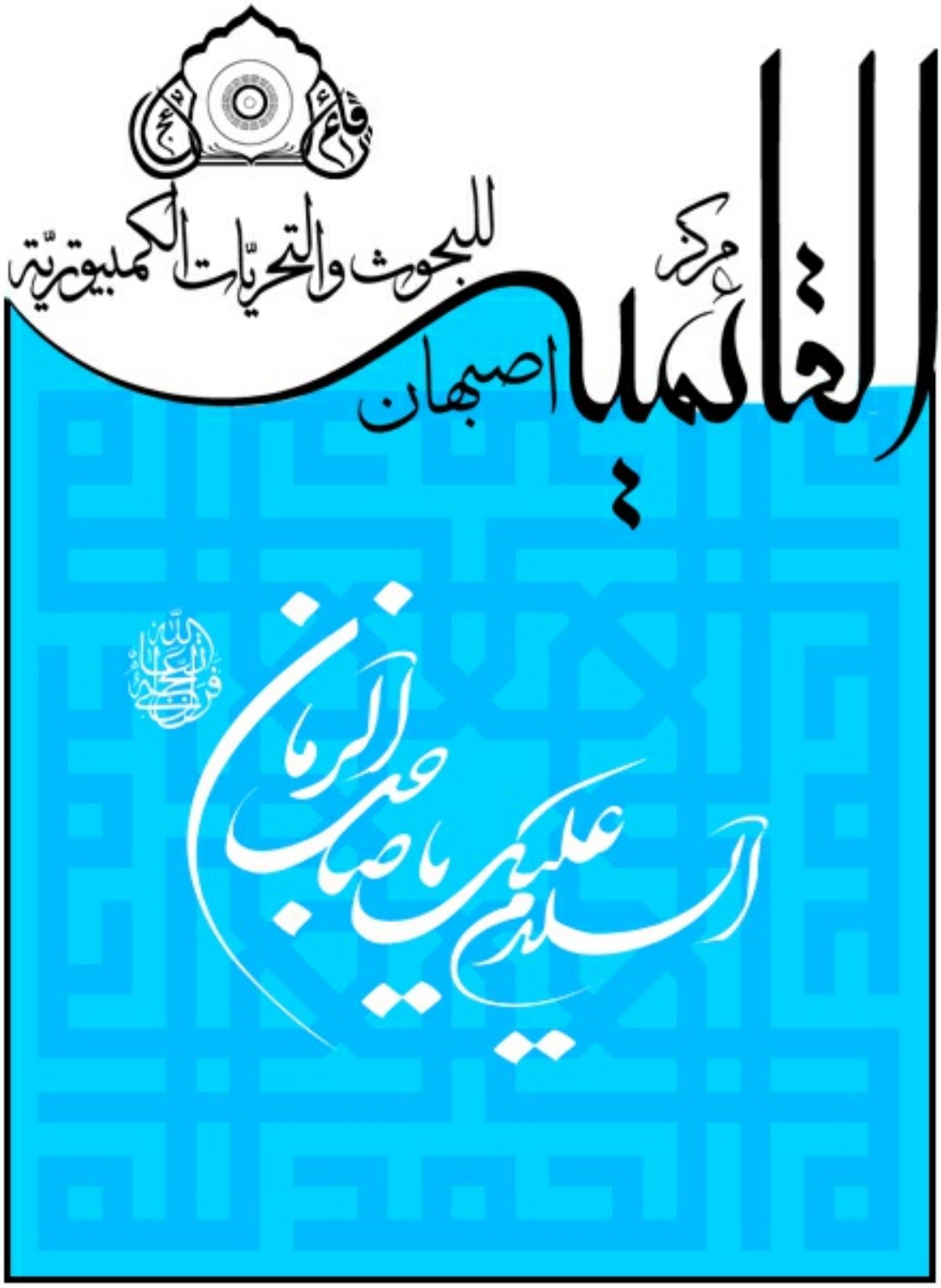

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

شرح
الفصول النصيرية

تأليف

السيد عبد الوهاب بن محمد الحسيني
من أعلام القرن التاسع الهجري

تحقيق

شعبة التحقيق

في مركز البحوث والدراسات الإسلامية

في العتبة الحسينية المقدسة

بسم الله الرحمن الرحیم

شرح الفصول النصيرية

كاتب:

عبد الوهاب بن على الاسترآبادى

نشرت في الطباعة:

العتبة الحسينية المقدسة

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس 5

شرح الفصول النصيرية 9

اشارة 9

اشارة 9

مقدمة القسم 13

مقدمة التحقيق 15

اشارة 15

1 _ سبب التسمية 16

2 _ نشوء علم الكلام، وتأريخه، ومراحل تطوّره 16

3 _ موضوع علم الكلام 19

4 _ شرعية علم الكلام 19

5 _ أبرز المسائل الكلامية 25

كتابنا (شرح الفصول النصيرية) 26

ترجمة المؤلّف 28

النسخ المعتمدة 36

الفصل الأول: التوحيد 69

اشارة 69

أصل: تبنى عليه مباحث التوحيد 69

تقسيم: الموجود إلى قسمين 76

أصل: فى إثبات واجب الوجود 79

هداية: إلى تحقيق بعض صفات الواجب 80

أصل: فى تحقيق أنّ الواجب ليس له جزء 85

أصل: فى إثبات وحدانية تعالى 88

تبصرة: لتحقيق بعض الصفات السلبية 92
تبصرة: فى أنّه تعالى لا يحلّ فى شيء 96
تبصرة: فى تحقيق أنّه تعالى لا يتحد بشيء 100
تبصرة: فى تحقيق معنى اللذّة والألم 103
تبصرة: فى بيان انتفاء الضد والندّ عنه تعالى 107
أصل: فى بيان حدوث العالم 109
مقدّمة: فى تقسيم المؤثر إلى القادر والموجب 116
نتيجة: الواجب المؤثر فى الممكنات قادر 119
إلزام: للحكماء فى قولهم بإيجاب الواجب 123
نقض: لقول الحكماء فى ترتيب الموجودات 125
أصل: فى بيان أنّه تعالى عالم بكلّ المعلومات 139
نقض: لقول الفلاسفة حيث زعموا أنّ البارى لا يعلم الجزئيات 146
فائدة: فى تحقيق معنى الحياة 151
فائدة أخرى: فى تحقيق معنى إرادته وسمعه وبصره 153
فائدة أخرى: فى تحقيق معنى الرؤية 160
هداية: إلى بيان معنى كلامه تعالى وأنّه متكلم 170
لطيفة: تتضمّن بعض المسائل من مباحث أسماء الله تعالى 175
الفصل الثانى: العدل 199
اشارة 199
تقسيم: للفعل إلى أقسامه الخمسة 199
أصل: فى الإشارة إلى الخلاف بين الفريقين 202
أصل: فى بيان أنّه تعالى لا يفعل القبيح 203
أصل: فى بيان أفعال العباد 204
شبهة: للمجبرّة والجواب عنها 208
شبهة: أخرى لهم والجواب عنها 211

هداية: أنَّ القائلين بكون العبد مختاراً 212
أصل: فى بيان أنَّ الله تعالى هل يفعل لغرض 213
تبصرة: فى أنّه تعالى لا يأمر بالقبيح ولا يرضى به 214
تبصرة: فى بيان حسن التكليف 218
أصل: فى أنّ اللطف هل هو واجب على الله تعالى 221
الفصل الثالث: النبوة والإمامة 225
أصل: فى معرفة مفهوم النبى صلى الله عليه وآله وسلم 225
أصل: فى معرفة معنى العصمة 232
مقدّمة: فى معرفة معنى المعجزة 235
أصل: فى بيان نبوة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله وسلم 237
هداية: إلى بعض أحكام النبوة 241
أصل: فى مباحث الإمامة 243
أصل: فى عدم جواز تعدّد الأئمة عليهم السلام فى وقت واحد. 247
هداية: إلى طريق معرفة الإمامة 248
مقدّمة: فى بيان معنى الإجماع وأنّه حجّة 249
أصل: فى بيان أنّ الإمام الحق بعد النبى صلى الله عليه وآله وسلم 251
فائدة: فى بيان سبب غيبة الإمام 253
تبصرة: فى أنَّ المفضول هل تجوز إمامته مع وجود الفاضل؟ 254
الفصل الرابع: فى المعاد 259
تعريف: المعاد وفيه مباحث 259
مقدّمة: فى بيان حقيقة النفس الإنسانية 262
مقدّمة: فى بيان حشر الأجساد وأنّه ممكن 265
أصل: فى إثبات حشر الأجساد ووقوعه 268
هداية: إلى مسألة نافعة فى باب المعاد 281
أصل: فى بيان ما يترتب على المعاد من الثواب والعقاب 284

حلّ شبهة, حصلت لبعض المعتزلة فى هذا المقام. 291
هداية: إلى إثبات شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم 296
فائدة: فى تحقيق معنى الإيمان 297
فائدة: فى بقية مباحث المعاد 302
فهرس المحتويات 348
تعريف مركز 353

شرح الفصول النصيرية

اشارة

رقم الإيداع فی دار الكتب والوثائق وزارة الثقافة العراقية لسنة 2012 - 971

الرقم الدولی: 9789933489083

الأسترآبادی، عبدالوهاب بن علی، القرن 9ق.

شرح الفصول النصيرية / تأليف عبد الوهاب بن علی الأسترآبادی؛ تحقيق شعبة التحقيق. - ط1. - كربلاء: قسم الشؤون الفكرية والثقافية فی العتبة الحسينية المقدسة، 1433ق. = 2012م.

367 ص. 24سم - (قسم الشؤون الفكرية والثقافية فی العتبة الحسينية المقدسة؛ 69).

المصادر: ص. 333 __ 362؛ وكذلک فی الحاشية.

1. كلام الشيعة الإمامية - القرن 7ق . 2. الشيعة - أصول الدين. 3. اسلام - أصول الدين - شبهات وردود. ألف. نصير الدين الطوسی، محمد بن محمد، 597 - 672ق. الفصول النصيرية، شرح. ب. شعبة التحقيق. ج_. العنوان. د. العنوان: الفصول النصيرية. شرح.

1433ق. 47ش 5 ألف / BP 210

تمت الفهرسة فی مكتبة العتبة الحسينية المقدسة قبل النشر

ص: 1

اشارة

ص: 3

شرح الفصول النصيرية

تأليف

السيد عبدالوهاب بن على الأسترآبادى

من أعلام القرن التاسع الهجرى

تحقيق

شعبة التحقيق

فى قسم الشؤون الفكرية والثقافية

فى العتبة الحسينية المقدسة

جميع الحقوق محفوظة

للعتبة الحسينية المقدسة

الطبعة الأولى

1433هـ __ 2012م

العراق: كربلاء المقدسة __ العتبة الحسينية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية __ هاتف: 326499

www.imamhussain-lib.com

E-mail: info@imamhussain-lib.com

مقدمة القسم

الحمد لله الذى منّ علينا بنعمة العلم ووفّقنا لمعرفة الحقائق وأعاننا على نشر الحقّ وإظهار الصدق, والصلاة والسلام على سيد الحكماء وإمام العلماء المصطفى الأمجد أبى القاسم محمد وعلى آله الميامين الأبرار وسلّم تسليماً.

أمّا بعد:

شمّرت شـعبة التحقيق فى قسم الشؤون الفكرية عن ذراعها العلمى وأطلقت العنان فى ميدان التحقيق, فأثمرت هذا الهمّة أن خرج لنا كتاب (شـرح الفصول النصيرية) لمؤلفه السيد عبد الوهاب بن على الاسترابادى بحلّته الزاهية وطلعته البهية, التى تنمّ عن جهود جبّارة أبدتها شعبة التحقيق الموقّرة ابتداءً بمسؤولها ومروراً بالأساتذة المحققين وانتهاءً بكادرها الفنى فى التنضيد والإخراج.

وبعد انقطاع اقتضـته ظروف العمل عادت إصدارات قسم الشؤون الفكرية هذه المرة عن طريق شعبة التحقيق فأصدرت هذا الكتاب القيّم ليأخذ مكانه وسط الكتب العلمية المحققة, التى تسلّط الضوء على العقائد الحقّة للفرقة المحقّة, والحمد لله رب العالمين.

قسم الشؤون الفكرية والثقافية

فى العتبة الحسينية المقدسة

مقدمة التحقيق

اشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

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

بما أنّ كتابنا هذا الموسوم ب_(شرح الفصول النصيرية) هو فى علم الكلام، فلابدَّ لنا من مقدّمة نوضّح فيها ماهيّة علم الكلام، لكى يسير القارىء العزيز بخطى ثابتة فى طوايا هذا الكتاب، وتتكوّن هذه المقدّمة من عدّة محاور:

1_ سبب التسمية.

2_ نشوء علم الكلام وتأريخه ومراحل تطوّره.

3_ موضوع علم الكلام.

4_ شرعية علم الكلام.

5_ أبرز المسائل الكلامية.

وسنوضّح كلّ محور بشكل إجمالى.

1 _ سبب التسمية

من أشـهر أسـماء هذا العلم هو (الكلام) واختلف المتكلّمون فى وجه التسـمية بهذا الاسم، فبعضٌ قالوا: بسـبب البحث الذى دار حول الكلام الإلهى، والمعارک الفكرية حوله فى عصر المأمون العباسى وما بعده، ولكن هذا الرأى مردود؛ لأنّ إسم الكلام أقدم من ذلک بكثير، كما سنبيّنه قريباً.

وقيل: بسـبب أنّ المتكلّمين كانوا يبتدئون البحث بقول: (الكلام فى كذا). وقيل: بسـبب القدرة على المناظرة و التكلّم فى الإلهيات مع المخالفين ، وقد اعتبر البعض هذا السـبب هو الأَوجَه والأجدر بالإعتبار؛ لأنّه ركّز على عنصر رئيسىّ فى هذا العلم, وهو عنصر المناظرة فى العقائد(1).

2 _ نشوء علم الكلام، وتأريخه، ومراحل تطوّره

إذا أخذنا بنظر الإعتبار السبب الثالث من أسباب تسمية علم الكلام، فإنّ علم الكلام قديمٌ، قِدَم البشرية على وجه الأرض، أى المناظرة التى دارت بين

1- أُنظر: ما هو علم الكلام للربانى: 20.

قابیل وهابیل فی إثبات الحق وانتهت بمقتل هابیل. بل ربّما أقدم من ذلک بکثیر حیث لا آدم علیه السلام، أی عندما أراد البارى عزّ وجلّ خلق آدم علیه السلام، وأَمْرُهُ للملائکة بالسجود, وامتناع إبلیس عن السجود, فدار کلامٌ بین البارى عزّ وجلّ وإبلیس.

هذا إذا نظرنا إلى علم الکلام بمعناه الحرفی، أمّا إذا نظرنا إلیه بمعناه الإصطلاحی، فقد کانت بداياته منذ فجر الرسالة، فقد وردت آیات کثیرة فی القرآن الکریم تدافع عن العقائد الإسلامیة وتُسَفّه آراء الکفار بحجج قویة، منها على سبیل المثال سورة البقرة: (یَا أَیُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّکُمُ الَّذِی خَلَقَکُمْ وَالَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ (21) الَّذِی جَعَلَ لَکُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَکُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (22) وَإِنْ کُنْتُمْ فِی رَیْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَکُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ کُنْتُمْ صَادِقِینَ (23) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِی وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْکَافِرِینَ) (1).

وسورة الأنبیاء (وَلَقَدْ آتَیْنَا إِبْرَاهِیمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَکُنَّا بِهِ عَالِمِینَ (51) إِذْ قَالَ لِأَبِیهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِیلُ الَّتِی أَنْتُمْ لَهَا عَاکِفُونَ (52) قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِینَ (53) قَالَ لَقَدْ کُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُکُمْ فِی ضَلَالٍ مُبِینٍ (54) قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِینَ (55) قَالَ بَل رَبُّکُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِی فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَى ذَلِکُمْ مِنَ الشَّاهِدِینَ (56) وَتَاللَّهِ لَأَکِیدَنَّ أَصْنَامَکُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِینَ (57) فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا کَبِیرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَیْهِ

1- سورة البقرة 2: 21_24.

يَرْجِعُونَ (58) قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ (59) قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ (60) قَالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلَى أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ (61) قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ (62) قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَـٰذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ (63) فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ (64) ثُمَّ نُكِسُوا عَلَى رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ (65) قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ (66) أُفٍّ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ) (1)وغيرها كثير.

أمّا ما ورد عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام, فالكتب زاخرة به(2), من توحيدٍ وعدل, ونبوة, وإمامة, ومعاد, وما يتفرّع عن ذلک ، ثمّ جاءت مرحلة الغيبة الصغرى, فتبنّى السفراء الأربعة رضوان الله عليهم, وعلماء الطائفة الحقّة, الدفاع عن هذه العقائد, بالطرق التى تعلّموها من الأئمة عليهم السلام, سواء كانت عقلية, أو نقلية, ثمّ جاء دَوْر التأليف فى هذا العلم, فأُلّفت الكتب والأبحاث, ويكاد أن يكون أقدم ما وصل إلينا من الكتب الكلامية هو كتاب الياقوت لأبى إسحاق إبراهيم بن نوبخت, ثمّ توالت المؤلّفات الكلامية, واتّسع علم الكلام, وأشهر من كتب فى علم الكلام الشيخ المفيد, والشريف المرتضى, والخواجة نصير الدين الطوسى, والعلّامة الحلّى, والمقداد السيورى, وغيرهم الكثير من علمائنا رضوان الله عليهم.

1- سورة الانبياء 21: 51_67.

2- راجع على سبيل المثال كتاب الاحتجاج للطبرسى.

3 _ موضوع علم الكلام

لكى يتضح موضوع علم الكلام لابدّ فى البدء من تعريف علم الكلام, فهو علم التوحيد والصفات(1).

أو هو العلم الذى يبحث فيه عن إثبات أصول الدين الإسلامى, بالأدلّة المفيدة لليقين بها(2).

فممّا تقدّم تبيّن لنا بأن موضوع علم الكلام، هو أصول الدين، وهى عند الشيعة خمسة:

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

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

4 _ شرعية علم الكلام

تميّز الشيعة بأنّهم يستمدّون ثوابتهم وعقائدهم من القرآن الكريم, وسنّة النبى, والأئمة من آله صلوات الله عليه وعليهم، وحيث إنّ علم الكلام من العلوم التى أحدثت صدىً واسعاً فى العالم الإسلامى؛ نظراً لنوع المسائل المطروحة فيه, والتى أحدثت معارك فكرية واسعة, كان ولابدَّ لنا من معرفة رأى أئمتنا صلوات الله وسلامه عليهم، لكى نستند فى التعاطى مع هذا العلم إلى ركنٍ وثيق.

1- التعريفات للجرجانى:234.

2- خلاصة علم الكلام للفضلى:21.

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

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

فقال: من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعضه، ومن عندى بعضه.

فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «فأنت شريک رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟».

قال: لا.

قال: «فسمعت الوحى من الله تعالى يخبرک؟».

قال: لا.

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

قال:لا.

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

ثمّ قال:«يا يونس، لو كنت تحسن الكلام كلّمته».

قال يونس: فيالها من حسرة. فقلت: جعلت فداک، سمعتک 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 :« إنّما قلت: ويل لقوم تركوا قولى بالكلام, وذهبوا إلى ما يريدون».

ثمّ قال: « اخرج إلى الباب فمن ترى من المتكلّمين فأدخله».

قال: فخرجت فوجدت حمران بن أعين _ وكان يحسن الكلام _, ومحمد بن النعمان الأحول _ وكان متكلّماً _, وهشام بن سالم, وقيس الماصر _ وكانا متكلّمَين, وكان قيس عندى أحسنهم كلاماً, وكان قد تعلّم الكلام من على بن الحسين عليهما السلام _ فأدخلتهم، فلمّا استقرّ بنا المجلس _ وكنّا فى خيمة لأبى عبد الله عليه السلام, فى طرف جبل فى طريق الحرم, وذلک قبل الحج بأيام _ أخرج أبو عبد الله عليه السلام رأسه من الخيمة فإذا هو ببعير يخبّ، فقال: «هشام ورب الكعبة».

قال: وكنا ظننّا أنّ هشاماً رجل من ولد عقيل، وكان شديد المحبّة لأبى 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» ثمّ قال لحمران: «كلّم الرجل» يعنى الشامى، فكلّمه حمران وظهر عليه.

ثمّ قال: «يا طاقى كلّمه» فكلّمه فنظر عليه محمد بن النعمان.

ثمّ قال: «يا هشام بن سالم كلّمه» فتعارفا.

ثمّ قال لقيس المعاصر: «كلّمه».

وأقبل أبو عبد الله عليه السلام يتبسّم من كلامهما وقد استخذل الشامى فى يده،

ثمّ قال للشامی: «کلّم هذا الغلام» یعنی هشام بن الحکم، فقال: نعم.

ثمّ قال الشامی لهشام: یا غلام، سلنی فی إمامة هذا _ یعنی أبا عبد الله علیه السلام _ فغضب هشام حتی ارتعد، ثمّ قال له: أخبرنی یا هذا أربُّک أنظر لخلقه أم خلقه لأنفسهم؟.

فقال الشامی: بل ربّی أنظر لخلقه.

قال: ففعل بنظره لهم فی دینهم ماذا؟.

قال: کلّفهم وأقام لهم حجة ودلیلاً علی ما کلّفهم به، وأزاح فی ذلک عللهم.

فقال له هشام: فما هذا الدلیل الذی نصبه لهم؟.

قال الشامی: هو رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم. قال هشام: فبعد رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم من؟.

قال: الکتاب والسُنّة.

فقال له هشام: فهل نفعنا الیوم الکتاب والسنّة فیما اختلفنا فیه, حتی رفع عنّا الاختلاف, ومکّننا من الإتفاق.

فقال الشامی: نعم. قال هشام: فِلمَ اختلفنا نحن وأنت, جئتنا من الشام تخالفنا, وتزعم أنّ الرأی طریق الدین, وأنت مقرّ بأنَّ الرأی لا یجمع علی القول الواحد المختلفین؟ فسکت الشامی کالمفکر.

فقال أبو عبد الله علیه السلام: «مالک لا تتکلّم؟».

قال: إن قلت: إنّا ما اختلفنا كابرت، و إن قلت: إنَّ الكتاب والسنّة يرفعان عنّا الاختلاف أبطلت؛ لأنّهما يحتملان الوجوه، ولكن لی علیه مثل ذلک.

فقال له أبو عبد الله علیه السلام: «سله تجده ملیاً».

فقال الشامی لهشام: من أنظر للخلق، ربّهم أم أنفسهم؟.

فقال: بل ربّهم أنظر لهم.

فقال الشامی: فهل أقام لهم من یجمع کلمتهم, ویرفع اختلافهم، ویبیّن لهم حقّهم من باطلهم؟.

فقال هشام: نعم.

قال الشامی: من هو؟.

قال هشام: أمّا فی ابتداء الشریعة فرسول الله صلی الله علیه وآله وسلم، وأمّا بعد النبی صلی الله علیه وآله وسلم فعترته.

قال الشامی: من هی عترة النبی القائمة مقامه فی حجته؟.

قال هشام: فی وقتنا هذا أم قبله؟

قال الشامی: بل فی وقتنا هذا.

قال هشام: هذا الجالس _ یعنی أبا عبد الله علیه السلام _, الذی تشدّ إلیه الرحال, ویخبرنا بأخبار السماء، وراثة عن جده.

قال الشامی: وکیف لی بعلم ذلک؟.

فقال هشام: سله عمّا بدا لک.

قال الشامی: قطعت عذری فعلیَّ السؤال.

فقال أبو عبد الله علیه السلام: «أنا أکفیک المسألة یا شامی، أخبرک عن مسیرک وسفرک، خرجت یوم کذا، وکان طریقک کذا، ومررت علی کذا، ومرّ بک کذا».

فأقبل الشامی کلّما وصف له شیئاً من أمره یقول: صدقت والله. فقال الشامی: أسلمت للّه الساعة.

فقال له أبو عبد الله علیه السلام: «بل آمنت بالله الساعة، إنّ الإسلام قبل الإیمان وعلیه یتوارثون ویتناکحون، والإیمان علیه یثابون».

قال: صدقت, فأنا الساعة أشهد أن لا إله إلا الله, وأنّ محمّداً رسول الله، وأنّک وصیّ الأنبیاء.

قال: فأقبل أبو عبد الله علیه السلام علی حمران فقال:« یاحمران، تجری الکلام علی الأثر فتصیب».

فالتفت إلی هشام بن سالم فقال: «ترید الأثر ولا تعرف».

ثمّ التفت إلی الأحول فقال: «قیاس رواغ، تکسر باطلاً بباطل, إلّا أنَّ باطلک أظهر».

ثمّ التفت إلی قیس الماصر فقال: « تتکلّم وأقرب ما تکون من الخبر عن الرسول صلی الله علیه وآله وسلم أبعد ما تکون منه، تمزج الحق بالباطل، وقلیل الحق یکفی عن کثیر الباطل، أنت والأحول قفازان حاذقان».

قال يونس بن يعقوب: فظننت _ والله _ أنّه عليه السلام يقول لهشام قريباً ممّا قال لهما.

فقال عليه السلام: «يا هشام, لا تكاد تقع تلوى رجليک إذا هممت بالأرض طرت، مثلک فليكلّم الناس، اتّق الزلّة، والشفاعة من ورائک»(1).

نفهم من هذه الرواية, أنّ علم الكلام يحظى بتأييد الأئمّة عليهم السلام, بل هم المؤسّسون له، ولكن بحسب شروطهم, والتى ذكرها الإمام الصادق عليه السلام فى صدر الرواية, لـمّا استغرب يونس بن يعقوب من دعوة الإمام المتكلّمين للدخول، بل إنّ الإمام يحثّ أصحابه, الذين لديهم القدرة على الإحتجاج للخوض فى هذا العلم، لِـما له من أهمّية فى تثبيت العقائد الحقّة, وترسيخها فى النفوس.

5 _ أبرز المسائل الكلامية

من أقدم المسائل التى أُثيرت فى علم الكلام مسألة القضاء والقدر، فتكلّم فيها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، لـمّا سأله ذلک الشيخ عند منصرفه من صفين(2)، فحُفظت أقواله، وتناقلها المختصّون.

وحفظ لنا التاريخ الشىء الكثير من أقواله عليه السلام, التى تضمّنتها خطبه الشريفة, فى الألوهية, والوحدانية, والصفات الجلالية والجمالية، وفى ردّ الكثير من

1- الإحتجاج للطبرسى:2/122، مناظرة هشام بن الحكم مع رجل من أهل الشام. وعنه فى بحار الأنوار:9/3_12.

2- أُنظر: الكافى للشيخ الكلينى:1/155.

الشبهات، وفی النبوة, والإمامة, والعصمة, والمعاد.

وفی عهـد معاوية لعنه الله وبأمر منه؛ ولدوافع سياسـية، الهدف من ورائها فرض حكم بنی أمية على المسـلمين، أُثيرت مسألة (الجبر الإلهی) ومعناها أنّ الله _ تعالى عن ذلک _ هو الذی سـلّط بنی أمية على رقاب المسلمين، فليس أمامهم إلّا الصبر، والرضا بقَدَرِه، والتسليم لقضائه.

ومن بعد حدثت مسألة (خلق القرآن) وتتالت المسائل, يطرحها الفكر للبحث, وتثيرها السـياسة لتوطيد الملک، ثمّ دخلت الثقافات غير الإسـلامية، من يونانية, وعبرانية, وسريانية, وهندية, وفارسية، وكثرت المسائل واشتدَّ أوار الجدل الكلامی(1).

هذه أبرز النقاط التی ركزنا عليها لمعرفة علم الكلام, وبشكل مختصر.

كتابنا (شرح الفصول النصيرية)

هو فی الأصل رسالة مختصرة فی أصول الدين، كتبها الخواجة نصير الدين الطوسی, على النهج الكلامی، ورتبها على أربعة فصول:

الأول: فی التوحيد.

الثانی: فی النبوة.

الثالث: فی الإمامة.

الرابع: فی المعاد.

1- أنظر: خلاصة علم الكلام للفضلی: 9_ 10.

وقد اشـتهر الطوسـی بأبحاثه المعمّقة, فی شتّی نواحی المعرفة، لذلک کثُرت الشـروح والتعلیقات علی مؤلّفاته, ومن ضـمنها هذه الرسالة المهمّة التی کثرت الشـروح علیها, منها ما هو مزجیّ, ومنها ما هو مقطعی, ومنها ما هو عربی, وغیر عربی, وإلیک بعضها:

1_ شرح الفصول للطوسی, لکمال الدین الحسن بن محمد بن الحسن الاسترآبادی النسفی، فرغ منه سنة 870هـ_.

2_ شرح الفصول, إسمه جامع الأصول, لنجم الدین خضر ابن الشیخ شمس الدین محمد بن علی الحبلرودی، کان حیاً سنة 828هـ_.

3_ شرح الفصول للشیخ سلیمان بن أحمد آل عبد الجبار البحرانی, المتوفی سنة 1266هـ_.

4_ شرح الفصول للمولی علی بن یوسف صاحب (الصراط المستقیم) واسمه: منتهی السؤول.

5_ شرح الفصول, لفخر المحققین ابن العلّامة الحلی, المتوفی سنة 771 هـ_، اسمه: معراج الیقین.

6_ شرح الفصول, للفاضل أبی عبد الله محمد بن الحسین بن محمد المقداد السیوری الأسدی الحلّی, المتوفی سنة 866هـ_، اسمه: الأنوار الجلالیة.

7_ شرح الفصول، فارسی، لعلاء الدین ملک علی.

8 _ الأدلّة الجلیّة فی شرح الفصول النصیریة, للشیخ عبد الله نعمة، معاصر. وغیرها کثیر.

ترجمة المؤلّف

اسمه السيد عبد الوهاب بن على الحسينى الأشرفى الاسترآبادى الجرجانى القاضى.

فاضل, عالم, جليل, كان من أجلّة علماء الإمامية، متكلماً محققاً، ولىَ القضاء بجرجان مدّة طويلة، واهتمّ بفصل القضاء، وتنظيم أمور الناس، وقد أدرک أوائل الدولة الصفوية.

روى عنه تلميذه المفسر أبو الحسن على بن الحسين الزوارى, وستأتى ترجمته. له وَلَدان من أهل العلم والفضل, هما: عبد الحى ومحمد تقى, تأتى ترجمتهما(1).

1- مصادر ترجمة الاسترآبادى: أمل الآمل: 2/ 166, 490. معجم رجال الحديث: 12/ 47, 7384. رياض العلماء: 3/ 287. روضات الجنات 4: 192. إحياء الدائر من القرن العاشر: 136. معجم طبقات المتكلّمين: 3/ 307. معجم المؤلفين كحالة: 6/ 225. أعيان الشيعة: 12/ 153, 8124. طبقات الفقهاء: 9/141, 2949. معجم مؤلفى الشيعة:24.

مصنّفاته 1_ الأنموذج: فی علوم البلاغة من المعانی, والبیان, والبدیع، فرغ منه فی التاسع من محرم الحرام سنة 879 هـ_(1).

2_ الحاشیة علی شرح الهدایة الأثیریة : أولها: (هدایتک اللهمّ یاذا الحکمة الباهرة) فرغ منها فی 27 ذیی القعدة سنة871 هـ، والنسخة بخطه, موجودة ضمن مجموعة من تصانیفه(2).

3_ رسالة فی تنزیه الأنبیاء: قال الأفندی فی الریاض: رأیته فی اصفهان وظنّی أنّه لهذا السید, وإن لم یقیّد اسمه فی الکتاب بالاسترآبادی، وقد تعرّض فیه لکلام السید المرتضی فی کتابه تنزیه الأنبیاء ، وألّفه بإسم السلطان بدیع الزمان(3).

4_ شرح الفصول النصیریة: أصل الفصول فارسی, تألیف خواجه نصیر الدین الطوسی, المتوفی سنة (672هـ) ثمّ عرّبه رکن الدین محمد بن علی الجرجانی الحلّی الغروی، تلمیذ العلّامة الحلّی، شرع فیه فی 21 محرم سنة 875هـ، وفرغ منه فی 20 صفر من السنة نفسها. ولهذا الشرح حاشیة لبعض تلامیذ الأمیر عبد الوهاب، ألّف الحاشیة سنة 884 هـ, وقال صاحب الریاض: رأیت الشرح المذکور, وهذه الحاشیة علیه, بالتأریخین المذکورین. وقال الحرّ العاملی: رأیت هذا الکتاب(4).

1- الذریعة: 2/ 402, 1617.

2- الذریعة: 6/ 140, 761.

3- هدیة العارفین: 1/ 640. الذریعة: 4/ 456, 2033. وفیها: تنزیه الأنبیاء.

4- الذریعة: 6/ 126و 140/ 761.

5_ شرح قصيدة البردة: كان تاريخ تأليفه فى السابع والعشرين فى شهر محرم الحرام من سنة 883 هـ، وقال صاحب الذريعة: إنّ تأليفه فى سنة 875هـ_(1).

دفعُ إشكال وجدنا فى كتب الفهارس _ كالذريعة _ مؤلّفاً اسمه كأسم مؤلّفنا, وهو الأمير عبد الوهاب بن طاهر بن على بن داوود الحسينى الاسترآبادى، وكتابه ككتابنا شرح الفصول النصيرية، ولكن من حسن الحظ أنّا عثرنا على نسخته الخطية وطابقناها مع نسختنا, فوجدناها تختلف عنها تمام الاختلاف، وتأريخ تألفيها _ أيضاً _ يختلف, فنسختنا فرغ منها سنة 875 هـ، وتلك فرغ منها فى الثالث والعشرين من رجب المرجب سنة 883 هـ, وبسبب هذا التشابه وقع عمر كحاله – كما فى معجمه – فى اشتباه, عندما ترجم لعبد الوهاب بن طاهر بن على, فقال:

ومن آثاره شرح الفصول النصيرية, فرغ من تأليفه يوم الأربعاء 23 رجب سنة 833 هـ، أو 875 هـ. وهذا التفاوت الكبير هو الخلط المطبق, حيث أنّ التاريخ الثانى هو تاريخ الفراغ من كتابنا هذا، والتاريخ الأول ليس هذا، بل الصحيح 883هـ_ كما أشار المصنّف فى آخر كتابه بخطّ يده. وكذلك نفس الاشتباه كرّره صاحب أعيان الشيعة, وخلط بين التأريخين, وبعده ذكر ترجمة مؤلّفنا وكتابه وقال: فرغ منه سنة 875هـ.

1- الذريعة: 14/ 7, 1497.

حول الكتاب موضوع الكتاب فی علم الكلام, ویتطرق فیه إلی التوحید, ثمّ العدل, ثمّ النبوة, والإمامة, ثمّ المعاد، ثمّ قسّم كلّ موضوع من هذه المواضیع الرئیسیة إلی أصل, وتقسیم, وهدایة, وتبصرة, ومقدّمة, ونتیجة, ونقض, وفائدة, ولطیفة، متّبعاً فی ذلک تقسیم نصیر الدین الطوسی فی فصوله، وكلّ هذه الأقسام هی شرح, وتوضیح, وتبسیط ل_مّا ورد فی الفصول النصیریة.

وفاته لم یتسنّ لنا ضبط تأریخ وفاته، لعدم ضبطه فی كتب التراجم، كما هو دیدن أكثر العلماء الذین مضوا ولم تضبط وفیاتهم، ولكنّ القدر المعلوم أنّه توفی بعد سنة 883ه_.

أولاده له من الأولاد اثنان, هما:

(1) _ السید الأمیر نظام الدین عبد الحی بن عبد الوهاب بن علی الحسینی الأشرفی الجرجانی، تولّی القضاء بهراة سنة 930ه_.

عالم, فاضل, حكیم, متكلّم, فقیه, أدیب، من علماء دولة الشاه طهماسب الصفوی(1).

قال كحالة: عالم شارک فی أنواع من العلوم, كان حیاً سنة 959ه_(2).

1- أعیان الشیعة: 7: 458/ 1501.

2- معجم المؤلفین لعمر رضا كحالة: 5/108, باب العین.

من مؤلفاته 1_ اجازة: للأمير نظام الدين عبد الحى لبعض تلاميذه، تاريخها 949ه_.

2_ شرح ألفية الشهيد(1).

3_ حاشية على تحرير القواعد المنطقية, لنجم الدين الكاتبى القزوينى(2).

4_ حاشية على شرح الهداية الأثيرية(3).

5_ حاشية على الفرائض النصيرية(4).

6_ الخطب(5).

7_ شرح تهذيب المنطق(6).

8 _ رسالة مسائل العلوم(7).

9_ رسالة المعضلات, فرغ منه سنة 959 ه_ (8).

10_ معراج الخيال, منظومة فارسية(9).

1- الذريعة 2: 1195/296و13: 111/ 347.

2- الذريعة 6: 34/ 167.

3- الذريعة 6: 139/ 757.

4- الذريعة 6: 162/ 892.

5- الذريعة 7: 184/ 944.

6- الذريعة 13: 161/ 543.

7- الذريعة 20: 3404/359.

8- الذريعة 21: 4970/265.

9- إيضاح المكنون 2: 510.

(2) _ المولى السيد محمد تقى بن عبد الوهاب الاسترآبادى الجرجانى الأشرفى(1).

فاضل, عالم, متكلّم, جليل, ماهر, شاعر, توفى 1058ه_.

له مصنفات منها:

1_ شرح الفصوص للفارابى بالفارسية(2).

2 _ رسالة فى الأخلاق.

تلميذه والراوى عنه أبو الحسن على بن الحسن الزوارى الاصفهانى, الشيخ, العالم, الفاضل, المفسّر, من فضلاء الإمامية، كان من تلامذة المحقق الكركى, وأستاذ المولى فتح الله الكاشانى, المتوفى سنة 988ه_(3).

توفى حدود سنة 960ه_.

مصنّفاته 1_ روضة الأبرار, فرغ منه سنة 947 ه_ (شرح نهج البلاغة)(4).

2 _ ترجمة تفسير الإمام العسكرى عليه السلام (آثار الأخبار)(5).

1- أمل الآمل 2: 252/741. معجم رجال الحديث 19: 75/12088. الذريعة 13: 381/1429.

2- الذريعة 13: 381/ 1429.

3- الكنى والألقاب:2 : 300. الغدير:4 : 188.

4- الذريعة 11: 285/ 1733.

5- الذريعة 26: 10/ 7.

3 _ ترجمة الخواص, تفسير القرآن بالفارسية.

4 _ ترجمة الطرائف (طراوة الطرائف)(1).

5 _ ترجمة مكارم الأخلاق (مكارم الكرائم)(2).

6 _ ترجمة الأمان (نشر الأمان فى الأسفار والأوطان)(3).

7 _ لوامع الأنوار إلى معرفة الأئمة الأطهار(4).

8 _ مجمع الهدى فى قصص الأنبياء(5).

9 _ مرآة الصفا أو (كتاب المزار)(6).

10 _ مفتاح النجاح فى ترجمة الاحتجاج(7).

11 _ وسيلة النجاة فى ترجمة الاعتقادات(8).

12 _ تحفة الدعوات.

13 _ مفتاح النجاة (ترجمة عدّة الداعى).

1- الذريعة 15: 159/ 1039.

2- الذريعة 22: 150/ 6451.

3- الذريعة 24: 158/ 818.

4- الذريعة 18: 361/ 477.

5- الذريعة 20: 47/ 1862.

6- الذريعة 20: 319/ 3194.

7- الذريعة 21: 355/ 5435.

8- الذريعة 25: 88/ 483.

14 _ ترجمة المناقب (ترجمة كشف الغمة) سنة 938ه_ (1).

15 _ ترجمة أربعين الشهيد الأول (چهل حديث).

16 _ حلية الموحدين (فى ترجمة روضة الواعظين).

17 _ شرح الصحيفة.

18 _ عمدة الطالب فى ترجمة المناقب(2).

منهجيـةُ التحقيق اتّبعنا فى عملنا التحقيقى طريقـة التلفيق بين النسخ، فأينما نجد ركاكة فى كلمة أو فى جملة، أدبية كانت الركة أو لغوية, أو نقص فى المفهوم, أتممناها من نسـخة أبلغ بياناً وأتمّ معنىً، والمراحل التى قمنا بانجازها فى عملنا هذا هى كما يلى:

1_ تنضيد المخطوطة أولاً ثمّ تدقيق ما نُضّد.

2_ المقابلة بين النسخ.

3 _ استخراج الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة، وأقوال العلماء وآراؤهم.

4_ تعريف المصطلحات الكلامية والفلسفية.

5_ التعريف بالمذاهب والفرق.

1- الذريعة 4: 139.

2- الذريعة 15: 340/ 2175.

6_ ترجمة الأعلام الواردة فی الشرح بشكل مختصر.

7_ إضافة بعض الحواشی من نسخة «م» لأهميتها فی توضيح المطلب.

8 _ شرح الكلمات الغامضة من كتب اللغة.

النسخ المعتمدة

1_ النسـخة المحفوظة فی مكتبة العتبة الحسـينية المقدّسة، وهی نسخة كُتبت من نسخة المصنف بواسطة نسختين, تاريخ نسخها فی الثالث والعشرين من ربيع الثانی من سنة 1152هـ، كاملة وعليها حواشی كثيرة, منها حاشية نقلت من شرح ملا خضر الحبلرودی, وهی أيضاً نسخة خطية، ورمزنا لها برمز «ح».

2_ النسخة المحفوظة فی مكتبة آية الله العظمی السيد المرعشی النجفی قدس سره، وهی نسخة كاملة قليلة الحواشی كتبت فی سنة أربع وستين وألف، ورمزنا لها برمز «ع».

3_ النسـخة المحفوظة فی مركز إحياء التراث, التابع لمكتب سـماحة آية الله العظمی السـيد السيسـتانی دام ظله الوارف, قم المقدسة، نسـخة ناقصة الأول, خالية من الحواشـی والتعليقات، كتبت بتاريخ 1093هـ، ورمزنا لها برمز «ث».

4_ النسخة المحفوظة فی جامعة أصفهان فی إيران، وهی نسخة كاملة، قليلة الحواشی، كتبت فی الخامس والعشرين من شهر ذی القعدة من سنة 1082 هـ، رمزنا لها برمز «ص».

5_ النسخة المحفوظة فی مکتبة أمیر المؤمنین علیه السلام فی النجف الأشرف، کاملة، وقد دمج الناسخ الحواشی مع الشرح، وقد استفدنا من الحواشی فقط فی بعض الموارد. ورمزنا لها «م».

6_ النسخة المحفوظة فی مکتبة الشیخ کاشف الغطاء قدس سره فی النجف الأشرف ورمزنا لها برمز «ذ» وقد استفدنا من بعض حواشیها لتبیین بعض المطالب.

7_ النسخة المحفوظة فی المکتبة الامام الرضا علیه السلام فی مشهد المقدسة وقد رمزنا لها برمز «ر».

وقد حصلنا علی عدّة نسخ, اکتفینا بهذه النسخ تجنّباً من الإطالة فی الهوامش.

عملنا المهام التی قام بها أعضاء الشعبة, فی تحقیق هذا السفر الکریم, هی کما یلی:

1- مرحلة التنضید, قام بهذه المهمة الأخ الفاضل, أحمد عبد الوهاب زیارة.

2- مرحلة التدقیق الأولی, قام بهذه المهمة الاخ الفاضل محمد عبد الأمیر السباک.

3- مرحلة التدقیق, والمقابلة, والتخریج, وتعریف المصطلحات وغیرها, ومرحلة التقطیع وتقویم النص, قام بهذه المهام الأخوین الفاضلین صاحب عبد الإله صاحب واحمد جاسم الساعدی.

4- قام بمراجعة العمل الكلّي, وفق النقاط الآنفة الذكر, خادم تراث آل محمد عليهم السلام الأستاذ مشتاق صالح المظفر.

5 - 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.

وفّق 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

13/ج1/ 1433هـ_

ذكرى شهادة بضعة الرسول فاطمة البتول عليها السلام

ص: 32

التصوير (1)

الصفحة الأولى من نسخة (ح)

ص: 33

التصوير (2)

الصفحة الأخيرة من نسخة (ح)

ص: 34

التصوير (3)

الصفحة الأولى من نسخة (ع)

ص: 35

التصوير (4)

الصفحة الأخيرة من نسخة (ع)

ص: 36

التصوير (5)

الصفحة الأولى من نسخة (ث)

ص: 37

التصوير (6)

الصفحة الأخيرة من نسخة (ث)

ص: 38

التصوير (7)

الصفحة الأولى من نسخة (ص)

ص: 39

التصوير (8)

الصفحة الأخيرة من نسخة (ص)

ص: 40

التصوير (9)

الصفحة الأولى من نسخة (م)

ص: 41

التصوير (10)

الصفحة الأخيرة من نسخة (م)

ص: 42

التصوير (11)

الصفحة الأولى من نسخة (ذ)

ص: 43

التصوير (12)

الصفحة الأخيرة من نسخة (ذ)

ص: 44

التصوير (13)

الصفحة الأولى من نسخة (ر)

ص: 45

التصوير (14)

الصفحة الأخيرة من نسخة (ر)

بسم الله الرحمن الرحيم (1) نحمدک اللهم على ما وفّقتنا لإدراک فصول الكلام، وعلّمتنا سلوک مسالک البيان لتبيين المرام، وكرّمتنا بالعقل الغريزى(2)، والعلم الضرورى، وأهّلتنا للنظر والإستدلال، للإرتقاء فى مدارج الكمال، ونصلّى على أجلّ أنبيائک قدراً، وأتمّهم بدراً، وأقومهم ديناً، وأعدلهم ملّة، محمّد الشفيع المشفَّع يوم المحشر، وعلى آله نجوم الهدى، ومصابيح الدجى، وأصحابه ممّن هاجر إليه، أو نصر وآوى.

1- فى نسخة «ح» بعد البسملة: وأسألک التوفيق يا كريم. وفى «ع» يا كريم أعنّا فيما قصدنا يا عظيم. وفى «ص»: وعليک الاعتماد يا كريم. والظاهر أنّ هذه العبارة من النّساخ, ولذلک لم نثبتها فى المتن, لاختلاف ألفاظها.

2- فى حاشية «ع»: العقل قسمان: غريزىّ وكسبى, فالأول: لا مدخل للكسب فيه, ولهذا قال: وكرَّمتنا؛ لأنّه منه سبحانه وتعالى, يلزمه العلم بالضروريات عند سلامة الآلات, ولهذا أتْبعه بالعلم الضرورى. والقسم الثانى من العقل: هو الحاصل للمكلّف بسبب الرياضة واستخدام الآلات, والكاسب بهذا المكلّف, ولهذا قال: وأهّلتنا, وبهذا يحصل العلم بالأمور النظرية, ولذلک قال: للنظر... إلى آخره. أُنظر: الرسائل للشريف المرتضى:2/277, رسالة الحدود والحقائق. تجريد الاعتقاد لنصير الدين الطوسى: 171, المقصد الثانى, الفصل الخامس فى الأعراض.

وبعـد فيقول المفتقر إلى الله الهادى, عبـد الوهاب بن على الحسـينى الاسترآبادى _ جعل الله خير يوميه غـده(1)، ورزقه من عيش الـدارين أرغده _: إنَّ كمال كلّ نوع بحصول صـفاته الخاصـة(2)، وصدور آثاره المقصودة منه, وتميّز الإنسان عن غيره؛ إنـّما هو بما أُعطى من القوة النطقية(3)، وما يتبعها من العقل والعلوم الضرورية، وأهليته

1- فى حاشـية «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 السـلام بهذا اللفظ, بل وجدناه عن النبى صـلى الله عليه وآله وسـلم, والإمام الصادق عليه السـلام, فى الأمالى للصدوق:393, 668, المجلس «62» و«95». عوالى اللئالى لابن أبى جمهور الإحسائى:1/284, الفصل العاشر, ح129. أمّا المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام فهو: «... من اعتدل يوماه فهو مغبون...». الأمالى للطوسى:447, الجزء الخامس عشر.

2- فى حاشـية «ع»: لا يخفى أنَّ الله سـبحانه وتعالى خلق وميّز كلّ نوع عن غيره, بصـفات خاصة وأغراض مقصودة منه, فإن حصـلت له تلك الصـفات, وصدرت منه تلك الأغراض, كان كامل وموصوف بالكمال بصـفاته عمّـا عـداه, بمـا هو أكمـل من الصور والأشـكال. وإن لم يتصف بالقسـمين, كـان أنقص كمالاً ـ ممّـا هو دونه, فإذا عرفت ذلك, فالصـفات الخاصـة بنوع الإنسان, القوة الناطقـة وما يترتب عليها من إدراك المعقولات, والأغراض المطلوبـة منه, معرفـة مكلِّفه, وتكليفه, ومبلغه, وحافظه, وغايته, فإن اتصف بـذلك, ارتقى درجـة الكمال عند ذى الجلال, وإلّا وقع فى حضـيض النقصان, عن أدنى مراتب الحيوان, كما إليه الإشارة فى القرآن.

3- القوة الناطقة (الملكية): هى التى بها التفكّر, والتميّز, والنظر فى حقائق الأمور. وآلتها التى تسـتعملها من البدن والدماغ, وقد تسمّى هذه نفساً ناطقة. الألفين للعلّامة الحلّى:157, المائة الثانية, التاسع والسبعون, قوى النفس. والقوة الناطقـة _ ايضاً _: هى قوة فى الإنسان, يـدرک بها المعانى الكلّية, والأمور العقلية, يمتاز بها عن سائر الحيوانات, تفيده فى اسـتخراج قواعد كلّية علمية, متعلّقة بالدنيا وبالآخرة. أُنظر: شـرح أصول الكافى للمازندرانى:2/353.

للنظر والإستدلال، 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 وإنَّ أرفع العلوم رتبة، وأعلاها درجة، علم الكلام، المتكفّل بإثبات الصانع، واتصافه بصفات الجلال والإكرام، وإثبات النبوة وما يتبعها، التى هى أساس الإسلام. وممّا صنّف فيه من المختصرات المنقّحة المعتبرة، والمقدّمات المهذّبة المحررة «كتاب الفصول» الذى هو مع صغر حجمه، قد احتوى من أصوله وقواعده على أهمّها وأولاها، ومن دلائلها العقلية والنقلية على أفيدها وأجلاها، فاجتمع إلىَّ نفر من الأحباب، المطّلعين على سرائر الكتاب، مقترحين أن أكشف لهم عن مخدّراته الأستار, وأُبرز لهم عن نقاب الحجاب الأسرار، فأسعفتهم متمسكاً بحبل التوفيق، ومستهدياً إلى سواء الطريق، وشرحته بعون الله شرحاً يذلّل صعابه، ويميط(1) عن خرائده(2) نقابه, متجنّباً عن إلاطناب(3) الممل، والإيجاز المخل، وقبل الشروع فى المقصود، نذكر مقدّمة نافعة, فنقول: إنَّ الأحكام الشرعية منها ما يتعلّق بكيفية العمل, وتسمّى: فرعية وعملية، ومنها ما يتعلّق بالإعتقاد, وتسمّى: أصلية واعتقادية، والعلم المتعلّق بالأُولى، يسمّى: علم الشرائع والأحكام؛ لأنّها لاتستفاد إلاّ من جهة الشرع، ولا يتبادر الذهن من الأحكام إلّا إليها، وبالثانية علم التوحيد والصفات؛ لأنّ ذلک أشهر مباحثه. وكانت الأوائل من الصحابة والتابعين, بصفاء عقائدهم _ ببركة صحبة

1- يميط: ماطَ عنى مَيْطاً ومَيَطاناً, وأَماط: تَنَحّى وبعُد وذهب. لسان العرب لإبن منظور:7/463, ميط.

2- الجارية الخريدة: هى التى لم تمس قط. معجم مقاييس اللغة لاحمد بن فارس زكريا:2, خرد 176. والمراد منه الكشف عن غوامضه ومبهماته.

3- الإطناب: بسط الكلام لتكثير الفائدة. الفروق اللغوية لابى هلال العسكرى:56, رقم «208».

النبیّ صلی الله علیه وآله وسلم، وقرب العهد بزمانه، ولقلّة الوقائع والإختلافات، وتمکّنهم من المراجعة إلی الأئمّة المعصومین والثقات _ مستغنین عن تدوین العِلْمَین، وترتیبهما أبحاثاً, وأُصولاً(1), وفصولاً، إلی أن کثرت الفتن بین المسلمین، وظهر اختلاف الآراء، والمیل إلی البدع والأهواء، وکثرت الفتاوی والواقعات، فاشتغلوا بالنظر(2) والإستدلال، وتدوین المسائل بأدلّتها، وإیراد الشُّبَه بأجوبتها، وتعیین الأوضاع والإصطلاحات، وتبیین المذاهب والإختلافات، وسّمّوا ما یفید معرفة الأحکام العملیة عن أدلّتها التفصیلیة ب_«الفقه» ومعرفة أحوال الأدلّة إجمالاً فی إفادتها الأحکام ب_«أصول الفقه» ومعرفة العقائد عن أدلّتها ب_«الکلام» لأنّه یورث قدرة علی الکلام فی تحقیق الشرعیات، وإلزام الخصوم، کالمنطق للفلاسفة، ومعظم خلافیاته مع الفرق الإسلامیة، خصوصاً بین المعتزلة(3) والأشاعرة(4).

1- (وأُصولاً) لم ترد فی «ص».

2- النظر: إجراء عملیة عقلیة فی المعلومات الحاضرة؛ لأجل الوصول إلی المطلوب. المنطق للمظفر:23.

3- المعتزلة: فرقة کبیرة مستقلّة منقرضة. وأطلق هذا الاسم علی واصل بن عطاء وجماعته, المعتزلین عن مجلس الحسن البصری, أواخر العهد الأموی؛ بسبب الخلاف حول مرتکب الکبیرة من هذه الأمة. وقیل: إنّ تسمیتهم حدثت بعد الحسن, وذلک أنّ عمرو بن عبید ل_مّا مات الحسن وجلس مجلسه, اعتزله واصل فی نفر من أصحابه, فسمّاهم قتادة بالمعتزلة. ویقال للمعتزلة: أهل العدل والتوحید, کما یقال لهم القدریة, والمعطلة, لقولهم بنفی الصفات عن الباری. والمعتزلة قسمان: المعتزلة البغدادیة, والمعتزلة البصریة. ویتفرّع من القسمین أکثر من عشرین فرقة. أُنظر: معجم الفرق الاسلامیة لشریف الأمین: 226_ 228.

4- الأشاعرة: أصحاب أبی الحسن الأشعری, من عقیدتهم أنّهم أنکروا التأثّر, وأنکروا العلّة والمعلول فی عالم الخلق إنکاراً تاماً, وقالوا بالجبر أی إنّ أفعال الإنسان وأعماله مخلوقة. ویمکن القول: إنّ مذهب الأشعری کان ردّ فعل مضادٌّ ل_مّا ذهب إلیه المعتزلة. أُنظر: الملل والنحل للشهرستانی:40 _ 44. معجم الفرق الاسلامیة لشریف الامین:35_37, موسوعة الفرق والجماعات للحنفی:82 _84.

أمّا المعتزلـة, فهم أصـحاب واصل بن عطاء(1), اعتزل عن مجلس الحسن البصـرى(2), حين دخـل على الحسن رجـل, فقـال: يا إمام الـدين, ظهر فى زماننا جماعة(3) يكفّرون صاحب الكبيرة, وجماعـة أخرى يرجئون(4) الكبائر, ويقولون: لا يضـرّ مع الإيمان معصـية, كما لا ينفع مع الكفر طاعـة, فكيف تحكم لنا أن نعتقد فى ذلک؟ فتفَكّر الحسن البصـرى وقبل أن يجيب, قال واصل: أنا لا أقول(5): 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

1- واصل بن عطاء: أبو حذيفة, مولى بنى ضـبّة, ويقال: مولى بنى مخزوم. مولده بالمدينة سنة ثمانين, ومات سنة إحدى وثلاثين ومائة. وله من الكتب كتاب المنزلة بين المنزلتين, وكتاب الفتيا, وكتاب التوحيد. أُنظر: الفهرست لإبن النديم:202 - 203, حرف الواو. وفيات الأعيان لإبن خلكان:3/212, حرف الواو. تاريخ الإسلام للذهبى:8 /558 - 559. سير أعلام النبلاء للذهبى:5/294.

2- الحسن بن يسار البصرى: ولد بالمدينة سنة إحدى وعشرين للهجرة, وكانت أمّه خيرة مولاة لأم سلمة, ثمّ نشأ بوادى القرى, وصار كاتباً فى إمرة معاوية للربيع بن زياد متولى خراسان, كان يرسل كثيراً ويدلس. وقال البزاز: كان يروى عن جماعة لم يسـمع منهم. وتوفى سـنة عشر ومائة, وعمره تسع وثمانون سنة, وقيل: ست وتسعون سنة. أُنظر: الفهرست لابن النديم:283. وفيات الأعيان لإبن خلكان: 1/226_227. سير أعلام النبلاء للذهبى:4/641_642. تذكرة الحفاظ للذهبى:1/57.

3- هى وعيدية الخوارج, كما ذكره الصفدى فى الوافى بالوفيات:27/245.

4- فى حاشية «ح»: وهم أصحاب المرجئة. من الشارح رحمه الله .

5- فى «ص» زيادة: (كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف).

بين المنزلتين(1). ويقول: المؤمن إسم مدح، والفاسق لا يستحقّ المدح، فلا يكون مؤمناً، وليس بكافر أيضاً؛ لإقراره بالشهادتين؛ ولكونه فاعل للخيرات، فإذا مات بلا توبة خُلِّد فى النار؛ إذ ليس فى الآخرة إلّا فريقان، فريق فى الجنة، وفريق فى السعير(2)، لكن يُخفّف عليه, وتكون دركته(3) فوق دركات الكفّار.

فقال الحسن: قد اعتزل عنّا واصل(4). فسُمّىَ هو وأصحابه بالمعتزلة، وهم سمّوا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد؛ لقولهم: بوجوب ثواب المطيع، وعقاب العاصى(5) وذلك(6) هو العدل, ونفيهم الصفات الزائدة, والمعانى القديمة, وهو التوحيد. وقالوا:

1- المنزلة بين المنزلتين: هو العلم بأنّ من ارتكب كبيرة فهو فاسق ليس بمؤمن, ولا حكمه حكم المؤمن فى التعظيم والمدح؛ لأنّه يلعن ويتبرأ منه, وليس بكافر, ولا حكمه حكم الكافر, فى أنّه لا يدفن فى مقابر المسلمين, ولا يصلّى عليه, ولا يزوّج, فله منزلة بين المنزلتين. أُنظر: شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار المعتزلى:71, المنزلة بين المنزلتين. وقال الشريف المرتضى: هى القول بأنّ للفاسق منزلة متوسطة, بين منزلة الكافر والمؤمن, المستحق للثواب فى الاسم والحكم. الرسائل للشريف المرتضى:2/284, الحدود والحقائق.

2- اقتباس من قوله تعالى: ﴿وَكَذلِکَ أَوْحَيْنا إِلَيْکَ قُرْآناً عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرى وَمَنْ حَوْلَها وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِى الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى السَّعِيرِ﴾سورة الشورى 42/7.

3- الدَّرْكُ والدَّرَكُ: أَقصى قَعْر الشىء. وروى عن ابن مسعود أَنّه قال: الدَّرْكُ الأَسفل توابِيتٌ من حديد تُصَفَّدُ عليهم فى أَسفل النار. قال أَبو عبيدة: جهنم دَرَكاتٌ أَى منازل وأَطباق. لسان العرب لابن منظور: 10/509_510.

4- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:22_23, الفصل الأول, المعتزلة, الواصلية. الوافى بالوفيات للصفدى: 27/245. شرح المواقف للجرجانى:8/409_410, خاتمة المرصد الرابع.

5- فى حاشية «ح»: أى يجب عندهم عقاب العاصى, سواء كان مؤمناً أو كافراً. من الشارح رحمه الله .

6- فى حاشية «ح»: أى ذلک عندهم؛ لأنّه يجوز عندهم العفو عن الصغائر والكبائر.

إنَّ كلامه(1) تعالى مخلوق مُحْدَث، وبأنّه تعالى غير مرئىّ فى الآخرة، وبأنّ الحُسن والقبح عقليّان، ويجب رعاية المصلحة فى أفعاله تعالى، وأنَّ العبد فاعل لأفعاله, بالقدرة والإختيار، وأنَّ القدرة قبل الفعل. ثمّ بعد ذلک افترقوا عشرين فرقة، يكفّر بعضهم بعضاً(2).

وأمّا الأشاعرة, فهم أصحاب أبى الحسن الأشعرى(3), وكان تلميذاً لأبى على محمد بن عبد الوهاب الجبائى(4) _ من معتزلة البصرة _ سأله يوماً: ما تقول فى ثلاثة أخوة، مات أحدهم مطيعاً، والآخر عاصياً، والثالث صغيراً؟ فأجاب أبو على: الأول يثاب بالجنَّة، والثانى يعاقب بالنّار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب. قال الأشعرى: فإنْ

1- فى «ث»: (كلام الله).

2- أُنظر: الملل والنحل:21, المعتزلة. الوافى بالوفيات للصفدى:27/245 _ 246. شرح المواقف للجرجانى: 8/410_411, خاتمة المرصد الرابع.

3- أبو الحسن على بن إسماعيل بن أبى بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبيد الله بن موسى بن بلال بن أبى بردة عامر بن أبى موسى الأشعرى. وهو بصرى سكن بغداد إلى أن توفى بها, وكان يجلس أيام الجمعات فى حلقة أبى إسحاق المروزى الفقيه من جامع المنصور, وكان الأشعرى أولاً معتزلياً, وقال بعض البصريّين: ولد الأشعرى فى سنة ستين ومائتين, ومات سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة. أُنظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادى:9/262. وفيات الأعيان لابن خلكان:2/ 135_136.

4- الجبائى: هو ابو على محمّد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان مولى عثمان بن عفان المعروف بالجبائى. ولد سنة خمس وثلاثين ومائتين, ومات فى شعبان سنة ثلاث وثلاثمائة. رأس المعتزلة, كان متكلّماً, وأخذ هذا العلم عن أبى يوسف يعقوب بن عبد الله الشحّام البصرى, رئيس المعتزلة بالبصرة فى عصره, وله فى مذهب الإعتزال مقالات مشهورة, وعنه أخذ أبو الحسن الأشعرى شيخ السنّة علم الكلام, وله معه مناظرة روتها العلماء. أُنظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادى:9/43_44. الأنساب للسمعانى:2/36. معجم البلدان للحموى:2/97. وفيات الاعيان لابن خلكان:2/358. لسان الميزان لابن حجر:5/271.

قال الثالث: يا ربّ لِم أمتّنى صـغيراً، وما أبقيتنى إلى أن أكبر, فأؤمن بک وأطيعک، فأدخل الجنَّة؟ فقال: يقول الرب: إنّى كنت أعلم منکَ، إنـَک لو كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لک أن تموت صغيراً. فقال الأشـعرى: فإن قال الثانى: يارب لِمَ لم تمتنى صـغيراً, لئلّا أعصـى، فلا أدخل النار، فماذا يقول الرب؟ فبهت الجبائى, وترک الأشعرى مذهبه، وقال: الكلُّ واقع بمشيئة الله وإرادته، و لا مجال فيه لاختيار العبد. واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأى المعتزلة(1), وإثبات ماورد به ظاهر السنّة، ومضى عليه جماعة من السلف، فسمّوا أنفسهم أهل السنّة والجماعة(2).

ومِن مـذهبهم: إنّه لا خالق سواه تعالى، وكلّ فعل يقع فهو بخلقه وإيجاده، ولا اختيار للعبـد، وإنّه تعالى متّصف بالصـفات القديمة، مثل العلم والقدرة وغير ذلک، وإنّه يصحّ رؤيته تعالى فى الآخرة، ولا يجب عليه ثواب المطيع وعقاب العاصى، بل إن

1- أُنظر: وفيات الاعيان لابن خلكان:2/358. شرح المواقف للجرجانى:8/218_219, المرصد السادس, المقصد السادس.

2- فى حاشـية «ح»: وفى طريق الخاصة, إنّهم إنما سمّوا أهل السـنّة والجماعة؛ لأنَّ معاوية لـمّا سبَّ علياً عليه السلام على المنابر سنيناً متوالية, ومضى عليه جماعة من خلفاء بنى أمية, إنقطع ذلک بعدما وصلت النوبـة إلى بنى العباس, فكان أتباع بنى أُمية ومعتقدوا أمرهم, فيما بينهم, يعملون بسـنّة معاوية لعنه الله, وإذا أرادوا تعريف أحد من إخوانهم إلى شـياطينهم بطريق الرمز, قالوا: فلان من أهل السـنة والجماعة. أى من أهل سـنّة معاوية فى سبّ علىّ عليه السلام, وما مضى عليه جماعة خلفاء بنى أُميّة لعنهم الله, ولـمّا طال الزمان, واندرس الصدر الأول من هؤلاء الأعادى, وشنّع عليهم محبّوا أهل البيت عليهم السلام, ونسبوهم إلى النصب, اخترع متأخروهم _ لبيان التسـمية _ وجهاً, وهو أنّهم أخذوا ما ورد على ظاهر السُنّة, ومضى عليه جماعة من الصحابة, وإلّا فأىّ سنّة وردت فى أنّ أفعال العباد بخلق الله وإيجاده ؟! وأىّ الصحابة ذهب إلى أنّ العبد مجبور فى فعله ؟! فانظر المقال, واعتبر الحال. من الشارح رحمه الله.

أثاب فبفضله, و إن عاقب فبعدله(1)، ولا غرض لفعله(2)، 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, ثمّ عمر, ثمّ عثمان(3), ثمّ عليّ عليه السلام،

1- فی حاشیة «ح»: المراد بالعدل: هو التصرّف فی ملکه, ولا شکّ (أنّ) کلّ ما سواه ملکه تعالی, له تصرف فیه بأیّ نوع یشاء.

2- فی حاشیة «ح»: أی أفعاله تعالی لا تعلّل بالأغراض. من الشارح رحمه الله.

3- لیت شعری ما الذی فعلوه وقدّموه للدین حتی صاروا أفضل من أمیر المؤمنین علیه السلام!! فقد روی الصدوق فی عیون أخبارالرضا علیه السلام روایة توضّح الأمور بشکل لا لبس فیه، وهی: کان المأمون فی باطنه یحب سقطات الرضا علیه السلام وأن یعلوه المحتجّ، و إن أظهر غیر ذلک، فاجتمع عنده الفقهاء والمتکلمون، فدسّ إلیهم أن ناظروه فی الإمامة، فقال لهم الرضا علیه السلام: «اقتصروا علی واحد منکم یلزمکم ما یلزمه». فرضوا برجل یُعرف بیحیی بن الضحاک السمرقندی ولم یکن بخراسان مثله، فقال له الرضا علیه السلام: «یا یحیی سل عمّا شئت»، فقال: نتکلم فی الإمامة، کیف ادعیت لمن لم یؤم، وترکت من أمّ ووقع الرضا به؟ فقال له: «یا یحیی أخبرنی عمن صدّق کاذباً علی نفسه أو کذّب صادقاً علی نفسه، أیکون محقّاً مصیباً أو مبطلاً مخطیاً؟» فسکت یحیی، فقال له المأمون: أجبه، فقال: یعفینی أمیر المؤمنین من جوابه، فقال المأمون: یا ابا الحسن عرّفنا الغرض فی هذه المسألة. فقال: «لابدّ لیحیی من أن یخبر عن أئمته کذبوا علی أنفسهم أو صدقوا؟ فإن زعم أنهم کذبوا فلا أمانة لکذّاب، و إن زعم أنّهم صدقوا، فقد قال أولهم (أبو بکر): ولیتکم ولست بخیرکم. وقال تالیه (عمر): کانت بیعته (أبو بکر) فلتة، فمن عاد لمثلها فاقتلوه، فوالله ما رضی لمن فعل مثل فعلهم إلاّ بالقتل، فمن لم یکن بخیر الناس والخیریة لا تقع إلا بنعوت منها العلم، ومنها الجهاد، ومنها سائر الفضائل ولیست فیه، ومن کانت بیعته فلتة یجب القتل علی من فعل مثلها، کیف یقبل عهده إلی غیره وهذه صورته؟! ثم یقول علی المنبر: إنّ لی شیطاناً یعترینی، فإذا مال بی فقومونی، وإذا أخطأت فارشدونی. فلیسوا أئمة بقولهم إن صدقوا أو کذبوا، فما عند یحیی فی هذا جواب» فعجب المأمون من کلامه، وقال: یا أبا الحسن ما فی الأرض من یُحسن هذا سواک.

والأفضلية عندهم بهذا الترتيب(1).

هـذا وقـد ورد فى الحـديث: «القدريّـة مجوس هـذه الأُمّة»(2) وأيضـاً: «لُعنت(3) القدريـة على لسـان سـبعين نبيّاً»(4) وأيضـاً قـال صـلى اللـه عليـه وآلـه وسـلم _ فى حـقّ القدريـة _ : «هـم خصـماء الله فى القدر(5)»(6) فوقع الإختلاف فى أنّ المراد بالقدريـة من هم؟ فقال المعتزلـة: الأشاعرة أحقّ باسم القدريـة؛ لأنّهم قائلون: إنّ جميع الكائنات واقعة بقضاء الله وقدره. فكما أنَّ المجوس(7) أحدثوا كتاباً(8) مشتملاً على أنواع الضلالات، ونسبوه

1- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:40_41, 44, الأشعرية.

2- التوحيد للصدوق:382 - باب القضاء والقدر.

3- وردت فى جميع نسخنا المخطوطة: (لُعن), وما أثبتناه من المصدر.

4- الطرائف لإبن طاووس:2/35, بيان أقوال المجبّرة وردّها. وفى متشابه القرآن لإبن شهر آشوب: 2/305, باب العدل, بزيادة «والمرجئة».

5- فى حاشية «ح»: أى فى إثبات القدر, بمعنى أنّهم يقولون: جميع الأشياء بقدرته تعالى ولا اختيار للعبد.

6- الملل والنحل للشهرستانى:21, وفيه «القدرية» بدل «هم». المواقف للايجى:415, الموقف السادس, المرصد الثالث, المقصد الأول, تذييل فى ذكر الفرق التى أشار اليها الرسول. ووردت بعبارات مختلفة فى عدة مصادر أخرى منها: متشابه القرآن لابن شهر آشوب:2/306, باب العدل. جامع الأخبار للسبزوارى: 157, الفصل السادس والعشرون والمائة.

7- المجوس: أثبتوا أصـلين اثنين, مدبرَين قديمَين, يقتسـمان الخير والشـر, هما: يزدان وأهرمن. إلّا أنّ المجوس الأصـلية زعموا, أنّ الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين, بل النور أزلى والظلمة محدَثة. ثمّ لهم اختلاف فى سبب حدوثها . وهم عدّة فرق: 1. الكُيومَرثيَّة: أصحاب المقدم الأول كيومرث. 2.الزَّروانيَّة: يقولون بالشخص الأعظم الذى اسمه زروان. 3. الزَّرْدَشْتِيَّة: وهم أصحاب زردشت بن يورشب. أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:108_114.

8- زَنْد: وهو كتاب المجوس الذى جاء به زرادشت, الذى يزعمون أنّه نبيّهم. مفاتيح العلوم لمحمد بن أحمد الخوارزمى:56.

إلى الله تعالى، كذلک هؤلاء, أحدثوا مذهب الجبر وأسـندوه إلى متشابهات(1) القرآن، والعقل والنقل دلّا على تنزيه الله تعالى من القبائح، وهم خاصـموه باسـتنادها إليه. وقالت الأشاعرة: القدرية لقب المعتزلة؛ لأنّهم نفوا كون الشرور واقعة بقدر الله تعالى، فلكثرة تلبّسهم بمسألة القدر، لُقّبوا بهذا الإسم. وأنت خبير بأنّ المثبت للقدر, أحقّ بإسم القدرية من نافيه(2)

واعلم أنّه لـمّا نقلت الفلسفة(3) إلى العربية، وخاض فيها الإسلاميّون، وحاولوا

1- فى حاشـية «ح»: أى الآيات الدالّة على الجبر, وعدم الإختيار للعبد, كقوله تعالى:)قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ(سورة النساء 4: 78, و)يُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ(سورة المائدة 5: 40, ومثل ذلک. من الشارح رحمه الله .

2- فى حاشـية «ح»: قال الفاضل التفتازانى فى شرح الكشّاف, فى تفسير قوله تعالى: <وَإِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءَنا وَاللَّهُ أَمَرَنا بِها>الأعراف7: 28: وقد ورد فى الحديث الصحيح: «القدرية مجوس هذه الأُمة» فحاول كلّ من فريقى السّـنّة والمعتزلة, جعل الإسم للآخر, فنُقل عن المصـنّف - يعنى مصـنّف الكشاف -: أنَّ 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 يُسمّى به إلّا أفعال الله تعالى خاصة. وذكر المطرزى فى المعرّب: إنَّ القدرية هم الذين يثبتون كلّ أمر بقدر الله, وينسـبون القبائح إليه تعالى, وتسميتهم العدلية بها تعكيس؛ لأنَّ الشىء إنّما ينسب إليه المثبت لا النافى, ومن زعم أنّهم أولى بهذا الإسم؛ لأنّهم يثبتون القدر لأنفسهم, فهو جاهل بكلام العرب. أُنظر: المغرب فى ترتيب المعرب للمطرزى:62, باب الجيم, جهم.

3- فى حاشـية «ع»: الفلسـفة محبـة الحكمـة, والفيلسوف هو محب الحكمـة, والمراد بالفلسـفة هنا الحكمـة, فإنّها كانت بلغة اليونانيين؛ لأنَّ الذين دوّنوا الحكمة أهل اليونان, وكانوا لا يحسـنون العربية, ولا يدينون بالشرائع, إلى أن انقرضوا, وخلف من بعدهم حكماء الإسلام, فعرّبوا الحكمة, وقرّروا قواعد الحكماء, وأخذوا بالردّ عليهم, فخلطوا العِلْمَين - أعنى الكلام والحكمة - كما لا يخفى.

الردّ على الفلاسـفة فيما خالفوا فيه الشـريعة، خلطوا بالكلام كثيراً من الفلسـفة؛ ليتيسّر تحقيق مقاصدها، وإبطال مسائلها، وهلُمَّ جرّا، إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات(1) والإلهيّات(2)، وخاضوا فى الرياضيّات، ولولا اشتماله(3) على بعض(4) السمعيات، كالإمامة, والأمر بالمعروف، وبعض مباحث المعاد، لـمّا تميّز عن الفلسفة، وهذا هو كلام المتأخرين(5).

إذا تمهّد هذا، فحان أن نشرع فى شرح الكتاب، فنقول: رُتّب الكتاب على أربعة فصول:

الأول: فى التوحيد, والثانى: فى العدل, والثالث: فى النبوة وما يتبعها, والرابع: فى المعاد وما يتعلّق به.

1- الطبيعيات: هى معرفة جواهر الأجسام وما يعرض لها من الأعراض, ومبدأ هذا العلم من الحركة والسكون. رسائل إخوان الصفا:1/79, الرسالة الثانية من القسم الرياضى.

2- الإلهيّات: هى البحث عن الله تعـالى وصـفاته وذاته وأفعـاله, وتسـمّى الإلهيّات بالمعنى الأخص. أمّا الإلهيّات بالمعنى الأعم, فهى ما يصـطلح عليه بالأمور العامـة, كالبحث عن الوجود والماهيـة, والإمكان والوجوب والإمتناع, والعلّة والمعلول, والوحدة والكثرة, وغير ذلک. أنظر الإلهيّات للسبحانى:1/و- ز، تصدير.

3- فى حاشية «ح»: أى علم كلام الإسلاميين.

4- (بعض) أثبتناه من «ث».

5- فى حاشية «ح»: وكلام المتقدّمين خالٍ عن الطبيعيات, والرياضيات, والفلسفة وغيرها, ممّا خالف الشريعة. من الشارح رحمه الله .

الفصل الأول: التوحيد

اشارة

أی فی بیان أنَّ الله تعالی موجود واحد، وذکر صفاته الثبوتیة, والسلبیة, وعنوَنَ(1) الفصل بالتوحید؛ لأنّه أهمّ مطالبه.

أصل: تبنی علیه مباحث التوحید

أصلٌ(2): _ أی قاعدة کلّیة _ تبنی علیه مباحث التوحید.کلّ من أدرک شیئاً, الإدراک(3): قد یطلق علی کون حقیقة الشیء حاضرة عند المُدرِک(4)، سواء کان بنفسها,

---

1- فی حاشیة «ح»: عنون الفصل: أی سمّاه, والعنوان لفظ یونانی. واعلم أنّ فی هذا الفصل مباحث بعضها أصول وبعضها فروع, وکلّ بحث یتفرّع علیه بحث آخر, عنوانه فی هذا الکتاب, أصل.

2- فی حاشیة «ح»: الأصل _ فی الإصطلاح _ ما ذکره الشارح دام ظله, و فی اللغة مایُبنی علیه شیء, سواء کان فی المحسوسات, کالأساس بالنسبة إلی الجدران, أو فی المعقولات, کالدلیل بالنسبة إلی المدلول.

3- قال الشریف المرتضی: الإدراک هو وجدان المرتّیات, وسماع الأصوات وغیرهما, وهو فی الأصل لحوق جسم بجسم. وقال الخواجه الطوسی: الإدراک هو رؤیة الشیء من جمیع جوانبه. الرسائل للشریف المرتضی:2/262, رسالة الحدود والحقائق. تلخیص المحصّل لنصیر الدین الطوسی:321 , الرکن الثالث, القول فی الصفات الثبوتیة, مسألة: الله تعالی یصحّ أن یکون مرئیاً.

4- فی حاشیة «ح»: ذی صورة وهی عبارة عمّا کان فی خارج الذهن, سواء کان موجوداً بالفعل, کالأشیاء الموجودة فیه, أو معدوماً فی الخارج بالفعل, وموجوداً بالقوة, کالأشیاء الممکنة المعدومة فیه. من الشارح رحمه الله .

أو بمثالها(1). فيتناول(2) العلم الحضورى(3), والإنطباعى(4)، وهو المراد هنا(5).

وقد يطلق على الإحساس(6) فقط.

والعلم صفة يتجلّى بها المذكور(7)، لمن قامت هى به. فالمذكور يتناول الموجود(8) والمعدوم(9)،

1- فى حاشـية «ح»: حضور الحقيقة بنفسـها, فى العلم الحضورى: وهو علمه تعالى بالأشياء الموجودة, وعلمنا بذواتنا. وحضور المثال, فى العلم الإنطباعى: كعلمنا بالأُمور الخارجية عن ذواتنا. من الشارح رحمه الله .

2- فى حاشية «ح»: أى الإدراک.

3- العلم الحضورى: هو حضور الأشياء أنفسها عند العالم, كعلمنا بذواتنا وبالأمور القائمة بها. ومن هذا القبيل علمه تعالى بذاته وبسائر الموجودات. المعجم الفلسفى لجميل صليبا:2/102, حرف العين, العلم.

4- العلم الإنطباعى: هو حصول العلم بالشىء بعد حصول صورته بالذهن, ولذلک يسمّى علماً حصولياً. التعريفات للجرجانى:233, حرف العين.

5- أى الانطباعى.

6- الإحساس: هو الإدراک بحاسة وآلة. الرسائل للشريف المرتضى:2/26, رسالة الحدود والحقائق.

7- فى حاشية «ح»: المراد بالمذكور: ما من شأنه أن يُذكر, سواء كان موجوداً بالفعل, أو معدوماً.

8- الموجود (الثابت العين): هو المعلوم إن كان له تحقق فى الخارج عن الذهن. أُنظر: إرشاد الطالبين للمقداد السيورى:17.

9- المعدوم: هو المنتفى العين. الرسائل للشريف المرتضى:2/283, رسالة الحدود والحقائق. والمعدوم: هو المنفى العين, الخارج عن صفة الموجود. أوائل المقالات للشيخ المفيد:42, القول فى المعدوم.

والممكن(1), والمستحيل(2)، _ بلا خلاف _(3)، والكلّی(4) والجزئی(5). والتجلّی: هو الإنكشاف التام. فالمعنی: إنّه صفة, ينكشف بها لمن قامت هی به، ما مِن شأنه أن يُذكر, إنكشافاً لا اشتباه فيه، فيخرج عن الحدّ(6), الظنّ(7) والجهل المركب(8)، واعتقاد المقلّد المصيب؛ لأنّه فی الحقيقة عقده علی القلب، وليس فيه انكشاف تام, وانشراح تنحلّ به العقدة(9)، فهو أخصُّ(10) من الإدراک بالمعنی الأول؛ لاختصاصه بالإنطباعی، ومباين

1- الممكن: هو جائز الوجود والعدم. قواعد المرام للبحرانی:43.

2- المستحيل: هو الذی يتعذر وجوده فی نفسه. الرسائل للشريف المرتضی:2/284, رسالة الحدود والحقائق.

3- فی حاشية «ح»: قوله: بلا خلاف. إنّما قال بلا خلاف؛ لأنَّ من قال بدل المذكور, الشیء, لا يتناول العلم بالمستحيل؛ لأنّه لا يسمّی شيئاً إتفاقاً, ولا المعدوم الممكن؛ لأنّه ليس شیء عند الجمهور, اللهم إلّا أن يقال: إنّهما يسمّيان شيئاً لغة. فالمذكور أولی؛ لتناوله إياهما بالاتفاق.

4- الكلّی: كلّ موجود لا يكون مانعاً من وقوع الشركة, ويحمل علی كثيرين. اُنظر: إرشاد الطالبين للمقداد السيوری:172, تقسيم الموجود إلی جزئی وكلّی.

5- الجزئی: الموجود إن منع نفس تصوّره من الشّركة فيه فهو الجزئیّ. إرشاد الطالبين للمقداد السيوری:172, تقسيم الموجود إلی جزئی وكلّی.

6- الحدّ: فی اللغة: المنع, وفی الاصطلاح: قول يشتمل علی مابه الإشتراک وعلی مابه الإمتياز. التعريفات للجرجانی:146.

7- الظنّ: معرفة أدنی من اليقين, تحتمل الشكّ ولا تصل إلی مستوی العلم, والظنّ عنوانه الموجود المتغيّر, ولهذا فهو تخمين. معجم مصطلحات المنطق لجعفر الحسينی:179.

8- الجهل المركّب: التصديق الجازم الغير المطابق. قواعد المرام للبحرانی:23, القاعدة الأولی فی المقدّمات, الركن الأول.

9- شرح المواقف للجرجانی:1/93, الموقف الأول فی المقدّمات, المرصد الثانی فی تعريف مطلق العلم.

10- فی حاشية «ع»: أی العلم بالمعنی الأول _ وهو حضور الشیء نفسه _ أخصّ من الإدراک؛ إذ الإدراک شامل لـمّا هو علم يُعلم بالحضور وغيره, والعلم بالمعنی الثانی _ أعنی حصول صورة الشیء فی الذهن _ مباين للإدراک, إذ الصورة الحاصلة فی العقل, لا تُدرک بأحد الحواس, فتأمل.

له بالمعنى الثانى(1). وعند الحكماء العلم: عبارة عن حصول صورة الشـىء فى العقل(2). وهـذا يتناول الظنّ والجهل المركبّ والتقليد(3), بل الشكّ(4), والوهم(5)، وتسميتها علماً يخالف(6) استعمال اللغة, والعرف, والشرع، ويلزم أن يكون أجهل الناس بما فى الواقع أعلمهم، ولا مشاحّة(7) فى الإصطلاح. والشىء(8) _ عند الحكماء, والشيعة, الأشاعرة _

1- أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّى:211, الفعل الخامس فى الأعراض, المسألة السادسة عشر فى المناسبة بين العلم والإدراك.

2- شروحات الرسالة الشمسية للكاتبى القزوينى:287, متن الشمسية.

3- التّقليد: هو قبول قول الغير من غير حجّة أو شبهة. الرسائل للشريف المرتضى:2/265, رسالة الحدود والحقائق. الحدود والحقائق للبريدى:17. التعريفات للجرجانى:129.

4- الشكّ: خلوّ القلب عن الإعتقاد مع خطور الشىء بالبال. الحدود للنيسابورى:95, فصل فيما يدخل تحت العلوم والاعتقادات.

5- الوهم: هو الظنّ الذى كان مظنونه على خلاف ظنّه. الحدود للنيسابورى:95, فصل فيما يدخل تحت العلوم والاعتقادات.

6- فى حاشـية «ح»: إذ لا يطلق على الجاهل جهلاً مركّباً, والظانّ, والشاكّ, والواهم, أنّه عالم, فى شىء من استعمالات اللغة, والعرف العام, والشرع, قد يطلق على المقلِّد إسم العالم مجازاً. من الشارح رحمه الله .

7- تشاحّوا فى الأمر وعليه: شـحّ به بعضـهم على بعض, وتبادروا إليه حـذر فوته، ويقال: هما يتشاحّان على أمر إذا تنازعاه، لا يريد كلّ واحد منهما أن يفوته، والنعت شـحيح، والعدد أشـحّة, وتشاحّ الخصـمان فى الجدل، كذلك، وهو منه. لسان العرب لابن منظور:2/584, شحح.

8- الشىء: هو الذات, وهو ما يصحّ أن يعلم ويخبر عنه عند من يثبت المعدوم. ومن لم يقل بذلك فالشىء عنده هو الوجود. الحدود والحقائق للبريدى:21, حرف الشين.

يرادف الموجود(1)، وعند المعتزلة: هو الثابت المتقرّر فی الخارج(2)، منفكّاً عن صفة الوجود(3)، هذا بحسب الإصطلاح، وأمّا فی اللغة، فإطلاقه علی المعدوم شائع بلا خلاف، نحو قوله تعالی: (إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ) (4)، وقوله تعالی: (لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا) (5)، وهو المراد هنا(6). فكلّ مدرِكْ لابدَّ أن يُدرِك وجوده؛ لأنّه يعلم بالضرورة، أنَّ كلّ مدرِك موجود، وما ليس بموجود ليس بمدرَك، وهذا التصديق(7) حاصل لمن لا يقدر علی الكسب(8)، كالُبلّه والصبيان، وذلک إمّا بالكسب _ ولا يتأتّی منهم _ أو بالبديهة(9) وهو المطلوب. وإذا كان وجوده ضرورياً، كان

1- أُنظر: الشفاء لابن سينا:1/32، المقالة الأولی، الفصل الخامس.

2- فی حاشية «ث»: أی متحقق فی الخارج.

3- فی حاشية «ح»: مثاله: كالمعدومات الممكنة، المتصفة بالوجود بالقوة، والمنفكّة عن الوجود بالفعل. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوی:1/1048. وانظر: كتاب نهاية الإقدام فی علم الكلام للشهرستانی:151.

4- سورة الحج 22: 1.

5- سورة الانسان 76: 1.

6- فی حاشية «ث»: أی إطلاق الشیء علی الموجود والمعدوم.

7- التصديق: هو عبارة عن التصور مع الحكم. القواعد الجلية للعلّامة الحلّی:182.

8- الكسب: إيجاد الفعل؛ لاجتلاب منفعة أو دفع مضرّة. الرسائل للشريف المرتضی:2/280، رسالة الحدود والحقائق. الحدود والحقائق للبريدی:26.

9- البديهة: هی قضية يحكم بها العقل لمجرد تصور طرفيها. إرشاد الطالبين للمقداد السيوری:99 - أقسام العلم الضروری.

مطلق الوجود(1) _ أيضاً _ ضرورياً؛ لأنّه جزؤه، وضرورية المركّب(2) تستلزم ضرورية جزئه؛ إذ لو كان كسبياً محتاجاً إلى التعريف, لكان ذلک المرکب _ أيضاً _ محتاجاً إلى ذلک التعريف، فلا يكون بديهياً, وفيه نظر؛ لأنّه إن أُريد أنّ تصور وجوده بالكنه(3) ضروريّ, فهو ممتنع, وإن أُريد أنّ تصوره بوجه ما ضروری, فمسلّم، لكنّه لا يفيد المطلوب؛ لأنّ الكلام فی كنه حقيقة الوجود، فلا يحتاج الوجود(4) إلى تعريف؛ لأنّ تعريف البديهی, أخذ سبب ل_ما لا سبب له، أو وضع غير السبب مكانه(5)، وكلاهما فاسد، ومن عرّفه عرّفه بما يعلم بالوجود، إشارة إلى ما ذكره الحكماء فی تعريف الوجود(6), وهو: إنّ الوجود ما به يصحّ أن يعلم الشیء, ويخبر عنه. وهو

1- الوجود المطلق: إنّ الوجود عبارة عن الكون فی الأعيان, ثمّ إنّ هذا الكون فی الأعيان قد يؤخذ عارضاً لماهيّة مّا, فيتخصّص الوجود حينئذٍ, وقد يؤخذ مجرّداً من غير التفات إلى ماهيّة خاصّة, فيكون وجوداً مطلقاً. كشف المراد للعلّامة الحلّی:22, الفصل الأول, المسألة «14» فی الوجود المطلق والخاص.

2- المركّب: الحقائق منها بسيطة, وهی ما لا تلتئم عند العقل من عدّة أمور, ومنها مركّبة وهی ما كان كذلک. قواعد المرام للبحرانی:30_31, الركن الثالث, فی الطرق الموصلة إلى التصور.

3- كنه: كُنْهُ كلِّ شیءٍ قَدْرُه ونهايتُه وغايَتُه. يقال: اعْرِفْه كُنْهَ المعرفةِ. وفی بعض المعانی: كُنْهُ كلِّ شیءٍ وَقْتُه ووَجْهُه. تقول: بلَغْتُ كُنْهَ هذا الأمر, أَی غايَته، وفعلت كذا فی غير كُنْهِه. لسان العرب لابن منظور: 13/664 _ كنه .

4- قوله: (الوجود) لم يرد فی «ح».

5- فی حاشية «ح»: لأنّ البديهی إمّا أن لا يكون له سبب, فيكون التعريف أخذ السبب ل_مّا لا سبب له, أو يكون له سبب, كالتجربة والحدس, فيكون أخذ غير السبب مكان السبب.

6- الوجود: إنّ تصوّر الوجود بديهیّ من أوّل الأوائل, فإنّا نعلم ضرورة أنّ زيداً الّذی لم يكن ثمّ كان. ثمّ حصلت له حالة لم تكن حاصلة من قبل, وتلک هی الوجود. إرشاد الطالبين للمقداد السيوری:43.

تعریف بالأخفی؛ لأنَّ الصحّة: عبارة عن لا امتناع الوجود, أو العدم(1). والعلم بالوجود متقدّم علی العلم بلا امتناعه، وکذلک الخبر: هو القول المقتضی بصریحه, لنسبة معلوم إلی معلوم آخر(2) بالنفی أو الإثبات. وکلّ ذلک لا یعرف إلّا بالوجود(3)، وأیضاً لفظة: ما, والشیء, مرادفان(4) للموجود, المتوقف علی الوجود، أو مع الوجود، إشارة إلی ما ذکره المتکلّمون. فی تعریفه, وهو: إنَّ الوجود ثبوت العین(5). فإنَّ الوجود والثبوت متساویان فی المعرفة(6) والجهالة(7)، وذلک لا یستحسنه الأذکیاء؛ لاشتماله

1- قوله: (أو العدم) لم یرد فی «ث».

2- فی حاشیة «ح»: أی بالمطابقة, واحترز بقوله: بصریحه, عن مثل: غلام زید, لأنّه لا یدلّ بالمطابقة, لنسبة معلوم إلی معلوم آخر, بل بالملازمة.

3- أُنظر: المباحث المشرقیة للرازی:1/97_ 98, الکتاب الأول فی الأمور العامة, الباب الأول فی الوجود, الفصل الأول فی أنّه غنیّ عن التعریف.

4- فی حاشیة «ع»: هذا تعلیل آخر, علی أنَّ تعریف الحکماء تعریف بالأخفی, وذلک أنَّ لفظة (ما) فی قوله: (مابه یصح ... إلی آخره), و(شیء) و(موجود) ألفاظ مترادفة, وهی متوقفة علی الوجود, فإذا عرّف الوجود بأحدها کان تعریفاً بالأخفی.

5- أُنظر: الرسائل للشریف المرتضی:2/283, رسالة الحدود والحقائق, حرف المیم. کنز الفوائد للکراجکی:1/315, فصل من المقدمات فی صناعات الکلام.

6- المعرفة: هی العلم عیناً. الرسائل العشر للطوسی:74, المقدمة فی المدخل إلی صناعة علم الکلام.

7- قال ملّا خضر الجبلرودی: لوجوب کون معرِّف الشیء أجلی, إذ العلم به سبب لمعرفته, فلا یصحّ تعریف الشیء بنفسه, ولا بالمساوی بالمعرفة والجهالة, ولا بالأخفی, سواء کان متوقفاً علیه بمرتبة أو بمراتب. (حاشیة ح).

على الدور(1)، ثمّ الحقّ إنّ الوجود بديهى، والحكم ببداهته _ أيضاً _ بديهى(2), وما يذكر فى هذا المقام, ليس استدلالاً على ذلک المطلب؛ لاستغنائه عنه, بل تنبيه وإزالة لِـما عسى أن يكون فى بعض الأذهان من الخفاء, فالمنع(3) والمعارضة(4) فيها(5) لا يجدى كثير نفع.

تقسيم: الموجود إلى قسمين

تقسيم: _ للموجود إلى قسميه(6) _ يرشدک إلى تصور معنى الواجب والممكن. وجود كلّ شىء أمّا أن يكون من غيره, أو لم يكن, والأول ممكن الوجود, والثانى واجب الوجود(7), أى كلّ موجود إذا لاحظه العقل, فإمّا أن يكون وجوده حاصلاً له

1- فى حاشية «ع»: وذلک لأنَّ الدور: توقف كلّ واحد من الشيئين على الآخر, فيما هو موقوف عليه منه, وهو حاصل منهما. أمّا على تعريف الحكماء فظاهر؛ لأنَّ معرفة الوجود متوقفة على معرفة الصحة, ومعرفة الصحة متوقفة على معرفة الوجود, وذلک دور ظاهر, وأمّا على تعريف المتكلّمين؛ فلأنَّ الثبوت والوجود متساويان, فلو عُرِّف أحدهما بالآخر كان دوراً صريحاً أيضاً. والدور: هو أن يكون المعلول علّةً لعلّته بواسطة أو غير واسطة, والمتأخّر من حيث هو متأخّر متقدّماً على متقدّمه من تلک الحيثيّة. قواعد العقائد لنصير الدين الطوسى:36, أصول عامة, اصل «7» استحالة الدور والتسلسل.

2- قوله : (والحكم ببداهته _ أيضاً _ بديهى) لم يرد فى «ص».

3- المنع: ما يتعذّر لأجله الفعل مع بقاء القدرة عليه. الرسائل للشريف المرتضى:2/281, رسالة الحدود والحقائق.

4- المعارضة: مقابلة أحد الشيئين بالآخر فعلاً أو قولاً. الحدود للنيسابورى:55.

5- فى حاشية «ح»: أى فى البديهيات.

6- قوله (إلى قسميه) لم يرد فى «ث».

7- قال على بن نصر الله فى حاشية «ح»: المراد بواجب الوجود - هنا - الواجب بالذات؛ لأنّه المتبادر من إطلاق لفظ واجب الوجود, ولذلک لم يقيده به, فلا يرد أنَّ واجب الوجود أعمّ ممّا ليس وجوده من غيره؛ لإطلاقه على المعلوم عند وجود علّته التامة, وبشرط اتصافه بالوجود, ويسمّى الأول بالسابق, والثانى باللاحق, فلا يصحّ تفسير الواجب بما لا يكون وجوده من غيره؛ لأنّه تفسير بالأخص, وهو غير جائز, لأنّه تفسير بالأخفى, ووجه الدفع ظاهر مما ذكرنا. وواجب الوجود: هو من لا يفتقر فى وجوده إلى غيره, ولا يجوز عليه العدم. الرسائل العشر للطوسى:93, 104, مسائل اعتقادية.

من نفسه, ناشئاً عن ذاته, مع قطع النظر عن جميع الأغيار, وهو: الواجب. أو يكون وجوده مستفاداً من الغير, بحيث إذا قطع النظر عن ذلک الغير, لم يكن له وجود أصلاً, وهو: الممكن. والموجودات بأسرها منحصرة فيهما(1)؛ لأنَّ التقسيم دائر بين النفى والإثبات, ولا مجال فيه لقسم آخر. وإن جُعل مورد القسمة المفهوم,فيقال(2): كلّ مفهوم إذا لاحظناه, فإمّا أن يكون بحيث يلزمه الوجود, وهو: الواجب. أو يلزمه العدم, وهو: الممتنع. أو لا يلزمه شىء, وهو: الممكن. حصل عنه ثلاثة أقسام متباينة, وتصوّر مفهومات هذه الأقسام بديهيّة كالوجود, والممكن إذا(3) كان وجوده من غيره(4), فإذا لم يعتبر ذلک الغير, لم يكن له وجود أصلاً؛ لاستحالة ترجيح أحد

1- فى حاشية «ح»: أى فى الواجب والممكن. وقال ملّا خضر الحبلرودى: إذ لا واسطة بين أن يكون وجود الشىء من غيره, وأن لا يكون. (حاشية ح).

2- فى النسخ: ويقال, وما أثبتناه _ ظاهراً _ هو الأنسب للسياق.

3- قال ملّا خضر الحبلرودى: الأَولى أن يكون «إذا» الأُولى بغير ألف؛ ليكون علّة متقدّمة على المعلول. (حاشية ح).

4- قال الحبلرودى: كما علم من تفسيره. (حاشية ح).

المتساويين على الآخر لا لمرجّح, وذلک ضـروریّ, تحکم به بديهة العقل, بعد ملاحظة النسبة, ولذلک يجزم به من لا يتصوّر منه اکتساب, کالصبيان الذين لهم أدنى تمييز, ألا ترى أنَّ کفّتی الميزان إذا تساوتا, وقال قائل: ترجّحت إحداهما على الأخرى بلا مرجّح من خارج, لم يقبله صبیّ مميّز, وعلم بطلانه بديهة. فالحکم بأنَّ أحد المتساويين لا يترجّح على الآخر مجزوم به عنده, بلا نظر وکسب(1).

فإن قيل: نحن نعلم بالضـرورة, أنَّ الهارب من السبع إذا ظهر له طريقان متساويان, فإنّه يختار أحدهما بلا مرجّح؛ لأنّه مع شدّة احتياجه إلى الفرار, يستحيل منه أن يقف ويتفکّر فی رجحان أحدهما على الآخر, وکذا الحال فی العطشان, إذا حضـر عنـده قـدحان من الماء متساويان، والجائع إذا حصل له رغيفان متساويان(2). أُجيب: بأنَّ ماذکرتم, ترجيـح من فاعل مختار بلا داعٍ يـدعوه إليه, وليس بمسـتحيل؛ إذ له أن يختار أحد مقدوريه(3) المتساويين على الآخر, بلا سبب يدعوه إليه, فإنَّ ذلک هو الکمال فی الإختيار, وإنَّما المحال(4) هو ترجيح أحد طرفی الممکن, بلا سبب مرجّح من خارج.

1- أُنظر: شرح المواقف للجرجانی:3/139_140, الموقف الثانی, المرصد الثالث, المقصد الرابع, فی أبحاث الممکن لذاته.

2- قوله: (والجائع إذا حصل له رغيفان متساويان) لم يرد فی «ث».

3- المقدور: هو الذی يصحّ وجوده وعدمه عن القادر. کشف المراد للعلّامة الحلّی:292, الفصل الثالث فی أفعاله تعالى.

4- المحال: کلّ متصور لا يصحّ وجوده, وکذا المستحيل. رسائل الشريف المرتضى:2/282, رسالة الحدود والحقائق.

وقد يقال: إذا فرض تساوى الطريقين _ فى النجاة _ للهارب, فإنَّ طبيعته تقتضى سلوك الطريق الذى على يساره؛ لأنَّ القوة فى اليمين أكثر, والقوى يدفع الضعيف, كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه, وكذا فى القدحين والرغيفين, يختار ما هو أقرب إلى اليمين(1), 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 موجداً(2)؛ للعلم الضرورى بأنَّ مفيد الوجود يلزم أن يكون موجوداً.

أصل: فى إثبات واجب الوجود

أصل(3) : فى إثبات واجب الوجود, الذى هو المطلب الأعلى فى هذا الفن, وأساس العقائد الدينية.

فنقول: كلّ من عرف حقيقة الواجب(4) والممكن(5) _ كما قلنا _ عرف بأدنى فكر, أنّه إن لم يكن فى الوجود واجب الوجود, لم يكن لشىءٍ من الممكنات وجود أصلاً(6)؛ لأنَّ الموجودات كلّها حينئذٍ _ أى حين فرضنا انتفاء الواجب _ تكون ممكنة,

---

1- أنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّى:38, الفصل الأول, المسألة الثلاثون, والمسألة الحادية والثلاثون. النافع يوم الحشر للمقداد السيورى:25_ 26, الفصل الأول.

2- قال ملّا خضر الحبلرودى: وخصّ هذا الحكم من بين أحكام الممكن بالذكر؛ لكونه محتاجاً إليه لإثبات الواجب, وتوطئة لقوله: أصل. (حاشية ح).

3- قال الحبلرودى: والمبتنى عليه كلّ الصفات الثبوتية والسلبية, ل_مّا ستعلم إن شاء الله تعالى. (حاشية ح).

4- فى حاشية «ح»: أى حقيقة لفظ الواجب, أى مفهومه, الذى هو مالا يكون وجوده من غيره.

5- فى حاشية «ح»: وعرف حقيقة الممكن ومفهومه, الذى هو ما يكون وجوده من غيره.

6- قال الحبلرودى: والتالى باطل بالضرورة, فكذا المقدّم, أمّا بيان الشرطية: فهو لأنَّ الموجودات حينئذٍ _ أى حين لم يكن فى الوجود واجب الوجود _ كلّها _ بالنصب على التأكيد أو الرفع على الإبتداء _ تكون ممكنة؛ لانحصار الموجود فى الواجب والممكن ل_مّا تقدّم, والممكن ليس له وجود نظراً إلى ذاته, مع قطع النظر عن الغير, ولا لغيره عنه وجود, لاستحالة تأثير المعدوم فى الموجود ضرورة, وإذا بطل عدم كون واجب الوجود فى الوجود, فلابُدَّ من موجد واجب؛ ليحصل وجود الممكنات منه, وهو المطلوب. (حاشية ح).

والممكن ليس له وجود فی نفسه, ولا لغیره عنه وجود؛ لأنَّ الممكن لا یجب لذاته, وما لم یجب الشیء لا یكون له وجود, وما لم یكن له وجود, لا یكون لغیره عنه وجود, فالممكن من حیث ذاته لا یكون له وجود, وما لم یكن له وجود لا یكون لغیره عنه وجود, فلو كانت الموجودات بأسرها ممكنة, لـ_مّا كان فی الوجود موجود, فلابدّ من وجود واجب الوجود؛ لیحصل وجود الممكنات منه, وهو المطلوب. وهذا الطریق فی إثبات واجب الوجود, ممّا وُفّق المصنِّف _ شكر الله سعیه _ باستخراجه, وهو یفید المطلوب, من غیر افتقار إلی إبطال الدور والتسلسل(1).

هدایة: إلی تحقیق بعض صفات الواجب

هدایة(2): إلی تحقیق بعض صفات الواجب, انجرَّ الكلام إلیها. الواجب إذا(3) لم

1- التّسلسل: هو ترتّب علل ومعلولات بحیث یكون السابق علّة فی وجود لاحقه, وهكذا. النافع یوم الحشر للمقداد السیوری:29, الفصل الأول فی إثبات واجب الوجود.

2- فی «ث»: (أصل). قال ملا خضر الحبلرودی: هدایة للطالبین إلی امتناع فرض العدم علی الواجب, وما یتفرع علیه من الصفات, وتسمّی: حقیقیة, وإلی كونه مبدأً لـ_مّا عداه من الموجودات, وما یتفرّع علیه من الصفات, وتسمّی: إضافیة. (حاشیة ح).

3- فی حاشیة «ح»: الأَولی «إذ» بغیر ألف؛ لیكون علّة متقدّمة علی المعلول, علی قیاس ما ذُكر سابقاً فی هامش (3) صفحة (69) فی قوله: والممكن إذا كان... إلی آخره.

يكن له وجود من غيره(1), كان واجباً من غير اعتبار ذلک الغير(2), وإذا كان واجباً لـذاته, كان وجوده عين ذاته, بمعنى أنّه ليس هناک ماهيّة ووجود قائم بها, بل ماهيّته وجودٌ بحتٌ لا تغاير بينهما أصـلاً, إذ لو كان وجوده غير ذاته, قائمـاً به على قياس سائر الممكنات, لكان مفتقراً إلى ذاته, ضـرورة احتياج الصـفة إلى موصوفها, وموصوفها غيرها, والمفتقر إلى الغير ممكن, فيكون وجوده ممكناً, وكلّ ممكن له علّـة, فعلّته إن كانت غير حقيقـة الواجب, يلزم افتقار واجب الوجود فى وجوده إلى غيره, وهو محال(3), وإن كانت حقيقة الواجب(4), فإمّا أن تكون مؤثّرة فى الوجود حال كونها موجودة, أو حال كونها معدومـة, فإن كان الأول, فإمّا أن تكون موجودة بهذا الوجود, فيلزم تقدّم الشـىء على نفسه, أو بغير هذا الوجود, فيكون موجوداً مرتين, وهو محال بديهة, ثمّ الكلام فى ذلک الوجود كالكلام فى الأول, فيلزم التسلسل, والثانى _ أعنى كونها مؤثّرة حال كونها معدومـة _ محال أيضاً؛ للعلم الضـرورى بأنّ المعدوم يمتنع أن يؤثّر فى الموجود, ولو جوّزنا ذلک, لم يمكننا الإسـتدلال بوجود الحوادث على وجود الصانع تعالى, وإذا كان وجوده عين ذاته فلا يمكن فرض عدمه(5)؛ لاستحالة فرض(6) انفكاک الشىء عن

1- قال الحبلرودى: كما عُلِمَ من مفهوم الواجب. (حاشية ح).

2- فى حاشية «ح»: أى واجباً لذاته.

3- فى حاشية «ح»: ضرورة امتناع اجتماع المتنافيين.

4- من قوله: (يلزم افتقار الواجب) إلى هنا لم يرد فى «ث».

5- قال ملّا خضر الحبلرودى: لأنّ الوجوب: هو الإقتضاء التام للوجود, ومستلزم له. فإذا كان ذاتياً كان الوجود لازماً للذات, ومع لزوم الوجود يمتنع العدم, ضرورة امتناع اجتماع المتنافيين. (حاشية ح).

6- (فرض) لم يرد فى «ث».

نفسه. وبهذا الإعتبار _ أى باعتبار استحالة فرض عدمه, واستمرار وجوده _ يقال له: الباقى(1), واختُلف فى معنى البقاء, فذهب القاضى أبو بكر(2), وإمام الحرمين(3), والإمام الرازى(4), وجمهور معتزلة البصرة _ وهو المختار عند الشيعة _ إلى أنَّ البقاء: هو

1- الباقى: هو الموجود وقتين متصلين فصاعداً. الرسائل للشريف المرتضى:2/264, رسالة الحدود والحقائق. والباقى: هو المستمر الوجود المصاحب لجميع الأزمنة. النافع يوم الحشر للمقداد السيورى:44, الفصل الثانى فى صفاته الثبوتية.

2- القاضى ابو بكر: هو محمد بن الطيب بن محمد، المعروف بابن الباقلانى, المتكلم على مذهب الأشعرى من أهل البصرة. سكن بغداد، وسمع بها الحديث من أبى بكر بن مالك القطيعى، وأبى محمد بن ماسى، وأبى أحمد الحسين بن على النيسابورى، مات فى يوم السبت لسبع بقين من ذى القعدة سنة ثلاث وأربعمائة, ولم يذكر أحد من المؤرخين تاريخ ولادته. أُنظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادى:2/221_ 224. الأنساب للسمعانى:1/278. وفيات الأعيان لابن خلكان:2/359.

3- هو عبد الملك بن أبى محمد عبد الله بن أبى يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجوينى الفقيه الشافعى, تفقّه فى صباه على والده أبى محمد, وعلى أبى القاسم الإسكافى الإسفرائينى, ثمّ سافر إلى بغداد ولقى بها جماعة من العلماء, ثمّ خرج إلى الحجاز وجاور بمكة أربع سنين وبالمدينة يدرّس ويفتى؛ فلهذا قيل له: إمام الحرمين, ثمّ عاد إلى نيسابور, وبقى يدرّس فيها قريباً من ثلاثين سنة. وكان مولده فى الثامن عشر من المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة, وتوفى فى الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربعمائة. أُنظر: وفيات الأعيان لابن خلكان:2/80 _81, تاريخ الإسلام للذهبى: 10/ 324 _ 328. الوافى بالوفيات للصفدى:19/116. البداية والنهاية لابن كثير:2/1850 - 1851.

4- محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن على التيمى البكرى, الطبرستانى الأصل, الرازى المولد, المعروف بابن الخطيب الفقيه الشافعى, صنّف فى عدة علوم, منها: تفسير القرآن الكريم, ومنها فى علم الكلام: المطالب العالية, ونهاية العقول, وغيرهما, وفى أصول الفقه: المحصول, والمعالم, وفى الحكمة الملخّص, وشرح الإشارات لابن سينا, وشرح عيون الحكمة, وغير ذلك. وكان مبدأ اشتغاله على والده إلى أن مات ثمّ قصد الكمال السمنانى, ثمّ عاد إلى الرى واشتغل على المجد الجيلى. ونقل ابن كثير, عن شهاب الدين ابو شامة فى الذيل: قد كان يصحب السلطان, ويحب الدنيا ويتسع فيها اتساعاً زائداً, وليس ذلک من صفة العلماء، ولهذا وأمثاله كثرت الشناعات عليه، وقامت عليه شناعات عظيمة؛ بسبب كلمات كان يقولها مثل قوله: قال محمد البادى. يعنى العربى يريد به النبى صلى الله عليه وآله وسلم، نسبة إلى البادية, وقال محمد الرازى يعنى نفسه. وكانت ولادته فى الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة أربع وأربعين, وقيل: ثلاث وأربعين وخمسمائة بالرى, وتوفى يوم الإثنين سنة ست وستمائة بمدينة هراة. أُنظر: وفيات الأعيان لابن خلكان:2/349_351. البداية والنهاية لابن كثير:2/1978. طبقات المفسرين السيوطى: 100_101.

استمرار الوجود ـ أی هو نفس الوجود ـ فی الزمان الثانی(1), لا أمر زائد علیه؛ لأنّه ـ علی تقدیر کونه وجودیاً ـ لو احتاج إلی الذات لزم الدور؛ لأنَّ الذات محتاج إلی البقاء أیضاً, فإنَّ وجوده فی الزمان الثانی معلّل به, وإن لم یحتج إلی الذات لکان الذات محتاجاً إلیه, وکان هو مستغنیاً عنها, مع استغنائه عن غیره أیضاً, فکان البقاء هو الواجب الوجود؛ لأنّه الغنیّ المطلق دون الذات.

وقال أبو الحسن الأشعری وجمهور معتزلة بغداد: البقاء صفة زائدة علی الوجود؛ لأنَّ الوجود متحقّق دونه, کما فی أول زمان الحدوث, بل تتجدّد بعده صفة هی البقاء(2).

والجواب: إنَّ تجدّد الإتصاف بصفة لا یقتضی کونها وجودیة, کتجدّد معیّة

1- فی حاشیة «ح»: بعد الزمان الأول, وهذا لا یعقل إلّا فی ممکن الوجود؛ لأنّ واجب الوجود تعالی لا أول لوجوده, فلا یکون له زمان أول ولا زمان ثانٍ, إلّا بحسب الإعتبار, فإنّ زمان نوح علیه السلام أول بالنسبة إلی زمان نبیّنا محمّد صلی الله علیه وآله وسلم, وثانٍ بالنسبة إلی زمان آدم علیه السلام.

2- أُنظر: کشف الفوائد للعلّامة الحلّی:183_184, الباب الثانی, الصفات الثبوتیة, إرشاد الطالبین للمقداد السیوری:213_215, مباحث التوحید, کیفیة بقاءه تعالی.

البارى سبحانه مع الحادث(1), وباعتبار استمرار وجوده _ أيضاً _ يقال له: الأزلى؛ لأنَّ الأزلى(2): إستمرار الوجود فى الزمان الماضى. والأبدى(3): استمرار وجوده فى المستقبل. والسرمدى(4): لاستمرار وجوده فيهما. وباعتبار أنَّ وجود ما عداه مستفاد منه تعالى (5), يقال له: الصانع, والخالق, والبارىء, والمصوّر أيضاً.

قال الغزالى(6): قد يُظنّ أنَّ هذه الأسماء مترادفة(7), وأنّها راجعة إلى الخلق

1- أُنظر: المواقف للإيجى:296_297, الموقف الخامس فى الإلهيات, المرصد الرابع فى الصفات الوجودية, المقصد الثامن فى صفات اختلف فيها. شرح المواقف للجرجانى:8/119_120, الموقف الخامس, المرصد الرابع, المقصد الثامن فى أنّه تعالى صفة.

2- الأزلىّ: هو الذى لا أول لوجوده. الرسائل العشر للطوسى:104, رسالة الاعتقادات. إرشاد الطالبين للمقداد السيورى:182, مباحث التوحيد, كونه تعالى أبدىّ ازلىّ.

3- الأبدىّ: هو الذى لا نهاية لوجوده. الرسائل العشر للطوسى:104, رسالة الاعتقادات. إرشاد الطالبين للمقداد السيورى:182, مباحث التوحيد, كونه تعالى أبدى أزلى.

4- السرمدى: هو مستمر الوجود بين الأزل والأبد. الرسائل العشر للطوسى:104, رسالة الاعتقادات.

5- فى حاشية «ح»: إذ قد علمت أنَّ الممكن من حيث هو ليس له وجود, ولا لغيره عنه وجود, فجميع الممكنات وجودها من الواجب تعالى.

6- فى حاشية «ح»: فى تفسيره للأسماء الحسنى. الغزالى: ابو حامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد الطوسى الشافعى. تفقه ببلده طوس أولاً, ثمّ تحوّل إلى نيسابور فى مرافقة جماعة من الطلبة, فلازم إمام الحرمين, وبرع فى الفقه فى مدة قريبة, ومهر فى الكلام والجدل, فأقبل عليه نظام الملك الوزير, وولّاه تدريس نظامية بغداد, فقدمها بعد الثمانين وأربعمائة, وسنّه نحو الثلاثين, وأخذ فى تأليف الأصول والفقه والكلام والحكمة. زار القدس, وأقام بدمشق مدّة. توفى فى يوم الإثنين الرابع عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة, وقبره بظاهر الطابران قصبة طوس.أنظر: تاريخ الإسلام للذهبى: 35/117. سير أعلام النبلاء للذهبى:19/322. المستفاد من ذيل تاريخ بغداد لابن الدمياطى:27.

7- قال ملّا خضر الحبلرودى: وقدُ يفرّق بينها: بأنَّ الصانع: بمعنى الموجد للشىء, المخرج له من العدم إلى الوجود. والخالق: بمعنى المقدّر للأشياء على مقتضى حكمته, سواء أُخرجت إلى الوجود أو لا. والبارئ: بمعنى الموجد لها من غير تفاوت, أو المميز لها بعضها عن بعض, بالصور والأشكال. (حاشية ح).

والإختراع, والأَولى أن يقال: ما يخرج من العـدم إلى الوجود يحتاج _ أولاً _ إلى التقـدير, و _ ثانياً _ إلى الإيجاد على وفق ذلک التقـدير, و _ ثالثاً _ إلى التصوير والتزيين, كالبناء يقدّره المهندس, ثمّ يبنيه البانى, ثمّ يزينه النقّاش, فالله سبحانه خالق من حيث إنّه مقدِّر, وبارئ من حيث إنّه موجِد, ومصوّر من حيث إنّه يرتّب صور المخترعات على أحسن تصوير وترتيب, ويزيّنها أكمل(1) تزيين(2).

أصل: فى تحقيق أنّ الواجب ليس له جزء

أصل: فى تحقيق أنَّ الواجب ليس له جزء(3) بالفعل, ولا بالفرض, ذهناً وخارجاً.

فنقول: المتفطن إذا أمعن النظر(4) فى معرفة الواجب, وكنه صفاته, إنكشف له أنّه مبدأ الكل. ثمّ إنّه إذا تفكّر(5) بعين بصيرته(6), علم أنَّ كلّ ما فيه كثرة _ أى أجزاء متمايزة

1- فى «ص»: (أحسن).

2- أُنظر: شرح المواقف للجرجانى:8/236_237, المرصد السابع, المقصد الثالث, تسميته تعالى بالأسماء التوقيفية.

3- فى حاشية «ح»: أى فى نفى التركيب عن الواجب تعالى.

4- فى حاشية «ح»: أى تفكر فيما عَلِمَه من المقدمات المتقدمة, من بيان معنى الواجب والممكن.

5- قال الحبلرودى: أى من عرف حقيقة الواجب والممكن. (حاشية ح).

6- البَصيرةُ: قوّةٌ للقلبِ المُنَوَّرِ بنُورِ القُدسِ, يُرَى بها حقائق الأشياء وبواطِنُها, بمثابة البصر للنفس يُرَى به صُوَرُ الأشياء وظواهرها, وهى التى يُسَمِّيها الحُكَماءُ: العاقِلةَ النظريّة, والقوّة القدسيّة. التعريفات للجرجانى:105.

_ بحسب الذهن(1) أو الخـارج _ ولو كانت تلك الكثرة بالفرض _ كان وجوده فی نفس الأمر محتاجاً إلی الغیر(2)؛ لأنّه محتاج إلی آحاده(3) _ أی أجزائه _ وآحاده غیره(4)، وکلّ محتاج _ فی نفس الأمر _ إلی الغیر ممکن. لا یقال: لا نسـلّم أنّ المحتاج إلی الغیر مطلقاً ممکن، بل المحتاج إلی العلّـة هو الممکن، ولو سّلّم فجمیع أجزاء الشـیء عین ذاته لا غیره، فالإحتیاج إلیها لا یسـتلزم الإمکان؛ لأن ـا نقول: لاشکّ أنّ المرکّب یحتاج إلی جزئه، فیکون جزؤه علّة له؛ لأنّ المراد بالعلّة: ما یتوقف علیه وجود الشـیء(5)، سواءً کان کافیاً فی وجوده(6) أو لا(7)، وجمیع أجزاء الشـیء وإن کانت عین ذاته، لکن کلّ واحد من أجزائه لیس عین ذاته، بل غیره، فلا یکون ذاته من دون ملاحظة الغیر _ الذی هو کلّ واحد من أجزائه _ کافیاً فی وجوده، فلا یکون واجباً. فإن قلت: هذا إن ـما یدلّ علی نفی الترکیب فی الخارج(8)، فجاز أن یکون واجب الوجود مرکباً فی الذهن من الجنس والفصل.

1- فی حاشیة «ح»: أی أجزاء ذهنیة مفروضة، کالماهیات الذهنیة، المرکّبة فی الذهن من الجنس والفصل.

2- فی حاشیة «ح»: لأنّه یقال لکلّ فرد من آحاده: إن ـه لیس بکل، وما سلب عنه الشیء فهو مغایر له، فیکون المرکّب مفتقر إلی الغیر، فیکون ممکناً.

3- قال الحبلرودی: الموجودة أو المفروضة، ضرورة احتیاج الکلّ إلی الأجزاء. (حاشیة ح).

4- قال الحبلرودی: لکونها متقدّمة علیه، وعللاً ناقصة له، والمتقدّم غیر المتأخر، والعلّة غیر المعلول بالضرورة. (حاشیة ح).

5- أُنظر: إلهیات المحاکمات للرازی:37، النمط الرابع، قوله: واعترض بعض المعترضین.

6- فی حاشیة «ح»: فیکون علّة تامة له.

7- فی حاشیة «ح»: فیکون علّة ناقصة له.

8- فی حاشیة «ح»: لأنّ الترکیب الذهنی یوجب الإحتیاج فی الذهن، والإحتیاج فی الذهن لا یوجب الإمکان.

قلت: الواجب لا يشارک شيئاً من الأشياء فی ماهيته(1)؛ لأنَّ کل ماهية لـمّا سواه مقتضية للإمکان(2), بناءً علی برهان التوحيد, فلو شارک غيره فی ماهيته, يلزم إمکانه, وهو محال, وإذا لم يشارک الغير فی الماهية, لم يحتج _ فی العقل _ إلی أن ينفصل عن غيره بفصل ذاتی, فلا يکون مرکباً فی العقل _ أيضاً _ وإذا تحقق ما فصّلناه(3), تبيّن لک إنَّ کلّ ما فيه کثرة, أو قبول قسمة _ بحسب الفرض _ ممکن, أمّا ما فيه کثرة بالفعل فظاهر(4), وأمّا ما فيه قسمة _ بحسب الفرض _ فلأنّ المراد بالقسمة الفرضية: أن يمکن للعقل فرض شیء غير شیء. وهو عين الإثنينية المقتضية للإمکان, وتنعکس هذه القاعدة بعکس النقيض إلی قولنا: کلّ ما ليس بممکن ليس بمتکثّر(5), فالواجب

1- أُنظر: إلهيات المحاکمات للرازی:89, النمط الرابع, قوله: يريد نفی الترکيب بحسب الماهية. المحاکمات بين شرحی الإشارات للرازی:3/62, النمط الرابع, فی الوجود وعلله. فی حاشية «ح»: أی حتی يکون جزؤها المشترک جنساً, وجزؤها المميز فصلاً, کالحيوان الناطق بالنسبة إلی الإنسان, فلا يکون له ترکيب ذهنی _ أيضاً _.

2- قوله: (ماهية لـمّا سواه مقتضية للإمکان) لم يرد فی «ث».

3- فی حاشية «ح»: مِن أنَّ الممکن محتاج إلی الغير.

4- فی حاشية «ح»: لأنّه محتاج إلی الغير, والمحتاج إلی الغير ممکن, وکذلک ما يقبل القسمة بحسب الفرض.

5- قال ملّا خضر الحبلرودی: وبضمّ هذا العکس إلی مقدّمة أخری صادقة, هکذا: الواجب تعالی ليس بممکن, وکلّ ما ليس بممکن ليس بمتکثر, ينتج: أنَّ الواجب ليس بمتکثر. (حاشية ح). وقال علی بن نصر الله فی حاشية «ح»: المعتبر عند القدماء فی العلوم, وهو عندهم تبديل نقيضی طرفی القضية, مع بقاء الصدق والکيف, وعکسه عند المتأخرين: لا شیء مما ليس بممکن بمتکثر. إذ عکس النقيض _ عندهم _ جعل نقيض الثانی أولاً, وعين الأول ثانياً, مع مخالفة الکيف, وإذا ضمّ العکس المذکور _ علی کلا الإصطلاحين _ إلی مقدّمة أُخری صادقة, هی: الواجب ليس بممکن. بجعلها صغری والعکس کبری, يحصل قياس من الشکل الأول, ينتج: أنّ الواجب ليس بمتکثر. الناسخ لنسخة «ح».

واحد من جميع الجهات _ أى من جهة الأجزاء _ ذهنية كانت أو خارجية, موجودة بالفعل أو مفروضة, وواحد من جميع الإعتبارات _ أى باعتبار تكثّر الأفراد والصفات الحقيقية _ لِما سيجىء(1).

أصل: فى إثبات وحدانية تعالى

أصل(2): فى إثبات وحدانيته تعالى, ونفى الشريك عنه تعالى.

حقيقة الواجب(3) أمر واحد ثبوتى(4), أى شىءٌ واحد موجود, ودليل وجوده قد عرفت, ونقول فى إثبات وحدته: لأنّه(5) مدلول دليل واحد, أى عبارة واحدة تدلّ عليه, ولا شكّ أنَّ ما دلّت عليه العبارة الواحدة واحد, وهو _ أى ذلك الدليل الواحد _ إمتناع العدم عليه أو وجوب الوجود له(6), فلو فرض منه _ أى من ذلك الأمر

1- فى حاشية «ح»: فى تحقيق كونه عالماً قادراً, واعلم أنّه كما لا يجوز أن يكون له جزء لا يجوز أن يكون جزءً لغيره؛ لأنّ كونه جزءً لذلك الغير, إن كان صفة كمال كان مستكملاً بغيره, وإن كان صفة نقص وجب نفيه عنه.

2- قال ملّا خضر الحبلرودى: ولـمّا فرغ من نفى الكثرة والتركيب عن ذات الواجب, أشار إلى نفى الكثرة والتركيب عن مفهومه, وكونه ثبوتياً, والى وحدانيته ونفى الكثرة عنه باعتبار الأفراد, فقال: أصل, حقيقة الواجب... إلى آخره. (حاشية ح).

3- فى حاشية «ح»: أى مفهومه.

4- قال الحبلرودى: ليس العدم نفسها ولا جزءها. (حاشية ح).

5- قال الحبلرودى: أى الأمر الذى هو حقيقة الواجب. (حاشية ح).

6- (له) لم ترد فى «ث».

الواحـد, الـذى هو حقيقـة الواجب _ أفراد أكثر من واحـد وأقلّها إثنان, لاشتركا _ أى الفردان المفروضان _ فى حقيقـة الواجب؛ لأنّهما مشتركان فى وجوب الوجود, وقد ثبت أنّه عين حقيقة الواجب(1), وامتازا بأمر آخر هو التعيين؛ لامتنـاع الإثنينيـة مع التشـارک فى تمام الماهيـة بـدون الإمتياز بالتعيين, والتعيين داخل فى هويـة كلٍّ من ذينک المتشاركين, فيلزم تركيب كلّ واحـد منهما ممّا به الإشتراک, وممّا به الإمتياز, وكلّ مركّب ممكن _ ل_مّـا عرفت(2) _ فلا يكونان واجبين, هـذا خلف, وحينئـذٍ لا يوجـد من حقيقـة الواجب إلّا ذات واحـدة. هـذا مسـلک الحكماء فى إثبات التوحيد, وهو مبنيٌّ على أنّ الوجوب وجودى(3), حتى يمكنهم القول: بأنّه نفس حقيقة الواجب, فإن صحّ لهم ذلک(4) تمّ الكلام وحصل المرام(5).

1- فى «ث» زيادة: (ذات).

2- قال ملاخضر الحبلرودى: من احتياجه إلى أجزائه, ولا شىء من الواجب بممكن؛ لتقابلهما, فلا شىء من المركّب بواجب, وهما مركّبان على هذا الفرض, فلا يكونان واجبين. (حاشية ح).

3- فى حاشية «ح»: أى أمر ثابت موجود فى الأعيان.

4- فى حاشـية «ح»: أى لا يصحّ لهم هذا أبداً؛ لأنّه لو كان الوجوب موجوداً فى الأعيان, كان الواجب ممكناً, والتالى باطل؛ لامتناع الغلب. بيان الملازمة: إنّ الوجوب إذا كان موجوداً فى الأعيان يكون ممكناً؛ لأنّه صفـة, وهى مفتقرة إلى موصوفهـا وهو غيرهـا, والمفتقر إلى الغير ممكن, وإذا كان الوجوب ممكناً كان الواجب _ أيضاً _ ممكناً؛ لأنَّ الواجب إنـَّما هو واجب بهـذا الوجوب الممكن, وإذا كان ما به الشـىء واجب ممكناً, يكون الواجب ممكناً.

5- أنظر: شرح المواقف للجرجانى:8/45, المرصـد الثالث, المقصد الأول فى توحيده تعالى. فى حاشـية «م»: لأنّ الواجب قد يقال على ثلاثة معان: الإسـتغناء عن الغير فى الوجود. والثانى: كون الذات مقتضـية للوجود, أو كافياً عن الوجود, أو كون ذاته وجوده. والثالث: ما يتم به الذات عن الغير فى الوجود. من الشارح رحمه الله .

وأمّا المتكلّمون فقالوا: يمتنع وجود إلهين مستجمعين لشرائط الإلهية, إذ لو وُجدا؛ لكان نسبة المقدورات إليهما سواء؛ لأنَّ المقتضى للقدرة ذاتهما, وللمقدورية الإمكان؛ لأنَّ الوجوب والإمتناع يحيلان المقدورية, فتستوى النسبة بين كلّ مقدور وبينهما. فإذاً يلزم وقوع هذا المقدور المعَيَّن أمّا بهما وهو باطل؛ لاستحالة حصول مقدور واحد من قادرين(1), أو بأحدهما, ويلزم الترجيح بلا مرجّح(2), فلو تعدّد الإله لم يوجد شيء من الممكنات؛ لاستلزامه أحد المحالين, أمّا وقوع مقدور بين قادرين, وأمّا الترجيح لا لمرجّح(3). واعلم أنّه لا يخالف فى هذه المسألة إلّا الثنويّة(4), دون الوثنية,

---

1- قال الحبلرودى: لاستلزامه احتياج المعلول إلى كلّ واحدة منهما من حيث أنّهما علّتان, واستغناؤه عن كلٍّ منهما, نظراً إلى استقلال الأخرى. (حاشية ح). وفى حاشية «ث»: لانّه مع احتياجه إليهما يلزم استغناؤه عنهما.

2- أُنظر: المواقف للأيجى:278_ 279/الموقف الخامس, المقصد الأول, المرصد الثالث فى توحيده تعالى.

3- أُنظر: غنية النزوع للحلبى:64_66, الفصل الأول, فى بيان حقيقة التكليف وضروبه ومراتبه, فى أنّه تعالى واحد لا ثانى له. كشف الفوائد للعلّامة الحلّى:194_195, الباب الثانى صفات الصانع, الصفات الثبوتية, «8» الوحدانية, برهان المتكلمين «التمانع».

4- الثنوية: هم أصحاب الأثنين الأزليين, يزعمون أنّ النور والظلمة أزليّان قديمان, بخلاف المجوس, فإنّهم قالوا بحدوث الظلام , وذكروا سبب حدوثه, وهؤلاء قالوا بتساويهما فى القِدَم واختلافهما فى الجوهر, والطبع, والفعل, والحيز, والمكان, والاجناس, والأبدان, والارواح, ومن فرقهم: المانوية, المزدكية, الديصانية, المرقيونية, الكينوية, والصيامية, الشامخية. الملل والنحل للشهرستانى:1/244.

فإنّهم لا يقولون بوجود إلهين واجبَي الوجود, ولا يصفون الأوثان بصفات الإلهية, وإن أطلقوا عليها إسم الآلهة, بل اتخذوها على أنّها تماثيل لله تعالى؛ لاعتقادهم الجسميّة فى حقّه تعالى, أو تماثيل للأنبياء, أو الزهّاد, أو الملائكة, أو الكواكب, أو الأرواح المدبّرة المؤثرة فى هذا العالم _ على زعمهم _ واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة, توسّلاً(1) وتشفّعاً بها إلى ما هو إله حقيقة(2). وأمّا الثنوية فقالوا: نجد فى العالم خيراً كثيراً وشرّاً كثيراً, وأنّ الواحد لا يكون خيّراً شرّيراً بالضرورة, فلكلٍّ منهما فاعل على حدة(3).

فالديصانية(4) _ من الثنوية _ قالوا: فاعل الخير هو النور, وفاعل الشر هو الظلمة(5). وفساده ظاهر؛ لأنّهما عرضان, فيلزم قِدم الجسم, وكون الإله محتاجاً إليه,

---

1- فى «ث» و«ص»: (توصلاً).

2- هذا ما أشار إليه القرآن الكريم:)وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِياءَ ما نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونا إِلى اللَّهِ زُلْفى إِنَّ الله يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى ما هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِى مَنْ هُوَ كاذِبٌ كَفَّارٌ(سورة الزمر 39: 3.

3- أُنظر: تلخيص المحصّل للخواجة نصير الدين الطوسى:300, القسم الثانى فى الصفات, القول فى الصفات الثبوتية, مسألة: الله قادر على كلّ المقدورات.

4- الديصانية: أصحاب ديصان, أثبتوا أصلين نوراً وظلاماً, وزعموا أنَّ النور حى عالم قادر, والظلام ميت جاهل عاجز جماد. وزعموا أنَّ الشر يقع منه طباعاً وخرقاً, وزعموا أنَّ النور بياض كلّه, وأنَّ الظلام سواد كلّه, وزعموا أنَّ النور لم يزل يلقى الظلمة بأسفل صفحة منه, وأنَّ الظلمة لم تزل تلقاه بأعلى صفحة منها. الملل والنحل للشهرستانى:118.

5- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:118, الديصانية. تلخيص المحصّل لنصير الدين الطوسى:300, الركن الثالث, القسم الثانى, القول فى الصفات الثبوتية, مسألة: الله تعالى قادر على كلّ المقدورات.

وكأنّهم أرادوا معنىً آخر سوى المتعارف, فإنّهم قالوا: النور حيٌّ, عالمٌ, قادرٌ, سميعٌ, بصيرٌ.

والمجوس ـ منهم ـ ذهبوا: إلى أنّ فاعل الخير هو «يزدان» يعنون به الملک, وفاعل الشر «أهرمَن» يعنون به الشيطان(1).

والجواب: منع قولهم الواحد لا يکون خيّراً شـرّيراً, بمعنى إنّه يوجد خيراً کثيراً وشـرّاً کثيراً, اللهم إلّا أن يراد بالخيّر من يغلب خيره على شرّه, وبالشرّير من يغلب شرّه على خيره, کما ينبئ عنه ظاهر اللغة, فلا يجتمعان حينئذٍ في واحد, لکنّه غير ما لزم, بل اللازم هو المعنى الذى أشرنا إليه, فلا يفيد إبطال ما ليس بلازم(2).

تبصرة: لتحقيق بعض الصفات السلبية

تبصرة(3): تبصّرک لتحقيق بعض الصفات السلبية للواجب تعالى(4).

1- أُنظر: رسائل الشـريف المرتضى:2/284, رسالة الحدود والحقائق. تلخيص المحصّل لنصـير الدين الطوسـى: 300, الرکن الثـالث, القسم الثانى, القول فى الصـفات الثبوتيـة, مسألـة: الله تعالى قادر على کلّ المقدورات.

2- أُنظر: المواقف للايجى:279, الموقف الخامس, المقصد الأول, المرصد الثالث فى توحيده تعالى.

3- قـال ملّا خضـر الحبلرودى: فى أنّه تعالى ليس بمتحيّز, ولا حالاً فى المتحيّز, ولا يشار إليه بالإشارة الحسـيّة. والمراد بالمتحيّز: هو الحاصل فى مکان, بحيث يشار إليه إشارة حسّـية بأنّه هنا أو هناک لـذاته. وقد يسمّى جوهراً, وقد يخصّص الجوهر بما لا ينقسم منه أصلاً, وقد يعمّم بحيث يشمل المجرّدات أيضاً عمّن يقول بها. (حاشية ح).

4- فى حاشـية «ح»: إعلم أنّ المصـنّف بعد أن ذکر شرذمة من الصفات الثبوتية، عَنَّ[عنّ لک: أى اعترض وبدا لک. النهاية فى غريب الحديث لابن الأثير3: 313, عنن.] له أن يذکر الصفات السلبية، وقدّم الثبوتية على السلبية؛ لأنّ الثبوتية أشرف من السلبية، وإن کان عدم الحادث مقدّماً على وجوده طبعاً، وکان الأَولى ذکر جميع مباحث الثبوتية ثمّ الإشتغال بالسلبية.

كلّ متحيّز سواء كان تحيّزه بالـذات _ كالجسم _ أو بالتبعية _ كالعرض(1) _ مفتقر إلى حيّزه بالبديهة, والحيّز والمكان يقالان على معنى واحد, وهو عند المتكلّمين: فراغ موهوم يشـغله الجسم(2). وعند الحكماء: هو السطح الباطن من الجسم الحاوى, المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى(3).

وكلّ عَرَض مفتقر إلى محلّه, والعرَض: هو الموجود الذى يحتاج فى وجوده إلى محلّ يقوّمه, كالسواد بالنسـبة إلى الجسـم(4), وذلک المحلّ يسـمّى موضوعاً, وإذا افتقر المتحيّز والعَرَض إلى الحيّز والمحل, والحيّز والمحلّ غيرهما, يكونان ممكنين بالضـرورة, فلا يكون الواجب بمتحيّز _ أى بجسم _ ولا عرض؛ لاسـتلزام التحيّز والعرضـية, الإمكان المنافى للوجوب؛ ولأنـه لو كان فى مكان أو جهـة لزم قِـدَم المكان أو الجهة, واللازم باطل؛ إذ لا قديم سوى الله تعالى _ إتفاقاً _ وسنبرهن عليه. وكلّ ما يشار إليه بالحس(5) بأنّه هنا أو هناک, فهو إمّا متحيّز أو عرض؛ لأنَّ الإشارة: إمتداد موهوم

1- أنظر : كشف المراد للعلّامة الحلّى:118, المقصد الثانى فى الجواهر والأعراض, المسألة الأولى فى قسمة الممكنات. النافع يوم الحشر للمقداد السيورى:50_51, الفصل الثالث الصفات السلبية, الصفة الثانية.

2- أُنظر: الرسائل للشريف المرتضى:2/268, رسالة الحدود والحقائق. النافع يوم الحشر للمقداد السيورى:32.

3- كشف المراد للعلّامة الحلّى:132, المقصد الثانى, الفصل الأول, المسألة التاسعة.

4- أُنظر: كتاب التعريفات للجرجانى:225.

5- قال ملّا خضـر الحبلرودى: وإنّما قيّد الإشارة المنفيّة بالحسّـية؛ لأنَّ الإشارة العقلية _ التى هى تمييز العقل, وتعيينه بوجه ما _ غير ممتنعة عليه تعالى, فإنّ العقل يحكم بأنّه تعالى ذات موصوف بأكمل الصفات, ليس كغيره من الذوات, فإن قلتَ: قول أمير المؤمنين عليه السـلام فى نهج البلاغة: «من أشار إليه فقد حدّه, ومن حدّه فقد عدّه»[نهج البلاغة 1: 15/خطبة رقم 1.]. يدلُّ على نفى الإشارة مطلقاً, وقد صرّح به شارحه كمال الـدين البحرانى, وقال: الرابع عشـر: كونه غير مشار إليه, وأراد مطلق الإشارة, وبيَّن ذلک بقياسٍ هو قوله: «ومن أشار إليه _ إلى قوله _ فقـد عـدّه». بيان الأولى: إنّ الإشارة إمّا حسّـية أو عقلية. أمّا الحسّـية: فإنّها تسـتلزم الوضع والكون فى المحل والحيّز, وما كان كـذلک فلابـدّ وأن يكون له حـدّ. وأمّا الإشارة العقليـة: فلأنَّ المشـير إلى حقيقة شـىء, زاعماً أنّه وجده وتصوّره, فقد أوجب له حدّاً يقف ذهنه عنده, ويميّزه به عن غيره.وبيان الثانية: إنّ مَن حدّه بالإشارة الحسّـية فقد جعله مركّباً من أُمور معدودة؛ إذ الواحد فى الوضع ليس مجرّد وحدة فقط, وإلّا لم تتعلّق الإشارة الحسّـية به, بل لابدّ معها من أمور أُخر, مشـخّصة مخصّـصة له, فكان فى نفسه معـدوداً, لكثرة من تلک الجهة. ومن حدّه بالإشارة العقلية, فلابدَّ أن يحكم بتركيبه؛ لـمّا علمت أنّ كلّ محدود مركّب فى المعنى, وكان _ أيضاً _ ذا كثرة معدودة, فإذاً الإشارة المطلقة ممتنعة فى حقّه تعالى, مسـتلزمة للجهل به. قلتُ: لا منافاة بين نفى الإشارة إلى الحقيقة, والتصوّر بالكُنه, وبين إثبات التمييز والتعيين بوجه ما, فتأمل[شـرح نهج البلاغة لكمال الدين ميثم البحرانى:1/163, خطبة رقم 1.]. (حاشية ح).

آخذ من المشير, مُنتهٍ إلى المشار إليه(1). وإنّما يتأتّى ذلک إذا کان المشار إليه فی الحيّز, أمّا بالذات أو بالتبعية, والواجب ليس بمتحيّز أصلاً, فلا يکون الواجب بمشار إليه بالحس, وهو المطلوب.

وذهب بعض الجهّال إلى أنّه جسم, فقال مقاتل بن سليمان(2) وغيره: إنّه مرکّب

1- إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين للمقداد السيورى:26.

2- اضطربت الأقوال فی هذا الرجل اضطراباً کثيراً, سواء عند الخاصة أو العامّة, أمّا عندنا فقد ذکره الشيخ الطوسی فی رجاله _ مجرداً عن اللقب _ فی عداد أصحاب الإمام الباقر عليه السلام, ووصفه بالبترى _ والبترية فرقة من فرق الزيدية _ ثمّ ذکره فی أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ولقّبه بالخراسانی. وذکره العلّامة الحلّی فی خلاصة الأقوال قائلاً: مقاتل بن سليمان, من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام, بترى, قاله الشيخ الطوسی رحمه الله والکشی, وقال البرقی: إنّه عامّی. وذکره ابن داود الحلّی قائلاً: مقاتل بن سليمان البجلی وقيل: البلخی, صاحب التفسير. عدّه الشيخ الطوسی والکشی من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام وقالا: إنّه بترى. وعدّه البرقی, عامياً. ثمّ ذکره عندما عدَّ جماعة من العامة, قائلاً: مقاتل بن سليمان صاحب التفسير, ناقلاً ذلک عن الکشی. فيتحصل من کلام علمائنا رحمهم الله خصوصاً الطوسی وابن داود الحلّی أنّ مقاتل شخصان, أحدهما راوٍ شيعی والآخر عامّی المذهب. أمّا العامّة فبين قادحٍ فيه ومادح له, فابن حبان قال عنه: مقاتل بن سليمان الخراسانی: مولى الأزد, أصله من بلخ وانتقل إلى البصرة وبها مات بعد خروج الهاشمية, کنيته ابو الحسن, وکان شبهياً يُشبّه الرب بالمخلوقين, وکان يکذب مع ذلک فی الحديث. وحدّد إبن خلکان وفاته بسنة خمسين ومائة بالبصرة وعدّه الشهرستانی فی رجال الزيدية. أنظر: رجال الطوسی: 146 , 306. خلاصة الأقوال: 410. رجال البرقی: 281. رجال ابن داوود:280. المجروحين لابن حبان 3 : 14. الجرح والتعديل 8 : 355. وفيات الأعيان 5 : 256_257. الملل والنحل للشهرستانی:69. والمراد بمقاتل هنا هو العامّی.

من لحم ودم(1). وقيل: نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء, وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه. ومنهم من يقول: إنّه على صورة إنسان, فقيل: شاب أمرد جعد شديد الجعودة, وقيل: شيخ أشمط الرأس واللحية _ أى بعضه أسود وبعضه أبيض _ تعالى الله عن قول المبطلين(2), والمعتمد فى إبطاله أنّه لو كان جسماً لكان متحيّزاً, واللازم قد أبطلناه.

1- أُنظر: كتاب المجروحين لابن حبّان:3/14. وفيات الأعيان لابن خلّكان:3/129_103. المواقف للإيجى:273, الموقف الخامس, المرصد الثانى, المقصد الثانى فى أنّه تعالى ليس بجسم.

2- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:45. المواقف للإيجى:273, المرصد الثانى فى تنزيه البارى, وهى الصفات السلبية, المقصد الثانى ليس بجسم.

تبصرة: فی أنّه تعالی لا یحلّ فی شیء

تبصرة: فی أنّه تعالی لا یحلّ فی شیء, ولا شیء یحلّ فیه.

أمّا الأول: فلأنَّ المعقول من الحلول کونه موجوداً فی محلّ قائماً به(1) _ أی یکون مختصّاً به _ بحیث تکون الإشارة إلی أحدهما عین الإشارة إلی الآخر, تحقیقاً, أو تقدیراً, وهذا إنّما یتصور فیما لا یقوم بذاته, والواجب حیث یقوم بذاته(2) استحال علیه الحلول(3), وما نقل عن بعض الصوفیة(4): إنّه تعالی یحلُّ فی قلوب العارفین, وعن النصاری: إنّه تعالی حلَّ فی المسیح(5), فإن أرادوا بالحلول هذا المعنی فقد عرفت بطلانه, وإن أرادوا غیر ذلک(6), فلا یمکن نفیه أو إثباته إلاّ بعد تصور معناه.

1- قال ملّا خضر الحبلرودی: أی بذلک المحل, بشرط امتناع قیامه بذاته. (حاشیة ح).

2- قال الحبلرودی: ولیس تابعاً فی الوجود لغیره؛ لکونه واجباً. (حاشیة ح).

3- قال الحبلرودی: فی الغیر بالمعنی المعقول, وترتیبه أنَّ کلّ حالّ فی الغیر تابع فی وجوده لذلک الغیر, ولا شیء من الواجب بتابع فی الوجود للغیر _ وإلّا لکان ممکناً _ فلا شیء من الحالّ بالغیر واجب. وینعکس بالعکس المستوی إلی: لا شیء من الواجب بحالّ فی الغیر, وهو المطلوب. (حاشیة ح).

4- الصوفیة: کان مذهبهم فی بدء ظهوره عملیاً صرفاً وذلک فی النصف الثانی للقرن الثانی الهجری, ثمّ تحول إلی طریقة وعقیدة. کان الجُنید من ائمة هذا المذهب, ومن تلامذته الحلّاج وأبو بکر الشبلی, کما کان من أعلامه ابن عربی وابن الفارض وغیرهم. وطرق المتصوفة کثیرة, منها الشاذلیة والرفاعیة والقادریة والبکتاشیة وغیرها. وقد تحول المتصوفة لاحقاً إلی الشعبذة والمخاریق. معجم الفرق الاسلامیة لشریف یحیی الامین:212_213.

5- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانی:46. کشف المراد للعلّامة الحلّی:271, المقصد الثالث, الفصل الثانی, المسألة «13» فی أنّه تعالی لیس بحالٍّ فی غیره.

6- فی حاشیة «ح»: أی غیر المعقول.

وقالت النُصيريّة(1), والإسحاقية(2) _ من غُلاة الشيعة _ : ظهور الروحانی فی الجسمانی(3) لا ینکر, ففی طرف الشـرّ کالشیاطین, فإنّه کثیراً ما یتصور الشیطان بصورة إنسان؛ لیعلّمه الشرّ ویکلّمه بلسانه, وفی طرف الخیر کالملائکة, فإنّ جبرائیل علیه السـلام کان یظهر بصورة دحیة الکلبی(4), والإعرابی, قالوا: فلا یمتنع أن یظهر الله تعالی فی صورة بعض الکاملین, وأَولی الخلق بـذلک أشـرفهم وأکملهم, وهم العترة الطاهرة. وهو مَنْ یظهر فیه العلم والقدرة التامّة من الأئمة من تلک العترة. ولم یتحاشوا عن إطلاق الآلهة علی أئمتهم(5). وهذه ضلالة بیّنة لا یحتاج بطلانها إلی بیان, ومع ذلک(6) نقول: ظهور شیء فی صورة شیء آخر لا یقتضی الحلول والإتّحاد, فإنَّ

1- النصیریّة: فرقة بائدة من الغلاة, أحدثها محمد بن نصیر النمیری, وقد کان أصحابه یقولون بنبوته, وأنّه ادّعی أنّ الامام العسکری علیه السلام بعثه نبیّاً وکان یقول بالتناسخ والغلو, وکان من أصحاب الامام العسکری علیه السلام. فرق الشیعة للنوبختی:102.

2- الإسـحاقیة: من جملـة الغلاة, أحـدثهم إسـحق بن زیـد بن الحارث, وکان من أصـحاب عبد الله بن معاویة بن عبد الله بن جعفر بن أبی طالب . موسوعة الفرق والجماعات لعبد المنعم الحنفی:68_70. أُنظر: الملل والنحل للشهرستانی:1/188_189.

3- فی حاشیة «ح»: الروحانی: هو الذی لا یدرک بإحدی الحواس الظاهرة, والجسمانی بخلافه.

4- دحیة بن خلیفة بن فروة بن فضالة بن زید بن امرؤ القیس بن الخزرج. وأسـلم دحیة قدیماً ولم یشـهد بدراً, وله صـحبة وروایة عن النبی صـلی الله علیه وآله وسلم, کان یشبه جبرائیل, وکان جبرائیل ینزل علی النبی بصورته, بعثه النبی صـلی الله علیه وآله وسـلم رسولاً إلی قیصر, سکن مصر ومات فی ولایة معاویة بن ابی سفیان. أُنظر: الطبقات الکبری لابن سعد:4/188. الثقات لابن حبّان:3/117_ 118. إکمال الکمال لابن ماکولا:3/314.

5- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانی:80.

6- فی حاشیة «ح»: أی مع تسلیم ظهور الروحانی فی صورة الجسمانی, أو مع کونها بیّنة لا تحتاج إلی دلیل.

جبرائيل عليه السلام لم يتّحد بدحيّة, ولا حَلَّ فيه, فلا يلزم مطلوبكم.

وأمّا الثاني: وهو إنّه لا يحلُّ فيه شيء, ولا يصير هو محلاً للأعراض؛ فلأنَّ المحلّ متحيّز تحلّ فيه الأعراض(1), أى تختصّ به اختصاص الناعت(2), والواجب حيث إنّه ليس بمتحيّز(3), استحال حلول الأعراض فيه؛ ولأنّه لو حلَّ فيه عرض لكان ذلك العرض ممكناً؛ لاحتياجه إلى محلّه, وكلّ ممكن حادث _ لما يأتى(4) _ فيلزم اتصاف الواجب بالحادث, وهو محال؛ لأنّ ذلك الحادث إن كان صفةُ كمالٍ استحال خلوّ الذات عنه, فيكون قديماً(5), هذا خلف, وإن كان صفةُ نقصٍ لم يمكن اتصاف ذاته

1- قال ملّا خضر الحبلرودى: ومحصّله: إنّ كلّ محلٍّ 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 فهى مبنيّة على تفسير القيام والحلول بالتبعية فى التحيّز, دون الإختصاص الناعت, فإنّ المحلّ _ على هذا التقدير _ يكون عبارة عن المتبوع فى التحيّز, ولا يكون غير الجوهر المتحيّز, فلا يرد ما أورده بعض, من أنّ السرعة والبطأ حالّان فى الحركة, والحركة محلُّ لهما, وهى غير متحيّزة, وأيضاً صفات الواجب قائمةٌ بذاته, حالّةٌ فيها _ عند الأشاعرة _ مع أنَّ محلّ الصفات _ وهو ذات الواجب _ مجرّدة, وأيضاً صفات العقول والنفوس _ عند الفلاسفة _ حالّةٌ فيهما, مع أنّها مجرّداتٌ؛ لأنَّ الحلول فى الصور المذكورة بالمعنى المفسّر غير صادق؛ إذ الحركة عَرَضٌ, والعرض ليس متبوعاً فى التحيّز, بل السرعة والبطأ حالّان فى الجسم كالحركة, والواجب ليس بمتبوع فى التحيّز _ أيضاً _ إذ لا حيّز له أصلاً, وكذا المجرّد عند من يقول به, وإن كان بالمعنى الآخر صادقاً, فتأمّل. (حاشية ح).

2- فى حاشية «ح»: النعت: الصفة, ونَعَتَّه الشيء أَنعتُه, إذا وصفته.

3- فى حاشية «ح»: لـمّا تقدّم من إمكانه, (إى المتحيّز).

4- فى حاشية «ح»: فى بحث حدوث العالم.

5- فى حاشية «ح»: وأيضاً إمّا أن يكون المقتضى لذلك الحادث ذاته تعالى, أو غيرها, فإن كان الأول لم يكن حادثاً, وإن كان الثانى يلزم الإفتقار, وهما محالان. لمحرّره على.

به(1), هذا ما عليه جمهور العقلاء من أهل الملل وغيرهم.

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

وقالت الكرّامية(2): يجوز أن يقوم بذاته كلّ حادثٍ يحتاج إليه فی إيجاد الخلق. ثمّ اختلفوا فيه, فقيل: هو الإرادة(3). وقيل: هو قوله: كُن. فَخَلْقُ هذا القول أو الإرادة _

1- فی حاشية «ح»: لتنزّهه عن النقائص.

2- الكرّامية: أصحاب أبی عبد الله محمد بن كرّام, كان ممّن يُثبت الصفات, إلّا أنَّه ينتهی فيها إلی التجسيم والتشبيه. وهم طوائف بلغ عددهم إلی اثنتی عشر فرقة, وأصولها ستة وهی: العابدية, والتونية, والزرينية, والإسحاقية, والواحدية, وأقربهم الهيصمية. وقد نصّ أبو عبد الله بن كرّام علی أنَّ معبوده علی العرش استقراراً, وعلی أنّه بجهة فوق ذاتاً, وقال: إنّه مماسّ للعرش من الصفحة العليا, وجوّز الإنتقال والتحوّل والنزول, تعالی الله عن ذلک علواً كبيراً. ولابن كرّام آراء كثيرة فی التجسيم. الملل والنحل للشهرستانی: 46_49.

3- فی حاشية «ح»: والحكماء ذهبوا إلی أنَّ الإرادة قديمة[الإرادة حادثة؛ لأنّها من صفات الأفعال, ودليلها أنّها لا تكون إلّا والمراد معها, ولذلک وصف البارى نفسه بأنّه مريد بواسطة فعله, ولو كانت من صفات الذات لكانت هی الذات؛ لعدم التعدد فی الذات, ولو كانت كذلک لما جاز نفيها؛ لأنّ نفيها _ إذا كانت هی الذات, أو من صفات الذات _ نفی للذات, مع أنّه تعالی وصف نفسه بنفيها عنه, قال تعالی حأُولٰئِکَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْوَلٰكِنْ كَرِهَ اللهُ انْبِعاثَهُمْ>سورة المائدة 5: 41. فلو كانت الإرادة هی الذات لكان نفی الإرادة نفی الذات, وأيضاً الصفة إن كانت توصف الذات بها وبضدّها فهی من صفات الأفعال؛ لأنّ الأفعال لها ضد, وصفاتها لها ضد, كالإرادة والكراهة, فإنّه يقال: هو مريد وكاره. فتكونان من صفات الافعال فالقول بحدوث الارادة هو مذهب أهل البيت عليهم السلام, وعليه إجماعهم, وهو الحق فالإرادة هی فعله تعالی, وكذلک الكراهة فإنّها صفة, قال تعالی: حوَلٰكِنْ كَرِهَ اللهُ انْبِعاثَهُمْ> سورة التوبة 9: 46, حياة النفس للإحسانی: 15-16, فصل: الله سبحانه مريد.]

أولاً _ مستند إلى القدرة القديمة, ثمّ باقي المخلوقات مستندة إلى الإرادة أو القول, على اختلاف المذهبين(1),

والمعتمد في الردّ عليهم ما قدّمناه.

تبصرة: في تحقيق أنّه تعالى لا يتحد بشيء

تبصرة(2): في تحقيق أنّه تعالى لا يتّحد بشيء.

واعلم أنَّ الإتّحاد(3) _ بطريق المجاز _: يطلق على صيرورة شيء ما شيئاً آخر, بطريق الاستحالة(4), أعني التغيير والإنتقال, دفعياً _ كان _ أو تدريجياً, كما يقال: صار الماء هواءً(5), 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, والإتّحاد بهذين المعنيين جائز بل واقع, ولا يتصور في حقه تعالى.

وأمّا المفهوم الحقيقي للإتّحاد: فهو أن يصير شيء بعينه شيئاً آخر, وقولنا بعينه, أي من غير أن يزول عنه شيء, كما في الإستحالة, أو ينضمّ إليه شيء آخر(6), كما في

1- أُنظر: الملل والنحل للشهرستاني:47. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد:1/98, و3/182.

2- في «ث»: (بياض).

3- في حاشية «ح»: ونُقل عن بعض متألهة الحكماء, وبعض صوفية الإسلام تجويزه, وزعم النصارى أنّه ورد في الإنجيل دعوى المسيح الإتحاد مع الله, وهو باطل؛ لـ_ما قاله المصنّف.

4- الاستحالة: هو تغيّر من كيف إلى كيف, مثل التغيّر من برودة إلى حرارة, ومن سواد إلى بياض. المنطقيات للفارابي:1/65, كتاب غورياس أي المعقولات.

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

6- (آخر) أثبتناها من «ث».

التركيب, وهذا هو المتبادر من إطلاق لفظ الإتحاد, وإنّما يُتصوّر على وجهين: أحدهما: أن يكون هناک شيئان _ كزيد وعمرو مثلاً(1) _ فيتّحدا, بأن يصير زيد عمراً وبالعكس, ففی هذا الوجه قبل الإتّحاد شيئان, وبعده شـیء واحد كان حاصـلاً قبله. والثانی: أن يكون هناک شـیء واحد كزيد, فيصـير هو بعينه شـيئاً آخر, فحينئذٍ يكون قبل الإتّحاد أمرٌ وبعده أمرٌ آخر, لم يكن حاصلاً قبله بل بعده, وإلى الوجه الأول ينظر قوله: المفهوم من الإتّحاد صيرورة الإثنين واحداً(2), وهو محال عقلاً(3).

قال بعض الأفاضل(4): والحكم به ضروری(5)؛ لأنَّ الإختلاف والتغاير بين الماهيتين(6) مقتضى ذاتهما, فلا يمكن زواله(7) عنهما, كسائر لوازم الماهيّات, وهذا مع

1- (مثلاً) لم ترد فی «ث».

2- قال ملّا خضـر الحبلرودی: ونقول _ أيضاً _: لو اتحـد الواجب بغيره, لكان ذلک الغير إمّا واجباً أو ممكناً, فإن كان واجباً لزم تعدّد الواجب, وقد ثبتت وحدانيته, وإن كان ممكناً, فالباقی بعد الإتحاد إن كان واجباً صار الممكن واجباً, وإن كان ممكناً صار الواجب ممكناً, وهما محالان, فلا يتّحد الواجب بغيره. (حاشية ح).

3- أُنظر: شـرح الإشارات والتنبيهات لنصـير الدين الطوسی:3/295_298, النمط السابع: فی التجريـد. تسـليک النفس إلى حظيرة القـدس للعلّامة الحلّی:153, الفصـل الثانی, المطلب الخامس. معارج الفهم للعلّامة الحلّی:363_365, الباب الثالث, الله تعالى لا يتّحد بغيره.

4- فی حاشية «ح»: القائل صاحب المواقف, وهو عبد الرحمن الإيجی.

5- فی حاشية «ح»: أی ببطلان الإتحاد.

6- فی حاشية «ح»: كوجوب الواجب, وإمكان الممكن.

7- فی حاشية «ث»: أی زوال الإختلاف والتغاير بين الماهيتين.

وضوحه ربما يراد زيادة توضيحه, فيقال: إنْ عُدِم الهويتان بعد الإتحاد وحدث أمرٌ ثالث فلا اتحاد بينهما, بل عُدما وحدث ثالث, وإن عُدم أحدهما فقط فلا اتحاد؛ إذ لا يتّحد المعدوم بالموجود بديهة, و إلّا لكان موجوداً معدوماً معاً, وإن بقيا موجودين بعد الإتحاد فهما إثنان فلا اتحاد أيضاً(1), والغرض من هذا الكلام التنبيه(2), وتصوير المراد على الوجه الذى هو مناط الحكم.

وظنّ بعض النـاس أنّهم حـاولوا الإسـتدلال, فتصـدّى للإعتراض, وقال: لا نسـلِّم أنّهما لو كانا بعـد الإتحاد موجودين لكانا إثنين, وإنّما يكونان كـذلك لو لم يكن كلّ منهما موجوداً, متحـداً بالموجود الآخر, وهو ممنوع(3), وإذا كان الإتّحاد فى نفسه

1- أُنظر: قواعـد المرام للبحرانى:74/القاعـدة الرابعـة, الركن الثـانى, البحث السـادس. قـال الحبلرودى: فإن قلتَ: لِمَ لا يجوز أن يكونا موجودين بوجود واحـد, كالجنس والفصل, لا بوجودين حتى يكونا متميّزين, وينافى الإتحاد؟ قلتُ: ذلک الوجود إن كان أحـدهما لزم انعـدام أحدهما بالضـرورة, وإن كان وجوداً ثالثاً, فإن بقى الأَولان أو أحدهما, لزم أن يكون الشـىء الواحد موجوداً بوجودين, وإن انعدما لزم حدوث شـىء ثالث, وهذا ينافى الإتحاد, وإذا كان الإتحاد محالاً فى نفسه لـم يجز إتصاف الواجب به.(حاشية ح).

2- قال الفاضل المقداد: وقد نُبّه على ذلک, فنقول: لو اتّحد الواجب بغيره لزم اجتماع النقيضَين, واللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أنهما لو اتحدا, لزم صيرورة الذات الواجبة بعينها الذات الممكنة بعينها, فيلزم أن يصـدق على هـذا جميع ما يصـدق على ذاک وبالعكس, فيلزم كون كلٍّ منهما جائز العـدم غير جائز العـدم, وهو جمع بين النقيضـين, فثبت المـدّعى: وهو امتناع الإتحاد عليه تعالى. الأنوار الجلالية:68, الفصل الأول,التوحيد.

3- أُنظر: شرح المواقف للجرجانى:4/64, المرصد الرابع,المقصد الثامن, الاثنان لا يتّحدان.

محالاً فلا يتّحد الواجب بشيء, وما ذهب إليه طائفة من العوام المتألهة المتصوفة: أنَّ عارف إذا انتهى مراتبه انتفى هويته(1), وصار الموجود هو الله تعالى وحده, وهذه المرتبة هى الفناء فى التوحيد(2).

فإن أرادوا بالإتحاد المعنى المذكور فقد تبيّن بطلانه(3), وإن أرادوا معنىً آخر, فالتصديق بنفيه أو إثباته يتوقف على تصوّره.

تبصرة: فى تحقيق معنى اللذّة والألم

تبصرة: فى تحقيق معنى اللذّة والألم(4), وفى أنّهما هل يثبتان للواجب تعالى أو لا؟.

فنقول: اللـذّة إدراك ونَيل لوصول ما هو كمال وخير عنـد المـدرِكْ, من حيث هو كمال وخير(5). وإنّما لم يقتصـر على الإدراك؛ لأنَّ إدراك الشـيء قد يكون بحصول شـبحه ومثاله, واللذّة لا تتحقق بحصول مثال اللذيذ بل بحصول نفسه. ولم يقتصر على النَيل؛ لأنَّ اللذّة لابدّ فيها من الإدراك, والنَيل لايدلّ عليه إلّا بالمجاز, فذُكرا معاً, إذ لم يوجد

1- فى حاشية «ث»: أى حقيقته.

2- فى «ث»: (الفناء فى الله عز وجل). أُنظر: ارشاد الطالبين للمقداد السـيورى:238, مباحث التوحيد, الدليل على نفى الاتّحاد. تلخيص المحصل لنصـير الدين الطوسى:260, الركن الثالث فى الإلهيات, القسم الثانى فى الصفات, مسألة: الله تعالى لا يتّحد بغيره.

3- قوله: (فإن أرادوا بالإتحاد المعنى المذكور فقد تبيّن بطلانه) لم يرد فى «ث».

4- فى حاشية «ح»: وتصوّرها بديهى كسائر الوجدانيات, وقد يفسّر ان قصداً إلى تعيين المسمّى وتلخيصه. شرح المقاصد للتفتازانى:2/364, الفصل الثالث, القسم الثانى, المبحث الثالث, اللذة والألم.

5- الاشارات والتنبيهات لابن سينا:343, علم الطبيعة وما قبله, النمط الثامن: فى البهجة والسعادة, الفصل الثالث فى تعريف اللذّة والألم.

لفظ دالّ على مجموعهما بالمطابقـة. وإنّما قيل: لوصول ما هو عند المُدرِكْ, ولم يقل لـمّا هو عند المُدرِك؛ لأنَّ اللذّة ليست هى إدراک اللذيذ فقط, بل إدراک وصول الملتذّ إلى اللذيذ. والفرق بين الكمال والخير بالإعتبار, فإنَّ ذلک الشيء الحاصل الملائم, من حيث إنّه اقتضى براءة ما من القوة(1) للشيء الحاصل له: كمالٌ. ومن حيث إنـّه مؤثر عنده خير(2). وفائدة قيد الحيثية فى التعريف ظاهر(3). والألم: إدراک ونَيل لوصول ما هو آفة وشرّ عند المُدرِكْ, من حيث هو آفة وشر(4).

وفائدة القيود تظهر بما ذكرناه فى تعريف اللّذة.

وكلّ منهما(5) حسّى وعقلى, والمراد بالحسّ: القوى التى تدرک بها النفس

1- فى حاشية «ح»: إلى الفعل.

2- أُنظر: إشراق اللاهوت للسيد عميد الدين عبد المطّلب العبيدلى:300_301, المقصد السادس, المسألة الخامسة, المبحث الأول.

3- فى حاشـية «ح»: لأنَّ الشـيء قد يكون كمالاً وخيراً من وجه دون وجه, والإلتذاذ به يختصّ بالوجه الذى هو كمال وخير باعتباره, وإنَّما قيل عند المدرِک؛ تنبيهاً على أنّه لا يشترط فى اللذّة أن يكون اللذيذ كمالاً وخيراً فى نفس الأمر, بل عند المدرِک. من الشارح رحمه الله . أيضاً: لجواز أن يكون ما هو خير وكمال عند المُدرِک, شرٌّ وآفة بالنسبة إلى آخر. أنظر: نهاية المرام للعلّامة الحلّى:2/278_280, القاعدة الثانية, النوع الثانى, الفصل الثالث, المقالة الثانية, الفصل الخامس, الباب الثالث, البحث الأول. إلهيات المحاكمات للرازى:443_444.

4- الإشارات والتنبيهات لابن سينا:343, علم الطبيعة وما قبله, النمط الثامن: فى البهجة والسعادة, الفصل الثالث فى تعريف اللذّة والألم.

5- أى : اللذّة والألم.

الجزئيات, سواء كانت ظاهرة(1) أو باطنة(2). واللّذة الحسّ ية: ما يحصل لكلّ من الحاسّة من إدراک ما هو ملائم وكمال لها, مثلاً : للذائقة كمال: هو تكيّفها بكيفيّة الحلاوة, وللباصـرة كمال: هو مشاهدتها للألوان الحسـنة, والأشكال الجميلة, وهكذا باقي الحواس(3), فَلَـذّاتها إدراک كمالاتهـا, ولا شکَّ أنَّ تحقّق الحواس يتوقّف على تحقّق المزاج المعتـدل, الحاصل من امتزاج العناصـر(4) وتفاعل كيفيّاتها, فلـذا قال: اللّذة والألم _ يعنى(5) الحسّيان _ تابعان للمزاج, والمزاج(6) عرض(7)؛ لأنّه عبارة عن كيفيّة متوسطة

1- فى حاشية «ث»: أى حواس ظاهرة وهى :الذائقة واللامسة والشامّة والباصرة والسامعة.

2- فى حاشية «ث»: الحسّ المشترک, الواهمة, الخيال, المتفكّرة, المتصورة.

3- فى حاشـية «ح»: وهى السامعة ولها كمال, وهو سـماعها للأصوات الرخيمة, والنغمات المتناسبة, والشامّة ولها كمال, وهو إدراكها للروائح الطيّبة, واللامسة ولها كمال, وهو إدراكها الكيفيّات المتناسبة, ولمسها السطوح اللّينة الناعمة.

4- فى حاشـية «ح»: إمتزاج العناصـر لامتزاج المركبات, لأنَّ المزاج الحاصل من امتزاجها مزاج ثانٍ, كالترياق, فإنَّ لكلّ دواء من أدويته مزاجاً خاصاً, وعنـد التركيب يحصل مزاج ثانٍ, والعناصـر أربعة: (النار) وهى حارة يابسة, وهى جسم بسيط, موضعه الطبيعى مقعّر فلک القمر, إذا خُلّى وطبعه ولم يعارضه معارض, كان قراره هناک. (والهواء) وهو حار رطب, وهو جسم بسيط, موضعه الطبيعى فوق الماء وتحت النار. (والماء) وهو بارد رطب, وهو جسم بسيط, موضعه الطبيعى فوق الأرض وتحت الهواء. (والأرض) وهى باردة يابسة, وهى جسم بسيط, موضعه الطبيعى وسط الكل؛ لأنّه مركز العالم. من الشارح رحمه الله .

5- (يعنى) لم ترد فى «ث».

6- أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّى:189, المقصد الثانى, الفصل الخامس, المسألة الرابعة فى مغايرة الكيفيّات. إرشاد الطالبين للمقداد السيورى:122. التعريفات للجرجانى:295.

7- قال المقداد السيورى: لأنّه من الكيفيّات الملموسة, وكلّ كيفيّة ملموسة عرض, فيكون المزاج عرضاً. الأنوار الجلالية:69, الفصل الأول, التوحيد.

توسطاً ما, حاصلةً من امتزاج الأسطقسّات, وتفاعل كيفيّاتها المتضادّة فی موادّها, وانكسار صرافة كلّ منها, مع حفظ صور البسائط(1). وحيث أنَّ الواجب تعـالی ليس محلّاً للأعراض والكيفيّات, لم يتصوّر هناک مزاج ولا حاسّة, ولأنَّ المزاج يسـتلزم التركيب, المنافی للوجوب الذاتی, وإذا كان المزاج والحاسّة منتفية عنه تعالی, اسـتحال عليه الألم مطلقاً, أمّا الحسّـی؛ فلما ذكرنا, وأمّا العقلی؛ فلعدم الآفة والشـرّ بالقياس إليه, واللّذة الحسّـية, وكذا سائر الكيفيّات النفسانية من الحقد, والحزن, والخوف, والفرح, وغيرها, والجسـمانية كالطعم, واللون, والرائحة, فإنّ كلّ ذلک تابع للمزاج, الذی لا يتصور فی حقّه تعالی, وأمّا اللّذة العقلية فنفاها الملّيّون, وأثبتها الحكماء, قالوا: اللـذّة إدراک الكمال, فمن أدرک كمالاً فی ذاته إلتـذَّ به, وذلک ضـروریّ يشـهد به الوجدان, ولاشکَّ أنَّ كماله تعالی أعظم الكمالات, وإدراكه أقوى الإدراكات, فوجب أن تكون لذّته أقوى اللذّات, ولذلک قالوا: أجَلُّ مبتهج هو المبدأ الأول(2). وكلام المصنِّف _ فی التجريد _ مائل إلی هذا(3), وعدم إطلاق لفظ الملتذّ عليه تعالی لعدم الإذن الشرعی.

1- أُنظر: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق:1/ 86 _ 88، كتاب التلويحات, المورد الثالث فی كلام التجريد: 4/198, كتاب اللمحات, العلم الثانی, المورد الثالث, اللمحة الرابعة فی إثبات الاستحالة. المحاكمات بين شرحی الإشارات لقطب الدين الرازی:3/334_344/النمط الثامن فی البهجة والسعادة.

2- أُنظر: السـياسة المدنية للفارابی:43. الإشارات والتنبيهات لابن سـينا:350, النمط الثامن فی البهجـة والسـعادة, إشارة فی بيان ترتيب الجواهر العاقلـة فی درک اللـذة. مفتاح الباب لابن مخدوم:227, الفصل الثالث, الصفة الثانية فی أنّه تعالی جسم.

3- فی حاشية «ح»: حيث قال: واللذة المزاجية. ولم يتعرّض للعقليّة. أنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّی: 273, المقصد الثالث, المسألة الثامنة عشر.

تبصرة: فی بیان انتفاء الضد والندّ عنه تعالی

تبصرة: فی بیان انتفاء(1) الضدّ والندّ عنه تعالی.

الضـدّ _ فی العرف العام _ یقال: علی مساوٍ فی القوة ممانع(2). وکـلّ ما سوی الله تعالی مخلوق له, والمخلوق لا یساوی الخالق فی القوة ولا یمانعه(3), بل هو مقهور له, فلا ضـدّ له بهذا المعنی(4). وفی العرف الخـاص یقـال: علی عرض یعاقبه عرض آخر فی محلّه _ أی موضـعه _ وینافیه فیه(5), _ أی فی ذلک المحل _. والضدّان بهذا المعنی یسـمّیان ضدّین مشـهورین(6), وقـد یشترط فی الضدّین أن یکون بینهما غایة الخلاف والبعد, کالسواد والبیاض, فإنّهما متباعدان فی الغایة, بخلاف الحمرة والصفرة, إذ لیس بینهما ولا بین أحدهما وبین السواد والبیاض ذلک التباعد, فیسمّیان بالمتعاندین,

---

1- فی «ث»: (استحالة).

2- فی حاشیة «ح»: أی موجود مساوٍ فی القوة لموجود آخر, ممانع له فی الوجود والفعل.

3- قال المقداد: وإلّا لنافاه, فیلزم کون المعلول منافیاً لوجود نفسه, وهو محال. ولم یتعرض المصنف لإبطال هذا القسم. الأنوار الجلالیة:70, الفصل الأول, التوحید.

4- أُنظر: الإشارات والتنبیهات لابن سینا:275, النمط الرابع فی الوجود وعلله, تنبیه فی أنّ الأول لا ضدّ له. کشف المراد للعلّامة الحلّی:121, المقصد الثانی, فی الجواهر والأعراض, المسألة الثالثة.

5- فی حاشیة «ح»: أی لا یجتمع معه فیه.

6- قال المقداد: والضدّان بهذا المعنی أعمُّ من الضدّین بالمعنی الآتی _ أعنی الحقیقیین _ والمصـنّف إنـَما تعرّض لإبطال الضدّین المشهورین, دون الحقیقیین، إذ لم یتعرّض لذکر غایة البعد، ویلزم منه إبطالهما, لأـنّ نفی العام یسـتلزم نفی الخاص, مع أنَّ الـدلیل الـذی ذکره علی نفی المشـهورین, دالٌ علی نفی الحقیقیین, وتقریره: إنّهما عرضان, فلو کان للواجب ضـدّ لکان الواجب عرضاً, لکنَّ اللازم باطل _ لـمّا تقـدّم _ فالملزوم مثله. أُنظر: الأنوار الجلالیة:70-71, الفصل الأول, التوحید.

والضدّان بهذا المعنى يسمّيان بالحقيقيين(1). والنّد(2): هو المشارک فی الحقیقة, فإن کان مشارکاً فی تمام الماهیة, اختصّ باسم المثل(3), وقد ثبت(4) أنَّ الواجب واحد لیس بعرض؛ لأنَّ کلّ عرض ممکن, ولا یشارکه غیره فی حقیقته؛ لأنَّ ما سواه من الحقائق یقتضی الإمکان, فلو شارک غیره لزم إمکانه, وأیضاً الإشتراک إن کان فی تمام الحقیقة(5), یلزم الإمتیاز بالتعیّن(6), وهو داخل فی الهویة کما مرَّ, وإن کان فی جزء

1- أُنظر: کشف المراد للعلّامة الحلّی:121_122، المقصد الثانی فی الجواهر والأعراض, المسألة الثالثة فی نفی التضاد عن الجوهر. إرشاد الطالبین للسیوری:138, تعریف الضدّان.

2- النـدّ _ لغـةً _: ماکـان مثل الشـیء یضادّه فی أموره, کتاب العین للفراهیـدی:8/10, باب الـدال والنون. الفروق اللغویـة لأبی هلال العسـکری:174, بـاب النون, الفرق بین النـد والمثل. أما اصـطلاحاً: فقال الشهرزوری: النّد: عندهم هو المِثْل المساوی له من جمیع الجهات. شرح حکمة الاشراق:318, المقالة الاولی, فصل فی نور الأنوار.

3- المثل: هو کلّ أمرین یشیر إلیهما العقل, والمتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر. أُنظر: تلخیص المحصّل للطوسی:88, الرکن الثانی, المسألة الثالثة الحال بین المثبتین والنافین. وانظر: الرسائل للشریف المرتضی:2/282, حرف المیم. إرشاد الطالبین للمقداد السیوری:134، کون المتغایران إما متماثلان أو متخالفان.

4- قال المقـداد _ فی برهان التوحیـد السابق _: إنّه لا یوجـد من حقیقـة الواجب لـذاته إلّا فرد واحـد, فلو وجد له مساوٍ فی الحقیقة, لکان الموجود من حقیقة الواجب إثنان, هذا خلف. الأنوار الجلالیة:71 الفصل الأول.

5- فی حاشیة «ح»: کاشتراک زید وعمرو.

6- التعیّن: هو الذی یوجِد الماهیة؛ بسـبب انضـمامه إلیها. تلخیص المحصّل لنصیر الدین الطوسی:232، الرکن الثانی, خاتمـة فی أحکام الموجودات, مسألـة کلّ موجودین. والتعیّن: مابه امتیاز الشـیء عن غیره, بحیث لا یشارکه فیه غیره. التعریفات للجرجانی:125.

الحقيقة(1), يلزم الإمتياز بفصل ذاتی(2), وعلی کلا التقديرين يلزم التركيب المنافی لوجوب الوجود, وإذا لم يكن الواجب عَرَضاً, ولا يكون له مشارک فی الحقيقة, فلا(3) ضِدّ له ولا نِدّ له.

أصل: فی بيان حدوث العالم

أصل: فی بيان حدوث العالم. وهو من المسائل المعضلة, التی تحيّرت فيها أفهام أولی الألباب. فذهب الملّيّون كلّهم من المسلمين, واليهود, والنصاری, والمجوس, إلی حدوث الأجسام بذواتها, وصفاتها(4). وذهب أرسطو(5) ومتابعوه من

1- فی حاشية «ح»: كاشتراک زيد والفرس.

2- الفصل: هو الجزء الـمُمَيِّز للشیء عمّا يشارکه فی الجنس. كشف المراد للعلّامة الحلّی:77, الفصل الثانی فی الماهيات, المسألة الرابعة فی أحكام الجزء.

3- فی حاشية «ذ»: الفاء للتفريع, وتقديره: إذ ليس بعرض فلا ضدَّ له, وليس له مشارک فلا ندَّ. والدليل علی كونه تعالی لا نِدَّ له فی العقل والنقل, أمّا العقل فقد ذكره المصنف, وأمّا النقل فقوله تعالی:)لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ(سورة الشوری42: 11. فإن قلتَ: ظاهر الآية يدلُّ علی ثبوت المثل, فإنَّ ظاهرها يدلّ علی نفی مثل المثل, ونفی مثل المثل فرع ثبوت المثل. قلتُ: إذا حملنا الكاف علی الزيادة, فالأمر ظاهر, وإن حملناه علی التشبيه حينئذٍ, فنقول: لو ثبت له مثل لكان هو مثل مثله, فلا يلزم حينئذٍ نفی مثله, الذی هو المقصود من الآية, وأيضاً إذا انتفی مثل مثله انتفی مثله ضرورة, فتدبّر. من الشارح رحمه الله .

4- أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّی:149_151، الفصل الثالث فی بقية أحكام الأجسام, المسألة السادسة فی أنّ الأجسام حادثة.

5- أرسطو (384_322 ق.م): فيلسوف يونانی تتلمذ علی إفلاطون, وعلّم الإسكندر الأكبر, وأسس اللوقيون حيث كان يحاضر ماشياً فسمّی هو وأتباعه بالمشّائين, ألّف فی المنطق وفی العلم الطبيعی, وله كتب فی الأخلاق والسياسة والخطابة والشعر, وكان يهتمّ بالموسيقی والرسم. وكان لأرسطو أثر فی الفلاسفة الإسلاميين, فلقّبوه بالمعلّم الأول, وشرحوا فلسفته وأخذها عنهم الغرب, فساعدوا بذلک علی نقل الفكر اليونانی إلی أوربا. الموسوعة العربية الميسّرة لياسين صلواتی: 1/349.

المتأخرين _ الفارابى(1) وابن سينا(2) _ إلى قدمها ذاتاً وصفة(3). وتفصيل مذهبهم أنّهم

1- الفارابى: هو أبو نصـر محمد بن محمد بن أوزلغ الحكيم التركى المشهور, صاحب التصانيف فى المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم, وهو أكبر فلاسفة المسلمين, ولم يكن فيهم من بلغ رتبته فى فنونه. مدينته فاراب: وهى مدينـة من بلاد الترک فى أرض خراسان, وكان أبوه قائـد جيش, وهو فارسـى المنتسب, وكان ببغـداد مدّة ثمّ انتقل إلى الشام وأقام به, وكان فيلسوفاً كاملاً و إماماً فاضـلاً, قد أتقن العلوم الحكمية, وبرع فى العلوم الرياضـية. زكىّ النفس, قوىّ الـذكاء, متجّنباً عن الـدنيا, مقتنعاً منها بما يقوم بأوده, يسـير سـيرة الفلاسـفة المتقـدّمين, وكانت له قوة فى صـناعة الطب, وعلم بالأمور الكلّية منها, ولم يباشـر أعمالها, ولا حاول جزئياتها, مات بدمشق سنة 339. أُنظر: عيون الأنباء لابن أبى أصيبعة:557 - 563. وفيات الأعيان لابن خلّكان:3/79_80.

2- ابن سـينا الرئيس: أبو على الحسـين بن عبد الله بن سـينا الحكيم المشـهور. كان أبوه من أهل بلخ ولد الرئيس أبو على سـنة خمس وسبعين وثلاثمائة. وتنقّل الرئيس بعد ذلک فى البلاد, واشتغل بالعلوم, وحصّل الفنون, ول_مّا بلغ عشر سنين من عمره كان قد أتقن علوم القرآن العزيز والأدب, وحفظ أشياء من أصول الدين وحساب الهندسة والجبر والمقابلة, ثمّ رغب بعد ذلک فى علم الطب, وتأمّل الكتب المصنّفة فيه وعالج تأدّباً لا تكسّ باً, واختلف اليه فضـلاء هذا الفن وكبراؤه, وسـنّه إذ ذاک نحو ست عشرة سنة. وكان نادرة عصره فى علمه وذكائه وتصانيفه. صنّف كتاب الشفاء فى الحكمة, والنجاة, والإشارات, والقانون, وغير ذلک, ممّا يقرب من مائة مصنف, مابين مطول, ومختصر, ورسالة فى فنون شتى, وله رسائل بديعة منها: رسالة حى بن يقظان, ورسالة سلامان وآبسال, ورسالة الطير, وغيرها وانتفع الناس بكتبه, وهو أحد فلاسفة المسلمين توفى سنة ثمان وعشرين وأربعمائة. أُنظر: وفيات الأعيان لابن خلّكان: 1/269_271. سير أعلام النبلاء للذهبى: 17/356, 531.

3- أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّى: 149_151/الفصل الثالث فى بقية أحكام الأجسام, المسألة السادسة فى أنّ الاجسام حادثة.

قالوا: الأجسام تنقسم إلى: فلكيّات(1), وعنصريّات(2), أمّا الفلكيّات فإنّها قديمة بموادّها(3) وصورها وأعراضها المعيّنة من المقادير والأشكال, إلّا الحركات والأوضاع المخصوصة, فإنّها حادثة ضرورة أنَّ كلّ حركة مشخّصة(4) مسبوقة بأخرى لا إلى نهاية(5), وكذا الأوضاع المعيّنة التابعة لها, وأمّا مطلق الحركة والوضع فقديم أيضاً؛ لأنَّ حركات الأفلاک مستمرة من الأزل إلى الأبد, بلا سكون أصلاً. وأمّا العنصريات فقديمة بموادها شخصاً, وبصورها الجسمية نوعاً(6), وبصورها النوعية جنساً(7).

1- فی حاشية «ح»: وذلک إمّا أن يتألّف الجسم من أجسام مختلفة الطبائع, أو لا, والأول المركّب من العناصر, ولا يكون فی الفلكيّات, والثانی البسيط, ويكون فی الفلكيّات وغيرها, وهو إمّا أن يقبل الخرق والإلتئام, أو لا, فالأول العناصر, والثانی الفلكيّات, والمركبات إمّا ذوات صور نوعية مغايرة لصور بسائطها, يرجی بقاؤها معها زماناً يعتدّ به, أو لا, الأول: المعدنيّات, والنباتات, والحيوانات. والثانی: ما ليس صوره كذلک, فإنّه ليس له صور مغايرة لصور بسائطه, كالماء, والطين, ثمّ 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 .

2- فی حاشية «ح»: أی الموجود فی عالم العناصر, أعنی جوف فلک القمر.

3- فی حاشية «ح»: مادّة الشیء, مابه الشیء بالقوة, أی موادّها الجسمية والمواد الهيولی.

4- (مشخّصة) لم ترد فی «ث».

5- أُنظر: إرشاد الطالبين للمقداد السيوری:66_67. مفتاح الباب لابن مخدوم الحسينی:180/الفصل الثانی, فی إثبات صفاته الثبوتية.

6- قوله: (وبصورها الجسمية نوعاً) لم يرد فی «ث».

7- أُنظر: مفتاح الباب لابن مخدوم:180, الفصل الثانی, الصفة الاولی.

وذهب من تقدّم أرسطو من الحكماء: إلى أنّها قديمة بذاتها, محدثة بصفاتها(1). وتوقف جالينوس(2) فى ذلک, ويحكى عنه أنّه قال _ فى مرضه الذى توفى فيه _ لبعض تلامذته: أُكتب عنّى, إنّى ما علمت أنّ العالم قديم أو محدث(3), وأنَّ النفس الناطقة هى المزاج أو غيره(4). وقد طعن فيه أقرانه بذلک, حين أراد من سلطان زمانه أن يلقّبه بالفيلسوف. واحتجَّ المصنِّف رحمه الله على المذهب الحق: بأنّه قد ثبت أنَّ وجود الممكن مستفاد من غيره(5), فحال إيجاده _ أى إيجاد(6) الغير إياه وإفادة الوجود له _ لا يكون الممكن

1- أُنظر: إرشاد الطالبين للمقداد السيورى:67.

2- جالينوس: ولد جالينوس بعد زمان المسيح بتسع وخمسين سنة على ما أرّخه إسحاق. وقال المسعودى: كان جالينوس بعد المسيح بنحو مائتى سنة, وعاش سبعاً وثمانين سنة. كان مولده ومنشأه بفرغامس, وهى مدينة صغيرة من جملة مدائن آسيا شرقى قسطنطينية, وذكروا أنّ الأصل فى اسم جالينوس غالينوس, ومعناه الساكن أو الهادىء وقيل: إنَّ ترجمة اسم جالينوس معناه بالعربى: الفاضل. كان لا يدانيه أحد فى صناعة الطب, ولجالينوس من المصنّفات كتب كثيرة جداً. أُنظر: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة:95_96.

3- أُنظر: تهافت الفلاسفة للغزالى:22, مسألة فى ابطال قولهم بقدم العالم.

4- سيأتى هذا البحث فى فصل المعاد فى بيان حقيقة النفس الإنسانية صفحة «255» ولمزيد الإطلاع راجع: الأسرار الخفية فى العلوم العقلية للعلّامة الحلّى:369, المقالة السادسة, المبحث الثانى, فى ماهيّة النفس.

5- قال المقداد السيورى: لـمّا فرغ من الصفات السلبية شرع فى الثبوتية, وهى وإن كانت وجودية, والوجود أشرف, فيستحقّ التقدّم, لكنّه أخّرها؛ ليعلم من السلبيات استحالة مماثلته للجسمانيات, فلا يتصوّر أنّ صفاته كصفات غيره من الموجودات, وأيضاً متابعة لقوله تعالى: حتَبَارَکَ اسْمُ رَبِّکَ ذِی الْجَلالِ وَالإِکْرامِ>سورة الرحمن55: 78. الأنوار الجلالية:72, الفصل الأول, التوحيد.

6- قوله: (أى ايجاد) لم يرد فى «ث».

موجوداً؛ لاستحالة إيجاد الموجود(1), وتحصيل الحاصل, فيكون الممكن حال الإيجاد معدوماً, فوجود الممكن مسبوق بعدمه(2), سبقاً زمانياً لا يجتمع معه السابق واللاحق, وهذا الوجود المسبوق بالعدم يسمّى: حدوثاً زمانياً(3), والموجود محدَثاً, وإذا ثبت أنَّ كلّ موجود سوى الواجب ممكن, وأنَّ كلّ ممكن محدث, فكلّ ما سوى الواجب من الموجودات محدث بالحدوث الزماني, وهو المطلوب.

إعلم أنَّ الحدوث: عبارة عن مسبوقية وجود الشيء, أو عن وجوده المسبوق(4).

1- فى حاشية «ح»: وأيضاً يلزم أن يكون له وجود من الغير, وهو خلاف الفرض.

2- فى «ح»: (بالعدم) وما فى حاشيتها مطابق للمتن من نسخة أُخرى.

3- أُنظر: قواعد العقائد لنصير الدين الطوسى:31, أصول عامّة, أصل «4», الاسرار الخفية للعلّامة الحلّى:490, إشراق اللاهوت للعبيدلى:162, المقصد الرابع, المسألة الثانية, التعريفات للجرجانى:146. وقال المقداد السيورى: وفى قول المصنّف _ وهذا الوجود يسمّى حدوثاً[قال ملا خضر الحبلرودى: 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 أنَّ المتأخر لا يوجد إلّا بعد المتقدّم, ولا يجتمعان. (حاشية ح). بل الحدوث مسبوقية الوجود, لا الوجود المسبوق.]_ تسامح؛ لأنَّ الحدوث كيفية الوجود, والوجود متقدّم عليها, تقدّم الموصوف على الصفة, فلا يكون نفسه. الأنوار الجلالية:73, الفصل الأول, التوحيد.

4- أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّى:40_43/المقصد الأول, الفصل الأول, المسألة «33» فى القدم والحدوث.

فلا يعقل إلّا بأمرٍ سابق على الحادث, فـذلک الأمر السابق, أمّا عدمه الذی يمتنع اجتماعه مع اللاحق, وهو الحدوث الزمانی, وبإزائه القديم الزمانی(1), وأمّا أمر آخر يمكن اجتماعه مع الحادث, وهو العلّة, فذلک يسمّی حدوثاً ذاتياً(2), وهو شامـل للممكنات بأسـرها اتفاقاً؛ لأنَّ كلّ ممكن مسـبوق بعلّته سـبقاً يجامع فيه السابق اللاحق, والقـديم الـذاتی مختصّ بالواجب تعالی. فالمتكلّمون علی أنَّ جميع الممكنات حادثة حدوثاً زمانياً, والحكماء(3) علی أنّها كلّها حادثة حدوثاً ذاتياً؛ لاحتياجها إلی العلّة, وبعضها قديمة زماناً, كما فصّلناه لک.

قالوا: المبدأ الأول, موجَب مفيض لوجود الحادث اليومی(4) علی مادّة قديمة(5),

---

1- القديم الزمانی: هو الذی لا يسبق عدمه وجوده سبقاً زمانياً. إشراق اللاهوت للعبيدلی:162, المقصد الرابع, المسألة الثالثة, فی قسمة الوجود بين القديم والحادث.

2- قـال المقـداد السـيوری: وهو كون الوجود مسـبوقاً بالغير, وهو لا ينافی القـدم الزمانی, وبيانه: إنَّ الممكن لـمّا لم يكن وجوده من ذاته بل من غيره, فكان _ بالنظر إلی ذاته _ لا يسـتحقّ الوجود, وإنّما يحصل له الوجود بالسـبب المغاير لذاته, فيكون عدم استحقاق الوجود حاصلاً له من ذاته, واستحقاق الوجود حاصلاً له من غيره, وما بالذات أسبق ممّا بالغير, فيكون عدم استحقاق الوجود سابقاً علی الوجود المعنی بالحدوث الذاتی. الأنوار الجلالية:73, الفصل الأول, التوحيد. والحدوث الذاتی: هو الذی يكون فيه الوجود متأخراً عن العدم بالذات. كشف المراد للعلّامة الحلّی:43, المقصد الأول, الفصل الأول, المسألة «33» فی القِدَم والحدوث.

3- قوله: (علی أنّ جميع الممكنات حادثة حدوثاً زمانياً, والحكماء) لم يرد فی «ث».

4- فی حاشية «ح»: وهو الذی يوجد يوماً فيوماً.

5- فی حاشية «ح»: لأنّها لو كانت حادثة لكان لها مادّة؛ لأنَّ كلّ حادث لابدّ له من مادّة, ويلزم التسلسل.

بواسطة استعدادات متعاقبة, مستفادة(1) ومستندة إلى الحركة الفلكية السرمدية, وهي(2) واسطة بين عالمي القِدَم والحدوث, فإنّها باعتبار استمرارها جاز إسنادها إلى القديم, وباعتبار تجدّدها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم, وإلى هذا يشير المصنِّف بقوله: واستحالة الحوادث(3) 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: إنّا نفرض من معلول ما بطريق التصاعد إلى غير النهاية جملة, وممّا قبله بمُتَناوٍ إلى غير النهاية جملة أخرى, ثمّ نطبِّق إحدى الجملتين على الأخرى من ذلك المبدأ, فالأول من أحدهما بإزاء الأول من الأخرى, والثاني بالثاني, وهلمَّ جرّا, فإن كان بأزاء كلّ واحد من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة, كانت الناقصة كالزائدة, هذا خُلف, و إلّا فقد وجد في الزائدة جزء لا توجد بإزائه شيء في الناقصة, وعنده تنقطع الناقصة بالضرورة فتكون متناهية, والزائدة لا يزيد عليها إلّا بمتناوٍ, والزائد على المتناهي بمتناوٍ متناوٍ بلا شبهة, فيلزم تناهيهما في الجهة التي فرضناهما غير متناهيين فيها, هذا خُلف(4).

1- (مستفادة) أثبتناه من «ث».

2- أي: الإستعدادات المتعاقبة.

3- قال المقداد السيوري: إعلم أنَّ الفلاسفة لـمّا قالوا بقِدَم العالم, جوّزوا تحقق حوادث لا إلى أول قبل كلّ حادث حادث, وهكذا إلى غير النهاية. الأنوار الجلالية:73, الفصل الثاني, التوحيد.

4- أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي:101, المقصد الاول, الفصل الثالث, المسألة في ابطال التسلسل.

مقدّمة: فی تقسیم المؤثر إلی القادر والموجب

مقدّمة: فی تقسیم المؤثّر إلی: القادر, والموجَب؛ لیستنتج منها أنّ الواجب تعالی قادر.

فنقول: کـلّ مؤثر إمّـا أن یکون أثره تابعـاً للقـدرة والـداعی, أو لا ـ یکون تابعـاً لهمـا, بـل یکون أثره مقتضـی ذاته(1) ولاـزمه, والأـول: وهو الـذی یکون أثره تابعاً للقـدرة والـداعی یسـمّی قادراً(2), والثانی: یسـمّی موجَباً(3), والمراد بالداعی العلم بما فی الفعل من المصلحة(4), والقدرة: صفة تؤثّر وفق الإرادة(5), فخرج ما لا تأثیر له کالعلم, وماله

1- قـال المقـداد: إنَّ الفاعل إمّا أن یکون موجَباً أو مختاراً علی سبیل الإنفصال الحقیقی؛ لأنّه إمّا أن یکون بحیث یصـحّ منه الفعل والترک, أو لا, والأول المختار, والثانی الموجب. ولیعتبر العاقل من نفسه الفرق بین حرکته علی وجه الأرض فی مصالحه ومهمّاته, وبین حرکته حال إلقائه من شاهق, وحرکات نبضه. اُنظر: الأنوار الجلالیة:75, الفصل الأول, التوحید.

2- اُنظر: الرسائل للشریف المرتضی:2/279, الحدود والحقائق, حرف القاف. المسلک فی اُصول الدین للمحقق الحلّی:42. الرسائل العشر للشیخ الطوسی:104. قواعد المرام للشیخ میثم البحرانی:83, القاعدة الرابعة, الرکن الثالث.

3- قال ملّا خضـر الحبلرودی: کالنار بالنسـبة إلی الإحراق, والشمس إلی الإشراق. (حاشیة ح). الموجَب: العلّة المؤثرة, التی تلازم المعلول, الحدود والحقائق للقاضی الآبی:27, اُنظر: قواعد العقائد لنصیر الدین الطوسی:49. الرسائل العشر للشیخ الطوسی:104, الاعتقادات. اشراق اللاهوت للعبیدلی:199, المقصد الخامس, المسألة الثانیة فی أنّه تعالی قادر.

4- اُنظر: الرسائل للشریف المرتضی:2/270, الحدود والحقائق. الحدود والحقائق للقاضی الآبی:19, الحدود لقطب الدین النیسابوری:101.

5- القدرة: صفة تقتضی صحة الفعل من الفاعل لا إیجابه. کشف المراد للعلّامة الحلّی:227, المقصد الثانی, الفصل الخامس, المسألة «23» فی أحکام القدرة.

تأثير لكن لا على وفق الإرادة كالطبيعة, لكن هذا التعريف لا يستقيم على رأى الأشاعرة؛ لانتقاضه بالقدرة الحادثة, إذ لا تأثير لها عندهم _ كما سيجىء _ وأثر القادر مسبوق بالعدم, إتفاقاً من المتكلّمين وغيرهم, فيكون حادثاً.

والحكماء إنّما أسندوا القديم إلى الله تعالى؛ لاعتقادهم أنّه تعالى موجَب(1), ولو اعتقدوا كونه مختاراً, لقالوا بحدوث العالم, والمتكلّمون لو سلّموا كونه موجباً, لم يمنعوا إسناد القديم إليه تعالى, هكذا ذكره الإمام الرازى(2), وهو يدلّ على أنّ المتكلّمين بنوا مسألة الحدوث على الاختيار, وليس كذلك, بل الأمر بالعكس, فإنّهم استدلّوا _ أولاً _ على كون العالم حادثاً من غير تعرّض لفاعله أصلاً, ثمّ بنوا على حدوثه أنّ موجده يجب أن يكون مختاراً, إذ لو كان موجباً لكان أثره قديماً, وهو

1- قال المقداد: اشتهر عن الحكماء عدم القول باختيار الصانع لقولهم بقِدَم العالم, المستلزم لإيجاب الفاعل, والمتأخرون نقلوا خلاف هذا المشهور, وقالوا: إنّ المحققين من الحكماء, يقولون باختيار الصانع, بل إنّما محلّ النزاع بينهم, أنّ فعل المختار هل يجوز تأخّره أم لا؟ فالحكماء قالوا: لا يجب, وفسّروا المختار, بأنّه الفاعل بقدرة وإرادة, فإذا انضمّت الداعية إلى القدرة, يجب أن يكون الفعل معها بالزمان؛ لأنّ الفاعل مع الداعى يصير علّة تامة, والعلّة التامة لا يتأخر معلولها عنها, وقدرة الله وإرادته قديمتان, فوجب عندهم قِدَم العالم. وأمّا المتكلّمون, فإنّ أكثرهم جوّزوا تخلّف الأثر عن مجموع القدرة والداعى, بل أوجبوه, لإحالتهم الداعى[أى جعلوه محالاً.] إلى موجود, فلذلك أوجبوا حدوث العالم. الأنوار الجلالية:75_76, الفصل الأول, التوحيد.
2- أُنظر: شرح المواقف للجرجانى:3/182_183, الموقف الثانى, المرصد الثالث, المقصد الخامس فى أبحاث القديم.

باطل(1). وإنّما قلنا: إنَّ أثر القادر مسبوق بالعدم؛ لأنَّ أثره مسبوق بالقصد والداعي إلى الإيجاد, دون الموجب إذ لا قصد له, والداعي لا يدعو القادر إلّا(2) إلى إيجاد معدوم ضرورة؛ لاستحالة الداعي والقصد إلى إيجاد الموجود, وأثر الموجب يقارنه في الزمان وإن تأخّر عنه بالذات, والمراد بالتأخّر الذاتي (3): الترتيب العقلي الذي بين المؤثِّر الموجَب وأثره, وهو الذي يعبّر عنه بالفاء في مثل قولك: تحرّك الأصبع فتحرّك الخاتم, وإن كانت الحركتان توجدان معاً في الزمان, وهو معنى التأخّر بالعلّية, وإنّما قلنا: إنَّ أثر الموجَب يقارنه في الزمان؛ إذ لو تّأخر عنه لكان وجوده _ أي ذلك الأثر _ في زمان مخصوص دون زمان آخر(4), فإن لم يتوقف وجود ذلك الأثر على أمر غير ما فرض مؤثِّراً تاماً, كان وجوده في ذلك الزمان المخصوص, دون غيره من الأزمنة,

---

1- اُنظر: شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات لنصير الدين الطوسي:3/81.

2- سقطت (إلاّ) من «ث» و«ص».

3- التأخر بالذات: أن يكون الشيء محتاجاً إلى آخر في تحقّقه, ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشيء. شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسي:3/110, أو يعبّر عنه بالتقدّم بالعلّية. اُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّي:41, المقصد الأول, الفصل الأول, المسألة «33» في القِدَم والحدوث. وفي حاشية (ح): إعلم أنَّ تأخّر الشيء عن غيره, يقال لخمسة معانٍ _ على ما تحقّق في الفلسفة _: الأول بالزمان, والثاني بالمرتبة والوضع, الذي يكون التأخّر المكاني صنفاً منه, والثالث الشرف, والرابع الطبع, والخامس بالمعلولية, والأخيران يشتركان في معنى واحد, وهو التأخّر الذاتي.

4- قال ملّا خضر الحبلرودي: لا يخلو من أن يتوقف على غير ما فُرض مؤثّراً, أو لا يتوقف, والقسمان باطلان؛ لأنّه إن لم يتوقف ... إلى آخره (حاشية ح).

ترجيحاً لأحد طرفى الممكن من غير مرجّح؛ لاستواء نسبة وجوده إلى جميع الأزمنة من غير أولوية فى بعضها.

وإن توقف وجود ذلك الأثر على أمر آخر غير ما فرض مؤثّراً, لم يكن المؤثّر الموجِب _ الذى فرضناه _ تامّاً, وقد فرض تامّاً, هذا خُلف, فظهر أنَّ أثر الموجب لا يتخلّف عنه زماناً, قديماً كان الموجب أو حادثاً.

نتيجة: الواجب المؤثر فى الممكنات قادر

نتيجة(1): ل_ما تقّدم من المقدّمات: الواجب المؤثّر فى الممكنات قادر, أى يصحّ منه إيجاد العالم وتركه, ليس شىء منهما لازماً لذاته, بحيث يستحيل انفكاكه عنه, وإلى هذا ذهب الملّيون قاطبةً, خلافاً للفلاسفة حيث ذهبوا إلى أنّه موجَب, وسيأتى تفصيل مذهبهم. إعلم أنَّ العقلاء اختلفوا فى أنَّ صفات الله تعالى من العلم والقدرة وغيرهما هل هى عين ذاته, أو غيره قائمة به على قياس سائر الصفات بالقياس إلى موصوفاتها؟ فذهب الأشاعرة ومن يحذو حذوهم إلى الثانى, فهو عالم بعلم, قادر بقدرة, مريد بإرادة(2), وعلى هذا القياس. وذهب الشيعة والحكماء إلى الأول, وقالوا:

1- قال المقداد: النتيجة: هى القول اللازم عن القياس بذاته, ولم يسبق هنا قياس هذه نتيجته, لكن ل_مّا ذكر الأصلين السابقين _ وهما العمدة فى الدليل على كون المؤثر قادراً _ سمّى صورة القياس, وبيان ملازمته ونفى تاليه: نتيجة, على سبيل المجاز, وأشار إلى توجيه الدليل بما تقريره أن نقول: الواجب تعالى قادر, لأنّه لولاه لكان موجبا [ضرورة انحصار المؤثر فى القادر والموجب.], ولو كان موجباً لزم قِدَم العالم, والتالى باطل, فالمقدّم مثله. الأنوار الجلالية:76- الفصل الأول- التوحيد.

2- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:40, الأشعرية.

هو عالم بالذات, قادر بالذات, وهكذا فی باقی الصفات(1). وللمعتزلة تفصیل یأتی فی کلّ مسألة.

واحتجّت الأشاعرة: بأنّه لو کان مفهوم کونه عالماً حیاً قادراً نفس ذاته لم یفد حملها علی ذاته, وکان قولنا: الله قادر عالم, بمثابة حمل الشیء علی نفسه, واللازم باطل؛ لأنَّ حمل هذه الصفات علی ذاته یفید فائدة صحیحة, بخلاف قولنا: ذاته ذاته, وإذا بطل کونه نفساً ولا مجال للجزئیة(2), تعیّنت الزیادة علی الذات(3).

والجواب: إنَّ ذلک لا یفید إلّا زیادة مفهوم العالم والقادر ونظائرهما علی الذات(4), ولا نزاع فی ذلک, أمّا زیادة ما صدق علیه هذا المفهوم(5) علی حقیقته فلا(6). فمنشأه عدم الفرق بین مفهوم الشیء وما صدق هو علیه.

1- أُنظر: الکافی للکلینی:1/65- جملة القول فی صفات الذّات, نهج الحق وکشف الصدق للعلّامة الحلّی:64_65.

2- فی حاشیة «ح»: ضرورة أنَّ الصفة خارجة عن الموصوف _ علی ما ذهبوا إلیه _ ولا شیء من الخارج عن الشیء بجزء له. وفی حاشیة «ث»: لأنّه یلزم منها الترکیب.

3- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانی:40 _ 41/الأشعریة. قواعد المرام للبحرانی: 87 _ 88, 101. کشف المراد للعلّامة الحلّی:274/ المقصد الثالث فی إثبات الصانع, الفصل الثانی فی صفاته, المسألة «19» فی نفی المعانی والأحوال عنه تعالی.

4- العبارة التی ذکرها المصنّف توهم القارىء, والصحیح أن یقال: «لا یفید إلّا مغایرة مفهوم العالم والقادر ونظائرهما للذات بالاعتبار».

5- قوله: (فی ذلک أمّا زیادة ما صدق علیه هذا المفهوم) لم یرد فی «ث».

6- للمزید من التفصیل, أُنظر: کشف الفوائد للعلّامة الحلّی:196_197, الباب الثانی, الصفات الثبوتیة, الوحدانیة. التعلیق فی علم الکلام لقطب الدین النیسابوری:45_50.

والـدليل العام على نفى الصـفات الزائـدة أن يقال: لو كان علمه وقـدرته _ مثلاً _ صـفتين موجودتين لكانتا ممكنتين؛ لاحتياجهما إلى الموصوف الـذى هو ذاته, وكلّ ممكن حادث فتكون ذاته محلاً للحوادث, وإنّه محال, ولا يعقل كونهما(1) قائمتين بغيره مع كونهما صـفتين له, وأيضاً إذا كانتا حادثتين فلابدَّ لهما من مُوجِد(2), فإن كان غير الواجب يلزم افتقار الواجب _ فى صـفاته الحقيقية _ إلى غيره وهو محال(3), على أنّا نقول: ذلک الغير لابدَّ أن يسـتند إلى الواجب ابتداءً أو بواسطة, وحينئذٍ يكون داخلاً فى القسم الثانى, الذى نبطله بقولنا: وإن كان الواجب فلابدَّ أن يكون قبل الإيجاد له علم بكيفية الإيجاد وقدرته عليه, فإن كان علمه وقـدرته قبـل الإيجاد هو العلم والقـدرة المفروضتين, لزم تقـدّم الشـىء على نفسه, أوغيرهما(4), فننقـل الكلام إليه, ويلزم التسـلسل فى الصـفات الوجوديـة, وهـذا جارٍ فى الحياة والإرادة أيضاً, أمّا الـدليل الأول فعامٌّ(5) فى جميع الصفات.

فإن قلت: ما ذهب إليه الشـيعة والحكماء كلام مخيّل يمتنع التصديق به, إذ كيف يتصور كون صـفة الشـىء عين حقيقته, مع أنَّ كلّ واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه؟ فلا حاجة بنا إلى الإستدلال على بطلانه.

1- فى حاشية «ث»: أى علمه وقدرته.

2- فى حاشية «ح»: هذا هو الدليل الخاص من الدليلين.

3- أُنظر: المواقف للإيجى:280, الموقف الخامس, المرصد الرابع, المقصد الأول فى إثبات الصفات.

4- أى أنّ علمه وقدرته قبل الإيجاد غير العلم والقدرة المفروضتين.

5- فى حاشية «ث»: أى ذاته محلاً للحوادث.

قلت: ليس معنى ما ذكروه أنَّ هناک ذاتاً وله صفة, وهما يتّحدان حقيقة كما تخيّلته, بل معناه أنَّ ذاته يترتّب عليها ما يترّتب على ذات وصفة معاً, مثلاً: ذاتک ليست كافية فى انكشاف الأشياء عليک, بل تحتاج _ فى ذلک _ إلى صفة العلم التى تقوم بذاتک, بخلاف ذاته تعالى, فإنّه لا يحتاج فى انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به, بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته, فذاته بهذا الإعتبار حقيقة العلم, وكذا الحال فى القدرة, فإنَّ ذاته تعالى مؤثّرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما فى ذواتنا, فهى بهذا الإعتبار حقيقة القدرة.

وعلى هذا تكون الذات والصفة متّحِدة فى الحقيقة, متغايرة بالإعتبار والمفهوم(1), ومرجعه _ إذا حُقِّقت _ إلى نفى الصفات(2), مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها, وإذا تحقّقْتَ معنى كون صفاته زائدة على ذاته أو غير زائدة فاضبطه؛ لئلّا تحتاج إلى إعادته فى كلّ صفة, وإنّما قلنا: إنَّ الواجب قادر؛ إذ لو كان موجَباً _ وهو قديم؛ لكونه واجباً _ لكانت الممكنات قديمة؛ لـمّا عرفت(3) أنَّ أثر الموجَب يقارنه فى الزمان, واللازم _ أى قدم الممكنات _ باطل؛ لـمّا تقدّم من بيان حدوث جميع الممكنات, فالملزوم _ وهو كونه موجباً _ مثله(4) فى البطلان؛ لأنَّ بطلان اللازم يستلزم

1- أُنظر: معارج الفهم فى شرح النظم للعلّامة الحلّى:389_392.

2- فى حاشية «ح»: ويشهد له ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام: «وتمام توحيده نفى الصفات عنه؛ لشهادة أنّ الموصوف غير الصفة, والصفة غير الموصوف». ورد الحديث فى نهج البلاغة:1/15, خطبة رقم 1, باختلافٍ يسير. وكذا فى الكافى للكلينى:1/140.

3- فى حاشية «ح»: فى المقدّمة, فى تقسيم الفاعل إلى القادر, والموجب.

4- قال المقداد: هذا الدليل مبنىّ على حدوث العالم, وقد أورد الحكماء عليه إيرادات, فتقريره على وجهٍ لا يتوقف على حدوث العالم أولى, بأن نقول: الواجب مختار؛ لأنّه لو كان موجَباً, لكان إمّا أن يتوقف تأثيره فى 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. ثمّ نقول: قد ثبت أنَّ فعل المختار محدث بالزمان, فيكون العالم محدثاً حدوثاً زمانياً, فثبت حدوث العالم والإختيار, سالِـمَين عمّا ذكروه من الإعتراضات. الأنوار الجلالية:77, الفصل الأول, التوحيد.

بطلان الملزوم؛ لأنَّ ثبوت الملزوم مع انتفاء اللازم ممّا يهدم الملازمة(1).

إلزام: للحكماء فی قولهم بإيجاب الواجب

إلزامٌ(2): للحكماء فی قولهم بإيجاب الواجب.

الواجب عند(3) الفلاسفة(4) موجَب لـذاته, وقـالوا: إيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازمه, فيمتنع خلوّه عنه(5). فأنكروا القـدرة بالمعنى المـذكور؛ لاعتقادهم أنـَه نقصان, وأثبتوا له الإيجاب زعماً منهم إنّه الكمال التام, وأمّا كونه تعالى قادراً, بمعنى: إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل, فهو متفق عليه بين

1- أُنظر: كشف الفوائد للعلّامة الحلّی:159.

2- قال ملّا خضر الحبلرودی: ل_مّا فرغ من إثبات كونه تعالى قادراً, شرع فی بيان ما يلزم القائلين بأنّه تعالى موجَب من المحال, تحقيقاً للإثبات, وقال: إلزام...الى آخره. (حاشية ح).

3- الواجب) لم ترد فی «ث».

4- قال المقداد: هذا دليل آخر على الإختيار, وسمّاه إلزاماً دون الأول؛ لأنَّ اللازم من هذا - وهو انعدام الواجب عند انعدام حادث من الحوادث - محال عند الكل, واللازم فی الأول _ وهو قِدم العالم _ غير محال عند الفلاسفة؛ فلهذا ألزمهم المحال لو قالوا بالإيجاب, بخلاف الأول. الأنوار الجلالية:77_ 78, الفصل الأول, التوحيد.

5- أُنظر: الرسائل العشر للطوسی:104, الاعتقادات, الدليل «7».

الفريقين(1), إلّا أنَّ الحكماء ذهبوا إلى أنَّ مشيئته _ الفعل الذى هو الفيض والجود _ لازمة لذاته, كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له, فيستحيل الإنفكاك بينهما, فمقدّم الشرطية الأولى واجب الصدق, ومقدّم الثانية ممتنع الصدق, وكلتا الشرطيّتين صادقتان فى حقّه سبحانه تعالى, وإذا كان الواجب موجَباً, وقد عرفت أنّ كلّ موجب لا ينفكّ أثره عنه(2) زماناً, فيلزمهم أنّه إذا عُدم شيء(3) فى العالم أن يُعدم الواجب؛ لأنَّ عدم ذلك الشيء المفروض ليس لذاته _ وإلاّ لكان ممتنعاً(4) _ بل أمّا لعدم شرطه, أو لعدم علّته, وعلّته إمّا الواجب فيلزم عدمه, أو غيره فننقل الكلام إليه, أو يكون عدم ذلك الشيء لعدم جزء(5) علّته, فنقول: عدم ذلك الشرط أو العلّة أو جزء العلّة(6) ليس لذاته _ وإلّا لم يوجد _ بل لعدم شرطه, أو علّته(7), أو جزء علّته, وهكذا نقول فى هذا الشرط والعلّة وجزء العلة,

---

1- فى حاشية «ح»: المتكلّمين والحكماء.

2- قال ملّا خضر الحبلرودى: لمِا تقدّم من أنَّ الإنفكاك مستلزم لأحد المحالين, إمّا لزوم الترجيح من غير مرجِّح, أو عدم تمامية ما فُرض تاماً, فالواجب _ على هذا التقرير _ لا ينفكّ 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).

3- فى حاشية «ح»: أى بعد الوجود.

4- فى حاشية «ح»: فلا يوجد, هذا خلف.

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

6- فى «ث»: (أو لعلّته أو جزء لعلّته) وقد شُطب من النسخة.

7- فى «ث»: (بل إمّا لعدم شرطه, أو لعدم علّته).

وهذا معنى قوله: والكلام فى عدمهما _ أى فى عدم الشرط والعلّة _ كلّاً أو جزءاً كالكلام فيه _ أى فى ذلک الشىء المفروض _ بأن ننقل الترديد إليه كما ذكرنا, حتى ينتهى الكلام إلى الواجب فيلزم عدمه, وإنّما قلنا: إنّ الكلام ينتهى إلى الواجب؛ لأنّ الموجودات بأسرها تنتهى _ فى سلسلة الحاجة _ إلى الواجب, فيكون هو علة لجميعها, إما بالذات أو بالواسطة, وقد قلنا: إنّ عدم المعلول مستند إلى عدم علّته, فيلزم إنتهاء عدم الشىء 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(1), يفيدهم التخلّص عن هذه المزلقة(2).

نقض: لقول الحكماء فى ترتيب الموجودات

نقض(3) لقول الحكماء فى ترتيب الموجودات.

1- قال الحبلرودى: مفرّ: أى 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 بموجَب. والكلُّ باطل عندهم, وإنّما حمد الله تعالى على لزوم هذا الإلزام؛ لأنّه مبطل للإيجاب, ومستلزم للقدرة التى أكثر قواعد الإسلام تبنى عليها, ومنه يظهر سرّ كون اعتقاد الإيجاب كفراً, فيكون نعمة معتبرة موجبة للحمد عليها, وتقديم الحمد للإهتمام به؛ تنبيهاً على أنّ الأليق والأولى بحال العاقل الإبتداء بحمد مبدأ الكمالات ومولیها؛ لأنّه سبب للزيادة وحصول السعادة وبالله التوفيق. (حاشية ح).

2- أُنظر: المسلک للمحقق الحلّى:43, النظر الأول, المطلب الثانى. كشف المراد للعلّامة الحلّى:259-261/المقصد الثالث, المسألة الأولى فى أنّه تعالى قادر مختار.

3- قال الحبلرودى: أى هذا نقض على كلام الفلاسفة, مُورَد بعد إيراد كلّ مهم, إذ نقض الشىء كإثباته فرع تصوره, والمراد بالنقض [فى حاشية «ح»: وفى اللغة معناه: النكث, قال الله تعالى: ﴿وَلا تَكُونُوا كَالَّتِى نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكاثاً﴾ النحل 16: 92] هنا: هو المعنى المعتبر عند أهل النظر, المقابل للمناقضة والمعارضة, وهو منع مقدّمة من مقدّمات الدليل, غير معيّنة, وطريقه أن يقال: ليس دليلک بجميع مقدّماته صحيحاً, ومعناه أنّ فيها خللاً, ولابدَّ من شاهد على الإختلال, ويسمّى سنداً ومستنداً واستناداً, وذلک الخلل أعمّ من أن يكون تخلّف الحكم المدّعى عن الدليل فى بعض الصور, أو فساد آخر, فلا يجوز تعريف النقض بالتخلّف, الذى هو نقض أحد أسبابه _ كما فعله بعض هنا تقليداً لبعضهم _ للمباينة بين السبب والمسبب . ووجوب المساواة فى الصدق بين المعرِّف والمعرَّف, وأيضاً النقض صفة الناقض, والتخلّف 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 بالإجمالى. والمعارضة: إيراد دليل مقابل لدليل المستدل, دالّ على نقيض مدعاة, من غير تعرّض لشىءٍ من مقدّمات دليله. وكلّ ما يقع بين المناظرين فى الدليل على سند التوجيه لا يخلو عن هذه الوجوه الثلاثة. إذا عرفت هذا فاعلم أنّه قالت الفلاسفة: ...الى آخره. (حاشية ح).

قالت الفلاسـفة: الواحد الحقيقی, وهو الذی لیس فیه تکثّر أصلاً, لا بحسب الذات, ولا بحسب الصفات الحقیقیة, ولا الإعتباریة, ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل, لا یصدر عنه إلّا شیء واحد(1), إلّا أن یکون هناک نوع تکثّر, أمّا بحسب الآلة(2) - کالنفس الناطقة یصدر عنها آثار کثیرة, بحسب تعدّد آلاتها - التی هی

1- أُنظر: الإشارات والتنبیهات لابن سینا: 271_272/علم الطبیعة, النمط الرابع فی الوجود وعلله. الملل والنحل للشهرستانی: 182, الفصل الثالث, متأخرو حکماء الیونان, رأی ارسطوطالیس, المسألة «6».

2- الآلة: هی الواسطة بین الفاعل ومنفعله فی وصول أثره إلیه. تحریر القواعد المنطقیة لقطب الدین الرازی: 59, الأول فی ماهیة المنطق, تعریف المنطق ووجه الحاجة إلیه.

الأعضاء والقوى الحالّة فيها, أو بحسب الشرط(1) أو القابل كالعقل الفعّال(2) على رأيهم, فإن الحوادث فى عالم العناصر مستندة إليه, بحسب الشرائط والقوابل المتكثّرة, وبنوا على ذلك(3) كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى, كما هو مذهبهم على ما سنشير إليه.

وأنت تعلم أنَّ مـذهب المتكلّمين إنّه تعالى قادر مختار, ففيه تكثّر باعتبار الصـفات وتعلّقات الإرادة, فلا تنـدرج فى هـذه القاعـدة, فلا تكون منافيـة لمذهب المتكلمين, وكلّ شـبهة لهم _ أى للفلاسـفة _ على هذه الـدعوى _ يعنى قولهم: الواحـد لا يصدر عنه إلّا الواحد _ فى غاية الركاكة(4), مثل قولهم: لو كان الواحـد الحقيقى مصـدراً لـ_ (أ) و(ب) لكان مصدريـة (أ) غير مصدرية (ب), لإمكان عقل كلّ منهما(5) بدون الأخرى, فإن

1- فى حاشية «ح»: أى الأوضاع الفلكية.

2- العقل الفعّال: وهو مُخرج للعقل بالقوة إلى الفعل. الشـفاء (المنطق) لابن سينا:223. وهو: العقل الفائض فى أنفسـنا, ويسمّى عقل العالم الأرضى. أُنظر: الشفاء (الإلهيات) لابن سينا :2/401, المقالة التاسعة, الفصل الثالث. وهو: المفيض للمعقولات على النفوس الإنسانية وهو: مخرج النفوس من القوة إلى الفعل. شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسى:2/361.

3- فى حاشية «ح»: أى على كون الواحد الحقيقى لا يصدر عنه إلّا واحد, وأنّ جميع الممكنات صادرة بواسطة العقل.

4- رَكَّ الشىء, أى: رَقَّ وضَعُفَ. الصحاح للجوهرى:4/363, ركك.

5- فى حاشية «ح»: حال الغفلة, فالمصدريتان ثبوتيتان لأنّهما نقيضا العدم, وهو قولنا: لا مصدرية, ونقيض العدمى ثبوتى.

دخل فيه(1) هذان المفهومان أو أحدهما لزم التركيب فى الواحد الحقيقى, هذا خُلف(2), وإن لم يدخلا, ولا أحدهما, كان الواحد الحقيقى مصدراً لمصدريتهما أيضاً, كما كان مصدراً لهما؛ إذ لا يجوز أن تكون المصـدريتان مسـتندتين إلى غيره, وإلّا لم يكن هو وحده مصدراً لـ (أ) و(ب), والمقدّر خلافه, فنقول: كونه مصدراً لإحدى المصدريّتين غير كونه مصدراً للأخرى, فهذان المفهومان إن دخلا فيه لزم التركيب, وإلّا كان مصـدراً لهما أيضاً, ولزم التسـلسل فى المصـدريات, وأيضاً لو كان مصـدراً لـ (أ) و(ب) _ مثلاً _ لكان مصـدراً لـ (أ) ولما ليس (أ)؛ لأنَّ (ب) ليس (أ), ولكان أيضاً مصدراً لـ (ب), ولما ليس (ب), وإنّه تنـاقض, والجواب عن الأـول: إنّا نختار أنَّ المصـدريّتين خارجتان عن الواحـد الحقيقى, إلّا أنَّ المصدريـة لكونها من الأمور الاعتباريـة لا وجود لها فى الخارج, غير محتاجـة إلى علّـة توجـدها؛ لأنَّ المحتاج إلى الـمُوجِد ماله وجود(3), فلا تكون الذات مصدراً لها, فلا يكون هناك مصدرية أخرى حتى تتسلسل المصدريات(4), ولو سلّم فالتسلسل فى الأمور الاعتبارية غير ممتنع, على أنّا نقول: لو صحّ ما ذكرتم, لزم أن لا يكون الواحد مصدراً لأثر واحد أيضاً؛ وإلاّ صدر عنه أثر ومصدريّة ذلك

1- فى حاشية «ح»: فى ماهية ذلك الواحد.

2- فى حاشية «ح»: أى خلاف المفروض؛ لأنّه لو كان مركّباً لكان ممكناً, وقد عرفت بطلانه.

3- فى حاشية «ح»: فى الخارج, والأُمور الإعتبارية لا وجود لها فى الخارج, وإذا كان الأمر كذلك فلا تكون محتاجة إلى مُوجِد يوجدها, فيبطل التسلسل.

4- فى حاشية «ح»: هذا الجواب نقض تفصيل؛ لورود المنع على مقدّمة معيّنة من دليل المستدل, هى لزوم التسلسل.

الأثر(1), فنسوق الدليل إلى آخره(2). وعن الثاني(3): لا نسلّم أنّ صدور (أ) وصدور لا (أ) تناقض؛ فإنّ نقيض صدور (أ) هو لا صدور (أ), وأما صدور لا (أ) فلا.

قال الإمام ـ في المباحث المشرقية ـ: والعجب ممّن يُفنى عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلّمها, ثمّ جاء إلى هذا المطلب الأشرف, فأعرض عن استعمالها, حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان(4), قالوا: الحكم بأنّ الواحد لا يكون مصدراً لأثرين بديهيّ(5), لا يتوقّف إلّا على تصوّر طرفيه, وما ذكر في بيانه تنبيه وإزالة لما يكون

1- قال المقداد: فإنّه أمرٌ ثبوتي, يلزم من دخوله التركيب, ومن خروجه التسلسل. أُنظر: الأنوار الجلالية:79, الفصل الأول, التوحيد.

2- في حاشية «ح»: وهذا الجواب نقض إجمالي؛ لإفادته إبطال دليل المستدل بجميع مقدّماته, لا مقدّمة معينة منه.

3- أي: والجواب عن الثاني. قال الحبلرودي: الثاني: إنّه لو صدر عنه إثنان لزم اجتماع النقيضين, والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدّم. بيان الملازمة: إنّه لو صدر عنه إثنان, مثلاً: (أ) و(ب), فمن حيث إنّه يجب عنه (أ) لا ـ يجب عنه (ب), فلو وجب عنه (ب) ولم يكن فيه حيثيتان لكان وجوبه عنه من الحيثية التي وجب (أ), فمن حيث يجب عنه (أ) يجب عنه (ب), وقد ثبت من حيث يجب عنه (أ) لا ـ يجب عنه (ب), فلزم التناقض. وقال الحبلرودي: قوله: فمن حيث يجب عنه (أ) لا يجب عنه (ب). لمانع أن يمنع ذلك, ولِم لا يجوز أن يجب عنه من حيثية واحدة شيئان؟ وما النزاع إلّا فيه. (حاشية ح).

4- أُنظر: المباحث المشرقية للرازي:1/593, 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.

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

فی بعض الأذهان من الخفاء؛ لعدم تصوّر طرفیه علی الوجه الذی یتعلّق به الحکم, فلا یقدح فیه المناقشة بمنع, أو نقض, أو معارضة.

قال المصنِّف(1) _ فی شـرح الإشارات _: وکان هـذا الحکم قریب من الوضوح, وإنّما تکثّرت مدافعـة الناس إیّاه؛ لإغفالهم عن معنی الوحدة الحقیقیة(2), فإن قلت: إذا کان هـذا الحکم بدیهیاً, والإحتجاج تنبیهاً, فالذی یجوّز صدور أشـیاء عنه, بل یسند جمیع الأشیاء إلیه ابتداءً, کیف یتخلّص عن هذا المضیق(3)؟ قلت: یتخلّص عنه بمنع البداهـة, فإنَّ أهل الملل _ علی کثرتهم وتفاوت طبقاتهم _ قد خالفوا هذا الحکم, فلا یکون دعوی البداهة فیه مسموعة(4), وعلی تقدیر التسلیم, یتخلّص عنه بأنّه تعالی فاعل مختار(5), یصدر عنه _ بحسب تعلّق(6) إرادته(7) _ ما شاء, فلا یکون هذا الحکم

1- فی حاشیة «ح»: قال المصنّف لقوة قول الحکماء: وکان هذا الحکم _ أی الحکم بأنّ الواحد الحقیقی لا یکون مصدراً لأثرین _ قریب من الوضوح, لکن غایة ما فی الباب أنّ الواحد لیس بواحد حقیقی, بل واحد مختار, یتعلّق به تعلّقات الکثرة الإرادیة.

2- أُنظر: شرح الإشارات والتنبیهات لنصیر الدین الطوسی:3/122, النمط الخامس, التنبیه «11» فی أنّ الواحد لا یصدر عنه إلّا واحد.

3- فی حاشیة «ح»: وهو أنّ الواحد الحقیقی لا یصدر عنه إلّا واحد.

4- فی حاشیة «ح»: وأیضاً إنّها فی محلّ النزاع فلا تسمع.

5- فی حاشیة «ح»: والمختار فعله وأثره تابع للقدرة والداعی, والقدرة صفة تؤثّر وفق الإرادة, وإذا کان کذلک فیجوز أن یصدر عنه...إلی آخره.

6- فی حاشیة «ث»: لفظ التعلّق زائد, بل مُخلٌّ تبنّیه.

7- فی حاشیة «ث»: هی العلم بالمصلحة.

مناقضاً لـ_مّا ذهب إليه من إسناد جميع الأشياء إليه, نعم لو كان موجباً _ على ما يزعمه الخصم _ لأشكل عليه الأمر, مع إمكان دفعه بأنّه تعالى فى 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 فى ذاته بل فى سلوبه وإضافاته, ولا محذور فيه؛ ولذلک _ أى ولأنَّ الواحد(1) لا يصدر عنه إلّا الواحد, وأنَّ البارى تعالى واحد حقيقى(2) _ قالوا: لا يصدر عن البارى تعالى بلا واسطة إلّا عقل واحد(3), كما ورد به نصّ الحديث: «أول ما خلق الله العقل»(4) والمراد بالعقل: موجود

1- فى حاشية «ث»: أى الواحد الحقيقى.

2- فى حاشية «ح»: أى ولاعتقادهم أنَّ البارى واحد حقيقى.

3- قال المقداد: وبيان هذه الدعوى موقوف على تصور أقسام الممكن. قالوا: الموجود الممكن إمّا أن يفتقر إلى موضوع أو لا _ والمراد بالموضوع: هو المحل المُقَوِّمُ لـ_مّا يحلّ فيه _ فإن كان الأول فهو العَرَض, وإن كان الثانى فهو الجوهر, فأمّا أن يكون محلاً أو حالاً, أو مركّباً منهما, أو ليس واحداً من الثلاثة. فإن كان محلّاً فهو المادة, وإن كان حالاً فهو الصورة, وإن كان مركباً منهما فهو الجسم, وإن لم يكن واحد من الثلاثة فهو مجرّد. فإن افتقر فى كمالاته إلى البدن فهو النفس, وإن لم يفتقر فهو العقل. إذا تقرر هذا قالوا: لا يجوز أن يكون الصادر الأول عنه عَرَضاً؛ لأنَّ العَرَض مفتقر إلى الموضوع فهو يستدعى سبقيّته, فلو كان هو الأول لتقدّم على محلّه. ولا مادّة وإلّا لكانت صالحة للتأثير, لكنَّ المادّة لا تصلح؛ لأنّها قابلة, والفاعل لا يكون قابلاً. ولا صورة لأنّها مفتقرة فى فاعليتها إلى المادة, فلا تكون سابقة عليها, ولا جسماً لتركّبه, فيكون الصادر إثنين لا واحد. ولا نفساً؛ لأنّها تتوقف فى فعلها على الآلة, فتستدعى سبقيّتها. فلم يبق إلّا العقل وهو المطلوب. هذا تقرير ما قالوه, وقد عرفت ضعف مبناه. الأنوار الجلالية:80, الفصل الأول, التوحيد.

4- مشارق أنوار اليقين للبرسى:42. عوالى اللئالى لابن أبى جمهور:4/99- ح41. ونقله السيد إبن طاووس فى سعد السعود:393, حكايةً عن العامّة, وعلّق عليه العلّامة المجلسى فى بحار الأنوار:54/309, قائلاً: لم أجده فى طرقنا, وإنما هو فى طرق العامّة.

ممكن(1), ليس جسماً(2) ولا حالاً فيه(3) ولا جزءاً منه(4), بل جوهر مجرّد فى ذاته, مستغنٍ(5) فى فاعليته عن الآلات الجسمانية(6). والدليل على أنّ الصادر الأول هو العقل, إنّه لا يجوز أن يكون جسماً لتركّبه(7), فلو صدر أولاً لزم تعدّد الصادر فى المرتبة الأولى, ولكان(8) مقدّماً على الهيولى(9) والصورة(10), اللّتان هما جزؤه, مع وجوب تقدّم

1- فى حاشية «ح»: خرج الواجب.

2- فى حاشية «ح»: خرج الجسم.

3- فى حاشية «ح»: خرج العرض.

4- فى حاشية «ح»: خرج الهيولى والصورة.

5- فى «ح»: (مستقل).

6- فى حاشية «ح»: خرجت النفس. أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّى:119, الفصل الثالث, المقصد الثانى فى الجواهر والأعراض, الفصل الأول فى الجواهر, المسألة الاولى.

7- فى حاشية «ح»: من الهيولى والصورة, فهو ليس بواحد.

8- فى حاشية «ح»: أى الجسم.

9- الهيولى: قوة موضوعة لحمل الصور, منفعلة. رسائل الكندى الفلسفية:114. وهى: الجوهر الذى يوجد معه الجسم بالقوة من جزئيه, كالخشب للسرير. كشف الفوائد للعلّامة الحلّى:77, الأصل الخامس فى الجواهر والأعراض. وقد عرّفها أحد المعاصرين تعريفاً جامعاً مانعاً فقال: الهيولى: مادة أولى غير معيّنة أصلاً, وبها تشترك الأجسام فى كونها أجساماً, وهى بمثابة الرخام أو الخشب قبل أن يُصنع منهما شىء. أُنظر: مقدّمة المحقق على كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين للفارابى تحقيق البير نادر:28.

10- الصورة: هى فى الجسم الجوهر الجسمانى, مثل شكل السرير فى السرير. السياسة المدنية للفارابى:28. وهى: الجوهر الحالّ المقوم لمحلّه فى الوجود, قواعد المرام للبحرانى:43. وهى: الجوهر الذى يوجد معه الجسم بالفعل من جُزأيه, وهى جزء من ماهية الجسم, كالصورة الإنسانية للإنسان, والجسمية للجسم. كشف الفوائد للعلّامة الحلّى:76. وعرّف البير نادر الصورة, قائلاً: وهى المبدأ الذى يُعَيّن الهيولى ويعطيها ماهية خاصة, ويجعلها شيئاً واحداً. مقدمة المحقق على كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين للفارابى تحقيق البير نادر:28.

الجزء على الكل, ولا أحد جزئيه؛ إذ لا يستقلّ بالوجود دون الآخر(1), 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 _ التى هى الجسم _ فلا يكون سبباً ل_مّا بعده, ويجب ذلک فى الصادر الأول, فتعيّن أن يكون هو العقل, وهو المطلوب.

والحاصل أنَّ الصادر الأول عنه تعالى واحد, مستقلّ بالوجود والتأثير, وغير العقل ليس كذلک؛ لانتفاء القيد الأول(2) فى الجسم, والثانى فى الهيولى والصورة(3) والعرض(4), والثالث فى النفس(5). هذا وقال بعضهم: وجه الجمع بين الحديث

1- فى حاشية «ث»: إذ الهيولى فى التحقق محتاج إلى الصورة, والصورة فى الحلول محتاجة إلى الهيولى.

2- فى حاشية «ث»: أى كونه جوهراً مجرّداً.

3- فى حاشية «ح»: هو الإستقلال بالوجود؛ لعدم استقلال كلّ واحدة منهما بالوجود بدون الأُخرى.

4- فى حاشية «ح»: لعدم استقلاله بالوجود بدون المحلّ. والعَرَض: ما يوجد فى الجوهر من غير تجاوز؛ إحترازاً عن وجود المظروف فى الظرف. الرسائل للشريف المرتضى:2/278, رسالةالحدود والحقائق. وهو: ما يتجدّد وجوده ولم يكن متحيّزاً. الحدود للنيسابورى: 33. وهو: المحمول الخارج عن ذات الموضوع, لاحقاً له بعد تقوّمه بجميع ذاتياته, كالضاحک اللاحق للإنسان, والماشى اللاحق للحيوان. المنطق للمظفر:79.

5- فى حاشية «ح»: هو الإستقلال بالتأثير, لعدم تأثيرها بدون الآلات.

المذكور(1) وبين الحديثين الآخرين: «أول ما خلق الله القلم»(2) و«أول ما خلق الله نورى»(3) أنَّ المعلول الأول من حيث إنّه مجرّد يعقل ذاته ومبدأه, يسمّى: عقلاً, ومن حيث إنّه واسطة فى صدور سائر الموجودات, ونقوش العلوم, يسمّى: قلماً, ومن حيث توسّطه فى إفاضة أنوار النبوة, كان نوراً لسيد الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم(4). والعقل فيه كثرة وهى: الوجوب بالغير, والإمكان الذاتى, وتعقّل الواجب تعالى, وتعقّل ذاته _ أى العقل _ ولذلك _ أى لوجود الكثرة فى العقل _ صدر عنه عقل آخر, باعتبار الوجوب بالغير, ونفس فلكية(5), باعتبار تعقّل الواجب, وفلك مركّب من الهيولى والصورة, باعتبار الإمكان الذاتى(6), وتعقّل الذات(7). وإنَّما قلنا: إنَّ صدورها(8) عنه(9) على هذا

1- قوله: (المذكور) سقطت من «ث».

2- مسند زيد بن على:365. تفسير القمى: 2/173.

3- عوالى اللئالى لابن ابى جمهور:4/99.

4- شرح المواقف للجرجانى:7/261.

5- النفس الفلكية: هى الفاعل الذى يشعر بفعله مع تعقّل وعلم, ويكون فعله متّحد. رسائل إبن سينا:250. وهى: التى تصدر عنها أفعال غير مختلفة بإرادة. شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسى:2/414, النمط الثالث, إشارةٌ فى بيان أنّ الحركة المستديرية الفلكية.

6- (الذاتى) أثبتناه من «ح».

7- فى حاشية «ح»: أى ذات العقل. وفى حاشية «ث»: وهو الذى يسمّيه الحكماء: فلك الأفلاك, وفلك الأطلس, والجسم المنير. والمحدِّثون يسمّونه: العرش, والكرسى, على الإختلاف.

8- فى حاشية «ث»: أى صدور سائر الموجودات.

9- فى حاشية «ث»: عن العقل.

الوجه, إسناداً للأشرف إلى الجهة الأشرف, والأخسّ إلى الأخسّ, فإنّه أحرى وأخلق, وكذلک يصدر من العقل الثانی, عقل ثالث, ونفس ثانية, وفلک ثان(1), وهكذا, ولابدَّ من الإنتهاء إلى جوهر عقلی وجرم سماوی, إذ لو استمرّ ذلک لزم التسلسل, ولا يجوز أن تنقطع العقول قبل انقطاع السماويات, وإلّا لبقيت بعض السماويات غير مستندة إلى علّة, فالعقول ليست أقلّ عدداً من الأفلاک, فتنتهی إلى العقل العاشر, الذی هو فی مرتبة التاسع من الأفلاک(2) _ أعنی فلک القمر(3) _ ويسمّی: العقل الفعّال؛ لكثرة فعله فی عالم العناصر, والعقل العاشر؛ لبعده عن مبدأ الحق لم يقو علی إيجاد عقل آخر, فصار مبدءاً لهيولی العالم العنصری, وصورها المختلفة لاستعدادات متفاوتة مستندة إلى حركات جزئية سماوية(4).

قال الإمام _ فی الملخّص _: إنهّم خبطوا, فتارة اعتبروا فی العقل الأول جهتين: وجوده _ وجعلوه علّة لعقل _ وإمكانه _ وجعلوه علّة لفلکٍ _. ومنهم من اعتبر بدلهما, تعقّله لوجوده وإمكانه, علّة لعقل وفلک(5). وتارة اعتبروا ثلاث جهات وجوده فی

1- فی حاشية «ث»: وهو الذی يسمّيه الحكماء: فلک الثوابت, وفلک البروج. ويسمّيه المحدّثون: الكرسی أو العرش, علی الخلاف.

2- (من الأفلاک) لم يرد فی «ث».

3- آراء المدينة الفاضلة ومضادّاتها للفارابی: 52_54.

4- قال الحبلرودی: ونقض دليلهم الدال علی جواز صدور المتعدد من العقل الأول والثانی إلى العاشر, بأنّه ليس بجميع مقدّماته صحيحاً, بل فيه خلل؛ لكونه جارياً فی العاشر مع تخلّف الحكم المدّعی عنه باعترافهم. (حاشية ح).

5- شرح المواقف للجرجانی: 7/263, المرصد الرابع فی العقل, المقصد الثانی فی ترتيب الموجودات.

نفسه – وجعلوه مبدءاً لعقل – ووجوبه بالغير – وجعلوه مبدءاً لنفس – وإمكانه الذاتی, وجعلوه مبدءاً لفلک. وتارة من أربعة أوجه, فزادوا علی ذلک تعقّل ذلک(1) الغیر(2), فجعلوا إمکانه علّة لهیولی الفلک, وعلمه علّة لصورته. وأنت خبیر بأنّ ما ذکره المصنّف مغایر لهذه الإعتبارات, فظهر أنّ الأفهام عاجزة عن إدراک نظام الموجودات, علی ما هی علیه فی نفس الأمر, ویلزمهم(3) _ أی الحکماء _ فی هذا القول, أنّ أی موجودین فُرِضا فی العالم کان أحدهما علّة للآخر بواسطة أو بغیرها(4), فهو ظاهر الفساد, فإنّ وجود موجودات کثیرة, لا یتعلّق بعضها ببعض, ولا ترتیب بینها, معلوم بالضرورة.

وأُجیب: بأنّ معلول الواحد الحقیقی یعرضه التکثّر(5) باعتبار کثرة الإضافات,

---

1- (ذلک) لم یرد فی «ث».

2- فی هامش «ح»: الذی هو الواجب.

3- قال الحبلرودی: یلزمهم من ترتیب دلیلهم, الدالّ علی جواز صدور الأشیاء المتعددة عن الواحد, بسبب الإعتبارات المتکثّرة _ مع قولهم الواحد لا یصدر عنه إلّا واحد _ أنّ أی موجودین...الی آخره. (حاشیة ح).

4- قال المقداد: وذلک لأنّه لا یجوز صدورهما معاً عن علة واحدة بل أحدهما, والآخر إمّا أن یکون صادراً عن المعلول, أو عن العلّة المفروضة بشرط المعلول؛ لاستحالة صدوره عنها باستقلالها, وإلّا لصدر عن الواحد إثنان وهو باطل, وعلی التقدیرین یلزم أن یکون أحدهما بالنسبة إلی الآخر إمّا علّة أو شرط علّة, فیلزم حیننذٍ من عدم أحدهما عدم الآخر ضرورة؛ إذ یلزم من عدم العلّة أو جزئها أو شرطها عدم المعلول, وبالعکس, إذ عدم المعلول دلیل علی عدم علّته أوجزئها أو شرطها. الأنوار الجلالیة: 81_82/الفصل الأول, التوحید.

5- قال المقداد: فهما[أی الموجودان المفروضان فی قوله: أی موجودین فُرضا.] صادران عن علّة واحدة, لکن کلّ منهما باعتبار, کما قلناه فی العقل الأول وصدور العقل الثانی, والنفس, والفلک, کلّ واحد باعتبار, فلا یتمّ هذا الإلزام إلّا بإبطال صلاحیة تلک الإعتبارات؛ لمبدئیة التأثیر, نعم, الإلزام الثانی متّجه. الأنوار الجلالیة:82, الفصل الأول, التوحید.

فإنَّ له ماهيّة ممكنة, ووجوداً وإمكاناً بالذات, ووجوباً بالغير, فيصير بسبب تلك الكثرة, مبدءاً لكثرة فى مرتبة واحدة, وإلى ردّ هذا الكلام يشير المصنِّف بقوله: وأيضاً التكثّرات التى فى العقل الأول, كالوجوب, والوجود, والإمكان, وغير ذلک, إن كانت موجودة, فإن كانت واجبة يلزم تعدّد الواجب, أو ممكنة, فإن كانت صادرة عن البارى تعالى, لزم صدورها عن الواحد الحقيقى, فيبطل قولكم الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد, وإن صدرت هذه التكثّرات الموجودة _ فرضاً _ عن غيره _ أى غير(1) الواجب _ لزم تعدّد الواجب؛ لأنَّ المستقل فى الإيجاد ليس إلّا الواجب, وإن لم تكن تلک التكثّرات المذكورة(2) موجودة, لم يكن تأثيرها فى الموجودات الحقيقية معقولاً, سواء فرض مؤثراً(3) أو جزءاً منه, وقد يجاب عنه: بأنّها ليست جزءاً من المؤثِّر, بل هى شرط للتأثير(4), والشرط قد يكون أمراً اعتبارياً, لكن مثل هذه الإعتبارات من

1- () (غير) لم يرد فى «ث».

2- فى حاشية «ح»: التى هى العقل الثانى, وفلكه, ونفسه.

3- فى حاشية «ح»: أى التكثّر المفروض.

4- فى حاشية «ح»: وحيثية له. وذكر ملّا خضر الحبلرودى فى ردّ هذا الجواب: إنَّ هذه الجهات والتكثّرات إذا كانت أموراً إعتبارية فكما أنّها لا تصلح للتأثير لا تصلح أن تكون شروطاً فيه؛ لأنّها متساوية لغيرها, فكونها شروطاً للغير دون العكس ترجيح من غير مرجّح, وأيضاً الضرورة قاضية بأنَّ ما لا تحقق له خارجاً لا يكون شرطاً لأمر خارجى, والعدميات التى يتوهم شرطيتها كعدم الغيم للقصّار[القصّار: الذى يدقّ الثوب ويبزره فى الماء ويغسله. أنظر: الصحاح للجوهرى:2/516. لسان العرب لابن منظور:5/122.], إن ـ ما هى كاشفة عن الشرط الوجودى, وهو فى مثالنا, وقوع شعاع الشمس الموجب للتجفيف على الثوب. (حاشية ح). وقال البيضاوى: الفرق بين جزء المؤثّر وشرط المؤثّر أنّ جزء المؤثّر ما يتوقف عليه ذات المؤثّر مقوّماً له, وشرط المؤثّر ما يتوقف عليه تأثير ولا يتوقف عليه تحقّق ذات المؤثّر كالهواء للنار, فإنّ الهواء يتوقف عليه تـأثير النـار فى الفيـد, ولا ـ يتوقّف تحقّق ذات النار على الهواء. لم نعثر عليه فى مؤلفاته المتوفّرة فى مكتبتنا, بل وجـدناه باختلاف يسـير فى المواقف للأيجى: 1/459, المقصـد التاسع, الفرق بين جزء العلّة المؤثرة وشرطها.

السـلوب والإضافات عارضة للمبدأ الأول, فيجوز أن يكون بحسـبها مصدراً لأمور متعدّدة كالمعلول الأول, وذلک منافٍ لمذهبهم الذى بنوا عليه ترتيب سلسـلة الممكنات, هذا وحديث إسناد الأشرف إلى الأشرف خطابى(1), لا يُلتفت إليه فى المطالب العلميـة, وإسـناد الفلک الثامن _ مع ما فيه من الكواكب المختلفـة المقادير _ إلى جهـة واحدة فى العقل الثامن _ كما زعموه _ مشـكل(2), وبالجملة لا يخفى على الفطن ضعف ما اعتمدوا عليه فى هذا المطلب العالى.

1- () فى حاشية «ح»: أى إقناعى. وفى حاشية «ث»: أى يحتاج إليه فى علم البلاغة والبيان.

2- فى حاشية «ح»: وكذا إسناد الصور والأعراض التى فى عالمنا هذا _ مع كثرتها الفانية عن الحصر _ إلى العقل الفعّال, مشكل أيضاً.

أصل: فی بیان أنّه تعالی عالم بکلّ المعلومات

وفیه مقامان:

الأول: فی إثبات علمه(1), وهو متّفق علیه بیننا وبین الحکماء, وإنّما نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة لا یعتدّ بهم, وسنذکرها.

فللمتکلّمین فی إثباته طریقان:

الأول: ما ذکره المصنّف بقوله: قد ثبت أنّ الله تعالی قادر مختار(2), وکلّ قادر إنّما یقع فعله بعد الداعی(3), والشعور بمصلحة الفعل _ کما عرفت فی بحث القدرة فثبت _ إنّ فعل الباری سبحانه وتعالی تبع لداعیه, وکلّ من کان کذلک _ أی یکون فعله تابعاً للداعی _ کان عالماً بالضرورة؛ لأنّ الداعی هو الشعور _ أی العلم _ بمصلحة الإیجاد والترک, فیکون له شعور وإدراک, وهو المطلوب.

والثانی: وهو الطریق المشهور فی هذا الباب, إنّ فعله تعالی محکَم خالٍ عن وجود الخلل, ومشتمل علی حکم ومصالح متکثّرة(4), وکلّ من کان فعله محکَماً کان عالماً, أمّا الأول فظاهر(5) لمن نظر فی الآفاق والأنفس, وتأمّل فی ارتباط العلویات بالسفلیات,

---

1- قال ملا خضر الحبلرودی: بمعنی ظهور الأشیاء له وعدم غیبتها عنه, وهذا معنی ما یُسمَع, أنّ علمه تعالی حضوری ولیس بحصولی؛ لتنزّهه عن حصول الحوادث فیه. (حاشیة ح).

2- فی حاشیة «ذ»: لأنّه قد ثبت أنّ الباری تعالی قادر، والقادر هو الذی یفعل بالقصد والإختیار, فیمتنع توجه قصده إلی ما لیس بمعلوم.

3- الحدود والحقائق للبریدی:19.

4- قال الحبلرودی: أی مستتبعة لخواص کثیرة, مشتملة علی أشیاء غریبة, کما هو الظاهر علی المتأمل فی المصنوعات. (حاشیة ح).

5- فی حاشیة «ح»: لأنّ الحس یدل علیها, ولهذا استدلّ علیها بقوله: لمن نظر.

سيّما فى الحيوانات(1) وما هُديت إليه من مصالحها, وأُعطيت من الآلات المناسبة لها, ويعين على ذلک علم التشريح, ومنافع خلقة الإنسان وأعضائه, التى قد جمعت فيه(2) المجلدات, وأمّا الثانى _ أعنى أنَّ كلّ من كان فعله محكماً كان عالماً _ فضرورى, وينبّه عليه أنَّ من رأى خطّاً حسناً, يتضمّن ألفاظاً عذبة رشيقة, تدلّ على معانٍ دقيقة, علم _ بالضرورة _ أنَّ كاتبه عالم, لا يقال إنّه منقوض بفعل النحل _ تلک البيوت المسدَّسة المتساوية _ بلا فرجال ومسطر, واختيارها للمسدس لأنّه أوسع من المثلّث والمربّع والمخمّس, ولا يقع بينها فرج, كما يقع بين المدوّرات وما سواها من المضلّعات, وهذا يعرفه الحذّاق فى صناعة الهندسة, وكذا العنكبوت ينسج تلک البيوت بلا آلة, مع إنّه لا علم لهما بما يصدر عنهما, وما يتضمّنه من الحكم؛ لأنّا نقول: لا نسلّم عدم علم النحل والعنكبوت بما تفعله, لجواز أن يخلق الله فيهما علماً(3) بذلک, أو يلهمهما(4) حالاً فحالاً ما هو مبدأ لذلک الفعل.

1- فى حاشية «ح»: هذا على رأى من يقول: إنَّ أفعال الحيوانات تصدر عنها, وأمّا من يسند الأفعال إلى الله ابتداءً _ كالأشاعرة _ فلا إشكال _ أيضاً _ بأنَّ تلک الأفعال من أفعال الله تعالى, لا من أفعال تلک الحيوانات.

2- فى حاشية «ح»: أى صنّفت فى علم التشريح كتب كثيرة, فى كمّية صغر بعض أعضائه وكبر بعضها, وأيضاً فى عَصَبه ومفاصله إلى غير ذلک.

3- فى حاشية «ح»: والدليل عليه قوله تعالى: حوَأَوْحى رَبُّکَ إلى النَّحْلِ<الآية, سورة النحل 16: 68.

4- فى حاشية «ح»: الإلهام: إلقاء الشىء فى القلب بغير الطلب. والعلم مع الطلب وغيره, فالعلم أعمُّ منه. والإلهام: أن يلقى الله فى النفس أمراً, يبعثه على الفعل أو الترک, وهو نوع من الوحى يخصّ الله به من يشاء من عباده. النهاية فى غريب الحديث لابن الأثير:4/282. والإلهام: علم ضرورى يحصل فى العاقل ابتداءً, زائداً على علوم العقل. الحدود للنيسابورى:93.

المقام الثانی: إنَّ علمه تعالی یعمّ المفهومات کلّها, ممکنة کانت, أو واجبة, أو ممتنعة. فهو أعمُّ(1) من القدرة؛ لاختصاصها بالممکنات(2), ول_مّا کان دلیل(3) عموم علمه وقدرته راجعین إلی أمر واحد(4), نظّمهما المصنِّف فی سلک واحد, فقال: ویجب أن یکون الباری تعالی عالماً بکلّ الممکنات, والواجبات, والمستحیلات(5) أیضاً, وأنْ

1- فی حاشیة «ح»: إلاّ أنَّ المصنّف خصّه بالممکنات.

2- قال الحبلرودی: وخصّ بهما المصنّف بالممکنات, وإن کان الأول أعمّ, وقال: یجب أن یکون عالماً بکلّ المعلومات, وقادراً علی کلّها؛ لأنّه جعل القدرة هو العلم, والعلم المستفاد من القدرة هو العلم بالممکنات لا_غیر, وأیضاً النزاع والخلاف المشهور بین الجمهور إنّما وقع فی الجزئیات الزمانیة, التی هی من الممکنات, لا_فی الواجب والممتنعات, فإذا ثبت عمومه لجمیع الممکنات لزم إحاطته بکلّ المعلومات, فقول بعضٍ[هو المقداد.]: وحینئذٍ لا وجه لتخصیص المصنِّف العلم بالممکنات. ساقطٌ غیر موجّه. (حاشیة ح).

3- فی حاشیة «ح»: حاصله دفع ما یقال: من أنّه ینبغی أن یجعل کلّ واحد من کونه عالماً بکلّ الممکنات, وکونه قادراً علی کلّها, مقاماً علی حدة, فیکون هذا الأصل مشتملاً علی ثلاث مقامات لا إثنین, ووجه الدفع أنّ الأمر کما ذکرت, إلّا أنّه جمع المقامین فی البیان؛ روماً للإختصار والإشتراک فی الدلیل, وهو التخصیص من غیر مخصّص.

4- فی حاشیة «ح»: هو التخصیص من غیر مخصّص.

5- فی حاشیة «ح»: قوله: والواجبات والمستحیلات, یعنی الواجبات علی تقدیر فرض وجودها, وإلّا فالواجب تعالی فی الخارج واحد, لا تعدّد فیه إلّا بحسب الفرض, فما زاد علی الواحد معدوم فی الخارج, لا یقال: فهو داخل فی المستحیلات, لأن_ا نقول: الفرق فی الإعتبار, حیث لوحظ فی الواجب ضرورة الوجود, وفی المستحیل ضرورة العدم. من الشارح رحمه الله .

يكون قـادراً على كلّهـا _ أى الممكنات خاصـة _؛ لأنَّ الوجوب والإمتناع يحيلان(1) المقدوريـة, وإنّمـا قلنا: إنّه يجب أن يكون عالماً وقادراً على العموم؛ لأنَّ المقتضـى للعلم والقـدرة ذاته(2), وللمعلومية ذوات المعلومات, وللمقدورية الإمكان(3), وأمّا على رأى من يقول: إنَّ صـفاته عين ذاته, يقال: علمه وقدرته عين ذاته, ثمّ يقال على التقديرين, ونسـبة الذات إلى الكلّ سواء, فلو كان عالماً وقادراً ببعضها, كان عالماً وقادراً على كلّها, لكنّ المقدّم حق _ ل_مّا تقدّم _ فالتالى مثله.

وأمّا الملازمـة, فلأنَّ علمه وقـدرته إذا تعلّقا ببعض دون بعض آخر, مع صـلاحية تعلّقها بالجميع, كان ترجيحاً من غير مرجّح, وهذا معنى قوله: لأنّ تعلّق علمه وقدرته ببعض الأشـياء دون بعض آخر, مع صـلاحية تعلّقها بكلّها, تخصيص من غير مخصّص, فيكون باطلاً. واعلم أنَّ المخالف فى هذين الأصلين _ أعنى عموم علمه وقدرته تعالى للأشياء _ فَـرَقٌ, أمّا المخالفون فى عموم علمه فطوائف:

1- فى حاشية «ح»: لأنّهما لا يقبلان تأثير المؤثّر, وإلّا لم يكن الواجب واجباً, ولا الممتنع ممتنعاً؛ لأنّ المقتضى للعلم والقدرة ذاته, هذا مذهب الأشاعرة.

2- قال ملّا خضر الحبلرودى: وإلّا لزم كون الواجب تعالى مفتقراً فى كماله إلى الغير, فيكون ناقصاً بذاته, وهو محال. (حاشية ح).

3- قال الحبلرودى: والإمكان مشترک بين جميع الممكنات، والإشتراک فى العلّة[هى الإمكان.] يستلزم الإشتراک فى المعلول[هو المقدورية.]. (حاشية ح).

الأولى: قوم من الدهرية(1)، قالوا: لا يعلم نفسه(2)؛ 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 المجرّدة عنده بحيث لا تغيب عنه, ولو سلّم فالتغاير الإعتبارى كافٍ لصحة النسبة, وهو متحقق بين الشيء ونفسه, فإنّ ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية, ولو صحّ ما ذكرتم لـمّا كان أحدنا عالماً بذاته, والتالى باطل بالضرورة.

الثانية: قوم من قدماء الفلاسفة، قالوا: إنّه تعالى لا يعلم شيئاً أصلاً, وإلّا علم نفسه, إذ يعلم حينئذٍ إنّه يعلمه وذلک يتضمّن علمه بنفسه(3), وقد بيّنا امتناعه, والجواب: ما قد عرفت من منع امتناعه.

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

1- الدهريـة: فرقـة نفوا الربوبية وجحدوا الصانع المدبّر العالم القادر, وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلک بنفسه لا بصانع. وهم ينكرون النبوّة والبعث والحساب والملائكة والشـياطين والجّنة والنار, ويردّون كل شيء إلى فِعل قانون السببية, ويقولون: الزمان يمر ينقضـى, بينما الـدهر سـرمدى, وأنّه لا فناء. والطبيعيون الـدهريون خلاف فلاسـفة الدهريين, فالأولون يقولون بالمحسوس وينكرون المعقول, بينما يقول الآخرون بالمحسوس والمعقول معاً. موسوعة الفرق والجماعات لعبد المنعم الحنفى: 367 _ 368.

2- قال الجرجانى: هم المعمَرِيّة, ...,قالوا ... ولا يعلم نفسه وإلّا اتحد العالم والمعلوم, وهو ممتنع. التعريفات:309.

3- حكاه عنهم الكثيرون, منهم: الخواجة نصير الدين الطوسى فى تلخيص المحصل:227. شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد:3/220.

بغير ذلک الشـيء, وإلّا فَمَن علم شيئاً علم جميع الأشياء, لأنَّ العلم به حينئذٍ عين العلم بها(1), وهو باطل, فيكون له بحسب كلّ معلوم علم على حِدة, فيكون فى 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: بأنّهَ تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيّرة(2), وسيجىء تحقيقه. والمخالفون لعموم قدرته أيضاً طوائف:

الأولى: الفلاسفة، قالوا: لا يقدر على أكثر من واحد؛ لأنّهَ واحد حقيقى(3), وقد عرفت جوابه.

الثانية: الثنوية، قالوا: إنّه لا يقدر على الشر, وإلّا لكان خيّراً شرّيراً؛ فلذلک أثبتوا إلهين(4) _ كما مرَّ _ وقد عرفت ما فيه.

1- هذا أيضاً قول طائفة من الفلاسفة, أُنظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا:250, النمط الثالث, فصل «19», 328_329, النمط السابع, فصل «15» و«17».

2- أُنظر: الإشارات والتنبيهات لإبن سينا:332_333/علم الطبيعة وما قبله, النمط السابع, تذنيب «21». الشفاء لابن سينا:2/359, المقالة الثامنة, الفصل السادس, فصل فى أنه تام ...الخ.

3- أُنظر: الإشارات والتنبيهات لإبن سينا:287, النمط الخامس, تنبيه: فى قاعدة الواحد. التعليقات لابن سينا:25, صدور الفعل الواحد عن البسيط, 220_221, لا يصح أن يصدر عن الواحد البسيط إلا واحد.

4- حكاه عن الثنوية: الشهرستانى فى الملل والنحل:115. والعلّامة الحلّى فى كشف المراد:261. وفى معارج الأفهام: 239. والأيجى فى المواقف: 284. والمقداد السيورى فى شرح الباب الحادى عشر: 35 _ 36.

الثالثة: النظّام(1) ومتابعوه من المعتزلة، قالوا: لا يقدر على فعل القبيح؛ لأنـَه مع العلم بقبحه سفه, ودونه جهل, ويجب تنزيهه تعالى عنهما(2), والجواب: إنّ غاية ما ذكرتم عدم الفعل؛ لوجود الصارف عنه وهو القبح, وذلک لا ينفى القدرة عليه(3).

الرابعة: أبو على الجبائى وأتباعه, قالوا: لا يقدر على عين فعل العبد(4), 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

1- النظام: إبراهيم بن سيار بن هانىء مولى بنى الحارث بن عباد من بنى قيس بن ثعلبة, البصرى المتكلّم, المعروف بالنظّام, تنسب إليه طائفة من المعتزلة تسمّى النظّامية, وانفرد بمسائل, وهو شيخ الجاحظ, وهو ابن أخت أبى الهذيل العلّاف شيخ المعتزلة, وكان يدمن شرب الخمر, وورد أنّه سقط من غرفة وهو سكران فمات سنة بضع وعشرين ومائتين, وقيل: سنة 230 هـ, له شعرُ ومؤلفات منها: كتاب إثبات الرسل, والردّ على الدهرية وغيرهما. أُنظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادى:6/94. اللباب فى تهذيب الأنساب لابن الأثير:3/316. سير أعلام النبلاء للذهبى:10/541_542. تاريخ الإسلام للذهبى:16/170_471. الوافى بالوفيات للصفدى:6/12_15.

2- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:24_25, الفصل الثانى, الثنوية.

3- قال الحبلرودى: وزعم الكعبى[وهو غير مذهب الجبائى.] أنّه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد؛ لأنّه أمّا طاعة, أو معصية, أو عبث لا غاية له, وكلّ ذلک على الله محال. وردَّ بأنَّ الأمور المذكورة اعتبارات عارضة لنفس الفعل من حيث هو صادر عن العبد وبالنسبة إليه, وذات الفعل حركة أو سكون, وإذا كان كذلک, لِمَ لا يجوز أن يكون البارى تعالى قادراً على مثل ذلک الفعل ؟! (حاشية ح).

4- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:33, المعتزلة, الجبائية والبهشمية.

على مراده(1), والمقـدّر خلافه, والجواب: إنَّ تساوى قـدرتيهما فى هـذا المقـدور ممنوع, بل الله تعالى أقـدر عليه من العبد, فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه, ولا يلزم من ذلک انتفاء قدرته بالكلّية, نعم يثبت فيه نوع عجز, وذلک ينافى الألوهية دون العبودية.

نقض: لقول الفلاسفة حيث زعموا أنّ البارى لا يعلم الجزئيات

نقض(2): لقول الفلاسفة, حيث زعموا أنّ البارى تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيّرة من حيث هى جزئية, وجواب شبهة لهم فى هذه الدعوى.

قالت الفلاسـفة: البارىء تعالى لا يعلم الجزئى الزمانى ـ أى الواقع فى الزمان ـ يعنى المتغيّر, وقالوا: لا يعلمه على وجه جزئى, بل يعلمه بالوجه الكلّى, وبيانه بمثال: إنّا إذا فرضـنا سـجلاً مكتوباً, يشـتمل(3) على سطور, فيها كلمات متألّفة من حروف, فالعالم بمضمون السجل وسطورها دفعة, يكون عالماً بما فيه على وجه كلّى لا يتغيّر أصلاً, بل هو ثابت وإنْ تغيّر السجل عن حاله, والذى ينظر فيه منتقلاً من سطر إلى

1- أُنظر: المواقف للأيجى:284_285/الموقف الخامس فى الإلهيات, المرصد الرابع فى الصفات الوجودية, المقصد الثانى فى قدرته تعالى.

2- قال الحبلرودى: النقض هنا بمعنى التناقض, لا بالمعنى المصـطلح الـذى تقـدّم ذكره. (حاشـية ح). وقال المقداد: وبيان التناقض أنـّهم قرّروا مقدّمات[مثل إنّه تعالى يعلم ذاته, وإنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول, وإنّ ذاته علّة لجميع الممكنات, التى من جملتها الجزئى الزمانى, ولو بوسائط.(حاشـية).] يلزم من اعتقادها كونه تعالى عالماً بالجزئيات, وأوردوا شـبهة تسـتلزم كونه غير عالم بالجزئيات, فيكون عالماً بها غير عالم بها, وهو التناقض الصريح. الأنوار الجلالية:85, الفصل الأول, التوحيد.

3- فى «ث»: (تشتمل كتابته).

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

إذا تمهّد هذا فنقول: علمه تعالى بالجزئيات(1) على الوجه الأول _ أى بحيث لا يتغيّر _ وليس عالماً بها على الوجه الثانى _ أى من حيث هو جزئى متغيّر _ وإلّا _ أى وإن لم يكن غير عالم بالجزئيات, بل يكون عالماً بها _ لزم كونه تعالى محلاً للحوادث, لأنَّ العلم هو حصول صورة مساوية للمعلوم فى الماهيّة فى ذات العالم, فلو فرض علمه تعالى بالجزئى الزمانى, كزيد _ مثلاً _ على وجه يتغيّر(2), مثل كونه كاتباً, ثمّ يتغيّر ذلك الجزئى المفروض, بأن يترك الكتابة, فإن بقيت حينئذٍ الصورة الحاصلة فى ذات العالم, المنتزعة من ذلك الجزئى, باعتبار كونه كاتباً, كما كانت أولاً, كان ذلك العلم جهلاً مركّباً؛ لعدم مطابقته للواقع, وإلّا أى وإن لم تبق الصورة المذكورة كما كانت أولاً, بل زالت وحصلت صورة أخرى مطابقة للجزئى المذكور, باعتبار صفته

1- قال الشيخ فى الإشارات: للجزئيات اعتباران: من حيث هى طبائع, ومن حيث هى متخصصة بتخصيصات, فتعقّلها من حيث هى طبائع تعقّلها على وجه كلّى, وتعقّلها من حيث هى متخصّصة على وجه جزئى, والبارى تعالى عندهم لا يعلمها بالحيثية الثانية, أى من حيث إنَّ بعضها واقع الآن, وبعضها واقع فى الزمان الماضى, وبعضها فى المستقبل, فإنَّ العلم بالجزئيات _ من هذه الحيثية _ يتغيّر بحسب تغيّر الماضى والمستقبل والحال, وإن وجب علمه بها وبالأزمنة الواقعة هى فيها بالحيثية الأولى, علماً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة, ثابتاً أبد الدهر. أنظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا: 332_333. شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسى:3/308_309.

2- قال الحبلرودى: بتغيّر الجزئى. (حاشية ح).

الحادثة(1), كانت ذاته محلاً للصورة المتغيّرة بحسب تغيّر الجزئيّات, والتالى بقسميه ظاهر البطلان, فكذا المقدّم(2), وكلّ من اللازمين _ أعنى الجهل, وكونه محلاً للحوادث _ نقص يجب تنزيهه عنه تعالى(3). قالوا: وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكّلة, وإن لم تكن متغيّرة, كأجرام الأفلاك الثابتة على أشكالها؛ لأنَّ إدراكها إنّما يكون بآلة جسمانية, وكذا الحال فى الجزئيات المتشكّلة المتغيّرة, إذ قد اجتمع فيها المانعان, بخلاف الجزئيات التى ليست متشكّلة ولا متغيّرة, فإنّه يعلمها بلا محذور, كذاته وذوات العقول(4).

وهذا الكلام(5) منهم يناقض قولهم: إنَّ العلم التام بالعلّة يوجب العلم بالمعلول, وإنَّ ذات البارى تعالى علّة لجميع الممكنات(6), 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؟!

1- قال المقداد: بحسب تجدّد المعلومات, وأيضاً يلزم التغيير فى صفاته الذاتية, المستلزم ذلک لتغيّر الذات المقدّسة, وكلاهما عليه تعالى محال, والحاصل إنّه لو علم الجزئى الزمانى على وجه يتغيّر لزم إمّا نسبة الجهل إليه تعالى, أو كونه محلاً للحوادث, أو تغيّر ذاته, واللوازم بأسرها باطلة إتفاقاً, فكذا الملزوم. الأنوار الجلالية:84, الفصل الأول, التوحيد.

2- قوله: (والتالى بقسميه ظاهر البطلان, فكذا المقدّم) أثبتناه من «ح».

3- أُنظر: التعليقات لابن سينا:8, علم واجب الوجود. الشفاء لابن سينا:2/358_359, الإلهيات, المقالة الثامنة, الفصل السادس.

4- التعليقات لابن سينا:9_10.

5- فى حاشية «ح»: أى القول بأنّ الله لا يعلم الجزئى الزمانى على وجه جزئى.

6- قال المقداد: التى من جملتها الجزئى الزمانى. الأنوار الجلالية:85, الفصل الأول, التوحيد.

وقد التجأوا فی دفعه إلی تخصیص القاعدة العقلیة, بسبب مانع هو التغیّر, کما هو دأب أرباب العلوم الظنّیة, فإنّهم یخصّصون قواعدهم بموانع یمنع طردها(1), وذلک ممّا لا یستقیم فی العلوم الیقینیة, فهم إذن واقعون بین أمور خمس, لابدّ من إلتزام أحدها لدفع هذا التناقض: أمّا أن یثبتوا للجزئیات الزمانیة(2) علّة لا تنتهی فی السلسلة إلی العلّة الأولی, حتی لا یلزم من کونه عالماً بذاته أن یکون عالماً بالجزئیات(3). أو لم یجعلوا العلم بالعلّة موجباً للعلم بالمعلول، فعلمه بذاته لا یوجب العلم بالجزئیات(4). أو یعترفوا بالعجز عن إثبات عالمیته تعالی بذاته _ أی لا یجعلوه عالماً بذاته _ لیلزم علمه بالجزئیات. أو لم یجعلوا العلم حصول صورة مساویة للمعلوم فی العالم(5), حتی یلزم حصول صورة متجدّدة فی ذاته تعالی, فیصیر محلاً للحوادث, وهذا هو العمدة فی

1- فی حاشیة «ح»: أی تخصیص القاعدة.

2- (الزمانیة) أثبتناه من «ص».

3- قال المقداد: لأنّها إذا لم تکن معلولة لم یلزم من علمه بذاته العلم بها, لکن هذا باطل لـمّا قرّروه واعتقدوه[أی مع اعتقادهم انتهاء الجزئیات فی سلسلة الحاجة إلی الواجب. حاشیة (ح).]. الأنوار الجلالیة:86, الفصل الأول, التوحید.

4- قال المقداد: لأنّها و إن کانت معلولة لکنّ العلم بالعلّة لا یوجب العلم بالمعلول, لکنّه باطل لـمّا قلناه. الأنوار الجلالیة:86, الفصل الأول, التوحید.

5- قال المقداد: فإنّهم إذا لم یقولوا بذلک لا یلزم حلول الصورة فی ذاته تعالی, فلم تتم شبهتهم, فلم یلزمهم التناقض, لکنّهم بیّنوا ذلک, واستدلّوا علیه بأنّا ندرک أشیاءَ لا تحقّق لها فی الخارج, فلو لم تکن منطبعة فی النفس کانت عدماً محضاً, ونفیاً صرفاً, فیستحیل الإضافة إلیها. الأنوار الجلالیة:86, الفصل الأول, التوحید.

دفع الشبهة. أو يجوّزوا كونه تعالى محلاً للحوادث(1)، فحينئذٍ يكون عالماً بالجزئيّات المتغيّرة. وكلّ من هذه الخمسة منافٍ لمذهبهم, لا يلتزمونه أصلاً.

والجواب عن الشبهة: إنّما يلزم ما ذكروه _ فى صيرورته محلاً للحوادث _ على تقدير كون علمه تعالى زائداً على ذاته(2), ويكون عبارة عن حصول الصورة المذكورة, وأمّا إذا كان علمه عين ذاته _ كما هو رأى الشيعة(3) _. أو صفة حقيقية قائمة بذاته, ذات تعلّقات بالمعلومات(4) _ كما هو رأى الأشاعرة _, لم يتغاير العلم بتغاير(5) الإعتبار(6) فى المعلوم, والتغيّر فى التعلّقات والإضافات جائز, كيف والله تعالى كان قبل الموجودات, وهو معها, وسيكون بعدها, فلا يلزم تغيّر علمه تعالى, بل تتغيّر تعلّقات

1- قال المقداد: فإنّهم مع تجويزهم ذلک 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 القضيّتين, لا توافق القضيّتين, لكن بيّنوا محاليّة كونه محلاً للحوادث؛ لـمّا يلزم من حدوثه, فيلزمهم استحالة علمه بالجزئيات, المستلزمة للتناقض فى كلامهم. الأنوار الجلالية:86, الفصل الأول, التوحيد.

2- قال المقداد: وهو باطل كما سيجىء, بل علمهُ عندنا نفس ذاته المقدّسة. الأنوار الجلالية:87, الفصل الأول, التوحيد.

3- أُنظر: التعليق للمقرى النيسابورى:50. كشف المراد للعلّامة الحلّى:265, المسألة الثانى: فى أنه تعالى عالم. اللوامع الإلهية للمقداد السيورى:207.

4- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:40, الأشعرية.

5- قوله: (العلم بتغاير) لم يرد فى «ث».

6- قال الحبلرودى: والإضافة بأن يتعلّق علمه بوجود الجزئى حال الوجود, وبعدمه حالة العدم, فلا يلزم تغيير علمه. (حاشية ح).

علمه؛ لأنـّا نعلم بالضـرورة أنَّ من عَلِمَ متغيّراً لم يلزم من تغيّره تغير ذاته, ولاـ يخفى أنَّ طَريقَى المتكلّمين فى بيـان عـالميته تعـالى جاريان فى الكلّيات والجزئيّات, فإن الجزئيّات أيضاً صادرة عنه بالإختيار, وهى محكمة متقنة, فيكون عالماً بها(1).

فائدة: فى تحقيق معنى الحياة

فائـدة: فى تحقيق معنى الحيـاة وأنّه تعـالى حيٌّ.فنقول: اتّفق أهـل الملـل وغيرهم أنّه تعـالى حيٌّ؛ لأنـّه عالم قادر, وكلّ عالم قادر حيٌّ بالضـرورة, لكن اختلفوا فى معنى الحياة, لأنـّها فى حقّنا إمّا اعتـدال المزاج النوعى(2) _ كما يُشـعِر به كلام الإمام فى المحصّل _ وإمّا قوة تتبع ذلک الإعتدال, سواء كانت نفس قوة الحس والحركة(3) _ كما هو رأى البعض _ أو مغايرة لها _ على ما اختاره إبن سـينا(4) _, ولا تتصور الحياة بهذه المعانى فى حقّه تعالى, فقال جمهور الأشاعرة, وبعض المعتزلة: إنـّها صـفة حقيقية قائمة بذاته تعالى, توجب صـحة العلم والقدرة, إذ لولا اختصاصه بصـفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة, لكان اختصاصه بصفة(5) العلم والقدرة _ المذكورين _ ترجيحاً من غير مرجّح(6), ولا

1- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:195, الفصل الخامس, رأى الإسكندر الأفروديسى.

2- المحصّل للرازى:240.

3- المحصّل للرازى:240.

4- أُنظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا:236. الشفاء:366.

5- فى «ث»: (صحة).

6- أُنظر: الملل والنحل للشهرسـتانى:21, 40. الشامل فى أصول الـدين للجوينى:368, كتـاب التوحيـد, فصل مشـتمل على ذكر ألفاظ. والمقصود ببعض المعتزلـة, أبو هاشم وأصـحابه, أُنظر: الفائق للملاحمى الخوارزمى: 69. الكامل فى الإسـتقصاء لتقى الدين النجرانى:217_218. وقال ملّا خضـر الحبلرودى: لأنّهم اسـتدلّوا عليه بأنَّ ذاته تعالى مساويـة لسائر الـذوات فى الذاتيـة, فلو لم تكن الحياة عبارة عن الصـفة المذكورة, لكان اختصاص ذاته تعالى بصحة العلم والقدرة دون غيره يقتضى ترجّحاً بلا مرجّح, وإنّه محال. (حاشية ح).

يخفى أنَّ هذا الإستدلال مبنيّ على تماثل ذاته تعالى لسائر الذوات, والحقّ أنَّ ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات, فقد يقتضى لذاته الإختصاص بأمرٍ, فلا يلزم الترجيح من غير مرجّح(1), ومعلوم أن ليس جعل ذلک الأمر الذى تقتضيه ذاته علّة لصحة العلم _ كما فعله هؤلاء _ أولى من جعله نفس صحة العلم _ كما فعله الباقون _ فمن أراد إثبات الزيادة فعليه الدليل.

وذهب الشيعة وأبو الحسين البصرى(2) _ من المعتزلة _ وبعض الأشاعرة: إلى أنّ حياته تعالى عبارة عن صحّة(3) كونه عالماً قادراً(4), وهو مذهب الحكماء, واختاره

1- قال الحبلرودى: هذا نقض تفصيلى لدليلهم[لأنّه منعٌ لمقدّمة معينة, هى مساواة الذات. (حاشية ح).], ونقض إجمالاً[وحاصله: إنَّ دليلكم بجميع مقدماته ليس صحيحاً, لأنّه لو صحَّ... إلى آخره. (حاشية ح).], بأنّه لو صحَّ لزم أن يكون حصول هذه الصفة لذاته بصفة أُخرى, وحصول الأُخرى بأُخرى, وهكذا يلزم التسلسل. (حاشية ح).

2- أبو الحسين محمد بن على بن الطيب, المتكلّم, من أهل البصرة, سكن بغداد, وهو صاحب التصانيف على مذاهب المعتزلة منها: تصفّح الأدلّة, وغرر الأدلّة, وشرح الأصول الخمسة, وكتابٌ فى الإمامة, توفى ببغداد فى يوم الثلاثاء الخامس من شهر ربيع الآخر سنة 436 هـ , وصلَّى عليه القاضى أبو عبد الله الصيمرى ودفن فى مقبرة الشونيزى. أُنظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادى:3/315. الأنساب للسمعانى:5/191. وفيات الأعيان لابن خلكان:4/271.

3- فى «ث»:)صفة صحة).

4- أُنظر: أصول الدين للبغدادى:105, الأصل الرابع, المسألة «8» فى صفة حياة الإله. الملل والنحل للشهرستانى:32, المعتزلة, «11» الخيّاطية والكعبية.

المصنِّف, وقال: الحيّ _ عند المتكلّمين(1) _ كلّ موجود لا يستحيل _ أى يصحّ _ أن يقدر ويعلم(2), وأمّا إنّ معنى الحياة هى نفس صحّة العلم والقدرة, أو غيرها, فقد عرفت الخلاف فيه, والبارىء سبحانه ثبت أن ـه قادر عالم بلا خلاف, إلّا من شرذمة لا يعبأ بهم وقد عرفتهم, فوجب أن يكون حيّاً.

فائدة أخرى: فى تحقيق معنى إرادته وسمعه وبصره

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

الأولى: فى بيان معنى إرادته. قال الحكماء(3): إرادته(4) هى نفس علمه بوجه

1- قال الحبلرودى: النافين للصفات الثبوتية الزائدة عيناً, كأبى الحسين وأتباعه, وجعلهم عبارة عن المتكلّمين مع شمول اللفظ للمثبتين؛ لعدم اعتداده بهم؛ لفساد مذهبهم وفساد استدلالهم على زيادة هذه الصفة - أعنى الحياة - ويمكن أن يجاب: بتقدير البعض أيضاً, والتقدير فى غير مقام التعريف _ كالتخصيص _ شائع. (حاشية ح).

2- قال المقداد: وقال أبو الحسين البصرى ومن تابعه من المحقّقين: إنَّ معناه: أنّه لا يستحيل أن يقدر ويعلم, لما تقرّر من استحالة كون صفاته تعالى زائدة على ذاته, ونفى الإستحالة لا يستلزم عدمية مفهومها, إذ معناه الإمكان العام, الشامل للواجب والممكن, فلفظها سلب ومعناه إثبات, إذا عرفت هذا, ففى قول المصنّف - الحيّ 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:88, الفصل الأول, التوحيد.

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

4- (إرادته) لم ترد فى «ث».

النظام الأكمل, ويسمّونه عناية(1). وقال النجّار(2): إرادته أمرٌ عـدمى, أعنى عدم كونه مكرهاً ومغلوباً(3). وقال الكعبى(4): هى فى فعله العلم بمـا فيه من المصـلحة, وفى فعل غيره الأمر به(5). وقال الأشاعرة _ ووافقهم فى ذلک معتزلة البصرة(6) _: إنّـها صفة حقيقية مغايرة للعلم والقدرة, توجب تخصيص أحد المقدورَين بالوقوع(7)، وقد عرفت ما فيه من نفى الصفات.

1- أُنظر: التعليقات لابن سينا:11_13. أجوبة المسائل النصيرية لنصير الدين الطوسى:101, أجوبة مسائل على بن سليمان البحرانى, المسائل الأربع والعشرون, المسألة الثانية عشرة.

2- النجار: هو الحسين بن محمد بن عبد الله النّجار الرازى, رأس الفرقة (النجّارية) من المعتزلة وإليه نسبتها, وقد افترقوا ثلاث فرق وهم: البرغوثية, والزعفرانية, والمستدركة. وكان النجار من متكلّمى المجبّرة وله مع النظّام عدّة مناظرات, وله كتب منها: (البدل) فى الكلام و(المخلوق) و(إثبات الرسل) وغير ذلک, توفى نحو (220 هـ). أُنظر: فهرست ابن النديم:229. الاعلأم للزركلى:2/253.

3- الملل والنحل للشهرستانى:37, الفصل الثانى: الجبرية (2) النجارية.

4- الكعبى البلخى: عبـد الله بن أحمـد بن محمود, أبو القاسم البلخى. من متكلّمى المعتزلة البغداديين. وكان على رأس طائفة الكعبية من المعتزلة. أقام ببغداد مدة طويلة ثمّ عاد إلى بلخ وأقام فيها حتى وفاته. ومن مصـنفاته: المقالات, والغرر, والإسـتدلال بالشاهـد على الغائب, وكتاب الجـدل ... الـخ. توفى ببلخ فى أول شـعبان سـنة تسع عشـرة وثلاثمائة. أُنظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادى:9/392. وفيات الأعيان لابن خلكان:3/45. سير أعلام النبلاء للذهبى:14/313.

5- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:32, المعتزلة, «11» الخيّاطية والكعبية . أوائل المقالات للشيخ المفيد:13.

6- فى حاشية «ح»: فهم: أبو على وابن هشام والقاضى عبد الجبار.

7- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:32. الكامل فى الإستقصاء لتقى الدين النجرانى:284. فصل: فى كونه مريداً.

وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة _ كالنظّام, والجاحظ(1), والعلّاف(2), والبلخي(3) _: هو علمه ينفع فى الفعل, وذلک كما يجده كلّ عاقل من نفسه, إنَّ ظنّه واعتقاده ينفع فى الفعل, أو علمه به يوجب الفعل, ويسمّيه أبو الحسين بالداعية(4), ول_مّا استحال الظنّ والإعتقاد فى حقّه تعالى انحصر داعيه فى

1- الجاحظ: عمرو بن بحر بن محبوب, أبو عثمان الجاحظ البصرى, أحد شيوخ المعتزلة وهو كنانى وقيل: مولى, وإليه تنتسب الفرقة المعروفة بالجاحظية, وكان تلميذ إبراهيم بن سيار البلخى المعروف بالنظّام, له تصانيف عديدة منها: كتاب الإمامة ووجوبها, كتاب فضل بنى هاشم على بنى أمية, الحيوان ... الخ. وقيل له: الجاحظ؛ لأنّ عينيه كانتا جاحظتين, وقد أصابه الفالج فى أواخر عمره, وكانت وفاته فى محرم سنة خمس وخمسين ومائتين بالبصرة, وقد نيف على التسعين. أُنظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادى:12/208_209. معالم العلماء لابن شهر آشوب:84. الأنساب للسمعانى:2/6_7. وفيات الأعيان لابن خلكان:3/470_474.

2- أبو الهذيل العلّاف: محمد بن الهذيل بن عبيد الله بن مكحول, مولى عبد القيس, شيخ المعتزلة, وصاحب التصانيف, وإليه تنسب الفرقة الهذيلية وهى من فرق المعتزلة, وهو من أهل البصرة, ورَد بغداد. كانت ولادته فى سنة إحدى, وقيل: أربع, وقيل: خمس وثلاثين ومائة. توفى سنة خمس وثلاثين ومائتين, وقيل: سنة ست وعشرين, وقال المسعودى: سنة سبع وعشرين ومائتين فى سرّ من رأى, وقيل: فى البصرة. تاريخ بغداد للبغدادى:4/136_137. وفيات الأعيان لابن خلّكان:4/265_267. الوافى بالوفيات للصفدى:5/107_108.

3- أبو على البلخى: وهو غير أبى القاسم البلخى الكعبى, قال عنه ابن المرتضى: أبو على البلخى, له رئاسة ضخمة ومحلّ كبير, وهو من المصنّفين. ولم يزد على ذلک, ولم نجد له ترجمة أخرى. أُنظر: طبقات المعتزلة لأحمد بن يحيى بن المرتضى:102.

4- أُنظر: الفائق فى أصول الدين للخوارزمى:42_43, الكلام فى التوحيد, باب القول فى أنّه مريد كاره.

العلم, وإليه ذهب الشيعة واختاره المصنّف(1), فقال: علمه تعالى بأنّ فى الإيجاد أو فى الترك مصلحة مرجّحة أحدهما على الآخر يسمّى إرادة(2), وإرادته قديمة, أمّا عندنا وعند الحكماء(3) فلكونها عين ذاته وذاته قديمة, وأمّا عند الأشاعرة فلإستحالة إتصافه بالحوادث(4), وذهب الجبائية(5) _ من المعتزلة _ إلى أنّها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى(6),

---

1- قال المقداد: واستدلّوا على ثبوت الإرادة له بهذا المعنى, بأنّه تعالى خصّص أفعاله بوقت دون آخر, وبصفة دون أُخرى, مع تساوى الأوقات والأحوال بالنسبة إليه وإلى القابل, فذلك المخصّص ليس القدرة الذاتية؛ لتساوى نسبتها إلى الطرفين, ولا العلم المطلق؛ لكونه تابعاً للوقوع, ولا غير ذلك من الصفات, وهو ظاهر, فلم يبق إلّا العلم الخاص باشتمال ذلك الفعل على المصلحة, وهو المطلوب. أُنظر: الأنوار الجلالية:89, الفصل الأول, التوحيد.

2- أُنظر: اوائل المقالات للشيخ المفيد:12_13, القول فى الصفات.

3- فى «ث»: (أمّا عندنا والحكماء).

4- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:40, الأشعرية.

5- الجُبّائية: أصحاب أبى على محمد بن عبد الوهاب الجُبّائى, نسبة إلى جُبّى من بلاد خوزستان, قريباً من البصرة والأهواز, وكان رأساً فى علم الكلام, ومن معتزلة البصرة, من الطبقة الثامنة, وهو شيخهم, وانفرد عن أصحابه بعدّة مسائل, كانت نواة لتأسيس الجُبّائية, منها أنّه أثبت إرادة حادثة لا فى محلّ. ومنها: إنّ الله تعالى متكلّم بكلام يخلقه فى محل. ونفى كرامات الأولياء, وغيرها من المسائل المذكورة فى محلّها, وقال عنه الشهرستانى: والرجل فلسفىّ المذهب, إلّا أنّه روّج كلامه على المعتزلة فى معرض الكلام, فراج عليهم لقلّة معرفتهم بمسالك المذاهب. على حدّ تعبير الشهرستانى. أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:32_35, الجُبّائية والبهشمية. موسوعة الفرق والجماعات لعبد المنعم الحنفى:203_204, الجبائية.

6- أُنظر: الفائق فى أصول الدين للخوارزمى:42, باب القول فى وصفه بأنّه مريد. الملل والنحل للشهرستانى:32_33, المعتزلة, الجبائية.

ولا يخفى فساده(1), وقالت الكرامية: إنّها حادثة قائمة بذاته تعالى(2), ويعلم بطلانه ممّا مرّ من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

المسألة الثانية: فى تحقيق معنى سمعه وبصره.

إعلم أنّ طائفة من المتكلّمين ذهبوا إلى أنَّ إدراك الجزئيّات بالحواسّ الخمس هو نفس العلم بها, فإدراك المسموعات بالسامعة علم بها, وإدراك المبصرات بالبصر علم بالمبصرات(3), وهكذا سائر إدراكات الحواسّ, وخالفهم بعضهم مستدلاً بأنّا 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 أنَّ هذا(4) الإستدلال إنّما يتمّ لو أمكن العلم بالجزئيات بطريق آخر سوى الحس, وهو باطل؛ لأنّ الجزئيات(5) من حيث خصوصياتها لا تُدرَك إلاّ بالحس.

إذا عرفت هذا، فنقول: ذهبت الطائفة الأولى إلى أنَّ سمعه وبصره هو علمه بالمسموعات والمبصرات, فسمعه وبصره راجعان إلى صفة العلم عند هؤلاء.

وذهبت الطائفة الثانية إلى أنّهما صفتان زائدتان على العلم, لكنّهما ليسا بآلة

1- قال المقداد: لاستحالة عَرَض لا فى محلّ ضرورة, ولأنّه يستلزم التسلسل؛ إذ كلّ حادث يستدعى سبقية إرادة فاعلية المختار. أُنظر: الأنوار الجلالية:89, الفصل الأول, التوحيد.

2- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:47, الصفاتية, «39» الكرامية.

3- قوله: (بالبصر علم بالمبصرات) لم يرد فى «ث». وفى «ح»: (علمه) بدل (علم).

4- (هذا) لم يرد فى «ح».

5- قوله: (بطريق آخر سوى الحس, وهو باطل؛ لأنّ الجزئيات) لم يرد فى «ث».

جسـمانية, لاستحالتها فى حقه تعالى(1), وإلى هـذا ذهبت الأشاعرة والكرامية وبعض المعتزلة(2), والأول مذهب الشـيعة وأبى الحسـين البصرى والكعبى واختاره المصنِّف(3), وقال: علمه تعالى بالمـدركات _ أعنى المحسوسات بالحواس الخمس _ الظاهرة يسمّى إدراكاً, وإنـ ـما قيّدنا الحواس بالظاهرة؛ لأنّ الحواسّ الباطنة(4) ممّا لا يقول به المتكلّم, لأنّ أدلّتها مبنيّة على أصول فلسفية, لا تتمّ على قاعدة الإسلام, وعلمه بالمسموعات

1- فى حاشية «ث»: لكنّها فى حقّنا بالآلة الجسمانية؛ بسبب عجزنا وقصورنا, وذات البارى لبراءته عن القصور, يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا إلّا بها.

2- أُنظر: نهاية الإقدام للشهرستانى:192, القاعدة «15» فى كون البارى سميعاً بصيراً, شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار:109, الأصل الأول, فصل: والغرض به الكلام فى كونه تعالى سميعاً بصيراً, الفائق فى أصول الدين للخوارزمى:36_37, باب القول فى كونه تعالى سميعاً بصيراً.

3- أُنظر: أوائل المقالات للشـيخ المفيـد:13, القول فى وصف البارى بأنّه سـميع بصـير ومـدرك, قواعـد العقائد لنصـير الدين الطوسـى:58, الباب الثانى: فى صـفاته تعالى, سـمعه وبصـره تعالى, نهايـة الإقـدام للشهرستانى:192, القاعدة «15» فى كون البارى سميعاً بصيراً, أبكار الأفكار للآمدى:5/50, الفصل الرابع, كبار الفرق الإسلامية, الخيّاطية.

4- قال ملّا خضـر الحبلرودى: هى الحسّ المشترك والخيال والواهمـة والحافظـة والمتصـرّفة, فالحسّ المشترك: قوّة مرتّبـة فى مقدّم التجويف الأول, تقبل جميع الصور المنطبعة فى الحواسّ الخمس الظاهرة, ولذا سمّى حسّاً مشتركاً. والخيال: قوّة مرتّبـة فى مؤخّر التجويف الأول, تحفظ جميع صور المحسوسات بعـد غيبوبتها عن الحسّ المشترك, فهى خزانته. والواهمـة: قوّة مرتّبـة فى آخر التجويف الأوسط, تـدرك المعانى الجزئيـة الموجودة فى المحسوسات, كالصداقة والعداوة لزيد مثلاً. والحافظة: قوّة مرتّبة فى أول التجويف الآخر, تحفظ ما تدركه القوة الواهمة, فهى خزانتها, والمتصـرّفة: قوّة مرتّبة فى آخر البطن الأوسط من الدماغ, من شأنها تركيب بعض ما فى الخيال أو الحافظة مع بعض, وتفصيل بعض عن بعض. (حاشية ح).

والمبصرات(1) يسمّى سمعاً وبصراً, وهو _ أى الله تعالى _ باعتبارها _ أى الصفات التى عرفتها _ فى هذه الفائدة يسمّى مريداً, ومدركاً, وسميعاً, وبصيراً, وإن ما لم يوصف بالذوق, والشم, واللمس _ وإن كان عالماً بالمذوقات, والمشمومات, والملموسات _ لعدم ورود النقل بها, ثمّ العمدة فى إثبات السمع والبصر له تعالى, إنّه ممّا علم بالضرورة من دين محمّد صلى الله عليه وآله وسلم, ولا حاجة إلى الإستدلال عليه, كما هو حقّ سائر الضروريات الدينية, والقرآن والحديث مملوء منه, بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله(2), لأنّه معلوم ضروريّ بلا اشتباه فيه, واستدلّ عليه بعض المتكلّمين بدليل مزيّف(3), طويناه قطعاً للتطويل, فالنقل دلَّ على أنّه تعالى سميع بصير, والعقل

1- قال الحبلرودى: فإن قلتَ: العلم بالمسموعات والمبصرات مندرج تحت العلم بالمدركات, فأىّ فائدة فى تخصيص السمع والبصر بالذكر مع ذكر الإدراك؟ قلتُ: فائدة التخصيص التنبيه على اختصاصها بالورود فى الشرع المطهر من بين أنواع الإدراك. (حاشية ح). وقال المقداد: ودليل علمه بالمسموعات والمبصرات والمدركات كونه عالماً بكلّ معلوم, الذى هذه المدركات من جملتها, فيكون عالماً بها, وهو المطلوب. أُنظر: الأنوار الجلالية:9, الفصل الأول, التوحيد.

2- فى حاشية «ث»: يعنى تعبير ما قلناه من أنَّ كونه سميعاً وبصيراً وهو علمه بالمسموعات والمبصرات, أو لا يمكن تأويله بشىء آخر؛ لاستحالة الحواس مطلقاً عليه تعالى, ومن خالف النقل والعقل يجب تأويله بما يوافق العقل.

3- فى حاشية «ح»: قال: إنّه تعالى حىّ, وكلّ حىّ يصحّ اتّصافه بالسمع والبصر, ومن صحّ اتصافه 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: إنّه حىّ, وحياته مثل حياتنا, وإنّه محال. الثانية: إنَّ الصمّ والعمى ضدّان لهما, وليس كذلك, بل عدم ملكة لهما, فجاز خلوّه عنهما رأساً لانتفاء القابلية. الثالثة: إنَّ المحل لا يخلو عن الشىء وضدّه, وهو دعوى لا دليل عليها. فالتعويل على اجتماع الأُمة, وظواهر النصوص. من الشارح رحمه الله .

على استحالة الآلات الجسمانية فی حقّه تعالی, فیکون راجعاً إلی العلم(1), أو إلی صفة أخری.

قال بعض المحققین(2): الأولی أن یقال: لـمّا ورد النقل بهما آمنّا بذلک, وعرفنا أنّه_ما لا یکونان بالآلتین المعروفتین, واعترفنا بعدم الوقوف علی حقیقتهما(3).

فائدة أخری: فی تحقیق معنی الرؤیة

فائدة: أخری فی تحقیق معنی الرؤیة, وإنّه تعالی هل یَصُحّ أن یُری أو لا؟ قال الآمدی(4): اجتمعت الأئمة من أصحابنا _ یعنی الأشاعرة _ علی أنَّ رؤیته تعالی فی

1- قال المقـداد: لـمّا تقرّر أنّه مع معارضـة العقل النقل یجب تأویل النقل بما یطابق العقل, فحملنا ذلک علی العلم مجازاً, تسـمیة للمسـبب _ الـذی هو العلم _ باسم سـببه _ الـذی هو الإدراک _ لأنَّ الحواس مبادئ اقتناص العلوم الکلّیة, فمن فقد حسّاً فَقَدَ علماً. أُنظر: الأنوار الجلالیة:90, الفصل الأول, التوحید.

2- فی حاشیة (ح): القائل: الشریف علی بن محمد الجرجانی.

3- أُنظر: شرح المواقف للجرجانی:8/102, الموقف الخامس فی الإلهیات, المرصد الرابع, المقصد السادس فی أنّه سمیع بصیر.

4- الآمدی: هو ابو الحسن علی بن أبی علی بن محمد بن سالم التغلبی, الملقّب بسیف الدین الآمدی نسبة إلی آمد, وهی مدینة فی دیار بکر, ولد سنة (551 هـ) کان أول اشتغاله حنبلی وانحدر إلی بغداد, ثمّ انتقل إلی المذهب الشافعی, ثمّ انتقل إلی الدیار المصریّة وتصدّر بالجامع الظافری بالقاهرة, ثمّ خالفه مجموعة من فقهاء البلاد ونسبوه إلی فساد العقیدة, فهرب إلی مدینة حماة ثمّ إلی دمشق. وله تصانیف کثیرة. توفی سنة (631 هـ) ودفن بسفح جبل قاسون. أُنظر: وفیّات الأعیان لابن خلّکان:3/293_294. الوافی بالوفیات للصفدی:21/225_230.

الدنيا والآخرة جائزة عقلاً, واختلفوا فی جوازها سمعاً فی الدنیا, فأثبته بعضهم ونفاه آخرون, وهل یجوز أن یری فی المنام ؟، فقیل: لا، وقیل: نعم, والحق أنّه لا مانع من هذه الرؤیة(1), إنتهی کلامه.

والمعتزلة حکموا بامتناع رؤیته عقلاً, قال بعض الأفاضل(2): لابدَّ _ أولاً _ من تحریر محل النزاع فنقول, إذا نظرنا إلی الشمس فرأیناها ثمّ غمّضنا العین, فعند التغمیض نعلم الشمس علماً تاماً, وهذه الحالة مغایرة للحالة الأولی _ التی هی الرؤیة بالضرورة(3) _ فإنّ الحالتین وإن اشترکتا فی حصول العلم فیهما, إلّا أنّ الحالة الأولی فیها أمر زائد وهو الرؤیة, ثمّ قال: والله تعالی لیس جسماً, ولا فی جهة, ویستحیل علیه مقابلة ومواجهة, وتقلیب حدقة نحوه, ومع ذلک یصحّ أن ینکشف لعباده انکشاف القمر لیلة البدر, وأن یحصل للعبد _ بالنسبة إلیه _ هذه الحالة المعبرَّ عنها بالرؤیة(4).

وهذا ممّا تفرّد به أهل السنّة, وخالفهم فی ذلک سائر الفرق, فإنَّ الکرّامیة والمجسّمة(5) وإن جوّزوا رؤیته, لکن بناءً علی اعتقادهم کونه جسماً وفی جهة, وأمّا الذی

1- أُنظر: أبکار الأفکار للآمدی:1/491, القاعدة «4», الباب الأول, القسم الأول, النوع الثالث, المسألة «2» الفصل الأول فی جواز رؤیة الله.

2- فی حاشیة «ح»: القائل هو عبد الرحمن الأیجی فی کتابه المواقف.

3- أُنظر: المواقف للأیجی:299_300, الموقف الخامس فی الإلهیات, المرصد الخامس, المقصد الأول.

4- أُنظر: نفس المصدر.

5- المُجَسِّمة: فرقة یقولون: إنّ الله جسم حقیقة, وأنّه مرکّب من لحم ودم, عزّوجلّ عن ذلک, وقالوا: صورته شاب أمرد جَعد قطط, وأنّه یُمَسّ ویُلمَس ویُعانق, وغیر ذلک من خزعبلاتهم. موسوعة الفرق والجماعات لعبد المنعم الحنفی:570_571.

لا مكان له, ولا يكون فى جهة قدّام(1) الرائى, ولا مقابلاً له أو فى حكم المقابل, فيمتنع أن يُرى, ويدّعون فى ذلک الضرورة موافقين المعتزلة, ثمّ الحقّ أنّ الرؤية فى حقّه تعالى محال, والدليل عليه أنّ كلّ ما كان فى الجهـة محـدَث _ ل_مّا مرَّ بيانه _ وينعكس بعكس النقيض إلى كلّ ما ليس بمحـدَث لا يكون فى جهـة, والواجب ليس بمحدَث(2), فلا يكون فى جهة, وخالف فيه المشـبّهة(3) وخصّصوه بجهة الفوق إتفاقاً, ثمّ اختلفوا, فـذهب محمّد بن كرّام إلى أنّ كونه فى الجهة ككون الأجسام _ أى هو قابل للإشارة الحسّـية _ وهو مماسّ للصـفحة العليا من العرش، وتجوز عليه الحركة, والسـكون, والإنتقال, وتبدّل الجهات(4)، وعليه اليهود حتى قالوا: العرش ينطّ من تحته أطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل، وإنّه يفضِلُ عن العرش من كلّ جهة أربع أصابع(5). وزاد بعضهم,

---

1- فى حاشية «ح»: الظاهر أنّ هذه العبارة تغنى عن قوله: ولا مقابلاً؛ وإنّما ذكرهما معاً بناءً على أنّه يمكن أن يتوهم كونه مقابلاً, وإن لم يكن فى جهة, بناءً على أنّه لا مكانى.

2- قال الحبلرودى: أى ولا شىء من الواجب بمحدَث؛ لأنّه قديم, ولا شىء من القديم بمحدَث؛ لتقابلهما. (حاشية ح).

3- المشّبّهة: هم الذين حملوا الصـفات على مقتضـى الحسّ الذى يوصف به الأجسام, فقالوا: إنّ لله تعالى بصـراً كبصرنا ويداً كيدنا. وقالوا: إنّه ينزل إلى السماء الدنيا من فوق. والمشبّهة أصناف: صنف شبّهوا ذات البارى بذات غيره, وصنف شبّهوا صفاته بصفات غيره, وصنف من الغلاة شبّهوا البشر بذات البارى تعالى. معجم الفرق الإسلامية لشريف يحيى الأمين:225.

4- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:47, الفصل الثالث, الكرّامية, الشامل فى أصول الدين للجوينى:287, كتاب التوحيد, فصل فى انعكاس الحجر, باب القول فى إيضاح الدليل على تقديس الرب.

5- أُنظر: العرش لابن أبى شيبة:57. دفع شُبه التشبيه بأكف التنزيه لابن الجوزى الحنبلى:247_248.

إنَّ المخلصـين من المؤمنين يعانقونه فى الدنيا والآخرة. ومنهم من قال: هو موازٍ للعرش غير مماسّ له. وذهب بعضهم إلى أنَّ كونه فى الجهة ليس ككون الأجسام فيها(1), والمنازعة مع هذا القائل راجعة إلى مجرّد اللفظ دون المعنى, وإطلاق اللفظ عليه يتوقّف على إذن الشـرع, ولم يثبت لنا فى إثبات ما هو الحقّ ما تقـدّم فى نفى المكان والجهة, وإذا لم يكن الواجب فى جهة(2), لم يمكن إدراكه بآلة جسمانية _ يعنى حاسّة البصر _ لأنّه لا يُدرک بها إلّا ما كان جامعاً لتسعة شرائط:

الأول: أن يكون فى جهة مقابلة للباصرة, أو فى حكم المقابل, كالمرئى فى المرآة.

الثانى: كونه جائز الرؤية, بأن لا يكون مجرّداً(3), بل شيئاً قابلاً للإشارة الحسّيّة, مع حضوره للحاسّة, بأن تكون الحاسّة ملتفتة إليه, ولم يعرض هناک ما يضادّ الإدراک, كالنوم, والغفلة, والتوجه إلى شىء آخر.

1- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:45, الفصل الثالث, «2» المشبهة.

2- قال ملّا خضـر الحبلرودى: ذهب بعضهم إلى أنّه تعالى فى جهة, واستدلّ على ذلک بشبهتين: الأولى: إنَّ بديهة العقل شاهدة بأنَّ كلّ موجودين فُرِضا لابدّ وأن يكون أحدهما سارياً فى الآخر, كالجوهر وعرضه, أو مبايناً عنه فى الجهة, كالسـماء والأرض, والواجب تعالى ليس حالاً فى العالم ومحلاً له, فيكون مبايناً عنه فى الجهة. وجوابها: بمنع الصـغرى, وشـهادة العقل, أى لا نسـلّم حصـر كلّ موجودين فرضا فيما ذكرتم, كيف ولم يقع النزاع إلّا فيه, ولو كـان ذلـک بـديهياً لـمّـا اختلف العقلاء فيه, وقـد اختلفوا. الثانيـة: إنَّ الجسم يقتضـى الحيّز والجهـة؛ لكونه قائماً بنفسه, والواجب تعالى يشاركه فى ذلک, فيشاركه فى اقتضائهما. والجواب: إنـَا لا نسلّم أنَّ الجسم إنـَما يقتضى الحيّز والجهة لقيامه بذاته, بل الجسم يقتضيهما بحقيقته المخصوصة, وهى غير مشتركة, فلا يلزم ماذكرتم. (حاشية ح).

3- فى حاشية «ح»: كالعقول والنفوس.

الثالث: سلامة الحاسّة، ولذلک تختلف مراتب الإبصار بحسب اختلاف سلامة(1) الأبصار، وتنتفی بانتفائها.

الرابع: عدم غاية الصغر، فإنّ الصغير جدّاً لا يدركه البصر أصلاً.

الخامس: عدم غاية اللطافة، بأن يكون كثيفاً _ أی ذا لون فی الجملة _ وإن كان ضعيفاً.

السادس: عدم غاية البعد، وهو يختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها.

السابع: عدم غاية القرب، فإنّ المبصَر إذا التصق بسطح البصر بطل إدراكه بالكلّية.

الثامن: عدم الحجاب الحائل, أعنی الجسم الملون المتوسط بينهما(2).

التاسع: أن يكون مضيئاً(3) بذاته أو بغيره؛ لعجز الباصرة عن إدراک ما ليس بمضیء أصلاً(4). ويعلم من ذلک(5) _ أی من أنّه لا يدرک بحاسة البصر إلّا ما اجتمع

1- فی «ح»: (حاسة), وقد سقط اللفظان من «ص».

2- فی حاشية «ح»: بين المبصِرْ والمبصَرْ.

3- فی حاشية «ح»: وأن لا يكون الضوء مفرطاً؛ لعدم حصول الرؤية عن إفراطه, كما فی جرم الشمس.

4- أُنظر: المطالب العالية للرازی:2/81_85, القسم الأول, الفصل العاشر هل يصح أن نری واجب الوجود. المواقف للأيجی:307, الموقف الخامس, المرصد الخامس, المقصد الأول فی الرؤية والكلام. شرح المواقف للجرجانی:8/151, الموقف الخامس, المرصد الخامس, المقصد الأول فی الرؤية والكلام.

5- قال ملّا خضر الحبلرودی: الظاهر أنَّ لفظ (ذلک) إشارة إلی نفی الجهة, لا إلی عدم إمكان إدراكه بآلة جسمانية, يدلّ علی ذلک قوله: لأنَّ الرؤية بها لا تعقل إلّا مع المقابلة, وهی لا تصحّ إلّا فی شيئين حاصلين فی الجهة. فإنّه يقتضی أن يكون إشارة إلی نفی الجهة, كما لا يخفی علی ذی فطنة, ويقوّيه كونه للإشارة إلی البعيد. (حاشية ح).

فيه تلک الشـرائط _ أنّه تعالى لا يرى بحاسّة البصر، لأنّ الرؤية بها _ أى بالحاسّة _ لا تعقل(1) إلّا مع المقابلة المقارنة للشـرائط المذكورة، وهى _ أى المقابلة المذكورة _ لا تصحّ إلّا فى شيئين حاصلين فى جهة، وهو الرائى والمرئى، وإذا لم يصحّ الشـرط _ أعنى المقابلة _ لا يصحّ المشـروط _ أعنى الرؤية _ وهو المطلوب. وأيضاً نقول: لا يعقل من هذه الشـرائط فى حقّه تعالى إلّا سـلامة الحاسّة, وصـحّة الرؤية _ على زعم الخصم _ لكون البواقى مختصة بالأجسام، وهذان الشـرطان حاصـلان الآن، فوجب حصول رؤيته الآن، لأنّه إذا اجتمعت شرائط الرؤية فى زمان, وجب حصول الرؤية فى ذلک الزمان، وإلّا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها، وأنّها سفسطة(2), مع أنّها _ أى الرؤية _ غير حاصـلة باعتراف الخصم، والأدلّة العقلية المذكورة لإثبات الرؤية فى غاية الضـعف، حتى قال بعضهم: التعويل فى هذه المسألة على الدليل العقلى متعذّر(3)،

1- فى «ث»: (يمكن).

2- فى حاشية «ح»: السفسطة لفظ يونانى, معناه إنكار البداهة. السفسطة: أصل هذا اللفظ فى اليونانية (سوفيسما _ Sophisma), وهو مشتق من لفظ (سوفوس _ Sophos) ومعناه الحكيم والحاذق. والسفسطة عند الفلاسـفة هى الحكمة المموهة, وعند المنطقيين هى القياس المركّب من الوهميات. والغرض منه تغليط الخصم وإسـكاته. المعجم الفلسـفى لجميل صليبا:1/658. وأيضاً: السفسطة مشتقّة من سوفاسطا ومعناه: علم الغلط والحكمة المموهة لأن سوفا اسم للعلم ووسطا للغلط. شرح المقاصد للتفتازانى:1/223.

3- أُنظر: شرح المواقف للجرجانى:8/144_145, الموقف الخامس, المرصد الخامس, المقصد الأول.

فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدى(1), من التمسک بالظواهر النقلية(2), وأقوى النقليّات فى هذا الباب وأشهرها, قوله تعالى - حكاية عن موسى عليه السلام -: (رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ قَالَ لَنْ تَرَانِی وَلَکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِی) (3), والاحتجاج به من وجهين:

1- أبو منصور الماتريدى: هو محمّد بن محمّد السمرقندى, من المتكلمين على مذاهب العامّة. له مؤلفات كثيرة منها: التوحيد, أوهام المعتزلة, مآخذ الشرائع ... إلى آخره. توفى بسمرقند (333هـ). أُنظر: الأعلام للزركلى:7/19. رسائل ومقالات للسبحانى:482.

2- قال الحبلرودى: وما استدلّوا به[قال المقداد: وجه الإستدلال, أنّ النظر المقرون بـ (إلى) يفيد الرؤية, وأُجيب: بأنّه يمكن أن يكون إلى فى قوله: «إِلى رَبِّها» القيامة 75: 23, واحد الآلاء - أى النعم - قُدّم للإختصاص, فيكون المراد ناظرة نعمة ربّها, فافهم. وأُجيب أيضاً: بمنع كون النظر المقرون بـ (إلى) يفيد الرؤية, وسند المنع قولهم: نظرت إلى الهلال فلم أره. أُنظر: الأنوار الجلالية:92, الفصل الأول, التوحيد.] على أنَّ الله تعالى يُرى من قوله تعالى: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ! إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ» القيامة 75: 22_23, فمردود بأنّ الآية محمولة على حذف المضاف, وهو الرحمة[فى حاشية (ح): أو الثواب.], وأنَّ النظر فى الآية بمعنى الإنتظار, لوروده فى اللغة كذلک, يقال: نظر إليه, أى انتظره, فيكون معنى الآية منتظرة رحمة ربها, وما قيل: من أنّ الآية مسوقة لبيان النعم, والإنتظار سبب الغم, فلا يمكن التأويل بالإنتظار, مردود بأنّ انتظار وصول النعم بعد البشارة بها, عند تيقّن الوصول من الغنى الجواد لا يكون سبباً للغم, بل يكون سبباً للفرح والسرور, وهذا أمر وجدانى, وأيضاً النظر مطلقاً سواء كان إليه تعالى أو إلى غيره, لا يدلّ على الرؤية جزماً؛ لجواز أن يتأمّل الشىء بالعين, وتتقلّب الحدقة نحوه, ومع ذلک لا تتحقق رؤيته, كما يقال: نظرت إلى الهلال فلم أره. (حاشية ح).

3- سورة الأعراف7: 143.

الأول: إنَّ موسى عليه السلام سأل الرؤية، ولو امتنع كونه مرئياً لـمّا سأل؛ لأنّه حينئذٍ إمّا أن يعلم امتناعه أو لا، فإنْ علِمهُ فالعاقل لا يطلب المحال, فإنّه عبث، وإنْ جَهِلَهُ فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيّاً كليماً.

الثانى: إنّه تعالى علّق الرؤيـة على اسـتقرار الجبل, واسـتقرار الجبل أمر ممكن فى نفسه، وما عُلِّق على الممكن ممكن، إذ لو امتنع لأمكن صدق الملزوم بدون اللازم(1). والجواب عن الأول: إنَّ موسى عليه السلام إنـّما سألها لقومه لا لنفسه؛ لأنّه عليه السلام كان عالماً بامتناعها(2)، لكنَّ قومه اقترحوا عليه, ويدلّ على ذلک قوله تعالى(3): (فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِکَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً) (4), وقالوا: (لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً) (5) وإنـّما نسبها إلى نفسه فى قوله (أَرِنِى) (6) ليمنع عن الرؤية, فيعلم

1- أُنظر: شرح المواقف للجرجانى: 8/131_132, الموقف الخامس, المرصد الخامس, المقصد الأول.

2- قال الحبلرودى: ويدلّ عليه أيضاً, قوله تعالى _ حكاية عن موسى عليه السلام حين أخذته الرجفة _: «أَتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنَّا» سورة الأعراف 7: 155. ولو فرض وسلم أنَّ سؤاله ليس لقومه, فذلک ليس فوق المعصية, وهم يجوزونها على الأنبياء, وعلمه بالإستحالة لا يستلزم عبثية السؤال؛ لجواز أن يكون لزيادة اليقين, كسؤال إبراهيم عن كيفيّة الأحياء. (حاشية ح).

3- فى حاشية «ح»: أول الآية «يَسْئَلُکَ أَهْلُ الْکِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ کِتاباً مِـنَ السَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى...» سورة النساء 4: 153, وذلک القول من الله تعالى لنبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

4- سورة النساء 4: 153.

5- سورة البقرة 2: 55.

6- سورة الاعراف 7: 143.

قومه امتناعها بالنسبة إليهم بالطريق الأَوْلى، وفيه مبالغة لقطع طمعهم, وفى أخذ الصاعقة(1) لهم دلالة على استحالة المسؤول.

وعن الثانى: إنَّ حال نظر موسى عليه السلام إلى الجبل لم يكن الجبل مستقرّاً، وإلّا لحصلت الرؤية؛ لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط، ولم يحصل بالإتّفاق 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 المصنِّف 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(2), كما ترون القمر ليلة البدر»(3), وقول أمير المؤمنين عليه السلام _ حين سُئل عن رؤية الله _: «لَم أعبد ربّاً لم أره»(4), أُريد به الكشف التام(5), الشبيه بالرؤية فى الظهور

1- فى حاشية «ح»: يمكن أن يقال: إنَّ أخذ الصاعقة لهم ليس من هذه الحيثية, بل من اعتقادهم إعجاز موسى عليه السلام بهذا السؤال.

2- قوله: (يوم القيامة) لم يرد فى تنزيه الأنبياء.

3- ورد الحديث فى تنزيه الأنبياء للشريف المرتضى:128, فى تنزيه سيدنا محمّد المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم, وانظر: صحيح البخارى:8/179, كتاب التوحيد. وقال ملّا خضر الحبلرودى: ودلالته على المدّعى ظاهرة, إذ المشبّه به _ أعنى رؤية القمر _ إنّما هو بالبصر, فكذا المشبّه الذى هو رؤية الرب. (حاشية ح).

4- ورد الحديث فى الكافى للكلينى:1/97_98, كتاب التوحيد, باب فى إبطال الرؤية /ح6.

5- قال الحبلرودى: لا الرؤية, ومعنى الكشف التام: أن ينكشف لعباده الصالحين من المؤمنين, ويظهر لهم, بحيث يكون نسبة ذلك الإنكشاف إلى ذاته المخصوصة كنسبة الإبصار إلى هذه الأَبصار, وإلى هذه المتغيّرات المادّية, لكنّه يكون مجرّداً عن الإرتسام, منزّهاً عن المسافة, والمحاذاة, والجهة, والمكان, ولا شكَّ أنّه عند كشف الغطاء, وقطع العلائق, والإنخراط فى سلك الملأ الأعلى, تُبصر المعلومات كالمشاهدات, ولا يحتمل أن يكون جواباً[بل الجواب عن الإستدلال بذلك, هو ما ذكره الشارح السيد عبد الوهاب رحمه الله .] لقوله تعالى _ حكايةً عن موسى عليه السلام _: «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» سورة الاعراف 7: 143, ولا لقوله تعالى: «فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَرانِي» الأعراف 7: 143, كما توهمه بعض[هو المقداد.]؛ وذلك لأنّ المراد بالرؤية فيهما, الرؤية البصرية قطعاً لا الكشف التام, بدليل ما قبلها, أعنى «لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً» سورة البقرة 2: 55, وما بعد الأول[هو «أَرِنِي أَنْظُرْ» سورة الاعراف 7: 143.] وهو «لَنْ تَرانِي» سورة الأعراف 7: 143, وترتّب ما ترتّب على طلبِها من أخذ الصاعقة وغيره, بعد الثانى[هو «لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً» سورة البقرة 2: 55.]. (حاشية ح). وقال المقداد: إعلم أنّ الكشف التام يمكن أن يكون جواباً على واحدة من الآيات المتقدّمة؛ لإمكان استعمال الرؤية, والنظر فى العلم مجازاً, تسمية للمسبّب باسم السبب, لقيام الدليل العقلى على امتناع رؤيته تعالى, فلذلك أطلق المصنّف, مكتفياً عن تفصيل الأجوبة فى قوله: أُريد به الكشف التام. أُنظر: الأنوار الجلالية:93, الفصل الأول, التوحيد.

والإنجلاء(1)، يرشدک إلی هذا قول أمیر المؤمنین علیه السلام, حین قیل له: وکیف تراه؟ قال: «لا تدرکه العیون بمشاهدة العیان, ولکن تدرکه القلوب بحقائق الإیمان»(2).

1- الإنجلاء: الانکشاف. الصحاح 6: 2303_ جلا.

2- أورده الصدوق فی الأمالی: 352/4_ المجلس 47. والشریف الرضی فی نهج البلاغة 2: 99/خطبة 179.

هداية: إلى بيان معنى كلامه تعالى وأنّه متكلم

هداية(1): إلى بيان معنى كلامه تعالى وإنّه متكلّم.

فنقول: إتّفق المسلمون على أنّه تعالى متكلّم، والدليل عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام، فإنّه تواتر أنّهم كانوا يثبتون له الكلام، ويقولون: إنّه تعالى أمر بكذا، ونهى عن كذا, وأخبر بكذا، وكلٌّ من الأمر والنهى والإخبار من أقسام الكلام، فثبت المـدّعى. فإن قيل: صـدق الرسول موقوف على تصـديق الله تعالى إيّاه، إذ لا طريق إلى معرفته سواه، وتصديق الله تعالى إيّاه إخباره عن كونه صادقاً، وهذا الإخبار كلام خاصّ له تعالى، فإذن يتوقّف صدق الرسول على كلامه تعالى، فإثبات كلامه تعالى به(2) دور، قلنا: لا نسـلّم أنّ تصديق الله تعالى إيّاه كلام، بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه، فإنّه يدلّ على صدقه, ثبت الكلام أو لم يثبت, فلا دور، واختلفوا فى معنى كلامه، فذهب الشيعة والمعتزلة إلى أنَّ كلامه تعالى أصوات وحروف يخلقها الله تعالى فى غيره، كاللوح المحفوظ, أو جبرائيل, أو النبى صلى الله عليه وآله وسلم(3)، وهو حادث(4)؛

1- قال المقـداد: هذه المسألة _ أعنى كونه سـبحانه متكلّماً _ لـم يذكرها الحكماء, وتفرّد المسـلمون بالبحث عنها, وهى أول مسألة بحث المتكلّمون فى صدر الإسـلام عن تفاصـيلها, ولذلک سـمّى هذا الفن علم الكلام. الأنوار الجلالية:93, الفصل الأول, التوحيد.

2- (به) سقطت من «ث».

3- قال المقداد: قالت الشيعة والمعتزلة: المراد بالمتكلّم من أوجد هذه الحروف والأصوات, ويدلّ عليه أنَّ المتكلّم إسم فاعل عند أهل اللغة, وهم لا يطلقونه إلّا على من وجد منه الفعل. اُنظر: الأنوار الجلالية:94, الفصل الأول, التوحيد.

4- اُنظر: غنية النزوع للحلبى:2/58_59, الفصل الثانى فى صفاته تعالى, المسألة «6» فى أنَّه تعالى متكلم. النكت الإعتقادية للشيخ المفيد:27. كشف المراد للعلّامة الحلّى:267_268, الفصل الثانى فى صفاته تعالى, المسألة «6» فى أنّه تعالى متكلم.

لـ_ما سيأتي، وقالت الحنابلة(1): كلامه تعالى(2) حرف وصوت, وهو قديم(3)(4)، وقد

1- فى هامش «ح»: والكراميـة أيضاً. الحنابلـة: وهـم أتباع أحمـد بن حنبل, ولـم يقيّض لهـذا المـذهب الإنتشار؛ ربما لأنّ الحنابلة اشـتهر عنهم الشدّة والتعصّب, وقيل: المذهب الحنبلى هو الجدّ الأكبر للمذهب الوهابى عن طريق ابن تيمية, وكان الوهابيون فى شـبه الجزيرة العربية متشددين للغاية, واتبعوا نفس طريقة الحنابلة. وينكر بعض أصـحاب الفرق أن يكون لأحمد بن حنبل مذهب كلامى أصـلاً, فلم يذكره ابن جرير الطبرى ضـمن ما ذكره من مذاهب الكلام, ولم يذكره الطحاوى, والدبوسـى, والنسفى والأصيل المالكى, وابن عبد البر. وهـم مجسّمة. ومن فقههم أنّ من طلق ثلاثاً فى لفظ واحد فقد جهل وحرمت عليه زوجته, ولا تحلّ له أبداً حتى تنكح زوجاً غيره. موسوعة الفرق والجماعات عبد المنعم الحنفى:321_325.

2- فى «ث»:)كلام الله). بدل من: (كلامه تعالى).

3- قال الحبلرودى: ويعلم فساد قول الحنابلة والكرامية, من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى؛ لأنَّ المركّب من الحروف والأصوات حادث لوجوه _ وإن خالفت الحنابلة فيه, وقالوا بقِدَمِه _: أ _ ما ذكره المصـنِّف من أنّه عرض لا يبقى؛ لأنّه يُعـدَم السابق بوجود اللاحق, والقـديم لا يُعـدم ولا يكون مسـبوقاً بالغير. ب _ إنّ كلّ مركّب محتاج إلى أجزائه وهى غيره, والمحتاج إلى الغير ممكن, وكلّ ممكن حادث. ج _ لو كان قـديماً لكان صـيغة قوله تعالى: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنا نُوحاً» سورة هود 11: 25., موجودة فى الأـزل, دالّـة على إرسـال نوح فى زمان سابق على الأزل, ولا زمان سابقاً على الأزل, فضـلاً عن أن يكون الإرسال واقعاً فيه. د _ لو كان قـديماً لكان تعالى آمراً مع عدم المأمور, واللازم باطل؛ لأنّ أمر المعدوم عبث قبيح, وهو تعالى مُنَزّه عن القبائح. هـ _ قوله تعالى: «ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ» الأنبياء21: 2, فإنّ المراد بالـذكر _ هنا _ القرآن الكريم, وقـد وصـفه تعالى بالحدوث فيكون حادثاً, ولا يجوز إطلاق إسم المخلوق عليه؛ لاشتراكه بين الموجد والمعرّى[المعرّى: المجرّد. لسان العرب 15: 46 _ عرى.], ويدلّ على ذلک قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقُولُوا راعِنا وَ قُولُوا انْظُرْنا» البقرة 2: 104, فتدبّر. (حاشية ح).

4- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:45, الفصل الثالث الصفاتية, المشبّهة.

بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً: الجلد والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف(1).

وقالت الأشاعرة: الـذى ذكره المعتزلـة لا ننكره نحن, بل نقول به, ونسـمّيه كلاماً لفظياً, ونعترف بحـدوثه، وعـدم قيامه بذاته، لكنّا نثبت أمراً وراء ذلک, وهو المعنى القائم بالنفس, الذى يعبّر عنه بالألفاظ، ونقول: هو الكلام حقيقـة، وهو قـديم قائم بـذاته تعالى، ونزعم أنَّه غير العبارات، إذ تختلف العبارات بالأزمنـة والأمكنة والأقوام، ولا يختلف ذلک المعنى النفسـى, وغير العلم(2)، إذ قـد يخبر الرجـل عمّا لا يعلمه, بل يعلم خلافـه، أو يشکّ فيه, وغير الإرادة, إذ قـد يأمر الرجل بما لا يريـده, كالمختبر لعبـده هل يطيعه أم لا؟ فإذن هو صـفة أخرى مغايرة للعلم والإرادة, وهو واحـد ينقسم إلى الأمر, والنهى, والخبر, والإسـتفهام, والنـداء، بحسب التعلّق، فإنّه باعتبار تعلّقه بشىء على وجه مخصوص يكون خبراً، وباعتبار تعلّقه بشىء آخر على وجه آخر يكون أمراً، وكذا فى البواقى.

والجواب(3): إنّه لا يُعقل كلام غير مؤلّف من الحروف المسموعة(4)، وما ذكرتموه

1- أُنظر: المواقف للأيجى:293, الموقف الخامس, المرصد الرابع, المقصد السابع فى أنّه تعالى متكلّم.

2- أُنظر: الإرشاد للجوينى:114, 117, باب القول فى إثبات العلم بالصفات, فصل: المتكلّم من قام به الكلام, شرح المواقف للجرجانى:8/106, المرصد الرابع, المقصد السابع: فى أنّه تعالى متكلّم.

3- قال الحبلرودى: وأيضاً الكلام عنـد أهل اللغـة موضوع للحروف والأصوات, فينبغى أن يُحمل على معناه الحقيقى, وهذا معلوم لكلّ إنسان حتى الصبيان والمجانين. وأمّا قولهم: فى نفسـى كلام, فالمراد به العزم, وكذا قوله: إنّ الكلام لفى الفؤاد.... إلى آخره, فلا يصلح لتمسک الأشعرية, مع احتمال أن يكون القائل منهم, وقد جهّله _ أى نسبه إلى الجهل _ الغزالى, فلا يعتدّ بكلامه, وأيضاً كلامه تعالى مسموع, بدليل: «حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ الله» سورة التوبة 9: 6, ولا شىء من المعنى بمسموع, فلا شىء من كلامه تعالى بمعنى, فافهم. (حاشية ح).

4- قال المقداد: لأنَّ ذلک هو المتبادر إلى الذهن من إطلاق لفظ الكلام؛ ولهذا لا يقال عن الأخرس إنّه متكلّم. الأنوار الجلالية:94, الفصل الأول, التوحيد.

راجع إمّا إلى العلم أو الإرادة، واختار المصنّف رحمه الله مذهب الشيعة, فقال: البارىء تعالى قادر على إيجاد جميع الممكنات، فيكون قادراً على إيجاد حروف وأصوات منظومة _ أى مرتّبة _ فى جسم جامد، كما أوجد فى شجرة موسى عليه السلام، أو غير جامد، وإنّما خصَّ الجامد بالذكر فى المشهور؛ لأنّ كون الحروف والأصوات فيه بإيجاد الله تعالى أظهر، وهو(1) _ أى الموجود المنتظم من الحروف والأصوات _ كلامه تعالى, وهو باعتبار خلقه إيّاه متكلّم, لا باعتبار اتّصافه(2) به؛ لامتناع اتصافه تعالى بالحادث، ويعلم من تركيبه _ أى الكلام المذكور _ من الحروف والأصوات كونه غير قديم(3)؛ لأنّه عرض لا يبقى _ أى لا يمكن بقاؤه _ بل هو على التجدّد والإنقضاء(4)، وحصول كلّ حرف من الحروف التى 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 بقِدَم الألفاظ, دون الأشاعرة, فإنّهم معترفون بحدوث المركّب من الحروف المسموعة, ويثبتون قِدَم الكلام النفسى، فصار النزاع بيننا

1- قال الحبلرودى: فإن قلت: الحروف والأصوات جمع, وكلّ جمع غير الجمع المذكر السالم مؤنث, يجب تأنيث الضمير الراجع إليه, فَلِمَ ذكّره؟ قلتُ: لتوسّطه بين مذكر ومؤنث متّحدين فيما صدقا عليه, فإنّه كلّما كان كذلك فأنت بالخيار بين التذكير والتأنيث, والتذكير أولى.(حاشية ح).

2- فى حاشية «ح»: كما يقول الحنابلة والكرّامية.

3- فى حاشية «ث»: ولا يخفى أنّه لو كان كلامه تعالى قديماً, لزم الكذب فى إخباره تعالى, كقوله جلّ وعلا: «إِنَّا أَرْسَلْنا نُوحاً إِلى قَوْمِهِ» نوح: 1, إذ لم يوجد نوح فى الأزل, ولا غيره, فتأمل.

4- (والإنقضاء) لم يرد فى «ث».

وبينهم إلى إثبات الكلام النفسـى ونفيه، وإلّا فنحن لا نقول بحدوث المعنى القائم بالنفس، وهم لا يقولون بقِدَم المنتظم من الحروف، ولهذا قال المصـنِّف رحمه الله : فإن قيل _ من جانب الأشاعرة _: ليس المراد من كلامه تعالى هو المنتظم من الحروف المسـموعة, حتى يلزم كونه حادثاً بالـدليل الـذى ذكرتم، بل المراد من كلامه حقيقة _ أى صـفة موجودة قائمة بذاته _ يصدر عنها هذه الحروف والأصوات, وهى _ أى تلك الحقيقة _ قديمة؛ لأنـَّها صـفة الله تعالى(1)، ولا يجوز أن تكون صـفة حادثـة. قلنا: إنـّا بينّا أنَّ مصـدرها _ أى مصـدر هـذه الحروف والأصوات _ ليس إلّا ذاته تعالى(2)، وأنـَّه لا قـديم فى الوجود سواه، فإن ساعدونا(3) فى المعنى وقالوا: إنَّ ذاته تعالى باعتبار كونه

1- قال ملّا خضـر الحبلرودى: وتوضـيحه وتفصيله, إنَّ الكلام صفة له تعالى, فامّا أن يكون قائماً بذاته, أو بغيره, أو لا يكون قائماً بشىء منهما, والقسمان الأخيران باطلان؛ لامتناع قيام الصفة بغير الموصوف, ووجود العرض بغير المحل, فتعيّن الأول, ولا يجوز أن يكون حادثاً؛ لاسـتحالة كونه تعالى محلاً للحوادث, فلا يكون عبارة عن الحروف والأصوات؛ لحـدوثها واحتياجها إلى الجارحـة الممتنعـة عليه, فتكون حقيقـة قديمة يصدر عنها الحروف والأصوات, وأشار إلى الجواب بقوله: قلنا: إنـّا بيّنـّا... إلى آخره. (حاشية ح).

2- قال الحبلرودى: وهو منافٍ للقول بمصدرية الحقيقة المغايرة للذات, وبقدمها الذى هو مدّعاكم. (حاشية ح).

3- قال الحبلرودى: وإلّا[أى وإن لم يساعدونا.] فتعارضا وتساقطا, وتبقى بقية الأدلّة لنا, والجواب بطريق المناقضة, أن نختار أنّ الكلام صـفة قائمة بغيره تعالى, ولا يلزم قيام صـفة الشـىء بغيره, إذ صـفته تعالى كونه متكلّماً, أى موجداً للكلام لا الكلام, إذ يقال: تكلّم الجنّى على لسان المصـروع, ولا يقال: تكلّم المصـروع على لسان الجنّى, مع قيام الكلام بالمصروع؛ لأنّ فاعل الكلام هو الجنّى, وكونه موجداً للكلام ليس قائماً بغيره, ولا نسلّم أنّ الحروف والأصوات لا تكون إلا بالجارحة, فإنّ ذلک فى حقّنا لا فى حقّه تعالى, كالسمع, والبصر.(حاشية ح).

مصـدراً للحروف والأصوات المـذكورة نسـمّيه كلاماً نفسـياً، ونقول: إنّه قديم, فلا منازعة _ حينئذٍ _ بيننا وبينهم فی حدوث الكلام وقِدَمِه, إلّا فی اللفظ دون المعنی، فإنـّا نقول: كلامه بمعنی المنتظم من الحروف حادث, وهم يقولون: كلامه بمعنی ذاته المُوجِدة لتلك الحروف قديم(1).

لطيفة: تتضمّن بعض المسائل من مباحث أسماء الله تعالی

لطيفة(2): تتضمّن بعض المسائل من مباحث أسماء الله تعالی.

قد اشتهر إنّ الإسم هل هو نفس المسمّی, أو غيره؟ ولا يشكّ عاقل فی أنّه ليس فی لفظة فرس أنّه هل هو نفس الحيوان المخصوص, أو غيره، فإنّ هذا ممّا لا يشتبه علی أحد, بل فی مدلول الإسم أهو الذات من حيث هو هو؟ أم هو(3) باعتبار أمر صادق عليه, عارض له, ينبیء عنه، فلـذلك قال أبو الحسن الأشـعری: قـد يكون الإسم _ أی مدلوله _ عين المسـمّی _ أی ذاته _ من حيث هو، نحو: الله, فإنّه عَلَمٌ للذات من غير اعتبار معنی فيه، وقـد يكون غيره، نحو: الخالق, والرازق, ممّا يـدلُّ علی نسـبته إلی غيره، ولا شكّ أنَّ تلك النسـبة غيره، وقـد يكون لا هو ولا غيره, كالعليم, والقدير، ممّا يدلّ علی صـفة حقيقية قائمة بذاته، فإنَّ هذه الصـفة عنده(4) لا هو ولا غيره(5). إذا

1- فی حاشية «ح»: ولا مشاحّة فی الإصطلاح.

2- قال الحبلرودی: لـمّا كان تعـدّد أسـمائه موهماً للتكثّر الذاتی, ومحتاجاً إلی بيان سـبب تعدّدها, أشار إلی دفع ذلك الوهم الفاسد, وبيان سـبب التعدّد, بقوله: لطيفة, قد ثبت أنّه تعالی ذات واحدة... إلی آخره. (حاشية ح).

3- فی «ث»: (من حيث هو أم هو).

4- أی أبو الحسن الأشعری.

5- أُنظر: مقالات الإسلاميين لأبی الحسن الأشعری:185, 290, 293.

عرفت هـذا فلنرجع إلى ما فى الكتاب، فنقول: قـد ثبت أنّه تعالى ذاتٌ واحـدة مقدّسـة, وأنّه لا مجال للتعدّد فى رداء كبريائه، لا التعدّد بحسب الأجزاء, ولا بحسب الجزئيات, ولا بحسب الصـفات الحقيقية، لكن له تعالى تعلّقات بالغير, مثل: كونه عالماً به, قادراً عليه, مريداً له, إلى غير ذلک، فقد يلاحظ ذاته المقدّسة من حيث هى, مع قطع النظر عن هذه التعلّقات, ويطلق عليه إسم، وقد يلاحظ مع واحد من هذه التعلّقات(1), أو إثنين منها, ويطلق عليه إسم آخر، فالإسم الـذى يطلق عليه من حيث ذاته, من غير اعتبار غيره, ومع قطع النظر عن تعلّقه به, ليس إلّا لفظ الله, فإنّه إسم لـذاته المقدّسـة من حيث هى, من غير اعتبار معنى فيه, كما مرَّ، واختُلِف فى أنّه جامد أو مشتقّ، فقيل: جامد لا اشتقاق له(2)، وهو أحد قولى الخليل(3) وسيبويه(4)، وقيل:

1- من قوله: (ويطلق عليه اسم) إلى هنا سقط من «ث».

2- أُنظر: كتاب العين للفراهيدى:1/98, حرف الالف, (أله).

3- هو أبو عبـد الرحمن الخليل بن أحمـد بن عمرو بن تميم الفراهيدى الأزدى اليحمدى, المولود سـنة 100 هـ كان أفضل الناس فى الأدب, وقوله حجّـة فيه, وكان آيـة فى الذكاء, وهو الذى اسـتنبط علم العروض وأخرجه إلى الوجود, وصـنّف كتـاب العين فى اللغـة, وكتـاب العروض, وكتـاب الشواهـد, وكتاب النقط والشـكل, وكتاب فى العوامل. وكان من أبرز تلامـذته سـيبويه. وكان الخليل رجلاً صالحاً عاقلاً حليماً وقوراً متواضـعاً ذا زهد وعفاف, وكان إمامى المذهب. والفراهيدى نسـبة إلى فراهيد وهى بطن من الأزد. توفى فى البصـرة, قيل: سـنة خمس وسبعين ومائة, وقيل: سنة سبعين, وقيل: سنة ستين ومائة. أُنظر: خلاصة الأقوال للعلّامة الحلّى:140. وفيات الأعيان لابن خلكان:2/244_248. الوافى بالوفيات للصفدى:13/240_244.

4- هو أبو بشـر عمرو بن عثمان بن قنبر الفارسـى ثمّ البصـرى الملقب بسـيبويه, ومعناه بالعربيـة: رائحة التفّاح, مولى بنى الحارث بن كعب, وقيل: آل الربيع بن زياد الحارثى, طلب الفقه والحديث مدّة ثمّ أقبل على العربية, وأخذ النحو عن الخليل بن أحمد فبرع فيه وألّف كتابه الكبير. قصد بلاد فارس فتوفى بقرية من قرى شـيراز يقال لها: البيضاء فى سـنة ثمانين ومائة, وقيل: سـنة سبع وسبعين وعمره نيف وأربعون سنة. وقال ابن قانع: بل توفى بالبصرة سنة إحدى وستين ومائة, وقيل غير ذلک. أُنظر: المعارف لابن قتيبة: 544. وفيات الأعيان لابن خلّكان:3/463_465. سير أعلام النبلاء للذهبى:8/351_352.

مشتق وأصله الإله(1)، حذفت الهمزة لثقلها وأُدغمت اللام, وهو مِن اَلَه بفتح اللام إذا عَبَدَ، أو من وَلَه إذا تحيّر، وكان أصـله وِلاه فقلبت الواو همزة؛ لاستثقال الكسرة عليها استثقال الضمّ فی وجوه(2)، والحقّ ما قاله بعض المحققين: كما تحيّرت أفهام أُولی الألباب فی إدراک ذاته, تحيّرت فی إدراک اسمه أيضاً(3).

وأمّا ما عداه _ أی ما عدا إسم الله _ من الأسـماء, فأمّا أن يطلق عليه باعتبار إضافته إلی الغير, كالقادر، فإنّه يطلق عليه بإضافته إلی الممكنات، باعتبار صـلاحية التأثير فيها، والعالـم يطلق عليه بإضافته إلی الأشياء، من حيث انكشافهـا عنـده, وحضورهـا لـديه، والخـالق يقال بإضافته إلی الموجودات من حيث إيجادها، والكريم يقال له باعتبار إضافـة العوارف الكاملـة علی كلّ ما عـداه، أو يطلق عليه الإسم باعتبار سـلب الغير عنه، كالواحد فإنّه يطلق باعتبار سلب المشارک عنه فی ماهيّته, وصفات

1- قال الشيخ الصدوق (رحمه الله): أصله الإلاهة وهی العبادة، ويقال: أصله الأَله، يقال:أَلِهَ الرجل يأله إليه، أی فزع إليه من أمر نزل به، وأَلَهَ أی أجاره، ومثاله من الكلام «الإمام» فاجتمعت همزتان فی كلمةٍ كثر استعمالهم لها, واستثقلوها فحذفوا الأصلية، لأنّهم وجدوا فيما بقی دلالة عليها، فاجتمعت لامان, أُولاهما ساكنة فأدغموها فی الأُخری، فصارت لاماً مثقّلة فی قولک: الله. التوحيد للصدوق: 196.

2- أُنظر: لسان العرب لابن منظور:13/467. مجمع البحرين للطريحی:6/340, مادة (اله).

3- القائل هو الشريف الجرجانی. أنظر : الحاشية علی الكشّاف للشريف الجرجانی:36.

كماله، وقد يروى بدله الأحد, ويفرّق بينهما، فيقال: هو أحدى الذات _ أى لا تركيب فيه _ وواحدى الصفات _ أى لا مشارک له فيها _ والفرد يقال عليه: باعتبار نفى الصاحبة والولد عنه، والغنى: يقال(1) باعتبار سلب الحاجة عنه فى ذاته, وصفاته، والقديم يقال: باعتبار سلب الأول عن وجوده، أو يطلق عليه, باعتبار الإضافة والسلب معاً، كالحى, فإنّه يطلق عليه: باعتبار سلب امتناع العلم والقدرة عنه, اللذَين يقالان باعتبار الإضافة، فقد اعتبروا فيه سلب الإمتناع والإضافة فى ضمن العلم والقدرة، والعزيز يطلق عليه: باعتبار كونه قادراً تامّ القدرة, وسلب المثل عنه، والواسع يقال عليه: من حيث إنّه 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 أنَّ المتكلّمين اختلفوا فى أنَّ أسماء الله تعالى توقيفية _ أى هل(2) يتوقّف إطلاقها على إذن الشرع فيه أو لا؟ وليس الكلام فى أسمائه الأعلام الموضوعة فى اللغات، وإنّما النزاع فى الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال، فذهب المعتزلة والكرامية إلى أنّه إذا دلّ العقل على اتّصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية(3) جاز أن يطلق عليه إسم يدلّ على اتصافه بها, سواء ورد بذلک الإطلاق إذن شرعى أو لا(4).

1- فى «ح»: (يقال عليه).

2- (هل) لم ترد فى «ث» و«ص».

3- قوله: (إذا دلّ العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية) لم يرد فى «ث».

4- أُنظر: شرح الأساس الكبير للشرفى:1/54, 542_543. وحكاه عنهم: النووى فى المجموع:18/26.

وكذا الحال فى الأفعال، وقال القاضى أبو بكر _ من الأشاعرة _: كلّ لفظٍ دلّ على معنى ثابت له تعالى, جاز إطلاقه عليه بلا توقيف, إذا لم يكن إطلاقه موهماً لـمّا لا يليق بكبريائه(1). فمن ثمّ لم يجز 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 ينبغى, مأخوذ من العقال، وإنّما هذا يتصور فيمن يدعوه الداعى إلى ما لا ينبغى، ولا لفظ الفطن؛ لأنّ الفطانة سرعة إدراک ما يراد به تعريضه(2) على السامع, فتكون مسبوقة بالجهل، ولا لفظ الطبيب؛ لأنّ الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب، والى غير ذلک من الأسماء, التى فيها نوع إيهام بما لا يصحّ فى حقه تعالى، وقد يقال: لابدّ مع نفى ذلک الإيهام من الإشعار بالتعظيم, حتى يصحّ الإطلاق بلا توقيف. وذهب أبو الحسن الأشعرى وأتباعه: إلى أنّه لابدّ من التوقيف, وهو المختار؛ وذلک للإحتياط, تحرّزاً عمّا يوهم باطلاً, لعظم الخطر فى ذلک، فلا يجوز الإكتفاء فى عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا, بل لابدَّ من الإستناد إلى الشرع(3).

وقال المصنِّف رحمه الله : كلّ إسم يليق بجلاله _

1- أُنظر: شرح المقاصد للتفتازانى:4/344.

2- فى حاشية «ح» فى نسخة: تعويصه, التعريض: ضدّ التصريح, وهو إيهام المقصود بما لم يوضّح له لفظ حقيقة ولا مجازاً. الفروق اللغوية لأبى الهلال العسكرى:127. والعَويصُ من الشِعر: ما يصعُب استخراجُ معناه. الصحاح للجوهرى:3/251, مادة (عوص).

3- أُنظر: المواقف للأيجى:333, الموقف الخامس, المرصد السابع, المقصد الثالث. فتح البارى لابن حجر:11/189.

أی بصفاته السلبیة, أو بصفة القهر _ ویناسب جماله _ أی صفاته الثبوتیة, أو بصفة اللطف _ ممّا لم یَرِدْ به إذن شرعی, جاز إطلاقه علیه، إلّا أنّه لیس ذلک الإطلاق من الأدب؛ لجواز أن لا یناسبه من وجه آخر لا نعلمه، وکیف لا یتوقف إطلاق أسمائه علی إذن الشرع، والحال أنّه لولا غایة عنایته, ونهایة رأفته, فی إلهام الأنبیاء والمقرّبین أسماءه, لـمّا جَسر أحد من الخلق أن یطلق علیه إسماً واحداً من أسمائه سبحانه، والذی ورد به التوقیف فی المشهور تسعة وتسعون إسماً(1), فقد جاء فی الصحیحین: mإنَّ لله تعالی تسعة وتسعین اسماً, مائة إلّا واحداً, من أحصاها دخل الجنة2)n). ولیس فیهما تعیین تلک الأسماء، لکن الترمذی والبیهقی عیّناها کما هو المشهور(3), وإحصاؤها أمّا حفظها؛ فلأنّه إنـَما یحصل بتکرار مجموعها, وتعدادها مراراً، وأمّا ضبطها حصراً وتعداداً, وعلماً وإیماناً, وقیاماً بحقوقها(4)، نسأل الله أن یوفقنا للعلم والتخلّق بها, إنّه اللطیف المجیب(5).

1- عن أبی الصلت عبد السلام بن صالح الهروی, عن علی بن موسی الرضا, عن أبیه, عن آبائه, عن علی علیهم السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم : «لله عزّ وجلّ تسعة وتسعون إسماً, من دعا الله بها استجاب له, و من أحصاها دخل الجنة». التوحید للصدوق:195, باب أسماء الله تعالی والفرق بین معانیها, ح 9.

2- صحیح البخاری:1231, ح:6410, کتاب الدعوات. صحیح مسلم:275/8_276, باب: فی أسماء الله تعالی وفضل من أحصاها.

3- سنن الترمذی:303/5_304, ح:3518. السنن الکبری للبیهقی:48/10_49, باب أسماء الله.

4- أُنظر: شرح المواقف للجرجانی:233_234, الموقف الخامس: فی الإلهیات, المرصد السابع: فی أسماء الله, المقصد الثالث.

5- فی «ث»: (الخبیر).

ختم لباب التوحيد, وإرشاد للطالبين إلى طريق النجاة.

فنقول: هـذا القـدر الـذى ذكرناه فى معرفة ذاته وصـفاته، التى هى _ أى تلك المعرفة _ أعظم أصل من أصول الدين(1)، بل هو _ أى المعرفـة المـذكورة, وتذكيره باعتبار الخبر(2) _ أصل الـدين لا غيره، إذا حقّقها المكلّف, والتزم بمقتضياتها من أصناف عبادة الخالق(3), واسـتقام على ذلك, كافٍ فى تحصيل النجاة، ولا يكلّف بما يزيد على ذلك القدر، إذ لا يعرف بالعقل(4) البشرى أكثر منه _ أى من القدر المذكور _ ولا يتيسّر فى علم الكلام(5) _ الذى هو المتكفّل لتحصيل هذه المعرفة _ التجاوز عنه

1- قال المقـداد: وأصول الـدين عندنا: هى التوحيد, والعدل, والنبوة, والإمامة, فهى أربعة حينئذٍ, فيدخل فى مباحث التوحيد بحث الذات والصـفات بأقسامها الثلاثة, وفى مباحث العدل وجوب التكليف, واللطف, والثواب, والعقاب, والمعاد وغيرها, وفى بحث النبوة وجوب اعتقاد أُصول الشـريعة, وأحوال القيامة وكيفياتها, وغير ذلك, وفى الإمامة وجوب حفظ التكليف والشريعة فى كلّ زمان. وإن شئت قلت: معرفة الله تعالى هى أصل الدين بالحقيقة؛ لأنّ ما عداها كلّه من لوازمها وتوابعها, فتكون هى أصل الدين؛ ولذلك صار علم الكلام أشـرف العلوم؛ لأنّ كلّ ما كان موضوعه أشـرف فهو أشرف, ألا ترى أنّ علم الجوهر أشرف من علم الدِّباغة وصنعة النعال؟ وذلك ظاهر. الأنوار الجلالية:101, الفصل الأول, التوحيد.

2- يقصد الشارح: أنَّ المصنف عبّر بضمير المذكّر (هو) بالنظر إالى الخبر, وهو كلمة (أصل).

3- فى «ث»: (أصناف العبادة).

4- فى حاشية «ح»: يعنى أنّه مكلّف بمعرفته عقلاً, ولا يعرف بالعقل البشرى... إلى آخره.

5- قال المقـداد: وعلم الكلام عرّفه بعضـهم بأنّه: علم يُبحث فيه عن ذات الله تعالى, وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد, على قانون الإسـلام. واحترز بقيد «على قانون الإسـلام» عن الفلسـفة الإلهية, فإنّها يبحث فيها عن ذات الله, وأحوال الممكنات, لا على قانون الإسـلام, بل على قواعـد الحكماء. وقيل: هو علم يبحث فيه عن الأعراض الذاتيـة للموجود من حيث هو هو, على قاعدة الإسـلام. فموضوعه على الأوّل: ذات الله تعالى, وذات الممكنات, وعلى الثانى: الموجود من حيث هو هو. الأنوار الجلالية للمقداد السيورى:100, الفصل الأول, التوحيد.

_ أی عن ذلک القـدر _ إذ معرفـة حقیقـة ذاته المقدّسـة عن النقائص غیر مقدور للأنام، ولا یمکن أن یحصل لهم العلم بکنه ذاته(1) کما هی، وهـذا ممّا اتفق علیه الحکماء(2)، والشیعة(3)، والمعتزلة(4)، وبعض الأشاعرة، کالغزالی، وإمام الحرمین. وبعض الأشاعرة

1- قال ملّا خضـر الحبلرودی: یـدلّ علی ذلک قول أمیر المؤمنین علیه السـلام، سـلطان أهل العرفان: «فلن نعرف کنه عظمتک، إلّا أنّا نعلم أنّـک حیّ قیوم، لا تأخذک سـنة ولا نوم، لم ینته إلیک نظر، ولم یدرکک بصر، أدرکت الأبصار، وأحصیت الأعمال، وأخذت بالنواصی والأقدام». شرح نهج البلاغة لابن أبی حدید:9/222. وکقول الصادق المصدَّق عند الخواص والعوام: «العقل إنّـما أُعطیناه لإدراک العبودیة لا لإدراک الربوبیة»[اقدم مصدر ورد فیه هذا القول هو: الخصائص الفاطمیة للشیخ محمد باقر الکجوری المتوفی سنة 1255هـ، ولکن لیس کحدیث معصومی، وإنّما فی سیاق کلام للمؤلف، ونسبه المعاصرون لأحد السلف، ولعل المقصود هو الکجوری، ولکن ممّا یضـعّف هذا الرأی أن الحبلرودی المتوفی 850 هـ أورده فی کنص معصومی، وکذلک أورده من العامّة اسـماعیل بن محمد الاصبهانی المتوفی سنة 535 فی کتاب الحجة فی بیان المحجة.]. إذ لو کان الإطّلاع علی حقیقته تعالی ممکن، لجاز ذلک من الأئمة الذین هم أعرف الخلق بعد رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم.

2- أُنظر: التعلیقات لابن سینا:34، دائرة إدراک الإنسان.

3- معارج الفهم للعلّامة الحلّی:367-368، ذات الباری تعالی لا تعقل.

4- أُنظر: شرح نهج البلاغة لابن أبی الحدید:13/49-50، رقم الخطبة:231.

توقّفوا فی جواز العلم بحقیقته تعالی، کالقاضی أبی بکر. وضرار بن عمرو(1)، وکلام الصوفیة ـ فی الأکثر ـ مُشعِر الإمتناع(2)، والقائلون بالجواز اختلفوا فی الوقوع، فجمهور المحققین: علی أنَّ العلم بکنه حقیقته ـ علی تقدیر جوازه ـ غیر واقع.

وقال بعض الأشاعرة والمعتزلة بالوقوع لنا: أنّ العلم(3) بکنهه لیس بدیهیاً(4)، وهو ظاهر، فتحصیله إمّا بالرسم ولا یفید الکنه، أو بالحد ولا یمکن تحدیده(5)؛ لانتفاء

1- ضرار بن عمرو من رؤوس المعتزلة، شیخ الضرارية. کان یقول: الأجسام إنّما هی أعراض مجتمعة، وأنّ النار لا حرَّ فیها، ولا فی الثلج برد، ولا فی العسل حلاوة، وإنّما یخلق ذلک عند الذوق واللمس. وقال المروذی: قال أحمد بن حنبل: شهدت علی ضرار بن عمرو عند سعید بن عبد الرحمن، فأمر بضرب عنقه، فهرب. وله تصانیف کثیرة تؤذن بکثرة اطّلاعه علی الملل والنحل. توفی فی حدود الثلاثین ومائتین. أُنظر: سیر أعلام النبلاء للذهبی: 10/ 544-545. لسان المیزان لابن حجر: 3/203، تاریخ الاسلام للذهبی: 16/ 476.

2- لم نعثر علی هذا الرأی فی المصادر التی فی مکتبتنا.

3- فی حاشیة «ح»: حاصل ما استدلّ به، بقوله: لنا، أنّ العلم إمّا بدیهیّ أو کسبی؛ لانحصار العلم فی الضروری والنظری، وکلاهما منتفیان هنا، کما ذکر.

4- فی حاشیة «ح»: وإلّا لم یقع فیه التنازع والتشاجر، وقد وقع، فلا یکون بدیهیاً.

5- قال المقداد: أمّا الحدّ، فلأنّ تامّه یکون بالجنس والفصل القریبین، المستلزم لترکّب الماهیّة، المستحیل ذلک علی الذات المقدّسة. وکذا ناقصه، إذ لابدّ فیه من الجنس، ولا جنس له، فلا حدّ له. وأمّا الرسم بقسمیه، فلأنّه تعریف بالخارج، وظاهر أنّه لا یفید الإطّلاع علی الحقیقة. ولأجل هذا الإمتناع صرّح صاحب شریعتنا صلی الله علیه وآله وسلم بقوله: «یا من لا یعلم ما هو إلّا هو»[فی حاشیة «ح»: ولو کان الإطّلاع علی الکنه ممکناً لـ«مّا جاز هذا الحصر من سیّد البشر، ولما جاز عدم مطابقة الجواب من الکلیم، حتی نسب إلی الجنون.] (البلد الامین للکفعمی: 363، من دعاء المشلول) والکلیم علیه السلام لـ«مّا سأله فرعون عن الذات، بإیراد مافی السؤال بقوله: «وَما رَبُّ الْعالَمِینَ» سورة الشعراء 26: 23، أجاب بالصفات، تنبیهاً له علی استحالة ذلک، وأنّه غالط فی قوله أو مُغالِط، فقال: «رَبُّ السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَما بَیْنَهُمَا إِنْ کُنْتُمْ مُوقِنِینَ» سورة الشعراء 26: 24، فاستوخم الجواب ورجع إلی أنظاره فی جهله، فقال: «أَلا تَسْتَمِعُونَ» سورة الشعراء 26: 25، أسألهُ عن الحقیقة فیجیبنی بالصفات! فعاد الکلیم إلی جوابه بما هو أظهر دلالة علی وجود الرب، فقال: «رَبُّکُمْ وَرَبُّ آبائِکُمُ الأَوَّلِینَ» الشعراء 26: 26، أی منشئکم ومُوجدکم، فإنّ ذلک أظهر ـ عندهم ـ من کونه موجداً لجملة هذا العالم، فإنّ ذلک مفتقر إلی تحقیق أنظار، وتسدید أفکار، فعاند ذلک الجاهل، ورأی إصرار موسی علیه السلام علی ذکر الصفات، وهو یطلب الجواب عن الذات، فقال منهمکاً فی جهله، ومتهکماً فی قوله: «إِنَّ رَسُولَکُمُ الَّذِی أُرْسِلَ إِلَیْکُمْ لَمَجْنُونٌ» الشعراء: 27، فإنّی أسأله بـ«ماهو»؟ فیجیبنی بما یقع جواب لـ«أی»، فأبلغ علیه السلام فی جوابه، متّبعاً للأمر الإلهی باللّین فی خطابه «رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَما بَیْنَهُما إِنْ کُنْتُمْ تَعْقِلُونَ» الشعراء: 28، إنَّ حقیقته غیر ممکنة المعلومیة؛ لأنَّ تجرّدها وبساطتها یمنعان من إمکان تحدیدها. الأنوار الجلالیة: 101_102، الفصل الأول، التوحید.

الجزء عنه تعالى، وكمال إلهيته(1) أعلى من أن تناله أيدى العقول والأوهام، وربوبيته أعظم من أن تتلوث بالخواطر والأفهام، واستدلّ القائلون بعدم وقوع العلم بحقيقته، أنَّ الذى نعرفه منه ليس إلّا أعراض عامة، مثل: إنّه موجود, أو سلوب, ككونه واجباً غير قابل للعدم, ولا يسبقه عدم ولا يلحقه فناء، وليس فى جهة ومكان أو إضافات(2)، ككونه قادراً عالماً, ولا شكّ أنَّ العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم

1- فى حاشية «ح»: فى نسخة (إلوهيته). قال الحبلرودى: وكنه صفاته, التى هى عين ذاته. (حاشية ح).

2- قال المقداد: أو الإضافات والسلب, ككونه موجداً للعالم لاسواه. الأنوار الجلالية:102, الفصل الأول, التوحيد.

بالحقيقـة المخصوصـة، بل يـدلّ على أنَّ هناک حقيقـة مخصوصة, متميّزة فی نفسـها عن سائر الحقائق، وأمّا عين تلک الحقيقة المتميّزة فلا، وإنـّما قلنا: إنّ المعلوم منه ليس إلّا أعراض عامة؛ إذ لو جاوزنا عن ذلک وأردنا إدراک صفة أخصّ ممّا ذکر، أضفناه _ أی نسبناه _ إلی شیء، لأضفناه إلی بعض ما عداه(1) من جهة الموافقة، فثبت له تعالی ما يثبت لذلک البعض(2).

1- قال ملا خضـر الحبلرودی: من الأمور الثبوتية وعرفناه به لظنّ أنّه لازم لذاته تعالی, بحيث ينتقل الذهن منه إليه ومناسب له, أو سـلبنا عنه شـيئاً, ظانّين مناسـبة ذلک السلب لحقيقته تعالی ولزومه لها _ کما بيّنا _ ومنافاة وجوده إيّاها وجعلنا ذلک السـلب تعريفاً رسـمياً, خشـينا أن لا يکون کـذلک؛ لعدم لزوم صدق الظنّ ومطابقته لـمّا فی نفس الأمر, وأن يوجد له _ بسـبب إضافتنا _ وصف ثبوتی غير مطابق, أو نعت معنوی ذاتی زائد, وقد ثبت تنزيهه تعالی عن الصفات الزائدة, وبسبب سلبنا وصف سلبی غير مطابق, أمّا باعتبار عدم صدقه عليه, أو باعتبار عدم اللزوم البيّن, هکذا ينبغی أن يفهم هذا المقام. وقيل فی حَلّه: وإنـّما المعلوم منه أنّه موجود وواجب الوجود لاـ غير, لأـنـّا لو أضـفناه إلی بعض ماعـداه _ أی أثبتنا له صـفات بعض الموجودات, وهی المجرّدات اللائقـة بکماله _ من حيث المعنی, أو سـلبنا عنه أمراً منافياً من حيث المعنی؛ لخشـينا أن يوجـد له _ بسـبب ذلک _ وصف ثبوتی يلزم زيادته علی ذاته, أو نعت سـلبی لا يکون إطلاقه عليه مناسـباً؛ لقصور أذهاننا, وعدم الوثوق بأفکارنا, کما أشار إلی ذلک سـيد الأوصـياء ومکمّل الأولياء أمير المؤمنين عليه السـلام فی قوله: «کَيْفَ يَصِفُ إِلَهَهُ مَنْ يَعْجَزُ عَنْ صِفَةِ مَخْلُوقٍ مِثْلِهِ»[أی من عجز عن تحقيق صـفة مخلوق مثله, محسوس مشاهد, وتشخيصـها والإطلاع علی حقيقتها, کان عن تحقيق صـفة البارئ وتشخيصها والإطلاع علی حقيقتها أعجز, إذ لا دخل لمعاونة الحس هنا.] نهج البلاغة للشريف الرضی:167, من خطبة له عليه السلام ذکر فيها ملک الموت وتوفّيه النفس. وفيه نظر من وجوه. (حاشية ح).

2- فی حاشـية «ح»: کما يقال: الله کالنفس فی التجرّد وغيره, مثلاً کقولک: النفس مجرّد, الله مجرّد, النفس عالم, الله عالم, النفس مـدرک, الله مـدرک, النفس محـدث, الله محـدث, فيلزم أن يقال: الله محـدث, وهذه لا تؤثر فی ذات الله؛ إذ لو أثّرت لکان باطل.

أو من جهة المخالفة، وحينئذٍ(1) سلبنا عنه ما نافاه بحسب أفهامنا، خشينا أن نوجد له تعالى بسببه _ أى بسبب تلك الإضافة _ وصف ثبوتى, أو سلبى, أو يحصل به تعالى نعت ذاتى معنوى _ أى صفة حقيقية قائمة بذاته _ وأراد بالوصف الثبوتى(2): ما لا يكون السلب داخلاً فى مفهومه, فيحمل على الإضافات، فلا يكون قوله: أو يحصل... إلى آخره, تكرار(3)، تعالى الله عن ذلك الوصف, الذى يوجد بسبب تلك الإضافة، ولا يليق بذاته, علواً كبيراً.

إعلم أنَّ للإنسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق كما هى، وعملية كمالها القيام بالأمور على ما ينبغى, تحصيلاً لسعادة الدارين، واتّفقت الملّة والفلسفة على أنَّ كمال الإنسان إنّما هو بتكمّل قوَّتَيه من جهة العلم والعمل، وأنَّ السعادة العظمى, والمرتبة العليا له(4), معرفة الصانع بما له من صفات الكمال، والتنزّه عن النقصان, وبما صدر

1- فى حاشية «ح»: أى 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.

2- فى حاشية «ح»: أى كلّ ما ينسب إليه تعالى ولا وجود له فى الخارج, بل معتبر عند العقل, كالإضافات, وهذا بخلاف النعت الذاتى, فإنَّ المراد به صفات موجودة قائمة بذاته تعالى, فلا تكرار فتأمّل.

3- فى «م»: (هذا جواب سؤال مقدّر تقديره أنّ الوصف الثبوتى والنعت واحد, فما الفائدة فى التكرار؟ أجيب بأنّ الوصف الثبوتى: ما لا يكون السلب داخلاً فى مفهومه, كالوجود, والربوبية, أى كلّ ما هو ينسب إليه تعالى ولا وجود له فى الخارج, بل معتبر عند العقل, بخلاف النعت الذاتى فإنّه: صفة موجودة عند القائلين بها) من الشارح رحمه الله .

4- (له) لم ترد فى «ث».

عنه من الآثار والأفعال فی النشأة الأولی والآخرة، وبالجملة 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 امرىء أخذ لنفسه, واستعدّ لرمسه(1), وعلم أنّه من أين؟ وفی أين؟ وإلی أين؟(2)»(3) والطريق إلی هذه المعرفة من وجهين:

الأول: طريق النظر(4) والإستدلال, وغاية مرتبته فی هذه المعرفة القدر الذی ذكر ولا يمكن التجاوز عنه، ولا يتيسّر فی علم الكلام تحصيل أكثر منه.

والثانی: طريق أهل الرياضة والمجاهدة، والإدراک الحاصل بهذا الطريق أقوی من الحاصل بالطريق الأول لـمّا سنذكره, ولـمّا أشار المصنّف إلی الطريق المخصوص

1- الرمس: القبر. لسان العرب 6: 101_ رمس. والمراد به الآخرة.

2- فی حاشية «ح»: قوله: وعلم أنّه من أين؟ هذا يحتمل وجهين: الأول: أن يعلم أنّه مخلوق من التراب فلا يعلو ربّ الأرباب, ولا يدّعی ما ليس له بحق, ويقرّ بربوبيّته. الثانی: أن يعلم أنّه من النطفة, ويعلم أطوار مراتب النطفة إلی حين الولادة, وهذا ليس محلّ ذكر هذه الأشياء. وفی أين؟: أی يعلم أنّه فی دار الدنيا الفانية, ويعلم أنّها مزرعة الآخرة, ويزرع الخيرات فيها ولا يكسل. وإلی أين؟: أی يعلم أنّه يرجع إلی ربّه ويُحاسَب علی ذنبه, فلا يعمل ما يحاسب عليه, ولا شیء يعود ضرره إليه.

3- لم نعثر علی هكذا نصّ فی المصادر الحديثية, بل وجدناه فی شرح المقاصد للجرجانی:1/5.

4- فی حاشية «ح»: وهو الطريق علی قاعدة أهل البحث والنظر, الذين يبنون علومهم علی استخراج النتائج من المقدّمات, مع مراعاة شرائط الإنتاج بطريق البرهان, كما هو مذكور فی علم الميزان.

بالقوة النظرية, أراد أن يشـير إلى الطريق الثانى المختص بالقوة العملية, فقال: ومن أراد الإرتقاء فى باب معرفة المبدأ والمعاد عن هذا المقام _ الذى هو مقام النظر الإستدلال _ ينبغى أن يتحقق أنَّ وراء ذلک شيئاً هو أعلى من هذا المرام(1)، وهو مـا يترتّب على الرياضات(2) الحقّانيـة والمكاشـفات الرحمانيـة، وهو ممّا لا يقتـدر لبيانه لسان التقرير, ولا تحيط بـذكره دائرة التحرير؛ ولهذا أجمل الإشارة إليه فى التنزيل, بقوله عَزّ من(3) قائـل: (فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ) (4) واقتفى أثره صاحب الوحى بقوله صـلى الله عليه وآله وسلم: «فهناک ما لا عين رأت, ولا أذن سمعت, ولا خطر على قلب بشر»(5)، فلا يقصر الطالب همّته على ما أدركه بالنظر والإستدلال، ولا يشغله عقله

1- قال ملّا خضر الحبلرودى: وهى مرتبة عين اليقين, الحاصلة بالمكاشفة, المتوقّفة على تصفية الباطن والرياضة التامة على قانون الشريعة, بالطريقة المعتبرة عند أهل الكشف والحقيقة, المأخوذة من سلطان الأولياء أمير المؤمنين وأولاده الأئمـة النجباء الهادين المهـديين عليهم سـلام الله, وعلى سائر المعصومين, ومن تلامذتهم المتّقين, وأمّا مرتبة حقّ اليقين التى هى أكمل المراتب اليقينية وكمالها, فلا تحصل إلّا فى الآخرة, عند رفع الحجاب وقطع العلائق بالكلّية, وقول سلطان الأولياء أمير المؤمنين عليه السلام: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً»[غرر الحكم للآمدى:119/2086.] لا ينافى ذلک؛ لأنَّ المراد به عدم زيادة أصل مراتب اليقين. (حاشية ح).

2- فى حاشية «ح»: لكن بعد مجاهدات نفسانية, وإزالة عوائق بدنية ونفسانية, كما أشار إليه المصنّف.

3- فى حاشية «ح»: من, فى قوله: عَزّ من قائل, بيان للضمير الذى فى عز, وقولهم: عز قائلاً, نصب على التمييز. من الشارح رحمه الله .

4- سورة السجدة 32: 17.

5- من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق:4/17, باب ذكر جمل من مناهى النبى صلى الله عليه وآله وسلم. روضة الواعظين للفتّال النيسابورى:451, مجلس فى ذكر الحزن والبكاء من خشية الله.

_ الـذى ملكه _ بمعرفـة الكثرة، التى هى إمارة للإمكان، الـذى يحتوى على شوائب الحـدوث والعـدم، ولا يقف عند زخارفها _ أى الكثرة _ وعنى بالزخارف: الإدراكات المتعلّقة بالكثرة، والمزخرف المموّه، وإنّما كانت تلك الإدراكات زخارف؛ لأنّها لا تخلو عن الشـبهات الوهمية، لأنّ الوهم له استيلاء فى طريقة المباحثة، فلا يخلو حكم عقلى عن شـبهة وهميّة وإن ضعفت, بخلاف الصور الفائضة على النفس بعد الرياضة والمجاهـدة، فإنّ القوى الحسّـية قد سـخّرت هناك للقوّة العقلية، فلا تنازعها فيما يحكم بها، وإنّما لم يجز الوقوف عند تلك الزخارف؛ لأنّها المزلقة التى هى محلّ زلّة القدم, بل ينبغى أن يقطع الطالب عن نفسه العلائـق الدنيّـة, ويزيـل عن خـاطره الموانع الدنيويـة؛ لأنّهـا تمنع النفس عن التوجّه الكلّى إلى المقصـد الحقيقى، وتلك الموانع أمّا من الحواس الظاهرة, كالصور الحسـنة, والأصوات الطيّبـة, والروائـح الملائمـة, والمطعومات الملـذّة, والملبوسات اللّينـة، أو الباطنـة, كتخيّل تلك الصور, أو توهّم محبّة أو مبغضة, أو تعظيم أمر أو تحقيره, أو تمنّى حصول مال أو جاه، أو من القوة الحيوانية, بسـبب خوف, أو غضب, أو شـهوة, أو انتظار ملذّ, أو قهر عدوٍّ, أو حذر مؤلم، أو من الأفكار المجازية, كالتفكّر فى أمر غير مهم, أو علم غير نافع، وبالجملة كلّ ما يصـير به المطلب الحقيقى محجوباً. والخلوة(1) _ عند أهل السلوك(2) _ عبارة عن إزالة هذه الموانع. فمريد الخلوة ينبغى أن يختار موضعاً تقلّ فيه الأمور المحسوسة بإحدى الحواس؛ ليسهل عليه

1- قال الشهرزورى: الخلوة هى ترک المحسوسات البدنية, وقطع الخواطر الوهمية والخيالية. شرح حكمة الإشراق:17, القسم الاول.

2- فى حاشية «ح»: السلوک: هو طلب الكمال.

ارتياض(1) النفس وقهرها, ويعرض بالكلّية عن الأفكار المجازية الراجعة إلى الأمور الفانية, ويتوجه بشراشره(2) إلى المطلب الحقيقى, ويترصد السوانح(3) الغيبية والواردات القدسية, وهو المعنىّ بالتفكّر المرغّب فيه بقوله تعالى (إِنَّ فِى ذَلِکَ لاَيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) (4) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «تفكّر ساعة خير من عبادة سبعين سنة»(5) وإلى ما ذكرنا مفصّلاً أشار مجملاً بقوله: ويضعف حواسّه وقواه

1- قال الطريحى: قيل: المراد بالرياضـة هنا, منع النفس الحيوانيـة عن مطاوعـة الشـهوة والغضب وما يتعلّق بهما, ومنع النفس الناطقـة عن متابعة القوى الحيوانية من رذائل الأخلاق والأعمال, كالحرص على جمع المال _ إلى أن قال _ وجعل طاعة النفس للعقل العملى ملكة لها, على وجه يوصلها إلى كمالها الممكن لها, وإزالة الموانع الدنيوية عن خاطره. مجمع البحرين:4/210, روض.

2- الشراشر: الأثقال, الواحدة شرشرة. يقال: ألقى عليه شراشره, أى نفسه, حرصاً ومحبة. الصحاح للجوهرى:2/696, شرر.

3- السوانح: هى العوارض أو الحوادث السماوية. أُنظر: لسان العرب لابن منظور:2/491 مادة, سنح.

4- سورة الزمر 39: 42.

5- وردت هذه الرواية فى مصادرنا على لفظين: الأول: عن الحسن الصـيقل قال:قلت لأبى عبد الله عليه السـلام: تفكّر ساعة خير من قيام ليلة؟ قال: «نعم، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: تفكّر ساعة خير من قيـام ليلـة». قلتُ: كيف يتفكّر ؟ قـال: «يمرّ بالـدار والخربـة فيقول: أين بـانوک ؟ أين سـاكنوکِ ؟ مالـک لاـ تتكلّمين؟». المحـاسن للـبرقى:1/26. كتاب الزهـد للحسـين بن سـعيد الكوفى:15. مشـكاة الأنوار للطبرسى:81. ورواه الكلينى فى الكافى:2/54 باختلاف يسـير. الثانى: عن أبى العباس, عن أبى عبد الله عليه السـلام قال: «تفكّر ساعة خير من عبادة سنة، قال الله: «إِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوا الأَلْبابِ» » الزمر 39: 9. تفسير العياشى:2/208. ومن كتب العامّة فى :مفاتيح الغيب للرازى:2/407، بفارق عبارة «ستين» بدل « سبعين». طبقات الأولياء لإبن الملقن:1/25، وغيرها من مصادرهم وبألفاظٍ شتى.

التی بها یدرک الأمور الفانیة, ویحبس _ بالریاضة(1) _ نفسه الأمّارة التی هی تشیر

1- فی حاشیة «ذ»: من شرح الشیخ داوود بن أبی شافین [الشیخ داوود بن محمد بن أبی طالب الشهیر بابن أبی شافین -وفی بعض المصادر: شافیز - الجد حفصی البحرانی، قال العلامة الأمینی: کان من العلماء الکبار, واحد عصره فی الفنون کلها, وله فی علوم الأدب الید الطولی وقصائده مشهورة, وکان حاذقاً فی علم المناظرة وآداب البحث, وهو الذی تصدّی لمباحثة العلّامة الشیخ حسین بن عبد الصمد والد الشیخ البهائی لـمّا قدم البحرین. له شرح علی الفصول النصیریة فی التوحید, ورسالة فی المنطق وجیزة, وقصائد فی رثاء الإمام الحسین علیه السلام مشهورة. توفی سنة 1020ه_ تقریباً. أُنظر: علماء البحرین للشیخ سلیمان الماحوزی:71, (ضمن فهرست آل بابویه) أنوار البدرین للشیخ علی البلادی:71, ترجمة «13» الغدیر للشیخ الأمینی: 11/233_237. أمل الآمل للحر العاملی2/113, 318. أعیان الشیعة10: 191/6369.] قال: ومنهم من جعل الریاضة حبس النفس عن متابعة هواها, وقصرها علی طاعة مولاها, ویظهر من کلام المصنّف أنّ هذا الحبس مسبّب عن الریاضة, بقوله: ویحبس بالریاضة نفسه الأمّارة. وحینئذٍ فالریاضة تذلیل النفس, بحیث تصیر مسلِّمة للعقل, منقادة للطاعة فی اقتناء الکمالات العلمیة والعملیة, راضیة مطمئنة, کما قال سید الأوصیاء: «لأروّضنّ نفسی ریاضة تهشّ معها إلی القرص إذا قدرت علیه مطعوماً, وتقنع بالملح مأدوماً»[نهج البلاغة للشریف الرضی:74, من کتاب له علیه السلام إلی عثمان بن حنیف الأنصاری, عامله علی البصرة.] والریاضة _ علی المعنیین _ لا تقع إلّا بصبر عظیم, مقترن بتصور غایة خطیرة, ومحبّة صادقة, ناشئة عن کمال معرفة, فإنّ من لا یتصور کمال الغایة لا یصبر فی نیلها علی تمام المشقّة, ومن لا یعرف لا یحب ولا یصبر علی تحمّل الآلام فی نیل قربه, وهذا الصبر یسهل بملاحظة الفناء لهذه المشتهیات المانعة من قربه تعالی, فإنّها فی نفسها کثرة مشعرة بالعدم؛ لتألّفها من أمور لا نفع إلّا بها وتُعدم بواحدة منها, ولا تزال فی الإنقطاع, کما قال سید الأولیاء: «إنّکم لن تنالوا منها لذّة إلّا بفراق أُخری»[نهج البلاغة للشریف الرضی:202, من خطبة له علیه السلام فی فناء الدنیا, ونص العبارة هکذا: «لاتنالون منها نعمة إلّا بفراق أخری» ووردت بصورٍ أخری، ولکن لیس کما فی الحاشیة.]؛ لعدم اجتماع الأمثال, وبعدها حسرة وندامة لا یمکن استدراکها «کَذلِکَ یُرِیهِمُ الله أَعْمالَهمْ حَسَراتٍ عَلَیْهِمْ وَما هُمْ بِخارِجِینَ مِنَ النَّارِ» سورة البقرة 2: 167, ثمّ قَسّم النفس بحسب حالاتها الثلاث, ثمّ قال: وهذه الحال لا تقع إلّا بقطع العلائق الدنیّة, ودفع الموانع الدنیویّة, وإضعاف القوی والحواس المدرکة للأمور الفانیة العدمیة, والتأدّب بسوط التخویف, ومن الناس من لا یلاحظ إلّا استحقاقه تعالی للتعظیم, ولا یلاحظ _ فی طاعته _ خوفاً من عذاب ألیم, ولا رغبة فی جنة نعیم, کما قال سید الأولیاء: «ما عبدتک خوفاً من نارک, ولا طمعاً فی جنّتک, ولکن وجدتک أهلاً للعبادة فعبدتک»[شرح المائة کلمة لأمیر المؤمنین علیه السلام لإبن میثم البحرانی:219 باختلافٍ فی بعض الألفاظ. شرح نهج البلاغة لإبن أبی الحدید المعتزلی:10/157 باختلافٍ واختصار.] جعلنا الله وإیّاکم من السالکین لهذا المنهج العظیم آمین.

إلى التخيّلات الواهية(1). النفس الإنسانية إذا كانت مسخّرة للقوة البهيمية(2), بحيث تصير رذائل الأخلاق ملكة لها, تسمّى أمّارة(3)؛ لأمرها بالسوء، وإذا كانت حاكمة عليها, منقادة للقوة الملكية بحيث تكون الأخلاق الفاضلة راسخة فيها, تسمّى مطمئنة(4)، وإذا لم يكن شيء منهما ملكة لها, بل تميل إلى الخير تارة وإلى الشرّ أخرى,

---

1- فى حاشية «ح»: أى الكاذبة.

2- القوة البهيمية: وهى النفس الشهوانية, والتى بها الشهوات وطلب الغذاء والشوق إلى اللذّات الحسّية, وآلتها التى يستعملها من البدن الكبد. الألفين للعلّامة الحلّى:1/250, المائة الثالثة, 79, قوى النفس.

3- النفس الأمّارة: هى القوة الحيوانية فى الإنسان, إذا لم تكن طاعتها للقوة العقلية ملكة, فتكون كالبهيمة غير المرتاضة, تدعوها شهواتها تارة وغضبها تارة, فيصدر عنها أفعال مختلفة المبادىء. أُنظر: الألفين للعلّامة الحلّى:1/185_186, المائة الثانية, الدليل (37).

4- النفس المطمئنة: هى التى لا يصدر منها ذنب أصلاً البتّة, واعتقاداتها صحيحة يقينية من باب العقل. الألفين للعلّامة الحلّى:1/187, المائة الثانية, الدليل (38).

وإذا صدر عنها شرٌّ لامت نفسها, تسمّى اللوّامة(1)، ثمّ مراتب الرياضة أربعة:

أولها: تهذيب الظاهر(2), باستعمال الشرائع النبوية والنواميس(3) الإلهية.

وثانيها: تهذيب الباطن عن الملكات الرديئة(4)، ونفض آثار شواغله عن عالم الغيب.

وثالثها: ما يحصل بعد الإتّصال بعالم الغيب(5)، وهى تحلّى النفس بالصور القدسية الخالصة عن شوائب الشكوك والأوهام.

ورابعها: ما يسنح لها عقيب ملكة الإتصال والإنفصال عن نفسه بالكلّية, وهو ملاحظة جمال الله(6) وجلاله(7)، وقصر النظر على كماله, حتى يرى(8) كلّ قدرة

1- النفس اللّوّامة: هى التى تلوم النفوس فى يوم القيامة على تقصيرهنَّ فى التقوى, أو التى لا تزال تلوم نفسها وإن اجتهدت فى الإحسان. اُنظر: تفسير جوامع الجامع للطبرسى:3/681.

2- فى حاشية «ح»: عن ارتكاب القبائح والإخلال بالواجب, باستعمال الشرائع النبوية.

3- فى حاشـية «ح»: جمع ناموس, والناموس فى اللغة: التكلّم فى الخلوة. وهنا إشارة إلى تكلّم الله تعالى مع جبرئيل عليه السلام ليبلّغه إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم, فالشرائع النبوية والنواميس الإلهية واحد فى المعنى, ومختلف فى الإعتبار.

4- فى حاشية «ح»: أى عيوب الباطن, كالحقد, والحسد, والجهل, وغير ذلک.

5- فى حاشية «ح»: هو عالم المجرّدات, لأنّ النفس مجرّدة وهى بمقتضى طبعها تقتضى الإنجذاب إلى عالمها؛ لأنّها كانت موجودة هناک ثمّ هبطت منه ثمّ تتوجّه إليه.

6- فى حاشية «ح»: صفاته الثبوتية.

7- فى حاشية «ح»: صفاته السلبية.

8- (يرى) سقطت من «ث».

مضـمحلّة فی جنب قدرته تعالی الکاملة، وکلّ علم مسـتغرق فی علمه الشامل، بل کلّ وجود وکمال هو فائض من جنابه(1)، ویوجّه همّته بکلّیتها إلی عالم القدس, ویقصـر أمنیته علی نیل محلّ الرَوْح(2) والأُنس، ویسـأل الخضوع والإبتهال من(3) حضـرة ذی الجود والأفضال, أن یفتـح علی قلبه باب خزانـة رحمته, وینوّره بنور الهدایـة التی وعـده بعـد مجاهدته، حیث قال: (وَالَّذِینَ جَاهَدُوا فِینَا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنَا) (4)، لیشاهد الأسرار(5) الملکوتیـة والآثار الجبروتیـة, ویکشف فی باطنه الحقائق الغیبیـة والـدقائق الفیضـیة، فإنّ النفس إذا هذّبت ظاهرها وباطنها عن رذائل الأعمال والأخلاق، وقطعت عوائقها عن التوجّه إلی مرکزها الأصـلی بمقتضـی طباعها، اتّصـلت بعالم الغیب للجنسـیة اتصالاً معنویّاً، فینعکس إلیها ممّا ارتسـمت فیه من النقوش العلمیـة، فتتحلّی النفس حینئذٍ بالصور الإدراکیة القدسـیّة، ثمّ الإدراکات الفائضة علی النفس فی هذه المرتبة أقوی من الفائضة علیها عقیب النظر والاستدلال من وجهین:

أحدهما: إنّ الحاصل عقیب النظر(6) لا یخلو عن الشبهات الوهمیة؛ لـمّا مرّ من أنّ الوهم له استیلاء فی طریق المباحثة, بخلاف تلک الصور القدسیة التی ذکرناها؛

1- أُنظر: شرح الإشارات والتنبیهات للرازی:1/6, لوامع الأسرار فی شرح مطالع الأنوار للرازی:6، المقدمة.

2- الرَوح بفتح أوله: الراحة والإستراحة والحیاة الدائمة. مجمع البحرین للطریحی:2/353.

3- فی «ح» و«ذ»: (من عالم).

4- سورة العنکبوت 29: 69.

5- فی «ذ» و«ح»: (الأمور) وفی حاشیة «ح»: فی نسخة (الأسرار) وکذا بقیة النسخ.

6- قوله: (والإستدلال من وجهین: أحدهما, أنّ الحاصل عقیب النظر) لم یرد فی «ث».

لاضمحلال القوى الحسّية هناک, وصيرورتها مسخَّرة للقوى العقلية، فلا يمكنها المنازعة لها فی حکمها.

وثانيها: إنّ الفائض علی النفس فی هذه المرتبة قد يکون صوراً کثيرة استعدّت بصفائها عن الکدورات, وصقالتها عن أوساخ التعلّقات, لأن يفاض عليها تلک الصور، کمرآة صقلت وحوذی بها ما فيه صور کثيرة، فإنّه يتراءی فيها ما تتسع هی له من تلک الصور، والفائض عليها عقيب النظر هی العلوم التی تناسب تلک المبادیء التی رتّبت لتؤدّی إلی مجهول، کمرآة صقلت شیء يسير منها فلا يرتسم فيها إلّا شیء قليل من الأشياء المحاذية لها، إلّا أنَّ ذلک الفتح(1) _ أعنی فتح باب خزانة الرحمة علی قلب السالک, وکشف الحقائق الغيبية علی باطنه _ قباء لم يُخَطْ علی قَدّ(2) کلّ ذی قَدْ، ونتائج(3) لم يعلم مقدّماتها(4) جَدّ کلّ ذی جَدْ، بل ذلک

1- قال ملّا خضر الحبلرودی: إلّا أنَّ ذلک المذکور: من عدم قصر الهمّة, وعدم إشغال العقل بمعرفة الکثرة, وعدم الوقوف عند الزخارف التی هی مزلّة القدم, وتضعيف الحواسّ المدرکة للأمور الفانية, وحبس النفس الأمّارة التی تشير إلی التخيّلات الواهية بالرياضة, وتوجيه الهمّة بالکلّية إلی عالم القدس, وقصر الأمنية علی نيل محلّ الروح والأنس, والإشتغال بالسؤال والخضوع والإبتهال من حضرة ذی الجود والإفضال. قباء... إلی آخره. (حاشية ح).

2- القد: القامة. الصحاح للجوهری:2/522, قدد.

3- قال المقداد: أی واردات وعلوم فيضية. الأنوار الجلالية:119, الفصل الأول, التوحيد.

4- قال المقداد: أی تلک المجاهدات, وإزالة تلک العلائق وتنحية تلک العوائق,کلّ ذی جِدّ واجتهاد, بل ذلک فضل ومنحة من الجناب القدسی يفيضه علی من استعدّ لذلک الفيض, بحکم: من استعدّ استحقّ. لکن ذلک الإستعداد لا يحصل فی الأغلب إلّا مع مجاهدات عظيمة, يتعارض فيها إلهامات إلهية, وخواطر شيطانيّة, إت ـباع الأُولی خطر, والخلاص من الثانية عسر, وينجو «الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنی» الأنبياء 21 : 101, فلا ـ جرم کان تحصيل العلم بهذا الطريق أعزّ من الکبريت الأحمر, وحيث الحال کذلک, فنسأل الله أن يجعلنا من السالکين لطريقه _ أی الطريق الذی أمر به أنبياؤه وأولياؤه. الأنوار الجلالية:119, الفصل الأول, التوحيد.

فضل الله يؤتيه من يشاء(1)، جعلنا الله وإيّاكم من السالكين لطريقه، المستحقّين(2) لتوفيقه(3)، المستعدّين لإلهام تحقيقه، المستبصرين بتجلّى(4) هدايته وتدقيقه،(5) آمين رب العالمين.

1- اقتباس من سورة المائدة/54.

2- قال المقداد: بالقيام بأوامره, والإنتهاء عند زواجره. الأنوار الجلالية:119, الفصل الأول, التوحيد.

3- قال المقداد: وهو جعل الأسباب متوافقة فى حصول مسبّباتها, بأن تحصل شرائطها وتنتفى موانعها. الأنوار الجلالية:119, الفصل الأول, التوحيد.

4- فى «ث»: (على) بدل من: (تجلّى).

5- قال المقداد: الإستعداد: التهيّؤ لحصول الأثر. والإلهام: إلقاء معنى فى الرَوع بطريق الفيض. والتحقيق: هو جعل الشىء حقّاً. والتجلّى: هو الظهور والإنكشاف. والهداية: وجدان ما يوصل إلى المطلوب. والتدقيق: هو إمعان النظر فى الشىء طلباً لتحقيقه.الأنوار الجلالية:119, الفصل الأول, التوحيد.

الفصل الثانی

العدل

الفصل الثانی: العدل

اشارة

الفصل الثانی: العدل(1)

تقسیم: للفعل إلی أقسامه الخمسة

تقسیم(2): للفعل إلی أقسامه الخمسة ینتفع به فی المباحث.

فنقول: الفعل إمّا أن یتّصف بأمرٍ زائدٍ علی حدوثه أو لا، الثانی مثل فعل النائم والساهی(3)، وأمّا فعل البهائم، فقیل: لا یوصف بحسن ولا بقبح بالإتفاق، وفعل

1- قال الحبلرودی: ل_مّا فرغ من الفصل الأول فی التوحید شرع فی الثانی, وقال: الفصل الثانی فی العدل, أی فی بیان أنّه تعالی حکیم عادل لا یفعل قبیحاً ولا یخلّ بواجب, فإن قلت: کونه تعالی عادلاً من جملة صفاته, فَلِمَ أفردها بالذکر وجعلها فی فصل علی حدةٍ مقابلاً لفصل التوحید؟. قلت: لاختصاصه بکثرة المباحث الجلیلة, وکونه أصلاً لعدّة مسائل شریفة, کحسن التکلیف, ووجوب الثواب والعقاب, وغیرهما ممّا سیأتیک بإذن الله تعالی؛ ولهذا صار ثانیاً من أصول الدین, وأیضاً هذا إشارة إلی [أنَّ] کیفیة أفعاله [مغایرة] ل_مّا عداه من صفات کماله. (حاشیة ح).

2- قال ملّا خضر الحبلرودی: ول_مّا کان معرفة کونه تعالی عادلاً موقوفة علی معرفة الواجب والقبیح العقلیین, المأخوذین فی تعریفه دون غیرهما من أقسام الفعل _ أعنی المندوب والمکروه والمباح _ صَدَّر البحث بتقسیم الفعل إلیهما, وبیان عقلیتهما, ولم یتعرّض لبقیة الأقسام, فقال: تقسیم. (حاشیة ح).

3- اُنظر: کشف المراد للعلّامة الحلّی:280, الفصل الثالث, المسألة الأولی فی إثبات الحسن والقبح العقلیین, إرشاد الطالبین للسیوری:252_253, مباحث العدل.

الصبی مختلف فیه(1)، فمنهم من حکم ما به متّصف الحسن والقبح؛ لأنّ کلّ فعل إذا وقع علی ما ینبغی فی نظر العقل فهو حسن, وما کان خلافه فقبیح، مع قطع النظر عن الفاعل, ولهذا حکموا بذلک فی أفعال الصبی، ومنهم من قال: إنَّ الفعل إنَّما یتّصف بالحسن والقبح إذا وقع من فاعل بحیث یلیق به وینبغی منه عقلاً، والصبیّ لا یتصوّر منه ذلک، والحقّ أنَّ اتصاف الفعل بالحسن والقبح معتبر حین إدراک فاعل نفس الفعل، [مع](2) قطع النظر عن الحُسن والقبح، بخلاف النائم والسکران والمجنون والبهائم والصبی(3). والأوّل أمّا حسن(4) أو قبیح؛ لأنّ کلّ فعل إمّا أن ینفر العقل منه أو لا، والأول قبیح, والثانی حسن، والحسن أربعة أقسام: لأنّه إمّا أن ینفر العقل من ترکه أو لا، والأول واجب، والثانی مندوب إنْ ترجّح فعله(5), ومکروه إنْ ترجح ترکه, ومباح إنْ تساویا، ولذلک _ أی ولأنَّ القبیح ینفر العقل من فعله، والواجب ینفر العقل من ترکه _ یذمُّ العقلاء فاعل القبیح وتارک الواجب؛ لارتکابه ما ینفر العقل عنه(6).

1- قوله: (ولا بقبح بالاتّفاق, وفعل الصبی مختلف فیه) لم یرد فی «ث».

2- ما بین المعقوفتین أثبتناه لیستقیم السیاق.

3- من قوله: (فمنهم من حکم ما به) إلی هنا أثبتناه من «م».

4- (أمّا حسن) لم یرد فی «ث».

5- فی «ث» زیادة: (علی ترکه).

6- قال الحبلرودی: ولا یذمّون فاعل غیرهما من أقسام الفعل ولا تارکه؛ لعدم نفوره _ أی العقل _ من شیء منهما _ أی الفعل والترک _ (حاشیة ح).

واعلم أنَّ مسألة الحسن والقبح العقليين من المسائل الخلافية المشهورة بين العقلاء، فلابدّ أولاً من تحرير محلّ النزاع؛ ليكون النفى والإثبات وارِدَين على شىء واحد, فنقول: الحسن والقبح يقالان لمعانٍ ثلاث:

الأوّل: صفة الكمال والنقص، يقال: العلم حسن والجهل قبيح، ولا نزاع فى أنّ مدركه العقل.

والثانى: ملاءمة الغرض ومنافرته، فما وافق الغرض يكون حسناً، وما خالفه يكون قبيحاً، وما ليس كذلک لم يكن حسناً ولا قبيحاً، وقد يعبّر عنهما بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحسن ما فيه مصلحة، والقبح ما فيه مفسدة، وما خلا عنهما لا يكون شيئاً منهما، وذلک أيضاً عقليّ بحسب اختلاف الإعتبار، فإنَّ قتل زيد مصلحة لأعدائه مفسدة لأوليائه.

الثالث: تعلّق المدح والثواب عاجلاً وآجلاً، و الذمّ والعقاب كذلک، وهذا هو محلّ النزاع، فهو عند الأشاعرة شرعىّ؛ لأنَّ الأفعال كلّها متساوية، وليس شىء منها فى نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله وثوابه ولا ذمّ فاعله وعقابه, وإنّما صارت كذلک بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها. وعند المعتزلة عقليّ، قالوا: للعقل فى نفسه _ مع قطع النظر عن الشرع _ جهة محسّنَة أو مقَبّحَة, ثمّ إنّها قد تدرَک بالضرورة, كحُسن الصدق النافع, وقُبح الكذب الضّار، وقد تدرَک بالنظر, كقُبح الصدق الضّار, وحُسن الكذب النافع، وقد لا تدرَک بالعقل أصلاً، لكن إذا ورد به الشرع علم أنَّ ثمّة جهة محسّنة, كصوم آخر يوم من رمضان، أو مقبّحة, كصوم أول يوم من شوال. وإذا تقرّرت هذه

المقدّمة فلنرجع إلى ما فی المتن, قال:

أصل: فی الإشارة إلی الخلاف بین الفریقین

أصـل: فی الإشـارة إلی الخلاـف بین الفریقین وإثبات ما هو الحق، فنقول: أنکرت المجبّرة(1) _ یعنی الأشاعرة القائلین بالجبر _ والفلاسـفة الحسن والقبـح والوجوب العقلیـة، قالوا: القبیح عندنا ما نُهی عنه شـرعاً, تحریماً أو تنزیهاً, والحُسن بخلافه، ولا حکم للعقل فی حسن الأشـیاء وقبحها، بل الشـرع هو المثبّت والمعیّن، ولو عکس الشارع القضـیة فحسّنَ ما قبّحه وقبّحَ ما حسّنه لم یکن ممتنعاً، وانقلب الأمر فصار القبیح حسـناً والحسنُ قبیحاً. وقالت الفلاسـفة: لا سبیل للعقل النظری فی معرفـة حُسن الأشـیاء وقبحها، بل الحاکم بـذلک العقل العملی ولأهل العـدل _ یعنی المعتزلة القائلین بوجوب ثواب المطیع وعقاب العاصـی، ولـذلک لُقّبوا بأهل العـدل _ علیها _ أی علی الأحکام العقلیة(2), التی هی الحسن والقبـح والوجوب _ دلائـل لا تخلو عن نوع(3) ضـعف, طوینا ذکرها اقتـداءً بالمصـنِّف رحمه الله ، والأَولی إثباتها _ أی تلک الأحکام _ بالضـرورة، لأنَّ الإستدلال لابدّ من انتهائه إلیها _ أی الضرورة _ دفعاً للدور والتسلسل. ولـمّا أوردَ هنا اعتراض, بأنّ العلم بحُسن الأشیاء وقُبحها لو کان ضروریاً لـمّا اختلف فیه العقلاء؛ لعدم الإشتباه فی الأحکام الضروریة، ولما وقع التفاوت بینه

1- قال المقداد: أراد أنَّ المجبّرة أنکرت ذلک مطلقاً, والفلاسـفة بالعقل النظری, والمراد بالنظری: ما کان متعلّقه لیس للقدرة الإنسانیة فیه تصـرّف, وبالعملی: ما کان للقدرة الإنسانیة فیه تصـرّف, ویتمّ به نظام النوع. الأنوار الجلالیة:125, الفصل الأول, التوحید.

2- (العقلیة) لم ترد فی «ث».

3- (نوع) لم ترد فی «ث» و«ص».

وبين العلم بأنَّ الكلّ أعظم من الجزء، لأنَّ الضـروريات لا تتفاوت, والتالى باطل لوجود الاختلاف والتفاوت، فالمقدّم مثله. أشار إلى جوابه، بقوله: وسـبب اختلاف العقلاء, والإشـتباه فى الحكم المذكور اشـتباه ما يتوقّف عليه الحكم, من تصوّرات معانى الألفاظ من المحكوم عليه وبه، فإنّه قد لا يتصوّر الأطراف على وجه يكون مناط الحكم، وحينئذٍ يقع الإختلاف، وأمّا إذا تصوّر على الوجه الذى يتعلّق به الحكم فلا, ولا ينافى ذلک الإشـتباه الحاصل من عدم تصور الأطراف على ما ينبغى ضروريّة الحكم, لأنَّ التصديق الضرورى(1): هو الـذى إذا حصل تصوّر الطرفين حصل الحكم من غير حاجـة إلى وسط _ أى دليل _ لأجل الحكم, بل إن توقّف على نظر وكسب يكون ذلک لأجل التصوّرات التى فى الأطراف, ومحلّ النزاع _ يعنى الحكم بحسن الشـىء أو قبحه _ كذلک ضـرورىّ بالمعنى المذكور، فإنَّ من تصوّر حقيقة الواجب والقبيح، وتصوّر معنى نفور العقـل؛ يحكم بالضـرورة بنفور العقل عن ترک الأول _ أى الواجب _ وفعل الثانى _ يعنى القبيـح _ من غير توقّف على أمر آخر, من دليل أو حـدس(2) أو تجربـة, وأمّا حديث التفاوت، فجوابه: إنَّ ذلک بسبب ألف النفس ببعض الضروريات، وهى لمألوفها متى ورد عليها أقبل، وبمأنوسها كلّما وجده أميل.

أصل: فى بيان أنّه تعالى لا يفعل القبيح

أصل: فى بيان أنّه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترک الواجب.

والأمة اجمعت على ذلک، فالأشاعرة من جهة أنّه لا قبيح منه ولا واجب عليه,

---

1- أُنظر: قواعد المرام للبحرانى: 21, القاعدة الأولى, الركن الأول, البحث الأول, كشف المراد للعلّامة الحلّى: 205. الفصل الخامس, المسألة الثانية عشر.

2- الحدس: هو سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب. إرشاد الطالبين: 100, أقسام العلم الضرورى.

فلا يتصوّر منه فعل قبيح ولا ترک واجب(1).

وأمّا المعتزلة فمن جهة أنَّ ما هو قبيح منه يترکه وما يجب عليه يفعله(2), والدليل على ذلک أنَّ واجب الوجود قادر, عالم بتفاصيل جميع الأشياء, ومن جملتها القبائح وترک الواجبات، فيکون عالماً بتفاصيل القبائح وترک الواجب(3)، وهو مستغن عن فعل القبائح وترک الواجب(4)؛ لـمّا تقدّم من الأصول فى المباحث السابقة, من أنّه غنىّ بالإطلاق عن الغير فى ذاته وصـفاته، وکلّ من کان کذلک _ أى عالماً بالقبيح من حيث هو قبيح, مستغنياً عنه _ يستحيل عليه فعل القبيح وترک الواجب بالضرورة ، وإلّا يلزم السفه، تعالى الله عن ذلک علوّاً کبيراً(5).

ينتج من(6) ترتيب المقدّمات المذکورة، أنَّ الواجب لا يفعل القبيح, ولا يخلّ بالواجب _ أى لا يترکه _، وهو المطلوب.

أصل: فى بيان أفعال العباد

أصل: فى بيان أفعال العباد هل هى واقعة بقدرتهم أو بقدرة الله تعالى؟

قالت الشيعة وجمهور المعتزلة: الأفعال التى تصدر من عبيده هم موجدوها

1- أُنظر: کتاب الإرشاد للجوينى:234, فصل: أنّه لا واجب عقلاً على العبد أو الله, نهاية الإقدام للشهرستانى:381, القاعدة السابعة عشر: فى التحسين والتقبيح.

2- أُنظر: شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار:35, فى أنّه عزّوجلّ عادل.

3- فى «ص»: (الواجبات).

4- قوله: (وهو مستغنٍ عن فعل القبائح وترک الواجب) لم يرد فى «ث».

5- أُنظر: کشف المراد للعلّامة الحلّى:283, الفصل الثالث, المسألة الثانية.

6- قوله: (ينتج من) لم يرد فى «ث».

بالإختيار _ أى هى واقعـة بقدرتهم وحدها على سبيل الإسـتقلال بلا إيجاب, بل اختيار؛ وذلک لأنّها _ أى تلک الأفعال _ تحصل منهم بحسب دواعيهم وإرادتهم بالضـرورة، فإنَّ من رام دفع حجر فى جهة, إندفع إليها بحسب قصده وإرادته، وكلّ من حصل منه الفعل بحسب داعيه وإرادته, فهو موجده(1).

وعنـد الفلاسـفة _ ووافقهم فى ذلک إمام الحرمين من الأشاعرة(2) _: إنَّ العبيـد هم موجـدوها بالإيجاب وامتناع التخلّف, بقـدرة يخلقها الله تعالى فى العبد, إذا قارنت حصول الشـرائط وارتفاع الموانع(3). وعند المجبّرة: أوجـدها الله فيهم _ أى فى العبيد _، فالأفعال عندهم واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها, بل الله سـبحانه جرى عادته بأنّه يوجد فى العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناک مانع أوجد فيه فعل المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله(4)، إذ لا مؤثّر عندهم فى الوجود إلّا الله تعالى. وقالت طائفة: هى واقعة بالقدرتين معاً. ثمّ اختلفوا.

1- أُنظر: رسائل الشـريف المرتضى:10/135, جوابات المسائل الطبريـة, المسألة الأولى, شـرح الأصول الخمسة للقاضـى عبد الجبار:223_224, 226_227, فصـل فى خلق الأفعال, كنز الفوائـد للكراجكى: 1/112, قبح التكليف بما لا يطاق, فصل فى أنّه تعالى يخلق أفعال العباد.

2- قال التفتازانى: المشـهور فيما بين القوم, والمـذكور فى كتبهم, أنَّ مـذهب إمام الحرمين: إنّ فعل العبـد واقع بقدرته وإرادته إيجاباً, كما هو رأى الحكماء, وهذا خلاف ما صـرّح به إمام الحرمين فيما وقع إلينا من كتبه, شرح المقاصد للتفتازانى:4/224.

3- أُنظر: كتاب الإرشاد للجوينى:174_176, فصل: ليس العبد مخترعاً.

4- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:36, الفصل الثانى الجبرية.

فقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائينى(1): تقع بمجموع القدرتين، على أن يتعلّقا جميعاً بالفعل نفسه، وجوّزَ اجتماع المؤثِّرَين على أثر واحد.

وقال القاضـى أبو بكر: على أن تتعلّق قـدرة الله تعالى بأصل الفعل, وقـدرة العبـد بصـفته من كونه طاعة أو معصـية، كما فى لطم اليتيم تأديباً وإيذاءً، فإذن ذات اللّطم واقعة بقدرة الله وتأثيره، وكونه طاعة على الأول, ومعصـية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره. واحتجّ أبو الحسـين البصـرى على المذهب الأول بالضـرورة _ أى يزعم أنَّ العلم بذلک ضـرورى, ولا حاجة إلى الإستدلال _ وذلک لأنَّ كلّ أحد يجد فى نفسه التفرقة بين حركتى المختار والمرتعش, والصاعد إلى المنارة والهاوى منها، ويعلم أنَّ الأولَين من هذين القسمين يستندان إلى دواعيه واختياره، وأنّه لولا تلک الدواعى والإختيار لم يصدر عنه شىء منهما, بخلاف الآخرين(2).

إذ لا مـدخل فى شـىء منهما لإرادته وداعيه، بل الحيوانات العجم تفرّق بين مقدورها وغير مقدورها فكيف بالإنسان، ولهذا يقصد الحمار طفر الجدول الضـيّق دون الواسع، وليس ما ذكره أبو الحسـين ببعيد، فيكون إنكاره سفسطة مصادمة

1- هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران أبو إسـحاق الإسـفرائينى, الأصولى, المتكلّم, الفقيه الشافعى, إمام أهل خراسان. صـنّف كتاب جامع الحلّى فى أصول الدين. وبنيت له بنيسابور مدرسة مشهورة. حكى عنه أبو القاسم القشيرى أنّه كان لا يجوّز الكرامات, وهذه زلّة كبيرة. وتوفى فى نيسابور. تاريخ الإسلام للذهبى:28/436_440.

2- الملل والنحل للشهرسـتانى:41, الفصل الثالث, الأشـعرية, وانظر: غايـة المرام للآمدى:182, القـانون الخـامس, القاعـدة الاولى: فى أنّه لا خالق إلّا الله. كشف المراد للعلّامـة الحلّى:285_ 286, المقصد الثالث, الفصل الثالث, المسألة السادسة.

للضـرورة، وإن تنزّلنا عن دعوى الضـرورة فى هـذا المطلب واسـتدللنا عليه, قلنا: لو كان فعل العبـد بمحض قـدرة الله, من غير تأثير لقدرة العبد, لجاز تحرّک الجبل العظيم باعتماد الضـعيف، وعدم تحرّک الخردلة باعتماد القوى فى الغاية, بأن يخلق الله الحركة فى الجبل دون الخردلة, وإنّه مكابرة. ونقول أيضاً: إن وجد شـىء من القبائح فى العالم، فالعبيد موجِدوا أفعالهم بالقدرة والإختيار، والملزوم _ أعنى وجود شىء(1) من القبائح _ ثابت بالضرورة, وباعتراف الخصم أيضاً، فكذا اللازم يكون ثابتاً.

بيان الملازمـة: إنّا بيّنا أنَّ فعل القبيـح محال على الواجب، فيكون فاعله _ أى القبيـح _ غيره _ أى غير(2) الواجب _ وإذا ثبت أنَّ فاعل القبيـح هو العبد, فكذا فاعل الحسن؛ لعدم القائل بالفصـل(3)، ولأنـّا نعلم بالضرورة أنَّ فاعل القبيح هو فاعل الحسن لا شخصاً آخر، فإنَّ الذى كذّبَ هو الذى صدّقَ, والمنازعة فيه مكابرة.

وعن الحسن البصرى(4): بعث الله محمّداً صلى الله عليه وآله وسلم إلى العرب

1- قوله: (وجود شىء) لم يرد فى «ث».

2- (غير) لم ترد فى «ث».

3- فى حاشية «ع»: بالفصل بين الفاعلين، بأن يقول: فاعل الحسن غير فاعل القبيح, ويقول: فعل القبيح من العبيد, والحسن من الله تعالى.

4- لم يرد قول الحسن البصرى _ هذا _ إلّا فى مصادر العامّة, مجرّداً من اللقب، وربّما هو الذى دعا البعض إلى الظن أنّه الإمام الحسن عليه السلام.

وهم قدَرية, يحمّلون ذنوبهم على الله تعالى، ويصدّقه قوله تعالى: (وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا) (1)(2). وقد عرفت معنى القدَرية, ومن الموصوف بها.

ول_مّا كان إسناد فعل القبائح إلى الله تعالى أمراً شنيعاً، حاول الأشعرى مفرّاً منه، فقال: الفعل بخلق الله وكسب العبد(3), ومعناه: إنّه جرت عادة الله بأن يوجِد فى العبد قدرة واختياراً, ويوجِد 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 فى وجوده, سوى كونه محلاً له. فأشار المصنِّف إلى جوابه بقوله: والذى أثبته أبو الحسن الأشعرى فى 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: إنْ كان للعبد تأثير فى وجود الفعل وتسمّيه كسبياً، فقد صدر من العبد فعل إختيارى, فبطل قولك: لا مؤثّر فى 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 فى إثبات المعنى الذى تسمّيه كسباً, إلّا تطويل المسافة بلا طائل.

شبهة: للمجبرّة والجواب عنها

شبهة(4) للمجبّرة فى دعواهم _ هذه _ وجواب عنها.

1- سورة الأعراف 7: 28.

2- الكشّاف للزمخشرى:2/75, وعنه فى تفسير البحر المحيط للأندلسى:4/286.

3- أُنظر: الملل والنحل: 41, الفصل الثالث, الأشعرية.

4- قال ملّا خضر الحبلرودى: وهى معارضة ل_مّا استدللنا به من الدليل العقلى على الإختيار. (حاشية ح).

قالت المجبّرة: إن كانت القـدرة والإرادة فی العبد من الله تعالی _ والحال إنّه بعدمهما یمتنع الفعل, ومعهما یجب _ فالفعل صادر من الله تعالی، والملزوم _ أعنی القدرة(1) والإرادة من الله _ ظاهر الثبوت باتفاق الخصم، فکذا اللازم(2) ثابت.

والجواب عن الشبهة(3): إنّه لا یلزم من کون آلـة الفعل _ أی القدرة والإرادة _ من الله أن یکون الفعل منه(4)، غایة ما فی الباب إنّه یتخیّل ویتوهّم منه(5) الإیجاب(6), بأن یکون الفعل واجب الصدور من العبد بقـدرته, ولا یکون له اختیار فی ترکه, کالنار فی الإحراق، ولیس هـذا مـذهبکم. أمّا الجبر الـذی هو مذهبکم, بأن یکون الفعل بمحض قدرة الله تعالی, من غیر تأثیر لقدرة العبد أصـلاً, فلا یلزم منه(7)، ویمکن دفع الإیجاب أیضاً بأن نقول: إنَّ کون آلة الفعل(8) من الله تعالی

1- فی حاشیة «ح»: وهذا هو المقدّم. وفی «ث»: (کون القدرة).

2- فی حاشیة «ح»: وهو التالی.

3- قال الحبلرودی: تقریر الجواب: إنّه سلّمنا أنَّ القدرة والإرادة _ واللّتان هما آلة الفعل _ من الله تعالی, لکنّ الملازمة التی ادّعیتم ممنوعة, وسند المنع أنّه لا یلزم... إلی آخره. (حاشیة ح).

4- قال الحبلرودی: مباشرةً, وإلّا لزم کون الحدّاد مباشراً قریباً, لقتل کلّ من قتل بسیفٍ صَنَعهُ, وهو باطل ضرورة. (حاشیة ح).

5- فی حاشیة «ح»: أی ممّا ذکر.

6- قال ملّا خضر الحبلرودی: الذی هو مذهب الفلاسفة, من أنَّ الله تعالی یُوجِد فی العبد القدرة والإرادة, ثمّ تلک القدرة والإرادة یوجبان الفعل. (حاشیة ح).

7- قال الحبلرودی: ولا یتخیّل منه, ولا یدلّ علیه أصلاً. (حاشیة ح).

8- فی حاشیة «ح»: التی هی القدرة والإرادة.

مسلّم، إلّا أنّ(1) فعل العبد تابع لداعيه و إرادته بالضرورة, فيكون فعله باختياره؛ لأنـ ـا لا نريد بالإختيار إلّا هذا القدر _ أعنى كون الفعل تابعاً لإرادته وداعيه _ وبعد ظهور كون فعله _ أى العبد _ تابعاً لداعيه و إرادته، أنْ سمّوه إيجاباً؛ لكون الآلات من القدرة والإرادة صادرة من الله تعالى(2)، كان ذلک منازعة فى مجرّد التسمية لا فى المعنى، فإنـ ـا نقول: العبد مختار فى فعله، بمعنى أنّ فعله تابع لقدرته و إرادته، وأنتم تقولون: إنّه غير مختار، بمعنى أنّ قدرته مخلوقة لله تعالى، ولا مضايقة فيها _ أى فى التسمية _ إذ لكلّ أحد أن يصطلح على ما يشاء، ولو قالوا _ يعنى المجبرة _ فى تقرير الشبهة: إنّ الله تعالى خلق العبيد فوجد منهم الفعل، ولو لم يخلقهم لـ ـمّا كانت الأفعال _ أى لـ ـمّا وُجِدت _ ولـ ـمّا خلقهم كانت وثبتت الأفعال منهم، فيكون هو تعالى فاعلاً بعيداً لها _ أى لتلک الأفعال _ لأنّ فاعل السبب هو فاعل المسبّب، كان جواب لو فى قوله: ولو قالوا مثل قولهم الأول فى إيهام الإيجاب دون الجبر، وأسهل فى ذلک, ولم يحتج إلى إثبات أنّ القدرة والإرادة من الله تعالى(3)، لكن لا يخفى على العاقل ما فيه من الضعف(4)؛ لأنّ الكلام فى المباشر القريب للأفعال, هل هو الله

1- قال الحبلرودى: أى إلّا أنّ الإيجاب المشهور _ الذى هو: عبارة عن عدم تخلّف الفعل عن الفاعل, بشرط أن لا يكون مسبوقاً بقصد وداع و إرادة, كالإشراق والإحراق بالنسبة إلى الشمس والنار _ غير لازم؛ لأنّ فعل العبد... إلى آخره. (حاشية ح).

2- قال الحبلرودى: ولزوم وجود الفعل بوجودها وامتناعه مع عدمها. (حاشية ح).

3- فى حاشية «ح»: دونهم, بخلاف الأول لاحتياجه إلى إثبات ذلک.

4- قال الحبلرودى: 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 أنَّ مباشره البعيد هو الله تعالى نصب الدليل فى غير محلّ النزاع, فيكون باطلاً(1).

شبهة: أخرى لهم والجواب عنها

شبهة أخرى لهم فى هذه الدعوى, وجواب عنها.

قالوا أيضاً: علمه تعالى متعلّق بفعل العبـد لا محالـة، فما عَلِمَ عـدمه يمتنع صـدوره عن العبد؛ وإلّا يلزم أن يكون علمه جهلاً، وما عَلِمَ وجوده فهو واجب الصدور عن العبد, فيكون تركه ممتنعاً، إذ لو فرض تركه من العبـد لزم كون علمه تعالى جهلاً, واللّازم _ أعنى إنقلاب علمه جهلاً _ محال, فالملزوم _ يعنى ترک العبـد ما علم الله وجوده, أو فعل ما علم عـدمه _ مثله فى البطلان، وإذا كان تركه من العبد أو فعله ممتنعاً, كان العبد مجبوراً فى فعله, وهو المطلوب(2).

قال الإمام الرازى: ولو اجتمع جملة العقلاء, لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً, إلّا بالتزام مذهب هشام(3)، وهو أنّه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها(4).

قلنا فى جوابهم: هذا الذى ذكرتم أيضاً يوهم الإيجاب، بأن يكون الفعل صادراً عن العبد, بحيث لا يقدر على تركه، وأمّا الجبر الذى تدّعونه وهو أن يكون(5) الفعل

1- أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّى:286, المقصد الثالث, الفصل الثالث, المسألة السادسة.

2- أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّى:285, المقصد الثالث, الفصل الثالث, المسألة السادسة.

3- هشام بن عمرو الفوطى المعتزلى, الكوفى, مولى بنى شيبان, كان من أصحاب أبى الهذيل ثمّ تركه, وهو من أهل البصرة, توفى سنة 226 هـ, راجع رأيه المذكور فى المتن فى كتاب الملل والنحل: 31_ الهشامية, وأُنظر: الفهرست لابن النديم:214. سير أعلام النبلاء للذهبى:10/547.

4- أُنظر: شرح المواقف للجرجانى:8/173, المرصد السادس: فى أفعاله تعالى, المقصد الأول.

5- (يكون) لم يرد فى «ث».

صـادراً من الله تعـالى من غير تأثير للعبـد فلا يلزم من هـذا، ويلزمهم أيضاً مثله _ أى مثل هـذا الكلام _ لإثبات الإيجاب فى فعل البارى تعالى، فنقول: كُلّما علم الله عـدمه من أفعال نفسه فهو ممتنع الصـدور منه تعـالى، ومـا علم وجوده فهو واجب الصـدور عنه تعالى, وإلّا يلزم الإنقلاب المـذكور، ولا مخرج لفعل الله عنهما, فيبطل الإختيار، إذ لا قـدرة على الواجب والممتنع فلا يكون الواجب فاعلاً مختاراً، وكلّما أجابوا به عن هـذا النقض فهو جوابنـا عن شـبهتهم, على إنّـا نزيـد على ذلـك، ونقول فى حلّ الشـبهة: العلم لا يكون علماً إلّا إذا طابق المعلوم، فيكون تابعاً للمعلوم، بمعنى أنّهما يتطابقان، والأصل فى هـذه المطابقـة هو المعلوم، ألا ترى أنَّ صورة الفرس مثلاً على الجدار إنّما كانت على هذه الهيئة المخصوصة؛ لأنَّ الفرس فى حدّ نفسه هكذا, ولا يتصوّر أن ينعكس الحال بينهما، فالعلم بأنّ زيداً سيقوم غداً إنمّا يتحقّق إذا هو فى نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس، فلا مـدخل للعلم فى وجوب الفعل(1) وامتناعه, وسـلب القـدرة والإختيار، وإذا كان العلم تابعاً للمعلوم بالمعنى المذكور, فلو كان مؤثّراً فى المعلوم, كان المعلوم أيضاً تابعاً له فيدور، وإذا لم يكن العلم مؤثّراً فى الفعل وجوداً وعدماً لم يلزم الإيجاب.

هداية: أنَّ القائلين بكون العبد مختاراً

هداية: إعلم أنَّ القائلين بكون العبد مختاراً فى فعله لم يدّعوا أنَّ جميع الأفعال الحسـنة صادرة منه, بل منها ما يصدر عن الله تعالى, ومنها ما يصدر عنه، فالمصـنِّف رحمه الله أراد أن يشير إجمالاً إلى(2) ما يصدر عن كلّ منهما، فقال: إذا ثبت أنَّ للعبد فعلاً

1- فى «ث»: (وجوبه) بدل من (وجوب الفعل).

2- قوله: (ما يصدر عنه, فالمصنف رحمه الله أراد أن يشير إجملاً إلى) لم يرد فى «ث».

اختیاریاً, فکلّ فعل یستحقّ به العبد مدحاً کالطاعات، أو ذمّاً کالمعاصی، او یحسُن أن یقال له: لِمَ فعلت کذا؟ فهو فعله صدر عنه، وما عداه من الأفعال, ممّا لم یستحقّ به مدحاً, أو ذمّاً, أولم یحسُن أن یقال له: لِمَ فعلت کذا ککونه حَسِنُ الصورة, طیّب الصوت, رشیق القد, وأضداد ذلک, فهو فعله تعالی لا اختیار للعبد فیها أصلاً.

أصل: فی بیان أنَّ الله تعالی هل یفعل لغرض

أصل: فی بیان أنَّ الله تعالی هل یفعل لغرض أو لا؟.

ذهبت الأشاعرة(1) والحکماء(2)(3) إلی أنَّ أفعاله لیست معلّلة بالأغراض، وخالفهم فی ذلک المعتزلة والشیعة، واختاره المصنِّف واستدلّ علیه بأنّه إذا ثبت أنّ فعل البارى تبع لداعیه، والداعی هو العلم بمصلحة الفعل أو الترک، فأفعاله تعالی لم تخلو عن المصالح, التی صار العلم بها داعیاً للفاعل إلی الإیجاد أو الترک, دفعاً للترجیح من غیر مرجِّح، وقولنا: أفعاله تعالی لم تخل عن المصالح, ـ أی إنّه إنّما یفعل لغرض وحکمة, باعثة علی الفعل, مرجِّحة لأحد طرفی الفعل علی الآخر. احتجَّ الأشاعرة بأنّه لو کان فعله تعالی لغرض من تحصیل مصلحة, أو دفع مفسدةٍ, لکان هو ناقصاً فی ذاته, مستکملاً بتحصیل ذلک الغرض؛ لأنّه لا یصلح غرضاً للفاعل إلّا ما هو أصلح له من عدمه, وهو معنی الکمال(4). أجاب عنه: بأنّه إذا ثبت أنّه تعالی

1- أُنظر: المواقف للأیجی:331, الموقف الخامس, المرصد السادس, المقصد الثامن: فی أنَّ أفعال الله تعالی لیست معللة بالأغراض.

2- (والحکماء) أثبتناه من «ث» و«ص».

3- أُنظر: التعلیقات لابن سینا:53, 59.

4- أُنظر: نهایة الإقدام للشهرستانی:397_400, القاعدة الثامنة عشر, تسلیک النفس إلی حضیرة القدس للعلّامة الحلّی:172, المرصد السادس, المطلب الخامس: فی التعلیق, کشف المراد للعلّامة الحلّی:284, المقصد الثالث, الفصل الثالث, المسألة الرابعة: فی أنّه یفعل لغرض.

كامـل, ومسـتغنٍ عن الغير فى ذاته وصـفاته، فتلك المصالـح التى صار العلم بها داعياً له إلى الفعل, لم تعـد إليه؛ لتعاليه عن التضـرر والإنتفاع، بل تعود إلى عبيـده وهو الإحسان إليهم, بتحصـيل مصالحهم ودفع مفاسدهم، ولا محذور فى ذلک، وإذا ثبت أنَّ أفعاله تعالى صادرة عنه لمصالح تعود إلى عبيده, ثبت بطريق العكس أنَّ كلّ ما فيه فساد بالنسبة إليهم لم يصدر عنه

تبصرة: فى أنّه تعالى لا يأمر بالقبيح ولا يرضى به

قد بيّنا فيما تقدّم فى بحث الصفات, حقيقة إرادته تعالى لأفعال نفسه، وأنّها: عبارة عن علمه بما فى الفعل من المصلحة. وأمّا إرادته لأفعال عبيده فهو أمَـرَهُمُ بها, وكراهته نهيهم عنها، والتفصيل: إنَّ فعل العبد إن كان واجباً يريـد الله وقوعه ويكره تركه، وإن كان حراماً فبعكسه، والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه، والمكروه عكسه، وأمّا المباح وأفعال غير المكلّف فلا تتعلّق بها إرادته ولا كراهته، والأمر بالقبيح يتضـمّن الفساد, لأنّه يؤدّى إلى اختلال نظام النوع المطلوب فى غرض الحكيم، ولأنّه مّما يجرُّ إلى نسبة الجهل والسفه إلى الآمر, فلا يأمر الله العبيد به, وقد بيّنّا فيما سبق أنّه لا يفعل القبيح, فلا يرضى به _ أى بالقبيح _ لأنّ الرضا به قبيح كفعله، هذا مذهب الشيعة(1) والمعتزلة(2). وذهب الأشاعرة إلى أنّه تعالى

1- أُنظر: الإعتماد فى شرح واجب الإعتقاد للمقداد السيورى:75, الركن الثانى: فى العدل.

2- أُنظر: النافع يوم الحشر للمقداد السيورى:68.

مريد لجميع الكائنات، وكلّها واقعة بمشيئة الله وإرادته غير مريد لـ_ما لا يكون(1)، فمنهم من لا يجوّز إسناد الكائنات إليه مفصّلاً، فلا يقال أراد الله الكفر أو الفسق لإيهامه الكفر، وهو: أنَّ الكفر أو الفسق مأمور به، لـ_ما ذهب بعض العلماء من أنَّ الأمر هو نفس الإرادة، وعند الإلتباس يجب الرجوع إلى التوقيف من الشارع(2)، ولا توقيف فى الإسناد تفصيلاً، وذلک كما يصحّ بالنصّ والإجماع أن تقول خالق كلّ شىء، ولا يصحّ أن تقول خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير، كما يقال له كلّ ما فى السماوات والأرض، ولا يقال له الزوجات والأولاد, لإيهام إضافة غير الملک 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(3)، والرضا بالقضاء واجب إجماعاً، لكان الرضا بالكفر واجباً وهو باطل، لأنّ الرضا بالكفر كفر إتّفاقاً، والآيات الدالّة على أنّه تعالى لا يريد القبائح أكثر من أن تحصى (كُلُّ ذَلِکَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّکَ مَكْرُوهًا) (4) والمكروه لا يكون مراداً (وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ) (5) (وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ) (6) (وَلَا يَرْضَى

1- أُنظر: شرح صحيح مسلم للنووى:17/147. التفسير الكبير للرازى:28/30.

2- (الشارع) سقطت من «ذ».

3- فى «ث»: (بقضائه).

4- سورة الإسراء 17: 38.

5- سورة غافر 40: 31.

6- سورة البقرة 2: 205.

لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ)(1) (سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا) (2)، أسندوا إشراكهم بإرادة الله، وقالوا: لو أراد عدم إشراكنا لـمّا أشركنا _ كما يقول الأشاعرة(3) _ ثمّ إنّه تعالى ردَّ عليهم وذمّهم بقوله (كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ) (4).

وأمّا ما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»(5)، فليس على إطلاقه بل مخصوص بأفعال نفسه.

تفسير لمتشابهات جاءت في الآيات والأحاديث, تُوهِم إسناد الشّر والقبيح(6) إليه تعالى. ما ورد أنّه: mخالق الخير والشرn(7), أُريد بالشر: ما لا يلائم الطبع, وإن كان مشتملاً على مصلحة(8), لا ما كان قبيحاً خالياً عن المصلحة، فإنَّ الشرّ يطلق على معنيين: أحدهما: غير الملائم للطبع, كخلق الحيوانات المؤذية، والثاني: ما يكون

1- سورة الزمر 39: 7.

2- سورة الأنعام 6: 148.

3- أُنظر: شرح مسلم للنووى:17/147. التفسير الكبير للرازى:28/30.

4- سورة الأنعام 6: 148.

5- الكافى للكلينى:8/82. الأمالى للصدوق:577.

6- فى «ث»: والقبح.

7- المحاسن للبرقى:1/38. الكافى للكلينى:2/515, 516.

8- قال الحبلرودى: واعلم أنَّ الموجودات ليست من حيث هى موجودات بشرور, وإنّما هى شرور بالقياس إلى الأشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها, بل لكونها مؤدّية إلى تلك الأعدام, والشرور أمور إضافية مقيسة إلى أفراد أشخاصها معيّنة, وأمّا فى أنفسها, وبالقياس إلى الكل, فلا شر أصلاً. (حاشية ح).

مستلزماً للفساد, والمنفى عن الله تعالى الشرّ بالمعنى الثانى دون الأول(1). قال الحكماء: الموجود إمّا خير محض لا شـرّ فيه أصلاً, كالعقول والأفلاک، وأمّا الخير غالب عليه كما فى عالم العناصر، فإنّ المرض ـ مثلاً ـ وإن كان كثيراً فالصـحة أكثر منه، ولا يمكن تنزيه هذا العالم عن الشـرور بالكلّية؛ لأنّ ما برأ عن الشرور كلّها هو القسم الأول، وكلامنا فى الخير الكثير الذى يلزمه الشرّ القليل، وقطع الشىء عن لازمه محال، وحينئذٍ كان الخير واقعاً بالقصد الأول, والشـرّ واقعاً بالتبعية وبالقصد الثانى، وإنّما التزم فعل ما غلب خيره؛ لأنَّ ترک الخير الكثير لأجل الشـرّ القليل شـرٌ كثير(2)، فليس من الحكمة ترک(3) المطر الذى به حياة العالم, لئلّا ينهدم به دور معدودة، أو لا يتألّم به سائح فى البرّ والبحر، هذا واعلم أنَّ قضاء الله عند الأشاعرة: هو إرادته الأزلية, المتعلّقة بالأشياء على ما هى عليه, فيما لا يزال. وقدره: إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معيّن, فى ذواتها وأحوالها(4). وعند الحكماء, القضاء: عبارة عن علمه تعالى بما ينبغى أن يكون عليه الوجود, حتى يكون علماً(5) على أحسن النظام, وهو المسمّى عندهم, بالعناية:

1- قال الملّا صالح المازندرانى: قوله «إنّى أنا الله خالق الخير والشـر», أى مقدّرهما, أو خالق النور والظلمة, أو خالق الحياة والموت, أو خالق الغنى والفقر, والصحة والمرض, وغيرهما من الصفات المتضادّة. شرح أصول الكافى لمحمد صالح المازندرانى:10/113.

2- أُنظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا:333_335, علم الطبيعة وما قبله, النمط السابع: فى التجريد, فصل 23.

3- قوله: (الخير الكثير لأجل...من الحكمة ترک) لم يرد فى «ث».

4- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:41.

5- (علماً) لم يرد فى «ث».

التی هی مبدأ لفیضان الموجودات, من حیث حملها علی أحسن الوجوه(1). والقَدَر: عبارة عن خروجها إلی الوجود العینی بأسبابها, علی الوجه الذی تَقدّر فی القضاء(2)، وإلیه یشیر قوله تعالی: (وَإِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ) (3). والمعتزلة والشیعة ینکرون القضاء والقدر فی الأفعال الإختیاریة الصادرة عن العباد, ویثبتون علمه تعالی بهذه الأفعال, ولا یسندون وجودها إلی ذلک العلم, بل إلی اختیار العباد وقدرتهم(4). قال المصنِّف فی التجرید: القضاء والقدر إن أُرید بهما خلق الفعل لَزِم المحال _ یعنی إسناد القبائح إلی الله تعالی _ وإن أُرید معنی الإیجاب والإلزام صحَّ فی الفعل الواجب خاصة دون غیره من الأفعال، وإن أُرید معنی الإعلام والتبیّن صحَّ فی جمیع الأشیاء(5).

تبصرة: فی بیان حسن التکلیف

تبصرة(6): فی بیان حسن التکلیف. وهو مأخوذ من الکُلفة بمعنی المشقّة،

1- أُنظر: الإشارات والتنبیهات لابن سینا:333, علم الطبیعة وما قبله, النمط السابع: فی التجرید, فصل 22.

2- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانی:214_215, الباب الخامس, الفصل الرابع, المسألة التاسعة. شرح المواقف للجرجانی:8/201, الموقف الخامس, المرصد السادس, المقصد الرابع, خاتمة.

3- سورة الحجر 15: 21.

4- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانی:22, المعتزلـة, قواعد المرام فی علم الکلام للبحرانی:109_110, القاعـدة الخامسة, الرکن الأول, البحث الثالث. کشف المراد للعلّامة الحلّی:294, الفصل الثالث, المسألة الثامنة فی القضاء والقدر.

5- أُنظر: تجرید الإعتقاد لنصیر الدین الطوسی:200, المقصد الثالث, الفصل الثالث, القضاء والقدر.

6- قال ملّا خضـر الحبلرودی: لـمّا کان غرض المصنف فی هذه التبصرة دفع الإیراد علی أنَّ القبیح لیس بإرادته تعالی, کالتفسیر المتقدّم علیها, لا بیان التکلیف الذی هو من فروع العدل, کما توهّمه جماعة, ترک التعرض لبیان شرائط التکلیف وغیرها من مباحثه, وإنْ شئت ذلک فاستمع لـمّا یتلی علیک. شرائط حسن التکلیف عشرة: أ _ إنتفاء المفسدة: بأن لا یکون التکلیف موجباً للإخلال بتکلیف آخر, أو للضرر بمکلّف آخر مثلاً, لأنَّ تحقق المفسدة قبیح. ب _ تقدّم التکلیف علی المباشرة: إذ لا یکفی مجرّد صدور الفعل, بل لابدّ من أنْ یکون علی جهة الإمتثال. ج _ إمکان الفعل المکلّف به, إذ لا تکلیف بالممتنع لذاته والواجب لـذاته؛ لعدم المقدوریة فیهما, فالمطلوب لا یکون إلّا ممکناً. د _ أن یکون ما کلِّف به متصـفاً بالمنع من الترک, فلا یکون المباح ولا الحرام مکلّفاً به. هـ _ عِلْمُ الآمر بصـفات الفعل المکلّف به من حسـنها وقبحها, لئلّا یخطأ فی التکلیف. و _ عِلْم الآمر أیضاً بقـدر ما یسـتحقّ المأمور علی الإتیان به من الثواب والعقاب آجلاً وعاجلاً. ز _ امتناع القبیح علیه, لئلّا یخلّ بإثابة المسـتحقّ للثواب. ح _ قدرة المکلّف علی الإتیان بما کلّف به, حتی یمکنه الاتیان به. ط _ عِلْم المکلَّف بما کلّف به, لأنَّ الإتیان به بـدون القصـد إلیه محال, ولا یمکن القصـد إلی الشـیء قبل العلم به. ی _ إمکان الآلة, إنْ کان الفعل ذا آلة وأداة کالوضوء؛ لتوقفه علی الآلة, وامتناعه بدونها, والتکلیف بالممتنع محال. (حاشیة ح).

تكليف البارى تعالى: هو أمر عبيده بما فيه مصلحتهم عاجلاً وآجلاً, ونهيهم عمّا فيه مفسدتهم كذلک, وذلک الأمر والنهى لا ينافى الحكمة(1), بل يناسبها وإن كان فيه

1- قال الحبلرودى: لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه, كاستحقاق النفع العظيم الدنيوى, والأجر الجزيل الأخروى. (حاشية ح).

مشـقّة عاجلة للعباد، وإذا كان التكليف مشتملاً على مصالح العبيد فلا يكون قبيحاً(1)، وبيان ذلک: إنَّ الغرض من التكليف هو تعريض العبـد للثواب فی الآخرة، والثواب منفعـة دائمة مقرونة بتعظيم وإكرام, وهو بدون اسـتحقاق سابق قبيح عقلاً، ألا ترى إنَّ السلطان إذا مرَّ بزبّال وأعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يُستقبح منه أصلاً, بل عُدَّ جوداً وفضلاً، لكنّه مع ذلک إذا نزل له, وقام بين يديه معظِّماً له ومكرِّماً إياه, وأمر خدمه بتقبيل أنامله, اسـتُقبح منه ذلک وذمّه العقلاء, ونسـبوه إلى ركاكة العقل وقلّة الدراية. فالله سـبحانه لـمّا أراد أن يعطی عباده منافع دائمة, مقرونة بإجلال وإكرام منه, ومن ملائكته المقرَّبين, ولم يحسُن أن يتفضّل بذلک عليهم ابتداءً بلا استحقاق, كلّفهم ما يستحقّونه به.

واختُلف فی جواز التكليف بما لا يطاق، جوّزه الأشاعرة بناءً على أصلهم, أنّه لا يقبح من الله شیء, يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ومنعه الشيعة والمعتزلة؛ لقبحه عقلاً، فإنَّ من كلّف الأعمى بنقط المصحف، وعبده الطيران إلى السـماء, عُدَّ سـفيهاً وقَبُحَ ذلـک فی بداهـة العقول, وكـان كـآمر الجمادات، واختاره المصـنِّف رحمه الله واسـتدلّ عليه: بأنَّ الغرض من التكليف إمتثال العبـد بما يكلَّف به؛ ليسـتحقّ بـذلک الثواب الموعود(2),

---

1- قال ملّا خضر الحبلرودی: بل إنـّما يكون قبيحاً لو جوّزنا التكليف بالمحال, لكنّا ما نجوّزه, بل هو محال, لـمّا قال: والغرض من التكليف ... إلى آخره. (حاشية ح).

2- قال الحبلرودی: فإنْ قلت: لـِمَ لا يجوز أن يكون التكليف للشـكر على النعم السابغة السابقة, لا لاشـتماله على مصـلحة تحصل لمكلّف ؟ قلت: لو كان التكليف للشـكر لخرجت النعمة؛ بسـبب المشـقّة فی مقابلتها عن كونها نعمة. (حاشية ح).

فلا يكون تكليف ما لا يطاق حسناً(1)، لعدم إمكان الإمتثال(2)، فيكون عبثاً يجب نفيه عن الحكيم.

أصل: فی أنّ اللطف هل هو واجب علی الله تعالی

أصل: فی أنَّ اللطف(3) هل هو واجب علی الله تعالی أو لا ؟.

ذهب الأشاعرة إلی الثانی, بناءً علی أنّه لا يجب علی الله تعالی شیء(4)، والشيعة والمعتزلة إلی الأول(5)، واختاره المصنِّف واستدلّ عليه بأنَّه: إذا علم البارى تعالی أنّ العبيد لا يمتثلون التكليف _ أی لا يمكن لهم الإمتثال _ إلّا بفعلٍ حسنٍ يفعله الله، كخلق القدرة للعبد, وإكمال العقل، وتهيئة أسباب الطاعة، مثل إرسال الأنبياء, وإنزال الكتب, وَجَبَ صدوره(6) _ أی ذلک الفعل الحسن _ عنه _ أی عن الله تعالی _؛ لئلّا

1- قال ملّا خضر الحبلرودی: وإذا لم يكن حسناً كان قبيحاً؛ لعدم الواسطة بالنسبة إلی الفعل المكلّف به, لـمّا تقدّم من تنفّر العقل منه أو عدمه. (حاشية ح).

2- قال علی بن نصر الله: الذی هو الغرض من التكليف, فينتقض غرضه من التكليف, ونقض الغرض نقص يجب تنزيهه تعالی عنه, فيقبح التكليف بما لا يطاق, فلا يصدر منه تعالی. (حاشية ح).

3- اللطف: ما عنده يختار المكلّف الطاعة, أو يكون أقرب إلی اختيارها, ولولاه لـمّا كان أقرب إلی اختيارها, مع تمكّنه فی الحالين. رسائل الشريف المرتضی:2/280, الحدود والحقائق. وانظر: الحدود للنيسابوری:101. الحدود والحقائق للبريدی:26.

4- اُنظر: الأربعين فی أصول الدين للرازی:2/263, مسألة 39, الفصل الثانی. أبكار الأفكار للآمدی:4/351, القاعدة السادسة, الأصل الثالث, الفصل الأول.

5- اُنظر: قواعد المرام فی علم الكلام للبحرانی:117_ 118, الركن الثانی, البحث الأول. كشف المراد للعلّامة الحلّی:303, المقصد الثالث, الفصل الثالث, المسألة الثانية عشر: فی اللطف, شرح الاصول الخمسة للقاضی عبد الجبار: 352_353, الأصل الثانی, الفصل الثانی: فی العدل.

6- قال الحبلرودی: فی الحكمة الإلهية. (حاشية ح).

ينتقض غرضه(1) من التكليف, وهو الإمتثال المؤدّى إلى الثواب الدائم، ومثل ذلک الفعل الحسن, المقرّب للعبد إلى الطاعة والمبعِّد إيّاه عن المعصية, يسمّى: لطفاً، فيكون اللطف(2) مـمّا لا يتمّ الواجب المطلق _ أعنى امتثال التكليف _ إلّا به, فيكون واجباً. ثمّ اللطف إن قارن الفعل يسـمّى: اللطف المحصـل(3)، فإن كان فعل الطاعة فهو التوفيق(4)، أو ترک المعصية فهو العصمة(5)، وإن لم يقارن الفعل يسمّى اللطف المقرّب(6).

1- قال الحبلرودى: فإنّ نقض الغرض نقص, وهو تعالى منزّه من النقائص. (حاشية ح).

2- قال الحبلرودى: الـذى من أفعاله تعالى واجباً عليه, كإرسال الرسل, ونصب الأئمـة, والـذى من فعل المكلف, كنظره وفكره, فيما يجب عليه ويوصـله إلى تحصـيله, وجب عليه تعالى إعلام المكلّف به, وإيجابه عليه؛ ليمكن حصول المكلف به عنه, والـذى من غيرهما, كالإعانة للمكلّف فى تحصـيل مصالحه ودفع مفاسده, والتأسّى به فى أفعاله الصالحة من إيمانه وطاعته, وانزجاره من الأفعال الفاسدة اعتباراً به, يجب عليه تعالى إعلام المكلف, بأنّ ذلک الغير يفعله لا محالة لتحقق اللطف, فيمكن تحقق المكلّف به. (حاشية ح).

3- اللطف المحصل: وهو ما يحصل عنـده الطاعـة من المكلّف على سبيل الإختيار, ولولاه لم يطع مع تمكّنه فى الحالين. كشف المراد للعلّامـة الحلّى:303, المقصد الثالث, الفصل الثالث, المسألة «12» فى اللطف.

4- التوفيق: كل لطف يقع عند الملطوف فيه. رسائل الشريف المرتضى: 2 /266, الحدود والحقائق.

5- العصمة: ما يمنع عنده المكلّف من فعل القبيح والإخلال بالواجب, ولولاه لم يمنع من ذلک ومع تمكينه فى الحالين. العصمة : الأمر الذى يفعل الله تعالى بالعبد, وعلم أنّه لا يقدم مع ذلک الأمر على معصية بشرط أن لا ينتهى فعل ذلک الأمر لأحد إلى الإلجاء. رسائل الشريف المرتضى: 2 /277, الحدود والحقائق.

6- اللطف المقرّب: ما يكون المكلّف معه أقرب إلى الطاعـة. المسـلک فى أصول الـدين للمحقق الحلّى:101, النظر الثـانى, البحث الرابع, المقام الثالث فى الألطاف. وانظر: كشف المراد للعلّامـة الحلّى:303, المقصد الثالث, الفصل الثالث, المسألة «12» فى اللطف.

الفصل الثالث: النبوة والإمامة

أصل: فی معرفة مفهوم النبی صلی الله علیه وآله وسلم

أصل(1): فی معرفة مفهوم النبیّ صلی الله علیه وآله وسلم، وأنَّ بعثة الأنبیاء واجب عقلاً.

النبیّ فی اللغة: بمعنی المنبئ من النبأ, سُمّی به لإنبائه عن الله تعالی(2)، وقیل: من النبوة, وهو الإرتفاع لعلوّ شأنه(3)، وقیل: من النبیء وهو الطریق؛ لأنّه وسیلة إلی الله

1- قال الحبلرودی: فی بیان حُسن بعثة الأنبیاء ووجوبها, وقد خالفت البراهمة فی الأول, والأشعریة فی الثانی, ول_مّا کان الوجوب مستلزماً للحُسن, اکتفی ببیانه, فقال: إذا کان الغرض...الی آخره.

2- أُنظر: ترتیب إصلاح المنطق لابن السکّیت:373_374, «النبی». الصحاح للجوهری:1/111, «نبأ».

3- أُنظر: تقریب المعارف لأبی الصلاح الحلبی:102, القسم الأول, مسائل النبوة. إصلاح المنطق لابن السکّیت:374, حرف النون. النهایة فی غریب الحدیث لابن الأثیر:5/4, «نبا». معجم مقاییس اللغة لأحمد بن فارس بن زکریا:5/385, «بنو».

تعالى(1). وفى الإصـطلاح، أمّا عنـد الملّيّين: فهو إنسان قال الله تعالى له: أرسـلناک إلى قوم کـذا, أو بلِّغهم عنّى, ونحوه من الألفاظ، وکذا الرسول(2)، وقد يخصّ الرسول بمن له شـريعة وکتاب، فيکون أخصُّ من النبيّ(3). واعترض بما ورد فى الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الکتب، فقيل: هو من له کتاب, أو نَسخٌ لبعض أحکام الشريعة السابقة(4)، والنبيّ قد يخلو عن ذلک کيوشع عليه السلام(5)، وفى کلام بعض المعتزلة:

1- معجم مقاييس اللغة لاحمد بن فارس بن زکريا:5/385, مادة «بنو». لسان العرب لابن منظور:15/303, «نبا».

2- أُنظر: تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى:102, القسم الأول, مسائل النبوة.

3- أُنظر: الحدود للنيسابورى:85. الحدود والحقائق للبريدى:28. قواعد المرام لميثم البحرانى:122, القاعدة السادسة, الرکن الأول, البحث الأول.

4- أُنظر: شرح المقاصد للتفتازانى:5/5, المقصد السادس, الفصل الأول فى النبوة. أصول الدين لعبد القاهر البغدادى:173, الأصل السابع, المسألة الأولى: فى معنى النبوة والرسالة.

5- هو يوشع بن نون بن افرائيم بن يوسف بن يعقوب بن إسـحاق بن إبراهيم الخليل عليهم السـلام, وأهل الکتاب يقولون: يوشع ابن عمّ هود. وقد ذکره الله تعالى فى القرآن غير مصرّح باسمه فى قصّة الخضر کما فى قوله تعالى: <وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ... فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ>سورة الکهف 18: 60_ 62. وعن النبى صلى الله عليه وآله وسلم: إنّ يوشع بن نون وهو متفق على نبوته عند أهل الکتاب, وأنَّ الذى فتح بيت المقدس هو يوشع بن نون عليه السـلام, وأنّ حبس الشمس کان فى فتح بيت المقدس. ول_مّا استقرّت يد بنى إسرائيل على بيت المقدس استمروا فيه, وبين أظهرهم نبىّ الله يوشع يحکم بينهم بکتاب الله _ التوراة _ حتى قبضه الله إليه, وهو ابن مائة وسبع وعشرين سنة, فکانت مدة حياته بعد موسى سبعاً وعشرين سنة. أُنظر: المعارف لابن قتيبة:44. البداية والنهاية لابن کثير:1/372_373. وقصص الأنبياء:2/199.

إنَّ الرسول صاحب الوحی بواسطة الملَک، والنبیّ: هو المُخبِر عن الله تعالی, بکتاب أو إلهام أو تنبیه فی منام(1).

وأمّا عنـد الحکماء: فهو من اجتمع فیه خواص ثلاث: أحـدها: أن یکون له اطّلاع علی المغیّبات الکائنـة, والماضـیة, والآتیة(2)، ولا یسـتنکر هذا؛ لأنَّ النفوس الإنسانیة مجردة فی ذواتها, ولها نسـبة إلی المجردات المنتقشة بصور ما یحدث فی هذا العالم العنصری _ کالعقول علی مذهبهم(3) _ لکونها مبادئ له، فقد تتصل النفس بها بواسطة الجنسیّة, إتصالاً معنویاً, وتشاهد ما فیها فتحکیها.

وثانیها: أن تظهر منه الأفعال الخارقة للعادة؛ لکون هیولی العناصـر مطیعة له, منقادة لتصـرّفاته, انقیاد بدنه لنفسه، ولا یسـتبعد ذلک، فإنَّ النفوس البشـریة بتصوراتها مؤثّرة فی المواد البدنیة، کما تشاهد من الإحمرار والإصفرار والتسخّن عند الخجل والوجل(4) والغضب، فلا یبعد أن تقوی نفس النبیّ, حتی یحدث بإرادته فی الأرض زلازل وخرق وغرق, وهلاک أشخاص ظالمة, وخراب مدن(5) فاسدة، کیف وتشاهد مثلها من أهل الریاضة والإخلاص(6). وثالثها: أن یری الملائکة متصورة بصور

1- أُنظر: الاختصاص للشیخ المفید:328_329, الفرق بین الرسول والنبی والمحدث, تقریب المعارف لأبی الصلاح الحلبی:102, القسم الأول, مسائل النبوة.

2- (والاتیة) لم ترد فی «ر» و«ع».

3- قوله: (کالعقول علی مذهبهم) أثبتناه من «م».

4- الوجل: الخوف. کتاب العین للفراهیدی:6/182, مادّة «وجل».

5- فی «ذ»: (لِبدان).

6- أُنظر: تقریب المعارف فی الکلام لأبی الصلاح:103_104, القسم الأول, مسائل النبوة.

محسوسة, ويسمع كلامهم وحياً من الله تعالى، ولا يستنكر أن يحصل له فى يقظته مثل ما يحصل للنائم فى نومه؛ لتجرّد نفسه من الشواغل البدنية, وسهولة انجذابه إلى عالم القدس، وربّما صار الإنجذاب _ المذكور _ ملكة تحصل له بأدنى توجّه.

قالوا: من اجتمعت فيه هذه الخواص الثلاث, انقادت النفوس البشرية المختلفة إليه، مع ما جُبلت عليه من الإباء عن الإنقياد لبنى نوعها, وذلّت له الهمم المتفاوتة على ما هى عليه من اختلاف الآراء, فيصير ذلک الإنقياد سبباً لثبات الشريعة, التى بها يتمّ التعاون الضرورى لنوع الإنسان(1)، وستسمع زيادة تحقيق لهذا الكلام.

واختلف فى وجوب البعثة على الله تعالى، فالأشاعرة على نفيه, بناءً على أصلهم: إنّه لا يجب على الله شىء(2), والحكماء والمعتزلة والشيعة على أنّه: واجب عقلاً(3)، واختاره المصنِّف رحمه الله واستدلّ عليه بأنّه: إذا كان الغرض من خلق العبيد مصلحتهم _ ل_مّا مرَّ من أنَّ أفعاله معلّلة بأغراض عائدة إلى العباد _ فتنبيههم على مصالحهم الدينية والدنيوية _ كمعرفة بعض صفات الواجب _ المستفادة من السمع, كالسمع والبصر والكلام، وكثير من وظائف العبادات السمعية كالصلاة وغيرها، ومعرفة النافع والضّار من الأغذية والأدوية, التى لا تفى التجربة بها إلّا بعد الأدوار والأزمان،

1- أُنظر: الشفاء لابن سينا:435, المقالة العاشرة, الفصل الأول: فى المبدأ والمعاد.

2- أُنظر: كتاب نهاية الإقدام فى علم الكلام للشهرستانى:417, القاعدة التاسعة عشر.

3- أُنظر: الشفاء لابن سينا:441_442, المقالة العاشرة, الفصل الثانى: فى إثبات النبوة. قواعد المرام فى علم الكلام للبحرانى:122_123, القاعدة السادسة, الركن الأول, البحث الثانى: فى وجوده وغائيته. كشف المراد للعلّامة الحلّى:331, المقصد الرابع, المسألة السادسة: فى وجوب البعثة فى كل وقت.

ومع ذلک الإشـتغال بتحصـیل تلک المعرفة یوجب إتعاب النفس, وتعطّل الصـناعات الضـروریة, والشغل عن مصالح المعاش, ومفاسدهم بحسب الدارَین, مـمّا لا تستقلّ عقولهم بإدراکه ـ کما ذکرنا ـ وتأییدهم فیما یستقلّ بإدراکه, کالعلم(1) باحتیاج العالم إلی صانع حکیم واحد, لینقطع عذر المکلَّف بالکلّیة, لطف واجب علی الله تعالی, أی مناسب لحکمته.

واعلم أنَّ لحکماء الإسلام طریقاً آخر فی بیان حُسن البعثة، وبیانه: إنَّ الله تعالی خلق الإنسان بحیث لا یستقلّ وحده بأمر معاشه؛ لأنّه محتاج إلی غذاء ولباس ومسکن وسلاح, کلّها صناعی، لیس کسائر الحیوانات, التی یکون ما یحتاج إلیه من الغذاء والمسـکن طبیعیاً، والشخص الواحد لا یمکنه القیام بإصلاح تلک الأمور, إلّا فی مدّة لا یمکن أن یعیش تلک المدّة، وإن أمکن فهو متعسّر جدّاً, لکنّها متیسّرة لجماعة یتعاضدون ویتشارکون فی تحصـیلها، بحیث یزرع ذاک لهـذا, أو یخبز هذا لذاک, ویخیط واحد لآخر، وعلی هذا قیاس سائر الأمور، فیتمّ أمر معاش کلّ بنی نوعه باجتماع ومعارضة ومعاوضة، فإذن الإنسان محتاج الی إجتماع یتیسّر بسـببه المعارضـة والمعاوضـة، ولذلک قیل: الإنسان مدنیّ بالطبع, أی محتاج بالطبع(2) إلی الإجتماع المسـمّی بالتمـدّن، والتمّدن ـ عنـدهم ـ: عبارة عن هـذا الإجتماع، واجتماع الناس علی المعارضـة والمعاوضة لا ینتظم إلّا إذا کان بینهم معاملة وعدل؛ لأنَّ کلّ واحد یشتهی ما یحتاج إلیه ویغضب علی مُزاحِمِه, ویختار جمیع الخیرات لنفسه، فإنَّ الخیر مطلوب لذاته، وحصول المطالب

1- قوله: (کالعلم) سقط من «ش».

2- قوله: (بالطبع) سقط من «ش».

الجسمانية لواحد يستدعى فواتها عن غيره، فهذا يؤدّى إلى المزاحمة، والإنسان إذا زوحِم على ما يشتهيه غضب على المزاحِم, فتدعوه شهوته وغضبه إلى الجور على الغير؛ ليستبدَّ بذلک المشتهى, فيقع _ بذلک _ الهرج والتنازع ويختلّ أمر الإجتماع، وهذا الإختلال لا يندفع إلّا إذا اتّفقوا على معاملة وعدل, فلابدَّ منهما، والمعاملة والعدل غير متناولين للجزئيات التى لا تنحصر، فلابدّ من قانون كلّى هو السنّة والشرع، فإذن لابدَّ من سُـنّة وشرع، والشرع لابدّ له من شارع؛ ليُبيّن ذلک على الوجه الذى ينبغى. ثمّ إنّهم لو تنازعوا فى وضع السنّة والشرع لوقع الهرج، فينبغى أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة؛ لينقاد الباقون له فى قبول السنّة والشرع، وذلک الإستحقاق إنّما يتقرّر باختصاصه بآيات تدلّ على أنّه من عند ربّهم، وتلک الآيات هى المعجزات(1)، فإذن لابدَّ من نبىّ ذى معجز(2), وهو المطلوب. فظهر مـمّا قرّرنا شرح قوله: وأيضاً إذا أمكن بسبب كثرة حواسّهم وآلاتهم, واختلاف دواعيهم وإرادتهم, وقوع الشرّ والفساد فى أثناء ملاقاتهم ومعاملاتهم، لأنَّ جرَّ النفع مركوز فى طبيعة كلّ واحد _ كما

1- أُنظر: الشفاء لابن سينا: 441_442, المقالة العاشرة, الفصل الثانى: فى إثبات النبوة, تلخيص المحصّل للطوسى:367, الركن الرابع, القسم الأول, مسألة محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم, طريقة الحكماء. قواعد العقائد لنصير الدين الطوسى:283_286, الباب الرابع, القسم الأول, الفصل الثانى: فى طريقة الحكماء فى اثبات النبوة. كشف المراد للعلّامة الحلّى:324_325, المقصد الرابع, المسألة الأولى: فى حسن البعثة.

2- المعجزة: الفعل الناقض للعادة, يتحدّى به الظاهر فى زمان التكليف؛ لتصديق مدّعٍ فى دعواه. وقيل: أمر خارق للعادة مقرون بالتحدّى مع عدم المعارضة. رسائل الشريف المرتضى:2/283، رسالة الحدود والحقائق. وانظر أيضاً: الحدود والحقائق للبريدى:28. الحدود لقطب الدين النيسابورى:85 _ 86.

قرّرنا _ فتنبيههم على كيفيّة معاشـرتهم, وحسن معاملتهم, وانتظام أمور معاشـهم, بوضع السنّة فيما بينهم، التى تسمّى شريعة(1), لطف واجب على الله تعـالى. وبهـذا التقرير ظهر حُسن التكليف أيضاً؛ لأنَّ القيام بوظائف التكليف فى الأوقات المختلفة, م_مّا يُوجِب تذكُّر أحوال النبىّ, الواضع لتلك السُ_نّة, وتذكُّر أحواله وملاحظة قوانينه الموضوعة تبعث المكلَّف على الإنقياد للسـنّة الصادرة منه, ويسـتديم بذلك انتظام أمر الإجتماع، ول_مّا كان هنا مظنّة سؤال, بأن يقال: اللازم م_مّا ذكرتم أنّه لابدّ من شارع ذى معجز.

وأمّـا أَنَّ ذلك يجب؛ كونه من البشـر كما هو المدّعى فلا. أشار إلى جوابه، بقوله: ول_مّا كان البارى سبحانه غير قابل للإشارة الحسّية _ كما مرّ فى نفى المكان والجهة _ فتنبيههم _ أى العبيد بالمصالح والمفاسد _ بغير واسـطة مخلوق مثلهم فى البشـرية غير ممكن، فبعثة الرُّسل من البشر واجبة عقلاً؛ ليمكّن إيصال الأحكام إلى البشر، وإلى هذا يشير قوله تعالى: (قُلْ لَوْ كَانَ فِى الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا) (2)، يعنى أنَّ الرسول يجب أن يكون من جنس المرسَ_ل إليهم؛ ليمكّن حصول الغرض من إرسـاله، ول_مّـا كان أهل الأرض بشـراً, يجب كون المرسل إليهم كـذلك، ولو كانوا ملائكـة, لكان الرسول مثلهم(3).

1- الشرع: ما حمّل الله تعالى النبىّ وأمره بأدائه, وألزم الناس القيام به. الحدود لقطب الدين النيسابورى: 86, وانظر: التعريفات للجرجانى:202.

2- سورة الإسراء 17: 95.

3- اُنظر: جامع البيان لابن جرير الطبرى:15/205, تفسير سورة الإسراء. مفاتيح الغيب للرازى:21/410.

أصل: فی معرفة معنی العصمة

أصل: فی معرفة معنی العصمة(1)، وأنَّ الأنبیاء معصومون.

العصـمة عند الأشاعرة _ بناءً علی ما ذهبوا إلیه, من اسـتناد جمیع الأشـیاء إلی الله تعالی ابتداءً _ أن لا یخلق الله فی العبد ذنباً. وقال قوم: إنّها خاصّیة فی الشخص یمتنع بسببها صدور الذنب عنه. ویکذِّبه أنّه لو کان صدور الذنب(2) ممتنعاً عنه لـمّا اسـتحقّ المـدح بـذلک، والتالی باطل بالإجماع، وأیضاً قوله تعالی: (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یُوحَی إِلَیَّ) (3)، یـدلّ علی مماثلتهم لسائر الناس فیما یرجع إلی البشـریة، والإمتیاز بالوحی لا غیر(4). والحقّ أنّها صفة تبعث صاحبها علی فعل الطاعات وترک القبائح بالإختیار(5).

إلی هـذا أشار المصـنّف، بقوله: إمتناع وقوع القبائـح والإخلال بالواجب من الرسل, علی وجه لا یخرجون عن حـدّ الإختیار, ولا یبلغون حـدّ الإلجاء, لئلّا تنفر عقول الخلق عنهم، یتعلّق بقوله: إمتناع وقوع القبائـح, وقوله: ویثابون بما جاؤا به من فعل الطاعات وترک المعاصی, یتعلّق بقوله: علی وجه لا یخرجون ..الی آخره, لطف

1- العصـمة: ما یمنع عنـده المکلّف من فعل القبیح والإخلال بالواجب, ولولاه لم یمنع من ذلک ومع تمکینه فی الحالین. رسائل الشـریف المرتضـی:277, رسالـة الحدود والحقائق. وانظر: الحدود لقطب الدین النیسابوری: 102.

2- قوله: (عنه, ویکذّبه أنّه لو کان صدور الذنب) لم یرد فی (ث).

3- سورة الکهف 18: 110.

4- اُنظر: کتاب نهایة الإقدام للشهرستانی:462_464, القاعدة العشرون فی إثبات نبوة نبینا محمد صلی الله علیه وآله وسلم, الإرشاد للجوینی:298_299, باب أحکام الأنبیاء, فصل فی عصمة الأنبیاء.

5- اُنظر: المسلک فی أصول الدین للمحقّق الحلّی:154_155, النظر الثالث, البحث الثانی فی صفات النبی. قواعد المرام فی علم الکلام للبحرانی: 125_127, القاعدة السادسة, الرکن الثانی.

خبر لقوله: إمتناع... إلى آخره, فيكون واجباً على الله تعالى, مناسباً لحكمته، ويسمّى هذا اللطف العاصم للعبد عن المعاصى _ بحيث لا يبلغ حدّ الإلجاء _: عصمة. فالرُسُل معصومون عن الكفر والبدعة إجماعاً من أهل الملل, غير أنَّ الأزارقة(1) من الخوارج, جوّزوا عليهم الذنب، وكلّ ذنب عندهم كفر(2)(3), وعن الكبائر _ أيضاً _ خلافاً للحشوية، وعن الصغائر عمداً, خلافاً لجماعة من المعتزلة، وعن الخطأ فى التأويل, خلافاً للجبائى، وسهواً, خلافاً للباقين(4)، هذا كلّه بعد الوحى، وأمّا قبل

1- 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 فى أيام عبد الله بن الزبير, وقتلوا عمّاله بهذه النواحى, من بدعهم أنّهم كفّروا أمير المؤمنين عليّ عليه السلام بالتحكيم! وأنّ ابن ملجم لعنه الله محق! وأنّ التقية حرام, وجوّزوا قتل أولاد المخالفين ونسائهم, ولا رجم على الزانى, ولا حدّ للقذف على النساء, وأطفال المشركين فى النار مع ابائهم, وجوّزوا أن يبعث الله تعالى نبياً يعلم أنّه يكفر بعد نبوته, أو كان كافراً قبل البعثة, ومرتكب الكبيرة كافر, وكفّروا الصحابة والقَعَدة عن القتال. أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى: 52, المواقف للأيجى: 424.

2- فى حاشية «م»: إعلم أنَّ بعض الناس اعتقدوا أنَّ إظهار الكفر عن الأنبياء على وجه التقية جائز, بل واجب عند صون النفس؛ لأنَّ عدم إظهار الكفر يوجب إلقاء النفس فى التهلكة, وإلقائها فى التهلكة حرام, لقوله تعالى «وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إلى التَّهْلُكَةِ» سورة البقرة 2: 195. ومنع هذا القول؛ لأنّه لو جاز إظهار الكفر عند الخوف من القتل لكان أول الأوقات وقت إظهار الدعوة؛ لأنَّ الخلق فى ذلك الوقت سيكونوا مريدين هلاكه, وجواز إظهار الكفر وقت إظهار الدعوة يؤدّى إلى خفاء الدين بالكلّية, وهو باطل. من الشارح رحمه الله .

3- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:53, الفصل الرابع, الخوارج, الأزارقة.

4- أُنظر: قواعد المرام للبحرانى:125, الركن الثانى, البحث الأول فى العصمة, كشف المراد للعلّامة الحلّى:226, المقصد الرابع , المسألة الثالثة فى وجوب العصمة, أبكار الأفكارللآمدى:4/144_146, القاعدة الخامسة, الأصل الخامس فى عصمة الأنبياء.

الوحی, فجمهور الأشاعرة وجمع من المعتزلـة جوَّزوا علیهم الکبیرة(1)، ومال إلیه بعض الحکماء(2) القدماء. والإمامیة وأکثر المعتزلة علی منعها(3)، وذهب الإمامیة إلی أنّه لا یجوز علیهم صـغیرة ولا کبیرة، لا عمداً ولا سهواً, ولا خطأ فی التأویل, قبل الوحی وبعده(4). ثمّ القائلون بامتناع المعاصی عنهم, اختلفوا فی أنَّ ذلک هل یُعلم سمعاً أو عقلاً؟.

فالجمهور من الأشاعرة علی أنَّ العصمة فیما وراء التبلیغ غیر واجبة عقلاً، إذ لا دلالة للمعجزة علیه، فامتناع الکبائر عنهم عمداً مستفاد من السمع(5), وإجماع الأمّة قبل ظهور المخالفین. وقالت المعتزلة والشیعة _ بناءً علی قاعدة التحسین والتقبیح العقلیین _: یمتنع ذلک عقلاً؛ لأنَّ صدور المعاصی عنهم یوجب سقوط هیبتهم عن القلوب, وانحطاط رتبتهم فی أعین الناس، فیؤدّی إلی النفرة عنهم, وعدم الإنقیاد لهم،

1- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانی:44,الفصل الثالث, الأشعریة.

2- (الحکماء) أثبتناه من «ث».

3- أُنظر: کشف المراد للعلّامـة الحلّی:326, المقصـد الرابع: فی النبوة, المسألة الثالثة: فی وجوب العصـمة. الفائق للملاحمی الخوارزمی:302, الکلاـم فی النبوات, باب فی الصـفات التی یجب أن یکون علیها النبی.

4- أُنظر: کشف المراد للعلّامة الحلّی:326, المقصد الرابع: فی النبوة, المسألة الثالثة: فی وجوب العصمة.

5- أُنظر: الإرشاد للجوینی:298_299, باب أحکام الأنبیاء, فصل فی عصمة الأنبیاء, ابکار الأفکار للآمدی:4/143_144, القاعدة الخامسة, الأصل الخامس فی عصمة الأنبیاء.

ویلزم منه إفساد الخلائق وترک استصلاحهم, وهو خلاف مقتضی العقل والحکمة، وهذا معنی قوله: لئلّا تنفر عقول الخلق عنهم. ویجب أن یکون النبیّ منزّهاً عن دناءة الآباء, وعهر الأمهات؛ لئلّا تنفر الطباع عنه، وأن لا یکون فظّاً غلیظ القلب؛ لئلّا ینفضّوا من حوله، وعن الأمراض المنفّرة، مثل: الأُبنة(1), والجذام(2), والبرص(3), ونحوها, وعمّا یکون هتکاً للمروءة، مثل: الأکل فی الطریق ونحوه، وبالجملة کلّ ما یدلّ علی خسّة صاحبه(4).

مقدّمة: فی معرفة معنی المعجزة

مقدّمة: فی معرفة معنی المعجزة, وبیان أنَّ النبیّ صلی الله علیه وآله وسلم یجب أن یکون ذا معجز.

فنقول: کلّ إنسان مبعوث من حضرته تعالی إلی قوم لو لم یتأیّد بأمرٍ خارق، قوله: بأمر خارق, شروع فی تعریف المعجزة, وهو یتناول فعل غیر المعتاد وترک ما هو معتاد، واعتبر خرق للعادة؛ إذ لا إعجاز دونه. خال عن المعارضة(5), أی لا یمکن

1- الأُبنة: العیب فی الکلام. لسان العرب لابن منظور:12/639, «أبَنَ».

2- الجذام من الداء: معروف لتجذّم الأصابع وتقطّعها. لسان العرب لابن منظور: 12/87, «جذم».

3- البرص: داء معروف, وهو بیاض یقع فی الجسد. لسان العرب:7/5, مادة «برص».

4- اُنظر: تقریب المعارف لأبی الصلاح الحلبی :103, القسم الأول, مسائل النبوة. المسلک فی أُصول الدین للمحقّق الحلّی:154_155, النظر الثالث, البحث الثانی فی صفات النبی. قواعد المرام للبحرانی: 125_127, القاعدة السادسة , الرکن الثانی.

5- المعارضة: مقابلة الخصم بما یظهر عنده, أنّه یقول بمثل ما یقول إمّا السائل أو المجیب. رسائل الشریف المرتضی, الحدود والحقائق:2/285, وانظر: الحدود لقطب الدین النیسابوری:55, الفصل الثالث فی حدود أشیاءیشتمل علیها الخطاب.

معارضته، واحترز به عن السحر, وهو إظهار أمر خارق للعادة, من نفس شرّيرة خسيسة, بمباشرة أعمال مخصوصة, يجرى فيها التعلّم والتقلّد، وبهذين الإعتبارين يفارق المعجزة، وبأنّه يُت ـحدّى(1) لمعارَضته, ويبذل الجهد فى الإتيان بمثله، وبأنّه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين, وبأنَّ صاحبه ربّما اتصف بالفسق والرجس الظاهر والباطن وهو جائز، وكذلك الإصابة بالعين خلافاً للمعتزلة، فإنّهم قالوا: بل هو مجرّد إرادة ما لا حقيقة له, بمنزلة الشعبذة التى سببها خفّة حركات اليد, أو خفاء وجه الحيَل فيه. مقرون بالتحدّى(2)، وطلب المعارضة.

والتحدّى ـ فى اللغة ـ: المنازعة والمماراة(3)، واحترز به عن الكرامات(4)؛ لعدم اقتران التحدّى فيها, لخلوّها عن دعوى النبوة، حتى لو ادّعى النبوة صار عدواً لله لا يستحقّ الكرامة، بل اللعنة والإهانة. موافق لدعواه؛ إذ لو لم يوافق الدعوى لم يكن طريق إلى تصديقه، واحترز به عن الفعل الخارق الذى لا يطابق الدعوى, كما فى قضية مسيلمة, وعمّ إبراهيم الخليل عليه السلام(5)، فلو لم يتأيّد المبعوث من حضرته بهذا

1- فى «ح»: (يتحدى).

2- أُنظر: شرح المقاصد للتفتازانى:5/79, المقصد السادس, الفصل الأول, المبحث التاسع فى السحر.

3- أُنظر: القاموس المحيط للفيروزآبادى:4/316, مادّة «حدى».

4- أُنظر: إشراق اللاهوت للسيد عميد الدين العبيدلى:440, المقصد الرابع عشر فى النبوات, المسألة الرابعة فى جواز الكرامات.

5- فى حاشية «ب»: روى أنَّ إبراهيم عليه السلام لـمّا جعل الله تعالى النّار له برداً وسلاماً، قال عند ذلک نمرود: أنا أجعل النار على نفسى برداً وسلاماً, فجاءها فاحترقت لحيته. وأنَّ مسيلمة الكذّاب لـمّا ادّعى النبوة, قيل: إنَّ محمّداً دعا لأعور فارتدّ بصيراً، فدعا مسيلمة لأعورٍ فذهبت عينه الصحيحة، فقيل له: إنَّ حرث قوم يبس لقلّة الماء, فَرُشَّ على الحرث غسالة وضوء محمّد صلى الله عليه وآله وسلم فارتدّ نضارة, فأمر مسيلمة واحداً من أصحابه بمثل ذلک فى حرثه, فصار حرثه هشيماً. أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّى: 330_332, المقصد الرابع, المسألة الخامسة فى الكرامات.

الأمر الخارق, لم يكن لهم ـ أى لهؤلاء القوم ـ طريق إلى تصديقه، ويسمّى ذلک الأمر المذكور معجزاً, فظهور المعجزات للرسل واجب؛ ليكون طريقاً إلى تصديقهم، وإنّما قلنا: إنَّ ظهور المعجزة طريق إلى تصديق النبى صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأنَّا نعلم بالضرورة أنّه إذا قام إنسان ذو أخلاق مرضيّة عند الخواص والعوام, وادّعى أنّه مبعوث من عند الله سبحانه، وقال: الدليل على صدق قولى أنَّ الله يُظهِرُ على يدىَّ أمراً خارقاً للعادة, وأظهر، فقال: من لم يصدّقنى فليأتِ بمثل ما ظهر على يدى، وعجز من عداه عن ذلک, حصل للعقل يقين تامّ بأنّه صادق(1).

أصل: فى بيان نبوة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله وسلم

محمّد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم, رسول الله؛ لأنّه ادّعى النبوة, وأظهر المعجزة, فيكون نبياً, أمّا الدعوى فمعلومة بالتواتر(2) القريب إلى حدّ المشاهدة والعيان، فلا مجال للإنكار لها، وأمّا المعجزة الظاهرة على يده فكثيرة ، منها ما

1- أُنظر: تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى:104, القسم الأول, مسائل النبوة. قواعد المرام للبحرانى: 128_132, القاعدة السادسة, القسم الأول, مسائل النبوة.

2- الخبر المتواتر: ممّا يترادف على السماع من المخبرين حالاً بعد حال, على وجه يحصل العلم الضرورى عند سماعه. الحدود لقطب الدين النيسابورى:53, الفصل الثالث فى حدود أشياء يشتمل عليها الخطاب. وأنظر: أوائل المقالات للشيخ المفيد:36, القول فى حدّ التواتر.

رواه الصادق عن أبيه عليهما السلام: «إنّه مرض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم, فأتى جبرئيل بطبق فيه رمّان وعنب، فسبّح الرمّان والعنب حينما أكل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم منه»(1).

ومنها ما روى: أنَّ إعرابياً جاء على ناقة حمراء، وأناخ على باب المسجد، ودخل على النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وقد قعد، فقال جماعة: يا رسول الله, الناقة التى تحت الأعرابى سرقة, فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «ألَكُم بيّنة»؟ فقالوا: نعم, فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «يا على, خذ حقّ الله من الأعرابى إن قامت عليه البيّنة، وإن لم تقم فردّه إلى» فأطرق الأعرابى، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: «قم لأمر الله وإلّا فأت بحجّتک» فقالت الناقة _ من خلف الباب _: والذى بعثک بالكرامة يا رسول الله, إنَّ هذا ما سرقنى, وما ملكنى أحد سواه(2).

ومَن بحث عن هذا الجنس وجده أكثر من أن يحصى، وأظهرها _ أى المعجزات _ القرآن؛ لأنّه صلى الله عليه وآله وسلم تحدّى به العرب، حيث قال: (فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ) (3) (فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ) (4) (فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ) (5)

1- مناقب آل أبى طالب لابن شهر آشوب:3/160, باب إمامة السبطين عليهما السلام, الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضى عيّاض:1/307, الباب الرابع, فصل ومثل هذا فى سائر الجمادات.

2- أُنظر: الخرائج والجرائح لقطب الدين الراوندى:1/41, الباب الأول, فصل من روايات العامّة.

3- سورة الطور 52: 34.

4- سورة يونس 10: 38.

5- سورة هود 11: 13.

وعجزوا عن معارضته، إذ لو عورض لتواتر؛ لأنّه ممّا تتوفّر الدواعی إلی نقله، ولأنّه صلی الله علیه وآله وسلم جرَّد لهم الحجّة أولاً والسیف آخراً, فلم یُعارضوا إلّا السیف, مع تعریضهم النفس والمال والأهل للهلاک، فعلم أنّهم ما أعرضوا عن معارضة الحجّة مع کونها أسهل إلّا لعجزهم, مع توفر دواعیهم علی معارضة من یرید السبق، حتی إنْ أتاهم أحد بمفخرة أتوه بمفاخر، وإن أتاهم بمأثرة أتوه(1) بمآثر. وفرط فصاحتهم, حتی علّقوا القصائد السبع بباب الکعبة, تحدّیاً لمعارضتها، وکتب السِیَر تشهد بذلک، وإلی الآن لم یقدر أحد من الفصحاء علی ترکیب کلمات علی منواله، ومن اشتغل بالمعارضة لم یأتِ إلّا بما هو ضحکة للعقلاء, کقول مسیلمة الکذّاب _ فی معارضته(2) _: والنازعات نزعا(3), والزارعات زرعا, فالحاصدات حصدا, والطابخات طبخا, فالآکلات أکلا(4). وغیر ذلک من خرافاته، فعلم أنَّ القرآن ممّا عجز الفصحاء عن معارضته، فیکون معجزاً(5)، فیکون محمّد صلی الله علیه وآله وسلم نبیّاً حقاً؛ لإظهاره ذلک المعجز.

واختلف فی وجه إعجاز القرآن، فقیل: هو ما اشتمل علیه من النظم

1- فی «ث» و«ص»: (وإن رماهم بمأثرة رموه).

2- قوله (فی معارضته) لم یرد فی «ث».

3- فی «ث»: (قرعا) وفی «ص»: (فزعاً).

4- اُنظر: تمهید الأوائل وتلخیص الدلائل للباقلانی:182, مسألة فی لزوم حجیة القرآن. تفسیر البحر المحیط لابن حیان الأندلسی:4/183.

5- قوله : (فیکون معجزاً) لم یرد فی «ث».

الغريب, المخالف لنظم العرب ونثرهم, فی مطالعه ومقاطعه وفواصله(1), وعليه بعض المعتزلة. وقيل: كونه فی الدرجة العالية من البلاغة التی لم يعهد مثلها فی تراكيبهم, وتقاصر عنها بلاغتهم, وعليه الجاحظ وأهل العربية. وقال القاضی الباقلانی: هو مجموع الأمرين, أعنی غرابة النظم, وكونه فی الدرجة العالية من البلاغة. وقيل: هو إخباره عن الغيب(2). وقيل: لسلامته عن التناقض. وقيل: بالصرفة, فقال أبو إسحاق الإسفرائينی والنّظّام: صرف الله دواعيهم عنها مع كونهم مجبولين عليها, خصوصاً عند توفر الأسباب الداعية فی حقهم, كالتقريع بالعجز, والإستنزال عن الرئاسات, والتكليف بالإنقياد, فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزاً(3).

وقال المرتضی(4) منّا: إنَّ المعارضة والإتيان بمثل القرآن يحتاج إلی علوم يقتدر عليها، وكانت تلك العلوم حاصلة لهم, لكنّه تعالی سَلَبها عنهم, فلم يبق لهم قدرة عليها, فهذا السلب المسمّی بالصرفة هو الخارق للعادة, فيكون معجزاً(5)، قال المصنّف رحمه الله فی التجريد: والكلُّ محتمل(6).

1- أُنظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفی للقاضی عيّاض:1/371, الباب الرابع.

2- أُنظر: إعجاز القرآن للباقلانی:32_38, فصل فی جملة وجوه إعجاز القرآن.

3- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانی:25, الفصل الأول, «3» النظّامية.

4- (المرتضی) لم يرد فی «ث».

5- رسائل الشريف المرتضی:1/347_ 348, جوابات المسائل الطرابلسيات الثانية, المسألة العاشرة.

6- تجريد الإعتقاد نصير الدين الطوسی:216, المقصد الرابع, إعجاز القرآن الكريم.

هداية: إلى بعض أحكام النبوة

هداية(1): إلى بعض أحكام النبوة.

إذا كان محمّد صلى الله عليه وآله وسلم نبيّاً _ بالدليل الذى عرفته _ وجب أن يكون معصوماً(2) _ لـمّا تقدّم من وجوب عصمة الأنبياء _ وكلّ ما جاء به ممّا لا يعارض(3) العقل(4)، سواء كان للعقل دلالة عليه _ كاحتياج العالم إلى الصانع _ أو لا _ كتفاصيل وظائف العبادات الشرعية _ يجب تصديقه؛ لأنَّ كلّ ما جاء به ليس إلّا وحى يوحى إليه، وإنْ نُقل عنه شىء ممّا يعارضه(5) _ أى العقل _ بحسب الظاهر لم

1- قال ملّا خضر الحبلرودى: هداية بها ختم بحث النبوة, فى وجوب الإنقياد لشريعة نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم, والإمتثال لأحكامها, فنقول: إذا كان... إلى آخره. (حاشية ح).

2- قال الحبلرودى: موصوفاً بكلّ ما يجب اتصاف الأنبياء به, منزّهاً عمّا يمتنع عليهم, وإذا كان معصوماً, كان صادق القول, ولم يجزْ عليه الكذب بالضرورة, وإذا كان صادق القول ولم يجز عليه الكذب, فكلّ ما جاء به يكون صدقاً فى نفسه. (حاشية ح).

3- فى حاشية «ح» فى نسخة: يعارضه. (حاشية ح).

4- قال الحبلرودى: وأمّا بحسب الإعتقاد فلا يخلو: إمّا أنْ يكون موافقاً للعقل ولا يعارضه العقل, كإثبات الوحدانية للبارى, والعلم, والقدرة, وإمّا أن لا يكون ظاهرهُ موافقاً لظاهرهِ بل يعارضه, كإثبات الإدراك, والسمع, والبصر, والاستواء, واليد, فإن كان الأول _ أى ممّا لا يعارضه العقل _ يجب تصديقه واعتقاد حقيقته على ظاهره, وإنْ كان الثانى _ أى نقل عنه عليه السلام شىء ممّا يعارضه العقل ظاهراً, نقلاً متواتراً مفيداً لليقين بأنّه ممّا جاء به عليه السلام _ لم يجز إنكاره مطلقاً, كما لا يجوز إعتقاد ظاهره, بل يتوقّف فيه إلى أنْ يظهر سرّه وتأويله بما يوافق العقل, كالعلم بالمدركات, والمسموعات, والمبصرات, والإستيلاء, والقدرة بالنسبة إلى مثالنا, أو نُفَوّض علمه إلى علّام الغيوب, وإذا كان الأمر على ما ذكرنا فشريعته... إلى آخره.

5- فى حاشية «ح» فى نسخة: عارضه، وكذلک فى «ذ».

يجز إنكاره؛ بناءً على خفاء وجهه، بل يتوقف فيه _, أى يجب التوقف فيه _ إلى أن يظهر سرّه.

واعلم أنَّ المنكِر بعثته صـلى الله عليه وآله وسـلم _ كاليهود _ احتجّ بأنَّ نبّوته تقتضى نسخ(1) دين من قبله؛ لمخـالفته إيّاهم فى كثير من الأحكام، لكنّ النسـخ محال؛ لأنَّ الحكم الصادر منه تعالى لابـدّ أن يكون مشتملاً على مصلحة؛ لئلّا يلزم الترجيح بلا مرجِّح، وحينئذٍ لو كان فى الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلم فواتها بنسخِه فلذلک نَسخهُ فيلزم الجهل، وإن علمها فرأى رعايتها أولاً, ثمّ أهملها بلا سبب ثانياً, فيلزم الندم عمّا كان يفعل, وهو البداء(2). والجواب: إنَّ المصالح تختلف بحسب الأوقات(3), كشرب الدواء النافع فى وقت دون وقت، فربّما كانت المصلحة فى وقت ثبوت الحكم, وفى آخر ارتفاعه, فيصحّ النسخ، وإلى هذا أشار المصنّف(4) بقوله: فشريعته التى هى

1- الناسـخ _ النسـخ لغـةً _:الإزالة والنقل. وفى الشـرع: هو الدليل الشـرعى الذى يدلّ على زوال حكم. قيل: الحكم الذى يثبت بدليل شـرعى آخر مع تراخيه عنه, وتسـتعمل ذلک فى الحكم دون الدليل. رسائل المرتضى, الحدود والحقائق 2/288 وانظر: الحدود لقطب الدين النيسابورى:54,الفصل الثالث فى حدود أشياء يشتمل عليها الخطاب, التعريفات للجرجانى:330.

2- البداء: هو الأمر بالفعل الواحد بعد النهى عنه, أو النهى عنه بعد الأمر به, مع اتحاد الوقت والوجه والأمر والمأمور. رسائل المرتضى, الحدود والحقائق:264, وانظر: الحدود لقطب الدين النيسابورى:54, الفصل الثالث.

3- قال الحبلرودى: والأشخاص, فالشىء قد يكون حسناً لتحقّق مصلحة فى وقتٍ بالنسبة إلى قوم, دون وقت آخر وقوم آخرين, ومثل هذا غير ممتنع. (حاشية ح).

4- (المصنف) أثبتناه من «ث».

ناسخة للشرائع كلّها على رغم أنف اليهود, باقية ببقاء الدنيا(1)؛ لأنّه خاتم الأنبياء، ل_مّا علم من دينه ضرورة، ولقوله تعالى: (وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ) (2) ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا نبيّ بعدى»(3) وإذ لا نبيّ بعده لا شريعة ترفع دينه, فيلزم أن يكون باقياً؛ لامتناع خلو الزمان عن شريعة يجب الإنقياد لها والإمتثال لأحكامها، ولا يلتفت إلى قول اليهود لظهور بطلانه(4).

أصل: فى مباحث الإمامة

أصل: فى مباحث الإمامة(5) وما يتعلّق بها.

الإمامة: خلافة مثلا الرسول فى إقامة الحدود, وحِفظ حوزة الملّة، بحيث يجب اتّباعه على كافة الأُمّة(6)، وبهذا القيد خرج من نصبه الإمام فى ناحية, كالقاضى مثلاً،

1- قال الحبلرودى: وعامة لجميع البشر والجنّ أيضاً, لقوله تعالى: «قُلْ يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّى رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً» الأعراف 7: 158, ولقوله تعالى: «وَما أَرْسَلْناكَ إِلّا كَافَّةً لِلنَّاسِ» سبأ 34: 28, ولسورة الجن, ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «بُعثتُ إلى الأسود والأحمر». (حاشية ح).

2- سورة الأحزاب 33: 40.

3- الكافى للكلينى:8/26, خطبة لأمير المؤمنين عليه السلام.

4- أُنظر: تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى:112_115, القسم الأول, مسائل النبوة, قواعد المرام للبحرانى:133_135, القاعدة السادسة, الركن الثالث, البحث الثالث.

5- الإمامة: رئاسة عامّة فى الدين, بالأصالة لا النيابة, عمّن هو فى دار التكليف. رسائل المرتضى, الحدود والحقائق:2/264. الإمامة: رئاسة عامّة دينية, مشتملة على ترغيب عموم الناس فى حفظ مصالحهم الدينية والدنيوية, وزجرهم عمّا يضرّهم بحسبها. قواعد العقائد للطوسى:108_109, الباب الرابع فى الإمامة.

6- أُنظر: المواقف للأيجى:395, الموقف السادس, المرصد الرابع, المقصد الأول فى وجوب نصب الإمام, شرح المواقف للجرجانى:8/376, الموقف السادس, المرصد الرابع, المقصد الأول فى وجوب نصب الإمام.

ويخرج المجتهد أيضاً, إذ لا يجب على كافّـة الأُمّة اتّباعه, بل على من قلّده. واختُلف فى وجوب نصب الإمام(1)، فالأشاعرة على أنّه يجب على الناس سمعاً(2). وقالت المعتزلة والزيدية(3): يجب عليهم عقلاً. وقال الجاحظ, وأبو الحسـين البصـرى: يجب عليهم عقلاً وسمعاً. وقالت الإمامية الإسماعيلية(4): يجب(5) على الله تعالى عقلاً، إلّا أنَّ الإماميـة أوجبوه لحفظ قوانين الشـرع(6)، والإسماعيلية: ليكون معرِّفاً لله وصفاته, بناءً على

1- قال الحبلرودى: أى فى أنَّ 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).

2- أُنظر: نهاية الإقدام للشهرستانى:559_560, القول فى الإمامة.

3- الزيدية: أتباع زيد بن على بن الحسـين بن على بن أبى طالب عليهم السـلام, ساقوا الإمامة فى أولاد فاطمة عليهما السـلام, ولم يجوّزوا ثبوت الإمامة فى غيرهم, إلّا أنّهم جوّزوا أن يكون كلّ فاطمى عالم شـجاع سخىّ خرج بالإمامة أن يكون إماماً, واجب الطاعة, سواء من أولاد الحسن أو من أولاد الحسـين عليهما السـلام. وجوّزوا خروج إمامين فى قطرين يستجمعان هذه الخصال, وهم أصناف ثلاثة: جارودية, وسليمانية, وبترية, والصالحية منهم والبترية على مذهب واحد. أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى: 66_ 69.

4- الاسماعيلية: قالوا إنَّ الإمام بعد الإمام الصادق عليه السلام ابنه إسماعيل, إلّا أنّهم اختلفوا فى موته تقية من خلفاء بنى العباس. ومنهم من قال: موته صحيح, والنصّ لا يرجع قهقرية والفائدة فى النص بقاء الإمامة فى أولاد المنصوص عليه دون غيرهم, فالإمام بعد إسـماعيل محمد بن إسـماعيل, وهؤلاء يقال لهم: المباركية ثمّ منهم من وقف على محمد بن اسـماعيل وقال برجعته, ومنهم من ساق الإمامة فى المستورين منهم ثمّ الظاهرين القائمين من بعدهم, وهم الباطنية.أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى: 1/167_ 168.

5- (يجب) سقطت من «ث».

6- أُنظر: الشافى فى الإمامة للشريف المرتضى:35_36, المقدَّمة, تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى:117, مسائل الإمامة.

مـذهبهم: أنّه لابدّ فی معرفة الله(1) من معلِّم، وأنكرت الخوارج(2) الوجوب أصلاً(3), واختار المصـنّف رحمه الله مذهب الإمامية، فقال: لـمّا أمكن وقوع الشـرّ والفساد, وارتكاب المعاصـی من الخلق؛ لعدم عصـمتهم, وجب فی الحكمـة وجود رئيس قاهر آمرٍ بالمعروف وناهٍ عن المنكر(4), مبيّن لـمّا يخفی علی الأُمّة(5) من غوامض الشـرع, ومنفذ لأحكامه _ أی أحكام(6) الشـرع _ ليكونوا إلی الصلاح أقرب, ومن الفساد أبعـد, ويأمنوا من وقوع الفتن والفساد(7)، وإنّما قال: وجب فی الحكمة؛ لأنّا نعلم _ علماً يقارب الضـرورة _ أنّ مقصود الشارع فيما شـرّع من المعاملات والمناكحات والجهاد, وشـعار الشـرع فی الأعياد والجماعـات, إنّما هو لمصالـح عائـدة إلی الخلق معاشاً ومعاداً, وهـذا المقصود لا يتمّ إلّا بإمام يكون من قبل الشارع, يرجعون إليه فيما يَعنُّ لهم، فإنّهم مع اختلاف الأهواء, وتشـتّت الآراء, قَلَّ ما ينقاد بعضـهم لبعض, فيفضی ذلک إلی التنازع, وربّما أدّی إلی هلاكهم، وتُصدِّقهُ التجربة فی الفتن القائمة عند موت الولاة إلی نصب آخر، بحيث لو تمادی لعُطِّلت المعائش, وصار كلّ واحد مشغولاً بحفظ ماله ونفسه,

---

1- فی «ث»: (معرفته) بدل من: (معرفة الله).

2- فی حاشية «ح» زيادة: وبعض المعتزلة أيضاً.

3- أُنظر: تقريب المعارف لأبی الصلاح الحلبی:116. الملل والنحل للشهرستانی:51, الفصل الرابع, الخوارج. المسلک فی أصول الدين للمحقّق الحلّی:188.

4- قال الحبلرودی: بعد النبی صلی الله عليه وآله وسلم. (حاشية ح)

5- قوله: (علی الأُمّة) لم يرد فی «ر» و«ع».

6- (أحكام) لم يرد فی «ث».

7- قال ملّا خضر الحبلرودی: المراد من الفساد الأول المعصية, وبالفساد الثانی: اختلال النظم بينهم بوقوع الفتن, فلا تكرار. (حاشية ح).

وذلک یؤدّی إلی رفع الدین, واختلال(1) نظام أمور المسلمین، ففی نصب الإمام دفع مضرّة لا یتصوّر أعظم منها، بل هو من أعظم(2) مصالح المسلمین, وأقوی أسباب تقریبهم إلی الطاعات، فیجب علی الله عقلاً؛ لأنَّ وجوده لطف کما ظهر ممّا قرّرنا.

وقد ثبت فیما تقدّم, أنَّ اللطف واجب علیه تعالی, وهذا اللطف المذکور یسمّی إمامة, فتکون الإمامة واجبة علی الله عقلاً(3). واختُلف فی وجوب عصمة الإمام، فالإمامیة والإسماعیلیة قالوا: بوجوبها(4)، والباقون علی منعه(5), بناءً علی أنَّ أبا بکر کان إماماً ولم یکن معصوماً بالإجماع، فعلم أنَّ العصمة لیست شرطاً، واختار المصنّف رحمه الله الأول, واحتجَّ علیه بأنّه: لـمّا کان الحاجة إلی الإمام عدم عصمة الخلق, وجب أن یکون الإمام معصوماً؛ وإلّا ـ أی وإن لم یکن معصوماً ـ لم یحصل غرض الحکیم من نصبه، واللازم ظاهر الفساد، أمّا الملازمة: فلأنّ الغرض من نصبه امتثال أوامره, والإنزجار عن نواهیه, واتّباعه فیما یفعله، فلو وقع منه المعصیة لم یجب شیء من ذلک, بل وجب الإنکار علیه, وذلک یناقض(6) الغرض من نصبه(7).

1- فی «ح» و«ث»: (واختلاف(.

2- فی «ح» و«ث»: (أتم).

3- أُنظر: الیاقوت لأبی إسحاق إبراهیم بن نوبخت:57, تقریب المعارف لأبی الصلاح الحلبی:116.

4- أُنظر: کشف المراد للعلّامة الحلّی:340.

5- أُنظر: الأربعین للرازی:2/263.

6- فی حاشیة «ع»: لأنّه یلزم وجوب المتابعة, ووجوب الإنکار.

7- أُنظر: تقریب المعارف لأبی الصلاح الحلبی:116_117, مسائل الإمامة, المسلک فی أصول الدین للمحقّق الحلّی:188_194, النظر الرابع, البحث الأول فی حقیقة الإمامة ووجوبها.

أصل: فی عدم جواز تعدّد الأئمة علیهم السلام فی وقت واحد.

أصلٌ: فی عدم جواز تعدّد الأئمة علیهم السلام فی وقت واحد.

قالت الجارودیة(1) من الزیدیة: الإمامة شوری فی أولاد الحسن والحسین علیهما السلام , وکلّ فاطمیّ خرج بالسیف, داعیاً إلی الحق, وکان عالماً شجاعاً, فهو مفترض الطاعة، فلذلک جوّزوا تعدّد الأئمة فی وقت واحد, وهو خلاف الإجماع المنعقد قبل ظهورهم, فیکون باطلاً، واستدلّ المصنّف رحمه الله بأنّه: لـمّا کانت عصمة الإمام غیر مؤدّیة إلی إلجاء الخلق(2) إلی الصلاح، بحیث لم یکن لهم اختیار فی ترک المعاصی, أمکن وقوع الفتنة والفساد بسبب کثرة الأئمّة، فإنّ أحد الأئمّة یمکن أن یدعو الرعیة إلی أمر, ویدعوهم الآخر إلی أمر آخر وهکذا، وأیّاً ما أطاعه الرعیة یلزم معصیة الآخر، ومع ذلک یمکن التشاح(3) والتنازع بین الأئمة وبین الرعایا، وذلک مناقض للغرض من نصب الإمام، بخلاف الأنبیاء, فإنّ شریعة کلّ نبیّ لـمّا کانت مخالفة لشریعة الآخر, لم

1- الجارودیة: فرقة من الزیدیة, ینتحلون أمر زید بن علی وزید بن الحسن, زعموا أن النبی صلی الله علیه وآله وسلم نصّ علی علیّ علیه السلام بالوصف دون التسمیة, وأنّ الإمامة بعد الحسن والحسین علیهما السلام شوری فی أولادهما, ونُسبوا إلی رئیس لهم یقال له: أبو الجارود زیاد بن المنذر الهمدانی الکوفی مولاهم, وأصله من خراسان, تغیّر بعد خروج زید بن علی بن الحسین علیهم السلام, وسُمّی سرحوباً, سّماه بذلک أبو جعفر الباقر علیه السلام, وکان سرحوب اسم شیطان أعمی یسکن البحر, وکان أبو الجارود مکفوفاً أعمی. أُنظر: فرق الشیعة للنوبختی:21, من لا یحضره الفقیه للشیخ الصدوق: 4/543_544- المشیخة, خلاصة الأقوال للعلّامة الحلّی:348, ترجمة زیاد بن المنذر.

2- فی «ع»: (الإلجاء). بدل (إلجاء الخلق).

3- یقال: تشاحّوا فی الأمر وعلیه: شحّ به بعضهم علی بعض وتبادروا إلیه حذر فوته. لسان العرب لابن منظور:2/495, مادّة (شح).

يتصوّر هنا تنازع؛ لأنَّ كلّ نبيّ إنـّما يأمر من آمن بـدينه دون غيره، فمن ثمّ جاز تعـدّد الأنبياء فى زمان واحد(1) دون الأئمة، فيكون الإمام واحداً فى سائر الأقطار وفى جميع الأوقات، ويسـتعين بنوّابه فيها _ أى فى الأقطار _ لتعذّر وصول آحاد الرعية من جميع الأقطار والأمصار إليه، فى كلّ ما عنَّ لهم من الأمور الدينية والدنيوية تعذّراً ظاهراً، وإذا كان له نوّاب يبلّغون أحكامه وسياسته إليهم انتظمت أمور دارَيهم.

هداية: إلى طريق معرفة الإمامة

قال الإمام الرازى: اتفقت الأمّـة على أنّه لا مقتضـى لثبوتها إلّا أحد أمور ثلاثة: النصّ(2)، والإختيار، والـدعوة، وهى: أن يُباين الظَلَمـة مَن هو مِنْ أهل الإمامة، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويدعو الناس إلى اتّباعه، ولا نزاع لأحـدٍ فى أنَّ النصّ طريق إلى إمامـة المنصوص عليه، وأمّا الطريقان الآخران فنفاهما الإمامية، واتّفق أصـحابنا _ يعنى الأشاعرة _ والمعتزلة، والخوارج، والصالحية _ من الزيدية(3) _ إلى أنَّ الإختيار طريق إليها أيضاً، وذهب سائر الزيدية إلى أنَّ الدعوة أيضاً طريق إليها، ولم يوافقهم على

1- (واحد) سقط من «ح».

2- قال الشـريف المرتضـى فى نصّ الإمامة: هو ما دلّت أفعال (النبيّ) وأقواله عليه السلام، المبيّنة لأمير المؤمنين عليه السلام من جميع الأمّة، الدالّة على استحقاقه من التعظيم والإجلال والاختصاص بما لم يكن حاصلاً. الشافى فى الإمامة للشريف المرتضى:2/65، فصل فى إبطال ما دفع به ثبوت النصّ.

3- الصالحية: أصـحاب الحسن بن صالح بن حى، وهو الذين جوزوا إمامة المفضول وتأخير الفاضل، وقالوا: من شـهر سـيفه من أولاد الحسن والحسـين وكان عالماً زاهداً شـجاعاً فهو الإمام، وشرط بعضهم صباحة الوجه، وأكثرهم مقلّدون، أمّا فى الأصول فيرون رأى المعتزلة، وأمّا فى الفروع فهم على مذهب أبى حنيفة. الملل والنحل للشهرستانى:68_69.

ذلک سوی الجبّائی(1). واختار المصنّف رحمه الله مذهب الإمامیة، وادّعی(2): أنّه لا طریق إلیها إلّا النص, واحتَجَّ علیه: بأنّه لـمّا کانت العصمة أمراً خفیّاً, لا یطّلع علیها إلّا علّام الغیوب, لم یکن للخلق طریق إلی معرفة المعصوم، فیجب أن یکون الإمام منصوصاً علیه من قِبَلِ الله تعالی, أو من قِبَلِ نبیّ, أو إمام قبله، ولیس لاختیار الناس والدعوة مدخل فی نصب الإمام(3).

مقدّمة: فی بیان معنی الإجماع وأنّه حجّة

الإجماع _ فی اللغة _: العزم(4)، ومنه قوله تعالی: (فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ) (5). والإتّفاق, یقال: أجمعوا علیه, أی اتّفقوا. وفی الإصطلاح, أمّا عند الإمامیة: فهو عبارة عن إتّفاق جمع من أُمّة محمّد صلی الله علیه وآله وسلم علی أمرٍ من الأمور, علی وجه یشتمل علی قول المعصوم(6)، فقولنا: جَمعٌ من أُمّة محمّد صلی الله علیه وآله وسلم, أردنا به أهل الحلِّ والعقد, سواء کان أکثرهم أو لم یکن، وقولنا: من أُمّة محمّد صلی الله علیه وآله وسلم, لتخرج باقی الأمم، وقولنا: علی أمرٍ من الأمور, لیشمل الأمور العقلیة

1- حکاه عن الرازی, الجرجانی فی شرح المواقف:8/353_354, المقصد الثالث فیما تثبت به الإمامة.

2- کذا فی جمیع النسخ, والظاهر أنها لفظة تُشعر بأنَّ الشارح لا یوافق المصنف علی رأیه, والحال أنّه قد وافقه علی رأیه _ کما سیأتی _ المجمع علیه من قبل الفرقة المحقّة.

3- أُنظر: الاقتصاد فیما یتعلّق بالاعتقاد:313_316, الکلام فی الإمامة, الفصل 2, وجوب النص. تقریب المعارف لأبی الصلاح الحلبی:123_138, مسائل الإمامة.

4- أُنظر: لسان العرب لابن منظور:8/57, جمع.

5- سورة یونس 10: 71.

6- أُنظر: أوائل المقالات للشیخ المفید:57, القول فی الإجماع.

والشرعية واللغوية، وقولنا: يشتمل على قول المعصوم, ليخرج الإجماع الذى لم يشتمل على قول المعصوم, فإنّه ليس بحجّة عندنا.

وأمّا عند الجمهور: فهو عبارة عن اتّفاق أهل الحلّ والعقد من أُمّة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم, على أمر من الأمور(1)، والمراد بالإتّفاق: الإشتراک فى الإعتقاد أو فى القول والفعل, الدالّين على الإعتقاد، والمراد بأهل الحلّ والعقـد: المجتهـدون. والفرق بين الإجماعين العموم من وجه؛ لصـدقهما على اتّفاق جميع أهل الحلّ والعقد، وصدق الأول دون الثانى على اتّفاق بعض أهل الحلّ والعقد, على وجه يشـتمل على قول المعصوم، وصدق الثانى دون الأول على اتفاق أهل الحل والعقد, من غير اشتمال على قول المعصوم.

إذا تقرّر هـذا, فنقول: لـمّا ثبت أنَّ العصـرْ لم يخل من معصوم؛ لاسـتحالة خلوّ زمان التكليف عن اللطف المقرّب من الطاعـة، فكلّ أمر من الأمور العقليـة أو الشـرعية أو اللغويـة, اتّفقت عليه الأُمّة فى عصـر من الأعصـار, ممّـا لا ـ يخالف العقل ـ فإنَّ الإجماع على خلاف العقل غير مقبول ـ كان ذلک الأمر المتّفق عليه حقّاً, فإجماع الأُمّـة حقّ, وهو حجّـة فى إثبات المطالب، أمّا عنـد الإماميـة؛ فلكونه مشـتملاً على قول المعصوم؛ لـمّا عرفت من قاعدتهم من امتناع خلوّ دار التكليف عن إمامٍ معصوم, وهو سـيّد أهل الحلّ والعقد, فالحجّة فى قوله، وأمّا عند الجمهور فلقوله تعالى: (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ

1- اُنظر: المحصول للرازى:4/20, القسم الأول, المسألة الأولى فى بيان معنى الإجماع, التعريفات للجرجانى: 65, حرف الألف.

جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا) (1)، والتوعيد على اتّباع غير سبيل المؤمنين يقتضى وجوب اتّباع سبيلهم، وأول من استدلّ بهذه الآية الشافعى(2)، ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تجتمع أُمّتى على الضلالة»(3).

أصل: فى بيان أنّ الإمام الحق بعد النبى صلى الله عليه وآله وسلم

أصل(4): فى بيان أنَّ الإمام الحقّ بعد النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم من هو؟.

ذهب جميع أهل السُنّة وأكثر المعتزلة إلى أنّه أبو بكر(5)، وذهبت الإمامية إلى أنّه علىّ، ثمّ الحسن، ثمّ الحسين، ثمّ زين العابدين، ثمّ محمّد الباقر، ثمّ جعفر الصادق، ثمّ

1- سورة النساء 4: 115.

2- أحكام القرآن لابن إدريس الشافعى:1/39_40، فصل: فيما يؤثر عنه من التفسير والمعانى فى آيات متفرقة.

3- ورد هذا الحديث فى سنن إبن ماجة 2/1303، ح/3950 بهذا اللفظ:« إنَّ أمّتى لا تجتمع على ضلالة». وفى مستدرک الحاكم 1/115 بلفظ: «لا يجمع الله هذه الامّة على ضلالة» و«لا يجمع الله أمتى على ضلالة». وهذا الحديث لم يُسلّم به كبار علمائهم، قال ابن حزم: لم يصح لفظه ولا سنده. الأحكام: 4/496، وقال الغزالى: ليس بالمتواتر. المستصفى:138، وقال أيضاً: من أخبار الآحاد. المنخول:402. وقال الرازى _ وهو بصدد ردّ الإحتجاج بمجموعة روايات، يُستدلُّ بها على الإجماع، ومن ضمنها هذا الخبر _:وادّعاء التواتر بعيد، فإنّا لا نسلّم بلوغ مجموع هذه الأخبار إلى حدّ التواتر. المحصول:4/91، المسألة الثالثة : فى حجية الإجماع. وضعّفه النووى فى شرح صحيح مسلم:13/67. وغيرهم. وفى نسخة «م» زيادة: واعلم أنَّ الأمّة صنفان: أمّة الإجابة وأمّة الدعوة، فأمّة الإجابة مثل على بن أبى طالب _ روحى فداه _ وسلمان، وأبو ذر، وعمّار، والمقداد، لا تجتمع على الضلالة اختياراً أبداً، وأمّة الدعوة قد تجتمع عليها، بدليل أنّه صلى الله عليه وآله وسلم مبعوث إلى اليهود والنصارى، وغيرهم من الجاحدين، وهم أمّة له، واجتماعهم على الضلالة ظاهر، فَعُلِم أنَّ الأمّة فى الحديث هى الإجابة».

4- (أصل) لم ترد فى «ث».

5- أُنظر: شرح المقاصد للتفتازانى:5/264، الفصل الرابع، المبحث الخامس: الإمام.

موسى الكاظم, ثمّ عليّ الرضا, ثمّ محمّد الجواد, ثمّ عليّ الهادى, ثمّ الحسن العسكرى, ثمّ المهدىّ _ صلوات الله عليه وعليهم أجمعين _ والدليل عليه أنَّ الدليل العقلى دلَّ على وجوب كون الإمام معصوماً, ودلَّ الإجماع على أنَّ غيرهم لم يكونوا معصومين, فتكون الإمامة منحصرة فيهم, وهذا معنى قوله: ل_مّا ثبت وجوب عصمة الإمام, ولم تثبت العصمة فى غير الأئمّة الإثنى عشر _ المذكورين _ باتفاق الخصم, ثبتت إمامة الأئمّة الإثنى عشر(1)؛ لعصمتهم, فيجب متابعتهم على كلّ أحد؛ ولأنَّ النقل المتواتر من الشيعة دالٌّ على إمامة هؤلاء المذكورين.

منه ما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال للحسين عليه السلام: «هذا إمام, إبن إمام, أخو إمام, أبو أئمة تسعة, تاسعهم قائمهم»(2) ولأنَّ كلّاً من هؤلاء كان أفضل عصره, كما يشهد به استقراء أحوالهم, وتصفّح الكتب المصنّفة فى هذا الباب, ولا يجوز تقديم المفضول على الفاضل _ كما سيأتى _ ولأنَّ إمامة غير هؤلاء إنّما تستند إلى الإختيار دون النص, والإختيار لا يصلح طريقاً؛ ل_مّا عرفت من وجوب كون الإمام منصوصاً عليه؛ ولأنَّ كلّ سابق من هؤلاء المذكورين نصَّ على من بعده بالإمامة, والنبىّ صلى الله عليه وآله وسلم نصّ على أولهم حيث قال صلى الله عليه وآله وسلم لعلى عليه السلام: «أنت خليفتى بعدى»(3).

1- قوله: (المذكورين باتفاق الخصم ... الإثنى عشر) لم يرد فى «ث».

2- أورده سليم بن قيس فى كتابه :460, ضمن الحديث السابع والسبعون. وكذلك فى مقتضب الأثر للجوهرى:9. والنكت الاعتقادية للشيخ المفيد:43.

3- أورده الشيخ الصدوق فى الامالى:450, وعيون أخبار الرضا عليه السلام:1/9, والشيخ المفيد فى النكت الاعتقادية:41.

فائدة: فی بیان سبب غیبة الإمام

فائدة: فی بیان(1) سبب غیبة الإمام.

إعلم أنَّ لطف الإمامـة ذو شـعب، فمنه ما یختصّ بالله تعالی، کجمع الشـرائط التی تجب للإمام, کالعلم, والشـجاعة, والعصـمة, وغیرها ممّا لابـدَّ منه فی الإمامة فی شـخص(2), وإعلام المکلَّف بـذلک، ومنه ما یختصّ بالإمام, کتبلیغ الأحکام, وحلّ غوامض الشـریعة, وغیر ذلک ممّا یتعلّق بمنصب الإمامـة ومنه ما یختصّ بالمکلّف, وهو الإنقیاد لأوامره, والمعاضدة له، فلو أخلَّ الله بما یختصّ به, کان مخلاً بما یجب علیه تعـالی فی الحکمـة، وحیث بـذل مـا وجب علیه, وجب علی المکلَّف ما یختصّ به _ أعنی قبول أوامره _ فإذا لم یقبل کان فوات فوائـد الإمامـة لسوء اختیاره، وإلیه أشار بقوله: سـبب حرمان الخلق عن حضور إمام الزمان لیس من الله, لأنّه(3) لاـ یخـالف مقتضـی حکمته, فإنَّ حکمته اقتضت نصب الإمام للناس _ علی ما سـبق تحقیقه _ فلا یخالف ذلک. ولا من الإمام؛ لثبوت عصـمته، فلا یترک بالإختیار ما یجب علیه من إرشـاد الخلق إلی طریق الطاعـات, وحلّ ما خفی علیهم من غوامض الشـریعة، فیکون سـبب الحرمان من رعیته؛ لعـدم إنفاذ أحکامه، وما لم یزل سـبب الغیبـة, ولم ترجع الخلائق عمّا هم علیه من شـدّة العتو, لم یظهر الإمام.

والحجّة بعد إزالة العلّة المانعة عن فعل الطاعات، وهی إطلاقهم من غیر نصب إمام لهم، وکشف الحقیقة فی أمور الشریعة بسبب نصب الإمام الجامع للشرائط التی

1- قوله: (بیان) لم یرد فی «ح».

2- قوله: (فی شخص) لم یرد فی «ح».

3- أی: البارئ عزّ وجلّ.

لابدّ منها, لله تعالى على الخلائق؛ لأنّه تعالى فَعَل ما يجب عليه فعله، وإنـّما فات عن الخلائق حضور الإمام لسوء اختيارهم.

قال أهل السنّة(1): وجود الإمام غائباً عن الخلائق فى مدّة طويلة غير معتادة، بحيث لا يظهر أصـلاً, ولا يعلم خبره قطعاً, فى غاية الاسـتبعاد. أجاب عنه بقوله: والإستبعاد فى طول عمره بعد ثبوت إمكانه, ووقوعه فى غيره _ كنوح النبى صلوات الله عليه ولقمان والخضر(2) _ جهلٌ محضٌ, وتعصّبٌ صرفٌ, لا يلتفت إليه، وكذا الإستبعاد فى امتداد غيبته؛ لأنَّ ذلک لمصلحة خفيّة لا نعلمها, على أنَّ من قال بإستناد جميع الحوادث إلى الله تعالى ابتداءً, وأنَّ أفعال الله لا تعلّل بالأغراض, لا يمكنه الإعتراض على الإمام بطول الغيبة؛ لأنَّ ذلک من فعل الله، وأفعاله لا تعلّل بالأغراض.

تبصرة: فى أنَّ المفضول هل تجوز إمامته مع وجود الفاضل؟

جوّزه أكثر أهل السـنّة؛ لأنَّ المفضول قد يكون أصلح للإمامة من الفاضل، إذ المعتبر فى ولاية كلّ أمر معرفة مصالحه ومفاسده، ورُبَّ مفضول فى علمه وعمله هو بالرئاسة أعرف وبشرائطها أقوم(3) ! ومنعه الإمامية؛ لأنّه قبيح عقلاً، يدلّ عليه قوله تعالى: (أَفَمَنْ يَهْدِى إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّى إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ

1- تقدّم تعريف أهل السنة فى صفحة (54) هـ_2.

2- أُنظر: تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى:207_214, القسم الثالث, طول عمر الحجّة عليه السلام.

3- أُنظر: أصول الإيمان لعبـد القاهر البغدادى:232, الأصل الثالث عشـر, المسألة «115» فى جواز إمامـة المفضول. الفصـل بين الملل والأهواء والنحل لابن حزم الاندلسـى:3/89, الكلام فى إمامـة المفضول. الإرشاد للجوينى:363, القول فى الإمامة, فصل فى إمامة المفضول على الفاضل.

كَيْفَ تَحْكُمُونَ) (1). وفصّلَ(2) قوم فقالوا: نَصبُ الأفضل إن أثار فتنة لم يجب, وإلّا وجب. والمصنّف رحمه الله اختار مذهب الإمامية, واحتجّ عليه بأنّه: لـمّا كان الأنبياء والأئمّة تحتاج إليهم الأمّة؛ للتعليم فى أحكام الدين, والتأديب بالإقدام على ما لا ينبغى(3), وجب أنْ يكونوا أعلم وأشـجع. ولـمّا كانوا معصومين, وجب أن يكونوا(4) أقرب إلى الله تعالى, وأفضل من سائر الرعايا(5). وذهب بعض الغلاة من الشيعة, إلى أنَّ الإمام قد يكون أفضل من النبى صلى الله عليه وآله وسلم, وبعضهم إلى مساواته له(6), وأنكره أهل الحق, والمصنِّف رحمه الله أشار إلى بطلان مذهبهم, بقوله: ولـمّا كان الإمام من رعية النبى صلى الله عليه وآله وسلم, وجب أنْ يكون نسبته فى الفضل إلى الإمام كنسبة الإمام إلى الرعية.

1- سورة يونس 10: 35.

2- فى «ث» بياض.

3- أى أنَّ النبى أو الإمام يؤدِب ويعاقِب الإنسان الذى يفعل ما لا ينبغى فعله, كالمحرمات.

4- قوله: (معصومين وجب أن يكونوا) لم يرد فى «ث».

5- أُنظر: تقريب المعارف لابى الصلاح الحلبى:116_117, مسائل الامامة.

6- لا شكَّ ولا ريب أنَّ الأئمة (صـلوات الله عليهم) أفضل من جميع الأنبياء عليهم السـلام, عدا الرسول الأعظم محمد صلى الله عليه وآله وسلم, الذى هو أفضل الكل, بل إنّ تفاوت مراتب ودرجات بقية الأنبياء عليهم السـلام كان بحسب سـرعة المبادرة لقبول ولاية الأئمة صلوات الله عليهم. أُنظر: بصائر الدرجات للصفار:1/155_172, باب نادر, والأبواب من 7 الى 11, والنوادر من الأبواب فى الولاية. الأمالى للشـيخ المفيد:142, المجلس السابع عشر, ح9. والإختصاص: 128-130, وجوب ولاية على عليه السلام والأئمة عليهم السلام, 128, حديث جابر الجعفى وأبى جعفر الباقر عليه السلام.

الفصل الرابع فی المعاد

الفصل الرابع: فی المعاد

تعریف: المعاد وفیه مباحث

المعاد: إمّا مصدر بمعنی العود، أو إسم زمان. وفی الإصطلاح: عبارة عن ردّ النفس الناطقة إلی بدنها بعد مفارقتها عنه(1)، أو جمع أجزاء المکلّف بعد تفرّقها، أو إیجاد أجزائه المعدومة، وستطّلع علی تحقیق جمیع ذلک.

وفی هذا الفصل مباحث:

الأول: فی بیان حسن المعاد، وأنّه واجب عقلاً، فنقول: إنَّ الله تعالی خلق الإنسان, وأعطاه العلم، کما قال سبحانه: (عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ) (2)، وأعطاه _ أیضاً _

1- أُنظر: کشف المراد للعلّامة الحلّی:381, المقصد السادس فی المعاد, المسألة الرابعة فی وجوب المعاد الجسمانی.

2- سورة العلق 96: 5.

القدرة(1), والإدراک المتعلّق بالجزئیات، والقوی المختلفة من الحواس الظاهرة, والباطنة(2), والمعینة فی بقاء الشخص، کالنامیة(3), والغاذیة(4), وخوادمها، والنوع کالمولدة(5) وما یتبعها، وجعل زمام الإختیار بیده، وقال تعالی: (فَمَنْ شَاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْیَکْفُرْ) (6), وکلّفه بتکالیف شاقّة, کالإعتقادات العلمیة, والعبادات العملیة، وخصّه بالألطاف الخفیّة, کالعقل وسلامة الحواس, والجلیّة کإرسال الرسل, وإنزال الکتب, ونصب الأئمّة. ولیست هذه الأفعال خالیة من الأغراض؛ لکونه عبثاً ممتنعاً عن الحکیم، ولا لغرض عائد إلیه؛ لتنزّهه تعالی، بل لغرض عائد إلیهم(7), وهو

1- القدرة: عبارة عن سلامة الأعضاء وصحتها لاستحالة الإنفکاک. الیاقوت فی علم الکلام للنوبختی:52, القول فی أفعال القلوب. وانظر: قواعد المرام للبحرانی:42, القاعدة الثانیة , الرکن الأول, البحث الخامس.

2- اُنظر: تلخیص المحصّل للطوسی:498, الرسائل الصغار, النفوس الأرضیة, النفس الحیوانیة.

3- القوة النامیة (المنمّیة عند ابن سینا): وهی قوة تزید فی الجسم الذی هی فیه بالجسم المتشبّته فیه, زیادة مناسبة فی أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً؛ لتبلغ به کماله فی النشوء. أحوال النفس لابن سینا:58, الفصل الثانی فی تعریف القوی النفسانیة.

4- القوة الغاذیة: وهی قوة تحیل جسماً آخر إلی مشاکلة الجسم الذی هی فیه, فتلصقه به بدل ما یتحلل عنه. أحوال النفس لابن سینا:57, الفصل الثانی فی تعریف القوی النفسانیة.

5- القوة المولّدة: وهی القوة التی تأخذ من الجسم الذی هی فیه جزءاً هو شبهه بالقوة, فتفعل فیه باستمداد أجسام أخری تتشبه به من التخلیق والتمزیج ما یصیر شبیهاً به بالفعل. أحوال النفس لابن سینا:58, الفصل الثانی فی تعریف القوی النفسانیة.

6- سورة الکهف 18: 29.

7- قوله: (لتنزّهه تعالی, بل لغرض عائد إلیهم) سقط من «ث».

تعریضـهم للثواب الدائم، ولیس ذلک الغرض العائد إلیهم إلّا نوع کمال لهم, لا یحصل إلّا بالکسب وتحمّل مشاقّ التکالیف، إذ لو أمکن حصول هذا الکمال لهم بلا واسـطة التزام(1) المشاقّ, لخلقهم علیه _ أی علی ذلک الکمال _ ابتداءً, ولم یکلّفهم هذه التکالیف، وإنّـما لم یکن حصول هذا الکمال ابتداءً؛ لـمّا تقدّم فی باب حسن التکلیف, أنَّ الإکرام الدائم من غیر استحقاق المکرَّم قبیح عقلاً، ولـمّا کانت الدنّیا هی دار التکلیف, فهی دار الکسب والإشـتغال بمقتضیات التکلیف، فلا جرم یعمّر الإنسان فیها مدّة یمکن تحصیل کماله، سواء حصل کماله الممکن أو لا، ثمّ یحوّل إلی دار الجزاء (وَلِتُجْزَی کُلُّ نَفْسٍ بِمَا کَسَبَتْ) (2)، وتسـمّی دار الجزاء: دار الآخرة. والحاصل أنَّ الله تعالی خلق العباد وکلّفهم بتکالیف شاقّة؛ لتعریضـهم للثواب الـدائم إنْ التزموا أحکامه, ویعاقبهم إنْ أعرضوا عنها, وعمّرهم فی الـدنیا مـدّة یظهر منهم الإمتثال أو الإعراض. ولـمّا کان الموت ضـروریاً للإنسان, لم یمکن إیصال الثواب والعقاب الـدائمین إلیه فی هذه الدنیا, فوجب إعادته فی عالم آخر؛ لإیصال أعواض أعمالهم إلیهم, وذلک هو الآخرة، وإنّـما قلنا: إنَّ الموت ضروریّ للإنسان؛ لأنَّ بدن کلّ شـخص إنّـما یتکوّن من العناصر الأربعة، والحرارة فیه لاتزال تنضج الرطوبة وتفنیها بالتدریج, والغاذیة تمدّ الرطوبة بأخلاف بدل ما یتحلّل منها, فإذا ضعفت الغاذیة, وقلّت الرطوبة, غلبت علیها الحرارة، فإنَّ المؤثّر إذا دام اشتدّ أثره وإن کان ضعیفاً, وإذا انتفت الرطوبة بالکلّیة انطفأت الحرارة الغریزیة, کانطفاء السراج بانتفاء الدهن, وذلک

1- (التزام) لم یرد فی «ح».

2- سورة الجاثیة 45: 22.

هو الموت الطبيعي(1), لا يقال البـدن فى الآخرة أيضاً مركّب من العناصـر، وما ذكرتم فى بيان كون(2) الموت ضـرورياً للإنسان جارٍ فيها أيضاً، لأنـَا نقول: الفاعل المختار يـديم الحياة فيها, ولا يدع الحرارة تنفى الرطوبة بالكلّية بخلق بدل ما يتحلّل، ولايفعل ذلک فى هذا العالم؛ لأنّها دار التكليف, فلابدّ من انقطاعها؛ ليمكن إيفاء حقّ كلّ نفس بحسب استحقاقها.

مقدّمة: فى بيان حقيقة النفس الإنسانية

إعلم أنـَا نعلم بالضرورة أنَّ هاهنا شيئاً يشير إليه كلّ أحد بقوله: أنا، إلّا أنَّ العقلاء اختلفوا فى أنَّ ذلک الشىء ما هو؟ أَجسمٌ أو جسمانىّ أو لا جسم ولا جسمانىّ؟.

قال الحكماء: النفس الإنسانية جوهر مجرّد, ليست جسـماً ولا جسـمانيّة(3), بل هى لإمكانيـة تعلّقها بالبـدن, تعلّق التـدبير والتصـرّف, من غير أن تكون داخلـة فيه بالجزئية أو الحلول(4). ووافقهم على ذلـک من المسلمين, الغزالى(5), والراغب _ من المعتزلة _

1- أُنظر: فى النفس لأرسطو:234_235, تلخيص كتاب الحاس والمحسوس, المقالة الثالثة فى أسباب طول العمر وقصره.

2- (كون) لم يرد فى «ث».

3- أُنظر: أحوال النفس لابن سينا:183, رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها, الفصل الأول.

4- التعليقات لابن سينا:212, النفس الإنسانية.

5- أُنظر: تهافت الفلاسفة:168_171, مجموعة رسائل الغزالى:361_362, الأجوبة الغزالية فى المسائل الأخروية.

وجمع من الصوفية, وبعض متأخّرى الإمامية(1)، وقال ابن الراوندى: إنّه جزء لا يتجزّأ فى القلب(2). وقال النظّام: إنّه أجزاء أصليّة سارية فى البدن سريان الماء فى الورد, باقية من أول العمر إلى آخره, لا يتطرق إليها تحلّل 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(3).

وقال جالينوس: لم يتبيّن لى أنَّ النفس هى المزاج المعتدل فينعدم عند الموت, أو هى جوهر باقٍ بعد خراب البنية(4). واختار المصنِّف رحمه الله مذهب الحكماء, واستدلّ عليه: بأنَّ الذى يشير إليه الإنسان حال قوله أنا, جوهر مجرّد. أمّا إنّه جوهر؛ فلأنّه لو كان عرضاً _ كما ذهب إليه جماعة _ لاحتاج إلى محلٍّ يتّصف به, ضرورة احتياج العرض إلى المحل, وكلّ محلّ يتصف بعرض حلَّ فيه, لكن لا يتّصف بالإنسان شىءٌ بالضرورة, بل يتّصف هو بأوصاف _ كالعلم, والقدرة, وغيرهما _ وتلك الأوصاف فائضة عليه مِن غيره هى _ أى الأوصاف المذكورة _ غيره لا عينه حتى يكون عرضاً,

---

1- أُنظر: الذخيرة فى علم الكلام للشريف المرتضى:114, باب الكلام فى التكليف, فصل فى ماهيّة الإنسان.

2- أُنظر: الذخيرة فى علم الكلام للشريف المرتضى:114, فصل فى ماهيّة الإنسان. المحصّل للرازى:538, الركن الرابع, القسم الثانى, مسألة الإختلاف فى المعاد. المطالب العالية للرازى:7/36, المقالة الثانية, الفصل الأول فى تفصيل مذاهب الناس.

3- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:25, الفصل الأول, النظامية. المحصّل للرازى:538, الركن الرابع, القسم الثانى, مسألة الاختلاف فى المعاد. شرح المواقف للجرجانى:7/257, الموقف الرابع, المرصد الثالث, المقصد الثانى فى النفوس الانسانية.

4- الأضحوية فى المعاد لابن سينا:17, الباب الأول, الفصل الأول, المعاد فى اللغة.

فيكون جوهراً. وأمّا أنّه مجرّد غير ذى وضع؛ فلأنّه لو كان ذا وضع لكان هو البدن, كما هو رأى البعض الآخر, من أنّ الإنسان: هو هذا الهيكل المخصوص(1). أو شيئاً من جوارحه, كما هو رأى البعض الآخر من أنّه: عبارة عن جزء فى القلب. وقيل: فى الدماغ(2), وإذا كان هو البدن أو شيئاً من جوارحه وأجزائه, لم يتّصف بالعلم بالكلّيات _ أى لـ_مّا أمكنه أن يَعْقِل الكلّيات _ لأنّه إذا كان ذا وضع كان المعنى الكلّى حالاً فى ذى وضع, ولاشكّ أنّ الحال فى ذى الوضع يختصّ بمقدار مخصوص ووضع معيّن ثابتين لمحلّه, فلا يكون مطابقاً لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع, بل لايكون مطابقا إلّا لـ_مّا له ذلك المقدار والوضع, فلا يكون كُلّياً, والمقدّر خلافه, فظهر أنّ الإنسان لو كان ذا وضع لـ_مّا اتّصف بتعقّل الكلّى(3), لكنّه يتّصف به بالضرورة؛ لأنّا نحكم بين الكلّيات أحكاماً إيجابية أو سلبية, فلابدّ من تعقّلها, فيكون الذى يشير إليه كلّ أحد بقوله: أنا, جوهراً مجرّداً عالماً بذاته وبغيره من المعلومات, أمّا بالضرورة أو بالإكتساب, والبدن وسائر الجوارح والقوى المودعة فيه آلاته فى أفعاله, واكتساب كمالاته الممكنة له, ونحن معاشر القائلين به نسمّيه هاهنا _ أى فى باب المعاد _ الروح(4), فحيث نقول: الأرواح تُرَدّ إلى الأبدان, نريد به هذا الجوهر المجرّد, لا ما يقوله الأطبّاء, من البخار المتصاعد من غليان الدم فى القلب.

1- أُنظر: شرح عيون الحكمة للرازى:1/71, الفصل الأول, المسألة الثانية فى بيان حدّ الإنسان.

2- أُنظر: المحصل للرازى:539, الركن الرابع, القسم الثانى, مسألة الإختلاف فى المعاد.

3- فى حاشية «م»: والحقّ أنّ المجرّد _ الذى هو الكلّى _ لا يدركه إلّا المجرّد.

4- أُنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّى:162_165, المقصد الثانى, الفصل الرابع, المسألة (3_5).

مقدّمة: فی بیان حشر الأجساد وأنّه ممکن

اختلفوا فی أنَّ العالَم هل یصحّ عدمه أو لا؟

منعه قدماء الفلاسفة, وذهب الکرامیة والجاحظ إلی: أنَّ العالم محدَث وممتنع الفناء(1), وذهب أبو هاشم(2) إلی: جواز عدمه, وعدمه(3) إنما یعلم بالسمع(4), وذهب الإمامیة والأشعریة وبعض المعتزلة إلی جوازه عقلاً؛ لأنَّ العالم ممکن الوجود, فیستحیل أَنْ یجب بالذات ویمتنع؛ لامتناع الإنقلاب, فیجوز علیه العدم کما جاز له الوجود(5). والقائلون بجواز انعدام العالم, وامتناع إعادة المعدوم _ ومنهم المصنِّف رحمه الله (6) _ أُشکِلَ علیهم إثبات حشر الأجساد, فأوّلوا الهلاک فیما ورد

1- أُنظر: الفائق لابن الملاحمی الخوارزمی:443, الکلام فی الوعد والوعید, باب القول فی الفناء.

2- هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن عبد السلام بن خالد بن حمارن بن أبان, مولی عثمان بن عفان, وهو أبو هاشم بن أبی علی الجبائی المتکلّم: شیخ المعتزلة ومصنّف الکتب علی مذاهبهم, ورأس الطائفة البهشمیة, وافق أباه فی مسائل وانفرد عنه بمسائل, سکن بغداد إلی حین وفاته. ولد فی سنة سبع وسبعین ومائتین, وقیل سنة سبع وأربعین ومائتین وتوفی یوم الأربعاء لاثنتی عشرة لیلة بقیت من شعبان سنة إحدی وعشرین وثلاثمائة فی بغداد. کان هو وأبوه من کبار المعتزلة ولهما مقالات علی مذهب الإعتزال. أُنظر: تاریخ بغداد للخطیب البغدادی:11/56_57. الفهرست لابن الندیم:222. وفیات الأعیان لابن خلّکان:3/183. الوافی بالوفیات للصفدی:27/129_130.

3- (وعدمه) أثبتناه من «ر».

4- الفائق لابن الملاحمی الخوارزمی:443, الکلام فی الوعد والوعید, باب القول فی الفناء.

5- أُنظر: الذخیرة فی علم الکلام للشریف المرتضی:145, الکلام فی الإعادة, فصل فی ذکر ما یدلّ علی فناء الجواهر من جهة السمع.

6- (ومنهم المصنف رحمه الله) لم ترد فی «ذ».

إعادته بتفرّق الأجزاء، ويؤيّده قصة ابراهيم عليه السلام, فإنّه سأل من الله إحياء الموتى, والله تعالى أجابه: بجمع الأجزاء المتفرّقة، وكذا قوله تعالى: (أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ (3) بَلَى) (1) أى: نجمعها, وإلى هذا أشار المصنّف بقوله: جمع أجزاء بدن الميت سواء كان مكلّفاً أو لا كالوحوش, وتأليفها _ أى تأليف تلك الأجزاء المتفرقة _ مثل ما كان أولاً, من الهيئة والصورة لا عينه؛ لاستحالة إعادة المعدوم, وإعادة روحه _ يعنى نفسه الناطقة _ المدبّرة إياه إليه _ أى إلى ذلك البدن _ يسمّى: حشر الأجساد. والحاصل: إنَّ الله تعالى يجمع الأجزاء المتفرّقة لذلك البدن, ويؤلّفها تأليفاً, مثل الأول لا عينه؛ لامتناع إعادة المعدوم(2), فيعيد إليه نفسه, ويؤيّده ما ورد من النصوص: «إنَّ أهل الجنّة جرد مرد» (3) و«إنَّ ضرس الكافر مثل جبل أُحُد»(4) وكذا قوله تعالى: (كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا)(5) لظهور

1- سورة القيامة 75: 3_4.

2- إنّ المشهور بين أغلب علماء المسلمين بصورة عامّة, وعقائد مذهب الإمامية خاصّة, أنَّ الأجساد التى هى فى هذه الدنيا هى نفسها تعاد وتُنشر فى المعاد أو يوم النشور. أُنظر: تفسير الامام العسكرى عليه السلام: 528, البقرة/ 111_112. الذخيرة فى علم الكلام للشريف المرتضى:152_153, باب الكلام فى الإعادة, فصل فى ذكر ما يجب إعادته ولا يجب وكيفية الإعادة, التبيان فى تفسير القرآن للطوسى: 4/497, النساء/56.

3- الإختصاص للشيخ المفيد:358, كتاب صفة الجنّة والنار.

4- أُنظر: بحار الأنوار للمجلسى:7/53, كتاب العدل والمعاد, باب 3 فى إثبات الحشر. مسند أحمد بن حنبل:2/328.

5- سورة النساء 4: 56.

أنَّ بعد تبديل الجلد لا يبقى عين الجسم الأول, بل مثله(1), ولا يبعد أنْ يكون قوله تعالى: (أَوَلَيْسَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ) (2) إشارة إلى هذا المعنى. لا يقال: فعلى هذا لا يكون المثاب والمعاقب مَنْ عمل الطاعة, ومَنْ عمل المعصية, بل شخص آخر مثله. لأنّا نقول: العبرة فى ذلک بالإدراک, وإنّما هو الروح ولو بتوسط الآلات, وهو باق بعينه, وكذا الأجزاء الأصلية, ولهذا يقال للشخص من الصبا إلى الشيخوخة: إنّه هو بعينه, وإنْ تبدّلت الصورة والهيئة, ولا يقال لمن جنى فى الشباب فعوقب فى الشيب: إنّها عقوبة لغير الجانى, وهو _ أى حشر الأجساد بالمعنى المذكور(3) _ ممكن, خلافاً لقوم حيث قالوا باستحالته, محتجّين: بأنّه لو أكل إنسان(4) إنساناً, حتى صار جزء بدن المأكول جزء بدن الآكل, فليس إعادة جزء بدن أحدهما أولى من إعادة جزء بدن الآخر وجعله جزء لبدنهما محال, فينبغى أن لا يعاد.

والجواب: إنَّ الجزء الأصلى لأحدهما فُصل عن الآخر ولا يصير جزأً له, فردُّهُ إلى الأول أولى, وإذا كان ممكناً, والله تعالى قادر على كلّ الممكنات, ومن جملتها جمع تلک الأجزاء, وعالم بها _ أى بتفاصيل الأجزاء _ فيعلم موضع كلّ جزء، وأجزاء

1- أُنظر تفسير المراغى:15/100, سورة الإسراء الآية 99_100. جامع البيان لابن جرير الطبرى:15/113, سورة الإسراء 17: 99.

2- سورة يس 36: 81.

3- (بالمعنى المذكور) لم ترد فى «ذ».

4- (إنسان) لم ترد فى «ث».

الجسم قابل للتأليف بعد تفرّقها، إذ لو لم يكن قابلاً للتأليف لـمّا اتّصف به أولاً, فيكون الله تعالى قادراً عليه _ أى على الحشر _ بالمعنى المذكور(1).

أصل: فى إثبات حشر الأجساد ووقوعه

إعلم أنَّ الأقوال الممكنة فى مسألة المعاد لا تزيد على خمسة:

الأول: ثبوت المعاد الجسمانى فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة.

والثانى: ثبوت المعاد الروحانى فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين(2).

والثالث: ثبوتهما معاً، وهو قول كثير من المحقّقين, كالحليمى(3), والراغب(4),

---

1- أُنظر: الذخيرة فى علم الكلام للشريف المرتضى:151, فصل فى صحّة الإعادة عليه.

2- أُنظر: الأضحوية لابن سينا:94, البـاب الثانى, الفصل الثانى فى اختلاف الآراء فى المعاد. الملل والنحل للشهرسـتانى:158, البـاب الخامس, الفصل الأول, رأى انبادقليس 1630, رأى سقراط. 186, الفصل الثالث, رأى أرسطو طاليس.

3- هو أبو عبد الله الحسـين بن الحسن بن محمد بن حليم الحليمى الفقيه الشافعى الجرجانى, ولد بها فى سـنة ثمان وثلاثين وثلثمائة وحمل إلى بخارا, وقيل: بل ولد ببخارى, وتوفى فى جمادى الأولى سـنة ثلاث وأربعمائة, وقيل فى شهر ربيع الأول من السنة. أُنظر: الانساب للسمعانى:2/250_251. سير أعلام النبلاء للذهبى:17/231_233.

4- هو أبو القاسم, الحسـين بن محمد بن المفضل الأصـبهانى, الملقّب بالراغب, صاحب التصانيف, من أهل (أصـبهان) سـكن بغداد, من كتبه: محاضرات الأدباء مجلدان, والذريعة إلى مكارم الشريعة والأخلاق, وجامع التفاسير, والمفردات فى غريب القرآن, وغيرها من المصنفات. توفى سنة 500 هـ. أُنظر: سير أعلام النبلاء للذهبى:18/120_121. الأعلام للزركلى:2/255.

وأبی زید الدبّوسی(1)، وهؤلاء من قدماء المعتزلة(2), وجمهور من متأخری الإمامیة, ومنهم المصنِّف رحمه الله ، فإنّهم قالوا: إنَّ الإنسان هو النفس الناطقة, وهی المکلَّف والمطیع والعاصی والمثاب(3) والمعاقب، والبدن یجری مجری الآلة، والنفس باقیة بعد فساد البدن، فإذا أراد الله حشر الخلائق أعاد لکلّ واحد من الأرواح بدناً یتعلّق به ویتصرّف فیه, کما کان فی الدنیا(4).

والرابع: عدم ثبوت شیء منهما، وهذا قول قدماء الفلاسفة الطبیعیین, والدهریة(5).

1- هو عبید الله بن عمر بن عیسی الدبوسی الفقیه الحنفی, صاحب کتاب الأسرار وتقویم الأدلّة, سکن مرو, وکانت وفاته بمدینة بخاری سنة ثلاثین وأربعمائة, والدبوسی بفتح الدال المهملة وضم الباء الموحدة وبعدها واو ساکنة وسین مهملة هذه النسبة إلی دبوسة وهی بلیدة بین بخاری وسمرقند نسب إلیها جماعة من العلماء. أُنظر: الأنساب للسمعانی:2/454. معجم البلدان للحموی:2/437_438. وفیات الأعیان لابن خلّکان:3/48.

2- لا یخفی أنَّ الحلیمی والراغب وأبی زید الدبوسی من علماء العامّة ولیسوا من المعتزلة, والمرجّح أن هناک شخص رابع سقط من العبارة, هو المقصود بأنّه من قدماء المعتزلة, ویقوی هذا الرأی ما ذکره الجرجانی فی شرح المواقف:8/324, الموقف السادس, المرصد الثانی, المقصد الثانی فی حشر الاجساد, حیث قال: وهو قول کثیر من المحققین کالحلیمی, والغزالی, والراغب, وابی زید الدبوسی, ومعمر من قدماء المعتزلة, وجمهور من متأخری الإمامیة. فإذن قدماء المعتزلة تعود علی (معمر).

3- (والمثاب) لم ترد فی (ث).

4- أُنظر: قواعد المرام للبحرانی:153, الرکن الثانی فی المعاد الروحانی, البحث الخامس. الملل والنحل للشهرستانی:170_171, الفصل الثانی الحکماء الأصول, رأی زینون الأکبر.

5- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانی:172, الفصل الثانی الحکماء الأصول, رأی أبیقورس. موسوعة الفلسفة للبدوی:1/89, الأبتیوریة.

والخامس: التوقف فی هـذه الأقسام، وهو المنقول عن جالینوس, فإنّه قال: لم یتبیّن لی أنَّ النفس هی المزاج فینعـدم عنـد الموت فیسـتحیل إعادتها، أو هی جوهر باقٍ بعـد فساد البنیـة, فیمکن المعاد حینئذ(1). ولا یخفی علیک أنَّ الدلیل السابق فی إثبات المعاد إنمّا یدلّ علی المعاد الروحانی، وأمّا المعاد الجسـمانی فلا مجال فیه للبراهین العقلیّة، بل ثبوته إنـّما یعلم بالسمع، فلذا تمسّک المصنِّف رحمه الله فی إثباته بأقوال الأنبیاء, فقال: الأنبیاء بأسـرهم أخبروا بحشـر الأجساد، خصوصاً نبیّنا محمّـد صـلی الله علیه وآله وسـلم أخبر عنه فی مواضع بعبارات لا تقبل التأویل، حتی صار معلوماً بالضـرورة کونه من الدین، فمن أراد تأویلها بالأمور الراجعة إلی النفوس الناطقة فقد کابر بانکار ما هو من ضروریات دین محمّد صلی الله علیه وآله وسلم، منها قوله تعالی: (قَالَ مَنْ یُحْیِی الْعِظَامَ وَهِیَ رَمِیمٌ (78) قُلْ یُحْیِیهَا الَّذِی أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ) (2) (فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَی رَبِّهِمْ یَنْسِلُونَ) (3) (أَیَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ (3) بَلَی قَادِرِینَ عَلَی أَنْ نُسَوِّیَ بَنَانَهُ) (4) (وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَیْنَا) (5) (أَفَلَا یَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِی الْقُبُورِ) (6) إلی غیر ذلک.

1- أُنظر: شـرح الأربعین فی أصول الدین للرازی:281, المسألـة الثلاـثون, الفصل الخامس, المطلوب الثانی, وهو القول فی المعاد. شـرح المواقف للجرجانی:8/325, الموقف السادس, المرصد الثانی, المقصـد الثانی.

2- سورة یس 36: 78_ 79.

3- سورة یس 36: 51.

4- سورة القیامة 75: 3_4.

5- سورة فصلت 41: 21.

6- سورة العادیات 100: 9.

وهو _ أی حشر الأجساد _ موافق للمصلحة الکلّیة، وهی: استیفاء اللذّة والألم بنوعیهما _ أعنی الحسّی والعقلی _ لأنّه کمال الجزاء، فیکون حشر الأجساد بسبب إخبار الأنبیاء علیهم السلام حقّاً یجب التصدیق به؛ لعصمتهم وصدقهم فی أقوالهم.

قال الإمام الرازی: وأمّا القائلون بالمعاد الروحانی والجسمانی معاً, فقد أرادوا أن یجمعوا بین الحکمة والشریعة، فقالوا: دلَّ العقل علی أنَّ سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالی ومحبّته، وأنَّ سعادة الأجساد فی إدراک المحسوسات، والجمع بین هاتین(1) السعادتین فی هذه الحیاة غیر ممکن؛ لأنَّ الإنسان مع استغراقه فی تجلّی أنوار عالم الغیب لا یمکنه الإلتفات إلی شیء من اللّذات الجسمانیة، ومع استیفاء هذه اللّذات لا یمکنه أن یلتفت إلی اللذّات(2) الروحانیة، وإنّما تعذّر هذا الجمع؛ لکون الأرواح البشریة ضعیفة فی هذا العالم، فإذا فارقت بالموت, واستمدّت عن عالم القدس والطهارة, قویت وکمُلت، فإذا أُعیدت إلی الأبدان مرّة ثانیة, کانت قویّة قادرة علی الجمع بین الأمرین، ولا شبهة فی أنَّ هذه الحالة هی الغایة القصوی من مراتب السعادات(3).

وأمّا المنکرون للمعاد مطلقاً, فهم الذین قالوا: النفس هی المزاج, فإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس, وإعادة المعدوم عنده مُحال(4). ول_مّا فرغ من إثبات المعاد,

---

1- (هاتین) أثبتناه من «ث» و«ص».

2- قوله: (لا یمکنه أن یلتفت إلی اللذّات) لم ترد فی «ث».

3- الأربعین فی أصول الدین للرازی:292, المسألة الثلاثون, الفصل السابع فی تفصیل مذاهب القائلین بالمعاد الروحانی والجسمانی معاً.

4- الأربعین فی أصول الدین للرازی:292, المسألة الثلاثون, الفصل السابع فی تفصیل مذاهب القائلین بالمعاد الروحانی والجسمانی معاً.

أراد أن يشير إلى ما يترتب عليه من الجنة, والنار, والصّراط, والميزان وغير ذلک، فقال: الجنّة والنّار المحسوستان كما وعِدوا _ أى المكلّفون _ بهما حق _ أيضاً _ كما أنَّ الحشر حق؛ ليستوفى المكلّفون حقوقهم من الثواب والعقاب، خلافاً للحكماء, حيث جعلوهما راجعتين إلى اللّذة والألم العقليّين. واختلف المتكلّمون فى أنّهما مخلوقتان اليوم أو لا؟ فذهب أصحابنا, والأشاعرة, والجبائى, وبشر بن المعتمر(1), وأبو الحسين البصرى _ من المعتزلة _ إلى: أنّهما مخلوقتان(2)، وأنكره أكثر المعتزلة, كعبّاد الصيمرى, وضِرار بن عمرو, وأبى هاشم, وعبد الجبار، وقالوا: إنَّهما يُخلقان يوم الجزاء(3). لنا وجهان:

الأول: قصّة آدم وحواء عليهما السلام وإسكانهما الجنّة, وإخراجهما على ما نطق به الكتاب، وإذا كانت الجنّة مخلوقة, فكذا النار؛ لعدم القائل بالفصل.

الثانى: قوله تعالى _ فى صفتهما _: (أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ) (4) (أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ) (5)

1- بشر بن المعتمر, أبو سهل الكوفى, ثمّ البغدادى, شيخ المعتزلة, وصاحب التصانيف. كان أخبارياً وكان ذكياً فطناً, له كتاب «تأويل المتشابه» وكتاب «الرد على الجهال» وكتاب «العدل». مات سنة عشر ومائتين. أُنظر: الأنساب للسمعانى:1/361. فهرست ابن النديم:205.

2- أُنظر: الإعتقادات للشيخ الصدوق:79, باب الاعتقاد فى الجنّة والنار. أوائل المقالات للشيخ المفيد:124, القول فى خلق الجنّة والنار. الإرشاد للجوينى:319, فصل فى الجنّة والنار.

3- أُنظر: شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد:1/108_109, اختلاف الأقوال فى خلق الجنّة والنار. تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضى عبد الجبّار:146_147, مسألة. الفائق للملاحمى الخوارزمى:467, باب القول فى عذاب القبر ومساءلته والميزان والصراط.

4- سورة آل عمران 3: 133. وهذه الآية سقطت من «ث».

5- سورة آل عمران 3: 131.

بلفظ الماضی, وهو صریح فی وجودهما. ومن تتبّع الأحادیث وجد فیها أدلّة کثیرة دالّة علی وجودهما(1)، وزعم عبّاد: أنّه یستحیل _ فی العقل _ خلقهما قبل حلول المکلّفین فیهما، وخالفه أبو هاشم وقال: خلقهما الآن غیر ممتنع عقلاً، واستفید امتناعه من السمع(2), مثل قوله تعالی: (أُکُلُهَا دَائِمٌ) (3) فلو کانتا مخلوقتین لوجب هلاکهما، لقوله تعالی (کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ) (4) فلا یکون الأُکل دائماً. والجواب: إنَّ المراد بالأُکل المأکول, باتّفاق المفسّرین, وذلک غیر دائم ضرورة فنائه عند أکل أهل الجنة، فإذن دوام الأکل محمول علی تجدّده, فیجوز أن یفنی ویتجدّد, وأیضاً لا نسلِّم أنَّ المراد بقوله: (کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ)(5) العموم، فإنَّ ابن عباس قال فی تفسیره: کلّ حیّ میت(6).

واعلم أنّه لم یرد نصّ صریح فی تعیین مکان الجنّة والنار، والأکثر علی أنَّ الجنّة فوق السماء السابعة وتحت العرش(7)؛ لقوله تعالی: (عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَی (14) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَی)(8).

1- قوله: (ومن تتبع الأحادیث وجد... علی وجودهما) لم یرد فی «ث».

2- أُنظر: أبکار الأفکار فی أصول الدین للآمدی:4/327, القاعدة السادسة, الأصل الثانی, الفصل الثانی فی خلق الجنّة والنار.

3- سورة الرعد 13: 35.

4- سورة القصص 28: 88.

5- سورة القصص 28: 88.

6- حکی عنه الآلوسی فی تفسیره:20/131.

7- أُنظر: مجمع البیان للطبرسی:2/391.

8- سورة النجم 53: 14_15.

وقوله عليه السلام: «سقف الجنّة عرش الرحمن»(1) ويؤيّده قوله تعالى: (قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا)(2) والنّار تحت الأرضين السبع(3)، والحقّ تفويض ذلک إلى علم العليم الخبير جلَّ ذكره. وكذا عذاب القبر للكافر والفاسق، ومسألة منكر ونكير(4) حقّ، واتّفق عليه سلف الأمّة قبل ظهور الخلاف، وأنكره مطلقاً أكثر المتأخّرين من المعتزلة، وأنكر الجبائى وابنه والبلخى تسمية الملكين منكراً ونكيراً، وقالوا: إنّما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه إذا سُئل، والنكير: إنمّا هو تقريع الملكين له(5). لنا فى إثباته وجهان:

الأول: قوله تعالى: (النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ) (6) عطف عذاب القيامة على عرض النار(7) صباحاً

1- أُنظر: بحار الأنوار للمجلسى8: 206, الإيمان بالجنة والنار, المحرر الوجيز لابن عطية الأندلسى:5/267, سورة الحديد. ابكار الافكار للآمدى:4/271, القاعدة السادسة, الأصل الأول, الفصل الثانى شبه الخصوم.

2- سورة البقرة 2: 38.

3- أُنظر: أبكار الأفكار للآمدى:4/271, القاعدة السادسة, الأصل الأول, الفصل الثانى شبه الخصوم, شرح المقاصد للتفتازانى:5/111, المقصد السادس السمعيات, الفصل الثانى, المبحث الخامس, الجنّة والنار.

4- منكر ونكير:هما ملكان أسودان, يأتيان الميت عند نزوله القبر, يبحثان القبر بأنيابهما, أصواتهما كالرعد القاصف, وأبصارهما مثل البرق اللامع, يسألان الميت عن ربّه ونبيّه ودينه وإمامه...الخ. أُنظر: الإختصاص للشيخ المفيد:347, كتاب صفة الجنّة والنار.

5- أُنظر: أبكار الأفكار للآمدى:4/333, القاعدة السادسة, الأصل الثانى, الفصل الثالث, الدليل على إحياء الموتى فى قبورهم.

6- سورة غافر 40: 46.

7- (النار) سقطت من «ث».

ومسـاءً، فيكون غيره وليس عين عـذاب القبر إتّفاقاً؛ لأنَّ الآيـة وردت فى حقّ الموتى فهو هو، وإذا ثبت التعـذيب ثبت الإحياء والمساءلـة؛ لأنَّ كلّ من قال بعـذاب القبر قال بهما، وما ذهب إليه الصالحية(1) _ من المعتزلة _ وابن جرير الطبرى, وطائفة من الكرامية, فى تجويز ذلک التعذيب على الموتى من غير إحياء(2), خروج عن المعقول؛ لأنَّ الجماد لا حسّ له، فكيف يتصوّر تعذيبه, وتسمية الملكين منكراً ونكيراً مأخوذة من إجماع(3) السلف، وأخبار مروية عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم(4).

الثـانى: قوله تعالى حكايـة: (رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ) (5) والمراد من الإماتـة: قبـل مزار القبور، ثمّ الإحياء فى القبر، ثمّ الإماتـة فيه، ثمّ الإحياء فى الحشـر(6), وهو المسـتفيض بين أصحاب التفسير، قالوا: والغرض بذكر الإحيائين أنّهم عرفوا

1- الصالحيـة: فرقة من المعتزلة أتباع محمّد بن مسـلم الصالحى, الذى كان يميل إلى الإرجاء, وله مناظرات مع أبى الحسـين الخياط, وعّد الكرمانى الصالحية الفرقة الحادية عشـر من فرق المعتزلة. ومن مذهبهم: جواز وجود العلم والقـدرة الإرادة والسـمع والبصـر فى الميت, وقالوا بجواز خلو الجوهر عن الأعراض. أُنظر: طبقات المعتزلـة لأحمد بن يحيى بن مرتضـى:72. المنية والأمل للقاضـى عبد الجبار:62. التعريفات للجرجانى:206.

2- أُنظر: أبكار الأفكار لسيف الدين الآمدى:4/338, الأصل الثانى, الفصل الثالث, الجواب على تسمية الملكين.

3- فى «ح»: (جماعة).

4- أُنظر: الكافى للكلينى:3/236, كتاب الجنائز, باب المسألة فى القبر/ح7, الدعوات للراوندى:280, الباب الرابع, فصل فى دفن الميت, ح816.

5- سورة غافر 40: 11.

6- أُنظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوى:5/53, تفسير سورة غافر.

فيهما(1) قـدرة الله تعالى على البعث؛ ولهذا قالوا: (فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا) (2) أى الذنوب التى حصـلت بسـبب إنكار الحشر، وإنـّما لم يذكروا الإحياء فى الدنيا؛ لأنّهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم فى هذا الإحياء(3). وذهب بعضـهم إلى أنَّ المراد بالإماتتين ما ذُكر، وبالإحيائين: الإحياء فى الـدنّيا(4) والقبر؛ لأنَّ مقصودهم ذكر الأمور الماضـية، وأمّا الحياة الثالثة _ أعنى حياة الحشـر _ فهم(5) فيها, فلا حاجـة إلى ذكرها، وعلى التفسيرين(6) ثبت الإحياء فى القبر. ومن قال بالإحياء, قال بالمساءلة والعذاب _ أيضاً _ فثبت أنَّ الكلَّ حق. والأحاديث الدالّة عليه أكثر من أن تحصـى، مثل قوله صـلى الله عليه وآله وسـلم: «اسـتنزهوا من البول؛ فإنّ عامّة عذاب القبر من البول»(7) وقوله صـلى الله عليه وآله وسـلم _ فى سعد بن معاذ _: «لقد ضغطته الأرض ضغطة اختلفت بها ضلوعه»(8) وأنّه صـلى الله عليه وآله وسلم مرَّ بقبرين، فقال(9) صلى الله عليه وآله وسلم: «إنّهما يعذّبان,

---

1- (فيهما) أثبتناه من «ص», وفى «ث»: (فيها).

2- سورة غافر 40: 11.

3- أُنظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير:4/66_67, تفسير سورة غافر.

4- قوله: (وذهب بعضهم إلى أنّ المراد...الإحياء فى الدنيا) لم يرد فى «ث».

5- (فهم) أثبتناها من «ث» و«ص».

6- فى «ذ»: (التقريرين).

7- أُنظر: بحار الأنوار للمجلسى:6/275, كتاب العدل, باب «8» أحوال البرزخ والقبر, سنن الدارقطنى:1/136, باب نجاسة البول ح7.

8- أُنظر: الأمالى للصدوق:314, المجلس الحادى والستون ح2.

9- (فقال) سقطت من «ذ».

وما يعذّبان فی کبیرة؛ بل لأنَّ أحدهما کان لا یستنزه من البول, وأمّا الثانی فکان یمشی بالنمیمة»(1).

احتجّ المنکر بأنَّ اللّذة, والألم, والمسألة, والتکلّم ونحو ذلک(2) لا یتصور بدون العلم والحیاة، ولا حیاة مع فساد البنیة وبطلان المزاج، ولو سُلِّم, فإنِـَا نری المقتول والمصلوب یبقی مدة من غیر تحرّک وتکلّم, وأثر تلـذّذ وتألّم، وربّما یُّدفن فی صـندوق أو لحـدٍ ضـیّق لا یتصور فیه جلوسه، علی ما ورد فی الحدیث، وربّما یُذرّ علی صدره کفّ من الذرّ, فتُری باقیة بحالها، بل ربّما تأکله السـباع, أو تحرقه النار فیصـیر رماداً تذروه الریاح فی المشارق والمغارب، فکیف تعقل حیاته وعذابه وسؤاله وجوابه؟ وتجویز ذلک سفسطة.

والجواب إجمالاً: إنَّ جمیع ما ذکرتم اسـتبعادات لا تنفی الإمکان, کسائر خوارق العادات، إذ قـد أخبر الصادق صـلی الله علیه وآله وسـلم بها, فیلزم التصدیق بها، ومن قال بالفاعل المختار لا یسـتبعد توسّع اللّحد والصـندوق, ولا حفظ الذرّة علی صدر المتحرّک، والسفسـطة إنِـَما تلزم لو لم یقم علیها دلیل, ولم یُخبر بها الصادق صـلی الله علیه وآله وسلم، ولصعوبة هذا المقام دُهِشَ جماعة حتی جوّزوا التعذیب بلا إحیاء _ کما عرفت _ وقال بعض الأشاعرة: لا بُعْدَ فی الإحیاء والمساءلة مع عدم المشاهدة, کما فی صاحب السکتة، فإنّه حیّ مع إنِـَا لا نشاهد حیاته، وکما فی رؤیة النبی صلی الله علیه

1- أورده الفتال النیسابوری فی روضة الواعظین:2/468, مجلس فی ذکر حفظ اللسان ح39, وابو داوود فی السنن:1/23_ باب الاستبراء من البول ح 20, باختلاف یسیر.

2- (ونحو ذلک) لم ترد فی «ذ».

وآله وسلم جبرائيل عليه السلام, وهو بين أصحابه مع ستره عنهم(1). والصراط حق، والمراد به: جسر ممدود على ظهر جهنّم, يعبر عليه المؤمن وغير المؤمن, أدقّ من الشعر, وأحدُّ من السيف, على ما ورد فى الحديث(2), ويمكن أن يكون المرور عليه هو المراد: بورود كلّ أحد على النار، حيث قال تعالى: (وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا) (3)، وأنكره أكثر المعتزلة، وتردّد فيه قول الجبائى نفياً وإثباتاً ، قالوا(4): الجسر الموصوف لا يمكن العبور عليه، وإن أمكن فمع مشقّة عظيمة، ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم(5).

والجواب: إنَّ القادر المختار يُمكِّن من العبور عليه, ويسهِّله على المؤمنين، كما جاء فى الحديث, فى صفات الجائزين عليه: mإنَّ منهم من هو كالبرق الخاطف، ومنهم من هو كالريح الهابّة(6)، ومنهم من هو كالجواد، ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه، ومنهم من يخرّ على وجهه7)n). وقيل: المراد بالصراط الأدلّة الواضحة. وقيل: العبادات(8).

1- أُنظر: ابكار الأفكار للآمدى:4/339, الأصل الثانى, الفصل الثالث فى الجواب على تسمية الملكين.

2- أورده الكلينى فى الكافى:8/312, ضمن حديث 486, والقمى فى تفسيره:1/41_42, تفسير سورة الفاتحة.

3- سورة مريم 19: 71.

4- أى المعتزلة.

5- أُنظر: شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار:498_499, الأصل الرابع, فصل أحوال القيامة, الصراط.

6- (الهابّة) لم ترد فى «ح».

7- أُنظر: المصادر المتقدّمة.

8- فى «ذ»: (العبارات).

والكتب وتطايرها يميناً وشمالاً ووراءً وقراءتها حق، لقوله تعالى: (وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ) (1) (فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ) (2) (وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ) (3) (وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ) (4) (اقْرَأْ كِتَابَكَ) (5) (مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا) (6) والأحاديث في هذا المعنى كثيرة(7).

وإنطاق الجوارح الستّة، وشهادتها حق، وهي: الألسنة، والأيدى، والأرجل، والسمع، والبصر، والجلود، قال الله تعالى: (يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (8) وقال (شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ) (9) وغيرها ممّا أخبروا به من أحوال الآخرة حق، فمن ذلك الحوض، قال الله تعالى: (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ) (10) وقال المفسّرون: يعنى الحوض(11). وقال الصحابة له صلى الله عليه وآله

1- سورة التكوير 81: 10.

2- سورة الحاقّة 69: 19.

3- سورة الحاقّة 69: 25.

4- سورة الإنشقاق 84: 10.

5- سورة الإسراء 17: 14.

6- سورة الكهف 18: 49.

7- أُنظر: تفسير العيّاشي:2/307, سورة بنى اسرائيل, ح33. وصفحة: 354, سورة الكهف, ح 34.

8- سورة النور 24: 24.

9- سورة فصّلت 41: 20.

10- سورة الكوثر 108: 1.

11- أُنظر: إعلام الورى للطبرسى:35_ 36. أمالى الطوسى:69_70, المجلس الثالث, ح11. أمالى المفيد:294, المجلس الخامس والثلاثون, ح5. تفسير فرات الكوفى:609, سورة الكوثر, ح 766.

وسلم: أين نطلبک يوم الحشر؟ فقال : «على الصراط, فإن لم تجدوا فعلى الميزان, فإن لم تجدوا فعلى الحوض»(1) .

ومنها شـهادة الليل والنهار، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما من يوم وليلة يأتى على ابن آدم, إلّا قال: أنا ليل جديد, وإنّى على ما تعمل شهيد»(2) وكذا قال اليوم, وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «ما من يوم إلّا وينادى إنّى يوم جديد, وإنّى على ما تعمل فىّ شهيد, فاغتنمنى, فلو غابت شمسى لم تدركنى إلى يوم القيامة»(3).

ومنها شهادة الحفظة الكرام(4)، قال الله تعالى: (وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ) (5) وقيل فى تفسير قوله تعالى: (وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ) (6): المراد منه الحفظة(7).

ومنها: هول تغيير الألوان، قال الله تعالى: (يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ) (8) وهول المسألة, (فَوَرَبِّکَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ) (9) وهول الوقوف, (وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ

1- شرح المقاصد للتفتازاتى:2/223.

2- أُنظر: شرح المقاصد للتفتازانى:5/119, المقصد السادس, الفصل الثانى, المبحث السابع بعض أحوال البرزخ والآخرة.

3- انظر: تفسير الثعالبى:10/167, تفسير سورة البروج.

4- انظر: تفسير البغوى:4/88, 467, سورة الزمر.

5- سورة ق 50: 21.

6- سورة البروج 85: 3.

7- تفسير ابن ابى زمنين:4/137. تفسير الثعالبى:8/257, تفسير سورة البروج.

8- سورة آل عمران 3: 106.

9- سورة الحجر 15: 92.

مَسْئُولُونَ) (1) فقيـل: ألف سـنة, وقيل: خمسون, وقيل: أقل، وقيل: أكثر(2), والله أعلم. وإنـمـا قلنا: إنَّ كلّ ذلک حقّ, وإن لـم يكن فى العقل دلالـة عليها؛ لإمكانها، وإخبار الصادق صـلى الله عليه وآله وسـلم بها, فوجب التصديق بها.

هداية: إلى مسألة نافعة فى باب المعاد

هدايـة: إلى مسألة نافعة فى باب المعاد، هى أنّه هل يصحّ إعادة المعدوم(3) بعينه _ أى بجميع عوارضه المشـخّصة _ أو لا؟ فذهب أكثر المتكلّمين إلى جوازها(4), وذهب الحكماء, وبعض الكرامية, وأبو الحسين البصرى, ومحمود الخوارزمى(5) _ من المعتزلة _ إلى امتناعها(6)، واختاره المصنّف رحمه الله .

1- سورة الصافات 37: 24.

2- أُنظر: التبيان للطوسى:8/295, سورة الم السجدة.

3- المعدوم: المنتفى العين. رسائل المرتضى:283, الحدود والحقائق.

4- أُنظر: تسـليک النفس إلى حضيرة القدس للعلّامة الحلّى:216_217, المرصـد التاسع, المطلب الرابع فى ثبوت المعاد. الفائق فى أصول الدين للخوارزمى:443, باب القول فى الفناء. الأربعين فى أصول الدين للرازى:2/39_42, المسألة الثلاثون, الفصل الأول, فى إعادة المعدوم. كتاب الإرشاد للجوينى:314_315, باب الإعادة.

5- الخوارزمى: أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمى الزمخشـرى اللغوى, صـنّف فى التفسـير وشـرح الأحاديث وفى اللغة, خرج إلى العراق, وجاور بمكة سنين, وظهر له جماعة من الأصحاب والتلاميذ, وكانت ولادته بزمخشر فى رجب سنة سبع وستين وأربعمائة, وتوفى بجرجانية خوارزم سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلّكان: 5/168_170.

6- أُنظر: التعليقات لابن سينا:179, إعادة المعدوم. الأربعين فى أصول الدين للرازى:2/39, المسألة الثلاثون, الفصل الأول فى إعادة المعدوم.

وهؤلاء المعترفون بالمعاد الجسمانی(1), یأوّلون الإعـدام فیما ورد إعادته بالتفرّق _ کما ذکرنا _ وسیصـرّح المصـنّف بذلک: إعادة المعدوم بعینه محال, وإلّا _ أی وإن لم یکن محالاً _ لزم تخلّل العدم فی وجود واحـد، ولابـدَّ للتخلّـل من متغایرین، فالوجود بعـد العـدم غیر الوجود قبله، فیکون الوجود الواحـد إثنین, وهو محال بالضـرورة، وأیضاً لا یکون الـمُعاد هو المبتـدأ بعینه؛ لأنَّ کلاً منهما موجود بوجود یغایر وجود صاحبه(2)، فهما موجودان متغایران، فلا یکون الموجود الأول بعینه معاداً بعد عدمه.

والجواب: إنّه لاـ معنی لتخلّـل العـدم هاهنـا، سواء أنّه کـان موجوداً زمانـاً, ثمّ زال عنه ذلک الوجود فی زمان آخر, ثمّ اتصف به فی زمان ثالث، فالتخلّل بحسب الحقیقـة إنـّما هو: لزمان العـدم بین زمانی الوجود الواحـد، وإذا اعتبر نسـبة هـذا التخلّـل إلی العـدم مجازاً, کفاه اعتبار التغایر فی الوجود الواحـد بحسب زمانیه. ولـّما کان حشـر الأجساد حقّاً معلوماً من الـدین ضـرورة, وجب أن لا تعـدم أجزاء أبـدان المکلّفین وأرواحهم، وکذا غیر المکلّفین, ممّا ورد حشـرهم _ کالوحوش علی ما سیجیء _ بل یتبدّل التألیف _ أی تألیف الأجزاء _ ویزول, والفناء المشار إلیه بقوله تعالی: (کُلُّ مَنْ عَلَیْهَا فَانٍ) (3) وقوله: (کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ) (4) کنایة عنه _ أی عن ذلک التبدّل والتفرّق _ فإنّه

1- المعاد الجسمانی: إعادة الإنسان فی یوم المبعث والنشور ببدنه بعد الخراب , وإرجاعه إلی هیئته الأولی بعد أن أصبح رمیماً. عقائد الإمامیة للمظفر:127, الفصل الخامس, عقیدتنا فی المعاد الجسمانی.

2- فی «ث»: (موجود بتغایر لوجود صاحبه(.

3- سورة الرحمن 55: 26.

4- سورة القصص 28: 88.

هلاک وفناء کالإعدام, إذ هلاک کلّ شیء خروجه عن صفاته المطلوبة، والتفرّق وزوال التألیف الذی به تصلح الأجزاء لأفعالها کذلک, فیکون هلاکاً(1).

شبهة للفلاسفة فی نفی المعاد الجسمانی.

قالت الفلاسفة: حشر الأجساد کما یقول به الإسلامیون محال؛ لأنَّ کلّ جسد مرکّب من العناصر الأربعة، اعتدل مزاجه الحاصل من فعل کلّ منها فی الآخر، وانکسار سورة کیفیّة الکل, وحصول کیفیة وحدانیة، واستعدّ مزاجه لقبول الفیض من المبدأ الحقیقی؛ بسبب مناسبته له بتلک الوحدة، استحقّ بذلک الإستعداد فیضان النفس من العقل الفعّال، المفیض للحوادث علی عالمنا هذا, قالوا: کلّما کان المزاج أعدل, فهو إلی الواحد الحقیقی أمیل، ولأنوار فیضه أقبل, والنفس الفائضة إلیه أکمل(2).

فأول مراتب النفس: ما له صورة نوعیة, حافظة للأجزاء المختلفة فقط, وهو المرکّب المعدنی(3). وثانیها: ما له تلک مع التغذیة, والتنمیة, وتولید المثل, وهو المرکّب النباتی(4). وثالثها: ما له تلک مع قوة الحسّ والحرکة, وهو المرکّب الحیوانی(5). ثمّ یترقّی

1- أُنظر: تفسیر الرازی:25/22, سورة القصص.

2- أُنظر: شرح مطالع الأنوار فی المنطق لقطب الدین الرازی:6, المقدَّمة.

3- المرکّب المعدنی: وهو ما لم تتحقق فی صورته المرکّبة من العناصر مبدئیة التغذیة والنمو والتولید. أُنظر: الجدید فی الحکمة لابن کمّونة:373.

4- أو ما یعبّر عنها بالنفس النباتیة, أُنظر: أحوال النفس لابن سینا:57, الفصل الثانی.

5- أو ما یعبّر عنها بالنفس الحیوانیة. أحوال النفس لابن سینا:57, الفصل الثانی.

فی هذا التقسیم إلی أن یکون مع ذلک مدرکاً للکلّیات, وهو الإنسان(1)، فلو اتّصف أجزاء بدن المیت بالمزاج المعتدل ثانیاً, کما اتّصف به أولاً, لاستحقَّ بذلک المزاج نفساً من العقل الفعّال؛ لأنّه إذا تمّت الشرائط یجب وجود المشـروط، وأُعِیدَ إلیه نفسه الأولی ـ علی قولکم ـ فیلزم اجتماع نفسین علی بدن واحد, وهو محال بالضرورة؛ لأنَّ کلَّ عاقل لا یجد من ذاته إلّا شیئاً واحداً، ونحن معاشر المتکلّمین, لـمّا أثبتنا الفاعل المختار, وأبطلنا قواعـدهم التی بنوا علیها هذه الدعوی, لم یحتج إلی جواب هذه الهذیانات، وعلی تقدیر التسـلیم، نقول: جاز أن تکون النفس الأولی قد تعلّقت بوجه ما بذلک المزاج، أو أعانته علی تکوینه، فلمّا تمّ تکوینه, کان تعلّقها به مانعاً عن حدوث نفس أخری، لابدّ لنفیه من دلیل.

أصل: فی بیان ما یترتب علی المعاد من الثواب والعقاب

أصل: فی بیان ما یترتب علی المعاد من الثواب والعقاب وغیرهما.

الثواب: هو النفع المستحقّ المقارِن للتعظیم(2). والعقاب: هو الضرر المستحقّ المقارِن للإهانة(3). إذا عرفت هذا, فنقول: الثواب والعقاب الموعودان للمطیع والعاصی دائمان؛ لأنَّ دوام الثواب علی الطاعة, ودوام العقاب علی المعصیة, یبعث المکلَّف علی فعل الطاعة, ویزجره عن المعصیة, فیکون لطفاً, واللطف واجب، ولأنّه

1- أو ما یعبّر عنها بالنفس الإنسانیة. أحوال النفس لابن سینا:57, الفصل الثانی.

2- أُنظر: رسائل الشریف المرتضی:2/267, الحدود والحقائق. الحدود لقطب الدین النیسابوری:82, الفصل السابع.

3- أُنظر: رسائل الشریف المرتضی:2/278, الحدود والحقائق. الحدود لقطب الدین النیسابوری:82, الفصل السابع.

لولا دوامهما لكانا منقطعين, وحينئذٍ يلزم من انقطاع الثواب _ الذى هو النفع _ حصول الضرر _ الذى هو نقيضه _ وهو باطل، ومن انقطاع العقاب _ الذى هو الضرر _ حصول السرور _ الذى هو نقيضه _ وهو باطل؛ لأنَّ الثواب والعقاب ينبغى أن يكونا خالصين من الشوائب؛ لأنّه أُدخِلَ فى باب الزجر(1). هذا على رأى الشيعة والمعتزلة، وأمّا الأشاعرة, فأحالوا ذلك على إرادة الفاعل المختار، لأنّه يفعل ما يشاء, من إدامة الثواب والعقاب, وانقطاعهما(2)، وكلّ من استحقّ الثواب بالإطلاق, ولم يصدر عنه ذنب, يفتقر إلى العفو أو الشفاعة, خُلِّد فى الجنّة؛ لـمّا ذُكر من وجوب كون الثواب دائماً، ولقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا (107) خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا) (3) والمكلَّف إنّما يستحقّ الثواب؛ بفعل الواجب والمندوب، وبفعل ضدّ القبيح, وبترك القبيح(4)، بشرط أنْ يكون إيقاع الواجب لوجوبه، وإيقاع المندوب لندبه، وإيقاع فعل ضد القبيح وترك القبيح؛ لكونه قبيحاً، وإنمّا استحقّ الثواب بما ذكرنا؛ لأنَّ الإتيان به مشقّة, وإلزام المشقّة من القادر الحكيم من غير عوض, أو عوض وهو الإضرار, يجب نفيه عن الحكيم الغنى بالإطلاق، وكلّ من استحقّ العقاب بالإطلاق, ولم يكن منه صدور حسنة أصلاً _ كالكفار _ خُلِّد فى النار, أشدُّ زجراً له عن فعل القبيح، فيكون لطفاً _ كما مرَّ _ ولقوله تعالى:

1- أُنظر: رسائل المرتضى:2/191, فصل فى دعوة أهل الحق وبيانها.

2- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:40, الأشعرية.

3- سورة الكهف 18: 107_108.

4- قوله: (وبترك القبيح) أثبتناه من «ث» و«ص».

(وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِی جَحِیمٍ (14) یَصْلَوْنَهَا یَوْمَ الدِّینِ (15) وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِینَ) (1) ولو أُخرِجوا منها لكانوا عنها غائبين.

وسبب استحقاق العقاب؛ فعل القبيح والإخلال بالواجب.

قال الجاحظ, والعنبرى: دوام العـذاب إنـّما هو للكافر المعاند، وأمّا المبالغ فى اجتهاده, إذا لـم يهتدِ للإسـلام, ولـم تظهر له دلائل الحقّ فمعذور، وعذابه منقطع، وكيف يُكَلّف بما ليس فى وسـعه(2)؟! من تصديق النبى صـلى الله عليه وآله وسـلم, وكيف يعذّب بما لـم يقع منه تقصـير فيه؟! لكنّ الكتاب والسـنّة والإجماع يبطل ذلک، ولـم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق. ومن لم(3) يستحقّهما، وهم الذين لم يدخلوا تحت خطاب التكليف؛ لفقد شـرط من شرائطه، وحيث لم يتعلّق بهم تكليف, لم يتصور منهم طاعة ولا معصية، كالصبيان الذين لم يبلغوا أوان الحُلُمْ، والمجانين الذين صارت عقولهم مؤوفة(4), بحيث تعجز عن الإدراک، والمستضعفين الذين تجاوزوا عن رتبة

1- سورة الانفطار 82: 14_16.

2- فى حاشية «ذ»: والتحقيق: إنَّ المبالغ فى الإجتهاد إنْ وصل للحق فهو ليس بكافر, وإنْ لم يصل, فإنْ كان اشتغل بالنظر والإجتهاد فى مبدأ أوان التكليف, من غير تأخّر وتقصير, ومات قبل الوصول إلى الحق, فهو _ ايضاً _ ناجٍ؛ دفعاً للحرج, وإنْ اشتغل بعدما مضى برهة من زمان التكليف, ولم يصل إلى الحق ومات، فهو غير معذور لتقصيره، فقول الجاحظ: فكيف يكلَّف بما ليس فى وسعه؟! إنَّما يصحّ فى القسم الثانى, أعنى الذى اشتغل بالنظر فى مبدأ التكليف دون غيره. من الشارح رحمه الله .

3- (لم) سقطت من «ر».

4- أوف: الآفة: العاهة, وفى المحكم: عرض مفسد لـمّا أصاب من شىء. لسان العرب لابن منظور:9/16 _ «أوف».

الجنون, لكون غالب أفعالهم العرفيـة جاريـة على مجارى العادات، وتقاصـرت عقولهم عن اكتساب النظريات، وتميّز الحقَّ من الباطل بالإسـتدلالات، وهؤلاء الفرق الثلاثة لـمّا لم تكن عقولهم قابلة للإدراكات, التى هى مناط التكليف, ليسوا بمكلَّفين، فلم تحصل منهم طاعة ولا معصية، فحيث لم تصدر عنهم معصية, لم يحسن من الكريم المطلق تعذيبهم، بترك الطاعة التى لم يكونوا من أهلها، فيدخلون الجنَّة أيضاً، وفى هذا ردّ على الحشوية(1), حيث زعموا: أنَّ أطفال الكفّار تعـذّب؛ لكونهم تابعين لآبائهم(2)، ولأنَّ من قال بـدخولهم الجنّة جعلهم خوادم أهل الجنّة(3)، والخدمـة توجب عقوبتهم، ولقوله تعالى _ حكاية عن نوح عليه السلام _ : (وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا)(4) والفاجر الكافر يعذّبه الله تعالى.

والجواب: إنّه لا يلزم من التبعية فى بعض الأحكام التبعية فى سائرها، فجاز الإختلاف فى حكم التعذيب، ولا نُسلِّمُ أنَّ الخدمة عقوبة, بل هو إصلاح لهم, كالفصد

1- الحشوية: طائفة من أصـحاب الحديث تمسـكوا بالظواهر, وأثبتوا لله الحركة والإنتقال والحدّ والجهة والقعود والإسـتلقاء والإسـتقرار, فذهبوا بذلک إلى التجسيم وغيره. وصرّح جماعة منهم بالتشبيه, وأجازوا على ربّهم الملامسـة والمصافحـة. وجوّز قوم من الحشويـة على الانبياء الكبائر, وقالوا إنّ خير الناس بعـد رسول الله: الخلفاء الأربعة على الترتيب المتعارف عند العامّة. الملل والنحل للشهرسـتانى:45, الفصل الثالث المشبهة.

2- فى حاشية «ذ»: فى منع الدفن فى مقابر المسلمين, والتوارث, والتزويج, والصلاة عليهم. من الشارح رحمه الله .

3- اُنظر: الفرق بين الفِرَق لعبد القاهر البغدادى:77, ذكر الحمزية.

4- سورة نوح 71: 27.

والحجامـة، وكلامـ نوح عليه السـلام مجاز, من باب تسـمية الشـيء بإسم مايؤول إليه, ثمّ المعتمـد فى ذلک أنَّ تعـذيب غير المكلّف قبيـح عقلاً, فلا يصـدر من الله تعالى. وأمّا من جمع بين الإسـتحقاقَين ـ يعنى اسـتحقاق الثواب والعقاب ـ بأنْ صدر منه طاعة ومعصـية، فإن كانت معصـية متوعّداً عليها توعّداً مطلقاً, لا بعينه ـ يعنى تكون معصية فيما بينه وبين الله تعالى، ولا تكون فى حقّ الآدميين ـ أمكنَ بالإمكان العام أنْ يعفو الله عنه بفضله وكرمه, أى ليس عدم العفو ضرورياً لازماً.

إعلم أنَّ الأمّـة أجمعت على أنّه تعالى غفور رحيم، وأنَّ عفوه ليس فى حقّ الكافر, بل فى حقّ المؤمنين, فقالت المعتزلـة: عفوٌ عن الصـغائر مطلقاً, وعن الكبائر بعـد التوبـة, وأمّا قبلها, فأكثرهم على جواز العفو عنها عقلاً, ومنْعُهُ سمعاً(1). وذهب المرجئة(2) إلى: أنّه عفوٌ عن الصغائر والكبائر مطلقاً، زعماً منهم أنَّ الإيمان يحبط الزلّات, فلا عقاب على زلّة مع الإيمان، كما لا ثواب لطاعة مع الكفر(3).

1- أنظر: كتاب الفائق فى أصول الدين للخوارزمى:434, الكلام فى الوعد والوعيد, باب القول فى وجوب التوبة.

2- المرجئـة: الإرجاء على معنيين: أحـدهما: بمعنى التأخير والثانى: إعطاء الرجاء, أمّا إطلاق إسم المرجئـة على الجماعة بالمعنى الأول فصـحيح؛ لأنَّهم كانوا يؤخّرون العمل عن النية والعقد, وأمّا بالمعنى الثانى فظاهر, فإنَّهم كانوا يقولون: لا تضـر مع الإيمان معصـية كما لا تنفع مع الكفر الطاعة. والمرجئة أربعة أصـناف: مرجئة الخوارج, ومرجئة القدرية, ومرجئة الجبرية, والمرجئة الخالصة. ومن فرقهم: اليونسية, العبيدية, الغسّانية, الثوبانية, التومنية, الصالحية. الملل والنحل للشهرستانى:60.

3- أنظر: مقالات الاسلاميين للأشعرى:150_151, مقالات المرجئة, اختلافهم فى الصغائر والكبائر, الفائق فى أصول الدين للخوارزمى:421, الكلام فى الوعيد, باب فى تكفير الصغائر بالطاعات.

وذهب جمهور المتكلّمين إلى: جواز العفو عن الكبائر قبل التوبـة _ أيضاً _ فإن عفا فبفضـله, وإن عاقب فبعدله(1)، واختاره المصـنّف؛ لأنّه تعالى وعـده _ أى المكلّف _ به _ أى بالعفو _ حيث قال: (لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا) (2) ولأنَّ العقاب ضرر على المكلَّف, ولا ضرر على الله تعالى فى تركه, وكلّ من كان(3) كذلک, فإسقاطه حسن، وكلّ ما هو حسن فهو واقع، وإلى هذا أشار المصنّف بقوله: مع حسـنه _ أى مع حسن العفو فى حدّ ذاته _ وخلف الوعـد, قبيـح عقلاً, يجب نفيه عن الله تعالى ولقوله تعالى: (فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ) (4) فلا يخلف وعـد العفو, وأيضاً خلْق المكلَّف, وتكليفه بتلک التكاليف الشاقّة إنَّما هو لغرض عائد إليه؛ لاستحالة العبث وعود الفوائد إليه تعالى, وذلک الغرض: أمّا حصول نفع, أو دفع ضرر، والثانى باطل؛ لأنّه لو أبقاه على العدم لاستراح ولم يحتج إلى تلک المشاق.

والأول: أمّا أن يكون منفعة سابقة، كما يقوله البلخى(5): من أنَّ هذه التكاليف وقعت شـكراً للنعم السابقة, فلا يسـتحق المكلَّف بها ثواباً. وهو مستقبح عقلاً؛ لاستقباح أن يُنعم الإنسان على غيره ثمّ يكلِّفه, ويوجب عليه شكره على تلک

1- أنظر: الذخيرة للشريف المرتضى:504, باب الكلام فى الوعيد السمعى.

2- سورة الزمر 39: 53.

3- (كان) سقطت من «ث».

4- سورة ابراهيم 14: 47.

5- من قوله: (ولم يحتج إلى تلک) إلى قوله: (كما يقوله البلخى) لم يرد فى «ث».

النعمة, من غير إيصال الثواب إليه(1). أو لاحقةً, وهو المطلوب(2). فظهر أنَّ الغرض من خلقه _ أى المكلَّف _ إثابته على الـدوام، ولم يحصل فى بعض الصور لمانع هو العصـيان، فجاز إذا كان ذلک المانع حقّه تعالى أنْ يرفعه ويسقطه، وإذا كان الغرض من خلقه إثابته, فمعاقبته نقض غرضه من خلقه، وهو على الحكيم محال(3). وأيضاً العفوُّ من لا يُعَذِّبْ على الذنب مع استحقاق العذاب، وذلک الإستحقاق(4) لا يحصل فى غير صورة النزاع، إذ لا استحقاق بالصغائر أصلاً, لأنّها أحرى بعفوه(5)، ولا بالكبائر بعد التوبة، فلم يبق إلّا الكبائر قبلها, فهو يعفو عنها,

---

1- أنظر: كشف المراد للعلّامة الحلّى:386, المقصد السادس فى المعاد, المسألة الخامسة.

2- فى «م» زيادة: فالمراد من العفو أعمّ من أن يكون قبل التنبيه بسخطه، أو بعد التنبيه بسخطه, وهو العذاب المنقطع؛ ولأنَّ المؤمن لـمّا فعل هذا الفعل, قال بقبحه، وفَعَلهُ برجاء الله, وهو يجلُّ عن قطع رجائه, وأمّا الكافر يفعله ولم يرجُ, أو يرجو ولكن لا يعتقد ربّاً هو شأنه الرجاء إليه, لـم يفعل الله به العفو بمقتضـى العفو, فإنْ قُلتَ: ما تقول فى قوله تعالى: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِيها» سورة النساء 4: 93, وقيـد الخلود ينافى الإنقطاع؟. قلنا: المراد به الزمان الكثير, أو من قتل مؤمناً من حيث إيمانه, أو منكراً أنَّ دم المؤمن محقون؛ لأنّه يسـتلزم عدم الإعتقاد بالله، أمّا من فعل كذلک _ أى راجياً ومؤمناً بالله _ فالله يعذّبه بقـدر دم المؤمن, أو حتى ينطفأ قلب المؤمن عن قاتله, ثمّ لـمّا رجع الأمر إلى عصـيانه تعالى وحقّه يعفو عنه. وخلاصة مراد الشارح رحمه الله : أنَّ الله تعالى عندما يعفو عن المؤمن لأنّه يُذنب مع رجائه بالله, أمّا إذا كان ذنبه متعلّقاً بحقوق العباد, فيعذّبه بقدره, أو يعفو صاحب الحق, فيعفو البارىء عنه,أمّا الكافر فإنّه يُذنب وهو غير معتقد بالله, أو لا يرجو الله, فعندها لا يستحقّ العفو.

3- (محال) سقطت من «ث».

4- (الاستحقاق) سقطت من «ر» و«ع».

5- قوله: (لأنّها أحرى بعفوه) أثبتناه من «ح».

وهو المطلوب، وإنْ لم ينله _ أى المكلَّف _ عفوه تعالى؛ بأن لم يتفضّل عليه, بل يحكم بالعـدل، أو كان الذنب متوعداً عليه بالتعيين _ يعنى يكون الذنب فيما بينه وبين مخلوق _ فأمّا أن يحبط أحد الإسـتحقاقين _ أى إستحقاق الثواب والعقاب _ بالآخر, أو لا يحبط, والأول: الإحباط(1) وسنبطله, والثانى: إمّا أن يثاب بالجنّة, ثمّ يعاقب بالنار, وهو خلاف الإجماع، أو بالعكس _ أى يعاقب, ثمّ يثاب بالجنّة _ وهو الحقُّ المجمع عليه بين الأُمّة.

حلّ شبهة, حصلت لبعض المعتزلة فى هذا المقام.

المـذهب الأول: _ هو إسـقاط أحد الإسـتحقاقين بالآخر _ هو(2) مذهب الوعيدية(3) من المعتزلـة _, فهم لا يجوّزون العفو إلّا فى الصـغائر، وفى الكبائر مع التوبـة. فمـذهب أبى على الجبائى: إنَّ الإسـتحقاق الزائد سواء كان استحقاق ثواب أو عقاب, يحبط الإستحقاق الناقص ويبقى هو _ أى الإستحقاق الزائد _ بكماله, من غير أن ينقص عنه شىء, وهو الإحباط.

1- الإحباط: هو إبطال المعصية الطاعة, أو إبطال عقاب المعصية ثواب الطاعة. رسائل المرتضى: 2/264, رسالة الحدود والحقائق.

2- (هو) أثبتناه من «ص».

3- الوعيدية: هم الذين لا يجّوزون العفو عن الكبائر إلى القول بالإحباط, واختلفوا فى معناه بعد اتفاقهم على اختصاصه بالكبائر وتخليده فى النار, والوعيدية داخلة فى الخوارج, ثمّ إنَّ الوعيدية مقابل المرجئة. الملل والنحل للشهرستانى:50, الفصل الرابع: الخوارج. معجم الفرق الإسلامية لشريف يحيى الأمين:267.

قال الإمام الرازی: مـذهب الجبائی: إنَّ الطاریء من الطاعـة أو المعصـیة یبقی بحاله, ویسـقط من السابق بقـدره, ومذهب إبنه أبی هاشم, أنّه لا یبقی من الإسـتحقاق الزائد بعد التأثیر فی الناقص إلّا الفاضل عن قدر الناقص، والباقی من الزائد یسقط بالناقص، مثلاً إذا کان استحقاق الثواب عشرة أجزاء, واستحقاق العقاب خمسة، تسقط الخمسة بالخمسة، فلم یبق من الثواب إلّا الخمسة التی کانت زائدة علی استحقاق العقاب.

قـال أبو هـاشم: وهو المراد بالموازنـة فی أعمـال الخلاـنق، ویکون الحکم فی الجزاء للفاضل, إسـتحقاق ثواب کان أو إسـتحقاق عقاب(1)، والمـذهبان المـذکوران باطلان؛ لابتنائهما علی تأثیر الإسـتحقاق وتأثّره، وذلک غیر معقول؛ لأنَّ الإسـتحقاق أمر إضافی, یعرض للمکلّف بالقیاس إلی الطاعات والمعاصـی، والإضافات لا توجـد فی الخارج, وإلّا لزم التسـلسل؛ لأنّها علی تقدیر وجودها تحتاج إلی محلّ تقوم به؛ لکونها عرضاً، فحصولها فی المحلّ إضافـة بینها وبین المحلّ، فتکون موجودة حاصـلة فی محل آخر, وحصول هـذه الإضافـة فی المحلّ, إضافـة بینها وبین المحلّ, فتکون موجودة أیضاً, وهلمّ جرا. فظهر أنَّ الإسـتحقاق لا یوجد فی الخارج, وما لا یوجد فی الخارج, لا یعقل تأثیره وتأثّره, وإن تنزّلنا عن ذلک, وقلنا بوجوده

1- أنظر: الاربعین فی أصول الدین للرازی:2/237_238, المسألة «36» فی أنَّ وعید الفسّاق منقطع, شـرح الأصول الخمسةللقاضی عبد الجبار :422_426, الأصل الثالث, المؤثِّر فی استحقاق المدح والثواب, الإحباط والتکفیر, کتاب الفائق فی اصول الدین للخوارزمی:424, الکلام فی الوعد والوعید, باب فی أنّه لابدّ فی الإحباط والتکفیر من موازنة.

_ أی الاستحقاق _(1) قلنا فی إبطال المذهبین(2): إمّا أن یوجد الإستحقاقان معاً فی ذات المکلَّف, أو لا یوجدان, والأول _ أعنی وجودهما معاً _: یقتضی أن لا یکونا ضدّین؛ لأنَّ حکم الضدّین أن لا یوجدا معاً فی محلّ واحد, وذلک _ أی عدم کونهما ضدّین _ ینافی مذهبهم _ یعنی الجبائیان وأتباعهما _ لأنَّ مذهبهم: إنَّ الإستحقاقین ضدّان, وأیضاً لا یکون أحدهما _ أی الإستحقاقین _ أولی بالتأثیر فی الإحباط من الآخر؛ لأنّه إبطال أحد المتساویین بالآخر, وهو محال(3), بل نقول: جانب الثواب یترجّح علی جانب العقاب, فهو أولی بإبطال استحقاق العقاب, وإنّما قلنا إنّه یترجّح؛ لأنَّ الحسنة تجزی بعشرة أمثالها, والسیئة لا تجزی إلّا بمثلها, وهذا إنّما یتوجه علی أبی علی ,حیث قال: بإبطال أحد المتساویین بالآخر.

وأمّا أبو هاشم القائل: بأنَّ الراجح یحبط المرجوح, وینحبط من الراجح _ أیضاً _ ما یساوی مقدار المرجوح, فالعدم(4) ترجیح أحد المتساویین علی الآخر.

فنقول فی إبطال مذهبه: وإذا حبط أحدهما بالآخر فی الموازنة, وصار مغلوباً معدوماً, فکیف یحبط الآخر به؟! إذ تأثیر المعدوم فی الموجود وصیرورة المغلوب غالباً غیر معقول بالضرورة.

والثانی _ وهو أن لا یوجد الإستحقاقان معاً _: لا یعقل تأثیر أحدهما فی الآخر؛

1- قوله: (وقلنا بوجوده أی الاستحقاق) لم یرد فی «ث».

2- فی «ح»: (قلنا فی إبطاله).

3- (وهو محال) سقطت من «ر» و«ع».

4- فی «ص»: (فلا لعدم) وأثبتنا (أحد) من «ص» و«ث».

لاختصاص التأثير بالموجودات, والمعتمد فى إبطال الإحباط إنّه ظلم, فلا يصدر من الله تعالى، ولقوله تعالى: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ) (1). ولـمّا كان هاهنا مظنّة اعتراض بأن يقال: إنّكم ذكرتم فى مباحث المزاج: إنّ كلّاً من الكيفيات الأربع المتضادة ـ أعنى الحرارة, والبرودة, والرطوبة, واليبوسة ـ يكسر سورة الآخر, فيصير كلّ منهما مؤثّراً فى الآخر, بعدما كان متأثّراً مغلوباً عنه, فحينئذٍ جاز أن يؤثّر شىءٌ فى شىءٍ، ثمّ ذلك المتأثّر يؤثّر فى مؤثّره.

أجاب بقوله: ولا ترد علينا الأضداد المؤثّرة والمتأثّرة فى باب المزاج، فإنّا لم(2) نحكم هناك بتأثير كلّ واحد منهما ـ أى من الضدّين ـ بالآخر, بل حكمنا بأنّ الفاعل هو الكيفيّة, والمنفعل هو المادّة, ولا تصير المادّة المنفعلة فاعلة قط, فلا يلزم ما ذكرتم, وفيه شىء؛ لأنّ معنى انفعال المادّة, هو انكسار كيفيتها, فالكيفية باعتبار كونها من تتمّة المادة المنفعلة, تكون متأثرة مغلوبة, ثمّ تصير غالبة, بحيث تكسر سورة الآخر, فيلزم ما ذكره المعترض(3).

وأمّا المذهب الثانى: وهو أن يثاب ثمّ يعاقب, فمتروك بالإجماع، فلم يبق إلّا الثالث: وهو أن يعاقب عقاباً منقطعاً, ثمّ يُخلَّد فى الجنة؛ لأنّها عطاء غير مجذوذ, وهو

1- سورة الزلزلة 99: 7.

2- (لم) سقطت من «ث».

3- فى «م»: (أقول: لا نسلّم أنّه من تتمّة المادة المنفعلة, بل متفرّع على المادّة المنفعلة, فكلّ من الكيفيات تفعل فى المواد حين اتصالها بها, والمواد تنفعل بها, ثمّ تنكسر الكيفيّات, ففعلها فى آنٍ مجموعاً, وانفعالها فى آنٍ مجموعاً, لا أنّه انفعل ثمّ فعل؛ لأنّ هذا فاسد, فتصوّر ما قلنا, فتجد أنّ هذا صحيح, فافهم).

_ أی المذهب الثالث _ الحق المناسب للعدل، وحینئذٍ یتحقق مضمون (فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْرًا یَرَهُ)(1).

إعلم أنَّ من الأمور الممکنة التی ورد السمع بها المیزان, واختلف فی تفسیره, فذهب کثیر من المفسّرین إلی أنّه میزان له کفّتان ورسن وشاهین, عملاً بالحقیقة؛ لإمکانها، وقد ورد فی الحدیث تفسیره بذلک(2), وأنکره بعض المعتزلة؛ بناءً علی أنَّ الأعمال أعراض لا یمکن وزنها, فکیف إذا زالت وتلاشت؟ بل المراد به: العدل الثابت فی کلّ شیء(3)، ولذا ذُکِر بلفظ الجمع(4), وإلّا فالمیزان المشهور واحد. وقیل: المراد به(5) الإدراک(6), ومیزان المعقولات: العلم والعقل(7).

أُجیب: بأنّه یوزن(8) صحائف الأعمال لا نفس الأعمال. وقیل: یجعل الحسنات

1- سورة الزلزلة 99: 7.

2- أنظر: زاد المسیر لابن الجوزی:3/115, سورة الأعراف, تفسیر الآیتین «8, 9». المسائل والرسائل المرویة لعبد الله بن سلمان أحمدی:2/204_205, مسائل (11), ما أثر عن أحمد بن حنبل.

3- أُنظر: حقائق المعرفة فی علم الکلام لأحمد بن سلیمان :357, ذکر تفاصیل المعارف, حقیقة معرفة الجزاء, الکلام فی المیزان. شرح المقاصد للتفتازانی:5/120_121, المقصد السادس السمعیات, الفصل الثانی فی المعاد, المبحث السابع بعض أحوال البرزخ والآخرة.

4- فی حاشیة «ذ»: فی قوله تعالی: «فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوازِینُهُ» سورة الأعراف 7: 8.

5- (به) سقطت من «ث».

6- فی حاشیة «ذ» زیادة: أی إدراک المکلّف لأعمال الخیر والشر.

7- شرح المقاصد للتفتازانی:5/121, المقصد السادس, الفصل الثانی, المبحث السابع بعض أحوال البرزخ والآخرة.

8- (یوزن) سقطت من «ح».

أجساماً نورانية, والسيئات أجساماً ظلمانية, وأمّا لفظ الجمع فللإستعظام(1). وقيل: لكلّ مكلَّف ميزان, وإنّما الميزان الكبير واحد إظهاراً لجلالة الأمر وعِظمَ المقام(2)، وقال المصنّف رحمه الله : إنَّ ما عُبّر عنه فى القرآن والحديث بالميزان هو كناية عن العدل فى الجزاء, لا الميزان المحسوس على ما يقوله المفسرون, كما شرحنا.

هداية: إلى إثبات شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم

إتّفق المسلمون على ثبوت الشفاعة(3) له صلى الله عليه وآله وسلم؛ لقوله تعالى: (عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا) (4) وفُسّر بالشفاعة. فنقول: شفاعة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم لأهل الكبائر الذين ماتوا من غير توبة ثابتة؛ لإسقاط العقاب عنهم؛ لقوله صلى الله عليه وآله وسلم:«إدّخرتُ شفاعتى لأهل الكبائر من أُمّتى»(5)ولأنَّ من جوَّز العفو لهم _ أى لأهل الكبائر المذكورين _ جوَّز الشفاعة لهم, ومن لم يجوِّز العفو لهم _ كالمعتزلة _ لم يجوّز الشفاعة؛ لامتناع العفو, فتقع الشفاعة لغواً. ولمّا بطل المذهب الثانى _ وهو عدم تجويز العفو عن الكبائر _ من غير التوبة, بطل

1- أُنظر: شرح المقاصد للتفتازانى:5/121, المقصد السادس, الفصل الثانى, المبحث السابع بعض أحوال البرزخ والآخرة.

2- شرح المقاصد للتفتازانى:5/121, المقصد السادس, الفصل الثانى, المبحث السابع بعض أحوال البرزخ والآخرة.

3- الشفاعة: طلب رفع المضار عن الغير, ممّن هو أعلى رتبة منه؛ لأجل طلبه. رسائل المرتضى:2/273, رسالة الحدود والحقائق.

4- سورة الإسراء 17: 79.

5- الكافى للحلبى:425, القسم الثالث, المستحقّ بالتكليف وأحكامه.

ما يترتّب عليه من نفى الشفاعة(1), وثبت المذهب الأول, الدالّ على ثبوت الشـفاعة؛ ولقوله تعالى: (وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِکَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ) (2) أى لذنب المؤمنين؛ بقرينة ذكره سابقاً, وصاحب الكبيرة مؤمن ـ كما سيأتى ـ وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له فى إسقاط العقاب عنه(3). وقالت المعتزلة: الشـفاعة إنَّما هى لزيادة الثواب للمؤمنين المستحقين للثواب, لا لدرء العقاب عنهم(4)؛ لقوله تعالى: (وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ) (5) (فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ)(6) وفيه نظر؛ لأنَّ الشـفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع, لكنّا شافعين للنبىّ صـلى الله عليه وآله وسـلم؛ لأنّا نطلب(7) زيادة المنافع له صـلى الله عليه وآله وسلم, وهو مستحقّ للثواب, والتالى باطل؛ لأنَّ الشفيع أعلى مرتبة من المشفوع عنه، واستدلالهم بالسمعيات موقوف على عمومها فى الأعيان والأزمان, وأنّى لهم ذلک, فوجب حملها على الكفّار جمعاً بين الأدلّة.

فائدة: فى تحقيق معنى الإيمان

فائدة: فى تحقيق معنى الإيمان, وما يتعلّق به.

1- (الشفاعة) سقطت من «ح».

2- سورة محمد صلى الله عليه وآله وسلم 47: 19.

3- أُنظر: أوائل المقالات للشيخ المفيد:9 و29, القول فى الشفاعة. التعليق فى علم الكلام للمقرئ النيسابورى:154_155.

4- أُنظر: الفائق فى اصول الدين للخوارزمى:468, الكلام فى الوعد والوعيد, القول فى الشفاعة.

5- سورة البقرة 2: 270, سورة آل عمران 3: 192, سورة المائدة 5: 72.

6- سورة المدّثّر 74: 48.

7- قوله: (لأنّا نطلب) لم يرد فى «ح».

الإيمان _ فى اللغة _: التصديق(1)، قال الله تعالى: (وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا) (2) أى بمصدّق فيما حدّثناك به(3).

وفى الشرع، وعليه(4) أكثر المتكلّمين: تصديق الرسول فيما عُلِم مجيئه به(5) ضرورة, فتفصيلاً فيما علم تفصيلاً, وإجمالاً فيما علم إجمالاً. وقال بعضهم: إنّه الطاعات فرضاً كانت أو نفلاً. وقال بعضهم: إنّه الطاعات المفروضة(6).

وقال بعض السلف والمحدِّثون: إنّه تصديق بالجنان, وإقرار باللسان, وعمل بالأركان. واختار المصنِّف رحمه الله قول الأكثر فقال: الإيمان _ فى الشرع _: تصديق ما يجب تصديقه من دين محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، والمراد ممّا يجب تصديقه, ما عُلِم كونه من الدين ضرورة، وهذا التفسير _ أعنى تفسيره بالتصديق المذكور _ أقرب إلى موضوعه اللغوى, الذى هو التصديق المطلق من تفسير الوعيديّة _ من المعتزلة _ وهو: أنّه الطاعات _ كما ذكرنا _ وأيضاً الكتاب دلَّ على محلّية القلب للإيمان، نحو قوله

1- أُنظر: الصحاح للجوهرى:5/2071. مجمع البحرين للطريحى:1/113.

2- سورة يوسف 12: 17.

3- أُنظر: الإقتصاد فيما يتعلّق بالإعتقاد للطوسى:228_229, فصل «5» فى الإيمان والأحكام.

4- فى «ث»: (وعند).

5- (به) أثبتناها من «ذ» و«ر».

6- أُنظر: الإقتصاد للشيخ الطوسى:227, الفصل الخامس فى الإيمان والأحكام. شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار:478, الأصل الرابع, فصل الفاسق لا يسمّى مؤمناً خلافاً... , مقالات الإسلاميين للأشعرى:267_268, مقالات المعتزلة, اختلافهم فى الإيمان.

تعالى: (أُولَئِکَ کَتَبَ فِی قُلُوبِهِمُ الْإِیمَانَ) (1) (وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمَانِ)(2) وقول النبی صلی الله علیه وآله وسلم: «اللهم ثبّت قلبی علی دینک»(3) وقوله صلی الله علیه وآله وسلم لأُسامة(4) _ وقد قَتل من قال لا إله إلّا الله _: «هلّا شققت قلبه»(5). وإذا ثبت أنّه فِعْلُ القلب، وجب أن یکون عبارة عن التصدیق؛ لأنَّ الشارع إنَّما یخاطب العرب بلغتهم لیفهموا ما هو المقصود بالخطاب، فلو کان الإیمان فی الشرع معبّراً عن وضع اللغة، لبیّنه للأمّة کما بیّن نقل الصلاة والزکاة وأمثالهما.

واحتجَّ الآخرون بقوله صلی الله علیه وآله وسلم: «الإیمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إله إلّا الله، وأدناها إماطة الأذی عن الطریق»(6).

1- سورة المجادلة 58: 22. وقوله: نحو قوله تعالی) أُولئِکَ کَتَبَ فِی قُلُوبِهِمُ الْإِیمانَ(لم یرد فی «ح».

2- سورة النحل 16: 106.

3- أُنظر: الامالی للسید المرتضی:2/2.

4- أسامة بن زید بن حارثة بن کعب، ویکنّی أبا محمد، وأمّه أم أیمن واسمها برکة، حاضنة رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم ومولاته. روی الکشّی عن أبی جعفر علیه السلام قال: «إنَّ الحسن بن علی علیهما السلام کفّن أسامة بن زید فی برد أحمر حبرة». وروی ابن داود الحلّی عن الامام الباقر علیه السلام فیه: «إنّه قد رجع فلا تقولوا فیه إلّا خیراً» نزل وادی القری وتوفی سنة أربع وخمسین للهجرة. أُنظر: اختیار معرفة الرجال للشیخ الطوسی:1/193_199. رجال ابن داود الحلّی:47 _ 48. الطبقات الکبری لابن سعد:4/61. الإکمال فی أسماء الرجال للخطیب التبریزی:11.

5- أُنظر: الدروس للشهید الأول:2/53، کتاب المرتدّ، تعریف المرتدّ وأحکامه، حقائق الإیمان للشهید الثانی:81، الجواب عن مذهب الکرامیة فی الإیمان.

6- أُنظر: مشکاة الأنوار للطبرسی:40/الفصل «101» فی الإیمان والإسلام، نضد القواعد الفقهیة للمقداد السیوری:265. سنن النسائی:8/110.

والجواب: إنَّ المراد شّعب الإيمان قطعاً لا نفس الإيمان؛ فإنَّ إماطـة الأذى عن الطريق ليس داخلاً فى أصل الإيمان(1), حتى يكون فاقده غير مؤمن بالإجماع(2)، فلابدَّ فى الحديث من تقدير مضاف, أى شـعب الإيمان.

واختلف فى أنّ مرتكب الكبيرة من أهل القبلة هل هو مؤمن أو لا؟

فذهب الخوارج: إلى أنّه كافر(3), والحسن البصرى: إلى أنّه منافق(4), والمعتزلة: إلى أنّه(5) لا مؤمن ولا كافر, ويثبتون المنزلة بين المنزلتين(6).

روى أنَّ عمرو بن عبيد(7) ـ من رؤسائهم ـ قال: إنَّ بين الكفر والإيمان منزلة بين

1- فى «ح»: (الأصل) بدل من: (أصل الإيمان).

2- (بالإجماع) لم ترد فى «ح».

3- أنظر: نهاية الإقدام للشهرستانى:471, القاعدة العشرون فى إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

4- أُنظر: الذخيرة فى علم الكلام للشريف المرتضى:550, الكلام فى الوعيد السمعى, الكلام فى الأسماء والأحكام.

5- (أنّه) لم ترد فى «ذ».

6- أُنظر: شـرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار:480, الأصل الرابع, قسـمة أخرى للأسماء. المنية والأمل للقاضى عبد الجبار:153, فرق المعتزلة, الواصـلية. الفائق فى أصول الدين للخوارزمى:528, الكلام فى الأسماء والأحكام, باب القول فى المنزلة بين المنزلتين.

7- هو عمرو بن عبيد بن باب البصرى أبو عثمان, مولى بنى تميم من أبناء فارس وقال ابن خلكان: كان جدّه باب من سبى كابل من جبال السند, اعتزل مجلس الحسن ومعه جماعة فسمّوا المعتزلة, مات سنة ثلاث أو اثنتين وأربعين ومائة فى طريق مكة, يروى عن الحسن, وهو مولى بنى تميم. أُنظر: التاريخ الكبير للبخارى: 6/352_353. المجروحين لابن حبّان:2/69. تاريخ بغداد للخطيب البغدادى: 12/164_165.

المنزلتين(1). فقالت عجوز: قال الله تعالى: (هُوَ الَّذِی خَلَقَکُمْ فَمِنْکُمْ کَافِرٌ وَمِنْکُمْ مُؤْمِنٌ)(2) فلم يجعل الله من عباده إلّا الكافر والمؤمن فبطل قولكم, فسمع سفيان الثورى كلامها، فقال لأصحابه: عليكم بدين العجائز(3).

احتجَّت المعتزلة: بأنَّ مرتكب الكبيرة يدخل النار؛ لقوله تعالى:(وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا)(4) وكلّ من يدخل النار فهو مخزى؛ لقوله تعالى: (رَبَّنَا إِنَّکَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ) (5) ولا شیء من المؤمن بمخزى؛ لقوله تعالى: (يَوْمَ لَا يُخْزِی اللَّهُ النَّبِیَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ) (6) وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يزنى الزانى وهو مؤمن»(7)(8), وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا إيمان لمن لا أمانة له»(9).

والجواب: إنَّ الآية _ أعنى قوله تعالى: (يَوْمَ لَا يُخْزِی اللَّهُ النَّبِیَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ) _ مخصوصة بالصحابة؛ بقرينة معه. والحديث خرج مخرج المبالغة,على معنى أنَّ

1- أُنظر: الملل والنحل للشهرستانى:23, المعتزلة, الواصلية.

2- سورة التغابن 64: 2.

3- شرح المواقف للجرجانى:1/275, الموقف الأول, المرصد الخامس, المقصد السادس.

4- سورة النساء 4: 93.

5- سورة آل عمران 3: 192.

6- سورة التحريم 66: 8.

7- قوله: (وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم: لا يزنى الزانى وهو مؤمن) لم يرد فى «ث».

8- الامالى للشيخ المفيد:22.

9- النوادر للراوندى: 91/صدر حديث 27.

هـذه الأفعال ليست من شأن المؤمن, كأنّها تنافى الإيمان ولا تجامعه, ويجب الحمل على هـذا المعنى؛ لئلّا يلزم نقل لفظة الإيمان من معناها اللغوى، ثمّ الأحاديث المذكورة معارضة بمثلها, مثل قوله صـلى الله عليه وآله وسلم لأبى ذر: «وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبى ذر»(1).

والحقّ مـا قـاله أكثر المتكلّمين: وهو أنَّ صـاحب الكبيرة مؤمن, فاختاره المصـنِّف, فقال: وأهل الكبائر من أهل القبلـة مصـدّقون للرسول(2), فيمـا عُلِم مجيئه به، فهم إذن مؤمنون, فيسـتحقّون الثواب الـدائم؛ لأنّه عوض عن الإيمان، وقد وجد فيهم.

فائدة: فى بقية مباحث المعاد

فائدة: فى بقية مباحث المعاد, وبه يتمّ الكتاب.

الوحوش تحشر كما وعد فى التنزيل, بقوله تعالى: (وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ) (3) وإنَّما تحشر للإنتصاف لمظلومها من ظالمها, وإيصال أعواض آلامها إليها كما يليق بعدله العام, بجميع أصناف المخلوقات، كما قال الله تعالى: (وَلَا يَظْلِمُ رَبُّکَ أَحَدًا) (4) والإنتصاف واجب.

أمّا عقلاً: فلأنّه تعالى لو لم ينتصف للمظلوم من الظالم؛ لأدّى إلى إضاعة حقّ المظلوم؛ لأنّه مكّن الظالم وخلّى بينه وبين الظلم، مع أنّه قادر على منعه، ولم يمكِّن المظلوم من مكافأته، فكان إضاعة لحقّه, وهو قبيح؛ لأنّه ظلم.

1- مسند أحمد بن حنبل:5/166, حديث أبى ذر الغفارى.

2- (للرسول) لم ترد فى «ث».

3- سورة التكوير 81: 5.

4- سورة الكهف 18: 49.

وأمّا سمعاً: فَلِما ورد فی الکتاب والسنّة من أنّه تعالی یقضی بین العباد بالحق(1). واختُلِف فی أنّه هل یجوز أن یمکّن الله تعالی الظالم من الظلم, ولم یکن له عوض فی الحال یوازی ظلمه, أم لا(2)؟.

فـذهب أبو هاشم والکعبی إلی الجواز، فقال الکعبی: یجوز أن یخرج من الـدنیا, ولا عوض له یوازی ظلمه، بل الله یتفضّل علیه بالعوض المسـتحق علیه, بدفعه إلی المظلوم. وقال أبو هاشم: لا یجوز ذلک, بل یجب التبقیة فی الدنیا إلی أن یکسب العوض؛ لأنَّ الإنتصاف واجب والتفضّل جائز, ولا یجوز تعلیق الواجب بالجائز(3).

وقال الشریف المرتضی منّا: التبقیة أیضاً تفضّل, فلا یجوز تعلیق الإنتصاف الواجب به, وأوجب العوض فی الحال(4). وهو الذی اختاره المصنِّف رحمه الله فی التجرید.

أقول: هذا وإن کان قویاً, إلّا أنَّ القول بأنَّ الکافر الظالم فی حقّ الأنبیاء والأئمة _ بالقتل والنهب _ له عوض فی الحال یوازی ظلمه, ممّا لا ینطلق به اللسان، والله أعلم(5).

1- سورة الأنبیاء 21: 47. فقـد ورد عن أمیر المؤمنین علیه السـلام تفسـیرها: «فهو میزان العـدل یؤخذ به الخلائق یوم القیامة, یدین الله تبارک وتعالی الخلق بعضـهم من بعض بالموازین». أُنظر: التوحید للشـیخ الصدوق: 268, باب الرد علی الثنویة والزنادقة.

2- (أم لا) لم ترد فی «ث».

3- أُنظر: کشف المراد للعلّامة الحلّی: 314_315, المقصد الثالث, الفصل الثالث, المسألة «14» فی الأعواض.

4- أُنظر: الذخیرة فی علم الکلام للشریف المرتضی:243_244, الکلام فی الأعواض, التمکین من المضار.

5- أُنظر: تجرید الإعتقاد لنصیر الدین الطوسی:206, المقصد الثالث, الفصل الثالث, فی أفعاله تعالی, التعویض.

ثمّ المستحقّ للعوض إنْ كان من أهل الجنَّة, فرّق الله العوض على الأوقات, على وجه لا يظهر له الإنقطاع فيتألم(1), وقيل: يجوز أن يتألّم, فيستحقّ عوضاً آخر, وهلمَّ جرّا, وإن كان من أهل النّار فرَّق الله عوضه على الأوقات, بحيث يحصل التخفيف فى نفس الأمر, ولا يظهر له فيستريح(2).

والآلام الواصلة إلى الوحش من المكلّفين بأمر الله, أمّا إيجاباً _ كالَهدى, والكفّارات, والنذور _ أو ندباً _ كالضحايا _ أو بإباحة من غير أمر عليه ولا نهى, فأجرُها على الله، وبذلک الإيلام يستحقّ المكلَّف _ أيضاً _ أجراً على الله؛ لأنَّ الأمر بالإيلام يستلزم حسنة، والألم إنَّما يَحسُنُ إذا اشتمل على المنافع العظيمة جدّاً, وأمّا الآلام الواصلة إلى المكلَّفين منها, فيجب العوض على الله تعالى أيضاً ، لأنّه _ تعالى _ مَكّنَهُ وجعله مانلاً إلى الإيلام, مع إمكان صرفه عنه، ولم يجعل له عقلاً يميّز به الألم الحسن من الألم القبيح، فكان ذلک بمنزلة الإغراء, فيقبح منه _ تعالى _ أنْ 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, وإلّا فعلى المؤْلِم(3)، وكذا المكلّفون, وغير المكلّفين من الأطفال, يوصل إليهم أعواض(4) آلامهم

1- (فيتألّم) لم يرد فى «ح».

2- أُنظر: تجريد الاعتقاد لنصير الدين الطوسى:206, المقصد الثالث, الفصل الثالث, فى أفعاله تعالى, التعويض.

3- الفائق للملاحمى الخوارزمى:278_279.

4- (أعواض) لم ترد فى «ح».

ومشاقّهم. واختلف فی حکم الأطفال, فالخوارج علی أنَّ حکمهم حکم آبائهم، فأطفال المؤمنین مؤمنون مخلّدون فی الجنّة، وأطفال الکفّار کفّار مخلّدون فی النار(1).

وقالت الأشاعرة: إنَّ الله تعالی یبلوهم یوم القیامة, بأن یأمرهم یدخلوا ناراً مضرمة، فمن أطاعه دخل الجنّة، ومن عصاه دخل النّار(2). والأکثر علی أنّهم یدخلون الجنّة, لکنّ أطفال الکفّار خوادم لأهل الجنّة(3)؛ لأنَّ تعذیب غیر المکلّف بذنب صدر من آبائهم قبیح عقلاً(4), فلا یصدر من الله تعالی، والله أعلم وأحکم. ثمّ الآلام إن کانت من العباد فیأخذ الله تعالی أعواضها منهم, ویوصلها إلی الم یُؤْلَمْ، وإن کانت من الله, فالعوض علیه. والإیلام من الله إمّا بانزال الأمراض علی العبد، فإنّه لو لم یوصل العوض إلیه لکان ظلماً, وإمّا بتفویت المنافع عنه, وإمّا بانزال الغموم علیه, بأن یخلق الله أسباب الغمّ، فإنّه بمنزلة الضرر, سواء کان الغم مستنداً إلی علم ضروری _ کنزول مصیبة _ أو مکتسب؛ لأنّه تعالی هو الباعث علی النظر, فیکون هو تعالی سبباً للغم, وکان العوض علیه, أو مستنداً إلی ظن, کأنْ یغمّ العبد عند إمارة وصول مضرّة، أو فوات منفعة، فإنّه تعالی هو الناصب لإمارة الظن, فیکون الغمّ بسببه, فیجب العوض

1- أُنظر: مقالات الإسلامیین للإشعری:116, مقالات الخوارج, العجاردة, الشبیبیة, الملل و النحل للشهرستانی:56, الخوارج, الخلفیة.

2- أُنظر: أصول الإیمان لعبد القاهر البغدادی:207, الأصل «12» المسألة السابعة فی بیان من مات من ذراری المشرکین.

3- إشارة إلی ما روی عن النبی صلی الله علیه وآله وسلم, فقد روی أنّه صلی الله علیه وآله وسلم سُئِلَ عن اطفال المشرکین؟ فقال: «هم خدم أهل الجنة »بحار الأنوار: 8/108.

4- عقلاً) لم یرد فی «ح».

عليه، ويحاسب الجميع محاسبة حقّة, فيجزى على وفق عمله, إن خيراً فخيراً, وإن شرّاً فشرّاً.

وممّا يجب أن يُذكر فى هذا المقام التوبة وأحكامها.

فنقول: التوبـة _ فى اللغة _: الرجوع، قال الله تعالى: (ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا) (1) أى رجع(2) عليهم بالتفضّل والإنعام؛ ليرجعوا إلى الطاعة والإنقياد(3). وفى الشرع: الندم على المعصية من حيث هى معصية, مع عزم أن لا يعود إليها, إذا قدر عليها(4)، فقولنا: على معصية؛ لأنَّ الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحاً أو طاعة لا يسمّى توبة، وقولنا: من حيث هى معصية؛ لأنَّ من ندم على شرب الخمر لـمّا فيه من الصداع, وخفـة العقل, ونقصان المال والعِرض, لم يكن تائباً، وقولنا: مع عزم أن لا يعود, زيادة تقـدير لـمّا ذكرنا؛ لأنَّ النادم على أمر لا يكون إلاّ كـذلك؛ ولـذلك ورد فى الحـديث: «النـدم توبة»(5) وقولنا: إذا قدر, ظرف للترك المسـتفاد من قولنا: لا يعود، وإنَّما قيّدنا به؛ لأنَّ العزم على ترك الفعل فى وقت, إنَّما يتصور ممّن قدر على ذلك الفعل وتَرَكَهُ فى ذلك الوقت، ففائدة هذا القيد: أنَّ العزم على الترك ليس مطلقاً؛ حتى لا يتصور ممّن سلب

1- سورة التوبة 9: 118.

2- (رجح) سقطت من «ذ».

3- أُنظر: الصحاح للجوهرى:1/91, لسان العرب لابن منظور:1/233 _ توب.

4- أُنظر: اوائل المقالات للشيخ المفيد:33, القول فى حقيقة التوبة. رسائل المرتضى:266, رسالة الحدود والحقائق.

5- تحف العقول لابن شعبة الحرّانى:55، 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 ذلک العزم من مسلوب القدرة أيضاً.

ثم التوبـة إن كانت عن ذنب يتعلّق بحقّ الله تعالى, فإن كانت عن فعل قبيح, كشـرب الخمر والزنا, كفى فيها الندم والعزم، وإن كانت عن الإخلال بالواجب اختلف حكمه فى إبقائه وقضائه وعدمهما، فبعضه يسـقط بمجرد النـدم, والعزم على ترک المعـاودة، وبعضه يحتـاج إلى القضاء كالصـلاة، وبعضه يبقى إلى أن يؤدّى كالزكاة، وإن كانت عن ذنب يتعلّق بحقّ آدمى, اسـتتبع إيصاله إن كان ظلماً ولم يتعـذّر الإيصال, بأن كان صاحب الحق أو وارثه باقياً، وإنـَما يصل الحقّ إلى المسـتحق, بأن يردّ المال, ويسـلّمْ البدن, أو العضو للقصاص إلى أولياء المقتول، وإن تعذَّر, وجب العزم على ترک المعاودة، وإن كان الذنب _ الذى يتعلّق بحقّ الآدمى _ إضـلالاً, وجب إرشاد من أضـلّه, واسترجاعه عمّا اعتقد بسـببه إن أمكن ذلک، وإن كان ذلک الذنب هو الإغتياب وجب على المغتاب الإعتذار لمن اغتابه, إن بلغ الإغتياب إليه؛ لأنّه أوصل إليه ضـرباً من الغمّ بسـبب الإغتيـاب, فوجب عليه الإعتـذار منه, والنـدم عليه، ولا يلزم تفصـيل ما اغتابه, إلّا إذا بلغه على وجه أفحش، وإن لم يبلغ إليه لا يلزمه الإعتـذار؛ لأنّه لم يوصل إليه غمّا بسـبب الإغتياب، لكن يجب فى القسمين الندم لله تعالى, فإنّه خالف نهيه, والعزم على ترک المعاودة، ويجب أن يكون الندم على فعل القبيح لقبحه, وإلاّ لم يكن توبة, كما ذكرنا فى تعريفه.

قال المصنِّف رحمه الله فى التجريد: وإن كان غاية التوبة هو خوف النار _ فكذلک _ لا

تتحقق التوبة؛ لأنَّ توبة الخائف ليس ندماً لقبح الفعل, فيكون كمن ندم حِفظاً لسلامة بدنه، وكذا الندم عن الإخلال بالواجب(1), يجب أن يكون لأنّه إخلال بالواجب, وإلّا لم تتحقق التوبة؛ لأنّه بمنزلة حفظ صحة البدن، ولقائل أن يقول: إنَّ معنى(2) قبح المعاصى كونها مؤدّية إلى النار, فإذا تاب منها خوف النار فقد تاب لقبحها، مع إنَّ كثيراً من السمعيّات يدلّ على وجوب التوبة؛ تخليصاً للمكلَّف من النار، وفّقنا الله وإيّاكم للتوبة الكاملة عن جميع نواهيه.

ومنه الرزق: وهو ـ عندنا ـ ما صحّ الإنتفاع به, ولم يكن لأحد منعه(3). والإنتفاع أعمّ من الأكل وغيره، فالملبوس رزق؛ لوجود الإنتفاع به, وكذا إطعام العبد؛ لتحقق معنى الإنتفاع. واعتلاف البهائم قبل الإستهلاك بـالمضغ والبلع لاـ يكون رزقاً لها؛ لأنَّ للمالك منعها منه, إلّا إذا وجب. والحرام ليس برزق؛ لأنَّ الشارع منعنا من الإنتفاع به والتصـرف فيه. وعنـد الأشاعرة, الرزق: كلّ ما انتفع به حيّ, سواء كان بالتعـدّى أو بغيره, مباحاً أوحراماً(4). وذهب بعضهم إلى أنَّ الرزق: ما ينتفع به الحيوان من الأغذية والأشربة لا غير(5), ولم يجعل غير المأكول والمشروب رزقاً؛ بناءً على العرف, وإن جاز

1- أُنظر: التجريد للطوسى:306, المقصد السادس, التوبة.

2- (معنى) لم ترد فى «ث».

3- الإقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد للشيخ الطوسى:173, الكلام فى الرزق.

4- أُنظر: الإرشاد للجوينى:307, باب الرزق.

5- أُنظر: الفائق فى أصول الـدين للخوارزمى:287, الكلام فى الألطاف, باب القول فى الأرزاق. أبكار الأفكار فى أصول الـدين للآمـدى:2/221, النوع السادس فى أفعاله تعالى, الأصل الأول, المسألـة «12» فى معنى الرزق.

فی اللغة، یقال: رَزَقَهُ الله مالاً وولداً، والحرام عند الشیعة والمعتزلة لا یکون رزقاً؛ لأنّه منهیٌّ عن تناوله, ولا شیء من الرزق بمنهیٍّ عنه، أمّا الصغری, فقطعیّة معلومة من الدین بالضرورة، وأمّا الکبری, فلأنّ الله تعالی خلق الإنسان بحیث لا یمکن تعیّشه وبقاؤه إلّا بالرزق، فالتعذیب علیه ظلم، کمن ألجأ عبده إلی عمل ثمّ یعذّبه علیه(1)، والأشاعرة لمّا أسندوا جمیع الکائنات إلیه تعالی, لم یتحاشوا عن التزام ذلک, وربّما استدلّوا علی کون الحرام رزقاً, بأنّه لو لم یکن رزقاً لکان الإنسان الذی انتفع بالحرام من أول عمره إلی آخره یتعیّش بلا رزق, وهو باطل؛ لأنَّ رزق کلّ حیوان مخلوق قبله أو معه, علی ما ورد فی الأخبار، فإذا کان رزق هذا الإنسان(2) مخلوقاً, مع أنّه لم یتناوله, کان خلقه عبثاً.

قلنا: هذا منقوض بمن ولد ولم یتناول شیئاً ومات, فما هو جوابهم فهو جوابنا، علی أنّهم قالوا: أفعال الله تعالی لا تعلّل بالأغراض، فجاز أن یکون خلق(3) رزق هذا الإنسان لا لغرض تناوله.

والتحقیق: أنَّ خلق رزقه لغرض صحیح, وهو انتفاع العبد به, لکنّه بسوء اختیاره أعرض عنه, فلا اعتراض علی الخالق، بل هو لقطع الحجّة عن العبد فی تناول الحرام, لئلّا یعتذر یوم القیامة بعدم الرزق. والرازق _ عند المعتزلة _: فیما حصل

1- إشارة إلی حدیث الإمام الصادق علیه السلام مع محمد بن عجلان: «...فقال: الله أعدل من أن یجبر عبداً علی فعل ثمّ یعذّبه علیه». التوحید للصدوق:351, باب نفی الجبر والتفویض.

2- فی «ص»: (رزق هذا الحیوان) وما فی «ح» موافق للمتن ولکن بدون کلمة (رزق).

3- (خلق) سقطت من «ث».

للعبـد من غير تعب, وتجشّم عمل منه, هو الله تعالى, وما أتاه بنصب وتعب(1) منه, فالعبد هو الرازق لنفسه(2), ولهذا ورد (وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ)(3). وقـالت الأشاعرة: لا رازق إلاّ الله؛ لأنّ الرازق خالق, ولا خالق سواه تعالى عندهم(4). والصواب: إنَّ تحصـيل الأسـباب, وترتيب الأمور المؤدّيـة إلى حصول الرزق, قـد يكون من الله تعالى، كتكثير المياه, وتغيّر الأهويـة, وإنبات البـذر, وجعل الزرع حباً، وقد يكون من العبد كأنواع المكاسب, وأصناف المتاجر، وأمّا نفس الرزق _ أعنى المنافع المرتّبة على تلك المكاسب _ فهو من عند الله تعالى لا غير.

ثمّ السعى فى تحصيل الرزق, قد يجب عند الحاجة، وقد يستحب إذا أراد التوسعة على نفسه وعياله، وقد يباح إذا استغنى عنه, ولـم يؤدّى إلى ارتكاب معصية، وقد يحرّم إذا أدّى إلى ارتكاب منهىّ, أو ترك واجبٍ.

ومنه السعر: وهو عبارة عن تقدير العوض الذى يباع به الشىء(5). وانحطاطه عمّا جرت به العادات فى ذلك الوقت والمكان رخص, وارتفاعه عنه غلاء(6), وإنَّما اعتبر

1- قوله: (وتجشم عمل منه ... بنصب وتعب) لم يرد فى «ث».

2- أُنظر: المغنى فى أبواب التوحيد للقاضى عبد الجبار:11/53_54, الكلام فى الأرزاق, فصل فيما يجوز أن يضاف إلى الله.

3- سورة الجمعة 62: 11.

4- أُنظر: نهاية الإقدام للشهرستانى:222, القاعدة «18» فى إبطال الغرض والعلّة فى أفعال الله.

5- أُنظر: الإقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد للطوسى:176_177, فصل الكلام فى الآجال والأرزاق والأسعار.

6- أُنظر: الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد للطوسى:176_177, فصل الكلام فى الآجال والأرزاق والأسعار, الذخيرة فى علم الكلام للشريف المرتضى:274, الكلام فى الأسعار.

الوقت والمكان(1)؛ لأنّ الثلج إذا نقص عوضه فی الشـتاء أو فی الجبال, لا یقال: إنّه رخیص؛ لأنّه لیس وقت بیعه, ولا مکانه، ثمّ السـعر قد یسـند إلی الله تعالی, بأن یقلّل جنس المتاع المعیّن, ویکثّر رغبة الناس فیه, فیحصل الغلاء لمصـلحة المکلّفین، وقـد یکثّر جنس المتاع, ویقلّل رغبة الناس إلیه؛ تفضّـلاً منه فی حقّ العباد, أو لمصـلحة دینه, فیحصل الرخص، وقد یسـند إلی العبید, بأن یحمل السـلطان الناس علی بیع تلک السلعة بثمن غال, أو رخیص, أو باحتکار بعض الناس, أو حرکة العساکر, إلی غیر ذلک من الأسباب.

ومنه الآجال، وأجل الحیوان: الوقت الـذی علم الله تعالی بطلان حیاته فیه(2), والمقتول لو لم یُقتـل یحتمـل فیه الأـمران: الموت والحیاة، وأجل الإنسان جاز أن یکون لطفاً لغیره من المکلَّفین لا لنفسه، إذ بالأجل ینقطع التکلیف من المکلَّف، وعند انقطاع التکلیف لا یتصور اللطف، واختلف فی أنَّ الأجل فی الحیوانات واحد أو لا؟.

ذهب بعضـهم إلی الثانی, وأنَّ لکلّ حیوان وقتاً مقدّراً هو أجله المسمّی, وهو یبلغه بشرط الإحتراز عن المهالک(3)، وأجل آخر دون ذلک, یسمّی أجل البلاء او الآجال الإختراميةة(4), ویقع فیه إذا لم یتحاش عنها، واستدلّ بظاهر قوله تعالی:

1- (والمکان)أثبتناه من «ذ» و«ث».

2- المسلک فی أصول الدین للعلّامة الحلّی:111/النظر الثانی, المبحث الرابع, المطلب الثالث فی الآجال والأرزاق.

3- المغنی فی أبواب التوحید للقاضی عبد الجبار:11/3_4, الکلام فی الآجال, ذکر جملة من المقالات. الفائق فی أصول الدین للخوارزمی:284_285, الکلام فی الألطاف, باب القول فی الآجال.

4- الآجال الإختراميةة: فهی التی تحصل بسبب من الأسباب الخارجیة, کالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغیرها من الأمور المعضلة, التفسیر الکبیر للرازی:12/481, الانعام 6: 2.

(وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ (3) يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى)(1) علَّقَ تأخيرهم إلى الأجل المسـمّى بالتقوى الذى حاصله الإحتراز عن المعاصى والمهالک(2), وبما ورد فى الحديث من: mإنَّ الصدقة تردُّ البلاء, وتزيد فى العمرn(3).

وذهب الأكثرون إلى أنَّ الأجل واحد, فإن لم يقارنه شىء من أسباب الهلاک _ عادةً _ يسمّى الأجل المسمّى، وإن قارنه فهو أجل البلاء، وأجاب عن الآية: بأنَّ الله تعالى قدّرَ بلوغهم ألف سنة بشرط التقوى، وقدّر نقصان خمسين سنة بشرط عدمه، لكنّه تعالى علم فى الأزل أنّهم يتقون فيبلغون الألف، فهو أجلهم لا غير, أو لا يتّقون فلا يبلغونه, بل ينقص من عمرهم الخمسين، فهو أجلهم(4) لا غير, فلم يثبت للإنسان أجلان فى نفس الأمر, بل أجل واحد(5).

وهذا كما يقال: زيد من أهل الجنّة بشـرط الإيمان، ومن أهل النار بشرط عدمه, لكنّه تعالى علم أنّه يؤمن, فيصير من أهل(6) الجنّة لا غير, أو يكفر فيكون من أصـحاب النار فقط، فلا يلزم أن يكون زيد من أصحاب الدارين معاً، وكذا الحديث معناه: «إنَّ

1- سورة نوح 71: 3_4.

2- اُنظر: التبيان فى تفسير القرآن للطوسى:10/1333, سورة نوح.

3- اُنظر: عوالى اللئالى لابن أبى جمهور الإحسائى:1/291. وعنه فى بحار الأنوار للمجلسى: 74/165, والحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

4- قوله: (لا غير, أولا يتقون فلا يبلغونه ... فهو أجلهم) لم يرد فى «ث».

5- (أجل) لم يرد فى «ث».

6- فى «ح» و«ث»: (من أصحاب).

الصدقة تردّ البلاء»(1) فيبلغ العبد إلى الأجل الطويل, فهو أجله حينئذٍ لا غير، وعدم الصدقة لا يبلغ إلى ذلک الحد, فيموت دونه فهو أجله، وعلى كلّ تقدير فللعبد أجل واحد(2), فاعلم ذلک.

ول_مّا وفى المصنِّف بما وعـد, ختم الرسالـة بنصـيحة نافعة؛ ليكون داعياً إلى سبيل الرب بالموعظة الحسـنة، بعدما دعا بالحكمة والمجادلة، فقال: ختمٌ ونصـيحة، حيث فرغنا ووفينا(3) بما وعدنا به(4) فى صدر الكتاب, من إثبات واجب الوجود وصـفاته, وما يترتب عليها من النبوة, والإمامـة, والمعاد, فلنقطع الكلام على نصـيحة: وهى أنَّ من ينظر بعين عقله, ويتفكّر بقوة بصـيرته فى خلقه _ أى فى خلق نفسه _ وشاهد هذه الحِكَمْ المودعة فى بنيته, ممّا امتلأ من قطراتها مجلّدات علم التشـريح, يجب عليه أن يعرف أنَّ الخالق عزَّ وجل لم يخلق هذه المخلوقات عبثاً، كما قال: (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا) (5) وإذا لم يكن عبثاً(6) كان لغرض لا محالة, فيجب عليه معرفة غرض(7) الخالق من خلقه ، ويعلم أنَّ ذلک الغرض عائد إليه, وذلک بفضله وكرمه,

---

1- أُنظر: الكافى للكلينى:5/4_7, باب أنّ الصدقة تدفع البلاء.

2- أُنظر: الذخيرة فى علم الكلام للشريف المرتضى:262, الكلام فى الآجال. التعليق فى علم الكلام للمقرى النيسابورى:163_164, المعاد, مسألة فى الآجال.

3- (ووفينا) لم يرد فى «ث».

4- (به) لم ترد فى و«ث».

5- سورة المؤمنون 23: 115, ولم ترد الآية فى «ذ».

6- قوله: (لم يكن عبثاً) لم يرد فى «ث».

7- قوله: (لا محالة فيجب عليه معرفة غرض) لم يرد فى «ث».

ولا يضـيّعه ـ أى ذلک الغرض ـ بتفريطه وجهله، بل يهتمّ بتحصـيله ما استطاع، فإنْ سمع ما ذكرناه فليبشر بقوله تعالى: (وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِى الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا)(1)، وإلّا شقى شقاءً بيّناً, ودخل تحت قوله: (فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِى النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ) (2) وخسر خسراناً مبيناً, وصار من الذين (يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ) (3) (وَأُولَئِکَ هُمُ الْخَاسِرُونَ) (4) وفّقنا الله تعالى وإيّاكم لسعادة الدار الآخرة, بملازمة وظائف عبادة الخالق عزّ وتعالى, بمحمّدٍ وعترته الطاهرين، ويرحم الله عبداً قال آمينا.

هذا ما تيسّر لنا فى شـرح هذه الرسالة, ممّا سمحت به القريحة الفاترة, والفطنة القاصرة، وأمكن منه الزمان العسوف(5), والمكـان المخوف, مع تراكم غمائم الغموم, وتلاطم أمواج الهموم، والمأمول ممّن وقف عليه النظر بعين الرضـا والقبول؛ لـمّا ذكرنا من تفاقم الأعـذار, العزيز معها الإصـطبار, والله أسأل أن يقبله بفضـله وإنعامه, كما وفّق لإتمامه، وأن ينفع به الطالبين, ويجعله ذخراً ليوم الـدين، ولنختم الكلام حامـدين لله تعالى, مصلّياً على نبيّه محمّد خاتم النبيين وآله المعصومين, والسلام عليهم أجمعين.

(وكان الإفتتاح بتأليفه يوم السبت الحادى والعشرون من شهر محرم, والإختتام به عشرين صفر فى سنة خمسة وسبعين وثمانمائة)(6).

1- سورة هود 11: 108.

2- سورة هود 11: 106.

3- سورة فصلت 41: 44.

4- سورة التوبة 9: 69.

5- العسوف: الظلوم. الصحاح4: 122, عسف.

6- تاريخ الافتتاح والاختتام لم يرد فى «ص» و«ث».

الفهارس العامة

١ - فهارس الآيات الكريمة ٣٠٩

٢ - فهرس الأحاديث الشريفة..... ٣١٧

٣ - فهرس الأعلام..... ٣١٩

٤ - فهرس الفرق والجماعات ٣٢١

٥ - فهرس المصطلحات..... ٣٢٣

٦ - فهرس مصادر التحقيق..... ٣٣٣

٧ - فهرس المحتويات 363

مصادر التحقيق 1- آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها: أبو نصر الفارابی (ت339هـ) دار ومكتبة الهلال، بيروت، الأولى، 1416هـ.

2- أبكار الأفكار فی أصول الدين: سيف الدين الآمدی (ت631هـ) تحقيق: أحمد محمد المهدی، دار الكتب والوثائق القومية،القاهرة، الثالثة، 1430هـ.

3- أجوبة المسائل النصيرية: الخواجه نصير الدين الطوسی (ت672هـ) معهد العلوم الإنسانية، طهران، الأولى، 1425هـ.

4- الاحتجاج: أبو منصور احمد بن علی الطبرسی (ق6هـ) دار النعمان، النجف الأشرف،1386هـ.

5- الأحكام: لابن حزم الأندلسی (456هـ) تحقيق: محمد محمد ثامر، دار الكنب العلمية، بيروت، 1424هـ.

6- أحكام القرآن: محمد بن إدريس الشافعی (ت202هـ) تحقيق: عبد الغنی عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت،1400هـ.

7- إحياء الداثر من القرن العاشر:آقا بزرک الطهرانی (ت1389ه_) تحقیق: علی نقی المنزوی، مؤسسة اسماعیلیان، قم المقدسة، الثانیة،

1362 ش.

8- الاختصاص: الشیخ المفید محمد بن محمد بن النعمان التلعکبری(ت 413ه_)، مؤسسة الأعلمی، بیروت، 1982م.

9- اختیار معرفة الرجال: الشیخ الطوسی محمد بن الحسن (ت460ه_) تحقیق: مهدی الرجائی،مؤسسة آل البیت علیهم السلام ،قم المقدسة،1404ه_.

10- الأدلة الجلیة فی شرح الفصول النصیریة: عبد الله نعمة،دار الفکر اللبنانی، بیروت، الأولی،1986م.

11- الأربعین فی أصول الدین: الفخر الرازی محمد بن عمر (ت 606ه_)، مکتبة الکلیات الأزهریة، القاهرة، الأولی، 1986م.

12- الإرشاد إلی قواطع الأدلة فی أصول الاعتقاد: عبد الملک الجوینی(ت 478ه_) تحقیق: اسعد تمیم، مؤسسة الکتب الثقافیة،بیروت،1405ه_.

13- إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین: المقداد بن عبد الله السیوری (ت 826ه_) تحقیق: السید مهدی الرجائی، مکتبة السید المرعشی قدس سره ، قم المقدسة، 1405ه_.

14- الأسرار الخفیة فی العلوم العقلیة: العلامة الحلی الحسن بن یوسف بن المطهر (ت 726ه_) تحقیق ونشر: مرکز الأبحاث والدراسات الإسلامیة،قم المقدسة،الأولی،1421ه_.

15- الإشارات والتنبيهات: ابن سينا الحسين بن عبد الله (ت 428هـ) تحقيق: مجتبى زارعى، مكتب الإعلام الإسلامى، قم المقدسة، الأولى، 1423هـ.

16- إشراق اللاهوت فى نقد شرح الياقوت: عبد المطلب بن محمد العبدلى (ت754ه_) تحقيق: على أكبر ضيائى، ميراث مكتوب، طهران، 1381ه_.ش.

17- أصول الإيمان: عبد القاهر بن طاهر البغدادى (ت471ه_) تحقيق: إبراهيم محمد رضا، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2003م.

18- أصول الدين: عبد القاهر بن طاهر البغدادى (ت 471ه_) دار الكتب العلمية، بيروت، الثالثة، 1423ه_.

19- أصول الفقه: الشيخ محمد رضا المظفر (ت 1383ه_) قم المقدسة، 1379ش.

20- الاعتقادات: الشيخ الصدوق محمد بن على (ت381ه_) تحقيق: عصام عبد السيد، دار المفيد، بيروت، الثانية، 1414ه_.

21- الاعتماد فى شرح واجب الاعتقاد: المقداد بن عبد الله السيورى (ت826 ه_) تحقيق: ضياء الدين البصرى، مجمع البحوث الإسلامية، قم المقدسة، 1412ه_.

22- إعجاز القرآن: محمد بن الطيب الباقلانى (ت 403ه_) تحقيق: السيد احمد صقر، دار المعارف، مصر.

23- الأعلام: خير الدين الزر كلى (ت 1929م) دار العلم للملايين،بيروت، السادسة عشر، 2005ه_.

24- إعلام الورى بأعلام الهدى: الفضل بن الحسن الطبرسى (ق6ه_) دار الكتب الإسلامية، طهران، الثالثة.

25- أعيان الشيعة: السيد محسن الأمين (ت 1371ه_) دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الخامسة،1418ه_.

26- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد: الشيخ محمد بن الحسن الطوسى (ت460ه_) دار الأضواء، بيروت، الثانية،1406ه_.

27- الإكمال فى أسماء الرجال: محمد بن عبد الله الخطيب التبريزى (ت 741ه_) تحقيق: محمد الأنصارى،مؤسسة أهل البيت عليهم السلام، قم المقدسة.

28- الإكمال فى رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف:على بن هبة الله بن ماكولا (ت 475ه_) دار إحياء التراث العربى، بيروت.

29- الألفين: العلامة الحلى الحسن بن يوسف بن المطهّر (ت726ه_) صبح الصادق،قم المقدسة، الأولى،1425ه_.

30- الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: للشيخ جعفر السبحانى، قم المقدسة،الخامسة،1423ه_.

31- الإلهيات من المحاكمات بين شرحى الإشارات: محمد بن محمد الفخر الرازى (ت 767ه_) تحقيق: مجيد هادى زاده، ميراث مكتوب، قم المقدسة، الأولى،1423ه_.

32- أمالى الصدوق: أبو جعفر محمد بن على (ت381ه_) تحقيق: حسين الاعلمى،مؤسسة الاعلمى، بيروت، الخامسة،1410ه_.

33- أمالی الطوسی: محمد بن الحسن (ت460ه_) دار الثقافة للطباعة والنشر، قم المقدسة، الأولی، 1414ه_.

34- أمالی المرتضی: محمد بن الحسین (ت 436ه_) مکتبة السید المرعشی قدس سره ،قم المقدسة، الأولی،1425ه_.

35- أمالی المفید: محمد بن محمد بن النعمان (ت 413ه_) تحقیق: حسین الاستاد ولی ـــ علی اکبر غفاری، دار المفید، بیروت، الثانیة، 1414ه_.

36- أمل الآمل: محمد بن الحسن الحر العاملی (ت 1104ه_) تحقیق: احمد الحسینی، دار الکتاب الإسلامی، قم المقدسة،1362ش.

37- الأنساب: عبد الکریم بن محمد بن منصور السمعانی (ت562ه_) دار الکتب العلمیة، بیروت، الأولی، 1419ه_.

38- أنوار البدرین فی تراجم علماء القطیف والإحساء والبحرین: علی بن حسن البحرانی (ت1340ه_) الأعلمی، بیروت، الأولی، 1414ه_.

39- أنوار التنزیل وأسرار التأویل: عبد الله بن عمر البیضاوی (ق8 ه_) تحقیق: محمد عبد الرحمن المرعشلی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، الأولی، 1418ه_.

40- الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة: المقداد بن عبد الله السیوری (ت 826 ه_) تحقیق: علی حاجی آبادی ـــ عباس جلالی نیا، مکتبة الإمام الرضا علیه السلام ، مشهد المقدسة، الأولی،1420ه_.

41- أوائل المقالات: الشيخ المفيد محمد بن محمد النعمان (ت 413هـ) جامعة طهران، الأولى، 1382 ش.

42- إيضاح المكنون فى الذيل على كشف الظنون: إسماعيل باشا بن محمد أمين البغدادى، دار إحياء التراث العربى،بيروت.

43- بحار الأنوار: الشيخ محمد باقر المجلسى(ت 1111هـ) مؤسسة الوفاء، بيروت،الرابعة،1404هـ.

44- البداية والنهاية: ابن كثير إسماعيل بن عمر (ت 774هـ) بيت الأفكار الدولية، بيروت، الأولى،2004م.

45- بصائر الدرجات: محمد بن الحسن بن فروخ الصفار (ت290هـ) تحقيق: سيد محمد حسين المعلم، المكتبة الحيدرية،قم المقدسة،الأولى،1426هـ.

46- البلد الأمين والدرع الحصين: إبراهيم بن على الكفعمى (ت900هـ) مؤسسة الاعلمى،بيروت، الأولى،1425هـ.

47- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والاعلام: محمد بن احمد الذهبى(ت 748هـ) تحقيق: عبد السلام تدمرى، الكتاب العربى، بيروت، الأولى، 1407هـ.

48- تاريخ بغداد: احمد بن على الخطيب البغدادى(ت 463هـ) تحقيق: صدقى جميل العطار، دار الفكر، بيروت، الأولى،1424هـ.

49- التاريخ الكبير: إسماعيل بن إبراهيم البخارى (ت 256هـ) المكتبة الإسلامية، ديار بكر.

50- التبیان فی تفسیر القرآن: الشیخ محمد بن الحسن الطوسی (ت 460ه_) تحقیق ونشر مؤسسة النشر الإسلامی، قم المقدسة، الأولی،1420ه_.

51- تجرید الاعتقاد: الخواجه نصیر الدین الطوسی (ت 672ه_) تحقیق: محمد جواد الجلالی، مکتب الإعلام الإسلامی، الأولی، 1407ه_.

52- تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الرسالة الشمسیة: قطب الدین محمد بن محمد الرازی (ت 767ه_) بیدار،قم المقدسة، الثانیة،1426ه_.

53- تحف العقول: الحسن بن شعبة الحرانی (ق4 ه_) مؤسسة النشر الإسلامی، قم المقدسة،الثانیة،1404ه_.

54- تذکرة الحفاظ: محمد بن احمد بن عثمان الذهبی(ت 748ه_) دار الکتب العلمیة، بیروت، الثانیة، 1428ه_.

55- ترتیب إصلاح المنطق: ابن السکیت یعقوب بن إسحاق الخوزی (ت 244ه_) رتبه وعلق علیه: محمد حسن البکائی، مجمع البحوث الإسلامیة، مشهد المقدسة، الأولی،1412ه_.

56- تسلیک النفس إلی حظیرة القدس: العلامة الحلی الحسن بن یوسف بن المطهر (ت 726ه_) تحقیق: فاطمة رمضانی، مؤسسة الإمام الصادق A،قم المقدسة، الأولی، 1426ه_.

57- تفسیر الثعالبی = الجواهر الحسان

58- التعریفات: علی بن محمد الجرجانی (ت 816 ه_) تحقیق: محمد عبد

الرحمن المرعشلی،دار النفائس، بیروت، الأولی، 1424ه‍ـ.

59- التعلیق فی علم الکلام: محمد بن الحسن المقرئ النیسابوری، تحقیق: محمود الیزدی، الجامعة الرضویة للعلوم الإسلامیة، مشهد المقدسة، الأولی،1427ه‍ـ.

60- التعلیقات: ابن سینا الحسین بن عبد الله (ت 428ه‍ـ) تحقیق: عبد الرحمن بدوی، مکتب الإعلام الإسلامی، قم المقدسة، الأولی، 1404ه‍ـ.

61- تفسیر الإمام العسکری علیه السلام: تحقیق ونشر: مؤسسة الإمام المهدی علیه السلام ، قم المقدسة، الأولی،1409ه‍ـ.

62- تفسیر البحر المحیط: أبو حیان الأندلسی (ت 745ه‍ـ) تحقیق:عادل احمد عبد الموجود ـــ علی محمد معوض، دار الکتب العلمیة، بیروت، الأولی، 1422ه‍ـ.

63- تفسیر جوامع الجامع: الفضل بن الحسن الطبرسی (ق6ه‍ـ)، تحقیق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامی،قم المقدسة، الأولی، 1421ه‍ـ.

64- تفسیر ابن أبی زمنین: محمد بن عبد الله بن أبی زمنین (ت 399ه‍ـ) تحقیق: حسین بن عکاشة ـــ محمد بن مصطفی الکنز، الفاروق الحدیثة، القاهرة، الأولی، 1423ه‍ـ. (یجب وضعه قبل تفسیر الامام)

65- تفسیر العیاشی: محمد مسعود العیاشی (ت320ه‍ـ)، تحقیق: هاشم الرسولی المحلاتی،المکتبة العلمیة الإسلامیة،طهران.

66- تفسیر القرآن العظیم:ا بن کثیر (ت774ه‍ـ) دار الکتب العلمیة، بیروت، الأولی، 1424ه‍ـ.

67- تفسير القمى: على بن إبراهيم القمى (ت 329هـ) مؤسسة الاعلمى، بيروت، الأولى،1412هـ.

68- تفسير المراغى: احمد مصطفى المراغى، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

69- تفسير فرات:فرات بن ابراهيم الكوفى (ق3هـ) تحقيق: محمد الكاظم، وزارة الإرشاد، طهران،الأولى،1410هـ.

70- التفسير الكبير= مفاتيح الغيب.

71- تلخيص المحصل: الخواجه نصير الدين الطوسى (ت672هـ) دار الأضواء، بيروت، الثانية، 1405هـ.

72- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: القاضى محمد بن الطيب الباقلانى (ت 403هـ) تحقيق: عماد الدين __ احمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الأولى، 1414هـ.

73- تنزيه الأنبياء: الشريف المرتضى على بن الحسين (ت436هـ) دار الأضواء، بيروت، الثانية،1409هـ.

74- تنزيه القرآن عن المطاعن: القاضى عبد الجبار الهمدانى (ت 415هـ) دار النهضة الحديثة، بيروت، الثالثة،1426هـ.

75- تهافت الفلاسفة: أبو حامد محمد بن محمد الغزالى (ت 505هـ) دار التقوى، سوريا.

76- التوحید: محمد بن علی الصدوق (ت381ه_) تحقیق: هاشم الحسینی الطهرانی،منشورات جماعة المدرسین،قم المقدسة.

77- الثقات: محمد بن حبان التمیمی (ت 354ه_) مجلس دائرة المعارف العثمانیة، الهند، الثانیة،1424ه_.

78- جامع الاخبار (معراج الیقین): السبزواری (ق7ه_) تحقیق: علاء آل جعفر، مؤسسة آل البیت علیهم السلام، قم المقدسة، الأولی، 1414ه_.

79- جامع البیان (تفسیر الطبری): محمد بن جریر الطبری (ت 310ه_)، دار ابن حزم،بیروت، الأولی،2002م.

80- الجدید فی الحکمة: سعید بن منصور بن کمونه (ت683ه_) تحقیق: حمید مرعید الکبیسی، جامعة بغداد،1402ه_.

81- الجرح والتعدیل: عبد الرحمن بن أبی حاتم التمیمی (ت 327ه_) دار إحیاء التراث،بیروت، الأولی،1372ه_.

82- الجمع بین رأیی الحکیمین: لأبی نصیر محمد بن محمد الفارابی (ت339ه_)،منشورات الزهراء، طهران، الثانیة،1405ه_.

83- الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن: عبد الرحمن الثعالبی (ت875ه_)، تحقیق: الشیخ علی محمد معوض، دار إحیاء التراث العربی،بیروت، الأولی،1418ه_.

84- الحاشیة علی الکشاف: علی بن محمد الجرجانی (ت 816ه_) شرکة مصطفی البابی،القاهرة، 1385ه_.

85- الحدود المعجم الموضوعی للمصطلحات الکلامیة: قطب الدین محمد بن الحسن النیسابوری المقری (ق6ه_) تحقیق: محمود یزدی مطلق، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام ، قم المقدسة، الأولی، 1414ه_.

86- الحدود والحقائق فی شرح الألفاظ:القاضی صاعد البریدی الآبی (ق6ه_) تحقیق: حسین علی محفوظ، مطبعة المعارف،بغداد،1970م.

87- حقائق المعرفة فی علم الکلام: احمد بن سلیمان الحسینی الزیدی (ت 566ه_) مؤسسة الإمام زید بن علی، صنعاء،الأولی،1424ه_.

88- حیاة النفس: احمد بن زین الدین الاحسائی (ت1241ه_)،دار سبط النبی صلی الله علیه وآله وسلم ، قم المقدسة، الأولی، 1425ه_.

89- الخرائج والجرائح: قطب الدین الراوندی (ت 573ه_) تحقیق ونشر: مؤسسة الإمام المهدی علیه السلام ، قم المقدسة،الأولی،1409ه_.

90- خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال: العلامة الحلّی الحسن بن یوسف بن المطهر (ت 726ه_) تحقیق: جواد القیومی، مؤسسة نشر الفقاهة، قم المقدسة، الثانیة،1422ه_.

91- خلاصة علم الکلام: عبد الهادی الفضلی، دار المؤرخ العربی، بیروت، الثانیة،1414ه_.

92- الدروس: الشهید الأول محمد بن مکی العاملی (ت 786ه_) تحقیق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامی، قم المقدسة، الأولی،1414ه_.

93- الدعوات: قطب الدين الراوندى (ت 573ه_) تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدى عليه السلام ، قم المقدسة، الأولى،1407ه_.

94- دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه: عبد الرحمن بن الجوزى (ت 597ه_) تحقيق: حسن بن على السقاف، دار الإمام الرواس، بيروت، الرابعة،1428ه_.

95- الذخيرة فى علم الكلام: الشريف المرتضى على بن الحسين الموسوى (ت 436ه_) تحقيق: السيد احمد الحسينى، مؤسسة النشر الإسلامى، قم المقدسة، 1411ه_.

96- الذريعة إلى تصانيف الشيعة: آقا بزرک الطهرانى (ت 1389ه_)، دار الأضواء، بيروت، الثانية،1403ه_.

97- رجال البرقى: احمد بن محمد البرقى (ت 274ه_) تحقيق: حيدر محمد على البغدادى، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ، قم المقدسة، الأولى،1430ه_.

98- رجال ابن داود: الحسن بن على بن داود الحلى (ت740ه_) تحقيق: محمد صادق آل بحر العلوم،المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف،1392ه_.

99- رجال الطوسى: الشيخ الطوسى محمد بن الحسن (ت 460ه_)تحقيق: جواد القيومى، مؤسسة النشر الإسلامى، قم المقدسة، الأولى،1427ه_.

100- رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء: إخوان الصفا (ق 4ه_)،الدار الإسلامية، بيروت،الأولى،1412ه_.

101- رسائل ابن سينا:أبو على الحسين بن على (ت 428ه_) منشورات بيدار، قم المقدسة، 1400ه_.

102- رسائل الشریف المرتضی: علی بن الحسین الموسوی (ت 436ه_) تحقیق:مهدی الرجائی، دار القرآن الکریم، قم المقدسة، 1405ه_.

103- الرسائل العشر: الشیخ الطوسی محمد بن الحسن (ت460ه_) مؤسسة النشر الإسلامی،قم المقدسة،الثانیة،1414ه_.

104- رسائل الغزالی:أبو حامد محمد بن محمد الغزالی (ت505ه_) دار الفکر، بیروت،الأولی،1424ه_.

105- رسائل الکندی الفلسفیة: یعقوب بن اسحاق الکندی (ت250ه_) دار الفکر العربی،القاهرة،الثانیة.

106- رسائل ومقالات: الشیخ جعفر السبحانی، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام ، قم المقدسة.

108رسالة أحوال النفس: ابن سینا الحسین بن علی (ت 428ه_) تحقیق: فؤاد الاهوانی، دار بیبلیون، باریس، 2007م.

109- رسالة الاضحویة: ابن سینا (ت 428ه_)، تحقیق: حسن عاصی، دار شمس تبریز، طهران، الأولی، 1382ش.

110- روح المعانی: محمود الآلوسی (ت 1270ه_) تحقیق: علی عبد الباری عطیة، دار الکتب العلمیة، بیروت،الأولی،1415ه_.

111- روضات الجنات فی أحوال العلماء والسادات: محمد باقر الموسوی الخوانساری (ت 1313ه_) تحقیق: أسد الله اسماعیلیان، مکتبة اسماعیلیان، قم

المقدسة، الأولی،1390ه‍ـ.

112- ریاض العلماء وحیاض الفضلاء: عبد الله افندی الاصبهانی (ق 12ه‍ـ) تحقیق: سید أحمد الحسینی، مکتبة السید المرعشی قدس سره ، قم المقدسة،1403ه‍ـ.

113- زاد المسیر: عبد الرحمن بن علی بن محمد الجوزی (ت 597ه‍ـ) تحقیق: محمد بن عبد الرحمن، دار الفکر،بیروت، الأولی، 1407ه‍ـ.

114- الزهد: الحسین بن سعید الکوفی (ق3ه‍ـ)، تحقیق: غلام رضا عرفانیان، المطبعة العلمیة، قم المقدسة،1399ه‍ـ.

115- سعد السعود للنفوس: علی بن موسی بن جعفر بن طاووس (ت664ه‍ـ) تحقیق: فارس الحسون، انتشارات دلیل،قم المقدسة، الأولی،1421ه‍ـ.

116- سنن الترمذی: محمد بن عیسی الترمذی (ت 279ه‍ـ): تحقیق: صدقی محمد جمیل العطار، دار الفکر، بیروت، الأولی، 1424ه‍ـ.

117- سنن الدار قطنی: علی بن عمر الدار قطنی (ت 385ه‍ـ) دار الکتب العلمیة، بیروت، الأولی، 1417ه‍ـ.

118- سنن أبی داود: سلیمان بن الأشعث السجستانی (ت 275ه‍ـ) تحقیق: صدقی محمد جمیل، دار الفکر،1414ه‍ـ.

119- السنن الکبری: احمد بن الحسین البیهقی (ت 458ه‍ـ) تحقیق: محمد عبد القادر عطا،دار الکتب العلمیة، بیروت.

120- سنن ابن ماجة: محمد بن یزید القزوینی(ت 275ه‍ـ)، تحقیق: محمد

فؤاد، دار الفكر.

121- سنن النسائی: أحمد بن شعیب النسائی (303ه_) دار الجیل، بیروت.

122- السیاسة المدنیة: أبو نصر الفارابی (ت 339ه_) دار ومکتبة الهلال، بیروت، الأولی،1996م.

123- سیر أعلام النبلاء: محمد بن أحمد الذهبی(ت 748ه_) تحقیق: نعیم العرقوسی، مؤسسة الرسالة، بیروت، التاسعة،1413ه_.

124- الشافی فی الإمامة: الشریف المرتضی علی بن الحسین (ت 436ه_) تحقیق: عبد الرزاق الحسینی، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام ،طهران،الثانیة،1410ه_.

125- الشامل فی أصول الدین: عبد الله بن یوسف الجوینی (ت 478ه_) دار الکتب العلمیة، بیروت، الأولی،1420ه_.

126- شرح الأساس الکبیر: احمد بن محمد بن صلاح الزیدی (ت 1055ه_) تحقیق: احمد عارف،صنعاء،الأولی،1411ه_.

127- شرح الإشارات والتنبیهات مع المحاکمات: للخواجه نصیر الدین الطوسی (ت 672ه_)، نشر البلاغة،قم المقدسة،الأولی،1417ه_.

128- شرح الأصول الخمسة: للقاضی عبد الجبار (ت 415ه_) دار إحیاء التراث العربی،بیروت،الاولی،1422ه_.

129- شرح أصول الکافی: محمد صالح المازندرانی (ت1081ه_) تحقیق: علی عاشور، دار إحیاء التراث العربی،بیروت، الثانیة،1429ه_.

130- شرح حكمة الإشراق: شمس الدين محمد الشهرزورى (ق 7هـ) تحقيق: حسين ضيائى تربتى،مؤسسة التاريخ العربى، بيروت،الاولى،1428هـ.

131- شرح صحيح مسلم: يحيى بن شرف النووى (ت 676هـ) تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار العلوم الإنسانية، دمشق، الثانية، 1424هـ.

132- شرح على المائة كلمة للإمام أمير المؤمنين عليه السلام: ميثم بن على بن ميثم البحرانى (ت 679هـ)،مؤسسة النشر الإسلامى،الثانية، قم المقدسة.

133- شرح عيون الحكمة: فخر الدين الرازى (ت 606هـ) تحقيق: احمد حجازى ـــ احمد على السقة، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ، طهران، الاولى،1415هـ.

134- شرح الفصول النصيرية: للشيخ خضر بن محمد الحبلرودى (ق 10هـ) مخطوط مصور من مكتبة السيد المرعشى النجفى قدس سره ، قم المقدسة.

135- شرح المصطلحات الفلسفية: إعداد قسم الكلام فى مجمع البحوث الإسلامية،مؤسسة الطبع والنشر فى الآستانة الرضوية

المقدسة،مشهد المقدسة،الأولى،1414هـ.

136- شرح المقاصد: مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازانى(ت 793هـ) تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الشريف الرضى،قم المقدسة،الأولى،1409هـ.

137- شرح المواقف: على بن محمد الجرجانى(ت 816 هـ) دار الكتب العلمية، بيروت،1419هـ.

138- شرح نهج البلاغة: ابن أبى الحديد (ت 656هـ) تحقيق: محمد أبو

الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية،الاولى،1378هـ.

139- شرح نهج البلاغة: ميثم بن على بن ميثم البحرانى (ت 679هـ) دار الثقلين،بيروت، الاولى،1420هـ.

140- شروح الشمسية ـــ متن الرسالة: على القزوينى (ت675هـ) قم المقدسة،الأولى،1427هـ.

141- الشفا بتعريف حقوق المصطفى: القاضى عياض (ت 544هـ) دار الفكر، بيروت،1409هـ.

142- الشفاء (الإلهيات): ابن سينا الحسين بن عبد الله (ت 428 هـ) تحقيق : الأب قنواتى ـــ سعيد زايد، مكتبة السيد المرعشى قدس سره ، قم المقدسة، الأولى 1404هـ.

143- الشفاء (المنطق): ابن سينا الحسين بن عبد الله (ت 428هـ) تحقيق: سعيد زايد، مكتبة المرعشى قدس سره ، قم المقدسة، الأولى، 1404هـ.

144- الصحاح ـــ تاج اللغة وصحاح العربية: إسماعيل بن حمّاد الجوهرى (ت 393هـ) تحقيق: أميل بديع يعقوب ـــ محمد نبيل طريفى، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى،1420هـ.

145- صحيح البخارى: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى (ت 526هـ) دار الفكر، بيروت، الأولى،1401هـ.

146- صحيح مسلم : مسلم بن الحجاج (ت 676هـ):تحقيق: عرفان حسونة، دار إحياء التراث العربى، بيروت،الأولى،1420هـ.

147- الطبقات الكبرى:محمد بن سعد (ت 230هـ) تحقيق: محمد عبد القادر عطا،دار الكتب العلمية،بيروت،الثانية، 1418هـ.

148- طبقات المعتزلة: احمد بن يحيى بن المرتضى (ت 1409هـ) تحقيق: سوسنه ديفلد _ فلزر، دار المنتظر، بيروت، الثانية.

149- طبقات المفسرين: جلال الدين عبد الرحمن السيوطى (ت911هـ) دار الكتب العلمية، بيروت.

150- الطرائف فى معرفة مذاهب الطوائف: على بن موسى بن جعفر بن طاووس(ت 664هـ) تحقيق: على عاشور، مؤسسة الاعلمى، بيروت، الاولى، 1420هـ.

151- العرش: محمد بن عثمان بن أبى شيبة (ت 297هـ) تحقيق: محمد بن حمد الحمود، مكتبة المعلى، الكويت، الاولى،1406هـ.

152- عقائد الإمامية: الشيخ محمد رضا المظفر (ت1381هـ) تحقيق: حامد حفنى داود، انتشارات أنصاريان، قم المقدسة.

153- عوالى اللئالى: محمد بن على بن إبراهيم الاحسائى (ابن أبى جمهور) (ت880هـ) تحقيق: مجتبى العراقى، مطبعة سيد الشهداء، قم المقدسة، الأولى، 1405هـ.

154- العين: الخليل بن احمد الفراهيدى (ت 175هـ) تحقيق:مهدى المخزومى ـــ إبراهيم السامرائى، دار الهجرة، قم المقدسة، الاولى، 1405هـ.

155- عیون أخبار الرضا علیه السلام: الشیخ الصدوق محمد بن علی (ت 381هـ)، المکتبة الحیدریة، قم المقدسة، 1325هـ.

156- عیون الإنباء فی طبقات الأطباء: احمد بن القاسم السعدی الخزرجی (ت 668هـ) دار الکتب العلمیة،بیروت، الأولی،1419هـ.

157- غایة المرآم فی علم الکلام: علی بن أبی علی الآمدی (ت 623هـ) دار الکتب العلمیة،بیروت،الاولی، 1413هـ.

158- الغدیر: عبد الحسین الأمینی (ت 1392هـ) دار الکتاب العربی، بیروت، الرابعة،1397هـ.

159- غرر الحکم ودرر الکلم: عبد الواحد الآمدی (ت550هـ)،مکتب الإعلام الإسلامی، قم المقدسة، 1366هـ.

160- غنیة النزوع إلی علمی الأصول والفروع: حمزة بن علی بن زهرة الحلبی (ت 585هـ) تحقیق: إبراهیم البهادری، مؤسسة الإمام الصادقA،قم المقدسة، الأولی، 1417هـ.

161- الفائق فی أصول الدین: رکن الدین بن الملاحمی الخوارزمی (1141هـ) تحقیق: دیلفرد ماد لونک ـــ مارتین مکدر موت، مؤسسة الحکمة، طهران، الاولی، 1386هـ.

162- فتح الباری فی شرح صحیح البخاری: ابن حجر احمد بن علی العسقلانی (ت 825هـ) دار المعرفة، بیروت، الثانیة.

163- الفرق بين الفِرق: عبد القاهر البغدادی (ت 429ه_) دار الجیل، بیروت،1408ه_.

164- فرق الشیعة: الحسن بن موسی النوبختی (ت 310ه_) المطبعة الحیدریة، النجف الأشرف، الأولی،1429ه_.

165- الفصل بین الملل والأهواء والنحل: لابن حزم الأندلسی (ت 456ه_) تحقیق: یوسف البقاعی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، 1422ه_.

166- فهرست آل بابویه وعلماء البحرین: سلیمان الماحوزی البحرانی (ت 1121ه_) تحقیق:احمد الحسینی، مکتبة المرعشی قدس سره ، قم المقدسة، الأولی،1404ه_.

167- فهرست ابن الندیم: محمد بن أبی یعقوب (ت 380ه_) دار إحیاء التراث العربی، بیروت، الأولی،1427ه_.

168- فی النفس: ارسطوا (322 ق.م) تحقیق: عبد الرحمن بدوی، دار القلم، بیروت.

169- القاموس المحیط: محمد بن یعقوب الفیروز آبادی (ت 817 ه_)، دار العلم، بیروت.

170- قصص الأنبیاء: ابن کثیر (ت 774ه_) تحقیق: مصطفی عبد الواحد، دار الکتب الحدیثة، مصر، الأولی، 1388ه_.

171- القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسیة: العلامة الحلی الحسن بن یوسف بن المطهر (ت726ه_) تحقیق: فارس حسون تبریزیان، مؤسسة النشر

الإسلامی، قم المقدسة، الثانية،1417ه‍ـ.

172- قواعد العقائد: الخواجة نصير الدين الطوسی (ت672ه‍ـ) تحقيق:علی الربانی، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، 1416ه‍ـ.

173- قواعد المرام فی علم الكلام: ميثم بن علی البحرانی (ت 699ه‍ـ) تحقيق: سيد احمد الحسينی، مكتبة السيد المرعشی قدس سره ، الثانية،1406ه‍ـ.

174- الكافی: محمد بن يعقوب الكلينی (ت 328 ه‍ـ) دار الكتب الإسلامية، طهران، الرابعة، 1365ش.

175- الكافی فی الفقه: أبی الصلاح الحلبی نجم الدين بن عبيد الله (ت 447ه‍ـ) تحقيق: رضا الاستادی، مكتب الإعلام الإسلامی، قم المقدسة،1430ه‍ـ.

176- الكامل فی الاستقصاء: تقی الدين النجرانی مختار بن محمد العجالی، تحقيق: محمد الشاهد، وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، 1420ه‍ـ.

177- كتاب سليم بن قيس: سليم بن قيس الهلالی (ت 76ه‍ـ) تحقيق: محمد باقر الأنصاری، دليل ما، الاولی، قم المقدسة،1423ه‍ـ.

178- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيه: محمود الزمخشری (ت 538ه‍ـ) دار الكتاب العربی، بيروت، الثالثة، 1407ه‍ـ.

179- كشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد: العلامة الحلی الحسن بن يوسف بن المطهر (ت 726ه‍ـ) تحقيق: حسن مكی العاملی، دار الصفوة، بيروت، الأولی، 1413ه‍ـ.

180- كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد: العلامة الحلّی الحسن بن یوسف بن المطهر (ت 726ه_) مؤسسة الاعلمی ، بیروت، الثانیة، 1426ه_.

181- کنز الفوائد: محمد بن علی الکراجکی (ت449ه_) تحقیق: عبد الله نعمة، دار الأضواء، بیروت،1405ه_.

182- الکنی والألقاب: الشیخ عباس القمی (ت 1359ه_) المطبعة الحیدریة،النجف الاشرف، الثالثة، 1389ه_.

183- اللباب فی تهذیب الأنساب: ابن الأثیر علی بن محمد الجزری (ت 630ه_) دار صادر، بیروت، الثالثة، 1414ه_.

184- لسان العرب: ابن منظور محمد بن مکرم الانصاری المصری (ت711ه_) تحقیق: عامر احمد حیدر، دار الکتب العلمیة، بیروت، الأولی،1424ه_.

185- لسان المیزان: ابن حجر احمد بن علی العسقلانی (ت 852ه_) مؤسسة الاعلمی،بیروت، الثانیة،1390ه_.

186- لوامع الأسرار فی شرح مطالع الأنوار فی المنطق: قطب الدین الرازی (ت 766ه_)، منشورات کتب النجفی، قم المقدسة.

187- اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة: المقداد بن عبد الله السیوری (ت 826ه_) تحقیق: السید محمد علی القاضی،مکتب الإعلام الإسلامی، قم المقدسة، الثانیة، 1422ه_.

188- ما هو علم الکلام: علی الربانی الکلبایکانی، مکتب الإعلام

الإسلامی،قم المقدسة،الاولی،1418ه‍ـ.

189- المباحث المشرقیة: فخر الدین الرازی (ت 602ه‍ـ) تحقیق: محمد معتصم بالله البغدادی، ذوی القربی،قم المقدسة،الأولی، 1428ه‍ـ.

190- متشابه القرآن:محمد بن علی بن شهر آشوب (ت 588ه‍ـ) تحقیق: حامد المؤمن، جمعیة منتدی النشر، النجف لأشرف،الاولی،1429ه‍ـ.

191- المجروحین من المحدّثین والضعفاء والمتروکین: محمد بن حبان البستی (ت 354ه‍ـ) تحقیق: محمود إبراهیم زاید، دار الباز، مکة المکرمة.

192- مجمع البحرین: فخر الدین الطریحی (ت 1085ه‍ـ) مکتبة الوراق، النجف الأشرف،1085ه‍ـ.

193- المجموع شرح المهذب: یحیی بن شرف النووی(ت 676ه‍ـ) دار الفکر، بیروت.

194- المحاسن: احمد بن محمد بن خالد البرقی (ت 274ه‍ـ) دار الکتب الإسلامیة، طهران، الثانیة،1371ه‍ـ.

195- المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز: عبد الحق بن غالب بن عطیة الأندلسی (ت 546ه‍ـ) تحقیق: عبد السلام عبد الشافی محمد، دار الکتب العلمیة، بیروت،الأولی،1422ه‍ـ.

196- المحصل: محمد بن عمر الفخر الرازی (ت606ه‍ـ) تحقیق: اتای، دار الرازی، عمان، الأولی،1411ه‍ـ.

197- المحصول فی علم أصول الفقه: محمد بن عمر الفخر الرازی (ت 606ه_) تحقیق: طه جابر العلوانی، مؤسسة الرسالة،بیروت، الثانیة، 1412ه_.

198- المسائل والرسائل المرویة: عبد بن سلمان الاحمدی (ت241ه_)، دار طیبة، الریاض،الثانیة،1416ه_.

199- المستدرک علی الصحیحین: لأبی عبد الله الحاکم النیسابوری (ت 405ه_) دار المعرفة، بیروت.

200- المستصفی: لأبی حامد الغزالی (ت 505ه_) دار الکتب العلمیة، بیروت، الأولی، 2008م.

201- المستفاد من ذیل تاریخ بغداد: ابن الدمیاطی احمد بن أیبک بن عبد الله (ت 749ه_) تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، دار الکتب العلمیة،بیروت، الاولی، 1417ه_.

202- المسلک فی أصول الدین وتلیه الرسالة الماتعیة: المحقق الحلی نجم الدین جعفر بن الحسن (ت 676ه_) تحقیق: رضا الاستادی، مجمع البحوث الإسلامیة، مشهد المقدسة،الثالثة،1424ه_.

203- مسند أحمد: أحمد بن محمد بن حنبل (ت 241ه_) دار صادر، بیروت.

204- مسند زید بن علی: زید بن علی بن الحسین بن علی بن أبی طالب علیهم السلام (ت 122ه_) جمعه عبد العزیز، دار الکتب العلمیة، بیروت، الاولی.

205- مشارق أنوار اليقين فی أسرار أمير المؤمنين عليه السلام: الحافظ رجب البرسی (ت 813ه_) تحقيق: علی عاشور، مؤسسة الاعلمی، بيروت، الأولی، 1419ه_.

206- مشكاة الأنوار فی غرر الأخبار: لأبی الفضل علی بن الحسن الطبرسی (ق 7ه_) تحقيق: مهدی هوشمند،دار الحديث،قم المقدسة، الاولی،1418ه_.

207- مصنفات شيخ الإشراق:شهاب الدين يحيی السهوردی (ت 587ه_) مؤسسة الأبحاث والدارسات الثقافية،الثانية،1417ه_.

208- المطالب العالية: محمد بن عمر الفخر الرازی (ت 606ه_) تحقيق: حجازی سقا، دار الكتاب العربی، بيروت، الاولی، 1407ه_.

209- معارج الفهم فی شرح النظم: العلامة الحلّی الحسن بن يوسف بن المطهر (ت 726ه_) تحقيق: عبد الحليم عوض الحلی،دليل ما،قم المقدسة، الاولی،1428ه_.

210- المعارف:عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوری (ت 276ه_) تحقيق: ثروت عكاشة، دار المعارف، بيروت.

211- معالم التنزيل فی تفسير القرآن (تفسير البغوی): حسين بن مسعود البغوی (ت 510ه_) تحقيق: خالد عبد الرحمن العک، دار المعرفة، بيروت.

212- معالم العلماء: محمد بن علی بن شهر آشوب (ت 588ه_) مطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، الأولی،1380ه_.

213- معجم البلدان: یاقوت بن عبد الله الحموی (ت 626ه_) دار صادر، بیروت، الثالثة،1428ه_.

214- معجم رجال الحدیث: أبو القاسم الموسوی الخوئی (ت 1412ه_) الخامسة، 1413ه_.

215- معجم طبقات المتکلمین: إعداد ونشر مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام ، تحقیق: جعفر سبحانی، قم المقدسة، الأولی، 1424ه_.

216- معجم الفرق الإسلامیة: شریف یحیی الأمین، دار الأضواء، بیروت، الأولی،1406ه_.

217- معجم الفروق اللغویة: ابو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسکری (ت 400ه_) تحقیق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامی، قم المقدسة، الاولی، 1412ه_.

218- المعجم الفلسفی: جمیل صلیبا، ذوی القربی، قم المقدسة، الأولی، 1385ش.

219- معجم مصطلحات المنطق: جعفر باقر الحسینی،الأولی،دار الاعتصام،

220- معجم مقاییس اللغة: احمد بن فارس بن زکریا (ت 395ه_) تحقیق:عبد السلام محمد هارون، مکتبة الإعلام الإسلامی،قم المقدسة، 1404ه_.

221- معجم مؤلفی الشیعة: علی الفاضل القائینی، وزارة الإرشاد،طهران، الثانیة، 1422ه_.

222- معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الأولى،.

223- المغرب فى ترتيب المعرب: ابو الفتح ناصر الدين المطرزى (ت 610ه_) تحقيق: محمود فخرى __ عبد الحميد مختار، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الاولى، 1999م.

224- المغنى فى أبواب التوحيد: القاضى عبد الجبار (ت 425ه_)، تحقيق:جورج قنواتى ، الدار المصرية، القاهرة،1965م.

225- مفاتيح العلوم: محمد بن احمد الخوارزمى (ت 387ه_) تحقيق:إبراهيم الابيارى، دار الكتاب العربى، بيروت، الأولى،1404ه_.

226- مفاتيح الغيب= التفسير الكبير: الفخر الرازى محمد بن عمر (ت 606ه_)، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الثالثة،1420ه_.

227- مقالات الإسلاميين: ابو الحسن على بن اسماعيل الأشعرى (ت 324ه_) تحقيق: محيى الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

228- مقتضب الأثر: احمد بن عياش الجوهرى (ت 401ه_) مكتبة الطباطبائى،قم المقدسة.

229- المقنع فى الغيبة: على بن الحسن الشريف المرتضى (ت 436ه_) مؤسسة آل البيت عليهم السلام،قم المقدسة، الأولى، 1416ه_.

230- الملل والنحل: هبة الله الشهرستانى (ت 548ه_) مؤسسة ناصر الثقافية،بيروت، الأولى،1981م.

231- من لا يحضره الفقيه: محمد بن على الصدوق (ت 381هـ) مؤسسة النشر الإسلامى، قم المقدسة، الثانية،1413هـ.

232- المنخول:ابو حامد محمد بن محمد الغزالى (ت 505هـ) تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة،1419هـ.

233- المنطق:الشيخ محمد رضا المظفر (ت 1381هـ) دار التعارف،بيروت، الثالثة، 1427هـ.

234- المنطقيات: ابو نصر الفارابى (ت 339هـ) تحقيق: محمد تقى دانش، مكتبة السيد المرعشى قدس سره ، قم المقدسة، الأولى 1408هـ.

235- المنية والأمل: القاضى عبد الجبار (ت 415هـ) تحقيق: سامى نشار ـــ عصام الدين محمد، دار المطبوعات الجامعية،الإسكندرية، 1972م.

236- المواقف فى علم الكلام: عبد الرحمن بن أحمد الايجى (ت 756هـ) عالم الكتب،بيروت.

237- موسوعة طبقات الفقهاء:إعداد ونشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ، قم المقدسة، الاولى 1418هـ.

238- الموسوعة العربية الميسرة والموسعة: ياسين صلاواتى، مؤسسة التاريخ العربى،بيروت، الأولى،1422هـ.

239- موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والأحزاب: عبد المنعم الحفنى، مكتبة مدبولى،القاهرة، الثالثة، 2005م.

240- موسوعة الفلسفة: عبد الرحمن بدوى، ذوى القربى، قم المقدسة، الثانية، 1429ه_.

241- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمد على التهانوى،تحقيق: على دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الأولى،1996م.

242- النافع يوم الحشر فى شرح الباب الحادى عشر: المقداد بن عبد الله السيورى (ت 826ه_) دار الأضواء، بيروت، الثانية، 1417ه_.

243- نضد القواعد الفقهية: المقداد بن عبد الله السيورى (ت 826 ه_) تحقيق: عبد اللطيف الكوه كمرى، مكتبة السيد المرعشى قدس سره ، قم المقدسة، 1423ه_.

244- النكت الاعتقادية (ضمن مجموعة مصنفات الشيخ المفيد): الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان البغدادى (ت 413ه_) تحقيق: رضا مختارى، المؤتمر العالمى لألفية الشيخ المفيد، الأولى، قم المقدسة،1413ه_.

245- نهاية الإقدام فى علم الكلام: عبد الكريم الشهرستانى (ت 548ه_) مكتبة الثقافة الدينية، الأولى،1430ه_.

246- النهاية فى غريب الحديث والاثر: ابن الأثير المبارک بن محمد (ت 606ه_) دار الكتب العلمية، بيروت، الثانية،1423ه_.

247- نهاية المرام فى علم الكلام: العلامة الحلى الحسن بن يوسف بن المطهر (ت 726ه_) تحقيق:فاضل العرفان، مؤسسة الإمام الصادق A،قم المقدسة، الأولى،1419ه_.

248- نهج البلاغة:الشريف الرضى على بن الحسين (ت 406ه_) دار الذخائر، قم المقدسة، الأولى،1412ه_.

249- نهج الحق وكشف الصدق: العلامة الحلّى الحسن بن يوسف بن المطهر (ت 726ه_) تحقيق: رضا الصدر، دار الهجرة،قم المقدسة، الأولى،1420ه_.

250- النوادر: فضل الله بن على الحسنى الراوندى (ت 571ه_) تحقيق: على رضا عسكرى، دار الحديث، الأولى، 1377ش.

251- هدية العارفين فى أسماء المؤلفين: إسماعيل باشا بن محمد البغدادى (ت 1339ه_) دار إحياء التراث العربى، بيروت.

252- الوافى بالوفيات: خليل بن أيبک الصفدى (ت 764ه_) تحقيق: احمد الارنؤوط ـــ تركى مصطفى، دار إحياء التراث العربى،بيروت، الأولى، 1420ه_.

253- وفيات الأعيان وأبناء الزمان: أحمد بن خلكان (ت 681ه_) دار إحياء التراث العربى، بيروت، الأولى، 1417ه_.

254- الياقوت فى علم الكلام: إبراهيم بن إسحاق النوبختى (ق 3ه_) تحقيق: على اكبر ضيائى، مكتبة السيد المرعشى قدس سره ،قم المقدسة،الأولى،1413ه_.

فهرس المحتويات

كلمة القسم..... 5

مقدّمة التحقيق..... 7

ترجمة المؤلف..... 20

النسخ المعتمدة..... 29

مقدّمة المؤلف..... 47

الفصل الأول

فى التوحيد

أصل: تبنى عليه مباحث التوحيد..... 61

تقسيم: الموجود إلى قسمين..... 68

أصل: فى إثبات واجب الوجود..... 71

هداية: إلى تحقيق بعض صفات الواجب..... 72

أصل: فى تحقيق أنّ الواجب ليس له جزء..... 77

أصل: فی إثبات وحدانية تعالی..... 80

تبصرة: لتحقيق بعض الصفات السلبية..... 84

تبصرة: فی أنّه تعالی لا يحلّ فی شیء..... 88

تبصرة: فی تحقيق أنّه تعالی لا يتحد بشیء..... 92

تبصرة: فی تحقيق معنی اللذّة والألم..... 95

تبصرة: فی بيان انتفاء الضد والندّ عنه تعالی 99

أصل: فی بيان حدوث العالم..... 101

مقدّمة: فی تقسيم المؤثر إلی القادر والموجب 108

نتيجة: الواجب المؤثر فی الممكنات قادر..... 111

إلزام: للحكماء فی قولهم بإيجاب الواجب 115

نقض: لقول الحكماء فی ترتيب الموجودات 117

أصل: فی بيان أنّه تعالی عالم بكلّ المعلومات..... 131

نقض: لقول الفلاسفة حيث زعموا أنّ البارى لا يعلم الجزئيات..... 138

فائدة: فی تحقيق معنی الحياة..... 143

فائدة أخری: فی تحقيق معنی إرادته وسمعه وبصره 145

فائدة أخری: فی تحقيق معنی الرؤية..... 152

هداية: إلی بيان معنی كلامه تعالی وأنّه متكلم..... 162

لطيفة: تتضمّن بعض المسائل من مباحث أسماء الله تعالی..... 167

الفصل الثانی

فی العدل

تقسیم: للفعل إلی أقسامه الخمسة 191

أصل: فی الإشارة إلی الخلاف بین الفریقین 194

أصل: فی بیان أنّه تعالی لا یفعل القبیح..... 195

أصل: فی بیان أفعال العباد..... 196

شبهة: للمجبّرة والجواب عنها..... 200

شبهة: أخری لهم والجواب عنها..... 203

هدایة: إنّ القائلین بکون العبد مختاراً..... 204

أصل: فی بیان أنّ الله تعالی هل یفعل لغرض..... 205

تبصرة: فی أنّه تعالی لا یأمر بالقبیح ولا یرضی به..... 206

تبصرة: فی بیان حسن التکلیف..... 210

أصل: فی أنّ اللطف هل هو واجب علی الله تعالی..... 213

الفصل الثالث

النبوة - الإمامة

أصل: فی معرفة مفهوم النبی صلی الله علیه وآله وسلم 217

أصل: فی معرفة معنی العصمة..... 224

مقدّمة: فی معرفة معنی المعجزة..... 227

أصل: فی بیان نبوة نبینا محمد صلی الله علیه وآله وسلم 229

هدایة: إلی بعض أحکام النبوة..... 233

أصل: فی مباحث الإمامة 235

أصل: فی عدم جواز تعدّد الأئمة علیهم السلام فی وقت واحد..... 239

هدایة: إلی طریق معرفة الإمامة..... 240

مقدّمة: فی بیان معنی الإجماع وأنّه حجّة..... 241

أصل: فی بیان أنّ الإمام الحق بعد النبی صلی الله علیه وآله وسلم 243

فائدة: فی بیان سبب غیبة الإمام..... 245

تبصرة: فی أنّ المفضول هل تجوز إمامته مع وجود الفاضل..... 246

الفصل الرابع

المعاد

تعریف: المعاد وفیه مباحث 251

مقدّمة: فی بیان حقیقة النفس الانسانیة..... 254

مقدّمة: فی بیان حشر الأجساد وأنّه ممکن..... 257

أصل: فی إثبات حشر الأجساد ووقوعه..... 260

هدایة: إلی مسألة نافعة فی باب المعاد..... 273

أصل: فی بیان ما یترتب علی المعاد من الثواب والعقاب..... 276

حلّ شبهة: حصلت لبعض المعتزلة فی الثواب والعقاب..... 283

هدایة: إلی إثبات شفاعة نبیّنا محمد صلی الله علیه وآله وسلم 288

فائدة: فی تحقیق معنی الإیمان..... 289

فائدة: فی بقیة مباحث المعاد..... 294

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُواْ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ

(التوبه : 41)

منـذ عـدة سـنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمية لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجانًا. يحظى هذا المركز بشـعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والنذور والأوقاف وتخصـيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضًا الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟

ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟

تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلات:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 88318722 ـ 021

قسم البيع 09132000109شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز القائمية للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹