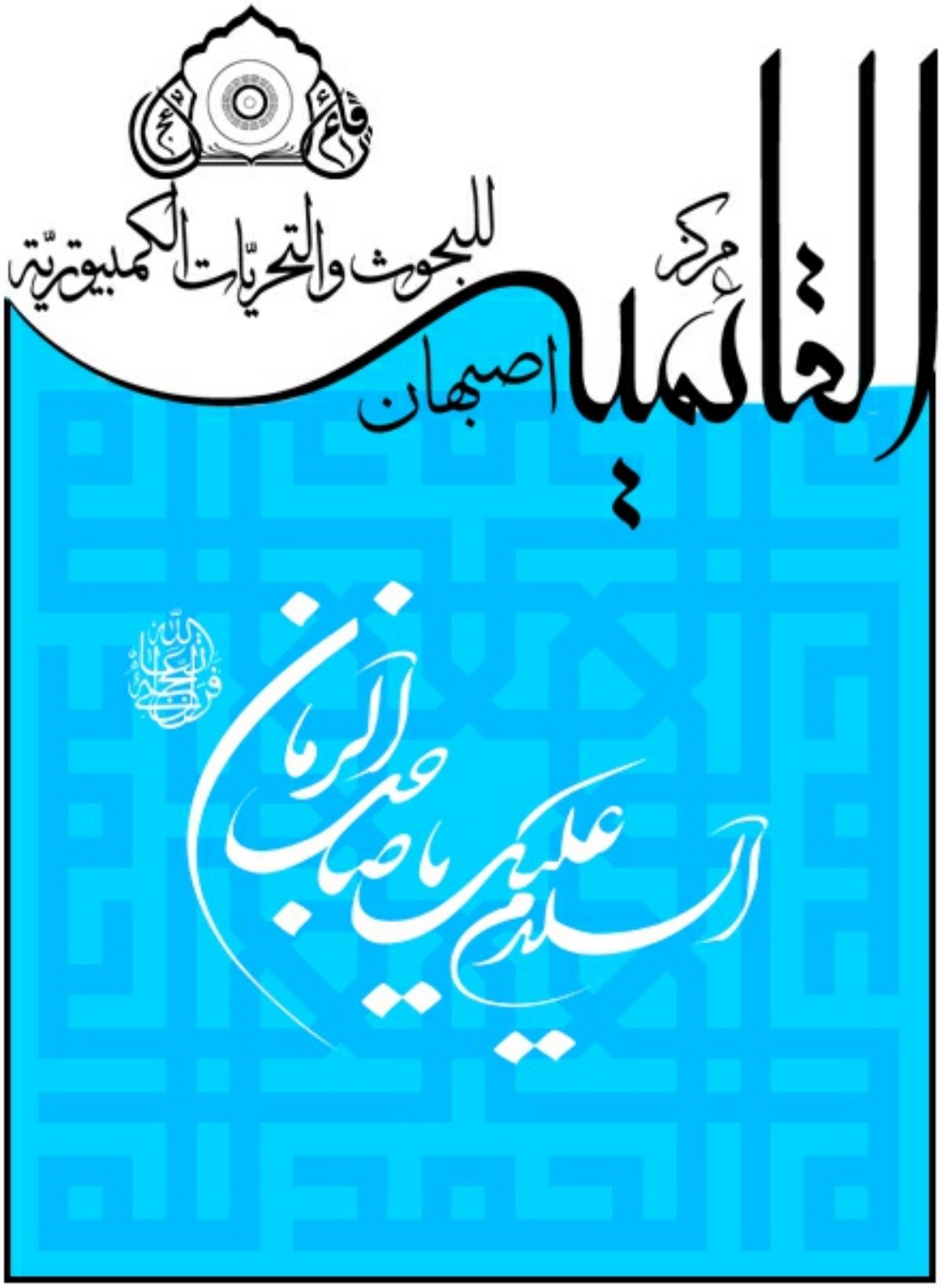

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

شرح
الفصول النصيرية

تأليف

السيد عبد الوهاب بن محمد الحسني الأدكاوي

من أعلام القرن التاسع الهجري

تحقيق

شعبة التحقيق

في مركز البحوث والدراسات الإسلامية

في العتبة الحسينية المقدسة

بسم الله الرحمن الرحیم

شرح الفصول النصيريه

كاتب:

عبد الوهاب بن على الاسترآبادى

نشرت فى الطباعة:

العتبه الحسينيه المقدسه

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵
شرح الفصول النصیریه ----- ۱۰
اشاره ----- ۱۰
اشاره ----- ۱۰
مقدمه القسم ----- ۱۴
مقدمه التحقیق ----- ۱۶
اشاره ----- ۱۶
۱ - سبب التسمیه ----- ۱۷
۲ - نشوء علم الکلام، و تأریخه، و مراحل تطوّره ----- ۱۷
۳ - موضوع علم الکلام ----- ۲۰
۴ - شرعیه علم الکلام ----- ۲۰
۵ - أبرز المسائل الکلامیه ----- ۲۶
کتابنا (شرح الفصول النصیریه) ----- ۲۷
ترجمه المؤلّف ----- ۲۹
اسمه ----- ۲۹
مصنّفاته ----- ۳۰
دفع إشکال ----- ۳۱
حول الکتاب ----- ۳۲
وفاته ----- ۳۲
أولاده ----- ۳۲
من مؤلفاته ----- ۳۳
تلمیذه و الراوی عنه ----- ۳۴
مصنّفاته ----- ۳۴
منهجیه التحقیق ----- ۳۶

اشاره ---- ۳۶
النسخ المعتمده ---- ۳۷
عملنا ---- ۳۸
مقدمه المؤلف ---- ۵۶
الفصل الأوّل: التّوحيد ---- ۶۸
اشاره ---- ۶۸
أصل: - أی قاعده كلّيه - تبنی عليه مباحث التوحيد. ---- ۷۰
تقسيم: - للموجود إلی قسميه - يرشدک إلی تصور معنی الواجب و الممكن. ---- ۷۷
أصل: فی إثبات واجب الوجود، الذی هو المطلب الأعلی فی هذا الفن، و أساس العقائد الدينيه. ---- ۸۰
هدايه: إلی تحقيق بعض صفات الواجب، انجرّ الكلام إليها. ---- ۸۱
أصل: فی تحقيق أنّ الواجب ليس له جزء بالفعل، و لا بالفرض، ذهنا و خارجا. ---- ۸۶
أصل: فی إثبات وحدانيته تعالی، و نفی الشريک عنه تعالی. ---- ۸۹
تبصره: تبصّرک لتحقيق بعض الصفات السلبيه للواجب تعالی. ---- ۹۳
تبصره: فی أنّه تعالی لا يحلّ فی شیء، و لا شیء يحلّ فيه. ---- ۹۷
تبصره: فی تحقيق أنّه تعالی لا يتّحد بشیء. ---- ۱۰۱
تبصره: فی تحقيق معنی اللذّه و الألم ، و فی أنّهما هل يثبتان للواجب تعالی أو لا؟. ---- ۱۰۴
تبصره: فی بيان انتفاء الضدّ و الندّ عنه تعالی. ---- ۱۰۸
أصل: فی بيان حدوث العالم. ---- ۱۱۰
مقدّمه: فی تقسيم المؤثّر إلی: القادر، و الموجب؛ ليستنتج منها أنّ الواجب تعالی قادر. ---- ۱۱۷
نتيجه: الواجب المؤثر فی الممكنات قادر ---- ۱۲۰
إلزام: للحكماء فی قولهم بإيجاب الواجب. ---- ۱۲۴
نقض: لقول الحكماء فی ترتيب الموجودات. ---- ۱۲۶
أصل: فی بيان أنّه تعالی عالم بكلّ المعلومات. و فيه مقامان: ---- ۱۴۰
نقض: لقول الفلاسفه، حيث زعموا أنّ البارى تعالی لا يعلم الجزئيات المتغيّره من حيث هی جزئيه، و جواب شبهه لهم فی هذه الدعوی. ---- ۱۴۷
فائده: فی تحقيق معنی الحياه و أنّه تعالی حیّ. ---- ۱۵۲
فائده أخری تشتمل علی تحقيق معنی إرادته و سمعه و بصره، و فيها مسألتان: ---- ۱۵۴

فائده: أخری فی تحقیق معنی الرؤیه، و إنّه تعالی هل یصحّ أن یری أو لا؟ ---- ۱۶۱
هدایه: إلی بیان معنی کلامه تعالی و إنّه متکلّم. ---- ۱۷۱
لطیفه: تتضمّن بعض المسائل من مباحث أسماء اللّه تعالی. ---- ۱۷۶
الفصل الثّانی: العدل ---- ۱۹۸
اشاره ---- ۱۹۸
تقسیم: للفعل إلی أقسامه الخمسه ینتفع به فی المباحث. ---- ۲۰۰
أصل: فی الإشاره إلی الخلاف بین الفریقین و إثبات ما هو الحق، ---- ۲۰۳
أصل: فی بیان أنّه تعالی لا یفعل القبیح و لا یترک الواجب. ---- ۲۰۴
أصل: فی بیان أفعال العباد هل هی واقعه بقدرتهم أو بقدره اللّه تعالی ؟ ---- ۲۰۵
شبهه للمجبّره فی دعواهم - هذه - و جواب عنها. ---- ۲۰۹
شبهه أخری لهم فی هذه الدعوی، و جواب عنها. ---- ۲۱۲
هدایه: إنّ القائلین بکون العبد مختارا لم یدّعوا أنّ جمیع الأفعال الحسنه صادره منه ---- ۲۱۳
أصل: فی بیان أنّ اللّه تعالی هل یفعل لغرض أو لا؟. ---- ۲۱۴
تبصره: فی أنّه تعالی لا یأمر بالقبیح و لا یرضی به. ---- ۲۱۵
تبصره: فی بیان حسن التکلیف. ---- ۲۱۹
أصل: فی أنّ اللطف هل هو واجب علی اللّه تعالی أو لا؟. ---- ۲۲۲
الفصل الثّالث: النّبوه و الإمامه ---- ۲۲۴
اشاره ---- ۲۲۴
أصل: فی معرفه مفهوم النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلم، و أنّ بعثه الأنبیاء واجب عقلا. ---- ۲۲۶
أصل: فی معرفه معنی العصمه ، و أنّ الأنبیاء معصومون. ---- ۲۳۳
مقدّمه: فی معرفه معنی المعجزه، و بیان أنّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلم یجب أن یکون ذا معجز. ---- ۲۳۶
أصل: فی بیان نبوه نبیّنا محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلم. ---- ۲۳۸
هدایه: إلی بعض أحکام النبوه. ---- ۲۴۲
أصل: فی مباحث الإمامه و ما یتعلّق بها. ---- ۲۴۴
أصل: فی عدم جواز تعدّد الأئمه فی وقت واحد. ---- ۲۴۸
هدایه: إلی طریق معرفه الإمامه. ---- ۲۴۹

مقدّمه: فی بیان معنی الإجماع و أنّه حجّه. ---- ۲۵۰
أصل: فی بیان أنّ الإمام الحقّ بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلم من هو؟. ---- ۲۵۲
فائده: فی بیان سبب غیبه الإمام. ---- ۲۵۴
تبصره: فی أنّ المفضول هل تجوز إمامته مع وجود الفاضل ؟. ---- ۲۵۵
الفصل الرّابع: المعاد ---- ۲۵۸
اشاره ---- ۲۵۸
تعریف: المعاد و فیه مباحث ---- ۲۶۰
مقدّمه: فی بیان حقیقه النفس الإنسانیه. ---- ۲۶۳
مقدّمه: فی بیان حشر الأجساد و أنّه ممکن. ---- ۲۶۶
أصل: فی إثبات حشر الأجساد و وقوعه. ---- ۲۶۹
هدایه: إلی مسأله نافعه فی باب المعاد، هی أنّه هل یصحّ إعاده المعدوم بعینه - أی بجمیع عوارضه المشخّصه - أو لا؟ ---- ۲۸۲
أصل: فی بیان ما یترتب علی المعاد من الثواب و العقاب و غیرهما. ---- ۲۸۵
حلّ شبهه، حصلت لبعض المعتزله فی هذا المقام. ---- ۲۹۲
هدایه: إلی إثبات شفاعه نبینا محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلم. ---- ۲۹۷
فائده: فی تحقیق معنی الإیمان، و ما یتعلّق به. ---- ۲۹۸
فائده: فی بقیه مباحث المعاد، و به یتمّ الکتاب. ---- ۳۰۳
الفهارس العامه ---- ۳۱۶
اشاره ---- ۳۱۶
(۱) فهرس الآیات الکریمه ---- ۳۱۸
(۲) فهرس الأحادیث الشریفه ---- ۳۲۸
(۳) فهرس الأعلام ---- ۳۳۰
۱ - المعصومون الأربعه عشر علیهم السّلام ---- ۳۳۰
۲ - الأنبیاء علیهم السّلام ---- ۳۳۰
۳ - الأعلام ---- ۳۳۲
(۴) فهرس الفرق و الجماعات ---- ۳۳۵
(۵) فهرس المصطلحات ---- ۳۳۸

(۶) مصادر التحقيق ---------- ۳۵۸

(۷) فهرس المحتويات ---------- ۳۸۸

تعريف مركز ---------- ۳۹۳

شرح الفصول النصیریه

اشاره

سرشناسه:استرآبادی ، عبدالوهاب بن علی ، قرن ۹ ق.

عنوان و نام پدیدآور:شرح الفصول النصیریه / میرعبدالوهاب بن علی حسینی استرآبادی ؛ نویسنده متن : خواجه نصیرالدین محمد طوسی

ناشر: العتبه الحسینیه المقدسه. قسم الشؤون الفکریه و الثقافیه. شعبه التحقیق

محل نشر: کربلای معلی - عراق

سال نشر ۱۴۳۳ ه_ ق

مشخصات ظاهری: ۳۶۷ ص

یادداشت کلی:زبان: عربی

عنوانهای دیگر:الفصول النصیریه . شرح

موضوع:کلام شیعه امامیه

موضوع:نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ - ۶۷۲ق.الفصول النصیریه -- نقد و تفسیر

شناسه افزوده:نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ - ۶۷۲ق.الفصول النصیریه. شرح

شماره دستیابی:۵-۴۰۶۶/۱

ص :۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص :٣

شرح الفصول النصیریه

میرعبد الوهاب بن علی حسینی استرآبادی

نویسنده متن : خواجه نصیرالدین محمد طوسی

ص :۴

مقدمه القسم

الحمد للّه الذی منّ علینا بنعمه العلم و وفّقنا لمعرفه الحقائق و أعاننا علی نشر الحقّ و إظهار الصدق، و الصلاه و السلام علی سید الحکماء و إمام العلماء المصطفی الأمجد أبی القاسم محمد و علی آله المیامین الأبرار و سلّم تسلیما.

أمّا بعد:

شمّرت شعبه التحقیق فی قسم الشؤون الفکریه عن ذراعها العلمی و أطلقت العنان فی میدان التحقیق، فأثمرت هذا الهمّه أن خرج لنا کتاب (شرح الفصول النصیریه) لمؤلفه السید عبد الوهاب بن علی الاسترابادی بحلّته الزاهیه و طلعته البهیه، التی تنمّ عن جهود جبّاره أبدتها شعبه التحقیق الموقّره ابتداء بمسؤولها و مرورا بالأساتذه المحققین و انتهاء بکادرها الفنی فی التنضید و الإخراج.

و بعد انقطاع اقتضته ظروف العمل عادت إصدارات قسم الشؤون الفکریه هذه المره عن طریق شعبه التحقیق فأصدرت هذا الکتاب القیّم لیأخذ مکانه وسط الکتب العلمیه المحققه، التی تسلّط الضوء علی العقائد الحقّه للفرقه المحقّه، و الحمد للّه رب العالمین.

قسم الشؤون الفکریه و الثقافیه فی العتبه الحسینیه المقدسه

ص:۵

مقدمه التحقیق

اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحیم

الحمد للّه الذی أظهر من آثار سلطانه و جلال کبریائه ما حیّر مقل العقول من عجائب قدرته، وردع خطرات هماهم النفوس عن عرفان کنه صفته، و الصلاه و السلام علی أشرف برّیته خاتم النبیین و سیّد المرسلین حبیبنا و حبیب إله العالمین أبی القاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین المنتجبین و اللعن الدائم علی أعدائهم أجمعین إلی قیام یوم الدین.

بما أنّ کتابنا هذا الموسوم ب (شرح الفصول النصیریه) هو فی علم الکلام، فلا بدّ لنا من مقدّمه نوضّح فیها ماهیّه علم الکلام، لکی یسیر القارىء العزیز بخطی ثابته فی طوایا هذا الکتاب، و تتکوّن هذه المقدّمه من عدّه محاور:

۱ - سبب التسمیه.

۲ - نشوء علم الکلام و تأریخه و مراحل تطوّره.

۳ - موضوع علم الكلام.

۴ - شرعيه علم الكلام.

۵ - أبرز المسائل الكلاميه.

و سنوضّح كلّ محور بشكل إجمالى.

۱ - سبب التسميه

من أشهر أسماء هذا العلم هو (الكلام) و اختلف المتكلّمون فى وجه التسميه بهذا الاسم، فبعض قالوا: بسبب البحث الذى دار حول الكلام الإلهى، و المعارك الفكريه حوله فى عصر المأمون العباسى و ما بعده، و لكن هذا الرأى مردود؛ لأنّ إسم الكلام أقدم من ذلك بكثير، كما سنبيّنه قريبا.

و قيل: بسبب أنّ المتكلّمين كانوا يبتدئون البحث بقول: (الكلام فى كذا). و قيل:

بسبب القدره على المناظره و التكلّم فى الإلهيات مع المخالفين، و قد اعتبر البعض هذا السبب هو الأوجه و الأجدر بالإعتبار؛ لأنّه ركّز على عنصر رئيسىّ فى هذا العلم، و هو عنصر المناظره فى العقائد(۱).

۲ - نشوء علم الكلام، و تأريخه، و مراحل تطوّره

إذا أخذنا بنظر الإعتبار السبب الثالث من أسباب تسميه علم الكلام، فإنّ علم الكلام قديم، قدم البشريه على وجه الأرض، أى المناظره التى دارت بين

۱- (۱) انظر: ما هو علم الكلام للربانى: ۲۰.

قابیل و هابیل فی إثبات الحق و انتهت بمقتل هابیل. بل ربّما أقدم من ذلک بکثیر حیث لا آدم علیه السلام، أی عندما أراد الباری عزّ و جلّ خلق آدم علیه السلام، و أمره للملائکه بالسجود، و امتناع إبلیس عن السجود، فدار کلام بین الباری عزّ و جلّ و إبلیس.

هذا إذا نظرنا إلی علم الکلام بمعناه الحرفی، أمّا إذا نظرنا إلیه بمعناه الإصطلاحی، فقد کانت بداياته منذ فجر الرساله، فقد وردت آیات کثیره فی القرآن الکریم تدافع عن العقائد الإسلامیه و تسفّه آراء الکفار بحجج قویه، منها علی سبیل المثال سوره البقره: یا أَیُّهَا النّاسُ اعْبُدُوا رَبَّکُمُ الَّذِی خَلَقَکُمْ وَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ (۲۱) اَلَّذِی جَعَلَ لَکُمُ الْأَرْضَ فِراشاً وَ السَّماءَ بِناءً وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقاً لَکُمْ فَلا تَجْعَلُوا لِلّهِ أَنْداداً وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۲۲) وَ إِنْ کُنْتُمْ فِی رَیْبٍ مِمّا نَزَّلْنا عَلی عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَهٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَکُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ (۲۳) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النّارَ الَّتِی وَقُودُهَا النّاسُ وَ الْحِجارَهُ أُعِدَّتْ لِلْکافِرِینَ (۱).

و سوره الأنبیاء وَ لَقَدْ آتَیْنا إِبْراهِیمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَ کُنّا بِهِ عالِمِینَ (۵۱) إِذْ قالَ لِأَبِیهِ وَ قَوْمِهِ ما هذِهِ التَّماثِیلُ الَّتِی أَنْتُمْ لَها عاکِفُونَ (۵۲) قالُوا وَجَدْنا آباءَنا لَها عابِدِینَ (۵۳) قالَ لَقَدْ کُنْتُمْ أَنْتُمْ وَ آباؤُکُمْ فِی ضَلالٍ مُبِینٍ (۵۴) قالُوا أَ جِئْتَنا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللّاعِبِینَ (۵۵) قالَ بَلْ رَبُّکُمْ رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ الَّذِی فَطَرَهُنَّ وَ أَنَا عَلی ذلِکُمْ مِنَ الشّاهِدِینَ (۵۶) وَ تَاللّهِ لَأَکِیدَنَّ أَصْنامَکُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِینَ (۵۷) فَجَعَلَهُمْ جُذاذاً إِلاّ کَبِیراً لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَیْهِ

۱- (۱) سوره البقره ۲:۲۱-۲۴.

يَرْجِعُونَ (۵۸) قالُوا مَنْ فَعَلَ هـذا بِآلِهَتِنا إِنَّهُ لَمِنَ الظّالِمِينَ (۵۹) قالُوا سَـمِعْنا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقالُ لَهُ إِبْراهِيمُ (۶۰) قالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلى أَعْيُنِ النّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْـهَدُونَ (۶۱) قـالُوا أَ أَنْتَ فَعَلْتَ هـذا بِآلِهَتِنـا يـا إِبْراهِيمُ (۶۲) قـالَ بَـلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هـذا فَسْـئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ (۶۳) فَرَجَعُوا إِلى أَنْفُسِهِمْ فَقالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظّالِمُونَ (۶۴) ثُمَّ نُكِسُوا عَلى رُؤُسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ ما هؤُلاءِ يَنْطِقُونَ (۶۵) قالَ أَ فَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ ما لا يَنْفَعُكُمْ شَيْئاً وَ لا يَضُرُّكُمْ (۶۶) أُفٍّ لَكُمْ وَ لِما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ أَ فَلا تَعْقِلُونَ (۱) و غيرها كثير.

أمّا ما ورد عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم و الأئمه عليهم السّلام، فالكتب زاخره به(۲) ، من توحيد و عدل، و نبوه، و إمامه، و معاد، و ما يتفرّع عن ذلك، ثمّ جاءت مرحله الغيبه الصغرى، فتبنّى السفراء الأربعه رضوان اللّه عليهم، و علماء الطائفه الحقّه، الدفاع عن هذه العقائد، بالطرق التى تعلّموها من الأئمه عليهم السلام، سواء كانت عقليه، أو نقليه، ثمّ جاء دور التأليف فى هذا العلم، فألّفت الكتب و الأبحاث، و يكاد أن يكون أقدم ما وصل إلينا من الكتب الكلاميه هو كتاب الياقوت لأبى إسحاق إبراهيم بن نوبخت، ثمّ توالت المؤلّفات الكلاميه، و اتّسع علم الكلام، و أشهر من كتب فى علم الكلام الشيخ المفيد، و الشريف المرتضى، و الخواجه نصير الدين الطوسى، و العلاّمه الحلّى، و المقداد السيورى، و غيرهم الكثير من علمائنا رضوان اللّه عليهم.

۱- (۱) سوره الانبياء ۲۱:۵۱-۶۷.

۲- (۲) راجع على سبيل المثال كتاب الاحتجاج للطبرسى.

۳ – موضوع علم الکلام

لکی یتضح موضوع علم الکلام لا بدّ فی البدء من تعریف علم الکلام، فهو علم التوحید و الصفات(۱).

أو هو العلم الذی یبحث فیه عن إثبات أصول الدین الإسلامی، بالأدلّه المفیده للیقین بها(۲).

فممّا تقدّم تبیّن لنا بأن موضوع علم الکلام، هو أصول الدین، و هی عند الشیعه خمسه:

أ – التوحید ب – العدل ج – النبوه د – الإمامه ه – المعاد

و بعضهم یدرج بعض هذه الأصول فی بعض، کإدراج العدل فی التوحید؛ لأنّه من الصفات، و الصفات تبحث فی التوحید، و لکنّه أفرد للخلاف الذی وقع فیه بین المذاهب.

۴ – شرعیه علم الکلام

تمیّز الشیعه بأنّهم یستمدّون ثوابتهم و عقائدهم من القرآن الکریم، و سنّه النبی، و الأئمه من آله صلوات اللّه علیه و علیهم، و حیث إنّ علم الکلام من العلوم التی أحدثت صدی واسعا فی العالم الإسلامی؛ نظرا لنوع المسائل المطروحه فیه، و التی أحدثت معارک فکریه واسعه، کان و لا بدّ لنا من معرفه رأی أئمتنا صلوات اللّه و سلامه علیهم، لکی نستند فی التعاطی مع هذا العلم إلی رکن وثیق.

۱- (۱) التعریفات للجرجانی: ۲۳۴.

۲- (۲) خلاصه علم الکلام للفضلی: ۲۱.

فقد روى يونس بن يعقوب قال: كنت عند أبى عبد اللّه عليه السلام، فورد عليه رجل من أهل الشام، فقال: إنّى رجل صاحب كلام، و فقه، و فرائض، و قد جئت لمناظره أصحابك.

فقال له أبو عبد اللّه عليه السلام: «كلامك هذا من كلام رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم أو من عندك ؟».

فقال: من كلام رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم بعضه، و من عندى بعضه.

فقال له أبو عبد اللّه عليه السلام: «فأنت شريك رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم ؟».

قال: لا.

قال: «فسمعت الوحى من اللّه تعالى يخبرك ؟».

قال: لا.

قال: «فتجب طاعتك كما تجب طاعه رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم ؟».

قال: لا.

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

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

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

و تقول: ویل لأصحاب الکلام، یقولون: هذا ینقاد و هذا لا ینقاد، و هذا ینساق و هذا لا ینساق، و هذا نعقله و هذا لا نعقله. فقال أبو عبد اللّه علیه السلام: «إنّما قلت: ویل لقوم ترکوا قولی بالکلام، و ذهبوا إلی ما یریدون».

ثمّ قال: «اخرج إلی الباب فمن تری من المتکلّمین فأدخله».

قال: فخرجت فوجدت حمران بن أعین - و کان یحسن الکلام -، و محمد بن النعمان الأحول - و کان متکلّما -، و هشام بن سالم، و قیس الماصر - و کانا متکلّمین، و کان قیس عندی أحسنهم کلاما، و کان قد تعلّم الکلام من علی بن الحسین علیهما السلام - فأدخلتهم، فلمّا استقرّ بنا المجلس - و کنّا فی خیمه لأبی عبد اللّه علیه السلام، فی طرف جبل فی طریق الحرم، و ذلک قبل الحج بأیام - أخرج أبو عبد اللّه علیه السلام رأسه من الخیمه فإذا هو ببعیر یخبّ، فقال: «هشام و رب الکعبه».

قال: و کنا ظنّنا أنّ هشاما رجل من ولد عقیل، و کان شدید المحبّه لأبی عبد اللّه علیه السلام، فإذا هو هشام بن الحکم قد ورد - و هو أول ما اختطت لحیته، و لیس فینا إلا من هو أکبر سنّا منه - فوسّع له أبو عبد اللّه علیه السلام و قال: «هذا ناصرنا بقلبه و لسانه و یده» ثمّ قال لحمران: «کلّم الرجل» یعنی الشامی، فکلّمه حمران و ظهر علیه.

ثمّ قال: «یا طاقی کلّمه» فکلّمه فنظر علیه محمد بن النعمان.

ثمّ قال: «یا هشام بن سالم کلّمه» فتعارفا.

ثمّ قال لقیس المعاصر: «کلّمه».

و أقبل أبو عبد اللّه علیه السلام یتبسّم من کلامهما و قد استخذل الشامی فی یده،

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

ثمّ قال الشامی لهشام: یا غلام، سلنی فی إمامه هذا - یعنی أبا عبد اللّه علیه السلام - فغضب هشام حتی ارتعد، ثمّ قال له: أخبرنی یا هذا أربّک أنظر لخلقه أم خلقه لأنفسهم ؟.

فقال الشامی: بل ربّی أنظر لخلقه.

قال: ففعل بنظره لهم فی دینهم ماذا؟.

قال: کلّفهم و أقام لهم حجه و دلیلا علی ما کلّفهم به، و أزاح فی ذلک عللهم.

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

قال الشامی: هو رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم. قال هشام: فبعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم من ؟.

قال: الکتاب و السنّه.

فقال له هشام: فهل نفعنا الیوم الکتاب و السنّه فیما اختلفنا فیه، حتی رفع عنّا الاختلاف، و مکّننا من الإتفاق.

فقال الشامی: نعم. قال هشام: فلم اختلفنا نحن و أنت، جئتنا من الشام تخالفنا، و تزعم أنّ الرأی طریق الدین، و أنت مقرّ بأنّ الرأی لا یجمع علی القول الواحد المختلفین ؟ فسکت الشامی کالمفکر.

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

قال: إن قلت: إنّا ما اختلفنا كابرت، و إن قلت: إنّ الكتاب و السنّه يرفعان عنّا الاختلاف أبطلت؛ لأنّهما يحتملان الوجوه، و لكن لى عليه مثل ذلك.

فقال له أبو عبد اللّه عليه السلام: «سله تجده مليا».

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

فقال: بل ربّهم أنظر لهم.

فقال الشامى: فهل أقام لهم من يجمع كلمتهم، و يرفع اختلافهم، و يبيّن لهم حقّهم من باطلهم ؟.

فقال هشام: نعم.

قال الشامى: من هو؟.

قال هشام: أمّا فى ابتداء الشريعه فرسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم، و أمّا بعد النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم فعترته.

قال الشامى: من هى عتره النبى القائمه مقامه فى حجته ؟.

قال هشام: فى وقتنا هذا أم قبله ؟

قال الشامى: بل فى وقتنا هذا.

قال هشام: هذا الجالس - يعنى أبا عبد اللّه عليه السلام -، الذى تشدّ إليه الرحال، و يخبرنا بأخبار السماء، وراثه عن جده.

قال الشامى: و كيف لى بعلم ذلك ؟.

فقال هشام: سله عمّا بدا لک.

قال الشامی: قطعت عذری فعلیّ السؤال.

فقال أبو عبد اللّه علیه السلام: «أنا أکفیک المسأله یا شامی، أخبرک عن مسیرک و سفرک، خرجت یوم کذا، و کان طریقک کذا، و مررت علی کذا، و مرّ بک کذا».

فأقبل الشامی کلّما وصف له شیئا من أمره یقول: صدقت و اللّه. فقال الشامی:

أسلمت للّه الساعه.

فقال له أبو عبد اللّه علیه السلام: «بل آمنت باللّه الساعه، إنّ الإسلام قبل الإیمان و علیه یتوارثون و یتناکحون، و الإیمان علیه یثابون».

قال: صدقت، فأنا الساعه أشهد أن لا إله إلا اللّه، و أنّ محمّدا رسول اللّه، و أنّک وصیّ الأنبیاء.

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

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

ثمّ التفت إلی الأحول فقال: «قیاس رواغ، تکسر باطلا بباطل، إلّا أنّ باطلک أظهر».

ثمّ التفت إلی قیس الماصر فقال: «تتکلّم و أقرب ما تکون من الخبر عن الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم أبعد ما تکون منه، تمزج الحق بالباطل، و قلیل الحق یکفی عن کثیر الباطل، أنت و الأحول قفازان حاذقان».

قال يونس بن يعقوب: فظننت - و اللّه - أنّه عليه السلام يقول لهشام قريبا ممّا قال لهما.

فقال عليه السلام: «يا هشام، لا تكاد تقع تلوى رجليك إذا هممت بالأرض طرت، مثلك فليكلّم الناس، اتّق الزلّه، و الشفاعه من ورائك»(۱).

نفهم من هذه الروايه، أنّ علم الكلام يحظى بتأييد الأئمّه عليهم السّلام، بل هم المؤسّسون له، و لكن بحسب شروطهم، و التى ذكرها الإمام الصادق عليه السلام فى صدر الروايه، لمّا استغرب يونس بن يعقوب من دعوه الإمام المتكلّمين للدخول، بل إنّ الإمام يحثّ أصحابه، الذين لديهم القدره على الإحتجاج للخوض فى هذا العلم، لما له من أهمّيه فى تثبيت العقائد الحقّه، و ترسيخها فى النفوس.

۵ - أبرز المسائل الكلاميه

من أقدم المسائل التى اثيرت فى علم الكلام مسأله القضاء و القدر، فتكلّم فيها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، لمّا سأله ذلك الشيخ عند منصرفه من صفين(۲) ، فحفظت أقواله، و تناقلها المختصّون.

و حفظ لنا التاريخ الشىء الكثير من أقواله عليه السلام، التى تضمّنتها خطبه الشريفه، فى الألوهيه، و الوحدانيه، و الصفات الجلاليه و الجماليه، و فى ردّ الكثير من

۱- (۱) الإحتجاج للطبرسى: ۱۲۲/۲، مناظره هشام بن الحكم مع رجل من أهل الشام.و عنه فى بحار الأنوار: ۹/۳-۱۲.

۲- (۲) انظر: الكافى للشيخ الكلينى: ۱۵۵/۱.

الشبهات، و فی النبوه، و الإمامه، و العصمه، و المعاد.

و فی عهد معاویه لعنه اللّه و بأمر منه؛ و لدوافع سیاسیه، الهدف من ورائها فرض حکم بنی أمیه علی المسلمین، أثیرت مسأله (الجبر الإلهی) و معناها أنّ اللّه - تعالی عن ذلک - هو الذی سلّط بنی أمیه علی رقاب المسلمین، فلیس أمامهم إلّا الصبر، و الرضا بقدره، و التسلیم لقضائه.

و من بعد حدثت مسأله (خلق القرآن) و تتالت المسائل، یطرحها الفکر للبحث، و تثیرها السیاسه لتوطید الملک، ثمّ دخلت الثقافات غیر الإسلامیه، من یونانیه، و عبرانیه، و سریانیه، و هندیه، و فارسیه، و کثرت المسائل و اشتدّ أوار الجدل الکلامی(۱).

هذه أبرز النقاط التی رکزنا علیها لمعرفه علم الکلام، و بشکل مختصر.

کتابنا (شرح الفصول النصیریه)

هو فی الأصل رساله مختصره فی أصول الدین، کتبها الخواجه نصیر الدین الطوسی، علی النهج الکلامی، و رتبها علی أربعه فصول:

الأول: فی التوحید.

الثانی: فی النبوه.

الثالث: فی الإمامه.

الرابع: فی المعاد.

۱- (۱) انظر: خلاصه علم الکلام للفضلی: ۹-۱۰.

و قد اشتهر الطوسی بأبحاثه المعمّقه، فی شتّی نواحی المعرفه، لذلک کثرت الشروح و التعلیقات علی مؤلّفاته، و من ضمنها هذه الرساله المهمّه التی کثرت الشروح علیها، منها ما هو مزجیّ، و منها ما هو مقطعی، و منها ما هو عربی، و غیر عربی، و إلیک بعضها:

۱ – شرح الفصول للطوسی، لکمال الدین الحسن بن محمد بن الحسن الاسترآبادی النسفی، فرغ منه سنه ۸۷۰ ه.

۲ – شرح الفصول، إسمه جامع الأصول، لنجم الدین خضر ابن الشیخ شمس الدین محمد بن علی الحبلرودی، کان حیا سنه ۸۲۸ ه.

۳ – شرح الفصول للشیخ سلیمان بن أحمد آل عبد الجبار البحرانی، المتوفی سنه ۱۲۶۶ ه.

۴ – شرح الفصول للمولی علی بن یوسف صاحب (الصراط المستقیم) و اسمه:

منتهی السؤول.

۵ – شرح الفصول، لفخر المحققین ابن العلاّمه الحلی، المتوفی سنه ۷۷۱ ه، اسمه: معراج الیقین.

۶ – شرح الفصول، للفاضل أبی عبد اللّه محمد بن الحسین بن محمد المقداد السیوری الأسدی الحلّی، المتوفی سنه ۸۶۶ ه، اسمه: الأنوار الجلالیه.

۷ – شرح الفصول، فارسی، لعلاء الدین ملک علی.

۸ – الأدلّه الجلیّه فی شرح الفصول النصیریه، للشیخ عبد اللّه نعمه، معاصر.

و غیرها کثیر.

ترجمه المؤلّف

اسمه

السید عبد الوهاب بن علی الحسینی الأشرفی الاسترآبادی الجرجانی القاضی.

فاضل، عالم، جلیل، کان من أجلّه علماء الإمامیه، متکلما محققا، ولی القضاء بجرجان مدّه طویله، و اهتمّ بفصل القضاء، و تنظیم أمور الناس، و قد أدرک أوائل الدوله الصفویه.

روی عنه تلمیذه المفسر أبو الحسن علی بن الحسین الزواری، و ستأتی ترجمته. له ولدان من أهل العلم و الفضل، هما: عبد الحی و محمد تقی، تأتی ترجمتهما(۱).

۱- (۱) مصادر ترجمه الاسترآبادی: أمل الآمل: ۱۶۶/۲، ۴۹۰. معجم رجال الحدیث: ۱۲ / ۴۷، ۷۳۸۴. ریاض العلماء: ۲۸۷/۳. روضات الجنات ۱۹۲:۴. إحیاء الداثر من القرن العاشر: ۱۳۶. معجم طبقات المتکلّمین: ۳۰۷/۳. معجم المؤلفین کحاله: ۲۲۵/۶.أعیان الشیعه: ۱۵۳/۱۲، ۸۱۲۴. طبقات الفقهاء: ۱۴۱/۹، ۲۹۴۹. معجم مؤلفی الشیعه: ۲۴.

مصنّفاته

۱ - الأنموذج: فی علوم البلاغه من المعانی، و البیان، و البدیع، فرغ منه فی التاسع من محرم الحرام سنه ۸۷۹ ه(۱).

۲ - الحاشیه علی شرح الهدایه الأثیریه: أولها: (هدایتک اللهمّ یاذا الحکمه الباهره) فرغ منها فی ۲۷ ذبی القعده سنه ۸۷۱ ه، و النسخه بخطه، موجوده ضمن مجموعه من تصانیفه(۲).

۳ - رساله فی تنزیه الأنبیاء: قال الأفندی فی الریاض: رأیته فی اصفهان و ظنّی أنّه لهذا السید، و إن لم یقیّد اسمه فی الکتاب بالاسترآبادی، و قد تعرّض فیه لکلام السید المرتضی فی کتابه تنزیه الأنبیاء، و ألّفه بإسم السلطان بدیع الزمان(۳).

۴ - شرح الفصول النصیریه: أصل الفصول فارسی، تألیف خواجه نصیر الدین الطوسی، المتوفی سنه (۶۷۲ ه) ثمّ عرّبه رکن الدین محمد بن علی الجرجانی الحلّی الغروی، تلمیذ العلاّمه الحلّی، شرع فیه فی ۲۱ محرم سنه ۸۷۵ ه، و فرغ منه فی ۲۰ صفر من السنه نفسها. و لهذا الشرح حاشیه لبعض تلامیذ الأمیر عبد الوهاب، ألّف الحاشیه سنه ۸۸۴ ه، و قال صاحب الریاض: رأیت الشرح المذکور، و هذه الحاشیه علیه، بالتأریخین المذکورین. و قال الحرّ العاملی: رأیت هذا الکتاب(۴).

۱- (۱) الذریعه: ۴۰۲/۲، ۱۶۱۷.

۲- (۲) الذریعه: ۱۴۰/۶، ۷۶۱.

۳- (۳) هدیه العارفین: ۶۴۰/۱. الذریعه: ۴۵۶/۴، ۲۰۳۳. و فیها: تنزیه الأنبیاء.

۴- (۴) الذریعه: ۱۲۶/۶ و ۷۶۱/۱۴۰.

۵ – شرح قصیده البرده: کان تاریخ تألیفه فی السابع و العشرین فی شهر محرم الحرام من سنه ۸۸۳ ه، و قال صاحب الذریعه: إنّ تألیفه فی سنه ۸۷۵ ه(۱).

دفع إشکال

وجدنا فی کتب الفهارس – کالذریعه – مؤلّفا اسمه کأسم مؤلّفنا، و هو الأمیر عبد الوهاب بن طاهر بن علی بن داوود الحسینی الاسترآبادی، و کتابه ککتابنا شرح الفصول النصیریه، و لکن من حسن الحظ أنّا عثرنا علی نسخته الخطیه و طابقناها مع نسختنا، فوجدناها تختلف عنها تمام الاختلاف، و تأریخ تألیفها – أیضا – یختلف، فنسختنا فرغ منها سنه ۸۷۵ ه، و تلک فرغ منها فی الثالث و العشرین من رجب المرجب سنه ۸۸۳ ه، و بسبب هذا التشابه وقع عمر کحاله – کما فی معجمه – فی اشتباه، عندما ترجم لعبد الوهاب بن طاهر بن علی، فقال:

و من آثاره شرح الفصول النصیریه، فرغ من تألیفه یوم الأربعاء ۲۳ رجب سنه ۸۳۳ ه، أو ۸۷۵ ه. و هذا التفاوت الکبیر هو الخلط المطبق، حیث أنّ التاریخ الثانی هو تاریخ الفراغ من کتابنا هذا، و التاریخ الأول لیس هذا، بل الصحیح ۸۸۳ ه کما أشار المصنّف فی آخر کتابه بخطّ یده. و کذلک نفس الاشتباه کرّره صاحب أعیان الشیعه، و خلط بین التأریخین، و بعده ذکر ترجمه مؤلّفنا و کتابه و قال: فرغ منه سنه ۸۷۵ ه.

۱- (۱) الذریعه: ۷/۱۴، ۱۴۹۷.

حول الكتاب

موضوع الكتـاب فی علم الكلاـم، و يتطرق فيه إلی التوحيـد، ثمّ العـدل، ثمّ النبوه، و الإمـامه، ثمّ المعاد، ثمّ قسّم كلّ موضوع من هـذه المواضـيع الرئيسـيه إلی أصل، و تقسـيم، و هـدايه، و تبصـره، و مقـدّمه، و نتيجه، و نقض، و فائده، و لطيفه، متّبعا فی ذلك تقسيم نصير الدين الطوسی فی فصوله، و كلّ هذه الأقسام هی شرح، و توضيح، و تبسيط لمّا ورد فی الفصول النصيريه.

وفاته

لم يتسنّ لنا ضـبط تأريـخ وفاته، لعـدم ضـبطه فی كتب التراجم، كما هو ديـدن أكثر العلماء الذين مضوا و لم تضـبط وفياتهم، و لكنّ القدر المعلوم أنّه توفی بعد سنه ۸۸۳ ه.

أولاده

له من الأولاد اثنان، هما:

(۱) – السيد الأمير نظام الدين عبد الحی بن عبد الوهاب بن علی الحسينی الأشرفی الجرجانی، تولّی القضاء بهراه سنه ۹۳۰ ه.

عالم، فاضل، حكيم، متكلّم، فقيه، أديب، من علماء دوله الشاه طهماسب الصفوی(۱).

قال كحاله: عالم شارك فی أنواع من العلوم، كان حيا سنه ۹۵۹ ه(۲).

۱- (۱) أعيان الشيعه: ۷:۴۵۸/۱۵۰۱.

۲- (۲) معجم المؤلفين لعمر رضا كحاله: ۱۰۸/۵، باب العين.

من مؤلفاته

١ - اجازه: للأمير نظام الدين عبد الحى لبعض تلاميذه، تاريخها ٩۴٩ ه.

٢ - شرح ألفيه الشهيد(١).

٣ - حاشيه على تحرير القواعد المنطقيه، لنجم الدين الكاتبى القزوينى(٢).

۴ - حاشيه على شرح الهدايه الأثيريه(٣).

۵ - حاشيه على الفرائض النصيريه(۴).

۶ - الخطب(۵).

٧ - شرح تهذيب المنطق(۶).

٨ - رساله مسائل العلوم(٧).

٩ - رساله المعضلات، فرغ منه سنه ٩۵٩ ه(٨).

١٠ - معراج الخيال، منظومه فارسيه(٩).

١- (١) الذريعه ١١٩۵/٢٩۶:٢ و ٣۴٧/١١١:١٣.

٢- (٢) الذريعه ١۶٧/٣۴:۶.

٣- (٣) الذريعه ٧۵٧/١٣٩:۶.

۴- (۴) الذريعه ٨٩٢/١۶٢:۶.

۵- (۵) الذريعه ٩۴۴/١٨۴:٧.

۶- (۶) الذريعه ۵۴٣/١۶١:١٣.

٧- (٧) الذريعه ٣۴٠۴/٣۵٩:٢٠.

٨- (٨) الذريعه ۴٩٧٠/٢۶۵:٢١.

٩- (٩) إيضاح المكنون ۵١٠:٢.

(۲) - المولی السید محمد تقی بن عبد الوهاب الاسترآبادی الجرجانی الأشرفی(۱).

فاضل، عالم، متکلّم، جلیل، ماهر، شاعر، توفی ۱۰۵۸ ه.

له مصنفات منها:

۱ - شرح الفصوص للفارابی بالفارسیه(۲).

۲ - رساله فی الأخلاق.

تلمیذه و الراوی عنه

أبو الحسن علی بن الحسن الزواری الاصفهانی، الشیخ، العالم، الفاضل، المفسّر، من فضلاء الإمامیه، کان من تلامذه المحقق الکرکی، و أستاذ المولی فتح اللّه الکاشانی، المتوفی سنه ۹۸۸ ه(۳).

توفی حدود سنه ۹۶۰ ه.

مصنّفاته

۱ - روضه الأبرار، فرغ منه سنه ۹۴۷ ه (شرح نهج البلاغه)(۴).

۲ - ترجمه تفسیر الإمام العسکری علیه السلام (آثار الأخبار)(۵).

۱- (۱) أمل الآمل ۲:۲۵۲/۷۴۱. معجم رجال الحدیث ۱۹:۷۵/۱۲۰۸۸. الذریعه ۱۳:۳۸۱/۱۴۲۹.

۲- (۲) الذریعه ۱۳:۳۸۱/۱۴۲۹.

۳- (۳) الکنی و الألقاب: ۲:۳۰۰. الغدیر: ۴:۱۸۸.

۴- (۴) الذریعه ۱۱:۲۸۵/۱۷۳۳.

۵- (۵) الذریعه ۲۶:۱۰/۷.

۳ – ترجمه الخواص، تفسیر القرآن بالفارسیه.

۴ – ترجمه الطرائف (طراوه الطرائف)(۱).

۵ – ترجمه مکارم الأخلاق (مکارم الکرائم)(۲).

۶ – ترجمه الأمان (نشر الأمان فی الأسفار و الأوطان)(۳).

۷ – لوامع الأنوار إلی معرفه الأئمه الأطهار(۴).

۸ – مجمع الهدی فی قصص الأنبیاء(۵).

۹ – مرآه الصفا أو (کتاب المزار)(۶).

۱۰ – مفتاح النجاح فی ترجمه الاحتجاج(۷).

۱۱ – وسیله النجاه فی ترجمه الاعتقادات(۸).

۱۲ – تحفه الدعوات.

۱۳ – مفتاح النجاه (ترجمه عدّه الداعی).

۱– (۱) الذریعه ۱۰۳۹/۱۵۹:۱۵.

۲– (۲) الذریعه ۶۴۵۱/۱۵۰:۲۲.

۳– (۳) الذریعه ۸۱۸/۱۵۸:۲۴.

۴– (۴) الذریعه ۴۷۷/۳۶۱:۱۸.

۵– (۵) الذریعه ۱۸۶۲/۴۷:۲۰.

۶– (۶) الذریعه ۳۱۹۴/۳۱۹:۲۰.

۷– (۷) الذریعه ۵۴۳۵/۳۵۵:۲۱.

۸– (۸) الذریعه ۴۸۳/۸۸:۲۵.

۱۴ – ترجمه المناقب (ترجمه کشف الغمه) سنه ۹۳۸ ه(۱).

۱۵ – ترجمه أربعین الشهید الأول (چهل حدیث).

۱۶ – حلیه الموحدین (فی ترجمه روضه الواعظین).

۱۷ – شرح الصحیفه.

۱۸ – عمده الطالب فی ترجمه المناقب(۲).

منهجیه التحقیق

اشاره

اتّبعنا فی عملنا التحقیقی طریقه التلفیق بین النسخ، فأینما نجد رکاکه فی کلمه أو فی جمله، أدبیه کانت الرکه أو لغویه، أو نقص فی المفهوم، أتممناها من نسخه أبلغ بیانا و أتمّ معنی، و المراحل التی قمنا بإنجازها فی عملنا هذا هی کما یلی:

۱ – تنضید المخطوطه أولا ثمّ تدقیق ما نضّد.

۲ – المقابله بین النسخ.

۳ – استخراج الآیات الکریمه، و الأحادیث الشریفه، و أقوال العلماء و آراؤهم.

۴ – تعریف المصطلحات الکلامیه و الفلسفیه.

۵ – التعریف بالمذاهب و الفرق.

۱– (۱) الذریعه ۴:۱۳۹.

۲– (۲) الذریعه ۱۵:۳۴۰/۲۱۷۵.

۶ – ترجمه الأعلام الوارده فی الشرح بشکل مختصر.

۷ – إضافه بعض الحواشی من نسخه «م» لأهمیتها فی توضیح المطلب.

۸ – شرح الکلمات الغامضه من کتب اللغه.

النسخ المعتمده

۱ – النسخه المحفوظه فی مکتبه العتبه الحسینیه المقدّسه، و هی نسخه کتبت من نسخه المصنف بواسطه نسختین، تاریخ نسخها فی الثالث و العشرین من ربیع الثانی من سنه ۱۱۵۲ ه، کامله و علیها حواشی کثیره، منها حاشیه نقلت من شرح ملا خضر الحبلرودی، و هی أیضا نسخه خطیه، و رمزنا لها برمز «ح».

۲ – النسخه المحفوظه فی مکتبه آیه اللّه العظمی السید المرعشی النجفی قدس سره، و هی نسخه کامله قلیله الحواشی کتبت فی سنه أربع و ستین و ألف، و رمزنا لها برمز «ع».

۳ – النسخه المحفوظه فی مرکز إحیاء التراث، التابع لمکتب سماحه آیه اللّه العظمی السید السیستانی دام ظله الوارف، قم المقدسه، نسخه ناقصه الأول، خالیه من الحواشی و التعلیقات، کتبت بتاریخ ۱۰۹۳ ه، و رمزنا لها برمز «ث».

۴ – النسخه المحفوظه فی جامعه أصفهان فی إیران، و هی نسخه کامله، قلیله الحواشی، کتبت فی الخامس و العشرین من شهر ذی القعده من سنه ۱۰۸۲ ه، رمزنا لها برمز «ص».

۵ – النسخه المحفوظه فی مکتبه أمیر المؤمنین علیه السلام فی النجف الأشرف، کامله، و قد دمج الناسخ الحواشی مع الشرح، و قد استفدنا من الحواشی فقط فی بعض الموارد. و رمزنا لها «م».

۶ – النسخه المحفوظه فی مکتبه الشیخ کاشف الغطاء قدس سره فی النجف الأشرف و رمزنا لها برمز «ذ» و قد استفدنا من بعض حواشیها لتبیین بعض المطالب.

۷ – النسخه المحفوظه فی المکتبه الامام الرضا علیه السلام فی مشهد المقدسه و قد رمزنا لها برمز «ر».

و قد حصلنا علی عدّه نسخ، اکتفینا بهذه النسخ تجنّبا من الإطاله فی الهوامش.

عملنا

المهام التی قام بها أعضاء الشعبه، فی تحقیق هذا السفر الکریم، هی کما یلی:

۱ – مرحله التنضید، قام بهذه المهمه الأخ الفاضل، أحمد عبد الوهاب زیاره.

۲ – مرحله التدقیق الأولی، قام بهذه المهمه الاخ الفاضل محمد عبد الأمیر السباک.

۳ – مرحله التدقیق، و المقابله، و التخریج، و تعریف المصطلحات و غیرها، و مرحله التقطیع و تقویم النص، قام بهذه المهام الأخوین الفاضلین صاحب عبد الإله صاحب و احمد جاسم الساعدی.

۴ – قام بمراجعه العمل الكلّی، وفق النقاط الآنفه الذكر، خادم تراث آل محمد عليهم السّلام الأستاذ مشتاق صالح المظفر.

۵ – الإخراج الفنی، قام بهذه المهمه الأخ الفاضل أحمد محسن المؤذن.

نشكر جهود شعبه المخطوطات علی تهيئتهم نسخه الكتاب من خزانه العتبه الحسينيه المقدسه و نخص بالذكر الأخوه الأفاضل: مناف لطيف التميمی و السيد عباس هاشم الموسوی و الحاج فراس خضير الأسدی و حسام عبد الإله.

وفّق اللّه الجميع لخدمه إحياء التراث، راجين منه عزّ و جلّ أن يديم علينا هذه النعمه و الحمد للّه رب العالمين، و صلّی اللّه علی محمد و آله الطيبين الطاهرين.

قسم الشؤون الفكريه و الثقافيه شعبه التحقيق ۱۳ / ج ۱۴۳۳/۱ ه

ذكری شهاده بضعه الرسول فاطمه البتول عليها السلام

مقدمه المؤلف

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم(۱)

نحمدك اللهم على ما وفّقتنا لإدراك فصول الكلام، و علّمتنا سلوك مسالك البيان لتبيين المرام، و كرّمتنا بالعقل الغريزى(۲) ، و العلم الضرورى، و أهّلتنا للنظر و الإستدلال، للإرتقاء فى مدارج الكمال، و نصلّى على أجلّ أنبيائك قدرا، و أتمّهم بدرا، و أقومهم دينا، و أعدلهم ملّه، محمّد الشفيع المشفّع يوم المحشر، و على آله نجوم الهدى، و مصابيح الدجى، و أصحابه ممّن هاجر إليه، أو نصر وآوى.

۱- (۱) فى نسخه «ح» بعد البسمله: و أسألك التوفيق يا كريم. و فى «ع» يا كريم أعنّا فيما قصدنا يا عظيم. و فى «ص»: و عليك الاعتماد يا كريم. و الظاهر أنّ هذه العباره من النّساخ، و لذلك لم نثبتها فى المتن، لاختلاف ألفاظها.

۲- (۲) فى حاشيه «ع»: العقل قسمان: غريزىّ و كسبى، فالأول: لا مدخل للكسب فيه، و لهذا قال: و كرّمتنا؛ لأنّه منه سبحانه و تعالى، يلزمه العلم بالضروريات عند سلامه الآلات، و لهذا أتبعه بالعلم الضرورى.و القسم الثانى من العقل: هو الحاصل للمكلّف بسبب الرياضه و استخدام الآلات، و الكاسب بهذا المكلّف، و لهذا قال: و أهّلتنا، و بهذا يحصل العلم بالأمور النظريه، و لذلك قال: للنظر... إلى آخره. انظر:الرسائل للشريف المرتضى: ۲۷۷/۲، رساله الحدود و الحقائق. تجريد الاعتقاد لنصير الدين الطوسى: ۱۷۱، المقصد الثانى، الفصل الخامس فى الأعراض.

و بعد فيقول المفتقر إلى اللّه الهادى، عبد الوهاب بن على الحسينى الاسترآبادى - جعل اللّه خير يوميه غده(۱) ، و رزقه من عيش الدارين أرغده -: إنّ كمال كلّ نوع بحصول صفاته الخاصه(۲) ، و صدور آثاره المقصوده منه، و تميّز الإنسان عن غيره؛ إنّما هو بما أعطى من القوه النطقيه(۳) ، و ما يتبعها من العقل و العلوم الضروريه، و أهليته

۱- (۱) فى حاشيه «ح»: هذا مأخوذ من كلام أمير المؤمنين عليه السلام: «من استوى يوماه فهو مغبون». قال المصنّف: كون غده خير من يوميه؛ حذرا من استواء اليومين. من الشارح رحمه اللّه.لم نجد هذا الحديث مرويا عن أمير المؤمنين عليه السلام بهذا اللفظ، بل وجدناه عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم، و الإمام الصادق عليه السلام، فى الأمالى للصدوق: ۳۹۳، ۶۶۸، المجلس «۶۲» و «۹۵».عوالى اللئالى لابن أبى جمهور الإحسائى: ۲۸۴/۱، الفصل العاشر، ح ۱۲۹. أمّا المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام فهو: «... من اعتدل يوماه فهو مغبون...». الأمالى للطوسى: ۴۴۷، الجزء الخامس عشر.

۲- (۲) فى حاشيه «ع»: لا يخفى أنّ اللّه سبحانه و تعالى خلق و ميّز كلّ نوع عن غيره، بصفات خاصه و أغراض مقصوده منه، فإن حصلت له تلك الصفات، و صدرت منه تلك الأغراض، كان كامل و موصوف بالكمال بصفاته عمّا عداه، بما هو أكمل من الصور و الأشكال. و إن لم يتصف بالقسمين، كان أنقص كمالا ممّا هو دونه، فإذا عرفت ذلك، فالصفات الخاصه بنوع الإنسان، القوه الناطقه و ما يترتب عليها من إدراك المعقولات، و الأغراض المطلوبه منه، معرفه مكلّفه، و تكليفه، و مبلغه، و حافظه، و غايته، فإن اتصف بذلك، ارتقى درجه الكمال عند ذى الجلال، و إلّا وقع فى حضيض النقصان، عن أدنى مراتب الحيوان، كما إليه الإشاره فى القرآن.

۳- (۳) القوه الناطقه (الملكيه): هى التى بها التفكّر، و التميّز، و النظر فى حقائق الأمور. و آلتها التى تستعملها من البدن و الدماغ، و قد تسمّى هذه نفسا ناطقه. الألفين للعلّامه الحلّى: ۱۵۷، المائه الثانيه، التاسع و السبعون، قوى النفس. و القوه الناطقه - ايضا -: هى قوه فى الإنسان، يدرك بها المعانى الكلّيه، و الأمور العقليه، يمتاز بها عن سائر الحيوانات، تفيده فى استخراج قواعد كلّيه علميه، متعلّقه بالدنيا و بالآخره.انظر: شرح أصول الكافى للمازندرانى: ۳۵۳/۲.

للنظر و الإستدلال، و اكتساب المجهولات من المعلومات، و العلوم متشعبه متكثّره، و الإحاطه بجملتها متعسّره، بل متعذّره. فإذا الواجب على كلّ عاقل، الإشتغال بالأهم، و ما تكون الفائده فيه أتم. هذا و إنّ أرفع العلوم رتبه، و أعلاها درجه، علم الكلام، المتكفّل بإثبات الصانع، و اتصافه بصفات الجلال و الإكرام، و إثبات النبوه و ما يتبعها، التى هى أساس الإسلام. و ممّا صنّف فيه من المختصرات المنقّحه المعتبره، و المقدّمات المهذّبه المحرره «كتاب الفصول» الذى هو مع صغر حجمه، قد احتوى من أصوله و قواعده على أهمّها و أولاها، و من دلائلها العقليه و النقليه على أفيدها و أجلاها، فاجتمع إلىّ نفر من الأحباب، المطّلعين على سرائر الكتاب، مقترحين أن أكشف لهم عن مخدّراته الأستار، و أبرز لهم عن نقاب الحجاب الأسرار، فأسعفتهم متمسكا بحبل التوفيق، و مستهديا إلى سواء الطريق، و شرحته بعون اللّه شرحا يذلّل صعابه، و يميط(۱) عن خرائده(۲) نقابه، متجنّبا عن إلاطناب(۳) الممل، و الإيجاز المخل، و قبل الشروع فى المقصود، نذكر مقدّمه نافعه، فنقول: إنّ الأحكام الشرعيه منها ما يتعلّق بكيفيه العمل، و تسمّى: فرعيه و عمليه، و منها ما يتعلّق بالإعتقاد، و تسمّى: أصليه و اعتقاديه، و العلم المتعلّق بالأولى، يسمّى: علم الشرائع و الأحكام؛ لأنّها لا تستفاد إلّا من جهه الشرع، و لا يتبادر الذهن من الأحكام إلّا إليها، و بالثانيه علم التوحيد و الصفات؛ لأنّ ذلك أشهر مباحثه. و كانت الأوائل من الصحابه و التابعين، بصفاء عقائدهم - ببركه صحبه

۱- (۱) يميط: ماط عنى ميطا و ميطانا، و أماط: تنحّى و بعد و ذهب. لسان العرب لإبن منظور: ۴۶۳/۷، ميط.

۲- (۲) الجاريه الخريده: هى التى لم تمس قط. معجم مقاييس اللغه لاحمد بن فارس زكريا: ۲، خرد ۱۷۶. و المراد منه الكشف عن غوامضه و مبهماته.

۳- (۳) الإطناب: بسط الكلام لتكثير الفائده. الفروق اللغويه لابى هلال العسكرى: ۵۶، رقم «۲۰۸».

النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم، و قرب العهد بزمانه، و لقلّه الوقائع و الإختلافات، و تمکّنهم من المراجعه إلی الأئمّه المعصومین و الثقات - مستغنین عن تدوین العلمین، و ترتیبهما أبحاثا، و أصولا(۱) ، و فصولا- إلی أن کثرت الفتن بین المسلمین، و ظهر اختلاف الآراء، و المیل إلی البدع و الأهواء، و کثرت الفتاوی و الواقعات، فاشتغلوا بالنظر(۲) و الإستدلال، و تدوین المسائل بأدلّتها، و إیراد الشبه بأجوبتها، و تعیین الأوضاع و الإصطلاحات، و تبیین المذاهب و الإختلافات، و سمّوا ما یفید معرفه الأحکام العملیه عن أدلّتها التفصیلیه ب «الفقه» و معرفه أحوال الأدلّه إجمالا فی إفادتها الأحکام ب «أصول الفقه» و معرفه العقائد عن أدلّتها ب «الکلام» لأنّه یورث قدره علی الکلام فی تحقیق الشرعیات، و إلزام الخصوم، کالمنطق للفلاسفه، و معظم خلافیاته مع الفرق الإسلامیه، خصوصا بین المعتزله(۳) و الأشاعره(۴).

۱- (۱) (و أصولا) لم ترد فی «ص».

۲- (۲) النظر: إجراء عملیه عقلیه فی المعلومات الحاضره؛ لأجل الوصول إلی المطلوب. المنطق للمظفر: ۲۳.

۳- (۳) المعتزله: فرقه کبیره مستقلّه منقرضه. و أطلق هذا الاسم علی واصل بن عطاء و جماعته، المعتزلین عن مجلس الحسن البصری، أواخر العهد الأموی؛ بسبب الخلاف حول مرتکب الکبیره من هذه الأمه.و قیل: إنّ تسمیتهم حدثت بعد الحسن، و ذلک أنّ عمرو بن عبید لمّا مات الحسن و جلس مجلسه، اعتزله واصل فی نفر من أصحابه، فسمّاهم قتاده بالمعتزله. و یقال للمعتزله: أهل العدل و التوحید، کما یقال لهم القدریه، و المعطله، لقولهم بنفی الصفات عن الباری. و المعتزله قسمان: المعتزله البغدادیه، و المعتزله البصریه. و یتفرّع من القسمین أکثر من عشرین فرقه. انظر: معجم الفرق الاسلامیه لشریف الأمین: ۲۲۶- ۲۲۸.

۴- (۴) الأشاعره: أصحاب أبی الحسن الأشعری، من عقیدتهم أنّهم أنکروا التأثّر، و أنکروا العلّه و المعلول فی عالم الخلق إنکارا تاما، و قالوا بالجبر أی إنّ أفعال الإنسان و أعماله مخلوقه. و یمکن القول: إنّ مذهب -

أمّا المعتزله، فهم أصحاب واصل بن عطاء(۱) ، اعتزل عن مجلس الحسن البصری(۲) ، حین دخل علی الحسن رجل، فقال: یا إمام الدین، ظهر فی زماننا جماعه(۳) یکفّرون صاحب الکبیره، و جماعه أخری یرجئون(۴) الکبائر، و یقولون: لا یضرّ مع الإیمان معصیه، کما لا ینفع مع الکفر طاعه، فکیف تحکم لنا أن نعتقد فی ذلک ؟ فتفکّر الحسن البصری و قبل أن یجیب، قال واصل: أنا لا أقول(۵): إنّ صاحب الکبیره مؤمن مطلقا، و لا کافر مطلقا. ثمّ قام إلی اسطوانه من اسطوانات المسجد، و أخذ یقرّر علی جماعه من أصحاب الحسن: أنّ صاحب الکبیره لیس بمؤمن و لا کافر، و أثبت المنزله

۱- (۱) واصل بن عطاء: أبو حذیفه، مولی بنی ضبّه، و یقال: مولی بنی مخزوم. مولده بالمدینه سنه ثمانین، و مات سنه إحدی و ثلاثین و مائه. و له من الکتب کتاب المنزله بین المنزلتین، و کتاب الفتیا، و کتاب التوحید.انظر: الفهرست لإبن الندیم: ۲۰۲- ۲۰۳، حرف الواو. وفیات الأعیان لإبن خلکان: ۲۱۲/۳، حرف الواو. تاریخ الإسلام للذهبی: ۵۵۸/۸-۵۵۹. سیر أعلام النبلاء للذهبی: ۲۹۴/۵.

۲- (۲) الحسن بن یسار البصری: ولد بالمدینه سنه إحدی و عشرین للهجره، و کانت أمّه خیره مولاه لأم سلمه، ثمّ نشأ بوادی القری، و صار کاتبا فی إمره معاویه للربیع بن زیاد متولی خراسان، کان یرسل کثیرا و یدلس. و قال البزاز: کان یروی عن جماعه لم یسمع منهم. و توفی سنه عشر و مائه، و عمره تسع و ثمانون سنه، و قیل: ست و تسعون سنه. انظر: الفهرست لابن الندیم: ۲۸۳. وفیات الأعیان لإبن خلکان: ۲۲۶/۱-۲۲۷. سیر أعلام النبلاء للذهبی: ۶۴۱/۴-۶۴۲. تذکره الحفاظ للذهبی: ۵۷/۱.

۳- (۳) هی وعیدیه الخوارج، کما ذکره الصفدی فی الوافی بالوفیات: ۲۴۵/۲۷.

۴- (۴) فی حاشیه «ح»: و هم أصحاب المرجئه. من الشارح رحمه اللّه.

۵- (۵) فی «ص» زیاده: (کما لا ینفع مع الکفر طاعه فکیف).

بین المنزلتین(۱). و یقول: المؤمن إسم مدح، و الفاسق لا یستحقّ المدح، فلا یکون مؤمنا، و لیس بکافر أیضا؛ لإقراره بالشهادتین؛ و لکونه فاعل للخیرات، فإذا مات بلا توبه خلّد فی النار؛ إذ لیس فی الآخره إلّا فریقان، فریق فی الجنه، و فریق فی السعیر(۲) ، لکن یخفّف علیه، و تکون درکته(۳) فوق درکات الکفّار.

فقال الحسن: قد اعتزل عنّا واصل(۴). فسمّی هو و أصحابه بالمعتزله، و هم سمّوا أنفسهم أصحاب العدل و التوحید؛ لقولهم: بوجوب ثواب المطیع، و عقاب العاصی(۵) و ذلک(۶) هو العدل، و نفیهم الصفات الزائده، و المعانی القدیمه، و هو التوحید. و قالوا:

۱- (۱) المنزله بین المنزلتین: هو العلم بأنّ من ارتکب کبیره فهو فاسق لیس بمؤمن، و لا حکمه حکم المؤمن فی التعظیم و المدح؛ لأنّه یلعن و یتبرأ منه، و لیس بکافر، و لا حکمه حکم الکافر، فی أنّه لا یدفن فی مقابر المسلمین، و لا یصلّی علیه، و لا یزوّج، فله منزله بین المنزلتین. انظر: شرح الأصول الخمسه للقاضی عبد الجبار المعتزلی: ۷۱، المنزله بین المنزلتین. و قال الشریف المرتضی: هی القول بأنّ للفاسق منزله متوسطه، بین منزله الکافر و المؤمن، المستحق للثواب فی الاسم و الحکم. الرسائل للشریف المرتضی: ۲۸۴/۲، الحدود و الحقائق.

۲- (۲) اقتباس من قوله تعالی: وَ کَذلِکَ أَوْحَیْنا إِلَیْکَ قُرْآناً عَرَبِیًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُری وَ مَنْ حَوْلَها وَ تُنْذِرَ یَوْمَ الْجَمْعِ لا رَیْبَ فِیهِ فَرِیقٌ فِی الْجَنَّهِ وَ فَرِیقٌ فِی السَّعِیرِ سوره الشوری ۷/۴۲.

۳- (۳) الدّرک و الدّرک: أقصی قعر الشیء. و روی عن ابن مسعود أنّه قال: الدّرک الأسفل توابیت من حدید تصفّد علیهم فی أسفل النار. قال أبو عبیده: جهنم درکات أی منازل و أطباق. لسان العرب لابن منظور: ۵۰۹/۱۰-۵۱۰.

۴- (۴) انظر: الملل و النحل للشهرستانی: ۲۲-۲۳، الفصل الأول، المعتزله، الواصلیه. الوافی بالوفیات للصفدی: ۲۴۵/۲۷. شرح المواقف للجرجانی: ۴۰۹/۸-۴۱۰، خاتمه المرصد الرابع.

۵- (۵) فی حاشیه «ح»: أی یجب عندهم عقاب العاصی، سواء کان مؤمنا أو کافرا. من الشارح رحمه اللّه.

۶- (۶) فی حاشیه «ح»: أی ذلک عندهم؛ لأنّه یجوز عندهم العفو عن الصغائر و الکبائر.

إنّ كلامه(۱) تعالی مخلوق محدث، و بأنّه تعالی غیر مرئیّ فی الآخره، و بأنّ الحسن و القبح عقلیّان، و یجب رعایه المصلحه فی أفعاله تعالی، و أنّ العبد فاعل لأفعاله، بالقدره و الإختیار، و أنّ القدره قبل الفعل. ثمّ بعد ذلک افترقوا عشرین فرقه، یکفّر بعضهم بعضا(۲).

و أمّا الأشاعره، فهم أصحاب أبی الحسن الأشعری(۳) ، و کان تلمیذا لأبی علی محمد بن عبد الوهاب الجبائی (۴)- من معتزله البصره - سأله یوما: ما تقول فی ثلاثه أخوه، مات أحدهم مطیعا، و الآخر عاصیا، و الثالث صغیرا؟. فأجاب أبو علی: الأول یثاب بالجنّه، و الثانی یعاقب بالنّار، و الثالث لا یثاب و لا یعاقب. قال الأشعری: فإن

۱- (۱) فی «ث»: (کلام اللّه).

۲- (۲) انظر: الملل و النحل: ۲۱، المعتزله. الوافی بالوفیات للصفدی: ۲۴۵/۲۷-۲۴۶. شرح المواقف للجرجانی: ۴۱۰/۸-۴۱۱، خاتمه المرصد الرابع.

۳- (۳) أبو الحسن علی بن إسماعیل بن أبی بشر إسحاق بن سالم بن إسماعیل بن عبید اللّه بن موسی بن بلال بن أبی برده عامر بن أبی موسی الأشعری. و هو بصری سکن بغداد إلی أن توفی بها، و کان یجلس أیام الجمعات فی حلقه أبی إسحاق المروزی الفقیه من جامع المنصور، و کان الأشعری أولا معتزلیا، و قال بعض البصریّین: ولد الأشعری فی سنه ستین و مائتین، و مات سنه نیف و ثلاثین و ثلاثمائه. انظر: تاریخ بغداد للخطیب البغدادی: ۲۶۲/۹. وفیات الأعیان لابن خلکان: ۱۳۵/۲-۱۳۶.

۴- (۴) الجبائی: هو ابو علی محمّد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان مولی عثمان بن عفان المعروف بالجبائی. ولد سنه خمس و ثلاثین و مائتین، و مات فی شعبان سنه ثلاث و ثلاثمائه. رأس المعتزله، کان متکلّما، و أخذ هذا العلم عن أبی یوسف یعقوب بن عبد اللّه الشحّام البصری، رئیس المعتزله بالبصره فی عصره، و له فی مذهب الإعتزال مقالات مشهوره، و عنه أخذ أبو الحسن الأشعری شیخ السنّه علم الکلام، و له معه مناظره روتها العلماء. انظر: تاریخ بغداد للخطیب البغدادی: ۴۳/۹-۴۴.الأنساب للسمعانی: ۳۶/۲. معجم البلدان للحموی: ۹۷/۲. وفیات الاعیان لابن خلکان: ۳۵۸/۲.لسان المیزان لابن حجر: ۲۷۱/۵.

قال الثالث: يا ربّ لم أمتّنى صغيرا، و ما أبقيتنى إلى أن أكبر، فأؤمن بك و أطيعك، فأدخل الجنّه ؟ فقال: يقول الرب: إنّى كنت أعلم منك، إنّك لو كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيرا. فقال الأشعرى: فإن قال الثانى:

يا رب لم لم تمتنى صغيرا، لئلّا أعصى، فلا أدخل النار، فماذا يقول الرب ؟ فبهت الجبائى، و ترك الأشعرى مذهبه، و قال: الكلّ واقع بمشيئه اللّه و إرادته، و لا مجال فيه لاختيار العبد. و اشتغل هو و من تبعه بإبطال رأى المعتزله(۱) ، و إثبات ماورد به ظاهر السنّه، و مضى عليه جماعه من السلف، فسمّوا أنفسهم أهل السنّه و الجماعه(۲).

و من مذهبهم: إنّه لا خالق سواه تعالى، و كلّ فعل يقع فهو بخلقه و إيجاده، و لا اختيار للعبد، و إنّه تعالى متّصف بالصفات القديمه، مثل العلم و القدره و غير ذلك، و إنّه يصحّ رؤيته تعالى فى الآخره، و لا يجب عليه ثواب المطيع و عقاب العاصى، بل إن

۱- (۱) انظر: وفيات الاعيان لابن خلكان: ۳۵۸/۲. شرح المواقف للجرجانى: ۲۱۸/۸-۲۱۹، المرصد السادس، المقصد السادس.

۲- (۲) فى حاشيه «ح»: و فى طريق الخاصه، إنّهم إنما سمّوا أهل السنّه و الجماعه؛ لأنّ معاويه لمّا سبّ عليا عليه السلام على المنابر سنينا متواليه، و مضى عليه جماعه من خلفاء بنى أميه، إنقطع ذلك بعدما وصلت النوبه إلى بنى العباس، فكان أتباع بنى أميه و معتقدوا أمرهم، فيما بينهم، يعملون بسنّه معاويه لعنه اللّه، و إذا أرادوا تعريف أحد من إخوانهم إلى شياطينهم بطريق الرمز، قالوا: فلان من أهل السنه و الجماعه. أى من أهل سنّه معاويه فى سبّ علىّ عليه السلام، و ما مضى عليه جماعه خلفاء بنى أميّه لعنهم اللّه، و لمّا طال الزمان، و اندرس الصدر الأول من هؤلاء الأعادى، و شنّع عليهم محبّوا أهل البيت عليهم السّلام، و نسبوهم إلى النصب، اخترع متأخروهم - لبيان التسميه - وجها، و هو أنّهم أخذوا ما ورد على ظاهر السنّه، و مضى عليه جماعه من الصحابه، و إلّا فأىّ سنه وردت فى أنّ أفعال العباد بخلق اللّه و إيجاده ؟! و أىّ الصحابه ذهب إلى أنّ العبد مجبور فى فعله ؟! فانظر المقال، و اعتبر الحال. من الشارح رحمه اللّه.

أثاب فبفضله، و إن عاقب فبعدله(۱) ، و لا غرض لفعله(۲) ، و كلام اللّه تعالى ليس من جنس الحروف و الأصوات، بل معنى قديم قائم بذاته، و أنّ الإمام الحق بعد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم، أبو بكر، ثمّ عمر، ثمّ عثمان(۳) ، ثمّ عليّ عليه السلام،

ص:۵۵

۱- (۱) فى حاشيه «ح»: المراد بالعدل: هو التصرّف فى ملكه، و لا شكّ (أنّ) كلّ ما سواه ملكه تعالى، له تصرف فيه بأىّ نوع يشاء.

۲- (۲) فى حاشيه «ح»: أى أفعاله تعالى لا تعلّل بالأغراض. من الشارح رحمه اللّه.

۳- (۳) ليت شعرى ما الذى فعلوه و قدّموه للدين حتى صاروا أفضل من أمير المؤمنين عليه السلام!!فقد روى الصدوق فى عيون أخبار الرضا عليه السلام روايه توضّح الأمور بشكل لا لبس فيه، و هى:كان المأمون فى باطنه يحب سقطات الرضا عليه السلام و أن يعلوه المحتجّ، و إن أظهر غير ذلك، فاجتمع عنده الفقهاء و المتكلمون، فدسّ إليهم أن ناظروه فى الإمامه، فقال لهم الرضا عليه السلام: «اقتصروا على واحد منكم يلزمكم ما يلزمه». فرضوا برجل يعرف بيحيى بن الضحاك السمرقندى و لم يكن بخراسان مثله، فقال له الرضا عليه السلام: «يا يحيى سل عمّا شئت»، فقال: نتكلم فى الإمامه، كيف ادعيت لمن لم يؤم، و تركت من أمّ و وقع الرضا به ؟ فقال له: «يا يحيى أخبرنى عمن صدّق كاذبا على نفسه أو كذّب صادقا على نفسه، أيكون محقّا مصيبا أو مبطلا مخطيا؟» فسكت يحيى، فقال له المأمون: أجبه، فقال:يعفينى أمير المؤمنين من جوابه، فقال المأمون: يا ابا الحسن عرّفنا الغرض فى هذه المسأله. فقال: «لا بدّ ليحيى من أن يخبر عن أئمته كذبوا على أنفسهم أو صدقوا؟ فإن زعم أنهم كذبوا فلا أمانه لكذّاب، و إن زعم أنّهم صدقوا، فقد قال أولهم (أبو بكر): وليتكم و لست بخيركم. و قال تاليه (عمر): كانت بيعته (أبو بكر) فلته، فمن عاد لمثلها فاقتلوه، فو اللّه ما رضى لمن فعل مثل فعلهم إلّا بالقتل، فمن لم يكن بخير الناس و الخيريه لا تقع إلا بنعوت منها العلم، و منها الجهاد، و منها سائر الفضائل و ليست فيه، و من كانت بيعته فلته يجب القتل على من فعل مثلها، كيف يقبل عهده إلى غيره و هذه صورته ؟! ثم يقول على المنبر: إنّ لى شيطانا يعترينى، فإذا مال بى فقومونى، و إذا أخطأت فارشدونى. فليسوا أئمه بقولهم إن صدقوا أو كذبوا، فما عند يحيى فى هذا جواب» فعجب المأمون من كلامه، و قال: يا أبا الحسن ما فى الأرض من يحسن هذا سواك.

و الأفضليه عندهم بهذا الترتيب(۱).

هـذا و قـد ورد فی الحـديث: «القدريّه مجوس هذه الأمّه»(۲) و أيضـا: «لعنت(۳) القدريه علی لسان سـبعين نبيّا»(۴) و أيضـا قال صلّی اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم - فی حقّ القدريه -:

«هم خصماء اللّه فی القدر(۵)» (۶) فوقع الإختلاف فی أنّ المراد بالقـدريه من هم ؟ فقال المعتزله: الأشاعره أحقّ باسم القـدريه؛ لأنّهم قائلون: إنّ جميع الكائنات واقعه بقضاء اللّه و قدره. فكما أنّ المجوس(۷) أحدثوا كتابا(۸) مشتملا علی أنواع الضلالات، و نسبوه

۱- (۱) انظر: الملل و النحل للشهرستانی: ۴۰-۴۱، ۴۴، الأشعريه.

۲- (۲) التوحيد للصدوق: ۳۸۲ - باب القضاء و القدر.

۳- (۳) وردت فی جميع نسخنا المخطوطه: (لعن)، و ما أثبتناه من المصدر.

۴- (۴) الطرائف لإبن طاووس: ۳۵/۲، بيـان أقوال المجبّره وردّهـا. و فی متشـابه القرآن لإبن شـهر آشوب: ۳۰۵/۲، باب العدل، بزياده «و المرجئه».

۵- (۵) فی حاشيه «ح»: أی فی إثبات القدر، بمعنی أنّهم يقولون: جميع الأشياء بقدرته تعالی و لا اختيار للعبد.

۶- (۶) الملل و النحل للشهرسـتانی: ۲۱، و فيه «القـدريه» بـدل «هم». المواقف للايجی: ۴۱۵، الموقف السادس، المرصد الثالث، المقصـد الأول، تـذييل فی ذكر الفرق التی أشـار اليهـا الرسول. و وردت بعبـارات مختلفه فی عـده مصـادر أخری منهـا: متشابه القرآن لابن شهرآشوب: ۳۰۶/۲، باب العدل. جامع الأخبار للسبزواری: ۱۵۷، الفصل السادس و العشرون و المائه.

۷- (۷) المجوس: أثبتوا أصـلين اثنين، مـدبرين قـديمين، يقتسـمان الخير و الشـر، هما: يزدان و أهرمن. إلّا أنّ المجوس الأصـليه زعموا، أنّ الأصـلين لا يجوز أن يكونا قـديمين أزليين، بل النور أزلی و الظلمه محـدثه.ثمّ لهم اختلاف فی سـبب حدوثها. و هم عـدّه فرق: ۱. الكيـومرثيه: أصـحاب المقـدم الأول كيـومرث. ۲. الزّروانيّه: يقولـون بالشـخص الأعظم الـذی اسـمه زروان. ۳. الزّردشتيه: و هم أصحاب زردشت بن يورشب. انظر: الملل و النحل للشهرستانی: ۱۰۸-۱۱۴.

۸- (۸) زنـد: و هو كتاب المجوس الـذی جاء به زرادشت، الذی يزعمون أنّه نبيّهم. مفاتيح العلوم لمحمد بن أحمد الخوارزمی: ۵۶.

إلى اللّه تعالى، كذلك هؤلاء، أحدثوا مذهب الجبر و أسندوه إلى متشابهات(۱) القرآن، و العقل و النقل دلاّ على تنزيه اللّه تعالى من القبائح، و هم خاصموه باستنادها إليه.

و قالت الأشاعره: القدريه لقب المعتزله؛ لأنّهم نفوا كون الشرور واقعه بقدر اللّه تعالى، فلكثره تلبّسهم بمسأله القدر، لقّبوا بهذا الإسم. و أنت خبير بأنّ المثبت للقدر، أحقّ بإسم القدريه من نافيه(۲).

و اعلم أنّه لمّا نقلت الفلسفه(۳) إلى العربيه، و خاض فيها الإسلاميّون، و حاولوا

۱- (۱) فی حاشیه «ح»: أی الآیات الدالّه علی الجبر، و عدم الإختیار للعبد، کقوله تعالی: قُلْ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّهِ سوره النساء ۷۸:۴، و یُعَذِّبُ مَنْ یَشاءُ وَ یَغْفِرُ لِمَنْ یَشاءُ سوره المائده ۴۰:۵، و مثل ذلک. من الشارح رحمه اللّه.

۲- (۲) فی حاشیه «ح»: قال الفاضل التفتازانی فی شرح الکشّاف، فی تفسیر قوله تعالی: وَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَهً قالُوا وَجَدْنا عَلَیْها آباءَنا وَ اللّهُ أَمَرَنا بِها الأعراف ۲۸:۷: و قد ورد فی الحدیث الصحیح: «القدریه مجوس هذه الأمه» فحاول کلّ من فریقی السنّه و المعتزله، جعل الإسم للآخر، فنقل عن المصنّف - یعنی مصنّف الکشاف -: أنّ القدر إسم لأفعال اللّه تعالی خاصه، لا یفهم منه العرب إلاّ هذا، فمن أدخل القدر ما لیس منه، و هو من فعل العبد، فقد أعرب فوجب أن یلقّب به، کما یلقّب الأشیاء الخارجه عن العادات، بخلاف من لا یسمّی به إلاّ أفعال اللّه تعالی خاصه.و ذکر المطرزی فی المعرّب: إنّ القدریه هم الذین یثبتون کلّ أمر بقدر اللّه، و ینسبون القبائح إلیه تعالی، و تسمیتهم العدلیه بها تعکیس؛ لأنّ الشیء إنّما ینسب إلیه المثبت لا النافی، و من زعم أنّهم أولی بهذا الإسم؛ لأنّهم یثبتون القدر لأنفسهم، فهو جاهل بکلام العرب. انظر: المغرب فی ترتیب المعرب للمطرزی: ۶۲، باب الجیم، جهم.

۳- (۳) فی حاشیه «ع»: الفلسفه محبه الحکمه، و الفیلسوف هو محب الحکمه، و المراد بالفلسفه هنا الحکمه، فإنّها کانت بلغه الیونانیین؛ لأنّ الذین دوّنوا الحکمه أهل الیونان، و کانوا لا یحسنون العربیه، و لا یدینون بالشرائع، إلی أن انقرضوا، و خلف من بعدهم حکماء الإسلام، فعرّبوا الحکمه، و قرّروا قواعد الحکماء، و أخذوا بالردّ علیهم، فخلطوا العلمین - أعنی الکلام و الحکمه - کما لا یخفی.

الردّ على الفلاسفه فيما خالفوا فيه الشريعه، خلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفه؛ ليتيسّر تحقيق مقاصدها، و إبطال مسائلها، و هلمّ جرّا، إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات(۱) و الإلهيّات(۲) ، و خاضوا فى الرياضيّات، و لولا اشتماله(۳) على بعض(۴) السمعيات، كالإمامه، و الأمر بالمعروف، و بعض مباحث المعاد، لمّا تميّز عن الفلسفه، و هذا هو كلام المتأخرين(۵).

إذا تمهّد هذا، فحان أن نشرع فى شرح الكتاب، فنقول: رتّب الكتاب على أربعه فصول:

الأول: فى التوحيد، و الثانى: فى العدل، و الثالث: فى النبوه و ما يتبعها، و الرابع:

فى المعاد و ما يتعلّق به.

۱- (۱) الطبيعيات: هى معرفه جواهر الأجسام و ما يعرض لها من الأعراض، و مبدأ هذا العلم من الحركه و السكون. رسائل إخوان الصفا: ۷۹/۱، الرساله الثانيه من القسم الرياضى.

۲- (۲) الإلهيّات: هى البحث عن اللّه تعالى و صفاته و ذاته و أفعاله، و تسمّى الإلهيّات بالمعنى الأخص. أمّا الإلهيّات بالمعنى الأعم، فهى ما يصطلح عليه بالأمور العامه، كالبحث عن الوجود و الماهيه، و الإمكان و الوجوب و الإمتناع، و العلّه و المعلول، و الوحده و الكثره، و غير ذلك. أنظر الإلهيّات للسبحانى: ۱ /و - ز، تصدير.

۳- (۳) فى حاشيه «ح»: أى علم كلام الإسلاميين.

۴- (۴) (بعض) أثبتناه من «ث».

۵- (۵) فى حاشيه «ح»: و كلام المتقدّمين خال عن الطبيعيات، و الرياضيات، و الفلسفه و غيرها، ممّا خالف الشريعه. من الشارح رحمه اللّه.

الفصل الأوّل: التّوحيد

اشاره

ص:۵۹

الفصل الاوّل فی التوحید

أی فی بیان أنّ اللّه تعالی موجود واحد، و ذکر صفاته الثبوتیه، و السلبیه، و عنون(۱) الفصل بالتوحید؛ لأنّه أهمّ مطالبه.

أصل: – أی قاعده کلّیه – تبنی علیه مباحث التوحید.

(۲)

کلّ من أدرک شیئا، الإدراک(۳): قد یطلق علی کون حقیقه الشیء حاضره عند المدرک(۴) ، سواء کان بنفسها،

۱- (۱) فی حاشیه «ح»: عنون الفصل: أی سمّاه، و العنوان لفظ یونانی. و اعلم أنّ فی هذا الفصل مباحث بعضها أصول و بعضها فروع، و کلّ بحث یتفرّع علیه بحث آخر، عنوانه فی هذا الکتاب، أصل.

۲- (۲) فی حاشیه «ح»: الأصل – فی الإصطلاح – ما ذکره الشارح دام ظله، و فی اللغه ما یبنی علیه شیء، سواء کان فی المحسوسات، کالأساس بالنسبه إلی الجدران، أو فی المعقولات، کالدلیل بالنسبه إلی المدلول.

۳- (۳) قال الشریف المرتضی: الإدراک هو وجدان المرئّیات، و سماع الأصوات و غیرهما، و هو فی الأصل لحوق جسم بجسم. و قال الخواجه الطوسی: الإدراک هو رؤیه الشیء من جمیع جوانبه. الرسائل للشریف المرتضی: ۲۶۲/۲، رساله الحدود و الحقائق. تلخیص المحصّل لنصیر الدین الطوسی: ۳۲۱، الرکن الثالث، القول فی الصفات الثبوتیه، مسأله: اللّه تعالی یصحّ أن یکون مرئیا.

۴- (۴) فی حاشیه «ح»: ذی صوره و هی عباره عمّا کان فی خارج الذهن، سواء کان موجودا بالفعل، –

أو بمثالها(۱). فيتناول(۲) العلم الحضوری(۳) ، و الإنطباعی(۴) ، و هو المراد هنا(۵).

و قد يطلق علی الإحساس(۶) فقط.

و العلم صفه يتجلّی بها المذكور(۷) ، لمن قامت هی به. فالمذكور يتناول الموجود(۸) و المعدوم(۹) ،

۱- (۱) فی حاشيه «ح»: حضور الحقيقه بنفسها، فی العلم الحضوری: و هو علمه تعالی بالأشياء الموجوده، و علمنا بذواتنا. و حضور المثال، فی العلم الإنطباعی: كعلمنا بالأمور الخارجيه عن ذواتنا. من الشارح رحمه اللّه.

۲- (۲) فی حاشيه «ح»: أی الإدراک.

۳- (۳) العلم الحضوری: هو حضور الأشياء أنفسها عند العالم، كعلمنا بذواتنا و بالأمور القائمه بها. و من هذا القبيل علمه تعالی بذاته و بسائر الموجودات. المعجم الفلسفی لجميل صليبا: ۱۰۲/۲، حرف العين، العلم.

۴- (۴) العلم الإنطباعی: هو حصول العلم بالشیء بعد حصول صورته بالذهن، و لذلک يسمّی علما حصوليا.التعريفات للجرجانی: ۲۳۳، حرف العين.

۵- (۵) أی الانطباعی.

۶- (۶) الإحساس: هو الإدراک بحاسه و آله. الرسائل للشريف المرتضی: ۲۶/۲، رساله الحدود و الحقائق.

۷- (۷) فی حاشيه «ح»: المراد بالمذكور: ما من شأنه أن يذكر، سواء كان موجودا بالفعل، أو معدوما.

۸- (۸) الموجود (الثابت العين): هو المعلوم إن كان له تحقق فی الخارج عن الذهن. انظر: إرشاد الطالبين للمقداد السيوری: ۱۷.

۹- (۹) المعدوم: هو المنتفی العين. الرسائل للشريف المرتضی: ۲۸۳/۲، رساله الحدود و الحقائق. و المعدوم: هو المنفی العين، الخارج عن صفه الموجود. أوائل المقالات للشيخ المفيد: ۴۲، القول فی المعدوم.

و الممكن(۱) ، و المستحيل(۲) ، - بلا خلاف -(۳) ، و الكلّى(۴) و الجزئى(۵). و التجلّى: هو الإنكشاف التام. فالمعنى: إنّه صفه، ينكشف بها لمن قامت هى به، ما من شأنه أن يذكر، إنكشافا لا اشتباه فيه، فيخرج عن الحدّ(۶) ، الظنّ(۷) و الجهل المركب(۸) ، و اعتقاد المقلّد المصيب؛ لأنّه فى الحقيقه عقده على القلب، و ليس فيه انكشاف تام، و انشراح تنحلّ به العقده(۹) ، فهو أخصّ(۱۰) من الإدراك بالمعنى الأول؛ لاختصاصه بالإنطباعى، و مباين

۱- (۱) الممكن: هو جائز الوجود و العدم. قواعد المرام للبحرانى: ۴۳.

۲- (۲) المستحيل: هو الذى يتعذر وجوده فى نفسه. الرسائل للشريف المرتضى: ۲۸۴/۲، رساله الحدود و الحقائق.

۳- (۳) فى حاشيه «ح»: قوله: بلا خلاف. إنّما قال بلا خلاف؛ لأنّ من قال بدل المذكور، الشىء، لا يتناول العلم بالمستحيل؛ لأنّه لا يسمّى شيئا إتفاقا، و لا المعدوم الممكن؛ لأنّه ليس شىء عند الجمهور، اللهم إلّا أن يقال: إنّهما يسمّيان شيئا لغه. فالمذكور أولى؛ لتناوله إياهما بالاتفاق.

۴- (۴) الكلّى: كلّ موجود لا يكون مانعا من وقوع الشركه، و يحمل على كثيرين. انظر: إرشاد الطالبين للمقداد السيورى: ۱۷۲، تقسيم الموجود إلى جزئى و كلّى.

۵- (۵) الجزئى: الموجود إن منع نفس تصوّره من الشّركه فيه فهو الجزئىّ. إرشاد الطالبين للمقداد السيورى: ۱۷۲، تقسيم الموجود إلى جزئى و كلّى.

۶- (۶) الحدّ: فى اللغه: المنع، و فى الاصطلاح: قول يشتمل على ما به الإشتراك و على ما به الإمتياز. التعريفات للجرجانى: ۱۴۶.

۷- (۷) الظنّ: معرفه أدنى من اليقين، تحتمل الشكّ و لا تصل إلى مستوى العلم، و الظنّ عنوانه الموجود المتغيّر، و لهذا فهو تخمين. معجم مصطلحات المنطق لجعفر الحسينى: ۱۷۹.

۸- (۸) الجهل المركّب: التصديق الجازم الغير المطابق. قواعد المرام للبحرانى: ۲۳، القاعده الأولى فى المقدّمات، الركن الأول.

۹- (۹) شرح المواقف للجرجانى: ۹۳/۱، الموقف الأول فى المقدّمات، المرصد الثانى فى تعريف مطلق العلم.

۱۰- (۱۰) فى حاشيه «ع»: أى العلم بالمعنى الأول - و هو حضور الشىء نفسه - أخصّ من الإدراك؛ إذ الإدراك -

له بالمعنی الثانی(۱). و عند الحکماء العلم: عباره عن حصول صوره الشیء فی العقل(۲).

و هذا یتناول الظنّ و الجهل المرکّب و التقلید(۳) ، بل الشکّ(۴) ، و الوهم(۵) ، و تسمیتها علما یخالف(۶) استعمال اللغه، و العرف، و الشرع، و یلزم أن یکون أجهل الناس بما فی الواقع أعلمهم، و لا مشاحّه(۷) فی الإصطلاح. و الشیء (۸)- عند الحکماء، و الشیعه، الأشاعره -

---

۱- (۱) انظر: کشف المراد للعلاّمه الحلّی: ۲۱۱، الفعل الخامس فی الأعراض، المسأله السادسه عشر فی المناسبه بین العلم و الإدراک.

۲- (۲) شروحات الرساله الشمسیه للکاتبی القزوینی: ۲۸۷، متن الشمسیه.

۳- (۳) التّقلید: هو قبول قول الغیر من غیر حجّه أو شبهه. الرسائل للشریف المرتضی: ۲۶۵/۲، رساله الحدود و الحقائق. الحدود و الحقائق للبریدی: ۱۷. التعریفات للجرجانی: ۱۲۹.

۴- (۴) الشکّ: خلوّ القلب عن الإعتقاد مع خطور الشیء بالبال. الحدود للنیسابوری: ۹۵، فصل فیما یدخل تحت العلوم و الاعتقادات.

۵- (۵) الوهم: هو الظنّ الذی کان مظنونه علی خلاف ظنّه. الحدود للنیسابوری: ۹۵، فصل فیما یدخل تحت العلوم و الاعتقادات.

۶- (۶) فی حاشیه «ح»: إذ لا یطلق علی الجاهل جهلا مرکّبا، و الظانّ، و الشاکّ، و الواهم، أنّه عالم، فی شیء من استعمالات اللغه، و العرف العام، و الشرع، قد یطلق علی المقلّد إسم العالم مجازا. من الشارح رحمه اللّه.

۷- (۷) تشاحّوا فی الأمر و علیه: شحّ به بعضهم علی بعض، و تبادروا إلیه حذر فوته، و یقال: هما یتشاحّان علی أمر إذا تنازعاه، لا یرید کلّ واحد منهما أن یفوته، و النعت شحیح، و العدد أشحّه، و تشاحّ الخصمان فی الجدل، کذلک، و هو منه. لسان العرب لابن منظور: ۵۸۴/۲، شحح.

۸- (۸) الشیء: هو الذات، و هو ما یصحّ أن یعلم و یخبر عنه عند من یثبت المعدوم. و من لم یقل بذلک فالشیء عنده هو الوجود. الحدود و الحقائق للبریدی: ۲۱، حرف الشین.

یرادف الموجود(۱) ، و عند المعتزله: هو الثابت المتقرّر فی الخارج(۲) ، منفکّا عن صفه الوجود(۳) ، هذا بحسب الإصطلاح، و أمّا فی اللغه، فإطلاقه علی المعدوم شائع بلا خلاف، نحو قوله تعالی: إِنَّ زَلْزَلَهَ السّاعَهِ شَیْءٌ عَظِیمٌ (۴) ، و قوله تعالی: لَمْ یَکُنْ شَیْئاً مَذْکُوراً (۵) ، و هو المراد هنا(۶). فکلّ مدرک لا بدّ أن یدرک وجوده؛ لأنّه یعلم بالضروره، أنّ کلّ مدرک موجود، و ما لیس بموجود لیس بمدرک، و هذا التصدیق(۷) حاصل لمن لا یقدر علی الکسب(۸) ، کالبلّه و الصبیان، و ذلک إمّا بالکسب - و لا یتأتّی منهم - أو بالبدیهه(۹) و هو المطلوب. و إذا کان وجوده ضروریا، کان

۱- (۱) انظر: الشفاء لابن سینا: ۳۲/۱، المقاله الأولی، الفصل الخامس.

۲- (۲) فی حاشیه «ث»: أی متحقق فی الخارج.

۳- (۳) فی حاشیه «ح»: مثاله: کالمعدومات الممکنه، المتصفه بالوجود بالقوه، و المنفکّه عن الوجود بالفعل.موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم للتهانوی: ۱۰۴۸/۱. و انظر: کتاب نهایه الإقدام فی علم الکلام للشهرستانی: ۱۵۱.

۴- (۴) سوره الحج ۱:۲۲.

۵- (۵) سوره الانسان ۱:۷۶.

۶- (۶) فی حاشیه «ث»: أی إطلاق الشیء علی الموجود و المعدوم.

۷- (۷) التصدیق: هو عباره عن التصور مع الحکم. القواعد الجلیه للعلاّمه الحلّی: ۱۸۲.

۸- (۸) الکسب: إیجاد الفعل؛ لاجتلاب منفعه أو دفع مضرّه. الرسائل للشریف المرتضی: ۲۸۰/۲، رساله الحدود و الحقائق. الحدود و الحقائق للبریدی: ۲۶.

۹- (۹) البدیهه: هی قضیه یحکم بها العقل لمجرد تصور طرفیها. إرشاد الطالبین للمقداد السیوری: ۹۹ - أقسام العلم الضروری.

مطلق الوجود (۱)- أيضا - ضروريا؛ لأنّه جزؤه، و ضروريه المركّب(۲) تستلزم ضروريه جزئه؛ إذ لو كان كسبيا محتاجا إلى التعريف، لكان ذلك المركب - أيضا - محتاجا إلى ذلك التعريف، فلا يكون بديهيا، و فيه نظر؛ لأنّه إن أريد أنّ تصور وجوده بالكنه(۳) ضروريّ، فهو ممتنع، و إن أريد أنّ تصوره بوجه ما ضروري، فمسلّم، لكنّه لا يفيد المطلوب؛ لأنّ الكلام في كنه حقيقه الوجود، فلا يحتاج الوجود(۴) إلى تعريف؛ لأنّ تعريف البديهي، أخذ سبب لما لا سبب له، أو وضع غير السبب مكانه(۵) ، و كلاهما فاسد، و من عرّفه عرّفه بما يعلم بالوجود، إشاره إلى ما ذكره الحكماء في تعريف الوجود(۶) ، و هو: إنّ الوجود ما به يصحّ أن يعلم الشيء، و يخبر عنه. و هو

۱- (۱) الوجود المطلق: إنّ الوجود عباره عن الكون في الأعيان، ثمّ إنّ هذا الكون في الأعيان قد يؤخذ عارضا لماهيّه مّا، فيتخصّص الوجود حينئذ، و قد يؤخذ مجرّدا من غير التفات إلى ماهيّه خاصّه، فيكون وجودا مطلقا. كشف المراد للعلّامه الحلّي: ۲۲، الفصل الأول، المسأله «۱۴» في الوجود المطلق و الخاص.

۲- (۲) المركّب: الحقائق منها بسيطه، و هي ما لا تلتئم عند العقل من عدّه أمور، و منها مركّبه و هي ما كان كذلك. قواعد المرام للبحراني: ۳۰-۳۱، الركن الثالث، في الطرق الموصله إلى التصور.

۳- (۳) كنه: كنه كلّ شيء قدره و نهايته و غايته. يقال: اعرفه كنه المعرفه. و في بعض المعاني: كنه كلّ شيء وقته و وجهه. تقول: بلغت كنه هذا الأمر، أي غايته، و فعلت كذا في غير كنهه. لسان العرب لابن منظور: ۶۶۴/۱۳ - كنه.

۴- (۴) قوله: (الوجود) لم يرد في «ح».

۵- (۵) في حاشيه «ح»: لأنّ البديهي إمّا أن لا يكون له سبب، فيكون التعريف أخذ السبب لمّا لا سبب له، أو يكون له سبب، كالتجربه و الحدس، فيكون أخذ غير السبب مكان السبب.

۶- (۶) الوجود: إنّ تصوّر الوجود بديهيّ من أوّل الأوائل، فإنّا نعلم ضروره أنّ زيدا الّذي لم يكن ثمّ كان. ثمّ حصلت له حاله لم تكن حاصله من قبل، و تلك هي الوجود. إرشاد الطالبين للمقداد السيوري: ۴۳.

تعریف بالأخفی؛ لأنّ الصحّه: عباره عن لا امتناع الوجود، أو العدم(۱). و العلم بالوجود متقدّم علی العلم بلا امتناعه، و کذلک الخبر: هو القول المقتضی بصریحه، لنسبه معلوم إلی معلوم آخر(۲) بالنفی أو الإثبات. و کلّ ذلک لا یعرف إلّا بالوجود(۳) ، و أیضا لفظه: ما، و الشیء، مرادفان(۴) للموجود، المتوقف علی الوجود، أو مع الوجود، إشاره إلی ما ذکره المتکلّمون. فی تعریفه، و هو: إنّ الوجود ثبوت العین(۵). فإنّ الوجود و الثبوت متساویان فی المعرفه(۶) و الجهاله(۷) ، و ذلک لا یستحسنه الأذکیاء؛ لاشتماله

۱- (۱) قوله: (أو العدم) لم یرد فی «ث».

۲- (۲) فی حاشیه «ح»: أی بالمطابقه، و احترز بقوله: بصریحه، عن مثل: غلام زید، لأنّه لا یدلّ بالمطابقه، لنسبه معلوم إلی معلوم آخر، بل بالملازمه.

۳- (۳) انظر: المباحث المشرقیه للرازی: ۹۷/۱-۹۸، الکتاب الأول فی الأمور العامه، الباب الأول فی الوجود، الفصل الأول فی أنّه غنیّ عن التعریف.

۴- (۴) فی حاشیه «ع»: هذا تعلیل آخر، علی أنّ تعریف الحکماء تعریف بالأخفی، و ذلک أنّ لفظه (ما) فی قوله:(ما به یصح... إلی آخره)، و (شیء) و (موجود) ألفاظ مترادفه، و هی متوقفه علی الوجود، فإذا عرّف الوجود بأحدها کان تعریفا بالأخفی.

۵- (۵) انظر: الرسائل للشریف المرتضی: ۲۸۳/۲، رساله الحدود و الحقائق، حرف المیم. کنز الفوائد للکراجکی: ۳۱۵/۱، فصل من المقدمات فی صناعات الکلام.

۶- (۶) المعرفه: هی العلم عینا. الرسائل العشر للطوسی: ۷۴، المقدمه فی المدخل إلی صناعه علم الکلام.

۷- (۷) قال ملّا خضر الحبلرودی: لوجوب کون معرّف الشیء أجلی، إذ العلم به سبب لمعرفته، فلا یصحّ تعریف الشیء بنفسه، و لا بالمساوی بالمعرفه و الجهاله، و لا بالأخفی، سواء کان متوقفا علیه بمرتبه أو بمراتب. (حاشیه ح).

على الدور(۱) ، ثمّ الحقّ إنّ الوجود بـديهى، و الحكم ببـداهته - أيضا - بـديهى(۲) ، و ما يـذكر فى هذا المقام، ليس استدلالا على ذلـك المطلب؛ لاستغنائه عنه، بل تنبيه و إزاله لما عسى أن يكون فى بعض الأذهان من الخفاء، فالمنع(۳) و المعارضه(۴) فيها(۵) لا يجدى كثير نفع.

تقسيم: – للموجود إلى قسميه – يرشدك إلى تصور معنى الواجب و الممكن.

(۶)

وجود كـلّ شـىء أمّـا أن يكون من غيره، أو لم يكن، و الأول ممكن الوجود، و الثانى واجب الوجود(۷) ، أى كـلّ موجود إذا لاحظه العقل، فإمّا أن يكون وجوده حاصلا له

۱- (۱) فى حاشيه «ع»: و ذلـك لأنّ الـدور: توقف كـلّ واحـد من الشـيئين على الآخر، فيما هو موقوف عليه منه، و هو حاصـل منهما. أمّا على تعريف الحكماء فظاهر؛ لأنّ معرفه الوجود متوقفه على معرفه الصـحه، و معرفه الصحه متوقفه على معرفه الوجود، و ذلـك دور ظاهر، و أمّا على تعريف المتكلّمين؛ فلأنّ الثبوت و الوجود متساويان، فلو عرّف أحـدهما بالآخر كان دورا صـريحا أيضا.و الدور: هو أن يكون المعلول علّه لعلّته بواسـطه أو غير واسطه، و المتأخّر من حيث هو متأخّر متقدّما على متقدّمه من تلك الحيثيه. قواعد العقائد لنصير الدين الطوسى: ۳۶، أصول عامه، اصل «۷» استحاله الدور و التسلسل.

۲- (۲) قوله: (و الحكم ببداهته - أيضا - بديهى) لم يرد فى «ص».

۳- (۳) المنع: ما يتعذّر لأجله الفعل مع بقاء القدره عليه. الرسائل للشريف المرتضى: ۲۸۱/۲، رساله الحدود و الحقائق.

۴- (۴) المعارضه: مقابله أحد الشيئين بالآخر فعلا أو قولا. الحدود للنيسابورى: ۵۵.

۵- (۵) فى حاشيه «ح»: أى فى البديهيات.

۶- (۶) قوله (إلى قسميه) لم يرد فى «ث».

۷- (۷) قال على بن نصر اللّه فى حاشيه «ح»: المراد بواجب الوجود - هنا - الواجب بالذات؛ لأنّه المتبادر -

من نفسه، ناشئا عن ذاته، مع قطع النظر عن جميع الأغيار، و هو: الواجب. أو يكون وجوده مستفادا من الغير، بحيث إذا قطع النظر عن ذلك الغير، لم يكن له وجود أصلا، و هو: الممكن. و الموجودات بأسرها منحصره فيهما(۱) ؛ لأنّ التقسيم دائر بين النفى و الإثبات، و لا مجال فيه لقسم آخر. و إن جعل مورد القسمه المفهوم، فيقال(۲): كلّ مفهوم إذا لاحظناه، فإمّا أن يكون بحيث يلزمه الوجود، و هو: الواجب. أو يلزمه العدم، و هو: الممتنع. أو لا يلزمه شىء، و هو: الممكن. حصل عنه ثلاثه أقسام متباينه، و تصوّر مفهومات هذه الأقسام بديهيّه كالوجود، و الممكن إذا(۳) كان وجوده من غيره(۴) ، فإذا لم يعتبر ذلك الغير، لم يكن له وجود أصلا؛ لاستحاله ترجيح أحد

۱- (۱) فى حاشيه «ح»: أى فى الواجب و الممكن.و قال ملّا خضر الحبلرودى: إذ لا واسطه بين أن يكون وجود الشىء من غيره، و أن لا يكون. (حاشيه ح).

۲- (۲) فى النسخ: و يقال، و ما أثبتناه - ظاهرا - هو الأنسب للسياق.

۳- (۳) قال ملّا خضر الحبلرودى: الأولى أن يكون «إذا» الأولى بغير ألف؛ ليكون علّه متقدّمه على المعلول.(حاشيه ح).

۴- (۴) قال الحبلرودى: كما علم من تفسيره. (حاشيه ح).

المتساويين على الآخر لا لمرجّح، و ذلك ضروريّ، تحكم به بديهه العقل، بعد ملاحظه النسبه، و لذلك يجزم به من لا يتصوّر منه اكتساب، كالصبيان الذين لهم أدنى تميز، ألا ترى أنّ كفّتى الميزان إذا تساوتا، و قال قائل: ترجّحت إحداهما على الأخرى بلا مرجّح من خارج، لم يقبله صبيّ مميّز، و علم بطلانه بديهه. فالحكم بأنّ أحد المتساويين لا يترجّح على الآخر مجزوم به عنده، بلا نظر و كسب(۱).

فإن قيل: نحن نعلم بالضروره، أنّ الهارب من السبع إذا ظهر له طريقان متساويان، فإنّه يختار أحدهما بلا مرجّح؛ لأنّه مع شدّه احتياجه إلى الفرار، يستحيل منه أن يقف و يتفكّر فى رجحان أحدهما على الآخر، و كذا الحال فى العطشان، إذا حضر عنده قد حان من الماء متساويان، و الجائع إذا حصل له رغيفان متساويان(۲). أجيب: بأنّ ما ذكرتم، ترجيح من فاعل مختار بلا داع يدعوه إليه، و ليس بمستحيل؛ إذ له أن يختار أحد مقدوريه(۳) المتساويين على الآخر، بلا سبب يدعوه إليه، فإنّ ذلك هو الكمال فى الإختيار، و إنّما المحال(۴) هو ترجيح أحد طرفى الممكن، بلا سبب مرجّح من خارج.

۱- (۱) انظر: شرح المواقف للجرجانى: ۱۳۹/۳-۱۴۰، الموقف الثانى، المرصد الثالث، المقصد الرابع، فى أبحاث الممكن لذاته.

۲- (۲) قوله: (و الجائع إذا حصل له رغيفان متساويان) لم يرد فى «ث».

۳- (۳) المقدور: هو الذى يصحّ وجوده و عدمه عن القادر. كشف المراد للعلّامه الحلّى: ۲۹۲، الفصل الثالث فى أفعاله تعالى.

۴- (۴) المحال: كلّ متصور لا يصحّ وجوده، و كذا المستحيل. رسائل الشريف المرتضى: ۲۸۲/۲، رساله الحدود و الحقائق.

و قد يقال: إذا فرض تساوى الطريقين - فى النجاه - للهارب، فإنّ طبيعته تقتضى سلوك الطريق الذى على يساره؛ لأنّ القوه فى اليمين أكثر، و القوى يدفع الضعيف، كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه، و كذا فى القدحين و الرغيفين، يختار ما هو أقرب إلى اليمين(۱) ، فظهر أنّ وجود الممكن مستفاد من غيره، بحيث إذا فرض عدم ذلك الغير، لم يكن له وجود، و إذا لم يكن له وجود، لم يكن لغيره عنه وجود؛ لاستحاله كون المعدوم موجدا(۲) ؛ للعلم الضرورى بأنّ مفيد الوجود يلزم أن يكون موجودا.

أصل: فى إثبات واجب الوجود، الذى هو المطلب الأعلى فى هذا الفن، و أساس العقائد الدينيه.

(۳)

فنقول: كلّ من عرف حقيقه الواجب(۴) و الممكن (۵)- كما قلنا - عرف بأدنى فكر، أنّه إن لم يكن فى الوجود واجب الوجود، لم يكن لشىء من الممكنات وجود أصلا(۶) ؛ لأنّ الموجودات كلّها حينئذ - أى حين فرضنا انتفاء الواجب - تكون ممكنه،

۱- (۱) انظر: كشف المراد للعلاّمه الحلّى: ۳۸، الفصل الأول، المسأله الثلاثون، و المسأله الحاديه و الثلاثون.النافع يوم الحشر للمقداد السيورى: ۲۵-۲۶، الفصل الأول.

۲- (۲) قال ملاّ خضر الحبلرودى: و خصّ هذا الحكم من بين أحكام الممكن بالذكر؛ لكونه محتاجا إليه لإثبات الواجب، و توطئه لقوله: أصل. (حاشيه ح).

۳- (۳) قال الحبلرودى: و المبتنى عليه كلّ الصفات الثبوتيه و السلبيه، لمّا ستعلم إن شاء اللّه تعالى. (حاشيه ح).

۴- (۴) فى حاشيه «ح»: أى حقيقه لفظ الواجب، أى مفهومه، الذى هو ما لا يكون وجوده من غيره.

۵- (۵) فى حاشيه «ح»: و عرف حقيقه الممكن و مفهومه، الذى هو ما يكون وجوده من غيره.

۶- (۶) قال الحبلرودى: و التالى باطل بالضروره، فكذا المقدّم، أمّا بيان الشرطيه: فهو لأنّ الموجودات حينئذ - أى حين لم يكن فى الوجود واجب الوجود - كلّها - بالنصب على التأكيد أو الرفع على الإبتداء - تكون -

و الممكن ليس له وجود فى نفسه، و لا لغيره عنه وجود؛ لأنّ الممكن لا يجب لـذاته، و ما لم يجب الشـىء لا يكون له وجود، و مـا لم يكن له وجود، لاـ يكون لغيره عنه وجود، فالممكن من حيث ذاته لا يكون له وجود، و ما لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود، فلو كـانت الموجودات بأسـرها ممكنه، لمّـا كان فى الوجود موجود، فلا بـدّ من وجود واجب الوجود؛ ليحصل وجود الممكنات منه، و هو المطلوب. و هذا الطريق فى إثبات واجب الوجود، ممّا وفّق المصـنّف - شـكر اللّه سعيه - باستخراجه، و هو يفيد المطلوب، من غير افتقار إلى إبطال الدور و التسلسل(۱).

هدايه: إلى تحقيق بعض صفات الواجب، انجرّ الكلام إليها.

(۲)

الواجب إذا(۳) لم

۱- (۱) التّسـلسل: هـو ترتّب علـل و معلولاـت بحيث يكون السـابق علّه فى وجود لاـ حقه، و هكـذا. النـافع يوم الحشـر للمقـداد السيورى: ۲۹، الفصل الأول فى إثبات واجب الوجود.

۲- (۲) فى «ث»: (أصـل).قـال ملاـ خضـر الحبلرودى: هـدايه للطـالبين إلى امتناع فرض العـدم على الواجب، و ما يتفرع عليه من الصـفات، و تسـمّى: حقيقيه، و إلى كونه مبدأ لمّا عداه من الموجودات، و ما يتفرّع عليه من الصـفات، و تسمّى: إضافيه. (حاشيه ح).

۳- (۳) فى حاشـيه «ح»: الأـولى «إذ» بغير ألف؛ ليكون علّه متقـدّمه على المعلول، على قياس ما ذكر سابقا فى هامش (۳) صفحه (۶۹) فى قوله: و الممكن إذا كان... إلى آخره.

یکن له وجود من غیره(۱) ، کـان واجبا من غیر اعتبار ذلک الغیر(۲) ، و إذا کان واجبا لـذاته، کان وجوده عین ذاته، بمعنی أنّه لیس هنـاک مـاهیّه و وجود قائم بها، بل ماهیّته وجود بحت لا تغایر بینهما أصـلا، إذ لو کان وجوده غیر ذاته، قائما به علی قیاس سـائر الممکنـات، لکـان مفتقرا إلی ذاته، ضـروره احتیـاج الصـفه إلی موصوفهـا، و موصوفهـا غیرها، و المفتقر إلی الغیر ممکن، فیکون وجوده ممکنا، و کلّ ممکن له علّه، فعلّته إن کانت غیر حقیقه الواجب، یلزم افتقار واجب الوجود فی وجوده إلی غیره، و هو محال(۳) ، و إن کانت حقیقه الواجب(۴) ، فإمّا أن تکون مؤثّره فی الوجود حال کونها موجوده، أو حال کونها معدومه، فإن کان الأول، فإمّا أن تکون موجوده بهـذا الوجود، فیلزم تقدّم الشـیء علی نفسه، أو بغیر هذا الوجود، فیکون موجودا مرتین، و هو محال بدیهه، ثمّ الکلام فی ذلک الوجود کالکلام فی الأول، فیلزم التسـلسل، و الثانی - أعنی کونها مؤثّره حال کونها معدومه - محال أیضا؛ للعلم الضـروری بأنّ المعـدوم یمتنع أن یؤثّر فی الموجود، و لو جوّزنا ذلک، لم یمکننا الإسـتدلال بوجود الحوادث علی وجود الصانع تعالی، و إذا کان وجوده عین ذاته فلا یمکن فرض عدمه(۵) ؛ لاستحاله فرض(۶) انفکاک الشیء عن

۱- (۱) قال الحبلرودی: کما علم من مفهوم الواجب. (حاشیه ح).

۲- (۲) فی حاشیه «ح»: أی واجبا لذاته.

۳- (۳) فی حاشیه «ح»: ضروره امتناع اجتماع المتنافیین.

۴- (۴) من قوله: (یلزم افتقار الواجب) إلی هنا لم یرد فی «ث».

۵- (۵) قال ملّا خضـر الحبلرودی: لأنّ الوجوب: هو الإقتضاء التام للوجود، و مستلزم له. فإذا کان ذاتیا کان الوجود لازما للذات، و مع لزوم الوجود یمتنع العدم، ضروره امتناع اجتماع المتنافیین. (حاشیه ح).

۶- (۶) (فرض) لم یرد فی «ث».

نفسه. و بهذا الإعتبار – أی باعتبار استحاله فرض عدمه، و استمرار وجوده – یقال له:

الباقی(۱) ، و اختلف فی معنی البقاء، فذهب القاضی أبو بکر(۲) ، و إمام الحرمین(۳) ، و الإمام الرازی(۴) ، و جمهور معتزله البصره – و هو المختار عند الشیعه – إلی أنّ البقاء: هو

ص:۷۴

۱- (۱) الباقی: هو الموجود وقتین متصلین فصاعدا. الرسائل للشریف المرتضی: ۲۶۴/۲، رساله الحدود و الحقائق. و الباقی: هو المستمر الوجود المصاحب لجمیع الأزمنه. النافع یوم الحشر للمقداد السیوری: ۴۴، الفصل الثانی فی صفاته الثبوتیه.

۲- (۲) القاضی ابو بکر: هو محمد بن الطیب بن محمد، المعروف بابن الباقلانی، المتکلم علی مذهب الأشعری من أهل البصره. سکن بغداد، و سمع بها الحدیث من أبی بکر بن مالک القطیعی، و أبی محمد بن ماسی، و أبی أحمد الحسین بن علی النیسابوری، مات فی یوم السبت لسبع بقین من ذی القعده سنه ثلاث و أربعمائه، و لم یذکر أحد من المؤرخین تاریخ ولادته. انظر: تاریخ بغداد للخطیب البغدادی: ۲۲۱/۲ – ۲۲۴. الأنساب للسمعانی: ۲۷۸/۱. وفیات الأعیان لابن خلکان: ۳۵۹/۲.

۳- (۳) هو عبد الملک بن أبی محمد عبد اللّه بن أبی یعقوب یوسف بن عبد اللّه بن یوسف بن محمد بن حیویه الجوینی الفقیه الشافعی، تفقّه فی صباه علی والده أبی محمد، و علی أبی القاسم الإسکافی الإسفرائینی، ثمّ سافر إلی بغداد و لقی بها جماعه من العلماء، ثمّ خرج إلی الحجاز و جاور بمکه أربع سنین و بالمدینه یدرّس و یفتی؛ فلهذا قیل له: إمام الحرمین، ثمّ عاد إلی نیسابور، و بقی یدرّس فیها قریبا من ثلاثین سنه. و کان مولده فی الثامن عشر من المحرم سنه تسع عشره و أربعمائه، و توفی فی الخامس و العشرین من شهر ربیع الآخر سنه ثمان و سبعین و أربعمائه. انظر: وفیات الأعیان لابن خلکان: ۸۰/۲-۸۱، تاریخ الإسلام للذهبی: ۳۲۴/۱۰-۳۲۸.الوافی بالوفیات للصفدی: ۱۱۶/۱۹. البدایه و النهایه لابن کثیر: ۱۸۵۰/۲-۱۸۵۱.

۴- (۴) محمد بن عمر بن الحسین بن الحسن بن علی التیمی البکری، الطبرستانی الأصل، الرازی المولد، المعروف بابن الخطیب الفقیه الشافعی، صنّف فی عده علوم، منها: تفسیر القرآن الکریم، و منها فی علم الکلام:المطالب العالیه، و نهایه العقول، و غیرهما، و فی أصول الفقه: المحصول، و المعالم، و فی الحکمه الملخّص، و شرح الإشارات لابن سینا، و شرح عیون الحکمه، و غیر ذلک. و کان مبدأ اشتغاله علی والده إلی أن –

استمرار الوجود - أی هو نفس الوجود - فی الزمان الثانی(۱) ، لا أمر زائد علیه؛ لأنّه - علی تقدیر کونه وجودیا - لو احتاج إلی الذات لزم الدور؛ لأنّ الذات محتاج إلی البقاء أیضا، فإنّ وجوده فی الزمان الثانی معلّل به، و إن لم یحتج إلی الذات لکان الذات محتاجا إلیه، و کان هو مستغنیا عنها، مع استغنائه عن غیره أیضا، فکان البقاء هو الواجب الوجود؛ لأنّه الغنیّ المطلق دون الذات.

و قال أبو الحسن الأشعری و جمهور معتزله بغداد: البقاء صفه زائده علی الوجود؛ لأنّ الوجود متحقّق دونه، کما فی أول زمان الحدوث، بل تتجدّد بعده صفه هی البقاء(۲).

و الجواب: إنّ تجدّد الإتصاف بصفه لا یقتضی کونها وجودیه، کتجدّد معیّه

۱- (۱) فی حاشیه «ح»: بعد الزمان الأول، و هذا لا یعقل إلّا فی ممکن الوجود؛ لأنّ واجب الوجود تعالی لا أول لوجوده، فلا یکون له زمان أول و لا زمان ثان، إلّا بحسب الإعتبار، فإنّ زمان نوح علیه السلام أول بالنسبه إلی زمان نبیّنا محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم، و ثان بالنسبه إلی زمان آدم علیه السلام.

۲- (۲) انظر: کشف الفوائد للعلّامه الحلّی: ۱۸۳-۱۸۴، الباب الثانی، الصفات الثبوتیه، إرشاد الطالبین للمقداد السیوری: ۲۱۳-۲۱۵، مباحث التوحید، کیفیه بقاءه تعالی.

البارى سبحانه مع الحادث(۱) ، و باعتبار استمرار وجوده - أيضا - يقال له: الأزلى؛ لأنّ الأزلى(۲): إستمرار الوجود فى الزمان الماضى. و الأبدى(۳): استمرار وجوده فى المستقبل. و السرمدى(۴): لاستمرار وجوده فيهما. و باعتبار أنّ وجود ما عداه مستفاد منه تعالى(۵) ، يقال له: الصانع، و الخالق، و البارىء، و المصوّر أيضا.

قال الغزالى(۶): قد يظنّ أنّ هذه الأسماء مترادفه(۷) ، و أنّها راجعه إلى الخلق

۱- (۱) انظر: المواقف للإيجى: ۲۹۶-۲۹۷، الموقف الخامس فى الإلهيات، المرصد الرابع فى الصفات الوجوديه، المقصد الثامن فى صفات اختلف فيها. شرح المواقف للجرجانى: ۱۱۹/۸-۱۲۰، الموقف الخامس، المرصد الرابع، المقصد الثامن فى أنّه تعالى صفه.

۲- (۲) الأزلىّ: هو الذى لا أول لوجوده. الرسائل العشر للطوسى: ۱۰۴، رساله الاعتقادات. إرشاد الطالبين للمقداد السيورى: ۱۸۲، مباحث التوحيد، كونه تعالى أبدىّ ازلىّ.

۳- (۳) الأبدىّ: هو الذى لا نهايه لوجوده. الرسائل العشر للطوسى: ۱۰۴، رساله الاعتقادات. إرشاد الطالبين للمقداد السيورى: ۱۸۲، مباحث التوحيد، كونه تعالى أبدى أزلى.

۴- (۴) السرمدى: هو مستمر الوجود بين الأزل و الأبد. الرسائل العشر للطوسى: ۱۰۴، رساله الاعتقادات.

۵- (۵) فى حاشيه «ح»: إذ قد علمت أنّ الممكن من حيث هو ليس له وجود، و لا- لغيره عنه وجود، فجميع الممكنات وجودها من الواجب تعالى.

۶- (۶) فى حاشيه «ح»: فى تفسيره للأسماء الحسنى.الغزالى: ابو حامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد الطوسى الشافعى. تفقه ببلده طوس أولا- ثمّ تحوّل إلى نيسابور فى مرافقه جماعه من الطلبه، فلازم إمام الحرمين، و برع فى الفقه فى مده قريبه، و مهر فى الكلام و الجدل، فأقبل عليه نظام الملك الوزير، و ولّاه تدريس نظاميه بغداد، فقدمها بعد الثمانين و أربعمائه، و سنّه نحو الثلاثين، و أخذ فى تأليف الأصول و الفقه و الكلام و الحكمه. زار القدس، و أقام بدمشق مدّه. توفى فى يوم الإثنين الرابع عشر من جمادى الآخره سنه خمس و خمسمائه، و قبره بظاهر الطابران قصبه طوس. أنظر: تاريخ الإسلام للذهبى: ۱۱۷/۳۵. سير أعلام النبلاء للذهبى: ۳۲۲/۱۹. المستفاد من ذيل تاريخ بغداد لابن الدمياطى: ۲۷.

۷- (۷) قال ملّا خضر الحبلرودى: و قد يفرّق بينها: بأنّ الصانع: بمعنى الموجد للشىء، المخرج له من العدم إلى -

و الإختراع، و الأولى أن يقال: ما يخرج من العدم إلى الوجود يحتاج - أولا - إلى التقدير، و - ثانيا - إلى الإيجاد على وفق ذلك التقدير، و - ثالثا - إلى التصوير و التزيين، كالبناء يقدّره المهندس، ثمّ يبنيه البانى، ثمّ يزينه النقّاش، فاللّه سبحانه خالق من حيث إنّه مقدّر، و بارئ من حيث إنّه موجد، و مصوّر من حيث إنّه يرتّب صور المخترعات على أحسن تصوير و ترتيب، و يزيّنها أكمل(۱) تزيين(۲).

أصل: فى تحقيق أنّ الواجب ليس له جزء بالفعل، و لا بالفرض، ذهنا و خارجا.

(۳)

فنقول: المتفطن إذا أمعن النظر(۴) فى معرفه الواجب، و كنه صفاته، إنكشف له أنّه مبدأ الكل. ثمّ إنّه إذا تفكّر(۵) بعين بصيرته(۶)، علم أنّ كلّ ما فيه كثره - أى أجزاء متمايزه

۱- (۱) فى «ص»: (أحسن).

۲- (۲) انظر: شرح المواقف للجرجانى: ۲۳۶/۸-۲۳۷، المرصد السابع، المقصد الثالث، تسميته تعالى بالأسماء التوقيفيه.

۳- (۳) فى حاشيه «ح»: أى فى نفى التركيب عن الواجب تعالى.

۴- (۴) فى حاشيه «ح»: أى تفكر فيما علمه من المقدمات المتقدمه، من بيان معنى الواجب و الممكن.

۵- (۵) قال الحبلرودى: أى من عرف حقيقه الواجب و الممكن. (حاشيه ح).

۶- (۶) البصيره: قوّه للقلب المنوّر بنور القدس، يرى بها حقائق الأشياء و بواطنها، بمثابه البصر للنفس يرى به صور الأشياء و ظواهرها، و هى التى يسمّيها الحكماء: العاقله النظريّه، و القوّه القدسيّه. التعريفات للجرجانى: ۱۰۵.

- بحسب الذهن(۱) أو الخارج - و لو كانت تلك الكثره بالفرض - كان وجوده فی نفس الأمر محتاجا إلی الغير(۲) ؛ لأنّه محتاج إلی آحاده (۳)- أی أجزائه - و آحاده غيره(۴) ، و كلّ محتاج - فی نفس الأمر - إلی الغير ممكن. لا يقال: لا نسلّم أنّ المحتاج إلی الغير مطلقا ممكن، بل المحتاج إلی العلّه هو الممكن، و لو سلّم فجميع أجزاء الشیء عين ذاته لا غيره، فالإحتياج إليها لا يستلزم الإمكان؛ لأنّا نقول: لا شكّ أنّ المركّب يحتاج إلی جزئه، فيكون جزؤه علّه له؛ لأنّ المراد بالعلّه: ما يتوقف عليه وجود الشیء(۵) ، سواء كان كافيا فی وجوده(۶) أو لا(۷) ، و جميع أجزاء الشیء و إن كانت عين ذاته، لكن كلّ واحد من أجزائه ليس عين ذاته، بل غيره، فلا يكون ذاته من دون ملاحظه الغير - الذی هو كلّ واحد من أجزائه - كافيا فی وجوده، فلا يكون واجبا. فإن قلت: هذا إنّما يدلّ علی نفی التركيب فی الخارج(۸) ، فجاز أن يكون واجب الوجود مركبا فی الذهن من الجنس و الفصل.

۱- (۱) فی حاشيه «ح»: أی أجزاء ذهنيه مفروضه، كالماهيات الذهنيه، المركّبه فی الذهن من الجنس و الفصل.

۲- (۲) فی حاشيه «ح»: لأنّه يقال لكلّ فرد من آحاده: إنّه ليس بكل، و ما سلب عنه الشیء فهو مغاير له، فيكون المركّب مفتقر إلی الغير، فيكون ممكنا.

۳- (۳) قال الحبلرودی: الموجوده أو المفروضه، ضروره احتياج الكلّ إلی الأجزاء. (حاشيه ح).

۴- (۴) قال الحبلرودی: لكونها متقدّمه عليه، و عللا ناقصه له، و المتقدّم غير المتأخر، و العلّه غير المعلول بالضروره. (حاشيه ح).

۵- (۵) انظر: إلهيات المحاكمات للرازی: ۳۷، النمط الرابع، قوله: و اعترض بعض المعترضين.

۶- (۶) فی حاشيه «ح»: فيكون علّه تامه له.

۷- (۷) فی حاشيه «ح»: فيكون علّه ناقصه له.

۸- (۸) فی حاشيه «ح»: لأنّ التركيب الذهنی يوجب الإحتياج فی الذهن، و الإحتياج فی الذهن لا يوجب الإمكان.

قلت: الواجب لا يشارك شيئا من الأشياء فى ماهيته(۱) ؛ لأنّ كل ماهيه لمّا سواه مقتضيه للإمكان(۲) ، بناء على برهان التوحيد، فلو شارك غيره فى ماهيته، يلزم إمكانه، و هو محال، و إذا لم يشارك الغير فى الماهيه، لم يحتج - فى العقل - إلى أن ينفصل عن غيره بفصل ذاتى، فلا يكون مركبا فى العقل - أيضا - و إذا تحقق ما فصّلناه(۳) ، تبيّن لك إنّ كلّ ما فيه كثره، أو قبول قسمه - بحسب الفرض - ممكن، أمّا ما فيه كثره بالفعل فظاهر(۴) ، و أمّا ما فيه قسمه - بحسب الفرض - فلأنّ المراد بالقسمه الفرضيه: أن يمكن للعقل فرض شىء غير شىء. و هو عين الإثنينيه المقتضيه للإمكان، و تنعكس هذه القاعده بعكس النقيض إلى قولنا: كلّ ما ليس بممكن ليس بمتكثّر(۵) ، فالواجب

۱- (۱) انظر: إلهيات المحاكمات للرازى: ۸۹، النمط الرابع، قوله: يريد نفى التركيب بحسب الماهيه. المحاكمات بين شرحى الإشارات للرازى: ۶۲/۳، النمط الرابع، فى الوجود و علله.فى حاشيه «ح»: أى حتى يكون جزؤها المشترك جنسا، و جزؤها المميز فصلا، كالحيوان الناطق بالنسبه إلى الإنسان، فلا يكون له تركيب ذهنى - أيضا -.

۲- (۲) قوله: (ماهيه لمّا سواه مقتضيه للإمكان) لم يرد فى «ث».

۳- (۳) فى حاشيه «ح»: من أنّ الممكن محتاج إلى الغير.

۴- (۴) فى حاشيه «ح»: لأنّه محتاج إلى الغير، و المحتاج إلى الغير ممكن، و كذلك ما يقبل القسمه بحسب الفرض.

۵- (۵) قال ملّا خضر الحبلرودى: و بضمّ هذا العكس إلى مقدّمه أخرى صادقه، هكذا: الواجب تعالى ليس بممكن، و كلّ ما ليس بممكن ليس بمتكثر، ينتج: أنّ الواجب ليس بمتكثر. (حاشيه ح).و قال على بن نصر اللّه فى حاشيه «ح»: المعتبر عند القدماء فى العلوم، و هو عندهم تبديل نقيضى طرفى القضيه، مع بقاء الصدق و الكيف، و عكسه عند المتأخرين: لا شىء مما ليس بممكن بمتكثر. إذ عكس النقيض - عندهم - جعل نقيض الثانى أولا و عين الأول ثانيا، مع مخالفه الكيف، و إذا ضمّ العكس المذكور - على كلا الإصطلاحين - إلى مقدّمه أخرى صادقه، هى: الواجب ليس بممكن. بجعلها -

واحد من جميع الجهات - أی من جهه الأجزاء - ذهنیه کانت أو خارجیه، موجوده بالفعل أو مفروضه، و واحد من جمیع الإعتبارات - أی باعتبار تکثّر الأفراد و الصفات الحقیقیه - لما سیجیء(۱).

أصل: فی إثبات وحدانیته تعالی، و نفی الشریک عنه تعالی.

(۲)

حقیقه الواجب(۳) أمر واحد ثبوتی(۴) ، أی شیء واحد موجود، و دلیل وجوده قد عرفت، و نقول فی إثبات وحدته: لأنّه(۵) مدلول دلیل واحد، أی عباره واحده تدلّ علیه، و لا شکّ أنّ ما دلّت علیه العباره الواحده واحد، و هو - أی ذلک الدلیل الواحد - إمتناع العدم علیه أو وجوب الوجود له(۶) ، فلو فرض منه - أی من ذلک الأمر

۱- (۱) فی حاشیه «ح»: فی تحقیق کونه عالما قادرا، و اعلم أنّه کما لا یجوز أن یکون له جزء لا یجوز أن یکون جزء لغیره؛ لأنّ کونه جزء لذلک الغیر، إن کان صفه کمال کان مستکملا بغیره، و إن کان صفه نقص وجب نفیه عنه.

۲- (۲) قال ملاّ خضر الحبلرودی: و لمّا فرغ من نفی الکثره و الترکیب عن ذات الواجب، أشار إلی نفی الکثره و الترکیب عن مفهومه، و کونه ثبوتیا، و الی وحدانیته و نفی الکثره عنه باعتبار الأفراد، فقال: أصل، حقیقه الواجب... إلی آخره. (حاشیه ح).

۳- (۳) فی حاشیه «ح»: أی مفهومه.

۴- (۴) قال الحبلرودی: لیس العدم نفسها و لا جزءها. (حاشیه ح).

۵- (۵) قال الحبلرودی: أی الأمر الذی هو حقیقه الواجب. (حاشیه ح).

۶- (۶) (له) لم ترد فی «ث».

الواحد، الذی هو حقیقه الواجب - أفراد أکثر من واحد و أقلّها إثنان، لاشترکا - أی الفردان المفروضان - فی حقیقه الواجب؛ لأنّهما مشترکان فی وجوب الوجود، و قد ثبت أنّه عین حقیقه الواجب(۱) ، و امتازا بأمر آخر هو التعیین؛ لامتناع الإثنینیه مع التشارک فی تمام الماهیه بدون الإمتیاز بالتعیین، و التعیین داخل فی هویه کلّ من ذینک المتشارکین، فیلزم ترکیب کلّ واحد منهما ممّا به الإشتراک، و ممّا به الإمتیاز، و کلّ مرکّب ممکن - لمّا عرفت (۲)- فلا یکونان واجبین، هذا خلف، و حینئذ لا یوجد من حقیقه الواجب إلّا ذات واحده. هذا مسلک الحکماء فی إثبات التوحید، و هو مبنیّ علی أنّ الوجوب وجودی(۳) ، حتی یمکنهم القول: بأنّه نفس حقیقه الواجب، فإن صحّ لهم ذلک(۴) تمّ الکلام و حصل المرام(۵).

۱- (۱) فی «ث» زیاده: (ذات).

۲- (۲) قال ملا خضر الحبلرودی: من احتیاجه إلی أجزائه، و لا شیء من الواجب بممکن؛ لتقابلهما، فلا شیء من المرکّب بواجب، و هما مرکّبان علی هذا الفرض، فلا یکونان واجبین. (حاشیه ح).

۳- (۳) فی حاشیه «ح»: أی أمر ثابت موجود فی الأعیان.

۴- (۴) فی حاشیه «ح»: أی لا یصحّ لهم هذا أبدا؛ لأنّه لو کان الوجوب موجودا فی الأعیان، کان الواجب ممکنا، و التالی باطل؛ لامتناع الغلب. بیان الملازمه: إنّ الوجوب إذا کان موجودا فی الأعیان یکون ممکنا؛ لأنّه صفه، و هی مفتقره إلی موصوفها و هو غیرها، و المفتقر إلی الغیر ممکن، و إذا کان الوجوب ممکنا کان الواجب - أیضا - ممکنا؛ لأنّ الواجب إنّما هو واجب بهذا الوجوب الممکن، و إذا کان ما به الشیء واجب ممکنا، یکون الواجب ممکنا.

۵- (۵) انظر: شرح المواقف للجرجانی: ۴۵/۸، المرصد الثالث، المقصد الأول فی توحیده تعالی.فی حاشیه «م»: لأنّ الواجب قد یقال علی ثلاثه معان: الإستغناء عن الغیر فی الوجود. و الثانی: کون -

و أمّا المتكلّمون فقالوا: يمتنع وجود إلهين مستجمعين لشرائط الإلهيه، إذ لو وجدا؛ لكان نسبه المقدورات إليهما سواء؛ لأنّ المقتضى للقدره ذاتهما، و للمقدوريه الإمكان؛ لأنّ الوجوب و الإمتناع يحيلان المقدوريه، فتستوى النسبه بين كلّ مقدور و بينهما. فإذا يلزم وقوع هذا المقدور المعيّن أمّا بهما و هو باطل؛ لاستحاله حصول مقدور واحد من قادرين(۱) ، أو بأحدهما، و يلزم الترجيح بلا مرجّح(۲) ، فلو تعدّد الإله لم يوجد شيء من الممكنات؛ لاستلزامه أحد المحالين، أمّا وقوع مقدور بين قادرين، و أمّا الترجيح لا لمرجّح(۳). و اعلم أنّه لا يخالف فى هذه المسأله إلّا الثنويّه(۴) ، دون الوثنيه،

۱- (۱) قال الحلرودى: لاستلزامه احتياج المعلول إلى كلّ واحده منهما من حيث أنّهما علّتان، و استغناؤه عن كلّ منهما، نظرا إلى استقلال الأخرى. (حاشيه ح).و فى حاشيه «ث»: لانّه مع احتياجه إليهما يلزم استغناؤه عنهما.

۲- (۲) انظر: المواقف للأيجى: ۲۷۸-۲۷۹ /الموقف الخامس، المقصد الأول، المرصد الثالث فى توحيده تعالى.

۳- (۳) انظر: غنيه النزوع للحلبى: ۶۴-۶۶، الفصل الأول، فى بيان حقيقه التكليف و ضروبه و مراتبه، فى أنّه تعالى واحد لا ثانى له. كشف الفوائد للعلاّمه الحلّى: ۱۹۴-۱۹۵، الباب الثانى صفات الصانع، الصفات الثبوتيه، «۸» الوحدانيه، برهان المتكلمين «التمانع».

۴- (۴) الثنويه: هم أصحاب الأثنين الأزليين، يزعمون أنّ النور و الظلمه أزليّان قديمان، بخلاف المجوس، فإنّهم قالوا بحدوث الظلام، و ذكروا سبب حدوثه، و هؤلاء قالوا بتساويهما فى القدم و اختلافهما فى الجوهر، و الطبع، و الفعل، و الحيز، و المكان، و الاجناس، و الأبدان، و الارواح، و من فرقهم:المانويه، المزدكيه، الديصانيه، المرقيونيه، الكينويه، و الصيامیه، الشامخيه. الملل و النحل للشهرستانى: ۲۴۴/۱.

فإنّهم لا يقولون بوجود إلهين واجبى الوجود، و لا يصفون الأوثان بصفات الإلهيه، و إن أطلقوا عليها إسم الآلهه، بل اتخذوها على أنّها تماثيل للّه تعالى؛ لاعتقادهم الجسميّه فى حقّه تعالى، أو تماثيل للأنبياء، أو الزهّاد، أو الملائكه، أو الكواكب، أو الأرواح المدبّره المؤثره فى هذا العالم - على زعمهم - و اشتغلوا بتعظيمها على وجه العباده، توسّلا(۱) و تشفّعا بها إلى ما هو إله حقيقه(۲). و أمّا الثنويه فقالوا: نجد فى العالم خيرا كثيرا و شرّا كثيرا، و أنّ الواحد لا يكون خيّرا شرّيرا بالضروره، فلكلّ منهما فاعل على حده(۳).

فالديصانيه (۴)- من الثنويه - قالوا: فاعل الخير هو النور، و فاعل الشر هو الظلمه(۵). و فساده ظاهر؛ لأنّهما عرضان، فيلزم قدم الجسم، و كون الإله محتاجا إليه،

۱- (۱) فى «ث» و «ص»: (توصلا).

۲- (۲) هذا ما أشار إليه القرآن الكريم: وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِياءَ ما نَعْبُدُهُمْ إِلاّ لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللّهِ زُلْفى إِنَّ اللّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي ما هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللّهَ لا يَهْدِى مَنْ هُوَ كاذِبٌ كَفّارٌ سوره الزمر ۳:۳۹.

۳- (۳) انظر: تلخيص المحصّل للخواجه نصير الدين الطوسى: ۳۰۰، القسم الثانى فى الصفات، القول فى الصفات الثبوتيه، مسأله: اللّه قادر على كلّ المقدورات.

۴- (۴) الديصانيه: أصحاب ديصان، أثبتوا أصلين نورا و ظلاما، و زعموا أنّ النور حى عالم قادر، و الظلام ميت جاهل عاجز جماد. و زعموا أنّ الشر يقع منه طباعا و خرقا، و زعموا أنّ النور بياض كلّه، و أنّ الظلام سواد كلّه، و زعموا أنّ النور لم يزل يلقى الظلمه بأسفل صفحه منه، و أنّ الظلمه لم تزل تلقاه بأعلى صفحه منها. الملل و النحل للشهرستانى: ۱۱۸.

۵- (۵) انظر: الملل و النحل للشهرستانى: ۱۱۸، الديصانيه. تلخيص المحصّل لنصير الدين الطوسى: ۳۰۰، الركن الثالث، القسم الثانى، القول فى الصفات الثبوتيه، مسأله: اللّه تعالى قادر على كلّ المقدورات.

و كأنّهم أرادوا معنى آخر سوى المتعارف، فإنّهم قالوا: النور حيّ، عالم، قادر، سميع، بصير.

و المجوس - منهم - ذهبوا: إلى أنّ فاعل الخير هو «يزدان» يعنون به الملك، و فاعل الشر «أهرمن» يعنون به الشيطان(۱).

و الجواب: منع قولهم الواحد لا ـ يكون خيّرا شرّيرا، بمعنى إنّه يوجد خيرا كثيرا و شرّا كثيرا، اللهم إلاّ ـ أن يراد بالخيّر من يغلب خيره على شرّه، و بالشرّير من يغلب شرّه على خيره، كما ينبئ عنه ظاهر اللغه، فلا يجتمعان حينئذ فى واحد، لكنّه غير ما لزم، بل اللازم هو المعنى الذى أشرنا إليه، فلا يفيد إبطال ما ليس بلازم(۲).

تبصره: تبصّرک لتحقيق بعض الصفات السلبيه للواجب تعالى.

(۳)(۴)

(أ) عنّ لک: أى اعترض و بدا لک. النهايه فى غريب الحديث لابن الأثير ۳:۳۱۳، عنن.

۱- (۱) انظر: رسائل الشريف المرتضى: ۲۸۴/۲، رساله الحدود و الحقائق. تلخيص المحصّل لنصير الدين الطوسى: ۳۰۰، الركن الثالث، القسم الثانى، القول فى الصفات الثبوتيه، مسأله: اللّه تعالى قادر على كلّ المقدورات.

۲- (۲) انظر: المواقف للايجى: ۲۷۹، الموقف الخامس، المقصد الأول، المرصد الثالث فى توحيده تعالى.

۳- (۳) قال ملاّ ـ خضر الحلرودى: فى أنّه تعالى ليس بمتحيّز، و لا ـ حالا ـ فى المتحيّز، و لا يشار إليه بالإشاره الحسيّه. و المراد بالمتحيّز: هو الحاصل فى مكان، بحيث يشار إليه إشاره حسّيه بأنّه هنا أو هناک لذاته.و قد يسمّى جوهرا، و قد يخصّص الجوهر بما لا ينقسم منه أصلا، و قد يعمّم بحيث يشمل المجرّدات أيضا عمّن يقول بها. (حاشيه ح).

۴- (۴) فى حاشيه «ح»: إعلم أنّ المصنّف بعد أن ذكر شرذمه من الصفات الثبوتيه، عنّ له أن يذكر الصفات السلبيه، و قدّم الثبوتيه على السلبيه؛ لأنّ الثبوتيه أشرف من السلبيه، و إن كان عدم الحادث مقدّما على وجوده طبعا، و كان الأولى ذكر جميع مباحث الثبوتيه ثمّ الإشتغال بالسلبيه.

کلّ متحیّز سواء کان تحیّزه بالذات - کالجسم - أو بالتبعیه - کالعرض (۱)- مفتقر إلی حیّزه بالبدیهه، و الحیّز و المکان یقالان علی معنی واحد، و هو عند المتکلّمین: فراغ موهوم یشغله الجسم(۲). و عند الحکماء: هو السطح الباطن من الجسم الحاوی، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوی(۳).

و کلّ عرض مفتقر إلی محلّه، و العرض: هو الموجود الذی یحتاج فی وجوده إلی محلّ یقوّمه، کالسواد بالنسبه إلی الجسم(۴) ، و ذلک المحلّ یسمّی موضوعا، و إذا افتقر المتحیّز و العرض إلی الحیّز و المحل، و الحیّز و المحلّ غیرهما، یکونان ممکنین بالضروره، فلا یکون الواجب بمتحیّز - أی بجسم - و لا عرض؛ لاستلزام التحیّز و العرضیه، الإمکان المنافی للوجوب؛ و لأنّه لو کان فی مکان أو جهه لزم قدم المکان أو الجهه، و اللازم باطل؛ إذ لا قدیم سوی اللّه تعالی - إتفاقا - و سنبرهن علیه. و کلّ ما یشار إلیه بالحس(۵) بأنّه هنا أو هناک، فهو إمّا متحیّز أو عرض؛ لأنّ الإشاره: إمتداد موهوم

۱- (۱) أنظر: کشف المراد للعلاّمه الحلّی: ۱۱۸، المقصد الثانی فی الجواهر و الأعراض، المسأله الأولی فی قسمه الممکنات. النافع یوم الحشر للمقداد السیوری: ۵۰-۵۱، الفصل الثالث الصفات السلبیه، الصفه الثانیه.

۲- (۲) انظر: الرسائل للشریف المرتضی: ۲۶۸/۲، رساله الحدود و الحقائق. النافع یوم الحشر للمقداد السیوری: ۳۲.

۳- (۳) کشف المراد للعلاّمه الحلّی: ۱۳۲، المقصد الثانی، الفصل الأول، المسأله التاسعه.

۴- (۴) انظر: کتاب التعریفات للجرجانی: ۲۲۵.

۵- (۵) قال ملاّ خضر الحبلرودی: و إنّما قیّد الإشاره المنفیّه بالحسّیه؛ لأنّ الإشاره العقلیه - التی هی تمییز العقل، و تعیینه بوجه ما - غیر ممتنعه علیه تعالی، فإنّ العقل یحکم بأنّه تعالی ذات موصوف بأکمل الصفات، لیس کغیره من الذوات، فإن قلت: قول أمیر المؤمنین علیه السلام فی نهج البلاغه: «من أشار إلیه فقد -

آخذ من المشير، منته إلى المشار إليه(۱). و إنّما يتأتّى ذلك إذا كان المشار إليه فى الحيّز، أمّا بالذات أو بالتبعيه، و الواجب ليس بمتحيّز أصلا، فلا يكون الواجب بمشار إليه بالحس، و هو المطلوب.

و ذهب بعض الجهّال إلى أنّه جسم، فقال مقاتل بن سليمان(۲) و غيره: إنّه مركّب

(أ) نهج البلاغه ۱۵:۱ /خطبه رقم۱.

(ب) شرح نهج البلاغه لكمال الدين ميثم البحرانى: ۱۶۳/۱، خطبه رقم۱.

۱- (۱) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين للمقداد السيورى: ۲۶.

۲- (۲) اضطربت الأقوال فى هذا الرجل اضطرابا كثيرا، سواء عند الخاصه أو العامّه، أمّا عندنا فقد ذكره الشيخ الطوسى فى رجاله - مجردا عن اللقب - فى عداد أصحاب الإمام الباقر عليه السلام، و وصفه بالبترى - و البتريه فرقه من فرق الزيديه - ثمّ ذكره فى أصحاب الإمام الصادق عليه السلام و لقّبه بالخراسانى. -

من لحم و دم(۱). و قیل: نور یتلألأ کالسبیکه البیضاء، و طوله سبعه أشبار من شبر نفسه.

و منهم من یقول: إنّه علی صوره إنسان، فقیل: شاب أمرد جعد شدید الجعوده، و قیل:

شیخ أشمط الرأس و اللحیه - أی بعضه أسود و بعضه أبیض - تعالی اللّه عن قول المبطلین(۲) ، و المعتمد فی إبطاله أنّه لو کان جسما لکان متحیّزا، و اللازم قد أبطلناه.

۱- (۱) انظر: کتاب المجروحین لابن حبّان: ۱۴/۳. وفیات الأعیان لابن خلّکان: ۱۲۹/۳-۱۰۳. المواقف للإیجی: ۲۷۳، الموقف الخامس، المرصد الثانی، المقصد الثانی فی أنّه تعالی لیس بجسم.

۲- (۲) انظر: الملل و النحل للشهرستانی: ۴۵. المواقف للإیجی: ۲۷۳، المرصد الثانی فی تنزیه الباری، و هی الصفات السلبیه، المقصد الثانی لیس بجسم.

تبصره: فی أنّه تعالی لا یحلّ فی شیء، و لا شیء یحلّ فیه.

أمّا الأول: فلأنّ المعقول من الحلول کونه موجودا فی محلّ قائما به (۱)- أی یکون مختصّا به - بحیث تکون الإشاره إلی أحدهما عین الإشاره إلی الآخر، تحقیقا، أو تقدیرا، و هذا إنّما یتصور فیما لا یقوم بذاته، و الواجب حیث یقوم بذاته(۲) استحال علیه الحلول(۳) ، و ما نقل عن بعض الصوفیه(۴): إنّه تعالی یحلّ فی قلوب العارفین، و عن النصاری: إنّه تعالی حلّ فی المسیح(۵) ، فإن أرادوا بالحلول هذا المعنی فقد عرفت بطلانه، و إن أرادوا غیر ذلک(۶) ، فلا یمکن نفیه أو إثباته إلاّ بعد تصور معناه.

۱- (۱) قال ملّا خضر الحبلرودی: أی بذلک المحل، بشرط امتناع قیامه بذاته. (حاشیه ح).

۲- (۲) قال الحبلرودی: و لیس تابعا فی الوجود لغیره؛ لکونه واجبا. (حاشیه ح).

۳- (۳) قال الحبلرودی: فی الغیر بالمعنی المعقول، و ترتیبه أنّ کلّ حالّ فی الغیر تابع فی وجوده لذلک الغیر، و لا شیء من الواجب بتابع فی الوجود للغیر - و إلاّ لکان ممکنا - فلا شیء من الحالّ بالغیر واجب. و ینعکس بالعکس المستوی إلی: لا شیء من الواجب بحالّ فی الغیر، و هو المطلوب. (حاشیه ح).

۴- (۴) الصوفیه: کان مذهبهم فی بدء ظهوره عملیا صرفا و ذلک فی النصف الثانی للقرن الثانی الهجری، ثمّ تحول إلی طریقه و عقیده. کان الجنید من ائمه هذا المذهب، و من تلامذته الحلاّج و أبو بکر الشبلی، کما کان من أعلامه ابن عربی و ابن الفارض و غیرهم. و طرق المتصوفه کثیره، منها الشاذلیه و الرفاعیه و القادریه و البکتاشیه و غیرها. و قد تحول المتصوفه لاحقا إلی الشعبذه و المخاریق. معجم الفرق الاسلامیه لشریف یحیی الامین: ۲۱۲-۲۱۳.

۵- (۵) انظر: الملل و النحل للشهرستانی: ۴۶. کشف المراد للعلاّمه الحلّی: ۲۷۱، المقصد الثالث، الفصل الثانی، المسأله «۱۳» فی أنّه تعالی لیس بحالّ فی غیره.

۶- (۶) فی حاشیه «ح»: أی غیر المعقول.

و قالت النصيريّه(۱) ، و الإسحاقيه (۲)- من غلاه الشيعه -: ظهور الروحانى فى الجسمانى(۳) لا ينكر، ففى طرف الشرّ كالشياطين، فإنّه كثيرا ما يتصور الشيطان بصوره إنسان؛ ليعلّمه الشرّ و يكلّمه بلسانه، و فى طرف الخير كالملائكه، فإنّ جبرائيل عليه السلام كان يظهر بصوره دحيه الكلبى(۴) ، و الإعرابى، قالوا: فلا يمتنع أن يظهر اللّه تعالى فى صوره بعض الكاملين، و أولى الخلق بذلك أشرفهم و أكملهم، و هم العتره الطاهره. و هو من يظهر فيه العلم و القدره التامّه من الأئمه من تلك العتره. و لم يتحاشوا عن إطلاق الآلهه على أئمتهم(۵). و هذه ضلاله بيّنه لا يحتاج بطلانها إلى بيان، و مع ذلك(۶) نقول: ظهور شىء فى صوره شىء آخر لا يقتضى الحلول و الإتّحاد، فإنّ

۱- (۱) النصيريّه: فرقه بائده من الغلاه، أحدثها محمد بن نصير النميرى، و قد كان أصحابه يقولون بنبوته، و أنّه ادّعى أنّ الامام العسكرى عليه السلام بعثه نبيّا و كان يقول بالتناسخ و الغلو، و كان من أصحاب الامام العسكرى عليه السلام. فرق الشيعه للنوبختى: ۱۰۲.

۲- (۲) الإسحاقيه: من جمله الغلاه، أحدثهم إسحق بن زيد بن الحارث، و كان من أصحاب عبد اللّه بن معاويه بن عبد اللّه بن جعفر بن أبى طالب. موسوعه الفرق و الجماعات لعبد المنعم الحنفى: ۶۸-۷۰. انظر: الملل و النحل للشهرستانى: ۱۸۸/۱-۱۸۹.

۳- (۳) فى حاشيه «ح»: الروحانى: هو الذى لا يدرك بإحدى الحواس الظاهره، و الجسمانى بخلافه.

۴- (۴) دحيه بن خليفه بن فروه بن فضاله بن زيد بن امرؤ القيس بن الخزرج. و أسلم دحيه قديما و لم يشهد بدرا، و له صحبه و روايه عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم، كان يشبه جبرائيل، و كان جبرائيل ينزل على النبى بصورته، بعثه النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم رسولا إلى قيصر، سكن مصر و مات فى ولايه معاويه بن ابى سفيان. انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد: ۱۸۸/۴. الثقات لابن حبّان: ۱۱۷/۳ - ۱۱۸. إكمال الكمال لابن ماكولا: ۳۱۴/۳.

۵- (۵) انظر: الملل و النحل للشهرستانى: ۸۰.

۶- (۶) فى حاشيه «ح»: أى مع تسليم ظهور الروحانى فى صوره الجسمانى، أو مع كونها بيّنه لا تحتاج إلى دليل.

جبرائيل عليه السلام لم يتّحد بدحيّه، و لا حلّ فيه، فلا يلزم مطلوبكم.

و أمّا الثانى: و هو إنّه لا يحلّ فيه شىء، و لا يصير هو محلا للأعراض؛ فلأنّ المحلّ متحيّز تحلّ فيه الأعراض(۱) ، أى تختصّ به اختصاص الناعت(۲) ، و الواجب حيث إنّه ليس بمتحيّز(۳) ، استحال حلول الأعراض فيه؛ و لأنّه لو حلّ فيه عرض لكان ذلك العرض ممكنا؛ لاحتياجه إلى محلّه، و كلّ ممكن حادث - لما يأتى (۴)- فيلزم اتصاف الواجب بالحادث، و هو محال؛ لأنّ ذلك الحادث إن كان صفه كمال استحال خلوّ الذات عنه، فيكون قديما(۵) ، هذا خلف، و إن كان صفه نقص لم يمكن اتصاف ذاته

۱- (۱) قال ملّا خضر الحبلرودى: و محصّله: إنّ كلّ محلّ متحيّز، و لا شىء من الواجب بمتحيّز، فلا شىء من المحلّ بواجب. و ينعكس إلى: لا شىء من الواجب بمحلّ. أمّا الكبرى فظاهره ممّا تقدّم، و أمّا الصغرى فهى مبنيّه على تفسير القيام و الحلول بالتبعيه فى التحيّز، دون الإختصاص الناعت، فإنّ المحلّ - على هذا التقدير - يكون عباره عن المتبوع فى التحيّز، و لا يكون غير الجوهر المتحيّز، فلا يرد ما أورده بعض، من أنّ السرعه و البطأ حالّان فى الحركه، و الحركه محلّ لهما، و هى غير متحيّزه، و أيضا صفات الواجب قائمه بذاته، حالّه فيها - عند الأشاعره - مع أنّ محلّ الصفات - و هو ذات الواجب - مجرّده، و أيضا صفات العقول و النفوس - عند الفلاسفه - حالّه فيهما، مع أنّها مجرّدات؛ لأنّ الحلول فى الصور المذكوره بالمعنى المفسّر غير صادق؛ إذ الحركه عرض، و العرض ليس متبوعا فى التحيّز، بل السرعه و البطأ حالّان فى الجسم كالحركه، و الواجب ليس بمتبوع فى التحيّز - أيضا - إذ لا حيّز له أصلا، و كذا المجرّد عند من يقول به، و إن كان بالمعنى الآخر صادقا، فتأمّل. (حاشيه ح).

۲- (۲) فى حاشيه «ح»: النعت: الصفه، و نعتّ الشىء أنعتّه، إذا وصفته.

۳- (۳) فى حاشيه «ح»: لمّا تقدّم من إمكانه، (إى المتحيّز).

۴- (۴) فى حاشيه «ح»: فى بحث حدوث العالم.

۵- (۵) فى حاشيه «ح»: و أيضا إمّا أن يكون المقتضى لذلك الحادث ذاته تعالى، أو غيرها، فإن كان الأول لم يكن حادثا، و إن كان الثانى يلزم الإفتقار، و هما محالان. لمحرّره على.

به(۱) ، هذا ما علیه جمهور العقلاء من أهل الملل و غیرهم.

و قال المجوس: کلّ حادث هو من صفات الکمال یجوز أن یقوم به.

و قالت الکرّامیه(۲): یجوز أن یقوم بذاته کلّ حادث یحتاج إلیه فی إیجاد الخلق. ثمّ اختلفوا فیه، فقیل: هو الإراده(۳). و قیل: هو قوله: کن. فخلق هذا القول أو الإراده -

(أ) الإراده حادثه؛ لأنّها من صفات الأفعال، و دلیلها أنّها لا تکون إلّا و المراد معها، و لذلک وصف الباری نفسه بأنّه مرید بواسطه فعله، و لو کانت من صفات الذات لکانت هی الذات؛ لعدم التعدد فی الذات، و لو کانت کذلک لما جاز نفیها؛ لأنّ نفیها - إذا کانت هی الذات، أو من صفات الذات - نفی للذات، مع أنّه تعالی وصف نفسه بنفیها عنه، قال تعالی أُولئِکَ الَّذِینَ لَمْ یُرِدِ اللّهُ أَنْ یُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ سوره المائده ۵:۴۱. فلو کانت الإراده هی الذات لکان نفی الإراده نفی الذات، و أیضا الصفه إن کانت توصف الذات بها و بضدّها فهی من صفات الأفعال؛ لأنّ الأفعال لها ضد، و صفاتها لها ضد، کالإراده و الکراهه، فإنّه یقال: هو مرید و کاره. فتکونان من صفات الافعال فالقول بحدوث الاراده هو مذهب أهل البیت علیهم السّلام، و علیه إجماعهم، و هو الحق فالإراده هی فعله تعالی، و کذلک الکراهه فإنّها صفه، قال تعالی: وَ لکِنْ کَرِهَ اللّهُ انْبِعاثَهُمْ سوره التوبه ۹:۴۶، حیاه النفس للإحسائی: ۱۵-۱۶، فصل: اللّه سبحانه مرید.

۱- (۱) فی حاشیه «ح»: لتنزّهه عن النقائص.

۲- (۲) الکرّامیه: أصحاب أبی عبد اللّه محمد بن کرّام، کان ممّن یثبت الصفات، إلّا أنّه ینتهی فیها إلی التجسیم و التشبیه. و هم طوائف بلغ عددهم إلی اثنتی عشر فرقه، و أصولها سته و هی: العابدیه، و التونیه، و الزرینیه، و الإسحاقیه، و الواحدیه، و أقربهم الهیصمیه. و قد نصّ أبو عبد اللّه بن کرّام علی أنّ معبوده علی العرش استقرارا، و علی أنّه بجهه فوق ذاتا، و قال: إنّه مماسّ للعرش من الصفحه العلیا، و جوّز الإنتقال و التحوّل و النزول، تعالی اللّه عن ذلک علوا کبیرا. و لابن کرّام آراء کثیره فی التجسیم. الملل و النحل للشهرستانی: ۴۶-۴۹.

۳- (۳) فی حاشیه «ح»: و الحکماء ذهبوا إلی أنّ الإراده قدیمه ، و الدلیل علی ذلک أنّها غیر المصلحه.

أولا - مستند إلى القدره القديمه، ثمّ باقى المخلوقات مستنده إلى الإراده أو القول، على اختلاف المذهبين(۱) ، و المعتمد فى الردّ عليهم ما قدّمناه.

تبصره: فى تحقيق أنّه تعالى لا يتّحد بشىء.

(۲)

و اعلم أنّ الإتّحاد (۳)- بطريق المجاز -: يطلق على صيروره شىء ما شيئا آخر، بطريق الاستحاله(۴) ، أعنى التغيير و الإنتقال، دفعيا - كان - أو تدريجيا، كما يقال: صار الماء هواء(۵) ، و الأسود أبيض. و يطلق - أيضا بطريق المجاز - على صيروره شىء شيئا آخر بطريق التركيب، بأن يضمّ شىء إلى ثان فيحصل منهما شىء ثالث، كما يقال: صار التراب طينا، و الخشب سريرا، و الإتّحاد بهذين المعنيين جائز بل واقع، و لا يتصور فى حقه تعالى.

و أمّا المفهوم الحقيقى للإتّحاد: فهو أن يصير شىء بعينه شيئا آخر، و قولنا بعينه، أى من غير أن يزول عنه شىء، كما فى الإستحاله، أو ينضمّ إليه شىء آخر(۶) ، كما فى

۱- (۱) انظر: الملل و النحل للشهرستانى: ۴۷. شرح نهج البلاغه لابن أبى الحديد: ۹۸/۱، و ۱۸۲/۳.

۲- (۲) فى «ث»: (بياض).

۳- (۳) فى حاشيه «ح»: و نقل عن بعض متألهه الحكماء، و بعض صوفيه الإسلام تجويزه، و زعم النصارى أنّه ورد فى الإنجيل دعوى المسيح الإتحاد مع اللّه، و هو باطل؛ لما قاله المصنّف.

۴- (۴) الاستحاله: هو تغيّر من كيف إلى كيف، مثل التغيّر من برود إلى حراره، و من سواد إلى بياض.المنطقيات للفارابى: ۶۵/۱، كتاب غورياس أى المعقولات.

۵- (۵) فى المثال نظر: و ذلك لأنّ صيروره الماء هواء، بتفكيكه مختبريا الى عنصريه، و هما: الهيدروجين H ، و الأوكسجين O و بالتالى فلا اتّحاد هنا. أمّا إذا كان قصده تحول الماء الى بخار، فإنّه يصدق على الاستحاله، التى هى أحد معانى الإتّحاد التى ذكرها المؤلف.

۶- (۶) (آخر) أثبتناها من «ث».

التركيب، و هذا هو المتبادر من إطلاق لفظ الإتحاد، و إنّما يتصوّر على وجهين: أحدهما:

أن يكون هناك شيئان - كزيد و عمرو مثلا (۱)- فيتّحدا، بأن يصير زيد عمرا و بالعكس، ففى هذا الوجه قبل الإتّحاد شيئان، و بعده شيء واحد كان حاصلا قبله. و الثانى: أن يكون هناك شيء واحد كزيد، فيصير هو بعينه شيئا آخر، فحينئذ يكون قبل الإتّحاد أمر و بعده أمر آخر، لم يكن حاصلا قبله بل بعده، و إلى الوجه الأول ينظر قوله: المفهوم من الإتّحاد صيروره الإثنين واحدا(۲) ، و هو محال عقلا(۳).

قال بعض الأفاضل(۴): و الحكم به ضرورى(۵) ؛ لأنّ الإختلاف و التغاير بين الماهيتين(۶) مقتضى ذاتهما، فلا يمكن زواله(۷) عنهما، كسائر لوازم الماهيّات، و هذا مع

۱- (۱) (مثلا) لم ترد فى «ث».

۲- (۲) قال ملّا خضر الحبلرودى: و نقول - أيضا -: لو اتحد الواجب بغيره، لكان ذلك الغير إمّا واجبا أو ممكنا، فإن كان واجبا لزم تعدّد الواجب، و قد ثبتت وحدانيته، و إن كان ممكنا، فالباقى بعد الإتحاد إن كان واجبا صار الممكن واجبا، و إن كان ممكنا صار الواجب ممكنا، و هما محالان، فلا يتّحد الواجب بغيره.(حاشيه ح).

۳- (۳) انظر: شرح الإشارات و التنبيهات لنصير الدين الطوسى: ۲۹۵/۳-۲۹۸، النمط السابع: فى التجريد.تسليك النفس إلى حظيره القدس للعلّامه الحلّى: ۱۵۳، الفصل الثانى، المطلب الخامس. معارج الفهم للعلّامه الحلّى: ۳۶۳-۳۶۵، الباب الثالث، اللّه تعالى لا يتّحد بغيره.

۴- (۴) فى حاشيه «ح»: القائل صاحب المواقف، و هو عبد الرحمن الإيجى.

۵- (۵) فى حاشيه «ح»: أى ببطلان الإتحاد.

۶- (۶) فى حاشيه «ح» كوجوب الواجب، و إمكان الممكن.

۷- (۷) فى حاشيه «ث»: أى زوال الإختلاف و التغاير بين الماهيتين.

وضوحه ربما يراد زياده توضيحه، فيقال: إن عدم الهويتان بعد الإتحاد و حدث أمر ثالث فلا اتحاد بينهما، بل عدما و حدث ثالث، و إن عدم أحدهما فقط فلا اتحاد؛ إذ لا يتّحد المعدوم بالموجود بديهه، و إلّا لكان موجودا معدوما معا، و إن بقيا موجودين بعد الإتحاد فهما إثنان فلا اتحاد أيضا(۱) ، و الغرض من هذا الكلام التنبيه(۲) ، و تصوير المراد على الوجه الذى هو مناط الحكم.

و ظنّ بعض الناس أنّهم حاولوا الإستدلال، فتصدّى للإعتراض، و قال:

لا نسلّم أنّهما لو كانا بعد الإتحاد موجودين لكانا إثنين، و إنّما يكونان كذلك لو لم يكن كلّ منهما موجودا، متحدا بالموجود الآخر، و هو ممنوع(۳) ، و إذا كان الإتّحاد فى نفسه

۱- (۱) انظر: قواعد المرام للبحرانى: ۷۴ /القاعده الرابعه، الركن الثانى، البحث السادس.قال الحبلرودى: فإن قلت: لم لا يجوز أن يكونا موجودين بوجود واحد، كالجنس و الفصل، لا بوجودين حتى يكونا متميّزين، و ينافى الإتحاد؟ قلت: ذلك الوجود إن كان أحدهما لزم انعدام أحدهما بالضروره، و إن كان وجودا ثالثا، إن بقى الأولان أو أحدهما، لزم أن يكون الشىء الواحد موجودا بوجودين، و إن انعدما لزم حدوث شىء ثالث، و هذا ينافى الإتحاد، و إذا كان الإتحاد محالا فى نفسه لم يجز إتصاف الواجب به. (حاشيه ح).

۲- (۲) قال الفاضل المقداد: و قد نبّه على ذلك، فنقول: لو اتّحد الواجب بغيره لزم اجتماع النقيضين، و اللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمه: أنهما لو اتحدا، لزم صيروره الذات الواجبه بعينها الذات الممكنه بعينها، فيلزم أن يصدق على هذا جميع ما يصدق على ذاك و بالعكس، فيلزم كون كلّ منهما جائز العدم غير جائز العدم، و هو جمع بين النقيضين، فثبت المدّعى: و هو امتناع الإتحاد عليه تعالى. الأنوار الجلاليه: ۶۸، الفصل الأول، التوحيد.

۳- (۳) انظر: شرح المواقف للجرجانى: ۶۴/۴، المرصد الرابع، المقصد الثامن، الاثنان لا يتّحدان.

محالا فلا يتّحد الواجب بشيء، و ما ذهب إليه طائفه من العوام المتألهه المتصوفه: أنّ عارف إذا انتهى مراتبه انتفى هويته(۱) ، و صار الموجود هو اللّه تعالى وحده، و هذه المرتبه هى الفناء فى التوحيد(۲).

فإن أرادوا بالإتحاد المعنى المذكور فقد تبيّن بطلانه(۳) ، و إن أرادوا معنى آخر، فالتصديق بنفيه أو إثباته يتوقف على تصوّره.

تبصره: فى تحقيق معنى اللذّه و الألم ، و فى أنّهما هل يثبتان للواجب تعالى أو لا؟.

(۴)

فنقول: اللذّه إدراك و نيل لوصول ما هو كمال و خير عند المدرك، من حيث هو كمال و خير(۵). و إنّما لم يقتصر على الإدراك؛ لأنّ إدراك الشيء قد يكون بحصول شبحه و مثاله، و اللذّه لا تتحقق بحصول مثال اللذيذ بل بحصول نفسه. و لم يقتصر على النيل؛ لأنّ اللذّه لا بدّ فيها من الإدراك، و النيل لا يدلّ عليه إلّا بالمجاز، فذكرا معا، إذ لم يوجد

۱- (۱) فى حاشيه «ث»: أى حقيقته.

۲- (۲) فى «ث»: (الفناء فى اللّه عز و جل). انظر: ارشاد الطالبين للمقداد السيورى: ۲۳۸، مباحث التوحيد، الدليل على نفى الاتّحاد. تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسى: ۲۶۰، الركن الثالث فى الإلهيات، القسم الثانى فى الصفات، مسأله: اللّه تعالى لا يتّحد بغيره.

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

۴- (۴) فى حاشيه «ح»: و تصوّرها بديهى كسائر الوجدانيات، و قد يفسّر ان قصدا إلى تعيين المسمّى و تلخيصه.شرح المقاصد للتفتازانى: ۳۶۴/۲، الفصل الثالث، القسم الثانى، المبحث الثالث، اللذه و الألم.

۵- (۵) الاشارات و التنبيهات لابن سينا: ۳۴۳، علم الطبيعه و ما قبله، النمط الثامن: فى البهجه و السعاده، الفصل الثالث فى تعريف اللذّه و الألم.

لفظ دالّ على مجموعهما بالمطابقه. و إنّما قيل: لوصول ما هو عند المدرك، و لم يقل لمّا هو عند المدرك؛ لأنّ اللذّه ليست هى إدراك اللذيذ فقط، بل إدراك وصول الملتذّ إلى اللذيذ. و الفرق بين الكمال و الخير بالإعتبار، فإنّ ذلك الشيء الحاصل الملائم، من حيث إنّه اقتضى براءه ما من القوه(۱) للشيء الحاصل له: كمال. و من حيث إنّه مؤثر عنده خير(۲). و فائده قيد الحيثيه فى التعريف ظاهر(۳). و الألم: إدراك و نيل لوصول ما هو آفه و شرّ عند المدرك، من حيث هو آفه و شر(۴).

و فائده القيود تظهر بما ذكرناه فى تعريف اللّذه.

و كلّ منهما(۵) حسّى و عقلى، و المراد بالحسّ: القوى التى تدرك بها النفس

۱- (۱) فى حاشيه «ح»: إلى الفعل.

۲- (۲) انظر: إشراق اللاهوت للسيد عميد الدين عبد المطّلب العبيدلى: ۳۰۰-۳۰۱، المقصد السادس، المسأله الخامسه، المبحث الأول.

۳- (۳) فى حاشيه «ح»: لأنّ الشيء قد يكون كمالا و خيرا من وجه دون وجه، و الإلتذاذ به يختصّ بالوجه الذى هو كمال و خير باعتباره، و إنّما قيل عند المدرك؛ تنبيها على أنّه لا يشترط فى اللذّه أن يكون اللذيذ كمالا و خيرا فى نفس الأمر، بل عند المدرك. من الشارح رحمه اللّه.أيضا: لجواز أن يكون ما هو خير و كمال عند المدرك، شرّ و آفه بالنسبه إلى آخر.أنظر: نهايه المرام للعلاّمه الحلّى: ۲۷۸/۲-۲۸۰، القاعده الثانيه، النوع الثانى، الفصل الثالث، المقاله الثانيه، الفصل الخامس، الباب الثالث، البحث الأول. إلهيات المحاكمات للرازى: ۴۴۳-۴۴۴.

۴- (۴) الإشارات و التنبيهات لابن سينا: ۳۴۳، علم الطبيعه و ما قبله، النمط الثامن: فى البهجه و السعاده، الفصل الثالث فى تعريف اللذّه و الألم.

۵- (۵) أى: اللذّه و الألم.

الجزئيات، سواء كانت ظاهره(۱) أو باطنه(۲). و اللّذه الحسّيه: ما يحصل لكلّ من الحاسّه من إدراك ما هو ملائم و كمال لها، مثلا: للذائقه كمال: هو تكيّفها بكيفيّه الحلاوه، و للباصره كمال: هو مشاهدتها للألوان الحسنه، و الأشكال الجميله، و هكذا باقى الحواس(۳) ، فلذّاتها إدراك كمالاتها، و لا شكّ أنّ تحقّق الحواس يتوقّف على تحقّق المزاج المعتدل، الحاصل من امتزاج العناصر(۴) و تفاعل كيفيّاتها، فلذا قال: اللّذه و الألم - يعنى(۵) الحسّيان - تابعان للمزاج، و المزاج(۶) عرض(۷) ؛ لأنّه عباره عن كيفيّه متوسطه

۱- (۱) فى حاشيه «ث»: أى حواس ظاهره و هى: الذائقه و اللامسه و الشامّه و الباصره و السامعه.

۲- (۲) فى حاشيه «ث»: الحسّ المشترك، الواهمه، الخيال، المتفكّره، المتصوره.

۳- (۳) فى حاشيه «ح»: و هى السامعه و لها كمال، و هو سماعها للأصوات الرخيمه، و النغمات المتناسبه، و الشامّه و لها كمال، و هو إدراكها للروائح الطيّبه، و اللامسه و لها كمال، و هو إدراكها الكيفيّات المتناسبه، و لمسها السطوح اللّينه الناعمه.

۴- (۴) فى حاشيه «ح»: إمتزاج العناصر لامتزاج المركبات، لأنّ المزاج الحاصل من امتزاجها مزاج ثان، كالترياق، فإنّ لكلّ دواء من أدويته مزاجا خاصا، و عند التركيب يحصل مزاج ثان، و العناصر أربعه: (النار) و هى حاره يابسه، و هى جسم بسيط، موضعه الطبيعى مقعّر فلك القمر، إذا خلّى و طبعه و لم يعارضه معارض، كان قراره هناك. (و الهواء) و هو حار رطب، و هو جسم بسيط، موضعه الطبيعى فوق الماء و تحت النار.(و الماء) و هو بارد رطب، و هو جسم بسيط، موضعه الطبيعى فوق الأرض و تحت الهواء. (و الأرض) و هى بارده يابسه، و هى جسم بسيط، موضعه الطبيعى وسط الكل؛ لأنّه مركز العالم. من الشارح رحمه اللّه.

۵- (۵) (يعنى) لم ترد فى «ث».

۶- (۶) انظر: كشف المراد للعلاّمه الحلّى: ۱۸۹، المقصد الثانى، الفصل الخامس، المسأله الرابعه فى مغايره الكيفيّات. إرشاد الطالبين للمقداد السيورى: ۱۲۲. التعريفات للجرجانى: ۲۹۵.

۷- (۷) قال المقداد السيورى: لأنّه من الكيفيّات الملموسه، و كلّ كيفيّه ملموسه عرض، فيكون المزاج عرضا.الأنوار الجلاليه: ۶۹، الفصل الأول، التوحيد.

توسطا ما، حاصله من امتزاج الأسطقسّات، و تفاعل كيفيّاتها المتضادّه فى موادّها، و انكسار صرافه كلّ منها، مع حفظ صور البسائط(۱). و حيث أنّ الواجب تعالى ليس محلّا للأعراض و الكيفيّات، لم يتصوّر هناك مزاج و لا حاسّه، و لأنّ المزاج يستلزم التركيب، المنافى للوجوب الذاتى، و إذا كان المزاج و الحاسّه منتفيه عنه تعالى، استحال عليه الألم مطلقا، أمّا الحسّى؛ فلما ذكرنا، و أمّا العقلى؛ فلعدم الآفه و الشرّ بالقياس إليه، و اللّذه الحسّيه، و كذا سائر الكيفيّات النفسانيه من الحقد، و الحزن، و الخوف، و الفرح، و غيرها، و الجسمانيه كالطعم، و اللون، و الرائحه، فإنّ كلّ ذلك تابع للمزاج، الذى لا يتصور فى حقّه تعالى، و أمّا اللّذه العقليه فنفاها الملّيّون، و أثبتها الحكماء، قالوا: اللذّه إدراك الكمال، فمن أدرك كمالا فى ذاته إلتذّ به، و ذلك ضرورىّ يشهد به الوجدان، و لا شكّ أنّ كماله تعالى أعظم الكمالات، و إدراكه أقوى الإدراكات، فوجب أن تكون لذّته أقوى اللذّات، و لذلك قالوا: أجلّ مبتهج هو المبدأ الأول(۲). و كلام المصنّف - فى التجريد - مائل إلى هذا(۳) ، و عدم إطلاق لفظ الملتذّ عليه تعالى لعدم الإذن الشرعى.

۱- (۱) انظر: مجموعه مصنفات شيخ الإشراق: ۸۶/۱-۸۸، كتاب التلويحات، المورد الثالث فى كلام التجريد: ۱۹۸/۴، كتاب اللمحات، العلم الثانى، المورد الثالث، اللمحه الرابعه فى إثبات الاستحاله. المحاكمات بين شرحى الإشارات لقطب الدين الرازى: ۳۳۴/۳-۳۴۴ /النمط الثامن فى البهجه و السعاده.

۲- (۲) انظر: السياسه المدنيه للفارابى: ۴۳، الإشارات و التنبيهات لابن سينا: ۳۵۰، النمط الثامن فى البهجه و السعاده، إشاره فى بيان ترتيب الجواهر العاقله فى درك اللذه. مفتاح الباب لابن مخدوم: ۲۲۷، الفصل الثالث، الصفه الثانيه فى أنّه تعالى جسم.

۳- (۳) فى حاشيه «ح»: حيث قال: و اللذه المزاجيه. و لم يتعرّض للعقليّه.أنظر: كشف المراد للعلاّمه الحلّى: ۲۷۳، المقصد الثالث، المسأله الثامنه عشر.

تبصره: فی بیان انتفاء الضدّ و الندّ عنه تعالی.

(۱)

الضدّ - فی العرف العام - یقال: علی مساو فی القوه ممانع(۲). و کلّ ما سوی اللّه تعالی مخلوق له، و المخلوق لا یساوی الخالق فی القوه و لا یمانعه(۳) ، بل هو مقهور له، فلا ضدّ له بهذا المعنی(۴). و فی العرف الخاص یقال: علی عرض یعاقبه عرض آخر فی محلّه - أی موضعه - و ینافیه فیه(۵) ، - أی فی ذلک المحل -. و الضدّان بهذا المعنی یسمّیان ضدّین مشهورین(۶) ، و قد یشترط فی الضدّین أن یکون بینهما غایه الخلاف و البعد، کالسواد و البیاض، فإنّهما متباعدان فی الغایه، بخلاف الحمره و الصفره، إذ لیس بینهما و لا بین أحدهما و بین السواد و البیاض ذلک التباعد، فیسمّیان بالمتعاندین،

۱- (۱) فی «ث»: (استحاله).

۲- (۲) فی حاشیه «ح»: أی موجود مساو فی القوه لموجود آخر، ممانع له فی الوجود و الفعل.

۳- (۳) قال المقداد: و إلّا لنافاه، فیلزم کون المعلول منافیا لوجود نفسه، و هو محال. و لم یتعرض المصنف لإبطال هذا القسم. الأنوار الجلالیه: ۷۰، الفصل الأول، التوحید.

۴- (۴) انظر: الإشارات و التنبیهات لابن سینا: ۲۷۵، النمط الرابع فی الوجود و علله، تنبیه فی أنّ الأول لا ضدّ له. کشف المراد للعلّامه الحلّی: ۱۲۱، المقصد الثانی، فی الجواهر و الأعراض، المسأله الثالثه.

۵- (۵) فی حاشیه «ح»: أی لا یجتمع معه فیه.

۶- (۶) قال المقداد: و الضدّان بهذا المعنی أعمّ من الضدّین بالمعنی الآتی - أعنی الحقیقیین - و المصنّف إنّما تعرّض لإبطال الضدّین المشهورین، دون الحقیقیین، إذ لم یتعرّض لذکر غایه البعد، و یلزم منه إبطالهما، لأنّ نفی العام یستلزم نفی الخاص، مع أنّ الدلیل الذی ذکره علی نفی المشهورین، دال علی نفی الحقیقیین، و تقریره: إنّهما عرضان، فلو کان للواجب ضدّ لکان الواجب عرضا، لکنّ اللازم باطل - لمّا تقدّم - فالملزوم مثله. انظر: الأنوار الجلالیه: ۷۰-۷۱، الفصل الأول، التوحید.

و الضدّان بهذا المعنی یسمّیان بالحقیقیین(۱). و النّد(۲): هو المشارک فی الحقیقه، فإن کان مشارکا فی تمام الماهیه، اختصّ باسم المثل(۳) ، و قد ثبت(۴) أنّ الواجب واحد لیس بعرض؛ لأنّ کلّ عرض ممکن، و لا یشارکه غیره فی حقیقته؛ لأنّ ما سواه من الحقائق یقتضی الإمکان، فلو شارک غیره لزم إمکانه، و أیضا الإشتراک إن کان فی تمام الحقیقه(۵) ، یلزم الإمتیاز بالتعیّن(۶) ، و هو داخل فی الهویه کما مرّ، و إن کان فی جزء

۱- (۱) انظر: کشف المراد للعلاّمه الحلّی: ۱۲۱-۱۲۲، المقصد الثانی فی الجواهر و الأعراض، المسأله الثالثه فی نفی التضاد عن الجوهر. إرشاد الطالبین للسیوری: ۱۳۸، تعریف الضدّان.

۲- (۲) الندّ - لغه -: ما کان مثل الشیء یضادّه فی أموره، کتاب العین للفراهیدی: ۱۰/۸، باب الدال و النون.الفروق اللغویه لأبی هلال العسکری: ۱۷۴، باب النون، الفرق بین الند و المثل.أما اصطلاحا: فقال الشهرزوری: الندّ: عندهم هو المثل المساوی له من جمیع الجهات. شرح حکمه الاشراق: ۳۱۸، المقاله الاولی، فصل فی نور الأنوار.

۳- (۳) المثل: هو کلّ أمرین یشیر إلیهما العقل، و المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر. انظر: تلخیص المحصّل للطوسی: ۸۸، الرکن الثانی، المسأله الثالثه الحال بین المثبتین و النافین.و انظر: الرسائل للشریف المرتضی: ۲۸۲/۲، حرف المیم. إرشاد الطالبین للمقداد السیوری: ۱۳۴، کون المتغایران إما متماثلان أو متخالفان.

۴- (۴) قال المقداد - فی برهان التوحید السابق -: إنّه لا یوجد من حقیقه الواجب لذاته إلاّ فرد واحد، فلو وجد له مساو فی الحقیقه، لکان الموجود من حقیقه الواجب إثنان، هذا خلف. الأنوار الجلالیه: ۷۱ الفصل الأول.

۵- (۵) فی حاشیه «ح»: کاشتراک زید و عمرو.

۶- (۶) التعیّن: هو الذی یوجد الماهیه؛ بسبب انضمامه إلیها. تلخیص المحصّل لنصیر الدین الطوسی: ۲۳۲، الرکن الثانی، خاتمه فی أحکام الموجودات، مسأله کلّ موجودین.و التعیّن: ما به امتیاز الشیء عن غیره، بحیث لا یشارکه فیه غیره. التعریفات للجرجانی: ۱۲۵.

الحقیقه(۱) ، یلزم الإمتیاز بفصل ذاتی(۲) ، و علی کلا التقدیرین یلزم الترکیب المنافی لوجوب الوجود، و إذا لم یکن الواجب عرضا، و لا یکون له مشارک فی الحقیقه، فلا(۳) ضدّ له و لا ندّ له.

أصل: فی بیان حدوث العالم.

و هو من المسائل المعضله، التی تحیّرت فیها أفهام أولی الألباب. فذهب الملّیّون کلّهم من المسلمین، و الیهود، و النصاری، و المجوس، إلی حدوث الأجسام بذواتها، و صفاتها(۴). و ذهب أرسطو(۵) و متابعوه من

۱- (۱) فی حاشیه «ح»: کاشتراک زید و الفرس.

۲- (۲) الفصل: هو الجزء المیّز للشیء عمّا یشارکه فی الجنس. کشف المراد للعلّامه الحلّی: ۷۷، الفصل الثانی فی الماهیات، المسأله الرابعه فی أحکام الجزء.

۳- (۳) فی حاشیه «ذ»: الفاء للتفریع، و تقدیره: إذ لیس بعرض فلا ضدّ له، و لیس له مشارک فلا ندّ. و الدلیل علی کونه تعالی لا ندّ له فی العقل و النقل، أمّا العقل فقد ذکره المصنف، و أمّا النقل فقوله تعالی: لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ سوره الشوری ۱۱:۴۲. فإن قلت: ظاهر الآیه یدلّ علی ثبوت المثل، فإنّ ظاهرها یدلّ علی نفی مثل المثل، و نفی مثل المثل فرع ثبوت المثل. قلت: إذا حملنا الکاف علی الزیاده، فالأمر ظاهر، و إن حملناه علی التشبیه حینئذ، فنقول: لو ثبت له مثل لکان هو مثل مثله، فلا یلزم حینئذ نفی مثله، الذی هو المقصود من الآیه، و أیضا إذا انتفی مثل مثله انتفی مثله ضروره، فتدبّر. من الشارح رحمه اللّه.

۴- (۴) انظر: کشف المراد للعلاّمه الحلّی: ۱۴۹-۱۵۱، الفصل الثالث فی بقیه أحکام الأجسام، المسأله السادسه فی أنّ الأجسام حادثه.

۵- (۵) أرسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق. م): فیلسوف یونانی تتلمذ علی إفلاطون، و علّم الإسکندر الأکبر، و أسس اللوقیون حیث کان یحاضر ماشیا فسمّی هو و أتباعه بالمشّائین، ألّف فی المنطق و فی العلم الطبیعی، و له کتب فی الأخلاق و السیاسه و الخطابه و الشعر، و کان یهتمّ بالموسیقی و الرسم. و کان لأرسطو أثر فی الفلاسفه الإسلامیین، فلقّبوه بالمعلّم الأول، و شرحوا فلسفته و أخذها عنهم الغرب، فساعدوا بذلک علی نقل الفکر الیونانی إلی أوربا. الموسوعه العربیه المیسّره لیاسین صلواتی: ۳۴۹/۱.

المتأخرين - الفارابی(۱) و ابن سینا (۲)- إلی قدمها ذاتا و صفه(۳). و تفصیل مذهبهم أنّهم

۱- (۱) الفارابی: هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ الحکیم الترکی المشهور، صاحب التصانیف فی المنطق و الموسیقی و غیرهما من العلوم، و هو أکبر فلاسفه المسلمین، و لم یکن فیهم من بلغ رتبته فی فنونه. مدینته فاراب: و هی مدینه من بلاد الترک فی أرض خراسان، و کان أبوه قائد جیش، و هو فارسی المنتسب، و کان ببغداد مدّه ثمّ انتقل إلی الشام و أقام به، و کان فیلسوفا کاملا و إماما فاضلا، قد أتقن العلوم الحکمیه، و برع فی العلوم الریاضیه. زکیّ النفس، قویّ الذکاء، متجّنبا عن الدنیا، مقتنعا منها بما یقوم بأوده، یسیر سیره الفلاسفه المتقدّمین، و کانت له قوه فی صناعه الطب، و علم بالأمور الکلّیه منها، و لم یباشر أعمالها، و لا حاول جزئیاتها، مات بدمشق سنه ۳۳۹. انظر: عیون الأنباء لابن أبی أصیبعه: ۵۵۷ - ۵۶۳. وفیات الأعیان لابن خلّکان: ۷۹/۳-۸۰.

۲- (۲) ابن سینا الرئیس: أبو علی الحسین بن عبد اللّه بن سینا الحکیم المشهور. کان أبوه من أهل بلخ ولد الرئیس أبو علی سنه خمس و سبعین و ثلاثمائه. و تنقّل الرئیس بعد ذلک فی البلاد، و اشتغل بالعلوم، و حصّل الفنون، و لمّا بلغ عشر سنین من عمره کان قد أتقن علوم القرآن العزیز و الأدب، و حفظ أشیاء من أصول الدین و حساب الهندسه و الجبر و المقابله، ثمّ رغب بعد ذلک فی علم الطب، و تأمّل الکتب المصنّفه فیه و عالج تأدّبا لا تکسّبا، و اختلف الیه فضلاء هذا الفن و کبراؤه، و سنّه إذ ذاک نحو ست عشره سنه. و کان نادره عصره فی علمه و ذکائه و تصانیفه. صنّف کتاب الشفاء فی الحکمه، و النجاه، و الإشارات، و القانون، و غیر ذلک، ممّا یقرب من مائه مصنف، ما بین مطول، و مختصر، و رساله فی فنون شتی، و له رسائل بدیعه منها: رساله حی بن یقظان، و رساله سلامان و آبسال، و رساله الطیر، و غیرها و انتفع الناس بکتبه، و هو أحد فلاسفه المسلمین توفی سنه ثمان و عشرین و أربعمائه. انظر: وفیات الأعیان لابن خلّکان: ۲۶۹/۱-۲۷۱. سیر أعلام النبلاء للذهبی: ۳۵۶/۱۷، ۵۳۱.

۳- (۳) انظر: کشف المراد للعلاّمه الحلّی: ۱۴۹-۱۵۱ /الفصل الثالث فی بقیه أحکام الأجسام، المسأله السادسه فی أنّ الاجسام حادثه.

قالوا: الأجسام تنقسم إلى: فلكيّات(۱) ، و عنصريّات(۲) ، أمّا الفلكيّات فإنّها قديمه بموادّها(۳) و صورها و أعراضها المعيّنه من المقادير و الأشكال، إلّا الحركات و الأوضاع المخصوصه، فإنّها حادثه ضروره أنّ كلّ حركه مشخّصه(۴) مسبوقه بأخرى لا إلى نهايه(۵) ، و كذا الأوضاع المعيّنه التابعه لها، و أمّا مطلق الحركه و الوضع فقديم أيضا؛ لأنّ حركات الأفلاك مستمره من الأزل إلى الأبد، بلا سكون أصلا. و أمّا العنصريات فقديمه بموادها شخصا، و بصورها الجسميه نوعا(۶) ، و بصورها النوعيه جنسا(۷).

۱- (۱) فى حاشيه «ح»: و ذلك إمّا أن يتألّف الجسم من أجسام مختلفه الطبائع، أو لا، و الأول المركّب من العناصر، و لا يكون فى الفلكيّات، و الثانى البسيط، و يكون فى الفلكيّات و غيرها، و هو إمّا أن يقبل الخرق و الإلتئام، أو لا، فالأول العناصر، و الثانى الفلكيّات، و المركبات إمّا ذوات صور نوعيه مغايره لصور بسائطها، يرجى بقاؤها معها زمانا بعتدّ به، أولا، الأول: المعدنيّات، و النباتات، و الحيوانات.و الثانى: ما ليس صوره كذلك، فإنّه ليس له صور مغايره لصور بسائطه، كالماء، و الطين، ثمّ إنّ المركّب:إمّا أن يكون صورته غير منشأ لنموّه فمعدن، أو يكون، و لكن بدون حسّ أو حركه فنبات، أو معها فحيوان. من الشارح رحمه اللّه.

۲- (۲) فى حاشيه «ح»: أى الموجود فى عالم العناصر، أعنى جوف فلك القمر.

۳- (۳) فى حاشيه «ح»: مادّه الشىء، ما به الشىء بالقوه، أى موادّها الجسميه و المواد الهيولى.

۴- (۴) (مشخّصه) لم ترد فى «ث».

۵- (۵) انظر: إرشاد الطالبين للمقداد السيورى: ۶۶-۶۷. مفتاح الباب لابن مخدوم الحسينى: ۱۸۰ /الفصل الثانى، فى إثبات صفاته الثبوتيه.

۶- (۶) قوله: (و بصورها الجسميه نوعا) لم يرد فى «ث».

۷- (۷) انظر: مفتاح الباب لابن مخدوم: ۱۸۰، الفصل الثانى، الصفه الاولى.

و ذهب من تقدّم أرسطو من الحكماء: إلى أنّها قديمه بذاتها، محدثه بصفاتها(۱). و توقف جالينوس(۲) فى ذلك، و يحكى عنه أنّه قال - فى مرضه الذى توفى فيه - لبعض تلامذته:

اكتب عنّى، إنّى ما علمت أنّ العالم قديم أو محدث(۳) ، و أنّ النفس الناطقه هى المزاج أو غيره(۴). و قد طعن فيه أقرانه بذلك، حين أراد من سلطان زمانه أن يلقّبه بالفيلسوف.

و احتجّ المصنّف رحمه اللّه على المذهب الحق: بأنّه قد ثبت أنّ وجود الممكن مستفاد من غيره(۵) ، فحال إيجاده - أى إيجاد(۶) الغير إياه و إفاده الوجود له - لا يكون الممكن

۱- (۱) انظر: إرشاد الطالبين للمقداد السيورى: ۶۷.

۲- (۲) جالينوس: ولد جالينوس بعد زمان المسيح بتسع و خمسين سنه على ما أرّخه إسحاق. و قال المسعودى:كان جالينوس بعد المسيح بنحو مائتى سنه، و عاش سبعا و ثمانين سنه. كان مولده و منشأه بفرغامس، و هى مدينه صغيره من جمله مدائن آسيا شرقى قسطنطينيه، و ذكروا أنّ الأصل فى اسم جالينوس غالينوس، و معناه الساكن أو الهادىء و قيل: إنّ ترجمه اسم جالينوس معناه بالعربى: الفاضل. كان لا يدانيه أحد فى صناعه الطب، و لجالينوس من المصنّفات كتب كثيره جدا. انظر: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعه: ۹۵-۹۶.

۳- (۳) انظر: تهافت الفلاسفه للغزالى: ۲۲، مسأله فى ابطال قولهم بقدم العالم.

۴- (۴) سيأتى هذا البحث فى فصل المعاد فى بيان حقيقه النفس الإنسانيه صفحه «۲۵۵» و لمزيد الإطلاع راجع:الأسرار الخفيه فى العلوم العقليه للعلّامه الحلّى: ۳۶۹، المقاله السادسه، المبحث الثانى، فى ماهيّه النفس.

۵- (۵) قال المقداد السيورى: لمّا فرغ من الصفات السلبيه شرع فى الثبوتيه، و هى و إن كانت وجوديه، و الوجود أشرف، فيستحقّ التقدّم، لكنّه أخّرها؛ ليعلم من السلبيات استحاله مماثلته للجسمانيات، فلا يتصوّر أنّ صفاته كصفات غيره من الموجودات، و أيضا متابعه لقوله تعالى: تَبارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِى الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ سوره الرحمن ۵۵:۷۸. الأنوار الجلاليه: ۷۲، الفصل الأول، التوحيد.

۶- (۶) قوله: (أى ايجاد) لم يرد فى «ث».

موجودا؛ لاستحاله إيجاد الموجود(۱) ، و تحصيل الحاصل، فيكون الممكن حال الإيجاد معدوما، فوجود الممكن مسبوق بعدمه(۲) ، سبقا زمانيا لا- يجتمع معه السابق و اللاحق، و هذا الوجود المسبوق بالعدم يسمّى: حدوثا زمانيا(۳) ، و الموجود محدثا، و إذا ثبت أنّ كلّ موجود سوى الواجب ممكن، و أنّ كلّ ممكن محدث، فكلّ ما سوى الواجب من الموجودات محدث بالحدوث الزمانى، و هو المطلوب.

إعلم أنّ الحدوث: عباره عن مسبوقيه وجود الشيء، أو عن وجوده المسبوق(۴).

(أ) قال ملا- خضر الحبلرودى: و اعلم أنّ سبق عدم العالم على وجوده ليس بالزمان كما توهمه بعض، إذ الزمان ضمن جمله العالم؛ لأنّه يستلزم أن يكون للزمان زمان، و يتسلسل، بل بالذات و يسمّونه بالرتبه، كما لبعض أجزاء الزمان على البعض، كالأمس و اليوم، فهو أنّ المتأخر لا يوجد إلّا بعد المتقدّم، و لا يجتمعان. (حاشيه ح).

بل الحدوث مسبوقيه الوجود، لا الوجود المسبوق.

۱- (۱) فى حاشيه «ح»: و أيضا يلزم أن يكون له وجود من الغير، و هو خلاف الفرض.

۲- (۲) فى «ح»: (بالعدم) و ما فى حاشيتها مطابق للمتن من نسخه اخرى.

۳- (۳) انظر: قواعد العقائد لنصير الدين الطوسى: ۳۱، أصول عامّه، أصل «۴»، الاسرار الخفيه للعلاّمه الحلّى: ۴۹۰، إشراق اللاهوت للعبيدلى: ۱۶۲، المقصد الرابع، المسأله الثانيه، التعريفات للجرجانى: ۱۴۶.و قال المقداد السيورى: و فى قول المصنّف - و هذا الوجود يسمّى حدوثا - تسامح؛ لأنّ الحدوث كيفيه الوجود، و الوجود متقدّم عليها، تقدّم الموصوف على الصفه، فلا يكون نفسه. الأنوار الجلاليه: ۷۳، الفصل الأول، التوحيد.

۴- (۴) انظر: كشف المراد للعلاّمه الحلّى: ۴۰-۴۳ /المقصد الأول، الفصل الأول، المسأله «۳۳» فى القدم و الحدوث.

فلا يعقل إلّا بأمر سابق على الحادث، فذلك الأمر السابق، أمّا عدمه الذى يمتنع اجتماعه مع اللاحق، و هو الحدوث الزمانى، و بإزائه القديم الزمانى(۱) ، و أمّا أمر آخر يمكن اجتماعه مع الحادث، و هو العلّه، فذلك يسمّى حدوثا ذاتيا(۲) ، و هو شامل للممكنات بأسرها اتفاقا؛ لأنّ كلّ ممكن مسبوق بعلّته سبقا يجامع فيه السابق اللاحق، و القديم الذاتى مختصّ بالواجب تعالى. فالمتكلّمون على أنّ جميع الممكنات حادثه حدوثا زمانيا، و الحكماء(۳) على أنّها كلّها حادثه حدوثا ذاتيا؛ لاحتياجها إلى العلّه، و بعضها قديمه زمانا، كما فصّلناه لك.

قالوا: المبدأ الأول، موجب مفيض لوجود الحادث اليومى(۴) على مادّه قديمه(۵) ،

۱- (۱) القديم الزمانى: هو الذى لا يسبق عدمه وجوده سبقا زمانيا. إشراق اللاهوت للعبيدلى: ۱۶۲، المقصد الرابع، المسأله الثالثه، فى قسمه الوجود بين القديم و الحادث.

۲- (۲) قال المقداد السيورى: و هو كون الوجود مسبوقا بالغير، و هو لا ينافى القدم الزمانى، و بيانه: إنّ الممكن لمّا لم يكن وجوده من ذاته بل من غيره، فكان - بالنظر إلى ذاته - لا يستحقّ الوجود، و إنّما يحصل له الوجود بالسبب المغاير لذاته، فيكون عدم استحقاق الوجود حاصلا له من ذاته، و استحقاق الوجود حاصلا له من غيره، و ما بالذات أسبق ممّا بالغير، فيكون عدم استحقاق الوجود سابقا على الوجود المعنى بالحدوث الذاتى. الأنوار الجلاليه: ۷۳، الفصل الأول، التوحيد.و الحدوث الذاتى: هو الذى يكون فيه الوجود متأخرا عن العدم بالذات. كشف المراد للعلّامه الحلّى: ۴۳، المقصد الأول، الفصل الأول، المسأله «۳۳» فى القدم و الحدوث.

۳- (۳) قوله: (على أنّ جميع الممكنات حادثه حدوثا زمانيا، و الحكماء) لم يرد فى «ث».

۴- (۴) فى حاشيه «ح»: و هو الذى يوجد يوما فيوما.

۵- (۵) فى حاشيه «ح»: لأنّها لو كانت حادثه لكان لها مادّه؛ لأنّ كلّ حادث لا بدّ له من مادّه، و يلزم التسلسل.

بواسطه استعدادات متعاقبه، مستفاده(۱) و مستنده إلی الحرکه الفلکیه السرمدیه، و هی(۲) واسطه بین عالمی القدم و الحدوث، فإنّها باعتبار استمرارها جاز إسنادها إلی القدیم، و باعتبار تجدّدها صارت واسطه فی صدور الحوادث عن المبدأ القدیم، و إلی هذا یشیر المصنّف بقوله: و استحاله الحوادث(۳) لا إلی أول - کما یقوله الفلسفی، و یسمّیه القدیم الزمانی - لا یحتاج إلی بیان طائل، بعد ثبوت إمکانها المقتضی لحدوثها بحسب الزمان؛ لأنّ عدمها سابق علی وجودها، علی وجه لا یمکن إجتماع السابق مع اللاحق - کما عرفت - و هذا هو الحدوث الزمانی. و أقوی ما ذکر فی بیان استحاله الحوادث لا إلی أول، برهان التطبیق، و تقریره: إنّا نفرض من معلول ما بطریق التصاعد إلی غیر النهایه جمله، و ممّا قبله بمتناه إلی غیر النهایه جمله أخری، ثمّ نطبّق إحدی الجملتین علی الأخری من ذلک المبدأ، فالأول من أحدهما بإزاء الأول من الأخری، و الثانی بالثانی، و هلمّ جرّا، فإن کان بأزاء کلّ واحد من الجمله الزائده واحد من الجمله الناقصه، کانت الناقصه کالزائده، هذا خلف، و إلّا فقد وجد فی الزائده جزء لا توجد بإزائه شیء فی الناقصه، و عنده تنقطع الناقصه بالضروره فتکون متناهیه، و الزائده لا یزید علیها إلّا بمتناه، و الزائد علی المتناهی بمتناه متناه بلا شبهه، فیلزم تناهیهما فی الجهه التی فرضناهما غیر متناهیین فیها، هذا خلف(۴).

۱- (۱) (مستفاده) أثبتناه من «ث».

۲- (۲) أی: الإستعدادات المتعاقبه.

۳- (۳) قال المقداد السیوری: إعلم أنّ الفلاسفه لمّا قالوا بقدم العالم، جوّزوا تحقق حوادث لا إلی أول قبل کلّ حادث حادث، و هکذا إلی غیر النهایه. الأنوار الجلالیه: ۷۳، الفصل الثانی، التوحید.

۴- (۴) انظر: کشف المراد للعلّامه الحلّی: ۱۰۱، المقصد الاول، الفصل الثالث، المسأله فی ابطال التسلسل.

مقدّمه: فی تقسیم المؤثّر إلی: القادر، و الموجب؛ لیستنتج منها أنّ الواجب تعالی قادر.

فنقول: کلّ مؤثر إمّا أن یکون أثره تابعا للقدره و الداعی، أو لا یکون تابعا لهما، بل یکون أثره مقتضی ذاته(۱) و لازمه، و الأول: و هو الذی یکون أثره تابعا للقدره و الداعی یسمّی قادرا(۲) ، و الثانی: یسمّی موجبا(۳) ، و المراد بالداعی العلم بما فی الفعل من المصلحه(۴) ، و القدره: صفه تؤثّر وفق الإراده(۵) ، فخرج ما لا تأثیر له کالعلم، و ماله

۱- (۱) قال المقداد: إنّ الفاعل إمّا أن یکون موجبا أو مختارا علی سبیل الإنفصال الحقیقی؛ لأنّه إمّا أن یکون بحیث یصحّ منه الفعل و الترک، أو لا و الأول المختار، و الثانی الموجب. و لیعتبر العاقل من نفسه الفرق بین حرکته علی وجه الأرض فی مصالحه و مهمّاته، و بین حرکته حال إلقائه من شاهق، و حرکات نبضه.انظر: الأنوار الجلالیه: ۷۵، الفصل الأول، التوحید.

۲- (۲) انظر: الرسائل للشریف المرتضی: ۲۷۹/۲، الحدود و الحقائق، حرف القاف. المسلک فی أصول الدین للمحقق الحلّی: ۴۲. الرسائل العشر للشیخ الطوسی: ۱۰۴. قواعد المرام للشیخ میثم البحرانی: ۸۳، القاعده الرابعه، الرکن الثالث.

۳- (۳) قال ملّا خضر الحبلرودی: کالنار بالنسبه إلی الإحراق، و الشمس إلی الإشراق. (حاشیه ح).الموجب: العلّه المؤثره، التی تلازم المعلول، الحدود و الحقائق للقاضی الآبی: ۲۷، انظر: قواعد العقائد لنصیر الدین الطوسی: ۴۹. الرسائل العشر للشیخ الطوسی: ۱۰۴، الاعتقادات. اشراق اللاهوت للعبیدلی: ۱۹۹، المقصد الخامس، المسأله الثانیه فی أنّه تعالی قادر.

۴- (۴) انظر: الرسائل للشریف المرتضی: ۲۷۰/۲، الحدود و الحقائق. الحدود و الحقائق للقاضی الآبی: ۱۹، الحدود لقطب الدین النیسابوری: ۱۰۱.

۵- (۵) القدره: صفه تقتضی صحه الفعل من الفاعل لا إیجابه. کشف المراد للعلاّمه الحلّی: ۲۲۷، المقصد الثانی، الفصل الخامس، المسأله «۲۳» فی أحکام القدره.

تأثير لكن لا على وفق الإراده كالطبيعه، لكن هذا التعريف لا يستقيم على رأى الأشاعره؛ لانتقاضه بالقدره الحادثه، إذ لا تأثير لها عندهم - كما سيجىء - و أثر القادر مسبوق بالعدم، إتفاقا من المتكلّمين و غيرهم، فيكون حادثا.

و الحكماء إنّما أسندوا القديم إلى اللّه تعالى؛ لاعتقادهم أنّه تعالى موجب(۱) ، و لو اعتقدوا كونه مختارا، لقالوا بحدوث العالم، و المتكلّمون لو سلّموا كونه موجبا، لم يمنعوا إسناد القديم إليه تعالى، هكذا ذكره الإمام الرازى(۲) ، و هو يدلّ على أنّ المتكلّمين بنوا مسأله الحدوث على الاختيار، و ليس كذلك، بل الأمر بالعكس، فإنّهم استدلّوا - أولا - على كون العالم حادثا من غير تعرّض لفاعله أصلا، ثمّ بنوا على حدوثه أنّ موجده يجب أن يكون مختارا، إذ لو كان موجبا لكان أثره قديما، و هو

(أ) أى جعلوه محالا.

۱- (۱) قال المقداد: اشتهر عن الحكماء عدم القول باختيار الصانع لقولهم بقدم العالم، المستلزم لإيجاب الفاعل، و المتأخرون نقلوا خلاف هذا المشهور، و قالوا: إنّ المحققين من الحكماء، يقولون باختيار الصانع، بل إنّما محلّ النزاع بينهم، أنّ فعل المختار هل يجوز تأخّره أم لا؟ فالحكماء قالوا: لا يجب، و فسّروا المختار، بأنّه الفاعل بقدره و إراده، فإذا انضمّت الداعيه إلى القدره، يجب أن يكون الفعل معها بالزمان؛ لأنّ الفاعل مع الداعى يصير علّه تامه، و العلّه التامه لا يتأخر معلولها عنها، و قدره اللّه و إرادته قديمتان، فوجب عندهم قدم العالم. و أمّا المتكلّمون، فإنّ أكثرهم جوّزوا تخلّف الأثر عن مجموع القدره و الداعى، بل أوجبوه، لإحالتهم الداعى إلى موجود، فلذلك أوجبوا حدوث العالم. الأنوار الجلاليه: ۷۵-۷۶، الفصل الأول، التوحيد.
۲- (۲) انظر: شرح المواقف للجرجانى: ۱۸۲/۳-۱۸۳، الموقف الثانى، المرصد الثالث، المقصد الخامس فى أبحاث القديم.

باطل(۱). و إنّما قلنا: إنّ أثر القادر مسبوق بالعدم؛ لأنّ أثره مسبوق بالقصد و الداعی إلی الإیجاد، دون الموجب إذ لا قصد له، و الداعی لا یدعو القادر إلاّ(۲) إلی إیجاد معدوم ضروره؛ لاستحاله الداعی و القصد إلی إیجاد الموجود، و أثر الموجب یقارنه فی الزمان و إن تأخّر عنه بالذات، و المراد بالتأخّر الذاتی(۳): الترتیب العقلی الذی بین المؤثّر الموجب و أثره، و هو الذی یعبّر عنه بالفاء فی مثل قولک: تحرّک الأصبع فتحرّک الخاتم، و إن کانت الحرکتان توجدان معا فی الزمان، و هو معنی التأخّر بالعلّیه، و إنّما قلنا: إنّ أثر الموجب یقارنه فی الزمان؛ إذ لو تأخر عنه لکان وجوده - أی ذلک الأثر - فی زمان مخصوص دون زمان آخر(۴)، فإن لم یتوقف وجود ذلک الأثر علی أمر غیر ما فرض مؤثّرا تاما، کان وجوده فی ذلک الزمان المخصوص، دون غیره من الأزمنه،

۱- (۱) انظر: شرح الإشارات و التنبیهات مع المحاکمات لنصیر الدین الطوسی: ۸۱/۳.

۲- (۲) سقطت (إلاّ) من «ث» و «ص».

۳- (۳) التأخر بالذات: أن یکون الشیء محتاجا إلی آخر فی تحقّقه، و لا یکون ذلک الآخر محتاجا إلی ذلک الشیء. شرح الإشارات و التنبیهات لنصیر الدین الطوسی: ۱۱۰/۳، أو یعبّر عنه بالتقدّم بالعلّیه.انظر: کشف المراد للعلاّمه الحلّی: ۴۱، المقصد الأول، الفصل الأول، المسأله «۳۳» فی القدم و الحدوث.و فی حاشیه (ح): إعلم أنّ تأخّر الشیء عن غیره، یقال لخمسه معان - علی ما تحقّق فی الفلسفه -: الأول بالزمان، و الثانی بالمرتبه و الوضع، الذی یکون التأخّر المکانی صنفا منه، و الثالث الشرف، و الرابع الطبع، و الخامس بالمعلولیه، و الأخیران یشترکان فی معنی واحد، و هو التأخّر الذاتی.

۴- (۴) قال ملاّ خضر الحبلرودی: لا یخلو من أن یتوقف علی غیر ما فرض مؤثّرا، أو لا یتوقف، و القسمان باطلان؛ لأنّه إن لم یتوقف... إلی آخره (حاشیه ح).

ترجیحا لأحد طرفی الممکن من غیر مرجّح؛ لاستواء نسبه وجوده إلی جمیع الأزمنه من غیر أولویه فی بعضها.

و إن توقف وجود ذلک الأثر علی أمر آخر غیر ما فرض مؤثّرا، لم یکن المؤثّر الموجب - الذی فرضناه - تامّا، و قد فرض تامّا، هذا خلف، فظهر أنّ أثر الموجب لا یتخلّف عنه زمانا، قدیما کان الموجب أو حادثا.

نتیجه: الواجب المؤثر فی الممکنات قادر

نتیجه(۱): لما تقّدم من المقدّمات: الواجب المؤثّر فی الممکنات قادر، أی یصحّ منه إیجاد العالم و ترکه، لیس شیء منهما لازما لذاته، بحیث یستحیل انفکاکه عنه، و إلی هذا ذهب الملّیون قاطبه، خلافا للفلاسفه حیث ذهبوا إلی أنّه موجب، و سیأتی تفصیل مذهبهم. إعلم أنّ العقلاء اختلفوا فی أنّ صفات اللّه تعالی من العلم و القدره و غیرهما هل هی عین ذاته، أو غیره قائمه به علی قیاس سائر الصفات بالقیاس إلی موصوفاتها؟ فذهب الأشاعره و من یحذو حذوهم إلی الثانی، فهو عالم بعلم، قادر بقدره، مرید بإراده(۲) ، و علی هذا القیاس. و ذهب الشیعه و الحکماء إلی الأول، و قالوا:

(أ) ضروره انحصار المؤثر فی القادر و الموجب.

۱- (۱) قال المقداد: النتیجه: هی القول اللازم عن القیاس بذاته، و لم یسبق هنا قیاس هذه نتیجته، لکن لمّا ذکر الأصلین السابقین - و هما العمده فی الدلیل علی کون المؤثر قادرا - سمّی صوره القیاس، و بیان ملازمته و نفی تالیه: نتیجه، علی سبیل المجاز، و أشار إلی توجیه الدلیل بما تقریره أن نقول: الواجب تعالی قادر، لأنّه لولاه لکان موجبا ، و لو کان موجبا لزم قدم العالم، و التالی باطل، فالمقدّم مثله. الأنوار الجلالیه: ۷۶ - الفصل الأول - التوحید.

۲- (۲) انظر: الملل و النحل للشهرستانی: ۴۰، الأشعریه.

هو عالم بالذات، قادر بالذات، و هكذا فی باقی الصفات(۱). و للمعتزله تفصیل یأتی فی کلّ مسأله.

و احتجّت الأشاعره: بأنّه لو کان مفهوم کونه عالما حیا قادرا نفس ذاته لم یفد حملها علی ذاته، و کان قولنا: اللّه قادر عالم، بمثابه حمل الشیء علی نفسه، و اللازم باطل؛ لأنّ حمل هذه الصفات علی ذاته یفید فائده صحیحه، بخلاف قولنا: ذاته ذاته، و إذا بطل کونه نفسا و لا مجال للجزئیه(۲) ، تعیّنت الزیاده علی الذات(۳).

و الجواب: إنّ ذلک لا یفید إلّا زیاده مفهوم العالم و القادر و نظائرهما علی الذات(۴) ، و لا نزاع فی ذلک، أمّا زیاده ما صدق علیه هذا المفهوم(۵) علی حقیقته فلا(۶).

فمنشأه عدم الفرق بین مفهوم الشیء و ما صدق هو علیه.

۱- (۱) انظر: الکافی للکلینی: ۶۵/۱ - جمله القول فی صفات الذّات، نهج الحق و کشف الصدق للعلاّمه الحلّی: ۶۴-۶۵.

۲- (۲) فی حاشیه «ح»: ضروره أنّ الصفه خارجه عن الموصوف - علی ما ذهبوا إلیه - و لا شیء من الخارج عن الشیء بجزء له. و فی حاشیه «ث»: لأنّه یلزم منها الترکیب.

۳- (۳) انظر: الملل و النحل للشهرستانی: ۴۰-۴۱ /الأشعریه. قواعد المرام للبحرانی: ۸۷-۸۸، ۱۰۱. کشف المراد للعلاّمه الحلّی: ۲۷۴ /المقصد الثالث فی إثبات الصانع، الفصل الثانی فی صفاته، المسأله «۱۹» فی نفی المعانی و الأحوال عنه تعالی.

۴- (۴) العباره التی ذکرها المصنّف توهم القارىء، و الصحیح أن یقال: «لا یفید إلّا مغایره مفهوم العالم و القادر و نظائرهما للذات بالاعتبار».

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

۶- (۶) للمزید من التفصیل، انظر: کشف الفوائد للعلاّمه الحلّی: ۱۹۶-۱۹۷، الباب الثانی، الصفات الثبوتیه، الوحدانیه. التعلیق فی علم الکلام لقطب الدین النیسابوری: ۴۵-۵۰.

و الدليل العام على نفى الصفات الزائده أن يقال: لو كان علمه و قدرته - مثلا - صفتين موجودتين لكانتا ممكنتين؛ لاحتياجهما إلى الموصوف الذى هو ذاته، و كلّ ممكن حادث فتكون ذاته محلا للحوادث، و إنّه محال، و لا يعقل كونهما(۱) قائمتين بغيره مع كونهما صفتين له، و أيضا إذا كانتا حادثتين فلا بدّ لهما من موجد(۲) ، فإن كان غير الواجب يلزم افتقار الواجب - فى صفاته الحقيقيه - إلى غيره و هو محال(۳) ، على أنّا نقول:

ذلك الغير لا بدّ أن يستند إلى الواجب ابتداء أو بواسطه، و حينئذ يكون داخلا فى القسم الثانى، الذى نبطله بقولنا: و إن كان الواجب فلا بدّ أن يكون قبل الإيجاد له علم بكيفيه الإيجاد و قدرته عليه، فإن كان علمه و قدرته قبل الإيجاد هو العلم و القدره المفروضتين، لزم تقدّم الشىء على نفسه، أو غيرهما(۴) ، فننقل الكلام إليه، و يلزم التسلسل فى الصفات الوجوديه، و هذا جار فى الحياه و الإراده أيضا، أمّا الدليل الأول فعامّ(۵) فى جميع الصفات.

فإن قلت: ما ذهب إليه الشيعه و الحكماء كلام مخيّل يمتنع التصديق به، إذ كيف يتصور كون صفه الشىء عين حقيقته، مع أنّ كلّ واحد من الموصوف و الصفه يشهد بمغايرته لصاحبه ؟ فلا حاجه بنا إلى الإستدلال على بطلانه.

۱- (۱) فى حاشيه «ث»: أى علمه و قدرته.

۲- (۲) فى حاشيه «ح»: هذا هو الدليل الخاص من الدليلين.

۳- (۳) انظر: المواقف للإيجى: ۲۸۰، الموقف الخامس، المرصد الرابع، المقصد الأول فى إثبات الصفات.

۴- (۴) أى أنّ علمه و قدرته قبل الإيجاد غير العلم و القدره المفروضتين.

۵- (۵) فى حاشيه «ث»: أى ذاته محلا للحوادث.

قلت: ليس معنى ما ذكروه أنّ هناك ذاتا و له صفه، و هما يتّحدان حقيقه كما تخيّلته، بل معناه أنّ ذاته يترتّب عليها ما يترتب على ذات و صفه معا، مثلا: ذاتك ليست كافيه فى انكشاف الأشياء عليك، بل تحتاج - فى ذلك - إلى صفه العلم التى تقوم بذاتك، بخلاف ذاته تعالى، فإنّه لا يحتاج فى انكشاف الأشياء و ظهورها عليه إلى صفه تقوم به، بل المفهومات بأسرها منكشفه عليه لأجل ذاته، فذاته بهذا الإعتبار حقيقه العلم، و كذا الحال فى القدره، فإنّ ذاته تعالى مؤثّره بذاتها لا بصفه زائده عليها كما فى ذواتنا، فهى بهذا الإعتبار حقيقه القدره.

و على هذا تكون الذات و الصفه متّحده فى الحقيقه، متغايره بالإعتبار و المفهوم(۱) ، و مرجعه - إذا حقّقت - إلى نفى الصفات(۲) ، مع حصول نتائجها و ثمراتها من الذات وحدها، و إذا تحقّقت معنى كون صفاته زائده على ذاته أو غير زائده فاضبطه؛ لئلّا تحتاج إلى إعادته فى كلّ صفه، و إنّما قلنا: إنّ الواجب قادر؛ إذ لو كان موجبا - و هو قديم؛ لكونه واجبا - لكانت الممكنات قديمه؛ لمّا عرفت(۳) أنّ أثر الموجب يقارنه فى الزمان، و اللازم - أى قدم الممكنات - باطل؛ لمّا تقدّم من بيان حدوث جميع الممكنات، فالملزوم - و هو كونه موجبا - مثله(۴) فى البطلان؛ لأنّ بطلان اللازم يستلزم

۱- (۱) انظر: معارج الفهم فى شرح النظم للعلّامه الحلّى: ۳۸۹-۳۹۲.

۲- (۲) فى حاشيه «ح»: و يشهد له ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام: «و تمام توحيده نفى الصفات عنه؛ لشهاده أنّ الموصوف غير الصفه، و الصفه غير الموصوف». ورد الحديث فى نهج البلاغه: ۱۵/۱، خطبه رقم ۱، باختلاف يسير. و كذا فى الكافى للكلينى: ۱۴۰/۱.

۳- (۳) فى حاشيه «ح»: فى المقدّمه، فى تقسيم الفاعل إلى القادر، و الموجب.

۴- (۴) قال المقداد: هذا الدليل مبنىّ على حدوث العالم، و قد أورد الحكماء عليه إيرادات، فتقريره على وجه لا -

بطلان الملزوم؛ لأنّ ثبوت الملزوم مع انتفاء اللازم ممّا يهدم الملازمه(۱).

إلزام: للحكماء فی قولهم بإيجاب الواجب.

(۲)

الواجب عند(۳) الفلاسفه(۴) موجب لذاته، و قالوا: إيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازمه، فيمتنع خلوّه عنه(۵). فأنكروا القدره بالمعنى المذكور؛ لاعتقادهم أنّه نقصان، و أثبتوا له الإيجاب زعما منهم إنّه الكمال التام، و أمّا كونه تعالى قادرا، بمعنى: إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل، فهو متفق عليه بين

۱- (۱) انظر: كشف الفوائد للعلاّمه الحلّی: ۱۵۹.

۲- (۲) قال ملاّ خضر الحلرودی: لمّا فرغ من إثبات كونه تعالى قادرا، شرع فی بيان ما يلزم القائلين بأنّه تعالى موجب من المحال، تحقيقا للإثبات، و قال: إلزام... الى آخره. (حاشيه ح).

۳- (۳) (الواجب) لم ترد فی «ث».

۴- (۴) قال المقداد: هذا دليل آخر على الإختيار، و سمّاه إلزاما دون الأول؛ لأنّ اللازم من هذا - و هو انعدام الواجب عند انعدام حادث من الحوادث - محال عند الكل، و اللازم فی الأول - و هو قدم العالم - غير محال عند الفلاسفه؛ فلهذا ألزمهم المحال لو قالوا بالإيجاب، بخلاف الأول. الأنوار الجلاليه: ۷۷-۷۸، الفصل الأول، التوحيد.

۵- (۵) انظر: الرسائل العشر للطوسی: ۱۰۴، الاعتقادات، الدليل «۷».

الفریقین(۱) ، إلّا أنّ الحکماء ذهبوا إلی أنّ مشیئته - الفعل الذی هو الفیض و الجود - لازمه لذاته، کلزوم العلم و سائر الصفات الکمالیه له، فیستحیل الإنفکاک بینهما، فمقدّم الشرطیه الأولی واجب الصدق، و مقدّم الثانیه ممتنع الصدق، و کلتا الشرطیّتین صادقتان فی حقّه سبحانه تعالی، و إذا کان الواجب موجبا، و قد عرفت أنّ کلّ موجب لا ینفکّ أثره عنه(۲) زمانا، فیلزمهم أنّه إذا عدم شیء(۳) فی العالم أن یعدم الواجب؛ لأنّ عدم ذلک الشیء المفروض لیس لذاته - و إلّا لکان ممتنعا (۴)- بل أمّا لعدم شرطه، أو لعدم علّته، و علّته إمّا الواجب فیلزم عدمه، أو غیره فننقل الکلام إلیه، أو یکون عدم ذلک الشیء لعدم جزء(۵) علّته، فنقول:

عدم ذلک الشرط أو العلّه أو جزء العلّه(۶) لیس لذاته - و إلّا لم یوجد - بل لعدم شرطه، أو علّته(۷) ، أو جزء علّته، و هکذا نقول فی هذا الشرط و العلّه و جزء العله،

۱- (۱) فی حاشیه «ح»: المتکلّمین و الحکماء.

۲- (۲) قال ملّا خضر الحبلرودی: لما تقدّم من أنّ الإنفکاک مستلزم لأحد المحالین، إمّا لزوم الترجیح من غیر مرجّح، أو عدم تمامیه ما فرض تاما، فالواجب - علی هذا التقریر - لا ینفکّ أثره عنه، و إذا کان کذلک، کان انعدام أثره مستلزما لانعدامه بالضروره، أو یلزم انقلاب الواجب ممکنا، و هو محال عند الکل، کما أشار إلی تفصیله بقوله: فیلزمهم... إلی آخره. (حاشیه ح).

۳- (۳) فی حاشیه «ح»: أی بعد الوجود.

۴- (۴) فی حاشیه «ح»: فلا یوجد، هذا خلف.

۵- (۵) قوله: (أو یکون عدم ذلک الشیء لعدم جزء) شطب من «ث».

۶- (۶) فی «ث»: (أو لعلّته أو جزء لعلّته) و قد شطب من النسخه.

۷- (۷) فی «ث»: (بل إمّا لعدم شرطه، أو لعدم علّته).

و هـذا معنى قـوله: و الكلام فى عـدمهما - أى فى عـدم الشـرط و العلّه - كلاّ أو جزءا كالكلام فيـه - أى فى ذلـك الشـىء المفروض - بـأن ننقـل الترديـد إليه كمـا ذكرنـا، حتى ينتهى الكلام إلى الواجب فيلزم عـدمه، و إنّمـا قلنا: إنّ الكلام ينتهى إلى الواجب؛ لأنّ الموجودات بأسـرها تنتهى - فى سلسـله الحاجه - إلى الواجب، فيكون هو عله لجميعها، إما بالذات أو بالواسطه، و قـد قلنا: إنّ عدم المعلول مسـتند إلى عدم علّته، فيلزم إنتهاء عدم الشـىء المفروض إلى عدم الواجب لذاته، و هو محال لازم من كونه موجبـا، فيكون إيجـابه محال؛ لأنّ ملزوم المحال محال، فثبت كونه مختارا، و هو المطلوب. و ليس لهم - بحمـد اللّه - عن هذا الإلزام مفرّ(۱) ، يفيدهم التخلّص عن هذه المزلقه(۲).

نقض: لقول الحكماء فى ترتيب الموجودات.

(۳)

۱- (۱) قال الحبلرودى: مفرّ: أى موضع فرار للخلاص عنه؛ لأنّهم إنّما يتخلصون بأحـد أمور ثلاثه: بتجويز انعدام المعلول مع بقاء علّته التامه، أو تجويز انقلاب الواجب ممكنا، أو القول بأنّه تعالى ليس بموجب.و الكلّ باطل عنـدهم، و إنّما حمد اللّه تعالى على لزوم هذا الإلزام؛ لأنّه مبطل للإيجاب، و مسـتلزم للقدره التى أكثر قواعد الإسلام تبنى عليها، و منه يظهر سرّ كون اعتقاد الإيجاب كفرا، فيكون نعمه معتبره موجبه للحمـد عليهـا، و تقـديم الحمـد للإهتمام به؛ تنبيها على أنّ الأليق و الأولى بحال العاقل الإبتـداء بحمد مبدأ الكمالات و موليها؛ لأنّه سبب للزياده و حصول السعاده و باللّه التوفيق. (حاشيه ح).

۲- (۲) انظر: المسـلك للمحقـق الحلّى: ۴۳، النظر الأـول، المطلب الثـانى. كشـف المراد للعلاّـمه الحلّى: ۲۵۹ - ۲۶۱ /المقصد الثالث، المسأله الأولى فى أنّه تعالى قادر مختار.

۳- (۳) قـال الحبلرودى: أى هـذا نقض على كلاـم الفلاسـفه، مورد بعـد إيراد كـلّ مهم، إذ نقض الشـىء كإثباته فرع تصوره، و المراد بالنقض هنا: هو المعنى المعتبر عند أهل النظر، المقابل للمناقضه -

قالت الفلاسفه: الواحد الحقیقی، و هو الذی لیس فیه تکثّر أصلا، لا- بحسب الذات، و لا- بحسب الصفات الحقیقیه، و لا الإعتباریه، و لا بحسب الآلات و الشرائط و القوابل، لا یصدر عنه إلّا شیء واحد(۱) ، إلّا أن یکون هناک نوع تکثّر، أمّا بحسب الآله (۲)- کالنفس الناطقه یصدر عنها آثار کثیره، بحسب تعدّد آلاتها - التی هی

(أ) فی حاشیه «ح»: و فی اللغه معناه: النکث، قال اللّه تعالی: وَ لا تَکُونُوا کَالَّتِی نَقَضَتْ غَزْلَها مِنْ بَعْدِ قُوَّهٍ أَنْکاثاً النحل ۹۲:۱۶.

۱- (۱) انظر: الإشارات و التنبیهات لابن سینا: ۲۷۱-۲۷۲ /علم الطبیعه، النمط الرابع فی الوجود و علله. الملل و النحل للشهرستانی: ۱۸۲، الفصل الثالث، متأخرو حکماء الیونان، رأی ارسطوطالیس، المسأله «۶».

۲- (۲) الآله: هی الواسطه بین الفاعل و منفعله فی وصول أثره إلیه. تحریر القواعد المنطقیه لقطب الدین الرازی: ۵۹، الأول فی ماهیه المنطق، تعریف المنطق و وجه الحاجه إلیه.

الأعضاء و القوى الحالّه فيها، أو بحسب الشرط(۱) أو القابل كالعقل الفعّال(۲) على رأيهم، فإن الحوادث فى عالم العناصر مستنده إليه، بحسب الشرائط و القوابل المتكثّره، و بنوا على ذلك(۳) كيفيه صدور الممكنات عن الواجب تعالى، كما هو مذهبهم على ما سنشير إليه.

و أنت تعلم أنّ مذهب المتكلّمين إنّه تعالى قادر مختار، ففيه تكثّر باعتبار الصفات و تعلّقات الإراده، فلا تندرج فى هذه القاعده، فلا تكون منافيه لمذهب المتكلمين، و كلّ شبهه لهم - أى للفلاسفه - على هذه الدعوى - يعنى قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد - فى غايه الركاكه(۴) ، مثل قولهم: لو كان الواحد الحقيقى مصدرا ل (أ) و (ب) لكان مصدريه (أ) غير مصدريه (ب)، لإمكان عقل كلّ منهما(۵) بدون الأخرى، فإن

۱- (۱) فى حاشيه «ح»: أى الأوضاع الفلكيه.

۲- (۲) العقل الفعّال: و هو مخرج للعقل بالقوه إلى الفعل. الشفاء (المنطق) لابن سينا: ۲۲۳.و هو: العقل الفائض فى أنفسنا، و يسمّى عقل العالم الأرضى. انظر: الشفاء (الإلهيات) لابن سينا: ۴۰۱/۲، المقاله التاسعه، الفصل الثالث.و هو: المفيض للمعقولات على النفوس الإنسانيه و هو: مخرج النفوس من القوه إلى الفعل. شرح الإشارات و التنبيهات لنصير الدين الطوسى: ۳۶۱/۲.

۳- (۳) فى حاشيه «ح»: أى على كون الواحد الحقيقى لا يصدر عنه إلّا واحد، و أنّ جميع الممكنات صادره بواسطه العقل.

۴- (۴) ركّ الشىء، أى: رقّ و ضعف. الصحاح للجوهرى: ۳۶۳/۴، ركك.

۵- (۵) فى حاشيه «ح»: حال الغفله، فالمصدريتان ثبوتيتان لأنّهما نقيضا العدم، و هو قولنا: لا مصدريه، و نقيض العدمى ثبوتى.

دخل فيه(۱) هـذان المفهومان أو أحدهما لزم التركيب فى الواحد الحقيقى، هذا خلف(۲) ، و إن لم يـدخلا، و لا أحدهما، كان الواحـد الحقيقى مصدرا لمصدريتهما أيضا، كما كان مصدرا لهما؛ إذ لا يجوز أن تكون المصدريتان مستندتين إلى غيره، و إلّا لم يكن هو وحـده مصـدرا ل (أ) و (ب)، و المقـدّر خلافه، فنقول: كونه مصدرا لإحدى المصدريّتين غير كونه مصدرا للأخرى، فهـذان المفهومـان إن دخلا فيه لزم التركيب، و إلاّ كـان مصـدرا لهمـا أيضـا، و لزم التسـلسل فى المصـدريات، و أيضا لو كان مصـدرا ل (أ) و (ب) - مثلا - لكان مصـدرا ل (أ) و لما ليس (أ)؛ لأنّ (ب) ليس (أ)، و لكان أيضا مصـدرا ل (ب)، و لما ليس (ب)، و إنّه تناقض، و الجواب عن الأول: إنّا نختار أنّ المصـدريّتين خارجتان عن الواحـد الحقيقى، إلّا أنّ المصدريه لكونها من الأمور الاعتبـاريه لا وجود لها فى الخارج، غير محتاجه إلى علّه توجـدها؛ لأنّ المحتاج إلى الموجـد ماله وجود(۳) ، فلا تكون الذات مصدرا لها، فلا يكون هناك مصدريه أخرى حتى تتسلسل المصدريات(۴) ، و لو سلّم فالتسلسل فى الأمور الاعتباريه غير ممتنع، على أنّا نقول: لو صحّ ما ذكرتم، لزم أن لا يكون الواحد مصدرا لأثر واحد أيضا؛ و إلّا صدر عنه أثر و مصدريّه ذلك

۱- (۱) فى حاشيه «ح»: فى ماهيه ذلك الواحد.

۲- (۲) فى حاشيه «ح»: أى خلاف المفروض؛ لأنّه لو كان مركّبا لكان ممكنا، و قد عرفت بطلانه.

۳- (۳) فى حاشـيه «ح»: فى الخارج، و الأمور الإعتباريه لا وجود لها فى الخارج، و إذا كان الأمر كـذلك فلا تكون محتاجه إلى موجد يوجدها، فيبطل التسلسل.

۴- (۴) فى حاشيه «ح»: هذا الجواب نقض تفصيل؛ لورود المنع على مقدّمه معيّنه من دليل المستدل، هى لزوم التسلسل.

الأثر(۱) ، فنسوق الدليل إلى آخره(۲). و عن الثانی(۳): لا نسلّم أنّ صدور (أ) و صدور لا (أ) تناقض؛ فإنّ نقيض صدور (أ) هو لا صدور (أ)، و أما صدور لا (أ) فلا.

قال الإمام - فی المباحث المشرقيه -: و العجب ممّن يفنی عمره فی تعليم الآله العاصمه عن الغلط و تعلّمها، ثمّ جاء إلى هذا المطلب الأشرف فأعرض عن استعمالها، حتى يقع فی غلط يضحك منه الصبيان(۴) ، قالوا: الحكم بأنّ الواحد لا يكون مصدرا لأثرين بديهیّ(۵) ، لا يتوقّف إلّا على تصوّر طرفيه، و ما ذكر فی بيانه تنبيه و إزاله لما يكون

۱- (۱) قال المقداد: فإنّه أمر ثبوتی، يلزم من دخوله التركيب، و من خروجه التسلسل. انظر: الأنوار الجلاليه: ۷۹، الفصل الأول، التوحيد.

۲- (۲) فی حاشيه «ح»: و هذا الجواب نقض إجمالی؛ لإفادته إبطال دليل المستدل بجميع مقدّماته، لا مقدّمه معينه منه.

۳- (۳) أی: و الجواب عن الثانی.قال الحبلرودی: الثانی: إنّه لو صدر عنه إثنان لزم اجتماع النقيضين، و التالی باطل بالضروره فكذا المقدّم.بيان الملازمه: إنّه لو صدر عنه إثنان، مثلا: (أ) و (ب)، فمن حيث إنّه يجب عنه (أ) لا يجب عنه (ب)، فلو وجب عنه (ب) و لم يكن فيه حيثيتان لكان وجوبه عنه من الحيثيه التی وجب (أ)، فمن حيث يجب عنه (أ) يجب عنه (ب)، و قد ثبت من حيث يجب عنه (أ) لا يجب عنه (ب)، فلزم التناقض.و قال الحبلرودی: قوله: فمن حيث يجب عنه (أ) لا يجب عنه (ب). لمانع أن يمنع ذلك، و لم لا يجوز أن يجب عنه من حيثيه واحده شيئان ؟ و ما النزاع إلّا فيه. (حاشيه ح).

۴- (۴) انظر: المباحث المشرقيه للرازی: ۵۹۳/۱، الكتاب الثانی فی أحكام الجواهر الجمله الاولی فی أحكام الأعراض، الفن الرابع فی العلل و المعلولات، القسم الأول فی العله الفاعليه، الفصل الأول فی أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد.

۵- (۵) قال ملا خضر الحبلرودی: و دعوی بداهه الحكم، بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد فی محلّ النزاع، لا يخفی فسادها. (حاشيه ح).

فی بعض الأذهـان من الخفـاء؛ لعـدم تصوّر طرفیه علی الوجه الـذی یتعلّق به الحکم، فلاـ یقـدح فیه المنـاقشه بمنع، أو نقض، أو معارضه.

قال المصنّف (۱)- فی شـرح الإشارات -: و کان هذا الحکم قریب من الوضوح، و إنّما تکثّرت مدافعه الناس إیّاه؛ لإغفالهم عن معنی الوحده الحقیقیه(۲) ، فإن قلت: إذا کان هـذا الحکم بـدیهیا، و الإحتجاج تنبیها، فالـذی یجوّز صدور أشـیاء عنه، بل یسـند جمیع الأشـیاء إلیه ابتداء، کیف یتخلّص عن هذا المضیق(۳) ؟ قلت: یتخلّص عنه بمنع البـداهه، فـإنّ أهل الملل - علی کثرتهم و تفاوت طبقاتهم - قد خالفوا هذا الحکم، فلا یکون دعوی البداهه فیه مسموعه(۴) ، و علی تقدیر التسلیم، یتخلّص عنه بأنّه تعالی فاعل مختار(۵) ، یصدر عنه - بحسب تعلّق(۶) إرادته (۷)- ما شاء، فلا یکون هذا الحکم

۱- (۱) فی حاشـیه «ح»: قال المصـنّف لقوه قول الحکماء: و کان هـذا الحکم - أی الحکم بأنّ الواحد الحقیقی لا یکون مصدرا لأـثرین - قریب من الوضوح، لکن غـایه مـا فی الباب أنّ الواحـد لیس بواحـد حقیقی، بل واحـد مختار، یتعلّق به تعلّقات الکثره الإرادیه.

۲- (۲) انظر: شـرح الإشارات و التنبیهات لنصیر الدین الطوسی: ۱۲۲/۳، النمط الخامس، التنبیه «۱۱» فی أنّ الواحد لا یصدر عنه إلّا واحد.

۳- (۳) فی حاشیه «ح»: و هو أنّ الواحد الحقیقی لا یصدر عنه إلّا واحد.

۴- (۴) فی حاشیه «ح»: و أیضا إنّها فی محلّ النزاع فلا تسمع.

۵- (۵) فی حاشـیه «ح»: و المختار فعله و أثره تابع للقـدره و الـداعی، و القدره صـفه تؤثّر وفق الإراده، و إذا کان کذلک فیجوز أن یصدر عنه... إلی آخره.

۶- (۶) فی حاشیه «ث»: لفظ التعلّق زائد، بل مخلّ تبنّیه.

۷- (۷) فی حاشیه «ث»: هی العلم بالمصلحه.

مناقضا لمّا ذهب إليه من إسناد جميع الأشياء إليه، نعم لو كان موجبا - على ما يزعمه الخصم - لأشكل عليه الأمر، مع إمكان دفعه بأنّه تعالى فى نفسه متّصف بحسب الخارج بسلوب و إضافات، فجاز أن يصدر عنه باعتبارها أشياء متكثّره، و لا يلزم من ذلك إلّا أن يكون له تعالى كثره إعتباريه، لا فى ذاته بل فى سلوبه و إضافاته، و لا محذور فيه؛ و لذلك - أى و لأنّ الواحد(۱) لا يصدر عنه إلّا الواحد، و أنّ البارى تعالى واحد حقيقى (۲)- قالوا: لا يصدر عن البارى تعالى بلا واسطه إلّا عقل واحد(۳) ، كما ورد به نصّ الحديث: «أول ما خلق اللّه العقل»(۴) و المراد بالعقل: موجود

۱- (۱) فى حاشيه «ث»: أى الواحد الحقيقى.

۲- (۲) فى حاشيه «ح»: أى و لاعتقادهم أنّ البارى واحد حقيقى.

۳- (۳) قال المقداد: و بيان هذه الدعوى موقوف على تصور أقسام الممكن. قالوا: الموجود الممكن إمّا أن يفتقر إلى موضوع أو لا- و المراد بالموضوع: هو المحل المقوّم لمّا يحلّ فيه - فإن كان الأول فهو العرض، و إن كان الثانى فهو الجوهر، فأمّا أن يكون محلا- أو حالا- أو مركّبا منهما، أو ليس واحدا من الثلاثه. فإن كان محلّا فهو الماده، و إن كان حالا فهو الصوره، و إن كان مركبا منهما فهو الجسم، و إن لم يكن واحد من الثلاثه فهو مجرّد. فإن افتقر فى كمالاته إلى البدن فهو النفس، و إن لم يفتقر فهو العقل. إذا تقرر هذا قالوا: لا يجوز أن يكون الصادر الأول عنه عرضا؛ لأنّ العرض مفتقر إلى الموضوع فهو يستدعى سبقيّته، فلو كان هو الأول لتقدّم على محلّه.و لا- مادّه و إلّا لكانت صالحه للتأثير، لكنّ المادّه لا تصلح؛ لأنّها قابله، و الفاعل لا يكون قابلا- و لا- صوره لأنّها مفتقره فى فاعليتها إلى الماده، فلا تكون سابقه عليها، و لا جسما لتركّبه، فيكون الصادر إثنين لا واحد.و لا نفسا؛ لأنّها تتوقف فى فعلها على الآله، فتستدعى سبقيّتها. فلم يبق إلّا العقل و هو المطلوب. هذا تقرير ما قالوه، و قد عرفت ضعف مبناه. الأنوار الجلاليه: ۸۰، الفصل الأول، التوحيد.

۴- (۴) مشارق أنوار اليقين للبرسى: ۴۲. عوالى اللئالى لابن أبى جمهور: ۹۹/۴ - ح ۴۱. و نقله السيد إبن طاووس فى سعد السعود: ۳۹۳، حكايه عن العامّه، و علّق عليه العلّامه المجلسى فى بحار الأنوار: ۳۰۹/۵۴، قائلا: لم أجده فى طرقنا، و إنما هو فى طرق العامّه.

ممکن(۱) ، لیس جسما(۲) و لا- حالا فیه(۳) و لا- جزءا منه(۴) ، بل جوهر مجرّد فی ذاته، مستغن(۵) فی فاعلیته عن الآلات الجسمانیه(۶). و الدلیل علی أنّ الصادر الأول هو العقل، إنّه لا یجوز أن یکون جسما لترکّبه(۷) ، فلو صدر أولا لزم تعدّد الصادر فی المرتبه الأولی، و لکان(۸) مقدّما علی الهیولی(۹) و الصوره(۱۰) ، اللّتان هما جزؤه، مع وجوب تقدّم

۱- (۱) فی حاشیه «ح»: خرج الواجب.

۲- (۲) فی حاشیه «ح»: خرج الجسم.

۳- (۳) فی حاشیه «ح»: خرج العرض.

۴- (۴) فی حاشیه «ح»: خرج الهیولی و الصوره.

۵- (۵) فی «ح»: (مستقل).

۶- (۶) فی حاشیه «ح»: خرجت النفس. انظر: کشف المراد للعلاّمه الحلّی: ۱۱۹، الفصل الثالث، المقصد الثانی فی الجواهر و الأعراض، الفصل الأول فی الجواهر، المسأله الاولی.

۷- (۷) فی حاشیه «ح»: من الهیولی و الصوره، فهو لیس بواحد.

۸- (۸) فی حاشیه «ح»: أی الجسم.

۹- (۹) الهیولی: قوه موضوعه لحمل الصور، منفعله. رسائل الکندی الفلسفیه: ۱۱۴. و هی: الجوهر الذی یوجد معه الجسم بالقوه من جزئیه، کالخشب للسریر. کشف الفوائد للعلاّمه الحلّی: ۷۷، الأصل الخامس فی الجواهر و الأعراض.و قد عرّفها أحد المعاصرین تعریفا جامعا مانعا فقال: الهیولی: ماده أولی غیر معیّنه أصلا، و بها تشترک الأجسام فی کونها أجساما، و هی بمثابه الرخام أو الخشب قبل أن یصنع منهما شیء. انظر: مقدّمه المحقق علی کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین للفارابی تحقیق البیر نادر: ۲۸.

۱۰- (۱۰) الصوره: هی فی الجسم الجوهر الجسمانی، مثل شکل السریر فی السریر. السیاسه المدنیه للفارابی: ۲۸.و هی: الجوهر الحالّ المقوم لمحلّه فی الوجود، قواعد المرام للبحرانی: ۴۳. و هی: الجوهر الذی یوجد معه الجسم بالفعل من جزأیه، و هی جزء من ماهیه الجسم، کالصوره الإنسانیه للإنسان، و الجسمیه للجسم. -

الجزء على الكل، و لا أحد جزئيه؛ إذ لا يستقلّ بالوجود دون الآخر(۱) ، فلا يستقلّ بالتأثير أيضا، و الصادر الأول مستقلّ بالوجود و التأثير معا. و لا عرضا لعدم استقلاله بالوجود دون المحل، فكيف يوجد قبله ؟! و لا نفسا لعدم استقلاله بالتأثير بدون الآله – التى هى الجسم – فلا يكون سببا لمّا بعده، و يجب ذلك فى الصادر الأول، فتعيّن أن يكون هو العقل، و هو المطلوب.

و الحاصل أنّ الصادر الأول عنه تعالى واحد، مستقلّ بالوجود و التأثير، و غير العقل ليس كذلك؛ لانتفاء القيد الأول(۲) فى الجسم، و الثانى فى الهيولى و الصوره(۳) و العرض(۴) ، و الثالث فى النفس(۵). هذا و قال بعضهم: وجه الجمع بين الحديث

۱- (۱) فى حاشيه «ث»: إذ الهيولى فى التحقق محتاج إلى الصوره، و الصوره فى الحلول محتاجه إلى الهيولى.

۲- (۲) فى حاشيه «ث»: أى كونه جوهرا مجرّدا.

۳- (۳) فى حاشيه «ح»: هو الإستقلال بالوجود؛ لعدم استقلال كلّ واحده منهما بالوجود بدون الأخرى.

۴- (۴) فى حاشيه «ح»: لعدم استقلاله بالوجود بدون المحلّ.و العرض: ما يوجد فى الجوهر من غير تجاوز؛ إحترازا عن وجود المظروف فى الظرف. الرسائل للشريف المرتضى: ۲۷۸/۲، رساله الحدود و الحقائق. و هو: ما يتجدّد وجوده و لم يكن متحيّزا. الحدود للنيسابورى: ۳۳. و هو: المحمول الخارج عن ذات الموضوع، لاـ حقا له بعد تقوّمه بجميع ذاتياته، كالضاحك اللاحق للإنسان، و الماشى اللاحق للحيوان. المنطق للمظفر: ۷۹.

۵- (۵) فى حاشيه «ح»: هو الإستقلال بالتأثير، لعدم تأثيرها بدون الآلات.

المذکور(۱) و بین الحدیثین الآخرین: «أول ما خلق اللّه القلم»(۲) و «أول ما خلق اللّه نوری»(۳) أنّ المعلول الأول من حیث إنّه مجرّد یعقل ذاته و مبدأه، یسمّی: عقلا، و من حیث إنّه واسطه فی صدور سائر الموجودات، و نقوش العلوم، یسمّی: قلما، و من حیث توسّطه فی إفاضه أنوار النبوه، کان نورا لسید الأنبیاء صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم(۴). و العقل فیه کثره و هی: الوجوب بالغیر، و الإمکان الذاتی، و تعقّل الواجب تعالی، و تعقّل ذاته - أی العقل - و لذلک - أی لوجود الکثره فی العقل - صدر عنه عقل آخر، باعتبار الوجوب بالغیر، و نفس فلکیه(۵) ، باعتبار تعقّل الواجب، و فلک مرکّب من الهیولی و الصوره، باعتبار الإمکان الذاتی(۶) ، و تعقّل الذات(۷). و إنّما قلنا: إنّ صدورها(۸) عنه(۹) علی هذا

۱- (۱) قوله: (المذکور) سقطت من «ث».

۲- (۲) مسند زید بن علی: ۳۶۵. تفسیر القمی: ۱۷۳/۲.

۳- (۳) عوالی اللئالی لابن ابی جمهور: ۹۹/۴.

۴- (۴) شرح المواقف للجرجانی: ۲۶۱/۷.

۵- (۵) النفس الفلکیه: هی الفاعل الذی یشعر بفعله مع تعقّل و علم، و یکون فعله متّحد. رسائل إبن سینا: ۲۵۰. و هی: التی تصدر عنها أفعال غیر مختلفه بإراده. شرح الإشارات و التنبیهات لنصیر الدین الطوسی: ۴۱۴/۲، النمط الثالث، إشاره فی بیان أنّ الحرکه المستدیریه الفلکیه.

۶- (۶) (الذاتی) أثبتناه من «ح».

۷- (۷) فی حاشیه «ح»: أی ذات العقل.و فی حاشیه «ث»: و هو الذی یسمّیه الحکماء: فلک الأفلاک، و فلک الأطلس، و الجسم المنیر. و المحدّثون یسمّونه: العرش، و الکرسی، علی الإختلاف.

۸- (۸) فی حاشیه «ث»: أی صدور سائر الموجودات.

۹- (۹) فی حاشیه «ث»: عن العقل.

الوجه، إسنادا للأشرف إلى الجهه الأشرف، و الأخسّ إلى الأخسّ، فإنّه أحرى و أخلق، و كذلك يصدر من العقل الثانى، عقل ثالث، و نفس ثانيه، و فلك ثان(۱) ، و هكذا، و لا بدّ من الإنتهاء إلى جوهر عقلى و جرم سماوى، إذ لو استمرّ ذلك لزم التسلسل، و لا يجوز أن تنقطع العقول قبل انقطاع السماويات، و إلّا لبقيت بعض السماويات غير مستنده إلى علّه، فالعقول ليست أقلّ عددا من الأفلاك، فتنتهى إلى العقل العاشر، الذى هو فى مرتبه التاسع من الأفلاك (۲)- أعنى فلك القمر (۳)- و يسمّى: العقل الفعّال؛ لكثره فعله فى عالم العناصر، و العقل العاشر؛ لبعده عن مبدأ الحق لم يقو على إيجاد عقل آخر، فصار مبدءا لهيولى العالم العنصرى، و صورها المختلفه لاستعدادات متفاوته مستنده إلى حركات جزئيه سماويه(۴).

قال الإمام - فى الملخّص -: إنّهم خبطوا، فتاره اعتبروا فى العقل الأول جهتين:

وجوده - و جعلوه علّه لعقل - و إمكانه - و جعلوه علّه لفلك -. و منهم من اعتبر بدلهما، تعقّله لوجوده و إمكانه، علّه لعقل و فلك(۵). و تاره اعتبروا ثلاث جهات وجوده فى

۱- (۱) فى حاشيه «ث»: و هو الذى يسمّيه الحكماء: فلك الثوابت، و فلك البروج. و يسمّيه المحدّثون: الكرسى أو العرش، على الخلاف.

۲- (۲) (من الأفلاك) لم يرد فى «ث».

۳- (۳) آراء المدينه الفاضله و مضادّاتها للفارابى: ۵۲-۵۴.

۴- (۴) قال الحبلرودى: و نقض دليلهم الدال على جواز صدور المتعدد من العقل الأول و الثانى إلى العاشر، بأنّه ليس بجميع مقدّماته صحيحا، بل فيه خلل؛ لكونه جاريا فى العاشر مع تخلّف الحكم المدّعى عنه باعترافهم. (حاشيه ح).

۵- (۵) شرح المواقف للجرجانى: ۲۶۳/۷، المرصد الرابع فى العقل، المقصد الثانى فى ترتيب الموجودات.

نفسه – و جعلوه مبدءا لعقل – و وجوبه بالغير – و جعلوه مبدءا لنفس – و إمكانه الذاتی، و جعلوه مبدءا لفلک. و تاره من أربعه أوجه، فزادوا علی ذلک تعقّل ذلک(۱) الغیر(۲) ، فجعلوا إمکانه علّه لهیولی الفلک، و علمه علّه لصورته. و أنت خبیر بأنّ ما ذکره المصنّف مغایر لهذه الإعتبارات، فظهر أنّ الأفهام عاجزه عن إدراک نظام الموجودات، علی ما هی علیه فی نفس الأمر، و یلزمهم (۳)– أی الحکماء – فی هذا القول، أنّ أی موجودین فرضا فی العالم کان أحدهما علّه للآخر بواسطه أو بغیرها(۴) ، فهو ظاهر الفساد، فإنّ وجود موجودات کثیره، لا یتعلّق بعضها ببعض، و لا ترتیب بینها، معلوم بالضروره.

و أجیب: بأنّ معلول الواحد الحقیقی یعرضه التکثّر(۵) باعتبار کثره الإضافات،

۱– (۱) (ذلک) لم یرد فی «ث».

۲– (۲) فی هامش «ح»: الذی هو الواجب.

۳– (۳) قال الحبلرودی: یلزمهم من ترتیب دلیلهم، الدالّ علی جواز صدور الأشیاء المتعدده عن الواحد، بسبب الإعتبارات المتکثّره – مع قولهم الواحد لا یصدر عنه إلّا واحد – أنّ أی موجودین... الی آخره. (حاشیه ح).

۴– (۴) قال المقداد: و ذلک لأنّه لا یجوز صدورهما معا عن عله واحده بل أحدهما، و الآخر إمّا أن یکون صادرا عن المعلول، أو عن العلّه المفروضه بشرط المعلول؛ لاستحاله صدوره عنها باستقلالها، و إلاّ لصدر عن الواحد إثنان و هو باطل، و علی التقدیرین یلزم أن یکون أحدهما بالنسبه إلی الآخر إمّا علّه أو شرط علّه، فیلزم حینئذ من عدم أحدهما عدم الآخر ضروره؛ إذ یلزم من عدم العلّه أو جزئها أو شرطها عدم المعلول، و بالعکس، إذ عدم المعلول دلیل علی عدم علّته أو جزئها أو شرطها. الأنوار الجلالیه: ۸۱–۸۲ /الفصل الأول، التوحید.

۵– (۵) قال المقداد: فهما صادر ان علّه واحده، لکن کلّ منهما باعتبار، کما قلناه فی العقل الأول –

فإنّ له ماهيّه ممكنه، و وجودا و إمكانا بالذات، و وجوبا بالغير، فيصير بسبب تلك الكثره، مبدءا لكثره فى مرتبه واحده، و إلى ردّ هذا الكلام يشير المصنّف بقوله: و أيضا التكثّرات التى فى العقل الأول، كالوجوب، و الوجود، و الإمكان، و غير ذلك، إن كانت موجوده، فإن كانت واجبه يلزم تعدّد الواجب، أو ممكنه، فإن كانت صادره عن البارى تعالى، لزم صدورها عن الواحد الحقيقى، فيبطل قولكم الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد، و إن صدرت هذه التكثّرات الموجوده - فرضا - عن غيره - أى غير(۱) الواجب - لزم تعدّد الواجب؛ لأنّ المستقل فى الإيجاد ليس إلاّ الواجب، و إن لم تكن تلك التكثّرات المذكوره(۲) موجوده، لم يكن تأثيرها فى الموجودات الحقيقيه معقولا، سواء فرض مؤثرا(۳) أو جزءا منه، و قد يجاب عنه: بأنّها ليست جزءا من المؤثّر، بل هى شرط للتأثير(۴) ، و الشرط قد يكون أمرا اعتباريا، لكن مثل هذه الإعتبارات من

(أ) أى الموجودان المفروضان فى قوله: أى موجودين فرضا.

۱- (۱) (غير) لم يرد فى «ث».

۲- (۲) فى حاشيه «ح»: التى هى العقل الثانى، و فلكه، و نفسه.

۳- (۳) فى حاشيه «ح»: أى التكثّر المفروض.

۴- (۴) فى حاشيه «ح»: و حيثيه له.و ذكر ملاّ خضر الحبلرودى فى ردّ هذا الجواب: إنّ هذه الجهات و التكثّرات إذا كانت أمورا إعتباريه فكما أنّها لا تصلح للتأثير لا تصلح أن تكون شروطا فيه؛ لأنّها متساويه لغيرها، فكونها -

السلوب و الإضافات عارضه للمبدأ الأول، فيجوز أن يكون بحسبها مصدرا لأمور متعدّده كالمعلول الأول، و ذلك مناف لمذهبهم الذى بنوا عليه ترتيب سلسله الممكنات، هذا و حديث إسناد الأشرف إلى الأشرف خطابى(۱) ، لا يلتفت إليه فى المطالب العلميه، و إسناد الفلك الثامن - مع ما فيه من الكواكب المختلفه المقادير - إلى جهه واحده فى العقل الثامن - كما زعموه - مشكل(۲) ، و بالجمله لا يخفى على الفطن ضعف ما اعتمدوا عليه فى هذا المطلب العالى.

(أ) القصّار: الذى يدقّ الثوب و يبزره فى الماء و يغسله. انظر: الصحاح للجوهرى: ۵۱۶/۲. لسان العرب لابن منظور: ۵ /۱۲۲.

۱- (۱) فى حاشيه «ح»: أى إقناعى.و فى حاشيه «ث»: أى يحتاج إليه فى علم البلاغه و البيان.

۲- (۲) فى حاشيه «ح»: و كذا إسناد الصور و الأعراض التى فى عالمنا هذا - مع كثرتها الفانيه عن الحصر - إلى العقل الفعّال، مشكل أيضا.

أصل: فی بیان أنّه تعالی عالم بکلّ المعلومات. و فیه مقامان:

الأول: فی إثبات علمه(۱) ، و هو متّفق علیه بیننا و بین الحکماء، و إنّما نفاه شرذمه من قدماء الفلاسفه لا یعتدّ بهم، و سنذکرها.

فللمتکلّمین فی إثباته طریقان:

الأول: ما ذکره المصنّف بقوله: قد ثبت أنّ اللّه تعالی قادر مختار(۲) ، و کلّ قادر إنّما یقع فعله بعد الداعی(۳) ، و الشعور بمصلحه الفعل - کما عرفت فی بحث القدره فثبت - إنّ فعل الباری سبحانه و تعالی تبع لداعیه، و کلّ من کان کذلک - أی یکون فعله تابعا للداعی - کان عالما بالضروره؛ لأنّ الداعی هو الشعور - أی العلم - بمصلحه الإیجاد و الترک، فیکون له شعور و إدراک، و هو المطلوب.

و الثانی: و هو الطریق المشهور فی هذا الباب، إنّ فعله تعالی محکم خال عن وجود الخلل، و مشتمل علی حکم و مصالح متکثّره(۴) ، و کلّ من کان فعله محکما کان عالما، أمّا الأول فظاهر(۵) لمن نظر فی الآفاق و الأنفس، و تأمّل فی ارتباط العلویات بالسفلیات،

۱- (۱) قال ملا خضر الحبلرودی: بمعنی ظهور الأشیاء له و عدم غیبتها عنه، و هذا معنی ما یسمع، أنّ علمه تعالی حضوری و لیس بحصولی؛ لتنزّهه عن حصول الحوادث فیه. (حاشیه ح).

۲- (۲) فی حاشیه «ذ»: لأنّه قد ثبت أنّ الباری تعالی قادر، و القادر هو الذی یفعل بالقصد و الإختیار، فیمتنع توجه قصده إلی ما لیس بمعلوم.

۳- (۳) الحدود و الحقائق للبریدی: ۱۹.

۴- (۴) قال الحبلرودی: أی مستتبعه لخواص کثیره، مشتمله علی أشیاء غریبه، کما هو الظاهر علی المتأمل فی المصنوعات. (حاشیه ح).

۵- (۵) فی حاشیه «ح»: لأنّ الحس یدل علیها، و لهذا استدلّ علیها بقوله: لمن نظر.

سیّما فی الحیوانات(۱) و ما هدیت إلیه من مصالحها، و أعطیت من الآلات المناسبه لها، و یعین علی ذلک علم التشریح، و منافع خلقه الإنسان و أعضائه، التی قد جمعت فیه(۲) المجلدات، و أمّا الثانی - أعنی أنّ کلّ من کان فعله محکما کان عالما - فضروری، و یتّبه علیه أنّ من رأی خطّا حسنا، یتضمّن ألفاظا عذبه رشیقه، تدلّ علی معان دقیقه، علم - بالضروره - أنّ کاتبه عالم، لا یقال إنّه منقوض بفعل النحل - تلک البیوت المسدّسه المتساویه - بلا فرجال و مسطر، و اختیارها للمسدس لأنّه أوسع من المثلّث و المربّع و المخمّس، و لا یقع بینها فرج، کما یقع بین المدوّرات و ما سواها من المضلّعات، و هذا یعرفه الحذّاق فی صناعه الهندسه، و کذا العنکبوت ینسج تلک البیوت بلا آله، مع إنّه لا علم لهما بما یصدر عنهما، و ما یتضمّنه من الحکم؛ لأنّا نقول: لا نسلّم عدم علم النحل و العنکبوت بما تفعله، لجواز أن یخلق اللّه فیهما علما(۳) بذلک، أو یلهمهما(۴) حالا فحالا ما هو مبدأ لذلک الفعل.

۱- (۱) فی حاشیه «ح»: هذا علی رأی من یقول: إنّ أفعال الحیوانات تصدر عنها، و أمّا من یسند الأفعال إلی اللّه ابتداء - کالأشاعره - فلا إشکال - أیضا - بأنّ تلک الأفعال من أفعال اللّه تعالی، لا من أفعال تلک الحیوانات.

۲- (۲) فی حاشیه «ح»: أی صنّفت فی علم التشریح کتب کثیره، فی کمّیه صغر بعض أعضائه و کبر بعضها، و أیضا فی عصبه و مفاصله إلی غیر ذلک.

۳- (۳) فی حاشیه «ح»: و الدلیل علیه قوله تعالی: وَ أَوْحی رَبُّکَ إِلَی النَّحْلِ الآیه، سوره النحل ۶۸:۱۶.

۴- (۴) فی حاشیه «ح»: الإلهام: إلقاء الشیء فی القلب بغیر الطلب. و العلم مع الطلب و غیره، فالعلم أعمّ منه.و الإلهام: أن یلقی اللّه فی النفس أمرا، یبعثه علی الفعل أو الترک، و هو نوع من الوحی یخصّ اللّه به من یشاء من عباده. النهایه فی غریب الحدیث لابن الأثیر: ۲۸۲/۴.و الإلهام: علم ضروری یحصل فی العاقل ابتداء، زائدا علی علوم العقل. الحدود للنیسابوری: ۹۳.

المقام الثانی: إنّ علمه تعالی یعمّ المفهومات کلّها، ممکنه کانت، أو واجبه، أو ممتنعه. فهو أعمّ(۱) من القدره؛ لاختصاصها بالممکنات(۲) ، و لمّا کان دلیل(۳) عموم علمه و قدرته راجعین إلی أمر واحد(۴) ، نظّمهما المصنّف فی سلک واحد، فقال: و یجب أن یکون الباری تعالی عالما بکلّ الممکنات، و الواجبات، و المستحیلات(۵) أیضا، و أن

(أ) هو المقداد.

۱- (۱) فی حاشیه «ح»: إلّا أنّ المصنّف خصّه بالممکنات.

۲- (۲) قال الحبلرودی: و خصّ بهما المصنّف بالممکنات، و إن کان الأول أعمّ، و قال: یجب أن یکون عالما بکلّ المعلومات، و قادرا علی کلّها؛ لأنّه جعل القدره هو العلم، و العلم المستفاد من القدره هو العلم بالممکنات لا غیر، و أیضا النزاع و الخلاف المشهور بین الجمهور إنّما وقع فی الجزئیات الزمانیه، التی هی من الممکنات، لا فی الواجب و الممتنعات، فإذا ثبت عمومه لجمیع الممکنات لزم إحاطته بکلّ المعلومات، فقول بعض : و حینئذ لا وجه لتخصیص المصنّف العلم بالممکنات. ساقط غیر موجّه.(حاشیه ح).

۳- (۳) فی حاشیه «ح»: حاصله دفع ما یقال: من أنّه ینبغی أن یجعل کلّ واحد من کونه عالما بکلّ الممکنات، و کونه قادرا علی کلّها، مقاما علی حده، فیکون هذا الأصل مشتملا علی ثلاث مقامات لا إثنین، و وجه الدفع أنّ الأمر کما ذکرت، إلّا أنّه جمع المقامین فی البیان؛ روما للإختصار و الإشتراک فی الدلیل، و هو التخصیص من غیر مخصّص.

۴- (۴) فی حاشیه «ح»: هو التخصیص من غیر مخصّص.

۵- (۵) فی حاشیه «ح»: قوله: و الواجبات و المستحیلات، یعنی الواجبات علی تقدیر فرض وجودها، و إلّا فالواجب تعالی فی الخارج واحد، لا تعدّد فیه إلّا بحسب الفرض، فما زاد علی الواحد معدوم فی الخارج، لا یقال: فهو داخل فی المستحیلات، لأنّا نقول: الفرق فی الإعتبار، حیث لوحظ فی الواجب ضروره الوجود، و فی المستحیل ضروره العدم. من الشارح رحمه اللّه.

یکون قادرا علی کلّها - أی الممکنات خاصه -؛ لأنّ الوجوب و الإمتناع یحیلان(۱) المقدوریه، و إنّما قلنا: إنّه یجب أن یکون عالما و قادرا علی العموم؛ لأنّ المقتضی للعلم و القدره ذاته(۲) ، و للمعلومیه ذوات المعلومات، و للمقدوریه الإمکان(۳) ، و أمّا علی رأی من یقول: إنّ صفاته عین ذاته، یقال: علمه و قدرته عین ذاته، ثمّ یقال علی التقدیرین، و نسبه الذات إلی الکلّ سواء، فلو کان عالما و قادرا ببعضها، کان عالما و قادرا علی کلّها، لکنّ المقدّم حق - لمّا تقدّم - فالتالی مثله.

و أمّا الملازمه، فلأنّ علمه و قدرته إذا تعلّقا ببعض دون بعض آخر، مع صلاحیه تعلّقها بالجمیع، کان ترجیحا من غیر مرجّح، و هذا معنی قوله: لأنّ تعلّق علمه و قدرته ببعض الأشیاء دون بعض آخر، مع صلاحیه تعلّقها بکلّها، تخصیص من غیر مخصّص، فیکون باطلا. و اعلم أنّ المخالف فی هذین الأصلین - أعنی عموم علمه و قدرته تعالی للأشیاء - فرق، أمّا المخالفون فی عموم علمه فطوائف:

(أ) هی الإمکان.

(ب) هو المقدوریه.

۱- (۱) فی حاشیه «ح»: لأنّهما لا یقبلان تأثیر المؤثّر، و إلّا لم یکن الواجب واجبا، و لا الممتنع ممتنعا؛ لأنّ المقتضی للعلم و القدره ذاته، هذا مذهب الأشاعره.

۲- (۲) قال ملّا خضر الحبلرودی: و إلّا لزم کون الواجب تعالی مفتقرا فی کماله إلی الغیر، فیکون ناقصا بذاته، و هو محال. (حاشیه ح).

۳- (۳) قال الحبلرودی: و الإمکان مشترک بین جمیع الممکنات، و الإشتراک فی العلّه یستلزم الإشتراک فی المعلول . (حاشیه ح).

الأولی: قوم من الدهریه(۱) ، قالوا: لا یعلم نفسه(۲) ؛ لأنّ العلم نسبه، و نسبه الشیء إلی نفسه محال، لاقتضائها تغایر المنتسبین، الجواب: منع کون علمه نسبه بل هو عین ذاته، و علمه بذاته عباره عن حضور الذات المجرّده عنده بحیث لا تغیب عنه، و لو سلّم فالتغایر الإعتباری کاف لصحه النسبه، و هو متحقق بین الشیء و نفسه، فإنّ ذات الشیء باعتبار صلاحیتها للمعلومیه مغایره لها باعتبار صلاحیتها للعالمیه، و لو صحّ ما ذکرتم لمّا کان أحدنا عالما بذاته، و التالی باطل بالضروره.

الثانیه: قوم من قدماء الفلاسفه، قالوا: إنّه تعالی لا یعلم شیئا أصلا، و إلّا علم نفسه، إذ یعلم حینئذ إنّه یعلمه و ذلک یتضمّن علمه بنفسه(۳) ، و قد بیّنا امتناعه، و الجواب: ما قد عرفت من منع امتناعه.

الثالثه: طائفه، قالوا: یعلم ذاته و لا یعلم غیرها، لأنّ العلم بالشیء غیر العلم

۱- (۱) الدهریه: فرقه نفوا الربوبیه و جحدوا الصانع المدبّر العالم القادر، و زعموا أن العالم لم یزل موجودا کذلک بنفسه لا بصانع. و هم ینکرون النبوّه و البعث و الحساب و الملائکه و الشیاطین و الجّنه و النار، و یردّون کل شیء إلی فعل قانون السببیه، و یقولون: الزمان یمر ینقضی، بینما الدهر سرمدی، و أنّه لا فناء. و الطبیعیون الدهریون خلاف فلاسفه الدهریین، فالأولون یقولون بالمحسوس و ینکرون المعقول، بینما یقول الآخرون بالمحسوس و المعقول معا. موسوعه الفرق و الجماعات لعبد المنعم الحنفی: ۳۶۷-۳۶۸.

۲- (۲) قال الجرجانی: هم المعمریّه،...، قالوا... و لا یعلم نفسه و إلّا اتحد العالم و المعلوم، و هو ممتنع.التعریفات: ۳۰۹.

۳- (۳) حکاه عنهم الکثیرون، منهم: الخواجه نصیر الدین الطوسی فی تلخیص المحصل: ۲۲۷. شرح نهج البلاغه لابن أبی الحدید: ۲۲۰/۳.

بغير ذلك الشيء، و إلّا فمن علم شيئا علم جميع الأشياء، لأنّ العلم به حينئذ عين العلم بها(۱) ، و هو باطل، فيكون له بحسب كلّ معلوم علم على حده، فيكون فى ذاته كثره غير متناهيه، و هو محال، و الجواب: منع تعدّد ذات العلم بتعدّد المعلومات، بل العلم واحد، تتعدّد تعلّقاته بحسب تعدّد معلوماته.

الرابعه: جمهور الفلاسفه، قالوا: بأنّه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيّره(۲) ، و سيجيء تحقيقه. و المخالفون لعموم قدرته أيضا طوائف:

الأولى: الفلاسفه، قالوا: لا يقدر على أكثر من واحد؛ لأنّه واحد حقيقى(۳) ، و قد عرفت جوابه.

الثانيه: الثنويه، قالوا: إنّه لا يقدر على الشر، و إلّا لكان خيّرا شرّيرا؛ فلذلك أثبتوا إلهين (۴)- كما مرّ - و قد عرفت ما فيه.

۱- (۱) هذا أيضا قول طائفه من الفلاسفه، انظر: الإشارات و التنبيهات لابن سينا: ۲۵۰، النمط الثالث، فصل «۱۹»، ۳۲۸-۳۲۹، النمط السابع، فصل «۱۵» و «۱۷».

۲- (۲) انظر: الإشارات و التنبيهات لإبن سينا: ۳۳۲-۳۳۳ /علم الطبيعه و ما قبله، النمط السابع، تذنيب «۲۱». الشفاء لابن سينا: ۳۵۹/۲، المقاله الثامنه، الفصل السادس، فصل فى أنه تام... الخ.

۳- (۳) انظر: الإشارات و التنبيهات لإبن سينا: ۲۸۷، النمط الخامس، تنبيه: فى قاعده الواحد. التعليقات لابن سينا: ۲۵، صدور الفعل الواحد عن البسيط، ۲۲۰-۲۲۱، لا يصح أن يصدر عن الواحد البسيط إلا واحد.

۴- (۴) حكاه عن الثنويه: الشهرستانى فى الملل و النحل: ۱۱۵. و العلاّمه الحلّى فى كشف المراد: ۲۶۱. و فى معارج الأفهام: ۲۳۹. و الأيجى فى المواقف: ۲۸۴. و المقداد السيورى فى شرح الباب الحادى عشر: ۳۵-۳۶.

الثالثه: النظّام(۱) و متابعوه من المعتزله، قالوا: لا یقدر علی فعل القبیح؛ لأنّه مع العلم بقبحه سفه، و دونه جهل، و یجب تنزیهه تعالی عنهما(۲) ، و الجواب: إنّ غایه ما ذکرتم عدم الفعل؛ لوجود الصارف عنه و هو القبح، و ذلک لا ینفی القدره علیه(۳).

الرابعه: أبو علی الجبائی و أتباعه، قالوا: لا یقدر علی عین فعل العبد(۴) ، بدلیل التمانع، بأن یقال: لو أراد اللّه تعالی فعلا و أراد العبد عدمه، لزم أمّا وقوعهما فیجتمع النقیضان، أو لا وقوعهما فیرتفعان، فیلزم عجزهما، أو وقوع أحدهما، فلا قدره للآخر

(أ) و هو غیر مذهب الجبائی.

۱- (۱) النظام: إبراهیم بن سیار بن هانیء مولی بنی الحارث بن عباد من بنی قیس بن ثعلبه، البصری المتکلّم، المعروف بالنظّام، تنسب إلیه طائفه من المعتزله تسمّی النظّامیه، و انفرد بمسائل، و هو شیخ الجاحظ، و هو ابن أخت أبی الهذیل العلّاف شیخ المعتزله، و کان یدمن شرب الخمر، و ورد أنّه سقط من غرفه و هو سکران فمات سنه بضع و عشرین و مائتین، و قیل: سنه ۲۳۰ ه، له شعر و مؤلفات منها: کتاب إثبات الرسل، و الردّ علی الدهریه و غیرهما. انظر: تاریخ بغداد للخطیب البغدادی: ۹۴/۶. اللباب فی تهذیب الأنساب لابن الأثیر: ۳۱۶/۳. سیر أعلام النبلاء للذهبی: ۵۴۱/۱۰-۵۴۲. تاریخ الإسلام للذهبی: ۱۷۰/۱۶-۴۷۱. الوافی بالوفیات للصفدی: ۱۲/۶-۱۵.

۲- (۲) انظر: الملل و النحل للشهرستانی: ۲۴-۲۵، الفصل الثانی، الثنویه.

۳- (۳) قال الحلبرودی: و زعم الکعبی أنّه تعالی لا یقدر علی مثل مقدور العبد؛ لأنّه أمّا طاعه، أو معصیه، أو عبث لا غایه له، و کلّ ذلک علی اللّه محال. وردّ بأنّ الأمور المذکوره اعتبارات عارضه لنفس الفعل من حیث هو صادر عن العبد و بالنسبه إلیه، و ذات الفعل حرکه أو سکون، و إذا کان کذلک، لم لا یجوز أن یکون الباری تعالی قادرا علی مثل ذلک الفعل ؟! (حاشیه ح).

۴- (۴) انظر: الملل و النحل للشهرستانی: ۳۳، المعتزله، الجبائیه و البهشمیه.

علی مراده(۱) ، و المقدّر خلافه، و الجواب: إنّ تساوی قدرتیهما فی هذا المقدور ممنوع، بل اللّه تعالی أقدر علیه من العبد، فتأثیر قدرته فیه یمنع من تأثیر قدره العبد فیه، و لا یلزم من ذلک انتفاء قدرته بالکلّیه، نعم یثبت فیه نوع عجز، و ذلک ینافی الألوهیه دون العبودیه.

نقض: لقول الفلاسفه، حیث زعموا أنّ الباری تعالی لا یعلم الجزئیات المتغیّره من حیث هی جزئیه، و جواب شبهه لهم فی هذه الدعوی.

(۲)

قالت الفلاسفه: الباریء تعالی لا یعلم الجزئی الزمانی - أی الواقع فی الزمان - یعنی المتغیّر، و قالوا: لا یعلمه علی وجه جزئی، بل یعلمه بالوجه الکلّی، و بیانه بمثال:

إنّا إذا فرضنا سجلا مکتوبا، یشتمل(۳) علی سطور، فیها کلمات متألّفه من حروف، فالعالم بمضمون السجل و سطورها دفعه، یکون عالما بما فیه علی وجه کلّی لا یتغیّر أصلا، بل هو ثابت و إن تغیّر السجل عن حاله، و الذی ینظر فیه منتقلا من سطر إلی

(أ) مثل إنّه تعالی یعلم ذاته، و إنّ العلم بالعلّه یوجب العلم بالمعلول، و إنّ ذاته علّه لجمیع الممکنات، التی من جملتها الجزئی الزمانی، و لو بوسائط. (حاشیه).

۱- (۱) انظر: المواقف للأیجی: ۲۸۴-۲۸۵ /الموقف الخامس فی الإلهیات، المرصد الرابع فی الصفات الوجودیه، المقصد الثانی فی قدرته تعالی.

۲- (۲) قال الحبلرودی: النقض هنا بمعنی التناقض، لا بالمعنی المصطلح الذی تقدّم ذکره. (حاشیه ح).و قال المقداد: و بیان التناقض أنّهم قرّروا مقدّمات یلزم من اعتقادها کونه تعالی عالما بالجزئیات، و أوردوا شبهه تستلزم کونه غیر عالم بالجزئیات، فیکون عالما بها غیر عالم بها، و هو التناقض الصریح.الأنوار الجلالیه: ۸۵، الفصل الأول، التوحید.

۳- (۳) فی «ث»: (تشتمل کتابته).

سطر، بل من كلمه إلى كلمه و من حرف إلى حرف، من غير أن يتمثّل تفاصيل سطورها و كلماتها دفعه، بل على الترتيب الزمانى، واحدا بعد واحد، يكون عالما بما فيه على وجه يتغيّر بتغيّر تلك المدركات.

إذا تمهّد هذا فنقول: علمه تعالى بالجزئيات(۱) على الوجه الأول - أى بحيث لا يتغيّر - و ليس عالما بها على الوجه الثانى - أى من حيث هو جزئى متغيّر - و إلاّ - أى و إن لم يكن غير عالم بالجزئيات، بل يكون عالما بها - لزم كونه تعالى محلا للحوادث، لأنّ العلم هو حصول صوره مساويه للمعلوم فى الماهيّه فى ذات العالم، فلو فرض علمه تعالى بالجزئى الزمانى، كزيد - مثلا - على وجه يتغيّر(۲) ، مثل كونه كاتبا، ثمّ يتغيّر ذلك الجزئى المفروض، بأن يترك الكتابه، فإن بقيت حينئذ الصوره الحاصله فى ذات العالم، المنتزعه من ذلك الجزئى، باعتبار كونه كاتبا، كما كانت أولا، كان ذلك العلم جهلا مركّبا؛ لعدم مطابقته للواقع، و إلاّ أى و إن لم تبق الصوره المذكوره كما كانت أولا، بل زالت و حصلت صوره أخرى مطابقه للجزئى المذكور، باعتبار صفته

۱- (۱) قال الشيخ فى الإشارات: للجزئيات اعتباران: من حيث هى طبائع، و من حيث هى متخصصه بتخصيصات، فتعقّلها من حيث هى طبائع تعقّلها على وجه كلّى، و تعقّلها من حيث هى متخصّصه على وجه جزئى، و البارى تعالى عندهم لا يعلمها بالحيثيه الثانيه، أى من حيث إنّ بعضها واقع الآن، و بعضها واقع فى الزمان الماضى، و بعضها فى المستقبل، فإنّ العلم بالجزئيات - من هذه الحيثيه - يتغيّر بحسب تغيّر الماضى و المستقبل و الحال، و إن وجب علمه بها و بالأزمنه الواقعه هى فيها بالحيثيه الأولى، علما متعاليا عن الدخول تحت الأزمنه، ثابتا أبد الدهر. انظر: الإشارات و التنبيهات لابن سينا: ۳۳۲-۳۳۳. شرح الإشارات و التنبيهات لنصير الدين الطوسى: ۳۰۸/۳-۳۰۹.

۲- (۲) قال الحبلرودى: بتغيّر الجزئى. (حاشيه ح).

الحادثه(۱) ، کانت ذاته محلا للصوره المتغیّره بحسب تغیّر الجزئیّات، و التالی بقسمیه ظاهر البطلان، فکذا المقدّم(۲) ، و کلّ من اللازمین - أعنی الجهل، و کونه محلا- للحوادث - نقص یجب تنزیهه عنه تعالی(۳) ، قالوا: و کذا لا- یعلم الجزئیات المتشکّله، و إن لم تکن متغیّره، کأجرام الأفلاک الثابته علی أشکالها؛ لأنّ إدراکها إنّما یکون بآله جسمانیه، و کذا الحال فی الجزئیات المتشکّله المتغیّره، إذ قد اجتمع فیها المانعان، بخلاف الجزئیات التی لیست متشکّله و لا- متغیّره، فإنّه یعلمها بلا محذور، کذاته و ذوات العقول(۴).

و هذا الکلام(۵) منهم یناقض قولهم: إنّ العلم التام بالعلّه یوجب العلم بالمعلول، و إنّ ذات الباری تعالی علّه لجمیع الممکنات(۶) ، و إنّه تعالی یعلم ذاته المقدّسه بالکنه، إذ یلزم من هذه المقدّمات أن یکون عالما بجمیع الأشیاء، کلیا کان أو جزئیا، و العجب منهم أنّهم مع دعواهم الذکاء کیف غفلوا عن هذا التناقض ؟!

۱- (۱) قال المقداد: بحسب تجدّد المعلومات، و أیضا یلزم التغییر فی صفاته الذاتیه، المستلزم ذلک لتغیّر الذات المقدّسه، و کلاهما علیه تعالی محال، و الحاصل إنّه لو علم الجزئی الزمانی علی وجه یتغیّر لزم إمّا نسبه الجهل إلیه تعالی، أو کونه محلا للحوادث، أو تغیّر ذاته، و اللوازم بأسرها باطله إتفاقا، فکذا الملزوم.الأنوار الجلالیه: ۸۴، الفصل الأول، التوحید.

۲- (۲) قوله: (و التالی بقسمیه ظاهر البطلان، فکذا المقدّم) أثبتناه من «ح».

۳- (۳) انظر: التعلیقات لابن سینا: ۸، علم واجب الوجود. الشفاء لابن سینا: ۳۵۸/۲-۳۵۹، الإلهیات، المقاله الثامنه، الفصل السادس.

۴- (۴) التعلیقات لابن سینا: ۹-۱۰.

۵- (۵) فی حاشیه «ح»: أی القول بأنّ اللّه لا یعلم الجزئی الزمانی علی وجه جزئی.

۶- (۶) قال المقداد: التی من جملتها الجزئی الزمانی. الأنوار الجلالیه: ۸۵، الفصل الأول، التوحید.

و قد التجأوا فی دفعه إلی تخصیص القاعده العقلیه، بسبب مانع هو التغیّر، کما هو دأب أرباب العلوم الظنّیه، فإنّهم یخصّصون قواعدهم بموانع یمنع طردها(۱) ، و ذلک ممّا لا یستقیم فی العلوم الیقینیه، فهم إذن واقعون بین أمور خمس، لا بدّ من إلتزام أحدها لدفع هذا التناقض: أمّا أن یثبتوا للجزئیات الزمانیه(۲) علّه لا تنتهی فی السلسله إلی العلّه الأولی، حتی لا یلزم من کونه عالما بذاته أن یکون عالما بالجزئیات(۳). أو لم یجعلوا العلم بالعلّه موجبا للعلم بالمعلول، فعلمه بذاته لا یوجب العلم بالجزئیات(۴). أو یعترفوا بالعجز عن إثبات عالمیته تعالی بذاته - أی لا یجعلوه عالما بذاته - لیلزم علمه بالجزئیات. أو لم یجعلوا العلم حصول صوره مساویه للمعلوم فی العالم(۵) ، حتی یلزم حصول صوره متجدّده فی ذاته تعالی، فیصیر محلا للحوادث، و هذا هو العمده فی

(أ) أی مع اعتقادهم انتهاء الجزئیات فی سلسله الحاجه إلی الواجب. حاشیه (ح).

۱- (۱) فی حاشیه «ح»: أی تخصیص القاعده.

۲- (۲) (الزمانیه) أثبتناه من «ص».

۳- (۳) قال المقداد: لأنّها إذا لم تکن معلوله لم یلزم من علمه بذاته العلم بها، لکن هذا باطل لمّا قرّروه و اعتقدوه . الأنوار الجلالیه: ۸۶، الفصل الأول، التوحید.

۴- (۴) قال المقداد: لأنّها و إن کانت معلوله لکنّ العلم بالعلّه لا یوجب العلم بالمعلول، لکنّه باطل لمّا قلناه.الأنوار الجلالیه: ۸۶، الفصل الأول، التوحید.

۵- (۵) قال المقداد: فإنّهم إذا لم یقولوا بذلک لا یلزم حلول الصوره فی ذاته تعالی، فلم تتم شبهتهم، فلم یلزمهم التناقض، لکنّهم بیّنوا ذلک، و استدلّوا علیه بأنّا ندرک أشیاء لا تحقّق لها فی الخارج، فلو لم تکن منطبعه فی النفس کانت عدما محضا، و نفیا صرفا، فیستحیل الإضافه إلیها. الأنوار الجلالیه: ۸۶، الفصل الأول، التوحید.

دفع الشبهه. أو يجوّزوا كونه تعالى محلا للحوادث(۱) ، فحينئذ يكون عالما بالجزئيّات المتغيّره. و كلّ من هذه الخمسه مناف لمذهبهم، لا يلتزمونه أصلا.

و الجواب عن الشبهه: إنّما يلزم ما ذكروه - فى صيرورته محلا للحوادث - على تقدير كون علمه تعالى زائدا على ذاته(۲) ، و يكون عباره عن حصول الصوره المذكوره، و أمّا إذا كان علمه عين ذاته - كما هو رأى الشيعه (۳)-. أو صفه حقيقيه قائمه بذاته، ذات تعلّقات بالمعلومات (۴)- كما هو رأى الأشاعره -، لم يتغاير العلم بتغاير(۵) الإعتبار(۶) فى المعلوم، و التغيّر فى التعلّقات و الإضافات جائز، كيف و اللّه تعالى كان قبل الموجودات، و هو معها، و سيكون بعدها، فلا يلزم تغيّر علمه تعالى، بل تتغيّر تعلّقات

۱- (۱) قال المقداد: فإنّهم مع تجويزهم ذلك لا يلزم من علمه تعالى بالجزئيات المتغيره محال، فيكون عالما بها، فيكون موافقا للمقدّمات المتقدّمه، المستلزمه لكونه عالما بالجزئيات، فلا يكون بين كلامهم تناقض، لأنّ التناقض اختلاف القضيّتين، لا توافق القضيّتين، لكن بيّنوا محاليّه كونه محلا للحوادث؛ لمّا يلزم من حدوثه، فيلزمهم استحاله علمه بالجزئيات، المستلزمه للتناقض فى كلامهم. الأنوار الجلاليه: ۸۶، الفصل الأول، التوحيد.

۲- (۲) قال المقداد: و هو باطل كما سيجىء، بل علمه عندنا نفس ذاته المقدّسه. الأنوار الجلاليه: ۸۷، الفصل الأول، التوحيد.

۳- (۳) انظر: التعليق للمقرى النيسابورى: ۵۰. كشف المراد للعلّامه الحلّى: ۲۶۵، المسأله الثانى: فى أنه تعالى عالم. اللوامع الإلهيه للمقداد السيورى: ۲۰۷.

۴- (۴) انظر: الملل و النحل للشهرستانى: ۴۰، الأشعريه.

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

۶- (۶) قال الحبلرودى: و الإضافه بأن يتعلّق علمه بوجود الجزئى حال الوجود، و بعدمه حاله العدم، فلا يلزم تغيير علمه. (حاشيه ح).

علمه؛ لأنّا نعلم بالضروره أنّ من علم متغيّرا لم يلزم من تغيّره تغير ذاته، و لا يخفى أنّ طريقى المتكلّمين فى بيان عالميته تعالى جاريان فى الكلّيات و الجزئيّات، فإن الجزئيّات أيضا صادره عنه بالإختيار، و هى محكمه متقنه، فيكون عالما بها(۱).

فائده: فى تحقيق معنى الحياه و أنّه تعالى حىّ.

فنقول: اتّفق أهل الملل و غيرهم أنّه تعالى حىّ؛ لأنّه عالم قادر، و كلّ عالم قادر حىّ بالضروره، لكن اختلفوا فى معنى الحياه، لأنّها فى حقّنا إمّا اعتدال المزاج النوعى (۲)- كما يشعر به كلام الإمام فى المحصّل - و إمّا قوه تتبع ذلك الإعتدال، سواء كانت نفس قوه الحس و الحركه (۳)- كما هو رأى البعض - أو مغايره لها - على ما اختاره إبن سينا (۴)-، و لا تتصور الحياه بهذه المعانى فى حقّه تعالى، فقال جمهور الأشاعره، و بعض المعتزله: إنّها صفه حقيقيه قائمه بذاته تعالى، توجب صحه العلم و القدره، إذ لو لا اختصاصه بصفه توجب صحه العلم الكامل و القدره الشامله، لكان اختصاصه بصفه(۵) العلم و القدره - المذكورين - ترجيحا من غير مرجّح(۶) ، و لا

۱- (۱) انظر: الملل و النحل للشهرستانى: ۱۹۵، الفصل الخامس، رأى الإسكندر الأفروديسى.

۲- (۲) المحصّل للرازى: ۲۴۰.

۳- (۳) المحصّل للرازى: ۲۴۰.

۴- (۴) انظر: الإشارات و التنبيهات لابن سينا: ۲۳۶. الشفاء: ۳۶۶.

۵- (۵) فى «ث»: (صحه).

۶- (۶) انظر: الملل و النحل للشهرستانى: ۲۱، ۴۰. الشامل فى أصول الدين للجوينى: ۳۶۸، كتاب التوحيد، فصل مشتمل على ذكر ألفاظ. و المقصود ببعض المعتزله، أبو هاشم و أصحابه، انظر: الفائق للملاحمى الخوارزمى: ۶۹. الكامل فى الإستقصاء لتقى الدين النجرانى: ۲۱۷-۲۱۸.و قال ملّا خضر الحبلرودى: لأنّهم استدلّوا عليه بأنّ ذاته تعالى مساويه لسائر الذوات فى الذاتيه، فلو لم -

یخفی أنّ هذا الإستدلال مبنیّ علی تماثل ذاته تعالی لسائر الذوات، و الحقّ أنّ ذاته تعالی مخالفه لسائر الذوات، فقد یقتضی لذاته الإختصاص بأمر، فلا یلزم الترجیح من غیر مرجّح(۱) ، و معلوم أن لیس جعل ذلک الأمر الذی تقتضیه ذاته علّه لصحه العلم - کما فعله هؤلاء - أولی من جعله نفس صحه العلم - کما فعله الباقون - فمن أراد إثبات الزیاده فعلیه الدلیل.

و ذهب الشیعه و أبو الحسین البصری (۲)- من المعتزله - و بعض الأشاعره: إلی أنّ حیاته تعالی عباره عن صحّه(۳) کونه عالما قادرا(۴) ، و هو مذهب الحکماء، و اختاره

(أ) لأنّه منع لمقدّمه معینه، هی مساواه الذات. (حاشیه ح).

(ب) و حاصله: إنّ دلیلکم بجمیع مقدماته لیس صحیحا، لأنّه لو صحّ... إلی آخره. (حاشیه ح).

۱- (۱) قال الحبلرودی: هذا نقض تفصیلی لدلیلهم ، و نقض إجمالا ، بأنّه لو صحّ لزم أن یکون حصول هذه الصفه لذاته بصفه أخری، و حصول الأخری بأخری، و هکذا یلزم التسلسل. (حاشیه ح).

۲- (۲) أبو الحسین محمد بن علی بن الطیب، المتکلّم، من أهل البصره، سکن بغداد، و هو صاحب التصانیف علی مذاهب المعتزله منها: تصفّح الأدلّه، و غرر الأدلّه، و شرح الأصول الخمسه، و کتاب فی الإمامه، توفی ببغداد فی یوم الثلاثاء الخامس من شهر ربیع الآخر سنه ۴۳۶ ه، و صلّی علیه القاضی أبو عبد اللّه الصیمری و دفن فی مقبره الشونیزی. انظر: تاریخ بغداد للخطیب البغدادی: ۳۱۵/۳. الأنساب للسمعانی: ۱۹۱/۵. وفیات الأعیان لابن خلکان: ۲۷۱/۴.

۳- (۳) فی «ث»: (صفه صحه).

۴- (۴) انظر: أصول الدین للبغدادی: ۱۰۵، الأصل الرابع، المسأله «۸» فی صفه حیاه الإله. الملل و النحل للشهرستانی: ۳۲، المعتزله، «۱۱» الخیّاطیه و الکعبیه.

المصنّف، و قال: الحیّ - عند المتکلّمین (۱)- کلّ موجود لا یستحیل - أی یصحّ - أن یقدر و یعلم(۲) ، و أمّا إنّ معنی الحیاه هی نفس صحّه العلم و القدره، أو غیرها، فقد عرفت الخلاف فیه، و الباریء سبحانه ثبت أنّه قادر عالم بلا خلاف، إلّا من شرذمه لا یعبأ بهم و قد عرفتهم، فوجب أن یکون حیّا.

فائده أخری تشتمل علی تحقیق معنی إرادته و سمعه و بصره، و فیها مسألتان:

الأولی: فی بیان معنی إرادته. قال الحکماء(۳): إرادته(۴) هی نفس علمه بوجه

۱- (۱) قال الحلرودی: النافین للصفات الثبوتیه الزائده عینا، کأبی الحسین و أتباعه، و جعلهم عباره عن المتکلّمین مع شمول اللفظ للمثبتین؛ لعدم اعتداده بهم؛ لفساد مذهبهم و فساد استدلالهم علی زیاده هذه الصفه - أعنی الحیاه - و یمکن أن یجاب: بتقدیر البعض أیضا، و التقدیر فی غیر مقام التعریف - کالتخصیص - شائع. (حاشیه ح).

۲- (۲) قال المقداد: و قال أبو الحسین البصری و من تابعه من المحقّقین: إنّ معناه: أنّه لا یستحیل أن یقدر و یعلم، لما تقرّر من استحاله کون صفاته تعالی زائده علی ذاته، و نفی الإستحاله لا یستلزم عدمیه مفهومها، إذ معناه الإمکان العام، الشامل للواجب و الممکن، فلفظها سلب و معناه إثبات، إذا عرفت هذا، ففی قول المصنّف - الحیّ عند المتکلّمین، کلّ موجود لا یستحیل أن یقدر و یعلم - نظر، إذ ذلک مذهب أبو الحسین و من تابعه لا غیر، لما تلوناه من النقل عن الأشاعره و المعتزله. الأنوار الجلالیه: ۸۸، الفصل الأول، التوحید.

۳- (۳) قال ملّا خضر الحلرودی: عند الحکماء إرادته تعالی عباره عن علمه المحیط بجمیع الموجودات من الأزل إلی الأبد، و بأنّه کیف ینبغی أن یکون نظام الوجود، حتی یکون علی الوجه الأکمل، و بأنّ صدور الموجودات علی هذه الکیفیه واجب عنه، حتی یکون الموجود وفق المعلوم علی أحسن النظام، من غیر قصد و طلب، و یسمّون هذا العلم عنایه. (حاشیه ح).

۴- (۴) (إرادته) لم ترد فی «ث».

النظام الأكمل، و يسمّونه عنايه(۱). و قال النجّار(۲): إرادته أمر عدمی، أعنی عدم كونه مكرها و مغلوبا(۳). و قال الكعبی(۴): هی فی فعله العلم بما فيه من المصلحه، و فی فعل غيره الأمر به(۵). و قال الأشاعره - و وافقهم فی ذلك معتزله البصره (۶)-: إنّها صفه حقيقيه مغايره للعلم و القدره، توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع(۷) ، و قد عرفت ما فيه من نفی الصفات.

ص:۱۴۶

۱- (۱) انظر: التعليقات لابن سينا: ۱۱-۱۳. أجوبه المسائل النصيريه لنصير الدين الطوسی: ۱۰۱، أجوبه مسائل علی بن سليمان البحرانی، المسائل الأربع و العشرون، المسأله الثانيه عشره.

۲- (۲) النجار: هو الحسين بن محمد بن عبد اللّه النّجار الرازی، رأس الفرقه (النجّاريه) من المعتزله و إليه نسبتها، و قد افترقوا ثلاث فرق و هم: البرغوثيه، و الزعفرانيه، و المستدركه. و كان النجار من متكلّمی المجبّره و له مع النظّام عدّه مناظرات، و له كتب منها: (البدل) فی الكلام و (المخلوق) و (إثبات الرسل) و غير ذلك، توفی نحو (۲۲۰ ه). انظر: فهرست ابن النديم: ۲۲۹. الاعلأم للزركلی: ۲۵۳/۲.

۳- (۳) الملل و النحل للشهرستانی: ۳۷، الفصل الثانی: الجبريه (۲) النجاريه.

۴- (۴) الكعبی البلخی: عبد اللّه بن أحمد بن محمود، أبو القاسم البلخی. من متكلّمی المعتزله البغداديين. و كان علی رأس طائفه الكعبيه من المعتزله. أقام ببغداد مده طويله ثمّ عاد إلی بلخ و أقام فيها حتی وفاته. و من مصنفاته: المقالات، و الغرر، و الإستدلال بالشاهد علی الغائب، و كتاب الجدل... الخ. توفی ببلخ فی أول شعبان سنه تسع عشره و ثلاثمائه. انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادی: ۳۹۲/۹. وفيات الأعيان لابن خلكان: ۴۵/۳. سير أعلام النبلاء للذهبی: ۳۱۳/۱۴.

۵- (۵) انظر: الملل و النحل للشهرستانی: ۳۲، المعتزله، «۱۱» الخيّاطيه و الكعبيه. أوائل المقالات للشيخ المفيد: ۱۳.

۶- (۶) فی حاشيه «ح»: فهم: أبو علی و ابن هشام و القاضی عبد الجبار.

۷- (۷) انظر: الملل و النحل للشهرستانی: ۳۲. الكامل فی الإستقصاء لتقی الدين النجرانی: ۲۸۴. فصل: فی كونه مريدا.

و قال أبو الحسین و جماعه من رؤساء المعتزله - کالنظّام، و الجاحظ(۱) ، و العلاّف(۲) ، و البلخی (۳)-: هو علمه ینفع فی الفعل، و ذلک کما یجده کلّ عاقل من نفسه، إنّ ظنّه و اعتقاده ینفع فی الفعل، أو علمه به یوجب الفعل، و یسمّیه أبو الحسین بالداعیه(۴) ، و لمّا استحال الظنّ و الإعتقاد فی حقّه تعالی انحصر داعیه فی

۱- (۱) الجاحظ: عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان الجاحظ البصری، أحد شیوخ المعتزله و هو کنانی و قیل:مولی، و إلیه تنتسب الفرقه المعروفه بالجاحظیه، و کان تلمیذ إبراهیم بن سیار البلخی المعروف بالنظّام، له تصانیف عدیده منها: کتاب الإمامه و وجوبها، کتاب فضل بنی هاشم علی بنی أمیه، الحیوان... الخ.و قیل له: الجاحظ؛ لأنّ عینیه کانتا جاحظتین، و قد أصابه الفالج فی أواخر عمره، و کانت وفاته فی محرم سنه خمس و خمسین و مائتین بالبصره، و قد نیف علی التسعین. انظر: تاریخ بغداد للخطیب البغدادی: ۲۰۸/۱۲-۲۰۹. معالم العلماء لابن شهرآشوب: ۸۴. الأنساب للسمعانی: ۶/۲-۷. وفیات الأعیان لابن خلکان: ۴۷۰/۳-۴۷۴.

۲- (۲) أبو الهذیل العلاّف: محمد بن الهذیل بن عبید اللّه بن مکحول، مولی عبد القیس، شیخ المعتزله، و صاحب التصانیف، و إلیه تنسب الفرقه الهذیلیه و هی من فرق المعتزله، و هو من أهل البصره، ورد بغداد. کانت ولادته فی سنه إحدی، و قیل: أربع، و قیل: خمس و ثلاثین و مائه. توفی سنه خمس و ثلاثین و مائتین، و قیل:سنه ست و عشرین، و قال المسعودی: سنه سبع و عشرین و مائتین فی سرّ من رأی، و قیل: فی البصره.تاریخ بغداد للبغدادی: ۱۳۶/۴-۱۳۷. وفیات الأعیان لابن خلّکان: ۲۶۵/۴-۲۶۷. الوافی بالوفیات للصفدی: ۱۰۷/۵-۱۰۸.

۳- (۳) أبو علی البلخی: و هو غیر أبی القاسم البلخی الکعبی، قال عنه ابن المرتضی: أبو علی البلخی، له رئاسه ضخمه و محلّ کبیر، و هو من المصنّفین. و لم یزد علی ذلک، و لم نجد له ترجمه أخری. انظر: طبقات المعتزله لأحمد بن یحیی بن المرتضی: ۱۰۲.

۴- (۴) انظر: الفائق فی أصول الدین للخوارزمی: ۴۲-۴۳، الکلام فی التوحید، باب القول فی أنّه مرید کاره.

العلم، و إليه ذهب الشيعه و اختاره المصنّف(۱) ، فقال: علمه تعالى بأنّ فى الإيجاد أو فى الترك مصلحه مرجّحه أحدهما على الآخر يسمّى إراده(۲) ، و إرادته قديمه، أمّا عندنا و عند الحكماء(۳) فلكونها عين ذاته و ذاته قديمه، و أمّا عند الأشاعره فلإستحاله إتصافه بالحوادث(۴) ، و ذهب الجبائيه (۵)- من المعتزله - إلى أنّها حادثه قائمه بذاتها لا بذاته تعالى(۶) ،

۱- (۱) قال المقداد: و استدلّوا على ثبوت الإراده له بهذا المعنى، بأنّه تعالى خصّص أفعاله بوقت دون آخر، و بصفه دون أخرى، مع تساوى الأوقات و الأحوال بالنسبه إليه و إلى القابل، فذلك المخصّص ليس القدره الذاتيه؛ لتساوى نسبتها إلى الطرفين، و لا العلم المطلق؛ لكونه تابعا للوقوع، و لا- غير ذلك من الصفات، و هو ظاهر، فلم يبق إلّا العلم الخاص باشتمال ذلك الفعل على المصلحه، و هو المطلوب.انظر: الأنوار الجلاليه: ۸۹، الفصل الأول، التوحيد.

۲- (۲) انظر: اوائل المقالات للشيخ المفيد: ۱۲-۱۳، القول فى الصفات.

۳- (۳) فى «ث»: (أمّا عندنا و الحكماء).

۴- (۴) انظر: الملل و النحل للشهرستانى: ۴۰، الأشعريه.

۵- (۵) الجبّائيه: أصحاب أبى على محمد بن عبد الوهاب الجبّائى، نسبه إلى جبّى من بلاد خوزستان، قريبا من البصره و الأهواز، و كان رأسا فى علم الكلام، و من معتزله البصره، من الطبقه الثامنه، و هو شيخهم، و انفرد عن أصحابه بعدّه مسائل، كانت نواه لتأسيس الجبّائيه، منها أنّه أثبت إراده حادثه لا- فى محلّ. و منها: إنّ اللّه تعالى متكلّم بكلام يخلقه فى محل. و نفى كرامات الأولياء، و غيرها من المسائل المذكوره فى محلّها، و قال عنه الشهرستانى: و الرجل فلسفىّ المذهب، إلّا أنّه روّج كلامه على المعتزله فى معرض الكلام، فراج عليهم لقلّه معرفتهم بمسالك المذاهب. على حدّ تعبير الشهرستانى. انظر: الملل و النحل للشهرستانى: ۳۲-۳۵، الجبّائيه و البهشميه. موسوعه الفرق و الجماعات لعبد المنعم الحنفى: ۲۰۳-۲۰۴، الجبائيه.

۶- (۶) انظر: الفائق فى أصول الدين للخوارزمى: ۴۲، باب القول فى وصفه بأنّه مريد. الملل و النحل للشهرستانى: ۳۲-۳۳، المعتزله، الجبائيه.

و لا يخفى فساده(۱) ، و قالت الكراميه: إنّها حادثه قائمه بذاته تعالى(۲) ، و يعلم بطلانه ممّا مرّ من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

المسأله الثانيه: فى تحقيق معنى سمعه و بصره.

إعلم أنّ طائفه من المتكلّمين ذهبوا إلى أنّ إدراك الجزئيّات بالحواسّ الخمس هو نفس العلم بها، فإدراك المسموعات بالسامعه علم بها، و إدراك المبصرات بالبصر علم بالمبصرات(۳) ، و هكذا سائر إدراكات الحواسّ، و خالفهم بعضهم مستدلا بأنّا إذا علمنا شيئا علما تامّا، ثمّ رأيناه فإنّا نجد بين الحالين فرقا ضروريا، و نعلم أنّ الحاله الثانيه مخالفه للحاله الأولى بلا شبهه، و لو كان الإبصار علما بالمبصرات لم يكن هناك فرق، و ظهر أنّ هذا(۴) الإستدلال إنّما يتمّ لو أمكن العلم بالجزئيات بطريق آخر سوى الحس، و هو باطل؛ لأنّ الجزئيات(۵) من حيث خصوصياتها لا تدرك إلّا بالحس.

إذا عرفت هذا، فنقول: ذهبت الطائفه الأولى إلى أنّ سمعه و بصره هو علمه بالمسموعات و المبصرات، فسمعه و بصره راجعان إلى صفه العلم عند هؤلاء.

و ذهبت الطائفه الثانيه إلى أنّهما صفتان زائدتان على العلم، لكنّهما ليسا بآله

۱- (۱) قال المقداد: لاستحاله عرض لا فى محلّ ضروره، و لأنّه يستلزم التسلسل؛ إذ كلّ حادث يستدعى سبقيه إراده فاعليه المختار. انظر: الأنوار الجلاليه: ۸۹، الفصل الأول، التوحيد.

۲- (۲) انظر: الملل و النحل للشهرستانى: ۴۷، الصفاتيه، «۳۹» الكراميه.

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

۴- (۴) (هذا) لم يرد فى «ح».

۵- (۵) قوله: (بطريق آخر سوى الحس، و هو باطل؛ لأنّ الجزئيات) لم يرد فى «ث».

جسمانیه، لاستحالتها فی حقه تعالی(۱) ، و إلی هذا ذهبت الأشاعره و الکرامیه و بعض المعتزله(۲) ، و الأول مذهب الشیعه و أبی الحسین البصری و الکعبی و اختاره المصنّف(۳) ، و قال: علمه تعالی بالمدرکات - أعنی المحسوسات بالحواس الخمس - الظاهره یسمّی إدراکا، و إنّما قیّدنا الحواس بالظاهره؛ لأنّ الحواسّ الباطنه(۴) ممّا لا یقول به المتکلّم، لأنّ أدلّتها مبنیّه علی أصول فلسفیه، لا تتمّ علی قاعده الإسلام، و علمه بالمسموعات

۱- (۱) فی حاشیه «ث»: لکنّها فی حقّنا بالآله الجسمانیه؛ بسبب عجزنا و قصورنا، و ذات الباری لبراءته عن القصور، یحصل له بلا آله ما لا یحصل لنا إلّا بها.

۲- (۲) انظر: نهایه الإقدام للشهرستانی: ۱۹۲، القاعده «۱۵» فی کون الباری سمیعا بصیرا، شرح الأصول الخمسه للقاضی عبد الجبار: ۱۰۹، الأصل الأول، فصل: و الغرض به الکلام فی کونه تعالی سمیعا بصیرا، الفائق فی أصول الدین للخوارزمی: ۳۶-۳۷، باب القول فی کونه تعالی سمیعا بصیرا.

۳- (۳) انظر: أوائل المقالات للشیخ المفید: ۱۳، القول فی وصف الباری بأنّه سمیع بصیر و مدرک، قواعد العقائد لنصیر الدین الطوسی: ۵۸، الباب الثانی: فی صفاته تعالی، سمعه و بصره تعالی، نهایه الإقدام للشهرستانی: ۱۹۲، القاعده «۱۵» فی کون الباری سمیعا بصیرا، أبکار الأفکار للآمدی: ۵۰/۵، الفصل الرابع، کبار الفرق الإسلامیه، الخیّاطیه.

۴- (۴) قال ملّا خضر الحلرودی: هی الحسّ المشترک و الخیال و الواهمه و الحافظه و المتصرّفه، فالحسّ المشترک: قوّه مرتّبه فی مقدّم التجویف الأول، تقبل جمیع الصور المنطبعه فی الحواسّ الخمس الظاهره، و لذا سمّی حسّا مشترکا. و الخیال: قوّه مرتّبه فی مؤخّر التجویف الأول، تحفظ جمیع صور المحسوسات بعد غیبوبتها عن الحسّ المشترک، فهی خزانته. و الواهمه: قوّه مرتّبه فی آخر التجویف الأوسط، تدرک المعانی الجزئیه الموجوده فی المحسوسات، کالصداقه و العداوه لزید مثلا. و الحافظه: قوّه مرتّبه فی أول التجویف الآخر، تحفظ ما تدرکه القوه الواهمه، فهی خزانتها، و المتصرّفه: قوّه مرتّبه فی آخر البطن الأوسط من الدماغ، من شأنها ترکیب بعض ما فی الخیال أو الحافظه مع بعض، و تفصیل بعض عن بعض. (حاشیه ح).

و المبصرات(۱) یسمّی سمعا و بصرا، و هو - أی اللّه تعالی - باعتبارها - أی الصفات التی عرفتها - فی هذه الفائده یسمّی مریدا، و مدرکا، و سمیعا، و بصیرا، و إنّما لم یوصف بالذوق، و الشم، و اللمس - و إن کان عالما بالمذوقات، و المشمومات، و الملموسات - لعدم ورود النقل بها، ثمّ العمده فی إثبات السمع و البصر له تعالی، إنّه ممّا علم بالضروره من دین محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم، و لا حاجه إلی الإستدلال علیه، کما هو حقّ سائر الضروریات الدینیه، و القرآن و الحدیث مملوء منه، بحیث لا یمکن إنکاره و لا تأویله(۲) ، لأنّه معلوم ضروریّ بلا اشتباه فیه، و استدلّ علیه بعض المتکلّمین بدلیل مزیّف(۳) ، طویناه قطعا للتطویل، فالنقل دلّ علی أنّه تعالی سمیع بصیر، و العقل

۱- (۱) قال الحبلرودی: فإن قلت: العلم بالمسموعات و المبصرات مندرج تحت العلم بالمدرکات، فأیّ فائده فی تخصیص السمع و البصر بالذکر مع ذکر الإدراک ؟ قلت: فائده التخصیص التنبیه علی اختصاصها بالورود فی الشرع المطهر من بین أنواع الإدراک. (حاشیه ح).و قال المقداد: و دلیل علمه بالمسموعات و المبصرات و المدرکات کونه عالما بکلّ معلوم، الذی هذه المدرکات من جملتها، فیکون عالما بها، و هو المطلوب. انظر: الأنوار الجلالیه: ۹، الفصل الأول، التوحید.

۲- (۲) فی حاشیه «ث»: یعنی تعبیر ما قلناه من أنّ کونه سمیعا و بصیرا و هو علمه بالمسموعات و المبصرات، أو لا یمکن تأویله بشیء آخر؛ لاستحاله الحواس مطلقا علیه تعالی، و من خالف النقل و العقل یجب تأویله بما یوافق العقل.

۳- (۳) فی حاشیه «ح»: قال: إنّه تعالی حیّ، و کلّ حیّ یصحّ اتّصافه بالسمع و البصر، و من صحّ اتصافه بصفه اتّصف بها أو بضدّها، و ضدّ السمع و البصر الصمّ و العمی، و هما من صفات النقص، فامتنع اتّصافه تعالی بها، و وجب اتّصافه بالسمع و البصر. و هذا الدلیل یتوقف علی مقدّمات: الأولی: إنّه حیّ، و حیاته مثل حیاتنا، و إنّه محال.الثانیه: إنّ الصمّ و العمی ضدّان لهما، و لیس کذلک، بل عدم ملکه لهما، فجاز خلوّه عنهما رأسا لانتفاء القابلیه. -

على استحاله الآلات الجسمانیه فی حقّه تعالی، فیکون راجعا إلی العلم(۱) ، أو إلی صفه أخری.

قال بعض المحققین(۲): الأولی أن یقال: لمّا ورد النقل بهما آمنّا بذلک، و عرفنا أنّهما لا یکونان بالآلتین المعروفتین، و اعترفنا بعدم الوقوف علی حقیقتهما(۳).

فائده: أخری فی تحقیق معنی الرؤیه، و إنّه تعالی هل یصحّ أن یری أو لا؟

قال الآمدی(۴): اجتمعت الأئمه من أصحابنا - یعنی الأشاعره - علی أنّ رؤیته تعالی فی

۱- (۱) قال المقداد: لمّا تقرّر أنّه مع معارضه العقل النقل یجب تأویل النقل بما یطابق العقل، فحملنا ذلک علی العلم مجازا، تسمیه للمسبب - الذی هو العلم - باسم سببه - الذی هو الإدراک - لأنّ الحواس مبادئ اقتناص العلوم الکلّیه، فمن فقد حسّا فقد علما. انظر: الأنوار الجلالیه: ۹۰، الفصل الأول، التوحید.

۲- (۲) فی حاشیه (ح): القائل: الشریف علی بن محمد الجرجانی.

۳- (۳) انظر: شرح المواقف للجرجانی: ۱۰۲/۸، الموقف الخامس فی الإلهیات، المرصد الرابع، المقصد السادس فی أنّه سمیع بصیر.

۴- (۴) الآمدی: هو ابو الحسن علی بن أبی علی بن محمد بن سالم التغلبی، الملقّب بسیف الدین الآمدی نسبه إلی آمد، و هی مدینه فی دیار بکر، ولد سنه (۵۵۱ ه) کان أول اشتغاله حنبلی و انحدر إلی بغداد، ثمّ انتقل إلی المذهب الشافعی، ثمّ انتقل إلی الدیار المصریّه و تصدّر بالجامع الظافری بالقاهره، ثمّ خالفه مجموعه من فقهاء البلاد و نسبوه إلی فساد العقیده، فهرب إلی مدینه حماه ثمّ إلی دمشق. و له تصانیف کثیره. توفی سنه (۶۳۱ ه) و دفن بسفح جبل قاسون. انظر: وفیات الأعیان لابن خلّکان: ۲۹۳/۳-۲۹۴. الوافی بالوفیات للصفدی: ۲۲۵/۲۱-۲۳۰.

الدنیا و الآخره جائزه عقلا، و اختلفوا فی جوازها سمعا فی الدنیا، فأثبته بعضهم و نفاه آخرون، و هل یجوز أن یری فی المنام ؟، فقیل: لا، و قیل: نعم، و الحق أنّه لا مانع من هذه الرؤیه(۱) ، إنتهی کلامه.

و المعتزله حکموا بامتناع رؤیته عقلا، قال بعض الأفاضل(۲): لا بدّ - أولا - من تحریر محل النزاع فنقول، إذا نظرنا إلی الشمس فرأیناها ثمّ غمّضنا العین، فعند التغمیض نعلم الشمس علما تاما، و هذه الحاله مغایره للحاله الأولی - التی هی الرؤیه بالضروره (۳)- فإنّ الحالتین و إن اشترکتا فی حصول العلم فیهما، إلّا أنّ الحاله الأولی فیها أمر زائد و هو الرؤیه، ثمّ قال: و اللّه تعالی لیس جسما، و لا فی جهه، و یستحیل علیه مقابله و مواجهه، و تقلیب حدقه نحوه، و مع ذلک یصحّ أن ینکشف لعباده انکشاف القمر لیله البدر، و أن یحصل للعبد - بالنسبه إلیه - هذه الحاله المعبّر عنها بالرؤیه(۴).

و هذا ممّا تفرّد به أهل السنّه، و خالفهم فی ذلک سائر الفرق، فإنّ الکرّامیه و المجسّمه(۵) و إن جوّزوا رؤیته، لکن بناء علی اعتقادهم کونه جسما و فی جهه، و أمّا الذی

۱- (۱) انظر: أبکار الأفکار للآمدی: ۴۹۱/۱، القاعده «۴»، الباب الأول، القسم الأول، النوع الثالث، المسأله «۲» الفصل الأول فی جواز رؤیه اللّه.

۲- (۲) فی حاشیه «ح»: القائل هو عبد الرحمن الأیجی فی کتابه المواقف.

۳- (۳) انظر: المواقف للأیجی: ۲۹۹-۳۰۰، الموقف الخامس فی الإلهیات، المرصد الخامس، المقصد الأول.

۴- (۴) انظر: نفس المصدر.

۵- (۵) المجسّمه: فرقه یقولون: إنّ اللّه جسم حقیقه، و أنّه مرکّب من لحم و دم، عزّ و جلّ عن ذلک، و قالوا:صورته شاب أمرد جعد قطط، و أنّه یمسّ و یلمس و یعانق، و غیر ذلک من خزعبلاتهم. موسوعه الفرق و الجماعات لعبد المنعم الحنفی: ۵۷۰-۵۷۱.

لا مكان له، و لا يكون فى جهه قدّام(۱) الرائى، و لا مقابلا له أو فى حكم المقابل، فيمتنع أن يرى، و يدّعون فى ذلك الضروره موافقين المعتزله، ثمّ الحقّ أنّ الرؤيه فى حقّه تعالى محال، و الدليل عليه أنّ كلّ ما كان فى الجهه محدث - لمّا مرّ بيانه - و ينعكس بعكس النقيض إلى كلّ ما ليس بمحدث لا يكون فى جهه، و الواجب ليس بمحدث(۲) ، فلا يكون فى جهه، و خالف فيه المشبّهه(۳) و خصّصوه بجهه الفوق إتفاقا، ثمّ اختلفوا، فذهب محمّد بن كرّام إلى أنّ كونه فى الجهه ككون الأجسام - أى هو قابل للإشاره الحسّيه - و هو مماسّ للصفحه العليا من العرش، و تجوز عليه الحركه، و السكون، و الإنتقال، و تبدّل الجهات(۴) ، و عليه اليهود حتى قالوا: العرش يئطّ من تحته أطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل، و إنّه يفضل عن العرش من كلّ جهه أربع أصابع(۵). و زاد بعضهم،

۱- (۱) فى حاشيه «ح»: الظاهر أنّ هذه العباره تغنى عن قوله: و لا مقابلا؛ و إنّما ذكرهما معا بناء على أنّه يمكن أن يتوهم كونه مقابلا، و إن لم يكن فى جهه، بناء على أنّه لا مكانى.

۲- (۲) قال الحبلرودى: أى و لا شىء من الواجب بمحدث؛ لأنّه قديم، و لا شىء من القديم بمحدث؛ لتقابلهما. (حاشيه ح).

۳- (۳) المشبّهه: هم الذين حملوا الصفات على مقتضى الحسّ الذى يوصف به الأجسام، فقالوا: إنّ للّه تعالى بصرا كبصرنا ويدا كيدنا. و قالوا: إنّه ينزل إلى السماء الدنيا من فوق. و المشبّهه أصناف: صنف شبّهوا ذات البارى بذات غيره، و صنف شبّهوا صفاته بصفات غيره، و صنف من الغلاه شبّهوا البشر بذات البارى تعالى. معجم الفرق الإسلاميه لشريف يحيى الأمين: ۲۲۵.

۴- (۴) انظر: الملل و النحل للشهرستانى: ۴۷، الفصل الثالث، الكرّاميه، الشامل فى أصول الدين للجوينى: ۲۸۷، كتاب التوحيد، فصل فى انعكاس الحجر، باب القول فى إيضاح الدليل على تقديس الرب.

۵- (۵) انظر: العرش لابن أبى شيبه: ۵۷. دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه لابن الجوزى الحنبلى: ۲۴۷-۲۴۸.

إنّ المخلصين من المؤمنين يعانقونه فی الدنيا و الآخره. و منهم من قال: هو مواز للعرش غير مماسّ له. و ذهب بعضهم إلی أنّ كونه فی الجهه ليس ككون الأجسام فيها(۱) ، و المنازعه مع هذا القائل راجعه إلی مجرّد اللفظ دون المعنی، و إطلاق اللفظ عليه يتوقّف علی إذن الشرع، و لم يثبت لنا فی إثبات ما هو الحقّ ما تقدّم فی نفی المكان و الجهه، و إذا لم يكن الواجب فی جهه(۲) ، لم يمكن إدراكه بآله جسمانيه - يعنی حاسّه البصر - لأنّه لا يدرك بها إلّا ما كان جامعا لتسعه شرائط:

الأول: أن يكون فی جهه مقابله للباصره، أو فی حكم المقابل، كالمرئی فی المرآه.

الثانی: كونه جائز الرؤيه، بأن لا يكون مجرّدا(۳) ، بل شيئا قابلا للإشاره الحسّيّه، مع حضوره للحاسّه، بأن تكون الحاسّه ملتفته إليه، و لم يعرض هناك ما يضادّ الإدراك، كالنوم، و الغفله، و التوجه إلی شیء آخر.

۱- (۱) انظر: الملل و النحل للشهرستانی: ۴۵، الفصل الثالث، «۲» المشبهه.

۲- (۲) قال ملّا خضر الحبلرودی: ذهب بعضهم إلی أنّه تعالی فی جهه، و استدلّ علی ذلك بشبهتين: الأولی: إنّ بديهه العقل شاهده بأنّ كلّ موجودين فرضا لا بدّ و أن يكون أحدهما ساريا فی الآخر، كالجوهر و عرضه، أو مباينا عنه فی الجهه، كالسماء و الأرض، و الواجب تعالی ليس حالا فی العالم و محلا له، فيكون مباينا عنه فی الجهه. و جوابها: بمنع الصغری، و شهاده العقل، أی لا نسلّم حصر كلّ موجودين فرضا فيما ذكرتم، كيف و لم يقع النزاع إلّا فيه، و لو كان ذلك بديهيا لمّا اختلف العقلاء فيه، و قد اختلفوا.الثانيه: إنّ الجسم يقتضی الحيّز و الجهه؛ لكونه قائما بنفسه، و الواجب تعالی يشاركه فی ذلك، فيشاركه فی اقتضائهما. و الجواب: إنّا لا نسلّم أنّ الجسم إنّما يقتضی الحيّز و الجهه لقيامه بذاته، بل الجسم يقتضيهما بحقيقته المخصوصه، و هی غير مشتركه، فلا يلزم ما ذكرتم. (حاشيه ح).

۳- (۳) فی حاشيه «ح»: كالعقول و النفوس.

الثالث: سلامه الحاسّه، و لذلک تختلف مراتب الإبصار بحسب اختلاف سلامه(۱) الأبصار، و تنتفی بانتفائها.

الرابع: عدم غایه الصغر، فإنّ الصغیر جدّا لا یدرکه البصر أصلا.

الخامس: عدم غایه اللطافه، بأن یکون کثیفا - أی ذا لون فی الجمله - و إن کان ضعیفا.

السادس: عدم غایه البعد، و هو یختلف بحسب قوه الباصره و ضعفها.

السابع: عدم غایه القرب، فإنّ المبصر إذا التصق بسطح البصر بطل إدراکه بالکلّیه.

الثامن: عدم الحجاب الحائل، أعنی الجسم الملون المتوسط بینهما(۲).

التاسع: أن یکون مضیئا(۳) بذاته أو بغیره؛ لعجز الباصره عن إدراک ما لیس بمضیء أصلا(۴). و یعلم من ذلک (۵)- أی من أنّه لا یدرک بحاسه البصر إلّا ما اجتمع

۱- (۱) فی «ح»: (حاسه)، و قد سقط اللفظان من «ص».

۲- (۲) فی حاشیه «ح»: بین المبصر و المبصر.

۳- (۳) فی حاشیه «ح»: و أن لا یکون الضوء مفرطا؛ لعدم حصول الرؤیه عن إفراطه، کما فی جرم الشمس.

۴- (۴) انظر: المطالب العالیه للرازی: ۸۱/۲-۸۵، القسم الأول، الفصل العاشر هل یصح أن نری واجب الوجود. المواقف للأیجی: ۳۰۷، الموقف الخامس، المرصد الخامس، المقصد الأول فی الرؤیه و الکلام.شرح المواقف للجرجانی: ۱۵۱/۸، الموقف الخامس، المرصد الخامس، المقصد الأول فی الرؤیه و الکلام.

۵- (۵) قال ملّا خضر الحبلرودی: الظاهر أنّ لفظ (ذلک) إشاره إلی نفی الجهه، لا إلی عدم إمکان إدراکه بآله جسمانیه، یدلّ علی ذلک قوله: لأنّ الرؤیه بها لا تعقل إلّا مع المقابله، و هی لا تصحّ إلّا فی شیئین حاصلین فی الجهه. فإنّه یقتضی أن یکون إشاره إلی نفی الجهه، کما لا یخفی علی ذی فطنه، و یقوّیه کونه للإشاره إلی البعید. (حاشیه ح).

فیه تلک الشرائط - أنّه تعالی لا یری بحاسّه البصر، لأنّ الرؤیه بها - أی بالحاسّه - لا تعقل(۱) إلّا مع المقابله المقارنه للشرائط المذکوره، و هی - أی المقابله المذکوره - لا تصحّ إلّا فی شیئین حاصلین فی جهه، و هو الرائی و المرئی، و إذا لم یصحّ الشرط - أعنی المقابله - لا یصحّ المشروط - أعنی الرؤیه - و هو المطلوب. و أیضا نقول: لا یعقل من هذه الشرائط فی حقّه تعالی إلّا سلامه الحاسّه، و صحّه الرؤیه - علی زعم الخصم - لکون البواقی مختصه بالأجسام، و هذان الشرطان حاصلان الآن، فوجب حصول رؤیته الآن، لأنّه إذا اجتمعت شرائط الرؤیه فی زمان، وجب حصول الرؤیه فی ذلک الزمان، و إلّا لجاز أن یکون بحضرتنا جبال شاهقه و نحن لا نراها، و أنّها سفسطه(۲) ، مع أنّها - أی الرؤیه - غیر حاصله باعتراف الخصم، و الأدلّه العقلیه المذکوره لإثبات الرؤیه فی غایه الضعف، حتی قال بعضهم: التعویل فی هذه المسأله علی الدلیل العقلی متعذّر(۳) ،

۱- (۱) فی «ث»: (یمکن).

۲- (۲) فی حاشیه «ح»: السفسطه لفظ یونانی، معناه إنکار البداهه.السفسطه: أصل هذا اللفظ فی الیونانیه سوفیسما - Sophisma ، و هو مشتق من لفظ (سوفوس - Sophos) و معناه الحکیم و الحاذق. و السفسطه عند الفلاسفه هی الحکمه المموهه، و عند المنطقیین هی القیاس المرکّب من الوهمیات. و الغرض منه تغلیط الخصم و إسکاته. المعجم الفلسفی لجمیل صلیبا: ۶۵۸/۱.و أیضا: السفسطه مشتقّه من سوفاسطا و معناه: علم الغلط و الحکمه المموهه لأن سوفا اسم للعلم و وسطا للغلط. شرح المقاصد للتفتازانی: ۲۲۳/۱.

۳- (۳) انظر: شرح المواقف للجرجانی: ۱۴۴/۸-۱۴۵، الموقف الخامس، المرصد الخامس، المقصد الأول.

فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدى(۱) ، من التمسك بالظواهر النقليه(۲) ، و أقوى النقليّات فى هذا الباب و أشهرها، قوله تعالى - حكايه عن موسى عليه السلام -: رَبِّ أَرِنِى أَنْظُرْ إِلَيْكَ قالَ لَنْ تَرانِى وَ لكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَرانِى (۳) ، و الاحتجاج به من وجهين:

(أ) قال المقداد: وجه الإستدلال، أنّ النظر المقرون ب (إلى) يفيد الرؤيه، و أجيب: بأنّه يمكن أن يكون إلى فى قوله: إِلى رَبِّها القيامه ۲۳:۷۵، واحد الآلاء - أى النعم - قدّم للإختصاص، فيكون المراد ناظره نعمه ربّها، فافهم. و أجيب أيضا: بمنع كون النظر المقرون ب (إلى) يفيد الرؤيه، و سند المنع قولهم: نظرت إلى الهلال فلم أره.

انظر: الأنوار الجلاليه: ۹۲، الفصل الأول، التوحيد.

(ب) فى حاشيه (ح): أو الثواب.

۱- (۱) أبو منصور الماتريدى: هو محمّد بن محمّد السمرقندى، من المتكلمين على مذاهب العامّه. له مؤلفات كثيره منها: التوحيد، أوهام المعتزله، مآخذ الشرائع... إلى آخره. توفى بسمرقند (۳۳۳ ه). انظر:الأعلام للزركلى: ۱۹/۷. رسائل و مقالات للسبحانى: ۴۸۲.

۲- (۲) قال الحبلرودى: و ما استدلّوا به على أنّ اللّه تعالى يرى من قوله تعالى: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَهٌ * إِلى رَبِّها ناظِرَهٌ القيامه ۲۲:۷۵-۲۳، فمردود بأنّ الآيه محموله على حذف المضاف، و هو الرحمه ، و أنّ النظر فى الآيه بمعنى الإنتظار، لوروده فى اللغه كذلك، يقال: نظر إليه، أى انتظره، فيكون معنى الآيه منتظره رحمه ربها، و ما قيل: من أنّ الآيه مسوقه لبيان النعم، و الإنتظار سبب الغم، فلا يمكن التأويل بالإنتظار، مردود بأنّ انتظار وصول النعم بعد البشاره بها، عند تيقّن الوصول من الغنى الجواد لا يكون سببا للغم، بل يكون سببا للفرح و السرور، و هذا أمر وجدانى، و أيضا النظر مطلقا سواء كان إليه تعالى أو إلى غيره، لا يدلّ على الرؤيه جزما؛ لجواز أن يتأمّل الشىء بالعين، و تتقلّب الحدقه نحوه، و مع ذلك لا تتحقق رؤيته، كما يقال: نظرت إلى الهلال فلم أره. (حاشيه ح).

۳- (۳) سوره الأعراف ۱۴۳:۷.

الأول: إنّ موسى عليه السلام سأل الرؤيه، و لو امتنع كونه مرئيا لمّا سأل؛ لأنّه حينئذ إمّا أن يعلم امتناعه أو لا، فإن علمه فالعاقل لا يطلب المحال، فإنّه عبث، و إن جهله فالجاهل بما لا يجوز على اللّه تعالى و يمتنع لا يكون نبيّا كليما.

الثانى: إنّه تعالى علّق الرؤيه على استقرار الجبل، و استقرار الجبل أمر ممكن فى نفسه، و ما علّق على الممكن ممكن، إذ لو امتنع لأمكن صدق الملزوم بدون اللازم(۱).

و الجواب عن الأول: إنّ موسى عليه السلام إنّما سألها لقومه لا لنفسه؛ لأنّه عليه السلام كان عالما بامتناعها(۲) ، لكنّ قومه اقترحوا عليه، و يدلّ على ذلك قوله تعالى(۳):

فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ فَقالُوا أَرِنَا اللّهَ جَهْرَةً (۴) ، و قالوا: لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّى نَرَى اللّهَ جَهْرَةً (۵) و إنّما نسبها إلى نفسه فى قوله أَرِنِى (۶) ليمنع عن الرؤيه، فيعلم

۱- (۱) انظر: شرح المواقف للجرجانى: ۱۳۱/۸-۱۳۲، الموقف الخامس، المرصد الخامس، المقصد الأول.

۲- (۲) قال الحلبرودى: و يدلّ عليه أيضا، قوله تعالى - حكايه عن موسى عليه السلام حين أخذته الرجفه -:أَ تُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنّا سوره الأعراف ۱۵۵:۷. و لو فرض و سلم أنّ سؤاله ليس لقومه، فذلك ليس فوق المعصيه، و هم يجوزونها على الأنبياء، و علمه بالإستحاله لا يستلزم عبثيه السؤال؛ لجواز أن يكون لزياده اليقين، كسؤال إبراهيم عن كيفيّه الأحياء. (حاشيه ح).

۳- (۳) فى حاشيه «ح»: أول الآيه يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتاباً مِنَ السَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى... سوره النساء ۱۵۳:۴، و ذلك القول من اللّه تعالى لنبينا محمد صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم.

۴- (۴) سوره النساء ۱۵۳:۴.

۵- (۵) سوره البقره ۵۵:۲.

۶- (۶) سوره الاعراف ۱۴۳:۷.

قومه امتناعها بالنسبه إليهم بالطريق الأولى، و فيه مبالغه لقطع طمعهم، و فى أخذ الصاعقه(۱) لهم دلاله على استحاله المسؤول.

و عن الثانى: إنّ حال نظر موسى عليه السلام إلى الجبل لم يكن الجبل مستقرّا، و إلّا لحصلت الرؤيه؛ لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط، و لم يحصل بالإتّفاق فيكون متحركا، إذ لا واسطه بينهما، فإذن حينما علّق اللّه الرؤيه باستقرار الجبل كان متحركا، و استقرار المتحرّك من حيث هو متحرّك محال، فالتعليق عليه لا يدلّ على إمكان المعلّق، بل على استحالته، ثمّ أشار المصنّف إشاره إجماليه، إلى جواب كلّ ما استدلّ به على الرؤيه من الظواهر السمعيه، بقوله: و كلّ ما ورد ممّا ظاهره الرؤيه، مثل قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم: «سترون ربّكم يوم القيامه(۲) ، كما ترون القمر ليله البدر»(۳) ، و قول أمير المؤمنين عليه السلام – حين سئل عن رؤيه اللّه –: «لم أعبد ربّا لم أره»(۴) ، أريد به الكشف التام(۵) ، الشبيه بالرؤيه فى الظهور

۱- (۱) فى حاشيه «ح»: يمكن أن يقال: إنّ أخذ الصاعقه لهم ليس من هذه الحيثيه، بل من اعتقادهم إعجاز موسى عليه السلام بهذا السؤال.

۲- (۲) قوله: (يوم القيامه) لم يرد فى تنزيه الأنبياء.

۳- (۳) ورد الحديث فى تنزيه الأنبياء للشريف المرتضى: ۱۲۸، فى تنزيه سيدنا محمّد المصطفى صلّى اللّه عليه و آله و سلم، و انظر: صحيح البخارى: ۱۷۹/۸، كتاب التوحيد.و قال ملّا خضر الحبلرودى: و دلالته على المدّعى ظاهره، إذ المشبّه به – أعنى رؤيه القمر – إنّما هو بالبصر، فكذا المشبّه الذى هو رؤيه الرب. (حاشيه ح).

۴- (۴) ورد الحديث فى الكافى للكلينى: ۹۷/۱-۹۸، كتاب التوحيد، باب فى إبطال الرؤيه/ح ۶.

۵- (۵) قال الحبلرودى: لا الرؤيه، و معنى الكشف التام: أن ينكشف لعباده الصالحين من المؤمنين، و يظهر لهم، -

و الإنجلاء(۱) ، یرشدک إلی هذا قول أمیر المؤمنین علیه السلام، حین قیل له: و کیف تراه ؟ قال: «لا تدرکه العیون بمشاهده العیان، و لکن تدرکه القلوب بحقائق الإیمان»(۲).

(أ) بل الجواب عن الإستدلال بذلک، هو ما ذکره الشارح السید عبد الوهاب رحمه اللّه.

(ب) هو المقداد.

(ج) هو أَرِنِی أَنْظُرْ سوره الاعراف۷:۱۴۳.

(د) هو لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتّی نَرَی اللّهَ جَهْرَهً سوره البقره۲:۵۵.

۱- (۱) الإنجلاء: الانکشاف. الصحاح ۶:۲۳۰۳ - جلا.

۲- (۲) أورده الصدوق فی الأمالی: ۴/۳۵۲ - المجلس ۴۷. و الشریف الرضی فی نهج البلاغه ۲: ۹۹ /خطبه ۱۷۹.

هدایه: إلی بیان معنی کلامه تعالی و إنّه متکلّم.

(۱)

فنقول: إتّفق المسلمون علی أنّه تعالی متکلّم، و الدلیل علیه إجماع الأنبیاء علیهم السلام، فإنّه تواتر أنّهم کانوا یثبتون له الکلام، و یقولون: إنّه تعالی أمر بکذا، و نهی عن کذا، و أخبر بکذا، و کلّ من الأمر و النهی و الإخبار من أقسام الکلام، فثبت المدّعی.

فإن قیل: صدق الرسول موقوف علی تصدیق اللّه تعالی إیّاه، إذ لا طریق إلی معرفته سواه، و تصدیق اللّه تعالی إیّاه إخباره عن کونه صادقا، و هذا الإخبار کلام خاصّ له تعالی، فإذن یتوقّف صدق الرسول علی کلامه تعالی، فإثبات کلامه تعالی به(۲) دور، قلنا: لا نسلّم أنّ تصدیق اللّه تعالی إیّاه کلام، بل هو إظهار المعجزه علی وفق دعواه، فإنّه یدلّ علی صدقه، ثبت الکلام أو لم یثبت، فلا دور، و اختلفوا فی معنی کلامه، فذهب الشیعه و المعتزله إلی أنّ کلامه تعالی أصوات و حروف یخلقها اللّه تعالی فی غیره، کاللوح المحفوظ، أو جبرائیل، أو النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم(۳) ، و هو حادث(۴) ؛

۱- (۱) قال المقداد: هذه المسأله - أعنی کونه سبحانه متکلّما - لم یذکرها الحکماء، و تفرّد المسلمون بالبحث عنها، و هی أول مسأله بحث المتکلّمون فی صدر الإسلام عن تفاصیلها، و لذلک سمّی هذا الفن علم الکلام.الأنوار الجلالیه: ۹۳، الفصل الأول، التوحید.

۲- (۲) (به) سقطت من «ث».

۳- (۳) قال المقداد: قالت الشیعه و المعتزله: المراد بالمتکلّم من أوجد هذه الحروف و الأصوات، و یدلّ علیه أنّ المتکلّم إسم فاعل عند أهل اللغه، و هم لا یطلقونه إلّا علی من وجد منه الفعل. انظر: الأنوار الجلالیه: ۹۴، الفصل الأول، التوحید.

۴- (۴) انظر: غنیه النزوع للحلبی: ۵۸/۲-۵۹، الفصل الثانی فی صفاته تعالی، المسأله «۶» فی أنّه تعالی متکلم.النکت الإعتقادیه للشیخ المفید: ۲۷. کشف المراد للعلّامه الحلّی: ۲۶۷-۲۶۸، الفصل الثانی فی صفاته تعالی، المسأله «۶» فی أنّه تعالی متکلم.

لما سيأتى، و قالت الحنابله(۱): كلامه تعالى(۲) حرف و صوت، و هو قديم(۳)(۴) ، و قد

(أ) المعرّى: المجرّد. لسان العرب ۴۶:۱۵ - عرى.

۱- (۱) فى هامش «ح»: و الكراميه أيضا.الحنابله: و هم أتباع أحمد بن حنبل، و لم يقيّض لهذا المذهب الإنتشار؛ ربما لأنّ الحنابله اشتهر عنهم الشدّه و التعصّب، و قيل: المذهب الحنبلى هو الجدّ الأكبر للمذهب الوهابى عن طريق ابن تيميه، و كان الوهابيون فى شبه الجزيره العربيه متشددين للغايه، و اتبعوا نفس طريقه الحنابله. و ينكر بعض أصحاب الفرق أن يكون لأحمد بن حنبل مذهب كلامى أصلا، فلم يذكره ابن جرير الطبرى ضمن ما ذكره من مذاهب الكلام، و لم يذكره الطحاوى، و الدبوسى، و النسفى و الأصيل المالكى، و ابن عبد البر. و هم مجسّمه. و من فقههم أنّ من طلق ثلاثا فى لفظ واحد فقد جهل و حرمت عليه زوجته، و لا تحلّ له أبدا حتى تنكح زوجا غيره. موسوعه الفرق و الجماعات عبد المنعم الحنفى: ۳۲۱-۳۲۵.

۲- (۲) فى «ث»: (كلام اللّه). بدل من: (كلامه تعالى).

۳- (۳) قال الحبلرودى: و يعلم فساد قول الحنابله و الكراميه، من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى؛ لأنّ المركّب من الحروف و الأصوات حادث لوجوه - و إن خالفت الحنابله فيه، و قالوا بقدمه -:أ - ما ذكره المصنّف من أنّه عرض لا يبقى؛ لأنّه يعدم السابق بوجود اللاحق، و القديم لا يعدم و لا يكون مسبوقا بالغير.ب - إنّ كلّ مركّب محتاج إلى أجزائه و هى غيره، و المحتاج إلى الغير ممكن، و كلّ ممكن حادث.ج - لو كان قديما لكان صيغه قوله تعالى: وَ لَقَدْ أَرْسَلْنا نُوحاً سوره هود ۲۵:۱۱.، موجوده فى الأزل، دالّه على إرسال نوح فى زمان سابق على الأزل، و لا زمان سابقا على الأزل، فضلا عن أن يكون الإرسال واقعا فيه.د - لو كان قديما لكان تعالى آمرا مع عدم المأمور، و اللازم باطل؛ لأنّ أمر المعدوم عبث قبيح، و هو تعالى منزّه عن القبائح.ه - قوله تعالى: ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ الأنبياء ۲:۲۱، فإنّ المراد بالذكر - هنا - القرآن الكريم، و قد وصفه تعالى بالحدوث فيكون حادثا، و لا يجوز إطلاق إسم المخلوق عليه؛ لاشتراكه بين الموجد و المعرّى ، و يدلّ على ذلك قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقُولُوا راعِنا وَ قُولُوا انْظُرْنا البقره ۱۰۴:۲، فتدبّر. (حاشيه ح).

۴- (۴) انظر: الملل و النحل للشهرستانى: ۴۵، الفصل الثالث الصفاتيه، المشبّهه.

بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا: الجلد و الغلاف قديمان فضلا عن المصحف(۱).

و قالت الأشاعره: الذی ذکره المعتزله لا ننکره نحن، بل نقول به، و نسمّیه کلاما لفظیا، و نعترف بحدوثه، و عدم قیامه بذاته، لکنّا نثبت أمرا وراء ذلک، و هو المعنی القائم بالنفس، الذی یعبّر عنه بالألفاظ، و نقول: هو الکلام حقیقه، و هو قدیم قائم بذاته تعالی، و نزعم أنّه غیر العبارات، إذ تختلف العبارات بالأزمنه و الأمکنه و الأقوام، و لا یختلف ذلک المعنی النفسی، و غیر العلم(۲) ، إذ قد یخبر الرجل عمّا لا یعلمه، بل یعلم خلافه، أو یشکّ فیه، و غیر الإراده، إذ قد یأمر الرجل بما لا یریده، کالمختبر لعبده هل یطیعه أم لا؟ فإذن هو صفه أخری مغایره للعلم و الإراده، و هو واحد ینقسم إلی الأمر، و النهی، و الخبر، و الإستفهام، و النداء، بحسب التعلّق، فإنّه باعتبار تعلّقه بشیء علی وجه مخصوص یکون خبرا، و باعتبار تعلّقه بشیء آخر علی وجه آخر یکون أمرا، و کذا فی البواقی.

و الجواب(۳): إنّه لا یعقل کلام غیر مؤلّف من الحروف المسموعه(۴) ، و ما ذکرتموه

۱- (۱) انظر: المواقف للأیجی: ۲۹۳، الموقف الخامس، المرصد الرابع، المقصد السابع فی أنّه تعالی متکلّم.

۲- (۲) انظر: الإرشاد للجوینی: ۱۱۴، ۱۱۷، باب القول فی إثبات العلم بالصفات، فصل: المتکلّم من قام به الکلام، شرح المواقف للجرجانی: ۱۰۶/۸، المرصد الرابع، المقصد السابع: فی أنّه تعالی متکلّم.

۳- (۳) قال الحبلرودی: و أیضا الکلام عند أهل اللغه موضوع للحروف و الأصوات، فینبغی أن یحمل علی معناه الحقیقی، و هذا معلوم لکلّ إنسان حتی الصبیان و المجانین. و أمّا قولهم: فی نفسی کلام، فالمراد به العزم، و کذا قوله: إنّ الکلام لفی الفؤاد... إلی آخره، فلا یصلح لتمسک الأشعریه، مع احتمال أن یکون القائل منهم، و قد جهّله - أی نسبه إلی الجهل - الغزالی، فلا یعتدّ بکلامه، و أیضا کلامه تعالی مسموع، بدلیل: حَتّی یَسْمَعَ کَلامَ اللّهِ سوره التوبه ۶:۹، و لا شیء من المعنی بمسموع، فلا شیء من کلامه تعالی بمعنی، فافهم. (حاشیه ح).

۴- (۴) قال المقداد: لأنّ ذلک هو المتبادر إلی الذهن من إطلاق لفظ الکلام؛ و لهذا لا یقال عن الأخرس إنّه متکلّم. الأنوار الجلالیه: ۹۴، الفصل الأول، التوحید.

راجع إمّا إلى العلم أو الإراده، و اختار المصنّف رحمه اللّه مذهب الشيعه، فقال: البارىء تعالى قادر على إيجاد جميع الممكنات، فيكون قادرا على إيجاد حروف و أصوات منظومه - أى مرتّبه - فى جسم جامد، كما أوجد فى شجره موسى عليه السلام، أو غير جامد، و إنّما خصّ الجامد بالذكر فى المشهور؛ لأنّ كون الحروف و الأصوات فيه بإيجاد اللّه تعالى أظهر، و هو (۱)- أى الموجود المنتظم من الحروف و الأصوات - كلامه تعالى، و هو باعتبار خلقه إيّاه متكلّم، لا باعتبار اتّصافه(۲) به؛ لامتناع اتصافه تعالى بالحادث، و يعلم من تركيبه - أى الكلام المذكور - من الحروف و الأصوات كونه غير قديم(۳) ؛ لأنّه عرض لا يبقى - أى لا يمكن بقاؤه - بل هو على التجدّد و الإنقضاء(۴) ، و حصول كلّ حرف من الحروف التى يتركّب منها كلامه مشروط بانقضاء الآخر، فيكون للحرف المشروط أول، فلا يكون قديما، و كذا يكون للحرف الآخر انقضاء، فلا يكون هو أيضا قديما، فكيف يكون المركّب من الحروف الحادثه قديما؟! و لا يخفى أنّه إنّما ينتهض حجه على الحنابله، القائلين بقدم الألفاظ، دون الأشاعره، فإنّهم معترفون بحدوث المركّب من الحروف المسموعه، و يثبتون قدم الكلام النفسى، فصار النزاع بيننا

۱- (۱) قال الحبلرودى: فإن قلت: الحروف و الأصوات جمع، و كلّ جمع غير الجمع المذكر السالم مؤنث، يجب تأنيث الضمير الراجع إليه، فلم ذكّره ؟ قلت: لتوسّطه بين مذكر و مؤنث متّحدين فيما صدقا عليه، فإنّه كلّما كان كذلك فأنت بالخيار بين التذكير و التأنيث، و التذكير أولى. (حاشيه ح).

۲- (۲) فى حاشيه «ح»: كما يقول الحنابله و الكرّاميه.

۳- (۳) فى حاشيه «ث»: و لا يخفى أنّه لو كان كلامه تعالى قديما، لزم الكذب فى إخباره تعالى، كقوله جلّ و علا:إِنّا أَرْسَلْنا نُوحاً إِلى قَوْمِهِ نوح: ۱، إذ لم يوجد نوح فى الأزل، و لا غيره، فتأمل.

۴- (۴) (و الإنقضاء) لم يرد فى «ث».

و بينهم إلى إثبات الكلام النفسى و نفيه، و إلّا فنحن لا نقول بحدوث المعنى القائم بالنفس، و هم لا يقولون بقدم المنتظم من الحروف، و لهذا قال المصنّف رحمه اللّه: فإن قيل - من جانب الأشاعره -: ليس المراد من كلامه تعالى هو المنتظم من الحروف المسموعه، حتى يلزم كونه حادثا بالدليل الذى ذكرتم، بل المراد من كلامه حقيقه - أى صفه موجوده قائمه بذاته - يصدر عنها هذه الحروف و الأصوات، و هى - أى تلك الحقيقه - قديمه؛ لأنّها صفه اللّه تعالى(۱) ، و لا يجوز أن تكون صفه حادثه. قلنا: إنّا بيّنا أنّ مصدرها - أى مصدر هذه الحروف و الأصوات - ليس إلّا ذاته تعالى(۲) ، و أنّه لا قديم فى الوجود سواه، فإن ساعدونا(۳) فى المعنى و قالوا: إنّ ذاته تعالى باعتبار كونه

(أ) أى و إن لم يساعدونا.

۱- (۱) قال ملّا خضر الحبلرودى: و توضيحه و تفصيله، إنّ الكلام صفه له تعالى، فأمّا أن يكون قائما بذاته، أو بغيره، أو لا يكون قائما بشىء منهما، و القسمان الأخيران باطلان؛ لامتناع قيام الصفه بغير الموصوف، و وجود العرض بغير المحل، فتعيّن الأول، و لا يجوز أن يكون حادثا؛ لاستحاله كونه تعالى محلا للحوادث، فلا يكون عباره عن الحروف و الأصوات؛ لحدوثها و احتياجها إلى الجارحه الممتنعه عليه، فتكون حقيقه قديمه يصدر عنها الحروف و الأصوات، و أشار إلى الجواب بقوله: قلنا: إنّا بيّنّا... إلى آخره. (حاشيه ح).

۲- (۲) قال الحبلرودى: و هو مناف للقول بمصدريه الحقيقه المغايره للذات، و بقدمها الذى هو مدّعاكم.(حاشيه ح).

۳- (۳) قال الحبلرودى: و إلّا فتعارضا و تساقطا، و تبقى بقيه الأدلّه لنا، و الجواب بطريق المناقضه، أن نختار أنّ الكلام صفه قائمه بغيره تعالى، و لا يلزم قيام صفه الشىء بغيره، إذ صفته تعالى كونه متكلّما، أى موجدا للكلام لا الكلام، إذ يقال: تكلّم الجنّى على لسان المصروع، و لا يقال: تكلّم المصروع على لسان الجنّى، مع قيام الكلام بالمصروع؛ لأنّ فاعل الكلام هو الجنّى، و كونه موجدا للكلام ليس قائما بغيره، و لا نسلّم أنّ الحروف و الأصوات لا تكون إلا بالجارحه، فإنّ ذلك فى حقّنا لا فى حقّه تعالى، كالسمع، و البصر. (حاشيه ح).

مصدرا للحروف و الأصوات المذكوره نسمّيه كلاما نفسيا، و نقول: إنّه قديم، فلا منازعه - حينئذ - بيننا و بينهم فى حدوث الكلام و قدمه، إلّا فى اللفظ دون المعنى، فإنّا نقول: كلامه بمعنى المنتظم من الحروف حادث، و هم يقولون: كلامه بمعنى ذاته الموجده لتلك الحروف قديم(۱).

لطيفه: تتضمّن بعض المسائل من مباحث أسماء اللّه تعالى.

(۲)

قد اشتهر إنّ الإسم هل هو نفس المسمّى، أو غيره ؟ و لا يشكّ عاقل فى أنّه ليس فى لفظه فرس أنّه هل هو نفس الحيوان المخصوص، أو غيره، فإنّ هذا ممّا لا يشتبه على أحد، بل فى مدلول الإسم أهو الذات من حيث هو هو؟ أم هو(۳) باعتبار أمر صادق عليه، عارض له، ينبىء عنه، فلذلك قال أبو الحسن الأشعرى: قد يكون الإسم - أى مدلوله - عين المسمّى - أى ذاته - من حيث هو، نحو: اللّه، فإنّه علم للذات من غير اعتبار معنى فيه، و قد يكون غيره، نحو: الخالق، و الرازق، ممّا يدلّ على نسبته إلى غيره، و لا شكّ أنّ تلك النسبه غيره، و قد يكون لا هو و لا غيره، كالعليم، و القدير، ممّا يدلّ على صفه حقيقيه قائمه بذاته، فإنّ هذه الصفه عنده(۴) لا هو و لا غيره(۵). إذا

۱- (۱) فى حاشيه «ح»: و لا مشاحّه فى الإصطلاح.

۲- (۲) قال الحبلرودى: لمّا كان تعدّد أسمائه موهما للتكثّر الذاتى، و محتاجا إلى بيان سبب تعدّدها، أشار إلى دفع ذلك الوهم الفاسد، و بيان سبب التعدّد، بقوله: لطيفه، قد ثبت أنّه تعالى ذات واحده... إلى آخره.(حاشيه ح).

۳- (۳) فى «ث»: (من حيث هو أم هو).

۴- (۴) أى أبو الحسن الأشعرى.

۵- (۵) انظر: مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى: ۱۸۵، ۲۹۰، ۲۹۳.

عرفت هـذا فلنرجع إلى ما فى الكتاب، فنقول: قـد ثبت أنّه تعالى ذات واحـده مقـدّسه، و أنّه لا مجال للتعدّد فى رداء كبريائه، لا التعـدّد بحسب الأـجزاء، و لا بحسب الجزئيات، و لا بحسب الصـفات الحقيقيه، لكن له تعالى تعلّقات بالغير، مثل: كونه عالما به، قادرا عليه، مريـدا له، إلى غير ذلك، فقد يلاحظ ذاته المقدّسه من حيث هى، مع قطع النظر عن هذه التعلّقات، و يطلق عليه إسم، و قـد يلاحظ مع واحد من هذه التعلّقات(۱) ، أو إثنين منهـا، و يطلق عليه إسم آخر، فالإسم الـذى يطلق عليه من حيث ذاته، من غير اعتبار غيره، و مع قطع النظر عن تعلّقه به، ليس إلاّ لفظ اللّه، فإنّه إسم لـذاته المقـدّسه من حيث هى، من غير اعتبار معنى فيه، كما مرّ، و اختلف فى أنّه جامد أو مشتقّ، فقيل: جامد لا اشتقاق له(۲) ، و هو أحد قولى الخليل(۳) و سيبويه(۴) ، و قيل:

۱- (۱) من قوله: (و يطلق عليه اسم) إلى هنا سقط من «ث».

۲- (۲) انظر: كتاب العين للفراهيدى: ۹۸/۱، حرف الالف، (أله).

۳- (۳) هو أبو عبـد الرحمن الخليل بن أحمـد بن عمرو بن تميم الفراهيـدى الأزدى اليحمـدى، المولود سـنه ۱۰۰ ه كان أفضل الناس فى الأدب، و قوله حجّه فيه، و كان آيه فى الذكاء، و هو الذى استنبط علم العروض و أخرجه إلى الوجود، و صنّف كتاب العين فى اللغه، و كتـاب العروض، و كتـاب الشواهـد، و كتـاب النقـط و الشـكل، و كتـاب فى العوامل. و كان من أبرز تلامـذته سيبويه. و كان الخليل رجلا صالحا عاقلا حليما وقورا متواضـعا ذا زهـد و عفاف، و كان إمامى المـذهب. و الفراهيدى نسـبه إلى فراهيد و هى بطن من الأزد. توفى فى البصـره، قيل: سنه خمس و سبعين و مائه، و قيل: سنه سبعين، و قيل: سنه ستين و مائه.انظر: خلاصه الأقوال للعلاّمه الحلّى: ۱۴۰. وفيات الأعيان لابن خلكان: ۲۴۴/۲-۲۴۸. الوافى بالوفيات للصفدى: ۲۴۰/۱۳-۲۴۴.

۴- (۴) هـو أبو بشـر عمرو بن عثمـان بن قنـبر الفارسـى ثمّ البصـرى الملقب بسـيبويه، و معنـاه بـالعربيه: رائحه التفّـاح، مولى بنى الحارث بن كعب، و قيل: آل الربيع بن زياد الحارثى، طلب الفقه و الحديث مدّه ثمّ أقبل على -

مشتق و أصله الإله(۱) ، حذفت الهمزه لثقلها و أدغمت اللام، و هو من اله بفتح اللام إذا عبد، أو من وله إذا تحيّر، و كان أصله ولاه فقلبت الواو همزه؛ لاستثقال الكسره عليها استثقال الضمّ فی وجوه(۲) ، و الحقّ ما قاله بعض المحققين: كما تحيّرت أفهام أولی الألباب فی إدراك ذاته، تحيّرت فی إدراك اسمه أيضا(۳).

و أمّا ما عداه - أی ما عدا إسم اللّه - من الأسماء، فأمّا أن يطلق عليه باعتبار إضافته إلی الغير، كالقادر، فإنّه يطلق عليه بإضافته إلی الممكنات، باعتبار صلاحيه التأثير فيها، و العالم يطلق عليه بإضافته إلی الأشياء، من حيث انكشافها عنده، و حضورها لديه، و الخالق يقال بإضافته إلی الموجودات من حيث إيجادها، و الكريم يقال له باعتبار إضافه العوارف الكامله علی كلّ ما عداه، أو يطلق عليه الإسم باعتبار سلب الغير عنه، كالواحد فإنّه يطلق باعتبار سلب المشارك عنه فی ماهيّته، و صفات

۱- (۱) قال الشيخ الصدوق (رحمه اللّه): أصله الإلاهه و هی العباده، و يقال: أصله الاله، يقال: أله الرجل يأله إليه، أی فزع إليه من أمر نزل به، و ألهه أی أجاره، و مثاله من الكلام «الإمام» فاجتمعت همزتان فی كلمه كثر استعمالهم لها، و استثقلوها فحذفوا الأصليه، لأنّهم وجدوا فيما بقی دلاله عليها، فاجتمعت لامان، أولاهما ساكنه فأدغموها فی الأخری، فصارت لاما مثقّله فی قولك: اللّه. التوحيد للصدوق: ۱۹۶.

۲- (۲) انظر: لسان العرب لابن منظور: ۴۶۷/۱۳. مجمع البحرين للطريحی: ۳۴۰/۶، ماده (اله).

۳- (۳) القائل هو الشريف الجرجانی. أنظر: الحاشيه علی الكشّاف للشريف الجرجانی: ۳۶.

كماله، و قد يروى بدله الأحد، و يفرّق بينهما، فيقال: هو أحدى الذات - أى لا- تركيب فيه - و واحدى الصفات - أى لا مشارك له فيها - و الفرد يقال عليه: باعتبار نفى الصاحبه و الولد عنه، و الغنى: يقال(۱) باعتبار سلب الحاجه عنه فى ذاته، و صفاته، و القديم يقال: باعتبار سلب الأول عن وجوده، أو يطلق عليه، باعتبار الإضافه و السلب معا، كالحى، فإنّه يطلق عليه: باعتبار سلب امتناع العلم و القدره عنه، اللذين يقالان باعتبار الإضافه، فقد اعتبروا فيه سلب الإمتناع و الإضافه فى ضمن العلم و القدره، و العزيز يطلق عليه: باعتبار كونه قادرا تامّ القدره، و سلب المثل عنه، و الواسع يقال عليه: من حيث إنّه وسع جوده جميع الكائنات، و علمه جميع المعلومات، و قدرته جميع المقدورات، فلا يشغله شأن عن شأن، و يقال له: الرحيم، باعتبار كونه موصلا للخيرات إلى أرباب الحاجات، و تنزّهه عن أقسام الآفات.

و اعلم أنّ المتكلّمين اختلفوا فى أنّ أسماء اللّه تعالى توقيفيه - أى هل(۲) يتوقّف إطلاقها على إذن الشرع فيه أو لا-؟ و ليس الكلام فى أسمائه الأعلام الموضوعه فى اللغات، و إنّما النزاع فى الأسماء المأخوذه من الصفات و الأفعال، فذهب المعتزله و الكراميه إلى أنّه إذا دلّ العقل على اتّصافه تعالى بصفه وجوديه أو سلبيه(۳) جاز أن يطلق عليه إسم يدلّ على اتصافه بها، سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعى أو لا(۴) ،

۱- (۱) فى «ح»: (يقال عليه).

۲- (۲) (هل) لم ترد فى «ث» و «ص».

۳- (۳) قوله: (إذا دلّ العقل على اتصافه تعالى بصفه وجوديه أو سلبيه) لم يرد فى «ث».

۴- (۴) انظر: شرح الأساس الكبير للشرفى: ۵۴/۱، ۵۴۲-۵۴۳. و حكاه عنهم: النووى فى المجموع: ۲۶/۱۸.

و کذا الحال فی الأفعال، و قال القاضی أبو بکر - من الأشاعره -: کلّ لفظ دلّ علی معنی ثابت له تعالی، جاز إطلاقه علیه بلا توقیف، إذا لم یکن إطلاقه موهما لمّا لا یلیق بکبریائه(۱). فمن ثمّ لم یجز أن یطلق علیه لفظ العارف؛ لأنّ المعرفه قد یراد بها علم یسبقه غفله، و لا لفظ الفقیه؛ لأنّ الفقه فهم غرض المتکلّم من کلامه، و ذلک مشعر بسابقه الجهل، و لا لفظ العاقل؛ لأنّ العقل علم مانع من الإقدام علی ما لا ینبغی، مأخوذ من العقال، و إنّما هذا یتصور فیمن یدعوه الداعی إلی ما لا ینبغی، و لا لفظ الفطن؛ لأنّ الفطانه سرعه إدراک ما یراد به تعریضه(۲) علی السامع، فتکون مسبوقه بالجهل، و لا لفظ الطبیب؛ لأنّ الطب یراد به علم مأخوذ من التجارب، و الی غیر ذلک من الأسماء، التی فیها نوع إیهام بما لا یصحّ فی حقه تعالی، و قد یقال: لا بدّ مع نفی ذلک الإیهام من الإشعار بالتعظیم، حتی یصحّ الإطلاق بلا توقیف. و ذهب أبو الحسن الأشعری و أتباعه: إلی أنّه لا بدّ من التوقیف، و هو المختار؛ و ذلک للإحتیاط، تحرّزا عمّا یوهم باطلا لعظم الخطر فی ذلک، فلا یجوز الإکتفاء فی عدم إیهام الباطل بمبلغ إدراکنا، بل لا بدّ من الإستناد إلی الشرع(۳). و قال المصنّف رحمه اللّه: کلّ إسم یلیق بجلاله -

---

۱- (۱) انظر: شرح المقاصد للتفتازانی: ۳۴۴/۴.

۲- (۲) فی حاشیه «ح» فی نسخه: تعویصه، التعریض: ضدّ التصریح، و هو إبهام المقصود بما لم یوضّح له لفظ حقیقه و لا مجازا. الفروق اللغویه لأبی الهلال العسکری: ۱۲۷.و العویص من الشعر: ما یصعب استخراج معناه. الصحاح للجوهری: ۲۵۱/۳، ماده (عوص).

۳- (۳) انظر: المواقف للأیجی: ۳۳۳، الموقف الخامس، المرصد السابع، المقصد الثالث. فتح الباری لابن حجر: ۱۸۹/۱۱.

أی بصفاته السلبیه، أو بصفه القهر - و یناسب جماله - أی صفاته الثبوتیه، أو بصفه اللطف - ممّا لم یرد به إذن شرعی، جاز إطلاقه علیه، إلّا أنّه لیس ذلک الإطلاق من الأدب؛ لجواز أن لا یناسبه من وجه آخر لا نعلمه، و کیف لا یتوقف إطلاق أسمائه علی إذن الشرع، و الحال أنّه لولا غایه عنایته، و نهایه رأفته، فی إلهام الأنبیاء و المقرّبین أسماءه، لمّا جسر أحد من الخلق أن یطلق علیه إسما واحدا من أسمائه سبحانه، و الذی ورد به التوقیف فی المشهور تسعه و تسعون إسما(۱) ، فقد جاء فی الصحیحین: «إنّ للّه تعالی تسعه و تسعین اسما، مائه إلّا واحدا، من أحصاها دخل الجنه»(۲). و لیس فیهما تعیین تلک الأسماء، لکن الترمذی و البیهقی عیّناها کما هو المشهور(۳) ، و إحصاؤها أمّا حفظها؛ فلأنّه إنّما یحصل بتکرار مجموعها، و تعدادها مرارا، و أمّا ضبطها حصرا و تعدادا، و علما و إیمانا، و قیاما بحقوقها(۴) ، نسأل اللّه أن یوفقنا للعلم و التخلّق بها، إنّه اللطیف المجیب(۵).

۱- (۱) عن أبی الصلت عبد السلام بن صالح الهروی، عن علی بن موسی الرضا، عن أبیه، عن آبائه، عن علی علیهم السّلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: «للّه عزّ و جلّ تسعه و تسعون إسما، من دعا اللّه بها استجاب له، و من أحصاها دخل الجنه». التوحید للصدوق: ۱۹۵، باب أسماء اللّه تعالی و الفرق بین معانیها، ح ۹.

۲- (۲) صحیح البخاری: ۱۲۳۱، ح: ۶۴۱۰، کتاب الدعوات. صحیح مسلم: ۲۷۵/۸-۲۷۶، باب: فی أسماء اللّه تعالی و فضل من أحصاها.

۳- (۳) سنن الترمذی: ۳۰۳/۵-۳۰۴، ح: ۳۵۱۸. السنن الکبری للبیهقی: ۴۸/۱۰-۴۹، باب أسماء اللّه.

۴- (۴) انظر: شرح المواقف للجرجانی: ۲۳۳-۲۳۴، الموقف الخامس: فی الإلهیات، المرصد السابع: فی أسماء اللّه، المقصد الثالث.

۵- (۵) فی «ث»: (الخبیر).

ختم لباب التوحيد، و إرشاد للطالبين إلى طريق النجاه.

فنقول: هذا القدر الذى ذكرناه فى معرفه ذاته و صفاته، التى هى - أى تلك المعرفه - أعظم أصل من أصول الدين(۱) ، بل هو - أى المعرفه المذكوره، و تذكيره باعتبار الخبر (۲)- أصل الدين لا غيره، إذا حقّقها المكلّف، و التزم بمقتضياتها من أصناف عباده الخالق(۳) ، و استقام على ذلك، كاف فى تحصيل النجاه، و لا يكلّف بما يزيد على ذلك القدر، إذ لا يعرف بالعقل(۴) البشرى أكثر منه - أى من القدر المذكور - و لا يتيسّر فى علم الكلام (۵)- الذى هو المتكفّل لتحصيل هذه المعرفه - التجاوز عنه

۱- (۱) قال المقداد: و أصول الدين عندنا: هى التوحيد، و العدل، و النبوه، و الإمامه، فهى أربعه حينئذ، فيدخل فى مباحث التوحيد بحث الذات و الصفات بأقسامها الثلاثه، و فى مباحث العدل وجوب التكليف، و اللطف، و الثواب، و العقاب، و المعاد و غيرها، و فى بحث النبوه وجوب اعتقاد أصول الشريعه، و أحوال القيامه و كيفياتها، و غير ذلك، و فى الإمامه وجوب حفظ التكليف و الشريعه فى كلّ زمان. و إن شئت قلت: معرفه اللّه تعالى هى أصل الدين بالحقيقه؛ لأنّ ما عداها كلّه من لوازمها و توابعها، فتكون هى أصل الدين؛ و لذلك صار علم الكلام أشرف العلوم؛ لأنّ كلّ ما كان موضوعه أشرف فهو أشرف، ألا ترى أنّ علم الجوهر أشرف من علم الدّباغه و صنعه النعال ؟ و ذلك ظاهر. الأنوار الجلاليه: ۱۰۱، الفصل الأول، التوحيد.

۲- (۲) يقصد الشارح: أنّ المصنف عبّر بضمير المذكّر (هو) بالنظر إلى الخبر، و هو كلمه (أصل).

۳- (۳) فى «ث»: (أصناف العباده).

۴- (۴) فى حاشيه «ح»: يعنى أنّه مكلّف بمعرفته عقلا، و لا يعرف بالعقل البشرى... إلى آخره.

۵- (۵) قال المقداد: و علم الكلام عرّفه بعضهم بأنّه: علم يبحث فيه عن ذات اللّه تعالى، و أحوال الممكنات من حيث المبدأ و المعاد، على قانون الإسلام. و احترز بقيد «على قانون الإسلام» عن الفلسفه الإلهيه، فإنّها يبحث فيها عن ذات اللّه، و أحوال الممكنات، لا على قانون الإسلام، بل على قواعد الحكماء. و قيل: هو -

- أی عن ذلک القدر - إذ معرفه حقیقه ذاته المقدّسه عن النقائص غیر مقدور للأنام، و لا یمکن أن یحصل لهم العلم بکنه ذاته(۱) کما هی، و هذا ممّا اتفق علیه الحکماء(۲) ، و الشیعه(۳) ، و المعتزله(۴) ، و بعض الأشاعره، کالغزالی، و إمام الحرمین. و بعض الأشاعره

(أ) اقدم مصدر ورد فیه هذا القول هو: الخصائص الفاطمیه للشیخ محمد باقر الکجوری المتوفی سنه ۱۲۵۵ ه، و لکن لیس کحدیث معصومی، و إنّما فی سیاق کلام للمؤلف، و نسبه المعاصرون لأحد السلف، و لعل المقصود هو الکجوری، و لکن ممّا یضعّف هذا الرأی أن الحبلرودی المتوفی ۸۵۰ ه أورده فی کنص معصومی، و کذلک أورده من العامّه اسماعیل بن محمد الاصبهانی المتوفی سنه ۵۳۵ فی کتاب الحجه فی بیان المحجه.

۱- (۱) قال ملّا خضر الحبلرودی: یدلّ علی ذلک قول أمیر المؤمنین علیه السلام، سلطان أهل العرفان: «فلن نعرف کنه عظمتک، إلاّ أنّا نعلم أنّک حیّ قیوم، لا تأخذک سنه و لا نوم، لم ینته إلیک نظر، و لم یدرکک بصر، أدرکت الأبصار، و أحصیت الأعمال، و أخذت بالنواصی و الأقدام». شرح نهج البلاغه لابن أبی حدید: ۲۲۲/۹.و کقول الصادق المصدّق عند الخواص و العوام: «العقل إنّما أعطیناه لإدراک العبودیه لا لإدراک الربوبیه» . إذ لو کان الإطّلاع علی حقیقته تعالی ممکن، لجاز ذلک من الأئمه الذین هم أعرف الخلق بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم.

۲- (۲) انظر: التعلیقات لابن سینا: ۳۴، دائره إدراک الإنسان.

۳- (۳) معارج الفهم للعلاّمه الحلّی: ۳۶۷-۳۶۸، ذات الباری تعالی لا تعقل.

۴- (۴) انظر: شرح نهج البلاغه لابن أبی الحدید: ۴۹/۱۳-۵۰، رقم الخطبه: ۲۳۱.

توقّفوا فی جواز العلم بحقیقته تعالی، کالقاضی أبی بکر. و ضرار بن عمرو(۱) ، و کلام الصوفیه - فی الأکثر - مشعر الإمتناع(۲) ، و القائلون بالجواز اختلفوا فی الوقوع، فجمهور المحققین: علی أنّ العلم بکنه حقیقته - علی تقدیر جوازه - غیر واقع.

و قال بعض الأشاعره و المعتزله بالوقوع لنا: أنّ العلم(۳) بکنهه لیس بدیهیا(۴) ، و هو ظاهر، فتحصیله إمّا بالرسم و لا یفید الکنه، أو بالحد و لا یمکن تحدیده(۵) ؛ لانتفاء

۱- (۱) ضرار بن عمرو من رؤوس المعتزله، شیخ الضراریه. کان یقول: الأجسام إنّما هی أعراض مجتمعه، و أنّ النار لا حرّ فیها، و لا فی الثلج برد، و لا فی العسل حلاوه، و إنّما یخلق ذلک عند الذوق و اللمس. و قال المروذی: قال أحمد بن حنبل: شهدت علی ضرار بن عمرو عند سعید بن عبد الرحمن، فأمر بضرب عنقه، فهرب. و له تصانیف کثیره تؤذن بکثره اطّلاعه علی الملل و النحل. توفی فی حدود الثلاثین و مائتین. انظر: سیر أعلام النبلاء للذهبی: ۵۴۴/۱۰-۵۴۵. لسان المیزان لابن حجر: ۲۰۳/۳، تاریخ الإسلام للذهبی: ۴۷۶/۱۶.

۲- (۲) لم نعثر علی هذا الرأی فی المصادر التی فی مکتبتنا.

۳- (۳) فی حاشیه «ح»: حاصل ما استدلّ به، بقوله: لنا، أنّ العلم إمّا بدیهیّ أو کسبی؛ لانحصار العلم فی الضروری و النظری، و کلاهما منتفیان هنا، کما ذکر.

۴- (۴) فی حاشیه «ح»: و إلّا لم یقع فیه التنازع و التشاجر، و قد وقع، فلا یکون بدیهیا.

۵- (۵) قال المقداد: أمّا الحدّ، فلأنّ تامّه یکون بالجنس و الفصل القریبین، المستلزم لترکّب الماهیّه، المستحیل ذلک علی الذات المقدّسه. و کذا ناقصه، إذ لا بدّ فیه من الجنس، و لا جنس له، فلا حدّ له. و أمّا الرسم بقسمیه، فلأنّه تعریف بالخارج، و ظاهر أنّه لا یفید الإطّلاع علی الحقیقه. و لأجل هذا الإمتناع صرّح صاحب شریعتنا صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم بقوله: «یا من لا یعلم ما هو إلّا هو» (البلد الامین للکفعمی: ۳۶۳، من دعاء المشلول) و الکلیم علیه السلام لمّا سأله فرعون عن الذات، بإیراد ما فی السؤال بقوله: «وَ ما رَبُّ الْعالَمِینَ سوره الشعراء ۲۳:۲۶، أجاب بالصفات، تنبیها له علی استحاله ذلک، و أنّه غالط فی -

الجزء عنه تعالى، و كمال إلهيته(۱) أعلى من أن تناله أيـدى العقول و الأوهام، و ربوبيته أعظم من أن تتلوث بالخواطر و الأفهام، و اسـتدلّ القائلون بعدم وقوع العلم بحقيقته، أنّ الذى نعرفه منه ليس إلّا أعراض عامه، مثل: إنّه موجود، أو سـلوب، ككونه واجبا غير قابل للعدم، و لا يسبقه عدم و لا يلحقه فناء، و ليس فى جهه و مكان أو إضافات(۲) ، ككونه قادرا عالما، و لا شكّ أنّ العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم

(أ) فى حاشـيه «ح»: و لو كان الإطّلاع على الكنه ممكنا لمّا جاز هـذا الحصـر من سـيّد البشـر، و لما جاز عدم مطابقه الجواب من الكليم، حتى نسب إلى الجنون.

۱- (۱) فى حاشيه «ح»: فى نسخه (إلوهيته).قال الحبلرودى: و كنه صفاته، التى هى عين ذاته. (حاشيه ح).

۲- (۲) قال المقداد: أو الإضافات و السلب، ككونه موجدا للعالم لاسواه. الأنوار الجلاليه: ۱۰۲، الفصل الأول، التوحيد.

بالحقيقه المخصوصه، بل يدلّ على أنّ هناك حقيقه مخصوصه، متميّزه فى نفسها عن سائر الحقائق، و أمّا عين تلك الحقيقه المتميّزه فلا- و إنّما قلنا: إنّ المعلوم منه ليس إلاّ- أعراض عامه؛ إذ لو جاوزنا عن ذلك و أردنا إدراك صفه أخصّ ممّا ذكر، أضفناه - أى نسبناه - إلى شىء، لأضفناه إلى بعض ما عداه(۱) من جهه الموافقه، فثبت له تعالى ما يثبت لذلك البعض(۲) ،

(أ) أى من عجز عن تحقيق صفه مخلوق مثله، محسوس مشاهد، و تشخيصها و الإطلاع على حقيقتها، كان عن تحقيق صفه البارى و تشخيصها و الإطلاع على حقيقتها أعجز، إذ لا دخل لمعاونه الحس هنا.

۱- (۱) قال ملا خضر الحبلرودى: من الأمور الثبوتيه و عرفناه به لظنّ أنّه لازم لذاته تعالى، بحيث ينتقل الذهن منه إليه و مناسب له، أو سلبنا عنه شيئا، ظانّين مناسبه ذلك السلب لحقيقته تعالى و لزومه لها - كما بيّنا - و منافاه وجوده إيّاها و جعلنا ذلك السلب تعريفا رسميا، خشينا أن لا يكون كذلك؛ لعدم لزوم صدق الظنّ و مطابقته لمّا فى نفس الأمر، و أن يوجد له - بسبب إضافتنا - وصف ثبوتى غير مطابق، أو نعت معنوى ذاتى زائد، و قد ثبت تنزيهه تعالى عن الصفات الزائده، و بسبب سلبنا وصف سلبى غير مطابق، أمّا باعتبار عدم صدقه عليه، أو باعتبار عدم اللزوم البيّن، هكذا ينبغى أن يفهم هذا المقام. و قيل فى حلّه: و إنّما المعلوم منه أنّه موجود و واجب الوجود لا غير، لأنّا لو أضفناه إلى بعض ما عداه - أى أثبتنا له صفات بعض الموجودات، و هى المجرّدات اللائقه بكماله - من حيث المعنى، أو سلبنا عنه أمرا منافيا من حيث المعنى؛ لخشينا أن يوجد له - بسبب ذلك - وصف ثبوتى يلزم زيادته على ذاته، أو نعت سلبى لا يكون إطلاقه عليه مناسبا؛ لقصور أذهاننا، و عدم الوثوق بأفكارنا، كما أشار إلى ذلك سيد الأوصياء و مكمّل الأولياء أمير المؤمنين عليه السلام فى قوله: «كيف يصف إلهه من يعجز عن صفه مخلوق مثله» نهج البلاغه للشريف الرضى: ۱۶۷، من خطبه له عليه السلام ذكر فيها ملك الموت و توفّيه النفس. و فيه نظر من وجوه. (حاشيه ح).

۲- (۲) فى حاشيه «ح»: كما يقال: اللّه كالنفس فى التجرّد و غيره، مثلا- كقولك: النفس مجرّد، اللّه مجرّد، النفس عالم، اللّه عالم، النفس مدرك، اللّه مدرك، النفس محدث، اللّه محدث، فيلزم أن يقال: اللّه محدث، و هذه لا تؤثر فى ذات اللّه؛ إذ لو أثّرت لكان باطل.

أو من جهه المخالفه، و حينئذ(۱) سلبنا عنه ما نافاه بحسب أفهامنا، خشينا أن نوجد له تعالى بسببه - أى بسبب تلك الإضافه - وصف ثبوتى، أو سلبى، أو يحصل به تعالى نعت ذاتى معنوى - أى صفه حقيقيه قائمه بذاته - و أراد بالوصف الثبوتى(۲): ما لا يكون السلب داخلا فى مفهومه، فيحمل على الإضافات، فلا يكون قوله: أو يحصل...

إلى آخره، تكرار(۳) ، تعالى اللّه عن ذلك الوصف، الذى يوجد بسبب تلك الإضافه، و لا يليق بذاته، علوا كبيرا.

إعلم أنّ للإنسان قوه نظريه كمالها معرفه الحقائق كما هى، و عمليه كمالها القيام بالأمور على ما ينبغى، تحصيلا لسعاده الدارين، و اتّفقت الملّه و الفلسفه على أنّ كمال الإنسان إنّما هو بتكمّل قوّتيه من جهه العلم و العمل، و أنّ السعاده العظمى، و المرتبه العليا له(۴) ، معرفه الصانع بما له من صفات الكمال، و التنزّه عن النقصان، و بما صدر

۱- (۱) فى حاشيه «ح»: أى حين نسبناه إلى بعض ما عداه من جهه المخالفه، سلبنا عنه أمرا منافيا له بحسب أفهامنا، كقولنا: اللّه ليس كالنفس، و النفس محدث، فاللّه ليس بمحدث، و النفس مدرك، فيلزم بحسب أفهامنا اللّه ليس بمدرك، فثبت له تعالى بذلك الإضافه أمر سلبناه لا يليق بذاته تعالى.

۲- (۲) فى حاشيه «ح»: أى كلّ ما ينسب إليه تعالى و لا وجود له فى الخارج، بل معتبر عند العقل، كالإضافات، و هذا بخلاف النعت الذاتى، فإنّ المراد به صفات موجوده قائمه بذاته تعالى، فلا تكرار فتأمّل.

۳- (۳) فى «م»: (هذا جواب سؤال مقدّر تقديره أنّ الوصف الثبوتى و النعت واحد، فما الفائده فى التكرار؟ أجيب بأنّ الوصف الثبوتى: ما لا يكون السلب داخلا فى مفهومه، كالوجود، و الربوبيه، أى كلّ ما هو ينسب إليه تعالى و لا وجود له فى الخارج، بل معتبر عند العقل، بخلاف النعت الذاتى فإنّه: صفه موجوده عند القائلين بها) من الشارح رحمه اللّه.

۴- (۴) (له) لم ترد فى «ث».

عنه من الآثـار و الأفعـال فی النشأه الأولی و الآخره، و بالجمله معرفه المبـدأ و المعاد المشار إلیه بالإیمان باللّه و الیوم الآخر، و ما أحسن مـا أشـار إلیه أمیر المؤمنین علیه السـلام، من أنّ المعتبر من کمـال القوه العملیه مـا به نظـام المعـاش، و نجاه المعاد، و من النظریه العلم بالمبدأ و المعاد، و ما بینهما من جهه النظر و الإعتبار، حیث قال علیه السـلام: «رحم اللّه امرىء أخذ لنفسه، و استعدّ لرمسه(۱) ، و علم أنّه من أین ؟ و فی أین ؟ و إلی أین ؟(۲)»(۳) و الطریق إلی هذه المعرفه من وجهین:

الأول: طریق النظر(۴) و الإسـتدلال، و غایه مرتبته فی هـذه المعرفه القـدر الذی ذکر و لا یمکن التجاوز عنه، و لا یتیسّـر فی علم الکلام تحصیل أکثر منه.

و الثانی: طریق أهل الریاضه و المجاهـده، و الإدراک الحاصل بهـذا الطریق أقوی من الحاصل بالطریق الأول لمّا سـنذکره، و لمّا أشار المصنّف إلی الطریق المخصوص

۱- (۱) الرمس: القبر. لسان العرب ۶:۱۰۱ - رمس. و المراد به الآخره.

۲- (۲) فی حاشیه «ح»: قـوله: و علـم أنّـه من أین ؟ هـذا یحتمـل وجهین:الأـول: أن یعلم أنّه مخلـوق من الـتراب فلاـ یعلـو ربّ الأرباب، و لا یدّعی ما لیس له بحق، و یقرّ بربوبیّته.الثانی: أن یعلم أنّه من النطفه، و یعلم أطوار مراتب النطفه إلی حین الولاده، و هذا لیس محلّ ذکر هذه الأشیاء.و فی أین ؟: أی یعلم أنّه فی دار الدنیا الفانیه، و یعلم أنّها مزرعه الآخره، و یزرع الخیرات فیها و لا یکسل.و إلی أین ؟: أی یعلم أنّه یرجع إلی ربّه و یحاسب علی ذنبه، فلا یعمل ما یحاسب علیه، و لا شیء یعود ضرره إلیه.

۳- (۳) لم نعثر علی هکذا نصّ فی المصادر الحدیثیه، بل وجدناه فی شرح المقاصد للجرجانی: ۵/۱.

۴- (۴) فی حاشیه «ح»: و هو الطریق علی قاعـده أهل البحث و النظر، الذین یبنون علومهم علی اسـتخراج النتائج من المقدّمات، مع مراعاه شرائط الإنتاج بطریق البرهان، کما هو مذکور فی علم المیزان.

بـالقوه النظريه، أراد أن يشـير إلى الطريق الثـانى المختص بالقوه العمليه، فقال: و من أراد الإرتقاء فى باب معرفه المبـدأ و المعاد عن هـذا المقـام - الـذى هو مقام النظر الإسـتدلال - ينبغى أن يتحقق أنّ وراء ذلك شـيئا هو أعلى من هـذا المرام(۱) ، و هـو ما يترتّب على الرياضـات(۲) الحقّـانيه و المكاشـفات الرحمـانيه، و هو ممّـا لاـ يقتـدر لبيـانه لسـان التقرير، و لاـ تحيط بـذكره دائره التحرير؛ و لهذا أجمل الإشاره إليه فى التنزيل، بقوله عزّ من(۳) قائل:

فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّهِ أَعْيُنٍ (۴) و اقتفى أثره صاحب الوحى بقوله صلى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم: «فهناك ما لا عين رأت، و لا أذن سـمعت، و لا خطر على قلب بشر»(۵) ، فلا يقصـر الطالب همّته على ما أدركه بالنظر و الإستدلال، و لا يشغله عقله

(أ) غرر الحكم للآمدى: ۱۱۹ /۲۰۸۶.

۱- (۱) قال ملاّ خضـر الحبلرودى: و هى مرتبه عين اليقين، الحاصله بالمكاشفه، المتوقّفه على تصفيه الباطن و الرياضه التامه على قانون الشـريعه، بالطريقه المعتبره عند أهل الكشف و الحقيقه، المأخوذه من سـلطان الأولياء أمير المؤمنين و أولاده الأئمه النجباء الهـادين المهـديين عليهم سـلام اللّه، و على سـائر المعصومين، و من تلامـذتهم المتّقين، و أمّـا مرتبه حقّ اليقين الـتى هى أكمل المراتب اليقينيه و كمالهـا، فلاـ تحصـل إلاّـ فى الآـخره، عنـد رفع الحجـاب و قطع العلاـئق بـالكلّيه، و قول سـلطان الأوليـاء أمير المؤمنين عليه السلام: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا» لا ينافى ذلك؛ لأنّ المراد به عدم زياده أصل مراتب اليقين. (حاشيه ح).

۲- (۲) فى حاشيه «ح»: لكن بعد مجاهدات نفسانيه، و إزاله عوائق بدنيه و نفسانيه، كما أشار إليه المصنّف.

۳- (۳) فى حاشـيه «ح»: من، فى قوله: عزّ من قائل، بيان للضـمير الـذى فى عز، و قولهم: عز قائلا، نصب على التمييز. من الشارح رحمه اللّه.

۴- (۴) سوره السجده ۱۷:۳۲.

۵- (۵) من لاـ يحضـره الفقيه للشـيخ الصـدوق: ۱۷/۴، بـاب ذكر جمـل مـن منـاهى النـبى صـلّى اللّه عليـه و آلـه و سـلّمو اله و سلم.روضه الواعظين للفتّال النيسابورى: ۴۵۱، مجلس فى ذكر الحزن و البكاء من خشيه اللّه.

- الـذى ملكه - بمعرفه الكثره، التى هى إماره للإمكان، الـذى يحتوى على شوائب الحـدوث و العدم، و لا يقف عند زخارفها - أى الكثره - و عنى بالزخارف: الإدراكات المتعلّقه بالكثره، و المزخرف المموّه، و إنّما كانت تلك الإدراكات زخارف؛ لأنّها لا تخلـو عن الشـبهات الـوهميه، لأـنّ الوهم له استيلاـء فى طريقه المبـاحثه، فلاـ يخلو حكم عقلى عن شـبهه و هميّه و إن ضـعفت، بخلاف الصور الفائضه على النفس بعد الرياضه و المجاهده، فإنّ القوى الحسّـيه قد سخّرت هناك للقوّه العقليه، فلا تنازعها فيما يحكم بهـا، و إنّمـا لم يجز الوقوف عنـد تلـك الزخـارف؛ لأنّها المزلقه التى هى محلّ زلّه القـدم، بل ينبغى أن يقطع الطالب عن نفسه العلاـئق الـدنيّه، و يزيـل عن خـاطره الموانـع الـدنيويه؛ لأنّهـا تمنـع النفس عن التوجّه الكلّى إلى المقصـد الحقيقى، و تلك الموانع أمّـا من الحواس الظـاهره، كـالصور الحسـنه، و الأـصوات الطيّبه، و الروائـح الملائمه، و المطعومات الملـذّه، و الملبوسات اللّينه، أو البـاطنه، كتخيّـل تلـك الصور، أو توهّم محبّه أو مبغضه، أو تعظيم أمر أو تحقيره، أو تمنّى حصول مـال أو جـاه، أو من القوه الحيوانيه، بسـبب خوف، أو غضب، أو شـهوه، أو انتظار ملـذّ، أو قهر عدوّ، أو حذر مؤلم، أو من الأفكار المجازيه، كالتفكّر فى أمر غير مهم، أو علم غير نـافع، و بـالجمله كلّ ما يصـير به المطلب الحقيقى محجوبا. و الخلوه (۱)- عند أهل السلوك (۲)- عباره عن إزاله هذه الموانع. فمريد الخلوه ينبغى أن يختار موضعا تقلّ فيه الأمور المحسوسه بإحدى الحواس؛ ليسهل عليه

۱- (۱) قـال الشـهرزورى: الخلوه هى ترك المحسوسات البـدنيه، و قطع الخواطر الوهميه و الخياليه. شـرح حكمه الإشـراق: ۱۷، القسم الاول.

۲- (۲) فى حاشيه «ح»: السلوك: هو طلب الكمال.

ارتياض(۱) النفس و قهرها، و يعرض بالكلّيه عن الأفكار المجازيه الراجعه إلى الأمور الفانيه، و يتوجه بشراشره(۲) إلى المطلب الحقيقى، و يترصد السوانح(۳) الغيبيه و الواردات القدسيه، و هو المعنىّ بالتفكّر المرغّب فيه بقوله تعالى إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (۴) و قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم: «تفكّر ساعه خير من عباده سبعين سنه»(۵) و إلى ما ذكرنا مفصّلا أشار مجملا بقوله: و يضعف حواسّه و قواه

۱- (۱) قال الطريحى: قيل: المراد بالرياضه هنا، منع النفس الحيوانيه عن مطاوعه الشهوه و الغضب و ما يتعلّق بهما، و منع النفس الناطقه عن متابعه القوى الحيوانيه من رذائل الأخلاق و الأعمال، كالحرص على جمع المال - إلى أن قال - و جعل طاعه النفس للعقل العملى ملكه لها، على وجه يوصلها إلى كمالها الممكن لها، و إزاله الموانع الدنيويه عن خاطره. مجمع البحرين: ۲۱۰/۴، روض.

۲- (۲) الشراشر: الأثقال، الواحده شرشره. يقال: ألقى عليه شراشره، أى نفسه، حرصا و محبه. الصحاح للجوهرى: ۶۹۶/۲، شرر.

۳- (۳) السوانح: هى العوارض أو الحوادث السماويه. انظر: لسان العرب لابن منظور: ۴۹۱/۲ ماده، سنح.

۴- (۴) سوره الزمر ۴۲:۳۹.

۵- (۵) وردت هذه الروايه فى مصادرنا على لفظين: الأول: عن الحسن الصيقل قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام: تفكّر ساعه خير من قيام ليله ؟ قال: «نعم، قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم: تفكّر ساعه خير من قيام ليله». قلت: كيف يتفكّر؟ قال: «يمرّ بالدار و الخربه فيقول: أين بانوك ؟ أين ساكنوك ؟ مالك لا تتكلّمين ؟». المحاسن للبرقى: ۲۶/۱. كتاب الزهد للحسين بن سعيد الكوفى: ۱۵. مشكاه الأنوار للطبرسى: ۸۱. و رواه الكلينى فى الكافى: ۵۴/۲ باختلاف يسير.الثانى: عن أبى العباس، عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «تفكّر ساعه خير من عباده سنه، قال اللّه:إِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ» الزمر ۹:۳۹. تفسير العياشى: ۲۰۸/۲.و من كتب العامّه فى: مفاتيح الغيب للرازى: ۴۰۷/۲، بفارق عباره «ستين» بدل «سبعين». طبقات الأولياء لإبن الملقن: ۲۵/۱، و غيرها من مصادرهم و بألفاظ شتى.

التی بها یدرک الأمور الفانیه، و یحبس - بالریاضه (۱)- نفسه الأمّاره التی هی تشیر

۱- (۱) فی حاشیه «ذ»: من شرح الشیخ داوود بن أبی شافین) أ (قال: و منهم من جعل الریاضه حبس النفس عن متابعه هواها، و قصرها علی طاعه مولاها، و یظهر من کلام المصنّف أنّ هذا الحبس مسبّب عن الریاضه، بقوله: و یحبس بالریاضه نفسه الأمّاره. و حینئذ فالریاضه تذلیل النفس، بحیث تصیر مسلّمه للعقل، منقاده للطاعه فی اقتناء الکمالات العلمیه و العملیه، راضیه مطمئنه، کما قال سید الأوصیاء: «لأروّضنّ نفسی ریاضه تهشّ معها إلی القرص إذا قدرت علیه مطعوما، و تقنع بالملح مأدوما» و الریاضه - علی المعنیین - لا تقع إلاّ بصیر عظیم، مقترن بتصور غایه خطیره، و محبّه صادقه، ناشئه عن کمال معرفه، فإنّ من لا یتصور کمال الغایه لا یصبر فی نیلها علی تمام المشقّه، و من لا یعرف لا یحب و لا یصبر علی تحمّل الآلام فی نیل قربه، و هذا الصبر یسهل بملاحظه الفناء لهذه المشتهیات المانعه من قربه تعالی، فإنّها فی نفسها کثره مشعره بالعدم؛ لتألّفها من أمور لا نفع إلاّ بها و تعدم بواحده منها، و لا تزال فی الإنقطاع، کما قال سید الأولیاء: «إنّکم لن تنالوا منها لذّه إلاّ بفراق أخری» ؛ لعدم اجتماع الأمثال، و بعدها حسره و ندامه لا یمکن استدراکها کَذلِکَ یُرِیهِمُ اللّهُ أَعْمالَهُمْ حَسَراتٍ عَلَیْهِمْ وَ ما هُمْ بِخارِجِینَ مِنَ النّارِسوره البقره ۲:۱۶۷، ثمّ قسّم النفس بحسب حالاتها الثلاث، ثمّ قال: و هذه الحال لا تقع إلاّ بقطع العلائق الدنیّه، و دفع الموانع الدنیویّه، و إضعاف القوی و الحواس المدرکه للأمور الفانیه العدمیه، و التأدّب بسوط التخویف، و من الناس من لا یلاحظ إلاّ استحقاقه تعالی للتعظیم، و لا یلاحظ - فی طاعته - خوفا من عذاب ألیم، و لا رغبه فی جنه نعیم، کما قال سید الأولیاء: «ما عبدتک خوفا من نارک، و لا طمعا فی جنّتک، و لکن وجدتک أهلا للعباده فعبدتک» جعلنا اللّه و إیّاکم من السالکین لهذا المنهج العظیم آمین.

إلى التخيّلات الواهيه(۱). النفس الإنسانيه إذا كانت مسخّره للقوه البهيميه(۲) ، بحيث تصير رذائل الأخلاق ملكه لها، تسمّى أمّاره(۳) ؛ لأمرها بالسوء، و إذا كانت حاكمه عليها، منقاده للقوه الملكيه بحيث تكون الأخلاق الفاضله راسخه فيها، تسمّى مطمئنه(۴) ، و إذا لم يكن شيء منهما ملكه لها، بل تميل إلى الخير تاره و إلى الشرّ أخرى،

(ب): نهج البلاغه للشريف الرضى: ۷۴، من كتاب له عليه السلام إلى عثمان بن حنيف الأنصارى، عامله على البصره.

(ج): نهج البلاغه للشريف الرضى: ۲۰۲، من خطبه له عليه السلام فى فناء الدنيا، و نص العباره هكذا: «لا تنالون منها نعمه إلّا بفراق أخرى» و وردت بصور أخرى، و لكن ليس كما فى الحاشيه.

(د): شرح المائه كلمه لأمير المؤمنين عليه السلام لإبن ميثم البحرانى: ۲۱۹ باختلاف فى بعض الألفاظ. شرح نهج البلاغه لإبن أبى الحديد المعتزلى: ۱۵۷/۱۰ باختلاف و اختصار.

۱- (۱) فى حاشيه «ح»: أى الكاذبه.

۲- (۲) القوه البهيميه: و هى النفس الشهوانيه، و التى بها الشهوات و طلب الغذاء و الشوق إلى اللذّات الحسّيه، و آلتها التى يستعملها من البدن الكبد. الألفين للعلّامه الحلّى: ۲۵۰/۱، المائه الثالثه، ۷۹، قوى النفس.

۳- (۳) النفس الأمّاره: هى القوه الحيوانيه فى الإنسان، إذا لم تكن طاعتها للقوه العقليه ملكه، فتكون كالبهيمه غير المرتاضه، تدعوها شهواتها تاره و غضبها تاره، فيصدر عنها أفعال مختلفه المبادىء. انظر: الألفين للعلّامه الحلّى: ۱۸۵/۱-۱۸۶، المائه الثانيه، الدليل (۳۷).

۴- (۴) النفس المطمئنه: هى التى لا يصدر منها ذنب أصلا البتّه، و اعتقاداتها صحيحه يقينيه من باب العقل.الألفين للعلّامه الحلّى: ۱۸۷/۱، المائه الثانيه، الدليل (۳۸).

و إذا صدر عنها شرّ لامت نفسها، تسمّی اللوّامه(۱) ، ثمّ مراتب الریاضه أربعه:

أولها: تهذیب الظاهر(۲) ، باستعمال الشرائع النبویه و النوامیس(۳) الإلهیه.

و ثانیها: تهذیب الباطن عن الملکات الردیئه(۴) ، و نفض آثار شواغله عن عالم الغیب.

و ثالثها: ما یحصل بعد الإتّصال بعالم الغیب(۵) ، و هی تحلّی النفس بالصور القدسیه الخالصه عن شوائب الشکوک و الأوهام.

و رابعها: ما یسنح لها عقیب ملکه الإتصال و الإنفصال عن نفسه بالکلّیه، و هو ملاحظه جمال اللّه(۶) و جلاله(۷) ، و قصر النظر علی کماله، حتی یری(۸) کلّ قدره

۱- (۱) النفس اللّوّامه: هی التی تلوم النفوس فی یوم القیامه علی تقصیرهنّ فی التقوی، أو التی لا تزال تلوم نفسها و إن اجتهدت فی الإحسان. انظر: تفسیر جوامع الجامع للطبرسی: ۶۸۱/۳.

۲- (۲) فی حاشیه «ح»: عن ارتکاب القبائح و الإخلال بالواجب، باستعمال الشرائع النبویه.

۳- (۳) فی حاشیه «ح»: جمع ناموس، و الناموس فی اللغه: التکلّم فی الخلوه. و هنا إشاره إلی تکلّم اللّه تعالی مع جبرئیل علیه السلام لیبلّغه إلی النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم، فالشرائع النبویه و النوامیس الإلهیه واحد فی المعنی، و مختلف فی الإعتبار.

۴- (۴) فی حاشیه «ح»: أی عیوب الباطن، کالحقد، و الحسد، و الجهل، و غیر ذلک.

۵- (۵) فی حاشیه «ح»: هو عالم المجرّدات، لأنّ النفس مجرّده و هی بمقتضی طبعها تقتضی الإنجذاب إلی عالمها؛ لأنّها کانت موجوده هناک ثمّ هبطت منه ثمّ تتوجّه إلیه.

۶- (۶) فی حاشیه «ح»: صفاته الثبوتیه.

۷- (۷) فی حاشیه «ح»: صفاته السلبیه.

۸- (۸) (یری) سقطت من «ث».

مضمحلّه فی جنب قدرته تعالی الکامله، و کلّ علم مستغرق فی علمه الشامل، بل کلّ وجود و کمال هو فائض من جنابه(۱) ، و یوجّه همّته بکلّیتها إلی عالم القدس، و یقصر أمنیته علی نیل محلّ الروح(۲) و الأنس، و یسأل الخضوع و الإبتهال من(۳) حضره ذی الجود و الأفضال، أن یفتح علی قلبه باب خزانه رحمته، و ینوّره بنور الهدایه التی وعده بعد مجاهدته، حیث قال: وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا (۴) ، لیشاهد الأسرار(۵) الملکوتیه و الآثار الجبروتیه، و یکشف فی باطنه الحقائق الغیبیه و الدقائق الفیضیه، فإنّ النفس إذا هذّبت ظاهرها و باطنها عن رذائل الأعمال و الأخلاق، و قطعت عوائقها عن التوجّه إلی مرکزها الأصلی بمقتضی طباعها، اتّصلت بعالم الغیب للجنسیه اتصالا معنویّا، فینعکس إلیها ممّا ارتسمت فیه من النقوش العلمیه، فتتحلّی النفس حینئذ بالصور الإدراکیه القدسیّه، ثمّ الإدراکات الفائضه علی النفس فی هذه المرتبه أقوی من الفائضه علیها عقیب النظر و الاستدلال من وجهین:

أحدهما: إنّ الحاصل عقیب النظر(۶) لا یخلو عن الشبهات الوهمیه؛ لمّا مرّ من أنّ الوهم له استیلاء فی طریق المباحثه، بخلاف تلک الصور القدسیه التی ذکرناها؛

۱- (۱) انظر: شرح الإشارات و التنبیهات للرازی: ۶/۱، لوامع الأسرار فی شرح مطالع الأنوار للرازی: ۶، المقدمه.

۲- (۲) الروح بفتح أوله: الراحه و الإستراحه و الحیاه الدائمه. مجمع البحرین للطریحی: ۳۵۳/۲.

۳- (۳) فی «ح» و «ذ»: (من عالم).

۴- (۴) سوره العنکبوت ۶۹:۲۹.

۵- (۵) فی «ذ» و «ح»: (الأمور) و فی حاشیه «ح»: فی نسخه (الأسرار) و کذا بقیه النسخ.

۶- (۶) قوله: (و الإستدلال من وجهین: أحدهما، أنّ الحاصل عقیب النظر) لم یرد فی «ث».

لاضمحلال القوى الحسّيه هناک، و صيرورتها مسخّره للقوى العقليه، فلا يمكنها المنازعه لها فى حكمها.

و ثانيها: إنّ الفائض على النفس فى هذه المرتبه قد يكون صورا كثيره استعدّت بصفائها عن الكدورات، و صقالتها عن أوساخ التعلّقات، لأن يفاض عليها تلک الصور، كمرآه صقلت و حوذى بها ما فيه صور كثيره، فإنّه يتراءى فيها ما تتسع هى له من تلک الصور، و الفائض عليها عقيب النظر هى العلوم التى تناسب تلک المبادئ التى رتّبت لتؤدّى إلى مجهول، كمرآه صقلت شىء يسير منها فلا يرتسم فيها إلّا شىء قليل من الأشياء المحاذيه لها، إلّا أنّ ذلک الفتح (۱)- أعنى فتح باب خزانه الرحمه على قلب السالک، و كشف الحقائق الغيبيه على باطنه - قباء لم يخط على قدّ(۲) كلّ ذى قد، و نتائج(۳) لم يعلم مقدّماتها(۴) جدّ كلّ ذى جد، بل ذلک

۱- (۱) قال ملاّ خضر الحبلرودى: إلاّ أنّ ذلک المذكور: من عدم قصر الهمّه، و عدم إشغال العقل بمعرفه الكثره، و عدم الوقوف عند الزخارف التى هى مزلّه القدم، و تضعيف الحواسّ المدركه للأمور الفانيه، و حبس النفس الأمّاره التى تشير إلى التخيّلات الواهيه بالرياضه، و توجيه الهمّه بالكلّيه إلى عالم القدس، و قصر الأمنيه على نيل محلّ الروح و الأنس، و الإشتغال بالسؤال و الخضوع و الإبتهال من حضره ذى الجود و الإفضال. قباء... إلى آخره. (حاشيه ح).

۲- (۲) القد: القامه. الصحاح للجوهرى: ۵۲۲/۲، قدد.

۳- (۳) قال المقداد: أى واردات و علوم فيضيه. الأنوار الجلاليه: ۱۱۹، الفصل الأول، التوحيد.

۴- (۴) قال المقداد: أى تلک المجاهدات، و إزاله تلک العلائق و تنحيه تلک العوائق، كلّ ذى جدّ و اجتهاد، بل ذلک فضل و منحه من الجناب القدسى يفيضه على من استعدّ لذلک الفيض، بحكم: من استعدّ استحقّ. لكن ذلک الإستعداد لا يحصل فى الأغلب إلاّ مع مجاهدات عظيمه، يتعارض فيها إلهامات -

فضل اللّه يؤتيه من يشاء(۱) ، جعلنا اللّه و إيّاكم من السالكين لطريقه، المستحقّين(۲) لتوفيقه(۳) ، المستعدّين لإلهام تحقيقه، المستبصرين بتجلّى(۴) هدايته و تدقيقه،(۵) آمين رب العالمين.

ص:۱۸۸

۱- (۱) اقتباس من سوره المائده/ ۵۴.

۲- (۲) قال المقداد: بالقيام بأوامره، و الإنتهاء عند زواجره. الأنوار الجلاليه: ۱۱۹، الفصل الأول، التوحيد.

۳- (۳) قال المقداد: و هو جعل الأسباب متوافقه فی حصول مسبّباتها، بأن تحصل شرائطها و تنتفی موانعها.الأنوار الجلاليه: ۱۱۹، الفصل الأول، التوحيد.

۴- (۴) فی «ث»: (علی) بدل من: (تجلّی).

۵- (۵) قال المقداد: الإستعداد: التهيّؤ لحصول الأثر. و الإلهام: إلقاء معنی فی الروع بطريق الفيض.و التحقيق: هو جعل الشیء حقّا. و التجلّی: هو الظهور و الإنكشاف. و الهدايه: وجدان ما يوصل إلی المطلوب. و التدقيق: هو إمعان النظر فی الشیء طلبا لتحقيقه. الأنوار الجلاليه: ۱۱۹، الفصل الأول، التوحيد.

الفصل الثّانی: العدل

اشاره

ص:۱۸۹

الفصل الثانی فی العدل(۱)

تقسیم: للفعل إلی أقسامه الخمسه ینتفع به فی المباحث.

(۲)

فنقول: الفعل إمّا أن یتّصف بأمر زائد علی حدوثه أو لا، الثانی مثل فعل النائم و الساهی(۳) ، و أمّا فعل البهائم، فقیل: لا یوصف بحسن و لا بقبح بالإتفاق، و فعل

۱- (۱) قال الحبلرودی: لمّا فرغ من الفصل الأول فی التوحید شرع فی الثانی، و قال: الفصل الثانی فی العدل، أی فی بیان أنّه تعالی حکیم عادل لا یفعل قبیحا و لا یخلّ بواجب، فإن قلت: کونه تعالی عادلا من جمله صفاته، فلم أفردها بالذکر و جعلها فی فصل علی حده مقابلا لفصل التوحید؟. قلت: لاختصاصه بکثره المباحث الجلیله، و کونه أصلا لعدّه مسائل شریفه، کحسن التکلیف، و وجوب الثواب و العقاب، و غیرهما ممّا سیأتیک بإذن اللّه تعالی؛ و لهذا صار ثانیا من أصول الدین، و أیضا هذا إشاره إلی [أنّ] کیفیه أفعاله [مغایره] لمّا عداه من صفات کماله. (حاشیه ح).

۲- (۲) قال ملاّ خضر الحبلرودی: و لمّا کان معرفه کونه تعالی عادلا موقوفه علی معرفه الواجب و القبیح العقلیین، المأخوذین فی تعریفه دون غیرهما من أقسام الفعل - أعنی المندوب و المکروه و المباح - صدّر البحث بتقسیم الفعل إلیهما، و بیان عقلیتهما، و لم یتعرّض لبقیه الأقسام، فقال: تقسیم. (حاشیه ح).

۳- (۳) انظر: کشف المراد للعلاّمه الحلّی: ۲۸۰، الفصل الثالث، المسأله الأولی فی إثبات الحسن و القبح العقلیین، إرشاد الطالبین للسیوری: ۲۵۲-۲۵۳، مباحث العدل.

الصبی مختلف فیه(۱) ، فمنهم من حکم ما به متّصف الحسن و القبح؛ لأنّ کلّ فعل إذا وقع علی ما ینبغی فی نظر العقل فهو حسن، و ما کان خلافه فقبیح، مع قطع النظر عن الفاعل، و لهذا حکموا بذلک فی أفعال الصبی، و منهم من قال: إنّ الفعل إنّما یتّصف بالحسن و القبح إذا وقع من فاعل بحیث یلیق به و ینبغی منه عقلاً و الصبیّ لا یتصوّر منه ذلک، و الحقّ أنّ اتصاف الفعل بالحسن و القبح معتبر حین إدراک فاعل نفس الفعل، [مع](۲) قطع النظر عن الحسن و القبح، بخلاف النائم و السکران و المجنون و البهائم و الصبی(۳). و الأوّل أمّا حسن(۴) أو قبیح؛ لأنّ کلّ فعل إمّا أن ینفر العقل منه أو لا، و الأول قبیح، و الثانی حسن، و الحسن أربعه أقسام: لأنّه إمّا أن ینفر العقل من ترکه أو لا و الأول واجب، و الثانی مندوب إن ترجّح فعله(۵) ، و مکروه إن ترجح ترکه، و مباح إن تساویا، و لذلک - أی و لأنّ القبیح ینفر العقل من فعله، و الواجب ینفر العقل من ترکه - یذمّ العقلاء فاعل القبیح و تارک الواجب؛ لارتکابه ما ینفر العقل عنه(۶).

۱- (۱) قوله: (و لا بقبح بالاتّفاق، و فعل الصبی مختلف فیه) لم یرد فی «ث».

۲- (۲) ما بین المعقوفتین أثبتناه لیستقیم السیاق.

۳- (۳) من قوله: (فمنهم من حکم ما به) إلی هنا أثبتناه من «م».

۴- (۴) (أمّا حسن) لم یرد فی «ث».

۵- (۵) فی «ث» زیاده: (علی ترکه).

۶- (۶) قال الحبلرودی: و لا یذمّون فاعل غیرهما من أقسام الفعل و لا تارکه؛ لعدم نفوره - أی العقل - من شیء منهما - أی الفعل و الترک - (حاشیه ح).

و اعلم أنّ مسأله الحسن و القبح العقليين من المسائل الخلافيه المشهوره بين العقلاء، فلا بدّ أولا من تحرير محلّ النزاع؛ ليكون النفى و الإثبات واردين على شىء واحد، فنقول: الحسن و القبح يقالان لمعان ثلاث:

الأوّل: صفه الكمال و النقص، يقال: العلم حسن و الجهل قبيح، و لا نزاع فى أنّ مدركه العقل.

و الثانى: ملاءمه الغرض و منافرته، فما وافق الغرض يكون حسنا، و ما خالفه يكون قبيحا، و ما ليس كذلك لم يكن حسنا و لا قبيحا، و قد يعبّر عنهما بالمصلحه و المفسده، فيقال: الحسن ما فيه مصلحه، و القبح ما فيه مفسده، و ما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما، و ذلك أيضا عقلىّ بحسب اختلاف الإعتبار، فإنّ قتل زيد مصلحه لأعدائه مفسده لأوليائه.

الثالث: تعلّق المدح و الثواب عاجلا و آجلا، و الذمّ و العقاب كذلك، و هذا هو محلّ النزاع، فهو عند الأشاعره شرعىّ؛ لأنّ الأفعال كلّها متساويه، و ليس شىء منها فى نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله و ثوابه و لا ذمّ فاعله و عقابه، و إنّما صارت كذلك بواسطه أمر الشارع بها و نهيه عنها. و عند المعتزله عقلىّ، قالوا: للعقل فى نفسه - مع قطع النظر عن الشرع - جهه محسّنه أو مقبّحه، ثمّ إنّها قد تدرك بالضروره، كحسن الصدق النافع، و قبح الكذب الضّار، و قد تدرك بالنظر، كقبح الصدق الضّار، و حسن الكذب النافع، و قد لا تدرك بالعقل أصلا، لكن إذا ورد به الشرع علم أنّ ثمّه جهه محسّنه، كصوم آخر يوم من رمضان، أو مقبّحه، كصوم أول يوم من شوال. و إذا تقرّرت هذه

المقدّمه فلنرجع إلی ما فی المتن، قال:

أصل: فی الإشاره إلی الخلاف بین الفریقین و إثبات ما هو الحق،

فنقول: أنکرت المجبّره (۱)- یعنی الأشاعره القائلین بالجبر - و الفلاسفه الحسن و القبح و الوجوب العقلیه، قالوا: القبیح عندنا ما نهی عنه شرعا، تحریما أو تنزیها، و الحسن بخلافه، و لا حکم للعقل فی حسن الأشیاء و قبحها، بل الشرع هو المثّبت و المعیّن، و لو عکس الشارع القضیه فحسّن ما قبّحه و قبّح ما حسّنه لم یکن ممتنعا، و انقلب الأمر فصار القبیح حسنا و الحسن قبیحا. و قالت الفلاسفه: لا سبیل للعقل النظری فی معرفه حسن الأشیاء و قبحها، بل الحاکم بذلک العقل العملی و لأهل العدل - یعنی المعتزله القائلین بوجوب ثواب المطیع و عقاب العاصی، و لذلک لقّبوا بأهل العدل - علیها - أی علی الأحکام العقلیه(۲) ، التی هی الحسن و القبح و الوجوب - دلائل لا تخلو عن نوع(۳) ضعف، طوینا ذکرها اقتداء بالمصنّف رحمه اللّه، و الأولی إثباتها - أی تلک الأحکام - بالضروره، لأنّ الإستدلال لا بدّ من انتهائه إلیها - أی الضروره - دفعا للدور و التسلسل. و لمّا أورد هنا اعتراض، بأنّ العلم بحسن الأشیاء و قبحها لو کان ضروریا لمّا اختلف فیه العقلاء؛ لعدم الإشتباه فی الأحکام الضروریه، و لما وقع التفاوت بینه

۱- (۱) قال المقداد: أراد أنّ المجبّره أنکرت ذلک مطلقا، و الفلاسفه بالعقل النظری، و المراد بالنظری:ما کان متعلّقه لیس للقدره الإنسانیه فیه تصرّف، و بالعملی: ما کان للقدره الإنسانیه فیه تصرّف، و یتمّ به نظام النوع. الأنوار الجلالیه: ۱۲۵، الفصل الأول، التوحید.

۲- (۲) (العقلیه) لم ترد فی «ث».

۳- (۳) (نوع) لم ترد فی «ث» و «ص».

و بين العلم بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، لأنّ الضروريات لا تتفاوت، و التالى باطل لوجود الاختلاف و التفاوت، فالمقدّم مثله. أشار إلى جوابه، بقوله: و سبب اختلاف العقلاء، و الإشتباه فى الحكم المذكور اشتباه ما يتوقّف عليه الحكم، من تصوّرات معانى الألفاظ من المحكوم عليه و به، فإنّه قد لا يتصوّر الأطراف على وجه يكون مناط الحكم، و حينئذ يقع الإختلاف، و أمّا إذا تصوّر على الوجه الذى يتعلّق به الحكم فلا، و لا ينافى ذلك الإشتباه الحاصل من عدم تصور الأطراف على ما ينبغى ضروريّه الحكم، لأنّ التصديق الضرورى(۱): هو الذى إذا حصل تصوّر الطرفين حصل الحكم من غير حاجه إلى وسط - أى دليل - لأجل الحكم، بل إن توقّف على نظر و كسب يكون ذلك لأجل التصوّرات التى فى الأطراف، و محلّ النزاع - يعنى الحكم بحسن الشىء أو قبحه - كذلك ضرورىّ بالمعنى المذكور، فإنّ من تصوّر حقيقه الواجب و القبيح، و تصوّر معنى نفور العقل؛ يحكم بالضروره بنفور العقل عن ترك الأول - أى الواجب - و فعل الثانى - يعنى القبيح - من غير توقّف على أمر آخر، من دليل أو حدس(۲) أو تجربه، و أمّا حديث التفاوت، فجوابه: إنّ ذلك بسبب الف النفس ببعض الضروريات، و هى لمألوفها متى ورد عليها أقبل، و بمأنوسها كلّما وجده أميل.

أصل: فى بيان أنّه تعالى لا يفعل القبيح و لا يترك الواجب.

و الأمه اجمعت على ذلك، فالأشاعره من جهه أنّه لا قبيح منه و لا واجب عليه،

۱- (۱) انظر: قواعد المرام للبحرانى: ۲۱، القاعده الأولى، الركن الأول، البحث الأول، كشف المراد للعلاّمه الحلّى: ۲۰۵. الفصل الخامس، المسأله الثانيه عشر.

۲- (۲) الحدس: هو سرعه انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب. إرشاد الطالبين: ۱۰۰، أقسام العلم الضرورى.

فلا يتصوّر منه فعل قبيح و لا ترک واجب(۱).

و أمّا المعتزله فمن جهه أنّ ما هو قبيح منه يتركه و ما يجب عليه يفعله(۲) ، و الدليل على ذلک أنّ واجب الوجود قادر، عالم بتفاصيل جميع الأشياء، و من جملتها القبائح و ترک الواجبات، فيكون عالما بتفاصيل القبائح و ترک الواجب(۳) ، و هو مستغن عن فعل القبائح و ترک الواجب(۴) ؛ لمّا تقدّم من الأصول فى المباحث السابقه، من أنّه غنىّ بالإطلاق عن الغير فى ذاته و صفاته، و كلّ من كان كذلک - أى عالما بالقبيح من حيث هو قبيح، مستغنيا عنه - يستحيل عليه فعل القبيح و ترک الواجب بالضروره، و إلّا يلزم السفه، تعالى اللّه عن ذلک علوّا كبيرا(۵).

ينتج من(۶) ترتيب المقدّمات المذكوره، أنّ الواجب لا يفعل القبيح، و لا يخلّ بالواجب - أى لا يتركه -، و هو المطلوب.

أصل: فى بيان أفعال العباد هل هى واقعه بقدرتهم أو بقدره اللّه تعالى ؟

قالت الشيعه و جمهور المعتزله: الأفعال التى تصدر من عبيده هم موجدوها

۱- (۱) انظر: كتاب الإرشاد للجوينى: ۲۳۴، فصل: أنّه لا واجب عقلا على العبد أو اللّه، نهايه الإقدام للشهرستانى: ۳۸۱، القاعده السابعه عشر: فى التحسين و التقبيح.

۲- (۲) انظر: شرح الأصول الخمسه للقاضى عبد الجبار: ۳۵، فى أنّه عزّ و جلّ عادل.

۳- (۳) فى «ص»: (الواجبات).

۴- (۴) قوله: (و هو مستغن عن فعل القبائح و ترک الواجب) لم يرد فى «ث».

۵- (۵) انظر: كشف المراد للعلّامه الحلّى: ۲۸۳، الفصل الثالث، المسأله الثانيه.

۶- (۶) قوله: (ينتج من) لم يرد فى «ث».

بالإختيار - أى هى واقعه بقدرتهم وحدها على سبيل الإستقلال بلا- إيجاب، بل اختيار؛ و ذلك لأنّها - أى تلك الأفعال - تحصل منهم بحسب دواعيهم و إرادتهم بالضروره، فإنّ من رام دفع حجر فى جهه، إندفع إليها بحسب قصده و إرادته، و كلّ من حصل منه الفعل بحسب داعيه و إرادته، فهو موجده(۱).

و عند الفلاسفه - و وافقهم فى ذلك إمام الحرمين من الأشاعره (۲)-: إنّ العبيد هم موجدوها بالإيجاب و امتناع التخلّف، بقدره يخلقها اللّه تعالى فى العبد، إذا قارنت حصول الشرائط و ارتفاع الموانع(۳). و عند المجبّره: أوجدها اللّه فيهم - أى فى العبيد -، فالأفعال عندهم واقعه بقدره اللّه تعالى وحدها، و ليس لقدرتهم تأثير فيها، بل اللّه سبحانه جرى عادته بأنّه يوجد فى العبد قدره و اختيارا، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعل المقدور مقارنا لهما، فيكون فعل العبد مخلوقا للّه(۴) ، إذ لا مؤثّر عندهم فى الوجود إلاّ اللّه تعالى. و قالت طائفه: هى واقعه بالقدرتين معا. ثمّ اختلفوا.

۱- (۱) انظر: رسائل الشريف المرتضى: ۱۳۵/۱۰، جوابات المسائل الطبريه، المسأله الأولى، شرح الأصول الخمسه للقاضى عبد الجبار: ۲۲۳-۲۲۴، ۲۲۶-۲۲۷، فصل فى خلق الأفعال، كنز الفوائد للكراجكى: ۱۱۲/۱، قبح التكليف بما لا يطاق، فصل فى أنّه تعالى يخلق أفعال العباد.

۲- (۲) قال التفتازانى: المشهور فيما بين القوم، و المذكور فى كتبهم، أنّ مذهب إمام الحرمين: إنّ فعل العبد واقع بقدرته و إرادته إيجابا، كما هو رأى الحكماء، و هذا خلاف ما صرّح به إمام الحرمين فيما وقع إلينا من كتبه، شرح المقاصد للتفتازانى: ۲۲۴/۴.

۳- (۳) انظر: كتاب الإرشاد للجوينى: ۱۷۴-۱۷۶، فصل: ليس العبد مخترعا.

۴- (۴) انظر: الملل و النحل للشهرستانى: ۳۶، الفصل الثانى الجبريه.

فقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائینی(۱): تقع بمجموع القدرتین، علی أن یتعلّقا جمیعا بالفعل نفسه، و جوّز اجتماع المؤثّرین علی أثر واحد.

و قال القاضی أبو بکر: علی أن تتعلّق قدره اللّه تعالی بأصل الفعل، و قدره العبد بصفته من کونه طاعه أو معصیه، کما فی لطم الیتیم تأدیبا و إیذاء، فإذن ذات اللّطم واقعه بقدره اللّه و تأثیره، و کونه طاعه علی الأول، و معصیه علی الثانی بقدره العبد و تأثیره. و احتجّ أبو الحسین البصری علی المذهب الأول بالضروره - أی یزعم أنّ العلم بذلک ضروری، و لا حاجه إلی الإستدلال - و ذلک لأنّ کلّ أحد یجد فی نفسه التفرقه بین حرکتی المختار و المرتعش، و الصاعد إلی المناره و الهاوی منها، و یعلم أنّ الأولین من هذین القسمین یستندان إلی دواعیه و اختیاره، و أنّه لولا تلک الدواعی و الإختیار لم یصدر عنه شیء منهما، بخلاف الآخرین(۲).

إذ لا مدخل فی شیء منهما لإرادته و داعیه، بل الحیوانات العجم تفرّق بین مقدورها و غیر مقدورها فکیف بالإنسان، و لهذا یقصد الحمار طفر الجدول الضیّق دون الواسع، و لیس ما ذکره أبو الحسین ببعید، فیکون إنکاره سفسطه مصادمه

۱- (۱) هو إبراهیم بن محمد بن إبراهیم بن مهران أبو إسحاق الإسفرائینی، الأصولی، المتکلّم، الفقیه الشافعی، إمام أهل خراسان. صنّف کتاب جامع الحلّی فی أصول الدین. و بنیت له بنیسابور مدرسه مشهوره.حکی عنه أبو القاسم القشیری أنّه کان لا یجوّز الکرامات، و هذه زلّه کبیره. و توفی فی نیسابور. تاریخ الإسلام للذهبی: ۴۳۶/۲۸-۴۴۰.

۲- (۲) الملل و النحل للشهرستانی: ۴۱، الفصل الثالث، الأشعریه، و انظر: غایه المرام للآمدی: ۱۸۲، القانون الخامس، القاعده الاولی: فی أنّه لا خالق إلاّ اللّه. کشف المراد للعلاّمه الحلّی: ۲۸۵-۲۸۶، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسأله السادسه.

للضروره، و إن تنزّلنا عن دعوى الضروره فى هذا المطلب و استدللنا عليه، قلنا: لو كان فعل العبد بمحض قدره اللّه، من غير تأثير لقدره العبد، لجاز تحرّك الجبل العظيم باعتماد الضعيف، و عدم تحرّك الخردله باعتماد القوى فى الغايه، بأن يخلق اللّه الحركه فى الجبل دون الخردله، و إنّه مكابره. و نقول أيضا: إن وجد شىء من القبائح فى العالم، فالعبيد موجدوا أفعالهم بالقدره و الإختيار، و الملزوم - أعنى وجود شىء(۱) من القبائح - ثابت بالضروره، و باعتراف الخصم أيضا، فكذا اللازم يكون ثابتا.

بيان الملازمه: إنّا بيّنا أنّ فعل القبيح محال على الواجب، فيكون فاعله - أى القبيح - غيره - أى غير(۲) الواجب - و إذا ثبت أنّ فاعل القبيح هو العبد، فكذا فاعل الحسن؛ لعدم القائل بالفصل(۳) ، و لأنّا نعلم بالضروره أنّ فاعل القبيح هو فاعل الحسن لا شخصا آخر، فإنّ الذى كذّب هو الذى صدّق، و المنازعه فيه مكابره.

و عن الحسن البصرى(۴): بعث اللّه محمّدا صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم إلى العرب

۱- (۱) قوله: (وجود شىء) لم يرد فى «ث».

۲- (۲) (غير) لم ترد فى «ث».

۳- (۳) فى حاشيه «ع»: بالفصل بين الفاعلين، بأن يقول: فاعل الحسن غير فاعل القبيح، و يقول: فعل القبيح من العبيد، و الحسن من اللّه تعالى.

۴- (۴) لم يرد قول الحسن البصرى - هذا - إلاّ فى مصادر العامّه، مجرّدا من اللقب، و ربّما هو الذى دعا البعض إلى الظن أنّه الإمام الحسن عليه السلام.

و هم قدریه، یحمّلون ذنوبهم علی اللّه تعالی، و یصدّقه قوله تعالی: وَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَیْها آباءَنا وَ اللّهُ أَمَرَنا بِها (۱)(۲). و قد عرفت معنی القدریه، و من الموصوف بها.

و لمّا کان إسناد فعل القبائح إلی اللّه تعالی أمرا شنیعا، حاول الأشعری مفرّا منه، فقال: الفعل بخلق اللّه و کسب العبد(۳) ، و معناه: إنّه جرت عاده اللّه بأن یوجد فی العبد قدره و اختیارا، و یوجد فیه فعله المقدور مقارنا لهما، فیکون فعل العبد مخلوقا للّه تعالی مکسوبا للعبد، و المراد بکسبه إیاه: مقارنته لقدرته و إرادته، من غیر أن یکون هناک منه تأثیر أو مدخل فی وجوده، سوی کونه محلا له. فأشار المصنّف إلی جوابه بقوله: و الذی أثبته أبو الحسن الأشعری فی العبد و سمّاه بالکسب، و أسند وجود الفعل و عدمه إلی اللّه خلقا، و إلی العبد کسبا، و لم یجعل للعبد شیئا من التأثیر، غیر معقول عند التحقیق و التفتیش، فإنّا نقول له: إن کان للعبد تأثیر فی وجود الفعل و تسمّیه کسبیا، فقد صدر من العبد فعل إختیاری، فبطل قولک: لا مؤثّر فی الوجود إلاّ اللّه، و إن لم یکن له تأثیر أصلا، و یکون الفعل بمحض قدره اللّه تعالی، فقد لزمک القول بالجبر و إسناد القبیح إلی اللّه، فلا فائده فی إثبات المعنی الذی تسمّیه کسبا، إلاّ تطویل المسافه بلا طائل.

شبهه للمجبّره فی دعواهم – هذه – و جواب عنها.

(۴)

۱- (۱) سوره الأعراف ۲۸:۷.

۲- (۲) الکشّاف للزمخشری: ۷۵/۲، و عنه فی تفسیر البحر المحیط للأندلسی: ۲۸۶/۴.

۳- (۳) انظر: الملل و النحل: ۴۱، الفصل الثالث، الأشعریه.

۴- (۴) قال ملّا خضر الحبلرودی: و هی معارضه لمّا استدللنا به من الدلیل العقلی علی الإختیار. (حاشیه ح).

قالت المجبّره: إن كانت القدره و الإراده فی العبد من اللّه تعالی - و الحال إنّه بعدمهما یمتنع الفعل، و معهما یجب - فالفعل صادر من اللّه تعالی، و الملزوم - أعنی القدره(۱) و الإراده من اللّه - ظاهر الثبوت باتفاق الخصم، فکذا اللازم(۲) ثابت.

و الجواب عن الشبهه(۳): إنّه لا یلزم من کون آله الفعل - أی القدره و الإراده - من اللّه أن یکون الفعل منه(۴) ، غایه ما فی الباب إنّه یتخیّل و یتوهّم منه(۵) الإیجاب(۶) ، بأن یکون الفعل واجب الصدور من العبد بقدرته، و لا یکون له اختیار فی ترکه، کالنار فی الإحراق، و لیس هذا مذهبکم. أمّا الجبر الذی هو مذهبکم، بأن یکون الفعل بمحض قدره اللّه تعالی، من غیر تأثیر لقدره العبد أصلا، فلا یلزم منه(۷) ، و یمکن دفع الإیجاب أیضا بأن نقول: إنّ کون آله الفعل(۸) من اللّه تعالی

۱- (۱) فی حاشیه «ح»: و هذا هو المقدّم. و فی «ث»: (کون القدره).

۲- (۲) فی حاشیه «ح»: و هو التالی.

۳- (۳) قال الحبلرودی: تقریر الجواب: إنّه سلّمنا أنّ القدره و الإراده - و اللّتان هما آله الفعل - من اللّه تعالی، لکنّ الملازمه التی ادّعیتم ممنوعه، و سند المنع أنّه لا یلزم... إلی آخره. (حاشیه ح).

۴- (۴) قال الحبلرودی: مباشره، و إلّا لزم کون الحدّاد مباشرا قریبا، لقتل کلّ من قتل بسیف صنعه، و هو باطل ضروره. (حاشیه ح).

۵- (۵) فی حاشیه «ح»: أی ممّا ذکر.

۶- (۶) قال ملّا خضر الحبلرودی: الذی هو مذهب الفلاسفه، من أنّ اللّه تعالی یوجد فی العبد القدره و الإراده، ثمّ تلک القدره و الإراده یوجبان الفعل. (حاشیه ح).

۷- (۷) قال الحبلرودی: و لا یتخیّل منه، و لا یدلّ علیه أصلا. (حاشیه ح).

۸- (۸) فی حاشیه «ح»: التی هی القدره و الإراده.

مسلّم، إلّا أنّ(۱) فعل العبد تابع لداعیه و إرادته بالضروره، فیکون فعله باختیاره؛ لأنّا لا نرید بالإختیار إلّا هذا القدر - أعنی کون الفعل تابعا لإرادته و داعیه - و بعد ظهور کون فعله - أی العبد - تابعا لداعیه و إرادته، أن سمّوه إیجابا؛ لکون الآلات من القدره و الإراده صادره من اللّه تعالی(۲) ، کان ذلک منازعه فی مجرّد التسمیه لا فی المعنی، فإنّا نقول: العبد مختار فی فعله، بمعنی أنّ فعله تابع لقدرته و إرادته، و أنتم تقولون: إنّه غیر مختار، بمعنی أنّ قدرته مخلوقه للّه تعالی، و لا مضایقه فیها - أی فی التسمیه - إذ لکلّ أحد أن یصطلح علی ما یشاء، و لو قالوا - یعنی المجبره - فی تقریر الشبهه: إنّ اللّه تعالی خلق العبید فوجد منهم الفعل، و لو لم یخلقهم لمّا کانت الأفعال - أی لمّا وجدت - و لمّا خلقهم کانت و ثبتت الأفعال منهم، فیکون هو تعالی فاعلا بعیدا لها - أی لتلک الأفعال - لأنّ فاعل السبب هو فاعل المسبّب، کان جواب لو فی قوله: و لو قالوا مثل قولهم الأول فی إیهام الإیجاب دون الجبر، و أسهل فی ذلک، و لم یحتج إلی إثبات أنّ القدره و الإراده من اللّه تعالی(۳) ، لکن لا یخفی علی العاقل ما فیه من الضعف(۴) ؛ لأنّ الکلام فی المباشر القریب للأفعال، هل هو اللّه

۱- (۱) قال الحلبرودی: أی إلّا أنّ الإیجاب المشهور - الذی هو: عباره عن عدم تخلّف الفعل عن الفاعل، بشرط أن لا یکون مسبوقا بقصد وداع و إراده، کالإشراق و الإحراق بالنسبه إلی الشمس و النار - غیر لازم؛ لأنّ فعل العبد... إلی آخره. (حاشیه ح).

۲- (۲) قال الحلبرودی: و لزوم وجود الفعل بوجودها و امتناعه مع عدمها. (حاشیه ح).

۳- (۳) فی حاشیه «ح»: دونهم، بخلاف الأول لاحتیاجه إلی إثبات ذلک.

۴- (۴) قال الحلبرودی: و الفساد و عدم دلالته علی الجبر أصلا، بل المتخیل منه الإیجاب المجاب عنه: بأنّ فاعل السبب لیس فاعل المسبّب الأول. (حاشیه ح).

تعالی أو العبید؟ فإثبات أنّ مباشره البعید هو اللّه تعالی نصب الدلیل فی غیر محلّ النزاع، فیکون باطلا(۱).

شبهه أخری لهم فی هذه الدعوی، و جواب عنها.

قالوا أیضا: علمه تعالی متعلّق بفعل العبـد لا محاله، فما علم عـدمه یمتنع صـدوره عن العبد؛ و إلّا یلزم أن یکون علمه جهلا، و ما علم وجوده فهو واجب الصـدور عن العبـد، فیکون ترکه ممتنعا، إذ لو فرض ترکه من العبد لزم کون علمه تعالی جهلا، و اللّازم - أعنی إنقلاب علمه جهلا - محال، فالملزوم - یعنی ترک العبـد ما علم اللّه وجوده، أو فعل ما علم عـدمه - مثله فی البطلان، و إذا کان ترکه من العبد أو فعله ممتنعا، کان العبد مجبورا فی فعله، و هو المطلوب(۲).

قال الإمام الرازی: و لو اجتمع جمله العقلاء، لم یقـدروا علی أن یوردوا علی هـذا الوجه حرفا، إلّا بالتزام مذهب هشام(۳) ، و هو أنّه تعالی لا یعلم الأشیاء قبل وقوعها(۴).

قلنا فی جوابهم: هـذا الـذی ذکرتم أیضا یوهم الإیجاب، بأن یکون الفعل صادرا عن العبد، بحیث لا یقدر علی ترکه، و أمّا الجبر الذی تدّعونه و هو أن یکون(۵) الفعل

۱- (۱) انظر: کشف المراد للعلّامه الحلّی: ۲۸۶، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسأله السادسه.

۲- (۲) انظر: کشف المراد للعلّامه الحلّی: ۲۸۵، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسأله السادسه.

۳- (۳) هشـام بن عمرو الفـوطی المعـتزلی، الکـوفی، مولی بنی شـیبان، کـان من أصـحاب أبی الهـذیل ثمّ ترکه، و هو من أهل البصره، توفی سنه ۲۲۶ ه، راجع رأیه المذکور فی المتن فی کتاب الملل و النحل: ۳۱ - الهشامیه، و انظر: الفهرست لابن الندیم: ۲۱۴. سیر أعلام النبلاء للذهبی: ۵۴۷/۱۰.

۴- (۴) انظر: شرح المواقف للجرجانی: ۱۷۳/۸، المرصد السادس: فی أفعاله تعالی، المقصد الأول.

۵- (۵) (یکون) لم یرد فی «ث».

صادرا من اللّه تعالى من غير تأثير للعبد فلا يلزم من هذا، و يلزمهم أيضا مثله - أى مثل هذا الكلام - لإثبات الإيجاب فى فعل البارى تعالى، فنقول: كلّما علم اللّه عدمه من أفعال نفسه فهو ممتنع الصدور منه تعالى، و ما علم وجوده فهو واجب الصدور عنه تعالى، و إلاّ- يلزم الإنقلاب المذكور، و لا مخرج لفعل اللّه عنهما، فيبطل الإختيار، إذ لا قدره على الواجب و الممتنع فلا يكون الواجب فاعلا مختارا، و كلّما أجابوا به عن هذا النقض فهو جوابنا عن شبهتهم، على إنّا نزيد على ذلك، و نقول فى حلّ الشبهه: العلم لا- يكون علما إلاّ إذا طابق المعلوم، فيكون تابعا للمعلوم، بمعنى أنّهما يتطابقان، و الأصل فى هذه المطابقه هو المعلوم، ألا ترى أنّ صوره الفرس مثلا على الجدار إنّما كانت على هذه الهيئه المخصوصه؛ لأنّ الفرس فى حدّ نفسه هكذا، و لا يتصوّر أن ينعكس الحال بينهما، فالعلم بأنّ زيدا سيقوم غدا إنّما يتحقّق إذا هو فى نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس، فلا مدخل للعلم فى وجوب الفعل(۱) و امتناعه، و سلب القدره و الإختيار، و إذا كان العلم تابعا للمعلوم بالمعنى المذكور، فلو كان مؤثّرا فى المعلوم، كان المعلوم أيضا تابعا له فيدور، و إذا لم يكن العلم مؤثّرا فى الفعل وجودا و عدما لم يلزم الإيجاب.

هدايه: إنّ القائلين بكون العبد مختارا لم يدّعوا أنّ جميع الأفعال الحسنه صادره منه

إعلم أنّ القائلين بكون العبد مختارا فى فعله لم يدّعوا أنّ جميع الأفعال الحسنه صادره منه، بل منها ما يصدر عن اللّه تعالى، و منها ما يصدر عنه، فالمصنّف رحمه اللّه أراد أن يشير إجمالا إلى(۲) ما يصدر عن كلّ منهما، فقال: إذا ثبت أنّ للعبد فعلا

۱- (۱) فى «ث»: (وجوبه) بدل من (وجوب الفعل).

۲- (۲) قوله: (ما يصدر عنه، فالمصنف رحمه اللّه أراد أن يشير إجملا إلى) لم يرد فى «ث».

اختیاریا، فکلّ فعل یستحقّ به العبد مدحا کالطاعات، أو ذمّا کالمعاصی، او یحسن أن یقال له: لم فعلت کذا؟ فهو فعله صدر عنه، و ما عداه من الأفعال، ممّا لم یستحقّ به مدحا، أو ذمّا، أو لم یحسن أن یقال له: لم فعلت کذا ککونه حسن الصوره، طیّب الصوت، رشیق القد، و أضداد ذلک، فهو فعله تعالی لا اختیار للعبد فیها أصلا.

أصل: فی بیان أنّ اللّه تعالی هل یفعل لغرض أو لا؟.

ذهبت الأشاعره(۱) و الحکماء(۲)(۳) إلی أنّ أفعاله لیست معلّله بالأغراض، و خالفهم فی ذلک المعتزله و الشیعه، و اختاره المصنّف و استدلّ علیه بأنّه إذا ثبت أنّ فعل الباری تبع لداعیه، و الداعی هو العلم بمصلحه الفعل أو الترک، فأفعاله تعالی لم تخلو عن المصالح، التی صار العلم بها داعیا للفاعل إلی الإیجاد أو الترک، دفعا للترجیح من غیر مرجّح، و قولنا: أفعاله تعالی لم تخل عن المصالح، - أی إنّه إنّما یفعل لغرض و حکمه، باعثه علی الفعل، مرجّحه لأحد طرفی الفعل علی الآخر. احتجّ الأشاعره بأنّه لو کان فعله تعالی لغرض من تحصیل مصلحه، أو دفع مفسده، لکان هو ناقصا فی ذاته، مستکملا بتحصیل ذلک الغرض؛ لأنّه لا یصلح غرضا للفاعل إلّا ما هو أصلح له من عدمه، و هو معنی الکمال(۴). أجاب عنه: بأنّه إذا ثبت أنّه تعالی

۱- (۱) انظر: المواقف للأیجی: ۳۳۱، الموقف الخامس، المرصد السادس، المقصد الثامن: فی أنّ أفعال اللّه تعالی لیست معلله بالأغراض.

۲- (۲) (و الحکماء) أثبتناه من «ث» و «ص».

۳- (۳) انظر: التعلیقات لابن سینا: ۵۳، ۵۹.

۴- (۴) انظر: نهایه الإقدام للشهرستانی: ۳۹۷-۴۰۰، القاعده الثامنه عشر، تسلیک النفس إلی حضیره القدس -

کامل، و مستغن عن الغیر فی ذاته و صفاته، فتلک المصالح التی صار العلم بها داعیا له إلی الفعل، لم تعد إلیه؛ لتعالیه عن التضرر و الإنتفاع، بل تعود إلی عبیده و هو الإحسان إلیهم، بتحصیل مصالحهم و دفع مفاسدهم، و لا محذور فی ذلک، و إذا ثبت أنّ أفعاله تعالی صادره عنه لمصالح تعود إلی عبیده، ثبت بطریق العکس أنّ کلّ ما فیه فساد بالنسبه إلیهم لم یصدر عنه تعالی.

تبصره: فی أنّه تعالی لا یأمر بالقبیح و لا یرضی به.

قد بیّنا فیما تقدّم فی بحث الصفات، حقیقه إرادته تعالی لأفعال نفسه، و أنّها:

عباره عن علمه بما فی الفعل من المصلحه. و أمّا إرادته لأفعال عبیده فهو أمرهم بها، و کراهته نهیهم عنها، و التفصیل: إنّ فعل العبد إن کان واجبا یرید اللّه وقوعه و یکره ترکه، و إن کان حراما فبعکسه، و المندوب یرید وقوعه و لا یکره ترکه، و المکروه عکسه، و أمّا المباح و أفعال غیر المکلّف فلا تتعلّق بها إرادته و لا کراهته، و الأمر بالقبیح یتضمّن الفساد، لأنّه یؤدّی إلی اختلال نظام النوع المطلوب فی غرض الحکیم، و لأنّه ممّا یجرّ إلی نسبه الجهل و السفه إلی الآمر، فلا یأمر اللّه العبید به، و قد بیّنّا فیما سبق أنّه لا یفعل القبیح، فلا یرضی به - أی بالقبیح - لأنّ الرضا به قبیح کفعله، هذا مذهب الشیعه(۱) و المعتزله(۲). و ذهب الأشاعره إلی أنّه تعالی

۱- (۱) انظر: الإعتماد فی شرح واجب الإعتقاد للمقداد السیوری: ۷۵، الرکن الثانی: فی العدل.

۲- (۲) انظر: النافع یوم الحشر للمقداد السیوری: ۶۸.

مریـد لجمیع الکائنـات، و کلّهـا واقعه بمشـیئه اللّه و إرادته غیر مریـد لما لا یکون(۱) ، فمنهم من لاـ یجوّز إسـناد الکائنـات إلیه مفصّـلا، فلا یقال أراد اللّه الکفر أو الفسق لإیهامه الکفر، و هو: أنّ الکفر أو الفسق مأمور به، لما ذهب بعض العلماء من أنّ الأمر هو نفس الإراده، و عنـد الإلتباس یجب الرجوع إلی التوقیف من الشارع(۲) ، و لا توقیف فی الإسـناد تفصیلا، و ذلک کما یصحّ بـالنصّ و الإجماع أن تقول خالق کلّ شـیء، و لا یصـحّ أن تقول خالق القاذورات و خالق القرده و الخنازیر، کما یقال له کلّ ما فی السـماوات و الأـرض، و لاـ یقـال له الزوجـات و الأولاـد، لإیهام إضافه غیر الملک إلیه؛ لأنّه لو کان الکفر أو الفسق مراد اللّه لکـان الإتیـان به موافق لمراد اللّه تعـالی، فیکون طـاعه مثابا به، و إنّه باطل بالضـروره من الـدین؛ و أیضا لو کان الکفر مراد اللّه، موافقا لقضائه(۳) ، و الرضـا بالقضاء واجب إجماعا، لکان الرضا بالکفر واجبا و هو باطل، لأنّ الرضا بالکفر کفر إتّفاقا، و الآیات الدالّه علی أنّه تعالی لا یرید القبائح أکثر من أن تحصـی کُلُّ ذلِکَ کانَ سَیِّئُهُ عِنْدَ رَبِّکَ مَکْرُوهاً (۴) و المکروه لا یکون مرادا وَ مَا اللّهُ یُرِیدُ ظُلْماً لِلْعِبادِ (۵)وَ اللّهُ لا یُحِبُّ الْفَسادَ (۶)وَ لا یَرْضی

۱- (۱) انظر: شرح صحیح مسلم للنووی: ۱۴۷/۱۷. التفسیر الکبیر للرازی: ۳۰/۲۸.

۲- (۲) (الشارع) سقطت من «ذ».

۳- (۳) فی «ث»: (بقضائه).

۴- (۴) سوره الإسراء ۳۸:۱۷.

۵- (۵) سوره غافر ۳۱:۴۰.

۶- (۶) سوره البقره ۲۰۵:۲.

لِعِبادِهِ الْكَفْرَ (۱) سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَ اللّهُ ما أَشْرَكْنا وَ لا آباؤُنا (۲) ، أسندوا إشراكهم بإراده اللّه، و قالوا: لو أراد عدم إشراكنا لمّا أشركنا - كما يقول الأشاعره (۳)- ثمّ إنّه تعالى ردّ عليهم و ذمّهم بقوله كَذلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ (۴).

و أمّا ما روى عنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم: «ما شاء اللّه كان و ما لم يشأ لم يكن»(۵) ، فليس على إطلاقه بل مخصوص بأفعال نفسه.

تفسير لمتشابهات جاءت فى الآيات و الأحاديث، توهم إسناد الشّر و القبيح(۶) إليه تعالى. ما ورد أنّه: «خالق الخير و الشر»(۷) ، أريد بالشر: ما لا يلائم الطبع، و إن كان مشتملا على مصلحه(۸) ، لا- ما كان قبيحا خاليا عن المصلحه، فإنّ الشرّ يطلق على معنيين: أحدهما: غير الملائم للطبع، كخلق الحيوانات المؤذيه، و الثانى: ما يكون

۱- (۱) سوره الزمر ۷:۳۹.

۲- (۲) سوره الأنعام ۱۴۸:۶.

۳- (۳) انظر: شرح مسلم للنووى: ۱۴۷/۱۷. التفسير الكبير للرازى: ۳۰/۲۸.

۴- (۴) سوره الأنعام ۱۴۸:۶.

۵- (۵) الكافى للكلينى: ۸۲/۸. الأمالى للصدوق: ۵۷۷.

۶- (۶) فى «ث»: و القبح.

۷- (۷) المحاسن للبرقى: ۳۸/۱. الكافى للكلينى: ۵۱۵/۲، ۵۱۶.

۸- (۸) قال الحبلرودى: و اعلم أنّ الموجودات ليست من حيث هى موجودات بشرور، و إنّما هى شرور بالقياس إلى الأشياء العادمه كمالاتها لا لذواتها، بل لكونها مؤدّيه إلى تلك الأعدام، و الشرور أمور إضافيه مقيسه إلى أفراد أشخاصها معيّنه، و أمّا فى أنفسها، و بالقياس إلى الكل، فلا شر أصلا. (حاشيه ح).

مستلزما للفساد، و المنفی عن اللّه تعالی الشرّ بالمعنی الثانی دون الأول(۱). قال الحکماء:

الموجود إمّا خیر محض لا شرّ فیه أصلا، کالعقول و الأفلاک، و أمّا الخیر غالب علیه کما فی عالم العناصر، فإنّ المرض - مثلا - و إن کان کثیرا فالصحه أکثر منه، و لا یمکن تنزیه هذا العالم عن الشرور بالکلّیه؛ لأنّ ما برأ عن الشرور کلّها هو القسم الأول، و کلامنا فی الخیر الکثیر الذی یلزمه الشرّ القلیل، و قطع الشیء عن لازمه محال، و حینئذ کان الخیر واقعا بالقصد الأول، و الشرّ واقعا بالتبعیه و بالقصد الثانی، و إنّما التزم فعل ما غلب خیره؛ لأنّ ترک الخیر الکثیر لأجل الشرّ القلیل شر کثیر(۲) ، فلیس من الحکمه ترک(۳) المطر الذی به حیاه العالم، لئلّا ینهدم به دور معدوده، أو لا یتألّم به سائح فی البرّ و البحر، هذا و اعلم أنّ قضاء اللّه عند الأشاعره: هو إرادته الأزلیه، المتعلّقه بالأشیاء علی ما هی علیه، فیما لا یزال. و قدره: إیجاده إیاها علی قدر مخصوص و تقدیر معیّن، فی ذواتها و أحوالها(۴). و عند الحکماء، القضاء: عباره عن علمه تعالی بما ینبغی أن یکون علیه الوجود، حتی یکون علما(۵) علی أحسن النظام، و هو المسمّی عندهم، بالعنایه:

۱- (۱) قال الملّا صالح المازندرانی: قوله «إنّی أنا اللّه خالق الخیر و الشر»، أی مقدّرهما، أو خالق النور و الظلمه، أو خالق الحیاه و الموت، أو خالق الغنی و الفقر، و الصحه و المرض، و غیرهما من الصفات المتضادّه.شرح أصول الکافی لمحمد صالح المازندرانی: ۱۱۳/۱۰.

۲- (۲) انظر: الإشارات و التنبیهات لابن سینا: ۳۳۳-۳۳۵، علم الطبیعه و ما قبله، النمط السابع: فی التجرید، فصل ۲۳.

۳- (۳) قوله: (الخیر الکثیر لأجل... من الحکمه ترک) لم یرد فی «ث».

۴- (۴) انظر: الملل و النحل للشهرستانی: ۴۱.

۵- (۵) (علما) لم یرد فی «ث».

التی هی مبدأ لفیضان الموجودات، من حیث حملها علی أحسن الوجوه(۱). و القدر:

عباره عن خروجها إلی الوجود العینی بأسبابها، علی الوجه الذی تقدّر فی القضاء(۲) ، و إلیه یشیر قوله تعالی: وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ (۳).

و المعتزله و الشیعه ینکرون القضاء و القدر فی الأفعال الإختیاریه الصادره عن العباد، و یثبتون علمه تعالی بهذه الأفعال، و لا یسندون وجودها إلی ذلک العلم، بل إلی اختیار العباد و قدرتهم(۴). قال المصنّف فی التجرید: القضاء و القدر إن أرید بهما خلق الفعل لزم المحال - یعنی إسناد القبائح إلی اللّه تعالی - و إن أرید معنی الإیجاب و الإلزام صحّ فی الفعل الواجب خاصه دون غیره من الأفعال، و إن أرید معنی الإعلام و التبیّن صحّ فی جمیع الأشیاء(۵).

تبصره: فی بیان حسن التکلیف.

(۶)

و هو مأخوذ من الکلفه بمعنی المشقّه،

۱- (۱) انظر: الإشارات و التنبیهات لابن سینا: ۳۳۳، علم الطبیعه و ما قبله، النمط السابع: فی التجرید، فصل ۲۲.

۲- (۲) انظر: الملل و النحل للشهرستانی: ۲۱۴-۲۱۵، الباب الخامس، الفصل الرابع، المسأله التاسعه. شرح المواقف للجرجانی: ۲۰۱/۸، الموقف الخامس، المرصد السادس، المقصد الرابع، خاتمه.

۳- (۳) سوره الحجر ۲۱:۱۵.

۴- (۴) انظر: الملل و النحل للشهرستانی: ۲۲، المعتزله، قواعد المرام فی علم الکلام للبحرانی: ۱۰۹-۱۱۰، القاعده الخامسه، الرکن الأول، البحث الثالث. کشف المراد للعلاّمه الحلّی: ۲۹۴، الفصل الثالث، المسأله الثامنه فی القضاء و القدر.

۵- (۵) انظر: تجرید الإعتقاد لنصیر الدین الطوسی: ۲۰۰، المقصد الثالث، الفصل الثالث، القضاء و القدر.

۶- (۶) قال ملاّ خضر الحبلرودی: لمّا کان غرض المصنف فی هذه التبصره دفع الإیراد علی أنّ القبیح لیس -

تکلیف الباری تعالی: هو أمر عبیده بما فیه مصلحتهم عاجلا و آجلا، و نهیهم عمّا فیه مفسدتهم کذلک، و ذلک الأمر و النهی لا ینافی الحکمه(۱) ، بل یناسبها و إن کان فیه

ص:۲۱۱

۱- (۱) قال الحبلرودی: لاشتماله علی مصلحه لا تحصل بدونه، کاستحقاق النفع العظیم الدنیوی، و الأجر الجزیل الأخروی. (حاشیه ح).

مشقّه عاجله للعباد، و إذا كان التكليف مشتملا على مصالح العبيد فلا يكون قبيحا(۱) ، و بيان ذلك: إنّ الغرض من التكليف هو تعريض العبد للثواب فی الآخره، و الثواب منفعه دائمه مقرونه بتعظيم و إكرام، و هو بدون استحقاق سابق قبيح عقلا، ألا ترى إنّ السلطان إذا مرّ بزبّال و أعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه أصلا، بل عدّ جودا و فضلا، لكنّه مع ذلك إذا نزل له، و قام بين يديه معظّما له و مكرّما إياه، و أمر خدمه بتقبيل أنامله، استقبح منه ذلك و ذمّه العقلاء، و نسبوه إلى ركاكه العقل و قلّه الدرايه. فاللّه سبحانه لمّا أراد أن يعطی عباده منافع دائمه، مقرونه بإجلال و إكرام منه، و من ملائكته المقرّبين، و لم يحسن أن يتفضّل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق، كلّفهم ما يستحقّونه به.

و اختلف فی جواز التكليف بما لا يطاق، جوّزه الأشاعره بناء على أصلهم، أنّه لا يقبح من اللّه شیء، يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد، و منعه الشيعه و المعتزله؛ لقبحه عقلا، فإنّ من كلّف الأعمى بنقط المصحف، و عبده الطيران إلى السماء، عدّ سفيها و قبح ذلك فی بداهه العقول، و كان كآمر الجمادات، و اختاره المصنّف رحمه اللّه و استدلّ عليه: بأنّ الغرض من التكليف إمتثال العبد بما يكلّف به؛ ليستحقّ بذلك الثواب الموعود(۲) ،

۱- (۱) قال ملاّ خضر الحبلرودی: بل إنّما يكون قبيحا لو جوّزنا التكليف بالمحال، لكنّا ما نجوّزه، بل هو محال، لمّا قال: و الغرض من التكليف... إلى آخره. (حاشيه ح).

۲- (۲) قال الحبلرودی: فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون التكليف للشكر على النعم السابغه السابقه، لا لاشتماله على مصلحه تحصل لمكلّف ؟ قلت: لو كان التكليف للشكر لخرجت النعمه؛ بسبب المشقّه فی مقابلتها عن كونها نعمه. (حاشيه ح).

فلا يكون تكليف ما لا يطاق حسنا(۱) ، لعدم إمكان الإمتثال(۲) ، فيكون عبثا يجب نفيه عن الحكيم.

أصل: فى أنّ اللطف هل هو واجب على اللّه تعالى أو لا؟.

(۳)

ذهب الأشاعره إلى الثانى، بناء على أنّه لا يجب على اللّه تعالى شىء(۴) ، و الشيعه و المعتزله إلى الأول(۵) ، و اختاره المصنّف و استدلّ عليه بأنّه: إذا علم البارى تعالى أنّ العبيد لا يمتثلون التكليف - أى لا يمكن لهم الإمتثال - إلّا بفعل حسن يفعله اللّه، كخلق القدره للعبد، و إكمال العقل، و تهيئه أسباب الطاعه، مثل إرسال الأنبياء، و إنزال الكتب، وجب صدوره (۶)- أى ذلك الفعل الحسن - عنه - أى عن اللّه تعالى -؛ لئلّا

۱- (۱) قال ملّا خضر الحبلرودى: و إذا لم يكن حسنا كان قبيحا؛ لعدم الواسطه بالنسبه إلى الفعل المكلّف به، لمّا تقدّم من تنفّر العقل منه أو عدمه. (حاشيه ح).

۲- (۲) قال على بن نصر اللّه: الذى هو الغرض من التكليف، فينتقض غرضه من التكليف، و نقض الغرض نقص يجب تنزيهه تعالى عنه، فيقبح التكليف بما لا يطاق، فلا يصدر منه تعالى. (حاشيه ح).

۳- (۳) اللطف: ما عنده يختار المكلّف الطاعه، أو يكون أقرب إلى اختيارها، و لولاه لمّا كان أقرب إلى اختيارها، مع تمكّنه فى الحالين. رسائل الشريف المرتضى: ۲۸۰/۲، الحدود و الحقائق. و انظر: الحدود للنيسابورى: ۱۰۱. الحدود و الحقائق للبريدى: ۲۶.

۴- (۴) انظر: الأربعين فى أصول الدين للرازى: ۲۶۳/۲، مسأله ۳۹، الفصل الثانى. أبكار الأفكار للآمدى: ۳۵۱/۴، القاعده السادسه، الأصل الثالث، الفصل الأول.

۵- (۵) انظر: قواعد المرام فى علم الكلام للبحرانى: ۱۱۷-۱۱۸، الركن الثانى، البحث الأول. كشف المراد للعلّامه الحلّى: ۳۰۳، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسأله الثانيه عشر: فى اللطف، شرح الاصول الخمسه للقاضى عبد الجبار: ۳۵۲-۳۵۳، الأصل الثانى، الفصل الثانى: فى العدل.

۶- (۶) قال الحبلرودى: فى الحكمه الإلهيه. (حاشيه ح).

ينتقض غرضه(۱) من التكليف، و هو الإمتثال المؤدّى إلى الثواب الدائم، و مثل ذلك الفعل الحسن، المقرّب للعبد إلى الطاعه و المبعّد إيّاه عن المعصيه، يسمّى: لطفا، فيكون اللطف(۲) ممّا لا يتمّ الواجب المطلق - أعنى امتثال التكليف - إلّا به، فيكون واجبا. ثمّ اللطف إن قارن الفعل يسمّى: اللطف المحصل(۳) ، فإن كان فعل الطاعه فهو التوفيق(۴) ، أو ترك المعصيه فهو العصمه(۵) ، و إن لم يقارن الفعل يسمّى اللطف المقرّب(۶).

۱- (۱) قال الحبلرودى: فإنّ نقض الغرض نقص، و هو تعالى منزّه من النقائص. (حاشيه ح).

۲- (۲) قال الحبلرودى: الذى من أفعاله تعالى واجبا عليه، كإرسال الرسل، و نصب الأئمه، و الذى من فعل المكلف، كنظره و فكره، فيما يجب عليه و يوصله إلى تحصيله، وجب عليه تعالى إعلام المكلّف به، و إيجابه عليه؛ ليمكن حصول المكلف به عنه، و الذى من غيرهما، كالإعانه للمكلّف فى تحصيل مصالحه و دفع مفاسده، و التأسّى به فى أفعاله الصالحه من إيمانه و طاعته، و انزجاره من الأفعال الفاسده اعتبارا به، يجب عليه تعالى إعلام المكلف، بأنّ ذلك الغير يفعله لا محاله لتحقق اللطف، فيمكن تحقق المكلّف به.(حاشيه ح).

۳- (۳) اللطف المحصل: و هو ما يحصل عنده الطاعه من المكلّف على سبيل الإختيار، و لولاه لم يطع مع تمكّنه فى الحالين. كشف المراد للعلّامه الحلّى: ۳۰۳، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسأله «۱۲» فى اللطف.

۴- (۴) التوفيق: كل لطف يقع عند الملطوف فيه. رسائل الشريف المرتضى: ۲۶۶/۲، الحدود و الحقائق.

۵- (۵) العصمه: ما يمنع عنده المكلّف من فعل القبيح و الإخلال بالواجب، و لولاه لم يمنع من ذلك و مع تمكينه فى الحالين. العصمه: الأمر الذى يفعل اللّه تعالى بالعبد، و علم أنّه لا يقدم مع ذلك الأمر على معصيه بشرط أن لا ينتهى فعل ذلك الأمر لأحد إلى الإلجاء. رسائل الشريف المرتضى: ۲۷۷/۲، الحدود و الحقائق.

۶- (۶) اللطف المقرّب: ما يكون المكلّف معه أقرب إلى الطاعه. المسلك فى أصول الدين للمحقق الحلّى: ۱۰۱، النظر الثانى، البحث الرابع، المقام الثالث فى الألطاف. و انظر: كشف المراد للعلّامه الحلّى: ۳۰۳، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسأله «۱۲» فى اللطف.

الفصل الثّالث: النّبوه و الإمامه

اشاره

ص:۲۱۵

أصل: فی معرفه مفهوم النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلم، و أنّ بعثه الأنبیاء واجب عقلا.

(۱)

النبیّ فی اللغه: بمعنی المنبئ من النبأ، سمّی به لإنبائه عن اللّه تعالی(۲) ، و قیل: من النبوه، و هو الإرتفاع لعلوّ شأنه(۳) ، و قیل: من النبیء و هو الطریق؛ لأنّه وسیله إلی اللّه

۱- (۱) قال الحبلرودی: فی بیان حسن بعثه الأنبیاء و وجوبها، و قد خالفت البراهمه فی الأول، و الأشعریه فی الثانی، و لمّا کان الوجوب مستلزما للحسن، اکتفی ببیانه، فقال: إذا کان الغرض... الی آخره.

۲- (۲) انظر: ترتیب إصلاح المنطق لابن السکّیت: ۳۷۳-۳۷۴، «النبی». الصحاح للجوهری: ۱۱۱/۱، «نبأ».

۳- (۳) انظر: تقریب المعارف لأبی الصلاح الحلبی: ۱۰۲، القسم الأول، مسائل النبوه. إصلاح المنطق لابن السکّیت: ۳۷۴، حرف النون. النهایه فی غریب الحدیث لابن الأثیر: ۴/۵، «نبا». معجم مقاییس اللغه لأحمد بن فارس بن زکریا: ۳۸۵/۵، «بنو».

تعالی(۱). و فی الإصطلاح، أمّا عند الملّیین: فهو إنسان قال اللّه تعالی له: أرسلناک إلی قوم کذا، أو بلّغهم عنّی، و نحوه من الألفاظ، و کذا الرسول(۲) ، و قد یخصّ الرسول بمن له شریعه و کتاب، فیکون أخصّ من النبیّ(۳). و اعترض بما ورد فی الحدیث من زیاده عدد الرسل علی عدد الکتب، فقیل: هو من له کتاب، أو نسخ لبعض أحکام الشریعه السابقه(۴) ، و النبیّ قد یخلو عن ذلک کیوشع علیه السلام(۵) ، و فی کلام بعض المعتزله:

۱- (۱) معجم مقاییس اللغه لاحمد بن فارس بن زکریا: ۳۸۵/۵، ماده «بنو». لسان العرب لابن منظور: ۳۰۳/۱۵، «نبا».

۲- (۲) انظر: تقریب المعارف لأبی الصلاح الحلبی: ۱۰۲، القسم الأول، مسائل النبوه.

۳- (۳) انظر: الحدود للنیسابوری: ۸۵. الحدود و الحقائق للبریدی: ۲۸. قواعد المرام لمیثم البحرانی: ۱۲۲، القاعده السادسه، الرکن الأول، البحث الأول.

۴- (۴) انظر: شرح المقاصد للتفتازانی: ۵/۵، المقصد السادس، الفصل الأول فی النبوه. أصول الدین لعبد القاهر البغدادی: ۱۷۳، الأصل السابع، المسأله الأولی: فی معنی النبوه و الرساله.

۵- (۵) هو یوشع بن نون بن افرائیم بن یوسف بن یعقوب بن إسحاق بن إبراهیم الخلیل علیهم السّلام، و أهل الکتاب یقولون: یوشع ابن عمّ هود. و قد ذکره اللّه تعالی فی القرآن غیر مصرّح باسمه فی قصّه الخضر کما فی قوله تعالی: وَ إِذْ قالَ مُوسی لِفَتاهُ... فَلَمّا جاوَزا قالَ لِفَتاهُ سوره الکهف ۱۸:۶۰-۶۲.و عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم: إنّ یوشع بن نون و هو متفق علی نبوته عند أهل الکتاب، و أنّ الذی فتح بیت المقدس هو یوشع بن نون علیه السلام، و أنّ حبس الشمس کان فی فتح بیت المقدس.و لمّا استقرّت ید بنی إسرائیل علی بین المقدس استمروا فیه، و بین أظهرهم نبیّ اللّه یوشع یحکم بینهم بکتاب اللّه - التوراه - حتی قبضه اللّه إلیه، و هو ابن مائه و سبع و عشرین سنه، فکانت مده حیاته بعد موسی سبعا و عشرین سنه. انظر: المعارف لابن قتیبه: ۴۴. البدایه و النهایه لابن کثیر: ۳۷۲/۱-۳۷۳.و قصص الأنبیاء: ۱۹۹/۲.

إنّ الرسول صاحب الوحی بواسطه الملک، و النبیّ: هو المخبر عن اللّه تعالی، بکتاب أو إلهام أو تنبیه فی منام(۱).

و أمّا عند الحکماء: فهو من اجتمع فیه خواص ثلاث: أحدها: أن یکون له اطّلاع علی المغیّبات الکائنه، و الماضیه، و الآتیه(۲)، و لا یستنکر هذا؛ لأنّ النفوس الإنسانیه مجرده فی ذواتها، و لها نسبه إلی المجردات المنتقشه بصور ما یحدث فی هذا العالم العنصری - کالعقول علی مذهبهم (۳)- لکونها مبادئ له، فقد تتصل النفس بها بواسطه الجنسیّه، إتصالا معنویا، و تشاهد ما فیها فتحکیها.

و ثانیها: أن تظهر منه الأفعال الخارقه للعاده؛ لکون هیولی العناصر مطیعه له، منقاده لتصرّفاته، انقیاد بدنه لنفسه، و لا یستبعد ذلک، فإنّ النفوس البشریه بتصوراتها مؤثّره فی المواد البدنیه، کما تشاهد من الإحمرار و الإصفرار و التسخّن عند الخجل و الوجل(۴) و الغضب، فلا یبعد أن تقوی نفس النبیّ، حتی یحدث بإرادته فی الأرض زلازل و خرق و غرق، و هلاک أشخاص ظالمه، و خراب مدن(۵) فاسده، کیف و تشاهد مثلها من أهل الریاضه و الإخلاص(۶). و ثالثها: أن یری الملائکه متصوره بصور

۱- (۱) انظر: الاختصاص للشیخ المفید: ۳۲۸-۳۲۹، الفرق بین الرسول و النبی و المحدث، تقریب المعارف لأبی الصلاح الحلبی: ۱۰۲، القسم الأول، مسائل النبوه.

۲- (۲) (و الاتیه) لم ترد فی «ر» و «ع».

۳- (۳) قوله: (کالعقول علی مذهبهم) أثبتناه من «م».

۴- (۴) الوجل: الخوف. کتاب العین للفراهیدی: ۱۸۲/۶، مادّه «وجل».

۵- (۵) فی «ذ»: (أبدان).

۶- (۶) انظر: تقریب المعارف فی الکلام لأبی الصلاح: ۱۰۳-۱۰۴، القسم الأول، مسائل النبوه.

محسوسه، و یسمع کلامهم و حیا من اللّه تعالی، و لا یستنکر أن یحصل له فی یقظته مثل ما یحصل للنائم فی نومه؛ لتجرّد نفسه من الشواغل البدنیه، و سهوله انجذابه إلی عالم القدس، و ربّما صار الإنجذاب - المذکور - ملکه تحصل له بأدنی توجّه.

قالوا: من اجتمعت فیه هذه الخواص الثلاث، انقادت النفوس البشریه المختلفه إلیه، مع ما جبلت علیه من الإباء عن الإنقیاد لبنی نوعها، و ذلّت له الهمم المتفاوته علی ما هی علیه من اختلاف الآراء، فیصیر ذلک الإنقیاد سببا لثبات الشریعه، التی بها یتمّ التعاون الضروری لنوع الإنسان(۱) ، و ستسمع زیاده تحقیق لهذا الکلام.

و اختلف فی وجوب البعثه علی اللّه تعالی، فالأشاعره علی نفیه، بناء علی أصلهم:

إنّه لا یجب علی اللّه شیء(۲) ، و الحکماء و المعتزله و الشیعه علی أنّه: واجب عقلا(۳) ، و اختاره المصنّف رحمه للّه و استدلّ علیه بأنّه: إذا کان الغرض من خلق العبید مصلحتهم - لمّا مرّ من أنّ أفعاله معلّله بأغراض عائده إلی العباد - فتنبیههم علی مصالحهم الدینیه و الدنیویه - کمعرفه بعض صفات الواجب - المستفاده من السمع، کالسمع و البصر و الکلام، و کثیر من وظائف العبادات السمعیه کالصلاه و غیرها، و معرفه النافع و الضّار من الأغذیه و الأدویه، التی لا تفی التجربه بها إلّا بعد الأدوار و الأزمان،

۱- (۱) انظر: الشفاء لابن سینا: ۴۳۵، المقاله العاشره، الفصل الأول: فی المبدأ و المعاد.

۲- (۲) انظر: کتاب نهایه الإقدام فی علم الکلام للشهرستانی: ۴۱۷، القاعده التاسعه عشر.

۳- (۳) انظر: الشفاء لابن سینا: ۴۴۱-۴۴۲، المقاله العاشره، الفصل الثانی: فی إثبات النبوه. قواعد المرام فی علم الکلام للبحرانی: ۱۲۲-۱۲۳، القاعده السادسه، الرکن الأول، البحث الثانی: فی وجوده و غائیته.کشف المراد للعلّامه الحلّی: ۳۳۱، المقصد الرابع، المسأله السادسه: فی وجوب البعثه فی کل وقت.

و مع ذلک الإشتغال بتحصیل تلک المعرفه یوجب إتعاب النفس، و تعطّل الصناعات الضروریه، و الشغل عن مصالح المعاش، و مفاسدهم بحسب الدارین، ممّا لا تستقلّ عقولهم بإدراکه - کما ذکرنا - و تأییدهم فیما یستقلّ بإدراکه، کالعلم(۱) باحتیاج العالم إلی صانع حکیم واحد، لینقطع عذر المکلّف بالکلّیه، لطف واجب علی اللّه تعالی، أی مناسب لحکمته.

و اعلم أنّ لحکماء الإسلام طریقا آخر فی بیان حسن البعثه، و بیانه: إنّ اللّه تعالی خلق الإنسان بحیث لا یستقلّ وحده بأمر معاشه؛ لأنّه محتاج إلی غذاء و لباس و مسکن و سلاح، کلّها صناعی، لیس کسائر الحیوانات، التی یکون ما یحتاج إلیه من الغذاء و المسکن طبیعیا، و الشخص الواحد لا یمکنه القیام بإصلاح تلک الأمور، إلّا فی مدّه لا یمکن أن یعیش تلک المدّه، و إن أمکن فهو متعسّر جدّا، لکنّها متیسّره لجماعه یتعاضدون و یتشارکون فی تحصیلها، بحیث یزرع ذاک لهذا، أو یخبز هذا لذاک، و یخیط واحد لآخر، و علی هذا قیاس سائر الأمور، فیتمّ أمر معاش کلّ بنی نوعه باجتماع و معارضه و معاوضه، فإذن الإنسان محتاج الی إجتماع یتیسّر بسببه المعارضه و المعاوضه، و لذلک قیل: الإنسان مدنیّ بالطبع، أی محتاج بالطبع(۲) إلی الإجتماع المسمّی بالتمدّن، و التمّدن - عندهم -: عباره عن هذا الإجتماع، و اجتماع الناس علی المعارضه و المعاوضه لا ینتظم إلّا إذا کان بینهم معامله و عدل؛ لأنّ کلّ واحد یشتهی ما یحتاج إلیه و یغضب علی مزاحمه، و یختار جمیع الخیرات لنفسه، فإنّ الخیر مطلوب لذاته، و حصول المطالب

۱- (۱) قوله: (کالعلم) سقط من «ش».

۲- (۲) قوله: (بالطبع) سقط من «ش».

الجسمانیه لواحد یستدعی فواتها عن غیره، فهذا یؤدّی إلی المزاحمه، و الإنسان إذا زوحم علی ما یشتهیه غضب علی المزاحم، فتدعوه شهوته و غضبه إلی الجوار علی الغیر؛ لیستبدّ بذلک المشتهی، فیقع - بذلک - الهرج و التنازع و یختلّ أمر الإجتماع، و هذا الإختلال لا یندفع إلّا إذا اتّفقوا علی معامله و عدل، فلا بدّ منهما، و المعامله و العدل غیر متناولین للجزئیات التی لا تنحصر، فلا بدّ من قانون کلّی هو السنّه و الشرع، فإذن لا بدّ من سنّه و شرع، و الشرع لا بدّ له من شارع؛ لیبیّن ذلک علی الوجه الذی ینبغی. ثمّ إنّهم لو تنازعوا فی وضع السنّه و الشرع لوقع الهرج، فینبغی أن یمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعه؛ لینقاد الباقون له فی قبول السنّه و الشرع، و ذلک الإستحقاق إنّما یتقرّر باختصاصه بآیات تدلّ علی أنّه من عند ربّهم، و تلک الآیات هی المعجزات(۱) ، فإذن لا بدّ من نبیّ ذی معجز(۲) ، و هو المطلوب. فظهر ممّا قرّرنا شرح قوله: و أیضا إذا أمکن بسبب کثره حواسّهم و آلاتهم، و اختلاف دواعیهم و إرادتهم، وقوع الشرّ و الفساد فی أثناء ملاقاتهم و معاملاتهم، لأنّ جرّ النفع مرکوز فی طبیعه کلّ واحد - کما

۱- (۱) انظر: الشفاء لابن سینا: ۴۴۱-۴۴۲، المقاله العاشره، الفصل الثانی: فی إثبات النبوه، تلخیص المحصّل للطوسی: ۳۶۷، الرکن الرابع، القسم الأول، مسأله محمد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم، طریقه الحکماء. قواعد العقائد لنصیر الدین الطوسی: ۲۸۳-۲۸۶، الباب الرابع، القسم الأول، الفصل الثانی:فی طریقه الحکماء فی اثبات النبوه. کشف المراد للعلاّمه الحلّی: ۳۲۴-۳۲۵، المقصد الرابع، المسأله الأولی:فی حسن البعثه.

۲- (۲) المعجزه: الفعل الناقض للعاده، یتحدّی به الظاهر فی زمان التکلیف؛ لتصدیق مدّع فی دعواه. و قیل: أمر خارق للعاده مقرون بالتحدّی مع عدم المعارضه. رسائل الشریف المرتضی: ۲۸۳/۲، رساله الحدود و الحقائق. و انظر أیضا: الحدود و الحقائق للبریدی: ۲۸. الحدود لقطب الدین النیسابوری: ۸۵-۸۶.

قرّرنا - فتنبيههم على كيفيّه معاشرتهم، و حسن معاملتهم، و انتظام أمور معاشهم، بوضع السنّه فيما بينهم، التى تسمّى شريعه(۱) ، لطف واجب على اللّه تعالى. و بهذا التقرير ظهر حسن التكليف أيضا؛ لأنّ القيام بوظائف التكليف فى الأوقات المختلفه، ممّا يوجب تذكّر أحوال النبىّ، الواضع لتلك السنّه، و تذكّر أحواله و ملاحظه قوانينه الموضوعه تبعث المكلّف على الإنقياد للسنّه الصادره منه، و يستديم بذلك انتظام أمر الإجتماع، و لمّا كان هنا مظنّه سؤال، بأن يقال: اللازم ممّا ذكرتم أنّه لا بدّ من شارع ذى معجز.

و أمّا أنّ ذلك يجب؛ كونه من البشر كما هو المدّعى فلا. أشار إلى جوابه، بقوله:

و لمّا كان البارى سبحانه غير قابل للإشاره الحسّيه - كما مرّ فى نفى المكان و الجهه - فتنبيههم - أى العبيد بالمصالح و المفاسد - بغير واسطه مخلوق مثلهم فى البشريه غير ممكن، فبعثه الرّسل من البشر واجبه عقلا؛ ليمكّن إيصال الأحكام إلى البشر، و إلى هذا يشير قوله تعالى: قُلْ لَوْ كانَ فِي الْأَرْضِ مَلائِكَهٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّماءِ مَلَكاً رَسُولاً (۲) ، يعنى أنّ الرسول يجب أن يكون من جنس المرسل إليهم؛ ليمكّن حصول الغرض من إرساله، و لمّا كان أهل الأرض بشرا، يجب كون المرسل إليهم كذلك، و لو كانوا ملائكه، لكان الرسول مثلهم(۳).

۱- (۱) الشرع: ما حمّل اللّه تعالى النبىّ و أمره بأدائه، و ألزم الناس القيام به. الحدود لقطب الدين النيسابورى: ۸۶، و انظر: التعريفات للجرجانى: ۲۰۲.

۲- (۲) سوره الإسراء ۱۷:۹۵.

۳- (۳) انظر: جامع البيان لابن جرير الطبرى: ۲۰۵/۱۵، تفسير سوره الإسراء. مفاتيح الغيب للرازى: ۴۱۰/۲۱.

أصل: فی معرفه معنی العصمه ، و أنّ الأنبیاء معصومون.

(۱)

العصمه عند الأشاعره - بناء علی ما ذهبوا إلیه، من استناد جمیع الأشیاء إلی اللّه تعالی ابتداء - أن لا یخلق اللّه فی العبد ذنبا. و قال قوم: إنّها خاصّیه فی الشخص یمتنع بسببها صدور الذنب عنه. و یکذّبه أنّه لو کان صدور الذنب(۲) ممتنعا عنه لمّا استحقّ المدح بذلک، و التالی باطل بالإجماع، و أیضا قوله تعالی: قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یُوحی إِلَیَّ (۳) ، یدلّ علی مماثلتهم لسائر الناس فیما یرجع إلی البشریه، و الإمتیاز بالوحی لا غیر(۴). و الحقّ أنّها صفه تبعث صاحبها علی فعل الطاعات و ترک القبائح بالإختیار(۵).

إلی هذا أشار المصنّف، بقوله: إمتناع وقوع القبائح و الإخلال بالواجب من الرسل، علی وجه لا یخرجون عن حدّ الإختیار، و لا یبلغون حدّ الإلجاء، لئلّا تنفر عقول الخلق عنهم، یتعلّق بقوله: إمتناع وقوع القبائح، و قوله: و یثابون بما جاؤا به من فعل الطاعات و ترک المعاصی، یتعلّق بقوله: علی وجه لا یخرجون... الی آخره، لطف

۱- (۱) العصمه: ما یمنع عنده المکلّف من فعل القبیح و الإخلال بالواجب، و لولاه لم یمنع من ذلک و مع تمکینه فی الحالین. رسائل الشریف المرتضی: ۲۷۷، رساله الحدود و الحقائق. و انظر: الحدود لقطب الدین النیسابوری: ۱۰۲.

۲- (۲) قوله: (عنه، و یکذّبه أنّه لو کان صدور الذنب) لم یرد فی (ث).

۳- (۳) سوره الکهف ۱۸:۱۱۰.

۴- (۴) انظر: کتاب نهایه الإقدام للشهرستانی: ۴۶۲-۴۶۴، القاعده العشرون فی إثبات نبوه نبینا محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم، الإرشاد للجوینی: ۲۹۸-۲۹۹، باب أحکام الأنبیاء، فصل فی عصمه الأنبیاء.

۵- (۵) انظر: المسلک فی أصول الدین للمحقّق الحلّی: ۱۵۴-۱۵۵، النظر الثالث، البحث الثانی فی صفات النبی.قواعد المرام فی علم الکلام للبحرانی: ۱۲۵-۱۲۷، القاعده السادسه، الرکن الثانی.

خبر لقوله: إمتناع... إلى آخره، فيكون واجبا على اللّه تعالى، مناسبا لحكمته، و يسمّى هذا اللطف العاصم للعبد عن المعاصى - بحيث لا يبلغ حدّ الإلجاء -: عصمه.

فالرسل معصومون عن الكفر و البدعه إجماعا من أهل الملل، غير أنّ الأزارقه(۱) من الخوارج، جوّزوا عليهم الذنب، و كلّ ذنب عندهم كفر(۲)(۳) ، و عن الكبائر - أيضا - خلافا للحشويه، و عن الصغائر عمدا، خلافا لجماعه من المعتزله، و عن الخطأ فى التأويل، خلافا للجبائى، و سهوا، خلافا للباقين(۴) ، هذا كلّه بعد الوحى، و أمّا قبل

۱- (۱) الأزارقه: إحدى فرق الخوارج، أصحاب نافع بن الأزرق، الذين خرجوا مع نافع من البصره إلى الأهواز، فغلبوا عليها و على كورها، و ما ورائها من بلدان فارس و كرمان فى أيام عبد اللّه بن الزبير، و قتلوا عمّاله بهذه النواحى، من بدعهم أنّهم كفّروا أمير المؤمنين علىّ عليه السلام بالتحكيم! و أنّ ابن ملجم لعنه اللّه محق! و أنّ التقيه حرام، و جوّزوا قتل أولاد المخالفين و نسائهم، و لا رجم على الزانى، و لا حدّ للقذف على النساء، و أطفال المشركين فى النار مع ابائهم، و جوّزوا أن يبعث اللّه تعالى نبيا يعلم أنّه يكفر بعد نبوته، أو كان كافرا قبل البعثه، و مرتكب الكبيره كافر، و كفّروا الصحابه و القعده عن القتال.انظر: الملل و النحل للشهرستانى: ۵۲، المواقف للأيجى: ۴۲۴.

۲- (۲) فى حاشيه «م»: إعلم أنّ بعض الناس اعتقدوا أنّ إظهار الكفر عن الأنبياء على وجه التقيه جائز، بل واجب عند صون النفس؛ لأنّ عدم إظهار الكفر يوجب إلقاء النفس فى التهلكه، و إلقائها فى التهلكه حرام، لقوله تعالى وَ لا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَهِ سوره البقره ۱۹۵:۲. و منع هذا القول؛ لأنّه لو جاز إظهار الكفر عند الخوف من القتل لكان أول الأوقات وقت إظهار الدعوه؛ لأنّ الخلق فى ذلك الوقت سيكونوا مريدين هلاكه، و جواز إظهار الكفر وقت إظهار الدعوه يؤدّى إلى خفاء الدين بالكلّيه، و هو باطل. من الشارح رحمه اللّه.

۳- (۳) انظر: الملل و النحل للشهرستانى: ۵۳، الفصل الرابع، الخوارج، الأزارقه.

۴- (۴) انظر: قواعد المرام للبحرانى: ۱۲۵، الركن الثانى، البحث الأول فى العصمه، كشف المراد للعلاّمه -

الوحی، فجمهور الأشاعره و جمع من المعتزله جوّزوا علیهم الکبیره(۱) ، و مال إلیه بعض الحکماء(۲) القدماء. و الإمامیه و أکثر المعتزله علی منعها(۳) ، و ذهب الإمامیه إلی أنّه لا یجوز علیهم صغیره و لا کبیره، لا عمدا و لا سهوا، و لا خطأ فی التأویل، قبل الوحی و بعده(۴). ثمّ القائلون بامتناع المعاصی عنهم، اختلفوا فی أنّ ذلک هل یعلم سمعا أو عقلا؟.

فالجمهور من الأشاعره علی أنّ العصمه فیما وراء التبلیغ غیر واجبه عقلا- إذ لا دلاله للمعجزه علیه، فامتناع الکبائر عنهم عمدا مستفاد من السمع(۵) ، و إجماع الأمّه قبل ظهور المخالفین. و قالت المعتزله و الشیعه - بناء علی قاعده التحسین و التقبیح العقلیین -: یمتنع ذلک عقلا؛ لأنّ صدور المعاصی عنهم یوجب سقوط هیبتهم عن القلوب، و انحطاط رتبتهم فی أعین الناس، فیؤدّی إلی النفره عنهم، و عدم الإنقیاد لهم،

۱- (۱) انظر: الملل و النحل للشهرستانی: ۴۴، الفصل الثالث، الأشعریه.

۲- (۲) (الحکماء) أثبتناه من «ث».

۳- (۳) انظر: کشف المراد للعلاّمه الحلّی: ۳۲۶، المقصد الرابع: فی النبوه، المسأله الثالثه: فی وجوب العصمه.الفائق للملاحمی الخوارزمی: ۳۰۲، الکلام فی النبوات، باب فی الصفات التی یجب أن یکون علیها النبی.

۴- (۴) انظر: کشف المراد للعلاّمه الحلّی: ۳۲۶، المقصد الرابع: فی النبوه، المسأله الثالثه: فی وجوب العصمه.

۵- (۵) انظر: الإرشاد للجوینی: ۲۹۸-۲۹۹، باب أحکام الأنبیاء، فصل فی عصمه الأنبیاء، ابکار الأفکار للآمدی: ۱۴۳/۴-۱۴۴، القاعده الخامسه، الأصل الخامس فی عصمه الأنبیاء.

و یلزم منه إفساد الخلائق و ترک استصلاحهم، و هو خلاف مقتضی العقل و الحکمه، و هذا معنی قوله: لئلّا تنفر عقول الخلق عنهم. و یجب أن یکون النبیّ منزّها عن دناءه الآباء، و عهر الأمهات؛ لئلاّ تنفر الطباع عنه، و أن لا یکون فظّا غلیظ القلب؛ لئلّا ینفضّوا من حوله، و عن الأمراض المنفّره، مثل: الأبنه(۱) ، و الجذام(۲) ، و البرص(۳) ، و نحوها، و عمّا یکون هتکا للمروءه، مثل: الأکل فی الطریق و نحوه، و بالجمله کلّ ما یدلّ علی خسّه صاحبه(۴).

مقدّمه: فی معرفه معنی المعجزه، و بیان أنّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلم یجب أن یکون ذا معجز.

فنقول: کلّ إنسان مبعوث من حضرته تعالی إلی قوم لو لم یتأیّد بأمر خارق، قوله: بأمر خارق، شروع فی تعریف المعجزه، و هو یتناول فعل غیر المعتاد و ترک ما هو معتاد، و اعتبر خرق للعاده؛ إذ لا إعجاز دونه. خال عن المعارضه(۵) ، أی لا یمکن

۱- (۱) الأبنه: العیب فی الکلام. لسان العرب لابن منظور: ۶۳۹/۱۲، «أبن».

۲- (۲) الجذام من الداء: معروف لتجذّم الأصابع و تقطّعها. لسان العرب لابن منظور: ۸۷/۱۲، «جذم».

۳- (۳) البرص: داء معروف، و هو بیاض یقع فی الجسد. لسان العرب: ۵/۷، ماده «برص».

۴- (۴) انظر: تقریب المعارف لأبی الصلاح الحلبی: ۱۰۳، القسم الأول، مسائل النبوه. المسلک فی أصول الدین للمحقّق الحلّی: ۱۵۴-۱۵۵، النظر الثالث، البحث الثانی فی صفات النبی. قواعد المرام للبحرانی: ۱۲۵-۱۲۷، القاعده السادسه، الرکن الثانی.

۵- (۵) المعارضه: مقابله الخصم بما یظهر عنده، أنّه یقول بمثل ما یقول إمّا السائل أو المجیب. رسائل الشریف المرتضی، الحدود و الحقائق: ۲۸۵/۲، و انظر: الحدود لقطب الدین النیسابوری: ۵۵، الفصل الثالث فی حدود أشیاء یشتمل علیها الخطاب.

معارضته، و احترز به عن السحر، و هو إظهار أمر خارق للعاده، من نفس شرّيره خسيسه، بمباشره أعمال مخصوصه، يجرى فيها التعلّم و التقلّد، و بهذين الإعتبارين يفارق المعجزه، و بأنّه يتصدّى(۱) لمعارضته، و يبذل الجهد فى الإتيان بمثله، و بأنّه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين، و بأنّ صاحبه ربّما اتصف بالفسق و الرجس الظاهر و الباطن و هو جائز، و كذلك الإصابه بالعين خلافا للمعتزله، فإنّهم قالوا: بل هو مجرّد إراده ما لا حقيقه له، بمنزله الشعبذه التى سببها خفّه حركات اليد، أو خفاء وجه الحيل فيه. مقرون بالتحدّى(۲) ، و طلب المعارضه.

و التحدّى - فى اللغه -: المنازعه و المماراه(۳) ، و احترز به عن الكرامات(۴) ؛ لعدم اقتران التحدّى فيها، لخلوّها عن دعوى النبوه، حتى لو ادّعى النبوه صار عدوا للّه لا يستحقّ الكرامه، بل اللعنه و الإهانه. موافق لدعواه؛ إذ لو لم يوافق الدعوى لم يكن طريق إلى تصديقه، و احترز به عن الفعل الخارق الذى لا يطابق الدعوى، كما فى قضيه مسيلمه، و عمّ إبراهيم الخليل عليه السلام(۵) ، فلو لم يتأيّد المبعوث من حضرته بهذا

۱- (۱) فى «ح»: (يتحدى).

۲- (۲) انظر: شرح المقاصد للتفتازانى: ۷۹/۵، المقصد السادس، الفصل الأول، المبحث التاسع فى السحر.

۳- (۳) انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادى: ۳۱۶/۴، مادّه «حدى».

۴- (۴) انظر: إشراق اللاهوت للسيد عميد الدين العبيدلى: ۴۴۰، المقصد الرابع عشر فى النبوات، المسأله الرابعه فى جواز الكرامات.

۵- (۵) فى حاشيه «ب»: روى أنّ إبراهيم عليه السلام لمّا جعل اللّه تعالى النّار له بردا و سلاما، قال عند ذلك نمرود: أنا أجعل النار على نفسى بردا و سلاما، فجاءها فاحترقت لحيته. و أنّ مسيلمه الكذّاب لمّا ادّعى النبوه، قيل: إنّ محمّدا دعا لأعور فارتدّ بصيرا، فدعا مسيلمه لأعور فذهبت عينه الصحيحه، فقيل له: -

الأمر الخارق، لم يكن لهم - أى لهؤلاء القوم - طريق إلى تصديقه، و يسمّى ذلك الأمر المذكور معجزا، فظهور المعجزات للرسل واجب؛ ليكون طريقا إلى تصديقهم، و إنّما قلنا: إنّ ظهور المعجزه طريق إلى تصديق النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم؛ لأنّا نعلم بالضروره أنّه إذا قام إنسان ذو أخلاق مرضيّه عند الخواص و العوام، و ادّعى أنّه مبعوث من عند اللّه سبحانه، و قال: الدليل على صدق قولى أنّ اللّه يظهر على يدىّ أمرا خارقا للعاده، و أظهر، فقال: من لم يصدّقنى فليأت بمثل ما ظهر على يدى، و عجز من عداه عن ذلك، حصل للعقل يقين تامّ بأنّه صادق(۱).

أصل: فى بيان نبوه نبيّنا محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلم.

محمّد بن عبد اللّه بن عبد المطلب بن هاشم، رسول اللّه؛ لأنّه ادّعى النبوه، و أظهر المعجزه، فيكون نبيا، أمّا الدعوى فمعلومه بالتواتر(۲) القريب إلى حدّ المشاهده و العيان، فلا مجال للإنكار لها، و أمّا المعجزه الظاهره على يده فكثيره، منها ما

۱- (۱) انظر: تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى: ۱۰۴، القسم الأول، مسائل النبوه. قواعد المرام للبحرانى: ۱۲۸-۱۳۲، القاعده السادسه، القسم الأول، مسائل النبوه.

۲- (۲) الخبر المتواتر: ممّا يترادف على السماع من المخبرين حالا بعد حال، على وجه يحصل العلم الضرورى عند سماعه. الحدود لقطب الدين النيسابورى: ۵۳، الفصل الثالث فى حدود أشياء يشتمل عليها الخطاب.و أنظر: أوائل المقالات للشيخ المفيد: ۳۶، القول فى حدّ التواتر.

رواه الصادق عن أبيه عليهما السّلام: «إنّه مرض رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم، فأتى جبرئيل بطبق فيه رمّان و عنب، فسبّح الرمّان و العنب حينما أكل النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم منه»(۱).

و منها ما روى: أنّ إعرابيا جاء على ناقه حمراء، و أناخ على باب المسجد، و دخل على النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم و قد قعد، فقال جماعه: يا رسول اللّه، الناقه التى تحت الأعرابى سرقه، فقال صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم: «ألكم بيّنه»؟ فقالوا: نعم، فقال صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم: «يا على، خذ حقّ اللّه من الأعرابى إن قامت عليه البيّنه، و إن لم تقم فردّه إلى» فأطرق الأعرابى، فقال النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم: «قم لأمر اللّه و إلّا فأت بحجّتك» فقالت الناقه - من خلف الباب -: و الذى بعثك بالكرامه يا رسول اللّه، إنّ هذا ما سرقنى، و ما ملكنى أحد سواه(۲).

و من بحث عن هذا الجنس وجده أكثر من أن يحصى، و أظهرها - أى المعجزات - القرآن؛ لأنّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم تحدّى به العرب، حيث قال: فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ (۳)فَأْتُوا بِسُورَهٍ مِثْلِهِ (۴)فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَياتٍ (۵)

۱- (۱) مناقب آل أبى طالب لابن شهرآشوب: ۱۶۰/۳، باب إمامه السبطين عليهما السّلام، الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضى عيّاض: ۳۰۷/۱، الباب الرابع، فصل و مثل هذا فى سائر الجمادات.

۲- (۲) انظر: الخرائج و الجرائح لقطب الدين الراوندى: ۴۱/۱، الباب الأول، فصل من روايات العامّه.

۳- (۳) سوره الطور ۳۴:۵۲.

۴- (۴) سوره يونس ۳۸:۱۰.

۵- (۵) سوره هود ۱۳:۱۱.

و عجزوا عن معارضته، إذ لو عورض لتواتر؛ لأنّه ممّا تتوفّر الدواعی إلی نقله، و لأنّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم جرّد لهم الحجّه أولاـ و السیف آخرا، فلم یعارضوا إلّا السیف، مع تعریضهم النفس و المال و الأهل للهلاک، فعلم أنّهم ما أعرضوا عن معارضه الحجّه مع کونها أسهل إلّا لعجزهم، مع توفر دواعیهم علی معارضه من یرید السبق، حتی إن أتاهم أحد بمفخره أتوه بمفاخر، و إن أتاهم بمأثره أتوه(۱) بمآثر.

و فرط فصاحتهم، حتی علّقوا القصائد السبع بباب الکعبه، تحدّیا لمعارضتها، و کتب السیر تشهد بذلک، و إلی الآن لم یقدر أحد من الفصحاء علی ترکیب کلمات علی منواله، و من اشتغل بالمعارضه لم یأت إلّا بما هو ضحکه للعقلاء، کقول مسیلمه الکذّاب - فی معارضته (۲)-: و النازعات نزعا(۳) ، و الزارعات زرعا، فالحاصدات حصدا، و الطابخات طبخا، فالآکلات أکلا(۴). و غیر ذلک من خرافاته، فعلم أنّ القرآن ممّا عجز الفصحاء عن معارضته، فیکون معجزا(۵) ، فیکون محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلم نبیّا حقا؛ لإظهاره ذلک المعجز.

و اختلف فی وجه إعجاز القرآن، فقیل: هو ما اشتمل علیه من النظم

۱- (۱) فی «ث» و «ص»: (و إن رماهم بمأثره رموه).

۲- (۲) قوله (فی معارضته) لم یرد فی «ث».

۳- (۳) فی «ث»: (قرعا) و فی «ص»: (فزعا).

۴- (۴) انظر: تمهید الأوائل و تلخیص الدلائل للباقلانی: ۱۸۲، مسأله فی لزوم حجیه القرآن. تفسیر البحر المحیط لابن حیان الأندلسی: ۱۸۳/۴.

۵- (۵) قوله: (فیکون معجزا) لم یرد فی «ث».

الغريب، المخالف لنظم العرب و نثرهم، فی مطالعه و مقاطعه و فواصله(۱) ، و علیه بعض المعتزله. و قیل: کونه فی الدرجه العالیه من البلاغه التی لم یعهد مثلها فی تراکیبهم، و تقاصر عنها بلاغتهم، و علیه الجاحظ و أهل العربیه. و قال القاضی الباقلانی: هو مجموع الأمرین، أعنی غرابه النظم، و کونه فی الدرجه العالیه من البلاغه. و قیل: هو إخباره عن الغیب(۲). و قیل: لسلامته عن التناقض. و قیل:

بالصرفه، فقال أبو إسحاق الإسفرائینی و النّظّام: صرف اللّه دواعیهم عنها مع کونهم مجبولین علیها، خصوصا عند توفر الأسباب الداعیه فی حقهم، کالتقریع بالعجز، و الإستنزال عن الرئاسات، و التکلیف بالإنقیاد، فهذا الصرف خارق للعاده فیکون معجزا(۳).

و قال المرتضی(۴) منّا: إنّ المعارضه و الإتیان بمثل القرآن یحتاج إلی علوم یقتدر علیها، و کانت تلک العلوم حاصله لهم، لکنّه تعالی سلبها عنهم، فلم یبق لهم قدره علیها، فهذا السلب المسمّی بالصرفه هو الخارق للعاده، فیکون معجزا(۵) ، قال المصنّف رحمه اللّه فی التجرید: و الکلّ محتمل(۶).

۱- (۱) انظر: الشفا بتعریف حقوق المصطفی للقاضی عیّاض: ۳۷۱/۱، الباب الرابع.

۲- (۲) انظر: إعجاز القرآن للباقلانی: ۳۲-۳۸، فصل فی جمله وجوه إعجاز القرآن.

۳- (۳) انظر: الملل و النحل للشهرستانی: ۲۵، الفصل الأول، «۳» النظّامیه.

۴- (۴) (المرتضی) لم یرد فی «ث».

۵- (۵) رسائل الشریف المرتضی: ۳۴۷/۱-۳۴۸، جوابات المسائل الطرابلسیات الثانیه، المسأله العاشره.

۶- (۶) تجرید الإعتقاد نصیر الدین الطوسی: ۲۱۶، المقصد الرابع، إعجاز القرآن الکریم.

هدایه: إلی بعض أحکام النبوه.

(۱)

إذا کان محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم نبیّا - بالدلیل الذی عرفته - وجب أن یکون معصوما (۲)- لمّا تقدّم من وجوب عصمه الأنبیاء - و کلّ ما جاء به ممّا لا یعارض(۳) العقل(۴) ، سواء کان للعقل دلاله علیه - کاحتیاج العالم إلی الصانع - أو لا - کتفاصیل وظائف العبادات الشرعیه - یجب تصدیقه؛ لأنّ کلّ ما جاء به لیس إلاّ وحی یوحی إلیه، و إن نقل عنه شیء ممّا یعارضه (۵)- أی العقل - بحسب الظاهر لم

۱- (۱) قال ملاّ خضر الحبلرودی: هدایه بها ختم بحث النبوه، فی وجوب الإنقیاد لشریعه نبیّنا صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم، و الإمتثال لأحکامها، فنقول: إذا کان... إلی آخره. (حاشیه ح).

۲- (۲) قال الحبلرودی: موصوفا بکلّ ما یجب اتصاف الأنبیاء به، منزّها عمّا یمتنع علیهم، و إذا کان معصوما، کان صادق القول، و لم یجز علیه الکذب بالضروره، و إذا کان صادق القول و لم یجز علیه الکذب، فکلّ ما جاء به یکون صدقا فی نفسه. (حاشیه ح).

۳- (۳) فی حاشیه «ح» فی نسخه: یعارضه. (حاشیه ح).

۴- (۴) قال الحبلرودی: و أمّا بحسب الإعتقاد فلا یخلو: إمّا أن یکون موافقا للعقل و لا یعارضه العقل، کإثبات الوحدانیه للباری، و العلم، و القدره، و إمّا أن لا یکون ظاهره موافقا لظاهره بل یعارضه، کإثبات الإدراک، و السمع، و البصر، و الاستواء، و الید، فإن کان الأول - أی ممّا لا یعارضه العقل - یجب تصدیقه و اعتقاد حقیقته علی ظاهره، و إن کان الثانی - أی نقل عنه علیه السلام شیء ممّا یعارضه العقل ظاهرا، نقلا متواترا مفیدا للیقین بأنّه ممّا جاء به علیه السلام - لم یجز إنکاره مطلقا، کما لا یجوز إعتقاد ظاهره، بل یتوقّف فیه إلی أن یظهر سرّه و تأویله بما یوافق العقل، کالعلم بالمدرکات، و المسموعات، و المبصرات، و الإستیلاء، و القدره بالنسبه إلی مثالنا، أو نفوّض علمه إلی علاّم الغیوب، و إذا کان الأمر علی ما ذکرنا فشریعته... إلی آخره.

۵- (۵) فی حاشیه «ح» فی نسخه: عارضه، و کذلک فی «ذ».

يجز إنكاره؛ بناء على خفاء وجهه، بل يتوقف فيه -، أى يجب التوقف فيه - إلى أن يظهر سرّه.

و اعلم أنّ المنكر بعثته صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم - كاليهود - احتجّ بأنّ نبوّته تقتضى نسخ(۱) دين من قبله؛ لمخالفته إيّاهم فى كثير من الأحكام، لكنّ النسخ محال؛ لأنّ الحكم الصادر منه تعالى لا بدّ أن يكون مشتملا على مصلحه؛ لئلّا يلزم الترجيح بلا مرجّح، و حينئذ لو كان فى الحكم المنسوخ مصلحه لا يعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخه فيلزم الجهل، و إن علمها فرأى رعايتها أولا، ثمّ أهملها بلا سبب ثانيا، فيلزم الندم عمّا كان يفعل، و هو البداء(۲). و الجواب: إنّ المصالح تختلف بحسب الأوقات(۳) ، كشرب الدواء النافع فى وقت دون وقت، فربّما كانت المصلحه فى وقت ثبوت الحكم، و فى آخر ارتفاعه، فيصحّ النسخ، و إلى هذا أشار المصنّف(۴) بقوله: فشريعته التى هى

۱- (۱) الناسخ - النسخ لغه -: الإزاله و النقل. و فى الشرع: هو الدليل الشرعى الذى يدلّ على زوال حكم. قيل:الحكم الذى يثبت بدليل شرعى آخر مع تراخيه عنه، و تستعمل ذلك فى الحكم دون الدليل. رسائل المرتضى، الحدود و الحقائق ۲۸۸/۲ و انظر: الحدود لقطب الدين النيسابورى: ۵۴، الفصل الثالث فى حدود أشياء يشتمل عليها الخطاب، التعريفات للجرجانى: ۳۳۰.

۲- (۲) البداء: هو الأمر بالفعل الواحد بعد النهى عنه، أو النهى عنه بعد الأمر به، مع اتحاد الوقت و الوجه و الأمر و المأمور. رسائل المرتضى، الحدود و الحقائق: ۲۶۴، و انظر: الحدود لقطب الدين النيسابورى: ۵۴، الفصل الثالث.

۳- (۳) قال الحبلرودى: و الأشخاص، فالشىء قد يكون حسنا لتحقّق مصلحه فى وقت بالنسبه إلى قوم، دون وقت آخر و قوم آخرين، و مثل هذا غير ممتنع. (حاشيه ح).

۴- (۴) (المصنف) أثبتناه من «ث».

ناسخه للشرائع كلّها على رغم أنف اليهود، باقيه ببقاء الدنيا(۱) ؛ لأنّه خاتم الأنبياء، لمّا علم من دينه ضروره، و لقوله تعالى: وَ خاتَمَ النَّبِيِّينَ (۲) و لقوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم: «لا نبيّ بعدى»(۳) و إذ لا نبيّ بعده لا شريعه ترفع دينه، فيلزم أن يكون باقيا؛ لامتناع خلو الزمان عن شريعه يجب الإنقياد لها و الإمتثال لأحكامها، و لا يلتفت إلى قول اليهود لظهور بطلانه(۴).

أصل: فى مباحث الإمامه و ما يتعلّق بها.

(۵)

الإمامه: خلافه مثلا الرسول فى إقامه الحدود، و حفظ حوزه الملّه، بحيث يجب اتّباعه على كافه الأمّه(۶) ، و بهذا القيد خرج من نصبه الإمام فى ناحيه، كالقاضى مثلا،

۱- (۱) قال الحلبرودى: و عامه لجميع البشر و الجنّ أيضا، لقوله تعالى: قُلْ يا أَيُّهَا النّاسُ إِنِّى رَسُولُ اللّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الأعراف ۱۵۸:۷، و لقوله تعالى: وَ ما أَرْسَلْناكَ إِلاّ كَافَّهً لِلنّاسِ سبأ ۲۸:۳۴، و لسوره الجن، و لقوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم: «بعثت إلى الأسود و الأحمر». (حاشيه ح).

۲- (۲) سوره الأحزاب ۴۰:۳۳.

۳- (۳) الكافى للكلينى: ۲۶/۸، خطبه لأمير المؤمنين عليه السلام.

۴- (۴) انظر: تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى: ۱۱۲-۱۱۵، القسم الأول، مسائل النبوه، قواعد المرام للبحرانى: ۱۳۳-۱۳۵، القاعده السادسه، الركن الثالث، البحث الثالث.

۵- (۵) الإمامه: رئاسه عامّه فى الدين، بالأصاله لا النيابه، عمّن هو فى دار التكليف. رسائل المرتضى، الحدود و الحقائق: ۲۶۴/۲.الإمامه: رئاسه عامّه دينيه، مشتمله على ترغيب عموم الناس فى حفظ مصالحهم الدينيه و الدنيويه، و زجرهم عمّا يضرّهم بحسبها. قواعد العقائد للطوسى: ۱۰۸-۱۰۹، الباب الرابع فى الإمامه.

۶- (۶) انظر: المواقف للأيجى: ۳۹۵، الموقف السادس، المرصد الرابع، المقصد الأول فى وجوب نصب الإمام، شرح المواقف للجرجانى: ۳۷۶/۸، الموقف السادس، المرصد الرابع، المقصد الأول فى وجوب نصب الإمام.

و يخرج المجتهد أيضا، إذ لا يجب على كافّه الأمّه اتّباعه، بل على من قلّده. و اختلف فى وجوب نصب الإمام(۱) ، فالأشاعره على أنّه يجب على الناس سمعا(۲). و قالت المعتزله و الزيديه(۳): يجب عليهم عقلا و قال الجاحظ، و أبو الحسين البصرى: يجب عليهم عقلا و سمعا. و قالت الإماميه الإسماعيليه(۴): يجب(۵) على اللّه تعالى عقلا إلّا أنّ الإماميه أوجبوه لحفظ قوانين الشرع(۶) ، و الإسماعيليه: ليكون معرّفا للّه و صفاته، بناء على

۱- (۱) قال الحبلرودى: أى فى أنّ نصب الإمام هل هو واجب أم لا؟ و على تقدير الوجوب، هل هو واجب عقلا أو سمعا؟ و على التقديرين، هل هو واجب على اللّه أو على الناس ؟. (حاشيه ح).

۲- (۲) انظر: نهايه الإقدام للشهرستانى: ۵۵۹-۵۶۰، القول فى الإمامه.

۳- (۳) الزيديه: أتباع زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب عليهم السّلام، ساقوا الإمامه فى أولاد فاطمه عليهما السّلام، و لم يجوّزوا ثبوت الإمامه فى غيرهم، إلاّ أنّهم جوّزوا أن يكون كلّ فاطمى عالم شجاع سخىّ خرج بالإمامه أن يكون إماما، واجب الطاعه، سواء من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين عليهما السّلام.و جوّزوا خروج إمامين فى قطرين يستجمعان هذه الخصال، و هم أصناف ثلاثه: جاروديه، و سليمانيه، و بتريه، و الصالحيه منهم و البتريه على مذهب واحد. انظر: الملل و النحل للشهرستانى: ۶۶-۶۹.

۴- (۴) الاسماعيليه: قالوا إنّ الإمام بعد الإمام الصادق عليه السلام ابنه إسماعيل، إلاّ أنّهم اختلفوا فى موته تقيه من خلفاء بنى العباس. و منهم من قال: موته صحيح، و النصّ لا يرجع قهقريه و الفائده فى النص بقاء الإمامه فى أولاد المنصوص عليه دون غيرهم، فالإمام بعد إسماعيل محمد بن إسماعيل، و هؤلاء يقال لهم: المباركيه ثمّ منهم من وقف على محمد بن اسماعيل و قال برجعته، و منهم من ساق الإمامه فى المستورين منهم ثمّ الظاهرين القائمين من بعدهم، و هم الباطنيه. انظر: الملل و النحل للشهرستانى: ۱۶۷/۱-۱۶۸.

۵- (۵) (يجب) سقطت من «ث».

۶- (۶) انظر: الشافى فى الإمامه للشريف المرتضى: ۳۵-۳۶، المقدّمه، تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى: ۱۱۷، مسائل الإمامه.

مـذهبهم: أنّه لا بـدّ فی معرفه اللّه(۱) من معلّم، و أنکرت الخـوارج(۲) الوجوب أصلا(۳) ، و اختار المصـنّف رحمه اللّه مـذهب الإمـامیه، فقال: لمّا أمکن وقوع الشرّ و الفساد، و ارتکاب المعاصـی من الخلق؛ لعـدم عصـمتهم، وجب فی الحکمه وجود رئیس قـاهر آمر بالمعروف و ناه عن المنکر(۴) ، مبیّن لمـا یخفی علی الأمّه(۵) من غوامض الشـرع، و منفـذ لأحکامه - أی أحکام(۶) الشرع - لیکونوا إلی الصلاح أقرب، و من الفساد أبعد، و یأمنوا من وقوع الفتن و الفساد(۷) ، و إنّما قال: وجب فی الحکمه؛ لأنّا نعلم - علما یقارب الضـروره - أنّ مقصود الشارع فیما شـرّع من المعاملات و المناکحات و الجهاد، و شـعار الشـرع فی الأعیاد و الجماعات، إنّما هو لمصالـح عائده إلی الخلق معاشا و معادا، و هذا المقصود لا یتمّ إلّا بإمام یکون من قبل الشارع، یرجعون إلیه فیما یعنّ لهم، فإنّهم مع اختلاف الأهواء، و تشـتّت الآراء، قلّ ما ینقاد بعضـهم لبعض، فیفضی ذلک إلی التنازع، و ربّما أدّی إلی هلاـکهم، و تصـدّقه التجربه فی الفتن القـائمه عنـد موت الولاـه إلی نصب آخر، بحیث لو تمـادی لعطّلت المعـائش، و صـار کلّ واحد مشغولا بحفظ ماله و نفسه،

۱- (۱) فی «ث»: (معرفته) بدل من: (معرفه اللّه).

۲- (۲) فی حاشیه «ح» زیاده: و بعض المعتزله أیضا.

۳- (۳) انظر: تقریب المعارف لأبی الصلاح الحلبی: ۱۱۶. الملل و النحل للشهرستانی: ۵۱، الفصل الرابع، الخوارج. المسلک فی أصول الدین للمحقّق الحلّی: ۱۸۸.

۴- (۴) قال الحبلرودی: بعد النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم. (حاشیه ح).

۵- (۵) قوله: (علی الامّه) لم یرد فی «ر» و «ع».

۶- (۶) (أحکام) لم یرد فی «ث».

۷- (۷) قال ملّا خضـر الحبلرودی: المراد من الفساد الأول المعصیه، و بالفساد الثانی: اختلال النظم بینهم بوقوع الفتن، فلا تکرار. (حاشیه ح).

و ذلک یؤدّی إلی رفع الدین، و اختلال(۱) نظام أمور المسلمین، ففی نصب الإمام دفع مضرّه لا یتصوّر أعظم منها، بل هو من أعظم(۲) مصالح المسلمین، و أقوی أسباب تقریبهم إلی الطاعات، فیجب علی اللّه عقلا؛ لأنّ وجوده لطف کما ظهر ممّا قرّرنا.

و قد ثبت فیما تقدّم، أنّ اللطف واجب علیه تعالی، و هذا اللطف المذکور یسمّی إمامه، فتکون الإمامه واجبه علی اللّه عقلا(۳).

و اختلف فی وجوب عصمه الإمام، فالإمامیه و الإسماعیلیه قالوا: بوجوبها(۴) ، و الباقون علی منعه(۵) ، بناء علی أنّ أبا بکر کان إماما و لم یکن معصوما بالإجماع، فعلم أنّ العصمه لیست شرطا، و اختار المصنّف رحمه اللّه الأول، و احتجّ علیه بأنّه: لمّا کان الحاجه إلی الإمام عدم عصمه الخلق، وجب أن یکون الإمام معصوما؛ و إلاّ - أی و إن لم یکن معصوما - لم یحصل غرض الحکیم من نصبه، و اللازم ظاهر الفساد، أمّا الملازمه: فلأنّ الغرض من نصبه امتثال أوامره، و الإنزجار عن نواهیه، و اتّباعه فیما یفعله، فلو وقع منه المعصیه لم یجب شیء من ذلک، بل وجب الإنکار علیه، و ذلک یناقض(۶) الغرض من نصبه(۷).

۱- (۱) فی «ح» و «ث»: (و اختلاف).

۲- (۲) فی «ح» و «ث»: (أتم).

۳- (۳) انظر: الیاقوت لأبی إسحاق إبراهیم بن نوبخت: ۵۷، تقریب المعارف لأبی الصلاح الحلبی: ۱۱۶.

۴- (۴) انظر: کشف المراد للعلاّمه الحلّی: ۳۴۰.

۵- (۵) انظر: الأربعین للرازی: ۲۶۳/۲.

۶- (۶) فی حاشیه «ع»: لأنّه یلزم وجوب المتابعه، و وجوب الإنکار.

۷- (۷) انظر: تقریب المعارف لأبی الصلاح الحلبی: ۱۱۶-۱۱۷، مسائل الإمامه، المسلک فی أصول الدین للمحقّق الحلّی: ۱۸۸-۱۹۴، النظر الرابع، البحث الأول فی حقیقه الإمامه و وجوبها.

أصل: فی عدم جواز تعدّد الأئمه فی وقت واحد.

قالت الجارودیه(۱) من الزیدیه: الإمامه شوری فی أولاد الحسن و الحسین علیهما السّلام، و کلّ فاطمیّ خرج بالسیف، داعیا إلی الحق، و کان عالما شجاعا، فهو مفترض الطاعه، فلذلک جوّزوا تعدّد الأئمه فی وقت واحد، و هو خلاف الإجماع المنعقد قبل ظهورهم، فیکون باطلا، و استدلّ المصنّف رحمه اللّه بأنّه: لمّا کانت عصمه الإمام غیر مؤدّیه إلی إلجاء الخلق(۲) إلی الصلاح، بحیث لم یکن لهم اختیار فی ترک المعاصی، أمکن وقوع الفتنه و الفساد بسبب کثره الأئمّه، فإنّ أحد الأئمّه یمکن أن یدعو الرعیه إلی أمر، و یدعوهم الآخر إلی أمر آخر و هکذا، و أیّا ما أطاعه الرعیه یلزم معصیه الآخر، و مع ذلک یمکن التشاح(۳) و التنازع بین الأئمه و بین الرعایا، و ذلک مناقض للغرض من نصب الإمام، بخلاف الأنبیاء، فإنّ شریعه کلّ نبیّ لمّا کانت مخالفه لشریعه الآخر، لم

۱- (۱) الجارودیه: فرقه من الزیدیه، ینتحلون أمر زید بن علی و زید بن الحسن، زعموا أن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم نصّ علی علیّ علیه السلام بالوصف دون التسمیه، و أنّ الإمامه بعد الحسن و الحسین علیهما السلام شوری فی أولادهما، و نسبوا إلی رئیس لهم یقال له: أبو الجارود زیاد بن المنذر الهمدانی الکوفی مولاهم، و أصله من خراسان، تغیّر بعد خروج زید بن علی بن الحسین علیهم السّلام، و سمّی سرحوبا، سّماه بذلک أبو جعفر الباقر علیه السلام، و کان سرحوب اسم شیطان أعمی یسکن البحر، و کان أبو الجارود مکفوفا أعمی. انظر: فرق الشیعه للنوبختی: ۲۱، من لا یحضره الفقیه للشیخ الصدوق: ۵۴۳/۴- ۵۴۴ - المشیخه، خلاصه الأقوال للعلاّمه الحلّی: ۳۴۸، ترجمه زیاد بن المنذر.

۲- (۲) فی «ع»: (الإلجاء). بدل (إلجاء الخلق).

۳- (۳) یقال: تشاحّوا فی الأمر و علیه: شحّ به بعضهم علی بعض و تبادروا إلیه حذر فوته. لسان العرب لابن منظور: ۴۹۵/۲، مادّه (شح).

يتصوّر هنا تنازع؛ لأنّ كلّ نبيّ إنّما يأمر من آمن بدينه دون غيره، فمن ثمّ جاز تعدّد الأنبياء فی زمان واحد(۱) دون الأئمه، فيكون الإمام واحدا فی سائر الأقطار و فی جميع الأوقات، و يستعين بنوّابه فيها - أی فی الأقطار - لتعذّر وصول آحاد الرعيه من جميع الأقطار و الأمصار إليه، فی كلّ ما عنّ لهم من الأمور الدينيه و الدنيويه تعذّرا ظاهرا، و إذا كان له نوّاب يبلّغون أحكامه و سياسته إليهم انتظمت أمور داريهم.

هدايه: إلى طريق معرفه الإمامه.

قال الإمام الرازی: اتفقت الأمّه على أنّه لا مقتضى لثبوتها إلّا أحد أمور ثلاثه:

النصّ(۲) ، و الإختيار، و الدعوه، و هی: أن يباين الظلمه من هو من أهل الإمامه، و يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر، و يدعو الناس إلى اتّباعه، و لا نزاع لأحد فی أنّ النصّ طريق إلى إمامه المنصوص عليه، و أمّا الطريقان الآخران فنفاهما الإماميه، و اتّفق أصحابنا - يعنی الأشاعره - و المعتزله، و الخوارج، و الصالحيه - من الزيديه (۳)- إلى أنّ الإختيار طريق إليها أيضا، و ذهب سائر الزيديه إلى أنّ الدعوه أيضا طريق إليها، و لم يوافقهم على

۱- (۱) (واحد) سقط من «ح».

۲- (۲) قال الشريف المرتضى فی نصّ الإمامه: هو ما دلّت أفعال (النبیّ) و أقواله عليه السلام، المبيّنه لأمير المؤمنين عليه السلام من جميع الأئمّه، الدالّه على استحقاقه من التعظيم و الإجلال و الاختصاص بما لم يكن حاصلا. الشافی فی الإمامه للشريف المرتضى: ۶۵/۲، فصل فی إبطال ما دفع به ثبوت النصّ.

۳- (۳) الصالحيه: أصحاب الحسن بن صالح بن حی، و هو الذين جوزوا إمامه المفضول و تأخير الفاضل، و قالوا: من شهر سيفه من أولاد الحسن والحسين و كان عالما زاهدا شجاعا فهو الإمام، و شرط بعضهم صباحه الوجه، و أكثرهم مقلّدون، أمّا فی الأصول فيرون رأی المعتزله، و أمّا فی الفروع فهم على مذهب أبی حنيفه. الملل و النحل للشهرستانی: ۶۸-۶۹.

ذلک سوی الجبّائی(۱). و اختار المصنّف رحمه اللّه مذهب الإمامیه، و ادّعی(۲): أنّه لا طریق إلیها إلّا النص، و احتجّ علیه: بأنّه لمّا کانت العصمه أمرا خفیّا، لا یطّلع علیها إلّا علّام الغیوب، لم یکن للخلق طریق إلی معرفه المعصوم، فیجب أن یکون الإمام منصوصا علیه من قبل اللّه تعالی، أو من قبل نبیّ، أو إمام قبله، و لیس لاختیار الناس و الدعوه مدخل فی نصب الإمام(۳).

مقدّمه: فی بیان معنی الإجماع و أنّه حجّه.

الإجماع - فی اللغه -: العزم(۴) ، و منه قوله تعالی: فَأَجْمِعُوا أَمْرَکُمْ وَ شُرَکاءَکُمْ (۵) ، و الإتّفاق، یقال: أجمعوا علیه، أی اتّفقوا. و فی الإصطلاح، أمّا عند الإمامیه: فهو عباره عن إتّفاق جمع من أمّه محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم علی أمر من الأمور، علی وجه یشتمل علی قول المعصوم(۶) ، فقولنا: جمع من أمّه محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم، أردنا به أهل الحلّ و العقد، سواء کان أکثرهم أو لم یکن، و قولنا: من أمّه محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم، لتخرج باقی الأمم، و قولنا: علی أمر من الأمور، لیشمل الأمور العقلیه

۱- (۱) حکاه عن الرازی، الجرجانی فی شرح المواقف: ۳۵۳/۸-۳۵۴، المقصد الثالث فیما تثبت به الإمامه.

۲- (۲) کذا فی جمیع النسخ، و الظاهر أنها لفظه تشعر بأنّ الشارح لا یوافق المصنف علی رأیه، و الحال أنّه قد وافقه علی رأیه - کما سیأتی - المجمع علیه من قبل الفرقه المحقّه.

۳- (۳) انظر: الاقتصاد فیما یتعلّق بالاعتقاد: ۳۱۳-۳۱۶، الکلام فی الإمامه، الفصل ۲، وجوب النص. تقریب المعارف لأبی الصلاح الحلبی: ۱۲۳-۱۳۸، مسائل الإمامه.

۴- (۴) انظر: لسان العرب لابن منظور: ۵۷/۸، جمع.

۵- (۵) سوره یونس: ۷۱:۱۰.

۶- (۶) انظر: أوائل المقالات للشیخ المفید: ۵۷، القول فی الإجماع.

و الشرعیه و اللغویه، و قولنا: یشتمل علی قول المعصوم، لیخرج الإجماع الذی لم یشتمل علی قول المعصوم، فإنّه لیس بحجّه عندنا.

و أمّا عند الجمهور: فهو عباره عن اتّفاق أهل الحلّ و العقد من أمّه محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم، علی أمر من الأمور(۱) ، و المراد بالإتّفاق: الإشتراک فی الإعتقاد أو فی القول و الفعل، الدالّین علی الإعتقاد، و المراد بأهل الحلّ و العقد:

المجتهدون. و الفرق بین الإجماعین العموم من وجه؛ لصدقهما علی اتّفاق جمیع أهل الحلّ و العقد، و صدق الأول دون الثانی علی اتّفاق بعض أهل الحلّ و العقد، علی وجه یشتمل علی قول المعصوم، و صدق الثانی دون الأول علی اتفاق أهل الحل و العقد، من غیر اشتمال علی قول المعصوم.

إذا تقرّر هذا، فنقول: لمّا ثبت أنّ العصر لم یخل من معصوم؛ لاستحاله خلوّ زمان التکلیف عن اللطف المقرّب من الطاعه، فکلّ أمر من الأمور العقلیه أو الشرعیه أو اللغویه، اتّفقت علیه الأمّه فی عصر من الأعصار، ممّا لا یخالف العقل - فإنّ الإجماع علی خلاف العقل غیر مقبول - کان ذلک الأمر المتّفق علیه حقّا، فإجماع الأمّه حقّ، و هو حجّه فی إثبات المطالب، أمّا عند الإمامیه؛ فلکونه مشتملا علی قول المعصوم؛ لمّا عرفت من قاعدتهم من امتناع خلوّ دار التکلیف عن إمام معصوم، و هو سیّد أهل الحلّ و العقد، فالحجّه فی قوله، و أمّا عند الجمهور فلقوله تعالی: وَ مَنْ یُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدی وَ یَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیلِ الْمُؤْمِنِینَ نُوَلِّهِ ما تَوَلّی وَ نُصْلِهِ

۱- (۱) انظر: المحصول للرازی: ۲۰/۴، القسم الأول، المسأله الأولی فی بیان معنی الإجماع، التعریفات للجرجانی: ۶۵، حرف الألف.

جَهَنَّمَ وَ ساءَتْ مَصِيراً (۱) ، و التوعيد على اتّباع غير سبيل المؤمنين يقتضى وجوب اتّباع سبيلهم، و أول من استدلّ بهذه الآيه الشافعى(۲) ، و لقوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم:

«لا تجتمع أمّتى على الضلاله»(۳).

أصل: فى بيان أنّ الإمام الحقّ بعد النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم من هو؟.

(۴)

ذهب جميع أهل السنّه و أكثر المعتزله إلى أنّه أبو بكر(۵) ، و ذهبت الإماميه إلى أنّه علىّ، ثمّ الحسن، ثمّ الحسين، ثمّ زين العابدين، ثمّ محمّد الباقر، ثمّ جعفر الصادق، ثمّ

۱- (۱) سوره النساء ۴:۱۱۵.

۲- (۲) أحكام القرآن لابن إدريس الشافعى: ۱/۳۹-۴۰، فصل: فيما يؤثر عنه من التفسير و المعانى فى آيات متفرقه.

۳- (۳) ورد هذا الحديث فى سنن إبن ماجه ۲/۱۳۰۳، ح/ ۳۹۵۰ بهذا اللفظ: «إنّ أمّتى لا تجتمع على ضلاله».و فى مستدرك الحاكم ۱/۱۱۵ بلفظ: «لا يجمع اللّه هذه الامّه على ضلاله» و «لا يجمع اللّه أمتى على ضلاله». و هذا الحديث لم يسلّم به كبار علمائهم، قال ابن حزم: لم يصح لفظه و لا سنده. الأحكام: ۴/۴۹۶، و قال الغزالى: ليس بالمتواتر. المستصفى: ۱۳۸، و قال أيضا: من أخبار الآحاد. المنخول: ۴۰۲.و قال الرازى - و هو بصدد ردّ الإحتجاج بمجموعه روايات، يستدلّ بها على الإجماع، و من ضمنها هذا الخبر -: و ادّعاء التواتر بعيد، فإنّا لا نسلّم بلوغ مجموع هذه الأخبار إلى حدّ التواتر. المحصول: ۴/۹۱، المسأله الثالثه: فى حجيه الإجماع. و ضعّفه النووى فى شرح صحيح مسلم: ۱۳/۶۷. و غيرهم.و فى نسخه «م» زياده: و اعلم أنّ الأمّه صنفان: أمّه الإجابه و أمّه الدعوه، فأمّه الإجابه مثل على بن أبى طالب - روحى فداه - و سلمان، و أبو ذر، و عمّار، و المقداد، لا تجتمع على الضلاله اختيارا أبدا، و أمّه الدعوه قد تجتمع عليها، بدليل أنّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم مبعوث إلى اليهود و النصارى، و غيرهم من الجاحدين، و هم أمّه له، و اجتماعهم على الضلاله ظاهر، فعلم أنّ الأمّه فى الحديث هى الإجابه.

۴- (۴) (أصل) لم ترد فى «ث».

۵- (۵) انظر: شرح المقاصد للتفتازانى: ۵/۲۶۴، الفصل الرابع، المبحث الخامس: الإمام.

موسی الکاظم، ثمّ علیّ الرضا، ثمّ محمّد الجواد، ثمّ علیّ الهادی، ثمّ الحسن العسکری، ثمّ المهدیّ - صلوات اللّه علیه و علیهم أجمعین - و الدلیل علیه أنّ الدلیل العقلی دلّ علی وجوب کون الإمام معصوما، و دلّ الإجماع علی أنّ غیرهم لم یکونوا معصومین، فتکون الإمامه منحصره فیهم، و هذا معنی قوله: لمّا ثبت وجوب عصمه الإمام، و لم تثبت العصمه فی غیر الأئمّه الإثنی عشر - المذکورین - باتفاق الخصم، ثبتت إمامه الأئمّه الإثنی عشر(۱) ؛ لعصمتهم، فیجب متابعتهم علی کلّ أحد؛ و لأنّ النقل المتواتر من الشیعه دالّ علی إمامه هؤلاء المذکورین.

منه ما روی عنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم أنّه قال للحسین علیه السلام: «هذا إمام، إبن إمام، أخو إمام، أبو أئمه تسعه، تاسعهم قائمهم»(۲) و لأنّ کلّا من هؤلاء کان أفضل عصره، کما یشهد به استقراء أحوالهم، و تصفّح الکتب المصنّفه فی هذا الباب، و لا یجوز تقدیم المفضول علی الفاضل - کما سیأتی - و لأنّ إمامه غیر هؤلاء إنّما تستند إلی الإختیار دون النص، و الإختیار لا یصلح طریقا؛ لمّا عرفت من وجوب کون الإمام منصوصا علیه؛ و لأنّ کلّ سابق من هؤلاء المذکورین نصّ علی من بعده بالإمامه، و النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم نصّ علی أولهم حیث قال صلّی اللّه علیه و آله و سلم لعلی علیه السلام: «أنت خلیفتی بعدی»(۳).

۱- (۱) قوله: (المذکورین باتفاق الخصم... الإثنی عشر) لم یرد فی «ث».

۲- (۲) أورده سلیم بن قیس فی کتابه: ۴۶۰، ضمن الحدیث السابع و السبعون. و کذلک فی مقتضب الأثر للجوهری: ۹. و النکت الاعتقادیه للشیخ المفید: ۴۳.

۳- (۳) أورده الشیخ الصدوق فی الامالی: ۴۵۰، و عیون أخبار الرضا علیه السلام: ۹/۱، و الشیخ المفید فی النکت الاعتقادیه: ۴۱.

فائده: فی بیان سبب غیبه الإمام.

(۱)

إعلم أنّ لطف الإمامه ذو شعب، فمنه ما یختصّ باللّه تعالی، کجمع الشرائط التی تجب للإمام، کالعلم، و الشجاعه، و العصمه، و غیرها ممّا لا بدّ منه فی الإمامه فی شخص(۲) ، و إعلام المکلّف بذلک، و منه ما یختصّ بالإمام، کتبلیغ الأحکام، و حلّ غوامض الشریعه، و غیر ذلک ممّا یتعلّق بمنصب الإمامه و منه ما یختصّ بالمکلّف، و هو الإنقیاد لأوامره، و المعاضده له، فلو أخلّ اللّه بما یختصّ به، کان مخلا بما یجب علیه تعالی فی الحکمه، و حیث بذل ما وجب علیه، وجب علی المکلّف ما یختصّ به - أعنی قبول أوامره - فإذا لم یقبل کان فوات فوائد الإمامه لسوء اختیاره، و إلیه أشار بقوله: سبب حرمان الخلق عن حضور إمام الزمان لیس من اللّه، لأنّه(۳) لا یخالف مقتضی حکمته، فإنّ حکمته اقتضت نصب الإمام للناس - علی ما سبق تحقیقه - فلا یخالف ذلک. و لا من الإمام؛ لثبوت عصمته، فلا یترک بالإختیار ما یجب علیه من إرشاد الخلق إلی طریق الطاعات، و حلّ ما خفی علیهم من غوامض الشریعه، فیکون سبب الحرمان من رعیته؛ لعدم إنفاذ أحکامه، و ما لم یزل سبب الغیبه، و لم ترجع الخلائق عمّا هم علیه من شدّه العتو، لم یظهر الإمام.

و الحجّه بعد إزاله العلّه المانعه عن فعل الطاعات، و هی إطلاقهم من غیر نصب إمام لهم، و کشف الحقیقه فی أمور الشریعه بسبب نصب الإمام الجامع للشرائط التی

۱- (۱) قوله: (بیان) لم یرد فی «ح».

۲- (۲) قوله: (فی شخص) لم یرد فی «ح».

۳- (۳) أی: الباری عزّ و جلّ.

لا بدّ منها، للّه تعالى على الخلائق؛ لأنّه تعالى فعل ما يجب عليه فعله، و إنّما فات عن الخلائق حضور الإمام لسوء اختيارهم.

قال أهل السنّه(۱): وجود الإمام غائبا عن الخلائق فى مدّه طويله غير معتاده، بحيث لا يظهر أصلا، و لا يعلم خبره قطعا، فى غايه الاستبعاد. أجاب عنه بقوله:

و الإستبعاد فى طول عمره بعد ثبوت إمكانه، و وقوعه فى غيره - كنوح النبى صلوات اللّه عليه و لقمان و الخضر (۲)- جهل محض، و تعصّب صرف، لا يلتفت إليه، و كذا الإستبعاد فى امتداد غيبته؛ لأنّ ذلك لمصلحه خفيّه لا نعلمها، على أنّ من قال بإستناد جميع الحوادث إلى اللّه تعالى ابتداء، و أنّ أفعال اللّه لا تعلّل بالأغراض، لا يمكنه الإعتراض على الإمام بطول الغيبه؛ لأنّ ذلك من فعل اللّه، و أفعاله لا تعلّل بالأغراض.

تبصره: فى أنّ المفضول هل تجوز إمامته مع وجود الفاضل ؟.

جوّزه أكثر أهل السنّه؛ لأنّ المفضول قد يكون أصلح للإمامه من الفاضل، إذ المعتبر فى ولايه كلّ أمر معرفه مصالحه و مفاسده، و ربّ مفضول فى علمه و عمله هو بالرئاسه أعرف و بشرائطها أقوم(۳)! و منعه الإماميه؛ لأنّه قبيح عقلا، يدلّ عليه قوله تعالى: أَ فَمَنْ يَهْدِى إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لا يَهِدِّى إِلاّ أَنْ يُهْدى فَما لَكُمْ

۱- (۱) تقدّم تعريف أهل السنه فى صفحه (۵۴) ه ۲.

۲- (۲) انظر: تقريب المعارف لأبى الصلاح الحلبى: ۲۰۷-۲۱۴، القسم الثالث، طول عمر الحجّه عليه السلام.

۳- (۳) انظر: أصول الإيمان لعبد القاهر البغدادى: ۲۳۲، الأصل الثالث عشر، المسأله «۱۱۵» فى جواز إمامه المفضول. الفصل بين الملل و الأهواء و النحل لابن حزم الاندلسى: ۸۹/۳، الكلام فى إمامه المفضول الإرشاد للجوينى: ۳۶۳، القول فى الإمامه، فصل فى إمامه المفضول على الفاضل.

كَيْفَ تَحْكُمُونَ (۱). و فصّل(۲) قوم فقالوا: نصب الأفضل إن أثار فتنه لم يجب، و إلّا وجب. و المصنّف رحمه اللّه اختار مذهب الإماميه، و احتجّ عليه بأنّه: لمّا كان الأنبياء و الأئمّه تحتاج إليهم الأمّه؛ للتعليم فى أحكام الدين، و التأديب بالإقدام على ما لا ينبغى(۳) ، وجب أن يكونوا أعلم و أشجع. و لمّا كانوا معصومين، وجب أن يكونوا(۴) أقرب إلى اللّه تعالى، و أفضل من سائر الرعايا(۵). و ذهب بعض الغلاه من الشيعه، إلى أنّ الإمام قد يكون أفضل من النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم، و بعضهم إلى مساواته له(۶) ، و أنكره أهل الحق، و المصنّف رحمه اللّه أشار إلى بطلان مذهبهم، بقوله: و لمّا كان الإمام من رعيه النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم، وجب أن يكون نسبته فى الفضل إلى الإمام كنسبه الإمام إلى الرعيه.

۱- (۱) سوره يونس ۳۵:۱۰.

۲- (۲) فى «ث» بياض.

۳- (۳) أى أنّ النبى أو الإمام يؤدب و يعاقب الإنسان الذى يفعل ما لا ينبغى فعله، كالمحرمات.

۴- (۴) قوله: (معصومين وجب أن يكونوا) لم يرد فى «ث».

۵- (۵) انظر: تقريب المعارف لابى الصلاح الحلبى: ۱۱۶-۱۱۷، مسائل الامامه.

۶- (۶) لا شكّ و لا ريب أنّ الأئمه (صلوات اللّه عليهم) أفضل من جميع الأنبياء عليهم السّلام، عدا الرسول الأعظم محمد صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم، الذى هو أفضل الكل، بل إنّ تفاوت مراتب و درجات بقيه الأنبياء عليهم السّلام كان بحسب سرعه المبادره لقبول ولايه الأئمه صلوات اللّه عليهم. انظر:بصائر الدرجات للصفار: ۱۵۵/۱-۱۷۲، باب نادر، و الأبواب من ۷ الى ۱۱، و النوادر من الأبواب فى الولايه. الأمالى للشيخ المفيد: ۱۴۲، المجلس السابع عشر، ح ۹. و الإختصاص: ۱۲۸-۱۳۰، وجوب ولايه على عليه السلام و الأئمه عليهم السّلام، ۱۲۸، حديث جابر الجعفى و أبى جعفر الباقر عليه السلام.

الفصل الرّابع: المعاد

اشاره

ص:۲۴۹

الفصل الرابع فی المعاد

تعریف: المعاد و فیه مباحث

المعاد: إمّا مصدر بمعنی العود، أو إسم زمان. و فی الإصطلاح: عباره عن ردّ النفس الناطقه إلی بدنها بعد مفارقتها عنه(۱) ، أو جمع أجزاء المکلّف بعد تفرّقها، أو إیجاد أجزائه المعدومه، و ستطّلع علی تحقیق جمیع ذلک.

و فی هذا الفصل مباحث:

الأول: فی بیان حسن المعاد، و أنّه واجب عقلا، فنقول: إنّ اللّه تعالی خلق الإنسان، و أعطاه العلم، کما قال سبحانه: عَلَّمَ الْإِنْسانَ ما لَمْ یَعْلَمْ (۲) ، و أعطاه - أیضا -

---

۱- (۱) انظر: کشف المراد للعلاّمه الحلّی: ۳۸۱، المقصد السادس فی المعاد، المسأله الرابعه فی وجوب المعاد الجسمانی.

۲- (۲) سوره العلق ۹۶:۵.

القدره(۱) ، و الإدراک المتعلّق بالجزئیات، و القوی المختلفه من الحواس الظاهره، و الباطنه(۲) ، و المعینه فی بقاء الشخص، کالنامیه(۳) ، و الغاذیه(۴) ، و خوادمها، و النوع کالمولده(۵) و ما یتبعها، و جعل زمام الإختیار بیده، و قال تعالی: فَمَنْ شاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْیَکْفُرْ (۶) ، و کلّفه بتکالیف شاقّه، کالإعتقادات العلمیه، و العبادات العملیه، و خصّه بالألطاف الخفیّه، کالعقل و سلامه الحواس، و الجلیّه کإرسال الرسل، و إنزال الکتب، و نصب الأئمّه. و لیست هذه الأفعال خالیه من الأغراض؛ لکونه عبثا ممتنعا عن الحکیم، و لا لغرض عائد إلیه؛ لتنزّهه تعالی، بل لغرض عائد إلیهم(۷) ، و هو

۱- (۱) القدره: عباره عن سلامه الأعضاء و صحتها لاستحاله الإنفکاک. الیاقوت فی علم الکلام للنوبختی: ۵۲، القول فی أفعال القلوب. و انظر: قواعد المرام للبحرانی: ۴۲، القاعده الثانیه، الرکن الأول، البحث الخامس.

۲- (۲) انظر: تلخیص المحصّل للطوسی: ۴۹۸، الرسائل الصغار، النفوس الأرضیه، النفس الحیوانیه.

۳- (۳) القوه النامیه (المنمّیه عند ابن سینا): و هی قوه تزید فی الجسم الذی هی فیه بالجسم المتشبّته فیه، زیاده مناسبه فی أقطاره طولا و عرضا و عمقا؛ لتبلغ به کماله فی النشوء. أحوال النفس لابن سینا: ۵۸، الفصل الثانی فی تعریف القوی النفسانیه.

۴- (۴) القوه الغاذیه: و هی قوه تحیل جسما آخر إلی مشاکله الجسم الذی هی فیه، فتلصقه به بدل ما یتحلل عنه.أحوال النفس لابن سینا: ۵۷، الفصل الثانی فی تعریف القوی النفسانیه.

۵- (۵) القوه المولّده: و هی القوه التی تأخذ من الجسم الذی هی فیه جزءا هو شبهه بالقوه، فتفعل فیه باستمداد أجسام أخری تتشبه به من التخلیق و التمزیج ما یصیر شبیها به بالفعل. أحوال النفس لابن سینا: ۵۸، الفصل الثانی فی تعریف القوی النفسانیه.

۶- (۶) سوره الکهف ۲۹:۱۸.

۷- (۷) قوله: (لتنزّهه تعالی، بل لغرض عائد إلیهم) سقط من «ث».

تعریضهم للثواب الدائم، و لیس ذلک الغرض العائد إلیهم إلّا نوع کمال لهم، لا یحصل إلّا بالکسب و تحمّل مشاقّ التکالیف، إذ لو أمکن حصول هذا الکمال لهم بلا واسطه التزام(۱) المشاقّ، لخلقهم علیه - أی علی ذلک الکمال - ابتداء، و لم یکلّفهم هذه التکالیف، و إنّما لم یکن حصول هذا الکمال ابتداء؛ لمّا تقدّم فی باب حسن التکلیف، أنّ الإکرام الدائم من غیر استحقاق المکرّم قبیح عقلا، و لمّا کانت الدنّیا هی دار التکلیف، فهی دار الکسب و الإشتغال بمقتضیات التکلیف، فلا جرم یعمّر الإنسان فیها مدّه یمکن تحصیل کماله، سواء حصل کماله الممکن أو لا، ثمّ یحوّل إلی دار الجزاء وَ لِتُجْزی کُلُّ نَفْسٍ بِما کَسَبَتْ (۲) ، و تسمّی دار الجزاء: دار الآخره.

و الحاصل أنّ اللّه تعالی خلق العباد و کلّفهم بتکالیف شاقّه؛ لتعریضهم للثواب الدائم إن التزموا أحکامه، و یعاقبهم إن أعرضوا عنها، و عمّرهم فی الدنیا مدّه یظهر منهم الإمتثال أو الإعراض. و لمّا کان الموت ضروریا للإنسان، لم یمکن إیصال الثواب و العقاب الدائمین إلیه فی هذه الدنیا، فوجب إعادته فی عالم آخر؛ لإیصال أعواض أعمالهم إلیهم، و ذلک هو الآخره، و إنّما قلنا: إنّ الموت ضروریّ للإنسان؛ لأنّ بدن کلّ شخص إنّما یتکوّن من العناصر الأربعه، و الحراره فیه لا تزال تنضج الرطوبه و تفنیها بالتدریج، و الغاذیه تمدّ الرطوبه بأخلاف بدل ما یتحلّل منها، فإذا ضعفت الغاذیه، و قلّت الرطوبه، غلبت علیها الحراره، فإنّ المؤثّر إذا دام اشتدّ أثره و إن کان ضعیفا، و إذا انتفت الرطوبه بالکلّیه انطفأت الحراره الغریزیه، کانطفاء السراج بانتفاء الدهن، و ذلک

۱- (۱) (التزام) لم یرد فی «ح».

۲- (۲) سوره الجاثیه ۴۵:۲۲.

هو الموت الطبیعی(۱) ، لا یقال البدن فی الآخره أیضا مرکّب من العناصر، و ما ذکرتم فی بیان کون(۲) الموت ضروریا للإنسان جار فیها أیضا، لأنّا نقول: الفاعل المختار یـدیم الحیاه فیها، و لا یدع الحراره تنفی الرطوبه بالکلّیه بخلق بدل ما یتحلّل، و لا یفعل ذلک فی هذا العالم؛ لأنّها دار التکلیف، فلا بدّ من انقطاعها؛ لیمکن إیفاء حقّ کلّ نفس بحسب استحقاقها.

مقدّمه: فی بیان حقیقه النفس الإنسانیه.

إعلم أنّا نعلم بالضـروره أنّ هاهنا شـیئا یشـیر إلیه کلّ أحد بقوله: أنا، إلّا أنّ العقلاء اختلفوا فی أنّ ذلک الشیء ما هو؟ أجسم أو جسمانیّ أو لا جسم و لا جسمانیّ؟.

قـال الحکمـاء: النفس الإنسـانیه جوهر مجرّد، لیست جسـما و لا جسـمانیّه(۳) ، بـل هی لإمکـانیه تعلّقهـا بالبـدن، تعلّق التـدبیر و التصـرّف، من غیر أن تکون داخله فیه بـالجزئیه أو الحلول(۴). و وافقهم علی ذلک من المسـلمین، الغزالی(۵) ، و الراغـب - من المعتزله -

---

۱- (۱) انظر: فی النفس لأرسطو: ۲۳۴-۲۳۵، تلخیص کتاب الحاس و المحسوس، المقاله الثالثه فی أسباب طول العمر و قصره.

۲- (۲) (کون) لم یرد فی «ث».

۳- (۳) انظر: أحوال النفس لابن سینا: ۱۸۳، رساله فی معرفه النفس الناطقه و أحوالها، الفصل الأول.

۴- (۴) التعلیقات لابن سینا: ۲۱۲، النفس الإنسانیه.

۵- (۵) انظر: تهافت الفلاسفه: ۱۶۸-۱۷۱، مجموعه رسائل الغزالی: ۳۶۱-۳۶۲، الأجوبه الغزالیه فی المسائل الأخرویه.

و جمع من الصوفيه، و بعض متأخّرى الإماميه(۱) ، و قال ابن الراوندى: إنّه جزء لا يتجزّأ فى القلب(۲). و قال النظّام: إنّه أجزاء أصليّه ساريه فى البدن سريان الماء فى الورد، باقيه من أول العمر إلى آخره، لا يتطرق إليها تحلّل و تبدّل، و إذا قطع من البدن عضو انقبض ما فيه من تلك الأجزاء إلى سائر الأعضاء، و المتحلّل و المتبدّل فضل ينضمّ إليه و ينفصل عنه، إذ كلّ واحد يعلم أنّه باق من أول عمره إلى آخره(۳).

و قال جالينوس: لم يتبيّن لى أنّ النفس هى المزاج المعتدل فينعدم عند الموت، أو هى جوهر باق بعد خراب البنيه(۴). و اختار المصنّف رحمه اللّه مذهب الحكماء، و استدلّ عليه: بأنّ الذى يشير إليه الإنسان حال قوله أنا، جوهر مجرّد. أمّا إنّه جوهر؛ فلأنّه لو كان عرضا - كما ذهب إليه جماعه - لاحتاج إلى محلّ يتّصف به، ضروره احتياج العرض إلى المحل، و كلّ محلّ يتصف بعرض حلّ فيه، لكن لا يتّصف بالإنسان شىء بالضروره، بل يتّصف هو بأوصاف - كالعلم، و القدره، و غيرهما - و تلك الأوصاف فائضه عليه من غيره هى - أى الأوصاف المذكوره - غيره لا عينه حتى يكون عرضا،

۱- (۱) انظر: الذخيره فى علم الكلام للشريف المرتضى: ۱۱۴، باب الكلام فى التكليف، فصل فى ماهيّه الإنسان.

۲- (۲) انظر: الذخيره فى علم الكلام للشريف المرتضى: ۱۱۴، فصل فى ماهيّه الإنسان. المحصّل للرازى: ۵۳۸، الركن الرابع، القسم الثانى، مسأله الإختلاف فى المعاد. المطالب العاليه للرازى: ۳۶/۷، المقاله الثانيه، الفصل الأول فى تفصيل مذاهب الناس.

۳- (۳) انظر: الملل و النحل للشهرستانى: ۲۵، الفصل الأول، النظاميه. المحصّل للرازى: ۵۳۸، الركن الرابع، القسم الثانى، مسأله الاختلاف فى المعاد. شرح المواقف للجرجانى: ۲۵۷/۷، الموقف الرابع، المرصد الثالث، المقصد الثانى فى النفوس الانسانيه.

۴- (۴) الأضحويه فى المعاد لابن سينا: ۱۷، الباب الأول، الفصل الأول، المعاد فى اللغه.

فیکون جوهرا. و أمّا أنّه مجرّد غیر ذی وضع؛ فلأنّه لو کان ذا وضع لکان هو البدن، کما هو رأی البعض الآخر، من أنّ الإنسان: هو هذا الهیکل المخصوص(۱). أو شیئا من جوارحه، کما هو رأی البعض الآخر من أنّه: عباره عن جزء فی القلب. و قیل: فی الدماغ(۲) ، و إذا کان هو البدن أو شیئا من جوارحه و أجزائه، لم یتّصف بالعلم بالکلّیات - أی لمّا أمکنه أن یعقل الکلّیات - لأنّه إذا کان ذا وضع کان المعنی الکلّی حالا فی ذی وضع، و لا شکّ أنّ الحال فی ذی الوضع یختصّ بمقدار مخصوص و وضع معیّن ثابتین لمحلّه، فلا یکون مطابقا لکثیرین مختلفین بالمقدار و الوضع، بل لا یکون مطابقا إلّا لمّا له ذلک المقدار و الوضع، فلا یکون کلّیا، و المقدّر خلافه، فظهر أنّ الإنسان لو کان ذا وضع لمّا اتّصف بتعقّل الکلّی(۳) ، لکنّه یتّصف به بالضروره؛ لأنّا نحکم بین الکلّیات أحکاما إیجابیه أو سلبیه، فلا بدّ من تعقّلها، فیکون الذی یشیر إلیه کلّ أحد بقوله: أنا، جوهرا مجرّدا عالما بذاته و بغیره من المعلومات، أمّا بالضروره أو بالإکتساب، و البدن و سائر الجوارح و القوی المودعه فیه آلاته فی أفعاله، و اکتساب کمالاته الممکنه له، و نحن معاشر القائلین به نسمّیه هاهنا - أی فی باب المعاد - الروح(۴) ، فحیث نقول: الأرواح تردّ إلی الأبدان، نرید به هذا الجوهر المجرّد، لا ما یقوله الأطبّاء، من البخار المتصاعد من غلیان الدم فی القلب.

۱- (۱) انظر: شرح عیون الحکمه للرازی: ۷۱/۱، الفصل الأول، المسأله الثانیه فی بیان حدّ الإنسان.

۲- (۲) انظر: المحصل للرازی: ۵۳۹، الرکن الرابع، القسم الثانی، مسأله الإختلاف فی المعاد.

۳- (۳) فی حاشیه «م»: و الحقّ أنّ المجرّد - الذی هو الکلّی - لا یدرکه إلّا المجرّد.

۴- (۴) انظر: کشف المراد للعلّامه الحلّی: ۱۶۲-۱۶۵، المقصد الثانی، الفصل الرابع، المسأله (۳-۵).

مقدّمه: فی بیان حشر الأجساد و أنّه ممکن.

اختلفوا فی أنّ العالم هل یصحّ عدمه أو لا؟

منعه قدماء الفلاسفه، و ذهب الکرامیه و الجاحظ إلی: أنّ العالم محدث و ممتنع الفناء(۱) ، و ذهب أبو هاشم(۲) إلی: جواز عدمه، و عدمه(۳) إنما یعلم بالسمع(۴) ، و ذهب الإمامیه و الأشعریه و بعض المعتزله إلی جوازه عقلا؛ لأنّ العالم ممکن الوجود، فیستحیل أن یجب بالذات و یمتنع؛ لامتناع الإنقلاب، فیجوز علیه العدم کما جاز له الوجود(۵). و القائلون بجواز انعدام العالم، و امتناع إعاده المعدوم - و منهم المصنّف رحمه اللّه (۶)- أشکل علیهم إثبات حشر الأجساد، فأوّلوا الهلاک فیما ورد

۱- (۱) انظر: الفائق لابن الملاحمی الخوارزمی: ۴۴۳، الکلام فی الوعد و الوعید، باب القول فی الفناء.

۲- (۲) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن عبد السلام بن خالد بن حمارن بن أبان، مولی عثمان بن عفان، و هو أبو هاشم بن أبی علی الجبائی المتکلّم: شیخ المعتزله و مصنّف الکتب علی مذاهبهم، و رأس الطائفه البهشمیه، وافق أباه فی مسائل و انفرد عنه بمسائل، سکن بغداد إلی حین وفاته. ولد فی سنه سبع و سبعین و مائتین، و قیل سنه سبع و أربعین و مائتین و توفی یوم الأربعاء لاثنتی عشره لیله بقیت من شعبان سنه إحدی و عشرین و ثلاثمائه فی بغداد. کان هو و أبوه من کبار المعتزله و لهما مقالات علی مذهب الإعتزال. انظر: تاریخ بغداد للخطیب البغدادی: ۵۶/۱۱-۵۷. الفهرست لابن الندیم: ۲۲۲. وفیات الأعیان لابن خلّکان: ۱۸۳/۳. الوافی بالوفیات للصفدی: ۱۲۹/۲۷-۱۳۰.

۳- (۳) (و عدمه) أثبتناه من «ر».

۴- (۴) الفائق لابن الملاحمی الخوارزمی: ۴۴۳، الکلام فی الوعد و الوعید، باب القول فی الفناء.

۵- (۵) انظر: الذخیره فی علم الکلام للشریف المرتضی: ۱۴۵، الکلام فی الإعاده، فصل فی ذکر ما یدلّ علی فناء الجواهر من جهه السمع.

۶- (۶) (و منهم المصنف رحمه اللّه) لم ترد فی «ذ».

إعادته بتفرّق الأجزاء، و يؤيّده قصه ابراهيم عليه السلام، فإنّه سأل من اللّه إحياء الموتى، و اللّه تعالى أجابه: بجمع الأجزاء المتفرّقه، و كذا قوله تعالى: أَ يَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ (۳) بَلى (۱) أى: نجمعها، و إلى هذا أشار المصنّف بقوله: جمع أجزاء بدن الميت سواء كان مكلّفا أو لا كالوحوش، و تأليفها - أى تأليف تلك الأجزاء المتفرقه - مثل ما كان أولا، من الهيئه و الصوره لا عينه؛ لاستحاله إعاده المعدوم، و إعاده روحه - يعنى نفسه الناطقه - المدبّره إياه إليه - أى إلى ذلك البدن - يسمّى:

حشر الأجساد. و الحاصل: إنّ اللّه تعالى يجمع الأجزاء المتفرّقه لذلك البدن، و يؤلّفها تأليفا، مثل الأول لا عينه؛ لامتناع إعاده المعدوم(۲) ، فيعيد إليه نفسه، و يؤيّده ما ورد من النصوص: «إنّ أهل الجنّه جرد مرد»(۳) و «إنّ ضرس الكافر مثل جبل أحد»(۴) و كذا قوله تعالى: كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها (۵) لظهور

۱- (۱) سوره القيامه ۷۵:۳-۴.

۲- (۲) إنّ المشهور بين أغلب علماء المسلمين بصوره عامّه، و عقائد مذهب الإماميه خاصّه، أنّ الأجساد التى هى فى هذه الدنيا هى نفسها تعاد و تنشر فى المعاد أو يوم النشور. انظر: تفسير الامام العسكرى عليه السلام: ۵۲۸، البقره/ ۱۱۱-۱۱۲. الذخيره فى علم الكلام للشريف المرتضى: ۱۵۲-۱۵۳، باب الكلام فى الإعاده، فصل فى ذكر ما يجب إعادته و لا يجب و كيفيه الإعاده، التبيان فى تفسير القرآن للطوسى: ۴۹۷/۴، النساء/ ۵۶.

۳- (۳) الإختصاص للشيخ المفيد: ۳۵۸، كتاب صفه الجنّه و النار.

۴- (۴) انظر: بحار الأنوار للمجلسى: ۵۳/۷، كتاب العدل و المعاد، باب ۳ فى إثبات الحشر. مسند أحمد بن حنبل: ۳۲۸/۲.

۵- (۵) سوره النساء ۵۶:۴.

أنّ بعد تبديل الجلد لا يبقى عين الجسم الأول، بل مثله(۱) ، و لا يبعد أن يكون قوله تعالى: أَ وَ لَيْسَ الَّذِى خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بِقادِرٍ عَلى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ (۲) إشاره إلى هذا المعنى. لا يقال: فعلى هذا لا يكون المثاب و المعاقب من عمل الطاعه، و من عمل المعصيه، بل شخص آخر مثله. لأنّا نقول: العبره فى ذلك بالإدراك، و إنّما هو الروح و لو بتوسط الآلات، و هو باق بعينه، و كذا الأجزاء الأصليه، و لهذا يقال للشخص من الصبا إلى الشيخوخه: إنّه هو بعينه، و إن تبدّلت الصوره و الهيئه، و لا يقال لمن جنى فى الشباب فعوقب فى الشيب: إنّها عقوبه لغير الجانى، و هو - أى حشر الأجساد بالمعنى المذكور (۳)- ممكن، خلافا لقوم حيث قالوا باستحالته، محتجّين:

بأنّه لو أكل إنسان(۴) إنسانا، حتى صار جزء بدن المأكول جزء بدن الآكل، فليس إعاده جزء بدن أحدهما أولى من إعاده جزء بدن الآخر و جعله جزء لبدنهما محال، فينبغى أن لا يعاد.

و الجواب: إنّ الجزء الأصلى لأحدهما فصل عن الآخر و لا يصير جزأ له، فردّه إلى الأول أولى، و إذا كان ممكنا، و اللّه تعالى قادر على كلّ الممكنات، و من جملتها جمع تلك الأجزاء، و عالم بها - أى بتفاصيل الأجزاء - فيعلم موضع كلّ جزء، و أجزاء

۱- (۱) انظر تفسير المراغى: ۱۰۰/۱۵، سوره الإسراء الآيه ۹۹-۱۰۰. جامع البيان لابن جرير الطبرى: ۱۱۳/۱۵، سوره الإسراء ۹۹:۱۷.

۲- (۲) سوره يس ۸۱:۳۶.

۳- (۳) (بالمعنى المذكور) لم ترد فى «ذ».

۴- (۴) (إنسان) لم ترد فى «ث».

الجسم قابل للتأليف بعد تفرّقها، إذ لو لم يكن قابلا للتأليف لمّا اتّصف به أولا، فيكون اللّه تعالى قادرا عليه - أى على الحشر - بالمعنى المذكور(۱).

أصل: فى إثبات حشر الأجساد و وقوعه.

إعلم أنّ الأقوال الممكنه فى مسأله المعاد لا تزيد على خمسه:

الأول: ثبوت المعاد الجسمانى فقط، و هو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقه.

و الثانى: ثبوت المعاد الروحانى فقط، و هو قول الفلاسفه الإلهيين(۲).

و الثالث: ثبوتهما معا، و هو قول كثير من المحقّقين، كالحليمى(۳) ، و الراغب(۴) ،

۱- (۱) انظر: الذخيره فى علم الكلام للشريف المرتضى: ۱۵۱، فصل فى صحّه الإعاده عليه.

۲- (۲) انظر: الأضحويه لابن سينا: ۹۴، الباب الثانى، الفصل الثانى فى اختلاف الآراء فى المعاد. الملل و النحل للشهرستانى: ۱۵۸، الباب الخامس، الفصل الأول، رأى انبادقليس ۱۶۳۰، رأى سقراط. ۱۸۶، الفصل الثالث، رأى أرسطو طاليس.

۳- (۳) هو أبو عبد اللّه الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الحليمى الفقيه الشافعى الجرجانى، ولد بها فى سنه ثمان و ثلاثين و ثلثمائه و حمل إلى بخارا، و قيل: بل ولد ببخارى، و توفى فى جمادى الأولى سنه ثلاث و أربعمائه، و قيل فى شهر ربيع الأول من السنه. انظر: الانساب للسمعانى: ۲۵۰/۲-۲۵۱. سير أعلام النبلاء للذهبى: ۲۳۱/۱۷-۲۳۳.

۴- (۴) هو أبو القاسم، الحسين بن محمد بن المفضل الأصبهانى، الملقّب بالراغب، صاحب التصانيف، من أهل (أصبهان) سكن بغداد، من كتبه: محاضرات الأدباء مجلدان، و الذريعه إلى مكارم الشريعه و الأخلاق، و جامع التفاسير، و المفردات فى غريب القرآن، و غيرها من المصنفات. توفى سنه ۵۰۰ ه. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبى: ۱۲۰/۱۸-۱۲۱. الأعلام للزركلى: ۲۵۵/۲.

و أبی زید الدبّوسی(۱) ، و هؤلاء من قدماء المعتزله(۲) ، و جمهور من متأخری الإمامیه، و منهم المصنّف رحمه اللّه، فإنّهم قالوا: إنّ الإنسان هو النفس الناطقه، و هی المکلّف و المطیع و العاصی و المثاب(۳) و المعاقب، و البدن یجری مجری الآله، و النفس باقیه بعد فساد البدن، فإذا أراد اللّه حشر الخلائق أعاد لکلّ واحد من الأرواح بدنا یتعلّق به و یتصرّف فیه، کما کان فی الدنیا(۴).

و الرابع: عدم ثبوت شیء منهما، و هذا قول قدماء الفلاسفه الطبیعیین، و الدهریه(۵).

۱- (۱) هو عبید اللّه بن عمر بن عیسی الدبوسی الفقیه الحنفی، صاحب کتاب الأسرار و تقویم الأدلّه، سکن مرو، و کانت وفاته بمدینه بخاری سنه ثلاثین و أربعمائه، و الدبوسی بفتح الدال المهمله و ضم الباء الموحده و بعدها واو ساکنه و سین مهمله هذه النسبه إلی دبوسه و هی بلیده بین بخاری و سمرقند نسب إلیها جماعه من العلماء. انظر: الأنساب للسمعانی: ۴۵۴/۲. معجم البلدان للحموی: ۴۳۷/۲-۴۳۸.وفیات الأعیان لابن خلّکان: ۴۸/۳.

۲- (۲) لا یخفی أنّ الحلیمی و الراغب و أبی زید الدبوسی من علماء العامّه و لیسوا من المعتزله، و المرجّح أن هناک شخص رابع سقط من العباره، هو المقصود بأنّه من قدماء المعتزله، و یقوی هذا الرأی ما ذکره الجرجانی فی شرح المواقف: ۳۲۴/۸، الموقف السادس، المرصد الثانی، المقصد الثانی فی حشر الاجساد، حیث قال: و هو قول کثیر من المحققین کالحلیمی، و الغزالی، و الراغب، و ابی زید الدبوسی، و معمر من قدماء المعتزله، و جمهور من متأخری الإمامیه. فإذن قدماء المعتزله تعود علی (معمر).

۳- (۳) (و المثاب) لم ترد فی (ث).

۴- (۴) انظر: قواعد المرام للبحرانی: ۱۵۳، الرکن الثانی فی المعاد الروحانی، البحث الخامس. الملل و النحل للشهرستانی: ۱۷۰-۱۷۱، الفصل الثانی الحکماء الأصول، رأی زینون الأکبر.

۵- (۵) انظر: الملل و النحل للشهرستانی: ۱۷۲، الفصل الثانی الحکماء الأصول، رأی أبیقورس. موسوعه الفلسفه للبدوی: ۸۹/۱، الأبتیوریه.

و الخامس: التوقف فی هذه الأقسام، و هو المنقول عن جالینوس، فإنّه قال: لم یتبیّن لی أنّ النفس هی المزاج فینعدم عند الموت فیستحیل إعادتها، أو هی جوهر باق بعد فساد البنیه، فیمکن المعاد حینئذ(۱). و لا یخفی علیک أنّ الدلیل السابق فی إثبات المعاد إنّما یدلّ علی المعاد الروحانی، و أمّا المعاد الجسمانی فلا مجال فیه للبراهین العقلیّه، بل ثبوته إنّما یعلم بالسمع، فلذا تمسّک المصنّف رحمه اللّه فی إثباته بأقوال الأنبیاء، فقال:

الأنبیاء بأسرهم أخبروا بحشر الأجساد، خصوصا نبیّنا محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلم أخبر عنه فی مواضع بعبارات لا تقبل التأویل، حتی صار معلوما بالضروره کونه من الدین، فمن أراد تأویلها بالأمور الراجعه إلی النفوس الناطقه فقد کابر بإنکار ما هو من ضروریات دین محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم، منها قوله تعالی: قالَ مَنْ یُحْیِ الْعِظامَ وَ هِیَ رَمِیمٌ (۷۸) قُلْ یُحْییهَا الَّذِی أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّهٍ (۲)فَإِذا هُمْ مِنَ الْأَجْداثِ إِلی رَبِّهِمْ یَنْسِلُونَ (۳)أَ یَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ (۳) بَلی قادِرِینَ عَلی أَنْ نُسَوِّیَ بَنانَهُ (۴)وَ قالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَیْنا (۵)أَ فَلا یَعْلَمُ إِذا بُعْثِرَ ما فِی الْقُبُورِ (۶) إلی غیر ذلک.

۱- (۱) انظر: شرح الأربعین فی أصول الدین للرازی: ۲۸۱، المسأله الثلاثون، الفصل الخامس، المطلوب الثانی، و هو القول فی المعاد. شرح المواقف للجرجانی: ۳۲۵/۸، الموقف السادس، المرصد الثانی، المقصد الثانی.

۲- (۲) سوره یس ۳۶:۷۸-۷۹.

۳- (۳) سوره یس ۳۶:۵۱.

۴- (۴) سوره القیامه ۷۵:۳-۴.

۵- (۵) سوره فصلت ۴۱:۲۱.

۶- (۶) سوره العادیات ۱۰۰:۹.

و هو - أی حشر الأجساد - موافق للمصلحه الکلّیه، و هی: استیفاء اللذّه و الألم بنوعیهما - أعنی الحسّی و العقلی - لأنّه کمال الجزاء، فیکون حشر الأجساد بسبب إخبار الأنبیاء علیهم السّلام حقّا یجب التصدیق به؛ لعصمتهم و صدقهم فی أقوالهم.

قال الإمام الرازی: و أمّا القائلون بالمعاد الروحانی و الجسمانی معا، فقد أرادوا أن یجمعوا بین الحکمه و الشریعه، فقالوا: دلّ العقل علی أنّ سعاده الأرواح بمعرفه اللّه تعالی و محبّته، و أنّ سعاده الأجساد فی إدراک المحسوسات، و الجمع بین هاتین(۱) السعادتین فی هذه الحیاه غیر ممکن؛ لأنّ الإنسان مع استغراقه فی تجلّی أنوار عالم الغیب لا یمکنه الإلتفات إلی شیء من اللّذات الجسمانیه، و مع استیفاء هذه اللّذات لا یمکنه أن یلتفت إلی اللذّات(۲) الروحانیه، و إنّما تعذّر هذا الجمع؛ لکون الأرواح البشریه ضعیفه فی هذا العالم، فإذا فارقت بالموت، و استمدّت عن عالم القدس و الطهاره، قویت و کملت، فإذا أعیدت إلی الأبدان مرّه ثانیه، کانت قویّه قادره علی الجمع بین الأمرین، و لا شبهه فی أنّ هذه الحاله هی الغایه القصوی من مراتب السعادات(۳).

و أمّا المنکرون للمعاد مطلقا، فهم الذین قالوا: النفس هی المزاج، فإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس، و إعاده المعدوم عنده محال(۴). و لمّا فرغ من إثبات المعاد،

۱- (۱) (هاتین) أثبتناه من «ث» و «ص».

۲- (۲) قوله: (لا یمکنه أن یلتفت إلی اللذّات) لم ترد فی «ث».

۳- (۳) الأربعین فی أصول الدین للرازی: ۲۹۲، المسأله الثلاثون، الفصل السابع فی تفصیل مذاهب القائلین بالمعاد الروحانی و الجسمانی معا.

۴- (۴) الأربعین فی أصول الدین للرازی: ۲۹۲، المسأله الثلاثون، الفصل السابع فی تفصیل مذاهب القائلین بالمعاد الروحانی و الجسمانی معا.

أراد أن يشير إلى ما يترتب عليه من الجنه، و النار، و الصّراط، و الميزان و غير ذلك، فقال:

الجنّه و النّار المحسوستان كما وعدوا - أى المكلّفون - بهما حق - أيضا - كما أنّ الحشر حق؛ ليستوفى المكلّفون حقوقهم من الثواب و العقاب، خلافا للحكماء، حيث جعلوهما راجعتين إلى اللّذه و الألم العقليّين. و اختلف المتكلّمون فى أنّهما مخلوقتان اليوم أو لا؟ فذهب أصحابنا، و الأشاعره، و الجبائى، و بشر بن المعتمر(۱) ، و أبو الحسين البصرى - من المعتزله - إلى: أنّهما مخلوقتان(۲) ، و أنكره أكثر المعتزله، كعبّاد الصيمرى، و ضرار بن عمرو، و أبى هاشم، و عبد الجبار، و قالوا: إنّهما يخلقان يوم الجزاء(۳). لنا وجهان:

الأول: قصّه آدم و حواء عليهما السّلام و إسكانهما الجنّه، و إخراجهما على ما نطق به الكتاب، و إذا كانت الجنّه مخلوقه، فكذا النار؛ لعدم القائل بالفصل.

الثانى: قوله تعالى - فى صفتهما -: أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ (۴)أُعِدَّتْ لِلْكافِرِينَ (۵)

۱- (۱) بشر بن المعتمر، أبو سهل الكوفى، ثمّ البغدادى، شيخ المعتزله، و صاحب التصانيف. كان أخباريا و كان ذكيا فطنا، له كتاب «تأويل المتشابه» و كتاب «الرد على الجهال» و كتاب «العدل». مات سنه عشر و مائتين. انظر: الأنساب للسمعانى: ۳۶۱/۱. فهرست ابن النديم: ۲۰۵.

۲- (۲) انظر: الإعتقادات للشيخ الصدوق: ۷۹، باب الاعتقاد فى الجنّه و النار. أوائل المقالات للشيخ المفيد: ۱۲۴، القول فى خلق الجنّه و النار. الإرشاد للجوينى: ۳۱۹، فصل فى الجنّه و النار.

۳- (۳) انظر: شرح نهج البلاغه لابن أبى الحديد: ۱۰۸/۱-۱۰۹، اختلاف الأقوال فى خلق الجنّه و النار. تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضى عبد الجبّار: ۱۴۶-۱۴۷، مسأله. الفائق للملاحمى الخوارزمى: ۴۶۷، باب القول فى عذاب القبر و مساءلته و الميزان و الصراط.

۴- (۴) سوره آل عمران ۱۳۳:۳. و هذه الآيه سقطت من «ث».

۵- (۵) سوره آل عمران ۱۳۱:۳.

بلفظ الماضی، و هو صریح فی وجودهما. و من تتبع الأحادیث وجد فیها أدلّه کثیره دالّه علی وجودهما(۱) ، و زعم عبّاد: أنّه یستحیل - فی العقل - خلقهما قبل حلول المکلّفین فیهما، و خالفه أبو هاشم و قال: خلقهما الآن غیر ممتنع عقلا، و استفید امتناعه من السمع(۲) ، مثل قوله تعالی: أُکُلُها دائِمٌ (۳) فلو کانتا مخلوقتین لوجب هلاکهما، لقوله تعالی کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلاّ وَجْهَهُ (۴) فلا یکون الأکل دائما. و الجواب: إنّ المراد بالأکل المأکول، باتّفاق المفسّرین، و ذلک غیر دائم ضروره فنائه عند أکل أهل الجنه، فإذن دوام الأکل محمول علی تجدّده، فیجوز أن یفنی و یتجدّد، و أیضا لا نسلّم أنّ المراد بقوله: کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ (۵) العموم، فإنّ ابن عباس قال فی تفسیره: کلّ حیّ میت(۶).

و اعلم أنّه لم یرد نص صریح فی تعیین مکان الجنّه و النار، و الأکثر علی أنّ الجنّه فوق السماء السابعه و تحت العرش(۷) ؛ لقوله تعالی: عِنْدَ سِدْرَهِ الْمُنْتَهی (۱۴) عِنْدَها جَنَّهُ الْمَأْوی (۸) ،

۱- (۱) قوله: (و من تتبع الأحادیث وجد... علی وجودهما) لم یرد فی «ث».

۲- (۲) انظر: أبکار الأفکار فی أصول الدین للآمدی: ۳۲۷/۴، القاعده السادسه، الأصل الثانی، الفصل الثانی فی خلق الجنّه و النار.

۳- (۳) سوره الرعد ۱۳:۳۵.

۴- (۴) سوره القصص ۲۸:۸۸.

۵- (۵) سوره القصص ۲۸:۸۸.

۶- (۶) حکی عنه الآلوسی فی تفسیره: ۱۳۱/۲۰.

۷- (۷) انظر: مجمع البیان للطبرسی: ۳۹۱/۲.

۸- (۸) سوره النجم ۵۳:۱۴-۱۵.

و قوله علیه السلام: «سقف الجنّه عرش الرحمن»(۱) و یؤیّده قوله تعالی: قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْها (۲) و النّار تحت الأرضین ثالسبع(۳) ، و الحقّ تفویض ذلک إلی علم العلیم الخبیر جلّ ذکره. و کذا عذاب القبر للکافر و الفاسق، و مسأله منکر و نکیر(۴) حقّ، و اتّفق علیه سلف الأمّه قبل ظهور الخلاف، و أنکره مطلقا أکثر المتأخّرین من المعتزله، و أنکر الجبائی و ابنه و البلخی تسمیه الملکین منکرا و نکیرا، و قالوا: إنّما المنکر ما یصدر من الکافر عند تلجلجه إذا سئل، و النکیر: إنّما هو تقریع الملکین له(۵). لنا فی إثباته وجهان:

الأول: قوله تعالی: اَلنّارُ یُعْرَضُونَ عَلَیْها غُدُوًّا وَ عَشِیًّا وَ یَوْمَ تَقُومُ السّاعَهُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذابِ (۶) عطف عذاب القیامه علی عرض النار(۷) صباحا

۱- (۱) انظر: بحار الأنوار للمجلسی ۲۰۶:۸، الإیمان بالجنه و النار، المحرر الوجیز لابن عطیه الأندلسی: ۲۶۷/۵، سوره الحدید. ابکار الافکار للآمدی: ۲۷۱/۴، القاعده السادسه، الأصل الأول، الفصل الثانی شبه الخصوم.

۲- (۲) سوره البقره ۳۸:۲.

۳- (۳) انظر: أبکار الأفکار للآمدی: ۲۷۱/۴، القاعده السادسه، الأصل الأول، الفصل الثانی شبه الخصوم، شرح المقاصد للتفتازانی: ۱۱۱/۵، المقصد السادس السمعیات، الفصل الثانی، المبحث الخامس، الجنّه و النار.

۴- (۴) منکر و نکیر: هما ملکان أسودان، یأتیان المیت عند نزوله القبر، یبحثان القبر بأنیابهما، أصواتهما کالرعد القاصف، و أبصارهما مثل البرق اللامع، یسألان المیت عن ربّه و نبیّه و دینه و إمامه... الخ. انظر:الإختصاص للشیخ المفید: ۳۴۷، کتاب صفه الجنّه و النار.

۵- (۵) انظر: أبکار الأفکار للآمدی: ۳۳۳/۴، القاعده السادسه، الأصل الثانی، الفصل الثالث، الدلیل علی إحیاء الموتی فی قبورهم.

۶- (۶) سوره غافر ۴۶:۴۰.

۷- (۷) (النار) سقطت من «ث».

و مساء، فیکون غیره و لیس عین عـذاب القبر إتّفاقا؛ لأنّ الآیه وردت فی حقّ الموتی فهو هو، و إذا ثبت التعـذیب ثبت الإحیاء و المسـاءله؛ لأنّ کلّ من قال بعـذاب القبر قال بهما، و ما ذهب إلیه الصالحیه (۱)- من المعتزله - و ابن جریر الطبری، و طـائفه من الکرامیه، فی تجویز ذلک التعـذیب علی الموتی من غیر إحیاء(۲) ، خروج عن المعقول؛ لأـنّ الجمـاد لا حسّ له، فکیف یتصوّر تعذیبه، و تسمیه الملکین منکرا و نکیرا مأخوذه من إجماع(۳) السلف، و أخبار مرویه عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم(۴).

الثانی: قوله تعالی حکایه: رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَیْنِ وَ أَحْیَیْتَنَا اثْنَتَیْنِ (۵) و المراد من الإماته: قبل مزار القبور، ثمّ الإحیاء فی القبر، ثمّ الإماته فیه، ثمّ الإحیاء فی الحشر(۶) ، و هو المستفیض بین أصحاب التفسیر، قالوا: و الغرض بذکر الإحیائین أنّهم عرفوا

۱- (۱) الصالحیه: فرقه من المعتزله أتباع محمّد بن مسـلم الصالحی، الذی کان یمیل إلی الإرجاء، و له مناظرات مع أبی الحسین الخیاط، وعّد الکرمانی الصالحیه الفرقه الحادیه عشـر من فرق المعتزله. و من مذهبهم:جواز وجود العلم و القدره الإراده و السمع و البصـر فی المیت، و قـالوا بجواز خلو الجوهر عن الأـعراض.انظر: طبقـات المعـتزله لأحمـد بن یحیی بن مرتضـی: ۷۲. المنیه و الأمل للقاضی عبد الجبار: ۶۲. التعریفات للجرجانی: ۲۰۶.

۲- (۲) انظر: أبکار الأفکار لسیف الدین الآمدی: ۳۳۸/۴، الأصل الثانی، الفصل الثالث، الجواب علی تسمیه الملکین.

۳- (۳) فی «ح»: (جماعه).

۴- (۴) انظر: الکافی للکلینی: ۲۳۶/۳، کتاب الجنائز، باب المسأله فی القبر/ح ۷، الدعوات للراوندی: ۲۸۰، الباب الرابع، فصل فی دفن المیت، ح ۸۱۶.

۵- (۵) سوره غافر ۴۰:۱۱.

۶- (۶) انظر: أنوار التنزیل و أسرار التأویل للبیضاوی: ۵۳/۵، تفسیر سوره غافر.

فیهما(۱) قدره اللّه تعالی علی البعث؛ و لهذا قالوا: فَاعْتَرَفْنا بِذُنُوبِنا (۲) أی الذنوب التی حصلت بسبب إنکار الحشر، و إنّما لم یذکروا الإحیاء فی الدنیا؛ لأنّهم لم یکونوا معترفین بذنوبهم فی هذا الإحیاء(۳). و ذهب بعضهم إلی أنّ المراد بالإماتتین ما ذکر، و بالإحیائین:

الإحیاء فی الدنّیا(۴) و القبر؛ لأنّ مقصودهم ذکر الأمور الماضیه، و أمّا الحیاه الثالثه - أعنی حیاه الحشر - فهم(۵) فیها، فلا حاجه إلی ذکرها، و علی التفسیرین(۶) ثبت الإحیاء فی القبر. و من قال بالإحیاء، قال بالمساءله و العذاب - أیضا - فثبت أنّ الکلّ حق.

و الأحادیث الدالّه علیه أکثر من أن تحصی، مثل قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم:

«استنزهوا من البول؛ فإنّ عامّه عذاب القبر من البول»(۷) و قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلم - فی سعد بن معاذ -: «لقد ضغطته الأرض ضغطه اختلفت بها ضلوعه»(۸) و أنّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم مرّ بقبرین، فقال(۹) صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم: «إنّهما یعذّبان،

۱- (۱) (فیهما) أثبتناه من «ص»، و فی «ث»: (فیها).

۲- (۲) سوره غافر ۴۰:۱۱.

۳- (۳) انظر: تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر: ۶۶/۴-۶۷، تفسیر سوره غافر.

۴- (۴) قوله: (و ذهب بعضهم إلی أنّ المراد... الإحیاء فی الدنیا) لم یرد فی «ث».

۵- (۵) (فهم) أثبتناها من «ث» و «ص».

۶- (۶) فی «ذ»: (التقریرین).

۷- (۷) انظر: بحار الأنوار للمجلسی: ۲۷۵/۶، کتاب العدل، باب «۸» أحوال البرزخ و القبر، سنن الدارقطنی: ۱۳۶/۱، باب نجاسه البول ح ۷.

۸- (۸) انظر: الأمالی للصدوق: ۳۱۴، المجلس الحادی و الستون ح ۲.

۹- (۹) (فقال) سقطت من «ذ».

و ما يعذّبان فى كبيره؛ بل لأنّ أحدهما كان لا يستنزه من البول، و أمّا الثانى فكان يمشى بالنميمه»(۱).

احتجّ المنكر بأنّ اللّذه، و الألم، و المسأله، و التكلّم و نحو ذلك(۲) لا يتصور بدون العلم و الحياه، و لا حياه مع فساد البنيه و بطلان المزاج، و لو سلّم، فإنّا نرى المقتول و المصلوب يبقى مده من غير تحرّك و تكلّم، و أثر تلذّذ و تألّم، و ربّما يدفن فى صندوق أو لحد ضيّق لا يتصور فيه جلوسه، على ما ورد فى الحديث، و ربّما يذرّ على صدره كفّ من الذرّ، فترى باقيه بحالها، بل ربّما تأكله السباع، أو تحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح فى المشارق و المغارب، فكيف تعقل حياته و عذابه و سؤاله و جوابه ؟ و تجويز ذلك سفسطه.

و الجواب إجمالا: إنّ جميع ما ذكرتم استبعادات لا تنفى الإمكان، كسائر خوارق العادات، إذ قد أخبر الصادق صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم بها، فيلزم التصديق بها، و من قال بالفاعل المختار لا يستبعد توسّع اللّحد و الصندوق، و لا حفظ الذرّه على صدر المتحرّك، و السفسطه إنّما تلزم لو لم يقم عليها دليل، و لم يخبر بها الصادق صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم، و لصعوبه هذا المقام دهش جماعه حتى جوّزوا التعذيب بلا إحياء - كما عرفت - و قال بعض الأشاعره: لا بعد فى الإحياء و المساءله مع عدم المشاهده، كما فى صاحب السكته، فإنّه حىّ مع إنّا لا نشاهد حياته، و كما فى رؤيه النبى صلّى اللّه عليه

۱- (۱) أورده الفتال النيسابورى فى روضه الواعظين: ۴۶۸/۲، مجلس فى ذكر حفظ اللسان ح ۳۹، و ابو داوود فى السنن: ۲۳/۱ - باب الاستبراء من البول ح ۲۰، باختلاف يسير.

۲- (۲) (و نحو ذلك) لم ترد فى «ذ».

و آله و سلّمو اله و سلم جبرائيل عليه السلام، و هو بين أصحابه مع ستره عنهم(۱). و الصراط حق، و المراد به: جسر ممدود على ظهر جهنّم، يعبر عليه المؤمن و غير المؤمن، أدقّ من الشعر، و أحدّ من السيف، على ما ورد فى الحديث(۲) ، و يمكن أن يكون المرور عليه هو المراد:

بورود كلّ أحد على النار، حيث قال تعالى: وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلاّ وارِدُها (۳) ، و أنكره أكثر المعتزله، و تردّد فيه قول الجبائى نفيا و إثباتا، قالوا(۴): الجسر الموصوف لا- يمكن العبور عليه، و إن أمكن فمع مشقّه عظيمه، ففيه تعذيب المؤمنين و لا- عذاب عليهم(۵).

و الجواب: إنّ القادر المختار يمكّن من العبور عليه، و يسهّله على المؤمنين، كما جاء فى الحديث، فى صفات الجائزين عليه: «إنّ منهم من هو كالبرق الخاطف، و منهم من هو كالريح الهابّه(۶) ، و منهم من هو كالجواد، و منهم من تجوز رجلاه و تعلق يداه، و منهم من يخرّ على وجهه»(۷). و قيل: المراد بالصراط الأدلّه الواضحه. و قيل: العبادات(۸).

۱- (۱) انظر: ابكار الأفكار للآمدى: ۳۳۹/۴، الأصل الثانى، الفصل الثالث فى الجواب على تسميه الملكين.

۲- (۲) أورده الكلينى فى الكافى: ۳۱۲/۸، ضمن حديث ۴۸۶، و القمى فى تفسيره: ۴۱/۱-۴۲، تفسير سوره الفاتحه.

۳- (۳) سوره مريم ۱۹:۷۱.

۴- (۴) أى المعتزله.

۵- (۵) انظر: شرح الأصول الخمسه للقاضى عبد الجبار: ۴۹۸-۴۹۹، الأصل الرابع، فصل أحوال القيامه، الصراط.

۶- (۶) (الهابّه) لم ترد فى «ح».

۷- (۷) انظر: المصادر المتقدّمه.

۸- (۸) فى «ذ»: (العبارات).

و الكتب و تطايرها يمينا و شمالا و وراء و قراءتها حق، لقوله تعالى: وَ إِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ (۱)فَأَمّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ (۲)وَ أَمّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِشِمالِهِ (۳)وَ أَمّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ وَراءَ ظَهْرِهِ (۴)اِقْرَأْ كِتابَكَ (۵)ما لِهذَا الْكِتابِ لا يُغادِرُ صَغِيرَةً وَ لا كَبِيرَةً إِلاّ أَحْصاها (۶) و الأحاديث فى هذا المعنى كثيره(۷).

و إنطاق الجوارح الستّه، و شهادتها حق، و هى: الألسنه، و الأيدى، و الأرجل، و السمع، و البصر، و الجلود، قال اللّه تعالى: يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِما كانُوا يَعْمَلُونَ (۸) و قال شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبْصارُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ (۹) و غيرها ممّا أخبروا به من أحوال الآخره حق، فمن ذلك الحوض، قال اللّه تعالى: إِنّا أَعْطَيْناكَ الْكَوْثَرَ (۱۰) و قال المفسّرون: يعنى الحوض(۱۱). و قال الصحابه له صلّى اللّه عليه و آله

۱- (۱) سوره التكوير ۸۱:۱۰.

۲- (۲) سوره الحاقّه ۶۹:۱۹.

۳- (۳) سوره الحاقّه ۶۹:۲۵.

۴- (۴) سوره الإنشقاق ۸۴:۱۰.

۵- (۵) سوره الإسراء ۱۷:۱۴.

۶- (۶) سوره الكهف ۱۸:۴۹.

۷- (۷) انظر: تفسير العيّاشى: ۳۰۷/۲، سوره بنى اسرائيل، ح ۳۳. و صفحه: ۳۵۴، سوره الكهف، ح ۳۴.

۸- (۸) سوره النور ۲۴:۲۴.

۹- (۹) سوره فصّلت ۴۱:۲۰.

۱۰- (۱۰) سوره الكوثر ۱۰۸:۱.

۱۱- (۱۱) انظر: إعلام الورى للطبرسى: ۳۵-۳۶. أمالى الطوسى: ۶۹-۷۰، المجلس الثالث، ح ۱۱. أمالى المفيد: ۲۹۴، المجلس الخامس و الثلاثون، ح ۵. تفسير فرات الكوفى: ۶۰۹، سوره الكوثر، ح ۷۶۶.

و سلم: أين نطلبك يوم الحشر؟ فقال: «على الصراط، فإن لم تجدوا فعلى الميزان، فإن لم تجدوا فعلى الحوض»(۱).

و منها شهاده الليل و النهار، لقوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم: «ما من يوم و ليله يأتى على ابن آدم، إلاّ قال: أنا ليل جديد، و إنّى على ما تعمل شهيد»(۲) و كذا قال اليوم، و قال صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم: «ما من يوم إلاّ و ينادى إنّى يوم جديد، و إنّى على ما تعمل فىّ شهيد، فاغتنمنى، فلو غابت شمسى لم تدركنى إلى يوم القيامه»(۳).

و منها شهاده الحفظه الكرام(۴) ، قال اللّه تعالى: وَ جاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَها سائِقٌ وَ شَهِيدٌ (۵) و قيل فى تفسير قوله تعالى: وَ شاهِدٍ وَ مَشْهُودٍ (۶): المراد منه الحفظه(۷).

و منها: هول تغيير الألوان، قال اللّه تعالى: يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ (۸) و هول المسأله، فَوَ رَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (۹) و هول الوقوف، وَ قِفُوهُمْ إِنَّهُمْ

۱- (۱) شرح المقاصد للتفتازانى: ۲۲۳/۲.

۲- (۲) انظر: شرح المقاصد للتفتازانى: ۱۱۹/۵، المقصد السادس، الفصل الثانى، المبحث السابع بعض أحوال البرزخ و الآخره.

۳- (۳) انظر: تفسير الثعالبى: ۱۶۷/۱۰، تفسير سوره البروج.

۴- (۴) انظر: تفسير البغوى: ۸۸/۴، ۴۶۷، سوره الزمر.

۵- (۵) سوره ق ۲۱:۵۰.

۶- (۶) سوره البروج ۳:۸۵.

۷- (۷) تفسير ابن ابى زمنين: ۱۳۷/۴. تفسير الثعالبى: ۲۵۷/۸، تفسير سوره البروج.

۸- (۸) سوره آل عمران ۱۰۶:۳.

۹- (۹) سوره الحجر ۹۲:۱۵.

مَسْؤُلُونَ (۱) فقيل: ألف سنه، و قيل: خمسون، و قيل: أقل، و قيل: أكثر(۲) ، و اللّه أعلم.

و إنّما قلنا: إنّ كلّ ذلك حقّ، و إن لم يكن فى العقل دلاله عليها؛ لإمكانها، و إخبار الصادق صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم بها، فوجب التصديق بها.

هدايه: إلى مسأله نافعه فى باب المعاد، هى أنّه هل يصحّ إعاده المعدوم بعينه – أى بجميع عوارضه المشخّصه – أو لا؟

(۳)

فذهب أكثر المتكلّمين إلى جوازها(۴) ، و ذهب الحكماء، و بعض الكراميه، و أبو الحسين البصرى، و محمود الخوارزمى (۵)- من المعتزله - إلى امتناعها(۶) ، و اختاره المصنّف رحمه اللّه.

۱- (۱) سوره الصافات ۲۴:۳۷.

۲- (۲) انظر: التبيان للطوسى: ۲۹۵/۸، سوره الم السجده.

۳- (۳) المعدوم: المنتفى العين. رسائل المرتضى: ۲۸۳، الحدود و الحقائق.

۴- (۴) انظر: تسليك النفس إلى حضيره القدس للعلاّمه الحلّى: ۲۱۶-۲۱۷، المرصد التاسع، المطلب الرابع فى ثبوت المعاد. الفائق فى أصول الدين للخوارزمى: ۴۴۳، باب القول فى الفناء. الأربعين فى أصول الدين للرازى: ۳۹/۲-۴۲، المسأله الثلاثون، الفصل الأول، فى إعاده المعدوم. كتاب الإرشاد للجوينى: ۳۱۴-۳۱۵، باب الإعاده.

۵- (۵) الخوارزمى: أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمى الزمخشرى اللغوى، صنّف فى التفسير و شرح الأحاديث و فى اللغه، خرج إلى العراق، و جاور بمكه سنين، و ظهر له جماعه من الأصحاب و التلاميذ، و كانت ولادته بزمخشر فى رجب سنه سبع و ستين و أربعمائه، و توفى بجرجانيه خوارزم سنه ثمان و ثلاثين و خمسمائه. وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان لابن خلّكان: ۱۶۸/۵-۱۷۰.

۶- (۶) انظر: التعليقات لابن سينا: ۱۷۹، إعاده المعدوم. الأربعين فى أصول الدين للرازى: ۳۹/۲، المسأله الثلاثون، الفصل الأول فى إعاده المعدوم.

و هؤلاء المعترفون بالمعاد الجسمانی(۱) ، یأوّلون الإعدام فیما ورد إعادته بالتفرّق - کما ذکرنا - و سیصرّح المصنّف بذلک: إعاده المعدوم بعینه محال، و إلاّ - أی و إن لم یکن محالا - لزم تخلّل العدم فی وجود واحد، و لا بدّ للتخلّل من متغایرین، فالوجود بعد العدم غیر الوجود قبله، فیکون الوجود الواحد إثنین، و هو محال بالضروره، و أیضا لا یکون المعاد هو المبتدأ بعینه؛ لأنّ کلا منهما موجود بوجود یغایر وجود صاحبه(۲) ، فهما موجودان متغایران، فلا یکون الموجود الأول بعینه معادا بعد عدمه.

و الجواب: إنّه لا معنی لتخلّل العدم هاهنا، سواء أنّه کان موجودا زمانا، ثمّ زال عنه ذلک الوجود فی زمان آخر، ثمّ اتصف به فی زمان ثالث، فالتخلّل بحسب الحقیقه إنّما هو: لزمان العدم بین زمانی الوجود الواحد، و إذا اعتبر نسبه هذا التخلّل إلی العدم مجازا، کفاه اعتبار التغایر فی الوجود الواحد بحسب زمانیه. و لمّا کان حشر الأجساد حقّا معلوما من الدین ضروره، وجب أن لا تعدم أجزاء أبدان المکلّفین و أرواحهم، و کذا غیر المکلّفین، ممّا ورد حشرهم - کالوحوش علی ما سیجیء - بل یتبدّل التألیف - أی تألیف الأجزاء - و یزول، و الفناء المشار إلیه بقوله تعالی: کُلُّ مَنْ عَلَیْها فانٍ (۳) و قوله: کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلاّ وَجْهَهُ (۴) کنایه عنه - أی عن ذلک التبدّل و التفرّق - فإنّه

۱- (۱) المعاد الجسمانی: إعاده الإنسان فی یوم المبعث و النشور ببدنه بعد الخراب، و إرجاعه إلی هیئته الأولی بعد أن أصبح رمیما. عقائد الإمامیه للمظفر: ۱۲۷، الفصل الخامس، عقیدتنا فی المعاد الجسمانی.

۲- (۲) فی «ث»: (موجود بتغایر لوجود صاحبه).

۳- (۳) سوره الرحمن ۲۶:۵۵.

۴- (۴) سوره القصص ۸۸:۲۸.

هلاـک و فنـاء کالإعـدام، إذ هلاـک کـلّ شـیء خروجه عن صـفاته المطلوبه، و التفرّق و زوال التألیف الـذی به تصـلح الأجزاء لأفعالها کذلک، فیکون هلاکا(۱).

شبهه للفلاسفه فی نفی المعاد الجسمانی.

قالت الفلاسـفه: حشـر الأجساد کما یقول به الإسـلامیون محال؛ لأنّ کلّ جسد مرکّب من العناصر الأربعه، اعتدل مزاجه الحاصل من فعـل کـلّ منهـا فی الآـخر، و انکسـار سوره کیفیّه الکل، و حصول کیفیه وحـدانیه، و اسـتعدّ مزاجه لقبول الفیض من المبـدأ الحقیقی؛ بسـبب مناسـبته له بتلـک الوحـده، اسـتحقّ بـذلک الإسـتعداد فیضـان النفس من العقل الفعّال، المفیض للحوادث علی عالمنا هذا، قالوا: کلّما کان المزاج أعدل، فهو إلی الواحد الحقیقی أمیل، و لأنوار فیضه أقبل، و النفس الفائضه إلیه أکمل(۲).

فأول مراتب النفس: ما له صوره نوعیه، حافظه للأجزاء المختلفه فقط، و هو المرکّب المعدنی(۳). و ثانیها: ما له تلک مع التغذیه، و التنمیه، و تولیـد المثل، و هو المرکّب النباتی(۴). و ثالثهـا: ما له تلک مع قوه الحسّ و الحرکه، و هو المرکّب الحیوانی(۵). ثمّ یترقّی

۱- (۱) انظر: تفسیر الرازی: ۲۲/۲۵، سوره القصص.

۲- (۲) انظر: شرح مطالع الأنوار فی المنطق لقطب الدین الرازی: ۶، المقدّمه.

۳- (۳) المرکّب المعـدنی: و هو ما لم تتحقق فی صورته المرکّبه من العناصـر مبـدئیه التغـذیه و النمو و التولیـد. انظر:الجدید فی الحکمه لابن کمّونه: ۳۷۳.

۴- (۴) أو ما یعبّر عنها بالنفس النباتیه، انظر: أحوال النفس لابن سینا: ۵۷، الفصل الثانی.

۵- (۵) أو ما یعبّر عنها بالنفس الحیوانیه. أحوال النفس لابن سینا: ۵۷، الفصل الثانی.

فی هذا التقسیم إلی أن یکون مع ذلک مدرکا للکلّیات، و هو الإنسان(۱) ، فلو اتّصف أجزاء بدن المیت بالمزاج المعتدل ثانیا، کما اتّصف به أولا لاستحقّ بذلک المزاج نفسا من العقل الفعّال؛ لأنّه إذا تمّت الشرائط یجب وجود المشروط، و أعید إلیه نفسه الأولی - علی قولکم - فیلزم اجتماع نفسین علی بدن واحد، و هو محال بالضروره؛ لأنّ کلّ عاقل لا یجد من ذاته إلّا شیئا واحدا، و نحن معاشر المتکلّمین، لمّا أثبتنا الفاعل المختار، و أبطلنا قواعدهم التی بنوا علیها هذه الدعوی، لم یحتج إلی جواب هذه الهذیانات، و علی تقدیر التسلیم، نقول: جاز أن تکون النفس الأولی قد تعلّقت بوجه ما بذلک المزاج، أو أعانته علی تکوینه، فلمّا تمّ تکوینه، کان تعلّقها به مانعا عن حدوث نفس أخری، لا بدّ لنفیه من دلیل.

أصل: فی بیان ما یترتب علی المعاد من الثواب و العقاب و غیرهما.

الثواب: هو النفع المستحقّ المقارن للتعظیم(۲). و العقاب: هو الضرر المستحقّ المقارن للإهانه(۳). إذا عرفت هذا، فنقول: الثواب و العقاب الموعودان للمطیع و العاصی دائمان؛ لأنّ دوام الثواب علی الطاعه، و دوام العقاب علی المعصیه، یبعث المکلّف علی فعل الطاعه، و یزجره عن المعصیه، فیکون لطفا، و اللطف واجب، و لأنّه

۱- (۱) أو ما یعبّر عنها بالنفس الإنسانیه. أحوال النفس لابن سینا: ۵۷، الفصل الثانی.

۲- (۲) انظر: رسائل الشریف المرتضی: ۲۶۷/۲، الحدود و الحقائق. الحدود لقطب الدین النیسابوری: ۸۲، الفصل السابع.

۳- (۳) انظر: رسائل الشریف المرتضی: ۲۷۸/۲، الحدود و الحقائق. الحدود لقطب الدین النیسابوری: ۸۲، الفصل السابع.

لو لا دوامهما لكانا منقطعين، و حينئذ يلزم من انقطاع الثواب - الذى هو النفع - حصول الضرر - الذى هو نقيضه - و هو باطل، و من انقطاع العقاب - الذى هو الضرر - حصول السرور - الذى هو نقيضه - و هو باطل؛ لأنّ الثواب و العقاب ينبغى أن يكونا خالصين من الشوائب؛ لأنّه أدخل فى باب الزجر(۱). هذا على رأى الشيعه و المعتزله، و أمّا الأشاعره، فأحالوا ذلك على إراده الفاعل المختار، لأنّه يفعل ما يشاء، من إدامه الثواب و العقاب، و انقطاعهما(۲) ، و كلّ من استحقّ الثواب بالإطلاق، و لم يصدر عنه ذنب، يفتقر إلى العفو أو الشفاعه، خلّد فى الجنّه؛ لمّا ذكر من وجوب كون الثواب دائما، و لقوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ كانَتْ لَهُمْ جَنّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلاً (۱۰۷) خالِدِينَ فِيها لا يَبْغُونَ عَنْها حِوَلاً (۳) و المكلّف إنّما يستحقّ الثواب؛ بفعل الواجب و المندوب، و بفعل ضدّ القبيح، و بترك القبيح(۴) ، بشرط أن يكون إيقاع الواجب لوجوبه، و إيقاع المندوب لندبه، و إيقاع فعل ضد القبيح و ترك القبيح؛ لكونه قبيحا، و إنّما استحقّ الثواب بما ذكرنا؛ لأنّ الإتيان به مشقّه، و إلزام المشقّه من القادر الحكيم من غير عوض، أو عوض و هو الإضرار، يجب نفيه عن الحكيم الغنى بالإطلاق، و كلّ من استحقّ العقاب بالإطلاق، و لم يكن منه صدور حسنه أصلا - كالكفار - خلّد فى النار؛ لأنّ تخليده فى النار، أشدّ زجرا له عن فعل القبيح، فيكون لطفا - كما مرّ - و لقوله تعالى:

۱- (۱) انظر: رسائل المرتضى: ۱۹۱/۲، فصل فى دعوه أهل الحق و بيانها.

۲- (۲) انظر: الملل و النحل للشهرستانى: ۴۰، الأشعريه.

۳- (۳) سوره الكهف ۱۸:۱۰۷-۱۰۸.

۴- (۴) قوله: (و بترك القبيح) أثبتناه من «ث» و «ص».

وَ إِنَّ الْفُجّارَ لَفِی جَحِیمٍ (۱۴) یَصْلَوْنَها یَوْمَ الدِّینِ (۱۵) وَ ما هُمْ عَنْها بِغائِبِینَ (۱) و لو أخرجوا منها لکانوا عنها غائبین.

و سبب استحقاق العقاب؛ فعل القبیح و الإخلال بالواجب.

قال الجاحظ، و العنبری: دوام العذاب إنّما هو للکافر المعاند، و أمّا المبالغ فی اجتهاده، إذا لم یهتد للإسلام، و لم تظهر له دلائل الحقّ فمعذور، و عذابه منقطع، و کیف یکلّف بما لیس فی وسعه(۲) ؟! من تصدیق النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم، و کیف یعذّب بما لم یقع منه تقصیر فیه ؟! لکنّ الکتاب و السنّه و الإجماع یبطل ذلک، و لم ینقل عن أحد قبل المخالفین هذا الفرق. و من لم(۳) یستحقّهما، و هم الذین لم یدخلوا تحت خطاب التکلیف؛ لفقد شرط من شرائطه، و حیث لم یتعلّق بهم تکلیف، لم یتصور منهم طاعه و لا معصیه، کالصبیان الذین لم یبلغوا أوان الحلم، و المجانین الذین صارت عقولهم مؤوفه(۴) ، بحیث تعجز عن الإدراک، و المستضعفین الذین تجاوزوا عن رتبه

۱- (۱) سوره الانفطار ۸۲:۱۴-۱۶.

۲- (۲) فی حاشیه «ذ»: و التحقیق: إنّ المبالغ فی الإجتهاد إن وصل للحق فهو لیس بکافر، و إن لم یصل، فإن کان اشتغل بالنظر و الإجتهاد فی مبدأ أوان التکلیف، من غیر تأخّر و تقصیر، و مات قبل الوصول إلی الحق، فهو - ایضا - ناج؛ دفعا للحرج، و إن اشتغل بعدما مضی برهه من زمان التکلیف، و لم یصل إلی الحق و مات، فهو غیر معذور لتقصیره، فقول الجاحظ: فکیف یکلّف بما لیس فی وسعه ؟! إنّما یصحّ فی القسم الثانی، أعنی الذی اشتغل بالنظر فی مبدأ التکلیف دون غیره. من الشارح رحمه اللّه.

۳- (۳) (لم) سقطت من «ر».

۴- (۴) أوف: الآفه: العاهه، و فی المحکم: عرض مفسد لمّا أصاب من شیء. لسان العرب لابن منظور: ۱۶/۹ - «أوف».

الجنون، لكون غالب أفعالهم العرفيه جاريه على مجارى العادات، و تقاصرت عقولهم عن اكتساب النظريات، و تميّز الحقّ من الباطل بالإستدلالات، و هؤلاء الفرق الثلاثه لمّا لم تكن عقولهم قابله للإدراكات، التى هى مناط التكليف، ليسوا بمكلّفين، فلم تحصل منهم طاعه و لا معصيه، فحيث لم تصدر عنهم معصيه، لم يحسن من الكريم المطلق تعذيبهم، بترك الطاعه التى لم يكونوا من أهلها، فيدخلون الجنّه أيضا، و فى هذا ردّ على الحشويه(۱) ، حيث زعموا: أنّ أطفال الكفّار تعذّب؛ لكونهم تابعين لآبائهم(۲) ، و لأنّ من قال بدخولهم الجنّه جعلهم خوادم أهل الجنّه(۳) ، و الخدمه توجب عقوبتهم، و لقوله تعالى - حكايه عن نوح عليه السلام -: وَ لا يَلِدُوا إِلاّ فاجِراً كَفّاراً (۴) و الفاجر الكافر يعذّبه اللّه تعالى.

و الجواب: إنّه لا يلزم من التبعيه فى بعض الأحكام التبعيه فى سائرها، فجاز الإختلاف فى حكم التعذيب، و لا نسلّم أنّ الخدمه عقوبه، بل هو إصلاح لهم، كالفصد

۱- (۱) الحشويه: طائفه من أصحاب الحديث تمسكوا بالظواهر، و أثبتوا للّه الحركه و الإنتقال و الحدّ و الجهه و القعود و الإستلقاء و الإستقرار، فذهبوا بذلك إلى التجسيم و غيره. و صرّح جماعه منهم بالتشبيه، و أجازوا على ربّهم الملامسه و المصافحه. و جوّز قوم من الحشويه على الانبياء الكبائر، و قالوا إنّ خير الناس بعد رسول اللّه: الخلفاء الأربعه على الترتيب المتعارف عند العامّه. الملل و النحل للشهرستانى: ۴۵، الفصل الثالث المشبهه.

۲- (۲) فى حاشيه «ذ»: فى منع الدفن فى مقابر المسلمين، و التوارث، و التزويج، و الصلاه عليهم. من الشارح رحمه اللّه.

۳- (۳) انظر: الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادى: ۷۷، ذكر الحمزيه.

۴- (۴) سوره نوح ۷۱:۲۷.

و الحجامه، و كلام نوح عليه السلام مجاز، من باب تسميه الشيء بإسم ما يؤول إليه، ثمّ المعتمد فى ذلك أنّ تعذيب غير المكلّف قبيح عقلا، فلا يصدر من اللّه تعالى. و أمّا من جمع بين الإستحقاقين - يعنى استحقاق الثواب و العقاب - بأن صدر منه طاعه و معصيه، فإن كانت معصيه متوعّدا عليها توعّدا مطلقا، لا بعينه - يعنى تكون معصيه فيما بينه و بين اللّه تعالى، و لا تكون فى حقّ الآدميين - أمكن بالإمكان العام أن يعفو اللّه عنه بفضله و كرمه، أى ليس عدم العفو ضروريا لازما.

إعلم أنّ الأمّه أجمعت على أنّه تعالى غفور رحيم، و أنّ عفوه ليس فى حقّ الكافر، بل فى حقّ المؤمنين، فقالت المعتزله: عفوّ عن الصغائر مطلقا، و عن الكبائر بعد التوبه، و أمّا قبلها، فأكثرهم على جواز العفو عنها عقلا، و منعه سمعا(۱).

و ذهب المرجئه(۲) إلى: أنّه عفوّ عن الصغائر و الكبائر مطلقا، زعما منهم أنّ الإيمان يحبط الزلاّت، فلا عقاب على زلّه مع الإيمان، كما لا ثواب لطاعه مع الكفر(۳).

۱- (۱) أنظر: كتاب الفائق فى أصول الدين للخوارزمى: ۴۳۴، الكلام فى الوعد و الوعيد، باب القول فى وجوب التوبه.

۲- (۲) المرجئه: الإرجاء على معنيين: أحدهما: بمعنى التأخير و الثانى: إعطاء الرجاء، أمّا إطلاق إسم المرجئه على الجماعه بالمعنى الأول فصحيح؛ لأنّهم كانوا يؤخّرون العمل عن النيه و العقد، و أمّا بالمعنى الثانى فظاهر، فإنّهم كانوا يقولون: لا تضر مع الإيمان معصيه كما لا تنفع مع الكفر الطاعه. و المرجئه أربعه أصناف: مرجئه الخوارج، و مرجئه القدريه، و مرجئه الجبريه، و المرجئه الخالصه. و من فرقهم: اليونسيه، العبيديه، الغسّانيه، الثوبانيه، التومنيه، الصالحيه. الملل و النحل للشهرستانى: ۶۰.

۳- (۳) أنظر: مقالات الاسلاميين للأشعرى: ۱۵۰-۱۵۱، مقالات المرجئه، اختلافهم فى الصغائر و الكبائر، الفائق فى أصول الدين للخوارزمى: ۴۲۱، الكلام فى الوعيد، باب فى تكفير الصغائر بالطاعات.

و ذهب جمهور المتكلّمين إلى: جواز العفو عن الكبائر قبل التوبه - أيضا - فإن عفا فبفضله، و إن عاقب فبعدله(۱) ، و اختاره المصنّف؛ لأنّه تعالى وعده - أى المكلّف - به - أى بالعفو - حيث قال: لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَهِ اللّهِ إِنَّ اللّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً (۲) و لأنّ العقاب ضرر على المكلّف، و لا ضرر على اللّه تعالى فى تركه، و كلّ من كان(۳) كذلك، فإسقاطه حسن، و كلّ ما هو حسن فهو واقع، و إلى هذا أشار المصنّف بقوله: مع حسنه - أى مع حسن العفو فى حدّ ذاته - و خلف الوعد، قبيح عقلا، يجب نفيه عن اللّه تعالى و لقوله تعالى: فَلا تَحْسَبَنَّ اللّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ (۴) فلا يخلف وعد العفو، و أيضا خلق المكلّف، و تكليفه بتلك التكاليف الشاقّه إنّما هو لغرض عائد إليه؛ لاستحاله العبث و عود الفوائد إليه تعالى، و ذلك الغرض: أمّا حصول نفع، أو دفع ضرر، و الثانى باطل؛ لأنّه لو أبقاه على العدم لاستراح و لم يحتج إلى تلك المشاق.

و الأول: أمّا أن يكون منفعه سابقه، كما يقوله البلخى(۵): من أنّ هذه التكاليف وقعت شكرا للنعم السابقه، فلا يستحق المكلّف بها ثوابا. و هو مستقبح عقلا؛ لاستقباح أن ينعم الإنسان على غيره ثمّ يكلّفه، و يوجب عليه شكره على تلك

۱- (۱) أنظر: الذخيره للشريف المرتضى: ۵۰۴، باب الكلام فى الوعيد السمعى.

۲- (۲) سوره الزمر ۵۳:۳۹.

۳- (۳) (كان) سقطت من «ث».

۴- (۴) سوره ابراهيم ۴۷:۱۴.

۵- (۵) من قوله: (و لم يحتج إلى تلك) إلى قوله: (كما يقوله البلخى) لم يرد فى «ث».

النعمه، من غير إيصال الثواب إليه(۱). أو لاحقه، و هو المطلوب(۲). فظهر أنّ الغرض من خلقه - أى المكلّف - إثابته على الدوام، و لم يحصل فى بعض الصور لمانع هو العصيان، فجاز إذا كان ذلك المانع حقّه تعالى أن يرفعه و يسقطه، و إذا كان الغرض من خلقه إثابته، فمعاقبته نقض غرضه من خلقه، و هو على الحكيم محال(۳). و أيضا العفوّ من لا يعذّب على الذنب مع استحقاق العذاب، و ذلك الإستحقاق(۴) لا يحصل فى غير صوره النزاع، إذ لا استحقاق بالصغائر أصلا، لأنّها أحرى بعفوه(۵) ، و لا بالكبائر بعد التوبه، فلم يبق إلّا الكبائر قبلها، فهو يعفو عنها،

۱- (۱) أنظر: كشف المراد للعلّامه الحلّى: ۳۸۶، المقصد السادس فى المعاد، المسأله الخامسه.

۲- (۲) فى «م» زياده: فالمراد من العفو أعمّ من أن يكون قبل التنبيه بسخطه، أو بعد التنبيه بسخطه، و هو العذاب المنقطع؛ و لأنّ المؤمن لمّا فعل هذا الفعل، قال بقبحه، و فعله برجاء اللّه، و هو يجلّ عن قطع رجائه، و أمّا الكافر يفعله و لم يرج، أو يرجو و لكن لا يعتقد ربّا هو شأنه الرجاء إليه، لم يفعل اللّه به العفو بمقتضى العفو، فإن قلت: ما تقول فى قوله تعالى: وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِيها سوره النساء ۴:۹۳، و قيد الخلود ينافى الإنقطاع ؟.قلنا: المراد به الزمان الكثير، أو من قتل مؤمنا من حيث إيمانه، أو منكرا أنّ دم المؤمن محقون؛ لأنّه يستلزم عدم الإعتقاد باللّه، أمّا من فعل كذلك - أى راجيا و مؤمنا باللّه - فاللّه يعذّبه بقدر دم المؤمن، أو حتى ينطفأ قلب المؤمن عن قاتله، ثمّ لمّا رجع الأمر إلى عصيانه تعالى و حقّه يعفو عنه.و خلاصه مراد الشارح رحمه اللّه: أنّ اللّه تعالى عندما يعفو عن المؤمن لأنّه يذنب مع رجائه باللّه، أمّا إذا كان ذنبه متعلّقا بحقوق العباد، فيعذّبه بقدره، أو يعفو صاحب الحق، فيعفو البارىء عنه، أمّا الكافر فإنّه يذنب و هو غير معتقد باللّه، أو لا يرجو اللّه، فعندها لا يستحقّ العفو.

۳- (۳) (محال) سقطت من «ث».

۴- (۴) (الاستحقاق) سقطت من «ر» و «ع».

۵- (۵) قوله: (لأنّها أحرى بعفوه) أثبتناه من «ح».

و هو المطلوب، و إن لم ينله - أى المكلّف - عفوه تعالى؛ بأن لم يتفضّل عليه، بل يحكم بالعدل، أو كان الذنب متوعدا عليه بالتعيين - يعنى يكون الذنب فيما بينه و بين مخلوق - فأمّا أن يحبط أحد الإستحقاقين - أى إستحقاق الثواب و العقاب - بالآخر، أو لا يحبط، و الأول: الإحباط(۱) و سنبطله، و الثانى: إمّا أن يثاب بالجنّه، ثمّ يعاقب بالنار، و هو خلاف الإجماع، أو بالعكس - أى يعاقب، ثمّ يثاب بالجنّه - و هو الحقّ المجمع عليه بين الأمّه.

حلّ شبهه، حصلت لبعض المعتزله فى هذا المقام.

المذهب الأول: - هو إسقاط أحد الإستحقاقين بالآخر - هو(۲) مذهب الوعيديه(۳) من المعتزله -، فهم لا يجوّزون العفو إلّا فى الصغائر، و فى الكبائر مع التوبه. فمذهب أبى على الجبائى: إنّ الإستحقاق الزائد سواء كان استحقاق ثواب أو عقاب، يحبط الإستحقاق الناقص و يبقى هو - أى الإستحقاق الزائد - بكماله، من غير أن ينقص عنه شىء، و هو الإحباط.

۱- (۱) الإحباط: هو إبطال المعصيه الطاعه، أو إبطال عقاب المعصيه ثواب الطاعه. رسائل المرتضى: ۲۶۴/۲، رساله الحدود و الحقائق.

۲- (۲) (هو) أثبتناه من «ص».

۳- (۳) الوعيديه: هم الذين لا يجوّزون العفو عن الكبائر إلى القول بالإحباط، و اختلفوا فى معناه بعد اتفاقهم على اختصاصه بالكبائر و تخليده فى النار، و الوعيديه داخله فى الخوارج، ثمّ إنّ الوعيديه مقابل المرجئه.الملل و النحل للشهرستانى: ۵۰، الفصل الرابع: الخوارج. معجم الفرق الإسلاميه لشريف يحيى الأمين: ۲۶۷.

قال الإمام الرازی: مذهب الجبائی: إنّ الطاریء من الطاعه أو المعصیه یبقی بحاله، و یسقط من السابق بقدره، و مذهب إبنه أبی هاشم، أنّه لا یبقی من الإستحقاق الزائد بعد التأثیر فی الناقص إلّا الفاضل عن قدر الناقص، و الباقی من الزائد یسقط بالناقص، مثلا إذا کان استحقاق الثواب عشره أجزاء، و استحقاق العقاب خمسه، تسقط الخمسه بالخمسه، فلم یبق من الثواب إلّا الخمسه التی کانت زائده علی استحقاق العقاب.

قال أبو هاشم: و هو المراد بالموازنه فی أعمال الخلائق، و یکون الحکم فی الجزاء للفاضل، إستحقاق ثواب کان أو إستحقاق عقاب(۱) ، و المذهبان المذکوران باطلان؛ لابتنائهما علی تأثیر الإستحقاق و تأثّره، و ذلک غیر معقول؛ لأنّ الإستحقاق أمر إضافی، یعرض للمکلّف بالقیاس إلی الطاعات و المعاصی، و الإضافات لا توجد فی الخارج، و إلّا لزم التسلسل؛ لأنّها علی تقدیر وجودها تحتاج إلی محلّ تقوم به؛ لکونها عرضا، فحصولها فی المحلّ إضافه بینها و بین المحلّ، فتکون موجوده حاصله فی محل آخر، و حصول هذه الإضافه فی المحلّ، إضافه بینها و بین المحلّ، فتکون موجوده أیضا، و هلمّ جرا. فظهر أنّ الإستحقاق لا یوجد فی الخارج، و ما لا یوجد فی الخارج، لا یعقل تأثیره و تأثّره، و إن تنزّلنا عن ذلک، و قلنا بوجوده

۱- (۱) أنظر: الاربعین فی أصول الدین للرازی: ۲۳۷/۲-۲۳۸، المسأله «۳۶» فی أنّ وعید الفسّاق منقطع، شرح الأصول الخمسه للقاضی عبد الجبار: ۴۲۲-۴۲۶، الأصل الثالث، المؤثّر فی استحقاق المدح و الثواب، الإحباط و التکفیر، کتاب الفائق فی اصول الدین للخوارزمی: ۴۲۴، الکلام فی الوعد و الوعید، باب فی أنّه لا بدّ فی الإحباط و التکفیر من موازنه.

- أی الاستحقاق - (۱) قلنا فی إبطال المذهبین(۲): إمّا أن یوجد الإستحقاقان معا فی ذات المکلّف، أو لا یوجدان، و الأول - أعنی وجودهما معا -: یقتضی أن لا یکونا ضدّین؛ لأنّ حکم الضدّین أن لا یوجدا معا فی محلّ واحد، و ذلک - أی عدم کونهما ضدّین - ینافی مذهبهم - یعنی الجبائیان و أتباعهما - لأنّ مذهبهم: إنّ الإستحقاقین ضدّان، و أیضا لا یکون أحدهما - أی الإستحقاقین - أولی بالتأثیر فی الإحباط من الآخر؛ لأنّه إبطال أحد المتساویین بالآخر، و هو محال(۳) ، بل نقول: جانب الثواب یترجّح علی جانب العقاب، فهو أولی بإبطال استحقاق العقاب، و إنّما قلنا إنّه یترجّح؛ لأنّ الحسنه تجزی بعشره أمثالها، و السیئه لا تجزی إلّا بمثلها، و هذا إنّما یتوجه علی أبی علی، حیث قال: بإبطال أحد المتساویین بالآخر.

و أمّا أبو هاشم القائل: بأنّ الراجح یحبط المرجوح، و ینحبط من الراجح - أیضا - ما یساوی مقدار المرجوح، فالعدم(۴) ترجیح أحد المتساویین علی الآخر.

فنقول فی إبطال مذهبه: و إذا حبط أحدهما بالآخر فی الموازنه، و صار مغلوبا معدوما، فکیف یحبط الآخر به ؟! إذ تأثیر المعدوم فی الموجود و صیروره المغلوب غالبا غیر معقول بالضروره.

و الثانی - و هو أن لا یوجد الإستحقاقان معا -: لا یعقل تأثیر أحدهما فی الآخر؛

۱- (۱) قوله: (و قلنا بوجوده أی الاستحقاق) لم یرد فی «ث».

۲- (۲) فی «ح»: (قلنا فی إبطاله).

۳- (۳) (و هو محال) سقطت من «ر» و «ع».

۴- (۴) فی «ص»: (فلا لعدم) و أثبتنا (أحد) من «ص» و «ث».

لاختصاص التأثير بالموجودات، و المعتمد فی إبطال الإحباط إنّه ظلم، فلا یصدر من اللّه تعالی، و لقوله تعالی: فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّهٍ خَیْراً یَرَهُ (۱). و لمّا کان هاهنا مظنّه اعتراض بأن یقال: إنّکم ذکرتم فی مباحث المزاج: إنّ کلاّ من الکیفیات الأربع المتضاده - أعنی الحراره، و البروده، و الرطوبه، و الیبوسه - یکسر سوره الآخر، فیصیر کلّ منهما مؤثّرا فی الآخر، بعدما کان متأثّرا مغلوبا عنه، فحینئذ جاز أن یؤثّر شیء فی شیء، ثمّ ذلک المتأثّر یؤثّر فی مؤثّره.

أجاب بقوله: و لا ترد علینا الأضداد المؤثّره و المتأثّره فی باب المزاج، فإنّا لم(۲) نحکم هناک بتأثیر کلّ واحد منهما - أی من الضدّین - بالآخر، بل حکمنا بأنّ الفاعل هو الکیفیّه، و المنفعل هو المادّه، و لا تصیر المادّه المنفعله فاعله قط، فلا یلزم ما ذکرتم، و فیه شیء؛ لأنّ معنی انفعال المادّه، هو انکسار کیفیتها، فالکیفیه باعتبار کونها من تتمّه الماده المنفعله، تکون متأثره مغلوبه، ثمّ تصیر غالبه، بحیث تکسر سوره الآخر، فیلزم ما ذکره المعترض(۳).

و أمّا المذهب الثانی: و هو أن یثاب ثمّ یعاقب، فمتروک بالإجماع، فلم یبق إلاّ الثالث: و هو أن یعاقب عقابا منقطعا، ثمّ یخلّد فی الجنه؛ لأنّها عطاء غیر مجذوذ، و هو

۱- (۱) سوره الزلزله ۹۹:۷.

۲- (۲) (لم) سقطت من «ث».

۳- (۳) فی «م»: (أقول: لا نسلّم أنّه من تتمّه الماده المنفعله، بل متفرّع علی المادّه المنفعله، فکلّ من الکیفیات تفعل فی المواد حین اتصالها بها، و المواد تنفعل بها، ثمّ تنکسر الکیفیّات، ففعلها فی آن مجموعا، و انفعالها فی آن مجموعا، لا أنّه انفعل ثمّ فعل؛ لأنّ هذا فاسد، فتصوّر ما قلنا، فتجد أنّ هذا صحیح، فافهم).

- أی المذهب الثالث - الحق المناسب للعدل، و حینئذ یتحقق مضمون فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّهٍ خَیْراً یَرَهُ (۱).

إعلم أنّ من الأمور الممکنه التی ورد السمع بها المیزان، و اختلف فی تفسیره، فذهب کثیر من المفسّرین إلی أنّه میزان له کفّتان ورسن و شاهین، عملا- بالحقیقه؛ لإمکانها، و قد ورد فی الحدیث تفسیره بذلک(۲) ، و أنکره بعض المعتزله؛ بناء علی أنّ الأعمال أعراض لا- یمکن وزنها، فکیف إذا زالت و تلاشت ؟ بل المراد به: العدل الثابت فی کلّ شیء(۳) ، و لذا ذکر بلفظ الجمع(۴) ، و إلّا فالمیزان المشهور واحد. و قیل: المراد به(۵) الإدراک(۶) ، و میزان المعقولات: العلم و العقل(۷).

أجیب: بأنّه یوزن(۸) صحائف الأعمال لا نفس الأعمال. و قیل: یجعل الحسنات

۱- (۱) سوره الزلزله ۷:۹۹.

۲- (۲) أنظر: زاد المسیر لابن الجوزی: ۱۱۵/۳، سوره الأعراف، تفسیر الآیتین «۸، ۹». المسائل و الرسائل المرویه لعبد اللّه بن سلمان أحمدی: ۲۰۴/۲-۲۰۵، مسائل (۱۱)، ما أثر عن أحمد بن حنبل.

۳- (۳) انظر: حقائق المعرفه فی علم الکلام لأحمد بن سلیمان: ۳۵۷، ذکر تفاصیل المعارف، حقیقه معرفه الجزاء، الکلام فی المیزان. شرح المقاصد للتفتازانی: ۱۲۰/۵-۱۲۱، المقصد السادس السمعیات، الفصل الثانی فی المعاد، المبحث السابع بعض أحوال البرزخ و الآخره.

۴- (۴) فی حاشیه «ذ»: فی قوله تعالی: فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوازِینُهُ سوره الأعراف ۸:۷.

۵- (۵) (به) سقطت من «ث».

۶- (۶) فی حاشیه «ذ» زیاده: أی إدراک المکلّف لأعمال الخیر و الشر.

۷- (۷) شرح المقاصد للتفتازانی: ۱۲۱/۵، المقصد السادس، الفصل الثانی، المبحث السابع بعض أحوال البرزخ و الآخره.

۸- (۸) (یوزن) سقطت من «ح».

أجساما نورانیه، و السیئات أجساما ظلمانیه، و أمّا لفظ الجمع فللإستعظام(۱). و قیل:

لکلّ مکلّف میزان، و إنّما المیزان الکبیر واحد إظهارا لجلاله الأمر و عظم المقام(۲) ، و قال المصنّف رحمه اللّه: إنّ ما عبّر عنه فی القرآن و الحدیث بالمیزان هو کنایه عن العدل فی الجزاء، لا المیزان المحسوس علی ما یقوله المفسرون، کما شرحنا.

هدایه: إلی إثبات شفاعه نبینا محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلم.

إتّفق المسلمون علی ثبوت الشفاعه(۳) له صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم؛ لقوله تعالی:

عَسی أَنْ یَبْعَثَکَ رَبُّکَ مَقاماً مَحْمُوداً (۴) و فسّر بالشفاعه. فنقول: شفاعه محمّد صلی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم لأهل الکبائر الذین ماتوا من غیر توبه ثابته؛ لإسقاط العقاب عنهم؛ لقوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم: «إدّخرت شفاعتی لأهل الکبائر من أمّتی»(۵) و لأنّ من جوّز العفو لهم - أی لأهل الکبائر المذکورین - جوّز الشفاعه لهم، و من لم یجوّز العفو لهم - کالمعتزله - لم یجوّز الشفاعه؛ لامتناع العفو، فتقع الشفاعه لغوا. و لمّا بطل المذهب الثانی - و هو عدم تجویز العفو عن الکبائر - من غیر التوبه، بطل

۱- (۱) انظر: شرح المقاصد للتفتازانی: ۱۲۱/۵، المقصد السادس، الفصل الثانی، المبحث السابع بعض أحوال البرزخ و الآخره.

۲- (۲) شرح المقاصد للتفتازانی: ۱۲۱/۵، المقصد السادس، الفصل الثانی، المبحث السابع بعض أحوال البرزخ و الآخره.

۳- (۳) الشفاعه: طلب رفع المضار عن الغیر، ممّن هو أعلی رتبه منه؛ لأجل طلبه. رسائل المرتضی: ۲۷۳/۲، رساله الحدود و الحقائق.

۴- (۴) سوره الإسراء ۷۹:۱۷.

۵- (۵) الکافی للحلبی: ۴۲۵، القسم الثالث، المستحقّ بالتکلیف و أحکامه.

ما یترتّب علیه من نفی الشفاعه(۱) ، و ثبت المذهب الأول، الدالّ علی ثبوت الشفاعه؛ و لقوله تعالی: وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِکَ وَ لِلْمُؤْمِنِینَ (۲) أی لذنب المؤمنین؛ بقرینه ذکره سابقا، و صاحب الکبیره مؤمن - کما سیأتی - و طلب المغفره لذنب المؤمن شفاعه له فی إسقاط العقاب عنه(۳). و قالت المعتزله: الشفاعه إنّما هی لزیاده الثواب للمؤمنین المستحقین للثواب، لا لدرء العقاب عنهم(۴) ؛ لقوله تعالی: وَ ما لِلظّالِمِینَ مِنْ أَنْصارٍ (۵)فَما تَنْفَعُهُمْ شَفاعَهُ الشّافِعِینَ (۶) و فیه نظر؛ لأنّ الشفاعه لو کانت لطلب زیاده المنافع، لکنّا شافعین للنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم؛ لأنّا نطلب(۷) زیاده المنافع له صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم، و هو مستحقّ للثواب، و التالی باطل؛ لأنّ الشفیع أعلی مرتبه من المشفوع عنه، و استدلالهم بالسمعیات موقوف علی عمومها فی الأعیان و الأزمان، و أنّی لهم ذلک، فوجب حملها علی الکفّار جمعا بین الأدلّه.

فائده: فی تحقیق معنی الإیمان، و ما یتعلّق به.

۱- (۱) (الشفاعه) سقطت من «ح».

۲- (۲) سوره محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم ۱۹:۴۷.

۳- (۳) انظر: أوائل المقالات للشیخ المفید: ۹ و ۲۹، القول فی الشفاعه. التعلیق فی علم الکلام للمقرئ النیسابوری: ۱۵۴-۱۵۵.

۴- (۴) انظر: الفائق فی اصول الدین للخوارزمی: ۴۶۸، الکلام فی الوعد و الوعید، القول فی الشفاعه.

۵- (۵) سوره البقره ۲:۲۷۰، سوره آل عمران ۱۹۲:۳، سوره المائده ۷۲:۵.

۶- (۶) سوره المدّثّر ۴۸:۷۴.

۷- (۷) قوله: (لأنّا نطلب) لم یرد فی «ح».

الإيمان – فى اللغه –: التصديق(۱) ، قال اللّه تعالى: وَ ما أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا (۲) أى بمصدّق فيما حدّثناك به(۳).

و فى الشرع، و عليه(۴) أكثر المتكلّمين: تصديق الرسول فيما علم مجيئه به(۵) ضروره، فتفصيلا فيما علم تفصيلا، و إجمالا فيما علم إجمالا. و قال بعضهم: إنّه الطاعات فرضا كانت أو نفلا. و قال بعضهم: إنّه الطاعات المفروضه(۶).

و قال بعض السلف و المحدّثون: إنّه تصديق بالجنان، و إقرار باللسان، و عمل بالأركان. و اختار المصنّف رحمه اللّه قول الأكثر فقال: الإيمان – فى الشرع –: تصديق ما يجب تصديقه من دين محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم، و المراد ممّا يجب تصديقه، ما علم كونه من الدين ضروره، و هذا التفسير – أعنى تفسيره بالتصديق المذكور – أقرب إلى موضوعه اللغوى، الذى هو التصديق المطلق من تفسير الوعيديّه – من المعتزله – و هو: أنّه الطاعات – كما ذكرنا – و أيضا الكتاب دلّ على محلّيه القلب للإيمان، نحو قوله

۱- (۱) انظر:٪ الصحاح للجوهرى: ۲۰۷۱/۵. مجمع البحرين للطريحى: ۱۱۳/۱.

۲- (۲) سوره يوسف ۱۷:۱۲.

۳- (۳) انظر: الإقتصاد فيما يتعلّق بالإعتقاد للطوسى: ۲۲۸-۲۲۹، فصل «۵» فى الإيمان و الأحكام.

۴- (۴) فى «ث»: (و عند).

۵- (۵) (به) أثبتناها من «ذ» و «ر».

۶- (۶) انظر: الإقتصاد للشيخ الطوسى: ۲۲۷، الفصل الخامس فى الإيمان و الأحكام. شرح الأصول الخمسه للقاضى عبد الجبار: ۴۷۸، الأصل الرابع، فصل الفاسق لا يسمّى مؤمنا خلافا...، مقالات الإسلاميين للأشعرى: ۲۶۷-۲۶۸، مقالات المعتزله، اختلافهم فى الإيمان.

تعالى: أُولئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمانَ (۱)وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمانِ (۲) و قول النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم: «اللهم ثبّت قلبى على دينك»(۳) و قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم لأسامه (۴)- و قد قتل من قال لا إله إلّا اللّه -: «هلّا شققت قلبه»(۵). و إذا ثبت أنّه فعل القلب، وجب أن يكون عباره عن التصديق؛ لأنّ الشارع إنّما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب، فلو كان الإيمان فى الشرع معبّرا عن وضع اللغه، لبيّنه للأمّه كما بيّن نقل الصلاه و الزكاه و أمثالهما.

و احتجّ الآخرون بقوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم: «الإيمان بضع و سبعون شعبه، أعلاها قول لا إله إلّا اللّه، و أدناها إماطه الأذى عن الطريق»(۶).

۱- (۱) سوره المجادله ۲۲:۵۸. و قوله: نحو قوله تعالى أُولئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمانَ لم يرد فى «ح».

۲- (۲) سوره النحل ۱۰۶:۱۶.

۳- (۳) انظر: الامالى للسيد المرتضى: ۲/۲.

۴- (۴) أسامه بن زيد بن حارثه بن كعب، و يكنّى أبا محمد، و أمّه أم أيمن و اسمها بركه، حاضنه رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم و مولاته. روى الكشّى عن أبى جعفر عليه السلام قال: «إنّ الحسن بن على عليهما السلام كفّن أسامه بن زيد فى برد أحمر حبره». و روى ابن داود الحلّى عن الامام الباقر عليه السلام فيه:«إنّه قد رجع فلا تقولوا فيه إلّا خيرا» نزل وادى القرى و توفى سنه أربع و خمسين للهجره. انظر: اختيار معرفه الرجال للشيخ الطوسى: ۱۹۳/۱-۱۹۹. رجال ابن داود الحلّى: ۴۷-۴۸. الطبقات الكبرى لابن سعد: ۶۱/۴. الإكمال فى أسماء الرجال للخطيب التبريزى: ۱۱.

۵- (۵) انظر: الدروس للشهيد الأول: ۵۳/۲، كتاب المرتدّ، تعريف المرتدّ و أحكامه، حقائق الإيمان للشهيد الثانى: ۸۱، الجواب عن مذهب الكراميه فى الإيمان.

۶- (۶) انظر: مشكاه الأنوار للطبرسى: ۴۰ /الفصل «۱۰۱» فى الإيمان و الإسلام، نضد القواعد الفقهيه للمقداد السيورى: ۲۶۵. سنن النسائى: ۱۱۰/۸.

و الجواب: إنّ المراد شعب الإيمان قطعا لا نفس الإيمان؛ فإنّ إماطه الأذى عن الطريق ليس داخلا فى أصل الإيمان(۱) ، حتى يكون فاقده غير مؤمن بالإجماع(۲) ، فلا بدّ فى الحديث من تقدير مضاف، أى شعب الإيمان.

و اختلف فى أنّ مرتكب الكبيره من أهل القبله هل هو مؤمن أو لا؟

فذهب الخوارج: إلى أنّه كافر(۳) ، و الحسن البصرى: إلى أنّه منافق(۴) ، و المعتزله:

إلى أنّه(۵) لا مؤمن و لا كافر، و يثبتون المنزله بين المنزلتين(۶).

روى أنّ عمرو بن عبيد (۷)- من رؤسائهم - قال: إنّ بين الكفر و الإيمان منزله بين

۱- (۱) فى «ح»: (الأصل) بدل من: (أصل الإيمان).

۲- (۲) (بالإجماع) لم ترد فى «ح».

۳- (۳) أنظر: نهايه الإقدام للشهرستانى: ۴۷۱، القاعده العشرون فى إثبات نبوه نبينا محمد صلّى اللّه عليه و آله و سلم.

۴- (۴) انظر: الذخيره فى علم الكلام للشريف المرتضى: ۵۵۰، الكلام فى الوعيد السمعى، الكلام فى الأسماء و الأحكام.

۵- (۵) (أنّه) لم ترد فى «ذ».

۶- (۶) انظر: شرح الأصول الخمسه للقاضى عبد الجبار: ۴۸۰، الأصل الرابع، قسمه أخرى للأسماء. المنيه و الأمل للقاضى عبد الجبار: ۱۵۳، فرق المعتزله، الواصليه. الفائق فى أصول الدين للخوارزمى: ۵۲۸، الكلام فى الأسماء و الأحكام، باب القول فى المنزله بين المنزلتين.

۷- (۷) هو عمرو بن عبيد بن باب البصرى أبو عثمان، مولى بنى تميم من أبناء فارس و قال ابن خلكان: كان جدّه باب من سبى كابل من جبال السند، اعتزل مجلس الحسن و معه جماعه فسمّوا المعتزله، مات سنه ثلاث أو اثنتين و أربعين و مائه فى طريق مكه، يروى عن الحسن، و هو مولى بنى تميم. انظر: التاريخ الكبير للبخارى: ۳۵۲/۶-۳۵۳. المجروحين لابن حبّان: ۶۹/۲. تاريخ بغداد للخطيب البغدادى: ۱۶۴/۱۲-۱۶۵.

المنزلتين(۱). فقالت عجوز: قال اللّه تعالى: هُوَ الَّذِى خَلَقَكَمْ فَمِنْكَمْ كافِرٌ وَ مِنْكَمْ مُؤْمِنٌ (۲) فلم يجعل اللّه من عباده إلّا الكافر و المؤمن فبطل قولكم، فسمع سفيان الثورى كلامها، فقال لأصحابه: عليكم بدين العجائز(۳).

احتجّت المعتزله: بأنّ مرتكب الكبيره يدخل النار؛ لقوله تعالى: وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِيها (۴) و كلّ من يدخل النار فهو مخزى؛ لقوله تعالى: رَبَّنا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَ ما لِلظّالِمِينَ مِنْ أَنْصارٍ (۵) و لا شىء من المؤمن بمخزى؛ لقوله تعالى: يَوْمَ لا يُخْزِى اللّهُ النَّبِىَّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ (۶) و بقوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم: «لا يزنى الزانى و هو مؤمن»(۷)(۸)، و بقوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم: «لا إيمان لمن لا أمانه له»(۹).

و الجواب: إنّ الآيه - أعنى قوله تعالى: يَوْمَ لا يُخْزِى اللّهُ النَّبِىَّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ - مخصوصه بالصحابه؛ بقرينه معه. و الحديث خرج مخرج المبالغه، على معنى أنّ

۱- (۱) انظر: الملل و النحل للشهرستانى: ۲۳، المعتزله، الواصليه.

۲- (۲) سوره التغابن: ۲:۶۴.

۳- (۳) شرح المواقف للجرجانى: ۲۷۵/۱، الموقف الأول، المرصد الخامس، المقصد السادس.

۴- (۴) سوره النساء ۹۳:۴.

۵- (۵) سوره آل عمران ۱۹۲:۳.

۶- (۶) سوره التحريم ۸:۶۶.

۷- (۷) قوله: (و بقوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّمو اله و سلم: لا يزنى الزانى و هو مؤمن) لم يرد فى «ث».

۸- (۸) الامالى للشيخ المفيد: ۲۲.

۹- (۹) النوادر للراوندى: ۹۱ /صدر حديث ۲۷.

هـذه الأفعـال ليست من شـأن المؤمن، كأنّهـا تنـافى الإيمـان و لاـ تجـامعه، و يجب الحمـل على هـذا المعنى؛ لئلاّ يلزم نقل لفظه الإيمان من معناها اللغوى، ثمّ الأحاديث المذكوره معارضه بمثلها، مثل قوله صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّمو اله و سلم لأبى ذر: «و إن زنى و إن سرق على رغم أنف أبى ذر»(۱).

و الحقّ مـا قاله أكثر المتكلّمين: و هو أنّ صاحب الكبيره مؤمن، فاختاره المصـنّف، فقال: و أهل الكبائر من أهل القبله مصـدّقون للرسول(۲) ، فيما علم مجيئه به، فهم إذن مؤمنون، فيستحقّون الثواب الدائم؛ لأنّه عوض عن الإيمان، و قد وجد فيهم.

فائده: فى بقيه مباحث المعاد، و به يتمّ الكتاب.

الوحوش تحشـر كما وعـد فى التنزيل، بقوله تعالى: وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (۳) و إنّما تحشـر للإنتصاف لمظلومها من ظالمها، و إيصـال أعواض آلامها إليها كما يليق بعـدله العام، بجميع أصـناف المخلوقات، كما قال اللّه تعالى: وَ لا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً (۴) و الإنتصاف واجب.

أمّـا عقلا: فلأنّه تعالى لو لم ينتصف للمظلوم من الظالم؛ لأدّى إلى إضاعه حقّ المظلوم؛ لأنّه مكّن الظالم و خلّى بينه و بين الظلم، مع أنّه قادر على منعه، و لم يمكّن المظلوم من مكافأته، فكان إضاعه لحقّه، و هو قبيح؛ لأنّه ظلم.

۱- (۱) مسند أحمد بن حنبل: ۱۶۶/۵، حديث أبى ذر الغفارى.

۲- (۲) (للرسول) لم ترد فى «ث».

۳- (۳) سوره التكوير ۵:۸۱.

۴- (۴) سوره الكهف ۴۹:۱۸.

و أمّا سمعا: فلما ورد فی الکتاب و السنّه من أنّه تعالی یقضی بین العباد بالحق(۱).

و اختلف فی أنّه هل یجوز أن یمکّن اللّه تعالی الظالم من الظلم، و لم یکن له عوض فی الحال یوازی ظلمه، أم لا(۲) ؟.

فذهب أبو هاشم و الکعبی إلی الجواز، فقال الکعبی: یجوز أن یخرج من الدنیا، و لا عوض له یوازی ظلمه، بل اللّه یتفضّل علیه بالعوض المستحق علیه، بدفعه إلی المظلوم. و قال أبو هاشم: لا یجوز ذلک، بل یجب التبقیه فی الدنیا إلی أن یکسب العوض؛ لأنّ الإنتصاف واجب و التفضّل جائز، و لا یجوز تعلیق الواجب بالجائز(۳).

و قال الشریف المرتضی منّا: التبقیه أیضا تفضّل، فلا یجوز تعلیق الإنتصاف الواجب به، و أوجب العوض فی الحال(۴). و هو الذی اختاره المصنّف رحمه اللّه فی التجرید.

أقول: هذا و إن کان قویا، إلّا أنّ القول بأنّ الکافر الظالم فی حقّ الأنبیاء و الأئمه - بالقتل و النهب - له عوض فی الحال یوازی ظلمه، ممّا لا ینطلق به اللسان، و اللّه أعلم(۵).

۱- (۱) سوره الأنبیاء ۴۷:۲۱. فقد ورد عن أمیر المؤمنین علیه السلام تفسیرها: «فهو میزان العدل یؤخذ به الخلائق یوم القیامه، یدین اللّه تبارک و تعالی الخلق بعضهم من بعض بالموازین». انظر: التوحید للشیخ الصدوق: ۲۶۸، باب الرد علی الثنویه و الزنادقه.

۲- (۲) (أم لا) لم ترد فی «ث».

۳- (۳) انظر: کشف المراد للعلّامه الحلّی: ۳۱۴-۳۱۵، المقصد الثالث، الفصل الثالث، المسأله «۱۴» فی الأعواض.

۴- (۴) انظر: الذخیره فی علم الکلام للشریف المرتضی: ۲۴۳-۲۴۴، الکلام فی الأعواض، التمکین من المضار.

۵- (۵) انظر: تجرید الإعتقاد لنصیر الدین الطوسی: ۲۰۶، المقصد الثالث، الفصل الثالث، فی أفعاله تعالی، التعویض.

ثمّ المستحقّ للعوض إن كان من أهل الجنّه، فرّق اللّه العوض على الأوقات، على وجه لا يظهر له الإنقطاع فيتألم(۱) ، و قيل: يجوز أن يتألّم، فيستحقّ عوضا آخر، و هلمّ جرّا، و إن كان من أهل النّار فرّق اللّه عوضه على الأوقات، بحيث يحصل التخفيف فی نفس الأمر، و لا يظهر له فيستريح(۲).

و الآلام الواصله إلى الوحش من المكلّفين بأمر اللّه، أمّا إيجابا - كالهدی، و الكفّارات، و النذور - أو ندبا - كالضحايا - أو بإباحه من غير أمر عليه و لا نهی، فأجرها على اللّه، و بذلك الإيلام يستحقّ المكلّف - أيضا - أجرا على اللّه؛ لأنّ الأمر بالإيلام يستلزم حسنه، و الألم إنّما يحسن إذا اشتمل على المنافع العظيمه جدّا، و أمّا الآلام الواصله إلى المكلّفين منها، فيجب العوض على اللّه تعالى أيضا، لأنّه - تعالى - مكّنه و جعله مائلا إلى الإيلام، مع إمكان صرفه عنه، و لم يجعل له عقلا يميّز به الألم الحسن من الألم القبيح، فكان ذلك بمنزله الإغراء، فيقبح منه - تعالى - أن لا يوصل إليه عوضا.

و قال عبد الجبار - من المعتزله -: إنّ سباع الوحش إن كانت ملجأه إلى الإيلام بسبب من اللّه تعالى كجوع، أو خوف، أو غيرهما، فالعوض على اللّه تعالى، و إلّا فعلى المؤلم(۳) ، و كذا المكلّفون، و غير المكلّفين من الأطفال، يوصل إليهم أعواض(۴) آلامهم

۱- (۱) (فيتألّم) لم يرد فی «ح».

۲- (۲) انظر: تجريد الاعتقاد لنصير الدين الطوسی: ۲۰۶، المقصد الثالث، الفصل الثالث، فی أفعاله تعالى، التعويض.

۳- (۳) الفائق للملاحی الخوارزمی: ۲۷۸-۲۷۹.

۴- (۴) (أعواض) لم ترد فی «ح».

و مشاقّهم. و اختلف فی حکم الأطفال، فالخوارج علی أنّ حکمهم حکم آبائهم، فأطفال المؤمنین مؤمنون مخلّدون فی الجنّه، و أطفال الکفّار کفّار مخلّدون فی النار(۱).

و قالت الأشاعره: إنّ اللّه تعالی یبلوهم یوم القیامه، بأن یأمرهم یدخلوا نارا مضرمه، فمن أطاعه دخل الجنّه، و من عصاه دخل النّار(۲). و الأکثر علی أنّهم یدخلون الجنّه، لکنّ أطفال الکفّار خوادم لأهل الجنّه(۳) ؛ لأنّ تعذیب غیر المکلّف بذنب صدر من آبائهم قبیح عقلا(۴) ، فلا یصدر من اللّه تعالی، و اللّه أعلم و أحکم. ثمّ الآلام إن کانت من العباد فیأخذ اللّه تعالی أعواضها منهم، و یوصلها إلی المؤلم، و إن کانت من اللّه، فالعوض علیه. و الإیلام من اللّه إمّا بإنزال الأمراض علی العبد، فإنّه لو لم یوصل العوض إلیه لکان ظلما، و إمّا بتفویت المنافع عنه، و إمّا بإنزال الغموم علیه، بأن یخلق اللّه أسباب الغمّ، فإنّه بمنزله الضرر، سواء کان الغم مستندا إلی علم ضروری - کنزول مصیبه - أو مکتسب؛ لأنّه تعالی هو الباعث علی النظر، فیکون هو تعالی سببا للغم، و کان العوض علیه، أو مستندا إلی ظن، کأن یغمّ العبد عند إماره وصول مضرّه، أو فوات منفعه، فإنّه تعالی هو الناصب لإماره الظن، فیکون الغمّ بسببه، فیجب العوض

۱- (۱) انظر: مقالات الإسلامیین للإشعری: ۱۱۶، مقالات الخوارج، العجارده، الشبیبیه، الملل و النحل للشهرستانی: ۵۶، الخوارج، الخلفیه.

۲- (۲) انظر: أصول الإیمان لعبد القاهر البغدادی: ۲۰۷، الأصل «۱۲» المسأله السابعه فی بیان من مات من ذراری المشرکین.

۳- (۳) إشاره إلی ما روی عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم، فقد روی أنّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم سئل عن اطفال المشرکین ؟ فقال: «هم خدم أهل الجنه» بحار الأنوار: ۱۰۸/۸.

۴- (۴) (عقلا) لم یرد فی «ح».

علیه، و یحاسب الجمیع محاسبه حقّه، فیجزی علی وفق عمله، إن خیرا فخیرا، و إن شرّا فشرّا.

و ممّا یجب أن یذکر فی هذا المقام التوبه و أحکامها.

فنقول: التوبه - فی اللغه -: الرجوع، قال اللّه تعالی: ثُمَّ تابَ عَلَیْهِمْ لِیَتُوبُوا (۱) أی رجع(۲) علیهم بالتفضّل و الإنعام؛ لیرجعوا إلی الطاعه و الإنقیاد(۳). و فی الشرع:

الندم علی المعصیه من حیث هی معصیه، مع عزم أن لا یعود إلیها، إذا قدر علیها(۴) ، فقولنا: علی معصیه؛ لأنّ الندم علی فعل لا یکون معصیه بل مباحا أو طاعه لا یسمّی توبه، و قولنا: من حیث هی معصیه؛ لأنّ من ندم علی شرب الخمر لمّا فیه من الصداع، و خفه العقل، و نقصان المال و العرض، لم یکن تائبا، و قولنا: مع عزم أن لا یعود، زیاده تقدیر لمّا ذکرنا؛ لأنّ النادم علی أمر لا یکون إلاّ کذلک؛ و لذلک ورد فی الحدیث:

«الندم توبه»(۵) و قولنا: إذا قدر، ظرف للترک المستفاد من قولنا: لا یعود، و إنّما قیّدنا به؛ لأنّ العزم علی ترک الفعل فی وقت، إنّما یتصور ممّن قدر علی ذلک الفعل و ترکه فی ذلک الوقت، ففائده هذا القید: أنّ العزم علی الترک لیس مطلقا؛ حتی لا یتصور ممّن سلب

۱- (۱) سوره التوبه ۹:۱۱۸.

۲- (۲) (رجح) سقطت من «ذ».

۳- (۳) انظر: الصحاح للجوهری: ۹۱/۱، لسان العرب لابن منظور: ۲۳۳/۱ - توب.

۴- (۴) انظر: اوائل المقالات للشیخ المفید: ۳۳، القول فی حقیقه التوبه. رسائل المرتضی: ۲۶۶، رساله الحدود و الحقائق.

۵- (۵) تحف العقول لابن شعبه الحرّانی: ۵۵، و الحدیث عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّمو اله و سلم.

قدرته و انقطع طمعه عن الزنا مثلا، بل هو مقيّد بكونه على تقدير فرض القدره و ثبوتها، فيتصور ذلك العزم من مسلوب القدره أيضا.

ثم التوبه إن كانت عن ذنب يتعلّق بحقّ اللّه تعالى، فإن كانت عن فعل قبيح، كشرب الخمر و الزنا، كفى فيها الندم و العزم، و إن كانت عن الإخلال بالواجب اختلف حكمه فى إبقائه و قضائه و عدمهما، فبعضه يسقط بمجرد الندم، و العزم على ترك المعاوده، و بعضه يحتاج إلى القضاء كالصلاه، و بعضه يبقى إلى أن يؤدّى كالزكاه، و إن كانت عن ذنب يتعلّق بحقّ آدمى، استتبع إيصاله إن كان ظلما و لم يتعذّر الإيصال، بأن كان صاحب الحق أو وارثه باقيا، و إنّما يصل الحقّ إلى المستحق، بأن يردّ المال، و يسلّم البدن، أو العضو للقصاص إلى أولياء المقتول، و إن تعذّر، وجب العزم على ترك المعاوده، و إن كان الذنب - الذى يتعلّق بحقّ الآدمى - إضلالا، وجب إرشاد من أضلّه، و استرجاعه عمّا اعتقد بسببه إن أمكن ذلك، و إن كان ذلك الذنب هو الإغتياب وجب على المغتاب الإعتذار لمن اغتابه، إن بلغ الإغتياب إليه؛ لأنّه أوصل إليه ضربا من الغمّ بسبب الإغتياب، فوجب عليه الإعتذار منه، و الندم عليه، و لا يلزم تفصيل ما اغتابه، إلاّ إذا بلغه على وجه أفحش، و إن لم يبلغ إليه لا يلزمه الإعتذار؛ لأنّه لم يوصل إليه غمّا بسبب الإغتياب، لكن يجب فى القسمين الندم للّه تعالى، فإنّه خالف نهيه، و العزم على ترك المعاوده، و يجب أن يكون الندم على فعل القبيح لقبحه، و إلاّ لم يكن توبه، كما ذكرنا فى تعريفه.

قال المصنّف رحمه اللّه فى التجريد: و إن كان غايه التوبه هو خوف النار - فكذلك - لا

تتحقق التوبه؛ لأنّ توبه الخائف ليس ندما لقبح الفعل، فيكون كمن ندم حفظا لسلامه بدنه، و كذا الندم عن الإخلال بالواجب(۱) ، يجب أن يكون لأنّه إخلال بالواجب، و إلّا لم تتحقق التوبه؛ لأنّه بمنزله حفظ صحه البدن، و لقائل أن يقول: إنّ معنى(۲) قبح المعاصى كونها مؤدّيه إلى النار، فإذا تاب منها خوف النار فقد تاب لقبحها، مع إنّ كثيرا من السمعيّات يدلّ على وجوب التوبه؛ تخليصا للمكلّف من النار، وفّقنا اللّه و إيّاكم للتوبه الكامله عن جميع نواهيه.

و منه الرزق: و هو - عندنا - ما صحّ الإنتفاع به، و لم يكن لأحد منعه(۳). و الإنتفاع أعمّ من الأكل و غيره، فالملبوس رزق؛ لوجود الإنتفاع به، و كذا إطعام العبد؛ لتحقق معنى الإنتفاع. و اعتلاف البهائم قبل الإستهلاك بالمضغ و البلع لا يكون رزقا لها؛ لأنّ للمالك منعها منه، إلاّ إذا وجب. و الحرام ليس برزق؛ لأنّ الشارع منعنا من الإنتفاع به و التصرف فيه. و عند الأشاعره، الرزق: كلّ ما انتفع به حىّ، سواء كان بالتعدّى أو بغيره، مباحا أو حراما(۴). و ذهب بعضهم إلى أنّ الرزق: ما ينتفع به الحيوان من الأغذيه و الأشربه لا غير(۵) ، و لم يجعل غير المأكول و المشروب رزقا؛ بناء على العرف، و إن جاز

۱- (۱) انظر: التجريد للطوسى: ۳۰۶، المقصد السادس، التوبه.

۲- (۲) (معنى) لم ترد فى «ث».

۳- (۳) الإقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد للشيخ الطوسى: ۱۷۳، الكلام فى الرزق.

۴- (۴) انظر: الإرشاد للجوينى: ۳۰۷، باب الرزق.

۵- (۵) انظر: الفائق فى أصول الدين للخوارزمى: ۲۸۷، الكلام فى الألطاف، باب القول فى الأرزاق. أبكار الأفكار فى أصول الدين للآمدى: ۲۲۱/۲، النوع السادس فى أفعاله تعالى، الأصل الأول، المسأله «۱۲» فى معنى الرزق.

فی اللغه، یقال: رزقه اللّه مالا و ولدا، و الحرام عند الشیعه و المعتزله لا یکون رزقا؛ لأنّه منهیّ عن تناوله، و لا شیء من الرزق بمنهیّ عنه، أمّا الصغری، فقطعیّه معلومه من الدین بالضروره، و أمّا الکبری، فلأنّ اللّه تعالی خلق الإنسان بحیث لا یمکن تعیّشه و بقاؤه إلّا بالرزق، فالتعذیب علیه ظلم، کمن ألجأ عبده إلی عمل ثمّ یعذّبه علیه(۱) ، و الأشاعره لمّا أسندوا جمیع الکائنات إلیه تعالی، لم یتحاشوا عن التزام ذلک، و ربّما استدلّوا علی کون الحرام رزقا، بأنّه لو لم یکن رزقا لکان الإنسان الذی انتفع بالحرام من أول عمره إلی آخره یتعیّش بلا رزق، و هو باطل؛ لأنّ رزق کلّ حیوان مخلوق قبله أو معه، علی ما ورد فی الأخبار، فإذا کان رزق هذا الإنسان(۲) مخلوقا، مع أنّه لم یتناوله، کان خلقه عبثا.

قلنا: هذا منقوض بمن ولد و لم یتناول شیئا و مات، فما هو جوابهم فهو جوابنا، علی أنّهم قالوا: أفعال اللّه تعالی لا تعلّل بالأغراض، فجاز أن یکون خلق(۳) رزق هذا الإنسان لا لغرض تناوله.

و التحقیق: أنّ خلق رزقه لغرض صحیح، و هو انتفاع العبد به، لکنّه بسوء اختیاره أعرض عنه، فلا اعتراض علی الخالق، بل هو لقطع الحجّه عن العبد فی تناول الحرام، لئلّا یعتذر یوم القیامه بعدم الرزق. و الرازق - عند المعتزله -: فیما حصل

۱- (۱) إشاره إلی حدیث الإمام الصادق علیه السلام مع محمد بن عجلان: «... فقال: اللّه أعدل من أن یجبر عبدا علی فعل ثمّ یعذّبه علیه». التوحید للصدوق: ۳۵۱، باب نفی الجبر و التفویض.

۲- (۲) فی «ص»: (رزق هذا الحیوان) و ما فی «ح» موافق للمتن و لکن بدون کلمه (رزق).

۳- (۳) (خلق) سقطت من «ث».

للعبد من غير تعب، و تجشّم عمل منه، هو اللّه تعالى، و ما أتاه بنصب و تعب(۱) منه، فالعبد هو الرازق لنفسه(۲) ، و لهذا ورد وَ اللّهُ خَيْرُ الرّازِقِينَ (۳). و قالت الأشاعره: لا رازق إلاّ اللّه؛ لأنّ الرازق خالق، و لا خالق سواه تعالى عندهم(۴). و الصواب: إنّ تحصيل الأسباب، و ترتيب الأمور المؤدّيه إلى حصول الرزق، قد يكون من اللّه تعالى، كتكثير المياه، و تغيّر الأهويه، و إنبات البذر، و جعل الزرع حبا، و قد يكون من العبد كأنواع المكاسب، و أصناف المتاجر، و أمّا نفس الرزق - أعنى المنافع المرتّبه على تلك المكاسب - فهو من عند اللّه تعالى لا غير.

ثمّ السعى فى تحصيل الرزق، قد يجب عند الحاجه، و قد يستحب إذا أراد التوسعه على نفسه و عياله، و قد يباح إذا استغنى عنه، و لم يؤدّى إلى ارتكاب معصيه، و قد يحرّم إذا أدّى إلى ارتكاب منهىّ، أو ترك واجب.

و منه السعر: و هو عباره عن تقدير العوض الذى يباع به الشىء(۵). و انحطاطه عمّا جرت به العادات فى ذلك الوقت و المكان رخص، و ارتفاعه عنه غلاء(۶) ، و إنّما اعتبر

۱- (۱) قوله: (و تجشم عمل منه... بنصب و تعب) لم يرد فى «ث».

۲- (۲) انظر: المغنى فى أبواب التوحيد للقاضى عبد الجبار: ۱۱/۵۳-۵۴، الكلام فى الأرزاق، فصل فيما يجوز أن يضاف إلى اللّه.

۳- (۳) سوره الجمعه ۶۲:۱۱.

۴- (۴) انظر: نهايه الإقدام للشهرستانى: ۲۲۲، القاعده «۱۸» فى إبطال الغرض و العلّه فى أفعال اللّه.

۵- (۵) انظر: الإقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد للطوسى: ۱۷۶-۱۷۷، فصل الكلام فى الآجال و الأرزاق و الأسعار.

۶- (۶) انظر: الاقتصاء فيما يتعلّق بالاعتقاد للطوسى: ۱۷۶-۱۷۷، فصل الكلام فى الآجال و الأرزاق و الأسعار، الذخيره فى علم الكلام للشريف المرتضى: ۲۷۴، الكلام فى الأسعار.

الوقت و المكان(۱) ؛ لأنّ الثلج إذا نقص عوضه فی الشتاء أو فی الجبال، لا یقال: إنّه رخیص؛ لأنّه لیس وقت بیعه، و لا مکانه، ثمّ السعر قد یسند إلی اللّه تعالی، بأن یقلّل جنس المتاع المعیّن، و یکثّر رغبه الناس فیه، فیحصل الغلاء لمصلحه المکلّفین، و قد یکثّر جنس المتاع، و یقلّل رغبه الناس إلیه؛ تفضّلا منه فی حقّ العباد، أو لمصلحه دینه، فیحصل الرخص، و قد یسند إلی العبید، بأن یحمل السلطان الناس علی بیع تلک السلعه بثمن غال، أو رخیص، أو باحتکار بعض الناس، أو حرکه العساکر، إلی غیر ذلک من الأسباب.

و منه الآجال، و أجل الحیوان: الوقت الذی علم اللّه تعالی بطلان حیاته فیه(۲) ، و المقتول لو لم یقتل یحتمل فیه الأمران: الموت و الحیاه، و أجل الإنسان جاز أن یکون لطفا لغیره من المکلّفین لا لنفسه، إذ بالأجل ینقطع التکلیف من المکلّف، و عند انقطاع التکلیف لا یتصور اللطف، و اختلف فی أنّ الأجل فی الحیوانات واحد أو لا؟.

ذهب بعضهم إلی الثانی، و أنّ لکلّ حیوان وقتا مقدّرا هو أجله المسمّی، و هو یبلغه بشرط الإحتراز عن المهالک(۳) ، و أجل آخر دون ذلک، یسمّی أجل البلاء او الآجال الإخترامیه(۴) ، و یقع فیه إذا لم یتحاش عنها، و استدلّ بظاهر قوله تعالی:

۱- (۱) (و المکان) أثبتناه من «ذ» و «ث».

۲- (۲) المسلک فی أصول الدین للعلاّمه الحلّی: ۱۱۱ /النظر الثانی، المبحث الرابع، المطلب الثالث فی الآجال و الأرزاق.

۳- (۳) المغنی فی أبواب التوحید للقاضی عبد الجبار: ۱۱/۳-۴، الکلام فی الآجال، ذکر جمله من المقالات.الفائق فی أصول الدین للخوارزمی: ۲۸۴-۲۸۵، الکلام فی الألطاف، باب القول فی الآجال.

۴- (۴) الآجال الإخترامیه: فهی التی تحصل بسبب من الأسباب الخارجیه، کالغرق و الحرق و لدغ الحشرات و غیرها من الأمور المعضله، التفسیر الکبیر للرازی: ۱۲/۴۸۱، الانعام ۶:۲.

وَ اتَّقُوهُ وَ أَطِيعُونِ (۳) يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُؤَخِّرْكُمْ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى (۱) علّق تأخيرهم إلى الأجل المسمّى بالتقوى الذى حاصله الإحتراز عن المعاصى و المهالك(۲) ، و بما ورد فى الحديث من: «إنّ الصدقه تردّ البلاء، و تزيد فى العمر»(۳).

و ذهب الأكثرون إلى أنّ الأجل واحد، فإن لم يقارنه شىء من أسباب الهلاك - عاده - يسمّى الأجل المسمّى، و إن قارنه فهو أجل البلاء، و أجاب عن الآيه: بأنّ اللّه تعالى قدّر بلوغهم ألف سنه بشرط التقوى، و قدّر نقصان خمسين سنه 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(۴) لا غير، فلم يثبت للإنسان أجلان فى نفس الأمر، بل أجل واحد(۵).

و هذا كما يقال: زيد من أهل الجنّه بشرط الإيمان، و من أهل النار بشرط عدمه، لكنّه تعالى علم أنّه يؤمن، فيصير من أهل(۶) الجنّه لا غير، أو يكفر فيكون من أصحاب النار فقط، فلا يلزم أن يكون زيد من أصحاب الدارين معا، و كذا الحديث معناه: «إنّ

۱- (۱) سوره نوح ۷۱:۳-۴.

۲- (۲) انظر: التبيان فى تفسير القرآن للطوسى: ۱۳۳۳/۱۰، سوره نوح.

۳- (۳) انظر: عوالى اللئالى لابن أبى جمهور الإحسائى: ۲۹۱/۱. و عنه فى بحار الأنوار للمجلسى: ۱۶۵/۷۴، و الحديث عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم.

۴- (۴) قوله: (لا غير، أولا يتقون فلا يبلغونه... فهو أجلهم) لم يرد فى «ث».

۵- (۵) (أجل) لم يرد فى «ث».

۶- (۶) فى «ح» و «ث»: (من أصحاب).

الصدقه تردّ البلاء»(۱) فیبلغ العبد إلی الأجل الطویل، فهو أجله حینئذ لا غیر، و عدم الصدقه لا یبلغ إلی ذلک الحد، فیموت دونه فهو أجله، و علی کلّ تقدیر فللعبد أجل واحد(۲) ، فاعلم ذلک.

و لمّا وفی المصنّف بما وعد، ختم الرساله بنصیحه نافعه؛ لیکون داعیا إلی سبیل الرب بالموعظه الحسنه، بعدما دعا بالحکمه و المجادله، فقال: ختم و نصیحه، حیث فرغنا و وفینا(۳) بما وعدنا به(۴) فی صدر الکتاب، من إثبات واجب الوجود و صفاته، و ما یترتب علیها من النبوه، و الإمامه، و المعاد، فلنقطع الکلام علی نصیحه: و هی أنّ من ینظر بعین عقله، و یتفکّر بقوه بصیرته فی خلقه - أی فی خلق نفسه - و شاهد هذه الحکم المودعه فی بنیته، ممّا امتلأ من قطراتها مجلّدات علم التشریح، یجب علیه أن یعرف أنّ الخالق عزّ و جلّ لم یخلق هذه المخلوقات عبثا، کما قال: أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناکُمْ عَبَثاً (۵) و إذا لم یکن عبثا(۶) کان لغرض لا محاله، فیجب علیه معرفه غرض(۷) الخالق من خلقه، و یعلم أنّ ذلک الغرض عائد إلیه، و ذلک بفضله و کرمه،

۱- (۱) انظر: الکافی للکلینی: ۵/۴-۷، باب أنّ الصدقه تدفع البلاء.

۲- (۲) انظر: الذخیره فی علم الکلام للشریف المرتضی: ۲۶۲، الکلام فی الآجال. التعلیق فی علم الکلام للمقری النیسابوری: ۱۶۳-۱۶۴، المعاد، مسأله فی الآجال.

۳- (۳) (و وفینا) لم یرد فی «ث».

۴- (۴) (به) لم ترد فی و «ث».

۵- (۵) سوره المؤمنون ۲۳:۱۱۵، و لم ترد الآیه فی «ذ».

۶- (۶) قوله: (لم یکن عبثا) لم یرد فی «ث».

۷- (۷) قوله: (لا محاله فیجب علیه معرفه غرض) لم یرد فی «ث».

و لاـ يضيّعه - أى ذلك الغرض - بتفريطه و جهله، بل يهتمّ بتحصيله ما استطاع، فإن سمع ما ذكرناه فليبشر بقوله تعالى: وَ أَمَّا الَّذِينَ سُـعِدُوا فَفِى الْجَنَّهِ خالِدِينَ فِيها (۱) ، و إلاّـ شقى شقاء بيّنا، و دخل تحت قوله: فَأَمَّا الَّذِينَ شَـقُوا فَفِى النّارِ لَهُمْ فِيها زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ (۲) و خسر خسرانا مبينا، و صار من الذين يُنادَوْنَ مِنْ مَكانٍ بَعِيدٍ (۳)وَ أُولئِكَ هُمُ الْخاسِرُونَ (۴) وفّقنا اللّه تعالى و إيّاكم لسعاده الدار الآخره، بملازمه وظائف عباده الخالق عزّ و تعالى، بمحمّد و عترته الطاهرين، و يرحم اللّه عبدا قال آمينا.

هـذا مـا تيسّـر لنـا فى شـرح هـذه الرساله، ممّا سـمحت به القريحه الفاتره، و الفطنه القاصـره، و أمكن منه الزمان العسوف(۵) ، و المكـان المخـوف، مع تراكم غمـائم الغموم، و تلاطم أمواج الهموم، و المـأمول ممّن وقف عليه النظر بعين الرضـا و القبول؛ لمّا ذكرنا من تفاقم الأعـذار، العزيز معها الإصـطبار، و اللّه أسأل أن يقبله بفضـله و إنعامه، كما وفّق لإتمامه، و أن ينفع به الطالبين، و يجعله ذخرا ليوم الـدين، و لنختم الكلام حامـدين للّه تعـالى، مصـلّيا على نبيّه محمّـد خـاتم النبيين و آله المعصومين، و السـلام عليهم أجمعين.

(و كـان الإفتتـاح بتأليفه يوم السبت الحادى و العشـرون من شـهر محرم، و الإختتام به عشـرين صـفر فى سـنه خمسه و سـبعين و ثمانمائه)(۶).

۱- (۱) سوره هود ۱۱:۱۰۸.

۲- (۲) سوره هود ۱۱:۱۰۶.

۳- (۳) سوره فصلت ۴۱:۴۴.

۴- (۴) سوره التوبه ۹:۶۹.

۵- (۵) العسوف: الظلوم. الصحاح ۴:۱۲۲، عسف.

۶- (۶) تاريخ الافتتاح و الاختتام لم يرد فى «ص» و «ث».

الفهارس العامه

اشاره

١ - فهارس الآيات الكريمه ٣٠٩

٢ - فهرس الأحاديث الشريفه ٣١٧

٣ - فهرس الأعلام ٣١٩

۴ - فهرس الفرق و الجماعات ٣٢١

۵ - فهرس المصطلحات ٣٢٣

۶ - فهرس مصادر التحقيق ٣٣٣

٧ - فهرس المحتويات ٣۶٣

(۱) فهرس الآيات الكريمه

الآيه/رقهما/الصفحه

سوره البقره (۲)

قلنا اهبطوا منها ۳۸۲۶۶

لن نؤمن لک حتّی نری اللّه جهره ۵۵۱۵۹

و اللّه لا يحبّ الفساد ۲۰۵۲۰۷

و ما للظّالمين من أنصار ۲۷۰۲۸۹

سوره آل عمران (۳)

يوم تبيضّ وجوه و تسودّ وجوه ۱۰۶۲۷۲

أعدّت للكافرين ۱۳۱۲۶۴

أعدّت للمتّقين ۱۳۳۲۶۴

و ما للظّالمين من أنصار ۱۹۲۲۸۹

سوره النساء (۴)

كلّما نضجت جلودهم بدّلناهم جلودا غيرها ۵۶۲۵۸

و من يقتل مؤمنا متعمّدا فجزاؤه جهنّم... ۹۳۲۹۳

و من يشاقق الرّسول من بعد ما تبيّن له الهدى ۱۱۵۲۴۳

فقد سألوا موسى أكبر من ذلک فقالوا أرنا اللّه جهره ۱۵۳۱۵۹

سوره المائده (۵)

و ما للظّالمين من أنصار ۷۲۲۸۹

سوره الأنعام (۶) سيقول الّذين أشركوا لو شاء اللّه ما أشركنا و لا آباؤنا ۱۴۸۴۰۸

سوره الأعراف (۷) و إذا فعلوا فاحشه قالوا وجدنا عليها آباءنا ۲۸۲۰۰

ربّ أرنى أنظر إليک... ۱۴۲۱۵۸

سوره التوبه (۹) و أولئک هم الخاسرون ۶۹۳۰۶

ثمّ تاب عليهم ليتوبوا ۱۱۸۲۹۸

سوره يونس (۱۰) أ فمن يهدى إلى الحقّ أحقّ أن يتّبع أمّن لا يهدّى... ۲۵۲۴۶

فأتوا بسوره مثله ۳۸۲۳۰

فأجمعوا أمركم و شركاءكم ۷۱۲۴۱

سوره هود (۱۱)

فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ۱۳۲۳۰

فأمّا الّذين شقوا ففى النّار لهم فيها زفير و شهيق ۱۰۶۳۰۶

و أمّا الّذين سعدوا ففى الجنّه خالدين فيها ۱۰۸۳۰۶

سوره يوسف (۱۲)

و ما أنت بمؤمن لنا ۱۷۲۹۰

سوره الرعد (۱۳)

أكلها دائم ۳۵۲۶۵

سوره إبراهيم (۱۴)

فلا تحسبنّ اللّه مخلف وعده ۴۷۲۸۱

سوره الحجر (۱۵)

و إن من شیء إلّا عندنا خزائنه و ما ننزّله إلّا بقدر معلوم ۲۱۲۱۰

فو ربّک لنسئلنّهم أجمعین ۹۲۲۷۲

سوره النحل (۱۶)

و قلبه مطمئنّ بالإیمان ۱۰۶۲۹۱

سوره الإسراء (۱۷)

اقرأ کتابک ۱۴۲۷۱

کلّ ذلک کان سیّئه عند ربّک مکروها ۲۸۲۰۷

عسی أن یبعثک ربّک مقاما محمودا ۷۹۲۸۸

قل لو کان فی الأرض ملائکه یمشون مطمئنّین... ۹۵۲۲۳

سوره الکهف (۱۸)

فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر ۲۹۲۵۲

ما لهذا الکتاب لا یغادر صغیره و لا کبیره إلّا أحصاها ۴۹۲۷۱

إنّ الّذین آمنوا و عملوا الصّالحات... ۱۰۸.۱۰۷۲۷۷

قل إنّما أنا بشر مثلکم یوحی إلیّ ۱۱۰۲۲۴

سوره مریم (۱۹) و إن منکم إلّا واردها ۷۱۲۷۰

سوره الحج (۲۲) إنّ زلزله السّاعه شیء عظیم ۱۶۵

سوره المؤمنون (۲۳)

أ فحسبتم أنّما خلقناكم عبثا ١١٥٣٠٥

ص:٣١١

سوره النور (۲۴)

يوم تشهد عليهم ألسنتهم و أيديهم و أرجلهم ۲۴۲۷۱

سوره القصص (۲۸)

كلّ شيء هالك إلّا وجهه ۸۸۲۷۴

سوره العنكبوت (۲۹)

و الّذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا ۶۹۱۸۶

سوره السجده (۳۲) فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرّه أعين ۱۷۱۸۰

سوره الأحزاب (۳۳)

و خاتم النّبيّين ۴۰۲۳۵

سوره يس (۳۶) فإذا هم من الأجداث إلى ربّهم ينسلون ۵۱۲۶۲

قال من يحى العظام ۷۸۲۶۲

أ و ليس الّذى خلق السّماوات ۸۱۲۵۹

سوره الصافات (۳۷)

و قفوهم إنّهم مسؤلون ۲۴۲۷۳

سوره الزمر (۳۹)

و لا يرضى لعباده الكفر ۷۲۰۸

إنّ فى ذلك لآيات لقوم يتفكّرون ۴۲۱۸۲

لا تقنطوا من رحمه اللّه ۵۳۲۸۱

سوره غافر (۴۰) ربّنا أمتّنا ۱۱۲۶۷، ۲۶۸

و ما اللّه يريد ظلما للعباد ۳۱۲۰۷

النّار يعرضون عليها ۴۶۲۶۷

سوره فصلت (۴۱)

شهد عليهم سمعهم ۲۰۲۷۱

و قالوا لجلودهم ۲۱۲۶۲

ينادون من مكان بعيد ۴۴۳۰۶

سوره الجاثيه (۴۵)

و لتجزى كلّ نفس بما كسبت ۲۲۲۵۳

سوره محمد صلّى اللّه عليه و آله (۴۷)

و استغفر لذنبك و للمؤمنين ۱۹۲۸۹

سوره ق (۵۰)

و جاءت كلّ نفس معها سائق و شهيد ۲۱۲۷۲

سوره الطور (۵۲)

فليأتوا بحديث مثله ۳۴۲۳۰

سوره النجم (۵۳) عند سدره المنتهى... ۱۴-۱۵۲۶۵

سوره الرحمن (۵۵) كلّ من عليها فان ۲۶۲۷۴

الآیه/رقمها/الصفحه

سوره المجادله (۵۸)

أولئک کتب فی قلوبهم الإیمان ۲۲۲۹۱

سوره الجمعه (۶۲)

و اللّه خیر الرّازقین ۱۱۳۰۲

سوره التغابن (۶۴)

هو الّذی خلقکم فمنکم کافر و منکم مؤمن ۲۲۹۳

سوره التحریم (۶۶)

یوم لا یخزی اللّه النّبیّ و الّذین آمنوا معه ۸۲۹۳

سوره الحاقه (۶۹)

فأمّا من أوتی کتابه بیمینه ۱۹۲۷۱

و أمّا من أوتی کتابه بشماله ۲۵۲۷۱

سوره نوح (۷۱)

و اتّقوه و أطیعون... ۳-۴۳۰۴

و لا یلدوا إلّا فاجرا کفّارا ۲۷۲۷۹

سوره المدثر (۷۴)

فما تنفعهم شفاعه الشّافعین ۴۸۲۸۹

سوره القیامه (۷۵)

أ یحسب الإنسان ألّن نجمع عظامه... ۳-۴۲۵۸، ۲۶۲

سوره الإنسان (۷۶)

لم يكن شيئا مذكورا ۱۶۵

ص:۳۱۴

سوره التکویر (۸۱)

و إذا الوحوش حشرت ۵۲۹۴

و إذا الصّحف نشرت ۱۰۲۷۱

سوره الانفطار (۸۲)

و إنّ الفجّار لفی جحیم... ۱۴-۱۵۲۷۸

سوره الانشقاق (۸۴)

و أمّا من أوتی کتابه وراء ظهره ۱۰۲۷۱

سوره البروج (۸۵)

و شاهد و مشهود ۳۲۷۲

سوره العلق (۹۶)

علّم الإنسان ما لم یعلم ۵۲۵۱

سوره الزلزله (۹۹)

فمن یعمل مثقال ذرّه خیرا یره ۷۲۸۶

سوره العادیات (۱۰۰)

أ فلا یعلم إذا بعثر ما فی القبور ۹۲۶۲

سوره الکوثر (۱۰۸)

إنّا أعطیناک الکوثر ۱۲۷۱

(۲) فهرس الأحاديث الشريفه

الحديث القائلالصفحه

(ادّخرت شفاعتی لأهل الكبائر من امتی) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۲۸۸

(استنزهوا من البول فأن عافه عذاب القبر من البول) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۲۶۸

(ألكم بيّنه) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۲۳۰

(اللهم ثبّت قلبی علی دینک) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۲۹۱

(إنّ أهل الجنه جرد مرد) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۲۵۸

(أنت خلیفتی بعدی) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۲۴۴

(إنّ ضرس الكافر مثل جبل أحد) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۲۵۸

(إنّ للّه تسعه و تسعین اسما) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۱۷۲

(إنّهما يعذّبان و ما يعذّبان فی كبيره) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۲۶۸-۲۶۹

(إنّه مرض رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله...) الإمام الصادق علیه السّلام ۲۳۰

(الإيمان بضع و سبعون شعبه...) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۲۹۱

(تفكّر ساعه خير من عباده سبعين سنه) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۱۸۲

(خالق الخير و الشر) الإمام الصادق علیه السّلام ۲۰۸

(سترون ربّكم يوم القيامه...) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۱۶۰

(سقف الجنه عرش الرحمن) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۲۶۶

(علی الصراط...) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۲۷۲

(فهناک ما لا عین رأت...) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۱۸۰

(القدریه مجوس هذه الأمه) الإمام الصادق علیه السّلام ۵۵

(لا إیمان لمن لا أمانه له) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۲۹۳

(لا تدرکه العیون بمشاهده العیان) أمیر المؤمنین علی السّلام ۱۶۱

(لا یزنی الزانی و هو مؤمن) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۲۹۳

(لعنت القدریه علی لسان سبعین نبیأ) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۵۵

(لقد ضغطته الأرض ضغطه اختلفت بها ضلوعه) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۲۶۸

(لم أعبد ربّا لم أره) أمیر المؤمنین علیه السّلام ۱۶۰

(ما شاء اللّه کان و ما لم یشاء) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۲۰۸

(ما من یوم و لیله إلّا و یأتی علی ابن آدم) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۲۷۲

(هذا إمام ابن إمام أخو إمام...) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۲۴۴

(هلا شققت قلبه) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۲۹۱

(هم خصماء اللّه فی القدر) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۵۵

(و إن زنی و إن سرق علی رغم أنف أبی ذر) الرسول صلّی اللّه علیه و آله ۲۹۴

(۳) فهرس الأعلام

۱ – المعصومون الأربعه عشر عليهم السّلام

الصادق – محمـد صـلّى اللّه عليه و آله – رسول اللّه – النبى – صـلّى اللّه عليه و آله ۴۷، ۵۰، ۱۵۱، ۱۶۲، ۱۸۲، ۱۹۹، ۲۰۸، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۷، ۲۶۲، ۲۶۶–۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۸، ۲۸۸ – ۲۹۱، ۲۹۳–۲۹۴، ۳۰۶

الإمام على – أمير المؤمنين عليه السّلام ۵۵، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۷۹، ۲۳۰، ۲۴۳، ۲۴۴

الإمام الحسن عليه السّلام ۲۳۹، ۲۴۳

الإمام الحسين عليه السّلام ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۴۴

الإمام زين العابدين عليه السّلام ۲۴۳

الإمام محمد الباقر عليه السّلام ۲۴۳

الإمام جعفر الصادق عليه السّلام ۲۳۰، ۲۴۳

الإمام موسى الكاظم عليه السّلام ۲۴۴

الإمام على الرضا عليه السّلام ۲۴۴

الإمام محمد الجواد عليه السّلام ۲۴۴

الإمام على الهادى عليه السّلام ۲۴۴

الإمام الحسن العسكرى عليه السّلام ۲۴۴

الإمام المهدى عليه السّلام ۲۴۴

۲ – الأنبياء عليهم السّلام

۱ – آدم عليه السّلام ۲۶۴، ۲۷۲

۲ – نوح عليه السّلام ۲۴۶، ۲۷۹، ۲۸۰

۳ – إبراهيم الخليل عليه السّلام ۲۵۸، ۲۸۸

۴ - موسی علیه السّلام ۱۵۸-۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۵

۵ - یوشع ۲۱۸

۶ - الخضر علیه السّلام ۲۴۶

۷ - لقمان ۲۴۶

۸ - المسیح علیه السّلام ۸۸

٣ – الأعلام

أرسطو ١٠١، ١٠٤

إمام الحرمين ٧٤، ١٧٤، ١٩٧

الأمام الرازى ٧٤، ١٠٩، ١٢١، ١٢٧، ١٤٣، ٢٠٣، ٢٤٠، ٢٦٣، ٢٨٤

بشر بن المعتمر ٢٦٤

الجاحظ ١٤٧، ٢٣٢، ٢٣٦، ٢٥٧، ٢٧٨

جالينوس ١٠٤، ٢٥٥، ٢٦٢

جبرائيل ٨٩، ٩٠، ١٦٢، ٢٣٠، ٢٧٠

الحسن البصرى ٥١، ٥٢، ١٩٩

الحليمى ٢٦٠

حواء ٢٦٤

الخليل (الفراهيدى) ١٦٨

دحيه الكلبى ٨٩

الراغب ٢٥٤، ٢٦٠

سعد بن معاد ٢٦٨

سفيان الثورى ٢٩٣

سيبويه ١٦٨

الشافعى ٢٤٣

ضرار بن عمرو ١٧٥، ٢٦٤

عباد الصيمرى ٢٦٤، ٢٦٥

عبد الجبار ۲۶۴، ۲۹۶

عثمان ۵۵

العلاف ۱۴۷

عمر بن الخطاب ۵۵

عمرو بن عبید ۲۹۲

العنبری ۲۷۸

الغزالی ۷۶، ۱۷۴، ۲۵۴

الفارابی ۱۰۲

الکعبی ۱۴۶، ۱۵۰، ۲۹۵

محمد بن کرّام ۱۵۴

محمود الخوارزمی ۲۷۳

المرتضی ۲۳۲، ۲۹۵

مسیلمه ۲۲۸، ۲۳۱

مقاتل بن سلیمان ۸۶

النجار ۱۴۶

النظّام ۱۳۷، ۱۴۶، ۱۴۷، ۲۳۲، ۲۵۵

هشام ۲۰۳

واصل بن عطاء ۵۱، ۵۲

ابن جریر الطبری ۲۶۷

ابن الراوندی ۲۵۵

ابن سینا ۱۰۲، ۱۴۳

ابن عباس ۲۶۵

أبو إسحاق الاسفرائینی ۱۹۸، ۲۳۲

القاضی أبو بکر الباقلانی ۷۴، ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۹۸، ۲۳۲

أبو بکر ۵۵، ۲۳۸، ۲۴۳

أبو الحسن الأشعری ۵۳، ۵۴، ۷۵، ۱۶۷، ۱۷۱، ۲۰۰

أبو الحسین البصری ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۹۸، ۲۳۶، ۲۶۴، ۲۷۳

أبو زید الدبوسی ۲۶۱

أبو علی البلخی ۱۴۷، ۲۶۶

أبو علی (محمد بن عبد الوهاب) - الجبائی ۵۳، ۵۴، ۱۳۷، ۲۲۵، ۲۴۱، ۲۶۴، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵

أبو منصور الماتریدی ۱۵۸

أبو هاشم ۲۵۷، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۹۵

(۴) فهرس الفرق و الجماعات

الإسلام – المسلمين ۴۹، ۱۰۱، ۱۵۰، ۲۲۱، ۲۷۵

الاسحاقيه ۸۹

الإسماعيليه ۲۳۶، ۲۳۸

الاشاعره – أهل السنه و الجماعه – السلف – الجمهور ۵۰، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۶۴، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۴۲–۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۶۴–۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۴–۱۷۵، ۱۹۳–۱۹۴، ۱۹۶–۱۹۷، ۲۰۵–۲۰۶، ۲۰۸–۲۰۹، ۲۱۲–۲۲۰، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۵۷، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۷، ۲۹۰، ۲۹۷، ۳۰۰–۳۰۲

أهل السلوک ۱۸۱

الثنويه ۸۲، ۸۳، ۱۳۶

الجاروديه ۲۳۹

الجبائيه ۱۴۸

الحكماء ۶۴، ۶۶، ۸۱، ۸۵، ۹۸، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵–۱۱۷، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۴۴–۱۴۵، ۱۴۸، ۱۷۴، ۲۰۵–۲۰۹، ۲۱۹ – ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۴، ۲۷۳

الحشويه ۲۲۵، ۲۷۹

الحنابله ۱۶۳، ۱۶۵

الخوارج ۲۲۵، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۹۲، ۲۹۷

الدهريه ۱۳۵، ۲۶۱

الديصانيه ۸۳

الزيديه ۲۳۶، ۲۳۹–۲۴۰

الشيعه – الإماميه ۶۴، ۶۷، ۷۴، ۸۹، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۶۵، ۱۷۴، ۱۹۷، ۲۰۵–۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۲–۲۱۳، ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۳۶–۲۳۸، ۲۴۰–۲۴۳، ۲۴۶–۲۴۷، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۷۷، ۳۰۱

الصالحيه ۲۴۰، ۲۶۷

الصوفيه ٨٨، ١٧٥، ٢٥٥

ص:٣٢١

الفلاسفه ۵۰، ۵۷، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۳۱، ۱۳۵-۱۳۶، ۱۳۸، ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۵۷، ۲۶۰-۲۶۱، ۲۷۵

القدریه ۵۵-۵۶، ۲۰۰

الکرامیه ۹۱، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۷۰، ۲۵۷، ۲۶۷، ۲۷۳

المتکلمون ۶۷، ۸۲، ۸۵، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۹، ۱۳۱، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۹-۱۵۱، ۱۷۰، ۲۶۰، ۲۶۴، ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۸۱، ۲۹۰، ۲۹۴

المجبره ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۰۰-۲۰۲

المجسمه - المشبهه ۱۵۳، ۱۵۴

المجوس ۵۵، ۵۶، ۸۴، ۹۱، ۱۰۱

مذهب هشام ۲۰۳

المعتزله - أصحاب العدل و التوحید ۵۰-۵۶، ۶۵، ۷۴، ۷۵، ۱۱۲، ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷۷، ۲۸۰، ۲۸۳، ۲۸۷-۲۹۰، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۶، ۳۰۱

النصاری ۸۸، ۱۰۱

النصیریه ۸۹

الوثنیه ۸۲

الوعیدیه ۲۸۳، ۲۹۰

الیهود ۱۰۱، ۱۵۴، ۲۳۴-۲۳۵

(۵) فهرس المصطلحات

الأبدی ۷۶، ۱۰۳

الاثنینیه – الاثنین ۷۹، ۸۱، ۹۳، ۹۴، ۲۷۴

اجزاء متمایزه ۷۷

احادی الذات ۱۷۰

الاحباط ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۶

الإحساس ۸۵، ۸۶، ۹۶، ۹۷، ۱۴۳، ۹۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۸۱، ۱۸۷، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۷۵، ۲۸۸

الأحکام – الأحکام الشرعیه – الأحکام العملیه ۴۹، ۵۰، ۲۱۸، ۲۲۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۵۳

الأحکام الضروریه ۱۹۴

الأحکام العقلیه ۱۸۱، ۱۹۴

الاختیار ۳، ۵۴، ۷۰، ۷۱، ۱۰۹، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۰، ۲۲۱، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۴، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۶، ۲۷۷، ۳۰۱

الآخره – یوم المحشر – دار الجزاء ۴۷، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۷۹، ۲۱۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۷۱، ۳۰۶

الإدراک

۶۱، ۶۳، ۶۵، ۶۹، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۲۱، ۲۵۲، ۲۵۹، ۲۶۳، ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۷

الإراده ۵۴، ۹۱، ۹۲، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۳۷، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۹، ۲۷۷

الأزلی – الأزلیه

۷۶، ۱۰۳، ۲۰۹، ۳۰۴

اصول الدین ۱۷۳

اصول الفقه ۵۰

الألطاف الجليه ۲۵۲

الألطاف الخفيه ۲۵۲

الألم – الألم الحسى – الألم العقلى ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۹، ۲۹۶

إله ۸۲، ۸۳، ۱۶۹، ۱۷۶

الإلهام ۱۳۲، ۱۷۲، ۱۸۸، ۲۱۹

الإلهيات – الإلهيه ۵۷، ۸۲، ۸۳، ۱۸۵

الإمام – الإمامه ۵۵، ۵۷، ۲۱۷، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۳۰۵

الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر ۵۷، ۲۳۷، ۲۴۰

الامكان ۷۸، ۷۹، ۸۲، ۸۵، ۱۰۰، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۶۰، ۲۴۶، ۲۶۹

الامكان الذاتى ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹

الإمكان العام ۲۸۰

الانكشاف ۶۳، ۷۷، ۱۱۴، ۱۵۳، ۱۶۹، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۴۵

الانكشاف التام ۱۶۰، ۱۶۳

الإيجاد ۵۴، ۷۷، ۹۱، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۴۸، ۱۶۵، ۱۶۹، ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۵۱

الإيمان – المؤمن ۵۱، ۵۲، ۱۵۵، ۱۶۱، ۲۷۰، ۱۷۲، ۱۷۹، ۲۴۳، ۲۸۰، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۷، ۳۰۴

البارئ ۷۶، ۷۷، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۶۵، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۲۳

الباقى ۷۴

البداء ۲۳۴

البداهه ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۳، ۸۵، ۹۴، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۷۵، ۲۱۲

برهان التطبیق ۱۰۷

برهان التوحید ۷۹

البعثه ۲۲۰، ۲۲۱

البقاء ۷۵، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۹۵

التأخر الذاتی ۱۱۰

التأخر بالعلیه ۱۱۰

التجلّی ۶۲، ۶۳، ۱۸۸، ۲۶۳

التحیز ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۹۰

الترتیب الزمانی ۱۳۹

الترتیب العقلی ۱۱۰

الترکیب ۶۶، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۶، ۹۲، ۹۳، ۹۸، ۱۰۱، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۶۵، ۱۷۰، ۲۵۴، ۲۷۵

التصدیق - التصدیق الضروری ۶۵، ۹۵، ۱۹۵

التصور ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۸۸، ۹۵، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۹۵

تعقل الذات ۱۲۶

التغایر ۷۳، ۹۳، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۶۴، ۲۷۴

التقدم ۶۷، ۷۳، ۱۱۳، ۱۲۴

التکلیف ۱۷۳، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۳۲، ۲۴۲، ۲۵۱، ۲۵۲،

۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۸، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۰۳

التنزیه - تنزیه اللّه ۵۶، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۷۰، ۱۷۸، ۲۲۷، ۲۵۲

توبه ۵۲، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۸، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰

التوحید ۴۹، ۵۲، ۵۸، ۶۱، ۸۱، ۹۵، ۱۷۳

التوفیق ۲۱۴

الثبوت - ثبوتی ۶۷، ۸۰، ۱۷۸

الثواب - ثواب المطیع ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۲۴، ۲۵۳، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۴

الجبر ۵۶، ۱۹۴، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳

الجزئی ۶۳، ۶۶، ۷۸، ۹۷، ۱۱۲، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۶۸، ۲۲۲، ۲۵۲، ۲۵۴

الجزئی الزمانی ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱

الجزئیات المتغیره ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۲

الجنه ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۱۷۲، ۲۵۸، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۳، ۲۸۶، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۴

الجنس ۷۸، ۱۰۳، ۱۸۶، ۲۱۹

الجهل ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۵۹، ۱۷۱، ۱۹۳، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۳۴، ۲۴۶

الجهل المرکب ۶۳، ۶۴، ۷۹، ۸۱، ۸۶، ۸۷، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۳۶، ۱۳۹، ۲۵۴، ۲۷۵

الجوهر ۱۲۴، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۲

جوهر عقلی ۱۲۷

الحادث ۵۳، ۷۶، ۹۰، ۹۱، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۴۰، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۸۱، ۱۹۱، ۲۵۷

الحادث اليومی ۱۰۶

الحال ۱۲۴، ۲۵۶

الحدّ ۶۳، ۱۷۵

الحدوث الذاتی ۱۰۶

الحدوث الزمانی ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷

الحدوث اليومی ۱۰۶

الحرکه الفلکیه السرمدیه ۱۰۷

الحزئیات المتشکله ۱۴۰

الحسن و القبح العقلیان ۵۳، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۲۶

حقیقه الوجود ۶۶

الحواس الباطنه ۱۵۰

الحواس الظاهره ۱۸۱، ۲۵۲

الحیاه ۱۱۳، ۱۴۳، ۱۴۵، ۲۶۹

الخالق ۷۷، ۹۹، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۳، ۲۰۷، ۳۰۲، ۳۰۶

الخبر ۶۶، ۶۷، ۱۶۴

الخرق ۲۱۹، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۲

الخلد ۵۲، ۲۷۷، ۲۸۶، ۲۹۷

خلقهم ۵۴، ۷۶، ۹۱، ۹۹، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۲، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۷،

۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۹۷، ۳۰۱، ۳۰۵

الدلائل النقلیه – الظواهر النقلیه ۴۹، ۱۵۸

دلیل التمانع ۱۳۷

الدلیل العقلی ۴۹، ۱۵۷، ۲۴۴، ۲۶۲

الدور و التسلسل – التسلسل – الدور ۶۸، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۱۱۳، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۶۲، ۱۹۴، ۲۰۴، ۲۸۴

الذات ۵۵، ۶۹، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۸۵، ۸۶، ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۹۳، ۹۸، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۶۴، ۱۹۶، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۸، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۷۶، ۲۸۵

الذم ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۱۲

الذهن ۷۷، ۷۸، ۸۰

الرازق ۱۶۷، ۳۰۱، ۳۰۲

الرجس الباطن ۲۲۸

الرجس الظاهر ۲۲۸

الروح ۲۹، ۲۵۶، ۲۵۸

الرؤیه – رؤیته ۵۴، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۰

الریاضیات ۵۷

الزمان ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۳۸، ۱۵۷، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۷۴

الزمان الثانی ۷۵

الزمان الماضی ۷۶

السبق الزمانی ۱۰۵

السرمدی ۷۶

السکون ۱۰۳، ۱۵۴

سمعه ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۱، ۲۲۰

السمعیات ۵۷، ۱۶۰، ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۳۶

السنّه ۵۴، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۷۸، ۲۹۵

الشرور – الشر ۵۶، ۸۳، ۸۴، ۸۹

الشریعه ۵۷

الشفاعه ۲۷۷، ۲۸۸، ۲۸۹

الشک – الشکوک ۶۴، ۲۷۱، ۱۸۵

الشهاده ۲۷۲

الشهادتین ۵۲

الشیء ۶۱، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۲، ۷۳، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۳۵، ۱۵۳، ۱۶۴، ۱۷۷، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۹۵، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۵۴، ۲۶۱، ۲۸۶، ۲۹۳، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۴

صاحب الکبیره – الکبائر ۵۱، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۶۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴

الصانع ۴۹، ۷۳، ۷۶، ۱۷۸، ۲۲۱، ۲۳۳

الصحه ۶۷، ۱۳۵، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۷، ۲۰۹

الصرفه ۲۳۲

الصغیره ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۳

الصفات، ۴۹ ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۴۳، ۱۴۶،

۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۰۶

صفات الجلال و الإکرام ۴۹

الصفات الحقیقیه ۸۰، ۱۱۸، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۸

الصفات السلبیه ۶۱، ۸۴، ۱۷۰، ۱۷۲

الصفات الکمالیه ۱۱۶

صفات الواجب ۷۲، ۲۲۰

الصفات الوجودیه - الصفات الثبوتیه ۶۱، ۱۷۰، ۱۷۲

الصوت ۱۶۳

الصور ۶۴، ۷۷، ۸۷، ۸۹، ۹۸، ۱۰۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۹، ۲۵۸، ۲۵۹

الصور الجسمیه ۱۰۳

الصور النوعیه ۱۰۳، ۲۷۵

الطبیعیات ۵۷، ۲۶۱

الظلم ۲۸۶، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۱

الظن ۶۳، ۶۴، ۷۶، ۹۴، ۱۴۱، ۱۴۷، ۲۲۳، ۲۸۶، ۲۹۷

العالم ۸۳، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۸، ۱۳۸، ۱۶۹، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۹، ۲۲۱، ۲۳۳، ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۶۳

عالم - العالمیه ۸۴، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۹، ۱۶۸، ۱۷۶، ۲۳۹

العالم العنصری ۱۲۷

عالم الغیب ۸۵، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۶۳

عالم القدس ۱۸۶، ۲۲۰، ۲۶۳

العبد ۵۳، ۵۴، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۵۳، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۶۹، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۵، ۳۰۶

العدل ۵۲، ۵۸، ۱۹۱، ۲۸۳، ۲۸۷، ۲۸۸

العدم – عدمی ۶۲، ۶۵، ۶۷، ۶۹، ۷۱، ۷۳، ۷۴، ۷۷، ۸۰، ۹۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۴۶، ۱۷۶، ۱۸۱، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۸۱، ۲۸۵، ۲۹۹، ۳۰۴

العرض ۸۳، ۸۵، ۹۰، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۲۵، ۱۶۵، ۲۵۵، ۲۸۴، ۲۷۹، ۳۰۰

العرف ۶۴، ۷۹، ۳۰۰

العرف الخاص ۹۹

العرف العام ۹۹

العصمه – المعصوم ۵۰، ۱۴، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۶۳، ۳۰۶

العقاب ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۹۹، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۵۳، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۸۹

العقل ۴۸، ۵۶، ۶۴، ۶۸، ۷۰، ۷۹، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۵۱، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۱۳، ۲۲۷، ۲۳۳، ۲۴۲، ۲۵۲، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۷۳، ۲۸۷

العقل الأول ۱۲۷، ۱۲۹

العقل الثامن ۱۳۰

العقل الثانی ۱۲۷

العقل العاشر ۱۲۷

العقل العملی ۱۹۴

العقل الغریزی ۴۷

العقل الفعّال ۱۱۹، ۱۲۷، ۲۷۵، ۲۷۶

العقل النظری ۱۹۴

عکس النقیض ۷۹، ۱۵۴

العلّه ۷۳، ۷۸، ۱۰۶، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۴، ۲۴۵

العلم ۵۴، ۶۲، ۶۴، ۶۷، ۸۹، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۶۵، ۱۷۰، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۴، ۲۱۰، ۲۴۵، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۹، ۲۸۷

العلم الانطباعی ۶۲

العلم الحضوری ۶۲

علم الشرائع و الأحکام - الشرع ۴۹، ۵۰، ۵۷، ۶۴، ۱۵۵، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۵، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۵، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۸

العلم الضروری ۴۷، ۱۹۸

العین ۶۷، ۷۸، ۹۲، ۹۳، ۱۰۰، ۱۳۶، ۱۳۷، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۷، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۸۰

عین ذاته ۷۳، ۷۸، ۸۱، ۱۱۱، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۷۷

الغاذیه ۲۵۲

الغنی المطلق ۷۵، ۱۷۰، ۱۹۶، ۲۷۶

الغیبه ۲۴۵، ۲۴۶

غیر ذاته ۷۳

غیر مرئی ۵۳

الفاسق – الفسق ۵۲، ۲۰۷، ۲۲۸، ۲۶۶

الفصل ۷۸

فصل ذاتی ۷۹، ۱۰۱

الفعل ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۱۰۸، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۹۸، ۲۹۹

الفعل الکسبی ۲۰۰

الفقه ۵۰، ۱۷۱

قائم ۸۸، ۱۶۴، ۱۶۶

قائم بذاته ۵۵، ۸۸، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۸

القبیح ۵۶، ۱۳۷، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۲۴، ۲۴۶، ۲۵۳، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۹۷، ۲۹۹

القدر – القادر ۲۱۰

القدره ۵۳، ۵۴، ۸۲، ۸۹، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۷۰، ۱۸۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۱۳، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۶۸، ۲۹۹

القدره الحادثه ۱۰۹

القدره القدیمه ۹۲

القدیم الذاتی ۱۰۶

القدیم الزمانی ۱۰۶، ۱۰۷

القسمه ۷۹، ۶۹

قضاء اللّه ۵۵، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۰

القوه الباصره ۱۵۶

القوه البهیمیه ۱۸۴

قوه الحرکه ۱۴۳، ۲۷۵

قوه الحس ۱۴۳، ۱۸۱، ۱۸۷، ۲۷۵

القوه الحیوانیه ۱۸۱

القوه العقلیه ۱۸۱، ۱۸۷

القوه العملیه ۹۶، ۱۴۳

القوه الملکیه ۱۸۴

القوه النطقیه ۴۸

القوه النظریه ۱۸۰، ۱۷۸

الکثره - متکثر ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۱

الکرامات ۲۲۸

الکسب ۶۵، ۷۰، ۱۹۵، ۲۰۰، ۲۵۳

الکفر - کافر ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۲۰۷، ۲۲۵، ۲۵۸، ۲۶۶، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۵

الکلام - علم الکلام ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۷، ۵۸، ۱۶۲، ۱۶۷، ۱۷۳، ۱۷۹، ۱۸۰

الکلام اللفظی ۱۶۴

کلام اللّه تعالی ۵۳، ۵۵، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷

الكلام النفسی ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷

الکلّی ۶۱، ۶۳، ۱۴۰، ۱۴۳، ۲۵۶

الکنه ۶۶، ۷۷، ۱۴۰، ۱۷۴، ۱۷۵

اللذه ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۲۶۳، ۲۶۹

اللذه الحسیه ۹۷، ۹۸، ۲۶۳

اللذه العقلیه ۹۶، ۹۸، ۲۶۳، ۲۶۴

اللطف ۱۷۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۸، ۲۴۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۳۰۳

اللطف المحصل ۲۱۴

اللطف المقرب ۲۴۲

الماده المنفعله ۲۸۶

الماهیّه ۷۳، ۷۹، ۸۱، ۹۳، ۱۰۰، ۱۲۹، ۱۳۹، ۱۶۹، ۱۷۹، ۱۸۰

مباح ۱۹۲، ۲۰۶، ۲۹۸، ۳۰۰

مبدأ – المبدأ الأول – المبدأ القدیم ۷۷، ۹۸، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۲، ۲۱۰، ۲۷۵

متباین ۶۹

مترادف ۷۶

المتساویین – تساوی ۶۷، ۷۰، ۱۳۸، ۱۹۲، ۲۸۵

المجهولات ۴۹

المحال ۷۰، ۷۳، ۷۹، ۸۲، ۹۰، ۹۳، ۹۵، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۳۴، ۲۵۹، ۲۶۴، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۲، ۲۸۵، ۳۰۵

المذکور ۶۲

المرکب ۶۶، ۷۸، ۱۶۵

المرکب الحیوانی ۲۷۵

المرکب المعدنی ۲۷۵

المرکب النباتی ۲۷۵

المزاج النوعی ۱۴۳

المستحیل - المستحیلات ۶۳، ۷۰، ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۳۳، ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۹۶، ۲۵۷، ۲۶۲، ۲۶۵

المسموعات ۱۵۰

مشیئه اللّه ۵۴، ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۸۸، ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۷۷

المصور ۷۶، ۷۷

المطلق - مطلق ممکن ۵۱، ۷۵، ۷۸، ۹۸، ۱۰۳، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۹۸

مطلق الوجود ۶۶

المطیع ۵۱، ۵۳، ۱۹۸، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۵۹، ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۴، ۲۹۰، ۲۹۷، ۲۹۸

المعاد - المعاد الجسمانی - المعاد الروحانی ۵۷، ۵۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۳۷، ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۹۴، ۳۰۵

المعارضه ۶۸، ۱۲۲، ۲۲۲، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۹۴

المعاصی ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۰۵، ۲۱۴، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۴

المعانی القدیمه - معنی قدیم ۵۲، ۵۵

المعجزه ۶۲، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲

المعرفه ۶۷، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۹، ۲۲۱، ۲۳۷

المعلول ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۴۰، ۱۴۱

المعلومات ۴۹، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۲، ۱۷۰

المعنی النفسی ۱۶۴

المفهوم ۶۹، ۹۳، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۳۳، ۲۱۷

المفهوم الحقیقی ۹۲

المقلد ۶۳، ۶۴، ۲۳۶

مکروه ۱۹۲، ۲۰۶، ۲۰۷

الممتنع ۶۶، ۶۹، ۱۱۶، ۱۳۳، ۲۰۴، ۲۵۷

ممکن الوجود ۶۳، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۸۵، ۹۰، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۶۵، ۲۵۷، ۲۵۹

المنافق ۲۹۲

مندوب ۱۹۲، ۲۰۶، ۲۷۷، ۲۹۶

المنزله بین المنزلتین ۵۲، ۲۹۲

المنطق ۵۰

المنع ۶۸، ۱۲۲، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۶۰

موجب لذاته ۱۱۵

الموجود ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۸۰، ۸۵، ۸۸، ۹۴، ۹۵، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۷۶، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۷۴، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶

النار – السعیر ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۲۰۱، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۷، ۲۸۳، ۲۹۳، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۴

النبوه ۴۹، ۵۰، ۵۵، ۵۸، ۱۲۶، ۱۵۹، ۱۶۲، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۶۲، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۸، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۴، ۳۰۵، ۳۰۶

النبی – الرسول ۵۰، ۸۳، ۵۵، ۱۲۶، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۷۲، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۸، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۰۶

النسخ ۲۱۸، ۲۳۴

النظر ۵۰، ۷۰، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۶، ۱۹۵

النفس ۹۶، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۱۹، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۷۵، ۲۷۶

النفس الأماره ۱۸۳

النفس الإنسانیه ۱۸۴، ۲۵۴

النفس الفلکیه ۱۲۶

النفس اللوامه ۱۸۵

النفس الناطقه ۱۰۴، ۱۱۸، ۲۵۱، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۱

النفس الثانیه ۱۲۷

النفسانیه ۹۸

النفی ۶۷، ۶۹، ۱۹۳

نوع ۱۰۳، ۲۰۶، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۵۲

الهیولی ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۲۱۹

الواجب ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۸، ۹۰، ۹۵، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۷۶، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۴، ۲۲۱، ۲۳۴، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۰۰

الواجب لذاته ۷۳، ۹۸، ۱۱۷، ۲۵۷

الواجب المطلق ۲۱۴

واجب الوجود ۶۸، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۷۸، ۸۱، ۸۳، ۱۹۶، ۳۰۵

واحدی الصفات ۱۷۰

الوجوب ۸۲، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۹۴، ۲۳۷

الوجوب الذاتی ۹۸

الوجوب العقلی ۱۹۴

الوجوب بالذات ۱۱۷، ۲۵۷

الوجوب بالغیر – الواجب بالواسطه ۱۱۷، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹

الوجود ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۸۶، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۳۸، ۲۵۷، ۲۷۴، ۲۸۴

الوجود العینی ۲۱۰

الوحده ۱۲۲، ۲۷۵

الوهم ۶۴

(۶) مصادر التحقيق

۱ – آراء أهل المدينه الفاضله و مضاداتها: أبو نصر الفارابی (ت ۳۳۹ ه) دار و مکتبه الهلال، بیروت، الأولی، ۱۴۱۶ ه.

۲ – أبکار الأفکار فی أصول الدین: سیف الدین الآمدی (ت ۶۳۱ ه) تحقیق:

أحمد محمد المهدی، دار الکتب و الوثائق القومیه، القاهره، الثالثه، ۱۴۳۰ ه.

۳ – أجوبه المسائل النصیریه: الخواجه نصیر الدین الطوسی (ت ۶۷۲ ه) معهد العلوم الإنسانیه، طهران، الأولی، ۱۴۲۵ ه.

۴ – الاحتجاج: أبو منصور احمد بن علی الطبرسی (ق ۶ ه) دار النعمان، النجف الأشرف، ۱۳۸۶ ه.

۵ – الأحکام: لابن حزم الأندلسی (۴۵۶ ه) تحقیق: محمد محمد ثامر، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۴ ه.

۶ – أحکام القرآن: محمد بن إدریس الشافعی (ت ۲۰۲ ه) تحقیق: عبد الغنی عبد الخالق، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۰ ه.

۷ – إحیاء الداثر من القرن العاشر: آقا بزرک الطهرانی (ت ۱۳۸۹ ه) تحقیق:

علی نقی المنزوی، مؤسسه اسماعیلیان، قم المقدسه، الثانیه، ۱۳۶۲ ش.

۸ – الاختصاص: الشیخ المفید محمد بن محمد بن النعمان التلعکبری (ت ۴۱۳ ه)، مؤسسه الأعلمی، بیروت، ۱۹۸۲ م.

۹ – اختیار معرفه الرجال: الشیخ الطوسی محمد بن الحسن (ت ۴۶۰ ه) تحقیق: مهدی الرجائی، مؤسسه آل البیت علیهم السّلام، قم المقدسه، ۱۴۰۴ ه.

۱۰ – الأدله الجلیه فی شرح الفصول النصیریه: عبد اللّه نعمه، دار الفکر اللبنانی، بیروت، الأولی، ۱۹۸۶ م.

۱۱ – الأربعین فی أصول الدین: الفخر الرازی محمد بن عمر (ت ۶۰۶ ه)، مکتبه الکلیات الأزهریه، القاهره، الأولی، ۱۹۸۶ م.

۱۲ – الإرشاد إلی قواطع الأدله فی أصول الاعتقاد: عبد الملک الجوینی (ت ۴۷۸ ه) تحقیق: اسعد تمیم، مؤسسه الکتب الثقافیه، بیروت، ۱۴۰۵ ه.

۱۳ – إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین: المقداد بن عبد اللّه السیوری (ت ۸۲۶ ه) تحقیق: السید مهدی الرجائی، مکتبه السید المرعشی قدّس سرّه، قم المقدسه، ۱۴۰۵ ه.

۱۴ – الأسرار الخفیه فی العلوم العقلیه: العلامه الحلی الحسن بن یوسف بن المطهر (ت ۷۲۶ ه) تحقیق و نشر: مرکز الأبحاث و الدراسات الإسلامیه، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۲۱ ه.

۱۵ – الإشارات و التنبیهات: ابن سینا الحسین بن عبد اللّه (ت ۴۲۸ ه) تحقیق:

مجتبی زارعی، مکتب الإعلام الإسلامی، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۲۳ ه.

۱۶ – إشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت: عبد المطلب بن محمد العبدلی (ت ۷۵۴ ه) تحقیق: علی أکبر ضیائی، میراث مکتوب، طهران، ۱۳۸۱ ه. ش.

۱۷ – أصول الإیمان: عبد القاهر بن طاهر البغدادی (ت ۴۷۱ ه) تحقیق:

إبراهیم محمد رضا، دار و مکتبه الهلال، بیروت، ۲۰۰۳ م.

۱۸ – أصول الدین: عبد القاهر بن طاهر البغدادی (ت ۴۷۱ ه) دار الکتب العلمیه، بیروت، الثالثه، ۱۴۲۳ ه.

۱۹ – أصول الفقه: الشیخ محمد رضا المظفر (ت ۱۳۸۳ ه) قم المقدسه، ۱۳۷۹ ش.

۲۰ – الاعتقادات: الشیخ الصدوق محمد بن علی (ت ۳۸۱ ه) تحقیق: عصام عبد السید، دار المفید، بیروت، الثانیه، ۱۴۱۴ ه.

۲۱ – الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد: المقداد بن عبد اللّه السیوری (ت ۸۲۶ ه) تحقیق: ضیاء الدین البصری، مجمع البحوث الإسلامیه، قم المقدسه، ۱۴۱۲ ه.

۲۲ – إعجاز القرآن: محمد بن الطیب الباقلانی (ت ۴۰۳ ه) تحقیق: السید احمد صقر، دار المعارف، مصر.

۲۳ – الأعلام: خیر الدین الزرکلی (ت ۱۹۲۹ م) دار العلم للملایین، بیروت، السادسه عشر، ۲۰۰۵ ه.

۲۴ – إعلام الوری بأعلام الهدی: الفضل بن الحسن الطبرسی (ق ۶ ه) دار الکتب الإسلامیه، طهران، الثالثه.

۲۵ – أعیان الشیعه: السید محسن الأمین (ت ۱۳۷۱ ه) دار التعارف للمطبوعات، بیروت، الخامسه، ۱۴۱۸ ه.

۲۶ – الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد: الشیخ محمد بن الحسن الطوسی (ت ۴۶۰ ه) دار الأضواء، بیروت، الثانیه، ۱۴۰۶ ه.

۲۷ – الإکمال فی أسماء الرجال: محمد بن عبد اللّه الخطیب التبریزی (ت ۷۴۱ ه) تحقیق: محمد الأنصاری، مؤسسه أهل البیت علیهم السّلام، قم المقدسه.

۲۸ – الإکمال فی رفع الارتیاب عن المؤتلف و المختلف: علی بن هبه اللّه بن ماکولا (ت ۴۷۵ ه) دار إحیاء التراث العربی، بیروت.

۲۹ – الألفین: العلامه الحلی الحسن بن یوسف بن المطهّر (ت ۷۲۶ ه) صبح الصادق، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۲۵ ه.

۳۰ – الإلهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل: للشیخ جعفر السبحانی، قم المقدسه، الخامسه، ۱۴۲۳ ه.

۳۱ – الإلهیات من المحاکمات بین شرحی الإشارات: محمد بن محمد الفخر الرازی (ت ۷۶۷ ه) تحقیق: مجید هادی زاده، میراث مکتوب، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۲۳ ه.

۳۲ – أمالی الصدوق: أبو جعفر محمد بن علی (ت ۳۸۱ ه) تحقیق: حسین الاعلمی، مؤسسه الاعلمی، بیروت، الخامسه، ۱۴۱۰ ه.

۳۳ – أمالی الطوسی: محمد بن الحسن (ت ۴۶۰ ه) دار الثقافه للطباعه و النشر، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۱۴ ه.

۳۴ – أمالی المرتضی: محمد بن الحسین (ت ۴۳۶ ه) مکتبه السید المرعشی قدّس سرّه، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۲۵ ه.

۳۵ – أمالی المفید: محمد بن محمد بن النعمان (ت ۴۱۳ ه) تحقیق: حسین الاستاد ولی – علی اکبر غفاری، دار المفید، بیروت، الثانیه، ۱۴۱۴ ه.

۳۶ – أمل الآمل: محمد بن الحسن الحر العاملی (ت ۱۱۰۴ ه) تحقیق: احمد الحسینی، دار الکتاب الإسلامی، قم المقدسه، ۱۳۶۲ ش.

۳۷ – الأنساب: عبد الکریم بن محمد بن منصور السمعانی (ت ۵۶۲ ه) دار الکتب العلمیه، بیروت، الأولی، ۱۴۱۹ ه.

۳۸ – أنوار البدرین فی تراجم علماء القطیف و الإحساء و البحرین: علی بن حسن البحرانی (ت ۱۳۴۰ ه) الأعلمی، بیروت، الأولی، ۱۴۱۴ ه.

۳۹ – أنوار التنزیل و أسرار التأویل: عبد اللّه بن عمر البیضاوی (ق ۸ ه) تحقیق: محمد عبد الرحمن المرعشلی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، الأولی، ۱۴۱۸ ه.

۴۰ – الأنوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریه: المقداد بن عبد اللّه السیوری (ت ۸۲۶ ه) تحقیق: علی حاجی آبادی – عباس جلالی نیا، مکتبه الإمام الرضا علیه السّلام، مشهد المقدسه، الأولی، ۱۴۲۰ ه.

۴۱ – أوائل المقالات: الشیخ المفید محمد بن محمد النعمان (ت ۴۱۳ ه) جامعه طهران، الأولی، ۱۳۸۲ ش.

۴۲ – إیضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون: إسماعیل باشا بن محمد أمین البغدادی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت.

۴۳ – بحار الأنوار: الشیخ محمد باقر المجلسی (ت ۱۱۱۱ ه) مؤسسه الوفاء، بیروت، الرابعه، ۱۴۰۴ ه.

۴۴ – البدایه و النهایه: ابن کثیر إسماعیل بن عمر (ت ۷۷۴ ه) بیت الأفکار الدولیه، بیروت، الأولی، ۲۰۰۴ م.

۴۵ – بصائر الدرجات: محمد بن الحسن بن فروخ الصفار (ت ۲۹۰ ه) تحقیق:

سید محمد حسین المعلم، المکتبه الحیدریه، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۲۶ ه.

۴۶ – البلد الأمین و الدرع الحصین: إبراهیم بن علی الکفعمی (ت ۹۰۰ ه) مؤسسه الاعلمی، بیروت، الأولی، ۱۴۲۵ ه.

۴۷ – تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام: محمد بن احمد الذهبی (ت ۷۴۸ ه) تحقیق: عبد السلام تدمری، الکتاب العربی، بیروت، الأولی، ۱۴۰۷ ه.

۴۸ – تاریخ بغداد: احمد بن علی الخطیب البغدادی (ت ۴۶۳ ه) تحقیق: صدقی جمیل العطار، دار الفکر، بیروت، الأولی، ۱۴۲۴ ه.

۴۹ – التاریخ الکبیر: إسماعیل بن إبراهیم البخاری (ت ۲۵۶ ه) المکتبه الإسلامیه، دیار بکر.

۵۰ – التبیان فی تفسیر القرآن: الشیخ محمد بن الحسن الطوسی (ت ۴۶۰ ه) تحقیق و نشر مؤسسه النشر الإسلامی، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۲۰ ه.

۵۱ – تجرید الاعتقاد: الخواجه نصیر الدین الطوسی (ت ۶۷۲ ه) تحقیق: محمد جواد الجلالی، مکتب الإعلام الإسلامی، الأولی، ۱۴۰۷ ه.

۵۲ – تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه: قطب الدین محمد بن محمد الرازی (ت ۷۶۷ ه) بیدار، قم المقدسه، الثانیه، ۱۴۲۶ ه.

۵۳ – تحف العقول: الحسن بن شعبه الحرانی (ق ۴ ه) مؤسسه النشر الإسلامی، قم المقدسه، الثانیه، ۱۴۰۴ ه.

۵۴ – تذکره الحفاظ: محمد بن احمد بن عثمان الذهبی (ت ۷۴۸ ه) دار الکتب العلمیه، بیروت، الثانیه، ۱۴۲۸ ه.

۵۵ – ترتیب إصلاح المنطق: ابن السکیت یعقوب بن إسحاق الخوزی (ت ۲۴۴ ه) رتبه و علق علیه: محمد حسن البکائی، مجمع البحوث الإسلامیه، مشهد المقدسه، الأولی، ۱۴۱۲ ه.

۵۶ – تسلیک النفس إلی حظیره القدس: العلامه الحلی الحسن بن یوسف بن المطهر (ت ۷۲۶ ه) تحقیق: فاطمه رمضانی، مؤسسه الإمام الصادق علیه السّلام، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۲۶ ه.

۵۷ – تفسیر الثعالبی – الجواهر الحسان

۵۸ – التعریفات: علی بن محمد الجرجانی (ت ۸۱۶ ه) تحقیق: محمد عبد

الرحمن المرعشلی، دار النفائس، بیروت، الأولی، ۱۴۲۴ ه.

۵۹ - التعلیق فی علم الکلام: محمد بن الحسن المقرئ النیسابوری، تحقیق:

محمود الیزدی، الجامعه الرضویه للعلوم الإسلامیه، مشهد المقدسه، الأولی، ۱۴۲۷ ه.

۶۰ - التعلیقات: ابن سینا الحسین بن عبد اللّه (ت ۴۲۸ ه) تحقیق: عبد الرحمن بدوی، مکتب الإعلام الإسلامی، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۰۴ ه.

۶۱ - تفسیر الإمام العسکری علیه السّلام: تحقیق و نشر: مؤسسه الإمام المهدی علیه السّلام، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۰۹ ه.

۶۲ - تفسیر البحر المحیط: أبو حیان الأندلسی (ت ۷۴۵ ه) تحقیق: عادل احمد عبد الموجود - علی محمد معوض، دار الکتب العلمیه، بیروت، الأولی، ۱۴۲۲ ه.

۶۳ - تفسیر جوامع الجامع: الفضل بن الحسن الطبرسی (ق ۶ ه)، تحقیق و نشر: مؤسسه النشر الإسلامی، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۲۱ ه.

۶۴ - تفسیر ابن أبی زمنین: محمد بن عبد اللّه بن أبی زمنین (ت ۳۹۹ ه) تحقیق:

حسین بن عکاشه - محمد بن مصطفی الکنز، الفاروق الحدیثه، القاهره، الأولی، ۱۴۲۳ ه. (یجب وضعه قبل تفسیر الامام)

۶۵ - تفسیر العیاشی: محمد مسعود العیاشی (ت ۳۲۰ ه)، تحقیق: هاشم الرسولی المحلاتی، المکتبه العلمیه الإسلامیه، طهران.

۶۶ - تفسیر القرآن العظیم: ابن کثیر (ت ۷۷۴ ه) دار الکتب العلمیه، بیروت، الأولی، ۱۴۲۴ ه.

۶۷ – تفسیر القمی: علی بن إبراهیم القمی (ت ۳۲۹ ه) مؤسسه الاعلمی، بیروت، الأولی، ۱۴۱۲ ه.

۶۸ – تفسیر المراغی: احمد مصطفی المراغی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت.

۶۹ – تفسیر فرات: فرات بن ابراهیم الکوفی (ق ۳ ه) تحقیق: محمد الکاظم، وزاره الإرشاد، طهران، الأولی، ۱۴۱۰ ه.

۷۰ – التفسیر الکبیر – مفاتیح الغیب.

۷۱ – تلخیص المحصل: الخواجه نصیر الدین الطوسی (ت ۶۷۲ ه) دار الأضواء، بیروت، الثانیه، ۱۴۰۵ ه.

۷۲ – تمهید الأوائل و تلخیص الدلائل: القاضی محمد بن الطیب الباقلانی (ت ۴۰۳ ه) تحقیق: عماد الدین – احمد حیدر، مؤسسه الکتب الثقافیه، بیروت، الأولی، ۱۴۱۴ ه.

۷۳ – تنزیه الأنبیاء: الشریف المرتضی علی بن الحسین (ت ۴۳۶ ه) دار الأضواء، بیروت، الثانیه، ۱۴۰۹ ه.

۷۴ – تنزیه القرآن عن المطاعن: القاضی عبد الجبار الهمدانی (ت ۴۱۵ ه) دار النهضه الحدیثه، بیروت، الثالثه، ۱۴۲۶ ه.

۷۵ – تهافت الفلاسفه: أبو حامد محمد بن محمد الغزالی (ت ۵۰۵ ه) دار التقوی، سوریا.

۷۶ – التوحید: محمد بن علی الصدوق (ت ۳۸۱ ه) تحقیق: هاشم الحسینی الطهرانی، منشورات جماعه المدرسین، قم المقدسه.

۷۷ – الثقات: محمد بن حبان التمیمی (ت ۳۵۴ ه) مجلس دائره المعارف العثمانیه، الهند، الثانیه، ۱۴۲۴ ه.

۷۸ – جامع الاخبار (معراج الیقین): السبزواری (ق ۷ ه) تحقیق: علاء آل جعفر، مؤسسه آل البیت علیهم السّلام، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۱۴ ه.

۷۹ – جامع البیان (تفسیر الطبری): محمد بن جریر الطبری (ت ۳۱۰ ه)، دار ابن حزم، بیروت، الأولی، ۲۰۰۲ م.

۸۰ – الجدید فی الحکمه: سعید بن منصور بن کمونه (ت ۶۸۳ ه) تحقیق: حمید مرعید الکبیسی، جامعه بغداد، ۱۴۰۲ ه.

۸۱ – الجرح و التعدیل: عبد الرحمن بن أبی حاتم التمیمی (ت ۳۲۷ ه) دار إحیاء التراث، بیروت، الأولی، ۱۳۷۲ ه.

۸۲ – الجمع بین رأیی الحکیمین: لأبی نصیر محمد بن محمد الفارابی (ت ۳۳۹ ه)، منشورات الزهراء، طهران، الثانیه، ۱۴۰۵ ه.

۸۳ – الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن: عبد الرحمن الثعالبی (ت ۸۷۵ ه)، تحقیق: الشیخ علی محمد معوض، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، الأولی، ۱۴۱۸ ه.

۸۴ – الحاشیه علی الکشاف: علی بن محمد الجرجانی (ت ۸۱۶ ه) شرکه مصطفی البابی، القاهره، ۱۳۸۵ ه.

۸۵ – الحدود المعجم الموضوعی للمصطلحات الکلامیه: قطب الدین محمد بن الحسن النیسابوری المقری (ق ۶ ه) تحقیق: محمود یزدی مطلق، مؤسسه الإمام الصادق علیه السّلام، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۱۴ ه.

۸۶ – الحدود و الحقائق فی شرح الألفاظ: القاضی صاعد البریدی الآبی (ق ۶ ه) تحقیق: حسین علی محفوظ، مطبعه المعارف، بغداد، ۱۹۷۰ م.

۸۷ – حقائق المعرفه فی علم الکلام: احمد بن سلیمان الحسینی الزیدی (ت ۵۶۶ ه) مؤسسه الإمام زید بن علی، صنعاء، الأولی، ۱۴۲۴ ه.

۸۸ – حیاه النفس: احمد بن زین الدین الاحسائی (ت ۱۲۴۱ ه)، دار سبط النبی صلّی اللّه علیه و آله، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۲۵ ه.

۸۹ – الخرائج و الجرائح: قطب الدین الراوندی (ت ۵۷۳ ه) تحقیق و نشر:

مؤسسه الإمام المهدی علیه السّلام، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۰۹ ه.

۹۰ – خلاصه الأقوال فی معرفه الرجال: العلامه الحلّی الحسن بن یوسف بن المطهر (ت ۷۲۶ ه) تحقیق: جواد القیومی، مؤسسه نشر الفقاهه، قم المقدسه، الثانیه، ۱۴۲۲ ه.

۹۱ – خلاصه علم الکلام: عبد الهادی الفضلی، دار المؤرخ العربی، بیروت، الثانیه، ۱۴۱۴ ه.

۹۲ – الدروس: الشهید الأول محمد بن مکی العاملی (ت ۷۸۶ ه) تحقیق و نشر: مؤسسه النشر الإسلامی، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۱۴ ه.

۹۳ – الدعوات: قطب الدین الراوندی (ت ۵۷۳ ه) تحقیق و نشر: مدرسه الإمام المهدی علیه السّلام، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۰۷ ه.

۹۴ – دفع شبه التشبیه بأکف التنزیه: عبد الرحمن بن الجوزی (ت ۵۹۷ ه) تحقیق: حسن بن علی السقاف، دار الإمام الرواس، بیروت، الرابعه، ۱۴۲۸ ه.

۹۵ – الذخیره فی علم الکلام: الشریف المرتضی علی بن الحسین الموسوی (ت ۴۳۶ ه) تحقیق: السید احمد الحسینی، مؤسسه النشر الإسلامی، قم المقدسه، ۱۴۱۱ ه.

۹۶ – الذریعه إلی تصانیف الشیعه: آقا بزرک الطهرانی (ت ۱۳۸۹ ه)، دار الأضواء، بیروت، الثانیه، ۱۴۰۳ ه.

۹۷ – رجال البرقی: احمد بن محمد البرقی (ت ۲۷۴ ه) تحقیق: حیدر محمد علی البغدادی، مؤسسه الإمام الصادق علیه السّلام، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۳۰ ه.

۹۸ – رجال ابن داود: الحسن بن علی بن داود الحلی (ت ۷۴۰ ه) تحقیق: محمد صادق آل بحر العلوم، المطبعه الحیدریه، النجف الأشرف، ۱۳۹۲ ه.

۹۹ – رجال الطوسی: الشیخ الطوسی محمد بن الحسن (ت ۴۶۰ ه) تحقیق:

جواد القیومی، مؤسسه النشر الإسلامی، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۲۷ ه.

۱۰۰ – رسائل إخوان الصفاء و خلان الوفاء: إخوان الصفا (ق ۴ ه)، الدار الإسلامیه، بیروت، الأولی، ۱۴۱۲ ه.

۱۰۱ – رسائل ابن سینا: أبو علی الحسین بن علی (ت ۴۲۸ ه) منشورات بیدار، قم المقدسه، ۱۴۰۰ ه.

۱۰۲ - رسائل الشریف المرتضی: علی بن الحسین الموسوی (ت ۴۳۶ ه) تحقیق: مهدی الرجائی، دار القرآن الکریم، قم المقدسه، ۱۴۰۵ ه.

۱۰۳ - الرسائل العشر: الشیخ الطوسی محمد بن الحسن (ت ۴۶۰ ه) مؤسسه النشر الإسلامی، قم المقدسه، الثانیه، ۱۴۱۴ ه.

۱۰۴ - رسائل الغزالی: أبو حامد محمد بن محمد الغزالی (ت ۵۰۵ ه) دار الفکر، بیروت، الأولی، ۱۴۲۴ ه.

۱۰۵ - رسائل الکندی الفلسفیه: یعقوب بن اسحاق الکندی (ت ۲۵۰ ه) دار الفکر العربی، القاهره، الثانیه.

۱۰۶ - رسائل و مقالات: الشیخ جعفر السبحانی، مؤسسه الإمام الصادق علیه السّلام، قم المقدسه.

۱۰۸ - رساله أحوال النفس: ابن سینا الحسین بن علی (ت ۴۲۸ ه) تحقیق: فؤاد الاهوانی، دار بیبلیون، باریس، ۲۰۰۷ م.

۱۰۹ - رساله الاضحویه: ابن سینا (ت ۴۲۸ ه)، تحقیق: حسن عاصی، دار شمس تبریز، طهران، الأولی، ۱۳۸۲ ش.

۱۱۰ - روح المعانی: محمود الآلوسی (ت ۱۲۷۰ ه) تحقیق: علی عبد الباری عطیه، دار الکتب العلمیه، بیروت، الأولی، ۱۴۱۵ ه.

۱۱۱ - روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات: محمد باقر الموسوی الخوانساری (ت ۱۳۱۳ ه) تحقیق: أسد اللّه اسماعیلیان، مکتبه اسماعیلیان، قم

المقدسه، الأولی، ۱۳۹۰ ه.

۱۱۲ - ریاض العلماء و حیاض الفضلاء: عبد اللّه افندی الاصبهانی (ق ۱۲ ه) تحقیق: سید أحمد الحسینی، مکتبه السید المرعشی قدّس سرّه، قم المقدسه، ۱۴۰۳ ه.

۱۱۳ - زاد المسیر: عبد الرحمن بن علی بن محمد الجوزی (ت ۵۹۷ ه) تحقیق:

محمد بن عبد الرحمن، دار الفکر، بیروت، الأولی، ۱۴۰۷ ه.

۱۱۴ - الزهد: الحسین بن سعید الکوفی (ق ۳ ه)، تحقیق: غلام رضا عرفانیان، المطبعه العلمیه، قم المقدسه، ۱۳۹۹ ه.

۱۱۵ - سعد السعود للنفوس: علی بن موسی بن جعفر بن طاووس (ت ۶۶۴ ه) تحقیق: فارس الحسون، انتشارات دلیل، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۲۱ ه.

۱۱۶ - سنن الترمذی: محمد بن عیسی الترمذی (ت ۲۷۹ ه): تحقیق: صدقی محمد جمیل العطار، دار الفکر، بیروت، الأولی، ۱۴۲۴ ه.

۱۱۷ - سنن الدار قطنی: علی بن عمر الدار قطنی (ت ۳۸۵ ه) دار الکتب العلمیه، بیروت، الأولی، ۱۴۱۷ ه.

۱۱۸ - سنن أبی داود: سلیمان بن الأشعث السجستانی (ت ۲۷۵ ه) تحقیق:

صدقی محمد جمیل، دار الفکر، ۱۴۱۴ ه.

۱۱۹ - السنن الکبری: احمد بن الحسین البیهقی (ت ۴۵۸ ه) تحقیق: محمد عبد القادر عطا، دار الکتب العلمیه، بیروت.

۱۲۰ - سنن ابن ماجه: محمد بن یزید القزوینی (ت ۲۷۵ ه)، تحقیق: محمد

فؤاد، دار الفکر.

۱۲۱ – سنن النسائی: أحمد بن شعیب النسائی (۳۰۳ ه) دار الجیل، بیروت.

۱۲۲ – السیاسه المدنیه: أبو نصر الفارابی (ت ۳۳۹ ه) دار و مکتبه الهلال، بیروت، الأولی، ۱۹۹۶ م.

۱۲۳ – سیر أعلام النبلاء: محمد بن أحمد الذهبی (ت ۷۴۸ ه) تحقیق: نعیم العرقوسی، مؤسسه الرساله، بیروت، التاسعه، ۱۴۱۳ ه.

۱۲۴ – الشافی فی الإمامه: الشریف المرتضی علی بن الحسین (ت ۴۳۶ ه) تحقیق: عبد الرزاق الحسینی، مؤسسه الإمام الصادق علیه السّلام، طهران، الثانیه، ۱۴۱۰ ه.

۱۲۵ – الشامل فی أصول الدین: عبد اللّه بن یوسف الجوینی (ت ۴۷۸ ه) دار الکتب العلمیه، بیروت، الأولی، ۱۴۲۰ ه.

۱۲۶ – شرح الأساس الکبیر: احمد بن محمد بن صلاح الزیدی (ت ۱۰۵۵ ه) تحقیق: احمد عارف، صنعاء، الأولی، ۱۴۱۱ ه.

۱۲۷ – شرح الإشارات و التنبیهات مع المحاکمات: للخواجه نصیر الدین الطوسی (ت ۶۷۲ ه)، نشر البلاغه، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۱۷ ه.

۱۲۸ – شرح الأصول الخمسه: للقاضی عبد الجبار (ت ۴۱۵ ه) دار إحیاء التراث العربی، بیروت، الاولی، ۱۴۲۲ ه.

۱۲۹ – شرح أصول الکافی: محمد صالح المازندرانی (ت ۱۰۸۱ ه) تحقیق: علی عاشور، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، الثانیه، ۱۴۲۹ ه.

۱۳۰ - شرح حکمه الإشراق: شمس الدین محمد الشهرزوری (ق ۷ ه) تحقیق: حسین ضیائی تربتی، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، الاولی، ۱۴۲۸ ه.

۱۳۱ - شرح صحیح مسلم: یحیی بن شرف النووی (ت ۶۷۶ ه) تحقیق:

مصطفی دیب البغا، دار العلوم الإنسانیه، دمشق، الثانیه، ۱۴۲۴ ه.

۱۳۲ - شرح علی المائه کلمه للإمام أمیر المؤمنین علیه السّلام: میثم بن علی بن میثم البحرانی (ت ۶۷۹ ه)، مؤسسه النشر الإسلامی، الثانیه، قم المقدسه.

۱۳۳ - شرح عیون الحکمه: فخر الدین الرازی (ت ۶۰۶ ه) تحقیق: احمد حجازی - احمد علی السقه، مؤسسه الإمام الصادق علیه السّلام، طهران، الاولی، ۱۴۱۵ ه.

۱۳۴ - شرح الفصول النصیریه: للشیخ خضر بن محمد الحبلرودی (ق ۱۰ ه) مخطوط مصور من مکتبه السید المرعشی النجفی قدّس سرّه، قم المقدسه.

۱۳۵ - شرح المصطلحات الفلسفیه: إعداد قسم الکلام فی مجمع البحوث الإسلامیه، مؤسسه الطبع و النشر فی الآستانه الرضویه

المقدسه، مشهد المقدسه، الأولی، ۱۴۱۴ ه.

۱۳۶ - شرح المقاصد: مسعود بن عمر بن عبد اللّه التفتازانی (ت ۷۹۳ ه) تحقیق: عبد الرحمن عمیره، الشریف الرضی، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۰۹ ه.

۱۳۷ - شرح المواقف: علی بن محمد الجرجانی (ت ۸۱۶ ه) دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۹ ه.

۱۳۸ - شرح نهج البلاغه: ابن أبی الحدید (ت ۶۵۶ ه) تحقیق: محمد أبو

الفضل إبراهیم، دار إحیاء الکتب العربیه، الاولی، ۱۳۷۸ ه.

۱۳۹ - شرح نهج البلاغه: میثم بن علی بن میثم البحرانی (ت ۶۷۹ ه) دار الثقلین، بیروت، الاولی، ۱۴۲۰ ه.

۱۴۰ - شروح الشمسیه - متن الرساله: علی القزوینی (ت ۶۷۵ ه) قم المقدسه، الأولی، ۱۴۲۷ ه.

۱۴۱ - الشفا بتعریف حقوق المصطفی: القاضی عیاض (ت ۵۴۴ ه) دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۹ ه.

۱۴۲ - الشفاء (الإلهیات): ابن سینا الحسین بن عبد اللّه (ت ۴۲۸ ه) تحقیق:

الأب قنواتی - سعید زاید، مکتبه السید المرعشی قدّس سرّه، قم المقدسه، الأولی ۱۴۰۴ ه.

۱۴۳ - الشفاء (المنطق): ابن سینا الحسین بن عبد اللّه (ت ۴۲۸ ه) تحقیق:

سعید زاید، مکتبه المرعشی قدّس سرّه، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۰۴ ه.

۱۴۴ - الصحاح - تاج اللغه و صحاح العربیه: إسماعیل بن حمّاد الجوهری (ت ۳۹۳ ه) تحقیق: أمیل بدیع یعقوب - محمد نبیل طریفی، دار الکتب العلمیه، بیروت، الأولی، ۱۴۲۰ ه.

۱۴۵ - صحیح البخاری: أبو عبد اللّه محمد بن إسماعیل البخاری (ت ۵۲۶ ه) دار الفکر، بیروت، الأولی، ۱۴۰۱ ه.

۱۴۶ - صحیح مسلم: مسلم بن الحجاج (ت ۶۷۶ ه): تحقیق: عرفان حسونه، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، الأولی، ۱۴۲۰ ه.

۱۴۷ – الطبقات الکبری: محمد بن سعد (ت ۲۳۰ ه) تحقیق: محمد عبد القادر عطا، دار الکتب العلمیه، بیروت، الثانیه، ۱۴۱۸ ه.

۱۴۸ – طبقات المعتزله: احمد بن یحیی بن المرتضی (ت ۱۴۰۹ ه) تحقیق:

سوسنه دیفلد – فلزر، دار المنتظر، بیروت، الثانیه.

۱۴۹ – طبقات المفسرین: جلال الدین عبد الرحمن السیوطی (ت ۹۱۱ ه) دار الکتب العلمیه، بیروت.

۱۵۰ – الطرائف فی معرفه مذاهب الطوائف: علی بن موسی بن جعفر بن طاووس (ت ۶۶۴ ه) تحقیق: علی عاشور، مؤسسه الاعلمی، بیروت، الاولی، ۱۴۲۰ ه.

۱۵۱ – العرش: محمد بن عثمان بن أبی شیبه (ت ۲۹۷ ه) تحقیق: محمد بن حمد الحمود، مکتبه المعلی، الکویت، الاولی، ۱۴۰۶ ه.

۱۵۲ – عقائد الإمامیه: الشیخ محمد رضا المظفر (ت ۱۳۸۱ ه) تحقیق: حامد حفنی داود، انتشارات أنصاریان، قم المقدسه.

۱۵۳ – عوالی اللئالی: محمد بن علی بن إبراهیم الاحسائی (ابن أبی جمهور) (ت ۸۸۰ ه) تحقیق: مجتبی العراقی، مطبعه سید الشهداء، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۰۵ ه.

۱۵۴ – العین: الخلیل بن احمد الفراهیدی (ت ۱۷۵ ه) تحقیق: مهدی المخزومی – إبراهیم السامرائی، دار الهجره، قم المقدسه، الاولی، ۱۴۰۵ ه.

۱۵۵ - عیون أخبار الرضا علیه السّلام: الشیخ الصدوق محمد بن علی (ت ۳۸۱ ه)، المکتبه الحیدریه، قم المقدسه، ۱۳۲۵ ه.

۱۵۶ - عیون الإنباء فی طبقات الأطباء: احمد بن القاسم السعدی الخزرجی (ت ۶۶۸ ه) دار الکتب العلمیه، بیروت، الأولی، ۱۴۱۹ ه.

۱۵۷ - غایه المرآم فی علم الکلام: علی بن أبی علی الآمدی (ت ۶۲۳ ه) دار الکتب العلمیه، بیروت، الاولی، ۱۴۱۳ ه.

۱۵۸ - الغدیر: عبد الحسین الأمینی (ت ۱۳۹۲ ه) دار الکتاب العربی، بیروت، الرابعه، ۱۳۹۷ ه.

۱۵۹ - غرر الحکم و درر الکلم: عبد الواحد الآمدی (ت ۵۵۰ ه)، مکتب الإعلام الإسلامی، قم المقدسه، ۱۳۶۶ ه.

۱۶۰ - غنیه النزوع إلی علمی الأصول و الفروع: حمزه بن علی بن زهره الحلبی (ت ۵۸۵ ه) تحقیق: إبراهیم البهادری، مؤسسه الإمام الصادق علیه السّلام، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۱۷ ه.

۱۶۱ - الفائق فی أصول الدین: رکن الدین بن الملاحمی الخوارزمی (۱۱۴۱ ه) تحقیق: دیلفرد مادلونک - مارتین مکدر موت، مؤسسه الحکمه، طهران، الاولی، ۱۳۸۶ ه.

۱۶۲ - فتح الباری فی شرح صحیح البخاری: ابن حجر احمد بن علی العسقلانی (ت ۸۲۵ ه) دار المعرفه، بیروت، الثانیه.

۱۶۳ – الفرق بین الفرق: عبد القاهر البغدادی (ت ۴۲۹ ه) دار الجیل، بیروت، ۱۴۰۸ ه.

۱۶۴ – فرق الشیعه: الحسن بن موسی النوبختی (ت ۳۱۰ ه) المطبعه الحیدریه، النجف الأشرف، الأولی، ۱۴۲۹ ه.

۱۶۵ – الفصل بین الملل و الأهواء و النحل: لابن حزم الأندلسی (ت ۴۵۶ ه) تحقیق: یوسف البقاعی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ه.

۱۶۶ – فهرست آل بابویه و علماء البحرین: سلیمان الماحوزی البحرانی (ت ۱۱۲۱ ه) تحقیق: احمد الحسینی، مکتبه المرعشی قدّس سرّه، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۰۴ ه.

۱۶۷ – فهرست ابن الندیم: محمد بن أبی یعقوب (ت ۳۸۰ ه) دار إحیاء التراث العربی، بیروت، الأولی، ۱۴۲۷ ه.

۱۶۸ – فی النفس: ارسطوا (۳۲۲ ق. م) تحقیق: عبد الرحمن بدوی، دار القلم، بیروت.

۱۶۹ – القاموس المحیط: محمد بن یعقوب الفیروزآبادی (ت ۸۱۷ ه)، دار العلم، بیروت.

۱۷۰ – قصص الأنبیاء: ابن کثیر (ت ۷۷۴ ه) تحقیق: مصطفی عبد الواحد، دار الکتب الحدیثه، مصر، الأولی، ۱۳۸۸ ه.

۱۷۱ – القواعد الجلیه فی شرح الرساله الشمسیه: العلامه الحلی الحسن بن یوسف بن المطهر (ت ۷۲۶ ه) تحقیق: فارس حسون تبریزیان، مؤسسه النشر

الإسلامی، قم المقدسه، الثانیه، ۱۴۱۷ ه.

۱۷۲ - قواعـد العقائد: الخواجه نصـیر الدین الطوسـی (ت ۶۷۲ ه) تحقیق: علی الربـانی، مؤسـسه الإمام الصادق علیه السّـلام، قم المقدسه، ۱۴۱۶ ه.

۱۷۳ - قواعد المرام فی علم الکلام: میثم بن علی البحرانی (ت ۶۹۹ ه) تحقیق: سید احمد الحسینی، مکتبه السید المرعشی قدّس سرّه، الثانیه، ۱۴۰۶ ه.

۱۷۴ - الکافی: محمد بن یعقوب الکلینی (ت ۳۲۸ ه) دار الکتب الإسلامیه، طهران، الرابعه، ۱۳۶۵ ش.

۱۷۵ - الکـافی فی الفقـه: أبی الصـلاح الحلـبی نجـم الـدین بـن عبیـد اللّه (ت ۴۴۷ ه) تحقیق: رضـا الاسـتادی، مکتب الإعلام الإسلامی، قم المقدسه، ۱۴۳۰ ه.

۱۷۶ - الکامل فی الاسـتقصاء: تقی الـدین النجرانی مختار بن محمـد العجالی، تحقیق: محمـد الشاهد، وزاره الأوقاف المصـریه، القاهره، ۱۴۲۰ ه.

۱۷۷ - کتـاب سـلیم بن قیس: سـلیم بن قیس الهلالـی (ت ۷۶ ه) تحقیق: محمـد بـاقر الأنصـاری، دلیل ما، الاولی، قم المقـدسه، ۱۴۲۳ ه.

۱۷۸ - الکشاف عن حقائق غوامض التنزیه: محمود الزمخشری (ت ۵۳۸ ه) دار الکتاب العربی، بیروت، الثالثه، ۱۴۰۷ ه.

۱۷۹ - کشـف الفوائـد فی شـرح قواعـد العقائـد: العلامـه الحلی الحسن بن یوسـف بن المطهر (ت ۷۲۶ ه) تحقیـق: حسن مکی العاملی، دار الصفوه، بیروت، الأولی، ۱۴۱۳ ه.

۱۸۰ – کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد: العلامه الحلّی الحسن بن یوسف بن المطهر (ت ۷۲۶ ه) مؤسسه الاعلمی، بیروت، الثانیه، ۱۴۲۶ ه.

۱۸۱ – کنز الفوائد: محمد بن علی الکراجکی (ت ۴۴۹ ه) تحقیق: عبد اللّه نعمه، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۰۵ ه.

۱۸۲ – الکنی و الألقاب: الشیخ عباس القمی (ت ۱۳۵۹ ه) المطبعه الحیدریه، النجف الاشرف، الثالثه، ۱۳۸۹ ه.

۱۸۳ – اللباب فی تهذیب الأنساب: ابن الأثیر علی بن محمد الجزری (ت ۶۳۰ ه) دار صادر، بیروت، الثالثه، ۱۴۱۴ ه.

۱۸۴ – لسان العرب: ابن منظور محمد بن مکرم الانصاری المصری (ت ۷۱۱ ه) تحقیق: عامر احمد حیدر، دار الکتب العلمیه، بیروت، الأولی، ۱۴۲۴ ه.

۱۸۵ – لسان المیزان: ابن حجر احمد بن علی العسقلانی (ت ۸۵۲ ه) مؤسسه الاعلمی، بیروت، الثانیه، ۱۳۹۰ ه.

۱۸۶ – لوامع الأسرار فی شرح مطالع الأنوار فی المنطق: قطب الدین الرازی (ت ۷۶۶ ه)، منشورات کتب النجفی، قم المقدسه.

۱۸۷ – اللوامع الإلهیه فی المباحث الکلامیه: المقداد بن عبد اللّه السیوری (ت ۸۲۶ ه) تحقیق: السید محمد علی القاضی، مکتب الإعلام الإسلامی، قم المقدسه، الثانیه، ۱۴۲۲ ه.

۱۸۸ – ما هو علم الکلام: علی الربانی الکلبایکانی، مکتب الإعلام

الإسلامی، قم المقدسه، الاولی، ۱۴۱۸ ه.

۱۸۹ - المباحث المشرقیه: فخر الدین الرازی (ت ۶۰۲ ه) تحقیق: محمد معتصم باللّه البغدادی، ذوی القربی، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۲۸ ه.

۱۹۰ - متشابه القرآن: محمد بن علی بن شهرآشوب (ت ۵۸۸ ه) تحقیق: حامد المؤمن، جمعیه منتدی النشر، النجف لأشرف، الاولی، ۱۴۲۹ ه.

۱۹۱ - المجروحین من المحدّثین و الضعفاء و المتروکین: محمد بن حبان البستی (ت ۳۵۴ ه) تحقیق: محمود إبراهیم زاید، دار الباز، مکه المکرمه.

۱۹۲ - مجمع البحرین: فخر الدین الطریحی (ت ۱۰۸۵ ه) مکتبه الوراق، النجف الأشرف، ۱۰۸۵ ه.

۱۹۳ - المجموع شرح المهذب: یحیی بن شرف النووی (ت ۶۷۶ ه) دار الفکر، بیروت.

۱۹۴ - المحاسن: احمد بن محمد بن خالد البرقی (ت ۲۷۴ ه) دار الکتب الإسلامیه، طهران، الثانیه، ۱۳۷۱ ه.

۱۹۵ - المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز: عبد الحق بن غالب بن عطیه الأندلسی (ت ۵۴۶ ه) تحقیق: عبد السلام عبد الشافی محمد، دار الکتب العلمیه، بیروت، الأولی، ۱۴۲۲ ه.

۱۹۶ - المحصل: محمد بن عمر الفخر الرازی (ت ۶۰۶ ه) تحقیق: اتای، دار الرازی، عمان، الأولی، ۱۴۱۱ ه.

۱۹۷ – المحصول فی علم أصول الفقه: محمد بن عمر الفخر الرازی (ت ۶۰۶ ه) تحقیق: طه جابر العلوانی، مؤسسه الرساله، بیروت، الثانیه، ۱۴۱۲ ه.

۱۹۸ – المسائل و الرسائل المرویه: عبد بن سلمان الاحمدی (ت ۲۴۱ ه)، دار طیبه، الریاض، الثانیه، ۱۴۱۶ ه.

۱۹۹ – المستدرک علی الصحیحین: لأبی عبد اللّه الحاکم النیسابوری (ت ۴۰۵ ه) دار المعرفه، بیروت.

۲۰۰ – المستصفی: لأبی حامد الغزالی (ت ۵۰۵ ه) دار الکتب العلمیه، بیروت، الأولی، ۲۰۰۸ م.

۲۰۱ – المستفاد من ذیل تاریخ بغداد: ابن الدمیاطی احمد بن أیبک بن عبد اللّه (ت ۷۴۹ ه) تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، دار الکتب العلمیه، بیروت، الاولی، ۱۴۱۷ ه.

۲۰۲ – المسلک فی أصول الدین و تلیه الرساله الماتعیه: المحقق الحلی نجم الدین جعفر بن الحسن (ت ۶۷۶ ه) تحقیق: رضا الاستادی، مجمع البحوث الإسلامیه، مشهد المقدسه، الثالثه، ۱۴۲۴ ه.

۲۰۳ – مسند أحمد: أحمد بن محمد بن حنبل (ت ۲۴۱ ه) دار صادر، بیروت.

۲۰۴ – مسند زید بن علی: زید بن علی بن الحسین بن علی بن أبی طالب علیهم السّلام (ت ۱۲۲ ه) جمعه عبد العزیز، دار الکتب العلمیه، بیروت، الاولی.

۲۰۵ – مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمیر المؤمنین علیه السّلام: الحافظ رجب البرسی (ت ۸۱۳ ه) تحقیق: علی عاشور، مؤسسه الاعلمی، بیروت، الأولی، ۱۴۱۹ ه.

۲۰۶ – مشکاه الأنوار فی غرر الأخبار: لأبی الفضل علی بن الحسن الطبرسی (ق ۷ ه) تحقیق: مهدی هوشمند، دار الحدیث، قم المقدسه، الاولی، ۱۴۱۸ ه.

۲۰۷ – مصنفات شیخ الإشراق: شهاب الدین یحیی السهروردی (ت ۵۸۷ ه) مؤسسه الأبحاث و الدارسات الثقافیه، الثانیه، ۱۴۱۷ ه.

۲۰۸ – المطالب العالیه: محمد بن عمر الفخر الرازی (ت ۶۰۶ ه) تحقیق:

حجازی سقا، دار الکتاب العربی، بیروت، الاولی، ۱۴۰۷ ه.

۲۰۹ – معارج الفهم فی شرح النظم: العلامه الحلّی الحسن بن یوسف بن المطهر (ت ۷۲۶ ه) تحقیق: عبد الحلیم عوض الحلی، دلیل ما، قم المقدسه، الاولی، ۱۴۲۸ ه.

۲۱۰ – المعارف: عبد اللّه بن مسلم بن قتیبه الدینوری (ت ۲۷۶ ه) تحقیق:

ثروت عکاشه، دار المعارف، بیروت.

۲۱۱ – معالم التنزیل فی تفسیر القرآن (تفسیر البغوی): حسین بن مسعود البغوی (ت ۵۱۰ ه) تحقیق: خالد عبد الرحمن العک، دار المعرفه، بیروت.

۲۱۲ – معالم العلماء: محمد بن علی بن شهرآشوب (ت ۵۸۸ ه) مطبعه الحیدریه، النجف الأشرف، الأولی، ۱۳۸۰ ه.

۲۱۳ – معجم البلدان: یاقوت بن عبد اللّه الحموی (ت ۶۲۶ ه) دار صادر، بیروت، الثالثه، ۱۴۲۸ ه.

۲۱۴ – معجم رجال الحدیث: أبو القاسم الموسوی الخوئی (ت ۱۴۱۲ ه) الخامسه، ۱۴۱۳ ه.

۲۱۵ – معجم طبقات المتکلمین: إعداد و نشر مؤسسه الإمام الصادق علیه السّلام، تحقیق: جعفر سبحانی، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۲۴ ه.

۲۱۶ – معجم الفرق الإسلامیه: شریف یحیی الأمین، دار الأضواء، بیروت، الأولی، ۱۴۰۶ ه.

۲۱۷ – معجم الفروق اللغویه: ابو هلال الحسن بن عبد اللّه بن سهل العسکری (ت ۴۰۰ ه) تحقیق و نشر: مؤسسه النشر الإسلامی، قم المقدسه، الاولی، ۱۴۱۲ ه.

۲۱۸ – المعجم الفلسفی: جمیل صلیبا، ذوی القربی، قم المقدسه، الأولی، ۱۳۸۵ ش.

۲۱۹ – معجم مصطلحات المنطق: جعفر باقر الحسینی، الأولی، دار الاعتصام،

۲۲۰ – معجم مقاییس اللغه: احمد بن فارس بن زکریا (ت ۳۹۵ ه) تحقیق: عبد السلام محمد هارون، مکتبه الإعلام الإسلامی، قم المقدسه، ۱۴۰۴ ه.

۲۲۱ – معجم مؤلفی الشیعه: علی الفاضل القائینی، وزاره الإرشاد، طهران، الثانیه، ۱۴۲۲ ه.

۲۲۲ – معجم المؤلفین: عمر رضا کحاله، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، الأولی.

۲۲۳ – المغرب فی ترتیب المعرب: ابو الفتح ناصر الدین المطرزی (ت ۶۱۰ ه) تحقیق: محمود فخری – عبد الحمید مختار، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت، الاولی، ۱۹۹۹ م.

۲۲۴ – المغنی فی أبواب التوحید: القاضی عبد الجبار (ت ۴۲۵ ه)، تحقیق: جورج قنواتی، الدار المصریه، القاهره، ۱۹۶۵ م.

۲۲۵ – مفاتیح العلوم: محمد بن احمد الخوارزمی (ت ۳۸۷ ه) تحقیق: إبراهیم الابیاری، دار الکتاب العربی، بیروت، الأولی، ۱۴۰۴ ه.

۲۲۶ – مفاتیح الغیب – التفسیر الکبیر: الفخر الرازی محمد بن عمر (ت ۶۰۶ ه)، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، الثالثه، ۱۴۲۰ ه.

۲۲۷ – مقالات الإسلامیین: ابو الحسن علی بن اسماعیل الأشعری (ت ۳۲۴ ه) تحقیق: محیی الدین عبد الحمید، دار إحیاء التراث العربی، بیروت.

۲۲۸ – مقتضب الأثر: احمد بن عیاش الجوهری (ت ۴۰۱ ه) مکتبه الطباطبائی، قم المقدسه.

۲۲۹ – المقنع فی الغیبه: علی بن الحسن الشریف المرتضی (ت ۴۳۶ ه) مؤسسه آل البیت علیهم السّلام، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۱۶ ه.

۲۳۰ – الملل و النحل: هبه اللّه الشهرستانی (ت ۵۴۸ ه) مؤسسه ناصر الثقافیه، بیروت، الأولی، ۱۹۸۱ م.

۲۳۱ – من لا یحضره الفقیه: محمد بن علی الصدوق (ت ۳۸۱ ه) مؤسسه النشر الإسلامی، قم المقدسه، الثانیه، ۱۴۱۳ ه.

۲۳۲ – المنخول: ابو حامد محمد بن محمد الغزالی (ت ۵۰۵ ه) تحقیق: محمد حسن هیتو، دار الفکر، دمشق، الطبعه الثالثه، ۱۴۱۹ ه.

۲۳۳ – المنطق: الشیخ محمد رضا المظفر (ت ۱۳۸۱ ه) دار التعارف، بیروت، الثالثه، ۱۴۲۷ ه.

۲۳۴ – المنطقیات: ابو نصر الفارابی (ت ۳۳۹ ه) تحقیق: محمد تقی دانش، مکتبه السید المرعشی قدّس سرّه، قم المقدسه، الأولی ۱۴۰۸ ه.

۲۳۵ – المنیه و الأمل: القاضی عبد الجبار (ت ۴۱۵ ه) تحقیق: سامی نشار – عصام الدین محمد، دار المطبوعات الجامعیه، الإسکندریه، ۱۹۷۲ م.

۲۳۶ – المواقف فی علم الکلام: عبد الرحمن بن أحمد الایجی (ت ۷۵۶ ه) عالم الکتب، بیروت.

۲۳۷ – موسوعه طبقات الفقهاء: إعداد و نشر مؤسسه الإمام الصادق علیه السّلام، قم المقدسه، الاولی ۱۴۱۸ ه.

۲۳۸ – الموسوعه العربیه المیسره و الموسعه: یاسین صلاواتی، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، الأولی، ۱۴۲۲ ه.

۲۳۹ – موسوعه الفرق و الجماعات و المذاهب و الأحزاب: عبد المنعم الحفنی، مکتبه مدبولی، القاهره، الثالثه، ۲۰۰۵ م.

۲۴۰ – موسوعه الفلسفه: عبد الرحمن بدوی، ذوی القربی، قم المقدسه، الثانیه، ۱۴۲۹ ه.

۲۴۱ – موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم: محمد علی التهانوی، تحقیق: علی دحروج، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت، الأولی، ۱۹۹۶ م.

۲۴۲ – النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر: المقداد بن عبد اللّه السیوری (ت ۸۲۶ ه) دار الأضواء، بیروت، الثانیه، ۱۴۱۷ ه.

۲۴۳ – نضد القواعد الفقهیه: المقداد بن عبد اللّه السیوری (ت ۸۲۶ ه) تحقیق: عبد اللطیف الکوه کمری، مکتبه السید المرعشی قدّس سرّه، قم المقدسه، ۱۴۲۳ ه.

۲۴۴ – النکت الاعتقادیه (ضمن مجموعه مصنفات الشیخ المفید): الشیخ المفید محمد بن محمد بن النعمان البغدادی (ت ۴۱۳ ه) تحقیق: رضا مختاری، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید، الأولی، قم المقدسه، ۱۴۱۳ ه.

۲۴۵ – نهایه الإقدام فی علم الکلام: عبد الکریم الشهرستانی (ت ۵۴۸ ه) مکتبه الثقافه الدینیه، الأولی، ۱۴۳۰ ه.

۲۴۶ – النهایه فی غریب الحدیث و الاثر: ابن الأثیر المبارک بن محمد (ت ۶۰۶ ه) دار الکتب العلمیه، بیروت، الثانیه، ۱۴۲۳ ه.

۲۴۷ – نهایه المرام فی علم الکلام: العلامه الحلی الحسن بن یوسف بن المطهر (ت ۷۲۶ ه) تحقیق: فاضل العرفان، مؤسسه الإمام الصادق علیه السّلام، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۱۹ ه.

۲۴۸ – نهج البلاغه: الشریف الرضی علی بن الحسین (ت ۴۰۶ ه) دار الذخائر، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۱۲ ه.

۲۴۹ – نهج الحق و کشف الصدق: العلامه الحلّی الحسن بن یوسف بن المطهر (ت ۷۲۶ ه) تحقیق: رضا الصدر، دار الهجره، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۲۰ ه.

۲۵۰ – النوادر: فضل اللّه بن علی الحسنی الراوندی (ت ۵۷۱ ه) تحقیق: علی رضا عسکری، دار الحدیث، الأولی، ۱۳۷۷ ش.

۲۵۱ – هدیه العارفین فی أسماء المؤلفین: إسماعیل باشا بن محمد البغدادی (ت ۱۳۳۹ ه) دار إحیاء التراث العربی، بیروت.

۲۵۲ – الوافی بالوفیات: خلیل بن أیبک الصفدی (ت ۷۶۴ ه) تحقیق: احمد الارنؤوط – ترکی مصطفی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، الأولی، ۱۴۲۰ ه.

۲۵۳ – وفیات الأعیان و أبناء الزمان: أحمد بن خلکان (ت ۶۸۱ ه) دار إحیاء التراث العربی، بیروت، الأولی، ۱۴۱۷ ه.

۲۵۴ – الیاقوت فی علم الکلام: إبراهیم بن إسحاق النوبختی (ق ۳ ه) تحقیق: علی اکبر ضیائی، مکتبه السید المرعشی قدّس سرّه، قم المقدسه، الأولی، ۱۴۱۳ ه.

(۷) فهرس المحتويات

كلمه القسم ۵

مقدّمه التحقيق ۷

ترجمه المؤلف ۲۰

النسخ المعتمده ۲۹

مقدّمه المؤلف ۴۷

الفصل الأول فى التوحيد

أصل: تبنى عليه مباحث التوحيد ۶۱

تقسيم: الموجود إلى قسمين ۶۸

أصل: فى إثبات واجب الوجود ۷۱

هدايه: إلى تحقيق بعض صفات الواجب ۷۲

أصل: فى تحقيق أنّ الواجب ليس له جزء ۷۷

أصل: فی إثبات وحدانیه تعالی ۸۰

تبصره: لتحقیق بعض الصفات السلبیه ۸۴

تبصره: فی أنّه تعالی لا یحلّ فی شیء ۸۸

تبصره: فی تحقیق أنّه تعالی لا یتحد بشیء ۹۲

تبصره: فی تحقیق معنی اللذّه و الألم ۹۵

تبصره: فی بیان انتفاء الضد و الندّ عنه تعالی ۹۹

أصل: فی بیان حدوث العالم ۱۰۱

مقدّمه: فی تقسیم المؤثر إلی القادر و الموجب ۱۰۸

نتیجه: الواجب المؤثر فی الممکنات قادر ۱۱۱

إلزام: للحکماء فی قولهم بإیجاب الواجب ۱۱۵

نقض: لقول الحکماء فی ترتیب الموجودات ۱۱۷

أصل: فی بیان أنّه تعالی عالم بکلّ المعلومات ۱۳۱

نقض: لقول الفلاسفه حیث زعموا أنّ الباری لا یعلم الجزئیات ۱۳۸

فائده: فی تحقیق معنی الحیاه ۱۴۳

فائده أخری: فی تحقیق معنی إرادته و سمعه و بصره ۱۴۵

فائده أخری: فی تحقیق معنی الرؤیه ۱۵۲

هدایه: إلی بیان معنی کلامه تعالی و أنّه متکلم ۱۶۲

لطیفه: تتضمّن بعض المسائل من مباحث أسماء اللّه تعالی ۱۶۷

الفصل الثانی فی العدل

تقسیم: للفعل إلی أقسامه الخمسه ۱۹۱

أصل: فی الإشاره إلی الخلاف بین الفریقین ۱۹۴

أصل: فی بیان أنّه تعالی لا یفعل القبیح ۱۹۵

أصل: فی بیان أفعال العباد ۱۹۶

شبهه: للمجبّره و الجواب عنها ۲۰۰

شبهه: أخری لهم و الجواب عنها ۲۰۳

هدایه: إنّ القائلین بکون العبد مختارا ۲۰۴

أصل: فی بیان أنّ اللّه تعالی هل یفعل لغرض ۲۰۵

تبصره: فی أنّه تعالی لا یأمر بالقبیح و لا یرضی به ۲۰۶

تبصره: فی بیان حسن التکلیف ۲۱۰

أصل: فی أنّ اللطف هل هو واجب علی اللّه تعالی ۲۱۳

الفصل الثالث النبوه - الإمامه

أصل: فی معرفه مفهوم النبی صلّی اللّه علیه و آله ۲۱۷

أصل: فی معرفه معنی العصمه ۲۲۴

مقدّمه: فی معرفه معنی المعجزه ۲۲۷

أصل: فی بیان نبوه نبینا محمد صلّی اللّه علیه و آله ۲۲۹

هدایه: إلی بعض أحکام النبوه ۲۳۳

أصل: فی مباحث الإمامه ۲۳۵

أصل: فی عدم جواز تعدّد الأئمه علیهم السّلام فی وقت واحد ۲۳۹

هدایه: إلی طریق معرفه الإمامه ۲۴۰

مقدّمه: فی بیان معنی الإجماع و أنّه حجّه ۲۴۱

أصل: فی بیان أنّ الإمام الحق بعد النبی صلّی اللّه علیه و آله ۲۴۳

فائده: فی بیان سبب غیبه الإمام ۲۴۵

تبصره: فی أنّ المفضول هل تجوز إمامته مع وجود الفاضل ۲۴۶

الفصل الرابع المعاد

تعریف: المعاد و فیه مباحث ۲۵۱

مقدّمه: فی بیان حقیقه النفس الانسانیه ۲۵۴

مقدّمه: فی بیان حشر الأجساد و أنّه ممکن ۲۵۷

أصل: فی إثبات حشر الأجساد و وقوعه ۲۶۰

هدایه: إلی مسأله نافعه فی باب المعاد ۲۷۳

أصل: فی بیان ما یترتب علی المعاد من الثواب و العقاب ۲۷۶

حلّ شبهه: حصلت لبعض المعتزله فی الثواب و العقاب ۲۸۳

هدایه: إلی إثبات شفاعه نبیّنا محمد صلّی اللّه علیه و آله ۲۸۸

فائده: فی تحقیق معنی الإیمان ۲۸۹

فائده: فی بقیه مباحث المعاد ۲۹۴

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ۱۴۲۶ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثرها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبيّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ في المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين في الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسک kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.

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