

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR

32101 017199660

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

JUN 15 2005

Ibn al-Mutahhar al-Hilli



موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل



با همکاری

دانشگاه تهران

الْبَابُ الْخَادِي عَشْرٌ لِلْعَلَمِ الْأَمِينِ الْحَلِيِّ

مَعَ شَرْحِهِ

النَّافِعِ يَوْمَ الْحَشْرِ لِقَدْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ السَّبُورِيِّ

و

مِفْتَاحِ الْبَابِ لِأَبِي الْفَتْحِ بْنِ مُحَمَّدٍ يَوْمَ الْحُسَيْنِيِّ

حَقَّقَهُ وَقَدَّمَ عَلَيْهِ

الدُّكْتُورُ مَهْدِي مُحَمَّدِي

تهران ۱۳۶۵



سلسله دانش ایرانی

۳۸

2271
409367

زیر نظر

317

دکتر مهدی محقق

1986

انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکه گیل شعبه تهران

با همکاری

دانشگاه تهران

صندوق پستی ۱۳۳-۱۴۵-۱۳ ، تهران

تعداد ۳۰۰۰ نسخه از چاپ اول کتاب الباب الحادی عشر للعلامة الحلی
در چاپخانه دانشگاه تهران چاپ شد

چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه
مؤسسه مطالعات اسلامی است

قیمت ۱۲۰۰ ریال

مرکز فروش :

- (۱) کتابفروشی طهوری ، خیابان انقلاب مقابل دانشگاه تهران
- (۲) فروشگاه انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران ، اول خیابان فرانسه



سلسله دانش ایرانی

انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکتب گیل شعبه تهران

باهمکاری دانشگاه تهران

زیر نظر: مهدی محقق

- ۱ - شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت سبزواری ، قسمت امور عامه و جوهر و عرض بامقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق . (چاپ شده ۱۳۴۸ ، چاپ دوم ۱۳۶۰)
- ۲ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری ، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو (جلد اول ، چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۳ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری ، مقدمه فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات ، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم ، زیر چاپ)
- ۴ - مجموعه سخنرانیها و مقالهها در فلسفه و عرفان اسلامی (بزبانهای فارسی عربی و فرانسه و انگلیسی) ، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰)
- ۵ - کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوک و خلوت نشینی ، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه ، به اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸)
- ۶ - مرموزات اسدی در مزمورات داودی ، نجم الدین رازی ، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

- ۷ - قیسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم ، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفیسور ایزوتسو بامقدمه انگلیسی (جلد اول ، متن ، چاپ شده ۱۳۵۶)
- ۸ - مجموعه رسائل و مقالات درباره منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳)
- ۹ - مجموعه مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفیسور هانری کر بن ، زیر نظر دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶)
- ۱۰ - ترجمه انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت ، قسمت امور عامه و جوهر و عرض ، به وسیله پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق بامقدمه ای در شرح احوال و آثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶ چاپ دوم تهران ۱۳۶۲)
- ۱۱ - طرح کلی متافیزیک اسلامی بر اساس تعلیقہ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت به زبان انگلیسی ، تألیف پروفیسور ایزوتسو (آماده چاپ)
- ۱۲ - قیسات میرداماد (جلد دوم) ، مقدمه فارسی و انگلیسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)
- ۱۳ - افلاطون فی الاسلام ، مشتمل بر رساله های از فارابی و دیگران و تحقیق در باره آنها ، به اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)
- ۱۴ - فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی ، تألیف دکتر مهدی محقق به پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۱۵ - جام جهان نمای ، ترجمه فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان ، به اهتمام عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (چاپ شده ۱۳۶۲)
- ۱۶ - جاویدان خرد ابن مسکویه ، ترجمه تقی الدین محمد شوشتری ، با اهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفیسور محمد ارکون و ترجمه آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

- ۱۷ - بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی ، از دکتر مهدی محقق ، با مقدمه انگلیسی از پروفیسور ژوزف فان اس و ترجمه آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵ ، چاپ دوم ۱۳۶۳)
- ۱۸ - انوار جلیه ، عبدالله زنوزی ، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی ، با مقدمه انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴) ،
- ۱۹ - الدرّة الفاخرة ، عبدالرحمن جامی ، به پیوست حواشی مؤلف و شرح عبد الغفور لاری و حکمت عمادیه ، به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمه مقدمه انگلیسی آن از استاد احمد آرام (۱۳۵۸) .
- ۲۰ - دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز ، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمه انگلیسی آن از نوش آفرین انصاری (محقق) (چاپ ۱۳۵۷) .
- ۲۱ - دیوان ناصر خسرو (جلد اول ، متن بانضمام نسخه بدھا) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷) .
- ۲۲ - شرح فصوص الحکمه منسوب به ابونصر فارابی ، از محمد تقی استرآبادی ، به اهتمام محمد تقی دانش پژوه ، با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جروسلیمان پینس و ترجمه آن دو مقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۷) .
- ۲۳ - رباب نامه ، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین رومی ، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی با مقدمه انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹) .
- ۲۴ - تلخیص المحصل ، خواجه نصیر الدین طوسی بانضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم ، به اهتمام عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹) .
- ۲۵ - نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص (شرح فصوص الحکم محیی الدین - ابن عربی) ، رکن الدین شیرازی ، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی به پیوست مقاله ای از استاد جلال الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹) .
- ۲۶ - شرح بیست و پنج مقدمه ابن میمون از ابو عبدالله محمد بن ابی بکر تبریزی ، به اهتمام دکتر مهدی محقق و ترجمه فارسی از دکتر سید جعفر سجّادی و ترجمه انگلیسی بیست و پنج مقدمه از س . پینس (چاپ شده ۱۳۶۰) .

- ۲۷ - الشامل فی اصول الدین ، امام الحرمین جوینی ، به اهتمام پروفیسور ریچارد فرانک و ترجمہ مقدمہ آن از دکتر سیّد جلال الدین مجتہوی (چاپ شدہ ۱۳۶۰)
- ۲۸ - الامد علی الابد ، ابوالحسن عامری نیشابوری ، به اهتمام پروفیسور اورت روسن و ترجمہ مقدمہ آن از دکتر سیّد جلال الدین مجتہوی (چاپ شدہ در بیروت ۱۳۵۷)
- ۲۹ - بنیاد حکمت سبزواری ، پروفیسور ایزوتسو ، تحلیل تازہ ونو از فلسفہ حاج ملاہادی سبزواری ، ترجمہ دکتر سیّد جلال الدین مجتہوی (چاپ شدہ ۱۳۵۹)
- ۳۰ - معالم الدین و ملاذ المجتہدین معروف بہ معالم الاصول ، شیخ حسن بن شیخ زین الدین شہید ثانی ، با مقدمہ فارسی و ترجمہ چہل حدیث در فضیلت علم و تکریم علما ، باہتمام دکتر مہدی محقق (چاپ شدہ ۱۳۶۲ ، چاپ دوم ۱۳۶۴)
- ۳۱ - زاد المسافرین ناصر خسرو (متن فارسی بر اساس نسخہ ای کهن) ، باہتمام پروفیسور ویکنز (آمادہ چاپ)
- ۳۲ - زاد المسافرین ناصر خسرو (ترجمہ انگلیسی با مقدمہ) ، از پروفیسور ویکنز (آمادہ چاپ)
- ۳۳ - یاد نامہ ادیب نیشابوری ، مشتمل بر زندگانی استاد و مجموعہ مقالات در مباحث علمی و ادبی ، باہتمام دکتر مہدی محقق (چاپ شدہ ۱۳۶۵) .
- ۳۴ - شرح الالہیات من کتاب الشفاء ، ملا مہدی نراقی ، به اهتمام دکتر مہدی محقق (چاپ شدہ ۱۳۶۵) .
- ۳۵ - اندیشہ های کلامی شیخ مفید ، مارتن مکدرموت ، ترجمہ از انگلیسی بہ فارسی بہ وسیلہ استاد احمد آرام (چاپ شدہ ۱۳۶۳)
- ۳۶ - المبدأ والمعاد ، شیخ رئیس ابوعلی ابن سینا ، بہ اهتمام استاد عبد اللہ نورانی (چاپ شدہ ۱۳۶۳)
- ۳۷ - شرح غرر الفرائد (چاپ دوم شمارہ ۱)
- ۳۸ - الباب الحادی عشر للعلامة الحلّی ، مع شرحیہ : النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر ، مقداد بن عبد اللہ السیوری ، مفتاح الباب ، ابو الفتح بن محمد دوم الحسینی ، العرب شاهی ، باہتمام دکتر مہدی محقق (چاپ شدہ ۱۳۶۵) .
- ۳۹ - فلسفہ علم کلام ، ۵ . ۱ . ولفسن ، ترجمہ احمد آرام (زیر چاپ)

فهرست مطالب کتاب

(۱)

النافع يوم الحشر

چهارده	پیشگفتار
۱	مقدمه مؤلف
۲	الباب الحادی عشر فیما یجب علی عامّة المکلفین
۳	أجمع العلماء کافّة علی وجوب معرفة الله تعالی
۴	بالدلیل لا بالتقلید
۵	الفصل الأول فی إثبات واجب الوجود لذاته
۵	کلّ معقول إمّا أن یكون واجب الوجود ...
۹	الفصل الثانی فی صفاته الثبوتیّة
۹	انّ تعالی قادر مختار
۱۱	وقدرته یتعلّق بجمیع المقدورات
۱۲	انّ تعالی عالم
۱۳	وعلمه یتعلّق بكلّ معلوم
۱۳	انّ تعالی حیّ
۱۴	انّ تعالی مرید وکاره
۱۵	انّ تعالی مدرك
۱۶	انّ تعالی قدیم ازلّی باق ابدی
۱۷	انّ تعالی متکلم بالإجماع

- ١٨ انّه تعالى ا صادق
- ١٨ الفصل الثالث فى صفاته السليمية
- ١٩ انّه تعالى ليس بجسم ولا عرض
- ١٩ ولا يجوز أن يكون فى محلّ
- ٢٠ ولا يصحّ عليه اللذّة والألم
- ٢١ ولا يتحدّ بغيره
- ٢١ انّه تعالى ليس محمّلا للحوادث
- ٢٢ انّه تعالى يستحيل عليه الرؤية البصرية
- ٢٣ فى نفي الشريك عنه
- ٢٤ فى نفي المعانى والأحوال عنه
- ٢٤ انّه تعالى غنىّ ليس بمحتاج
- ٢٥ الفصل الرابع فى العدل
- ٢٥ إنّ من الأفعال ما هو حسن وبعضها ما هو قبيح
- ٢٧ انّا فاعلون بالإختيار
- ٢٨ فى استحالة القبح عليه تعالى
- ٢٨ يستحيل عليه تعالى إرادة القبيح
- ٢٩ فى أنّه تعالى يفعل لغرض
- ٢٩ وليس الغرض الإضرار
- ٣٢ فى انّه تعالى يجب عليه اللطف
- ٣٣ فى انّه تعالى يجب عليه عوض الآلام
- ٣٤ الفصل الخامس فى النبوة
- ٣٥ فى نبوة نبيّنا محمد بن عبد الله (ص)
- ٣٧ فى وجوب عصمته
- ٣٨ فى أنّه معصوم من أوّل عمره إلى آخره

- ۳۸ يجب أن يكون أفضل زمانه
- ۳۹ يجب أن يكون منزّها عن دنائة الآباء وعهر الأمّهات
- ۳۹ الفصل السادس في الإمامة
- ۴۱ يجب أن يكون الإمام معصوماً
- ۴۳ الإمام يجب أن يكون منصوباً عليه
- ۴۴ الإمام يجب أن يكون أفضل الرعيّة
- ۴۴ الإمام بعد رسول الله (ص) على بن أبي طالب ...
- ۵۰ ثمّ من بعده ولده الحسن (ع) ثمّ الحسين (ع) ...
- ۵۲ الفصل السابع في المعاد
- ۵۲ اتفق المسلمون كافة على وجوب المعاد البدنيّ
- ۵۳ وكلّ من له عوض أو عليه يجب بعثه
- ۵۳ ويجب الإقرار بكلّ ما جاء به النّبىّ (ص)
- ۵۴ ومن ذلك الثواب والعقاب
- ۵۷ ووجوب التّوبة
- ۵۷ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
- ۶۰ فهرست نامهای خاصّ و فرقه ها و گروه ها

فهرست مطالب كتاب

(٢)

مفتاح الباب

- ٧٩ الفصل الأول في إثبات واجب الوجود
- ٩٨ الفصل الثاني في إثبات صفاته الثبوتية
- ٩٩ الصفة الأولى 'انه تعالى' قادر مختار
- ١٠٨ الصفة الثانية انه تعالى 'عالم
- ١١٣ الصفة الثالثة انه تعالى 'حيّ
- ١١٤ الصفة الرابعة انه تعالى 'مريد وكاره
- ١١٧ الصفة الخامسة انه تعالى 'مدرك
- ١١٩ الصفة السادسة انه تعالى 'قديم أزليّ باق أبديّ
- ١٢١ الصفة السابعة انه تعالى 'متكلم بالإجماع
- ١٢٦ الصفة الثامنة انه تعالى 'صادق
- ١٢٩ الفصل الثالث في صفاته السلبية
- ١٢٩ الصفة الأولى 'انه تعالى' ليس بمركّب
- ١٣١ الصفة الثانية انه تعالى ليس بجسم ولاعرض
- ١٣٦ الصفة الثالثة انه تعالى 'ليس محلا للحوادث
- ١٣٨ الصفة الرابعة انه يستحيل عليه الرؤية البصرية
- ١٤٣ الصفة الخامسة نفى الشريك عنه

- ١٤٨ الصفة السادسة نفي المعاني والأحوال عنه
- ١٥٠ الصفة السابعة أنه تعالى غنيّ ليس بمحتاج
- ١٥١ الفصل الرابع في العدل
- ١٥١ المبحث الأول فيما يتوقّف عليه معرفة العدل
- ١٥٥ المبحث الثاني في أننا فاعلون بالإختيار
- ١٥٩ المبحث الثالث في استحالة طريان القبح عليه تعالى
- ١٦٠ المبحث الرابع في أنه تعالى يفعل لغرض
- ١٦٥ المبحث الخامس في أنه تعالى يجب عليه التّلف
- ١٦٦ المبحث السادس في أنه تعالى يجب عليه عوض الآلام
- ١٦٩ الفصل الخامس في النبوة
- ١٧٠ المبحث الأول في نبوة نبيّنا محمد (ص)
- ١٧٤ المبحث الثاني في وجوب عصمته
- ١٧٦ المبحث الثالث في أنه معصوم من أوّل عمره إلى آخره
- ١٧٧ المبحث الرابع في تفضيل النبيّ (ص)
- ١٧٧ المبحث الخامس في تنزيه النبيّ
- ١٧٩ الفصل السادس في الإمامة
- ١٧٩ المبحث الأول في بيان وجوبها
- ١٨٢ المبحث الثاني في بيان عصمة الإمام
- ١٨٥ المبحث الثالث في طريق معرفة الإمام
- ١٨٧ المبحث الرابع في أفضلية الإمام من الرعيّة
- ١٨٧ المبحث الخامس في تعيين الأئمّة (ع) بعد رسول الله (ص)
- ٢٠٦ الفصل السابع في المعاد

۲۵۱	فهرست آیات قرآن	۲۵۱
۲۵۲	فهرست احادیث و منقولات	۲۵۲
۲۵۳	تعاریف برخی از اصطلاحات	۲۵۳
۲۵۴	فهرست نام های خاص	۲۵۴
۲۵۵	فهرست نام فرقه ها و گروه ها	۲۵۵
۲۵۶	فهرست نام کتابها	۲۵۶
۲۵۷	فهرست نام جاها	۲۵۷
۲۵۸		۲۵۸
۲۵۹		۲۵۹
۲۶۰		۲۶۰
۲۶۱		۲۶۱
۲۶۲		۲۶۲
۲۶۳		۲۶۳
۲۶۴		۲۶۴
۲۶۵		۲۶۵
۲۶۶		۲۶۶
۲۶۷		۲۶۷
۲۶۸		۲۶۸
۲۶۹		۲۶۹
۲۷۰		۲۷۰
۲۷۱		۲۷۱
۲۷۲		۲۷۲
۲۷۳		۲۷۳
۲۷۴		۲۷۴
۲۷۵		۲۷۵
۲۷۶		۲۷۶
۲۷۷		۲۷۷
۲۷۸		۲۷۸
۲۷۹		۲۷۹
۲۸۰		۲۸۰
۲۸۱		۲۸۱
۲۸۲		۲۸۲
۲۸۳		۲۸۳
۲۸۴		۲۸۴
۲۸۵		۲۸۵
۲۸۶		۲۸۶
۲۸۷		۲۸۷
۲۸۸		۲۸۸
۲۸۹		۲۸۹
۲۹۰		۲۹۰
۲۹۱		۲۹۱
۲۹۲		۲۹۲
۲۹۳		۲۹۳
۲۹۴		۲۹۴
۲۹۵		۲۹۵
۲۹۶		۲۹۶
۲۹۷		۲۹۷
۲۹۸		۲۹۸
۲۹۹		۲۹۹
۳۰۰		۳۰۰

فهارس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پیشگفتار

باب حادی عشر علامه حلی

ابومنصور حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلی معروف به علامه حلی متوفی ۷۲۶ کتاب مصباح المتهجد شیخ ابو جعفر طوسی متوفی ۴۶۰ را که در ادعیه و عبادات بود بنا به خواهش وزیر محمد بن محمد قوه‌دی تلخیص کرد و آن را بنام منهاج الصلاح فی مختصر المصباح در ده باب گردانید و سپس از جهت آنکه شناخت عبادت و دعای فرج شناخت معبود و مدعو است و صحت عبادت بستگی به صحت اعتقاد و ایمان دارد باین بنام باب یازدهم در شناخت اصول دین بآن افزود که در این باب مسائل معرفت خدا و وحدانیت و صفات او و عدل و نبوت انبیا و امامت امامان و معاد بیان شده است .

علامه حلی می‌گوید که او در این باب یازدهم آنچه را که بر همه مکلفان از اصول دین واجب است یاد کرده و سپس آن اصولی را که باجماع علما بر هر مسلمانی واجب است چنین برمی‌شمارد : شناخت خدا و صفات ثبوتیه و سلویه او و آنچه که بر او صحیح و از او ممتنع است ، شناخت نبوت و امامت و معاد . او کتاب را در هفت فصل قرار داده : فصل اول در اثبات واجب الوجود . فصل دوم در صفات ثبوتیه او که عبارتست از قدرت و اختیار ، علم ، حیوة ، اراده و کراهت ، ادراک ، قدیم و ازلی و باقی و ابدی بودن او ، تکلم ، صدق . فصل سوم در صفات سلویه او که عبارتست : مرکب نبودن ، جسم و عرض و جوهر نبودن ، لذت و الم نداشتن ، متحد به چیزی

نشدن ، محلّ حوادث نبودن ، رؤیت بصری نداشتن ، شریک نداشتن ، از معانی و احوال بدور بودن . فصل چهارم در عدل است که در این فصل اختیار بشر و استحاله قبح برخداوند و لطف او را باثبات می‌رساند . فصل پنجم در نبوت است و در این فصل پس از تعریف پیغمبر باثبات نبوت پیغمبر ، (ص) و وجوب عصمت او و اینکه او فاضل‌ترین مردمان بوده و از دنائت پدران و عهده‌مادران و ردائیل خلقی (بضم خا) و عیوب خلقی (بفتح خا) برکنار است می‌پردازد . فصل پنجم در امامت است که بدین‌گونه تعریف شده : « ریاست عامه در امور دنیا و دین برای یک شخص بعنوان نیابت از پیغمبر » و آن را از طریق عقل واجب می‌داند و در این فصل باثبات معصوم بودن و منصوص علیه بودن و فاضل‌ترین مردمان بودن امام می‌پردازد و سپس امامت حضرت علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام را پس از پیغمبر (ص) با دلایل عقلی و نقلی بیان می‌کند . فصل هفتم در معاد است و آن را از طریق عقلی که قبح تکلیف خداوند بدون آن باشد اثبات و سپس آیتی را که بر آن دلالت دارد بیان می‌کند . در این فصل مسأله ثواب و عقاب و توبه و امر بمعروف و نهی از منکر بیان شده است ،

باب حادی عشر از جهت اختصار و جامعیت مورد توجه اهل علم واقع شد چنانکه آن جدا از ده باب دیگر مورد نسخ و تدوین و طبع قرار گرفت و شروح و تعلیقات فراوانی بر آن نگاشته‌گردید ، مولف الذریعة الی تصانیف الشیعة متجاوز از بیست شرح برای آن یاد کرده است .

النافع یوم الحشر فاضل مقداد

از میان شروح باب حادی عشر شرح فاضل ابو عبدالله مقداد بن عبدالله محمد بن الحسین بن محمد اسدی سیوری حلّی معروف به فاضل مقداد متوفی ۸۲۶ بنام النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر بیش از شروح دیگر مورد توجه اهل علم و تدریس در مدارس و حوزه‌ها قرار گرفته و بارها طبع و نشر شده است .

از شرح مزبور ترجمه‌های متعددی به فارسی صورت گرفته که از معروفترین آنها

الجامع فی ترجمه النافع حاجی میرزا محمد علی حسینی شهرستانی متوفی ۱۳۴۴ هجری قمری است و همچنین ترجمه ای به زبان انگلیسی که توسط W.M. Miller صورت پذیرفته و در سال ۱۹۲۸ در لندن چاپ شده از آن در دست است .

متأسفانه چاپهای متعدّد سنگی و حروفی که از باب حادی عشر صورت گرفته بر اساس نسخ صحیح و مضبوط نبوده و اغلاط فراوان خاصه آنجا که ضبط اسامی دانشمندان است در آن دیده می شود که برای نمونه برخی از آنها را که در صفت چهارم از صفات ثبوتیه است یاد می کنیم : در این فصل از ابوالحسین محمد بن علی بن الطیب البصری المعتزلی متوفی ۴۲۶ از بزرگان اهل اعتزال و مؤلف المعتمد فی اصول الفقه (چاپ موسسه فرانسوی دمشق ۱۹۶۴) تعبیر به « حسن بصری » شده و از حسین بن محمد النجار رئیس نجاریّه از فرق معتزله که شرح احوالش در فرق المعتزله ابن المرتضی آمده تعبیر به « البخاری » شده است .

راقم سطور در طی بیست سال اخیر این کتاب را بارها در درس « سیر عقائد اسلامی » دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران و همچنین در درس اندیشه شیعی Shi'î Thought برای دانشجویان دوره دکتری مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا تدریس کرده و همواره مورد اعتراض دانشجویان قرار می گرفت که چرا چاپی مرغوب از این کتاب مطلوب صورت نمی گیرد و این خود برای او تکلیفی ایجاد می کرد که مسؤول آنان را اجابت کند و چند بار نیز باین امر مهم پرداخت و هر بار موانعی پیش می آمد که آن را به تعویق می انداخت و گویی مصداق ثانی خود مؤلف یعنی فاضل مقداد شده بود که می گوید : « ثم عاقبتی عن إتمامه عوائقُ الحدّثان و مصادماتُ الدّهر الخوّان ، إذ كان صادّاً للمرء عن بلوغ إرادته و حائلاً بينه و بين طلبته » و یا بگفته ، شاعر :

فرشته ای است بر این بام لاجورد اندود که پیش آرزوی سائلان کشد دیوار

تادریکی از سفرها که از گرفتاری های مختلف برکنار بود توفیق آغاز کار نصیب او

گردید و خداوند از راه لطف این توفیق را ادامه داد که علی‌رغم گرفتاری‌های گوناگون بتواند این عمل مهم را بپایان رساند .

در تصحیح متن شرح باب حادی عشر فاضل مقداد از نسخ چاپ تهران سنگی و حروفی و چاپ بمبئی استفاده و با نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران بشماره ۳۲۳ مقابله و بر مبنای انتخاب الأصح فالأصح متن مصحح فراهم آمده است .
برای اینکه مبتدیان از موضوع و هدف این شرح آگاهی بر اساس گفته مولف بیابند ترجمه فارسی مقدمه فاضل مقداد را در اینجا یاد می‌کنیم :

« سپاس خداوندی را که فقر ممکنات دلیل بر وجوب وجود او ، و استواری مصنوعات نشانه توانائی و علم اوست ، برتر از مشابَهت جسمانیات ، و باجلالت قدسش منزّه از مناسبت ناقصات است . شکر می‌کنیم او را شکری که اقطار زمین و آسمانها را پر کند ، و سپاس می‌گوئیم او را بر نعمت‌های متظاهر و متواتر او ، و یاری می‌جوئیم از او بر دفع سختی‌ها و بر طرف ساختن رنج‌ها . و درود بر پیمبر او محمد (ص) ، صاحب آیات و بیّنات ، که با طریقت و شریعتش تکمیل‌کننده همه کمالات است ، و برخاندان او که بر شبهه‌ها و گمراهی‌ها رهنمون هستند ، آنانکه خداوند پلیدی را از ایشان برده و از لغزش‌ها آنان را پاك کرده درودی که بر آنان پیاپی باشد همچون پیاپی بودن لحظه‌ها .
اما بعد ، خداوند بزرگ جهان را بیهوده نیافریده تا از بازیگران باشد ، بلکه برای غایت و حکمتی آفریده که آن برای نگرندگان آشکار است ، و آن غایت را به تعیین تصریح کرده انجا که گفته است : « نیافریدم پریان و آدمیان را مگر برای اینکه پرستش کنند » پس واجب است بر هر که از جمله خردمندان است که پروردگار جهانیان را پاسخ گوید و چون این پاسخ گفتن بدون شناخت او از روی یقین ناممکن است واجب است بر هر دانا و مکلفی که غافلان را آگاه و گمراهان را ارشاد کند با بیان مقدّماتی که آموزنده و آشکارکننده است .

از میان این مقدّمات مقدمه‌ای است که به یازدهمین باب (= باب حادی عشر) موسوم است از تالیفات شیخ و پیشوای ما ، امام عالم اعلم افضل اکمل ، سلطان ارباب

تحقیق ، استاد خداوندان تنقیح و تدقیق ، مقرر مباحث عقلیه ، مهذب دلائل شرعیّه ، نشانه خداوند در میان عالمیان ، وارث علوم انبیا و مرسلان ، جمال ملت و دین ، ابومنصور حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلّی — خداوند روح اورا پاک و ضریح اورا را روشن گرداناد — زیرا آن با کمی لفظ علم فراوان و با اختصار تقریر غنیمت بسیار را در بر دارد .

در روزگار گذشته به خاطر من آمده بود که چیزی بنویسیم که با تقریر دلائل و برهان کمک به گشودن آن کند ، و در ضمن خواهش یکی از دوستان راهم پاسخ گفته باشم ، سپس مرا عوائق حدیثان و مصادمات روزگار خوان که همیشه مرد را از رسیدن به هدفش باز می دارند و میان او و مطلوبش حائل می شوند ، مرا از اتمام آن باز داشت ، سپس اجتماع و مذاکره در یکی از سفرها ، با وجود تراکم اشغال و تشویش افکار رخ داد و یکی از سروران بزرگ از من خواهش نمود تا دوباره آنچه را که نوشته بودم نظر و یاد آوری و بآنچه که گرد آورده بودم مراجعه کنم . من خواهش اورا اجابت گفتم زیرا خداوند بزرگ بر من این اجابت را واجب گردانیده است با کمی بضاعت و بسیاری مشغله ای که با توانائی بر آن منافات دارد و اکنون آن را آغاز می کنم و یاری بر آن را از خدا استمداد می طلبم و با آن بسوی خدا تقرّب می جویم و این کتاب را به نام یاری گر روز رستاخیز در شرح یازدهمین باب (= النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر) موسوم گردانیدم و توفیق من فقط از سوی خدا است ، بر او توکل می کنم و بسوی او بازگشت می نمایم .

در این جا مناسب است یاد شود که فاضل مقداد کتابهای متعددی در علم کلام نوشته است که از میان آن ها دو کتاب زیر اخیراً چاپ شده و شرح حالی هم از مولّف در آغاز هر دو کتاب آمده است :

- ۱- اللّوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه با مقدمه و تعلیقات سیّد محمد علی قاضی طباطبائی که در سال ۱۳۹۶ هجری قمری در تبریز چاپ شده است .
- ۲- ارشاد الطّالبین الی نهج المسترشدین به تحقیق سیّد مهدی رجائی و باهتمام

سید محمود مرعشی که در سال ۱۴۰۵ هجری قمری در قم بوسیله کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی چاپ شده است.

مفتاح الباب ابن مخدوم

این کتاب که برای نخستین بار چاپ می شود بوسیله ابوالفتح بن مخدوم الخادم الحسینی العربشاهی متوفی ۹۷۶ از احفاد میرسید شریف جرجانی تالیف شده و به شاه طهماسب صفوی اول متوفی ۹۸۰ تقدیم گردیده است. از همین مولف کتابی دیگر بنام آیات الاحکام که به تفسیرشاهی معروف است در سال ۱۳۶۲ با همام حاج میرزا ولی الله اشراقی در دو مجلد بوسیله انتشارات نوید چاپ شده و شرح حالی هم از ابوالفتح بن مخدوم در آغاز آن آمده است.

شرح ابوالفتح بر باب حادی عشر شرحی مزجی است برخلاف شرح فاضل مقداد که بر مبنای «قال» «أقول» است و چنانکه ملاحظه می شود این شرح مفصل تر و مبسوط تر از شرح فاضل مقداد است و مولف در آن به نقد آراء فلاسفه و متکلمان اشعری و معتزلی پرداخته و از مواضع شیعه در مسائل مختلف کلامی بصورت عالمانه ای دفاع کرده است. از مقدمه کتاب چنین بر می آید که او مدتی در درگاه و دربار شاه طهماسب بوده و از همین فرصت برای تحریر این کتاب استفاده برده است و از این روی بصورت مبالغه آمیزی یک صفحه کامل در تعریف و توصیف او می آورد و او را «ملجاً فرقه ناجیه» و «مرجع شیعه راجیه» می خواند و بالاخره کتاب را به پیشگاه او تقدیم می دارد و چنانکه از پایان کتاب بر می آید تالیف کتاب یکسال پیش از زمان رحلت مولف صورت گرفته است.

کتاب بر اساس سه نسخه تصحیح شده است :

۱- نسخه متعلق به موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبه تهران.

این نسخه در ضمن مجموعه ای است که نخستین آن مفتاح الباب است و بنظر می آید که بوسیله دانشمندی استنساخ شده است و بجهت روشنی و درستی خط و کم غلط بودن این

نسخه اصل قرار داده شد و با دو نسخه دیگر مقابله گردید و الاصح فالاصح در متن آورده شد .

۲- نسخه متعلق به کتابخانه شخصی استاد ارجمند آقای حسن زاده آملی که نسخه‌ای است روشن و خوانا ولی افتادگی‌ها و اغلاط در آن مشاهده می‌شود و تاریخ کتابت آن هم ظاهرأ قلم خوردگی دارد ولی در بسیاری موارد راه‌گشا بوده است بنابراین مراتب تشکر خود را از معظم له که با سماحت مخصوص خودشان این نسخه را در اختیار موسسه گذاشتند اظهار می‌دارد .

۳- نسخه متعلق به کتابخانه ملی ملک شماره ۲۹۲۷ این نسخه هم خوش خط و خوانا است ولی سقطاتی در آن مشاهده می‌شود ولی در بسیاری از جاها مکمل متن بوده است .

احتمال قوی می‌رود که نسخه آملی و ملک أقدم از نسخه موسسه مطالعات اسلامی باشد ولی در اینجا ما ملاک اصحیت را مقدم بر أقدمیت دانسته و آن را اصل قرار دادیم و در مقابله با دو نسخه دیگر هنگام اختلاف نسخ ، موارد راجح را از میان آن سه انتخاب و در متن آوردیم .

در طرح اصلی کار تصمیم بر این بود که شرح حال مفصلی از علامه حلی و فاضل مقداد و ابوالفتح ابن مخدوم بیاوریم و مطالب هر سه کتاب را مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم و تطبیق و مقایسه‌ای هم با آراء متکلمان غیر شیعی به آن بیفزائیم ولی اشتغال به برخی از مشاغل ظاهرأ علمی و باطناً اداری از یکسوی و کمبود کاغذ و ضیق مالی موسسه از سوی دیگر ما را ازین مأمول بازداشت . امید است که هر دو مانع هر چه زود تر برطرف گردد تا هنگام تجدید چاپ آن مطالب در آغاز کتاب بیاید *إن شاء الله تعالی* * .

بیستم آذرماه ۱۳۶۴

مهدی محقق

* از اولیای سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه تهران خاصه آقای علی ظاهری که اشراف و نظارت بر امر چاپ این کتاب را داشته و آقای سید محمد افتاده که با نهایت دقت و ظرافت حروف چینی آن را انجام داده است سپاسگزار است . م . م

صواب نامه

درس	نادرست	صفحه و سطر	درس	نادرست	صفحه و سطر
هو الإمام	والإمام	۱۸/۳	لم يوجد	لم يوجد	۶/۸۵
بمالاطاق	مالاطاق	۱۵/۴	كذهب	كذهب	۱۴/۱۰۶
تأخّره	تاخيره	۸/۱۰	متكلها	متكلها	۴/۱۲۵
هو حصول	حصول	۱۵/۱۰	جميع	جميع	۱۸/۱۴۳
المحوجة	المحوجة	۱۶/۱۱	الموافق	الموافق	۱۰/۱۴۷
بالنسبة	يا النسبة	۲۳/۱۱	الواجب	الواجب	۲۱/۱۴۷
فيما	فما	۱۸/۱۲	تلخيص	تلخيص	۲/۱۴۹
قالت	قال	۱/۱۴	ذهب	ذهب	۷/۱۷۴
النّجار	الجبائی	۱۰/۱۴	السيد	السيد	۲۳/۱۷۶
وقالت	رقلت	۱۵/۱۴	اليوم	اليوم	۱۴/۱۹۲
السادس	الثالث	۱۹/۳۹	الكوفة	الكوفة	۴/۰۰
وجود	الوجود	۱۱/۸۰			

در صفحه ۲۰۳ سطر ۱۱ در عبارت « قام بالأمر بعده ابنه جعفر میان « ابنه »

و « جعفر » عبارت زیر افزوده شود : محمد يدعى بالباقر فاذا انقضت مدّة الباقر قام بالأمر بعده

النافع يوم الحشر
فی
شرح باب الحادی عشر

از

مقداد بن عبدالله محمد بن حسین سیوری حلّی

معروف به

فاضل مقداد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- الحمد لله الذي دلّ على وجوده افتقار الممكنات ، وعلى قدرته و علمه
 إحكام المصنوعات ، المتعالي عن مشابهة الجسانيات ، المنزه بجلال قدسه عن مناسبة
 ٣ الناقصات . نحمده حمداً يملأ أقطار الأرض والسموات ، ونشكره شكراً على نِعَمِهِ
 المتظاهرات المتواترات ، ونستعينه على دفع البأساء وكشف الضراء في جميع الحالات .
 والصلاة على نبيّه محمد صاحب الآيات والبيّنات ، المكمل بطريقته وشريعته
 ٦ سائر الكمالات ، وعلى آله الهادين من الشُّبُهَة والضلالات ، الذين أذهب الله عنهم الرجس
 وطهرهم من الزلات ، صلوةً تتعاقب عليهم كتعاقب الآتات .
 أمّا بعد ، فإنّ الله تعالى لم يخلق العالم عبثاً ، فيكون من السّالعين ، بل لغاية و
 ٩ حكمة متحقّقة للنّاظرين ، وقد نصّ على تلك الغاية بالتّعيين فقال : « وَمَا خَلَقْتُ
 الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ » فوجب على كلّ من هو في زُمرَة العاقلين إجابة ربّ -
 العالمين ، ولما كان ذلك متعذّراً بدون معرفته باليقين ، وجب على كلّ عارفٍ مكلفٍ
 ١٢ تنبيه الغافلين ، وإرشاد الضّالّين بتقرير مقدمات ذوات إفهام وتبيين . فمن تلك المقدمات
 المقدّمة الموسومة بـ «الباب الحادى عشر» من تصانيف شيخنا وإمامنا ، الإمام العالم الأعلّم
 الأفضّل الأكمل سلطان أرباب التّحقيق ، أسّاذ اولى التّفتيح و التّدقيق ، مقررّ المباحث
 العقلية ، مهذب الدلائل الشرعيّة ، آية الله فى العالمين ، وارث علوم الأنبياء والمرسلين ،
 ١٥ جمال الملتة والدين ابنى منصور الحسن بن يوسف بن على بن المطهّر الحليّ - قدس الله
 روحه و نور ضريحه - فإنّهما مع وجازة لفظها كثيرة العلم ، ومع اختصار تقريرها
 كبيرة الغنم .

وكان قد سلف منى في سالف الزمان أن أكتب شيئاً يُعين على حلها بتقرير
الدلائل والبرهان ، إجابة لالتماس بعض الإخوان ، ثم عاقبى عن إتمامه عوائق الحدّثان ،
ومصادمات الدهر الخوّان ، اذ كان صادّاً للمرء عن بلوغ إرادته وحائلاً بينه وبين
طلبته . ثم اتفق الإجماع والمذاكّرة في بعض الأسفار مع تراكم الأشغال ، وتشويش
الأفكار ، فالتمس منى بعض السّادات الأجلّاء أن أعيد النّظر والتّدكير لما كنت قد كتبت
أولاً ، والمراجعة إلى ما كنت قد جمعت ، فأجبت ملتَمَسه ، إذ قد أوجب الله تعالى على
إجابته ، هذا مع قلّة البضاعة ، وكثرة الشّواغل المنافية للاستطاعة ، وها أنا أشرع في
ذلك مستمداً من الله تعالى المعونة عليه ، ومتقرباً به اليه . وسميته « النافع يوم الحشر في
شرح باب الحادى عشر » وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه انيب .

قال - قدس الله روحه - : البابُ الحادى عشرُ فيما يجبُ على

عامّة المكلفين من معرفة أصول الدين .

اقول : انما سُمى هذا الباب « الحادى عشر » لان المصنّف اختصر مصباح المتبجّد
الذى وضعه الشيخ ابو جعفر الطوسى - رحمه الله - في العبادات والأدعية ، ورتب ذلك
المختصر على عشرة ابواب ، وسمّاه كتاب منهاج الصلاح فى مختصر المصباح . ولما كان
ذلك الكتاب فى فنّ العمل والعبادات والدّعاء ، استدعى ذلك الى معرفة المعبود والمدعو ،
فاضاف اليه هذا الباب . قوله : « فيما يجب على عامّة المكلفين » الوجوب فى اللّغة التّسبوت
والسّقوط ، ومنه قوله تعالى : « فإذا وجبتْ جنوبُها » . واصطلاحاً ، الواجب هو
ما يندم تاركه على بعض الوجوه ، وهو على قسمين : واجب عيناً ، وهو ما لا يسقط
عن البعض بقيام البعض الآخر به ، وواجب كفايةً ، وهو بخلافه . والمعرفة من القسم
الاول ، فلذلك قال : « يجب على عامّة المكلفين » والمكلف هو الانسان الحى البالغ
العقل ، فالميت والصّبيّ والمجنون ليسوا بمكلفين . والأصول جمع الأصل ، وهو ما
يبنى عليه غيره . والدين لغةً ، الجزء ، منه قول النبىّ - صلى الله عليه وآله وسلم -
: « كما تدّينُ تدانُ » واصطلاحاً ، هو الطّريقة والشّريعة ، وهو المراد هنا . وسمّى

هذا القن اصول الدين ، لأن سائر العلوم الدينية من الحديث والفقه والتفسير مبنية عليه ، فانها متوقفة على صدق الرسول ، وصدق الرسول متوقفة على ثبوت المرسل وصفاته وعدله وامتناع القبح عليه . وعلم الأصول وهو ما يبحث فيه عن وحدانية الله تعالى وصفاته وعدله ، ونبوة الأنبياء والاقرار بما جاء به النبي ، وامامة الأئمة والمعاد .

قال : أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ كَافَّةً عَلَىٰ وَجُوبِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَىٰ وَصِفَاتِهِ

الشُّبُوتِيَّةِ وَالسَّلْبِيَّةِ ، وَمَا يَصِحُّ عَلَيْهِ وَمَا يَمْتَنِعُ عَنْهُ ، وَالنُّبُوَّةَ
وَالْإِمَامَةَ وَالْمَعَادِ .

اقول : إتفق أهل الحل والعقد من امة محمد - صلى الله عليه وآله وسلم -

على وجوب هذه المعارف ، وإجماعهم حجة اتفاقاً أما عندنا فالدخول المعصوم فيهم ، وأما عند الغير ، فلقوله (ص) : « لا تجتمع أممي على خطأ » والدليل على وجوب المعرفة سنداً لاجتماع على وجهين : عقلي وسمعي .

أما الأول فلوجهين : الأول ، انها دافعة للخوف الحاصل للانسان من الاختلاف ، ودفع الخوف واجب ، لانه ألم نفسياني يمكن دفعه ، فيحكم العقل بوجوب دفعه ، فيجب دفعه . الثاني ، ان شكر المنعم واجب ، ولا يتيسر الا بالمعرفة ، أما انه واجب ، فلاستحقاق الذم عند العقلاء بتركه ، وأما انه لا يتيسر الا بالمعرفة ، فلان الشكر انما يكون بما يناسب حال المشكور ، فهو مسبوق بمعرفته ، والالم يكن شكراً . والباري تعالى منعم ، فيجب شكره ، فيجب معرفته ، ولما كان التكليف واجباً في الحكمة كما سيأتي ، وجب معرفة مبلغه ، وهو النبي (ص) ، وحافظه والامام ، ومعرفة المعاد لاستلزام التكليف وجوب الجزاء .

وأما الدليل السمعي فلوجهين : الأول ، قوله تعالى : « فاعلم انه لا إله إلا الله »

والامر للوجوب . والثاني ، لما نزل قوله تعالى : « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آياتٍ لأولى الألباب » قال النبي : « ويل لمن لا كتبها »

بَيِّنَ لِحَيِّهِ ثُمَّ لَمْ يَتَدَبَّرْهَا « رَتَّبَ الدَّمَّ عَلَى تَقْدِيرِ عَدَمِ تَدَبُّرِهَا ، اى عَدَمِ
الاستدلال بما تضمنته الآية عن ذكر الاجرام السماوية والأرضية ، بما فيها من آثار الصُّنْعِ
والقدرة والعلم بذلك الدالة على وجود صانعها ، وقدرته وعلمه ، فيكون النَّظَرُ ٣
والاستدلال واجبا وهو المطلوب .

قال : بالدليل لا بالتقليد .

٦ اقول : الدليل لغةً ، هو المُرشد والدال ، واصطلاحاً هو ما يلزم من العلم به العلمُ
بشئٍ آخر ، ولما وجبت المعرفة وجب ان تكون بالنظر والاستدلال ، لانها ليست
ضرورية ، لانّ المعلوم ضرورة هو الذى لا يختلف فيه العقلاء ، بل يحصل العلم بادنى
٩ سبب من توجه العقل اليه ، والاحساس به ، كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ، وان النار
حارة والشمس مُضيئة ، وان لنا خوفاً وغضباً وقوةً وضعفاً وغير ذلك . والمعرفة
ليست كذلك لوقوع الاختلاف فيها ، ولعدم حصولها بمجرد توجه العقل اليها ، ولعدم
١٢ كونها حسيّة . فتعيّن الاول لانحصار العلم فى الضرورى والنظرى ، فيكون النَّظَرُ
والاستدلال واجبا ، لان ما لا يتم الواجب المطلق الا به ، وكان مقدورا عليه ، فهو
واجب لانه اذا لم يجب ما يتوقف عليه الواجب المطلق فإمّا أن يبقى الواجب على وجوده
١٥ أولاً ، فن الأول يلزم تكليف ما لا يُطاق ، وهو محال كما سيأتى ، ومن الثانى يلزم خروج
الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا ، وهو محال ايضاً .

و النَّظَرُ هو ترتيب امور معلومة للتادى الى امر آخر و بيان ذلك هو ان النفس
١٨ يتصور المطلوب أولاً ، ثم يحصل المقدمات الصالحة للاستدلال عليه ، ثم يرتبها ترتيباً
يودى الى العلم به .

ولا يجوز معرفة الله بالتقليد . والتقليد هو قبول قول الغير من غير دليل . وانما قلنا
٢١ ذلك لوجهين : الاول ، انه اذا تساوى الناس فى العلم ، واختلفوا فى المعتقدات ،
فإمّا أن يعتقد المكلف جميع ما يعتقدونه ، فيلزم اجتماع المتناقضات ، أو البعض دون
بعض ، فاما أن يكون لمرجح أولاً ، فإن كان الاول ، فالمرجح هو الدليل . وان كان
الثانى ، فيلزم الترجيح بلا مرجح ، وهو محال . الثانى ، انه تعالى ذم التقليد بقوله :

« قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ » ، وَحَثَّ عَلَى النَّظَرِ وَالِاسْتِدْلَالَ بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ فِي « ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِّنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ آثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ » .

٣

قال : فَلَا بُدَّ مِنْ ذِكْرِ مَا لَا يُمَكِّنُ جَهْلُهُ عَلَىٰ أَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ، وَمَنْ جَهَلَ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ خَرَجَ عَنِ رَبَقَةِ الْمُؤْمِنِينَ ، وَاسْتَحَقَّ الْعِقَابَ الدَّائِمَ .

٦

اقول : لما وجبت المعارف المذكورة بالدليل السابق ، اقتضى ذلك وجوبها على كل مسلم ، أي مقير بالشهادتين ، ليصير بالمعرفة مؤمناً لقوله تعالى : « قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا » نفى عنهم الإيمان مع كونهم مقيرين بالالهية والرسالة لعدم كون ذلك بالنظر والاستدلال ، وحيث أن الثواب مشروط بالإيمان ، كان الجاهل بهذه المعارف مستحقاً للعقاب الدائم ، لأن كل من لا يستحق الثواب أصلاً مع اتصافه بشرائط التكليف ، فهو مستحق للعقاب بالاجماع .

١٢

والربقة - بكسر الراء وسكون الباء - حبل مستطيل فيه عرى تربط فيها النهم ، واستعاره المصنف هنا للحكم الجامع للمؤمنين ، وهو استحقاق الثواب الدائم والتعظيم .

١٥

قال : وَقَدْ رَتَبْتُ هَذَا الْبَابَ عَلَىٰ فُصُولٍ :

الفصل الأول في إثبات واجب الوجود لذاته تعالى .

فَنَقُولُ كُلُّ مَعْقُولٍ إِمَّا أَنْ يَكُونَ وَاجِبَ الْوُجُودِ فِي الْخَارِجِ

١٨

لِذَاتِهِ ، وَإِمَّا مُمَكِّنَ الْوُجُودِ لِذَاتِهِ ، وَإِمَّا مُمْتَنِعَ الْوُجُودِ لِذَاتِهِ .

اقول : المطلب الاقصى والعمدة العليا في هذا الفن هو اثبات الصانع تعالى ، فلذلك ابتداء به ، وقدم لبيانته مقدّمة في تقسيم المعقول ، لتوقف الدليل الآتي على بيانها

٢١

وتقررها ، أن كل معقول ، وهو الصورة الحاصلة في العقل ، اذا نسبنا اليه الوجود

الخارجى ، فإمّا أن يصحّ اتّصافه به أولاً ، فإن لم يصحّ اتّصافه به لذاته ، ممتنع
الوجود لذاته ، كشرىك البارى . وان صحّ اتّصافه به فإمّا ان يجب اتّصافه به لذاته
أولاً ، والاوّل هو الواجب الوجود لذاته ، وهو الله تعالى لاغير . والثانى ، هو ممكن
الوجود لذاته ، وهو ما عدا الواجب من الموجودات . وانّها قيّدا الواجب بكونه لذاته ،
احترازا من الواجب لغيره ، كوجوب وجود المعلول عند حصول علته التامة ، فانه
يجب وجوده ، لكن لالذاته ، بل لوجود علته التامة . وقيدنا الممتنع ايضا بكونه لذاته
احترازا من الممتنع لغيره ، كامتناع وجود المعلول عند عدم علته . وهذان القسمان داخلان
فى قسم الممكن . وأمّا الممكن فلا يكون وجوده لغيره ، فلا فائدة فى قيده لذاته الالبيان
أنه لا يكون الا كذلك للاحتراز عن غيره .

ولنتمّ هذا البحث بذكر فائدتين يتوقّف عليهما المباحث الآتية :

الاولى ، فى خواصّ الواجب لذاته ، وهى خمسة : الأولى ، انه لا يكون وجوده
واجبا لذاته ولغيره معاً ، والا لكان وجوده مرتفعاً عند ارتفاع وجود ذلك الغير ،
فلا يكون واجباً لذاته ، هذا خلف . الثانية ، انه لا يكون وجوده ووجوبه زائدين عليه ،
والا لافتقرّ اليهما فيكون ممكناً . الثالثة ، انه لا يكون صادقاً عليه التركيب ، لان المركّب
مفتقر الى اجزائه المغايرة له ، فيكون ممكناً ، والممكن لا يكون واجباً لذاته . الرابعة ، انه
لا يكون جزءاً من غيره ، والا لكان منفصلاً عن ذلك الغير ، فيكون ممكناً . الخامسة ، انه
لا يكون صادقاً على اثنين كما يأتى فى دلائل التوحيد .

الثانية ، فى خواصّ الممكن ، وهى ثلاثة : الأولى ، انه لا يكون أحد الطرفين
اعنى الوجود والعدم أولى به من الآخر ، بل هما معا متساويان بالنسبة اليه ككفّستى
الميزان ، فان ترجّح أحدهما فإنّه انما يكون بالسبب الخارجى عن ذاته ؛ لانه لو كان
أحدهما أولى به من الآخر ، فإمّا ان يمكن وقوع الآخر أولاً ، فان كان الاول ، لم يكن
الأولوية كافية ، وان كان الثانى كان المفروض الاولى به واجبا له ، فيصير الممكن
إمّا واجباً أو ممتنعاً وهو محال . الثانى ، انّ الممكن محتاج الى المؤثّر ، لانه لمّا استوى

الطرفان ، أعنى الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته ، استحصال ترجيح أحدهما على الآخر
 والمرجح ، والعلم به بديهى . الثالث ، ان الممكن الباقى محتاج الى المؤثر ، وانما قلنا
 ذلك لان الامكان لازم لماهيّة الممكن ، ويستحيل رفعه عنه ، واللازم انقلابه
 من الإمكان الى الوجوب والامتناع ، وقد ثبت ان الاحتياج لازم للإمكان ، والإمكان
 لازم لماهيّة الممكن ، ولازم التلازم لازم ، فيكون الاحتياج لازما لماهيّة الممكن ،
 وهو المطلوب .

قال : وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ هُنَا مَوْجُودًا بِالضَّرُورَةِ ، فَإِنْ كَانَ وَاجِبَ
 الوجود لذاته ، فهو المطلوب ، وإن كان ممكنا افتقر الى موجد
 يوجد بالضرورة ، فإن كان الموجد واجبا لذاته فهو المطلوب ،
 وإن كان ممكنا افتقر الى موجد آخر ، فإن كان الأول دار وهو
 باطل بالضرورة ، وإن كان ممكنا آخر تسلسل وهو باطل أيضا ،
 لأن جميع آحاد تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات تكون
 ممكنة بالضرورة ، فتشترك فى إمكان الوجود لذاتها ، فلا بد لها
 من موجد خارج عنها بالضرورة ، فيكون واجبا بالضرورة وهو
 المطلوب .

اقول : للعلماء كافة فى اثبات الصانع طريقان : الاول ، هو الاستدلال بآثاره
 المحوجة الى السبب على وجوده ، كما اشار اليه فى كتابه العزيز بقوله تعالى : « سَنُرِيهِمْ
 آيَاتِنَا فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ وَإِنِّي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِينَ لَهُمُ اللَّهُمَّ أَنَّهُ الْحَقُّ » وهو طريق ابراهيم
 الخليل ، فانه استدل بالأفول الذى هو الغيبة المستلزمة للحركة المستلزمة للحدوث

- المستلزم للمصانع تعالى^١. والثانى ، هو أن يَنْظُرَ فى الوجود نفسه ، ويقسمه الى الواجب
 والممكن حتى يشهد القسمة بوجود واجب صدر عنه جميع ما عداه من الممكنات ، واليه
 ٣ الاشارة فى التنزيل بقوله تعالى : « اَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ .
 والمصنّف ذكر فى هذا الباب الطّريقتين معاً : فأشار الى الأوّل عند اثبات كونه قادراً
 وسيأتى بيانه ، واما الثّانى فهو المذكور هنا . وتقريره ان نقول لو لم يكن الواجب تعالى^١
 ٦ موجوداً ، لزم إمّا الدّور أو التّسلسل ، والتّلازم بِقِسْمِيّهِ باطل ، فاللزوم وهو عدم
 الواجب مثله فى البطلان . فيحتاج هنا الى بيان أمرين : أحدهما بيان لزوم الدّور
 و التّسلسل ، وثانيهما بيان بطلانها . اما بيان الامر الأوّل ، فهو ان هيهنا ماهيّات
 ٩ متّصّفة بالوجود الخارجى بالضرّورة ، فانّ كان الواجب موجوداً معها فهو المطلوب ،
 وان لم يكن موجوداً يلزم اشتراكها بجمليتها فى الامكان ، اذلا واسطة بينهما ، فلا بد لها
 من مؤثّر حينئذٍ بالضرّورة ، فمؤثّرها إن كان واجباً فهو المطلوب ، وإن كان ممكناً
 ١٢ افتقر الى مؤثّر ، فمؤثّره إن كان ما فرضناه أوّلاً لزم الدّور ، وإن كان ممكناً آخر غيره
 ننقل الكلام اليه ونقول كما قلناه أوّلاً ويلزم التّسلسل ، فقد بان لزومها : واما بيان
 الأمر الثّانى ، وهو بيان بطلانها ، فنقول إمّا الدّور فهو عبارة عن توقّف الشّيء على
 ١٥ ما يتوقّف عليه كما يتوقّف (ا) على (ب) و (ب) على (ا) وهو باطل بالضرّورة ،
 اذ يلزم منه أن يكون الشّيء الواحد موجوداً ومعدوماً معاً ، وهو محال . وذلك لانه اذا
 توقّف (ا) على (ب) كان الألف متوقّفاً على (ب) وعلى جميع ما يتوقّف عليه (ب)
 ١٨ ومن جملة ما يتوقّف عليه (ب) هو الألف نفسه ، فيلزم توقّفه على نفسه ، و الموقوف
 عليه متقدّم على الموقوف فيلزم تقدّمه على نفسه ، والمتقدّم على نفسه من حيث انه متقدّم
 يكون موجوداً قبل المتأخّر ، فيكون الألف حينئذٍ موجوداً قبل نفسه ، فيكون موجوداً
 ٢١ ومعدوماً معاً ، وهو محال . واما التّسلسل فهو ترتّب عللٍ ومعلولات بحيث يكون
 السّابق علّة فى وجود لاحقه وهكذا ، وهو ايضا باطل ، لان جميع آحاد تلك السّلسلة
 الجامعة لجميع الممكنات تكون ممكنة لاتّصافها بالاحتياج ، فتشترك بجمليتها فى الامكان ،

- فتفتقر الى المؤثر، فؤثرها إما بنفسها أو جزئها أو الخارج عنها ، والاقسام كلها باطلة قطعاً . أمّا الأول فلاستحالة تأثير الشيء في نفسه ، والالزم تقدمه على نفسه ، وهو باطل كما تقدم . وأمّا الثاني فلأنه لو كان المؤثر فيها جزئها ، لزم ان يكون الشيء مؤثراً في نفسه ، لانه من جملتها وفي عيلته ايضاً ، فيلزم تقدمه على نفسه وعلله ، وهو ايضاً باطل . وأمّا الثالث فلوجهين : الاول ، أنه يلزم ان يكون الخارج عنها واجباً ، اذ الفرض اجتماع جملة الممكنات في تلك السلسلة ، فلا تكون موجوداً خارجاً عنها الا الواجب اذلا واسطة بين الواجب والممكن ، فيلزم مطلوبنا . الثاني ، انه لو كان المؤثر في كل واحد واحد من آحاد تلك السلسلة أمراً خارجاً عنها ، لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي ؛ وذلك باطل ، لان الفرض ان كل واحد من آحاد تلك السلسلة مؤثر في لاحقه ، وقد فرض تأثير الخارج في كل واحد منها ، فيلزم اجتماع علتين على معلول واحد شخصي وهو محال ، والالزم استغنائه عنها حال احتياجه اليها ، فيجتمع النقيضان وهو محال ، فبطل التسلسل المطلوب ، وقد بان بطلان الدور والتسلسل فيازم مطلوبنا ، وهو وجود الواجب تعالى .

قال : الفصل الثاني في صفاته الثبوتية وهي ثمانية :

- الاولى ، أنه تعالى قادرٌ مختارٌ لأن العالم محدثٌ لانه جسمٌ ،
 وكل جسم لا ينفك عن الحوادث ، أعني الحركة والسكون ، وهما حادثان لاستدعائيهما المسبوقية بالغير ، وما لا ينفك عن الحوادث فهو محدثٌ بالضرورة ، فيكون المؤثر فيه ، وهو الله تعالى قادراً
 مختاراً ، لانه لو كان موجباً ، لم يتخلف أثره عنه بالضرورة ، فيلزم من ذلك إما قدم العالم أو حدوث الله تعالى ، وهما باطلان .

٣ **اقول:** لما فرغ من اثبات الذات ، شرع فى اثبات الصفات ، وقدم الصفات الثبوتية لانها وجودية ، والسلبية عدمية ، والوجود أشرف من العدم ، والأشرف مقدم على غيره ، وابتدأ بكونه قادراً لاستدعاء الصنع القدرة . ولندكر هنا مقدمة تشتمل على تصور ذكر مفردات هذا البحث ؛ فنقول :

٦ القادر المختار هو الذى إذا شاء أن يفعل فعَلَّ ، وإن شاء أن يترك تَرَكَ ، مع وجود قصد و ارادة ، و الموجب بخلافه ، والفرق بينهما من وجوه : الاول ، ان المختار يمكنه الفعل والترك معاً بالنسبة الى شىء واحد ، والموجب بخلافه . الثانى ، ان فعل المختار مسبق بالعلم والقصد والارادة بخلاف الموجب . الثالث ، ان فعل المختار يجوز تاخيره عنه و فعل الموجب لا ينفك عنه كالشمس فى إشراقها ، والنار فى إحراقها .

٩ والعالم كل موجود سوى الله تعالى .

والمحدث هو الذى وجوده مسبق بالغير أو بالعدم ، والقديم بخلافه .

١٢ والجسم هو المتحيز الذى يقبل القسمة فى الجهات الثلاث .
والحيز والمكان شىء واحد ، وهو الفراغ المتوهم الذى يُشغله الأجسام بالحصول فيه .

١٥ والحركة هى حصول الجسم فى مكان بعد مكان آخر . والسكون حصول ثان فى مكان واحد .

١٨ اذا تقرّر هذا فنقول ، كلما كان العالم محدثاً ، كان المؤثر فيه وهو الله تعالى قادراً مختاراً ، فهنا دعويان : الأولى ان العالم محدث ، والثانية انه يلزمه اختيار الصانع . أما بيان الدعوى الاولى ، فلان المراد بالعالم عند المتكلمين هو السموات والأرض وما فيها وما بينهما . وذلك إما أجسام أو أعراض ، وكلاهما حادثان . أما الأجسام فلانها لا يخلو من الحركة والسكون الحادثين ، وكل لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، أما انها لا يخلو من الحركة والسكون ، فلان كل جسم لا بد له من مكان ضرورة ، وحينئذ إما ان يكون لا بئاً فيه فهو الساكن ، او منتقلاً عنه ، وهو المتحرك ، اذ لا واسطة بينهما

٢١

- بالضرورة ، وأما انتهما حادثان ، فلانهما مسبوقان بالغير ، ولا شيء من القديم مسبوق بالغير ، فلا شيء من الحركة والسكون بقديم ، فيكونان حادثين ، اذ لا واسطة بين القديم والحادث ، أما انتهما مسبوقان بالغير ، فلان الحركة عبارة عن الحصول الأول في المكان ٣ الثاني ، فيكون مسبوقا بالمكان الأول ضرورة . والسكون عبارة عن الحصول الثاني في المكان الأول ، فيكون مسبوقا بالحصول الأول بالضرورة ، وأما ان كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، فلانه لو لم يكن حادثاً لكان قديماً وحينئذ إما ان يكون معه في ٦ القدم شيء من تلك الحوادث التلازمة له اولاً يكون ؛ فان كان الأول لزم اجتماع القدم والحدوث معاً في شيء واحد ، وهو محال ، وإن كان الثاني ، يلزم بطلان ما علم بالضرورة ، وهو امتناع انفكاك الحوادث عنه وهو محال . أما الأعراض ، فلانها محتاجة في وجودها ٩ الى الأجسام ، والمحتاج الى المحدث أولى بالحدوث . وأما بيان الدعوى الثانية ، فهو ان المحدث لما اتصف ما هيته بالعدم تارة ، وبالوجود أخرى كان ممكناً ، فيفتقر الى المؤثر ، فان كان مختاراً فهو المطلوب ، وإن كان موجباً ، لم يتخلف أثره عنه فيلزم ١٢ قدم أثره لكن ثبت حدوثه ، فيلزم حدوث مؤثره للتلازم وكلا الامرين محال . فقد بان انه لو كان الله تعالى موجباً ، لزم إما قدم العالم أو حدوث الله تعالى ، وهما باطلان ، فثبت انه تعالى قادر ومختار ، وهو المطلوب .

١٥

قال : وَقُدْرَتُهُ يَتَعَلَّقُ بِجَمِيعِ الْمَقْدُورَاتِ ، لِأَنَّ الْعِلَّةَ الْمُحْوِجَةَ إِلَيْهِ هِيَ الْإِمْكَانُ ، وَنِسْبَةُ ذَاتِهِ إِلَى الْجَمِيعِ بِالسَّوِيَّةِ ، فَيَكُونُ قُدْرَتُهُ عَامَّةً .

١٨

- اقول : لما ثبت كونه قادراً في الجملة ، شرع في بيان عموم قدرته ، وقد نازع فيه الحكماء حيث قالوا ان الله واحد لا يصدر عنه الا الواحد والثنوية حيث زعموا انه لا يقدر على الشر . والنظام حيث اعتقد انه لا يقدر على القبيح . والبلخي حيث منع قدرته على مثل مقدورنا والعجائبان حيث أحالا قدرته على عين مقدورنا والحق خلاف ذلك كله . والدليل على ما ادعينا ان الله قد انتفى المانع بالنسبة الى ذاته وبالنسبة الى المقدور ، ٢١

فيجب التعلّق العامّ . وأمّا بيان الأوّل ، فهو انّ المقضى لكونه تعالى قادرا هو ذاته ، ونسبتها الى الجميع متساوية لتجرّدها ، فيكون مقتضاها أيضا متساوية النسبة ، وهو المطلوب . وأمّا الثّانى فلانّ المقضى لكون الشّئ مقدورا هو إمكانه ، والإمكان مشترك بين الكلّ ، فيكون صفة المقدوريّة أيضا مشتركا بين الممكنات ، وهو المطلوب . و اذا انتفى المانع بالنسبة الى القادر وبالنسبة الى المقدور ، وجب التعلّق العامّ ، وهو المطلوب . واعلم انه لا يلزم من التعلّق الوقوع ، بل الواقع بقدرته تعالى هو البعض ، وإن كان قادرا على الكلّ . والأشاعرة اتفقوا في عموم التعلّق ، وادّعوا معه الوقوع كما سيأتى بيان ذلك ان شاء الله تعالى .

قال : الثّانية ، أنّه تعالى عالمٌ لأنّه فعّل الأفعال المحكّمة المتقنّة ، وكلّ من فعّل ذلك فهو عالمٌ بالضرورة .

اقول : من جملة الصّفات الشّبوتيّة كونه تعالى عالما . والعالم هو المتبيّن له الأشياء ، بحيث تكون حاضرة عنده ، غير غائبة عنه والفعل المحكّم المتقن هو المشتمل على أمور غريبة عجّبة والمستجمع لخواصّ كثيره و الدليل على كونه عالما وجهان : الأوّل أنّه مختار ، وكلّ مختار عالم . أمّا الصّغرى فقد مرّ بيانها . وأمّا الكبرى فلأنّ فعل المختار تابع لقصده ، ويستحيل قصد شيء من دون العلم به . الثّانى انه فعل الأفعال المحكّمة والمتقنّة ، وكلّ من كان فعله كذلك فهو عالم بالضرورة . أمّا انّه فعل ذلك فظاهر لمن تدبّر مخلوقاته . اما السّمائية فيما يترتب على حرّكاتها من خواصّ فصول الأربعة وكيفية نضد تلك الحركات وأوضاعها ، وهو مبين في فنّه . وأمّا الأرضية فما يظهر من حكمة المركّبات الثّالث ، والأمور الغريبة الحاصلة فيها ، والخواصّ العجّبية المشتملة عليها ، ولو لم يكن الا فى خلق الإنسان ، لكنى الحكمة المودّعة فى انشائه وترتيب خلقه وحواسّه وما يترتب عليها من المنافع كما أشار اليه بقوله : « أَوْلَمَ يَتَفَكَّرُوا فِى أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ » فإنّ من العجائب المودّعة فى بنية

الإنسان انّ كلّ عضو من أعضائه له قُوى أربعة: جاذبة وماسِكة وهاضِمة ودافِعة. أمّا الجاذبة فحتمكئها أنّ البدن لما كان دائماً في التحليل، افتقر الى جاذبة يجذب بدل ما يتحلل منه. وأمّا الماسِكة فلانّ الغذاء المجذوب لَنزج، والعضو أيضاً لَنزج، فلا بُدّ له من ماسِكة حتى تفعل فيه الهاضِمة، وأمّا الهاضِمة فلانّها تُغيّر الغذاء إلى ما يصلح أن يكون جزءاً للمُتغذّي، وأمّا الدافِعة فهي التي تدفع الغذاء الفاضل مما فعلته الهاضِمة المهياً لعضو آخر إليه. وأمّا انّ كلّ من فعل الأفعال المحكّمة المتقنّنة فعالم فهو بديهيّ لمن زاول الأمور وتدبّرها.

قال: وَعِلْمُهُ يَتَعَلَّقُ بِكُلِّ مَعْلُومٍ لِتَسَاوِي نِسْبَةِ جَمِيعِ الْمَعْلُومَاتِ إِلَيْهِ، لِأَنَّهُ حَيٌّ وَكُلُّ حَيٍّ يَصِحُّ أَنْ يَعْلَمَ كُلَّ مَعْلُومٍ، فَيَجِبُ لَهُ ذَلِكَ لِاسْتِحَالَةِ اقْتِحَارِهِ إِلَى غَيْرِهِ.

اقول: الباري تعالى عالم بكل ما يصحّ أن يكون معلوماً، واجبا كان او ممكنا، قديما كان او حادثا، خلافاً للحكماء حيث منعوا من علمه بالجزئيات على وجه جزئي، لتغيّرها المستلزم لتغيّر العلم الذّاتي. قلنا المتغيّر هو التعلّق الإعتباري لا العلم الذّاتي. والدليل على ما قلناه أنّه يصحّ أن يعلم كلّ معلوم، فيجب له ذلك. أمّا انه يصحّ ان يعلم كلّ معلوم، فلانّه حيّ وكلّ حيّ يصحّ منه أن يعلم، ونسبة هذه الصّحة إلى جميع ما عداه نسبة متساوية، فيتساوى نسبة جميع المعلومات اليه أيضاً. وأمّا انه اذا صحّ له تعالى شيء وجب له، فلأنّ صفاته تعالى ذاتية، والصفة الذّاتية متى صحّت وجبت، وآلا لا فتقر اتصاف الذّات بها إلى الغير، فيكون الباري تعالى مفتقراً في علمه الى غيره، وهو محال.

قال: الثّالِثَةُ، أَنَّهُ تَعَالَى حَيٌّ لِأَنَّهُ قَادِرٌ عَالِمٌ فَيَكُونُ حَيًّا بِالضَّرُورَةِ.

اقول: من صفاته الشّهوتية كونه تعالى حياً، فقال الحكماء و ابو الحسن البصريّ

حياته عبارة عن صحّة اتّصافه بالقدرة والعلم . وقال الاشاعرة هي صفة زائدة على ذاته مغايرة لهذه الصحّة ، والحق هو الأول اذ الأصل عدم الزائد . والبارى تعالى قد ثبت انه قادر عالم ، فيكون حياً بالضرورة ، وهو المطلوب .

قال : الرَّابِعَةُ ، أَنَّهُ تَعَالَى مُرِيدٌ وَكَارِهِ ، لِإِنَّ تَخْصِيصَ الْأَفْعَالِ بِإِيجَادِهَا فِي وَقْتٍ دُونَ آخَرَ ، لَا يُبَدِّلُهُ مِنْ مُخَصَّصٍ وَهُوَ الْإِرَادَةُ ، وَلِأَنَّهُ تَعَالَى أَمَرَ وَنَهَى ، وَهُمَا يَسْتَلْزِمَانِ الْإِرَادَةَ وَالْكَرَاهَةَ بِالضَّرُورَةِ .

اقول : اتفق المسلمون على وصفه بالإرادة ، واختلفوا فى معناها . فقال

ابوالحسين البصرى هي عبارة عن علمه تعالى بما فى الفعل من المصلحة الداعى الى ايجادها

وقال العجائى معناها أنّه غير مغلوب ولا مكروه ، فمعناها إذن سلبى ، لكن هذا القائل

أخذ لازم الشئ فى مكانه وقال البلاخى هي فى أفعاله عبارة عن علمه بها ، وفى أفعال غيره

أمره بها ، فإن أراد العلم المطلق فليس بإرادة كما سياتى وإن أراد المقيّد بالمصلحة ، فهو

كما قال ابوالحسين البصرى . واما الأمر فهو مستلزم للإرادة لانفسها . وقالت الاشاعرة

والكرامية وجماعة من المعتزلة انتهت صفة زائدة مغايرة للقدرة والعلم مخصّصه للفعل .

ثم اختلفوا ، فقالت الاشاعرة ذلك الزائد معنى قديم ، وقالت المعتزلة والكرامية هو معنى

حادث . فالكرامية قالوا هو قائم بذاته تعالى ، والمعتزلة قالوا لافى محلّ ، وسياتى بطلان

الزيادة ، فإذن الحقّ ما قاله ابوالحسين البصرى . والدليل على ثبوت الإرادة من وجهين

الأول ، ان تخصيص الأفعال بالإيجاد فى وقت دون وقت آخر ، وعلى وجه دون آخر ،

مع تساوى الأوقات والأحوال بالنسبة الى الفاعل والقابل ، لا بدّله من مخصّص .

فذلك المخصّص إمّا القدرة الذاتيّة ، فهي متساوية النسبة ، فليست صالحة للتخصيص ،

ولانّ من شأنها التأثير والإيجاد من غير ترجيح ، وإمّا العلم المطلق فذلك تابع لتعيين الممكن

وتقدير صدوره ، فليس مخصّصاً والالكان متبوعاً . وأمّا باقى الصّفات فظاهر انها ليست
 صالحة للتخصيص . فإذّن المخصّص هو علم خاصّ مقتضى لتعيين الممكن ووجوب
 صدوره عنه ، وهو العلم باشماله على مصلحة لا تحصل الا فى ذلك الوقت او على ذلك
 ٣ الوجه ، وذلك المخصّص هو الإرادة . الثانى : أنّه تعالى أمر بقوله « أقيموا الصلوة »
 ونهى بقوله « ولا تقربوا الزنا » فالامر بالشئ يستلزم إرادته ضرورةً والنهى عن
 ٦ الشئ يستلزم كراهته ضرورةً ، فالبارى تعالى مُريد وكاره وهو المطلوب . وههنا
 فائدتان : الأولى ، كراهته تعالى هى علمه باشماله على المصلحة الداعية إلى إجماده . الثانية ، ان إرادته
 كما ان ارادته هى علمه باشماله على المصلحة الداعية إلى إجماده . الثانية ، ان إرادته
 ليست زائدة على ما ذكرناه ، وإلا لكانت إمّا معنأً قديماً كما قالت الأشاعرة ، فيلزم تعدّد
 ٩ القُدّماء ، او حادثاً ، فإما فى ذاته كما قالت الكرامية فيكون محمّلاً للحوادث ، وهو باطل
 كما سيأتى ، وإمّا فى غيره ، فيلزم رجوع حكمه الى الغير لاليه ، وإمّا لا فى محل كما تقول
 ١٢ المعتزلة . ففيه فسادان : الاول ، يلزم منه التسلسل ، لأن الحادث مسبق بإرادة
 المحدث ، فهى اذن حادثة ، فننقل الكلام اليه ويتسلسل . الثانى استحالة وجود صفة
 لا فى محل .

قال : الْخَامِسَةُ ، أَنَّهُ تَعَالَى مُدْرِكٌ لِأَنَّهُ حَيٌّ ، فَيَصِحُّ أَنْ يُدْرِكَ .
 وَقَدْ وَرَدَ الْقُرْآنُ بِشُبُوتِهِ لَهُ ، فَيَجِبُ إِثْبَاتُهُ لَهُ .

اقول : قد دلت الدلائل النّقابية على اتّصافه تعالى بالإدراك ، وهو زائد على
 ١٨ العلم ، فاننا نجد تفرقة ضرورة بين علمنا بالسّواد والبياض ، والصّوت الهائل والحسن
 وبين ادركنا لها ، وتلك الزيادة راجعة الى تاثير الحاسّة ، لكن قد دلت الدلائل العقليّة
 على استحالة الحواسّ والآلات عليه تعالى ، فيستحيل ذلك الزايد عليه . فادراكه هو
 ٢١ علمه حينئذٍ بالمدرّكات . والدليل على صحّة اتّصافه به هو مادّل على كونه عالمأً بكلّ
 المعلومات من كونه حيأً ، فيصحّ أن يدرك . وقد ورد القرآن بثبوت له ، فيجب إثباته له .

فإدراكه هو علمه بالمدرّكات ، وذلك هو المطلوب .

قال : السَّادِسَةُ ، أَنَّهُ تَعَالَى قَدِيمٌ أَزَلِيٌّ بَاقٍ أَبَدِيٌّ ، لِأَنَّهُ وَاجِبٌ

الْوُجُودِ ، فَيَسْتَحِيلُ الْعَدَمُ السَّابِقُ وَاللَّاحِقُ عَلَيْهِ .

أقول : هذه الصّفات الأربعة لازمة لوجوب وجوده . فالقديم والازلّى هو

المُصَاحِبُ بِمَجْمُوعِ الْأَزْمَنَةِ الْمُحَقَّقَةِ وَالْمُقَدَّرَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى جَانِبِ الْمَاضِي . وَالْبَاقِي هُوَ

المُسْتَمِرُّ الْوُجُودِ الْمُصَاحِبُ لِجَمِيعِ الْأَزْمَنَةِ . وَالْأَبَدِيُّ هُوَ الْمُصَاحِبُ بِجَمِيعِ الْأَزْمَنَةِ مُحَقَّقَةً

كَانَتْ أَوْ مُقَدَّرَةً بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْجَانِبِ الْمُسْتَقْبَلِ . وَالسَّرْمَدِيُّ يَعْصَمُ الْجَمِيعَ . وَالدَّلِيلُ عَلَى

ذَلِكَ هُوَ أَنَّهُ قَدْ ثَبَتَ أَنَّهُ وَاجِبُ الْوُجُودِ ، فَيَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ الْعَدَمُ مُطْلَقًا ، سِوَاءَ كَانُ سَابِقًا

عَلَى تَقْدِيرِ أَنْ لَا يَكُونَ قَدِيمًا أَزَلِيًّا ، أَوْ لَاحِقًا عَلَى تَقْدِيرِ أَنْ لَا يَكُونَ بَاقِيًا أَبَدِيًّا . وَإِذَا

اسْتَحَالَ الْعَدَمُ الْمَطْلُوقُ عَلَيْهِ ، ثَبَتَ قَدَمُهُ وَأَزَلِيَّتُهُ وَبَقَاؤُهُ وَأَبَدِيَّتُهُ ، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ .

قال : السَّابِعَةُ أَنَّهُ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ بِالْإِجْمَاعِ وَالْمُرَادُ بِالْكَلامِ

الْحُرُوفُ وَالْأَصْوَاتُ الْمَسْمُوعَةُ الْمُنْتَظَمَةُ . وَمَعْنَى أَنَّهُ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ

أَنَّهُ يُوجِدُ الْكَلَامَ فِي جِسْمٍ مِنَ الْأَجْسَامِ . وَتَفْسِيرُ الْأَشَاعِرَةِ غَيْرُ مَعْقُولٍ .

أقول : من جملة صفاته تعالى كونه متكلمًا ، وقد اجمع المسلمون على ذلك .

واختلفوا بعد ذلك في مقامات أربع : الأوّل ، في الطّريق إلى ثبوت هذه الصّفة .

وقالت الأشاعرة هو العقل . وقالت المعتزلة هو السّمع . و هو قوله تعالى « وَكَلَّمَ اللَّهُ

مُوسَى تَكْوِينًا » وهو الحقّ لعدم الدليل العقليّ ، وما ذكروه دليلًا فليس بتامّ . وقد

اجمع الأنبياء على ذلك ، وثبوت نبوتهم غير موقوف عليه لجواز تصديقهم بغير الكلام ،

بل موقوف على المعجزات ، ولا يلزم الدّور ، فيجب اثباته . الثّاني في ماهيّة كلامه ،

فزعم الأشاعرة أنّه معنى قديم قائم بذاته ، يُعبرّ عنه بالعبارات المختلفة المتغيّرة المغايرة

للعلم والقدرة ، فليس بحرف ولا صوت ولا أمر ولا نهى ولا خبر ولا استخبار وغير ذلك

٣

٦

٩

١٢

١٥

١٨

٢١

- من أساليب الكلام. وقالت المعتزلة والكرامية والحنبلة هو الحروف والأصوات المركبة
 تركيباً مُفْهِمًا. و الحقّ الأخير لوجهين : الأوّل ، انّ المتبادر إلى أفهام العقلاء هو ما
 ذكرناه ، ولذلك لا يصفون بالكلام من لم يتّصف بذلك كالسّاكت والأخرس . ٣
 الثّاني ، انّ ما ذكروه غير متصوّر ، فانّ المتصوّر إمّا القدرة الذاتيّة التي تصدر عنها
 الحروف والأصوات ، وقد قالوا هو غيرها ، أو العلم وقد قالوا هو غيره ، وباقي الصّفات
 ليست صالحة لمصدريّة ما قالوه ، واذا لم يكن متصوّرًا لم يصحّ إثباته اذا التّصديق
 مسبوق بالتصوّر . الثّالث ، فيما تقوم به تلك الصّفة إمّا الأشاعرة فلقولهم بالمعنى
 قالوا انّه قائم بذاته تعالى . وأمّا القائلون بالحروف والصّوت ، فقد اختلفوا فقالت
 الحنبلة والكرامية انّه قائم بذاته تعالى ، فعندهم هو المتكلّم بالحروف والصّوت . و
 قالت المعتزلة والامامية وهو الحقّ انّه قائم بغيره لابذاته ، كما أوجد الكلام في الشّجرة
 فسمعه موسى (ع) ، ومعنى انه متكلّم انّه فعّل الكلام لا قام به الكلام . و الدليل على
 ذلك انه أمر ممكن ، والله تعالى قادر على كلّ الممكنات . وأمّا ما ذكروه فممنوع ،
 ١٢ وسنّذ المنع من وجهين : الأوّل ، انّه لو كان المتكلّم من قام به الكلام لكان الهواء الذي
 يقوم به الحرف والصّوت متكلّمًا ، وهو باطل ؛ لانّ اهل اللغة لا يُسمّون المتكلّم إلّا
 من فعل الكلام ، لا من قام به الكلام ، ولهذا كان الصّدى غير متكلّم . وقالوا : « تكلمت
 الجنّيّ على لسان المصروع » لاعتقادهم انّ الكلام المسموع من المصروع فاعله الجنّيّ .
 الثّاني ، انّ الكلام إمّا المعنى وقد بان بطلانه ، أو الحرف والصّوت ، ولا يجوز قيامهما
 ١٨ بذاته وإلّا لكان ذا حاسّة لتوقّف وجودهما على وجود آليتهما ضرورة ؛ فيكون الباري
 تعالى ذا حاسّة ، وهو باطل . الرّابع ، في قديمه أو في حدوثه ، فقالت الأشاعرة بقدم
 المعنى ، والحنبلة بقدم الحروف ، وقالت المعتزلة بالحدوث ، وهو الحقّ لوجوه :
 الأوّل ، أنّه لو كان قديمًا لزم تعدّد القدماء وهو باطل ، لانّ القول بقدم غير الله كُفّر
 بالإجماع . ولهذا كُفرت النّصارى لإثباتهم قدم الأقوم . الثّاني ، انه مركّب من الحروف
 والأصوات الذي بعدم السّابق منها بوجود لاحقه ، والقديم لا يجوز عليه العدم . الثّالث ،

انه لو كان قديماً لزم الكذب عليه و التلازم باطل ، فالملزوم مثله . بيان الملازمة انه اخبر
 بإرسال نوح فى الأزل بقوله : « إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه » ولم يرسله اذلا سابق على
 الازل ، فيكون كذباً . الرابع ، انه يلزم منه العبث فى قوله : « آقِيمُوا الصَّلَاةَ ۚ
 وَاتُوا الزَّكَاةَ » اذلا مكلف فى الأزل ، و العبث قبيح ، فيمتنع عليه تعالى . الخامس ،
 قوله تعالى : « مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِّنْ رَبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ ۚ وَالذِّكْرُ هُوَ الْقُرْآنُ ، لقوله :
 « إِنَّا نَحْنُ نُزَلِّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ » « وانه لذي كركك و لقومك » وصفه
 بالحدوث فلا يكون قديماً . فقول المصنّف - رَحِمَهُ اللهُ - « وتفسير الأشاعرة غير معقول »
 اشارة الى ما ذكرناه فى هذه المقدمات .

٩ قال : الثامنة ، انه تعالى صادق ، لأن الكذب قبيح بالضرورة ،
 وَاللَّهُ تَعَالَى مُنْزَهٌ عَنِ الْقَبِيحِ لِاسْتِحَالَةِ النِّقْصِ عَلَيْهِ .

١٢ اقول : من صفاته الثبوتية كونه صادقاً ، والصدق هو الاخبار المطابق . والكذب
 هو الاخبار الغير المطابق ، لأنه لو لم يكن صادقاً لكان كاذباً ، وهو باطل ، لان الكذب
 قبيح ضرورة ، فيلزم اتصاف البارى بالقبيح ، وهو باطل لما أتى . و ايضا الكذب
 نقص ، والبارى تعالى منزّه عن النقص .

١٥ قال : الفصل الثالث فى صفاته السلبية ، وهى سبع :

الأولى ، أنه تعالى ليس بمركب ، وإلا لكان مفتقراً إلى
 أجزائه ، والمفتقر ممكن .

١٨ اقول : لما فرغ من الثبوتية شرع فى السلبية ؛ وتسمى الأولى صفات الكمال ،
 والثانية صفات الجلال ، وإن شئت كان مجموع صفاته صفات جلال . فإن اثبات
 قدرته باعتبار سلب العجز عنه ، وإثبات العلم باعتبار سلب الجهل عنه ، وكذا باقى الصفات .
 ٢١ وفى الحقيقة المعقول لنا من صفاته ليس الا السلوب و الإضافات . وأماكنه ذاته ، و

صفاته ، فحجوبٌ عن نظر العُقُول ، ولا يعلم ما هو الا هو . وقد ذكر المصنّف سبعا :
 الأولى ، انه ليس بمركب . والمركب هو ماله جزء ، ونقيضه البسيط ، وهو مالا جزء
 له . ثم التركيب قد يكون خارجياً كتركيب الأجسام من الجواهر الأفراد . وقد يكون
 ذهنياً كتركيب الماهيات والحدود من الأجناس والفصول . و المركب بكلا المعنيين
 مفتقر الى جزئه ، لامتناع تحققه وتشخصه خارجاً وذهناً بدون جزئه وجزئه غيره ؛
 لانه يسلب عنه ، فيقال الجزء ليس بكل ، وما يُسأل عنه الشئ فهو مغاير له فيكون
 مركباً مفتقرا الى الغير ، فيكون ممكناً . فلو كان البارى جلّت عظمته مركباً ، لكان
 ممكناً وهو محال .

قال : الثانيةُ ، أَنَّهُ لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا عَرَضٍ وَلَا جَوْهَرٍ ، وَإِلَّا لَأَفْتَقَرَ
 إِلَى الْمَكَانِ ، وَلَا مَتَنَعَ أَنْفِكَ أَكُهُ مِنَ الْحَوَادِثِ ، فَيَكُونُ حَادِثًا
 وَهُوَ مُحَالٌ .

اقول : البارى تعالى ليس بجسم خلافاً للمجسمة . والجسم هو ماله طول وعرض
 وعمق . والعرض هو الحال فى الجسم ، ولا وجود له بدونه . والدليل على كونه ليس بجسم
 ولا عرض وجهان : الأوّل ، انه لو كان أحدهما ، لكان ممكناً ؛ والتلازم باطل ، فالملزوم
 مثله . بيان الملازمة ، اننا نعلم بالضرورة أن كل جسم فهو مفتقر الى المكان ، وكل
 عرض مفتقر الى المحلّ والمكان والمحلّ غيرهما ، والمفتقر الى غيره ممكن . فلو كان
 البارى تعالى جسماً أو عرضاً ، لكان ممكناً . الثانى ، أنه لو كان جسماً لكان حادثاً وهو
 محال . بيان الملازمة ، ان كل جسم فهو لا يخلو من الحوادث ، وكل ما لا يخلو من الحوادث
 فهو حادث . وقد تقدّم بيانه فلو كان جسماً لكان حادثاً ، لكنه قديم فيجتمع النقيضان .

قال : وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فِي مَحَلٍّ ، وَإِلَّا لَأَفْتَقَرَ إِلَيْهِ ، وَلَا فِي
 جِهَةٍ ، وَإِلَّا لَأَفْتَقَرَ إِلَيْهَا .

٢١

اقول : هذان وصفان سلبيان : الأوّل ، انه ليس فى محلّ خلافاً للتصارى وجمع

- من المتصوّفة و المعقول من الحلول هو قيام موجود بوجود على سبيل التبعية ، فإن أرادوا هذا المعنى ، فهو باطل ، وإلا لزم افتقار الواجب ، وهو محال . وإن أرادوا غيره ، فلا بدّ من تصوّره أولاً ، ثم الحكم عليه بالنفى والإثبات : الثانى انه تعالى ليس فى جهة ، والجهة مقصد المتحرّك و متعلّق الإشارة . وزعمت الكراميّة انه تعالى فى الجهة الفوقية لما تصوّروه من الظواهر العقلية ، وهو باطل : لانه لو كان فى الجهة ، لكان إمامع استغناؤه عنها ، فلا يحلّ فيها ، أو مع افتقاره إليها ، فيكون ممكناً . والظواهر العقلية لها تاويلات و محامل مذكورة فى مواضعها . لانه لمادلت الدلائل العقلية على امتناع الجسميّة ولو احقها عليه ، وجب تأويل غيرها لاستحالة العمل بهما ، وإلا لاجتمع النقيضان أو الترك لهما ، وإلا لارتفع النقيضان ، أو العمل بالنقل و اطّراح العقل ، وإلا لزم اطّراح النقل أيضا ، لا طّراح أصله ، فيبقى الأمر الرابع ، وهو العمل بالعقل و تأويل النقل .
- قال : وَلَا يَصِحُّ عَلَيْهِ اللَّذَّةُ وَالْأَلْمُ لِامْتِنَاعِ الْمِزَاجِ عَلَيْهِ تَعَالَى .**
- ١٢ **اقول :** الألم واللذّة أمران وجدانيان ، فلا يفتقران الى تعريف ، وقد يقال فيهما : اللذّة إدراك الملائم من حيث هو ملائم ، والألم إدراك المنافى من حيث هو المنافى ، وهما قد يكونان حسيين ، وقد يكونان عقليين ، فإن الإدراك اذا كان حسياً فهما حسيان ، وإلا فعقليان .
- ١٥
- اذا تقرّر هذا فنقول ، أمّا الألم فهو مستحيل عليه إجماعاً من العقلاء اذ لا منافى له تعالى . وأمّا اللذّة فان كانت حسية ، فكذلك ، لانّها من توابع المزاج ، والمزاج يستحيل عليه تعالى ، وإلا لكان جسماً . وإن كانت عقلية ، فقد أثبتّها الحكماء له تعالى و صاحب «الباقوت» منّا ، لان البارى تعالى متصّف بكماله اللّايق به ، لاستحالة النقص عليه ، ومع ذلك فهو مُدرك لذاته وكما له . فيكون أجلّ مُدركٍ لأعظم مُدركٍ باتمّ ادراك . ولا نغنى باللذّة إلا ذلك . وأمّا المتكلمون فقد أطلقوا القول بنفى اللذّة ، إمّا لاعتقادهم نفي اللذات العقلية ، أو لعدم ورود ذلك فى الشّرع فإن صفاته تعالى وأسماؤه توقيفية ، لا يجوز لغيره التهجّم بها الا باذن منه ، لانه وان كان ذلك جازياً فى نظر
- ١٨
- ٢١

العقل ، لكنّه ليس من الأدب لجواز أن يكون غير جاز من جهة لانعلمها .

قال : وَلَا يَتَّحِدُ بِغَيْرِهِ لِإِمْتِنَاعِ الْإِتِّحَادِ الْمَطْلُوبِ .

- ٣ اقول : الإتحاد يقال على معنيين : مجازي و حقيقي ، أمّا المجازي فهو صيرورة الشئ شيئاً آخر بالكون والفساد إمّا من غير اضافة شئء آخر ، كقولهم : « صار الماء هواء » ، و « صار الهواء ماء » ، أو مع اضافة شئء آخر ، كما يقال : « صار التراب طيناً » بانضياف الماء اليه . وأمّا الحقيقي فهو صيرورة الشئئين الموجودين شيئاً واحداً موجوداً .
- ٦ اذا تقرّر هذا فاعلم ، أنّ الأوّل مستحيل عليه تعالى قطعاً ، لاستحالة الكون و الفساد عليه . وأمّا الثاني فقد قال بعض النصارى انه اتّحد بالمسيح ، فانّهم قالوا اتّحدت لاهوتية الباري مع ناسوتية عيسى (ع) . وقالت النصارية انه اتّحد بعلي (ع) .
- ٩ وقال المتصوّفة انه اتّحد بالعارفين . فان عنوا غير ما ذكرناه ، فلا بد من تصوّره أوّلاً ، ثم يحكم عليه ، وان عنوا ما ذكرناه ، فهو باطل قطعاً ، لانّ الاتّحاد مستحيل في نفسه ، فيستحيل إثباته لغيره . أمّا استحالته فهو انّ المتّحدين بعد اتّحادهما إن بقيا موجودين فلا اتّحاد ، لأنّهما إثنان لا واحد . وإن عُدّما معاً ، فلا اتّحاد بل وُجد ثالث . وان عُدّما أحدهما ، وبقي الآخر فلا اتّحاد أيضا ، لأنّ المدموم لا يتّحد بالموجود .

١٥ قال : الثالِثة ، أَنَّهُ تَعَالَى لَيْسَ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ ، لِإِمْتِنَاعِ

انْفِعَالِهِ عَنْ غَيْرِهِ ، وَامْتِنَاعِ النَّقْصِ عَلَيْهِ .

- اقول : اعلم انّ صفاته تعالى لها اعتباران : أحدهما بالنظر الى نفس القدرة الذاتية و العلم الذاتى الى غير ذلك من الصفات . و ثانيهما بالنظر الى تعلق تلك الصفات بمقتضياتها ، كتعلق القدرة بالمقدور ، و العلم بالمعلوم ؛ فهى بهذا المعنى الانزع فى كونها أمورا اعتبارية إضافية متغيّرة بحسب تغيّر المتعلقات و تغيّرها . وأمّا باعتبار الأوّل ، فزعمت الكراميّة أنها حادثة متجدّدة بحسب تجدد المتعلقات . قالوا انه لم يكن قادراً فى الأزل ثم صار قادراً ، ولم يكن عالماً ثم صار عالماً ، و الحقّ بخلافه ، فانّ

- المتجدد فيما ذكره هو التعلق الإعتبارى، فان عنوا ذلك فسلم ولا فباطل لوجهين :
- الأول ، لو كانت صفاته حادثة متجددة لزم انفعاله وتغيره ، واللازم باطل ، فالملزوم
- مثله . بيان اللازم من وجهين : الأول ، ان صفاته ذاتية فتجدد ها مستلزم لتغير
- الذات ، وانفعالها . الثانى ، ان حدوث الصفة يستلزم حدوث قابلية فى المحل لها ،
- وهو مستلزم لانفعال المحل وتغيره ، لكن تغير ماهيته تعالى وانفعالها مُحال ، فلا يكون
- صفاته حادثة وهو المطلوب . الثانى ، ان صفاته تعالى صفات كمال لاستحالة النقص عليه ،
- فلو كانت حادثة متجددة لزم خلوّه من الكمال ، والخلو من الكمال نقص تعالى الله عنه .
- قال : الرَّابِعَةُ ، أَنَّهُ تَعَالَى يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ الرَّؤْيِيَّةُ الْبَصَرِيَّةُ ، لِأَنَّ
- كُلَّ مَرْتَبَةٍ فَهُوَ ذُو جِهَةٍ ، لِأَنَّهُ إِمَّا مُقَابِلٌ أَوْ فِي حُكْمِ الْمُقَابِلِ
- بِالضَّرُورَةِ ، فَيَكُونُ جِسْمًا وَهُوَ مُحَالٌ ، وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى : « لَنْ
- تَرَانِي » وَلَنْ النَّافِيَةَ لِلتَّابِيْدِ .
- اقول : ذهب الحكماء والمعتزلة الى استحالة رؤيته بالبصر لتجرده ، وذهب
- المجسمة والكلامية الى جواز رؤيته بالبصر مع المواجهة . وأما الأشاعرة فاعتقدوا
- تجرده ، وقالوا بصحة رؤيته ، وخالفوا جميع العقلاء . وتحدّث بق بعضهم وقال ليس
- مرادنا بالرؤية الإنطباع ، أو خروج الشعاع ، بل الحالة التى تحصل من رؤية الشيء بعد
- حصول العلم به . وقال بعضهم معنى الرؤية هو أن ينكشف لعباده المؤمنين فى الآخرة
- انكشاف البدر المرنى . والحق أنّهم ان عنوا بذلك الكشف التام فهو مسلم ، فإن
- المعارف تصير يوم القيمة ضرورية ، ولا فلا يتصور منه الا الرؤية ، وهو باطل عقلاً
- وسمعاً . أما عقلاً فلأنه لو كان مرئياً ، لكان فى جهة فيكون جسماً ، وهو باطل لما تقدم .
- بيان الأول ، ان كل مرئى ، فهو إما مقابل أو فى حكم المقابل ، كالصورة فى المرآة ، وذلك
- ضرورى ، وكل مقابل أو فى حكمه فهو فى جهة ، فلو كان البارى تعالى مرئياً لكان فى

- جهة . وأما سمعاً فلوجوه : الأوّل ، ان موسى (ع) لَمَّا سئِلَ الرُّؤْيَا أُجِيبَ بِ: « لَنْ تَرَآنِي » ولن لنق التّأبِيدَ نقلاً عن أهل اللّغة ، واذا لم يره موسى لم يره غيره بطريق أولى . الثّاني ، قوله : « لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ » تمدح بنى ادراك ٣ الأبصار له ، فيكون إثباته له نقصاً . الثّالث ، انّه تعالى استعظم طلب رؤيته ، ورتب الدّم عليه والوعيد ، فقال : « فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرُ مِنْ ذَلِكَ فَتَقَالُوا مِنَّا اللَّهُ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ » ، « وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نُرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا » .
- قال : الْخَامِسَةُ ، فِي نَفْيِ الشَّرِيكِ عَنْهُ لِلسَّمْعِ وَلِلتَّمَانُعِ ،
- فَيَفْسُدُ نِظَامُ الْوُجُودِ ، وَلَا سَتِلْزَامُهُ التَّرَكِيبَ لِاشْتِرَاكِ الْوَاجِبِينَ ٩ فِي كَوْنِهِمَا وَاجِبِي الْوُجُودِ ، فَلَا بُدَّ مِنْ مَآئِزٍ .

اقول : اتفق المتكلمون والحكماء على سلب الشريك عنه تعالى لوجوه :

- الأوّل ، الدلائل السّمعية الدّالة عليه وإجماع الأنبياء ، وهو حجة هنا لعدم توقّف ١٢ صدقهم على ثبوت الوحدانية . الثّاني ، دليل المتكلمين ويسمى دليل التّمانع ، وهو مأخوذ من قوله تعالى : « لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا » . وتقريره انّه لو كان معه شريك لزم فساد نظام الوجود وهو باطل . بيان ذلك انه لو تعلقت ١٥ إرادة أحدهما بإيجاد جسم متحرّك ، فلا يخلو أن يمكن للآخر إرادة سكونه أولاً ، فان أمكن فلا يخلو إمّا أن يقع مرادهما ، فيلزم اجتماع المتنافيين ، أولاً يقع مرادهما ، فيلزم خلوا الجسم عن الحركة والسكون ، أو يقع مراد أحدهما ففيه فسادان : أحدهما ١٨ الترجيح بلا مرجح ، وثانيهما عجز الآخر ، فإن لم يكن للآخر إرادة سكونه ، فيلزم عجزه ، اذ لا مانع الا تعلق إرادة ذلك الغير لكن عجز الإله والترجح بلا مرجح محال ، فيلزم فساد النظام وهو محال أيضاً . الثّالث ، دليل الحكماء ، وتقريره أنّه لو كان ٢١ في الوجود واجا وجود لزم امكانهما . وبيان ذلك انها حينئذ يشتركان في وجوب

الوجود، فلا يخلو إما أن يتميّز أولاً، فإن لم يتميّز لم تحصل الاثنينيّة، وان يتميّزاً
لزم تركيب كل واحد منهما ممّا به المشاركة وممّا به الممايزه، وكل مركّب ممكن،
فيكونان ممكنين، هذا خلف .

قال : السّادسةُ ، فِي نَفْسِ الْمَعْنَى وَالْأَحْوَالِ عَنْهُ تَعَالَى ، لِأَنَّهُ
لَوْ كَانَ قَادِرًا بِقُدْرَةٍ ، وَعَالِمًا بِعِلْمٍ ، وَغَيْرِ ذَلِكَ ، لَأَفْتَقَرَ فِي صِفَاتِهِ
إِلَى ذَلِكَ الْمَعْنَى ، فَيَكُونُ مُمَكِّنًا ، هَذَا خَلْفٌ .

اقول : ذهب الأشاعرة إلى أنّه تعالى قادر بقدره ، وعالم بعلم ، وحىّ بحيوة الى
غير ذلك من الصّفات ، وهى معانٍ قديمة زائدة على ذاته ، قائمة بها . وقالت البهشمية
أنّه تعالى مُساوٍ لغيره من الدّوات ، وممتاز بحالة تسمى الألوهيّة ، وتلك الحالة
توجب له احوالاً اربعة : وهى القادريّة والعالميّة والحَيّية والموجوديّة . والحالُ عندهم
صفة لموجود ولا تُوصف بالوجود ولا بالعدم . والبارى تعالى قادر باعتبار تلك القادريّة
او عالم باعتبار تلك العالميّة ، الى غير ذلك . وبتلان تلك الدعوى ضرورى ، لان
الشيء إمّا موجود أو معدوم ، اذ لا واسطة بينهما . وقالت الحكماء والمحققون
من المتكلّمين انه تعالى قادر لذاته ، وعالم لذاته ، الى غير ذلك من الصّفات . وما
يتصوّر من الزيادة من قولنا : « ذات عالمة وقادرة » فتلك أمور اعتباريّة زائدة فى الدّهن
لا فى الخارج وهو الحقّ . لنا ، انه لو كان قادراً بقدره أو قادريّة ، او عالماً بعلم او عالميّة ،
إلى غير ذلك من الصّفات ، لزم افتقار الواجب فى صفاته إلى غيره ؛ لأنّ تلك المعانى
والأحوال مغايرة لذاته قطعاً ، وكلّ مفتقر إلى غيره ممكن ، فلو كانت صفاته زائدة على
ذاته لكان ممكناً ، هذا خلف .

قال : السّابعةُ ، أَنَّهُ تَعَالَى غَنِيٌّ لَيْسَ بِمُحْتَاجٍ ، لِأَنَّ وَجُوبَ

وَجُودِهِ دُونَ غَيْرِهِ يَقْتَضِي اسْتِغْنَاؤَهُ عَنْهُ ، وَ اِفْتِقَارُ غَيْرِهِ إِلَيْهِ .

اقول : من صفاته السلبيّة كونه ليس بمحتاج إلى غيره مطلقاً ، لاني ذاته ولا في صفاته وذلك لأنّ وجوب الوجود الثابت له يقتضى استغنائه مطلقاً عن مجموع ما عداه ، فلو كان محتاجاً لزم افتقاره ، فيكون ممكناً ، تعالى الله عنه ، بل البارى جلّت عظّمته مُسْتغْنٍ عن مجموع ما عداه ، والكلُّ رَشْحَةٌ من رشحات وجوده ، وذرة من ذرّات فيض جوده .

قال : الفصل الرابع فى العدل ، وفيه مباحث :

الأوّل ، العَقْلُ قَاضٍ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ مِنَ الْأَفْعَالِ مَا هُوَ حَسَنٌ ، كَرَدِّ الْوَدِيعَةِ وَالْإِحْسَانِ وَالصَّدَقِ النَّافِعِ ، وَبَعْضُهَا مَا هُوَ قَبِيحٌ ، كَالظُّلْمِ وَالْكَذِبِ الضَّارِّ ، وَلِهَذَا حَكَمَ بِهِمَا مَنْ نَفَى الشَّرَائِعَ ، كَالْمَلَا حِدَةِ وَحُكْمَاءِ الْهِنْدِ ، وَلِأَنَّهُمَا لَوِ انْتَفَيَا عَقْلاً لَأَنْتَفَيَا سَمْعاً ، لِانْتِفَاءِ قُبْحِ الْكِذْبِ حِينَئِذٍ مِنَ الشَّارِعِ .

اقول : لتما فرغ من مباحث التّوحيد ، شرع فى مباحث العدل . والمراد بالعدل هو تنزيه البارى تعالى عن فعل القبيح ، والاحلال بالواجب . ولتأ توقف ذلك على معرفة الحسن والقبح العقليّين ، قدّم البحث فيه . واعلم ان الفعل الضّرورى التّصوّر ، وهو إمّا ان يكون له وصف زايد على حدوثه أولاً ، والثانى كحركة السّاهى والنّائم ، والأوّل إمّا ان ينفر العقل من ذلك الزّائد أولاً ، والأوّل هو القبيح . والثانى وهو التّدى لا ينفر العقل منه ، إمّا أن يتساوى فعله وتركه وهو المباح ، اولاً يتساوى ، فان ترجّح تركه فهو إمّا مع المنع من التقيض وهو الحرام وإلا فهو المكروه ، وان ترجّح فعله ، فإمّا مع المنع من تركه وهو الواجب ، أو مع جواز تركه وهو المندوب .

- اذا تقرّر هذا فاعلم ، انّ الحسن و القبح يقالان على ثلاثة معانٍ : الأوّل ، كون الشئء صفة كمال ، كقولنا العلم حسن ، او صفة نقص كقولنا الجهل قبيح . الثّانى ، كون الشئء ملايما للطبع كالمستلذّات او منافرا عنه كالألام . الثّالث ، كون الحسن ما يستحقّ على فعله المدح عاجلا والثّواب آجلاً . والقبيح ما يستحقّ فاعله على فعله الذمّ عاجلاً والعقاب آجلاً ، ولاخلاف في كونهما عقليّين بالإعتبارين الأوّلين ، وأمّا باعتبار الثّالث فاختلف المتكلمون فيه ، فقالت الأشاعرة ليس في العقل ما يدلّ على الحسن والقبح بهذا المعنى ، بل الشّرع ، فما حسنه فهو الحسن ، وما قبحه فهو القبيح . وقالت المعتزلة والإمامية في العقل ما يدلّ على ذلك ، فالحسن حسن في نفسه ، والقبيح قبيح في نفسه ، سواء حكم الشّارع بذلك أولا . ونبهوا على ذلك بوجوه : الأوّل ، أنّنا نعلم ضرورة حسن بعض الأفعال كالصدّق النّافع والإنصاف والإحسان وردّ الوديعة وانقاذ المساكين وأمثال ذلك ، وقبح بعض الكذب الضّار والظلم والإسائة الغير المستحقّة وأمثال ذلك من غير مُخالفة شكّ فيه . ولذلك كان هذا الحكم مركزاً في الجبلّة الإنسان ، فإنّا اذا قلنا لشخص : « إن صدقت فلانك دينارٌ وإن كذبت فلانك دينارٌ » ، واستوى الأمران بالنسبة اليه ، فإنّه بمجرد عقله يميل الى الصدق .
- الثّانى ، أنّه لو كان مدرك الحسن والقبيح هو الشّرع لاغيره ، لزم ان لا يتحققا بدون شرطه والتّلازم باطل ، فاللزوم مثله . أمّا بيان التّلازم فلا متناع تحقّق المشروط بدون شرطه ضرورة . واما بيان بطلان التّلازم ، فلانّ من لا يعتقد الشّرع ، ولا يحكم به كالملاحدة وحكماء الهند يعتقدون حسن بعض الأفعال ، وقبح بعض من غير توقّف في ذلك .
- فلو كان مما يعلم بالشّرع لما حكم به هولاء . الثّالث ، أنّه لو انتفى الحسن والقبح العقليّان ، انتفى الحسن والقبح الشّرعيّان ، والتّلازم باطل اتفاقاً ، فكذا الملزوم وبيان الملازمة بانتفاء قبح الكذب حينئذٍ من الشّارع ، اذ العقل لم يحكم بقبحه ، وهو لم يحكم بقبح كذب نفسه ، وما اذا انتفى قبح الكذب منه انتفى الوثوق بحسن ما نخبرنا بحسنه وقبح ما نخبرنا بقبحه .

قال : الثاني ، إِنَّا فَاعِلُونَ بِالِاخْتِيَارِ ، وَالضَّرُورَةَ قَاضِيَةً بِذَلِكَ ،
لِلْفَرْقِ الضَّرُورِيِّ بَيْنَ سُقُوطِ الْإِنْسَانِ مِنْ سَطْحٍ ، وَنَزُولِهِ مِنْهُ عَلَى
الدَّرَجِ ، وَلا مَتْنَاعِ تَكْلِيفِنَا بِشَيْءٍ فَلا عِصْيَانَ ، وَلِقُبْحِ أَنْ يَخْلُقَ
الفِعْلَ فِينَا ، ثُمَّ يُعَذِّبُنَا عَلَيْهِ ، وَلِلِسَّمْعِ .

- اقول : ذهب ابو الحسن الاشعري ومن تابعه الى ان الأفعال كلها واقعة بقدره الله تعالى ، وانه لا فعل للعبد اصلاً . وقال بعض الاشعريّة ان ذات الفعل من الله ، والعبد له الكسب ، وفسروا الكسب بانه كون الفعل طاعة او معصية . وقال بعضهم معناه ان العبد اذا صمم العزم على الشيء ، خلق الله تعالى الفعل عقبيه . وقالت المعتزلة والزيدية و الإمامية ، ان الافعال الصادرة من العبد وصفاتها ، والكسب الذي ذكره كلها واقعة بقدره العبد واختياره ، وانه ليس بمجبور على فعله ، بل له ان يفعل وله ان لا يفعل وهو الحق لوجوه : الأول ، اننا نجد تفرقة ضرورة بين صدور الفعل منّا تابعاً للقصد والداعي كالنزول من السطح على الدرج ، وبين صدور الفعل لا كذلك ، كالسقوط منه إما مع القاهر أو مع الغفلة ، فانا نقدر على الترك في الأول دون الثاني ، ولو كانت الأفعال ليست منا لكانت على وتيرة واحدة من غير فرق ، لكن الفرق حاصل ، فيكون منّا ، وهو المطلوب . الثاني ، لو لم يكن العبد مؤجداً لأفعاله ، لامتنع تكليفه وإلا لزم التكليف بما لا يطاق . وانما قلنا ذلك لانه حينئذ غير قادر على ما كلف به ، فلو كلف كان تكليفها بما لا يطاق وهو باطل بالإجماع . و إذا لم يكن مكلفاً لم يكن عاصياً بالمخالفة ، لكنّه عاصٍ بالإجماع . الثالث ، انه لو لم يكن العبد قادراً مؤجداً لفعله لكان الله أظلم الظالمين . و بيان ذلك أن الفعل القبيح إذا كان صادراً منه تعالى ، استحالت معاقبة العبد عليه ، لانه لم يفعله ، لكنّه تعالى يعاقبه إتفاقاً ، فيكون ظالماً ، تعالى الله عنه . الرابع ، الكتاب العزيز الذي هو فرقان بين الحق والباطل مشحون بإضافة الفعل الى العبد ، وانه واقع بمشيئته كقوله تعالى : « فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ » ، « إِنَّ يَتَّبِعُونَ

«إِلَّا الظَّنَّ» ، «حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» ، «وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ» ،
 «كُلَّ امْرِيٍّ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ» ، «جِزَاءَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» الى غير
 ذلك ، وكذلك آيات الوعد والوعيد والندم والمدح وهى اكثر من ان تحصى .

قال : الثالثُ ، فى استحالة القُبْحِ عَلَيْهِ تَعَالَى ، لِأَنَّ لَهُ صَارِفًا
 عَنْهُ وَهُوَ الْعِلْمُ بِالْقُبْحِ ، وَلَا دَاعِيَ لَهُ إِلَيْهِ ، لِأَنَّهُ إِذَا دَاعَى الْحَاجَةَ
 الْمُمْتَنِعَةَ عَلَيْهِ ، أَوِ الْحِكْمَةَ وَهُوَ مُنْتَفٍ هُنَا ؛ وَلِأَنَّهُ لَوْ جَازَ صُدُورُهُ
 لَأَمْتَنَعَ إِثْبَاتُ النَّبُوءَاتِ .

اقول : يستحيل ان يكون البارى تعالى فاعلاً للقبیح ، وهو مذهب المعتزلة ، و
 عند الأشاعرة ، هو فاعلُ الكلِّ حسناً كان او قبيحاً ، والدليل على ما قلناه و جهان :
 الأوّل ، ان الصّارِف عنه موجود ، والدّاعى إليه معدوم ، وكلّهما كان كذلك امتنع الفعل
 ضرورة . أمّا وجود الصّارِف فهو القبح ، والله تعالى عالم به . وأمّا عدم الدّاعى فلانه
 إمّا داعى الحاجة إليه وهو عليه مُحال ، لانه غير محتاج ، وإمّا داعى الحكمة الموجودة
 فيه وهو محال ، لان القبيح لاحكمه فيه . الثّانى ، انه لو جاز عليه القبيح ، إمتنع اثبات
 النبّوات ، والتّلازم باطل اجماعاً ، فالملزوم مثله . بيان الملازمة ، انه حيثنذ لا يقبح منه
 تصديق الكاذب ومع ذلك لا يمكن الجزم بصحّة النبّوة ، وهو ظاهر .

قال : فحينئذٍ يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ إِرَادَةُ الْقَبِيحِ ، لِأَنَّهَا قَبِيحَةٌ .

اقول : ذهب الأشاعرة الى انه تعالى مرید بمجموع الكائنات حسنة كانت أو
 قبيحة ، شرّاً كان او خيراً ، إيماناً كان أو كفراً ، لانه مُوجِدٌ للكلِّ ، فهو مرید له . و
 ذهب المعتزلة الى استحالة ارادته للقبیح او الكفر ، وهو الحقّ ، لأن إرادة القبيح ، أيضاً
 قبيحة ، لأننا نعلم ضرورة أنّ العقلاء كما يذمّون فاعل القبيح ، فكذا مریده ، والامر به .

فقول المصنف : « فحينئذٍ » أتى بفاء النتيجة ، أى يلزم من إمتناع فعل القبيح إمتناع ارادته .

٣ قال : الرَّابِعُ ، فِي أَنَّهُ تَعَالَى يَفْعَلُ لِغَرَضٍ لِدِلَالَةِ الْقُرْآنِ عَلَيْهِ ، وَلَا سْتِلْزَامَ نَفْسِهِ الْعَبَثَ ، وَهُوَ قَبِيحٌ .

اقول: ذهبت الأشاعرة الى أنه تعالى لا يفعل لغرض ، وإلا لكان ناقصاً مستكملاً

٦ بذلك الغرض ، وقالت المعتزلة أن أفعال الله معللة بالأغراض ، وإلا لكان عابثاً ، تعالى الله عنه ، وهو مذهب اصحابنا الامامية ، وهو الحق لوجهين : نقلى وعقلى ، اما النقلى فدلالة القران عليه ظاهرة كقوله تعالى : « أَفَحَسِبْتُمْ إِنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَإِنَّا لَنَنقُلُ الْغُرُوثَ إِذْ يَخْرُجُونَ » ، « وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا » .

٩ وأما العقلى فهو انه لولا ذلك لزم أن يكون عابثاً ، والتلازم باطل ، فالمسلزوم مثله .
١٢ أما بيان التلزم فظاهر ، وأما بطلان التلازم ، فلان العبث قبيح ، والقبيح لا يتعاطاه الحكيم . وأما قولهم : « لو كان فاعلاً لغرض لكان مستكملاً بذلك » فإنها يلزم الاستكمال ان لو كان الغرض عائداً إليه ، لكنّه ليس كذلك بل هل هو عائد إمّا إلى منفعة العبد أو لاقتضاء نظام الوجود ، وذلك لا يلزم منه الاستكمال .

١٥ قال : وَلَيْسَ الْغَرَضُ الْإِضْرَارُ لِقُبْحِهِ ، بَلِ النَّفْعُ .

اقول : لما ثبت أن فعله تعالى معلل بالغرض ، وأن الغرض عائد الى غيره ،

١٨ فليس الغرض حينئذٍ إضرار ذلك الغير ، لأن ذلك قبيح عند العقلاء كمن قدّم الى غيره طعاماً مسموماً يريد به قتله . فإذا لم يكن الغرض الإضرار ، تعيين أن يكون النفع وهو المطلوب .

٢١ قال : فَلَا بُدَّ مِنَ التَّكْلِيفِ ، وَهُوَ بَعْثٌ مَنِ تَجِبُ طَاعَتُهُ عَلَى

مَا فِيهِ مَشَقَّةٌ عَلَىٰ جِهَةِ الْإِبْتِدَاءِ بِشَرْطِ الْإِعْلَامِ .

اقول : لما ثبت الغرض من فعله تعالى نفع العبد ، ولا نفع حقيقى الا الثواب ،

لأن ما عدها إمّا دفع ضرر أو جلب نفع غير مستمر ، فلا يحسن أن يكون ذلك غرضاً
لخلق العبد . ثمّ الثواب يقبح الإبتداء به كما يأتى ، فاقترضت الحكمة توسط التكليف
والتكليف لغة مأخوذ من الكلفة وهى المشقة ، واصطلاحاً على ما ذكره المصنّف .

فالبعث على الشئ هو الحمل عليه ، ومن تجب طاعته هو الله تعالى ، فلذلك قال : « على
جهة الابتداء » لأنّ وجوب طاعة غير الله كالنبيّ (ص) والامام (ع) والوالد والسيد
والمنعم تابع ومتفرّع على طاعة الله . وقوله : « على ما فيه مشقة » احتراز عما لامشقة فيه ،

كالبعث على النكاح المستلذّ وأكل المستلذّات من الأطعمة والأشربة . وقوله : « بشرط
الاعلام » أى بشرط إعلام المكلف بما كلف به ، وهو من شرايط حسن التكليف . و
شرايط حسنه ثلاثه .

الأوّل ، عايد الى التكليف نفسه وهو أربع : الأوّل ، انتفاء المفسدة فيه لأنه قبيح .
الثانى ، تقدّمه على وقت الفعل . الثالث ، إمكان وقوعه لأنّه يقبح التكليف بالمستحيل .
الرابع ، ثبوت صفة زائدة على حسنة اذ لا تكليف بالمباح .

الثانى ، عائد الى المكلف وهو فاعل التكليف وهو اربع : الأوّل ، علمه بصفات
الفعل من كونه حسناً او قبيحاً . الثانى ، علمه بقدر ما يستحقّه كل واحد من المكلفين من
ثواب وعقاب . الثالث ، قدرته على إيصال المستحقّ حقّه . الرابع ، كونه غير فاعل
للقبيح .

الثالث ، عائد الى المكلف وهو محلّ التكليف وهى ثلاثة : الأوّل ، قدرته على الفعل
لاستحالة تكليف ما لا يطاق كتكليف الاعمى نقط المصحّف والزمن بالطيران .
الثانى ، علمه بما كلف به او إمكان علمه به ، فالجاهل المتمكّن من العلم غير معذور .
الثالث ، إمكان آلة الفعل .

ثمّ متعلّق التكليف إمّا علم أو ظنّ أو عمّل . أمّا العلم فإمّا عقلى كالعلم بالله و

صفاته وعدله والنبوة والإمامة، أو سمعى كالشروعات. وأما الظن فكمافي جهة القبلة،
وأما العمل فكالعبادات .

- ٣ قال : وَإِلَّا لَكَانَ مُغْرِبًا بِالْقَبِيحِ حَيْثُ خَلَقَ الشَّهَوَاتِ وَالْمَيْلِ
إِلَى الْقَبِيحِ وَالنُّفُورَ عَنِ الْحَسَنِ ، فَلَا بُدَّ مِنْ زَاجِرٍ وَهُوَ التَّكْلِيفُ
اقول : هذا اشارة الى وجوب التكليف في الحكمة ، وهو مذهب المعتزلة ، وهو
الحقّ خلافاً للاشعرية ، فانهم لم توجبوا على الله تعالى شيئاً لا تكليفاً ولا غيره . والدليل
٦ على ما قلناه أنه لولا ذلك لكان الله فاعلاً للقبيح . وبيان ذلك انه خلق في العبد
الشهوات والميل الى القبائح والنفرة والتأني عن الحسن ، فلولم يقرر عبده ويكلفه بوجوب
الواجب وقبح القبيح ، ويعده ويتوعده لكان الله تعالى مغرباً له بالقبيح ، والإغراء
٩ بالقبيح قبيح .

قال : وَ الْعِلْمُ غَيْرُ كَافٍ لِاسْتِسْمَالِ الدَّمِّ فِي قَضَاءِ الْوَطْرِ .

- ١٢ اقول : هذا جواب عن سؤال مقدر ، تقدير السؤال انه « ليم لا يكون العلم
باستحقاق المدح على الحسن داعياً إليه وحينئذ لا حاجة الى التكليف لحصول الغرض
بدونه » أجب المصنّف بان العلم غير كافٍ لانه كثيرا ما يستسهل الدم على القبيح مع
١٥ قضاء الوطر منه خاصة مع حصول الدواعي الحسية التي هي في الأكثر تكون قاهرة
للدواعي العقلية .

قال : وَجِهَةٌ حُسْنِهِ التَّعْرِيفُ لِلثَّوَابِ ، أَعْنِي النَّفْعَ الْمُسْتَحَقَّ

- ١٨ الْمُقَارِنِ لِلتَّعْظِيمِ وَالْإِجْلَالِ الَّذِي يَسْتَحِيلُ الْإِبْتِدَاءُ بِهِ .
اقول : هذا أيضا جواب عن سؤال مقدر ، تقدير السؤال : « أن جهة حسن التكليف
إما حصول العقاب وهو باطل قطعاً ، أو حصول الثواب وهو أيضا باطل لوجهين :
الأول ، ان الكافر الذي يموت على كفره مكلف مع عدم حصول الثواب له . الثاني ،
٢١ أن الثواب مقدور لله تعالى ابتداء فلا فائدة في توسط التكليف » . أجب عنه بأن جهة

حسنه هو التعريض للثواب لاحصول الثواب ، و التعريض عام بالنسبة الى المؤمن والكافر ، و كون الثواب مقدوراً لله تعالى ابتداء مسلم ، لكن يستحيل الابتداء به من غير توسط التكليف ، لأنه مشتمل على التعظيم ، و تعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح عقلاً . و قول المصنّف فى تعريف الثواب : « النفع المستحقّ المقارن للتعظيم » فالنفع يشتمل الثواب و التفضّل و العوض ، فبقيد المستحقّ خرج التفضّل ، و بقيد المقارن للتعظيم خرج العوض .

قال : الخَامِسُ ، فى أَنَّهُ تعالى يَجِبُ عَلَيْهِ اللُّطْفُ ، وَهُوَ مَا يُقَرَّبُ الْعَبْدَ إِلَى الطَّاعَةِ وَيَبْعَدُهُ عَنِ الْمَعْصِيَةِ ، وَ لَاحِظٌ لَهُ فى التَّمَكِينِ ، وَ لَا يَبْلُغُ الْإِلْجَاءَ لِتَوْقُفٍ غَرَضِ الْمُكَلِّفِ عَلَيْهِ . فَإِنَّ الْمُرِيدَ لِفِعْلِ مَنْ غَيْرِهِ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ لَا يَفْعَلُهُ إِلَّا بِفِعْلِ يَفْعَلُهُ الْمُرِيدُ مِنْ غَيْرِ مَشَقَّةٍ لَوْ لَمْ يَفْعَلْهُ لَكَانَ نَاقِضاً لِغَرَضِهِ وَهُوَ قَبِيحٌ عَقْلاً .

اقول : ما يتوقف عليه إيقاع الطاعة و ارتفاع المعصية تارة يكون التوقف عليه لازماً ، و بدونه لا يقع الفعل و ذلك كالقدرة و الآلة ، و تارة لا يكون كذلك بل يكون المكلف باعتبار الطاعة المتوقف عليه أدنى و أقرب إلى فعل الطاعة و ارتفاع المعصية و ذلك هو اللطف . بقوله : « و لاحظ له فى التمكين » اشارة الى القسم الأول كالقدرة ، فإنّها ليست لطفاً فى الفعل بل شرطاً فى إمكانه . و قوله : « و لا يبلغ الإلجاء » لأنه لو بلغ الإلجاء لكان منافياً للتكليف .

إذا تقرّر هذا فاعلم ، ان اللطف تارة يكون من فعل الله فيجب عليه ، و تارة يكون من فعل المكلف ، فيجب عليه تعالى إشعاره به و إيجابه عليه ، و تارة من فعل غيرهما فيشترط فى التكليف العلم به و إيجاب الله ذلك الفعل على ذلك الغير و إثابته عليه . و انما قلنا بوجود ذلك كله على الله ، لأنه لو لا ذلك لكان ناقضاً لغرضه ، و نقض

الغرض قبيح عقلاً . و بيان ذلك انّ المرید من غيره فعلاً من الأفعال ، و يعلم المرید أنّ المراد منه لا يفعل الفعل المطلوب إلا مع فعل يفعله المرید مع المراد منه من نوع ملاطفة أو مكاتبة أو إرسال اليه أو السعي اليه وأمثال ذلك من غير مشقة عليه في ذلك ، فلو لم يفعل ذلك مع تصميم إرادته لعدّه العقلاء ناقضاً لغرضه و ذمّوه على ذلك . و كذلك القول في حقّ البارئ تعالى مع إرادة إيقاع الطاعة و ارتفاع المعصية ، لو لم يفعل ما يتوقّفان عليه لكان ناقضاً لغرضه ، و نقض الغرض قبيح ، تعالى الله عن ذلك .

قال : السّادس ، في أنّه تعالى يَجِبُ عَلَيْهِ فِعْلُ عِوَضِ الْأَلَمِ الصّادِرَةِ عَنْهُ ، وَ مَعْنَى الْعِوَضِ هُوَ النَّفْعُ الْمَسْتَحَقُّ الْخَالِي مِنْ التّعْظِيمِ وَ الْإِجْلَالِ وَ الْإِلْكَانِ ظَالِمًا ، تعالى الله عن ذلك . وَيَجِبُ زِيَادَتُهُ عَلَى الْأَلَمِ وَ الْإِلْكَانِ عَيْثًا .

اقول : الالم الحاصل للحيوان إمّا أن يعلم فيه وجه من وجوه القبح فذلك يصدر عنّا خاصّة ، أو لا يعلم فيه ذلك فيكون حسناً . وقد ذكر لحسن الألم وجوه : الأوّل ، كونه مستحقّاً . الثّاني ، كونه مشتملاً على النّفْع الزّايِد العائد الى المتألّم . الثّالث ، كونه مشتملاً على وجه دفع الضّرر الزّايِد عليه . الرّابع ، كونه بما جرت به العادة . الخامس ، كونه مشتملاً على وجه الدّفْع . و ذلك الحسن قد يكون صادراً عنه تعالى و قد يكون صادراً عنّا ، فأما ما كان صادراً عنه تعالى على وجه النّفْع فيجب فيه أمران : احدهما ، العوض عنه و إلا لكان ظالماً ، تعالى الله عنه . و يجب أن يكون زائداً على الألم إلى حدّ الرضا عند كلّ عاقل ، لأنّه يقبح في الشّاهد إيّلام شخص لتعويضه عوض ألمه من غير زيادة لاشتماله على العبثيّة . و ثانيها اشتماله على اللطف إمّا للمتألّم أو لغيره ليخرج من العبث . و أمّا ما كان صادراً عنّا مما فيه وجه من وجوه القبح ، فيجب على الله الإنتصاف للمتألّم من الموليم لعدله ، ولدلالة السّمع عليه ، و يكون العوض مساوياً للالم ، و إلا لكان ظالماً .

وهنا فوائد : الأولى ، العوض هو النفع المستحق الخالى من تعظيم وإجلال ،
 فبقيد المستحق خرج التفضّل ، وبقيد الخلوّ عن التعظيم خرج الثواب . الثانية ، لا يجب
 دوام العوض لأنه لا يحسن فى الشاهد ركوب الأهوال الخطيرة ومكابدة المشاقّ العظيمة ٣
 لنفع منقطع قليل . الثالثة ، العوض لا يجب حصوله فى الدنيا لجواز أن يعلم الله المصلحة
 فى تأخيرها بل قد يكون حاصلًا فى الدنيا وقد لا يكون . الرابعة ، الذى يصل اليه عوض
 ألمه فى الآخرة إمّا أن يكون من أهل الثواب أو من أهل العقاب ، فإن كان من أهل ٦
 الثواب فيكفيه إيصال اعواضه إليه بان يفرّقها الله تعالى على الأوقات ، او يتفضّل عليه
 بمثلها . وإن كان من أهل العقاب اسقط بها جزء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان
 يفرّق القدر على الأوقات . الخامسة ، الألم الصادر عنا بأمره تعالى أو بإباحته والصادر ٩
 عن غير العاقل كالعجائوات وكذا ما يصدر عنه من تفويت المنفعة لمصلحة الغير وإنزال
 الغموم الحاصلة من غير فعل العبد يجب عوض ذلك كله على الله تعالى لعدله وكرمه .

١٢ اقول : الفصل الخامس فى النبوة .

النَّبِيُّ (ص) هُوَ الْإِنْسَانُ الْمُخْبِرُ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ أَحَدٍ
 مِنَ الْبَشَرِ .

١٥ اقول : لما فرغ من مباحث العدل أردف ذلك بمباحث النبوة لتفرّعها عليه ،
 وعرف النبيّ بأنّه الإنسان المُخْبِرُ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ أَحَدٍ مِنَ الْبَشَرِ . فبقيد الإنسان
 يخرج الملك ، وبقيد المخبر عن الله يخرج المخبر عن غيره ، وبقيد عدم واسطة بشر يخرج
 الإمام والعالم فانهما مخبران عن الله تعالى بواسطة النبيّ . ١٨

٢١ اذا تقرّر هذا فاعلم ، انّ النبوة مع حسنها خلافا للبراهمة واجبة فى الحكمة خلافا
 للأشاعرة ، والدليل على ذلك هو أنّه ليا كان المقصود من إيجاد الخلق هو المصلحة
 العائدة إليهم ، كان إسعافهم بما فيه مصالحهم وردعهم عما فيه مفسدهم واجبا
 فى الحكمة ، وذلك إمّا فى أحوال معاشهم أو أحوال معادهم . أمّا أحوال معاشهم

فهو أنه لما كانت الضرورة داعية في حفظ النوع الإنساني إلى الاجتماع الذي يحصل معه مقاومة كل واحد لصاحبه فيما يحتاج إليه ، استلزم ذلك الاجتماع تجاذباً وتنازعاً يحصلان من محبة كل واحد لنفسه وإرادة المنفعة لها دون غيره بحيث يفضى ذلك إلى ٣ فساد النوع واصفحالاه ، فاقتضت الحكمة وجود عدل يفرض شرعاً يجرى بين النوع بحيث ينقاد كل واحد الى أمره وينتهي عند زجره . ثم لو فرض ذلك الشرع إليهم ٦ لحصل ما كان أولاً ، اذ لكل واحد رأى يقتضيه عقله وميل يوجهه طبعه ، فلا بد حينئذ من شارع متميز بآيات ودلالات تدل على صدقه كي يشرع ذلك الشرع مبلغاً له عن ربه يعيد فيه المطيع ، ويتوعّد العاصي ليكون ذلك أدعى إلى انقيادهم لأمره ونهيه . وأما في أحول معادهم فهو أنه لما كانت السعادة الاخروية لا تحصل الا بكمال النفس ٩ بالمعارف الحقّة والأعمال الصالحة ، وكان التعلّق بالأموال الدنيوية وانغمار العقل في الملابس الدنيوية البدنية مانعاً من ادراك ذلك على الوجه الأتمّ والنهج الأصوب ، أو يحصل إدراكه لكن مع مخالجة الشكّ ومعارضة الوهم ، فلا بد حينئذ من وجود شخص لم يحصل له التعلّق ١٢ المانع بحيث يقرّر لهم الدلائل ويوضحها لهم ويزيل الشبّهات ويدفعها ويعضد ما اهتدت اليه عقولهم ، ويبين لهم مالم يهتدوا إليه ، ويذكرهم خالقهم ومعبودهم ، ويقرّر لهم العبادات والأعمال الصالحة ماهي ؟ وكيف هي على وجه يوجب لهم الزلْفى عند ربهم ، ويكررها ١٥ عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير كي لا يستوى عليهم السهو والتسيان اللذان هما كالطبيعة الثانية للإنسان ، وذلك الشخص المفتقر اليه في احوال المعاش والمعاد هو النبي . والنبي واجب في الحكمة وهو المطلوب .

١٨

قال : وَفِيهِ مَبَاحِثُ : الْأَوَّلُ ، فِي نُبُوَّةِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

بْنِ عَبْدِ الْمَطْلَبِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) ، لِأَنَّهُ ظَهَرَ الْمُعْجِزَةُ عَلَى يَدِهِ كَالْقُرْآنِ ،

٢١ وَأَنْشِقَاقِ الْقَمَرِ ، وَنُبُوعِ الْمَاءِ مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِهِ ، وَإِشْبَاعِ الْخَلْقِ

الكَثِيرِ مِنَ الطَّعَامِ الْقَلِيلِ ، وَتَسْبِيحِ الْحَصَى فِي كَفِّهِ وَهِيَ أَكْثَرُ

مِنْ أَنْ تُحْصَى . وَادَّعَى النُّبُوَّةَ فَيَكُونُ صَادِقًا ، وَإِلَّا لَزِمَ إِغْرَاءُ
الْمُكَلَّفِينَ بِالْقَبِيحِ فَيَكُونُ مُحَالًا .

- ٣ اقول : لما كانت المصالح تختلف بحسب اختلاف الأزمان والأشخاص ، كالمريض
الذى يختلف أحواله فى كَيْفِيَّةِ المعالجة واستعمال الأدوية بحسب اختلاف مزاجه فى تنزلاته
فى المرض بحيث يعالج فى وقت بما يستحيل معالجته به فى وقت آخر ، كانت النبوة والتشريع
٦ مختلفين بحسب اختلاف مصالح الخلق فى أزمانهم وأشخاصهم . وذلك هو السر فى نسخ
الشرايع بعضها ببعض الى انتهت النبوة والشريعة الى نبيينا محمد الذى اقتضت الحكمة
كون نبوته وشريعته ناسختين لما تقدمهما ، باقيتين ببقاء التكليف . والدليل على صحة نبوته
٩ هو انه ادعى النبوة ، وظهر المعجزة على يده ، وكل من كان كذلك كان نبيا حقا .
فيحتاج الى بيان أمور ثلاثة : الأول ، انه ادعى النبوة . الثانى ، انه ظهر المعجزة على يده .
الثالث ، انه كل من كان كذلك فهو نبي حق . أما الأول ، فهو ثابت إجماعا من الناس
١٢ بحيث لم ينكره أحد . وأما الثانى ، فلان المعجز هو الأمر الخارق للعادة المطابق للدعوى
المقرون بالتحدى المعتد على الخلق الإتيان بمثله . أما اعتبار خرق العادة إذلولاه لما كان معجزا
كطلوع الشمس من مشرقها ، وأما مطابقته الدعوى فلدلالته على صدق ما ادعاه ، اذ لو
١٥ خالف ذلك كما فى قضية مسيئة الكذاب لما دل على الصدق ، وأما التعذر على الخلق
فلانه لو كان أكثرى الوقوع لما دل أيضا على النبوة . ولا شك أيضا فى ظهور المعجزات
على يد نبينا ، وذلك معلوم بالتواتر الذى يفيد العلم ضرورة . فمن ذلك القرآن الكريم
الذى تحدى به الخلق ، وطلب منهم الإتيان بمثله فلم يقدروا على ذلك ، عجزت عنه مصاقع
١٨ الخطباء من العرب العرباء حتى دعاهم عجزهم الى محاربتة ومسايفته الذى حصل به ذهاب
نفوسهم وأموالهم وسبى ذراريهم ونساءهم ، مع انهم كانوا أقدر على دفع ذلك لتمكيتهم
من مفردات الالفاظ وتركيبها ، مع أنهم كانوا من أهل الفصاحة والبلاغة والكلام
٢١ والخطب والمحاورات والأجوبة . فعدوهم عن ذلك الى المحاربة دليل على عجزهم ،
إذ العاقل لا يختار الأصعب مع إنجاح الأسهل إلا لعجزه عنه ، ومن ذلك انشقاق القمر

ونبوع الماء من بين أصابعه ، وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ، وتسييح الحصى في كفه ، وكلام الذراع المسموم ، وحنين الجذع وكلام الحيوانات الصامتة ، والأخبار بالغائبات وإستجابة دعائه وغير ذلك مما لا يُحصى كثرة وذلك معلوم في كتب المعجزات والتواريخ حتى حفظ عنه ما يُنصف على الالف الذي أعظمها وأشرفها الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، لا تملّه الطباع ولا تمجّه الأسماع ، ولا يخلق بكثرة الرد إليه ولا تنجلي الظلمات الآبه . واما الثالث ، فلائنه لولم يكن صادقاً في دعوى النبوة لكان كاذباً ، وهو باطل ، اذ يلزم منه إغراء المكلفين باتّباع الكاذب ، وذلك قبيح لا يفعله الحكيم .

قال : الثاني ، في وجوب عصمته . العِصْمَةُ لُطْفٌ خَفِيٌّ ٩
يَفْعَلُ اللَّهُ تَعَالَى بِالْمُكَلَّفِ بِحَيْثُ لَا يَكُونُ لَهُ دَاعٍ إِلَى تَرْكِ
الطَّاعَةِ وَارْتِكَابِ الْمَعْصِيَةِ مَعَ قُدْرَتِهِ عَلَى ذَلِكَ ، لِأَنَّهُ لَوْ لَا ذَلِكَ
لَمْ يَحْضَلِ الْوُثُوقُ بِقَوْلِهِ فَانْتَفَتْ فَائِدَةُ الْبِعْثَةِ وَهُوَ مُحَالٌ . ١٢

اقول : أعلم ان المعصوم يُشارك غيره في الألفاظ المقرّبة ويحصل له زائد على ذلك لأجل ملكة نفسانية ، لطف يفعل الله بحيث لا يختار معه ترك طاعة ولا فعل معصية مع قدرته على ذلك . وذهب بعضهم الى ان المعصوم لا يمكنه الإتيان بالمعاصي وهو باطل ، وإلا لما استحقّ مدحاً .

اذ تقرّر هذا فاعلم ، انّ الناس اختلفوا في عصمة الأنبياء (ص) فجوّزت الخوارج عليهم الذنوب ، وعندهم كلّ ذنب كفر . والحشويّة جوّزوا الإقدام على الكبائر ، ومنهم من منعها عمداً لاسهواً ، وجوّزوا تعمّد الصغار . والأشاعرة منعوا الكبائر مطلقاً وجوّزوا الصغار سهواً . والإمامية أوجبوا العصمة مطلقاً عن كلّ معصية عمداً وسهواً وهو الحقّ لوجهين : الأوّل ما أشار اليه المصنّف وتقريره أنّه لولم يكن الأنبياء معصومين لانفتت فائدة البعثة ، والتلازم باطل ، فاللزوم مثله . بيان الملازمة أنّه إذا جازت المعصية عليهم

لم يحصل الوثوق بصحة قولهم لجواز الكذب حينئذٍ عليهم، وإذا لم يحصل الوثوق لم يحصل الانقياد لأمرهم ونهيهم، فينتفى فائدة بعثهم وهو محال. الثانى، لو صدر عنهم الذنب لوجب إتباعهم لدلالة النقل على وجوب إتباعهم، لكن الامر حينئذٍ باتباعهم محال لانه قبيح، فيكون صدور الذنب عنهم محال وهو المطلوب.

قال: الثالثُ، فى أَنَّهُ مَعْصُومٌ مِنْ أَوَّلِ عُمُرِهِ إِلَى آخِرِهِ لِعَدَمِ انْقِيَادِ الْقُلُوبِ إِلَى طَاعَةِ مَنْ عَاهَدَ مِنْهُ فى سَالِفِ عُمُرِهِ أَنْوَاعُ الْمَعَاصِي وَالْكَبَائِرِ وَمَا تَنْفَرُ النَّفْسُ عَنْهُ.

اقول: ذهب القائلون بعصمتهم فيما نقلناه عنهم الى اختصاص ذلك بما بعد الوحي. وأما قبله فنعوا عنهم الكفر والاصرار على الذنب. وقال اصحابنا بوجوب العصمة مطلقا قبل الوحي وبعده الى آخر العمر. والدليل عليه ما ذكره المصنف وهو ظاهر. واما ماورد فى الكتاب العزيز والأخبار مما يتوهم صدور الذنب عنهم فمحمول على ترك الأولى جمعاً بين ما دلّ العقل عليه وبين صحة النقل، مع ان جميع ذلك قد ذكر له وجوه ومحامل فى مواضعه، وعليك فى ذلك بمطالعة كتاب تنزيه الانبياء الذى رتبته السيد المرتضى علم الهدى الموسوى - رَحِمَهُ اللهُ - وغيره من الكتب. ولولا خوف الإطالة لذكرنا نبذة من ذلك.

قال: الرابعُ، يَجِبُ أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ أَهْلِ زَمَانِهِ لِقُبْحِ تَقْدِيمِ الْمَفْضُولِ عَلَى الْفَاضِلِ عَقْلاً وَسَمْعاً. قال اللهُ تعالى: «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِي فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ».

اقول: يجب اتصاف النبي بجميع الكمالات والفضائل، ويجب ان يكون فى ذلك أفضل وأكمل من كل واحد من أهل زمانه، لانه يقبح من الحكيم الخبير أن يقدم المفضول

المحتاج الى التكميل على الفاضل المكمل عقلا وسمعا. أما عقلاً فظاهر اذ يقبح في الشاهد أن يجعل مبتدأ في الفقه مقدماً على ابن عباس وغيره من الفقهاء ، ويجعل مبتدأ في المنطق مقدماً على ارسطو ، ومبتدأ في النحو مقدماً على سيبويه و الخليل ، وكذا في كل فن من الفنون . واما سمعاً فما اشار إليه سبحانه في الآية المذكورة وغيرها .

قال : الْخَامِسُ ، يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُنَزَّهًا عَنْ دِنَايَةِ الْآبَاءِ وَعَهْرِ الْأُمَّهَاتِ ، وَعَنْ رَذَائِلِ الْخَلْقِيَّةِ وَالْعُيُوبِ الْخَلْقِيَّةِ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنَ النَّقْصِ فَيَسْقُطُ مَحَلَّهُ مِنَ الْقُلُوبِ ، وَالْمَطْلُوبُ خِلَافُهُ .

اقول : لما كان المطلوب من الخلق هو الانقياد التام للنبي واقبال القلوب عليه ، وجب أن يكون متصفاً بأوصاف المحامد من كمال العقل والذكاء والفطنة وعدم السهو وقوة الرأي والشهامة والتجدة والعمو والشجاعة والكرم والسخاوة والجلود والإيثار والغيرة والرافة والرحمة والتواضع واللين وغير ذلك ، وأن يكون منزهاً عن كل ما يوجب التنفير عنه ، وذلك إما بالنسبة إلى الخارج عنه فكما في دنائة الآباء وعهْر الأمهات وإما بالنسبة اليه ، فإما في أحواله فكما في الأكل على الطريق ومجالسة الأراذل ، وان يكون حائكاً او حجماً او زبالاً او غير ذلك من الصنائع الرذيلة ، وإما في أخلاقه فكما لحقد والجهل والخمود والحسد والفظاظة والغلظة والبخل والجبن والجنون والحرص على الدنيا والإقبال عليها ومراعات أهلها ومعافاتهم في أوامر الله وغير ذلك من الرذائل . وإما في طباعه فكما لحرص والجندام والجنون والبكم والبلة والأبته ، لما في ذلك كله من النقص الموجب لسقوط محله من القلوب .

قال : الفصل الثالث . في الامامة وفيه مباحث :

الأول ، الإمامة رياسة عامة في أمور الدنيا والدين لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي . وهي واجبة عقلاً ، لأن الإمامة لطف

فَانَا نَعْلَمُ قَطْعًا اَنَّ النَّاسَ اِذَا كَانَ لَهُمْ رَئِيسٌ مُرْشِدٌ مُطَاعٌ يَنْتَصِفُ
لِلْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ وَيَرْدَعُ الظَّالِمَ عَنْ ظُلْمِهِ كَانُوا اِلَى الصَّلَاحِ
اَقْرَبَ وَمِنَ الْفَسَادِ اَبْعَدَ . وَقَدْ تَقَدَّمَ اَنَّ اللُّطْفَ وَاجِبٌ . ٣

اقول : هذا البحث وهو بحث الإمامة من توابع النبوة وفروعها . والإمامة رياسة
عامّة في أمور الدين والدنيا لشخص انساني . فالرياسة جنس قريب ، والجنس البعيد
هو النسبة ، وكونها عامّة فصل يفصلها عن ولاية القضاة والنواب . وفي أمور الدين
والدنيا بيان لمتعلقها ، فانها كما تكون في الدين فكذا في الدنيا . وكونها لشخص انساني فيه
إشارة إلى أمرين : أحدهما ، انّ مستحقها يكون شخصاً معيناً معهوداً من الله تعالى ورسوله ،
لا اى شخص اتفق . وثانيها ، انه لا يجوز ان يكون مستحقها أكثر من واحد في عصر
واحد ، وزاد بعض الفضلاء في التعريف بحق الأصالة . وقال في تعريفها : « الإمامة
رياسة عامّة في أمور الدين والدنيا لشخص انساني بحق الأصالة » واحتراز بهذا عن نائب
ينفوض اليه الإمام عموم الولاية ، فان رياسته عامّة لكن ليست بالأصالة . والحق ان
ذلك تخرج بقيد العموم ، فانّ النائب المذكور لارياسة له على إمامه فلا يكون رياسته
عامّة ومع ذلك كله فالتعريف ينطبق على النبوة فحينئذٍ يزداد فيه بحق النيابة عن النبي
(ص) أو بواسطة بشر . ١٥

اذا عرفت هذا فاعلم ، ان الناس اختلفوا في الإمامة هل هي واجبة ام لا . فقالت
الخوارج انها ليست بواجبة مطلقاً . وقالت الأشاعرة والمعتزلة بوجوبها على الخلق
ثم اختلفوا . وقالت الأشاعرة ذلك معلوم سمعاً . وقالت المعتزلة عقلاً . وقال اصحابنا
الإمامية هي واجبة عقلاً على الله تعالى ، وهو الحق . والدليل على حقيقته هوان الإمامة
لطف وكل لطف واجب على الله تعالى ، فالإمامة واجبة على الله تعالى . أمّا الكبرى
فقد تقدم بيانها . وأمّا الصغرى فهوان اللطف كما عرفت هو ما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية ، وهذه المعنى حاصل في الإمامة . وبيان ذلك أنّ من عرف عوائد

- الدَّهْمَاءُ ، وَجَرَّبَ قَوَاعِدَ السِّيَاسَةِ ، عِلْمَ ضَرُورَةِ أَنَّ النَّاسَ إِذَا كَانَ لَهُمْ رَئِيسٌ مُطَاعٌ مُرْشِدٌ فِيمَا بَيْنَهُمْ يَرُدُّعُ الظَّالِمَ عَنِ ظُلْمِهِ ، وَابْتَغَى عَنِ بَغْيِهِ ، وَيُنْتَصِفُ الْمَظْلُومَ مِنْ ظَالِمِهِ ، وَمَعَ ذَلِكَ يَحْمِلُهُمْ عَلَى الْقَوَاعِدِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْوِظَايِفِ الدِّينِيَّةِ ، وَيُرَدُّعُهُمْ عَنِ الْمَفَاسِدِ الْمَوْجِبَةِ لِإِخْتِلَالِ النَّظَامِ فِي أُمُورِ مَعَاشِهِمْ وَعَنِ الْقَبِيحِ الْمَوْجِبَةِ لِلْوَبَالِ فِي مَعَادِهِمْ ، بِحَيْثُ يَخَافُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ مَوَاقِفِهِ عَلَى ذَلِكَ ، كَانُوا مَعَ ذَلِكَ إِلَى الصَّلَاحِ أَقْرَبَ وَمِنَ الْفَسَادِ أَبْعَدَ . وَلَا نَعْنِي بِاللِّطْفِ إِلَّا ذَلِكَ وَيَكُونُ الْإِمَامَةُ لَطْفًا وَهُوَ الْمَطْلُوبُ .
- وَأَعْلَمُ أَنَّ كُلَّ مَا دَلَّ عَلَى وَجُوبِ النَّبُوَّةِ فَهُوَ دَالٌّ عَلَى وَجُوبِ الْإِمَامَةِ إِذْ الْإِمَامَةُ خِلَافَةٌ عَنِ النَّبُوَّةِ قَائِمَةٌ مَقَامَهَا إِلَّا فِي تَلَقُّي الْوَحْيِ الْإِلَهِيِّ بِلَا وَسْطَةَ ، وَكَمَا أَنَّ تِلْكَ وَاجِبَةٌ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى فِي الْحِكْمَةِ ، فَكَذَا هَذِهِ . وَأَمَّا الَّذِينَ قَالُوا بِوُجُوبِهَا عَلَى الْخَلْقِ ، فَقَالُوا يَجِبُ عَلَيْهِمْ نَصَبُ الرَّئِيسِ لِدَفْعِ الضَّرَرِ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ، وَدَفْعِ الضَّرَرِ وَاجِبٌ . قَلْنَا لِأَنزَاعِ فِي كَوْنِهَا دَافِعَةٌ لِلضَّرَرِ وَكَوْنِهَا وَاجِبَةٌ ، وَإِنَّمَا النَّزَاعُ فِي تَفْوِيضِ ذَلِكَ إِلَى الْخَلْقِ لَهَا فِي ذَلِكَ مِنَ الْإِخْتِلَافِ الْوَاقِعِ فِي تَعْيِينِ الْأُمَّةِ فَيُودَى إِلَى الضَّرَرِ الْمَطْلُوبِ زَوَالِهِ . وَأَيْضًا اشْتَرَاطُ الْعِصْمَةِ وَوُجُوبِ النَّصِّ يَدْفَعُ ذَلِكَ كُلَّهُ .

- قَالَ : الثَّانِي يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْإِمَامُ مَعْصُومًا ، وَإِلَّا تَسَلَّسَلَ ، لِأَنَّ الْحَاجَةَ الدَّاعِيَةَ إِلَى الْإِمَامِ هِيَ رَدُّعُ الظَّالِمِ عَنِ ظُلْمِهِ وَالْإِنْتِصَافُ لِلْمَظْلُومِ مِنْهُ ، فَلَوْ جَازَ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ مَعْصُومٍ لَأَفْتَقَرَ إِلَى إِمَامٍ أُخَرَ وَيَتَسَلَّسَلَ وَهُوَ مُحَالٌ . وَلِأَنَّهُ لَوْ فَعَلَ الْمَعْصِيَةَ ، فَإِنَّ وَجِبَ الْإِنْكَارُ عَلَيْهِ سَقَطَ مَحَلُّهُ مِنَ الْقُلُوبِ وَأَنْتَفَتْ فَائِدَةُ نَصْبِهِ ، وَإِنْ لَمْ يَجِبْ سَقَطَ وَجُوبُ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَهُوَ مُحَالٌ ، وَلِأَنَّهُ حَافِظٌ لِلشَّرْعِ فَلَا بُدَّ مِنْ عِصْمَتِهِ لِيُؤْمَنَ مِنْ

الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ . وَقَوْلُهُ تَعَالَى : « لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ » .

- اقول : لما ثبت وجوب الإمامة شرع في تبيين الصفات التي هي شرط في صحّة الإمامة . فمنها العصمة وقد عرفت معناها ، واختلف في اشتراطها في الإمام . فاشتراطها ٣ اصحابنا الاثنى عشرية والاسماعيلية خلافاً لباقي الفرق . واستدل المصنّف على مذهب اصحابنا بوجوه : الأوّل ، انه لو لم يكن الإمام معصوماً ، لزم عدم تناهى الأئمّة ، ٦ والتّلازم باطل ، فالملزوم مثله . بيان الملازمة أنا قدينا انّ العلة المُحَوِّجَة إلى الإمام هي ردّ ع الظالم عن ظلمه ، والانتصاف للمظلوم منه ، وحمل الرّعية على ما فيه مصالحهم وردعهم عما فيه مفاسدهم . فلو كان هو غير معصوم ، افتقر إلى إمام آخر يردعه عن ٩ خطائه ، وينقل الكلام الى الآخر ، ويلزم عدم تناهى الأئمّة وهو باطل . الثّاني ، لو لم يكن معصوماً لجازت المعصية عليه ، ولنفرض وقوعها وحينئذٍ يلزم إمّا انتفاء فائدة نصبه أو سقوط الامر بالمعروف والنّهى عن المنكر ، والتّلازم بقسميه باطل ، فكذا ١٢ الملزوم . وبيان للزوم انه إذا وقعت المعصية عنه ، فإنّما أن يجب الإنكار عليه أوّلاً ، فمن الأوّل يلزم سقوط محله من القلوب ، وأن يكون مأموراً بعد ان كان آمراً ، أو منهيّاً عنه بعد ان كان ناهياً ، وحينئذٍ تنتفي الفائدة المطلوبة من نصبه ، وهي تعظيم محله في القلوب ١٥ والإنقياد لأمره ونهيه . ومن الثّاني ، يلزم عدم وجوب الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر وهو باطل اجماعاً . الثّالث ، انه حافظ للشرع ، وكلّ من كان كذلك وجب أن يكون معصوماً . اما الأوّل فلانّ الحافظ للشرع إمّا الكتاب أو السنّة المتواترة او الإجماع ١٨ أو البرائة الأصلية أو القياس أو خبر الواحد أو الاستصحاب . فكلّ واحد من هذه غير صالح للمحافظة . أمّا الكتاب والسنّة فلكونهما غير وافيين بكلّ الأحكام ، مع انّ الله تعالى في كلّ واقعة حكماً يجب تحصيله . وأمّا الإجماع فلوجهين : الأوّل ، تعذّره في ٢١ أكثر الوقايح مع انّ الله فيها حكماً . الثّاني ، انه على تقدير عدم المعصوم لا يكون في الإجماع حجّيّة ، فيكون الإجماع غير مفيد لجواز الخطاء على كل واحد منهم وكذا على الكلّ . ولجواز الخطاء على الكلّ أشار تعالى بقوله : « أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ

- عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ» وقال (ص) : « أَلَا لَاتَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا » فانّ هذا الخطاب لا يتوجه إلا إلى من يجوز عليه الخطاء قطعاً . اذ لا يقال للانسان : « لَا تَطْرُقْ إِلَى السَّمَاءِ » لعدم جواز ذلك عليه . وأمّا البرائة الاصلية فلانه يازم منه ارتفاع أكثر الأحكام الشرعية ٣ اذ يقال الاصل براءة الذمّة من وجوب أو حرمة . وأمّا الثلاثة الباقية فتشترك في إفادتها الظنّ ، و « الظنُّ لَا يَغْنِي مِّنَ الْحَقِّ شَيْئًا » خصوصاً والدليل قائم في منع القياس ، وذلك لان مبنى شرعنا على اختلاف المتفقات كوجوب صوم آخر شهر رمضان و ٦ تحريمه أوّل شوال ، واتفاق المختلفات كوجوب الوضوء من البول والغائط ، واتفاق القتل خطاء والظهار في الكفارة ، هذا مع أنّ الشّارع قطع يد سارق القليل دون غاصب الكثير ، وجلد بقذف الزنا وأوجب فيه أربع شهادات دون الكفر . وذلك كلّه ينافي القياس وقد ٩ قال رسول الله (ص) : « تَعْمَلُ هَذِهِ الْأُمَّةُ بُرْهَةً بِالْكِتَابِ وَبُرْهَةً بِالسُّنَّةِ وَبُرْهَةً بِالْقِيَاسِ ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ ضَلُّوا وَأَضَلُّوا » فلم يبق ان يكون الحافظ للشرع إلا الإمام وذلك هو المطلوب . وقد اشار البارئ تعالى بقوله « وَلَوْرَدُوهُ ١٢ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ » . وأمّا الثاني فلانه إذا كان حافظاً للشرع ولم يكن معصوماً لما امن في الشرع من الزيادة و النقصان والتغيير والتبديل . والرابع ، انّ غير المعصوم ظالم ولا شيء من الظالم بصالح للإمامة ، فلا شيء من غير المعصوم بصالح للإمامة . أما الصغرى ، فلان الظالم واضع للشيء في غير موضعه ، وغير المعصوم كذلك . واما الكبرى ، فلقوله تعالى : « لَا يَنْتَلِ عَهْدِي الظَّالِمِينَ » والمراد بالعهد عهد الامامة لدلالة الآية على ذلك . ١٨

- قال : الثالث ، الإمامُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَنْصُوصًا عَلَيْهِ ، لِأَنَّ الْعِصْمَةَ مِنَ الْأُمُورِ الْبَاطِنَةِ الَّتِي لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى ، فَلَا بُدَّ مِنْ نَصِّ مَنْ يُعْلَمُ عِصْمَتُهُ عَلَيْهِ أَوْ ظُهُورِ مُعْجِزَةٍ عَلَيْهِ يَدِهِ تَدُلُّ عَلَى صِدْقِهِ . ٢١
- اقول : هذه إشارة إلى طريق تعيين الإمام ، وقد حصل الإجماع على أن التنصيص

من الله ورسوله او إمام سابق سبب مستقلّ في تعيين الإمام . وانما الخلاف في انه هل يحصل تعيينه بسبب غير النصّ أم لا . فنحن اصحابنا الامامية من ذلك ، وقالوا لا طريق إلا النصّ لأننا قد بينا أن العصمة شرط في الإمامة ، والعصمة أمر خفي لا إطلاع عليه لأحد إلا الله ، فلا يحصل حينئذ العلم بها في أى شخص هي إلا بإعلام عالم الغيب . وذلك يحصل بأمرين : أحدهما ، إعلامه بمعصوم كالنبيّ فيخبرنا بعصمة الإمام وتعيينه . وثانيهما ، إظهار المعجزة على يده الدالة على صدقه في إدعائه الإمامة . وقال اهل السنة اذا بايعت الأمة شخصاً غلب عندهم إستعداده لها ، واستولى بشوكته على خيط الإسلام ، صار اماماً . وقالت الزيدية كل فاطمى عالم زاهد خرج بالسيف وادعى الإمامة فهو إمام . والحق خلاف ذلك من وجهين : الأول أن الإمامة خلافة عن الله ورسوله فلا يحصل إلا بقولها . والثاني ، ان إثبات الإمامة بالبيعة والدعوى يفضى إلى الفتنة لاحتمال أن يبايع كل فرقة شخصاً ، أو يدعى كل فاطمى عالم الإمامة فيقع التحارب والتجاذب .

١٢ قال : الرابع ، الإمام يجب أن يكون أفضل الرعية لِمَا تَقَدَّمَ فِي النَّبِيِّ .

١٥ اقول : يجب أن يكون الإمام أفضل اهل زمانه لانه مقدم على الكل ، فلو كان فيهم من هو أفضل منه لزم تقدم المفضل على الفاضل ، وهو قبيح عقلاً وسمعاً ، وقد تقدم بيانه في النبوة .

١٨ قال : الخامس ، الإمام بعد رسول الله (ص) على بن أبي طالب (ع) للنصّ المتواتر من النبيّ (ص) ولأنه أفضل اهل زمانه لقوله تعالى : «وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ» ومساوى الأفاضل أفضل ، ولاحتياج النبيّ إليه في المباهلة ، ولأن الإمام يجب أن يكون معصوماً ، ولا أحد من غيره ممن ادعى له الإمامة بمعصوم إجماعاً ، فيكون هو الإمام . ولأنه

أَعْلَمُ لِرُجُوعِ الصَّحَابَةِ فِي وَقَائِعِهِمْ إِلَيْهِ ، وَلَمْ يَرْجِعْ هُوَ إِلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ ، وَلِقَوْلِهِ (ص) : «أَقْضَاكُمْ عَلَيَّ» . وَالْقَضَاءُ يَسْتَدْعِي الْعِلْمَ ، وَلِأَنَّهُ أَزْهَدُ مِنْ غَيْرِهِ حَتَّى طَلَّقَ الدُّنْيَا ثَلَاثًا .

٣

اقول : لما فرغ من شرايط الإمامة ، شرع في تعيين الإمام . وقد اختلف الناس في ذلك ، فقال قوم إنَّ الإمام بعد رسول الله العباس بن عبد المطلب بارثه . وقال جمهور المسلمين هو أبو بكر بن ابن أبي قحافة باختيار الناس له . وقالت الشيعة هو علي بن أبي طالب (ع) بالنص عليه من الله ورسوله ، وذلك هو الحق . وقد استدلل المصنّف على حقيته بوجوه :

٦

الأول ، ما نقلته الشيعة نقلاً متواتراً بحيث أفاد العلم يقيناً من قول النبيّ (ص) في حقه : «سَلِّمُوا عَلَيْهِ بِأَمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ» « وَأَنْتَ الْخَلِيفَةُ مِنْ بَعْدِي » « وَأَنْتَ وَلِيُّ كُلِّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ بَعْدِي » وغير ذلك من الفاظ الدالة على المقصود ، فيكون هو الإمام ، وذلك هو المطلوب .

١٢

الثاني ، انه أفضل الناس بعد رسول الله (ص) فيكون هو الإمام لقبح المفضول على الفاضل . أمّا انه افضل فلوجهين :

الأول ، انه مساوٍ للنبيّ (ص) والنبيّ أفضل فكذا مساويه ، وإلّا لم يكن مساوياً . أمّا انه مساو له فلقوله تعالى في آية المباهلة : « وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ » والمراد بانفسنا هو علي بن ابي طالب (ع) لما ثبت بالنقل الصحيح ، ولا شكّ انه ليس المراد به ان نفسه هي

نفسه لبطلان الاتحاد ، فيكون المراد انه مثله ومساويه ، كما يقال : « زيد الاسد » أي مثله في الشجاعة ، واذا كان مساوياً له كان أفضل وهو المطلوب . الثاني ، ان النبيّ (ص) احتاج اليه في المباهلة في دعائه دون غيره من الصحابة والأنساب ، والمحتاج إليه أفضل

من غيره خصوصاً في هذه الواقعة العظيمة التي هي من قواعد النبوة ومؤسّساتها .

٢١

الثالث ، انّ الامام يجب أن يكون معصوماً ولا شيء من غير عليّ (ع) ممّن ادّعت له الإمامة بمعصوم ، فلا شيء من غيره بإمام . أمّا الصغرى فقد تقدّم بيانها ، واما الكبرى

فالإجماع على عدم عصمة العباس و ابى بكر، فيكون على (ع) هو المعصوم ، فيكون هو الإمام ، وإلا لزم إما خرق الإجماع لو اثبتناها لغيره ، أو خلو الزمان من إمام معصوم ، وكلاهما باطلان. ٣

- الرابع ، انه أعلم الناس بعد رسول الله فيكون هو الإمام . أمّا الأوّل فلوجوه :
- ٦ الاول ، انه كان شديد الحدس والذكاء والحرص على التعلّم ودأب المصاحبة للرسول الذى هو الكامل المطلق بعد الله ، وكان شديد المحبة له والحرص على تعليمه . وإذا اتفق هذا الشخص وجب أن يكون أعلم من كل أحد بعد ذلك المعلم وهو ظاهر. الثانى ، ان اكابر العلماء من الصحابة والتابعين كانوا يرجعون اليه فى الوقايح التى تعرض لهم و يأخذون بقوله ويرجعون عن اجتهادهم وذلك بيّن فى كتب التواريخ والسير . والثالث ، ان أرباب الفنون فى العلوم كلها يرجعون إليه فان اصحاب التفسير يأخذون بقول ابن عباس ، وهو كان أحد تلامذته ، حتى قال : « انه شرح لى فى باء بسم الله الرحمن الرحيم من اول الليل الى آخره » وأرباب الكلام يرجعون اليه . أمّا المعتزلة فيرجعون إلى أبى على الجبائى ، وهو يرجع فى العلم الى ابى هاشم بن محمد بن الحنفية وهو يرجع إلى أبيه (ع) . وأمّا الأشاعرة فلانهم يرجعون الى أبى الحسن الأشعري ، وهو تلميذ أبى على الجبائى . وأمّا الامامية فرجوعهم إليه ظاهر ، ولولم يكن إلا كلامه فى نهج البلاغة وغيره الذى قرر فيه المباحث الالهية فى التوحيد والعدل والقضاء والقدر وكيفية السلوك ومراتب المعارف الحقيّة وقواعد الخطابية وقوانين الفصاحة و البلاغة وغير ذلك من الفنون ، لكان فيه غنية للمعتبر وعبرة للمتفكّر . وأمّا
- ١٨ ارباب الفقه فرجوع رؤساء المجتهدين من الفرق الى تلامذته مشهور ، وفتاويه العجيبة فى الفقه مذكورة فى مواضعها ، كحكمه فى قضية الحالف انه لا يحلّ قيد عبده حتى يتصدّق بوزنه فضة ، و حكمه فى قضية صاحب الأرقعة وغير ذلك . الرابع ، قول النبى (ص) فى حقه «أقضاكم عيسى» ومعلوم ان القضاء يحتاج فيه الى العلوم الكثيرة فيكون محيطاً بها . الخامس قوله (ص) : «لوئئيت لى الوسادة فجلاست عليها لحوكمت

بَيْنَ أَهْلِ التَّوْرَاةِ بِتَوْرِيهِمْ ، وَبَيْنَ أَهْلِ الْفُرْقَانِ بِفُرْقَانِهِمْ ، وَبَيْنَ أَهْلِ
الْإِنْجِيلِ بِإِنْجِيلِهِمْ ، وَبَيْنَ أَهْلِ الزَّبُورِ بِزَبُورِهِمْ . وَاللَّهِ مَا مِنْ آيَةٍ
نُزِلَتْ فِي لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ أَوْ سَهْلٍ أَوْ جَبَلٍ إِلَّا وَأَنَا أَعْلَمُ فِيمَنْ نَزَلَتْ وَفِي أَيِّ
شَيْءٍ نَزَلَتْ » وذلك يدل على إحاطته بمجموع العلوم الإلهية ، وإذا كان أعلم كان
متعيّناً للإمامة وهو المطلوب .

٦ الخامس ، انه أزهّد النَّاسِ بعد رسول الله (ص) ، فيكون هو الإمام ، لأن الأزهّد
أفضل . أمّا انه أزهّد فناهيك في ذلك تصفّح كلامه في الزّهّد والمواعظ والأوامر والزّواجر
والاعراض عن الدّنيا ، وظهرت آثار ذلك عنه حتى طلق الدّنيا ثلاثاً ، وأعرض عن
٩ مستلذاتها في المأكّل والملبس ولم يعرف له احد ورطة في فعل دنيوي حتّى انه كان
يختم اوعية خبزه فقيل له في ذلك فقال : « أخافُ أن يَضَعَ لِي فِيهِ أَحَدٌ وَلَدِي
اداماً » . وبكفيك بزهده أنّه اثربقوته وقوت عياله المسكين واليتيم والأسير ، حتى نزل
في ذلك قران دلّ على افضليّته وعصمة .

١٢

قال : وَالأَدِلَّةُ فِي ذَلِكَ لَا تُحْصَى كَثْرَةً

اقول ، الدلائل على إمامة علي (ع) أكثر من أن تحصى ، حتّى انّ المصنّف
١٥ وضع كتاباً في الإمامة وسماه كتاب الالفين وذكر فيه الف دليل على إمامته ، وصنّف في
هذه الفنّ جماعة من العلماء مصنّفات كثيرة لا يمكن حصرها ، ونذكرها جملة من ذلك
تشريفا وتيمّنا بذكر فضائله وهو من وجوه :

١٨ الأوّل ، قوله تعالى : « إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ
يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ » وذلك يتوقّف على وجوه :
الأوّل ، إنّها للحصر بالنّقل عن أهل اللغة . قال الشّاعر :

٢١ انالذائد الحامى الذّمّار وإنّما يُدافع عنّ أحسابهم أنا أو مثلى
فلولم يكن للحصر لم يتمّ افتخاره . الثّاني ، انّ المراد بالولّى إمّا الأولى بالتصرّف

أول النَّاصِر، اذ غير ذلك من معانيه غير صالح هنا قطعاً، لكن الثَّانِي باطل لعدم اختصاص النَّاصِرَة بالمذكور فتعيّن المعنى الأوّل . الثَّالِث، ان الخطاب للمؤمنين لان قبله بلافاصل
 ٣ « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ » ، الآية ثم قال « إِنَّمَا
 وَلَيْسُ كُفْرُكُمْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ » فيكون الضمير عائداً اليهم حقيقة . الرابع، ان المراد بالَّذِينَ
 آمنوا فى الآية هو بعض المؤمنين لوجهين : الأوّل ، انه لولا ذلك لكان كل واحدٍ
 ٦ ولياً لنفسه بالمعنى المذكور وهو باطل . الثَّانِي ، انه وصفهم بوصف غير حاصل لكلّهم ،
 وهو ابتداء الزّكوة حال الرّكوع اذ الجملة هنا حالية . الخامس، ان المراد بذلك البعض و
 هو على بن ابي طالب (ع) خاصّة للنقل الصّحيح ، واتفق اكثر المفسّرين على أنه
 ٩ كان يصلّى ، فساله سائل فاعطاه خاتمه راكعاً . واذا كان (ع) أولى بالتصّرف فينا ،
 تعيّن أن يكون هو الامام لأننا لانعنى بالإمام الا ذلك .

الثَّانِي ، انه نقل نقلاً متواتراً ان النّبِيَّ (ص) لما رجع من حجّة الوداع أمر
 ١٢ بالنزول بغدير خم وقت الظهر ووضعت له الأحمال شبه المنبر وخطب الناس واستدعى
 علياً ورفع بيده وقال : « أَيُّهَا النَّاسُ أَلَسْتُ أَوْلَىٰ بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ قَالُوا بَلَىٰ
 يَا رَسُولَ اللَّهِ . قَالَ : فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ
 ١٥ وَالآلَهُ وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ وَأَنْصِرْ مَنْ نَصَرَهُ وَاخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ وَأَدْرِ الْحَقَّ
 مَعَهُ كَيْفَ مَا دَارَ » يكرّر ذلك عليهم . والمراد بالمولى هو الأولى ، لان أوّل الخبر
 يدلّ على ذلك وهو قوله (ص) : « أَلَسْتُ أَوْلَىٰ بِكُمْ » ولقوله تعالى فى حقّ الكُفّار :
 ١٨ « مَاؤِ يَكُفُّمُ النَّارَ هِيَ مَوْلَاكُمْ » اى أولى بكم . وأيضا فان غير ذلك من معانيه غير
 جازيها ، كالجار والمعق والحليف وابن العمّ ، لاستحالة ان يقوم النّبِيَّ فى ذلك الوقت
 الشّدِيد الحرّ ويدعو الناس ويخبرهم بأشياء لا مزيد فائدة فيها بأن يقول من كنت جاره او
 ٢١ معتقه او ابن عمّه ، فعلى كذلك . واذا كان على هو الأولى بنا ، فيكون هو الإمام .
 الثَّالِث ، ورد متواتراً انه (ص) قال لعلى : « أَنْتَ مِنْنِي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ
 مِنْ مُوسَىٰ إِلَّا أَنَّهُ لَانَبِيَّ بَعْدِي » أثبت له جميع مراتب هارون من موسى ،

واستثنى النبوة . ومن جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة له لكنه توفى قبله ،
وعلى عاش بعد رسول الله فيكون خلافته ثابتة ، اذ لا موجب لزوالها .

الرابع قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسولَ وَ
أولئى الأمرِ مِنكُمْ » فالمراد بأولى الأمر إمّا من علمت عصمته اولاً ، والثانى باطل
لاستحالة أن يأمر الله بالطاعة المطلقة لمن يجوز عليه الخطاء ، فتعين الأوّل ، فيكون هو
على ابن أبى طالب اذ لم تدع العصمة الآفیه وفي أولاده فيكونون هم المقصودين ، وهو
المطلوب . وهذا الاستدلال بعينه جار في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله
وكونوا مع الصادقين » .

الخامس ، أنه ادعى الامامة ، وظهر المعجزة على يده ، وكل من كان كذلك
فهو صادق في دعواه . أمّا انه ادعى الإمامة فظاهر في كتب السير والتواريخ حكاية اقواله
وشكايته ومحاصمته ، حتى أنه لما رأى تخاذلهم عنه قعد في بيته واشتغل بجمع كتاب ربه ،
وطلبوه للبيعة فامتنع فاضرموا في بيته النار وأخرجوه قهراً . ويكفيك في الوقوف على
شكايته في هذا المعنى خطبته الموسومة « بالمشفقية » في « نهج البلاغة » . وأمّا ظهور
المعجزة فكثيرة ، منها قلع باب خيبر ، ومنها رفع الصخرة العظيمة عن فم القليب لما عجز
العسكر قلعها ، ومنها رد الشمس حتى عادت الى موضعها في الفلك وغير ذلك مما لا
يحصى . وأمّا ان كل من كان كذلك فهو صادق ، فلما تقدم في النبوة .

السادس ، ان النبى (ص) امّا ان يكون قد نصّ على إمام أولاً ، والثانى باطل
لوجهين : الأوّل ، ان النصّ على إمام واجب تكميلاً للدين وتعييناً لحافظه ، فلو أختل
به رسول الله لزم اخلاله بالواجب . الثانى ، انه لما كان شقيقته ورأفته للمكلفين ورعايته
لمصالحهم بحيث علمهم مواقع الإستنجاء والجنابة وغير ذلك مما لا نسبة له في المصلحة الى
الإمامة ، فيستحيل في حكمته وعصمته أن لا يعين لهم من يرجعون اليه في وقايهم وسدّ
عوراتهم لمّ الفهم ، فتعين الأوّل . ولم يدع النصّ لغير على وابى بكر اجماعاً فبقى
ان يكون المنصوص عليه إمّا علياً (ع) او ابابكر ، الثانى باطل ، فتعين الأوّل . وأمّا

- بطلان الثانى فلو جوه : الأول ، انه لو كان منصوباً عليه لكان توقيف الأمر على البيعة
معصية قادحة فى إمامته . الثانى ، انه لو كان منصوباً عليه لذكر ذلك وادّعاها فى حال
بيعتها او بعد ها او قبلها ، اذ لا عطر بعد عرس ، لكنه لم يدع ذلك فلم يكن منصوباً عليه . ٣
- الثالث ، انه لو كان منصوباً عليه لكان استقالته من الخلافة فى قوله : « أقبيلونى
فَلَسْتُ بِخَيْرِ كُمْ وَعَلَيْكُمْ » من اعظم المعاصى اذ هو ردّ على الله ورسوله
فيكون قادحاً فى إمامته . الرابع ، انه لو كان منصوباً عليه لما شكك عند موته فى استحقاقه
الخلافة لكنه شكك حيث قال : « يَا لَيْتَنِي كُنْتُ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ص) هَلْ
لِالْأَنْصَارِ فِي هَذَا الْأَمْرِ حَقٌّ أَمْ لَا » . الخامس ، انه لو كان منصوباً عليه لما
أمره رسول الله بالخروج مع جيش اسامة ، لانه كان عليلاً وقد نُعيت إليه نفسه حتى
قال : « نَعَيْتُ إِلَى نَفْسِي وَيُوشِكُكَ أَنْ أَقْبِضَ لِأَنَّهُ كَانَ جَبْرَيْلُ يُعَارِضُنِي
بِالْقُرْآنِ كُلِّ سَنَةٍ مَرَّةً وَانَّهُ عَارِضُنِي بِهِ السَّنَةَ مَرَّتَيْنِ » فلو كان والحال هذه
والامام هو ابو بكر لما أمر بالتخلف عنه ، لكنه حثّ على خروج الكل ، ولعن
المختلف ، وانكر عليه لما تخلف عنهم . السادس ، انه لا واحد من غير على من الجماعة
الذين ادّعت لهم الإمامة يصلح لها فتعين هو (ع) . أما الأول فلانهم كانوا ظلمة لتقدم
كفرهم ، فلا يناهم عهد الإمامة لقوله تعالى : « لَا يَنْتَظِرُ الْعَهْدِي الظَّالِمِينَ » . ١٥
- قال : ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ وَلَدُهُ الْحَسَنُ (ع) ثُمَّ الْحُسَيْنُ ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ
الْحُسَيْنِ (ع) ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ الْبَاقِرِ (ع) ثُمَّ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ
الصَّادِقِ (ع) ثُمَّ مُوسَى بْنُ جَعْفَرِ الْكَاظِمِ (ع) ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى
الرِّضَا (ع) ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ الْجَوَادِ (ع) ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ
الْهَادِي (ع) ثُمَّ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ الْعَسْكَرِيِّ (ع) ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ
صَاحِبُ الزَّمَانِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ بِنَصِّ كُلِّ سَابِقٍ مِنْهُمْ عَلِيٌّ ٢١

لَا حِقِّهِ ، وَبِالْأَدِلَّةِ السَّابِقَةِ .

اقول : لما فرغ من اثبات امامة علي (ع) ، شرع في اثبات امامة الأئمة القائمين

٣ بالأمر بعده ، والدليل على ذلك من وجوه :

الأوّل ، النّص من النّبِيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ . فمن ذلك قوله للحسين (ع) : « هذا
وَلَدِي الْحُسَيْنُ إِمَامٌ ابْنُ إِمَامٍ أَخُو إِمَامٍ أَبُو أُمَّةٍ تَسَعَةٌ تَسَعُهُمْ قَائِمُهُمْ أَفْضَلُهُمْ » .

٦ ومن ذلك ما رواه جابر بن عبد الله الأنصاري قال لما قال الله تعالى : « يَا أَيُّهَا
الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ » قلتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ
عرفنا الله فأطعناه ، وعرفناك فأطعناك ، فمن أولي الأمر الذي أمرنا الله تعالى بطاعتهم ؟ قال :

٩ « هم خلفائي يا جابر وأولياء الأمر بعدي أولهم أخي عليّ ثمّ من بعده الحسن
ولده ، ثمّ الحسين ، ثمّ عليّ بن الحسين ، ثمّ محمد بن عليّ ، وستدركه يا جابر فإذا
أدركته فاقراء منّي السلام ، ثمّ جعفر بن محمد ، ثمّ موسى بن جعفر ، ثمّ عليّ بن
١٢ موسى الرضا ، ثمّ محمد بن عليّ ، ثمّ عليّ بن محمد ، ثمّ الحسن بن عليّ ، ثمّ
محمد بن الحسن يَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مَلِئْتُ جَوْرًا وَظُلْمًا » .

ومن ذلك ما روي عنه (ص) انه قال : « انّ الله اختار من الأيام يوم الجمعة ،

١٥ ومن الشهور شهر رمضان ، ومن الليالي ليلة القدر ، واختار من الناس الأنبياء . واختار
من الأنبياء الرسل ، واختارني من الرسل ، واختار مني عليّاً ، واختار من عليّ الحسن و
الحسين ، واختار من الحسين الأوصياء وهم تسعة من ولده يمنعون عن هذا الدّين تحريف
الضّالّين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين » .

١٨ الثّاني ، النص المتواتر من كلّ واحد منهم على للاحقه وذلك كثير لا يحصى نقلته
الإمامية على اختلاف طبقاتهم .

٢١ الثّالث ، انّ الإمام يجب أن يكون معصوماً ، ولا شيء من غيرهم ، بمعصوم ، فلا شيء
من غيرهم بإمام . أمّا الأوّل فقد مرّ بيانه ، وأمّا الثّاني فبالإجماع انه لم يدع العصمة في
أحد إلا فيهم في زمان كلّ واحد منهم ، فيكونوا هم الأئمة ، وبيانه كما تقدّم .

الرابع ، انهم كانوا افضل من كل واحد من أهل زمانهم ، وذلك معلوم فى كتب السير والتواريخ فيكونوا أئمة لقبح تقديم المفضول على الفاضل .

٣ الخامس ، أن كل واحد منهم ادعى الإمامة وظهر المعجز على يده فيكون إماماً .
وبيان ذلك قد تقدم ومعجزاتهم قد نقلتها الإمامية فى كتبهم فعليك فى ذلك بكتاب خرائج الجرائح للراوندى وغيره من الكتب فى هذا الفن .

٦ فائدة: الإمام الثانى عشر (ع) حى موجود من حين ولادته ، وهى سنة ست وخمسين

ومأتين إلى آخر زمان التكليف ، لأن كل زمان لابد فيه من إمام معصوم لعموم الأدلة ، وغيره ليس بمعصوم ، فيكون هو الإمام . وأما الإستبعاد ببقاء مثله فباطل ، لأن ذلك

٩ ممكن ، خصوصاً وقد وقع فى الأزمنة السالفة فى حق السعداء والأشقياء ما هو أزيد من عمره (ع) . وأما سبب خفائه ، فإما لمصلحة استأثر الله بعلمها ، أو لكثرة العدو وقلّة الناصر ،

لأن حكيمته تعالى وعصمته (ع) لا يجوز معها منع اللطف فيكون من الغير المعادى ، وذلك هو المطلوب - اللهم عجّل فرجه وأرنا فلجه ، واجعلنا من أعوانه وأتباعه ، وارزقنا طاعته ورضاه ، واعصمنا مخالفته وسخطه بحق الحق والقائل بالصدق .

قال : الفصل السابع فى المعاد .

١٥ إتفق المسلمون كافة على وجوب المعاد البدنى ، ولأنه

لولا لقبح التكليف ، ولأنه ممكن ، والصادق قد أخبر بثبوته فيكون حقاً ، والآيات الدالة عليه والإنكار على جاحده .

١٨ اقول : المعاد زمان العود ومكانه ، والمراد به هنا هو الوجود الثانى للجسام وإعادتها بعد موتها وتفرقها ، وهو حق واقع خلافاً للحكماء . والدليل على ذلك من وجوه :

٢١ الأول ، إجماع المسلمين على ذلك من غير تكبير بينهم فيه ، وإجماعهم حجة .
الثانى ، انه لو لم يكن المعاد حقاً لتسبح التكليف ، والثالثى باطل ، فالقدم مثله .

بيان الشرطية أن التكليف مشقة مستلزمة للتعويض عنها ، فإن المشقة من غير عوض ظلم ، وذلك العوض ليس بحاصل في زمان التكليف ، فلا بد حينئذٍ من دار أخرى يحصل فيها الجزاء على الأعمال ، وإلا لكان التكليف ظلماً وهو قبيح ، تعالى الله عنه . ٣

الثالث ، أن حشر الأجسام ممكن ، والصادق أخبر بوقوعه ، فيكون حقاً . وأما إمكانه فلأن أجزاء الميت قابلة للجمع ، وإفاضة الحياة عليها ، وإلا لما اتصف بها من قبل ، والله تعالى عالم بأجزاء كل شخص لما تقدم من أنه عالم بكل المعلومات ، و ٦

قادر على جمعها لأن ذلك ممكن . والله تعالى قادر على كل الممكنات ، فثبت أن إحياء الأجسام ممكن . وأما ان الصادق أخبر بوقوع ذلك ، فلا نه ثبت بالتواتر ان النبي (ص) كان يثبت المعاد البدني ويقول به فيكون حقاً وهو المطلوب . ٩

الرابع ، دلالة القرآن على ثبوته والإنكار على جاحدة فيكون حقاً . أما الأوّل فالآيات الدالة عليه كثيرة نحو قوله تعالى : « وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » وغير ذلك من الآيات . ١٢

قال : و كُـلُّ مَنْ لَهُ عِوَضٌ أَوْ عَلَيْهِ يَجِبُ بَعْثُهُ عَفْلاً وَغَيْرَهُ يَجِبُ إِعَادَتُهُ سَمْعًا . ١٥

اقول : الذي يجب اعادته على قسمين : أحدهما ، يجب إعادته عقلاً وسمعاً ، وهو كل من له حق من ثواب أو عوض ليصل حقه إليه ، وكل من عليه حق من عقاب أو عوض لاخذ الحق منه . وثانيهما من ليس له حق ولا عليه حق من باقي الأشخاص إنسانية كان أو غيرها من الحيوانات الإنسيّة والوحشيّة ، وذلك يجب إعادتها سمعاً لدلالة القرآن والأخبار المتواترة عليه . ١٨

قال : وَيَجِبُ الإِقْرَارُ بِكُلِّ مَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ (ص) فَحِينَ ذَلِكَ الصِّرَاطُ وَالْمِيزَانُ وَإِنْطَاقُ الْجَوَارِحِ وَتَطَايُرُ الْكُتُبِ لِأَمْكَانِهَا ، وَقَدْ أَخْبَرَ الصَّادِقُ بِهَا فَيَجِبُ الإِعْتِرَافُ بِهَا . ٢١

- ٣ اقول : لما ثبت نبوة نبيِّنا (ص) وعصمته ثبت أنَّه صادق في كل ما أخبر بوقوعه ، سواء كان سابقاً على زمانه كأخباره عن الأنبياء السَّالِّفِينَ وأممهم والقرون الماضية وغيرها ، أوفى زمانه كأخباره بوجود الواجبات وتحريم المحرّمات وندب المندوبات والنّص على الأئمة وغير ذلك من الأخبار ، أوبعد زمانه فإمّا في دار التّكليف كقوله (ص) لعلّى : « سَتَقَاتِلُ بَعْدِي النَّاكِثِينَ وَالْقَاسِطِينَ وَالْمَارِقِينَ » أو بعد التّكليف كأحوال الموت وما بعده ، فمن ذلك عذاب القبر والصّراط والميزان والحساب وانطاق الجوارح وتطير الكتب وأحوال القيامة وكيفية حشر الأجسام وأحوال المكلّفين في البعث . ويجب الاقرار بذلك اجمع والتصديق به ، لان ذلك كلّّه امر ممكن لاستحالة فيه وقد أخبر الصّادق بوقوعه فيكون حقاً . ٩

قال : وَمِنْ ذَلِكَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ وَتَفْصِيلُهُمَا الْمَنْقُولَةُ مِنْ

جِهَةِ الشَّرْعِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَى الصّادِعِ بِهِ .

- ١٢ اقول : انّ من جملة ما جاء به النّبىّ (ص) الثّواب والعقاب ، وقد اختلف في أنّهما معلومان عقلاً أم سمعاً . أمّا الأشاعرة فقالوا سمعاً ، وأمّا المعتزلة فقال بعضهم بان الثّواب سمعىّ اذ لا يناسب الطّاعات ولا يكافى ما صدر عنه من النّعم العظيمة فلا يستحقّ عليه شيء في مقابلتها وهو مذهب البلّخي . وقال معتزلة البصرة انّه عقلى لاقتضاء التّكليف ذلك ، ولقوله : « جزاءً بما كنتم تعملون » . وأوجبت المعتزلة العقاب للكافر وصاحب الكبيرة حملاً . وقد تقدّم لك من مذهبنا ما يدلّ على وجوب الثّواب عقلاً . وأمّا العقاب فهو وان اشتمل على اللطيفة ، لكن لا يجزم بوقوعه في غير الكافر التّذى لا يموت على كفره : وهنا فوائد :

- ٢١ الأوّل ، يستحقّ الثّواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضدّ القبيح أو الإخلال به بشرط أن يفعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه والمندوب كذلك . وكذا فعل ضدّ القبيح أو الإخلال به لقبحه لا لأمر آخر غير ذلك ، ويستحقّ العقاب والتّم بفعل القبيح والإخلال بالواجب .

الثاني، يجب دوام الثواب والعقاب للمستحق مطلقاً، كما في حق من يموت على إيمانه ومن يموت على كفره، لدوام المدح والذم على ما يستحقان به، ويحصل نقيض كل واحد منهما لولم يكن دائماً إذلاً واسطة بينهما، ويجب أن يكونا خالصين من مخالطة الضد وإلا لم يحصل مفهومهما، ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالإهانة، لأن فاعل الطاعة مستحق للتعظيم مطلقاً وفاعل المعصية مستحق للإهانة مطلقاً.

الثالث، إستحقاق الثواب يجوز توقّفه على شرط إذ لولا ذلك لكان العارف بالله تعالى مع جهله بالنبي (ص) مستحقاً له وهو باطل، فيذن هو مشروط بالموافاة لقوله تعالى: «لئن أشركتَ ليهيبنَّ عمَلُكُ» ولقوله تعالى: «ومن يرتد منكم عن دينه فيموت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار».

الرابع، الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك يستحقون الثواب الدائم مطلقاً، والذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك يستحقون العقاب الدائم مطلقاً، والذي آمن وخالط عملاً صالحاً وآخر سيئاً، فإن كان السيئ صغيراً فذلك يقع مغفوراً إجماعاً، وإن كان كبيراً فإما أن يوافي بالتوبة فهو من أهل الثواب مطلقاً إجماعاً، وإن لم يوافقها فإما أن يستحق ثواب إيمانه أولاً، والثاني باطل لاستزامه الظلم ولقوله تعالى: «ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره» فتعين الأول. فأما أن يثاب ثم يعاقب وهو باطل للإجماع، على أن من دخل الجنة لا يخرج منها فحينئذ يلزم بطلان العقاب، أو يعاقب ثم يثاب وهو المطلوب. ولقوله (ص) في حق هؤلاء: «يُخْرَجُونَ مِنَ النَّارِ وَهُمْ كَالْحِمَمِ أَوْ كَالْفَحْمِ فَيَرَاهُمْ أَهْلُ الْجَنَّةِ فَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ جَهَنَّمِيُّونَ فَيُؤْمَرُ بِهِمْ فَيُغْمَسُونَ فِي عَيْنِ الْحَيَوَانِ فَيُخْرَجُونَ وَوَجُوهُهُمْ كَالْبَدْرِ فِي لَيْلَةٍ تَمَامَةٍ».

٢١

وأما الآيات الدالة على عقاب العصاة وخلودهم في النار، فالمراد بالخلود هو المكث الطويل، واستعماله بهذا المعنى كثير. والمراد بالفجّار والعصاة الكاملون في فجورهم

وعصيانهم وهم الكفار، بدليل قوله تعالى: «أولئك هم الكفرة الفجرة» توفيقاً
بينه وبين الآيات الدالة على اختصاص العقاب بالكفار نحو قوله تعالى: «إنَّ الخِزْيَ
النِّوَمَ وَالسُّوءَ عَلَى الكَافِرِينَ» وغير ذلك من الآيات . ٣

ثمَّ اعلم ، إنَّ صاحب الكبيرة إنَّما يعاقب إذا لم يحصل له أحد الامرين : الأول ،
عفو الله ، فإنَّ عفوه مرجو متوقَّع خصوصاً وقد وعد به في قوله : « وَيَعْفُوا عَنِّ

السَّيِّئَاتِ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ إِنْ الله لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ
ذَلِكَ لِمَنْ يُشَاءُ ، إِنَّ رَبَّكَ لَدَدٌ مَغْفِرَةٌ لِلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ » . وخلف الوعد ٦

غير مستحسن من الجواد المطلق ، ولتمدحهُ بأنَّه غفور رحيم ، وليس ذلك متوجهاً
إلى الصَّغائر ولا إلى الكبائر بعد التوبة للإجماع على سقوط العقاب فيهما فلا فائدة في العفو ٩

حيثنَّ ، فتعيَّن أن يكون الكبائر قبل التوبة وذلك هو المطلوب . الثاني ، شفاعة نبينا
رسول الله (ص) فإن شفاعته متوقَّعة بل واقعة لقوله تعالى : « وَاسْتَغْفِرْ لِنَبِيِّكَ

وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ » وصاحب الكبيرة مؤمن لتصديقه بالله ورسوله وإقراره
بما جاء به النبىؐ ، وذلك هو الإيمان ، إذا لايمان فى اللغه هو التصديق وهو هنا كذلك . ١٢

وليس الأعمال الصالحة جزء منه لعطفها على الفعل المقضى لمغايرتها له ، وإذا أُمر
بالاستغفار لم يتركه لعصمته ، وإستغفاره مقبول لأتمته تحصيلاً لمرضاته لقوله تعالى : ١٥

« وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ » هذا مع قوله (ص) : « إِدْخَرْتُ شِفَاعَتِي
لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي » .

واعلم إنَّ مذهبنَا أنَّ الائمة (ع) لهم الشَّفاعة فى عَصاة شيعتهم ، كما هو لرسول الله
(ص) من غير فرق ، لأخبارهم (ع) بذلك ، مع عصمتهم النَّافية للكذب عنهم . ١٨

الخامس ، يجب الاقرار والتصديق بأحوال القيلمة وأوضاعها وكيفية الحساب و
خروج النَّاس من قبورهم عُرَا ، وكون كلِّ نفس معها سائق وشهيد ، وأحوال النَّاس ٢١

فى الجنَّة وتباين طبقاتهم وكيفية نعيمها من المأكَل والمشرب والمنكح وغير ذلك ممَّا
لا عين رأت ، ولا أُذن سمعت ، ولا خَطَرَ على قلب بشر ، وكذا أحوال النَّار وكيفية

العقاب فيها، وأنواع الآمها، على ماوردت بذلك الآيات والأخبار الصحيحة . وأجمع عليه المسلمون، لأن ذلك جميعه أخبر به الصادق (ع) مع عدم استحالته في العقل، فيكون حقاً وهو المطلوب .

٣

قال : وَوَجُوبُ التَّوْبَةِ .

اقول : التَّوْبَةُ هِيَ النَّدَمُ عَلَى الْقَبِيحِ فِي الْمَاضِي ، وَالتَّرْكَ لَه فِي الْحَالِ وَالْعَزْمُ عَلَى عَدَمِ الْمَعَاوِدَةِ إِلَيْهِ فِي اسْتِقْبَالِ ، وَهِيَ وَاجِبَةٌ لَوْجُوبِ النَّدَمِ إِجْمَاعاً عَلَى كَسَلِ قَبِيحٍ أَوْ إِخْلَالِ بَوَاجِبِ ، وَلِدَلَالَةِ السَّمْعِ عَلَى وَجُوبِهَا ، وَلِكُوتِهَا دَافِعَةً لِلضَّرَرِ ، وَدَفْعِ الضَّرَرِ وَإِنْ كَانَ مَظْنُوناً وَاجِبٌ ، فَيَنْدَمُ عَلَى الْقَبِيحِ لِكُونِهِ قَبِيحاً ، لِالْخَوْفِ النَّارِ وَاللَّدْفَعِ الضَّرَرِ عَنِ نَفْسِهِ وَإِلَّا لَمْ تَكُنْ تَوْبَةً .

٩

ثم اعلم ، انّ الذنب إمّا في حقّه تعالى أو في حقّ آدميّ فإن كان في حقّه تعالى ، فإمّا من فعل قبيح فيكفي فيه الندم والعزم على عدم المعاوذة ، أو من إخلال بواجب ، فإمّا أن يكون وقته باقياً فيأتي به ، وذلك هو التوبة منه ، أو خرج وقته ، فإمّا أن يسقط بخروج وقته كصلوة العيد فيكفي الندم والعزم ، أو لا يسقط فيجب قضاؤه . وإن كان في حقّ آدميّ ، فإمّا أن يكون إخلالاً في دين بفتوى مخطية ، فالتوبة إرشاده وإعلامه بالخطاء ، أو ظلماً لحقّ من الحقوق ، فالتوبة منه إيصاله إليه أو إلى وارثه أو الاتهاب ، وإن تعذر عليه ذلك فيجب العزم عليه .

١٢

١٥

قال : وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ بِشَرَطِ أَنْ يَعْلَمَ

١٨

الْأَمْرُ ، وَالنَّاهِي كَوْنُ الْمَعْرُوفِ مَعْرُوفاً وَالْمُنْكَرِ مُنْكَراً ، وَأَنْ يَكُونَ مِمَّا سَيَقَعَانِ ، فَإِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَاضِي وَالنَّهْيَ عَنْهُ عَيْثُ ، وَتَجْوِيزِ التَّأْثِيرِ وَالْأَمْنِ مِنَ الضَّرَرِ .

٢١

اقول : الأمر طلب الفعل من الغير على جهة الاستعلاء ، والنهي طلب الترك على

جهة الاستعلاء أيضا . والمعروف كلّ فعل حسن اختصّ بوصف زائد على حسنه .
والمُنكر هو القبيح . اذا تقرّر هذا فهنا بحثان :

٣ الأوّل ، اتفق العلماء على وجوب الأمر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر ،
واختلفوا من بعد ذلك في مقامين :

٦ الأوّل ، هل الوجوب عقليّ أو سمعيّ ؟ فقال الشيخ الطوسى - رَحِمَهُ اللهُ -
بالأوّل ، والسيد المرئضى - رَحِمَهُ اللهُ - بالثانى ، واختاره المصنّف . واحتجّ الشيخ

بانّهما لطفان في فعل الواجب وترك القبيح ، فيجبان عقلاً . قيل عليه انّ الوجوب العقليّ
غير مختصّ باحد فحينئذٍ يجب عليه تعالى ، وهو باطل ، لانه ان فعلاهما لزم أن يرتفع كلّ
٩ قبيح ، ويقع كلُّ واجب . إذا الامر هو الحمل على الشئ ، والنهي هو المنع منه ، لكنّ
الواقع خلافه ، وإن لم يفعلهما لزم إخلاله بالواجب ، لكنّه حكيم . وفي هذا الايراد نظر .

وأما الدليل السمعية على وجوبها فكثيرة ، المقام الثانى ، هما واجبان على الأعيان
١٢ أو الكفاية ؟ فقال الشيخ الأوّل ، والسيد بالثانى . احتجّ الشيخ بعموم الوجوب من غير

اختصاص بقوله تعالى : « كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ
وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ » . احتجّ السيد بانّ المقصود وقوع الواجب وارتفاع القبيح ،
٥١ فن قام به كفى عن الآخر فى الامثال ، ولقوله تعالى : « وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ
إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ » .

البحث الثانى فى شرايط وجوبها ، وذكر المصنّف هنا اربعة : الأوّل ، علم

١٨ الأمر والنهائى بكون المعروف معروفًا والمنكر منكرًا ، اذ لولا ذلك لأمر بما ليس بمعروف ،
ونهى عما ليس بمنكر . الثانى ، كونها مما يتوقّعان فى المستقبل ، فان الأمر بالماضى

والنهي عنه عبث والعبث قبيح . الثالث ، أن يجوز الأمر والنهائى تأثير أمره أو نهيه ، فانه اذا
٢١ تحقّق عنده أو غلب على ظنّه عدم ذلك ارتفع الوجوب . الرابع ، أمن الأمر والنهائى

من الضرر الحاصل بسبب الأمر أو النهى اما إليهما أو لأحد من المسلمين . فان غلب

عندهما حصول ذلك ارتفع الوجود أيضاً، ويجبان بالقلب واللسان واليد ولا ينتقل الى الأصب مع إنجاز الأسهل .

فهذا ما تهيأ الى تميمه وكتابه، واتفق لى جمعه وترتيبه، مع ضعف باعى، وقصر ذراعى، هذا مع حصول الأسفار، وتشويش الأفكار، لكنّ المرجو من كرمه تعالى أن ينفع به كما نفع بأصله، وأن يجعله خالصاً لوجهه، إنّه سميع مجيب، والله خير موفّق و معين .

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله أجمعين .



فهرست نام‌های خاص و فرقه‌ها و گروه‌ها

۱۶ و ۲۰ ، ۷/۱۷ و ۱۹ ، ۷/۱۸ ،

۱۳/۲۲ ، ۷/۲۴ ، ۶/۲۶ ، ۶/۲۷ ،

۲۸ / ۹ و ۱۷ ، ۲۹ / ۵ ، ۶/۳۱ ،

۲۰/۳۴ ، ۱۹/۳۷ ، ۱۷/۴۰ و ۱۸ ،

۱۴/۴۶

اصحابنا ، اصحابنا الاثنا عشریة ، اصحابنا -

الامامیة ۲۹ / ۷ ، ۳۸ / ۹ ، ۱۸/۴۰ ،

۲/۴۴ ، ۴/۴۲

اصحاب التفسیر ۱۰/۴۶

الامامیة ۱۷ / ۱۰ ، ۸/۲۶ ، ۹/۲۷ ،

۲۰/۳۷ ، ۲۰/۵۱

اهل الانجیل ۱/۴۷

اهل التوریه ۱/۴۷

اهل الحلّ والعقد ۸/۳

اهل الزبور ۲/۴۷

اهل السنّة ۱/۴۴

اهل الفرقان ۱/۴۷

ابراهیم الخلیل ۱۸/۷

ابن عباس ۲/۳۹ ، ۱۱/۴۶

ابوبکر ، ابوبکر بن ابی قحافه ۶/۴۵ ،

۱/۴۶ ، ۲۲/۴۹ و ۲۳ ، ۱۲/۵۰

ابوجعفر الطوسی ← الطوسی

ابوالحسن الاشعری ۵/۲۷ ، ۱۴/۴۶

ابوالحسن البصری ۲۲/۱۳ ، ۹/۱۴ و

۱۳ و ۱۷

ابوعلی الجبائی ۱۳/۴۶ و ۱۵

ابومنصور الحسن بن یوسف ← الحلّی

ابوهاشم ۱۳/۴۶

ارباب الفقه ۱۹/۴۶

ارسطو ۳/۳۹

اسامة ۹/۵۰

الاسماعیلیه ۴/۴۲

الاشاعرة ، الاشعریة ۷/۱۲ ، ۱/۱۴ و

۱۳ ، ۱۵ ، ۹/۱۵ ، ۱۳/۱۶ و

عَلِيّ بن المَطَهَّر ١٦/١ ← المصنّف	الانبياء ١٨/١٦
الخليل ٣/٣٩	الائمة (ع) ١٧/٥٦
الخوارج ١٧/٤٠ ، ١٧/٣٦	البراهمة ١٩/٣٤
الراوندي ٥/٥٢	بعض الاخوان ٢/٢
رسول الله (ص) ١٠/٤٣ ، ١٧/٤٤ ،	البلخي ١١/١٤ ، ٢١/١١
٥/٤٥ و ١٣ ، ٦/٤٧ ، ٢/٤٩ ،	البهشميه ٨/٢٤
٧/٥١ ، ٩/٥٠	التابعين ٨/٤٦
رؤساء المجتهدين ١٩/٤٦	الثنوية ٢٠/١١
الزيدية ٨/٢٧ ، ٨/٤٤	جابر بن عبدالله الانصاري ٦/٥١ و ٩ و ١٠
سيبويه ٣/٣٩	الجباييان ٢٢/١١
الشاعر ٢٠/٤٧	جعفر بن محمد الصادق (ع) ١٧/٥٠ ،
الشيعه ٦/٤٥ و ٩	١١/٥١
صاحب الارغفة ٢١/٤٦	الحسن (ع) ١٦/٥٠ ، ١٦/٩ و ١٦
صاحب الياقوت ١٩/٢٠	حسن بن علي العسكري (ع) ٢٠/٥٠ ،
الصحابه ٨/٤٦	١٢/٥١
الطوسي (الشيخ ...) ١٣/٢ ، ٥/٥٨	الحسين (ع) ١٦/٥٠ ، ١٦/٥٤ و ١٠ و ١٦
٦ و ١٢	الحكماء ٢٠/١١ ، ١٢/١٣ ، ٢٢ و ١٨/٢٠ ،
العارفين ١٠/٢١	١٢/٢٢ ، ١١/٢٣ و ٢١ ، ١٣/٢٤
العباس ، العباس بن عبد المطلب ٥/٤٥ ،	حكماء الهند ١١/٢٥ ، ١٨/٢٦ ،
١/٤٦	الحنابله ١/١٧ و ٩ و ٢٠
العلماء ٨/٤٦	الحشوية ١٨/٣٧
علي ، علي بن ابي طالب ١٨/٤٤ ، ٢/٤٥	الحلبي ، ابو منصور الحسن بن يوسف بن

محمد بن الحسن صاحب الزمان (عج)
 ٢٠/٥٠ ، ١٣/٥١
 محمد بن الحنفية ١٣/٤٦
 المرتضى (السيد . . . علم الهدى الموسوى)
 ١٤/٣٨ ، ٦/٥٨ و ١٢ و ١٤
 محمد بن علي الباقر (ع) ١٧/٥٠ ، ١٠/٥١
 محمد بن علي الجواد (ع) ١٩/٥٠ ،
 ١٢/٥١
 المسلمون ، المسلمين ٨/١٤ ، ١٤/١٦ ،
 ٥/٤٥
 المسيح ٨/٢١
 مسيلمة الكذاب ١٥/٣٦
 المصنّف (= الحلّي ، الحسن بن يوسف) ٤/٨ ،
 ١/١٩ ، ١/٢٩ ، ٥/٣٠ ، ١٤/٣١ ،
 ٢١/٣٧ ، ١٠/٣٨ ، ٤/٤٢ ،
 ١٧ و ٦/٥٨ ، ١٤ و ٧/٤٥
 المعتزلة ١٤/١٤ و ١٥ و ١٦ ، ١٢/١٥ ،
 ١٦/١٦ ، ١/١٧ ، ٢٠ و ١٢/٢٢ ،
 ٨/٢٦ ، ٨/٢٧ ، ٨/٢٨ ، ١٩ و ٦/٢٩ ،
 ٥/٣١ ، ١٧/٤٠ و ١٨ ، ١٢/٤٦ ،
 ١٦ و ١٣/٥٤
 معتزلة البصرة ١٥/٥٤

١٦ و ٦ و ١/٤٦ ، ٢٢ و ١٤/٤٧ ،
 ٨/٤٨ و ١٤ و ٢١ و ٢٢ و ٤٩/٢ و ٢٢ و ٢٢
 و ٢٣ ، ٩/٥١ و ١٦ ، ٤/٥٤
 علي بن الحسين (ع) ١٧/٥٠ ، ١٠/٥١ ،
 علي بن محمد الهادي (ع) ١٩/٥٠ ،
 ١٢/٥١
 علي بن موسى الرضا (ع) ١٨/٥٠ ،
 ١١/٥١
 عيسى ٩/٢١
 الفضلاء (بعض . . .) ١٠/٤٠
 القاسطين ٥/٥٤
 الكرامية ١٥/١٤ و ١٦ ، ١٠/١٥ ،
 ١/١٧ و ٩ ، ٤/٢٠ ، ٢١/٢١ ،
 ١٣/٢٢
 المارقين ٥/٥٤
 المتكلمين ١٩/١٠ ، ٢١/٢٠ ، ١١/٢٣ ،
 و ١٣ ، ١٣/٢٤ و ١٤ ، ٦/٢٦ ،
 المنصوفة ١/٢٠ ، ١٠/٢١ ،
 المجسّمة ١٢/١٩ ، ١٣/٢٢ ،
 محمد ، محمد بن عبد الله ٥/١ ، ٨/٣ ،
 ٧/٣٦ ، ١٩/٣٥

۱۷/۴۹ ، ۸/۵۳ ، ۱/۵۴ و ۱۲ ،

۱۳/۵۶ ، ۷/۵۵

النّصارى ۲۲/۱۷ ، ۲۲/۱۹ ، ۸/۲۱ ،

النّصیریة ۹/۲۱

النّظام ۲۱/۱۱

التّجار ۱۰/۱۴

نوح (ع) ۲/۱۸

هـرون ۲۲/۴۸

المفسّرين ۸/۴۸

الملاحدة ۱۷/۲۶ ، ۱۱/۲۵

موسى^۱ (ع) ۱۱/۱۷ ، ۱/۲۳ و ۲ و ۵ ،

۲۳/۴۸

موسى بن جعفر الكاظم (ع) ۱۸/۵۰ ،

۱۱/۵۱

النّبىّ (ص) ۱۸/۳ ، ۱۸/۴۴ ، ۹/۴۵ ،

و ۱۵/۱۹ ، ۱۱/۴۸ ، ۲۱/۴۶ ،

فهرست نام کتابها

- | | |
|-------------------------------------|------------------------------|
| الكتاب العزيز (= القرآن) ٤/٣٧ ، | الألفين ١٥/٤٧ |
| ١١/٣٨ | الباب الحادى عشر ١٣/١ ، ١٢/٢ |
| مصباح المتهدّد ١٢/٢ | الخطبة الشقشقية ١٣/٤٩ |
| منهاج الصّلاح فى مختصر المصباح ١٤/٢ | التنزيل (= القرآن) ، ٣/٨ |
| نهج البلاغة ١٦/٤٦ ، ١٣/٤٩ | تنزيه الانبياء ١٣/٣٨ |
| التّافع يوم الحشر فى شرح باب الحادى | الحادى عشر (الباب ...) ١٢/٢ |
| عشر ٨/٢ | خرايج الجرائح ٥/٥٢ |
| الياقوت ١٩/٢٠ | القرآن الكريم ٥/١٨ ، ٢٠/٣٥ ، |
| | ١٢/٤٧ ، ١٧/٣٦ |

مفتاح الباب

از

ابوالفتح بن مخدوم الخادم الحسينيّ العربيّ شاهي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فاتحة كل باب عظيم ، وديباجة كل كتاب كريم

- نحمدك يا من دلّ على ذاته بذاته ، وفتح من كل ذرّة من ذرّات مصنوعاته باباً
إلى إثبات صفاته ، وشرح صدور عبّاد العباد بأنوار آياته ، وأوضح طريق المبدأ والمعاد
بنصب راياته . ونشكرك يا من أنعمنا تهذيب أصول الأحكام وتحرير فروع الإسلام ،
وألهمنا قواعد المنطق والكلام ، ليتوسّل بها إلى ذروة المقاصد ونهاية المرام . ونصلّي
على نبيّك محمد مدينة العلم وعلى بابها الفاتح لباب الشرايع والشّارح لكتابها ، وآله
خزّان خزائن المعارف والحكم وأبوابها ، سيّما الباب الحادى عشر الحجّة القائم المنتظر ،
مظهر كنوز الرّحمة ومظهر رموز القضاء والقدر ، صلوة دائمة قائّمة إلى يوم المحشر .
- وبعد ، فهذا مفتاح للباب الملحق بمختصر المصباح ، بل مصباح يغنيك نوره عن
الصّباح ، مثل نوره كشكوة فيها مصباح ، نور على نور ، وبه يشرح الصّدور ويجرى مجرى
اصله في الظّهور ، رتبه المسكين المستعين باللّطف الربّاني والعون الالهي ، ابو الفتح بن
مخدوم الخادم الحسيني العربي شاهي - فتح الله عليه أبواب حقايق الأشياء كما هي - ليتوسّل
به الى تقبيل العتبة العليّة والسّدة السّنيّة ، لحضرة الخاقان الأعظم الأكرم ، مالك رقاب
الأمم ، سلطان سلاطين العالم ، وبرهان خواقين بنى آدم وصناديد العرب والعجم ،
حارس بلاد الإيمان في الآفاق ، وجالس سرير الخلافة بالإرث والاستحقاق ، وفارس
مضمار الشّجاعة والعدالة والسّخاوة بالاتّفاق ، حسامه كالسّحاب البارق على مفارق
الأعداء ، وصمصامه كالهواء المحترق المحيط بأهل الأهواء ، وأعلامه كشجرة طيّبة

أصلها ثابت وفرعها في السماء ، مشيد أركان الشريعة المصطفوية والطريقة المرتضوية ،
ومجدد قواعد الملة الجليلة الإثنا عشرية ؛ أحسى شعائر الشرع المبين بعد اندراسها ، وأعلى
معالم الدين المبين غب انطاسها ، لم يظفر الدوران بمثله من ذرية خير البشر ، ولم تكتحل
عين الزمان بشبهه بعد الأئمة الإثنا عشر . احمرت الشمس خجلة من غرته الغراء ، فتلاً لأ
عنها الانوار ، وغرق السحاب في عرق الحياء من راحته السمحاء ، فتقاطر منه أقطار الأمطار .

٦ له همم ، لامتهى لكبارها
وهمة الصغرى أجل من الدهر
له راحة لو أن معشار جودها
على البركان البرأندى من البحر

خلف الأئمة المعصومين ، وخليفة الله في الأرضين ، ملجأ الفرقة الناجية ، ومرجع
الشيعة الرجعية ، تراهم في ظل حمايته يتنعمون في عيشة راضية في جنة عالية ، ناصر بلاد
الايمان وناسر آثار العدل والاحسان ، واسطة العيش لاهل الدوران ، ومقدمة الجيش
لصاحب الزمان ، المؤيد من عند الله العليّ القويّ المنان ، أبو المظفر شاه طهماسب
الحسينيّ الموسويّ الصفويّ ، بهادر خان ، خلد الله تعالى ظلال خلافته ومعدننه على
العالمين ، وجعله من أنصار الدين بحضرة صاحب الأمر وتحت لوائه من الشاهدين .
والمسؤول من فضل أمير المؤمنين وعترته الطيبين الطاهرين - صلوات الله عليه وعليهم
أجمعين - سيما سميّه الامام الثامن والهمام الضامن ، الذي وفقت باستخراج هذا
السرّ الخفيّ من تحت نقابه أو ان استسعادى بخدمة عتبته وبابه ، أن يقع هذا المعمول في
معرض القبول ، وينتفع به الفحول من أرباب العقول ، فإن وقع من خدام سدّته السنيّة
موقع الرضاء فهو ببركة العتبة العلميّة لحضرة الرضاء ، والآفن قصور عامله في الاستحقاق
والاسترضاء .

وها أنا أفيض في شرح المرام مستفيضاً من المبدأ الفياض العلام .

٢١ فاقول : قال استاد البشر ، العقل الحادى عشر ، العلامة المعبر ، الشيخ جمال الملة
والدين حسن بن يوسف بن علي بن المطهر ، قدس الله تعالى روحه الأطهر وضح الأنور :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- البابُ الحادِي عَشْرُ ، لَمَّا اخْتَصَرَ المصنّف كتاب مصباح المتّجهد الَّذِي أَلْفَه
- الشَّيْخُ ابو جعفر الطُّوسِي - قدّس سرّه - فِي أَعْمَالِ السُّنَّةِ مِنَ العِبَادَاتِ ، وَرَتَّبَ ذلِكَ
- المختصر على عشرة أبواب ، ألحق به الباب الحادى عشر لبيان الإعتقادات ، بناء على
- ما انعقد عليه الإجماع من أنّ العبادة لاتصحّ إلا بعد تصحيح الإعتقاد ، ولأنّ العبادة
- لا تتحقّق إلا بعد معرفة المعبود .
- وانما أورد بيان الإعتقادات فى الباب الحادى عشر ولم يجعل بابها أوّل الأبواب ،
- مع أنّ الظاهر تقديم الإعتقاد على العبادة ، إبقاءً لترتيب المختصر المفروع عنه على حاله ،
- ورعاية لتقديم ماهو المقصود الأهمّ فى هذا المقام ، أعنى اختصار ذلك المرام . ثمّ كلّ
- واحد من الأبواب المذكورة عبارة عن طائفة من ألفاظ مخصوصة دالّة على معانٍ مخصوصة ،
- بناء على القول المختار فى أسماء الكتب وأجزائها . ووجه تسميتها بالباب ، أنّ المعانى إنّما
- تستفاد من الألفاظ ، كما أنّ البيوت تؤتى من أبوابها .
- واعلم أنّ المصنّف لم يجعل التّحميد جزءاً لهذا الباب كالتّسمية اكتفاءً بما
- تضمنته البسملة ، او بمجرد أداء الحمد لاعلى سبيل الجزئية هضمًا لنفسه . ولا يبعد أن يقال
- إنّه اكتفى فى التّسمية والتّحميد فى الملحق به على أن يكون إيراد البسملة ههنا من تصرف
- النّاسخين .
- فِيمَا يَجِبُ عَامَّةَ المَكَلِّفِينَ ، أَى فى مسائل يجب معرفتها على جميع
- المكلفين ، أوفى تحصيل ما يجب عليهم من المعارف .
- والوجوب من الأحكام الشرعيّة التي ينقسم إليها فعل المكلف . وحاصل التقسيم

- ٣ أن فعل المكلف إن كان بحيث يثاب على فعله ويعاقب على تركه فهو الواجب ، وإن كان بحيث يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فهو المندوب ، وإن كان يثاب على تركه ويعاقب على فعله فهو الحرام ، وإن كان بحيث لا يثاب ولا يعاقب على فعله ولا على تركه فهو المباح ، وسيجيء تفصيل ذلك في فصل العدل إن شاء الله تعالى .
- ٦ فالواجب فعل مكلف يثاب على فعله ويعاقب على تركه ، وهو أعم من العيني والكفائي ، لكن المراد منه هيئتها هو العيني كما هو المتبادر ، ويدل عليه قوله : « فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على أحد من المسلمين » . وينبغي أن يعلم أن المراد من فعل المكلف أعم من فعل الجوارح والقلب على ما هو متعارف اللغوي ليشمل وجوب الإيمان ، ضرورة أنه من الأحكام الشرعية وإن لم يكن عملياً كما صرح به في التلويح . فعلى هذا لا حاجة إلى صرف الواجب هيئتها عما هو المتعارف في الأصول وحمله على ما يكون جهله سبباً لاستحقاق العقاب ، ولعرفانه مدخل في استحقاق الثواب كما فعله بعض الشارحين ، على أن هذا المعنى غير صحيح فيما نحن فيه ، إذ المصنف جعل الواجب معرفة أصول الدين ، وذلك المعنى لا يصدق عليها بل إنشأ يصدق على نفس أصول الدين . فالأقرب إلى الصواب أن يفسر بمعرفة يكون تحصيلها سبباً لاستحقاق الثواب ، وترك تحصيلها سبباً لاستحقاق العقاب . والمراد من المكلفين العاقلون البالغون ، وستعرف معنى التكليف لغة واصطلاحاً عن قريب .
- ١٢ من معرفة أصول الدين بيان لمعرفة ما يجب أول نفسه .
- ١٥ والمعرف يطلق في المشهور على معان :
- ١٨ ومنها مطلق الإدراك على أن يكون مرادفاً للعلم بمعنى حصول صورة الشيء في العقل . ومنها إدراك البسائط ، وفي مقابلتها العلم بمعنى إدراك المركبات . ومنها إدراك الجزئيات ، وفي مقابلتها العلم بمعنى إدراك الكليات .
- ٢١ ومنها التصور ، وفي مقابلتها العلم بمعنى التصديق ، ولعله بهذه المعاني يقال : « عرفت الله دون علمته » ، فاعرف .

ومنها الادراك المسبوق بالجهل .

ومنها الأخير من الادراكين لشيء واحد تخالفاً بينهما جهل ولا يعتبر شيء من هذين
 القيدين في العلم ولهذا يقال : « الله عالمٌ لاعارفٌ » وأنت تعلم انّه يناسب حمل المعرفة هيئتها
 على أكثر هذه المعاني خصوصاً ما قبل الأخير ، كما لا يخفى على من له أدنى معرفة .
 والأصول جمع الاصل ، وهو في اللّغة ما يبنى عليه الشيء ، وفي الاصطلاح يطلق
 على الرّاجح والقاعدة والدليل والاستصحاب .

ثمّ الدين والشريعة والملة ألفاظ مترادفة باعتبار معناه العرفي يطلق كلٌّ منها على
 الطريقة المأخوذة من التّسبي (ص) ، الا انّها من حيث انّها يترتب عليها الجزاء تُسمّى
 ديناً ، من قولهم : « كما تدين تُدان » ، ومن حيث انّها محلّ الوصول إلى زلال الحياة
 الأبديّة وكمال السّعادة السّرمديّة تُسمّى شريعة ، من شريعة الماء بمعنى مورده ، ومن حيث
 انّها تملّ وتتعب النفوس او تملّ وتكتب تُسمّى ملة من الاملال بمعنى الاتعاب او الاملاء .

والمراد باصول الدين هيئتها الأمور الخمسة المذكورة من التوحيد والعدل والنبوة
 والامامة والمعاد . وتسميتها بأصول الدين ، إما لانّ الدين مأخوذ من الكتاب والسنة ،
 وهما موقوفان على تلك الأمور باعتبار الحدوث أو البقاء على قياس تسمية علم الكلام
 بذلك ، وذلك لانّ ثبوتها موقوف على ثبوت قادر حكيم مُنزل للكتب مُرسِل للرسول
 للدعوة إلى دار الجزاء ، وبقاءهما على وجود إمامٍ معصوم حافظ لها عن التغيير والتبديل ، كذا
 قيل . وفيه ما فيه ، اللهمّ الا ان يبنى الكلام على التغليب ، وإمّا لانّ الأمور المذكورة عمدة
 علم الكلام فسمّيت باسمه تسمية لأشرف الأجزاء باسم الكلّ ، وإمّا لانّ صحّة الأعمال
 الدنيّة موقوف على معرفة تلك الأمور إجماعاً . وهذا وجيه يناسب المقام جداً .

أَجْمَعُ الْعِلْمَاءُ كَأَقْبَةِ ، الاجماع في اللّغة الاتفاق ، وفي الاصطلاح اتفاق

أهل الحلّ والعقد من أمّة محمد (ص) على أمر من الأمور . ومدارات اتفاق أهل الحلّ والعقد
 عندنا على ادخول المعصوم في المتفقين ، وهذا بأن يكون بعضهم مجهول النسب بحيث يحتمل
 كونه معصوماً ولا يخالفهم أحد مجهول النسب ، كذلك على ما استفاد من بعض الكتب

المعتبرة . فعلى هذا أهل الحلّ والعقد أعمّ من أن يكون جميع العلماء أو بعضهم . ولا يخفى أن المتبادر من الجمع المحلّي باللام ومن قوله « كافّة » أي جميعاً أن هذا الإجماع من القسم الأوّل ، وليس كذلك لأن جمهور المخالفين غير متفقين في الأصول المذكورة ، ضرورة أنّهم لا يقولون بوجود العدل على الله تعالى ولا بوجود الامامة ، بل ينكرون الامامة بالمعنى المقصود ، وعلى الوجه المذكور هيئتها ، ولا بوجود المعارف بالدليل بل يعتبرون إيمان المقلّد ، فلا بدّ أن يحمل الإجماع على إجماع الفرقة الناجية ، ويجعل تعميم اللفظ مبنياً على تنزيل المخالفين منزلة العدم فكان الإجماع عامّ .

ثمّ الظاهر أن ذكر الإجماع هيئتها للإحتجاج به على وجوب المعارف الأصوليّة بالدليل ، ولا شكّ أن إجماع الفرقة الناجية حجة عندنا وان كان منقولاً بنجر الآحاد على ما تقرّر في الأصول . ولذلك المطلب أدلّة أخرى استلواها عليك عن قريب .

عَلَيْهِ وَجُوبِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى ، أي التّصديق بوجوده . واختلف في أن لفظة « الله » علم للذات المقدّسة المشخّصة ، أو موضوع لمفهوم كلّّي ، هو مفهوم الواجب الوجود لذاته والمستحقّ للعبادة . والمختار عند المحقّقين هو الأوّل ، لكن المناسب لهذا المقام أن يحمل على مفهوم الواجب الوجود لذاته ، إذ المطلوب هيئتها إثبات أن في الخارج موجوداً واجباً لذاته متّصفاً بالصفات الثبوتية والسلبيّة وما يصحّ عليه وما يمتنع عليه على ما لا يخفى .

وَعَلَيْهِ وَجُوبِ مَعْرِفَةِ صِفَاتِهِ الثَّبُوتِيَّةِ ، كالعلم والقدرة ، وعلى وجوب صفاته السلبيّة كعدم الجسميّة والعرضيّة بمعنى التّصديق بأنّصافه بهما . وهذه الثلاثة إشارة إلى باب التوحيد .

والثبوتى قد يطلق على الموجود في الخارج والسلبى على ما يقابله ، وقد يطلق على ما لا يكون السلب معتبراً في مفهومه ، والسلبى على ما يقابله ، والمراد بهما هيئتها المعنيين الأخيران . وليس المراد بالصّفة ما قام بالغير كما هو المتبادر ، لأنّ ذلك يستدعى كون الصّفات زائدة على الذات كما هو مذهب الأشاعرة وهو باطل عندنا لما سيحجى في الصّفات السلبيّة من

نفى المعاني والأحوال ، بل الصفات الثبوتية عندنا عين الذات كما هو مذهب الحكماء ،
يعنى أن ما يترتب في الممكنات على صفات زائدة يترتب في الواجب على الذات على ما
ستعرفه ، وحاصله نفى تلك الصفات . فأمّا أن يكتب في الصفة هيهنا بالقيام المطلق الشامل
للحقيق والمجازي كما قيل في معنى الوجود ، او يراد بها ما يحمل على شيء مواطاة كما في
قولهم وصف الموضوع ووصف المحمول على ان يكون المراد من الصفات المفهومات
الكلية المحمولة عليه تعالى كالعلم المطاق والندرة المطلقة وغيرهما ، فليتأمل .

وَعَلَىٰ وَجوب معرفة مَا يَصِحُّ عَلَيْهِ وَمَا يَمْتَنِعُ عَلَيْهِ ، أى التصديق

باتصافه بما يصحّ طريقانه أو الحكم به عليه من الأفعال الحسنة وعدم اتصافه بما يمتنع طريقانه
أو الحكم به عليه أو اتصافه بسلب ما يمتنع طريقانه أو الحكم به عليه من الأفعال القبيحة ، وعلى
التقديرين عطف قوله « يمتنع » على قوله « يصحّ » ليس على ما ينبغي كما لا يخفى . وهذا
إشارة إلى باب العدل بخلاف ما في «سالة الالفية فأنه عبر فيها عن الصفات الثبوتية والسلبية
بما يصحّ عليه ويمتنع وعن باب العدل بالعدل والحكمة .

وَعَلَىٰ وَجوب معرفة النبوّة وَالْإِمَامَةِ وَالْمَعَادِ ، أى التصديق بنبوّة النبيّ

وإمامة الأئمة الاثني عشر - عليه وعليهم السلام - وثبوت المعاد . وانت تعلم ان هذه
المعارف ليست متناسبة ولا مناسبة للمعارف السابقة ، اللهم الا أن يفسّر النبوة بإرسال
النبيّ ، والامامة بنصب الأئمة ، والمعاد بإعادة الأرواح إلى الأجساد ، فيكون معرفتها
بمعنى التصديق باتصافه تعالى بها على وفق سائر المعارف .

بِالدَّلِيلِ ، لِأَبِي التَّقْلِيدِ متعلّق بالمعرفة المضافة إلى الأصول المذكورة .

والدليل عند الأصوليين ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري
وعند المنطقيين هو المركّب من قضيتين للتأدّي إلى مجهول نظري . وقيل ما يلزم من
العلم به العلم بشيء آخر .

والتقليد إعتقاد غير ثابت بحيث يمكن زواله بتشكيك المشكك . ولا يخفى عليك
أنّ الدليل أعمّ من أن يكون يقينياً مفيداً لليقين وهو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق

للوّاقع ، أو ظنيّاً مفيداً للظنّ وهو الاعتقاد الغير الجازم ، أو جهليّاً مفيداً للجهل وهو الاعتقاد الغير المطابق للواقع ، أو تقليديّاً مفيداً للتقليد كما عرفت .

٣ فالمراد من الدليل ما عدا الدليل التقليدي ، أو المراد من التقليد التقليد المحض الخالي عن الدليل ، ويؤيده قولهم في تفسيره « أنه قبول قول الغير من غير حجة » . ومعنى معرفة الأصول بالدليل أن يحصل العلم بها منه ويطمئن القلب به فيها ، سواء كان علماً تفصيلياً مقارناً بمعرفة أحوال الأدلة وشرايطها بالتفصيل حتى يقدر بها على دفع الشبهة والشكوك ، أو علماً اجمالياً غير مقارن بها لانه الواجب العيني ، وأما العلم التفصيلي على الوجه المذكور فهو واجب كفاي .

٩ والحاصل أن معرفة الأصول على وجهين : أحدهما واجب عينا وهو حاصل لعوام المؤمنين ، والآخر واجب على الكفاية وهو حاصل لعلماء الأعصار ، كل ذلك مصرح به في محله .

١٢ واعلم أن ههنا مقامين :

أحدهما وجوب المعارف الاصولية على المكلفين ، وثانيها وجوب الاستدلال ليها ، والدليل على كل منهما عقلي ونقلي .

١٥ أمّا العقلي فهو أن شكر الله تعالى لكونه منعماً على الاطلاق ولدفع الضرر عن النفس وهو خوف العقوبة بسلب النعم للكفران واجب عقلاً ، ولا شك أنه موقوف على معرفته تعالى فيكون معرفته واجبة قطعاً ، واذا كانت معرفته واجبة كان الاستدلال عليها واجباً أيضاً ، لانها نظرية موقوفة على النظر والدليل ، والمقدور الذي يتوقف عليه الواجب المطلق واجب كوجوبه قطعاً .

٢١ وأما النقلي فكقوله تعالى : « فاعلم أنه لا إله إلا الله » . والأمر للوجوب واذا كان معرفة الله تعالى واجبة وهي لا تتم إلا بالاستدلال لكونها نظرية ، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب ، فيكون الاستدلال عليها واجباً أيضاً . وكقوله تعالى « قل انظروا ما ذا في السموات والارض » . والمراد من النظر هو الاستدلال في معرفة الله تعالى

بالآفاق والأنفس على ما قالوا ، والامر للوجوب . وكقوله (ص) — حين نزل قوله تعالى : «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ» إلى آخر الآية — : « وَيَلِّ لِمَنْ لَّا كَهَمًا بَيْنَ أَلْحِييَتَيْهِ وَلَمْ يَتَفَكَّرْهَا » أى تلفظ بهذه الآية من غير أن يتجاوز بين العظميين اللذين في طرف فه إلى قلبه . وحاصله أن لا يتفكر في دلائل المعرفة المندرجة في الآية كما فسره آخر الحديث . والوعيد على ترك الفعل يدل على وجوبه ، فيكون معرفة الله تعالى والاستدلال عليها واجبين ، هذا خلاصة ما ذكروا في المقام . وفيه نظر من وجوه :

الأول ، أنه إنَّها يدل على وجوب معرفة الله تعالى مطلقا لا على وجوب معرفة الأصول الخمسة المذكورة ههنا ، نعم يكفي وجوب معرفته تعالى مطلقا في إثبات وجوب النظر في معرفته عملا أو شرعا على ما هو المتنازع فيه بين المعتزلة والاشاعرة ، لكن المدعى ههنا وجوب المعارف الأصولية على ما سيحىء تفصيله .

الثاني ، ان الحكم يكون تلك المعارف نظرية بالنسبة إلى جميع المكلفين ممنوع لجواز أن يكون بعضهم بحيث يحصل له جميع تلك المعارف أو بعضها بالبدية لا بالدليل كالنبي والأئمة العمصومين — عليه وعليهم السلام — ويؤيد ذلك ما نقل عن الغزالي والوازي أن وجود الواجب بديهي لا يحتاج إلى نظر . ومما قال بعض المحققين في رده من أن دعوى البدية بالنسبة إلى جميع الأشخاص في محل المنع ، ولأن سلم فلا ريب في أن سائر صفاته تعالى نظرية لا يجدى بطايل من وجوده كما لا يخفى . وغاية التوجيه أن يقال : المراد من المكلفين أوساطهم الذين يحتاجون في تلك المعارف إلى النظر على قياس استثناء المؤيدين من عند الله بالنفوس القدسية من بيان الحاجة إلى المنطق في كتبه ، لكن لوقال : « بالتحقيق لا بالتقليد » لكان أحسن . اذ الظاهر ان حصول المعارف الأصولية بالبدية كاف في الايمان بالطريق الاولى على ما يخفى .

الثالث ، ان النبي (ص) والأئمة — عليهم السلام — كانوا يكتبون من العموم بالاقرار باللسان والانقياد لأحكام الشرع ويقررونهم على الايمان بمجرد ذلك من غير

استفسار عن النظر والاستدلال ، بل مع العلم بعدم حصولها لهم ، ولو كانت المعارف بالدليل واجبة لما جازت ذلك .

٢ واجيب بانهم كانوا عالين بانهم يعرفون الأدلة كما قال الأعرابي: «البعرة تدل على البعير» وأثر الأقدام على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج أما يدلان على الصانع الخبير . غاية ما في الباب أنه لم يكن العلم التفصيلي بأحوال الأدلة ، وذلك غير قادح في المعرفة الواجبة على الأعيان كما عرفت .

٦ وفي تلك الأدلة أبحاث أخر لا يليق إيرادها في هذا المختصر .

فَلَا بُدَّ مِنْ ذِكْرِ مَا لَا يُمَكِّنُ ، أَيْ لَا يَصِحُّ وَلَا يَجُوزُ شَرْعاً جَهْلُهُ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وهو الأصول المذكورة وادلتها . وَمِنْ جَهْلٍ شَيْئاً مِنْهُ

٩ عطف على قوله «لا يمكن» أي لا بد من ذكر الأصول وادلتها التي من جهل شيئاً منها خروج عن رتبة المؤمنين . «الربقة» في اللغة الجبل الذي يربط به البهم . والمراد ههنا هو الإيمان على سبيل الاستعارة المصرحة تشبيهاً له بذلك الجبل لكونه جامعاً للمؤمنين حافظاً لهم عن الضلال كالجبل للبهم . ويحتمل أن يكون لفظ «المؤمنين» استعارة بالكناية عن البهم و«الربقة» استعارة تخيلية ، وعلى التقديرين يكون ترشيحاً .

١٢ والظاهر أن المقصود من هذا الكلام هو الإشارة إلى وجه إلحاق الباب الحادي عشر بمختصر المصباح ، و«الفاء» للتفريع على ما سبق . وحاصله أنه لما ثبت وجوب معرفة الأصول المذكورة بالدليل ثبت أنه لا بد من إيراد تلك الأصول مع أدلتها حتى يحصل معرفتها ، لاستلزام جهلها الخروج عن رتبة المؤمنين . فوجب إلحاق هذا الباب بذلك الكتاب حتى يكون مشتملاً على ما يتوقف عليه الانتفاع بأصله من العبادات ، فعلى هذا قوله «لا يمكن . . .» من قبيل وضع المظهر موضع المضمرة ، للتنبية على وجه التفرع مع المبالغة وزيادة التمكن . ويؤيده اختيار ظاهر مشتمل على ما هو تكرر لها سبق بحسب المعنى مع التعبير عن عدم الصحة بعدم الامكان . وإنما خصص وجوبها هنا بالمسلمين مع أنها واجبة على جميع المكلفين كما صرح به سابقاً ، تعريضاً على المخالفين بانهم مع كونهم

١٥

١٨

٢١

مسلمین خوارج عن ربقة المؤمنین ودواخل فی نار جهنّم خالدین .
ولهذا قال : واستحقّ العقاب الدائم .

وتفصیل الکلام فی المقام أنّهم اختلفوا فی أن الایمان عین الاسلام او غیره ،
فعند بعضهم هو عینه وعند المحقّقین غیره واخصّ منه ، إذ الاسلام هو تصدیق النبی (ص)
فما علم حجیته به ضرورة بالقلب واللّسان . والایمان هو هنا التصدیق مع المعارف الخمس
الأصولیة بالدلیل وهو المختار عند المصنّف .

أمّا القول بأنّ من لم یحصل له المعارف الأصولیة بالدلیل مخلّد فی النّار ومستحقّ
للعقاب الدائم فلظواهر النّصوص الدالّة علی ذلك ، مثل حدیث : « ستفترقُ أمّتی
علی ثلاثیةٍ وسبعین فرقةً کلّهم فی النارِ إلاّ واحدةٌ » وحدیث : « مثلهُ
أهلِ بیتی کمثلهُ سفینةِ نوحٍ » كما هو المشهور .

أمّا القول بأنّه خارج عن الایمان فلا تنفّاق الفرقة الناجیة علی انّ المؤمن بالمعنی
الأخصّ لا یكون مخلّدًا فی النّار ، ولا یخفی ان هذه الأدلّة ظنیّات لانفیذ الیقین بالمطلوب .

واستدلّ بعض الشّارحین علی المدعی الثّانی بأنّ الایمان هو التصدیق القلبی واللّسانی
بكلّ ما جاء به النّبیّ وعلم حجیته به بطریق تواتریّ ، والجاهل بالأصول الخمس لیس
مصدّقاً بذلك ، وعلی الأوّل بانّ استحقاق الثّواب موقوف علی الایمان ، وقد ثبت انّه
غیر مؤمن فلا یكون مستحقّاً للثّواب ، وكلّ من لا یستحقّ الثّواب یستحقّ العقاب الدائم ،
ضرورة أنّ المکلّف لا یخلو عن أحد الاستحقاقین قطعاً .

وفی كلا الدلیلین نظر :

أمّا فی الأوّل فلانّ ثبوت التّواتر فی جمیع الأصول الخمس ممنوع .
وأمّا فی الثّانی فلانّا وإنّ سلّمنا انّ الجاهل بتلك الأصول لیس مؤمناً وانّ
استحقاق الثّواب موقوف علی الایمان ، لكن لانسلّم انّ المکلّف لا یخلو عن أحد
الاستحقاقین دائماً بل لا یخلو عن أحدهما فی الجملة ، وحينئذٍ لا یلزم من انتفاء استحقاق
الثّواب استحقاق العقاب الدائم بل استحقاقه فی الجملة علی ما لا یخفی .

وَقَدَرْتُ رَتَبَتُ هَذَا الْبَابَ ، «الواو» إمّا للعطف على ما يتضمنه الكلام السابق

أى فالحقت الباب الحادى عشر لمختصر المصباح وقد رتبته على سبعة فصول . وإمّا
للحاليّة الاستيناف .

«الترتيب» فى اللغة جعل كل شىء فى مرتبته، وفى الاصطلاح جعل الأشياء
المتعدّدة بحيث يطلق عليها اسم الواحد، ويكون لبعضها نسبة إلى بعض بالتقديم والتأخير .

والتبادر هو المعنى الاصطلاحى ، لكن لا شتمال المعنى اللغوى على المدح يستدعى حمل الترتيب
عليه . وعلى التقديرين لا بدّ من اعتبار تضمين أو تقدير فى الكلام حتى يصحّ التعدية بـ «على»
كما هو مشهور بين المحصّلين . وحمل الترتيب على معنى آخر غير مشهور كالتفريع وان
كان مصحّحاً للتعدية بها لكنه لا يخلو عن بعد كما لا يخفى .

واسم الاشارة إشارة الى المرتب الحاضر فى الذهن على التحقيق سواء كان الباب عبارة
عن الألفاظ المخصوصة الدالّة على المعانى المخصوصة على ما هو المختار من المعانى المشهور .
فى اسماء الكتب واجزائها ، أو غيرها . وذلك للتنبيه على كمال وضوح ذلك المرتب حتى
كانه محسوس مبصر . وصيغة المضىّ محمولة على ظاهرها ان أريد الترتيب الذهنى ، وعلى
التجوز إن أريد الترتيب الخارجى ، اللهم الا ان تكون الديباجة الحاقية .

ثم وجه الترتيب على الفصول السبعة ان الأولى تقديم إثبات الدات على إثبات
الصفات والأفعال ، وتقديم الصفات على الأفعال ، وتقديم الصفات الثبوتية على السلبية ،
وتقديم الأفعال العامة الثابتة فى النشأتين اعنى أحكام العدل على الخاصة بإحديهما أعنى
أحكام النبوة والإمامة والمعاد ، وتقديم الاولين على الثالثة ، وتقديم الأولى على الثانية ، كل
ذلك للتقدم بالدات أو بالشرف او بالزمان ، كما لا يخفى على من تأمل وألقى السمع وهو
شهيّد .

الفصل الأول

من الفصول السبعة

فيسى

إثبات واجب الوجود

أى فى بيان ثبوت ماصدق عليه مفهوم الواجب الوجود، بمعنى ان ماصدق عليه هذا
المفهوم موجود فى الخارج، ولا يخفى ان هذا التصديق موقوف على معرفة مفهوم الواجب
الوجود لكونه ظرفاً له، ومفهوم الممكن الوجود معتبر فى مقدمات دليله، وهما إنشأ يتضحان
غاية الاتضاح بعد معرفة مقابلهما. اعنى مفهوم الممتنع الوجود، إذ الأشياء إنشأ تُعرف
بأضدادها، فلذا بين المصنّف المفهومات الثلاثة قبل الشروع فى المقصود. فتمال:

فَيَقُولُ: كَيْلٌ مَعْقُولٌ وهو فى الاصطلاح المشهور ما حصل صورته فى

ذات العقل، ويقابله المحسوس والمخيّل والموهوم، وقد يطلق ويراد به ما يقابل المحسوس
بإحدى الحواس الظاهرة، وقد يطلق ويراد به المعلوم مطلقاً وهو ما حصل صورته عند
الذات المجردة وهو المراد هيهنا، وتفسيره بالصورة الحاصلة فى العقل كما وقع فى بعض
الشروح ليس على ما ينبغى. ولا يخفى ان لفظة «كل» هيهنا لم تقع موقعها لأنها لاحاطة
الافراد والتقسيم إنشأ يكون للمفهوم، اللهم إلا أن يقال ذكرها للتنبيه على كون التقسيم
حاصراً، كما إنشأ قد يذكر فى التعريفات للتنبيه على كونها جامعة او مانعة. فلو قال: «المفهوم
إما أن يكون واجب الوجود فى الخارج لذاته، وإما أن يكون ممكناً الوجود

في الخارج ليدانته ، وإما ان يكون مُستَينَعِ النُوجُودِ في الخارج ليدانته « لكان أظهر وأولى ، كما لا يخفى .

٣ وانما قيّد الوجود بقوله « في الخارج » مع ان المتبادر من الوجود هو الوجود الخارجى ، تديهاً على ان المقصود ههنا تقسيم المعقول بالقياس إلى الوجود الخارجى إلى الأقسام الثلاثة ، وإلا فالوجوب والامكان والامتناع كيميّات لنسبة المحمولات الى الموضوعات ، سواء كان المحمول نفس الوجود الخارجى أو غيره من المفهومات .

٦ ثم المشهور في تفصيل هذا التقسيم ان المفهوم إن كان ذاته مقتضياً للوجود فهو الواجب لذاته ، وان كان ذاته مقتضياً للعدم فهو الممتنع لذاته ، وإن لم يكن ذاته مقتضياً لشيء منها فهو الممكن لذاته

٩ وفيه بحثان :

الأول ، ان هذا التقسيم لا يتم على مذهب الحكماء من ان الوجود الواجب عينه وهو المختار عند أهل الحق من الفارقة الناجية ضرورة ان الاقتضاء يقتضى المغايرة بين المقتضى والمقتضى ، فالواجب على رأيهم يخرج عن قسم الواجب لذاته ويدخل في قسم الممكن لذاته .

١٥ وقد يجاب عنه بأن هذا التقسيم للشيء بالقياس الى الوجود والعدم ، وذلك لا يتصور إلا لافيا له وجود أو عدم مغاير لذاته فالواجب على رأيهم خارج عن المقسّم .

١٨ وان لم يكن متحققاً في نفس الأمر ، بل التحقيق يقتضى امتناعه . والتقسيم المذكور انما هو بحسب الاحتمال العقلى لا بحسب نفس الأمر .

٢١ ويرد عليه انه لا يخفى على المنصف ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم الواجب لذاته المتفرّع عليه إثباته وخواصّه ، واذا كان الواجب خارجاً عن المقسّم يكون التقسيم بالحقيقة لغير الواجب ويكون الواجب المذكور ممتنعاً ، فكيف يثبت وكيف يتفرّع عليه خواصّه ؟

ويمكن توجيه الجواب بأن حاصله انّ التقسيم المذكور مبنيّ على ما يبدو في بادى
الرأى من أنّ الموجود سواء كان واجبا او ممكنا ما كان وجوده زائداً على ذاته ثم يحقّق في
ثانى الحال أنّ الواجب الّذى ثبت وجوده بالبرهان وفرّع عليه خواصّه وجوده عين
ذاته، وما كان وجوده مقتضى ذاته ممتنع الوجود في الخارج، فكأنّهم تسامحوا في أول الأمر
إلى أن تبيّن حقيقة الحال في المآل، وأمثال ذلك كثيرة في كلام الحكماء كما لا يخفى على
من تتبّع كلامهم .

وربما يجاب عن اصل السؤال بأنّ المراد من اقتضاء الذات للوجود اقتضاؤه
لحمل الوجود المطلق عليه مواطاةً أو اشتقاقاً، وكذا المراد من اقتضاء الذات للعدم اقتضاؤه
لحمل العدم المطلق عليه كذلك .

وأورد عليه انه يلزم على هذا أن يكون الوجودات الخاصّة للممكنات واجبة
لذواتها، ضرورة أنّها تقتضى حمل الوجود المطلق عليها مواطاة .

أقول: فيه نظر، لانّ المراد من الإقتضاء التامّ الضّرورى كما هو المتبادر، ومن البيّن
انّ تلك الوجودات الخاصّة لا تقتضى حمل الوجود المطلق عليها اقتضاء تامّاً ضرورياً، لانّ
افتقارها الى علمها يستلزم افتقاره الى تلك العلال، فلا يكون اقتضاؤها له تامّاً ضرورياً،
على أنّ أصل الاقتضاء أيضاً في معرض المنع فلا تغفل .

ويمكن أن يجاب من أصل الاشكال بانّ حاصل التقسيم انّ الشئ إمّا ان يكون
موجوداً لا باقتضاء الغير وهو الواجب لذاته، وإمّا أن يكون معدوماً باقتضاء الغير وهو
الممتنع لذاته، وإمّا ان يكون موجوداً ومعدوماً باقتضاء الغير وهو ممكن لذاته على نحو ما
قالوا إنّ الجوهر قائم بذاته بمعنى أنّه غير قائم بغيره . وعلى هذا لا غبار عليه، الا انه لا يخلوا
عن شوب تكالّف .

البحث الثانى في انّ ذلك التقسيم غير حاصر، لجواز أن يكون الذات مقتضياً
للووجود والعدم معاً، فالاقسام اربعة لاثلاثة .

وأجيب عنه بانّ هذا الاحتمال مضمحلّ بادنى التفات من بديهية العقل، ضرورة

ان الشيء لو كان ذاته مقتضيا للوجود والعدم معاً يلزم اجتماع النقيضين قطعاً ، ومثل هذا الاحتمال لا يخرج التقسيم عن كونه حصراً عقلياً يجزم العقل فيه بالانحصار بمجرد ملاحظة مفهومه .

٣

أقول : فيه نظر ، لان الحصر العقلي سواء كان بمعنى الحصر الدائر بين النفي والاثبات ، او بمعنى ما يجزم العقل بالانحصار بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة لا بد أن يكون بديهياً أولياً صرفاً كما حقق في محله ، ومن بين ان مثل ذلك الاحتمال يخرج عن هذا لان بطلانه موقوف على استدلال اوبينة كما لا يخفى . نعم ، يمكن أن يجاب بأن هذه القسمة لا يلزم ان يكون عقلية بل يجوز أن يكون قطعية وإستقرائية ، والاحتمال المذكور لا يخرجها عن ذلك .

٩

ولقائل أن يقول : هذه القسمة ليست بحسب نفس الأمر وإلا لخرج عن المقسم الممتنع لذاته ، ضرورة انه غير متحقق في نفس الأمر ، بل إنتهاهى بحسب الاحتمال العقلي في بادى الرأى ، وحينئذ الاحتمال المذكور يخرجها عن الحصر مطلقاً ، إلا ان يقال تلك القسمة إنتهاً باعتبار الوجود الخارجى والعدم الخارجى ، ولاشك ان الممتنع الوجود فى الخارج وإن لم يكن متحققاً فى الخارج لكنه متحقق فى نفس الأمر ، فلو اعتبرت القسمة بحسب نفس الأمر يخرج الممتنع لذاته بخلاف الاحتمال المذكور . نعم لو اعتبرت القسمة بالقياس الى الوجود المطلق والعدم المطاق كما يدل عليه تمثيلهم للممتنع لذاته باجتماع النقيضين وشريك البارى لا يستقيم الحصر مطلقاً .

١٢

ثم نقول لا يبعد ان يقال ليس المراد من اقتضاء الذات للوجود اقتضاءها له فقط . وكذا ليس المراد من اقتضاء الذات لعدم اقتضاءها له فقط ، فالاحتمال المذكور مندرج فى قسمى الواجب والممتنع . نعم ، يلزم احتمال التداخل بين الأقسام فى بادى النظر وهذا لا يقدح فى الحصر العقلي الذى هو منع الخلو بل فى منع الجمع ، وإنتها القادح فيه احتمال الوسطة فلا اشكال .

٢١

واعلم ان قوله « ذاته » فى القسم الأول للاحتراز عن الواجب لغيره وهو الممكن

الوجود، وفي القسم الثالث للاحتراز عن الممتنع لغيره وهو الممكن المعدوم، وأمّا في القسم الثاني فليبان الواقع رعاية لموافقته قسميه لما تحقق من أنه لا إمكان بالغير .

- ٣ ثم اعلم أنهم اختلفوا في علّة احتياج الممكن الى المؤثر فذهب الحكماء الى انها الامكان وحده وبعض المتكلمين الى انها الحدوث وحده وبعضهم الى انها الامكان مع الحدوث شرطاً، وبعضهم الى انها الامكان مع الحدوث شرطاً. ومن ههنا ترى الحكماء يستدلّون على ثبوت الواجب المؤثر في العالم بإمكان الأثر، وترى المتكلمين يستدلّون على ذلك بحدوث الأمر إمّا بحدوث الجوهر أو بإمكانها مع الحدوث كما هو طريقة الخليل - عليه السلام - حيث قال: «لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ» وإمّا بحدوث الأعراض أو بإمكانها معه كما هو طريقة الكلبي حيث قال: «رَبِّي الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ نَحْلَهُ ثُمَّ هَدَىٰ» على ما قيل. والأثر على كل تقدير إمّا آفاقي أو أنفسي، كما أشير اليه في قوله تعالى: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَسْتَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ». فطريقة الخليل آفاقية، وطريقة الكلبي جامعة لقسمين، وقول امير المؤمنين - عليه السلام - : «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» اشارة الى الطريقة النفسية الانفسية كما لا يخفى .

ولما كان الحق المختار عند المحققين مذهب الحكماء اختاره المصنّف و

- ١٥ استدللّ بالإمكان على ثبوت الواجب فلذا قال :

وَلَا تَشْكُكَ فِيهِ أَنْ هِيَ لِهَيْئَتِنَا، أَى فِي الْخَارِجِ مَوْجُوداً، يَعْنِي أَنَّ ثُبُوتَ مَوْجُودٍ

- ١٨ مَا فِي الْخَارِجِ بَدِيهِيٌّ أَوْ لِي لَا يَشْكُكَ فِيهِ عَاقِلٌ وَلَا يَنَازِعُهُ إِلَّا السُّوْفِسْطَائِيَّةُ الَّذِينَ لَا عِتْدَاءَ

بِهِمْ. وَمَنْ بَيَّنَّ أَنَّ الْمَوْجُودَ فِي الْخَارِجِ مَنَحْصَرٌ فِي الْوَاجِبِ الْوُجُودَ لِذَاتِهِ وَالْمَمْكَانَ الْوُجُودَ لِذَاتِهِ، ضَرْوَةٌ أَنَّ الْمَوْجُودَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مَمْتَنَعٌ الْوُجُودَ لِذَاتِهِ، فَإِنَّ كَيْفَانَ ذَلِكَ الْمَوْجُودَ

وَاجِباً لِدَايَتِهِ فَالْمَطْلُوبُ وَهُوَ ثُبُوتُ وَاجِبِ الْوُجُودِ لِذَاتِهِ ثَابِتٌ وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ

- ٢١ الْمَوْجُودَ مُمْتَكِناً أُمَّتَةً فِي وَجُودِهِ الْخَارِجِي إِلَىٰ مُوجِدٍ مَوْجُودٍ يُوجِدُهُ أَى يَوْجِدُهُ

هَذَا الْمَوْجُودَ ذَلِكَ الْمَوْجُودَ الْمَمْكَانَ بِالضَّرُورَةِ يَعْنِي أَنَّ اِفْتِقَارَ الْمَمْكَانِ إِلَىٰ عِلَّةٍ مَوْجِدَةٍ لَهُ

بَدِيهِيٌّ لَا يَفْتَقِرُ إِلَىٰ دَلِيلٍ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْحُكْمَ بِأَنَّ أَحَدَ الْمَتَسَاوِينَ لَا يَتَرَجَّحُ عَلَى الْآخَرِ مِنْ

غير مرجح ضروري يجزم به البُله والصبيان ، بل هو مذکور في طبایع البهائم . وإنما قيّدنا
الموجد بالموجود إذ لو جاز كونه معدوماً لم يلزم التسلسل الذي هو في الامور الموجودة ، بل
لم يلزم دور ولا تسلسل اصلاً ، لجواز ان يكون الموجد المعدوم ممتنعاً لذاته لا واجباً ولا ممكناً
حتى يلزم إما ثبوت المطلوب وإما الدور أو التسلسل فإن كان ذلك الموجد الموجود
واجباً لذاته فالمطلوب ثابت أيضاً وإن كان ممكناً افتتقر إلى موجد
موجود آخر اى مغاير للموجود الاول .

فإن كان ذلك الموجد الثاني هو الممكن الأول دآر ، أى لزوم الدور — من
قبيل نسبة الفعل الى المصدر — وهو توقّف الشيء على ما يتوقّف عليه بمرتبة او بمراتب ،
وإن كان ممكناً آخر غير الممكن الاول تسلسل ، اى لزم التسلسل على تقدير عدم
الإنهاء إلى الواجب لذاته وعدم العود اصلاً ، وهو ترتب أمور غير متناهية إما وضعاً كما
في عدم تناهى الأبعاد ، وإما عقلاً بطريق التصاعد من المعلول إلى العلة وهو التسلسل من
جانب العلة كما فيما نحن فيه ، او بطريق التنازل من العلة إلى المعلول وهو التسلسل من جانب
المعلول ، هذا على رأى الحكماء ، وأما على رأى المتكلمين فهو وجود امور غير متناهية
سواء كانت مترتبةً أو أعلى ماسيجىء تحقيقه . وكان عليه ان يقول بعد التريّد الثاني فإما
أن ينتهى الى الواجب لذاته او يعود في مرتبة من المراتب الى ما سبق او يذهب الى غير النهاية ،
فان كان الاول فالمطلوب ، وان كان الثانى دار ، وان كان الثالث تسلسل .

وهي هنا بحث من وجوه :

الأول ، ان الممكن عند التحقيق ما لا يكون ذاته مقتضياً للوجود ولا العدم اقتضائاً
تاماً ضرورياً ، وحينئذ يجوز ان يكون ذاته مقتضياً لاحدهما بشرط عدمى ، فلا يقتضى
موجداً مغايراً حتى يلزم الدور أو التسلسل او الإنهاء إلى الواجب لذاته .

الثانى ، ان الممكن يجوز أن يكون أحد الطرفين راجحاً لذاته رجحاناً غير
واصل الى حدّ الوجوب ، ويقع ذلك الطرف الراجح بهذا الرجحان الذاتى من غير حاجة
الى مرجح مغاير ، لانه لا يلزم من ترجح أحد المتساويين من غير مرجح بل يترجح ، الراجح

- ولا فساد فيه . فعلى هذا ايضا لاحاجة للممكن الموجود إلى موجد مغاير فلا يلزم شيء من الأمور الثلاثة . وقد تصدّى المحققون لابطال هذا الاحتمال ، لكن ماذكروه من المقال لا يخلو عن ضعف واشكال ، فلم نتعرض له مخافة الإطناب والاملال .
- ٣ الثالث ، أننا لو سلمنا ان الممكن يحتاج إلى موجد مغاير له فلانسلم أنه يحتاج إلى موجد موجود ، لجواز ان يكون وجوده لازما لماهيته ممكن آخر و مترتا عليها من حيث هي هي من غير أن يكون لوجودها مدخل فيه ، وما اتفقوا عليه من « أن الشيء مالم يوجد لم يوجد » ممنوع وإن ادعوا البدهية فيه ، لجواز ان يقتضى ذات الشيء من حيث هي هي وجود ممكن كما يقول المتكلمون في الواجب لذاته من أن وجوده زايد على ذاته ، وذاته من حيث هي هي تقتضى وجوده اقتضانا تاما ضروريا ، والفرق بين اقتضاء الذات وجودها واقتضاءها وجود غيرها بأن الثاني فرع وجودها بخلاف الأول تحكّم بحت لا بد له من دليل ولا يخفى ان هذه المنوع الثلاثة واردة على جميع براهين إثبات الواجب لذاته ، فإثباته بالدليل العقلي أمر مشكل جدا كما اشار اليه بعض العارفين .
- ١٢ الرابع ، ان اللازم على تقدير انتفاء الواجب احد الأمور الثلاثة توقّف الشيء على نفسه او الدور أو التسلسل . فالأولى عدم الإقتصار على الأخيرين ، إلا أن يقال ترك ذلك الاحتمال لظهور فساده ، حتى ان فساد الدور مبين بفساد تقدّم الشيء على نفسه كما سيجيء وهو بأطيل الظاهر ان الضمير راجع الى التسلسل وكان التصريح بدعوى البطلان في التسلسل وترك التصريح بها في الدور مع انه لا بد من دعوى البطلان فيها معا حتى يتم الدليل اشارة الى أن بطلان بالدور بدهي لا يحتاج الى بيان كما ذهب اليه الرازي ، واختاره المحقق الطوسي ، حتى كانه لاحاجة فيه إلى دعوى البطلان أيضا بخلاف التسلسل .
- ١٥ ويؤيد تلك الإشارة ما وقع في بعض النسخ من قوله بعد هذا الكلام « لان جميع آحاد تلك السلسلة . . . » بدون الواو على ان يكون دليلا على بطلان التسلسل ، أو اشارة الى ان بطلان التسلسل يستلزم بطلان الدور لاستلزام الدور التسلسل على ما قيل . ويحتمل أن يكون الضمير راجعا الى كل واحد من الدور والتسلسل ، أو الى أحدهما باعتبار ان
- ٢١

٣ يستلزم إبطال الاخصّس ، فكانته قال : واللازم بجميع اقسامه باطل « فافهم .

٦ أمّا وجه بطلان الدور والتنبيه عليه فهو أنّ يقال إذا توقّف اعلى ب بمرتبة أو بمراتب ، وتوقّف ب على ا بمرتبة أو بمراتب ، يلزم تقدّم كلّ منهما على نفسه بمراتب ، وتأخّر كلّ منهما عن نفسه بمراتب ، وكلاهما ضروريّ البطلان لاستلزامهما اجتماع التقيضين وارتفاعهما معا . ولعمّا جعل هذا الوجه تنبيها على بطلان الدور لادليلا عليه ، اندفع ما أوردوا عليه من الإعتراضات والشبهه ، اذ المناقشة في التنبيهات مما لا يجدى كثير نفع .

٩ وأمّا وجه بطلان التسلسل والدليل عليه فكثير . أقوىها وأشملها برهان التطبيق التدي هو العمدة في إبطال التسلسل لجر يانه في كلّ ما يدعى عدم تناهيه . وتقريره انه لو تسلسلت أمور إلى غير النّهاية فحصلت هناك جملةتان : إحداهما مجموع تلك الأمور الغير المتناهية بحيث لا يشدّ عنها شيء والأخرى ما سوى قدر متناه من تلك الجملة من جانب المبدأ ، فينطبق ١٢ الجمليتين من مبدأيهما بان تفرض الأوّل من الثانية بازاء الأوّل من الأولى والثاني بازاء الثاني ، وهلمّ جرّاً . فان كان بازاء كلّ جزء من الأولى جزء من الثانية يلزم تساوى الكلّ والجزء ، وإن لم يكن كذلك فقد وجد في الأولى جزء لا يوجد بازائه جزء في الثانية ، وهذا ١٥ يستلزم تناهى الثانية ويلزم منه تناهى الأولى لانّ زيادتها عليها بقدر متناه هو القدر المحذوف من الأولى لتحصيل الثانية ، والزياد على المتناهي بقدر متناه بالضرورة ، فيلزم انقطاع ١٨ السلسلتين معا وقد فرضناهما غير متناهيين . وكلا التلازمين محال قطعاً فالملزوم مثله .

٢١ وهذا الدليل على رأى المتكلمين يجرى في الأمور الغير المتناهية الموجودة مطلقاً ، سواء كانت متعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية ، أو مجتمعة فيه سواء كانت بينها ترتيب عقليّ كالعلل والمعلولات ، أو وضعي كالأبعاد ، أو لم يكن بينها ترتيب أصلاً كالنّفوس الناطقة المفارقة : فعندهم لا يشترط في بطلان التسلسل إلا الوجود .

وأمّا على رأى الحكماء فلا يجرى إلا في الأمور المترتبة المجتمعة في الوجود فيشترط

عندهم في بطلان التسلسل الترتيب والاجتماع في الوجود أيضا، فلهذا قالوا بقدم تناهي الحركات الفلكية، والحوادث اليومية، والنفوس الناطقة.

- ٣ وقد أورد على الفريقين انّ الدليل جارٍ في مراتب الأعداد، فيلزم تناهيها مع انتهائها غير متناهية اتفاقاً وبدئية. وأجيب عنه بأنّ التطبيق انّها يجري فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض، فإنّه ينقطع بانقطاع التوهّم. وحاصله أنّ التطبيق فرع الوجود ولودهنّا، وليس الموجود من الأعداد إلّا قدرا متناهيّا. وما يقال من أنّها غير متناهية معناه أنّها لا تنتهي إلى حدّ لا يكون فوقه آخر فلا اشكال. وكذا الكلام في معلومات الله تعالى ومقدوراته سؤالاً وجواباً. وردّ بأنّ مراتب العدد وان لم تكن بتفاصيلها موجودة في الأذهان القاصرة، لكنّها موجودة بتفاصيلها في المبادئ العالية، وإلّا يلزم النقص في الواجب، والحالة المنتظرة في كائنها، وكلاهما محال عندهم. وأيضاً انّ كلّ واحدة من تلك المراتب متصّفة بصفة ثبوتية في نفس الأمر مثل كونها فوق ما بعدها وتحت ما فوقها، فلا بدّ أن تكون موجودة في نفس الأمر، ضرورة انّ ثبوت شيء لشيء في نفس الأمر يستلزم ثبوت المثبت له فيها، ولاخفاء في انّ التطبيق على الوجه المذكور لا يتوقف على الوجود في الخارج، بل يكفي فيه الوجود في نفس الأمر سواء كان في الخارج أو في الذهن.
- ١٥ اللهم الا انّ يقال انّ اكثر المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني.

- أقول: فيه نظر، أما أوّلاً فلانّنا لانسلم انّه لو لم يكن علم المبادئ العالية محيطاً بجميع مراتب العدد تفصيلاً يلزم النقص في الواجب والحالة المنتظرة في المبادئ العالية لجواز أن يكون الإحاطة بجميعها تفصيلاً ممتنعاً وحينئذٍ لا يلزم النقص في الواجب، ولا الحالة المنتظرة في تلك المبادئ. ويؤيّد ذلك ما قيل انّ معنى عدم تناهي معلومات الله تعالى انّها لا تنتهي إلى حدّ لا يتصورّ فوقه آخر، لا بمعنى انّ ما لا نهاية له داخل تحت علم الشامل على انّ استلزام علم المبادئ العالية للوجود الذهني ممنوع.
- ٢١

وأما ثانياً فلانّ اتصاف جميع مراتب العدد بالصّفات الثبوتية غير مبين ولا مبين. ولو سلم فيكفي في ذلك كونها موجودة في الذهن إجمالاً، لانّ ثبوت شيء لشيء في نفس

- الأمرانها يستلزم ثبوت المثبت له في نفس الأمر مطلقا ، سواء كان في الخارج أو في الذهن تفصيلا أو إجمالاً وثبوتها في الذهن إجمالاً لا يكفي في التطبيق على ما يخفى^١.
- ٣ وأما ثالثاً فلان الاعتذار المذكور لسوتم^٢ لتم^٣ من جانب أكثر المتكلمين المنكرين للوجود الذهني مع ان الإشكال مشترك الورود بين جميع المتكلمين والحكماء.
- ٦ ثم أورد على الحكماء ان الدليل جارٍ في الحركات الفلكية والنفوس الناطقة البشرية والحوادث اليومية مع أنها غير متناهية عندهم .
- كما في مراتب العدد .
- ٩ وفيه انه يكفي في التطبيق وجود الأجزاء في الجملة ولو متعاقبة كما لا يخفى^٤ . ولهم في التقصي عن الثاني جواب يفضى ايراده إلى إطناب لا يليق بشرح هذا الكتاب . وانت تعلم ان خلاصته وهي اشراط الترتب جارية في دفع النقص بمراتب العدد، اذلا ترتب فيها أيضا فلا تغفل .
- ١٥ واعلم انه يتجه على ذلك الدليل اننا لانسلم انه لولم يوجد بإزاء كل جزء من الأولى^٥ جزء من الثانية يلزم تناهي الناقصة ، لجواز أن يكون إحدى الجملتين أنقص من الأخرى مع كون كل منهما غير متناهية لا بد لنفي ذلك من دليل ، ودعوى البداهة غير مسموعة .
- ثم أقول بعد لزوم تناهي الناقصة لاحاجة الى اثبات تناهي الزائدة بالمقدمات المذكورة . لأنه إنمما يحتاج إلى ذلك لو كانت الجملة الثانية خارجة عن الأولى^٦ ، وأما اذا كانت داخلة فيها من جانب عدم التناهي كما فيما نحن فيه فتناهي الناقصة هو تناهي الزائدة بعينه ، فلا حاجة إلى ذلك على ما لا يخفى^٧ .
- لا يقال : إذا كان الاجتماع في الوجود شرطاً في بطلان التسلسل عند الحكماء لم يتم دعوى بطلانه فيما نحن فيه على رأيهم ، لجواز أن يكون الممكنات المتسلسلة متعاقبة في الوجود لا مجتمعاً ، مع ان هذا الدليل واقع على رأيهم . لاننا نقول : اتفق الحكماء على ان علّة الحدوث علّة البقاء وهو الحق المختار عند المحققين ، وحينئذ لا بد أن يكون تلك
- ٢١

- الممكنات المتسلسلة مجتمعة في الوجود قطعاً. وَلِأَنَّ عَطْفَ عَلَى مَا يَفْهَمُ مِنْ فَحْوَى الْكَلَامِ كَانَتْ
قال واجب الوجود موجود لانه لاشك في ان هيهنا موجودا الخ، ولأن جميع آحاد تلك
السلسلة الخ. وإنما أورد دليلين على ثبوت الواجب الوجود لذاته تنبها على ان ادلة إثبات
الواجب على قسمين : أحدهما ما يتوقف على إبطال الدور ، وثانيهما ما لا يتوقف على
ذلك بل يدل على ثبوت الواجب أولاً ثم ينتقل منه الى بطلان التسلسل كما سيرد عليك .
وفي بعض النسخ لأن بدون الواو على ان يكون دليلاً على بطلان التسلسل . وفيه انه
يأبى عنه قوله في آخر الكلام « فيكون واجبا فهو المطلوب » كما لا يخفى . جَمِيعَ آحَادِ
تِلْكَ السُّلْسِلَةِ الْجَامِعَةِ لِجَمِيعِ الْمُمْكِنَاتِ ، أى لو لم يوجد واجب لذاته
لكان كل موجود ممكن مستندا إلى ممكن آخر فيتحقق هناك سلسلة مركبة من ممكنات
غير متناهية ، فمجموع تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات بحيث لا يشد عنها شيء منها
موجودة مُمْكِنَةٌ . أما كونها موجودة فلان أجزائها بأسرها موجودة قطعاً ، وما يوجد
جميع اجزائه فهو موجود ضرورة ، وأما كونها ممكنة فلانها موجودة محتاجة الى اكمل
واحد من الممكنات التي هي أجزائها ، والموجود المحتاج وخصوصا الى الممكن ممكن
قطعاً ، كذا قالوا .
- ويمكن أن يقال الكلام مبني على فرض انتفاء الواجب لذاته فلا بد أن يكون
مجموع تلك السلسلة ممكنة وإلا لزم خلاف الفرض ، ضرورة ان الموجود منحصر في
الواجب لذاته والممكن .
- وهيهنا بحث من وجهين :
- الأول ، اننا لانسلم ان مجموع تلك السلسلة موجود لان ما يوجد جميع اجزائه انما
يكون موجودا اذا لم تكن عينية الأجزاء للكل مشروطة بشرط . وأما اذا كانت عينيتها
له مشروطة بشرط فلا يلزم من وجودها وجوده لجواز انتفاء ذلك الشرط كما في القضية
وأجزائها الأربعة المشروطة عينيتها لها بتعلق الإيقاع أو الإنزاع بالجزء الرابع الذي
هو الوقوع او اللاقوع .

- وجوابه : ان وجود الكلّ عين موجودات أجزائه مطلقا بالضرورة فلا وجه لوجود الأجزاء بدون وجود الكلّ قطعاً ، ومنع ذلك مكابرة غير مسموعة . وأمّا
- ٣ حديث القضية وأجزائها فردود بأنّ الجزء الرابع منها هو الوقوع أو اللاقوع بشرط الإيقاع أو الانتزاع لآذات الوقوع أو اللاقوع ، إلا انّ الآذات والتقييد لما أديا في القضية بعبارة واحدة عدّ مجموعها جزئاً واحداً وجعل الأجزاء اربعة لآخمسة .
- ٦ الثاني ، انّ ذلك المجموع إنسا يكون موجودا إذا كانت أجزائها مجتمعة في الوجود ، وأمّا إذا كانت متعاقبة فيه فلا نسلّم كون المجموع موجوداً ولا ممكنا ، واجتماع الأجزاء فيما نحن فيه ممنوع لجواز أن لا يكون علّة الحدوث علّة البقاء كما ذهب اليه بعضهم .
- ٩ وجوابه : انّ المراد بوجود ذلك المجموع وإمكانه اعمّ من أن يكون موجودا بوجودات مجتمعة أو متعاقبة ، وأن يكون ممكنا باعتبار الوجودات المجتمعة او المتعاقبة ، ويكفي هذا في إثبات المرام إذ لا خفاء في انّ الموجود المركّب يحتاج إلى المؤثر باعتبار مجموع وجودات أجزائه ، سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة . على أنه يجوز أن يكون هذا الإستدلال على رأى الحكماء القائلين بأنّ علّة الحدوث علّة البقاء كما هو الحقّ . واذا كان مجموع آحاد تلك السلسلة ممكنة .
- ١٥ فَيَتَشْتَرِكُ أى تشارك تلك الجميع مع كلّ واحد من آحاديها . ويحتمل ان يكون الضمير راجعا إلى مجموع الجميع والآحاد وحيثنذ يكون الإشتراك على ظاهره أى يشترك جميع الآحاد . وكلّ واحد منها فيسى امتنع التوجُّود بذاتها إذ لو كانت موجودة بذاتها لكانت واجبة لذاتها ، هذا خلف . ويتّجه على الملازمة بعض المنوع السابقة فتذكر . فإلاّ بدّها لهما من مؤجده أى موجد موجود ليتفرّع عليه قوله « فيكون واجبا بالضرورة » . وهذا مبنى على أن كلّ ممكّن محتاج إلى موجد موجود . وقد عرفت ما فيه فلا تغفل . خارج عنها بالضرورة وذلك لأنّ موجد المجموع لو لم يكن خارجاً عنه لكان إمّا نفسه او جزء منه ، وكلاهما باطل ، فتعيّن ان يكون خارجاً عنه .
- ٢١ أمّا بطلان الأوّل ، فلانّ موجد الكلّ لو كان نفسه من حيث هو هو يلزم أن يكون

واجبا لذاته ، وقد ثبت انه ممكن ، هذا خلف ، مع انه مستلزم للمطلوب ، ولو كان نفسه من حيث انه موجود يلزم إما تقدم الشيء على نفسه وإما كون الشيء موجودا بوجودين فصاعدا . ضرورة تقدم العلة من حيث الوجود على المعالول بالوجود . وهذا توضيح ما قيل : « ان العلة التامة للشيء لو كانت نفسه لكان واجبا لذاته لا ممكنا » .

وأما بطلان الثاني ، فلان موجوداً لكلّ موجود لكلّ جزء من اجزائه وإلّا لم يكن موجودا لكلّ بل للبعض ، فيلزم كون ذلك الجزء علّة لنفسه ولعقله .
وهيّا هنا أبحاث :

الأول ، انه إن أُريد بالموجود الفاعل مطلقا فلا نسلم انّ موجود الكلّ موجود لكلّ جزء منه لجواز أن يكون الفاعل في إيجاد محتاجا الى شيء لا يستند إليه ، وإن أُريد الفاعل المستقلّ في التأثير بمعنى ما لا يستند المعلول إلّا إليه أو إلى ما صدر عنه فلا نسلم انّ الممكن لا بدّ له من فاعل مستقلّ في التأثير بهذا المعنى .

أقول : يمكن أن يجاب عنه بأن المراد هو مطلق الفاعل كما هو الظاهر . ولا بدّ أن يكون فاعل الكلّ فاعلا لكلّ جزء منه ، بناء على انّ وجود الكلّ عين وجودات الأجزاء ، فلوم يكن مفيد وجود الكلّ مفيداً لجميع وجودات الأجزاء لم يكن مفيداً لوجود الكلّ ضرورة انّ مفيد الشيء مفيد لما هو عينه ، إلّا انّ فيه ما ستعرف عن قريب .

الثاني ، انه إن أُريد بكون موجود الكلّ موجوداً لكلّ جزء منه بعينه ، منعناه لجواز أن يكون موجود الكلّ مجموع موجودات الأجزاء لا موجوداً لشيء منها اصلا ، كما اذا كان موجود بعض الأجزاء غير موجودا للبعض الآخر كما فيما نحن فيه . وإن أُريد انّ موجود الكلّ إمّا عين موجود كلّ جزء منه أو مشتمل عليه فلا نسلم انّ موجود الكلّ لو كان جزئيه يلزم كون ذلك الجزء علّة لنفسه ، ولعلّه لجواز أن يكون موجود الكلّ مجموع موجودات الأجزاء على سبيل التوزيع وهو هيّا هنا ما قبل المعلول الأخير . ولا محذور فيه ، لانه لما كان وجود الكلّ عين وجودات الأجزاء قطعاً ، ولا فرق بين الكلّ والأجزاء إلّا باعتبار انّ ما لوحظ في الثاني بدفعات لوحظ في الأوّل دفعة واحدة ، كان موجودات الأجزاء

- كافية في وجود الكلّ ولا حاجة له إلى موجد آخر ضرورة .
- ٣ وأما ما قيل ان لكلّ واحد من تلك الأجزاء موجدًا متقدّمًا على ما قبل المعلول الأخير، فهو أولى بأن يكون موجدًا للكلّ . ففساده ظاهر، لأنّ ما قبل المعلول الأخير أولى بأن يكون موجدًا للكلّ لأنّه الموجد لجميع اجزائه توزيعًا مع أنّه أكثر اشتغالًا على علل الأجزاء ، وكذا الكلام فيما قبل المعلول الأخير ، وهكذا .
- ٦ الثالث: انّ ذلك الدليل لو تمّ بجميع مقدماته يلزم تعدّد الواجب بل عدم تناهيه ، لأنّ المجموع المركّب من جميع الممكنات الموجودة والواجب موجود ممكن لا بدّ له من موجد ، وموجده لا يكون نفسه ولا جزئه لما ذكر بعينه فلا بدّ أن يكون خارجًا ، والموجود
- ٩ الخارج عن جميع الممكنات والواجب واجب آخر وهكذا . وكذا الكلام في المركّب من الواجب ومعلوله الأوّل كالعقل الأوّل ، فإنّ موجده ليس نفسه ولا جزئه ولا ممكنا آخر ، فتعيّن أن يكون واجبا آخر ، وهكذا .
- ١٢ لا يقال: امكان المركّبات المذكورة إنّما هو باعتبار أجزائها الممكنة ، وأمّا الأجزاء الواجبة فلا دخل لها في إمكان تلك المركّبات ، فالممكن بالحقيقة هو تلك الأجزاء الممكنة وموجدها الأجزاء الواجبة فلا محذور ، بخلاف ما نحن فيه ، فإنّ اجزاء السلسلة المفروضة
- ١٥ ممكنات صرفة .
- ١٨ لانّا نقول . المركّب من حيث هو مركّب ممكن ، سواء كان مركّبًا من الممكن أو لا حتّى انّ المركّب من الواجبين ممكن ، وكذا المركّب من الممتنعين ، إذ التّحقيق أنّ التّركيب مطلقًا يستلزم الإمكان الذاتيّ ولهذا حكموا بان البساطة من لوازم الوجوب الذاتيّ .
- ٢١ نعم ، يمكن أن يجاب بأنّ المركّب من الواجب والممكن وإن كان ممكنا لكن لا يحتاج إلى موجد يفيد الوجود لنفسه ، بل يكفي ما يفيد الوجود لجزئه الممكن ، بخلاف الممكن المركّب من الممكنات الصّرفة اذ لا بدّ من موجد يفيد الوجود لنفسه بالضرورة .
- الرّابع: انّهم جعلوا هذا الدليل من الأدلّة الغير المفتقرة الى ابطال الدّور والتّسلسل .

وما ذكر فيه من انّ موجود الكلّ لو كان جزئه يلزم كون ذلك الجزء علّة لنفسه ولعلّه يتضمّن إبطال الدّور قطعاً.

وأجيب عنه بأنّه يكفي في بطلان كون الجزء موجداً للكلّ لزوم كونه علّة لنفسه ،
وأما لزوم كونه علّة لعلله فانّها ذكرت برّعا ، لالتوقّف المطلوب عليه .

اقول : يمكن أنّ يجاب عنه بانّ المراد من عدم افتقار هذا الدليل إلى إبطال الدّور
والتسلسل عدم افتقاره على كلّ منهما على معنى رفع الإيجاب الكلّي لاعدم افتقاره إلى
إبطال شيء منها على معنى السلب الكلّي ، إذ القسم المقابل هو الدليل المفتقر إلى كلّ منهما .
وأيضاً يجوز أنّ يكون المراد ببطلان كون الجزء علّة لعلله بطلانه لامن حيث انه دور
يستلزم تقدم الشيء على نفسه ، بل من حيث انه يستلزم توارد العلتين المستقلّتين على كلّ
واحد من الأجزاء الغير المتناهية ، ضرورة انّ لكلّ واحدة من علله علّة مستقلّة أخرى
على ما فرض ، على أنّه فرق بين الدّور وكون الشيء علّة لعلله ولو بالاعتبار فليتامل .
وإذا كان موجود الجميع خارجاً عنه فيكون واجباً بالضرورة ، إذ الموجود الخارج
عن جميع الممكنات واجب لذاته .

واعترض عليه بأنّه إنّ أريد بتلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات بحيث لا يشد
عنها ممكن اصلاً فهي غير لازمة من الكلام السابق ، وإنّ أريد بها السلسلة الجامعة
لجميع الممكنات المتسلسلة المذكور : فالموجود الخارج عنها لا يلزم ان يكون واجبا لذاته
بل يجوز أن يكون ممكناً آخر .

وأجيب عنه بأنّا ننقل الكلام الى ذلك الممكن ، فيحصل هناك سلسلة أخرى
موجدها إما واجب لذاته أو ممكن آخر ، وننقل الكلام اليه وهكذا ، فإمّا أن ينتهي إلى
الواجب لذاته أو يحصل هناك سلاسل غير متناهية ، فجموع السلسلة المشتملة على تلك
السلاسل الغير المتناهية جامعة لجميع الممكنات بحيث لا يشد عنها ممكن أصلاً والخارج
عنها لا بد أن يكون واجبا لذاته وهي المراد بتلك السلسلة الجامعة لجميع تلك الممكنات ،
إذ الكلام بالأخرة ينجر إليه .

أقول: لا يلزم أن يكون تلك السلسلة المشتملة على جميع تلك السلاسل المترتبة الغير المتناهية أيضا جامعة لجميع الممكنات بحيث لا يشد عنها ممكن أصلا، لجواز ان يكون الخارج عنها ممكنا آخر أيضا، ولو نقل الكلام آخراً الى مجموع المركبات الموجودة الغير المتناهية بحيث لا يشد عنها ممكن أصلا فلا يلزم أن يكون بين جميع أجزائها ترتب لجواز أن يكون بعض أجزائها غير مستند إلى بعض آخر أصلاً، فلا يكون هناك تسلسل باطل على رأى الحكماء، ولا يدل هذا الدليل على بطلان التسلسل اصلا، ولهذا اخذوا الترتب بين أجزاء تلك السلسلة ولم يردوا من أول الأمر في مجموع الممكنات الموجودة بحيث لا يشد عنها ممكن آخر موجود. إلا أن يقال اننا ننقل الكلام آخراً الى السلسلة المشتملة على جميع السلاسل المترتبة الغير المتناهية، والموجود الخارج عنها وإن جاز ان يكون ممكنا آخر لكن لا يجوز ان يكون الموجود الخارج عنها الموجود لها ممكنا آخر والاصل هناك سلسلة أخرى غير متناهية فتكون داخلية في تلك السلسلة المفروضة ضرورة، أنها فرضت مشتملة على جميع السلاسل المترتبة الغير المتناهية، فحينئذ لا بد أن يكون موجود تلك السلسلة المفروضة واجبا لذاته. لكن على هذا يكون المراد بقولهم «الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته»، ان الموجود الخارج عن جميع الممكنات الموجود لها واجب لذاته بقرينة ان الكلام في موجودها فلا اشكال.

نعم لو قالوا: «الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته أو مستلزم له» لكان أولى، لجواز أن يكون موجود تلك السلسلة ممكنا آخر مستنداً إلى الواجب ابتداء أو بواسطة أو مركبا من الواجب وممكن آخر أو ممكنا آخر مستنداً الى هذا المركب كما لا يخفى، وهو المطلوب.

أورد عليه ان ثبوت الواجب على تقدير عدم ثبوته يكون خلفا لانهما على تقدير نقيض المطلوب لا مطلوباً، كانه قيل عدم ثبوت الواجب يستلزم ثبوته فيكون محالاً، ضرورة ان ما كان مستلزماً لنقيضه كان محالاً فيكون ثبوت الواجب حقاً.

وأجيب عنه بأن الخيال كما ذكر، لكن الخلف التلازم قد يكون عين المطلوب

ولذلك يقال: هذا خلف، ومعذلك هو مطلوبنا .

أقول: ذلك الإشكال إنما يتجه لو قرّر الدليل بطريق الخلف، ويمكن تقريره
 بطريق القياس الإستثنائي مع وضع المقدم بأن يقال إذا كان هيئتها موجود فالواجب ثابت،
 لكن هيئتها موجود، فالواجب ثابت. أمّا وضع المقدم فظاهر، وأمّا الملازمة فلأنه إذا
 كان هيئتها موجود يلزم إمّا كونه واجباً وإمّا استناده إليه بواسطة أو بغير واسطة، وإمّا
 الدور أو التسلسل، وعلى كلّ تقدير يلزم ثبوت الواجب. أمّا على التقدير الأوّل فظاهر
 وأمّا على التقديرين الآخرين فلأنّهما يستلزمان وجود سلسلة غير منتهية مشتملة على
 جميع الممكنات قطعاً، وتلك السلسلة ممكن موجود لا بدّ لها من موجد موجود خارج عنها
 وهو الواجب، فيلزم ثبوت الواجب على كلّ تقدير، وهو المطلوب .

وعلى هذا الإشكال على أنّه يمكن أن يقال المراد بقوله «هو المطلوب» أنّه المطلوب
 الذي فرض نقيضه باطلاً فيكون المطلوب حقّاً فتنظّن. هذا تقرير الكلام على تقدير كونه
 دليلاً برأسه على ثبوت الواجب لذاته كما هو المطلوب، وأمّا تقرير الكلام على تقدير كونه
 دليلاً على بطلان التسلسل فبأن يقال التسلسل اللازم هيئتها باطل، لأنّ كون الواجب
 لذاته موجداً لتلك السلسلة يستلزم انقطاعها، قطعاً إذ الواجب الموجد لها ان لم يوجد
 بعض آحادها لم يكن موجداً لها، ضرورة ان موجد الكلّ لا بدّ أن يكون موجداً لبعض
 أجزائه وإن كان موجداً لبعض آحادها فلا بدّ أن ينقطع السلسلة عنده وإلا لزم
 توارد العلتين المستقلّتين على معلول واحد .

وأورد عليه انّ هذا إنّما يلزم إذا كان لكلّ واحد من آحاد السلسلة علّة مستقلّة
 في تلك السلسلة، وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا يلزم ذلك لجواز أن يكون موجد كلّ
 واحد من آحادها هو الواجب مع ما فوقه من العلل، فلا يلزم بطلان التسلسل مطلقاً .

ويمكن أن يجاب منه بأنّ المفروض في تلك السلسلة أن يكون لكلّ واحد من
 آحادها موجداً فيها، فلو كان الواجب موجداً لشيء منها يلزم توارد العلتين الفاعلتين على
 معلول واحد، ولا شكّ أنّه يستلزم توارد العلتين المستقلّتين على معلول واحد،

إلا أن هذا الدليل إنما يدلّ على بطلان التسلسل في العلل التفاعلية أو المستقلة دون العلل مطلقا ولا محذور فيه ، لأنه كما لا يبطل التسلسل في المعلولات يجوز أن لا يبطل التسلسل في العلل مطلقا بناء على أن المقصود ههنا ابطال التسلسل في الجملة . وأما ابطاله مطلقا فإنها هو بادلّة أخرى .

وقد يجاب بأن المفروض في السلسلة المذكورة أن يكون لكلّ من واحد آحادها علة مستقلة فيها ، فعلى هذا يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد قطعاً .

وفيه نظر ، لأن العلة المستقلة لا يجب أن تكون موجودة ، فلو كان الكلام السابق في العلة المستقلة للممكن لم يحصل هناك سلسلة فضلاً عن سلسلة غير متناهية موجودة ، فليتمّم .

فان قلت ، الحكم ببطلان التسلسل فيما سبق كان مقدّمة لدليل إثبات الواجب ، فلو كان قوله «لأنّ جميع آحاد تلك السلسلة» الخ ، دليلاً على هذه المقدّمة ومن مقدّماته إثبات الواجب حيث قال «فيكون واجباً بالضرورة» يلزم الدور والمصادرة على المطلوب .

قلت ، يمكن تقرير هذا الدليل بأنّ التسلسل مستلزم لوجود سلسلة جامعة لجميع الممكنات ووجود تلك السلسلة مستلزم لوجود الواجب المؤثر فيها ، ووجود الواجب المؤثر فيها مستلزم لانقطاع السلسلة على ما عرفت بيانه ، فيكون وقوع التسلسل مستلزماً لانتهائه ، ضرورة أن المستلزم للمستلزم للشئ مستلزم لذلك الشئ ، وما كان وقوعه مستلزماً لانتهائه له يكون باطلا قطعاً . وعلى هذا لا يستدعي قوله «فيكون واجباً بالضرورة»

أن يكون إثبات الواجب من مقدّمات دليل ابطال التسلسل حتّى يستلزم المصادرة على المطلوب . نعم لو اكتفى في وجود تلك السلسلة بكونه موجوداً خارجاً عنها ، ولم يتعرّض بكونه واجباً لكفى ابطال التسلسل وسلم عن توهّم الدور . وهذا أيضاً يؤيد أن يكون قوله «ولأنّ» بالواو العاطفة دليلاً آخر على إثبات الواجب على وفق ما اشتهر فيما بينهم ، على ما لا يخفى .

أقول : يمكن أن يستدلّ على بطلان التسلسل المذكور بأن يقال جميع آحاد تلك

السلسلة الجامعة ممكن موجود لا بد له من موجد، وموجدها لا يجوز أن يكون نفسها ولا
جزءها لما بيننا سابقا ولا خارجا عنها، وإلا يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
قطعا، فيكون التسلسل المستلزم لوجود تلك السلسلة الجامعة باطلا بالضرورة . ٣
أويقال لا يجوز أن يكون لتلك السلسلة موجداً أصلاً، وإلا يلزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد، سواء كان ذلك الموجد نفسها أو جزء منها أو خارجا عنها، لما تقرّر
أن موجد الكل لا بد أن يكون موجداً لكل جزء منه فيكون التسلسل المستلزم لوجود ٦
تلك السلسلة باطلا قطعا .

أويقال لو كان لتلك السلسلة موجد سواء كان نفسها أو جزء منها أو خارجا عنها
يلزم انقطاعها قطعا، لأن ذلك الموجد لا بد أن يكون موجداً لكل جزء منها، فلا ٩
محالة يكون موجداً لبعض آحادها بحيث يلزم الإنقطاع عنده لما عرفت آنفاً .
وأيضا يمكن أن يستدل على ثبوت الواجب بأن مجموع الممكنات الموجودة معا
أو في الجملة ممكن موجود قطعا، فلا بد من موجد. وذلك الموجد لا يمكن أن يكون نفس ٢١
ذلك المجموع ولا اجزائه فلا بد أن يكون خارجاً عنه، والموجود الخارج عن جميع
الممكنات الموجودة واجب لذاته، كما لا يخفى .

الفصل الثاني

من الفصول السبعة

في

إثبات صفاته الثبوتية

وهي صفات ثمان: القدرة والعلم والحياة والإرادة مع الكراهة والإدراك
والسرمديّة والكلام والصدق .

وقد زاد صاحب التجريد على هذه الصفات صفات ثبوتية أخرى مثل : الجود

والملك والحكمة والقيومية ونحوها . والحق أنه إن أريد أصول الصفات الثبوتية فهي
منحصرة في القدرة والعلم والحياة بحسب المفهوم . وأما الإرادة والكراهة والإدراك

والصدق فهي من فروع العلم وراجعة إليه ، والكلام من فروع القدرة وراجع إليها ،
والسرمديّة راجعة إلى الوجود ، وإن كان الكل بحسب الذات راجعا إلى الذات ومتحددا

معه بالذات . وإن أريد مطلق الصفات سواء كانت أصولا أو فروعاً فهي غير منحصرة فيما
ذكره المصنف بل فيما ذكره صاحب التجريد أيضا ، إلا أن يقال المقصود بيان الاصول

وإنما ذكر بعض الفروع لزيادة اعتناؤه بشأنه لما فيه من الاختلاف في الجملة . فالمراد
من الصفات الثبوتية هي لها الصفات الثبوتية التي لها زيادة اهتمام بشأنها ، كذا الكلام

في الصفات السلبية فليتامل

الصفة الأولى أنه تعالى قَادِرٌ مُّخْتَارٌ ، القدرة والاختيار لفظان مترادفان

ومشتر كان بين معنيين :

٣ أحدهما كون الفاعل بحيث يصح منه الفعل والتبرك بمعنى انه لا يازمه أحدهما إلا بشرط الإرادة ، ويقابله الإيجاب وهو كونه بحيث يلزمه أحد الطرفين بلا اشتراط الإرادة .

وثانيهما كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، والمراد ههنا المعنى الأول لانه المختلف فيه بين المتكلمين والحكماء القائلين بالإيجاب . وأما كونه تعالى مختارا بالمعنى الثاني فتتفق عليه بين الفريقين إلا ان الحكماء ذهبوا الى أن المشيئة من لوازم ذاته من حيث هي هي يتمتع انفكاكها عنه ، فقدم الشرطية الأولى واجب الصدق ومقدم الثانية واجب الكذب ، وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى ، فهذا المعنى لا يتنافى الإيجاب ، ضرورة أن الفعل إذا كان لازما للمشيئة وهي لازمة للذات من حيث هي هي كان الفعل لازما للذات من حيث هي هي وهو الإيجاب ، بخلاف المعنى الأولى فإنه يقتضى أن لا يكون الإرادة لازمة للذات من حيث هي هي ، فلا يكون فعل التلازم للإرادة لازما للذات من حيث هي هي فيكون منافيا للإيجاب قطعاً . وبهذا التحقيق اندفع ما توهم أن المعنى الأول أيضا لا يتنافى الإيجاب لأن أحد الطرفين لا يلزم الذات بدون الإرادة اتفاقاً ويلزمها مع الإرادة اتفاقاً فلا تغفل .

١٥ وإنتها قدم صفة القدرة على صفة العلم مع أن العلم أعم من القدرة لشمولها الممكنات والمنتعات واختصاص القدرة بالممكنات ، وتقديم الأعم أولى كما لا يخفى ، لأن القدرة بالمعنى المقصود مختلف فيها بين الحكماء والمتكلمين بخلاف العلم ، اذ لم ينكره إلا شذوذة قليلة من قدام الحكماء ففيها زيادة اهتمام يقتضى تقديمها .

٢١ وأما ما قيل من أن تقديم القدرة على العلم لكونها اصلاً بالنسبة اليه متضمنة له فإن القدرة مشتملة على الداعي وهو العلم بالمصلحة . وما قيل ان تقديم القدرة لاستدعاء القدرة الصنع ففيها ما لا يخفى ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ هو ما سوى الله من أجناس الموجودات كما يقال : «الإنسان عالم» و«الحيوان عالم» و«النبت عالم» وربها يطلق على الكل وهو المراد

هيئتها ، أى جميع ما سوى إله من الموجودات مُحدثٌ ، أى موجود مسبوق وجوده بعدمه سابقة زمانية . والمراد أن مجموع العالم محدث بجميع أجزائه خلافا لجمهور الحكماء ٣ فان من عدا افلاطون وجالينوس منهم ذهبوا إلى أن العالم قديم فى الجملة .

أمّا الفلكيّات فبموادّها وصورها الجسميّة والنوعيّة وأعراضها غير الحركات والأوضاع الشّخصيّة ، وأمّا العنصريّات فبموادّها وصورها الجسميّة المطلقة بذواتها

٦ وصورها النوعية إمّا بنحسها أو بنوعها . وأمّا الحدوث والقدم الذاتيّان وهما الإحتياج فى الوجود إلى الغير وعدم الإحتياج فيه إليه فهو من مصطلحات الفلاسفة ولاخلاف فى

كون العالم حادثا بهذا المعنى . والدليل على كون العالم محدثا بجميع أجزائه أن العالم إمّا أجسام وإمّا أجزاءها سواء كانت هيوليّات وصوراً أو جواهر فردة أو ما فى حكمها من ٩

الخطوط والسّطوح الجوهريّة ، وإما أعراض قائمة بها ، وكلّ واحد من اقسام الثلاثة محدث ، فالعالم بجميع أجزائه محدث . أمّا حدوث القسمين الأوّلين فظاهر ، لأنّ كلّ جسم

١٢ فلكيّ كان أو عنصريّاً وكذا أجزائه فإنّه لا ينفكّك عن الحوادث ، أى كلّ جسم يُوجد فانه لا ينفكّك عن شىء من الحوادث ، ولذا صحّ دخول « الفاء » فى خبران على

القول المختار ، والحوادث جمع حادث وهو بمعنى المحدث ، كالكواهل جمع كاهل أعنسى ١٥ الحجر كة والسكّون وذلك لأنّ الجسم وأجزائه لا ينفكّك عن التحييز ، وما لا ينفكّك

عن التحييز لا ينفكّك عن الحركة والسكّون .

١٨ أمّا الصّغرى فلان كلّ واحد من الجسم وأجزائه جوهر وهو عبارة عمّا قام بذاته ، ومعنى القيام بالذات عند المتكلمين هو التحييز بالذات . وأمّا الكبرى فلأنّ التحييز

هو الكون فى الحيّز ، وهو إن كان كونا أوّلا فى حيّزان فهو حركة ، وإن كان كونا ثانيا فى حيّز أوّل فهو سكّون وهو المراد بقول بعضهم : « انّ الحركة كون الأوّل فى مكان ثان

٢١ والسكّون كون ثان فى مكان أوّل » حيث أراد بالمكان الحيّز وإلا فهو أخصّ من الحيّز ، لانه بعد موجود أو موهوم ينفذ فيه بعد الجسم ، والحيّز بعد يشغله شىء ممتدا أو غير ممتد ،

وهو المراد حتى يشتمل الجواهر الفردة وما فى حكمها . فمن قال المراد بالمكان بعد الجسم

فقد بعد عن المقصود وهي هنا بحث من وجهين :

أحدهما أننا لانسلّم أن كلّ واحد من أجزاء الجسم جوهر ، لجواز تقوّم الجوهر بالعرض كالسّرير المركّب من القطع الخشبيّة والهيئة الاجتماعيّة على التّحقيق .

٣ وجوابه أن الكلام هي هنا مبني على ما هو المشهور من امتناع تقوّم الجوهر بالعرض ، على أنّه اذا ثبت حدوث الأجزاء الجوهرية ثبت حدوث الأجزاء لما سيجيء من أن حدوث الجوهر يستلزم حدوث الأعراض قطعاً .

٦ وثانيهما ان حصر التّحيّز في الحركة والسكون ممنوع ، لجواز أن يكون كوناً أوّلاً في حيّز أوّل كما في آن الحدوث فلا يكون حركة ولا سكوناً .

٩ وأجيب عنه بأنّ هذا المنع لا يضرّ لما فيه من تسليم المدّعى على أن الكلام فيما ثبت وجوده من العالم وهي الأعيان التي تعدّدت فيه الأكوان وتجدّدت عليه الأعصار والأزمان .

١٢ أقول فيه نظراً ، لانّما إنّه إنّما يتمّ إذا أورد المنع المذكور على حصر التّحيّز بالنسبة إلى ذات المتّحيّز مع قطع النظر عن غيره في الحركة والسكون من حيث أنّه مقدّمة للدليل حدوث العالم . وأمّا إذا أورد على حصره فيهما من حيث أنّه من المقدّمات الكلاميّة ، فإنّ جمهور المتكلّمين حصروه فيهما في بيان حصر مطلق التّحيّز في الأكوان الأربعة وهي الحركة والسكون والإجماع والإفتراق فهونافع موجه ، ولهذا قال بعضهم إنّه لا ينحصر في الأربعة لمكان القسم الخامس وهو الكون الأوّل ، وغيروا تعريف السكون إلى عدم الحركة حتى يشمل الكون الأوّل . وعلى هذا لا يقدح في ذاك المنع تخصيص الكلام بالأعيان التي فيه يتعدّد الأكوان على أن تخصيص الكلام بتلك الأعيان لا يدفع ذلك المنع على تقدير إرادته على مقدّمة الدليل أيضاً إذ لا يثبت عدم انفكاك تلك الأعيان الحركة والسكون فلا يتمّ التّقريب .

٢١ واعلم ان المراد بأوليّة الكون وثانويّته أعمّ من أن يكون بحسب ذاته او بحسب الآن الذي يقارنه ، فلا اشكال في تعريف الحركة والسكون سواء بنى الكلام على القول

بتجدد الأكوان بحسب الآتات أولاً، كما توهم بعضهم على ما لا يخفى وهما ، أى الحركة
والسكون حادثان لا يستدعائيهما المسبوقية بالغير ضرورة ان الحركة
٣ مسبوقة بالكون فى الحيز الأول سبقاً زمانياً ، والسكون مسبوق بالكون الأول فى هذا
الحيز كذلك، ومالا ينفكك عن الحوادث فهو محدث بالضرورة ، ضرورة
انه لو كان قديماً يلزم قدم الحادث وهو محال قطعاً .

٦ وفيه بحث وهوان عدم انفكك الشيء عن الحادث عبارة عن كونه بحيث لا يجرى عليه
زمان إلا ومعه حادث فيه ، ويجوز ان يكون القديم بحيث لا ينفكك عن حادث بهذا المعنى
بأن يتصف فى كل زمان من الأزمنة الماضية بواحد من الحوادث على سبيل البدلية لا إلى
٩ بداية ، وعلى هذا لا يلزم قدم الحوادث لجواز أن يكون المطلق قديماً والجزئيات بأسرها
حادثه كما هو مذهب الحكماء فى الحركات الفلكية .

نعم لو ثبت ان الحركة والسكون المطلقتين حادثان يلزم أن يكون مالا ينفكك
١٢ عنها محدثاً ، لكن الدليل المذكور لا يدل على ذلك لجواز أن يكون المسبوق بالغير منها
هو الأشخاص الغير المتناهية لا الماهية من حيث هى هى ولا الفرد المنتشر .

وأجيب عنه بأنه إذا كان كل واحد من الجزئيات حادثاً يلزم أن يكون المساهية
١٥ من حيث هى هى والفرد المنتشر حادثين ، ضرورة أنه لا وجود للمطلق إلا فى ضمن الجزئى
فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل واحد من الجزئيات .

ورد بأن المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى له بداية ، كذلك يوجد فى ضمن مجموع
١٨ الجزئيات التى لا بداية لها ، فيجوز أن يكون قديماً باعتبار وجوده فى ضمن المجموع وان
كان حادثاً باعتبار وجوده فى كل واحد منها ، لا مكان اتصاف المطلق بالمتقابلات
بحسب الاعتبارات . فالصواب أن يجاب بتناهى الجزئيات بناء على برهان التطبيق على
٢١ رأى المتكلمين .

اقول : فيه نظر ، لانه إذا كان كل واحد من الجزئيات حادثاً كان المجموع من
حيث هو مجموع أيضاً حادثاً ، ضرورة ان حدوث الجزء يستلزم حدوث الكل ، ومن

البيّن انه ليس للمطلق وجود غير وجود كل واحد من الجزئيات ووجود المجموع فلا محالة يكون حادثاً أيضاً .

- ٣ أما حدوث القسم الثالث فلانه لما ثبت أن الأعيان محدثة ومن البيّن ان وجود الأعراض يتوقّف على وجود الأعيان ، ثبت أن الأعراض محدثة أيضاً ، فإن ما يتوقّف على الحادث حادث بالضرورة ، فثبت أن العالم بجميع أجزائه محدث وهو المطلوب .
- ٦ واعترض عليه بان حصر العالم في الأقسام الثلاثة ممنوع ، لجواز أن يكون منه مالا يكون متحيزاً أصلاً كالعقول والنفوس المجردة التي قال بها الحكماء ، والبعد المجرد الذي قال به افلاطون ومن تابعه والأعراض القائمة بها .
- ٩ وأجيب عنه بأن المدعى حدوث ما ثبت وجوده من العالم وهو الأجسام وأجزائها والأعراض القائمة بها ، وأما المجردات والأعراض القائمة بها فلم يثبت وجودها كما لم يثبت عدمها على ما بين في محله .
- ١٢ وأنت تعلم انه على هذا لا يتفرّع على حدوث العالم قوله فَيَكُونُ الْمَوْثُرُ فِيهِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى ، أى الواجب لذاته لوجوب انتهاء الممكنات إليه ، وإلا لزم الدور او التسلسل قَادِرًا مُخْتَارًا ، وذلك لجواز أن ينتهى ما ثبت وجوده وحدوثه من الممكنات إلى ما لم يثبت وجوده وحدوثه منها كالمجردات ، فيكون ذلك المجرد قديماً فيؤثر في الممكنات الحادثة على سبيل الاختيار ، ويؤثر فيه الواجب لذاته على سبيل الإيجاب ، فلا يثبت كونه تعالى قادراً مختاراً .
- ٨١ ولما كان ذلك التفرّع نظرياً محتاجاً إلى البيان مع قطع النظر عن ذلك الإحتمال ، بيّنه بقوله لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَوْ كَانَ مُوجِبًا ، أى لو كان الله المؤثر في العالم موجبا في إيجادها ، فإما أن يكون موجبا بالاستقلال ، أو بشرط قديم أو حادث وعلى كل تقدير لَهُمْ يَتَخَلَّفُ أَثَرُهُ عَلَيْهِ بِالضَّرُورَةِ ،
- ٢١ أمّا على التقديرين الأولين فظاهر ، ضروره امتناع تخلف المعلول عن علته المستقلة ، وأمّا على التقدير الثالث فلان ذلك الشرط الحادث أيضاً اثر له تعالى ، فهو

إمّا ان يكون مؤثراً فيه بالإستقلال أو بشرط قديم أو حادث فإن كان مؤثراً فيه بالإستقلال أو بشرط قديم امتنع تخلفه عنه قطعاً ، وان كان مؤثراً فيه بشرط حادث ننقل الكلام اليه وهلمّ جرّاً . ٣

فإمّا أن ينتهى إلى 'حادث يكون الله تعالى مؤثراً فيه بالإستقلال أو بشرط قديم أو يدور أو يتسلسل ، والدور والتسلسل باطلان بناء على برهان التطبيق على رأى المتكلمين فتعيّن الأوّل فيلزم امتناع تخلف أثره عنه ضرورة . واذا كان تخلف اثره عنه ممتنعاً فيلزم إمّا قديم العالم على تقدير أن يكون علته المستقلة قديمة أو حدوث ٢

القطريّ تعالى على تقدير أن يكون علته المستقلة حادثة ، اذ المفروض أن الشرط قديم ، فلو كان الله تعالى قديماً يلزم أن يكون العلة المستقلة قديمة ، هذا خلف . ٩

وهما ، أى قدم العالم ، وحدث الله تعالى بإطّيان . أما الأوّل فلأنه قد ثبت حدوث العالم ، وأمّا الثّانى فلان الواجب لذاته لا بدّ أن يكون قديماً بالضرورة . فقد انشرح بما شرحنا الكلام انه لا حاجة إلى تخصيص الكلام ههنا بالتقديرين الأوّلين من التقادير الثلاثة المذكورة في كونه تعالى موجبا وإبطال التقدير الثالث بدليل آخر كما توهّمه بعض الشارحين .

وههنا بحث وهوان الحصر في تلك التقادير ممنوع ، لجواز ان يكون الله تعالى موجبا بشروط عدمية متجددة إلى غير النهاية ، والتسلسل في الأمور الإعتبارية ليس بمحال اتفاقاً على مأمّر . ١٥

لا يقال : التسلسل في الأمور العدمية المتجددة يستلزم التسلسل في الأمور الموجودة في الخارج ، ضرورة انّ العدم رفع الوجود وذلك محال مطلقاً على رأى المتكلمين كما عرفت . ١٨

لأننا نقول : هذا إنما يتمّ إذا كانت تلك الأمور عدمية بمعنى رفع الوجود في نفسه ، وأمّا إذا كانت عدمية بمعنى رفع الوجود لغيره ، او كانت ثبوتية غير موجودة في الخارج كمراتب العدد فلا كما لا يخفى . ٢١

فالجواب ان تاكك الأمور العدمية لا بد أن يكون متحققه في نفس الأمر وإن لم يكن موجودة في الخارج ، وكذا الوجودات السابقة عليها لو كانت ، وبرهان التطبيق كما يدل على بطلان التسلسل في الأمور الموجودة في الخارج كذلك يدل على بطلان الأمور الموجودة في نفس الأمر بلا تفاوت على ما تقدم .

اقول : بقي هنا ان هذا الدليل يمكن إجرائه في نفي القدرة والاختيار بأن يقال : لو كان الله تعالى قادرا مختارا لم يتخلف أثره عنه بالضرورة ، لأن تأثيره في العالم بالاختيار إما أن يكون على سبيل الاستقلال أو بشرط قديم أو حادث وعلى كل تقدير يمتنع تخلف الأثر عنه قطعا لعين ما ذكر ، وما هو جوابنا فهو جوابكم . والفرق بأن الشرط على تقدير الاختيار هو تعلق الإرادة وعلى تقدير الإيجاب غيره ليس بمؤثر على ما لا يخفى . وسيأتي في بحث الإرادة ما يتعلق بهذا المقام ويفيد مزيد كشف للمرام .

ولما بين انه تعالى قادر ردّا على الحكماء أراد أن يبين أن قدرته شاملة لجميع الممكنات ردّا على الثنوية حيث زعموا أنه تعالى لا يقدر على الشر ، وعلى النظام حيث ذهب الى أنه تعالى لا يقدر على القبائح ، وعلى البلخي حيث ذهب الى أنه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد ، وعلى اكثر المعتزلة حيث ذهبوا الى أنه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد ، فقال :

قَدْرَتُهُ تَعَالَى مُتَعَلِّقٌ بِجَمِيعِ الْمَقْدُورَاتِ ، أَى الْمَمْكَنَاتِ بِالْإِمْكَانِ
الخاصّ ، وأمّا ما قيل فيه ردّا على الحكماء حيث زعموا أنه تعالى لا يقدر على أكثر من واحد بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد كما هو المشهور فهو مردود ، لأن سلب قدرته تعالى على أكثر من واحد بمعنى عدم إمكان ذلك عنه كما يدل عليه بيانهم ، وإلفسلب القدرة بالمعنى المتنازع فيه غير مختصّ عندهم بأكثر من واحد ، على ان تحقيق مذهبهم أنه لا مؤثر في الحقيقة إلا الله ، والوسائط شرايط وآلات كما حققه بعض المحققين وعلى هذا يلزم كونه تعالى قادراً عندهم على أكثر من واحد ، لكن لا من حيث أنه واحد بل من حيث تكثير الشرايط والآلات كما لا يخفى .

لأنَّ العلة المحجوجة الى المؤثر القادر هي الإمكان وهو مشترك بين جميع الممكنات .

فبعد ما ثبت أنَّ قدرته تعالى متعلِّق ببعض الممكنات يلزم ان يكون شاملا لجميعها ، ضرورة انَّ اشتراك العلة يستلزم اشتراك المعلول . ٣

اقول : فيه نظر ، لانه مبني على ما ذهب اليه الحكماء من أنَّ علة الإحتياج الى المؤثر

هي الإمكان وحده وهو ممنوع ، لجواز أن يكون علة الإحتياج إليه هي الحدوث وحده ٦

أو الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا ، كما هو عند المتكلمين ، ولوسلم انَّ الإمكان

وحده علة الإحتياج فلا نسلم انه علة الإحتياج الى المؤثر القادر ، لانَّ المؤثر أعمّ

من القادر والموجب ، وعلة الإحتياج الى الأعم لا يلزم أن يكون الإحتياج الى الاخصّ ، ٩

ولوسلم ذلك فلا نسلم انه علة الإحتياج الى القادر الذي هو الله تعالى ، إذا القادر أعمّ

من أن يكون هو الله تعالى أو غيره . ويجوز أن يكون لبعض الممكنات كالممكنات الموجودة

خصوصية بالنسبة اليه تعالى يقتضى تلك الخصوصية كونه مقدورا له ، وللبعض الآخر ١٢

كالممكنات المعدومة خصوصية بالنسبة الى غيره يقتضى تلك الخصوصية كونه مقدورا

لذلك الغير ، ولوسلم ذلك فلا نسلم انَّ علة الإحتياج الى القادر الواجب بلا واسطة ،

والظاهر انَّ المدعى ههنا شمول قدرته تعالى بجميع الممكنات بلا واسطة كما هو كذهب ١٥

المتكلمين فليتمل . لا يقال : هذا التعميم يناهى ما تقرّر عند اهل الحقّ من انَّ الله تعالى ليس فاعلا

للشّور والقباح ولا للافعال الاختيارية للعباد ، ولهذا يقول النّظام انه لا يقدر على القبيح ١٨

واكثر المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العباد .

لأننا نقول : فرق بين تعلق القدرة بشيء وتأثيرها في وقوعه ، لأنّ معنى تعلق

القدرة بشيء تأثيرها في صحّة وقوعه من الفاعل ، وهو لا يستلزم تأثيرها في وقوعه لجواز أن ٢١

يمنع مانع عن وقوعه وهو عدم تعلق الإرادة به ، إمّا لقبحه أو لحكمة كما في الممكنات

المعدومة ولما لم يفرّق النّظام وجمهور المعتزلة بين التأثير في صحّة الوقوع والتأثير في الوقوع

منعوا من تعلق القدرة بالقباح ومقدورات العباد . وأنت تعلم أنّه يلزمهم أن يتفقوا على

عدم تعلق قدرته تعالى بالشّرور والقبائح ومقدورات العباد والمعدومات الممكنة جميعا على ما لا يخفى .

- ٣ والظاهر أنّ قوله وَنِسْبَةٌ ذَاتِهِ أى الله تعالى إلى الْجَمِيعِ أى المقدورات بِالسَّوِيَّةِ إشارة إلى دليل آخر على عموم قدرته لجميع الممكنات وهو المشهور في إثبات هذا المطلب . وتقريره أنّ المقتضى للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته إلى ذاته ، والمصحح للمقدورية هو الإمكان ، فإنّ الوجوب والإمتناع يحيلان المقدورية ، ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء ، فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلّها .
- ٦ وحاصله أنّ الذات علّة مقتضية لمقدورية الممكنات ، وإمكانها يستلزم ارتفاع الموانع عن مقدوريتها ، فلا جرم ثبت مقدوريتها بناء على وجود المقتضى وارتفاع الموانع .
- ٩ اقول : فيه نظر ، لأنّ القول باقتضاء الذات القدرة لوجوب استناد الصفات إلى ذاته مبنى على مذهب الأشاعرة من أنّ الصفات زائدة على الذات مترتبة عليها .
- ١٢ وأمّا على مذهب المحققين من أنّها عين الذات فليس هناك اقتضاء واستناد قطعاً ، ولو سلّم ذلك فلا نسلم أنّ الذات يقتضى مقدورية الممكنات وتعلق القدرة بها ، ولو سلّم فاستواء نسبة الذات إلى جميع الممكنات ممنوع ، لجواز ان يكون لبعضها خصوصية تقتضى الذات مقدوريته ، دون بعض آخر ، ولو سلّم فلا نسلم كون الإمكان مصححاً للمقدورية ، وما ذكره في بيانه إنّه يدل على أن لا يكون نفس الإمكان مانعاً لعلّ كونه مصححاً ومستلزم لارتفاع موانعها ، لجواز أن يكون هناك امر آخر يمنع عن مقدورية بعض الممكنات ، سواء كان ذلك الأمر في ذاته أو في غيره . وعلى هذا فالقول بأن هذا الإستدلال مبنى على ما ذهب إليه اهل الحقّ من أن المعدوم ليس بشيء خلافاً للمعتزلة ، وإنّ المعدوم لامادّه له ولا صورة خلافاً للحكماء وإلا فعلى قاعدة الاعتزال يجوز أن يكون لبعض المعدومات المتميّزة خصوصية مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة
- ٢١ يجوز ان يكون لبعض المعدومات مادّة مستعدة لتعلق القدرة به دون بعض لا يجدى نفعاً ، لانه في الحقيقة كلام على السند الأخصّ كما لا يخفى .

وقد جعل بعض الشارحين مجموع المقدمتين إشارة إلى دليل واحد على المطلوب، وهذا وإن كان ملائماً لسياق الكلام ويؤيده قوله فَيَسْكُونُ قُدْرَتُهُ عَامَّةٌ لكنه مخالف لما هو المشهور فيما بينهم فتأمل تعرف .

الصِّفَةُ الثَّانِيَّةُ مِنَ الصِّفَاتِ الثَّبُوتِيَّةِ أَنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ .

قد يطلق العلم ويراد به مطلق الإدراك وهو الصورة الحاصلة عن الشيء عند الذات المجردة ، وهو بهذا المعنى يعم التصورات والتصدقات اليقينية وغير اليقينية ، وقد يطلق ويراد به التصديق اليقيني ، وقد يطلق ويراد به ما يتناول التصديقات اليقينية والتصورات مطالقا ، وهو بهذا المعنى يفسر بانه صفة توجب تميز الایحتمل النقيض ، بناء على ما زعموا من أنه لانقيض للتصورات . والأولى حملة ههنا على هذا المعنى لأنه المتبادر من لفظ العلم شرعاً ولغة على ما قالوا ، ولأن علم الله منحصر في اليقين والتصوير ، ويمكن حملة على المعنى الأول على أن يكون المراد بالصورة أعم من الصورة العقلية والخارجية ليشتمل العلم الحسولي والحضورى ، ضرورة أن علمه تعالى حضورى على ما حقق في محله .

وإنما قدم العلم على الحيوة لان إثباتها يتوقف على إثباته كالقدرة على ما استطلع عليه ، لأنه تعالى فَعَمِلَ أى اوجد وخلق الأفعال أى الآثار ، على ان يكون المراد من الفعل الحاصل بالمصدر المحكممة الممتقنة ، الإحكام والإتقان متقاربان في اللغة ، والمراد بهما ههنا اشتغال الآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وكمال الملازمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها ، وكل من فعل ذلك فهو عالم بِالضَّرُورَةِ ، أما الصغرى فلما ثبت من أنه تعالى خالق للعالم الواقع على نمط بديع ونظام منيع ، مشتمل على ما في الآفاق والأنفس من عجائب القدرة وغرائب الصنعة بحيث يتحير فيها العقول والأفهام ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر والأقلام .

وأما الكبرى فبالبدية كما يشير اليه قوله : «بالضرورة» وقد نبه عليه بأن من رأى خطوطا مليحة وسمع الفاظا فصيحة موضحه عن معان صريحة واغراض صحيحة علم قطعاً ان فاعلها عالم .

واعترض عليه بأن بعض الحيوانات العجم قد يصدر عنها أفعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معاشها ، كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع أنها ليست من أولى العلم .

وأجيب بأنه لو سلم أن موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز أن يكون لها من العلم قدر ما تهتدى به إلى تلك الآثار ويؤيده قوله تعالى : « وأوحى ربك إلی السَّحَلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنْ الْجِبَالِ بُيُوتًا » .

أقول : هذا الجواب إنما يتم إذا قرّر السؤال بطريق النقص ، وأما إذا قرّر بطريق المنع على بداهة الكبرى بأنه لما جاز صدور تلك الآثار عن هذه الحيوانات من غير علم فلم لا يجوز أن يكون مانحن فيه أيضاً كذلك لا بد لنفي ذلك من دليل . فلا يتم ، لأن ملاحظة تلك الآثار يوجب دغدغة للنظر في دعوى البداهة كما لا يخفى . ثم أقول هذا الدليل منقوض بالنأييم او ممنوع بأنه فاعل للأفعال المحكمة المتقنة اختياراً عند الجمهور وإن كانت قليلة مع أنه ليس عالماً عند هم ، فلم لا يجوز أن يكون صانع العالم أيضاً كذلك . والفرق بكثرة الآثار المحكمة وقتها وإن كان نافعاً في رفع النقص لكنه غير نافع في رفع المنع . على أنه إن أريد من العلم في الكبرى المعنى المختص باليقين من التصديقات فهي ممنوعة ، لجواز أن يكون التصديق الغير اليقيني كافياً في خلق تلك الآثار المحكمة المتقنة ، وإن أريد المعنى الشامل للتصديقات اليقينية وغير اليقينية فهي مسلمة لكن لا يتم التقريب ، إذا الظاهر أن المطلوب إثبات العلم بالمعنى المختص بالتصديقات اليقينية ومطلق التصورات إليه سابقاً .

وَعَلِمُهُ تَعَالَى اِيْتَعَلَقَ بِكُلِّ مَعْلُومٍ ، اى كل مامن شأنه أن يعلم بوجه

ما ، سواء كان واجباً او ممكناً ممنوعاً ، وسواء كان ذاته أو غيره ، وسواء كان جزئياً او كلياً ، حادثاً أو قديماً قبل وقوعه ، أو بعده لَيْتَسَاوِي نِسْبَةً جَمِيعِ الْمَعْلُومَاتِ اى جميع الاشياء إِلَيْهِ ، أى إلى الله في صحته كونها معلومة له ، أو إلى علمه تعالى في صحته تعلقه بها .

والحاصل أنه تعالى يصح أن يعلم كل شيء لأنه حتى وكل حتى يصح

٣ أن يَعْلَمَ كُلَّ مَعْلُومٍ ، أى كل شىء . أمّا الصّغرى فلها سيجىء الدليل ، وأمّا الكبرى فلأنّ الحياة إمّا نفس صحّة العلم والقدرة ، أو صفة توجب صحّة العلم والقدرة ، وأيّما كان فصحة العلم المعبرة في مفهومها مشتركة بين جميع الاشياء ، لا اختصاص لها بشىء دون شىء فثبت انّه تعالى يصحّ أن يعلم كل شىء .

٦ اقول : فيه نظر ، لأننا لانسلم انّ صحّة العلم المعبرة في مفهوم الحياة مشتركة بين جميع الأشياء لجواز أن يكون لبعض الأشياء خصوصيّة تقتضى امتناع تعاقب العلم به كالممتنعات بالنسبة إلى القدرة هذا ، وإذا صحّ أن يعلم كل شىء فَيَجِبُ لَهُ ذَلِكَ أَيْ الْعِلْمُ لِكُلِّ شَيْءٍ لِأَنَّ الْعِلْمَ صِفَةُ الْكَمَالِ .

٩ وحينئذ لولم يجب لذاته أن يعلم لافتقر في علمه ببعض الأشياء إلى غيره ، والتسالى باطل لاسْتِحْجَالَةِ افْتِقَارِهِ فِي صِفَةِ كَمَالِهِ إِلَى غَيْرِهِ عَلَى مَاسِيَاتِي بَيَانِهِ فَاَلْمَقْدَمُ مِثْلُهُ .

١٢ اقول : ذلك الدليل لو تمّ بجميع مقدماته لزم أن يكون قدرته تعالى أيضاً متعلّقة بجميع الأشياء بعين ما ذكره ، مع أنّها لا تتعلّق إلاّ بالممكنات . وأيضاً يمكن أن يستدلّ على أن علمه تعالى لا يمكن أن يتعلّق بالمعدومات كالاعتناء وشريك الباري بأنّ العلم بالأشياء يكون على وجهين : أحدهما يسمّى حصوليّاً وهو حصول صور الأشياء في القوى

١٥ المدركة . وثانيهما يسمّى حضوريّاً وهو حضور الأشياء أنفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا ، وبالأموال القائمة بها ، وهو أقوى من الأوّل ، ضرورة أنّ انكشاف الشىء لاجل حضوره بنفسه أقوى من انكشافه لاجل حصول مثاله ، ولما زادهم قائم البرهان عن القول

١٨ بحصول صور الأشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم بأنّ علمه تعالى بالأشياء بحضورها أنفسها عنده ، وبعضهم بأنّ علمه بها بحصول صورها في مجرد آخر ، وإذا ثبت أن علمه تعالى إما حضوريّ أو حصوليّ بحصول صور الأشياء في مجرد آخر ، فنقول الثّاني باطل لاستلزام

٢١ قيام العلم بغير العالم كما لا يخفى فتعيّن الأوّل كما هو المشهور . ومن البيّن أن العلم الحضوريّ لا يمكن أن يتعلّق بالمعدومات خصوصاً الممتنعات ، إذ لاحقايق لها ثابتة حتى تتصور حضورها بنفسها فتدبّر جدّاً .

واعلم انّ المصنّف قد اشار في هذا الكلام إلى ردّ أقوال المنكرين بعموم علمه تعالى .

٣ منهم من قال انّه تعالى لا يعلم ذاته ، لأنّ العلم نسبة والنسبة تقتضى تغاير المنتسبين ولا تغاير بين الشيء وذاته .

٦ وأجيب عنه ، باننا لانسلمّ كون العلم نسبة محضه ، بل هو صفة حقيقية ذات نسبة إلى المعلوم ، ونسبة الصفة الى الذات ممكنة .

٩ أقول : فيه نظر ، لأنّ العلم وإن لم يكن نسبة محضة بين العالم والمعلوم ، لكنّه يستلزم نسبة بينهما ، سواء كان المعلوم عين العالم أو غيره وهو كون العالم عالماً لذلك المعلوم ، ولا شكّ ان هذه النسبة معتبرة بينهما بالذات لا بالعرض كما توهم ، فلا يجوز ان يكونا متّحدين .

١٢ فالصّواب في الجواب أن يقال : التّغاير الإعتباري بين المنتسبين كاف في تحقّق النسبة كما بين الحدّ التّام والمحدود ، على أنّه لو صحّ ما ذكره لزم أن لا يكون النّفس الإنسانيّة أيضاً عالمة بذاتها بعين ما ذكره ، مع انّ ذلك بدهيّ البطلان فتأمّل .

١٥ ومنهم من قال انّه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالماً بذاته ، وذلك لأنّ العلم صورة مساوية للمعلوم ومرتسمة في العالم ولاخفاء في أنّ صور الأشياء المختلفة مختلفة فيازم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصّور في الذات الأحديّ من كل وجه .

١٧ وأجيب عنه بما سبق من أنّ علمه تعالى بالأشياء ليس بارتسام صورها فيه بل بحضورها أنفسها عنده .

٢١ أقول : يمكن أن يجاب بمنع كون العلم صورة مساوية للمعلوم ، لجواز أن يكون صورة مشتركة بينه وبين غيره كما في العلم بشيء بوجه أعمّ منه ، وبما ذكره بعض المحقّقين من الفرق بين حصول الصّورة في الذات المجردة وبين قيامها بها ، وبمنع كونه تعالى أحدياً من كلّ وجه فتوجهه ، على إنّه لو تمّ لدلّ على امتناع كونه تعالى عالماً بذاته أيضاً على ما لا يخفى .

ومنهم من قال انّه تعالى لا يعلم الجزئيات الماديّة من حيث هي جزئيات بل بوجوه

كليّة منحصرة فيها، لأنّها متغيّرة والعلم بالمتغيّر متغيّر، فلو كان عالماً بها من حيث هي جزئيات يلزم التغيير في ذاته تعالى وهو محال .

والجواب عنه بوجهين :

٣

الأول، أنّه تعالى المالم يكن مكانياً كان نسبه الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس إليه قريب وبعيد ومتوسّط، كذلك المالم يكن هو وصفاته زمانية لم يتصّف الزمان متمسكاً إليه بالمضى والحاليّة والاستقباليّة، بل كان نسبه على جميع الأزمنة على سواء، وهي من الأزل الى الأبد بالقياس إليه بمنزلة نقطة الحال، والموجودات فيها معلومة له في كلّ وقت، وليس في علمه تعالى «كان» و«كائن» و«سيكون»، بل هي حاضرة عنده في أوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها، لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة، إذ لا يتحقّق لها بالنسبة إليه، ومثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً لا يتغيّر أصلاً، وان كان معلومه متغيّراً كالعالم بالكليّات .

٦

٩

الثاني، أنّه إنّما يلزم التغيّر في أمر إعتباري هو تعلق العلم بتلك الجزئيات المتغيّرة وهو ليس بمحال، وإنّما المحال هو التغيّر في صفة موجودة فيه وهو ليس بلازم .

ثمّ المشهور أنّ ذلك القول مذهب الفلاسفة وقد شنع عليه المتأخرون حتى العلامة الطوسي مع توغّله في الانتصار لهم، وربما ينقل عنه ان من نسب هذا القول إليهم لم يفهم معنى كلامهم، وذلك لأنّ الجزئيات الماديّة معلولة له تعالى وهو عاقل لذاته عندهم، ومذهبهم ان العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول فكيف يتصوّر منهم نفي كونه تعالى عالماً بها .

وقال بعض المحقّقين نفي العلم بالجزئيات من حيث هي جزئيات لا يستلزم نفي العلم بها مطلقاً، بل هم قائلون بأنّه تعالى عالم بها بوجه كليّة . فالاختلاف في نحو الإدراك لافي أصله وذلك لاينا في مذهبهم .

أقول : فيه نظر، لانه إنّما يتمّ إذا كان العلم بالشيء أعمّ من أن يكون بذاته أو بأمر صادق عليه، كما هو المشهور بين الجمهور، وأمّا إذا كان مختصّاً بالصورة الأولى فإنّ المعلوم

١٢

١٥

١٨

٢١

حقيقة في الصورة الثنائية هو الوجه، وإنها يوصف ذو الوجه بالمعلومية بالعرض كما هو التحقيق عند المحققين، فلا يتم هذا الكلام كما لا يخفى على ذوى الأفهام.

٣ ومنهم من قال أنه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها، وإلا يلزم أن يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا، والثاني باطل، فالمتقدم مثله. أمّا الشرطية فلأنها ممكنة لكونها حادثة وواجبة أيضاً لأن علمه تعالى بها يقتضى وجوبها، ضرورة أن إمكانها يستلزم إمكان انقلاب علمه جهلاً وهو محال.

٦ وأجيب بأن العلم تابع للمعلوم فلا يكون عاتة موجبة له، ولوسلم فالإمكان الذاتى لا ينافى الوجوب بالغير.

٩ أقول: يمكن أن يقال لو صح ذلك الدليل لزم أن لا يتعلق علمه تعالى بالحوادث بعد وقوعها أيضاً بعين ما ذكره، بل يلزم أن لا يوجد ولا يعدم ممكن أصلاً، ضرورة أن كل ممكن موجود محفوف بوجوبين، وكذا كل ممكن معدوم محفوف بامتناعين، وكما ان الوجوب ينافى الإمكان كذلك الإمتناع ينافيه قطعاً.

١٢ وقد يتمسك في كونه تعالى قادراً وعالماً بالكتاب مثل قوله تعالى: «وَاللَّهُ عَسَىٰ أَن يَكُونَ شَيْءٌ قَدِيرٌ» «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» وبالسنّة وإجماع الأمة على ذلك، بل على كونه تعالى متصفاً بصفات الكمال مطلقاً، ومنزّها عن صفات النقصان جميعاً، حتى ان بعضهم استدل على وحدة الواجب بأن الوحدة أولى من الشراكة، والواجب يجب أن يكون في أعلى مراتب الكمال إجماعاً.

١٨ وأورد عليه أن التصديق بإرسال الرسل وإنزال الكتب يتوقف على التصديق بالقدرة والعلم فيدور. وأجيب عنه بمنع التوقف.

٢١ أقول: هذا المنع موجه للدلالة المعجزة على صدق الرسل في كل ما أخبروا به، وإن لم يخطر بالبال كون المرسل قادراً وعالماً على ما حقق في محله، فالقول بأن ذلك المنع مكابرة تقول، نعم يتجه أن تلك الأدلة لا يفيد اليقين والمطالب اليقينية فلا تغفل.

الصفة الثالثة من الصفات الثبوتية أنه تعالى حي.

- ٣ إتفق جمهور العقلاء على أنه تعالى 'حى'، واختلفوا فى معنى حيوته، فقال جمهور المتكلمين إنها صفة توجب صحة العلم والقدرة، وقال الحكماء وبعض المعتزلة إنها كونه بحيث يصح أن يعلم ويقدر. وللحيوة معنى آخر وهى بهذا المعنى من الكيفيات النفسانية الموجودة فى الحيوان، وهى ما يقتضى الحس والحركة لأنه تعالى قادرٌ على عالمٍ وكل قادر عالم حى فيكون حياً بالضرورة.
- ٦ أما الصغرى، فلها تقدم من الدليلين الدالين على كونه قادراً عالماً، وأما الكبرى، فلأن الحيوة سواء كانت نفس صحة العلم والقدرة أو مبدأ لها شرط للعلم والقدرة، والشرط لازم للمشروط قطعاً.
- ٩ واعلم أنه قد يتوهم أن إثبات الحيوة بالعلم يستلزم الدور، لانه قد أثبت العلم سابقاً بالحيوة، حيث قال: «لأنه حى يصح أن يعلم كل معلوم» وليس بشيء، لأنه إنما أثبت الحيوة بنفس العلم، والذى أثبت بالحيوة هو شمول العلم لانفسه فلا دور، على أن فيه إشارة إلى أن لعلمه تعالى أدلة أخرى لا يتوقف على التصديق بحيوته، كاستناد كل شيء إليه، وغيره من الأدلة السمعية الدالة على ما فصل فى محله، فيصح إثبات الحيوة بالعلم الثابت بهذه الأدلة، وإن كان الدليل المذكور ههنا موقوفاً على التصديق بها فليتمأمّل.
- ١٥ الصفة الربعية أنه تعالى مریدٌ وكارهٌ، المراد من الإرادة ههنا ما يخص الفعل المقذور بالوقوع، ومن الكراهة ما يخص الترك المقذور به، وربما يطلق الإرادة على ما يخص أحد الطرفين المقذورين بالوقوع، سواء كان فعلاً أو تركاً، وهذا هو المشهور بين الجمهور، ولهذا يكتب فى الأكثر بذكر الإرادة كما لا يخفى، لأن الآثار تصدر عنه تعالى فى بعض الأوقات دون بعض، كوجود زيد فى وقت كذا، مع أن نسبة الذات إلى جميع الأوقات على السوية، وتخصيص الأفعال، أى الآثار بإيجادها فى وقت معين دون وقت معين آخر، مع استواء نسبة الذات إلى جميع الأوقات لا يبدله، أى لذلك التخصيص من مخصوص تلك الآثار بإيجادها فى

أوقاتها المعينة وإلا لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال بديهية واتفاقاً .

وأيضاً بعض الممكنات يوجد دون بعض آخر منها ، كما ان العنقا لا يوجد في شيء
 ٣ من الأوقات مع ان نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء ، ولا شك ان هذا
 التخصيص أيضاً لا بد له من مخصص ، فلو قال تخصيص بعض الممكنات بالاجاد في وقت كما
 وقع في التجريد لكان أحسن وأولى كما لا يخفى . وهو ، أى ذلك المخصص الذى
 ٦ يخص تلك الآثار بالاجاد في أوقاتها المعينة دون أوقات ، وكذا المخصص الذى
 يخص بعض الممكنات بالاجاد دون بعض آخر منها مطلقاً الإرادة يعنى بها المعنى
 الاخص المقابل للكرهه على وفق ما ذكره في الدعوى ، إلا انه على هذا يكون دليلاً
 للكرهه متروكاً بالمقايسة وهو أن تخصيص الأفعال بترك إجادها في وقت معين دون
 ٩ وقت معين آخر لا بد له من مخصص وهو الكراهة .

ويمكن حمل المخصص على ما يعم مخصص الفعل والترك ، بناء على أن تخصيص
 ١٢ الأفعال بالاجاد في وقت معين يستلزم تخصيصها بترك الإجاد في وقت معين آخر ، لا بد له
 من مخصص يترتب عليه كمال التخصيصين ، وحينئذ يحتمل الإرادة على المعنى الأعم
 الشامل لإرادة الفعل والترك كما هو المشهور على معنى أن المخصص في التخصيص الأول
 ١٥ ارادة الفعل وفي التخصيص الثاني ارادة الترك ، فيكون في كلام المصنف إشارة إلى أن
 الإرادة يطلق فيما بينهم على معنيين أحدهما خاص والآخر عام كما أشرنا إليه آنفاً .
 واعترض على هذا الدليل بأنه لو سلم استواء نسبة الذات إلى جميع الأوقات و
 ١٨ إلى جميع الممكنات ، فلا نسلم ان المخصص هو الإرادة ، ضرورة أنها صفة له تعالى ،
 ومن الجائز أن لا يكون المخصص ذاته ولا صفته ، بل امرأ منفصلاً من الحركات الفلكية
 أو الحوادث اليومية .

وأجيب عنه بأل المخصص إن كان قديماً لم يصلح أن يكون مخصصاً لأحد طرفي
 ٢١ الممكن ببعض الأوقات وإن كان حادثاً لا بد له من مخصص آخر وهلم جراً ، فإما أن ينتهي
 إلى الإرادة أو يلزم التسلسل في الأمور الموجودة في نفس الأمر وهو محال على رأى المتكلمين

مطلقاً على ما مر غير مرة .

أقول : فيه نظر ، لأنه يمكن إجراء الكلام في الإرادة بأن يقال لو كان تعلق الإرادة

بأحد طرفي الممكن قديماً لم يصلح لأن يكون مخصصاً له ببعض الأوقات ، ولو كان حادثاً
لابدّله من مخصص كما في القدرة ، فيلزم التسلسل في الأمور الموجودة بحسب نفس الأمر
وما هو جوابنا فهو جوابكم .

وأما ما قيل من أن الإرادة لو استوى نسبتها إلى الطرفين فلا بدّ في تعلقها بأحدهما

من مخصص كما في القدرة ويلزم التسلسل وإلا يلزم الإيجاب فهو مندفع بما قدمنا في تحقيق
الفرق بين القدرة والإيجاب فلا تغفل . وَلِأَنَّهُ تَعَالَى أَمْرَ الْمُكَلَّفِينَ بِالطَّاعَاتِ وَالْحَسَنَاتِ

وَنَهْيِهِ عَنِ الْمَعَاصِي وَالسَّيِّئَاتِ وَهُمَا أَيْ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ يَسْتَلْزِمَانِ الْإِرَادَةَ وَالْكَرَاهَةَ

على طريق اللّف والنشر المرتّب ، أي الأمر يستأزم الإرادة والنهي الكراهة ، ضرورة
أنّ الأمر بما لا يراد والنهي عمّا يراد قبيحان ، والقبح من الله تعالى محال قطعاً على ماسياتي
بيانه ، فيثبت أنّه مرید وكاره وهو المطلوب .

وأما الأشاعرة منعوا القول بأنّ الأمر بما لا يراد والنهي عمّا يراد قبيحان ، مستندا

بأنه ربّما لا يكون غرض الأمر الإتيان بالمأمور به ، كما إذا أمر السيّد عبده بفعل امتحاننا هل
يطيعه أولاً؟ فإنه لا يريد منه شيئاً من الطاعة والعصيان او اعتذار عن ضربه بأنّه لا يطيعه

فإنّه يريد منه العصيان ، وكما إذا أكره شخص بنهب أمواله فإنه لا يريد بهذا الأمر نهب
أمواله قطعاً وكذا النهي .

ويمكن أن يجاب عنه بأنّ الموجود في الصّور المفروضة إنّما هو صورة الأمر والنهي

والكلام في حقيقتها ، ولا شكك أنّ حقيقة الأمر طلب الفعل وحقيقة النهي طلب التّرك
وطلب فعل ما لا يراد وطلب ترك ما يراد قبيحان بديهية . ولهم أنّ يناقشوا بأنّه يجوز أن يكون

الأمر والنهي الصّادر عن الله تعالى أيضاً صورة الأمر لاحقيقتها ، وبأنّ الأمر بما لا يراد
والنهي عمّا يراد إنّما قبيحان مثلاً لا من الله تعالى ، بناء على ما ذهبوا إليه من أنّه لا قبيح

منه أصلاً ، لكن لا يخفى ما فيها من المكابرة والعناد على ما هو رأيهم .

واعلم ان العلماء بعد اتفاقهم على القول بإرادة الله تعالى لوجود الممكن وعدمه
 اختلفوا في أنها ماهي ؟ فقال الحكماء هي علمه تعالى لوجود النظام الأكل ويسمونه
 عناية ، وقالت الأشاعرة هي صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد
 المقدورين بالوقوع ، وقال بعض المعتزلة هي عدم كونه مكرها ولا مغلوبا ، وبعضهم
 هي في فعله تعالى العلم بما فيه من المصلحة ، وفي فعل غيره الأمر به . وقال أهل الحق واختاره
 جمهور المعتزلة هي العلم بالنفع والمصلحة الداعية إلى الإيجاد في الفعل أو المفسدة الصارفة
 عنه في التترك ، ويسمى الأول داعيا والثاني صارفا ، واستدل عليه بعض المحققين بأنها
 لو كانت أمرا آخر سوى الداعي والصارف يلزم التسلسل وتعدد القدماء ، لأن ذلك
 لو كان قد بما لزم تعدد القدماء ولو كان حادثا احتاج إلى مخصص آخر ويلزم التسلسل .
 وفيه نظر ، لأنه إنما يدل على كون الإرادة غير زائدة على الذات وأما على كونها
 عين الداعي والصارف فلا كما لا يخفى ، على أن تعدد القدماء غير مسلم عند الخصم ، إلا
 أن ينتهي الكلام على التحقيق .

١٢

الصفة الخامسة من الصفات الثبوتية أنه تعالى مدرك لأطبق المسلمون حتى

فلاسفة الإسلام على أنه تعالى مدرك أي سميع بصير ، لكنهم اختلفوا في معناها :

فقال جمهور المتكلمين : انتهى صفتان زائدتان على العلم ، وقال بعضهم
 كالاشعري والكسبي انتهى عبارتان من علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وهو الحق
 المختار عند المحققين . أما كونه مدركا فلأنه يصح أن يتصف بالإدراك الذي هو صفة
 الكمال ، وكأنها يصح أن يتصف به من صفات الكمال فهو متصف به بالفعل ، فيكون
 متصقا بالإدراك بالفعل وهو المطلوب .

١٨

أما الصغرى فهي لأنه تعالى حتى لما تبين فيما تقدم ، وكل حتى يصح أن يدرك ،

٢١

اذ الحيوة مصححة للإدراك قطعاً ، فيصح له تعالى أن يدرك .

وأما الكبرى فلأن الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص ،

وهو على الله تعالى محال . وفيه نظر :

أما أولاً ، فلأننا لانسلم ان حيواته تعالى مثل حيوتنا مصححة للسمع والبصر ،
 لأنه قياس الغائب على الشاهد ، مع المخالفة في كثير من الصفات ، على أن يكون حيوتنا
 أيضاً مصححة لها أيضاً محل النظر لجواز أن يكون ما يصحها لنا أمر آخر
 وأما ثانياً فأننا لانسلم ان الخلدو عن صفة الكمال نقص .

وأما ثالثاً فلإن العمدة في تنزيه الله تعالى عن صفات النقص هو الإجماع الذي ثبت
 حجيته بظواهر الآيات والأحاديث ، وقد انعقد الإجماع على كونه تعالى سميعاً بصيراً ،
 ونطقت النصوص به أيضاً ، فليعول في هذه المسئلة على الإجماع ابتداء ، بل على النصوص
 الدالة على ذلك ، لأن النصوص الدالة على كونه سميعاً بصيراً أقوى من الظواهر الدالة
 على حجية الإجماع ، وإن ثبت حجية الإجماع بالعلم الضرورى الثابت من الدين ، فذلك
 العلم الضرورى ثابت في السمع والبصر سواء بسواء فلا حاجة في إثباتها إلى التمسك بدليل
 بعض مقدماته ، وقيل ثابت بالإجماع . ثم التمسك في حجية الإجماع بظواهر النصوص
 أو العلم الضرورى فإنه تطويل بلاطيل بل الأولى أن يتمسك في ذلك ابتداء بالإجماع
 أو بالنصوص أو العلم الضرورى .

وكان المصنف أشار إلى التمسك بالنصوص الدالة على كونه سميعاً بصيراً
 بقوله : وقد ورد القرآن وكذا الحديث بشبهوته أى الإدراك له تعالى بحيث لا يمكن
 إنكاره ولا تأويله مثل قوله تعالى : « إنه هو السميع البصير » . فيجب إثباته له
 قطعاً وإلا لزم كذبه تعالى وهو محال كما سيجىء .

ويحتمل أن يكون قوله : « وقد ورد القرآن » السخ مع ما قبله دليلاً واحداً على
 الإدراك . وتقريره أنه يصح اتصافه تعالى بالإدراك ، وقد ورد القرآن بشوته له ، وكلما
 ورد القرآن بثبوت له مع صحته وامكانه عليه فهو ثابت له ، بخلاف ماورد القرآن به ولم
 يكن ثبوت له تعالى كقوله تعالى : « الرحمن عسى العرش استوى » إذ لا بد فيه من
 التأويل . وأما كونه تعالى سميعاً بصيراً بمعنى علمه بالمسموعات والمبصرات . فللقطع بأنه
 يتمتع السمع والبصر بمعنى الإحساس بالسماعة والباصرة عليه تعالى ، ضرورة أن القواطع

العقلية دلّت على كونه تعالى منزّها عن الآلات . وما أجاب به الجمهور عن ذلك من
 أن احتياجنا في السّمع والبصر إلى آلاته إنّما هو بسبب عجزنا وقصورنا ، وذات الواجب
 لبرائته عن القصور يحصل له بلا آلة مالا يحصل لنا إلّا بها ، وليس هذا إلّا قياس الغائب
 ٣ على الشّاهد مع الفرق الواضح بينهما ، فهو خروج عن المعقول كما هو في دأبهم في كثير
 من الأصول ، على أنّه قد وقع من بعضهم قياس الغائب على الشّاهد في هذا المقام في الدليل
 المذكور لإثبات أصل الإدراك كما أشرنا إليه آنفا .

وما استدّلوا به على أن السّمع والبصر صفتان زائدتان على العلم من أنّا إذا علمنا
 شيئاً علماً تامّاً جليّاً ، ثمّ أبصرناه نجده بالبديهة بين حالتين فرقا ، ونعلم بالضرورة أن
 ٩ الحالة الثّانية تشتمل على أمر زائد مع حصول العلم فيها ، فذلك الزّائد هو الإبصار . وكذا
 الكلام في السّمع وسائر الإدراكات بالحواسّ ، فذلك على تقدير تمامه إنّما يدلّ على كون
 السّمع والبصر زائدين على العلم في الإنسان ، وأمّا في الواجب تعالى فكلا ، إلّا أن يبني
 ١٢ الكلام على قياس الغائب على الشّاهد ، وفيه ما لا يخفى مع أنّهم استبعدوا ذلك في هذا المقام
 وغيره من المقامات .

الصّفة السّادسة من الصّفات الثّبوتية أنّه تعالى 'قديم' أزليّ باقٍ أبديّ ،

١٥ القديم ما لا يكون وجوده مسبوقاً بالعدم ويقابله الحادث . والأزليّ ما لا بداية له سواء كان
 موجوداً في الخارج أولاً ويقابله المتجدد فهو أعمّ من القديم . والبقاء استمرار الوجود ،
 والأبديّ ما لا نهاية له ، فالأزليّ مؤكّد للقديم ، والأبديّ مخصّص للباقي .

١٨ وإنّما عدّ هذه الصّفات الأربع صفة واحدة باعتبار أنّ مجموعها راجع إلى السّرمدية
 وهي كون الشيء لا بداية ولا نهاية له . وإنّما قلنا باتّصافه تعالى بتلك الصّفات لألّفه
 وأجيب الوجود ليدّاته كما برهن عليه فيما سبق ، والواجب الوجود لذاته يستحيل

٢١ عليه العدم مطلقاً ، ضرورة أنّ مقتضى الذات يتمنع أن ينفكّ عنه قطعاً فيستحيل

العدم السّابق واللاحق عليه فيثبت اتّصافه بتلك الصّفات ، لأنّ استحالة العدم

السّابق تستلزم القدم والأزليّة ، واستحالة العدم اللاحق يستلزم البقاء والأبديّة .

واعلم انّ البقاء يفسّر قارة باستمرار الوجود ، أى الوجود فى الزّمان الثّانى وتارة
بصفة يعلّل بها الوجود فى الزّمان الثّانى. والوجوب الذّاتى كما يدلّ على نفس البقاء يدلّ
على نفي كونه صفة وجوديّة زائدة على الذّات بكلا المعنيين ، وهو مذهب جمهور المعتزلة
وبعض الأشاعرة ، وذلك لأنّ الواجب لذاته موجود لذاته ، وما هو موجود لذاته فهو
باقٍ لذاته ، ضرورة انّ ما بالذّات لا يزول أبداً . ولا شكّ انّ البقاء لو كان زائداً على
الذّات لاحتاج الذّات فى بقائه الى غيره ، فلم يكن باقياً لذاته هذا خلف .

وإذا فسّر البقاء بالمعنى الثّانى كان لزوم المحال أظهر ، إذ من البيّن أنّه يلزم على هذا
أن يكون الواجب لذاته محتاجاً فى وجوده فى الزّمان الثّانى إلى غيره النّدى هو البقاء بهذا
المعنى كما لا يخفى . وربما يستدل على ذلك بانّ البقاء هو استمرار الوجود وحقيقة الوجود
فى الزّمان الثّانى ، والوجود ليس صفة زائدة ، فكذا البقاء .

واعترض صاحب الصّحاحيف على الدليل الأوّل بأنّ اللازم ممّا ذكر ليس إلا افتقار
صفة ، إلى صفة أخرى نشأت من الذّات ، ولا امتناع فيه كالإرادة فإنّها يتوقّف على العلم
والعلم على الحياة .

وأجيب عنه بأنّ الإفتقار فى الوجود إلى أمر سوى الذّات ينافى الوجوب الذّاتى .
وردّ بأنّ الدليل الأوّل على هذا يعود إلى الدليل الثّانى ، إذ لا بدّ فى إتمامه من أن
البقاء وجود خاصّ فباقى المقدمات مستدرك .

أقول : لا يخفى أنّ الدليل الأوّل لا يكون مقدّمه واحدة ، بل لا يكون إلا مقدّمين .
فتقرير الدليل الأوّل أنّ البقاء لو كان زائداً لزم افتقار الواجب فى وجوده إلى أمر سوى
الذّات ، بناء على كون البقاء وجوداً خاصاً ، واللازم باطل فاللزوم مثله . وتقرير الدليل
الثّانى أنّ البقاء وجود خاصّ والوجود الخاصّ ليس زائداً فلا يكون البقاء زائداً . والتفاوت
بين الدليلين بيّن لاسترة به ، واشتراكها فى بعض المقدمات اعنى كون البقاء وجوداً خاصاً
لا يستلزم اتحادهما ، فلا يلزم عود الأوّل إلى الثّانى ولا استدراك باقى المقدمات .

نعم ، كون البقاء وجوداً خاصاً يستلزم افتقار الواجب فى وجوده إلى غيره على تقدير

كونه زائدا ، ضرورة ان الوجود الخاص لا يختلف باختلاف الأزمان ، وذلك ينافي الوجود الذاتي ، فثبت المناطات بين كون البقاء زائدا والوجود الذاتي ولا حاجة في إثباتها إلى قوله : « لأن الواجب لذاته موجود لذاته ، والموجود لذاته باق لذاته » فيلزم الإستدراك .

ويمكن أن يقال : حاصل الجواب تغيير الدليل على وجه يندفع الإعتراض فلا استدراك ، بقى ان المناط للوجود الذاتي هو الافتقار إلى غير لا يكون مستندا إلى الذات . وأما الافتقار إلى ما يستند اليه فلا ينافي الوجود الذاتي على ما حققه بعض المحققين والبقاء على تقدير كونه زائدا يجوز أن يكون مستندا إلى الذات على كلا التفسيرين ، فلا يتم الدليل الأول .

لا يقال : يتجه على الدليلين ان البقاء على تقدير كونه وجودا في الزمان الثاني إنشائي يلزم من كونه زائدا افتقار الواجب في وجوده في الزمان الثاني إلى الغير ، وهو لا ينافي الوجود الذاتي إذ الواجب لذاته على ما خرج من القسمة ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده مطلقا ، وهذا إنشائي يستلزم الإستغناء في مطلق الوجود المقيّد . وأيضا يجوز أن يكون مطلق الوجود عين الذات ، والوجود المقيّد زائدا عليه .

لأننا نقول : هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق عليه ، لأن الكلام فيما صدق عليه البقاء ، ولا شك ان ما صدق عليه وجود خاص ، والوجود الخاص واحد لا يختلف باختلاف الزمان ، فلو كان زائدا يلزم افتقار الواجب لذاته في وجوده الخاص إلى الغير وهو مناف للوجود الذاتي ضرورة . وأيضا قد تقرر أن الوجود الخاص للواجب لذاته عينه فكيف يكون ما صدق عليه البقاء زائدا عليه .

الصفة السابعة من الصفات الثبوتية أنه تعالى 'مُتَكَلِّمٌ بِالْإِجْمَاعِ' أجمع المسلمون على كونه تعالى متكلما ، لكن اختلفوا في معنى كونه متكلما وقدم الكلام وحدوثه . فقالت الأشاعرة كما ان كلامه تعالى يطلق على الألفاظ المنظومة المترتبة التي هي حادثة ويسمى كلاما لفظيا ، كذلك يطلق على معنى قائم بذاته يعبر عنه بالعبارات

المختلفة ، وهو مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات المشهورة قديم مثلها ، ويسمى كلاما نفسياً . ومعنى كونه متكليماً أنه متصف بالكلام النفسى .

وقالت المعتزلة والكرامية والحنبلة كلامه تعالى من الألفاظ والحروف المنظومة المترتبة لاغير ، لكن المعتزلة والكرامية قالوا بحدوثها والحنبلة بتقديمها حتى أنهم بالغوا فقالوا بقدم الجلد والغلاف ، ويلزمهم القول بقدم المجلد والكتاب وامثالها بطريق الأولى كما لا يخفى .

ومعنى كونه متكليماً عند المعتزلة كونه موجوداً للكلام وعند الكرامية والحنبلة كونه متصفاً به ، ومنشاء الخلاف في القدم والحدوث أن هيهنا قياسين متعارضين : أحدهما أن كلامه تعالى صفة له ، وكل ما هو صفة له فهو قديم ، فكلامه قديم وثانيهما أن كلامه مركب من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود ، وكلما هو كذلك فهو حادث ، فكلامه حادث .

فاختارت الأشاعرة والحنبلة القياس الأول ، واضطروا إلى القدح في القياس الثاني . فنعت الأشاعرة صغراه بناء على أن كلامه تعالى ليس مركباً من الألفاظ والحروف ، بل هو معنى قائم به . ومنعت الحنبلة كبراه .

واختارت المعتزلة والكرامية القياس الثاني واضطروا إلى القدح في القياس الأول ، فنعت المعتزلة صغراه ، بناء على أن كلامه ليس صفة قائمة به ، بل بجسم من الأجسام ومنعت الكرامية كبراه ، بناء على تجوزهم قيام الحوادث بذاته كذا قالوا .

وفيه نظر ، لأن القياسين ليسا متعارضين على رأى الأشاعرة فإن المراد بالكلام في القياس الأول عندهم غير ما هو المراد به في القياس الثاني ، إذا المراد به في الأول هو الكلام النفسى ، وفي الثاني الكلام اللفظى ، فلا تعارض بينهما ، بل هم قائلون بكلا القياسين . والنزاع بينهم وبين غيرهم راجع الى إثبات الكلام النفسى ونفيه على ما لا يخفى .

ولا يذهب عليك أنه يتجه على القياس الأول أنه إن أريد بالصفة الصفة الموجودة معنا الصغرى ، وإن أريد بها مطلق الصفة معنا الكبرى . لأنه وإن لم يجز

قيام الحوادث به تعالى لكن يجوز أن تقوم به صفات إعتبارية متجددة إتفاقاً مثل كونه مع زيد وبعده . وأيضاً للمعتزلة أن يمنعوا كبرى القياس الأول بناء على أنهم جوزوا كون صفاته تعالى حادثة من غير أن يكون قائمة به تعالى ، حيث قالوا في إرادته تعالى أنها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته على ما بين في محله .

واعلم ، ان قوله « بالاجماع » إشارة الى أن طريق إثبات الكلام هر السمع لا العقل على ما ذهب اليه جماعة . وتقريره أنه اتفق جميع المسلمين على أنه تعالى متكلم ، بل أجمع عليه كافة المليين من الأولين والآخريين بحيث صار من ضروريات الدين .

وربما يستدل عليه بقوله تعالى : « وكلم الله موسى تكليماً » وبأنه قد تواتر وتوارث عن الأنبياء (ع) أنه تعالى متكلم ، وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت صفة الكلام حتى يلزم الدور ، وفي كل منهما كلام لا يخفى على ذوى الأفهام ، على أن صاحب التلويح صرح بأن ثبوت الشرح موقوف على أمور منها صفة الكلام وعلى هذا لا يصح اثبات الكلام بالسمع كما لا يخفى .

وأما ما استدلل به بعض المحققين من أن عمومية القدرة يدل على ثبوت الكلام ففيه نظر ، لأن عموم قدرة الله تعالى بجميع الممكنات على تقدير تسليمه إنما يدل على مقدورية الكلام لا على كونه متكليماً بالفعل وهو المطلوب .

ومنهم من تصدى لاتمام الدليل بضم مقدمات فقال : لثابت أن قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات ، وخلق الألفاظ الدالة على المعاني ممكن ثبت صحة اتصافه بالتكلم بمعنى خلق تلك الألفاظ . ولا شك أن عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص يجب تنزيهه الله تعالى عنه ، وإن نوقش في كونه نقصاً سيباً إذا كان مع القدرة على التكلم كما في السكوت ولاخفاء في ان المتكلم أكمل من غير المتكلم ، ويمتنع أن يكون المخلوق أكمل من الخائق ، فثبت أنه متكلم بمعنى أنه خالق للألفاظ الدالة على المعاني وهو المطلوب .

اقول : فيه أنه لو سلم إمكان خلق الألفاظ من الله تعالى وكون المخلوق خالقها ، فلا نسلم المتكلم أكمل من غيره كما في القيام والقعود وأمثالها فليتأمل .

وإذا تمهّد هذه المقدمات فنقول :

الحقّ المختار عند الفروقة النّاجية مذهب المعتزلة وإلى هذا اشار بقوله : « وَالْمُسْرَادُ بِالْكَلَامِ » المستند الى الله تعالى في الشّرع الْمُحْرُوفُ لامعانيها كما هو المشهور عند الأشاعرة المسموعة لا المتخيّلة كما اختاره بعض المحقّقين في تحقيق كلام الأشعري وسيجيء بيانه . الْمُنْتِظِمَةُ أي المرتبة ترتيباً يدلّ على الحدوث لا كما زعمت الحنابلة من أنّ الحروف المسموعة قديمة ومعنى أنّه يُوجِدُ الْكَلَامَ فِي جِسْمٍ مِنْ الْأَجْسَامِ كشجرة موسى^١ (ع) او الملك او النّبيّ (ع) لا كما زعمت الأشاعرة من أنّ معنى كونه تعالى متكلّماً أنّه متصّف بالكلام النّفسي ، ولا كما زعمت الحنابلة والكرامية من أنّ معنى كونه تعالى متكلّماً أنّه متصّف بالكلام مع كونه عندهم عبارة عن تلك الحروف المسموعة المنظومة .

أمّا بيان أنّ كلامه تعالى تلك الحروف المذكورة الحادثة فن وجوه :

منها أنّه علم بالضرورة من الدين أنّ كلام الله تعالى هو هذا المؤلّف المنتظم من الحروف المسموعة بحيث لا ينصرف الذّهن منه إلّا إليه .
ومنها أنّ كلامه تعالى لو كان أزليّاً لزم الكذب في أخباره الماضيّة كقوله تعالى : « إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا » و « قَالَ مُوسَى » وغيرهما .

ومنها أنّ كلامه تعالى يشتمل على أمر ونهي ونحوهما ، فلو كان أزليّاً لزم الأمر بلا أمور والنهي بلا منهيّ وذلك سفه .

وأجيب عن الأوّل بأنّه لانزاع في إطلاق كلام الله على هذا المؤلّف الحادث و هو المتعارف عند عامّة القراء والفقهاء والاصوليين ، إلّا أنّه كما يطلق على هذا يطلق على المعنى النّفسيّ القائم بذاته تعالى وهو أزليّ ، وفيه ان التّفاسنيّ غير معقول ، وسيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى .

وعن الثّاني والثّالث بأنّ كلامه تعالى لم يتّصف في الأزل بالماضي والحال والإستقبال والأمر والنهي وغيرهما ، بل إنّها يتّصف بها فيما لا يزال بحسب التعلّقات .

- وحاصله ان المتّصف بها هو الكلام اللفظي لا النفسى المتعلّق به . وفيه ان اتّصاف
الكلام اللفظي بتلك الصّفات يستلزم اتّصاف الكلام النفسى الذى هو مدلول كلام
اللفظي كما لا يخفى^٣ ، على أن المدعى حدوث الكلام اللفظي وأما انتفاء الكلام النفسى
فبنا على أن النفسانى غير معقول . وأما ان معنى كونه تعالى متكلماً كونه مؤجداً للكلام
لا كونه متصفاً به فلا متناع قيام الحوادث بذاته تعالى .
- ٦ و تفسير الأشاعرة لكلام الله تعالى بالمعنى القائم بذاته تعالى المسمى بالكلام
النفسى غير معقول ، أى غير متصوّر لأنّه غير العلم والقدرة والإرادة وسائر الصّفات
المشهوره ، وغير هذا الصّفات غير متصوّر ، فالكلام النفسى غير متصوّر وما لا يكون
متصوّر لا يصحّ اثباته ، كذا قالوا .
- ٩ وفيه ان الكلام النفسى وإن كان غير متصوّر بالكُنّه وبخصوصه لكنّه متصوّر
بوجه ما ، والتصوّر بوجه ما كاف فى الإثبات ، على ان المطلوب نفي الثبوت لانفي الإثبات ،
اللّهم إلا أن يقال المراد ما لا يكون متصوّر بوجه ما لا يكون إثباته على تقدير وقوعه
صحيحاً صادقاً لعدم ثبوته فى الواقع بناء على امتناع المجهول المطلق .
- ١٢ ويحتمل أن يكون قوله : « غير معقول » بمعنى باطل كما هو المتبادر عرفاً . ووجهه
أن الأشاعرة فسّروا الكلام النفسى بالمعنى القائم بالنفس الذى هو المدلول الكلام .
١٥ اللفظي ، ومغاير للصّفات المشهوره ، ولا شكّ ان ذلك المدلول مركّب من ذوات و
صفات يمتنع قيامها بذاته تعالى ، فقيامه به باطل قطعاً .
- ١٨ واعلم ان لصاحب المواقف رسالة مفردة فى تحقيق الكلام النفسى ، محصلها أن
لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ ، وتارة على معنى القايم بالغير ، والأشعري لما
قال الكلام هو المعنى النفسى توهم الأصحاب أن مراده مدلول اللفظ وهو القديم عنده ،
وهو الذى فهموه منه له مفاسد كثيرة كعدم إكفار من أنكر كلامه ما بين دفتى المصحف
٢١ مع انه علم من الدين ضرورة انه كلام الله تعالى حقيقة ، وكعدم المعارضة والتحدّى
بكلامه الحقيقى إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطنين فى الأحكام الدينيّة ، فوجب حمل كلام

الشيخ على أنه اراد بالمعنى القائم بالغير فيكون الكلام النفسىّ عنده أمرًا شاملًا للفظ و المعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى .

وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة ، فجوابه ان ذلك الترتب ٣
إنها هوفى التلفظ لعدم مساعدة الآلة ، فالحدث هو التلفظ دون الملفوظ إنتهى .

وقال بعض المحققين فى شرح المواصف هذا الحمل لكلام الشيخ ممّا اختاره ٦
محمد الشهرستاني فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولاشبهة فى أنه أقرب إلى الأحكام
الظاهريّة المنسوبة الى قواعد الملة وفيه نظر :

أما أولاً ، فلان اشترك كلام الله تعالى بين اللفظى والنفسى يدفع تلك المفسد ٩
قطعاً .

وأما ثانياً ، فلأنه إن اراد بقيام ذلك الأمر الشامل للفظ والمعنى جميعاً بذاته تعالى
قيامه باعتبار صورة العلميّة به تعالى كالفاظ القرآن بالنسبة إلى الحافظ فهو راجع إلى صفة ١٢
العلم ، مع أنهم اتفقوا على أن كلامه تعالى مغاير للعلم والإرادة وسائر الصفات المشهورة ،
على أنه لا اختصاص للقيام باعتبار صورة العلميّة بكلام الله تعالى بل كلام البشر أيضاً
قائم به تعالى بهذا الاعتبار وكذا سائر الموجودات . وإن اراد قيامه به باعتبار صورته ١٥
الخارجية فمن البيّن المكشوف ان الملفوظ حادث كالتلفظ ، والفرق بينهما فى ذلك
خارج عن طور العقل على ما لا يخفى .

الصفة الثامنة من الصفات الثبوتية أنه تعالى صادق فى جميع أخباره . ١٨
اتفق المسلمون على أن كلامه تعالى صادق ، والكذب فيه محال ، وهما يطلقان

تارة على ما هو صفة الكلام وتارة على ما هو صفة للمتكلم . فالصدق على الأوّل عند
الجمهور وهو المذهب المنصور كون الخبر بحيث يكون حكمه مطابقاً للواقع ويقابله الكذب ٢١
بمعنى خبر لا يكون حكمه مطابقاً للواقع . والصدق على الثانى هو الإخبار عن الشئ
على ما هو عليه فى نفس الأمر ويقابله الكذب بمعنى الإخبار عن الشئ لاعلى ما هو عليه
فى نفس الأمر . والدليل على ذلك انه لو لم يكن كلامه الخبرى صادقاً لكان كاذباً بالانحصار

الخبر فيها على التحقيق، لكن اللازم باطل، لأن الكذب قبيحٌ بالضرورة والقبيح محال عليه تعالى كما سيجيء بيانه فالملزوم مثله. وأيضاً اللازم باطل لأن الله تعالى منزهٌ عنه أى عن الكذب لاستحالة النقص عليه أى لأن الكذب نقص بديهية، والنقص محال عليه بالإجماع. وفي بعض النسخ « ولاستحالة النقص عليه » بالواو وحينئذ يكون قوله: « والله تعالى منزهٌ عنه » أى عن القبيح من الدليل الأول وهى أحسن كما لا يخفى!

واعلم أن الدليل الأول من الأدلة المعترضة، والثاني من أدلة الأشاعرة، وفيه ان المطلوب يقينى، والدليل المستند إلى الإجماع لا يفيد اليقين إلا إذا كان الإجماع مقطوعاً به وهو فيما نحن فيه ممنوع. على أن الإجماع المقطوع به لا يلزم أن يفيد اليقين على رأيهم، وأيضاً الإجماع عندهم إنتهاً يكون حجته لاستناده إلى النص، ودلالة النص موقوفة على صدق كلام الله تعالى، فإثبات صدق كلامه تعالى بما يستند إلى النص يستلزم الدور.

وما قال صاحب المواقف من أن صدق النبى (ص) لا يتوقف على صدق كلامه تعالى بل على تصديق المعجزة وهو تصديق فعلى منه تعالى لا قولى على ما بين في محله منظور فيه، لأن المعجزة إنتهاً يدل على صدق النبى فى دعوى النبوة وكونه رسول الله، وأما صدقه فى سائر الاحكام فالظاهر من كلامه أنه لاستدعاء الرسالة أن يكون أحكامه من عند الله فيتوقف على صدق كلامه تعالى، كيف وقد حكم هذا القائل بأن الدليل الأول مبنى على كون الحسن والقبح عقليين، مع أنه لو لم يتوقف صدق كلام النبى (ص) على صدق كلام الله تعالى لم ذلك الدليل على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين أيضاً. والحق أنه ليس الدليل الأول مبنى على كون الحسن والقبح عقليين، ولا الدليل الثانى مستلزم للدور كما لا يخفى!

وأما ما أورده على الدليل الثانى من أنه إنتهاً يدل على صدق الكلام النفسى دون اللفظى مع أن المقصود الأهم إثبات صدقه، وذلك لأن النقص فى كلام اللفظى معناه القبح فى ايجاد وخلق، وحاصله القبح العقلى وهم لا يقولون به، فلا يصح منهم إثبات صدق

الكلام اللَّفْظِي يلزوم النَّقْص .

فأقول : يمكن دفعه بأنّه إذا ثبت صدق الكلام النَّفْسِي بأيّ دليل كان يلزم صدق

الكلام اللَّفْظِي قطعاً ، بناء على أنّ الكلام النَّفْسِيّ هو مدلول الكلام اللَّفْظِي ، ولا شكّ أنّ
صدق الدّالّ وكذبه راجعان إلى صدق المدلول وكذبه . فالفرق في ذلك بين الأدلّة

الدّالة على صدق الكلام النَّفْسِيّ ممّا وقع من بعض المحقّقين ليس على ما ينبغي .

تأمل في هذا المقام حتى ينكشف المرام فإنّه من مزالّ أقدام الأفهام .

الفصل الثالث

من الفصول السبعة

في

صِفَاتِهِ السَّبْعِيَّةِ

وقد يسمّى بصفات الجلال ، كما انّ الثبوتية تسمّى بصفات الكمال ، وهى
أى الصفات السَّبْعِيَّة كثيرة جداً ، لكن المذكورة منها هيها صفات سبع :
الصفة الأولى منها أنّه تعالى ليس بمركب لامن الأجزاء الخارجية ولا
من الأجزاء الذّهنية وإلا ، أى لأنّه لو كان مركباً لكان مفتقراً إلى أجزائه
أى كل واحد من أجزائه ، والتلازم باطل ، فالملزوم مثله . وأمّا بيان الملازمة فلأنّ
كلّ مركّب موجود مفتقر إلى كل واحد من أجزائه بالضرورة ، وأمّا بطلان التلازم
فلأنّ المفتقر إلى الجزء مفتقر إلى الغير ، والمفتقير إلى الغير مطلقاً سواء كان ذلك
الغير جزءاً أو خارجاً ممكن ضرورة أنّ الوجوب الذاتى ينافى الإفتقار إلى الغير ، وقد
ثبت أنّه واجب الوجود لذاته ، هذا خلف . وما قيل في تقرير هذا الدليل من أنّه تعالى لو كان
مركباً لزم الانقلاب ليس على ما لا ينبغي كما لا يخفى .

ثمّ فى هذا الدليل نظر ، لأنّه إن أراد من الإفتقار الإفتقار فى الوجود الخارجى ،
فلا نسلم أنّه تعالى لو كان مركباً من الأجزاء الذّهنية لكان مفتقراً فى الوجود الخارجى
ألى الغير ، وإن أراد الإفتقار فى شيء من الوجودين مطلقاً ، فلا نسلم أنّ المفتقر إلى الغير

في الوجود الذهني ممكن، لأن الوجود الذاتي لا ينافي الإفتقار إلى الغير في الوجود الذهني .
نعم يلزم إمكانه بحسب الوجود الذهني لكنه ليس بخلاف المفروض ، ضرورة أن
الوجود الذاتي باعتبار الوجود الخارجي لا ينافي الإمكان باعتبار الوجود الذهني .

٣

وبالجمله هذا الدليل إنما يدل على نفي التركيب من الأجزاء الخارجية ، والمطلوب
على ما تقرّر نفي التركيب مطلقاً ، فلا يتم التقريب ، إلا أن يقال المدعى ههنا نفي التركيب
من الأجزاء الخارجية فتدبر .

٦

الصفة الثنائية من الصفات السلبية أنه تعالى ليس بجسيم ولا عرض

الجسم عند الحكماء وبعض المتكلمين هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة ، وعند بعضهم
هو الجوهر المركب من جزئين فصاعداً ، والجوهر عندهم هو الحادث المتحيز لذاته ،
والعرض هو الحال في المتحيز لذاته ، وإلا أي إن كان جسماً أو عرضاً لا يفتقر إلى

٩

الممكن والتلازم باطل ، فالملزوم مثله ، أما الملازمة فلأن كل جسم متمكن ، أي

متحيز لما عرفت سابقاً ، وكل متمكن محتاج إلى المكان أي الحيز ، وهو عند المتكلمين
الفراغ الموهوم الذي يشغله الجوهر ، فيكون كل جسم مفتقر إلى المكان ، وكذا كل
عرض حال في المتمكن مفتقر إليه ، والمفتقر إلى المفتقر إلى الشيء مفتقر إلى ذلك الشيء ،

١٢

فيكون كل عرض مفتقر إلى المكان ، فثبت أنه تعالى لو كان جسماً أو عرضاً لكان مفتقراً
إلى المكان . وأما بطلان التلازم فلأن الإفتقار إلى الغير يستلزم الإمكان ، هذا خلف .

١٥

وفيه نظر ، لأنه إن أراد بالإفتقار إليه في الوجود فالملازمة ممنوع ، لأن المتمكن إنما

يفتقر إلى المكان في تمكنه لاني وجوده ، وإن أراد الإفتقار في التمكن ، فالملازمة مسلمة ،
لكن بطلان التلازم ممنوع ، إذ الإفتقار في التمكن لا يستلزم الإمكان المنافي للوجود
الذاتي كما لا يخفى .

١٨

أقول يتّجه أيضاً أنه لو صحّ ذلك الدليل لزم أن يكون الله تعالى مع العالم مثلاً ،

٢١

وهو باطل بديهية واتفاقاً ، وذلك لأنه تعالى لو كان مع العالم لا يفتقر إلى العالم ، والتلازم
باطل فالملزوم مثله ، وما هو جوابنا فهو جوابكم .

وأيضاً العرض على مفسره المتكلمون هو الحال في المتمكن ، ولانسلم ان كل حال في شيء مفتقر اليه في الوجود ، لجواز أن يكون المحل مفتقر إلى الحال فيه كما في الصورة الجسمية الحالة في الهيولى المفتقرة إليها في الوجود على راي الفلاسفة ، وهذا وإن لم يقل به المتكلمون لكنه كاف في إيراد المنع على دليلهم . وأما على مفسره الفلاسفة ، وهو الحال في الموضوع ، اى المحل المقوم لما حل فيه فهو لا يستلزم المكان فضلاً عن الافتقار اليه ، إذ الموضوع أعم من أن يكون متمكناً أولاً ، اللهم إلا أن يفسر العرض هيلها بالحال في المتمكن المفتقر إليه وسيجيء زيادة تحقيق لهذا المقام ، على أنه لو تم افتقار العرض إلى محله المتمكن لكفى في نفي العرضية فلا حاجة إلى بيان افتقاره إلى المكان فتأمل جداً .

وأيضاً لو كان الله تعالى جسماً أو عرضاً لا تمتنع انفكاكه عن الحوادث واللازم باطل فاللزوم مثله . أما الملازمة فلأن كل جسم وعرض يمتنع انفكاكه عن الحركة والسكون كما مرّ بيانه ، وأما بطلان اللازم فلأن كليهما يمتنع انفكاكه عن الحوادث فهو حادث وقد مرّ بيانه أيضاً ، فيكون الله تعالى على تقدير امتناع انفكاكه عن الحوادث حادثاً وهو محال ، لأنه قد ثبت قدمه فيما سبق ، هذا خلف . أولاً أنه قد ثبت وجوبه الذاتى وألحدوث يستلزم الإمكان ، هذا خلف . ويمكن الاستدلال على نفس الجسمية والعرضية على رأى المتكلمين بأنهما قسمان للحادث عندهم فيكونان حادثين قطعاً .

ولا يجوز أن يكون البارى تعالى فى محال أى لا يمكن حلوله فى شيء أصلاً وإلا أى وإن أمكن حلوله فى شيء لا فتقر إليه أى لا يمكن افتقاره تعالى فى وجوده إلى ذلك الشيء ، وإمكان افتقاره فى الوجود إلى الغير باطل كافتقاره فيه إليه ، ضرورة ان إمكان المحال محال أيضاً ، أو المعنى إن حل البارى تعالى فى شيء لا فتقر إليه ، لكن افتقاره إليه محال قطعاً ، فيكون حلوله فى شيء محالاً ، وهذا معنى عدم إمكان حلوله فى شيء .

والدليل على أن الحلول يستلزم الإفتقار إلى المحل أن المعقول من الحلول هو الحصول على سبيل التسبعية ، وهو يستلزم الإفتقار إلى المحل هذا خلاصة ما قيل .
اقول : فيه نظر ، لأننا لانسألم أن الحلول هو الحصول على سبيل التسبعية ، سواء أريد

٣ به التبعيية في الوجود أو التبعيية في التّحيّز بمعنى أن يكون المحلّ واسطة في عروض التّحيّز له على ما قيل ، بل الحلول هو الإختصاص الناعت بالمنعوت ليتأوّل حلول الصّفات في ذات الواجب على رأى الاشاعرة ، على أن استلزام التبعيية في التّحيّز للإفتقار إلى المحلّ غير مسلم ، ألا يرى أن صاحب المواقف جعل الإستدلال بكون الحلول هو الحصول على سبيل التبعيية مقابلاً للاستدلال باستلزامه الإفتقار إلى المحلّ ، وبالجملة كون الحلول مستلزماً للإفتقار إلى المحلّ ممنوع كما في حلول الصّورة في الهيولى على رأى الحكيم ، نعم الحلول بمعنى التبعيية في التّحيّز يستلزم الإفتقار إلى الحيّز بناء على ما ادّعوا من أن التّحيّز يستلزم الإفتقار إلى الحيّز ، وسيجيء الكلام فيه تفصيلاً .

٩ واعلم أنّه قد نقل عن بعض المتصوفة أنّه تعالى يحلّ في العارفين وعن النصارى أنّه حلّ في عيسى (ع) ، فإن أرادوا بالحلول المعنى المذكور فلا شكّ في بطلانه لما عرفت ، وإن أرادوا معنى آخر فليبين أولاً حتى نتكلّم عليه ثانياً . وأمّا ما نقل عن الانجيل مما يدلّ على أن عيسى (ع) عبّر عن الله تعالى بالأب وصرّح بحلوله فيه في جواب يوحنا وهو واحد من الحواريين ، فعلى تقدير صحّته وعدم تحريفه محمول على أنّه من قبيل المتشابهات وهي كثيرة في الكتب الالهية ، ويردها العلماء بالتأويل إلى ما علم صحّته بالدليل ، فيجوز أن يكون المراد من الحلول الإختصاص واللطف ومن الأب المبدأ كما أنّ القدماء كانوا يسمّون المبادئ بالآباء .

١٨ وقد نقل عن بعض غلاة الشيعة أنّه تعالى حلّ في الأئمة المعصومين (ع) ، بناء على أن الظهور الروحاني في صورة الجسماني ممكن كظهور جبرئيل في صورة دحية الكلبي ، فلا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين كما هو المؤمنون (ع) وعترته الطاهرين ، لأنّهم أكمل الخلق وأشرفهم ، وأنت تعلم أن الظهور غير الحلول وأنّ جبرئيل لم يحلّ في دحية الكلبي بل ظهر بصورته ، فالظاهر أنّهم أرادوا بالحلول الظهور .

٢١ ولا يجوز أن يكون في جهة كالعلو والسفل وغيرهما . وهي إمّا حدود وأطراف الأمكنة ، أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء وإلا أي وإن كان الله تعالى

في جهة افتتقر إليها لأن كل ما هو في جهة يفتقر إليها ضرورة ، فيلزم افتتقار الواجب بالذات إلى الغير وهوينافي الوجوب الذاتي قطعاً .

٣ اقول : فيه نظر ، لأن ما يكون في جهة إنما يفتقر إليها في كونه فيها لافي وجوده ، وماينافي الوجوب الذاتي إنما هو الافتقار إلى الغير في الوجود لاغير ، على أنه لو صح هذا الدليل لزم امتناع اتصافه تعالى بالصنات النسبية مثل كونه رازقا وخالقاً إلى غير ذلك كما أشرنا إليه .

٦ وقدخالف فيه المشبهة واتفقوا على أنه تعالى في جهة الفوق ، لكن اختلفوا في كونه في الجهة مثل كون الأجسام فيها أولاً ، والأول باطل للمعرفة ، والنزاع في الثاني راجع إلى اطلاق اللفظ دون المعنى ، ومستندهم في ذلك الظواهر السمعية وهي متأولة قطعاً على ما فصل في محله . ولا يصح أي لا يمكن طارية عليه اللذة والألم أي لا يصح طريانها .

١٢ اعلم ان الظاهر المشهور عند المتكلمين أن اللذة والألم مطلقاً من الكيفيات النفسانية ، وتصورهما على وجه تمييزهما عماعداهما بديهى لاحتاج إلى تعريف ، فإن الإحساس الوجداني بجزئياتها قد أفاد العلم بمفهومها على وجه يتأتى تحصيل مثله بطريق الإكتساب كما في سائر المحسوسات على ما لا يخفى على ذوى انصاف ، وأنه يمتنع اتصافه تعالى بمطلق اللذة والألم وهو المتبادر من عبارة الكتاب لأنهما من الكيفيات المختصة بذوات الأنفس ، والله تعالى منزّه عن النفس . ولكونها تابعين للمزاج المستلزم للتركيب ، لان السبب القريب للذة اعتدال المزاج والألم سوءه على ما هو المختار عند المحققين . وينبئ عليه قوله لا متيناع طريان المزاج عليه تعالى وهذا لأن المزاج كصفة متشابهة حاصلة للمركبات العنصرية بسبب انكسار الكيفيات المتضادة لأسطقاتها المتفاعلة عند امتزاجها وتماسها ، إما بأن تخلع تلك الأسطقات كيفياتها المتعددة وتلبس كصفة واحدة حقيقة على ما هو مذهب الأطباء ، أو ينكسر تلك الكيفيات عن صورتها ويتقارب بحيث تصير كصفة واحدة ملتئمة من تلك الكيفيات المنكسرة

على ما هو مذهب الحكماء فالمزاج على المذهبين يستلزم التركيب ، وقد ثبت امتناع التركيب عليه تعالى ، فيلزم امتناع اتصافه تعالى بالمزاج وتوابعه من اللذة والألم وغيرهما ، وللمناقشة في الدليلين مجال واسع على ما لا يخفى .

وقال الحكماء اللذة إدراك الملايم من حيث هو ملايم ، والألم إدراك المنافر من حيث هو منافر ، وكل منهما حسّي إن كان إدراكا بالحس ، وعقلي إن لم يكن إدراكا به ، فهم يشبّون له تعالى اللذة العقلية ، لأن من أدرك كما لا في ذاته التذّبه ضرورة ، ولا شكّ ان كماله تعالى أجل الكمالات ، وإدراكه أقوى الإدراكات ، فوجب أن يكون لذّته أقوى اللذات ، ولذا قالوا أجلّ مبتهج هو المبدء الأوّل بذاته ، وينفون عنه اللذة الحسية لكونها من توابع المزاج ، والألم مطلقاً لأنّه تعالى منزّه عن أن يكون شيء منافراً ومنافياً له ، إذ الشيء لا يكون منافياً لمبادئه ، ووافقهم بعض المحققين منّا .

وفيه نظر ، أمّا أولاً فالأنا لانسلّم أنّ اللذة نفس الإدراك بل هي مسببة عنه ، ولو سلّم ذلك فلا نسلّم أنّها مطلق الإدراك ، بل هي الإدراك النفسانيّ دون إدراكه تعالى لكونها مختلفين قطعاً .

وأيضاً لانسلّم أنّ الشيء لا يكون منافياً لمبادئه بوجه ما ، لجواز أن يكون المعلول منافياً للعلة من بعض الوجوه كبعض أفعال العباد بالنظر إليه تعالى وهو علة لها ولو بواسطة فليتمّأمل .

فقد بان من ذلك البيان أنّ امتناع مطلق الألم عليه تعالى متفق عليه بين العقلاء ، وأمّا امتناع مطلق اللذة فمختلف فيه بين جمهور المتكلمين والحكماء ، فالقول بأنّ نفي مطلق اللذة عنه تعالى من المتكلمين يحتمل أن يكون لعدم ورود الشرع بذلك ، فإنّ أسماء الله تعالى توقيفية ليس من الأدب إطلاق شيء منها عليها إلا بإذن الشارع غير ظاهر كما لا يخفى .

ولا يتّحد أي لا يمكن اتّحاده تعالى بغيره الاتّحاد الحقيقي أن يصير شيء بعينه شيئاً آخر من غير أن يزول عنه شيء أو ينضمّ إليه . وقد يطلق الاتّحاد بطريق المجاز

على معنيين آخرين: أحدهما أن يصير شيء ما شيئاً آخر بطريق الإستحالة في ذاته أو صفته الحقيقية كما يقال « صار الماء هواء » أو « صار الأسود أبيض ». وثانيهما أن يصير شيء بانضمام شيء آخر إليه حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصاً واحداً حقيقياً كما يقال: « صار التراب طينا » والكل محال في حقه تعالى. أمّا الأول، فلا متناعه في الواجب والممكن مطلقاً وقد ادّعوا أنه ممّا يحكم به بديهة العقل، وما يذكر في توضيحه إنما هو من قبيل التنبيهات المناقشة لا يجدى كثير نفع. وأمّا الثاني، فلأن الإستحالة الذاتية تستلزم انتفاء الذات، وهو يناقض الوجوب الذاتي قطعاً. والإستحالة الوصفية تستلزم تبدل الصفة الحقيقية وهو مستلزم للنقص في ذاته تعالى مع كونه منزهاً عن ذلك إجماعاً. وأمّا الثالث، فلأنه إن لم يكن شيء من الواجب وما انضم إليه حالاً في الآخر امتنع أن يتحصّل منها حقيقة واحدة بالضرورة، وإن كان أحدهما حالاً في الآخر، فإن كان الواجب حالاً يلزم احتياجه إلى الغير وهو محال، وإن كان الآخر حالاً فيه لكان الحال عرضاً ضرورة استغناء المحلّ لكونه واجباً، ولا يحصل من العرض ومحلّه حقيقة واحدة حقيقية بل مهية اعتبارية.

اقول: فيه نظر، أمّا أولاً، فلأننا لانسلم أن تبدل صفته الحقيقية يستلزم النقص في ذاته وسيجيء تفصيله. وأمّا ثانياً، فلأننا لانسلم أنه لو لم يكن أحدهما حالاً في الآخر امتنع أن يتحصّل منها حقيقة واحدة حقيقية، ولو سلم فيجوز أن يكون الواجب حالاً ولا يلزم احتياجه في الوجود إلى الغير، إذا الحلول لا يستلزم احتياج الحال إلى المحلّ في الوجود على ما قالوا في حلول الصورة والهيولى، ولو سلم فيجوز أن يكون الحال عرضاً، والحكم بأنه لا يتحصّل من العرض ومحلّه حقيقة واحدة حقيقية ممنوع على ما قالوا في السرير أنه مركّب من القطع الخشبية والهيئة الإجتماعية التي هي عرض هذا. والظاهر أن المراد من الاتحاد هيلينا هو الاتحاد الحقيقي ومعنى قوله لا متيناع الاتحاد مطلقاً أن الاتحاد الحقيقي محال في كل موجود سواء كان واجباً أو ممكناً كما يشهد به البديهية، فيلزم امتناعه في حقه تعالى بطريق الأولى، وحمل الاتحاد على الأعم من المعنى الحقيقي والمعنيين

المجازين ، وجعل قوله : « مطلقاً » إشارة الى هذا التعميم كما وقع في بعض الشروح
تكتلف لا يخلو عن تعسف .

وربما ينسب الى النصارى القائلين بحلوله في المسيح القول باتحاده تعالى به والى
بعض المتصوفة القائلين بحلوله تعالى في العارفين القول باتحاده تعالى بهم ، بناء على أن
كلام هاتين الفرقتين مضطرب بين الحلول والاتحاد ، والكلام معهم في الاتحاد كالكلام
معهم في الحلول . فليتامل .

وانت تعلم أنه لا يظهر وجه مناسب لجمع المصنّف عدة من الصفات وعدّها
صفة واحده من الصفات السلبية كما لا يخفى .

الصفة الثالِثَةُ من الصفات السلبية أَنَّهُ تَعَالَى لَيْسَ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ

أى يمتنع أن يقوم به حادث ، خلافاً للكرامية فإنهم يجوزون قيام الحوادث به تعالى
كالإرادة والكلام كما مرّت إليه الإشارة ، وللمجوس فإنهم يجوزون قيام كل صفة
حادثه من صفات الكمال به تعالى . وأمّا قيام الصفات الاعتبارية المتجددة به تعالى مثل
كونه مع العالم بعد ما لم يكن معه ، وكونه رازقاً لزيد في حيّوته غير رازق له بعد مماته
فجائز اتفاقاً .

واحتجّوا على ذلك بوجوه أورد المصنّف وجهين منها وأشار إلى أحدهما
بقوله : لَا مَتِنَاعَ انْفِعَالِهِ عَيْنَ غَيْرِهِ وَتَقْرِيرَهُ أَنَّهُ لَوْ قَامَ بِهِ حَادِثٌ لَكَانَ مُنْفَعَلًا وَمَتَأَثَّرًا

عن غيره والتلازم باطل فالملزوم مثله . أمّا الملازمة ، فلأنّ الحادث لا بدّ له من علّة ،
ولا يجوز أن يكون علته عين الذات أو شيئاً من لوازم الذات وإلا لزم قدم الحادث لقدم
علته فيلزم أن يكون علته أمراً منفصلاً عن الذات فيكون الذات متأثراً عنه . وأمّا
بطالان التلازم فلأنّ تأثره تعالى عن غيره يستلزم احتياجه في صفته الكمالية إلى الغير وهو
محال .

وفيه نظر ، أمّا أوّلاً فلائّه يجوز أن يكون علّة ذلك الحادث عين الذات إمّا
بطريق الإختيار بأن يكون الذات مقتضياً له بانضمام الإرادة على ما هو رأى المتكاسمين

كما في ساير الحوادث . وإمّا بطريق الإيجاب بأن يكون ذلك الحادث مسبقاً بحادث آخر هو أيضاً من صفات الكمال له تعالى ، وذلك الأمر مسبقاً أيضاً بحادث آخر كذلك لا إلى نهاية على ما هو رأى الحكماء كما قالوا في حركات الأفلاك ، وعلى هذا لا يلزم تأثره تعالى عن غيره بل إنّها يلزم احتياجه في صفاته الكمالية إلى صفات كمالية أخرى ، ولا استحالة فيه .

لا يقال : لو تسلسلت الحوادث في ذاته تعالى يلزم أن لا يكون خالياً عن الحوادث ، وما لا يكون خالياً عن الحوادث حادث والإيلزم قدم الحادث فيلزم حدوث الواجب لذاته ، فلا بدّ من الإتهاء إلى صفة حادثة يكون مستندة إلى أمر منفصل عن الذات فيلزم تأثره عن الغير واحتياجه إليه في صفته الكمالية .

لأننا نقول : لانسالم أن كلّها لا يخلو عن الحادث حادث ، وقد مرّ الكلام فيه تفصيلاً . لا يقال : التسلسل في الحوادث المتعاقبة باطل على رأى المتكلمين وبرهان التطبيق والتضاييف وغيرهما فيتمّ الإحتجاج على رأيهم .

لأننا نقول : قد استدللّ الحكماء أيضاً بهذا الدليل حتى قيل هو المعتمد عليه عندهم في إثبات ذلك المطلوب ويرد الإشكال عليهم قطعاً ، لأنّ التسلسل في الأمور المتعاقبة في الوجود جائز عندهم على ما مرّ غير مرة

وأما ثانياً ، فلأننا لانسالم أن كلّ صفة قائمة به تعالى صفة الكمال ، ولو سلم فلانسالم أن احتياجه تعالى إلى الغير في صفته الكمالية محال ، إنّما المحال احتياجه إلى الغير في وجوده وهو غير لازم ، اللهم إلا أن يتمسك بالإجماع وفيه ما فيه ، وأمّا في بعض الشروح من أن الإنفعال يستلزم المادة ، والواجب لذاته يمتنع أن يكون مادياً ففيه ما لا يخفى .

وأما ثالثاً ، فلأنّ هذا الدليل لو تمّ يدلّ على امتناع اتّصافه تعالى بالصفات الاعتبارية المتجددة أيضاً ، وقد عرفت أنّه جائز بالإتّفاق ، وأشار إلى الوجه الثاني بقوله وامتناع النقص عمليته أي لامتناع طريان النقص وجريانه عليه تعالى . و تقريره ، أنّه لو قام به تعالى حادث لكان ناقصاً قبل قيام ذلك الحادث به ، واللازم باطل

والملزوم مثله . أمّا الملازمة فلا إنّ جميع صفاته صفات الكمال ، فلو كان شيء منها حادثاً
لكان الذات خالياً عنه قبل حدوثه ، والخلوّ عن صفة الكمال نقص . وأمّا بطلان
اللازم فلاّجماع على تنزيهه تعالى عن النقص . ٣

وفيه أيضاً نظر من وجوه: الأوّل ، أنّا لانسلّم أنّ جميع صفاته تعالى صفات الكمال ،
لجواز أن يكون له صفة لا كمال في وجوده ولانقص في عدمه ، الثّاني ، أنّا لانسلّم أنّ
الخلوّ عن صفة الكمال نقص ، لجواز أن يكون صفة كمالية موقوفة على حدوث صفة
كالمية أخرى وانتفائه ، وهي على حدوث صفة كالمية أخرى وانتفائه لإلى نهاية كما قالوا
في حركات الأفلاك ، فلا يكون خلّوه تعالى عن صفته الكالمية الحادثة نقصاً بل هو عين
الكمال حيث يتوقّف عليه اتّصافه بصفة كالمية أخرى ، بل استمرار كالات غير متناهية له . ٦

ويمكن دفعه بأنّ مثل هذا التسلسل باطل ببهان التطبيق والتّضايّف وغيرهما على
رأى المتكالمين وهذا الدليل مبني على رأيهم لابتنائه على الإجماع والحكماء لا يقولون
به كما لا يخفى . الثّالث ، أنّ دعوى الإجماع على تنزيهه تعالى عن النقص ممنوعة لا بدّ له
من دليل قطعي ، على أنّ الإجماع لا يفيد على رأى الأشاعرة فلا يتمّ الاحتجاج به على
المطلب اليقيني على رأيهم . الرّابع ، أنّ هذا الدليل أيضاً منقوض بالصفات الاعتبارية
المتجدّدة له تعالى ، وما هو جوابنا فهو جوابكم . ٩

الصّفة الرّابعة من الصفات السّلبية أنّه يُستحيلُ عماليته الرّؤية البصوريّة
أى يمتنع طريان الكون مرثياً مبصراً عليه تعالى على أن يكون الرّؤية بالمعنى المبني للمفعول ،
وهذا مذهب المعتزلة والحكماء ، وخالفهم الأشاعرة والمجسّمات والكرامية . ١٢

وتحرير محلّ النزاع أنّا إذا علمنا الشّمس علماً جلياً ثمّ أبصرناها ثمّ اغمضنا العين
يحصل ثلاث مراتب من الإنكشاف متساوتة في الجلاء ، فالحالة الثّالثة أقوى وأجلى من
الحالة الأولى ، والثّانية من كلتا الحالتين ، كما يشهد به الوجدان . فمحلّ النزاع هو الحالة
الثّانية وهي المراد من الرّؤية في هذا المقام ، فنعمها المعتزلة والحكماء في الباري تعالى مطلقاً ،
وجوّزها الأشاعرة في الدّنيا والآخرة عقلاً ، وحكموا بوقوعها في الآخرة سمعاً ، لكن من ٢١

غير مقابلة ومواجهة وقرب وبعد وانطباع صورة من المرئي في الباصرة أو خروج شعاع
 منها إليها كما هو حكم الرؤية البصرية في غيره تعالى. وأما المجسّمة والكرامية فهم يوافقون
 الأشاعرة في تجويز أصل الرؤية ، ويخالفونهم في كيميائها ، فانهم يجوّزون الرؤية فيه
 بطريق المواجهة والمقابلة بناء على أنّ الضرورة قاضية بامتناع الرؤية البصرية بدونها ، كما
 يبتنى عليه مذهب المعتزلة والحكماء . والظاهر أنّ جمهورهم سيما القائلين بجسميته تعالى
 حقيقة على صورة إنسان - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - يجوّزون الرؤية فيه بطريق
 انطباع الصورة في الباصرة ، أو خروج الشعاع منها . فالقول بأنه لانزاع للنافين في جواز
 الرؤية بمعنى الإنكشاف العلمي ، ولا للمثبتين في امتناع الرؤية بانطباع الصورة في الباصرة ،
 أو خروج الشعاع منها ، بل النزاع إنّما هو الإنكشاف التام الذي يحصل لغيره تعالى
 عند الإبصار كما وقع من بعض المحققين ليس بظاهر .

وإذا تمهد هذا فنقول : المختار عند أهل الحق مذهب المعتزلة والحكماء . والدليل
 العقليّ على ذلك أنّه لو كان الباري تعالى مرئياً بالبصر لكان في جهة ، والتّلازم باطل
 فاللزوم مثله . أمّا الملازمة فهي لأنّ كلّ مرئىٍّ بالبصر فهو ذو وجهةٍ ومكان .
 وإنّما قلنا كلّ مرئىٍّ فهو ذو جهة ومكان ، لأنّه أي كلّ مرئىٍّ إمّا أن يكون مُقابلاً
 للرأى كما في رؤية الأجسام والأعراض ، أو فيسى حكّمه المُقابل كما في رؤية العكس
 في المرآة إذ لا مقابل هيهنا حقيقة بل حكماً بِالضّرورة أي اشترط الرؤية البصرية بالمقابلة ،
 أو ما في حكمها ممّا يحكم به العقل بالبدية وإنكارها مكابرة غير مسموعة .

فيقول الأشاعرة بأنّ الرؤية البصرية جائزة فيه تعالى من غير مقابلة أو ما في حكمها
 كقولهم بأنّه يجوز رؤية أعمى الصّين بقية اندلس كلام واه وقع من محض التعمّت والناد كما
 هو دأبهم ، وإذا كان كلّ مرئىٍّ بالبصر مُقابلاً للرأى أو في حكم المقابل ، ومن البين أنّ كلّما
 هو مُقابل أو في حكم المقابل ذو جهة فكلّ مرئىٍّ بالبصر ذو جهة . وأمّا بطلان اللزوم فلاّته
 تعالى إذا كان ذا جهة فَيَكُونُ جِسْماً لأنّ كلّ ذى جهة جسم وهو أي كونه تعالى
 جسماً مُحْتالٌ . وكما بين في الصّفة الثّانية من الصّفات السّلبية . ويحتمل أن يكون الضمير

في قوله « فيكون » راجعا إلى كل مرئى بالبصر. وتقرير الدليل هكذا : لو كان البارى تعالى مرئيا بالبصر لكان جسما وهو محال لما تقدم ، والملازمة لأنه لو كان مرئيا بالبصر لكان ذا جهة وكل ذى جهة جسم . وإننا قلنا كل مرئى بالبصر ذوجهة لأنه مقابل الخ . ويتجه على التقريرين أنه لا حاجة في إثبات المطلوب أى التعرض لكونه تعالى جسما ، بل يكفي التعرض لكونه ذا جهة لأنه كما ثبت امتناع الأول ثبت امتناع الثانى بلانفاوت ، على أن قولنا « كل ذى جهة جسم » ممنوع كما لا يخفى .

التهتم إلا أن يقال المراد من الجسم أعم من الجسم والجسمانى ، والتعرض للجسمانية تعريض للاشاعرة بأنهم من الجسمانية فى الحقيقة . ولك ان تجعل قوله « فيكون جسما » من تنمة قوله « لانه إما مقابل . . . » وقوله « وهو محال » اشارة إلى بطلان التلازم فى أصل الدليل .

وتقريره أن يقال : لو كان البارى تعالى مرئيا بالبصر لكان ذا جهة وهو محال لما تقدم ، والملازمة لأن كل مرئى بالبصر ذوجهة لأنه مقابل أوما فى حكمه ، وكلها هو كذلك جسم فيكون كل مرئى بالبصر جسما ، وكل جسم ذوجهة فكل مرئى بالبصر ذوجهة . وفيه ما لا يخفى مع أن قولنا « كلها هو مقابل أوما فى حكمه جسم » بظاهره ممنوع فليتأمل .

ويقرب من هذا الدليل ما قيل أن الرؤية البصرية يستلزم خروج الشعاع من الباصرة إلى المرئى ، أو انطباع صورة المرئى فيها على اختلاف المذهبين ، والتلازم بقسميه محال فيه تعالى ضرورة فكذا الملزوم تأمل .

ومن الأدلة السمعية على هذا المطلوب ما أشار اليه بقوله — وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى لِمُوسَى (ع) «لَنْ تَرَانِى» حيث قال : « رب أرنى أنظر إليك » والحال أن كلمة لَنْ النَّافِيَّة مَوْضُوعَةٌ لِلتَّأْبِيدِ أَى لَتَأْبِيدِ نَفِي الْفِعْلِ الَّذِى هُوَ مَدْخُولُهَا بِالنَّقْلِ عَنْ أَهْلِ اللَّعْطَةِ ، فَتَدُلُّ الْآيَةُ عَلَى نَفْيِ رُؤْيَةِ مُوسَى (ع) لَهُ تَعَالَى أَبَدًا ، وَإِذَا لَمْ يَرَهُ مُوسَى (ع) أَبَدًا لَمْ يَرَهُ غَيْرَهُ إِجْمَاعًا .

واعترض بأننا لانسام أن كلمة « لن » للتأيد مطلقا ، بل هى لتأكيد النفى فى

المستقبل ، أول التأييد في الدنيا بدليل قوله تعالى : « وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا » أي الموت ، لأنهم يتمنونه في الآخرة للمتخلص عن العذاب ، وقوله تعالى : « لَنْ أُبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِي أَبِي » لأنّ حتّى يدلّ على الإنهاء وهو ينافي التأييد المطلق .
 ٣ أقول : إذا أثبتنا أنّ كلمة « لن » للتأييد مطلقا بالنقل عن أهل اللغة ، فالظاهر أنّها في الآيتين المذكورتين وأمثالها محمولة على المجاز ، وهذا القدر كاف في هذا المقام إذ المقصود تأييد الدليل العقلي بالدليل النقلي ، وإلا فالمطلب يقينيّ والدلائل النقليّة في الأكثر ظنيّات .

فالأولى في تقرير الإعتراض أن يقال : أهل اللغة اختلفوا في كلمة « لن » فقال بعضهم للتأييد مطلقاً ، وبعضهم أنّها للتأييد في الدنيا ، وقيل هو الحقّ وبعضهم للتأكيد في المستقبل ، وقال بعضهم لادلالة لها على التأييد ولا على التأكيد أصلاً فلا يثبت كونها للتأييد مطلقاً ، ولو سلم فلا يدلّ تأييد النبيّ مطلقاً على الإستحالة ، والمدعى استحالة الرؤية البصريّة . اللهم إلا أن يستند بالإجماع المركّب وفيه ما فيه .
 ١٢

والحقّ أنّ كلمة « لن » في هذه الآية لتأييد نبيّ الرؤية بل لامتناعها بقريّة ما بعدها أعنى قوله : « وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي » الآية ، لأنّ حاصله بحسب الظاهر استدلال على ذلك بأنّ رؤية موسى (ع) يستلزم استقرار الجبل في حال التجلّي ، والتلازم محال فاللزوم مثله . نعم يمكن جعل هذا الاستدلال أيضاً دليلاً على امتناع رؤيته على ما لا يخفى . وأيضاً هذا الكلام يدلّ على أنّ الجبل مع عظم جسامته وغاية صلابته لا يقدر على ورود التجلّي عليه بل يضمحلّ ويصير كأنّ لم يكن شيئاً مذكوراً ، فكيف يقدر موسى (ع) على رؤيته بالبصر . وربما يفهم من سياق هذا الكلام بحسب الظاهر أنّ المراد استحالة الرؤية البصريّة لانفنائها في الجملة كما لا يخفى على المنصف المتفطن في معرفة أساليب التراكيب .
 ١٨
 ٢١

واحتجّ المخالف بملك الآية على إمكان الرؤية البصريّة من وجهين :

أحدهما أنّ موسى (ع) سأل الرؤية حيث قال : « رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ »

ولو امتنعت لما سألتها ، لانه لو علم امتناعها كان سؤالها منه عبثا لا يصدر عن العاقل فضلا عن النبي الكامل ، ضرورة ان طلب المحال عبث ، ولو لم يعلم امتناعها لم يصح كونه نبيا كليما ، بل لم يصلح للنبوّة ، إذ المقصود من البعثة هو الدعوة ، إلى العقائد الحقّة والأعمال الصالحة .

وثانيهما أن قوله تعالى . « فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَائِي » تعليق للرؤية البصريّة على استقرار الجبل ، ولاشك ان استقراره أمر ممكن ، والمتعلق على الممكن ممكن لأن معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه ، والمحال لا يقع على شيء من التقادير الممكنة ، وفي كلا الوجهين نظر :
أمّا الأوّل فن وجهين :

أحدهما اننا نختار الشقّ الأوّل من التّرديد ، ونمنع كون السؤال عبثا لجواز أن يكون لظاهر امتناع الرؤية على القوم على أبلغ وجه وأكد طريق ، أو لمزيد الاطمينان بتعاضد العقل والنقل كما في سؤال إبراهيم (ع) عن كيفية إحياء الموتى حيث قال :
« وَلاَكِنَّ لِيَبْطِئُوهُنَّ قَلْبِي » .

وثانيهما اننا نختار الشقّ الثّاني ، ونمنع كون الجاهل ببعض الأحكام في بعض الأوقات غير صالح للنبوّة والتكليم ، إذ المقصود من البعثة هو الدعوة إلى الأحكام الشرعيّة على سبيل التّصريح بحسب تدرّج نزول الوحي ، فيجوز أن لا يكون الأنبياء عالمين ببعضها في بعض الأوقات حتّى نزول الوحي .
وأمّا الثّاني فن وجهين أيضاً :

أحدهما النقص ، وهو أن يقال : لو صحّ هذا الدليل لزم أن يكون عدم الواجب لذاته ممكنا ، ضرورة انه يصحّ تعليق عدمه بعدم العقل الأوّل على رأى الفلاسفة ، و بعدم الصّفات الحقيقيّة على رأى الأشاعرة بأن يقال إن عدم العقل الأوّل ممكن قطعاً ، وكذا عدم الصّفات الحقيقيّة على ما لا يخفى .

وثانيهما الحل ، وهو أن يقال : إن أريد بإمكان المعلق في الآية إمكانه في ذاته فمسلم ،

لكن لانسلم أن المعلق على الممكن في ذاته ممكن لجواز أن يكون الممكن في ذاته محالا في نفس الأمر ، والمحال في نفس الأمر جاز أن يستلزم محالا كما أن عدم العقل الأول يستلزم عدم الواجب لذاته . وإن أريد إمكان المعلق عليه في نفس الأمر فهو مسلّم ، لجواز ان يكون المعلق عليه استقرار الجبل في حالة التجلّي الواقع بعد النّظر بدلالة ال«فناء» في قوله تعالى « **وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ** » ومن الجائز أن يكون استقرار الجبل في تلك الحالة ممتنعا في نفس الأمر لاقضاء التجلّي ذلك . ولقد بان من هذا البيان أن ما في بعض الشروح من الإستدلال على استحالة رؤية البصريّة بذلك التعليق بناء على أن استقرار الجبل حال تحرّكه محال ، والمعلق على المحال محال ضعيف جدّا كما لا يخفى .

وقد اعترض على الوجهين المذكورين بوجوه آخر لانطول الكلام بإيرادها .

الصفة الخامسة من الصفات السلبية **نفي** إمكان الشريريك عنه أي كون إمكان الشريريك منفيًا عنه تعالى ، بمعنى كونه تعالى بحيث لا يمكن له شريك وهو المقصود بالوحدانية التي هي أعظم أصول الدين وحقيقة التوحيد هي التصديق بأنه تعالى واحد في صفته كما أنه واحد في ذاته ، وإلا لكان الحكم بالوحدة لغوا ، وكأنه المراد في مثل قوله تعالى : « **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ** » ، والصفة التي يعتبر الوحدة فيها في الشرع على ما يستفاد من كلام بعض المحققين ثلاث : الوجوب الذاتي ، والخالقية أي الصنع على وجه الكمال ، والقدرة التامة والمعبودية أي استحقاق العبادة . فالوحدانية . إمّا انتفاء الشريريك في الوجوب الذاتي وفي الصنع على وجه القدرة التامة ، أو في استحقاق العبادة

والمخالف في الأخير جميع المشركين من الوثنية وغيرهم ، وفي الأولين الثنوية منهم المانوية والديصانية والمجوس فإنهم قالوا بوجود واجبين أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر إلا أن المجوس ذهبوا إلى إن خالق الخير هو **يزدان** وخالق الشر **أهرمن** أي الشيطان . والمانوية والديصانية إلى أن خالق الخير هو **النور** وخالق الشر هو **الظلمة** على ما يستفاد من شرح المواقف . والظاهر من عبارة الكتاب أن المراد هيلهناني الشريريك في وجوب الوجود حيث قال في تقرير الدليل الثاني : « **لاشتراك الواجبين في**

كونهما واجبي الوجود .

وأما نفي الشريك في الصنع مع القدرة التامة فربما يستدل عليه بأنه التنازع على ماهو المتبادر منها، إذ الظاهر أن المراد بكون الآلهة في السماء والأرض كونها مؤثرة فيهما صانعة لهما لا ممكنة فيهما .

وأما نفي الشريك في استحقاق العبادة، وهو «أن لا يُشركَ بعبادة ربه أحداً»، فقد دل عليه الدلائل السمعية، وانعقد عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام فإن جميعهم كانوا يدعون المكلّفين أولاً إلى هذا التوحيد وينهونهم عن الإشتراك في العبادة كما لا يخفى .

ليسمع يعني ان الدليل على نفي الشراكة في وجوب الوجود بمعنى أنه لا يمكن أن يصدق مفهوم الواجب لذاته في نفس الأمر إلا على ذات واحدة سمعي وعقلي أما السمعي فكقوله تعالى : «اللهُ لا إلهَ إلا هو» و«إلهُكم إلهٌ واحدٌ»، وغيرهما من الأدلة السمعية وإجماع الأنبياء. وفيه نظر، لأن تلك الأدلة لا يدلّ على نفي إمكان الشريك في وجوب الوجود صريحاً على ما لا يخفى . وأما العقلي فكبرهان التامع وغيره .

واعلم انّ هذا المطلب مما اتفق عليه جمهور العقلاء من المتكلمين والحكماء ولكلّ منها أدلة عقلية على ذلك. والمشهور منها بين المتكلمين برهان التنازع المشار اليه بقوله تعالى : «لو كانَ فيهِمَا آلهةٌ إلا اللهُ لَفَسَدَتَا» فأراد المصنّف بعد الإشارة إلى ادلتهم السمعية أن يشير إليه، وإلى واحد من أدلة الحكماء فقال :

وليتّما نزع أي لا مكان التنازع . وتقريره أنه لو أمكن وجود واجبين لزم أن لا يمكن

وجود العالم فضلاً عن أن يوجد بالفعل فَيَفْسُدُ أي لم يكون ولم يوجد نظام عالم الوجود والتلازم باطل بديهية فالملزوم مثله . وبيان الملازمة أنه لو أمكن وجود العالم على تقدير إمكان تعدد الواجب لا يمكن بينهما تنازع وتخالف، بأن يريد أحدهما وجود العالم

والآخر عدمه معاً، لأن الإمكان مصحح للقدرة واجتماع الإرادتين ممكن أيضاً، إنهما الممتنع اجتماع المرادين، وحينئذ إما يحصل المرادان معاً أو لا يحصل شيء منهما، أو يحصل أحدهما دون الآخر، والأوّل يستلزم اجتماع النقيضين، والثاني ارتفاعهما مع عجز كليهما، والثالث

يستلزم عجز أحدهما، والعجز دليل الإمكان لما فيه من شايبه الإحتياج . فإمكان العالم على تقدير إمكان تعدد الواجب يستلزم إمكان التبايع المستلزم للمحال . ولاشكك أن إمكان المحال محال . وأيضاً فعلي تقدير إمكان تعدد الواجب يلزم أن لا يمكن العالم بل شيء من الأشياء حتى لا يمكن التبايع المستلزم للمحال .

٣

أقول : فيه بحث ، أما أولاً فلأننا لانسلم أن الإمكان مصحح للقدرة على ما عرفت في بحث القدرة . وأما ثانياً فلأن إمكان اجتماع الإرادتين ممكن ، لجواز أن يكون اجتماعهما متمعاً لامتناع اجتماع المرادين . وأما ثالثاً فلأننا لانسلم أن العجز دليل الإمكان لأنه إننا يستلزم الإحتياج في الإيجاد أو الإعدام ، وهو لا يستلزم الإمكان والإمكان لازم للإحتياج في الوجود وهو غير لازم للعجز . اللهم إلا أن يقال المدعى نفي إمكان واجبين قادرين على الكمال . وما قيل إن الإحتياج نقص يستحيل عليه بالإجماع القطعيّ فيه أن الإجماع القطعي لو ثبت وروده هيئتها فإنها هواستحالة النقص على هذا الواجب المحقق الوجود لاعلى مطلق الواجب . وأما رابعاً فلأن هذا الدليل لو صحّ بجميع مقدماته لزم أن لا يوجد واجب أصلاً ، لأنه لو وجد واجب لزم أن لا يمكن وجود العالم وإلا لأمكن أن يتعلق ارادته بوجود العالم وعدمه معايعين ما ذكر من الدليل وذلك يستلزم إمكان المحال على الوجه المذكور بعينه وما هو جوابنا فهو جوابكم . وما قيل في دفعه من أن تعلق إرادة الواحد لوجود العالم وعدمه غير ممكن مردود بأنه منع مشترك لا يقدر في النقص كما لا يخفى . وانت تعلم أنه يندفع بذلك التقرير الذي أوردناه في الدليل .

٦

٩

٢١

قال بعض المحققين بعد تسليم خلاصة تلك المقدمات : أن قوله تعالى : « لو كان فيها آلهة ، إلا الله لفسدنا » حجة إقناعية والملازمة ظنية عادية على ما هو اللايق بالخطبيات فان العادة جارية بوجود التبايع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشرنا إليه في قوله تعالى : « ولعل على بعضهم على بعض » وإلا فإن أريد الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الإتفاق على هذا النظام ، وإن أريد إمكان الفساد بالفعل فلا دليل على انتفائه ، بل النصوص شاهدة بطى السموات

- ورفع هذا النظام فيكون ممكناً لا محالة ، وذلك لأن المراد بفسادهما عدم تكوّنهاما وعلى هذا يتم الملازمة و بطلان اللّلازم قطعاً كما عرفت ، ولا حاجة في دفعه إلى أن يقال الآية
- ٣ محمولة على نفي تعدّد الواجب المؤثر في السّماء والأرض كما هو المتبادر من قوله «فيهما» والمراد بفسادهما عدم تكوّنهاما، وعلى هذا يكون الملازمة قطعياً لأن وجود الالهة المؤثرة فيها يستلزم إمكان التّمتاع في التّأثير وهو يستلزم امتناع تعدّد الواجب المؤثر فيها ، ويلزم منه
- ٦ عدم تكوّنهاما قطعاً، ضرورة أن تأثير الواجبين فيها لا يمكن أن يكون على سبيل التوارد، فهو إمّا على سبيل الإجماع أو التوزيع فيلزم عدم تكوّن الكل أو البعض على تقدير انتفاء أحدهما، لأنّه إمّا جزء علّة تامّة للكل أو علّة تامّة للجزء فيلزم فسادهما قطعاً بمعنى عدم
- ٩ تكوّن هذا المجموع المشاهد كلاً أو بعضاً، لأنّه يتّجه على هذا التّقرير أن الظاهر نفي تعدّد الواجب المؤثر في السّما والأرض غير كاف في التّوحيد المعتبر شرعاً، على أنّه لا يلزم من امتناع تعدّد الواجب المؤثر انتفاء جزء العلّة أو علّة الجزء ، لجواز أن يكون امتناعه
- ١٢ بأن لا يكون هناك إلا واجب واحد مؤثر فيها ابتداء مع انّ المطلوب ذلك الإمتناع، فلا حاجة إلى بيان استلزامه لشيء آخر على ما لا يخفى، فليتأمل في هذا المقام جداً. وفي هذا المقام أبحاث أخرى استدعى إيرادها رسالة مفردة والله وليّ التوفيق .
- ١٥ وأيضاً لا يمكن أن يكون له تعالى شريك في وجوب الوجود لا يستلزامه أي إمكان الشّركة في الوجود التّركيب ، أي إمكان التّركيب الّذي قد ثبت فيما تقدّم استحالته عليه تعالى وفيه مافيه . وذلك الإستلزام لا شريك الواجبين على تقدير
- ١٨ تعدّد الواجب في كونهما واجبي الوجود ، أي في وجوب الوجود الّذي هو الهيئة المشتركة بينهما على هذا التّقدير قطعاً، ولا شكّ أن التّشارك في الماهية يستلزم الإمتياز بشخص داخل في هويّة كل واحد من المتشاركين فلا بدّ للواجبين من ما يميز أي مميّز داخل في هويّتها فيلزم على تقدير تعدّد الواجب تركيب كل واحد من الواجبين من الماهية المشتركة والمميّز .
- ٢١ وفيه نظر، لأنّه إنّما يتم إذا كان الوجود وجودياً موجوداً في الخارج ، لأنّه

إذا كان وجودياً امتنع أن يكون زائداً على الواجب لما تقرّر في محلّه من أن الوجوب
 متقدّم على الوجود، ولو كان زائداً على تقدير كونه وجودياً يجب أن يكون متأخراً عن
 الوجود، ضرورة أن الصفات الوجودية متأخّرة عن وجود الموصوف، فيلزم الدور على
 تقدير تعدّد الواجب لا يمكن أن يكون الوجوب عين شيء منها وإلا لم يكن مشتركاً
 بينهما، فتعيّن أن يكون جزءاً مشتركاً بينهما، فيلزم التّركيب قطعاً. وأمّا إذا كان
 الوجوب أمراً عديمياً غير موجود في الخارج فلا يتمّ الكلام، لجواز أن يكون الصفات
 العدمية متقدّمة على وجود الموصوف كالإمكان والإحتياج إلى المؤثّر في الممكنات فلا
 يلزم التّركيب على هذا التّقدير، وإلا لزم التّركيب على تقدير التوحيد أيضاً لاشتراك
 الممكنات في كثير من الصفات كالوجود المطلق والشّيئية والامكان العام.

وقد أشار صاحب الواقف إلى هذا البحث قال: هذا الوجه مبنيّ على أن الوجوب
 وجوديّ فإن تمّ لمّ ذلك تمّ الدّست. ونحن نقول لا يتمّ الدّليل على هذا التّقدير أيضاً،
 لجواز أن يكون الوجوب المطلق وجودياً زائداً على الواجب ذهناً ومتّحداً معه خارجاً،
 والوجوب الخاص عينه ذهناً وخارجاً كما هو مذهب الحكماء في الوجوب والوجود
 وغيرهما من الصفات. وعلى هذا قياس ساير الكليات الطبيعية العرضية الموجودة في ضمن
 أفرادها كالكتاب والضّاحك وغيرهما، وحينئذ لا يلزم الدور لأنّ تقدّم الوجوب على
 الوجود إنّما هو على تقدير مغايرتها للذات كما هو مذهب جمهور المتكلمين. وأمّا على
 تقدير اتّحادهما معه فلا تقدّم هناك قطعاً مع أن هذا الدّليل من أدلّه الحكماء ولهذا بنى على
 كون المميّز داخلاً في الهوية كما هو رأيهم. وأمّا على رأي المتكلمين فيجوز أن يكون
 المميّز خارجاً عنهما، حتّى أنّهم قالوا بأنّ للواجب ماهية كلية ولا يلزم التّركيب،
 لأنّ التّشخّص خارج عن هويته فليتأمّل جدّاً.

وفي بعض الشّروح أنّه لا يجوز أن يكون الواجب على تقدير اشتراك الواجبين فيه
 زائداً عليهما، وإلا لزم احتياج كلّ منهما إلى أمر زائد منفصل عنه وهو محال. ولا يخفى
 انه كلام خال عن التحصيل. وأنت تعلم أن هذا الدّليل كما يدلّ على نفى الشريك في

وجوب الوجود يدلّ على نفي المثل والنّدّ، لأنّ المثل في اصطلاح الحكماء والمتكلمين هو المشارك في تمام الماهية، ولا شكّ انّ المشاركة في الماهية يستلزم التركيب ممّا به اشتراك وممّا به امتياز. والنّدّ أخصّ من المثل لأنّه المثل المناوئ أي المخالف على ما قيل، ونفي الأعمّ يستلزم نفي الأخصّ قطعاً. فظاهر انّ ما في بعض الشروح من أنّ نفي الشريك يستلزم نفي المثل لأنّ المثل أخصّ من الشريك في تمام الحقيقة والنّدّ بمعنى المثل فاسد من وجهين فتوجهه .

ومن ادقّ ما استدللّ به على امتناع تعدّد الواجب لذاته، أنّه لو تعدّد الواجب لكان مجموعهما ممكنا فلا بدّ من علّة فاعليّة مستقلة لكن لا يمكن أن يكون تلك العلة نفس المجموع لاستحالة كون الشيء علّة لنفسه ولاجزأ منه ولاخارجا عنه ، لأنّ فاعل الكلّ لا بدّ أن يكون فاعلا لجزء ما منه، فيلزم كون الواجب معلولا لغيره وهو محال .

اقول: فيه نظر امّا أوّلا فلأنّه يجوز أن يكون مجموع الواجبين واجبا، إذ الواجب الخارج عن القسمة على رأى الحكماء ما كان وجوده عين ذاته وعلى رأى المتكلمين ما كان ذاته مقتضيا لوجوده اقتضائا تامّا ضرورياً ، وكلا المعنيين صادق على هذا المجموع قطعاً، واحتياجه إلى الجزء لا ينافي ذلك . وأمّا ما حقق في محله من أنّ لوازم الوجوب الذاتي استحالة كون الواجب مركّبا فهو على تقدير تمامه مبني على امتناع تعدّد الواجب، فاثبات هذا بذلك دور. وأمّا ثانياً، فلجواز أن يكون مجموع الواجبين ممكنا وعلته أحدهما ، ولا يلزم أن يكون فاعل الكلّ فاعلا لجزئه وإنّما يلزم ذلك إذا كان إمكان الكلّ واحتياجه إلى الفاعل باعتبار جزء مامنه ، وأمّا إذا كان باعتبار نفسه من غير حاجة لشيء من الأجزاء إلى الفاعل كما فيما نحن فيه فلا على ما لا يخفى . وقد سمعت منافي أو ايل الكتاب ما ينفعك في هذا الباب .

الصفة السّادِسةُ من الصّفات السّلبية نَهَى الْمَعْنَى والأحوال عنه أى

كونه تعالى بحيث لا يثبت له شيء من المعاني والأحوال ، والمراد من المعاني الصّفات الوجودية الزائدة على الذات ، ومن الأحوال الصّفات التي هي غير موجودة ولا معدومة قائمة بوجود

على ما توهمته مثبتوا الحال من المتكلمين .

وتلخص الكلام في هذا المقام أن المختار عند أهل الحق وهو مذهب الحكماء
 ٣ أنه ليس للواجب صفة موجودة زائدة على ذاته ، بل وجوده وسائر صفاته عين ذاته ،
 بمعنى أن ما يترتب في الممكنات على صفة زائدة قائمة بها من الوجود والحيوة والعلم والقدرة
 وغيرها يترتب في الواجب على ذاته المقدسة ، خلافاً للاشاعرة حيث قالوا جميعاً بسبع
 ٦ صفات حقيقية له تعالى هي : العلم والقدرة والحيوة والإرادة والسمع والبصر والكلام ،
 وبعضهم بها مع التكوين وبعض المعتزلة حيث قالوا بأحوال خمسة له تعالى هي :
 العالمية والقادرية والحيوة والموجودية والألوهية ، وبعض المتكلمين من الأشاعرة
 ٩ والمعتزلة حيث قالوا بصفات وجودية أخرى كالبقاء واليد والوجه وغيرها .

والدليل على نفي المعاني والأحوال عنه تعالى أنه لو كان الباري تعالى قادراً بقدره

زائدة وعالمياً يعلم زيد وغير ذلك أي أو كان غير ذلك بأن يكون مريداً بارادة

١٢ زائدة أو قادراً بقادرية زائدة وعالمياً بعالمية زائدة وعلى هذا القياس في سائر المعاني والأحوال
 لافتقر في صفة من صفاته إلى ذلك المعنى المغاير له أي مثلاً ، إذ المراد
 بالمعنى هيئتها أعم من الصفة الموجودة والحال ليشتمل الأحوال أيضاً ، ولا شك أن كل
 ١٥ مفتقر إلى الغير ممكن فيكون الباري تعالى مُسَكِّناً وقد ثبت وجوبه لهذا خُلُفٌ .

فلما كان ثبوت صفة زائدة من المعاني والأحوال له تعالى مستلزماً للمحال وهو

افتقاره في صفته إلى الغير المستلزم لامكان الواجب كان ذلك الثبوت محالاً قطعاً ، فظهر

١٨ أن هذا الدليل كما يدل على نفي المعاني يدل على نفي الأحوال فلا حاجة إلى تخصيصه بنفي
 المعاني كما يوهمه لفظ المعنى في نظم الدليل وإثبات نفي الأحوال بدليل آخر وهو أن ثبوت
 الأحوال من توابع ثبوت المعاني فيلزم نفيها من نفي المعاني كما في بعض الشروح مع أن فيه
 ٢١ ما لا يخفى .

واعلم أن ذلك الدليل أولى مما قيل أنه لو كان له تعالى صفة زائدة وجودية ،

فإن كانت واجبة لذاتها يلزم تعدد الواجب ، وإن كانت ممكنة فإن كان موجدتها ذاته تعالى

يلزم أن يكون شيء واحد فاعلا وقابلا، وإن كان غير ذاته يلزم احتياج الواجب الى الغير،
والدوازم كلها باطلة وذلك لأنه يرد عليه ان امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا
لوتّم إنشائها يتم إذا كان ذلك الشيء واحدا من كل وجه حتى يكون فاعلا وقابلا من جهة
واحدة وهو فيما نحن فيه ممنوع مع ان الافتقار إلى الغير لازم على جميع التقادير، فلا حاجة
إلى ذلك التّرديد والتفصيل. نعم يتّجه على الدليلين أنّها مبنيان على ثبوت المعنى المطلق
له تعالى على ما سيحجىء بيانه وسيأتى الكلام فيه تفصيلا .

الصفة السّابِعةُ من الصفات السّلبية أنّه تعالى غنّيٌّ، أي لَيْسَ بِمَحْتاجٍ
إلى غيره أصلا لافي وجوده ولا في صفة من صفاته مطلقا، وذلك لأنَّ وَجُوبَ وَجُودِهِ
لما تقدّم من دليل إثبات الواجب من دُونِ غَيْرِهِ لما سبق دليل نفي الشّرْكَةِ في وجوب
الوجود بِقْتَضِي اسْتِغْنَائِهِ أي الواجب تعالى عَنْهُ أي عن غيره وإلا لكان ممكنا،
ضرورة أن الإحتياج إلى الغير ينافي وجوب الوجود وافتقار غيره إليه أي افتقار غير
الواجب مطلقا إلى الواجب وإلا لكان بعض أغياره واجبا، ضرورة ان الممكن لا يبدل له
من الاستناد إلى الواجب ابتداء او بواسطة على ما سبق بيانه تفصيلا .

أقول: فيه نظر، لأنَّ الإفتقار إلى الغير في صفة غير الوجود لا ينافي الوجوب الذاتيّ
على أن الإفتقار في الوجود إلى الغير إنّما ينافي الوجوب الذاتيّ لو استند ذلك الغير إليه على
ما مرّت الإشارة إليه فليتأمّل .

وأنت تعلم أنّ بيان افتقار غير الواجب إليه زايد لا يدخل له في اثبات المدعى إلا أن
يقال فيه إشارة إلى دليل آخر على ذلك المدعى، وتقديره أن افتقار غير الواجب إليه
يستلزم عدم احتياجه إلى الغير وإلا لزم الدور على ما لا يخفى .

الفصل الرابع

من الفصول السبعة

في

العدل

وهو تنزّهه تعالى عن فعل القبيح والإخلال بالواجب ، ولا يخفى عليك أنه في الحقيقة من الصفات السلبية ، وكان الأظهر إدراجه فيها إلا أنه قد جرت العادة بإفراده عنها في البحث لكثرة مباحثه وعظم شأنه حتى أن المعتزلة سمو أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد ، ولأنّ حاصله أن الله تعالى يفعل الواجب ولا يفعل القبيح فهو راجع إلى الأفعال الثبوتية والسلبية وهي غير الصفات الثبوتية والسلبية المذكورة ، ويؤيده أن صاحب التجريد عنوان الفصل السابق بإثبات الصانع وصفاته وهذا الفصل بأفعاله تعالى ، وفيه

أي في هذا الفصل مباحث ستة

المبحث الأول فيما يتوقف عليه معرفة العدل من تقسيم الفعل إلى القبيح والحسن المتقسم إلى الواجب وغيره مع بيان أن الحسن والقبح عقليان لا شرعيان .
وتحقيق التقسيم أن الفعل الاختياري الصادر بالاختيار عن أولى العلم سواء كان فعل الله تعالى أو فعل العبد ، وسواء كان من أفعال اللسان أو الجنان أو الأركان إن تعلق بفعله ذم يسمى قبيحا ، وإن لم يتعلّق بفعله ذم يسمى حسنا . وهو إما أن يتعلّق بفعله مدح

أولاً فالأول واجب أن تعلق بتركه ذمّ وإلا فندوب ، والثاني مكروه إن تعلق بتركه مدح وإلا فباح فافعال الله تعالى مطلقاً والواجب والمندوب من أفعال العباد داخلته في الحسن إتفاقا وكذا المكروه والمباح على قول الأكثرين . وربما يقال إن تعلق بفعله مدح فهو حسن كالواجب والمندوب ، وإن تعلق بفعله ذم فهو قبيح كالحرام ، وما لا يتعلق بفعله مدح ولا ذم كالمكروه والمباح خارج عنهما . وأمّا فعل النَّائم والسّاهي وأفعال البهايم فلا يوصف بالحسن والقبح بالإتفاق ، وفي أفعال الصّبيان خلاف كذا في شرح المواقف . ومن هيئتها تبيّن أنّ مازعمه الأشاعرة أنّه لا معنى لوجوب الشيء على الله تعالى توهم فاسد للقطع باستحقاق ترك بعض الأفعال عند العقل الذّم سواء صدر من الله او من غيره .

ثمّ اختلف في أنّ الحسن والقبح بالمعنيين المذكورين شرعيّان أو عقليّان ، فذهب المعتزلة إلى أنّهما عقليّان بمعنى أنّ الحاكم بهما العقل والفعل حسن أو قبيح في نفسه إمّا لذاته أو لصفة حقيقيّة لازمة له أو لوجوده واعتبارات فيه على اختلاف فيما بينهم ، والشّرع كاشف ومبيّن للحسن والقبح الثّابتين له على احد الأنحاء الثلاثة ، وليس له أن يعكس القضية بأنّ يحسّن ما قبحه العقل ويقبح ما حسّنه . نعم قد يبدل الجهة المحسّنة أو المقبّحة بحسب تبدل الأشخاص والأوقات ويكشف الشّرع عن ذلك التبدل كما في صورته النسخ . وقالت الأشاعرة لاحكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها بل الشّرع هو المثبت والمبيّن لها فلا حسن ولا قبح قبل ورود الشّرع ، وله أن يعكس القضية فيصير الحسن قبيحا والقبح حسنا كما في النسخ .

وللحسن والقبح معنيان آخران لانزاع في كونهما عقليّين : أحدهما كون الصّفة صفة الكمال وكون الصّفة صفة النقصان ، كما يقال العلم حسن أي صفة الكمال والجهل قبيح أي صفة النقصان . وثانيهما ملائمة الغرض ومنافرته ، يقال هذا حسن أي موافق للغرض وذاك قبيح أي مخالف له .

والمختار عند أهل الحقّ مذهب المعتزلة لقولهم ولهم في إثبات ذلك وجوه كثيرة أشار المصنّف إلى إثنتين منها . أحدهما أنّه لو كان الحسن والقبح شرعيّين لما حكم العقل بهما مع

قطع النظر عن ورود الشرع قطعاً، لكنّ اللازم باطل لأنّ العقل قاضٍ أي حاكم
بالضرورة أي بالبديهية مع قطع النظر عن ورود الشرع أنّ أي بانّ من الأفعال
 الاختيارية للعباد ما هو حسن كردد الزودبعة إلى صاحبها والإحسان أي الإنفاق على
 الفقراء والمساكين، والصدق النافع في الدين والدنيا، وبعضها الأحسن ومِنْهَا أي الأفعال
ما هو قبيح كالظلم هو التعدّي على الغير، أو وضع شيء في غير محله مطلقاً والكذب
الضار في الدين والدنيا. وليهدأ أي لأنّ العقل يحكم بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها
 بالضرورة مع قطع النظر عن الشرع حكّم بهيماً أي بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها
من نفى الشرايع وأنكرها كالملاحدة هم الذين مالوا عن الإسلام إلى الكفر،
 وعن ظواهر النصوص إلى بواطنها إسقاطاً للأحكام الشرعية، وتخريباً للأركان الدينية
 من الإلحاد وهو الميل والعدول وسمّوا باطنية أيضاً لادعائهم أنّ النصوص ليست على
 ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها إلا المعتم، بناء على ما زعموا أنّ النظر الصحيح
 لا يفيد العلم المنجى من غير معلم. وحكّماء الهند هم جماعة من الحكماء مشهورون
 بإنكار الشرايع والأديان، فثبت أنّ العقل حاكم بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها مع قطع
 النظر عن الشرع، وإلا لما حكم بهما منكره فقله: « ولهذا ... » إشارة إلى دليل
 قوله: « العقل قاض بالضرورة » على ما يدلّ عليه سياق الكلام ويقضيه قوله: « لهذا » إذ
 المشهور في مثله ان مابعد إن لما قبله لم لما بعده وهو المطابق لكلام القوم في تقرير هذا
 الدليل، فجعله إشارة إلى دليل على حجة على أصل الدعوى كما يستفاد من كلام بعض
 الشارحين ليس على ما ينبغي. لكن يرد عليه أنّ حكم منكر الشرع بحسن بعض الأفعال
 وقبح بعضها لا يدلّ على كون العقل حاكماً بالبديهية على ذلك، اللهم إلا أن يجعل قوله:
 « بالضرورة » جهة للقضية لإشارة إلى بدهة حكم العقل ويراد بحكم العقل بذلك حكمه
 به مع قطع النظر عن الشرع.

٢١

ثم أقول هذا الدليل إتما يدلّ على أنّه ليس جميع أفراد الحسن والقبح شرعية
 بمعنى رفع الإيجاب الكلي لأعلى أنّه لاشيء من أفرادها شرعياً بمعنى السلب الكلي،

لأنّ حكم العقل مع قطع النظر عن الشرع لا يجري في جميعها ، حيث قالوا إنّ حكم العقل بالحسن والقبیح قد يكون ضرورياً من غير ملاحظة الشرع كحسّن الصدق الضارّ وقبح الكذب النافع . وقد يكون موقوفاً على ملاحظة الشرع بمعنى أنّه لما ورد الشرع بحسن شيء أو قبحه علم أنّ هناك جهة عقلية للحسن أو القبح كحسّن صوم آخر رمضان وقبح صوم أوّل شوال ، فحكم العقل بالحسن والقبیح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنها ، وفي القسمين الأولين مؤيد به . وبالجملة المدعى أنّ الحسن والقبیح عقليان بمعنى الإيجاب الكلّي والدليل إنّها ينتهض على أنّها عقليتان في الجملة بمعنى الإيجاب الجزئي فلا يتمّ التقريب . اللهمّ إلا أن يقال إذا بطل كون جميع افراد الحسن والقبیح شرعيّه ثبت كون جميعها عقلية بناء على أنّه لا قائل بالفصل ، وفيه ما فيه مع أنّه يناfi ما صرحوا به من أنّ هذا الدليل من الأدلّة التحقيقية لهم على هذا المطالب .

وقد أجب عن ذلك الدليل بأنّ العقل إنّما يحكم بالحسن والقبیح في الصورة المذكورة بمعنى ملائمة الغرض ومنافرته أو الكون صفة كمال والكون صفة نقص لا بالمعنى المتنازع فيه .

أقول العقل كما يحكم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضارّ مثلاً بالمعنيين الأولين من غير ملاحظة الشرع ، كذلك يحكم بهما بالمعنى المتنازع فيه من غير ملاحظته بل مع إنكاره أيضاً ، ومنع ذلك مكابرة غير مسموعة كما لا يخفى على من له أدنى إنصاف .

وثانيهما ما يدلّ عليه قوله : « ولأنّهمما » أي الحسن والقبیح وهو عطف على ما يفهم من فحوى الكلام كأنّه قال « الحسن والقبیح عقليتان لأنّ العقل قاض بالضرورة . . . ولأنّهما » و

قال : « ولو انتفيا عقلاً » لكان أخصر وأظهر أي لو انتفى الحسن والقبیح في العقل أي كونها عقليتين لا انتفياً سماعاً أي في السمع أي انتفى كونها شرعيين أيضاً واللازم

باطل فالملزوم مثله . أمّا الملازمة فلأنّ الشرع إنّما يدلّ على الحسن والقبیح بالمعنى المتنازع فيه باعتبار دلالته على الاخبار عنها صريحاً أو ضمنياً في ضمن الأمر والنهي وقبح الكذب وتنزّه الشارع عن القبيح ، ولولم يكن الحسن والقبیح عقليين لم تثبت المقدمة الثانية لا انتفاء

ثبوت قُبْحِ الكَذِبِ حَيْثُ أي حين اذ لم يكن الحسن والقبح عقليين حال كون الكذب صادرا من الشَّارِعِ ، لاعقلا إذا المفروض خلافه ، ولا شرعا لأنه لو كان ثبوت قبح الكذب بالشرع الذي يتوقف دلالاته على الحسن والقبح على ثبوت قبح الكذب لزوم الدور قطعاً . وأما بطلان التلازم فلاستلزامه انتفاء الحسن والقبح مطلقا وهو باطل بديهية واتفاقا .

- ٦ وأجيب عنه بأنه لا يجعل الشرع دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم ، بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الأمر والمدح والقبح عبارة عن كون الفعل متعلق النهي والذم أقول : يمكن دفعه بأن الحسن والقبح لو كانا شرعيين بالمعنى المتنازع فيه لامتنع إثباتهما والعلم بهما ، لأن إثباتهما على هذا التقدير إنتها يكون بالشرع وقد عرفت ان إثباتهما بالشرع يستلزم الدور فيمتنع إثباتهما حيثند مع اتفاق المتخاصمين على إمكان اثباتهما ، فعلى هذا يبطل كونهما شرعيين ، والمفروض إنتها ليساعقليين فيبطلان رأساً ، هذا خلف ، على أن قوله : « بل نجعل الحسن عبارة . . . » لا يوافق تحرير محل النزاع كما لا يخفى . نعم هذا الدليل أيضا إنتها يدل على رفع الإيجاب الكلتى لاعلى سلب الكلتى الذى هو المطلوب ، إلا أن ينتهى الكلام على أنه لا قائل بالفصل فيكون من الأدلة الإلزامية لهم على هذا المطلب من وجهين ، مع أن فيه ما أشرنا إليه في صفة الصدق من الصفات الثبوتية فليتامل .

المبحث الثاني من المباحث الستة فى اننا قاعليون بالاختيار

- ١٨ أعلم انهم اختلفوا فى أفعال العباد اختلافا عظيما ، فذهب جمهور المعتزلة إلى أن المؤثر فيها قدرة العباد فقط على سبيل الاختيار ، والفلاسفة وامام الحرمين إلى أن المؤثر فيها قدرتهم فقط لكن على سبيل الإيجاب وامتناع التخلف . والعجربة إلى أن المؤثر فيها قدرة الله تعالى فقط من غير قدرة لهم أصلا ، واكثر الأشاعرة إلى أن المؤثر فيها قدرة الله تعالى فقط مع مقارنة قدرتهم من غير تأثير لها والاستناد إلى تأثير مجموع القدرتين فى أصل الفعل والقاضى إلى تأثير قدرة الله تعالى فى أصل الفعل وقدرة العبد فى وصفه مثل كونه طاعة ومعصية .

فالمذاهب في أفعال العباد ستة وكذا الكلام في أفعال ساير الحيوانات على التفصيل على ما قيل ، إلا أنه قد جرت العادة بالبحث عن أفعال العباد لعدم جريان بعض الأدلة في غير المكلف .

والمختار عند أهل الحق مذهب المعتزلة وهم فرقتان : أحديهما ذهبوا إلى أن الحكم يكون أفعال العباد صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم ضروري لا يحتاج إلى دليل ، وقد نبهوا عليه بأن بين حركة الساقط والتأزل فرقا ضروريا يجده كل عاقل من نفسه بأن الأولى اضطرارية والثانية اختيارية . وأخريهما ذهبوا إلى أن ذلك نظري ، واستدلوا عليه بوجوه والمصنف أشار إلى الأول بقوله الضرورية أي البديهية قاضية أي حاكمة بذلك أي بأننا فاعلون بمعنى أن أفعال العباد صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم للفرق الضروري أي البديهية بين سقوط الإنسان من سطح قهرا أو غفلة ونزوله بالإختيار منه على الدرج أي الدرجات التي بين السطح والأرض كما في السلم .

وأجيب عنه بأن الفرق الضروري بين الأفعال الإختيارية وغير الإختيارية إنما هو بأن الأولى مقارنة للقدرة والإختيار ، والأخرى غير مقارنة ، لا بأن القدرة مؤثرة في إحديهما دون الأخرى

أقول : فيه أن من أنصف من نفسه علم الفرق بينهما بأن القدرة مؤثرة في الأولى دون الأخرى ، ومنع ذلك مكابرة غير مسموعة . نعم يتجه أن الضروري هو الفرق بينهما بتأثير القدرة في الإختيارية دون غيرها ، وأما استقلال تأثير قدرة العبد فيها بالإختيار وهو المطلوب هيئتها على ما عرفت فليس بضروري بل هو ممكن لا بد له من دليل ، لجواز أن يكون المؤثر مجموع القدرتين كما هو مذهب الاستاد ، أو يكون المؤثر قدرة العبد فقط على سبيل الإيجاب كما هو مذهب الفلاسفة . اللهم إلا أن يقال المقصود هيئتها بيان مدخليته قدرة العبد في الجملة في بعض أفعاله رد المذهب الأشاعرة والنجيرية لبيان خصوص مذهب الحق وفيه ما فيه .

واعلم إن القول بتأثير قدرة العبد فقط في أفعاله الإختيارية على ما هو مذهب أهل الحق

- وغيرهم ينافي ما تقرّر عندهم ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات على ما سبق بيانه ،
لأنّ الأفعال الإختيارية ممكنات قطعاً إلا أن يقال المراد بتأثير قدرة العبد فيها تأثيرها في
وجودها بالفعل بانضمام الإرادة ، والمراد بشمول قدرته تعالى للممكنات تأثيرها في صحّة
وجودها وعدمها كما مرّت الإشارة إليه ، فلانفاة . وأشار إلى بعض وجوه الفرقة الثانية
بقوله : وَلَا مَمْتَنَعٌ وهو جزاء لشروط محذوف أي لو لم يكن أفعالنا صادرة عنا باختيارنا
لا ممتنع تَكْلِيفُنَا بِشَيْءٍ من الأفعال ، ضرورة أن تكليف العبد بما لا يكون مستقلاً
في إيجادها بالقدرة والإختيار غير معقول ، وإذا امتنع التكليف فَلَا عَصِيَانٌ ولا طاعة ،
بل لاثواب ولا عقاب ، ولا فائدة في بعثة الأنبياء والتّوازم كلها باطلة إجماعاً فكذا الملزوم .
وأجيب عنه بأنّ تكليف العباد باعتبار أن لهم قدرة على الأفعال فيصرفون قدرتهم
إليها وإن لم يكن لقدرتهم تأثير فيها ، بل يؤثر قدرة الله فيها عقيب صرفهم القدرة إليها ،
فدار الطاعة والعصيان والثواب والعقاب وبعثة الأنبياء على ذلك الصّرف ، وهذا هو
المسمّى بالكسب الواقع من العبد في مقابلة الخلق الواقع من الله تعالى .
أقول : هذا ليس بشيء ، إذ من البين المكشوف أنّه لا يكفي في التّكليف مجرد
تحقق القدرة ، بل لابدّ أن يكون لها تأثير في المكلف به ، لأنّ صرف القدرة التي ليس من
شأنها التأثير سيّما مع العلم بعدم تأثيرها كما في الأفعال الإختيارية الصّادرة عن بعض المخالفين
لا يصلح أن يتعلّق به التّكليف وفروعه قطعاً ، على أن صرف القدرة إن كان فعلاً
إختيارياً فلا فائدة للعدول عن أصل الفعل اليه بل الكلام فيه كالكلام في ذلك ، وإن لم يكن
إختيارياً لم يصحّ جعل التّكليف باعتباره ، ضرورة أن التّكليف لغير الفعل الإختيارى غير
معقول ، مع أنّه على هذا يلزم الجبر لأنّ ما عدا الأفعال الإختيارية مقدور الله تعالى فقط
بالإتفاق ، ومن ثمّ اشتهر أنّه لا معنى لحال البهشمي وكسب الأشعري .
لا يقال : يلزم الجبر على تقدير تأثير قدرة العبد أيضاً ، ضرورة أن قدرة العبد
وإرادته مقدورتان مخلوقتان لله تعالى فقط إتفاقاً .
لأنّنا نقول : نعم لكن تأثيرهما وصرّفهما إلى الفعل من العبد وقدرته فليتأمّل في هذا

المقسام فإنه من غوامض علم الكلام . ثم يتّجه على هذا الدليل مثل ما يتّجه على الدليل الأول فلا تغفل .

٣ ومن أوهم الأشاعرة في ردّ هذا الدليل نقضا أو معارضة أنّ الله تعالى عالم بأفعال العباد وجودا وعدما، ولا شكّ أنّ ما تعلقّ علمه تعالى بوجوده فهو واجب الصدور عنهم، وما تعلقّ علمه بعدمه فهو ممتنع الصدور عنهم، فيبطل اختيارهم في أفعالهم قطعاً، إذ لا قدرة على الواجب والممتنع وعلى هذا يبطل التكليف وما يتفرّع عليه لا بتناهيها على القدرة والإختيار بالاستقلال على ما يقتضيه ذلك الدليل فما لزمنا في مسألة خلق الأعمال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالأشياء . واستصعبوا هذا الأشكال حتى قال بعض أئمتهم لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدرُوا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً إلا بالتزام مذهب هشام وهو أنّ الله تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها، ولا يذهب عليك أنّه ليس بشيء لأنّ العلم تابع للمعلوم دون العكس، فلا يدخل لعلمه تعالى في وجوب الفعل وامتناعه على أنّ وجوب الفعل أو امتناعه لغيره لا ينافي تعلق القدرة كما مرّ في بحث العلم .

١٢ وأيضا لو تمّ ذلك لزم أن لا يكون الله فاعلا مختارا الكونه عالما بأفعاله أيضا وجودا وعدما، على أنّه يلزم حينئذٍ بطلان مذهبهم أيضا وهو أنّ للعباد اختيارا في أفعالهم بلا تأثير له فيها وذلك لأنّهم قائلون بعموم علمه تعالى على ما لا يخفى .

١٥ و أيضا لو لم يكن أفعالنا صادرة عنا باختيارنا لا تمتنع تعذيبنا على شيء من الأفعال لِقُبْحِ أَنْ يَخْتَأِقَ اللَّهُ تَعَالَى الْفِعْلَ ثُمَّ يَعْتَدِبُنَا عَلَيْهِ أي لقبح تعذيبه على ما خلقه فينا بالضرورة، ولا شكّ أنّ الله تعالى منزّه عن القبائح كما سيجيء، واللازم باطل إجماعا فالملزوم مثله . وأنت تعلم أنّ هذا الدليل قريب إلى الدليل السابق ومثله في الأبحاث المذكورة فيه كما لا يخفى وأنّ قوله: «لقبح» عطف على ما يفهم من فحوى الكلام على ما مرّ شرحه غير مرّة فلا تغفل .

٢١ وأيضا أفعال العباد صادرة عنهم باختيارهم للسمع أي للادلة السمعية الدالة على ذلك كقولنا: «مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» وقوله تعالى:

«فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» وقوله تعالى «إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» وقوله تعالى :
 «الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» وقوله تعالى : «فَيُؤْتِلُ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ
 ٣ النِّكَاحَ بِأَيْدِيهِمْ» الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى^١ لدلالاتها بحسب الظاهر على ما هو
 المطلوب وفيه ما فيه فليتدبر .

ثم هذه النصوص معارضة بأمثالها كقوله تعالى : «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»
 ٦ وقوله : «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» وقوله : «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»
 فاعبُدوه» وغير ذلك . وأنت تعلم أن ظواهر النصوص إذا تعارضت لم تقبل شهادتها
 خصوصاً في المطالب اليقينية، بل وجب الرجوع إلى غيرها من الدلائل القطعية ، لكن
 ما أوردنا من الأدلة العقلية القطعية ترجح ما يوافقها من الأدلة السمعية ، كما ان هذه
 ٩ الادلة السمعية يؤيد تلك الأدلة العقلية .

البحث الثالث في استحالة طريان القبح وهو ما يذم فاعله عند العقل على

١٢ ما عرفت ويندرج فيه الإخلال بالواجب ، ضرورة أنه يوجب استحقاق فاعله للذم عند
 العقل عليه تعالى .

قد اجتمعت الأمة على أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب ، لكن الأشاعرة

١٥ من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه ، ولذلك أسندوا خلق جميع الأفعال إليه تعالى
 سواء كانت حسنة أو قبيحة ، والمعتزلة من جهة أنه يترك القبيح ويفعل الواجب ، وهذا
 الخلاف مبني على الخلاف في أن الحسن والقبح عقليان أو شرعيان .

١٨ والمختار عند أهل الحق مذهب المعتزلة . وقد استدلوا عليه بأن الممكن لا يوجد
 إلا عند وجود المقتضى وارتفاع الموانع فيمتنع وجوده عند ارتفاع المقتضى أو وجود
 المانع قطعاً ، والقبيح بالنسبة إليه تعالى لا مقتضى له أصلاً وله مانع دائماً ، فيستحيل عليه
 ٢١ تعالى ضرورة وذلك لأن له تعالى أصارفاً أي مانعاً عن فعل القبيح وهو القبح

وعلمه تعالى به ولا داعي أي مقتضى له تعالى إليه لأنه أي الداعي له تعالى إلى فعل
 القبيح إما داعي الحاجة أي داع هو حاجته تعالى إليه الممستنعة عليه تعالى

أى الحاجة الممتنعة طريقتها عليه تعالى . وفيه اشارة الى بطلان هذا الشقّ ، أى لا يجوز أن يكون ذلك الداعى حاجته تعالى' إلى فعل القبيح لامتناع الحاجة عليه تعالى على ماسبق بيانه أوداعى الحكمة أى داع هو حكيمته تعالى و علمه بمصالح الأمور وهو أى داعى

الحكمة أيضا منفياً أى منتف هنا أى فى فعل القبيح ، ضرورة أنه لاحكمة فى القبايح ، وفيه نظر فانظر لأنه لو جاز صدوره أى القبيح منه تعالى لامتناع إثبات النبوات

أى النبوة وما يتفرع عليها ، إذ يجوز حينئذ تصديق الكاذب فى دعوى النبوة منه تعالى مع كونه قبيحا فتبطل دلالة المعجزة عليها ، والتلازم باطل إتفاقا فالملزوم مثله ، واذا استحال عليه تعالى فعل القبيح مطلقا فحينئذ أى حين إذا كان الفعل مستحيلا عليه تعالى يستحيل عليه إرادة القبيح لأنها قبيحة .

وفى هذا التفرع تصريح بالردّ على الأشاعرة حيث ذهبوا الى أن القبيح كالحسن بأرادته تعالى' ، بناء على أن إرادة القبيح منه كخلقه ليست قبيحة ، وفيه من المكابرة والعناد ما لا يخفى .

البحث الرابع فى أنه تعالى يفعل أى يقع منه الفعل ليعرض وباعث على ذلك الفعل وهو العلة الغائية .

اختلفوا فى أن أفعال الله تعالى هل هى معللة بالأغراض أولا ؟ فذهبت المعتزلة الى أنه يجب تعليل أفعاله تعالى بالأغراض والعلل الغائية ، والأشاعرة الى أنه لا يجوز تعليل أفعاله بشيء منها ، وقال جماعة لا يجب ذلك لكن أفعاله معللة بها تفضلا وإحسانا ، والمختار عند أهل الحقّ مذهب المعتزلة وذلك ليدلالة النور أن عليمه أى على أنه

تعالى يفعل لغرض كقوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » وغيره من الآيات الدالة على تعليل أفعاله بالأغراض بحسب الظاهر . وأنت تعلم انّ العدول عن الظاهر فى الأدلة النقلية غير قادح فى الإستدلال بها على ما لا يخفى . نعم يتّجه أن تلك الأدلة إنما تدلّ على وقوع تعليل أفعاله تعالى فى الجملة بالأغراض لاعلى وجوب تعلقها بها مطلقا وهو المذهب فتدبر .

وَلَا سْتَلْزَامَ نَفْسِيهِ أَي نَفِي فَعَلَهُ تَعَالَى لَغَرَضٍ أَوْ نَفِي الْغَرَضِ فِي فَعَلَهُ تَعَالَى الْعَيْبَتَ
أَي كَوْنِ فَعَلِهِ عَيْثَا خَالِيَا عَنْ فَايِدَةِ وَغَرَضٍ وَهُوَ مَحَالٌ لِأَنَّهُ قَبِيحٌ وَالْقَبِيحُ عَلَيْهِ تَعَالَى
مَحَالٌ كَمَا مَرَّ آنِفًا .

٣

واعترض عليه بأن العيب هو الخالي عن الفائدة والمصلحة لا الخالي عن الغرض
والعلة الغائية، وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا يحصى لكنها ليست أسبابا باعثة
عليها وعلاا مقتضية لها فلا يكون أغراضا وعلاا غائية فلا عيب ولا قبيح .

٦

اقول : يمكن أن يجاب عنه بأن الفاعل إذا فعل فعلا من غير ملاحظة فائدة
ومدخليتها فيه يعد ذلك الفعل عيبا أو في حكم العيب في القبح وان اشتمل على فواید ومصالح
في نفس الأمر، لأن مجرد الإشتغال عاينها لا يخرجها عن ذلك، ضرورة ان ما لا يكون
ملحوظا للفاعل عند إيقاع الفعل ولا مؤثرا في إقدامه عليه في حكم العدم كما لا يخفى على من
أنصف من نفسه . نعم ، إبطال العيب في فعله تعالى بالأدلة النقلية مثل قوله تعالى :
« أَفَحَسِبْتُمْ إِنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا » وقوله تعالى : « وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ
وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا » كما ذكره
الشارحون منظور فيه على ما لا يخفى .

١٢

وأما استدلال الأشاعرة على مذهبهم بأنه لو كان فعله تعالى معللا بالغرض
لكان ناقصا في ذاته مستكملا بغيره الذي هو ذلك الغرض، ضرورة أنه لو لم يكن كمالا
بالنسبة إليه تعالى لم يكن باعثا له على ذلك الفعل .

١٥

ففيه نظر، لأنه لا يجوز أن يكون الغرض كمالا ونفعا بالنسبة إلى غيره تعالى لا بالنسبة
إليه، ودعوى العلم الضرورى بأنه لو لم يكن أولى وأكمل بالنسبة إليه تعالى لم يصلح أن
يكون غرضا له ممنوعة على أن بطلان استكمالها تعالى بغيره في حيز المنع، اللهم إلا أن
يدعى الإجماع ويبني الكلام على الإلزام، وفيه ما فيه فتأمل . وَلَيْسَ الْغَرَضُ مِنْ

٢١

فِعْلِهِ تَعَالَى هُوَ الْإِضْرَارُ الْمَحْضُ لِقَبْحِهِ ضَرُورَةٌ أَلَا تَرَى أَنَّ مَنْ قَدَّمَ إِلَى غَيْرِهِ طَعَامًا
مَسْمُومًا لِيَقْتَلَهُ يَذُمَّهُ الْعُقَلَاءُ وَيَعْدُونَ ذَلِكَ الْفِعْلَ مِنْهُ قَبِيحًا . وَمَا قِيلَ مِنْ أَنَّهُ كَيْفَ يَدْعَى

هذا وانما نعلم بالضرورة ان خلود أهل النار فيها من فعل الله تعالى ولا نفع فيه لهم ولا غيرهم مدفوع بأن خلود أهل النار فيها نفع عايد إلى أهل الجنة وسبب لزيادة مسرتهم فيها كما لا يخفى .

٣ بَلِ الْغُرُضِ مِنْ فَعْلِهِ تَعَالَى هُوَ النَّفْعُ الْعَايِدُ إِلَى غَيْرِهِ لِإِلِيهِ لَامْتِنَاعِ اسْتِكْمَالِهِ بغيره على ما عرفت آنفا .

٦ ولما بيّن أنه لا بدّ من فعله تعالى من غرض هو نفع عايد إلى غيره أرادان يبيّن ما هو الغرض من التكاليف التي اختصّ به نوع الإنسان من بين المخلوقات فقال فَلَا بُدَّ مِنْ التَّكْلِيفِ أى اذا عرفت ذلك فاعلم ان التكاليف واجب وهو في اللغة من الكلفة وهي المشقة ، وفي الشرع بَعَثُ مَنْ يَجِبُ طَاعَتُهُ أى حمل من يجب إطاعته ، واحترز

٩ بالإضافة عن بعث من لم يجب إطاعته من الناس عَلَى مَا فِيهِ مَشَقَّةٌ أى فى الجملة ولو بالنسبة إلى تركه . واحترز به عن بعث من يجب إطاعته على ما لا مشقة فيه كالأفعال العادية والشهوانية مثل النوم والأكل والشرب من حيث أنها عادية أو شهوانية ، وأما الإتيان بها لإبقاء الحياة أو تحصيل القوة على العبادة فهو واجب أو مندوب وفيه مشقة ما ، والبعث من الله تعالى عليها بهذا الاعتبار تكليف شرعى .

١٥ وقوله عَلَى جِهَةِ الْإِبْتِدَاءِ أى وجوبا أو بعثا واقعا على طريقة الإبتداء لا بواسطة وجوب أو بعث آخر ، يخرج بعث غير الله من النبيّ (ص) والامام (ع) والوالدين والسيد على ما فيه مشقة ، لأنّ وجوب إطاعتهم بواسطة وجوب إطاعة الله تعالى وإيجابه إطاعتهم وبعثهم

١٨ بواسطة بعثه . وأنت تعلم أن الأفعال العادية والشهوانية من حيث أنها كذلك لا تتعلق بها بعث الله تعالى ، لأنها من المباحات ، والظاهر ان بعثه تعالى لا يتعلق بها بل انما يتعلق بها بعث غيره كالوالدين ، فلوا كفى فى إخراجها بالقيّد الأخير لكفى إلا انه قصد التفصيل والإشارة إلى وجه المناسبة بين المعنى الشرعى والتلغوى فذكر قوله : « على ما فيه مشقة »

٢١ قبل قوله : « على جهة الإبتداء » فلا تغفل . والظاهر انّ قوله : « بِشَرُوطِ الْأَعْلَامِ » من تمّة التعريف متعلق بالبعث أى بعث مشروط بالأعلام أو بالوجوب ، أى بعث من يجب

وجوبا مشروطا بالإعلام . وجعله متعلقاً بمحذوف أى إنَّما يصحّ التَّكليفُ أو إنَّما يحسن
 التَّكليفُ بشرط الإعلام بعيداً ، وعلى كلِّ تقدير فيه إشارة إلى أنَّ التَّكليفَ مشروطاً بإعلام
 المكلفٍ لقيح التَّكليف من غير إعلام ضرورة . والمراد من الإعلام التمسكين على العلم لا
 ٣ الإعلام بالفعل لأنَّ الجهال حتَّى الكفار مكلفون بالشرائع عند أهل الحقِّ إذا كانوا
 متمكِّنين على العلم بها بالرَّجوع إلى الفقهاء مثلاً بخلاف ما إذا كان لهم مانع شرعيٌّ من ذلك
 كالجنون إذ المجنون غير مكلف .

واعلم أنَّ للتَّكليف شرايط كثيرة ، كعلم المكلف وقدرته ، وإمكان المكلف به ،
 وغيرها . وإنَّما خصَّ ذلك الشرط بالذِّكر لمزيد الإهتمام به فتأمل . وإيلاً عطف على
 ٩ قوله « لا بد من التَّكليف » ودليل عليه ، أى وإن لم يكن التَّكليف واجباً لِكَانَ اللهُ تَعَالَى
مُغْرِباً بِالْقَبِيحِ أى داعياً عليه حيثُ خَلَقَ الشَّهَوَاتِ النَّفْسَانِيَّةَ فِي طَبِيعَةِ الْإِنْسِ
وَالْجِنِّ ، وَهَيَّأَ الْمَيْلَ إِلَى الْقَبِيحِ وَالنَّفُورَ عَنِ الْحَسَنِ المستدعيان لفعل القبيح
 ١٢ وترك الحسن ، ولا شكَّ أنَّ خلق ما استدعى فعل القبيح وترك الحسن من غير زجر ومنع
 عنها يقاوم الميل والنَّفور الطبيعيَّين ويغلب عليهما إغراء وبعث على القبيح والإغراء على
 القبيح قبيح ، فَالْإِبْدَاءُ مِنْ زَجْرٍ يَمْنَعُ ذَلِكَ وَيُغْلِبُ عَلَيْهِ وَهُوَ التَّكْلِيفُ الْمَشْتَمَلُ عَلَى
 ١٥ الْوَعْدِ بِالثَّوَابِ الْعَظِيمِ وَالْوَعْدِ عَلَى الْعِقَابِ الْأَلِيمِ الْغَالِبِينَ عَلَى الْمَيْلِ وَالنَّفُورِ الطَّبِيعِيِّينَ .
 واعلم أنَّه يستفاد من كلام بعض الشَّارحين أنَّ قول المصنِّف : « فلا بد من التَّكليف »
 تفريع على ما قبله من وجوب الغرض في أفعاله تعالى وتوجيه التفريع أنَّه لما ثبت أنَّ
 ١٨ الغرض من فعله تعالى نفع العبد ولا نفع حقيقى يستحقُّ أن يكون غرضاً لحق العباد إلا الثَّواب
 وهو ما يقبح الإبتداء به كما سيحجى ، اقتضت الحكمة توسيط التَّكليف ، وفيه ما فيه مع
 أنَّه لا حاجة على هذا إلى قوله : « وإيلاً لكان مغرباً بالقبيح » اللهمَّ إلا أن يكون الإشارة إلى
 ٢١ دليل آخر على وجوب التَّكليف وفيه ما لا يخفى .

ولما كان هيلها مظنة سواين : أحدهما ، المنع وهواناً لانسلَّم حصر الزَّاجر في
 التَّكليف لجواز أن يكون الزَّاجر هو العلم الضرورى بقبح القبيح وترتب الذم عليه و

- ٣ و بِحُسْنِ الْحَسَنِ وترتب المدح عليه بناء على أن الحُسْنَ والقبح عقليّان . وثانيهما ، المعارضة وهي ان جهة حسن التكليف إمّا حصول الثواب والعقاب وكلاهما باطلان فالتكليف باطل . أمّا الأوّل فلأنّ الثواب مقدور لله تعالى إبتداء فلا فائدة في توسط التكليف . وأمّا الثّاني فلأنّ العقاب إضرار محض وهو قبيح عليه تعالى كما مرّ .
- ٦ أشار المصنّف الى جواب الأوّل بقوله : وَالْعِيَامُ الضّرورى بقبح القبيح وحسن الحسن ترتب الذّمّ والمدح عليهما غَيْرُ كَافٍ في الزّاجر لا سَيْسِهَالِ الذّمّ أى استسهال طبع الخلق الذّمّ وعدّه اياه سهلا حقيرا فِي مقابل قَضَاءِ النّوْطَرِ أى المقصود والطبيعى فى الأكثر ، فلا بد من التكليف المشتمل على ما هو أقوى وأعظم شأننا مما يقتضيه الطبيعة كما لا يخفى .
- ٩ فإن قلت : هذا الجواب إبطال للسنند الأخصّ وهو خارج عن قانون المناظرة . قلت : لما بطل كون العلم الضّرورى كافيا فى الزّاجر ثبت أنّه لا بد من أمر زايد فاختر التكليف لاستلزامه ما هو الواجب فتأمل ،
- ١٢ وأشار إلى جواب الثّاني بقوله : وَجِهَةٌ حُسْنِيَّةٌ أى الغرض الباعث على وجوب التكليف التَّعْوِيْضُ للخلق بالثّواب وهو حاصل للمؤمن والكافر لاحصول الثّواب حتى يختصّ بالمؤمن أَعْنِي بالثّواب النَّفْعَ المُسْتَحَقَّ أى الذى استحقّه العبد المُقَارِنِ ذلك النّفع لِلتَّعْظِيمِ وَالاجْتِلَالِ للعبد . فالنّفع جنس يشتمل المنافع كلّها . وقيد « الإستحقاق » احتراز عن التّفصّل وقيد « المقارنة للتّعظيم » عن العوض الَّذِي صفة كاشفة للنّفع المذكور يَسْتَحِيلُ الابتداء به من غير توسط التكليف
- ١٨ ضرورة انّ تعظيم من لا يستحقّ التّعظيم قبيح عقلا ، ألا ترى أنّ السّلطان إذا أمر بزبال واعطاه مالا كثيرا لا يستقبح ذلك منه بل يعدّ جوداً وفضلاً ، لكنّه مع ذلك إذا نزل لديه وقام بين يديه تعظيما له وتكرما إيّاه ، و امر خواصّ خدمه بتقبيل أنامله يستقبح ذلك منه جدّاً وينسب عند العقلاء بقلّة العقل وخفّة الطّبع . فالله سبحانه لما أراد أن يعطى عباده منافع دائمة مقرونة باجلال وإكرام منه ومن ملائكته المقرّبين لم يحسن أن يتفصّل بذلك عليهم ابتداء من غير استحقاق سابق . وتلخيص الجواب أنّا

لانسلم حصر جهة الحسن في حصول الثواب والعقاب ، ولو سلم فنختار الشقّ الأوّل
ونتمتع عدم الفائدة في توسط التكليف

- ٣ المبحث الخامسُ فِيهِ أَنَّهُ تَعَالَى يَجِبُ عَلَيْهِ اللَّطْفُ فَسَرُوا مطلق
اللطف بأنه ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي إلى الإلجاء وهو
قسمان: لطف محصل وهو يحصل فعل الطاعة وترك المعصية على سبيل الإختيار بأن لا يتوقف
٦ حصولها عليه كالقدرة والآلة ، ولطف مقرب وهو ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن
المعصية هذا كالجنس مشترك بين قسمي اللطف ، وقوله وَلَا حَظَّ لَهُ فِيهِ التَّمَكِينُ
أى لا دخل له في الفعل والتترك إحتراز عن اللطف المحصل لكن الأولى أن يقول: « ولا
٩ حظّ له في الحصول » إذا المتبادر من الحظّ والتّمكين المدخلة في الأقدار ، فيصدق
على نفس القدرة انه لا حظّ لها في التّمكين ، مع أنّها من افراد اللطف المحصل .
وقوله وَلَا يَبْلُغُ الْإِلْجَاءَ أى لا يصل إلى حدّ الإضطرار اشارة إلى شرط معتبر في
مطلق اللطف ، لأنّ الإلجاء ينافي التّكليف وما يتفرّع عليه من الثواب والعقاب ، وذلك
كبعثة الأنبياء ونصب الأئمة ، فإنّ العباد معها أقرب إلى الطاعات وأبعد من المعاصي
منهم بدونها كما لا يخفى . لِتَتَوَقَّفَ متعلق بقوله « يجب عليه اللطف » ودليل عليه غرض
١٥ المُكَلِّف من التّكليف وهو امثال المكلفين لما فيه من الأمر والنهي عَلَيْهِ أى على اللطف .
والحاصل أنّ إتمام الغرض من التّكليف موقوف على اللطف ، وكلّ ما يتوقف
عليه إتمام الغرض فهو واجب ، فاللطف واجب . أمّا الأوّل فإنّ المرید لِفِعْلٍ مِنْ
١٨ غَيْرِهِ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ لَا يَفْعَلُهُ أى لا يفعل ذلك الغير الفعل المراد بسهولة إلا يفعله
يَفْعَلُهُ المریدُ من غير مشقّة وتعب لَوْ لَمْ يَفْعَلُهُ أى المرید ذلك الفعل المبنى
عليه سهولة الفعل المراد لِكَانِ المرید ناقضاً لغرضه من الإراده وهو الإتيان بالفعل
٢١ المراد ، وهذا حكم ضرورى كمن دعى شخصاً إلى طعام وهو يعلم أنّه لا يجيبه بسهولة إلا بعد
إرسال عبده إليه ولا مشقّة له في ذلك الإرسال ، فلوم يرسل عبده إليه لعدّ العقلاء ناقضا
لغرضه على ما لا يخفى . وأمّا الثّاني فلأنّ ترك ما يتوقف عليه إتمام الغرض نقض له وهو

٣ قَبِيحٌ عَقْلًا بِالضَّرُورَةِ والقبح مستحيل عليه تعالى ، فيكون ما يتوقف عليه إتمام الغرض واجبا عليه قطعاً . وإنّا حملنا توقّف غرض المكلف على اللطف على توقّف إتمامه عليه اولا وفعل الغير للمراد على فعله له بسهولة ثانياً ، لأنّ الكلام في اللطف المقرب وهو مما يتوقف عليه إتمام الغرض لانفسه . وعرض هذا الدليل بأنّه لو كان اللطف واجبا عليه تعالى لكان مثل نصب الإمام المعصوم في كلّ ناحية ، وتعيين حاكم مجتهد في كلّ بلد إلى غير ذلك مما لايجب عليه تعالى إتّفاقا وبدية واجبا عليه تعالى لكونه لطفاً بالضرورة ، ويمكن تقريره نقضاً إجمالياً أيضاً كما لا يخفى . وفيه نظر ، لأننا لانستعمل انّ مثل هذه الأمور لطيف يتوقّف عليه إتمام الغرض لجواز اشتغالها على مفسدة مثل قيام الفتن والمخالفة بين المسلمين بحيث يخلّ نظام أمور الدين فليتأمل ، وللمخالفين ههنا شبه اخرى لانطول الكلام بإيرادها ودفعها .

١٢ واعلم انّ المراد بوجوب اللطف عليه تعالى وجوب نفسه عليه إن كان من مقولة فعله تعالى كبعثة الأنبياء أو نصب الأئمّة ووجوب الإشعار به للملطوف وإيجابه عليه ان كان فعل الملطوف كنصب الأدلّة على مايجب معرفته بالدليل ووجوب إعلامه به ، وتحصيله له إن كان فعل غيرهما كالإعانة في تحصيل المصالح ودفع المفساد .

١٥ المبحث السادس في أنّه تعالى يَجِبُ عَلَيْهِ عَوْضُ الْأَلَامِ الصَّادِرَةِ

عَنْهُ إبتداء من غير سبق استحقاق للأمراض والغموم المستندة إلى علم ضرورى أو كسبى يقبضى أو ظنىّ وتفويت المنافع لمصلحة الغير كالزّكوة ، والمضارّ الصّادرة عن العباد بأمره كالذّبّح في الهدى والأضحية ، أو باباحته كالصيد ، والمضارّ الصّادرة عن غير عاقل بتمكينه كالآلم الصّادرة عن السّباع المولدة وبالجملة كلّ ألم للعبد كان الله تعالى هو الباعث على حصوله إبتداء سواء كان لقدرة العبد واختياره مدخل فيه أو لا ، فيجب عوضه عليه تعالى .

٢١ وأمّا ما كان الباعث على حصوله هو العبد عقلاً أو شرعاً كالإحتراق عند إلقاء إنسان في النار والقتل عند شهادة الزور ، أو كان الباعث عليه هو الله تعالى لكنّ سبق استحقاق المكلف له بار تكاب معصية كآلام الحدود فلايجب عوضه عليه تعالى ، بل عوض الأوّل للعبد ولا

عوض للثاني. ومعنى العوض هو النفع المستحق أى الذى استحقته شخص الخالى
 من تعظيم وإجلال ، فالقيد الأول لإخراج التفضل والثانى لإخراج الثواب .

- ٣ إذا عرفت هذا فنقول : يجب على الله تعالى إيصال عوض الآلام الصادرة عنه
 بالتفضل المذكور إلى المتألم بها ، وإلا أى وإن لم يوصل عوض تلك الآلام إلى المتألم
 بها لكان الإيلام بها ظلماً منه تعالى عليه ، واللازم باطل لأنه تعالى الله عن ذلك
 أى عن الظلم لكونه قبيحاً عقلاً فاللزوم مثله ، ووجه الملازمة أن الإيلام بكل واحد
 من تلك الآلام على تقدير عدم عوض إيصال العوض يكون إضراراً محضاً منه غير مستحق
 لكونه باعثاً عليهما ابتداء ، ولا شك في أن الإضرار المحض من غير استحقاق ظلم فيكون
 الإيلام بها على ذلك التقدير ظلماً قطعاً. وإذا ثبت أن عدم إيصال العوض في تلك الآلام
 إلى المتألم بها باطل ممتنع ثبت أن إيصال العوض إليه واجب عليه تعالى وهو المطلوب .
 هذا خلاصة الكلام في المقام على ما يستفاد من كلامهم في تقرير المرام . وانت تعلم ان
 ١٢ الفرق بين الغم المستند إلى علم ضرورى او كسبى والإحراق عند إلقاء شخص في النار بأن الباعث
 على حصول الأول هو الله تعالى وعلى حصول الثانى هو العبد الملقى مشكلاً جداً فليتماثل .
 ولما بين أنه قد يجب العوض على الله تعالى خلافاً للأشاعرة لأنهم لا يوجبون
 ١٥ شيئاً عليه تعالى ، أراد أن يشير إلى الفرق بين العوض الواجب عليه تعالى والعوض الواجب على
 العباد ، فقال ويجب زيادته أى زيادة العوض الواجب عليه تعالى على قدر الألام بحيث
 ينتهى إلى حد الرضا عند كل عاقل وإلا أى وان لم يجب الزيادة بل جاز الاقتصار على قدر
 ١٨ استحقاق الآلام المعبر في العوض لكونه كافياً في دفع الظلم لكان أى لا يمكن أن يكون
 ذلك الإيلام عبثاً خالياً عن الفائدة والتالى باطل ، فالمقدم مثله ، بخلاف العوض الواجب
 على العباد فإنه لا يجب زيادته عليهم . والمشهور أن بينهما فرقاً آخر وهو أنه لا بد في العوض
 ٢١ الواجب عليه تعالى من اشتغال الألم المعوض عنه تعالى اللطيفية بالنظر الى المتألم به أو إلى
 غيره وإلا لكان عبثاً بخلاف العوض الواجب على العباد وهيهنا نظر .
 واعلم أنه كما يجب عليه تعالى إيصال العوض الواجب عليه إلى المتألم كذلك

يجب عليه إيصال العوض الواجب على العباد إلى المتألم إمّا بأخذه منهم ان كان لهم عوض أو بالتفضّل من قبلهم ان لم يكن .

وهذا معنى قولهم : « انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه تعالى » أمّا عقلا ٣

فلأنّه مكّن الظالم وخلق بينه وبين المظلوم مع قدرته على منعه ، فلو لم ينتصف منه لضاع حقّ المظلوم ، وتضييع حقّ المظلوم قبيح . وأمّا سمعا فلما ورد في القرآن من أنّ الله تعالى

يقضى بين عباده بالحقّ وهيلهنّا زيادة تفصيل لايسعه المقام . ٦

الفصل الخامس

من الفصول السبعة

في

النَّبُوَّةِ

٣

- النَّبِيُّ هِيَ إِمَّا مِنَ النَّبُوَّةِ بِمَعْنَى الْإِرْتِفَاعِ لِمَا فِي الْأَنْبِيَاءِ مِنْ عُلُوِّ الشَّانِ وَسَطْوَعِ
٦ الْبِرْهَانِ ، أَوْ مِنَ النَّبِيِّ بِمَعْنَى الطَّرِيقِ لِكُونِهِمْ وَسَائِلَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى ، أَوْ مِنَ النَّبِيَّ بِمَعْنَى الْخَبِيرِ
لِإِخْبَارِهِمْ عَنْهُ تَعَالَى . وَهِيَ عَلَى الْأَوَّلِينَ عَلَى أَصْلِهَا ، وَعَلَى الثَّلَاثِ أَصْلُهَا النَّبُوَّةُ بِالْمُحْمَزَةِ
فَقَلْبَتِ وَأَوَّادِغَمَتِ كَالْمَرْوَةِ . وَمَعْنَاهَا الْعَرَفِيُّ كَوْنِ إِنْسَانٍ مَخْبِرًا عَنِ اللَّهِ تَعَالَى بِبَلَا وَاسْطَةِ
٩ بَشَرٍ عَلَى مَا يَنْسَبُ تَعْرِيفِ الْمَصْنُوفِ وَهُوَ الْأَنْسَبُ لِلْوَجْهِ الثَّلَاثِ مِنْ وَجْهِهِ الْإِشْتِقَاقِ .
وَرَبْمَا يَعْتَبَرُ كَوْنُ الْإِنْسَانِ مَبْعُوثًا مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْخَلْقِ عَلَى مَا يَنْسَبُ التَّعْرِيفِ الْمَشْهُورِ
لِلنَّبِيِّ ، وَهُوَ إِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَى الْخَلْقِ لِتَبْلِيغِ الْأَحْكَامِ .
- ١٢ وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْمَقْصُودَ بِالذَّاتِ هِيَ إِثْبَاتُ النَّبُوَّةِ لِنَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَمَا فِي
الْمُبْحَثِ الْأَوَّلِ ، وَبَيَانَ سَائِرِ الْأَحْكَامِ الَّتِي فِي سَائِرِ الْمُبَاحِثِ وَقَعَ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِطْرَادِ عَلَى
أَنْ يَكُونَ كَلِمَةُ « فِي » فِي الْعَنْوَانِ دَاخِلَةً عَلَى الْمَحْمُولِ ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمَقْصِدُ بَيَانَ
١٥ أَحْكَامِ النَّبُوَّةِ مِنْ كَوْنِهَا ثَابِتَةً لِنَبِيِّنَا (ص) وَمَشْرُوطَةً بِالْعَصْمَةِ وَغَيْرِهَا عَلَى أَنْ يَكُونَ
كَلِمَةُ « فِي » دَاخِلَةً عَلَى الْمَوْضُوعِ . وَلَمَّا كَانَ النَّبِيُّ مُحْمُولًا فِيمَا قَصِدُ هِيَ إِثْبَاتُهَا عَلَى مَا هُوَ الظَّاهِرُ
فَسَّرَهُ بِقَوْلِهِ النَّبِيِّ وَهُوَ فِي اللُّغَةِ فَعِيلٌ بِمَعْنَى الْخَبِيرِ أَوِ الرَّفِيعِ أَوِ الطَّرِيقِ وَفِي الْعَرَفِ هُوَ

الإِنْسَانُ الْمُبْتَغِيُّ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ أَحَدٍ مِنَ الْمُبَشِّرِ ، « فإلإنسان »

احتراز عن غيره كالمملك وقيد « الإخبار عن الله » لإخراج غير المخبر عنه من الإنسان
 ٣ وقيد « عدم وساطة البشر » لإخراج الإمام والقيام لكونهما مخبرين عن الله تعالى بواسطة
 الرسول أو الإمام . ولا يخفى ان المتبادر من الإخبار هو الإخبار المطابق للواقع فلا يتوهم
 صدق التعريف على المتنبى .

٦ واعلم ان الرسول عند بعضهم مساوق للنبي ، والجمهور على أنه أخص منه
 ويؤيده قوله تعالى : « وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ » ، وقد دلّ الحديث على
 أن عدد الأنبياء أكثر من عدد الرسول ، فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب ، وبعضهم
 ٩ الشرع الجديد .

واعترض على الأوّل بأنّ الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر ، والكتب مائة وأربعة على ما
 تقرّر في الشرع . اللهم إلا أن يكفى بالمقارنة من غير اشتراط النزول ، إذ يجوز تكرار
 ١٢ النزول كما في الفاتحة . وعلى الثاني بأنّ اسماعيل من الرسل مع أنّه ليس له شرع جديد
 على ما صرح به بعض المحققين .

وفيه أي في الفصل الخامس خمسة مباحث :

١٥ الأول من تلك المباحث ، في بيان نبوة نبيّنا (ص) ويتفرّع عليه نبوة ساير الأنبياء

(ع) والمراد بضمير الجميع آخر الامم ، ومعنى الإضافة كونه (ص) مبعوثاً لتبليغ الأحكام
 اليهم بواسطة أو بغير واسطة ، وإنّما أثر طريق الإضافة لكونها أخصر طريق إلى إحضاره
 ١٨ في ذهن السامع ، وفيها من الدلالة على تعظيم شأن المضاف إليه ما لا يخفى . محمد بن

عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف (ص) ذكر النسب

لزيادة التوضيح ، وإلا فلا يتبادر الذهن من اسم محمد هيهنا إلا إلى المسمى المقصود

٢١ منه المتصور بوجوه كلية منحصرة في ذلك الفرد ، مثل كونه خاتم النبيين ، وسيّد المرسلين ،

والمبعوث إلى آخر الأمم ، وأفضل العرب والعجم . وهذا الاسم مشتقاً له من الحمد للمبالغة
 في محموديته ، كما يدلّ عليه باب التفعيل للتكثير ، كما انّ احمد مشتق له منه للمبالغة

في حامديّة ، والأوّل أشهر وأبلغ لدلالته على ماله من مقام المحبوبيّة ، ولذا خصّ به كلمة التوحيد رَسُولَ اللَّهِ أي نبي الله بالحقّ المبعوث منه إلى الخلق لتبليغ الأحكام على القول بالمساوقة بين الرسول والنبيّ .

ولك أن تحمل الرسول على المعنى الأخصّ ، بناء على تضمّن دعوى الرسالة لدعوى النبوة ، لاستئزام الخاصّ العامّ قطعاً لأنّه ادعى النبوة .

وظَهَرَ عَلَى يَدِهِ الْمُعْجِزَةُ المشهور بين الجمهور أنّها أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق من ادعى أنّه نبي الله ، ولها شروط مثل أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه من التّروك ، وأن يكون واقعا مقام التّحدّي والمعارضة صريحا أو ضمنا ، وأن يكون على وفق الدّعوى إلى غير ذلك . وقد فسّرها بعض المتأخّرين من أهل الحقّ بثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد ومع خرق العادة ومطابقة الدّعوى . ولعلّ في هذه العبارة تنبيها على بعض تلك الشّروط ، وعلى أيّ تقدير هي من العجز المقابل للقدرّة ، « والتّاء » إمّا للنقل أو للتأثيث على اعتبار الموصوف موثقا كالحالة والصورة .

وأنت تعلم انّ القيد الأخير في التعريفين لإخراج ساير أقسام الخارق من الكرامة والإرهاض والمعونة والإهانة والإستدراج على ما هو المشهور ، ولا يبعد أن يقال المراد من الدّعوى في التعريف الثّاني أعمّ من دعوى النبوة والإمامة كما هو الظاهر على أن يكون الكرامة عند أهل الحقّ داخلّة في المعجزة حقيقة ، ويؤيّدّه شيوع إطلاق المعجزة على كرامة الأئمة المعصومين (ع) في كلام مشايخ المحققين كما سيجيء في كلام المصنّف غير مرّة ، وكأنّه لهذا خصّ علماء الأشاعرة التعريف الأوّل بقولهم « عندنا » . وأمّا قوله « مع خرق العادة » فهو متعلّق بقوله « نفي ما هو معتاد » إحتراز عن مثل ترك الأكل والشّرب وغيرهما ، ضرورة أنّه يصدق عليه أنّه نفي ما هو معتاد لكون المتروك معتادا لكنّه ليس خارقا للعادة ، لأنّه معتاد أيضا كالمتروك وخارق العادة ما لا يكون معتادا بل يمتنع عادة على ما لا يخفى . فالإعتراض عليه بـ « أنّه لغو محض ، ولعلّه من طغيان القلم » كما وقع من بعض المحققين سهو محض وكأنّه من طغيان القلم ، نعم يتّجه على هذا التعريف أنّه لا

- يصدق على أكثر المعجزات كالقرآن وانشقاق القمر وغيرهما ، بل إنها يصدق على ثبوتها كما يرد على التعريف الأول أنه صادق على ثبوت مثل القرآن والانشقاق وخلقهما أيضاً مع أن المعجزة إنما يطلق على نفسها . اللهم إلا أن يتكلف في التعريف ، أو في الإطلاق
- ٣ فاعرف ذلك هذا كلام وقع في البين ، فلنرجع إلى بيان المقصود فنقول :
- العمدة في الاستدلال على ذلك المطلب أن النهي (ص) أظهر المعجزة كالقرآن
- ٦ هو اسم للنظم الحادث المنقول إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً ، فإن ظهوره على يده و أعجازه كلاهما معلومان قطعاً على ماسياتي تفصيله ، وقد نطق به كثير من الآيات كقوله :
- « وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ »
- ٩ وقوله تعالى : « قُلْ لَسِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ ، لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً » إلى غير ذلك ، وانشقاق القمر بإشارته العالية على ما روى عن جمع كثير وجم غفير أنه
- ١٢ انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما ، وقد نطق به القرآن كقوله : « إِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ » وكان في مقام التحدي فيكون معجزة ، على أن جميع الحكماء حتى السحرة اتفقوا على أن السحرا لا تأثير له في شيء من السما ويات ونهبوع
- ١٥ النماء أى فورانه مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِهِ الشَّرِيفَةِ على ما روى في صورة متعددة .
- منها ما روى أنه أتى النهي (ص) بقدرح زجاج وفيه ماء قليل وهو بقاء فوضع يده فيه فلم يدخل فأدخل أصابعه الأربع ولم يستطع إدخال الإبهام ، وقال للناس : « هَلِّمُوا إِلَى الشَّرَابِ » قال الراوى : فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين أصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا ، وروى أن عدد الواردين كان مابين السبعين الى الثمانين ، ولا يخفى أن هذا أعجب وأعظم من انفجار العين لموسى (ع) بضربته العصا عليه وإشباع الخلق الكثير مِن الطَّعَامِ الْيَسِيرِ هذا أيضا مروى في صور
- ٢١ متعددة . منها ما روى أنه لما نزل قوله تعالى : « وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ » قال سيد المرسلين لأمير المؤمنين (ع) : سوّ فخذشاة فجثني بعراى قصعة من لبن وادع على

بنی هاشم « فنعل أمير المؤمنين (ع) ذلك ودعاهم ، وكانوا أربعين رجلا فأكلوا حتى
 شبعوا ، وما كان يرى إلا أثر اصابعهم وشربوا من العرّ حتى اكتفوا واللبن على حاله ،
 فأراد النبيّ (ص) أن يدعوهم إلى الإسلام . قال ابو لهب : « سخرم محمد فقوموا قبل
 أن يدعوكم » فقال النبيّ لأمر المؤمنين علي : « افعل غدا مثل ما فعلت » ففعل . فلما أراد
 النبيّ (ص) أن يدعوهم قال ابو لهب : مثل ما قال ، فقال النبيّ (ص) لإمير المؤمنين (ع)
 « إفعل هذا مثل ما فعلت » ففعل مثل ذلك في اليوم الثالث ، ودعاهم النبيّ (ص)
 إلى الإسلام وقال : « كل من آمن فبالخلافة من بعدى له » فأجابه إلى ذلك أحد منهم ،
 فأظهر أمير المؤمنين كلمة الشهادة وفيه دليل على حقية إمامة أمير المؤمنين (ع) وبطلان
 المخالفين كما لا يخفى !

وَتَسْبِيحِ الْحَصِيِّ عَلَى مَا رَوَى أَنَّهُ (ص) أَخَذَ كَفًّا مِنَ الْحَصِيِّ فَسَجَنَ فِي يَدِهِ
 حَتَّى سَمِعَ التَّسْبِيحَ ، وَهِيَ الْمَعْجَزَاتُ الظَّاهِرَةُ عَلَى يَدِهِ أَكْثَرَ مِنْ أَنْ تُحْصِيَ أَي
 مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي مِنْ شَأْنِهَا أَنْ تَعَدَّ وَتُحْصَى وَمِثْلُ تَسْبِيحِ الْعَنْبِ وَالرِّمَانِ الَّتِي أَكَلَ النَّبِيُّ
 مِنْهَا حِينَ مَرَضَ فَاتَاهُ جِبْرَائِيلُ بِهَا عَلَى طَبَقٍ عَلَى مَارَوْى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ عَنْ أَبِيهِ
 الْبَاقِرِ (ع) . وَحَرَكَةُ الشَّجَرِ مِنْ شَطِّ الْوَادِي إِلَيْهِ ، وَشَهَادَتُهَا لَهُ بِالنَّبُوءِ وَالرِّسَالَةِ ،
 وَشَهَادَةُ الذُّبِّ بِذَلِكَ ، وَشَهَادَةُ النَّاقَةِ عِنْدَهُ بِرِائَةِ صَاحِبِهَا مِنَ السَّرْقَةِ ، وَقِصَّةُ سُئُالِ
 الطَّيْبَةِ الَّتِي رَبَطَهَا الْأَعْرَابِيُّ الْإِطْلَاقَ عَنْهُ وَرَجُوعِهَا إِلَيْهِ ، وَكَلَامُ الذَّرَاعِ الْمَسْمُومَةِ ،
 أَوْ حَنِينِ الْجُدَعِ مِنْ مَفَارِقَتِهِ (ص) عِنْدَ صُعُودِهِ عَلَى الْمَنْبَرِ ، وَإِخْبَارُهُ عَنِ الْمَغِيْبَاتِ كَمَقْتَلِ
 الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ (ع) ، وَهَدْمِ الْكَعْبَةِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْمَعْجَزَاتِ الْمَشْهُورَةِ الْمَسْطُورَةِ
 فِي الْكُتُبِ الْمَبْسُوطَةِ عِنْدَ الْمُخَالِفِ وَالْمُوَافِقِ .

وَبِالْجُمْلَةِ أَظْهَرَ النَّبِيُّ (ص) تِلْكَ الْمَعْجَزَاتِ وَأَدْعَى النَّبُوءَةَ وَكُلَّ مَنْ أَدْعَى
 النَّبُوءَةَ وَأَظْهَرَ الْمَعْجَزَةَ فَهُوَ رَسُولُ اللَّهِ وَصَادِقٌ فِي دَعْوَى النَّبُوءَةِ ، فَكَانَ (ص) صَادِقًا
 فِي دَعْوَى النَّبُوءَةِ وَالرِّسَالَةِ . أَمَّا الصَّغْرَى فِدَعْوَى النَّبُوءَةِ مَعْلُومَةٌ بِالتَّوَاتُرِ الْمَلْحَقِ بِالْمَعْيَانَةِ
 وَإِظْهَارِ الْمَعْجَزَةِ بِوَجْهِينِ :

أحدهما، أنه قد نقل عنه من إظهار المعجزات ما بلغ القدر المشترك منه حد التواتر، وإن كان تفاصيلها آحاد كفاي وجود حاتم، وكلام المصنف إنَّه يلايم هذا الوجه كما لا يخفى .

٣ وثانيهما، أنه أتى بالقرآن وتحدى به البلغاء والفصحاء من العرب العرباء، فمعجزوا عن الإتيان بمقدار، أقصر سورة منه مع كثرتهم وعصبيتهم وتهاكهم على ذلك حتى أعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المنازعة بالسِّيوف ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي الإتيان بشيء يدانيه، فدل ذلك قطعاً على أنه من عند الله، وعلم به كونه معجزة علماً

٦ عادياً لا يقدر فيه شيء من الإحتمالات العقلية، سواء كان إعجازه لبلاغته كما ذهبوا إليه الجمهور، أو لسلوبه الغريب ونظمه العجيب على ما اختاره بعض المعتزلة، أو لاجتماعها على ما قيل، أو للصرفة إماماً بسلب قدرتهم عند المعارضة كما اختاره السيد المرتضى، أو بصرف دواعيهم إلى المعارضة عنها مع قدرتهم كما ذهب إليه بعض المعتزلة، أو لاشتماله على الإخبار عن المغيبات على ما هو المختار عند بعض، أو لخلوه عن الاختلاف والتناقض

٩ على ما هو المختار عند بعض آخر. وأمّا الكبرى فلأن المعجزة تدل على تصديق الله تعالى لمن أظهرها، وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق وإلا لزم إغراء المكلفين بالقبيح وهو تصديق الكاذب، والتلازم باطل فالملزوم مثله، أمّا الملازمة فظاهر، وأمّا بطلان التلازم فلأن الإغراء بالقبيح عقلاً قبيح، والقبيح محال عليه تعالى للمامر، فيكون الإغراء بالقبيح منه محالاً قطعاً.

١٨ التَّبَيُّحُ الثَّانِي من المباحث الخمسة في وجوب عِصْمَتِهِ أَى فِي بَيَانِ أَنَّ النَّبِيَّ (ص) يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَعْصُوماً عَنْ جَمِيعِ الْمَعَاصِي مَا دَامَ نَبِيّاً أَوْ فِي الْجُمْلَةِ، لِيُظْهِرَ فَائِدَةَ الْمَبْحَثِ الثَّلَاثِ بَعْدَ هَذَا الْمَبْحَثِ . وَالضَّمِيرُ إِمَّا عَائِدٌ إِلَى نَبِيِّنَا أَوْ إِلَى مُطْلَقِ النَّبِيِّ (ع) لِاشْتِرَاكِ مَا ذَكَرَ مِنَ الدَّلِيلِ . وَفِيهِ رَدٌّ عَلَى الْفِرْقَةِ الْمُخَالِفِينَ . فَإِنَّ الْخَوَارِجَ جَوَّزُوا مُطْلَقَ الذُّنُوبِ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ مَعَ قَوْلِ بَعْضِهِمْ بِأَنَّ كُلَّ ذَنْبٍ كُفْرٌ وَعَامَّةُ الْمُخَالِفِينَ جَوَّزُوا الصَّغَائِرَ الْغَيْرَ الْخَمْسِيَّةَ عَلَيْهِمْ سَهَوَا، وَجَوَّزَ الْجُمْهُورُ تِلْكَ الصَّغَائِرَ عَمْدًا وَالْكِبَارَ الَّتِي مِنْ غَيْرِ الْكُذْبِ فِي أَحْكَامِ الشَّرْعِ سَهَوَا، وَبَعْضُهُمْ جَوَّزَ تِلْكَ الْكِبَارَ مُطْلَقًا، وَمِنْهُمْ

من جواز الكذب في أحكام الشرع أيضا سهوا . ولما توقّف تقرير الدليل على تحرير الدعوى فسّر العصمة بقوله :

٣ العصمة عند المحققين لطفٌ أى شىء يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن

المعصية يفعله الله تعالى بالمكلف ويوجده فيه أى ملكة خلقها الله فيه لظفا بِحيث لا يكون له داع يقضى إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية أى

٦ لا يترك طاعة ولا يرتكب معصية أصلا مع قد رتبته على ذلك المذكور من ترك الطاعة وارتكاب المعصية . وهذا معنى قولهم : « هى لطف من الله يحمله على فعل الخير ويزجره

٩ عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء » وفيه إشارة إلى ردّ ما قيل في تفسير العصمة إلى أنها خاصّة في نفس الشخص أوفى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ،

كيف ولو كان الذنب ممتنعا عن المعصوم لماصح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه واللازم باطل إتقافا ، ويؤيده قوله تعالى : « قل إنما أنا بشرٌ مثلكم يوحى

١٢ إلى » وقوله تعالى : « ولا تجعل مع الله إلها آخر » ، إلى غير ذلك من النصوص .

وإذا عرفت هذا فنقول النبيّ يجب عصمته عن جميع المعاصي عند أهل الحق

لأنه لولا ذلك الوجوب لم يحصل الوثوق بقوله أى لجازان لا يحصل الوثوق

١٥ والإعتماد على قول النبيّ ، والتالى باطل فالمقدم مثله . أمّا الشرطيّة فلأن انتفاء وجوب

العصمة يستلزم جواز صدور المعصية وهو مستلزم لجواز عدم الوثوق . وأمّا بطلان التالى

فلأنه حينئذٍ يحتمل أن يكون كاذبا في أقواله ، وعلى هذا لا يحصل الإنقياد في أمره

١٨ ونهيه ، فينتهي فائدة البعثة وهى اجراء الأحكام الشرعيّة وهو أى انتفاء فائدة

البعثة محال لاستلزامه العبث الممتنع عليه تعالى لكونه قبيحا .

وأورد عليه أن صدور الذنب عن النبيّ (ص) سيما الصغيرة سهوا لا يخلّ

٢١ بالوثوق بقوله بل إنّما يخلّ بذلك صدور الكذب فيما يتعلق بالأحكام الشرعيّة ،

ضرورة أنه يبطل دلالة المعجزة فلا يثبت وجوب العصمة عن جميع المعاصي وهو

المطلوب .

أقول المراد من الوثوق الوثوق التّام الزّاجر المانع عن متابعة مشتهيات النّفس ،
 ضرورة أنّ فائدة البعثة والتكليف إنّما يبتنى على ذلك ، ولا يخفى على المتأمّل المنصف
 ٣ أنّ صدور ذنب ما بل جواز صدوره عنه يستلزم احتمال صدور الكذب في الأحكام
 الشرعيّة عند العقل ، فيحيل الوثوق ، فلا يحصل ذلك الوثوق التّام إلا إذا وجب
 الإجتنب عن المعاصي كلّها . نعم يتّجه أنّ التّلازم مما ذكر وجوب الإجتنب عن المعاصي
 ٦ لا وجوب ملكة الإجتنب عنها ، والمدعى وجوب العصمة التي هي ملكة الإجتنب عنها على
 أنّ المخلّ بالوثوق إنّما هو ظهور المعصية لا صدورها والكلام في صدور المعصية لا
 في ظهورها فليتأمّل .

٩ المبجّثُ الثّالثُ في أنّهُ أَى نبيّنا (ص) أو مطلق النّبيّ (ع) معصومٌ مِن
أوّل عُمُرِهِ إلى آخِرِهِ قبل البعثة وبعدها عن جميع أنواع المعاصي عمدا وسهوا خلافا
 لجمهور المتكلمين من الخوارج القائلين بجواز الكفر عليه قبل البعثة وبعدها ، وغيرهم ممّن
 ١٢ جاز صدور الكبائر والصّغائر عمدا وسهوا قبل البعثة ، وذلك لِعَدَمِ انْقِيَادِ النّقُودِ
إلى طاعة من عهده أي علم منه فيسأل كيف عُمُرُهُ أي قبل البعثة شيء من أنواع
المعاصي والكبائر وما تنقرُ النّفْسُ مِنْهُ من الصّغائر الخسيسة كسرقة لقمعة و
 ١٥ تظفيف حبة ولا يخفى أنّ ذكر الكبائر هذه والصّغائر بعد المعاصي تخصيص بعد تعميم
 لكونها أقوى المعاصي وأبعدها من الصدور عن الأنبياء ، ولهذا اتّفق جمهور المخالفين
 على امتناع صدورها عنهم بعد البعثة . والحق أنّ صدور المعاصي عنهم قبل البعثة كصدورها
 ١٨ عنهم بعدها موجب لعدم إطاعتهم وعدم انقياد أمرهم ونهيم فينتفى فائدة البعثة كما
 عرفت آنفا .

وأنت خير بأنّ هذا الدليل راجع إلى الدليل المتقدّم فالكلام فيه كالكلام في
 ٢١ ذلك ، ولا يثبت عصمة الأنبياء عن جميع المعاصي مطلقا . فما ورد في الكتاب والسنة مما
 يؤهم صدور معصية عنهم فمحمول على ترك الأولى بناء على «أقيل : حسنات الأبرار سيئات
 المقربين» أو ما دل بوجه آخر كما حققه سيد المرتضى في تنزيه الانبياء وغيره في غيره .

المبحث الرابع في تفضيل النسبيّ (ص) على غيره ممن بعث إليه يَجِبُ أَنْ

يَكُونُ النَّسَبِيُّ (ص) أَفْضَلَ أَهْلِ زَمَانِهِ المبعوث هو إليهم أي أعلم وأكمل منهم ، لأنه لو لم

يكن أفضل منهم لكان إمّا مساويا أو مفضولا لهم وكلاهما باطلان ، الأول لامتناع

الترجيح من غير مرجح ، والثاني لِقُبْحِ تَقْدِيمِ الْمَفْضُولِ النَّاقِصِ عَلَى الْفَاضِلِ

الكامل عقلاً وسمعاً . أمّا عقلاً فظاهر وأمّا سمعاً فلأنّه قال الله تعالى : « أَفَمَنْ

يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ

تَحْكُمُونَ » ومن البيّن انّ هذا الاستفهام التقريري يدلّ على قبح تقديم المفضول على

الفاضل سمعاً بل عقلاً أيضاً . وكان الأفضليّة هي هنا ليست بمعنى الأفضليّة في قولهم :

« الأنبياء أفضل من الملائكة » لكونها بمعنى أكثرية الثواب عند الله ، بخلاف ما نحن فيه

لكونها بمعنى الأكليّة وهو المراد من أفضليّة الإمام من الرعيّة على ما سيجيء وان كانت

أكثرية الثواب ثابتة للنبيّ والإمام أيضاً .

المبحث الخامس في تنزيه النسبيّ (ص) يَجِبُ أَنْ يَكُونُ النَّسَبِيُّ (ص) مُتَزَهِّئاً

عن جميع ما يوجب التنزّه عنه سواء كان فيما يتعلّق به مثل عن دِنَانَةِ الْآبَاءِ لكفر أو بدعة

أو صنعة دنيّة كالحياسة و عَهْرِ الْأَمْهَاتِ أي زنائهنّ كما روى عن النسبيّ (ص) : « لم يزل

يتقلني الله من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام الزكيّة » أو كان في نفسه إمّا في أحواله

من الصفات الخسيّة كالبول في الطريق والصنایع الرديّة و الرذائل الخلقية - بالضم -

أي الأخلاق الذميمة ، كالفضاظة والغلظة والبخل والحسد وما أشبه ذلك ، وإمّا في ذاته

وخلقته من الأمراض المزمنة و العيوب الخلقية - بالكسر - الدالة على خسة صاحبها

كالبرص والجذام والأبنة وما أشبه ذلك لِإِذَا فِي ذَلِكَ المذكور كآله من النقصين

الموجب لسقوط وقعه عن القلوب فَيَسْقُطُ مَحَلُّهُ ومنزله أي وقعه وشأنه عن القلوب

أي قلوب الأمة فلا يتقادون لأوامره ونواهيّه و المطلوب من البعثة خلافه أي

خلاف ذلك السقوط وهو ارتفاع وضع النسبيّ (ص) وعظم شأنه في القلوب ، فيختلّ

بذلك أمر البعثة ، بل يجب أن يكون النبيّ (ص) متّصفاً بصفات الكمال من كمال العقل والذكاء وقوّة الرأى والتّدبير وفرط الشّجاعة والسّخاوة إلى غير ذلك ليحصل المطلوب من البعثة وتنظيم أمرها على ما ينبغي .

الفصل السادس

من الفصول السبعة

فى الإمامة

أى فى إثبات الإمامة للأئمة (ع) أوفى بيان أحكامها على قياس ما عرفت فى عنوان فصل النبوة وفيه خمسة مباحث :

- ٦ المبحث الأول فى بيان وجوبها، ولما توقّف معرفة وجوبها على معرفة مفهومها فسرها بقولها الإمامة وهى فى الأصل بمعنى الإيتام والإقتداء، ومنها الإمام لمن يؤتمّ به كالإزار لما يوتر به، كذا فى الكشاف وفى العرف رياسة عمّامة بالنسبة إلى جميع الناس فى الدين والدنيا
- ٩ جميعا لشخص واحد من الأشخاص . فالرياسة جنس شامل للمحدود وغيره ، وقيد العموم لإخراج الرياسة الخاصة كالرياسة فى بعض النواحي ، وإيراد الظرفين للتمييز على أنّ المعتبر فى الإمامة هو الرياسة بحسب الدين والدنيا معا ، والقيد الأخير للتمييز على أنّه لا بد أن يكون الإمام فى كلّ عصر واحداً متعدداً . وأمّا ما قيل إنّ الرياسة جنس قريب
- ١٢ والجنس البعيد هو النسبة المشتركة بين المقولات السبع العرضية النسبية ففيه نظر ، لأنّ كون النسبة جنساً ممنوعاً ، لأنّ تلك المقولات أجناس عالية ، والنسبة عرض عام لها على رأيهم ، ولولمّا فكون النسب من الأعراض النسبية ممنوعاً ، ولولمّا فكون
- ١٥

- ٣ الرياسة جنسا قريبا ممنوع ، لجواز أن يكون جنسا متوسطا ، وكذا ما قيل أنها بمنزلة الجنس محل نظر ، إذ الظاهر أن هذا التعريف حدّ إسمي للإمامة والرياسة جنس إسمي لها ، لكونها ماهية اعتبارية . وأمّا ما قيل أن الظرفين للإحتراز عن الرياسة العامة في أحدهما ففيه ان الرياسة العامة بهذا الوجه احتمال عقلي لا يلتفت إلى الإحتراز عنه في التعريفات . وما قيل ان القيد الأخير يجوز أن يكون للإحتراز عن النسبة المشتركة كنسبة موسى وهارون عليهما السلام - أو عن رياسة الأمة إذا عزلوا الإمام لفسقه ، يرد عليه أنه لا بد في التعريف من قيد آخر لإخراج النسبة مثل النسيابة عن النبي كما هو المشهور ، وعلى هذا الحاجة في الإحتراز عن النسبة المشتركة إلى ذلك القيد . والقول بان المحدود هو الإمامة المطلقة الشاملة للنسبة فلا حاجة إلى قيد النسيابة عن النبي لإخراجها لا يساعده العرف المشهور وسوق الكلام في هذا المقام ، مع أنه لا حاجة حينئذ إلى إخراج النسبة المشتركة أيضاً . وأمّا حديث رياسة الأمة عند عزل الإمام فكلام مبني على رأى أهل السنة على وفق أئمتهم الفاسقة الفاسدة .
- ١٢ وقد توهم بعضهم أنه لا بد في التعريف من قيد « بحق الأصالة » لإخراج رياسة نائب فوض الإمام إليه عموم الولاية ، وفيه أنه إن اراد بعموم الولاية العموم المعتبر في ذلك التعريف فهو احتمال عقلي لا يقدر في التعريفات ، وإن اراد العموم في الجملة كعموم الولاية الثابت للمجتهدين فلا شك أن قيد العموم المذكور أخرج تلك الرياسة ، على أن قيد النسيابة عن النبي (ص) كاف في إخراجها على التقديرين كما لا يخفى .
- وهي أي الإمامة واجبة عقلاً . اختلفوا في أن نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب أولاً وعلى تقدير وجوبه واجب على الله أو على العباد وإما عقلاً أو سمعاً ، فذهب أهل الحق إلى أنه واجب على الله تعالى عقلاً ، ووافقهم الاسماعيلية إلا أن أهل الحق يوجبون عليه تعالى لحفظ قواعد الشرع والاسماعيلية ليكون معرف الذات الله وصفاته بناء على ما هو مذهبهم من أنه لا بد في معرفته تعالى من معلم . وذهب أهل السنة إلى أنه واجب على العباد سمعاً ، واكثر المعتزلة والزيدية إلى وجوبه عليهم عقلاً وقيل عقلاً وسمعاً معا ، وذهب الخوارج إلى عدم وجوبه مطلقاً ، وقيل يجب عند الخوف لامع الأمن وقيل بالعكس .

فمقصود المصنّف أنّ نصب الإمام واجب على الله تعالى عند انتفاء النبيّ (ص)
 لحفظ الشّرع عقلاً لاسمعا ، وذلك لأنّ الامامة الأظهر أن يقول «لأنّها» أى الإمامة
 ٣ يعنى الإمام لطفٌ فإنّنا نعلم قطعيّاً أنّ النّاس إذا كان لهم رئيسٌ أى حاكم
 ينصفُ أى ينتقم لليمظلومِ أى لأجله من الظالمِ ويردّ ع الظالمِ ويمنعه
 عن ظلمه بل يزجر النّاس عن جميع المعاصي والمحظورات ، ويحثّهم على الطاعات
 والعبادات ، وبالجملة يؤيّد قوانين الشّرع وينفذ أحكامه على أبلغ وجه وأتمّ طريق
 ٦ كانوا أى النّاس إلى الصّالح فى الدّين أقربَ ومن الفساد فيه أبعده منهم إذا لم
 يكن رئيس كذلك قطعاً ، ومن البيّن أنّ الإمام جامع لتلك الصّفات فيكون مقرّباً
 للعباد إلى الطاعات ومبعداً لهم من المحظورات ، فيكون لطفاً إذ لا معنى للطف إلا
 ٩ هذا . وإذا ثبت أنّ الإمام لطف وقد تقدّم أنّ اللّطف واجبٌ على الله عقلاً ،
 فنصب الإمام واجب عليه تعالى عقلاً .

١٢ وأقوى شبهة الخصم أنّه إن أريد أنّ امام الظاهر المتصرّف فى أمور العباد لطف
 واجب فهو خلاف المذهب ، وإن أريد أنّ الإمام مطلقاً كذلك فهو ممنوع لأنّ الإمام
 إنّما يكون لطفاً إذا كان ظاهراً زاجراً عن القبائح ، قادراً على تنفيذ الأحكام ، واعلاء
 لواء الإسلام ، وهو مدفوع بأنّ وجود الإمام مطلقاً لطف وتصرفه لطف آخر ، ضرورة
 ١٥ أنّ لكلّ منها مدخلاً فى القرب إلى الطاعة والبعد عن المعصية ، إلا أنّ الثّانى أقوى من
 الأوّل ، بناء على تفاوت مراتب القرب والبعد ، لكنّ الأوّل لطف لمانع عنه ، فكان
 ١٨ واجباً قطعاً ، وأمّا الثّانى فهو لطف له موانع من جهة العباد لشدة عنادهم وغلبة مخالفتهم
 للحقّ ومتابعتهم للأهواء حتى كاد أن يقعوا فى الفساد وتكثير الفتن فى البلاد ، ويؤيّد
 ما روى عن أمير المؤمنين (ع) أنّه قال : « لا يخلو الأرض من قايمة لله بحجته إمّا ظاهراً
 مشهوراً أو خائفاً مغموراً لئلا يبطل حجج الله وبيداته » .

٢١ أقول : بهذا التّقرير ظهر فساد ما قال بعض المحقّقين أنّه لو كفى فى كون الإمام
 لطفاً وجوده مطلقاً من غير ظهوره وتصرفه لكان العلم بكونه مخلوقاً فى وقت ما مع عدم

وجوده بالفعل كافيًا أيضًا فلا يكون وجوده بالفعل واجبًا ، وذلك للقطع بأن وجود الإمام بالفعل لطف لآمانع عنه ، وان كان مجرد كونه مخلوقًا في وقت ما لطف أيضًا وقد تقرر ان كل لطف لآمانع عنه واجب على الله تعالى ، فوجوده بالفعل واجب عليه -
٣ تعالیٰ قطعاً .

المبحث الثاني من المباحث الخمسة في بيان عصمة الامام يَجِبُ أَنْ يَكُونَ
٦ الامامُ مَعْصُومًا عند اهل الحق ، ووافقهم الاسماعيلية خلافا لسائر فرق المخالفين ، والدليل على ذلك من وجوه بعضها عقلي وبعضها نقلی ، والمصنّف أورد ههنا ثلاثة عقلية وواحدة نقلية فقال وإلا تسلسل أي وان لم يجب كون الامام معصوما لجاز التسلسل ، أو ان لم يكن معصوما لوقع التسلسل ، وعلى التقديرين التلازم باطل قطعاً فالملزوم مثله ، والملازمة لأن الحاجة الثابتة للعباد الداعية إلى الإمام إنتهاهي من جهة الأمور المقربة إلى الطاعة والمبعدة عن المعصية ، مثل ردّ الظالم عن ظلمه
٩ والانتيصاف لليمظنوم منه أي من الظالم ليكون لظفا بناء على جواز ترك الطاعة وارتكاب المعصية من العباد لعدم عصمتهم على ما عرفته تفصيلا ، فلا يجوز أن يكون
١٢ الإمام غير معصوم بل جاز الخطاء بترك الطاعة وارتكاب المعصية لا فتتقرر إلى إمام آخر ليكون لظفا بالنسبة إليه ، ضرورة أن اشتراك العلة يستلزم اشتراك المعلول ، و ذلك الإمام الآخر على تقدير عدم عصمته يفتقر إلى ثالث وهو إلى رابع وهكذا إلى غير النهاية لظهور امتناع الدور التلازم على تقدير العود ، فلجواز أن يكون الإمام غير معصوم
١٥ ذهب سلسلة الأئمة إلى غير النهاية وتسلسل ولزم التسلسل .
١٨

أقول لا يخفى عليك أن هذا الدليل إنتها يدل على وجوب عصمة الإمام في الجملة لاعلى وجوب عصمته مطلقا ، لجواز إنتهاء تلك السلسلة إلى إمام معصوم ، اللهم إلا أن يقال لاقائل بالفصل ، فوجوب عصمة الإمام في الجملة يستلزم وجوب عصمته مطلقا .
٢١

ثم أقول يمكن الإستدلال على هذا المطلب بالخلف ، بأن يقال لوجاز أن يكون

الإمام غير معصوم لافتقر إلى امام آخر لما ذكر، فوجب أن يكون ذلك الإمام الآخر موجودا معه لكونه لطفًا بالنسبة إليه ، واللفظ واجب على الله على ما تقدم ، وحينئذ يلزم أن يكون هذا الإمام إماما ، ضرورة أنه لارئاسة له على إمامته فلا يكون رياسته عامة هذا خلف . ولأنه عطف على ما يفهم من فحوى الكلام ، كأنه قال يجب أن يكون الإمام معصوما لأنه لو لم يكن معصوما لتسلسل ، ولأن الإمام لو لم يكن معصوما لجاز أن يفعل معصية والتالي باطل فالقدم مثله ، أمّا الشرطيّة فظاهرة غنيّة عن البيان وأمّا بطلان التالى فلأنه لو فعلت المعصية فلا يخلو إما أن يجب الإنكار عليه أولا ، فإنَّ وَجِبَ الْإِنْكَارُ عَلَيْهِ أى على الإمام الفاعل للمعصية بطريق الفرض أو على فعله لها سَقَطَ مَحَالُّهُ أى وقع الامام مِنَ الْقُلُوبِ وإذا سقط من القلوب انتفعت فائدة نَصْبِهِ وهى فائدة أقواله وأفعاله ليحصل القرب الى الطاعة والبعد عن المعصية بسببه ، فيكون نصبه عبثا محالا على الله تعالى لقبحه هذا خلف .

ويمكن الاستدلال على استحالة وجوب الإنكار بظاهر قوله تعالى : « أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ » لدلالته على وجوب إطاعة الإمام ظاهرا ، وإن لم يجب الإنكار عليه سَقَطَ حُكْمُ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أى وجوبها وهو أى سقوط حكمها مُحَالٌ كما سيأتي في آخر الباب ، وإذا ثبت استحالة كل من التلازمين ثبت استحالة المنزوم قطعاً ، فيكون فعل الإمام معصية باطلا وهو المطلوب . وأنت تعلم أنه لو استدل بأنه لو فعل المعصية لسقط عن القلوب وانتفت فائدة نصبه كما استدل بذلك على وجوب عصمة النبي (ص) من أول عمره إلى آخره لكان أولى كما لا يخفى . ولأنه أى الإمام حَافِظٌ لِلشَّرْعِ أى مؤيد له منفذ لأحكامه بين الناس جميعاً ، وكل من كان حافظا للشرع بهذا الوجه فَلَا بُدَّ مِنْ عِصْمَتِهِ أى الإمام ، أمّا الصغرى فلا اعتبار عموم الرياسة في الدين والدنيا في الإمامة على ماسبق ، وأمّا الكبرى فلأن من كان حافظا للشرع بالوجه المذكور لا بد أن يكون آمنا عند الناس من تغيير شيء من أحكامه بالزيادة والتقصان ، وإلا لم يحصل الوثوق بقوله وفعله فلا يتابعه

العباد فيها، فيختل الرياسة العامة وينتفي فائدة الامامة هذا خلف . فلا بد أن يكون معصوما ليؤمن على صيغة المضارع المجهول من الايمان المسأخوذ من الأمن للتعددية

٣ من الزيادة والنقصان أى ليجعل آمنة من الزيادة والنقصان فى تبليغ الأحكام ، فثبت رياسته العامة فى الدين والدنيا ، وإلا لم يكن آمنة من ذلك على ما لا يخفى .

أقول : هذا الدليل قريب إلى ما استدلل به على وجوب عصمة النبى (ص) من أنه

٦ لو لم يكن معصوما لم يحصل الوثوق بقوله فينتفى فائدة البعثة وعلى هذا لا يرد عليه بعض ما أورده

بعض المحققين من أن الإمام ليس حافظا للشرع بذاته بل بالكتاب والسنة وإجماع الأمة

واجتهاده الصحيح ، وأيضا لا حاجة إلى إثبات الصغرى بأنها إتفاقيه أو بأن الشرع لا بد له

٩ من حافظ وحافظه لا يجوز أن يكون الكتاب ولا السنة ولا الإجماع ولا القياس ولا البرائة

الأصلية ، فتعيّن أن يكون هو الأمام كما فى بعض الشروح ، لأن دعوى الإتفاق لا بيته

لها ، وحصر الحافظ فى الأقسام المذكورة ممنوع لجواز أن يكون الحافظ هو الله تعالى او ملكا

١٢ على أن ما ذكره فى إبطال كون الحافظ غير الإمام من تلك الأقسام محل تأمل وهكذا

حقيق ودع عنك ما قيل أوقال .

وأعلم أنه ربما يختلج فى بعض الأوهام أن هذا الدليل يقتضى أن يكون العصمة

١٥ شرطا فى المجتهد لانه حافظ للشرع ، فلا بد أن يكون معصوما ليؤمن من الزيادة والنقصان ،

وكذا الدليل المذكور قبله ، لأنه لو فعل المعصية سقط من القلوب وانتفت فائدة الاجتهاد ،

أوسقط حكم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وكلاهما باطلان لكنها ليست شرطا فيه

١٨ على ما تقرّر فى محله ، وهو مدفوع بأن المجتهد ليس حافظا للشرع بين جميع الناس بل

مظهر له على من قلّده ولا يجب فيه أن يكون آمنة من الزيادة والنقصان على سبيل القطع ،

بل يكفى حسن الظن به ، وكذا فعل المجتهد معصية لا يلزم انتفاء فائدة الإجهاد لأن

٢١ فائدة وجوب العمل بقوله على من قلّده ، ويكفى فيه حسن الظن بصدقه بعد ثبوت

الإجهاد ، وذلك بشرط العدالة فيه ، وبالجملة مرتبة الإجهاد لكونها دون مرتبة الإمامة

يحصل باجماع شرائطها المشهورة المسطورة فى كتب الاصول . ويكفى فى وجوب العمل

يقول المجتهد حسن الظنّ بصدقه المنفرد على ثبوت عدالته بعد حصول شرايط الإجتهاد كما تقرّر في محله ، بخلاف مرتبة الإمامة فإنّها رياسة عامّة بحسب الدين والدنيا ، ومن اليقيني أنّها لا يحصل لشخص إلاّ بعد أن يكون معصوماً منا من الخطاء والزيادة والنقصان في أحكام الشرع ، وإلاّ لاختلفت تلك الرياسة العامّة وانتفت فائدة الإمامة كما لا يخفى على من له طبع سليم وعقل مستقيم .

٦ وليقوليه تعالى : « لا ينال عهد الظالمين » في جواب ابراهيم حين طلب الإمامة لذريته بدلالة سابق الآية ، فيكون معناه انّ عهد الإمامة لا ينال الظالمين ، وغير المعصوم ظالم ولو على نفسه ، فيازم أن لا يناله الإمامة قطعاً .

٩ واعترض عليه بأنّه يجوز أن يكون المراد من العهد عهد النبوة ، وبأنّه يجوز أن يكون المراد من الظلم المعصية المسقط للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح أو التعدّي على الغير ، وكلّ منهما أخصّ من مطلق المعصية فلا يستلزمه عدم العصمة ، والكلّ مدفوع بأنّ العهد أعمّ من النبوة والإمامة ، والتخصيص خلاف الأصل مع انّ سابق الآية يؤيد ذلك كما لا يخفى ، والإستدلال مبنى على الظاهر وتخصيص الظلم بما ذكر مع انه غير ظاهر لا يقدح في المقصود لعدم الفرق بين المعاصي اتفاقاً فنفاة بعضها للإمامة يستلزم منافاة كلّها لها ، نعم يتّجه أنّ العصمة على ما فسّرت هي ملكة الإجتنباب عن المعاصي ، فانتهائها لا يستلزم ثبوت المعصية . اللهم إلاّ أنّ يفسر العصمة بعدم خلق الله الذنب في العبد على ما قيل .

١٨ واعلم انّ ما ذكره في النسبيّ من وجوب عصمته من أوّل عمره إلى آخره وتنزيهه عما لا يليق بشأنه مع دليلها جاز في الإمام بعينه ، وإنّما ترك بالمقايسة ، والحق أنّ الإمامة بمنزلة النبوة في أكثر الأحكام والأدلة لكون الامام نائباً عن النبيّ قائماً مقامه من عند الله سيما امير المؤمنين (ع) كما يشير اليه قوله تعالى : « وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ » الحمد لله الذي هدانا لهذا .

المبحث الثالث من المباحث الخمسة في طريق معرفة الامام ، اتفقوا على انّ

الإمامة يثبت بالتخصيص من الله ومن يعلمه بها من نبيّ أو إمام لكن ذهب أهل السنّة إلى أنّها تثبت ببيعة أهل الحلّ والعقد أيضا ، وبوافقهم بعض المعتزلة والصّاحبة من الزيدية ، وقالت الجارودية يثبت أيضا بخروج كلّ فاطمي بالسيف إذا كان عالما بأمور الدين شجاعا داعيا إلى الحق .

وقال أهل الحق من الشيعة الإمام يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَنْصُوصًا عَلَيْهِ أَى لَا

يُثَبِّتُ الْإِمَامَةَ بِالْبَيْعَةِ أَوِ الْخُرُوجِ كَمَا زَعَمَ الْمُخَالِفُونَ ، بَلْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَنْصُوصًا عَلَيْهَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِمَّا بِإِعْلَامِ مَعْصُومٍ أَوْ بِإِظْهَارِ مَعْجَزَةٍ ، لِأَنَّ الْإِمَامَةَ مَشْرُوطَةٌ بِالْعَصْمَةِ ، وَكُلُّ مَا هُوَ مَشْرُوطٌ بِالْعَصْمَةِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَنْصُوصًا عَلَيْهِ كَذَلِكَ . فَالْإِمَامَةُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَنْصُوصًا عَلَيْهَا كَذَلِكَ ، أَمَّا الصَّغْرَى فَلَمَّا تَقَدَّمَ مِنَ الْبُرَاهِينِ ، وَأَمَّا الْكُبْرَى ففِيهَا لِأَنَّ الْعَصْمَةَ مِنَ الْأُمُورِ الْبَاطِنَةِ النَّبِيَّ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا اللَّهُ الْعَلَّامُ الْغَيْبُ أَوْ مَنْ يَعْلَمُهَا

وَإِذَا كَانَتْ الْعَصْمَةُ كَذَلِكَ فَكُلُّ مَا هُوَ مَشْرُوطٌ بِهَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَنْصُوصًا عَلَيْهِ مِنْ اللَّهِ

بِأَحَدِ الْوَجْهَيْنِ حَتَّى يَظْهَرَ عَلَى النَّاسِ وَيُثَبِّتَ عِنْدَهُمْ ، وَيُؤَيِّدُ ذَلِكَ مَا رَوَى عَنْ قَائِمِ

آلِ مُحَمَّدِ ابْنِ الْقَاسِمِ مُحَمَّدِ الْمَهْدِيِّ صَاحِبِ الْأَمْرِ عَلَيْهِ وَعَلَى آبَائِهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ

أَنَّهُ سُئِلَ فِي حَالِ صِبَاهِ بَحْضَةَ أَبِيهِ الْإِمَامِ الزَّكِيِّ الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ (ع) أَنَّهُ مَا الْمَانِعُ عَنْ

أَنْ يُخْتَارَ الْقَوْمُ أَمَامًا لَأَنْفُسِهِمْ ؟ فَقَالَ (ع) : عَلَى مَصْلَحٍ أَمْ مَفْسَدٍ ؟ قَالَ السَّائِلُ : بَلْ عَلَى

مَصْلَحٍ ، فَقَالَ (ع) : بَلْ يَجُوزُ أَنْ يَقَعَ خَيْرَتُهُمْ عَلَى الْمَفْسَدِ بَعْدَ أَنْ لَا يَعْلَمُ أَحَدٌ مَا يَخْطُرُ

بِبَالِ غَيْرِهِ مِنْ صِلَاحٍ أَوْ فِسَادٍ ؟ قَالَ : بَلَى ، فَقَالَ ، (ع) : فَهِيَ الْعِلَّةُ ، ثُمَّ أَيْدُ ذَلِكَ

بِوَاقِعَةِ مُوسَى (ع) وَاخْتِيَارِهِ مِنْ أَعْيَانِ قَوْمِهِ لِمِيقَاتِ رَبِّهِ سَبْعِينَ رَجُلًا مَعَ كَوْنِهِمْ مُنَافِقِينَ

فِي الْوَاقِعِ عَلَى مَا نَطَقَ بِهِ الْقُرْآنُ . فَكُلَّابِدٌ فِي ثُبُوتِ الْإِمَامَةِ مِنْ نَصِّ مَنْ يُعْلَمُ

عِصْمَتُهُ مِنْ نَبِيِّ أَوْ إِمَامٍ مِثْلًا عَلَيْهِ أَى عَلَى إِمَامَةِ إِمَامٍ .

الظّاهر أنّ المراد من النصّ هيلها ما يقابل الظّاهر كما هو مصطلح الأصوليين ،

ويحتمل أن يراد به مطلق التعيين كما يلائمه وقوع لفظ التعيين مقام النصّ مع ترك ما يتعلق

به اعني قوله «عليه» في بعض النسخ . وأنت تعلم أنّ في النسخة الأولى احتمالات كثيرة

من حيث التركيب ، وفي الثانية أكثر منها فلا تغفل ، أَوْ مِّنْ ظُهُورٍ مُّعْجَزَةٍ عَلِيٍّ
 يَدُهُ أَي الْإِمَامِ تَدُلُّ تَلَكَّ الْعَجْزَةَ عَلِيٍّ صَدَقَهُ فِي دَعْوَى الْإِمَامَةِ . مِمَّا اسْتَدَلَّ بِهِ عَلَى
 ٣ هذا المطلب انه لا شك ان الإمامة من أهم أمور الدين وأعظم أركانه قطعاً ، وعادة الله
 وسيرة النبيّ (ص) انتهما لاهمّان التنصيص على أدنى ما يحتاج إليه من أحكام الشرع
 مثل ما يتعلق بالإستنجا وقضاء الحاجة فإظنك بأعظمها .

٦ المبحث الرابع في أفضلية الامام من الرعية ، يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْأَمَامُ أَفْضَلَ

وأكمل في الفضائل مِنَ الرَّعِيَّةِ أى جميع من هو تحت إمامته ورياسته خلافاً للجمهور
 لِمَا تَقَدَّمَ فِيهِ النَّبِيُّ (ع) مما يدل على أفضليته من الأمة عقلاً وسمعا . والظاهر
 ان الرعية فعيلة بمعنى المفعول من الرعاية لرعاية الإمام ايّاهم ، والتاء إما للنقل أو
 ٩ للتأنيث لجرانها على موصوف مؤنث محذوف كالفرقة كما قالوا في الحقيقة .

المبحث الخامس في تعيين الأئمة - عليهم السلام - بعد رسول الله (ص) ، الْإِمَامُ

١٢ بَعْدَ الرَّسُولِ (ص) بلا فصل امير المؤمنين وامام المتقين عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، (ع)
 الظاهر ان الإمام لا يطلق إلا ، على من هو حق في دعوى الإمامة وأمّا الكاذب الغاصب
 لها كابي بكر وعمر وعثمان فانما يطلق عليه عند أهل الحق الخليفة دون الإمام فلا حاجة
 إلى تقييد الإمام بالحق هيئتها كما وقع في بعض العبارات ، وأنت تعلم انه على هذا لا بد من
 ١٥ حمل الرياسة في تعريف الإمامة على الرياسة الصحيحة كما هو المتبادر منها .

فالإمام بعد رسول الله (ص) بلا فصل عند قوم العباس بن عبد المطلب عمّ

١٨ الرسول ، وعند جمهور المخالفين ابو بكر بن ابي قحافة وعند أهل الحق امير المؤمنين
عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (ع) لِلنَّصِ هو اللفظ المفيد الذي لا يحتمل غير المقصود ، وقد
 يطلق ويراد به الدليل النقلى من الكتاب والسنة وكأنه المراد هيئتها المتواترة هو ما
 ٢١ اخبر به جمع كثير لا يتصور تواطؤهم على الكذب ولا يعتبر فيه عدد معين كما قيل بل مصداقه
 العلم بلا شبهة من كثرة المخبرين على ما هو التحقيق مِنَ النَّبِيِّ (ع) على إمامة امير المؤمنين
 (ع) كحديث الغدير وبيانه أنه لما نزل قول تعالى : « يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ

- إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ، وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَاتَهُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا كُنْتُمْ
 مِنَ النَّاسِ « الآية حين رجوعه عن حجة الوداع نزل النبي (ص) بغدير خم وهو
 ٣ موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وقت الظهيرة في يوم شديد الحر حتى ان الرجل كان
 يضع رداءه تحت قدمه من شدة الحر قام النبي (ص) بجمع الرجال فصعد عليهما وقال :
 « معاشر المسلمين ! أليست أولى بكم من أنفسكم ؟ » قالوا : بلى ، فاخذ بضبع أمير المؤمنين (ع)
 ٦ ورفع حتى نظر الناس إلى بياض ابط رسول الله (ص) وقال « من كنت مولاه فعليّ مولاة
 اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله » فلم ينصرف
 ٩ الناس حتى نزل قوله تعالى : « الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ
 نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا » فقال النبي (ص) : « الحمد لله على إكمال
 الدين وإتمام النعمة ورضاء الله برسالتى وبولاية على بعدى » . ولا يخفى ان الحديث المذكور
 على الوجه المسطور يدل على إمامة أمير المؤمنين (ع) بعد النبي (ص) بلا فصل .
- ١٢ وأجاب المخالفون عنه بمنع صحة الحديث ومنع دلالته على المدعى بوجوه مختلفة
 مذكورة في الكتب المشهورة والكل مكابرة . أمّا الأول . فلأن الحديث متواتر معنى ،
 ومنع التواتر إمّا لمحض العناد أو لأنه « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم
 ١٥ غشاوة ولهم عذاب عظيم » . وأمّا الثانى ، فلأن كل ذى عقل له شايبة من الإنصاف
 يعلم ان نزول النبي (ص) في زمان ومكان لا يتعارف فيهما النزول وصعوده على منبر
 من الرجال ، وقوله في حق مثل أمير المؤمنين (ع) « من كنت مولاه فعليّ مولاة » ودعاه
 ١٨ بالوجه المذكور ليس إلا لأمر عظيم الشأن جميل القدر كمنصبه للإمامة ، لا بمجرد إظهار
 محبته ونصرته سيما مع قوله : « أليست أولى بكم من أنفسكم » مع وقوع هذه الصورة
 بعد نزول الآية السابقة ونزول الآية اللاحقة بعدها ، فلا بد أن يكون المراد من المولى
 ٢١ هو المتولى للتصرف في أمور العباد لا الناصر والمحب ولا غيرهما من معانى المولى أى هو
 الأولى بالتصرف في حقوق الناس والتدبير لأموالهم بعدى كما إننى كذلك الآن ، ولا
 معنى للإمامة إلا هذا ، والمنازع في ذلك مكابر لا يلتفت إليه . وكحديث المنزلة وهو

قوله (ص) لاميرو المؤمنين (ع) حين خرج إلى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة «أنت منى بمنزلة هارون من موسى (ع) إلا أنه لا نبي بعدي». ومن البيّن المكشوف أن مقام الاستخلاف وقوله: «إلا أنه لا نبي» بعدي يدلّان على أن المراد من المنزلة هو المرتبة المتعلقة باستحقاق التولي والتصرف في أمور العباد، وقد كانت مرتبة هارون من موسى في ذلك الإستحقاق أقوى من مرتبة غيره من أصحاب موسى (ع) فكذا مرتبة امير المؤمنين (ع) فيه يكون أقوى من مرتبة غيره فيكون هو الإمام، وايضا الإستثناء يدلّ على أن كل منزلة كانت لهرون بالنسبة الى موسى مما تتعلق بإعانتة ونصرة دينه ثابتة لامير المؤمنين (ع) سوى النبوة، ومن منازل هارون من موسى انه قد كان شريكاً له في النبوة ومن لوازم ذلك استحقاق الطاعة العامة بعد وفاة موسى لوبيق، فوجب أن يثبت هذا لامير المؤمنين (ع) لكن امتنع الشركة في النبوة بالإستثناء، فوجب أن يبقى مفترض الطاعة على الأمة بعد النبوي (ص) بلا فصل عملاً بالدليل بأقصى ما يمكن.

وأجاب الخصم ههنا بمثل ما اجاب سابقا ولا يخفى على المنصف ما فيه من المكابرة والعناد كما هو عادة اهل الفساد.

ولأنه عطف على قوله: «لانتص» والضمير لامير المؤمنين (ع) أفضل من جميع الصحابة وأكمل منهم في الفضائل والكمالات لقوله تعالى: «وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ» حيث جعله الله تعالى نفس الرسول بناء على ما صرح به أئمة التفسير من أن المراد من أنفسنا هو امير المؤمنين (ع) عبر عنه بصيغة الجمع تعظيماً لشأنه. ومن البيّن أنه ليس المراد من النفسية حقيقة الاتحاد بل المراد المساوات فيما يمكن المساوات فيه من الفضائل والكمالات لأنه أقرب المعاني المجازية إلى المعنى الحقيقي فيحمل عاينها عند تعذر الحقيقة على ما هو قاعدة الأصول. ولا شكك ان الرسول أفضل الناس اتفاقاً ومساوى الأفضل على جميع الناس أفضل عليهم قطعاً.

ولاحتياج النبي (ص) عطف على قوله تعالى إليه أي امير المؤمنين في المباهاة دون غيره ممن وقع النزاع في أفضليتهم بعد النبي (ص)، وذلك لأنه

- لما نزلت آية المباهلة وهي قوله تعالى « فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ » دعا رسول الله (ص) وفد نجران الى المباهلة وهي الدعاء على الكاذب من الفريقين ، وخرج معه علي وفاطمة والحسن والحسين (ع) لاغير ، وهو يقول إذا أنا دعوت فأمنوا ، وقد اتفق أئمة التفسير على أن المراد من قوله «ابنائنا» هو الحسن والحسين (ع) ومن قوله «نساءنا» هو فاطمة (ع) ومن قوله «انفسنا» امير المؤمنين (ع) ولاشك ان ذلك يدل على احتياج النسبى (ص) في إتمام أمر المباهلة إليهم دون غيرهم ، ومن احتاج النسبى إليه في امر الدين خصوصاً مثل هذه الواقعة العظيمة التي هي من قواعد النبوة ودلائل علو المنزلة عند الله تعالى أفضل من غيره قطعاً ، والمنازعة في ذلك مكابرة غير مسموعة ، فيكون امير المؤمنين (ع) أفضل من غيره وأفضليته أدلة لا تحصى سند ذكر بعضها منها عن قريب . وإذا ثبت أنه (ع) أفضل الناس بعد النسبى (ص) وقد تقدم أن الإمام لا بد أن يكون أفضل من الرعية ، فلا يصلح غيره ممن وقع النزاع في إمامتهم أن يكون اماماً فيكون هو الإمام قطعاً .
- ولأن الإمام اى من ادلة إمامة امير المؤمنين ان الإمام يجب أن يكون معصوماً لما تقدم من الأدلة الدالة على وجوب عصمة الإمام ولا أحد من غيره اى غير امير المؤمنين (ع) ممن ادعى له الإمامة من العباس وابى بكر بمعصوم إجماعاً ، لسبق الكفر وغيره مما ينافى العصمة اتفاقاً ، فلا يكون غيره إماماً ، فيكون هو الإمام لما تقدم من أن الإمامة واجب على الله تعالى .
- ولأنه أى امير المؤمنين (ع) أعلم من جميع الصحابة لقوة حدسه وشدة ملازمته للنسبى (ص) لأنه كان في صغره في حجره ، وفي كبره ختناله يدخله كل وقت ، وكثرة استفادته منه حتى قال : « عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ الْفَبَابِ مِنَ الْعِلْمِ فَانْفَتَحَ لِي مِنْ كُلِّ بَابِ الْفَبَابِ » . وقال : « وَاللَّهِ لَوْ كُوسِرَتْ لِسِي الْوَسَادَةِ ثُمَّ جَلَسْتُ عَلَيْهَا لَحَكَمْتُ بَيْنَ أَهْلِ التَّوْرِيَةِ بِتَوْرِيَتِهِمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الْإِنْجِيلِ » .

بِإِنْجِيلِهِمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الزَّبُورِ بِزَبُورِهِمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الْقُرْآنِ بِفُرْقَانِهِمْ»
 وقال: «وَاللَّهِ مَامِنَ آيَةٍ نَزَلَتْ فِي سِرِّ أَوْ سَحْرِ أَوْ سَهْلٍ أَوْ جَبَلٍ أَوْ سَمَاءٍ أَوْ
 ٣ أَرْضٍ أَوْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ إِلَّا وَأَنَا أَعْلَمُ فِيمَنْ نَزَلَتْ وَفِي أَى شَيْءٍ نَزَلَتْ»
 لِرُجُوعِ الصَّحَابَةِ هِيَ فِي الْأَصْلِ مَصْدَرٌ مِنْ صَحِبَ يَصْحَبُ نَقْلٌ إِلَى مَعْنَى الصَّفَةِ
 ثُمَّ غَلَبَ اسْتِعْمَالُهُ فِي أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) فِي سِيَاقِ وَقَايِعِهِمْ الْمَشْكَلَةِ وَمَسَائِلِهِمُ الْمُعْضَلَةِ
 ٦ إِلَيْهِ أَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) بَعْدَ غَاظِهِمْ فِي كَثِيرٍ مِنْهَا وَلَمْ يَرْجِعْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) إِلَى
 أَحَدٍ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ مِنَ الْعُلُومِ أَصْلًا فَيَكُونُ أَعْلَمُ مِنْهُمْ .

وَلِقَوْلِهِ: (ص) عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ لِرُجُوعِ الصَّحَابَةِ «أَفْضَاكُمْ عَلَيَّ» لِأَنَّ الْقَضَاءَ
 ٩ يَحْتَاجُ إِلَى كَثِيرٍ مِنَ الْعُلُومِ فَيَكُونُ أَعْلَمُ مِنْهُمْ جَمِيعًا ، وَلَا اسْتِنَادَ الْعُلَمَاءُ فِي عُلُومِهِمْ إِلَيْهِ كَالْأَصُولِ
 الْكَلَامِيَّةِ وَالْفُرُوعِ الْفَقْهِيَّةِ وَعِلْمِ التَّفْسِيرِ وَالْحَدِيثِ وَعِلْمِ التَّصَوُّفِ وَعِلْمِ النَّحْوِ وَغَيْرِهَا ،
 حَتَّى أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ رَئِيسَ الْمُفْسِّرِينَ تَلْمِيزُهُ ، وَابَا الْأَسْوَدَ الدَّوَلِيَّ دُونَ النَّحْوِ بِتَعْلِيمِهِ
 ١٢ وَارْشَادِهِ ، وَخِرْقَةَ الْمَشَايخِ يَنْتَهَى إِلَيْهِ . وَإِذَا ثَبِتَ أَنَّهُ أَعْلَمُ الصَّحَابَةَ وَلَاشَكَّ أَنَّ الْأَعْلَمَ
 أَفْضَلَ وَالْأَفْضَلَ هُوَ الْمُتَعَيِّنُ لِلْإِمَامَةِ لِمَا عَرَفْتَ ، فَيَكُونُ هُوَ الْإِمَامَ لِأَخِيرٍ .
 وَلِأَنَّهُ أَزْهَدُ مِنْ غَيْرِ النَّبِيِّ (ص) وَأَكْثَرُ إِعْرَاضًا عَنْ مَتَاعِ الدُّنْيَا وَلِذَلِكَ
 ١٥ وَشَهَوَاتِهَا لِمَا ثَبِتَ أَنَّهُ كَانَ تَارِكًا لِمَنَافِعِ الدُّنْيَا بِالْكَلِمَةِ مَعَ الْقُدْرَةِ لِاتِّسَاعِ أَبْوَابِهَا خُصُوصًا
 بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ حَتَّى طَلَّقَ الدُّنْيَا ثَلَاثًا وَقَالَ : «يَا دُنْيَا يَا دُنْيَا إِلَيْكَ عَنِّي إِلَيَّ
 تَعَرَّضْتُ أَمْ إِلَيَّ تَشَوَّقْتُ لِأَحْسَنَ حِينِكَ ، هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ غُرِّي غَيْرِي
 ١٨ لِأَحَاجَةِ لِي فِيكَ قَدْ طَلَّقْتُكَ ثَلَاثًا لِأَرْجِعَ فِيهَا ، فَعَيْشُكَ قَصِيرٌ
 وَخَطَرُكَ يَسِيرٌ وَأَمْلُكَ حَقِيرٌ» . وَقَالَ : «وَاللَّهِ لِدُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَهْوَنُ فِي عَيْنِي
 مِنْ عِرَاقِ خَنْزِيرٍ فِي يَدِ مَجْدُومٍ» ، وَقَالَ : «إِنَّ دُنْيَاكُمْ عِنْدِي لِأَهْوَنُ مِنْ وَرَقَةٍ فِي
 ٢١ فَمِمْ جِرَادَةٍ تَقْضَمُهَا مَا لِي عَلَيَّ وَنَعِيمٌ يَمْنَى وَلِدَّةٌ لِابْتِغَى» وَنَحْشَنَ فِي الْمَاكِلِ
 وَالْمَجْلِسِ حَتَّى قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَافِعٍ : «دَخَلْتُ عَلَيْهِ يَوْمًا فَقَدِمَ جَرَابًا مَحْتَمُومًا فَوَجَدْنَا فِيهِ
 خَبْرًا شَعِيرًا يَابَسًا مَرُوضًا فَأَكَلْنَا مِنْهُ فَقُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لِمَ خَتَمْتَهُ قَالَ : خَفْتُ هَذِينَ

الولدين يلتانه بزيت أوسمن» وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه تارة بجلد وتارة بليف
 ٣ وقلّ أن يأتدم وكان لا ياكل اللحم إلا قليلا وقال : « لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان »
 ولا شكك أنه لم يكن أحد غير النبيّ (ص) وأمير المؤمنين (ع) بهذه المرتبة من الزهد .
 وكان أمير المؤمنين أزهد الناس بعد النبيّ (ص) ، ومن كان أزهد كان أفضل ، فنبت
 ٦ أنه الإمام بعد النبيّ (ص) لا غيره . وأنت تعلم أنه كان الأولى تقديم قوله « ولأنه أعلم »
 إلى هيلها على قوله « ولأن الإمام يجب أن يكون معصوما » الخ ليكون في عداد أدلة
 الأفضلية كما وقع في التجريد ، ضرورة ان هذه الصفات إنما تدلّ على الإمامة بواسطة
 دلائلها على الأفضلية .

٩ وَالْأَدْلَةُ عَلَى إِمَامَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) بَعْدَ النَّبِيِّ (ص) بِالْأَفْضَلِ لِأَنَّهُ حُصِيَ

أى لا يمكن إحصائها وعدّها كَشْرَةً أى لكثرتها منها سائر صفات الكمال الدالة على
 ٢١ أفضلية علي (ع) مثل كونه أشجع الناس بعد النبيّ (ص) ، وأكثر جهادا معه وأعظم
 بلاء في وقايه ، حتى لم يبلغ أحد درجته في غزاة بدر وأحد ويوم الأحزاب وغزاة خيبر
 وحنين وغيرها من غزوات النبيّ (ع) على ما اشتهر وتقرّر في كتب السير حتى قال
 النبيّ (ص) في اليوم الأحزاب « لَسَرَبَةُ عَلَى خَيْرٍ مِنْ عِبَادَةِ الثَّقَلَيْنِ » . وقال في غزاة
 ١٥ خيبر : « لأسلمن الراية غدا إلى رجلٍ يُحِبُّهُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَيُحِبُّ اللهُ وَرَسُولَهُ كَرَّارٍ
 غير فرار ، اثتوني بعلي » بعد ما سلمها إلى ابي بكر وعمر وانهمز المسلمون وقال امير المؤمنين
 (ع) : « ما قلعْتُ باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية » ولا شك ان من كان
 ١٨ هذا شأنه كان افضل لقوله تعالى : « فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً » .

ومثل كونه (ع) أجود الناس بعد النبيّ (ص) كما اشتهر عنه من إثارة المجاوع على نفسه
 وأهل بيته حتى أنزل الله تعالى في شأنهم : « وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ
 ٢١ حَصَاصَةٌ » . « وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا » ، وتصدق
 في الصلوة بخاتمه حتى نزل في حقه : « إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ » الآية . ومثل كونه (ع)
 أعبد الناس حتى روى أن جبهته (ع) صارت كركبة الإبل لطول سجوده ، وكانوا

يستخرجون النّصول من جسده وقت اشتغاله بالصّلوة لالتفاتة بالكلية الى الله تعالى ،
 واستغراقه في المناجات معه . وأحلمهم حتى ترك ابن ملجم عليه اللعنة في دياره وجواره
 ٣ واعطاه العطاء مع علمه بحاله ، وعنى عن مروان حين أخذ يوم الجمل مع شدة عداوته
 له ، وعنى عن سعيد بن العاص وغيره من الأعداء . وأحسنهم خلقا وأطلقهم وجهها حتى
 نسب إلى الدعابة مع شدة بأسه وهيبته ، وأفصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة
 حتى قال البلغاء : « كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق » ، وأحفظهم للقرآن حتى
 ٦ انّ أكثر القراء كابى عمرو وعاصم وغيرهما يستندون قرائتهم إليه ، فإنهم تلامذة
 ابى عبد الله السلمى وهوتلميذ امير المؤمنين (ع) إلى غير ذلك من صفات الكمال ،
 حتى انه سئل الخليل بن احمد العروضى عن فضائله فقال : « ما أقولُ في حقّ رجلٍ
 ٩ أخفى أعدائه فضائله بغياً وحسداً ، وأخفى أحبائه فضائله خوفاً ووجلاً ، فخرج من بين
 الفريقين ماملأ الخافقين » . ومن البيّن ان تلك الصفات تدلّ على الأفضلية الدالة على
 الإمامة .

١٢

ومنها انه (ع) ادعى الإمامة بعد النبىّ (ص) بلا فصل ، وأظهر المعجزة ،
 وكلّ من كان كذلك فهو إمام بعد النبىّ (ص) بلا فصل ،

١٥

أمّا دعوى الإمامة فمشهورة في كتب السير حتى ثبت انه لما عرف مخالفة المخالفين
 وإصرارهم على ضلالتهم قعد في بيته واشتغل بكتاب ربه ، فطلبوه للبيعة فامتنع ، وأضرموا
 في بيته النار وأخرجوه قهراً ، وكفالك شاهداً صادقاً في هذا المعنى خطبته الموسومة بالشقشقية
 في نهج البلاغة .

١٨

وأمّا إظهار المعجزة فلما ثبت عنه من قلع باب خيبر ورميه اذرعاً وقد عجز من
 اعادته سبعون رجلاً من الأقوياء ، ومخاطبته الشعبان على منبر الكوفة ، ورفع الصخرة العظيمة
 عن القلب حين توجهه إلى صفين ، ومحاربة الجنّ حين مسيره مع النبىّ (ص) الى
 ٢١ غزوة بنى المصطلق ، وردّ الشمس لإدراك الصّلوة في وقتها ، والإخبار عن الغيب
 واستجابة الدعاء وغير ذلك من الوقائع المشهورة المنقولة عنه .

وأما الكبرى فلما ذكرنا في إثبات النبوة .

- والجواب عنه باننا لانسلم انه (ع) ادعى الإمامة بعد النبويّ (ص) بلا فصل ،
- ٣ ولوسلم فلا نسلم ظهور تلك المعجزات في مقام التحدّي ليس بشيء ، أما الأوّل فلانّه مكابرة غير مسموعة ، لما فصلنا آنفا . وأما الثّاني فلانّ الحقّ انه لا يشترط التصريح بالتحدّي في دلالة المعجزة ، بل يكفي التحدّي الضمّني بقراين الأحوال على ما حقّق في
- ٦ محلّه ، ومنع التحدّي الضمّني في امير المؤمنين مكابرة غير مسموعة أيضا كما لا يخفى .
- ومنها النصوص الجليّة من النبيّ (ص) كقوله مخاطبا لاصحابه : « سلّموا على عليّ بإمرة المؤمنين » والإمرة بالكسر الامارة ، وقوله لأمر المؤمنين : « أنت الخليفةُ بعدي فاستمعوا له وأطيعوه » ، وقوله (ص) في مجمع بنى عبد المطلب : « أيّكم يبايعني و يوازرنى يكون أخي ووصيّي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني » بكسر الدال ، وقوله مشيراً إليه : « هذا وليّ كلّ مؤمن ومؤمنة » ، وقوله : « إنّه سيّد المسلمين وإمام المتّقين وقايد الغرّ المحجلّين » ، وقوله : « خيرٌ من أتركه بعدي عليّ » ، وقوله : « إنا سيّد العالمين و عليّ سيّد العرب » ، وقوله (ص) لفاطمة : « إنّ الله أطلع على أهل الأرض فاختر منهم أباك فاتخذه نبياً ، ثمّ أطلع ثانيا واختار منهم بعلك » ، وقوله لها : « أمّا ترضين اني زوجتك من خير أمتي » وقوله (ص) في ذى القعدة : « يقتله خير الخلق » وفي رواية
- ١٥ « خير هذه الأمة » وقد قتله امير المؤمنين مع خوارج نهران ، وخبر المواخاه وهو مشهور بين الجمهور جدّاً ، وخبر الطائر المشوى وهو قوله حين أهدى إليه طائر مشوى :
- ١٨ « اللهم إيتني بأحبّ خلقك إليك يأكل معي » فجاء أمير المؤمنين (ع) وأكل معه ، وخبر مساواة الأنبياء وهو قوله : « من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه ، وإلى نوح في تقواه ، وإلى ابراهيم في حلمه ، وإلى موسى في هيئته ، وإلى عيسى في عبادته ، فلينظر إلى عليّ بن ابي طالب (ع) » ، إلى غير ذلك من الأخبار الدالّة على إمامة الأئمة الإثني عشر
- ٢١ على ما سيجيء بيانها وغيرها . ولا يخفى على المتأمّل الصادق انّ تلك النصوص تدلّ بحسب الظاهر على إمامة أمير المؤمنين بعد النبيّ (ص) بلا فصل ، وهذا القدر كاف

- في الإستدلال بعد إقامة الأدلة القطعية على المطلوب . فاندفع ان كل واحد من النصوص المذكورة خبر واحد في مقابلة الإجماع ، ولو صحّت لما خفيت على الصحابة والتابعين والمحدثين وذلك لأنّ الخبر الواحد يفيد الظنّ . واما حديث مقابلة الإجماع فكلام واه ٣ مبنى على مذهب أهل الضلال ، كيف وإجماع من عدا أهل البيت باطل بالإجماع ، على انّ القدر المشترك بين تلك النصوص متواتر قطعاً .
- واعلم انّ الشارحين جعلوا بعض تلك النصوص من قبيل النصوص المتواتر الذي استدللّ به المصنّف أوّلاً على إمامة امير المؤمنين وهو مخالف لكلام صاحب التجريد على ما لا يخفى .
- ومنها قوله تعالى « إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ ٩ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ » . وبيانه انه نزل باتفاق المفسرين في إمامة المؤمنين (ع) حيث سأله سائل وهو في الصلوة فتصدّق بخاتمه . وكلمة « إِنَّمَا » للحصر باتفاق أئمة التفسير والعربية و«الوليّ» إمّا بمعنى المتولّى لحقوق الناس والمتصرّف في أمورهم ، أو بمعنى المحبّ والناصر ، أو بمعنى الحرى والحقيق ، لكن لا يصحّ هيهنا حمله على الثالث وهو ظاهر ، ولا على الثاني لأنّ الولاية بمعنى المحبة والنصرة يعمّ المؤمنين لقوله تعالى : « وَالْمُؤْمِنُونَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ » فلا يصحّ حصرها في بعضهم ، فتعيّن الأوّل . والمراد بالموصولين هو أمير المؤمنين لانحصار اجتماع الأوصاف المذكورة فيه ونزول الآية في شأنه اتفاقاً ، فثبت أنّه المتولّى والمتصرّف في حقوق الناس فيكون هو الإمام لا غير .
- وللمخالفين في جوابه كلمات شتى :
- منها انّ الظاهر أن يراد من الوليّ المحبّ والناصر ليوافق السابق واللاحق من الآيتين المشتملتين على الولاية ، والتولّى بمعنى المحبة والنصرة .
- اقول : هذا مردود ، بما بيننا من أنه لا يصحّ حمل الوليّ هيهنا على المحبّ والناصر ، ورعاية التوافق إنّما يجب إذا لم يمنع عنها مانع .

ومنها انّ الحصر إنّما يكون نفياً لما وقع فيه تردّد ونزاع ، ولم يكن عند نزول الآية نزاع في التولّي والإمامة ، بل بعد وفاة النبي (ص) .

٣ اقول : هذا أيضا مردود بما عرفت من أنّ كلمة «إنّما» للحصر إجماعا ، والوليّ بمعنى المتولّي لحقوق النّاس قطعاً . ويجوز أن يكون الحصر لدفع التردّد الواقع من بعضهم عند نزول الآية بين انحصار الولاية في الله ورسوله و اشتراكها بينهما وبين غيرهما على أن يكون القصر لتعيين الإشتراك كما انّ القصر في قوله تعالى : « وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ » قصر القلب بتحقيق اشتراك الرّسالة وعمومها لجميع النّاس وردّ اختصاصها بالعرب كما زعمته اليهود والنصارى ، على انه يجوز أن يكون هذا القصر قصر الصّفة على الموصوف قصر حقيقيّاً ، ودفع التردّد والنزاع وردّ الخطاء إنّما يشترك في القصر الإضافي .

٦ ومنها انّ ظاهر الآية ثبوت الولاية في الحال ، ولاشبهة في أنّ إمامة امير المؤمنين إنّما كانت بعد وفات النبي (ص) فكيف تحمل الولاية على الإمامة .

١٢ اقول : هذا أيضا مردود بما عرفت مع أنّه لا مانع عن ثبوت الولاية في الحال ، بل الظاهر انّ المراد إثباتها على سبيل الدوام بدلالة اسميّة الجملة وكون الوليّ صفة مشبّهة وهما الدتان على الدوام والثبات ، ويؤيد ذلك استخلاف النبيّ لأمير المؤمنين على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله إلى زمان الوفاة ، فيعمّ الأزمان والأمر للإجماع على عدم الفصل ، على أنّه لا يبعد أن يكون الحصر لدفع التردّد والنزاع الواقع في الإستقبال وإثبات امامة امير المؤمنين بعد وفاة النبيّ بمعونة المقام .

١٨ ومنها انّ «الذين» صيغة الجمع فلا يحمل على الواحد إلاّ بدليل ، وقول المفسّرين انّ الآية نزلت في حقّه (ع) لا يقتضى اختصاصها به ، ودعوى انحصار الصّفات المذكورة فيه مبنيّة على جعل « وهُم راعون » حالا عن فاعل « يؤتون » ومن الجائز أن يكون معطوفا على « يقيمون الصلوة » بمعنى يرعون في الصلوة لا كصلوة اليهود بلا ركوع ، وأن يكون حالا أو معطوفا بمعنى أنّهم خاضعون في إقامة الصلوة وإيتاء الزكوة أو في جميع الاحوال .

٢١ اقول : هذا أيضا مردود بما عرفت من إجماع المفسّرين على أنّ الآية نزلت في

امير المؤمنين (ع) حين تصدّق بختامه في الصلوة ، وعلى هذا لوجه للتوجيهات المذكورة مع ركاكتها في حدّ ذاتها ، بل يجب حمل الصّفات المذكورة على ظاهرها ولاشكّ انها منحصرة في امير المؤمنين ، والتعبير عنه بصيغة الجمع للتّعظيم والتبجيل أو ترغيب الناس في هذا الفعل هكذا . وينبغي ان يحقق المقام حتى يتوصّل إلى ذروة المرام .

ومن الأدلّة قوله تعالى : « أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ » حيث أمر بطاعة أولى الأمور وهم الأئمّة المعصومون ، إذ المتبادر من أولى الأمرسيّما بعدالله ورسوله من يقوم مقام الرسول في التّولى لأمر المسلمين مطلقا . ومن البين أن تفويض أمورهم لغير المعصوم قبيح ، ولم يكن بعد النّبسيّ معصوم غير امير المؤمنين وأولاده إتّفاقا ، فهم أولى الأمرالذين أمرالمسلمون بإطاعتهم مطلقا ، فيكونون بعد النّبسيّ (ص) أئمّة مطلقا ، وأمير المؤمنين إماما بعد النّبسيّ بلا فصل ، ويؤيد ذلك حديث جابر على ما سنذكره مفصّلا ومنع المقدمات مكابرة غير مسموعة على ما لا يخفى .

ومنها انه كان لكلّ واحد من أبى بكر وعمر وعثمان قبايح مشهورة دالّة على كونه ظلما ، والظالم لا يصلح للإمامة لقوله تعالى : « لَنْ يَنْتَظِرَ عَهْدِي الظَّالِمِينَ » على ما تقدّم بيانه . ولاشكّ في أنّ بطلان إمامتهم يدلّ على ثبوت إمامة امير المؤمنين (ع) كما أنّ ثبوت إمامته يدلّ على بطلان إمامتهم قطعاً .

أمّا قبايح الثلاثة فاسبق كفرهم وما يترتب عليه إتّفاقا ، ومخالفتهم رسول الله (ص) في التخلّف عن جيش اسامة على ما روى أنّه (ص) قال في مرض موته « نفذوا جيش اسامة » ولعن من تخلّف عنه ، وقد كانوا ممّن يجب عليهم تنفيذ ذلك الجيش فلم يفعلوا مع علمهم بأنّ مقصود النّبسيّ (ص) بعدهم عن المدينة حتى لا يتواثبوا على الخلافة ، و تستقرّ على أمير المؤمنين ، ولهذا لم يجعله من الجيش خاصّة .

وأما قبايح ابى بكر فلائنه خالف كتاب الله حيث منع الإرث عن رسول الله نخبج رواه وحده وهو قوله : « نحن معاشر الأنبياء لأنورّ مما تركناه صدقة » ، وأيضاً منع سيّدة النساء عن فلك وهي قرية بنخبج مع ادّعائها لها وشهادة أمير المؤمنين وأمّ أيمن

بذلك ، ومع ذلك لم يصدّقهم وصدّق أزواج النّبسيّ (ص) في ادعاء الحجره لهنّ من غير شاهد ، وقبّاحة هذا العمل واضحة جدّاً ، ولهذا ردّها عمر بن عبد العزيز إلى أولاد سيّدة النّساء . وأيضا اعترف بعدم استحقاقه للخلافة بقوله : « أقبيلونسي فلستُ بِخَيْرِ كُمْ وَعَلَىٰ قِيَكُمْ » وبأنّ له شيطانا يعتريه بقوله : « إن لي شيطانا يعتريني فإن استقمّت أعينوني وإن عصيت جنّبوني » ، ومع ذلك كان مشتغلا بأمر الخلافة ، وهذا قبيح جدّاً .
 ٣ وأيضا أظهر الشكّ عند موته في استحقاقه للخلافة . حيث قال : « وددت أنّي سألتُ رسول الله عن هذا الأمر فيمن هو فكنّا لانزاع أهله » ومع ذلك كان مشتغلا بذلك الأمر . وأيضا اعترف عمر آخرًا بعدم استحقاقه للخلافة مع كمال محبته ونصرته له في هذا الأمر حيث قال : « كانت بيعة ابني بكر فلتة وفي الله شرّها ، فمن عاد إلى ذلك مثلها فاقتلوه » ومع ذلك اشتغل به وهذا من قبائح عمر أيضا كما لا يخفى !
 ٦

وأيضا خالف رسول الله (ص) في الإستخلاف حيث لم يستخلفه ولا عمر وهو أخذ الخلافة واستخلف عمر . وأيضا خالف الرسول في توليته عمر جميع امور المسلمين مع انّ النّبسيّ (ص) عزله بعد ما وليه أمر الصدقات . وأيضا قطع يسار سارق مع أنّه كان الواجب شرعا قطع يمينه ، وأحرق بالنار فجاءة السلمى مع انّ النّبسيّ (ص) نهى عن ذلك حيث قال : « لا يعدّب بالنار إلاّ الربّ النار » ، ولم يعرف الكلاله حيث سئل عنها فلم يقل فيها شيئا ، ثمّ قال : « أقول في الكلاله برأى فإن اصبتُ فن الله وإن أخطأتُ فن الشيطان » ، وهى عندنا على ما روى عن أمير المؤمنين (ع) الأخ والأخت لاب أو أمّ وعند المخالفين وارث لم يكن ولدًا للمورث ولا ولدا له . ولم يعرف ميراث الجدّه حيث سألت جدّة ميّت عن ميراثها فقال : « لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيّه » فأخبره المغيرة و محمد بن مسلمه انّ النّبسيّ (ص) أعطاهما السّدس . واضطرب كلامه في كثير من احكامه وكلّ ذلك دليل على جهله وقبح حاله ، وأيضا لم يحدّ خالدا ولا اقتص منه مع أنّه قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزويج بزوجه لجمالها فتزوج بها من ليلته وضاجعها فأثار عليه عمر بقتله قصاصا فقال : « لا اعمد سيفنا شهره الله على الكفار » وأنكر عمر على

ذلك وقال: «لئن وليت لأقيدنك». وأيضا بعث إلى بيت أمير المؤمنين (ع) لما امتنع
 عن البيعة فأضرم فيه النار وفيه سيدة نساء العالمين. وأيضا لما بايعه الناس فصعد المنبر
 ليخطب جاءه الأمامان الحسن والحسين وقالوا: «هذا مقام جدنا ولست له أهلا» ومع ذلك
 ٣ لم يتنبه، وأيضا كشف بيت سيدة النساء ثم ندم على ذلك إلى غير ذلك.
 وأما قبائح عمر فلأنه أمر برجم امرأة حامله وأخرى مجنونة وأخرى إمراة ولدت
 ٦ لستة أشهر، فنهاه أمير المؤمنين عن ذلك وقال في الأولى: «ان كان لك عليها سبيل فلا
 سبيل على حملها»، وقال في الثانية: «القلم مرفوع عن المجنون» وقال في الثالثة: «ان قوله تعالى:
 «والوالدات يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» مع قوله تعالى: «وَحَمْلُهُ وَ
 ٩ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» تدل على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، فقال عمر: «لولا
 على لهلكك عمر». وأيضا في موت النبي (ص) حين قبض فقال: «والله مامات
 محمد حتى تلا عليه أبو بكر: «إنك ميت وإنهم ميتون» فقال: «كأنني لم اسمع هذه
 ١٢ الآية» وأيضا لما قال في خطبته: «من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال» فقالت
 امرأة: «كيف تمنعها ما احلّه الله في كتابه بقوله: وآتيتهم إحداهنّ قنطارا» فقال: «كل
 أفقه من عمر حتى المخدرات في الحجال». وأيضا خالف الله ورسوله حيث أعطى أزواج
 ١٥ النبي (ص) ومنع أهل البيت من خمسهم، وأيضا قضى في الحد بمائة قضيب. و
 أيضا فضل في القسمة والعتاء المهاجرين على الأنصار والأنصار على غيرهم والعرب على
 العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي (ص). وأيضا منع المتعتين حيث صعد المنبر وقال:
 «أيها الناس ثلاث كنز في عهد رسول الله (ص) أنا انهي عنهن وأحرمهنّ و
 ١٨ أعاقب عليهنّ وهي متعة النساء ومتعة الحجّ وحى على خير العمل» ولاشك ان ذلك
 كله مخالفة لله ورسوله. وأيضا خرق كتاب سيدة نساء العالمين على ما روى أنه لما
 ٢١ طالت المنازعة بينها وبين ابى بكر في فدك ردّها إليها وكتب لها في ذلك كتابا. فخرجت
 والكتاب في يدها فلقبها عمر فسألها عن حالها فقصّت القصّة فاخذ منها الكتاب وخرقه، ثم
 دخل على ابى بكر وعاتبه على ذلك واتّفقا في منعها عن فدك إلى غير ذلك من القبائح.

وَأَمَّا قُبَاحُ عَثْمَانَ فَلَأَنَّهُ وَلِيٌّ مِنْ ظَهَرَ فَسَقَهُ حَتَّى أَحَدُ ثَوَا فِي الدِّينِ مَا أَحَدُ ثَوَا ،
 حَيْثُ وَلِيٌّ الْوَلِيدُ بْنُ عَتْبَةَ فَشَرِبَ الْخَمْرَ وَصَالَى وَهُوَ سُكْرَانٌ ، وَاسْتَعْمَلَ سَعْدُ بْنُ الْوَقَّاصِ
 ٣ عَلَى كُوفَةَ فَظَهَرَ مِنْهُ مَا أَخْرَجَهُ أَهْلُ الْكُوفَةِ ، وَوَلِيٌّ مَعَاوِيَةَ بِالشَّامِ فَظَهَرَ مِنْهُ الْفِتْنُ الْعَظِيمَةُ
 إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ . وَأَيْضًا أَثَرَ أَهْلِهِ وَأَقَارِبِهِ بِالْأَمْوَالِ الْعَظِيمَةِ حَتَّى نَقَلَ أَنَّهُ أُعْطِيَ أَرْبَعَةَ نَفَرٍ
 مِنْهُمْ أَرْبَعِمِائَةَ أَلْفِ دِينَارٍ . وَأَيْضًا أَخَذَ الْحَمِيَّ لِنَفْسِهِ مَعَ أَنَّ النَّبِيَّ (ص) جَعَلَ النَّاسَ
 ٦ فِي الْمَاءِ وَالْكَلاءِ شُرَعًا . وَأَيْضًا ضَرَبَ ابْنَ مَسْعُودٍ حَتَّى مَاتَ وَأَحْرَقَ مَصْحَفَهُ ، وَضَرَبَ
 عُمَارَ حَتَّى أَصَابَهُ فَتَقٌ ، وَضَرَبَ أَبَا ذَرٍّ وَنَفَاهُ إِلَى رَبَذَةَ وَكُلَّ ذَلِكَ مُنْكَرٌ فِي الشَّرْعِ .
 وَأَيْضًا أَسْقَطَ الْقَوَدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو وَالْحَدَّ عَنْ وَالِيدِ بْنِ عَتْبَةَ مَعَ وَجُوبِهَا عَلَيْهِمَا ، أَمَّا
 ٩ وَجُوبُ الْقَوَدِ عَلَى ابْنِ عَمْرٍو فَلَأَنَّهُ قَتَلَ هَرْمِزَانَ مَلِكَ أَهْوَاذٍ وَقَدْ أَسْلَمَ بَعْدَ مَا سَرَفِيَ فَتَحَ
 أَهْوَاذَ . وَأَمَّا وَجُوبُ الْحَدِّ عَلَى الْوَلِيدِ فَلَشَرِبَهُ الْخَمْرَ وَلِذَلِكَ حُدِّدَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) ،
 إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْقُبَاحِ الشَّنِيعَةِ الصَّادِرَةِ عَنْهُ حَتَّى خَذَلَهُ الْمُؤْمِنُونَ وَقَتَلُوهُ وَقَالَ
 ١٢ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) قَتَلَهُ اللَّهُ وَلَمْ يَدْفِنْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ .

وَأَمَّا مَا ذَكَرُوا فِي تَأْوِيلِ تِلْكَ الْقُبَاحِ وَتَوْجِيهِهَا فَهِيَ أَقْبَحُ مِنْهَا لِغَايَةِ بَعْدِهَا وَرَكَاتِهَا
 كَمَا لَا يَخْفَى عَلَى مَنْ تَأَمَّلَ فِيهَا وَأَنْصَفَ وَاسْتَقَامَ التَّأَمُّلَ وَلَمْ يَتَعَسَّفَ .

وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْ تِلْكَ الْقُبَاحِ الصَّادِرَةِ عَنْهُمْ دَلِيلٌ وَاضِحٌ عَلَى إِمَامَةِ
 ١٥ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) ، كَمَا أَنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْ أَدْلَةِ إِمَامَتِهِ بَرَهَانٌ قَاطِعٌ عَلَى بَطْلَانِهِمْ . وَأَدْلَةُ إِمَامَتِهِ
 أَكْثَرُ مِنْ أَنْ تَحْصَى حَتَّى أَنْ الْمَصْنُوفَ أَلْفَ كِتَابًا فِي الْأَمَامَةِ وَأُورِدَ فِيهِ أَلْفُ دَلِيلٍ عَلَى
 ١٨ إِمَامَتِهِ وَسَمَاءِ الْفَيْنِ ، وَغَيْرِهِ مِنَ الْعُلَمَاءِ مُصَنِّفَاتٍ كَثِيرَةٍ فِي هَذَا ، وَكَفَالِكِ حِجَّةِ قَاطِعَةٍ عَلَى إِمَامَتِهِ
 قَوْلُ النَّبِيِّ (ص) : «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلَى بَابُهَا» وَقَوْلُهُ : «أَنَا وَعَلَى مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ» لَكِنْ
 الْمَخَالِفِينَ «يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مَتَمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» .
 ٢١ ثُمَّ الْإِمَامُ مِنْ بَعْدِهِ أَيُّ بَعْدَ وَفَاتِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) وَلَدُهُ الْأَسْنُ أَبُو مُحَمَّدٍ

الْحَسَنُ وَوُلِدَ بِالْمَدِينَةِ وَقَبِضَ بِهَا مَسْمُومًا .

ثُمَّ بَعْدَ وَفَاتِهِ أَخُوهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنُ الشَّهِيدُ وَوُلِدَ بِالْمَدِينَةِ وَقَتَلَ بِكَرْبَلَاءَ .

٢ ثُمَّ بَعْدَ وَفَاتِهِ أَبُو مُحَمَّدٍ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ زَيْنِ الْعَابِدِينَ وَلَدَ بِالْمَدِينَةِ وَقَبِضَ بِهَا مَسْمُومًا .

٣ ثُمَّ بَعْدَ وَفَاتِهِ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ الْبَاقِرِ وَلَدَ بِالْمَدِينَةِ وَقَبِضَ بِهَا مَسْمُومًا .

ثُمَّ بَعْدَ وَفَاتِهِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقِ وَلَدَ بِالْمَدِينَةِ وَقَبِضَ بِهَا مَسْمُومًا .

٦ ثُمَّ بَعْدَ وَفَاتِهِ أَبُو عَلِيٍّ مُوسَى بْنُ جَعْفَرِ الْكَاطِمِ وَلَدَ بِالْإِبْرَاءِ وَقَبِضَ بِبَغْدَادَ مَسْمُومًا .

ثُمَّ بَعْدَ وَفَاتِهِ أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرَّضَا وَلَدَ بِالْمَدِينَةِ وَقَبِضَ بِبَغْدَادَ مَسْمُومًا .

٩ ثُمَّ بَعْدَ وَفَاتِهِ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ النَّجْوَادِ وَلَدَ بِالْمَدِينَةِ وَقَبِضَ بِبَغْدَادَ مَسْمُومًا .

١٢ ثُمَّ بَعْدَ وَفَاتِهِ أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ النَّهَادِي وَلَدَ بِالْمَدِينَةِ وَقَبِضَ بِسَرِّ مَنْ رَأَى مَسْمُومًا .

ثُمَّ بَعْدَ وَفَاتِهِ أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ الْعَسْكَرِيِّ وَلَدَ بِالْمَدِينَةِ وَقَبِضَ بِهَا مَسْمُومًا .

١٥ ثُمَّ بَعْدَ وَفَاتِهِ أَبُو الْقَاسِمِ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الْمَهْدِيِّ صَاحِبِ الزَّمَانِ وَلَدَ بِسَرِّ مَنْ رَأَى وَبَقِيَ، صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ .

١٨ ثبت إمامة هؤلاء الأحد عشر بالترتيب المذكور بِنَصِّ كُلِّ إِمَامٍ سَابِقٍ مِنَ الْأَئِمَّةِ الْإِثْنِي عَشَرَ عَلِيٍّ إِمَامَةً لَاحِقِيهِ بَانَ نَصُّ الْإِمَامِ الْأَوَّلِ وَهُوَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) عَلَى إِمَامَةِ الثَّانِي أَعْنَى أَبِي مُحَمَّدٍ الْحَسَنِ (ع)، وَالثَّانِي عَلَى إِمَامَةِ الثَّلَاثِ، وَهَكَذَا إِلَى أَنْ نَصَّ الْإِمَامَ

٢١ الحادى عشر وهو أبو محمد الحسن العسكري على إمامة الإمام الثاني عشر أَعْنَى أَبِي الْقَاسِمِ مُحَمَّدِ الْمَهْدِيِّ صَاحِبِ الزَّمَانِ وَذَلِكَ لِمَا ثَبِتَ بِالتَّوَاتُرِ أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) وَصَّى وَلَدَهُ الْحَسَانَ (ع) وَأَشْهَدَ عَلَى وَصِيَّتِهِ الْحُسَيْنِ وَمُحَمَّدَا وَجَمِيعَ وَلَدِهِ وَرُؤَسَاءِ شِيعَتِهِ وَأَهْلَ بَيْتِهِ، ثُمَّ دَفَعَ

إليه الكتاب والسلاح وقال له : « يا بنىّ أمرنى رسول الله (ص) أن أوصى إليك كتابى وسلاحى كما أوصى إلىّ ودفع إلىّ كتابه وسلاحه ، وأمرنى أن أمرك إذا حضر الموت أن أن تدفعها إلى أخيك الحسين » ، ثمّ أقبل على الحسين وقال : « أمرك رسول الله (ص) أن تدفع إلى ابنك هذا » ، ثمّ أخذ بيد على بن الحسين فقال : « وأمرك رسول الله أن تدفع إلى ابنك محمد فاقراه من رسول الله ومنّى السلام » ، وهكذا نصّ كلّ سابق على اللاحق بالخلافة والإمامة نصّاً متواتراً إلينا كما تقرّر عند المحقّقين .

وأيضاً ثبت إمامة الأئمة الأحد عشر بي الأدلّة السابّقة أى بملخص الأدلّة المذكورة فيما سبق صريحاً فى إمامة أمير المؤمنين (ع) وهى النصّ المتواتر من النّبىّ (ص) والأفضليّة والعصمة .

أمّا النصّ المتواتر من النّبىّ (ص) على إمامة هؤلاء الأئمة فكقوله (ص) لابى عبد الله الحسين : « هذا إمام بن إمام أخو إمام ابو أئمة التسعة تاسعهم قائمهم » ، وكحديث جابر بن عبد الله الأنصارى وهو أنّه لما نزل قوله تعالى : « يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » قلت : « يا رسول الله عرفنا الله فأطعناه ، وعرفناك فاطعناك ، فمن أولى الأمر الذين أمرنا بطاعتهم » فقال : « هم خلفائى يا جابر وأولياء الأمر بعدى أولهم أخى علىّ ، ثمّ من بعده الحسن ولده ، ثمّ الحسين ، ثمّ علىّ بن الحسين ، ثمّ محمد بن علىّ وستدر كه يا جابر فإذا ادركته فاقراه منى السلام ، ثمّ جعفر بن محمد ، ثمّ موسى بن جعفر ، ثمّ علىّ بن موسى الرضا ، ثمّ محمد بن علىّ ، ثمّ علىّ بن محمد ، ثمّ الحسن بن علىّ ، ثمّ محمد بن الحسن صاحب الزمان يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً .

وكما روى عن ابن عباس أنّه قال رسول الله (ص) : « خلفائى وأوصيائى وحجج الله على الخلق بعدى إثني عشر أولهم أخى وأخرهم ولدى ، قيل يا رسول الله من أخوك قال علىّ بن ابى طالب (ع) ، قيل من ولدك قال المهديّ الذى يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً ، والذى بعثنى بالحقّ بشيراً لولم يبق من الدنيا إلّا يوم واحد يطول الله تعالى ذلك اليوم حتّى يخرج فيه ولدى المهديّ فينزل روح الله عيسى بن مريم (ع)

فيصلى خلفه وتشرق الارض بنور ربّها ويبلغ سلطانه المشرق والمغرب» .

وكما روى أنّه قال رسول الله (ص): « إن الله اختار من الايام يوم الجمعة ، ومن

٣ الشهور شهر رمضان ، ومن الليالي ليلة القدر ، واختار من الناس الأنبياء ، واختار من الأنبياء الرسل ، واختارني من الرسل ، واختار منّي عليّاً ، واختار من عليّ الحسين والحسين ، واختار من الحسين الأوصياء وهم تسعة من ولده ينفون عن هذا الدين تحريف الظالمين وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين » .

وكما روى ان شخصاً يهودياً اسمه جنبد أسلم عند رسول الله (ص) وسئل عن الأئمة

و الخلفاء من بعده فقال (ص): « أوصيائي من بعدي بعدد نقيب بني إسرائيل ، أولهم سيّد

٩ الاوصياء ووارث الأنبياء ابو الأئمة النجباء علي بن ابي طالب ، ثمّ ابناه الحسن والحسين ،

فإذا انقضت مدّة الحسين قام الأمر بعده عليّ ابنه ويلقب بزین العابدين ، فإذا انقضت مدّة

عليّ قام بالأمر بعده ابنه جعفر يدعى بالصّادق ، فإذا انقضت مدّة جعفر قام بالأمر

١٢ بعده ابنه موسى يدعى بالكاظم ، فإذا انقضت مدّة موسى قام بالأمر بعده ابنه عليّ

يدعى بالرضا ، فإذا انقضت مدّة عليّ قام بالأمر بعده ابنه محمد يدعى بالتقي ، واذا

انتهت مدّة محمد قام بالأمر بعده ابنه عليّ يدعى بالنقي ، فإذا انتهت مدّة عليّ قام

١٥ بالأمر بعده ابنه الحسن يدعى بالأمين ، فإذا انقضت مدّة الحسن قام بالأمر بعده ابنه

الخلف الحجّة ويغيب عن الأمة .

ثمّ قال جنبد: « قد وجدنا ذكرهم في التوراة وقد بشرنا موسى بن عمران (ع)

١٨ بك وبالأوصياء من ذريّتك» . ثمّ تلا رسول الله (ص): « وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ

وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ

قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا » .

ثمّ قال جنبد: « فما خوفهم يا رسول الله ؟

٢١

فقال (ص): « في زمن كل واحد منهم شيطان يمرّ به ويؤذيه فإذا عجّل الله خروجه

قائماً يملاء الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت ظلماً وجوراً» ، ثمّ قال (ص): « طوبى للصّابرين

في غيبته ، طوبى للمقيمين على حجته ، اولئك من وصفهم الله في كتابه فقال : « و
الذين يؤمنون بالغيب » وقال : « اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم
المفلحون » .

وكما روى انه قال رسول الله (ص) للحسين : « يا حسين يخرج من صلبك
تسعة من الأئمة ، منهم مهدي هذه الأمة ، فإذا استشهد ابوك فالحسن بعده ، فإذا سم الحسن
فانت ، فإذا استشهدت فعلى ابنك ، فاذا مضى على فمحمد ابنه ، فاذا مضى محمد
فجعفر ابنه ، فاذا قضى جعفر فموسى ابنه ، فاذا قضى موسى فعلى ابنه ، فاذا قضى
على فمحمد ابنه ، فاذا قضى محمد فعلى ابنه ، فاذا قضى على فالحسن ابنه ، ثم
الحجة بن الحسن يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما » .

وكما روى من طريق المخالفين عن مسروق انه قال : « بينا نحن عند عبد الله بن
مسعود إذ يقول لنا شاب : « هل عهد إليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة ؟ » فقال : « انك
لحديث السنّ وان هذا شيء ما سألتني عند أحد ، نعم عهد إلينا نبيتنا أن يكون بعده اثني عشر
خليفة عدد نقباء بني اسرائيل » إلى غير ذلك من الأخبار المسطورة المشهورة عند الموافق
والمخالف والنصوص المذكورة ، وان لم يكن بعضها متواترا لكن القدر المشترك منها
هو إمامة الأئمة الأحد عشر بالترتيب المذكور وقد بلغ حد التواتر عند أهل الحق فمنع
ذلك ضعيف جدا على ما لا يخفى .

وأما الأفضلية فلها ثبت ان كل واحد من هؤلاء الأئمة المعصومين كان أفضل
أهل زمانه في الكمالات العلمية والعملية ، حتى ان ابا يزيد البسطامي مع علو شأنه كان
سقاء في دار ابي عبد الله جعفر الصادق عليه السلام أي كان يستفيض ماء المعرفة من بحر
علم الإمام ويفيضة على الطالبين العطشانيين . وكان معروف الكرخي مع رفعة مكانه
بوآب دار ابي الحسن على بن موسى الرضا ، والأفضل هو المتعين للإمامة ، لامتناع
خلو الزمان عن الإمام ، وقبح تقديم المفضول على الفاضل على ما تقدم بيانه قطعاً . وأنت
تعلم انه يندفع بهذا التقرير ما قيل ان الأفضلية بذلك الاعتبار لا تدل على الإمامة

فليتأمل .

وأما العصمة فلان الإمام يجب أن يكون معصوما ولم يكن أحد غير الأئمة المعصومين معصوما ، فبقيت الإمامة لهم لامتناع خلّو الزمان عن الإمام على ما تبين ، ٣
والمناقشة في تلك المقدمات غير مسموعة على ما لا يخفى .

وأما الأدلة المذكورة صفنا في قوله : « والأدلة لا تحصى كثرة » فبعضها يجري هنا أيضا كدعوى الإمامة وإظهار المعجزة على ما بيّنه العلماء الامامية في كتبهم ، وكذا ٦
النصوص الجلية الغير المتواترة كما نقله العلماء ، وقد نقلنا بعضها منها سابقا . ولك أن تجعل أدلة أمارة أمير المؤمنين (ع) جميعا أدلة على إمامة باقي الأئمة (ع) بناء على تنصيبه بإمامتهم قطعا ، كما أن أدلة النبوة أدلة على الإمامة مطلقا . فعلى هذا لا يبعد أن يكون ٩
قول المصنّف : « وبالأدلة السابقة » إشارة إلى جميع الأدلة المذكورة في إمامة أمير المؤمنين صريحا وصفنا فاعرف ذلك .

واعلم ان الإمام الثاني عشر أعني محمد المهدي (ع) حتى موجود من حين ١٢
ولادته وهو سنة ست وخمسين ومأتين من الهجرة إلى آخر زمان التكليف ، لأن الإمام لطف وهو يجب على الله تعالى ما بقي مكلف على وجه الأرض ، وقد ثبت في الأخبار الصحيحة انه عليه السلام آخر الأئمة وقد سمعت منا بعضاً منها فيجب بقائه إلى آخر ١٥
زمان التكليف قطعا .

وأما استبعاد طول حياته فجهالة محضة ، لأن طول العمر امر ممكن بل واقع شايع ١٨
كما نقل في عمر نوح (ع) ولقمان (ع) وغيرهما . وقد ذهب العظماء من العلماء إلى ان أربعة من الأنبياء في زمرة الأحياء : خضر والياس في الأرض وعيسى وادريس في السماء ، على أن خرق العاده جازر إجماعا سيّما من الأولياء والأوصياء ، والباعث على اختلافه إمّا ٢١
قوة المخالفين وضعف المؤلفين ، أو مصلحة متعلّقة بالمؤمنين ، أو حكمة غامضة لا يطلع عليها إلا رب العالمين .

اللهم اطلع علينا نبيّر إقباله ونور أعيننا بنور جماله بحق محمد وعترته وآله .

الفصل السابع

من الفصول السبعة

في المعاد

٣

وهو في اللغة إما مصدر ميمي أو اسم مكان أو زمان من العود بمعنى الرجوع ،
وفي عرف الشرع عبارة من عود الروح إلى الحيوان بعد الموت ، إما بأن يعيد الله بدنه
المعدوم بعينه ويعيد الروح إليه عند أكثر المتكلمين ، وإما بأن يجمع أجزائه الأصلية كما
كانت أولاً ويعيد الروح إليها عند من لا يجوز إعادة المعدوم ، ومنهم على ما هو مذهب الفلاسفة
أو عن زمان ذلك العود كما يقال : « الآخرة معاد الخلق » هذا هو المعاد الجسماني والبدني .
وقد يطلق المعاد على الروحاني وهو مفارقة النفس عن بدنها وإيصالها بعالم المجردات
وسعادتها وشقاوتها هناك لفضائلها النفسانية ورذائلها .

وأعلم ان العقلاء اختلفوا في المعادين على خمسة اقوال :

أحدهما ، القول بثبوت المعاد البدني فقط وهو مذهب جمهور المتكلمين
الثانين للنفس الناطقة المجردة .

وثانيهما ، القول بثبوت المعاد الروحاني وهو مذهب الفلاسفة الإلهيين .

وثالثها ، القول بثبوتها معا وهو مذهب المحققين من قدماء المعتزلة ومتأخري
الامامية وغيرهم ، فإنهم قالوا : « الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع

١٥

- والعاصي والمثاب والمعاقب ، والبدن يجري مجرى الآلة لها ، والنفس باقية بعد خراب البدن .
 ورابعها ، القول بعدم ثبوت شيء منها وهو مذهب القدماء من الفلاسفة الطبيعيين .
 وخامسها ، القول بالتوقف في هذه الأقسام وهو المنقول عن جالينوس .
 والمقصود ههنا إثبات المعاد البدني وهو مما وقع عليه الإجماع ، ولذا قال المصنف
إِتَّفَقَ الْمُسْلِمُونَ كَافَّةً أَى جَمِيعًا لِيَشْمَلَ جَمِيعَ أَهْلِ الْمَلَلِ ، عَمَلَى أَوْجُوبِ الْمَعَادِ
الْبَدَنِىِّ وثبوته قطعاً ، وكل ما اتفق المسلمون كافة على وجوبه فهو حق ثابت لأن
 الإجماع حجة إجماعاً ، فالمعاد البدني حق ثابت . وبملاحظة هذا الدليل قال ولأنه
 عطف على ما يفهم من فحوى الكلام أى المعاد البدني لولا أنه ثابت لفتح التكليف
 والتالى باطل فالمقدم مثله ، أمّا الشرطية فلأن التكليف بالأوامر والنواهي على
 تقدير عدم ثبوت المعاد البدني تكليف بالمشقة بلا فائدة ، ضرورة ان إيصال الفائدة
 موقوف على المعاد البدني ، ولاشك ان التكليف بالمشقة من غير فائدة ظلم قبيح . وأمّا
 بطلان التالى فلما تقدم من استحالة القبيح عليه تعالى .
 وأيضاً لو لم يكن المعاد البدني ثابتاً لم يتصور إيفاء الله تعالى بوعده بالثواب على
 الطاعة وبتوعده بالعقاب على المعصية ، واللازم باطل فاللزوم مثله ، أمّا الملازمة فلأنه
 لا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت ، إلا بالمعاد البدني ، وأمّا بطلان اللازم فلأنه
 تعالى وعد المكلفين بالثواب وتوعدهم بالعقاب بعد الموت ، ومن البين ان الإيفاء
 بالوعد والوعيد واجب وعدمه قبيح يستحيل عليه تعالى .
 وفي كلا الدليلين نظر ، لأن التكليف والإيفاء بالوعد والوعيد لا يستدعيان المعاد
 البدني بل مطلق المعاد ، لإمكان إيصال الثواب والعقاب إلى النفس الناطقة في عالم المجردات
 من غير عودها إلى البدن . وما قيل في دفعه من أن بعض التكليف بدنية فيجب إعادة
 البدن وأيصال مستحقها إليها بمقتضى العدل ليس بشيء ، لأن كون التكليف بدنياً لا يستلزم
 كون الثواب والعقاب بدنيين كما لا يخفى . نعم يمكن توجيه الدليل الثانى بأن الله تعالى
 وعد بالثواب البدني مثل دخول الجنة والتلذذ بآياتها ، وتوعد بالعقاب البدني مثل

دخول النار وادراك دركاتهما ، وهما موقوفان على المعاد البدني . ولو بنى الكلام على انتفاء النفس الناطقة كما هو مذهب جمهور المتكلمين كما بنى على ما ثبت من أن الدنيا دار العمل لادار الجزاء لتم الدليلان فليتمل جداً . ثم هذان الدليلان مبنيان على القول بالحسن والقبح العقليين ووجوب العدل على الله تعالى كما هو مذهب اهل الحق . ٣

وأما ما يصح الاستدلال به عند الكل فهو ما ذكره بقوله : وَلِأَنَّهُ أَيُّ الْمَعَادِ البدني مُمْكِنٌ في ذاته وَالْمَخْبِرُ الصَّادِقُ قَدْ أَخْبَرَ بِشِبْهُوَتَيْهِ وكل ما كان كذلك فهو ثابت فَيَتَكُونُ الْمَعَادُ الْبَدْنِيُّ حَقًّا ثابتاً ، أما الصغرى فلأن جميع الأجزاء على ما كانت عليه ، واعادة التآليف المخصوص والروح اليها أمر ممكن لذاته ، ضرورة أن الأجزاء المتفرقة قابلة للجمع على الوجه المخصوص ، وعود الروح إليها بلا ريب . ولو فرض انها عدت فلاشك في أنه يجوز إعادتها أيضاً ثم جمعها وإعادة التآليف المخصوص والروح اليها بناء على جواز إعادة المعدوم . وقد تواتر أن النسبي (ص) كان يجبر بثبوت هذا المعاد ويدعو المكلفين إلى الإيمان به ويشتر المطيع وينذر العاصي منه كما يدل عليه قوله تعالى : « قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِقْتُمْ كُلٌّ مِّنْكُمْ إِنِّكُمْ لَتَفْسِي خَلْقٍ جَدِيدٍ » ، وأما الكبرى فلعصمة الشارع ولدلالة المعجزة على صدقه سيما في الأحكام التبليغية هذا . ٩ ١٢ ١٥

أقول : في بيان الصغرى نظر ،

أما أولاً ، فلأننا لانسلم إمكان جمع الأجزاء المتفرقة على الوجه المذكور لجواز أن يكون اجتماعها كذلك بعد افتراقها واختلاطها بغيرها ممتنعاً لذاته . وأما ثانياً فلأن جواز إعادة المعدوم غير مسلم عند الخصم وما ذكروه في بيانه مدخول كما لا يخفى على من يتأمل فيه ، وَلِآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ أى على ثبوت المعاد البدني بحيث لا يقبل التأويل حتى صار من ضروريات الدين وَعَلَىٰ الْإِنكَارِ والرد على جَاهِدِهِ أى منكره كقوله تعالى : « أَيُّحْسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَّنْ نَّجْمَعَ عِظَامَهُ بلى قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسْوَى بَنَاتِهِ » . وقوله تعالى : « أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ » وقوله تعالى : ١٨ ٢١

« ثُمَّ أَنْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ » وقوله تعالى : « أَوْلَمْ يَرَ الْإِنْسَانَ إِذَا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ . وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » قال المفسرون نزلت هذه الآية في ابي ابن خلف حيث خاصم النسي (ص) واتاه بعظم قديم وبلى ففتته بيده، وقال : « يا محمد ترى الله يحيي هذا بعد ما رم؟ » قال : « نعم وبيعثك ويدخلك النار . وأنت تعلم ان هذا مما يقلع عرق التأويل، ولذلك قال الرازي : « الإنصاف انه لا يمكن الجمع بين ايمان بما جاء به النبي (ص) وبين إنكار حشر الجسماني » ، وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى كثير جدا . ولا يذهب عليك ان الاستدلال بالآية على ثبوت المعاد البدني إنتهايم بملاحظة إمكانه وصدق المخبر فيها فيكون هذا الدليل راجعا إلى الدليل السابق عليه فالأولى تركه ، أو ايراد قوله « للآيات » لخص اشارة بدون العطف قبل نتيجة الدليل السابق دليلا على اختيار الشارع بثبوته كما ان الأولى أن يقول « على الإنكار » باعادة حرف الجر ليوافق المذهب المشهور المنصور عند الجمهور في العطف على الضمير المجرور على ما لا يخفى .

واعلم ان ثبوت المعاد البدني لكل إنسان مما يجب اعتقاده ويكفر جاحده ، لما عرفت انه من ضروريات الدين ، وان لم يكن بعض ادلة المصنف دالا على ذلك .
 وأما المعاد الروحاني فلا يتعلق التكليف باعتقاده لإثباتا ولانفيا ، بل هو من وظائف الفلسفة ، والقائلون بهما معا أرادوا أن يجمعوا بين الشريعة والحكمة على ما يستفاد من كلام الشيخ الرئيس في الشفا وصرح به الرازي في بعض تصانيفه .

لا يقال إذا أكل إنسان أنسانا آخر بحيث صار جزء من الماكول جزء للأكل ، فذلك الجزء إما أن يعاد فيها وهو محال ، أو في احدهما فلا يكون الآخر معادا ، فلا يصح الحكم بثبوت المعاد البدني لكل إنسان .

لأننا نقول : المعتبر في المعاد البدني جمع الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره لجميع الأجزاء ، وأجزاء الإنسان الماكول فضلا في الأكل لا اصلية .

لا يقال يجوز أن يتولد من الأجزاء الأصلية للمآكول الفضلة في الأكل نطفة يتولد منها إنسان آخر فيعود المحذور .

لأننا نقول لانسائم وقوع هذه الصورة ومجرد الجواز العقلي غير نافع في مقام المعارضة على ما لا يخفى .

ويمكن أن يجاب عن الإشكاليين بأن المحال إعادة الأجزاء المأكولة فيها معا لا إعادة تفهيمها على سبيل التعاقب ، ولا ينافيه ما ثبت من أن الآخرة دار الخلد لجواز تعاقب الإعادة لا إلى نهاية ، وحمل الخلد عليه بأدنى تمحّل فليتامر .

واحتج الحكماء على امتناع المعاد البدني بما ذهبوا إليه من امتناع إعادة المعدوم .

وأجيب عنه بأن امتناع إعادة المعدوم ممنوع ، وما ذكروه في بيانه لا يتم ، ولو سلم فإنما يلزم منه امتناع المعاد البدني بإعادة البدن الأول بعينه بعد انعدامه لامتناعه بجمع الأجزاء المتفرقة لذلك البدن .

ويرد عليه ان امتناع إعادة المعدوم يستلزم امتناع المعاد البدني بجميع الأجزاء المتفرقة ، لأنه إن كان البدن الأول بعينه فلا يتصور المعاد وإلا فإن أعيد ذلك البدن بعينه يلزم إعادة المعدوم وقد فرضنا امتناعه ، وان أعيد مثله يلزم التناسخ ولذا قيل :

« ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ » . وجوابه ان المعاد البدني عبارة عن عود الروح إلى أجزاء البدن الأول بعد تفرقها ، وان لم يكن الهيئة الاجتماعية السابقة معادة ، ولا يقدر تبدل بعض الأجزاء والأوصاف في عود البدن الأول عرفا وشرعا كما ان زيدا

مثلاً يتبدل بعض أجزائه وأوصافه عند انتقاله من الطفولية إلى الشباب ومنه إلى الشيب ومع ذلك يعد شخصاً واحداً من أول عمره إلى آخره في الشرع والعرف ، وليس ذلك من قبيل التناسخ ، لأنه عبارة عن انتقال النفس من البدن إلى بدن آخر مغاير الأول بحسب ذوات الأجزاء ، ولا تغاير هيهنا في الذوات بل في الهيئة ، ولو سمي هذا تناسخاً كان مجرد اصطلاح لا يضرنا إذا لم يقم دليل على استحالته قطعاً .

وَكُلُّ مَنْ كَانَتْ لَهُ عِيُوضٌ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى أَوْ عَلَى غَيْرِهِ مِنَ الْمَكْلُوفِينَ أَيْ نَفْعٍ

مستحق سواء كان مقرونا بالتعظيم أو لا ليشمل الثواب أيضا أو كان عليه عوض لغيره
 كعامّة المؤمنين يَجِبُ على الله تعالى بِعَشْهُ وفي بعض النسخ إعادته عَقْلًا لأنّ عدم
 إعادته يستلزم عدم إيصال حقّه إليه أو أخذ حق الغير منه وكلّ منها ظلم قبيح يستحيل عليه
 ٣ تعالى وغيره أي غير من له عوض أو عليه كـ بعض الأطفال الكفار يَجِبُ إعادته سَمِعًا
 للنصوص الواردة عليها في الشرع على ما سبقت الإشارة إليها لا عقلا لعدم لزوم محال عقلي
 على تقدير عدم إعادته .

وَيَجِبُ الإِقْرَارُ والتصديق بِكُلِّ مَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ (ص) أي بحقيقته بمعنى

انّ كلّ ما أخبر به من الأمور الممكنة حق ثابت في نفس الأمر سواء علم مجيئه به يقينا كما
 في الخبر المتواتر أو ظنيا كما في غيره من الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية لأفعال
 ٩ المكلفين وأحوال الأنبياء السابقين والأئمة المعصومين والأمم الأولين والآخرين
 وأحوال أهل الدنيا والآخرة اجمعين، وذلك لانّ النبيّ (ص) يجب أن يكون معصوما
 والعصمة يستلزم الصدق في جميع الأحكام، وإذا دلّ الدليل على حقيقة ما جاء به النبيّ
 ١٢ وإن كان ظنيا وجب التصديق بحقيقة ذلك ولو ظنا لما ثبت انّ موجب الظنّ قطعيّ
 واجب ، فتخصيص ما جاء به النبيّ (ص) بما علم مجيئه به بطريق التواتر كما وقع في
 بعض الشروح ليس على ما ينبغي ، على انه لا يساعد ذلك ما ذكره المصنّف من جملة
 ١٥ ذلك هي هنا من الصّراطِ والميزانِ وغيرهما ، لأنّ كون تلك الأمور ممّا علم مجيئه
 النبيّ به يقينيا محلّ تأمل ، وان كانت النصوص المشتملة عليها ثابتة بالتواتر ، نعم
 ١٨ المعتبر في الإيمان شرعا هو الإقرار بكلّ ما جاء به النبيّ (ص) من عند الله وعلم مجيئه به
 بالضرورة ، إمّا تفصيلا وإمّا اجمالا فيما علم لإجمالا ، حتى من أنكر شيئا من ذلك فهو
 كافر بخلاف ما علم مجيئه به بطريق الظنّ كما في الإجتهاديات فانّ الإقرار به ليس بإيمان
 وانكاره لا يوجب الكفر .

ثمّ في الإيمان الشرعيّ أقوال :

أحدهما ، انّ التصديق القلبي بما علم مجيئه النبيّ به ضرورة وهو المختار

عند أكثر المحققين .

وثانيها ، أنه التصديق بالجنان والإقرار باللسان وهو المروى عن بعض المخالفين وقد اختاره صاحب التجريد منّا .

وثالثها ، أنه التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان وهو المختار عند بعض العلماء من المحدّثين والفقهاء ، وقيل هو الإقرار باللسان بكلمتي الشهادة ، وقيل الإقرار باللسان بهما مع مواطاة القلب ، وقيل العمل بالطاعات مطلقا ، وقيل العمل بالطاعات المفروضة دون التوافل . وتحقيق الكلام لا يناسب المقام .

إذا عرفت هذا فاعلم انه يجب الإقرار بكل ما جاء به النسبي من الأمور الممكنة

فَمِنْ ذَلِكَ الصِّرَاطُ هو على ما ورد في بعض الأخبار جسر ممدود على متن جهنم

أدق من الشعر وأحد من السيّف تعبّر به اهل الجنة ويزلّ به أقدام أهل النار ، ويوافقه

ما صرح به ابن بابويه في الاعتقادات من أنه جسر جهنم ويمرّ عليه جميع الخلق والميزان

هو في المشهور ميزان له كفتان ولسان وشاهين يوزن به الأعمال ، وقد ورد تفسيره بذلك

في بعض الأحاديث وإنطاق الجوارح أي انطاق الله تعالى جوارح المكلفين يوم القيامة

ليشهدوا عليهم بما كانوا يكسبون ، وَتَطَايُرُ الْكُتُبِ المثبتة فيها طاعات المكلفين

ومعاصيهم يوم القيامة فيوقى للمؤمنين بإيمانهم وللكافرين بشمائلهم ووراء ظهورهم

لإمكانيهما دليل على كون الأمور المذكورة مما جاء به النسبي من الأمور الممكنة . وقد

أخبر المخبر الصادق وهو النبي المؤيد بالمعجزات بهما أي بتلك الأمور فيكون

ما جاء به النسبي من الأمور الممكنة ، وكل ما جاء به النسبي من الأمور الممكنة يجب

الإعتراف به لما عرفت من وجوب عصمته ، فَيَجِبُ الإِعْتِرَافُ بِهَا أي بتلك

الأمور قطعاً . أمّا إمكانها فمعلومة بديهية وإن كانت مخالفة للعادة .

وأما الأخبار بالأول فلقوله تعالى : « وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا » والمراد بالورد

عليها المرور على الصراط . ولقوله (ص) لعلّي : « يَا عَلِيّ إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَقْعَدُ أَنَا

وَأَنْتَ وَجَبْرَائِيلُ عَلَى الصِّرَاطِ فَلَا يَجُوزُ عَلَى الصِّرَاطِ إِلَّا مَنْ كَانَتْ لَهُ بَرَاءَةٌ بَوْلَايَتِكَ » .

- و أما الاخبار بالثاني فلقوله تعالى : « فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عَيْشَةٍ رَاضِيَةٍ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأَمَّهُ هَاوِيَةٌ . وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى : « وَتَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقَاسِطِ » فَقَدْ سئِلَ الْإِمَامُ الصَّادِقُ (ع) فَقَالَ : « الْمَوَازِينُ الْأَنْبِيَاءُ وَالْأَوْصِيَاءُ » .
- و أما الاخبار بالثالث فلقوله تعالى : « وَقَالُوا لِمَ لَجَلُّوْا دِهِيْمَ : لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا؟ قَالُوا : أَنْطَقَتَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ » .
- و أما الاخبار بالرابع فلقوله تعالى : « وَكُلُّ إِنْسَانٍ لِرَبِّهِ الزَّمَانُ طَائِرُهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا » .
- ويمكن ان يجعل قوله : « لإمكانها » متعلق بقوله « يجب الإقرار بكل ما جاء به النهي » والضمائر راجعة إلى كلمة « ما » باعتبار معناها لكونها عبارة من الأمور الممكنة وعلى هذا ثبت وجوب الاعتراف بتلك الأمور المفصلة ضمنا .
- و أنكر بعض المعتزلة الصراط لأنه لا يمكن العبور عليه وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين والصلحاء المتقين ولا عذاب عليهم يوم القيامة اتفاقا .
- وجوابه ان إمكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء ، والله تعالى قادر على أن يسهل على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ، ومنهم كالريح العاصف ، ومنهم كالجواد إلى غير ذلك مما ورد في الخبر .
- وأنكر بعضهم الميزان لأن الأعمال أعراض إن أمكن إعادتها لا يمكن وزنها قطعا ، ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث . والجواب عن الأول ، ان المراد بوزن الأعمال وزن كتبها ، وقيل يجعل الحسنات أجساما نورانية والسيئات أجساما ظلمانية . وعن الثاني ، ان عدم اطلاعنا على فائدة الوزن لا يستلزم كونه عبثا ، على انه يجوز أن يكون الفائدة إلزام العصاة وإتمام الحجّة عليهم .
- واعلم ان مما جاء به النهي (ص) ويجب الاعتراف به مسألة القبر ونعيم المؤمنين المطيعين وتعذيب الكافرين العاصين فيه ، وكذا الحسنات والسؤال يوم القيامة وحوض

الكوثر لإمكانها واخبار النسبى بوقوعها . أمّا إمكانها فظاهر .

و أمّا الاخبار بوقوع الأول فكقوله تعالى : « النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ » ، وقوله تعالى حكاية :
 ٣ « رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ » وأخذ الاحياء في القبر وثبوت الإحيا فيه يدل على
 ساير الأحوال المذكورة لعدم الفصل . وكقوله (ص) : « الْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ
 ٦ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرَاتِ النَّيرانِ » ولحديث فاطمة أم المؤمنين (ع) على ما
 اشهر وتقرر عند المحققين وغيره من الأحاديث .

وأنكر بعض المعتزلة لأن الميّت جماد لا حيوة له ولا إدراك فتعذبه محال .
 وجوابه انه يمكن أن يخلق الله تعالى في الميّت نوعا من الحيوة إمّا بإعادة الروح أيضا أو
 بدونها على اختلاف وقع بين المحققين قدر ما يدرك ألم التعذيب أولذة التنعيم من غير ان يتحرك
 ويضطرب أو يرى عليه أثر العذاب والنعم ، حتى ان الغريق في الماء والمصلوب في الهواء
 ١٢ والمأكول في بطون الحيوانات ينعم أو يعذب وإن لم يطلع عليه ولا استحالة في ذلك وإن
 كان مخالفا للعادة فإن من أخفى النار في الشجر الأخضر قادر على إخفاء ذلك الأثر .

و أمّا الاخبار بوقوع الثاني ، فكقوله تعالى : « إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابُهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا
 ١٥ حِسَابَهُمْ » وقوله (ص) : « حَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا » وفيه
 خلاف المعتزلة أيضا على وزان ما عرفت في الميزان .

و أمّا الاخبار بوقوع الثالث ، فكقوله تعالى : « فَكَلِمَاتٌ سَلْوَاتٌ لِيُحْيِيَ الْمَيِّتِينَ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحْسِنُونَ
 ١٨ وَلَتَسْأَلُنَّ الْمُرْسَلِينَ » .

و أمّا الاخبار بوقوع الرابع ، فكقوله تعالى : « إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ » على وجه
 وكقوله (ص) : « لِيُخْتَلَجْنَ قَوْمٌ مِنْ أَصْحَابِي دُونِي وَأَنَا عَلَى الْحَوْضِ فَيَسْؤُخَذُ دُونَهُمْ
 ٢١ ذَاتَ الشَّمَالِ ، فَإِنَادَى يَارَبِّ أَصْحَابِي أَصْحَابِي فَيَقَالُ لِي إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَحَدٌ ثَوَابِعِدْكَ »
 ومن ذلك القبيل الجنة والنار وسائر السمعيات .

وَمِنْ ذَلِكَ الثَّوَابِ قَدْ مَرَّ تَفْسِيرُهُ وَالْعِقَابُ وَهُوَ الضَّرْرُ الْمُسْتَحَقُّ الْمَقَارَنُ

للاهانة والتحقير وتفماصيلهما أى أحوالهما المفصلة المهنقولة من جهة الشرع
 أى بطريق الشرع صلوات الله على الصادق عليه بمعنى الشارح من الصدع بمعنى
 الإظهار ومنه قوله تعالى : « فَأَصْدُوعٌ بِمَا تُوْمَرُ » . أمّا انّ ثبوت الثواب والعقاب
 ٣ مما جاء به النسبى من الأمور الممكنة فلظهور إمكانها وكثرة الأخبار الواردة بهما بحيث
 لا يقبل التأويل ، حتى كأنه من ضروريات الدين . واختلفوا فى أنّ ثبوتها على أوسمعى ،
 ٦ فقالت الأشاعرة انه سمعى . وقال إهل الحق الثواب واجب عقلا وسمعا ، أمّا عقلا فلما
 عرفت من أنّ انتفائه يستلزم الظلم ولاشتماله على اللطف ، وأمّا سمعا فللايات والأحاديث
 الواردة فى ذلك على ما لا يخفى . وكذا العقاب على الكافر واجب عقلا وسمعا لاشتماله على
 اللطف ولقوله تعالى : « إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ
 ٩ لِمَنْ يَشَاءُ » . وأمّا العقاب على غير الكافر من عصاة المؤمنين فجاز عقلا وسمعا ، لأنّ
 استحقاق العقاب بارتكاب المعصية مشتمل على اللطف وللأدلة السمعية وفيه ما فيه
 فتأمل تعرف .

١٢ وأمّا « تفاصيلها » فهى إشارة إلى اسبابها وكيفياتها ، أمّا سبب الثواب فهو
 فعل الواجب لوجه وجوبه اولوجوبه ، وفعل المندوب كذلك وترك القبيح والإخلال
 به لقبحه ، وسبب العقاب ترك الواجب أو الإخلال به وفعل القبيح على ما تقرر فى الشرع .
 ١٥ وأمّا كيفياتها فهى دوام الثواب للمؤمن المطيع والعقاب على الكافر ، وانقطاع
 عذاب المؤمن العاصى وإن ارتكب الكبيرة لإيمانه وسقوط عذابه بالعتو والشقاة وزيادة
 الثواب لأهله بالأخير لورود الشرع بذلك كله . ومنها دخول الجنة والنار المخلوقتين
 ١٨ الآن ، وحصول النعيم الباقي فى الجنة مع كثرة أنواعه ولطافة أصنافه مما لا عين رأت
 ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، ووقوع العذاب الدائم فى النار مع شدة آلامه
 ٢١ وغلظة أقسامه على ما ورد به الكتاب والسنة وإجماع الأمة .

وَمِنْ ذَلِكَ وَجُوبُ التَّوْبَةِ عَلَى الْعَاصِي مُمْنًا كَانَ أَوْ كَافِرًا ، وهى فى اللغة
 الرجوع فاذا أسندت إلى الله تعالى يراد بها الرجوع إلى العبد بالنعمة والمغفرة ، وإذا

أسندت الى العبد يراد بها الرجوع من المعصية ، ومنه قوله تعالى : « ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا » وفي الشرع الندم على المعصية من حيث هي معصية في الماضي مع تركها في الحال والعزم على عدم العود اليها في المستقبل . و الظاهر انه لاحاجة إلى القيد الأخيرين لأن قيد الحيثية مغنٍ عنهما كما لا يخفى . والدليل على وجوبها عقلا أنها دافعة لضرر المعصية وهو العقاب ، ودفع الضرر وإن كان مظنونا واجب عقلا وكذا ما يدفع به ، وسمعا قوله تعالى : « وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ » وقوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحاً » واختلف في أنه هل يصح التوبة عن معصية دون معصية أولا ، فاختر المحققين الثاني مع العلم بكون كل منهما معصية وعدم استحقاق أحدهما . والتحقيق أنه إن اعتبر في الثواب أن يكون الندم على المعصية للقبح المطلق فالحق هو الثاني ، وإن اعتبر كونها لقبحها المخصوص فالحق الأول .

و أعلم ان للمعصية إن كانت في حق الله تعالى من فعل قبيح يكفي في براءة الذمة عنها بالتوبة حصول مفهومها كشرب الخمر ، وإلا كانت في حقه تعالى من الإخلال بواجب فإن أمكن تداركها شرعا باداء أو قضاء فلا بد منه أيضا كترك أداء الزكاة والصلوة والصوم ولا يكفي حصول مفهومها كترك صلوة العيدين ، وإن كانت في حق آدمي فإن كانت إضلالا له فلا بد من إرشاده أيضا ، وإن كانت ظلما عليه بالاغتياب الواصل إليه أو غضب ماله فلا بد في الأول من الاعتذار أيضا ، وفي الثاني من إيصال الحق إليه أو إلى وارثه أو استبراء ذمته عنه عن أحديهما بوجه من الوجوه الشرعية أيضا ، كل ذلك مع الإمكان في الحال وأما مع التعذر مطلقا فيكون حصول المفهوم ومع التعذر في الحال والإمكان في المستقبل لا بد من العزم على ذلك أيضا .

و من ذلك وجوب الأمر هو طلب الفعل على وجه الاستعلاء بالمعزوف أي الفعل الحسن والمراد به هيلنا الواجب والنهنى هو طلب الترك على وجه الاستعلاء عن المنكر أي القبيح . والحاصل ان حمل المكلف على الواجب ومنعه عن القبيح واجبان على المكلف بالأدلة السمعية من الكتاب والسنة وإجماع الأمة . أما الكتاب

- فلقوله تعالى: « وَلِتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ». وقوله تعالى: « كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ » وأما السنّة فلقوله (ص) « لَتَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيَسَلَّطَنَّ اللَّهُ شِرَارَكُمْ عَلَىٰ خِيَارِكُمْ فَيَدْعُو خِيَارِكُمْ فَلَا يُسْتَجَابُ لَهُمْ » وأما الإجماع فلا اتفاق كافة المسلمين على ذلك قطعا. وكما أن الأمر بالواجب والنهي عن القبيح واجبان، الأمر بالمندوب والنهي عن المكروه مندوبان، لكن لا مطلقا بل كل ذلك مشروط ببشرط أن يعلم الأمر والنهي المكلفان كونه المعروف والمعروف والمنكر منكر أي ان وجوب الأمر بالواجب مشروط بأن يعلم الأمر كون الواجب المأمور به واجبا، ووجوب النهي عن المنكر القبيح مشروط بأن يعلم الناهي كون القبيح المنهي عنه قبيحا، وكذا ندب الامر بالمندوب والنهي عن المكروه مشروط بعلم كون المندوب مندوبا والمكروه مكروها، لثلاثينجرت الأمر إلى الأمر بالقبيح أو المكروه والنهي إلى النهي عن الواجب أو المندوب وبشرط أن يكونا أي المعروف والمنكر مما سبقهما والأولى حذف قوله « ممّا » كما في بعض النسخ، والأحسن أن يقال: « وأن يكون المعروف سبق والمنكر سبترك » كما في الدروس والمقصود كونها استقبالين لأن الأمر بالمماضي والنهي عنه عبث وكذا الحال على ما لا يخفى، وبشرط تجاوز التأثير أي تأثير الأمر والنهي في المأمور والمنهي بحسب الظن لثلاثينجرت العبث أيضا وبشرط ظن الأمن من الضرر الغير المستحق بالنسبة إليهما أو غيرهما من المؤمنين نفسا أو مالا لأنه مفسدة، والواجب لا يجوز اشتاله عليها بل يحرم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند بعض الفقهاء. ثم طريق الأمر والنهي التدريج، فالأول الإعراض ثم الكلام اللين ثم الخشن ثم الأخصن ثم الضرب. أما الجرح والقتل فالأقرب تفويضهما إلى الإمام عند بعضهم. وأما الأمر والنهي بالقلب فيجبان مطلقا.

وأعلم أنهم اختلفوا في أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقلي أو

سمعى ، فذهب الشيخ مع بعض المعتزلة إلى الأوّل ، والسيّد مع الأشاعرة إلى الثّانى ، واحتجوا على الأوّل بأنّهما لطفان في فعل الواجب وترك القبيح ، واللطف واجب عقلا فيجبان عقلا . وعلى الثّانى بأنّهما لوجبا عقلا لوجبا على الله تعالى ، واللّازم باطل فالملزوم مثله ، أمّا الملازمة فلأنّ كلّ واجب عقليّ واجب على من حصل في حقّه وجه الوجوب ، وأمّا بطلان اللّازم فلأنّهما لوجبا عليه تعالى فإن كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وانتفاء المنكر وهو خلاف الواقع ، وإن كان تاركا لهما يلزم الإخلال بالحكم وهو محال عليه تعالى .

اقول : في كلا الدليلين ، نظر أمّا الأوّل فلأنّنا لانسلّم أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لطف مطلقا ، ولو سلّم فوجوب اللطف على العباد محال لا بد له من بيان .

وأمّا الثّانى فلأنّنا لانسلّم أنّ وجوبها عقلا يستلزم وجوبها على الله تعالى لجواز ان لا يكون وجه الوجوب حاصلّا فيه تعالى ، ولو سلّم فاللّازم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه تعالى ، ولا يلزم من كونه أمرا أو ناهيا وقوع المأمور به وانتفاء المنهي عنه لعدم الإلجاء كسائر الأوامر والنّواهي . واختلفوا أيضا في أنّ وجوبها عينيّ أو كفائيّ ، فقال الشيخ بالأوّل والسيّد بالثّانى . واحتج الشيخ بظاهر الآية الثّانية من الآيتين المذكورتين في بيان وجوبها ، والسيّد بظاهر الآية الأولى منها . وأنت تعلم أنّ ظاهر الحديث المذكور يؤيد الشيخ ، وباب التأويل لدفع التعارض مفتوح على المتخاصمين فليتأمل . ولا يخفى على المتفطن حسن خاتمة هذه الرسالة الشريفة حيث وقع اختتامها بالأمن من الضّرر كما أنّ حسن فلتحتها حيث اتفق افتتاحها بلفظ الباب كما لا يخفى على أولى الألباب .

اللهم افتح بالخير واختم ، واجعل عاقبة أمورنا بالخير . ربّنا افتح بيننا وبين قومنا بالحقّ وأنت خير الفاتحين ، بحقّ نبيّك محمد سيّد المرسلين ، وآله الطيّبين الطّاهرين ، وعبادك الصّالحين من الأوّلين والآخريين .

اتفق الفراغ عن نقله من المسودّة إلى البياض على يد العبد الضّعيف المرتاض

أبى الفتح ابن المخدوم الحسيني - فتح الله عليه أبواب المعاني - في أوسط شهر محرّم الحرام من سنة ٩٧٥ .

- ٣ الحمد لله الذي قد أتمّ كتابة هذه الكتاب بتوفيقه وكرمه بيد أقلّ العباد وتراب الأقدام سيّما المخلصين لعالموم الدين محمد تقي بن محمّد علي ارومجي ، غفر الله ذنوبهما وستر عيوبهما وكثر أولادهما وطاب نسلهما وغيرهما من المؤمنين والصالحين ، بحق محمّد وآله في ٦ شهر شوال المكرّم في يوم الخميس قريب الزوال سنة ١٢٦٦ .
- ٦

فهرست آیات قرآن

صفحه سطر

- ۷۴ ۲۰ فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ، سورة محمد آیه ۱۹ .
- ۷۴ ۲۲ قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، سورة يونس آیه ۱۰۱ .
- ۷۵ ۲ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ، سورة
بقره آیه ۱۶۴ .
- ۸۳ ۸ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ ، سورة انعام آیه ۷۶ .
- ۸۳ ۹ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ، سورة طه آیه ۵۰ .
- ۸۳ ۱۰ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَا لَهُمْ ،
أنه الحق ، سورة فصلت آیه ۵۳ .
- ۱۰۹ ۵ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا ، سورة
النحل آیه ۶۸ .
- ۱۱۳ ۱۳ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ، سورة البقره آیه ۲۸۴ .
- ۱۱۳ ۱۴ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ، سورة البقره آیه ۲۹ .
- ۱۱۸ ۱۶ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ، سورة الاسراء آیه ۱۰ .

- ١١٨ ٢١ الرَّحْمٰنُ عَلٰى الْعَرْشِ اسْتَوٰى ، سورة طه آيه ٥ .
- ١٢٣ ٨ كَلَّمَ اللّٰهُ مُوسٰى تَكْلِيْمًا ، سورة النساء آيه ١٦٤ .
- ١٢٤ ١٥ قَالَ مُوسٰى . . . ، سورة اعراف آيه ١٠٤ .
- ١٢٤ ١٥ اِنَّا اَرْسَلْنَا نُوحًا ، سورة نوح آيه ١ .
- ١٤٠ ١٩ رَبُّ اَرْنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ ، سورة الاعراف آيه ١٤٣ .
- ١٤١ ١ لَنْ يَتَمَنَّوْهُ اَبَدًا ، سورة البقره آيه ٩٥ .
- ١٤١ ٢ لَنْ اُبْرِحَ الْاَرْضَ حَتّٰى يَأْذَنَ لِيْ اَبِيْ ، سورة يوسف آيه ٨٠ .
- ١٤١ ١٤ وَ لَكِنْ اَنْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرٰنِيْ ، سورة الاعراف آيه ١٤٣ .
- ١٤٤ ١٠ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ ، سورة الصافات آيه ٣٥ .
- ١٤٤ ١٠ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ، سورة البقره آيه ١٦٣ .
- ١٤٤ ١٥ لَوْ كَانَ فِيْمَا اَلِهَةٍ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا ، سورة الانبياء آيه ٢٢ .
- ١٤٥ ٢٠ وَ لَعَلٰى بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ ، سورة المؤمنون آيه ٩١ .
- ١٥٨ ٢٣ مَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ، سورة الكهف آيه ٢٩ .
- ١٥٩ ١ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ اِلٰى رَبِّهِ سَبِيْلًا ، سورة المزمل آيه ١٩ .
- ١٥٩ ٢ السُّوْمَ تَجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ ، سورة الجاثيه آيه ٢٧ .
- ١٥٩ ٢ فَوَيْلٌ لِلَّذِيْنَ يَكْتُبُوْنَ الْكِتٰبَ بِاَيْدِيْهِمْ ، سورة البقره آيه ٧٩ .
- ١٥٩ ٥ وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ، سورة الصافات آيه ٩٦ .
- ١٥٩ ٦ قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ، سورة الرعد آيه ١٦ .
- ١٥٩ ٦ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوْهُ ، سورة الانعام آيه ١٠٢ .

- ۱۹ ۱۶۰ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ، سورة الذاریات آیه ۵۶
- ۱۱ ۱۶۱ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بِطِلْءٍ ذَلِكُمْ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا ، سورة ص آیه ۲۷ .
- ۱۲ ۱۶۱ أَفَحَسِبْتُمْ إِنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ، سورة المؤمنون آیه ۱۱۵ .
- ۷ ۱۷۰ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ ، سورة الحج آیه ۵۲ .
- ۲ ۱۷۲ وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ، سورة الشعراء آیه ۲۱۴ .
- ۸ ۱۷۲ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ ، سورة البقرة آیه ۲۳ .
- ۹ ۱۷۲ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنَّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ، سورة الاسراء آیه ۸۸ .
- ۱۲ ۱۷۲ إِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ ، سورة القمر آیه ۱ .
- ۱۱ ۱۷۵ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ ، سورة الكهف آیه ۱۱۰ .
- ۱۱ ۱۷۵ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ ، سورة الاسراء آیه ۲۲ .
- ۱۲ ۱۸۳ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ ، سورة النساء آیه ۵۹ .
- ۲۱ ۱۸۵ وَأَنْفُسِنَا وَأَنْفُسِكُمْ ، سورة آل عمران آیه ۶۱ .
- ۲۳ ۱۸۷ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ، سورة المائدة آیه ۶۷ .
- ۸ ۱۸۸ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا ، سورة مائدة آیه ۳ .

١ ١٩٠ فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا
نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَ
أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ،
سورة آل عمران آية ٦١ .

١٨ ١٩٢ فَضَلَّ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ
دَرَجَةً ، سورة النساء آية ٩٥ .

٢٠ ١٩٢ وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ، سورة الحشر
آية ٩ .

٢١ ١٩٢ وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ، سورة
الإنسان آية ٨ .

٢٢ ١٩٢ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ ، سورة المائدة آية ٥٥ .

٩ ١٩٥ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ
وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ، سورة المائدة آية ٥٥ .

١٥ ١٩٥ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ، سورة
التوبة آية ٧١ .

٦ ١٩٦ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَفَّةً لِلنَّاسِ ، سورة سبأ آية ٢٨ .

٧ ١٩٧ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ، سورة النساء آية
٥٩ .

١٣ ١٩٧ لَنْ يَتَّالَ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ، سورة البقرة آية ١٢٤ .

٨ ١٩٩ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ، سورة البقرة آية
٢٣٣ .

- ۱۹۹ ۸ وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا، سوره الاحقاف آیه ۱۵ .
- ۱۹۹ ۱۳ وَآتَيْنَهُمْ إِحْدِيئَهُنَّ قِنْطَارًا، سوره النساء آیه ۲۰ .
- ۲۰۰ ۲۰ يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ، سوره الصف آیه ۸ .
- ۲۰۲ ۱۲ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ، سوره النساء آیه ۵۹ .
- ۲۰۲ ۱۸ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا، سوره النور آیه ۵۵ .
- ۲۰۴ ۱ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ، سوره البقره آیه ۳ .
- ۲۰۴ ۲ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ، سوره المجادله آیه ۲۲ .
- ۲۰۸ ۱۳ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنْبئُكُمْ إِذَا مَرَّكُمْ كُلٌّ مِمَّزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ، سوره سبا آیه ۷ .
- ۲۰۸ ۲۲ أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسُوَّ بَنَانَهُ، سوره القيامة آیه ۳ .
- ۲۳۲ ۰۸ أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ، سوره العاديات آیه ۹ .
- ۲۰۹ ۱ أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ إِنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ، سوره ،

يس آية ٧٧ .

- ١ ٢٠٩ ثم إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُبْعَثُونَ ، سورة المؤمنون آية ١٦ .
- ٢١ ٢١٢ إِنَّ مِنْكُمْ إِيَّاهُ ، سورة مريم آية ٧١ .
- ٣ ٢١٣ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ ، سورة الانبياء آية ٤٧ .
- ٥ ٢١٣ وَقَالُوا لِيَجْلُوذِهِمْ : لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا ؟ قَالُوا : أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ ، سورة فصلت آية ٢١ .
- ٧ ٢١٣ وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا ، سورة الاسراء آية ١٣ .
- ١ ٢١٤ فَأَمَّا مَنْ تَمَلَّتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عَيْشَةٍ رَاضِيَةٍ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمَّهُ هَاوِيَةٌ ، سورة القارعة آية ٦ و ٧ .
- ٢ ٢١٤ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ، سورة غافر آية ٤٦ .
- ٤ ٢١٤ رَبَّنَا آمِنَّا اِثْنَيْتَيْنِ وَأُحْيَيْتِنَا اِثْنَيْتَيْنِ ، سورة غافر آية ١١ .
- ١٤ ٢١٤ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ، سورة الغاشية آية ٢٦ .
- ١٧ ٢١٤ فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ ، سورة الاعراف آية ٦ .
- ١٩ ٢١٤ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ، سورة الكوثر آية ١ .
- ٣ ٢١٥ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ، سورة الحجر آية ٩٤ .
- ٩ ٢١٥ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ، سورة النساء آية ٤٨ .
- ١ ٢١٦ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا ، سورة التوبة آية ١١٨ .

- ۶ ۲۱۶ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ ، سوره النور آیه ۳۱ .
- ۷ ۲۱۶ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا توبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحاً ، سوره التحريم
آیه ۸ .
- ۲ ۲۱۷ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ
يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ، سوره آل عمران آیه ۱۰۴ .
- ۲ ۲۱۷ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ
عَنِ الْمُنْكَرِ ، سوره آل عمران آیه ۱۱۰ .

فهرست احاديث ومنقولات

- ۳/۷۵ وَيَلُّ لِيَمَن لَّا كَهَا بَيْنَ لَحْيَيْهِ وَلَمْ يَتَفَكَّرْهَا (رسول الله) .
- ۳/۷۶ الْبَعْرَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَعِيرِ ، وَأَثَرُ الْأَقْدَامِ عَلَى الْمَسِيرِ ، فَسَمَاءُ ذَاتُ أَبْرَاجٍ وَأَرْضُ ذَاتُ فَجَاجٍ أَمَا يَدُلَّانِ عَلَى الصَّانِعِ الْخَبِيرِ (الأعرابي) .
- ۸/۷۷ سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثَةِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً ، كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً (رسول الله) .
- ۹/۷۷ مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ (رسول الله) .
- ۱۲/۸۳ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ (علي بن ابی طالب) .
- ۲۲/۱۷۶ حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ (قيل) .
- ۱۴/۱۷۷ لَمْ يَزَلْ يَنْقُلُنِي اللَّهُ مِنَ الْأَصْلَابِ الطَّاهِرَةِ إِلَى الْأَرْحَامِ الرَّكِيمَةِ (رسول الله) .
- ۲۰/۱۸۱ لَا يَخْلُقُوا الْأَرْضَ مِنْ قَمَائِمِ اللَّهِ بِحُجَّتِهِ إِمَّا ظَاهِرًا مَشْهُورًا أَوْ خَائِفًا مَغْمُورًا لِثَلَاثِ بَطُلٍ حُجَّجُ اللَّهِ وَبَيِّنَاتُهُ (علي بن ابی طالب) .
- ۶/۱۸۸ مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَمِلِي مَوْلَاهُ ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ وَأَنْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ وَآخِذْ مَنْ آخَذَكَ (رسول الله) .
- ۹/۱۸۸ الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى الْإِكْمَالِ الدِّينِ وَإِتْمَامِ النِّعْمَةِ وَرِضَاءِ اللَّهِ بِرِيسَالَتِي

- وَبِوَلَايَةِ عَلِيٍّ بَعْدِي (رسول الله) .
- ۱/۱۸۹ أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا إِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي (رسول الله) .
- ۲۱/۱۹۰ عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ الْفَ بَابِ مِنَ الْعِلْمِ فَانْفَتَحَ لِي مِنْ كُلِّ بَابِ الْفُ بَابِ (علي بن ابی طالب) .
- ۲۲/۱۹۰ وَاللَّهِ لَوْ كُسِرَتْ لِي الْوَسَادَةُ ثُمَّ جَلَسْتُ عَلَيْهَا لَحَكَمْتُ بَيْنَ أَهْلِ التَّوْرِيَةِ بِتَوْرَاتِهِمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الْإِنْجِيلِ بِإِنْجِيلِهِمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الزَّبُورِ بِزُبُورِهِمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الْفُرْقَانِ بِفُرْقَانِهِمْ (علي بن ابی طالب) .
- ۲/۱۹۱ وَاللَّهِ مَا مِنْ آيَةٍ نَزَلَتْ فِي بَرٍّ أَوْ بَحْرٍ أَوْ سَهْلٍ أَوْ جَبَلٍ أَوْ سَمَاءٍ أَوْ أَرْضٍ أَوْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ إِلَّا وَأَنَا أَعْلَمُ فِيمَنْ نَزَلَتْ وَفِي أَيِّ شَيْءٍ نَزَلَتْ (علي بن ابی طالب) .
- ۸/۱۹۱ أَفْضَاكُمْ عَلَيَّ (رسول الله) .
- ۱۶/۱۹۱ يَا دُنْيَا إِلَيْكَ عَنِّي إِلَى تَعَرَّضْتِ أَمْ إِلَى تَشَوَّقْتِ لَا حَانَ حِينُكَ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ غُرَى غَيْرِي لَا حَاجَةَ لِي فِيكَ قَدْ طَلَّقْتُكَ ثَلَاثًا لَا رَجْعَةَ فِيهَا فَعَيْشُكَ قَصِيرٌ وَخَطَرُكَ بَسِيرٌ وَأَمْلُكَ حَقِيرٌ .
- ۱۹/۱۹۱ وَاللَّهِ لِدُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَهْوَنُ فِي عَيْنِي مِنْ عِرَاقِ خِنْزِيرٍ فِي يَدِ مَجْدُومٍ (علي بن ابی طالب) .
- ۲۰/۱۹۱ وَاللَّهِ دُنْيَاكُمْ عِنْدِي أَهْوَنُ مِنْ وَرَقَةٍ فِي فَمِّ جَرَادَةٍ تَقْسَمُضُهَا، مَا لِعَلِّيَّ وَتَعِيمُ يَفْنَى وَالذَّةُ لَا تَبْقَى (علي بن ابی طالب) .
- ۲/۱۹۲ لَا تَجْعَلُوا بَطُونَكُمْ مَقَابِرَ الْحَيَوَانَ (علي بن ابی طالب) .
- ۱۴/۱۹۲ لَضَرْبَةُ عَلِيٍّ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ الثَّقَلَيْنِ (رسول الله) .

- ١٥/١٩٢ لَا سَلَمَانَ الرَّايَةَ غَدَاً إِلَى رَجُلٍ يُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَيُحِبُّ اللَّهُ
وَرَسُولَهُ كَرَّارٍ غَيْرِ فَرَّارٍ لِتُنَوِّنِي بِعَلِيِّ (رسول الله) .
- ١٧/١٩٢ مَا قَلَعْتُ بَابَ خَيْبَرَ بِقُوَّةِ جِسْمَانِيَّةٍ وَالْكِنِ قَلَعْتُهُ بِقُوَّةِ
رَبَّانِيَّةٍ (علي بن أبي طالب) .
- ٩/١٩٣ مَا أَقُولُ فِي حَقِّ رَجُلٍ أَخْبَى أَعْدَائِهِ فَضَائِلُهُ بَغِيًّا وَحَسَدًا وَأَخْبَى
أَحِبَّائِهِ فَضَائِلُهُ خَوْفًا وَوَجَلًا، فَخَرَجَ مِنْ بَيْنِ الْفَرِيقَيْنِ مَا مَلَءَ
الْخَافَتَيْنِ (خليل بن أحمد العروضي) .
- ٧/١٩٤ سَلَّمُوا عَلَيَّ بِإِمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ (رسول الله) .
- ٨/١٩٤ أَنْتَ الْخَلِيفَةُ بَعْدِي فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَطِيعُوهُ (رسول الله) .
- ٩/١٩٤ أَيُّكُمْ يُبَايِعُنِي وَبُؤَازِرُنِي يَكُونُ أَخِيَّ وَوَصِيِّي وَخَلِيفَتِي مِنْ
بَعْدِي وَقَاضِي دِينِي (رسول الله) .
- ١١/١٩٤ هَذَا وَلِيُّ كُلِّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ (رسول الله) .
- ١٢/١٩٤ إِنَّهُ (= عَلِيًّا) سَيِّدُ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامُ الْمُتَّقِينَ وَقَائِدُ الْغُرِّ
الْمُحَجَّجِينَ (رسول الله) .
- ١٢/١٤٩ خَيْرٌ مَنْ أَمْرُكُهُ بَعْدِي عَلِيٌّ (رسول الله) .
- ١٣/١٩٤ إِنَّ اللَّهَ أَطْلَعَ عَلَيَّ أَهْلَ الْأَرْضِ فَاخْتَارَ مِنْهُمْ أَبَاكَ فَاتَّخَذَهُ نَبِيًّا
ثُمَّ أَطْلَعَ ثَانِيًا وَاخْتَارَ مِنْهُمْ بَعْلَكَ (رسول الله) .
- ١٤/١٩٤ أَمَا تَرْضَيْنَ أَنِّي زَوْجَتُكَ مِنْ خَيْرِ أُمَّتِي (رسول الله) .
- ١٥/١٨٤ يَفْتُلُهُ خَيْرُ الْخَلْقِ (رسول الله) .
- ١٨/١٩٤ اللَّهُمَّ إِنِّي بِيَا حَبِّ خَلْقِكَ إِلَيْكَ يَا كُلُّ مَعِي (رسول الله) .
- ١٩/١٩٤ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى آدَمَ فِي عِلْمِهِ وَإِلَى نُوحَ فِي تَقْوَاهُ
وَإِلَى إِبْرَاهِيمَ فِي حِلْمِهِ وَإِلَى مُوسَى فِي هَيْبَتِهِ وَإِلَى عِيسَى

- ۱۷/۱۹۷ . نَفَذُوا جَيْشَ أَسَامَةَ (رسول الله) .
 فِي عِبَادَتِهِ فَلَيَنْظُرُنَّ إِلَىٰ عَالِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (رسول الله) .
- ۲۰/۱۹۷ . نَحْنُ مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَانُورَتْ مِمَّا تَرَكَنَاهُ صَدَقَةَ (رسول الله) .
- ۳/۱۹۸ . أَقْبَلُونِي فَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ وَعَلِيٌّ فِيكُمْ (ابوبكر) .
- ۴/۱۹۸ . إِنْ لِي شَيْطَانًا يَعْتَرِينِي فَإِنْ اسْتَقَمْتُ أَعِينُونِي وَإِنْ عَصَيْتُ جَنَّبُونِي (ابوبكر) .
- ۶/۱۹۸ . وَدَدْتُ أَنْتِي سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ عَنِ هَذَا الْأَمْرِ فِيمَنْ هُوَ فَكُنَّا لَا نُنَازِعُ أَهْلَهُ (ابوبكر) .
- ۹/۱۹۸ . كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فَلْتَةً فِي اللهِ شَرُّهَا (عمر) .
- ۱۵/۱۹۸ . لَا يُعَدُّ بِالنَّارِ إِلَّا رَبُّ النَّارِ (ابوبكر) .
- ۱۶/۱۹۸ . أَقُولُ فِي الْكَلَالَةِ بِرَأْيِي فَإِنْ أَصَبْتُ فَمِنَ اللَّهِ وَإِنْ أَخْطَأْتُ فَمِنَ الشَّيْطَانِ (ابوبكر) .
- ۱۹/۱۹۸ . لَا أَجِدُ لَكَ شَيْئًا فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا سُنَّةَ نَبِيِّهِ (ابوبكر) .
- ۲۳/۱۹۸ . لَا أَغْمِدُ سَيْفًا شَهَرَهُ اللهُ عَلَى الْكُفَّارِ (عمر) .
- ۳/۱۹۹ . هَذَا مَقَامُ جَدَّنَا وَلَسْتُ لَهُ أَهْلًا (الحسن والحسين) .
- ۶/۱۹۹ . إِنْ كَانَ لَكَ عَلَيْهَا سَبِيلٌ فَلَا سَبِيلَ عَلَيَّ حَمَلِيهَا (علي) .
- ۷/۱۹۹ . الْقَلَمُ مَرْفُوعٌ عَنِ الْمَجْنُونِ (علي) .
- ۹/۱۹۹ . لَوْلَا عَلِيٌّ لَهْلَكَكَ عُمَرُ (عمر) .
- ۱۰/۱۹۹ . وَاللَّهِ مَا مَاتَ مُحَمَّدٌ (عمر) .
- ۱۳/۱۹۹ . كُلُّ أَفْقَةٍ مِنْ عُمَرَ حَتَّى الْمُخَدَّرَاتُ فِي الْحِجَالِ (عمر) .
- ۱۸/۱۹۹ . أَيُّهَا النَّاسُ ثَلَاثَ كُنَّ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ أَنَا أَنهَى عَنْهُنَّ وَأَحْرَمَهُنَّ وَأَعَاقِبُ عَلَيْهِنَّ وَهِيَ مُتَعَبَةُ النَّسَاءِ وَمُتَعَبَةُ الْحَجِّ

- وَحَىَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ (عمر) .
- ١٩/٢٠٠ أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلَيْ بَابُهَا (رسول الله) .
- ١٩/٢٠٠ أَنَا وَعَلَيْ مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ (رسول الله) .
- ١/٢٠٢ يَا بُنَيَّ أَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَنْ أَوْصِيَ إِلَيْكَ كِتَابِي وَسِلَاحِي كَمَا أَوْصَى إِلَىَّ وَدَفَعَ إِلَىَّ كِتَابَهُ وَسِلَاحَهُ وَأَمَرَنِي أَنْ أَمْرُكَ إِذَا حَضَرَ الْمَوْتُ أَنْ تَدْفَعَهَا إِلَى أَخِيكَ الْحُسَيْنِ (علي بن أبي طالب) .
- ١١/٢٠٢ هَذَا إِمَامٌ بِنُ إِمَامٍ أَخُو إِمَامٍ أَبُو أئِمَّةِ التَّسْعَةِ تَأْسِعُهُمْ قَائِمُهُمْ (رسول الله) .
- ١٢/٢٠٢ هُمْ خُلَفَائِي يَا جَابِرُ وَأَوْلِيَاءُ الْأُمْرِ بَعْدِي أَوْلُهُمْ أَخِي عَلِيٌّ ثُمَّ بَعْدَهُ الْحَسَنُ الْخ (رسول الله) .
- ١٩/٢٠٢ خُلَفَائِي وَأَوْصِيَائِي وَحُجَجُ اللَّهِ عَلَى الْخَلْقِ بَعْدِي إِثْنَيْ عَشَرَ أَوْلُهُمْ أَخِي وَآخِرُهُمْ وَلَدِي (رسول الله) .
- ٢/٢٠٣ إِنْ اللَّهُ اخْتَارَ مِنْ الْأَيَّامِ يَوْمَ التَّجْمُوعِ (رسول الله) .
- ٨/٢٠٣ أَوْصِيَائِي مِنْ بَعْدِي بَعْدِدِ نَقِيبَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَوْلُهُمْ سَيِّدُ الْأَوْصِيَاءِ وَوَارِثُ الْأَنْبِيَاءِ وَأَبْوَالِئِمَّةِ الشُّجَبَاءِ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ الْخ (رسول الله) .
- ٢٢/٢٠٣ فِي زَمَنِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ (= الْأئِمَّة) شَيْطَانٌ يَمْرُؤُهُ وَيُؤْذِيهِ فَيَا إِذَا عَجَلَ اللَّهُ خُرُوجَ قَائِمِنَا يَمْلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا وَقِسْطًا كَمَا مَلِئْتَ ظُلْمًا وَجَوْرًا (رسول الله) .
- ٢٣/٢٠٣ طُوبَى لِلصَّابِرِينَ فِي غَيْبَتِهِ ، طُوبَى لِلْمُتَّقِمِينَ عَلَى حُجَّتِهِ الْخ (رسول الله) .
- ٤/٢٠٤ يَا حُسَيْنُ يُخْرَجُ مِنْ صُلْبِكَ تِسْعَةٌ مِنَ الْأئِمَّةِ مِنْهُمْ مَهْدِيُّ

- هَلْذِهِ الْأُمَّةِ الْخ (رسول الله) .
- ۸/۲۰۶ الْآخِرَةَ مَعَادُ الْخَلْقِ (يقال) .
- ۷/۲۰۹ الْإِنْصَافُ أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ النُّجْمَعُ بَيْنَ إِيْمَانٍ بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ
وَبَيْنَ إِنْكَارِ حَشْرِ الْجِسْمَانِيِّ (الرازي) .
- ۲۲/۲۱۲ يَا عَلِيُّ إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَقْعُدُنَا وَأَنْتَ وَجِبْرَائِيلُ عَلَيَّ الصِّرَاطِ
فَلَا يَجُوزُ عَلَيَّ الصِّرَاطِ إِلَّا مَنْ كَانَتْ لَهُ بُرَاءَةٌ بِوَلَايَتِكَ
(رسول الله) .
- ۳/۲۱۳ « الْمَوَازِينُ » الْأَنْبِيَاءُ وَالْأَوْصِيَاءُ (الامام الصادق) .
- ۵/۲۱۴ الْقَبْرِ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حَفَرَاتِ النَّيرانِ
(رسول الله) .
- ۱۵/۲۱۴ حَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا (رسول الله) .
- ۳/۲۱۷ لَتَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أُولَئِكَ سَلَطَنَ اللَّهُ
شِرَارَكُمْ عَلَى خِيَارِكُمْ فَيَدْعُو خِيَارَكُمْ فَلَا يُسْتَجَابُ لَهُمْ
(رسول الله) .

تعاریف برخی از اصطلاحات

الأبدی

مالا نهاية له ، ۱۶/۱۱۹ .

الإتّحاد الحقیقی

أن یصیر شیء بعینه شیئا آخر من غیر أن یزول عنه شیء أو ینضمّ إلیه ، ۲۲/۱۳۴ .

الإجماع

الإجماع فی اللّغة الإتّفاق ، وفی الإصطلاح اتّفاق أهل الحلّ والعقد من أمة محمّد (ص) علی أمر من الأمور ، ۱۹/۷۱ .

الإحکام والإتقان

إشتمال الآثار علی لطائف الصّنع وبدایع التّرتیب وکمال الملایمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها ، ۱۴/۱۰۸ .

الأحوال

الصّفات الّتی هی غیر موجودة ولا معدومة ، ۲۳/۱۴۸ .

الإختیار

کون الفاعل بحیث یصحّ منه الفعل والترك بمعنی أنّه لا یلزمه أحدهما إلا بشرط الإرادة ، ۳/۹۹ .

إرادة الله

هی علمه تعالی لوجود النّظام الأكمل ویسمّونه عناية (الحکماء) .

هى صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع (الأشاعرة) .

هى عدم كونه مكرّها ولا مغلوبا (بعض المعتزلة)

هى فى فعله تعالى العلم بما فيه من المصلحة وفى فعل غيره الأمر به (بعض آخر من المعتزلة) .

هى العلم بالنفع والمصلحة الداعية إلى الإيجاد فى الفعل أو المفسدة الصارفة عنه فى الترك . ويسمى الأول داعيا والثانى صارفا . (اهل الحق وجمهور المعتزلة)
٢/١١٧ .

الأزلى

ملا بداية له ، ١٥/١١٩ .

الإسلام

الإسلام هو تصديق النبي (ص) فيما علم بحجته به ضرورة بالقلب واللسان ، ٤/٧٧ .

الأصول

جمع الأصل ، وهو فى اللغة ما يبنى عليه الشيء ، وفى الإصطلاح يطلق على الرّاجح والقاعدة والدليل والإستصحاب ، ٥/٧١ .

أصول الدين

المراد بها هيئتها الأمور الخمسة المذكورة من التوحيد والعدل والنبوة والإمامة والمعاد ، ١٢/٧١ .

الأكوان الأربعة

وهى الحركة والسكون والإجماع والإفتراق ، ١٤/١٠١ .

الله

إنّ لفظة « الله » علم للذات المقدسة المشخّصة ، أو موضوع لمفهوم كلّى هو مفهوم الواجب الوجود لذاته والمستحقّ للعبادة ، ١٢/٧٢ .

الألم

إدراك المُتَافِر من حيث هو مُتَافِر ، ٤/١٣٤ .

الإمامة

رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الأشخاص ، ٧/١٧٩ .

الإيجاب

هو كون الفاعل بحيث يلزمه أحد الطرفين (= الفعل والترك) بلا اشتراط الإرادة ،
٤/٩٠٩ .

الإيمان

الإيمان هو هنا التصديق مع المعارف الخمس الأصولية بالدليل ، ٥/١٧
الإيمان هو التصديق القلبي واللساني بكسل ما جاء به النبي وعلم مجيئه به بطريق
تواتري ، ١٣/٧٧ .

الإيمان الشرعي

التصديق القلبي بما علم مجيء النبي به ضرورة (اكثر المحققين).
التصديق بالجنان والإقرار باللسان . (صاحب التجريد)
التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان (بعض العلماء) ، ٢٣/٢١١ .

البقاء

إستمرار الوجود ، ١٦/١١٩ ، استمرار الوجود ، أي الوجود في الزمان الثاني ، صفة
يعلل بها الوجود في الزمان الثاني ، ١/١٢٠ .

التحيز

هو الكون في الحيز ، ١٨/١٠٠ .

الترتيب

« الترتيب » في اللغة جعل كل شيء في مرتبته ، وفي الاصطلاح جعل الأشياء المتعددة
بحيث يطلق عليها اسم الواحد ، ويكون لبعضها نسبة إلى بعض بالتقديم والتأخير ، ٤/٧٨ .

التسلسل

هو ترتب أمور غير متناهية إما وضعاً كما في عدم تناهي الأبعاد، وإما عقلاً بطريق التصاعد من المعلول إلى العلة وهو التسلسل من جانب العلة، أو بطريق التنازل من العلة إلى المعلول وهو التسلسل من جانب المعلول. (رأى الحكماء) هو وجود أمور غير متناهية سواء كانت مترتبة أولاً (رأى المتكلمين)، ۱۰/۸۴.

التقليد

التقليد اعتقاد غير ثابت بحيث يمكن زواله بتشكيك المشتكك. وقالوا في تفسيره: انه قبول قول الغير من غير حجة، ۲۲/۷۳.

التكليف

هو في اللغة من الكلفة وهي المشقة، وفي الشرع بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقة على جهة الإبتداء، ۸/۱۶۲.

التوبة

الندم على المعصية في الماضي مع تركها في الحال والعزم على عدم العود إليها في الإستقبال، ۲/۲۱۶.

الجسم

هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة، ۸/۱۳۰.

الجوهر

هو الحادث المتحيز، ۹/۱۳۰.

الحادث

ما يكون وجوده مسبقاً بالعدم، ۱۵/۱۱۹.

الحدوث الذاتي

هو الإحتياج في الوجود إلى الغير، ۶/۱۰۰.

الحرام

إن كان فعل المكلف بحيث يثاب على تركه ويعاقب على فعله فهو الحرام، ۲/۷۰.

الحركة

كون الأوّل في مكان ثانٍ ، ٢٠/١٠٠ .

الحسن

إن لم يتعلّق بالفعل الإختياريّ ذمّ يسمّى حسناً ، ١٦/١٥١ .

الحيّز

بُعد يشغله شيء ممتداً أو غير ممتد ، ٢٢/١٠٠ .

الحيّز

الفراغ الموهوم الذي يشغله الجوهر ، ١٢/١٣٠ .

الدليل

الدليل عند الأصوليين ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبريّ ،

وقيل : يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ، ١٩/٧٣ .

الدين

الدين والشريعة والملة ألفاظ مترادفة باعتبار معناه العرفي يطلق كلّ منها على

الطريقة المسأخوذة من النبيّ ، ٧/٧١ .

الربقة

« الربقة » في اللغة الحبل الذي يُربط به البهائم ، ١١/٧٦ .

الروية البصريّة

انطباع صورة من المرئيّ في الباصرة أو خروج شعاع منها إليها ، ١/١٣٩ .

السرمدية

كون الشيء لا يداية ولا نهاية له ، ١٩/١١٩ .

السكون

كون ثانٍ في مكان أوّل ، ٢١/١٠٠ .

سميع بصير

علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات ، ۱۶/۱۱۷ .
الصدق

كون الخبر بحيث يكون حكمه مطابقا للواقع ، ۲۰/۱۲۶ .
الصراط

جسر ممدود على جهنم اذق من الشعر وأحد من السيف تعبره أهل الجنة او يلقا
به أقدام أهل النار ، ۹/۲۱۲ .

العالم
ما سوى الله من الموجودات ، ۲۴/۹۹ .

العادل
هو تنزهه تعالى عن فعل القبيح ، والإختلاف بالبلو والجماع له في اصطلاحنا

العرض
هو الحال في المتخيز الذاته ، ۳/۱۱۱ .

العلم
في الموضوع ، ۱/۱۳۱ .

التصديق اليقيني .
ما يتناول التصديقات اليقينية والتصورات التي يطل عليها

العلم الحسولي
هو حطبه لا ظهور الأشیاء في القلوب والمدرسة بمعنى ذلك الغا

العالم الحضورى
هو حطبه لا ظهور الأشیاء في القلوب والمدرسة بمعنى ذلك الغا

العروض
هو النفع المستحق الخالى من تعظيم وإجلال ، ۱/۱۶۷ .

العروض
هو النفع المستحق الخالى من تعظيم وإجلال ، ۱/۱۶۷ .

القبیح

إن تعلقَ بالفعل الإختياري ذمّ يسمّى قبيحا ، ١٦/١٥١ .

القديم

القديم ما لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم ، ١٥/١١٩ .

القدم الذاتى

هو عدم الإحتياج فى الوجود إلى الغير ، ٦/١٠٠ .

القران

هو اسم للنّظم الحادث المنقول إلينا بين دفتى المصاحف تواترا ، ٥/١٧٢ .

القيام بالذات

عند المتكلمين هو التحيز بالذات ، ١٨/١٠٠ .

الكذب

كون الخبر بحيث لا يكون حكمه مطابقا للواقع ، ٢٠/١٢٦ .

كلامه تعالى

الألفاظ المنظومة المترتبة التى هى حادثة ويسمى كلاماً لفظياً .

معنى قائم بذاته يعبر عنه بالعبارات المختلفه ويسمى كلاما نفسياً ، ٢٢/١٢١ .

اللذة

إدراك الملايم من حيث هو ملايم ، ٤/١٣٤ .

اللطف

ما يقرب العبد إلى الطاعة ببعده عن المعصية بحيث لا يؤدى إلى الإلجاء ، ٤/١٦٥ .

المباح

إن كان فعل المكلف بحيث لا يثاب ولا يعاقب على فعله ولا على تركه فهو المباح ،

٤/٧٠ .

المتجدد

ماله بداية ، ١٦/١١٩ .

متكالم (كون الله متكالمًا)

كونه مُوجِداً للكلام ، ٧/١٢٢ .

المثل

هو المشارك في تمام الماهية ، ٢/١٤٨ .

محدث

هو موجود مسبوق وجوده بعدمه سابقة زمانية ، ١/١٠٠ .

المعاد

عبارة عن عود الروح إلى الحيوان ، ٥/٢٠٦ .

المعاني

الصفات الوجودية الزائدة على الذات ، ٦٢/١٤٨ .

المعجزة

هي أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه نبي الله ، ٦/١٧١ .

المعرفة

يطلق في المشهور على 'معان :

منها مطلق الإدراك على أن يكون مرادفاً للعلم بمعنى حصول صورة الشيء في العقل .

ومنها إدراك البسائط ، وفي مقابلتها العلم بمعنى إدراك المركبات .

ومنها إدراك الجزئيات ، وفي مقابلتها العلم بمعنى إدراك الكلّيات .

ومنها التصور وفي مقابلتها العلم بمعنى التصديق ، ولعله بهذه المعاني يقال :

« عرفت الله » دون « علمته » فأعرف . ومنها الإدراك المسبوق بالجهل .

ومنها الأخير من الإدراكين لشيء واحد تخلّل بينهما جهل ولا يعتبر شيء من هذين

القيدين في العلم ولهذا يقال : « الله عالم » لا « عارف » ، ١٨/٧٠ .

معقول

هو في الإصطلاح المشهور ما حصل صورته في ذات العقل ، و يقابله المحسوس
والمخيّل والموهوم .

ما حصل صورته عند الذات المجرّده ، ١٠/٧٩ .

المكروه

إن كان فعل المكلف بحيث يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله فهو المكروه ، ٣/٧٠ .

الممتنع لذاته

المفهوم إن كان ذاته مقتضيا للعدم فهو الممتنع لذاته ، ٨/٨٠ .

الممكن

مالا يكون ذاته مقتضيا للوجود ولا للعدم اقتضاءً تاماً ضرورياً ، ١٨/٨٤ .

الممكن لذاته

المفهوم إن لم يكن ذاته مقتضيا لشيء من الوجود والعدم فهو الممكن لذاته ، ٨/٨٠ .

المندوب

إن كان فعل المكلف بحيث يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فهو المندوب ، ٢/٧٠ .

النّبويّ

هو الإنسان المخير عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر ، ٢٣/١٦٩ .

النّصّ

هو اللفظ المفيد الذي لا يحتمل غير المقصود ، ١٩/١٨٧ .

الواجب

إن كان فعل المكلف بحيث يصاب على فعله ويعاقب على تركه فهو الواجب ، ١/٧٠ .

ما كان ذاته مقتضيا لوجوده اقتضاءً تاماً ضرورياً ، ١٣/١٤٨ .

الواجب لذاته

المفهوم إن كان ذاته مقتضيا للوجود فهو الواجب لذاته ، ٨/٨٠ ،

فهرست نامهای خاص

آدم

من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه ١٩/١٩٤

ابراهيم

... كما في سؤال إبراهيم عن كيفية إحياء الموتى ١٢/١٤٢ ، حين طلب الإمامة
لذريته ٦/١٨٥ ، من أراد أن ينظر إلى إبراهيم في حلمه ٢٠/١٩٤ .

ابن بابويه

صرح بأن الصراط جسر جهنم ويمرّ عليه جميع الخلق ١١/٢١٢ .

ابن عباس

رئيس المفسرين تلميذه ١١/١٩١ ، روى أنه قال رسول الله : « خلفائي و
أوصيائي ... » ٢٩/٢٠٢ .

ابن عمر

أما وجوب القود على ابن عمر فلأنه قتل هرمان ملك اهواز ٩٢/٢٠٠ .

ابن مسعود

ضرب (= عثمان) ابن مسعود حتى مات وأحرق مصحفه ٦/٢٠٠ .

ابن ملجم

... وأحلمهم حتى ترك ابن ملجم عليه اللعنة في دياره وجواره ٢/١٩٣ .

ابوالاسود الدثلي

إنّه دَوّن النّحو بتعليمه وإرشاده ١١/١٩١ .

ابوبكر ، ابوبكر بن أبي قحافة

ثمّ دخل (= عمر) على 'أبي بكر وعاتبه على ذلك (= ردّ فذك إلى سيّدة نساء العالمين)

٢٣/١١٩ ، يطلق عليه عند أهل الحق الخليفة دون الامام ١٣/١٨٧ ، هو الامام

بعد رسول الله عند جمهور المخالفين ١٧/١٨٧ ، ممّن ادّعى له الامامة ١٦/٩٠ ، ...

بعد ما سلّم الراية الى ابى بكر وعمر وانهزم المسلمون ١٦/١٩٢ ، لكل واحد من ابى بكر

وعمر وعثمان قبايح مشهورة ١٢/١٩٧ ، خالف كتاب الله حيث منع الارث عن

رسول الله بنجر رواه وحده ٢١/١٩٧ ، منع سيّدة النساء عن فذك ٢٣/١٩٧ ،

تلا عليه (= عمر) : « انتك ميّت وإنّهم ميّتون » ، ١١/١٩٩ ، طالت المنازعة بينها

(= سيّدة نساء العالمين) وبين ابى بكر فى فذك ٢١/١٩٩ .

ابوالحسن على بن محمد الهادى ← على بن محمد الهادى .

ابوالحسن على بن موسى الرضا ← على بن موسى الرضا

كان معروف الكرخى مع رفعة مكانه بواب داره ٢١/٢٠٤ .

ابوجعفر الطوسى (الشيخ ...)

الف كتاب مصباح المتجهد فى اعمال السنّة من العبادات ٢/٦٩ .

ابوجعفر محمد بن الباقر ← محمد بن على الباقر

ابوجعفر محمد بن على الجواد ← محمد بن على الجواد .

ابوذر

ضرب (= عثمان) أباذر ونفاه إلى ربذة ٧/٢٠٠

ابوعبد الله الحسين ← الحسين

قوله (ص) لأبى عبد الله الحسين : « هذا إمام بن إمام ... » ١٠/٢٠٢ .

ابوعبد الله السّلمى

... وهو تلميذ أمير المؤمنين ۸/۱۹۳

ابو عبدالله الصادق ، ابو عبدالله جعفر الصادق ، جعفر بن محمد الصادق
روى عنه عن ابيه الباقر . . . : ۱۳/۱۷۳ ، إن أبا يزيد البسطامي مع علو شأنه كان
سقاء في دار إبي عبدالله جعفر الصادق ۱۹/۲۰۴ .

ابو علي موسى بن جعفر الكاظم ← موسى بن جعفر الكاظم .
ابو عمرو

أكثر القراء كأبي عمرو وعاصم وغيرهما يستندون قرائتهم إليه ۷/۱۹۳ .

ابو الفتح بن مخدوم الخادم الحسيني العربي شاهي ، ابو الفتح بن المخدوم الحسيني
فتح الله عليه ابواب حقائق الاشياء كما هي ۱۲/۶۷ ، اتفق الفراغ عن نقل الكتاب
من المسوودة الى المبيضة على يده ۱/۲۱۹ .

ابو القاسم محمد المهدي صاحب الامر ، ابو القاسم محمد بن الحسن المهدي صاحب الزمان ،
محمد بن الحسن المهدي

روى عنه انه سئل في حال صباه انه ما المانع عن ان يختار القوم اماما لانفسهم
، نص الإمام الحادي عشر على إمامته ۲۱/۲۰۱ .

ابولهب

قال : « سحر كم محمد فقوموا قبل أن يدعوكم » ۳/۱۶۳ ، قال مثل ما قال ۵/۱۷۳ .

ابو المظفر شاه طهماسب الحسيني الموسوي الصفوي بهادر خان
خلد الله تعالى ضلال خلافته ومعدلته على العالمين ۱۱/۶۸ .

أبو محمد الحسن ← الحسن

نص الإمام الاوّل وهو أمير المؤمنين على إمامته ۲۰/۲۰۱ .

افلاطون

انّ من عدا افلاطون وجالينوس منهم ذهبوا الى انّ العالم قديمة في الجملة ۳/۱۰۰ ،

ابو محمد الحسن العسكري ← الحسن بن علي العسكري

نصّ علي امامة الإمام الثاني عشر اعقى ابا القاسم محمد المهدي صاحب الزمان

. ٢١/٣٩١

ابو محمد علي بن الحسين ← علي بن الحسين .

أبو يزيد البسطامي

مع علوشانه كان سقاء في دار أبي عبدالله جعفر الصادق عليه السلام ١٨/٢٠٤ .

ابى بن خاف

قال المفسرون نزلت هذه الآية (= وضرب لنا مثلاً...) في أبي بن خلف ٤/٢٠٩ .

إدريس

اربعة من الأنبياء في زمرة الأحياء خضر والياس في الأرض وعيسى وإدريس

في السماء ١٩/٢٠٥ .

أسامة

مخالفتهم (= ابي بكر وعمر وعثمان) رسول الله في التخلف عن جيش أسامة

. ١٦/١٩٧

الأستاذ

الموثر في أفعال العباد مجموع القدرتين على مذهبه ١٩/١٥٦ ، ذهب إلى أن

الموثر في أفعال العباد تأثير مجموع القدرتين في أصل الفعل ٢١/١٥٥ .

اسماعيل

أنه من الرسل مع أنه ليس له شرع جديد ١٢/١٧٠ .

الأشعري

قال انتهما (= كونه تعالى سميعاً وبصيراً) عبارتان من علمه تعالى بالمسموعات

والمبصرات ١٦/١١٧ ، قال الكلام هو المعنى النفسى ١٩/١٢٥ ، اشتهر أنه لا معنى

لحال البهشمى وكسب الأشعري ٢٠/١٥٧ .

الأعرابي

قال : « البعرة تدلّ على البعير . . . » ٣/٧٦ .

بعد المجرد الذي قال به افلاطون ٩/١٠٣ .

الياس

اربعة من الأنبياء في زمرة الأحياء خضر والياس في الأرض وعيسى وإدريس في السماء ١٩/٢٠٥ .

الإمام الثامن (ع)

الذي وقتت باستخراج هذا الخفي من تحت نقابه ١٥/٦٨ .

إمام الحرمين

ذهب إلى أن المؤثر في أفعال العباد قدرتهم على سبيل الإيجاب ١٨/١٥٥ .

أم أيمن

شهادة أمير المؤمنين وأم أيمن بذلك ٢٣/١٩٧ .

اميرالمومنين (ع)

المسؤول من فضله أن يقع هذا المعمول في معرض القبول ١٤/٦٨ ، قوله : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » إشارة إلى الطريقة النفسية الأنفسية ١٢/٨٣ ، فلا يبعد أن يظهر انه تعالى في صورة بعض الكاملين كأمر المؤمنين (على رأى بعض غلاة الشيعة) ٩/١٣٢ ، قال سيد المرسلين له : « سوّ فخذشاة فجنّني بعراً ... » ٢٣/١٧٢ ، أظهر كلمة الشهادة ٨/١٧٣ ، أخذ النبيّ بضيع أمير المؤمنين ورفعته ٦/١٨٨ ، قال : « لا يخلوا لارض من قائم ... » ٢٠/١٨١ ، الإمام نائب عن النبيّ قائم مقامه من عند الله سيّما أمير المؤمنين ٢١/١٨٥ ، الأدلة على إمامته بعد النبيّ لا تحصى ٢/١٩٢ ، كان أزهد الناس بعد النبيّ ٤/١٩٢ ، لم يكن أحد غير النبيّ وأمير المؤمنين بهذه المرتبة من الزهد ٣/١٩٢ ، حين خرج إلى غزوة تبوك ١/١٨٩ ، أعلم من جميع الصحابة ١٩/١٩٠ ، من أدلة إمامته أن الإمام يجب أن يكون معصوماً ١٤/١٩٠ ، ... فيكون أمير المؤمنين أفضل من غيره ١١/١٩٠ ، المراد من قوله « أنفسنا » أمير المؤمنين ٧/١٩٠ ، ... لرجوع الصحابة وقائهم إليه

١٩١/٦ ، قال : « ما قلعتُ باب الخير . . . » ١٩٢/١٧ ، فانهم (= أكثر القراء)
تلامذة أبي عبدالله السلمي وهو تلميذ أمير المؤمنين ١٩٣/٨ ، منع التحدي الضمني
في أمير المؤمنين مكابرة غير مسموعة ١٩٤/٦ ، قد قتله (= ذي الشدية) أمير المؤمنين
مع خوارج نهر وان ١٩٤/١٥ ، . . . فجاء أمير المؤمنين وأكل معه (= النبيّ)
١٩٤/١٨ ، تلك التصوص تدلّ على إمامة أمير المؤمنين بعد النبيّ بلا فصل
١٩٤/٢٣ ، . . . النص المتواتر الذي استدللّ به المصنف على إمامته ١٩٥/٧ ،
إنّه (= إنّي وليكم الله . . .) نزل باتفاق المفسرين في أمير المؤمنين ١٩٥/١٠ ، إن
إمامته إنشأ كانت بعد وفات النبيّ ١٩٦/١٠ ، استخلاف النبيّ له على المدينة
في غزوة تبوك ١٩٦/١٤ ، إثبات إمامته بعد وفاة النبيّ ١٩٦/١ ، إجماع المفسرين
على أنّ الآية (= انما وليكم الله . . .) نزلت فيه حين تصدّق بخاتمته في الصلوة
١٩٧/٤ ، ولا شكك أنّها (= الصفات المذكورة في آية : إنّي وليكم الله . . .)
منحصرة فيه ١٩٧/٣ ، ولم يكن بعد النبيّ معصوم غير أمير المؤمنين وأولاده
إتفاقا ١٩٧/٨ ، ويكون إماما بعد النبيّ بلا فصل ١٩٧/١٠ ، لم يجعله النبيّ من
الجيش (= جيش اسامة) خاصّة حتى تستقرّ الخلافة عليه ١٩٧/٢٠ ، شهادة
أمير المؤمنين وأم أيمن بذلك ١٩٧/٢٣ ، الكلاله على ماروى عن أمير المؤمنين (ع)
الأخ والأخت لأب وأمّ ١٩٨/١٧ ، بعث (أبوبكر) إلى بيت أمير المؤمنين لما
امتنع عن البيعة ١٩٩/١ ، فنهاه (= عمّر) عن ذلك (= رجم امرأة حامله . . .)
١٩٩/٦ ، ولذلك حدّه (= الوليد بن عتبة) أمير المؤمنين ٣٠٠/١٠ ، قال
أمير المؤمنين قتله (= الوليد بن عتبة) الله ٢٠٠/١٢ ، تلك القبايح الصادرة عنهم
دليل واضح على إمامة أمير المؤمنين ٢٠٠/١٦ ، لك أن تجعل أدلّة إمامة
أمير المؤمنين جميعاً أدلّة على إمامة باقي الأئمة ٢٠٥/٨ ، الإمام من بعده ولده
الأسنّ أبو محمد الحسن ٢٠٠/٢١ ، نصّ على إمامة الثاني أعني أبا محمد الحسن
٢٠١/١٩ ، وصّى ولده الحسن وأشهد على وصيّته الحسين ومحمداً ٢٠١/٢٢ ،

أهرمن

المجوس ذهبوا إلى أن خالق الخير هو يزدان وخالق الشر أهرمن أي الشيطان
 . ۲۰/۱۴۳

باب (= باب مدينة العلم ، علي بن أبي طالب)

الفتاح لباب الشرايع والشراح لكتابتها ۶/۶۷ .

باقر ← محمد بن علي الباقر

روى عن أبي عبدالله الصادق عن أبيه الباقر ۱۴/۱۷۳ .

البلخي ← الكعبي

ذهب إلى أنه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد ۱۳/۱۰۵ .

جابر ، جابر بن عبدالله الأنصاري

ويؤيد ذلك (= كون أمير المؤمنين إماما بعد النبي بلا فصل) حديث جابر

، هم خلفائى يا جابر وأولياء الأمر بعدى ۱۰/۲۰۲ .

جالينوس

ان من عدا أفلاطون وجالينوس منهم ذهبوا إلى أن العالم قديم في الجملة ۳/۱۶۰ ،

المنقول عنه القول بالتوقف في هذه الأقسام (= المعاد) ۳/۲۰۷ .

جبرئيل

كظهوره في صورة دحية الكلبي ۱۳۲ / ۱۸ ، لأنه لم يحل في دحية الكلبي بل ظهر

بصورته ۲۰/۱۳۲ ، أتا النبي بهما (= العنب والرمان) على طبق ۱۳/۱۷۳ .

جعفر ، جعفر بن محمد ، جعفر بن محمد الصادق ، جعفر يدعى بالصادق

ولد بالمدينة وقبض بها مسموماً ۴/۲۰۱ ، ثم جعفر بن محمد ۱۶/۲۰۲ ، فإذا

انقضت مدة جعفر قام بالأمر بعده ابنه موسى ۱۱/۲۰۳ ، فإذا مضى محمد فجعفر

ابنه ۷/۲۰۴ ، فقد سئل فقال: « الموازين الأنبياء والأوصياء » ۳/۲۱۳ .

جندل

إن شخصاً يهودياً اسمه جنبدل أسلم عند رسول الله ٧/٢٠٣ ، قال جنبدل قد وجدنا ذكرهم في التوراة ١٧/٢٠٣ .

حاتم

... بلغ حد التواتر كوجود حاتم ٢/١٧٤ .

الحجة القائم المنتظر ← المهدي

الحجة بن الحسن مظهر كنوز الرحمة ومظهر رموز القضاء والقدر ٧/٦٧ ، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً ٩/٢٠٤ .

الحسن ، الحسن بن علي

اخباره (= النبي) عن المغيبات كمقتل الحسن والحسين ١٨/١٧٣ ، خرج مع رسول الله للمباهلة ٥/١٩٠ ، المراد من قوله « أبناؤنا » الحسن والحسين ٦/١٩٠ ، جاءه (= ابابكر) الحسن والحسين وقالوا : « هذا مقام جدنا ولست له أهلاً » ١٩٩ / ٣ ، الإمام بعد وفاة أمير المؤمنين ولده الأسن أبو محمد الحسن ٢٢/٢٠٠ ، ثم من بعده الحسن ١٥/٢٠٢ ، ثم الحسن بن علي ١٧/٢٠٢ ، واختار من علي الحسن والحسين ٤ / ٢٠٣ ، إذا استشهد أبوك فالحسن بعده ٥/٢٠٤ ، فاذا قضى علي فالحسن ابنه ٨/٢٠٤ .

الحسن العسكري ، الحسن يدعى بالأمين

روى عن قائم آل محمد أنه سئل في حال صباه بحضرة أبيه الإمام الزكي الحسن العسكري أنه ما المانع عن أن يختار القوم إماماً لانفسهم ١٤/١٨٦ ، ولد بالمدينة وقبض بها مسموماً ١٤/٢٠١ ، فإذا انقضت مدة الحسن قام بالأمر بعده ابنه الخلف الحجة ١٥/٢٠٣ .

حسن بن يوسف بن علي بن المطهر ← المصنّف

استاد البشر ، العقل الحادي عشر ، العلامة المعتر ، الشيخ جمال الملّة والدين

. ٢٢/٦٨

الحسن والحسين

ثمّ ابناه الحسن والحسين ۹/۲۰۳ .

الحسين

اخباره (= النبي) عن المغيبات كقتل الحسن والحسين ۱۸/۱۷۳ ، خرج مع رسول الله للمباهلة ۵/۱۹۰ ، المراد من قوله « أبناؤنا » الحسن والحسين ۶/۱۹۰ ، جاءه (= ابابكر) الحسن والحسين وقالوا: « هذا مقام جدنا ولست له أهلا » ۳/۱۹۹ ، ثمّ بعد وفاته (= الحسن) ابو عبد الله الحسين الشهيد ۲۳/۲۰۰ ، وصى أمير المؤمنين ولده الحسن وأشهد على وصيته الحسين ومحمداً ۲۳/۲۰۱ ، ثمّ أقبل على الحسين وقال: أمرك رسول الله أن تدفع إلى ابنك هذا (= كتابي وسلاحى) ۳/۲۰۲ ، ... أن تدفعها (= كتابي وسلاحى) إلى أخيك الحسين ۳/۲۰۲ ، ثمّ الحسين ۱۵/۲۰۲ ، واختار من على الحسن والحسين ۵/۲۰۳ ، فإذا انقضت مدة الحسين قام الأمر بعده على ابنه ۱۰/۲۰۳ ، قال رسول الله للحسين: « يا حسين بنجر من صلبك تسعة من الأئمة » ۴/۲۰۴ .

خالد

لم يحدّ (= ابوبكر) خالد ولا اقتص منه مع أنه قتل مالك بن نويرة ۲۲/۱۹۸ ،

الخصم

جواز إعادة المعدوم غير مسلّم عند الخصم ۱۹/۲۰۸ .

خضر

أربعة من الأنبياء في زمرة الأحياء خضر والياس في الأرض وعيسى وإدريس في السماء ۱۹/۲۰۵ .

خلف الأئمة المعصومين

ابو المظفر شاه طهماسب الحسيني الموسوي الصفوي ۸/۶۸ .

الخلف الحجّة

فإذا انقضت مدة الحسن قام بالأمر بعده ابنه الخلف الحجّة ١٦/٢٠٣ .

الخليل (ع)

حيث قال : « لأحبّ الآفلين » ٧/٨٣ ، طريقته آفاقيّته ١١/٨٣ .

خليل بن احمد العروضي

سئل عن فضائله (= على) فقال : « ما أقول في حقّ رجل أخفى أعدائه فضائله

... » ٣/١٩٣ .

دحية الكلبيّ

كظهور جبرئيل في صورته ١٨/١٣٢ ، إنّ جبرئيل لم يحلّ فيه بل ظهر بصورته

٢١/١٣٢ .

ذى الشّدية

قوله (ص) فيه : « يقتله خير الخلق » ١٥/١٩٤ .

الرازيّ

نقل عنه أنّ وجود الواجب بديهىّ لا يحتاج إلى نظر ١٥/٧٥ ، ذهب إلى انّ بطلان

الدّور بديهىّ لا يحتاج إلى بيان ١٨/٨٥ ، قال : « الإنصاف أنّه لا يمكن الجمع

بين إيمان بما جاء به النبيّ (ص) وبين إنكار الحشر الجسمانيّ » ٧/٢٠٩ ، أن يجمعوا

بين الشّريعة والحكمة على ما استفاد من كلام الشيخ الرئيس في الشّفا وصرّح به

الرازيّ ١٨/٢٠٩ .

رسول الله ← سيد المرسلين ، محمد ، النبيّ

اي نبيّ الله بالحقّ المبعوث منه إلى الخلق لتبليغ الأحكام ٢/١٧١ ، الإمام بعده

عند قوم العباس بن عبد المطلب ١٧/١٨٧ ، ... حتّى نظر الناس إلى إبط

رسول الله ٦/١٨٨ ، دعا وفد نجران إلى المباهلة ٤/١٩٠ ، أولى الامر من يقوم

مقام الرّسول في التّولى للأموار المسلمين ٧/١٩٧ ، مخالفتهم (= ابى بكر وعمر وعثمان)

رسول الله في التّخلف عن جيش أسامة ١٦/١٩٧ ، خالف (= ابوبكر) كتاب الله

حيث منع الإرث عن رسول الله بنجر رواه وحده ۲۱/۱۹۷، خالف (= ابوبكر) الرسول في توليته عمر ۱۲/۱۹۸، قال (= ابوبكر) وددت أني سألت رسول الله عن هذا الأمر ۷/۱۹۸، خالف ابوبكر رسول الله في الإستخلاف ۱۱/۱۹۸، قال (= عمر) «أيها الناس ثلاث كن في عهد رسول الله أنا أنهى عنهن...» ۱۸/۱۹۹، أمرني رسول الله أن أوصي إليكم (= الحسن) كتابي وسلاحي ۱/۲۰۲، أمرك رسول الله أن تدفع إلى ابنك هذا (كتابي وسلاحي) ۳/۲۰۲، ثم أخذ بيد علي بن الحسين فقال: «أمرك رسول الله أن تدفع إلى ابنك محمد» ۴/۲۰۲، قال رسول الله: «خلفائي وأوصيائي وحجج الله على الخلق بعدى إثني عشر» ۱۹/۲۰۲، قال رسول الله: «إن الله اختار من الأيام يوم الجمعة...» ۱/۲۰۳، إن شخصاً يهودياً اسمه جندل أسلم عند رسول الله ۷/۲۰۳، ثم تلا رسول الله (ص): «وعد الله الذين آمنوا منكم...» ۱۸/۲۰۳، قال رسول الله للحسين: «يا حسين يخرج من صلبك تسعة من الأئمة» ۴/۲۰۴.

سعد بن الوقاص

استعمل (= عثمان) سعد بن الوقاص على كوفة فظهر منه ما أخرجه أهل الكوفة ۳/۲۰۰.

سعيد بن العاص

وعني عن سعيد بن العاص وغيره من الأعداء ۴/۱۹۲.

السيد، السيد المرتضى

ذهب إلى أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سمعي ۱/۲۱۸، قال بأن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كفائي ۱۴/۲۱۸، اختار القول بأن إعجاز القرآن للصفحة ۸/۱۷۴، حقق عصمة الأنبياء في تنزيه الأنبياء ۲۳/۱۷۶.

سيد المرسلين ← رسول الله، محمد، النبي

قال لأمير المؤمنين: «سوّ فخذشاة فجثني بعراً...» ۲۳/۱۷۲،

سيّدة النساء ، سيّد نساء العالمين ← فاطمة

منع أبوبكر سيّدة النساء عن فدك ٢٣/١٩٧ ، ردّها (=فدك) عمر بن عبدالعزيز إلى أولاد سيّدة النساء ٣/١٩٨ ، فأصرم فيه (= أبوبكر في بيت أمير المؤمنين) النّار وفيه سيّدة نساء العالمين ٢/١٩٩ ، كشف (= أبوبكر) بيت سيّدة النساء ثم ندم على ذلك ٤/١٩٩ ، خرق (= عمر) كتاب سيّدة - نساء العالمين ١٩/٩١٩ .

الشّارع

انتفاء قبح الكذب منه على تقدير عدم كون الحسن والقبح عقليّين ٢/١٥٥ .

الشّارحين (بعض ...)

صرف الواجب هيّنا عمّا هو المتعارف في الأصول وحمله على ما يكون جهله سببا لإستحقاق العقاب ١٢/٧٠ ، استدلّ بأنّ الإيمان هو التّصديق القلبيّ واللّسانيّ بكلّ ما جاء به النّبىّ (ص) ١٣/٧٧ ، توهّمه ١٤/١٠٤ ، جعل مجموع المقدّمين إشارة إلى دليل واحد على المطلوب ١/١٠٨ ، جعلهم « ولهذا... » إشارة على دليل على حده ليس على ما ينبغي ١٧/١٥٣ ، يستفاد من كلامه أنّ قول المصنّف : « فلا بدّ من التّكليف » تفريع على ما قبله ١٦/١٦٣ .

الشّيخ

وجب حمل كلامه على أنّه أراد بالمعنى القائم بالغير ١/١٢٦ ، هذا الحمل لكلامه مما اختاره محمد الشهرستاني ٥/١٢٦ ، ذهب إلى أنّ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقليّ ١/٢١٨ ، قال بأنّ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عينيّ ١٤/٢١٨ .

الشّيخ الرئيس

أرادوا أن يجمعوا بين الشريعة والحكمة على ما يستفاد من كلامه في الشفاء ١٨/٢٠٩ .

الشّهرةستاني ← محمد الشهرستاني

اختار هذا الحمل لكلام الشّيخ ٥/١٢٦ .

صاحب التجريد

قد زاد على هذه الصفات صفات ثبوتية اخرى مثل الجود والملك والقيومية ونحوها ۷/۹۸ ، إن أريد بالصفات مطلق الصفات فهي غير منحصرة فيما ذكره المصنّف و صاحب التجريد ۱۳/۹۸ ، عنوان الفصل السابق باثبات الصّانع وصفاته ۹/۱۵۱ ، ... النصّ المتواتر الذي استدلّ به المصنّف على إمامة امير المؤمنين وهو مخالف لكلام صاحب التجريد ۷/۱۹۵ .

صاحب التلويح

صرّح بأنّ ثبوت الشرع موقوف على أمور منها صفة الكلام ۱۱/۱۲۳ .

صاحب الصحائف

اعترض بأنّ اللازم مما ذكر ليس إلا افتقار صفة إلى اخرى نشأت من الذات ۱۱/۱۲۰ .

صاحب المواقف

له رسالة مفردة في تحقيق الكلام النفسى ۱۸/۱۲۵ ، ماقال من أنّ صدق النبىّ لا يتوقّف على صدق كلامه تعالى منظور فيه ۱۲/۱۲۷ ، جعل الاستدلال بكون الحلول هو الحصول على سبيل التبعية ۳/۱۳۲ ، قال : « ... هذا الوجه مبنى على أنّ الوجوب وجودى » ۱۰/۱۴۷ .

طهماسب (شاه ...) ← ابوالمظفر

الطوسى ← المحقق الطوسى ، العلامة الطوسى

عاصم

أكثر القراء كابى عمرو وعاصم وغيرهما يستندون قرائتهم إليه (= على) ۷/۱۹۳ .

العبّاس ، العبّاس بن عبد المطلب

هو الإمام بعد رسول الله عند قوم ۱۷/۱۸۷ ، ممن ادعى له الإمامة ۱۶/۱۹۰ .

عبدالله بن رافع

قال : « دخلت عليه يوما فقدم جرابا محتوما ... » ۲۲/۱۹۱ .

عبدالله بن عمر

أسقط (= عثمان) القَوَد عن عبدالله بن عمر ٨/٢٠٠ .

عبدالله بن مسعود

بيننا نحن عند عبدالله بن مسعود إذ يقول لنا شاب . . . ١٠/٢٠٤ .

عثمان

يطلق عليه عند أهل الحق الخليفة دون الإمام ١٤/١٧٧ ، لكل واحد من أبي بكر وعمر وعثمان قبائح مشهورة ١٢/١٩٧ ، أمّا قبائح عثمان فلأنه ولّى من ظهر فسقه

. ١/٢٠٠ .

العلامة للطّوسى ، الطّوسى ، المحقّق الطّوسى

شنع على الفلاسفة مع توغله في الإنتصار لهم ١٥/١١٢ .

علیّ ، على بن ابی طالب ، امیر المؤمنین

قال النبی له : « افعل هذا مثل ما فعلت » ٤/١٧٣ و ٥ ، الإمام بعد الرسول

بلا فصل امیر المؤمنین علی بن ابی طالب ١٢/١٨٧ ، من كنت مولاه فعلىّ مولاه

١٧/١٨٨ ، خرج مع رسول الله للمباهلة ٥/١٩٠ ، قوله (ص) : « أقضاكم علىّ »

٨/١٩١ ، كونه أشجع الناس بعد النبی ١١/١٩٢ ، ما لعلیّ ونعيم يفتنى ولدّة

لاتبقى ٢١/١٩١ ، إئتوني بعلىّ ١٦/١٩٢ ، وقوله : « أنا سيد العالمين وعلىّ سيّد

العرب » ١٣/١٩٤ ، من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه فلينظر إلى علىّ بن

أبي طالب ٢١/١٩٤ ، قال عمر : « لولا علىّ هلكك عمر » ٩/١٩٩ ، أولهم أخى

علىّ ١٥/٢٠٢ ، قيل يا رسول الله : « من أخوك » ؟ قال : « علىّ بن ابی طالب »

٢١/٢٠٢ ، واختار من علىّ الحسن والحسين ٤/٢٠٣ ، أولهم سيّد الأوصياء

ووارث الأنبياء أبو الأئمة النّجباء علىّ بن ابی طالب ٩/٢٠٣ ، ياعلىّ إذا كان

يوم القيامة اقعده أنا وأنت وجبرئيل على الصّراط ٢٢/٢١٢ .

على بن الحسين ، على ويلقب بزین العابدين

ثم بعد وفاته (= الحسين) أبو محمد علي بن الحسين زين العابدين ۱/۲۰۱ ،
ثم أخذ ببسء علي بن الحسين فقال: « أمرك رسول الله أن تدفع إلى ابنك محمد »
۴/۲۰۲ ، ثم علي بن الحسين ۲۵/۲۰۲ ، فإذا انقضت مدة علي قام الأمر بعده
إبنة محمد ۱۱/۲۰۳ ، فإذا استشهدت فعلي ابنك ۶/۲۰۴ .

علي بن محمد ، علي بن محمد الهادي ، علي يدعي بالنقي

ولد بالمدينة وقبض بسسر من رأي مسموماً ۱۲/۲۰۱ ، ثم علي بن محمد ۱۷/۲۰۲
فإذا انقضت مدة علي قام بالأمر بعده ابنة الحسن ۱۳/۲۰۳ ، فإذا قضى محمد
فعلی ابنة ۸/۲۰۴ .

علي بن موسى الرضا ، علي يدعي بالرضا

ولد بالمدينة وقبض ببغداد مسموماً ۱۰/۲۰۱ ، ثم علي بن موسى الرضا ۱۷/۲۰۲ ،
فإذا انقضت مدة علي قام بالأمر بعده ابنة محمد ۱۲/۲۰۳ ، فإذا قضى موسى
فعلی ابنة ۷/۲۰۴ .

عمار

ضرب (= عثمان) عمار حتى أصابه فتق ۷/۲۰۰ .

عمر

يطلق عليه عند أهل الحق الخليفة دون الإمام ۱۳/۱۸۷ ، بعد ما سلم الراية إلى
أبي بكر وعمر وانهمز المسلمون ۱۶/۱۹۲ ، لكل واحد من أبي بكر وعمر وعثمان
قبائح مشهورة ۱۲/۱۹۷ ، وهو (= ابوبكر) أخذ الخلافة واستخلف عمر
۱۲/۱۹۸ ، خالف (= ابوبكر) الرسول في توليته عمر ۱۲/۱۹۸ ، أنكر على ذلك
(= قتل خالد مالك بن نويرة) ۲۳/۱۹۸ ، أما قبائح فلانته أمر برجم امرأة حامله
۵/۱۹۹ ، قال : « لولا علي لهلك عمر » ۹/۱۹۹ ، قال : « كسل أفقه من عمر
حتى المخدرات في الحجال » ۱۴/۱۹۹ ، فلقبها (= سيّدة نساء العالمين) عمر
فأخذ منها الكتاب وخرقه ۲۲/۱۹۹ .

عمر بن عبدالعزيز

ردّها (= الفدك) إلى أولاد سيّدة النساء ٢/١٩٨ .

عيسى ، عيسى بن مريم ← المسيح

نقل عن النّصارى أنّه تعالى 'حلّ فيه ١٠/١٣٢ ، ما نقل عن الإنجيل مما يدلّ على

أنّه عبّر عن الله تعالى بالأب وصرّح بحلوله فيه ١٢/١٣٢ ، من أراد أن ينظر

إلى عيسى ' في عبادته ٢٠/١٩٤ ، فينزل روح الله عيسى بن مريم فيصلّي خلفه

٢٣/٢٠٢ ، أربعة من الأنبياء في زمرة الأحياء خضر وإلياس في الارض وعيسى

وإدريس في السّماء ١٩/٢٠٥ .

الغزالي

نقل عنه أنّ وجود الواجب بديهيّ لا يحتاج إلى نظر ١٤/٧٥ .

فاطمة ← سيّدة النساء

خرجت مع رسول الله للمباهلة ٥/١٩٠ ، المراد من قوله « نسانا » فاطمة

٧/١٩٠ ، قوله (ص) لفاطمة : « إنّ الله أطلع على أهل الارض فاختر منهم

أباك ... » ١٣/١٩٣ .

فجاءة السلمى

أحرق (= ابوبكر) بالنّار فجاءة السلمى مع أنّ النّبىّ نهى عن ذلك ١٤/١٩٨ .

القاضى

ذهب إلى أنّ المؤثر في أفعال العباد قدرة الله تعالى في أصل المعل وفرة العبد في

وصفه ٢٢/١٥٥ .

الكعبى ← البلخى

قال أنّهما (= كونه تعالى سميعا و بصيرا) عبارتان من علمه تعالى بالمسموعات

والمبصرات ١٦/١١٧ .

الكليم ← موسى

حيث قال : « ربّي الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » ۹/۸۳ ، طريقته
جامعة القسامين (= آفاقية وانفسية) ۱۲/۸۳ .

لقمان

كما نقل في عمر نوح لقمان ۱۸/۲۰۵ .

المحقق الطوسي ← الطوسي ، العلامة الطوسي

اختار القول بأن بطلان الدور بدیهی لا يحتاج إلى بيان ۱۸/۸۵ .

محمد ← رسول الله ، سيّد المرسلين ، النبيّ

مدينة العلم ۶/۶۷ ، الإجماع اتّفاق أهل الحلّ العقد من أمّة محمد (ص) ۲۱/۷۱ ،

ذكر نسبه لزيادة التوضيح ۱۸/۱۹۰ . قال عمر في موت النبيّ : « والله مامات

محمد » ۱۱/۱۹۹ ، يا محمد أتري الله يحيي هذا بعد مارم ۵/۲۰۹ .

محمد بن علي الباقر ← باقر

ولد بالمدينة وقبض بها مسموما ۳/۲۰۱ ، أمرك رسول الله أن تدفع إلى ابنك

محمد ۵/۲۰۲ ، ثمّ محمد بن علي ۱۵/۲۰۲ ، ثمّ أخذ بيد علي بن الحسين فقال :

« وأمرك رسول الله أن تدفع إلى ابنك محمد ۵/۲۰۴ ، فإذا مضى عليّ فمحمد

ابنه ۶/۲۰۴ .

محمد بن علي الجواد ، محمد يدعى بالتقي

ولد بالمدينة وقبض ببغداد مسموماً ۱۰/۲۰۱ ثمّ محمد بن علي ۱۷/۲۰۲ ، فإذا

انقضت مدّة عليّ قام بالأمر بعده ابنه محمد يدعى بالتقي ۱۳/۲۰۳ ، فإذا

قضى عليّ فمحمد ابنه ۷/۲۰۴ ، وإذا انتهت مدّة محمد قام بالأمر بعده ابنه علي

. ۱۴/۲۰۳

محمد بن الحسن المهدي صاحب الزمان ← المهدي

ولد بسر من رأى وبقي ۱۶/۲۰۱ ، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً

. ۱۸/۲۰۲

محمد [بن حنيفة]

وصى أمير المؤمنين ولده الحسن وأشهد على وصيته الحسين ومحمداً ٢٠١/٢٣ .

محمد الشهرستاني ← الشهرستاني

محمد بن مسلمة

لم يعرف (= ابوبكر) ميراث الجدّة فأخبره المغيرة بن مسلمة ١٩٨/٢٠ .

المرتضى ← السيد المرتضى

مروان

عنى عن مروان حين أخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له ١٩٣/٣ .

مسروق

روى من طريق المخالفين عن مسروق ٢٠٤/١٠ .

المسيح ← عيسى

... التصارى القائلين بحلوله تعالى فى المسيح ١٣٦/٣ .

المصنّف ← حسن بن يوسف بن على بن المطهر [العلامة الحلى] .

إختصر كتاب مصباح المتهجد ١/٦٩ ، لم يجعل التحميد جزءاً لهذا الباب كالتسمية

اكتفاء بما تضمّنه البسمة ١٢/٦٩ ، جعل الواجب معرفة أصول الدين ١٣/٧٠ ،

المختار عنده الإيمان هو التصديق مع المعارف الخمس الأصولية بالدليل ٦/٧٧ ،

بيّن المفهومات الثلاثة (= الواجب الوجود ، الممكن الوجود ، الممتنع الوجود)

قبل الشروع فى المقصود ٩/٧٩ ، إختار مذهب الحكماء فى الاستدلال بالإيمان

على ثبوت الواجب ١٤/٨٣ ، إن أريد بالصّفات مطلق الصّفات فهى غير منحصرة

فما ذكره المصنّف ١٣/٩٨ ، أشار إلى ردّ أقوال المنكرين بعموم علمه تعالى

١/١١١ ، فى كلامه إشارة إلى أن الإرادة يطلق فيما بينهم على معنيين أحدهما خاص

والآخر عام ١٥/١١٥ ، أشار الى التمسك بالنصوص الدالة على كونه سميعاً

بصيراً ١٤/٢١٨ ، لاوجه مناسب لجمعه عدّة من الصّفات وعدّها صفة واحدة

من الصفات السلبية ۱۳۶ / ۷ ، إحتجّ على قيام الصفات الإعتبارية المتجددة به تعالى ۱۳۶ / ۱۵ ، أراد أن يشير إلى برهان التنازع بعد الإشارة إلى أدلتهم السميّة ۱۴۴ / ۱۵ ، أشار إلى اثنين من أدلة المعتزلة في الحسن والقبح ۱۵۲ / ۲۳ ، أشار إلى أنّ الضرورة قاضية بأنّ أفعال العباد صادرة عنهم بقدرتهم ۱۵۶ / ۸ ، أشار إلى أنّ العلم الضروري بقبح القبيح وحسن الحسن غير كافٍ في الزاجر ۱۶۴ / ۵ ، قوله : « فلا بدّ من التّكليف » تفريع على ما قاله من وجوب الغرض في أفعاله تعالى ۱۶۳ / ۶ ، المعنى العرفي للنسبة يناسب تعريفه ۱۶۹ / ۹ ، شيوع إطلاق المعجزة على كرامة الأئمة المعصومين في كلام مشايخ المحققين سيحجى في كلامه ۱۷۱ / ۱۷ ، كلامه يلايم هذا الوجه ۱۷۴ / ۲ ، مقصوده أنّ نصب الإمام واجب على الله تعالى عند انتفاء النّبىّ ۱۸۱ / ۱ ، ... النصّ المتواتر الذى استدلّ به على إمامة أمير المؤمنين ۱۹۵ / ۷ ، ألف كتاباً في الإمامة وسمّاه الفين ۲۰۰ / ۱۸ ، قال : « إتفق المسلمون كافّة على وجوب المعاد البدنىّ » ۲۰۷ / ۴ .

معاويه

ولى (= عثمان) معاوية بالشّام فظهر منه الفتن العظيمة ۲۰۰ / ۳ .

معروف الكرخي

مع رفعة مكانه كان بوّاب دار أبي الحسن علىّ بن موسى الرضا ۲۰۴ / ۲۱ .

المعصوم

مدار اتفاق الحلّ والعقد عندنا على دخول المعصوم في المتّقين ۲۲ / ۷۱ .

المغيرة

لم يعرف (= ابوبكر) ميراث الجدّة فأخبره المغيرة ۱۹۸ / ۱۹ .

موسى ، موسى بن عمران ← الكلم

إنّ موسى سأل الروية حيث قال : « ربّ أرني أنظر إليك » ۱۴۱ / ۲۳ ، فتدلّ

الآية على نفي رؤية موسى له تعالى أبدا وأذا لم يره موسى أبدا لم يره غيره ٢١/١٤٠ ، كيف يقدر موسى على رؤيته بالبصر ١٥/١٤١ ، إن رؤية موسى يستلزم استقرار الجبل في حال التجلي ١٥/١٤١ ، انفجار العين له بضربته العصاء عليه ٢٠/١٧٢ ، النبوة المشتركة كنبوة موسى وهارون ٥/١٨٠ ، من أراد أن ينظر إلى موسى في هيئته ٢٠/١٩٤ ، قد بشرنا موسى بن عمران بك وبالأوصياء من ذريتك ١٧/٢٠٣ .

موسى بن جعفر ، موسى يدعى بالكاظم

ولد بالابواء وقبض ببغداد مسموما ٦/٢٠١ ، ثم موسى بن جعفر ٢٠٢ ، فإذا انقضت مدة موسى قام بالأمر بعده ابنه على ١٢/٢٠٣ ، فإذا قضى جعفر فموسى ابنه ٧/٢٠٤ .

المهدي ، محمد بن الحسن المهدي ← صاحب الزمان الحجّة القائم المنتظر

قيل: «من ولدك؟» قال: «المهدي الذي يملأ الأرض قسطا وعدلا» ٢١/٢٠٢ ، يخرج فيه ولدى مهدي فينزل روح الله عيسى بن مريم ٢٣/٢٠٢ ، يا حسين يخرج من صلبك تسعة من الأئمة منهم مهدي هذه الامّة ٥/٢٠٤ .

النبي ← رسول الله ، سيّد المرسلين ، النبي

يحصل له جميع تلك المعارف أو بعضها بالبدية لا بدليل ١٤/٧٥ ، إن النبي (ص) والأئمة (ع) كانوا يكتبون من العوام بالإقرار باللسان والإنقياد لأحكام الشرع ٢٢/٧٥ ، الإسلام هو تصديق النبي ٤/٧٧ ، ما قال صاحب المواقف من أن صدق النبي لا يتوقف على صدق كلامة تعالى منظور فيه ١٢/١٢٧ ، لولم يتوقف صدق كلامه على صدق كلام الله تعالى ... ١٧/١٢٧ ، إنه أظهر المعجزة كالقرآن ٥/١٧٢ ، أراد أن يدعوهم (= بنى هاشم) إلى الإسلام ٣/١٧٣ و٥ ، إنه أتى بقدر زجاج فيه ماء قليل ... ١٦/١٧٢ ، قال لأمر المؤمنين على: «إفعل غدا مثل ما فعلت» ٤/١٧٣ و٥ ، أظهر تلك المعجزات وادعى النبوة ٢٠/١٧٣ ،

الرمّان الذی أكل منها حين مرض ۱۲/۱۷۳ ، إنّ النبي يجب أن يكون معصوماً ۱۸/۱۷۴ ، صدور الذنب عنه سهوا لا يخلّ بالوثوق ۲۰/۱۷۵ ، يجب أن يكون منزّها عن جميع ما يوجب التنزّه عنه ۲/۱۷۷ ، يجب أن يكون متّصفاً بصفات الكمال ۱/۱۷۸ ، فقصد المصنّف أنّ نصب الإمام واجب على الله تعالى عند انتفاء النبي لحفظ الشّرع ۱/۱۸۱ ، وجوب عصمة من أوّل عمره إلى آخره ۱۸/۱۸۳ ، الإستدلال على وجوب عصمة النبيّ ۵/۱۸۴ ، يجب أن يكون أفضل زمانه ما ذكره من وجوب عصمة النبيّ جاز في الإمام بعينه ۱۷/۱۸۵ ، النّصّ المتوارث منه إمامة أمير المؤمنين ۲۳/۱۸۷ ، رجوعه عن حجّة الوداع نزل بغدير خم حين ۲/۱۸۸ قال : « الحمد لله على إكمال الدين » الخ ۹/۱۸۸ ، من احتاج النبيّ إليه في أمر الدين أفضل من غيره ۸/۱۹۰ ، احتياجه في إتمام أمر المباهلة إليهم دون غيرهم ۸/۱۹۰ ، ثبت أنّه (= على) أفضل الناس بعد النبيّ ۱۲/۱۹۰ ، لم يكن أحد غيره وأمير المؤمنين بهذه المرتبة من الزّهّد ۳/۱۹۲ ، كان أمير المؤمنين أزهد الناس بعده ۴/۱۹۲ ، ثبت أنّه (= على) الإمام بعد النبيّ لا غيره ۵/۱۹۲ ، الأدلّة على إمامة أمير المؤمنين بعد النبيّ لانحصي ۹/۱۹۲ ، كونه (= على) أشجع الناس بعده ۱۱/۱۹۲ ، قال في يوم الأحزاب : « لضربة علىّ ... » ۱۴/۱۹۲ ، كونه (= على) أجود الناس بعد النبيّ ۱۹/۱۹۲ ، أنّه (= على بن ابى طالب) ادّعى الإمامة بعد النبيّ بلا فصل ۱۳/۱۹۳ ، ... فهو (= على بن ابى طالب) إمام بعد النبيّ بلا فصل ۱۴/۱۹۳ ، ومحاربة الجنّ حين مسيره (= على بن أبى طالب) مع النبيّ إلى غزوة نبي المصطلق ۲۱/۱۹۳ ، أنّه (= على بن اطالب) ادّعى الإمامة بعد النبيّ بلا فصل ۲/۱۹۴ ، النصوص الجليّة منه كقوله : « سلّموا علىّ علىّ بامرّة المؤمنين » ۵/۱۹۴ ، تلك النصوص تدلّ على إمامة أمير المؤمنين بعد النبيّ بلا فصل ۲۳/۱۹۴ ، ولم يكن عند نزول الآية نزاع بل بعد وفاة النبيّ ۲/۱۹۶ ،

إنّ إمامة أمير المؤمنين إنّما كانت بعد وفاته ١٠/١٩٦ ، إثبات إمامة أمير المؤمنين بعد وفاة النبي ١١/١٩٦ ، استخلاف النبيّ الأمير المؤمنين على المدينة في غزوة تبوك ١٤/١٩٦ ، ولم يكن بعد النبيّ معصوم غير أمير المؤمنين وأولاده اتفاقاً ٨/١٩٧ ، فيكونون (= أمير المؤمنين وأولاده) بعد النبيّ أئمة مطلقاً ٩/١٩٧ ، ويكون أمير المؤمنين إماماً بعد النبيّ بلا فصل ١٠/١٩٧ ، إنّ مقصود النبيّ بعدهم (= أبي بكر وعمر وعثمان) عن المدينة ١٩/١٩٧ ، صدق (= أبو بكر) أزواج النبيّ (ص) في ادّعاء الحجرة لهنّ من غير شاهد ١/١٩٨ ، عزله (= أبو بكر) بعد ما وليّة أمر الصدقات ١٣/١٩٨ ، أحرق (= أبو بكر) بالنار فجاءة السلمي مع أنّ النبيّ نهى عن ذلك ١٤/١٩٨ ، إنّ النبيّ أعطاهما (= الجدّة) السّدس ٢٠/١٩٨ ، قال عمر في موت النبيّ لم « والله مامات محمد » ١٠/١٩٩ ، أعطى (= عمر) أزواج النبيّ (ص) ومنع أهل البيت من ختمهم ١٥/١٩٩ ، ولم يكن ذلك (= تفضيل العرب على العجم) في زمن النبيّ ١٧/١٩٩ ، جعل الناس في الماء والكلاء شراً ٥/٢٠٠ ، قوله: « أنا مدينة العلم وعلىّ بابها » ١٩/٢٠٠ النّصّ المتواتر من النبيّ على إمامة هولاء الأئمة ١٠/٢٠٢ ، كان يخبر بشبوت هذا المعاد ١١/٢٠٨ ، يجب الإقرار بكلّ ما جاء به النبيّ ٧/٢١١ ، يجب أن يكون معصوماً ١١/٢١١ ، المعتبر في الإيمان شرعاً هو الإقرار بكلّ ما جاء به النبيّ ١٨/٢١١ ، كل ما جاء به من الأمور الممكنة يجب الاعتراف به ١٨/٢١٢ ، مما جاء به ويجب الاعتراف به مسألة القبر ٢٢/٢١٣ ، إنّ ثبوت الثواب والعقاب مما جاء به النبيّ ٣/٢١٥ .

النظام

ذهب إلى أنّه تعالى لا يقدر على القبائح ١٢/١٠٥ ، يقول أنّه تعالى لا يقدر على القبيح ١٧/١٠٦ ، لم يفرق بين التّأثير في صحّة الوقوع ٢٢/١٠٦ .

نوح

من أراد أن ينظر إلى نوح في تقواه ۱۹/۱۹۴ ، كما نقل في عمر نوح ولقمان ۱۸/۲۰۵
الوليد ، الوليد بن عتبة

ولیّ (= عثمان) الوليد بن عتبة فشرّب الخمر وصلّى وهو سکران ۲/۲۰۰ ،
أسقط (عثمان) الحدّ عن ولید بن عتبة ۸/۲۰۰ ، أمّا وجوب الحدّ علی الوليد
فلشربه الخمر ۱۰/۲۰۰ .

هرمزان

امّا وجوب القود علی بن عمر فلانّه قتل هرمزان ملک أهواز ۹/۲۰۰ .

يزدان

المجوس ذهبوا إلى أنّ خالق الخیر هو یزدان وخالق الشرّ أهرمن أى الشیطان
۲۰/۱۴۳ .

یوحنا

وهو واحد من الحواریین ۱۲/۱۳۲ .

فهرست نام فرقه ها و گروه ها

آله (= آل محمد)

خزّان خزائن المعارف والحكم وأبوابها ۷/۶۷ .

أزواج النبیّ

أعطی (= عمر) أزواج النبیّ ومنع أهل البيت من خمسهم ۱۵/۱۹۹ .

الإسماعیلیه

یوجبون الإمامة على الله تعالى لیكون معرفاً لذاته وصفاته ۱۹/۱۸۰ ، وافقوا

أهل الحقّ فی أنّ الإمامة واجب على الله تعالى عقلاً ۱۹/۱۸۰ ، وافقوا أهل الحقّ

فی أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً ۶/۱۸۲ .

الأشاعرة

مذهبهم كون الصّفات زائدة على الذات ۲۳/۷۲ ، یكفي وجوب معرفته تعالى

مطلقاً فی إثبات وجوب النّظر فی معرفته عقلاً أو شرعاً على ماهو المتنازع بین

المعتزلة والأشاعره ۱۰/۷۵ ، ذهبوا إلى أنّ الصّفات زائدة على الذات مترتبة

عليها ۱۱/۱۰۷ ، منعوا القول بأنّ الأمر بما يراود والنّهي عمّا يراود قبيحان ۱۳/۱۱۶ ،

مذهب [بعض] هم أنّ الوجوب الذاتى كما يدلّ على نفس البقاء يدلّ على نفي كونه

صفة وجودية زائدة على الذات ۳/۱۲۰ ، قالوا إنّ كلامه تعالى يطلق على معنى

قائم بذاته يعبر عنه بالعبارات المختلفة ۲۲/۱۲۱ ، اختارت القياس الأوّل

واضطروا إلى القدح فی القياس الثّانى ۱۲/۱۲۲ ، منعوا اصغرى القياس بناء على

أنّ كلامه تعالى ليس مركباً من الألفاظ والحروف ۱۳/۱۲۲ ، القياسين متعارضين على رأيهم ۱۸/۱۲۲ ، المراد بالكلام الحروف لامعانيها كما هو المشهور عندهم ۴/۱۲۴ ، زعموا من أن معنى كونه تعالى متكلماً أنه متّصف بالكلام النفسى ۷/۱۲۴ ، إن الدليل الثانی (= انّ الله تعالى منزّه عن الكذب لاستحالة النقص عليه) من أدلّة الأشاعرة ۷/۱۲۷ ، حلول الصّفات فى ذات الواجب على رأيهم ۳/۱۳۲ ، الإجماع لا يفيد على رأيهم فلا يتمّ الإحتجاج به على المطلب اليقينيّ ۱۳/۱۳۷ ، خالفوا المعتزلة والحكماء فى رؤية الله ۱۸/۱۳۸ ، جوزوا الروية فى البارى تعالى فى الدنبا والآخرة عقلاً ۲۳/۱۳۸ ، المجسّمة والكراميّة يوافقونهم فى تجويز أصل الروية ۳/۱۳۹ ، يقولون بأنّ الروية البصريّة جائزة فيه تعالى من غير مقابلة ۱۸/۱۳۹ ، والتعرض للجسميّة تعريض للأشاعرة بأنّهم من المجسّمة فى الحقيقة ۸/۱۴۰ ، تعليق عدم الواجب بعدم الصّفات الحقيقية على رأيهم ۲۱/۱۴۲ ، قالوا بسبع صفات حقيقة له تعالى ۵/۱۴۹ ، قالوا لاحكم للعقل فى حسن الأشياء وقبحها ۱۵/۱۵۲ ، زعموا أنّه لا معنى لوجوب الشىء على الله تعالى ، ۷/۱۵۲ بعض المتكلمين منهم قالوا بصفات وجوديّة أخرى كالبقاء والقدم واليد والوجه وغيرها ، ۹/۱۴۹ ذهب [أكثرهم] إلى أنّ المؤثر فى أفعال العباد قدرة الله تعالى فقط مع مقارنة قدرتهم ۲۰/۱۵۵ ، المقصود بيان مدخليّة قدرة العبد ردّاً لمذهب الأشاعرة ۲۱/۱۵۶ ، قالوا أنّه لا يبيح منه تعالى ولا واجب عليه ، ۱۴/۱۵۹ من أوهامهم فى بطلان إختيار العباد ، ۳/۱۵۸ ذهبوا إلى أنّه لا يجوز تعليل أفعاله بشىء من الأغراض ۱۶/۱۶۰ ، ذهبوا إلى أنّ القبيح كالحسن بإرادته تعالى ، ۱۰/۱۶۰ إستدلّوا بأنّ الله تعالى لو كان فعله معللاً بالغرض لكان ناقصاً فى ذاته ، ۱۵/۱۶۱ قد يجب الغرض على الله تعالى خلافاً لهم لأنّهم لا يوجبون شيئاً عليه تعالى ۱۴/۱۶۷ ، قالت إنّ ثبوت الثواب والعقاب سمعىّ ۶/۲۱۵ ، ذهبوا إلى أنّ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سمعىّ ۱/۲۱۸

أصحاب

توهّموا أنّ مراد الأشعرى (من قوله : إنّ الكلام هو المعنى النفسى) مدلول اللفظ وهو القديم عنده ٢٠/١٢٥ .

اصحاب العدل والتوحيد

المعتزلة سمّوا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد ٧/١٥١ .

الاصوليين

الدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى ١٩/٧٣ ، المتعارف عندهم إطلاق كلام الله على هذا المؤلف الحادث ١٩/١٢٤ ، المراد من النص هيئتها ما يقابل الظاهر كما هو مصطلحهم ٢١/١٨٦ .

الأطباء

المزاج كيميّة متشابهة حاصلة للمركبات العنصريّة على مذهبهم ٢٠/١٣٣

الأنبياء

قد تواتر وتوارث عنهم أنّه تعالى متكلم ٩/١٢٣ ، انعقد على نفي الشريك عنه تعالى إجماع الأنبياء عليهم السلام ٦/١٤٤ ، يجوز أن لا يكونوا عالمين ببعض الأحكام الشرعيّة في بعض الأوقات حتّى نزول الوحي ١٦/١٤٢ ، الدليل السّمعى على نفي الشريك عنه تعالى إجماع الأنبياء ١١/١٤٤ ، كونها (= الكبار) أقوى المعاصى وأبعدها من الصدور عنهم ١٦/١٧٦ ، الخوارج جّوزوا مطلق الذنوب عليهم ٢٠/١٧٤ ، خبر مساواة الأنبياء ١٩/١٩٤ .

الأنصار

فضّل (= عمر) في القسمة والعطاء المهاجرين على الأنصار ١٦/١٩٩ .

أهل الإنجيل

لحكمت بين أهل الإنجيل بإنجيلهم ٢٣/١٩٠ .

أهل البيت

إجماع من عدا أهل البيت باطل بالإجماع ٤/١٩٥ ، أعطى (= عمر) أزواج النبي
ومنع أهل البيت خمسهم ١٥/١٩٩ .

أهل التوراة

لحكتُ بين أهل التوراة بتوراتهم ٢٣/١٩٠ .

أهل الحق

... ما تقرّر عندهم من أنّ الله تعالى ليس فاعلا للشّرور والقبائح ١٦/١٠٦ ،
ذهبوا إلى أنّ المعدم ليس بشيء خلافا للمعتزلة ١٩/١٠٧ ، قالوا : إرادة الله
تعالى هي العلم بالنفع والمصلحة الدّاعية إلى الإيجاد في الفعل أو المفسدة الصّارفة
عنه في التّرك ٥/١١٧ ، المختار عندهم مذهب المعتزلة والحكماء (= في مسألة روية
البارى تعالى) ١١/١٣٩ ، المختار عندهم أنّه ليس الواجب صفة موجودة زائدة
على ذاته ٢/١٤٩ ، المختار عندهم مذهب المعتزلة في أفعال العباد ٤/١٥٦ ، المختار
عندهم مذهب المعتزلة في الحسن والقبح ٢٢/١٥٢ ، مذهبهم تأثير قدرة العبد فقط
في أفعاله الإختاريّة ٢٣/١٥٦ ، المختار عندهم مذهب المعتزلة في أنّه تعالى يترك
القبيح ويفعل الواجب ١٨/١٥٩ ، المختار عندهم مذهب المعتزلة في أنّه تعالى
يفعل لغرض ١٨/١٦٠ ، إنّ الجهال حتّى الكفّار مكلفون بالشّرايع عندهم
٤/١٦٣ ، فسّر المعجزة بعض المتأخّرين من أهل الحقّ بثبوت ما ليس بمعتاد
أو نفي ما هو معتاد ٩/١٧١ ، النبيّ يجب عصمته عندهم ١٣/١٧٥ ، ذهبوا إلى أنّ
الإمامة واجب على الله تعالى عقلا ١٩/١٨٠ ، يوجبون الإمامة على الله تعالى لحفظ
قواعد الشّرع ٢٠/١٨٠ ، يجب أن يكون الإمام معصوماً عندهم ٥/١٨٢ ،
يطلق على أبي بكر وعمر وعثمان الخليفة دون الإمام عندهم ١٤/١٨٧ ، الإمام
بعد رسول الله أمير المؤمنين على بن أبي طالب عند أهل الحقّ ١٨/١٨٧ ، قد بلغ
حد التّواتر عند أهل الحقّ ١٥/٢٠٤ . . . ووجوب العدل على الله تعالى على ما هو
مذهبهم ٤/٢٠٨ ، قال أهل الحقّ الثّواب واجب عقلا وسمعا ٦/٢١٥ .

اهل الحق من الفرقة الناجية

المختار عندهم أنّ وجود الواجب عينه ١٢/٨٠ .

أهل الحل والعقد

مدارا اتّفاقهم عندنا على دخول المعصوم في المتّقين ٢١/٧١ ، اعمّ من أن يكون جميع العلماء أو بعضهم ١/٧٢ ، ذهب أهل السنة إلى أنّ الإمامة تثبت ببيعة أهل الحلّ والعقد ٢/١١٦ .

أهل الزبور

لحكمتُ بين أهل الزبور بزورهم ١/١٩١ .

اهل السنة

ذهبوا إلى أنّ الإمامة واجب على العباد سمعاً ٢١/١٨٠ ، ذهبوا إلى أنّ الامامة تثبت ببيعة اهل الحلّ والعقد ١/١٨٦ .

اهل الفرقان

لحكمتُ بين أهل الفرقان بفرقانهم ١/١٩١ .

اهل الضلال

أما حديث مقابلة الإجماع فكلام واه مبنيّ على مذهب أهل الضلال ٤/٢٩٥ .

اهل الكوفة

استعمل (=عثمان) سعد بن وقاص على كوفة فظهر منه ما أخرجه أهل الكوفة ٣/٢٠٠ .

الاولياء والاوصياء

إنّ خرق العادة جازٍ إجماعاً سيّما من الأولياء والأوصياء ٢٠/٢٠٥ .

الأئمة

إنّ النّبِيّ والأئمة كانوا يكتفون من العوامّ بالإقرار باللسان والإنقياد لأحكام الشّرع ٢٣/٧٥ ، في إثبات الإمامة لهم ١/١٧٩ ، لكك أن تجعل أدلّة إمامة أمير المؤمنين جميعاً أدلّة على إمامة باقي الأئمة ٨/٢٠٥ .

الأئمة الأحد عشر

ثبت إمامة الأئمة الأحد عشر بالأدلة السابقة ۷/۲۰۲ ، ثبت إمامتهم بالأدلة السابقة ۷/۲۰۲ ، لكن القدر المشترك منها هو إمامة الأئمة الأحد عشر ۱۵/۲۰۴ .

الأئمة الاثني عشر

... إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على إمامتهم ۲۱/۱۹۴ ، بنص كل إمام سابق منهم على إمامة لاحقه ۱۸/۲۰۱ .

أئمة التفسير

اتفقوا على أن المراد من قوله « أبناءنا » الحسن والحسين ۶/۱۹۰ ، كلمة « انبأ » للحصر باتفاق أئمة التفسير ۱۲/۱۹۵ .

ائمة العربية

كلمة « انبأ » للحصر باتفاق أئمة التفسير والعربية ۱۲/۱۹۵ .

الائمة المعصومون (ع)

يحصل لهم جميع تلك المعارف أو بعضها بالبديهية لا بالدليل ۱۴/۷۵ ، نقل عن بعض غلاة الشيعة أنه تعالى حل في الأئمة المعصومين ۱۷/۱۳۲ ، شيوع إطلاق المعجزة على كرامتهم في كلام مشايخ المحققين ۱۷/۱۷۱ ، أولى الأمر وهم الأئمة المعصومون ۶/۱۹۷ ، ثبت ان كل واحد منهم كان أفضل أهل زمانه ۱۷/۲۰۴ ، لم يكن أحد غيرهم معصوماً ۲/۲۰۵ .

الائمة والخلفاء

سئل جندل عن الأئمة والخلفاء من بعده ۷/۲۰۳ .

بني هاشم

... ففعل أمير المؤمنين (ع) ذلك ودعاهم ۱/۱۷۳ .

البهشمي

إشتهر أنه : « لامعنى لحال البهشمي وكسب الأشعري » ۲۰/۱۵۷ .

البلغا

أنى النبىّ بالقران وتحدّى به البلغاء والفضحاء ٣/١٧٤ ، قالوا : « كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق » ٦/١٩٣ .

بتي المصطلق

ومحاربة الجنّ حين مسيره (= على بن ابى طالب) غزوة بنى المصطلق ٢٢/١٩٣ .

بنى عبد المطلب

قوله (ص) فى مجمع بنى عبد المطلب : « ايّكم يبايعنى يوازرنى ... » ٩/١٩٤ .

الشنوية

زعموا أنّه تعالى لا يقدر على الشرّ ١٢/١٠٥ ، قالوا بوجود واجبين أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشرّ ١٩/١٤٣ .

الجارودية

قالت إنّ الإمامة تثبت أيضاً بخروج كلّ فاطمىّ بالسيف ٣/١٧٦ .

الجبرية

المقصود بيان مدخلية قدرة العبد ردّاً لمذهب الجبرية ٢١/١٥٦ .

جماعة

قالوا أفعاله تعالى معلّلة بالأغراض تفضّلاً وإحساناً ١٧/١٦٠ .

الجمهور

الناسم فاعل للأفعال المحكمه المتقنة إختياراً عند الجمهور ١١/١٠٩ ، قالوا أنّ احتياجنا فى السّمع والبصر إلى آلائه إنّما هو بحسب مجزنا وقصورنا ١/١١٩ ، الصّدق عندهم كون الخبر بحيث يكون حكمه مطابقاً للواقع ٢٠/١٢٦ ، ذهبوا إلى أنّ إعجاز القرآن لبلاغته ٨/١٧٤ ، جوزوا الصّغائر على الأنبياء عمداً والكبار سهواً ٢٠/١٧٤ .

الحكماء

الصفات الثبوتية عندنا عين الذات كما هو مذهبهم ١/٧٣ ، مذهبهم أن الوجود وجود الواجب عينه ١١/٨٠ ، ذهبوا إلى أن علة احتياج الممكن إلى المؤثر الإمكان وحده ٢/٨٣ ، وأمثال ذلك (= التسامح في أوّل الأمر إلى أن يتبين حقيقة الحال في المال) كثيرة في كلامهم ٥/٨١ ، يستدلون على ثبوت الواجب المؤثر في العالم بإمكان الأثر ٥/٨٣ ، مذهبهم الاستدلال بالإمكان على ثبوت الواجب ١٤/٨٣ ، التسلسل على رأيهم هو ترتب أمور غير متناهية ١٣/٨٤ ، برهان التطبيق على رأيهم لايجرى إلا في الأمور المترتبة المجتمعة في الوجود ١٣/٨٤ ، الإشكال في برهان التطبيق مشترك الورود بين جميع المتكلمين والحكماء ٤/٨٨ ، أورد عليهم أن الدليل جار في الحركات الفلكية والنفوس الناطقة البشرية والحوادث اليومية ٥/٨٨ ، كان الاجتماع في الوجود شرطاً في بطلان التسلسل عندهم ٢٠/٨٨ . اتفقوا على أن علة الحدوث علة البقاء ٢٢/٨٨ ، القائلين بأن علة الحدوث علة البقاء ١٣/٩٠ . . . فلا يكون هناك تسلسل باطل على رأيهم ٥/٩٤ ، القائلين بإيجاب الفاعل ٦/٩٩ ، ذهبوا إلى أن المشيئة من لوازم ذاته من حيث هي ٧/٩٩ ، القدرة بالمعنى المقصود مختلف فيها بين الحكماء والمتكلمين ١٨/٩٩ ، إن مجموع العالم محدث بجميع أجزائه خلافاً لجمهور الحكماء ٢/١٠٠ ، مذهبهم في الحركات الفلكية ١٠/١٠٢ ، . . . كالعقول والنفوس المجردة التي قال بها الحكماء ٧/١٠٣ ، لما بين أنه تعالى قادر ردّاً على الحكماء ١١/١٠٥ ، ذهبوا إلى إن علة الإحتياج إلى المؤثر هي الإمكان وحده ٤/١٠٦ ، إن المعدوم لامادة له ولاصورة خلافاً للحكماء ٢٠/١٠٧ ، قالوا : ارادته تعالى هي علمه تعالى لوجود النظام الأكمل ويسمونه « عناية » ٢/٢١٧ ، أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض عندهم ٨/١٣٠ ، المزاج كيفية متشابهة حاصلة للمركبات العنصرية على مذهبهم ١/١٣٤ ، قالوا اللذة إدراك الملايم من حيث هو ملايم والألم إدراك المتنافر من حيث هو متنافر ٤/١٣٤ ، امتناع مطلق اللذة مختلف فيه بين جمهور

المتكلمين والحكماء ١٨/١٣٤ ، ... بان يكون ذلك الحادث مسبوqa بمحدث آخر لا إلى نهاية على رأيهم ٣/١٣٧ ، التسلسل في الأمور المتعاقبة في الوجود جائز عندهم ١٣/١٣٧ ، لا يقولون بإبطال مثل هذا التسلسل ١١/١٣٨ ، مذهبهم أنه يستحيل عليه تعالى الروية البصريّة ١٨/١٣٨ ، منعوا الروية في البارى مطلقاً ٢٢/١٣٨ ، الضرورة قاضية بامتناع الروية البصرية بدون المواجهة على مذهبهم ٥/١٣٩ ، المختار عند أهل الحقّ مذهب المعنزة والحكماء (= في مسألة روية البارى تعالى) ١١/١٣٩ ، اتفق على نفي الشريك عنه تعالى جمهور العقلاء من المتكلمين والحكماء ١٣/١٤٤ ، أراد المصنّف أن يشير إلى واحد من أدلتهم على نفي الشريك عنه تعالى ١٦/١٤٤ ، مذهبهم تجوز أن يكون الواجب المطلق وجودياً زائداً على الواجب ذهنياً ومتحدداً معه خارجاً ١١/١٤٧ ، كون المميّز داخل في الهوية على رأيهم ١٨/١٤٧ ، المثل في احطلاصهم هو المشارك في تمام الماهيّة ١/١٤٨ ، الواجب على رأيهم ما كان وجوده عين ذاته ١٢/١٤٨ ، ليس للواجب صفة موجودة زائدة على ذاته على مذهبهم ٢/١٤٩ ، حكماء الهند جماعة من الحكماء مشهورون بانكار الشرايع والأديان ١٢/١٥٣ ، ان جميع حتى السحرة اتفقوا على أن السحرة لا تأثير له في شيء من السماويات ١٤/١٧٢ ، احتجوا على امتناع المعاد البدنيّ ٨/٢١٠ .

حكماء الهند

هم جماعة من الحكماء مشهورون بانكار الشرايع والأديان ١٢/١٥٣ ،

الحكيم

كما في حلول الصّورة في الهيولى على رأيه ٦/١٣٢ .

الحنابلة

قالوا : كلامه تعالى من الألفاظ والحروف المنظومة المترتبة لا غير ٣/١٢٢ .

قالوا بقديم كلامه تعالى ١٢٢/٤ ، معنى كونه متكلمها عندهم كونه متصفا بالكلام
٧/١٢٢ ، إختارت القياس الأول واضطروا إلى القدرح في الثاني ١٢/١٢٢ ،
منعوا كبرى القياس ١٤/١٢٢ ، زعموا من أن الحروف المسموعة قديمة ٦/١٢٤ ،
زعموا من أن معنى كونه تعالى متكلمها أنه متصّف بالكلام مع كونه عبارة عن تلك
الحروف المسموعة ٨/١٢٤ .

الخوارج

جوزوا مطلق الذنوب على الأنبياء ٢٠/١٧٤ ، ذهبوا إلى عدم وجوب الإمامة
مطلقا ٢٣/١٨٠ .

خوارج نهران

وقد قتله (= ذى الثدية) أمير المؤمنين مع خوارج نهران ١٦/١٩٤ .

الديصانية

قالوا بوجود واجبين أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشرّ ١٩/١٤٣ ، ذهبوا
إلى أن خالق الخير هو النور وخالق الشرّ هو الظلمة ٢١/١٤٣ .

الزيدية

ذهبوا إلى وجوب الإمامة على العباد عقلا ٢٢/١٨٠ ، الصالحية منهم يوافقون
أهل السنة في أن الإمامة تثبت ببيعة أهل الحلّ والعقد ٣/١٨٦ .

السمّوحة

إنّ جميع الحكماء حتى السمّوحة اتفقوا على أن السّحر لا تأثير له في شيء من
السمّويات ١٤/١٧٢ .

السوفسطائية

إنّ ثبوت موجود ما في الخارج بديهىّ أولى لا يشكّك فيه عاقل ولا ينازعه إلّا
السوفسطائية ١٧/٨٣ .

الشارحين

إنّ الشّارحين جعلوا بعض تكك النّصوص من قبيل النّصّ المتواتر ٦/١٩٥ .

الشيعة الرّاجية (مرجع ...)

ابوالمظفر شاه طهاسب الحسيني الموسوي الصّفوي ٨/٦٨ .

الصالحية من الزيدية

يوافق أهل السنّة في أنّ الإمامة تثبت ببينة أهل الحلّ والعقد ٢/١٨٦ .

الصحابة

أمير المؤمنين أعلم من جميع الصّحابة ١٩/١٩٠ ، ... لرجوع الصّحابة في وقايهم

إلى أمير المؤمنين ٤/١٩١ ، انّه أعلم الصّحابة ١٢/١٩١ .

العارفين

أشار بعضهم إلى أنّ إثبات الواجب لذاته بدليل العقليّ أمر مشكل جدّاً ١٢/٨٥ ،

نقل عن بعض المتصوّفة أنّه تعالى محلّ فيهم ٩/١٣٢ ، ... بعض المتصوّفة

القائلين بحلولة تعالى في العارفين ، ٤/١٣٦ .

العجم

فضّل (= عمر) في القسمة والعطاء العرب على العجم ١٦/١٩٩ .

العرب

... ردّ اختصاصها (= الرسالة) بالعرب كما زعمته اليهود والنصارى ٨/١٩٦ ،

فضّل (= عمر) في القسمة والعطاء العرب على العجم ١٦/١٩٩ .

العقلاء (جمهور ...)

إنّ هذا المطلب (= نفي الشّريك عنه تعالى) ممّا اتّفق عليه جمهور العقلاء ١٣/١٤٤ ،

اتّفقوا على أنّه تعالى حيّ ١/١١٤ .

العلماء

ردّون المتشابهات بالتأويل إلى ما علم صحّته بالدليل ١٤/١٣٢ ، أجمعوا كافّة

على وجوب معرفة الله تعالى ۲۰/۷۱ ، العطاء منهم ذهبوا إلى أن أربعة من الأنبياء
في زمرة الأحياء ۱۸/۲۰۵ .

العلماء الامامية

كدعوى الإمامة وإظهار المعجزة على ما يدينه العلماء الإمامية في كتبهم ۶/۲۰۵ .

العلماء من المحدثين والفقهاء

المختار عند بعضهم أن الإيمان هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل
بالأركان ۴/۲۱۲ .

غلاة الشيعة

قد نقل عن بعضهم أنه تعالى حلّ في الأئمة المعصومين ۱۷/۱۳۲ .

الفرقة الناجية

إجماعهم حجة عندنا ۹/۷۲ ، اتفقهم على أن المؤمن بالمعنى الأخص لا يكون
مخلداً في النار ۱۱/۷۷ ، المختار عند أهل الحق منهم أن وجود الواجب عينه
۱۱/۸۰ ، المختار عندهم مذهب المعتزلة (= في كلام الله تعالى) ۱/۱۲۴ .

الفصحاء

أتى النبيّ بالقرآن وتحدّى به البلغاء والفصحاء ۳/۱۷۴ .

الفقهاء

المتعارف عندهم إطلاق كلام الله على هذا المؤلف الحادث ۱۹/۱۲۴ ، حتى
الكفار مكلفون بالشرايع إذا كانوا متمكّنين على العلم بها بالرجوع إلى الفقهاء
۵/۱۶۳ .

الفلاسفة

الحدوث والقدم الذاتيان من مصطلحاتهم ۷/۱۰۰ . إن ذلك القول مذهب
الفلاسفة وقد شنع عليه المتأخّرون ۱۴/۱۱۲ ، ... كما في الصّورة الجسميّة
الحالّة في الهيولى المتفقرة إليها في الوجود على رأى الفلاسفة ۳/۱۳۱ ، فسّر العرض

بأنّه هو الحالّ في الموضوع ٤/١٣١ ، تعليق عدم الواجب بعدم العقل الأوّل على رأيهم ٢٠/١٤٢ ، ذهبوا إلى أنّ المؤثر في أفعال العباد قدرتهم على سبيل الإيجاب ١٨/١٥٥ ، المؤثر في أفعال العباد قدرة العبد على سبيل الإيجاب على مذهبهم ٢٠/١٥٦ ، ومنهم على ما هو مذهب الفلاسفة ٦/٢٠٦ .

فلاسفة الاسلام

أطبقوا على أنّه تعالى مدرك أي سميع بصير ١٤/١١٧ .

الفلاسفة الالهيين

القول بثبوت المعاد الروحانيّ وهو مذهبهم ١٤/٢٠٦ .

الفلاسفة الطبيعيين

القول بعدم ثبوت شيء منها (= المعاد البدنيّ والروحانيّ) مذهب القدماء منهم ٢/٢٠٧ .

القراء

المتعارف عند عامّتهم اطلاق كلام الله على هذا المؤلف الحادث ١٩/١٢٤ أكثرهم كابي عمرو وعاصم وغيرهما يستندون قرائتهم إليه ٧/١٩٣ .

الكاملين

بعضهم كأمر المؤمنين (ع) وعترته الطّاهرين ١٩/١٣٢ .

الكراميةيّة

قالوا: كلامه تعالى من الألفاظ والحروف المنظومة المترتبة لا غير ٣/١٢٢ ، قالوا بحدوث كلامه تعالى ٤/١٢٢ ، معنى كونه متكلمًا عندهم كونه متّصفاً بالكلام ٧/١٢٢ ، اختاروا القياس الثّاني واضطّروا إلى القدح في القياس الأوّل ١٥/١٢٢ ، منعوا كبرى القياس بناء على تجويزهم قيام الحوادث بذاته ١٦/١٢٢ ، زعموا من أنّ معنى كونه تعالى متكلمًا أنّه متّصف بالكلام مع كونه عبارة عن تلك الحروف المسموعة ٨/١٢٤ ، يجوزون قيام الحوادث به تعالى ١٠/١٣٦ ، خالفوا المعتزلة

والحکماء فی رؤیة الله ۱۸/۱۳۸ ، یوافقون الأشاعرة فی تجویز أصل الرویة
وینحالفونهم فی کیفیاتها ۲/۱۳۹ .

المانویة

قالوا بوجود واجبین أحدهما خالق الخیر والآخر خالق الشرّ ۱۹/۱۴۳ ، ذهبوا
إلی انّ خالق الخیر هو النور وخالق الشرّ هو الظلمة ۲۱/۱۴۳ .

المتأخرون

إنّ ذلك القول مذهب الفلاسفة وقد شنّع علیه المتأخرون ۱۴/۱۱۲ ، بعضهم
فسّر المعجزة بثبوت ما لیس بمعتاد أو نفی ما هو معتاد ۹/۱۷۱ .

بعض المتصوفة

قد نقل عن بعضهم أنه تعالیّ یحلّ فی العارفين ۹/۱۳۲ ، القائلین بعضهم بحلوله
تعالیّ فی العارفين ۴/۱۳۶ .

المتکلمین

ذهب بعضهم إلى أنّ احتیاج الممكن إلى المؤثر الحدوث وحده ۴/۸۳ ، یستدلّون
على ثبوت الواجب المؤثر فی العالم بحدوث الأمر إما بحدوث الجوهر أو بامكانها
مع الحدوث ۶/۸۳ ، الدّور والتسلسل باطلان بناء على ابرهان التّطبيق على رأيهم
۵/۱۰۴ ، التسلسل على رأيهم هو وجود أمور غیر متناهية سواء كانت مترتبة
أولا ۱۳/۸۴ ، یقولون فی الواجب لذاته من أنّ وجوده زاید على ذاته ۸/۸۴ ،
برهان التّطبيق على رأيهم یجرى فی الأمور الغير المتناهية الموجوده مطلقا ۱۹/۸۶ ،
أكثرهم لا یقولون بالوجود الذّهني ۱۵/۸۷ ، المنکرین للوجود الذّهني ۳/۸۸ ،
الإشکال فی برهان التّطبيق مشترك الورود بین جمیع المتکلمین والحکماء ۴/۸۸ ،
القائلین بإيجاب الفاعل ۶/۹۹ ، القدرة بالمعنى المقصود مختلف فیها بین الحکماء
والمتکلمین ۱۸/۹۹ ، معنى القيام بالذات عندهم هو التّحیيز بالذات ۱۸/۱۰۰ ،
إنّ جمهورهم حصروا التّحیيز فی الحركة والسكون ۱۲/۱۰۱ ، فالصّواب أن یجاب
بتناهی الجزئیات بناء على برهان التّطبيق على رأيهم ۲۱/۱۰۲ ، التسلسل فی الأمور

العدمية المتجددة محال على رأيهم ١٩/١٠٤ ، انّ علّة الإحتياج إلى المؤثر هي الحدوث وحده أو الإمكان مع الحدوث عندهم ١٦/١٠٦ ، مذهبهم أنّ شمول قدرته تعالى بجميع الممكنات بلا واسطة ١٥/١٠٦ ، قالوا أنّ الحياة صفة توجب صحّة العلم والقدرة ٢/١١٤ ، التسلسل في الأمور الموجودة في نفس الأمر محال على رأيهم ٢٣/١١٥ ، قالوا أنّهم (= كونه تعالى سميعا وبصيرا) صفتان زائدتان على العلم ١٥/١١٧ ، بعضهم كالأشعري والكعبيّ ١٥/١١٧ ، أنّه ليس بجسم ولا عرض عندهم ٨/١٣٠ ، الحيّز عندهم الفراغ الموهوم الذي يُشغله الجوهر ١٣/١٣٠ ، العرض على ما فسّره المتكلمون هو الحالّ في المتكلمين ١/١٣١ ، لم يقل بافتقار المحلّ إلى الحالّ ٤/١٣١ ، يمكن الإستدلال على نفس الجسميّة والعرضيّة على رأى المتكلمين ١٥/١٣١ ، إنّ اللذة والألم مطلقا من الكيفيات النفسانيّة عندهم ١٢/١٣٢ ، امتناع مطلق اللذة لله تعالى مختلف فيه بين جمهور المتكلمين والحكماء ١٨/١٣٤ ، نفهم مطلق اللذة عنه تعالى يحتمل أن يكون لعدم ورود الشرع بذلك ، ١٩/١٣٤ ، ... بأن يكون الذات مقتضيا للحدوث بانضمام الإرادة على رأيهم ٢٢/١٣٦ ، التسلسل في الحوادث المتعاقبة باطل على رأيهم ١١/١٣٦ ، التسلسل باطل ببرهان التطبيق والتضاييف وغيرهما على رأيهم ١١/١٣٨ ، المشهور من الأدلّة العقلية على نفي الشريك عنه تعالى بين المتكلمين برهان التمانع ١٤/١٤٤ ، اتّفق على نفي الشريك عنه تعالى جمهور العقلا من المتكلمين والحكماء ١٣/١٤٤ ، تقدّم الوجوب على الوجود إنّما هو على تقدير مغايرتها للذات كما هو مذهبهم ١٥/١٤٧ ، المثل في اصطلاحهم هو المشارك في تمام الماهية ١/١٤٨ ، الواجب على رأيهم ما كان ذاته مقتضيا لوجوده ١٢/١٤٨ ، ... على ما توهمته مثبتوا الحال منهم ١/١٤٩ ، من الأشاعرة قالوا بصفات وجوديّة أخرى كالبقاء والقدم واليد والوجه وغيرها ٩/١٤٩ ، بأن يعيد الله بدنه المعدوم ويعيد الرّوح إليه عند أكثرهم ٦/٢٠٦ ، جمهورهم النّافين للنفس النّاطقة المجردة ١٢/٢٠٦ ، ولو

بنی الکلام علی انتفاء النفس الناطقة كما هو مذهب جمهورهم ۲/۲۰۸ .

المتكلمين من الخوارج

نبينا معصوم من أول عمره إلى آخره خلافا لجمهورهم ۱۱/۱۷۶ .

المجسّمة

خالقوا المعتزلة والحكماء في رؤية الله تعالى ۱۸/۱۳۸ ، يوافقون الأشاعرة في تجويز أصل الروية ويخالفونهم في كیفیاتها ۲/۱۳۹ ، والتعرض للجسميّة تعريض للأشاعرة بأنهم من المجسّمة في الحقيقة ۸/۱۴۰ .

المجوس

يجوزون قيام كل صفة حادثة من صفات الكمال به تعالى ۱۱/۱۳۶ ، قالوا بوجود واجبين أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشرّ ۱۹/۱۴۳ ، ذهبوا إلى أن خالق الخير هو يزدان وخالق الشرّ أهر من أي الشيطان ۲۰/۱۴۳ .

المحصّنين

المشهور بينهم من اعتبار تضمين أو تقدير في الكلام حتّى يصحّ التعدية بـ « على » . ۷/۷۸

المحققين

المختار عندهم لفظة « الله » علم للذات المقدّمة المشخّصة ۱۳/۷۲ ، عندهم الإيمان غير الإسلام ۴/۷۷ ، الحقّ المختار عندهم الإستدلال بإمكان على ثبوت الواجب ۱۴/۸۳ ، تصدّى لإبطال احتمال عدم حاجة الممكن الموجود إلى موجد مغاير ۲/۸۵ ، المختار عندهم انّ علّة الحدوث علّة البقاء ۲۳/۸۸ ، حقّق بعضهم أنّه لا مؤثّر في الحقيقة لإلاّ الله والوسائط شرايط وآلات ۲۱/۱۰۵ ، ذهبوا إلى انّ الصّفات عين الذات ۱۲/۱۰۷ ، ذكر بعضهم الفرق بين حصول الصّورة في الذات المجرّده وبين قيامها بها ۲۰/۱۱۱ ، قال بعضهم نفى العلم بالجزئيات من حيث هي جزئيات لا يستلزم نفى العلم بها مطلقا ۱۹/۱۱۲ ، التّحقيق عندهم أنّ المعلوم

حقيقة هو الوجه وإنما يوصف ذو الوجه بالمعلومية بالعرض ٢/١١٣ ، إستدلّ بعضهم بأنّ إرادته تعالى لو كانت أمرا سوى الداعى والصّارف يلزم التّسلسل و تعدّد القدماء ٧/١١٧ ، المختار عندهم أنّهما (= كونه تعالى سميعا وبصيرا) عبارتان من علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات ١٧/١١٧ ، حقّق بعضهم بأنّ الإفتقار إلى ما يستند إليه فلا ينافى الوجود الذاتى ٧/١٢١ ، ما استدلّ به بعضهم من أنّ عمومية القدرة يدلّ على ثبوت الكلام ، فيه نظر ١٣/١٢٣ ، المراد بالكلام الحروف المسموعة لا المتخيّلة كما اختاره بعضهم ٤/١٢٤ ، قال بعضهم فى شرح المواقف هذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى ٥/١٢٦ ، الفرق فى ذلك بين الأدلّة الدّالة على صدق الكلام النّفسى مما وقع من بعضهم ليس على ما ينبغى ٥/١٢٨ ، السّبب القريب للذّة اعتدال المزاج والألم سوءه عندهم ١٩/١٣٣ ، وافق بعضهم الحكماء فى إثبات اللذّة العقليّة له تعالى ونفى اللذّة الحسيّة عنه ١٠/١٣٤ ، القول بأنّه لا نزاع للمثابفين والمثبتين (= فى مسألة روية الله تعالى) كما وقع من بعضهم ليس بظاهر ١٠/١٣٩ ، والصّفة التى يعتبر الوحدة فيها فى الشّرع على ما يستفاد من كلام بعضهم ثلاث ، ١٥/١٤٣ قال بعضهم أنّ قوله تعالى : « لو كان فيها آلهة إلاّ الله لفسدتا » حجة إقناعية ١٧/١٤٥ ، صرّح بعضهم بأنّ اسماعيل من الرّسل مع أنّه ليس له شرع جديد ١٣/١٧٠ ، العصمة عندهم لطف ٣/١٧٥ ، ظهر فساد قول بعضهم فى مسألة كون الإمام لطفًا وجوده ٢٢/١٨١ ، اختاروا عدم صحّة التّوبة عن معصية دون معصية ٨/٢١٦ .

المحقّقين من قدماء المعتزلة ومتأخري الإماميّة

مذهبهم القول بشبوتها (= المعاد البدنى والروحانى) ١٥/٢٠٦ .

المخالفين

جمهورهم لا يقولون بوجود العدل على الله ٣/٧٢ ، إنهم مع كونهم مسلمين خوارج

عن ربقة المؤمنین ۲۳/۷۶ ، ولهم هیئنا شبّه أخرى لانطول الکلام بإیرادها ۹/۱۶۶ ، فيه (= وجوب عصمة النبی) ردّ علیهم ۲۰/۱۷۴ ، جوز عامتهم الصغیر الغير الخسیسة علی الأنبیاء ۲۲/۱۷۴ ، اتفق جمهورهم علی امتناع صدور الکبائر من الأنبیاء بعد البعثة ۱۷/۱۷۶ ، ولهم فی جوابه (= استدلال بآیه إنّما ولیکم الله . . .) کلیات شتی ۱۹/۱۹۵ ، الکلالة عندهم وارث لم یکن ولدا للمورث ولا ولدا له ۱۷/۱۹۸ ، روى من طریق المخالفین عن مسروق ۱۰/۲۰۴ ، المروى عن بعضهم إنّ الإیمان هو التصدیق بالجنان والإقرار باللسان ۲/۲۱۲ .

المسلمین

لا یصحّ ولا یجوز شرعاً جهل الأصول المذكورة علی أحد منهم ۹/۷۶ ، إنّما خصّ وجوب الأصول المذكورة بالمسلمین مع أنّها واجبة علی جمیع المکلفین ۲۲/۷۶ ، المخالفین مع کونهم مسلمین خوارج عن ربقة المؤمنین ۱/۷۷ ، أطبقوا علی أنّه تعالی مدرك أى سمیع بصیر ۱۳/۱۱۷ ، اتفق جمیعهم علی أنّه تعالی متکلم ۶/۱۲۳ ، اتفقوا علی أنّ کلامه تعالی صادق ۱۸/۱۲۶ ، فهم (= امیر المؤمنین وأولاده) أولى الأمر اللّذین أمر المسلمون بإطاعتهم مطلقا ۹/۱۹۷ ، اتفق المسلمون کافة علی وجوب المعاد البدنی ۵/۲۰۷ .

المشایخ

خرقتهم یرجع إلیه (= علی بن ابی طالب) ۱۲/۱۹۱ .

مشایخ المحقّقین

شیوع إطلاق المعجزة علی کرامة الأئمة المعصومین (ع) فی کلامهم ۱۷/۱۷۱ .

المشبهة

اتفقوا علی أنّه تعالی فی جهة فوق ۷/۳۳ .

المشركین

المخالف فی نفي الشریک عنه تعالی جمیع المشركین من الوثنیة و غیرهم ۱۸/۱۴۳ .

المعتزلة

يكفي وجوب معرفته تعالى مطلقا في إثبات وجوب النظر في معرفته عقلا وأشرعا على ما هو المتنازع بين المعتزلة والأشاعرة ١٠/٧٥ ، أكثرهم ذهبوا إلى أنه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد ١٤/١٠٥ ، لم يفرق جمهورهم بين التأثير في صحة الوقوع والتأثير في الوقوع ٢٢/١٠٦ ، إن المعدوم ليس بشيء خلافا للمعتزلة ١٩/١٠٧ ، قال بعضهم لإرادة الله تعالى هي صفة زائدة مغاير للعلم القدرة ٤/١١٧ قالوا بعضهم لإرادته تعالى هي في فعله تعالى العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الأمر به ٤/١١٧ ، اختار جمهورهم قول أهل الحق في إرادته تعالى ٦/١١٧ ، مذهب جمهورهم ان الوجوب الذاتي كما يدل على نفس البقاء يدل على نفي كونه صفة وجودية زائدة على الذات ٣/١٢٠ ، قالوا: كلامه تعالى من الألفاظ والحروف المنظومة المترتبة لا غير ٣/١٢٢ ، قالوا بحدوث كلامه تعالى ٤/١٢٢ ، معنى كونه متكلميها عندهم كونه مُوجد للكلام ٧/١٢٢ ، منعوا صغرى القياس بناء على أن كلامه ليس صفة قائمة به ١٦/١٢٢ ، لهم أن يمنعوا كبرى القياس الأول بناء على على أنهم جوزوا كون صفاته تعالى حادثة من غير أن يكون قائمة به تعالى ٢/١٢٣ ، المختار عند الفرقة الناجية مذهبهم (= في كلام الله تعالى) ٢/١٢٤ ، اختاروا القياس الثاني واضطروا إلى القدح في القياس الأول ١٥/١٢٢ ، ان الدليل الأول (= لان الكذب قبيح بالضرورة) من الأدلة المعتزلة ٧/١٢٧ ، مذهبهم أنه يستحيل عليه تعالى الرؤية البصرية ١٨/١٣٨ ، منعوا الرؤية في البارى تعالى مطلقا ٢٢/١٣٨ ، الضرورة قاضية بامتناع الرؤية البصرية بدون المواجهة على مذهبهم ٥/١٣٩ ، المختار عند أهل الحق مذهب المعتزلة والحكماء (= في مسألة رؤية البارى تعالى) ١١/١٣٩ ، المختار عند أهل الحق مذهب المعتزلة في أفعال العباد ٤/١٥٦ ، قالوا إن الحسن والقبح عقليان ١٠/١٥٢ ، سموا انفسهم أصحاب العدل والتوحيد ٧/١٥١ ، بعض المتكلمين منهم قالوا بصفات وجودية أخرى كالبقاء والقدم

واليد والوجه وغيرها ٩/١٤٩ ، قال بعضهم بأحوال خمسة له تعالى ٧/١٤٩ ،
المختار عند اهل الحق مذهبهم في الحسن والقبح ٢٢/١٥٢ ، ذهبوا جمهورهم إلى
أنّ المؤثّر في أفعال العباد قدرتهم على سبيل الإختيار ١٨/١٥٥ ، المختار عند
أهل الحق مذهبهم في أنّه تعالى يفعل لغرض ١٨/١٦٠ ، ذهب إلى أنّه يجب
تعليل أفعاله تعالى بالأغراض ١٥/١٦٠ ، المختار عند أهل الحق مذهبهم في أنّه
تعالى يترك القبيح ويفعل الواجب ١٨/١٥٩ ، قالوا أنّه تعالى يترك القبيح ويفعل
الواجب ١٦/١٥٩ ، ذهب بعضهم إلى أنّ إعجاز القرآن لأسلوبه الغريب ٨/١٧٤ ،
ذهب بعضهم إلى أنّ إعجاز القرآن للمصرفة ٩/١٧٤ ، أنكر بعضهم الصّراط
١٢/٢١٣ ، ذهب بعضهم إلى أنّ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقليّ
١/٢١٨ ، ذهب أكثرهم إلى وجوب الإمامة على العباد عقلاً ٢٢/١٨٠ ، بعضهم
يوافق أهل السنّة في أنّ الإمامة تثبت ببيعة أهل الحلّ والعقد ٢/١٨٦ .

المفسرين

انّه (= إنّما وليّكم الله ...) نزل باتّفاق المفسرين في أمير المؤمنين ١٠/١٩٥ ،
قول المفسرين انّ الآية (= إنّما وليّكم الله ...) نزلت في حقّه ١٨/١٩٦ ،
إجماعهم على أنّ الآية (= إنّما وليّكم الله ...) نزلت في أمير المؤمنين حين تصدّق
بخطبته في الصلوة ٢٣/١٩٦ ، قال المفسرون نزلت هذه الآية (= وضرب لنا مثلاً
...) في أبيّ ابن خلف ٤/٢٠٩ .

الملاحظة

هم التّدين ما لوا عن الإسلام إلى الكفر ٨/١٥٣ .

المليين (كافة ...))

أجمعوا على أنّه تعالى متكلّم ٦/١٢٣ .

المنطقيين

الدليل عندهم هو المركّب من قضيتين للتادّي إلى مجهول نظريّ ٢٠/٧٣ .

المؤمنين

من جهل شيئاً من الأصول المذكورة خرج من ربقتهم ١١/٧٦ ، إن المخالفين
مع كونهم مسلمين خوارج عن ربقة المؤمنين ١/٧٧ .
المؤمنين من عند الله بالنفوس المقدسية
لا يحتاجون في تلك المعارف إلى النظر ١٩/٧٥ .

المهاجرين

فضّل (= عمر) في القسمة والعطاء المهاجرين على الأنصار ١٦/١٩٩ .

النصارى

نقل عنهم أنه تعالى حلّ في عيسى ٩/١٣٢ ، القائلين بحلوله تعالى في المسيح
٣/١٣٦ ، ردّ اختصاصها (= الرسالة) بالعرب كما زعمته اليهود والنصارى
٨/١٩٦ ،

نقباء بنى اسرائيل

أوصيائى من بعدى بعدد نقباء بنى اسرائيل ٧/٢٠٣ ، أن يكون بعده إثني عشر
خليفة عدد نقباء بنى اسرائيل ١٣/٢٠٤ .

الوثنية

المخالف في نفي الشريك عنه تعالى جميع المشركين من الوثنية وغيرهم ١٨/١٤٣ :

اليهود

... ردّ اختصاصها (= الرسالة) بالعرب كما زعمته اليهود والنصارى ٨/١٩٦ ،
«يقيمون الصلوة» بمعنى يركعون في الصلوة لا كصلوة اليهود بلا ركوع ٢١/١٩٦ .

فهرست نام کتابها

الاعتقادات

صرح ابن بابويه في الاعتقادات بأن الصراط جسر جهنم ويمرّ عليه جميع الخلق
. ۱۱/۲۱۲

الفين

إنّ المصنّف (= العلامة الحليّ) ألّف كتابا في الإمامة وسمّاه ألفين ۱۸/۲۰۰ .

الألفية

عبّر فيها عن الصّفات الثبوتية والسّلبية بما يصحّ عليه ويمتنع ۱۱/۷۳ .

الإنجيل

مانقل عنه ممّا يدلّ على أنّ عيسى (ع) عبّر عن الله تعالى بالأب وصرّح بحلولة
فيه ... ۱۱/۱۳۲ ، لحكمتُ بين أهل انجيل بإنجيلهم ۱/۱۹۱ .

الباب الحادى عشر

فيما يجب على عامّة المكلفين ۱/۶۹ ، ألحق به الباب الحادى عشر لبيان الاعتقادات
(= ألحق العلامة الحليّ بكتاب مصباح المهجّد) ۳/۶۹ ، وإنّما أورد بيان
الاعتقادات في الباب الحادى عشر ... ۶/۶۹ ، وجه إلحاقه بمختصر المصباح
. ۱۵/۷۶

بعض الشروح

في بعض الشروح أنّه لا يجوز أن يكون الوجوب على تقدير اشتراك الواجبين فيه
زيداً عليها ٢٢/١٤٧، فتعيّن أن يكون هو (= حافظ الشرع) الإمام كما في بعض
الشروح ١٠/١٨٤ .

التجريد

الإمام يجب أن يكون معصوماً ليكون في عداد أدلة الأفضلية كما وقع في التجريد
٧/١٩٢ .

التلويح

صرّح فيه بأنّ الإيمان من الأحكام الشرعية وإن لم يكن عملياً ١٠/٧٠ .

تنزيه الأنبياء

حقّق السيّد المرتضى عصمة الأنبياء فيه ٢٣/١٧٦ .

التورية

لحكمتُ بين أهل التورية بتوريّتهم ٢٣/١٩٠ ، قال جنّدل قد وجدنا ذكرهم
في التورية ١٧/٢٠٣ .

الخطبة الموسومة بالشقشقية ← الشقشقية .

الدروس

فيه أنّ كون المعروف والمنكر استقباليين ١٤/٢١٧ .

رسالة الالفية ← الالفية

الزبور

لحكمتُ بين أهل الزبور بزبورهم ١/١٩٢ .

الشرح المواقف

قال بعض المحققين فيه هذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني
٥/١٢٦ ، استفاد منه أنّ المانوية والديسانية ذهبوا إلى أنّ خالق الخير هو النور
وخالق الشرّ هو الظلمة ٢١/١٤٣ ، فعل النائم والساهي وأفعال البهائم لا يوصف

بالحسن والقيح كذا في شرح المواقف ٦/١٥٢ ، وفي أفعال الصبيان خلاف ، كذا
في شرح المواقف ٦/١٥٢ .

الشروح (= شروح باب الحادى عشر) ← بعض الشروح .

الشفاء

أن يجمعوا بين الشريعة والحكمة على ما يستفاد من كلامه في الشفاء ١٨/٢٠٩ .

الشفقية

كفاك شاهداً صادقاً في هذا المعنى خطبته الموسومة بالشفقية في نهج البلاغة

. ١٧/١٩٣

الفرقان (= القرآن)

لحكتُ بين أهل الفرقان بفرقانهم ١/١٩١ .

في تحقيق الكلام النفسى

لصاحب المواقف ١٨/١٢٥ .

القرآن

كالفاظ القرآن بالنسبة إلى الحافظ ١١/١٢٦ ، وفيه من أن الله تعالى يقضى بين

عباده بالحق ٥/١٦٨ ، إن النبي أظهر المعجزة كالقرآن ٥/١٧٢ .

كتب الأصول

يحصل (= مرتبة الإجهاد) باجتماع شرايطها المشهورة المسطورة في كتب الأصول

. ٢٣/١٨٤

الكتب الإلهية

انه (= ما نقل عن الإنجيل) من قبيل المتشابهات وهى كثيرة فى الكتب الإلهية ١٤/١٣٢ .

كتب السير

من غزوات النبي على ما اشتهرو تقرر فى كتب السير ١٣/١٩٢ .

مختصر المصباح

فهذا مفتاح للباب الملحق بمختصر المصباح ٩/٦٧ ، وجه إلحاق الباب الحادى عشر به ١٦/٧٦ .

مصباح المتجّد

الذى ألفه الشيخ ابو جعفر الطوسى قدس سره فى أعمال السنّة من العبادات ١/٩٦

مفتاح الباب

الملحق بمختصر المصباح ٩/٦٧ .

المواقف

ما قال صاحب المواقف من أنّ صدق النّبىّ لا يتوقّف على صدق كلامه منظور فيه ١٢/١٢٧ ، إنّ صاحب المواقف جعل الاستدلال بكون الحلول هو الحصول على سبيل التبعيّة ٣/١٣٢ .

نهاية الاقدام

هذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتاب المسمّى بنهاية الأقدام ٦/١٢٦ .

نهج البلاغه

... وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغه ٥/١٩٣ ، وكفاك شاهداً صادقا فى هذا المعنى خطبته الموسومة بالشقشقية فى نهج البلاغه ١٧/١٩٣ .

فهرست نام جاها

احد

لم يبلغ أحد درجته في غزاة بدر وأحد ... ١٢/١٩٢ .

اهواز

وقد أسلم (= هرمران ملك اهواز) بعد ما أسر في فتح اهواز ٩/٢٠٠ .

بدر

لم يبلغ أحد درجته في غزاة بدر واحد ... ١٢/١٩٢ .

تبوك

استخلاف النبيّ لأمير المؤمنين على المدينة في غزوة تبوك ١٤/١٩٦ .

حنين

لم يبلغ أحد درجته في غزاة ... وخيبر وحنين ١٢/١٩٢ .

خيبر

لم يبلغ أحد درجته في غزاة ... وخيبر وحنين ١٢/١٩٢ ، قال النبيّ في غزاة

خيبر: «لأسلمن الراية غداً رجلاً ...» ١٥/١٩٢ ، ... فلما ثبت عنه (= على

ابن أبي طالب) من قلع باب خيبر ورهيه أذرعاً ١٩/١٩٣ .

ربذة

ضرب (= عثمان) أباذر ونفاه إلى ربذة ٧/٢٠٠ .

الشام

ولى (= عثمان) معاوية بالشّام فظهر منه الفتن العظيمة ٣/٢٠٠ .

صفين

... ورفع الصخرّة العظيمة عن القلب حين توجّهه (= على بن أبي طالب) إلى صفين ٢١/١٩٣ .

غدير خم

وهو موضع بين مكّة والمدينة بالجحففة ٢/١٨٨ .

فدك

وهي قرية بنخبر ٢٣/١٩٧ ، طالت المنازعة بينهما (= سيّدة نساء العالمين) وبين أبي بكر في فدك ٢١/١٩٩ ، واتّفقا (= أبوبكر وعمر) في منعها (= سيّدة نساء العالمين) عن فدك ٢٣/١٩٩ .

الكوفة

ومخاطبته (= على بن أبي طالب) الثّعبان على منبر الكوفة ٢٠/١٩٣ ، استعمل (= عثمان) سعد بن وقاص على كوفة فظهر منه ما أخرجه أهل الكوفة ٣/٢٠٠ .

المدينة

غدير خم وهو موضع بين مكّة والمدينة بالجحففة ٣/١٨٨ ، إستخلاف النّبىّ لأمر المؤمنين على المدينة في غزوة تبوك ١٤/١٩٦ ، إن مقصود النّبىّ بعدهم (= أبي بكر وعمر وعثمان) عن المدينة ١٩/١٩٧ .

مكّة

غدير خم وهو موضع بين مكّة والمدينة بالجحففة ٣/١٨٨ .

نجران

دعا رسول الله وفد نجران إلى المباهلة ٤/١٩٠ .

XXVIII A. Āmiri

Al-Amad Āla al-Abad, edited and introduced by E. Rowson (Beirut, 1979)

XXIX J. Muġtabavī

Bunyād i Hikmat i Sabzavāri, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavāri* (Tehran, 1981)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thānī

Ma'ālim al-Uṣūl, with Persian introductions, by M. Mohaghegh (under print)

XXXI Nāsir Khusraw

Zād al-Musāfirīn, Persian Text edited by G. M. Wickens (under preparation)

XXXII Nāsir Khusraw

Zād al-Musāfirīn, English Translation by G. M. Wickens (under preparation)

XXXIII M. Mohaghegh

Yād Nama i Adīb i Nishābūrī, ed. (Tehran, 1986)

XXXIV M. M. Narāqī (ab. 1794).

Sharḥ al-Ilāhiyyāt min Kitāb al-Shifā', ed. by M. Mohaghegh (Tehran, 1986)

XXXV Martin J. McDermott

The Theology of al-Shaikh al-Mufīd (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Ārām (Tehran, 1984)

XXXVI Ibn i Sīnā (980-1037)

Al-Mabda' wa al-Ma'ād, edited by A. Nurānī (Tehran, 1984)

XXXVII H. M. H. Sabzawāri (See No. I)

XXXVIII Al-Sayūrī (al. 1423)

Al-Nafi' uyaum al-Hashr fi sharḥ i bab i al-Hādī' Ashr with Abu al-fath ibn i Makhdūm's Commentary, edited by M. Mohaghegh (under print)

XXXIX H. A. Wolfson

Philosophy of Kālam, Translated by A. Aram (under preparation)

XVII M. Mohaghegh

Bst Cuftr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)

Anwâr-i Jalîyyah, Persian text edited with Persian introduction by S. J. Ashtiyânî, and English introduction by S. H. Nasr (Tehran 1976)

XIX A. Jâmî (1414-1492)

al-Durrat al-Fâkhîrah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)

Divân, edited by B. Zanjânî with an introduction by N. Ansârî (Tehran, 1978)

XXI Nâsir-i Khusraw (1004-1091)

Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXII A. T. Istarâbâdî (ob. 1648)

Sharh-i Fusûs al-Hikmah, Persian text edited by M. T. Danishpazûh, with two articles on *Fusûs* by Khalîl Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).

XXIII Sultân Valad (1226-1312)

Rabâb Nâma, edited by A. Sultani Gerd Farâmarzî (Tehran, 1080).

XXIV Naşîr al-dîn al-Ṭûsî (1201-1274)

Talkhîs al-Muhassal, edited by A. Nûrânî (Tehran, 1980)

XXV Rukn al-dîn Shîrâzî (ob. 1367)

Nuşûs al-Khusûs fi Tarjamat al-Fusûs, edited by R. A. Mazlûmî, with an article by J. Huma'î (Tehran, 1980).

XXVI M. Tabrizî (fl. 13th centry)

Sharh-i Bst va panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymûn, edited by M. Mohaghegh and Translated into Persian By J. Sajjâdî (Tehran, 1981).

XXVII I. Juvainî (1028 - 1085)

al-Shâmil Fi Uşûl al-Dîn, edited by R. Frank with an introduction translated into Persian by J. Muhtabavî (Tehran, 1981).

VII Mir Dâmâd (ob. 1631).

al-Qabasât

Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahâni, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H. M. H. Sabzawâri

Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manzûmah

Part One "Metaphysics" translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977).

XI T. Izutsu

An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtiyâni's Commentary on Sabzawâri's Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id (in Preparation).

XII Mir Dâmâd

al-Qabasât

Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahâni and I. Dibâjî (in Preparation).

XIII A. Badawî

Aflâṭn fi al-Islâm: texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh

Filsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariyyâ-i-Râzî (Tehran, 1974).

XV Bahmânyâr Ibn Marzbân

Kitâb al-Taḥṣîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numây* ed. by A. Nûrânî and M. T. Danishpazuh (Tehrao, 1983).

XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)

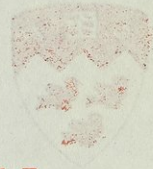
Jâvidân Khirad, translated into Persian by T. M. Shûstari, edited by B. Thirvatián with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran, 1976).

WISDOM OF PERSIA

General Editor: M. Mohaghegh

- I H. M. H. Sabzawâri (1797 - 1878).
Sharḥ-i ghurar al-Farḏ'id or Sharḥ-i Manzûmah
Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969, Second Edition 1981)
- II M. M. Āshtiyânî (1888 - 1957).
Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawâri's *Sharḥ-i Manzûmah*")
Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).
- III M. M. Āshtiyânî
Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah
Vol. II: Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).
- IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).
- V N. A. Isfarâyiñi (1242 - 1314).
Kāshif al - Asrār
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).
- VI N. Râzi (fl. 13th century)
Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâwûdî
Persian text edited with Persian introduction by M. R. Shafî'î Kadkanî and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

XXXVIII



WISDOM OF PERSIA

- SERIES -

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies
McGill University, Tehran Branch
In Collaboration With

Tehran University

General Editor

M. Mohaghegh

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch, P.O. Box 13-145-133
Tehran-Iran

Printed by Tehran University Press



McGill University
Institute of Islamic Studies, Tehran Branch

In Collaboration with
Tehran University

Al-Bab al-Hadi 'Ashar lil-'Allama al-Hilli

Ma'a Sharhayhi

**Al-Nafi' Yawm al-Hashr li-Miqdad ibn
'Abd Allah al-Suyuri**

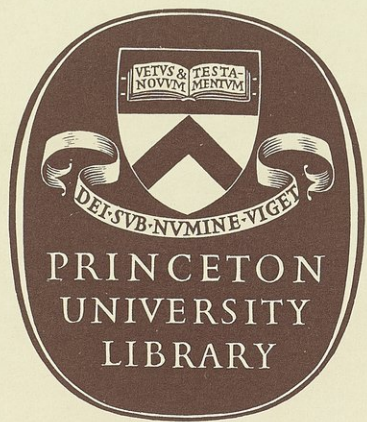
Wa

**Miftah al-Bab li-Abi al-Fath ibn Makhdum
al-Husayni**

Edited by

M. Mohaghegh

Tehran 1986



(NEC)
BP194
.I263
I263
1986

M. Al-Hilli

1250 - 1325

Al-Bab al-Hadi Ashar
With
Two Commentaries

Tehran
1986