



شَيْخ

الفصول البصيرة

تأليف

السيد عبد الوهاب بن محمد الباقلي
مؤيد القدر السابغ الباقلي

محقق
شعبة التحقيق
وفقيه الشريعة الإسلامية والتفاسير
في المجلس الأعلى للتحقيق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شَيْخ
الْفَضْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ



ISBN 978-9933-489-08-3



رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق وزارة الثقافة العراقية لسنة ٢٠١٢ - ٩٧١

الرقم الدولي: ٩٧٨٩٩٣٣٤٨٩٠٨٣ 9 789933 489083

الأسترآبادي، عبد الوهاب بن علي، القرن ٩ق.

- شرح الفصول النصيرية / تأليف عبد الوهاب بن علي الأسترآبادي: تحقيق شعبة التحقيق. - ط ١. - كربلاء: قسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة الحسينية المقدسة، ١٤٣٣ق. = ٢٠١٢م.
- ٣٦٧ ص. ٢٤سم - (قسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة الحسينية المقدسة: ٦٩).
- المصادر: ص. ٣٣٣ - ٣٦٢؛ وكذلك في الحاشية.
١. كلام الشيعة الإمامية - القرن ٧ق. ٢. الشيعة - أصول الدين. ٣. اسلام - أصول الدين - شبهات وردود.
- ألف. نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد، ٥٩٧ - ٦٧٢ق. الفصول النصيرية، شرح. ب. شعبة التحقيق. ج. العنوان. د. العنوان: الفصول النصيرية. شرح.

٤٧ هـ ألف / ٢١٠ BP

١٤٣٣ق.

تمت الفهرسة في مكتبة العتبة الحسينية المقدسة قبل النشر

شَحْ الْفُضُولِ الْبُصَيْرَةِ

تَأْلِيفُ
السَّيِّدِ عَبْدِ الْوَهَّابِ بْنِ عَلِيٍّ الْأَسْتَرِ الْأَبْدِيِّ
مَوْلَى إِمَامِ الْقُرْنِ الثَّاسِعِ الْهَجْرِيِّ

تَحْقِيقُ
شُعْبَةِ التَّحْقِيقِ
فِي قَبْلِ الشُّرُوزِ الْفِكْرِيَةِ وَالثَّقَافِيَةِ
فِي الْعِبَرَةِ الْحُسَيْنِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ

جميع الحقوق محفوظة
للعتبة الحسينية المقدسة

الطبعة الأولى
١٤٣٣هـ — ٢٠١٢م



العراق: كربلاء المقدسة — العتبة الحسينية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية — هاتف: ٣٢٦٤٩٩

www.imamhussain-lib.com

E-mail: info@imamhussain-lib.com

مقدمة القسم

الحمد لله الذي منّ علينا بنعمة العلم ووفّقنا لمعرفة الحقائق وأعاننا على نشر الحقّ وإظهار الصدق، والصلاة والسلام على سيد الحكماء وإمام العلماء المصطفى الأئمة أبي القاسم محمد وعلى آله الميامين الأبرار وسلّم تسليماً.

أمّا بعد:

شملت شعبة التحقيق في قسم الشؤون الفكرية عن ذراعتها العلمي وأطلقت العنان في ميدان التحقيق، فأثمرت هذا المهمة أن خرج لنا كتاب (شرح الفصول النصيرية) لمؤلفه السيد عبد الوهاب بن علي الاسترابادي بحلّته الزاهية وطلعت بهية، التي تنم عن جهود جبّارة أبدتها شعبة التحقيق الموقرة ابتداءً بمسؤولها ومروراً بالأساتذة المحققين وانتهاءً بكادرها الفني في التنضيد والإخراج.

وبعد انقطاع اقتضته ظروف العمل عادت إصدارات قسم الشؤون الفكرية هذه المرة عن طريق شعبة التحقيق فأصدرت هذا الكتاب القيم ليأخذ مكانه وسط الكتب العلمية المحققة، التي تسلط الضوء على العقائد الحقّة للفرقة المحقّقة، والحمد لله رب العالمين.

قسم الشؤون الفكرية والثقافية
في العتبة الحسينية المقدسة

مقدمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أظهر من آثار سلطانه وجلال كبريائه ما حيّر مُقل العقول من عجائب قدرته، وردع خطرات همهم النفوس عن عرفان كنه صفته، والصلاة والسلام على أشرف برّيته خاتم النبيين وسيّد المرسلين حبيبنا وحبيب إله العالمين أبي القاسم محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين المتجبين واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

بما أنّ كتابنا هذا الموسوم بـ(شرح الفصول النصيرية) هو في علم الكلام، فلا بدّ لنا من مقدّمة نوضّح فيها ماهيّة علم الكلام، لكي يسير القاريء العزيز بخطى ثابتة في طوايا هذا الكتاب، وتتكوّن هذه المقدّمة من عدّة محاور:

١- سبب التسمية.

٢- نشوء علم الكلام وتأريخه ومراحل تطوّره.

٣- موضوع علم الكلام.

٤- شرعية علم الكلام.

٥- أبرز المسائل الكلامية.

وسنوضح كل محور بشكل إجمالي.

١ - سبب التسمية

من أشهر أسماء هذا العلم هو (الكلام) واختلف المتكلمون في وجه التسمية بهذا الاسم، فبعض قالوا: بسبب البحث الذي دار حول الكلام الإلهي، والمعارك الفكرية حوله في عصر المأمون العباسي وما بعده، ولكن هذا الرأي مردود؛ لأنَّ إسم الكلام أقدم من ذلك بكثير، كما سنبينه قريباً.

وقيل: بسبب أنَّ المتكلمين كانوا يتدئون البحث بقول: (الكلام في كذا). وقيل: بسبب القدرة على المناظرة و التكلّم في الإلهيات مع المخالفين ، وقد اعتبر البعض هذا السبب هو الأوجه والأجدر بالإعتبار؛ لأنّه ركّز على عنصر رئيسيّ في هذا العلم، وهو عنصر المناظرة في العقائد^(١).

٢ - نشوء علم الكلام، وتأريخه، ومراحل تطوّره

إذا أخذنا بنظر الإعتبار السبب الثالث من أسباب تسمية علم الكلام، فإنَّ علم الكلام قديمٌ، قدّم البشرية على وجه الأرض، أي المناظرة التي دارت بين

(١) أنظر: ما هو علم الكلام للرباني: ٢٠.

قابيل وهايل في إثبات الحق وانتهت بمقتل هابيل. بل ربّما أقدم من ذلك بكثير حيث لا آدم عليه السلام، أي عندما أراد الباري عزّ وجلّ خلق آدم عليه السلام، وأمره للملائكة بالسجود، وامتناع إبليس عن السجود، فدار كلام بين الباري عزّ وجلّ وإبليس.

هذا إذا نظرنا إلى علم الكلام بمعناه الحرفي، أمّا إذا نظرنا إليه بمعناه الإصطلاحي، فقد كانت بداياته منذ فجر الرسالة، فقد وردت آيات كثيرة في القرآن الكريم تدافع عن العقائد الإسلامية وتُسِفّه آراء الكفار بحجج قوية، منها على سبيل المثال سورة البقرة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ﴿٢﴾ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٣﴾ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٤﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٥﴾﴾^(١).

وسورة الأنبياء ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ ﴿٥١﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ حَاكِفُونَ ﴿٥٢﴾ قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عِبَادِينَ ﴿٥٣﴾ قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٥٤﴾ قَالُوا أَجِئْنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِينَ ﴿٥٥﴾ قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُمْ وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٥٦﴾ وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُولُوا مُدْرِينَ ﴿٥٧﴾ فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ

يَرْجِعُونَ ﴿٥٨﴾ قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِإِلَهِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٩﴾ قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ ﴿٦٠﴾ قَالُوا فَأَتُوا بِهِ عَلَى أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ ﴿٦١﴾ قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِإِلَهِنَا يَبْنَؤُكُمْ إِنْ تُبْرَاهِمُ ﴿٦٢﴾ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ ﴿٦٣﴾ فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٦٤﴾ ثُمَّ نَكَسُوا عَلَى رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ ﴿٦٥﴾ قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾ أَفِ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١﴾ وغيرها كثير.

أمّا ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام، فالكتب زاخرة به^(٢)، من توحيد وعدل، ونبوة، وإمامة، ومعاد، وما يتفرّع عن ذلك، ثمّ جاءت مرحلة الغيبة الصغرى، فتبنّى السفراء الأربعة رضوان الله عليهم، وعلماء الطائفة الحقّة، الدفاع عن هذه العقائد، بالطرق التي تعلّموها من الأئمة عليهم السلام، سواء كانت عقلية، أو نقلية، ثمّ جاء دور التأليف في هذا العلم، فألّفت الكتب والأبحاث، ويكاد أن يكون أقدم ما وصل إلينا من الكتب الكلامية هو كتاب الياقوت لأبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت، ثمّ توالى المؤلفات الكلامية، واتّسع علم الكلام، وأشهر من كتب في علم الكلام الشيخ المفيد، والشريف المرتضى، والخواجه نصير الدين الطوسي، والعلامة الحلي، والمقداد السيوري، وغيرهم الكثير من علمائنا رضوان الله عليهم.

(١) سورة الانبياء ٢١: ٥١-٦٧.

(٢) راجع على سبيل المثال كتاب الاحتجاج للطبرسي.

٣ - موضوع علم الكلام

لكي يتضح موضوع علم الكلام لابدّ في البدء من تعريف علم الكلام، فهو علم التوحيد والصفات^(١).

أو هو العلم الذي يبحث فيه عن إثبات أصول الدين الإسلامي، بالأدلة المفيدة لليقين بها^(٢).

فمّا تقدّم تبين لنا بأن موضوع علم الكلام، هو أصول الدين، وهي عند الشيعة خمسة:

أ- التوحيد ب- العدل ج- النبوة د- الإمامة هـ- المعاد

وبعضهم يدرج بعض هذه الأصول في بعض، كإدراج العدل في التوحيد؛ لأنّه من الصفات، والصفات تبحث في التوحيد، ولكنّه أُفرد للخلاف الذي وقع فيه بين المذاهب.

٤ - شرعية علم الكلام

تميّز الشيعة بأنّهم يستمدّون ثوابتهم وعقائدهم من القرآن الكريم، وسنة النبي، والأئمة من آل صلوات الله عليه وعليهم، وحيث إنّ علم الكلام من العلوم التي أحدثت صدئاً واسعاً في العالم الإسلامي؛ نظراً لنوع المسائل المطروحة فيه، والتي أحدثت معارك فكرية واسعة، كان ولا بدّ لنا من معرفة رأي أئمتنا صلوات الله وسلامه عليهم، لكي نستند في التعاطي مع هذا العلم إلى ركنٍ وثيق.

(١) التعريفات للجرجاني: ٢٣٤.

(٢) خلاصة علم الكلام للفضلي: ٢١.

فقد روى يونس بن يعقوب قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فورد عليه رجل من أهل الشام، فقال: إني رجلٌ صاحب كلام، وفقه، وفرائض، وقد جئت لمناظرة أصحابك.

فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «كلامك هذا من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو من عندك؟».

فقال: من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعضه، ومن عندي بعضه.
فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «فأنت شريك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟».

قال: لا.

قال: «فسمعت الوحي من الله تعالى يخبرك؟».

قال: لا.

قال: «فتجب طاعتك كما تجب طاعة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟».

قال: لا.

قال: فالتفت إليَّ أبو عبد الله عليه السلام فقال: «يا يونس، هذا خصم نفسه قبل أن يتكلم».

ثم قال: «يا يونس، لو كنت تحسن الكلام كلمته».

قال يونس: فيالها من حسرة. فقلت: جعلت فداك، سمعتك تنهى عن الكلام،

وتقول: ويل لأصحاب الكلام، يقولون: هذا ينقاد وهذا لا ينقاد، وهذا ينساق وهذا لا ينساق، وهذا نعقله وهذا لا نعقله. فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إنما قلت: ويل لقوم تركوا قولي بالكلام، وذهبوا إلى ما يريدون».

ثم قال: «أخرج إلى الباب فمن ترى من المتكلمين فأدخله».

قال: فخرجت فوجدت حمran بن أعين - وكان يحسن الكلام -، ومحمد بن النعمان الأحول - وكان متكلماً -، وهشام بن سالم، وقيس الماصر - وكانا متكلمين، وكان قيس عندي أحسنهم كلاماً، وكان قد تعلّم الكلام من علي بن الحسين عليهما السلام - فأدخلتهما، فلما استقرّ بنا المجلس - وكنا في خيمة لأبي عبد الله عليه السلام، في طرف جبل في طريق الحرم، وذلك قبل الحج بأيام - أخرج أبو عبد الله عليه السلام رأسه من الخيمة فإذا هو بيعير يخبّ، فقال: «هشام ورب الكعبة».

قال: وكنا ظننا أنّ هشاماً رجلاً من ولد عقيل، وكان شديد المحبة لأبي عبد الله عليه السلام، فإذا هو هشام بن الحكم قد ورد - وهو أول ما اختطت لحيته، وليس فينا إلا من هو أكبر سنّاً منه - فوسّع له أبو عبد الله عليه السلام وقال: «هذا ناصرنا بقلبه ولسانه ويده» ثم قال لحرمان: «كلم الرجل» يعني الشامي، فكلمه حرمان وظهر عليه.

ثم قال: «يا طاقى كلمه» فكلمه فنظر عليه محمد بن النعمان.

ثم قال: «يا هشام بن سالم كلمه» فتعارفا.

ثم قال لقيس المعاصر: «كلمه».

وأقبل أبو عبد الله عليه السلام يتبسّم من كلامهما وقد استخذل الشامي في يده،

ثم قال للشامي: «كَلِّمَ هذا الغلام» يعني هشام بن الحكم، فقال: نعم.

ثم قال الشامي لهشام: يا غلام، سلني في إمامة هذا — يعني أبا عبد الله عليه السلام — فغضب هشام حتى ارتعد، ثم قال له: أخبرني يا هذا أربُّكَ أنظر لخلقه أم خلقه لأنفسهم؟.

فقال الشامي: بل ربِّي أنظر لخلقه.

قال: ففعل بنظره لهم في دينهم ماذا؟.

قال: كلّفهم وأقام لهم حجة ودليلاً على ما كلّفهم به، وأزاح في ذلك عللهم.

فقال له هشام: فما هذا الدليل الذي نصبه لهم؟.

قال الشامي: هو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. قال هشام: فبعد رسول

الله صلى الله عليه وآله وسلم من؟.

قال: الكتاب والسُّنة.

فقال له هشام: فهل نفعلنا اليوم الكتاب والسُّنة فيما اختلفنا فيه، حتى رفع عنا

الاختلاف، ومكّنتنا من الإتياف.

فقال الشامي: نعم. قال هشام: فلم اختلفنا نحن وأنت، جئتنا من الشام تخالفنا،

وتزعم أنّ الرأي طريق الدين، وأنت مقرّر بأنّ الرأي لا يجمع على القول الواحد

المختلفين؟ فسكت الشامي كالمفكر.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: «مالك لا تتكلّم؟».

قال: إن قلت: إنّنا ما اختلفنا كابر، وإن قلت: إنّ الكتاب والسنة يرفعان عنا الاختلاف أبطلت؛ لأنّهما يحتملان الوجوه، ولكن لي عليه مثل ذلك.

فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «سله تجده ملياً».

فقال الشامي هشام: من أنظر للخلق، ربهم أم أنفسهم؟.

فقال: بل ربهم أنظر لهم.

فقال الشامي: فهل أقام لهم من يجمع كلمتهم، ويرفع اختلافهم، ويبين لهم حقهم من باطلهم؟.

فقال هشام: نعم.

قال الشامي: من هو؟.

قال هشام: أمّا في ابتداء الشريعة فرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأمّا بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعترة.

قال الشامي: من هي عترة النبي القائمة مقامه في حجته؟.

قال هشام: في وقتنا هذا أم قبله؟

قال الشامي: بل في وقتنا هذا.

قال هشام: هذا الجالس - يعني أبا عبد الله عليه السلام -، الذي تشدّ إليه الرحال، ويخبرنا بأخبار السماء، وراثته عن جده.

قال الشامي: وكيف لي بعلم ذلك؟.

فقال هشام: سله عما بدا لك.

قال الشامي: قطعت عذري فعليّ السؤال.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: «أنا أكفيك المسألة يا شامي، أخبرك عن مسيرك وسفرك، خرجت يوم كذا، وكان طريقك كذا، ومررت على كذا، ومررت بك كذا».

فأقبل الشامي كلّمًا وصف له شيئاً من أمره يقول: صدقت والله. فقال الشامي: أسلمت لله الساعة.

فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «بل آمنت بالله الساعة، إنّ الإسلام قبل الإيمان وعليه يتوارثون ويتناكحون، والإيمان عليه يثابون».

قال: صدقت، فأنا الساعة أشهد أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله، وأنّك وصيّ الأنبياء.

قال: فأقبل أبو عبد الله عليه السلام على حمران فقال: «يا حمران، تجري الكلام على الأثر فتصيب».

فالتفت إلى هشام بن سالم فقال: «تريد الأثر ولا تعرف».

ثمّ التفت إلى الأحول فقال: «قياس رواع، تكسر باطلاً بباطل، إلّا أنّ باطلك أظهر».

ثمّ التفت إلى قيس الماصر فقال: «تكلّم وأقرب ما تكون من الخبر عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أبعد ما تكون منه، تمزج الحق بالباطل، وقليل الحق يكفي عن كثير الباطل، أنت والأحول قفازان حاذقان».

قال يونس بن يعقوب: فظننت - والله - أنه عليه السلام يقول لهشام قريباً مما قال لها.

فقال عليه السلام: «يا هشام، لا تكاد تقع تلوي رجلك إذا هممت بالأرض طرت، مثلك فليكلّم الناس، اتق الزلّة، والشفاعة من ورائك»^(١).

نفهم من هذه الرواية، أنّ علم الكلام يحظى بتأييد الأئمة عليهم السلام، بل هم المؤسسون له، ولكن بحسب شروطهم، والتي ذكرها الإمام الصادق عليه السلام في صدر الرواية، لَمَّا استغرب يونس بن يعقوب من دعوة الإمام المتكلمين للدخول، بل إنّ الإمام يَحْتِ أصحابه، الذين لديهم القدرة على الاحتجاج للخوض في هذا العلم، لَمَّا له من أهميّة في تثبيت العقائد الحقّة، وترسيخها في النفوس.

٥ - أبرز المسائل الكلامية

من أقدم المسائل التي أثّرت في علم الكلام مسألة القضاء والقدر، فتكلّم فيها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، لَمَّا سأله ذلك الشيخ عند منصرفه من صفين^(٢)، فحفظت أقواله، وتناقلها المختصّون.

وحفظ لنا التاريخ الشيء الكثير من أقواله عليه السلام، التي تضمّنتها خطبه الشريفة، في الألوهية، والوحدانية، والصفات الجلالية والجمالية، وفي ردّ الكثير من

(١) الاحتجاج للطبرسي: ١٢٢/٢، مناظرة هشام بن الحكم مع رجل من أهل الشام.

وعنه في بحار الأنوار: ١٢-٩/٣.

(٢) أنظر: الكافي للشيخ الكليني: ١٥٥/١.

الشبهات، وفي النبوة، والإمامة، والعصمة، والمعاد.

وفي عهد معاوية لعنه الله وبأمر منه؛ ولدوافع سياسية، الهدف من ورائها فرض حكم بني أمية على المسلمين، أثّرت مسألة (الجبر الإلهي) ومعناها أن الله - تعالى عن ذلك - هو الذي سلّط بني أمية على رقاب المسلمين، فليس أمامهم إلا الصبر، والرضا بقدره، والتسليم لقضائه.

ومن بعد حدثت مسألة (خلق القرآن) وتالت المسائل، يطرحها الفكر للبحث، وتثيرها السياسة لتوطيد الملك، ثم دخلت الثقافات غير الإسلامية، من يونانية، وعبرانية، وسريانية، وهندية، وفارسية، وكثرت المسائل واشتدَّ أوار الجدل الكلامي^(١). هذه أبرز النقاط التي ركزنا عليها لمعرفة علم الكلام، وبشكل مختصر.

كتابنا (شرح الفصول النصيرية)

هو في الأصل رسالة مختصرة في أصول الدين، كتبها الخواجة نصير الدين الطوسي، على النهج الكلامي، ورتبها على أربعة فصول:

الأول: في التوحيد.

الثاني: في النبوة.

الثالث: في الإمامة.

الرابع: في المعاد.

(١) أنظر: خلاصة علم الكلام للفضلي: ٩- ١٠.

وقد اشتهر الطوسي بأبحاثه المعمّقة، في شتّى نواحي المعرفة، لذلك كثُرت الشروح والتعليقات على مؤلّفاته، ومن ضمنها هذه الرسالة المهمّة التي كثرت الشروح عليها، منها ما هو مزجيّ، ومنها ما هو مقطعيّ، ومنها ما هو عربيّ، وغير عربيّ، وإليك بعضها:

١- شرح الفصول للطوسي، لكمال الدين الحسن بن محمد بن الحسن الاسترآبادي النسفي، فرغ منه سنة ٨٧٠هـ.

٢- شرح الفصول، إسمه جامع الأصول، لنجم الدين خضر ابن الشيخ شمس الدين محمد بن علي الحبلرودي، كان حياً سنة ٨٢٨هـ.

٣- شرح الفصول للشيخ سليمان بن أحمد آل عبد الجبار البحراني، المتوفي سنة ١٢٦٦هـ.

٤- شرح الفصول للمولى علي بن يوسف صاحب (الصراط المستقيم) واسمه: منتهى السؤل.

٥- شرح الفصول، لفخر المحققين ابن العلامة الحلي، المتوفي سنة ٧٧١هـ، اسمه: معراج اليقين.

٦- شرح الفصول، للفاضل أبي عبد الله محمد بن الحسين بن محمد المقداد السيوري الأسدي الحليّ، المتوفي سنة ٨٦٦هـ، اسمه: الأنوار الجلالية.

٧- شرح الفصول، فارسي، لعلاء الدين ملك علي.

٨- الأدلّة الجليّة في شرح الفصول النصيرية، للشيخ عبد الله نعمة، معاصر. وغيرها كثير.

ترجمة المؤلف

اسمه

السيد عبد الوهاب بن علي الحسيني الأشرفي الاسترآبادي الجرجاني القاضي.
فاضل، عالم، جليل، كان من أجلة علماء الإمامية، متكلماً محققاً، ولي القضاء
بجرجان مدة طويلة، واهتم بفصل القضاء، وتنظيم أمور الناس، وقد أدرك أوائل
الدولة الصفوية.

روى عنه تلميذه المفسر أبو الحسن علي بن الحسين الزواري، وستأتي ترجمته. له
وَلَدَانِ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ وَالْفَضْلِ، هُمَا: عَبْدُ الْحَيِّ وَمُحَمَّدُ تَقِي، تَأْتِي تَرْجُمَتُهُمَا^(١).

(١) مصادر ترجمة الاسترآبادي: أمل الآمل: ٢ / ١٦٦، ٤٩٠. معجم رجال الحديث: ١٢ / ٤٧، ٧٣٨٤. رياض العلماء: ٣ / ٢٨٧. روضات الجنات: ٤ / ١٩٢. إحياء الدائر من القرن
العاشر: ١٣٦. معجم طبقات المتكلمين: ٣ / ٣٠٧. معجم المؤلفين كحالة: ٦ / ٢٢٥.
أعيان الشيعة: ١٢ / ١٥٣، ٨١٢٤. طبقات الفقهاء: ٩ / ١٤١، ٢٩٤٩. معجم مؤلفي
الشيعة: ٢٤.

مصنّفاته

١- الأنموذج: في علوم البلاغة من المعاني، والبيان، والبديع، فرغ منه في التاسع من محرم الحرام سنة ٨٧٩ هـ^(١).

٢- الحاشية على شرح الهداية الأثرية : أولها: (هدايتك اللهم ياذا الحكمة الباهرة) فرغ منها في ٢٧ ذي القعدة سنة ٨٧١ هـ، والنسخة بخطه، موجودة ضمن مجموعة من تصانيفه^(٢).

٣- رسالة في تنزيه الأنبياء: قال الأفندي في الرياض: رأيت في اصفهان وطني أنّه لهذا السيد، وإن لم يقيّد اسمه في الكتاب بالاسترآبادي، وقد تعرّض فيه لكلام السيد المرتضى في كتابه تنزيه الأنبياء ، وألّفه بإسم السلطان بديع الزمان^(٣).

٤- شرح الفصول النصيرية: أصل الفصول فارسي، تأليف خواجه نصير الدين الطوسي، المتوفي سنة (٦٧٢هـ) ثمّ عرّبه ركن الدين محمد بن علي الجرجاني الحلّي الغروي، تلميذ العلامة الحلّي، شرع فيه في ٢١ محرم سنة ٨٧٥ هـ، وفرغ منه في ٢٠ صفر من السنة نفسها. ولهذا الشرح حاشية لبعض تلاميذ الأمير عبد الوهاب، ألّف الحاشية سنة ٨٨٤ هـ، وقال صاحب الرياض: رأيت الشرح المذكور، وهذه الحاشية عليه، بالتأريخين المذكورين. وقال الحرّ العاملي: رأيت هذا الكتاب^(٤).

(١) الذريعة: ٢ / ٤٠٢، ١٦١٧.

(٢) الذريعة: ٦ / ١٤٠، ٧٦١.

(٣) هدية العارفين: ١ / ٦٤٠. الذريعة: ٤ / ٤٥٦، ٢٠٣٣. وفيها: تنزيه الأنبياء.

(٤) الذريعة: ٦ / ١٢٦ و ١٤٠ / ٧٦١.

٥- شرح قصيدة البردة: كان تاريخ تأليفه في السابع والعشرين في شهر محرم الحرام من سنة ٨٨٣ هـ، وقال صاحب الذريعة: إنَّ تأليفه في سنة ٨٧٥ هـ^(١).

دفع إشكال

وجدنا في كتب الفهارس - كالذريعة - مؤلفاً اسمه كأسم مؤلفنا، وهو الأمير عبد الوهاب بن طاهر بن علي بن داود الحسيني الاسترآبادي، وكتابه ككتابنا شرح الفصول النصيرية، ولكن من حسن الحظ أننا عثرنا على نسخته الخطية وطابقناها مع نسختنا، فوجدناها تختلف عنها تمام الاختلاف، وتاريخ تأليفها - أيضاً - يختلف، فنسختنا فرغ منها سنة ٨٧٥ هـ، وتلك فرغ منها في الثالث والعشرين من رجب المرجب سنة ٨٨٣ هـ، وبسبب هذا التشابه وقع عمر كحاله - كما في معجمه - في اشتباهه، عندما ترجم لعبد الوهاب بن طاهر بن علي، فقال:

ومن آثاره شرح الفصول النصيرية، فرغ من تأليفه يوم الأربعاء ٢٣ رجب سنة ٨٣٣ هـ، أو ٨٧٥ هـ. وهذا التفاوت الكبير هو الخلط المطبق، حيث أنَّ التاريخ الثاني هو تاريخ الفراغ من كتابنا هذا، والتاريخ الأول ليس هذا، بل الصحيح ٨٨٣ هـ كما أشار المصنّف في آخر كتابه بخطّ يده. وكذلك نفس الاشتباه كرّره صاحب أعيان الشيعة، وخلط بين التأريخين، وبعده ذكر ترجمة مؤلفنا وكتابه وقال: فرغ منه سنة ٨٧٥ هـ.

(١) الذريعة: ١٤ / ٧، ١٤٩٧.

حول الكتاب

موضوع الكتاب في علم الكلام، ويتطرق فيه إلى التوحيد، ثم العدل، ثم النبوة، والإمامة، ثم المعاد، ثم قسّم كلّ موضوع من هذه المواضيع الرئيسية إلى أصل، وتقسيم، وهداية، وتبصرة، ومقدّمة، ونتيجة، ونقض، وفائدة، ولطيفة، متّبعاً في ذلك تقسيم نصير الدين الطوسي في فصوله، وكلّ هذه الأقسام هي شرح، وتوضيح، وتبسيط لمّا ورد في الفصول النصيرية.

وفاته

لم يتسنّ لنا ضبط تأريخ وفاته، لعدم ضبطه في كتب التراجم، كما هو ديدن أكثر العلماء الذين مضوا ولم تضبط وفياتهم، ولكنّ القدر المعلوم أنّه توفي بعد سنة ٨٨٣هـ.

أولاده

له من الأولاد اثنان، هما:

(١) - السيد الأمير نظام الدين عبد الحي بن عبد الوهاب بن علي الحسيني الأشرفي الجرجاني، تولّى القضاء بهراة سنة ٩٣٠هـ.

عالم، فاضل، حكيم، متكلم، فقيه، أديب، من علماء دولة الشاه طهماسب الصفوي^(١).

قال كحالة: عالم شارك في أنواع من العلوم، كان حياً سنة ٩٥٩هـ^(٢).

(١) أعيان الشيعة: ٧/ ٤٥٨ / ١٥٠١.

(٢) معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ١٠٨/ ٥، باب العين.

من مؤلفاته

- ١- اجازة: للأمير نظام الدين عبد الحي لبعض تلاميذه، تاريخها ٩٤٩ هـ.
- ٢- شرح ألفية الشهيد^(١).
- ٣- حاشية على تحرير القواعد المنطقية، لنجم الدين الكاتبي القزويني^(٢).
- ٤- حاشية على شرح الهداية الأثرية^(٣).
- ٥- حاشية على الفرائض النصيرية^(٤).
- ٦- الخطب^(٥).
- ٧- شرح تهذيب المنطق^(٦).
- ٨- رسالة مسائل العلوم^(٧).
- ٩- رسالة العضلات، فرغ منه سنة ٩٥٩ هـ^(٨).
- ١٠- معراج الخيال، منظومة فارسية^(٩).

(١) الذريعة ٢: ٢٩٦ / ١١٩٥ و ١٣: ١١١ / ٣٤٧.

(٢) الذريعة ٦: ٣٤ / ١٦٧.

(٣) الذريعة ٦: ١٣٩ / ٧٥٧.

(٤) الذريعة ٦: ١٦٢ / ٨٩٢.

(٥) الذريعة ٧: ١٨٤ / ٩٤٤.

(٦) الذريعة ١٣: ١٦١ / ٥٤٣.

(٧) الذريعة ٢٠: ٣٥٩ / ٣٤٠٤.

(٨) الذريعة ٢١: ٢٦٥ / ٤٩٧٠.

(٩) إيضاح المكنون ٢: ٥١٠.

(٢) - المولى السيد محمد تقي بن عبد الوهاب الاسترآبادي الجرجاني الأشرفي^(١).

فاضل، عالم، متكلم، جليل، ماهر، شاعر، توفي ١٠٥٨ هـ.

له مصنفات منها:

١ - شرح الفصوص للفارابي بالفارسية^(٢).

٢ - رسالة في الأخلاق.

تلميذه والراوي عنه

أبو الحسن علي بن الحسن الزواري الاصفهاني، الشيخ، العالم، الفاضل، المفسر، من فضلاء الإمامية، كان من تلامذة المحقق الكركي، وأستاذ المولى فتح الله الكاشاني، المتوفي سنة ٩٨٨ هـ^(٣).

توفي حدود سنة ٩٦٠ هـ.

مصنّفاته

١ - روضة الأبرار، فرغ منه سنة ٩٤٧ هـ (شرح نهج البلاغة)^(٤).

٢ - ترجمة تفسير الإمام العسكري عليه السلام (آثار الأخبار)^(٥).

(١) أمل الآمل ٢: ٢٥٢ / ٧٤١. معجم رجال الحديث ١٩: ٧٥ / ١٢٠٨٨. الذريعة ١٣: ٣٨١ / ١٤٢٩.

(٢) الذريعة ١٣: ٣٨١ / ١٤٢٩.

(٣) الكنى والألقاب ٢: ٣٠٠. الغدير ٤: ١٨٨.

(٤) الذريعة ١١: ٢٨٥ / ١٧٣٣.

(٥) الذريعة ٢٦: ١٠ / ٧.

- ٣ - ترجمة الخواص، تفسير القرآن بالفارسية.
- ٤ - ترجمة الطرائف (طراوة الطرائف)^(١).
- ٥ - ترجمة مكارم الأخلاق (مكارم الكرائم)^(٢).
- ٦ - ترجمة الأمان (نشر الأمان في الأسفار والأوطان)^(٣).
- ٧ - لوامع الأنوار إلى معرفة الأئمة الأطهار^(٤).
- ٨ - مجمع الهدى في قصص الأنبياء^(٥).
- ٩ - مرآة الصفا أو (كتاب المزار)^(٦).
- ١٠ - مفتاح النجاح في ترجمة الاحتجاج^(٧).
- ١١ - وسيلة النجاة في ترجمة الاعتقادات^(٨).
- ١٢ - تحفة الدعوات.
- ١٣ - مفتاح النجاة (ترجمة عدّة الداعي).

(١) الذريعة ١٥: ١٥٩ / ١٠٣٩.

(٢) الذريعة ٢٢: ١٥٠ / ٦٤٥١.

(٣) الذريعة ٢٤: ١٥٨ / ٨١٨.

(٤) الذريعة ١٨: ٣٦١ / ٤٧٧.

(٥) الذريعة ٢٠: ٤٧ / ١٨٦٢.

(٦) الذريعة ٢٠: ٣١٩ / ٣١٩٤.

(٧) الذريعة ٢١: ٣٥٥ / ٥٤٣٥.

(٨) الذريعة ٢٥: ٨٨ / ٤٨٣.

١٤ - ترجمة المناقب (ترجمة كشف الغمة) سنة ٩٣٨هـ^(١).

١٥ - ترجمة أربعين الشهيد الأول (جهل حديث).

١٦ - حلية الموحدين (في ترجمة روضة الواعظين).

١٧ - شرح الصحيفة.

١٨ - عمدة الطالب في ترجمة المناقب^(٢).

منهجية التحقيق

اتَّبَعْنَا فِي عَمَلِنَا التَّحْقِيقِي طَرِيقَةَ التَّلْفِيقِ بَيْنَ النُّسخِ، فَأَيْنَمَا نَجِدُ رِكَازَةً فِي كَلِمَةٍ أَوْ فِي جُمْلَةٍ، أَدْبِيَّةٌ كَانَتْ الرُّكَّةُ أَوْ لُغَوِيَّةٌ، أَوْ نَقْصٌ فِي الْمَفْهُومِ، أَتَمَمْنَاهَا مِنْ نَسْخَةٍ أَبْلَغَ بَيَاناً وَأَتَمَّ مَعْنَى، وَالْمَرَاهِلَ الَّتِي قَمْنَا بِإِنجَازِهَا فِي عَمَلِنَا هَذَا هِيَ كَمَا يَلِي:

١- تنضيد المخطوطة أولاً ثم تدقيق ما نُضِد.

٢- المقابلة بين النسخ.

٣- استخراج الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة، وأقوال العلماء وآراءهم.

٤- تعريف المصطلحات الكلامية والفلسفية.

٥- التعريف بالمذاهب والفرق.

(١) الذريعة ٤: ١٣٩.

(٢) الذريعة ١٥: ٣٤٠ / ٢١٧٥.

٦- ترجمة الأعلام الواردة في الشرح بشكل مختصر.

٧- إضافة بعض الحواشي من نسخة «م» لأهميتها في توضيح المطلب.

٨ - شرح الكلمات الغامضة من كتب اللغة.

النسخ المعتمدة

١- النسخة المحفوظة في مكتبة العتبة الحسينية المقدسة، وهي نسخة كُتبت من نسخة المصنف بواسطة نسختين، تاريخ نسخها في الثالث والعشرين من ربيع الثاني من سنة ١١٥٢ هـ، كاملة وعليها حواشي كثيرة، منها حاشية نقلت من شرح ملا خضر الحبلرودي، وهي أيضاً نسخة خطية، ورمزنا لها برمز «ح».

٢- النسخة المحفوظة في مكتبة آية الله العظمى السيد المرعشي النجفي قدس سره، وهي نسخة كاملة قليلة الحواشي كتبت في سنة أربع وستين وألف، ورمزنا لها برمز «ع».

٣- النسخة المحفوظة في مركز إحياء التراث، التابع لمكتب سماحة آية الله العظمى السيد السيستاني دام ظلّه الوارف، قم المقدسة، نسخة ناقصة الأول، خالية من الحواشي والتعليقات، كتبت بتاريخ ١٠٩٣ هـ، ورمزنا لها برمز «ث».

٤- النسخة المحفوظة في جامعة أصفهان في إيران، وهي نسخة كاملة، قليلة الحواشي، كتبت في الخامس والعشرين من شهر ذي القعدة من سنة ١٠٨٢ هـ، رمزنا لها برمز «ص».

٥- النسخة المحفوظة في مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام في النجف الأشرف، كاملة، وقد دمج الناسخ الحواشي مع الشرح، وقد استفدنا من الحواشي فقط في بعض الموارد. ورمزنا لها «م».

٦- النسخة المحفوظة في مكتبة الشيخ كاشف الغطاء قدس سره في النجف الأشرف ورمزنا لها برمز «ذ» وقد استفدنا من بعض حواشيها لتبيين بعض المطالب.

٧- النسخة المحفوظة في المكتبة الامام الرضا عليه السلام في مشهد المقدسة وقد رمزنا لها برمز «ر».

وقد حصلنا على عدّة نسخ، اكتفينا بهذه النسخ تجنباً من الإطالة في الهوامش.

عملنا

المهام التي قام بها أعضاء الشعبة، في تحقيق هذا السفر الكريم، هي كما يلي:

- ١- مرحلة التنضيد، قام بهذه المهمة الأخ الفاضل، أحمد عبد الوهاب زيارة.
- ٢- مرحلة التدقيق الأولي، قام بهذه المهمة الاخ الفاضل محمد عبد الأمير السباك.

- ٣- مرحلة التدقيق، والمقابلة، والتخريج، وتعريف المصطلحات وغيرها، ومرحلة التقطيع وتقويم النص، قام بهذه المهام الأخوين الفاضلين صاحب عبد الإله صاحب واهم جاسم الساعدي.

٤ - قام بمراجعة العمل الكلّي، وفق النقاط الآتفة الذكر، خادماً تراث آل محمد عليهم السلام الأستاذ مشتاق صالح المظفر.

٥ - الإخراج الفني، قام بهذه المهمة الأخ الفاضل أحمد محسن المؤذن.

نشكر جهود شعبة المخطوطات على تهيئتهم نسخة الكتاب من خزانة العتبة الحسينية المقدسة ونخص بالذكر الأخوة الأفاضل: مناف لطيف التميمي والسيد عباس هاشم الموسوي والحاج فراس خضير الأسدي وحسام عبد الإله.

وفق الله الجميع لخدمة إحياء التراث، راجين منه عزّ وجلّ أن يديم علينا هذه النعمة والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

قسم الشؤون الفكرية والثقافية

شعبة التحقيق

١٣/ج/١٤٣٣هـ

ذكرى شهادة بضعة الرسول فاطمة البتول عليها السلام

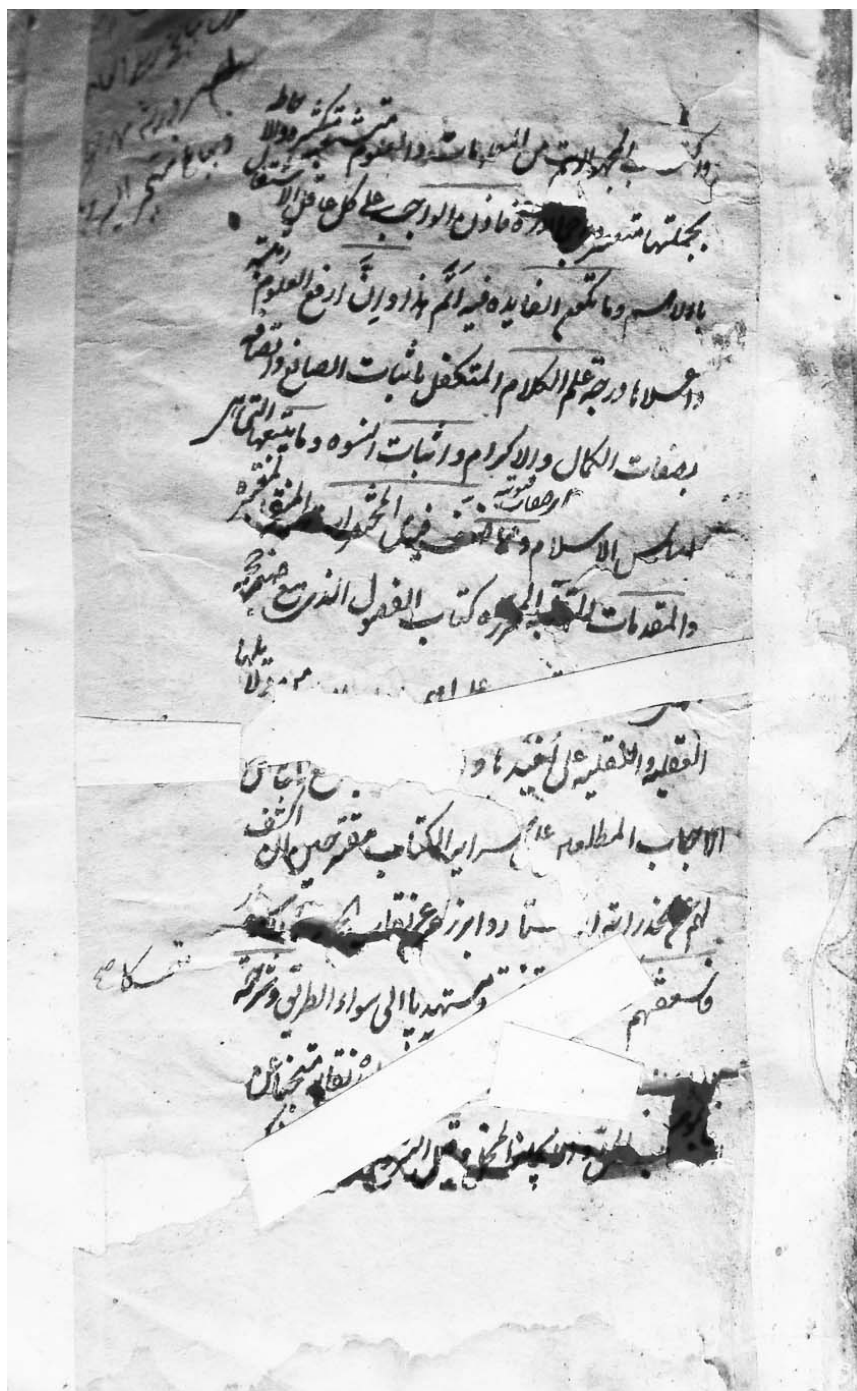
ما استطاع فان سمع ما ذكرناه فليشر يقول مع اما
 الذين سعدوا في الجنة خالدين فيها والاشقي
 شقا بينا ودخل تحت قوله واما الذين شقوا في النار
 لهم من غير وشيق خالدين وخسر خسرا مبيناه
 وصار من الذين ينادون من مكاتب بعيدوا
 هم الخاسرون وفقنا الله واباح له سعادة الدنيا
 بجلالة وضابط عبادة الخالق عز وجل في محراب
 الطاهر وبني من الله امينا هذا ما ينسب لنا في
 هذه الدنيا ما سمحت بهما القوي القانع والقنط
 القاصر ولكن من الزمان العيوف والمكان المحو
 مع نراكم الغيوم ونلاط امواج الهوام والممول من
 وقف عليه النظر بعين الرضا والقبول لما ذكرنا من
 تقاوم الاعذار لعزيمها الاضطراب والله اسأل
 ان يقبله بفضله وانعامه وفق لانعامه وانفع
 بها الطالبين ويجعلهم خيرا اليوم الدين ونظم الملامح
 حامدين يحسن بدمع مصليا على نبينا خاتم النبيين
 والما المعصومين والسلام عليهم اجمعين وكان الافتتاح
 بنا لغير يوم السبت لحادي والغدير من شهر محرم والاح
 بر غري صفر في سنة خمس وسبع وثمان مائة وودع
 الغرام من حجر من سبعة تحت من سبعة تحت
 من سبعة المصنف في علي بن ابي العباد
 واحسنهم اليه في العباد
 ثم اتم على في اليوم الاربعاء
 الثاني والثالث والرابع
 وفي الرابع

هذا الكتاب من كتب
 المخطوطات النادرة
 التي كانت في حوزة
 دار الكتب بدمشق
 وقد تم تصحيحه
 ونشره في دار
 الكتب بدمشق
 في سنة ١٣٤٠ هـ
 الموافق ١٩٢١ م
 على يد
 المصنف
 الذي كان
 من كبار
 علماء
 الفقه
 والعلوم
 الشرعية
 في عصره
 رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم
 يا كريم اغنا فيما تصدنا يا عظيم تحرك اللهم علي ما وفقنا لا درك فصول
 وعلمنا سلوك مسالك البيان لتبيين المرام وكرنا بالعقل الغريزي والعلم
 الضروري والتمسنا للنظر والاستدلال للازقة في مارج الكمال
 لعلنا على اقل اربابك قدرا وانتم بدرا وانتم بحدنا واعدهم بحد
 الشفع الشفع يوم المحشر وسع الآخونم الهدى ومصابيح الدجى
 وامحنا به مجاز اليه ونفردا وحى وتجد يقول الغفر الى الله الهادى
 عبد الوهاب بن علي بن عيسى الاسترلابى جعل التدبير بوجه غده
 ورزق من غيش الدارين ارضه ان كمال كل نوع يحصل من غده
 وصدور اناره المقصوده منه ونتم الايمان عن غده انما هو بما
 من القوة الطقية وما يتبعها من العقل والعلوم الضرورية والعلية
 للنظر والاستدلال الكتاب المجولات من العلوم والعلوم
 منسجمة مكثرة والاحاطة بجلتها منسمة بل متعذرة فاذن الواجب
 على كل عاقل الاشتغال بالانتم فالانتم وما يكون الفاعله فيه
 انتم هذا وان ارفع العلوم رتبة واعلاها درجة علم الكلام المتكفل بالانتم
 الصالح والنصافه لبعثات لجلال والاكرام واثبات النبوت وما
 نتجها النبوته اساس الاسلام وما تصنف فيه من الخفريات
 المنقحة المعبرة والمقدمات المهندبة المحررة كتاب الفصول

الذي

ونفكر بقوة بصيرة في خلقه أي في خلق نفسه وشاهد به الحكم المودعة
 في بنية جماعته من فطرته بما جلدات علم التشرع يجب عليه أن
 يعرف أن الخلق في خلقه وعلا لم يخلق هذه المخلوقات بخلاف الخلق إنما
 خلقناكم شيئا كان لغرض لا يحل فيجب عليه معرفة غرض الخلق في خلقه وعلا
 الغرض عام لا الهادى وذلك بفضل كرمه ولا يصعد أى ذلك الغرض بتفريط جملة
 بل يتم تحصيله باستطاعة فأنصح ما ذكرناه فليست بقوله تعالى أن الذين سجدوا لله
 والآخر شفاء بيا ودخلت قوله تعالى أن الذين سجدوا لله أناروا
 بينهم من الذين ينادون منكم أن سجدوا لله وهم لن يسمعون له
 وأياكم السجادة دار الآخرة بلاء من وظائف عبادة الخلق غرضها تحميد الله
 وبرحمته عبد الله قال أيضا هذا لما نزل في شرح هذه الرسالة مما سمعت به
 القوي العازرة والفظنة العاصرة وكثر منه أن ناس الفسوق والمكابر المحق مع
 نراكم غائم الغيوم وملاطم امواج العجوم وأنما مول تموقف عليه الرطبين الرضا والقبول
 لما ذكرنا من فقام الاغدا العزير بما الاصلطبار واقدا سائل الزميلة بفضلها
 كما دقق انامه وان ينفع به الطالبين ويحمله زخا يوم الدين ونظم الكلام حاربا
 قد تعاصيلك بنية فاتم النبئين وآله المعصومين والسلام عليهم اجمعين اتفق الاتمام
 عن خبره يوم الخميس في واسطه شهر القدر ربيع الاول في تاريخ سنة اربع وستين الف
 صد عن مريد اضعف عباده الله جرمنا وانواهم فرما
 لعمركم انهم اعفوا لكتابته ولوالديه
 طبع الموفى والوفات
 ام



الصفحة الأولى من نسخة (ث)

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

هذا كتاب من كتب
الشيخ الفاضل
المرجع
سيدنا محمد بن
عبد الله عليه
السلام

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين
هذا كتاب من كتب
الشيخ الفاضل
المرجع
سيدنا محمد بن
عبد الله عليه
السلام

عز وجل
عن رسول الله
صلى الله عليه
وسلم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 وَعَلَيْكَ الْأَعْتَادُ يَا كَرِيمَ مُحَمَّدُكَ اللَّهُمَّ عَلَى
 مَا وَفَّقْتَنَا لِادْرَاكِ فَضُولِ الْكَلَامِ وَعَلَّمْتَنَا سُلُوكَ
 صَالِحِ الْبَيَانِ لِتَبْيِينِ الْمَرَامِ وَكَرَّمْتَنَا بِالْعَقْلِ
 الْغَرِيظِيِّ وَالْعَالَمِ الضَّرُورِيِّ وَاهْتَدَيْنَا لِلنَّظَرِ
 الْأَسْتَدْلَالِ لِلرَّتَقَانِ الْمَدَارِجِ الْكَمَالِ وَضَلَّ
 عَلَى أَجْلِ أَنْبِيَائِكَ قَدْرًا وَأَتَمَّهُمْ بِدَارِ وَأَقْوَمَهُمْ
 دِينًا وَأَعَدَّ لَهُمْ مِلَّةَ مُحَمَّدٍ الشَّفِيعِ الْمُنْتَفِعِ يَوْمَ
 الْحَشْرِ وَعَلَى الرَّجُومِ الْهَدْيِ وَمَصَاحِبِ الدِّجِ
 وَآخِابِهِ مِنْ حَاجِرِ الْيَدِ وَنُصْرَةِ الْوَادِي وَبَعْدَهُ
 فَيَقُولُ الْفَقِيرُ إِلَى اللَّهِ الْهَادِي عَبْدِ الْوَهَّابِ بْنِ
 عَلِيِّ الْحُسَيْنِيِّ الْأَسْرَابَادِيِّ جَعَلَ اللَّهُ حِينَ يَوْمِيهِ
 عِزَّهُ وَدَنَقَرَهُ مِنْ عَيْشِ الدَّارِ بَيْنَ أَرْعَاهُ أَنْ
 كَمَالَ كُلِّ نَوْعٍ بِحُصُولِ صِفَاتِهِ الْخَاصَةِ وَصَدْرُهُ

اناره

من ايات واجبال وجود وصفاته وما يثبت عليها من النبوة والامامة والمعاد
فلنقطع الكلام على نصيحة وهوان من نظر بعين عقليه وتفكر بقوة بصيرة فليقتنع
اي في خلق نفسه وشاهد هذه الحكم المودعة في قلوبهم ثم انزلوا من قلوبهم
مجلدات علم التشرع يجب عليه ان يعرف ان الخلق عز وجل انما خلقوا من هذه الازوات
عقبا واذا لم يكن عقبا كان لغرض عاقل الله وذلك بغضه لا بحالة فيه عليه
غرض الخلق من خلقه ويعلم ان ذلك الغرض عاقل الله وذلك بغضه وكرمه
ولا يضيئه اي ذلك الغرض بغير طبعه وحكمه بل بغيره بحسب ما استطاع فان
ما ذكرناه فليكن بقوله تعالى اما الذين حددوا في الجنة خالدين فيها والاشقي
شقاء بيتنا ودخل تحت قوله نعم واما الذين شقوا في النار لهم فيها زفير
وشهيق خالدين فيها وخير خيرا اما مبدئا وصارا من الذين ينادون من
مكان بعيد واولئك هم الخاسرون وقضنا الله واياكم سعادة الدار الآخرة
بملأه ايضا نصف عبادة الخلق عز وتعالى تعبدوا بغير الطاهرين وبرحم الله
عبدنا قال امين هذا ما ينسب لاسم في شرح هذه الرسالة ما سمع به الفقيه الفاضل
والنظرة الناصرة واكثر منه الزمان العنوف والكان المخوف مع تراكم الغم
وقد اطمع مواج الامم والمامل من وقف عليه النظريين الرضى والقبول
لما ذكرنا من تعاقب الامم والعزوم مع الاصطبار والله اسئل ان يسلم بفضل
والغامة كما وقوله تعالى وان ينفع به الطاهرين ويجعله دخل الى يوم الدين ولتختم
هذا الكلام بحامدين لله تعالى مصلين على نبيه محمد خاتم النبيين وآله المعصومين
السلام عليهم اجمعين وصلى الله على الطاهر الطاهر الخبيث وسلم عليهم وقرعهم الزمان
والانعام هذه الحاشية الشريفة للاستاذ العجل العظم الاستاذ ابي في الزمان
والعزير في شدة الفقر سلكه له واحمره بالحق قبله الاقل الجاني حسن
بسم الله الرحمن الرحيم
والجني مسكنا
عشرتهم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله جميعين وبعد
 فبقول عبد الوهاب بن محمد الحسيني الاشعري باذي شريفة الزمان
 المحقق الطوسي وسبق كونه في المذاهل كاسد ام الاواسا المعزلة
 منهم اصحاب الصلوة والاعمال عن عيسى بن الحسن بن علي بن
 رجل يقال له امام الدين ظهر في جماعة من كبار
 وجماعة اخرى رجسوا الكفاية يقولون انه تعالى يعينهم من الكتاب
 والصغار ومثلهم ان الايمان يحيط بالولات من عتبات
 على احد من الايمان كما لا توافي طاعة من كلف فكيف تخم لنا ان
 لعقبة في حقه ففكر الحسن البصري ومثل ان يجي ان كان الكفاية
 لا مؤمن الحق وكما في طاعة من قال في قوله تعالى والحمد لله

والأختام ثمانية عشر من صفح في سنة خمس و

سبعين وثلاثمائة ومحمد

رب العالمين تمت

الكتاب بقوة

الملا

الوقا

الصفحة الأخيرة من نسخة (م)

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم على ما وفقنا للوراك فصول الكلام وعلينا

شكوك ^{النداء} مسالك ^{جمع} لبيان لبين المرام وكرشنا بالعقل ^{الغريزي}

والعلم الضرور والحنف للنظر ^{أو ترتيب امور معلومة لتوصل بها الى امر مجهول} وكذا للالتفات

مدارج الكمال ونضا على اجل انبياءك قدرا واثمهم بدرا

واقومهم دنيا واعد لهم ثمة محمد الشيع المشفع يوم الحشر

اله بنجوم الهدى ومصابيح الدجا واصحابه معجزة البراءة

أما بعد فيقول الفقير الى الله اله الم عبد الوهاب

احسن الكلام جليل خيري عذبة ورازقة عذبة

ارغدة لذي طاب كل نوع بحصول صفاته انفاضة واثباتا

اميناه هذا ما ليس لنا ستج هذا الرسالة محمدا
به الفرحة الفائقة والفطنة القاصدة والكمة منه الزا
العنوف والكناز الشوق المخوف مع رالم الحوم
وتلاطم امواج الهوم والامول مخفر وقف عليه النظر
بعين الرضا والقبول لاذكرناهم تفانهم لاعدوا العزير معها
الاصطبار والله اسئله ان يعقله بفضله وانعامه كما وفق
لانا و ان ينفع به الطالبين ويجعله رحم اليوم الذي

ولتختم القلام حامد خير الله مصطفى عليه
محور خاتم النبیین والله المعصومين والسلام
عليهم اجمعين فرغ من كتابة هذه كلامه وان
العبد الجاني المفتي

لا وجه الله الحمد والصلاة على سيدنا محمد والصلاة والسلام
على النبي والصلاة والسلام على سيدنا محمد والصلاة والسلام

احسن الله خاتمها محجراته والله فاناض على كتابها
والله والله والله والله والله والله والله والله

والله والله عجز والله

هذا ما ليس لنا
 ستج هذا الرسالة
 محمدا
 به الفرحة الفائقة
 والفطنة القاصدة
 والكمة منه الزا
 العنوف
 والكناز الشوق المخوف
 مع رالم الحوم
 وتلاطم امواج الهوم
 والامول مخفر
 وقف عليه النظر
 بعين الرضا والقبول
 لاذكرناهم
 تفانهم
 لاعدوا العزير
 معها
 الاصطبار
 والله اسئله
 ان يعقله
 بفضله
 وانعامه
 كما وفق
 لانا
 و
 ان ينفع به الطالبين
 ويجعله
 رحم اليوم الذي

بسم الله الرحمن الرحيم ونفى
بأكبر اعتنا فيما قصدنا يا عظيم محمدك التبع على
ما وفقنا لأدراك فصول الكلام وعلمتنا سلوك
مسالك البيان لتبين المرام وكرمنا بالعقل
الغريزي والهم الضروري واهلنتا للنظر والاستبصار
للارفقاء في مدارج الكمال ونصلي على أهل انبياء
قدرا وائمهم بديرا واقومهم ديننا واعد لهم ملة
محمد الشفيع الشفع يوم المحشر وعلى الله بحجم
ومصابيح الدجى واصحابه مؤمجا ربه اضر
اوى وبعد يقول المفسر الى الله الهادي عبده
الوهاب بن علي الحسيني الاستر ابادي جعل الله
خير يومه غدا ورزقه من عيش الدارين ارغده الله
كما كل نوع بحصول صفاته الخاصة وصدور اناده

المقصود

الصفحة الأولى من نسخة (ر)

اسأل ان يقبله بفضله وانعامه كما وفق لآماله وان
ينفع به الطالبين ويحمله زخرا لיום الدين ويلتئم
الكلام حامدين لله نعم مصليا على نبيه خاتم النبيين
واله المعصومين والسلام عليهم اجمعين
اتفق الالمام عن تحريره في منتصف شهر
رجب المرجب في تاريخ سنه احدى
ستين والف على يد اقل عبدا لله ابن
مولانا عنايت الله عطاء الله شرواني
غفر الله نعم لهما ولو الذي في بلدة
الطيبة الشماخي

تم

هذا هو نص
الكتاب

(١)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمدك اللهم على ما وفّقتنا لإدراك فصول الكلام، وعلمّتنا سلوك مسالك
البيان لتبيين المرام، وكرّمنا بالعقل الغريزي^(٢)، والعلم الضروري، وأهلّتنا للنظر
والإستدلال، للإرتقاء في مدارج الكمال، ونصّلّي على أجلّ أنبيائك قدراً، وأتمّم بدرأ،
وأقومهم ديناً، وأعدّهم ملّة، محمّد الشفيع المشفّع يوم المحشر، وعلى آله نجوم الهدى،
ومصاييح الدجى، وأصحابه ممّن هاجر إليه، أو نصر وآوى.

(١) في نسخة «ح» بعد البسملة: وأسألك التوفيق يا كريم. وفي «ع» يا كريم أعنا فيما قصدنا يا عظيم. وفي
«ص»: وعليك الاعتماد يا كريم. والظاهر أنّ هذه العبارة من التّساخ، ولذلك لم نثبتها في المتن،
لاختلاف ألفاظها.

(٢) في حاشية «ع»: العقل قسمان: غريزيّ وكسبي، فالأول: لا مدخل للكسب فيه، ولهذا قال: وكرّمنا؛ لأنّه
منه سبحانه وتعالى، يلزمه العلم بالضروريات عند سلامة الآلات، ولهذا أتبعه بالعلم الضروري.
والقسم الثاني من العقل: هو الحاصل للمكلّف بسبب الرياضة واستخدام الآلات، والكاسب بهذا
المكلّف، ولهذا قال: وأهلّتنا، وبهذا يحصل العلم بالأمر النظرية، ولذلك قال: للنظر... إلى آخره. أنظر:
الرسائل للشريف المرتضى: ٢/ ٢٧٧، رسالة الحدود والحقائق. تجريد الاعتقاد لنصير الدين الطوسي:
١٧١، المقصد الثاني، الفصل الخامس في الأعراض.

وبعد فيقول المفتقر إلى الله الهادي، عبد الوهاب بن علي الحسيني الاسترآبادي - جعل الله خير يوميه غده^(١)، ورزقه من عيش الدارين أرغده -: إِنَّ كمالَ كُلِّ نوع بحصول صفاته الخاصة^(٢)، وصدور آثاره المقصودة منه، وتميّز الإنسان عن غيره؛ إنّما هو بما أُعطي من القوة النطقية^(٣)، وما يتبعها من العقل والعلوم الضرورية، وأهليته

(١) في حاشية «ح»: هذا مأخوذ من كلام أمير المؤمنين عليه السلام: «من استوى يوماه فهو مغبون». قال المصنّف: كون غده خير من يوميه؛ حذراً من استواء اليومين. من الشارح رحمه الله.

لم نجد هذا الحديث مروياً عن أمير المؤمنين عليه السلام بهذا اللفظ، بل وجدناه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، والإمام الصادق عليه السلام، في الأمالي للصدوق: ٣٩٣، ٦٦٨، المجلس «٦٢» و«٩٥». عوالي اللثالي لابن أبي جمهور الإحسائي: ١/ ٢٨٤، الفصل العاشر، ح ١٢٩. أمّا المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام فهو: «... من اعتدل يوماه فهو مغبون...». الأمالي للطوسي: ٤٤٧، الجزء الخامس عشر.

(٢) في حاشية «ع»: لا يخفى أنّ الله سبحانه وتعالى خلق وميّز كلّ نوع عن غيره، بصفات خاصة وأغراض مقصودة منه، فإن حصلت له تلك الصفات، وصدرت منه تلك الأغراض، كان كامل وموصوف بالكمال بصفاته عمّا عداه، بما هو أكمل من الصور والأشكال. وإن لم يتصف بالقسمين، كان أنقص كمالاً ممّا هو دونه، فإذا عرفت ذلك، فالصفات الخاصة بنوع الإنسان، القوة الناطقة وما يترتب عليها من إدراك المعقولات، والأغراض المطلوبة منه، معرفة مكلفه، وتكليفه، ومبلغه، وحافظه، وغايته، فإن اتصف بذلك، ارتقى درجة الكمال عند ذي الجلال، وإلا وقع في حضيض النقصان، عن أدنى مراتب الحيوان، كما إليه الإشارة في القرآن.

(٣) القوة الناطقة (الملكية): هي التي بها التفكّر، والتمييز، والنظر في حقائق الأمور. وآلتها التي تستعملها من البدن والدماغ، وقد تسمّى هذه نفساً ناطقة. الألفين للعلامة الحلي: ١٥٧، المائة الثانية، التاسع والسبعون، قوى النفس. والقوة الناطقة - أيضاً -: هي قوة في الإنسان، يدرك بها المعاني الكلية، والأمور العقلية، يمتاز بها عن سائر الحيوانات، تفيده في استخراج قواعد كلية علمية، متعلّقة بالدنيا وبالأخرة. أنظر: شرح أصول الكافي للمازندراني: ٢/ ٣٥٣.

للنظر والاستدلال، واكتساب المجهولات من المعلومات، والعلوم متشعبة متكثّرة، والإحاطة بجملتها متعسّرة، بل متعذّرة. فإذاً الواجب على كلّ عاقل، الإشتغال بالأهم، وما تكون الفائدة فيه أتم. هذا وإنّ أرفع العلوم رتبة، وأعلاها درجة، علم الكلام، المتكفّل بإثبات الصانع، واتصافه بصفات الجلال والإكرام، وإثبات النبوة وما يتبعها، التي هي أساس الإسلام. ومما صنّف فيه من المختصرات المنقّحة المعبرة، والمقدّمات المهذّبة المحرّرة «كتاب الفصول» الذي هو مع صغر حجمه، قد احتوى من أصوله وقواعده على أهمّها وأولاها، ومن دلائلها العقلية والنقلية على أفيدها وأجلّاه، فاجتمع إلّيّ نفر من الأحباب، المطّلعين على سرائر الكتاب، مقترحين أن أكشف لهم عن مخدّراته الأستار، وأبرز لهم عن نقاب الحجاب الأسرار، فأسعفتهم متمسكاً بحبل التوفيق، ومستهدياً إلى سواء الطريق، وشرحتّه بعون الله شرحاً يذللّ صعابه، ويميط^(١) عن خرائده^(٢) نقابه، متجنباً عن الإطناب^(٣) الممل، والإيجاز المخل، وقبل الشروع في المقصود، نذكر مقدّمة نافعة، فنقول: إنّ الأحكام الشرعية منها ما يتعلّق بكيفية العمل، وتسمّى: فرعية وعملية، ومنها ما يتعلّق بالإعتقاد، وتسمّى: أصلية واعتقادية، والعلم المتعلّق بالأوّل، يسمّى: علم الشرائع والأحكام؛ لأنّها لا تستفاد إلّا من جهة الشرع، ولا يتبادر الذهن من الأحكام إلّا إليها، وبالثانية علم التوحيد والصفات؛ لأنّ ذلك أشهر مباحثه. وكانت الأوائل من الصحابة والتابعين، بصفاء عقائدهم - بركة صحبة

(١) يميّط: ماطَ عني مَيِّطاً ومَيِّطَاناً، وأماط: تَنَحَّى وبُعِدَ وذهب. لسان العرب لابن منظور: ٧/٤٦٣، ميّط.

(٢) الجارية الخريدة: هي التي لم تمس قط. معجم مقاييس اللغة لاهمّد بن فارس زكريا: ٢، خرد ١٧٦. والمراد منه الكشف عن غوامضه ومبهاّته.

(٣) الإطناب: بسط الكلام لتكثير الفائدة. الفروق اللغوية لابي هلال العسكري: ٥٦، رقم «٢٠٨».

النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والإختلافات، وتمكّنهم من المراجعة إلى الأئمة المعصومين والثقات - مستغنين عن تدوين العلّمين، وترتيبها بأبحاثاً، وأصولاً^(١)، وفصولاً، إلى أن كثرت الفتن بين المسلمين، وظهر اختلاف الآراء، والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات، فاشتغلوا بالنظر^(٢) والاستدلال، وتدوين المسائل بأدلتها، وإيراد الشبهة بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والإصطلاحات، وتبيين المذاهب والإختلافات، وسَمّوا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بـ«الفقه» ومعرفة أحوال الأدلة إجمالاً في إفادتها الأحكام بـ«أصول الفقه» ومعرفة العقائد عن أدلتها بـ«الكلام» لأنّه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات، وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلاسفة، ومعظم خلافياته مع الفرق الإسلامية، خصوصاً بين المعتزلة^(٣) والأشاعرة^(٤).

(١) (وأصولاً) لم ترد في «ص».

(٢) النظر: إجراء عملية عقلية في المعلومات الحاضرة؛ لأجل الوصول إلى المطلوب. المنطق للمظفر: ٢٣.

(٣) المعتزلة: فرقة كبيرة مستقلة منقرضة. وأطلق هذا الاسم على واصل بن عطاء وجماعته، المعتزلين عن مجلس الحسن البصري، وأواخر العهد الأموي؛ بسبب الخلاف حول مرتكب الكبيرة من هذه الأمة. وقيل: إنّ تسميتهم حدثت بعد الحسن، وذلك أنّ عمرو بن عبيد لَمّا مات الحسن وجلس مجلسه، اعتزله واصل في نفر من أصحابه، فسَمّاهم قتادة بالمعتزلة. ويقال للمعتزلة: أهل العدل والتوحيد، كما يقال لهم القدريّة، والمعتلة، لقولهم بنفي الصفات عن الباري. والمعتزلة قسمان: المعتزلة البغدادية، والمعتزلة البصرية. ويتفرّع من القسمين أكثر من عشرين فرقة. أنظر: معجم الفرق الإسلامية لشريف الأمين: ٢٢٦-٢٢٨.

(٤) الأشاعرة: أصحاب أبي الحسن الأشعري، من عقيدتهم أنّهم أنكروا التأثير، وأنكروا العلّة والمعلول في عالم الخلق إنكاراً تاماً، وقالوا بالجبر أي إنّ أفعال الإنسان وأعماله مخلوقة. ويمكن القول: إنّ مذهب
←

أمّا المعتزلة، فهم أصحاب واصل بن عطاء^(١)، اعتزل عن مجلس الحسن البصري^(٢)، حين دخل على الحسن رجل، فقال: يا إمام الدين، ظهر في زماننا جماعة^(٣) يكفّرون صاحب الكبيرة، وجماعة أخرى يرجئون^(٤) الكبائر، ويقولون: لا يضرّ مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فكيف تحكم لنا أن نعتقد في ذلك؟ فتفكّر الحسن البصري وقبل أن يجيب، قال واصل: أنا لا أقول^(٥): إنّ صاحب الكبيرة مؤمنٌ مطلقاً، ولا كافرٌ مطلقاً. ثمّ قام إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد، وأخذ يقرّر على جماعة من أصحاب الحسن: أنّ صاحب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، وأثبت المنزلة

→

الأشعري كان ردّ فعل مضادّ لِمَا ذهب إليه المعتزلة. أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٤٠ - ٤٤.

معجم الفرق الاسلامية لشريف الامين: ٣٥-٣٧، موسوعة الفرق والجماعات للحنفي: ٨٢-٨٤.

(١) واصل بن عطاء: أبو حذيفة، مولى بني ضبّة، ويقال: مولى بني مخزوم. مولده بالمدينة سنة ثمانين، ومات سنة إحدى وثلاثين ومائة. وله من الكتب كتاب المنزلة بين المنزلتين، وكتاب الفتيا، وكتاب التوحيد. أنظر: الفهرست لابن النديم: ٢٠٢ - ٢٠٣، حرف الواو. وفيات الأعيان لابن خلكان: ٣/٢١٢، حرف الواو. تاريخ الإسلام للذهبي: ٨/٥٥٨ - ٥٥٩. سير أعلام النبلاء للذهبي: ٥/٢٩٤.

(٢) الحسن بن يسار البصري: ولد بالمدينة سنة إحدى وعشرين للهجرة، وكانت أمّه خيرة مولاة لأم سلمة، ثمّ نشأ بوادي القرى، وصار كاتباً في إمرة معاوية للربيع بن زياد متولي خراسان، كان يرسل كثيراً ويدلس. وقال البزاز: كان يروي عن جماعة لم يسمع منهم. وتوفي سنة عشر ومائة، وعمره تسع وثمانون سنة، وقيل: ست وتسعون سنة. أنظر: الفهرست لابن النديم: ٢٨٣. وفيات الأعيان لابن خلكان: ١/٢٢٦-٢٢٧. سير أعلام النبلاء للذهبي: ٤/٦٤١-٦٤٢. تذكرة الحفاظ للذهبي: ١/٥٧.

(٣) هي وعيدية الخوارج، كما ذكره الصفدي في الوافي بالوفيات: ٢٧/٢٤٥.

(٤) في حاشية «ح»: وهم أصحاب المرجئة. من الشارح رحمه الله.

(٥) في «ص» زيادة: (كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف).

بين المنزلتين^(١). ويقول: المؤمن إسم مدح، والفاسق لا يستحق المدح، فلا يكون مؤمناً، وليس بكافر أيضاً؛ لإقراره بالشهادتين؛ ولكونه فاعل للخيرات، فإذا مات بلا توبة خُلد في النار؛ إذ ليس في الآخرة إلا فريقان، فريق في الجنة، وفريق في السعير^(٢)، لكن يُخَفَّف عليه، وتكون دركته^(٣) فوق دركات الكفار.

فقال الحسن: قد اعتزل عنا واصل^(٤). فُسِّمِيَ هو وأصحابه بالمعتزلة، وهم سَمَّوا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد؛ لقولهم: بوجوب ثواب المطيع، وعقاب العاصي^(٥) وذلك^(٦) هو العدل، ونفيهم الصفات الزائدة، والمعاني القديمة، وهو التوحيد. وقالوا:

(١) المنزل بين المنزلتين: هو العلم بأن من ارتكب كبيرة فهو فاسق ليس بمؤمن، ولا حكمه حكم المؤمن في التعظيم والمدح؛ لأنه يلعن ويتبرأ منه، وليس بكافر، ولا حكمه حكم الكافر، في أنه لا يدفن في مقابر المسلمين، ولا يصلى عليه، ولا يزوج، فله منزلة بين المنزلتين. أنظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي: ٧١، المنزل بين المنزلتين. وقال الشريف المرتضى: هي القول بأن للفاسق منزلة متوسطة، بين منزلة الكافر والمؤمن، المستحق للثواب في الاسم والحكم. الرسائل للشريف المرتضى: ٢٨٤/٢، الحدود والحقائق.

(٢) اقتباس من قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجُمُعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ سورة الشورى ٤٢/٧.

(٣) الدُّرْكُ والدَّرْكُ: أقصى قَعَر الشيء. وروي عن ابن مسعود أنه قال: الدَّرْكُ الأسفل تَوَابَيْتُ من حديد تُصَفَّدُ عليهم في أسفل النار. قال أبو عبيدة: جهنم دَرَكَاتُ أي منازل وأطباق. لسان العرب لابن منظور: ٥١٠-٥٠٩/١٠.

(٤) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٢٢-٢٣، الفصل الأول، المعتزلة، الواصليّة. الوافي بالوفيات للصفدي: ٢٧/٢٤٥. شرح المواقف للجرجاني: ٨/٤٠٩-٤١٠، خاتمة المرصد الرابع.

(٥) في حاشية «ح»: أي يجب عندهم عقاب العاصي، سواء كان مؤمناً أو كافراً. من الشارح رحمه الله.

(٦) في حاشية «ح»: أي ذلك عندهم؛ لأنه يجوز عندهم العفو عن الصغائر والكبائر.

إِنَّ كَلَامَهُ^(١) تعالى مخلوق مُحَدَّث، وبأنَّه تعالى غير مرئيٍّ في الآخرة، وبأنَّ الحُسن والقبح عقليَّان، ويجب رعاية المصلحة في أفعاله تعالى، وأنَّ العبد فاعل لأفعاله، بالقدرة والاختيار، وأنَّ القدرة قبل الفعل. ثمَّ بعد ذلك افترقوا عشرين فرقة، يكفّر بعضهم بعضاً^(٢).

وأما الأشاعرة، فهم أصحاب أبي الحسن الأشعري^(٣)، وكان تلميذاً لأبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي^(٤) - من معتزلة البصرة - سأله يوماً: ما تقول في ثلاثة أخوة، مات أحدهم مطيعاً، والآخر عاصياً، والثالث صغيراً؟ فأجاب أبو علي: الأول يثاب بالجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب. قال الأشعري: فإنَّ

(١) في «ث»: (كلام الله).

(٢) أنظر: الملل والنحل: ٢١، المعتزلة. الوافي بالوفيات للصفدي: ٢٧/ ٢٤٥ - ٢٤٦. شرح المواقف للجرجاني: ٨/ ٤١٠ - ٤١١، خاتمة المرصد الرابع.

(٣) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبيد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة عامر بن أبي موسى الأشعري. وهو بصري سكن بغداد إلى أن توفي بها، وكان يجلس أيام الجمعات في حلقة أبي إسحاق المروزي الفقيه من جامع المنصور، وكان الأشعري أولاً معتزلياً، وقال بعض البصريين: ولد الأشعري في سنة ستين ومائتين، ومات سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة. أنظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: ٩/ ٢٦٢. وفيات الأعيان لابن خلكان: ٢/ ١٣٥ - ١٣٦.

(٤) الجبائي: هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان مولى عثمان بن عفان المعروف بالجبائي. ولد سنة خمس وثلاثين ومائتين، ومات في شعبان سنة ثلاث وثلاثمائة. رأس المعتزلة، كان متكلماً، وأخذ هذا العلم عن أبي يوسف يعقوب بن عبد الله الشحام البصري، رئيس المعتزلة بالبصرة في عصره، وله في مذهب الاعتزال مقالات مشهورة، وعنه أخذ أبو الحسن الأشعري شيخ السنّة علم الكلام، وله معه مناظرة روتها العلماء. أنظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: ٩/ ٤٣ - ٤٤. الأنساب للسمعاني: ٢/ ٣٦. معجم البلدان للحموي: ٢/ ٩٧. وفيات الأعيان لابن خلكان: ٢/ ٣٥٨. لسان الميزان لابن حجر: ٥/ ٢٧١.

قال الثالث: يا ربّ لم أمتني صغيراً، وما أبقيتني إلى أن أكبر، فأؤمن بك وأطيعك، فأدخل الجنة؟ فقال: يقول الرب: إنّي كنت أعلم منك، إنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصح لك أن تموت صغيراً. فقال الأشعري: فإن قال الثاني: يا رب لم لم تمتني صغيراً، لئلا أعصي، فلا أدخل النار، فماذا يقول الرب؟ فبهت الجبائي، وترك الأشعري مذهبه، وقال: الكلّ واقع بمشيئة الله وإرادته، ولا مجال فيه لاختيار العبد. واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة^(١)، وإثبات ماورد به ظاهر السنّة، ومضى عليه جماعة من السلف، فسّموا أنفسهم أهل السنّة والجماعة^(٢).

ومن مذهبهم: إنّه لا خالق سواه تعالى، وكلّ فعل يقع فهو بخلقه وإيجاده، ولا اختيار للعبد، وإنّه تعالى متّصف بالصفات القديمة، مثل العلم والقدرة وغير ذلك، وإنّه يصحّ رؤيته تعالى في الآخرة، ولا يجب عليه ثواب المطيع وعقاب العاصي، بل إن

(١) أنظر: وفيات الاعيان لابن خلكان: ٢/ ٣٥٨. شرح المواقيف للجرجاني: ٨/ ٢١٨-٢١٩، المرصد السادس، المقصد السادس.

(٢) في حاشية «ح»: وفي طريق الخاصة، إنهم إنما سّموا أهل السنّة والجماعة؛ لأنّ معاوية لمّا سبّ علياً عليه السلام على المنابر سنيناً متوالية، ومضى عليه جماعة من خلفاء بني أمية، إنقطع ذلك بعدما وصلت النوبة إلى بني العباس، فكان أتباع بني أمية ومعتقدوا أمرهم، فيما بينهم، يعملون بسنّة معاوية لعنه الله، وإذا أرادوا تعريف أحد من إخوانهم إلى شياطينهم بطريق الرمز، قالوا: فلان من أهل السنة والجماعة. أي من أهل سنّة معاوية في سبّ عليّ عليه السلام، وما مضى عليه جماعة خلفاء بني أمية لعنهم الله، ولمّا طال الزمان، واندرس الصدر الأول من هؤلاء الأعداء، وشنّع عليهم محبّوا أهل البيت عليهم السلام، ونسبوهم إلى النصب، اخترع متأخروهم - لبيان التسمية - وجهاً، وهو أنهم أخذوا ما ورد على ظاهر السنّة، ومضى عليه جماعة من الصحابة، وإلا فأيّ سنّة وردت في أنّ أفعال العباد بخلق الله وإيجاده؟! وأي الصحابة ذهب إلى أنّ العبد مجبور في فعله؟! فانظر المقال، واعتبر الحال. من الشارح رحمه الله.

أثاب بففضله، وإن عاقب فبعده^(١)، ولا غرض لفعله^(٢)، وكلام الله تعالى ليس من جنس الحروف والأصوات، بل معنى قديم قائم بذاته، وأنَّ الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أبو بكر، ثمَّ عمر، ثمَّ عثمان^(٣)، ثمَّ عليّ عليه السلام،

(١) في حاشية «ح»: المراد بالعدل: هو التصرف في ملكه، ولا شكَّ (أنَّ) كلَّ ما سواه ملكه تعالى، له تصرف فيه بأيّ نوع يشاء.

(٢) في حاشية «ح»: أي أفعاله تعالى لا تعلَّل بالأغراض. من الشارح رحمه الله.

(٣) ليت شعري ما الذي فعلوه وقدموه للدين حتى صاروا أفضل من أمير المؤمنين عليه السلام!!

فقد روى الصدوق في عيون أخبار الرضا عليه السلام رواية توضِّح الأمور بشكل لا لبس فيه، وهي:

كان المأمون في باطنه يحب سقطات الرضا عليه السلام وأن يعلوه المحتجّ، وإن أظهر غير ذلك، فاجتمع عنده الفقهاء والمتكلمون، فدسَّ إليهم أن ناظروه في الإمامة، فقال لهم الرضا عليه السلام: «اقتصروا على واحد منكم يلزمكم ما يلزمه». فرضوا برجل يُعرف ببحيى بن الضحّاك السمرقندي ولم يكن بخراسان مثله، فقال له الرضا عليه السلام: «يا يحيى سل عمّا شئت»، فقال: نتكلم في الإمامة، كيف ادعيت لمن لم يؤم، وتركت من أمّ ووقع الرضا به؟ فقال له: «يا يحيى أخبرني عن صدق كاذباً على نفسه أو كذب صادقاً على نفسه، أكون محقّاً مصيباً أو مبطلاً مخطئاً؟» فسكت يحيى، فقال له المأمون: أجبه، فقال: يعفيني أمير المؤمنين من جوابه، فقال المأمون: يا أبا الحسن عرّفنا الغرض في هذه المسألة. فقال: «لابدَّ ليحيى من أن يخبر عن أئمة كذبوا على أنفسهم أو صدقوا؟ فإن زعم أنهم كذبوا فلا أمانة لكذب، وإن زعم أنهم صدقوا، فقد قال أولهم (أبو بكر): وليتكم ولست بخيركم. وقال تاليه (عمر): كانت بيعته (أبو بكر) فلتة، فمن عاد لمثلها فاقتلوه، فوالله ما رضي لمن فعل مثل فعلهم إلا بالقتل، فمن لم يكن بخير الناس والخيرية لا تقع إلا بنعوت منها العلم، ومنها الجهاد، ومنها سائر الفضائل وليست فيه، ومن كانت بيعته فلتة يجب القتل على من فعل مثلها، كيف يقبل عهده إلى غيره وهذه صورته؟! ثم يقول على المنبر: إن لي شيطاناً يعتريني، فإذا مال بي فقوموني، وإذا أخطأت فارشدوني. فليسوا أئمة بقولهم إن صدقوا أو كذبوا، فما عند يحيى في هذا جواب» فعجب المأمون من كلامه، وقال: يا أبا الحسن ما في الأرض من يُحسن هذا سواك.

والأفضلية عندهم بهذا الترتيب^(١).

هذا وقد ورد في الحديث: «القدرية مجوس هذه الأمة»^(٢) وأيضاً: «لُعنت^(٣) القدرية على لسان سبعين نبياً»^(٤) وأيضاً قال صلى الله عليه وآله وسلم - في حق القدرية - : «هم خصماء الله في القدر»^(٥) فوق الإختلاف في أن المراد بالقدرية من هم؟ فقال المعتزلة: الأشاعرة أحق باسم القدرية؛ لأنهم قائلون: إن جميع الكائنات واقعة بقضاء الله وقدره. فكما أن المجوس^(٦) أحدثوا كتاباً^(٧) مشتملاً على أنواع الضلالات، ونسبوه

(١) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٤٠-٤١، ٤٤، الأشعرية.

(٢) التوحيد للصدوق: ٣٨٢ - باب القضاء والقدر.

(٣) وردت في جميع نسخنا المخطوطة: (لُعن)، وما أثبتناه من المصدر.

(٤) الطرائف لابن طاووس: ٣٥ / ٢، بيان أقوال المجبرة وردّها. وفي متشابه القرآن لابن شهر آشوب: ٣٠٥ / ٢، باب العدل، بزيادة «والمرجئة».

(٥) في حاشية «ح»: أي في إثبات القدر، بمعنى أنهم يقولون: جميع الأشياء بقدرته تعالى ولا اختيار للعبد.

(٦) الملل والنحل للشهرستاني: ٢١، وفيه «القدرية» بدل «هم». المواقف للايجي: ٤١٥، الموقف السادس، المرصد الثالث، المقصد الأول، تذييل في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول. ووردت بعبارات مختلفة في عدة مصادر أخرى منها: متشابه القرآن لابن شهر آشوب: ٣٠٦ / ٢، باب العدل. جامع الأخبار للسبزواري: ١٥٧، الفصل السادس والعشرون والمائة.

(٧) المجوس: أثبتوا أصليين اثنين، مدبرين قديمين، يقتسمان الخير والشر، هما: يزدان وأهرمن. إلا أن المجوس الأصلية زعموا، أن الأصليين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل النور أزلي والظلمة محدثة. ثم لهم إختلاف في سبب حدوثها. وهم عدّة فرق: ١. الكيومرثية: أصحاب المقدم الأول كيومرث. ٢. الزروانية: يقولون بالشخص الأعظم الذي اسمه زروان. ٣. الزردشتية: وهم أصحاب زردشت بن يورشب. أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ١٠٨-١١٤.

(٨) زُند: وهو كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت، الذي يزعمون أنه نبيهم. مفاتيح العلوم لمحمد بن

إلى الله تعالى، كذلك هؤلاء، أحدثوا مذهب الجبر وأسندوه إلى متشابهات^(١) القرآن، والعقل والنقل دلاً على تنزيه الله تعالى من القبائح، وهم خصموه باستنادها إليه. وقالت الأشاعرة: القدرية لقب المعتزلة؛ لأنهم نفوا كون الشرور واقعة بقدر الله تعالى، فلكثره تلبسهم بمسألة القدر، لقبوا بهذا الاسم. وأنت خير بأنّ المثبت للقدر، أحقّ بإسم القدرية من نافية^(٢).

واعلم أنّه لما نقلت الفلسفة^(٣) إلى العربية، وخاض فيها الإسلاميون، وحاولوا

(١) في حاشية «ح»: أي الآيات الدالة على الجبر، وعدم الإختيار للعبد، كقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ سورة النساء ٤: ٧٨، و﴿يَعْدُبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَعْفُو لِمَنْ يَشَاءُ﴾ سورة المائدة ٥: ٤٠، ومثل ذلك. من الشارح رحمه الله.

(٢) في حاشية «ح»: قال الفاضل التفتازاني في شرح الكشاف، في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾ الأعراف ٧: ٢٨. وقد ورد في الحديث الصحيح: «القدرية مجوس هذه الأمة» فحاول كل من فريق السُنّة والمعتزلة، جعل الإسم للآخر، فنقل عن المصنّف - يعني مصنّف الكشاف -: أنّ القدر إسم لأفعال الله تعالى خاصة، لا يفهم منه العرب إلّا هذا، فمن أدخل القدر ما ليس منه، وهو من فعل العبد، فقد أعرب فوجب أن يلقّب به، كما يلقّب الأشياء الخارجة عن العادات، بخلاف من لا يسمّى به إلّا أفعال الله تعالى خاصة.

وذكر المطرزي في المعرّب: إنّ القدرية هم الذين يثبتون كلّ أمر بقدر الله، وينسبون القبائح إليه تعالى، وتسميتهم العدلية بها تعكيس؛ لأنّ الشيء إنّما ينسب إليه المثبت لا النافي، ومن زعم أنّهم أولى بهذا الإسم؛ لأنّهم يثبتون القدر لأنفسهم، فهو جاهل بكلام العرب. أنظر: المغرب في ترتيب المعرب للمطرزي: ٦٢، باب الجيم، جهم.

(٣) في حاشية «ع»: الفلسفة محبة الحكمة، والفيلسوف هو محب الحكمة، والمراد بالفلسفة هنا الحكمة، فإنّها كانت بلغة اليونانيين؛ لأنّ الذين دونوا الحكمة أهل اليونان، وكانوا لا يحسنون العربية، ولا يدينون بالشرائع، إلى أن انقضوا، وخلف من بعدهم حكماء الإسلام، فعربوا الحكمة، وقرّروا قواعد الحكماء، وأخذوا بالردّ عليهم، فخلطوا العِلْمَيْن - أعني الكلام والحكمة - كما لا يخفى.

الردّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، خلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة؛ ليتيسّر تحقيق مقاصدها، وإبطال مسائلها، وهلمّ جرّاً، إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات^(١) والإلهيات^(٢)، وخاضوا في الرياضيات، ولولا اشتماله^(٣) على بعض^(٤) السمعيات، كالإمامة، والأمر بالمعروف، وبعض مباحث المعاد، لما تميّز عن الفلسفة، وهذا هو كلام المتأخرين^(٥).

إذا تمهّد هذا، فحان أن نشرع في شرح الكتاب، فنقول: رُتب الكتاب على أربعة فصول:

الأول: في التوحيد، والثاني: في العدل، والثالث: في النبوة وما يتبعها، والرابع: في المعاد وما يتعلّق به.

(١) الطبيعيات: هي معرفة جواهر الأجسام وما يعرض لها من الأعراض، ومبدأ هذا العلم من الحركة والسكون. رسائل إخوان الصفا: ١/ ٧٩، الرسالة الثانية من القسم الرياضي.

(٢) الإلهيات: هي البحث عن الله تعالى وصفاته وذاته وأفعاله، وتسمّى الإلهيات بالمعنى الأخص. أمّا الإلهيات بالمعنى الأعم، فهي ما يصطلح عليه بالأُمور العامة، كالبحث عن الوجود والماهية، والإمكان والوجوب والإمتناع، والعلة والمعلول، والوحدة والكثرة، وغير ذلك. أنظر الإلهيات للسبحاني: ١/ و- ز، تصدير.

(٣) في حاشية «ح»: أي علم كلام الإسلاميين.

(٤) (بعض) أثبتناه من «ث».

(٥) في حاشية «ح»: وكلام المتقدمين خالٍ عن الطبيعيات، والرياضيات، والفلسفة وغيرها، ممّا خالف الشريعة. من الشارح رحمه الله.



إِلْفَضْلِكُ الْأَوَّلُ
الْيَوْمِ حَيْدُ

الفصل الاول

في التوحيد

أي في بيان أن الله تعالى موجود واحد، وذكر صفاته الثبوتية، والسلبية، وعنون^(١)
الفصل بالتوحيد؛ لأنه أهم مطالبه.

أصل^(٢): - أي قاعدة كلية - تبنى عليه مباحث التوحيد. كل من أدرك شيئاً،
الإدراك^(٣): قد يطلق على كون حقيقة الشيء حاضرة عند المدرك^(٤)، سواء كان بنفسها،

(١) في حاشية «ح»: عنون الفصل: أي سمّاه، والعنوان لفظ يوناني. واعلم أن في هذا الفصل مباحث بعضها أصول وبعضها فروع، وكل بحث يتفرّع عليه بحث آخر، عنوانه في هذا الكتاب، أصل.

(٢) في حاشية «ح»: الأصل - في الإصطلاح - ما ذكره الشارح دام ظله، وفي اللغة مأثني عليه شيء، سواء كان في المحسوسات، كالأساس بالنسبة إلى الجدران، أو في المعقولات، كالدليل بالنسبة إلى المدلول.

(٣) قال الشريف المرتضى: الإدراك هو وجدان المرئيات، وسماع الأصوات وغيرهما، وهو في الأصل لحقوق جسم بجسم. وقال الخواجه الطوسي: الإدراك هو رؤية الشيء من جميع جوانبه. الرسائل للشريف المرتضى: ٢/ ٢٦٢، رسالة الحدود والحقائق. تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي: ٣٢١، الركن الثالث، القول في الصفات الثبوتية، مسألة: الله تعالى يصحّ أن يكون مرئياً.

(٤) في حاشية «ح»: ذي صورة وهي عبارة عمّا كان في خارج الذهن، سواء كان موجوداً بالفعل،

أو بمثالها^(١). فيتناول^(٢) العلم الحضورى^(٣)، والإنطباعى^(٤)، وهو المراد هنا^(٥).

وقد يطلق على الإحساس^(٦) فقط.

والعلم صفة يتجلى بها المذكور^(٧)، لمن قامت هي به. فالمذكور يتناول الموجود^(٨) والمعدوم^(٩)،



كالأشياء الموجودة فيه، أو معدوماً في الخارج بالفعل، وموجوداً بالقوة، كالأشياء الممكنة المعدومة فيه. من الشارح رحمه الله.

(١) في حاشية «ح»: حضور الحقيقة بنفسها، في العلم الحضورى: وهو علمه تعالى بالأشياء الموجودة، وعلمنا بذواتنا. وحضور المثال، في العلم الإنطباعى: كعلمنا بالأشياء الخارجية عن ذاتنا. من الشارح رحمه الله.

(٢) في حاشية «ح»: أي الإدراك.

(٣) العلم الحضورى: هو حضور الأشياء أنفسها عند العالم، كعلمنا بذواتنا وبالأشياء القائمة بها. ومن هذا القبيل علمه تعالى بذاته وبسائر الموجودات. المعجم الفلسفى لجميل صليبا: ١٠٢/٢، حرف العين، العلم.

(٤) العلم الإنطباعى: هو حصول العلم بالشيء بعد حصول صورته بالذهن، ولذلك يسمى علماً حصولياً. التعريفات للجرجاني: ٢٣٣، حرف العين.

(٥) أي الانطباعى.

(٦) الإحساس: هو الإدراك بحاسة وآلة. الرسائل للشريف المرتضى: ٢/٢٦، رسالة الحدود والحقائق.

(٧) في حاشية «ح»: المراد بالمذكور: ما من شأنه أن يُذكر، سواء كان موجوداً بالفعل، أو معدوماً.

(٨) الموجود (الثابت العين): هو المعلوم إن كان له تحقق في الخارج عن الذهن. أنظر: إرشاد الطالبين للمقداد السيورى: ١٧.

(٩) المعدوم: هو المنتفى العين. الرسائل للشريف المرتضى: ٢/٢٨٣، رسالة الحدود والحقائق. والمعدوم: هو المنفى العين، الخارج عن صفة الموجود. أوائل المقالات للشيخ المفيد: ٤٢، القول في المعدوم.

والممكن^(١)، والمستحيل^(٢)، - بلا خلاف -^(٣)، والكلّي^(٤) والجزئي^(٥). والتجليّ: هو الإنكشاف التام. فالمعنى: إنّه صفة، ينكشف بها لمن قامت هي به، ما من شأنه أن يُذكر، إنكشافاً لا اشتباه فيه، فيخرج عن الحدّ^(٦)، الظنّ^(٧) والجهل المركب^(٨)، واعتقاد المقلّد المصيب؛ لأنّه في الحقيقة عقده على القلب، وليس فيه انكشاف تام، وانسراح تنحلّ به العقدة^(٩)، فهو أخصّ^(١٠) من الإدراك بالمعنى الأول؛ لاختصاصه بالإنطباعي، ومباين

(١) الممكن: هو جائز الوجود والعدم. قواعد المرام للبحراني: ٤٣.

(٢) المستحيل: هو الذي يتعذر وجوده في نفسه. الرسائل للشريف المرتضى: ٢/ ٢٨٤، رسالة الحدود والحقائق.

(٣) في حاشية «ح»: قوله: بلا خلاف. إنّما قال بلا خلاف؛ لأنّ من قال بدل المذكور، الشيء، لا يتناول العلم بالمستحيل؛ لأنّه لا يسمّى شيئاً إتفاقاً، ولا المعدوم الممكن؛ لأنّه ليس شيء عند الجمهور، اللهم إلّا أن يقال: إنّهما يسمّيان شيئاً لغة. فالمذكور أولى؛ لتناوله إياهما بالاتفاق.

(٤) الكلّي: كلّ موجود لا يكون مانعاً من وقوع الشركة، ويحمل على كثيرين. أنظر: إرشاد الطالبين للمقداد السيوري: ١٧٢، تقسيم الموجود إلى جزئي وكلّي.

(٥) الجزئي: الموجود إن منع نفس تصوّره من الشركة فيه فهو الجزئيّ. إرشاد الطالبين للمقداد السيوري: ١٧٢، تقسيم الموجود إلى جزئي وكلّي.

(٦) الحدّ: في اللغة: المنع، وفي الاصطلاح: قول يشتمل على مابه الإشتراك وعلى مابه الإمتياز. التعريفات للجرجاني: ١٤٦.

(٧) الظنّ: معرفة أدنى من اليقين، تحتل الشكّ ولا تصل إلى مستوى العلم، والظنّ عنوانه الموجود المتغيّر، ولهذا فهو تخمين. معجم مصطلحات المنطق لجعفر الحسيني: ١٧٩.

(٨) الجهل المركّب: التصديق الجازم الغير المطابق. قواعد المرام للبحراني: ٢٣، القاعدة الأولى في المقدّمات، الركن الأول.

(٩) شرح المواقف للجرجاني: ١/ ٩٣، الموقف الأول في المقدّمات، المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم.

(١٠) في حاشية «ع»: أي العلم بالمعنى الأول - وهو حضور الشيء نفسه - أخصّ من الإدراك؛ إذ الإدراك

له بالمعنى الثاني^(١). وعند الحكماء العلم: عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل^(٢). وهذا يتناول الظنّ والجهل المركّب والتقليد^(٣)، بل الشكّ^(٤)، والوهم^(٥)، وتسميتها علماً يخالف^(٦) استعمال اللغة، والعرف، والشرع، ويلزم أن يكون أجهل الناس بما في الواقع أعلمهم، ولا مشاحة^(٧) في الإصطلاح. والشيء^(٨) - عند الحكماء، والشيعة، الأشاعرة -

→

شامل لما هو علم يُعلم بالحضور وغيره، والعلم بالمعنى الثاني - أعني حصول صورة الشيء في الذهن - مابين للإدراك، إذ الصورة الحاصلة في العقل، لا تُدرك بأحد الحواس، فتأمل.

(١) أنظر: كشف المراد للعلامة الحلي: ٢١١، الفعل الخامس في الأعراض، المسألة السادسة عشر في المناسبة بين العلم والإدراك.

(٢) شروحات الرسالة الشمسية للكاتب القزويني: ٢٨٧، متن الشمسية.

(٣) التقليد: هو قبول قول الغير من غير حجة أو شبهة. الرسائل للشريف المرتضى: ٢/ ٢٦٥، رسالة الحدود والحقائق. الحدود والحقائق للبريدي: ١٧. التعريفات للجرجاني: ١٢٩.

(٤) الشكّ: خلوّ القلب عن الإعتقاد مع خطور الشيء بالبال. الحدود للنيسابوري: ٩٥، فصل فيما يدخل تحت العلوم والاعتقادات.

(٥) الوهم: هو الظنّ الذي كان مظنونه على خلاف ظنّه. الحدود للنيسابوري: ٩٥، فصل فيما يدخل تحت العلوم والاعتقادات.

(٦) في حاشية «ح»: إذ لا يطلق على الجاهل جهلاً مركّباً، والظانّ، والشاكّ، والواهم، أنّه عالم، في شيء من استعمالات اللغة، والعرف العام، والشرع، قد يطلق على المقلّد إسم العالم مجازاً. من الشارح رحمه الله.

(٧) تشاحوا في الأمر وعليه: شحّ به بعضهم على بعض، وتبادروا إليه حذر فوته، ويقال: هما يتشاحان على أمر إذا تنازعا، لا يريد كلّ واحد منهما أن يفوته، والنعت شحيح، والعدد أشحّة، وتشاح الخصمان في الجدل، كذلك، وهو منه. لسان العرب لابن منظور: ٢/ ٥٨٤، شحح.

(٨) الشيء: هو الذات، وهو ما يصحّ أن يعلم ويخبر عنه عند من يثبت المعدم. ومن لم يقل بذلك فالشيء عنده هو الوجود. الحدود والحقائق للبريدي: ٢١، حرف الشين.

يرادف الوجود^(١)، وعند المعتزلة: هو الثابت المتقرر في الخارج^(٢)، منفكاً عن صفة الوجود^(٣)، هذا بحسب الإصطلاح، وأمّا في اللغة، فإطلاقه على المعدوم شائع بلا خلاف، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً﴾^(٥)، وهو المراد هنا^(٦). فكلّ مدرك لا بدّ أن يُدرك وجوده؛ لأنّه يعلم بالضرورة، أنّ كلّ مدرك موجود، وما ليس بموجود ليس بمدرك، وهذا التصديق^(٧) حاصل لمن لا يقدر على الكسب^(٨)، كالبُله والصبيان، وذلك إمّا بالكسب - ولا يتأتّى منهم - أو بالبديهة^(٩) وهو المطلوب. وإذا كان وجوده ضرورياً، كان

(١) أنظر: الشفاء لابن سينا: ٣٢ / ١، المقالة الأولى، الفصل الخامس.

(٢) في حاشية «ث»: أي متحقق في الخارج.

(٣) في حاشية «ح»: مثاله: كالمعدومات الممكنة، المتصفة بالوجود بالقوة، والمنفكة عن الوجود بالفعل.

موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي: ١ / ١٠٤٨. وانظر: كتاب نهاية الإقدام في علم

الكلام للشهرستاني: ١٥١.

(٤) سورة الحج ٢٢: ١.

(٥) سورة الانسان ٧٦: ١.

(٦) في حاشية «ث»: أي إطلاق الشيء على الموجود والمعدوم.

(٧) التصديق: هو عبارة عن التصور مع الحكم. القواعد الجلية للعلامة الحلي: ١٨٢.

(٨) الكسب: إيجاد الفعل؛ لاجتلاب منفعة أو دفع مضرة. الرسائل للشريف المرتضى: ٢ / ٢٨٠، رسالة

الحدود والحقائق. الحدود والحقائق للبريدي: ٢٦.

(٩) البديهة: هي قضية يحكم بها العقل لمجرد تصور طرفيها. إرشاد الطالبين للمقداد السيوري: ٩٩ - أقسام

العلم الضروري.

مطلق الوجود^(١) - أيضاً - ضرورياً؛ لأنه جزؤه، وضرورية المركب^(٢) تستلزم ضرورة جزئه؛ إذ لو كان كسبياً محتاجاً إلى التعريف، لكان ذلك المركب - أيضاً - محتاجاً إلى ذلك التعريف، فلا يكون بديهيّاً، وفيه نظر؛ لأنه إن أُريد أن تصور وجوده بالكنه^(٣) ضروري، فهو ممتنع، وإن أُريد أن تصوره بوجه ما ضروري، فمسلّم، لكنّه لا يفيد المطلوب؛ لأنّ الكلام في كنه حقيقة الوجود، فلا يحتاج الوجود^(٤) إلى تعريف؛ لأنّ تعريف البديهي، أخذ سبب لما لا سبب له، أو وضع غير السبب مكانه^(٥)، وكلاهما فاسد، ومن عرّفه عرّفه بما يعلم بالوجود، إشارة إلى ما ذكره الحكماء في تعريف الوجود^(٦)، وهو: إنّ الوجود ما به يصحّ أن يعلم الشيء، ويخبر عنه. وهو

(١) الوجود المطلق: إنّ الوجود عبارة عن الكون في الأعيان، ثم إنّ هذا الكون في الأعيان قد يؤخذ عارضاً لماهية ما، فيتخصّص الوجود حينئذٍ، وقد يؤخذ مجرداً من غير التفات إلى ماهية خاصّة، فيكون وجوداً مطلقاً. كشف المراد للعلامة الحلي: ٢٢، الفصل الأول، المسألة «١٤» في الوجود المطلق والخاص.

(٢) المركب: الحقائق منها بسيطة، وهي ما لا تلتئم عند العقل من عدّة أمور، ومنها مركبة وهي ما كان كذلك. قواعد المرام للبحراني: ٣٠-٣١، الركن الثالث، في الطرق الموصلة إلى التصور.

(٣) كنه: كُنْه كُلُّ شَيْءٍ قَدْرُهُ وَنَهَائَتُهُ وَغَايَتُهُ. يقال: اعْرِفْهُ كُنْهَ الْمَعْرِفَةِ. وفي بعض المعاني: كُنْهُ كُلِّ شَيْءٍ وَقْتُهُ وَوَجْهُهُ. تقول: بَلَغْتُ كُنْهَ هَذَا الْأَمْرِ، أَي غَايَتِهِ، وفعلت كذا في غير كُنْهِهِ. لسان العرب لابن منظور: ١٣/٦٦٤ - كنه.

(٤) قوله: (الوجود) لم يرد في «ح».

(٥) في حاشية «ح»: لأنّ البديهي إمّا أن لا يكون له سبب، فيكون التعريف أخذ السبب لما لا سبب له، أو يكون له سبب، كالتجربة والحدس، فيكون أخذ غير السبب مكان السبب.

(٦) الوجود: إنّ تصوّر الوجود بديهي من أوّل الأوائل، فإنّا نعلم ضرورة أنّ زيداً الذي لم يكن ثمّ كان. ثمّ حصلت له حالة لم تكن حاصلة من قبل، وتلك هي الوجود. إرشاد الطالبين للمقداد السيوري: ٤٣.

تعريف بالأخفى؛ لأنَّ الصَّحَّةَ: عبارة عن لا امتناع الوجود، أو العدم^(١). والعلم بالوجود متقدّم على العلم بلا امتناعه، وكذلك الخبر: هو القول مقتضي بصريجه، لنسبة معلوم إلى معلوم آخر^(٢) بالنفي أو الإثبات. وكلّ ذلك لا يعرف إلّا بالوجود^(٣)، وأيضاً لفظة: ما، والشيء، مرادفان^(٤) للموجود، المتوقف على الوجود، أو مع الوجود، إشارة إلى ما ذكره المتكلّمون. في تعريفه، وهو: إنّ الوجود ثبوت العين^(٥). فإنَّ الوجود والثبوت متساويان في المعرفة^(٦) والجهالة^(٧)، وذلك لا يستحسنه الأذكياء؛ لاشتغاله

(١) قوله: (أو العدم) لم يرد في «ث».

(٢) في حاشية «ح»: أي بالمطابقة، واحتراز بقوله: بصريجه، عن مثل: غلام زيد، لأنّه لا يدلّ بالمطابقة، لنسبة معلوم إلى معلوم آخر، بل بالملازمة.

(٣) أنظر: المباحث المشرقية للرازي: ١/ ٩٧-٩٨، الكتاب الأول في الأمور العامة، الباب الأول في الوجود، الفصل الأول في أنّه غنيّ عن التعريف.

(٤) في حاشية «ع»: هذا تعليل آخر، على أنّ تعريف الحكماء تعريف بالأخفى، وذلك أنّ لفظة (ما) في قوله: (ما به يصح ... إلى آخره)، و(شيء) و(موجود) ألفاظ مترادفة، وهي متوقفة على الوجود، فإذا عرّف الوجود بأحدها كان تعريفاً بالأخفى.

(٥) أنظر: الرسائل للشريف المرتضى: ٢/ ٢٨٣، رسالة الحدود والحقائق، حرف الميم. كنز الفوائد للكراجكي: ١/ ٣١٥، فصل من المقدمات في صناعات الكلام.

(٦) المعرفة: هي العلم عيناً. الرسائل العشر للطوسي: ٧٤، المقدمة في المدخل إلى صناعة علم الكلام.

(٧) قال ملا خضر الحبلرودي: لوجوب كون معرّف الشيء أجلى، إذ العلم به سبب معرفته، فلا يصحّ تعريف الشيء بنفسه، ولا بالمساوي بالمعرفة والجهالة، ولا بالأخفى، سواء كان متوقفاً عليه بمرتبة أو بمراتب. (حاشية ح).

على الدور^(١)، ثم الحقَّ إِنَّ الوجود بديهي، والحكم بدهاته - أيضاً - بديهي^(٢)، وما يذكر في هذا المقام، ليس استدلالاً على ذلك المطلب؛ لاستغنائه عنه، بل تنبيه وإزالة لِمَا عسى أن يكون في بعض الأذهان من الخفاء، فالمنع^(٣) والمعارضة^(٤) فيها^(٥) لا يجدي كثير نفع.

تقسيم: - للموجود إلى قسميه^(٦) - يرشدك إلى تصور معنى الواجب والممكن. وجود كل شيء أما أن يكون من غيره، أو لم يكن، والأول ممكن الوجود، والثاني واجب الوجود^(٧)، أي كل موجود إذا لاحظته العقل، فإمّا أن يكون وجوده حاصلًا له

(١) في حاشية «ع»: وذلك لأنَّ الدور: توقف كل واحد من الشيئين على الآخر، فيما هو موقوف عليه منه، وهو حاصل منهما. أما على تعريف الحكماء فظاهر؛ لأنَّ معرفة الوجود متوقفة على معرفة الصحة، ومعرفة الصحة متوقفة على معرفة الوجود، وذلك دور ظاهر، وأمّا على تعريف المتكلمين؛ فلأنَّ الثبوت والوجود متساويان، فلو عُرِف أحدهما بالآخر كان دوراً صريحاً أيضاً.

والدور: هو أن يكون المعلول علّةً لعلته بواسطة أو غير واسطة، والمتأخّر من حيث هو متأخّر متقدّماً على متقدّمه من تلك الحيثية. قواعد العقائد لنصير الدين الطوسي: ٣٦، أصول عامة، اصل «٧» استحالة الدور والتسلسل.

(٢) قوله: (والحكم بدهاته - أيضاً - بديهي) لم يرد في «ص».

(٣) المنع: ما يتعذّر لأجله الفعل مع بقاء القدرة عليه. الرسائل للشرif المرتضى: ٢/ ٢٨١، رسالة الحدود والحقائق.

(٤) المعارضة: مقابلة أحد الشيئين بالآخر فعلاً أو قولاً. الحدود للنيسابوري: ٥٥.

(٥) في حاشية «ح»: أي في البديهيات.

(٦) قوله (إلى قسميه) لم يرد في «ث».

(٧) قال علي بن نصر الله في حاشية «ح»: المراد بواجب الوجود - هنا - الواجب بالذات؛ لأنّه المتبادر

من نفسه، ناشئاً عن ذاته، مع قطع النظر عن جميع الأغيار، وهو: الواجب. أو يكون وجوده مستفاداً من الغير، بحيث إذا قطع النظر عن ذلك الغير، لم يكن له وجود أصلاً، وهو: الممكن. والموجودات بأسرها منحصرة فيهما^(١)؛ لأنَّ التقسيم دائر بين النفي والإثبات، ولا مجال فيه لقسم آخر. وإن جُعل مورد القسمة المفهوم، فيقال^(٢): كل مفهوم إذا لاحظناه، فإمّا أن يكون بحيث يلزمه الوجود، وهو: الواجب. أو يلزمه العدم، وهو: الممتنع. أو لا يلزمه شيء، وهو: الممكن. حصل عنه ثلاثة أقسام متباينة، وتصور مفهومات هذه الأقسام بديهية كالوجود، والممكن إذا^(٣) كان وجوده من غيره^(٤)، فإذا لم يعتبر ذلك الغير، لم يكن له وجود أصلاً؛ لاستحالة ترجيح أحد

→

من إطلاق لفظ واجب الوجود، ولذلك لم يقيد به، فلا يرد أن واجب الوجود أعمّ ممّا ليس وجوده من غيره؛ لإطلاقه على المعلوم عند وجود علته التامة، وبشرط اتصافه بالوجود، ويسمّى الأول بالسابق، والثاني باللاحق، فلا يصحّ تفسير الواجب بما لا يكون وجوده من غيره؛ لأنّه تفسير بالأخص، وهو غير جائز، لأنّه تفسير بالأخفى، ووجه الدفع ظاهر ممّا ذكرنا. وواجب الوجود: هو من لا يفتقر في وجوده إلى غيره، ولا يجوز عليه العدم. الرسائل العشر للطوسي: ٩٣، ١٠٤، مسائل اعتقادية.

(١) في حاشية «ح»: أي في الواجب والممكن.

وقال ملا خضر الحبلرودي: إذ لا واسطة بين أن يكون وجود الشيء من غيره، وأن لا يكون. (حاشية ح).

(٢) في النسخ: ويقال، وما أثبتناه - ظاهراً - هو الأنسب للسياق.

(٣) قال ملا خضر الحبلرودي: الأولى أن يكون «إذا» الأولى بغير ألف؛ ليكون علّة متقدّمة على المعلول. (حاشية ح).

(٤) قال الحبلرودي: كما علم من تفسيره. (حاشية ح).

المتساويين على الآخر لا لمرجح، وذلك ضروري، تحكم به بديهية العقل، بعد ملاحظة النسبة، ولذلك يجزم به من لا يتصور منه اكتساب، كالصبيان الذين لهم أدنى تمييز، ألا ترى أن كفتي الميزان إذا تساوتا، وقال قائل: ترجحت إحدهما على الأخرى بلا مرجح من خارج، لم يقبله صبي مميّز، وعلم بطلانه بديهية. فالحكم بأن أحد المتساويين لا يترجح على الآخر مجزوم به عنده، بلا نظر وكسب^(١).

فإن قيل: نحن نعلم بالضرورة، أن الهارب من السبع إذا ظهر له طريقان متساويان، فإنه يختار أحدهما بلا مرجح؛ لأنه مع شدة احتياجه إلى الفرار، يستحيل منه أن يقف ويتفكر في رجحان أحدهما على الآخر، وكذا الحال في العطشان، إذا حضر عنده قدحان من الماء متساويان، والجائع إذا حصل له رغيفان متساويان^(٢). أجب: بأن ما ذكرتم، ترجيح من فاعل مختار بلا داع يدعو إليه، وليس بمستحيل؛ إذ له أن يختار أحد مقدوريه^(٣) المتساويين على الآخر، بلا سبب يدعو إليه، فإن ذلك هو الكمال في الاختيار، وإنما المحال^(٤) هو ترجيح أحد طرفي الممكن، بلا سبب مرجح من خارج.

(١) أنظر: شرح المواقف للجرجاني: ٣/ ١٣٩-١٤٠، الموقف الثاني، المرصد الثالث، المقصد الرابع، في أبحاث الممكن لذاته.

(٢) قوله: (والجائع إذا حصل له رغيفان متساويان) لم يرد في «ث».

(٣) المقدور: هو الذي يصح وجوده وعدمه عن القادر. كشف المراد للعلامة الحلي: ٢٩٢، الفصل الثالث في أفعاله تعالى.

(٤) المحال: كل متصور لا يصح وجوده، وكذا المستحيل. رسائل الشريف المرتضى: ٢/ ٢٨٢، رسالة الحدود والحقائق.

وقد يقال: إذا فرض تساوي الطريقتين - في النجاة - للهارب، فإنَّ طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره؛ لأنَّ القوة في اليمين أكثر، والقوي يدفع الضعيف، كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه، وكذا في القدحين والرغيفين، يختار ما هو أقرب إلى اليمين^(١)، فظهر أنَّ وجود الممكن مستفاد من غيره، بحيث إذا فرض عدم ذلك الغير، لم يكن له وجود، وإذا لم يكن له وجود، لم يكن لغيره عنه وجود؛ لاستحالة كون المعدوم موجوداً^(٢)؛ للعلم الضروري بأنَّ مفيد الوجود يلزم أن يكون موجوداً.

أصل^(٣): في إثبات واجب الوجود، الذي هو المطلب الأعلى في هذا الفن، وأساس العقائد الدينية.

فنقول: كلٌّ من عرف حقيقة الواجب^(٤) والممكن^(٥) - كما قلنا - عرف بأدنى فكر، أنَّه إن لم يكن في الوجود واجب الوجود، لم يكن لشيءٍ من الممكنات وجود أصلاً^(٦)؛ لأنَّ الموجودات كلّها حينئذٍ - أي حين فرضنا انتفاء الواجب - تكون ممكنة،

(١) أنظر: كشف المراد للعلامة الحلي: ٣٨، الفصل الأول، المسألة الثلاثون، والمسألة الحادية والثلاثون. النافع يوم الحشر للمقداد السيوري: ٢٥-٢٦، الفصل الأول.

(٢) قال ملا خضر الحبلرودي: وخصَّ هذا الحكم من بين أحكام الممكن بالذكر؛ لكونه محتاجاً إليه لإثبات الواجب، وتوطئة لقوله: أصل. (حاشية ح).

(٣) قال الحبلرودي: والمبني عليه كلّ الصفات الثبوتية والسلبية، لما ستعلم إن شاء الله تعالى. (حاشية ح).

(٤) في حاشية «ح»: أي حقيقة لفظ الواجب، أي مفهومه، الذي هو ما لا يكون وجوده من غيره.

(٥) في حاشية «ح»: وعرف حقيقة الممكن ومفهومه، الذي هو ما يكون وجوده من غيره.

(٦) قال الحبلرودي: والتالي باطل بالضرورة، فكذا المقدم، أمّا بيان الشرطية: فهو لأنَّ الموجودات حينئذٍ - أي حين لم يكن في الوجود واجب الوجود - كلّها - بالنصب على التأكيد أو الرفع على الإبتداء - تكون

والممكن ليس له وجود في نفسه، ولا لغيره عنه وجود؛ لأنَّ الممكن لا يجب لذاته، وما لم يجب الشيء لا يكون له وجود، وما لم يكن له وجود، لا يكون لغيره عنه وجود، فالممكن من حيث ذاته لا يكون له وجود، وما لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود، فلو كانت الموجودات بأسرها ممكنة، لَمَا كان في الوجود موجود، فلا بدَّ من وجود واجب الوجود؛ ليحصل وجود الممكنات منه، وهو المطلوب. وهذا الطريق في إثبات واجب الوجود، ممَّا وُفِّق المصنَّف - شكر الله سعيه - باستخراجه، وهو يفيد المطلوب، من غير افتقار إلى إبطال الدور والتسلسل^(١).

هداية^(٢): إلى تحقيق بعض صفات الواجب، انجرَّ الكلام إليها. الواجب إذا^(٣) لم



ممكنة؛ لانحصار الموجود في الواجب والممكن لَمَّا تقدَّم، والممكن ليس له وجود نظراً إلى ذاته، مع قطع النظر عن الغير، ولا لغيره عنه وجود، لاستحالة تأثير المعدوم في الوجود ضرورة، وإذا بطل عدم كون واجب الوجود في الوجود، فلا بُدَّ من موجد واجب؛ ليحصل وجود الممكنات منه، وهو المطلوب. (حاشية ح).

(١) التسلسل: هو ترتب علل ومعلولات بحيث يكون السابق علّة في وجود لاحق، وهكذا. النافع يوم الحشر للمقداد السيوري: ٢٩، الفصل الأول في إثبات واجب الوجود.

(٢) في «ث»: (أصل).

قال ملا خضر الحبلرودي: هداية للطالبيين إلى امتناع فرض العدم على الواجب، وما يتفرع عليه من الصفات، وتسمّى: حقيقية، وإلى كونه مبدأً لَمَّا عداه من الموجودات، وما يتفرّع عليه من الصفات، وتسمّى: إضافية. (حاشية ح).

(٣) في حاشية «ح»: الأولى «إذ» بغير ألف؛ ليكون علّة متقدّمة على المعلول، على قياس ما ذكر سابقاً في هامش (٣) صفحة (٦٩) في قوله: والممكن إذا كان... إلى آخره.

يكن له وجود من غيره^(١)، كان واجباً من غير اعتبار ذلك الغير^(٢)، وإذا كان واجباً لذاته، كان وجوده عين ذاته، بمعنى أنه ليس هناك ماهية ووجود قائم بها، بل ماهيته وجودٌ بحثٌ لا تغاير بينهما أصلاً، إذ لو كان وجوده غير ذاته، قائماً به على قياس سائر الممكنات، لكان مفقراً إلى ذاته، ضرورة احتياج الصفة إلى موصوفها، وموصوفها غيرها، والمفتقر إلى الغير ممكن، فيكون وجوده ممكناً، وكلّ ممكن له علّة، فعلته إن كانت غير حقيقة الواجب، يلزم افتقار واجب الوجود في وجوده إلى غيره، وهو محال^(٣)، وإن كانت حقيقة الواجب^(٤)، فإمّا أن تكون مؤثرة في الوجود حال كونها موجودة، أو حال كونها معدومة، فإن كان الأول، فإمّا أن تكون موجودة بهذا الوجود، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، أو بغير هذا الوجود، فيكون موجوداً مرتين، وهو محال بديهية، ثمّ الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل، والثاني - أعني كونها مؤثرة حال كونها معدومة - محال أيضاً؛ للعلم الضروري بأنّ المعدوم يمتنع أن يؤثّر في الموجود، ولو جوّزنا ذلك، لم يمكننا الاستدلال بوجود الحوادث على وجود الصانع تعالى، وإذا كان وجوده عين ذاته فلا يمكن فرض عدمه^(٥)؛ لاستحالة فرض^(٦) انفكاك الشيء عن

(١) قال الحبلرودي: كما علّم من مفهوم الواجب. (حاشية ح).

(٢) في حاشية «ح»: أي واجباً لذاته.

(٣) في حاشية «ح»: ضرورة امتناع اجتماع المتنافيين.

(٤) من قوله: (يلزم افتقار الواجب) إلى هنا لم يرد في «ث».

(٥) قال ملا خضر الحبلرودي: لأنّ الوجوب: هو الإقتضاء التام للوجود، ومستلزم له. فإذا كان ذاتياً كان

الوجود لازماً للذات، ومع لزوم الوجود يمتنع عدم، ضرورة امتناع اجتماع المتنافيين. (حاشية ح).

(٦) (فرض) لم يرد في «ث».

نفسه. وبهذا الاعتبار - أي باعتبار استحالة فرض عدمه، واستمرار وجوده - يقال له: الباقي^(١)، واختُلف في معنى البقاء، فذهب القاضي أبو بكر^(٢)، وإمام الحرمين^(٣)، والإمام الرازي^(٤)، وجمهور معتزلة البصرة - وهو المختار عند الشيعة - إلى أن البقاء: هو

(١) الباقي: هو الموجود وقتين متصلين فصاعداً. الرسائل للشریف المرتضى: ٢/ ٢٦٤، رسالة الحدود والحقائق. والباقي: هو المستمر الوجود المصاحب لجميع الأزمنة. النافع يوم الحشر للمقداد السيوري: ٤٤، الفصل الثاني في صفاته الثبوتية.

(٢) القاضي أبو بكر: هو محمد بن الطيب بن محمد، المعروف بابن الباقلاني، المتكلم على مذهب الأشعري من أهل البصرة. سكن بغداد، وسمع بها الحديث من أبي بكر بن مالك القطيعي، وأبي محمد بن ماسي، وأبي أحمد الحسين بن علي النيسابوري، مات في يوم السبت لسبع بقين من ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة، ولم يذكر أحد من المؤرخين تاريخ ولادته. أنظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: ٢/ ٢٢١ - ٢٢٤. الأنساب للسمعاني: ١/ ٢٧٨. وفيات الأعيان لابن خلكان: ٢/ ٣٥٩.

(٣) هو عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني الفقيه الشافعي، تفقه في صباه على والده أبي محمد، وعلى أبي القاسم الإسكافي الإسفرائيني، ثم سافر إلى بغداد ولقي بها جماعة من العلماء، ثم خرج إلى الحجاز وجاور بمكة أربع سنين وبالمدينة يدرّس ويفتي؛ فلهذا قيل له: إمام الحرمين، ثم عاد إلى نيسابور، وبقي يدرّس فيها قريباً من ثلاثين سنة. وكان مولده في الثامن عشر من المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة، وتوفي في الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربعمائة. أنظر: وفيات الأعيان لابن خلكان: ٢/ ٨٠ - ٨١، تاريخ الإسلام للذهبي: ١٠/ ٣٢٤ - ٣٢٨. الوافي بالوفيات للصفدي: ١٩/ ١١٦. البداية والنهاية لابن كثير: ٢/ ١٨٥٠ - ١٨٥١.

(٤) محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري، الطبرستاني الأصل، الرازي المولد، المعروف بابن الخطيب الفقيه الشافعي، صنّف في عدة علوم، منها: تفسير القرآن الكريم، ومنها في علم الكلام: المطالب العالية، ونهاية العقول، وغيرهما، وفي أصول الفقه: المحصول، والمعلم، وفي الحكمة الملتصّص، وشرح الإشارات لابن سينا، وشرح عيون الحكمة، وغير ذلك. وكان مبدأً اشتغاله على والده إلى أن

استمرار الوجود - أي هو نفس الوجود - في الزمان الثاني^(١)، لا أمر زائد عليه؛ لأنّه - على تقدير كونه وجودياً - لو احتاج إلى الذات لزم الدور؛ لأنّ الذات محتاج إلى البقاء أيضاً، فإنّ وجوده في الزمان الثاني معلّل به، وإن لم يحتج إلى الذات لكان الذات محتاجاً إليه، وكان هو مستغنياً عنها، مع استغنائه عن غيره أيضاً، فكان البقاء هو الواجب الوجود؛ لأنّه الغني المطلق دون الذات.

وقال أبو الحسن الأشعري وجمهور معتزلة بغداد: البقاء صفة زائدة على الوجود؛ لأنّ الوجود متحقّق دونه، كما في أول زمان الحدوث، بل تتجدّد بعده صفة هي البقاء^(٢).
والجواب: إنّ تجدد الإتياف بصفة لا يقتضي كونها وجودية، كتجدّد معيّة

مات ثمّ قصد الكمال السمناني، ثمّ عاد إلى الري واشتغل على المجد الجيلي. ونقل ابن كثير، عن شهاب الدين ابو شامة في الذيل: قد كان يصحب السلطان، ويحب الدنيا ويتسع فيها اتساعاً زائداً، وليس ذلك من صفة العلماء، ولهذا وأمثاله كثرت الشناعات عليه، وقامت عليه شناعات عظيمة؛ بسبب كلمات كان يقولها مثل قوله: قال محمد البادي. يعني العربي يريد به النبي صلى الله عليه وآله وسلم، نسبة إلى البادية، وقال محمد الرازي يعني نفسه. وكانت ولادته في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة أربع وأربعين، وقيل: ثلاث وأربعين وخمسة بالري، وتوفي يوم الإثنين سنة ست وستمائة بمدينة هراة. أنظر: وفيات الأعيان لابن خلكان: ٢/ ٣٤٩-٣٥١. البداية والنهاية لابن كثير: ٢/ ١٩٧٨. طبقات المفسرين السيوطي: ١٠٠-١٠١.

(١) في حاشية «ح»: بعد الزمان الأول، وهذا لا يعقل إلّا في ممكن الوجود؛ لأنّ واجب الوجود تعالى لا أول لوجوده، فلا يكون له زمان أول ولا زمان ثانٍ، إلّا بحسب الاعتبار، فإنّ زمان نوح عليه السلام أول بالنسبة إلى زمان نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، وثانٍ بالنسبة إلى زمان آدم عليه السلام.

(٢) أنظر: كشف الفوائد للعلامة الحليّ: ١٨٣-١٨٤، الباب الثاني، الصفات الثبوتية، إرشاد الطالبين للمقداد السيوري: ٢١٣-٢١٥، مباحث التوحيد، كيفية بقاء تعالى.

الباري سبحانه مع الحادث^(١)، وباعتبار استمرار وجوده - أيضاً - يقال له: الأزلي؛ لأنَّ الأزلي^(٢): إستممرار الوجود في الزمان الماضي. والأبدي^(٣): استمرار وجوده في المستقبل. والسرمدى^(٤): لا استمرار وجوده فيهما. وباعتبار أنَّ وجود ما عداه مستفاد منه تعالى^(٥)، يقال له: الصانع، والخالق، والبارىء، والمصور أيضاً.

قال الغزالي^(٦): قد يُظنَّ أنَّ هذه الأسماء مترادفة^(٧)، وأنها راجعة إلى الخلق

(١) أنظر: المواقف للإيجي: ٢٩٦-٢٩٧، الموقف الخامس في الإلهيات، المرصد الرابع في الصفات الوجودية، المقصد الثامن في صفات مختلف فيها. شرح المواقف للجرجاني: ٨/ ١١٩-١٢٠، الموقف الخامس، المرصد الرابع، المقصد الثامن في أنَّه تعالى صفة.

(٢) الأزليّ: هو الذي لا أول لوجوده. الرسائل العشر للطوسي: ١٠٤، رسالة الاعتقادات. إرشاد الطالبين للمقداد السيوري: ١٨٢، مباحث التوحيد، كونه تعالى أبديّ أزليّ.

(٣) الأبديّ: هو الذي لا نهاية لوجوده. الرسائل العشر للطوسي: ١٠٤، رسالة الاعتقادات. إرشاد الطالبين للمقداد السيوري: ١٨٢، مباحث التوحيد، كونه تعالى أبديّ أزليّ.

(٤) السرمدى: هو مستمر الوجود بين الأزل والأبد. الرسائل العشر للطوسي: ١٠٤، رسالة الاعتقادات.

(٥) في حاشية «ح»: إذ قد علمت أنَّ الممكن من حيث هو ليس له وجود، ولا لغيره عنه وجود، فجميع الممكنات وجودها من الواجب تعالى.

(٦) في حاشية «ح»: في تفسيره للأسماء الحسنى.

الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي. تفقه ببلده طوس أولاً، ثمَّ تحوّل إلى نيسابور في مرافقة جماعة من الطلبة، فلزم إمام الحرمين، وبرع في الفقه في مدة قريبة، ومهر في الكلام والجدل، فأقبل عليه نظام الملك الوزير، وولّاه تدريس نظامية بغداد، فقدمها بعد الثمانين وأربعمئة، وسنّه نحو الثلاثين، وأخذ في تأليف الأصول والفقه والكلام والحكمة. زار القدس، وأقام بدمشق مدّة. توفي في يوم الإثنين الرابع عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمئة، وقبره بظاهر الطابراان قصبة طوس. أنظر: تاريخ الإسلام للذهبي: ١١٧/ ٣٥.

سير أعلام النبلاء للذهبي: ١٩/ ٣٢٢. المستفاد من ذيل تاريخ بغداد لابن الدميّاطي: ٢٧.

(٧) قال ملا خضر الحبلرودي: وقد يفرّق بينها: بأنَّ الصانع: بمعنى الموجد للشيء، المخرج له من العدم إلى

والإختراع، والأولى أن يقال: ما يخرج من العدم إلى الوجود يحتاج - أولاً - إلى التقدير، و - ثانياً - إلى الإيجاد على وفق ذلك التقدير، و - ثالثاً - إلى التصوير والتزيين، كالبناء يقدره المهندس، ثم يبنيه الباني، ثم يزينه النقّاش، فالله سبحانه خالق من حيث إنّه مقدر، وبارئ من حيث إنّه موجد، ومصوّر من حيث إنّه يرتّب صور المخترعات على أحسن تصوير وترتيب، ويزيّنها أكمل^(١) تزيين^(٢).

أصل: في تحقيق أن الواجب ليس له جزء^(٣) بالفعل، ولا بالفرض، ذهنياً وخارجاً.

فنقول: المتفطن إذا أمعن النظر^(٤) في معرفة الواجب، وكنه صفاته، إنكشف له أنّه مبدأ الكل. ثمّ إنّه إذا تفكّر^(٥) بعين بصيرته^(٦)، علم أنّ كلّ ما فيه كثرة - أي أجزاء متميزة

الوجود. والخالق: بمعنى المقدّر للأشياء على مقتضى حكمته، سواء أخرجت إلى الوجود أو لا. والبارئ: بمعنى الموجد لها من غير تفاوت، أو المميز لها بعضها عن بعض، بالصور والأشكال. (حاشية ح).

(١) في «ص»: (أحسن).

(٢) أنظر: شرح المواقف للجرجاني: ٨/ ٢٣٦-٢٣٧، المرصد السابع، المقصد الثالث، تسميته تعالى بالأسماء التوقيفية.

(٣) في حاشية «ح»: أي في نفي التركيب عن الواجب تعالى.

(٤) في حاشية «ح»: أي تفكر فيما علّمه من المقدمات المتقدمة، من بيان معنى الواجب والممكن.

(٥) قال الحبلرودي: أي من عرف حقيقة الواجب والممكن. (حاشية ح).

(٦) البصيرة: قوّة للقلب المنوّر بنور القدس، يرى بها حقائق الأشياء وبواطنها، بمثابة البصر للنفس يرى به صور الأشياء وظواهرها، وهي التي يُسمّيها الحكماء: العاقلّة النظريّة، والقوّة القدسيّة. التعريفات للجرجاني: ١٠٥.

- بحسب الذهن^(١) أو الخارج - ولو كانت تلك الكثرة بالفرض - كان وجوده في نفس الأمر محتاجاً إلى الغير^(٢)؛ لأنه محتاج إلى آحاده^(٣) - أي أجزائه - وآحاده غيره^(٤)، وكل محتاج - في نفس الأمر - إلى الغير ممكن. لا يقال: لا نسلم أن المحتاج إلى الغير مطلقاً ممكن، بل المحتاج إلى العلة هو الممكن، ولو سُلم فجميع أجزاء الشيء عين ذاته لا غيره، فالإحتياج إليها لا يستلزم الإمكان؛ لأننا نقول: لاشك أن المركب يحتاج إلى جزئه، فيكون جزؤه علة له؛ لأن المراد بالعلة: ما يتوقف عليه وجود الشيء^(٥)، سواء كان كافياً في وجوده^(٦) أو لا^(٧)، وجميع أجزاء الشيء وإن كانت عين ذاته، لكن كل واحد من أجزائه ليس عين ذاته، بل غيره، فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير - الذي هو كل واحد من أجزائه - كافياً في وجوده، فلا يكون واجباً. فإن قلت: هذا إنما يدل على نفي التركيب في الخارج^(٨)، فجاز أن يكون واجب الوجود مركباً في الذهن من الجنس والفصل.

(١) في حاشية «ح»: أي أجزاء ذهنية مفروضة، كالماهيات الذهنية، المركبة في الذهن من الجنس والفصل.

(٢) في حاشية «ح»: لأنه يقال لكل فرد من آحاده: إنه ليس بكل، وما سلب عنه الشيء فهو مغاير له، فيكون المركب مفتقر إلى الغير، فيكون ممكناً.

(٣) قال الحبلرودي: الموجودة أو المفروضة، ضرورة احتياج الكل إلى الأجزاء. (حاشية ح).

(٤) قال الحبلرودي: لكونها متقدمة عليه، وعللاً ناقصة له، والمتقدم غير المتأخر، والعلة غير المعلول بالضرورة. (حاشية ح).

(٥) أنظر: إلهيات المحاكمات للرازي: ٣٧، النمط الرابع، قوله: واعترض بعض المعترضين.

(٦) في حاشية «ح»: فيكون علة تامة له.

(٧) في حاشية «ح»: فيكون علة ناقصة له.

(٨) في حاشية «ح»: لأن التركيب الذهني يوجب الإحتياج في الذهن، والإحتياج في الذهن لا يوجب الإمكان.

قلت: الواجب لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهيته^(١)؛ لأنَّ كل ماهية لَهَا سواه مقتضية للإمكان^(٢)، بناءً على برهان التوحيد، فلو شارك غيره في ماهيته، يلزم إمكانه، وهو محال، وإذا لم يشارك الغير في الماهية، لم يحتج - في العقل - إلى أن ينفصل عن غيره بفصل ذاتي، فلا يكون مركباً في العقل - أيضاً - وإذا تحقق ما فصلناه^(٣)، تبين لك إنَّ كلَّ ما فيه كثرة، أو قبول قسمة - بحسب الفرض - ممكن، أمَّا ما فيه كثرة بالفعل فظاهر^(٤)، وأمَّا ما فيه قسمة - بحسب الفرض - فلاَّ المراد بالقسمة الفرضية: أن يمكن للعقل فرض شيء غير شيء. وهو عين الإثنية المقتضية للإمكان، وتنعكس هذه القاعدة بعكس النقيض إلى قولنا: كلَّ ما ليس بممكن ليس بمتكثّر^(٥)، فالواجب

(١) أنظر: إلهيات المحاكمات للرازي: ٨٩، النمط الرابع، قوله: يريد نفي التركيب بحسب الماهية. المحاكمات بين شرحي الإشارات للرازي: ٦٢/٣، النمط الرابع، في الوجود وعمله.

في حاشية «ح»: أي حتى يكون جزؤها المشترك جنساً، وجزؤها المميز فصلاً، كالحیوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان، فلا يكون له تركيب ذهني - أيضاً -.

(٢) قوله: (ماهية لَهَا سواه مقتضية للإمكان) لم يرد في «ث».

(٣) في حاشية «ح»: من أن الممكن محتاج إلى الغير.

(٤) في حاشية «ح»: لأنَّه محتاج إلى الغير، والمحتاج إلى الغير ممكن، وكذلك ما يقبل القسمة بحسب الفرض.

(٥) قال ملا خضر الحبلرودي: وبضم هذا العكس إلى مقدّمة أخرى صادقة، هكذا: الواجب تعالى ليس بممكن، وكلَّ ما ليس بممكن ليس بمتكثّر، ينتج: أن الواجب ليس بمتكثّر. (حاشية ح).

وقال علي بن نصر الله في حاشية «ح»: المتبعر عند القدماء في العلوم، وهو عندهم تبديل نقيضي طرفي القضية، مع بقاء الصدق والكيف، وعكسه عند المتأخرين: لا شيء مما ليس بممكن بمتكثّر. إذ عكس النقيض - عندهم - جعل نقيض الثاني أولاً، وعين الأول ثانياً، مع مخالفة الكيف، وإذا ضمَّ العكس المذكور - على كلا الإصطلاحين - إلى مقدّمة أخرى صادقة، هي: الواجب ليس بممكن. بجعلها

واحد من جميع الجهات - أي من جهة الأجزاء - ذهنية كانت أو خارجية، موجودة بالفعل أو مفروضة، وواحد من جميع الإعتبارات - أي باعتبار تكثر الأفراد والصفات الحقيقية - لما سيجيء^(١).

أصل^(٢): في إثبات وحدانيته تعالى، ونفي الشريك عنه تعالى.

حقيقة الواجب^(٣) أمر واحد ثبوتي^(٤)، أي شيء واحد موجود، ودليل وجوده قد عرفت، ونقول في إثبات وحدته: لأنّه^(٥) مدلول دليل واحد، أي عبارة واحدة تدلّ عليه، ولا شك أنّ ما دلّت عليه العبارة الواحدة واحد، وهو - أي ذلك الدليل الواحد - إمتناع العدم عليه أو وجوب الوجود له^(٦)، فلو فرض منه - أي من ذلك الأمر



صغرى والعكس كبرى، يحصل قياس من الشكل الأول، ينتج: أنّ الواجب ليس بمتكثر. الناسخ لنسخة «ح».

(١) في حاشية «ح»: في تحقيق كونه عالماً قادراً، واعلم أنّه كما لا يجوز أن يكون له جزء لا يجوز أن يكون جزءاً لغيره؛ لأنّ كونه جزءاً لذلك الغير، إن كان صفة كمال كان مستكماً بغيره، وإن كان صفة نقص وجب نفيه عنه.

(٢) قال ملا خضر الحبلرودي: ولما فرغ من نفي الكثرة والتركيب عن ذات الواجب، أشار إلى نفي الكثرة والتركيب عن مفهومه، وكونه ثبوتياً، وإلى وحدانيته ونفي الكثرة عنه باعتبار الأفراد، فقال: أصل، حقيقة الواجب... إلى آخره. (حاشية ح).

(٣) في حاشية «ح»: أي مفهومه.

(٤) قال الحبلرودي: ليس العدم نفسها ولا جزءها. (حاشية ح).

(٥) قال الحبلرودي: أي الأمر الذي هو حقيقة الواجب. (حاشية ح).

(٦) (له) لم ترد في «ث».

الواحد، الذي هو حقيقة الواجب - أفراد أكثر من واحد وأقلها إثنان، لا شتركا - أي الفردان المفروضان - في حقيقة الواجب؛ لأنهما مشتركان في وجوب الوجود، وقد ثبت أنه عين حقيقة الواجب^(١)، وامتازا بأمر آخر هو التعيين؛ لامتناع الإثنية مع التشارك في تمام الماهية بدون الإمتياز بالتعيين، والتعيين داخل في هوية كل من ذينك المتشاركين، فيلزم تركيب كل واحد منهما ممّا به الإشتراك، وممّا به الإمتياز، وكلّ مركّب ممكن - لمّا عرفت^(٢) - فلا يكونان واجبين، هذا خلف، وحينئذٍ لا يوجد من حقيقة الواجب إلّا ذات واحدة. هذا مسلك الحكماء في إثبات التوحيد، وهو مبنيٌّ على أنّ الوجوب وجودي^(٣)، حتى يمكنهم القول: بأنّه نفس حقيقة الواجب، فإن صحّ لهم ذلك^(٤) تمّ الكلام وحصل المرام^(٥).

(١) في «ث» زيادة: (ذات).

(٢) قال ملاخضر الحبلرودي: من احتياجه إلى أجزائه، ولا شيء من الواجب بممكن؛ لتقابلها، فلا شيء من المركّب بواجب، وهما مركّبان على هذا الفرض، فلا يكونان واجبين. (حاشية ح).

(٣) في حاشية «ح»: أي أمر ثابت موجود في الأعيان.

(٤) في حاشية «ح»: أي لا يصحّ لهم هذا أبداً؛ لأنّه لو كان الوجوب موجوداً في الأعيان، كان الواجب ممكناً، والتالي باطل؛ لامتناع الغلب. بيان الملازمة: إنّ الوجوب إذا كان موجوداً في الأعيان يكون ممكناً؛ لأنّه صفة، وهي مفتقرة إلى موصوفها وهو غيرها، والمفتقر إلى الغير ممكن، وإذا كان الوجوب ممكناً كان الواجب - أيضاً - ممكناً؛ لأنّ الواجب إنّما هو واجب بهذا الوجوب الممكن، وإذا كان ما به الشيء واجب ممكناً، يكون الواجب ممكناً.

(٥) أنظر: شرح المواقف للجرجاني: ٨ / ٤٥، المرصد الثالث، المقصد الأول في توحيده تعالى.

في حاشية «م»: لأنّ الواجب قد يقال على ثلاثة معان: الإستغناء عن الغير في الوجود. والثاني: كون

وأما المتكلمون فقالوا: يمتنع وجود إلهين مستجمعين لشرائط الإلهية، إذ لو وُجدا؛ لكان نسبة المقدورات إليهما سواء؛ لأنَّ المقتضي للقدره ذاتهما، وللمقدورية الإمكان؛ لأنَّ الوجوب والإمتناع يحيلان المقدورية، فتستوي النسبة بين كلِّ مقدور وبينهما. فإذا يلزم وقوع هذا المقدور المعينَّ أمَّا بهما وهو باطل؛ لاستحالة حصول مقدور واحد من قادرين^(١)، أو بأحدهما، ويلزم الترجيح بلا مرجح^(٢)، فلو تعدد الإله لم يوجد شيء من الممكنات؛ لاستلزامه أحد المحالين، أمَّا وقوع مقدور بين قادرين، وأمَّا الترجيح لا المرجح^(٣). واعلم أنَّه لا يخالف في هذه المسألة إلاَّ الشنوية^(٤)، دون الوثنية،



الذات مقتضية للوجود، أو كافيًا عن الوجود، أو كون ذاته وجوده. والثالث: ما يتم به الذات عن الغير في الوجود. من الشارح رحمه الله.

(١) قال الحبلرودي: لاستلزامه احتياج المعلول إلى كلِّ واحدة منهما من حيث أنَّهما علتان، واستغناؤه عن كلِّ منهما، نظرًا إلى استقلال الأخرى. (حاشية ح).

وفي حاشية «ث»: لأنَّه مع احتياجه إليهما يلزم استغناؤه عنهما.

(٢) أنظر: المواقف للأبيجي: ٢٧٨-٢٧٩ / الموقف الخامس، المقصد الأول، المرصد الثالث في توحيده تعالى.

(٣) أنظر: غنية النزوع للحلبي: ٦٤-٦٦، الفصل الأول، في بيان حقيقة التكليف وضروبه ومراتبه، في أنَّه تعالى واحد لا ثاني له. كشف الفوائد للعلامة الحلي: ١٩٤-١٩٥، الباب الثاني صفات الصانع، الصفات الثبوتية، «٨» الوحدانية، برهان المتكلمين «التامع».

(٤) الشنوية: هم أصحاب الأثنين الأزليين، يزعمون أنَّ النور والظلمة أزليَّان قديمان، بخلاف المجوس، فإنَّهم قالوا بحدوث الظلام، وذكروا سبب حدوثه، وهؤلاء قالوا بتساويهما في القَدَم واختلافهما في الجوهر، والطبع، والفعل، والحيز، والمكان، والجناس، والأبدان، والارواح، ومن فرقهم: المانوية، المزدكية، الديصانية، المرقيونية، الكينونية، والصيامية، الشاخية. الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ٢٤٤.

فإنهم لا يقولون بوجود إلهين واجبي الوجود، ولا يصفون الأوثان بصفات الإلهية، وإن أطلقوا عليها اسم الآلهة، بل اتخذوها على أنها تماثيل لله تعالى؛ لاعتقادهم الجسميّة في حقّه تعالى، أو تماثيل للأنبياء، أو الزهاد، أو الملائكة، أو الكواكب، أو الأرواح المدبّرة المؤثرة في هذا العالم - على زعمهم - واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة، توسلاً^(١) وتشفعاً بها إلى ما هو إله حقيقة^(٢). وأمّا الثنوية فقالوا: نجد في العالم خيراً كثيراً وشرّاً كثيراً، وأنّ الواحد لا يكون خيراً شريراً بالضرورة، فكلّ منهما فاعل على حدة^(٣).

فالديسانية^(٤) - من الثنوية - قالوا: فاعل الخير هو النور، وفاعل الشر هو الظلمة^(٥). وفساده ظاهر؛ لأنّهما عرضان، فيلزم قدم الجسم، وكون الإله محتاجاً إليه،

(١) في «ث» و«ص»: (توسلاً).

(٢) هذا ما أشار إليه القرآن الكريم: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ سورة الزمر ٣٩: ٣.

(٣) أنظر: تلخيص المحصل للخواجة نصير الدين الطوسي: ٣٠٠، القسم الثاني في الصفات، القول في الصفات الثبوتية، مسألة: الله قادر على كلّ المقدورات.

(٤) الديسانية: أصحاب ديسان، أثبتوا أصليين نوراً وظلاماً، وزعموا أنّ النور حي عالم قادر، والظلام ميت جاهل عاجز جماد. وزعموا أنّ الشر يقع منه طباعاً وخرقاً، وزعموا أنّ النور بياض كلّ، وأنّ الظلام سواد كلّ، وزعموا أنّ النور لم يزل يلقي الظلمة بأسفل صفحة منه، وأنّ الظلمة لم تزل تلقاه بأعلى صفحة منها. الملل والنحل للشهرستاني: ١١٨.

(٥) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ١١٨، الديسانية. تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي: ٣٠٠، الركن الثالث، القسم الثاني، القول في الصفات الثبوتية، مسألة: الله تعالى قادر على كلّ المقدورات.

وكأنهم أرادوا معنى آخر سوى المتعارف، فإنهم قالوا: النور حيٌّ، عالمٌ، قادرٌ، سميعٌ، بصيرٌ.

والمجوس - منهم - ذهبوا: إلى أن فاعل الخير هو «يزدان» يعنون به الملك، وفاعل الشر «أهرمن» يعنون به الشيطان^(١).

والجواب: منع قولهم الواحد لا يكون خيراً شراً، بمعنى إنه يوجد خيراً كثيراً وشرّاً كثيراً، اللهم إلا أن يراد بالخير من يغلب خيره على شرّه، وبالشر من يغلب شرّه على خيره، كما ينبئ عنه ظاهر اللغة، فلا يجتمعان حينئذٍ في واحد، لكنه غير ما لزم، بل اللازم هو المعنى الذي أشرنا إليه، فلا يفيد إبطال ما ليس بلازم^(٢).

تبصرة^(٣): تبصرك لتحقيق بعض الصفات السلبية للواجب تعالى^(٤).

(١) أنظر: رسائل الشريف المرتضى: ٢/ ٢٨٤، رسالة الحدود والحقائق. تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي: ٣٠٠،

الركن الثالث، القسم الثاني، القول في الصفات الثبوتية، مسألة: الله تعالى قادر على كل المقدورات.

(٢) أنظر: المواقف للإيجي: ٢٧٩، الموقف الخامس، المقصد الأول، المرصد الثالث في توحيده تعالى.

(٣) قال ملا خضر الحبلرودي: في أنه تعالى ليس بمتحيّز، ولا حالاً في المتحيّز، ولا يشار إليه بالإشارة الحسّية. والمراد بالمتحيّز: هو الحاصل في مكان، بحيث يشار إليه إشارة حسّية بأنه هنا أو هناك لذاته. وقد يسمّى جوهرًا، وقد يخصّص الجوهر بما لا ينقسم منه أصلاً، وقد يعمّم بحيث يشمل المجردات أيضاً عمّن يقول بها. (حاشية ح).

(٤) في حاشية «ح»: أعلم أن المصنّف بعد أن ذكر شذمة من الصفات الثبوتية، عن^(١) له أن يذكر الصفات السلبية، وقدّم الثبوتية على السلبية؛ لأنّ الثبوتية أشرف من السلبية، وإن كان عدم الحادث مقدّماً على وجوده طبعاً، وكان الأولى ذكر جميع مباحث الثبوتية ثمّ الإشتغال بالسلبية.

(أ) عن لك: أي اعترض وبدل لك. النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٣: ٣١٣، عن.

كُلّ متحيّز سواء كان تحيّزه بالذات - كالجسم - أو بالتبعية - كالعرض^(١) - مفتقر إلى حيّزه بالبديهة، والحيّز والمكان يقالان على معنى واحد، وهو عند المتكلّمين: فراغ موهوم يشغله الجسم^(٢). وعند الحكماء: هو السطح الباطن من الجسم الحاوي، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي^(٣).

وكُلّ عَرَض مفتقر إلى محلّه، والعَرَض: هو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى محلّ يقوّمه، كالسواد بالنسبة إلى الجسم^(٤)، وذلك المحلّ يسمّى موضوعاً، وإذا افتقر المتحيّز والعَرَض إلى الحيّز والمحلّ، والحيّز والمحلّ غيرهما، يكونان ممكنين بالضرورة، فلا يكون الواجب بمتحيّز - أي بجسم - ولا عرض؛ لاستلزام التحيّز والعرضية، الإمكان المنافي للوجوب؛ ولأنّه لو كان في مكان أو جهة لزم قَدَم المكان أو الجهة، واللازم باطل؛ إذ لا قديم سوى الله تعالى - إتفاقاً - وسنبرهن عليه. وكلّ ما يشار إليه بالحس^(٥) بأنّه هنا أو هناك، فهو إمّا متحيّز أو عرض؛ لأنّ الإشارة: إمتداد موهوم

(١) أنظر: كشف المراد للعلامة الحليّ: ١١٨، المقصد الثاني في الجواهر والأعراض، المسألة الأولى في قسمة الممكنات. النافع يوم الحشر للمقداد السيوري: ٥٠-٥١، الفصل الثالث الصفات السلبية، الصفة الثانية.
(٢) أنظر: الرسائل للشريف المرتضى: ٢/ ٢٦٨، رسالة الحدود والحقائق. النافع يوم الحشر للمقداد السيوري: ٣٢.

(٣) كشف المراد للعلامة الحليّ: ١٣٢، المقصد الثاني، الفصل الأول، المسألة التاسعة.

(٤) أنظر: كتاب التعريفات للجرجاني: ٢٢٥.

(٥) قال ملا خضر الحبلرودي: وإنّما قيّد الإشارة المنفيّة بالحسيّة؛ لأنّ الإشارة العقلية - التي هي تمييز العقل، وتعيينه بوجه ما - غير ممنعة عليه تعالى، فإنّ العقل يحكم بأنّه تعالى ذات موصوف بأكمل الصفات، ليس كغيره من الذوات، فإن قلت: قول أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: «من أشار إليه فقد

أخذ من المشير، مُتَّهِ إلى المشار إليه^(١). وإنَّما يتأتَّى ذلك إذا كان المشار إليه في الحيز، أمَّا بالذات أو بالتبعية، والواجب ليس بمتحيز أصلاً، فلا يكون الواجب بمشار إليه بالحس، وهو المطلوب.

وذهب بعض الجهَّال إلى أنَّه جسم، فقال مقاتل بن سليمان^(٢) وغيره: إنَّه مركَّب

→

حدّه، ومن حدّه فقد عدّه^(٣). يدلُّ على نفي الإشارة مطلقاً، وقد صرَّح به شارحه كمال الدين البحراني، وقال: الرابع عشر: كونه غير مشار إليه، وأراد مطلق الإشارة، وبَيَّن ذلك بقياس هو قوله: «ومن أشار إليه - إلى قوله - فقد عدّه». بيان الأولى: إنَّ الإشارة إمَّا حسِّية أو عقلية. أمَّا الحسِّية: فإنَّها تستلزم الوضع والكون في المحل والحيز، وما كان كذلك فلا بدَّ وأن يكون له حدٌّ. وأمَّا الإشارة العقلية: فلا أنَّ المشير إلى حقيقة شيء، زاعماً أنَّه وجده وتصوَّره، فقد أوجب له حدّاً يقف ذهنه عنده، ويميّزه به عن غيره. وبيان الثانية: إنَّ مَنْ حدّه بالإشارة الحسِّية فقد جعله مركَّباً من أمور معدودة؛ إذ الواحد في الوضع ليس مجرد وحدة فقط، وإلَّا لم تتعلَّق الإشارة الحسِّية به، بل لا بدَّ معها من أمور أُخر، مشخَّصة مخصَّصة له، فكان في نفسه معدوداً، لكثرة من تلك الجهة. ومن حدّه بالإشارة العقلية، فلا بدَّ أن يحكم بتركيبه؛ لِمَا علمت أنَّ كلَّ محدود مركَّب في المعنى، وكان - أيضاً - ذا كثرة معدودة، فإذا الإشارة المطلقة متمنعة في حقِّه تعالى، مستلزِمة للجهل به. قلْتُ: لا منافاة بين نفي الإشارة إلى الحقيقة، والتصوُّر بالكُنْه، وبين إثبات التمييز والتعيين بوجه ما، فتأمل^(ب). (حاشية ح).

(أ) نهج البلاغة ١: ١٥ / خطبة رقم ١.

(ب) شرح نهج البلاغة لكمال الدين ميثم البحراني: ١/ ١٦٣، خطبة رقم ١.

(١) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين للمقداد السيوري: ٢٦.

(٢) اضطربت الأقوال في هذا الرجل اضطراباً كثيراً، سواء عند الخاصة أو العامة، أمَّا عندنا فقد ذكره الشيخ الطوسي في رجاله - مجرداً عن اللقب - في عداد أصحاب الإمام الباقر عليه السلام، ووصفه بالبصري - والبتريّة فرقة من فرق الزيدية - ثمَّ ذكره في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ولقبه بالخراساني.

من لحم ودم^(١). وقيل: نور يتلألأ كالسيكة البيضاء، وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه. ومنهم من يقول: إنه على صورة إنسان، فقيل: شاب أمرد جعد شديد الجعودة، وقيل: شيخ أشمط الرأس واللحية - أي بعضه أسود وبعضه أبيض - تعالى الله عن قول المبطلين^(٢)، والمعتمد في إبطاله أنه لو كان جسماً لكان متحيزاً، واللازم قد أبطلناه.



وذكره العلامة الحلي في خلاصة الأقوال قائلاً: مقاتل بن سليمان، من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام، بترى، قاله الشيخ الطوسي رحمه الله والكشي، وقال البرقي: إنه عامي. وذكره ابن داود الحلي قائلاً: مقاتل بن سليمان البجلي وقيل: البلخي، صاحب التفسير.

عده الشيخ الطوسي والكشي من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام وقالوا: إنه بترى. وعده البرقي، عامياً. ثم ذكره عندما عدّ جماعة من العامة، قائلاً: مقاتل بن سليمان صاحب التفسير، ناقلاً ذلك عن الكشي. فيتحصل من كلام علمائنا رحمهم الله خصوصاً الطوسي وابن داود الحلي أنّ مقاتل شخصان، أحدهما راوٍ شيعي والآخر عامي المذهب. أمّا العامّة فين قاذح فيه ومادح له، فابن حبان قال عنه: مقاتل بن سليمان الخراساني: مولى الأزدي، أصله من بلخ وانتقل إلى البصرة وبها مات بعد خروج الهاشمية، كنيته أبو الحسن، وكان شبيهاً يُشبهه الرب بالخلقين، وكان يكذب مع ذلك في الحديث. وحدّد ابن خلكان وفاته بسنة خمسين ومائة بالبصرة وعده الشهرستاني في رجال الزيدية.

أنظر: رجال الطوسي: ١٤٦، ٣٠٦. خلاصة الأقوال: ٤١٠. رجال البرقي: ٢٨١. رجال ابن داود: ٢٨٠. المجروحون لابن حبان ٣: ١٤. الجرح والتعديل ٨: ٣٥٥. وفيات الأعيان ٥: ٢٥٦-٢٥٧. الملل والنحل للشهرستاني: ٦٩. والمراد بمقاتل هنا هو العامي.

(١) أنظر: كتاب المجروحون لابن حبان: ٣/ ١٤. وفيات الأعيان لابن خلكان: ٣/ ١٢٩-١٠٣. المواقف للإيجي: ٢٧٣، الموقف الخامس، المرصد الثاني، المقصد الثاني في أنّه تعالى ليس بجسم.

(٢) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٤٥. المواقف للإيجي: ٢٧٣، المرصد الثاني في تنزيه الباري، وهي الصفات السلبية، المقصد الثاني ليس بجسم.

تبصرة: في أنّه تعالى لا يحلّ في شيء، ولا شيء يحلّ فيه.

أمّا الأول: فلأنّ المعقول من الحلول كونه موجوداً في محلّ قائماً به^(١) - أي يكون مختصاً به - بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، تحقيقاً، أو تقديرًا، وهذا إنمّا يتصور فيما لا يقوم بذاته، والواجب حيث يقوم بذاته^(٢) استحال عليه الحلول^(٣)، وما نقل عن بعض الصوفية^(٤): إنّّه تعالى يحلّ في قلوب العارفين، وعن النصارى: إنّّه تعالى حلّ في المسيح^(٥)، فإن أرادوا بالحلول هذا المعنى فقد عرفت بطلانه، وإن أرادوا غير ذلك^(٦)، فلا يمكن نفيه أو إثباته إلّا بعد تصور معناه.

(١) قال ملا خضر الحبلرودي: أي بذلك المحل، بشرط امتناع قيامه بذاته. (حاشية ح).

(٢) قال الحبلرودي: وليس تابعاً في الوجود لغيره؛ لكونه واجباً. (حاشية ح).

(٣) قال الحبلرودي: في الغير بالمعنى المعقول، وترتيبه أن كلّ حالّ في الغير تابع في وجوده لذلك الغير، ولا شيء من الواجب بتابع في الوجود للغير - وإلّا لكان ممكناً - فلا شيء من الحالّ بالغير واجب. وينعكس بالعكس المستوي إلى: لا شيء من الواجب بحالّ في الغير، وهو المطلوب. (حاشية ح).

(٤) الصوفية: كان مذهبهم في بدء ظهوره عملياً صرفاً وذلك في النصف الثاني للقرن الثاني الهجري، ثمّ تحول إلى طريقة وعقيدة. كان الجُنيد من أئمة هذا المذهب، ومن تلامذته الحلاج وأبو بكر الشبلي، كما كان من أعلامه ابن عربي وابن الفارض وغيرهم. وطرق المتصوفة كثيرة، منها الشاذلية والرفاعية والقادرية والبكتاشية وغيرها. وقد تحول المتصوفة لاحقاً إلى الشعبذة والمخاريق. معجم الفرق الاسلامية لشريف يحيى الامين: ٢١٢-٢١٣.

(٥) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٤٦. كشف المراد للعلامة الحلي: ٢٧١، المقصد الثالث، الفصل الثاني،

المسألة «١٣» في أنّه تعالى ليس بحالّ في غيره.

(٦) في حاشية «ح»: أي غير المعقول.

وقالت النصيرية^(١)، والإسحاقية^(٢) - من غلاة الشيعة - : ظهور الروحاني في الجسماني^(٣) لا ينكر، ففي طرف الشر كالشياطين، فإنه كثيراً ما يتصور الشيطان بصورة إنسان؛ ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه، وفي طرف الخير كالملائكة، فإن جبرائيل عليه السلام كان يظهر بصورة دحية الكلبي^(٤)، والإعرابي، قالوا: فلا يمتنع أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين، وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم، وهم العترة الطاهرة. وهو من يظهر فيه العلم والقدرة التامة من الأئمة من تلك العترة. ولم يتحاشوا عن إطلاق الآلهة على أئمتهم^(٥). وهذه ضلالة بينة لا يحتاج بطلانها إلى بيان، ومع ذلك^(٦) نقول: ظهور شيء في صورة شيء آخر لا يقتضي الحلول والاتحاد، فإن

(١) النصيرية: فرقة بائدة من الغلاة، أحدثها محمد بن نصير النميري، وقد كان أصحابه يقولون بنبوته، وأنه ادعى أن الامام العسكري عليه السلام بعثه نبياً وكان يقول بالتناسخ والغلو، وكان من أصحاب الامام العسكري عليه السلام. فرق الشيعة للنوبختي: ١٠٢.

(٢) الإسحاقية: من جملة الغلاة، أحدثهم إسحق بن زيد بن الحارث، وكان من أصحاب عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب. موسوعة الفرق والجماعات لعبد المنعم الحنفي: ٦٨-٧٠. أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ١٨٨-١٨٩.

(٣) في حاشية «ح»: الروحاني: هو الذي لا يدرك بإحدى الحواس الظاهرة، والجسماني بخلافه.

(٤) دحية بن خليفة بن فروة بن فضالة بن زيد بن امرؤ القيس بن الخزرج. وأسلم دحية قديماً ولم يشهد بدرأ، وله صحبة ورواية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، كان يشبه جبرائيل، وكان جبرائيل ينزل على النبي بصورته، بعثه النبي صلى الله عليه وآله وسلم رسولاً إلى قيصر، سكن مصر ومات في ولاية معاوية بن أبي سفيان. أنظر: الطبقات الكبرى لابن سعد: ٤/ ١٨٨. الثقات لابن حبان: ٣/ ١١٧-١١٨. إكمال الكمال لابن ماکولا: ٣/ ٣١٤.

(٥) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٨٠.

(٦) في حاشية «ح»: أي مع تسليم ظهور الروحاني في صورة الجسماني، أو مع كونها بينة لا تحتاج إلى دليل.

جبرائيل عليه السلام لم يتحد بدحيّة، ولا حلّ فيه، فلا يلزم مطلوبكم.

وأما الثاني: وهو أنّه لا يحلّ فيه شيء، ولا يصير هو محلاً للأعراض؛ فلأنّ المحلّ متحيّز تحلّ فيه الأعراض^(١)، أي تختصّ به اختصاص الناعت^(٢)، والواجب حيث إنّّه ليس بمتحيّز^(٣)، استحال حلول الأعراض فيه؛ ولأنّه لو حلّ فيه عرض لكان ذلك العرض ممكناً؛ لاحتياجه إلى محله، وكلّ ممكن حادث - لما يأتي^(٤) - فيلزم اتصاف الواجب بالحادث، وهو محال؛ لأنّ ذلك الحادث إن كان صفةً كمالٍ استحال خلوّ الذات عنه، فيكون قديماً^(٥)، هذا خلف، وإن كان صفةً نقصٍ لم يمكن اتصاف ذاته

(١) قال ملا خضر الحبلرودي: ومحصّله: إنّ كلّ محلّ متحيّز، ولا شيء من الواجب بمتحيّز، فلا شيء من المحلّ بواجب. وينعكس إلى: لا شيء من الواجب بمحلّ. أمّا الكبرى فظاهرة ممّا تقدّم، وأمّا الصغرى فهي مبنية على تفسير القيام والحلول بالتبعية في التحيّر، دون الاختصاص الناعت، فإنّ المحلّ - على هذا التقدير - يكون عبارة عن المتبوع في التحيّر، ولا يكون غير الجوهر المتحيّر، فلا يرد ما أورده بعض، من أنّ السرعة والبطأ حالان في الحركة، والحركة محلّ لهما، وهي غير متحيّزة، وأيضاً صفات الواجب قائمه بذاته، حالةً فيها - عند الأشاعرة - مع أنّ محلّ الصفات - وهو ذات الواجب - مجردة، وأيضاً صفات العقول والنفوس - عند الفلاسفة - حالةً فيها، مع أنّها مجرّدة؛ لأنّ الحلول في الصور المذكورة بالمعنى المفسّر غير صادق؛ إذ الحركة عَرَضٌ، والعرض ليس متبوعاً في التحيّر، بل السرعة والبطأ حالان في الجسم كالحركة، والواجب ليس بمتبوع في التحيّر - أيضاً - إذ لا حيّز له أصلاً، وكذا المجرّد عند من يقول به، وإن كان بالمعنى الآخر صادقاً، فتأمّل. (حاشية ح).

(٢) في حاشية «ح»: النعت: الصفة، ونَعَتَ الشيء أنعته، وإذا وصفته.

(٣) في حاشية «ح»: لمّا تقدّم من إمكانه، (إي المتحيّر).

(٤) في حاشية «ح»: في بحث حدوث العالم.

(٥) في حاشية «ح»: وأيضاً إمّا أن يكون مقتضي لذلك الحادث ذاته تعالى، أو غيرها، فإن كان الأول لم يكن حادثاً، وإن كان الثاني يلزم الإفتقار، وهما محالان. لمحرّره علي.

به^(١)، هذا ما عليه جمهور العقلاء من أهل الملل وغيرهم.

وقال المجوس: كلّ حادث هو من صفات الكمال يجوز أن يقوم به.

وقالت الكرامية^(٢): يجوز أن يقوم بذاته كلّ حادث يحتاج إليه في إيجاد الخلق. ثمّ

اختلفوا فيه، فقيل: هو الإرادة^(٣). وقيل: هو قوله: كُنْ. فخلّق هذا القول أو الإرادة -

(١) في حاشية «ح»: لتزّمه عن النقائص.

(٢) الكرامية: أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام، كان ممن يثبت الصفات، إلّا أنّه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه. وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشر فرقة، وأصولها ستة وهي: العابدية، والتونية، والزربنية، والإسحاقية، والواحدية، وأقربهم الهيصمية. وقد نصّ أبو عبد الله بن كرام على أنّ معبوده على العرش استقراراً، وعلى أنّه بجهة فوق ذاتاً، وقال: إنّهُ مماسّ للعرش من الصفحة العليا، وجوّز الانتقال والتحوّل والنزول، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. ولابن كرام آراء كثيرة في التجسيم. الملل والنحل للشهرستاني: ٤٦-٤٩.

(٣) في حاشية «ح»: والحكماء ذهبوا إلى أنّ الإرادة قديمة^(١)، والدليل على ذلك أنّها غير المصلحة.

(أ) الإرادة حادثة؛ لأنّها من صفات الأفعال، ودليلها أنّها لا تكون إلّا والمراد معها، ولذلك وصف الباري نفسه بأنّه مريد بواسطة فعله، ولو كانت من صفات الذات لكانت هي الذات؛ لعدم التعدد في الذات، ولو كانت كذلك لما جاز نفيها؛ لأنّ نفيها - إذا كانت هي الذات، أو من صفات الذات - نفي للذات، مع أنّه تعالى وصف نفسه بنفيها عنه، قال تعالى ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ﴾ سورة المائدة ٥: ٤١. فلو كانت الإرادة هي الذات لكان نفي الإرادة نفي الذات، وأيضاً الصفة إن كانت توصف الذات بها وبضدّها فهي من صفات الأفعال؛ لأنّ الأفعال لها ضد، وصفاتها لها ضد، كالإرادة والكراهة، فإنّه يقال: هو مريد وكاره. فتكونان من صفات الأفعال فالقول بحدوث الإرادة هو مذهب أهل البيت عليهم السلام، وعليه إجماعهم، وهو الحقّ للإرادة هي فعله تعالى، وكذلك الكراهة فإنّها صفة، قال تعالى: ﴿وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ﴾ سورة التوبة ٩: ٤٦، حياة النفس للإحسائي: ١٥-١٦، فصل: الله سبحانه مريد.

أولاً - مستند إلى القدرة القديمة، ثم باقي المخلوقات مستندة إلى الإرادة أو القول، على اختلاف المذهبين^(١)، والمعتمد في الردّ عليهم ما قدّمناه.

تبصرة^(٢): في تحقيق أنّه تعالى لا يتّحد بشيء.

واعلم أنّ الإتحاد^(٣) - بطريق المجاز -: يطلق على صيرورة شيء ما شيئاً آخر، بطريق الاستحالة^(٤)، أعني التغير والانتقال، دفعياً - كان - أو تدريجياً، كما يقال: صار الماء هواءً^(٥)، والأسود أبيض. ويطلق - أيضاً بطريق المجاز - على صيرورة شيء شيئاً آخر بطريق التركيب، بأن يُضمّ شيء إلى ثانٍ فيحصل منهما شيء ثالث، كما يقال: صار التراب طيناً، والخشب سريراً، والإتحاد بهذين المعنيين جائز بل واقع، ولا يتصور في حقه تعالى.

وأما المفهوم الحقيقي للإتحاد: فهو أن يصير شيء بعينه شيئاً آخر، وقولنا بعينه، أي من غير أن يزول عنه شيء، كما في الإستحالة، أو ينضمّ إليه شيء آخر^(٦)، كما في

(١) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٤٧. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٩٨ / ١، و ١٨٢ / ٣.

(٢) في «ث»: (بياض).

(٣) في حاشية «ح»: ونُقل عن بعض متأله الحكماء، وبعض صوفية الإسلام تجويزه، وزعم النصارى أنّه ورد في الإنجيل دعوى المسيح الإتحاد مع الله، وهو باطل؛ لما قاله المصنّف.

(٤) الاستحالة: هو تغيّر من كيف إلى كيف، مثل التغيّر من برودة إلى حرارة، ومن سواد إلى بياض. المنطقيات للفارابي: ١ / ٦٥، كتاب غورياس أي المعقولات.

(٥) في المثال نظر: وذلك لأنّ صيرورة الماء هواءً، بتفكيكه مختبرياً إلى عنصريه، وهما: الهيدروجين (H)، والأوكسجين (O) وبالتالي فلا اتّحاد هنا. أمّا إذا كان قصده تحول الماء إلى بخار، فإنّه يصدق على الاستحالة، التي هي أحد معاني الإتحاد التي ذكرها المؤلف.

(٦) (آخر) أثبتناها من «ث».

التركيب، وهذا هو المتبادر من إطلاق لفظ الاتحاد، وإنَّما يُتصوَّر على وجهين: أحدهما: أن يكون هناك شيئان - كزيد وعمر - مثلاً^(١) - فيتَّحدا، بأن يصير زيد عمراً وبالعكس، ففي هذا الوجه قبل الإتحاد شيئان، وبعده شيء واحد كان حاصلًا قبله. والثاني: أن يكون هناك شيء واحد كزيد، فيصير هو بعينه شيئاً آخر، فحينئذ يكون قبل الإتحاد أمرٌ وبعده أمرٌ آخر، لم يكن حاصلًا قبله بل بعده، وإلى الوجه الأول ينظر قوله: المفهوم من الإتحاد صيرورة الإثنين واحداً^(٢)، وهو محال عقلاً^(٣).

قال بعض الأفاضل^(٤): والحكم به ضروري^(٥)؛ لأنَّ الاختلاف والتغاير بين الماهيتين^(٦) مقتضى ذاتهما، فلا يمكن زواله^(٧) عنهما، كسائر لوازم الماهيات، وهذا مع

(١) (مثلاً) لم ترد في «ث».

(٢) قال ملا خضر الحبلرودي: ونقول - أيضاً -: لو اتحد الواجب بغيره، لكان ذلك الغير إمّا واجباً أو ممكناً، فإن كان واجباً لزم تعدّد الواجب، وقد ثبتت وحدانيته، وإن كان ممكناً، فالباقى بعد الإتحاد إن كان واجباً صار الممكن واجباً، وإن كان ممكناً صار الواجب ممكناً، وهما محالان، فلا يتَّحد الواجب بغيره. (حاشية ح).

(٣) أنظر: شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسي: ٣/ ٢٩٥-٢٩٨، النمط السابع: في التجريد. تسليك النفس إلى حظيرة القدس للعلامة الحلي: ١٥٣، الفصل الثاني، المطلب الخامس. معارج الفهم للعلامة الحلي: ٣٦٣-٣٦٥، الباب الثالث، الله تعالى لا يتَّحد بغيره.

(٤) في حاشية «ح»: القائل صاحب المواقف، وهو عبد الرحمن الإيجي.

(٥) في حاشية «ح»: أي ببطلان الإتحاد.

(٦) في حاشية «ح»: كوجوب الواجب، وإمكان الممكن.

(٧) في حاشية «ث»: أي زوال الاختلاف والتغاير بين الماهيتين.

وضوحه ربما يراد زيادة توضيحه، فيقال: إنَّ عُدَمَ الهويتان بعد الإتحاد وحدث أمرٌ ثالث فلا اتحاد بينهما، بل عُدَمَا وحدث ثالث، وإنَّ عُدَمَ أحدهما فقط فلا اتحاد؛ إذ لا يتَّحد المعدوم بالموجود بديهية، وإلَّا لكان موجوداً معدوماً معاً، وإن بقيا موجودين بعد الإتحاد فهما إثنان فلا اتحاد أيضاً^(١)، والغرض من هذا الكلام التنبيه^(٢)، وتصوير المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم.

وظنَّ بعض الناس أنَّهم حاولوا الاستدلال، فتصدَّى للإعتراض، وقال: لا نسلم أنَّهما لو كانا بعد الإتحاد موجودين لكانا إثنين، وإنَّما يكونان كذلك لو لم يكن كلُّ منهما موجوداً، متحداً بالموجود الآخر، وهو ممنوع^(٣)، وإذا كان الإتحاد في نفسه

(١) أنظر: قواعد المرام للبحراني: ٧٤/ القاعدة الرابعة، الركن الثاني، البحث السادس.

قال الحلرودي: فإن قلتَ: لمَّ لا يجوز أن يكونا موجودين بوجود واحد، كالجنس والفصل، لا بوجودين حتى يكونا متميَّزين، وينافي الإتحاد؟ قلتُ: ذلك الوجود إن كان أحدهما لزم انعدام أحدهما بالضرورة، وإن كان وجوداً ثالثاً، فإن بقي الأولان أو أحدهما، لزم أن يكون الشيء الواحد موجوداً بوجودين، وإن انعدم لزم حدوث شيء ثالث، وهذا ينافي الإتحاد، وإذا كان الإتحاد محالاً في نفسه لم يميز إتصاف الواجب به. (حاشية ح).

(٢) قال الفاضل المقداد: وقد نُتِبَ على ذلك، فنقول: لو اتَّحد الواجب بغيره لزم اجتماع النقيضين، واللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أنَّهما لو اتَّحدا، لزم صيرورة الذات الواجبة بعينها الذات الممكنة بعينها، فيلزم أن يصدق على هذا جميع ما يصدق على ذاك وبالعكس، فيلزم كون كلِّ منهما جائز العدم غير جائز العدم، وهو جمع بين النقيضين، فثبت المدعى: وهو امتناع الإتحاد عليه تعالى. الأنوار الجلالية: ٦٨، الفصل الأول، التوحيد.

(٣) أنظر: شرح المواقف للجرجاني: ٤/ ٦٤، المرصد الرابع، المقصد الثامن، الاثنان لا يتَّحدان.

محالاً فلا يتَّحد الواجب بشيء، وما ذهب إليه طائفة من العوام المتألهة المتصوفة: أنَّ عارف إذا انتهى مراتبه انتفى هويته^(١)، وصار الموجود هو الله تعالى وحده، وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد^(٢).

فإن أرادوا بالإتحاد المعنى المذكور فقد تبَيَّن بطلانه^(٣)، وإن أرادوا معنى آخر، فالتصديق بنفيه أو إثباته يتوقف على تصوُّره.

تبصرة: في تحقيق معنى اللذة والألم^(٤)، وفي أنَّهما هل يثبتان للواجب تعالى أو لا؟.

فنقول: اللذة إدراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك، من حيث هو كمال وخير^(٥). وإنَّما لم يقتصر على الإدراك؛ لأنَّ إدراك الشيء قد يكون بحصول شبحه ومثاله، واللذة لا تتحقق بحصول مثال اللذيد بل بحصول نفسه. ولم يقتصر على النيل؛ لأنَّ اللذة لا بدَّ فيها من الإدراك، والنيل لا يدلُّ عليه إلا بالمجاز، فذكرنا معاً، إذ لم يوجد

(١) في حاشية «ث»: أي حقيقته.

(٢) في «ث»: (الفناء في الله عز وجل). أنظر: ارشاد الطالبين للمقداد السيوري: ٢٣٨، مباحث التوحيد، الدليل على نفي الاتِّحاد. تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي: ٢٦٠، الركن الثالث في الإلهيات، القسم الثاني في الصفات، مسألة: الله تعالى لا يتَّحد بغيره.

(٣) قوله: (فإن أرادوا بالإتحاد المعنى المذكور فقد تبَيَّن بطلانه) لم يرد في «ث».

(٤) في حاشية «ح»: وتصورها بديهي كسائر الوجدانيات، وقد يفسر ان قصداً إلى تعيين المسمَّى وتلخيصه.

شرح المقاصد للفتازاني: ٢/ ٣٦٤، الفصل الثالث، القسم الثاني، المبحث الثالث، اللذة والألم.

(٥) الاشارات والتنبيهات لابن سينا: ٣٤٣، علم الطبيعة وما قبله، النمط الثامن: في البهجة والسعادة،

الفصل الثالث في تعريف اللذة والألم.

لفظ دالٌّ على مجموعهما بالمطابقة. وإنَّما قيل: لوصول ما هو عند المدرك، ولم يقل لِمَّا هو عند المدرك؛ لأنَّ اللذة ليست هي إدراك اللذيد فقط، بل إدراك وصول الملتذِّ إلى اللذيد. والفرق بين الكمال والخير بالإعتبار، فإنَّ ذلك الشيء الحاصل الملائم، من حيث إنَّه اقتضى براءة ما من القوة^(١) للشيء الحاصل له: كمال. ومن حيث إنَّه مؤثر عنده خير^(٢). وفائدة قيد الحيثية في التعريف ظاهر^(٣). والألم: إدراك ونيل لوصول ما هو آفة وشرٌّ عند المدرك، من حيث هو آفة وشر^(٤).

وفائدة القيود تظهر بما ذكرناه في تعريف اللذة.

وكلٌّ منهما^(٥) حسيٌّ وعقليٌّ، والمراد بالحسِّ: القوى التي تدرك بها النفس

(١) في حاشية «ح»: إلى الفعل.

(٢) أنظر: إشراق اللاهوت للسيد عميد الدين عبد المطلب العبيدي: ٣٠٠-٣٠١، المقصد السادس، المسألة الخامسة، المبحث الأول.

(٣) في حاشية «ح»: لأنَّ الشيء قد يكون كمالاً وخيراً من وجه دون وجه، والالتذاذ به يختصُّ بالوجه الذي هو كمال وخير باعتباره، وإنَّما قيل عند المدرك؛ تنبيهاً على أنَّه لا يشترط في اللذة أن يكون اللذيد كمالاً وخيراً في نفس الأمر، بل عند المدرك. من الشارح رحمه الله.

أيضاً: لجواز أن يكون ما هو خير وكمال عند المدرك، شرّاً وآفة بالنسبة إلى آخر.

أنظر: نهاية المرام للعلامة الحليّ: ٢/ ٢٧٨-٢٨٠، القاعدة الثانية، النوع الثاني، الفصل الثالث، المقالة الثانية، الفصل الخامس، الباب الثالث، البحث الأول. إلهيات المحاكمات للرازي: ٤٤٣-٤٤٤.

(٤) الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٣٤٣، علم الطبيعة وما قبله، النمط الثامن: في البهجة والسعادة، الفصل الثالث في تعريف اللذة والألم.

(٥) أي: اللذة والألم.

الجزئيات، سواء كانت ظاهرة^(١) أو باطنة^(٢). واللذة الحسّية: ما يحصل لكل من الحاسة من إدراك ما هو ملائم وكمال لها، مثلاً: للذائقة كمال: هو تكيّفها بكيفيّة الحلاوة، وللباصرة كمال: هو مشاهدتها للألوان الحسنة، والأشكال الجميلة، وهكذا باقي الحواس^(٣)، فلذاتها إدراك كمالاتها، ولا شكّ أنّ تحقّق الحواس يتوقّف على تحقّق المزاج المعتدل، الحاصل من امتزاج العناصر^(٤) وتفاعل كميّاتها، فلذا قال: **اللذة والألم – يعني^(٥) الحسيان – تابعان للمزاج، والمزاج^(٦) عرض^(٧)؛** لأنّه عبارة عن كميّة متوسطة

(١) في حاشية «ث»: أي حواس ظاهرة وهي: الذائقة واللامسة والشامّة والباصرة والسامعة.

(٢) في حاشية «ث»: الحسّ المشترك، الواهمة، الخيال، المتفكّرة، المتصورة.

(٣) في حاشية «ح»: وهي السامعة ولها كمال، وهو سماعها للأصوات الرخيمة، والنفحات المتناسبة، والشامّة ولها كمال، وهو إدراكها للروائح الطيّبة، واللامسة ولها كمال، وهو إدراكها الكميّات المتناسبة، ولمسها السطوح اللينة الناعمة.

(٤) في حاشية «ح»: إمتزاج العناصر لا امتزاج المركبات، لأنّ المزاج الحاصل من امتزاجها مزاج ثانٍ، كالترياق، فإنّ لكلّ دواء من أدويته مزاجاً خاصاً، وعند التركيب يحصل مزاج ثانٍ، والعناصر أربعة: (النار) وهي حارة يابسة، وهي جسم بسيط، موضعه الطبيعي مقعر فلك القمر، إذا خُلّي وطبعه ولم يعارضه معارض، كان قراره هناك. (والهواء) وهو حار رطب، وهو جسم بسيط، موضعه الطبيعي فوق الماء وتحت النار. (والماء) وهو بارد رطب، وهو جسم بسيط، موضعه الطبيعي فوق الأرض وتحت الهواء. (والأرض) وهي باردة يابسة، وهي جسم بسيط، موضعه الطبيعي وسط الكل؛ لأنّه مركز العالم. من الشارح رحمه الله.

(٥) (يعني) لم ترد في «ث».

(٦) أنظر: كشف المراد للعلامة الحليّ: ١٨٩، المقصد الثاني، الفصل الخامس، المسألة الرابعة في مغايرة الكميّات. إرشاد الطالبين للمقداد السيوري: ١٢٢. التعريفات للجرجاني: ٢٩٥.

(٧) قال المقداد السيوري: لأنّه من الكميّات الملموسة، وكلّ كميّة ملموسة عرض، فيكون المزاج عرضاً. الأنوار الجلالية: ٦٩، الفصل الأول، التوحيد.

توسطاً ما، حاصلةً من امتزاج الأسطقسات، وتفاعل كيميَّاتها المتضادة في موادّها، وانكسار صرافة كلّ منها، مع حفظ صور البسائط^(١). وحيث أنّ الواجب تعالى ليس محلاً للأعراض والكيميَّات، لم يتصوّر هناك مزاج ولا حاسّة، ولأنّ المزاج يستلزم التركيب، المنافي للوجوب الذاتي، وإذا كان المزاج والحاسّة منتفية عنه تعالى، استحال عليه الألم مطلقاً، أمّا الحسيّ؛ فلما ذكرنا، وأمّا العقليّ؛ فلعدم الآفة والشرّ بالقياس إليه، واللذة الحسيّة، وكذا سائر الكميّات النفسانية من الحقد، والحزن، والخوف، والفرح، وغيرها، والجسمانية كالطعم، واللون، والرائحة، فإنّ كلّ ذلك تابع للمزاج، الذي لا يتصور في حقّه تعالى، وأمّا اللذة العقلية فنفاها المليون، وأثبتها الحكماء، قالوا: اللذة إدراك الكمال، فمن أدرك كمالاً في ذاته إلتهّ به، وذلك ضروريّ يشهد به الوجدان، ولا شكّ أنّ كماله تعالى أعظم الكمالات، وإدراكه أقوى الإدراكات، فوجب أن تكون لذّته أقوى اللذّات، ولذلك قالوا: أجلّ مبتهج هو المبدأ الأول^(٢). وكلام المصنّف - في التجريد - مائل إلى هذا^(٣)، وعدم إطلاق لفظ الملتذّ عليه تعالى لعدم الإذن الشرعيّ.

(١) أنظر: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق: ١/ ٨٦ - ٨٨، كتاب التلويحات، المورد الثالث في كلام التجريد:

١٩٨/٤، كتاب اللّمحات، العلم الثاني، المورد الثالث، اللّمحة الرابعة في إثبات الاستحالة. المحاكمات بين شرحي الإشارات لقطب الدين الرازي: ٣/ ٣٣٤ - ٣٤٤ / النمط الثامن في البهجة والسعادة.

(٢) أنظر: السياسة المدنية للفارابي: ٤٣. الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٣٥٠، النمط الثامن في البهجة والسعادة، إشارة في بيان ترتيب الجواهر العاقلة في درك اللذة. مفتاح الباب لابن مخدوم: ٢٢٧، الفصل الثالث، الصفة الثانية في أنّه تعالى جسم.

(٣) في حاشية «ح»: حيث قال: واللذة المزاجية. ولم يتعرّض للعقلية.

أنظر: كشف المراد للعلامة الحليّ: ٢٧٣، المقصد الثالث، المسألة الثامنة عشر.

تبصرة: في بيان انتفاء^(١) الضدّ والندّ عنه تعالى.

الضدّ - في العرف العام - يقال: على مساوٍ في القوة ممانع^(٢). وكلّ ما سوى الله تعالى مخلوق له، والمخلوق لا يساوي الخالق في القوة ولا يمانعه^(٣)، بل هو مقهور له، فلا ضدّ له بهذا المعنى^(٤). وفي العرف الخاص يقال: على عرض يعاقبه عرض آخر في محلّه - أي موضعه - وينافيه فيه^(٥)، - أي في ذلك المحل -.. والضدّان بهذا المعنى يسمّيان ضدّين مشهورين^(٦)، وقد يشترط في الضدّين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد، كالسواد والبياض، فإنّهما متباعدان في الغاية، بخلاف الحمرة والصفرة، إذ ليس بينهما ولا بين أحدهما وبين السواد والبياض ذلك التباعد، فيسمّيان بالمتعاندين،

(١) في «ث»: (استحالة).

(٢) في حاشية «ح»: أي موجود مساوٍ في القوة لموجود آخر، ممانع له في الوجود والفعل.

(٣) قال المقداد: وإلّا لنافاه، فيلزم كون المعلول منافياً لوجود نفسه، وهو محال. ولم يتعرض المصنف لإبطال هذا القسم. الأنوار الجلالية: ٧٠، الفصل الأول، التوحيد.

(٤) أنظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٢٧٥، النمط الرابع في الوجود وعلمه، تنبيهه في أنّ الأول لا ضدّ له. كشف المراد للعلامة الحلي: ١٢١، المقصد الثاني، في الجواهر والأعراض، المسألة الثالثة.

(٥) في حاشية «ح»: أي لا يجتمع معه فيه.

(٦) قال المقداد: والضدّان بهذا المعنى أعمّ من الضدّين بالمعنى الآتي - أعني الحقيقيين - والمصنّف إنّما تعرّض لإبطال الضدّين المشهورين، دون الحقيقيين، إذ لم يتعرّض لذكر غاية البعد، ويلزم منه إبطالها، لأنّ نفي العام يستلزم نفي الخاص، مع أنّ الدليل الذي ذكره على نفي المشهورين، دالٌّ على نفي الحقيقيين، وتقديره: إنّهما عرضان، فلو كان للواجب ضدّ لكان الواجب عرضاً، لكنّ اللازم باطل - لئما تقدّم - فالملزوم مثله. أنظر: الأنوار الجلالية: ٧٠-٧١، الفصل الأول، التوحيد.

والضدّان بهذا المعنى يسمّيان بالحقّيقين^(١). والندّ^(٢): هو المشارك في الحقيقة، فإن كان مشاركاً في تمام الماهية، اختصّ باسم المثل^(٣)، وقد ثبت^(٤) أنّ الواجب واحد ليس بعرض؛ لأنّ كلّ عرض ممكن، ولا يشاركه غيره في حقيقته؛ لأنّ ما سواه من الحقائق يقتضي الإمكان، فلو شارك غيره لزم إمكانه، وأيضاً الإشتراك إن كان في تمام الحقيقة^(٥)، يلزم الإمتياز بالتعيّن^(٦)، وهو داخل في الهوية كما مرّ، وإن كان في جزء

(١) أنظر: كشف المراد للعلامة الحليّ: ١٢١-١٢٢، المقصد الثاني في الجواهر والأعراض، المسألة الثالثة في نفي التضاد عن الجوهر. إرشاد الطالبين للسيوري: ١٣٨، تعريف الضدّان.

(٢) الندّ - لغة -: ما كان مثل الشيء يضادّه في أموره، كتاب العين للفراهيدي: ٨/ ١٠، باب الدال والنون. الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري: ١٧٤، باب النون، الفرق بين الند والمثل. أما اصطلاحاً: فقال الشهرزوري: الندّ: عندهم هو المثل المساوي له من جميع الجهات. شرح حكمة الاشراق: ٣١٨، المقالة الاولى، فصل في نور الأنوار.

(٣) المثل: هو كلّ أمرين يشير إليهما العقل، والمتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر. أنظر: تلخيص المحصّل للطوسي: ٨٨، الركن الثاني، المسألة الثالثة الحال بين المثبتين والنافين.

وانظر: الرسائل للشريف المرتضى: ٢/ ٢٨٢، حرف الميم. إرشاد الطالبين للمقداد السيوري: ١٣٤، كون المتغايران إما متماثلان أو متخالفان.

(٤) قال المقداد - في برهان التوحيد السابق -: إنّه لا يوجد من حقيقة الواجب لذاته إلّا فرد واحد، فلو وجد له مساوٍ في الحقيقة، لكان الوجود من حقيقة الواجب إثنان، هذا خلف. الأنوار الجلالية: ٧١ الفصل الأول. (٥) في حاشية «ح»: كاشتراك زيد وعمر.

(٦) التعيّن: هو الذي يوجد الماهية؛ بسبب انضمامه إليها. تلخيص المحصّل لنصير الدين الطوسي: ٢٣٢، الركن الثاني، خاتمة في أحكام الموجودات، مسألة كلّ موجودين.

والتعيّن: مابه امتياز الشيء عن غيره، بحيث لا يشاركه فيه غيره. التعريفات للجرجاني: ١٢٥.

الحقيقة^(١)، يلزم الإمتياز بفصل ذاتي^(٢)، وعلى كلا التقديرين يلزم التركيب المنافي لوجوب الوجود، وإذا لم يكن الواجب عَرَضاً، ولا يكون له مشارك في الحقيقة، فلا^(٣) ضد له ولا ند له.

أصل: في بيان حدوث العالم. وهو من المسائل المعضلة، التي تحيرت فيها أفهام أولي الألباب. فذهب المليّيون كلّهم من المسلمين، واليهود، والنصارى، والمجوس، إلى حدوث الأجسام بذواتها، وصفاتها^(٤). وذهب أرسطو^(٥) ومتابعوه من

(١) في حاشية «ح»: كاشتراك زيد والفرس.

(٢) الفصل: هو الجزء المُمَيّز للشيء عما يشاركه في الجنس. كشف المراد للعلامة الحلي: ٧٧، الفصل الثاني في الماهيات، المسألة الرابعة في أحكام الجزء.

(٣) في حاشية «ذ»: الفاء للتفريع، وتقديره: إذ ليس بعرض فلا ضد له، وليس له مشارك فلا ند. والدليل على كونه تعالى لا ند له في العقل والنقل، أما العقل فقد ذكره المصنف، وأما النقل فقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ سورة الشورى ٤٢: ١١. فإن قلت: ظاهر الآية يدل على ثبوت المثل، فإن ظاهرها يدل على نفي مثل المثل، ونفي مثل المثل فرع ثبوت المثل. قلت: إذا حملنا الكاف على الزيادة، فالأمر ظاهر، وإن حملناه على التشبيه حينئذ، فنقول: لو ثبت له مثل لكان هو مثل مثله، فلا يلزم حينئذ نفي مثله، الذي هو المقصود من الآية، وأيضاً إذا انتفى مثل مثله انتفى مثله ضرورة، فتدبر. من الشارح رحمه الله.

(٤) أنظر: كشف المراد للعلامة الحلي: ١٤٩-١٥١، الفصل الثالث في بقية أحكام الأجسام، المسألة السادسة في أن الأجسام حادثة.

(٥) أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م): فيلسوف يوناني تتلمذ على إفلاطون، وعلم الإسكندر الأكبر، وأسس اللوقيون حيث كان يحاضر ماشياً فسمي هو وأتباعه بالمشائين، ألف في المنطق وفي العلم الطبيعي، وله كتب في الأخلاق والسياسة والخطابة والشعر، وكان يهتم بالموسيقى والرسم. وكان لأرسطو أثر في الفلاسفة الإسلاميين، فلقبوه بالمعلم الأول، وشرحوا فلسفته وأخذها عنهم الغرب، فساعدوا بذلك على نقل الفكر اليوناني إلى أوروبا. الموسوعة العربية الميسرة لياسين صلواتي: ١/ ٣٤٩.

المتأخرين - الفارابي^(١) وابن سينا^(٢) - إلى قدمها ذاتاً وصفة^(٣). وتفصيل مذهبهم أتهم

(١) الفارابي: هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ الحكيم التركي المشهور، صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم، وهو أكبر فلاسفة المسلمين، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه. مدينته فاراب: وهي مدينة من بلاد الترك في أرض خراسان، وكان أبوه قائد جيش، وهو فارسي المنتسب، وكان ببغداد مدة ثم انتقل إلى الشام وأقام به، وكان فيلسوفاً كاملاً وإماماً فاضلاً، قد أتقن العلوم الحكيمة، وبرع في العلوم الرياضية. زكّي النفس، قويّ الذكاء، متجنباً عن الدنيا، مقتنعاً منها بما يقوم بأوده، يسير سيرة الفلاسفة المتقدمين، وكانت له قوة في صناعة الطب، وعلم بالأموال الكليّة منها، ولم يباشر أعمالها، ولا حاول جزئياتها، مات بدمشق سنة ٣٣٩. أنظر: عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة: ٥٥٧ - ٥٦٣. وفيات الأعيان لابن خلكان: ٣/ ٧٩-٨٠.

(٢) ابن سينا الرئيس: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا الحكيم المشهور. كان أبوه من أهل بلخ ولد الرئيس أبو علي سنة خمس وسبعين وثلاثمائة. وتنقل الرئيس بعد ذلك في البلاد، واشتغل بالعلوم، وحصل الفنون، ولما بلغ عشر سنين من عمره كان قد أتقن علوم القرآن العزيز والأدب، وحفظ أشياء من أصول الدين وحساب الهندسة والجبر والمقابلة، ثم رغب بعد ذلك في علم الطب، وتأمل الكتب المصنّفة فيه وعالج تأديباً لا تكسباً، واختلف إليه فضلاء هذا الفن وكبراءؤه، وسنّه إذ ذاك نحو ست عشرة سنة. وكان نادرة عصره في علمه وذكائه وتصانيفه. صنّف كتاب الشفاء في الحكمة، والنجاة، والإشارات، والقانون، وغير ذلك، ممّا يقرب من مائة مصنف، مابين مطول، ومختصر، ورسالة في فنون شتى، وله رسائل بديعة منها: رسالة حي بن يقظان، ورسالة سلامان وآيسال، ورسالة الطير، وغيرها وانتفع الناس بكتبه، وهو أحد فلاسفة المسلمين توفي سنة ثمان وعشرين وأربعمائة. أنظر: وفيات الأعيان لابن خلكان: ١/ ٢٦٩-٢٧١. سير أعلام النبلاء للذهبي: ١٧/ ٣٥٦، ٥٣١.

(٣) أنظر: كشف المراد للعلامة الحليّ: ١٤٩-١٥١/ الفصل الثالث في بقية أحكام الأجسام، المسألة السادسة في أنّ الاجسام حادثة.

قالوا: الأجسام تنقسم إلى: فلكيّات^(١)، وعنصريّات^(٢)، أمّا الفلكيّات فإنّها قديمة بموادّها^(٣) وصورها وأعراضها المعيّنة من المقادير والأشكال، إلّا الحركات والأوضاع المخصوصة، فإنّها حادثة ضرورة أنّ كلّ حركة مشخّصة^(٤) مسبوقة بأخرى لا إلى نهاية^(٥)، وكذا الأوضاع المعيّنة التابعة لها، وأمّا مطلق الحركة والوضع فقديم أيضاً؛ لأنّ حركات الأفلاك مستمرة من الأزل إلى الأبد، بلا سكون أصلاً. وأمّا العنصريّات فقديمة بموادّها شخصاً، وبصورها الجسميّة نوعاً^(٦)، وبصورها النوعيّة جنساً^(٧).

(١) في حاشية «ح»: وذلك إمّا أن يتألّف الجسم من أجسام مختلفة الطبائع، أو لا، والأول المركّب من العناصر، ولا يكون في الفلكيّات، والثاني البسيط، ويكون في الفلكيّات وغيرها، وهو إمّا أن يقبل الخرق والإلتئام، أو لا، فالأول العناصر، والثاني الفلكيّات، والمركبات إمّا ذات صور نوعيّة مغايرة لصور بسائطها، يرجى بقاءها معها زماناً يعتدّ به، أو لا، الأول: المعدنيّات، والنباتات، والحيوانات. والثاني: ما ليس صورته كذلك، فإنّه ليس له صور مغايرة لصور بسائطه، كالماء، والطين، ثم إنّ المركّب: إمّا أن يكون صورته غير منشأ لنموّه فمعدن، أو يكون، ولكن بدون حسّ أو حركة فنبات، أو معها فحيوان. من الشارح رحمه الله.

(٢) في حاشية «ح»: أي الموجود في عالم العناصر، أعني جوف فلك القمر.

(٣) في حاشية «ح»: مادّة الشيء، مابه الشيء بالقوة، أي موادّها الجسميّة والمواد الهیولی.

(٤) (مشخّصة) لم ترد في «ث».

(٥) أنظر: إرشاد الطالبين للمقداد السيوري: ٦٦-٦٧. مفتاح الباب لابن مخدم الحسیني: ١٨٠/ الفصل

الثاني، في إثبات صفاته الثبوتية.

(٦) قوله: (وبصورها الجسميّة نوعاً) لم يرد في «ث».

(٧) أنظر: مفتاح الباب لابن مخدم: ١٨٠، الفصل الثاني، الصفة الاولى.

وذهب من تقدّم أرسطو من الحكماء: إلى أنّها قديمة بذاتها، محدثة بصفاتها^(١). وتوقف جالينوس^(٢) في ذلك، ويحكى عنه أنّه قال - في مرضه الذي توفي فيه - لبعض تلامذته: أكتب عني، إنّني ما علمت أنّ العالم قديم أو محدث^(٣)، وأنّ النفس الناطقة هي المزاج أو غيره^(٤). وقد طعن فيه أقرانه بذلك، حين أراد من سلطان زمانه أن يلّقبه بالفيلسوف. واحتجّ المصنّف رحمه الله على المذهب الحق: بأنّه قد ثبت أنّ وجود الممكن مستفاد من غيره^(٥)، فحال إيجاده - أي إيجاد^(٦) الغير إياه وإفادة الوجود له - لا يكون الممكن

(١) أنظر: إرشاد الطالبين للمقداد السيوري: ٦٧.

(٢) جالينوس: ولد جالينوس بعد زمان المسيح بتسع وخمسين سنة على ما أرّخه إسحاق. وقال المسعودي: كان جالينوس بعد المسيح بنحو مائتي سنة، وعاش سبعاً وثمانين سنة. كان مولده ومنشأه بفرغامس، وهي مدينة صغيرة من جملة مدائن آسيا شرقي قسطنطينية، وذكروا أنّ الأصل في اسم جالينوس غالينوس، ومعناه الساكن أو الهاديء وقيل: إنّ ترجمة اسم جالينوس معناه بالعربي: الفاضل. كان لا يدانيه أحد في صناعة الطب، ولجالينوس من المصنّفات كتب كثيرة جداً. أنظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة: ٩٥-٩٦.

(٣) أنظر: تهافت الفلاسفة للغزالي: ٢٢، مسألة في ابطال قولهم بقدم العالم.

(٤) سيأتي هذا البحث في فصل المعاد في بيان حقيقة النفس الإنسانية صفحة «٢٥٥» ولمزيد الإطلاع راجع: الأسرار الخفية في العلوم العقلية للعلامة الحلّي: ٣٦٩، المقالة السادسة، المبحث الثاني، في ماهية النفس.

(٥) قال المقداد السيوري: لما فرغ من الصفات السلبية شرع في الثبوتية، وهي وإن كانت وجودية، والوجود أشرف، فيستحقّ التقدّم، لكنّه آخرها؛ ليعلم من السلبيات استحالة مماثلته للجسمانيات، فلا يتصوّر أنّ صفاته كصفات غيره من الموجودات، وأيضاً متابعة لقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ سورة الرحمن ٥٥: ٧٨. الأنوار الجلالية: ٧٢، الفصل الأول، التوحيد.

(٦) قوله: (أي إيجاد) لم يرد في «ث».

موجوداً؛ لاستحالة إيجاد الموجود^(١)، وتحصيل الحاصل، فيكون الممكن حال الإيجاد معدوماً، فوجود الممكن مسبوق بعدمه^(٢)، سبقاً زمانياً لا يجتمع معه السابق واللاحق، وهذا الوجود المسبوق بالعدم يسمّى: حدوثاً زمانياً^(٣)، والموجود محدثاً، وإذا ثبت أن كلّ موجود سوى الواجب ممكن، وأنّ كلّ ممكن محدث، فكلّ ما سوى الواجب من الموجودات محدث بالحدوث الزماني، وهو المطلوب.

إعلم أن الحدوث: عبارة عن مسبوقية وجود الشيء، أو عن وجوده المسبوق^(٤).

(١) في حاشية «ح»: وأيضاً يلزم أن يكون له وجود من الغير، وهو خلاف الفرض.

(٢) في «ح»: (بالعدم) وما في حاشيتها مطابق للمتن من نسخة أخرى.

(٣) أنظر: قواعد العقائد لنصير الدين الطوسي: ٣١، أصول عامّة، أصل «٤»، الاسرار الخفية للعلامة الحلّي: ٤٩٠، إشراف اللاهوت للعبيللي: ١٦٢، المقصد الرابع، المسألة الثانية، التعريفات للجرجاني: ١٤٦.

وقال المقداد السيوري: وفي قول المصنّف - وهذا الوجود يسمّى حدوثاً^(١) - تسامح؛ لأنّ الحدوث كيفية الوجود، والوجود متقدّم عليها، تقدّم الموصوف على الصفة، فلا يكون نفسه. الأنوار الجلالية: ٧٣، الفصل الأول، التوحيد.

(أ) قال ملا خضر الحبلرودي: واعلم أنّ سبق عدم العالم على وجوده ليس بالزمان كما توهمه بعض، إذ الزمان ضمن جملة العالم؛ لأنّه يستلزم أن يكون للزمان زمان، ويتسلسل، بل بالذات ويسمّونه بالرتبة، كما لبعض أجزاء الزمان على البعض، كالأمس واليوم، فهو أنّ المتأخر لا يوجد إلّا بعد المتقدّم، ولا يجتمعان. (حاشية ح).

بل الحدوث مسبوقية الوجود، لا الوجود المسبوق.

(٤) أنظر: كشف المراد للعلامة الحلّي: ٤٠-٤٣ / المقصد الأول، الفصل الأول، المسألة «٣٣» في القدم والحدوث.

فلا يعقل إلا بأمرٍ سابق على الحادث، فذلك الأمر السابق، أمّا عدمه الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق، وهو الحدوث الزماني، وبإزائه القديم الزماني^(١)، وأمّا أمر آخر يمكن اجتماعه مع الحادث، وهو العلة، فذلك يسمّى حدوثاً ذاتياً^(٢)، وهو شامل للممكنات بأسرها اتفاقاً؛ لأنّ كلّ ممكن مسبوق بعلة سبقاً بجامع فيه السابق اللاحق، والقديم الذاتي مختصّ بالواجب تعالى. فالتكلّمون على أنّ جميع الممكنات حادثة حدوثاً زمانياً، والحكماء^(٣) على أنّها كلّها حادثة حدوثاً ذاتياً؛ لاحتياجها إلى العلة، وبعضها قديمة زماناً، كما فصلناه لك.

قالوا: المبدأ الأول، موجب مفيض لوجود الحادث اليومي^(٤) على مادّة قديمة^(٥)،

(١) القديم الزماني: هو الذي لا يسبق عدمه وجوده سبقاً زمانياً. إشراق اللاهوت للعبيدي: ١٦٢، المقصد الرابع، المسألة الثالثة، في قسمة الوجود بين القديم والحادث.

(٢) قال المقداد السيوري: وهو كون الوجود مسبوقاً بالغير، وهو لا ينافي القدم الزماني، وبيانه: إنّ الممكن لمّا لم يكن وجوده من ذاته بل من غيره، فكان - بالنظر إلى ذاته - لا يستحقّ الوجود، وإنّما يحصل له الوجود بالسبب المغاير لذاته، فيكون عدم استحقاق الوجود حاصلًا له من ذاته، واستحقاق الوجود حاصلًا له من غيره، وما بالذات أسبق ممّا بالغير، فيكون عدم استحقاق الوجود سابقاً على الوجود المعني بالحدوث الذاتي. الأنوار الجلالية: ٧٣، الفصل الأول، التوحيد.

والحدوث الذاتي: هو الذي يكون فيه الوجود متأخراً عن العدم بالذات. كشف المراد للعلامة الحليّ: ٤٣، المقصد الأول، الفصل الأول، المسألة «٣٣» في القِدَم والحدوث.

(٣) قوله: (على أنّ جميع الممكنات حادثة حدوثاً زمانياً، والحكماء) لم يرد في «ث».

(٤) في حاشية «ح»: وهو الذي يوجد يوماً فيوماً.

(٥) في حاشية «ح»: لأنّها لو كانت حادثة لكان لها مادّة؛ لأنّ كلّ حادث لابدّ له من مادّة، ويلزم التسلسل.

بواسطة استعدادات متعاقبة، مستفادة^(١) ومستندة إلى الحركة الفلكية السرمدية، وهي^(٢) واسطة بين عالمي القَدَم والحدوث، فإنَّها باعتبار استمرارها جاز إسنادها إلى القديم، وباعتبار تجددتها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم، وإلى هذا يشير المصنّف بقوله: واستحالة الحوادث^(٣) لا إلى أول - كما يقوله الفلسفي، ويسمّيه القديم الزماني - لا يحتاج إلى بيان طائل، بعد ثبوت إمكانها المقتضي لحدوثها بحسب الزمان؛ لأنَّ عدمها سابق على وجودها، على وجه لا يمكن إجتماع السابق مع اللاحق - كما عرفت - وهذا هو الحدوث الزماني. وأقوى ما ذكر في بيان استحالة الحوادث لا إلى أول، برهان التطبيق، وتقريره: إنّنا نفرض من معلول ما بطريق التصاعد إلى غير النهاية جملة، ومّا قبله بمُتَنَاهٍ إلى غير النهاية جملة أخرى، ثمَّ نطبّق إحدى الجملتين على الأخرى من ذلك المبدأ، فالأول من أحدهما بإزاء الأول من الأخرى، والثاني بالثاني، وهلمَّ جرّاً، فإن كان بأزاء كلّ واحد من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة، كانت الناقصة كالزائدة، هذا خُلف، وإلّا فقد وجد في الزائدة جزء لا توجد بإزائه شيء في الناقصة، وعنده تنقطع الناقصة بالضرورة فتكون متناهية، والزائدة لا يزيد عليها إلّا بمتناهٍ، والزائد على المتناهي بمتناهٍ متناهٍ بلا شبهة، فيلزم تناهيهما في الجهة التي فرضناهما غير متناهيين فيها، هذا خُلف^(٤).

(١) (مستفادة) أثبتناه من «ث».

(٢) أي: الإستعدادات المتعاقبة.

(٣) قال المقداد السيوري: أعلم أنّ الفلاسفة لمّا قالوا بقَدَم العالم، جوّزوا تحقق حوادث لا إلى أول قبل كلّ

حادث حادث، وهكذا إلى غير النهاية. الأنوار الجلالية: ٧٣، الفصل الثاني، التوحيد.

(٤) أنظر: كشف المراد للعلامة الحليّ: ١٠١، المقصد الأول، الفصل الثالث، المسألة في ابطال التسلسل.

مقدمة: في تقسيم المؤثر إلى: القادر، والموجب؛ ليستتج منها أن الواجب تعالى قادر.

فنقول: كل مؤثر إما أن يكون أثره تابعا للقدرة والداعي، أو لا يكون تابعا لهما، بل يكون أثره مقتضى ذاته^(١) ولازمه، والأول: وهو الذي يكون أثره تابعا للقدرة والداعي يسمى قادراً^(٢)، والثاني: يسمى موجبا^(٣)، والمراد بالداعي العلم بما في الفعل من المصلحة^(٤)، والقدرة: صفة تؤثر وفق الإرادة^(٥)، فخرج ما لا تأثير له كالعلم، وماله

(١) قال المقداد: إنَّ الفاعل إما أن يكون موجبا أو مختارا على سبيل الانفصال الحقيقي؛ لأنَّه إما أن يكون بحيث يصح منه الفعل والترك، أو لا، والأول المختار، والثاني الموجب. وليعتبر العاقل من نفسه الفرق بين حركته على وجه الأرض في مصالحه ومهماته، وبين حركته حال إلقائه من شاهق، وحركات نبضه. أنظر: الأنوار الجلالية: ٧٥، الفصل الأول، التوحيد.

(٢) أنظر: الرسائل للشريف المرتضى: ٢/ ٢٧٩، الحدود والحقائق، حرف القاف. المسلك في أصول الدين للمحقق الحلي: ٤٢. الرسائل العشر للشيخ الطوسي: ١٠٤. قواعد المرام للشيخ ميثم البحراني: ٨٣، القاعدة الرابعة، الركن الثالث.

(٣) قال ملا خضر الحبلرودي: كالنار بالنسبة إلى الإحراق، والشمس إلى الإشراق. (حاشية ح). الموجب: العلة المؤثرة، التي تلازم المعلول، الحدود والحقائق للقاضي الآبي: ٢٧، أنظر: قواعد العقائد لنصير الدين الطوسي: ٤٩. الرسائل العشر للشيخ الطوسي: ١٠٤، الاعتقادات. اشراق اللاهوت للعبدي: ١٩٩، المقصد الخامس، المسألة الثانية في أنَّه تعالى قادر.

(٤) أنظر: الرسائل للشريف المرتضى: ٢/ ٢٧٠، الحدود والحقائق. الحدود والحقائق للقاضي الآبي: ١٩، الحدود لقطب الدين النيسابوري: ١٠١.

(٥) القدرة: صفة تقتضي صحة الفعل من الفاعل لا إيجابه. كشف المراد للعلامة الحلي: ٢٢٧، المقصد الثاني، الفصل الخامس، المسألة «٢٣» في أحكام القدرة.

تأثير لكن لا على وفق الإرادة كالطبيعة، لكن هذا التعريف لا يستقيم على رأي الأشاعرة؛ لانتقاضه بالقدرة الحادثة، إذ لا تأثير لها عندهم - كما سيجيء - وأثر القادر مسبوق بالعدم، إتفاقاً من المتكلمين وغيرهم، فيكون حادثاً.

والحكماء إنَّما أسندوا القديم إلى الله تعالى؛ لاعتقادهم أنَّه تعالى موجب^(١)، ولو اعتقدوا كونه مختاراً، لقالوا بحدوث العالم، والمتكلمون لو سلّموا كونه موجباً، لم يمنعوا إسناد القديم إليه تعالى، هكذا ذكره الإمام الرازي^(٢)، وهو يدلّ على أنَّ المتكلمين بنوا مسألة الحدوث على الاختيار، وليس كذلك، بل الأمر بالعكس، فإنَّهم استدلّوا - أولاً - على كون العالم حادثاً من غير تعرّض لفاعله أصلاً، ثمَّ بنوا على حدوثه أنَّ موجدَه يجب أن يكون مختاراً، إذ لو كان موجباً لكان أثره قديماً، وهو

(١) قال المقداد: اشتهر عن الحكماء عدم القول باختيار الصانع لقولهم بقَدَم العالم، المستلزم لإيجاب الفاعل، والمتأخرون نقلوا خلاف هذا المشهور، وقالوا: إنَّ المحققين من الحكماء، يقولون باختيار الصانع، بل إنَّما محلّ النزاع بينهم، أنَّ فعل المختار هل يجوز تأخّره أم لا؟ فالحكماء قالوا: لا يجب، وفسّروا المختار، بأنَّه الفاعل بقدرة وإرادة، فإذا انضمت الداعية إلى القدرة، يجب أن يكون الفعل معها بالزمان؛ لأنَّ الفاعل مع الداعي يصير علّة تامة، والعلّة التامة لا يتأخّر معلولها عنها، وقدرة الله وإرادته قديمتان، فوجب عندهم قَدَم العالم. وأمّا المتكلمون، فإنَّ أكثرهم جَوّزوا تحلّف الأثر عن مجموع القدرة والداعي، بل أوجبوه، لإحالتهم الداعي^(١) إلى موجود، فلذلك أوجبوا حدوث العالم. الأنوار الجلالية: ٧٥-٧٦، الفصل الأول، التوحيد.

(١) أي جعله محلاً.

(٢) أنظر: شرح المواقف للنجرجاني: ٣/ ١٨٢-١٨٣، الموقف الثاني، المرصد الثالث، المقصد الخامس في أبحاث القديم.

باطل^(١). وإنما قلنا: إنَّ أثر القادر مسبوق بالعدم؛ لأنَّ أثره مسبوق بالقصد والداعي إلى الإيجاد، دون الموجب إذ لا قصد له، والداعي لا يدعو القادر إلّا^(٢) إلى إيجاد معدوم ضرورة؛ لاستحالة الداعي والقصد إلى إيجاد الموجود، وأثر الموجب يقارنه في الزمان وإن تأخر عنه بالذات، والمراد بالتأخر الذاتي^(٣): الترتيب العقلي الذي بين المؤثر الموجب وأثره، وهو الذي يعبر عنه بالفاء في مثل قولك: تحرّك الأصبع فتحرك الخاتم، وإن كانت الحركتان توجدان معاً في الزمان، وهو معنى التأخر بالعلية، وإنما قلنا: إنَّ أثر الموجب يقارنه في الزمان؛ إذ لو تأخر عنه لكان وجوده - أي ذلك الأثر - في زمان مخصوص دون زمان آخر^(٤)، فإن لم يتوقف وجود ذلك الأثر على أمر غير ما فرض مؤثراً تاماً، كان وجوده في ذلك الزمان المخصوص، دون غيره من الأزمنة،

(١) أنظر: شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات لنصير الدين الطوسي: ٨١ / ٣.

(٢) سقطت (إلّا) من «ث» و«ص».

(٣) التأخر بالذات: أن يكون الشيء محتاجاً إلى آخر في تحقّقه، ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشيء. شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسي: ١١٠ / ٣، أو يعبر عنه بالتقدّم بالعلية. أنظر: كشف المراد للعلامة الحلي: ٤١، المقصد الأول، الفصل الأول، المسألة «٣٣» في القِدَم والحدوث.

وفي حاشية (ح): أعلم أنَّ تأخر الشيء عن غيره، يقال خمسة معانٍ - على ما تحقّق في الفلسفة -: الأول بالزمان، والثاني بالمرتبة والوضع، الذي يكون التأخر المكاني صنفاً منه، والثالث الشرف، والرابع الطبع، والخامس بالمعلولية، والأخيران يشتركان في معنى واحد، وهو التأخر الذاتي.

(٤) قال ملا خضر الحبلرودي: لا يخلو من أن يتوقف على غير ما فرض مؤثراً، أو لا يتوقف، والقسمان باطلان؛ لأنّه إن لم يتوقف ... إلى آخره (حاشية ح).

ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح؛ لاستواء نسبة وجوده إلى جميع الأزمنة من غير أولوية في بعضها.

وإن توقف وجود ذلك الأثر على أمر آخر غير ما فرض مؤثراً، لم يكن المؤثر الموجب - الذي فرضناه - تاماً، وقد فرض تاماً، هذا خلف، فظهر أن أثر الموجب لا يتخلف عنه زماناً، قديماً كان الموجب أو حادثاً.

نتيجة^(١): لما تقدم من المقدمات: الواجب المؤثر في الممكنات قادر، أي يصح منه إيجاد العالم وتركه، ليس شيء منها لازماً لذاته، بحيث يستحيل انفكاكه عنه، وإلى هذا ذهب المليون قاطبة، خلافاً للفلاسفة حيث ذهبوا إلى أنه موجب، وسيأتي تفصيل مذهبهم. أعلم أن العقلاء اختلفوا في أن صفات الله تعالى من العلم والقدرة وغيرهما هل هي عين ذاته، أو غيره قائمة به على قياس سائر الصفات بالقياس إلى موصوفاتها؟ فذهب الأشاعرة ومن يحدو حدوهم إلى الثاني، فهو عالم بعلم، قادر بقدرة، يريد بإرادة^(٢)، وعلى هذا القياس. وذهب الشيعة والحكماء إلى الأول، وقالوا:

(١) قال المقداد: النتيجة: هي القول اللازم عن القياس بذاته، ولم يسبق هنا قياس هذه نتيجته، لكن لما ذكر الأصلين السابقين - وهما العمدة في الدليل على كون المؤثر قادراً - سمي صورة القياس، وبيان ملازمته ونفي تاليه: نتيجة، على سبيل المجاز، وأشار إلى توجيه الدليل بها تقريره أن نقول: الواجب تعالى قادر، لأنه لولاه لكان موجباً^(٣)، ولو كان موجباً لزم قدم العالم، والتالي باطل، فالمقدم مثله. الأنوار الجلالية: ٧٦ - الفصل الأول - التوحيد.

(أ) ضرورة انحصار المؤثر في القادر والموجب.

(٢) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٤٠، الأشعرية.

هو عالم بالذات، قادر بالذات، وهكذا في باقي الصفات^(١). وللمعتزلة تفصيل يأتي في كل مسألة.

واحتجّت الأشاعرة: بأنّه لو كان مفهوم كونه عالماً حياً قادراً نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته، وكان قولنا: الله قادر عالم، بمثابة حمل الشيء على نفسه، واللازم باطل؛ لأنّ حمل هذه الصفات على ذاته يفيد فائدة صحيحة، بخلاف قولنا: ذاته ذاته، وإذا بطل كونه نفساً ولا مجال للجزئية^(٢)، تعيّنت الزيادة على الذات^(٣).

والجواب: إنّ ذلك لا يفيد إلّا زيادة مفهوم العالم والقادر ونظائرها على الذات^(٤)، ولا نزاع في ذلك، أمّا زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم^(٥) على حقيقته فلا^(٦). فممنشأه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وما صدق هو عليه.

(١) أنظر: الكافي للكليني: ١/ ٦٥ - جملة القول في صفات الذات، نهج الحق وكشف الصدق للعلامة الحلي: ٦٤-٦٥.

(٢) في حاشية «ح»: ضرورة أنّ الصفة خارجة عن الموصوف - على ما ذهبوا إليه - ولا شيء من الخارج عن الشيء بجزء له. وفي حاشية «ث»: لأنّه يلزم منها التركيب.

(٣) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٤٠ - ٤١ / الأشعرية. قواعد المرام للبحراني: ٨٧ - ٨٨، ١٠١. كشف المراد للعلامة الحلي: ٢٧٤ / المقصد الثالث في إثبات الصانع، الفصل الثاني في صفاته، المسألة «١٩» في نفي المعاني والأحوال عنه تعالى.

(٤) العبارة التي ذكرها المصنّف توهم القاري، والصحيح أن يقال: «لا يفيد إلّا مغايرة مفهوم العالم والقادر ونظائرها للذات بالاعتبار».

(٥) قوله: (في ذلك أمّا زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم) لم يرد في «ث».

(٦) للمزيد من التفصيل، أنظر: كشف الفوائد للعلامة الحلي: ١٩٦-١٩٧، الباب الثاني، الصفات الثبوتية، الوحدانية. التعليق في علم الكلام لقطب الدين النيسابوري: ٤٥-٥٠.

والدليل العام على نفي الصفات الزائدة أن يقال: لو كان علمه وقدرته - مثلاً - صفتين موجودتين لكانتا ممكنتين؛ لاحتياجهما إلى الموصوف الذي هو ذاته، وكلّ ممكن حادث فتكون ذاته محلاً للحوادث، وإنّه محال، ولا يعقل كونها^(١) قائمتين بغيره مع كونها صفتين له، وأيضاً إذا كانتا حادثتين فلا بدّ لهما من مؤجد^(٢)، فإن كان غير الواجب يلزم افتقار الواجب - في صفاته الحقيقية - إلى غيره وهو محال^(٣)، على أنّا نقول: ذلك الغير لا بدّ أن يستند إلى الواجب ابتداءً أو بواسطة، وحينئذٍ يكون داخلًا في القسم الثاني، الذي نبطله بقولنا: وإن كان الواجب فلا بدّ أن يكون قبل الإيجاد له علم بكيفية الإيجاد وقدرته عليه، فإن كان علمه وقدرته قبل الإيجاد هو العلم والقدرة المفروضتين، لزم تقدّم الشيء على نفسه، أو غيرهما^(٤)، فننقل الكلام إليه، ويلزم التسلسل في الصفات الوجودية، وهذا جارٍ في الحياة والإرادة أيضاً، أمّا الدليل الأول فعام^(٥) في جميع الصفات.

فإن قلت: ما ذهب إليه الشيعة والحكماء كلام خيّل يمتنع التصديق به، إذ كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته، مع أنّ كلّ واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه؟ فلا حاجة بنا إلى الاستدلال على بطلانه.

(١) في حاشية «ث»: أي علمه وقدرته.

(٢) في حاشية «ح»: هذا هو الدليل الخاص من الدليلين.

(٣) أنظر: المواقف للإيجي: ٢٨٠، الموقف الخامس، المرصد الرابع، المقصد الأول في إثبات الصفات.

(٤) أي أنّ علمه وقدرته قبل الإيجاد غير العلم والقدرة المفروضتين.

(٥) في حاشية «ث»: أي ذاته محلاً للحوادث.

قلت: ليس معنى ما ذكره أن هناك ذاتاً وله صفة، وهما يتحدان حقيقة كما تخيلته، بل معناه أن ذاته يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معاً، مثلاً: ذاتك ليست كافية في انكشاف الأشياء عليك، بل تحتاج - في ذلك - إلى صفة العلم التي تقوم بذاتك، بخلاف ذاته تعالى، فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به، بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته، فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم، وكذا الحال في القدرة، فإن ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا، فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة.

وعلى هذا تكون الذات والصفة متحدة في الحقيقة، متغايرة بالاعتبار والمفهوم^(١)، ومرجعه - إذا حُققَت - إلى نفي الصفات^(٢)، مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها، وإذا تحققت معنى كون صفاته زائدة على ذاته أو غير زائدة فاضبطه؛ لئلا تحتاج إلى إعادته في كل صفة، وإنما قلنا: إن الواجب قادر؛ إذ لو كان موجباً - وهو قديم؛ لكونه واجباً - لكانت الممكنات قديمة؛ لما عرفت^(٣) أن أثر الموجب يقارنه في الزمان، واللازم - أي قدم الممكنات - باطل؛ لما تقدم من بيان حدوث جميع الممكنات، فالملزوم - وهو كونه موجباً - مثله^(٤) في البطلان؛ لأن بطلان اللازم يستلزم

(١) أنظر: معارج الفهم في شرح النظم للعلامة الحلي: ٣٨٩-٣٩٢.

(٢) في حاشية «ح»: ويشهد له ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام: «وتمام توحيده نفي الصفات عنه؛ لشهادة أن الموصوف غير الصفة، والصفة غير الموصوف». ورد الحديث في نهج البلاغة: ١/ ١٥، خطبة رقم ١، باختلاف يسير. وكذا في الكافي للكليني: ١/ ١٤٠.

(٣) في حاشية «ح»: في المقدمة، في تقسيم الفاعل إلى القادر، والموجب.

(٤) قال المقداد: هذا الدليل مبني على حدوث العالم، وقد أورد الحكماء عليه إيرادات، فتقريره على وجه لا

بطلان الملزوم؛ لأنَّ ثبوت الملزوم مع انتفاء اللازم ممَّا يهدم الملازمة^(١).

إلزام^(٢): للحكماء في قولهم بإيجاب الواجب.

الواجب عند^(٣) الفلاسفة^(٤) موجب لذاته، وقالوا: إيجاداه للعالم على النظام الواقع من لوازمه، فيمتنع خلوه عنه^(٥). فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور؛ لاعتقادهم أنَّه نقصان، وأثبتوا له الإيجاب زعمًا منهم إنَّه الكمال التام، وأمَّا كونه تعالى قادراً، بمعنى: إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فهو متفق عليه بين

→

يتوقف على حدوث العالم أولى، بأن نقول: الواجب مختار؛ لأنَّه لو كان موجباً، لكان إمَّا أن يتوقف تأثيره في حدوث العالم على شرط غير ذاته، أو لا، فإن لم يتوقف يلزم قِدَم الحوادث الزمانية، وهو باطل بالضرورة، وإن توقف فإن كان الشرط قديماً لزم المحذور المذكور آنفاً، وإن كان حادثاً يلزم القول بحوادث لا أول لها، وقد تقدّم بطلانه، فثبت اختياره تعالى من غير احتياج إلى إثبات حدوث العالم. ثم نقول: قد ثبت أنَّ فعل المختار يحدث بالزمان، فيكون العالم محدثاً حدوثاً زمانياً، فثبت حدوث العالم والإختيار، سالميّن عمّا ذكروه من الاعتراضات. الأنوار الجلالية: ٧٧، الفصل الأول، التوحيد.

(١) أنظر: كشف الفوائد للعلامة الحلّي: ١٥٩.

(٢) قال ملا خضر الحبلرودي: لَمَّا فرغ من إثبات كونه تعالى قادراً، شرع في بيان ما يلزم القائلين بأنَّه تعالى موجب من المحال، تحقيقاً للإثبات، وقال: إلزام... إلى آخره. (حاشية ح).

(٣) (الواجب) لم ترد في «ث».

(٤) قال المقداد: هذا دليل آخر على الإختيار، وسماه إلزاماً دون الأول؛ لأنَّ اللازم من هذا - وهو انعدام الواجب عند انعدام حادث من الحوادث - محال عند الكل، واللازم في الأول - وهو قِدَم العالم - غير محال عند الفلاسفة؛ فهذا ألزمهم المحال لو قالوا بالإيجاب، بخلاف الأول. الأنوار الجلالية: ٧٧-٧٨، الفصل الأول، التوحيد.

(٥) أنظر: الرسائل العشر للطوسي: ١٠٤، الاعتقادات، الدليل «٧».

الفريقين^(١)، إلا أنَّ الحكماء ذهبوا إلى أنَّ مشيئته - الفعل الذي هو الفيض والوجود - لازمة لذاته، كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له، فيستحيل الانفكاك بينهما، فمقدّم الشرطية الأولى واجب الصدق، ومقدّم الثانية ممتنع الصدق، وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقّه سبحانه تعالى، وإذا كان الواجب موجّباً، وقد عرفت أنَّ كلَّ موجب لا ينفكُّ أثره عنه^(٢) زماناً، فيلزمهم أنّه إذا عُدِم شيء^(٣) في العالم أن يُعَدِم الواجب؛ لأنَّ عدم ذلك الشيء المفروض ليس لذاته - وإلاَّ لكان ممتنعاً^(٤) - بل أمّا لعدم شرطه، أو لعدم علّته، وعلّته إمّا الواجب فيلزم عدمه، أو غيره فننقل الكلام إليه، أو يكون عدم ذلك الشيء لعدم جزء^(٥) علّته، فنقول: عدم ذلك الشرط أو العلة أو جزء العلة^(٦) ليس لذاته - وإلاَّ لم يوجد - بل لعدم شرطه، أو علّته^(٧)، أو جزء علّته، وهكذا نقول في هذا الشرط والعلة وجزء العلة،

(١) في حاشية «ح»: المتكلّمين والحكماء.

(٢) قال ملا خضر الحبلرودي: لما تقدّم من أنَّ الانفكاك مستلزم لأحد المحالين، إمّا لزوم الترجيح من غير مرجّح، أو عدم تمامية ما فُرض تاماً، فالواجب - على هذا التقرير - لا ينفكُّ أثره عنه، وإذا كان كذلك، كان انعدام أثره مستلزماً لانعدامه بالضرورة، أو يلزم انقلاب الواجب ممكناً، وهو محال عند الكل، كما أشار إلى تفصيله بقوله: فيلزمهم... إلى آخره. (حاشية ح).

(٣) في حاشية «ح»: أي بعد الوجود.

(٤) في حاشية «ح»: فلا يوجد، هذا خلف.

(٥) قوله: (أو يكون عدم ذلك الشيء لعدم جزء) شطب من «ث».

(٦) في «ث»: (أو لعلّته أو جزء لعلّته) وقد شُطب من النسخة.

(٧) في «ث»: (بل إمّا لعدم شرطه، أو لعدم علّته).

وهذا معنى قوله: والكلام في عدمهما - أي في عدم الشرط والعلّة - كلاً أو جزءاً كالكلام فيه - أي في ذلك الشيء المفروض - بأن ننقل الترديد إليه كما ذكرنا، حتى ينتهي الكلام إلى الواجب فيلزم عدمه، وإنّما قلنا: إنّ الكلام ينتهي إلى الواجب؛ لأنّ الموجودات بأسرها تنتهي - في سلسلة الحاجة - إلى الواجب، فيكون هو علة لجميعها، إما بالذات أو بالواسطة، وقد قلنا: إنّ عدم المعلول مستند إلى عدم علّته، فيلزم إنتهاء عدم الشيء المفروض إلى عدم الواجب لذاته، وهو محال لازم من كونه موجباً، فيكون إيجابه محال؛ لأنّ ملزوم المحال محال، فثبت كونه مختاراً، وهو المطلوب. وليس لهم - بحمد الله - عن هذا الإلزام مفرّ^(١)، فيفيدهم التخلّص عن هذه المزلقة^(٢).

نقض^(٣): لقول الحكماء في ترتيب الموجودات.

(١) قال الحبلرودي: مفرّ: أي موضع فرار للخلاص عنه؛ لأنّهم إنّما يتخلصون بأحد أمور ثلاثة: بتجويز انعدام المعلول مع بقاء علّته التامة، أو تجويز انقلاب الواجب ممكناً، أو القول بأنّه تعالى ليس بموجب. والكُلُّ باطل عندهم، وإنّما حمد الله تعالى على لزوم هذا الإلزام؛ لأنّه مبطل للإيجاب، ومستلزم للقدرة التي أكثر قواعد الإسلام تبنى عليها، ومنه يظهر سرّ كون اعتقاد الإيجاب كفرّاً، فيكون نعمة معتبرة موجبة للحمد عليها، وتقديم الحمد للإهتمام به؛ تنبيهاً على أنّ الأليق والأولى بحال العاقل الإبتداء بحمد مبدأ الكمالات وموليتها؛ لأنّه سبب للزيادة وحصول السعادة وبالله التوفيق. (حاشية ح).

(٢) أنظر: المسلك للمحقق الحلي: ٤٣، النظر الأول، المطلب الثاني. كشف المراد للعلامة الحلي: ٢٥٩ - ٢٦١ / المقصد الثالث، المسألة الأولى في أنّه تعالى قادر مختار.

(٣) قال الحبلرودي: أي هذا نقض على كلام الفلاسفة، مُورَد بعد إيراد كلّ مهم، إذ نقض الشيء كإثباته فرع تصوّره، والمراد بالنقض^(٤) هنا: هو المعنى المعتبر عند أهل النظر، المقابل للمناقضة

قالت الفلاسفة: الواحد الحقيقي، وهو الذي ليس فيه تكثر أصلاً، لا بحسب الذات، ولا بحسب الصفات الحقيقية، ولا الإعتبارية، ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل، لا يصدر عنه إلا شيء واحد^(١)، إلا أن يكون هناك نوع تكثر، أمّا بحسب الآلة^(٢) - كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة، بحسب تعدّد آلاتها - التي هي

→

والمعارضة، وهو منع مقدّمة من مقدّمات الدليل، غير معيّنة، وطريقه أن يقال: ليس دليلك بجميع مقدّماته صحيحاً، ومعناه أن فيها خللاً، ولا بدّ من شاهد على الإختلال، ويسمّى سنداً ومستنداً واستناداً، وذلك الخلل أعمّ من أن يكون تخلف الحكم المدّعى عن الدليل في بعض الصور، أو فساد آخر، فلا يجوز تعريف النقض بالتخلف، الذي هو نقض أحد أسبابه - كما فعله بعض هنا تقليداً لبعضهم - للمباينة بين السبب والمسبب . ووجوب المساواة في الصدق بين المعرف والمعرف، وأيضاً النقض صفة الناقض، والتخلف صفة الحكم، فلا يصحّ تعريف أحدهما بالآخر. وأمّا المناقضة: فهو منع مقدّمة من مقدّمات الدليل، أو كلّ واحدة منها على التعيين، ويسمّى منعاً ونقضاً تفصيلياً، وقد يطلق النقض عليه، كما أنّه قد يُقيّد بالإجمالي. والمعارضة: إيراد دليل مقابل لدليل المستدل، دالّ على نقيض مدعاة، من غير تعرّض لشيء من مقدّمات دليله. وكلّ ما يقع بين المناظرين في الدليل على سند التوجيه لا يخلو عن هذه الوجوه الثلاثة. إذا عرفت هذا فاعلم أنّه قالت الفلاسفة: ... إلى آخره. (حاشية ح).

(أ) في حاشية «ح»: وفي اللغة معناه: النكث، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَظَتْ غَزَاهُمْ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا﴾ النحل

٩٢: ١٦.

(١) أنظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٢٧١-٢٧٢/ علم الطبيعة، النمط الرابع في الوجود وعمله. الملل والنحل للشهرستاني: ١٨٢، الفصل الثالث، متأخرو حكماء اليونان، رأي ارسطوطاليس، المسألة «٦».

(٢) الآلة: هي الوساطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره إليه. تحرير القواعد المنطقية لقطب الدين الرازي: ٥٩، الأول في ماهية المنطق، تعريف المنطق ووجه الحاجة إليه.

الأعضاء والقوى الحالة فيها، أو بحسب الشرط^(١) أو القابل كالعقل الفعّال^(٢) على رأيهم، فإن الحوادث في عالم العناصر مستندة إليه، بحسب الشرائط والقوابل المتكثّرة، وبنوا على ذلك^(٣) كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى، كما هو مذهبهم على ما سنشير إليه.

وأنت تعلم أن مذهب المتكلّمين إنّه تعالى قادر مختار، ففيه تكثّر باعتبار الصفات وتعلّقات الإرادة، فلا تدرج في هذه القاعدة، فلا تكون منافية لمذهب المتكلمين، وكلّ شبهة لهم - أي للفلاسفة - على هذه الدعوى - يعني قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد - في غاية الركاكة^(٤)، مثل قولهم: لو كان الواحد الحقيقي مصدرًا لـ (أ) و (ب) لكان مصدرية (أ) غير مصدرية (ب)، لإمكان عقل كلّ منهما^(٥) بدون الأخرى، فإن

(١) في حاشية «ح»: أي الأوضاع الفلكية.

(٢) العقل الفعّال: وهو مخرج للعقل بالقوة إلى الفعل. الشفاء (المنطق) لابن سينا: ٢٢٣.

وهو: العقل الفاضل في أنفسنا، ويسمّى عقل العالم الأرضي. أنظر: الشفاء (الإلهيات) لابن سينا: ٢ / ٤٠١، المقالة التاسعة، الفصل الثالث.

وهو: المفيض للمعقولات على النفوس الإنسانية وهو: مخرج النفوس من القوة إلى الفعل. شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسي: ٢ / ٣٦١.

(٣) في حاشية «ح»: أي على كون الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلّا واحد، وأن جميع الممكنات صادرة بواسطة العقل.

(٤) رَكَ الشيء، أي: رَقَّ وَصُغَفَ. الصحاح للجوهري: ٤ / ٣٦٣، ركك.

(٥) في حاشية «ح»: حال الغفلة، فالمصدرتان ثبوتيتان لأنّهما نقيضا العدم، وهو قولنا: لا مصدرية، ونقيض العدمي ثبوتي.

دخل فيه ^(١) هذان المفهومان أو أحدهما لزم التركيب في الواحد الحقيقي، هذا خُلف ^(٢)، وإن لم يدخل، ولا أحدهما، كان الواحد الحقيقي مصدراً لمصدريتهما أيضاً، كما كان مصدراً لهما؛ إذ لا يجوز أن تكون المصدريتان مستندتين إلى غيره، وإلا لم يكن هو وحده مصدراً لـ (أ) و(ب)، والمقدّر خلافه، فنقول: كونه مصدراً لإحدى المصدريتين غير كونه مصدراً للآخرى، فهذان المفهومان إن دخلا فيه لزم التركيب، وإلا كان مصدراً لهما أيضاً، ولزم التسلسل في المصدريات، وأيضاً لو كان مصدراً لـ (أ) و(ب) - مثلاً - لكان مصدراً لـ (أ) ولما ليس (أ)؛ لأنَّ (ب) ليس (أ)، ولكان أيضاً مصدراً لـ (ب)، ولما ليس (ب)، وإنَّه تناقض، والجواب عن الأول: إننا نختار أنَّ المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي، إلا أنَّ المصدرية لكونها من الأمور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج، غير محتاجة إلى علّة توجدها؛ لأنَّ المحتاج إلى الموجد ماله وجود ^(٣)، فلا تكون الذات مصدراً لها، فلا يكون هناك مصدرية أخرى حتى تتسلسل المصدريات ^(٤)، ولو سلّم فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممتنع، على أنَّنا نقول: لو صحَّ ما ذكرتم، لزم أن لا يكون الواحد مصدراً لأثر واحد أيضاً؛ وإلاَّ صدر عنه أثر ومصدرية ذلك

(١) في حاشية «ح»: في ماهية ذلك الواحد.

(٢) في حاشية «ح»: أي خلاف المفروض؛ لأنَّه لو كان مركباً لكان ممكناً، وقد عرفت بطلانه.

(٣) في حاشية «ح»: في الخارج، والأُمور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج، وإذا كان الأمر كذلك فلا تكون محتاجة إلى موجد يوجدها، فيبطل التسلسل.

(٤) في حاشية «ح»: هذا الجواب نقض تفصيل؛ لورود المنع على مقدّمة معيّنة من دليل المستدل، هي لزوم التسلسل.

الأثر^(١)، فنسوق الدليل إلى آخره^(٢). وعن الثاني^(٣): لا نسلّم أنّ صدور (أ) وصدور لا (أ) تناقض؛ فإنّ نقيض صدور (أ) هو لا صدور (أ)، وأما صدور لا (أ) فلا.

قال الإمام - في المباحث المشرقية -: والعجب ممّن يُفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلّمها، ثمّ جاء إلى هذا المطلب الأشرف، فأعرض عن استعمالها، حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان^(٤)، قالوا: الحكم بأنّ الواحد لا يكون مصدرًا لأثرين بديهي^(٥)، لا يتوقّف إلّا على تصوّر طرفيه، وما ذكر في بيانه تنبيه وإزالة لما يكون

(١) قال المقداد: فإنّه أمرٌ ثبوتي، يلزم من دخوله التركيب، ومن خروجه التسلسل. أنظر: الأنوار الجلالية: ٧٩، الفصل الأول، التوحيد.

(٢) في حاشية «ح»: وهذا الجواب نقض إجمالي؛ لإفادته إبطال دليل المستدل بجميع مقدّماته، لا مقدّمة معينة منه. (٣) أي: والجواب عن الثاني.

قال الحبلرودي: الثاني: إنّ لو صدر عنه إثنان لزم اجتماع النقيضين، والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدّم. بيان الملازمة: إنّ لو صدر عنه إثنان، مثلاً: (أ) و(ب)، فمن حيث أنّه يجب عنه (أ) لا يجب عنه (ب)، فلو وجب عنه (ب) ولم يكن فيه حيثيتان لكان وجوبه عنه من حيثية التي وجب (أ)، فمن حيث يجب عنه (أ) يجب عنه (ب)، وقد ثبت من حيث يجب عنه (أ) لا يجب عنه (ب)، فلزم التناقض.

وقال الحبلرودي: قوله: فمن حيث يجب عنه (أ) لا يجب عنه (ب). لمانع أن يمنع ذلك، ولم لا يجوز أن يجب عنه من حيثية واحدة شيئان؟ وما النزاع إلّا فيه. (حاشية ح).

(٤) أنظر: المباحث المشرقية للرازي: ١/ ٥٩٣، الكتاب الثاني في أحكام الجواهر الجملة الاولى في أحكام الأعراض، الفن الرابع في العلل والمعلولات، القسم الأول في العلة الفاعلية، الفصل الأول في أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد.

(٥) قال ملا خضر الحبلرودي: ودعوى بداهة الحكم، بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد في محلّ النزاع، لا يخفى فسادها. (حاشية ح).

في بعض الأذهان من الخفاء؛ لعدم تصوّر طرفيه على الوجه الذي يتعلّق به الحكم، فلا يقدح فيه المناقشة بمنع، أو نقض، أو معارضة.

قال المصنّف^(١) - في شرح الإشارات -: وكان هذا الحكم قريب من الوضوح، وإنّما تكثّرت مدافعة الناس إيّاه؛ لإغفاله عن معنى الوحدة الحقيقية^(٢)، فإن قلت: إذا كان هذا الحكم بديهاً، والإحتجاج تنبيهاً، فالذي يجوز صدور أشياء عنه، بل يسند جميع الأشياء إليه ابتداءً، كيف يتخلّص عن هذا المضيق^(٣)؟ قلت: يتخلّص عنه بمنع البداهة، فإنّ أهل الملل - على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم - قد خالفوا هذا الحكم، فلا يكون دعوى البداهة فيه مسموعة^(٤)، وعلى تقدير التسليم، يتخلّص عنه بأنّه تعالى فاعل مختار^(٥)، يصدر عنه - بحسب تعلّق^(٦) إرادته^(٧) - ما شاء، فلا يكون هذا الحكم

(١) في حاشية «ح»: قال المصنّف لقوة قول الحكماء: وكان هذا الحكم - أي الحكم بأنّ الواحد الحقيقي لا يكون مصدرًا لأثرين - قريب من الوضوح، لكن غاية ما في الباب أنّ الواحد ليس بواحد حقيقي، بل واحد مختار، يتعلّق به تعلّقات الكثرة الإرادية.

(٢) أنظر: شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسي: ١٢٢/٣، النمط الخامس، التنبيه «١١» في أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد.

(٣) في حاشية «ح»: وهو أنّ الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلّا واحد.

(٤) في حاشية «ح»: وأيضاً إنّها في محلّ النزاع فلا تسمع.

(٥) في حاشية «ح»: والمختار فعله وأثره تابع للقدرة والداعي، والقدرة صفة تؤثّر وفق الإرادة، وإذا كان كذلك فيجوز أن يصدر عنه... إلى آخره.

(٦) في حاشية «ث»: لفظ التعلّق زائد، بل محلّ تنبيه.

(٧) في حاشية «ث»: هي العلم بالمصلحة.

مناقضاً لما ذهب إليه من إسناد جميع الأشياء إليه، نعم لو كان موجباً - على ما يزعمه الخصم - لأشكل عليه الأمر، مع إمكان دفعه بأنّه تعالى في نفسه متّصف بحسب الخارج بسلوب وإضافات، فجاز أن يصدر عنه باعتبارها أشياء متكثّرة، ولا يلزم من ذلك إلّا أن يكون له تعالى كثرة إعتبارية، لا في ذاته بل في سلوبه وإضافاته، ولا محذور فيه؛ ولذلك - أي ولأنّ الواحد^(١) لا يصدر عنه إلّا الواحد، وأنّ الباري تعالى واحد حقيقي^(٢) - قالوا: لا يصدر عن الباري تعالى بلا واسطة إلّا عقل واحد^(٣)، كما ورد به نصّ الحديث: «أول ما خلق الله العقل»^(٤) والمراد بالعقل: موجود

(١) في حاشية «ث»: أي الواحد الحقيقي.

(٢) في حاشية «ح»: أي ولاعتقادهم أنّ الباري واحد حقيقي.

(٣) قال المقداد: وبيان هذه الدعوى موقوف على تصور أقسام الممكن. قالوا: الموجود الممكن إمّا أن يفتقر إلى موضوع أو لا - والمراد بالموضوع: هو المحلّ المُقَوِّمُ لما يحلّ فيه - فإن كان الأول فهو العَرَضُ، وإن كان الثاني فهو الجوهر، فأما أن يكون محلاً أو حالاً، أو مركّباً منها، أو ليس واحداً من الثلاثة. فإن كان محلاً فهو المادة، وإن كان حالاً فهو الصورة، وإن كان مركّباً منها فهو الجسم، وإن لم يكن واحداً من الثلاثة فهو مجرد. فإن افتقر في كماله إلى البدن فهو النفس، وإن لم يفتقر فهو العقل. إذا تقرر هذا قالوا: لا يجوز أن يكون الصادر الأول عنه عَرَضاً؛ لأنّ العَرَضُ مفتقر إلى الموضوع فهو يستدعي سبقيته، فلو كان هو الأول لتقدّم على محله. ولا مادة وإلّا لكانت صالحة للتأثير، لكنّ المادّة لا تصلح؛ لأنّها قابلة، والفاعل لا يكون قابلاً. ولا صورة لأنّها مفتقرة في فاعليتها إلى المادة، فلا تكون سابقة عليها، ولا جسمًا لتركيبه، فيكون الصادر إثنين لا واحد. ولا نفساً؛ لأنّها تتوقف في فعلها على الآلة، فتستدعي سبقيتها. فلم يبق إلّا العقل وهو المطلوب. هذا تقرير ما قالوه، وقد عرفت ضعف مبناه. الأنوار الجلالية: ٨٠، الفصل الأول، التوحيد.

(٤) مشارق أنوار اليقين للبرسي: ٤٢. عوالي اللئالي لابن أبي جمهور: ٩٩/٤ - ح ٤١. ونقله السيد ابن طاووس في سعد السعود: ٣٩٣، حكاية عن العامّة، وعلّق عليه العلامة المجلسي في بحار الأنوار: ٣٠٩/٥٤، قائلاً: لم أجده في طرقنا، وإنما هو في طرق العامّة.

ممكن^(١)، ليس جسماً^(٢) ولا حالاً فيه^(٣) ولا جزءاً منه^(٤)، بل جوهر مجرد في ذاته، مستغن^(٥) في فاعليته عن الآلات الجسمانية^(٦). والدليل على أن الصادر الأول هو العقل، إنه لا يجوز أن يكون جسماً لتركبه^(٧)، فلو صدر أولاً لزم تعدد الصادر في المرتبة الأولى، ولكان^(٨) مقدماً على الهيولى^(٩) والصورة^(١٠)، اللتان هما جزؤه، مع وجوب تقدم

(١) في حاشية «ح»: خرج الواجب.

(٢) في حاشية «ح»: خرج الجسم.

(٣) في حاشية «ح»: خرج العرض.

(٤) في حاشية «ح»: خرج الهيولى والصورة.

(٥) في «ح»: (مستقل).

(٦) في حاشية «ح»: خرجت النفس. أنظر: كشف المراد للعلامة الحلي: ١١٩، الفصل الثالث، المقصد الثاني في الجواهر والأعراض، الفصل الأول في الجواهر، المسألة الأولى.

(٧) في حاشية «ح»: من الهيولى والصورة، فهو ليس بواحد.

(٨) في حاشية «ح»: أي الجسم.

(٩) الهيولى: قوة موضوعة لحمل الصور، منفعة. رسائل الكندي الفلسفية: ١١٤. وهي: الجوهر الذي يوجد معه الجسم بالقوة من جزئيه، كالخشب للسريز. كشف الفوائد للعلامة الحلي: ٧٧، الأصل الخامس في الجواهر والأعراض.

وقد عرّفها أحد المعاصرين تعريفاً جامعاً مانعاً فقال: الهيولى: مادة أولى غير معيّنة أصلاً، وبها تشترك الأجسام في كونها أجساماً، وهي بمثابة الرخام أو الخشب قبل أن يُصنع منها شيء. أنظر: مقدّمة المحقق على كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي بتحقيق البير نادر: ٢٨.

(١٠) الصورة: هي في الجسم الجوهر الجسماني، مثل شكل السريز في السريز. السياسة المدنية للفارابي: ٢٨. وهي: الجوهر الحالّ المقوم لمحلّه في الوجود، قواعد المرام للبحراني: ٤٣. وهي: الجوهر الذي يوجد معه الجسم بالفعل من جزأيه، وهي جزء من ماهية الجسم، كالصورة الإنسانية للإنسان، والجسمية للجسم.

الجزء على الكل، ولا أحد جزئيه؛ إذ لا يستقلّ بالوجود دون الآخر^(١)، فلا يستقلّ بالتأثير أيضاً، والصادر الأول مستقلّ بالوجود والتأثير معاً. ولا عرضاً لعدم استقلاله بالوجود دون المحل، فكيف يوجد قبله؟! ولا نفساً لعدم استقلاله بالتأثير بدون الآلة - التي هي الجسم - فلا يكون سبباً لِمَا بعده، ويجب ذلك في الصادر الأول، فتعيّن أن يكون هو العقل، وهو المطلوب.

والحاصل أن الصادر الأول عنه تعالى واحد، مستقلّ بالوجود والتأثير، وغير العقل ليس كذلك؛ لانتفاء القيد الأول^(٢) في الجسم، والثاني في الهيولى والصورة^(٣) والعرض^(٤)، والثالث في النفس^(٥). هذا وقال بعضهم: وجه الجمع بين الحديث

→

كشف الفوائد للعلامة الحليّ: ٧٦. وعرفّ البير نادر الصورة، قائلاً: وهي المبدأ الذي يُعيّن الهيولى ويعطيها ماهية خاصة، ويجعلها شيئاً واحداً. مقدمة المحقق على كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي تحقيق البير نادر: ٢٨.

(١) في حاشية «ث»: إذ الهيولى في التحقق محتاج إلى الصورة، والصورة في الحلول محتاجة إلى الهيولى.

(٢) في حاشية «ث»: أي كونه جوهرًا مجردًا.

(٣) في حاشية «ح»: هو الإستقلال بالوجود؛ لعدم استقلال كلّ واحدة منها بالوجود بدون الأخرى.

(٤) في حاشية «ح»: لعدم استقلاله بالوجود بدون المحلّ.

والعرض: ما يوجد في الجوهر من غير تجاوزه؛ إحترازاً عن وجود المظروف في الظرف. الرسائل للشريف المرتضى: ٢/ ٢٧٨، رسالة الحدود والحقائق. وهو: ما يتجدّد وجوده ولم يكن متحيّزاً. الحدود للنيسابوري: ٣٣. وهو: المحمول الخارج عن ذات الموضوع، لاحقاً له بعد تقوّمه بجميع ذاتياته، كالصاحك اللاحق للإنسان، والماشي اللاحق للحيوان. المنطق للمظفر: ٧٩.

(٥) في حاشية «ح»: هو الإستقلال بالتأثير، لعدم تأثيرها بدون الآلات.

المذكور^(١) وبين الحديثين الآخرين: «أول ما خلق الله القلم»^(٢) و«أول ما خلق الله نوري»^(٣) أنَّ المعلول الأول من حيث إنَّه مجرد يعقل ذاته ومبدأه، يسمَّى: عقلاً، ومن حيث إنَّه واسطة في صدور سائر الموجودات، ونقوش العلوم، يسمَّى: قلماً، ومن حيث توسَّطه في إفاضة أنوار النبوة، كان نوراً لسيد الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم^(٤). والعقل فيه كثرة وهي: الوجوب بالغير، والإمكان الذاتي، وتعقل الواجب تعالى، وتعقل ذاته - أي العقل - ولذلك - أي لوجود الكثرة في العقل - صدر عنه عقل آخر، باعتبار الوجوب بالغير، ونفس فلكية^(٥)، باعتبار تعقل الواجب، وفلك مركَّب من الهيولى والصورة، باعتبار الإمكان الذاتي^(٦)، وتعقل الذات^(٧). وإِنَّمَا قلنا: إنَّ صدورها^(٨) عنه^(٩) على هذا

(١) قوله: (المذكور) سقطت من «ث».

(٢) مسند زيد بن علي: ٣٦٥. تفسير القمي: ١٧٣ / ٢.

(٣) عوالي اللثالي لابن أبي جمهور: ٩٩ / ٤.

(٤) شرح المواقف للجرجاني: ٢٦١ / ٧.

(٥) النفس الفلكية: هي الفاعل الذي يشعر بفعله مع تعقل وعلم، ويكون فعله متَّحد. رسائل إبن سينا: ٢٥٠. وهي: التي تصدر عنها أفعال غير مختلفة بإرادة. شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسي: ٤١٤ / ٢، النمط الثالث، إشارة في بيان أنَّ الحركة المستديرية الفلكية.

(٦) (الذاتي) أثبتناه من «ح».

(٧) في حاشية «ح»: أي ذات العقل.

وفي حاشية «ث»: وهو الذي يسمِّيه الحكماء: فلك الأفلاك، وفلك الأطلس، والجسم المنير. والمحدَّثون يسمُّونه: العرش، والكروي، على الاختلاف.

(٨) في حاشية «ث»: أي صدور سائر الموجودات.

(٩) في حاشية «ث»: عن العقل.

الوجه، إسناداً للأشرف إلى الجهة الأشرف، والأخس إلى الأخس، فإنه أحرى وأخلق، وكذلك يصدر من العقل الثاني، عقل ثالث، ونفس ثانية، وفلك ثان^(١)، وهكذا، ولا بد من الإنتهاء إلى جوهر عقلي وجرم سماوي، إذ لو استمر ذلك لزم التسلسل، ولا يجوز أن تنقطع العقول قبل انقطاع السماويات، وإلا لبقيت بعض السماويات غير مستندة إلى علّة، فالعقول ليست أقلّ عدداً من الأفلاك، فتنتهي إلى العقل العاشر، الذي هو في مرتبة التاسع من الأفلاك^(٢) - أعني فلك القمر^(٣) - ويسمّى: العقل الفعّال؛ لكثرة فعله في عالم العناصر، والعقل العاشر؛ لبعده عن مبدأ الحق لم يقو على إيجاد عقل آخر، فصار مبدءاً لهيولى العالم العنصري، وصورها المختلفة لاستعدادات متفاوتة مستندة إلى حركات جزئية سماوية^(٤).

قال الإمام - في الملخص -: إنهم خبطوا، فتارة اعتبروا في العقل الأول جهتين: وجوده - وجعلوه علّة لعقل - وإمكانه - وجعلوه علّة لفلك - . ومنهم من اعتبر بدلها، تعقله لوجوده وإمكانه، علّة لعقل وفلك^(٥). وتارة اعتبروا ثلاث جهات وجوده في

(١) في حاشية «ث»: وهو الذي يسمّيه الحكماء: فلك الثوابت، وفلك البروج. ويسمّيه المحدثون: الكرسي أو العرش، على الخلاف.

(٢) (من الأفلاك) لم يرد في «ث».

(٣) آراء المدينة الفاضلة ومضاداتها للفارابي: ٥٢-٥٤.

(٤) قال الحبلرودي: ونقض دليلهم الدال على جواز صدور المتعدد من العقل الأول والثاني إلى العاشر، بأنّه ليس بجميع مقدّماته صحيحاً، بل فيه خلل؛ لكونه جارياً في العاشر مع تحلّف الحكم المدّعى عنه باعترا فهم. (حاشية ح).

(٥) شرح المواقف للجرجاني: ٧/ ٢٦٣، المرصد الرابع في العقل، المقصد الثاني في ترتيب الموجودات.

نفسه - وجعلوه مبدءاً لعقل - ووجوبه بالغير - وجعلوه مبدءاً لنفس - وإمكانه الذاتي، وجعلوه مبدءاً لفلک. وتارة من أربعة أوجه، فزادوا على ذلك تعقل ذلك^(١) الغير^(٢)، فجعلوا إمكانه علّة لهيولى الفلك، وعلمه علّة لصورته. وأنت خبير بأنّ ما ذكره المصنّف مغاير لهذه الإعتبارات، فظهر أنّ الأفهام عاجزة عن إدراك نظام الموجودات، على ما هي عليه في نفس الأمر، ويلزمهم^(٣) - أي الحكماء - في هذا القول، أنّ أي موجودين فُرِضا في العالم كان أحدهما علّة للآخر بواسطة أو غيرها^(٤)، فهو ظاهر الفساد، فإنّ وجود موجودات كثيرة، لا يتعلّق بعضها ببعض، ولا ترتيب بينها، معلوم بالضرورة.

وأجيب: بأنّ معلول الواحد الحقيقي يعرضه التكثر^(٥) باعتبار كثرة الإضافات،

(١) (ذلك) لم يرد في «ث».

(٢) في هامش «ح»: الذي هو الواجب.

(٣) قال الحبلرودي: يلزمهم من ترتيب دليلهم، الدالّ على جواز صدور الأشياء المتعددة عن الواحد، بسبب الإعتبارات المتكثّرة - مع قولهم الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد - أنّ أي موجودين... إلى آخره. (حاشية ح).

(٤) قال المقداد: وذلك لأنّه لا يجوز صدورهما معاً عن علة واحدة بل أحدهما، والآخر إمّا أن يكون صادراً عن المعلول، أو عن العلّة المفروضة بشرط المعلول؛ لاستحالة صدوره عنها باستقلالها، وإلّا لصدر عن الواحد إثنان وهو باطل، وعلى التقديرين يلزم أن يكون أحدهما بالنسبة إلى الآخر إمّا علّة أو شرط علّة، فيلزم حينئذٍ من عدم أحدهما عدم الآخر ضرورة؛ إذ يلزم من عدم العلّة أو جزئها أو شرطها عدم المعلول، وبالعكس، إذ عدم المعلول دليل على عدم علّته أو جزئها أو شرطها. الأنوار الجلالية: ٨١-٨٢/ الفصل الأول، التوحيد.

(٥) قال المقداد: فهما^(١) صادران عن علة واحدة، لكن كلّ منهما باعتبار، كما قلناه في العقل الأول

فإنَّ له ماهيةً ممكنة، ووجوداً وإمكاناً بالذات، ووجوباً بالغير، فيصير بسبب تلك الكثرة، مبدءاً لكثرة في مرتبة واحدة، وإلى ردِّ هذا الكلام يشير المصنّف بقوله: وأيضاً التكثرات التي في العقل الأول، كالوجوب، والوجود، والإمكان، وغير ذلك، إن كانت موجودة، فإن كانت واجبة يلزم تعدّد الواجب، أو ممكنة، فإن كانت صادرة عن الباري تعالى، لزم صدورها عن الواحد الحقيقي، فيبطل قولكم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وإن صدرت هذه التكثرات الموجودة - فرضاً - عن غيره - أي غير^(١) الواجب - لزم تعدّد الواجب؛ لأنَّ المستقل في الإيجاد ليس إلا الواجب، وإن لم تكن تلك التكثرات المذكورة^(٢) موجودة، لم يكن تأثيرها في الموجودات الحقيقية معقولاً، سواء فرض مؤثراً^(٣) أو جزءاً منه، وقد يجاب عنه: بأنّها ليست جزءاً من المؤثر، بل هي شرط للتأثير^(٤)، والشرط قد يكون أمراً اعتبارياً، لكن مثل هذه الإعتبارات من

→

وصدور العقل الثاني، والنفس، والفلك، كلّ واحد باعتبار، فلا يتم هذا الإلزام إلا بإبطال صلاحية تلك الإعتبارات؛ لمبدئية التأثير، نعم، الإلزام الثاني متّجه. الأنوار الجلالية: ٨٢، الفصل الأول، التوحيد.

(أ) أي الموجودان المفروضان في قوله: أي موجودين فرضاً.

(١) (غير) لم يرد في «ث».

(٢) في حاشية «ح»: التي هي العقل الثاني، وملكه، ونفسه.

(٣) في حاشية «ح»: أي التكثر المفروض.

(٤) في حاشية «ح»: وحيثية له.

وذكر ملا خضر الجبلرودي في ردِّ هذا الجواب: إنَّ هذه الجهات والتكثرات إذا كانت أموراً إعتبارية فكما أنّها لا تصلح للتأثير لا تصلح أن تكون شروطاً فيها؛ لأنّها متساوية لغيرها، فكونها

←

السلوب والإضافات عارضة للمبدأ الأول، فيجوز أن يكون بحسبها مصدراً لأُمور متعدّدة كالمعلول الأول، وذلك منافٍ لمذهبهم الذي بنوا عليه ترتيب سلسلة الممكنات، هذا وحديث إسناد الأشرف إلى الأشرف خطابي^(١)، لا يُلْتَفَت إليه في المطالب العلمية، وإسناد الفلك الثامن - مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير - إلى جهة واحدة في العقل الثامن - كما زعموه - مشكل^(٢)، وبالجملّة لا يخفى على الفطن ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي.



شروطاً للغير دون العكس ترجيح من غير مرجح، وأيضاً الضرورة قاضية بأنّ ما لا تحقق له خارجاً لا يكون شرطاً لأمر خارجي، والعدميات التي يتوهم شرطيتها كعدم الغيم للقصار^(أ)، إنّما هي كاشفة عن الشرط الوجودي، وهو في مثالنا، وقوع شعاع الشمس الموجب للتجفيف على الثوب. (حاشية ح).

وقال البيضاوي: الفرق بين جزء المؤثر وشرط المؤثر أنّ جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر مقوماً له، وشرط المؤثر ما يتوقف عليه تأثير ولا يتوقف عليه تحقّق ذات المؤثر كالهواء للنار، فإنّ الهواء يتوقف عليه تأثير النار في الفيد، ولا يتوقف تحقّق ذات النار على الهواء. لم نعرّض عليه في مؤلفاته المتوفرة في مكتبتنا، بل وجدناه باختلاف يسير في المواقف للأبيحي: ١/ ٤٥٩، المقصد التاسع، الفرق بين جزء العلّة المؤثرة وشرطها.

(أ) القصار: الذي يدقّ الثوب ويبرزه في الماء ويغسله. أنظر: الصحاح للجوهري: ٥١٦/٢. لسان العرب لابن منظور: ١٢٢/٥.

(١) في حاشية «ح»: أي إقناعي.

وفي حاشية «ث»: أي يحتاج إليه في علم البلاغة والبيان.

(٢) في حاشية «ح»: وكذا إسناد الصور والأعراض التي في عالمنا هذا - مع كثرتها الفانية عن الحصر - إلى العقل الفعّال، مشكل أيضاً.

أصل: في بيان أنه تعالى عالم بكلّ المعلومات. وفيه مقامان:

الأول: في إثبات علمه^(١)، وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء، وإنما نفاه شذمة من قدماء الفلاسفة لا يعتدّ بهم، وسنذكرها.

فللمتكلمين في إثباته طريقان:

الأول: ما ذكره المصنّف بقوله: قد ثبت أن الله تعالى قادر مختار^(٢)، وكلّ قادر إنّما يقع فعله بعد الداعي^(٣)، والشعور بمصلحة الفعل - كما عرفت في بحث القدرة فثبت - إنّ فعل الباري سبحانه وتعالى تبع لداعيه، وكلّ من كان كذلك - أي يكون فعله تابعاً للداعي - كان عالماً بالضرورة؛ لأنّ الداعي هو الشعور - أي العلم - بمصلحة الإيجاد والترك، فيكون له شعور وإدراك، وهو المطلوب.

والثاني: وهو الطريق المشهور في هذا الباب، إنّ فعله تعالى محكّم خالٍ عن وجود الخلل، ومشتمل على حكم ومصالح متكرّرة^(٤)، وكلّ من كان فعله محكّماً كان عالماً، أمّا الأول فظاهر^(٥) لمن نظر في الآفاق والأنفس، وتأمل في ارتباط العلويات بالسفليات،

(١) قال ملا خضر الجبلرودي: بمعنى ظهور الأشياء له وعدم غيبتها عنه، وهذا معنى ما يُسمَع، أنّ علمه تعالى حضوري وليس بحصولي؛ لتتّزه عن حصول الحوادث فيه. (حاشية ح).

(٢) في حاشية «ذ»: لأنّه قد ثبت أنّ الباري تعالى قادر، والقادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار، فيمتنع توجه قصده إلى ما ليس بمعلوم.

(٣) الحدود والحقائق للبريدي: ١٩.

(٤) قال الجبلرودي: أي مستتبعة لخواص كثيرة، مشتملة على أشياء غريبة، كما هو الظاهر على التأمل في المصنوعات. (حاشية ح).

(٥) في حاشية «ح»: لأنّ الحس يدل عليها، ولهذا استدلّ عليها بقوله: لمن نظر.

سيِّما في الحيوانات^(١) وما هُديت إليه من مصالحها، وأُعطيت من الآلات المناسبة لها، ويعين على ذلك علم التشريح، ومنافع خلقة الإنسان وأعضائه، التي قد جمعت فيه^(٢) المجلدات، وأمّا الثاني - أعني أن كل من كان فعله محكماً كان عالماً - فضروري، وينبّه عليه أن من رأى خطأ حسناً، يتضمّن ألفاظاً عذبة رشيقة، تدلّ على معاني دقيقة، علم - بالضرورة - أن كاتبه عالم، لا يقال إنّه منقوض بفعل النحل - تلك البيوت المسدّسة المتساوية - بلا فرجال ومسطر، واختيارها للمسدس لأنّه أوسع من المثلث والمربع والمخمس، ولا يقع بينها فرج، كما يقع بين المدورات وما سواها من المضلّعات، وهذا يعرفه الحدّاق في صناعة الهندسة، وكذا العنكبوت ينسج تلك البيوت بلا آلة، مع إنّه لا علم لهما بما يصدر عنهما، وما يتضمّن من الحكم؛ لأنّنا نقول: لا نسلمّ عدم علم النحل والعنكبوت بما تفعله، لجواز أن يخلق الله فيهما علماً^(٣) بذلك، أو يلهمهما^(٤) حالاً فحالاً ما هو مبدأ لذلك الفعل.

(١) في حاشية «ح»: هذا على رأي من يقول: إنّ أفعال الحيوانات تصدر عنها، وأمّا من يسند الأفعال إلى الله ابتداءً - كالأشاعرة - فلا إشكال - أيضاً - بأنّ تلك الأفعال من أفعال الله تعالى، لا من أفعال تلك الحيوانات.

(٢) في حاشية «ح»: أي صنّفت في علم التشريح كتب كثيرة، في كمّية صغر بعض أعضائه وكبر بعضها، وأيضاً في عصبه ومفاصله إلى غير ذلك.

(٣) في حاشية «ح»: والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ الآية، سورة النحل ١٦: ٦٨.

(٤) في حاشية «ح»: الإلهام: إلقاء الشيء في القلب بغير الطلب. والعلم مع الطلب وغيره، فالعلم أعمّ منه. والإلهام: أن يلقي الله في النفس أمراً، يبعثه على الفعل أو الترك، وهو نوع من الوحي يخصّ الله به من يشاء من عباده. النهاية في غريب الحديث لابن الأثير: ٢٨٢ / ٤.

والإلهام: علم ضروري يحصل في العاقل ابتداءً، زائداً على علوم العقل. الحدود للنيسابوري: ٩٣.

المقام الثاني: إنَّ علمه تعالى يعمّ المفهومات كلّها، ممكنة كانت، أو واجبة، أو ممتنعة. فهو أعمُّ^(١) من القدرة؛ لاختصاصها بالممكنات^(٢)، ولما كان دليل^(٣) عموم علمه وقدرته راجعين إلى أمر واحد^(٤)، نظّمهما المصنّف في سلك واحد، فقال: ويجب أن يكون البارّي تعالى عالماً بكلّ الممكنات، والواجبات، والمستحيلات^(٥) أيضاً، وأنَّ

(١) في حاشية «ح»: إلّا أنَّ المصنّف خصّه بالممكنات.

(٢) قال الحبلرودي: وخصّهما المصنّف بالممكنات، وإن كان الأول أعمّ، وقال: يجب أن يكون عالماً بكلّ المعلومات، وقادراً على كلّها؛ لأنّه جعل القدرة هو العلم، والعلم المستفاد من القدرة هو العلم بالممكنات لا غير، وأيضاً النزاع والخلاف المشهور بين الجمهور إنّما وقع في الجزئيات الزمانية، التي هي من الممكنات، لا في الواجب والممتنع، فإذا ثبت عمومهما لجميع الممكنات لزم إحاطته بكلّ المعلومات، فقول بعض^(١): وحيث لا وجه لتخصيص المصنّف العلم بالممكنات. ساقط غير موجه. (حاشية ح).

(أ) هو المقداد.

(٣) في حاشية «ح»: حاصله دفع ما يقال: من أنّه ينبغي أن يجعل كلّ واحد من كونه عالماً بكلّ الممكنات، وكونه قادراً على كلّها، مقاماً على حدة، فيكون هذا الأصل مشتملاً على ثلاث مقامات لاثنين، ووجه الدفع أنّ الأمر كما ذكرت، إلّا أنّه جمع المقامين في البيان؛ روماً للإختصار والإشتراك في الدليل، وهو التخصيص من غير مخصّص.

(٤) في حاشية «ح»: هو التخصيص من غير مخصّص.

(٥) في حاشية «ح»: قوله: والواجبات والمستحيلات، يعني الواجبات على تقدير فرض وجودها، وإلّا فالواجب تعالى في الخارج واحد، لا تعدّد فيه إلّا بحسب الفرض، فما زاد على الواحد معدوم في الخارج، لا يقال: فهو داخل في المستحيلات، لأنّا نقول: الفرق في الاعتبار، حيث لوحظ في الواجب ضرورة الوجود، وفي المستحيل ضرورة العدم. من الشارح رحمه الله.

يكون قادراً على كلّها - أي الممكنات خاصة -؛ لأنّ الوجوب والإمتناع يحيلان^(١) المقدورية، وإنّما قلنا: إنّ يجب أن يكون عالماً وقادراً على العموم؛ لأنّ المقتضي للعلم والقدرة ذاته^(٢)، وللمعلومية ذوات المعلومات، وللمقدورية الإمكان^(٣)، وأمّا على رأي من يقول: إنّ صفاته عين ذاته، يقال: علمه وقدرته عين ذاته، ثمّ يقال على التقديرين، ونسبة الذات إلى الكلّ سواء، فلو كان عالماً وقادراً ببعضها، كان عالماً وقادراً على كلّها، لكنّ المقدّم حق - لمّا تقدّم - فالتالي مثله.

وأما الملازمة، فلا أنّ علمه وقدرته إذا تعلّقا ببعض دون بعض آخر، مع صلاحية تعلّقها بالجميع، كان ترجيحاً من غير مرجّح، وهذا معنى قوله: لأنّ تعلّق علمه وقدرته ببعض الأشياء دون بعض آخر، مع صلاحية تعلّقها بكلّها، تخصيص من غير تخصّص، فيكون باطلاً. واعلم أنّ المخالف في هذين الأصلين - أعني عموم علمه وقدرته تعالى للأشياء - فرّق، أمّا المخالفون في عموم علمه فطوائف:

(١) في حاشية «ح»: لأنّها لا يقبلان تأثير المؤثّر، وإلّا لم يكن الواجب واجباً، ولا الممتنع ممتنعاً؛ لأنّ المقتضي للعلم والقدرة ذاته، هذا مذهب الأشاعرة.

(٢) قال ملا خضر الحبلرودي: وإلّا لزم كون الواجب تعالى مفتقراً في كماله إلى الغير، فيكون ناقصاً بذاته، وهو محال. (حاشية ح).

(٣) قال الحبلرودي: والإمكان مشترك بين جميع الممكنات، والإشتراك في العلّة^(١) يستلزم الاشتراك في المعلول^(ب). (حاشية ح).

(أ) هي الإمكان.

(ب) هو المقدورية.

الأولى: قوم من الدهرية^(١)، قالوا: لا يعلم نفسه^(٢)؛ لأنّ العلم نسبة، ونسبة الشيء إلى نفسه محال، لاقتضائها تغاير المنتسبين، الجواب: منع كون علمه نسبة بل هو عين ذاته، وعلمه بذاته عبارة عن حضور الذات المجردة عنده بحيث لا تغيب عنه، ولو سلّم فالتغاير الإعتباري كافٍ لصحة النسبة، وهو متحقق بين الشيء ونفسه، فإنّ ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية، ولو صحّ ما ذكرتم لمّا كان أحدنا عالماً بذاته، والتالي باطل بالضرورة.

الثانية: قوم من قدماء الفلاسفة، قالوا: إنّّه تعالى لا يعلم شيئاً أصلاً، وإلّا علم نفسه، إذ يعلم حينئذٍ إنّّه يعلمه وذلك يتضمّن علمه بنفسه^(٣)، وقد بينّا امتناعه، والجواب: ما قد عرفت من منع امتناعه.

الثالثة: طائفة، قالوا: يعلم ذاته ولا يعلم غيرها، لأنّ العلم بالشيء غير العلم

(١) الدهرية: فرقة نفوا الربوبية وجحدوا الصانع المدبّر العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع. وهم ينكرون النبوة والبعث والحساب والملائكة والشياطين والجنة والنار، ويردّون كل شيء إلى فعل قانون السببية، ويقولون: الزمان يمرّ ينقضي، بينما الدهر سرمدي، وأنّه لا فناء. والطبيعويون الدهريون خلاف فلاسفة الدهريين، فالأولون يقولون بالمحسوس وينكرون المعقول، بينما يقول الآخرون بالمحسوس والمعقول معاً. موسوعة الفرق والجماعات لعبد المنعم الحنفي: ٣٦٧-٣٦٨.

(٢) قال الجرجاني: هم المعمرية،...، قالوا... ولا يعلم نفسه وإلّا اتحد العالم والمعلوم، وهو ممتنع. التعريفات: ٣٠٩.

(٣) حكاه عنهم الكثيرون، منهم: الخواجة نصير الدين الطوسي في تلخيص المحصل: ٢٢٧. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٣/ ٢٢٠.

بغير ذلك الشيء، وإلا فَمَنْ علم شيئاً علم جميع الأشياء، لأنَّ العلم به حينئذٍ عين العلم بها^(١)، وهو باطل، فيكون له بحسب كلِّ معلوم علم على حدة، فيكون في ذاته كثرة غير متناهية، وهو محال، والجواب: منع تعدّد ذات العلم بتعدّد المعلومات، بل العلم واحد، تتعدّد تعلّقاته بحسب تعدّد معلوماته.

الرابعة: جمهور الفلاسفة، قالوا: بأنّه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة^(٢)، وسيجيء تحقيقه. والمخالفون لعموم قدرته أيضاً طوائف:

الأولى: الفلاسفة، قالوا: لا يقدر على أكثر من واحد؛ لأنّه واحد حقيقي^(٣)، وقد عرفت جوابه.

الثانية: الثنوية، قالوا: إنّهُ لا يقدر على الشر، وإلا لكان خيراً شريراً؛ فلذلك أثبتوا إلهين^(٤) - كما مرّ - وقد عرفت ما فيه.

(١) هذا أيضاً قول طائفة من الفلاسفة، أنظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٢٥٠، النمط الثالث، فصل «١٩»، ٣٢٨-٣٢٩، النمط السابع، فصل «١٥» و«١٧».

(٢) أنظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٣٣٢-٣٣٣/ علم الطبيعة وما قبله، النمط السابع، تذييل «٢١». الشفاء لابن سينا: ٢/ ٣٥٩، المقالة الثامنة، الفصل السادس، فصل في أنه تام... الخ.

(٣) أنظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٢٨٧، النمط الخامس، تنبيه: في قاعدة الواحد. التعليقات لابن سينا: ٢٥، صدور الفعل الواحد عن البسيط، ٢٢٠-٢٢١، لا يصح أن يصدر عن الواحد البسيط إلا واحد.

(٤) حكاه عن الثنوية: الشهرستاني في الملل والنحل: ١١٥. والعلامة الحلي في كشف المراد: ٢٦١. وفي معارج الأفهام: ٢٣٩. والأيجي في المواقف: ٢٨٤. والمقداد السيوري في شرح الباب الحادي عشر: ٣٥-٣٦.

الثالثة: النظام^(١) ومتابعوه من المعتزلة، قالوا: لا يقدر على فعل القبيح؛ لأنه مع العلم بقبحه سفه، ودونه جهل، ويجب تنزيهه تعالى عنهما^(٢)، والجواب: إن غاية ما ذكرتم عدم الفعل؛ لوجود الصارف عنه وهو القبح، وذلك لا ينفي القدرة عليه^(٣).

الرابعة: أبو علي الجبائي وأتباعه، قالوا: لا يقدر على عين فعل العبد^(٤)، بدليل التمانع، بأن يقال: لو أراد الله تعالى فعلاً وأراد العبد عدمه، لزم أمّا وقوعهما فيجتمع النقيضان، أو لا وقوعهما فيرتفعان، فيلزم عجزهما، أو وقوع أحدهما، فلا قدرة للآخر

(١) النظام: إبراهيم بن سيار بن هانيء مولى بني الحارث بن عباد من بني قيس بن ثعلبة، البصري المتكلم، المعروف بالنظام، تنسب إليه طائفة من المعتزلة تسمى النظامية، وانفرد بمسائل، وهو شيخ الجاحظ، وهو ابن أخت أبي الهذيل العلاف شيخ المعتزلة، وكان يدمن شرب الخمر، وورد أنه سقط من غرفة وهو سكران فمات سنة بضع وعشرين ومائتين، وقيل: سنة ٢٣٠ هـ، له شعر ومؤلفات منها: كتاب إثبات الرسل، والرد على الدهرية وغيرهما. أنظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: ٦/ ٩٤. الباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير: ٣/ ٣١٦. سير أعلام النبلاء للذهبي: ١٠/ ٥٤١-٥٤٢. تاريخ الإسلام للذهبي: ١٦/ ٤٧١-١٧٠. الوافي بالوفيات للصفدي: ٦/ ١٢-١٥.

(٢) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٢٤-٢٥، الفصل الثاني، الثنوية.

(٣) قال الحبلرودي: وزعم الكعبي^(١) أنه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد؛ لأنه أمّا طاعة، أو معصية، أو عبث لا غاية له، وكل ذلك على الله محال. ورد بأن الأمور المذكورة اعتبارات عارضة لنفس الفعل من حيث هو صادر عن العبد وبالنسبة إليه، وذات الفعل حركة أو سكون، وإذا كان كذلك، لم لا يجوز أن يكون الباري تعالى قادراً على مثل ذلك الفعل؟! (حاشية ح).

(أ) وهو غير مذهب الجبائي.

(٤) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٣٣، المعتزلة، الجبائية والبهشية.

على مراده^(١)، والمقدّر خلافه، والجواب: إنّ تساوي قدرتيهما في هذا المقدور ممنوع، بل الله تعالى أقدر عليه من العبد، فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه، ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية، نعم يثبت فيه نوع عجز، وذلك ينافي الألوهية دون العبودية.

نقض^(٢): لقول الفلاسفة، حيث زعموا أنّ الباري تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث هي جزئية، وجواب شبهة لهم في هذه الدعوى.

قالت الفلاسفة: الباري تعالى لا يعلم الجزئي الزماني - أي الواقع في الزمان - يعني المتغير، وقالوا: لا يعلمه على وجه جزئي، بل يعلمه بالوجه الكلي، وبيانه بمثال: إنّنا إذا فرضنا سجلاً مكتوباً، يشتمل^(٣) على سطور، فيها كلمات متألّفة من حروف، فالعالم بمضمون السجل وسطورها دفعة، يكون عالماً بها فيه على وجه كلي لا يتغير أصلاً، بل هو ثابت وإنّ تعيّر السجل عن حاله، والذي ينظر فيه منتقلاً من سطر إلى (١) أنظر: المواقف للأبيحي: ٢٨٤-٢٨٥ / الموقف الخامس في الإلهيات، المرصد الرابع في الصفات الوجودية، المقصد الثاني في قدرته تعالى.

(٢) قال الحبلرودي: النقض هنا بمعنى التناقض، لا بالمعنى المصطلح الذي تقدّم ذكره. (حاشية ح). وقال المقداد: وبيان التناقض أنّهم قرروا مقدّمات^(١) يلزم من اعتقادها كونه تعالى عالماً بالجزئيات، وأوردوا شبهة تستلزم كونه غير عالم بالجزئيات، فيكون عالماً بها غير عالم بها، وهو التناقض الصريح. الأنوار الجلالية: ٨٥، الفصل الأول، التوحيد.

(أ) مثل أنّه تعالى يعلم ذاته، وإنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، وإنّ ذاته علّة لجميع الممكنات، التي من جملتها الجزئي الزماني، ولو بوسائط. (حاشية).

(٣) في «ث»: (تشتمل كتابته).

سطر، بل من كلمة إلى كلمة ومن حرف إلى حرف، من غير أن يتمثل تفاصيل سطورها وكلماتها دفعة، بل على الترتيب الزمني، واحداً بعد واحد، يكون عالماً بما فيه على وجه يتغيّر بتغيّر تلك المدركات.

إذا تمهّد هذا فنقول: علمه تعالى بالجزئيات^(١) على الوجه الأول - أي بحيث لا يتغيّر - وليس عالماً بها على الوجه الثاني - أي من حيث هو جزئي متغيّر - وإلا - أي وإن لم يكن غير عالم بالجزئيات، بل يكون عالماً بها - لزم كونه تعالى محلاً للحوادث، لأنّ العلم هو حصول صورة مساوية للمعلوم في الماهية في ذات العالم، فلو فرض علمه تعالى بالجزئي الزمني، كزيد - مثلاً - على وجه يتغيّر^(٢)، مثل كونه كاتباً، ثمّ يتغيّر ذلك الجزئي المفروض، بأن يترك الكتابة، فإن بقيت حينئذ الصورة الحاصلة في ذات العالم، المنتزعة من ذلك الجزئي، باعتبار كونه كاتباً، كما كانت أولاً، كان ذلك العلم جهلاً مركّباً؛ لعدم مطابقته للواقع، وإلا أي وإن لم تبق الصورة المذكورة كما كانت أولاً، بل زالت وحصلت صورة أخرى مطابقة للجزئي المذكور، باعتبار صفته

(١) قال الشيخ في الإشارات: للجزئيات اعتباران: من حيث هي طبائع، ومن حيث هي متخصصة بتخصيصات، فتعقلها من حيث هي طبائع تعقلها على وجه كلي، وتعقلها من حيث هي متخصصة على وجه جزئي، والباري تعالى عندهم لا يعلمها بالحيثية الثانية، أي من حيث إنّ بعضها واقع الآن، وبعضها واقع في الزمان الماضي، وبعضها في المستقبل، فإنّ العلم بالجزئيات - من هذه الحيثية - يتغيّر بحسب تغيّر الماضي والمستقبل والحال، وإن وجب علمه بها وبالأزمنة الواقعة هي فيها بالحيثية الأولى، علماً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة، ثابتاً أبداً الدهر. أنظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٣٣٢-٣٣٣. شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسي: ٣/ ٣٠٨-٣٠٩.

(٢) قال الحبلرودي: بتغيّر الجزئي. (حاشية ح).

الحادثة^(١)، كانت ذاته محلاً للصورة المتغيرة بحسب تغير الجزئيات، والتالي بقسميه ظاهر البطلان، فكذا المقدم^(٢)، وكلّ من اللازمين - أعني الجهل، وكونه محلاً للحوادث - نقص يجب تنزيهه عنه تعالى^(٣)، قالوا: وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكّلة، وإن لم تكن متغيرة، كأجرام الأفلاك الثابتة على أشكالها؛ لأنّ إدراكها إنّما يكون بآلة جسمانية، وكذا الحال في الجزئيات المتشكّلة المتغيرة، إذ قد اجتمع فيها المانعان، بخلاف الجزئيات التي ليست متشكّلة ولا متغيرة، فإنّه يعلمها بلا محذور، كذاته وذوات العقول^(٤).

وهذا الكلام^(٥) منهم يناقض قولهم: إنّ العلم التام بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، وإنّ ذات الباري تعالى علّة لجميع الممكنات^(٦)، وإنّه تعالى يعلم ذاته المقدّسة بالكنه، إذ يلزم من هذه المقدّمات أن يكون عالماً بجميع الأشياء، كلياً كان أو جزئياً، والعجب منهم أنّهم مع دعواهم الذكاء كيف غفلوا عن هذا التناقض؟!

(١) قال المقداد: بحسب تجدد المعلومات، وأيضاً يلزم التغير في صفاته الذاتية، المستلزم ذلك لتغير الذات المقدّسة، وكلاهما عليه تعالى محال، والحاصل أنّه لو علم الجزئي الزماني على وجه يتغير لزم إمّا نسبة الجهل إليه تعالى، أو كونه محلاً للحوادث، أو تغير ذاته، واللوازم بأسرها باطلة إتفاقاً، فكذا الملزوم. الأنوار الجلالية: ٨٤، الفصل الأول، التوحيد.

(٢) قوله: (والتالي بقسميه ظاهر البطلان، فكذا المقدم) أثبتناه من «ح».

(٣) أنظر: التعليقات لابن سينا: ٨، علم واجب الوجود. الشفاء لابن سينا: ٢/ ٣٥٨-٣٥٩، الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل السادس.

(٤) التعليقات لابن سينا: ٩-١٠.

(٥) في حاشية «ح»: أي القول بأنّ الله لا يعلم الجزئي الزماني على وجه جزئي.

(٦) قال المقداد: التي من جملتها الجزئي الزماني. الأنوار الجلالية: ٨٥، الفصل الأول، التوحيد.

وقد التجأوا في دفعه إلى تخصيص القاعدة العقلية، بسبب مانع هو التغير، كما هو دأب أرباب العلوم الظنية، فإنهم يخصّصون قواعدهم بموانع يمنع طردها^(١)، وذلك ممّا لا يستقيم في العلوم اليقينية، فهم إذن واقعون بين أمور خمس، لابدّ من إلزام أحدها لدفع هذا التناقض: أمّا أن يثبتوا للجزئيات الزمانية^(٢) علة لا تنتهي في السلسلة إلى العلة الأولى، حتى لا يلزم من كونه عالماً بذاته أن يكون عالماً بالجزئيات^(٣). أو لم يجعلوا العلم بالعلة موجباً للعلم بالمعلول، فعلمه بذاته لا يوجب العلم بالجزئيات^(٤). أو يعترفوا بالعجز عن إثبات عالميته تعالى بذاته - أي لا يجعلوه عالماً بذاته - ليلزم علمه بالجزئيات. أو لم يجعلوا العلم حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم^(٥)، حتى يلزم حصول صورة متجدّدة في ذاته تعالى، فيصير محلاً للحوادث، وهذا هو العمدة في

(١) في حاشية «ح»: أي تخصيص القاعدة.

(٢) (الزمانية) أثبتناه من «ص».

(٣) قال المقداد: لأنّها إذا لم تكن معلولة لم يلزم من علمه بذاته العلم بها، لكن هذا باطل لِمَا قرّره واعتقدوه^(١). الأنوار الجلالية: ٨٦، الفصل الأول، التوحيد.

(أ) أي مع اعتقادهم انتهاء الجزئيات في سلسلة الحاجة إلى الواجب. حاشية (ح).

(٤) قال المقداد: لأنّها وإن كانت معلولة لكنّ العلم بالعلة لا يوجب العلم بالمعلول، لكنّه باطل لِمَا قلناه. الأنوار الجلالية: ٨٦، الفصل الأول، التوحيد.

(٥) قال المقداد: فإنّهم إذا لم يقولوا بذلك لا يلزم حلول الصورة في ذاته تعالى، فلم تتم شبهتهم، فلم يلزمهم التناقض، لكنهم يبيّنوا ذلك، واستدلّوا عليه بأنّ ندرك أشياء لا تحقّق لها في الخارج، فلو لم تكن منطبعة في النفس كانت عدماً محضاً، ونفياً صرفاً، فيستحيل الإضافة إليها. الأنوار الجلالية: ٨٦، الفصل الأول، التوحيد.

دفع الشبهة. أو يجوزوا كونه تعالى محلاً للحوادث^(١)، فحيثُ يكون عالماً بالجزئيات المتغيرة. وكلّ من هذه الخمسة منافٍ لمذهبهم، لا يلتزمونه أصلاً.

والجواب عن الشبهة: إنّما يلزم ما ذكروه - في صيرورته محلاً للحوادث - على تقدير كون علمه تعالى زائداً على ذاته^(٢)، ويكون عبارة عن حصول الصورة المذكورة، وأمّا إذا كان علمه عين ذاته - كما هو رأي الشيعة^(٣) - أو صفة حقيقية قائمة بذاته، ذات تعلّقات بالمعلومات^(٤) - كما هو رأي الأشاعرة -، لم يتغير العلم بتغير^(٥) الاعتبار^(٦) في المعلوم، والتغيّر في التعلّقات والإضافات جائز، كيف والله تعالى كان قبل الموجودات، وهو معها، وسيكون بعدها، فلا يلزم تغيّر علمه تعالى، بل تتغيّر تعلّقات

(١) قال المقداد: فإنّهم مع تجويزهم ذلك لا يلزم من علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة محال، فيكون عالماً بها، فيكون موافقاً للمقدّمات المتقدّمة، المستلزمة لكونه عالماً بالجزئيات، فلا يكون بين كلامهم تناقض، لأنّ التناقض اختلاف القضيتين، لا توافق القضيتين، لكن بينا محالية كونه محلاً للحوادث؛ لِمَا يلزم من حدوثه، فيلزمهم استحالة علمه بالجزئيات، المستلزمة للتناقض في كلامهم. الأنوار الجلالية: ٨٦، الفصل الأول، التوحيد.

(٢) قال المقداد: وهو باطل كما سيجيء، بل علمه عندنا نفس ذاته المقدّسة. الأنوار الجلالية: ٨٧، الفصل الأول، التوحيد.

(٣) أنظر: التعليق للمقري النيسابوري: ٥٠. كشف المراد للعلامة الحليّ: ٢٦٥، المسألة الثاني: في أنه تعالى عالم. اللوامع الإلهية للمقداد السيوري: ٢٠٧.

(٤) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٤٠، الأشعرية.

(٥) قوله: (العلم بتغير) لم يرد في «ث».

(٦) قال الحبلرودي: والإضافة بأن يتعلّق علمه بوجود الجزئي حال الوجود، وبعدمه حالة العدم، فلا يلزم تغيير علمه. (حاشية ح).

علمه؛ لأننا نعلم بالضرورة أن من عَلِمَ متغيراً لم يلزم من تغيّره تغير ذاته، ولا يخفى أن طريقي المتكلمين في بيان عالميته تعالى جاريان في الكليات والجزئيات، فإن الجزئيات أيضاً صادرة عنه بالإختيار، وهي محكمة متقنة، فيكون عالماً بها^(١).

فائدة: في تحقيق معنى الحياة وأنه تعالى حيٌّ. فنقول: اتفق أهل الملل وغيرهم أنه تعالى حيٌّ؛ لأنه عالم قادر، وكلّ عالم قادر حيٌّ بالضرورة، لكن اختلفوا في معنى الحياة، لأنها في حقنا إمّا اعتدال المزاج النوعي^(٢) - كما يُشعر به كلام الإمام في المحصل - وإمّا قوة تتبع ذلك الإعتدال، سواء كانت نفس قوة الحس والحركة^(٣) - كما هو رأي البعض - أو مغايرة لها - على ما اختاره ابن سينا^(٤) -، ولا تتصور الحياة بهذه المعاني في حقه تعالى، فقال جمهور الأشاعرة، وبعض المعتزلة: إنها صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى، توجب صحة العلم والقدرة، إذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة، لكان اختصاصه بصفة^(٥) العلم والقدرة - المذكورين - ترجيحاً من غير مرجح^(٦)، ولا

(١) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ١٩٥، الفصل الخامس، رأي الإسكندر الأفروديسي.

(٢) المحصل للرازي: ٢٤٠.

(٣) المحصل للرازي: ٢٤٠.

(٤) أنظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٢٣٦. الشفاء: ٣٦٦.

(٥) في «ث»: (صحة).

(٦) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٢١، ٤٠. الشامل في أصول الدين للجويني: ٣٦٨، كتاب التوحيد،

فصل مشتمل على ذكر ألفاظ. والمقصود ببعض المعتزلة، أبو هاشم وأصحابه، أنظر: الفائق للملاحمي

الخوارزمي: ٦٩. الكامل في الإستقصاء لتقي الدين النجرائي: ٢١٧-٢١٨.

وقال ملا خضر الحبلرودي: لأنهم استدّلوا عليه بأن ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات في الذاتية، فلم

يخفى أنَّ هذا الإستدلال مبنيّ على تماثل ذاته تعالى لسائر الذوات، والحقُّ أنَّ ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات، فقد يقتضي لذاته الإختصاص بأمِّ، فلا يلزم الترجيح من غير مرجّح^(١)، ومعلوم أن ليس جعل ذلك الأمر الذي تقتضيه ذاته علّة لصحة العلم - كما فعله هؤلاء - أولى من جعله نفس صحة العلم - كما فعله الباكون - فمن أراد إثبات الزيادة فعليه الدليل.

وذهب الشيعة وأبو الحسين البصري^(٢) - من المعتزلة - وبعض الأشاعرة: إلى أنَّ حياته تعالى عبارة عن صحّة^(٣) كونه عالماً قادراً^(٤)، وهو مذهب الحكماء، واختاره

تكن الحياة عبارة عن الصفة المذكورة، لكان اختصاص ذاته تعالى بصحة العلم والقدرة دون غيره يقتضي ترجيحاً بلا مرجّح، وإنّنه محال. (حاشية ح).

(١) قال الجبلرودي: هذا نقض تفصيلي لدليلهم^(١)، ونقض إجمالاً^(ب)، بأنّه لو صحّ لزّم أن يكون حصول هذه الصفة لذاته بصفة أخرى، وحصول الأخرى بأخرى، وهكذا يلزم التسلسل. (حاشية ح).

(أ) لأنّه منعٌ لمقدّمة معينة، هي مساواة الذات. (حاشية ح).

(ب) وحاصله: إنّ دليلكم بجميع مقدماته ليس صحيحاً، لأنّه لو صحّ... إلى آخره. (حاشية ح).

(٢) أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب، المتكلّم، من أهل البصرة، سكن بغداد، وهو صاحب التصانيف على مذاهب المعتزلة منها: تصفّح الأدلّة، وغرر الأدلّة، وشرح الأصول الخمسة، وكتابٌ في الإمامة، توفي ببغداد في يوم الثلاثاء الخامس من شهر ربيع الآخر سنة ٤٣٦ هـ، وصلى عليه القاضي أبو عبد الله الصيمري ودفن في مقبرة الشونيزي. أنظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: ٣/ ٣١٥. الأنساب للسمعاني: ٥/ ١٩١. وفيات الأعيان لابن خلكان: ٤/ ٢٧١.

(٣) في «ث»: (صفة صحة).

(٤) أنظر: أصول الدين للبغدادي: ١٠٥، الأصل الرابع، المسألة «٨» في صفة حياة الإله. الملل والنحل للشهرستاني: ٣٢، المعتزلة، «١١» الخياطية والكعبية.

المصنّف، وقال: الحَيّ - عند المتكلّمين^(١) - كلّ موجود لا يستحيل - أي يصحّ - أن يقدر ويعلم^(٢)، وأمّا إنّ معنى الحياة هي نفس صحّة العلم والقدرة، أو غيرها، فقد عرفت الخلاف فيه، والبارئ سبحانه ثبت أنّه قادر عالم بلا خلاف، إلّا من شرذمة لا يعبأ بهم وقد عرفتهم، فوجب أن يكون حيّاً.

فائدة أخرى تشتمل على تحقيق معنى إرادته وسمعه وبصره، وفيها مسألتان:

الأولى: في بيان معنى إرادته. قال الحكماء^(٣): إرادته^(٤) هي نفس علمه بوجه

(١) قال الحبلرودي: النافين للصفات الثبوتية الزائدة عيناً، كأبي الحسين وأتباعه، وجعلهم عبارة عن المتكلّمين مع شمول اللفظ للمثبتين؛ لعدم اعتداده بهم؛ لفساد مذهبهم وفساد استدلالهم على زيادة هذه الصفة - أعني الحياة - ويمكن أن يجاب: بتقدير البعض أيضاً، والتقدير في غير مقام التعريف - كالتخصيص - شائع. (حاشية ح).

(٢) قال المقداد: وقال أبو الحسين البصري ومن تابعه من المحقّقين: إنّ معناه: أنّه لا يستحيل أن يقدر ويعلم، لما تقرّر من استحالة كون صفاته تعالى زائدة على ذاته، ونفي الإستحالة لا يستلزم عدمية مفهومها، إذ معناه الإمكان العام، الشامل للواجب والممكن، فلفظها سلب ومعناه إثبات، إذا عرفت هذا، ففي قول المصنّف - الحَيّ عند المتكلّمين، كلّ موجود لا يستحيل أن يقدر ويعلم - نظر، إذ ذلك مذهب أبو الحسين ومن تابعه لا غير، لما تلوناه من النقل عن الأشاعرة والمعتزلة. الأنوار الجلالية: ٨٨، الفصل الأول، التوحيد.

(٣) قال ملا خضر الحبلرودي: عند الحكماء إرادته تعالى عبارة عن علمه المحيط بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد، وبأنّه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود، حتى يكون على الوجه الأكمل، وبأنّ صدور الموجودات على هذه الكيفية واجب عنه، حتى يكون الوجود وفق المعلوم على أحسن النظام، من غير قصد وطلب، ويسمّون هذا العلم عناية. (حاشية ح).

(٤) (إرادته) لم ترد في «ث».

النظام الأكمل، ويسمونه عناية^(١). وقال النجّار^(٢): إرادته أمرٌ عديمي، أعني عدم كونه مكرهاً ومغلوباً^(٣). وقال الكعبي^(٤): هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة، وفي فعل غيره الأمر به^(٥). وقال الأشاعرة - ووافقهم في ذلك معتزلة البصرة^(٦) -: إنّها صفة حقيقية مغايرة للعلم والقدرة، توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع^(٧)، وقد عرفت ما فيه من نفي الصفات.

(١) أنظر: التعليقات لابن سينا: ١١-١٣. أجوبة المسائل النصيرية لنصير الدين الطوسي: ١٠١، أجوبة مسائل علي بن سليمان البحراني، المسائل الأربع والعشرون، المسألة الثانية عشرة.

(٢) النجار: هو الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازي، رأس الفرقة (النجارية) من المعتزلة وإليه نسبتها، وقد افترقوا ثلاث فرق وهم: البرغوثية، والزعفرانية، والمستدركة. وكان النجار من متكلمي المجبرة وله مع النظام عدّة مناظرات، وله كتب منها: (البدل) في الكلام و(المخلوق) و(إثبات الرسل) وغير ذلك، توفي نحو (٢٢٠ هـ). أنظر: فهرست ابن النديم: ٢٢٩. الاعلام للزركلي: ٢/٢٥٣.

(٣) الملل والنحل للشهرستاني: ٣٧، الفصل الثاني: الجبرية (٢) النجارية.

(٤) الكعبي البلخي: عبد الله بن أحمد بن محمود، أبو القاسم البلخي. من متكلمي المعتزلة البغداديين. وكان على رأس طائفة الكعبية من المعتزلة. أقام ببغداد مدة طويلة ثم عاد إلى بلخ وأقام فيها حتى وفاته. ومن مصنفاته: المقالات، والغرر، والإستدلال بالشاهد على الغائب، وكتاب الجدل... الخ. توفي ببلخ في أول شعبان سنة تسع عشرة وثلاثمائة. أنظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادى: ٩/٣٩٢. وفيات الأعيان لابن خلكان: ٣/٤٥. سير أعلام النبلاء للذهبي: ١٤/٣١٣.

(٥) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٣٢، المعتزلة، «١١» الحياتية والكعبية. أوائل المقالات للشيخ المفيد: ١٣.

(٦) في حاشية «ح»: فهم: أبو علي وابن هشام والقاضي عبد الجبار.

(٧) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٣٢. الكامل في الإستقصاء لتقي الدين النجرائي: ٢٨٤. فصل: في كونه مريداً.

وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة - كالنظام، والجاحظ^(١)، والعلّاف^(٢)، والبلخي^(٣) -: هو علمه ينفع في الفعل، وذلك كما يجده كلّ عاقل من نفسه، إنّ ظنّه واعتقاده ينفع في الفعل، أو علمه به يوجب الفعل، ويسمّيه أبو الحسين بالداعية^(٤)، ولما استحال الظنّ والإعتقاد في حقّه تعالى انحصر داعيه في

(١) الجاحظ: عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان الجاحظ البصري، أحد شيوخ المعتزلة وهو كنانى وقيل: مولى، وإليه تنسب الفرقة المعروفة بالجاحظية، وكان تلميذ إبراهيم بن سيار البلخي المعروف بالنظام، له تصانيف عديدة منها: كتاب الإمامة ووجوبها، كتاب فضل بني هاشم على بني أمية، الحيوان ... الخ. وقيل له: الجاحظ؛ لأنّ عينيه كانتا جاحظتين، وقد أصابه الفالج في أواخر عمره، وكانت وفاته في محرم سنة خمس وخمسين ومائتين بالبصرة، وقد نيف على التسعين. أنظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادى: ١٢/ ٢٠٨-٢٠٩. معالم العلماء لابن شهر آشوب: ٨٤. الأنساب للسمعاني: ٦/ ٧-٧. وفيات الأعيان لابن خلكان: ٣/ ٤٧٠-٤٧٤.

(٢) أبو الهذيل العلّاف: محمد بن الهذيل بن عبيد الله بن مكحول، مولى عبد القيس، شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف، وإليه تنسب الفرقة الهذيلية وهي من فرق المعتزلة، وهو من أهل البصرة، ورّد بغداد. كانت ولادته في سنة إحدى، وقيل: أربع، وقيل: خمس وثلاثين ومائة. توفي سنة خمس وثلاثين ومائتين، وقيل: سنة ست وعشرين، وقال المسعودي: سنة سبع وعشرين ومائتين في سرّ من رأى، وقيل: في البصرة. تاريخ بغداد للبغدادى: ٤/ ١٣٦-١٣٧. وفيات الأعيان لابن خلكان: ٤/ ٢٦٥-٢٦٧. الوافي بالوفيات للصفدي: ٥/ ١٠٧-١٠٨.

(٣) أبو علي البلخي: وهو غير أبي القاسم البلخي الكعبي، قال عنه ابن المرتضى: أبو علي البلخي، له رئاسة ضخمة ومحلّ كبير، وهو من المصنّفين. ولم يزد على ذلك، ولم نجد له ترجمة أخرى. أنظر: طبقات المعتزلة لأحمد بن يحيى بن المرتضى: ١٠٢.

(٤) أنظر: الفائق في أصول الدين للخوارزمي: ٤٢-٤٣، الكلام في التوحيد، باب القول في أنّه مريد كاره.

العلم، وإليه ذهب الشيعة واختاره المصنّف^(١)، فقال: علمه تعالى بأنّ في الإيجاد أو في الترك مصلحة مرجّحة أحدهما على الآخر يسمّى إرادة^(٢)، وإرادته قديمة، أمّا عندنا وعند الحكماء^(٣) فلكونها عين ذاته وذاته قديمة، وأمّا عند الأشاعرة فلاستحالة إتصافه بالحوادث^(٤)، وذهب الجبائية^(٥) - من المعتزلة - إلى أنّها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى^(٦)،

(١) قال المقداد: واستدلّوا على ثبوت الإرادة له بهذا المعنى، بأنّه تعالى خصّص أفعاله بوقت دون آخر، وبصفة دون أخرى، مع تساوي الأوقات والأحوال بالنسبة إليه وإلى القابل، فذلك المخصّص ليس القدرة الذاتية؛ لتساوي نسبتها إلى الطرفين، ولا العلم المطلق؛ لكونه تابعاً للوقوع، ولا غير ذلك من الصفات، وهو ظاهر، فلم يبق إلّا العلم الخاص باشتغال ذلك الفعل على المصلحة، وهو المطلوب. أنظر: الأنوار الجلالية: ٨٩، الفصل الأول، التوحيد.

(٢) أنظر: أوائل المقالات للشيخ المفيد: ١٢-١٣، القول في الصفات.

(٣) في «ث»: (أمّا عندنا والحكماء).

(٤) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٤٠، الأشعرية.

(٥) الجبائية: أصحاب أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، نسبة إلى جبّى من بلاد خوزستان، قريباً من البصرة والأهواز، وكان رأساً في علم الكلام، ومن معتزلة البصرة، من الطبقة الثامنة، وهو شيخهم، وانفرد عن أصحابه بعدّة مسائل، كانت نواة لتأسيس الجبائية، منها أنّه أثبت إرادة حادثة لا في محلّ. ومنها: إنّ الله تعالى متكلم بكلام يخلقه في محلّ. ونفى كرامات الأولياء، وغيرها من المسائل المذكورة في محلّها، وقال عنه الشهرستاني: والرجل فلسفيّ المذهب، إلّا أنّه روج كلامه على المعتزلة في معرض الكلام، فراج عليهم لقلمة معرفتهم بمسالك المذاهب. على حدّ تعبير الشهرستاني. أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٣٢-٣٥، الجبائية والبهشية. موسوعة الفرق والجماعات لعبد المنعم الحنفي: ٢٠٣-٢٠٤، الجبائية.

(٦) أنظر: الفائق في أصول الدين للخوارزمي: ٤٢، باب القول في وصفه بأنّه مريد. الملل والنحل للشهرستاني: ٣٢-٣٣، المعتزلة، الجبائية.

ولا يخفى فساد^(١)، وقالت الكرامية: إنها حادثة قائمة بذاته تعالى^(٢)، ويعلم بطلانه ممّا مرّ من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

المسألة الثانية: في تحقيق معنى سمعه وبصره.

إعلم أنّ طائفة من المتكلّمين ذهبوا إلى أنّ إدراك الجزئيات بالحواسّ الخمس هو نفس العلم بها، فإدراك المسموعات بالسامعة علم بها، وإدراك المبصرات بالبصر علم بالمبصرات^(٣)، وهكذا سائر إدراكات الحواسّ، وخالفهم بعضهم مستدلاً بأنّنا إذا علمنا شيئاً علماً تامّاً، ثمّ رأيناه فإنّا نجد بين الحالين فرقاً ضرورياً، ونعلم أنّ الحالة الثانية مخالفة للحالة الأولى بلا شبهة، ولو كان الإبصار علماً بالمبصرات لم يكن هناك فرق، وظهر أنّ هذا^(٤) الإستدلال إنّما يتمّ لو أمكن العلم بالجزئيات بطريق آخر سوى الحس، وهو باطل؛ لأنّ الجزئيات^(٥) من حيث خصوصياتها لا تُدرَك إلّا بالحس.

إذا عرفت هذا، فنقول: ذهبت الطائفة الأولى إلى أنّ سمعه وبصره هو علمه بالمسموعات والمبصرات، فسمعه وبصره راجعان إلى صفة العلم عند هؤلاء.

وذهبت الطائفة الثانية إلى أنّها صفتان زائدتان على العلم، لكنّهما ليسا بآلة

(١) قال المقداد: لاستحالة عَرَض لا في محلّ ضرورة، ولأنّه يستلزم التسلسل؛ إذ كلّ حادث يستدعي سبقية إرادة فاعلية المختار. أنظر: الأنوار الجلالية: ٨٩، الفصل الأول، التوحيد.

(٢) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٤٧، الصفاتية، «٣٩» الكرامية.

(٣) قوله: (بالبصر علم بالمبصرات) لم يرد في «ث». وفي «ح»: (علمه) بدل (علم).

(٤) (هذا) لم يرد في «ح».

(٥) قوله: (بطريق آخر سوى الحس، وهو باطل؛ لأنّ الجزئيات) لم يرد في «ث».

جسمانية، لاستحالتها في حقه تعالى^(١)، وإلى هذا ذهب الأشاعرة والكرامية وبعض المعتزلة^(٢)، والأول مذهب الشيعة وأبي الحسين البصري والكعبي واختاره المصنّف^(٣)، وقال: علمه تعالى بالمدركات - أعني المحسوسات بالحواس الخمس - الظاهرة يسمّى إدراكاً، وإنّا قيّدنا الحواس بالظاهرة؛ لأنّ الحواسّ الباطنة^(٤) ممّا لا يقول به المتكلّم، لأنّ أدلّتها مبنية على أصول فلسفية، لا تتمّ على قاعدة الإسلام، وعلمه بالمسموعات

(١) في حاشية «ث»: لكنّها في حقّها بالآلة الجسمانية؛ بسبب عجزنا وقصورنا، وذات الباري لبرائه عن القصور، يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا إلّا بها.

(٢) أنظر: نهاية الإقدام للشهرستاني: ١٩٢، القاعدة «١٥» في كون الباري سمياً بصيراً، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ١٠٩، الأصل الأول، فصل: والغرض به الكلام في كونه تعالى سمياً بصيراً، الفائق في أصول الدين للخوارزمي: ٣٦-٣٧، باب القول في كونه تعالى سمياً بصيراً.

(٣) أنظر: أوائل المقالات للشيخ المفيد: ١٣، القول في وصف الباري بأنّه سميع بصير ومدرك، قواعد العقائد لنصير الدين الطوسي: ٥٨، الباب الثاني: في صفاته تعالى، سمعه وبصره تعالى، نهاية الإقدام للشهرستاني: ١٩٢، القاعدة «١٥» في كون الباري سمياً بصيراً، أبكار الأفكار للآمدي: ٥٠/٥، الفصل الرابع، كبار الفرق الإسلامية، الخطّابية.

(٤) قال ملا خضر الحبلرودي: هي الحسّ المشترك والخيال والواهمة والحافظة والمتصرّفة، فالحسّ المشترك: قوّة مرتّبة في مقدّم التجويف الأول، تقبل جميع الصور المنطبعة في الحواسّ الخمس الظاهرة، ولذا سمّي حسّاً مشتركاً. والخيال: قوّة مرتّبة في مؤخّر التجويف الأول، تحفظ جميع صور المحسوسات بعد غيوبتها عن الحسّ المشترك، فهي خزائنه. والواهمة: قوّة مرتّبة في آخر التجويف الأوسط، تدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات، كالصدّاقة والعداوة لزيد مثلاً. والحافظة: قوّة مرتّبة في أول التجويف الآخر، تحفظ ما تدركه القوة الواهمة، فهي خزائنها، والمتصرّفة: قوّة مرتّبة في آخر البطن الأوسط من الدماغ، من شأنها تركيب بعض ما في الخيال أو الحافظة مع بعض، وتفصيل بعض عن بعض. (حاشية ح).

والمبصرات^(١) يسمّى سمعاً وبصراً، وهو - أي الله تعالى - باعتبارها - أي الصفات التي عرفتها - في هذه الفائدة يسمّى مريداً، ومدركاً، وسميعاً، وبصيراً، وإنّما لم يوصف بالذوق، والشم، واللمس - وإن كان عالماً بالمذوقات، والمشمومات، والملموسات - لعدم ورود النقل بها، ثمّ العمدة في إثبات السمع والبصر له تعالى، إنّهُ ممّا علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ولا حاجة إلى الاستدلال عليه، كما هو حقّ سائر الضروريات الدينية، والقرآن والحديث مملوء منه، بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله^(٢)، لأنّه معلوم ضروريّ بلا اشتباه فيه، واستدلّ عليه بعض المتكلّمين بدليل مزيّف^(٣)، طوينا قطعاً للتطويل، فالنقل دلّ على أنّه تعالى سميع بصير، والعقل

(١) قال الحبلرودي: فإن قلت: العلم بالمسموعات والمبصرات مندرج تحت العلم بالمدركات، فأبى فائدة في تخصيص السمع والبصر بالذكر مع ذكر الإدراك؟ قلت: فائدة التخصيص التنبيه على اختصاصها بالورود في الشرع المطهر من بين أنواع الإدراك. (حاشية ح).

وقال المقداد: ودليل علمه بالمسموعات والمبصرات والمدركات كونه عالماً بكلّ معلوم، الذي هذه المدركات من جملتها، فيكون عالماً بها، وهو المطلوب. أنظر: الأنوار الجلالية: ٩، الفصل الأول، التوحيد. (٢) في حاشية «ث»: يعني تعبير ما قلناه من أنّ كونه سميعاً وبصيراً وهو علمه بالمسموعات والمبصرات، أو لا يمكن تأويله بشيء آخر؛ لاستحالة الخواس مطلقاً عليه تعالى، ومن خالف النقل والعقل يجب تأويله بما يوافق العقل.

(٣) في حاشية «ح»: قال: إنّهُ تعالى حيّ، وكلّ حيّ يصحّ اتّصافه بالسمع والبصر، ومن صحّ اتّصافه بصفة اتّصف بها أو بضدّها، وضدّ السمع والبصر الصمّ والعمى، وهما من صفات النقص، فامتنع اتّصافه تعالى بها، ووجب اتّصافه بالسمع والبصر. وهذا الدليل يتوقف على مقدّمات: الأولى: إنّهُ حيّ، وحياته مثل حياتنا، وإنّه محال.

الثانية: إنّ الصمّ والعمى ضدّان لهما، وليس كذلك، بل عدم ملكة لهما، فجاز خلّوّه عنها رأساً لانتفاء القابلية.

على استحالة الآلات الجسمية في حقّه تعالى، فيكون راجعاً إلى العلم^(١)، أو إلى صفة أخرى.

قال بعض المحققين^(٢): الأولى أن يقال: لمّا ورد النقل بهما آمناً بذلك، وعرفنا أنّهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما^(٣).

فائدة: أخرى في تحقيق معنى الرؤية، وإنّه تعالى هل يصحّ أن يُرى أو لا؟ قال الآمدي^(٤): اجتمعت الأئمة من أصحابنا - يعني الأشاعرة - على أنّ رؤيته تعالى في

→ الثالثة: إنّ المحل لا يخلو عن الشيء وضدّه، وهو دعوى لا دليل عليها. فالتعويل على اجتماع الأئمة، وظواهر النصوص. من الشارح رحمه الله.

(١) قال المقداد: لمّا تقرّر أنّه مع معارضة العقل النقل يجب تأويل النقل بما يطابق العقل، فحملنا ذلك على العلم مجازاً، تسمية للمسبب - الذي هو العلم - باسم سببه - الذي هو الإدراك - لأنّ الحواس مبادئ اقتناص العلوم الكلية، فمن فقد حسّاً فقد علماً. أنظر: الأنوار الجلالية: ٩٠، الفصل الأول، التوحيد.

(٢) في حاشية (ح): القائل: الشريف علي بن محمد الجرجاني.

(٣) أنظر: شرح المواقف للجرجاني: ٨/ ١٠٢، الموقف الخامس في الإلهيات، المرصد الرابع، المقصد السادس في أنّه سميع بصير.

(٤) الآمدي: هو ابو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي، الملقّب بسيف الدين الآمدي نسبة إلى آمد، وهي مدينة في ديار بكر، ولد سنة (٥٥١ هـ) كان أول اشتغاله حنبلي وانحدر إلى بغداد، ثمّ انتقل إلى المذهب الشافعي، ثمّ انتقل إلى الديار المصريّة وتصدّر بالجامع الظافري بالقاهرة، ثمّ خالفه مجموعة من فقهاء البلاد ونسبوه إلى فساد العقيدة، فهرب إلى مدينة حماة ثمّ إلى دمشق. وله تصانيف كثيرة. توفي سنة (٦٣١ هـ) ودفن بسفح جبل قاسون. أنظر: وفيات الأعيان لابن خلكان: ٣/ ٢٩٣-٢٩٤. الوافي بالوفيات للصفدي: ٢١/ ٢٢٥-٢٣٠.

الدنيا والآخرة جائزة عقلاً، واختلفوا في جوازها سمعاً في الدنيا، فأثبت بعضهم ونفاه آخرون، وهل يجوز أن يرى في المنام؟، فقل: لا، وقيل: نعم، والحق أنه لا مانع من هذه الرؤية^(١)، إنتهى كلامه.

والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلاً، قال بعض الأفاضل^(٢): لا بدّ - أولاً - من تحرير محل النزاع فنقول، إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها ثم غمّضنا العين، فعند التغميض نعلم الشمس علماً تاماً، وهذه الحالة مغايرة للحالة الأولى - التي هي الرؤية بالضرورة^(٣) - فإنّ الحالتين وإن اشتركتا في حصول العلم فيهما، إلّا أنّ الحالة الأولى فيها أمر زائد وهو الرؤية، ثم قال: والله تعالى ليس جسماً، ولا في جهة، ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة، وتقليب حدقة نحوه، ومع ذلك يصحّ أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر، وأن يحصل للعبد - بالنسبة إليه - هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية^(٤).

وهذا ممّا تفرّد به أهل السنّة، وخالفهم في ذلك سائر الفرق، فإنّ الكرامية والمجسّمة^(٥) وإن جوّزوا رؤيته، لكن بناءً على اعتقادهم كونه جسماً وفي جهة، وأمّا الذي

(١) أنظر: أبحار الأفكار للآمدي: ١/ ٤٩١، القاعدة «٤»، الباب الأول، القسم الأول، النوع الثالث، المسألة (٢) «الفصل الأول في جواز رؤية الله».

(٢) في حاشية «ح»: القائل هو عبد الرحمن الأبيحي في كتابه المواقف.

(٣) أنظر: المواقف للأبيحي: ٢٩٩-٣٠٠، الموقف الخامس في الإلهيات، المرصد الخامس، المقصد الأول.

(٤) أنظر: نفس المصدر.

(٥) المجسّمة: فرقة يقولون: إنّ الله جسم حقيقة، وأنّه مركّب من لحم ودم، عزّ وجلّ عن ذلك، وقالوا: صورته شاب أمرّد جعد قطط، وأنّه يُمَسّ ويُلمَس ويُعانق، وغير ذلك من خزعبلاتهم. موسوعة الفرق والجماعات لعبد المنعم الحنفي: ٥٧٠-٥٧١.

لا مكان له، ولا يكون في جهة قدام^(١) الرائي، ولا مقابلاً له أو في حكم المقابل، فيمتنع أن يُرى، ويدّعون في ذلك الضرورة موافقين المعتزلة، ثمّ الحقّ أنّ الرؤية في حقّه تعالى محال، والدليل عليه أنّ كلّ ما كان في الجهة محدث - لمّا مرّ بيانه - وينعكس بعكس النقيض إلى كلّ ما ليس بمحدث لا يكون في جهة، والواجب ليس بمحدث^(٢)، فلا يكون في جهة، وخالف فيه المشبّهة^(٣) وخصّصوه بجهة الفوق إتفاقاً، ثمّ اختلفوا، فذهب محمد بن كرام إلى أنّ كونه في الجهة ككون الأجسام - أي هو قابل للإشارة الحسّية - وهو مماسّ للصفحة العليا من العرش، وتجاوز عليه الحركة، والسكون، والانتقال، وتبدّل الجهات^(٤)، وعليه اليهود حتى قالوا: العرش يئطّ من تحته أطيّط الرجل الجديد تحت الراكب الثقيل، وإنّه يفضّل عن العرش من كلّ جهة أربع أصابع^(٥). وزاد بعضهم،

(١) في حاشية «ح»: الظاهر أنّ هذه العبارة تغني عن قوله: ولا مقابلاً؛ وإنّما ذكرهما معاً بناءً على أنّه يمكن أن يتوهم كونه مقابلاً، وإن لم يكن في جهة، بناءً على أنّه لا مكاني.

(٢) قال الجبلرودي: أي ولا شيء من الواجب بمحدث؛ لأنّه قديم، ولا شيء من القديم بمحدث؛ لتقابلهما. (حاشية ح).

(٣) المشبّهة: هم الذين حملوا الصفات على مقتضى الحسّ الذي يوصف به الأجسام، فقالوا: إنّ الله تعالى بصراً كبصرنا ويداً كيّدنا. وقالوا: إنّّه ينزل إلى السماء الدنيا من فوق. والمشبّهة أصناف: صنف شبّهوا ذات الباري بذات غيره، وصنف شبّهوا صفاته بصفات غيره، وصنف من الغلاة شبّهوا البشر بذات الباري تعالى. معجم الفرق الإسلامية لشريف يحيى الأمين: ٢٢٥.

(٤) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٤٧، الفصل الثالث، الكرامية، الشامل في أصول الدين للجويني: ٢٨٧،

كتاب التوحيد، فصل في انعكاس الحجر، باب القول في إيضاح الدليل على تقديس الرب.

(٥) أنظر: العرش لابن أبي شيبه: ٥٧. دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه لابن الجوزي الحنبلي: ٢٤٧-٢٤٨.

إنَّ المخلصين من المؤمنين يعانقونه في الدنيا والآخرة. ومنهم من قال: هو موازٍ للعرش غير مماسٍ له. وذهب بعضهم إلى أنَّ كونه في الجهة ليس ككون الأجسام فيها^(١)، والمنازعة مع هذا القائل راجعة إلى مجرد اللفظ دون المعنى، وإطلاق اللفظ عليه يتوقف على إذن الشرع، ولم يثبت لنا في إثبات ما هو الحق ما تقدّم في نفي المكان والجهة، وإذا لم يكن الواجب في جهة^(٢)، لم يمكن إدراكه بآلة جسمانية - يعني حاسة البصر - لأنّه لا يُدرك بها إلّا ما كان جامعاً لتسعة شرائط:

الأول: أن يكون في جهة مقابلة للباصرة، أو في حكم المقابل، كالمرئي في المرآة.
الثاني: كونه جائز الرؤية، بأن لا يكون مجرداً^(٣)، بل شيئاً قابلاً للإشارة الحسيّة، مع حضوره للحاسة، بأن تكون الحاسة ملتفتة إليه، ولم يعرض هناك ما يضادّ الإدراك، كالنوم، والغفلة، والتوجه إلى شيء آخر.

(١) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٤٥، الفصل الثالث، «٢» المشبهة.

(٢) قال ملا خضر الحبلرودي: ذهب بعضهم إلى أنّه تعالى في جهة، واستدلّ على ذلك بشبهتين: الأولى: إنّ بديهية العقل شاهدة بأنّ كلّ موجودين فرضاً لابدّ وأن يكون أحدهما سارياً في الآخر، كالجوهر وعرضه، أو مبايناً عنه في الجهة، كالسما والأرض، والواجب تعالى ليس حالاً في العالم ومحلاً له، فيكون مبايناً عنه في الجهة. وجوابها: بمنع الصغرى، وشهادة العقل، أي لا نسلم حصر كلّ موجودين فرضاً فيما ذكرتم، كيف ولم يقع النزاع إلّا فيه، ولو كان ذلك بديهاً لِمَا اختلف العقلاء فيه، وقد اختلفوا.

الثانية: إنّ الجسم يقتضي الحيّز والجهة؛ لكونه قائماً بنفسه، والواجب تعالى يشاركه في ذلك، فيشاركه في اقتضائهما. والجواب: إنّنا لا نسلم أنّ الجسم إنّما يقتضي الحيّز والجهة لقيامه بذاته، بل الجسم يقتضيهما بحقيقته المخصوصة، وهي غير مشتركة، فلا يلزم ما ذكرتم. (حاشية ح).

(٣) في حاشية «ح»: كالعقول والنفوس.

الثالث: سلامة الحاسة، ولذلك تختلف مراتب الإبصار بحسب اختلاف سلامة^(١) الأبصار، وتتنفي بانتفائها.

الرابع: عدم غاية الصغر، فإن الصغير جداً لا يدركه البصر أصلاً.

الخامس: عدم غاية اللطافة، بأن يكون كثيفاً - أي ذالون في الجملة - وإن كان ضعيفاً.

السادس: عدم غاية البعد، وهو يختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها.

السابع: عدم غاية القرب، فإن المبصر إذا التصق بسطح البصر بطل إدراكه بالكلية.

الثامن: عدم الحجاب الحائل، أعني الجسم الملون المتوسط بينهما^(٢).

التاسع: أن يكون مضيئاً^(٣) بذاته أو بغيره؛ لعجز الباصرة عن إدراك ما ليس بمضيء أصلاً^(٤). ويعلم من ذلك^(٥) - أي من أنه لا يدرك بحاسة البصر إلا ما اجتمع

(١) في «ح»: (حاسة)، وقد سقط اللفظان من «ص».

(٢) في حاشية «ح»: بين المبصر والمبصر.

(٣) في حاشية «ح»: وأن لا يكون الضوء مفرطاً؛ لعدم حصول الرؤية عن إفراطه، كما في جرم الشمس.

(٤) أنظر: المطالب العالية للرازي: ٢/ ٨١-٨٥، القسم الأول، الفصل العاشر هل يصح أن نرى واجب

الوجود. المواقف للأبي: ٣٠٧، الموقف الخامس، المرصد الخامس، المقصد الأول في الرؤية والكلام.

شرح المواقف للجرجاني: ٨/ ١٥١، الموقف الخامس، المرصد الخامس، المقصد الأول في الرؤية والكلام.

(٥) قال ملاً خضر الحبلرودي: الظاهر أن لفظ (ذلك) إشارة إلى نفي الجهة، لا إلى عدم إمكان إدراكه بآلة

جسمانية، يدل على ذلك قوله: لأن الرؤية بها لا تعقل إلا مع المقابلة، وهي لا تصح إلا في شيئين

حاصلين في الجهة. فإنه يقتضي أن يكون إشارة إلى نفي الجهة، كما لا يخفى على ذي فطنة، ويقويه كونه

للإشارة إلى البعيد. (حاشية ح).

فيه تلك الشرائط - أنه تعالى لا يرى بحاسة البصر، لأن الرؤية بها - أي بالحاسة - لا تعقل^(١) إلا مع المقابلة المقارنة للشرائط المذكورة، وهي - أي المقابلة المذكورة - لا تصح إلا في شيئين حاصلين في جهة، وهو الرائي والمرئي، وإذا لم يصح الشرط - أعني المقابلة - لا يصح المشروط - أعني الرؤية - وهو المطلوب. وأيضاً نقول: لا يعقل من هذه الشرائط في حقه تعالى إلا سلامة الحاسة، وصحة الرؤية - على زعم الخصم - لكون البواقي مختصة بالأجسام، وهذان الشرطان حاصلان الآن، فوجب حصول رؤيته الآن، لأنه إذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان، وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها، وأنها سفسطة^(٢)، مع أنها - أي الرؤية - غير حاصلة باعتراف الخصم، والأدلة العقلية المذكورة لإثبات الرؤية في غاية الضعف، حتى قال بعضهم: التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر^(٣)،

(١) في «ث»: (يمكن).

(٢) في حاشية «ح»: السفسطة لفظ يوناني، معناه إنكار البدهة.

السفسطة: أصل هذا اللفظ في اليونانية (سوفيسما - Sophisma)، وهو مشتق من لفظ (سوفوس - Sophos) ومعناه الحكيم والحاذاق. والسفسطة عند الفلاسفة هي الحكمة الموهمة، وعند المنطقيين هي القياس المركب من الوهيمات. والغرض منه تغليب الخصم وإسكاته. المعجم الفلسفي لجميل صليبا: ٦٥٨/١.

وأيضاً: السفسطة مشتقة من سوفاسطا ومعناه: علم الغلط والحكمة الموهمة لأن سوفاسطا اسم للعلم ووسطا للغلط. شرح المقاصد للفتازاني: ٢٢٣/١.

(٣) أنظر: شرح المواقف للجرجاني: ٨/ ١٤٤-١٤٥، الموقف الخامس، المرصد الخامس، المقصد الأول.

فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي^(١)، من التمسك بالظواهر النقلية^(٢)، وأقوى النقليات في هذا الباب وأشهرها، قوله تعالى - حكاية عن موسى عليه السلام -: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ^٣ قَالَ لَنْ تَرِنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانُهُ، فَسَوْفَ تَرِنِي﴾^(٣)، والاحتجاج به من وجهين:

(١) أبو منصور الماتريدي: هو محمد بن محمد السمرقندي، من المتكلمين على مذاهب العامة. له مؤلفات كثيرة منها: التوحيد، أو هام المعتزلة، مآخذ الشرائع ... إلى آخره. توفي بسمرقند (٣٣٣هـ). أنظر: الأعلام للزركلي: ١٩/٧. رسائل ومقالات للسبحاني: ٤٨٢.

(٢) قال الحلبرودي: وما استدلوا به^(١) على أن الله تعالى يرى من قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾^(٢) إلى ربها ناظرة ﴿القيامة ٧٥-٢٢-٢٣﴾، فمردود بأن الآية محمولة على حذف المضاف، وهو الرحمة^(ب)، وأن النظر في الآية بمعنى الإنتظار، لوروده في اللغة كذلك، يقال: نظر إليه، أي انتظره، فيكون معنى الآية منتظرة رحمة ربها، وما قيل: من أن الآية مسوقة لبيان النعم، والإنتظار سبب الغم، فلا يمكن التأويل بالإنتظار، مردود بأن انتظار وصول النعم بعد البشارة بها، عند تيقن الوصول من الغني الجواد لا يكون سبباً للغم، بل يكون سبباً للفرح والسرور، وهذا أمر وجداني، وأيضاً النظر مطلقاً سواء كان إليه تعالى أو إلى غيره، لا يدل على الرؤية جزماً؛ جواز أن يتأمل الشيء بالعين، وتتقلب الحدقة نحوه، ومع ذلك لا تتحقق رؤيته، كما يقال: نظرت إلى الهلال فلم أراه. (حاشية ح).

(أ) قال المقداد: وجه الاستدلال، أن النظر المقرون بـ (إلى) يفيد الرؤية، وأجيب: بأنه يمكن أن يكون إلى في قوله: ﴿إِلَى رَبِّهَا﴾^(١) القیامة ٧٥: ٢٣، واحد الآلاء - أي النعم - قُدم للإختصاص، فيكون المراد ناظرة نعمة ربها، فافهم. وأجيب أيضاً: بمنع كون النظر المقرون بـ (إلى) يفيد الرؤية، وسند المنع قولهم: نظرت إلى الهلال فلم أراه. أنظر: الأنوار الجلالية: ٩٢، الفصل الأول، التوحيد.

(ب) في حاشية (ح): أو الثواب.

(٣) سورة الأعراف: ٧: ١٤٣.

الأول: إِنَّ موسى عليه السلام سأل الرؤية، ولو امتنع كونه مرئياً لِمَا سأل؛ لَأَنَّهُ حينئذٍ إما أن يعلم امتناعه أو لا، فَإِنَّ عِلْمَهُ فالعقل لا يطلب المحال، فَإِنَّهُ عبث، وَإِنْ جَهْلُهُ فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبياً كليماً.

الثاني: إِنَّهُ تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل، واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه، وما علّق على الممكن ممكن، إذ لو امتنع لأمكن صدق المزوم بدون اللازم^(١).
والجواب عن الأول: إِنَّ موسى عليه السلام إِنَّمَا سألها لقومه لا لنفسه؛ لَأَنَّهُ عليه السلام كان عالماً بامتناعها^(٢)، لكنّ قومه اقترحوا عليه، ويدلّ على ذلك قوله تعالى^(٣): ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾^(٤)، وقالوا: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾^(٥) وَإِنَّمَا نسبها إلى نفسه في قوله ﴿أَرِنِي﴾^(٦) ليمنع عن الرؤية، فيعلم

(١) أنظر: شرح المواقف للجرجاني: ٨/ ١٣١-١٣٢، الموقف الخامس، المرصد الخامس، المقصد الأول.

(٢) قال الخليلودي: ويدلّ عليه أيضاً، قوله تعالى - حكاية عن موسى عليه السلام حين أخذته الرجفة -: ﴿أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾ سورة الأعراف ٧: ١٥٥. ولو فرض وسلم أن سؤاله ليس لقومه، فذلك ليس فوق المعصية، وهم يجوزونها على الأنبياء، وعلمه بالاستحالة لا يستلزم عبثية السؤال؛ لجواز أن يكون لزيادة اليقين، كسؤال إبراهيم عن كَيْفِيَّةِ الأحياء. (حاشية ح).

(٣) في حاشية «ح»: أول الآية ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَاباً مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى...﴾ سورة النساء ٤: ١٥٣، وذلك القول من الله تعالى لنبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

(٤) سورة النساء ٤: ١٥٣.

(٥) سورة البقرة ٢: ٥٥.

(٦) سورة الأعراف ٧: ١٤٣.

قومه امتناعها بالنسبة إليهم بالطريق الأولى، وفيه مبالغة لقطع طمعهم، وفي أخذ الصاعقة^(١) لهم دلالة على استحالة المسؤل.

وعن الثاني: إنَّ حال نظر موسى عليه السلام إلى الجبل لم يكن الجبل مستقرّاً، وإلاَّ لحصلت الرؤية؛ لوجوب حصول الشروط عند حصول الشرط، ولم يحصل بالاتّفاق فيكون متحركاً، إذ لا واسطة بينهما، فإذن حينما علّق الله الرؤية باستقرار الجبل كان متحركاً، واستقرار المتحرّك من حيث هو متحرّك محال، فالتعليق عليه لا يدلّ على إمكان المعلّق، بل على استحالته، ثمّ أشار المصنّف إشارة إجمالية، إلى جواب كلّ ما استدلّ به على الرؤية من الظواهر السمعية، بقوله: وكلّ ما ورد ممّا ظاهره الرؤية، مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «سترون ربّكم يوم القيامة»^(٢)، كما ترون القمر ليلة البدر»^(٣)، وقول أمير المؤمنين عليه السلام - حين سُئل عن رؤية الله -: «لم أعبد ربّاً لم أره»^(٤)، أريد به الكشف التام^(٥)، الشبيه بالرؤية في الظهور

(١) في حاشية «ح»: يمكن أن يقال: إنّ أخذ الصاعقة لهم ليس من هذه الحيشة، بل من اعتقادهم إعجاز موسى عليه السلام بهذا السؤل.

(٢) قوله: (يوم القيامة) لم يرد في تنزيه الأنبياء.

(٣) ورد الحديث في تنزيه الأنبياء للشریف المرتضى: ١٢٨، في تنزيه سيدنا محمّد المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم، وانظر: صحيح البخاري: ١٧٩/٨، كتاب التوحيد.

وقال ملا خضر الحبلرودي: ودلالته على المدّعى ظاهرة، إذ المشبّه به - أعني رؤية القمر - إنّما هو بالبصر، فكذا المشبّه الذي هو رؤية الرب. (حاشية ح).

(٤) ورد الحديث في الكافي للكليني: ١/ ٩٧-٩٨، كتاب التوحيد، باب في إبطال الرؤية / ح ٦.

(٥) قال الحبلرودي: لا الرؤية، ومعنى الكشف التام: أن ينكشف لعباده الصالحين من المؤمنين، ويظهر لهم،

والإنجلاء^(١)، يرشدك إلى هذا قول أمير المؤمنين عليه السلام، حين قيل له: وكيف تراه؟ قال: «لا تدركه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان»^(٢).



بحيث يكون نسبة ذلك الإنكشاف إلى ذاته المخصوصة كنسبة الإبصار إلى هذه الأبصار، وإلى هذه المتغيرات المادية، لكنه يكون مجرداً عن الإرتسام، منزهاً عن المسافة، والمحاذاة، والجهة، والمكان، ولا شك أنه عند كشف الغطاء، وقطع العلائق، والإنخراط في سلك الملاء الأعلى، تُبصر المعلومات كالمشاهدات، ولا يحتمل أن يكون جواباً^(١) لقوله تعالى - حكاية عن موسى عليه السلام -: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ سورة الاعراف ٧: ١٤٣، ولا لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ اسْتَفْتَىٰ مَكَائِهِ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ الاعراف ٧: ١٤٣، كما توهمه بعض^(ب)؛ وذلك لأنَّ المراد بالرؤية فيهما، الرؤية البصرية قطعاً لا الكشف التام، بدليل ما قبلها، أعني ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً﴾ سورة البقرة ٢: ٥٥، وما بعد الأول^(ج) وهو ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ سورة الاعراف ٧: ١٤٣، وترتب ما ترتب على طلبها من أخذ الصاعقة وغيره، بعد الثاني^(د). (حاشية ح).

وقال المقداد: أعلم أنَّ الكشف التام يمكن أن يكون جواباً على واحدة من الآيات المتقدمة؛ لإمكان استعمال الرؤية، والنظر في العلم مجازاً، تسمية للمسبب بإسم السبب، لقيام الدليل العقلي على امتناع رؤيته تعالى، فلذلك أطلق المصنّف، مكتفياً عن تفصيل الأجوبة في قوله: أريد به الكشف التام. أنظر: الأنوار الجلالية: ٩٣، الفصل الأول، التوحيد.

(أ) بل الجواب عن الإستدلال بذلك، هو ما ذكره الشارح السيد عبد الوهاب رحمته.

(ب) هو المقداد.

(ج) هو ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ﴾ سورة الاعراف ٧: ١٤٣.

(د) هو ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً﴾ سورة البقرة ٢: ٥٥.

(١) الإنجلاء: الانكشاف. الصحاح ٦: ٢٣٠٣ - جلا.

(٢) أوردته الصدوق في الأمالي: ٣٥٢/٤ - المجلس ٤٧. والشريف الرضي في نهج البلاغة ٢: ٩٩/خطبة ١٧٩.

هداية^(١): إلى بيان معنى كلامه تعالى وإنه متكلم.

فنعول: إتفق المسلمون على أنه تعالى متكلم، والدليل عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام، فإنه تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام، ويقولون: إنه تعالى أمر بكذا، ونهى عن كذا، وأخبر بكذا، وكل من الأمر والنهي والإخبار من أقسام الكلام، فثبت المدعى. فإن قيل: صدق الرسول موقوف على تصديق الله تعالى إياه، إذ لا طريق إلى معرفته سواه، وتصديق الله تعالى إياه إخباره عن كونه صادقاً، وهذا الإخبار كلام خاص له تعالى، فإذا يتوقف صدق الرسول على كلامه تعالى، فإثبات كلامه تعالى به^(٢) دور، قلنا: لا نسلم أن تصديق الله تعالى إياه كلام، بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه، فإنه يدل على صدقه، ثبت الكلام أو لم يثبت، فلا دور، واختلفوا في معنى كلامه، فذهب الشيعة والمعتزلة إلى أن كلامه تعالى أصوات وحروف يخلقها الله تعالى في غيره، كاللوح المحفوظ، أو جبرائيل، أو النبي صلى الله عليه وآله وسلم^(٣)، وهو حادث^(٤)؛

(١) قال المقداد: هذه المسألة - أعني كونه سبحانه متكلماً - لم يذكرها الحكماء، وتفرد المسلمون بالبحث عنها، وهي أول مسألة بحث المتكلمون في صدر الإسلام عن تفاصيلها، ولذلك سمي هذا الفن علم الكلام. الأنوار الجلالية: ٩٣، الفصل الأول، التوحيد.

(٢) (به) سقطت من «ث».

(٣) قال المقداد: قالت الشيعة والمعتزلة: المراد بالمتكلم من أوجد هذه الحروف والأصوات، ويدل عليه أن المتكلم إسم فاعل عند أهل اللغة، وهم لا يطلقونه إلا على من وجد منه الفعل. أنظر: الأنوار الجلالية: ٩٤، الفصل الأول، التوحيد.

(٤) أنظر: غنية النزوع للحلي: ٥٨-٥٩، الفصل الثاني في صفاته تعالى، المسألة «٦» في أنه تعالى متكلم. النكت الإعتقادية للشيخ المفيد: ٢٧. كشف المراد للعلامة الحلي: ٢٦٧-٢٦٨، الفصل الثاني في صفاته تعالى، المسألة «٦» في أنه تعالى متكلم.

لها سيأتي، وقالت الحنابلة^(١): كلامه تعالى^(٢) حرف وصوت، وهو قديم^(٣)^(٤)، وقد

(١) في هامش «ح»: والكرامية أيضاً.

الحنابلة: وهم أتباع أحمد بن حنبل، ولم يقيض لهذا المذهب الانتشار؛ ربما لأنّ الحنابلة اشتهر عنهم الشدة والتعصب، وقيل: المذهب الحنبلي هو الجدل الأكبر للمذهب الوهابي عن طريق ابن تيمية، وكان الوهابيون في شبه الجزيرة العربية متشددين للغاية، واتبعوا نفس طريقة الحنابلة. وينكر بعض أصحاب الفرق أن يكون لأحمد بن حنبل مذهب كلامي أصلاً، فلم يذكره ابن جرير الطبري ضمن ما ذكره من مذاهب الكلام، ولم يذكره الطحاوي، والدبوسي، والنسفي والأصيل المالكي، وابن عبد البر. وهم مجسّمة. ومن فقهم أنّ من طلق ثلاثاً في لفظ واحد فقد جهل وحرمت عليه زوجته، ولا تحلّ له أبداً حتى تنكح زوجاً غيره. موسوعة الفرق والجماعات عبد المنعم الحنفي: ٣٢١-٣٢٥.

(٢) في «ث»: (كلام الله). بدل من: (كلامه تعالى).

(٣) قال الحبلرودي: ويعلم فساد قول الحنابلة والكرامية، من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى؛ لأنّ المركّب من الحروف والأصوات حادث لوجوه - وإن خالفت الحنابلة فيه، وقالوا بقدمه -: أ - ما ذكره المصنّف من أنّه عرض لا يبقى؛ لأنّه يُعدّم السابق بوجود اللاحق، والقديم لا يُعدّم ولا يكون مسبوقاً بالغير.

ب - إنّ كلّ مركّب محتاج إلى أجزائه وهي غيره، والمحتاج إلى الغير ممكن، وكلّ ممكن حادث.

ج - لو كان قديماً لكان صيغة قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ سورة هود ١١: ٢٥، موجودة في الأزل، دالة على إرسال نوح في زمان سابق على الأزل، ولا زمان سابقاً على الأزل، فضلاً عن أن يكون الإرسال واقعاً فيه.

د - لو كان قديماً لكان تعالى أمراً مع عدم المأمور، واللازم باطل؛ لأنّ أمر المعدوم عبث قبيح، وهو تعالى منزّه عن القبايح.

هـ - قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ الأنبياء ٢١: ٢، فإنّ المراد بالذكر - هنا - القرآن الكريم، وقد وصفه تعالى بالحدث فيكون حادثاً، ولا يجوز إطلاق إسم المخلوق عليه؛ لاشتراكه بين الموجد والمعرّى^(١)، ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَ قُولُوا انظُرْنَا﴾ البقرة ٢: ١٠٤، فتدبّر. (حاشية ح).

(أ) المعرّى: المجرد. لسان العرب ١٥: ٤٦ - عرى.

(٤) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٤٥، الفصل الثالث الصفاتية، المشبهة.

بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً: الجلد والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف^(١).

وقالت الأشاعرة: الذي ذكره المعتزلة لا ننكره نحن، بل نقول به، ونسميه كلاماً لفظياً، ونعترف بحدوثه، وعدم قيامه بذاته، لكننا نثبت أمراً وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس، الذي يعبر عنه بالألفاظ، ونقول: هو الكلام حقيقة، وهو قديم قائم بذاته تعالى، ونزعم أنه غير العبارات، إذ تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام، ولا يختلف ذلك المعنى النفسي، وغير العلم^(٢)، إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه، بل يعلم خلافه، أو يشك فيه، وغير الإرادة، إذ قد يأمر الرجل بما لا يريده، كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا؟ فإذاً هو صفة أخرى مغايرة للعلم والإرادة، وهو واحد ينقسم إلى الأمر، والنهي، والخبر، والإستفهام، والنداء، بحسب التعلق، فإنه باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبراً، وباعتبار تعلقه بشيء آخر على وجه آخر يكون أمراً، وكذا في البواقي.

والجواب^(٣): إنه لا يعقل كلام غير مؤلف من الحروف المسموعة^(٤)، وما ذكرتموه

(١) أنظر: المواقف للأبي: ٢٩٣، الموقف الخامس، المرصد الرابع، المقصد السابع في أنه تعالى متكلم.

(٢) أنظر: الإرشاد للجويني: ١١٤، ١١٧، باب القول في إثبات العلم بالصفات، فصل: المتكلم من قام به الكلام، شرح المواقف للجرجاني: ٨/١٠٦، المرصد الرابع، المقصد السابع: في أنه تعالى متكلم.

(٣) قال الحبلرودي: وأيضاً الكلام عند أهل اللغة موضوع للحروف والأصوات، فينبغي أن يُحمل على معناه الحقيقي، وهذا معلوم لكل إنسان حتى الصبيان والمجانين. وأما قولهم: في نفسي كلام، فالمراد به العزم، وكذا قوله: إن الكلام لفي الفؤاد.... إلى آخره، فلا يصلح لتمسك الأشعرية، مع احتمال أن يكون القائل منهم، وقد جهله - أي نسبه إلى الجهل - الغزالي، فلا يعتد بكلامه، وأيضاً كلامه تعالى مسموع، بدليل: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ سورة التوبة ٩: ٦، ولا شيء من المعنى بمسموع، فلا شيء من كلامه تعالى بمعنى، فافهم. (حاشية ح).

(٤) قال المقداد: لأن ذلك هو المتبادر إلى الذهن من إطلاق لفظ الكلام؛ ولهذا لا يقال عن الآخرس إنه متكلم. الأنوار الجلالية: ٩٤، الفصل الأول، التوحيد.

راجع إمّا إلى العلم أو الإرادة، واختار المصنّف رحمته مذهب الشيعة، فقال: الباري تعالى قادر على إيجاد جميع الممكنات، فيكون قادراً على إيجاد حروف وأصوات منظومة - أي مرتّبة - في جسم جامد، كما أوجد في شجرة موسى عليه السلام، أو غير جامد، وإنّما خصّ الجامد بالذكر في المشهور؛ لأنّ كون الحروف والأصوات فيه بإيجاد الله تعالى أظهر، وهو^(١) - أي الموجود المنتظم من الحروف والأصوات - كلامه تعالى، وهو باعتبار خلقه إيّاه متكلم، لا باعتبار اتّصافه^(٢) به؛ لا متنازع اتّصافه تعالى بالحادث، ويعلم من تركيبه - أي الكلام المذكور - من الحروف والأصوات كونه غير قديم^(٣)؛ لأنّه عرض لا يبقى - أي لا يمكن بقاؤه - بل هو على التجدد والإنقضاء^(٤)، وحصول كلّ حرف من الحروف التي يتركّب منها كلامه مشروط بانقضاء الآخر، فيكون للحرف المشروط أول، فلا يكون قديماً، وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء، فلا يكون هو أيضاً قديماً، فكيف يكون المركّب من الحروف الحادثة قديماً؟! ولا يخفى أنّه إنّما ينتهض حجة على الحنابلة، القائلين بقدم الألفاظ، دون الأشاعرة، فإنّهم معترفون بحدوث المركّب من الحروف المسموعة، ويثبتون قدم الكلام النفسي، فصار النزاع بيننا

(١) قال الحبلرودي: فإن قلت: الحروف والأصوات جمع، وكلّ جمع غير الجمع المذكور السالم مؤنث، يجب تأنيث الضمير الراجع إليه، فلم ذكره؟ قلت: لتوسّطه بين مذكر ومؤنث متّحدين فيما صدقا عليه، فإنّه كلّما كان كذلك فأنت بالخيار بين التذكير والتأنيث، والتذكير أولى. (حاشية ح).

(٢) في حاشية «ح»: كما يقول الحنابلة والكرامية.

(٣) في حاشية «ث»: ولا يخفى أنّه لو كان كلامه تعالى قديماً، لزم الكذب في إخباره تعالى، كقوله جلّ وعلا:

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ ﴿١﴾ نوح: ١، إذ لم يوجد نوح في الأزل، ولا غيره، فتأمل.

(٤) (والإنقضاء) لم يرد في «ث».

وبينهم إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وإلا فنحن لا نقول بحدوث المعنى القائم بال نفس، وهم لا يقولون بقَدَم المنتظم من الحروف، ولهذا قال المصنّف رحمه الله: **فإن قيل** - من جانب الأشاعرة -: ليس المراد من كلامه تعالى هو المنتظم من الحروف المسموعة، حتى يلزم كونه حادثاً بالدليل الذي ذكرتم، بل المراد من كلامه حقيقة - أي صفة موجودة قائمة بذاته - **يصدر عنها هذه الحروف والأصوات، وهي - أي تلك الحقيقة -** قديمة؛ **لأنّها صفة الله تعالى^(١)**، ولا يجوز أن تكون صفة حادثة. قلنا: **إنّا بينّا أنّ مصدرها - أي مصدر هذه الحروف والأصوات - ليس إلّا ذاته تعالى^(٢)**، وأنّه لا قديم في الوجود سواه، **فإن ساعدونا^(٣) في المعنى وقالوا: إنّ ذاته تعالى باعتبار كونه**

(١) قال ملا خضر الحبلرودي: وتوضيحه وتفصيله، إنّ الكلام صفة له تعالى، فأما أن يكون قائماً بذاته، أو بغيره، أو لا يكون قائماً بشيء منها، والقسمان الأخيران باطلان؛ لامتناع قيام الصفة بغير الموصوف، ووجود العرض بغير المحل، فتعيّن الأول، ولا يجوز أن يكون حادثاً؛ لاستحالة كونه تعالى محلاً للحوادث، فلا يكون عبارة عن الحروف والأصوات؛ لحدوثها واحتياجها إلى الجارحة الممتنعة عليه، فتكون حقيقة قديمة يصدر عنها الحروف والأصوات، وأشار إلى الجواب بقوله: قلنا: **إنّا بينّا...** إلى آخره. (حاشية ح).

(٢) قال الحبلرودي: وهو منافع للقول بمصدرية الحقيقة المغايرة للذات، وبقدمها الذي هو مدّعاكم. (حاشية ح).

(٣) قال الحبلرودي: وإلا^(١) فتعارضاً وتساقطاً، وتبقى بقية الأدلّة لنا، والجواب بطريق المناقضة، أن نختار أنّ الكلام صفة قائمة بغيره تعالى، ولا يلزم قيام صفة الشيء بغيره، إذ صفته تعالى كونه متكلاً، أي موجداً للكلام لا الكلام، إذ يقال: تكلم الجنّي على لسان المصروع، ولا يقال: تكلم المصروع على لسان الجنّي، مع قيام الكلام بالمصروع؛ لأنّ فاعل الكلام هو الجنّي، وكونه موجداً للكلام ليس قائماً بغيره، ولا نسلّم أنّ الحروف والأصوات لا تكون إلّا بالجارحة، فإنّ ذلك في حقّها لا في حقّه تعالى، كالسمع، والبصر. (حاشية ح).

مصدراً للحروف والأصوات المذكورة نسمّيه كلاماً نفسياً، ونقول: إنّه قديم، فلا منازعة - حينئذٍ - بيننا وبينهم في حدوث الكلام وقدمه، إلّا في اللفظ دون المعنى، فإنّا نقول: كلامه بمعنى المنتظم من الحروف حادث، وهم يقولون: كلامه بمعنى ذاته الموحدة لتلك الحروف قديم^(١).

لطيفة^(٢): تتضمّن بعض المسائل من مباحث أسماء الله تعالى.

قد اشتهر إنّ الاسم هل هو نفس المسمّى، أو غيره؟ ولا يشكّ عاقل في أنّه ليس في لفظة فرس أنّه هل هو نفس الحيوان المخصوص، أو غيره، فإنّ هذا ممّا لا يشبهه على أحد، بل في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هو هو؟ أم هو^(٣) باعتبار أمر صادق عليه، عارض له، ينبىء عنه، فلذلك قال أبو الحسن الأشعري: قد يكون الاسم - أي مدلوله - عين المسمّى - أي ذاته - من حيث هو، نحو: الله، فإنّه علّم للذات من غير اعتبار معنى فيه، وقد يكون غيره، نحو: الخالق، والرازق، ممّا يدلّ على نسبته إلى غيره، ولا شكّ أنّ تلك النسبة غيره، وقد يكون لا هو ولا غيره، كالعليم، والقدير، ممّا يدلّ على صفة حقيقية قائمة بذاته، فإنّ هذه الصفة عنده^(٤) لا هو ولا غيره^(٥). إذا

(١) في حاشية «ح»: ولا مشاحة في الاصطلاح.

(٢) قال الخبلرودي: لَمّا كان تعدّد أسماؤه موهماً للتكثرّ الذاتي، ومحتاجاً إلى بيان سبب تعدّدها، أشار إلى دفع ذلك الوهم الفاسد، وبيان سبب التعدّد، بقوله: لطيفة، قد ثبت أنّه تعالى ذات واحدة... إلى آخره. (حاشية ح).

(٣) في «ث»: (من حيث هو أم هو).

(٤) أي أبو الحسن الأشعري.

(٥) أنظر: مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري: ١٨٥، ٢٩٠، ٢٩٣.

عرفت هذا فلنرجع إلى ما في الكتاب، فنقول: قد ثبت أنَّه تعالى ذاتٌ واحدة مقدَّسة، وأنَّه لا مجال للتعدّد في رداء كبريائه، لا التعدّد بحسب الأجزاء، ولا بحسب الجزئيات، ولا بحسب الصفات الحقيقية، لكن له تعالى تعلّقات بالغير، مثل: كونه عالماً به، قادراً عليه، مريداً له، إلى غير ذلك، فقد يلاحظ ذاته المقدّسة من حيث هي، مع قطع النظر عن هذه التعلّقات، ويطلق عليه إسم، وقد يلاحظ مع واحد من هذه التعلّقات^(١)، أو اثنين منها، ويطلق عليه إسم آخر، فالإسم الذي يطلق عليه من حيث ذاته، من غير اعتبار غيره، ومع قطع النظر عن تعلّقه به، ليس إلّا لفظ الله، فإنَّه إسم لذاته المقدّسة من حيث هي، من غير اعتبار معنى فيه، كما مرّ، واختلّف في أنَّه جامد أو مشتقّ، فقيل: جامد لا اشتقاق له^(٢)، وهو أحد قولي الخليل^(٣) وسيبويه^(٤)، وقيل:

(١) من قوله: (ويطلق عليه اسم) إلى هنا سقط من «ث».

(٢) أنظر: كتاب العين للفراهيدي: ٩٨/١، حرف الالف، (أله).

(٣) هو أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليعمدي، المولود سنة ١٠٠ هـ كان أفضل الناس في الأدب، وقوله حجّة فيه، وكان آية في الذكاء، وهو الذي استنبط علم العروض وأخرجه إلى الوجود، وصنّف كتاب العين في اللغة، وكتاب العروض، وكتاب الشواهد، وكتاب النقط والشكل، وكتاب في العوامل. وكان من أبرز تلامذته سيبويه. وكان الخليل رجلاً صالحاً عاقلاً حليماً وقوراً متواضعاً ذا زهد وعفاف، وكان إمامي المذهب. والفراهيدي نسبة إلى فراهيد وهي بطن من الأزد. توفي في البصرة، قيل: سنة خمس وسبعين ومائة، وقيل: سنة سبعين، وقيل: سنة ستين ومائة. أنظر: خلاصة الأقوال للعلامة الحلّي: ١٤٠. وفيات الأعيان لابن خلكان: ٢/٢٤٤-٢٤٨. الوافي بالوفيات للصفدي: ١٣/٢٤٤-٢٤٠.

(٤) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الفارسي ثمّ البصري الملقب بسيبويه، ومعناه بالعربية: رائحة التفّاح، مولى بني الحارث بن كعب، وقيل: آل الربيع بن زياد الحارثي، طلب الفقه والحديث مدّة ثمّ أقبل على

مشتق وأصله الإله^(١)، حذفت الهمزة لثقلها وأدغمت اللام، وهو من آله بفتح اللام إذا عَبَدَ، أو من وَلَّه إذا تَحَيَّرَ، وكان أصله وَلَاه فقلبت الواو همزة؛ لاستثقال الكسرة عليها استثقال الضمِّ في وجوه^(٢)، والحق ما قاله بعض المحققين: كما تَحَيَّرَتْ أفهام أولي الألباب في إدراك ذاته، تَحَيَّرَتْ في إدراك اسمه أيضاً^(٣).

وأما ما عداه - أي ما عدا إسم الله - من الأسماء، فأما أن يطلق عليه باعتبار إضافته إلى الغير، كالقادر، فإنه يطلق عليه بإضافته إلى الممكنات، باعتبار صلاحية التأثير فيها، والعالم يطلق عليه بإضافته إلى الأشياء، من حيث انكشافها عنده، وحضورها لديه، والخالق يقال بإضافته إلى الموجودات من حيث إيجادها، والكريم يقال له باعتبار إضافة العوارف الكاملة على كل ما عداه، أو يطلق عليه الإسم باعتبار سلب الغير عنه، كالواحد فإنه يطلق باعتبار سلب المشارك عنه في ماهيته، وصفات

→

العربية، وأخذ النحو عن الخليل بن أحمد فبرع فيه وألّف كتابه الكبير. قصد بلاد فارس فتوفي بقرية من قرى شیراز يقال لها: البيضاء في سنة ثمانين ومائة، وقيل: سنة سبع وسبعين وعمره نيف وأربعون سنة. وقال ابن قانع: بل توفي بالبصرة سنة إحدى وستين ومائة، وقيل غير ذلك. أنظر: المعارف لابن قتيبة: ٥٤٤. وفيات الأعيان لابن خلّكان: ٣/٤٦٣-٤٦٥. سير أعلام النبلاء للذهبي: ٨/٣٥١-٣٥٢.

(١) قال الشيخ الصدوق (رحمته الله): أصله الإلهة وهي العبادة، ويقال: أصله الآله، يقال: أله الرجل يأله إليه، أي فزع إليه من أمر نزل به، وأله أي أجاره، ومثاله من الكلام «الإمام» فاجتمعت همزتان في كلمة كثر استعمالهما لها، واستثقلوها فحذفوا الأصلية، لأنهم وجدوا فيما بقي دلالة عليها، فاجتمعت لامان، أولاهما ساكنة فأدغموها في الأخرى، فصارت لهما مثقلة في قولك: الله. التوحيد للصدوق: ١٩٦.

(٢) أنظر: لسان العرب لابن منظور: ١٣/٤٦٧. مجمع البحرين للطريحي: ٦/٣٤٠، مادة (اله).

(٣) القائل هو الشريف الجرجاني. أنظر: الحاشية على الكشف للشريف الجرجاني: ٣٦.

كماله، وقد يروى بدله الأحد، ويفرّق بينهما، فيقال: هو أحدي الذات - أي لا تركيب فيه - وواحد الصفات - أي لا مشارك له فيها - والفرد يقال عليه: باعتبار نفي صاحبة والولد عنه، والغني: يقال^(١) باعتبار سلب الحاجة عنه في ذاته، وصفاته، والقديم يقال: باعتبار سلب الأول عن وجوده، أو يطلق عليه، باعتبار الإضافة والسلب معاً، كالحَي، فإنّه يطلق عليه: باعتبار سلب امتناع العلم والقدرة عنه، اللّذين يقالان باعتبار الإضافة، فقد اعتبروا فيه سلب الإمتناع والإضافة في ضمن العلم والقدرة، والعزیز يطلق عليه: باعتبار كونه قادراً تامّ القدرة، وسلب المثل عنه، والواسع يقال عليه: من حيث إنّهُ وسع جوده جميع الكائنات، وعلمه جميع المعلومات، وقدرته جميع المقدورات، فلا يشغله شأن عن شأن، ويقال له: الرحيم، باعتبار كونه موصلاً للخيرات إلى أرباب الحاجات، وتنزّهه عن أقسام الآفات.

واعلم أنّ المتكلّمين اختلفوا في أنّ أسماء الله تعالى توقيفية - أي هل^(٢) يتوقّف إطلاقها على إذن الشرع فيه أو لا؟ وليس الكلام في أسمائه الأعلام الموضوعية في اللغات، وإنّما النزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال، فذهب المعتزلة والكرامية إلى أنّه إذا دلّ العقل على اتّصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية^(٣) جاز أن يطلق عليه إسم يدلّ على اتصافه بها، سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعي أو لا^(٤)،

(١) في «ح»: (يقال عليه).

(٢) (هل) لم ترد في «ث» و«ص».

(٣) قوله: (إذا دلّ العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية) لم يرد في «ث».

(٤) أنظر: شرح الأساس الكبير للشرقي: ١/ ٥٤، ٥٤٢-٥٤٣. وحكاه عنهم: النووي في المجموع: ١٨/ ٢٦.

وكذا الحال في الأفعال، وقال القاضي أبو بكر - من الأشاعرة -: كل لفظ دلّ على معنى ثابت له تعالى، جاز إطلاقه عليه بلا توقيف، إذا لم يكن إطلاقه موهماً لئلا يليق بكبريائه^(١). فمن ثمّ لم يجوز أن يطلق عليه لفظ العارف؛ لأنّ المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة، ولا لفظ الفقيه؛ لأنّ الفقه فهم غرض المتكلّم من كلامه، وذلك مُشعر بسابقة الجهل، ولا لفظ العاقل؛ لأنّ العقل علم مانع من الإقدام على ما لا ينبغي، مأخوذ من العقل، وإنّما هذا يتصور فيمن يدعو الداعي إلى ما لا ينبغي، ولا لفظ الفطن؛ لأنّ الفطنة سرعة إدراك ما يراد به تعريضه^(٢) على السامع، فتكون مسبقة بالجهل، ولا لفظ الطبيب؛ لأنّ الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب، وإلى غير ذلك من الأسماء، التي فيها نوع إيهام بما لا يصحّ في حقه تعالى، وقد يقال: لا بدّ مع نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم، حتى يصحّ الإطلاق بلا توقيف. وذهب أبو الحسن الأشعري وأتباعه: إلى أنّه لا بدّ من التوقيف، وهو المختار؛ وذلك للإحتياط، تحرّزاً عما يوهّم باطلاً، لعظم الخطر في ذلك، فلا يجوز الإكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا، بل لا بدّ من الإستناد إلى الشرع^(٣). وقال المصنّف رحمه الله: كلّ إسم يليق بجلاله -

(١) أنظر: شرح المقاصد للتفتازاني: ٤/ ٣٤٤.

(٢) في حاشية «ح» في نسخة: تعويضه، التعريض: ضدّ التصريح، وهو إيهام المقصود بما لم يوضّح له لفظ حقيقة ولا مجازاً. الفروق اللغوية لأبي الهلال العسكري: ١٢٧.

والعويص من الشعر: ما يصعب استخراج معناه. الصحاح للجوهري: ٣/ ٢٥١، مادة (عوص).

(٣) أنظر: المواقف للأبيحي: ٣٣٣، الموقف الخامس، المرصد السابع، المقصد الثالث. فتح الباري لابن

أي بصفاته السلبيه، أو بصفة القهر - ويناسب جماله - أي صفاته الثبوتية، أو بصفة اللطف - مما لم يرد به إذن شرعي، جاز إطلاقه عليه، إلا أنه ليس ذلك الإطلاق من الأدب؛ لجواز أن لا يناسبه من وجه آخر لا نعلمه، وكيف لا يتوقف إطلاق أسمائه على إذن الشرع، والحال أنه لولا غاية عنايته، ونهاية رأفته، في إلهام الأنبياء والمقربين أسمائه، لما جسر أحد من الخلق أن يطلق عليه اسماً واحداً من أسمائه سبحانه، والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسماً^(١)، فقد جاء في الصحيحين: «إنَّ الله تعالى تسعة وتسعين اسماً، مائة إلا واحداً، من أحصاها دخل الجنة»^(٢). وليس فيهما تعيين تلك الأسماء، لكن الترمذي والبيهقي عيّناهما كما هو المشهور^(٣)، وإحصاؤها أمّا حفظها؛ فلاّته إنّما يحصل بتكرار مجموعها، وتعدادها مراراً، وأمّا ضبطها حصراً وتعداداً، وعلماً وإيماناً، وقياماً بحقوقها^(٤)، نسأل الله أن يوفقنا للعلم والتخلق بها، إنّه اللطيف المجيب^(٥).

(١) عن أبي الصلت عبد السلام بن صالح الهروي، عن علي بن موسى الرضا، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليهم السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «الله عزّ وجلّ تسعة وتسعون اسماً، من دعا الله بها استجاب له، ومن أحصاها دخل الجنة». التوحيد للصدوق: ١٩٥، باب أسماء الله تعالى والفرق بين معانيها، ح ٩.

(٢) صحيح البخاري: ١٢٣١، ح: ٦٤١٠، كتاب الدعوات. صحيح مسلم: ٨/ ٢٧٥-٢٧٦، باب: في أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها.

(٣) سنن الترمذي: ٣٠٣/٥، ح: ٣٥١٨. السنن الكبرى للبيهقي: ١٠/ ٤٨-٤٩، باب أسماء الله.

(٤) أنظر: شرح المواقف للجرجاني: ٢٣٣-٢٣٤، الموقف الخامس: في الإلهيات، المرصد السابع: في أسماء الله، المقصد الثالث.

(٥) في «ث»: (الخبير).

ختم لباب التوحيد، وإرشاد للطالين إلى طريق النجاة.

فنعول: هذا القدر الذي ذكرناه في معرفة ذاته وصفاته، التي هي — أي تلك المعرفة — أعظم أصل من أصول الدين^(١)، بل هو — أي المعرفة المذكورة، وتذكره باعتبار الخبر^(٢) — أصل الدين لا غيره، إذا حققها المكلف، والتزم بمقتضياتها من أصناف عبادة الخالق^(٣)، واستقام على ذلك، كاف في تحصيل النجاة، ولا يكلف بها يزيد على ذلك القدر، إذ لا يعرف بالعقل^(٤) البشري أكثر منه — أي من القدر المذكور — ولا يتيسر في علم الكلام^(٥) — الذي هو المتكفل لتحصيل هذه المعرفة — التجاوز عنه

(١) قال المقداد: وأصول الدين عندنا: هي التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، فهي أربعة حيثُذ، فيدخل في مباحث التوحيد بحث الذات والصفات بأقسامها الثلاثة، وفي مباحث العدل وجوب التكليف، واللفظ، والثواب، والعقاب، والمعاد وغيرها، وفي بحث النبوة وجوب اعتقاد أصول الشريعة، وأحوال القيامة وكيفياتها، وغير ذلك، وفي الإمامة وجوب حفظ التكليف والشريعة في كل زمان. وإن شئت قلت: معرفة الله تعالى هي أصل الدين بالحقيقة؛ لأن ما عداها كله من لوازمها وتوابعها، فتكون هي أصل الدين؛ ولذلك صار علم الكلام أشرف العلوم؛ لأن كل ما كان موضوعه أشرف فهو أشرف، ألا ترى أن علم الجوهر أشرف من علم الدباجة وصنعة النعال؟ وذلك ظاهر. الأنوار الجلالية: ١٠١، الفصل الأول، التوحيد.

(٢) يقصد الشارح: أن المصنف عبّر بضمير المذكر (هو) بالنظر إلى الخبر، وهو كلمة (أصل).

(٣) في «ث»: (أصناف العبادة).

(٤) في حاشية «ح»: يعني أنه مكلف بمعرفته عقلاً، ولا يعرف بالعقل البشري... إلى آخره.

(٥) قال المقداد: وعلم الكلام عرفه بعضهم بأنه: علم يُبحث فيه عن ذات الله تعالى، وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد، على قانون الإسلام. واحترز بقيد «على قانون الإسلام» عن الفلسفة الإلهية، فإنها يبحث فيها عن ذات الله، وأحوال الممكنات، لا على قانون الإسلام، بل على قواعد الحكماء. وقيل: هو

- أي عن ذلك القدر - إذ معرفة حقيقة ذاته المقدسة عن النقائص غير مقدور للأنام، ولا يمكن أن يحصل لهم العلم بكنهه ذاته^(١) كما هي، وهذا مما اتفق عليه الحكماء^(٢)، والشيعية^(٣)، والمعتزلة^(٤)، وبعض الأشاعرة، كالغزالي، وإمام الحرمين. وبعض الأشاعرة



علم يبحث فيه عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو هو، على قاعدة الإسلام. فموضوعه على الأول: ذات الله تعالى، وذات الممكنات، وعلى الثاني: الموجود من حيث هو هو. الأنوار الجلالية للمقداد السيوري: ١٠٠، الفصل الأول، التوحيد.

(١) قال ملا خضر الحبلرودي: يدلّ على ذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام، سلطان أهل العرفان: «فلن نعرف كنه عظمتك، إلا أنا نعلم أنك حيّ قيوم، لا تأخذك سنة ولا نوم، لم يته إليك نظر، ولم يدرك بصر، أدركت الأبصار، وأحصيت الأعمال، وأخذت بالنواصي والأقدام». شرح نهج البلاغة لابن أبي حديد: ٢٢٢/٩.

وكقول الصادق المصدّق عند الخواص والعوام: «العقل إنمّا أعطيناه لإدراك العبودية لا لإدراك الربوبية»^(١). إذ لو كان الإطلاع على حقيقته تعالى ممكناً، لجاز ذلك من الأئمة الذين هم أعرف الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

(أ) أقدم مصدر ورد فيه هذا القول هو: الخصائص الفاطمية للشيخ محمد باقر الكجوري المتوفي سنة ١٢٥٥ هـ، ولكن ليس كحديث معصومي، وإنمّا في سياق كلام للمؤلف، ونسبه المعاصرون لأحد السلف، ولعل المقصود هو الكجوري، ولكن ممّا يضعف هذا الرأي أن الحبلرودي المتوفي ٨٥٠ هـ أورده في كنص معصومي، وكذلك أورده من العامة اسماعيل بن محمد الاصهباني المتوفي سنة ٥٣٥ هـ في كتاب الحجة في بيان المحجة.

(٢) أنظر: التعليقات لابن سينا: ٣٤، دائرة إدراك الإنسان.

(٣) معارج الفهم للعلامة الحلي: ٣٦٧-٣٦٨، ذات البارئ تعالى لا تعقل.

(٤) أنظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٣/٤٩-٥٠، رقم الخطبة: ٢٣١.

توقفوا في جواز العلم بحقيقته تعالى، كالقاضي أبي بكر. وضرار بن عمرو^(١)، وكلام الصوفية - في الأكثر - مُشعر الإمتناع^(٢)، والقائلون بالجواز اختلفوا في الوقوع، فجمهور المحققين: على أنَّ العلم بكنهه حقيقته - على تقدير جوازه - غير واقع.

وقال بعض الأشاعرة والمعتزلة بالوقوع لنا: أنَّ العلم^(٣) بكنهه ليس بديهيًّا^(٤)، وهو ظاهر، فتحصيله إمَّا بالرسم ولا يفيد الكنه، أو بالحد ولا يمكن تحديده^(٥)؛ لانتفاء

(١) ضرار بن عمرو من رؤوس المعتزلة، شيخ الضرارية. كان يقول: الأجسام إنَّها هي أعراض مجتمعة، وأنَّ النار لا حرَّ فيها، ولا في الثلج برد، ولا في العسل حلاوة، وإنَّما يخلق ذلك عند الذوق واللمس. وقال المروذي: قال أحمد بن حنبل: شهدت على ضرار بن عمرو عند سعيد بن عبد الرحمن، فأمر بضرب عنقه، فهرب. وله تصانيف كثيرة تؤذَن بكثرة اطلاعه على الملل والنحل. توفي في حدود الثلاثين ومائتين. أنظر: سير أعلام النبلاء للذهبي: ١٠ / ٥٤٤-٥٤٥. لسان الميزان لابن حجر: ٣ / ٢٠٣، تاريخ الاسلام للذهبي: ١٦ / ٤٧٦.

(٢) لم نعثر على هذا الرأي في المصادر التي في مكتبتنا.

(٣) في حاشية «ح»: حاصل ما استدللَّ به، بقوله: لنا، أنَّ العلم إمَّا بديهيٌّ أو كسبي؛ لانحصار العلم في الضروري والنظري، وكلاهما منتفیان هنا، كما ذكر.

(٤) في حاشية «ح»: وإلَّا لم يقع فيه التنازع والتشاجر، وقد وقع، فلا يكون بديهيًّا.

(٥) قال المقداد: أمَّا الحدّ، فلأنَّ تامَّه يكون بالجنس والفصل القريين، المستلزم لتركّب الماهية، المستحيل ذلك على الذات المقدَّسة. وكذا ناقصه، إذ لا بدَّ فيه من الجنس، ولا جنس له، فلا حدَّ له. وأمَّا الرسم بقسميه، فلأنَّه تعريف بالخارج، وظاهر أنَّه لا يفيد الإطلاع على الحقيقة. ولأجل هذا الإمتناع صرَّح صاحب شريعتنا صلى الله عليه وآله وسلم بقوله: «يا من لا يعلم ما هو إلَّا هو»^(١) (البلد الامين للكفعمي: ٣٦٣، من دعاء المشلول) والكليم عليه السلام لَمَّا سأله فرعون عن الذات، بإيراد ما في السؤال بقوله: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ سورة الشعراء ٢٦: ٢٣، أجاب بالصفات، تنبيهًا له على استحالة ذلك، وأنَّه غالط في

الجزء عنه تعالى، وكمال إلهيته^(١) أعلى من أن تناله أيدي العقول والأوهام، وربوبيته أعظم من أن تتلوث بالخواطر والأفهام، واستدلّ القائلون بعدم وقوع العلم بحقيقته، أن الذي نعرفه منه ليس إلا أعراض عامة، مثل: إنّه موجود، أو سلوب، ككونه واجباً غير قابل للعدم، ولا يسبقه عدم ولا يلحقه فناء، وليس في جهة ومكان أو إضافات^(٢)، ككونه قادراً عالماً، ولا شكّ أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم

→

قوله أو مُغالط، فقال: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنُتُمْ مُوقِنِينَ﴾ سورة الشعراء ٢٦: ٢٤، فاستوخم الجواب ورجع إلى أنظاره في جهله، فقال: ﴿أَلَا تَسْمَعُونَ﴾ سورة الشعراء ٢٦: ٢٥، أسأله عن الحقيقة فيجيبني بالصفات! فعاد الكلیم إلى جوابه بما هو أظهر دلالة على وجود الرب، فقال: ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ الشعراء ٢٦: ٢٦، أي منشئكم وموجدكم، فإنّ ذلك أظهر - عندهم - من كونه موجداً لجملة هذا العالم، فإنّ ذلك مفتقر إلى تحقيق أنظار، وتسديد أفكار، فعاند ذلك الجاهل، ورأى إصرار موسى عليه السلام على ذكر الصفات، وهو يطلب الجواب عن الذات، فقال منهنكم في جهله، ومنهنكم في قوله: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ الشعراء ٢٧: ٢٧، فإنّي أسأله بـ«ماهو»؟ فيجيبني بما يقع جواب له «أي»، فأبلغ عليه السلام في جوابه، متّبعا للأمر الإلهي باللين في خطابه ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنُتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ الشعراء: ٢٨، إنّ حقيقته غير ممكنة المعلوماتية؛ لأنّ تجرّدها وبساطتها يمنعان من إمكان تحديدها. الأنوار الجلالية: ١٠١-١٠٢، الفصل الأول، التوحيد.

(أ) في حاشية «ح»: ولو كان الإطلاع على الكنه ممكناً لجاز هذا الحصر من سيّد البشر، ولما جاز عدم مطابقة الجواب من الكلیم، حتى نسب إلى الجنون.

(١) في حاشية «ح»: في نسخة (إلهيته).

قال الجبلودي: وكنه صفاته، التي هي عين ذاته. (حاشية ح).

(٢) قال المقداد: أو الإضافات والسلب، ككونه موجداً للعالم لا سواه. الأنوار الجلالية: ١٠٢، الفصل الأول، التوحيد.

بالحقيقة المخصوصة، بل يدلّ على أنّ هناك حقيقة مخصوصة، متميّزة في نفسها عن سائر الحقائق، وأمّا عين تلك الحقيقة المتميّزة فلا، وإنّما قلنا: إنّ المعلوم منه ليس إلّا أعراض عامة؛ إذ لو جاوزنا عن ذلك وأردنا إدراك صفة أخصّ ممّا ذكر، أضفناه - أي نسبناه - إلى شيء، لأضفناه إلى بعض ما عده^(١) من جهة الموافقة، فثبت له تعالى ما يثبت لذلك البعض^(٢)،

(١) قال ملا خضر الحبلروودي: من الأمور الثبوتية وعرفناه به لظنّ أنّه لازم لذاته تعالى، بحيث ينتقل الذهن منه إليه ومناسب له، أو سلبنا عنه شيئاً، ظانّين مناسبة ذلك السلب لحقيقته تعالى ولزومه لها - كما بيّنا - ومنافاة وجوده إيّاها وجعلنا ذلك السلب تعريفاً رسمياً، خشينا أن لا يكون كذلك؛ لعدم لزوم صدق الظنّ ومطابقته لمّا في نفس الأمر، وأن يوجد له - بسبب إضافتنا - وصف ثبوتي غير مطابق، أو نعت معنوي ذاتي زائد، وقد ثبت تنزيهه تعالى عن الصفات الزائدة، وبسبب سلبنا وصف سلبي غير مطابق، أمّا باعتبار عدم صدقه عليه، أو باعتبار عدم اللزوم البيّن، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام. وقيل في حله: وإنّما المعلوم منه أنّه موجود وواجب الوجود لا غير، لأنّ لو أضفناه إلى بعض ما عده - أي أثبتنا له صفات بعض الموجودات، وهي المجردات اللائقة بكهاله - من حيث المعنى، أو سلبنا عنه أمراً منافياً من حيث المعنى؛ لخشيّا أن يوجد له - بسبب ذلك - وصف ثبوتي يلزم زيادته على ذاته، أو نعت سلبي لا يكون إطلاقه عليه مناسباً؛ لقصور أذهاننا، وعدم الوثوق بأفكارنا، كما أشار إلى ذلك سيد الأوصياء ومكمل الأولياء أمير المؤمنين عليه السلام في قوله: «كَيْفَ يَصِفُ إِلَهُهُ مَنْ يَعْجُزُ عَنْ صِفَةِ مَخْلُوقٍ مِثْلِهِ»^(١) نهج البلاغة للشريف الرضي: ١٦٧، من خطبة له عليه السلام ذكر فيها ملك الموت وتوفيّه النفس. وفيه نظر من وجوه. (حاشية ح).

(أ) أي من عجز عن تحقيق صفة مخلوق مثله، محسوس مشاهد، وتشخيصها والإطلاع على حقيقتها، كان عن تحقيق صفة الباري وتشخيصها والإطلاع على حقيقتها أعجز، إذ لا دخل لمعاونة الحس هنا.

(٢) في حاشية «ح»: كما يقال: الله كالنفس في التجرد وغيره، مثلاً كقولك: النفس مجرد، الله مجرد، النفس عالم، الله عالم، النفس مدرك، الله مدرك، النفس محدث، الله محدث، فيلزم أن يقال: الله محدث، وهذه لا تؤثر في ذات الله؛ إذ لو أثرت لكان باطل.

أو من جهة المخالفة، وحينئذ^(١) سلبنا عنه ما نافاه بحسب أفهامنا، خشينا أن نوجد له تعالى بسببه - أي بسبب تلك الإضافة - وصف ثبوتي، أو سلبي، أو يحصل به تعالى نعت ذاتي معنوي - أي صفة حقيقية قائمة بذاته - وأراد بالوصف الثبوتي^(٢): ما لا يكون السلب داخلاً في مفهومه، فيحمل على الإضافات، فلا يكون قوله: أو يحصل... إلى آخره، تكرار^(٣)، تعالى الله عن ذلك الوصف، الذي يوجد بسبب تلك الإضافة، ولا يليق بذاته، علواً كبيراً.

إعلم أن للإنسان قوة نظرية كما لها معرفة الحقائق كما هي، وعملية كما لها القيام بالأمر على ما ينبغي، تحصيلاً لسعادة الدارين، واتفقت الملة والفلسفة على أن كمال الإنسان إنمّا هو بتكمّل قوّته من جهة العلم والعمل، وأنّ السعادة العظمى، والمرتبة العليا له^(٤)، معرفة الصانع بما له من صفات الكمال، والتنزّه عن النقصان، وبما صدر

(١) في حاشية «ح»: أي حين نسبناه إلى بعض ما عداه من جهة المخالفة، سلبنا عنه أمراً منافياً له بحسب أفهامنا، كقولنا: الله ليس كالنفس، والنفس محدث، فالله ليس بمحدث، والنفس مدرك، فيلزم بحسب أفهامنا الله ليس بمدرك، فثبت له تعالى بذلك الإضافة أمر سلبناه لا يليق بذاته تعالى.

(٢) في حاشية «ح»: أي كلّ ما ينسب إليه تعالى ولا وجود له في الخارج، بل معتبر عند العقل، كالإضافات، وهذا بخلاف النعت الذاتي، فإنّ المراد به صفات موجودة قائمة بذاته تعالى، فلا تكرار فتأمل.

(٣) في «م»: (هذا جواب سؤال مقدّر تقديره أنّ الوصف الثبوتي والنعت واحد، فما الفائدة في التكرار؟ أجب بأنّ الوصف الثبوتي: ما لا يكون السلب داخلاً في مفهومه، كالوجود، والربوبية، أي كلّ ما هو ينسب إليه تعالى ولا وجود له في الخارج، بل معتبر عند العقل، بخلاف النعت الذاتي فإنّه: صفة موجودة عند القائلين بها) من الشارح رحمه الله.

(٤) (له) لم ترد في «ث».

عنه من الآثار والأفعال في النشأة الأولى والآخرة، وبالجملّة معرفة المبدأ والمعاد المشار إليه بالإيمان بالله واليوم الآخر، وما أحسن ما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام، من أنّ المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش، ونجاة المعاد، ومن النظرية العلم بالمبدأ والمعاد، وما بينهما من جهة النظر والإعتبار، حيث قال عليه السلام: «رحم الله امرئ أخذ لنفسه، واستعدّ لرمسه»^(١)، وعلم أنّه من أين؟ وفي أين؟ وإلى أين؟^(٢)»^(٣) والطريق إلى هذه المعرفة من وجهين:

الأول: طريق النظر^(٤) والاستدلال، وغاية مرتبته في هذه المعرفة القدر الذي ذكر ولا يمكن التجاوز عنه، ولا يتيسّر في علم الكلام تحصيل أكثر منه.

والثاني: طريق أهل الرياضة والمجاهدة، والإدراك الحاصل بهذا الطريق أقوى من الحاصل بالطريق الأول لَمّا سنذكره، ولَمّا أشار المصنّف إلى الطريق المخصوص

(١) الرمس: القبر. لسان العرب ٦: ١٠١- رمس. والمراد به الآخرة.

(٢) في حاشية «ح»: قوله: وعلم أنّه من أين؟ هذا يحتمل وجهين:

الأول: أن يعلم أنّه مخلوق من التراب فلا يعلمو ربّ الأرباب، ولا يدّعي ما ليس له بحق، ويقرّ بربوبيّته.
الثاني: أن يعلم أنّه من النطفة، ويعلم أطوار مراتب النطفة إلى حين الولادة، وهذا ليس محلّ ذكر هذه الأشياء.
وفي أين؟: أي يعلم أنّه في دار الدنيا الفانية، ويعلم أنّها مزرعة الآخرة، ويزرع الخيرات فيها ولا يكسل.
وإلى أين؟: أي يعلم أنّه يرجع إلى ربّه ويُحاسب على ذنبه، فلا يعمل ما يحاسب عليه، ولا شيء يعود ضرره إليه.

(٣) لم نعثّر على هكذا نصّ في المصادر الحديثة، بل وجدناه في شرح المقاصد للجرجاني: ١/ ٥.

(٤) في حاشية «ح»: وهو الطريق على قاعدة أهل البحث والنظر، الذين يبنون علومهم على استخراج النتائج من المقدّمات، مع مراعاة شرائط الإنتاج بطريق البرهان، كما هو مذكور في علم الميزان.

بالقوة النظرية، أراد أن يشير إلى الطريق الثاني المختص بالقوة العملية، فقال: ومن أراد الإرتقاء في باب معرفة المبدأ والمعاد عن هذا المقام - الذي هو مقام النظر الإستدلال - ينبغي أن يتحقق أن وراء ذلك شيئاً هو أعلى من هذا المرام^(١)، وهو ما يترتب على الرياضات^(٢) الحَقَّانية والمكاشفات الرحمانية، وهو ممَّا لا يقتدر لبيانه لسان التقرير، ولا تحيط بذكره دائرة التحرير؛ ولهذا أجمل الإشارة إليه في التنزيل، بقوله عزَّ من^(٣) قائل: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾^(٤) واقتفى أثره صاحب الوحي بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «فهنالك ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر»^(٥)، فلا يقصر الطالب همته على ما أدركه بالنظر والإستدلال، ولا يشغله عقله

(١) قال ملا خضر الجبلرودي: وهي مرتبة عين اليقين، الحاصلة بالمكاشفة، المتوقفة على تصفية الباطن والرياضة التامة على قانون الشريعة، بالطريقة المعتبرة عند أهل الكشف والحقيقة، المأخوذة من سلطان الأولياء أمير المؤمنين وأولاده الأئمة النجباء الهادين المهديين عليهم سلام الله، وعلى سائر المعصومين، ومن تلامذتهم المتقين، وأما مرتبة حق اليقين التي هي أكمل المراتب اليقينية وكماها، فلا تحصل إلا في الآخرة، عند رفع الحجاب وقطع العلائق بالكلية، وقول سلطان الأولياء أمير المؤمنين عليه السلام: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً»^(١) لا ينافي ذلك؛ لأنَّ المراد به عدم زيادة أصل مراتب اليقين. (حاشية ح).

(أ) غرر الحكم للأمدي: ٢٠٨٦/١١٩.

(٢) في حاشية «ح»: لكن بعد مجاهدات نفسانية، وإزالة عوائق بدنية ونفسانية، كما أشار إليه المصنّف.

(٣) في حاشية «ح»: من، في قوله: عزَّ من قائل، بيان للضمير الذي في عز، وقولهم: عز قائلًا، نصب على التمييز. من الشارح رحمه الله.

(٤) سورة السجدة ٣٢: ١٧.

(٥) من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق: ٤/ ١٧، باب ذكر جمل من مناهي النبي صلى الله عليه وآله وسلم. روضة الواعظين للفتال النيسابوري: ٤٥١، مجلس في ذكر الحزن والبكاء من خشية الله.

- الذي ملكه - بمعرفة الكثرة، التي هي إمارة للإمكان، الذي يحتوي على شوائب الحدوث والعدم، ولا يقف عند زخارفها - أي الكثرة - وعنى بالزخارف: الإدراكات المتعلقة بالكثرة، والمزخرف المموه، وإنّما كانت تلك الإدراكات زخارف؛ لأنّها لا تخلو عن الشبهات الوهمية، لأنّ الوهم له استيلاء في طريقة المباحثة، فلا يخلو حكم عقلي عن شبهة وهمية وإن ضعفت، بخلاف الصور الفائضة على النفس بعد الرياضة والمجاهدة، فإنّ القوى الحسّية قد سحّرت هناك للقوّة العقلية، فلا تنازعها فيما يحكم بها، وإنّما لم يجز الوقوف عند تلك الزخارف؛ لأنّها المزلقة التي هي محلّ زلّة القدم، بل ينبغي أن يقطع الطالب عن نفسه العلائق الدنيّة، ويزيل عن خاطره الموانع الدنيوية؛ لأنّها تمنع النفس عن التوجّه الكلّي إلى المقصد الحقيقي، وتلك الموانع أمّا من الحواس الظاهرة، كالصور الحسنة، والأصوات الطيّبة، والروائح الملائمة، والمطعومات الملذّة، والملبوسات اللّينة، أو الباطنة، كتخيّل تلك الصور، أو توهم محبة أو مبغضة، أو تعظيم أمر أو تحقيره، أو تمنّي حصول مال أو جاه، أو من القوة الحيوانية، بسبب خوف، أو غضب، أو شهوة، أو انتظار ملذّ، أو قهر عدوّ، أو حذر مؤلم، أو من الأفكار المجازية، كالتمكّر في أمر غير مهم، أو علم غير نافع، وبالجملة كلّ ما يصير به المطلب الحقيقي محجوباً. والخلوّة^(١) - عند أهل السلوك^(٢) - عبارة عن إزالة هذه الموانع. فمريد الخلوّة ينبغي أن يختار موضعاً تقلّ فيه الأمور المحسوسة بإحدى الحواس؛ ليسهل عليه

(١) قال الشهرزوري: الخلوّة هي ترك المحسوسات البدنية، وقطع الخواطر الوهمية والخيالية. شرح حكمة

الإشراق: ١٧، القسم الأول.

(٢) في حاشية «ح»: السلوك: هو طلب الكمال.

ارتياض^(١) النفس وقهرها، ويعرض بالكلية عن الأفكار المجازية الراجعة إلى الأمور الفانية، ويتوجه بشرائه^(٢) إلى المطلب الحقيقي، ويطرد السوانح^(٣) الغيبية والواردات القدسية، وهو المعني بالتفكر المرغّب فيه بقوله تعالى ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٤) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة»^(٥) وإلى ما ذكرنا مفصلاً أشار مجملًا بقوله: ويضعف حواسه وقواه

(١) قال الطريحي: قيل: المراد بالرياضة هنا، منع النفس الحيوانية عن مطاوعة الشهوة والغضب وما يتعلّق بهما، ومنع النفس الناطقة عن متابعة القوى الحيوانية من رذائل الأخلاق والأعمال، كالحرص على جمع المال - إلى أن قال - وجعل طاعة النفس للعقل العملي ملكة لها، على وجه يوصلها إلى كمالها الممكن لها، وإزالة الموانع الدنيوية عن خاطره. مجمع البحرين: ٤/ ٢١٠، روض.

(٢) الشراشر: الأثقال، الواحدة شرشرة. يقال: ألقى عليه شرشره، أي نفسه، حرصاً ومحبة. الصحاح للجوهري: ٢/ ٦٩٦، شرر.

(٣) السوانح: هي العوارض أو الحوادث السماوية. أنظر: لسان العرب لابن منظور: ٢/ ٤٩١ مادة، سنح. (٤) سورة الزمر ٣٩: ٤٢.

(٥) وردت هذه الرواية في مصادرنا على لفظين: الأول: عن الحسن الصيقل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: تفكر ساعة خير من قيام ليلة؟ قال: «نعم»، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: تفكر ساعة خير من قيام ليلة. قلت: كيف يتفكر؟ قال: «يمرّ بالدار والخربة فيقول: أين بانوك؟ أين ساكنوك؟ مالك لا تتكلمين؟». المحاسن للبرقي: ١/ ٢٦. كتاب الزهد للحسين بن سعيد الكوفي: ١٥. مشكاة الأنوار للطبرسي: ٨١. ورواه الكليني في الكافي: ٢/ ٥٤ باختلاف يسير.

الثاني: عن أبي العباس، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تفكر ساعة خير من عبادة سنة، قال الله: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾» الزمر ٣٩: ٩. تفسير العياشي: ٢/ ٢٠٨.

ومن كتب العامة في: مفاتيح الغيب للرازي: ٢/ ٤٠٧، بفارق عبارة «ستين» بدل «سبعين». طبقات الأولياء لابن الملقن: ١/ ٢٥، وغيرها من مصادرهم وبألفاظ شتى.

التي بها يدرك الأمور الفانية، ويحبس - بالرياضة^(١) - نفسه الأمّارة التي هي تشير

(١) في حاشية «ذ»: من شرح الشيخ داوود بن أبي شافين^(١) قال: ومنهم من جعل الرياضة حبس النفس عن متابعة هواها، وقصرها على طاعة مولاه، ويظهر من كلام المصنّف أنّ هذا الحبس مسبّب عن الرياضة، بقوله: ويحبس بالرياضة نفسه الأمّارة. وحينئذٍ فالرياضة تذليل النفس، بحيث تصير مسلّمة للعقل، منقادة للطاعة في اقتناء الكمالات العلمية والعملية، راضية مطمئنة، كما قال سيد الأوصياء: «لأروضنّ نفسي رياضة تهشّ معها إلى القرص إذا قدرت عليه مطعوماً، وتقنع بالملح مأدوماً»^(٢) والرياضة - على المعنيين - لا تقع إلّا بصبر عظيم، مقترن بتصور غاية خطيرة، ومحبة صادقة، ناشئة عن كمال معرفة، فإنّ من لا يتصور كمال الغاية لا يصبر في نيلها على تمام المشقّة، ومن لا يعرف لا يحب ولا يصبر على تحمّل الآلام في نيل قربه، وهذا الصبر يسهل بملاحظة الفناء لهذه المشتبهات المانعة من قربه تعالى، فإنّها في نفسها كثرة مشعرة بالعدم؛ لتألّفها من أمور لا نفع إلّا بها وتُعدم بواحدة منها، ولا تزال في الإنقطاع، كما قال سيد الأولياء: «إنّكم لن تنالوا منها لذّة إلّا بفراق أخرى»^(٣)؛ لعدم اجتماع الأمثال، وبعدها حسرة وندامة لا يمكن استدراكها ﴿كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ سورة البقرة ٢: ١٦٧، ثمّ قسّم النفس بحسب حالاتها الثلاث، ثمّ قال: وهذه الحال لا تقع إلّا بقطع العلائق الدنيّة، ودفع الموانع الدنيويّة، وإضعاف القوى والحواس المدركة للأمور الفانية العدميّة، والتأدّب بسوط التخويف، ومن الناس من لا يلاحظ إلّا استحقاقه تعالى للتعظيم، ولا يلاحظ - في طاعته - خوفاً من عذاب أليم، ولا رغبة في جنة نعيم، كما قال سيد الأولياء: «ما عبدتك خوفاً من نارك، ولا طمعاً في جنتك، ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»^(٤) جعلنا الله وإياكم من السالكين لهذا المنهج العظيم آمين.

(أ): الشيخ داوود بن محمد بن أبي طالب الشهير بابن أبي شافين - وفي بعض المصادر: شافيز - الجند حفصي البحراني، قال العلامة الأميني: كان من العلماء الكبار، واحد عصره في الفنون كلها، وله في علوم الأدب اليد الطولى وقصائده مشهورة، وكان حاذقاً في علم المناظرة وآداب البحث، وهو الذي تصدّى لمباحثة العلامة الشيخ حسين بن عبد الصمد والد الشيخ البهائي لَمّا قدم البحرين. له شرح على الفصول النصيرية في التوحيد، ورسالة في المنطق وجيزة، وقصائد في رثاء الإمام الحسين عليه السلام مشهورة. توفي سنة ١٠٢٠ هـ تقريباً. أنظر: علماء

إلى التخيّلات الواهية^(١). النفس الإنسانية إذا كانت مسحّرة للقوة البهيمية^(٢)، بحيث تصير رذائل الأخلاق ملكة لها، تسمّى أمّارة^(٣)؛ لأمرها بالسوء، وإذا كانت حاكمة عليها، منقادة للقوة الملكية بحيث تكون الأخلاق الفاضلة راسخة فيها، تسمّى مطمئنة^(٤)، وإذا لم يكن شيء منهما ملكة لها، بل تميل إلى الخير تارة وإلى الشرّ أخرى،



البحرين للشيخ سليمان الماحوزي: ٧١، (ضمن فهرست آل بابويه) أنوار البدرين للشيخ علي البلادي: ٧١، ترجمة «١٣» الغدير للشيخ الأميني: ١١/٢٣٣-٢٣٧. أمل الأمل للحر العاملي ١١٣/٢، ٣١٨. أعيان الشيعة ١٠: ٦٣٦٩/١٩١.

(ب): نهج البلاغة للشيخ الرضي: ٧٤، من كتاب له عليه السلام إلى عثمان بن حنيف الأنصاري، عامله على البصرة.

(ج): نهج البلاغة للشيخ الرضي: ٢٠٢، من خطبة له عليه السلام في فناء الدنيا، ونص العبارة هكذا: «لاتنالون منها نعمة إلّا بفراق أخرى» ووردت بصورٍ أخرى، ولكن ليس كما في الحاشية.

(د): شرح المائة كلمة لأمر المؤمنين عليه السلام لابن ميثم البحراني: ٢١٩ باختلافٍ في بعض الألفاظ. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي: ١٠/١٥٧ باختلافٍ واختصار.

(١) في حاشية «ح»: أي الكاذبة.

(٢) القوة البهيمية: وهي النفس الشهوانية، والتي بها الشهوات وطلب الغذاء والشوق إلى اللذات الحسّية، وآلتها التي يستعملها من البدن الكبد. الألفين للعلامة الحلي: ١/٢٥٠، المائة الثالثة، ٧٩، قوى النفس.

(٣) النفس الأمّارة: هي القوة الحيوانية في الإنسان، إذا لم تكن طاعتها للقوة العقلية ملكة، فتكون كالبهيمة غير المرتاضة، تدعوها شهواتها تارة وغضبها تارة، فيصدر عنها أفعال مختلفة المبادئ. أنظر: الألفين للعلامة الحلي: ١/١٨٥-١٨٦، المائة الثانية، الدليل (٣٧).

(٤) النفس المطمئنة: هي التي لا يصدر منها ذنب أصلاً البتّة، واعتقاداتها صحيحة يقينية من باب العقل. الألفين للعلامة الحلي: ١/١٨٧، المائة الثانية، الدليل (٣٨).

وإذا صدر عنها شرٌ لامت نفسها، تسمّى اللّوامة^(١)، ثمّ مراتب الرياضة أربعة:

أولها: تهذيب الظاهر^(٢)، باستعمال الشرائع النبوية والنواميس^(٣) الإلهية.

وثانيها: تهذيب الباطن عن الملكات الرديئة^(٤)، ونفض آثار شواغله عن عالم

الغيب.

وثالثها: ما يحصل بعد الإتّصال بعالم الغيب^(٥)، وهي تحلّي النفس بالصور

القدسية الخالصة عن شوائب الشكوك والأوهام.

ورابعها: ما يسنح لها عقيب ملكة الإتّصال والانفصال عن نفسه بالكلّية، وهو

ملاحظة جمال الله^(٦) وجلاله^(٧)، وقصر النظر على كماله، حتى يرى^(٨) كلّ قدرة

(١) النفس اللّوامة: هي التي تلوم النفوس في يوم القيامة على تقصيرهنّ في التقوى، أو التي لا تزال تلوم

نفسها وإن اجتهدت في الإحسان. أنظر: تفسير جوامع الجامع للطبرسي: ٦٨١ / ٣.

(٢) في حاشية «ح»: عن ارتكاب القبائح والإخلال بالواجب، باستعمال الشرائع النبوية.

(٣) في حاشية «ح»: جمع ناموس، والناموس في اللغة: التكلّم في الخلوة. وهنا إشارة إلى تكلّم الله تعالى مع

جبرئيل عليه السلام ليبلّغه إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فالشرائع النبوية والنواميس الإلهية واحد

في المعنى، ومختلف في الاعتبار.

(٤) في حاشية «ح»: أي عيوب الباطن، كالحقد، والحسد، والجهل، وغير ذلك.

(٥) في حاشية «ح»: هو عالم المجرّدات، لأنّ النفس مجرّدة وهي بمقتضى طبيعتها تقتضي الإنجذاب إلى عالمها؛

لأنّها كانت موجودة هناك ثمّ هبطت منه ثمّ تتوجّه إليه.

(٦) في حاشية «ح»: صفاته الثبوتية.

(٧) في حاشية «ح»: صفاته السلبية.

(٨) (يرى) سقطت من «ث».

مضمحلة في جنب قدرته تعالى الكاملة، وكلّ علم مستغرق في علمه الشامل، بل كلّ وجود وكمال هو فائض من جنبه^(١)، ويوجّه همته بكلّيتها إلى عالم القدس، ويقصر أمنيته على نيل محلّ الرّوح^(٢) والأنس، ويسأل الخضوع والإبتهاال من^(٣) حضرة ذي الجود والأفضال، أن يفتح على قلبه باب خزانة رحمته، وينوره بنور الهداية التي وعده بعد مجاهدته، حيث قال: ﴿وَالَّذِينَ جَهِدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^(٤)، ليشاهد الأسرار^(٥) الملكوتية والآثار الجبروتية، ويكشف في باطنه الحقائق الغيبية والدقائق الفيضية، فإنّ النفس إذا هذبت ظاهرها وباطنها عن رذائل الأعمال والأخلاق، وقطعت عوائقها عن التوجّه إلى مركزها الأصلي بمقتضى طباعها، اتّصلت بعالم الغيب للجنسية اتصالاً معنوياً، فينعكس إليها ممّا ارتسمت فيه من النقوش العلمية، فتتحلّى النفس حينئذٍ بالصور الإدراكية القدسيّة، ثمّ الإدراكات الفائضة على النفس في هذه المرتبة أقوى من الفائضة عليها عقيب النظر والاستدلال من وجهين:

أحدهما: إنّ الحاصل عقيب النظر^(٦) لا يخلو عن الشبهات الوهمية؛ لِمَا مرّ من أنّ الوهم له استيلاء في طريق المباحثة، بخلاف تلك الصور القدسية التي ذكرناها؛

(١) أنظر: شرح الإشارات والتنبيهات للرازي: ٦/١، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار للرازي: ٦، المقدمة.

(٢) الرّوح بفتح أوله: الراحة والإستراحة والحياة الدائمة. مجمع البحرين للطريحي: ٣٥٣/٢.

(٣) في «ح» و«ذ»: (من عالم).

(٤) سورة العنكبوت ٢٩: ٦٩.

(٥) في «ذ» و«ح»: (الأمور) وفي حاشية «ح»: في نسخة (الأسرار) وكذا بقية النسخ.

(٦) قوله: (والاستدلال من وجهين: أحدهما، أنّ الحاصل عقيب النظر) لم يرد في «ث».

لاضمحلّال القوى الحسّية هناك، وصيرورتها مسخّرة للقوى العقلية، فلا يمكنها المنازعة لها في حكمها.

وثانيها: إنّ الفائض على النفس في هذه المرتبة قد يكون صوراً كثيرة استعدّت بصفائها عن الكدورات، وصقالتها عن أوساخ التعلّقات، لأنّ يفاض عليها تلك الصور، كمرآة صقلت وحوذي بها ما فيه صور كثيرة، فإنّه يترأى فيها ما تتسع هي له من تلك الصور، والفائض عليها عقيب النظر هي العلوم التي تناسب تلك المبادئ التي رتبت لتؤدّي إلى مجهول، كمرآة صقلت شيء يسير منها فلا يرتسم فيها إلّا شيء قليل من الأشياء المحاذية لها، إلّا أنّ ذلك الفتح^(١) - أعني فتح باب خزانة الرحمة على قلب السالك، وكشف الحقائق الغيبية على باطنه - قباء لم يُحْطَ على قَدْ^(٢) كلّ ذي قَدْ، ونتائج^(٣) لم يعلم مقدّماتها^(٤) جَدّ كلّ ذي جَدّ، بل ذلك

(١) قال ملا خضر الجبلرودي: إلّا أنّ ذلك المذكور: من عدم قصر الهمة، وعدم إشغال العقل بمعرفة الكثرة، وعدم الوقوف عند الزخارف التي هي مزلة القدم، وتضعيف الحواسّ المدركة للأمور الفانية، وحبس النفس الأمانة التي تشير إلى التخيّلات الواهية بالرياضة، وتوجيه الهمة بالكلية إلى عالم القدس، وقصر الأمنية على نيل محلّ الروح والأنس، والإشتغال بالسؤال والخضوع والإبتهال من حضرة ذي الجود والإفضال. قباء... إلى آخره. (حاشية ح).

(٢) القد: القامة. الصحاح للجوهري: ٥٢٢/٢، قد.

(٣) قال المقداد: أي واردات وعلوم فيضية. الأنوار الجلالية: ١١٩، الفصل الأول، التوحيد.

(٤) قال المقداد: أي تلك المجاهدات، وإزالة تلك العلائق وتنحية تلك العوائق، كلّ ذي جَدّ واجتهاد، بل ذلك فضل ومنحة من الجناح القدسي يفيضه على من استعدّ لذلك الفيض، بحكم: من استعدّ استحقّ. لكن ذلك الإستعداد لا يحصل في الأغلب إلّا مع مجاهدات عظيمة، يتعارض فيها إلهامات

فضل الله يؤتیه من يشاء^(١)، جعلنا الله وإياكم من السالكين لطريقه، المستحقين^(٢) لتوفيقه^(٣)، المستعدين لإلهام تحقيقه، المستبصرين بتجلي^(٤) هدايته وتدقيقه^(٥) آمين رب العالمين.

→ إلهية، وخواطر شيطانية، إتباع الأولى خطر، والخلاص من الثانية عسر، وينجو ﴿الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى﴾ الأنبياء ٢١: ١٠١، فلا جرم كان تحصيل العلم بهذا الطريق أعزّ من الكبريت الأحمر، وحيث الحال كذلك، فنسأل الله أن يجعلنا من السالكين لطريقه - أي الطريق الذي أمر به أنبيأؤه وأوليأؤه.

الأنوار الجلالية: ١١٩، الفصل الأول، التوحيد.

(١) اقتباس من سورة المائدة/ ٥٤.

(٢) قال المقداد: بالقيام بأوامره، والإنتهاء عند زواجه. الأنوار الجلالية: ١١٩، الفصل الأول، التوحيد.

(٣) قال المقداد: وهو جعل الأسباب متوافقة في حصول مسبباتها، بأن تحصل شرائطها وتنتفي موانعها. الأنوار الجلالية: ١١٩، الفصل الأول، التوحيد.

(٤) في «ث»: (على) بدل من: (تجلي).

(٥) قال المقداد: الإستعداد: التهيؤ لحصول الأثر. والإلهام: إلقاء معنى في الرّوع بطريق الفيض. والتحقيق: هو جعل الشيء حقاً. والتجلي: هو الظهور والإنكشاف. والهداية: وجدان ما يوصل إلى المطلوب. والتدقيق: هو إمعان النظر في الشيء طلباً لتحقيقه. الأنوار الجلالية: ١١٩، الفصل الأول، التوحيد.

الفصل الثاني
العَدْلُ



الفصل الثاني

في العدل^(١)

تقسيم^(٢): للفعل إلى أقسامه الخمسة ينتفع به في المباحث.

فنقول: الفعل إمّا أن يتّصف بأمرٍ زائدٍ على حدوثه أو لا، الثاني مثل فعل النائم والساهي^(٣)، وأمّا فعل البهائم، فقليل: لا يوصف بحسن ولا بقبح بالإتفاق، وفعل

(١) قال الحلرودي: لمّا فرغ من الفصل الأول في التوحيد شرع في الثاني، وقال: الفصل الثاني في العدل، أي في بيان أنّه تعالى حكيم عادل لا يفعل قبيحاً ولا يخلّ بواجب، فإن قلت: كونه تعالى عادلاً من جملة صفاته، فلمَ أفردا بالذكر وجعلها في فصل على حدةٍ مقابلاً لفصل التوحيد؟. قلت: لا اختصاصه بكثرة المباحث الجليلة، وكونه أصلاً لعدّة مسائل شريفة، كحسن التكليف، ووجوب الثواب والعقاب، وغيرهما ممّا سيأتيك بإذن الله تعالى؛ ولهذا صار ثانياً من أصول الدين، وأيضاً هذا إشارة إلى [أنّ] كيفية أفعاله [مغايرة] لمّا عدها من صفات كماله. (حاشية ح).

(٢) قال ملا خضر الحلرودي: ولمّا كان معرفة كونه تعالى عادلاً موقوفة على معرفة الواجب والقبح العقليين، المأخوذين في تعريفه دون غيرهما من أقسام الفعل - أعني المندوب والمكروه والمباح - صَدَّرَ البحث بتقسيم الفعل إليهما، وبيان عقليتهما، ولم يتعرّض لبقية الأقسام، فقال: تقسيم. (حاشية ح).

(٣) أنظر: كشف المراد للعلامة الحلي: ٢٨٠، الفصل الثالث، المسألة الأولى في إثبات الحسن والقبح العقليين، إرشاد الطالبين للسيوري: ٢٥٢-٢٥٣، مباحث العدل.

الصبي مختلف فيه^(١)، فمنهم من حكم ما به متّصف الحسن والقبح؛ لأنّ كلّ فعل إذا وقع على ما ينبغي في نظر العقل فهو حسن، وما كان خلافه فقيح، مع قطع النظر عن الفاعل، ولهذا حكموا بذلك في أفعال الصبي، ومنهم من قال: إنّ الفعل إنّما يتّصف بالحسن والقبح إذا وقع من فاعل بحيث يليق به وينبغي منه عقلاً، والصبي لا يتصوّر منه ذلك، والحقّ أنّ اتّصاف الفعل بالحسن والقبح معتبر حين إدراك فاعل نفس الفعل، [مع]^(٢) قطع النظر عن الحُسن والقبح، بخلاف النائم والسكران والمجنون والبهائم والصبي^(٣). والأوّل أمّا حسن^(٤) أو قبيح؛ لأنّ كلّ فعل إمّا أن ينفر العقل منه أو لا، والأوّل قبيح، والثاني حسن، والحسن أربعة أقسام: لأنّه إمّا أن ينفر العقل من تركه أو لا، والأوّل واجب، والثاني مندوب إن ترجّح فعله^(٥)، ومكروه إن ترجّح تركه، ومباح إن تساويا، ولذلك - أي ولأنّ القبيح ينفر العقل من فعله، والواجب ينفر العقل من تركه - يذمّ العقلاء فاعل القبيح وتارك الواجب؛ لارتكابه ما ينفر العقل عنه^(٦).

(١) قوله: (ولا بقبح بالاتّفاق، وفعل الصبي مختلف فيه) لم يرد في «ث».

(٢) ما بين المعقوفتين أثبتناه ليستقيم السياق.

(٣) من قوله: (فمنهم من حكم ما به) إلى هنا أثبتناه من «م».

(٤) (أمّا حسن) لم يرد في «ث».

(٥) في «ث» زيادة: (على تركه).

(٦) قال الحبلرودي: ولا يذمّون فاعل غيرهما من أقسام الفعل ولا تاركه؛ لعدم نفوره - أي العقل - من شيء منهما - أي الفعل والترك - (حاشية ح).

واعلم أنَّ مسألة الحسن والقبح العقليين من المسائل الخلافية المشهورة بين العقلاء، فلا بدَّ أولاً من تحرير محلِّ النزاع؛ ليكون النفي والإثبات واردين على شيء واحد، فنقول: الحسن والقبح يقالان لمعانٍ ثلاث:

الأوّل: صفة الكمال والنقص، يقال: العلم حسن والجهل قبيح، ولا نزاع في أنَّ مدركه العقل.

والثاني: ملاءمة الغرض ومنافرته، فما وافق الغرض يكون حسناً، وما خالفه يكون قبيحاً، وما ليس كذلك لم يكن حسناً ولا قبيحاً، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحسن ما فيه مصلحة، والقبح ما فيه مفسدة، وما خلا عنهما لا يكون شيئاً منهما، وذلك أيضاً عقليّ بحسب اختلاف الاعتبار، فإنَّ قتل زيد مصلحة لأعدائه مفسدة لأوليائه.

الثالث: تعلّق المدح والثواب عاجلاً وآجلاً، والذمّ والعقاب كذلك، وهذا هو محلّ النزاع، فهو عند الأشاعرة شرعيّ؛ لأنّ الأفعال كلّها متساوية، وليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذمّ فاعله وعقابه، وإنّما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها. وعند المعتزلة عقليّ، قالوا: للعقل في نفسه - مع قطع النظر عن الشرع - جهة محسّنة أو مقبّحة، ثمّ إنّها قد تدرك بالضرورة، كحُسن الصدق النافع، وقُبْح الكذب الضار، وقد تدرك بالنظر، كقُبْح الصدق الضار، وحُسن الكذب النافع، وقد لا تدرك بالعقل أصلاً، لكن إذا ورد به الشرع علم أنّ ثمة جهة محسّنة، كصوم آخر يوم من رمضان، أو مقبّحة، كصوم أول يوم من شوال. وإذا تقرّرت هذه

المقدّمة فلنرجع إلى ما في المتن، قال:

أصل: في الإشارة إلى الخلاف بين الفريقين وإثبات ما هو الحق، فنقول: أنكرت المجبرة^(١) - يعني الأشاعرة القائلين بالجبر - والفلاسفة الحسن والقبح والوجوب العقلية، قالوا: القبح عندنا ما نُهي عنه شرعاً، تحريماً أو تنزيهاً، والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، بل الشرع هو المثبت والمعين، ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قُبَّح وقبَّح ما حَسَّن لم يكن ممتنعاً، وانقلب الأمر فصار القبح حسناً والحسن قبيحاً. وقالت الفلاسفة: لا سبيل للعقل النظري في معرفة حسن الأشياء وقبحها، بل الحاكم بذلك العقل العملي ولأهل العدل - يعني المعتزلة القائلين بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي، ولذلك لُقِّبوا بأهل العدل - عليها - أي على الأحكام العقلية^(٢)، التي هي الحسن والقبح والوجوب - دلائل لا تخلو عن نوع^(٣) ضعف، طوينا ذكرها اقتداءً بالمصنّف رحمه الله، والأولى إثباتها - أي تلك الأحكام بالضرورة، لأنّ الاستدلال لابدّ من انتهائه إليها - أي الضرورة - دفعاً للدور والتسلسل. ولما أوردَ هنا اعتراض، بأنّ العلم بحُسن الأشياء وقُبَّحها لو كان ضرورياً لَمَا اختلف فيه العقلاء؛ لعدم الإشتباه في الأحكام الضرورية، ولما وقع التفاوت بينه

(١) قال المقداد: أراد أن المجبرة أنكرت ذلك مطلقاً، والفلاسفة بالعقل النظري، والمراد بالنظري:

ما كان متعلّقه ليس للقدرة الإنسانية فيه تصرّف، وبالعَمَلِي: ما كان للقدرة الإنسانية فيه تصرّف، ويتمّ به

نظام النوع. الأنوار الجلالية: ١٢٥، الفصل الأول، التوحيد.

(٢) (العقلية) لم ترد في «ث».

(٣) (نوع) لم ترد في «ث» و«ص».

وبين العلم بأنَّ الكلَّ أعظم من الجزء، لأنَّ الضروريات لا تتفاوت، والتالي باطل لوجود الاختلاف والتفاوت، فالمقدّم مثله. أشار إلى جوابه، بقوله: وسبب اختلاف العقلاء، والإشتباه في الحكم المذكور اشتباه ما يتوقّف عليه الحكم، من تصوّرات معاني الألفاظ من المحكوم عليه وبه، فإنّه قد لا يتصوّر الأطراف على وجه يكون مناط الحكم، وحينئذٍ يقع الإختلاف، وأمّا إذا تصوّر على الوجه الذي يتعلّق به الحكم فلا، ولا ينافي ذلك الإشتباه الحاصل من عدم تصور الأطراف على ما ينبغي ضروريّة الحكم، لأنّ التصديق الضروري^(١): هو الذي إذا حصل تصوّر الطرفين حصل الحكم من غير حاجة إلى وسط - أي دليل - لأجل الحكم، بل إن توقّف على نظر وكسب يكون ذلك لأجل التصرّوات التي في الأطراف، ومحلّ النزاع - يعني الحكم بحسن الشيء أو قبحه - كذلك ضروريّ بالمعنى المذكور، فإنّ من تصوّر حقيقة الواجب والقيح، وتصور معنى نفور العقل؛ يحكم بالضرورة بنفور العقل عن ترك الأول - أي الواجب - وفعل الثاني - يعني القبيح - من غير توقّف على أمر آخر، من دليل أو حدس^(٢) أو تجربة، وأمّا حديث التفاوت، فجوابه: إنّ ذلك بسبب ألف النفس ببعض الضروريات، وهي لمألوفها متى ورد عليها أقبل، وبمأنوسها كلّما وجده أميل.

أصل: في بيان أنّه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب.

والأمة اجمعت على ذلك، فالأشاعرة من جهة أنّه لا قبيح منه ولا واجب عليه،

(١) أنظر: قواعد المرام للبحراني: ٢١، القاعدة الأولى، الركن الأول، البحث الأول، كشف المراد للعلامة

الحلي: ٢٠٥. الفصل الخامس، المسألة الثانية عشر.

(٢) الحدس: هو سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب. إرشاد الطالبين: ١٠٠، أقسام العلم الضروري.

فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب^(١).

وأما المعتزلة فمن جهة أنّ ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله^(٢)، والدليل على ذلك أنّ واجب الوجود قادر، عالم بتفاصيل جميع الأشياء، ومن جملتها القبائح وترك الواجبات، فيكون عالماً بتفاصيل القبائح وترك الواجب^(٣)، وهو مستغن عن فعل القبائح وترك الواجب^(٤)؛ لِمّا تقدّم من الأصول في المباحث السابقة، من أنّه غنيّ بالإطلاق عن الغير في ذاته وصفاته، وكلّ من كان كذلك - أي عالماً بالقبيح من حيث هو قبيح، مستغنياً عنه - يستحيل عليه فعل القبيح وترك الواجب بالضرورة، وإلا يلزم السفه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^(٥).

ينتج من^(٦) ترتيب المقدمات المذكورة، أنّ الواجب لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بالواجب - أي لا يتركه -، وهو المطلوب.

أصل: في بيان أفعال العباد هل هي واقعة بقدرتهم أو بقدره الله تعالى؟

قالت الشيعة وجمهور المعتزلة: الأفعال التي تصدر من عبده هم موجدوها

(١) أنظر: كتاب الإرشاد للجويني: ٢٣٤، فصل: أنّه لا واجب عقلاً على العبد أو الله، نهاية الإقدام للشهرستاني: ٣٨١، القاعدة السابعة عشر: في التحسين والتقيح.

(٢) أنظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ٣٥، في أنّه عزّ وجلّ عادل.

(٣) في «ص»: (الواجبات).

(٤) قوله: (وهو مستغن عن فعل القبائح وترك الواجب) لم يرد في «ث».

(٥) أنظر: كشف المراد للعلامة الحليّ: ٢٨٣، الفصل الثالث، المسألة الثانية.

(٦) قوله: (ينتج من) لم يرد في «ث».

بالإختيار - أي هي واقعة بقدرتهم وحدها على سبيل الإستقلال بلا إيجاب، بل اختيار؛ وذلك لأنّها - أي تلك الأفعال - تحصل منهم بحسب دواعيهم وإرادتهم بالضرورة، فإنّ من رام دفع حجر في جهة، إن دفع إليها بحسب قصده وإرادته، وكلّ من حصل منه الفعل بحسب داعيه وإرادته، فهو موجد^(١).

وعند الفلاسفة - ووافقهم في ذلك إمام الحرمين من الأشاعرة^(٢) - إنّ العبيد هم موجدوها بالإيجاب وامتناع التخلف، بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد، إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع^(٣). وعند المجبّرة: أوجدها الله فيهم - أي في العبيد -، فالأفعال عندهم واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه جرى عادته بأنّه يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعل المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله^(٤)، إذ لا مؤثّر عندهم في الوجود إلّا الله تعالى. وقالت طائفة: هي واقعة بالقدرتين معاً. ثمّ اختلفوا.

(١) أنظر: رسائل الشريف المرتضى: ١٠/ ١٣٥، جوابات المسائل الطبرية، المسألة الأولى، شرح الأصول الخمسة للقاظمي عبد الجبار: ٢٢٣-٢٢٤، ٢٢٦-٢٢٧، فصل في خلق الأفعال، كنز الفوائد للكرجكي: ١١٢/ ١، قبح التكليف بما لا يطاق، فصل في أنّه تعالى يخلق أفعال العباد.

(٢) قال التفتازاني: المشهور فيما بين القوم، والمذكور في كتبهم، أنّ مذهب إمام الحرمين: إنّ فعل العبد واقع بقدرته وإرادته إيجاباً، كما هو رأي الحكماء، وهذا خلاف ما صرح به إمام الحرمين فيما وقع إلينا من كتبه، شرح المقاصد للتفتازاني: ٤/ ٢٢٤.

(٣) أنظر: كتاب الإرشاد للجويني: ١٧٤-١٧٦، فصل: ليس العبد مخترعاً.

(٤) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٣٦، الفصل الثاني الجبرية.

فقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني^(١): تقع بمجموع القدرتين، على أن يتعلّقاً جميعاً بالفعل نفسه، وجوّز اجتماع المؤثّرَيْن على أثر واحد.

وقال القاضي أبو بكر: على أن تتعلّق قدرة الله تعالى بأصل الفعل، وقدرة العبد بصفته من كونه طاعة أو معصية، كما في لطم اليتيم تأديباً وإيذاءً، فإذن ذات اللّطم واقعة بقدرة الله وتأثيره، وكونه طاعة على الأول، ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره. واحتجّ أبو الحسين البصري على المذهب الأول بالضرورة - أي يزعم أنّ العلم بذلك ضروري، ولا حاجة إلى الاستدلال - وذلك لأنّ كلّ أحد يجد في نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش، والصاعد إلى المنارة والهاوي منها، ويعلم أنّ الأولين من هذين القسمين يستندان إلى دواعيه واختياره، وأنّه لولا تلك الدواعي والإختيار لم يصدر عنه شيء منها، بخلاف الآخرين^(٢).

إذ لا مدخل في شيء منهما لإرادته وداعيه، بل الحيوانات العجم تفرّق بين مقدورها وغير مقدورها فكيف بالإنسان، ولهذا يقصد الحمار طفر الجدول الضيق دون الواسع، وليس ما ذكره أبو الحسين ببعيد، فيكون إنكاره سفسطة مصادمة

(١) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهراّن أبو إسحاق الإسفرائيني، الأصولي، المتكلّم، الفقيه الشافعي، إمام أهل خراسان. صنّف كتاب جامع الحليّ في أصول الدين. وبنيت له بنيسابور مدرسة مشهورة. حكى عنه أبو القاسم القشيري أنّه كان لا يجوّز الكرامات، وهذه زلّة كبيرة. وتوفي في نيسابور. تاريخ الإسلام للذهبي: ٢٨/٤٣٦-٤٤٠.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني: ٤١، الفصل الثالث، الأشعرية، وانظر: غاية المرام للآمدي: ١٨٢، القانون الخامس، القاعدة الاولى: في أنّه لا خالق إلّا الله. كشف المراد للعلامة الحليّ: ٢٨٥-٢٨٦، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة السادسة.

للضرورة، وإن تنزّلنا عن دعوى الضرورة في هذا المطلب واستدللنا عليه، قلنا: لو كان فعل العبد بمحض قدرة الله، من غير تأثير لقدرة العبد، لجاز تحرك الجبل العظيم باعتماد الضعيف، وعدم تحرك الخردلة باعتماد القوي في الغاية، بأن يخلق الله الحركة في الجبل دون الخردلة، وإنه مكابرة. ونقول أيضاً: إن وجد شيء من القبائح في العالم، فالعبيد وجدوا أفعالهم بالقدرة والاختيار، والملزوم - أعني وجود شيء^(١) من القبائح - ثابت بالضرورة، وباعتراف الخصم أيضاً، فكذا اللازم يكون ثابتاً.

بيان الملازمة: إنّنا بينّا أنّ فعل القبيح محال على الواجب، فيكون فاعله - أي القبيح - غيره - أي غير^(٢) الواجب - وإذا ثبت أنّ فاعل القبيح هو العبد، فكذا فاعل الحسن؛ لعدم القائل بالفصل^(٣)، ولأنّا نعلم بالضرورة أنّ فاعل القبيح هو فاعل الحسن لا شخصاً آخر، فإنّ الذي كذب هو الذي صدّق، والمنازعة فيه مكابرة.

وعن الحسن البصري^(٤): بعث الله محمّداً صلى الله عليه وآله وسلم إلى العرب

(١) قوله: (وجود شيء) لم يرد في «ث».

(٢) (غير) لم ترد في «ث».

(٣) في حاشية «ع»: بالفصل بين الفاعلين، بأن يقول: فاعل الحسن غير فاعل القبيح، ويقول: فعل القبيح من العبيد، والحسن من الله تعالى.

(٤) لم يرد قول الحسن البصري - هذا - إلا في مصادر العامة، مجرداً من اللقب، وربّما هو الذي دعا البعض إلى الظن أنّه الإمام الحسن عليه السلام.

وهم قدرية، يَحْمِلُونَ ذُنُوبَهُمْ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَيَصَدِّقُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾^{(١)(٢)}. وقد عرفت معنى القدرية، ومن الموصوف بها.

ولمّا كان إسناد فعل القبائح إلى الله تعالى أمراً شنيعاً، حاول الأشعري مفرّجاً منه، فقال: الفعل بخلق الله وكسب العبد^(٣)، ومعناه: إنّه جرت عادة الله بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً، ويوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى مكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إياه: مقارنته لقدرته وإرادته، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده، سوى كونه محلاً له. فأشار المصنّف إلى جوابه بقوله: والذي أثبتّه أبو الحسن الأشعري في العبد وسمّاه بالكسب، وأسند وجود الفعل وعدمه إلى الله خلقاً، وإلى العبد كسباً، ولم يجعل للعبد شيئاً من التأثير، غير معقول عند التحقيق والتفتيش، فإنّا نقول له: إن كان للعبد تأثير في وجود الفعل وتسمّيه كسبياً، فقد صدر من العبد فعل إختياري، فبطل قولك: لا مؤثّر في الوجود إلّا الله، وإن لم يكن له تأثير أصلاً، ويكون الفعل بمحض قدرة الله تعالى، فقد لزمك القول بالجبر وإسناد القبيح إلى الله، فلا فائدة في إثبات المعنى الذي تسمّيه كسباً، إلّا تطويل المسافة بلا طائل.

شبهة^(٤) للمجبرة في دعواهم - هذه - وجواب عنها.

(١) سورة الأعراف ٧: ٢٨.

(٢) الكشاف للزمخشري ٢/ ٧٥، وعنه في تفسير البحر المحيط للأندلسي ٤/ ٢٨٦.

(٣) أنظر: الملل والنحل: ٤١، الفصل الثالث، الأشعرية.

(٤) قال ملا خضر الحبلرودي: وهي معارضة لمّا استدللنا به من الدليل العقلي على الإختيار. (حاشية ح).

قالت المجبّرة: إن كانت القدرة والإرادة في العبد من الله تعالى — والحال إنّهُ بعدمهاا يمتنع الفعل، ومعهاا يجب — فالفعل صادر من الله تعالى، والملزوم — أعني القدرة^(١) والإرادة من الله — ظاهر الثبوت باتفاق الخصم، فكذا اللازم^(٢) ثابت.

والجواب عن الشبهة^(٣): إنّهُ لا يلزم من كون آلة الفعل — أي القدرة والإرادة — من الله أن يكون الفعل منه^(٤)، غاية ما في الباب إنّهُ يتخيّل ويتوهم منه^(٥) الإيجاب^(٦)، بأن يكون الفعل واجب الصدور من العبد بقدرته، ولا يكون له اختيار في تركه، كالنار في الإحراق، وليس هذا مذهبكم. أمّا الجبر الذي هو مذهبكم، بأن يكون الفعل بمحض قدرة الله تعالى، من غير تأثير لقدرة العبد أصلاً، فلا يلزم منه^(٧)، ويمكن دفع الإيجاب أيضاً بأن نقول: إنّ كون آلة الفعل^(٨) من الله تعالى

(١) في حاشية «ح»: وهذا هو المقدم. وفي «ث»: (كون القدرة).

(٢) في حاشية «ح»: وهو التالي.

(٣) قال الحبلرودي: تقرير الجواب: إنّهُ سلّمنا أنّ القدرة والإرادة — واللّتان هما آلة الفعل — من الله تعالى، لكنّ الملازمة التي ادّعيتم ممنوعة، وسند المنع أنّه لا يلزم... إلى آخره. (حاشية ح).

(٤) قال الحبلرودي: مباشرة، وإلاّ لزم كون الحدّاد مباشراً قريباً، لقتل كلّ من قتل بسيف صنّعه، وهو باطل ضرورة. (حاشية ح).

(٥) في حاشية «ح»: أي ممّا ذكر.

(٦) قال ملا خضر الحبلرودي: الذي هو مذهب الفلاسفة، من أنّ الله تعالى يُوجد في العبد القدرة والإرادة، ثمّ تلك القدرة والإرادة يوجبان الفعل. (حاشية ح).

(٧) قال الحبلرودي: ولا يتخيّل منه، ولا يدلّ عليه أصلاً. (حاشية ح).

(٨) في حاشية «ح»: التي هي القدرة والإرادة.

مسلم، **إِلَّا أَنْ^(١) فعل العبد تابع لداعيه وإرادته بالضرورة، فيكون فعله باختياره؛ لأننا لا نريد بالإختيار إلّا هذا القدر - أعني كون الفعل تابعاً لإرادته وداعيه - وبعد ظهور كون فعله - أي العبد - تابعاً لداعيه وإرادته، أن سمّوه إيجاباً؛ لكون الآلات من القدرة والإرادة صادرة من الله تعالى^(٢)، كان ذلك منازعة في مجرّد التسمية لا في المعنى، فإننا نقول: العبد مختار في فعله، بمعنى أن فعله تابع لقدرته وإرادته، وأنتم تقولون: إنه غير مختار، بمعنى أن قدرته مخلوقة لله تعالى، ولا مضايقة فيها - أي في التسمية - إذ لكلّ أحد أن يصطلح على ما يشاء، ولو قالوا - يعني المجبرة - في تقرير الشبهة: إن الله تعالى خلق العبيد فوجد منهم الفعل، ولو لم يخلقهم لمّا كانت الأفعال - أي لمّا وُجدت - ولمّا خلقهم كانت وثبتت الأفعال منهم، فيكون هو تعالى فاعلاً بعيداً لها - أي لتلك الأفعال - لأنّ فاعل السبب هو فاعل المسبّب، كان جواب لو في قوله: ولو قالوا مثل قولهم الأول في إيهام الإيجاب دون الجبر، وأسهل في ذلك، ولم يحتج إلى إثبات أن القدرة والإرادة من الله تعالى^(٣)، لكن لا يخفى على العاقل ما فيه من الضعف^(٤)؛ لأنّ الكلام في المباشر القريب للأفعال، هل هو الله**

(١) قال الحبلرودي: أي إلّا أن الإيجاب المشهور - الذي هو: عبارة عن عدم تخلف الفعل عن الفاعل، بشرط أن لا يكون مسبوقاً بقصد وداع وإرادة، كالإشراق والإحراق بالنسبة إلى الشمس والنار - غير لازم؛ لأنّ فعل العبد... إلى آخره. (حاشية ح).

(٢) قال الحبلرودي: ولزوم وجود الفعل بوجودها وامتناعه مع عدمها. (حاشية ح).

(٣) في حاشية «ح»: دونهم، بخلاف الأول لاحتياجه إلى إثبات ذلك.

(٤) قال الحبلرودي: والفساد وعدم دلالته على الجبر أصلاً، بل المتخيل منه الإيجاب المجاب عنه: بأنّ فاعل السبب ليس فاعل المسبّب الأول. (حاشية ح).

تعالى أو العبيد؟ فإثبات أن مباشرة البعيد هو الله تعالى نصب الدليل في غير محل النزاع، فيكون باطلاً^(١).

شبهة أخرى لهم في هذه الدعوى، وجواب عنها.

قالوا أيضاً: علمه تعالى متعلق بفعل العبد لا محالة، فما عِلْمَ عدمه يمتنع صدوره عن العبد؛ وإلا يلزم أن يكون علمه جهلاً، وما عِلْمَ وجوده فهو واجب الصدور عن العبد، فيكون تركه ممتنعاً، إذ لو فرض تركه من العبد لزم كون علمه تعالى جهلاً، واللازم - أعني إنقلاب علمه جهلاً - محال، فالملزوم - يعني ترك العبد ما علم الله وجوده، أو فعل ما علم عدمه - مثله في البطلان، وإذا كان تركه من العبد أو فعله ممتنعاً، كان العبد مجبوراً في فعله، وهو المطلوب^(٢).

قال الإمام الرازي: ولو اجتمع جملة العقلاء، لم يقدرُوا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً، إلا بالتزام مذهب هشام^(٣)، وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها^(٤). قلنا في جوابهم: هذا الذي ذكرتم أيضاً يوهم الإيجاب، بأن يكون الفعل صادراً عن العبد، بحيث لا يقدر على تركه، وأما الجبر الذي تدعونه وهو أن يكون^(٥) الفعل

(١) أنظر: كشف المراد للعلامة الحلي: ٢٨٦، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة السادسة.

(٢) أنظر: كشف المراد للعلامة الحلي: ٢٨٥، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة السادسة.

(٣) هشام بن عمرو الفوطي المعتزلي، الكوفي، مولى بني شيان، كان من أصحاب أبي الهذيل ثم تركه، وهو من أهل البصرة، توفي سنة ٢٢٦ هـ، راجع رأيه المذكور في المتن في كتاب الملل والنحل: ٣١ - الهشامية، وأنظر: الفهرست لابن النديم: ٢١٤. سير أعلام النبلاء للذهبي: ١٠/٥٤٧.

(٤) أنظر: شرح المواقف للجرجاني: ٨/١٧٣، المرصد السادس: في أفعاله تعالى، المقصد الأول.

(٥) (يكون) لم يرد في «ث».

صادراً من الله تعالى من غير تأثير للعبد فلا يلزم من هذا، ويلزمهم أيضاً مثله - أي مثل هذا الكلام - لإثبات الإيجاب في فعل الباري تعالى، فنقول: كَلِّمَ علم الله عدمه من أفعال نفسه فهو ممتنع الصدور منه تعالى، وما علم وجوده فهو واجب الصدور عنه تعالى، وإلا يلزم الانقلاب المذكور، ولا مخرج لفعل الله عنهما، فيبطل الاختيار، إذ لا قدرة على الواجب والممتنع فلا يكون الواجب فاعلاً مختاراً، وكلما أجابوا به عن هذا النقض فهو جوابنا عن شبهتهم، على إنا نزيد على ذلك، ونقول في حلّ الشبهة: العلم لا يكون علماً إلا إذا طابق المعلوم، فيكون تابعاً للمعلوم، بمعنى أنّهما يتطابقان، والأصل في هذه المطابقة هو المعلوم، ألا ترى أنّ صورة الفرس مثلاً على الجدار إنّما كانت على هذه الهيئة المخصوصة؛ لأنّ الفرس في حدّ نفسه هكذا، ولا يتصور أن يعكس الحال بينهما، فالعلم بأنّ زيداً سيقوم غداً إنّما يتحقّق إذا هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس، فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل^(١) وامتناعه، وسلب القدرة والاختيار، وإذا كان العلم تابعاً للمعلوم بالمعنى المذكور، فلو كان مؤثراً في المعلوم، كان المعلوم أيضاً تابعاً له فيدور، وإذا لم يكن العلم مؤثراً في الفعل وجوداً وعدمًا لم يلزم الإيجاب.

هداية: إعلم أنّ القائلين بكون العبد مختاراً في فعله لم يدّعوا أنّ جميع الأفعال الحسنة صادرة منه، بل منها ما يصدر عن الله تعالى، ومنها ما يصدر عنه، فالمصنّف رحمه الله أراد أن يشير إجمالاً إلى^(٢) ما يصدر عن كلّ منهما، فقال: إذا ثبت أنّ للعبد فعلاً

(١) في «ث»: (وجوبه) بدل من (وجوب الفعل).

(٢) قوله: (ما يصدر عنه، فالمصنّف رحمه الله أراد أن يشير إجمالاً إلى) لم يرد في «ث».

اختيارياً، فكلّ فعل يستحقّ به العبد مدحاً كالطاعات، أو ذمّاً كالمعاصي، أو يحسُن أن يقال له: لمَ فعلت كذا؟ فهو فعله صدر عنه، وما عداه من الأفعال، ممّا لم يستحقّ به مدحاً، أو ذمّاً، أو لم يحسُن أن يقال له: لمَ فعلت كذا ككونه حَسِنُ الصورة، طيّب الصوت، رشيق القد، وأضداد ذلك، فهو فعله تعالى لا اختيار للعبد فيها أصلاً.

أصل: في بيان أن الله تعالى هل يفعل لغرض أو لا؟.

ذهبت الأشاعرة^(١) والحكماء^(٢) إلى أن أفعاله ليست معلّلة بالأغراض، وخالفهم في ذلك المعتزلة والشيعة، واختاره المصنّف واستدلّ عليه بأنّه إذا ثبت أن فعل البارئ تبع لداعيه، والداعي هو العلم بمصلحة الفعل أو الترك، فأفعاله تعالى لم تخلو عن المصالح، التي صار العلم بها داعياً للفاعل إلى الإيجاد أو الترك، دفعاً للترجيح من غير مرجّح، وقولنا: أفعاله تعالى لم تخل عن المصالح، - أي إنّها يفعل لغرض وحكمة، باعثة على الفعل، مرجّحة لأحد طرفي الفعل على الآخر. احتجّ الأشاعرة بأنّه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة، أو دفع مفسدة، لكان هو ناقصاً في ذاته، مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض؛ لأنّه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه، وهو معنى الكمال^(٤). أجاب عنه: بأنّه إذا ثبت أنّه تعالى

(١) أنظر: المواقف للأبيحي: ٣٣١، الموقف الخامس، المرصد السادس، المقصد الثامن: في أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض.

(٢) (والحكماء) أثبتناه من «ث» و«ص».

(٣) أنظر: التعليقات لابن سينا: ٥٣، ٥٩.

(٤) أنظر: نهاية الإقدام للشهرستاني: ٣٩٧-٤٠٠، القاعدة الثامنة عشر، تسليك النفس إلى حضيرة القدس

كامل، ومستغنٍ عن الغير في ذاته وصفاته، فتلك المصالح التي صار العلم بها داعياً له إلى الفعل، لم تعد إليه؛ لتعالیه عن الضرر والإنتفاع، بل تعود إلى عبیده وهو الإحسان إليهم، بتحصيل مصالحهم ودفع مفسدهم، ولا محذور في ذلك، وإذا ثبت أن أفعاله تعالى صادرة عنه لمصالح تعود إلى عبیده، ثبت بطريق العكس أن كل ما فيه فساد بالنسبة إليهم لم يصدر عنه تعالى.

تبصرة: في أنه تعالى لا يأمر بالقبيح ولا يرضى به.

قد بينّا فيما تقدّم في بحث الصفات، حقيقة إرادته تعالى لأفعال نفسه، وأنها: عبارة عن علمه بما في الفعل من المصلحة. وأمّا إرادته لأفعال عبیده فهو أمرهم بها، وكراهته نهيم عنها، والتفصيل: إن فعل العبد إن كان واجباً يريد الله وقوعه ويكره تركه، وإن كان حراماً فبعكسه، والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه، والمكروه عكسه، وأمّا المباح وأفعال غير المكلف فلا تتعلّق بها إرادته ولا كراهته، والأمّر بالقبيح يتضمّن الفساد، لأنّه يؤدي إلى اختلال نظام النوع المطلوب في غرض الحكيم، ولأنّه ممّا يجزّئ إلى نسبة الجهل والسفه إلى الأمر، فلا يأمر الله العبيد به، وقد بينّا فيما سبق أنّه لا يفعل القبيح، فلا يرضى به - أي بالقبيح - لأنّ الرضا به قبيح كفعله، هذا مذهب الشيعة^(١) والمعتزلة^(٢). وذهب الأشاعرة إلى أنّه تعالى

→

للعلامة الحلي: ١٧٢، المرصد السادس، المطلب الخامس: في التعليق، كشف المراد للعلامة الحلي: ٢٨٤،

المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة الرابعة: في أنّه يفعل لغرض.

(١) أنظر: الإعتماد في شرح واجب الإعتقاد للمقداد السيوري: ٧٥، الركن الثاني: في العدل.

(٢) أنظر: النافع يوم الحشر للمقداد السيوري: ٦٨.

مريد لجميع الكائنات، وكلّها واقعة بمشيئة الله وإرادته غير مريد لها لا يكون^(١)، فمنهم من لا يجوز إسناد الكائنات إليه مفضلاً، فلا يقال أراد الله الكفر أو الفسق لإيهامه الكفر، وهو: أن الكفر أو الفسق مأمور به، لما ذهب بعض العلماء من أن الأمر هو نفس الإرادة، وعند الالتباس يجب الرجوع إلى التوقيف من الشارع^(٢)، ولا توقيف في الإسناد تفصيلاً، وذلك كما يصحّ بالنص والإجماع أن تقول خالق كل شيء، ولا يصحّ أن تقول خالق القاذورات وخالق القردة والخنزير، كما يقال له كل ما في السماوات والأرض، ولا يقال له الزوجات والأولاد، لإيهام إضافة غير الملك إليه؛ لأنّه لو كان الكفر أو الفسق مراد الله لكان الإتيان به موافق لمراد الله تعالى، فيكون طاعة مثاباً به، وإنّه باطل بالضرورة من الدين؛ وأيضاً لو كان الكفر مراد الله، موافقاً لقضائه^(٣)، والرضا بالقضاء واجب إجماعاً، لكان الرضا بالكفر واجباً وهو باطل، لأنّ الرضا بالكفر كفر إتفاقاً، والآيات الدالة على أنّه تعالى لا يريد القبائح أكثر من أن تحصى ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾^(٤) والمكروه لا يكون مراداً ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾^(٥) ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾^(٦) ﴿وَلَا يَرْضَى

(١) أنظر: شرح صحيح مسلم للنووي: ١٧/ ١٤٧. التفسير الكبير للرازي: ٢٨/ ٣٠.

(٢) (الشارع) سقطت من «ذ».

(٣) في «ث»: (بقضائه).

(٤) سورة الإسراء ١٧: ٣٨.

(٥) سورة غافر ٤٠: ٣١.

(٦) سورة البقرة ٢: ٢٠٥.

لِعِبَادِهِ الْكُفْرُ ﴿١﴾ ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا﴾ ^(٢)،
أسندوا إشراكهم بإرادة الله، وقالوا: لو أراد عدم إشراكنا لما أشركنا - كما يقول
الأشاعرة ^(٣) - ثم إنه تعالى ردَّ عليهم وذمَّهم بقوله ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن
قَبْلِهِمْ﴾ ^(٤).

وأما ما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم
يكن» ^(٥)، فليس على إطلاقه بل مخصوص بأفعال نفسه.

تفسير لمتشابهات جاءت في الآيات والأحاديث، تُوهم إسناده الشر والقبیح ^(٦)
إليه تعالى. ما ورد أنه: «خالق الخير والشر» ^(٧)، أريد بالشر: ما لا يلائم الطبع، وإن
كان مشتملاً على مصلحة ^(٨)، لا ما كان قبيحاً خالياً عن المصلحة، فإن الشر يطلق على
معنيين: أحدهما: غير الملائم للطبع، كخلق الحيوانات المؤذية، والثاني: ما يكون

(١) سورة الزمر ٣٩: ٧.

(٢) سورة الأنعام ٦: ١٤٨.

(٣) أنظر: شرح مسلم للنووي: ١٧/ ١٤٧. التفسير الكبير للرازي: ٢٨/ ٣٠.

(٤) سورة الأنعام ٦: ١٤٨.

(٥) الكافي للكليني: ٨٢/ ٨. الأماي للصدوق: ٥٧٧.

(٦) في «ث»: والقبیح.

(٧) المحاسن للبرقي: ٣٨/ ١. الكافي للكليني: ٢/ ٥١٥، ٥١٦.

(٨) قال الحبلرودي: واعلم أن الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور، وإنما هي شرور بالقياس
إلى الأشياء العادمة كما لا تتم لها لذواتها، بل لكونها مؤذية إلى تلك الأعدام، والشرور أمور إضافية مقيسة إلى
أفراد أشخاصها معينة، وأما في أنفسها، وبالقياس إلى الكل، فلا شر أصلاً. (حاشية ح).

مستلزمًا للفساد، والمنفي عن الله تعالى الشرّ بالمعنى الثاني دون الأول^(١). قال الحكماء: الموجود إمّا خير محض لا شرّ فيه أصلاً، كالعقول والأفلاك، وأمّا الخير غالب عليه كما في عالم العناصر، فإنّ المرض - مثلاً - وإن كان كثيراً فالصحة أكثر منه، ولا يمكن تنزيه هذا العالم عن الشرور بالكلية؛ لأنّ ما برأ عن الشرور كلّها هو القسم الأول، وكلامنا في الخير الكثير الذي يلزمه الشرّ القليل، وقطع الشيء عن لازمه محال، وحينئذٍ كان الخير واقعاً بالقصد الأول، والشرّ واقعاً بالتبعية وبالقصد الثاني، وإنّما التزم فعل ما غلب خيره؛ لأنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرٌّ كثير^(٢)، فليس من الحكمة ترك^(٣) المطر الذي به حياة العالم، لئلاّ ينهدم به دور معدودة، أو لا يتألّم به سائح في البرّ والبحر، هذا واعلم أنّ قضاء الله عند الأشاعرة: هو إرادته الأزلية، المتعلّقة بالأشياء على ما هي عليه، فيما لا يزال. وقدره: إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معيّن، في ذواتها وأحوالها^(٤). وعند الحكماء، القضاء: عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي أن يكون عليه الوجود، حتى يكون علماً^(٥) على أحسن النظام، وهو المسمّى عندهم، بالعناية:

(١) قال الملاّ صالح المازندراني: قوله «إني أنا الله خالق الخير والشرّ»، أي مقدّرهما، أو خالق النور والظلمة، أو خالق الحياة والموت، أو خالق الغنى والفقر، والصحة والمرض، وغيرهما من الصفات المتضادّة. شرح أصول الكافي لمحمد صالح المازندراني: ١١٣/١٠.

(٢) أنظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٣٣٣-٣٣٥، علم الطبيعة وما قبله، النمط السابع: في التجريد، فصل ٢٣.

(٣) قوله: (الخير الكثير لأجل... من الحكمة ترك) لم يرد في «ث».

(٤) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٤١.

(٥) (علماً) لم يرد في «ث».

التي هي مبدأ لفيضان الموجودات، من حيث حملها على أحسن الوجوه^(١). والقَدَر: عبارة عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها، على الوجه الذي تَقْدَرُ في القضاء^(٢)، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿وَلِنْ مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾^(٣). والمعتزلة والشيعة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد، ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال، ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم، بل إلى اختيار العباد وقدرتهم^(٤). قال المصنّف في التجريد: القضاء والقدر إن أُريدَ بهما خلق الفعل لَزِمَ المحال - يعني إسناد القبائح إلى الله تعالى - وإن أُريدَ معنى الإيجاب والإلزام صحَّ في الفعل الواجب خاصة دون غيره من الأفعال، وإن أُريدَ معنى الإعلام والتبيين صحَّ في جميع الأشياء^(٥).

تبصرة^(٦): في بيان حسن التكليف. وهو مأخوذ من الكلفة بمعنى المشقة،

(١) أنظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٣٣٣، علم الطبيعة وما قبله، النمط السابع: في التجريد، فصل ٢٢.

(٢) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٢١٤-٢١٥، الباب الخامس، الفصل الرابع، المسألة التاسعة. شرح المواقف للجرجاني: ٨/٢٠١، الموقف الخامس، المرصد السادس، المقصد الرابع، خاتمة.

(٣) سورة الحجر: ١٥-٢١.

(٤) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٢٢، المعتزلة، قواعد المرام في علم الكلام للبحراني: ١٠٩-١١٠، القاعدة الخامسة، الركن الأول، البحث الثالث. كشف المراد للعلامة الحلي: ٢٩٤، الفصل الثالث، المسألة الثامنة في القضاء والقدر.

(٥) أنظر: تجريد الاعتقاد لنصير الدين الطوسي: ٢٠٠، المقصد الثالث، الفصل الثالث، القضاء والقدر.

(٦) قال ملا خضر الحبلرودي: لَمَّا كان غرض المصنّف في هذه التبصرة دفع الإيراد على أنَّ القبيح ليس

تكليف الباري تعالى: هو أمر عبده بما فيه مصلحتهم عاجلاً وآجلاً، ونهيهم عما فيه مفسدتهم كذلك، وذلك الأمر والنهي لا ينافي الحكمة^(١)، بل يناسبها وإن كان فيه



بإرادته تعالى، كال تفسير المتقدم عليها، لا بيان التكليف الذي هو من فروع العدل، كما توهمه جماعة، ترك التعرض لبيان شرائط التكليف وغيرها من مباحثه، وإن شئت ذلك فاستمع لـ ما يتلى عليك. شرائط حسن التكليف عشرة:

أ- إنتفاء المفسدة: بأن لا يكون التكليف موجباً للإخلال بتكليف آخر، أو للضرر بمكلف آخر مثلاً، لأن تحقق المفسدة قبيح.

ب- تقدّم التكليف على المباشرة: إذ لا يكفي مجرد صدور الفعل، بل لابدّ من أن يكون على جهة الإمتثال.

ج- إمكان الفعل المكلف به، إذ لا تكليف بالمتنع لذاته والواجب لذاته؛ لعدم المقدورية فيهما، فالمطلوب لا يكون إلاّ ممكناً.

د- أن يكون ما كلف به متصفاً بالمنع من الترك، فلا يكون المباح ولا الحرام مكلفاً به.

هـ- عِلْمُ الأمر بصفات الفعل المكلف به من حسننها وقبحها، لئلا يخطأ في التكليف.

و- عِلْمُ الأمر أيضاً بقدر ما يستحقّ المأمور على الإتيان به من الثواب والعقاب آجلاً وعاجلاً.

ز- امتناع القبيح عليه، لئلا يخلّ بإثابة المستحقّ للثواب.

ح- قدرة المكلف على الإتيان بما كلف به، حتى يمكنه الاتيان به.

ط - عِلْمُ المكلف بما كلف به، لأنّ الإتيان به بدون قصد إليه محال، ولا يمكن القصد إلى الشيء قبل العلم به.

ي - إمكان الآلة، إن كان الفعل ذا آلة وأداة كالوضوء؛ لتوقفه على الآلة، وامتناعه بدونها، والتكليف بالمتنع محال. (حاشية ح).

(١) قال الخبـلـرودي: لاشتـمـاله على مصلـحة لا تحـصل بدونه، كاستـحقاق النـفع العـظـيم الدنـيوي، والأجر الجزيل الأخروي. (حاشية ح).

مشقة عاجلة للعباد، وإذا كان التكليف مشتملاً على مصالح العبيد فلا يكون قبيحاً^(١)، وبيان ذلك: إنَّ الغرض من التكليف هو تعريض العبد للثواب في الآخرة، والثواب منفعة دائمة مقرونة بتعظيم وإكرام، وهو بدون استحقاق سابق قبيح عقلاً، ألا ترى إنَّ السلطان إذا مرَّ بزبَّال وأعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يُستقبح منه أصلاً، بل عُدَّ جوداً وفضلاً، لكنَّه مع ذلك إذا نزل له، وقام بين يديه معظماً له ومكرماً إياه، وأمر خدمه بتقبيل أنامله، استُقبِح منه ذلك وذمَّه العقلاء، ونسبوه إلى ركاكة العقل وقلة الدراية. فالله سبحانه لَمَّا أراد أن يعطي عباده منافع دائمة، مقرونة بإجلال وإكرام منه، ومن ملائكته المقرَّين، ولم يحسن أن يتفضَّل بذلك عليهم ابتداءً بلا استحقاق، كلَّفهم ما يستحقُّونه به.

واختلف في جواز التكليف بها لا يطاق، جوَّزه الأشاعرة بناءً على أصلهم، أنَّه لا يقبح من الله شيء، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ومنعه الشيعة والمعتزلة؛ لقبحه عقلاً، فإنَّ من كلَّف الأعمى بنقط المصحف، وعبده الطيران إلى السماء، عُدَّ سفياً وقَبِحَ ذلك في بداهة العقول، وكان كآمر الجهادات، واختاره المصنِّف رحمته واستدلَّ عليه: بأنَّ الغرض من التكليف إِمْتثال العبد بما يكلف به؛ ليستحقَّ بذلك الثواب الموعود^(٢)،

(١) قال ملا خضر الحبلرودي: بل إنَّما يكون قبيحاً لو جوَّزنا التكليف بالمحال، لكنَّا ما نجوَّزه، بل هو محال، لَمَّا قال: والغرض من التكليف ... إلى آخره. (حاشية ح).

(٢) قال الحبلرودي: فإنَّ قلت: لِمَ لا يجوز أن يكون التكليف للشكر على النعم السابقة، لا لاشتغالها على مصلحة تحصل لمكلف؟ قلت: لو كان التكليف للشكر لخرجت النعمة؛ بسبب المشقة في مقابلتها عن كونها نعمة. (حاشية ح).

فلا يكون تكليف ما لا يطاق حسناً^(١)، لعدم إمكان الإمثال^(٢)، فيكون عبثاً يجب نفيه عن الحكيم.

أصل: في أن اللطف^(٣) هل هو واجب على الله تعالى أو لا ؟.

ذهب الأشاعرة إلى الثاني، بناءً على أنه لا يجب على الله تعالى شيء^(٤)، والشيعة والمعتزلة إلى الأول^(٥)، واختاره المصنّف واستدلّ عليه بأنه: إذا علم الباري تعالى أن العبيد لا يمثلون التكليف - أي لا يمكن لهم الإمثال - إلا بفعل حسنٍ يفعلهُ الله، كخلق القدرة للعبد، وإكمال العقل، وتهيئة أسباب الطاعة، مثل إرسال الأنبياء، وإنزال الكتب، وجَبَ صدوره^(٦) - أي ذلك الفعل الحسن - عنه - أي عن الله تعالى ؛ لئلا

(١) قال ملا خضر الحبلرودي: وإذا لم يكن حسناً كان قبيحاً؛ لعدم الوساطة بالنسبة إلى الفعل المكلف به، لما تقدّم من تنفّر العقل منه أو عدمه. (حاشية ح).

(٢) قال علي بن نصر الله: الذي هو الغرض من التكليف، فينتقض غرضه من التكليف، ونقض الغرض نقص يجب تنزيهه تعالى عنه، فيقبح التكليف بما لا يطاق، فلا يصدر منه تعالى. (حاشية ح).

(٣) اللطف: ما عنده يختار المكلف الطاعة، أو يكون أقرب إلى اختيارها، ولولاه لما كان أقرب إلى اختيارها، مع تمكّنه في الحالين. رسائل الشريف المرتضى: ٢/ ٢٨٠، الحدود والحقائق. وانظر: الحدود للنيسابوري: ١٠١. الحدود والحقائق للبريدي: ٢٦.

(٤) أنظر: الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٢٦٣، مسألة ٣٩، الفصل الثاني. أبكار الأفكار للآمدي: ٤/ ٣٥١، القاعدة السادسة، الأصل الثالث، الفصل الأول.

(٥) أنظر: قواعد المرام في علم الكلام للبحراني: ١١٧-١١٨، الركن الثاني، البحث الأول. كشف المرام للعلامة الحلي: ٣٠٣، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة الثانية عشر: في اللطف، شرح الاصول

الخمس للقااضي عبد الجبار: ٣٥٢-٣٥٣، الأصل الثاني، الفصل الثاني: في العدل.

(٦) قال الحبلرودي: في الحكمة الإلهية. (حاشية ح).

ينتقض غرضه^(١) من التكليف، وهو الإمتثال المؤدّي إلى الثواب الدائم، ومثل ذلك الفعل الحسن، المقرّب للعبد إلى الطاعة والمبعد إيّاه عن المعصية، يسمّى: لطفاً، فيكون اللطف^(٢) ممّا لا يتم الواجب المطلق - أعني امتثال التكليف - إلّا به، فيكون واجباً. ثمّ اللطف إن قارن الفعل يسمّى: اللطف المحصل^(٣)، فإن كان فعل الطاعة فهو التوفيق^(٤)، أو ترك المعصية فهو العصمة^(٥)، وإن لم يقارن الفعل يسمّى اللطف المقرّب^(٦).

(١) قال الحبلرودي: فإنّ نقض الغرض نقص، وهو تعالى منزّه من النقائص. (حاشية ح).

(٢) قال الحبلرودي: الذي من أفعاله تعالى واجباً عليه، كإرسال الرسل، ونصب الأئمة، والذي من فعل المكلف، كنظره وفكره، فيما يجب عليه ويوصله إلى تحصيله، وجب عليه تعالى إعلام المكلف به، وإيجابه عليه؛ ليتمكن حصول المكلف به عنه، والذي من غيرهما، كالإعانة للمكلف في تحصيل مصالحه ودفع مفسده، والتأسي به في أفعاله الصالحة من إيمانه وطاعته، وانزجاره من الأفعال الفاسدة اعتباراً به، يجب عليه تعالى إعلام المكلف، بأنّ ذلك الغير يفعله لا محالة لتحقيق اللطف، فيمكن تحقيق المكلف به. (حاشية ح).

(٣) اللطف المحصل: وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الإختيار، ولولاه لم يطع مع تمكّنه في الحالين. كشف المراد للعلامة الحلي: ٣٠٣، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة «١٢» في اللطف.

(٤) التوفيق: كل لطف يقع عند الملطوف فيه. رسائل الشريف المرتضى: ٢ / ٢٦٦، الحدود والحقائق.

(٥) العصمة: ما يمنع عنده المكلف من فعل القبيح والإخلال بالواجب، ولولاه لم يمنع من ذلك ومع تمكّنه في الحالين. العصمة: الأمر الذي يفعل الله تعالى بالعبد، وعلم أنّه لا يقدم مع ذلك الأمر على معصية بشرط أن لا ينتهي فعل ذلك الأمر لأحد إلى الإلجاء. رسائل الشريف المرتضى: ٢ / ٢٧٧، الحدود والحقائق.

(٦) اللطف المقرّب: ما يكون المكلف معه أقرب إلى الطاعة. المسلك في أصول الدين للمحقق الحلي: ١٠١،

النظر الثاني، البحث الرابع، المقام الثالث في الألفاظ. وانظر: كشف المراد للعلامة الحلي: ٣٠٣، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة «١٢» في اللطف.

الفصل الثالث

النبوة والإمامية



الفصل الثالث

النبوة والإمامة

أصل^(١): في معرفة مفهوم النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأنَّ بعثة الأنبياء واجب عقلاً.

النبي في اللغة: بمعنى المنبئ من النبأ، سُمِّي به لإنبائه عن الله تعالى^(٢)، وقيل: من النبوة، وهو الإرتفاع لعلو شأنه^(٣)، وقيل: من النبيء وهو الطريق؛ لأنَّه وسيلة إلى الله

(١) قال الحلرودي: في بيان حُسن بعثة الأنبياء ووجوبها، وقد خالفت البراهمة في الأول، والأشعرية في الثاني، ولَمَّا كان الوجوب مستلزماً للحُسن، اكتفى ببيانه، فقال: إذا كان الغرض... إلى آخره.

(٢) أنظر: ترتيب إصلاح المنطق لابن السكَّيت: ٣٧٣-٣٧٤، «النبي». الصحاح للجوهري: ١/ ١١١، «نبأ».

(٣) أنظر: تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي: ١٠٢، القسم الأول، مسائل النبوة. إصلاح المنطق لابن

السكَّيت: ٣٧٤، حرف النون. النهاية في غريب الحديث لابن الأثير: ٥/ ٤، «نبا». معجم مقاييس اللغة

لأحمد بن فارس بن زكريا: ٥/ ٣٨٥، «بنو».

تعالى^(١). وفي الإصطلاح، أمّا عند المَلِّيِّين: فهو إنسان قال الله تعالى له: أرسلناك إلى قوم كذا، أو بلّغهم عني، ونحوه من الألفاظ، وكذا الرسول^(٢)، وقد يخصّ الرسول بمن له شريعة وكتاب، فيكون أخصّ من النبي^(٣). واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب، فقليل: هو من له كتاب، أو نسخ لبعض أحكام الشريعة السابقة^(٤)، والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام^(٥)، وفي كلام بعض المعتزلة:

(١) معجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس بن زكريا: ٣٨٥/٥، مادة «بنو». لسان العرب لابن منظور: ٣٠٣/١٥، «نبا».

(٢) أنظر: تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي: ١٠٢، القسم الأول، مسائل النبوة.

(٣) أنظر: الحدود للنيسابوري: ٨٥. الحدود والحقائق للبريدي: ٢٨. قواعد المرام لميثم البحراني: ١٢٢، القاعدة السادسة، الركن الأول، البحث الأول.

(٤) أنظر: شرح المقاصد للفتازاني: ٥/٥، المقصد السادس، الفصل الأول في النبوة. أصول الدين لعبد القاهر البغدادي: ١٧٣، الأصل السابع، المسألة الأولى: في معنى النبوة والرسالة.

(٥) هو يوشع بن نون بن افرائيم بن يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم الخليل عليهم السلام، وأهل الكتاب يقولون: يوشع ابن عمّ هود. وقد ذكره الله تعالى في القرآن غير مصرّح باسمه في قصّة الخضر كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ... فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ﴾ سورة الكهف: ١٨: ٦٠-٦٢.

وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: إنّ يوشع بن نون وهو متفق على نبوته عند أهل الكتاب، وأنّ الذي فتح بيت المقدس هو يوشع بن نون عليه السلام، وأنّ حبس الشمس كان في فتح بيت المقدس. ولمّا استقرّت يد بني إسرائيل على بيت المقدس استمروا فيه، وبين أظهرهم نبيّ الله يوشع يحكم بينهم بكتاب الله - التوراة - حتى قبضه الله إليه، وهو ابن مائة وسبع وعشرين سنة، فكانت مدة حياته بعد موسى سبعاً وعشرين سنة. أنظر: المعارف لابن قتيبة: ٤٤. البداية والنهاية لابن كثير: ١/٣٧٢-٣٧٣. وقصص الأنبياء: ١٩٩/٢.

إِنَّ الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك، والنبِّي: هو المُخْبِر عن الله تعالى، بكتاب أو إلهام أو تنبيه في منام^(١).

وأما عند الحكماء: فهو من اجتمع فيه خواص ثلاث: أحدها: أن يكون له اطلاع على المغيَّبات الكائنة، والماضية، والآتية^(٢)، ولا يستنكر هذا؛ لأنَّ النفوس الإنسانية مجردة في ذواتها، ولها نسبة إلى المجردات المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم العنصري - كالعقول على مذهبهم^(٣) - لكونها مبادئ له، فقد تتصل النفس بها بواسطة الجنسية، إتصلاً معنوياً، وتشاهد ما فيها فتحكيها.

وثانيها: أن تظهر منه الأفعال الخارقة للعادة؛ لكون هيولى العناصر مطيعة له، منقادة لتصرّفاته، انقياد بدنه لنفسه، ولا يستبعد ذلك، فإنَّ النفوس البشرية بتصوراتها مؤثرة في المواد البدنية، كما تشاهد من الإحمرار والإصفرار والتسخن عند الخجل والوجل^(٤) والغضب، فلا يبعد أن تقوى نفس النبي، حتى يحدث بإرادته في الأرض زلازل وخرق وغرق، وهلاك أشخاص ظلمة، وخراب مدن^(٥) فاسدة، كيف وتشاهد مثلها من أهل الرياضة والإخلاص^(٦). وثالثها: أن يرى الملائكة متصورة بصور

(١) أنظر: الاختصاص للشيخ المفيد: ٣٢٨-٣٢٩، الفرق بين الرسول والنبي والمحدث، تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي: ١٠٢، القسم الأول، مسائل النبوة.

(٢) (والآتية) لم ترد في «ر» و«ع».

(٣) قوله: (كالعقول على مذهبهم) أثبتناه من «م».

(٤) (الوجل: الخوف. كتاب العين للفراهيدي: ٦/ ١٨٢، مادة «وجل».

(٥) في «ذ»: (أبدان).

(٦) أنظر: تقريب المعارف في الكلام لأبي الصلاح: ١٠٣-١٠٤، القسم الأول، مسائل النبوة.

محسوسة، ويسمع كلامهم وحيّاً من الله تعالى، ولا يستنكر أن يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه؛ لتجرّد نفسه من الشواغل البدنية، وسهولة انجذابه إلى عالم القدس، وربّما صار الإنجذاب - المذكور - ملكة تحصل له بأدنى توجه.

قالوا: من اجتمعت فيه هذه الخواص الثلاث، انقادت النفوس البشرية المختلفة إليه، مع ما جُبلت عليه من الإباء عن الانقياد لبني نوعها، وذلت له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء، فيصير ذلك الانقياد سبباً لثبات الشريعة، التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الإنسان^(١)، وستسمع زيادة تحقيق لهذا الكلام.

واختلف في وجوب البعثة على الله تعالى، فالأشاعرة على نفيه، بناءً على أصلهم: إنّه لا يجب على الله شيء^(٢)، والحكماء والمعتزلة والشيعة على أنّه: واجب عقلاً^(٣)، واختاره المصنّف رحمه الله واستدلّ عليه بأنّه: إذا كان الغرض من خلق العبيد مصلحتهم - لمّا مرّ من أنّ أفعاله معلّلة بأغراض عائدة إلى العباد - فتنبههم على مصالحهم الدينية والدنيوية - كمعرفة بعض صفات الواجب - الاستفادة من السمع، كالسمع والبصر والكلام، وكثير من وظائف العبادات السمعية كالصلاة وغيرها، ومعرفة النافع والضار من الأغذية والأدوية، التي لا تفي التجربة بها إلّا بعد الأدوار والأزمان،

(١) أنظر: الشفاء لابن سينا: ٤٣٥، المقالة العاشرة، الفصل الأول: في المبدأ والمعاد.

(٢) أنظر: كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني: ٤١٧، القاعدة التاسعة عشر.

(٣) أنظر: الشفاء لابن سينا: ٤٤١-٤٤٢، المقالة العاشرة، الفصل الثاني: في إثبات النبوة. قواعد المرام في علم

الكلام للبحراني: ١٢٢-١٢٣، القاعدة السادسة، الركن الأول، البحث الثاني: في وجوده وغايته.

كشف المراد للعلامة الحلي: ٣٣١، المقصد الرابع، المسألة السادسة: في وجوب البعثة في كل وقت.

ومع ذلك الإشتغال بتحصيل تلك المعرفة يوجب إتعاب النفس، وتعطّل الصناعات الضرورية، والشغل عن مصالح المعاش، ومفاسدهم بحسب الدارين، ممّا لا تستقلّ عقولهم بإدراكه - كما ذكرنا - وتأبيدهم فيما يستقلّ بإدراكه، كالعلم^(١) باحتياج العالم إلى صانع حكيم واحد، لينقطع عذر المكلف بالكلّية، لطف واجب على الله تعالى، أي مناسب لحكمته.

واعلم أنّ لحكماء الإسلام طريقاً آخر في بيان حُسن البعثة، وبيانه: إنّ الله تعالى خلق الإنسان بحيث لا يستقلّ وحده بأمر معاشه؛ لأنّه محتاج إلى غذاء ولباس ومسكن وسلاح، كلّها صناعي، ليس كسائر الحيوانات، التي يكون ما يحتاج إليه من الغذاء والمسكن طبيعياً، والشخص الواحد لا يمكنه القيام بإصلاح تلك الأمور، إلّا في مدّة لا يمكن أن يعيش تلك المدّة، وإن أمكن فهو متعسر جداً، لكنّها متيسّرة لجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها، بحيث يزرع ذاك لهذا، أو يخبز هذا لذاك، ويخيّط واحد لآخر، وعلى هذا قياس سائر الأمور، فيتمّ أمر معاش كلّ بني نوعه باجتماع ومعارضة ومعاوضة، فإذا الإنسان محتاج الى إجتماع يتيسّر بسببه المعارضة والمعاوضة، ولذلك قيل: الإنسان مدنيّ بالطبع، أي محتاج بالطبع^(٢) إلى الإجتماع المسمّى بالتمدّن، والتمدّن - عندهم -: عبارة عن هذا الإجتماع، واجتماع الناس على المعارضة والمعاوضة لا يتنظم إلّا إذا كان بينهم معاملة وعدل؛ لأنّ كلّ واحد يشتهي ما يحتاج إليه ويغضب على مُزاجه، ويختار جميع الخيرات لنفسه، فإنّ الخير مطلوب لذاته، وحصول المطالب

(١) قوله: (كالعلم) سقط من «ش».

(٢) قوله: (بالطبع) سقط من «ش».

الجسمانية لواحد يستدعي فواتها عن غيره، فهذا يؤدّي إلى المزاحمة، والإنسان إذا زوجم على ما يشتهي غضب على المزاحم، فتدعوه شهوته وغضبه إلى الجور على الغير؛ ليستبدّ بذلك المشتهى، فيقع - بذلك - الهرج والتنازع ويختلّ أمر الاجتماع، وهذا الإختلال لا يندفع إلّا إذا اتّفقوا على معاملة وعدل، فلا بدّ منهما، والمعاملة والعدل غير متناولين للجزئيات التي لا تنحصر، فلا بدّ من قانون كلّ هو السنّة والشرع، فإذا لا بدّ من سنّة وشرع، والشرع لا بدّ له من شارع؛ ليبيّن ذلك على الوجه الذي ينبغي. ثمّ إنّهم لو تنازعوا في وضع السنّة والشرع لوقع الهرج، فينبغي أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة؛ لينقاد الباقون له في قبول السنّة والشرع، وذلك الإستحقاق إنّما يتقرّر باختصاصه بآيات تدلّ على أنّه من عند ربّهم، وتلك الآيات هي المعجزات^(١)، فإذا لا بدّ من نبيّ ذي معجز^(٢)، وهو المطلوب. فظهر ممّا قرّرنا شرح قوله: وأيضاً إذا أمكن بسبب كثرة حواسّهم وآلاتهم، واختلاف دواعيهم وإرادتهم، وقوع الشرّ والفساد في أثناء ملاقاتهم ومعاملاتهم، لأنّ جرّ النفع مركوز في طبيعة كلّ واحد - كما

(١) أنظر: الشفاء لابن سينا: ٤٤١-٤٤٢، المقالة العاشرة، الفصل الثاني: في إثبات النبوة، تلخيص المحصّل للطوسي: ٣٦٧، الركن الرابع، القسم الأول، مسألة محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، طريقة الحكماء. قواعد العقائد لنصير الدين الطوسي: ٢٨٣-٢٨٦، الباب الرابع، القسم الأول، الفصل الثاني: في طريقة الحكماء في إثبات النبوة. كشف المراد للعلامة الحليّ: ٣٢٤-٣٢٥، المقصد الرابع، المسألة الأولى: في حسن البعثة.

(٢) المعجزة: الفعل الناقض للعادة، يتحدّى به الظاهر في زمان التكليف؛ لتصديق مدّع في دعواه. وقيل: أمر خارق للعادة مقرون بالتحديّ مع عدم المعارضة. رسائل الشريف المرتضى: ٢/٢٨٣، رسالة الحدود والحقائق. وانظر أيضاً: الحدود والحقائق للبريدي: ٢٨. الحدود لقطب الدين النيسابوري: ٨٥-٨٦.

قَرَرْنَا - فتنبيهم على كَيْفِيَّةِ معاشرتهم، وحسن معاملتهم، وانتظام أمور معاشهم، بوضع السنَّة فيما بينهم، التي تسمَّى شريعة^(١)، لطف واجب على الله تعالى. وبهذا التقرير ظهر حُسن التكليف أيضاً؛ لأنَّ القيام بوظائف التكليف في الأوقات المختلفة، ممَّا يُوجِبُ تذكُّر أحوال النبيّ، الواضع لتلك السنَّة، وتذكُّر أحواله وملاحظة قوانينه الموضوعية تبعث المكلف على الإنقياد للسنَّة الصادرة منه، ويستديم بذلك انتظام أمر الاجتماع، ولمَّا كان هنا مظنة سؤال، بأن يقال: اللازم ممَّا ذكرتم أنَّه لا بدَّ من شارع ذي معجز.

وأما أنَّ ذلك يجب؛ كونه من البشر كما هو المدعى فلا. أشار إلى جوابه، بقوله: ولمَّا كان الباري سبحانه غير قابل للإشارة الحسِّيَّة - كما مرَّ في نفي المكان والجهة - فتنبئهم - أي العبيد بالمصالح والمفاسد - بغير واسطة مخلوق مثلهم في البشرية غير ممكن، فبعثة الرُّسل من البشر واجبة عقلاً؛ ليمكَّن إيصال الأحكام إلى البشر، وإلى هذا يشير قوله تعالى: ﴿ قُلْ لَوْ كُنَّا فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةً يَمَشُّونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا ﴾^(٢)، يعني أنَّ الرسول يجب أن يكون من جنس المرسل إليهم؛ ليمكَّن حصول الغرض من إرساله، ولمَّا كان أهل الأرض بشراً، يجب كون المرسل إليهم كذلك، ولو كانوا ملائكة، لكان الرسول مثلهم^(٣).

(١) الشرع: ما حُمل الله تعالى النبيّ وأمره بأدائه، وألزم الناس القيام به. الحدود لقطب الدين النيسابوري:

٨٦، وانظر: التعريفات للجرجاني: ٢٠٢.

(٢) سورة الإسراء ١٧: ٩٥.

(٣) أنظر: جامع البيان لابن جرير الطبري: ١٥/ ٢٠٥، تفسير سورة الإسراء. مفاتيح الغيب للرازي: ٢١/ ٤١٠.

أصل: في معرفة معنى العصمة^(١)، وأن الأنبياء معصومون.

العصمة عند الأشاعرة - بناءً على ما ذهبوا إليه، من استناد جميع الأشياء إلى الله تعالى ابتداءً - أن لا يخلق الله في العبد ذنباً. وقال قوم: إنها خاصية في الشخص يتمتع بسببها صدور الذنب عنه. ويكذّبه أنه لو كان صدور الذنب^(٢) ممتنعاً عنه لما استحق المدح بذلك، والتالي باطل بالإجماع، وأيضاً قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾^(٣)، يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع إلى البشرية، والإمтиاز بالوحي لا غير^(٤). والحق أنها صفة تبعث صاحبها على فعل الطاعات وترك القبائح بالإختيار^(٥).

إلى هذا أشار المصنّف، بقوله: إمتناع وقوع القبائح والإخلال بالواجب من الرسل، على وجه لا يخرجون عن حدّ الإختيار، ولا يبلغون حدّ الإلجاء، لئلا تنفر عقول الخلق عنهم، يتعلّق بقوله: إمتناع وقوع القبائح، وقوله: ويثابون بما جاؤا به من فعل الطاعات وترك المعاصي، يتعلّق بقوله: على وجه لا يخرجون.. إلى آخره، لطف

(١) العصمة: ما يمنع عنده المكلف من فعل القبيح والإخلال بالواجب، ولولاه لم يمنع من ذلك ومع تمكنه في الحالين. رسائل الشريف المرتضى: ٢٧٧، رسالة الحدود والحقائق. وانظر: الحدود لقطب الدين النيسابوري: ١٠٢.

(٢) قوله: (عنه، ويكذّبه أنه لو كان صدور الذنب) لم يرد في (ث).

(٣) سورة الكهف ١٨: ١١٠.

(٤) أنظر: كتاب نهاية الإقدام للشهرستاني: ٤٦٢-٤٦٤، القاعدة العشرون في إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، الإرشاد للجويني: ٢٩٨-٢٩٩، باب أحكام الأنبياء، فصل في عصمة الأنبياء.

(٥) أنظر: المسلك في أصول الدين للمحقّق الحليّ: ١٥٤-١٥٥، النظر الثالث، البحث الثاني في صفات النبي. قواعد المرام في علم الكلام للبحراني: ١٢٥-١٢٧، القاعدة السادسة، الركن الثاني.

خبر لقوله: إمتناع... إلى آخره، فيكون واجباً على الله تعالى، مناسباً لحكمته، ويسمى هذا اللطف العاصم للعبد عن المعاصي - بحيث لا يبلغ حدّ الإلجاء -: عصمة. فالرُّسُل معصومون عن الكفر والبدعة إجماعاً من أهل الملل، غير أنّ الأزارقة^(١) من الخوارج، جوّزوا عليهم الذنب، وكلّ ذنب عندهم كفر^{(٢)(٣)}، وعن الكبائر - أيضاً - خلافاً للحشوية، وعن الصغائر عمداً، خلافاً لجماعة من المعتزلة، وعن الخطأ في التأويل، خلافاً للجبائي، وسهواً، خلافاً للباقيين^(٤)، هذا كلّ بعد الوحي، وأمّا قبل

(١) الأزارقة: إحدى فرق الخوارج، أصحاب نافع بن الأزرق، الذين خرجوا مع نافع من البصرة إلى الأهواز، فغلبوا عليها وعلى كورها، وما ورائها من بلدان فارس وكرمان في أيام عبد الله بن الزبير، وقتلوا عمّاله بهذه النواحي، من بدعهم أتهم كفّروا أمير المؤمنين عليّ عليه السلام بالتحكيم! وأنّ ابن ملجم لعنه الله محق! وأنّ التقية حرام، وجوّزوا قتل أولاد المخالفين ونسائهم، ولا رجم على الزاني، ولا حدّ للذف على النساء، وأطفال المشركين في النار مع آبائهم، وجوّزوا أن يبعث الله تعالى نبياً يعلم أنّه يكفر بعد نبوته، أو كان كافراً قبل البعثة، ومرتكب الكبيرة كافر، وكفّروا الصحابة والقعدة عن القتال. انظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٥٢، المواقف للأبيجي: ٤٢٤.

(٢) في حاشية «م»: أعلم أنّ بعض الناس اعتقدوا أنّ إظهار الكفر عن الأنبياء على وجه التقية جائز، بل واجب عند صون النفس؛ لأنّ عدم إظهار الكفر يوجب إلقاء النفس في التهلكة، وإلقائها في التهلكة حرام، لقوله تعالى ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ سورة البقرة ٢: ١٩٥. ومنع هذا القول؛ لأنّه لو جاز إظهار الكفر عند الخوف من القتل لكان أول الأوقات وقت إظهار الدعوة؛ لأنّ الخلق في ذلك الوقت سيكونون مريدين هلاكه، وجواز إظهار الكفر وقت إظهار الدعوة يؤدّي إلى خفاء الدين بالكليّة، وهو باطل. من الشارح رحمه الله.

(٣) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٥٣، الفصل الرابع، الخوارج، الأزارقة.

(٤) أنظر: قواعد المرام للبحراني: ١٢٥، الركن الثاني، البحث الأول في العصمة، كشف المرام للعلامة

الوحي، فجمهور الأشاعرة وجمع من المعتزلة جوّزوا عليهم الكبيرة^(١)، ومال إليه بعض الحكماء^(٢) القدماء. والإمامية وأكثر المعتزلة على منعها^(٣)، وذهب الإمامية إلى أنّه لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة، لا عمداً ولا سهواً، ولا خطأ في التأويل، قبل الوحي وبعده^(٤). ثمّ القائلون بامتناع المعاصي عنهم، اختلفوا في أنّ ذلك هل يُعلم سمعاً أو عقلاً؟.

فالجمهور من الأشاعرة على أنّ العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً، إذ لا دلالة للمعجزة عليه، فامتناع الكبائر عنهم عمداً مستفاد من السمع^(٥)، وإجماع الأمة قبل ظهور المخالفين. وقالت المعتزلة والشيعة - بناءً على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين -: يمتنع ذلك عقلاً؛ لأنّ صدور المعاصي عنهم يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب، وانحطاط رتبهم في أعين الناس، فيؤدّي إلى النفرة عنهم، وعدم الإنقياد لهم،

→

الحليّ: ٢٢٦، المقصد الرابع، المسألة الثالثة في وجوب العصمة، أباكار الأفكار للآمدي: ٤/ ١٤٤-١٤٦، القاعدة الخامسة، الأصل الخامس في عصمة الأنبياء.

(١) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٤٤، الفصل الثالث، الأشعرية.

(٢) (الحكماء) أثبتناه من «ث».

(٣) أنظر: كشف المراد للعلامة الحليّ: ٣٢٦، المقصد الرابع: في النبوة، المسألة الثالثة: في وجوب العصمة. الفائق للملاحمي الخوارزمي: ٣٠٢، الكلام في النبوات، باب في الصفات التي يجب أن يكون عليها النبي.

(٤) أنظر: كشف المراد للعلامة الحليّ: ٣٢٦، المقصد الرابع: في النبوة، المسألة الثالثة: في وجوب العصمة.

(٥) أنظر: الإرشاد للجويني: ٢٩٨-٢٩٩، باب أحكام الأنبياء، فصل في عصمة الأنبياء، أباكار الأفكار للآمدي: ٤/ ١٤٣-١٤٤، القاعدة الخامسة، الأصل الخامس في عصمة الأنبياء.

ويلزم منه إفساد الخلائق وترك استصلاحهم، وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة، وهذا معنى قوله: لئلا تنفر عقول الخلق عنهم. ويجب أن يكون النبي منزهاً عن دناءة الآباء، وعهر الأمهات؛ لئلا تنفر الطباع عنه، وأن لا يكون فظاً غليظ القلب؛ لئلا ينفضوا من حوله، وعن الأمراض المنفرة، مثل: الأبنة^(١)، والجذام^(٢)، والبرص^(٣)، ونحوها، وعمّا يكون هتكاً للمروءة، مثل: الأكل في الطريق ونحوه، وبالجملّة كلّ ما يدلّ على خسة صاحبه^(٤).

مقدمة: في معرفة معنى المعجزة، وبيان أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم يجب أن يكون ذا معجز.

فنقول: كلّ إنسان مبعوث من حضرته تعالى إلى قوم لو لم يتأيد بأمرٍ خارق، قوله: بأمر خارق، شروع في تعريف المعجزة، وهو يتناول فعل غير المعتاد وترك ما هو معتاد، واعتبر خرق للعادة؛ إذ لا إعجاز دونه. خال عن المعارضة^(٥)، أي لا يمكن

(١) الأبنة: العيب في الكلام. لسان العرب لابن منظور: ١٢ / ٦٣٩، «أبن».

(٢) الجذام من الداء: معروف لتجدّم الأصابع وتقطّعها. لسان العرب لابن منظور: ١٢ / ٨٧، «جذم».

(٣) البرص: داء معروف، وهو بياض يقع في الجسد. لسان العرب: ٧ / ٥، مادة «برص».

(٤) أنظر: تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي: ١٠٣، القسم الأول، مسائل النبوة. المسلك في أصول الدين للمحقّق الحليّ: ١٥٤-١٥٥، النظر الثالث، البحث الثاني في صفات النبي. قواعد المرام للبحراني: ١٢٥-١٢٧، القاعدة السادسة، الركن الثاني.

(٥) المعارضة: مقابلة الخصم بما يظهر عنده، أنّه يقول بمثل ما يقول إمّا السائل أو المجيب. رسائل الشريف المرتضى، الحدود والحقائق: ٢ / ٢٨٥، وانظر: الحدود لقطب الدين النيسابوري: ٥٥، الفصل الثالث في حدود أشياء يشتمل عليها الخطاب.

معارضته، واحترز به عن السحر، وهو إظهار أمر خارق للعادة، من نفس شريرة خسيصة، بمباشرة أعمال مخصوصة، يجري فيها التعلم والتقلد، وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة، وبأنه يُتَصَدَّى^(١) لمعارضته، ويبدل الجهد في الإتيان بمثله، وبأنه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين، وبأن صاحبه ربما اتصف بالفسق والرجس الظاهر والباطن وهو جائز، وكذلك الإصابة بالعين خلافاً للمعتزلة، فإنهم قالوا: بل هو مجرد إرادة ما لا حقيقة له، بمنزلة الشعبة التي سببها خفة حركات اليد، أو خفاء وجه الحيل فيه. **مقرون بالتحدي^(٢)**، وطلب المعارضة.

والتحدي - في اللغة -: المنازعة والمهارة^(٣)، واحترز به عن الكرامات^(٤)؛ لعدم اقتران التحدي فيها، لخلوها عن دعوى النبوة، حتى لو ادعى النبوة صار عدواً لله لا يستحق الكرامة، بل اللعنة والإهانة. **موافق لدعواه**؛ إذ لو لم يوافق الدعوى لم يكن طريق إلى تصديقه، واحترز به عن الفعل الخارق الذي لا يطابق الدعوى، كما في قضية مسيلمة، وعم إبراهيم الخليل عليه السلام^(٥)، فلو لم يتأيد المبعوث من حضرته بهذا

(١) في «ح»: (يتحدى).

(٢) أنظر: شرح المقاصد للفتاوي: ٥/ ٧٩، المقصد السادس، الفصل الأول، المبحث التاسع في السحر.

(٣) أنظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي: ٤/ ٣١٦، مادة «حدي».

(٤) أنظر: إشراق اللاهوت للسيد عميد الدين العبيدي: ٤٤٠، المقصد الرابع عشر في النبوات، المسألة الرابعة في جواز الكرامات.

(٥) في حاشية «ب»: روي أن إبراهيم عليه السلام لما جعل الله تعالى النار له برداً وسلاماً، قال عند ذلك نمرود: أنا أجعل النار على نفسي برداً وسلاماً، فجاءها فاحترقت لحيته. وأن مسيلمة الكذاب لما ادعى النبوة، قيل: إن محمداً دعا لأعور فارتد بصيراً، فدعا مسيلمة لأعور فذهبت عينه الصحيحة، ف قيل له:

الأمر الخارق، لم يكن لهم - أي هؤلاء القوم - طريق إلى تصديقه، ويسمى ذلك الأمر المذكور معجزاً، فظهور المعجزات للرسول واجب؛ ليكون طريقاً إلى تصديقهم، وإنما قلنا: إنَّ ظهور المعجزة طريق إلى تصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأننا نعلم بالضرورة أنَّه إذا قام إنسان ذو أخلاق مرضية عند الخواص والعوام، وادَّعى أنَّه مبعوث من عند الله سبحانه، وقال: الدليل على صدق قولي أنَّ الله يُظهرُ على يديَّ أمراً خارقاً للعادة، وأظهر، فقال: من لم يصدّقني فليأتِ بمثل ما ظهر على يدي، وعجز من عداه عن ذلك، حصل للعقل يقين تامٌّ بأنَّه صادق^(١).

أصل: في بيان نبوة نبيِّنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم، رسول الله؛ لأنَّه ادَّعى النبوة، وأظهر المعجزة، فيكون نبياً، أمَّا الدعوى فمعلومة بالتواتر^(٢) القريب إلى حدِّ المشاهدة والعيان، فلا مجال للإنكار لها، وأمَّا المعجزة الظاهرة على يده فكثيرة، منها ما

→ إنَّ حرث قوم يبس لقلَّة الماء، فَرُشَّ على الحرث غسالة وضوء محمد صلى الله عليه وآله وسلم فارتدَّ نضارة، فأمر مسيلمة واحداً من أصحابه بمثل ذلك في حرثه، فصار حرثه هشيباً. أنظر: كشف المراد للعلامة الحلي: ٣٣٠-٣٣٢، المقصد الرابع، المسألة الخامسة في الكرامات.

(١) أنظر: تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي: ١٠٤، القسم الأول، مسائل النبوة. قواعد المرام للبحراني: ١٢٨-١٣٢، القاعدة السادسة، القسم الأول، مسائل النبوة.

(٢) الخبر المتواتر: ممَّا يترادف على السماع من المخبرين حالاً بعد حال، على وجه يحصل العلم الضروري عند سماعه. الحدود لقطب الدين النيسابوري: ٥٣، الفصل الثالث في حدود أشياء يشتمل عليها الخطاب. وأنظر: أوائل المقالات للشيخ المفيد: ٣٦، القول في حدِّ التواتر.

رواه الصادق عن أبيه عليهما السلام: «إنَّه مرض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فأتى جبرئيل بطبق فيه رمان وعنب، فسبَّح الرمان والعنب حينما أكل النبي صلى الله عليه وآله وسلم منه»^(١).

ومنها ما روي: أنَّ إعرابياً جاء على ناقة حمراء، وأناخ على باب المسجد، ودخل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقد قعد، فقال جماعة: يا رسول الله، الناقة التي تحت الأعرابي سرقة، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «أَلَكُم بَيِّنَةٌ؟» فقالوا: نعم، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «يا علي، خذ حقَّ الله من الأعرابي إن قامت عليه البيِّنَةُ، وإن لم تقم فردّه إلي» فأطرق الأعرابي، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «قم لأمر الله وإلا فأت بحجَّتكَ» فقالت الناقة - من خلف الباب -: والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله، إنَّ هذا ما سرقني، وما ملكني أحد سواه^(٢).

ومَن بحث عن هذا الجنس وجده أكثر من أن يحصى، وأظهرها - أي المعجزات - القرآن؛ لأنَّه صلى الله عليه وآله وسلم تحدَّى به العرب، حيث قال: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ﴾^(٣) ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾^(٤) ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾^(٥)

(١) مناقب آل أبي طالب لابن شهر آشوب: ٣/ ١٦٠، باب إمامة السبطين عليهما السلام، الشفا بتعريف

حقوق المصطفى للقاضي عيَّاض: ١/ ٣٠٧، الباب الرابع، فصل ومثل هذا في سائر الجمادات.

(٢) أنظر: الخرائج والجرائح لقطب الدين الراوندي: ١/ ٤١، الباب الأول، فصل من روايات العامة.

(٣) سورة الطور ٥٢: ٣٤.

(٤) سورة يونس ١٠: ٣٨.

(٥) سورة هود ١١: ١٣.

وعجزوا عن معارضته، إذ لو عورض لتواتر؛ لأنّه ممّا تتوفّر الدواعي إلى نقله، ولأنّه صلى الله عليه وآله وسلم جرّد لهم الحجّة أولاً والسيف آخرًا، فلم يُعارضوا إلاّ السيف، مع تعريضهم النفس والمال والأهل للهلاك، فعلم أنّهم ما أعرضوا عن معارضة الحجّة مع كونها أسهل إلاّ لعجزهم، مع توفر دواعيهم على معارضة من يريد سبق، حتى إنّ أتاهم أحد بمفخرة أتوه بمفاخر، وإن أتاهم بمأثرة أتوه^(١) بمآثر. وفرط فصاحتهم، حتى علّقوا القصائد السبع بباب الكعبة، تحدّياً لمعارضتها، وكتب السيّر تشهد بذلك، وإلى الآن لم يقدر أحد من الفصحاء على تركيب كلمات على منواله، ومن اشتغل بالمعارضة لم يأت إلاّ بما هو ضحكة للعقلاء، كقول مسيلمة الكذاب - في معارضته^(٢) -: والنازعات نزعا^(٣)، والزارعات زرعاً، فالخاصدات حصداً، والطايبات طبخاً، فالآكلات أكلا^(٤). وغير ذلك من خرافاته، فعلم أنّ القرآن ممّا عجز الفصحاء عن معارضته، فيكون معجزاً^(٥)، فيكون محمّد صلى الله عليه وآله وسلم نبياً حقّاً؛ لإظهاره ذلك المعجز.

واختلف في وجه إعجاز القرآن، ف قيل: هو ما اشتمل عليه من النظم

(١) في «ث» و«ص»: (وإن رماهم بمأثرة رموه).

(٢) قوله (في معارضته) لم يرد في «ث».

(٣) في «ث»: (قرعا) وفي «ص»: (فزعا).

(٤) أنظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني: ١٨٢، مسألة في لزوم حجية القرآن. تفسير البحر

المحيط لابن حبان الأندلسي: ١٨٣/٤.

(٥) قوله: (فيكون معجزاً) لم يرد في «ث».

الغريب، المخالف لنظم العرب ونثرهم، في مطالعه ومقاطعه وفواصله^(١)، وعليه بعض المعتزلة. وقيل: كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم، وتقاصر عنها بلاغتهم، وعليه الجاحظ وأهل العربية. وقال القاضي الباقلاني: هو مجموع الأمرين، أعني غرابة النظم، وكونه في الدرجة العالية من البلاغة. وقيل: هو إخباره عن الغيب^(٢). وقيل: لسلامته عن التناقض. وقيل: بالصرفة، فقال أبو إسحاق الإسفرائيني والنظام: صرف الله دواعيهم عنها مع كونهم مجبولين عليها، خصوصاً عند توفر الأسباب الداعية في حقهم، كالتقريع بالعجز، والإستئزال عن الرئاسة، والتكليف بالإنقياد، فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزاً^(٣).

وقال المرتضى^(٤) منّا: إنّ المعارضة والإتيان بمثل القرآن يحتاج إلى علوم يقتدر عليها، وكانت تلك العلوم حاصلة لهم، لكنّه تعالى سلّبها عنهم، فلم يبق لهم قدرة عليها، فهذا السلب المسمّى بالصرفة هو الخارق للعادة، فيكون معجزاً^(٥)، قال المصنّف رحمه الله في التجريد: والكلُّ محتمل^(٦).

(١) أنظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عيّاض: ١ / ٣٧١، الباب الرابع.

(٢) أنظر: إعجاز القرآن للباقلاني: ٣٢-٣٨، فصل في جملة وجوه إعجاز القرآن.

(٣) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٢٥، الفصل الأول، «٣» النظامية.

(٤) (المرتضى) لم يرد في «ث».

(٥) رسائل الشريف المرتضى: ١ / ٣٤٧-٣٤٨، جوابات المسائل الطرابلسيات الثانية، المسألة العاشرة.

(٦) تجريد الإعتقاد نصير الدين الطوسي: ٢١٦، المقصد الرابع، إعجاز القرآن الكريم.

هداية^(١): إلى بعض أحكام النبوة.

إذا كان محمد صلى الله عليه وآله وسلم نبياً - بالدليل الذي عرفته - وجب أن يكون معصوماً^(٢) - لِمَّا تقدّم من وجوب عصمة الأنبياء - وكلّ ما جاء به ممّا لا يعارض^(٣) العقل^(٤)، سواء كان للعقل دلالة عليه - كاحتياج العالم إلى الصانع - أو لا - كتفاصيل وظائف العبادات الشرعية - يجب تصديقه؛ لأنّ كلّ ما جاء به ليس إلّا وحي يوحى إليه، وإن نُقل عنه شيء ممّا يعارضه^(٥) - أي العقل - بحسب الظاهر لم

(١) قال ملا خضر الحبلرودي: هداية بها ختم بحث النبوة، في وجوب الإنقياد لشرعية نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم، والإمثال لأحكامها، فنقول: إذا كان... إلى آخره. (حاشية ح).

(٢) قال الحبلرودي: موصوفاً بكلّ ما يجب اتصاف الأنبياء به، منزهاً عمّا يمتنع عليهم، وإذا كان معصوماً، كان صادق القول، ولم يجزّ عليه الكذب بالضرورة، وإذا كان صادق القول ولم يجزّ عليه الكذب، فكّل ما جاء به يكون صدقاً في نفسه. (حاشية ح).

(٣) في حاشية «ح» في نسخة: يعارضه. (حاشية ح).

(٤) قال الحبلرودي: وأمّا بحسب الاعتقاد فلا يخلو: إمّا أن يكون موافقاً للعقل ولا يعارضه العقل، كإثبات الوحانية للباري، والعلم، والقدرة، وإمّا أن لا يكون ظاهرةً موافقاً لظاهرة بل يعارضه، كإثبات الإدراك، والسمع، والبصر، والاستواء، واليد، فإن كان الأول - أي ممّا لا يعارضه العقل - يجب تصديقه واعتقاده حقيقته على ظاهره، وإن كان الثاني - أي نقل عنه عليه السلام شيء ممّا يعارضه العقل ظاهراً، نقلاً متواتراً مفيداً لليقين بأنّه ممّا جاء به عليه السلام - لم يجزّ إنكاره مطلقاً، كما لا يجوز اعتقاد ظاهره، بل يتوقّف فيه إلى أن يظهر سرّه وتأويله بما يوافق العقل، كالعلم بالمدركات، والمسموعات، والمبصرات، والإستيلاء، والقدرة بالنسبة إلى مثالنا، أو نقوّض علمه إلى علام الغيوب، وإذا كان الأمر على ما ذكرنا فشريعتّه... إلى آخره.

(٥) في حاشية «ح» في نسخة: عارضه، وكذلك في «ذ».

يجز إنكاره؛ بناءً على خفاء وجهه، بل يتوقف فيه -، أي يجب التوقف فيه - إلى أن يظهر سرّه.

واعلم أن المنكر بعثته صلى الله عليه وآله وسلم - كاليهود - احتجّ بأن نبوته تقتضي نسخ^(١) دين من قبله؛ لمخالفته إياهم في كثير من الأحكام، لكنّ النسخ محال؛ لأنّ الحكم الصادر منه تعالى لا بدّ أن يكون مشتملاً على مصلحة؛ لئلا يلزم الترجيح بلا مرجّح، وحينئذٍ لو كان في الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخه فيلزم الجهل، وإن علمها فرأى رعايتها أولاً، ثمّ أهملها بلا سبب ثانياً، فيلزم الندم عمّا كان يفعل، وهو البدء^(٢). والجواب: إنّ المصالح تختلف بحسب الأوقات^(٣)، كشرب الدواء النافع في وقت دون وقت، فربّما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم، وفي آخر ارتفاعه، فيصحّ النسخ، وإلى هذا أشار المصنّف^(٤) بقوله: فشريعتي التي هي

(١) الناسخ - النسخ لغة: الإزالة والنقل. وفي الشرع: هو الدليل الشرعي الذي يدلّ على زوال حكم. قيل: الحكم الذي يثبت بدليل شرعي آخر مع تراخيه عنه، وتستعمل ذلك في الحكم دون الدليل. رسائل المرتضى، الحدود والحقائق ٢/ ٢٨٨ وانظر: الحدود لقطب الدين النيسابوري: ٥٤، الفصل الثالث في حدود أشياء يشتمل عليها الخطاب، التعريفات للجرجاني: ٣٣٠.

(٢) البدء: هو الأمر بالفعل الواحد بعد النهي عنه، أو النهي عنه بعد الأمر به، مع اتحاد الوقت والوجه والأمر والمأمور. رسائل المرتضى، الحدود والحقائق: ٢٦٤، وانظر: الحدود لقطب الدين النيسابوري: ٥٤، الفصل الثالث.

(٣) قال الخبرودي: والأشخاص، فالشيء قد يكون حسناً لتحقق مصلحة في وقتٍ بالنسبة إلى قوم، دون وقت آخر وقوم آخرين، ومثل هذا غير ممتنع. (حاشية ح).

(٤) (المصنّف) أثبتناه من «ث».

ناسخة للشرائع كلها على رغم أنف اليهود، باقية ببقاء الدنيا^(١)؛ لأنّه خاتم الأنبياء، لما علم من دينه ضرورة، ولقوله تعالى: ﴿وَحَاتَمَ الْبَيِّنَاتِ﴾^(٢) ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا نبيّ بعدي»^(٣) وإذ لا نبيّ بعده لا شريعة ترفع دينه، فيلزم أن يكون باقياً؛ لامتناع خلو الزمان عن شريعة يجب الإنقياد لها والإمثال لأحكامها، ولا يلتفت إلى قول اليهود لظهور بطلانه^(٤).

أصل: في مباحث الإمامة^(٥) وما يتعلّق بها.

الإمامة: خلافة مثلاً الرسول في إقامة الحدود، وحفظ حوزة الملّة، بحيث يجب اتّباعه على كافة الأمّة^(٦)، وبهذا القيد خرج من نصبه الإمام في ناحية، كالقاضي مثلاً،

(١) قال الحبلرودي: وعامة لجميع البشر والجنّ أيضاً، لقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾ الأعراف ٧: ١٥٨، ولقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ سبأ ٣٤: ٢٨، ولسورة الجن، ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «بُعِثْتُ إِلَى الْأَسْوَدِ وَالْأَحْمَرِ». (حاشية ح).

(٢) سورة الأحزاب ٣٣: ٤٠.

(٣) الكافي للكليني: ٨/ ٢٦، خطبة لأمر المؤمنين عليه السلام.

(٤) أنظر: تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي: ١١٢-١١٥، القسم الأول، مسائل النبوة، قواعد المرام للبحراني: ١٣٣-١٣٥، القاعدة السادسة، الركن الثالث، البحث الثالث.

(٥) الإمامة: رئاسة عامّة في الدين، بالأصالة لا النيابة، عمّن هو في دار التكليف. رسائل المرتضى، الحدود والحقائق: ٢/ ٢٦٤.

الإمامة: رئاسة عامّة دينية، مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدنيوية والدنيوية، وزجرهم عمّا يضرّهم بحسبها. قواعد العقائد للطوسي: ١٠٨-١٠٩، الباب الرابع في الإمامة.

(٦) أنظر: المواقف للأبيحي: ٣٩٥، الموقف السادس، المرصد الرابع، المقصد الأول في وجوب نصب الإمام، شرح المواقف للجرجاني: ٨/ ٣٧٦، الموقف السادس، المرصد الرابع، المقصد الأول في وجوب نصب الإمام.

ويخرج المجتهد أيضاً، إذ لا يجب على كافة الأمة اتّباعه، بل على من قلّده. واختُلف في وجوب نصب الإمام^(١)، فالأشاعرة على أنّه يجب على الناس سمعاً^(٢). وقالت المعتزلة والزيدية^(٣): يجب عليهم عقلاً. وقال الجاحظ، وأبو الحسين البصري: يجب عليهم عقلاً وسمعاً. وقالت الإمامية الإسماعيلية^(٤): يجب^(٥) على الله تعالى عقلاً، إلّا أنّ الإمامية أوجبوه لحفظ قوانين الشرع^(٦)، والإسماعيلية: ليكون معرّفاً لله وصفاته، بناءً على

(١) قال الحبلرودي: أي في أنّ نصب الإمام هل هو واجب أم لا؟ وعلى تقدير الوجوب، هل هو واجب عقلاً أو سمعاً؟ وعلى التقديرين، هل هو واجب على الله أو على الناس؟. (حاشية ح).

(٢) أنظر: نهاية الإقدام للشهرستاني: ٥٥٩-٥٦٠، القول في الإمامة.

(٣) الزيدية: أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة عليهما السلام، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة في غيرهم، إلّا أنّهم جوّزوا أن يكون كلّ فاطمي عالم شجاع سخيّ خرج بالإمامة أن يكون إماماً، واجب الطاعة، سواء من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين عليهما السلام. وجوّزوا خروج إمامين في قطرين يستجمعان هذه الخصال، وهم أصناف ثلاثة: جارودية، وسليمانية، وبترية، والصاحية منهم والبترية على مذهب واحد. أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٦٦-٦٩.

(٤) الاسماعيلية: قالوا إنّ الإمام بعد الإمام الصادق عليه السلام ابنه إسماعيل، إلّا أنّهم اختلفوا في موته تقيّة من خلفاء بني العباس. ومنهم من قال: موته صحيح، والنص لا يرجع قهقريّة والفائدة في النص بقاء الإمامة في أولاد المنصوص عليه دون غيرهم، فالإمام بعد إسماعيل محمد بن إسماعيل، وهؤلاء يقال لهم: المباركية ثمّ منهم من وقف على محمد بن إسماعيل وقال برجعته، ومنهم من ساق الإمامة في المستورين منهم ثمّ الظاهرين القائمين من بعدهم، وهم الباطنية. أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ١٦٧/١-١٦٨.

(٥) (يجب) سقطت من «ث».

(٦) أنظر: الشافي في الإمامة للشريف المرتضى: ٣٥-٣٦، المقدّمة، تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي: ١١٧، مسائل الإمامة.

مذهبهم: أنّه لا بدّ في معرفة الله ^(١) من معلّم، وأنكرت الخوارج ^(٢) الوجوب أصلاً ^(٣)، واختار المصنّف رحمه الله مذهب الإمامية، فقال: لمّا أمكن وقوع الشرّ والفساد، وارتكاب المعاصي من الخلق؛ لعدم عصمتهم، وجب في الحكمة وجود رئيس قاهر أمرٍ بالمعروف وناهٍ عن المنكر ^(٤)، مبينٍ لمّا يخفى على الأُمّة ^(٥) من غوامض الشرع، ومنفذ لأحكامه - أي أحكام ^(٦) الشرع - ليكونوا إلى الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد، ويأمنوا من وقوع الفتن والفساد ^(٧)، وإنّما قال: وجب في الحكمة؛ لأنّنا نعلم - علماً يقارب الضرورة - أنّ مقصود الشارع فيما شرّع من المعاملات والمناكحات والجهاد، وشعار الشرع في الأعياد والجماعات، إنّما هو لمصالح عائدة إلى الخلق معاشاً ومعاداً، وهذا المقصود لا يتمّ إلّا بإمام يكون من قبل الشارع، يرجعون إليه فيما يعنُّ لهم، فإنّهم مع اختلاف الأهواء، وتشتّت الآراء، قلّ ما ينقاد بعضهم لبعض، فيفضي ذلك إلى التنازع، وربّما أدّى إلى هلاكهم، وتصدّق التجربة في الفتن القائمة عند موت الولاية إلى نصب آخر، بحيث لو تمادى لعطّلت المعاش، وصار كلّ واحد مشغولاً بحفظ ماله ونفسه،

(١) في «ث»: (معرفته) بدل من: (معرفة الله).

(٢) في حاشية «ح» زيادة: وبعض المعتزلة أيضاً.

(٣) أنظر: تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي: ١١٦. الملل والنحل للشهرستاني: ٥١، الفصل الرابع، الخوارج. المسلك في أصول الدين للمحقّق الحلي: ١٨٨.

(٤) قال الحبلرودي: بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم. (حاشية ح)

(٥) قوله: (على الأُمّة) لم يرد في «ر» و«ع».

(٦) (أحكام) لم يرد في «ث».

(٧) قال ملا خضر الحبلرودي: المراد من الفساد الأول المعصية، وبالفساد الثاني: اختلال النظم بينهم بوقوع الفتن، فلا تكرار. (حاشية ح).

وذلك يؤدّي إلى رفع الدين، واختلال^(١) نظام أمور المسلمين، ففي نصب الإمام دفع مضرّة لا يتصوّر أعظم منها، بل هو من أعظم^(٢) مصالح المسلمين، وأقوى أسباب تقريبهم إلى الطاعات، فيجب على الله عقلاً؛ لأنّ وجوده لطف كما ظهر ممّا قرّرنا.

وقد ثبت فيما تقدّم، أنّ اللطف واجب عليه تعالى، وهذا اللطف المذكور يسمّى إمامة، فتكون الإمامة واجبة على الله عقلاً^(٣). واختلّف في وجوب عصمة الإمام، فالإمامية والإسماعيلية قالوا: بوجوبها^(٤)، والباقون على منعه^(٥)، بناءً على أنّ أبا بكر كان إماماً ولم يكن معصوماً بالإجماع، فعلم أنّ العصمة ليست شرطاً، واختار المصنّف رحمه الله الأول، واحتجّ عليه بأنّه: لَمَّا كان الحاجة إلى الإمام عدم عصمة الخلق، وجب أن يكون الإمام معصوماً؛ وإلاّ - أي وإن لم يكن معصوماً - لم يحصل غرض الحكيم من نصبه، واللازم ظاهر الفساد، أمّا الملازمة: فلأنّ الغرض من نصبه امتثال أوامره، والإنزجار عن نواهيه، واتباعه فيما يفعله، فلو وقع منه المعصية لم يجب شيء من ذلك، بل وجب الإنكار عليه، وذلك يناقض^(٦) الغرض من نصبه^(٧).

(١) في «ح» و«ث»: (واختلاف).

(٢) في «ح» و«ث»: (أتم).

(٣) أنظر: الياقوت لأبي إسحاق إبراهيم بن نويخت: ٥٧، تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي: ١١٦.

(٤) أنظر: كشف المراد للعلامة الحليّ: ٣٤٠.

(٥) أنظر: الأربعين للرازي: ٢/ ٢٦٣.

(٦) في حاشية «ع»: لأنّه يلزم وجوب المتابعة، ووجوب الإنكار.

(٧) أنظر: تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي: ١١٦-١١٧، مسائل الإمامة، المسلك في أصول الدين

للمحقّق الحليّ: ١٨٨-١٩٤، النظر الرابع، البحث الأول في حقيقة الإمامة ووجوبها.

أصل: في عدم جواز تعدّد الأئمة في وقت واحد.

قالت الجارودية^(١) من الزيدية: الإمامة شورى في أولاد الحسن والحسين (عليهما السلام)، وكلّ فاطميّ خرج بالسيف، داعياً إلى الحق، وكان عالماً شجاعاً، فهو مفترض الطاعة، فلذلك جوّزوا تعدّد الأئمة في وقت واحد، وهو خلاف الإجماع المنعقد قبل ظهورهم، فيكون باطلاً، واستدلّ المصنّف رحمه الله بأنّه: لَمَّا كانت عصمة الإمام غير مؤدّية إلى إلقاء الخلق^(٢) إلى الصلاح، بحيث لم يكن لهم اختيار في ترك المعاصي، أمكن وقوع الفتنة والفساد بسبب كثرة الأئمة، فإنّ أحد الأئمة يمكن أن يدعو الرعية إلى أمر، ويدعوهم الآخر إلى أمر آخر وهكذا، وأيّاً ما أطاعه الرعية يلزم معصية الآخر، ومع ذلك يمكن التشاح^(٣) والتنازع بين الأئمة وبين الرعايا، وذلك مناقض للغرض من نصب الإمام، بخلاف الأنبياء، فإنّ شريعة كلّ نبيّ لَمَّا كانت مخالفة لشريعة الآخر، لم

(١) الجارودية: فرقة من الزيدية، ينتحلون أمر زيد بن علي وزيد بن الحسن، زعموا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نصّ على عليّ عليه السلام بالوصف دون التسمية، وأنّ الإمامة بعد الحسن والحسين عليهما السلام شورى في أولادهما، ونُسبوا إلى رئيس لهم يقال له: أبو الجارود زياد بن المنذر الهمداني الكوفي مولاهم، وأصله من خراسان، تغيّر بعد خروج زيد بن علي بن الحسين عليهم السلام، وسُمّي سرحوباً، سمّاه بذلك أبو جعفر الباقر عليه السلام، وكان سرحوب اسم شيطان أعمى يسكن البحر، وكان أبو الجارود مكفوفاً أعمى. أنظر: فرق الشيعة للنوبختي: ٢١، من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق: ٤/ ٥٤٣-٥٤٤ - المشيخة، خلاصة الأقوال للعلامة الحليّ: ٣٤٨، ترجمة زياد بن المنذر.

(٢) في «ع»: (الإلقاء). بدل (إلقاء الخلق).

(٣) يقال: تشاحوا في الأمر وعليه: شَحَّ به بعضهم على بعض وتبادروا إليه حذر فوته. لسان العرب لابن منظور: ٢/ ٤٩٥، مادة (شح).

يتصوّر هنا تنازع؛ لأنّ كلّ نبيٍّ إنّما يأمر من آمن بدينه دون غيره، فمن ثمّ جاز تعدّد الأنبياء في زمان واحد^(١) دون الأئمة، فيكون الإمام واحداً في سائر الأقطار وفي جميع الأوقات، ويستعين بنوّابه فيها - أي في الأقطار - لتعذّر وصول آحاد الرعية من جميع الأقطار والأمصار إليه، في كلّ ما عنّ لهم من الأمور الدينية والدنيوية تعذّراً ظاهراً، وإذا كان له نواب يبلغون أحكامه وسياسته إليهم انتظمت أمور دارهم.

هداية: إلى طريق معرفة الإمامة.

قال الإمام الرازي: اتفقت الأمة على أنّه لا مقتضى لثبوتها إلّا أحد أمور ثلاثة: النصّ^(٢)، والاختيار، والدعوة، وهي: أن يُباين الظلمة من هو من أهل الإمامة، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويدعو الناس إلى اتّباعه، ولا نزاع لأحدٍ في أنّ النصّ طريق إلى إمامة المنصوص عليه، وأمّا الطريقتان الآخران فنفاهما الإمامية، واتفق أصحابنا - يعني الأشاعرة - والمعتزلة، والخوارج، والصاحية - من الزيدية^(٣) - إلى أنّ الاختيار طريق إليها أيضاً، وذهب سائر الزيدية إلى أنّ الدعوة أيضاً طريق إليها، ولم يوافقهم على

(١) (واحد) سقط من «ح».

(٢) قال الشريف المرتضى في نصّ الإمامة: هو ما دلّت أفعال (النبيّ) وأقواله عليه السلام، المبيّنة لأمر المؤمنين عليه السلام من جميع الأئمة، الدالة على استحقاقه من التعظيم والإجلال والاختصاص بما لم يكن حاصلاً. الشافعي في الإمامة للشريف المرتضى: ٢/ ٦٥، فصل في إبطال ما دفع به ثبوت النصّ.

(٣) الصاحية: أصحاب الحسن بن صالح بن حي، وهو الذين جوزوا إمامة المفضول وتأخير الفاضل، وقالوا: من شهر سيفه من أولاد الحسن والحسين وكان عالماً زاهداً شجاعاً فهو الإمام، وشرط بعضهم صباحة الوجه، وأكثرهم مقلّدون، أمّا في الأصول فيرون رأي المعتزلة، وأمّا في الفروع فهم على مذهب أبي حنيفة. الملل والنحل للشهرستاني: ٦٨-٦٩.

ذلك سوى الجبائي^(١). واختار المصنّف رحمه الله مذهب الإمامية، وادّعى^(٢): أنّه لا طريق إليها إلّا النص، واحتجّ عليه: بأنّه لمّا كانت العصمة أمراً خفياً، لا يطّلع عليها إلّا علام الغيوب، لم يكن للخلق طريق إلى معرفة المعصوم، فيجب أن يكون الإمام منصوباً عليه من قبل الله تعالى، أو من قبل نبيّ، أو إمام قبله، وليس لاختيار الناس والدعوة مدخل في نصب الإمام^(٣).

مقدمة: في بيان معنى الإجماع وأنّه حجة.

الإجماع - في اللغة -: العزم^(٤)، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾^(٥)، والإتفاق، يقال: أجمعوا عليه، أي اتفقوا. وفي الاصطلاح، أمّا عند الإمامية: فهو عبارة عن إتفاق جمع من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على أمرٍ من الأمور، على وجه يشتمل على قول المعصوم^(٦)، فقولنا: جمع من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، أردنا به أهل الحلّ والعقد، سواء كان أكثرهم أو لم يكن، وقولنا: من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، لتخرج باقي الأمم، وقولنا: على أمرٍ من الأمور، ليشمل الأمور العقلية

(١) حكاه عن الرازي، الجرجاني في شرح المواقف: ٨/ ٣٥٣-٣٥٤، المقصد الثالث فيما تثبت به الإمامة.

(٢) كذا في جميع النسخ، والظاهر أنها لفظة تُشعر بأنّ الشارح لا يوافق المصنّف على رأيه، والحال أنّه قد وافقه على رأيه - كما سيأتي - المجمع عليه من قبل الفرقة المحقّقة.

(٣) أنظر: الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد: ٣١٣-٣١٦، الكلام في الإمامة، الفصل ٢، وجوب النص. تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي: ١٢٣-١٣٨، مسائل الإمامة.

(٤) أنظر: لسان العرب لابن منظور: ٨/ ٥٧، جمع.

(٥) سورة يونس ١٠: ٧١.

(٦) أنظر: أوائل المقالات للشيخ المفيد: ٥٧، القول في الإجماع.

والشرعية واللغوية، وقولنا: يشتمل على قول المعصوم، ليخرج الإجماع الذي لم يشتمل على قول المعصوم، فإنه ليس بحجة عندنا.

وأما عند الجمهور: فهو عبارة عن اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، على أمر من الأمور^(١)، والمراد بالاتفاق: الإشتراك في الاعتقاد أو في القول والفعل، الدالّين على الاعتقاد، والمراد بأهل الحل والعقد: المجتهدون. والفرق بين الإجماعين العموم من وجه؛ لصدقهما على اتفاق جميع أهل الحل والعقد، وصدق الأول دون الثاني على اتفاق بعض أهل الحل والعقد، على وجه يشتمل على قول المعصوم، وصدق الثاني دون الأول على اتفاق أهل الحل والعقد، من غير اشتمال على قول المعصوم.

إذا تقرّر هذا، فنقول: لما ثبت أنّ العصر لم يخل من معصوم؛ لاستحالة خلوّ زمان التكليف عن اللطف المقرّب من الطاعة، فكلّ أمر من الأمور العقلية أو الشرعية أو اللغوية، اتّفقت عليه الأمة في عصر من الأعصار، ممّا لا يخالف العقل - فإنّ الإجماع على خلاف العقل غير مقبول - كان ذلك الأمر المتّفق عليه حقّاً، فإجماع الأمة حقّ، وهو حجة في إثبات المطالب، أمّا عند الإمامية؛ فلكونه مشتملاً على قول المعصوم؛ لما عرفت من قاعدتهم من امتناع خلوّ دار التكليف عن إمام معصوم، وهو سيّد أهل الحل والعقد، فالحجة في قوله، وأمّا عند الجمهور فلقلوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ﴾

(١) أنظر: المحصول للرازي: ٤/ ٢٠، القسم الأول، المسألة الأولى في بيان معنى الإجماع، التعريفات للجرجاني: ٦٥، حرف الألف.

جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا^(١)، والتوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين يقتضي وجوب اتباع سبيلهم، وأول من استدلّ بهذه الآية الشافعي^(٢)، ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»^(٣).

أصل^(٤): في بيان أن الإمام الحقّ بعد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم من هو؟. ذهب جميع أهل السنة وأكثر المعتزلة إلى أنه أبو بكر^(٥)، وذهبت الإمامية إلى أنه عليّ، ثمّ الحسن، ثمّ الحسين، ثمّ زين العابدين، ثمّ محمد الباقر، ثمّ جعفر الصادق، ثمّ

(١) سورة النساء ٤: ١١٥.

(٢) أحكام القرآن لابن إدريس الشافعي: ١/ ٣٩-٤٠، فصل: فيما يؤثر عنه من التفسير والمعاني في آيات متفرقة.

(٣) ورد هذا الحديث في سنن ابن ماجه ٢/ ١٣٠٣، ح/ ٣٩٥٠ بهذا اللفظ: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة». وفي مستدرک الحاكم ١/ ١١٥ بلفظ: «لا يجمع الله هذه الأمة على ضلالة» و«لا يجمع الله أمتي على ضلالة». وهذا الحديث لم يُسلم به كبار علمائهم، قال ابن حزم: لم يصح لفظه ولا سنده. الأحكام: ٤/ ٤٩٦، وقال الغزالي: ليس بالتواتر. المستصفى: ١٣٨، وقال أيضاً: من أخبار الآحاد. المنحول: ٤٠٢. وقال الرازي - وهو بصدد ردّ الإحتجاج بمجموعة روايات، يُستدلّ بها على الإجماع، ومن ضمنها هذا الخبر -: وادعاء التواتر بعيد، فإننا لا نسلم بلوغ مجموع هذه الأخبار إلى حدّ التواتر. المحصول: ٤/ ٩١، المسألة الثالثة: في حجية الإجماع. وضعّف النووي في شرح صحيح مسلم: ١٣/ ٦٧. وغيرهم.

وفي نسخة «م» زيادة: واعلم أن الأمة صنفان: أمة الإجابة وأمة الدعوة، فأمة الإجابة مثل علي بن أبي طالب - روجي فداه - وسلمان، وأبو ذر، وعمار، والمقداد، لا تجتمع على الضلالة اختياراً أبداً، وأمة الدعوة قد تجتمع عليها، بدليل أنه صلى الله عليه وآله وسلم مبعوث إلى اليهود والنصارى، وغيرهم من الجاحدين، وهم أمة له، واجتماعهم على الضلالة ظاهر، فعُلم أن الأمة في الحديث هي الإجابة.

(٤) (أصل) لم ترد في «ث».

(٥) أنظر: شرح المقاصد للفتناني: ٥/ ٢٦٤، الفصل الرابع، المبحث الخامس: الإمام.

موسى الكاظم، ثم عليّ الرضا، ثم محمد الجواد، ثم عليّ الهادي، ثم الحسن العسكري، ثم المهديّ - صلوات الله عليه وعليهم أجمعين - والدليل عليه أنّ الدليل العقلي دلّ على وجوب كون الإمام معصوماً، ودلّ الإجماع على أنّ غيرهم لم يكونوا معصومين، فتكون الإمامة منحصرة فيهم، وهذا معنى قوله: لَمَّا ثبت وجوب عصمة الإمام، ولم تثبت العصمة في غير الأئمة الإثني عشر - المذكورين - باتفاق الخصم، ثبتت إمامة الأئمة الإثني عشر^(١)؛ لعصمتهم، فيجب متابعتهم على كلّ أحد؛ ولأنّ النقل المتواتر من الشيعة دالّ على إمامة هؤلاء المذكورين.

منه ما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال للحسين عليه السلام: «هذا إمام، ابن إمام، أخو إمام، أبو أئمة تسعة، تاسعهم قائمهم»^(٢) ولأنّ كلّاً من هؤلاء كان أفضل عصره، كما يشهد به استقرار أحوالهم، وتصقّح الكتب المصنّفة في هذا الباب، ولا يجوز تقديم المفضول على الفاضل - كما سيأتي - ولأنّ إمامة غير هؤلاء إنّما تستند إلى الاختيار دون النص، والاختيار لا يصلح طريقاً؛ لَمَّا عرفت من وجوب كون الإمام منصوباً عليه؛ ولأنّ كلّ سابق من هؤلاء المذكورين نصّ على من بعده بالإمامة، والنبّي صلى الله عليه وآله وسلم نصّ على أولهم حيث قال صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام: «أنت خليفتي بعدي»^(٣).

(١) قوله: (المذكورين باتفاق الخصم ... الإثني عشر) لم يرد في «ث».

(٢) أورده سليم بن قيس في كتابه ٤٦٠، ضمن الحديث السابع والسبعون. وكذلك في مقتضب الأثر للجوهري: ٩. والنكت الاعتقادية للشيخ المفيد: ٤٣.

(٣) أورده الشيخ الصدوق في الامالي: ٤٥٠، وعيون أخبار الرضا عليه السلام: ٩/١، والشيخ المفيد في النكت الاعتقادية: ٤١.

فائدة: في بيان^(١) سبب غيبة الإمام.

إعلم أن لطف الإمامة ذو شعب، فمنه ما يختص بالله تعالى، كجمع الشرائط التي تجب للإمام، كالعلم، والشجاعة، والعصمة، وغيرها مما لا بد منه في الإمامة في شخص^(٢)، وإعلام المكلف بذلك، ومنه ما يختص بالإمام، كتبليغ الأحكام، وحلّ غوامض الشريعة، وغير ذلك مما يتعلّق بمنصب الإمامة ومنه ما يختص بالمكلف، وهو الإنقياد لأوامره، والمعاوضة له، فلو أخلّ الله بما يختص به، كان مخلّاً بما يجب عليه تعالى في الحكمة، وحيث بذل ما وجب عليه، وجب على المكلف ما يختص به - أعني قبول أوامره - فإذا لم يقبل كان فوات فوائد الإمامة لسوء اختياره، وإليه أشار بقوله: سبب حرمان الخلق عن حضور إمام الزمان ليس من الله، لأنّه^(٣) لا يخالف مقتضى حكمته، فإنّ حكمته اقتضت نصب الإمام للناس - على ما سبق تحقيقه - فلا يخالف ذلك. ولا من الإمام؛ لثبوت عصمته، فلا يترك بالإختيار ما يجب عليه من إرشاد الخلق إلى طريق الطاعات، وحلّ ما خفي عليهم من غوامض الشريعة، فيكون سبب الحرمان من رعيته؛ لعدم إنفاذ أحكامه، وما لم يزل سبب الغيبة، ولم ترجع الخلائق عمّا هم عليه من شدّة العتو، لم يظهر الإمام.

والحجّة بعد إزالة العلة المانعة عن فعل الطاعات، وهي إطلاقهم من غير نصب إمام لهم، وكشف الحقيقة في أمور الشريعة بسبب نصب الإمام الجامع للشرائط التي

(١) قوله: (بيان) لم يرد في «ح».

(٢) قوله: (في شخص) لم يرد في «ح».

(٣) أي: البارئ عز وجلّ.

لابدّ منها، لله تعالى على الخلائق؛ لأنّه تعالى فعَل ما يجب عليه فعله، وإنّما فات عن الخلائق حضور الإمام لسوء اختيارهم.

قال أهل السنّة^(١): وجود الإمام غائباً عن الخلائق في مدّة طويلة غير معتادة، بحيث لا يظهر أصلاً، ولا يعلم خبره قطعاً، في غاية الاستبعاد. أجاب عنه بقوله: والإستبعاد في طول عمره بعد ثبوت إمكانه، ووقوعه في غيره – كنوح النبي صلوات الله عليه ولقمان والخضر^(٢) – جهلٌ محضٌ، وتعصّبٌ صرفٌ، لا يلتفت إليه، وكذا الإستبعاد في امتداد غيبته؛ لأنّ ذلك لمصلحة خفية لا نعلمها، على أنّ من قال بإستناد جميع الحوادث إلى الله تعالى ابتداءً، وأنّ أفعال الله لا تعلّل بالأغراض، لا يمكنه الإعتراض على الإمام بطول الغيبة؛ لأنّ ذلك من فعل الله، وأفعاله لا تعلّل بالأغراض. تبصرة: في أنّ المفضول هل تجوز إمامته مع وجود الفاضل؟.

جوّزه أكثر أهل السنّة؛ لأنّ المفضول قد يكون أصلح للإمامة من الفاضل، إذ المعتبر في ولاية كلّ أمر معرفة مصالحه ومفاسده، ورُبّ مفضول في علمه وعمله هو بالرئاسة أعرف وبشرائطها أقوم^(٣)! ومنعه الإمامية؛ لأنّه قبيح عقلاً، يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ

(١) تقدّم تعريف أهل السنة في صفحة (٥٤) هـ ٢.

(٢) أنظر: تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي: ٢٠٧-٢١٤، القسم الثالث، طول عمر الحجّة عليه السلام.

(٣) أنظر: أصول الإيذان لعبد القاهر البغدادي: ٢٣٢، الأصل الثالث عشر، المسألة «١١٥» في جواز إمامة

المفضول. الفصل بين الملل والأهواء والنحل لابن حزم الاندلسي: ٨٩/٣، الكلام في إمامة المفضول.

الإرشاد للجويني: ٣٦٣، القول في الإمامة، فصل في إمامة المفضول على الفاضل.

كَيْفَ تَحْكُمُونَ^(١). وفَصَّلَ^(٢) قوم فقالوا: نَصَبُ الأفضَل إن أثار فتنة لم يجب، وإلَّا وجب. والمصنَّف رحمه الله اختار مذهب الإمامية، واحتجَّ عليه بأنَّه: لَمَّا كان الأنبياء والأئمة تحتاج إليهم الأئمة؛ للتعليم في أحكام الدين، والتأديب بالإقدام على ما لا ينبغي^(٣)، وجب أن يكونوا أعلم وأشجع. ولَمَّا كانوا معصومين، وجب أن يكونوا^(٤) أقرب إلى الله تعالى، وأفضل من سائر الرعايا^(٥). وذهب بعض الغلاة من الشيعة، إلى أنَّ الإمام قد يكون أفضل من النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وبعضهم إلى مساواته له^(٦)، وأنكره أهل الحق، والمصنَّف رحمه الله أشار إلى بطلان مذهبهم، بقوله: ولَمَّا كان الإمام من رعية النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وجب أن يكون نسبته في الفضل إلى الإمام كنسبة الإمام إلى الرعية.

(١) سورة يونس ١٠: ٣٥.

(٢) في «ث» بياض.

(٣) أي أنَّ النبي أو الإمام يؤدِّب ويعاقب الإنسان الذي يفعل ما لا ينبغي فعله، كالمحرمات.

(٤) قوله: (معصومين وجب أن يكونوا) لم يرد في «ث».

(٥) أنظر: تقريب المعارف لآبي الصلاح الحلبي: ١١٦-١١٧، مسائل الامامة.

(٦) لا شك ولا ريب أنَّ الأئمة (صلوات الله عليهم) أفضل من جميع الأنبياء عليهم السلام، عدا الرسول الأعظم محمد صلى الله عليه وآله وسلم، الذي هو أفضل الكل، بل إنَّ تفاوت مراتب ودرجات بقية الأنبياء عليهم السلام كان بحسب سرعة المبادرة لقبول ولاية الأئمة صلوات الله عليهم. أنظر: بصائر الدرجات للصفار: ١/ ١٥٥-١٧٢، باب نادر، والأبواب من ٧ إلى ١١، والنوادر من الأبواب في الولاية. الأمالي للشيخ المفيد: ١٤٢، المجلس السابع عشر، ح ٩. والإختصاص: ١٢٨-١٣٠، وجوب ولاية علي عليه السلام والأئمة عليهم السلام، ١٢٨، حديث جابر الجعفي وأبي جعفر الباقر عليه السلام.

الفصل الرابع
المعاني



الفصل الرابع في المعاد

المعاد: إمّا مصدر بمعنى العود، أو إسم زمان. وفي الإصطلاح: عبارة عن ردّ النفس الناطقة إلى بدنّها بعد مفارقتها عنه^(١)، أو جمع أجزاء المكلف بعد تفرّقها، أو إيجاد أجزائه المعدومة، وستطلع على تحقيق جميع ذلك.

وفي هذا الفصل مباحث:

الأول: في بيان حسن المعاد، وأنّه واجب عقلاً، فنقول: إنّ الله تعالى خلق الإنسان، وأعطاه العلم، كما قال سبحانه: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾^(٢)، وأعطاه - أيضاً -

(١) أنظر: كشف المراد للعلامة الحليّ: ٣٨١، المقصد السادس في المعاد، المسألة الرابعة في وجوب المعاد الجسماني.

(٢) سورة العلق ٩٦: ٥.

القدرة^(١)، والإدراك المتعلق بالجزئيات، والقوى المختلفة من الحواس الظاهرة، والباطنة^(٢)، والمعينة في بقاء الشخص، كالنامية^(٣)، والغاذية^(٤)، وخوادمها، والنوع المولدة^(٥) وما يتبعها، وجعل زمام الاختيار بيده، وقال تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^(٦)، وكلفه بتكاليف شاقة، كالإعتقادات العلمية، والعبادات العملية، وخصّه بالأنوار الخفية، كالعقل وسلامة الحواس، والجلية كإرسال الرسل، وإنزال الكتب، ونصب الأئمة. وليست هذه الأفعال خالية من الأغراض؛ لكونه عبثاً ممتعاً عن الحكيم، ولا لغرض عائد إليه؛ لتنزّهه تعالى، بل لغرض عائد إليهم^(٧)، وهو

(١) القدرة: عبارة عن سلامة الأعضاء وصحتها لاستحالة الإنفكاك. الياقوت في علم الكلام للنوبختي: ٥٢، القول في أفعال القلوب. وانظر: قواعد المرام للبحراني: ٤٢، القاعدة الثانية، الركن الأول، البحث الخامس.

(٢) أنظر: تلخيص المحصل للطوسي: ٤٩٨، الرسائل الصغار، النفوس الأرضية، النفس الحيوانية.
(٣) القوة النامية (النامية عند ابن سينا): وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المثبت فيه، زيادة مناسبة في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً؛ لتبلغ به كماله في النشوء. أحوال النفس لابن سينا: ٥٨، الفصل الثاني في تعريف القوى النفسانية.

(٤) القوة الغاذية: وهي قوة تحيل جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه، فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه. أحوال النفس لابن سينا: ٥٧، الفصل الثاني في تعريف القوى النفسانية.
(٥) القوة المولدة: وهي القوة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبهه بالقوة، فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما يصير شبيهاً به بالفعل. أحوال النفس لابن سينا: ٥٨، الفصل الثاني في تعريف القوى النفسانية.

(٦) سورة الكهف: ٢٩.

(٧) قوله: (لتنزّهه تعالى، بل لغرض عائد إليهم) سقط من «ث».

تعريضهم للثواب الدائم، وليس ذلك الغرض العائد إليهم إلا نوع كمال لهم، لا يحصل إلا بالكسب وتحمل مشاق التكليف، إذ لو أمكن حصول هذا الكمال لهم بلا واسطة التزام^(١) المشاق، خلقهم عليه - أي على ذلك الكمال - ابتداءً، ولم يكلفهم هذه التكليف، وإنما لم يكن حصول هذا الكمال ابتداءً؛ لِمَا تقدّم في باب حسن التكليف، أنّ الإكرام الدائم من غير استحقاق المكرّم قبيح عقلاً، ولِمَا كانت الدنيا هي دار التكليف، فهي دار الكسب والإشتغال بمقتضيات التكليف، فلا جرم يعمر الإنسان فيها مدّة يمكن تحصيل كماله، سواء حصل كماله الممكن أو لا، ثمّ يحوّل إلى دار الجزاء ﴿وَلَيُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾^(٢)، وتسمّى دار الجزاء: دار الآخرة. والحاصل أنّ الله تعالى خلق العباد وكلفهم بتكاليف شاقّة؛ لتعريضهم للثواب الدائم إنّ التزموا أحكامه، ويعاقبهم إنّ أعرضوا عنها، وعمرهم في الدنيا مدّة يظهر منهم الإمتثال أو الإعراض. ولِمَا كان الموت ضرورياً للإنسان، لم يمكن إيصال الثواب والعقاب الدائمين إليه في هذه الدنيا، فوجب إعادته في عالم آخر؛ لإيصال أعواض أعمالهم إليهم، وذلك هو الآخرة، وإنّما قلنا: إنّ الموت ضروريّ للإنسان؛ لأنّ بدن كلّ شخص إنّما يتكوّن من العناصر الأربعة، والحرارة فيه لاتزال تنضج الرطوبة وتفنيها بالتدريج، والغاذية تمدّ الرطوبة بأخلاف بدل ما يتحلّل منها، فإذا ضعفت الغاذية، وقلّت الرطوبة، غلبت عليها الحرارة، فإنّ المؤثّر إذا دام اشتدّ أثره وإن كان ضعيفاً، وإذا انتفت الرطوبة بالكلّية انطفأت الحرارة الغريزية، كانطفاء السراج بانتفاء الدهن، وذلك

(١) (التزام) لم يرد في «ح».

(٢) سورة الجاثية ٤٥: ٢٢.

هو الموت الطبيعي^(١)، لا يقال البدن في الآخرة أيضاً مركّب من العناصر، وما ذكرتم في بيان كون^(٢) الموت ضرورياً للإنسان جارٍ فيها أيضاً، لأنّنا نقول: الفاعل المختار يديم الحياة فيها، ولا يدع الحرارة تنفي الرطوبة بالكلية بخلق بدل ما يتحلّل، ولا يفعل ذلك في هذا العالم؛ لأنّها دار التكليف، فلا بدّ من انقطاعها؛ ليتمكن إيفاء حقّ كلّ نفس بحسب استحقاقها.

مقدمة: في بيان حقيقة النفس الإنسانية.

إعلم أنّنا نعلم بالضرورة أنّ هاهنا شيئاً يشير إليه كلّ أحد بقوله: أنا، إلّا أنّ العقلاء اختلفوا في أنّ ذلك الشيء ما هو؟ أجسمٌ أو جسمانيٌّ أو لا جسم ولا جسمانيٌّ؟.

قال الحكماء: النفس الإنسانية جوهر مجرد، ليست جسماً ولا جسمانيّة^(٣)، بل هي لإمكانية تعلّقها بالبدن، تعلّق التدبير والتصرّف، من غير أن تكون داخلية فيه بالجزئية أو الحلول^(٤). ووافقهم على ذلك من المسلمين، الغزالي^(٥)، والراغب - من المعتزلة -

(١) أنظر: في النفس لأرسطو: ٢٣٤-٢٣٥، تلخيص كتاب الحاس والمحسوس، المقالة الثالثة في أسباب طول العمر وقصره.

(٢) (كون) لم يرد في «ث».

(٣) أنظر: أحوال النفس لابن سينا: ١٨٣، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، الفصل الأول.

(٤) التعليقات لابن سينا: ٢١٢، النفس الإنسانية.

(٥) أنظر: تهافت الفلاسفة: ١٦٨-١٧١، مجموعة رسائل الغزالي: ٣٦١-٣٦٢، الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية.

وجمع من الصوفية، وبعض متأخري الإمامية^(١)، وقال ابن الراوندي: إنّه جزء لا يتجزأ في القلب^(٢). وقال النظام: إنّه أجزاء أصليّة سارية في البدن سريان الماء في الورد، باقية من أول العمر إلى آخره، لا يتطرق إليها تحلل وتبدّل، وإذا قطع من البدن عضو انقبض ما فيه من تلك الأجزاء إلى سائر الأعضاء، والمتحلّل والمتبدّل فضل ينضمّ إليه وينفصل عنه، إذ كلّ واحد يعلم أنّه باقٍ من أول عمره إلى آخره^(٣).

وقال جالينوس: لم يتبيّن لي أنّ النفس هي المزاج المعتدل فينعدم عند الموت، أو هي جوهر باقٍ بعد خراب البنية^(٤). واختار المصنّف رحمه الله مذهب الحكماء، واستدلّ عليه: بأنّ الذي يشير إليه الإنسان حال قوله أنا، جوهر مجرد. أمّا إنّه جوهر؛ فلاّ أنّه لو كان عرضاً - كما ذهب إليه جماعة - لاحتاج إلى محلّ يتّصف به، ضرورة احتياج العرض إلى المحل، وكلّ محلّ يتّصف بعرض حلّ فيه، لكن لا يتّصف بالإنسان شيئاً بالضرورة، بل يتّصف هو بأوصاف - كالعلم، والقدرة، وغيرهما - وتلك الأوصاف فائضة عليه من غيره هي - أي الأوصاف المذكورة - غيره لا عينه حتى يكون عرضاً،

(١) أنظر: الذخيرة في علم الكلام للشريف المرتضى: ١١٤، باب الكلام في التكليف، فصل في ماهيّة الإنسان.

(٢) أنظر: الذخيرة في علم الكلام للشريف المرتضى: ١١٤، فصل في ماهيّة الإنسان. المحصّل للرازي: ٥٣٨، الركن الرابع، القسم الثاني، مسألة الاختلاف في المعاد. المطالب العالية للرازي: ٣٦/٧، المقالة الثانية، الفصل الأول في تفصيل مذاهب الناس.

(٣) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٢٥، الفصل الأول، النظامية. المحصّل للرازي: ٥٣٨، الركن الرابع، القسم الثاني، مسألة الاختلاف في المعاد. شرح المواقف للجرجاني: ٢٥٧/٧، الموقف الرابع، المرصد الثالث، المقصد الثاني في النفوس الانسانية.

(٤) الأضحوية في المعاد لابن سينا: ١٧، الباب الأول، الفصل الأول، المعاد في اللغة.

فيكون جوهرًا. وأمّا أنّه مجرد غير ذي وضع؛ فلاّنه لو كان ذا وضع لكان هو البدن، كما هو رأي البعض الآخر، من أنّ الإنسان: هو هذا الهيكل المخصوص^(١). أو شيئاً من جوارحه، كما هو رأي البعض الآخر من أنّه: عبارة عن جزء في القلب. وقيل: في الدماغ^(٢)، وإذا كان هو البدن أو شيئاً من جوارحه وأجزائه، لم يتّصف بالعلم بالكلّيات - أي لما أمكنه أن يعقل الكلّيات - لأنّه إذا كان ذا وضع كان المعنى الكلّي حالاً في ذي وضع، ولا شكّ أنّ الحال في ذي الوضع يختصّ بمقدار مخصوص ووضع معيّن ثابتين لمحله، فلا يكون مطابقاً لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع، بل لا يكون مطابقاً إلّا لما له ذلك المقدار والوضع، فلا يكون كلياً، والمقدّر خلافه، فظهر أنّ الإنسان لو كان ذا وضع لما اتّصف بتعقل الكلّي^(٣)، لكنّه يتّصف به بالضرورة؛ لأنّنا نحكم بين الكلّيات أحكاماً إيجابية أو سلبية، فلا بدّ من تعقلها، فيكون الذي يشير إليه كلّ أحد بقوله: أنا، جوهرًا مجرداً عالمًا بذاته وبغيره من المعلومات، أمّا بالضرورة أو بالإكتساب، والبدن وسائر الجوارح والقوى المودعة فيه آلاته في أفعاله، واكتساب كمالاته الممكنة له، ونحن معاشر القائلين به نسمّيه هاهنا - أي في باب المعاد - الروح^(٤)، فحيث نقول: الأرواح تُردّ إلى الأبدان، نريد به هذا الجوهر المجرد، لا ما يقوله الأطباء، من البخار المتصاعد من غليان الدم في القلب.

(١) أنظر: شرح عيون الحكمة للرازي: ١/ ٧١، الفصل الأول، المسألة الثانية في بيان حدّ الإنسان.

(٢) أنظر: المحصل للرازي: ٥٣٩، الركن الرابع، القسم الثاني، مسألة الاختلاف في المعاد.

(٣) في حاشية «م»: والحقّ أنّ المجرد - الذي هو الكلّي - لا يدركه إلّا المجرد.

(٤) أنظر: كشف المراد للعلامة الحلي: ١٦٢-١٦٥، المقصد الثاني، الفصل الرابع، المسألة (٣-٥).

مقدمة: في بيان حشر الأجساد وأنه ممكن.

اختلفوا في أن العالم هل يصحّ عدمه أو لا؟

منعه قدماء الفلاسفة، وذهب الكرامية والجاحظ إلى: أن العالم محدث وممتنع
الفناء^(١)، وذهب أبو هاشم^(٢) إلى: جواز عدمه، وعدمه^(٣) إنما يعلم بالسمع^(٤)،
وذهب الإمامية والأشعرية وبعض المعتزلة إلى جوازه عقلاً؛ لأنّ العالم ممكن
الوجود، فيستحيل أن يجب بالذات ويمتنع؛ لامتناع الانقلاب، فيجوز عليه العدم
كما جاز له الوجود^(٥). والقائلون بجواز انعدام العالم، وامتناع إعادة المعدوم
- ومنهم المصنّف رحمه الله^(٦) - أشكل عليهم إثبات حشر الأجساد، فأولّوا الهلاك فيما ورد

(١) أنظر: الفائق لابن الملاحي الخوارزمي: ٤٤٣، الكلام في الوعد والوعيد، باب القول في الفناء.

(٢) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن عبد السلام بن خالد بن حمار بن أبان، مولى عثمان بن عفان، وهو أبو هاشم بن أبي علي الجبائي المتكلّم: شيخ المعتزلة ومصنّف الكتب على مذاهبهم، ورأس الطائفة البهشمية، وافق أباه في مسائل وانفرد عنه بمسائل، سكن بغداد إلى حين وفاته. ولد في سنة سبع وسبعين ومائتين، وقيل سنة سبع وأربعين ومائتين وتوفي يوم الأربعاء لاثنتي عشرة ليلة بقيت من شعبان سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة في بغداد. كان هو وأبوه من كبار المعتزلة ولهما مقالات على مذهب الاعتزال. أنظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: ١١/٥٦-٥٧. الفهرست لابن النديم: ٢٢٢. وفيات الأعيان لابن خلكان: ٣/١٨٣. الوافي بالوفيات للصفدي: ٢٧/١٢٩-١٣٠.

(٣) (وعدمه) أثبتناه من «ر».

(٤) الفائق لابن الملاحي الخوارزمي: ٤٤٣، الكلام في الوعد والوعيد، باب القول في الفناء.

(٥) أنظر: الذخيرة في علم الكلام للشريف المرتضى: ١٤٥، الكلام في الإعادة، فصل في ذكر ما يدلّ على فناء الجواهر من جهة السمع.

(٦) (ومنهم المصنّف رحمه الله) لم ترد في «ذ».

إعادته بتفرّق الأجزاء، ويؤيّده قصة ابراهيم عليه السلام، فإنّه سأل من الله إحياء الموتى، والله تعالى أجابه: بجمع الأجزاء المتفرّقة، وكذا قوله تعالى: ﴿يَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ؟﴾ (٢) بلى (١) أي: نجمعها، وإلى هذا أشار المصنّف بقوله: جمع أجزاء بدن الميت سواء كان مكلفاً أو لا كالوحوش، وتألّفها - أي تأليف تلك الأجزاء المتفرقة - مثل ما كان أولاً، من الهيئة والصورة لا عينه؛ لاستحالة إعادة المعدوم، وإعادة روحه - يعني نفسه الناطقة - المدبرة إياه إليه - أي إلى ذلك البدن - يسمّى: حشر الأجساد. والحاصل: إنّ الله تعالى يجمع الأجزاء المتفرقة لذلك البدن، ويؤلّفها تأليفاً، مثل الأول لا عينه؛ لامتناع إعادة المعدوم (٢)، فيعيد إليه نفسه، ويؤيّده ما ورد من النصوص: «إنّ أهل الجنة جرد مرد» (٣) و«إنّ ضرس الكافر مثل جبل أُحُد» (٤) وكذا قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ (٥) لظهور

(١) سورة القيامة ٧٥: ٤٣.

(٢) إنّ المشهور بين أغلب علماء المسلمين بصورة عامّة، وعقائد مذهب الإمامية خاصّة، أنّ الأجساد التي هي في هذه الدنيا هي نفسها تعاد وتُنشر في المعاد أو يوم النشور. أنظر: تفسير الامام العسكري عليه السلام: ٥٢٨، البقرة/ ١١١-١١٢. الذخيرة في علم الكلام للشريف المرتضى: ١٥٢-١٥٣، باب الكلام في الإعادة، فصل في ذكر ما يجب إعادته ولا يجب وكيفية الإعادة، التبيان في تفسير القرآن للطوسي: ٤٩٧/٤، النساء/ ٥٦.

(٣) الإختصاص للشيخ المفيد: ٣٥٨، كتاب صفة الجنة والنار.

(٤) أنظر: بحار الأنوار للمجلسي: ٥٣/٧، كتاب العدل والمعاد، باب ٣ في إثبات الحشر. مسند أحمد بن حنبل: ٣٢٨/٢.

(٥) سورة النساء: ٤: ٥٦.

أَنَّ بعد تبديل الجلد لا يبقى عين الجسم الأول، بل مثله^(١)، ولا يبعد أن يكون قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ يَقْدِرُ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾^(٢) إشارة إلى هذا المعنى. لا يقال: فعلى هذا لا يكون المثاب والمعاقب مَنْ عمل الطاعة، وَمَنْ عمل المعصية، بل شخص آخر مثله. لأننا نقول: العبرة في ذلك بالإدراك، وإنما هو الروح ولو بتوسط الآلات، وهو باق بعينه، وكذا الأجزاء الأصلية، ولهذا يقال للشخص من الصبا إلى الشيخوخة: إنه هو بعينه، وإن تبدلت الصورة والهيئة، ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في الشيب: إنها عقوبة لغير الجاني، وهو - أي حشر الأجساد بالمعنى المذكور^(٣) - ممكن، خلافاً لقوم حيث قالوا باستحالته، محتجّين: بأنّه لو أكل إنسان^(٤) إنساناً، حتى صار جزء بدن المأكول جزء بدن الأكل، فليس إعادة جزء بدن أحدهما أولى من إعادة جزء بدن الآخر وجعله جزء لبدنها محال، فينبغي أن لا يعاد.

والجواب: إنّ الجزء الأصلي لأحدهما فصل عن الآخر ولا يصير جزءاً له، فردّه إلى الأول أولى، وإذا كان ممكناً، والله تعالى قادر على كلّ الممكنات، ومن جملة ما جمع تلك الأجزاء، وعالم بها - أي بتفاصيل الأجزاء - فيعلم موضع كلّ جزء، وأجزاء

(١) أنظر تفسير المراغي: ١٥/ ١٠٠، سورة الإسراء الآية ٩٩ - ١٠٠. جامع البيان لابن جرير الطبري: ١٥/ ١١٣، سورة الإسراء ١٧: ٩٩.

(٢) سورة يس ٣٦: ٨١.

(٣) (بالمعنى المذكور) لم ترد في «ذ».

(٤) (إنسان) لم ترد في «ث».

الجسم قابل للتأليف بعد تفرّقها، إذ لو لم يكن قابلاً للتأليف لما اتّصف به أولاً، فيكون الله تعالى قادراً عليه - أي على الحشر - بالمعنى المذكور^(١).

أصل: في إثبات حشر الأجساد ووقوعه.

إعلم أنّ الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة:

الأول: ثبوت المعاد الجسماني فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة.

والثاني: ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين^(٢).

والثالث: ثبوتها معاً، وهو قول كثير من المحقّقين، كالحليمي^(٣)، والراغب^(٤)،

(١) أنظر: الذخيرة في علم الكلام للشريف المرتضى: ١٥١، فصل في صحّة الإعادة عليه.

(٢) أنظر: الأضحوية لابن سينا: ٩٤، الباب الثاني، الفصل الثاني في اختلاف الآراء في المعاد. الملل والنحل للشهرستاني: ١٥٨، الباب الخامس، الفصل الأول، رأي انبادقليس ١٦٣٠، رأي سقراط. ١٨٦، الفصل الثالث، رأي أرسطو طاليس.

(٣) هو أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الحلبي الفقيه الشافعي الجرجاني، ولد بها في سنة ثمان وثلاثين وثلثمائة وحمل إلى بخارا، وقيل: بل ولد ببخارى، وتوفي في جهادي الأولى سنة ثلاث وأربعمائة، وقيل في شهر ربيع الأول من السنة. أنظر: الانساب للسمعاني: ٢/ ٢٥٠-٢٥١. سير أعلام النبلاء للذهبي: ١٧/ ٢٣١-٢٣٣.

(٤) هو أبو القاسم، الحسين بن محمد بن الفضل الأصبهاني، الملقّب بالراغب، صاحب التصانيف، من أهل (أصبهان) سكن بغداد، من كتبه: محاضرات الأدباء مجلدان، والذريعة إلى مكارم الشريعة والأخلاق، وجامع التفاسير، والمفردات في غريب القرآن، وغيرها من المصنفات. توفي سنة ٥٠٠ هـ. أنظر: سير أعلام النبلاء للذهبي: ١٨/ ١٢٠-١٢١. الأعلام للزركلي: ٢/ ٢٥٥.

وأبي زيد الدبوسي^(١)، وهؤلاء من قدماء المعتزلة^(٢)، وجمهور من متأخري الإمامية، ومنهم المصنّف رحمه الله، فإنهم قالوا: إنّ الإنسان هو النفس الناطقة، وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب^(٣)، والمعاقب، والبدن يجري مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فساد البدن، فإذا أراد الله حشر الخلائق أعاد لكل واحد من الأرواح بدنًا يتعلّق به ويتصرّف فيه، كما كان في الدنيا^(٤).

والرابع: عدم ثبوت شيء منهما، وهذا قول قدماء الفلاسفة الطبيعيين، والدهرية^(٥).

(١) هو عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الفقيه الحنفي، صاحب كتاب الأسرار وتقويم الأدلة، سكن مرو، وكانت وفاته بمدينة بخارى سنة ثلاثين وأربعمائة، والدبوسي بفتح الدال المهملة وضم الباء الموحدة وبعدها واو ساكنة وسين مهملة هذه النسبة إلى دبوسة وهي بلدة بين بخارى وسمرقند نسب إليها جماعة من العلماء. أنظر: الأنساب للسمعاني: ٢/ ٤٥٤. معجم البلدان للحموي: ٢/ ٤٣٧-٤٣٨. وفيات الأعيان لابن خلكان: ٣/ ٤٨.

(٢) لا يخفى أنّ الحليمي والراغب وأبي زيد الدبوسي من علماء العامة وليسوا من المعتزلة، والمرجح أن هناك شخص رابع سقط من العبارة، هو المقصود بأنّه من قدماء المعتزلة، ويقوي هذا الرأي ما ذكره الجرجاني في شرح المواقف: ٨/ ٣٢٤، الموقف السادس، المرصد الثاني، المقصد الثاني في حشر الاجساد، حيث قال: وهو قول كثير من المحققين كالحليمي، والغزالي، والراغب، وابي زيد الدبوسي، ومعمر من قدماء المعتزلة، وجمهور من متأخري الإمامية. فإذا قدماء المعتزلة تعود على (معمر).

(٣) (والمثاب) لم ترد في (ث).

(٤) أنظر: قواعد المرام للبحراني: ١٥٣، الركن الثاني في المعاد الروحاني، البحث الخامس. الملل والنحل للشهرستاني: ١٧٠-١٧١، الفصل الثاني الحكماء الأصول، رأي زينون الأكبر.

(٥) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ١٧٢، الفصل الثاني الحكماء الأصول، رأي أبيقورس. موسوعة الفلسفة للبدوي: ١/ ٨٩، الأبتورية.

والخامس: التوقف في هذه الأقسام، وهو المنقول عن جالينوس، فإنه قال: لم يتبين لي أن النفس هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها، أو هي جوهر باقٍ بعد فساد البنية، فيمكن المعاد حينئذ^(١). ولا يخفى عليك أن الدليل السابق في إثبات المعاد إنما يدل على المعاد الروحاني، وأما المعاد الجسماني فلا مجال فيه للبراهين العقلية، بل ثبوته إنما يعلم بالسمع، فلذا تمسك المصنّف رحمه الله في إثباته بأقوال الأنبياء، فقال: الأنبياء بأسرهم أخبروا بحشر الأجساد، خصوصاً نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم أخبر عنه في مواضع بعبارات لا تقبل التأويل، حتى صار معلوماً بالضرورة كونه من الدين، فمن أراد تأويلها بالأمور الراجعة إلى النفوس الناطقة فقد كابر بإنكار ما هو من ضروريات دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم، منها قوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (٧٨) ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (٢) ﴿فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾ (٣) ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتَّخَذَ عِظَامُهُ﴾ (٢) ﴿بَلَىٰ قَدِيرِينَ عَلَىٰ أَنْ تُسَوَّىٰ بَنَانُهُ﴾ (٤) ﴿وَقَالُوا لَجُلُودُهُمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا﴾ (٥) ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ﴾ (٦) إلى غير ذلك.

(١) أنظر: شرح الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢٨١، المسألة الثلاثون، الفصل الخامس، المطلوب الثاني، وهو القول في المعاد. شرح المواقف للجرجاني: ٨/ ٣٢٥، الموقف السادس، المرصد الثاني، المقصد الثاني.

(٢) سورة يس: ٣٦-٧٨-٧٩.

(٣) سورة يس: ٣٦: ٥١.

(٤) سورة القيامة: ٧٥: ٤٣.

(٥) سورة فصلت: ٤١: ٢١.

(٦) سورة العاديات: ١٠٠: ٩.

وهو - أي حشر الأجساد - موافق للمصلحة الكلية، وهي: استيفاء اللذة والألم بنوعيهما - أعني الحسي والعقلي - لأنه كمال الجزاء، فيكون حشر الأجساد بسبب إخبار الأنبياء عليهم السلام حقاً يجب التصديق به؛ لعصمتهم وصدقهم في أقوالهم.

قال الإمام الرازي: وأما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معاً، فقد أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشرعة، فقالوا: دلّ العقل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته، وأن سعادة الأجساد في إدراك المحسوسات، والجمع بين هاتين^(١) السعادتين في هذه الحياة غير ممكن؛ لأنّ الإنسان مع استغراقه في تجلّي أنوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات إلى شيء من اللذات الجسمانية، ومع استيفاء هذه اللذات لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات^(٢) الروحانية، وإنّما تعدّر هذا الجمع؛ لكون الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم، فإذا فارقت بالموت، واستمدّت عن عالم القدس والطهارة، قويت وكمّلت، فإذا أُعيدت إلى الأبدان مرّة ثانية، كانت قويّة قادرة على الجمع بين الأمرين، ولا شبهة في أنّ هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات^(٣).

وأما المنكرون للمعاد مطلقاً، فهم الذين قالوا: النفس هي المزاج، فإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس، وإعادة المعدوم عنده مُحال^(٤). ولما فرغ من إثبات المعاد،

(١) (هاتين) أثبتناه من «ث» و«ص».

(٢) قوله: (لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات) لم ترد في «ث».

(٣) الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢٩٢، المسألة الثلاثون، الفصل السابع في تفصيل مذاهب القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معاً.

(٤) الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢٩٢، المسألة الثلاثون، الفصل السابع في تفصيل مذاهب القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معاً.

أراد أن يشير إلى ما يترتب عليه من الجنة، والنار، والصراط، والميزان وغير ذلك، فقال: **الجنة والنار المحسوستان كما وعدوا - أي المكلفون - بهما حق - أيضاً - كما أن الحشر حق؛ ليستوفي المكلفون حقوقهم من الثواب والعقاب، خلافاً للحكماء، حيث جعلوهما راجعتين إلى اللذة والألم العقليين. واختلف المتكلمون في أنهما مخلوقتان اليوم أو لا؟ فذهب أصحابنا، والأشاعرة، والجبائي، وبشر بن المعتمر^(١)، وأبو الحسين البصري - من المعتزلة - إلى: أنهما مخلوقتان^(٢)، وأنكره أكثر المعتزلة، كعباد الصيمري، وضرار بن عمرو، وأبي هاشم، وعبد الجبار، وقالوا: إنهما يُخلقان يوم الجزاء^(٣). لنا وجهان:**

الأول: قصة آدم وحواء عليهما السلام وإسكانهما الجنة، وإخراجهما على ما نطق به الكتاب، وإذا كانت الجنة مخلوقة، فكذا النار؛ لعدم القائل بالفصل.

الثاني: قوله تعالى - في صفتها -: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾^(٤) ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾^(٥)

(١) بشر بن المعتمر، أبو سهل الكوفي، ثم البغدادي، شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف. كان أخبارياً وكان ذكياً فظناً، له كتاب «تأويل المتشابه» وكتاب «الرد على الجهال» وكتاب «العدل». مات سنة عشر ومائتين. أنظر: الأنساب للسمعاني: ١/ ٣٦١. فهرست ابن النديم: ٢٠٥.

(٢) أنظر: الإعتقادات للشيخ الصدوق: ٧٩، باب الاعتقاد في الجنة والنار. أوائل المقالات للشيخ المفيد: ١٢٤، القول في خلق الجنة والنار. الإرشاد للجويني: ٣١٩، فصل في الجنة والنار.

(٣) أنظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١/ ١٠٨-١٠٩، اختلاف الأقوال في خلق الجنة والنار. تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار: ١٤٦-١٤٧، مسألة. الفائق للملاهي الخوارزمي: ٤٦٧، باب القول في عذاب القبر ومسأله والميزان والصراط.

(٤) سورة آل عمران ٣: ١٣٣. وهذه الآية سقطت من «ث».

(٥) سورة آل عمران ٣: ١٣١.

بلفظ الماضي، وهو صريح في وجودهما. ومن تتبّع الأحاديث وجد فيها أدلة كثيرة دالة على وجودهما^(١)، وزعم عبّاد: أنّه يستحيل - في العقل - خلقهما قبل حلول المكلفين فيهما، وخالفه أبو هاشم وقال: خلقهما الآن غير ممتنع عقلاً، واستفيد امتناعه من السمع^(٢)، مثل قوله تعالى: ﴿أَكُلْهَا دَائِمًا﴾^(٣) فلو كانتا مخلوقتين لوجب هلاكهما، لقوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٤) فلا يكون الأكل دائماً. والجواب: إنّ المراد بالأكل المأكول، باتفاق المفسّرين، وذلك غير دائم ضرورة فناءه عند أكل أهل الجنة، فإذا دام الأكل محمول على تجددّه، فيجوز أن يفنى ويتجدّد، وأيضاً لا نسلم أنّ المراد بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾^(٥) العموم، فإنّ ابن عباس قال في تفسيره: كلّ حيّ ميت^(٦).

واعلم أنّه لم يرد نصّ صريح في تعيين مكان الجنّة والنار، والأكثر على أنّ الجنّة فوق السماء السابعة وتحت العرش^(٧)؛ لقوله تعالى: ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى﴾^(٨) ﴿عِنْدَ هَاجَةِ الْمَأْوَى﴾^(٩)،

(١) قوله: (ومن تتبّع الأحاديث وجد... على وجودهما) لم يرد في «ث».

(٢) أنظر: أباكار الأفكار في أصول الدين للآمدي: ٤/ ٣٢٧، القاعدة السادسة، الأصل الثاني، الفصل الثاني في خلق الجنّة والنار.

(٣) سورة الرعد ١٣: ٣٥.

(٤) سورة القصص ٢٨: ٨٨.

(٥) سورة القصص ٢٨: ٨٨.

(٦) حكى عنه الآلوسي في تفسيره: ٢٠/ ١٣١.

(٧) أنظر: مجمع البيان للطبرسي: ٢/ ٣٩١.

(٨) سورة النجم ٥٣: ١٤-١٥.

وقوله عليه السلام: «سقف الجنة عرش الرحمن»^(١) ويؤيده قوله تعالى: ﴿قُلْنَا أَهْبِطُوا مِنْهَا﴾^(٢) والنار تحت الأرضين السبع^(٣)، والحق تفويض ذلك إلى علم العليم الخبير جلّ ذكره. وكذا عذاب القبر للكافر والفاسق، ومسألة منكر ونكير^(٤) حق، واتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، وأنكره مطلقاً أكثر المتأخرين من المعتزلة، وأنكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكراً ونكيراً، وقالوا: إنّ المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه إذا سُئل، والنكير: إنّما هو تقريع الملكين له^(٥). لنا في إثباته وجهان:

الأول: قوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾^(٦) عطف عذاب القيامة على عرض النار^(٧) صباحاً

(١) أنظر: بحار الأنوار للمجلسي ٨: ٢٠٦، الإيمان بالجنة والنار، المحرر الوجيز لابن عطية الأندلسي: ٥/ ٢٦٧، سورة الحديد. ابحار الافكار للآمدي: ٤/ ٢٧١، القاعدة السادسة، الأصل الأول، الفصل الثاني شبه الخصوم.

(٢) سورة البقرة ٢: ٣٨.

(٣) أنظر: أبحار الأفكار للآمدي: ٤/ ٢٧١، القاعدة السادسة، الأصل الأول، الفصل الثاني شبه الخصوم، شرح المقاصد للتفتازاني: ٥/ ١١١، المقصد السادس السمعيات، الفصل الثاني، المبحث الخامس، الجنة والنار.

(٤) منكر ونكير: هما ملكان أسودان، يأتيان الميت عند نزوله القبر، يبحثان القبر بأنبيائها، أصواتها كالرعد القاصف، وأبصارهما مثل البرق اللامع، يسألان الميت عن ربّه ونبيّه ودينه وإمامه... الخ. أنظر: الإختصاص للشيخ المفيد: ٣٤٧، كتاب صفة الجنة والنار.

(٥) أنظر: أبحار الأفكار للآمدي: ٤/ ٣٣٣، القاعدة السادسة، الأصل الثاني، الفصل الثالث، الدليل على إحياء الموتى في قبورهم.

(٦) سورة غافر ٤٠: ٤٦.

(٧) (النار) سقطت من «ث».

ومساءً، فيكون غيره وليس عين عذاب القبر إتِّفاقاً؛ لأنَّ الآية وردت في حقِّ الموتى فهو هو، وإذا ثبت التعذيب ثبت الإحياء والمساءلة؛ لأنَّ كلَّ من قال بعذاب القبر قال بهما، وما ذهب إليه الصالحية^(١) - من المعتزلة - وابن جرير الطبري، وطائفة من الكرامية، في تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير إحياء^(٢)، خروج عن المعقول؛ لأنَّ الجهاد لا حسَّ له، فكيف يتصوّر تعذيبه، وتسمية الملكين منكراً ونكيراً مأخوذة من إجماع^(٣) السلف، وأخبار مروية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم^(٤).

الثاني: قوله تعالى حكاية: ﴿رَبَّنَا أَمَتَنَا اثْنَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾^(٥) والمراد من الإمامة: قبل مزار القبور، ثمَّ الإحياء في القبر، ثمَّ الإمامة فيه، ثمَّ الإحياء في الحشر^(٦)، وهو المستفيض بين أصحاب التفسير، قالوا: والغرض بذكر الإحيائيين أنهم عرفوا

(١) الصالحية: فرقة من المعتزلة أتباع محمد بن مسلم الصالح، الذي كان يميل إلى الإرجاء، وله مناظرات مع أبي الحسين الحياط، وعدَّ الكرمانى الصالحية الفرقة الحادية عشر من فرق المعتزلة. ومن مذهبهم: جواز وجود العلم والقدرة الإرادة والسمع والبصر في الميت، وقالوا بجواز خلو الجوهر عن الأعراض. أنظر: طبقات المعتزلة لأحمد بن يحيى بن مرتضى: ٧٢. المنية والأمل للقاضي عبد الجبار: ٦٢. التعريفات للجرجاني: ٢٠٦.

(٢) أنظر: أبكار الأفكار لسيف الدين الأمدى: ٤/ ٣٣٨، الأصل الثاني، الفصل الثالث، الجواب على تسمية الملكين.

(٣) في «ح»: (جماعة).

(٤) أنظر: الكافي للكليني: ٣/ ٢٣٦، كتاب الجنائز، باب المسألة في القبر/ ح ٧، الدعوات للراوندي: ٢٨٠، الباب الرابع، فصل في دفن الميت، ح ٨١٦.

(٥) سورة غافر ٤٠: ١١.

(٦) أنظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي: ٥/ ٥٣، تفسير سورة غافر.

فيهما^(١) قدرة الله تعالى على البعث؛ ولهذا قالوا: ﴿فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا﴾^(٢) أي الذنوب التي حصلت بسبب إنكار الحشر، وإنمّا لم يذكروا الإحياء في الدنيا؛ لأنهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الإحياء^(٣). وذهب بعضهم إلى أنّ المراد بالإماتتين ما ذكر، وبالإحيائين: الإحياء في الدنيا^(٤) والقبر؛ لأنّ مقصودهم ذكر الأمور الماضية، وأمّا الحياة الثالثة - أعني حياة الحشر - فهم^(٥) فيها، فلا حاجة إلى ذكرها، وعلى التفسيرين^(٦) ثبت الإحياء في القبر. ومن قال بالإحياء، قال بالمساءلة والعذاب - أيضاً - فثبت أنّ الكلّ حق. والأحاديث الدالة عليه أكثر من أن تحصى، مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «استنزهوا من البول؛ فإنّ عامّة عذاب القبر من البول»^(٧) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم - في سعد بن معاذ -: «لقد ضغطته الأرض ضغطة اختلفت بها ضلوعه»^(٨) وآله صلى الله عليه وآله وسلم مرّ بقبرين، فقال^(٩) صلى الله عليه وآله وسلم: «إنّهما يعدّبان،

(١) (فيهما) أثبتناه من «ص»، وفي «ث»: (فيها).

(٢) سورة غافر ٤٠: ١١.

(٣) أنظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٤/ ٦٦-٦٧، تفسير سورة غافر.

(٤) قوله: (وذهب بعضهم إلى أنّ المراد... الإحياء في الدنيا) لم يرد في «ث».

(٥) (فهم) أثبتناها من «ث» و«ص».

(٦) في «ذ»: (التقريين).

(٧) أنظر: بحار الأنوار للمجلسي: ٦/ ٢٧٥، كتاب العدل، باب «٨» أحوال البرزخ والقبر، سنن

الدارقطني: ١/ ١٣٦، باب نجاسة البول ح ٧.

(٨) أنظر: الأمايلي للصدوق: ٣١٤، المجلس الحادي والستون ح ٢.

(٩) (فقال) سقطت من «ذ».

وما يعدّبان في كبيرة؛ بل لأنّ أحدهما كان لا يستنزه من البول، وأمّا الثاني فكان يمشي بالنميمة^(١).

احتجّ المنكر بأنّ اللذة، والألم، والمسألة، والتكلم ونحو ذلك^(٢) لا يتصور بدون العلم والحياة، ولا حياة مع فساد البنية وبطلان المزاج، ولو سلّم، فإنّنا نرى المقتول والمصلوب يبقى مدة من غير تحرّك وتكلم، وأثر تلذذ وتألم، وربّما يُدفن في صندوق أو لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه، على ما ورد في الحديث، وربّما يُذرّ على صدره كفّ من الذرّ، فتُرى باقية بحالها، بل ربّما تأكله السباع، أو تحرقه النار فيصير رماداً تذروه الرياح في المشارق والمغارب، فكيف تعقل حياته وعذابه وسؤاله وجوابه؟ وتجويز ذلك سفسطة.

والجواب إجمالاً: إنّ جميع ما ذكرتم استبعادات لا تنفي الإمكان، كسائر خوارق العادات، إذ قد أخبر الصادق صلى الله عليه وآله وسلم بها، فيلزم التصديق بها، ومن قال بالفاعل المختار لا يستبعد توسّع اللحد والصندوق، ولا حفظ الذرّة على صدر المتحرّك، والسفسطة إنّما تلزم لو لم يقم عليها دليل، ولم يُخبر بها الصادق صلى الله عليه وآله وسلم، ولصعوبة هذا المقام دهِش جماعة حتى جَوّزوا التعذيب بلا إحياء - كما عرفت - وقال بعض الأشاعرة: لا بُدّ في الإحياء والمساءلة مع عدم المشاهدة، كما في صاحب السكتة، فإنّه حيّ مع إنّنا لا نشاهد حياته، وكما في رؤية النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

(١) أورده الفتال النيسابوري في روضة الواعظين: ٢/٤٦٨، مجلس في ذكر حفظ اللسان ح ٣٩، وابو داود

في السنن: ١/٢٣ - باب الاستبراء من البول ح ٢٠، باختلاف يسير.

(٢) (ونحو ذلك) لم ترد في «ذ».

وآله وسلم جبرائيل عليه السلام، وهو بين أصحابه مع ستره عنهم^(١). والصراط حق، والمراد به: جسر ممدود على ظهر جهنم، يعبر عليه المؤمن وغير المؤمن، أدق من الشعر، وأحد من السيف، على ما ورد في الحديث^(٢)، ويمكن أن يكون المرور عليه هو المراد: بورود كل أحد على النار، حيث قال تعالى: ﴿وَلَنْ مِّنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾^(٣)، وأنكره أكثر المعتزلة، وتردد فيه قول الجبائي نفياً وإثباتاً، قالوا^(٤): الجسر الموصوف لا يمكن العبور عليه، وإن أمكن فمع مشقة عظيمة، ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم^(٥).

والجواب: إن القادر المختار يُمكن من العبور عليه، ويسهله على المؤمنين، كما جاء في الحديث، في صفات الجائزين عليه: «إنَّ منهم من هو كالبرق الخاطف، ومنهم من هو كالريح الهابّة»^(٦)، ومنهم من هو كالجواد، ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يده، ومنهم من يخِرَّ على وجهه»^(٧). وقيل: المراد بالصراط الأدلة الواضحة. وقيل: العبادات^(٨).

(١) أنظر: إبحار الأفكار للأفندي: ٤/ ٣٣٩، الأصل الثاني، الفصل الثالث في الجواب على تسمية الملكين.

(٢) أورده الكليني في الكافي: ٨/ ٣١٢، ضمن حديث ٤٨٦، والقمي في تفسيره: ١/ ٤١-٤٢، تفسير سورة الفاتحة.

(٣) سورة مريم ١٩: ٧١.

(٤) أي المعتزلة.

(٥) أنظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ٤٩٨-٤٩٩، الأصل الرابع، فصل أحوال القيامة، الصراط.

(٦) (الهابّة) لم ترد في «ح».

(٧) أنظر: المصادر المتقدمة.

(٨) في «ذ»: (العبارات).

والكتب وتطايرها يميناً وشمالاً ووراءً وقراءتها حق، لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا
الْصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾^(١) ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾^(٢) ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ﴾^(٣)
﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ﴾^(٤) ﴿أَقْرَأْ كِتَابَكَ﴾^(٥) ﴿مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ
صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾^(٦) والأحاديث في هذا المعنى كثيرة^(٧).

وإنطاق الجوارح الستة، وشهادتها حق، وهي: الألسنة، والأيدي، والأرجل،
والسمع، والبصر، والجلود، قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا
كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٨) وقال ﴿شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَرُهُمْ وَجُلُودُهُمْ﴾^(٩) وغيرها مما أخبروا
به من أحوال الآخرة حق، فمن ذلك الحوض، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ
الْكُوثَرَ﴾^(١٠) وقال المفسرون: يعني الحوض^(١١). وقال الصحابة له صلى الله عليه وآله

(١) سورة التكوين ٨١: ١٠.

(٢) سورة الحاقة ٦٩: ١٩.

(٣) سورة الحاقة ٦٩: ٢٥.

(٤) سورة الإنشقاق ٨٤: ١٠.

(٥) سورة الإسراء ١٧: ١٤.

(٦) سورة الكهف ١٨: ٤٩.

(٧) أنظر: تفسير العياشي ٢/ ٣٠٧، سورة بني إسرائيل، ح ٣٣. وصفحة: ٣٥٤، سورة الكهف، ح ٣٤.

(٨) سورة النور ٢٤: ٢٤.

(٩) سورة فصلت ٤١: ٢٠.

(١٠) سورة الكوثر ١٠٨: ١.

(١١) أنظر: إعلام الوري للطبرسي: ٣٥-٣٦. أمالي الطوسي: ٦٩-٧٠، المجلس الثالث، ح ١١. أمالي

المفيد: ٢٩٤، المجلس الخامس والثلاثون، ح ٥. تفسير فرات الكوفي: ٦٠٩، سورة الكوثر، ح ٧٦٦.

وسلم: أين نطلبك يوم الحشر؟ فقال: «على الصراط، فإن لم تجدوا فعلى الميزان، فإن لم تجدوا فعلى الخوض»^(١).

ومنها شهادة الليل والنهار، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما من يوم وليلة يأتي على ابن آدم، إلا قال: أنا ليل جديد، وإني على ما تعمل شهيد»^(٢) وكذا قال اليوم، وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «ما من يوم إلا وينادي إني يوم جديد، وإني على ما تعمل في شهيد، فاعتنمني، فلو غابت شمسي لم تدركني إلى يوم القيامة»^(٣).

ومنها شهادة الحفظة الكرام^(٤)، قال الله تعالى: ﴿وَحَآءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾^(٥) وقيل في تفسير قوله تعالى: ﴿وَشَهِيدٌ وَمَشْهُودٌ﴾^(٦): المراد منه الحفظة^(٧).

ومنها: هول تغيير الألوان، قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾^(٨) وهول المسألة، ﴿فَوَرَّيْكَ لَنَسْعَلَنَّهْمَ أَجْمَعِينَ﴾^(٩) وهول الوقوف، ﴿وَقَفُّهُمْ إِيَّاهُمْ

(١) شرح المقاصد للتفتازاني: ٢/ ٢٢٣.

(٢) أنظر: شرح المقاصد للتفتازاني: ٥/ ١١٩، المقصد السادس، الفصل الثاني، المبحث السابع بعض أحوال البرزخ والآخرة.

(٣) أنظر: تفسير الثعالبي: ١٠/ ١٦٧، تفسير سورة البروج.

(٤) أنظر: تفسير البغوي: ٤/ ٨٨، ٤٦٧، سورة الزمر.

(٥) سورة ق: ٥٠: ٢١.

(٦) سورة البروج: ٨٥: ٣.

(٧) تفسير ابن أبي زمنين: ٤/ ١٣٧. تفسير الثعالبي: ٨/ ٢٥٧، تفسير سورة البروج.

(٨) سورة آل عمران: ٣: ١٠٦.

(٩) سورة الحجر: ١٥: ٩٢.

مَسْئُولُونَ ﴿١﴾ فقل: أَلْفَ سَنَةٍ، وَقِيلَ: خَمْسُونَ، وَقِيلَ: أَقْلَ، وَقِيلَ: أَكْثَرَ ^(٢)، وَاللَّهُ أَعْلَمُ. وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ كُلَّ ذَلِكَ حَقٌّ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي الْعَقْلِ دَلَالَةٌ عَلَيْهَا؛ لِإِمْكَانِهَا، وَإِخْبَارِ الصَّادِقِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِهَا، فَوَجِبَ التَّصَدِيقُ بِهَا.

هداية: إلى مسألة نافعة في باب المعاد، هي أَنَّهُ هَلْ يَصَحُّ إِعَادَةُ الْمَعْدُومِ ^(٣) بِعَيْنِهِ - أَيَّ بِجَمِيعِ عَوَارِضِهِ الْمَشْخَصَةِ - أَوْ لَا؟ فَذَهَبَ أَكْثَرُ الْمُتَكَلِّمِينَ إِلَى جَوَازِهَا ^(٤)، وَذَهَبَ الْحُكَمَاءُ، وَبَعْضُ الْكِرَامِيَّةِ، وَأَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ، وَمَحْمُودُ الْخَوَارِزْمِيُّ ^(٥) - مِنَ الْمَعْتَزَلَةِ - إِلَى امْتِنَاعِهَا ^(٦)، وَاخْتَارَهُ الْمُصَنِّفُ رحمته.

(١) سورة الصافات ٣٧: ٢٤.

(٢) أنظر: التبيان للطوسي: ٨/ ٢٩٥، سورة الم السجدة.

(٣) المعدوم: المتنفى العين. رسائل المرتضى: ٢٨٣، الحدود والحقائق.

(٤) أنظر: تسليك النفس إلى حضيرة القدس للعلامة الحلي: ٢١٦-٢١٧، المرصد التاسع، المطلب الرابع في ثبوت المعاد. الفائق في أصول الدين للخوارزمي: ٤٤٣، باب القول في الفناء. الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٣٩-٤٢، المسألة الثلاثون، الفصل الأول، في إعادة المعدوم. كتاب الإرشاد للجويني: ٣١٤-٣١٥، باب الإعادة.

(٥) الخوارزمي: أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري اللغوي، صنّف في التفسير وشرح الأحاديث وفي اللغة، خرج إلى العراق، وجاور بمكة سنين، وظهر له جماعة من الأصحاب والتلاميذ، وكانت ولادته بزمخشّر في رجب سنة سبع وستين وأربعمائة، وتوفي بجزجانية خوارزم سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان: ١٧٠-١٦٨/٥.

(٦) أنظر: التعليقات لابن سينا: ١٧٩، إعادة المعدوم. الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٣٩، المسألة الثلاثون، الفصل الأول في إعادة المعدوم.

وهؤلاء المعترفون بالمعاد الجسماني^(١)، يأولون الإعدام فيما ورد إعادته بالتفرّق - كما ذكرنا - وسيصرّح المصنّف بذلك: إعادة المعدم بعينه محال، وإلا - أي وإن لم يكن محالاً - لزم تخلّل العدم في وجود واحد، ولا بدّ للتخلّل من متغيّرين، فالوجود بعد العدم غير الوجود قبله، فيكون الوجود الواحد إثنين، وهو محال بالضرورة، وأيضاً لا يكون المعداد هو المبتدأ بعينه؛ لأنّ كلاً منهما موجود بوجود يغيّر وجود صاحبه^(٢)، فهما موجودان متغيّران، فلا يكون الموجود الأول بعينه معاداً بعد عدمه.

والجواب: إنّّه لا معنى لتخلّل العدم هاهنا، سواء أنّه كان موجوداً زماناً، ثمّ زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر، ثمّ اتصف به في زمان ثالث، فالتخلّل بحسب الحقيقة إنّما هو: لزمان العدم بين زمانَي الوجود الواحد، وإذا اعتبر نسبة هذا التخلّل إلى العدم مجازاً، كفاه اعتبار التغيّر في الوجود الواحد بحسب زمانيه. ولما كان حشر الأجساد حقّاً معلوماً من الدين ضرورة، وجب أن لا تعدم أجزاء أبدان المكلفين وأرواحهم، وكذا غير المكلفين، ممّا ورد حشرهم - كالوحوش على ما سيجيء - بل يتبدّل التآليف - أي تأليف الأجزاء - ويزول، والفناء المشار إليه بقوله تعالى: ﴿كُلٌّ مِّنْ عَلَيْهَا فَإِنْ﴾^(٣) وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٤) كناية عنه - أي عن ذلك التبدّل والتفرّق - فإنّه

(١) المعاد الجسماني: إعادة الإنسان في يوم المبعث والنشور ببدنه بعد الخراب، وإرجاعه إلى هيئته الأولى بعد أن أصبح رميماً. عقائد الإمامية للمظفر: ١٢٧، الفصل الخامس، عقيدتنا في المعاد الجسماني.

(٢) في «ث»: (موجود بتغيّر لوجود صاحبه).

(٣) سورة الرحمن ٥٥: ٢٦.

(٤) سورة القصص ٢٨: ٨٨.

هلاک وفناء کالإعدام، إذ هلاک کلّ شيء خروجه عن صفاته المطلوبة، والتفرّق وزوال التآلیف الذي به تصلح الأجزاء لأفعالها كذلك، فيكون هلاکاً^(١).

شبهة للفلاسفة في نفي المعاد الجسماني.

قالت الفلاسفة: حشر الأجساد كما يقول به الإسلاميون محال؛ لأنّ کلّ جسد مرکّب من العناصر الأربعة، اعتدل مزاجه الحاصل من فعل کلّ منها في الآخر، وانكسار سورة كیفیّة الكل، وحصول كیفیّة وحدانية، واستعدّ مزاجه لقبول الفيض من المبدأ الحقيقي؛ بسبب مناسبتة له بتلك الوحدة، استحقّ بذلك الإستعداد فيضان النفس من العقل الفعّال، المفيض للحوادث على عالمنا هذا، قالوا: كلّما كان المزاج أعدل، فهو إلى الواحد الحقيقي أميل، ولأنوار فيضه أقبل، والنفس الفائضة إليه أكمل^(٢).

فأول مراتب النفس: ما له صورة نوعية، حافظة للأجزاء المختلفة فقط، وهو المركّب المعدني^(٣). وثانيها: ما له تلك مع التغذية، والتنمية، وتوليد المثل، وهو المركّب النباتي^(٤). وثالثها: ما له تلك مع قوة الحسّ والحركة، وهو المركّب الحيواني^(٥). ثمّ يترقّى

(١) أنظر: تفسير الرازي: ٢٥/٢٢، سورة القصص.

(٢) أنظر: شرح مطالع الأنوار في المنطق لقطب الدين الرازي: ٦، المقدمة.

(٣) المركّب المعدني: وهو ما لم تتحقّق في صورته المركّبة من العناصر مبدئية التغذية والنمو والتوليد. أنظر: الجديد في الحكمة لابن كمّونة: ٣٧٣.

(٤) أو ما يعبر عنها بالنفس النباتية، أنظر: أحوال النفس لابن سينا: ٥٧، الفصل الثاني.

(٥) أو ما يعبر عنها بالنفس الحيوانية. أحوال النفس لابن سينا: ٥٧، الفصل الثاني.

في هذا التقسيم إلى أن يكون مع ذلك مدركاً للكليات، وهو الإنسان^(١)، فلو اتّصف أجزاء بدن الميت بالمزاج المعتدل ثانياً، كما اتّصف به أولاً، لاستحقّ بذلك المزاج نفساً من العقل الفعّال؛ لأنّه إذا تمّت الشرائط يجب وجود المشروط، وأُعيد إليه نفسه الأولى - على قولكم - فيلزم اجتماع نفسين على بدن واحد، وهو محال بالضرورة؛ لأنّ كلّ عاقل لا يجد من ذاته إلا شيئاً واحداً، ونحن معاشر المتكلّمين، لمّا أثبتنا الفاعل المختار، وأبطلنا قواعدهم التي بنوا عليها هذه الدعوى، لم يحتج إلى جواب هذه الهذيان، وعلى تقدير التسليم، نقول: جاز أن تكون النفس الأولى قد تعلّقت بوجه ما بذلك المزاج، أو أعانته على تكوينه، فلمّا تمّ تكوينه، كان تعلّقها به مانعاً عن حدوث نفس أخرى، لا بدّ لنفيه من دليل.

أصل: في بيان ما يترتب على المعاد من الثواب والعقاب وغيرهما.

الثواب: هو النفع المستحقّ المقارن للتعظيم^(٢). والعقاب: هو الضرر المستحقّ المقارن للإهانة^(٣). إذا عرفت هذا، فنقول: الثواب والعقاب الموعودان للمطيع والعاصي دائماً؛ لأنّ دوام الثواب على الطاعة، ودوام العقاب على المعصية، يبعث المكلف على فعل الطاعة، ويزجره عن المعصية، فيكون لطفاً واللفظ واجب، ولأنّه

(١) أو ما يعبر عنها بالنفس الإنسانية. أحوال النفس لابن سينا: ٥٧، الفصل الثاني.

(٢) أنظر: رسائل الشريف المرتضى: ٢/٢٦٧، الحدود والحقائق. الحدود لقطب الدين النيسابوري: ٨٢، الفصل السابع.

(٣) أنظر: رسائل الشريف المرتضى: ٢/٢٧٨، الحدود والحقائق. الحدود لقطب الدين النيسابوري: ٨٢، الفصل السابع.

لولا دوامهما لكانا منقطعين، وحينئذ يلزم من انقطاع الثواب - الذي هو النفع - حصول الضرر - الذي هو نقيضه - وهو باطل، ومن انقطاع العقاب - الذي هو الضرر - حصول السرور - الذي هو نقيضه - وهو باطل؛ لأن الثواب والعقاب ينبغي أن يكونا خالصين من الشوائب؛ لأنّه أُدْخِلَ في باب الزجر^(١). هذا على رأي الشيعة والمعتزلة، وأمّا الأشاعرة، فأحالوا ذلك على إرادة الفاعل المختار، لأنّه يفعل ما يشاء، من إدامة الثواب والعقاب، وانقطاعهما^(٢)، وكلّ من استحقّ الثواب بالإطلاق، ولم يصدر عنه ذنب، يفتقر إلى العفو أو الشفاعة، خُلِدَ في الجنة؛ لما ذكر من وجوب كون الثواب دائماً، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴿١٧﴾ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حَوْلًا﴾^(٣) والمكلف إنّما يستحقّ الثواب؛ بفعل الواجب والمندوب، وبفعل ضدّ القبيح، وبترك القبيح^(٤)، بشرط أن يكون إيقاع الواجب لوجوبه، وإيقاع المندوب لندبه، وإيقاع فعل ضدّ القبيح وترك القبيح؛ لكونه قبيحاً، وإنّما استحقّ الثواب بما ذكرنا؛ لأنّ الإتيان به مشقّة، وإلزام المشقّة من القادر الحكيم من غير عوض، أو عوض وهو الإضرار، يجب نفيه عن الحكيم الغني بالإطلاق، وكلّ من استحقّ العقاب بالإطلاق، ولم يكن منه صدور حسنة أصلاً - كالكفار - خُلِدَ في النار؛ لأنّ تخليده في النار، أشدّ زجراً له عن فعل القبيح، فيكون لطفاً - كما مرّ - ولقوله تعالى:

(١) أنظر: رسائل المرتضى: ٢/ ١٩١، فصل في دعوة أهل الحق وبيانها.

(٢) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٤٠، الأشعرية.

(٣) سورة الكهف: ١٨: ١٠٧-١٠٨.

(٤) قوله: (وبترك القبيح) أثبتناه من «ث» و«ص».

﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ ﴿١٥﴾ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ ﴿١٦﴾﴾^(١) ولو أُخْرِجُوا مِنْهَا لَكَانُوا عَنْهَا غَائِبِينَ.

وسبب استحقاق العقاب؛ فعل القبيح والإخلال بالواجب.

قال الجاحظ، والعنبري: دوام العذاب إنَّما هو للكافر المعاند، وأمَّا المبالغ في اجتهاده، إذا لم يهتد للإسلام، ولم تظهر له دلائل الحقِّ فمعذور، وعذابه منقطع، وكيف يُكَلِّف بما ليس في وسعه^(٢)؟! من تصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وكيف يعذب بما لم يقع منه تقصير فيه؟! لكنَّ الكتاب والسنة والإجماع يبطل ذلك، ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق. ومن لم^(٣) يستحقَّهما، وهم الذين لم يدخلوا تحت خطاب التكليف؛ لفقد شرط من شرائطه، وحيث لم يتعلق بهم تكليف، لم يتصور منهم طاعة ولا معصية، كالصبيان الذين لم يبلغوا أوَّان الخُلُم، والمجانين الذين صارت عقولهم مؤوَّفة^(٤)، بحيث تعجز عن الإدراك، والمستضعفين الذين تجاوزوا عن رتبة

(١) سورة الانفطار ٨٢: ١٤-١٦.

(٢) في حاشية «ذ»: والتحقيق: إنَّ المبالغ في الإجهاد إنَّ وصل للحق فهو ليس بكافر، وإنَّ لم يصل، فإنَّ كان اشتغل بالنظر والإجهاد في مبدأ أوَّان التكليف، من غير تأخُّر وتقصير، ومات قبل الوصول إلى الحق، فهو - أيضاً - ناجٍ؛ دفعا للخرج، وإنَّ اشتغل بعدما مضى برهة من زمان التكليف، ولم يصل إلى الحق ومات، فهو غير معذور لتقصيره، فقول الجاحظ: فكيف يكلف بما ليس في وسعه؟! إنَّها يصحُّ في القسم الثاني، أعني الذي اشتغل بالنظر في مبدأ التكليف دون غيره. من الشارح رحمته الله.

(٣) (لم) سقطت من «ر».

(٤) أوف: الآفة: العاهة، وفي المحكم: عرض مفسد لِمَّا أصاب من شيء. لسان العرب لابن منظور: ١٦/٩ - «أوف».

الجنون، لكون غالب أفعالهم العرفية جارية على مجاري العادات، وتقاصرت عقولهم عن اكتساب النظريات، وتميّز الحقّ من الباطل بالإستدلالات، وهؤلاء الفرق الثلاثة لمّا لم تكن عقولهم قابلة للإدراكات، التي هي مناط التكليف، ليسوا بمكلّفين، فلم تحصل منهم طاعة ولا معصية، فحيث لم تصدر عنهم معصية، لم يحسن من الكريم المطلق تعذيبهم، بترك الطاعة التي لم يكونوا من أهلها، فيدخلون الجنّة أيضاً، وفي هذا ردّ على الحشوية^(١)، حيث زعموا: أنّ أطفال الكفّار تعذب؛ لكونهم تابعين لأبائهم^(٢)، ولأنّ من قال بدخولهم الجنّة جعلهم خوادم أهل الجنّة^(٣)، والخدمة توجب عقوبتهم، ولقوله تعالى - حكاية عن نوح عليه السلام - : ﴿وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾^(٤) والفاجر الكافر يعذّبه الله تعالى.

والجواب: إنّ لا يلزم من التبعية في بعض الأحكام التبعية في سائرهما، فجاز الاختلاف في حكم التعذيب، ولا نُسلّم أنّ الخدمة عقوبة، بل هو إصلاح لهم، كالفصد

(١) الحشوية: طائفة من أصحاب الحديث تمسكوا بالظواهر، وأثبتوا لله الحركة والانتقال والحدّ والجهة والقيود والإستلقاء والإستقرار، فذهبوا بذلك إلى التجسيم وغيره. وصرّح جماعة منهم بالتشبيه، وأجازوا على ربّهم الملازمة والمصافحة. وجوّز قوم من الحشوية على الانبياء الكبار، وقالوا إنّ خير الناس بعد رسول الله: الخلفاء الأربعة على الترتيب المتعارف عند العامّة. الملل والنحل للشهرستاني: ٤٥، الفصل الثالث المشبهة.

(٢) في حاشية «ذ»: في منع الدفن في مقابر المسلمين، والتوارث، والتزويج، والصلاة عليهم. من الشارح رحمه الله.

(٣) أنظر: الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي: ٧٧، ذكر الحمزية.

(٤) سورة نوح ٧١: ٢٧.

والحجامة، وكلام نوح عليه السلام مجاز، من باب تسمية الشيء بإسم ما يؤول إليه، ثمّ المعتمد في ذلك أنّ تعذيب غير المكلف قبيح عقلاً، فلا يصدر من الله تعالى. وأمّا من جمع بين الإستحقاقين - يعني استحقاق الثواب والعقاب - بأن صدر منه طاعة ومعصية، فإن كانت معصية متوعداً عليها توعداً مطلقاً، لا بعينه - يعني تكون معصية فيما بينه وبين الله تعالى، ولا تكون في حقّ الآدميين - أمكن بالإمكان العام أن يعفو الله عنه بفضلله وكرمه، أي ليس عدم العفو ضرورياً لازماً.

إعلم أنّ الأُمَّه أجمعت على أنّه تعالى غفور رحيم، وأنّ عفوه ليس في حقّ الكافر، بل في حقّ المؤمنين، فقالت المعتزلة: عفوٌ عن الصغائر مطلقاً، وعن الكبائر بعد التوبة، وأمّا قبلها، فأكثرهم على جواز العفو عنها عقلاً، ومنعُهُ سماعاً^(١). وذهب المرجئة^(٢) إلى: أنّه عفوٌ عن الصغائر والكبائر مطلقاً، زعماً منهم أنّ الإيمان يوجب الزلات، فلا عقاب على زلة مع الإيمان، كما لا ثواب لطاعة مع الكفر^(٣).

(١) أنظر: كتاب الفائق في أصول الدين للخوارزمي: ٤٣٤، الكلام في الوعد والوعيد، باب القول في وجوب التوبة.

(٢) المرجئة: الإرجاء على معنيين: أحدهما: بمعنى التأخير والثاني: إعطاء الرجاء، أمّا إطلاق إسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح؛ لأنّهم كانوا يؤخّرون العمل عن النية والعقد، وأمّا بالمعنى الثاني فظاهر، فإنّهم كانوا يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر الطاعة. والمرجئة أربعة أصناف: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة. ومن فرقهم: اليونسية، العبيدية، الغسانية، الثوبانية، التومنية، الصالحية. الملل والنحل للشهرستاني: ٦٠.

(٣) أنظر: مقالات الاسلاميين للأشعري: ١٥٠-١٥١، مقالات المرجئة، اختلافهم في الصغائر والكبائر، الفائق في أصول الدين للخوارزمي: ٤٢١، الكلام في الوعد، باب في تكفير الصغائر بالطاعات.

وذهب جمهور المتكلمين إلى: جواز العفو عن الكبائر قبل التوبة - أيضاً - فإن عفا بفضله، وإن عاقب فبعده^(١)، واختاره المصنف؛ لأنه تعالى وعده - أي المكلف - به - أي بالعفو - حيث قال: ﴿لَا تَقْظُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾^(٢) ولأن العقاب ضرر على المكلف، ولا ضرر على الله تعالى في تركه، وكل من كان^(٣) كذلك، فإسقاطه حسن، وكل ما هو حسن فهو واقع، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: مع حسنه - أي مع حسن العفو في حد ذاته - وخلف الوعد، قبيح عقلاً، يجب نفيه عن الله تعالى ولقوله تعالى: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلَفَ وَعْدِهِ﴾^(٤) فلا يخلف وعد العفو، وأيضاً خلق المكلف، وتكليفه بتلك التكاليف الشاقة إنما هو لغرض عائد إليه؛ لاستحالة العبث وعود الفوائد إليه تعالى، وذلك الغرض: أما حصول نفع، أو دفع ضرر، والثاني باطل؛ لأنه لو أبقاه على العدم لاستراح ولم يحتاج إلى تلك المشاق.

والأول: أمّا أن يكون منفعة سابقة، كما يقوله البلخي^(٥): من أن هذه التكاليف وقعت شكراً للنعم السابقة، فلا يستحق المكلف بها ثواباً. وهو مستقبح عقلاً؛ لاستقباح أن يُنعم الإنسان على غيره ثم يكلفه، ويوجب عليه شكره على تلك

(١) أنظر: الذخيرة للشرif المرتضى: ٥٠٤، باب الكلام في الوعيد السمعي.

(٢) سورة الزمر ٣٩: ٥٣.

(٣) (كان) سقطت من «ث».

(٤) سورة ابراهيم ١٤: ٤٧.

(٥) من قوله: (ولم يحتاج إلى تلك) إلى قوله: (كما يقوله البلخي) لم يرد في «ث».

النعمة، من غير إيصال الثواب إليه^(١). أو لاحقة، وهو المطلوب^(٢). فظهر أنَّ الغرض من خلقه - أي المكلف - إثابته على الدوام، ولم يحصل في بعض الصور لمانع هو العصيان، فجاز إذا كان ذلك المانع حقه تعالى أن يرفعه ويسقطه، وإذا كان الغرض من خلقه إثابته، فمعاقبته نقض غرضه من خلقه، وهو على الحكيم محال^(٣). وأيضاً العفو من لا يُعَذَّب على الذنب مع استحقاق العذاب، وذلك الإِستحقاق^(٤) لا يحصل في غير صورة النزاع، إذ لا استحقاق بالصغائر أصلاً، لأنَّها أخرى بعفوه^(٥)، ولا بالكبائر بعد التوبة، فلم يبق إلا الكبائر قبلها، فهو يعفو عنها،

(١) أنظر: كشف المراد للعلامة الحلي: ٣٨٦، المقصد السادس في المعاد، المسألة الخامسة.

(٢) في «م» زيادة: فالمراد من العفو أعم من أن يكون قبل التنبيه بسخطه، أو بعد التنبيه بسخطه، وهو العذاب المنقطع؛ ولأنَّ المؤمن لَمَّا فعل هذا الفعل، قال بقبحه، وفَعَلَهُ برجاء الله، وهو يجُلُّ عن قطع رجائه، وأمَّا الكافر فيفعله ولم يرجُ، أو يرجو ولكن لا يعتقد ربًّا هو شأنه الرجاء إليه، لم يفعل الله به العفو بمقتضى العفو، فإن قُلْتَ: ما تقول في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ سورة النساء ٩٣: ٤، وقيد الخلود ينافي الإنقطاع؟.

قلنا: المراد به الزمان الكثير، أو من قتل مؤمناً من حيث إيمانه، أو منكرًا أنَّ دم المؤمن محقون؛ لأنَّه يستلزم عدم الاعتقاد بالله، أمَّا من فعل كذلك - أي راجياً ومؤمناً بالله - فالله يعذِّبه بقدر دم المؤمن، أو حتى ينطفأ قلب المؤمن عن قاتله، ثم لَمَّا رجع الأمر إلى عصيانه تعالى وحقه يعفو عنه.

وخلاصة مراد الشارح رحمه الله: أنَّ الله تعالى عندما يعفو عن المؤمن لأنَّه يُذنب مع رجائه بالله، أمَّا إذا كان ذنبه متعلّقاً بحقوق العباد، فيعذِّبه بقدره، أو يعفو صاحب الحق، فيعفو الباري عنه، أمَّا الكافر فإنَّه يُذنب وهو غير معتقد بالله، أو لا يرجو الله، فعندها لا يستحقّ العفو.

(٣) (محال) سقطت من «ث».

(٤) (الاستحقاق) سقطت من «ر» و«ع».

(٥) قوله: (لأنَّها أخرى بعفوه) أثبتناه من «ح».

وهو المطلوب، وإن لم ينله - أي المكلف - عفوه تعالى؛ بأن لم يتفَضَّل عليه، بل يحكم بالعدل، أو كان الذنب متوعداً عليه بالتعيين - يعني يكون الذنب فيما بينه وبين مخلوق - فأما أن يحبط أحد الإستحقاقين - أي إستحقاق الثواب والعقاب - بالآخر، أو لا يحبط، والأول: الإحباط^(١) وسنبطله، والثاني: إمّا أن يثاب بالجنة، ثم يعاقب بالنار، وهو خلاف الإجماع، أو بالعكس - أي يعاقب، ثم يثاب بالجنة - وهو الحقُّ المجمع عليه بين الأمة.

حلّ شبهة، حصلت لبعض المعتزلة في هذا المقام.

المذهب الأول: - هو إسقاط أحد الإستحقاقين بالآخر - هو^(٢) مذهب الوعيدية^(٣) من المعتزلة -، فهم لا يجوزون العفو إلا في الصغائر، وفي الكبائر مع التوبة. فمذهب أبي علي الجبائي: إنَّ الإستحقاق الزائد سواء كان استحقاق ثواب أو عقاب، يحبط الإستحقاق الناقص ويبقى هو - أي الإستحقاق الزائد - بكماله، من غير أن ينقص عنه شيء، وهو الإحباط.

(١) الإحباط: هو إبطال المعصية الطاعة، أو إبطال عقاب المعصية ثواب الطاعة. رسائل المرتضى: ٢/ ٢٦٤، رسالة الحدود والحقائق.

(٢) (هو) أثبتناه من «ص».

(٣) الوعيدية: هم الذين لا يجوزون العفو عن الكبائر إلى القول بالإحباط، واختلفوا في معناه بعد اتفاقهم على اختصاصه بالكبائر وتخليده في النار، والوعيدية داخلة في الخوارج، ثم إنَّ الوعيدية مقابل المرجئة. الملل والنحل للشهرستاني: ٥٠، الفصل الرابع: الخوارج. معجم الفرق الإسلامية لشريف يحيى الأمين: ٢٦٧.

قال الإمام الرازي: مذهب الجبائي: إنَّ الطارىء من الطاعة أو المعصية يبقى بحاله، ويسقط من السابق بقدره، ومذهب ابنه أبي هاشم، أنَّه لا يبقى من الإستحقاق الزائد بعد التأثير في الناقص إلاَّ الفاضل عن قدر الناقص، والباقي من الزائد يسقط بالناقص، مثلاً إذا كان استحقاق الثواب عشرة أجزاء، واستحقاق العقاب خمسة، تسقط الخمسة بالخمسة، فلم يبق من الثواب إلاَّ الخمسة التي كانت زائدة على استحقاق العقاب.

قال أبو هاشم: وهو المراد بالموازنة في أعمال الخلائق، ويكون الحكم في الجزاء للفاضل، إستحقاق ثواب كان أو إستحقاق عقاب^(١)، والمذهبان المذكوران باطلان؛ لابتنائهما على تأثير الإستحقاق وتأثيره، وذلك غير معقول؛ لأنَّ الإستحقاق أمر إضافي، يعرض للمكلف بالقياس إلى الطاعات والمعاصي، والإضافات لا توجد في الخارج، وإلاَّ لزم التسلسل؛ لأنَّها على تقدير وجودها تحتاج إلى محلّ تقوم به؛ لكونها عرضاً، فحصولها في المحلّ إضافة بينها وبين المحلّ، فتكون موجودة حاصلة في محل آخر، وحصول هذه الإضافة في المحلّ، إضافة بينها وبين المحلّ، فتكون موجودة أيضاً، وهلمّ جرا. فظهر أنَّ الإستحقاق لا يوجد في الخارج، وما لا يوجد في الخارج، لا يعقل تأثيره وتأثيره، وإن تنزّلنا عن ذلك، وقلنا بوجوده

(١) أنظر: الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٢٣٧-٢٣٨، المسألة «٣٦» في أنَّ وعيد الفساق منقطع، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ٤٢٢-٤٢٦، الأصل الثالث، المؤثّر في استحقاق المدح والثواب، الإحباط والتكفير، كتاب الفائق في أصول الدين للخوارزمي: ٤٢٤، الكلام في الوعد والوعيد، باب في أنَّه لا بدّ في الإحباط والتكفير من موازنة.

- أي الاستحقاق - ^(١) قلنا في إبطال المذهبين ^(٢): إمّا أن يوجد الإستحقاقان معاً في ذات المكلف، أو لا يوجدان، والأول - أعني وجودهما معاً -: يقتضي أن لا يكونا ضدّين؛ لأنّ حكم الضدّين أن لا يوجد معاً في محلّ واحد، وذلك - أي عدم كونهما ضدّين - ينافي مذهبهم - يعني الجبائيان وأتباعهما - لأنّ مذهبهم: إنّ الإستحقاقين ضدّان، وأيضاً لا يكون أحدهما - أي الإستحقاقين - أولى بالتأثير في الإحباط من الآخر؛ لأنّه إبطال أحد المتساويين بالآخر، وهو محال ^(٣)، بل نقول: جانب الثواب يترجّح على جانب العقاب، فهو أولى بإبطال استحقاق العقاب، وإنّما قلنا إنّهُ يترجّح؛ لأنّ الحسنة تجزى بعشرة أمثالها، والسيئة لا تجزى إلّا بمثلها، وهذا إنّما يتوجه على أبي علي، حيث قال: بإبطال أحد المتساويين بالآخر.

وأما أبو هاشم القائل: بأنّ الراجح يحبط المرجوح، وينحبط من الراجح - أيضاً - ما يساوي مقدار المرجوح، فالعدم ^(٤) ترجيح أحد المتساويين على الآخر.

فنقول في إبطال مذهبه: وإذا حبط أحدهما بالآخر في الموازنة، وصار مغلوباً معدوماً، فكيف يحبط الآخر به؟! إذ تأثير المعدوم في الموجود وصيرورة المغلوب غالباً غير معقول بالضرورة.

والثاني - وهو أن لا يوجد الإستحقاقان معاً -: لا يعقل تأثير أحدهما في الآخر؛

(١) قوله: (وقلنا بوجوده أي الاستحقاق) لم يرد في «ث».

(٢) في «ح»: (قلنا في إبطاله).

(٣) (وهو محال) سقطت من «ر» و«ع».

(٤) في «ص»: (فلا لعدم) وأثبتنا (أحد) من «ص» و«ث».

لا اختصاص التأثير بالموجودات، والمعتمد في إبطال الإحباط إنّه ظلم، فلا يصدر من الله تعالى، ولقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾^(١). ولما كان هاهنا مظنة اعتراض بأن يقال: إنكم ذكرتم في مباحث المزاج: إنّ كلّاً من الكيفيات الأربع المتضادة - أعني الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة - يكسر سورة الآخر، فيصير كلّ منهما مؤثراً في الآخر، بعدما كان متأثراً مغلوباً عنه، فحينئذٍ جاز أن يؤثر شيء في شيء، ثمّ ذلك المتأثر يؤثر في مؤثّره.

أجاب بقوله: ولا ترد علينا الأضداد المؤثرة والمتأثرة في باب المزاج، فإنّنا لم^(٢) نحكم هناك بتأثير كلّ واحد منهما - أي من الضدين - بالآخر، بل حكمنا بأنّ الفاعل هو الكيفيّة، والمنفعل هو المادّة، ولا تصير المادّة المنفعلة فاعلة قط، فلا يلزم ما ذكرتم، وفيه شيء؛ لأنّ معنى انفعال المادّة، هو انكسار كيفيتها، فالكيفية باعتبار كونها من تتمّة المادّة المنفعلة، تكون متأثرة مغلوبة، ثمّ تصير غالبية، بحيث تكسر سورة الآخر، فيلزم ما ذكره المعترض^(٣).

وأما المذهب الثاني: وهو أن يثاب ثمّ يعاقب، فمتروك بالإجماع، فلم يبق إلاّ الثالث: وهو أن يعاقب عقاباً منقطعاً، ثمّ يُخلّد في الجنة؛ لأنّها عطاء غير مجذوذ، وهو

(١) سورة الزلزلة ٩٩: ٧.

(٢) (لم) سقطت من «ث».

(٣) في «م»: (أقول: لا نسلم أنّ من تتمّة المادّة المنفعلة، بل متفرّع على المادّة المنفعلة، فكلّ من الكيفيات تفعل في المواد حين اتصالها بها، والمواد تنفعل بها، ثمّ تنكسر الكيفيات، ففعلها في آنٍ مجموعاً، وانفعالها في آنٍ مجموعاً، لا أنّه انفعال ثمّ فعل؛ لأنّ هذا فاسد، فتصوّر ما قلنا، فتجد أنّ هذا صحيح، فافهم).

- أي المذهب الثالث - الحق المناسب للعدل، وحينئذٍ يتحقق مضمون ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾^(١).

إعلم أنَّ من الأمور الممكنة التي ورد السمع بها الميزان، واختلف في تفسيره، فذهب كثير من المفسرين إلى أنَّه ميزان له كفتان ورسن وشاهين، عملاً بالحقيقة؛ لإمكانها، وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك^(٢)، وأنكره بعض المعتزلة؛ بناءً على أنَّ الأعمال أعراض لا يمكن وزنها، فكيف إذا زالت وتلاشت؟ بل المراد به: العدل الثابت في كل شيء^(٣)، ولذا ذُكر بلفظ الجمع^(٤)، وإلا فالميزان المشهور واحد. وقيل: المراد به^(٥) الإدراك^(٦)، وميزان المعقولات: العلم والعقل^(٧).

أجيب: بأنَّه يوزن^(٨) صحائف الأعمال لا نفس الأعمال. وقيل: يجعل الحسنات

(١) سورة الزلزلة ٩٩: ٧.

(٢) أنظر: زاد المسير لابن الجوزي: ٣/ ١١٥، سورة الأعراف، تفسير الآيتين «٨، ٩». المسائل والرسائل

المروية لعبد الله بن سلمان أحمددي: ٢/ ٢٠٤-٢٠٥، مسائل (١١)، ما أثر عن أحمد بن حنبل.

(٣) أنظر: حقائق المعرفة في علم الكلام لأحمد بن سليمان: ٣٥٧، ذكر تفاصيل المعارف، حقيقة معرفة الجزاء،

الكلام في الميزان. شرح المقاصد للفتازاني: ٥/ ١٢٠-١٢١، المقصد السادس السمعيات، الفصل الثاني

في المعاد، المبحث السابع بعض أحوال البرزخ والآخرة.

(٤) في حاشية «ذ»: في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ سورة الأعراف ٧: ٨.

(٥) (به) سقطت من «ث».

(٦) في حاشية «ذ» زيادة: أي إدراك المكلف لأعمال الخير والشر.

(٧) شرح المقاصد للفتازاني: ٥/ ١٢١، المقصد السادس، الفصل الثاني، المبحث السابع بعض أحوال

البرزخ والآخرة.

(٨) (يوزن) سقطت من «ح».

أجساماً نورانية، والسيئات أجساماً ظلمانية، وأمّا لفظ الجمع فللإستعظام^(١). وقيل: لكلّ مكلف ميزان، وإنّما الميزان الكبير واحد إظهاراً لجلالة الأمر وعِظَمَ المقام^(٢)، وقال المصنّف رحمه الله: **إِنَّ مَا عُبرَ عنه في القرآن والحديث بالميزان هو كناية عن العدل في الجزاء، لا الميزان المحسوس على ما يقوله المفسرون، كما شرحنا.**

هداية: إلى إثبات شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

اتَّفَقَ المسلمون على ثبوت الشفاعة^(٣) له صلى الله عليه وآله وسلم؛ لقوله تعالى: ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾^(٤) وفُسر بالشفاعة. فنقول: شفاعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم لأهل الكبائر الذين ماتوا من غير توبة ثابتة؛ لإسقاط العقاب عنهم؛ لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: **«إِذْخَرْتُ شَفَاعَتِي لأهل الكبائر من أُمَّتِي»**^(٥) ولأنّ من جَوّز العفو لهم - أي لأهل الكبائر المذكورين - جَوّز الشفاعة لهم، ومن لم يَجْوز العفو لهم - كالمعتزلة - لم يَجْوز الشفاعة؛ لامتناع العفو، فتقع الشفاعة لغواً. ولما بطل المذهب الثاني - وهو عدم تجويز العفو عن الكبائر - من غير التوبة، بطل

(١) أنظر: شرح المقاصد للتفتازاني: ٥/ ١٢١، المقصد السادس، الفصل الثاني، المبحث السابع بعض أحوال البرزخ والآخرة.

(٢) شرح المقاصد للتفتازاني: ٥/ ١٢١، المقصد السادس، الفصل الثاني، المبحث السابع بعض أحوال البرزخ والآخرة.

(٣) الشفاعة: طلب رفع المضار عن الغير، ممّن هو أعلى رتبة منه؛ لأجل طلبه. رسائل المرتضى: ٢/ ٢٧٣، رسالة الحدود والحقائق.

(٤) سورة الإسراء ١٧: ٧٩.

(٥) الكافي للحلي: ٤٢٥، القسم الثالث، المستحقّ بالتكليف وأحكامه.

ما يترتب عليه من نفي الشفاعة^(١)، وثبت المذهب الأول، الدالّ على ثبوت الشفاعة؛ ولقوله تعالى: ﴿وَأَسْتَغْفِرُ لَذُنُوبِكَ وَالْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢) أي لذنب المؤمنين؛ بقرينة ذكره سابقاً، وصاحب الكبيرة مؤمن - كما سيأتي - وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له في إسقاط العقاب عنه^(٣). وقالت المعتزلة: الشفاعة إنّما هي لزيادة الثواب للمؤمنين المستحقين للثواب، لا لدرء العقاب عنهم^(٤)؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾^(٥) ﴿فَمَا نَنْفَعُهُمْ شَفَعَةُ الشَّافِعِينَ﴾^(٦) وفيه نظر؛ لأنّ الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع، لكنّا شافعين للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأنّا نطلب^(٧) زيادة المنافع له صلى الله عليه وآله وسلم، وهو مستحقّ للثواب، والتالي باطل؛ لأنّ الشفيع أعلى مرتبة من المشفوع عنه، واستدلّواهم بالسمعيّات موقوف على عمومها في الأعيان والأزمان، وأنّي لهم ذلك، فوجب حملها على الكفّار جمعاً بين الأدلّة.

فائدة: في تحقيق معنى الإيذان، وما يتعلّق به.

(١) (الشفاعة) سقطت من «ح».

(٢) سورة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ٤٧: ١٩.

(٣) أنظر: أوائل المقالات للشيخ المفيد: ٩ و ٢٩، القول في الشفاعة. التعليق في علم الكلام للمقرئ النيسابوري: ١٥٤-١٥٥.

(٤) أنظر: الفائق في اصول الدين للخوارزمي: ٤٦٨، الكلام في الوعد والوعيد، القول في الشفاعة.

(٥) سورة البقرة ٢: ٢٧٠، سورة آل عمران ٣: ١٩٢، سورة المائدة ٥: ٧٢.

(٦) سورة المدثر ٧٤: ٤٨.

(٧) قوله: (لأنّا نطلب) لم يرد في «ح».

الإيمان - في اللغة -: التصديق^(١)، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾^(٢) أي بمصدق فيما حدثناك به^(٣).

وفي الشرع، وعليه^(٤) أكثر المتكلمين: تصديق الرسول فيما عُلِمَ مجيئه به^(٥) ضرورة، فتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وإجمالاً فيما علم إجمالاً. وقال بعضهم: إنَّه الطاعات فرضاً كانت أو نفلًا. وقال بعضهم: إنَّه الطاعات المفروضة^(٦).

وقال بعض السلف والمحدثون: إنَّه تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان. واختار المصنّف رحمه الله قول الأكثر فقال: الإيمان - في الشرع -: تصديق ما يجب تصديقه من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم، والمراد ممّا يجب تصديقه، ما عُلِمَ كونه من الدين ضرورة، وهذا التفسير - أعني تفسيره بالتصديق المذكور - أقرب إلى موضوعه اللغوي، الذي هو التصديق المطلق من تفسير الوعيدية - من المعتزلة - وهو: أنَّه الطاعات - كما ذكرنا - وأيضاً الكتاب دلٌّ على محليّة القلب للإيمان، نحو قوله

(١) أنظر: الصحاح للجوهري: ٥/ ٢٠٧١. مجمع البحرين للطريحي: ١/ ١١٣.

(٢) سورة يوسف ١٢: ١٧.

(٣) أنظر: الإقتصاد فيما يتعلّق بالإعتقاد للطوسي: ٢٢٨-٢٢٩، فصل «٥» في الإيمان والأحكام.

(٤) في «ث»: (وعند).

(٥) (به) أثبتناها من «ذ» و«ر».

(٦) أنظر: الإقتصاد للشيخ الطوسي: ٢٢٧، الفصل الخامس في الإيمان والأحكام. شرح الأصول الخمسة

للقاضي عبد الجبار: ٤٧٨، الأصل الرابع، فصل الفاسق لا يسمّى مؤمناً خلافاً...، مقالات الإسلاميين للأشعري: ٢٦٧-٢٦٨، مقالات المعتزلة، اختلافهم في الإيمان.

تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾^(١) ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^(٢) وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «اللهم ثبّت قلبي على دينك»^(٣) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لأسماء^(٤) - وقد قُتل من قال لا إله إلا الله -: «هَلَّا شَقَقْتُ قَلْبِي»^(٥). وإذا ثبت أنّه فَعَلَ القلب، وجب أن يكون عبارة عن التصديق؛ لأنّ الشارع إنّما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب، فلو كان الإيمان في الشرع معبراً عن وضع اللغة، لبيّنه للأمة كما بيّن نقل الصلاة والزكاة وأمثالهما.

واحتجّ الآخرون بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق»^(٦).

(١) سورة المجادلة ٥٨: ٢٢. وقوله: نحو قوله تعالى ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ لم يرد في «ح».

(٢) سورة النحل ١٦: ١٠٦.

(٣) أنظر: الامالي للسيد المرتضى: ٢/ ٢.

(٤) أسامة بن زيد بن حارثة بن كعب، ويكنّى أبا محمد، وأمّه أم أيمن واسمها بركة، حاضنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومولاته. روى الكشي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ الحسن بن علي عليهما السلام كفّن أسامة بن زيد في برد أحمر حبرة». وروى ابن داود الحليّ عن الامام الباقر عليه السلام فيه: «إنّه قد رجع فلا تقولوا فيه إلّا خيراً» نزل وادي القرى وتوفي سنة أربع وخمسين للهجرة. أنظر: اختيار معرفة الرجال للشيخ الطوسي: ١/ ١٩٣-١٩٩. رجال ابن داود الحليّ: ٤٧- ٤٨. الطبقات الكبرى لابن سعد: ٤/ ٦١. الإكمال في أسماء الرجال للخطيب التبريزي: ١١.

(٥) أنظر: الدروس للشهيد الأول: ٢/ ٥٣، كتاب المرتدّ، تعريف المرتدّ وأحكامه، حقائق الإيمان للشهيد الثاني: ٨١، الجواب عن مذهب الكرامية في الإيمان.

(٦) أنظر: مشكاة الأنوار للطبرسي: ٤٠/ الفصل «١٠١» في الإيمان والإسلام، نضد القواعد الفقهية للمقداد السيوري: ٢٦٥. سنن النسائي: ٨/ ١١٠.

والجواب: إنَّ المراد شُعب الإيمان قطعاً لا نفس الإيمان؛ فإنَّ إماطة الأذى عن الطريق ليس داخلياً في أصل الإيمان^(١)، حتى يكون فاقده غير مؤمن بالإجماع^(٢)، فلا بدَّ في الحديث من تقدير مضاف، أي شعب الإيمان.

واختلف في أنَّ مرتكب الكبيرة من أهل القبلة هل هو مؤمن أو لا؟
فذهب الخوارج: إلى أنَّه كافر^(٣)، والحسن البصري: إلى أنَّه منافق^(٤)، والمعتزلة:
إلى أنَّه^(٥) لا مؤمن ولا كافر، ويثبتون المنزلة بين المنزلتين^(٦).

روي أنَّ عمرو بن عبيد^(٧) - من رؤسائهم - قال: إنَّ بين الكفر والإيمان منزلة بين

(١) في «ح»: (الأصل) بدل من: (أصل الإيمان).

(٢) (بالإجماع) لم ترد في «ح».

(٣) أنظر: نهاية الإقدام للشهرستاني: ٤٧١، القاعدة العشرون في إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

(٤) أنظر: الذخيرة في علم الكلام للشريف المرتضى: ٥٥٠، الكلام في الوعيد السمعي، الكلام في الأسماء والأحكام.

(٥) (أنَّه) لم ترد في «ذ».

(٦) أنظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ٤٨٠، الأصل الرابع، قسمة أخرى للأسماء. المنية والأمل للقاضي عبد الجبار: ١٥٣، فرق المعتزلة، الواصلية. الفائق في أصول الدين للخوارزمي: ٥٢٨، الكلام في الأسماء والأحكام، باب القول في المنزلة بين المنزلتين.

(٧) هو عمرو بن عبيد بن باب البصري أبو عثمان، مولى بني تميم من أبناء فارس وقال ابن خلكان: كان جدّه باب من سبي كابل من جبال السند، اعتزل مجلس الحسن ومعه جماعة فسّموا المعتزلة، مات سنة ثلاث أو اثنتين وأربعين ومائة في طريق مكة، يروي عن الحسن، وهو مولى بني تميم. أنظر: التاريخ الكبير للبخاري: ٣٥٣-٣٥٢/٦. المجروحين لابن حبان: ٦٩/٢. تاريخ بغداد للخطيب البغدادى: ١٦٥-١٦٤/١٢.

المنزلتين^(١). فقالت عجوز: قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ﴾^(٢) فلم يجعل الله من عباده إلا الكافر والمؤمن فبطل قولكم، فسمع سفيان الثوري كلامها، فقال لأصحابه: عليكم بدين العجائز^(٣).

احتجّت المعتزلة: بأنّ مرتكب الكبيرة يدخل النار؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُّؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾^(٤) وكلّ من يدخل النار فهو مخزي؛ لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تَدْخُلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾^(٥) ولا شيء من المؤمن بمخزي؛ لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾^(٦) وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يزني الزاني وهو مؤمن»^(٧)، وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا إيمان لمن لا أمانة له»^(٨).

والجواب: إنّ الآية - أعني قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ - مخصوصة بالصحابة؛ بقرينة معه. والحديث خرج مخرج المبالغة، على معنى أنّ

(١) أنظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٢٣، المعتزلة، الواسلية.

(٢) سورة التغابن: ٦٤: ٢.

(٣) شرح المواقف للجرجاني: ١/ ٢٧٥، الموقف الأول، المرصد الخامس، المقصد السادس.

(٤) سورة النساء: ٩٣.

(٥) سورة آل عمران: ٣: ١٩٢.

(٦) سورة التحريم: ٦٦: ٨.

(٧) قوله: (وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم: لا يزني الزاني وهو مؤمن) لم يرد في «ث».

(٨) الامالي للشيخ المفيد: ٢٢.

(٩) النوادر للراوندي: ٩١/ صدر حديث ٢٧.

هذه الأفعال ليست من شأن المؤمن، كأنها تنافي الإيمان ولا تجامعه، ويجب الحمل على هذا المعنى؛ لئلا يلزم نقل لفظة الإيمان من معناها اللغوي، ثم الأحاديث المذكورة معارضة بمثلها، مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم لأبي ذر: «وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر»^(١).

والحق ما قاله أكثر المتكلمين: وهو أن صاحب الكبيرة مؤمن، فاختره المصنّف، فقال: وأهل الكبائر من أهل القبلة مصدّقون للرسول^(٢)، فيما علّم مجيئه به، فهم إذن مؤمنون، فيستحقّون الثواب الدائم؛ لأنه عوض عن الإيمان، وقد وجد فيهم.
فائدة: في بقية مباحث المعاد، وبه يتم الكتاب.

الوحوش تحشر كما وعد في التنزيل، بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾^(٣) وإنّا تحشر للإنتصاف لمظلومها من ظالمها، وإيصال أعواض آلامها إليها كما يليق بعدله العام، بجميع أصناف المخلوقات، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾^(٤) والإنتصاف واجب.

أمّا عقلاً: فلاّنه تعالى لو لم ينتصف للمظلوم من الظالم؛ لأدى إلى إضاعة حقّ المظلوم؛ لأنّه مكّن الظالم وخلّى بينه وبين الظلم، مع أنّه قادر على منعه، ولم يمكّن المظلوم من مكافأته، فكان إضاعة لحقه، وهو قبيح؛ لأنّه ظلم.

(١) مسند أحمد بن حنبل: ٥/١٦٦، حديث أبي ذر الغفاري.

(٢) (للرسول) لم ترد في «ث».

(٣) سورة التكوين ٨١: ٥.

(٤) سورة الكهف ١٨: ٤٩.

وأما سمعاً: فلم يرد في الكتاب والسنة من أنه تعالى يقضي بين العباد بالحق^(١). واختلّف في أنه هل يجوز أن يمكّن الله تعالى الظالم من الظلم، ولم يكن له عوض في الحال يوازي ظلمه، أم لا^(٢)؟.

فذهب أبو هاشم والكعبي إلى الجواز، فقال الكعبي: يجوز أن يخرج من الدنيا، ولا عوض له يوازي ظلمه، بل الله يتفصّل عليه بالعوض المستحق عليه، بدفعه إلى المظلوم. وقال أبو هاشم: لا يجوز ذلك، بل يجب التبقية في الدنيا إلى أن يكسب العوض؛ لأنّ الإنتصاف واجب والتفصّل جائز، ولا يجوز تعليق الواجب بالجائز^(٣).

وقال الشريف المرتضى مثاً: التبقية أيضاً تفصّل، فلا يجوز تعليق الإنتصاف الواجب به، وأوجب العوض في الحال^(٤). وهو الذي اختاره المصنّف رحمه الله في التجريد. أقول: هذا وإن كان قوياً، إلّا أنّ القول بأنّ الكافر الظالم في حقّ الأنبياء والأئمة - بالقتل والنهب - له عوض في الحال يوازي ظلمه، ممّا لا ينطلق به اللسان، والله أعلم^(٥).

(١) سورة الأنبياء ٢١: ٤٧. فقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام تفسيرها: «فهو ميزان العدل يؤخذ به الخلائق يوم القيامة، يدين الله تبارك وتعالى الخلق بعضهم من بعض بالموازين». أنظر: التوحيد للشيخ الصدوق: ٢٦٨، باب الرد على الثنوية والزنادقة.

(٢) (أم لا) لم ترد في «ث».

(٣) أنظر: كشف المراد للعلامة الحليّ: ٣١٤-٣١٥، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسألة «١٤» في الأعراف.

(٤) أنظر: الذخيرة في علم الكلام للشريف المرتضى: ٢٤٣-٢٤٤، الكلام في الأعراض، التمكين من المضار.

(٥) أنظر: تجريد الاعتقاد لنصير الدين الطوسي: ٢٠٦، المقصد الثالث، الفصل الثالث، في أفعاله تعالى، التعويض.

ثمَّ المستحقُّ للعوض إنَّ كان من أهل الجنة، فَرَّقَ الله العوض على الأوقات، على وجه لا يظهر له الإنقطاع فيتألم^(١)، وقيل: يجوز أن يتألم، فيستحقَّ عوضاً آخر، وهلمَّ جرّاً، وإن كان من أهل النَّار فَرَّقَ الله عوضه على الأوقات، بحيث يحصل التخفيف في نفس الأمر، ولا يظهر له فيستريح^(٢).

والآلام الواصلة إلى الوحش من المكلفين بأمر الله، أمّا إيجاباً - كالهدي، والكفارات، والنذور - أو ندباً - كالضحايا - أو بإباحة من غير أمر عليه ولا نهي، فأجرها على الله، وبذلك الإيلام يستحقُّ المكلف - أيضاً - أجراً على الله؛ لأنَّ الأمر بالإيلام يستلزم حسنة، والألم إنَّما يحسُن إذا اشتمل على المنافع العظيمة جدّاً، وأمّا الآلام الواصلة إلى المكلفين منها، فيجب العوض على الله تعالى أيضاً، لأنَّه - تعالى - مَكَّنْهُ وجعله مائلاً إلى الإيلام، مع إمكان صرفه عنه، ولم يجعل له عقلاً يميِّز به الألم الحسن من الألم القبيح، فكان ذلك بمنزلة الإغراء، فيقبح منه - تعالى - أن لا يوصل إليه عوضاً.

وقال عبد الجبار - من المعتزلة -: إنَّ سباع الوحش إن كانت ملجأةً إلى الإيلام بسبب من الله تعالى كجوع، أو خوف، أو غيرهما، فالعوض على الله تعالى، وإلا فعلى المؤلم^(٣)، وكذا المكلفون، وغير المكلفين من الأطفال، يوصل إليهم أعواض^(٤) آلامهم

(١) (فيتألم) لم يرد في «ح».

(٢) أنظر: تجريد الاعتقاد لنصير الدين الطوسي: ٢٠٦، المقصد الثالث، الفصل الثالث، في أفعاله تعالى، التعويض.

(٣) الفائق للملاحمي الخوارزمي: ٢٧٨-٢٧٩.

(٤) (أعواض) لم ترد في «ح».

ومشاقهم. واختلف في حكم الأطفال، فالخوارج على أنَّ حكمهم حكم آبائهم، فأطفال المؤمنين مؤمنون مخلصون في الجنة، وأطفال الكفار كفّار مخلصون في النار^(١).

وقالت الأشاعرة: إنَّ الله تعالى يبلوهم يوم القيامة، بأن يأمرهم يدخلوا ناراً مضرمة، فمن أطاعه دخل الجنة، ومن عصاه دخل النار^(٢). والأكثر على أنَّهم يدخلون الجنة، لكنَّ أطفال الكفار خوادم لأهل الجنة^(٣)؛ لأنَّ تعذيب غير المكلف بذنب صدر من آبائهم قبيح عقلاً^(٤)، فلا يصدر من الله تعالى، والله أعلم وأحكم. ثمَّ الآلام إن كانت من العباد فيأخذ الله تعالى أعواضها منهم، ويوصلها إلى المؤمن، وإن كانت من الله، فالعوض عليه. والإيلام من الله إمَّا بإنزال الأمراض على العبد، فإنَّه لو لم يوصل العوض إليه لكان ظلمًا، وإمَّا بتفويت المنافع عنه، وإمَّا بإنزال الغموم عليه، بأن يخلق الله أسباب الغم، فإنَّه بمنزلة الضرر، سواء كان الغم مستنداً إلى علم ضروري - كنزول مصيبة - أو مكتسب؛ لأنَّه تعالى هو الباعث على النظر، فيكون هو تعالى سبباً للغم، وكان العوض عليه، أو مستنداً إلى ظن، كأن يغمَّ العبد عند إماراة وصول مضرّة، أو فوات منفعة، فإنَّه تعالى هو الناصب لإماراة الظن، فيكون الغم بسببه، فيجب العوض

(١) أنظر: مقالات الإسلاميين للإشعري: ١١٦، مقالات الخوارج، العجاردة، الشيبية، الملل والنحل للشهرستاني: ٥٦، الخوارج، الخلفية.

(٢) أنظر: أصول الإيمان لعبد القاهر البغدادي: ٢٠٧، الأصل «١٢» المسألة السابعة في بيان من مات من ذراري المشركين.

(٣) إشارة إلى ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقد روي أنَّه صلى الله عليه وآله وسلم سُئِلَ عن

أطفال المشركين؟ فقال: «هم خدم أهل الجنة» بحار الأنوار: ١٠٨/٨.

(٤) (عقلاً) لم يرد في «ح».

عليه، ويحاسب الجميع محاسبة حقّة، فيجزى على وفق عمله، إن خيراً فخييراً، وإن شراً فشرّاً.

ومّا يجب أن يُذكر في هذا المقام التوبة وأحكامها.

فنقول: التوبة - في اللغة -: الرجوع، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾^(١) أي رجع^(٢) عليهم بالتفّضل والإنعام؛ ليرجعوا إلى الطاعة والإنقياد^(٣). وفي الشرع: الندم على المعصية من حيث هي معصية، مع عزم أن لا يعود إليها، إذا قدر عليها^(٤)، فقولنا: على معصية؛ لأنّ الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحاً أو طاعة لا يسمّى توبة، وقولنا: من حيث هي معصية؛ لأنّ من ندم على شرب الخمر لمّا فيه من الصّداع، وخفة العقل، ونقصان المال والعرض، لم يكن تائباً، وقولنا: مع عزم أن لا يعود، زيادة تقدير لمّا ذكرنا؛ لأنّ النادم على أمر لا يكون إلّا كذلك؛ ولذلك ورد في الحديث: «الندم توبة»^(٥) وقولنا: إذا قدر، ظرف للترك المستفاد من قولنا: لا يعود، وإنّما قيّدنا به؛ لأنّ العزم على ترك الفعل في وقت، إنّما يتصور ممّن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت، ففائدة هذا القيد: أنّ العزم على الترك ليس مطلقاً؛ حتى لا يتصور ممّن سلب

(١) سورة التوبة ٩: ١١٨.

(٢) (رجح) سقطت من «ذ».

(٣) أنظر: الصحاح للجوهري: ١/ ٩١، لسان العرب لابن منظور: ١/ ٢٣٣ - توب.

(٤) أنظر: أوائل المقالات للشيخ المفيد: ٣٣، القول في حقيقة التوبة. رسائل المرتضى: ٢٦٦، رسالة الحدود والحقائق.

(٥) تحف العقول لابن شعبة الحرّاني: ٥٥، والحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

قدرته وانقطع طمعه عن الزنا مثلاً، بل هو مقيّد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها، فيتصور ذلك العزم من مسلوب القدرة أيضاً.

ثم التوبة إن كانت عن ذنب يتعلّق بحقّ الله تعالى، فإن كانت عن فعل قبيح، كشرب الخمر والزنا، كفى فيها الندم والعزم، وإن كانت عن الإخلال بالواجب اختلف حكمه في إبقائه وقضائه وعدمهما، فبعضه يسقط بمجرد الندم، والعزم على ترك المعاودة، وبعضه يحتاج إلى القضاء كالصلاة، وبعضه يبقى إلى أن يؤدّى كالزكاة، وإن كانت عن ذنب يتعلّق بحقّ آدمي، استتبع إيصاله إن كان ظلماً ولم يتعدّر الإيصال، بأن كان صاحب الحقّ أو وارثه باقياً، وإنّما يصل الحقّ إلى المستحق، بأن يردّ المال، ويسلّم البدن، أو العضو للقصاص إلى أولياء المقتول، وإن تعدّر، وجب العزم على ترك المعاودة، وإن كان الذنب - الذي يتعلّق بحقّ آدمي - إضلالاً، وجب إرشاد من أضلّه، واسترجاعه عمّا اعتقد بسببه إن أمكن ذلك، وإن كان ذلك الذنب هو الإغتياب وجب على المغتاب الاعتذار لمن اغتابه، إن بلغ الإغتياب إليه؛ لأنّه أوصل إليه ضرباً من الغمّ بسبب الإغتياب، فوجب عليه الاعتذار منه، والندم عليه، ولا يلزم تفصيل ما اغتابه، إلّا إذا بلغه على وجه أفحش، وإن لم يبلغ إليه لا يلزمه الاعتذار؛ لأنّه لم يوصل إليه عمّا بسبب الإغتياب، لكن يجب في القسمين الندم لله تعالى، فإنّه خالف نهيه، والعزم على ترك المعاودة، ويجب أن يكون الندم على فعل القبيح لقبحه، وإلّا لم يكن توبة، كما ذكرنا في تعريفه.

قال المصنّف رحمه الله في التجريد: وإن كان غاية التوبة هو خوف النار - فكذلك - لا

تتحقق التوبة؛ لأنَّ توبة الخائف ليس ندماً لقبح الفعل، فيكون كمن ندم حفظاً لسلامة بدنه، وكذا الندم عن الإخلال بالواجب^(١)، يجب أن يكون لأنَّه إخلال بالواجب، وإلَّا لم تتحقق التوبة؛ لأنَّه بمنزلة حفظ صحة البدن، ولقائل أن يقول: إنَّ معنى^(٢) قبح المعاصي كونها مؤدِّية إلى النار، فإذا تاب منها خوف النار فقد تاب لقبحها، مع إنَّ كثيراً من السمعيَّات يدلُّ على وجوب التوبة؛ تخليصاً للمكلَّف من النار، وفَّقنا الله وإياكم للتوبة الكاملة عن جميع نواهيه.

ومنه الرزق: وهو - عندنا - ما صحَّ الإنتفاع به، ولم يكن لأحد منعه^(٣). والإنتفاع أعمُّ من الأكل وغيره، فالملبوس رزق؛ لوجود الإنتفاع به، وكذا إطعام العبد؛ لتحقيق معنى الإنتفاع. واعتلاف البهائم قبل الإستهلاك بالمضغ والبلع لا يكون رزقاً لها؛ لأنَّ للمالك منعها منه، إلَّا إذا وجب. والحرام ليس برزق؛ لأنَّ الشارع منعنا من الإنتفاع به والتصرف فيه. وعند الأشاعرة، الرزق: كلُّ ما انتفع به حيٍّ، سواء كان بالتعدِّي أو بغيره، مباحاً أو حراماً^(٤). وذهب بعضهم إلى أنَّ الرزق: ما ينتفع به الحيوان من الأغذية والأشربة لا غير^(٥)، ولم يجعل غير المأكول والمشروب رزقاً؛ بناءً على العرف، وإنَّ جاز

(١) أنظر: التجريد للطوسي: ٣٠٦، المقصد السادس، التوبة.

(٢) (معنى) لم ترد في «ث».

(٣) الإقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد للشيخ الطوسي: ١٧٣، الكلام في الرزق.

(٤) أنظر: الإرشاد للجويني: ٣٠٧، باب الرزق.

(٥) أنظر: الفائق في أصول الدين للخوارزمي: ٢٨٧، الكلام في الألطاف، باب القول في الأرزاق. أبكار

الأفكار في أصول الدين للآمدي: ٢/ ٢٢١، النوع السادس في أفعاله تعالى، الأصل الأول، المسألة (١٢)

في معنى الرزق.

في اللغة، يقال: رَزَقَهُ الله مَالاً وولداً، والحرام عند الشيعة والمعتزلة لا يكون رزقاً؛ لأنَّه منهيٌّ عن تناوله، ولا شيء من الرزق بمنهيٍّ عنه، أمَّا الصغرى، فقطعيّة معلومة من الدين بالضرورة، وأمَّا الكبرى، فلأنَّ الله تعالى خلق الإنسان بحيث لا يمكن تعيِّشه وبقاؤه إلَّا بالرزق، فالتعذيب عليه ظلم، كمن ألجأ عبده إلى عمل ثمَّ يعذِّبه عليه^(١)، والأشاعرة لمَّا أسندوا جميع الكائنات إليه تعالى، لم يتحاشوا عن التزام ذلك، وربَّما استدلُّوا على كون الحرام رزقاً، بأنَّه لو لم يكن رزقاً لكان الإنسان الذي انتفع بالحرام من أول عمره إلى آخره يتعيَّش بلا رزق، وهو باطل؛ لأنَّ رزق كلِّ حيوان مخلوق قبله أو معه، على ما ورد في الأخبار، فإذا كان رزق هذا الإنسان^(٢) مخلوقاً، مع أنَّه لم يتناوله، كان خلقه عبثاً.

قلنا: هذا منقوض بمن ولد ولم يتناول شيئاً ومات، فما هو جوابهم فهو جوابنا، على أنَّهم قالوا: أفعال الله تعالى لا تعلَّل بالأغراض، فجاز أن يكون خلق^(٣) رزق هذا الإنسان لا لغرض تناوله.

والتحقيق: أنَّ خلق رزقه لغرض صحيح، وهو انتفاع العبد به، لكنَّه بسوء اختياره أعرض عنه، فلا اعتراض على الخالق، بل هو لقطع الحجَّة عن العبد في تناول الحرام، لئلاَّ يعتذر يوم القيامة بعدم الرزق. والرازق - عند المعتزلة -: فيما حصل

(١) إشارة إلى حديث الإمام الصادق عليه السلام مع محمد بن عجلان: «... فقال: الله أعدل من أن يجبر عبداً على فعل ثمَّ يعذِّبه عليه». التوحيد للصدوق: ٣٥١، باب نفي الجبر والتفويض.

(٢) في «ص»: (رزق هذا الحيوان) وما في «ح» موافق للمتن ولكن بدون كلمة (رزق).

(٣) (خلق) سقطت من «ث».

للعبد من غير تعب، وتحشّم عمل منه، هو الله تعالى، وما أتاه بنصب وتعب^(١) منه، فالعبد هو الرازق لنفسه^(٢)، ولهذا ورد ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّزِقِينَ﴾^(٣). وقالت الأشاعرة: لا رازق إلا الله؛ لأنّ الرازق خالق، ولا خالق سواه تعالى عندهم^(٤). والصواب: إنّ تحصيل الأسباب، وترتيب الأمور المؤدّية إلى حصول الرزق، قد يكون من الله تعالى، كتكثير المياه، وتغيّر الأهوية، وإنبات البذر، وجعل الزرع حباً، وقد يكون من العبد كأنواع المكاسب، وأصناف المتاجر، وأمّا نفس الرزق - أعني المنافع المرتبة على تلك المكاسب - فهو من عند الله تعالى لا غير.

ثمّ السعي في تحصيل الرزق، قد يجب عند الحاجة، وقد يستحب إذا أراد التوسعة على نفسه وعياله، وقد يباح إذا استغنى عنه، ولم يؤدّي إلى ارتكاب معصية، وقد يحرم إذا أدّى إلى ارتكاب منهّي، أو ترك واجب.

ومنه السعر: وهو عبارة عن تقدير العوض الذي يباع به الشيء^(٥). وانحطاطه عمّا جرت به العادات في ذلك الوقت والمكان رخص، وارتفاعه عنه غلاء^(٦)، وإنّما اعتبر

(١) قوله: (وتحشّم عمل منه ... بنصب وتعب) لم يرد في «ث».

(٢) أنظر: المغني في أبواب التوحيد للقاضي عبد الجبار: ١١/ ٥٣-٥٤، الكلام في الأرزاق، فصل فيما يجوز أن يضاف إلى الله.

(٣) سورة الجمعة ٦٢: ١١.

(٤) أنظر: نهاية الإقدام للشهرستاني: ٢٢٢، القاعدة «١٨» في إبطال الغرض والعلّة في أفعال الله.

(٥) أنظر: الإقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد للطوسي: ١٧٦-١٧٧، فصل الكلام في الآجال والأرزاق والأسعار.

(٦) أنظر: الإقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد للطوسي: ١٧٦-١٧٧، فصل الكلام في الآجال والأرزاق والأسعار، الذخيرة في علم الكلام للشريف المرتضى: ٢٧٤، الكلام في الأسعار.

الوقت والمكان^(١)؛ لأنَّ الثلج إذا نقص عوضه في الشتاء أو في الجبال، لا يقال: إنَّه رخيص؛ لأنَّه ليس وقت بيعه، ولا مكانه، ثمَّ السعر قد يسند إلى الله تعالى، بأنَّ يقللَّ جنس المتاع المعين، ويكثرُ رغبة الناس فيه، فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين، وقد يكثرُ جنس المتاع، ويقللَّ رغبة الناس إليه؛ تفضلاً منه في حقِّ العباد، أو لمصلحة دينه، فيحصل الرخص، وقد يسند إلى العبيد، بأنَّ يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمان غال، أو رخيص، أو باحتكار بعض الناس، أو حركة العساكر، إلى غير ذلك من الأسباب.

ومنه الآجال، وأجل الحيوان: الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه^(٢)، والمقتول لو لم يُقتلَ يحتمل فيه الأمران: الموت والحياة، وأجل الإنسان جاز أن يكون لطفاً لغيره من المكلفين لا لنفسه، إذ بالأجل ينقطع التكليف من المكلف، وعند انقطاع التكليف لا يتصور اللطف، واختلف في أنَّ الأجل في الحيوانات واحد أو لا؟.

ذهب بعضهم إلى الثاني، وأنَّ لكلَّ حيوان وقتاً مقدَّراً هو أجله المسمَّى، وهو يبلغه بشرط الإحتراز عن المهالك^(٣)، وأجل آخر دون ذلك، يسمَّى أجل البلاء أو الآجال الإخترامية^(٤)، ويقع فيه إذا لم يتحاش عنها، واستدلَّ بظاهر قوله تعالى:

(١) (والمكان) أثبتناه من «ذ» و«ث».

(٢) المسلك في أصول الدين للعلامة الحلي: ١١١/ النظر الثاني، المبحث الرابع، المطلب الثالث في الآجال والأرزاق.

(٣) المغني في أبواب التوحيد للقاضي عبد الجبار: ١١/ ٤-٣، الكلام في الآجال، ذكر جملة من المقالات. الفائق في أصول الدين للخوارزمي: ٢٨٤-٢٨٥، الكلام في الألفاظ، باب القول في الآجال.

(٤) الآجال الإخترامية: فهي التي تحصل بسبب من الأسباب الخارجية، كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها من الأمور المعضلة، التفسير الكبير للرازي: ١٢/ ٤٨١، الانعام ٦: ٢.

﴿وَأَتَّقُوا وَأَطِيعُوا﴾ (٢) يَغْفِرْ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِكُمُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴿١﴾ عَلَّقَ تَأْخِيرَهُمْ إِلَى الْأَجَلِ الْمُسَمًّى بالتقوى الذي حاصله الإحتراز عن المعاصي والمهالك (٢)، وبما ورد في الحديث من: «إِنَّ الصَّدَقَةَ تَرُدُّ الْبَلَاءَ، وتزيد في العمر» (٣).

وذهب الأكثرون إلى أَنَّ الأجل واحد، فإن لم يقارنه شيء من أسباب الهلاك - عادةً - يسمَّى الأجل المسمًى، وإن قارنه فهو أجل البلاء، وأجاب عن الآية: بأنَّ الله تعالى قَدَّرَ بلوغهم ألف سنة بشرط التقوى، وقَدَّرَ نقصان خمسين سنة بشرط عدمه، لكنَّه تعالى علم في الأزل أنَّهم يتقون فيبلغون الألف، فهو أجلهم لا غير، أو لا يتقون فلا يبلغونه، بل ينقص من عمرهم الخمسين، فهو أجلهم (٤) لا غير، فلم يثبت للإنسان أجلان في نفس الأمر، بل أجل واحد (٥).

وهذا كما يقال: زيد من أهل الجنة بشرط الإيمان، ومن أهل النار بشرط عدمه، لكنَّه تعالى علم أنَّه يؤمن، فيصير من أهل (٦) الجنة لا غير، أو يكفر فيكون من أصحاب النار فقط، فلا يلزم أن يكون زيد من أصحاب الدارين معاً، وكذا الحديث معناه: «إِنَّ

(١) سورة نوح ٧١: ٣-٤.

(٢) أنظر: التبيان في تفسير القرآن للطوسي: ١٠/ ١٣٣٣، سورة نوح.

(٣) أنظر: عوالي اللئالي لابن أبي جمهور الإحسائي: ١/ ٢٩١. وعنه في بحار الأنوار للمجلسي: ٧٤/ ١٦٥، والحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

(٤) قوله: (لا غير، أو لا يتقون فلا يبلغونه ... فهو أجلهم) لم يرد في «ث».

(٥) (أجل) لم يرد في «ث».

(٦) في «ح» و«ث»: (من أصحاب).

الصدقة تردّ البلاء»^(١) فيبلغ العبد إلى الأجل الطويل، فهو أجله حينئذٍ لا غير، وعدم الصدقة لا يبلغ إلى ذلك الحد، فيموت دونه فهو أجله، وعلى كلّ تقدير فللعبد أجل واحد^(٢)، فاعلم ذلك.

ولسّا وفي المصنّف بما وعد، ختم الرسالة بنصيحة نافعة؛ ليكون داعياً إلى سبيل الرب بالموعظة الحسنة، بعدما دعا بالحكمة والمجادلة، فقال: ختم ونصيحة، حيث فرغنا ووفينا^(٣) بما وعدنا به^(٤) في صدر الكتاب، من إثبات واجب الوجود وصفاته، وما يترتب عليها من النبوة، والإمامة، والمعاد، فلنقطع الكلام على نصيحة: وهي أنّ من ينظر بعين عقله، ويتفكّر بقوة بصيرته في خلقه - أي في خلق نفسه - وشاهد هذه الحَكَم المودعة في بنيته، ممّا امتلأ من قطراتها مجلّدات علم التشريح، يجب عليه أن يعرف أنّ الخالق عزّ وجلّ لم يخلق هذه المخلوقات عبثاً، كما قال: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾^(٥) وإذا لم يكن عبثاً^(٦) كان لغرض لا محالة، فيجب عليه معرفة غرض^(٧) الخالق من خلقه، ويعلم أنّ ذلك الغرض عائد إليه، وذلك بفضلله وكرمه،

(١) أنظر: الكافي للكليني: ٤/ ٧٥، باب أنّ الصدقة تدفع البلاء.

(٢) أنظر: الذخيرة في علم الكلام للشريف المرتضى: ٢٦٢، الكلام في الآجال. التعليق في علم الكلام للمقري النيسابوري: ١٦٣-١٦٤، المعاد، مسألة في الآجال.

(٣) (ووفينا) لم يرد في «ث».

(٤) (به) لم ترد في «و».

(٥) سورة المؤمنون ٢٣: ١١٥، ولم ترد الآية في «ذ».

(٦) قوله: (لم يكن عبثاً) لم يرد في «ث».

(٧) قوله: (لا محالة فيجب عليه معرفة غرض) لم يرد في «ث».

ولا يضيّعه - أي ذلك الغرض - بتفريطه وجهله، بل يهتم بتحصيله ما استطاع، فإن سمع ما ذكرناه فليشر بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَنِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا﴾^(١)، وإلا شقي شقاءً بيناً، ودخل تحت قوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَنِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾^(٢) وخسر خسراناً مبيناً، وصار من الذين ﴿يُنَادُونَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾^(٣) ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾^(٤) وفقنا الله تعالى وإياكم لسعادة الدار الآخرة، بملازمة وظائف عبادة الخالق عزّ وتعالى، بمحمّدٍ وعترته الطاهرين، ويرحم الله عبداً قال آمينا.

هذا ما تيسّر لنا في شرح هذه الرسالة، ممّا سمحت به القرينة الفاترة، والفتنة القاصرة، وأمكن منه الزمان العسوف^(٥)، والمكان المخوف، مع تراكم غمائم الغموم، وتلاطم أمواج الهموم، والمأمول ممّن وقف عليه النظر بعين الرضا والقبول؛ لِمَا ذكرنا من تفاقم الأعذار، العزيز معها الإصطبار، والله أسأل أن يقبله بفضله وإنعامه، كما وفق لإتمامه، وأن ينفع به الطالبين، ويجعله ذخراً ليوم الدين، ولنختم الكلام حامدين لله تعالى، مصلياً على نبيه محمد خاتم النبيين وآله المعصومين، والسلام عليهم أجمعين.

(وكان الإفتتاح بتأليفه يوم السبت الحادي والعشرون من شهر محرم، والإختتام

به عشرين صفر في سنة خمسة وسبعين وثمانمائة)^(٦).

(١) سورة هود ١١: ١٠٨.

(٢) سورة هود ١١: ١٠٦.

(٣) سورة فصلت ٤١: ٤٤.

(٤) سورة التوبة ٩: ٦٩.

(٥) العسوف: الظلوم. الصحاح ٤: ١٢٢، عسف.

(٦) تاريخ الافتتاح والاختتام لم يرد في «ص» و«ث».

الفهارس العامة

- ١ - فهارس الآيات الكريمة ٣٠٩
- ٢ - فهارس الأحاديث الشريفة ٣١٧
- ٣ - فهارس الأعلام ٣١٩
- ٤ - فهارس الفرق والجماعات ٣٢١
- ٥ - فهارس المصطلحات ٣٢٣
- ٦ - فهارس مصادر التحقيق ٣٣٣
- ٧ - فهارس المحتويات ٣٦٣



(١)

فهرس الآيات الكريمة

الآية	رقمها	الصفحة
سورة البقرة (٢)		
﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا﴾	٣٨	٢٦٦
﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾	٥٥	١٥٩
﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾	٢٠٥	٢٠٧
﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾	٢٧٠	٢٨٩
سورة آل عمران (٣)		
﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾	١٠٦	٢٧٢
﴿أَعِدْتُ لِلْكَافِرِينَ﴾	١٣١	٢٦٤
﴿أَعِدْتُ لِلْمُتَّقِينَ﴾	١٣٣	٢٦٤
﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾	١٩٢	٢٨٩
سورة النساء (٤)		
﴿كَلِمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾	٥٦	٢٥٨
﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ...﴾	٩٣	٢٩٣
﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى﴾	١١٥	٢٤٣
﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾	١٥٣	١٥٩

الآية	رقمها	الصفحة
سورة المائدة (٥)		
﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾	٧٢	٢٨٩
سورة الأنعام (٦)		
﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا﴾	١٤٨	٢٠٨
سورة الأعراف (٧)		
﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا﴾	٢٨	٢٠٠
﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ...﴾	١٤٣	١٥٨
سورة التوبة (٩)		
﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾	٦٩	٣٠٦
﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾	١١٨	٢٩٨
سورة يونس (١٠)		
﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي...﴾	٣٥	٢٤٦
﴿فَآتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾	٣٨	٢٣٠
﴿فَاجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾	٧١	٢٤١
سورة هود (١١)		
﴿فَآتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾	١٣	٢٣٠
﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾	١٠٦	٣٠٦
﴿فَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا﴾	١٠٨	٣٠٦
سورة يوسف (١٢)		
﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾	١٧	٢٩٠
سورة الرعد (١٣)		
﴿أَكَلَهَا دَائِمٌ﴾	٣٥	٢٦٥

الآية	رقمها	الصفحة
سورة إبراهيم (١٤)		
﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخَلِّفَ وَعْدِهِ﴾	٤٧	٢٨١
سورة الحجر (١٥)		
﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾	٢١	٢١٠
﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾	٩٢	٢٧٢
سورة النحل (١٦)		
﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾	١٠٦	٢٩١
سورة الإسراء (١٧)		
﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ﴾	١٤	٢٧١
﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾	٣٨	٢٠٧
﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾	٧٩	٢٨٨
﴿قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمَشُّونَ مُطْمَئِنِّينَ ...﴾	٩٥	٢٢٣
سورة الكهف (١٨)		
﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾	٢٩	٢٥٢
﴿مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾	٤٩	٢٧١
﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ...﴾	١٠٨ . ١٠٧	٢٧٧
﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾	١١٠	٢٢٤
سورة مريم (١٩)		
﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾	٧١	٢٧٠
سورة الحج (٢٢)		
﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾	١	٦٥
سورة المؤمنون (٢٣)		
﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾	١١٥	٣٠٥

الآية	رقمها	الصفحة
		سورة النور (٢٤)
﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمُ أَلْسِنُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ﴾	٢٤	٢٧١
		سورة القصص (٢٨)
﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾	٨٨	٢٧٤
		سورة العنكبوت (٢٩)
﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾	٦٩	١٨٦
		سورة السجدة (٣٢)
﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾	١٧	١٨٠
		سورة الأحزاب (٣٣)
﴿وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾	٤٠	٢٣٥
		سورة يس (٣٦)
﴿فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾	٥١	٢٦٢
﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ﴾	٧٨	٢٦٢
﴿أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ﴾	٨١	٢٥٩
		سورة الصافات (٣٧)
﴿وَقِفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾	٢٤	٢٧٣
		سورة الزمر (٣٩)
﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾	٧	٢٠٨
﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾	٤٢	١٨٢
﴿لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾	٥٣	٢٨١

الآية	رقمها	الصفحة
سورة غافر (٤٠)		
﴿رَبَّنَا آمَنَّا﴾	١١	٢٦٧ ، ٢٦٨
﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾	٣١	٢٠٧
﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا﴾	٤٦	٢٦٧
سورة فصلت (٤١)		
﴿شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ﴾	٢٠	٢٧١
﴿وَقَالُوا لِيَجْزِيَهمْ﴾	٢١	٢٦٢
﴿يُنَادُونَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾	٤٤	٣٠٦
سورة الجاثية (٤٥)		
﴿وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾	٢٢	٢٥٣
سورة محمد ﷺ (٤٧)		
﴿وَاسْتَغْفِرْ لِدُنْيِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾	١٩	٢٨٩
سورة ق (٥٠)		
﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾	٢١	٢٧٢
سورة الطور (٥٢)		
﴿فَلْيَاتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ﴾	٣٤	٢٣٠
سورة النجم (٥٣)		
﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى...﴾	١٤ - ١٥	٢٦٥
سورة الرحمن (٥٥)		
﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾	٢٦	٢٧٤

الآية	رقمها	الصفحة
		سورة المجادلة (٥٨)
﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾	٢٢	٢٩١
		سورة الجمعة (٦٢)
﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾	١١	٣٠٢
		سورة التغابن (٦٤)
﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾	٢	٢٩٣
		سورة التحريم (٦٦)
﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾	٨	٢٩٣
		سورة الحاقة (٦٩)
﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾	١٩	٢٧١
﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ﴾	٢٥	٢٧١
		سورة نوح (٧١)
﴿وَاتَّقَوْهُ وَأَطِيعُوا...﴾	٤ - ٣	٣٠٤
﴿وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاكِراً كَفَّاراً﴾	٢٧	٢٧٩
		سورة المدثر (٧٤)
﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾	٤٨	٢٨٩
		سورة القيامة (٧٥)
﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ...﴾	٤ - ٣	٢٦٢ ، ٢٥٨
		سورة الإنسان (٧٦)
﴿لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً﴾	١	٦٥

الآية	رقمها	الصفحة
سورة التكوير (٨١)		
﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾	٥	٢٩٤
﴿وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾	١٠	٢٧١
سورة الانفطار (٨٢)		
﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ...﴾	١٤ - ١٥	٢٧٨
سورة الانشقاق (٨٤)		
﴿وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ﴾	١٠	٢٧١
سورة البروج (٨٥)		
﴿وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾	٣	٢٧٢
سورة العلق (٩٦)		
﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾	٥	٢٥١
سورة الزلزلة (٩٩)		
﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾	٧	٢٨٦
سورة العاديات (١٠٠)		
﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ﴾	٩	٢٦٢
سورة الكوثر (١٠٨)		
﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوثَرَ﴾	١	٢٧١

(٢)

فهرس الأحاديث الشريفة

الصفحة	القائل	الحديث
٢٨٨	الرسول ﷺ	(ادّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من امتي)
٢٦٨	الرسول ﷺ	(استنزهوا من البول فأن عافاة عذاب القبر من البول)
٢٣٠	الرسول ﷺ	(ألكم بيّنة)
٢٩١	الرسول ﷺ	(اللهم ثبت قلبي على دينك)
٢٥٨	الرسول ﷺ	(إنّ أهل الجنة جرد مرد)
٢٤٤	الرسول ﷺ	(أنت خليفتي بعدي)
٢٥٨	الرسول ﷺ	(إنّ ضرس الكافر مثل جبل أحد)
١٧٢	الرسول ﷺ	(إنّ لله تسعة وتسعين اسماً)
٢٦٩ - ٢٦٨	الرسول ﷺ	(إنّهما يعدّبان وما يعدّبان في كبيرة)
٢٣٠	الإمام الصادق عليه السلام	(إنّه مرض رسول الله ﷺ ...)
٢٩١	الرسول ﷺ	(الإيمان بضع وسبعون شعبة...)
١٨٢	الرسول ﷺ	(تفكّر ساعة خير من عبادة سبعين سنة)
٢٠٨	الإمام الصادق عليه السلام	(خالق الخير والشر)
١٦٠	الرسول ﷺ	(سترون ربكم يوم القيامة...)
٢٦٦	الرسول ﷺ	(سقف الجنة عرش الرحمن)
٢٧٢	الرسول ﷺ	(على الصراط....)

الحديث	القائل	الصفحة
(فهناك ما لا عين رأت...)	الرسول ﷺ	١٨٠
(القدرية مجوس هذه الأمة)	الإمام الصادق عليه السلام	٥٥
(لا إيمان لمن لا أمانة له)	الرسول ﷺ	٢٩٣
(لا تدركه العيون بمشاهدة العيان)	أمير المؤمنين عليه السلام	١٦١
(لا يزني الزاني وهو مؤمن)	الرسول ﷺ	٢٩٣
(لُعِنَتِ القدرية على لسان سبعين نبياً)	الرسول ﷺ	٥٥
(لقد ضغطته الأرض ضغطة اختلفت بها ضلوعه)	الرسول ﷺ	٢٦٨
(لم أعبد رباً لم أره)	أمير المؤمنين عليه السلام	١٦٠
(ما شاء الله كان وما لم يشاء)	الرسول ﷺ	٢٠٨
(ما من يوم وليلة إلا ويأتي على ابن آدم)	الرسول ﷺ	٢٧٢
(هذا إمام ابن إمام أخو إمام...)	الرسول ﷺ	٢٤٤
(هلا شققت قلبه)	الرسول ﷺ	٢٩١
(هم خصماء الله في القدر)	الرسول ﷺ	٥٥
(وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر)	الرسول ﷺ	٢٩٤

(٣)

فهرس الأعلام

١ - المعصومون الأربعة عشر عليهم السلام

٢٤٣	الإمام محمد الباقر <small>عليه السلام</small>	الصادق = محمد <small>عليه السلام</small> = رسول الله = النبي =
٢٤٣ ، ٢٣٠	الإمام جعفر الصادق <small>عليه السلام</small>	<small>عليه السلام</small> ٤٧ ، ٥٠ ، ١٥١ ، ١٦٢ ، ١٨٢ ، ١٩٩ ، ٢٠٨ ،
٢٤٤	الإمام موسى الكاظم <small>عليه السلام</small>	٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٣ ،
٢٤٤	الإمام علي الرضا <small>عليه السلام</small>	٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٧ ،
٢٤٤	الإمام محمد الجواد <small>عليه السلام</small>	٢٦٢ ، ٢٦٦-٢٦٩ ، ٢٧١ ، ٢٧٣ ، ٢٧٨ ، ٢٨٨-
٢٤٤	الإمام علي الهادي <small>عليه السلام</small>	٢٩١ ، ٢٩٣-٢٩٤ ، ٣٠٦ ،
٢٤٤	الإمام الحسن العسكري <small>عليه السلام</small>	الإمام علي = أمير المؤمنين <small>عليه السلام</small> ٥٥ ، ١٦٠ ،
٢٤٤	الإمام المهدي <small>عليه السلام</small>	١٦١ ، ١٧٩ ، ٢٣٠ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ،
		الإمام الحسن <small>عليه السلام</small> ٢٣٩ ، ٢٤٣ ،
		الإمام الحسين <small>عليه السلام</small> ٢٣٩ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ،
		الإمام زين العابدين <small>عليه السلام</small> ٢٤٣ ،

٢ - الأنبياء عليهم السلام

٢١٨	٥- يوشع	٢٧٢ ، ٢٦٤	١- آدم <small>عليه السلام</small>
٢٤٦	٦- الخضر <small>عليه السلام</small>	٢٨٠ ، ٢٧٩ ، ٢٤٦	٢- نوح <small>عليه السلام</small>
٢٤٦	٧- لقمان	٢٨٨ ، ٢٥٨	٣- إبراهيم الخليل <small>عليه السلام</small>
٨٨	٨- المسيح <small>عليه السلام</small>	١٦٥ ، ١٦٠ ، ١٥٩-١٥٨	٤- موسى <small>عليه السلام</small>

٣ - الأعلام

١٥٤	محمد بن كرام	١٠٤، ١٠١	أرسطو
٢٧٣	محمود الخوارزمي	١٩٧، ١٧٤، ٧٤	إمام الحرمين
٢٩٥، ٢٣٢	المرتضى	١٤٣، ١٢٧، ١٢١، ١٠٩، ٧٤	الأمام الرازي
٢٣١، ٢٢٨	مسيلمة	٢٨٤، ٢٦٣، ٢٤٠، ٢٠٣	
٨٦	مقاتل بن سليمان	٢٦٤	بشر بن المعتمر
١٤٦	النجار	٢٧٨، ٢٥٧، ٢٣٦، ٢٣٢، ١٤٧	الجاحظ
٢٥٥، ٢٣٢، ١٤٧، ١٣٧	النظام	٢٦٢، ٢٥٥، ١٠٤	جالينوس
٢٠٣	هشام	٢٧٠، ٢٣٠، ١٦٢، ٩٠، ٨٩	جبرائيل
٥٢، ٥١	واصل بن عطاء	١٩٩، ٥٢، ٥١	الحسن البصري
٢٦٧	ابن جرير الطبري	٢٦٠	الحليمي
٢٥٥	ابن الراوندي	٢٦٤	حواء
١٤٣، ١٠٢	ابن سينا	١٦٨	الخليل (الفراهيدي)
٢٦٥	ابن عباس	٨٩	دحية الكلبي
٢٣٢، ١٩٨	أبو إسحاق الاسفرائيني	٢٦٠، ٢٥٤	الراغب
١٧٥، ١٧١، ٧٤	القاضي أبو بكر الباقلاني	٢٦٨	سعد بن معاذ
٢٣٢، ١٩٨		٢٩٣	سفيان الثوري
٢٤٣، ٢٣٨، ٥٥	أبو بكر	١٦٨	سيبويه
١٧١، ١٦٧، ٧٥، ٥٤، ٥٣	أبو الحسن الأشعري	٢٤٣	الشافعي
٢٠٠		٢٦٤، ١٧٥	ضرار بن عمرو
١٥٠، ١٤٧، ١٤٦، ١٤٤	أبو الحسين البصري	٢٦٥، ٢٦٤	عباد الصيمري
٢٧٣، ٢٦٤، ٢٣٦، ١٩٨		٢٩٦، ٢٦٤	عبد الجبار
٢٦١	أبو زيد الدبوسي	٥٥	عثمان
٢٦٦، ١٤٧	أبو علي البلخي	١٤٧	العلاف
	أبو علي (محمد بن عبد الوهاب) = الجبائي	٥٥	عمر بن الخطاب
٢٨٤، ٢٨٣، ٢٦٤، ٢٤١، ٢٢٥، ١٣٧، ٥٤، ٥٣		٢٩٢	عمرو بن عبيد
٢٨٥		٢٧٨	العنبري
١٥٨	أبو منصور الماتريدي	٢٥٤، ١٧٤، ٧٦	الغزالي
٢٩٥، ٢٨٥، ٢٨٤، ٢٦٥، ٢٦٤، ٢٥٧	أبو هاشم	١٠٢	الفارابي
		٢٩٥، ١٥٠، ١٤٦	الكعبي

فهرس الفرق والجماعات

۳۲۱

المعتزلة = أصحاب العدل والتوحيد ٥٠-٥٦،	الفلاسفة ٥٠، ٥٧، ١١١، ١١٥، ١١٨، ١١٩،
٦٥، ٧٤، ٧٥، ١١٢، ١٣٧، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٦،	١٣١، ١٣٥-١٣٦، ١٣٨، ١٩٤، ١٩٧، ٢٥٧،
١٤٨، ١٥٠، ١٥٣، ١٥٤، ١٦٢، ١٦٤، ١٧٠،	٢٦٠-٢٦١، ٢٧٥
١٧٤، ١٧٥، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠٥،	القدرية ٥٥-٥٦، ٢٠٠
٢٠٦، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢٥،	الكرامية ٩١، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٣، ١٧٠، ٢٥٧،
٢٢٦، ٢٢٨، ٢٣٢، ٢٣٦، ٢٤٠، ٢٤٣، ٢٥٤،	٢٦٧، ٢٧٣
٢٥٧، ٢٦١، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٧٠، ٢٧٣،	المتكلمون ٦٧، ٨٢، ٨٥، ١٠٦، ١٠٩، ١١٩، ١٣١،
٢٧٧، ٢٨٠، ٢٨٣، ٢٨٧-٢٩٠، ٢٩٢، ٢٩٣،	١٤٣، ١٤٥، ١٤٩-١٥١، ١٧٠، ٢٦٠، ٢٦٤،
٢٩٦، ٣٠١	٢٧٣، ٢٧٦، ٢٨١، ٢٩٠، ٢٩٤
النصارى ٨٨، ١٠١	المجبرة ١٩٤، ١٩٧، ٢٠٠-٢٠٢
النصيرية ٨٩	المجسمة = المشبهة ١٥٣، ١٥٤
الوثنية ٨٢	المجوس ٥٥، ٥٦، ٨٤، ٩١، ١٠١
الوعيدية ٢٨٣، ٢٩٠	مذهب هشام ٢٠٣
اليهود ١٠١، ١٥٤، ٢٣٤-٢٣٥	

(٥)

فهرس المصطلحات

٢٠٥ ، ٢١٠ ، ٢٢١ ، ٢٣٩ ، ٢٤١ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ،	١٠٣ ، ٧٦	الأبدي
٢٥٤ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٣٠١		الاثنيية = الاثنين
الآخرة = يوم المحشر = دار الجزاء ٤٧ ، ٥٢ ،	٢٧٤ ، ٩٤ ، ٩٣ ، ٨١ ، ٧٩	
٥٣ ، ٥٤ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ، ١٧٩ ، ٢١٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ،	٧٧	اجزاء متميزة
٢٧١ ، ٣٠٦	١٧٠	احادي الذات
الإدراك		الاحباط
٦١ ، ٦٣ ، ٦٥ ، ٦٩ ، ٩٥ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٢٨ ، ١٣١ ،	٢٨٦ ، ٢٨٥ ، ٢٨٣	
١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ،	١٤٩ ، ٩٨ ، ١٤٣ ، ٩٧ ، ٩٦ ، ٨٦ ، ٨٥	الإحساس
١٦١ ، ١٦٩ ، ١٧١ ، ١٧٧ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ ،	١٥٠ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٨١ ، ١٨٧ ، ٢٢٠ ، ٢٢٣ ،	
١٨٣ ، ١٨٦ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ٢٢١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٩ ،	٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٧ ، ٢٧٥ ، ٢٨٨ ،	
٢٦٣ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٧		الأحكام = الأحكام الشرعية = الأحكام
الإرادة ٥٤ ، ٩١ ، ٩٢ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١١ ، ١١٣ ،	٢٣٧ ، ٢٣٥ ، ٢٣٤ ، ٢٢٣ ، ٢١٨ ، ٥٠ ،	العملية ٤٩ ، ٥٠ ،
١١٩ ، ١٢٢ ، ١٣٧ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٨ ، ١٦٤ ،	٢٤٥ ، ٢٤٧ ، ٢٥٣	
١٦٥ ، ١٩٨ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ،	١٩٤	الأحكام الضرورية
٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٢ ، ٢١٩ ، ٢٧٧	١٩٤ ، ١٨١	الأحكام العقلية
الأزلي = الأزلية	١٢٢ ، ١١٩ ، ١٠٩ ، ٧١ ، ٧٠ ، ٥٤ ،	الاختيار ٣ ، ٥٤ ،
٧٦ ، ١٠٣ ، ٢٠٩ ، ٣٠٤	١٩٨ ، ١٩٧ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ،	
١٧٣		اصول الدين

البارئ ٧٦، ٧٧، ١٢٣، ١٢٩، ١٣١، ١٣٣، ١٣٨،	٥٠	أصول الفقه
١٤٠، ١٤٥، ١٦٥، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢١١، ٢١٣،	٢٥٢	الألطاف الجليلة
٢٢٣	٢٥٢	الألطاف الخفية
٧٤ الباقي	٩٦، ٩٥، الألم = الألم العقلي	الألم = الألم الحسي = الألم العقلي ٩٥، ٩٦
٢٣٤ البداء	٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٩، ٢٩٦	٩٧، ٩٨، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٩، ٢٩٦
٩٤، ٨٥، ٧٣، ٧٠، ٦٩، ٦٨، ٦٦، ٦٥،	١٧٦، ١٦٩، ٨٣، ٨٢	إله
٢١٢، ١٧٥، ١٢٢، ١٢١	٢١٩، ١٨٨، ١٧٢، ١٣٢	الإلهام
١٠٧ برهان التطبيق	١٨٥، ٨٣، ٨٢، ٥٧	الإلهيات = الإلهية
٧٩ برهان التوحيد	٢٣٦، ٢٣٥، ٢١٧، ٥٧، ٥٥،	الإمام = الإمامة ٥٥، ٥٧، ٢١٧، ٢٣٥، ٢٣٦
٢٢١، ٢٢٠	٢٤٣، ٢٤٢، ٢٤١، ٢٤٠، ٢٣٩، ٢٣٨، ٢٣٧	٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣
٢٩٥، ٢٦٢، ٢٦١، ٢٥٩، ٢٥٥، ٧٥	٣٠٥، ٢٤٧، ٢٤٦، ٢٤٥، ٢٤٤	٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٣٠٥
١١٠ التأخر الذاتي	٢٣٧، ٥٧، المنكر	الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٥٧، ٢٣٧
١١٠ التأخر بالعلية	٢٤٠	٢٤٠
٢٦٣، ١٨٨، ٦٣، ٦٢		الامكان
٩٠، ٨٧، ٨٦، ٨٥	١٣٤، ١٢٩، ١٢٨، ١٠٠، ٨٥، ٨٢، ٧٩، ٧٨	٧٨، ٧٩، ٨٢، ٨٥، ١٠٠، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٤
١٣٩ الترتيب الزمني	٢٦٩، ٢٤٦، ١٦٠	١٦٠، ٢٤٦، ٢٦٩
١١٠ الترتيب العقلي	١٢٩، ١٢٨، ١٢٦	الامكان الذاتي ١٢٦، ١٢٨، ١٢٩
التركيب	٢٨٠	الإمكان العام ٢٨٠
١٠١، ٩٨، ٩٣، ٩٢، ٨٦، ٨١، ٧٩، ٧٨، ٦٦	١٨٦، ١٦٩، ١٥٣، ١١٤، ٧٧، ٦٣،	الانكشاف ٦٣، ٧٧، ١١٤، ١٥٣، ١٦٩، ١٨٦
٢٧٥، ٢٥٤، ١٧٠، ١٦٥، ١٢٦، ١٢٤، ١٢٠	٢٤٥، ١٨٧	١٨٧، ٢٤٥
١٩٥، ٩٥، ٦٥، التصديق = التصديق الضروري	١٦٣، ١٦٠	الانكشاف التام ١٦٠، ١٦٣
١٢٢، ١٢١، ٩٥، ٨٨، ٦٩، ٦٨، التصور	١١١، ١١٠، ١٠٥، ١٠٤، ٩١، ٧٧، ٥٤،	الإيجاد ٥٤، ٧٧، ٩١، ١٠٤، ١٠٥، ١١٠، ١١١
١٩٥	١١٣، ١١٥، ١٢٧، ١٢٩، ١٣١، ١٤٨، ١٦٥،	١١٣، ١١٥، ١٢٧، ١٢٩، ١٣١، ١٤٨، ١٦٥
١٢٦ تعقل الذات	٢٥١، ٢٠٩، ٢٠٥، ١٦٩	١٦٩، ٢٠٥، ٢٠٩، ٢٥١
١٤٣، ١٤٢، ١٣٥، ١١٤، ١١٣، ٩٣، ٧٣،	٢٧٠، ١٦١، ١٥٥، ٥٢، ٥١،	الإيمان = المؤمن ٥١، ٥٢، ١٥٥، ١٦١، ٢٧٠
٢٧٤، ١٦٤، ١٤٦	٢٩١، ٢٩٠، ٢٨٩، ٢٨٠، ٢٤٣، ١٧٩، ١٧٢	١٧٢، ١٧٩، ٢٤٣، ٢٨٠، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١
١٢٤، ١١٣، ٧٣، ٦٧	٣٠٤، ٢٩٧، ٢٩٤، ٢٩٣، ٢٩٢	٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٧، ٣٠٤
٢١٣، ٢١٢، ٢١١، ٢١٠، ٢٠٦، ١٧٣،		التكليف ١٧٣، ٢٠٦، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣
٢٥٢، ٢٥١، ٢٤٢، ٢٣٢، ٢٢٣، ٢٢١، ٢١٤		٢١٤، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٣٢، ٢٤٢، ٢٥١، ٢٥٢

٢٦٢، ٢٥٦، ٢٥٥، ٢٥٤، ١٢٤	الجوهر	٢٧٤، ٢٦٥، ٢٦٤، ٢٦١، ٢٥٨، ٢٥٤، ٢٥٣
١٢٧	جوهر عقلي	٢٨٢، ٢٨١، ٢٨٠، ٢٧٩، ٢٧٨، ٢٧٧، ٢٧٦
١٠٤، ١٠٣، ١٠١، ٩١، ٩٠، ٧٦، ٥٣، ٥٢	الحادث	٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٨، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٠
١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٩، ١١١، ١١٣، ١١٤		٣٠٣
١٤٠، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٤، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٥		التنزيه = تنزيه الله ٥٦، ١٣٧، ١٤٠، ١٧٠
٢٥٧، ١٩١، ١٨١، ١٦٧، ١٦٦		١٧٨، ٢٢٧، ٢٥٢
١٠٦	الحادث اليومي	توبة ٥٢، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٨، ٢٩٨
٢٥٦، ١٢٤	الحال	٢٩٩، ٣٠٠
١٧٥، ٦٣	الحد	التوحيد ٤٩، ٥٢، ٥٨، ٦١، ٨١، ٩٥، ١٧٣
١٠٦	الحدوث الذاتي	التوفيق ٢١٤
	الحدوث الزماني	الثبوت = ثبوتي ٦٧، ٨٠، ١٧٨
١٠٧، ١٠٦، ١٠٥		الثواب = ثواب المطيع ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ١٩٣
١٠٦	الحدوث اليومي	١٩٤، ٢٠٧، ٢١٢، ٢١٤، ٢٢٤، ٢٥٣، ٢٥٩
١٠٧	الحركة الفلكية السمرمية	٢٦١، ٢٦٤، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢
١٤٠	الحزئيات المتشكلة	٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٩، ٢٩٤
١٩٤، ١٩٣، ١٩٢، ٥٣	الحسن والقبح العقليان	الجبر ٥٦، ١٩٤، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣
٢٢٦		الجزئي ٦٣، ٦٦، ٧٨، ٩٧، ١١٢، ١٢٥، ١٢٧
٦٦	حقيقة الوجود	١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٣، ١٤٩، ١٦٨
١٥٠	الحواس الباطنة	٢٢٢، ٢٥٢، ٢٥٤
٢٥٢، ١٨١	الحواس الظاهرة	الجزئي الزماني ١٣٨، ١٣٩، ١٤١
٢٦٩، ١٤٥، ١٤٣، ١١٣	الحياة	الجزئيات المتغيرة ١٣٦، ١٣٨، ١٤٢
٢٠٧، ١٧٣، ١٦٩، ١٦٧، ٩٩، ٧٧	الخالق	الجنة ٥٢، ٥٣، ٥٤، ١٧٢، ٢٥٨، ٢٦٤، ٢٦٥
٣٠٦، ٣٠٢		٢٦٦، ٢٧٧، ٢٧٩، ٢٨٣، ٢٨٦، ٢٩٦، ٢٩٧
١٦٤، ٦٧، ٦٦	الخبر	٣٠٤
٢٣٢، ٢٢٩، ٢٢٨، ٢٢٧، ٢١٩	الخرق	الجنس ٧٨، ١٠٣، ١٨٦، ٢١٩
٢٩٧، ٢٨٦، ٢٧٧، ٥٢	الخلد	الجهل ١٣٧، ١٣٩، ١٤٠، ١٥٩، ١٧١، ١٩٣
		٢٠٣، ٢٠٦، ٢٣٤، ٢٤٦
١٣٢، ١٢٦، ١٢٣، ٩٩، ٩١، ٧٦، ٥٤	خلقهم	الجهل المركب ٦٣، ٦٤، ٧٩، ٨١، ٨٦، ٨٧
٢٠٧، ٢٠٢، ٢٠٠، ١٩٩، ١٩٧، ١٦٥، ١٦٢		١٢٤، ١٢٦، ١٣٦، ١٣٩، ٢٥٤، ٢٧٥

٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢١٣ ، ٢٢٠ ، ٢٢٤ ، ٢٥١ ، ٢٥٣ ،	السبق الزمني	١٠٥
٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٩٧ ، ٣٠١ ، ٣٠٥	السرمدى	٧٦
الدلائل الثقيلة = الظواهر الثقيلة ٤٩ ، ١٥٨	السكون	١٠٣ ، ١٥٤
دليل التمانع ١٣٧	سمعه	١٤٥ ، ١٤٩ ، ١٥١ ، ٢٢٠
الدليل العقلي ٤٩ ، ١٥٧ ، ٢٤٤ ، ٢٦٢	السمعيات	٥٧ ، ١٦٠ ، ٢٢٠ ، ٢٢٦ ، ٢٣٦
الدور والتسلسل = التسلسل = الدور ٦٨ ، ٧٢ ،	السنة	٥٤ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٧٨ ، ٢٩٥
٧٣ ، ٧٥ ، ١١٣ ، ١٢٠ ، ١٢٧ ، ١٦٢ ، ١٩٤ ، ٢٠٤ ،	الشرور = الشر	٥٦ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٩
٢٨٤	الشريعة	٥٧
الذات ٥٥ ، ٦٩ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٥ ، ٧٨ ، ٨١ ، ٨٢ ،	الشفاعة	٢٧٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩
٨٥ ، ٨٦ ، ٨٨ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٣ ، ٩٨ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ،	الشك = الشكوك	٦٤ ، ٢٧١ ، ١٨٥
١٠٨ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ١١٧ ،	الشهادة	٢٧٢
١١٨ ، ١٢٠ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٦ ، ١٦٧ ،	الشهادتين	٥٢
١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ،	الشيء ٦١ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٨ ،	
١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٦ ،	٧٩ ، ٨٠ ، ٨٢ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٥ ، ٩٦ ،	
١٦٤ ، ١٩٦ ، ١٧٠ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٨ ، ٢٠٥ ،	١٠٥ ، ١٠٧ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ،	
٢٠٦ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٧٦ ، ٢٨٥	١٣٥ ، ١٥٣ ، ١٦٤ ، ١٧٧ ، ١٨٤ ، ١٨٧ ، ١٩٥ ،	
الذم ١٩٢ ، ١٩٣ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢١٢ ،	١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٧ ، ٢٠٩ ، ٢١٢ ، ٢٥٤ ، ٢٦١ ،	
الذهن ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٠ ،	٢٨٦ ، ٢٩٣ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٤ ،	
الرازق ١٦٧ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ،	صاحب الكبيرة = الكبائر ٥١ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ،	
الرجس الباطن ٢٢٨	٢٦٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ،	
الرجس الظاهر ٢٢٨	٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ،	
الروح ٢٩ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨ ،	الصانع ٤٩ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ١٧٨ ، ٢٢١ ، ٢٣٣ ،	
الرؤية = رؤيته ٥٤ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ،	الصحة ٦٧ ، ١٣٥ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٥٧ ،	
١٥٧ ، ١٥٩ ، ١٦٠	٢٠٩	
الرياضيات ٥٧	الصرقة	٢٣٢
الزمان ١٠٧ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ١٣٨ ،	الصفيرة	٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٨٠ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ،
١٥٧ ، ٢٤٠ ، ٢٤٢ ، ٢٧٤ ،	الصفات	٤٩ ،
الزمان الثاني ٧٥	١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٩ ، ١٤٣ ، ١٤٦ ،	
الزمان الماضي ٧٦		

العبد ٥٣، ٥٤، ١٣٧، ١٣٨، ١٥٣، ١٦٠، ١٦٤،
 ١٦٩، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣،
 ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢٢٤،
 ٢٢٥، ٢٩٧، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٦،
 العدل ٥٢، ٥٨، ١٩١، ٢٨٣، ٢٨٧، ٢٨٨،
 العدم = عدمي ٦٢، ٦٥، ٦٧، ٦٩، ٧١، ٧٣،
 ٧٤، ٧٧، ٨٠، ٩٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٩،
 ١١٠، ١١٦، ١١٧، ١٤٦، ١٧٦، ١٨١، ٢٠٠،
 ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٦٢،
 ٢٦٣، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٨١، ٢٨٥، ٢٩٩، ٣٠٤،
 العرض ٨٣، ٨٥، ٩٠، ٩٧، ٩٩، ١٠٠، ١٠١،
 ١٢٥، ١٦٥، ٢٥٥، ٢٨٤، ٢٧٩، ٣٠٠،
 العرف ٦٤، ٧٩، ٣٠٠،
 العرف الخاص ٩٩،
 العرف العام ٩٩،
 العصمة = المعصوم ٥٠، ١٤، ٢٤، ٢٥، ٢٦،
 ٢٣٣، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٤،
 ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٦٣، ٣٠٦،
 العقاب ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٩٩، ١٩٣، ١٩٤،
 ٢٥٣، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٤، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨،
 ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦،
 ٢٨٨، ٢٨٩،
 العقل ٤٨، ٥٦، ٦٤، ٦٨، ٧٠، ٧٩، ١٢٣، ١٢٤،
 ١٢٥، ١٢٦، ١٥١، ١٧٠، ١٧١، ١٧٣، ١٩٢،
 ١٩٣، ١٩٥، ٢١٣، ٢٢٧، ٢٣٣، ٢٤٢، ٢٥٢،
 ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٧٣، ٢٨٧،
 العقل الأول ١٢٧، ١٢٩،
 العقل الثامن ١٣٠،
 العقل الثاني ١٢٧،

١٤٩، ١٥١، ١٥٢، ١٦٤، ١٦٦، ١٦٧، ١٧٠،
 ١٧٦، ١٧٧، ٢٠٦،
 صفات الجلال والإكرام ٤٩،
 الصفات الحقيقية ٨٠، ١١٨، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٨،
 الصفات السلبية ٦١، ٨٤، ١٧٠، ١٧٢،
 الصفات الكمالية ١١٦،
 صفات الواجب ٧٢، ٢٢٠،
 الصفات الوجودية = الصفات الثبوتية ٦١،
 ١٧٠، ١٧٢،
 الصوت ١٦٣،
 الصور ٦٤، ٧٧، ٨٧، ٨٩، ٩٨، ١٠٣، ١٢٤،
 ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١،
 ١٤٢، ١٨١، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ٢٠٤، ٢٠٥،
 ٢١٩، ٢٥٨، ٢٥٩،
 الصور الجسمية ١٠٣،
 الصور النوعية ١٠٣، ٢٧٥،
 الطبيعيات ٥٧، ٢٦١،
 الظلم ٢٨٦، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠١،
 الظن ٦٣، ٦٤، ٧٦، ٩٤، ١٤١، ١٤٧، ٢٢٣،
 ٢٨٦، ٢٩٧،
 العالم ٨٣، ١٠١، ١٠٤، ١٠٧، ١٠٩، ١١١،
 ١١٥، ١١٦، ١٢٨، ١٣٨، ١٦٩، ١٩٦، ١٩٩،
 ٢٠٩، ٢٢١، ٢٣٣، ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٦٣،
 عالم = العالمية ٨٤، ١١١، ١١٢، ١٣٢، ١٣٣،
 ١٣٤، ١٣٥، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣،
 ١٤٤، ١٤٥، ١٥٩، ١٦٨، ١٧٦، ٢٣٩،
 العالم العنصري ١٢٧،
 عالم الغيب ٨٥، ١٨٥، ١٨٦، ٢٦٣،
 عالم القدس ١٨٦، ٢٢٠، ٢٦٣،

العقل العاشر	١٢٧	غير ذاته	٧٣
العقل العملي	١٩٤	غير مرئي	٥٣
العقل الغريزي	٤٧	الفساق = الفسق	٢٦٦، ٢٢٨، ٢٠٧، ٥٢
العقل الفعّال	٢٧٦، ٢٧٥، ١٢٧، ١١٩	الفصل	٧٨
العقل النظري	١٩٤	فصل ذاتي	١٠١، ٧٩
عكس النقيض	١٥٤، ٧٩	الفعل ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٧٧، ٧٩، ٨٠، ١٠٨، ١٣١،	
العلّة ٧٣، ٧٨، ١٠٦، ١١٦، ١١٧، ١٢٠، ١٢٧،		١٣٢، ١٣٧، ١٤٦، ١٤٧، ١٩١، ١٩٢، ١٩٥،	
١٢٨، ١٤٠، ١٤١، ١٤٤، ٢٤٥		١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢،	
العلم ٥٤، ٦٢، ٦٤، ٦٧، ٨٩، ١٠٨، ١١١، ١١٣،		٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٠، ٢١٣، ٢١٤،	
١١٤، ١١٦، ١٣١، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٩، ١٤١،		٢٢٤، ٢٢٨، ٢٤٢، ٢٤٦، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨،	
١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٢،		٢٩٨، ٢٩٩	
١٥٣، ١٦٥، ١٧٠، ١٧٦، ١٧٨، ١٧٩، ١٩٣،		الفاعل الكسبي	٢٠٠
١٩٤، ٢٠٤، ٢١٠، ٢٤٥، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٥٦،		الفقه	١٧١، ٥٠
٢٨٧، ٢٦٩		قائم	١٦٦، ١٦٤، ٨٨
العلم الانطباعي	٦٢	قائم بذاته ٥٥، ٨٨، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٩، ١٦٤،	
العلم الحضورى	٦٢	١٦٦، ١٦٨، ١٧٨	
علم الشرائع والأحكام = الشرع ٤٩، ٥٠، ٥٧،		القبیح ٥٦، ١٣٧، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥،	
٦٤، ١٥٥، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٨٥، ١٩٣،		١٩٦، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٠،	
١٩٤، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧،		٢٢٤، ٢٤٦، ٢٥٣، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨١،	
٢٤٥، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٨		٢٩٧، ٢٩٩	
العلم الضروري	١٩٨، ٤٧	القَدَر = القادر	٢١٠
العین ٦٧، ٧٨، ٩٢، ٩٣، ١٠٠، ١٣٦، ١٣٧،		القدرة ٥٣، ٥٤، ٨٢، ٨٩، ١٠٨، ١١١، ١١٠،	
٢٥٥، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٧، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٨٠،		١١٣، ١١٤، ١١٥، ١٣١، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٦،	
عین ذاته		١٣٧، ١٣٨، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٦، ١٧٠، ١٨٦،	
٧٣، ٧٨، ٨١، ١١١، ١٣٤، ١٣٥، ١٤٢، ١٤٨،		١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٤،	
١٧٧		٢١٣، ٢٥٢، ٢٥٥، ٢٦٨، ٢٩٩	
الغاذية	٢٥٢	القدرة الحادثة	١٠٩
الغني المطلق	٢٧٦، ١٩٦، ١٧٠، ٧٥	القدرة القديمة	٩٢
الغيبة	٢٤٦، ٢٤٥	القديم الذاتي	١٠٦

٩٦ ، ٩٨ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤	اللذة العقلية	١٠٦ ، ١٠٧	القديم الزماني
٢٢٤ ، ٢٢٣ ، ٢٢١ ، ٢١٤ ، ٢١٣ ، ١٧٢	اللطف	٦٩ ، ٧٩	القسمه
٢٢٥ ، ٢٣٨ ، ٢٤٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٣٠٣		٥٥ ، ٢٠٧ ، ٢٠٩ ، ٢١٠	قضاء الله
٢١٤	اللطف المحصل	١٥٦	القوة الباصرة
٢٤٢	اللطف المقرب	١٨٤	القوة البهيمية
٢٨٦	المادة المنفصلة	١٤٣ ، ٢٧٥	قوة الحركة
١٣٩ ، ١٢٩ ، ١٠٠ ، ٩٣ ، ٨١ ، ٧٩ ، ٧٣	الماهية	١٤٣ ، ١٨١ ، ١٨٧ ، ٢٧٥	قوة الحس
١٦٩ ، ١٧٩ ، ١٨٠		١٨١	القوة الحيوانية
١٩٢ ، ٢٠٦ ، ٢٩٨ ، ٣٠٠	مباح	١٨١ ، ١٨٧	القوة العقلية
٩٨ ، ٧٧ = المبدأ القديم	مبدأ = المبدأ الأول = المبدأ القديم	٩٦ ، ١٤٣	القوة العملية
٢١٠ ، ١٣٢ ، ١٣٠ ، ١٢٧ ، ١٢٦ ، ١٠٧ ، ١٠٦		١٨٤	القوة الملكية
٢٧٥		٤٨	القوة النطقية
٦٩	متباين	١٧٨ ، ١٨٠	القوة النظرية
٧٦	مترادف	٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ١١٩ ، ١٢٣ ،	الكثرة = متكرر
١٩٢ ، ١٣٨ ، ٧٠ ، ٦٧ = تساوي	المتساويين = تساوي	١٢٦ ، ١٣١	
٢٨٥		٢٢٨	الكرامات
٤٩	المجهولات	٦٥ ، ٧٠ ، ١٩٥ ، ٢٠٠ ، ٢٥٣	الكسب
١١٣ ، ٩٥ ، ٩٣ ، ٩٠ ، ٨٢ ، ٧٩ ، ٧٣ ، ٧٠	المحال	٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٢٠٧ ، ٢٢٥ ، ٢٥٨ ،	الكفر = كافر
١١٧ ، ١١٦ ، ١١٥ ، ١١٤ ، ١٣٦ ، ١٣٥ ، ١٣٣ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٩٩		٢٦٦ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥	
٢٧٤ ، ٢٦٤ ، ٢٥٩ ، ٢٣٤ ، ٢١٠ ، ٢٠٩ ، ٢٠٣		٥٨ ، ٥٧ ، ٥٠ ، ٤٩ ، ٤٧ = علم الكلام	الكلام = علم الكلام
٣٠٥ ، ٢٨٥ ، ٢٨٢ ، ٢٧٦ ، ٢٧٥		١٦٢ ، ١٦٧ ، ١٧٣ ، ١٧٩ ، ١٨٠	
٦٢	المذكور	١٦٤	الكلام اللفظي
١٦٥ ، ٧٨ ، ٦٦	المركب	١٦٥ ، ١٦٤ ، ١٦٣ ، ٥٥ ، ٥٣ ،	كلام الله تعالى
٢٧٥	المركب الحيواني	١٦٦ ، ١٦٧	
٢٧٥	المركب المعدني	١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٧	الكلام النفسي
٢٧٥	المركب النباتي	٦١ ، ٦٣ ، ١٤٠ ، ١٤٣ ، ٢٥٦ ،	الكلي
١٤٣	المزاج النوعي	٧٦ ، ٧٧ ، ١٤٠ ، ١٧٤ ، ١٧٥	الكنه
١١٦ ، ١١١ ، ٧٠ ، ٦٣ = المستحيلات	المستحيل = المستحيلات	٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٢٦٣ ، ٢٦٩ ،	اللذة
١٣٣ ، ١٤٥ ، ١٥٣ ، ١٩٦ ، ٢٥٧ ، ٢٦٢ ، ٢٦٥		٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٦ ، ٢٦٣	اللذة الحسية

المسموعات	١٥٠	المفهوم الحقيقي	٩٢
مشيئة الله ٥٤، ١١٥، ١٢٢، ١٨٨، ٢٠٢، ٢٠٧،		المقلد	٢٣٦، ٦٤، ٦٣
٢٧٧، ٢١٢، ٢٠٨		مكروه	٢٠٧، ٢٠٦، ١٩٢
المصور	٧٧، ٧٦	المتع	٢٥٧، ٢٠٤، ١٣٣، ١١٦، ٦٩، ٦٦
المطلق = مطلق ممكن ٥١، ٧٥، ٧٨، ٩٨، ١٠٣،		ممكن الوجود ٦٣، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣،	
٢٧٩، ٢٨٠، ٢٩٨		٧٨، ٧٩، ٨١، ٨٢، ٨٥، ٩٠، ١٠٠، ١٠٤، ١٠٥،	
مطلق الوجود	٦٦	١٠٦، ١١١، ١١٣، ١١٤، ١١٩، ١٦٥، ٢٥٧،	
المطيع ٥١، ٥٣، ١٩٨، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢١٣، ٢١٤،		٢٥٩	
٢٢٢، ٢٢٤، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٥، ٢٥٩، ٢٧٦،		المنافق	٢٩٢
٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٤، ٢٩٠، ٢٩٧، ٢٩٨		مندوب	٢٩٦، ٢٧٧، ٢٠٦، ١٩٢
المعاد = المعاد الجسماني = المعاد الروحاني		المنزلة بين المنزلتين	٢٩٢، ٥٢
٥٧، ٥٨، ١٧٩، ١٨٠، ٢٣٧، ٢٥١، ٢٥٦، ٢٦٠،		المنطق	٥٠
٢٦٢، ٢٦٣، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٩٤،		المنع	١٦٠، ١٤١، ١٣٦، ١٢٢، ٦٨
٣٠٥		موجب لذاته	١١٥
المعارضة ٦٨، ١٢٢، ٢٢٢، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣١،		الموجود ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧١، ٧٢،	
٢٣٢، ٢٩٤		٧٣، ٨٠، ٨٥، ٨٨، ٩٤، ٩٥، ١٠٥، ١١٠، ١١٣،	
المعاصي ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ١٩٤، ١٩٨، ٢٠٥،		١١٧، ١٢٣، ١٢٦، ١٢٨، ١٢٩، ١٤٢، ١٤٥،	
٢١٤، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٥٩،		١٦٥، ١٦٦، ١٦٩، ١٧٦، ٢٠٩، ٢١٠، ٢٧٤،	
٢٦١، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٤،		٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦	
٢٩٨، ٣٠٠، ٣٠٢، ٣٠٤		النار = السعير ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٢٠١، ٢٦٤،	
المعاني القديمة = معنى قديم ٥٥، ٥٢		٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٩، ٢٧٧، ٢٨٣، ٢٩٣، ٢٩٦،	
المعجزة ٦٢، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨،		٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٤	
٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢		النبوة ٤٩، ٥٠، ٥٥، ٥٨، ١٢٦، ١٥٩، ١٦٢،	
المعرفة ٦٧، ١٧١، ١٧٣، ١٧٩، ٢٢١، ٢٣٧،		٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٢٨،	
المعلول ١٠٧، ١١٧، ١٢٦، ١٢٨، ١٣٠، ١٤٠،		٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٩، ٢٤٠،	
١٤١		٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٦٢، ٢٦٧،	
المعلومات ٤٩، ١٣١، ١٣٤، ١٣٦، ١٤٢، ١٧٠،		٢٦٩، ٢٧٨، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٤،	
المعنى النفسي ١٦٤		٣٠٦، ٣٠٥	
المفهوم ٦٩، ٩٣، ١١٢، ١١٤، ١٢٠، ١٢٣، ٢١٧،			

النبى = الرسول٥٠، ٥٥، ٨٣، ١٢٦، ١٥٩،	١٠٥، ١٠٨، ١١١، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦،
١٦٢، ١٧٢، ١٧٣، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٢،	١١٧، ١١٩، ١٢٦، ١٢٩، ١٥٤، ١٥٥، ١٧٦،
٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٣،	١٩٦، ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٤، ٢٢١، ٢٣٤، ٢٧٧،
٢٣٥، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٦،	٢٧٨، ٢٩٥، ٢٩٩، ٣٠٠،
٢٤٧، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٧٨، ٢٨٨،	الواجب لذاته ٧٣، ٩٨، ١١٧، ٢٥٧،
٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٤، ٢٩٥، ٣٠٦،	الواجب المطلق ٢١٤
النسخ ٢١٨، ٢٣٤	واجب الوجود ٦٨، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٥، ٧٨، ٨١،
النظر ٥٠، ٧٠، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٦، ١٩٥،	٨٣، ١٩٦، ٣٠٥
النفس ٩٦، ١٢٥، ١٢٨، ١٨١، ١٨٢، ١٨٥،	واحدى الصفات ١٧٠
١٨٦، ١٨٧، ٢١٩، ٢٥٥، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٧٥،	الوجوب ٨٢، ١٢٩، ١٣٤، ١٩٤، ٢٣٧،
٢٧٦	الوجوب الذاتى ٩٨
النفس الأمارة ١٨٣	الوجوب العقلى ١٩٤
النفس الإنسانية ١٨٤، ٢٥٤	الوجوب بالذات ١١٧، ٢٥٧،
النفس الفلكية ١٢٦	الوجوب بالغير = الواجب بالواسطة ١١٧،
النفس اللوامة ١٨٥	١٢٦، ١٢٨، ١٢٩
النفس الناطقة ١٠٤، ١١٨، ٢٥١، ٢٥٨، ٢٦٠،	الوجود ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧١، ٧٢، ٧٣،
٢٦١	٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٨٠، ٨٢، ٨٣، ٨٥،
النفس الثانية ١٢٧	١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١١٠، ١١١، ١٢٠،
النفسانية ٩٨	١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٩، ١٦٦، ١٧٠، ١٨٦،
النفى ٦٧، ٦٩، ١٩٣	١٩٧، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٩، ٢٣٨، ٢٥٧،
نوع ١٠٣، ٢٠٦، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٥٢،	٢٧٤، ٢٨٤
الهيولى ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ٢١٩،	الوجود العينى ٢١٠
الواجب ٦٨، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٧، ٧٩، ٨٠، ٨١،	الوحدة ١٢٢، ٢٧٥،
٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٨، ٩٠، ٩٥، ٩٨، ١٠٠، ١٠١،	الوهم ٦٤

(٦)

مصادر التحقيق

- ١ - آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها: أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ) دار ومكتبة الهلال، بيروت، الأولى، ١٤١٦هـ.
- ٢ - أبحار الأفكار في أصول الدين: سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١هـ) تحقيق: أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، الثالثة، ١٤٣٠هـ.
- ٣ - أجوبة المسائل النصيرية: الخواجه نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) معهد العلوم الإنسانية، طهران، الأولى، ١٤٢٥هـ.
- ٤ - الاحتجاج: أبو منصور أحمد بن علي الطبرسي (ق ٦هـ) دار النعمان، النجف الأشرف، ١٣٨٦هـ.
- ٥ - الأحكام: لابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ) تحقيق: محمد محمد ثامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ.
- ٦ - أحكام القرآن: محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٢هـ) تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ.

٧- إحياء الدائر من القرن العاشر: آقا بزرك الطهراني (ت ١٣٨٩هـ) تحقيق:

علي نقى المنزوي، مؤسسة اسماعيليان، قم المقدسة، الثانية،

١٣٦٢ ش.

٨- الاختصاص: الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري (ت

١٣٤١هـ)، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٨٢ م.

٩- اختيار معرفة الرجال: الشيخ الطوسي محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)

تحقيق: مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم المقدسة، ١٤٠٤ هـ.

١٠- الأدلة الجلية في شرح الفصول النصيرية: عبد الله نعمة، دار الفكر

اللبناني، بيروت، الأولى، ١٩٨٦ م.

١١- الأربعين في أصول الدين: الفخر الرازي محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)،

مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الأولى، ١٩٨٦ م.

١٢- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: عبد الملك الجويني (ت

٤٧٨هـ) تحقيق: اسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

١٣- إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: المقداد بن عبد الله السيوري (ت

٨٢٦هـ) تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مكتبة السيد المرعشي تجلى الله عليه، قم المقدسة، ١٤٠٥ هـ.

١٤- الأسرار الخفية في العلوم العقلية: العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن

المطهر (ت ٧٢٦هـ) تحقيق ونشر: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قم

المقدسة، الأولى، ١٤٢١ هـ.

١٥ - الإشارات والتنبيهات: ابن سينا الحسين بن عبد الله (ت ٤٢٨هـ) تحقيق:

مجتبى زارعي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٦ - إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت: عبد المطلب بن محمد العبدلي

(ت ٧٥٤هـ) تحقيق: علي أكبر ضيائي، ميراث مكتوب، طهران، ١٣٨١هـ.ش.

١٧ - أصول الإيمان: عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت ٤٧١هـ) تحقيق:

إبراهيم محمد رضا، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٣م.

١٨ - أصول الدين: عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت ٤٧١هـ) دار الكتب

العلمية، بيروت، الثالثة، ١٤٢٣هـ.

١٩ - أصول الفقه: الشيخ محمد رضا المظفر (ت ١٣٨٣هـ) قم المقدسة،

١٣٧٩ش.

٢٠ - الاعتقادات: الشيخ الصدوق محمد بن علي (ت ٣٨١هـ) تحقيق: عصام

عبد السيد، دار المفيد، بيروت، الثانية، ١٤١٤هـ.

٢١ - الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد: المقداد بن عبد الله السيوري (ت ٨٢٦هـ)

(ت ٨٢٦هـ) تحقيق: ضياء الدين البصري، مجمع البحوث الإسلامية، قم المقدسة، ١٤١٢هـ.

٢٢ - إعجاز القرآن: محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) تحقيق: السيد احمد

صقر، دار المعارف، مصر.

٢٣ - الأعلام: خير الدين الزركلي (ت ١٩٢٩م) دار العلم للملايين، بيروت،

السادسة عشر، ٢٠٠٥هـ.

٢٤ - إعلام الوري بأعلام الهدى: الفضل بن الحسن الطبرسي (ق ٦هـ) دار الكتب الإسلامية، طهران، الثالثة.

٢٥ - أعيان الشيعة: السيد محسن الأمين (ت ١٣٧١هـ) دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الخامسة، ١٤١٨هـ.

٢٦ - الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ) دار الأضواء، بيروت، الثانية، ١٤٠٦هـ.

٢٧ - الإكمال في أسماء الرجال: محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي (ت ٧٤١هـ) تحقيق: محمد الأنصاري، مؤسسة أهل البيت عليه السلام، قم المقدسة.

٢٨ - الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف: علي بن هبة الله بن ماکولا (ت ٤٧٥هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٩ - الألفين: العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦هـ) صبح الصادق، قم المقدسة، الأولى، ١٤٢٥هـ.

٣٠ - الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: للشيخ جعفر السبحاني، قم المقدسة، الخامسة، ١٤٢٣هـ.

٣١ - الإلهيات من المحاكمات بين شرحي الإشارات: محمد بن محمد الفخر الرازي (ت ٧٦٧هـ) تحقيق: مجيد هادي زاده، ميراث مكتوب، قم المقدسة، الأولى، ١٤٢٣هـ.

٣٢ - أمالي الصدوق: أبو جعفر محمد بن علي (ت ٣٨١هـ) تحقيق: حسين الاعلمي، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الخامسة، ١٤١٠هـ.

٣٣- أمالي الطوسي: محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ) دار الثقافة للطباعة والنشر، قم المقدسة، الأولى، ١٤١٤هـ.

٣٤- أمالي المرتضى: محمد بن الحسين (ت ٤٣٦هـ) مكتبة السيد المرعشي نجف، قم المقدسة، الأولى، ١٤٢٥هـ.

٣٥- أمالي المفيد: محمد بن محمد بن النعمان (ت ٤١٣هـ) تحقيق: حسين الاستاد ولي - علي اكبر غفاري، دار المفيد، بيروت، الثانية، ١٤١٤هـ.

٣٦- أمل الآمل: محمد بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤هـ) تحقيق: احمد الحسيني، دار الكتاب الإسلامي، قم المقدسة، ١٣٦٢ش.

٣٧- الأنساب: عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني (ت ٥٦٢هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، ١٤١٩هـ.

٣٨- أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والإحساء والبحرين: علي بن حسن البحراني (ت ١٣٤٠هـ) الأعلمي، بيروت، الأولى، ١٤١٤هـ.

٣٩- أنوار التنزيل وأسرار التأويل: عبد الله بن عمر البيضاوي (ق ٨هـ) تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى، ١٤١٨هـ.

٤٠- الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: المقداد بن عبد الله السيوري (ت ٨٢٦هـ) تحقيق: علي حاجي آبادي - عباس جلاي نيا، مكتبة الإمام الرضا عليه السلام، مشهد المقدسة، الأولى، ١٤٢٠هـ.

٤١ - أوائل المقالات: الشيخ المفيد محمد بن محمد النعمان (ت ٤١٣هـ) جامعة طهران، الأولى، ١٣٨٢ ش.

٤٢ - إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون: إسماعيل باشا بن محمد أمين البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٣ - بحار الأنوار: الشيخ محمد باقر المجلسي (ت ١١١١هـ) مؤسسة الوفاء، بيروت، الرابعة، ١٤٠٤هـ.

٤٤ - البداية والنهاية: ابن كثير إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ) بيت الأفكار الدولية، بيروت، الأولى، ٢٠٠٤م.

٤٥ - بصائر الدرجات: محمد بن الحسن بن فروخ الصفار (ت ٢٩٠هـ) تحقيق: سيد محمد حسين المعلم، المكتبة الحيدرية، قم المقدسة، الأولى، ١٤٢٦هـ.

٤٦ - البلد الأمين والدرع الحصين: إبراهيم بن علي الكفعمي (ت ٩٠٠هـ) مؤسسة الاعلمي، بيروت، الأولى، ١٤٢٥هـ.

٤٧ - تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والاعلام: محمد بن احمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ) تحقيق: عبد السلام تدمري، الكتاب العربي، بيروت، الأولى، ١٤٠٧هـ.

٤٨ - تاريخ بغداد: احمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ) تحقيق: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، الأولى، ١٤٢٤هـ.

٤٩ - التاريخ الكبير: إسماعيل بن إبراهيم البخاري (ت ٢٥٦هـ) المكتبة الإسلامية، ديار بكر.

٥٠- التبيان في تفسير القرآن: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)

تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، الأولى، ١٤٢٠هـ.

٥١- تجريد الاعتقاد: الخواجه نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) تحقيق: محمد

جواد الجلاي، مكتب الإعلام الإسلامي، الأولى، ١٤٠٧هـ.

٥٢- تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية: قطب الدين محمد بن

محمد الرازي (ت ٧٦٧هـ) بيدار، قم المقدسة، الثانية، ١٤٢٦هـ.

٥٣- تحف العقول: الحسن بن شعبة الحراني (ق ٤هـ) مؤسسة النشر

الإسلامي، قم المقدسة، الثانية، ١٤٠٤هـ.

٥٤- تذكرة الحفاظ: محمد بن احمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ) دار الكتب

العلمية، بيروت، الثانية، ١٤٢٨هـ.

٥٥- ترتيب إصلاح المنطق: ابن السكيت يعقوب بن إسحاق الخوزي (ت

٢٤٤هـ) رتبه وعلق عليه: محمد حسن البكائي، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد

المقدسة، الأولى، ١٤١٢هـ.

٥٦- تسليك النفس إلى حظيرة القدس: العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن

المطهر (ت ٧٢٦هـ) تحقيق: فاطمة رمضاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة،

الأولى، ١٤٢٦هـ.

٥٧- تفسير الثعالبي = الجواهر الحسان

٥٨- التعريفات: علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦هـ) تحقيق: محمد عبد

الرحمن المرعشلي، دار النفائس، بيروت، الأولى، ١٤٢٤هـ.

٥٩- التعليق في علم الكلام: محمد بن الحسن المقرئ النيسابوري، تحقيق:

محمود اليزدي، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، مشهد المقدسة، الأولى، ١٤٢٧هـ.

٦٠- التعليقات: ابن سينا الحسين بن عبد الله (ت ٤٢٨هـ) تحقيق: عبد الرحمن

بدوي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، الأولى، ١٤٠٤هـ.

٦١- تفسير الإمام العسكري عليه السلام: تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام،

قم المقدسة، الأولى، ١٤٠٩هـ.

٦٢- تفسير البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ) تحقيق: عادل احمد

عبد الموجود - علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، ١٤٢٢هـ.

٦٣- تفسير جوامع الجامع: الفضل بن الحسن الطبرسي (ق ٦هـ)، تحقيق

ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، الأولى، ١٤٢١هـ.

٦٤- تفسير ابن أبي زمنين: محمد بن عبد الله بن أبي زمنين (ت ٣٩٩هـ) تحقيق:

حسين بن عكاشة - محمد بن مصطفى الكنز، الفاروق الحديثة، القاهرة، الأولى،

١٤٢٣هـ. (يجب وضعه قبل تفسير الامام)

٦٥- تفسير العياشي: محمد مسعود العياشي (ت ٣٢٠هـ)، تحقيق: هاشم

الرسولي المحلاقي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.

٦٦- تفسير القرآن العظيم: ابن كثير (ت ٧٧٤هـ) دار الكتب العلمية،

بيروت، الأولى، ١٤٢٤هـ.

٦٧- تفسير القمي: علي بن إبراهيم القمي (ت ٣٢٩هـ) مؤسسة الاعلمي، بيروت، الأولى، ١٤١٢هـ.

٦٨- تفسير المراغي: احمد مصطفى المراغي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٦٩- تفسير فرات: فرات بن ابراهيم الكوفي (ق ٣هـ) تحقيق: محمد الكاظم، وزارة الإرشاد، طهران، الأولى، ١٤١٠هـ.

٧٠- التفسير الكبير = مفاتيح الغيب.

٧١- تلخيص المحصل: الخواجه نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) دار الأضواء، بيروت، الثانية، ١٤٠٥هـ.

٧٢- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: القاضي محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) تحقيق: عماد الدين - احمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الأولى، ١٤١٤هـ.

٧٣- تنزيه الأنبياء: الشريف المرتضى علي بن الحسين (ت ٤٣٦هـ) دار الأضواء، بيروت، الثانية، ١٤٠٩هـ.

٧٤- تنزيه القرآن عن المطاعن: القاضي عبد الجبار الهمداني (ت ٤١٥هـ) دار النهضة الحديثة، بيروت، الثالثة، ١٤٢٦هـ.

٧٥- تهافت الفلاسفة: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) دار التقوى، سوريا.

٧٦- التوحيد: محمد بن علي الصدوق (ت ٣٨١هـ) تحقيق: هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين، قم المقدسة.

٧٧- الثقات: محمد بن حبان التميمي (ت ٣٥٤هـ) مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، الثانية، ١٤٢٤هـ.

٧٨- جامع الاخبار (معراج اليقين): السبزواري (ق ٧هـ) تحقيق: علاء آل جعفر، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، قم المقدسة، الأولى، ١٤١٤هـ.

٧٩- جامع البيان (تفسير الطبري): محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، دار ابن حزم، بيروت، الأولى، ٢٠٠٢م.

٨٠- الجديد في الحكمة: سعيد بن منصور بن كموه (ت ٦٨٣هـ) تحقيق: حميد مرعيد الكبيسي، جامعة بغداد، ١٤٠٢هـ.

٨١- الجرح والتعديل: عبد الرحمن بن أبي حاتم التميمي (ت ٣٢٧هـ) دار إحياء التراث، بيروت، الأولى، ١٣٧٢هـ.

٨٢- الجمع بين رأيي الحكيمين: لأبي نصير محمد بن محمد الفارابي (ت ٣٣٩هـ)، منشورات الزهراء، طهران، الثانية، ١٤٠٥هـ.

٨٣- الجواهر الحسان في تفسير القرآن: عبد الرحمن الثعالبي (ت ٨٧٥هـ)، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى، ١٤١٨هـ.

٨٤- الحاشية على الكشف: علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦هـ) شركة مصطفى البابي، القاهرة، ١٣٨٥هـ.

٨٥- الحدود المعجم الموضوعي للمصطلحات الكلامية: قطب الدين محمد بن الحسن النيسابوري المقرئ (ق ٦هـ) تحقيق: محمود يزدي مطلق، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، الأولى، ١٤١٤هـ.

٨٦- الحدود والحقائق في شرح الألفاظ: القاضي صاعد البريدي الآبي (ق ٦هـ) تحقيق: حسين علي محفوظ، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٧٠م.

٨٧- حقائق المعرفة في علم الكلام: احمد بن سليمان الحسيني الزيدي (ت ٥٦٦هـ) مؤسسة الإمام زيد بن علي، صنعاء، الأولى، ١٤٢٤هـ.

٨٨- حياة النفس: احمد بن زين الدين الاحسائي (ت ١٢٤١هـ)، دار سبط النبي صلى الله عليه وآله، قم المقدسة، الأولى، ١٤٢٥هـ.

٨٩- الخرائج والجرائح: قطب الدين الراوندي (ت ٥٧٣هـ) تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، قم المقدسة، الأولى، ١٤٠٩هـ.

٩٠- خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦هـ) تحقيق: جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، قم المقدسة، الثانية، ١٤٢٢هـ.

٩١- خلاصة علم الكلام: عبد الهادي الفضلي، دار المؤرخ العربي، بيروت، الثانية، ١٤١٤هـ.

٩٢- الدروس: الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي (ت ٧٨٦هـ) تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، الأولى، ١٤١٤هـ.

٩٣- الدعوات: قطب الدين الراوندي (ت ٥٧٣هـ) تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم المقدسة، الأولى، ١٤٠٧هـ.

٩٤- دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه: عبد الرحمن بن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) تحقيق: حسن بن علي السقاف، دار الإمام الرواس، بيروت، الرابعة، ١٤٢٨هـ.

٩٥- الذخيرة في علم الكلام: الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦هـ) تحقيق: السيد احمد الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١١هـ.

٩٦- الذريعة إلى تصانيف الشيعة: آقا بزرك الطهراني (ت ١٣٨٩هـ)، دار الأضواء، بيروت، الثانية، ١٤٠٣هـ.

٩٧- رجال البرقي: احمد بن محمد البرقي (ت ٢٧٤هـ) تحقيق: حيدر محمد علي البغدادي، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، الأولى، ١٤٣٠هـ.

٩٨- رجال ابن داود: الحسن بن علي بن داود الحلي (ت ٧٤٠هـ) تحقيق: محمد صادق آل بحر العلوم، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٩٢هـ.

٩٩- رجال الطوسي: الشيخ الطوسي محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ) تحقيق: جواد القيومي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، الأولى، ١٤٢٧هـ.

١٠٠- رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء: إخوان الصفا (ق ٤هـ)، الدار الإسلامية، بيروت، الأولى، ١٤١٢هـ.

١٠١- رسائل ابن سينا: أبو علي الحسين بن علي (ت ٤٢٨هـ) منشورات بيدار، قم المقدسة، ١٤٠٠هـ.

- ١٠٢ - رسائل الشريف المرتضى: علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦هـ)
تحقيق: مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم، قم المقدسة، ١٤٠٥هـ.
- ١٠٣ - الرسائل العشر: الشيخ الطوسي محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ) مؤسسة
النشر الإسلامي، قم المقدسة، الثانية، ١٤١٤هـ.
- ١٠٤ - رسائل الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) دار الفكر،
بيروت، الأولى، ١٤٢٤هـ.
- ١٠٥ - رسائل الكندي الفلسفية: يعقوب بن اسحاق الكندي (ت ٢٥٠هـ)
دار الفكر العربي، القاهرة، الثانية.
- ١٠٦ - رسائل ومقالات: الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق
عليه السلام، قم المقدسة.
- ١٠٨ رسالة أحوال النفس: ابن سينا الحسين بن علي (ت ٤٢٨هـ) تحقيق: فؤاد
الاهواني، دار بيبليون، باريس، ٢٠٠٧م.
- ١٠٩ - رسالة الاضحوية: ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، تحقيق: حسن عاصي، دار
شمس تبريز، طهران، الأولى، ١٣٨٢ش.
- ١١٠ - روح المعاني: محمود الألوسي (ت ١٢٧٠هـ) تحقيق: علي عبد الباري
عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، ١٤١٥هـ.
- ١١١ - روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات: محمد باقر الموسوي
الخوانساري (ت ١٣١٣هـ) تحقيق: أسد الله اسماعيليان، مكتبة اسماعيليان، قم

المقدسة، الأولى، ١٣٩٠هـ.

١١٢ - رياض العلماء وحياض الفضلاء: عبد الله افندي الاصبهاني (ق

١٢هـ) تحقيق: سيد أحمد الحسيني، مكتبة السيد المرعشي رحمته، قم المقدسة، ١٤٠٣هـ.

١١٣ - زاد المسير: عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ) تحقيق:

محمد بن عبد الرحمن، دار الفكر، بيروت، الأولى، ١٤٠٧هـ.

١١٤ - الزهد: الحسين بن سعيد الكوفي (ق ٣هـ)، تحقيق: غلام رضا عرفانيان،

المطبعة العلمية، قم المقدسة، ١٣٩٩هـ.

١١٥ - سعد السعود للنفوس: علي بن موسى بن جعفر بن طاووس

(ت ٦٦٤هـ) تحقيق: فارس الحسون، انتشارات دليل، قم المقدسة، الأولى، ١٤٢١هـ.

١١٦ - سنن الترمذي: محمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩هـ): تحقيق: صدقي

محمد جميل العطار، دار الفكر، بيروت، الأولى، ١٤٢٤هـ.

١١٧ - سنن الدار قطني: علي بن عمر الدار قطني (ت ٣٨٥هـ) دار الكتب

العلمية، بيروت، الأولى، ١٤١٧هـ.

١١٨ - سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ) تحقيق:

صدقي محمد جميل، دار الفكر، ١٤١٤هـ.

١١٩ - السنن الكبرى: أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨هـ) تحقيق: محمد

عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٠ - سنن ابن ماجه: محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد

فؤاد، دار الفكر.

١٢١ - سنن النسائي: أحمد بن شعيب النسائي (٣٠٣هـ) دار الجليل، بيروت.

١٢٢ - السياسة المدنية: أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ) دار ومكتبة الهلال،

بيروت، الأولى، ١٩٩٦م.

١٢٣ - سير أعلام النبلاء: محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ) تحقيق: نعيم

العرقوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، التاسعة، ١٤١٣هـ.

١٢٤ - الشافي في الإمامة: الشريف المرتضى علي بن الحسين (ت ٤٣٦هـ)

تحقيق: عبد الرزاق الحسيني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، الثانية، ١٤١٠هـ.

١٢٥ - الشامل في أصول الدين: عبد الله بن يوسف الجويني (ت ٤٧٨هـ)

دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٢٦ - شرح الأساس الكبير: أحمد بن محمد بن صلاح الزيدي (ت ١٠٥٥هـ)

تحقيق: أحمد عارف، صنعاء، الأولى، ١٤١١هـ.

١٢٧ - شرح الإشارات والتبهمات مع المحاكمات: للخواجه نصير الدين

الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، نشر البلاغة، قم المقدسة، الأولى، ١٤١٧هـ.

١٢٨ - شرح الأصول الخمسة: للقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) دار إحياء

التراث العربي، بيروت، الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٢٩ - شرح أصول الكافي: محمد صالح المازندراني (ت ١٠٨١هـ) تحقيق: علي

عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الثانية، ١٤٢٩هـ.

١٣٠ - شرح حكمة الإشراق: شمس الدين محمد الشهرزوري (ق ٧هـ)

تحقيق: حسين ضيائي تربتي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الأولى، ١٤٢٨هـ.

١٣١ - شرح صحيح مسلم: يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ) تحقيق:

مصطفى ديب البغا، دار العلوم الإنسانية، دمشق، الثانية، ١٤٢٤هـ.

١٣٢ - شرح على المائة كلمة للإمام أمير المؤمنين عليه السلام: ميثم بن علي بن ميثم

البحراني (ت ٦٧٩هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي، الثانية، قم المقدسة.

١٣٣ - شرح عيون الحكمة: فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) تحقيق: احمد

حجازي - احمد علي السقة، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، الأولى، ١٤١٥هـ.

١٣٤ - شرح الفصول النصيرية: للشيخ خضر بن محمد الحبلرودي (ق ١٠هـ)

مخطوط مصور من مكتبة السيد المرعشي النجفي رحمته الله، قم المقدسة.

١٣٥ - شرح المصطلحات الفلسفية: إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث

الإسلامية، مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية

المقدسة، مشهد المقدسة، الأولى، ١٤١٤هـ.

١٣٦ - شرح المقاصد: مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت ٧٩٣هـ)

تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الشريف الرضي، قم المقدسة، الأولى، ١٤٠٩هـ.

١٣٧ - شرح المواقف: علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦هـ) دار الكتب

العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ.

١٣٨ - شرح نهج البلاغة: ابن أبي الحديد (ت ٦٥٦هـ) تحقيق: محمد أبو

الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الأولى، ١٣٧٨ هـ.

١٣٩ - شرح نهج البلاغة: ميثم بن علي بن ميثم البحراني (ت ٦٧٩ هـ) دار الثقلين، بيروت، الأولى، ١٤٢٠ هـ.

١٤٠ - شروح الشمسية - متن الرسالة: علي القزويني (ت ٦٧٥ هـ) قم المقدسة، الأولى، ١٤٢٧ هـ.

١٤١ - الشفا بتعريف حقوق المصطفى: القاضي عياض (ت ٥٤٤ هـ) دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩ هـ.

١٤٢ - الشفاء (الإلهيات): ابن سينا الحسين بن عبد الله (ت ٤٢٨ هـ) تحقيق: الأب قنواني - سعيد زايد، مكتبة السيد المرعشي نجف، قم المقدسة، الأولى ١٤٠٤ هـ.

١٤٣ - الشفاء (المنطق): ابن سينا الحسين بن عبد الله (ت ٤٢٨ هـ) تحقيق: سعيد زايد، مكتبة المرعشي نجف، قم المقدسة، الأولى، ١٤٠٤ هـ.

١٤٤ - الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية: إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣ هـ) تحقيق: أميل بديع يعقوب - محمد نبيل طريفي، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، ١٤٢٠ هـ.

١٤٥ - صحيح البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ) دار الفكر، بيروت، الأولى، ١٤٠١ هـ.

١٤٦ - صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج (ت ٢٧٦ هـ): تحقيق: عرفان حسونة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى، ١٤٢٠ هـ.

١٤٧ - الطبقات الكبرى: محمد بن سعد (ت ٢٣٠هـ) تحقيق: محمد عبد القادر

عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الثانية، ١٤١٨هـ.

١٤٨ - طبقات المعتزلة: احمد بن يحيى بن المرتضى (ت ١٤٠٩هـ) تحقيق:

سوسنه ديفلد - فلزر، دار المنتظر، بيروت، الثانية.

١٤٩ - طبقات المفسرين: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ) دار

الكتب العلمية، بيروت.

١٥٠ - الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف: علي بن موسى بن جعفر بن

طاووس (ت ٦٦٤هـ) تحقيق: علي عاشور، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الاولى،

١٤٢٠هـ.

١٥١ - العرش: محمد بن عثمان بن أبي شيبة (ت ٢٩٧هـ) تحقيق: محمد بن حمد

الحمود، مكتبة المعلى، الكويت، الاولى، ١٤٠٦هـ.

١٥٢ - عقائد الإمامية: الشيخ محمد رضا المظفر (ت ١٣٨١هـ) تحقيق: حامد

حفني داود، انتشارات أنصاريان، قم المقدسة.

١٥٣ - عوالي اللئالي: محمد بن علي بن إبراهيم الاحسائي (ابن أبي جهور)

(ت ٨٨٠هـ) تحقيق: مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم المقدسة، الأولى،

١٤٠٥هـ.

١٥٤ - العين: الخليل بن احمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) تحقيق: مهدي المخزومي

— إبراهيم السامرائي، دار الهجرة، قم المقدسة، الاولى، ١٤٠٥هـ.

١٥٥ - عيون أخبار الرضا عليه السلام: الشيخ الصدوق محمد بن علي (ت ٣٨١هـ)،
المكتبة الحيدرية، قم المقدسة، ١٣٢٥هـ.

١٥٦ - عيون الإنباء في طبقات الأطباء: احمد بن القاسم السعدي الخزرجي
(ت ٦٦٨هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، ١٤١٩هـ.

١٥٧ - غاية المرآم في علم الكلام: علي بن أبي علي الآمدي (ت ٦٢٣هـ) دار
الكتب العلمية، بيروت، الأولى، ١٤١٣هـ.

١٥٨ - الغدير: عبد الحسين الأميني (ت ١٣٩٢هـ) دار الكتاب العربي،
بيروت، الرابعة، ١٣٩٧هـ.

١٥٩ - غرر الحكم ودرر الكلم: عبد الواحد الآمدي (ت ٥٥٠هـ)، مكتب
الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، ١٣٦٦هـ.

١٦٠ - غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع: حمزة بن علي بن زهرة
الحلبي (ت ٥٨٥هـ) تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم
المقدسة، الأولى، ١٤١٧هـ.

١٦١ - الفائق في أصول الدين: ركن الدين بن الملاحي الخوارزمي
(١١٤١هـ) تحقيق: ديلفرد ماد لونك - مارتين مكدر موت، مؤسسة الحكمة، طهران،
الأولى، ١٣٨٦هـ.

١٦٢ - فتح الباري في شرح صحيح البخاري: ابن حجر احمد بن علي
العسقلاني (ت ٨٢٥هـ) دار المعرفة، بيروت، الثانية.

١٦٣ - الفرق بين الفرق: عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ) دار الجيل، بيروت، ١٤٠٨هـ.

١٦٤ - فرق الشيعة: الحسن بن موسى النوبختي (ت ٣١٠هـ) المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، الأولى، ١٤٢٩هـ.

١٦٥ - الفصل بين الملل والأهواء والنحل: لابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ) تحقيق: يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ.

١٦٦ - فهرست آل بابويه وعلماء البحرين: سليمان الماحوزي البحراني (ت ١١٢١هـ) تحقيق: أحمد الحسيني، مكتبة المرعشي، قم المقدسة، الأولى، ١٤٠٤هـ.

١٦٧ - فهرست ابن النديم: محمد بن أبي يعقوب (ت ٣٨٠هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى، ١٤٢٧هـ.

١٦٨ - في النفس: أرسطو (٣٢٢ ق.م) تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت.

١٦٩ - القاموس المحيط: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ)، دار العلم، بيروت.

١٧٠ - قصص الأنبياء: ابن كثير (ت ٧٧٤هـ) تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار الكتب الحديثة، مصر، الأولى، ١٣٨٨هـ.

١٧١ - القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية: العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦هـ) تحقيق: فارس حسون تبريزيان، مؤسسة النشر

الإسلامي، قم المقدسة، الثانية، ١٤١٧هـ.

١٧٢ - قواعد العقائد: الخواجه نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) تحقيق: علي

الرباني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، ١٤١٦هـ.

١٧٣ - قواعد المرام في علم الكلام: ميثم بن علي البحراني (ت ٦٩٩هـ)

تحقيق: سيد احمد الحسيني، مكتبة السيد المرعشي تت، الثانية، ١٤٠٦هـ.

١٧٤ - الكافي: محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٨هـ) دار الكتب الإسلامية،

طهران، الرابعة، ١٣٦٥ش.

١٧٥ - الكافي في الفقه: أبي الصلاح الحلبي نجم الدين بن عبيد الله (ت

٤٤٧هـ) تحقيق: رضا الاستادي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، ١٤٣٠هـ.

١٧٦ - الكامل في الاستقصاء: تقي الدين النجراي مختار بن محمد العجالي،

تحقيق: محمد الشاهد، وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، ١٤٢٠هـ.

١٧٧ - كتاب سليم بن قيس: سليم بن قيس الهلالي (ت ٧٦هـ) تحقيق: محمد

باقر الأنصاري، دليل ما، الاولى، قم المقدسة، ١٤٢٣هـ.

١٧٨ - الكشف عن حقائق غوامض التنزيه: محمود الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)

دار الكتاب العربي، بيروت، الثالثة، ١٤٠٧هـ.

١٧٩ - كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد: العلامة الحلي الحسن بن

يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦هـ) تحقيق: حسن مكّي العاملي، دار الصفوة، بيروت،

الأولى، ١٤١٣هـ.

١٨٠ - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: العلامة الحلي الحسن بن يوسف

بن المطهر (ت ٧٢٦هـ) مؤسسة الاعلمي ، بيروت، الثانية، ١٤٢٦هـ.

١٨١ - كنز الفوائد: محمد بن علي الكراجكي (ت ٤٩٩هـ) تحقيق: عبد الله

نعمة، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥هـ.

١٨٢ - الكنى والألقاب: الشيخ عباس القمي (ت ١٣٥٩هـ) المطبعة

الحيدرية، النجف الاشرف، الثالثة، ١٣٨٩هـ.

١٨٣ - اللباب في تهذيب الأنساب: ابن الأثير علي بن محمد الجزري (ت

٦٣٠هـ) دار صادر، بيروت، الثالثة، ١٤١٤هـ.

١٨٤ - لسان العرب: ابن منظور محمد بن مكرم الانصاري المصري

(ت ٧١١هـ) تحقيق: عامر احمد حيدر، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، ١٤٢٤هـ.

١٨٥ - لسان الميزان: ابن حجر احمد بن علي العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) مؤسسة

الاعلمي، بيروت، الثانية، ١٣٩٠هـ.

١٨٦ - لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار في المنطق: قطب الدين الرازي

(ت ٧٦٦هـ)، منشورات كتب النجفي، قم المقدسة.

١٨٧ - اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: المقداد بن عبد الله السيوري (ت

٨٢٦هـ) تحقيق: السيد محمد علي القاضي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة،

الثانية، ١٤٢٢هـ.

١٨٨ - ما هو علم الكلام: علي الرباني الكلبايكاني، مكتب الإعلام

الإسلامي، قم المقدسة، الأولى، ١٤١٨هـ.

١٨٩ - المباحث المشرقية: فخر الدين الرازي (ت ٦٠٢هـ) تحقيق: محمد

معتصم بالله البغدادي، ذوي القربى، قم المقدسة، الأولى، ١٤٢٨هـ.

١٩٠ - متشابه القرآن: محمد بن علي بن شهر آشوب (ت ٥٨٨هـ) تحقيق: حامد

المؤمن، جمعية منتدى النشر، النجف لأشرف، الأولى، ١٤٢٩هـ.

١٩١ - المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين: محمد بن حبان

البستي (ت ٣٥٤هـ) تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الباز، مكة المكرمة.

١٩٢ - مجمع البحرين: فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥هـ) مكتبة الوراق،

النجف الأشرف، ١٠٨٥هـ.

١٩٣ - المجموع شرح المذهب: يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ) دار

الفكر، بيروت.

١٩٤ - المحاسن: احمد بن محمد بن خالد البرقي (ت ٢٧٤هـ) دار الكتب

الإسلامية، طهران، الثانية، ١٣٧١هـ.

١٩٥ - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: عبد الحق بن غالب بن عطية

الأندلسي (ت ٥٤٦هـ) تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية،

بيروت، الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٩٦ - المحصل: محمد بن عمر الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ) تحقيق: اتاي، دار

الرازي، عمان، الأولى، ١٤١١هـ.

١٩٧ - المحصول في علم أصول الفقه: محمد بن عمر الفخر الرازي (ت

٦٠٦هـ) تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الثانية، ١٤١٢هـ.

١٩٨ - المسائل والرسائل المروية: عبد بن سلمان الاحمدي (ت ٢٤١هـ)، دار

طبية، الرياض، الثانية، ١٤١٦هـ.

١٩٩ - المستدرك على الصحيحين: لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري (ت

٤٠٥هـ) دار المعرفة، بيروت.

٢٠٠ - المستصفى: لأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) دار الكتب العلمية،

بيروت، الأولى، ٢٠٠٨م.

٢٠١ - المستفاد من ذيل تاريخ بغداد: ابن الدمياطي احمد بن أبيك بن عبد الله

(ت ٧٤٩هـ) تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الاولى،

١٤١٧هـ.

٢٠٢ - المسلك في أصول الدين وتليه الرسالة الماتعية: المحقق الحلي نجم

الدين جعفر بن الحسن (ت ٦٧٦هـ) تحقيق: رضا الاستادي، مجمع البحوث

الإسلامية، مشهد المقدسة، الثالثة، ١٤٢٤هـ.

٢٠٣ - مسند أحمد: أحمد بن محمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) دار صادر،

بيروت.

٢٠٤ - مسند زيد بن علي: زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي

طالب عليه السلام (ت ١٢٢هـ) جمعه عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، الاولى.

٢٠٥- مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين عليه السلام: الحافظ رجب البرسي (ت ٨١٣هـ) تحقيق: علي عاشور، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الأولى، ١٤١٩هـ.

٢٠٦- مشكاة الأنوار في غرر الأخبار: لأبي الفضل علي بن الحسن الطبرسي (ق ٧هـ) تحقيق: مهدي هوشمند، دار الحديث، قم المقدسة، الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٠٧- مصنفات شيخ الإشراق: شهاب الدين يحيى السهروردي (ت ٥٨٧هـ) مؤسسة الأبحاث والدارسات الثقافية، الثانية، ١٤١٧هـ.

٢٠٨- المطالب العالية: محمد بن عمر الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ) تحقيق: حجازي سقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الأولى، ١٤٠٧هـ.

٢٠٩- معارج الفهم في شرح النظم: العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦هـ) تحقيق: عبد الحليم عوض الحلي، دليل ما، قم المقدسة، الأولى، ١٤٢٨هـ.

٢١٠- المعارف: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ) تحقيق: ثروت عكاشة، دار المعارف، بيروت.

٢١١- معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي): حسين بن مسعود البغوي (ت ٥١٠هـ) تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت.

٢١٢- معالم العلماء: محمد بن علي بن شهر آشوب (ت ٥٨٨هـ) مطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، الأولى، ١٣٨٠هـ.

٢١٣- معجم البلدان: ياقوت بن عبد الله الحموي (ت ٦٢٦هـ) دار صادر، بيروت، الثالثة، ١٤٢٨هـ.

٢١٤- معجم رجال الحديث: أبو القاسم الموسوي الخوئي (ت ١٤١٢هـ) الخامسة، ١٤١٣هـ.

٢١٥- معجم طبقات المتكلمين: إعداد ونشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، تحقيق: جعفر سبحاني، قم المقدسة، الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢١٦- معجم الفرق الإسلامية: شريف يحيى الأمين، دار الأضواء، بيروت، الأولى، ١٤٠٦هـ.

٢١٧- معجم الفروق اللغوية: ابو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت ٤٠٠هـ) تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، الأولى، ١٤١٢هـ.

٢١٨- المعجم الفلسفي: جميل صليبا، ذوي القربى، قم المقدسة، الأولى، ١٣٨٥ش.

٢١٩- معجم مصطلحات المنطق: جعفر باقر الحسيني، الأولى، دار الاعتصام،

٢٢٠- معجم مقاييس اللغة: احمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، ١٤٠٤هـ.

٢٢١- معجم مؤلفي الشيعة: علي الفاضل القائني، وزارة الإرشاد، طهران، الثانية، ١٤٢٢هـ.

٢٢٢- معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى،.

٢٢٣- المغرب في ترتيب المغرب: ابو الفتح ناصر الدين المطرزي (ت ٦١٠هـ) تحقيق: محمود فخري - عبد الحميد مختار، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الاولى، ١٩٩٩م.
٢٢٤- المغني في أبواب التوحيد: القاضي عبد الجبار (ت ٤٢٥هـ)، تحقيق: جورج قنواتي، الدار المصرية، القاهرة، ١٩٦٥م.

٢٢٥- مفاتيح العلوم: محمد بن احمد الخوارزمي (ت ٣٨٧هـ) تحقيق: إبراهيم اليباري، دار الكتاب العربي، بيروت، الأولى، ١٤٠٤هـ.

٢٢٦- مفاتيح الغيب= التفسير الكبير: الفخر الرازي محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الثالثة، ١٤٢٠هـ.

٢٢٧- مقالات الإسلاميين: ابو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري (ت ٣٢٤هـ) تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٢٨- مقتضب الأثر: احمد بن عياش الجوهري (ت ٤٠١هـ) مكتبة الطباطبائي، قم المقدسة.

٢٢٩- المقنع في الغيبة: علي بن الحسن الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ) مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم المقدسة، الأولى، ١٤١٦هـ.

٢٣٠- الملل والنحل: هبة الله الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) مؤسسة ناصر الثقافية، بيروت، الأولى، ١٩٨١م.

٢٣١- من لا يحضره الفقيه: محمد بن علي الصدوق (ت ٣٨١هـ) مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، الثانية، ١٤١٣هـ.

٢٣٢- المنحول: ابو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ.

٢٣٣- المنطق: الشيخ محمد رضا المظفر (ت ١٣٨١هـ) دار التعارف، بيروت، الثالثة، ١٤٢٧هـ.

٢٣٤- المنطقيات: ابو نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ) تحقيق: محمد تقي دانش، مكتبة السيد المرعشي نجف، قم المقدسة، الأولى ١٤٠٨هـ.

٢٣٥- المنية والأمل: القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) تحقيق: سامي نشار — عصام الدين محمد، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٢م.

٢٣٦- المواقف في علم الكلام: عبد الرحمن بن أحمد الايجي (ت ٧٥٦هـ) عالم الكتب، بيروت.

٢٣٧- موسوعة طبقات الفقهاء: إعداد ونشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، الاولى ١٤١٨هـ.

٢٣٨- الموسوعة العربية الميسرة والموسوعة: ياسين صلاواتي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢٣٩- موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والأحزاب: عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة، الثالثة، ٢٠٠٥م.

٢٤٠- موسوعة الفلسفة: عبد الرحمن بدوي، ذوي القربى، قم المقدسة، الثانية، ١٤٢٩هـ.

٢٤١- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمد علي التهانوي، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الأولى، ١٩٩٦م.

٢٤٢- النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر: المقداد بن عبد الله السيوري (ت ٨٢٦هـ) دار الأضواء، بيروت، الثانية، ١٤١٧هـ.

٢٤٣- نضد القواعد الفقهية: المقداد بن عبد الله السيوري (ت ٨٢٦هـ) تحقيق: عبد اللطيف الكوه كمرى، مكتبة السيد المرعشي تت، قم المقدسة، ١٤٢٣هـ.

٢٤٤- النكت الاعتقادية (ضمن مجموعة مصنفات الشيخ المفيد): الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان البغدادي (ت ٤١٣هـ) تحقيق: رضا مختاري، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الأولى، قم المقدسة، ١٤١٣هـ.

٢٤٥- نهاية الإقدام في علم الكلام: عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) مكتبة الثقافة الدينية، الأولى، ١٤٣٠هـ.

٢٤٦- النهاية في غريب الحديث والاثار: ابن الأثير المبارك بن محمد (ت ٦٠٦هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، الثانية، ١٤٢٣هـ.

٢٤٧- نهاية المرام في علم الكلام: العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦هـ) تحقيق: فاضل العرفان، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، الأولى، ١٤١٩هـ.

٢٤٨- نهج البلاغة: الشريف الرضي علي بن الحسين (ت ٤٠٦هـ) دار
الذخائر، قم المقدسة، الأولى، ١٤١٢هـ.

٢٤٩- نهج الحق وكشف الصدق: العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر
(ت ٧٢٦هـ) تحقيق: رضا الصدر، دار الهجرة، قم المقدسة، الأولى، ١٤٢٠هـ.

٢٥٠- النوادر: فضل الله بن علي الحسني الراوندي (ت ٥٧١هـ) تحقيق: علي
رضا عسكري، دار الحديث، الأولى، ١٣٧٧ش.

٢٥١- هدية العارفين في أسماء المؤلفين: إسماعيل باشا بن محمد البغدادي (ت
١٣٣٩هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٥٢- الوافي بالوفيات: خليل بن أبيك الصفدي (ت ٧٦٤هـ) تحقيق: أحمد
الارنؤوط - تركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى، ١٤٢٠هـ.

٢٥٣- وفيات الأعيان وأنباء الزمان: أحمد بن خلكان (ت ٦٨١هـ) دار إحياء
التراث العربي، بيروت، الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٥٤- الياقوت في علم الكلام: إبراهيم بن إسحاق النوبختي (ق ٣هـ)
تحقيق: علي أكبر ضيائي، مكتبة السيد المرعشي رحمته الله، قم المقدسة، الأولى، ١٤١٣هـ.

(٧)

فهرس المحتويات

٥	كلمة القسم
٧	مقدّمة التحقيق
٢٠	ترجمة المؤلف
٢٩	النسخ المعتمدة
٤٧	مقدّمة المؤلف

الفصل الأول

في التوحيد

٦١	أصل: تبنى عليه مباحث التوحيد
٦٨	تقسيم: الموجود إلى قسمين
٧١	أصل: في إثبات واجب الوجود
٧٢	هداية: إلى تحقيق بعض صفات الواجب
٧٧	أصل: في تحقيق أنّ الواجب ليس له جزء

- أصل: في إثبات وحدانية تعالى ٨٠
- تبصرة: لتحقيق بعض الصفات السلبية ٨٤
- تبصرة: في أنه تعالى لا يحلّ في شيء ٨٨
- تبصرة: في تحقيق أنه تعالى لا يتحد بشيء ٩٢
- تبصرة: في تحقيق معنى اللذة والألم ٩٥
- تبصرة: في بيان انتفاء الضد والندّ عنه تعالى ٩٩
- أصل: في بيان حدوث العالم ١٠١
- مقدّمة: في تقسيم المؤثر إلى القادر والموجب ١٠٨
- نتيجة: الواجب المؤثر في الممكنات قادر ١١١
- إلزام: للحكماء في قولهم بإيجاب الواجب ١١٥
- نقض: لقول الحكماء في ترتيب الموجودات ١١٧
- أصل: في بيان أنه تعالى عالم بكلّ المعلومات ١٣١
- نقض: لقول الفلاسفة حيث زعموا أنّ الباري لا يعلم الجزئيات ١٣٨
- فائدة: في تحقيق معنى الحياة ١٤٣
- فائدة أخرى: في تحقيق معنى إرادته وسمعه وبصره ١٤٥
- فائدة أخرى: في تحقيق معنى الرؤية ١٥٢
- هداية: إلى بيان معنى كلامه تعالى وأنه متكلم ١٦٢
- لطيفة: تتضمّن بعض المسائل من مباحث أسماء الله تعالى ١٦٧

الفصل الثاني في العدل

- تقسيم: للفعل إلى أقسامه الخمسة ١٩١
- أصل: في الإشارة إلى الخلاف بين الفريقين ١٩٤
- أصل: في بيان أنه تعالى لا يفعل القبيح ١٩٥
- أصل: في بيان أفعال العباد ١٩٦
- شبهة: للمجبرة والجواب عنها ٢٠٠
- شبهة: أخرى لهم والجواب عنها ٢٠٣
- هداية: إنَّ القائلين بكون العبد مختاراً ٢٠٤
- أصل: في بيان أن الله تعالى هل يفعل لغرض ٢٠٥
- تبصرة: في أنه تعالى لا يأمر بالقبيح ولا يرضى به ٢٠٦
- تبصرة: في بيان حسن التكليف ٢١٠
- أصل: في أن اللطف هل هو واجب على الله تعالى ٢١٣

الفصل الثالث النبوة - الإمامة

- أصل: في معرفة مفهوم النبي ﷺ ٢١٧
- أصل: في معرفة معنى العصمة ٢٢٤

٢٢٧	مقدّمة: في معرفة معنى المعجزة
٢٢٩	أصل: في بيان نبوة نبينا محمد ﷺ
٢٣٣	هداية: إلى بعض أحكام النبوة
٢٣٥	أصل: في مباحث الإمامة
٢٣٩	أصل: في عدم جواز تعدّد الأئمة عليهم السلام في وقت واحد
٢٤٠	هداية: إلى طريق معرفة الإمامة
٢٤١	مقدّمة: في بيان معنى الإجماع وأنه حجة
٢٤٣	أصل: في بيان أنّ الإمام الحق بعد النبي ﷺ
٢٤٥	فائدة: في بيان سبب غيبة الإمام
٢٤٦	تبصرة: في أنّ المفضول هل تجوز إمامته مع وجود الفاضل

الفصل الرابع

المعاد

٢٥١	تعريف: المعاد وفيه مباحث
٢٥٤	مقدّمة: في بيان حقيقة النفس الانسانية
٢٥٧	مقدّمة: في بيان حشر الأجساد وأنه ممكن
٢٦٠	أصل: في إثبات حشر الأجساد ووقوعه
٢٧٣	هداية: إلى مسألة نافعة في باب المعاد

- أصل: في بيان ما يترتب على المعاد من الثواب والعقاب ٢٧٦
- حلّ شبهة: حصلت لبعض المعتزلة في الثواب والعقاب ٢٨٣
- هداية: إلى إثبات شفاعَةِ نبينا محمد ﷺ ٢٨٨
- فائدة: في تحقيق معنى الإيمان ٢٨٩
- فائدة: في بقية مباحث المعاد ٢٩٤