

جمال الدين محمد بن عبد الله السيوري الحلبي

# الأقوال الحسنة

في شرح الفصول النصيرية

تحقيق

على حاجي آبادي عباس جلاي نيا

مركز الفقه في مجمع البحوث الإسلامية



بسم الله الرحمن الرحيم

«الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية» كتاب في المعتقدات الإسلامية وفق منهج المتكلمين، اشترك في وضعه - على طريقة المتن ثم الشرح - علّمان من كبار علماء الإمامية، هما: واضعه الخواجه نصير الدين الطوسي في القرن السابع، وشارحه الفاضل المقداد السيوري في القرن الثامن والتاسع، وهذا مما يجعل للكتاب قيمة خاصة، إضافة إلى ما يمتنع به موضوعه من أهمية علمية، ومن شأن في التعرف على حلقة من تاريخ الفكر الكلامي في الإسلام.

وقد عمدنا إلى تحقيق هذا الأثر بالرجوع إلى عدد من النسخ المخطوطة، وإثبات ما يبدو الأقرب إلى الدقة والصواب. وقدّمنا لعملنا هذا بمقدمة تناولت بالإيجاز حياة هذين العلّمين، ثم ذكرنا تعريفاً إجمالياً بالكتاب ووصفاً للنسخ المعتمدة في التحقيق. نسأل الله سبحانه التوفيق والتسديد في البدء وفي الختام.

## الخواجة نصير الدين الطوسي:

١- مولده ونشأته.

٢- حياته السياسيّة.

٣- أساتذته.

٤- تلامذته.

٥- آثاره.

٦- وفاته.

٧- أولاده.



## الخواجة نصير الدين الطوسي

### مولده ونشأته

ولد المحقق أبو جعفر الخواجة نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي في الحادي عشر من جمادى الأولى سنة سبع وتسعين وخمسمائة<sup>١</sup>. وكانت ولادته ونشأته الأولى في طوس فاشتهر بالطوسي. وأصله من «جهرود» من موضع يقال له: «وشارة» من ولاية قم. وكان أبوه وجيه الدين محمد من فقهاء الإمامية ومن محدثيهم، وتلميذاً لفضل الله الراوندي. نشأ الخواجة نصير الدين في بيت علم وفضل، وتلقى فيه أول دروسه، فتعلم الحديث والأخبار والفقه من أبيه، إضافة إلى القرآن وعلوم اللغة. وعلى خاله نور الدين درس الحكمة والمنطق، وتعلم الرياضيات والهيئة على يد كمال الدين محمد المحاسب، كما حضر أيضاً دروس خال أبيه نصير الدين عبدالله بن حمزة.

ثم ارتحل إلى نيسابور التي كانت وقتئذٍ مركزاً علمياً بارزاً، فالتقى بسراج الدين القمري، وأقام في المدرسة السراجية. وهناك تتلمذ في الطب على قطب الدين المصري شارح كتاب «القانون» لابن سينا، وعلى فريد الدين الداماد في الفلسفة، وفي نيسابور التقى أيضاً بفريد الدين العطار المتوفى سنة ٦٢٧.

بعدها قصد الري فالعراق، فدرس في الري على برهان الدين الحمداني، وتلقى الرياضيات

---

١- استظهر الميرزا النوري (مستدرک الوسائل ٣: ٤٦٥) من إجازة سالم بن بدران للخواجة سنة ٦١٩ أن ولادته كانت في عام ٥٩٣، حيث قال: وإذا نظرت إلى تاريخ ولادة المحقق يظهر لك أن عمره وقت هذه الإجازة كان ستاً وعشرين سنة.



العالية في العراق من كمال الدين الموصلي. ومن أساتذته في هذه المرحلة من حياته العلمية: سالم بن بدران الذي قرأ عليه «غنية النزوع في علمي الأصول والفروع» وأجازه في الرواية. وشارك السيد علي بن طاووس وابن ميثم البحراني في حضور درس أبي السعادات أسعد بن عبد القاهر الإصفهاني، وكانت له صلة علمية خاصة بابن ميثم؛ إذ أخذ عنه الفقه، وتلقى ابن ميثم منه الحكمة.

وهكذا نضجت شخصية المحقق الطوسي العلمية، ودرس عليه كثيرون في شتى المعارف والعلوم.

### حياته السياسية :

مما هو حقيق بالبحث في حياته السياسية هو أولاً لحوقه بالإسماعيليين، وثانياً اتصاله بهولاكو الحاكم المغولي. وهاتان الواقعتان قد توجبان سوء الظن بهذا الرجل العظيم؛ فلنبحث أولاً عن سبب لحوقه بالإسماعيليين ثم عن سبب اتصاله بهولاكو.

١ - أسباب لحوقه بالإسماعيليين : زحف المغول زحفهم الأول بقيادة جنكيز حاملين الدمار والموت على إيران، فاجتاحوا فيما اجتأحوه بلاد خراسان، وانهزم إمامهم السلطان محمد خوارزم شاه، وانهارت بعده كل مقاومة، وتساقطت المدن واحدة بعد أخرى، وكانت القوة الوحيدة التي يمكن أن يحتفظوا بها من زحف المغول قلاع الإسماعيليين؛ إذ قاومت هذه القلاع سنوات ولم تستسلم، ولهم قلاع بـ «ألموت» والـ «قومس» (سمنان ودامغان) و«قهستان». قيل: إن جميع قلاعهم تبلغ مائة وخمسين، على كل قلعة حاكم يقال له: «المحتشم». وكان محتشم قهستان ناصر الدين عبدالرحيم بن أبي منصور من قبل علاء الدين محمد زعيم الإسماعيليين آنذاك. وكان ناصر الدين هذا من أفاضل أهل زمانه، وكانت شهرة الطوسي قد وصلت إليه، فأرسل إلى الخواجة داعياً له إلى قهستان، فقبل الدعوة وارتحل إلى قهستان ولحق بالإسماعيليين حفظاً لنفسه عن القتل.

وهناك رأي آخر يقول: إن الطوسي ذهب إليهم مرغماً، وأقام عندهم مكرهاً. نقل السيد محسن الشمين في أعيان الشيعة عن درة الأخبار، أن أوامر قد صدرت إلى فدائي الإسماعيليين

باختطاف الطوسي وحمله إلى قلعة الموت. فكان يعيش عندهم شبه أسير أو سجين. واستدلوا على ذلك بما كتب في آخر كتابه شرح الإشارات - وهو الذي ألفه خلال إقامته في قلاع الإسماعيليين - قال : رقت أكثرها في حال صعب لا يمكن أصعب منها حال، ورسمت أغلبها في مدة كدورة بال لا يوجد أکدر منه بال، بل في أزمنة يكون كل جزء منها ظرفاً لفظة وعذاب أليم وندامة وحسرة عظيم، وأمکنه توقد كل آن فيها زبانية نار جحيم، ويصب من فوقها حميم. ماضى وقت ليس عيني فيه مقطراً ، ولا بالي مكدرأ، ولم يجرى حين لم يزد ألمي ولم يضاعف همي و غمي، نعم ما قال الشاعر بالفارسية :

به گرداگرد خود چندان که بینم      بلا انگشتری و من نگینم

ومالي في امتداد حياتي زمان ليس مملوءاً بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة والحسرة الأبدية. وكان استمرار عيشي أمير جيوشه غموم، و عساكره هموم. اللهم نجني من تراحم أفواج البلاء و تراكم أمواج العناء بحق رسولك المحببي ووصيه المرتضى صلى الله عليهما وآلهما، وفرج عني ما أنا فيه بلا إله إلا أنت و أنت أرحم الراحمين .

وكيف كان فقد مكث الخواجة عند ناصر الدين محتشم قهستان مدة ، وفي خلالها ترجم كتاب «طهارة الأعراق» لابن مسكويه الرازي إلى الفارسية، وزاد عليه مطالب جديدة وسمّاه «أخلاق ناصري»، ناسباً به إلى مضيفه ناصر الدين. وألف هناك أيضاً «الرسالة المعينية في علم الهيئة» منسوبة إلى معين الدين بن ناصر الدين.

ولما بلغ علاء الدين محمد زعيم الإسماعيليين نزول الطوسي على واليه و عرف مقدار ما يستفيد من معارفه طلبه منه ، فأرسله إلى زعيمه علاء الدين في قلعة «ميمون دز» ب الموت. ثم انتهت حياة علاء الدين قتلاً بيد أحد حجاجه، فتولّى أمر الإسماعيليين بعده ابنه الأكبر ركن الدين خورشاه. وظلّ الخواجة مع ركن الدين في قلعة الموت حتى استسلام ركن الدين للمغول بقيادة هولاكو، وكانت مدة إقامته مع الإسماعيليين ما يقرب من اثنتين و عشرين (٢٢) سنة، وذلك من سنة اثنتين و ثلاثين و خمسمائة (٥٣٢) إلى أربع و خمسين و خمسمائة (٥٥٤) ، و كتب في تلك الأيام كتباً ورسائل كثيرة.

٢- لحوقه بهولاكو: كان الغزو المغولي الثاني بقيادة هولاكو أشدّ ضراوة من الغزو الأول، والقلاع الإسماعيلية التي قاومت زحف جنكيز لم تستطع أن تثبت أمام هولاكو، واستسلم ركن الدين خورشاه بإيماء الطوسي. وبذلك انقرضت دولة الإسماعيليين في إيران، وأمسى الخواجة في قبضة هولاكو، ولم يملك لنفسه الخيار في صحبته، فانتهاز الفرصة لإنقاذ مايمكن إنقاذه من التراث الإسلامي المهدّد بالزوال، وإنقاذ جمع كثير من العلماء من القتل بيد المغول.

وعلى هذا المقصد العظيم أثر الخواجة تأثيره في هولاكو و صار من أمنائه حتّى فوّض إليه أمر الأوقاف، فقام بضبطها وجعلها تحت رعايته الخاصّة، وولّى عليها في كلّ بلد رجلاً ذا كفاية، وأوفى معيشة الفقهاء والمدرّسين والمحتاجين، وبنى مرصداً عظيماً بمراغة، وجمع حوله من العلماء أفضل أهل زمانهم، منهم مؤيد الدين بن برمك بن مبارك العرضي الدمشقي، ونجم الدين عليّ بن عمر بن عليّ القزويني المعروف بـ «الكاتب»، وفخر الدين المراغي، وفخر الدين الأخلاطي، وكتب نتيجة الإرسادات في كتاب عظيم معروف بـ «زيج إيلخاني». كان مرجعاً للمنجّمين في تأسيس المراصد وتدوين الزيجات.

واتخذ في المرصد خزانة عظيمة فسيحة وملاها من الكتب المجموعة من شتّى البلاد الإسلامية، حتّى جمعت فيها أكثر من أربع مائة ألف مجلّد، وجعل تلميذه المؤرخ ابن القوطي خازناً للمكتبة.

وبعد استسلام الإسماعيليين أمام هولاكو كان الخواجة صحبه حتّى احتلّ بغداد واستأصل المستعصم، آخر الخلفاء العباسيين. وبذلك انقرضت دولة بني العباس سنة ست وخمسين وستّمائة.

ومن المفيد هنا الإشارة إلى تأثير اتّصاله بهولاكو بما يلي :

الف - إنقاذ الكتب وآثار الثقافة الإسلامية من الدمار. وقد عرفت أنّه أسّس مكتبة جنب مرصد مراغة تحوي على أربعمائة ألف كتاب .

ب - إنقاذ جمع كثير من علماء الدين - وخصوصاً علماء الشيعة - من القتل.

ج - بناء مرصد مراغة الذي هو من أهمّ ماتركه علماء المسلمين في هذا المجال.

د - تأثيره في ملوك المغول حتّى أصبح خلفاء جنكيز و هولاكو من المسلمين.

هـ - تشييد أركان التشييع وانتشار معارف أهل البيت عليهم السلام.

أساتذته:

ولحرصه الشديد على التعلم والتعليم غدا يجول في البلدان للوصول إلى من يأخذ منه العلم. وقوى هذا الحرص وصية والده إليه للرحيل إلى أي مكان يلقى فيه أساتذة يستفيد منهم. وإليك جملة من أساتذته:

١ - أبوه وجيه الدين محمد بن الحسن الطوسي، وهو من تلاميذ السيد فضل الله بن علي بن عبيد الله، والمجاز منه بالرواية.

٢ - نور الدين علي بن محمد الشيعي، وهو خال الطوسي.

٣ - نصير الدين أبو طالب عبدالله بن حمزة الطوسي، وهو خال أبيه.

٤ - العالم الفقيه الجليل معين الدين سالم بن بدران بن علي المصري المازني، من كبار فقهاء الشيعة. وقد وصفه الصفدي بأنه شيعي معتزلي، وهو من تلاميذ ابن إدريس الحلبي صاحب كتاب «السرائر». وله إجازة في الرواية من ابن زهرة، يذكر كبار الفقهاء مثل العلامة الحلبي والشهيد آراءه في مصنفاتهم.

٥ - فريد الدين النيسابوري: أبو محمد حسن بن محمد بن حيدر المعروف بالداماد. يذهب أكثر المؤرخين أن هذا الرجل تلميذ صدر الدين علي بن ناصر السرخسي الذي هو تلميذ أفضل الدين الجيلاني، وهو تلميذ لأبي العباس اللوكري تلميذ بهمنيار، وبناء على هذا التسلسل فإن الخواجة تلميذ ابن سينا عبر خمس وسائط.

٦ - قطب الدين المصري: أبو الحارث إبراهيم بن علي بن محمد السلمي المصري. درس في خراسان على فخر الدين الرازي، وكان الرازي بطربه في فهمه وذكائه. له مؤلفات كثيرة في الطب والحكمة، منها شرح القانون لابن سينا. قتل في الغزو المغولي لمدينة نيسابور عام ٦١٨ هـ.

٧ - كمال الدين الموصللي: أبو الفتح موسى بن أبي الفضل يونس محمد بن منعة، المتوفى سنة ٦٣٩ هـ. كان جامعاً لجميع العلوم خاصة الرياضيات والهيئة.

٨ - أبو السعادات الإصفهاني، أسعد بن عبد القاهر أسعد الإصفهاني كان المحقق الطوسي زميلاً وشريكاً في الدرس للشيخ مينم بن علي بن مينم البحراني والسيد رضي الدين بن طاووس.

٩ - برهان الدين محمد بن علي الحمداني القزويني، كان ساكناً في الري، وكان مجازاً للرواية من الشيخ منتجب الدين صاحب الفهرست، ومن السيد فضل الله الراوندي وسديد الدين محمود الحمصي، وذكره العلامة الحلبي في إجازته لمهناً بن سنان، على أنه من مشايخه في الرواية.

١٠ - كمال الدين محمد المحاسب، درس عليه في أيام دراسته المبكرة الرياضيات.

تلامذته:

أقبل إليه لتلقي العلوم والمعارف منه كثير من طلاب العلم والمعرفة، واستقوا من معين علمه، واستضاءوا من مشكاة فضله. وإليك أسماء أهمهم:

١ - العلامة الحلبي، جمال الدين أبو منصور الحسن الشيخ سديد الدين يوسف بن علي بن محمد المطهر الحلبي، المتوفى ٧٢٦ هـ. قال في إجازته ليني زهرة عند ذكر الخواجة: وكان هذا الشيخ أفضل أهل عصره في العلوم العقلية والنقلية، وكان أشرف من شاهدناه في الأخلاق، نور الله ضريحه، قرأت عليه إلهيات الشفاء وبعض التذكرة في الهيئة.

وقال في المختلف في باب ميراث ابن العم: وهذه الاحتمالات الثلاثة سمعتها مشافهة من الشيخ الأعظم السعيد نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي قدس الله روحه<sup>١</sup>.

٢ - الحكيم المتأله كمال الدين مينم بن علي بن مينم البحراني صاحب الشروح الثلاثة على نهج البلاغة. ذكر صاحب المستدرک أنه يروي عن الفيلسوف الأعظم الخواجة نصير الدين<sup>٢</sup>. وقد عرفت أن ابن مينم أخذ الحكمة من الخواجة.

٣ - قطب الدين الشيرازي محمود بن مسعود المشهور بـ «قطب الدين» الشيرازي. ولد

١ - مختلف الشيعة: ٧٣٤.

٢ - المستدرک ٣: ٤٦٢.

بشيراز و كان أبوه طبيباً فيها، ثم قصد نصير الدين الطوسي وقرأ عليه<sup>١</sup>.

٤ - ركن الدين الاسترآبادي، حسن بن محمد بن شرفشاه الحسيني الاسترآبادي، تتلمذ على الخواجة في مراغة، ولازمه في سفره إلى بغداد، وارتحل بعد موت الخواجة إلى الموصل وتوطن فيها و توفي بها.

٥ - ابن الفوطي، كمال الدين عبدالرزاق بن أحمد بن محمد الصابوني المعروف بابن الفوطي، قرأ على الطوسي الحكمة والآداب، وياشر خزانة المرصد بمراغة زهاء عشرة أعوام<sup>٢</sup>. من تأليفاته : الحوادث الجامعة و مجمع الآداب في معجم الأسماء والألقاب .

٦ - الحموي عرّفه صاحب الذريعة باسم صدر الدين إبراهيم بن سعد الدين، صاحب كتاب «فرائد السمطين في فضائل المرتضى و البتول والحسنين عليهم السلام»، قال : وممن يروي عنه الخواجة نصير الدين الطوسي<sup>٣</sup>.

وعرّفه خير الدين الزركلي باسم إبراهيم بن محمد المؤيد أبي بكر بن حمويه الجويني، وقال : له فرائد السمطين<sup>٤</sup>.

٧ - نور الدين أبو بكر بن علي السيرازي، ذكر المحمّد المدرسي الزنجاني في كتاب «عقايد فلسفي خواجه» أنه من تلامذته<sup>٥</sup>.

## آثاره:

ألّف في مختلف العلوم من الأدب والفقه والتفسير و الكلام والأخلاق والحكمة والطب والرياضيات وغيرها ماينوف على مأتي كتاب ورسالة ومقالة وفائدة. وإليك أسماء بعضها:  
في الرياضيات: تحرير إقليدس، الرسالة الشافية عن الشك في الخطوط المتوازية، تحرير المجسطي.

١- الأعلام للزركلي ٧: ١٨٧.

٢- شذرات الذهب ٦: ٦٠، الأعلام للزركلي ٣: ٣٤٩.

٣- الذريعة ١٦: ١٣٦.

٤- الأعلام للزركلي ١: ٦٣.

٥- سرگزشت و عقايد فلسفي خواجه: ٤٥.

في الأخلاق: ديباجة الأخلاق الناصرية ، خاتمة الأخلاق الناصرية ، أوصاف الأشراف ،  
ترجمة الأخلاق الناصرية .

في التفسير: تفسير سورة الإخلاص و المعوذتين ، تفسير سورة العصر .

في التاريخ: واقعة بغداد .

في الفقه: جواهر الفرائض ، ويطلق عليه «الفرائض النصيرية» .

في الفلك: الصبح الكاذب ، التذكرة وهو في علم الفلك .

في الطب: تعليقة على قانون ابن سينا .

في التربية و التعليم: آداب المتعلمين .

في المنطق: أساس الاقتباس ، تجريد المنطق .

في الفلسفة و الحكمة: شرح الإشارات ، رسالة في العلم الاكتسابي ، الرسالة النصيرية ،  
رسالة في إثبات الجوهر المفارق ، إثبات العقل الفعّال ، بقاء النفس بعد دثور البدن .

في علم الكلام: تجريد العقائد ، الفصول النصيرية ، تلخيص المحضّل : مصارع  
المصارع ، رسالة في الجبر والاختيار ، رسالة السير والسلوك ، معرفة النفس ، رسالة في  
العصمة ، رسالة في أصول الدين ، رسالة في الإمامة .

وفاته:

توفي المحقق الطوسي في آخر نهار يوم الغدير سنة اثنتين وسبعين وستمائة (٦٧٢)،  
وكانت مدة عمره خمساً وسبعين سنة وسبعة أشهر وسبعة أيام، ودفن في مشهد مولانا الكاظم  
عليه السلام.

قال المحدث النوري: من الاتفاقات الحسنة أنهم لما احتفروا الأرض لدفنه فيها وجدوا  
قبراً مرتباً مصنوعاً لأجل دفن الناصر العباسي، ولم يوفق الناصر للدفن فيه، ودفنوه في الرصافة،

فوجدوا تاريخ إتمامه المنقوش في أحد أحجار القبر موافقاً ليوم تولّد المحقّق<sup>١</sup>.

### أولاده:

خلف أولاداً ثلاثة:

- ١ - صدر الدين عليّ، الذي قام مقام أبيه بعد وفاته، وكان رئيساً لمرصد مراغة، وتولّى الأوقاف إلى سنة ٦٨٧.
- ٢ - أصيل الدين أبو محمد حسن، كان عالماً أديباً ماهراً في أمر الديوان، وكان مفرعاً وملجأً للعلماء، وكان جمع كثير في خدمته.
- ٣ - أبو القاسم فخر الدين أحمد، كان فاضلاً شاعراً تولّى الأوقاف من جانب غازان خان سنة ٦٨٣<sup>٢</sup>.



١- المستدرک ٣ : ٤٦٥.

٢- سرگذشت عقاید فلسفی خواجه : ٧٩ - ٨٠.



## الفاضل المقداد

١ - اسمه و نسبہ.

٢ - مولده و وفاته.

٣ - منزلته العلمیّة.

٤ - ما قبل فيه.



٥ - أساتذته.

مركز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

٦ - تلامیذه و الراوون عنه.

٧ - آثاره و تألیفاته.

## الفاضل المقداد

اسمه ونسبه :

أبو عبدالله المقداد بن عبدالله بن محمد بن الحسين بن محمد السُّيوري الأسدي، المعروف في كتب الفقه والكلام بـ «الفاضل المقداد» و «الفاضل السُّيوري»، ويعرف أيضاً بـ «السُّيوري الحليّ الأسدي»<sup>١</sup>؛ فهو - من الوجهة الجغرافية - يُعزى إلى قرية «السُّيور» في الحلة بالعراق، ومن الوجهة النُسبية ينتمي إلى قبيلة «أسد» المشهورة<sup>٢</sup>.

مركز تحقيق تكملة علوم أسدي

مولده و وفاته :

مولده بالحلة ، ولم نعثر فيما بين أيدينا من المصادر على تاريخ ولادته، لكن ما لا ريب فيه أنه عاش في عقود من القرن الثامن و الربع الأول من القرن التاسع؛ إذ كانت وفاته سنة ٨٢٦ في النجف<sup>٣</sup>، و دفن في مقابرها<sup>٤</sup>.

ويظهر أن الشيخ ركن الدين محمد بن عليّ الجرجانيّ معرّب كتاب «الفصول النصيرية» للخواجة نصير الدين الطوسيّ هو جدّ الفاضل المقداد، وقد قام الحفيد بشرح ماعرّبه جدّه، وسمّاه

١- روضات الجنّات ١٧١/٧.

٢- تنقيح المقال ٣ / ٢٤٥، التوامع الإلهية : صفحة ط.

٣- كانت وفاته في ضاحي نهار الأحد السادس والعشرين من جمادى الآخرة.

٤- احتمل مؤلف روضات الجنّات ١٧٥/٧ أنه دفن في بريّة شهبان بغداد، المعروفة عند أهل تلك الناحية بمقبرة

«الأنوار الجلالية»<sup>١</sup>. وذكر جده ركن الدين هذا أيضاً في كتابه «إرشاد الطالبين»<sup>٢</sup>.

### منزلته العلمية :

يظهر علو مقامه في العلم و وفرة اطلاعه من كثرة تصانيفه الرائعة في العلوم المختلفة، من الفقه والتفسير والكلام، جاء في مقدمة نضد القواعد: كان مدققاً في تحقیقاته ومتضلّعاً في استنباطاته، وكان من الذين سهروا الليالي وأحكموا الأصول المبادي، جمعوا الفوائد ونضدوا القواعد، وتّقحوا شرايع الإسلام وبيّنوا الحلال والحرام، جوّدوا البراعة إلى تجريد البلاغة، أسدوا الطالبين إلى صراط المسترشدين، واستضاءوا من الأنوار الجلالية، واستناروا من اللوامع الإلهية، واستكشفوا الكنوز العرفانية من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية، والآثار الولوية<sup>٣</sup>.

وقد وصفه كل من تعرّض لترجمته بأوصاف التحقيق والتدقيق، وصرّحوا بكونه من العلماء المحققين ومن المتكلمين المدققين. وفي تعبيراتهم عنه بالفاضل المقداد وفي الكتب الفقهية غالباً بالفاضل السيوري، وفي اهتمامهم بأرائه، ونظرياته في المسائل الفقهية والمباحث الكلامية دلالة واضحة على إذعانهم لمقامه العلمي الشامخ.

مركز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

### ما قيل فيه:

قال عنه الشيخ الحرّ العاملي: كان عالماً فاضلاً متكلماً محققاً مدققاً<sup>٤</sup>. وقال المحقق التستري في «المقابس»: الفاضل الفقيه المتكلم الوجه المحقق المدقق النبيه، جمال الدين وشرف المعتمدين<sup>٥</sup>.

وقال صاحب الروضات: هو الذي يعبر عنه في فقهيات متأخري أصحابنا بالفاضل

١- أعيان الشيعة ١٠/ ١٣٤.

٢- إرشاد الطالبين في شرح نهج المسترشدين: ٥٧.

٣- نضد القواعد: ٧ (المقدمة).

٤- أمل الآمل: ٢: ٣٢٥.

٥- المقابس: ١٤.

السيوري ، و ينقل عن كتابه في آيات الأحكام كثيراً<sup>١</sup>.  
وقال العلامة المجلسي في «البحار» عند توثيق المصادر : الشيخ الأجل المقداد بن عبدالله ،  
من أجلة الفقهاء ، وتصانيفه في نهاية الاعتبار والاشتهار<sup>٢</sup>.  
وقال عمر رضا كحالة في «معجم المؤلفين» : المقداد بن عبدالله بن محمد بن الحسين بن  
محمد السيوري الحلبي الأسدي ، فقيه أصولي متكلم مفسر<sup>٣</sup>.  
وقال خير الدين الزركلي في «الأعلام» : مقداد بن عبدالله بن محمد بن الحسين بن محمد  
السيوري الحلبي الأسدي ، فقيه إمامي من تلاميذ الشهيد الأول محمد بن مكّي<sup>٤</sup>.  
وذكر غيرهم من أصحاب التراجم هذا الرجل في مؤلفاتهم و مصنفاتهم.

#### أساتذته:

١ - الشهيد الأول : من أكابر أساتذته الفقيه المتضلّع الشيخ شمس الدين أبو عبدالله محمد  
بن الشيخ جمال الدين مكّي ابن الشيخ شمس الدين محمد بن حامد بن أحمد النبطي العاملي  
الجزيني المشهور بـ «الشهيد الأول» ، المستشهد في ١٩ شهر جمادى الأولى سنة ٧٨٦.  
وقد حضر الفاضل درسه واستفاد منه حتى صار من أكبر تلاميذه. جاء في مقدّمة  
«اللوامع» : كان من مشاهير تلامذة الشهيد والراوين عنه، له اختصاص و حظوة عند الأستاذ،  
وولع بالبحث والتنقيب عنده. ومن ذلك عمد إلى كتاب شيخه «القواعد والفوائد» ورّبه على  
أحسن ترتيب، وسماه : «نضد القواعد» ، كما أنّه سأله أو كاتبه في مسائل عديدة خلافة فأجاب  
عنها، فسميت تلك المسائل مع أجوبتها بكتاب «المسائل المقدادية»<sup>٥</sup>.

١- روضات الجنّات ٧ : ١٧١.

٢- البحار ١ : ٤١.

٣- معجم المؤلفين ١٢ : ٣١٨.

٤- الأعلام للزركلي ٧ : ٢٨٢.

٥- اللوامع الإلهية : صفحة كا.

## ٢ - فخر المحققين

لاريب أن الفاضل أدرك الشيخ فخر المحققين ابن آية الله العلامة، وهو أستاذ شيخه الشهيد. وبيد أن لا يستفيد منه اللهم إلا أن لا يكون في زمن فخر المحققين قابلاً للاستفادة منه؛ فإن فخر المحققين توفي سنة ٧٧١هـ، وبين وفاته ووفاة الفاضل خمسة وخمسون سنة، ولكن الفاضل شرح رسالة واجب الاعتقاد في أيام حياة فخر المحققين، كما يظهر ذلك من نقل قول فخر المحققين في باب التسليم من هذه الرسالة بقوله: «أفتى بالوجوب على ما نقله عن شيخه العلامة ولده مولانا فخر الدين محمد أدام الله أيامه<sup>١</sup>». فمن كان قادراً على شرح الرسالة المذكورة في أيام حياة فخر المحققين فهو مؤهل في الظاهر للحضور عنده والاستفادة من محاضراته العلمية؛ ولذلك صرح في «ماضي النجف» أن من أساتذته فخر المحققين<sup>٢</sup>.

٣ - السيد ضياء الدين عبدالله الأعرجي صاحب كتاب «منية اللبيب في شرح التهذيب»<sup>٣</sup>.

## تلاميذه والرايون عنه:

١ - الشيخ تاج الدين الحسن بن محمد بن راشد الحلبي، ناظم كتاب «الجمانة البهية في نظم الألفية الشهيدية». قال صاحب الذريعة: «إن الناظم بروي الألفية عن شيخه المقداد، وفي ظهر نسخة منه تهربط أستاذ الناظم وهو الفاضل المقداد بخطه، وهو الذي أرخ وفاة شيخه سنة ٨٢٦هـ<sup>٤</sup>».

٢ - الشيخ العالم الفاضل زين الدين علي بن الحسين بن علالة، أجازته في الخامس والعشرين من جمادى الأولى سنة ٨٢٢هـ<sup>٥</sup>.

٣ - الشيخ حسين بن علاء الدين مظفر بن فخر الدين بن نصر الله القمي<sup>٦</sup>.

٤ - المولى شمس الدين محمد بن شجاع القطان الأنصاري الحلبي، صاحب كتاب «معالم

١ - الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ضمن كتاب كلمات المحققين: ٤٠٦.

٢ و ٣ - ماضي النجف ٣: ٣٨٠.

٤ - الذريعة ٥: ١٣٦.

٥ - الذريعة ١: ٤٢٩.

٦ - التتبع الرابع: ٣٠ (المقدمة).

الدين في فقه آل ياسين» المعروف بابن القطان، صرح صاحب الذريعة بأنه تلميذ الفاضل المقداد<sup>١</sup>.

٥ - الشيخ جمال الدين أبو العباس أحمد بن شمس الدين محمد بن فهد الأسدي المتوفى سنة ٨٤١هـ<sup>٢</sup>.

٦ - شيخ مشايخ الشيعة في زمانه الشيخ أبو الحسن علي بن هلال الجزائري، تلميذ ابن فهد وأجل مشايخ المحقق الكركي والمجيز له في سنة ٩٠٩هـ.

وقد عدّه في مقدّمة «كنز العرفان» من تلامذة الفاضل . وقال القاضي الطباطبائي في مقدّمة «اللوامع الإلهية»: روايته عنه بلا واسطة بعيدة؛ لأنّ تاريخ وفاة السيوري في سنة ٨٢٦، وأجاز علي بن هلال المحقق الثاني الكركي في سنة ٩٠٩، فلا يمكن أن يروي عن السيوري بلا واسطة، بل روايته عن السيوري بواسطة الشيخ الزاهد العارف العالم أبي العباس أحمد بن شمس الدين محمد بن فهد الأسدي الحلّي المتوفى سنة ٨٤١هـ<sup>٣</sup>. وردّه في مقدّمة «التنقيح» بأنّ هذه الفاصلة من السنين بينهما لا تخلّ بالأمر؛ لأنّه يمكن أن يدرك ابن هلال الجزائري الفاضل المقداد في صغر سنّه و يأخذ منه الإجازة<sup>٤</sup>.

مركز تحقيقات مكتبة نور علوم إسلامي

آثاره و تأليفاته:

كتب رحمة الله عليه مؤلفات ورسائل كثيرة في مختلف العلوم، ومن بينها كتب مشهورة قيّمة ما تزال موضع عناية العلماء إلى اليوم، وهي:

١ - آداب الحجّ، نقل صاحب الذريعة عن الرياض أنّه قال: رأيت في أردبيل بخطّ تلميذ المصنّف الشيخ زين الدين علي بن الحسن بن علالة، وعلى ظهره إجازة المصنّف<sup>٥</sup>.

١- الذريعة ٢١: ١٩٩.

٢- التنقيح الرابع: ٣٠ (المقدّمة).

٣- اللوامع الإلهية: صفحة كج.

٤- التنقيح الرابع: ٣١ (المقدّمة).

٥- الذريعة ١: ١٧.

٢ - الأدعية الثلاثون من أدعية النبي والأنعة عليهم السلام<sup>١</sup>.

٣ - الأربعون حديثاً ، قال في الذريعة نقلاً عن الرياض : ألفها لولده عبدالله، رأيها ببلدة أردبيل وعليها خطه وإجازته، وتاريخ تأليفه يوم الجمعة حادي عشر جمادى الأولى سنة ١٧٩٤هـ<sup>٢</sup>.

٤ - إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ، وهو شرح «نهج المسترشدين في أصول الدين» تأليف العلامة الحلّي. فرغ منه آخر نهار الخميس الحادي والعشرين من شعبان سنة ١٧٩٢هـ.

٥ - الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد في الأصول والفروع للعلامة الحلّي، قال : فقد بينت في هذه المقالة واجب الاعتقاد على جميع العباد، وشرحه الفاضل المقداد أصولاً وفروعاً. وقال في ديباجته : سمّيته بكتاب «الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد» ، وبهذا اندفع ما قيل في تسمية الكتاب بـ «نهج السداد» كما قال القاضي الطباطبائي في مقدّمة اللوامع<sup>٣</sup>، أو «نهج السداد» كما قال في ربحانة الأدب<sup>٤</sup>. طبع في ضمن مجلد سني «كلمات المحققين»، مشتمل على ثلاثين رسالة. وطبع مفرداً في مجمع البحوث الإسلامية التابع للآستانة الرضوية المقدسة.

٦ - الأنوار الجلالية للفصول التصيرية، هذا هو الكتاب النفيس الذي بين يدي القارئ الكريم، وسيأتي البحث حوله عند تعريف الكتاب إن شاء الله تعالى.

٧ - تجويد البراعة في شرح تجريد البلاغة ، في علمي المعاني والبيان. والتجريد من تصانيف العالم الزباني كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني المتوفى سنة ٦٧٩هـ، ويقال له : «أصول البلاغة».

٨ - التنقيح الرائع في شرح مختصر الشرايع ، هو أمتن كتاب في الفقه الاستدلالي، والتمن هو «المختصر النافع» الذي هو اختصار الشرايع للمحقّق الحلّي المتوفى سنة ٦٧٦هـ. والتنقيح شرح وبيان لوجه تردّداته في المختصر. وهو شرح تامّ من الطهارة إلى الديات. وقد طبع أخيراً

١- الذريعة ١ : ٣٩٦.

٢- الذريعة ١ : ٤٢٩.

٣- اللوامع الإلهية : صفحة به.

٤- ربحانة الأدب ٤ : ٢٨٤ ط. تبريز.

في أربع مجلدات.

- ٩ - جامع الفوائد في تلخيص القواعد ، و كأنه بعد مانضد كتاب شيخه الشهيد «القواعد الفقهية» وسمّاه «نضد القواعد» لخصه ثانياً وسمّاه «الجامع الفوائد في تلخيص القواعد»<sup>١</sup>.
- ١٠ - شرح سي فصل ، للمحقّق قدّس سرّه في التّجويم والتقويم الرقمي<sup>٢</sup>.
- ١١ - شرح ألفيّة الشهيد، قال المحدث البحراني في اللؤلؤة: وله شرح على ألفيّة الشهيد، كما نسب إليه بعض مشايخنا المعاصرين<sup>٣</sup>.
- ١٢ - شرح مبادئ الأصول، وسمّاه في الذريعة بـ «نهاية المأمول». والمتن هو مختصر في أصول الفقه تصنيف آية الله العلامة جمال الدين الحسن بن يوسف الحلّي المتوفّي سنة ٧٢٦هـ.
- ١٣ - الفتاوى المتفرقة، ذكر في مقدّمة إرشاد الطالبين، نقلاً عن رياض العلماء<sup>٤</sup>.
- ١٤ - كنز العرفان في فقه القرآن، كتاب قيم في شرح آيات الأحكام، وهو من أتمن الكتب حول آيات الأحكام كان مطروحاً لأنظار العلماء قديماً وحديثاً، رتبه على مقدّمة، وكتب بترتيب كتب الفقه، وخاتمة.
- ١٥ - اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، قال في الروضات : وكتاب اللوامع من أحسن ماكتب في الكلام على أجمل الوضع وأبند النظام<sup>٥</sup>.
- وقد طبع بتحقيق واهتمام القاضي الطباطبائي، مع تحقيقات جيّدة.
- ١٦ - النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر للعلامة قدّس الله روحه. هو كتاب صغير الحجم كثير المعنى ، مشهور متداول عند الطّلاب بحثاً وتدرّساً منذ تأليفه إلى اليوم في مدّة أكثر من خمسمائة عام.
- ١٧ - نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، وهو كتاب بديع، رتب فيه قواعد شيخه الشهيد على ترتيب أبواب الفقه والأصول.

١- كنز العرفان : ١٢ (المقدّمة).

٢- ريعانة الأدب : ٤ : ٢٨٣.

٣- لؤلؤة البحرين : ١٧٣.

٤- إرشاد الطالبين : ١٩ (المقدّمة).

٥- روضات الجنّات : ٧ : ١٧٢.



١٨ - الأسئلة المقدادية، قال صاحب الذريعة : وهي سبع وعشرون مسألة سألها من شيخه الشهيد محمد بن مكّي وكتب جواباتها<sup>١</sup>.

١٩ - تفسير مغمضات القرآن، ذكر في ربحانة الأدب<sup>٢</sup>.



مركز تحقيقات كميپوز علوم اسلامی

---

١- الذريعة ٢ : ٩٢.

٢- ربحانة الأدب ٤ : ٢٨٢.

## التعريف بالكتاب

الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية. والفصول النصيرية فارسي في أصول الدين للخواجة نصير الدين الطوسي، مرتب على أربعة فصول في التوحيد، والعدل، والنبوة، والمعاد. وترجم من الفارسية إلى العربية على يد العلامة ركن الدين محمد بن علي الاستربادي الجرجاني جد الفاضل المقداد، كما صرح به في خطبة الكتاب بقوله: إلى أن اتفق للمولى العلامة السعيد والجد الحميد ركن الملة والدين محمد بن علي الجرجاني محتداً والاستربادي منشأً ومولداً قدس الله روحه و نور ضريحه الاستضاء بأشعة أنوارها والعنور على فوائدها وأسرارها فكساها من رياش لباس العربية.

وهذا العالم الجليل من تلامذة العلامة الحلبي، وعرب عدة من تصانيف المحقق الطوسي كـ «أساس الاقتباس» و «أوصاف الأشراف». ومن مؤلفاته: «الأبحاث في تقويم الأحداث» في الرد على الزيدية وإثبات الأئمة الاثني عشر. وقد ذكر القاضي الطباطبائي في مقدمة «اللوامع» نقلاً عن أعيان الشيعة فهرست تصانيفه، وعد ثلاثين كتاباً منها.

وعلى الفصول المعربة شروح كثيرة، ذكر صاحب الذريعة أكثر من عشرة شروح عليه<sup>١</sup>. ومن جملة الشروح هذا الكتاب المائل بين يدي القارئ الكريم لشارحه الفاضل المقداد.

## النسخ المعتمدة في تحقيق الكتاب

اعتمدنا في تحقيق هذا الكتاب وتصحيحه على أربع نسخ بنحو التلفيق، وهي كما يلي:

١ - النسخة المحفوظة في مكتبة الآستانة الرضوية المقدسة برقم (٣٤٧)، مكتوبة بخط النسخ، فرغ من كتابتها علي بن خليل بن موسى البيروني بمدرسة الحلة يوم الجمعة أول شهر المحرم الحرام سنة ٨٥٧هـ. وقفها على المكتبة المبرزا رضا خان النائيني في عام ١٣١١هـ. ش. وقد رمزنا لها بالحرف «ن».

٢ - النسخة المحفوظة في مكتبة الآستانة الرضوية المقدسة برقم (٩٦٤٢)، مكتوبة بخط النسخ، وقفها على المكتبة خان بابا مشار في عام ١٣٤٦هـ. ش. تاريخ كتابتها مجهول، ولكن يبدو أنها كتبت بعيد عصر المؤلف. وفي آخرها كتاب «الفصول النصيرية» وقد رمزنا لها بالحرف «خ».

٣ - النسخة المحفوظة في مكتبة الآستانة الرضوية المقدسة برقم (٩١٢٩)، جاء في آخرها: تمت الرسالة بعون الملك الوهاب في ١٨ شهر رمضان المبارك بيد ابن حاجي سلطان ميرك أميربك. وقد رمزنا لها بالحرف «م».

٤ - النسخة المحفوظة في مكتبة «فرهنگ مشهد» برقم (٢٠ الف) وقد رمزنا لها بالحرف «ح».

هذا، ولم تغفل في بعض الموارد عن الرجوع إلى عدة نسخ أخرى من «الفصول النصيرية» محفوظة في مكتبة الآستانة الرضوية المقدسة العامة، وقد أشرنا إلى هذا في الهامش. كما اتفق

في موارد غيرها مراجعة نسخ أخرى من «الأنوار الجلالية» ولم نشر إليها في الهامش؛ لتطابقها مع النسخ المعتمدة.

وإنه لحق علينا أن نتقدم بجزيل الشكر لسماحة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ إلهي الخراساني لإشرافه على تحقيق الكتاب.

ختاماً نسأل الله تبارك وتعالى بالتضرع والابتهال أن يتقبل منا هذا القليل، ونشكره على توفيقه إيانا، ونرجو بمئه وكرمه أن يجعله ذخراً لنا يوم الحساب، ويغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان، وينتبت أقدامنا على طريقة أهل البيت عليهم السلام، إنه قريب مجيب، والحمد لله رب العالمين.

علي حاجي آبادي عباس جلالی نیا  
(قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية)



مرکز تحقیق تکوین علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم  
 سبحانك اللهم وأحب الوجود ومبداء وعيانه وجود كل  
 موجود أنت آخر حينا من مرتفع ظلام الندم الانضاء  
 ضياء الوجود بقدرتك ارادتك وعدت فراح ادكان تراكيب  
 خلقنا واقنت خلقها بحكمتك اللهم واذا رفقنا  
 من حنين خيول الادراك بنور ملكة التمثل  
 الى اوج استفادة ما امكن من معرفة حقائق  
 مخلوقاتك فاعطى على انفسنا الناقصة من سحاب  
 جود مواهبك وزلال عذب منا هلك ما تخرجه  
 به في سلك اوليائك القامين برضائك وصل  
 اللهم على اشرف اوليائك واكمل انبيائك  
 افضل مخلوقاتك في ارضك وسماواتك محمد  
 وآله المخصوصين بنرايا خراسان وظهري  
 صفاتك اسمائك صلواتك معادله لا بل باقية على مرتبة  
 المحور بقاءك اما بعد فلما كان علم الكلام من بين هذه العلوم  
 برهانها

والطالعة ليحرفه استحقاق الجزاء علم الصالحين والواحدة  
 علم الطالعة وهو غير مستور الا في حق من له عقل ولا  
 يقول المصنف خائب الجميع فيه فطر اذن الجميع الوشوش  
 وغير الكلفين واو ايك اسرام تعقل اللهم الا ان يريد بالحاسبة  
 اتصال حقهم اليهم فكون اطلاق لفظ الحساب مجازا هـ  
 قاله ختم وبصحة حيث وفيها ما وعينا  
 به قاله تطوع الكلام عما نصحه وعلى ان من نظر بعين عقله  
 في خلقته وشاهد من الحكمة بليته بحسب عليه ان يعرف شي من  
 الخالق في خلقه بفضل ولا يضيعه بتفريطه وجهله والارث  
 شفا ربنا وخبرنا ربنا وفقنا الله واياها  
 له تعالى الذر لآخره بحرف عن الطالعين اول  
 ختم المصنف رحمه الله تعالى من بين المصحة ومضمونها  
 ان على عباده الله تعالى والقيام بحقه بحسب الحمد والثناء  
 وذلك انه اذا نظر بعين عقله اي بفكره وبصرته في  
 خلقته وما اودع فيها من الحكمة والاتقان كما قال سبحانه  
 اولم يدركوا انهم قاتلوا نفسهم فانه ينظر له تفصيلا بيان ما  
 فيه من الحكمة والبرهان على كماله من اجزاء بدنه

الابية وأحليتها بكسوة الكلمات العربية ليجمع طلبية العذر  
 نفعاً أو يعظم عند الختم وقعها يسر الله ذلك يشه وحول  
 ونفع بها المطلبين بفضلها وطولها وهي موضوع على  
 أربع فصول: الفصل الأول في المنهج جيداً مثل  
 كل من أدرك شيئاً لا بد أن يدرك وجوده لأنه يعلم بالضرورة  
 أن كل يدرك موجوداً وما ليس بوجوده فليس يدرك فإذا  
 كان وجوده ضرورياً كان مطلق الوجود أيضاً ضرورياً  
 لأنه جزءه وضروريته لا تكسر بغيره ضرورة جزءه  
 فلا يحتاج الوجود إلى تعريف ومن عذوه عرفه الوجود  
 أو مع الوجود ولا يستحسنه إلا ذكياً نفيساً وجود  
 كل شيء إما أن يكون من غيره أو لا يكون والاول مكن الوجود  
 والثاني واجب الوجود والوجودات بأسرها مخصصة  
 فيهما والمكان إذا كان وجوده من عينه فإذا لم يعتبر  
 ذلك الغير لم يكن له وجود وإذا لم يكن له وجود لم يكن الغير  
 عنه وجود لاستحالة كونه العدم وجوداً أصلاً

وَتَسَاهَدُ هَذِهِ الْحِكْمَ فِي بُنْيَانِهِ تَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ  
 يَدِينُ مَا يَعْرِفُ غَرَضَ الْخَالِقِ فِي خَلْقِهِ بِفَضْلِهِ وَلَا يَضِيقُهُ  
 ١٢٢١ هـ تَقْرِيطُ وَجْهِهِ وَأَلَامُ شَقِي شَقَاؤُهُ وَمَقْتِنًا وَخَيْرَ  
 خَيْرًا نَا مَبِيتًا وَقَفَّاهُ اللَّهُ تَعَالَى لِسَعَادَةِ دَارِ  
 الْآخِرَةِ بِمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الْأَكْمَلِ

وَدَفْعَ الْخَطَايَا وَتَقْوَى اللَّهِ تَعَالَى  
 بِمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الْأَكْمَلِ

كُتِبَ فِي هَذِهِ الْمَسْنَدِ الْقُدْسِ  
 وَبِزَمَانِهِ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 اللَّهُمَّ وفقنا لما نلناه من كرمك وكرمك اليه  
 سبحانك اللهم واجب الوجود ومبدأ أوغايه وجودك موجود انت  
 اخرجتنا من مرتبة ظلام العدم الى فصاضية الوجود بقدرتك و  
 ارادتك وعدت مزاج اركان تراكيب خلقنا واثقت خلقنا بحكمتك  
 اللهم واذا فرغتنا من حضيض هيو الى اكل نور ملكه التحصيل  
 الى اوج استفادة ما امكن من معرفته حقائق معلوما تكل فأنظر على انفتاحنا  
 الناقص من سخايب جود جود مواهبك وزلال عذب منا هلك ما  
 نتخرط به في سلك اولياءك القايين برضاك وصلى اللهم على اشرف اوليائك  
 وافضل مخلوقاتك واكمل انبيائك في ارضك وسمايك محمد و اله  
 المخصوصين من ايا خواصك ومظهر بصفاتك واسمايك صلوة معادلة  
 لا يكتفي بعبادة على مر الدهر ببقايلها بعد فلما كان علم الكلام من بين  
 هذه العلوم او ثقب برهاناً واظهر تبلياناً واشرف موضوعاً واكمل  
 اصولاً وفروعاً ولذلك اشتهر  باب العلوم وتفرع منها منزلة  
 الشمس من النجوم وصار للعلوم الشرعية اسامياً ولكل واحد منها  
 تاجاً ورأساً وهو وان كان بعيداً عن غوار كثير الاسرار الى ان تقاوت  
 التي يعول في التحصيل عليها وعقيلته التي يتفتح بها وتدعو الفروقة  
 اليها

عبد الله بن السيوري الاسدي ثامن شهر رمضان من سنة ثمان وثمان  
مائة رب اهتم بالخير يا كريم هذه صورة ما جرى به قلمه  
فتال الله ان يرسمه وان يحسنه معه وان يملكنا طريقه بحق

محمد وآله الاطهار الا خير علقها لنفسه

العبد الجيم املاً الكثير زللاً

علي بن خليل بن موسى البيروني

محمداً البرجى بنتاً ومولداً

بمدرسة الحلة بمكة الله

تت وفق اهلها لما

يرضيه وذلك يوم

الجمعة اول شهر

الحرم الحرام سنة

سبع وخمسين ثمان

مائة وثلثمائة

الحسين

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحك اللهم واجب الوجود والحياتة وجود كل موجود  
 أنت اقربنا من شئ ظلام عدم الى فضاء رضاء الوجود  
 بقدرتك ارادتك عدلت من اركان تراكيب خلقنا  
 واتقنت خلقها بحكمتك اللهم اذكرنا من خصيص ربنا  
 الا دراك بوزنك المحصيل الى اوج استفادتهما اكن من مودة  
 صحابي ملو ماكت فامطر على نفث النافعة من بحايب  
 مواهبك لال عذب من هباتك تخرط في سلكك ليلتك  
 القابلين بمضاياك وصل اللهم على شرف ادراكك  
 والحمل انبائك في افضل خلقك في ارضك سماك  
 حمد دالة المخصوصين برباها خواصك من طهر صفاتك  
 واسمائك صلوة مواردك لا لاكت بغيره على مرالد مودنا  
 ان نعبد فلما كان علم الكلام من بين اهل العلوم وثق  
 برأى اهل طريقتنا واشرف موضوعات الحلال اصولا ودرعا  
 فلهذا لك استحقاق التقدمة على سائر العلوم ونزل منها منزلة  
 الشمس من النجوم وصار للعلوم الشرعية اساسا وكل واحد



بسم الله الرحمن الرحيم  
 سبحانه اللهم واجبا للوجود ومبداً لغيره كونه وجوداً مستقلاً من  
 مرتبة قلاوم لعدم الإغناء ضياء الوجود بقدرته وإرادته وعذته  
 مزاج أركان تراكيبه خلقنا وأبقت خلقها بحكمك اللهم وأزرقنا من  
 خضيتهم هي الأبد والآن في ريدك التخصيص إلى أوج استفادة ما يمكن  
 معرفته حقاً ومعلوم ذلك طرأ على أنفسنا التناقض من محاييت وجوده  
 مواهباته ونزله أمانه بين شأه ذلك ما يخرج طبعه في سائر أحواله وكل  
 أحواله القائمة برضائك في الله على أشرف أحواله وكل أحواله  
 وأفضل أحواله في أرضك سبائك محمد وعلية الحصن من الأنوار  
 ومطهر صفائك ووسائد خلقه في عبادته كذا في بقية علمه الذي هو  
 بيقائلك فلما كان علم الكلا من بين هذه العلوم أرفعها  
 وألطفها سبائك أو شرفها من علومها كل الصواب في عرفها فذلك الحق البقيد  
 على سائر العلوم ونزله بها منزلة الشمس الخرم وصلى العلوم الشرعية  
 وكل واحد منها تاباً وراساً وهو وإن كان بعيداً عن الأنوار كبر الأسرار  
 الخفية تغايرت التي تعود في التخصيص عليها أو عيشتها التي تنفع بها  
 يدعى الحاجة إليها ومجتبى كل مكلف استظهارها وهاؤه كما أوتى من أحوالها

الوجه صلا على الذي كراهه  
 اعلم منه

بسم الله الرحمن الرحيم  
 اللهم صل على محمد وآل محمد  
 القائل

ومن رقت على علم التشرع عرف حقيقة ذلك  
 وما ذلك الا بتدبير عزيز عليم وتدبير فاد حليم  
 يفعل الاعراض وعانات ترجع الى المكلفين  
 عليهم شكر والصيام مواجب جنة وقد نفهم  
 على المطلوب منهم وهو تعلم ان اولي البصائر  
 منهم تلك عارفين وله يفعلون فقال  
 وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون  
 اشفافا عليهم وتذكر العبد لذمهم  
 فام بذلك فقد فاروقنا عظيمنا واذرك  
 وصونا احسننا ومن لم يفهم من ذلك شفى  
 شفا مسنا وخسر خسرانا صدينا جعلنا الله والياكم  
 من الفارين ب مقام القيام محضون الملك  
 العلام والاسعداد لدخول دار السلام  
 والحشر في زمرة نبيه محمد سيد الانام والهم  
 مصابيح الظلام وخلقاؤه الكرام ولقطع  
 الكلام لله حامدين ولا لآية شاكركين  
 وبالتقصير معذرتين ومن الخطايا مستغفرين

## [مقدمة المؤلف]

بسم الله الرحمن الرحيم

(اللهم وفق لإكمالته بمحمد وكرم آله)<sup>١</sup>

سبحانك اللهم واجب الوجود ومبدأه وغاية وجود كل موجود. أنت أخرجتنا من مُرْتَقِ ظلام العدم إلى فضاء ضياء الوجود بقدرتك وإرادتك، وعدلت مزاج أركان تراكيب خلقنا، وأتقنت خلقها بحكمتك. اللهم وإذ رفعتنا من حضيض هيولى الإدراك بنور ملكة التحصيل إلى أوج استفادة ما أمكن من معرفة حقائق معلوماتك، فأمنظر على أنفسنا الناقصة من سحائب جود مواهبك وزلال عذب مناهلك ما تنخرط به في سلك أوليائك القائمين بمرضاتك. وصل اللهم على أشرف أوليائك وأفضل مخلوقاتك وأكمل أنبيائك في أرضك وسمايك محمد وآله، المخصوصين بمزايا خواصك ومظهري صفاتك وأسمائك، صلاة معادلة لآلائك، باقية على مر الدهر ببقائك.

أما بعد: فلما كان علم الكلام من بين هذه العلوم أوثق برهاناً وأظهر تبياناً وأشرف موضوعاً وأكمل أصولاً وفروعاً، ولذلك استحقّ التقدّم على سائر العلوم، وتنزل منها منزلة الشمس من النجوم، وصار للعلوم الشرعية أساساً، ولكل واحد منها تاجاً ورأساً، وهو وإن كان بعيد الأغوار كثير الأسرار، إلا أن تفاوته التي يعول في التحصيل عليها، وعقيلته التي يُنتفع بها وتدعو الضرورة إليها، ويجب على كل مكلف استحضارها<sup>٢</sup> وفي كل آونة تكرارها وتذكّارها، ليقرب إليه من السعادة جنتها ويبعد عنه من الشقاوة نارها، قد ضمنها الإمام الأعظم أفضل المحققين خواجه نصير الملة والحق والدين: محمد بن

١- ليست في «م»، «ح»: عليك اعتماد ياكريم.

٢- «غ» «ح»: استظهارها.

محمد بن الحسن الطوسي - قدس الله نفسه وطهر رُمسه - في وريقات وإن كانت قليلة فهي في الفوائد جلية، والفاظ وإن كانت يسيرة فهي في العوائد كثيرة، وسمّاها بـ«الفصول في الأصول» ولكونها باللغة الفارسية ألف بدرها الأفل فلم تبرز في أكثر الآفاق، ولتراكم سحاب عُجمتها لم تطلع شمسها بالعراق. ولما عرج إلى ساحة الغفران وانتقل إلى مقيل الرضوان استمرت على ذلك برهة من الزمان، إلى أن اتفق للمولى المعظم العلامة السعيد والجد الحميد ركن الملة والدين محمد بن علي الجرجاني مَحْتَدًا، والاسترابادي منشأ ومولداً - قدس الله روحه ونور ضريحه - الاستضاءة بأشعة أنوارها، والعنور على فوائدها وأسرارها، فكساها من رباش لباس العريّة ما صارت به شمسها في رائعة النهار، وانجلي عن بدرها الآفل في منازل السير عائق الاستتار، فعول عليها معظم الطلاب، ورغب في تقرير مباحثها جماعة من الأصحاب لكنها لاشتغالها على مباحث مستغلقة على كثير من الطلاب بآيها، وتوجيهات مُرتَق على جم غفير من العلماء حجّابها، دعاني إلى اقتناء الفضيلة وتحصيل الثواب داعي الشوق وإن كان قد شبّ عمري عن الطوق، فوعدت بعض الفضلاء الأذكياء الألباء العلماء بشرحها، وإن كنت بعيداً عن دخول صرحها:

وَأَيْنَ الثُّرَيَّا مِنْ يَدِ الْمُتَنَاوِلِ؟

وقد قيل في المثل السائر: العزم حُرٌّ ما لم يعد. فلم يسعني بعد ذلك الاستكفاء ولم يمكنني عن إنجاز وعده الاستعفاء، فوجّهت ركاب العزم إلى ذلك المرتقى المنيع « وقد يدرك الظالع<sup>١</sup> شأو<sup>٢</sup> الضليع<sup>٣</sup> » وشرحتها شرحاً كشف عن وجوه فرائدها يقابها، ورفع عن مُرتَق فوائدها حجّابها، وذلل من حُزون مصاعدها صعباتها، وخدمت به عالي مجلس من خصّه الله بخصائص الكمال، وحباه بأشرف عنصر وأكرم آل، وجعله بحيث تتصاعد بتصاعد همّته العليا مراتب آبائه الأكرمين، وهو المولى السعيد السيد النقيب الطاهر المرتضى الأعظم، مُستخدِم أصحاب الفضائل بفواضل النعم، ومُستعبد أرباب المكارم بفائق مزيد الكرم، الذي تسنّم من الشرف صّهوات مصاعده، واستعلى من خصائص المجد على أعلى معاقده، وأحرز بإيالته الشريفة قواعد الدين، وحفظ بجميل سيرته معاقل المؤمنين، ذاك شرف الإسلام وتاج المسلمين، بل ملك السادات والنُّبّاء

١- ظلع الرجل: غمز في مشيه، وهو شبيه بالعرج، ولهذا يقال: هو عرج يسير. المصباح المنير: ٣٨٥.

٢- الشأو، وزان فلس: الغاية والأمد. المصباح المنير: ٣٢٨.

٣- رجل ضليع: قوي، أضلع بهذا الأمر إذا قدر عليه، كأنه قويت ضلوعه بحمله. المصباح المنير: ٣٦٣.



في العالمين، وظهير أعظم الملوك والسلاطين، السيد النقيب الأطهر جلال الملة والحق والدنيا والدين أبو المعالي علي.

أسامياً لم تَزِدْهُ معرفةً وإِنَّمَا لَذَّةُ ذِكْرِنَاهَا

ابن المولى السيد النقيب، الطاهر السعيد المغفور، شرف الملة والدين، المرتضى العلوي الحسيني الآوي<sup>١</sup> خلد الله تعالى سيادته، وربط بالخلود أطناب دولته، ولا زالت أيامه الزاهرة تَمِيس وتَحْتال في حُلل البهاء والكمال:

وتمت له النعمى وذلت له المنى وحلت بمن عاداه قاصمة الظهر

ولا رحلت عنه السعادة ساعة ولا عرفت أيامه نوب الدهر

ليشرفه بنظره الثاقب ويعتبره بحدسه الصائب، وليكون كتاباً مستحضراً ومعتقداً مستظهِراً لقرّة عينه، وأشرف نجله وجمال زينه، من هو على حداثة سنّه وغضاضة غصنه فاز بالسعادة الأبدية والكمالات السرمديّة، وصار أنموذجاً لمزايا خواص آبائه الأطهرين، وعنواناً على صحائف أجداده الأكرمين، ذاك جمال الإسلام وتاج المسلمين، السيد النقيب الطاهر، شرف الملة والحق والدنيا والدين، أبو الفضل مرتضى علي، لا زال مرتضى الأقوال والأفعال، عالياً إلى أعلى مراتب الكمال، مخدوماً بالعز والتأييد، محفوفاً بالنصر والتأييد، ليكون لهما أجر الانتفاع به علي توالي الأحقاب، ويستمر لهما دعاء المتشاغلين بسببه على تعاقب الأعقاب. وجعلهم حسنة مهداة إليهما، وتذكرة لعبده لدهما، فإن صادف ذلك محلّ القبول فهو غاية المسؤول ونهاية المأمول، ومن الله المبتغى، وإليه في نيل المطلوب المرتقى، وهو حسبي ونعم الوكيل، وسميته «الأنوار الجالّية للفصول النصيرية».

قال قدّس الله روحه بعد ذكر الخطبة: وهي موضوعة على أربعة فصول: الفصل الأول في التوحيد.

أقول: الرسالة مرتّبة على أربعة فصول: الأول: في التوحيد، الثاني: في العدل، الثالث: في النبوة والإمامة، والرابع: في المعاد.

لأنّ المبحوث عنه فيها إمّا أن يكون عن الذات الإلهية ولوازمها ومقدّمات ذلك أولاً، والأوّل فصل التوحيد.

والثاني: إمّا أن يكون عن أفعالها المطلقة على وجه العموم ومقدّمات ذلك، أو على وجه الخصوص، والأوّل فصل العدل.

والثاني: إمّا أن يكون متعلّقاً بدار الدنيا، وهو فصل النبوة والإمامة، أو بدار الآخرة، وهو فصل المعاد وتوابعه.



## الفصل الاول : في التوحيد

وإنما عَنَوْنُ الأوَّل بفصل التوحيد - وإن كان مشتملاً على غير ذلك من الصفات السلبية والشبوتية - لوجهين :

الأوَّل : أَنَّهُ تسمية الشيء بأشرف أجزائه ، إذ مسألة التوحيد تستدعي وجود الواجب أولاً وثبوت ما يستلزمه من الصفات ، فكانت أشرف مسائله ، كما يقال : معجون المسك ، وإن اشتمل على غير المسك .

الثاني : أَنَّ المباحث عنه في ذلك الفصل لمَّا لم يكن مستلزماً للكثرة ، إذ لا صفة له تعالى تزيد على ذاته عندنا ، بل لسلب الكثرة ، كان في الحقيقة إثباتاً للوَحْدَةِ المطلقة له تعالى .

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

قال: أصل - كل من أدرك شيئاً لابد أن يدرك وجوده ؛ لأنه يعلم ضرورة أن كل مدرك موجود وما ليس بموجود فهو ليس بمدرك ، وإذا كان وجوده ضرورياً كان مطلق الوجود أيضاً ضرورياً ، لأنه جزؤه ، وضرورية المركب تستلزم ضرورة جزئه .

أقول: إنما صدر البحث بالوجود ، لأنَّ غرضه ذكر أحكام الوجود من أن منه واجباً ومنه ممكناً ، وأنَّ الواجب واحد ، إلى غير ذلك من المباحث التي تَرِدُ مفصلة . والحكم على الشيء بحال من أحواله بدون تصوّر ذلك الشيء محال ، فلا جرم وجب عليه تقديم تعريف الوجود إن كان كسبياً ، أو التنبيه على أَنَّهُ بديهيّ التصوّر إن كان غير كسبيّ . لكن لما كان عنده أن الوجود بديهيّ التصوّر سلك الطريقة الثانية ونبّه عليه بما تقريره أن نقول : إنّنا ندرك أشياء بواسطة الحسّ ، وكلّ من أدرك أشياء بواسطة الحسّ أدرك وجودها إدراكاً ضرورياً ، ينتج : أنّنا ندرك وجود أشياء إدراكاً ضرورياً . أمّا الصغرى فظاهرة ،

ولظهورها حذفها.

وأما الكبرى فلأننا نحكم بأن كل ما أدرك بالحس فهو موجود؛ وذلك لأن ما لا وجود له لا يدركه الحس، لأنه حينئذ معدوم. والحس إنما يدرك ما يقابله أو يلاقيه، ولا مقابلة ولا ملاقة بين الموجود والمعدوم. وإذا صدق أن كل ما لا وجود له لا يدركه الحس انعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كل ما أدرك بالحس فهو موجود. والحكم بالوجود على المدرك بالحس بدون تصوّر الوجود محال، فثبت أن المدرك منا لهذه الأشياء مدرك لوجودها بالضرورة، ووجودها هو الوجود المطلق مع الإضافة إليها. وضرورة المجموع تستلزم ضرورة أجزائه، إذ لو كان الجزء مفتقراً إلى الكسب لافتقر المجموع إلى الكسب؛ لأن المفتقر إلى المفتقر إلى الشيء مفتقر إلى ذلك الشيء، فثبت أن الوجود المطلق موجود بالضرورة، وهو المطلوب. وهنا فائدتان:

الأولى: إنما قلنا في التقرير: إننا ندرك أشياء بواسطة الحس؛ لأن الإدراك في اصطلاح الحكماء إنما يطلق على ذلك، فإنهم عرّفوه بأنه: اطلاع الحيوان على الأمور الخارجية بواسطة الحواس.

الثانية: ينبغي أن يقرأ قوله: «كل مدرك موجود» بفتح الراء على صيغة المفعول لا بكسرها، ومن قرأها كذلك فقد غلط. ورأيت بعض المعاصرين يقرأها كذلك، ويقرّر البحث أن من أدرك شيئاً لابد أن يدرك وجوده، أي وجود نفس المدرك بكسر الراء، وهو سهو.

أما أولاً: فلأن كل أحد يدرك وجود نفسه، سواء كان مدركاً لغيره أو لا.

وأما ثانياً: فلأن الضمير يعود إلى الأقرب في وجوده، وذلك هو «شيئاً».

وأما ثالثاً: فلأن الحامل لذلك القائل على هذا الغلط هو خوف انتقاض الكلية

القائلة: إن كل مدرك موجود. فإن المعدوم مدرك وليس بموجود، ولم يدرك أن الإدراك إنما يطلق على الحسي في اصطلاحهم، وهو يأبى تعلّقه بالمعدومات كما قرّناه. ومع ذلك كلّ، فيما ذكره المصنّف نظر؛ لأن قوله: كل من أدرك هذه الأشياء فهو مدرك لوجودها

بالضرورة، إن أراد أن وجودها حاصل بالضرورة فهو مسلم، ولا يحصل الغرض أي بداهة حقيقة، لأن التصديق لا يستدعي تصوّر الطرفين بالحقيقة، فلا يلزم من بداهة هذا التصديق بداهة حقيقة وجود تلك الأشياء. وإن أراد أن حقيقته كذلك، فهو ممنوع. ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد بوجودها نفس حصولها، إذ لا يدعى أن الوجود أمر زائد على الحصول والكون.

قال: فلا يحتاج الوجود الى تعريف، ومن عرّفه عرّفه بما يعلم بالوجود أو مع الوجود، وذلك لا يستحسنه الأذكياء.

أقول: زعم بعض الناس أن الوجود كسبيّ التصوّر، فأراد المصنّف بطلان مذهبهم. وذلك أن الوجود لو كان كسبيّ التصوّر لكان له معرّف وكاسب، ولا محالة يكون موجوداً؛ لأنّه علّة موجدة للمعرّف عند العقل، والموجد للشيء لا بدّ أن يكون موجوداً، وإلّا لكان معدوماً فيكون المعدوم موجداً، هذا باطل بالضرورة، فوجب أن يكون الوجود متحققاً مع المعرّف حين كونه معرّفاً أو قبله، فلا يكون معلوماً بسببه لوجوب تأخر المسبّب عن السبب، فلو عرّف الوجود به، لزم تأخّره عن نفسه وهو محال<sup>١</sup>.

ويمكن توجيه كلام المصنّف بوجه آخر، وهو أن المنقول عنّ عرّف الوجود تعريفات:

الأول: أنّه المنقسم إلى الفاعل والمنفعل.

الثاني: أنّه المنقسم إلى القديم والحادث.

الثالث: أنّه الكون في الاعيان.

والذي يدلّ على بطلان التعريف الأول والثاني، أن التعريف بهما تعريف بما لا يعلم

١- قال في اللوامع: الوجود بديهيّ التصوّر، فإنّه لا شيء أظهر عند العاقل من كونه موجوداً، وأنّه ليس بمعدوم. وبداهة المقيد تستلزم بداهة المطلق، لمسبوقية المقيد بالمطلق، لأنّه جزؤه. وما يقال في تعريفه يشتمل إمّا على دور ظاهر كمن قال: إنّ المنقسم إلى الفاعل والمنفعل، أو إلى القديم والحادث. أو على أخذ أحد المتساويين في تعريف الآخر، كمن عرّفه بأنّه ما يصحّ أن يعلم ويخبر عنه. وكلاهما أغلوطة. اللوامع الإلهية: ١٣.

وقال: إنّ تصوّر الوجود والعدم ضروري، وقد ذهب قوم غير محقّقين إلى أن تصوّر الوجود كسبيّ وعرفوه بتعريفات رديّة. إرشاد الطالبين: ٤٢.

إلا بعد العلم بالوجود ؛ لأنّ الفاعل هو المفيد للوجود والمنفعل هو المستفيد للوجود، والقديم هو الذي لم يسبق وجوده العدم والحادث هو الذي سبق وجوده العدم، فالوجود جزء مفهوم التعريف فيقدم عليه، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه وهو محال ؛ لأنّه من حيث إنّّه متقدّم موجود، ومن حيث إنّّه متأخّر معدوم، فيلزم كون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً معاً وهو محال.

وأما التعريف الثالث فهو أنّ مفهوم الكون مفهوم الوجود، فمن علم الكون علم الوجود، ومن لم يعلمه لم يعلمه، ففي تعريف الوجود به تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة وهو فاسد ؛ لأنّ المعرّف يجب أن يكون أجلى من المعرّف كما تقرّر في علم الميزان<sup>١</sup>.

قال: تقسيم - وجود كلّ شيء إما أن يكون من غيره أو لم يكن، والأوّل ممكن الوجود، والثاني واجب الوجود، والموجودات بأسرها منحصرة فيهما.

أقول: لما بيّن كون مفهوم الوجود ضرورياً شرع في تقسيمه إلى أقسامه. والتقسيم هو أخذ معنى من المعاني وضمّ شيء من المخصّصات إليه على طريق التريديد، ليصير ذلك المعنى مع المخصّص المردّد - تقياً وإثباتاً - قسماً من الأقسام. كما يقال هنا: وجود الشيء خارجاً إما أن يكون ناشئاً عن ذاته أي لا يفتقر في تحصيل وجوده في الخارج إلى أمر مغاير لذاته، أو لا يكون. والأوّل هو الواجب لذاته، والثاني هو الممكن لذاته. والموجودات بأسرها منحصرة في هذين القسمين، للتريديد الدائر بين النفي والإثبات الموجب للحصر، فلا ثالث لهما. فالمنفصلة المركّبة منهما حقيقة في قولنا: الموجود إمّا واجب لذاته وإمّا ممكن لذاته، لا يجتمعان ولا يرتفعان. وهنا فوائد:

الأولى: إنّما قيّدنا الوجود بالخارجي ؛ لأنّ الوجود الذهني كجبل من ياقوت، وبحر من زئبق لا ينحصر في الواجب لذاته والممكن لذاته، فإنّه يصدق على الممتنع لذاته أيضاً. فإنّ الذهن يفرض جميع الأشياء ويحكم عليها حتّى اجتماع النقيضين وحصول

١- النجاة من الفرق في بحر الضلالات: ١٧٣، التحصيل، لبهمنيار: ٢٦٠، فصل في ما يجب مراعاته في الحدود، حاشية ملا عبد الله: ٥٧.

الضدين .

الثانية : الواجب قد يكون لذاته كما قلنا ، وقد يكون لغيره كوجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة ، وهو داخل في قسم الممكن لذاته ؛ لأن ذلك المعلول بالنظر إلى ذاته يجوز وجوده ويجوز عدمه ، وذلك معنى الإمكان ، وإنما وجب بالسبب الخارجي .

الثالثة : الممكن له خواص كثيرة ، منها : أنه لا يترجح<sup>١</sup> أحد طرفيه إلا بالسبب الخارجي ؛ إذ لو ترجح بذاته لكان إما واجباً أو ممتنعاً ، أولاً بذاته فيلزم الترجيح بلا<sup>٢</sup> مرجح ، إذ الطرفان متساويان بالنظر إلى ذاته وليس أحدهما أولى به ، وهي خاصية أخرى له . ويلزمه أن يكون الإمكان هو علة الحاجة ، فإن تصوّر تساوي الطرفين يستلزم ذلك ضرورة . إلى غير ذلك من خواصه .

وللواجب أيضاً خواص يأتي أكثرها في المباحث الآتية .

قال : والممكن إن كان وجوده من غيره ، فإذا لم يعتبر ذلك الغير لم يكن له وجود ، وإذا لم يكن له وجود لم يكن لغيره عنه وجود ، لاستحالة كون المعدوم موجداً .  
أقول : لما قسم الوجود إلى الواجب والممكن ، عقب ذلك بذكر خاصّة من خواص الممكن ليحتاج إليها في إثبات الواجب ، فلذلك ذكرها دون باقي خواصه . وتقرير ذلك أن نقول :

قد علم من التقسيم المذكور أن الممكن هو الذي وجوده من غيره ، فإذا فرض الممكن وحده بدون ذلك الغير لم يكن له وجود ؛ لأن وجوده إنما هو من السبب المغاير له ، وحيث لا سبب له لا وجود له . فإذا لم يكن موجوداً استحال أن يكون موجداً لغيره ؛ للعلم الضروري بأن الشيء إذا لم يكن موجوداً في الخارج متشخصاً فيه لم يكن موجداً لغيره . فظهر أن الممكن إذا نظر إليه من حيث ذاته وماله من ذاته وقطع النظر عما عداه من المفهومات لا يكون له وجود ولا لغيره عنه وجود ، وأما أخذه مع اعتبارات أخر فلا يلزمه ذلك .

١- «م» لا يرجح .

٢- «م» من غير .



قال: أصل - كل من عرف حقيقة الواجب والممكن كما قلناه عرف بأدنى فكر أنه لو لم يكن في الوجود واجب لم يكن لشيء من الممكنات وجود أصلاً؛ لأن الموجودات حيثئذ كلها تكون ممكنة، والممكن ليس له من نفسه<sup>١</sup> وجود ولا لغيره عنه وجود، فلا بد من وجود واجب ليحصل وجود الممكنات منه.

أقول: الدليل المشهور في إثبات الواجب هو أن هنا موجوداً بالضرورة، فإن كان واجباً فالمطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر. فإن كان واجباً فالمطلوب أيضاً، وإن كان ممكناً افتقر أيضاً إلى مؤثر ضرورة؛ لافتقار كل ممكن إلى مؤثر. فإن كان هو الأول أو راجعاً إليه لزم الدور، وإن كان غيره أو غير راجع إليه بل راقياً في الترتيب إلى غير النهاية لزم التسلسل، والدور والتسلسل باطلان، فيكون الواجب موجوداً وهو المطلوب.

ثم يبين بطلان الدور بلزوم تقدم الشيء على نفسه وبكونه موجوداً معدوماً<sup>٢</sup>، والتسلسل ببرهان التطبيق أو غيره من البراهين<sup>٣</sup>. والمصنف شرع في هذا الأصل أن يبين إثبات واجب الوجود ببرهان بدعي غير متوقف على بطلان الدور والتسلسل. تقريره أن نقول:

الواجب لذاته موجود في الخارج؛ لأنه لو لم يكن موجوداً في الخارج لانهضت الموجودات الخارجية كلها في الممكن، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

أما بيان الملازمة فلما سبق من انحصار الموجود الخارجي في الواجب والممكن. وأما بطلان اللازم، فلأنه لو انحصر الموجود الخارجي في الممكن لم يكن لموجود ما وجود أصلاً، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

أما بيان الملازمة فلما تقدم من حاجة الممكن، وهو أنه إذا نظر إليه من حيث ذاته

١- من القبول التصيرية.

٢- الدور هو أن يكون المعلول علّة لعلته بواسطة أو بغير واسطة، والمتأخر من حيث هو متأخر متقدماً على متقدمه من تلك الحيثية. تلخيص المحصل: ٤٦٠.

٣- برهان التطبيق في بطلان التسلسل أنه إذا أخذنا جملة العلل والمعلولات إلى ما لا يتناهي، ووضعناها جملة، ثم قطعنا منها جملة متناهية، ثم أطبقنا إحدى الجملتين بالأخرى بحيث يكون مبدأ كل واحدة من الجملتين واحداً، فإن استمرت إلى ما لا يتناهي، كانت الجملة الزائدة مثل الناقصة، هذا خلف. وإن انقطعت الناقصة تناهت ويلزم تناهي الزائدة، لأن ما زاد على التناهي بمقدار متناهٍ فهو متناهٍ. كشف المراد: ٨٦.

ومالّه من ذاته لا يكون موجوداً ولا موجداً لغيره، فمع انحصار الموجودات الخارجيّة في الممكن لا يكون لها وجود ولا لغيرها عنها وجود؛ لأنّ وجودها إنّما هو من السبب المغاير لها، وقد فرض عدم السبب.

وأما بطلان اللازم فضروريّ، فثبت وجود واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب. ولشيخنا الإمام العلامة القاشي<sup>١</sup> - قدس سرّه - تقرير حسن لهذه الطريقة، وبيانه يتمّ بتقرير مقدّمتين: إحداهما: تصوّريّة، والأخرى: تصديقيّة.

أما الأولى: فهي أنّ مرادنا بالموجب التامّ، هو الكافي في وجود أثره، أي لا يحتاج في إيجاد الأثر إلى أمر خارج عن ذاته.

وأما الثانية أعني التصديقيّة: فهي أنّ الممكن لا يجوز أن يكون موجباً تامّاً لشيء؛ لأنّ موجبيّته تتوقّف على موجوديّته، وموجوديّته تتوقّف على الغير، فموجبيّته تتوقّف على الغير.

أما الصغرى - وهو توقّف موجبيّته على موجوديّته - فضروريّة؛ لاستحالة كون المعدوم موجباً لغيره.

وأما الكبرى - وهو توقّف موجوديّة الممكن على غيره - فظاهر؛ إذ الممكن بحسب ذاته لا يقتضي شيئاً من الطرفين أي الوجود والعدم، بل كلّ منهما بالغير، فإذا تمهّدت هاتان المقدّمتان نقول:

هنا موجود قطعاً، فإن كان واجباً ثبت المطلوب، وإن كان ممكناً يحتاج إلى موجب تامّ، ولا جائز أن يكون موجباً ممكناً لما قلنا في المقدّمة الثانية، فيكون موجباً واجباً وهو المطلوب.

وعلى هذا نقض إجماليّ، تقريره أنّ الأفعال الاختياريّة كالقيام والقعود والأكل والشرب وغيرها من الأفعال الإراديّة فاعلها هذا الشخص الممكن قطعاً، وهو ضروريّ

١- هو نصير الدّين، علي بن محمّد بن علي القاشي، العالم المدقّق الفهامة، من أجلة متأخري متكلمي أصحابنا وكبار فقهاءهم. كان مولده بكاشان، وقد نشأ بالحلّة، كان معاصراً للعلامة في أواخر عمره، ولابنه ولقطب الدين الرازي. له حاشية على شرح التجريد للإصفهاني، وعلى شرح الشمسيّة للرازي. أثنى عليه الشهيد وحكى عنه بعض المطالب، وروى عنه ابن معيّة وبالع في مدحه. مقاييس الآثار: ١٣، مستدرک الوسائل ٣: ٤٤٢.

عند المعتزلي<sup>١</sup> ومن قال بمقالته، فيكون الممكن موجباً لغيره، وهو خلاف المقدمة التصديقية.

وأجاب بعض فضلاء تلاميذه فقال: لِمَ لا يجوز أن يكون الفاعل غير هذا الشخص ويكون هو شرطاً لذلك الفعل، لا موجباً له؟

والأولى في الجواب أن يقال: المعتزلي لا يقول: إنَّ هذا الشخص الممكن موجب تام لأفعاله، بل مباشر قريب. وحينئذ نقول: إنَّ هذا الشخص ليس موجباً تاماً، ضرورة توقف فعله على وجوده وعلى شرائط أخر. ونحن لم نقل: إنَّ الممكن لا يكون موجباً مطلقاً، بل لا يكون موجباً تاماً بالنظر إلى ذاته، فلا يتم النقض.

قال: هداية - الواجب إذا لم يكن وجوده من غيره كان واجباً من غير اعتبار ذلك الغير، فلا يمكن فرض عدمه، وبهذا الاعتبار، يقال له: الباقي والأزلي والأبدى والسرمدى. وباعتبار أن وجود ما عداه منه، يقال له: الصانع والخالق والبارى.

أقول: لما فرغ من الاستدلال على ثبوت الواجب شرع في إثبات الصفات التي تليق به، فذكر في هذه الهداية صفتين: إحداهما سلبية والأخرى ثبوتية. ثم ذكر ما يترتب عليهما من الأسماء، فهنا فوائد:

الأولى: أنه تعالى يمتنع عدمه، وبيان ذلك أن نقول:

واجب الوجود يمتنع عدمه؛ لأنَّ وجوده غير مستفاد من الغير، وكلَّ ما وجوده غير مستفاد من الغير يجب له الوجود بدون اعتبار شيء من الأغيار<sup>٢</sup>، فواجب الوجود يجب

١- المعتزلة على المشهور أصحاب واصل بن عطاء، اعتزل مجلس الحسن البصري، وانضم إليه عمرو بن عبيد، فطردهما الحسن عن مجلسه فسموا المعتزلة. وهم يلقبون بالقدرية لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرهم. ولقب المعتزلة أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد. المقالات والفرق: ١٣٨، الملل والنحل ١: ٤٩، مذاهب الإسلاميين ١: ٤٧.

واختلفوا في أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم أم هي واقعة بقدرة الله - مع الاتفاق على أنها أفعالهم لا أفعاله، إذ القائم والقاعد والأكل والشارب وغير ذلك هو الإنسان، وإن كان الفعل مخلوقاً لله تعالى، فإن الفعل إنما يستند إلى من قام به، لا من أوجده - فذهب الأشعري إلى أن ليس لقدرتهم تأثير فيها، بل إليه: أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإن لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور. وذهب الحكماء والمعتزلة إلى أنها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار. شرح تجريد العقائد، للقوشجي: ٣٤١.

٢- «م» الاعتبارات.

له الوجود بدون اعتبار شيء من الأغيار<sup>١</sup>، وكل ما كان كذلك فوجوده مقتضى ذاته، ومقتضى الذات يمتنع زواله، وزوال الوجود هو العدم، فواجب الوجود يمتنع عليه العدم. الثانية: أنه يقال: له تعالى - باعتبار ما تقدّم - أسماء أربعة: الباقي والأزلي والأبدي والسرمد. والفرق بين هذه المفهومات أن الباقي، هو الموجود المستمرّ الوجود، أي لا يوجد زمان من الأزمنة المحقّقة والمقدّرة إلا ووجوده مصاحب له.

والأزلي، هو المصاحب لجميع الأزمنة، محقّقة كانت أو مقدّرة في جانب الماضي إلى غير النهاية.

والأبدي، هو المصاحب لجميع الأزمنة، محقّقة كانت أو مقدّرة في جانب المستقبل إلى غير النهاية.

والسرمد، هو المصاحب لجميع الثابتات المستمرّ الوجود في الزمان.

والمراد بالزمان المحقّق، ما هو داخل في الوجود الخارجي بحيث يصير جزءاً من العالم. والمقدّر، ما ليس كذلك.

الثالثة: أن وجود ما عداه من الموجودات الخارجية صادر عنه، لإمكانها المحوج إلى الفاعل كما تقدّم<sup>٢</sup>، إمّا بغير واسطة كما هو مذهب المتكلّمين، أو بواسطة كما هو رأي الحكماء؛ لوجوب انتهاء كل موجود إليه؛ لبطلان التسلسل عندهم<sup>٣</sup>. ويجيء تمام البحث في هذا الكلام.

الرابعة: يقال له باعتبار هذه الصفة: الصانع والخالق والبارئ. وهذه المفهومات الثلاثة متقاربة في المعنى، وقد يمكن الفرق بينها بأن يقال: الصانع: هو الموجد للشيء، المخرج له من العدم إلى الوجود.

١- «م» الاعتبارات.

٢- يراجع ص: ٥٥.

٣- اختلف العقلاء في أن علّة احتياج الممكن إلى المؤثر ماذا؟ فذهب الحكماء إلى أن علّة الحاجة هي الإمكان لا غير، واختاره بعض المتكلّمين والمحقّق الطوسي. وذهب متقدّموا المتكلّمين إلى أن علّة الحاجة هي الحدوث لا غير. وذهب أبو الحسين البصري إلى أنها الإمكان والحدوث معاً وكل منهما جزء علّة. وذهب الأشعري إلى أنها الإمكان بشرط الحدوث. إرشاد الطالبين: ١٥٦.

والخالق: هو المقدر للأشياء على مقتضى حكمته، سواء أخرجت إلى الوجود أولاً.  
والبارى: هو الموجد لها من غير تفاوت والمميز لها بعضها من بعض بالصور  
والأشكال. وستسمع في تفصيل أسمائه فيما يأتي فضل بيان إن شاء الله تعالى.

قال: أصل - ثم إنه إذا تفكر، علم أن كل ما فيه كثرة - ولو بالفرض - كان وجوده  
محتاجاً إلى الغير؛ لأنه محتاج إلى أحاده، وأحاده غيره، فكل ما فيه كثرة أو قبول  
قسمة ممكن. وينعكس إلى قولنا: كل ما ليس بممكن ليس بمتكثر، فالواجب واحد من  
جميع الجهات والاعتبارات.

أقول: اعلم أن الكثرة بديهية التصور<sup>١</sup> وهي تارة تكون خارجية، وتارة تكون  
بالفرض الذهني لا وجود لها خارجاً، كتأليف الماهية من الأجناس والفصول. وأشار  
المصنف بقوله: «ولو بالفرض» إلى القسم الثاني. والأول إما أن لا تكون الماهية بكتلتها  
موجودة في كل واحد من آحاد الكثرة أو تكون. والأول تكثر الماهية بأجزائها التي  
تألفت ذاتها منها، كالعدد المؤلف من الآحاد، والثاني هو تكثر الماهية بوجودها في  
جزئيات كثيرة كالنوع المتكثر بأشخاصه<sup>٢</sup>.

١- «خ» ن: «أو المميز».

٢- الوحدة والكثرة من المعلومات البديهية، فلا يفتر في تصوّرهما إلى اكتساب تعريف. وما يقال في تعريف  
الوحدة: بأنها عبارة عن كون الشيء لا ينقسم، والكثرة: بأنها عبارة عن كونه منقسماً، فهو تعريف لفظي، غايته تبدل لفظ  
خفي بلفظ جلي. إرشاد الطالبين: ١٤٨.

٣- قد ذكر المصنف في إرشاد الطالبين أقسام الوحدة والكثرة مفصلاً، فقال: انقسام المعقول إلى الواحد والكثير من  
الأمور العامة الشاملة للجواهر والأعراض. فالمعقول إما أن يكون منقسماً أو لا يكون منقسماً، فالأول هو الكثير والثاني هو  
الواحد. وهو إما أن يكون واحداً بالذات أو بالعرض؛ لأن عدم قبول القسمة إما أن يكون لغيره، وهو الواحد بالعرض  
كالعرض الحال في الجوهر الفرد. أو يكون لذاته وهو الواحد بالذات كالجوهر الفرد. ثم الواحد بالذات قد يكون واحداً  
بالشخص. أي يكون مانعاً من الشركة كزيد، فإن شخصه واحد لا اشتراك فيه، وقد يكون واحداً لا بالشخص، فلا جرم  
يكون له جثمان: إحداهما تقتضي الكثرة، والأخرى تقتضي الوحدة. فجبهة الكثرة إن كانت متفقة، فهو الواحد بالنوع كزيد  
وعمر، فإن نوعهما واحد وهو الإنسان. وإن كانت مختلفة فهو الواحد بالجنس كالإنسان والفرس.

ثم قال: فالواحد مقول بالتشكيك على هذه الأقسام بالأولية وعدمها، فإن الواحد بالذات أولى بالوحدة من الواحد  
بالعرض، والواحد بالشخص أولى من الواحد بالنوع. وبالنوع أولى من الواحد بالجنس. إلى أن قال: فالإتحاد في النوع

إذا تقرّر هذا فنقول: الباري تعالى ليس بمتكثّر بالمعاني المذكورة كلّها.  
أما الثالث أعني النوع المتكثّر بأشخاصه فسيجيء بيان بطلانه في الفصل التالي لهذا الفصل.

وأما الأول بقسميه الخارجي والذهني فبطلانهما بما ذكره من البيان، وتقريره أن كلّ ذات متكثّرة بهذا المعنى - أعني تألّف ذاتها من تلك الأجزاء - فإنّها محتاجة في تحقّقها خارجاً وذهناً إلى تلك الأجزاء، ضرورة أن وجود المركّب بدون جزئه محال، والجزء ذات مغايرة لذات الكلّ لأنّه مقدّم عليه في الوجودين الذهني والخارجي، والمقدّم غير المؤخّر، فكلّ ذات متكثّرة بالمعنى المذكور فهي محتاجة إلى غيرها، وكلّ محتاج إلى غيره ممكن، ينتج أن كلّ ذات متكثّرة بالمعنى المذكور فهي ممكنة.

وينعكس هذا بعكس النقيض إلى قولنا: كلّ ما ليس بممكن فهو ليس بمتكثّر بالمعنى المذكور. ونجعله كبرى لقولنا: الواجب ليس بممكن، (هكذا بالضرب الأول من الأول)<sup>١</sup>: الواجب هو ليس بممكن، وكلّ ما ليس بممكن ليس بمتكثّر، ينتج الواجب ليس بمتكثّر<sup>٢</sup>.

مركز تحقيق مكتبة علوم إسلامي

يسمى مماثلة، وفي الجنس يسمى مجانسة، وفي المرض إن كان في الكمّ سمي مساواة، وفي الكيف سمي مشابهة، وفي المضاف سمي مناسبة، وفي الشكل سمي مشاكلة، وفي الوضع سمي موازاة، وفي الأطراف سمي مطابقة. إرشاد الطالبين: ١٤٥، ١٤٦.

١- ما بين القوسين ليس في «م»، وفي «ح»: هكذا من الضرب الأول والشكل الأول.  
٢- الشكل الأول ما كان الأوسط فيه محمولاً في الصغرى، موضوعاً في الكبرى. وضروبه أربعة: الأول: ما هو مؤلف من كليّتين موجبتين ينتج كليّة موجبة. مثاله: كلّ خمر مسكر، وكلّ مسكر حرام، ينتج كلّ خمر حرام. واستدلال المصنّف من هذا القسم حيث يقول: إن كلّ ذات متكثّرة محتاجة، وكلّ محتاج ممكن، ينتج أن كلّ ذات متكثّرة ممكنة.  
الثاني: ما هو مؤلف من كليّة موجبة وسالبة كليّة. مثاله: كلّ خمر مسكر، ولا شيء من المسكر بنافع، ينتج لاشيء من الخمر بنافع.

الثالث: ما هو مؤلف من موجبة جزئية، وموجبة كليّة، ينتج موجبة جزئية. مثاله: بعض السائلين فقراء، وكلّ فقير يستحقّ الصدقة، ينتج بعض السائلين يستحقّ الصدقة.

الرابع: ما هو مؤلف من موجبة جزئية، وسالبة كليّة، ينتج سالبة جزئية. مثاله: بعض السائلين أغنياء، ولا غني يستحقّ الصدقة، ينتج بعض السائلين لا يستحقّ الصدقة. النجاة من الفرق في بحر الضلالات: ٥٧، التحصيل، لبهمنيار: ١١٤، المنطق، للمظفر: ٢١٤.

قوله: « من جميع الجهات والاعتبارات ». يريد بالجهات الأمور الخارجية، وبالاختبارات الأمور الذهنية، وقد تبين عدم جواز التركيب عليه تعالى في شيء منهما.

### فائدتان:

الأولى: معنى قولنا: الجزء مقدّم على الكلّ في الوجودين - أعني الذهني والخارجي - أن الكلّ لا يتحقّق إلا بعد تحقّق أجزائه، فهي علل ناقصة لوجوده، والعلة متقدّمة على المعلول.

الثانية: في قول المصنّف: « كلّ ما فيه كثرة أو قبول قسمة » فائدة حسنة، وذلك أن نسبة القسمة إلى الكثرة نسبة التحليل إلى التركيب، فالقسمة تطرأ على المركّب عند تحليله، والاجتماع والكثرة يطرأان على المركّب عند تأليف أجزائه. ولما كان كلا الأمرين محالاً على الواجب، أراد أن يشير إلى بطلانهما وإن كان استحالة أحدهما موجباً لاستحالة الآخر؛ لتلازمهما، إذ ما من كثرة إلا ويمكن عليها التحليل، فلا يرد التحليل إلا على كثرة، لكن أراد التنصيص على ذلك إرشاداً وتنبيهاً.

قال: أصل - حقيقة الواجب أمر واحد ثبوتي؛ لأنّه مدلول دليل واحد، وهو امتناع العدم. فلو فرض منه أكثر من ذات واحدة لا شتركا في حقيقة الواجب وامتازا بأمر آخر، فيلزم تركيب كلّ واحد منهما ممّا به الاشتراك وممّا به الامتياز. وكلّ مركّب ممكن - لما عرفت - فلا يكونان واجبين. هذا خلف، فحيث لا يعقل من حقيقة الواجب إلا ذات واحدة.

أقول: هذا ما وعدنا به من سلب الكثرة التابعة لوجود الماهية في جزئيات متعدّدة. والمقصود بالذات هنا إثبات الوحدة الشخصية له تعالى.

وقد ذكر المصنّف هنا مقدّمة يبني عليها دليله، وتكون جواباً عن سؤال يرد على دليله، وتقريرها: أن حقيقة واجب الوجود أمر واحد ثبوتي، أي ليس العدم مفهومه ولا جزء مفهومه. ويبيّن هذه الدعوى بقوله: « لأنّه مدلول دليل واحد ». ويبيّن ذلك الدليل

الواحد بأنه امتناع العدم عليه . لما تقدّم من قبل في الهداية السابقة<sup>١</sup> . وإذا امتنع العدم على شيء كان ثبوتياً وهو المطلوب . وفي قوله : «لأنّه مدلول دليل واحد» . إشارة إلى كبرى مضمرة ، هي أنّه كلما كان الدليل واحداً كان المدلول واحداً . وبيان ذلك إمّا على قاعدة الحكماء من أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد<sup>٢</sup> ، والدليل علّة للمدلول ، فإذا كان واحداً كان المدلول واحداً . وإمّا لأنّه قد تبين في علم الميزان أنّ الأعمّ من الشيء لا يدلّ عليه ، بل يجب أن يكون مساوياً له<sup>٣</sup> ، فإذا كان الدليل واحداً كان المدلول واحداً ، وهو المطلوب . إذا عرفت هذا فنقول : أمّا الدليل على هذه الدعوى فنقول :

حقيقة واجب الوجود لا يجوز أن يوجد منها أزيد من شخص واحد ؛ إذ لو وجد أكثر من شخص واحد لا شتركا في حقيقة واجب الوجود ، ولا بدّ من امتياز كلّ منهما بأمر ؛ إذ الاثنينية بدون الامتياز محال ، فيلزم كون كلّ منهما مركّباً ممّا به الاشتراك وممّا به الامتياز . وقد تقدّم استحالة التركيب على الواجب .

وأما السؤال المقدّر الذي أشار إلى جوابه ، فتقريره أنّ واجب الوجود عديمي ، لأنّ وجوب الوجود عبارة عن عدم كون الذات قابلة للعدم ، فهو أمر عديمي . وواجب الوجود ذات مأخوذة مع الوجوب ، وما جزؤه عديمي فهو عديمي ، ولا يلزم من الاشتراك في الأوصاف العدمية التركيب ؛ إذ البسائط تشترك في سلب ما عداها عنها ، ولا تركيب فيها . وتقرير الجواب أن نقول :

المراد من واجب الوجود ، الذات التي صدق عليها هذا الوصف ، لا هذا الوصف . وتلك الذات موجودة لا محالة ؛ لأنّ الدليل السابق دلّ على امتناع العدم على ذات الواجب ، وما امتنع عليه العدم فهو موجود ، وهو المطلوب .

قال : هداية - ٤ كلّ متحيّز مفتقر إلى حيّزه ، وكلّ عرض مفتقر إلى محلّه . والحيّز

١- تقدّم في صفحة ٥٨ .

٢- ذهب الحكماء إلى أنّ الفاعل الواحد من جميع الجهات من غير تعدّد الآلات والقوابل لا يصدر عنه أكثر من واحد ، وخالف في ذلك أكثر المتكلّمين . إرشاد الطالبين : ١٦٩ .

٣- حاشية ملا عبد الله بتعليقة مصطفى الحسيني الدشتي : ٨٩ ، المنطق للمظفر : ١٠٣ .

٤- النصول التصيرية : تبصرة .



والمحلّ غيرهما، فلا يكون الواجب متحيّزاً ولا عرضاً. وكلّ ما يشار إليه بالحسّ فهو إمّا متحيّز أو عرض، فلا يكون الواجب مشاراً إليه<sup>١</sup> بالحسّ.

أقول: المتحيّز: هو الحاصل في الحيّز. والحيّز عند المتكلّمين هو الفراغ المتوهم الذي تشغله الأجسام بالحصول فيه، ولو لم تشغله لكان خلاء.

وعند الحكماء: الحيّز والمكان مترادفان، ويعبّر بهما عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحويّ عند أرسطو<sup>٢</sup>.  
وقال أفلاطون<sup>٣</sup>: هو البعد الخالي عن المادّة<sup>٤</sup>.

واعلم أنّ كلّ موجود اختصّ بآخر وسرى فيه بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما هي الإشارة إلى الآخر تحقيقاً أو تقديرًا، ويكون مع ذلك ناعتاً له، يسمّى المختصّ حالاً والمختصّ به محلاً، فذلك الحال يسمّى عرضاً.

والإشارة الحسيّة لها تفسيران:

أحدهما: أنّها امتداد موهوم أخذ من المشير، مُنتهٍ بالمشار إليه.  
وثانيهما: أن يقال للشيء: إنّه هنا أو هناك

مركز تحقيق تكملة علوم إسلامي

#### ١- الفصول النصيرية: بمشار إليه.

٢- أرسطاليس، معناه محبّ الحكمة ويقال: الفاضل الكامل. ويقال: التامّ الفاضل. وهو أرسطاليس بن نيقوماخس بن ماخازن. كان أبوه متطّباً لفليس أبي الإسكندر، وهو من تلاميذ أفلاطون وإنّه لمّا غاب أفلاطون كان أرسطاليس يخلفه تأثرت بواد التفكير العربيّ بتأليفه التي نقلها إلى العربيّة النقلة السريان، وأهمّهم إسحاق بن حنين مؤسس فلسفة المشائين. من أهمّ كتبه: المقولات، الجدل، كتاب ما بعد الطبيعة، السياسة. توفي وله ستّ وستون سنة في آخر أيام الاسكندر. الفهرست لابن النديم: ٣٠٧، الملل والنحل ٢: ١٢٨، طبقات الأطباء والحكماء: ٨٤. تاريخ الحكماء: ٤٩.

٣- أفلاطون بن أرسطوقليس، من مشاهير فلاسفة اليونان، يتتلمذ لسقراط ولمّا اغتيل سقراط بالسّم ومات قام مقامه وجلس على كرسيه، وتتلمذ له أرسطاليس أساس فلسفته نظرية الأفكار، فالحقيقة ليست في الظواهر العابرة ولكن في الأفكار السابقة، لوجود الكائن والتي هي مثال له. وقد شاع منه: المُثُل الأفلاطونيّة. من مؤلفاته: للجمهورية، السياسي، المحاورات. مات سنة ٣٤٧ قبل الميلاد. الفهرست لابن النديم: ٣٠٦، الملل والنحل ٢: ٩٤، طبقات الأطباء والحكماء: ٨١، تاريخ الحكماء: ٣١.

٤- الحيّز عند المتكلّمين: فراغ يشغله الجسم بالحصول فيه. وقال أرسطو - من الحكماء - بأنّه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للظاهر من المحويّ. وقال أفلاطون: إنّه البعد المجرد عن المادّة يحلّ فيه الجسم ويلقيه بجملته ويتحدّ به. اللوامع الإلهية: ٥٠.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه ذكر في هذه الهداية ثلاث صفات سلبية للواجب تعالى :  
الأولى : أنه ليس بمتحيز، وهو ظاهر على تفاسير الحيز بأجمعها ؛ لأن كل متحيز  
لا بد أن يكون له امتداد ما للحيز شاغل له ، ذاهب في جهاته ، وكل ما هو كذلك لا يعقل  
مجرداً عما يشغل بامتداده ويمتلىء به وهو الحيز ، والحكم بذلك ضروري . والحيز غير  
المتحيز فإن الشيء لا يمتد في نفسه بل في غيره ، فيكون المتحيز مفتقراً إلى غيره فيكون  
ممكناً ، فيصدق هنا قياس من الشكل الثاني<sup>١</sup> : الواجب لا يفتقر إلى غيره ، وكل متحيز  
مفتقر إلى غيره ، ينتج أن الواجب لا يكون متحيزاً وهو المطلوب .

الثانية : أنه ليس بعرض ؛ لأنه قد علم من تعريف العرض احتياجه إلى محله ،  
ومحله غيره ؛ لأن المحتاج إليه متقدم على المحتاج . فلو كان محله نفسه لزم تقدم الشيء  
على نفسه وهو محال . فلو كان الواجب عرضاً لاحتاج في وجوده وتشخصه إلى غيره  
فلا يكون واجباً ، هذا خلف .

الثالثة : أنه لا يمكن أن يشار إليه إشارة حسية ، ودليله : أنه لو أُشير إليه بالحس لكان  
إما متحيزاً أو عرضاً ، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة أن كل ما انتهى إليه الخطّ الإشاري إما أن يكون قائماً بذاته - أي غير  
محتاج في وجوده وتشخصه إلى محل يقوم به - أو لا يكون . فإن كان الأول كان متحيزاً ،  
وإن كان الثاني كان عرضاً .

وأما بطلان اللازم فلما تقدم من استحالة كونه متحيزاً أو عرضاً .

فائدة : قيد الإشارة بكونها حسية ، احترازاً من الإشارة العقلية فإنها غير مستحيلة  
عليه تعالى ، فإن كل محكوم عليه - ولو بوجه ما ، أو مقصود قصداً ما - فهو مشار إليه  
عقلاً .

قال : تبصرة - المعقول من الحلول كون موجود في محل قائم به . والواجب حيث

١- الشكل الثاني هو الذي يكون الأوسط منه محمولاً على الطرفين ، وخاصيته أنه لا ينتج إلزامية كلية وسالبة  
جزئية ، وأن تكون الصغرى مخالفة للكبرى في الكيفية ، وأن تكون الكبرى كلية . مثاله : المسلم يعتقد بالقرآن ، وكل من  
عبد النار لا يعتقد بالقرآن ، فالمسلم لا يعبد النار . النجاة من الفرق في بحر الضلالت : ٥٨ ، التحصيل ، لبهمنيار : ١١٧ .

يقوم بذاته ، استحالة عليه الحلول ، والمحلّ متحيّز تحلّ فيه الأعراض . والواجب حيث إنّه ليس بمتحيّز ، استحالة حلول الأعراض فيه .

أقول: ذكر في هذه التبصرة صفتين سلبيتين له تعالى أيضاً:

الأولى: أنّه لا يحلّ في شيء ؛ لأنّ المعقول من الحلول في اللغة والعرف الاصطلاحيّ ، هو كون موجود سارياً في آخر ، قائماً به ، ناعثاً له ، تابعاً في تحصيل شخصيته<sup>١</sup> لذلك المحلّ .

إذا تقرّر هذا فنقول: لو كان الواجب حالاً في شيء لكان ممكناً ، واللازم باطل فكذا الملزوم .

بيان الملازمة أنّ الواجب حينئذ يكون محتاجاً في تعيينه إلى أمر خارج عن حقيقته . وأما بطلان اللازم فقد سبق بيانه .

وأيضاً: لو كان تعالى حالاً في شيء لزم الدور ، لاحتياجه إلى محلّه ، لكنّه علّة لمحلّه ، لأنّه علّة لسائر ماعداه ، فيلزم افتقاره إلى المحلّ وافتقار المحلّ إليه وهو دور . والدور محال ؛ لاستلزامه كون الشيء مفتقراً إلى ما يفتقر إليه المستلزم لتقدّمه على نفسه المستلزم لوجوده قبل وجوده ، وهو ضروريّ الاستحالة .

الثانية: أنّه لا يحلّ فيه شيء ، وقد بينّه المصنّف ببيان غير تامّ ، ونحن نشير إلى ما ذكره المصنّف أولاً ، ثمّ نبين كونه غير تامّ ، ثمّ نذكر ما هو الأولى في الاستدلال .  
أما الأول: فنقول لو حلّ في ذات الواجب شيء لكان الواجب متحيّزاً ، واللازم باطل ، فكذا الملزوم .

بيان الملازمة: أنّ المحلّ متحيّز تحلّ فيه الأعراض . وأما بطلان اللازم فقد تقدّم .  
وأما الثاني: وهو أنّه غير تامّ ، فلاّنا نمنع أنّ كلّ محلّ متحيّز ، فإنّ السرعة والبطء حالان في الحركة ، والحركة محلّ لهما وهي غير متحيّزة .  
وأيضاً: صفات الواجب قائمة بذاته حالّة فيها عند الأشاعرة<sup>٢</sup> ، مع أنّ محلّ الصفات

١- «م» تشخيصه .

٢- الأشاعرة: أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ، المولود في البصرة سنة ٢٦٠ ، والمتوفى في بغداد

- وهو ذات الواجب - مجردة.

وأيضاً: صفات العقول والنفوس عند الفلاسفة حالة فيها مع أنها مجردات<sup>١</sup>، فظهر أن المحل لا يجب أن يكون متحيزاً.

وأما الثالث: وهو الأولى في الاستدلال، فنقول: لو حلّ في ذات الواجب شيء لكان ذلك الشيء إما قديماً أو حادثاً، واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة أن الحال إما أن لا يسبقه العدم أو يسبقه، والأول القديم والثاني الحادث، فظهرت الملازمة.

وأما بطلان القسم الأول، وهو أن يكون الحال قديماً، فلما سبق من أن الواجب واحد وماعداه ممكن. وأما أن كلّ ممكن حادث فلما يأتي من بيان حدوث العالم.

وأما بطلان القسم الثاني، وهو أن يكون الحال حادثاً، فلأن ذلك الحادث لا بدّ له من علّة تامّة، فإما أن تكون علّته التامّة ذات الواجب، أو شيئاً من لوازمها أو غير ذلك، لا جائز أن تكون علّته ذات الواجب أو شيئاً من لوازمها، وإلا لكان قديماً، لأنّ قدم العلّة يستلزم قدم المعلول عند الحكيم، وإلّا لزم الترجيح بغير مرجّح، أو فرض مالميس بتأمّ تاماً.

وأيضاً: يلزم أن تكون ذات الواجب قابلة لشيء وقاعلة له، وهو غير جائز عندهم أيضاً. ولا يجوز أن تكون علّة ذلك الحادث أمراً مغايراً لذات الواجب، وإلّا لزم إمكان

→

سنة ٣٢٤ هـ. وهو من أحفاد أبي موسى الأشعري، كان تلميذ أبي علي الجبائي، ودرس عليه أصول المعتزلة وطرق استدلالها، وبعد ذلك اعترض على أستاذه واختلف معه يوماً في مسألة الصلاح والأصلح ففارقه، وأعلن تخليّعه عن الاعتزال في مسجد البصرة سنة ٣٠٠ هـ، وأسس المذهب الأشعري ونشر علم الكلام بصورة جديدة بين أهل السنة والجماعة. وكان يعتقد بقدّم القرآن، ووجود فرق بين ذات الله وصفاته، وضرورة رؤية الله يوم القيامة.

الملل والنحل ١: ٨٤، موسوعة الفرق الإسلامية: ١٠٩. وذهبت الأشاعرة إلى أن الله معاني قائمة بذاته، هي القدرة والعلم وغيرهما من الصفات... وأبو هاشم أثبت أحوالاً غير معلومة لكن يعلم الذات عليها. وجماعة من المعتزلة اثبتوا لله تعالى صفات زائدة على الذات. كشف المراد: ٢٢٩، شرح تجريد العقائد للقوشجي: ٣٢٧.

١- واعلم أن أكثر الفلاسفة ذهبوا إلى أن المعلول الأول هو العقل الأول، وهو مجرد عن الأجسام والمواد في ذاته وتأثيره معاً. كشف المراد: ١٣١.

الواجب، واللازم كالملزوم في البطلان.

بيان الملازمة أنه يفتقر حينئذ في كونه موصوفاً بتلك الصفة إلى وجود علّتها، وفي كونه عارياً عنها إلى عدمها، وهما مغايران له. وكلّ مفتقر إلى غيره ممكن، فثبت الملازمة.

وأما بطلان اللازم فقد سبق.

قال: تبصرة - المفهوم من الاتحاد صيرورة الاثنين واحداً<sup>١</sup>، وهو محال عقلاً فلا يتحد الواجب بشيء<sup>٢</sup>.

أقول: يريد بيان أنه لا يتحد بشيء من الموجودات. ونقل عن بعض متأهلي الحكماء وبعض صوفية الإسلام تجويزه، وزعم النصارى أنه قد ورد في الإنجيل دعوى المسيح الاتحاد مع الله تعالى<sup>٣</sup>. والذي يفهم من الاتحاد هو صيرورة موجود واحد بعينه موجوداً واحداً آخر بعينه من غير استحالة ولا تركيب، حتى يكون هناك شيء واحد هو هذا وهو ذاك بعينهما. وهو محال في بداهة العقل الصحيح عند تصوّره معنى الاتحاد المذكور على ما ينبغي. وقد ننبّه على ذلك فنقول:

لو اتحد الواجب بغيره لزم اجتماع النقيضين، واللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة أنهما لو اتحدا لزم صيرورة الذات الواجبة بعينها الذات الممكنة بعينها، فيلزم أن يصدق على هذا جميع ما يصدق على ذاك وبالعكس، فيلزم كون كلّ منهما جائز العدم غير جائز العدم وهو جمع بين النقيضين، فثبت المدعى وهو امتناع الاتحاد عليه.

١- الفصول النصيرية: المفهوم من الاتحاد صيرورة شيئين شيئاً واحداً.

٢- المفهوم الحقيقي من الاتحاد هو أن يصير شيء بعينه شيئاً آخر. ومعنى قولنا: «بعينه»، إنه صار من غير أن يزول عنه شيء، أو ينضم إليه شيء شيئاً آخر. وهذا المعنى الحقيقي على وجهين: أحدهما أن يكون هناك شيان، كزيد وعمر، مثلاً، فيتحدان. ثانيهما: أن يكون هناك شيء واحد كزيد، فيصير بعينه شخصاً، فيصير بعينه شخصاً آخر غيره، فهو تعالى لا يتحد بشيء من الموجودات على كلا المعنيين. كتاب اصطلاحات الفنون ٢: ١٤٦٨.

٣- إن وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى ليس حالاً في غيره، وخالف فيه بعض النصارى القائلين: بأنه تعالى حال في المسيح عليه السلام. وبعض الصوفية القائلين: بأنه تعالى حال في بدن العارفين. وهذا لا شك في سخافته. كشف المراد: ٢٢٧، شرح تجريد العقائد للقوشجي: ٣٢٥.

تعالى.

قال: تبصرة - الألم واللذة تابعان للمزاج، والمزاج عرض. وحيث إن الواجب ليس محلاً للأعراض استحال عليه الألم واللذة.  
أقول: هاتان أيضاً صفتان سلبيتان. واللذة عند بعض المتكلمين هي الحالة الحاصلة عند تغيير المزاج إلى الاعتدال، والألم هي الحالة الحاصلة عند تغيير المزاج إلى الفساد.

وعند بعض المعتزلة: إن اللذة هي إدراك متعلق الشهوة، والألم إدراك متعلق النفرة<sup>١</sup>.  
والشهوة هي الميل إلى ما يعتقد أو يظن أنه ملائم للمزاج، والنفرة هي الهرب عما يظن أو يعتقد أنه منافي للمزاج.

وقالت الحكماء: اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم، والألم إدراك المنافي من حيث هو منافي<sup>٢</sup>.

إذا تقرّر هذا فنقول: يستحيل عليه الألم واللذة بالتفسير الأول؛ لأنهما ما يتوقّنان على المزاج، والمزاج عرض، لأنه من الكيفيات الملموسة، وكلّ كيفة ملموسة عرض، فيكون المزاج عرضاً، والواجب ليس بعرض فيستحيل عليه الألم واللذة. وكذلك يستحيلان عليه بالتفسير الثاني؛ لتوقّفهما على المزاج أيضاً، وهو مستحيل عليه تعالى. وأما على تفسير الحكماء فيمتنع عليه الألم عندهم، لأنّ ماعدا الواجب معلول لذاته، والعلة تجامع المعلول في الوجود، والمنافي لا يجامع ما ينافيه، فامتنع عليه الألم. وأما اللذة فتتقسم إلى لذة حسّية وإلى لذة عقلية، فاللذة الحسّية هي ما أدركت بأحد الحواسّ العشر<sup>٣</sup>، وهي ممتنعة عليه تعالى، لتوقّفها على المزاج أيضاً.

١- قالت المعتزلة: إن المدرك إن كان متعلق الشهوة كالحكمة في حقّ الأجر، كان إدراكه لذة. وإن كان متعلق النفرة كما في حقّ السليم، كان إدراكه ألماً. تلخيص المحصل: ١٧١، إرشاد الطالبين: ٢٣٣.

٢- قال ابن سينا: إن اللذة إدراك الموافق والألم إدراك المنافي. تلخيص المحصل: ١٧١، ٤٦٦.

٣- وهي السمع والبصر والشمّ والذوق واللمس والحرّ المشترك والخيال والوهم والحافظة والمفكرة. يأتي ذكرها

في صفحة ١٧٣.

وأما اللذة العقلية فأثبتها الحكماء له تعالى<sup>١</sup>، قالوا: لأنه مدرك لذاته، وذاته أعظم الذوات وأجلها، وإدراكه أقوى الإدراكات وأتمها، فيكون أعظم مدرك لأجل مدرك بآتم إدراك. ويدرك أيضاً حقائق الأشياء على ما هي عليه بأسبابها ولوازمها إدراكاً كلياً يمتنع زواله. وبعض من أثبت اللذة العقلية منع من إطلاق هذه اللفظة عليه تأدباً مع الشرع الشريف حيث لم ترد هذه اللفظة فيه<sup>٢</sup>.

قال: تبصرة - الضد عرض يعاقبه عرض آخر في محله، وينافيه فيه، والند هو المشارك في الحقيقة. وقد ثبت أن الواجب، ليس بعرض، ولا يشاركه غيره في حقيقته، فلا ضد له ولا ند له.

أقول: يريد أن يبين أنه تعالى لا ضد له ولا ند له، فهنا مسألتان:

الأولى: أنه لا ضد له. وال ضد يقال على ثلاثة معان:

الأول: عند الجمهور يقال على مساوي في القوة لشيء آخر، ممانع له في الوجود والفعل. والواجب لا ضد له بهذا المعنى؛ إذ كل ما سواه راحة من رشحات فيض جوده. والمعلول لا يساوي العلة ولا يمنع وجودها وإلا لنافاها، فيلزم كون المعلول منافياً لوجود نفسه وهو محال. والمصنف لم يتعرض لإبطال هذا القسم.

الثاني: الضدان عرضان وجوديان يصح تعاقبهما على محل واحد، ويمتنع اجتماعهما فيه، وبينهما غاية الخلاف، وهذا تعريف الحكماء ويسمى حقيقياً.

الثالث: الضدان عرضان وجوديان يصح تعاقبهما على محل واحد، ويمتنع اجتماعهما فيه. وهذا تعريف عامة أهل العلم ويسمى مشهورياً.

والتعريف الثاني أخص من الثالث مطلقاً، فإن الثاني يستلزم الثالث ضرورة دون

١- قالت الحكماء: اللذة هو إدراك الملائم، وهو تعالى عالم لذاته بذاته، وأشد الملائمات بالقياس إليه هو ذاته تعالى، فلذته أعظم اللذات. تلخيص المحصل: ٤٥٠.

٢- قال العلامة في كشف المراد: وقد يعنى بالألم إدراك المنافي، وباللذة إدراك الملائم. فالألم بهذا المعنى منفي عنه؛ لأن واجب الوجود لا منافي له. وأما اللذة فقد اتفق الأوائل على ثبوتها لله تعالى؛ لأنه مدرك لأكمل الموجودات أعني ذاته فيكون ملئزماً به. والمصنف كأنه قد إرتضى هذا القول، وهذا مذهب ابن توبخت وغيره من المتكلمين، إلا أن إطلاق لفظ الملئز عليه يستدعي الإذن الشرعي. كشف المراد: ٢٢٩.

العكس، فإنَّ الصُّفْرَةَ والحُمْرَةَ ضدَّانِ بالثالث دون الثاني؛ إذ ليس بينهما غاية الخلاف، والسَّوَادُ والبياض ضدَّانِ بهما. والمصنّف نفى الضديّة عنه بالمعنى الثالث؛ إذ لم يتعرّض لذكر غاية الخلاف، ويلزم منه نفيها بالمعنى الثاني؛ لأنَّ نفي العام يستلزم نفي الخاص، مع أنَّ الدليل الذي ذكره على نفي الثالث بعينه دالٌّ على نفي الثاني.

وتقريره أنَّ الضدَّين بالتفسير المذكور عرضان، فلو كان للواجب ضدٌّ لكان الواجب عرضاً، لكنَّ اللازم باطل بما تقدّم فالملزوم مثله، والملازمة ظاهرة.

الثانية: أنَّه لا ندَّ له. والندَّ هو المِثْلُ والنظير، والمثل للشيء هو المساوي في حقيقته. وقد ثبت ببرهان التوحيد السابق أنَّه لا يوجد من حقيقة الواجب لذاته إلا فرد واحد، فلو وجد له مساوٍ في الحقيقة لكان الموجود من حقيقة الواجب اثنين، هذا خلف. واعلم أنَّ هنا دقيقةً جليلةً يجب أن ينبّه عليها ليتحقّق معنى قولنا: لا مثل له، فنقول: ليس المراد من أنَّه لا مِثْلُ له في الخارج أنَّ الواجب نفسه حقيقة واحدة نوعية لها أفراد ذهنيّة ولا يوجد من تلك الأفراد إلا فرد واحد وباقي الأفراد يمتنع وجودها خارجاً؛ لأنَّ تلك الحقيقة لذاتها تقتضي وجوب وجودها، فلا يجوز اتّضاف شيء من أفرادها بالعدم وإلاّ لا تصفّت الحقيقة - التي هي في ضمن ذلك الفرد - بالعدم، وما يقتضي وجوب وجود نفسه لا يتّصف بالعدم. فلو قلنا بانتفاء المِثْل بهذا المعنى لزم منه وجود المثل، بل ينبغي أن يتحقّق أنَّ الواجب مفهومه مفهوم شخصيٍّ لأفراد له ذهنياً ولا خارجاً.

وبالجملة ليس بكلّي بل هو جزئيّ حقيقيّ. وتشخصه عين مفهومه، وسلب المثل عنه إنّما هو بالمناسبة، كما نقول: ليس له ما نسبته إليه كنسبة زيد إلى عمرو في الإنسانيّة. فالسلب وارد على نفس مفهوم المثل لا على وجوده فقط، أي لا يتصوّر له مثل، لا أنَّ هناك مثلاً متصوّراً غير موجود.

ويظهر ممّا ذكرنا جواب مغالطةٍ على وجود شريك الباري.

تقريرها: شريك الباري عبارة عمّا يشارك الباري تعالى في النوع، وكلّ ما يشارك الباري في النوع يترتّب عليه لوازم ذلك النوع. ومن لوازمه وجوب الوجود خارجاً،



فيكون الشريك واجباً في الخارج لعين ماهيته، فيكون موجوداً، وهو المطلوب.

والجواب بمنع المقدمة الأولى وهي صغرى المغالطة؛ فإنه ليس هناك مفهوم من المفهومات ولا حقيقة من الحقائق يصدق عليها في نفس الأمر المشاركة المذكورة كما بيّناه في الدقيقة، والإيجاب يفترق إلى تحصيل موضوع ولو في الذهن يثبت له في حد ذاته المحمول، وإذا انتفى شرط الإيجاب كذبت الموجبة المذكورة.

قال: أصل - قد ثبت أن وجود الممكن من غيره، فحال إيجاده لا يكون موجوداً؛ لاستحالة إيجاد الموجود، فيكون معدوماً، فوجود الممكن مسبوق بعدمه. وهذا الوجود يسمى حدوثاً والموجود مُحدثاً، فكل ما سوى الواجب من الموجودات مُحدث.

أقول: لما فرغ من الصفات السلبية شرع في الثبوتية، وهي وإن كانت وجودية والوجود أشرف فتستحقّ التقديم، لكنه أخرها ليعلم من السلبيات استحالة مماثلته للجسمانيات، فلا يتصور أن صفاته كصفات غيره من الموجودات. وأيضاً متابعاً لقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾<sup>١</sup>

ولما كان من جملة الثبوتيات أنه تعالى قادر أصل هذا الأصل لاحتياجه إليه في إثبات القدرة له تعالى، وذكر فيه بحثين:

الأول: أن كل ما سوى الواجب مُحدث بالزمان؛ لأن كل ما سوى الواجب ممكن، وكل ممكن مُحدث، ينتج: كل ما سوى الواجب مُحدث.

أما الصغرى فلما تقدّم من أن الواجب ليس إلا واحداً، فتعيّن أن يكون ما سواه ممكناً.

وأما الكبرى فلأن الممكن - من حيث إنه ممكن - لا وجود له من ذاته، فوجوده من غيره. فحال إيجاد الغير له إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، لا جائز أن يكون موجوداً، وإلا لزم إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال. وأيضاً: يلزم أن يكون له وجود ليس من الغير، وهو خلاف الفرض. فتعيّن أن يكون معدوماً، فيكون حادثاً، إذ لا نعني

بالحدوث إلا مسبوقية الوجود بالعدم. وهذا الدليل يدل على حدوث كل ما عدا الواجب، جسمًا كان أو عرضاً أو مجرداً؛ لشمول الإمكان لكل واحد منها، وإنما قيّدنا الحدوث بالزماني؛ لأنّ الحدوث يقال على معنيين:

أحدهما: زماني، وهو كون الوجود مسبقاً بالعدم سبباً لا يجتمع السابق مع المسبوق، بأن يكون العدم في زمان، والوجود في زمان آخر بعده.

وثانيهما: ذاتي، وهو كون الوجود مسبقاً بالغير، وهو لا ينافي القدم الزماني. وبيانه: أنّ الممكن لمّا لم يكن وجوده من ذاته بل من غيره فكان - بالنظر إلى ذاته - لا يستحقّ الوجود، وإنما يحصل له الوجود بالسبب المغاير لذاته. فيكون عدم استحقاق الوجود حاصلًا له من ذاته واستحقاق الوجود حاصلًا له من غيره، وما بالذات أسبق ممّا بالغير، فيكون عدم استحقاق الوجود سابقاً على الوجود المعني بالحدوث الذاتي. وفي قول المصنّف: « وهذا الوجود يسمّى حدوثاً » تسامح؛ لأنّ الحدوث كيفية الوجود، والوجود متقدّم عليها تقدّم الموصوف على الصفة، فلا يكون نفسه.

قال: واستحالة حوادث لا إلى أول - كما يقوله الفلسفي - لا يحتاج إلى بيان طائل بعد ثبوت إمكانها المقتضي لحدوثها.

أقول: هذا هو البحث الثاني في هذا الأصل. واعلم أنّ الفلاسفة لمّا قالوا بقدّم العالم جوّزوا تحقّق حوادث لا إلى أول قبل كلّ حادث حادث وهكذا إلى غير النهاية؛ وذلك لأنّهم يشترطون في بطلان التسلسل اجتماع أفرادها في الوجود الخارجي، وترتيبها أحد الترتيبين: إمّا الطبيعي أو الوضعي، فلذلك جوّزوا حوادث لا إلى أول؛ لأنّها وإن كانت مترتبة لكن لا تجتمع أجزاؤها في الوجود<sup>١</sup>. والمتكلّمون منعوا من ذلك، ولهم على إبطال

١- لا بأس بذكر علّة ذهاب الفلاسفة إلى القول بقدّم العالم، ثمّ بيان ما يترتب عليه من القول بتحقّق حوادث لا إلى أول.

قال المحقّق الطوسي في تلخيص المحصل: إنّ إثبات القادرية لله تعالى مبني على حدوث العالم وإبطال حوادث لا إلى أول. ثمّ قال: واعلم أنّ القادر هو الذي يصحّ أن يصدر عنه الفعل وأن لا يصدر، وهذه الصّحّة هي القدرة. وإنّما يترجّح أحد الطرفين على الآخر بانضياق وجود الإرادة أو عدمها إلى القدرة. والفلاسفة لا ينكرون ذلك، إنّما الخلاف في الفعل مع

ذلك دلائل أشار المصنّف إلى أمتها.

وتقريره أن يقال: مجموع هذه الحوادث التي لا نهاية لها - من حيث مجموعيته - ممكن، وكلّ ممكن عدّمه سابق على وجوده. ينتج: مجموع هذه الحوادث التي لا نهاية لها من حيث مجموعيته عدّمه سابق على وجوده.

أما الصغرى فلأنّ المجموع متوقّف على أجزائه، وأجزاؤه غيره. وكلّ متوقّف على غيره فهو ممكن.

وأما الكبرى فلأنّ إمكانه مقتضى لحدوثه. أمّا أولاً فلما تقدّم، وأمّا ثانياً فلأنّ إمكانه الذاتي لذاته، ووجوده مقتضى علّة خارجة عن ذاته، وما بالذات أقدم ممّا بالغير، فوجوده مسبوق بلا وجوده، وإمكانه يقتضي أن لا وجود له من حيث هو، ولازم اللازم لازم، فلا وجوده من حيث هو مقتضى ذاته، ولا وجوده عبارة عن عدّمه. وإذا كان المجموع - من حيث هو مجموع - مسبقاً بعدّمه كان منقطعاً، إذ أفراده متتابعة شيء بعد شيء. فإذا انتهى بها الحال إلى أن لا يكون شيء منها وجود فقد انقطع تتالي الأفراد عند ذلك الجزء الذي انتهى الموجود عنده، وقد فرض ذاهباً إلى غير نهاية، وهذا خلف.

قال: مقدّمة - كلّ مؤثر إمّا أن يكون أثره تابعاً للقدرة والداعي أو لا يكون، بل يكون مقتضى ذاته. والأوّل يسمّى قادراً، والثاني يسمّى موجباً. وأثر القادر مسبوق

اجتماع القدرة والإرادة، هل يمكن مقارنة حصولها معها أو لا يمكن بل إنّما يحصل بعد ذلك؟ والفلاسفة ذهبوا إلى أنّه مع اجتماع القدرة والإرادة يجب حصول الفعل. ولقولهم بأزلية العلم والقدرة، وكون الإرادة علماً خاصاً حكموا بقدّم العالم. تلخيص المحصل: ٢٦٩.

ولازم هذا القول جواز تحقّق حوادث لا إلى أوّل، ويلزم التسلسل حيث إنّ عبارة عن وجود ما لا يتناهي، ولأجل الفرار من هذا الالتزام شرطوا - بطلان التسلسل - حصول أمرين: الأوّل: أن يكون آحاده موجودة معاً. الثاني: الترتيب بين الآحاد، إمّا الترتيب الوضعي كما في الأجسام والمقادير، أو الترتيب الطبيعي كما في العلل والمعلولات، وكلّ ما لا يجتمع فيه هذان الأمران لم يحكموا ببطلانه، وجوّزوا عدم تناهيه، وإن حصل فيه أحدهما دون الآخر. وجوّزوا عدم التناهي في الحركات الفلكيّة وإن كانت ذات أجزاء مترتبة، لعدم اجتماع أجزائها في الوجود. وكذا النفس، وجوّزوا عدم تناهيها لعدم الترتيب لكلا معنييه. والحوادث الغير المتناهية لا إشكال فيها: إذ لم تكن أجزاؤها مجتمعة في الوجود.

إرشاد الطالبين: ١٦٧.

بالعدم ؛ لأنّ الداعي لا يدعو إلّا إلى معدوم . وأثر الموجب يقارنه في الزمان ؛ إذ لو تأخّر عنه لكان وجوده في زمان دون آخر . فإن لم يتوقّف على أمر غير ما فرض مؤثراً كان ترجيحاً من غير مرجح ، وإن توقّف لم يكن المؤثر تاماً وقد فرض تاماً ، هذا خلف .

أقول : هذه مقدّمة يفتقر إليها في إثبات قدرته تعالى ، وفيها بحثان :  
 الأول : إنّ الفاعل إمّا أن يكون موجباً أو مختاراً على سبيل الانفصال الحقيقي ؛ لأنّه إمّا أن يكون بحيث يصحّ منه الفعل والترك أولاً . والأوّل المختار ، والثاني الموجب .  
 وبيانه : أنّ الفاعل إمّا أن يكون فعله تابعاً لقصده وداعيه أولاً يكون ، بل لقاسرٍ أو لطبع المحلّ . والأوّل المختار ، والثاني الموجب . وليعتبر العاقل من نفسه الفرق بين حركته على وجه الأرض في مصالحه ومهمّاته ، وبين حركته حال إلقائه من شاهق وحركات نبضه ، فإنّه يجد من نفسه في الأوّل بحيث يمكنه الفعل ويمكنه الترك ويترجّح أحدهما بانضياف ميل جازم منه إلى وقوعه ، وذلك الميل تابع لتصور جلب نفع أو دفع ضرر . وفي الثاني يجد من نفسه بحيث لا يقدر على أن لا تصدر منه الحركة ، حتّى لو أراد عدمها وجزم به لم يؤثر ذلك شيئاً ، فهذا فرق بين الموجب والمختار .

الثاني : أنّ فعل المختار حادث وفعل الموجب لا يتخلّف عنه . والأوّل هو المعركة العظيمة بين الحكماء والمتكلّمين ؛ لأنّه قد اشتهر عند الحكماء عدم القول باختيار الصانع ، لقولهم بقَدَم العالم المستلزم لايجاب الفاعل .

والمتأخرون نقلوا خلاف هذا المشهور وقالوا : إنّ المحقّقين من الحكماء يقولون باختيار الصانع . بل إنّما محلّ النزاع بينهم أنّ فعل المختار هل يجوز تأخّره عنه أم لا ؟ فالحكماء قالوا : لا يجوز . وفسّروا المختار بأنّه الفاعل بقدرة وإرادة ، فإذا انضمت الداعية إلى القدرة يجب أن يكون الفعل معها بالزمان ؛ لأنّ الفاعل مع الداعي يصير علّة تامّة ، والعلّة التامّة لا يتأخّر معلولها عنها ، وقدرة الله تعالى وإرادته قديمتان ، فوجب عندهم قَدَم العالم .

وأما المتكلمون فإن أكثرهم جوّزوا تخلف الأثر عن مجموع القدرة والداعي، بل أوجبوه؛ لإحالتهم الداعي إلى موجود، فلذلك أوجبوا حدوث العالم. واستدلّ المصنّف على أنّ فعل المختار لا بدّ أن يكون حادثاً زمانياً بأنّه لو لم يكن متأخراً عنه لكان موجوداً معه لا يتخلف عنه، فيلزم دعوة الداعي إلى إيجاد الموجود وقصد القاصد إلى تحصيل الحاصل، وهو ضروريّ الاستحالة. واستدلّ على أنّ فعل الموجب يجب مقارنته، بأنّه لولاه لكان وجوده فيما بعد إمّا أن لا يتوقّف على أمر آخر غير ما فرضناه أولاً أو يتوقّف. والأوّل يلزم منه الترجيح بغير مرجّح، والثاني يلزم منه أن لا يكون ما فرضناه أولاً فاعلاً تامّاً، والفرض أنّه تامّ، هذا خلف.

قال: نتيجة - الواجب المؤثر في الممكنات قادر؛ إذ لو كان موجباً لكانت الممكنات قديمة؛ لما عرفت. واللازم باطل؛ لما تقدّم، فالملزوم مثله. أقول: النتيجة هي القول اللازم عن القياس لذاته. ولم يسبق هنا قياس هذه نتيجته، لكن لما ذكر الأصلين السابقين - وهما العمدّة في الدليل على كون المؤثر قادراً - سمّي صورة القياس وبيان ملازماته ونفي تاليه نتيجة على سبيل المجاز. وأشار إلى توجيه الدليل بما تقريره أن تقول: الواجب تعالى قادر؛ لأنّه لولاه لكان موجباً، ولو كان موجباً لزم قدم العالم. ينتج: لو لم يكن قادراً لزم قدم العالم، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

→

المتكلمين - أن الفلاسفة قائلون بإيجاب الله تعالى بالمعنى المذكور، والمحققون ينفون صحّة هذا النقل عنهم. ويقولون: بأنهم يقولون باختياره تعالى. وقد حقّق المحقّق الطوسي موضع الخلاف بين الفريقين في تصانيفه، وقال: إنّ الحكماء يقولون: كلّ فاعل فعل بإرادة مختار، سواء قارنته فعله في زمانه أو تأخّر عنه. وموضع الخلاف بين الحكماء والمتكلمين في الداعي، وذلك لأنّ الحكماء يجوزون تعلّق الداعي بالموجود، ومع انضمامه إلى القدرة يجب وقوع الفعل، وحيث إنّ القدرة والداعي أرلّيان فالفعل أرلّي، فمن ثمّ قالوا بقدم العالم. والمتكلمون يقولون: إنّّه لا يدعو إلّا إلى معدوم ليصدر عن الفاعل وجوده بعد الداعي بالزمان أو تقدير الزمان. ويقولون: إنّ هذا الحكم ضروريّ؛ إذ لو دعا إلى الموجود لزم تحصيل الحاصل، وهو محال. إرشاد الطالبين: ١٨٣.

أما الملازمة الأولى فلما تقدّم من الحصر في القادر والموجب في المقدّمة السابقة .  
وأما الملازمة الثانية فلأنّه لو كان موجباً فإمّا أن يتوقّف صدور العالم عنه على أمر  
غير ذاته أو لا يتوقّف . فإن توقّف فالموقوف عليه لا يكون حادثاً وإلاّ لزم التسلسل ،  
فتعيّن أن لا يتوقّف على شرط أو يتوقّف على شرط قديم . وهما يستلزمان قدم العالم  
لقدمه تعالى ووجوب الأثر للمؤثر الموجب ، كما ذكر في المقدّمة السابقة .  
وأما بطلان اللازم فقد تقدّم . وهذا الدليل مبنيّ على حدوث العالم ، وقد أورد  
الحكماء عليه إیرادات .

فتقريره على وجه لا يتوقّف على حدوث العالم أولى ، بأن نقول : الواجب مختار ؛  
لأنّه لو كان موجباً لكان إمّا أن يتوقّف تأثيره في حدوث العالم على شرط غير ذاته أو لا .  
فإن لم يتوقّف يلزم قدم الحوادث الزمانيّة ، وهو باطل بالضرورة . وإن توقّف فإن كان  
الشرط قديماً لزم المحذور المذكور آنفاً . وإن كان حادثاً يلزم القول بحدوث لا أوّل لها ،  
وقد تقدّم بطلانه . فثبت اختياره تعالى من غير احتياج إلى إثبات حدوث العالم .  
ثمّ نقول : قد ثبت أن فعل المختار يحدث بالزمان ، فيكون العالم محدثاً محدثاً  
زمانياً ، فثبت حدوث العالم والاختيار سالكين عمّا ذكرناه من الاعتراضات .

قال : إلزام - الواجب عند الفلاسفة موجب لذاته ، وكلّ موجب لذاته لا ينفك أثره  
عنه<sup>١</sup> ، فيلزمهم أنّه إذا عُدِم شيء في العالم ، أن يُعَدَم الواجب ؛ لأنّ عدم ذلك الشيء إمّا  
لعدم شرطه أو لعدم جزء علته . والكلام في عدمهما كالكلام فيه حتّى ينتهي إلى  
الواجب ؛ لأنّ الموجودات بأسرها تنتهي في سلسلة الحاجة إلى الواجب ، فيلزم انتهاء  
عدم ذلك الشيء المفروض إلى الواجب لذاته . وليس لهم بحمد الله عن هذا الإلزام  
مفرّ .

أقول : هذا دليل آخر على الاختيار وسمّاه إلزاماً دون الأوّل : لأنّ اللازم من هذا -

١- قالت الفلاسفة : إنّ الواجب لذاته واجب من جميع جهاته . وذلك يقتضي كون الواجب واجباً من جهة الفاعليّة  
فيكون فعله قديماً لعدم انفكاك أثره عنه . تلخيص المحصل : ١٠٢ . ولازم هذا القول انعدام الواجب بانعدام أي شيء في العالم  
لأنّ عدمه على هذا يستند إلى عدم فاعله ، وهو كما ترى .

وهو انعدام الواجب عند انعدام حادث من الحوادث - محال عند الكل<sup>١</sup>. واللازم في الأول - وهو قدّم العالم غير محال - عند الفلاسفة، فلهذا ألزمهم المحال لو قالوا بالإيجاب، بخلاف الأول.

وتقرير الإلزام أن نقول: لو كان الله تعالى موجباً لذاته لزم من عدم أي شيء فرض في العالم عدم الواجب. لكن اللازم باطل اتفاقاً، فكذا الملزوم.

بيان الملازمة يتمّ بمقدّمات لا يختلفون في حقيقتها:

الأولى: أن الواجب عندهم موجب لذاته، كما هو المشهور في النقل عنهم، وأن جميع الموجودات تنتهي في سلسلة الحاجة إليه.

الثانية: أن العلة التامة عندهم عبارة عن جميع ما يتوقّف عليه التأثير من حصول الشرائط وارتفاع الموانع، وأنه متى حصلت وجب وجود المعلول.

الثالثة: أن عدم المعلول يستند إلى عدم علته أو جزء علته أو شرط علته.

إذا تقرّرت هذه المقدمات فنقول: إذا عديم شيء ما من العالم فعدمه إمّا لعدم علته القريبة، أو لعدم جزئها، أو لعدم شرطها. وننقل الكلام حينئذ إلى عدم تلك العلة وجزئها وشرطها ونقول: عدمها إمّا لعدم علتها أو لعدم جزئها أو لعدم شرطها، وهكذا حتّى ينتهي الكلام إلى العلة الأولى. فيلزم عدم الواجب لذاته، هذا خلف. وليس لهم عن هذا الإلزام مفرّاً إلا أن يقولوا بعدم صدق واحدة من هذه المقدمات، والفرض أنهم لم يقولوا بعدم شيء من ذلك، فيتمّ الإلزام وهو المطلوب.

قال: نقض - قالت الفلاسفة: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد<sup>١</sup>. وكلّ شبهة لهم على هذه الدعوى في غاية الركاسة. ولذلك<sup>٢</sup> قالوا: لا يصدر عن الباري تعالى بلا واسطة إلا

١- قال المحقّق الطوسي في تلخيص المحصل: العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا، خلافاً للفلاسفة والمعتزلة. احتجّوا بأن مفهوم كونه مصدراً لأحد المعلولين، غير مفهوم كونه مصدراً للآخر، فالمفهومان المتبايران إن كانا داخلين في ماهية المصدر لم يكن المصدر مفرداً بل يكون مركّباً. وإن كانا خارجين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالقوله في الأول، فيفضي إلى التسلسل. والجواب: أن مؤثريّة الشيء في الشيء ليست أمراً ثبوتياً، وإذا كان كذلك بطل قولهم. تلخيص المحصل: ٢٣٧.

٢- الفصول النصيرية: وكذلك.

## عقل واحد<sup>١</sup>

أقول: النقض في اصطلاح المناظرين يقال على معنيين: إجمالي وتفصيلي. فالإجمالي هو تخلف الحكم المدعى بثبوته نفيًا أو إثباتًا عن دليل المعلل. والتفصيلي هو منع مقدّمة من مقدّمات الدليل. ويقال مجازاً على مطلق المنع الخالي عن السند. ويمكن حمل كلام المصنّف على كلّ واحد منها كما يجي.

إذا عرفت هذا فنقول: قالت الفلاسفة: الباري تعالى واحد حقاً من جميع الجهات والاعتبارات، وكلّ واحد حقاً لا يصدر عنه إلّا واحد فالباري لا يصدر عنه إلّا واحد، وذلك الواحد هو العقل، فالصادر عن الباري بلا واسطة ليس إلّا العقل.

فهنا دَعَوِيَان:

الأولى: أنّه واحد حقاً، وهذا تقدّم بيانه. وأنّ كلّ واحد حقاً لا يصدر عنه أكثر من واحد. ولهم على هذه الدعوى شبه، أشهرها وأمتنها هو أنّ الواحد حقاً لو صدر عنه أكثر من واحد لكان لكلّ مصدرية تغاير مصدرية الآخر، بدليل تصوّر إحداهما حال الغفلة عن الأخرى، والمصدريتان ثبوتيتان: (لأنّهما نقيضتان للا مصدرية العدمي)<sup>٢</sup> ونقيض العدمي ثبوتي. فالمصدريتان إن دخلتا أو إحداهما في ماهية ذلك الواحد لزم التركيب فيه، وهو خلاف الفرض، وإن خَرَجتا أو إحداهما لزم التسلسل: لأنّ ذلك الخارج معلول أيضاً، فننقل الكلام إليه ويلزم ما قلناه.

والجواب بالنقض إجمالاً بالصدور الواحد، فإنّه أمر ثبوتي يلزم من دخوله التركيب ومن خروجه التسلسل. وتفصيلاً بمنع لزوم التسلسل على تقدير الخروج، فإنّ المصدرية من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها خارجاً؛ لأنّها من قبيل الإضافات. وهي ليست بمتحققة خارجاً عندنا وإلّا لزم التسلسل، فحينئذ نختر أن المصدرية خارجة ولا يلزم التسلسل؛ لعدم احتياج ذلك الأمر الاعتباري إلى علّة.

١- واعلم أنّ أكثر الفلاسفة ذهبوا إلى أنّ المعلول الأول هو العقل الأول، وهو موجود مجرّد عن الأجسام والمواد في ذاته وتأثيره معاً. ثمّ إنّ ذلك العقل يصدر عنه عقل وفلك لتكثّر باعتبار كثرة جهاته الحاصلة من ذاته ومن فاعله. ثمّ يصدر من العقل الثاني عقل ثالث وفلك ثان، وهكذا إلى أن ينتهي إلى العقل الآخر وهو المسمّى بالعقل الفعّال. كشف المراد: ١٣٦.

٢- ما بين القوسين في «خ» «ن»: لأنّهما نقيضتا المصدرية، العدمي.



الثانية: أن الصادر عنه أولاً بلا واسطة هو العقل، وبيان هذه الدعوى موقوف على تصور أقسام الممكن.

قالوا: الموجود الممكن إما أن يفتقر إلى موضوع أو لا. والمراد بالموضوع هو المحل المقوم لما يحل فيه. فإن كان الأول فهو العرض، وإن كان الثاني فهو الجوهر. فإما أن يكون محلاً، أو حالاً، أو مركباً منهما، أو ليس واحداً من الثلاثة. فإن كان محلاً فهو المادة، وإن كان حالاً فهو الصورة، وإن كان مركباً منهما فهو الجسم، وإن لم يكن واحداً من الثلاثة فهو المجرد. فإن افتقر في كمالاته إلى البدن فهو النفس وإن لم يفتقر فهو العقل. إذا تقرر هذا قالوا: لا يجوز أن يكون الصادر الأول عنه عرضاً؛ لأن العرض مفتقر إلى الموضوع فهو يستدعي سبقيته. فلو كان هو الأول لتقدم على محله. ولا مادة؛ وإلا لكانت صالحة للتأثير، لكن المادة لا تصلح؛ لأنها قابلة والفاعل لا يكون قابلاً. ولا صورة؛ لأنها مفتقرة في فاعليتها إلى المادة فلا تكون سابقة عليها. ولا جسم؛ لتركيبه، فيكون الصادر اثنين لا واحد. ولا نفساً؛ لأنها تتوقف في فعلها على الآلة، فتستدعي سبقيتها. فلم يبق إلا العقل، وهو المطلوب. هذا تقرير ما قالوه<sup>١</sup>، وقد عرفت ضعف مبناه.

مركز تحقيق مكتبة علوم اسلامی

١- استدلوا على إثبات الجواهر المجردة التي هي المقول بوجوه: الأول: قالوا: إن الله تعالى واحد فلا يكون علّة للمتكثر، فيكون الصادر عنه واحداً، فلا يخلو إما أن يكون جسماً أو مادة أو صورة، أو نفساً أو عرضاً أو عقلاً، والأقسام كلها باطلة سوى الأخير.

أما الأول: فلأن كل جسم مركب من المادة والصورة. وقد بينا أن المعلول الأول واحد. أما الثاني: فلأن المادة هي الجوهر القابل، فلا تصلح للفاعلية؛ لأن نسبة القول نسبة الإمكان، ونسبة الفاعل نسبة الوجوب، ويستحيل أن تكون نسبة الشيء الواحد إلى الواحد نسبة إمكان ووجوب. أما الثالث: فلأن الصورة مفتقرة في فاعليتها وتأثيرها إلى المادة، لأنها إنما تؤثر إذا كانت موجودة مشخصة. وإنما تكون كذلك إذا كانت مقارنة للمادة. فلو كانت الصورة هي المعلول الأول السابق على غيره لكانت مستغنية في عليتها عن المادة، وهو محال.

أما الرابع: فلأن النفس إنما تفعل بواسطة البدن، فلو كانت هي المعلول الأول لكانت علّة لما بعدها من الأجسام، فتكون مستغنية في فعلها عن البدن فلا تكون نفساً بل عقلاً، وهو محال.

أما الخامس: فلأن العرض محتاج في وجوده إلى الجوهر، فلو كان المعلول الأول عرضاً لكان علّة للجواهر كلها، فيكون السابق مشروطاً باللاحق في وجوده، وهو باطل بالضرورة.

قال العلامة: إذا عرفت هذا الدليل فنقول بعد تسليم أصوله: إنه إنما يلزم لو كان المؤثر موجباً، وأما إذا كان مختاراً فلا، فإن المختار تتمدد آثاره وأفعاله. وسبأتي الدليل على أنه مختار. كشف المراد: ١٣٦.

قال: والعقل فيه كثرة، هي: الوجوب والإمكان، وتعقل الواجب وتعقل ذاته؛ ولذلك صدر عنه عقل آخر، ونفس، وفلك مركب من الهيولى والصورة. ويلزمهم أن أي موجودين فرضاً في العالم كان أحدهما علّة للآخر بواسطة أو غيرها. وأيضاً: التكثرات التي في العقل الأول إن كانت موجودة صادرة عن الباري تعالى، لزم صدورهما عن الواحد، وإن صدرت عن غيره لزم تعدد الواجب، وإن لم تكن موجودة لم يكن تأثيرها في الموجودات معقولاً.

أقول: هذا تتمّة كلامه فيما نقل عن الحكماء وما يلزمهم من المحال.

وبيانه: أنهم إنما قالوا: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» على تقدير الوحدة المحضة، ولم يمكن فرض كثرة في الفاعل. وأما إذا أمكن فرض كثرة فإنه يجوز صدور الأمور المتكثرة حينئذٍ منه كما في العقل الأول؛ فإنه واحد في ذاته لكن عرض له أمور بالنسبة إلى اعتبار ماهيته عند وجوده، فله ماهية ووجود صادر عن المبدأ. فمن حيث نسبة وجوده إلى ذاته يعرض له الإمكان. ومن حيث نسبته إلى مبدئه يعرض له الوجوب الغيري، وهو أيضاً يعقل المبدأ ويعقل ذاته لتجرده، فله ستة أشياء: ماهية، وإمكان، ووجود، ووجوب، وتعقل لذاته، وتعقل لمبدئه. ثلاثة بالنسبة إلى ذاته هي: الهوية والإمكان والتعقل لذاته. وثلاثة بالنسبة إلى المبدأ وهي: الوجود والوجوب وتعقل المبدأ. فلما تكثر اعتباراته تكثر الموجودات؛ فباعتبار وجوده يصير مبدأ لعقل آخر، وباعتبار تعقله للمبدأ ووجوبه يصير علّة لنفس، ومن حيث إن له هوية وإمكاناً وتعقلاً لذاته يصير مبدأ لفلك. ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك آخر ونفس له. وهكذا إلى العقل العاشر المسمى «العقل الفعال»، وهو المؤثر في عالم الكون والفساد، وصورة الجسميّة والنوعيّة، ثم المركّبات المعدنيّة والنباتيّة والحيوانيّة.

قال المصنّف رحمه الله: «ويلزمهم أن أي موجودين فرضاً في العالم أن يكون أحدهما علّة للآخر بواسطة أو غيرها»؛ وذلك لأنّه لا يجوز صدورهما معاً عن علّة

١- الفصول التصيرية: فرضنا.

٢- الفصول التصيرية بزيادة: إن.

واحدة بل أحدهما، والآخر إما أن يكون صادراً عن المعلول أو عن العلة المفروضة بشرط المعلول ؛ لاستحالة صدوره عنها باستقلالها، وإلا لصدر عن الواحد اثنان وهو باطل . وعلى التقديرين يلزم أن يكون أحدهما بالنسبة إلى الآخر إما علة أو جزء علة أو شرط علة، فيلزم حينئذ من عدم أحدهما عدم الآخر ضرورة؛ إذ يلزم من عدم العلة أو جزئها أو شرطها عدم المعلول وبالعكس، إذ عدم المعلول دليل على عدم علته أو جزئها أو شرطها . وأيضاً: يلزمهم بطريق النقض الإجمالي وتقريره أن نقول: إن دليلكم لو صح بجميع مقدّماته لكان عندنا ما يطله . وهو أن التكرّرات المفروضة في العقل الأوّل إما أن تكون أموراً وجوديّة في الخارج أو عدميّة فيه، فإن كان الأوّل فإما أن تكون صادرة عن الواجب الواحد حقّاً أو عن غيره . والأوّل مناقض لقولكم: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» . والثاني يلزم منه تعدّد الواجب . وإن كان الثاني لم يكن تأثيرها في الموجودات الخارجيّة معقولاً وهو المطلوب .

وفي الإلزام الأوّل نظر؛ فإنّ لهم أن يقولوا: إنهما صادران عن علة واحدة، لكنّ كلّ منهما باعتبار، كما قلناه في العقل الأوّل . وصدور العقل الثاني والنفس والفلك كلّ واحد باعتبار . فلا يتمّ هذا الإلزام إلا بإبطال صلاحية تلك الاعتبارات لمبدئيّة التأثير . نعم، الإلزام الثاني متّجه .

قال: أصل - قد ثبت أنّ فعل الباري سبحانه، تبع لداعيه . وكلّ من كان كذلك كان عالماً ؛ لأنّ الداعي هو الشعور بمصلحة الإيجاد أو الترك . أقول: لما فرغ من إثبات كونه تعالى قادراً شرع في إثبات كونه عالماً . والمراد من كونه عالماً هو ظهور الأشياء له وانكشافها بحيث لا يعزّب عنه منها شيء . واستدلّ المصنّف على ذلك بأنّه تعالى مختار، وكلّ مختار عالم . ينتج: أنّه عالم . أمّا الصغرى فقد تقدّمت . وأمّا الكبرى فلأنّ المختار هو الذي فعله تبع لداعيه . والداعي هو الشعور بما في الفعل أو الترك من المصلحة الباعث ذلك على الإيجاد أو الترك . ولأنّه تعالى فعّل الأفعال المحكّمة المتّقنة أي المشتملة على الخواصّ الغريبة والفوائد الغزيرة، وكلّ من كان كذلك فهو عالم . أمّا الصغرى فظاهرة لمن نظر في تشريح العالمين : الفلكيّ

والعُنصريّ، وأمّا الكبرى فبديهيّة.

قال: ويجب أن يكون عالماً بكلّ الممكنات، قادراً على كلّها؛ لأنّ تعلق علمه تعالى وقدرته ببعض الأشياء دون بعض تخصيص من غير مخصّص.

أقول: لما أثبت كونه تعالى عالماً وقادراً في الجملة شرع في إثبات عمومهما لكلّ معلوم ومقدور. وبيانه أنّه كلّما ثبت كونه عالماً بشيء وقادراً عليه، وجب كونه عالماً بكلّ الأشياء قادراً على كلّها، لكنّ المقدّم حقّ وكذا التالي. أمّا حقّيّة المقدّم فقد تقدّمت. وأمّا الشرطيّة فلأنّ المقتضي لكونه عالماً وقادراً هو ذاته؛ لاستحالة افتقاره إلى أمر مغاير لذاته وإلّا لزم إمكانه. وذاته متساوية النسبة إلى كلّ شيء لتجرّدها، فلو لم يعلم الكلّ ويقدر عليه لزم التخصيص بغير مخصّص، هذا خلف.

واعلم أنّ معلومه تعالى أعمّ من مقدوره وإن كانا معاً غير متناهيين، فإنّ معلومه يكون واجباً وممكناً وممتنعاً لتساوي كلّها في صحّة المعلوميّة. فهو تعالى يعلمها كلّها على ما هي عليه، أي الواجب واجباً والممكن ممكناً والممتنع ممتنعاً والكلّي كلياً والجزئيّ جزئياً. وأمّا مقدوره فلا يكون إلّا ممكناً؛ لاستحالة كون الواجب والممتنع مقدورين، إذ أثر القدرة في إيجاد المعدوم وإعدام الموجود، وذلك غير متصوّر في الواجب والممتنع، وحينئذ لا وجه لتخصيص المصنّف العلم بالممكنات.

قال: نقض وجواب شبهة - قالت الفلاسفة: الباري تعالى لا يعلم الجزئيّ الزمانيّ، وإلّا لزم كونه تعالى محلاً للحوادث؛ لأنّ العلم هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم. فلو فرض علمه بالجزئيّ الزمانيّ على وجه يتغيّر، ثمّ تغيّر، فإن بقيت الصورة كما كانت كان جهلاً، وإلّا كانت ذاته تعالى محلاً للصور المتغيرة بحسب تغيّر الجزئيات.

أقول: ذهبت الفلاسفة إلى أنّه تعالى لا يعلم الجزئيّ الزمانيّ، من حيث أنّه جزئيّ زمانيّ يتغيّر، بل يعلمه على وجه كلّّي، كما يعلم أنّ كسوفاً جزئياً يعرض في أوّل الحمل مثلاً، ثمّ ربّما وقع هذا الكسوف ولم يكن عند العاقل له إحاطة بالوقوع أم لا<sup>١</sup>.

واستدلوا على ذلك بأنه لو علمه على الوجه الزماني المتغير كما إذا علم وجود زيد الآن في الدار، فعند خروجه منها إن بقي العلم بكونه في الدار كان جهلاً، لعدم مطابقة العلم للمعلوم. وإن زال ذلك العلم وحصل العلم بخروجه لزم حصول علم لم يكن حاصلًا أولاً، فيحل في ذاته علوم حادثة بحسب تجدد المعلومات، وأيضاً: يلزم التغير في صفاته الذاتية المستلزم ذلك لتغير الذات المقدسة، وكلاهما عليه تعالى محالان.

والحاصل: أنه لو علم الجزئي الزماني على وجه يتغير، لزم إما نسبة الجهل إليه تعالى، أو كونه محلاً للحوادث، أو تغير ذاته. واللوازم بأسرها باطلة اتفاقاً، فكذا الملزوم<sup>١</sup>.

وذهب المسلمون كافة إلى كونه عالماً بالجزئيات الزمانية، مستدلين بما تقدم من كونه عالماً بكل ما يصح أن يكون معلوماً الذي من جملته هذه الجزئيات. وما ذكره الفلاسفة غير صالح لعدم تعلق العلم بها، لما يأتي من جواب شبهتهم.

قال: وهذا الكلام يناقض قولهم: إن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، وإن ذات الباري تعالى علّة لجميع الممكنات، وإنه تعالى يعلم ذاته. والعجب أنهم مع دعواهم الذكاء، كيف غفلوا عن هذا التناقض؟ فهم بين أمور خمسة: إما أن يُثبتوا للجزئيات الزمانية علّة لا تنتهي في السلسلة إلى العلّة الأولى، أو لم يجعلوا العلم بالعلّة موجباً

١- قال القوشجي في «شرح العقائد»: من الفلاسفة من قال: إن الله تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة؛ لأنه إذا علم مثلاً أن زيداً في الدار الآن، ثم خرج عنها، فإما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار، أو يبقى ذلك العلم بحاله. والأول يوجب التغير في ذاته، والثاني يوجب الجهل، وكلاهما نقص يجب تنزيه الله عنه. شرح العقائد للقوشجي: ٣٣١. وقال العلامة في «كشف المراد»: عند قول المصنف: وتغير الإضافات ممكن. أقول: هذا جواب عن اعتراض الحكماء القائلين: ينبغي علمه تعالى بالجزئيات الزمانية. وتقرير الاعتراض أن العلم يجب تغيره عند تغير المعلوم وإلا لانتفت المطابقة، لكن الجزئيات الزمانية متغيرة، فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغير علمه تعالى، والتغير في علم الله تعالى محال. وتقرير الجواب أن التغير هذا إنما هو في الإضافات لا في الذات ولا في الصفات الحقيقية كالقدرة التي تتغير نسبتها وإضافتها إلى المقدور عند عدمه وإن لم يتغير في نفسها. وتغير الإضافات جائز لأنها أمور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج. كشف المراد: ٢٢٢.

وأورد المصنف في «إرشاد الطالبين» على هذا الجواب وقال: يلزم أن يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته، وهو باطل. بل الجواب أن جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد كل منها على ما هو عليه منكشف له. إرشاد الطالبين: ١٩٩.

للعلم بالمعلول، أو اعترفوا<sup>١</sup> بالعجز عن إثبات عالميته تعالى، أو لم يجعلوا العلم حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، أو جاوزوا<sup>٢</sup> كونه تعالى محلاً للحوادث. والجواب عن الشبهة: أنَّ ما ذكره إتما يلزم على تقدير كون علمه تعالى زائداً على ذاته، وأما إذا كان عين ذاته، ويتغاير بتغاير<sup>٣</sup> الاعتبار فلا يلزم تغير علمه تعالى؛ لأننا نعلم ضرورة أنَّ من علم متغيراً لم يلزم من تغيره تغير ذاته.

أقول: لما فرغ من تقرير شبهتهم شرع في إلزامهم التناقض أولاً، ثم الجواب عن شبهتهم ثانياً.

أما الأول فنقول: لا شك أنهم قرروا مقدمات يلزم من اعتقادها كونه عالماً بالجزئيات، وأوردوا شبهة تستلزم كونه غير عالم بالجزئيات، فيكون عالماً بها غير عالم بها وهو التناقض الصريح. أما المقدمات فأمور:

الأول: أنَّ العلم التام بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، واستدلوا على ذلك بأن العلم التام بالعلّة هو أن يعلم الماهية بذاتها ولوازمها ومغروضاها وما لها من ذاتها وما لها بالقياس إلى الغير، ولا شك أنَّ ذلك العلم بالعلّة يستلزم العلم بمعلولها، وهو ظاهر.

الثاني: أنَّ ذاته تعالى علّة لجميع الممكنات التي من جملتها الجزئي الزماني ولو بوسائط، ودليله تقدّم.

الثالث: أنَّه تعالى يعلم ذاته، ودليله أنَّ ذاته مفهوم يصح أن يكون معلوماً له تعالى، وكل ما صح أن يكون معلوماً له تعالى وجب كونه معلوماً له تعالى؛ لأن صفاته ذاتية كلما صحّت وجبت وإلا لم تكن ذاتية، هذا خلف. فلزم من هذه المقدمات لزوماً بيّناً كونه عالماً بالجزئيات وهو المطلوب.

وحيث اعتقدوا صحة شبهتهم لزم كونه غير عالم بها، وهو تناقض جامع لشرائطه. ولا خلاص لهم حينئذ عن هذا التناقض إلا بالالتزام بأحد أمور خمسة:

١- الفصول النصيرية: يعترفوا.

٢- الفصول النصيرية: يجاوزوا.

٣- الفصول النصيرية: ويتغير بحسب تغاير.

الأول: أن الجزئيات الزمانية لا تنتهي في سلسلة الحاجة إلى الواجب؛ لأنها إذا لم تكن معلولة له لم يلزم من علمه بذاته العلم بها، لكن هذا باطل لما قرروه واعتقدوه.

الثاني: أن يثبتوا انتهاءها في سلسلة الحاجة إليه، لكن لا يقولون بأن العلم التام بالعلّة موجب للعلم بالمعلول؛ لأنّه وإن كانت معلولة له<sup>١</sup>، لكن العلم بالعلّة لا يوجب العلم بالمعلول، لكنّه باطل لما قلناه.

الثالث: أن يعترفوا بالعجز عن إثبات كونه عالماً بذاته وبغيره، فإنّه لا يلزم حينئذٍ من انتهائها إليه وأن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول كونه عالماً بها؛ لأنّه غير عالم بذاته التي هي العلّة، لكنّه باطل لما سلّموه.

الرابع: أن لا يجعلوا العلم حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، فإنّهم إذا لم يقولوا بذلك لا يلزم حلول الصور في ذاته تعالى، فلم تتمّ شبهتهم فلم يلزمهم التناقض، لكنّهم يثبتوا ذلك، واستدلّوا عليه: بأننا ندرك أشياء لا تحقّق لها في الخارج، فلو لم تكن منطبعة في النفس كانت عدماً محضاً وثقلاً صرفاً، فتستحيل الإضافة إليها.

الخامس: أن يجوزوا كونه محلاً للحوادث؛ فإنّه مع تجويز ذلك لا يلزم من علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة محال، فيكون عالماً بها، فيكون موافقاً للمقدّمات المنقذّة، المستلزمة لكونه عالماً بالجزئيات، فلا يكون بين كلامهم تناقض؛ لأنّ التناقض اختلاف القضيتين لا توافق القضيتين، لكن يبتوا محالية كونه تعالى محلاً للحوادث، لما يلزم من حدوثه، فيلزمهم استحالة علمه بالجزئيات المستلزم للتناقض في كلامهم.

وأما الثاني فأجاب المتكلّمون عنها بوجوه:

الأول: جواب أبي هاشم<sup>٢</sup>: وهو أن علمه الأول بأنّ زيداً في الدار لم يزل ولم يتجدّد له علم آخر، ويلتزم بأنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد هو العلم بوجوده إذا وُجد.

١- «ح»: وإن كان عالماً بها.

٢- عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، ابن أبي علي الجبائي. المتكلّم، شيخ المعتزلة ومصنّف الكتب على مذاهبهم. له آراء انفرد بها، وتبعته فرقة سميت «البهشميّة». له مصنّفات منها: العدة في أصول الفقه. مات سنة: ٣٢١ هـ. تاريخ بغداد ٥٥: ١١، الأعلام للزركلي ٤: ٧.

الثاني: جواب محمود الخوارزمي<sup>١</sup>: وهو أن التغير في الصفة الذاتية إنما لا يجوز إذا كانت مطلقة، أما إذا كانت مشروطة بشرط فجاز التغير بحسب تغير ذلك الشرط. فإنه تعالى كان قادراً في الأزل على خلق العالم فلما خلقه زالت تلك القدرة وإن كانت ذاتية؛ وذلك لأن إيجاب الذات لتلك القدرة كان مشروطاً بعدم المقدور فلما وجد زالت تلك القدرة لزوال شرطها. فكذا هنا كان عالماً بكون زيد في الدار مشروطاً بعدم خروجه فلما خرج زال ذلك العلم.

الثالث: جواب أبي الحسين البصري<sup>٢</sup>: وهو أن علمه الأول لم يزل؛ لاستحالة زوال الصفة الذاتية، وتجدد له علم آخر لتجدد شرطه وهو وجود المعلوم.

الرابع: جواب بعض شيوخنا المتقدمين<sup>٣</sup> وقريب منه جواب المصنف، وهو: أن ما ذكره إنما يتم على تقدير كون علمه زائداً على ذاته وهو باطل كما يجيء، بل علمه عندنا نفس ذاته المقدسة. ويلزمه أن العلم مطلق الإضافة إلى المعلوم الذي لا يتغير، وإذا تغير المعلوم تتغير الإضافة الخاصة التي بينه وبين الذات، ولا يلزم من تغيرها تغير الذات؛ لعدم كون تلك الإضافة بخصوصيتها ذاتية أو لازمة. وأيضاً: فإننا نعلم ضرورة أن من علم متغيراً لم يلزم من تغيره تغير في ذاته.

قال: فائدة - الحي عند المتكلمين: كل موجود لا يستحيل أن يسقدر ويعلم. والبارى تعالى ثبت أنه قادر عالم، فوجب أن يكون حياً بالضرورة. أقول: هذه أيضاً من صفاته الشبوتية، فقال الحكماء: معنى أنه حي أنه الدراك الفاعل.

١- محمود بن أحمد بن محمد بن العباس بن أرسلان، أبو محمد الخوارزمي. فقيه شافعي من أهل خوارزم مولداً ووفاء، سمع الحديث بها، وصنف: الكافي في نظم الشافي. الأعلام للزركلي ٧: ١٨١.  
٢- أبو الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب. شيخ المعتزلة، والمتكلم على مذهبهم، وصاحب التصانيف الكلامية، منها: المعتمد، وتصفح الأدلة، وشرح الأصول الخمسة. سكن بغداد ومات بها سنة ٤٣٦ هـ. المعبر ٢: ٢٧٣. شذرات الذهب ٣: ٢٥٩.  
٣- لعله إشارة إلى ما أجاب به العلامة في «كشف المراد» عن اعتراض الحكماء القائلين بنفي علمه تعالى بالجزئيات الزمانية، بأن التغير إنما هو في الإضافات، لا في الذات ولا في الصفات الحقيقية، كالقدرة التي تتغير نسبتها وإضافتها إلى المقدور عند عدمه وإن لم تتغير في نفسها. وتغير الإضافات جائز لأنها أمور اعتبارية. كشف المراد: ٢٢٢.



وأما المتكلمون، فقالت الأشاعرة: إنَّ حياته تعالى صفة قديمة قائمة بذاته تعالى، يقتضي له صحَّة القدرة والعلم.

وقال أكثر المعتزلة: إنَّها حالة زائدة على ذاته، يقتضي لها صحَّة القدرة والعلم. واحتجَّ الفريقان على الزيادة بأنَّه لولاها لزم التخصيص بغير مخصَّص في إثبات القدرة والعلم له؛ لإشتراك الذوات في الذاتية.

وقال أبو الحسين البصريّ ومن تابعه من المحقِّقين: إنَّ معناه أنَّه لا يستحيل أن يقدر ويعلم؛ لما تقرَّر من استحالة كون صفاته تعالى زائدة على ذاته. ونفي الاستحالة لا يستلزم عدميَّة مفهومها، إذ معناه الإمكان العامّ الشامل للواجب والممكن، فلفظها سلب ومعناها إثبات.

إذا عرفت هذا ففي قول المصنّف: «الحيّ عند المتكلمين كلّ موجود لا يستحيل أن يقدر ويعلم» نظر، إذ ذاك مذهب أبي الحسين ومن تابعه لا غير، لما تلوّناه من النقل عن الأشاعرة والمعتزلة<sup>١</sup>.

قال: فائدة - علمه تعالى بأنَّ في الإيجاد أو الترك مصلحة يسمّى إرادة، وعلمه بالمدركات يسمّى إدراكاً، وعلمه بالمسموعات والمبصّرات يسمّى سمعاً وبصراً، فهو تعالى باعتبارها يسمّى مريداً<sup>٢</sup> ومذكراً وسميعاً وبصيراً. أقول: ذكر في هذه الفائدة صفاتٍ أربعاً ثبوتيةً له تعالى:

الأولى: كونه مريداً، ولا شكَّ أنَّ الواحد ممّا إذا علم أو ظنَّ أو توهم في فعلٍ ما من الأفعال مصلحةً من المصالح يجد من نفسه ميلاً وداعياً إلى تحصيل ذلك الفعل وإيجاده. وأيضاً: تقرَّر في العلوم الإلهية كون كلّ حركة اختيارية مسبوقة بالتصوّر الجزئيّ

١- قال المصنّف في شرحه على «تهج المسترشدين»: اتَّفَقَ العقلاء على وصفه تعالى بالحياة، واختلفوا في معنى ذلك، فذهب الذين يقولون بزيادة الصفات على ذاته - وهم جمهور المعتزلة والأشاعرة - إلى أنَّ له تعالى صفة ثبوتية زائدة على ذاته هي الحياة، لأجلها يصحُّ أن يقدر ويعلم. وذهب نفاة الصفات - وهم الحكماء وأبو الحسين البصريّ والمحقِّقون - إلى أنَّها صفة سلبية، ومعناها أنَّه لا يستحيل أن يقدر ويعلم. ولا شكَّ أنَّ هذا الوصف ثابت له تعالى ضرورة بعد ثبوت كونه تعالى قادراً وعالماً. والحكماء فسّروا الحيّ بأنَّه الإدراك والفعل. إرشاد الطالبيين: ٢٠٢.

٢- الفصول النصيرية بزيادة: وكارهاً.

والإرادة الجازمة والشوق وحركة العضلات، ولما استحال عليه تعالى الظن والوهم، وكان الميل الزائد والشوق من القوى الحيوانية لم يبق في حقه سوى العلم، فتكون إرادته هي علمه بأن في الإيجاد أو الترك مصلحة. هذا عند المحققين.

واستدلوا على ثبوت الإرادة له بهذا المعنى بأنه تعالى خصّص أفعاله بوقت دون آخر، وبصفة دون أخرى مع تساوي الأوقات والأحوال بالنسبة إليه وإلى القابل. فذلك المخصص ليس القدرة الذاتية؛ لتساوي نسبتها إلى الطرفين، ولا العلم المطلق؛ لكونه تابعاً للوقوع، ولا غير ذلك من الصفات، وهو ظاهر. فلم يبق إلا العلم الخاص باشتمال ذلك الفعل على المصلحة، وهو المطلوب.

وأثبتت الأشاعرة له تعالى صفة قديمة مغايرة للعلم قائمة بذاته تعالى. ويبطله استحالة قديم سواه، واستحالة صفة زائدة له على ذاته.

وقالت المعتزلة: إنه يريد بإرادة محدثة لا في محل<sup>١</sup>. ويبطل ذلك باستحالة عرض لا في محل ضرورة، وباستلزام التسلسل؛ إذ كل حادث يستدعي سببية إرادة فاعله المختار.

الثانية: كونه تعالى مدركاً؛ لقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْبَصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾<sup>٢</sup>.

تمدح بكونه مدركاً فيجب إثباته له.

الثالثة: كونه سمياً.

الرابعة: كونه بصيراً؛ لقوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾<sup>٣</sup>.

إذا عرفت هذا فنقول: لاشك أن المراد بالإدراك في الاصطلاح العلمي، هو اطلاع الحيوان على الأمور الخارجية بواسطة الحواس. وأنواعه خمسة: السمع والبصر، والشم،

١- اتفق المسلمون على أنه تعالى يريد، لكنهم اختلفوا في معناه. فأبو الحسين جعله نفس الداعي، على معنى أن علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد هو المخصص. وذهبت الأشعرية إلى إثبات أمر زائد على ذاته قديم، هو الإرادة. وقال أبو علي وأبو هاشم من المعتزلة: إن إرادته حادثة لا في محل. كشف المراد: ٢٢٣.

٢- الأنعام / ١٠٣.

٣- النساء / ١٣٤.

والذَّوق، واللَّمْس. والمراد بالسمع هو إدراك الأصوات والحروف بالقوَّة المودَّعة في الصَّمَاخ، الذي هو العَصَب المفروش داخل الأذن. والمراد بالإبصار هو إدراك الألوان والأضواء بالذات وغيرهما بواسطتهما بالقوَّة المودَّعة في العين، أو بالانطباع، أو بخروج الشعاع. والمراد بالشَّم هو إدراك الروائح بالقوَّة المودَّعة في الحَلَمَتَيْن النابتَتين في مقدِّم الدِّمَاغ. والمراد بالذوق هو إدراك الطُّعُوم بالقوَّة المودَّعة في سطح اللسان بتوسُّط الرطوبة اللعابية. والمراد باللمس هو إدراك الكيفيات الأربع وتوابعها بقوَّة منبثَّة في البدن كَلَّه. فقد ظهر توقُّف هذه الإدراكات على الحواسِّ. وحيث ورد النقل الشريف بوصفه بالإدراك استحالة حملة على هذه المعاني؛ لاستحالة الحواسِّ عليه تعالى. فوجب حملة على غير ذلك لما تقرَّر أنَّه مع معارضة العقل النقل يجب تأويل النقل بما يطابق العقل، فحملنا ذلك على العلم مجازاً، تسميةً للمسبَّب - الذي هو العلم - باسم سببه - الذي هو الإدراك - لأنَّ الحواسِّ مبادئ اقتناص العلوم الكلِّية. فمن قَدَّ حسّاً قَدَّ علماً؛ فلذلك فسَّرنا كونه مدركاً بأنَّه عالم بالمدرَكات، وكونه سميعاً بأنَّه عالم بالمسموعات، وكونه بصيراً بأنَّه عالم بالمبصَّرات. ودليل ذلك كَلَّه كونه عالماً بكلِّ معلوم الذي هذه المدركات من جملتها، فيكون عالماً بها وهو المطلوب.

قال: أصل - كلُّ ما في الجهة مُحدَث، والواجب ليس بمحدث، فلا يكون في جهة. وإذا لم يكن في جهة لم يكن إدراكه بألَّة جسمانيَّة؛ لأنَّه لا يدرك بها إلا ما كان في جهة قابلاً للإشارة الحسيَّة. ويُعلم من ذلك أنَّه لا يُرى بحاسة البصر؛ لأنَّ الرؤية بها لا تعقل إلا مع المقابلة وهي لا تصحَّ إلا في شيئين حاصلين في الجهة، فكلُّ ما ورد ممَّا ظاهره الرؤية أريد به الكشف التام.

أقول: يشير في هذا الأصل إلى ثلاث صفات سلبية، كلُّ واحدة منها مترتبة على ما سبقها، والسابق منها علَّة ودليل على اللاحق.

الأولى: كونه ليس في جهة. والمراد بالجهة هو مقصد المتحرِّك ومتعلِّق الإشارة. والدليل على هذه الدعوى قياس من الشكل الثاني.

تقريره: الواجب ليس بمحدث، وكلُّ ما في الجهة محدث. ينتج: أنَّ الواجب ليس

في جهة. أمّا الصغرى فلما تقدّم، وأمّا الكبرى فلأنّ ما في الجهة إمّا منتقل فيكون متحرّكاً، أو غير منتقل فيكون ساكناً. والحركة والسكون حادثان لاستدعائهما المسبوقية بالغير؛ لأنّ الحركة هي الحصول في المكان الثاني، فهو مسبوق بالمكان الأول. والسكون هو الحصول الثاني في المكان، فهو مسبوق بالحصول الأول. فكلّ ما في الجهة مسبوق بالغير، وكلّ مسبوق بالغير محدث، فكلّ ما في الجهة محدث.

الثانية: أنّه لا يُدرك بآلة جسمانية؛ لأنّه لا يُدرك بالآلة الجسمانية إلا ما كان ملاقياً أو مقابلاً لها أو في حكمه. ولما كانت الآلة الجسمانية في الجهة وجب أن يكون مقابلها كذلك، فيصدق قياس هكذا: كلّ مدرك بآلة جسمانية في جهة، ولا شيء من الواجب في جهة، فلا شيء من المدرك بآلة جسمانية بواجب. وينعكس بالمستوي إلى قولنا: لا شيء من الواجب بمدرك بآلة جسمانية - والمقدّماتان سبق تقريرهما - فتصدق النتيجة، وهو المطلوب.

الثالثة: أنّه لا يُدرك بالبصر. وهذه المسألة ممّا وقع فيها التشاجر بين المتكلّمين، فقالت المجسّمة<sup>١</sup>: إنّ مدرك بالبصر؛ لكونه جسماً عندهم.

وقالت المعتزلة والإمامية<sup>٢</sup>: إنّ مدرك بالبصر؛ لكونه مجرداً عندهم. وقالت الأشاعرة<sup>٣</sup>: إنّ مدرك بالبصر. مع كونه مجرداً عندهم، فقد خالفوا جميع العقلاء<sup>٤</sup>. وقد أشار المصنّف إلى دليل المعتزلة وأصحابنا بما تقريره: إنّ كلّ مدرك بالبصر فهو في جهة، ولا شيء من الواجب في جهة، فلا شيء من الواجب بمدرك بالبصر. والمقدّماتان سبق بيانهما.

١- المجسّمة اسم يطلق على عامّة الفرق التي قالت بتجسيم الله تعالى. وزبدة كلامهم أنّهم يشبهون الله بخلقه ويشبّهون له مكاناً. وهم فرق. منهم الكرامية. مقالات الإسلاميين ١: ٢٥٧، الملل والنحل ١: ٩٦، موسوعة الفرق الإسلامية: ٤٤٩.

٢- الإمامية: هم القائلون بإمامة علي عليه السلام بعد النبي ﷺ نصّاً ظاهراً وتعييناً صادقاً. من غير تعريض بالوصف بل إشارة إليه بالعين. وقد عيّن النبي ﷺ عليّاً في مواضع تعريضاً وفي مواضع تصريحاً. مقالات الإسلاميين ١: ٨٧، الملل والنحل ١: ١٤٤.

٣- اعلم أنّ أكثر العقلاء ذهبوا إلى امتناع رؤيته تعالى. والمجسّمة جوّزوا رؤيته لاعتقادهم أنّه تعالى جسم، ولو اعتقدوا تجرّده لم يجوزوا رؤيته. والأشاعرة خالفوا العقلاء كافّة هنا، وزعموا أنّه تعالى مع تجرّده يصحّ رؤيته. والدليل على امتناع الرؤية أنّ وجوب الوجود يقتضي تجرّده ونفي الجهة والحيّز عنه، فيستفي الرؤية عنه. كشف المراد: ٢٣٠.

قوله: «فكلّ ما ورد ممّا ظاهره الرؤية أريد به الكشف التام»، إشارة إلى ما استدلّ به الأشاعرة من النقل، وهو نوعان: قرآنيّ وحديثي.

أما الأوّل: فأيات:

الأولى: قوله تعالى حكاية عن موسى ﷺ: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾<sup>١</sup>.

ولو كانت ممتنعة لما سألها موسى ﷺ: إذ هو عالم بصفات الله.

الثانية: قوله تعالى: ﴿وَجُودُهُ يُؤَمِّنُ نَاصِرَةً. إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةً﴾<sup>٢</sup>. والنظر المقرون بـ«إلى» يفيد الرؤية.

الثالثة: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ اسْتَفَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾<sup>٣</sup>. علّق الرؤية على استقرار

الجبل الممكن، فتكون ممكنة.

وأما الثاني: فما روه من قوله ﷺ: «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا يُرَى الْقَمَرُ

ليلة البدر»<sup>٤</sup>.

والجواب عن الأوّل: أمّا الأولى فإنّ السؤال لقومه، بدليل: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ

ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾<sup>٥</sup>. أو لتعاضد الأدلة ولذلك أجيب بـ«لَنْ تَرَانِي» النافية على التأييد.

وأما الثانية: فإنّ «إِلَى» هنا اسم، واحد الآلاء، أي ناظرة نَعَمَ ربّها. أو في الكلام

إضمار تقديره: إلى ثواب ربّها. ونمنع كون النظر المقرون بـ«إلى» يفيد الرؤية، وسند المنع

قولهم: نظرتُ إلى الهلال فلم أره.

وأما الثالثة: فإنّ الرؤية معلقة على استقرار الجبل حال حركته التي هي حالة

التجلي، واستقراره حال الحركة محال، فالمعلّق عليه محال أيضاً.

١- الأعراف / ١٤٣.

٢- القيامة / ٢٢، ٢٣.

٣- الأعراف / ١٤٣.

٤- روى جرير بن عبد الله قال: كنّا عند رسول الله ﷺ جلوساً، فنظر إلى القمر ليلة البدر، فقال: «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ عِيَانًا كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ...» تفسير القرطبي ١٩: ١٠٨.

٥- النساء / ١٥٣.

٦- جاء في لسان العرب ١٤: ٤٣، الآلاء: النعم، واحدها آلى - بالفتح - وإلّى، وإلّى.

وعن الثاني بمنع صحة الحديث أولاً، وبكونه خبراً واحداً على تقدير صحته فلا يفيد علماً ثانياً، وبإمكان حمله على الكشف التام أعني معرفته معرفة ضرورية ثالثاً. واعلم أن الكشف التام يمكن أن يكون جواباً عن كل واحدة من هذه الآيات المتقدمة؛ لإمكان استعمال الرؤية والنظر في العلم مجازاً، تسميةً للمسبب باسم السبب، لقيام الدليل العقلي على امتناع رؤيته تعالى. فلذلك أطلق المصنف، مكتفياً عن تفصيل الأجوبة في قوله: أريد به الكشف التام.

قال: هداية - الباري تعالى قادر على كل مقدور، فيكون قادراً على إيجاد حروف وأصوات منظومة في جسم جامد، وهو كلامه تعالى، وهو باعتبار خلقه إياه متكلم. ويعلم من تركيبه من الحروف والأصوات كونه غير قديم؛ لأنه عرض لا يبقى، فكيف يكون قديماً؟!

فإن قيل: المراد من الكلام حقيقة تصدر عنها هذه الحروف والأصوات، وهي قديمة؛ لأنها صفة الله تعالى.

قلنا: إنا بيننا أن مصدرها ليس إلا ذاته، وأنه لا قديم سواه، فإن ساعدونا في المعنى فلا منازعة في اللفظ. *مركز تحقيق تكملة علوم سيدى* أقول: هذه المسألة أعني كونه سبحانه متكلماً لم يذكرها الحكماء، وتفرد المسلمون بالبحث عنها. وهي أول مسألة بحث المتكلمون في صدر الإسلام عن تفاصيلها، وبذلك سمي هذا الفن علم الكلام<sup>١</sup>.

١- قيل: في تسمية علم الكلام وجوه، الأول: وهو الذي أشار إليه المصنف من أن أول مسألة بحث عنها المسلمون صفة التكلم لله تعالى، وأن كلامه قديم أو حادث. وهذه المسألة من أكثرها نزاعاً وجدالاً، حتى أن بعض المتغلبين قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن.

الثاني: أنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم.

الثالث: أنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه.

الرابع: أن عنوان مباحته كان قولهم: الكلام في كذا وكذا.

الخامس: أنه أول ما يجب من العلوم التي تعلم وتتعلم بالكلام. فأطلق عليه هذا الاسم لذلك. ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً له.

فقلت المعتزلة : المراد بالكلام هو الحروف والأصوات المنتظمة الدالة على المعاني .  
والمراد بالمتكلم مَنْ أوجد هذه الحروف والأصوات ، وأنّ تلك الحروف والأصوات  
حادثه . واستدلّوا على الأوّل بأنّ ذلك هو المتبادر إلى الذهن من إطلاق لفظ الكلام ، ولهذا  
لا يقال عن الآخرس : إنّهُ متكلم . وعلى الثاني بأنّ المتكلم اسم فاعل عند أهل اللغة وهم  
لا يطلقونه إلّا على مَنْ وُجد منه الفعل . وعلى الثالث بأنّه عرض مفتقر إلى موضوع وهو  
غير باقٍ ضرورة . وأيضاً : هو مركّب من الحروف التي يعدم السابق منها بوجود اللاحق .  
وهذه كلّها دلّائل الحدوث فلا يكون قديماً .

وقالوا : المراد بكونه تعالى متكلماً هو أنّه أوجد حروفاً وأصواتاً في أجسام جامدة  
يعبرُ بها عن مراده ؛ لأنّ هذا أمر ممكن واللّه تعالى قادر على كلّ الممكنات ، كما تقدّم .  
وقالت الأشاعرة : إنّ الكلام وإن أُطلق على ما ذكرتم لكنّه يُطلق أيضاً على معنى  
قائم بالنفس ليس بأمر ولا نهى ولا خبر ولا استخبار ولا غير ذلك ، بل هذه الأمور  
عبارات عنه ، كما قال الأخطل<sup>١</sup> :

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفَوَادِ ، وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلًا

واللّه تعالى متكلم بمعنى أنّه قائم بذاته ذلك المعنى . قالوا : وهو قديم ؛ لأنّه صفة له  
تعالى ، وكلّ صفاته قديمة .

قوله : « فإن قيل » إلى آخره ، إشارة إلى كلام الأشاعرة هنا . وتقريره : أنّنا لا ننكر كون  
الحروف والأصوات كلاماً ، ولا أنّها حادثه ، بل نقول : إنّ له تعالى صفة قديمة قائمة  
بذاته ، تصدر عنها الحروف والأصوات . وتلك الصفة يعبرُ عنها بالكلام .

قال المصنّف : إنّنا بيّنا أنّ هذه الحروف صادرة عنه بقدره واختيار وعلم ، ولا يتصوّر

→

السادس : أنّه إنّما يتحقّق بالمباحنة وإدارة الكلام بين الجانبين ، وغيره قد يتحقّق بالتأمّل ومطالعة الكتب .  
السابع : أنّه لا يشانه على الأدلّة القطعية المؤيّدّة أكثرها بالأدلّة السمعية أشدّ العلوم تأثيراً في القلب وتغلّلاً فيه ، فسوّى  
بالكلام المشتقّ من الكلّم وهو الجرح . شرح العقائد النسفية : ١٥ ، جامع العلوم ٣ : ١٣٤ ، مذاهب الإسلاميين ١ : ٢٩ .

١ - غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو . الثّغلبيّ النصرانيّ ، الشاعر المعروف المقرب عند خلفاء بني أميّة  
لمدحه إياهم واقطاعه إليهم . وهو أحد الثلاثة المتفق على أنّهم أشعر أهل عصرهم : جرير ، والفرزدق ، والأخطل . الكنى  
واللقاب ٢ : ١٢ ، الأعلام للزركلي ٥ : ١٢٣ .

أمر آخر تصدر عنه هذه الحروف والأصوات. وصفاته عندنا نفس ذاته، فتكون هذه الحروف والأصوات صادرة عنه. فإن وصفتم الذات باعتبار صدور الكلام عنها بأن لها صفة هي الكلام، فنحن نقول: إن الذات - باعتبار صدور الحروف والأصوات - لها صفة هي القدرة، فتكون منازعة في التسمية. ثم نقيم الدلالة على استحالة زيادة صفاته على ذاته، وعلى بطلان قديم غيره.

قال: لطيفة - قد ثبت أنه تعالى ذات واحدة مقدسة، وأنه لا مجال للتعبد والكثرة في رداء كبريائه، فالاسم الذي يطلق عليه - من غير اعتبار غيره - ليس إلا لفظة: «الله». وما عداه<sup>١</sup> إما أن يطلق عليه باعتبار إضافته إلى الغير، كالقادر والعالم والمخالق والبارئ والكريم. أو باعتبار سلب الغير عنه، كالواحد والفرد والغني والقديم. أو باعتبار الإضافة والسلب معاً، كالحي والعزیز والواسع والرحيم. فكل اسم يليق بجلاله ويناسب كماله مما لم يرد به إذن شرعي<sup>٢</sup> جاز إطلاقه عليه تعالى، إلا أنه ليس من الأدب؛ لجواز أن لا يناسبه من وجه آخر، كيف ولولا غاية عنايته ونهاية رأفته في إلهام الأنبياء والمقربين أسماء لما جسر<sup>٣</sup> أحد من الخلق أن يطلق واحداً من أسمائه عليه سبحانه.

أقول: هذه اللطيفة تشتمل على ذكر أسمائه تعالى وضبط أقسامها، وتحقيق ذلك يتم بفوائد:

الأولى: الاسم هو اللفظ الدال على المعنى بالاستقلال المجرد عن الزمان. فقد يكون نفس المسمى كلفظ الاسم، فإنه لما كان إشارة إلى اللفظ الدال على المسمى - ومن جملة المسميات لفظ الاسم - فقد دل عليه. وقد يكون مغايراً له كلفظ الجدار الدال على معناه المغاير له.

الثانية: الاسم إذا أطلق على الشيء فإما أن يكون المسمى به ذات الشيء، أو ما

١- الفصول النصيرية: وأما ما عداه.

٢- من الفصول النصيرية.

٣- «ن» والفصول النصيرية: جء.



يكون داخلاً فيها، أو ما يكون خارجاً عنها، والدالّ على الخارجي إمّا أن يدلّ على الصفة، أو على الموصوفاة بتلك الصفة، أو على ذلك الشيء مع كونه موصوفاً بتلك الصفة، والدالّ على الصفة إمّا أن يدلّ على صفة حقيقية فقط، أو إضافية فقط، أو سلبية فقط، أو ما يتركّب من هذه الأقسام.

الثالثة: اختلف الناس في أنّه تعالى هل لذاته اسم أم لا؟ قال الأوائل: لا يجوز ذلك؛ لأنّ الواضع إن كان هو الله تعالى وقصد تعريف نفسه فهو محال؛ لأنّه عالم بذاته قبل التعريف، أو تعريف غيره ذاته، فهو أيضاً محال؛ لأنّ ذاته غير معلومة لأحد كما يجيء. وإن كان الواضع غيره فباطل أيضاً؛ لأنّه لا بدّ أن يكون عارفاً به، وقد بيّنا استحالة واتّفق الكلّ على أنّه لا يجوز أن يكون له اسم دالّ على جزء معناه؛ لاستحالة التركيب عليه تعالى، فلا جزء له<sup>١</sup>.

وأما الأسماء الدالّة على الصفات والإضافات والسُّلوب فقد منعها قوم، بناءً على أنّه لا يجوز وصفه تعالى بما يوصف به غيره، وهم الملاحدة<sup>٢</sup> وجهم بن صفوان<sup>٣</sup>، قالوا: وإلا لشارك غيره، فيفتقر إلى مميز، فيقع التركيب. وهو خطأ؛ فإنّ التركيب إنّما يتمّ على تقدير المشاركة والمباينة بالذاتيات، ويُظِلّ قولهم أيضاً: الإجماع والقرآن العزيز؛ فإنّه تعالى وصف نفسه فيه بكونه قادراً وعالماً وغير ذلك. هذا مع أنّنا نحن لا نثبت له صفات حقيقية نثبت لغيره مثلها حتّى يوجب ذلك الاشتراك، بل تنفي عنه سائر الصفات كما يجيء بيانه،

١- اسم كلّ شيء، إمّا أن يدلّ على ماهيّته، أو على جزء ماهيّته، أو على الأمر الخارج عن ماهيّته، أو على ما يتركّب عنها. والخارج إمّا أن يكون صفة حقيقية أو إضافية أو سلبية أو ما يتركّب عنهما. وهل يجوز أن يكون لماهية الله اسم أم لا؟ فإن قلنا: ماهيّته معلومة للبشر، جاز وإلا فلا. وأما الاسم الدالّ على جزء ماهية الله تعالى فذلك محال، لامتناع التركيب في حقيقة ذات الله تعالى. والأسماء الكثيرة وإن أمكن أن تطلق على الله تعالى من الوجوه التي ذكرها الفلاسفة، إلا أنّ أصحاب الشرايع لا يجوزون إطلاق اسم عليه تعالى إلا بإذن شرعيّ. تلخيص المحصل: ٢٤٧.

٢- تطلق على الدهرية، الذين يقولون بسرمديّة الدهر. ولكن في المقام المراد منهم طائفة من الجهميّة، القائلون بالتجسيم، وأنّ لله تعالى يداً ورجلاً وغيرهما من الجوارح. وقد يعبر عنهم بالزندقة. ولأحمد بن حنبل كتاب «الردّ على الجهميّة والزندقة»، ذكر فيه آراءهم والجواب عنها. الملل والنحل: ٢٨.

٣- جهم بن صفوان السمرقندي، أبو محرز، من موالي بني راسب. رأس الجهميّة، كان من الجبريّة الخالصة التي لا تُثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً، وزعم أنّ علم الله حادث، وقال بحدوث كلام الله تعالى. المقالات والفرق: ١٣٢، الملل والنحل: ١، ٧٩، ميزان الاعتدال: ١، ٤٢٦، الأعلام للزركلي: ١٤١، ١٤٢.

وإنما أسماؤه بفرض اعتبارات أو سُلُوب أو هما معاً كما سيجيء .

الرابعة : لما ثبت أنه تعالى ذات واحدة وأنه لا مجال للتكثّر والتعدّد في رداء كبريائه استحال أن يكون له تعالى اسم يدلّ على معنى خارجيّ قديم أو حادث ، خلافاً للأشاعرة المُثَبِّتين له صفاتٍ سبعة قديمة<sup>١</sup> ، والكرامية<sup>٢</sup> المَثْبُتِينَ له صفات حادثة ، بل أسماؤه إمّا أن تدلّ على الذات فقط من غير اعتبار أمر ، أو مع اعتبار أمر . وذلك الأمر إمّا إضافة ذهنيّة فقط ، أو سلب فقط ، أو إضافة وسلب . فالأقسام حينئذ أربعة :

الأول : ما يدلّ على الذات فقط من غير اعتبار ، وهو لفظة « الله » ؛ فإنه اسم للذات الموصوفة بجميع الكمالات الربّانيّة المنفردة بالوجود الحقيقي ، فإنّ كلّ موجود سواه غير مستحقّ للوجود لذاته ، بل إنّما استفادته من الغير . ويقرب من هذا الاسم لفظة « الحقّ » ، إذا أُريد به الذات من حيث هي واجبة الوجود ، فإنّ الحقّ يراد به دائم الثبوت ، والواجب ثابت دائم غير قابل للعدم والفناء ، فهو حقّ بل أحقّ من كلّ حقّ .

الثاني : ما يدلّ على الذات مع إضافة كـ « القادر » ، فإنه بالإضافة إلى مقدور تعلّقت به القدرة بالتأثير .

و « العالم » ، فإنه أيضاً اسم للذات باعتبار انكشاف الأشياء لها .

و « الخالق » ، فإنه اسم للذات باعتبار تقدير الأشياء .

و « الباري » ، فإنه اسم للذات باعتبار اختراعها وإيجادها .

و « المصوّر » ، باعتبار أنه مرّتب صور المخترعات أحسن ترتيب .

و « الكريم » ، فإنه اسم للذات باعتبار إعطاء السؤلات والعفو عن السيئات .

و « العليّ » ، هو اسم للذات التي هي فوق سائر الذوات .

١- قال أبو الحسن الأشعريّ : الباري تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حيّ بحياة ، مرید بإرادة ، متكلم بكلام ، سميع

بسمع ، بصير ببصر . وقال : هذه الصفات أزليّة قائمة بذاته تعالى . الملل والنحل ١ : ٨٧ .

٢- أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام . وهم يشيرون لله تعالى صفات أزليّة من العلم والقدرة ، ولأجل ذلك يعدّونهم

في الصفاتيّة . وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشرة فرقة . ومن مذهبهم جواز قيام كثير من الحوادث بذات الباري .

تعالى ، وأثبتوا لله تعالى صفات حادثة . وقد يطلق عليهم المشبهة والمجسّمة ؛ لانتهاء قولهم إلى التشبيه والتجسيم . الملل

والنحل ١ : ٩٩ .

و«العظيم»، فإنه اسم للذات باعتبار تجاوزها حد الإدراكات الحسية والعقلية.  
و«الأول»، وهو السابق على الموجودات.  
و«الآخر»، وهو الذي إليه مصير الموجودات.  
و«الظاهر»، وهو اسم للذات باعتبار دلالة العقل على وجودها دلالة بيّنة.  
و«الباطن»، فإنه اسم لها بالإضافة إلى خفائه عن إدراك الحس والوهم... إلى غير ذلك من الأسماء.  
الثالث: ما يدل على الذات باعتبار سلب الغير عنه ك«الواحد»، باعتبار سلب النظير والشريك.

و«الفرد»، باعتبار سلب القسمة والبعضية.  
و«الغني»، باعتبار سلب الحاجة.  
و«القديم»، باعتبار سلب العدم.  
و«السلام»، باعتبار سلب العيوب عنه والنقائص.  
و«القدّوس»، باعتبار سلب ما يخطر بالبال عنه... إلى غير ذلك.  
الرابع: باعتبار الإضافة والسلب معاً ك«الحيّ»، فإنه الدراك الفعّال الذي لا يلحقه الآفات.

و«الواسع»، باعتبار سعة علمه وعدم فوات شيء منه.  
و«العزیز»، وهو الذي لا نظير له، وهو ممّا يصعب إدراكه والوصول إليه.  
و«الرحيم»، وهو اسم للذات باعتبار شمول رحمته للمخلوقات أو المؤمنين وعدم خروج أحدهم من رحمته وعنايته، وإرادته لهم الخيرات.  
الخامسة: الأسماء بالنسبة إلى ذاته المقدّسة على ثلاثة أقسام:  
الأول: ما يمتنع إطلاقه عليه. وذلك كلّ اسم يدلّ على معنى يحيل العقل نسبته إلى ذاته الشريفة، كالأسماء الدالة على الأمور الجسمانية، أو ما هو مشتمل على النقائص والحاجة.

الثاني: ما يجوز عقلاً إطلاقه عليه وورد في الكتاب العزيز أو السنّة الشريفة تسميته،

فذلك لا حرج في تسميته به ، بل يجب امتثال الأمر الشرعي في كيفية إطلاقه عليه بحسب الأحوال والأوقات والتعبّدات ، إمّا وجوباً أو ندباً .

الثالث : ما يجوز إطلاقه عليه ولكن لم يرد ذلك في الكتاب ولا السنة الشريفة كالجوهر ، فإنّ أحد معانيه كون الشيء قائماً بذاته غير مفتقر إلى غيره ، وهذا المعنى ثابت له تعالى .

قال المصنّف رحمه الله : يجوز تسميته تعالى به ؛ إذ لا مانع في العقل من ذلك ، لكنّه ليس من الأدب ؛ لأنّه وإن جاز عقلاً إطلاقه ولم يمنع منه مانع لكنّه يجوز أن لا يناسبه من جهة أخرى لا نعلمها ؛ إذ العقل لم يطّلع على كافّة ما يمكن أن يكون معلوماً ، فإنّ كثيراً من الأشياء لا نعلمها لا إجمالاً ولا تفصيلاً . وإذا جاز عدم المناسبة ولا ضرورة داعية إلى التسمية فيجب الامتناع من جميع ما لم يرد به نصّ شرعيّ من الأسماء ، وهو المطلوب . وهذا هو معنى قول العلماء : إنّ أسماءه تعالى توقيفيّة ، أي موقوفة على النصّ والإذن في إطلاقها .

قال : ختم وإرشاد - هذا القدر في معرفة الله تعالى وصفاته - التي هي أعظم أصل من أصول الدين ، بل هي أصل الدين - كافي ؛ إذ لا يُعرف بالعقل أكثر منه ، ولا يتيسّر في علم الكلام التجاوز عنه ، إذ معرفة حقيقة ذاته المقدّسة غير مقدورة للأنام ، وكمال ألوهيته أعلى من أن تناله أيدي الظنون والأوهام ، وربوبيّته أعظم من أن تتلوّث<sup>١</sup> بالخواطر والأفهام . والذي ( تعرفه العقول )<sup>٢</sup> ليس إلّا أنّه موجود . إذ لو أضفناه إلى بعض ماعداه ، أو سلّبنا عنه مانقاه ، خشينا أن يوجد له بسببه وصف ثبوتيّ أو سلبيّ ، أو يحصل له به نعت ذاتيّ معنويّ ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

أقول : لما فرغ من باب التوحيد شرع في ختمه بأحسن إرشاد للطالب في اللفظ عبارة وأوجز إشارة ، وبيان ذلك في فوائد :

١- «م» : تتلوّن .

٢- ما بين القوسين في «خ» : نعرف منه خاصّة . وفي «ن» «ح» : نعرفه . وفي الفصول النصيرية : والذي يُعرف منه خاصّة .

الأولى: أن هذا القدر المذكور - أي المذكور في المباحث المتقدمة من ذكر صفاته السلبية والثبوتية - كافٍ في القيام بالواجب من المعرفة؛ فإنه لما دلّ دليل وجوبها من كونه منعماً فيجب شكره المستلزم ذلك لوجوب معرفته، ليقوم المكلف بشكره على قدر الممكن ممّا يليق بكماله لم يستلزم ذلك أكثر من معرفته بما تقدّم؛ فإنّ التصديق لا يشترط في تحقّقه معرفة المحكوم عليه وبه بكنه الحقيقة، بل بوجه ما خصوصاً مع امتناع ذلك كما يجيء بيانه؛ فإنّا نحكم على شبح نراه من بعيد بأنّه شاغل للحيّز مع جهلنا بحقيقته، فلا جرّم لم يتيسّر في علم الكلام التجاوز إلى أكثر من ذلك.

وعلم الكلام عرّفه بعضهم بأنّه: علم يُبحث فيه عن ذات الله تعالى وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد على قانون الإسلام<sup>١</sup>. واحتراز بقيد «على قانون الإسلام» عن الفلسفة الإلهية، فإنّها يبحث فيها عن ذات الله وأحوال الممكنات لا على قانون الإسلام بل على قواعد الحكماء.

وقيل: هو علم يبحث فيه عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو هو على قاعدة الإسلام<sup>٢</sup>. فموضوعه على الأول: ذات الله تعالى وذات الممكنات. وعلى الثاني: الموجود من حيث هو هو.

الثانية: أن معرفة الله تعالى أعظم أصل من أصول الدين. وأصول الدين عندنا هي التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، فهي حينئذ أربعة. يدخل في مباحث التوحيد بحث الذات والصفات، وفي مباحث العدل وجوب التكليف واللطف والثواب والعقاب والمعاد وغيرها، وفي بحث النبوة وجوب اعتقاد أصول الشريعة وأحوال القيامة وكيفياتها وغير ذلك، وفي الإمامة وجوب حفظ التكليف والشريعة في كلّ زمان. وإن شئت قلت: معرفة الله تعالى هي أصل الدين بالحقيقة؛ لأنّ ما عداها كلّ من لوازمها وتوابعها، فتكون هي

١- علم الكلام علم يُبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام. والقيّد الأخير لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة، وموضوعه ذات الله؛ إذ يبحث فيه عن أعراضه الذاتية. التعريفات، للشريف الجرجاني: ٨٠، جامع العلوم ٣: ١٣٢.

٢- قال التفّازاني في شرح المقاصد: المتقدّمون من علماء الكلام جعلوا موضوع علم الكلام: الموجود بما هو موجود؛ المرجع مباحثه إليه. ويتميّز عن الإلهي بكون البحث فيه على قانون الإسلام. شرح المقاصد: ١١.

أصل الدين ؛ ولذلك صار علم الكلام أشرف العلوم ؛ لأنّ كلّ ما كان موضوعه أشرف فهو أشرف . ألا ترى أنّ علم الجوهر أشرف من علم الدُّبَاغَة وصنعة النعال ؟ وذلك ظاهر .

الثالثة : أنّ معرفة حقيقة ذاته المقدّسة ، على ما هي عليه ، غير مقدورة للأنام ؛ وذلك لأنّ العلم إمّا ضروريّ أو كسبيّ وكلاهما هنا منفيّ .

أمّا الضروريّ فظاهر ، خصوصاً وقد وقع فيها النزاع والتشاجر ومع ذلك فإنّ المعلوم ضرورة إمّا بمجرد توجّه العقل إليه أو بأدنى تنبيه وهما منفيّان هنا ، أو بمشاركة حسّ ظاهر أو باطن بتكرار أولاً ، وذلك أيضاً منفيّ هنا ؛ لكونه غير محسوس .

وأما الثاني ، فلأنّ كلّ كسبيّ لا بدّ له من كاسب ، وهو في باب التصوّرات التعريف بالحدّ أو الرسم ، وهما أيضاً منفيّان .

أمّا الحدّ ، فلأنّ تامّه يكون بالجنس والفصل القريبين ، المستلزم لتركّب الماهيّة ، المستحيل ذلك على الذات المقدّسة . وكذا ناقصه إذ لا بدّ فيه من الجنس ، ولا جنس له ، فلا حدّ له .

وأما الرسم بقسميّه ، فلأنّه تعريف بالخارج ، وظاهر أنّه لا يفيد الاطلاع على الحقيقة . ولأجل هذا الامتناع صرّح صاحب شريعتنا عليه السلام بقوله : « يا مَنْ لَا يَعْلَمُ مَا هُوَ إِلَّا هُوَ »<sup>١</sup> . والكليم عليه السلام لما سأله فرعون عن الذات بإيراد ما في السؤال بقوله : ﴿ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾<sup>٢</sup> ، أجاب بالصفات تنبيهاً له على استحالة ذلك ، وإنّه غالط في قوله أو مُغالط فقال : ﴿ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنُتُمْ مُوقِنِينَ ﴾<sup>٣</sup> . فاستوخم الجواب ورجع إلى إنظاره في جهله فقال : ﴿ أَلَا تَسْمِعُونَ ﴾<sup>٤</sup> ؟ أسأله عن الحقيقة فيجيني بالصفات ! فعاد الكليم إلى جوابه بما هو أظهر دلالة على وجود الربّ فقال : ﴿ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ ﴾<sup>٥</sup> . أي مُنشئكم و مُوجدكم ؛ فإنّ ذلك أظهر عندهم من كونه موجداً لجملة هذا

١- يُنظر : البحار ٩٥ : ٣٩٤ ، دعاء المشلول .

٢- الشعراء / ٢٣ .

٣- الشعراء / ٢٤ .

٤- الشعراء / ٢٥ .

٥- الشعراء / ٢٦ .

العالم، فإن ذلك مفتقر إلى تحقيق أنظار وتسديد أفكار، فعائد ذلك الجاهل ورأى إصرار موسى ﷺ على ذكر الصفات وهو يطلب الجواب عن الذات، فقال منهما في جهله ومتهكما في قوله: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾<sup>١</sup> ! فإني أسأله «ما هو»؟ فيجيبني بما يقع جواباً له «أَيَّ». فأبلغ ﷺ في جوابه متبعاً للأمر الإلهي باللين في خطابه ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾<sup>٢</sup>. إن حقيقة غير ممكنة المعلوماتية<sup>٣</sup>، لأن تجردها وبساطتها يمنعان من إمكان تحديدها.

الرابعة: المعلوم لنا في هذا المقام من معرفة الذات ليس إلا أنها موجودة، ومن الصفات ليس إلا السلوب ككونه ليس بجسم ولا عرض، والإضافات ككونه قادراً وعالماً، والإضافات والسلب ككونه موجداً للعالم لا سواه. ومع ذلك فنحن نخشى أن نثبت له بذلك صفة حقيقية تزيد على ذاته؛ فإن ذلك مناف لكماله، وإلا لكان مفتقراً إلى تلك الصفة بل كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزأه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

قال: ومن أراد الارتقاء عن هذا المقام، ينبغي أن يحقق<sup>٤</sup> أن وراءه شيئاً هو أعلى من هذا المرام، فلا يقصُر همته على ما أدركه، ولا يشغل عقله الذي ملكه بمعرفة الكثرة التي هي أمانة العدم، ولا يقف عند زخارفها التي هي مزلة القدم، بل يقطع عن نفسه العلائق البدنية، ويزيل عن خاطره الموانع الدنيوية، ويضعف حواسه وقواه، التي بها يدرك الأمور القانية، ويحبس بالرياضة نفسه الأمانة بالسوء التي تشير التخيلات الواهية، ويوجه همته بكليةها إلى عالم القدس، ويقصُر أمنيته على نيل محل الروح والأنس.

أقول: لما ذكر معرفة الله تعالى والطريق إليها على قاعدة أهل البحث والنظر، الذين

١- الشعراء / ٢٧.

٢- الشعراء / ٢٨.

٣- «م» بزيادة: لأحد.

٤- «خ» والفصول التصيرية: يتحقق.

يَتَّبِعُونَ علومهم على استخراج النتائج من المقدمات، مع مراعاة شرائط الإنتاج بطريق البرهان - كما هو مذكور في علم الميزان - أراد أن يشير إلى طريق الأولياء الذين مبنى علومهم على الفيض الإلهي والكشف الرباني، لكن بعد مجاهدات نفسانية، وإزالة عوائق بدنية ونفسانية، وتوجه نحو طلب الكمال الذي يسمّى عندهم بـ «السلوك». ولا شك أن التوجه إلى شيء حرّكه، ويفتقر المتحرّك فيها إلى معرفة مبدئها وشرائطها وإزالة العوائق عنها وما يلحقه في أثائها وما يحصل له بعدها، حتّى يصل إلى الغاية المطلوبة بها. وأشار المصنّف رحمه الله إلى شيء يشير من ذلك إشارة يحتاج إلى بسط، فلنبسط ذلك مختصراً ممّا استفدناه من كلامه، وذلك يتمّ بفوائد:

الأولى: مبدأ الحركة وشرائطها، وهو أمور:

الأول: الإيمان. وهو لغة التصديق، وشرعاً التصديق بكلّ ما علّم ضرورة مجيء الرسول به. وذلك مستلزم لمعرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله والقرآن والأحكام، وبهذا الاعتبار لا يقبل الزيادة والنقصان. وقد يطلق على وجه الكمال، بإضافة الأعمال الصالحة، فيقبل حينئذ الزيادة والنقصان. وأدنى مراتب الإيمان هو اللّساني ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾<sup>١</sup> وبعده القلبي على وجه التصديق الجازم، لكن يمكن زواله. وبعده الإيمان بالغيب المنبعث عن بصيرة في القلب تقتضي ثباته. وأعلى مراتب الإيمان اليقين الآتي ذكره.

الثاني: الثّبات. وهو حالة جزم بوجود كمال يقارن الإيمان، وبدونها لم تحصل طمأنينة النفس التي هي شرط طلب الكمال؛ فإنّ المترزّل في اعتقاد كمال لا يكون طالباً له، وإذا لم يتحقّق الطلب لم يتحقّق العزم، ولم يمكن السلوك؛ فإنّ صاحب العزم بدون الثبات كالذي أسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ في الأرض حَيْرَان، بل لا يكون له عزم؛ فإنّه مالم يتوجه إلى جهة واحدة بقلبه لم تقع الحركة، ولو تحرّك كانت حركته اضطرابيّة لافائدة فيها. وعلة الثبات بصيرة الباطن بحقيقة المعتقد ووجدان لذّة الإصابة وصورته ملكة باطنة لا تقبل الزوال.



الثالث: النية. وهي القصد، وذلك واسطة بين العلم والعمل؛ لأنه إذا لم يعلم علماً ثابتاً بترجيح أمر لم يقصد فعله. وإذا لم يقصد فعله لم يقع، فيكون قصد مقصد معين مبدأ للسير والسلوك. وإذا كان المقصد حصول الكمال من الكامل المطلق ينبغي اشتغال النية على طلب القرب إلى الحق تعالى؛ إذ هو الكامل المطلق. وإذا كان كذلك كانت وحدها خيراً من العمل وحده، كما جاء في الخبر: «نية المؤمن خير من عمله»<sup>١</sup>. فإنها بمنزلة

١- الأصول من الكافي ٢: ٨٤ / الحديث ٢، الوسائل ١: ٣٥ الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات / الحديث ٣، المحاسن: ٢٦٠ / الحديث ٣١٥. وفيه: «نية المرء خير من عمله، ونية الفاجر شر من عمله، وكل عامل يعمل بنيته». يبدو في بادئ النظر أن الحديث يحتاج إلى توضيح وبيان، ولقد أجاد المصنف في «نقد القواعد» في توضيحه، فقال:

العشرون: روي عن النبي ﷺ أن: «نية المؤمن خير من عمله». وربما روي: «نية الكافر شر من عمله». فورد سؤالان: أحدهما: أنه روي أن: «أفضل العبادة أحمرها». (رواها المحقق في «معارج الأصول» المخطوط، ورقة: ٣٥، كما في هامش «القواعد والفوائد» ١: ١٠٨، وفي «النهاية» لابن الأثير ١: ٤٤٠، وفيه: سئل رسول الله ﷺ: أي الأعمال أفضل؟ فقال: «أحمرها»). ولا ريب أن العمل أحسن من النية، فكيف يكون مفضولاً؟ وروي أيضاً: «إن المؤمن إذا هم بحسنة كتبت بواجده، وإذا فعلها كتبت عشرًا». (الأصول من الكافي ٢: ٤٢٨ / الحديث ١، ٢، الوسائل ١: ٣٦ الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات / الحديث ٦، ٧، ٨، بتفاوت يسير في اللفظ فيهما). وهذا صريح في أن العمل أفضل من النية وخير. ثم سئل الثاني: أنه روي: أن النية المجردة لأعقاب فيها. (الأصول من الكافي ٢: ٤٢٨ / الحديث ١، ٢، ٣، ٤، الوسائل ١: ٣٦ الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات / الحديث ٦، ٧، ٨، ٩، ٢٠) فكيف يكون شرّاً من العمل؟ وأجيب بوجوه: الأول: أن النية يمكن فيها الدوام بخلاف العمل، فإنه يتعطل عنه المكلف أحياناً. فإذا نسبت هذه النية الدائمة إلى العمل المتقطع كانت خيراً منه، وكذا نقول في نية الكافر. الثاني: أن النية لا يكاد يدخلها الرياء ولا العجب؛ لأننا نتكلم على تقدير النية المعتبرة شرعاً، بخلاف العمل فإنه يعرضه ذنبك.

ويرد على هذا أن العمل وإن كان معرضاً لهما، إلا أن المراد به العمل الخالي عنهما، وإلا لم يقع تفضيل. الثالث: أن المؤمن يراد به الخاص، أي المؤمن المغمور بمعاشرة أهل الخلاف، فإن غالب أفعاله جارية على التقية ومدارة أهل الباطل. وهذه الأفعال المفعولة تقية، منها ما يقطع فيه بالثواب كالعبادات الواجبة، ومنها ما لا ثواب فيه ولا عقاب كالباقي. وأما نيته فإنها خالية عن التقية، وهو وإن أظهر موافقتهم بأركانه ونطق بها بلسانه، إلا أنه غير معتقد لها بجنانه، بل أب عنها ونافر منها.

والى هذا الإشارة بقول أبي عبد الله عليه السلام وقد سأله أبو عمر والشامي عن الغزومع غير الإمام العادل: «إن الله يحشر الناس على نيّاتهم يوم القيامة». (المحاسن: ٢٦٢ / الحديث ٣٢٥، الوسائل ١: ٣٤ الباب ٥ من أبواب مقدمة العبادات / الحديث ٥). وروي مرفوعاً عن النبي ﷺ، (مسند أحمد ٢: ٣٩٢).

قال شيخنا (أي الشهيد): وهذه الثلاثة من السوانح (أي من عوارض فكري).

الرابع: ما قاله بعض العلماء: إنَّ خلود المؤمن في الجنة إنما هو بنيته أنه لو عاش أبداً لأطاع الله أبداً. وخلود الكافر في النار بنيته أنه لو بقي أبداً لكفر أبداً.

الخامس: ما حكاه المرتضى رحمه الله، أن المراد أن نية المؤمن بغير عمل خير من عمله بغير نية. وأجاب عنه بأن أفعّل التفضيل يقتضي المشاركة، والعمل بغير نية لا خير فيه فكيف يكون داخلاً في باب التفضيل؟! ولعلنا لا يقال: «العسل أحلى من الخل».

السادس: أنه عامٌ مخصوص أو مطلق مقيد، أي نية بعض الأعمال الكبار - كنية الجهاد - خير من بعض الأعمال الخفيفة كتسيحة أو حميدة أو قراءة آية. لما في تلك النية من تحمل النفس المشقة الشديدة والتعرض للنعم والهيم الذي لا يوازيه تلك الأفعال. وبمعناه قال المرتضى نظر الله وجهه، قال: وأتى بذلك لئلا يُظنَّ أن ثواب النية لا يجوز أن يساوي أو يزيد على ثواب بعض الأعمال. ثم أجاب بأنه خلاف الظاهر؛ لأن فيه إدخال زيادة ليست في الظاهر. قال شيخنا المصنّف: المصير إلى خلاف الظاهر متعين عند وجود ما يصرف اللفظ إليه، وهو هنا حاصل، وهو معارضة الخبرين السائقين. فيجعل ذلك جمعاً بين هذا الخبر وبينهما.

السابع: للمرتضى أيضاً، أن النية لا يراد بها التي مع العمل، والمفضل عليه هو العمل الخالي من النية. وهذا الجواب يرد عليه النقض السالف، مع أنه قد ذكره كما حكيناه عنه.

الثامن: له أيضاً، أن لفظة «خير» ليست التي بمعنى أفعّل التفضيل، بل التي هي موضوع لما فيه منفعة، ويكون معنى الكلام أن نية المؤمن من جملة الخير من أعماله، حتى لا يُقدَّر مقدَّر أن النية لا يدخلها الخير والشر كما يدخل ذلك في الأعمال. وحكى عن بعض الوزراء استحسانه، لأنه لا يرد عليه شيء من الاعتراضات.

التاسع: له أيضاً، أن لفظة أفعّل التفضيل قد تكون مجردة عن الترجيح، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي ذِهِ غُنًى لَّهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَغْنَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾. (الإسراء / ٧٢)، (أمالي المرتضى ٢: ٣١٥).

فإن قلت: فقضية هذا الكلام أن يكون في قوة قوله: النية من جملة عمله، والنية من أفعال القلوب فكيف يكون عملاً؟ لأنه يختص بالعلاج. قلت: جاز أن يسمى عملاً كما جاز أن يسمى فعلاً، أو يكون إطلاق العمل عليه مجازاً.

العاشر: ما أجاب به ابن دُرَيْد، وهو أن المؤمن ينوي الأشياء من أبواب الخير كالصدقة والصوم والحج، ولعله يعجز عنها أو عن بعضها، ويؤجر على ذلك، لأنه معقود النية عليه.

الحادي عشر: جواب الغزالي، بأن النية سر لا يطلع عليه إلا الله تعالى، وعمل السر أفضل من عمل الظاهر. الثاني عشر: أن وجه تفضيل النية على العمل أنها تدوم إلى آخره حقيقة أو حكماً، وآخر العمل لا يتصور فيها الدوام، بل يتصرم شيئاً فشيئاً.

الثالث عشر: لشيخنا رحمه الله، أن النية لما كانت لا تقف عند حد، بل هي مستمرة بالنسبة إلى جميع الأوقات وجميع الأعمال وجميع التروك فكانت خيراً من العمل الذي يقع حيناً ما، ولهذا قال الصادق عليه السلام: «يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى نِيَّاتِهِمْ». قال: وهذا أجود الوجوه، والله أعلم. (التقواعد والفوائد ١: ١١٠).

الروح ، والعمل بمنزلة الجسد . والأعمال بالنيّات كما أنّ حياة الجسد بالروح .  
 الرابع : الصدق . وهو مطابقة القول لما هو في نفس الأمر . والمراد هنا الصدق في  
 القول والفعل والنيّة والعزم وإتمام الأحوال العارضة له . والصدّيق هو الذي صار صدقه في  
 هذه الأمور ملكة له ، ولا يقع خلافه ألّبتة لا في العين ولا في الأثر .  
 الخامس : الإنابة . وهي الرجوع إلى الله تعالى والإقبال عليه . ولا يتمّ ذلك إلّا بثلاثة  
 أمور :

باطنيّ ، وهو دوام التوجّه إليه تعالى بأفكاره وعزائمه .  
 وقوليّ ، وهو دوام ذكره وذكر أنعمه وذكر مقرّبي حضرته .  
 وعملّيّ ، وهو المواظبة على الأعمال الصالحة ، والإحسان إلى خلق الله تعالى ودفع  
 أسباب الضرر عنهم ، وبالجملّة التزامه بأحكام الشرع تقرباً إلى الله تعالى .  
 السادس : الإخلاص . وهو أنّ جميع ما يفعلُه السالك ويقولُه يكون تقرباً إلى الله  
 تعالى وحده لا يشوبه شيء من الأغراض الدنيويّة والأخرويّة «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ»<sup>١</sup> .  
 ومتى مُزج معه غرض دنيويّ أو أخرويّ - ولو ثواباً أو نجاة من العذاب - فذلك هو

الرابع عشر : ما خطر لهذا الضعيف ، وتقريره : أنّ العمل مع النيّة وإن اشتركا في حصول الثواب والفوز برضاء الرب  
 تعالى ، لكنّ العمل بدون نيّة كالجهاد الذي لا حراك به ، بل كالصورة المنقوشة على الجدار التي لا حقيقة لها ، والنيّة كالروح  
 السارية في الأعضاء والقوى ، وكان كمال العمل بها فكانت أكثر خيريّة . ولا ينافي ذلك حديث : «أفضل العبادة أحمرّها»<sup>٢</sup> ؛  
 فإنّ حظوظ النفس وميولها كثيرة لا تكاد تُحصّر ، فحصول النيّة المشتعلة على كمال الإخلاص خالصة من تلك الحظوظ ،  
 والميلول تفتقر إلى مجاهدات توجب لها الأحمريّة ، فكانت أفضل ، فاستحقّت اسم الخيريّة . وعلى ذلك يخرج جواب : «إذا  
 همّ بحسنة كتبت له» .

الخامس عشر : ما خطر للضعيف أيضاً ، وتقريره : أنّ النيّة لما كانت حقيقتها كمال الإخلاص ، كان حصولها يستلزم  
 حصول المعارف الحقيقة ، واستحضار صفات الجمال ونعوت الجلال التي هي كالأسباب لذلك الإخلاص ، - بخلاف العمل  
 - فكانت أفضل . وخلوصها أيضاً عن الشبهات والمعارضات ، يفتقر أيضاً إلى مجاهدات فكريّة توجب لها وصف  
 الأحمريّة ، فكانت أفضل .

السادس عشر : أنّ النيّة لما كانت لازمة لتعظيم مقام الربوبيّة ، وشكر أنعمه ، وكانت من لوازم الإيمان الذي هو واجب  
 الدوام والبقاء ببقاء النفس الإنسانيّة ، ويستحيل تطرّق النسخ والتغيّر إليه ، فحكمها حكمه ، بخلاف العمل الذي يجوز تغيّره  
 ونسخه ، فكانت أفضل . وهذا أيضاً من خواطر الضعيف . نضد القواعد الفقهيّة : ١٨٧ .

الشُّرك الخفِيّ، ولا شيء أفسد للطالب من الشرك الخفِيّ؛ فإنّه مانع من السلوك، فإذا زال سهل. من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه<sup>١</sup>.

الثانية: إزالة العلائق وقطع الموانع، وذلك بأمور:

الأول: التوبة. وهي الرجوع عن المعصية التي هي ترك الواجب وفعل الحرام، سواء كانت قولية أو عملية أو فكرية أو خيالية. والضابط ما كان صادراً عن قدرة العبد. وأمّا ترك المندوب وفعل المكروه فذلك مرتبة أخرى هي بالمعصومين أنسب؛ فإنّ علوّ مقامهم يقتضي ذلك. وأمّا السالك فتوبته عن التفاته إلى غير الحقّ الذي هو مقصده، فإنّه معصية عندهم لمنعه عن المقصد. فالتوبة حينئذ ثلاثة: عامّ للعبيد كلّهم، وهو الأول. وخاصّ بالمعصومين، وهو الثاني. وأخصّ من الخاصّ، وهو الثالث. وأمّا توبة نبيّنا ﷺ فمن الثالث، ولذلك قال: «إنّه ليغان على قلبي، وإنّي لأستغفر الله في اليوم سبعين مرّة»<sup>٢</sup>. ومن هذا القسم قيل: «حسنات الأبرار سيئات المقربين»<sup>٣</sup>.

الثاني: الزهد. وإليه أشار المصنّف بقوله: «ولا يشغل عقله الذي ملكه...» إلى آخره. والزاهد هو الذي لا يرغب في مطلوب يفارقه عند موته، وهو الحظوظ الدنيوية كالمأكل والمشرب والملابس والمناكح والجاه والمال والذكر الحسن والقرب من الملوك، وغير ذلك من التكرّرات التي هي ملزومات العدم. ويكون ذلك منه لا للعجز والجهل وغرض من الأغراض، وذلك هو الزاهد في المشهور. وهو الذي يترك متاع الدنيا لمتاع آخر يستأجله. وفي الحقيقة هو الذي لا يكون زهده المذكور للنجاة من النار والفوز بالجنة، بل يكون ذلك ملكة له تكبراً على ما دون الحقّ وتقرباً إلى رضاه. وتصير تلك الملكة صفة نفسانية تزجرها عن مشتبهاتها وتروضها بالأمور الشاقة حتّى تصير راسخة فيها، كما قال وليّ الله عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «وأيم الله - يميناً أستثني فيها بمشيئة الله - لأروضن نفسي رياضة تهشّ معها إلى القرص إذا قدّرت عليه مطعوماً، وتقنع بالملح

١- هذه مضمون روايات، وللإطلاع عليها ينظر: عيون أخبار الرضا ٢: ٦٩، عدة الداعي: ٢١٨، الدرّ المنثور ٢: ٢٣٧.

كنز العمال ٣: ٢٤ / الحديث ٥٢٧١، بحار الأنوار ٧٠: ٢٤٢.

٢- مستدرک الوسائل ١: ٣٨٧ الباب ٢٢ من أبواب الذكر / الحديث ٢.

٣- كشف الغمّة ٣: ٦٤، البحار ٢٥: ٢٠٤، سرائر العالمين، للغزالي: ١٨١، كشف الغمّة ٣: ٦٤، البحار ٢٥: ٢٠٥.

مَادُومًا<sup>١</sup>. وقال ﷺ أيضاً: « ما لعلِّي ونعيمٍ يفنى ولذّةٍ لا تبقى »<sup>٢</sup>.

الثالث: الفقر. وليس المراد به عدم المال، بل عدم الرغبة في المقتنيات الدنيوية، لا للعجز عنها ولا للغفلة والبلاهة بل تكبراً وتنزّهاً عنها. وبالجمله هو شعبة من الزهد المتقدم وغير بعيد أن يكون قوله ﷺ: « الفقر فخري، وبه أفخر »<sup>٣</sup>. إشارة إلى هذا المعنى.

الرابع: الرياضة. والمراد بها منع النفس عن المطلوب من الحركات المضطربة، وجعلها بحيث تصير طاعتها لمولاهها ملكة لها. ويراد بها هنا منع النفس الحيوانية عن مطاوعة الشهوة والغضب وما يتعلّق بهما، ومنع النفس الناطقة عن متابعة القوى الحيوانية من رذائل الأخلاق والأعمال، كالحرص على جمع المال واقتناء الجاه وتوابعهما من الحيلة والمكر والخديعة والغلبة والغضب والحقد والحسد والفجور والانهماك في الشرور وغيرها، وجعل طاعة النفس للعقل العملي ملكة لها على وجه يوصلها إلى كمالها الممكن.

ثم أعلم أن النفس إذا تابعت القوة الشهوية سميت بهيمة، وإذا تابعت القوة الغضبية سميت سبعية، وإن جعلت رذائل الأخلاق ملكة لها سميت شيطانية. وسمى الله تعالى هذه الجملة في التنزيل نفساً أمّارة<sup>٤</sup>، أي أمارة بالسوء إن كانت رذائلها ثابتة. وإن لم تكن ثابتة بل تكون مائلة إلى الشر تارة وإلى الخير أخرى وتندم على الشر وتلوم عليه سمّاها لؤامة<sup>٥</sup>. وإن كانت منقادة للعقل العملي سمّاها مطمئنة<sup>٦</sup>. والمعين على هذه المتابعات هو قطع العلائق البدنية، كما قال بعضهم نظماً:

إذا شئت أن تحيي فمّت عن علائق من الحسّ خمس، ثم عن مدركاتها

١- نهج البلاغة: ٤١٩ / الكتاب ٤٥.

٢- نهج البلاغة: ٣٤٧ / الكلام ٢٢٤.

٣- بحار الأنوار ٧٢: ٥٥، سفينة البحار ٢: ٣٧٨.

٤- يوسف / ٥٣.

٥- القيامة / ٢.

٦- الفجر / ٢٧.

وقابل بعين النفس مرآة عقلها فتلك حياة النفس بعد مماتها وإزالة الموانع الدنيوية عن خاطره، والمعين على ذلك أيضاً هو إضعاف قواه الشهوانية والغضبية بإضعاف حواسه بتقليل الأغذية والتنوُّق فيها، فإنَّ لذلك أثراً عظيماً في حصول الكمال، والتأهّل لخدمة حضرة ذي الجلال، كما قال فيثاغورس<sup>١</sup>: «عودوا أنفسكم الشيء الطفيف<sup>٢</sup>؛ فإنه أقلّ لاحتياجكم وأشبه بكم بالمبدأ الأول، فإنه غير محتاج.

ثم الغرض من الرياضة أمور ثلاثة:

أولها: إزالة الموانع عن الوصول إلى الحق، وهي الشواغل الظاهرة والباطنة.  
وثانيها: جعل النفس الحيوانية مطاوعة للعقل العملي، الباعث على طلب الكمال.  
وثالثها: جعل النفس مستعدة لقبول فيض الحق لتصل إلى كمالها الممكن لها.  
الخامس: المحاسبة. وهي أن ينسب السالك طاعاته إلى معاصيه ليعلم أيّهما أكثر، فإنَّ فضّلت طاعاته نسب قدر الفاضل إلى نعم الله تعالى عليه التي هي وجوده، والحكم المودعة في خلقته، والفوائد التي أظهرها في قواه، ودقائق الصنع التي أوجدها في نفسه، التي هي تدرك العلوم والمعقولات فإذا نسب فضل طاعته إلى هذه النعم التي لا تحصى كما قال سبحانه: ﴿وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾<sup>٣</sup>، ووازنها... وقف على تقصيره وتحقّقه. فإنَّ ساوت طاعاته معاصيه تحقّق أنّه ماقام بشي من وظائف العبودية، وكان تقصيره أظهر له. وإنَّ فضّلت معاصيه فويل ثمَّ ويل. فإذا عمل السالك ذلك مع نفسه لم يصدر منه غير الطاعة، وعدّ نفسه مقصراً دائماً. وإذا لم يفعل ذلك وقع في العذاب الأبدي والخسران السرمدي. ويتبع المحاسبة المذكورة المراقبة، وهي أن يحفظ ظاهره وباطنه لئلا يصدر عنه شيء يبطل به حسناته التي عملها، وذلك أن يلاحظ أحوال نفسه

١- فيثاغورس بن مينسارخس من أهل ساميا. وكان في زمان سليمان النبي ﷺ. قد أخذ الحكمة من معدن النبوة. وهو الحكيم الفاضل ذو الرأي المتين والعقل الرصين، يدعي أنّه شاهد العوالم العلوية بحسه وحده. وهو أوّل من نطق في الأعداد والحساب والهندسة، إليه يُعزى تقويم الحساب المعروف بـ «جدول فيثاغورس» في الضرب. تاريخ اليعقوبي: ١١٩، الملل والنحل ٢: ٧٨، تاريخ الحكماء للقفطي: ٣٥٥.

٢- الطفيف: مثل القليل وزناً ومعنى. المصباح المنير: ٣٧٤.

٣- إبراهيم / ٣٤.

دائماً لئلا يُقدِّم على معصية تشغله عن سلوك طريق الحق.

السادس: التقوى. وهو اجتناب المعاصي حذراً من سخط الله والبعد عنه. كما يجتنب طالب الصحة كل ما يضره ويزيد به مرضه ليتمكن من العلاج، كذلك السالك يجتنب كل منافع للكمال وكل مانع من الوصول إليه؛ لئلا يشغله عن سلوك طريق الحق. وفي الحقيقة تركب التقوى من ثلاثة: أحدها: الخوف. وثانيها: التحاشي عن المعاصي. وثالثها: طلب القرب من الرب تعالى.

قال: ويوجه همته بكلّيتها إلى عالم القدس، ويقصر أمنيته على نيل محلّ الرّوح والأنس، ويسأل بالخضوع والابتهاال من حضرة ذي الجلال الذي من شأنه الجود والإفضال، أن يفتح على قلبه باب خزانة رحمته، وينوره بنور الهداية الذي وعده بعد مجاهدته، ليشاهد الأسرار الملكوتية والآثار الجبروتية، ويكشف في باطنه الحقائق الغيبية والدقائق الفيضية.

أقول: هذا إشارة إلى ما يلحق السالك في أثناء حركته وبعدها. ونحن نورد ذلك متممين للفوائد التي وعدنا بها فنقول:

الثالثة: فيما يلحق السالك في سلوكه، وهو أمور:

الأول: الخلوة. وهي عزلة السالك عن جميع الموانع المتقدمة، فيختار موضعاً لم يكن فيه مشغل له من المحسوسات الظاهرة والباطنة، ويجعل القوى الحيوانية مرتاضة لئلا تجذب النفس إلى ملائمتها، ويعرض بالكلية عن الأفكار المجازية التي ترجع غايتها إلى مصالح المعاش والمعاد. ومصالح المعاش هي الأمور الفانية، والمعاد هي أمور ترجع غاياتها إلى اللذات الباقية. أمّا السالك فيجب عليه بعد إزالة الموانع الظاهرة والباطنة إخلاء باطنه عن الاشتغال بما سوى الحق، وأن يقبل بهمة وجوامع نيته إلى الحق، مترصداً للسوانح الغيبية، ومتربحاً للواردات الحقيقية؛ ليحصل له مضمون ما وعده بعد مجاهدته: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾<sup>١</sup>. ويسمى ذلك تفكيراً.

الثاني: التفكير المشار إليه. وهو سير باطن الإنسان من المبادئ إلى المقاصد. كذا

عُرِف معنى الفكر في اصطلاح العلماء، وهو الحركة من المطالب إلى المبادئ ثم الرجوع من المبادئ إلى المطالب. ولا يمكن أن يصل من مرتبة النقصان إلى الكمال إلا بالسير، ولذلك كان النظر أول الواجبات، وجاء الحث عليه في التنزيل والحديث<sup>١</sup>. ومبادئ السير التي منها ابتداء الحركة هي الآفاق والأنفس. والسير هو الاستدلال من آياتهما، وهي الحكمة المودعة في كل ذرة من ذرات هذين الكونين الدال على عظمة المبدع وكماله. ويظهر ذلك لمن نظر في تشريح العالمين: الآفاقي والأنفسي، والفلكي والعنصري، قال تعالى: ﴿سَرِينَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾<sup>٢</sup>. ثم يستشهد من حضرة جلاله على كل ماسواه من مبدعاته، كما قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾<sup>٣</sup>.

الثالث: الخوف والحزن. قال العلماء: الحزن على مافات، والخوف على مالم يأت. فالحزن تألم الباطن بسبب وقوع مكروه يتعذر دفعه أو فوات فرصة أو أمر مرغوب فيه يتعذر تلافيه. والخوف تألم الباطن بسبب وقوع مكروه يمكن حصول أسبابه أو توقع فوات مرغوب يتعذر تلافيه. ولا يخلو أن من فائدة في باب السلوك: فإن الحزن إذا كان سببه ارتكاب المعاصي أو فوات مدة (عاطلة عن العبادة)<sup>٤</sup> أو عن ترك السير في الطريق إلى الكمال صار باعثاً له على تصميم العزم على التوبة. والخوف إن كان سببه ارتكاب المعاصي فيه ونقصانه وعدم وصوله إلى درجة الأبرار صار موجباً لاجتهاده في اكتساب

١- حث الكتاب العزيز على النظر والتدبر في آيات الله بتعابير مختلفة، فتارة أمر بالنظر إلى ملكوت السماوات والأرض (الأعراف / ١٨٥)، وأخرى بالنظر إلى بعض الموجودات كالإبل والسماء، (الغاشية: ١٧). وثالثة بالنظر إلى أنفسهم. (الروم / ٨).

كما جاء الحث الأكيد في السنة أيضاً على التفكير، وأنه أفضل العبادة، منها:

قال علي عليه السلام: «لا عبادة كالتي فكر في صنعة الله عز وجل». أمالي الطوسي: ١٤٦ / الحديث ٢٤٠، البحار ٧١: ٣٢٤.

سفينة البحار ٢: ٣٨٢.

وقال الإمام الرضا عليه السلام: «ليس العبادة كثرة الصيام والصلاة، إنما العبادة كثرة التفكير في أمر الله». الكافي ٢: ٥٥ /

الحديث ٤، سفينة البحار ٢: ٣٨٢.

٢- فصلت / ٥٣.

٣- فصلت / ٥٣.

٤- م: «صالحة للعبادة».



الخيرات ومبادرته إلى السلوك في طريق الكمال، ﴿ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهَ بِهِ عِبَادَهُ﴾<sup>١</sup>. هذا في حال السير والسلوك، وأما أهل الكمال فهم مبرّزون من الخوف والحزن ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾<sup>٢</sup>.

الرابع: الرجاء. كل متوقّع حصول مطلوب له مستقبلاً وظنّ وجود أسبابه حصل له فرحٌ مقارنٌ لتصور حصوله، فيسمّى ذلك الفرح رجاء. وإن تيقّن حصول الأسباب فيكون المتوقع واجباً فيكون ذلك الفرح انتظاراً ولا جرم يكون الفرح أقوى. وإذا خلا من الظن واليقين يسمّى تمنياً. وإن كان عدم حصول الأسباب معلوماً يسمّى غروراً وحماقة. والرجاء أيضاً لا يخلو من فائدة؛ فإنه يبعث على الترقّي في درجات الكمال وسرعة السير في الطريق.

الخامس: الصبر. وهو لغةً: حبس النفس عن الفزع من المكروه والجزع منه. وإنما يكون ذلك بمنع باطنه من الاضطراب وأعضائه من الحركات غير المعتادة. وهو على أنواع ثلاثة:

الأول: صبر العوأم، وهو حبس النفس على وجه التجلّد وإظهار الثبات في التحمّل، لتكون حاله عند الغير مرضيةً من حيث كونه صبوراً. الثاني: صبر الزهاد والعُباد، لتوقّع ثواب الآخرة.

الثالث: صبر العارفين على جهة الالتذاذ به، فإنّ لبعضهم التذاذ بالمكروه؛ لتصور أنّ معبودهم خصّهم بذلك فصاروا ملحوظين بعين عنايته ﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ. أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾<sup>٣</sup>.

السادس: الشكر. وهو لغةً: الثناء على المنعم ليوازي نعمه. وإذا كان معظم النعم من الله فخير ما اشتغل العبد به هو الشكر. وهو يتم بثلاثة أشياء:

١- الزمر / ١٦.

٢- يونس / ٦٢.

٣- البقرة / ١٥٦ - ١٥٨.

الأول : معرفة نعمه .

الثاني : الفرح بما يصل إليه منها .

الثالث : الاجتهاد في تحصيل رضا المنعم بقدر الاستطاعة . وإنما يكون ذلك بمحبته في باطنه وثنائه وتعظيمه على وجه يليق بكبريائه ، واجتهاده بما ينبغي من المكافأة لخدمته واعترافه بالعجز .

الرابعة : في ما يقارن السالك ، وهو أمور :

الأول : الإرادة . وهي مشروطة بثلاثة أشياء : الشعور بالمراد ، والشعور بالكمال الذي يحصل به ، وعينية المراد . فإن كان المراد من الأمور التي يمكن حصولها من السالك وانضمت القدرة إلى الإرادة حصل المراد . وإن كان من الأمور الموجودة الغائية فبسيبها وصل إلى المراد ، وإن كان في وصوله توقف اقتضت الإرادة حالة في المريد تسمى شوقاً . ثم الإرادة إنما تكون مقارنة للسلوك باعتبار ، ومقتضية له باعتبار آخر ؛ فإن طلب الكمال نوع من الإرادة ، وإذا انقطعت الإرادة بسبب الوصول أو العلم بامتناعه انقطع السلوك . والإرادة المقارنة للسلوك تختص بأهل النقصان ، وأما أهل الكمال فإرادتهم عين المراد . ومن وصل في السلوك إلى درجة الرضا انتفت إرادته ، ومن هنا قال بعضهم : لو قيل لي : ما تريد ؟ قلت : أريد أن لا أريد .

الثاني : الشوق . وهو حالة تلزم فرط الإرادة ممزوجة بالهم الفراق ، وفي حال السلوك بعد اشتداد الإرادة يصير ضرورياً . ويجوز حصوله قبل السلوك إذا حصل الشعور بكمال المطلوب وانضمت إليه القدرة ، ويقتضي الصبر على المفارقة . والسالك كلما أمعن في الترقى ازداد شوقه وقل صبره ، إلى أن يصل إلى مطلوبه ، فيخلص له اللذة بنيل الكمال عن شائبة الألم ، فينتفي الشوق .

الثالث : المحبة . وهي الابتهاج بحصول كمال أو تخيل وصول كمال مظنون أو محقق ثابت في المشعور به . وبوجه آخر هي ميل النفس إلى ما في المشعور به من كمال أو لذة . ولما كانت اللذة إدراك الملائم - أعني : نيل الكمال - لم تخل المحبة من لذة أو تخيل لذة . وهي قابلة للشدة والضعف ، وأول مراتبها الإرادة ، فإنها محبة أيضاً ثم يقارنها

الشوق . ومع الوصول التام الذي تنتفي عنده الإرادة والشوق تزداد المحبة ( ومادام أنها تقارن طلب أمر باق كانت ثابتة )<sup>١</sup> .

ثم المحبة التي في نوع الإنسان سببها أمور ثلاثة :

الأول : اللذة ، وهي إما جسمانية أو وهمية أو حقيقية .

الثاني : الشفقة ، وهي إما مجازية فهي لأمر ينقرض نفعها ، أو حقيقية لما يدوم نفعها .

الثالث : مشاكلة الجوهر ، إما عامة كما يكون بين شخصين متقاربين طبعاً أو خلقاً أو شمائل أو فعلاً ، وإما خاصة تختص بأهل الحق وهي محبة طلب الكمال .

الرابع : المعرفة بالله . والمراد بها أعلى مراتبها ، فإن لها مراتب كثيرة ومثل مراتبها كمثل النار في معرفتها ؛ فإن أدناها من يسمع أن في الوجود شيئاً يُعَدِّمُ كل ما يلاقيه ، إلى غير ذلك من خواصه . ونظير ذلك في معرفة الله تعالى معرفة المقلدين لأهل العلم .

وأعلى منها معرفة من وصل إليه دخان النار وعلم أنه أثر لا بد له من مؤثر . ونظيره في معرفة الله تعالى معرفة أهل النظر الحاكمين بالبراهين على وجود صانع ، استدلالاً بوجود آثاره على وجوده .

وأعلى منها من أحسّ بأثر من حرارة النار بسبب مجاورتها وانتفع بذلك الأثر . ونظير ذلك في معرفة الله تعالى مرتبة من آمن بالله بالغيب من المؤمنين ، وعرفوا الصانع من وراء حجاب وابتهجوا به .

وأعلى منها مرتبة من شاهد النار بتوسط نورها فشاهد الموجودات .

ونظير هذه المرتبة في المعرفة مرتبة العارفين ، فإن لهم المعرفة الحقيقية ، ولهم أيضاً مراتب ويُسمَّون أهل اليقين . ومنهم جماعة لا ينفك عنهم المعرفة - وهم أهل الحضور - وهو نهاية المعرفة التي ينتفي فيها العارف نظير من يحترق بالنار .

الخامس : اليقين . وهو اعتقاد جازم مطابق ثابت لا يمكن زواله . وهو مؤلف من علمين : علم بشيء ، وعلم بأن خلافه محال . وله مراتب ، وجاء في التنزيل : علم

١- ما بين القوسين ليس في « ح » .

اليقين<sup>١</sup>، وعين اليقين<sup>٢</sup>، وحق اليقين<sup>٣</sup>. ومثال ذلك في النار مَنْ شاهد عين النار بتوسط نورها بمنزلة علم اليقين بها. ومعاينة جرم النار المقتضية (لِتَنْوِيرِ كُلِّ قَابِلٍ لِلنُّورِ)<sup>٤</sup> بمنزلة عين اليقين. وتأثير النار في كُلِّ ما يلاقها حتّى تنتفي هيئته ويبقى صرف النار بمنزلة حق اليقين. ولَمَّا كانت نهاية الوصول انتفاء الهوية كانت رؤيتها من البعد والقرب والدخول فيها المقتضي للانتفاء بإزاء المراتب الثلاثة المذكورة.

السادس: السكون، وهو قسمان:

أحدهما من خواصّ الناقصين، وهو مقدّمة السلوك الذي يخلو صاحبه من المطلوب والكمال، ويسمّى غفلة.

وثانيهما بعد السلوك، وهو من خواصّ الكاملين لحصوله عند الوصول إلى المطلوب، ويسمّى اطمئناناً ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ﴾<sup>٥</sup>. والحال بين هذين السكونين يُسمّى حركة. والسير والسلوك والحركة من لوازم المحبة التي قبل الوصول، والسكون من لوازم المعرفة المقارنة للوصول، ولهذا قيل: لو تحرك العارف هلك، ولو سكن المحب هلك. وقيل أيضاً أبلغ من ذلك: لو نطق العارف هلك ولو سكت المحب هلك.

الخامسة: في الأحوال السانحة للسالك بعد وصوله، وهي أمور:

الأول: التوكّل. وهو لغة: تفويض الإنسان أمره إلى غيره. والمراد هنا أنّ العبد إذا عرض له أمر أو صدر عنه شيء إذا تيقّن أنّ الله أعلم منه وأقدر فوّض ذلك الشيء إليه، ليدبره بحسب تقديره ويفرح بما قدره ويرضى به، ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ﴾<sup>٦</sup>. وإنما يحصل الرضا والفرح بما يفعله الله تعالى معه إذا تأمل في أحواله

١- التكاثر / ٥.

٢- التكاثر / ٧.

٣- الواقعة / ٩٥.

٤- ما بين القوسين في «م» «ن»: لتنور كل ما قابل للنور، وفي «خ»: لتنور كل قابل للتنور بها.

٥- الرعد / ٢٨.

٦- الطلاق / ٣.

الماضية ؛ فإنه أخرجته من العدم إلى الوجود، وأودع في خلقته من الحكيم ما لو صرف عمره في معرفته لم يمكن معرفة جزء من ألف جزء منها، ودبر أموره أحسن التدبير داخلية وخارجية حتى أوصلها إلى غاية الكمال الممكن من غير سؤال. فيقيس حينئذ أحواله المستقبلية على الماضية وأنها لا تختلف، فإذا تأمل ذلك اعتمد على الله وترك الاضطراب.

وليس التوكل هو ترك التصرف في الأمور بالكلية، ويقول: فوضت أمري إلى الله. بل التوكل هو أن يتيقن أن ما عدا الله من الله لكن بعضها يتوقف على شروط وأسباب، فإن قدرته وإرادته تعالى لا يتعلقان بكل شيء بل ببعض الأشياء، فما تعلقت قدرته وإرادته به هو الذي قارنه سببه وشروطه، ومالم يتعلق لم يقارناه، فيكون الوجود والقدرة والإرادة من جملة الأسباب والشروط.

الثاني: الرضا. وهو ثمرة المحبة، ومقتضى لترك الإنكار ظاهراً وباطناً اعتقاداً وقولاً وعملاً. ومطلوب أهل الحقيقة هو أن يرضوا عن الله. وإنما يحصل لهم ذلك إذا لم يختلف عندهم شيء من الأحوال المتقابلة كالموت والحياة والبقاء والفناء والصحة والمرض والسعادة والشقاوة والغنى والفقر، لا يخالف شيء من ذلك طباعهم ولا يترجح شيء منها على الآخر عندهم؛ لأنهم عرفوا أن الجميع من الله، وترسخت محبته في طباعهم، فلا يطلبون على إرادته مزيداً ألبتة فيرضون بالحاضر كيف كان. وإذا تحقق علم أن رضا الله من العبد إنما يحصل إذا حصل رضا العبد من الله ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾<sup>١</sup>. وصاحب مرتبة الرضا لم يزل مستريحاً؛ لأنه لم يوجد منه: «أريد» ولا «لا أريد»؛ لتساويهما عنده.

الثالث: التسليم. والمراد منه أن يسلم كل أمر - كان ينسبه إلى نفسه - إلى الباري تعالى. وهذه المرتبة أعلى من مرتبة التوكل، فإن التوكل تفويض الأمر إليه من غير قطع تعلقه به بمنزلة من وكل غيره في أمر من الأمور فإنه يجعل لنفسه تعلّقاً به، والتسليم هو قطع هذا التعلق. وأعلى أيضاً من مرتبة الرضا، فإن الراضي هو أن يكون ما يفعله الله

موافقاً لطبعه ، وفي مرتبة التسليم يسلم الطبع وموافقته ومخالفته إليه تعالى ؛ لأنه ليس له طبع حتى يكون له موافقة ومخالفة ، فقوله تعالى : ﴿ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ ﴾<sup>١</sup> هو مرتبة الرضا ، وقوله : ﴿ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً ﴾<sup>٢</sup> مرتبة أعلى منها .

وإذا نظر السالك نظر تحقيق لم يجعل نفسه في مرتبة الرضا ولا مرتبة التسليم ؛ لأنه مهما يجعل نفسه بإزاء الحق يجعله لها راضياً ومسلماً وذلك ينتفي عند التوحيد .

الرابع : التوحيد . وهو القول بالوَحْدَةِ وفعل الوحدة .

والأول : هو شرط الإيمان الذي هو مبدأ المعرفة ، أعني التصديق بأنه تعالى واحد ﴿ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾<sup>٣</sup> .

والثاني : هو كمال المعرفة الحاصل بعد الإيقان<sup>٤</sup> ، وذلك هو أن يتيقن أنه ليس في الوجود إلا الله وفيضه ، وليس لفيضه وجود بانفراده ، فينقطع نظره عن الكثرة ويجعل الجميع واحداً ، ولا يتيقن إلا واحداً . فيكون قد جعل الكثرة وحدة في سرّه ، وصار من مرتبة « وحده لا شريك له في إلهيته » إلى مرتبة « وحده لا شريك له في وجوده » . وفي هذه المرتبة صار جميع ما سواه تعالى حجاباً له ، وصار نظر السالك إلى غير الله شركاً مطلقاً ، ولسان حاله يقول : ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفاً مُسْلِماً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾<sup>٥</sup> .

الخامس : الاتحاد . وهو كون الشيء واحداً في نفسه ، والتوحيد جعل الشيء واحداً . وأشار إلى الأول في التنزيل بقوله : ﴿ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ ﴾<sup>٦</sup> ، وإلى الثاني بقوله : ﴿ وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ ﴾<sup>٧</sup> . والاتحاد أبلغ من التوحيد ؛ فإن في التوحيد شائبة التكليف ليس في الاتحاد فإذا ترسخ وحدة المطلق في الضمير حتى لا يلتفت إلى الكثرة بوجه من

١- النساء / ٦٥ .

٢- النساء / ١٧١ .

٣- م : « الإيمان » .

٤- الأنعام / ٧٩ .

٥- الإسراء / ٣٩ .

٦- القصص / ٨٨ .

الوجوه فقد وصل إلى مرتبة التوحيد. وليس المراد من الاتحاد ما توهمه جماعة قاصروا النظر، وهو أن يتحد العبد بالله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. بل هو أن لا ينظر إلا إليه من غير أن يتكلف ويقول: كل ما عداه قائم به، فيكون الكل واحداً. بل من حيث إنه إذا صار بصيراً بنور تجليته لا يبصر إلا ذاته تعالى لا الرائي ولا المرئي به. قالوا: ومن هذا قول من قال: أنا الحق. ومن قال: سبحاني ما أعظم شاني. لم يدع الإلهية، بل ادعى (نفي إنثيته بسلب إنثيته غيره) <sup>١</sup>.

السادس: الوحدة. قالوا: وحدة الشيء أبلغ من اتحاده؛ فإن الاتحاد صيرورة الشيئين واحداً، وفيه شمة من كثرة ليست في الوحدة. وفي هذا المقام يعدم كل شيء من الكلام والذكر والحركة والسير والسلوك، والطلب والطالب والمطلوب. «إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا» <sup>٢</sup>. ولم يبق بعد ذلك إلا مرتبة الفناء في التوحيد «كل شيء هالك إلا وجهه» <sup>٣</sup>. لا يكون في الوحدة شيء من الأمور المذكورة ولا غيرها «وإليه يرجع الأمر كله» <sup>٤</sup>.

قال: إلا أن ذلك قباء لم يخط على قد كل ذي قد، وتنازع لم يعلم مقدّماتها كل ذي جد، بل «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء» <sup>٥</sup>. جعلنا الله وإياكم من السالكين لطريقه، المستحقين لتوفيقه، المستعدين لإلهام الحقيقة بتحقيقه، المستبصرين بتجلي هدايته وتدقيقه.

أقول: لما ذكر كيفية المجاهدات في السير المسمى بـ «السلوك» طلباً لاقتناص الواردات والوصول إلى الكمالات، قال: إلا أن ذلك قباء لم يخط على قد كل ذي قد.

١- ما بين القوسين في «ح»: نفي إنثيته بسلب اثنيثيته غيره، وفي «م»: نفي اثنيثيته بسبب إنثيته غيره، وفي «ن»: «خ»: إنثيته بسبب إنثيته غيره. وما أثبتناه تلفيق من النسخ.

٢- عن سليمان بن خالد قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا سليمان إن الله يقول: ﴿إِنْ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾. فإذا انتهى الكلام إلى الله فأمسكوا». الكافي ١: ٩٢ / الحديث ٢، المعاش ١: ٢٣٧ / الحديث ٢٠٦، البحار ٣: ٢٦٤.

٣- القصص / ٨٨.

٤- هود / ١٢٣.

٥- المائدة / ٥٤.

استعار لذلك المقام والتحلي بتلك الأوصاف والتخلي عن تلك العلائق لفظ القباء، ورشح تلك الاستعارة بقوله: لم يُخط على قدّ كلّ ذي قدّ. ونتائج: أي واردات وعلوم فيضيّة. لم يعلم مقدّماتها: أي تلك المجاهدات وإزالة تلك العلائق وتنحية تلك العوائق، كلّ ذي جدّ واجتهاد، بل ذلك فضل ومنحة من الجناب القدسيّ يُفيضه على من استعدّ لذلك الفيض، بحكم: من استعدّ استحقّ. لكن ذلك الاستعداد لا يحصل في الأغلب إلّا مع مجاهدات عظيمة يتعارض فيها إلهامات إلهية وخواطر شيطانية. اتّباع الأولى خطر والخلاص من الثانية عسر، وينجو «الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى»<sup>١</sup>. فلا جرّم كان تحصيل العلم بهذا الطريق أعزّ من الكبريت الأحمر. وحيث الحال كذلك، فنسأل الله أن يجعلنا من السالكين لطريقه: أي الطريق الذي أمر به أنبياءه وأوليائه. المستحقّين: بالقيام بأوامره والانتهاء عند زواجه. لتوفيقه: وهو جعل الأسباب متوافقة في حصول مسبباتها، بأن تحصل شرائطها وتنتفي موانعها.

قوله: والمستعدّين: الاستعداد هو التهيؤ لحصول الأثر. والإلهام: إلقاء معنى في الرّوع بطريق الفيض. والتحقيق: هو جعل الشيء حقّاً. والتجلي: هو الظهور والانكشاف. والهداية: وجدان ما يوصل إلى المطلوب. والتدقيق: هو إمعان النظر في الشيء طلباً لتحقيقه، ومقصود الفصل ظاهر.





## الفصل الثاني : في العدل

قال : الفصل الثاني في العدل .

أقول : هذا هو الأصل الثاني من أصول الدين . والمراد به - أي العدل - هو تنزيه الله سبحانه عن فعل القبيح والإخلال بالواجب . ثم إن المتكلمين أطلقوا اسم باب العدل على ذلك<sup>١</sup> ، وعلى كل ما يتفرع عليه من مباحث التكليف واللفظ والأعواض والثواب والعقاب وغير ذلك ، وعلى مسألة تقسيم الأفعال إلى أقسامها الخمسة كما يجيء ؛ لا بتناء الحكم بكونه لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب على معرفة الفعل الحسن والقبيح ، إذ التصديق مسبق بتصور الأطراف .

قال : تقسيم - كل فعل إما أن ينفر العقل منه أولاً . الأول قبيح ، والثاني حسن . والحسن إما أن ينفر العقل من تركه أولاً . والأول واجب ، ولذلك يذم العقلاء فاعل القبيح ، وتارك الواجب .

أقول : الفعل عرّفه الحكماء بأنه مبدأ التغيّر في شيء آخر . والمعتزلة بأنه ما وجد بعد أن كان مقدوراً . وبعض العلماء بأنه صرّف الشيء من الإمكان إلى الوجود . والأكثر على

---

١- اعلم أن مبحث العدل عند المتكلمين من الإمامية من متفرعات أفعاله تعالى ، حيث إنهم بعد إثبات عالميته تعالى وقدرته ، بحثوا عن تنزيهه تعالى عن فعل القبيح والإخلال بالواجب . وينشأ من ذلك البحث عن التحسين والتقبيح العقليين . ولأجل ذلك يُعْتَبَرُ مبحث العدل في كتب الكلام بعنوان : البحث في الأفعال .

قال المحقق الطوسي في « تلخيص المحصل » : القسم الثالث في الأفعال . وقال أيضاً في « التجريد » : الفصل الثالث في أفعاله تعالى . وقال العلامة الحلي في « كشف المراد » : لما فرغ المصنّف من إثباته تعالى شرع في بيان عدله وما يتعلق بذلك . وقال في « نهج المسترشدين » : الفصل الثامن في العدل ، وفيه مباحث : البحث الأول في أقسام الفعل . تلخيص المحصل : ٣٢٥ ، كشف المراد : ٢٣٤ ، نهج المسترشدين : ٥٠ ، كشاف اصطلاحات الفنون ١٠١٦ : ٢ .

أنه ضروري التصور، فلا يفتقر إلى تعريف<sup>١</sup>.

وهو ينقسم باعتبارات متعددة، أورد المصنف منها ما يتعلق بغرضه في هذا الباب، وهو الحسن والقبيح. ولذلك لم يأت بأقسامه كلها بالفعل.

إذا عرفت هذا فنقول: الفعل إما أن يكون له صفة تزيد على حدوثه يكون مبدأ للحسن أو القبيح أولاً. والثاني كحركة النائم والساقي. والأول إما حسن وهو ما للقادر عليه العالم به أن يفعله، أو مالم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق الذم.

وإما قبيح وهو بخلافه في التفسيرين، أي مالم يكن للقادر عليه العالم به أن يفعله، أو ما كان على صفة مؤثرة في استحقاق الذم، والحسن إما أن ينفر العقل من تركه أولاً. والأول الواجب، والثاني إما أن يترجح فعله وهو الندب، أو يترجح تركه وهو المكروه، أو يتساويا وهو المباح، فأقسام الفعل حينئذ خمسة: واجب وندب ومكروه ومباح وقبيح.

قوله: «ولذلك يذم العقلاء» إلى آخره، يريد بيان كون الواجب ينفر العقل من تركه والقبيح ينفر العقل من فعله، فإن العقلاء يذمون تارك الواجب وفاعل القبيح، فلولاً نفرة العقل من ذلك لما توجه الذم عليهما، لكن أحدهما في جانب الترك والآخر في جانب الفعل.

قال: أصل - أنكرت المجبرة<sup>٢</sup> والفلاسفة الحسن والقبح والوجوب العقلية. ولأهل العدل عليها دلائل. والأولى إثباتها بالضرورة؛ لأن الاستدلال لا بد من انتهائه إليها.

أقول: لما ذكر أن الفعل ينقسم إلى الحسن والقبح، والحسن ينقسم إلى الواجب

١- يطلق الفعل عند المتكلمين على صرف الممكن إلى الوجود، وعند الحكماء هو: كون الشيء من شأنه أن يكون، وهو كائن في وقت من الأوقات. ويطلق الفعل عند الحكماء أيضاً على قسم من العرض وهو التأثير. وقد عرفه القاضي أبو غنم من المعتزلة بأنه هو الحادث الذات من محدثه. المعتمد في أصول الدين: ١٣٣، كشف اصطلاحات الفنون ٢: ١١٤٣، محيط المحيط ٦٩٦.

٢- المجبرة: هم القائلون بالجبر. والجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب. مقالات الإسلاميين ١: ٣١٢، الملل والنحل: ١٠٩.

وغيره، شرع في بيان الحاكم بهما.

واعلم أن الحسن والقبح قد يكونان شرعيين، وهو ظاهر لا خلاف فيه. وقد يكونان عقليين. ثم العقليان يقالان على ثلاثة معان:

الأول: الحسن ما كان صفة كمال كقولنا: العلم حسن. والقبيح ما كان صفة نقص كقولنا: الجهل قبيح.

الثاني: الحسن ما كان ملائماً للطبع كالحلو من الطعام. والقبيح ما كان منافياً كالمراً منها، ولا خلاف في كون هذين عقليين.

الثالث: الحسن ما يستحق على فعله المدح عاجلاً والثواب أجلاً، والقبيح ما يستحق على فعله الذم عاجلاً والعقاب أجلاً.

واختلف في هذا، فقالت المجبرة: هو شرعي أيضاً. وقالت الفلاسفة والعديّة - وهم المعتزلة والإماميّة - : هو عقلي. لكن عند العديّة عقلي بالعقل النظري، وعند الفلاسفة بالعقل العملي.

فقول المصنّف: «أنكرت المجبرة والفلاسفة» أراد أن المجبرة أنكرت ذلك مطلقاً والفلاسفة بالعقل النظري. والمراد بالنظري ما كان متعلقه ليس للقدرة الإنسانية فيه تصرف، وبالعقلي ما كان للقدرة الإنسانية فيه تصرف، وبه يتم نظام النوع. إذا عرفت هذا فاعلم أن لأهل العدل على مطلوبهم دلائل كثيرة:

منها أنهما لو كانا شرعيين لما حكم بهما من لا يقول بالشرع كالبراهمة<sup>١</sup>. واللازم كالملزوم في البطلان، أمّا اللازم فبطلانه ظاهر، فإن البراهمة يحكمون بالحسن والقبح بالمعنى المذكور. وأمّا بيان الملازمة فلانتفاء المعلول بانتفاء العلة.

ومنها أنهما لو انتفيا عقلاً انتفيا شرعاً، واللازم باطل إجماعاً فكذا الملزوم. وأمّا الملازمة فلأنه إذا لم يحكم العقل بقبح الكذب مثلاً لم يحكم بقبحه من الشارع،

١- البراهمة: قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل. وأكثر ما يوجدون في الهند. محيط المحيط: ٣٨.

وقيل: هم قوم من منكري الرسالة، ويعبدون مطلقاً، لا من حيث نبي ورسول، بل يقولون: ما في الوجود شيء إلا وهو مخلوق لله تعالى. فهم معترفون بالوحدانية لكنهم ينكرون الأنبياء والرسل مطلقاً. كشف اصطلاحات الفنون ١: ١٤٩.

فيكون جائزاً منه حينئذ. فإذا أُخبرنا بحسن شيء أو بقبحه لم نجزم بذلك لجواز كذبه في إخباره.

ومنها أنه لو لا ذلك لكان يجوز العكس بأن يصير الحسن قبيحاً بحكم الشارع والقبيح حسناً بحكمه فيثيب الكافر ويعاقب المؤمن، واللازم كالملزوم في البطلان والملازمة ظاهرة، إذ الغرض أن العقل لا يحسن ولا يقبح لذاته ولا لصفة تقوم به حينئذ، بل بمجرد الأمر، فكان يجوز العكس، وبطلانه ظاهر ضرورة.

قال المصنّف: «والأولى إثباتها بالضرورة»، وهو طريقة أبي الحسين البصري<sup>١</sup>، فإننا نعلم ضرورة حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، وقبح تكليف الكتابة من لا يدله، والمشي من لا رجل له، كما نعلم كون الكواكب في السماء، وأن السماء فوقنا والأرض تحتنا، وأن المدّ والجُرّ في البصرة دون بغداد. وإنما كان الأولى إثبات ذلك بالضرورة؛ لأن الاستدلال مالم ينته إلى مقدّمات ضرورية يلزم التسلسل أو الدّور الباطلان، فكان الاعتماد على الضرورة أولى. والضمير في «عليها» و«إثباتها» راجع إلى الحسن والقبح والوجوب.

قال: وسبب الاشتباه في الحكم اشتباه ما يتوقف عليه الحكم من تصوّرات معاني الألفاظ من المحكوم به والمحكوم عليه ولا ينافي ذلك ضرورة الحكم؛ لأن الضروري هو الذي إذا حصل تصوّر الطرفين حصل الحكم، من غير حاجة إلى واسطة لأجل الحكم، بل<sup>٢</sup> لأجل التّصوّرات. ومحلّ النزاع كذلك؛ فإن من تصوّر حقيقة الحسن والقبح حكم بِنُفْرة العقل من ترك الأوّل وفعل الثاني، من غير توقّف على أمر آخر. أقول: هذا جواب سؤال يرد على قوله: والأولى إثباتها بالضرورة.

تقرير السؤال أن المعلوم ضرورة لا يختلف فيه ولا يقع فيه اشتباه ولا شك. والحكم هنا بخلاف ذلك فيهما، فإن الخلاف فيه واقع، والاشتباه والشك ظاهر؛ فإننا نتشكك في

١- نقل عنه في شرح الأصول الخمسة، قال: وقد سلك شيخنا أبو عبد الله البصري طريقة أخرى، وهي أن كل عاقل يستحسن بكمال عقله التفرقة بين المحسن والمسيء. شرح الأصول الخمسة: ٣٠٨.

٢- في النسخ: لا. وما أثبتناه من الفصول النصيرية.

هذا الحكم ، ولا نتشكك في كون الواحد نصف الاثنين مع دعواكم استواء الحكمين في الضرورة .

والجواب : أن المراد بالحكم الضروري هو الذي إذا تصوّرنا طَرَفَيْهِ جَزَمَ الذهنُ بثبوت المحكوم به للمحكوم عليه ، سواء كان تصوّر الطرفين ضرورياً كقولنا : الواحد نصف الاثنين ، أو كسبياً كقولنا : العدد إما أول أو مركّب . فجاز حينئذ توقف الحكم الضروري على كسب أو تنبيه أو غير ذلك . فسبب الخلاف والاشتباه هنا جاز أن يكون ناشئاً من تصوّر الأطراف بسبب عدم التفتّن لمعنى كلّ واحد من المحكوم به وعليه . والواقع كذلك ، فإن معنى الحسن والقبح غير بيّن بنفسه ، بل يفتقر إلى كشف وإيضاح بأن يقال : معنى الحسن مالا يشتمل على صفة مؤثّرة في استحقاق الذمّ ، والقبح ما يشتمل على صفة مؤثّرة في استحقاق الذمّ . فالعالم بذلك المتصوّر له يحكم ضرورة بأن الأول لا ينفر العقل منه والثاني ينفر العقل منه وذلك هو المطلوب .

قال : أصل - واجب الوجود قادر ، عالم بتفاصيل القبائح وترك الواجبات ، ومستغنٍ عن فعل القبائح وترك الواجبات ؛ لما تقدّم من الأصول . وكلّ من كان كذلك يستحيل عليه فعل القبح وترك الواجب بالضرورة ينتج : أن الواجب تعالى لا يفعل القبح ولا يخلّ بالواجب .

أقول : هذا الأصل هو المقصود بالذات من فصل العدل ، وعليه تبني باقي الفروع التي تقدّم ذكرها . واتّفقت المعتزلة والإماميّة على امتناع فعل القبح عليه تعالى وترك الواجب ، وخالفت الأشاعرة في ذلك فجوّزوا صدور كثير من الأفعال التي يقبّحها المعتزلة عنه تعالى ؛ بناءً على ما تقدّم من نفي الحسن والقبح عقلاً وأنّ الحاكم بذلك هو الشرع ، وهو تعالى الحاكم على غيره وليس لغيره حكم عليه ، بل هو أحكم الحاكمين . وقد عرفت بطلان مبنى مقاتلهم ، ولم نُقل : إنّ غيره يحكم عليه ، بل نقول : إنّ حكمته تقتضي ترك القبح وفعل الواجب ، ولا ينافي ذلك كونه أحكم الحاكمين ، بل هو دليل على حقيّته .

إذا عرفت هذا فاعلم أن المصنّف استدلّ على المطلوب ببرهان من الشكّل الأوّل ،

تقريره: الواجب تعالى قادر عالم بكلّ القبائح وترك الواجبات ومستغني عن كلّها، وكلّ من كان كذلك استحال عليه فعل القبائح وترك الواجبات، ينتج: أنّه لا يفعل قبيحاً ولا يخلّ بواجب أمّا الصغرى فقد اشتملت على مدّعيات ثلاثة:

الأول: كونه قادراً على كلّ المقدورات التي من جملتها القبائح وترك الواجبات.

الثاني: كونه عالماً بكلّ المعلومات التي من جملتها تلك أيضاً.

الثالث: كونه غنياً في ذاته وصفاته عن كلّ ما عداه اللازم ذلك من وجوب وجوده،

ومن جملة ذلك فعل القبائح وترك الواجبات. وقد تقدّم البرهان على هذه كلّها فلا وجه لإعادته.

وأما الكبرى فضرورية، فإنّا نعلم ضرورة أنّ القادر على القبيح العالم بقبحه المستغني عنه لا يفعله إذا كان حكيماً، وهو تعالى حكيم، فيكون تعالى كذلك، وهو المطلوب.

قال: أصل - الأفعال التي (توجد من عبده) <sup>١</sup> هم موجدوها بالاختيار؛ لأنّها تحصل بحسب دواعيهم. وعند الفلاسفة: هم موجدوها بالإيجاب. وعند المجبّرة: أوجدّها الله تعالى فيهم؛ إذ لا مؤثّر عندهم إلا الله. واحتجّ أبو الحسين على الأول بالضرورة، وليس ببعيد.

أقول: اختلف الناس في الأفعال التي تحصل عند قصودنا ودواعينا وتنتفي عند صوارفنا: هل هي صادرة عن قدرتنا أو عن قدرة الله تعالى؟ فذهب جهّم بن صفوان إلى الثاني وتابعه على ذلك جماعة المجبّرة، فعندهم أنّه ليس لأحد مع الله تعالى فعل لا إحداثاً ولا كسباً. وذهب المعتزلة والإمامية والفلاسفة إلى الأول.

ثمّ اختلفوا، فقالت الفلاسفة: هي صادرة منّا على سبيل الإيجاب؛ لأنّ الإرادة

١- ما بين القوسين في النصوص النصيرية: تصدر من العبيد.

٢- الجبرية أصناف، منهم أصحاب جهّم بن صفوان، فإنّهم قالوا: إنّ الأفعال مخلوقة لله تعالى فينا، لا تعلّق لها بنا أصلاً لا اكتساباً ولا إحداثاً، وإنّما نحن كالظروف. المقالات الإسلامية ١: ٣١٢، شرح الأصول الخمسة: ٣٢٤.

المنضمّة إلى القدرة توجب الفعل ويستحيل معها الترك<sup>١</sup>. ولأنّ الممكن مالم يَجِب لم يَقَع كما تقرّر من قبل<sup>٢</sup>.

وقالت المعتزلة<sup>٣</sup> والإماميّة بالاختيار. ولا ينافي ذلك الوجوب مع انضمام الإرادة؛ إذ المراد بالاختيار نظراً إلى القدرة المستقلّة.

واحتجّ أبو الحسين البصريّ على هذا القول بالضرورة، وليس ببعيد؛ فإنّ كلّ عاقل يعلم ذلك ويحكم به بل كلّ ذي حسّ حتّى البهائم، فإنّها تهرب من الإنسان عند استشعار أذاه ولا تهرب من النخلة والجدار. وليس ذلك إلّا لما تقرّر في وهمها صدور الفعل من الإنسان دون الجماد. وذكر أبو الحسين على سبيل التنبيه وجهين:

الأوّل: أنّ هذه الأفعال واقعة بحسب قصودنا ودواعينا، ومنتفية بحسب كراهتنا وصوارفنا ولا نعني بالفاعل إلّا من وقع الفعل منه بحسب قصده ودواعيه، وانتفى بحسب كراهته وصارفه.

الثاني: أنّه قد تقدّم حكم العقل بضرورة بحسن المدح على الإحسان وحسن الذمّ على الإساءة. وذلك متوقّف على كون المحسن والمسيء فاعليّن، فلو لم يكن العلم بفاعليّتهما ضرورياً لزم ضروريّة الفرع مع عدم ضروريّة الأصل، وهو محال<sup>٤</sup>.

قال: وإن استدللنا عليه، قلنا: إن وجد شيء من القبائح في العالم فالعبيد موجودوا أفعالهم، والملزوم ثابت باعتراف الخصم، فكذا اللازم.

بيان الملازمة: أنا بيّنّا أنّ القبيح محال على الواجب، فيكون فاعله غيره. وإذا كان

١- قال المحقّق الطوسي في «تلخيص المحصل»: زعم أبو الحسن الأشعريّ أنّه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً. بل القدر والمقدورات واقعان بقدرة الله تعالى. وقالت الفلاسفة: إنّ الله تعالى موجد للعبد القدرة والإرادة، ثمّ هما يوجبان وجود المقدور. تلخيص المحصل: ٣٢٥.

٢- يراجع ص: ٥٥.

٣- اتّفقت المعتزلة على أنّ العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرّها، مستحقّ على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة. وقال أبو الحسين البصريّ: إنّ العلم بذلك ضروريّ. كشف المراد: ٢٣٩، مذاهب الإسلاميين ١: ٤٨.

٤- المعتمد في أصول الفقه: ١: ٣٣٤ - ٣٤١.



فاعل القبيح غيره ، فكذا الحسن ؛ لأننا نعلم بالضرورة أن فاعل القبيح هو فاعل الحسن ، فإن الذي كذب هو الذي صدق .

أقول : اختلف أهل العدل في العلم باستناد أفعالنا إلينا : هل هو ضروري أو كسبي ؟ قال أبو الحسين بالأول<sup>١</sup> ، وباقي المشايخ بالثاني . والمصنّف رحمه الله لما اختار مذهب أبي الحسين قال : وإن قلنا بمذهب المشايخ قلنا استدلالاً على المطلوب : « إن وجد شيء من القبائح ... » إلى آخره وهو ظاهر .

قال : والذي أثبتته أبو الحسن الأشعري<sup>٢</sup> وسماه كسباً ، وأسند وجود الفعل وعدمه إليه تعالى ولم يجعل للعبد شيئاً من التأثير ، غير معقول .

أقول : لما أورد المعتزلة على الأشاعرة إيرادات وألزامهم إلزامات ، وبَيَّنُوا لهم التفرقة الضرورية بين ما يزاوله الإنسان من الأفعال وبين ما يجده من الجمادات ، حتى قال أبو الهذيل<sup>٣</sup> عن بشر المريسي<sup>٤</sup> : حمار بشر أعقل من بشر ؛ لأنك إذا أتيت به إلى جدول صغير طَفَرَه<sup>٥</sup> وإذا أتيت إلى جدول كبير لم يطفره ؛ لأنه فرّق بين ما يقدر على طَفَرَه وما لا يقدر وبشر لم يفرّق بين مقدوره وغير مقدوره . وحصل لهم الشبهة في إسناد

مركز تحقيق مكتبة علوم اسلامی

١- المعتمد في أصول الفقه ١ : ٣٤٢ .

٢- علي بن إسماعيل بن إسحاق ، أبو الحسن الأشعري ، مؤسس مذهب الأشاعرة . ولد في البصرة ، وتلقّى مذهب المعتزلة وتقدّم فيهم ، ثم رجع وجاهر بخلافهم . له مصنفات ، منها : مقالات الإسلاميين ، الإبانة عن أصول الديانة . مات سنة ٣٢٤ هـ . شذرات الذهب ٢ : ٣٠٣ ، الأعلام للزركلي ٤ : ٣٦٢ .

٣- محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي ، مولى عبد القيس ، أبو الهذيل العلاف ، من أئمة المعتزلة . ولد في البصرة ، واشتهر بعلم الكلام . له مقالات في الاعتزال ، ومجالس ومناظرات . كَفَّ بصره في آخر عمره ، وتوفي بسمراء سنة ٢٣٥ هـ . طبقات المعتزلة : ٥٤ ، شذرات الذهب ٢ : ٨٥ ، الأعلام للزركلي ٧ : ١٣١ . نقل قوله العلامة في « نهج الحق وكشف الصدق » : ١٠١ .

٤- بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمن المريسي العدوي بالولاء ، أبو عبد الرحمن . فقيه معتزلي ، عارف بالفلسفة . يُرمى بالزندقة . وهو رأس الطائفة المريسية القائلة بالإرجاء ، وإليه نسبها . أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف ، وقال برأى الجهمية ، وأوذى في دولة هارون الرشيد . قيل : كان أبوه يهودياً ، وهو من أهل بغداد ، يُنسب إلى درب المريسي . مات سنة ٢١٨ هـ . طبقات المعتزلة : ٦٢ ، شذرات الذهب ٢ : ٤٤ ، الأعلام للزركلي ٢ : ٥٥ .

٥- الطفر : الوثوب ، والطفرة الوثبة . وقيل : الوثبة من فوق ، والطفرة إلى فوق . النهاية لابن الأثير ٣ : ١٢٩ ، المصباح

المنير : ٣٧٤ .

الفعل إلى الله تعالى لا إلى العبد، راموا الجمع بينهما فقالوا: الأفعال واقعة بقدرة الله وكسب العبد.

ثم اختلفوا في تفسير ذلك الكسب، فقال أبو الحسن الأشعري - وهو الذي تنسب إليه الأشاعرة - معناه أن العبد إذا صمم العزم واختار الطاعة أو المعصية خلق الله فيه الطاعة أو المعصية عقيب عزمه<sup>١</sup>.

وقال القاضي: إن ذات الفعل من الله، وللعبد قدرة مؤثرة في صفاته من كونه طاعة أو معصية<sup>٢</sup>.

وقال الإمام<sup>٣</sup> منهم: إن العبد إن استقل بإدخال شيء في الوجود بطل ما قلتم: إن العبد لا يؤثر. وإن لم يستقل فلا يكون كاسباً، ويكون الكل بقدرة الله تعالى<sup>٤</sup>.

١- إن الأشعري لما ثبت عنده أن الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال كحركة البطش، دون البعض كحركة الارتعاش، التجأ إلى القول بأن الله تعالى قادر والعبد كاسب. واختلفت الأشاعرة في معنى الكسب، فقال أبو الحسن الأشعري: إن الكسب معناه مقارنة قدرة العبد وإرادته مع إيجاد الفعل، من غير أن يكون هناك منه تأثير. وقال في موضع: معنى الكسب أن يكون الفعل بقدرة محدثة، فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق، ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب. مقالات الإسلاميين ٢: ١٩٦، شرح تجريد العقائد للقوشجي: ٢٤١.

٢- القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، المعروف بالباقلاني البصري. من كبار متكلمي الأشاعرة، انتهت إليه رئاستهم في عصره. وكان كثير التطويل في المناظرة. له مصنفات، منها: الإتيان، والتمهيد. مات ببغداد سنة ٤٠٣ هـ. شذرات الذهب ٣: ١٦٨، الأعلام للزركلي ٦: ١٧٦.

٣- قال الباقلاني: معنى الكسب أن قدرة الله يتعلّق بأصل الفعل وقدرة العبد بصفته، أعني بكونه طاعة أو معصية. وبعبارة أخرى: إن لقدرة العبد تأثيراً في وجوه الفعل وكونه على هيئة مخصوصة. التمهيد للباقلاني: ١٤، الملل والنحل: ٨٩. شرح العقائد النسفية: ١١٧.

٤- هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي ركن الدين الملقب بإمام الحرمين، من أصحاب الشافعي. ولد في جوين ورحل إلى بغداد، فمكث حيث جاور أربع سنين، وذهب إلى المدينة فأفستى ودرّس، ولذلك سمي بإمام الحرمين. ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية. له مصنفات، منها: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، الشامل في أصول الدين. مات بنيسابور سنة ٤٧٨ هـ. شذرات الذهب ٣: ٣٥٨، الأعلام للزركلي ٤: ١٦٠.

٥- قال: إن الأفعال واقعة على سبيل الوجوب بما خلقه الله تعالى في العبد من مبادئها من غير اختيار. الشامل في أصول الدين: ٣٦، الملل والنحل: ٩٠، شرح العقائد النسفية: ١١٧.

وقال البيضاوي<sup>١</sup> منهم أيضاً: إنه أي الكسب مشكل: لأن تصميم العزم أيضاً فعل فيكون هو أيضاً واقعاً بقدرة الله، فلا يكون للعبد فيه مدخل ويعود المحذور. وبالجمله القول بالكسب هذيان.

قال: شبهة وجواب - قالت المجترة: إن كانت القدرة والإرادة من الله تعالى، وبعد مهما<sup>٢</sup> يمتنع الفعل ومعهما يجب، فالفعل من الله، والملزوم ظاهر الثبوت، فكذا اللازم.

والجواب: أنه لا يلزم من كون آلة الفعل من الله أن يكون الفعل منه. غاية ما في الباب أنه يتخيل منه الإيجاب، وأما الجبر فلا.

ودفع الإيجاب بأن نقول: إن كون آلة الفعل من الله تعالى مسلّم، إلا أن فعل العبد تابع لداعيه فيكون باختياره، لأننا لا نريد بالاختيار إلا هذا القدر، وبعد ظهور كون فعله تابعاً لداعيه، إن سمّوه إيجاباً - لكون الآلات من الله - كان منازعة في التسمية، ولا مضايقة فيها. ولو قالوا: إن الله تعالى خلق العبيد، ولولم يخلقهم لما كانت الأفعال، ولما خلقهم كانت، فيكون هو تعالى فاعلاً لها، كان مثل قولهم وأسهل، لكن لا يخفى على العاقل ما فيه.

أقول: لما فرغ من الاحتجاج على المذهب الحق أشار إلى شبه المخالف. وقد ذكر منها شبهتين:

الأولى: تقريرها أن كلما كانت آلة الفعل من الله كان الفعل منه، لكن الملزوم حق فاللازم مثله.

أما بيان حقيقة الملزوم، فلأن المراد بالآلة هو ما يؤثر الفاعل بواسطته في منفعله القريب منه، كالقدوم بالنسبة إلى النجار؛ فإن أثر النجار في الخشب - وهو تفرّق اتّصاله -

١- عبد الله بن عمر بن علي الشيرازي، أبو سعيد أو أبو الخير، ناصر الدين البيضاوي. قاض، مفسر، علامة. ولد في المدينة البيضاء بفارس قرب شيراز، وولي قضاء شيراز مدة، وصرف عن القضاء فرحل إلى تبريز فتوفي فيها سنة ٦٨٥ هـ. من تصانيفه: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لب اللباب، الطوالع. شذرات الذهب ٥: ٣٩٢، الكنى واللقاب ٢: ١٠٣، الأعلام للزركلي ٤: ١١٠.

٢- في النسخ: بغيرهما. وما أثبتناه من الفصول النصيرية.

إنما يصل إلى الخشب بواسطة القدوم . وكذلك نقول هنا : إن فعل الإنسان إنما يقع بواسطة قدرته وإرادته ؛ لاستحالة صدور الفعل الاختياريّ بدونهما ، ولا شك في كونهما من فعل الله تعالى .

وأما بيان الملازمة فلأن الفعل بدون آله محال فيكون علة له ، وعلة العلة علة .  
والجواب : أما تفصيلاً فلأنه لا يلزم من كون آلة الفعل من الله أن يكون الفعل منه ، وإلا لكان الحداد فاعل السيف هو القاتل للوليّ فيذمّ أو للكافر فيمدح ، واللازم كالملزوم في البطلان وهو ظاهر . سلّمنا ، لكن ذلك موهم للإيجاب ؛ لوجوب وجود الفعل عند انضمام الإرادة إلى القدرة ، فهو منافٍ لكون العبد فاعلاً بالاختيار .

قلنا في الجواب : إنه وإن أُوهم الإيجاب لكنّه غير منافٍ للاختيار ، لأنّ مرادنا بالاختيار : جواز الفعل وعدمه نظراً إلى القدرة المستقلة ، والوقوع تابع لداعيه والقصد فهو مسبوق بهما . والإيجاب الحقيقيّ غير مسبوق بهما ، كالنار في إحراقها والماء في تبريده . فإن سمّوا ذلك الوقوع تبعاً لداعيه والقصد إيجاباً ، فهو مصطلح لا مضايقة فيه .

وأما إجمالاً فلأنّ دليلكم لو صحّ بجميع مقدماته ، لكان لقائل أن يقول : كلّما كان فعل العبد موقوفاً على وجوده ، ووجوده من فعل الله ففعل العبد من فعل الله ، لكان أسهل من قولهم وأبين . لكن ذلك باطل قطعاً ؛ لأنّا نعني بكون العبد فاعلاً أي مباشراً قريباً ، لا أنّ جميع ما يتوقّف عليه فعله يكون منه ، وهو ظاهر .

قال : شبهة أخرى وجواب - قالوا أيضاً : علمه تعالى يتعلّق بفعل العبد ، فيكون تركه ممتنعاً ؛ إذ لو فرض تركه لزم كون علمه تعالى جهلاً ، واللازم محال فالملزوم مثله . وإذا كان تركه ممتنعاً كان العبد مجبوراً .

قلنا : هذا أيضاً يوهم الإيجاب ، وأما الجبر فلا . ويلزمهم مثله في فعل الباري تعالى ، وكلّ ما أجابوا به فهو جوابنا . على أنّا نقول : العلم لا يكون علماً إلا إذا طابق المعلوم ، فيكون تابعاً للمعلوم ، فلو كان مؤثراً في المعلوم كان المعلوم تابعاً له ، فيدور . وإذا لم يكن مؤثراً لم يلزم الإيجاب .

أقول : هذه الشبهة الثانية لهم ، وهي أقوى ما لهم من الشبهة . وتقريرها : أنّ الأفعال

المنسوبة إلى العبد واجبة الوقوع، ولا شيء من الواجب الوقوع بمقدور، فلا شيء مما هو منسوب إلى العبد بمقدور. أمّا الصغرى فلاّنه معلومة لله، لما تقدّم من علمه بكلّ ما صحّ أن يكون معلوماً، وكلّ معلوم له تعالى يمتنع خلافه وإلاّ لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً. وانقلاب علمه جهلاً محال، فكلّ معلوم له واجب الوقوع، وهو المطلوب. وأمّا الكبرى فلما تقدّم من أنّ متعلّق القدرة هو الإمكان لا الوجوب والامتناع، فتصدق النتيجة وهو المطلوب.

والجواب من وجوه:

الأول: بالمنع من صحّة الكبرى مطلقاً، بل الوجوب المنافي للمقدورية هو الوجوب الذاتيّ لا الغيريّ والوجوب هنا غيريّ نظراً إلى تعلّق العلم به، فلا ينافي إمكانه الذاتيّ الذي هو متعلّق القدرة. على أنّا نقول: غاية ما في الباب أنّ ذلك موهم للإيجاب نظراً إلى وجوب وقوع المعلوم. أمّا الجبر الذي هو عبارة عن خلق الفعل في العبد فلا يفيد دليلاً.

ثمّ إنّنا نقول: الإيجاب المذكور غير منافي للاختيار الذي هو تبعيّة الفعل للداعية المنضمّة إلى القدرة.

الثاني: إنّ ما ذكرتموه منقوض إجمالاً بفعل الله تعالى: فإنّه معلوم له وكلّ معلوم له واجب، ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور له تعالى، فلا شيء من الفعل المنسوب إليه تعالى بمقدور، فيلزم سلب القدرة عنه. وهو باطل بالإجماع والدليل، فكلّ ما أجابوا به فهو جوابنا.

الثالث: إنّنا نمنع تأثير العلم في الفعل الوجوب؛ لأنّ العلم تابع للمعلوم، ولا شيء من التابع بمؤثر، فلا شيء من العلم بمؤثر وهو المطلوب. أمّا أنّ العلم تابع؛ فلاّنه حكاية للمعلوم ومثال له مطابق، فتبعيّته بهذا المعنى ظاهرة. وأمّا أنّه لا شيء من التابع بمؤثر؛ فلاّنه التابع متأخّر، فلو كان مؤثراً لكان متقدّماً فيكون متقدّماً متأخراً معاً، وهو محال.

قال: هداية - إذا ثبت أنّ للعبد فعلاً، فكلّ فعل يستحقّ العبد به مدحاً أو ذمّاً، أو يحسن أن يقال له: لم فعلت؟ فهو فعله، وما عداه فهو فعله تعالى.

أقول: لما ثبت أن للعبد فعلاً ولله تعالى فعل أيضاً أراد أن يفرّق بينهما بإعطاء قاعدة كلية يستحضرها من يريد الفرق، فقال: كل ما يستحق العبد عليه مدحاً كالعبادة أو ذمّاً كالمعصية أو يقال له: لم فعلت؟ كتجارته وأسفاره، فهو فعله. وما لا يكون كذلك كحُسن صورته وثقل جسمه أو خلق السماوات وجعل الكواكب فيها، فليس ذلك بفعله، بل بفعل الله سبحانه.

قال: أصل - إذا ثبت أن فعل الباري تعالى تبع لداعيه، والداعي هو العلم بمصلحة الفعل أو الترك، فأفعاله تعالى لم تخل من مصالح<sup>١</sup>، أي إنه إنما يفعل لغرض. وإذا ثبت أنه كامل لذاته ومستغن عن الغير، فتلك المصالح لم تعد إليه تعالى، بل إلى عبده. وإذا ثبت أن أفعاله لمصالح عبده، ثبت بطريق العكس أن كل ما فيه فساد بالنسبة إليهم لم يصدر عنه تعالى.

أقول: في هذا الأصل فوائد:

الأولى: أن فعل الله تعالى تبع لداعيه. وهذا تقدّم بيانه، وهو معنى كونه مختاراً.  
الثانية: أنه تعالى يفعل لغرض، إمّا بمعنى أنه يسوق أفعاله إلى كمالاتها، والغرض انسياقها إلى كمالاتها، وذلك ظاهر لمن تدبّر مخلوقاته. وإمّا بمعنى أنه يفعل لمصالح ترجع إلى غيره، والدليل على ذلك أن الداعي هو العلم بمصلحة الفعل أو الترك الباعث على إيجاده، وإذا كان كذلك فأفعاله تعالى لم تخل من الحكم والمصالح: لأن ذلك لازم من كونه فاعلاً مختاراً، وذلك ثابت له بالبرهان ولازم اللازم لازم، فأفعاله تلزمها المصالح والحكم. وتلك المصالح والحكم هي مرادنا بالأغراض، ففعله تعالى لا يخلو من غرض. وهذا مذهب أصحابنا الإمامية والمعتزلة<sup>٢</sup> خلافاً للأشاعرة: فإنهم حكموا بسلب الغرض عن أفعاله تعالى<sup>٣</sup>، وذلك باطل باتفاق الفقهاء والحكماء.

١- الفصول النصيرية: عن المصالح.

٢- ذهب أصحابنا الإمامية والمعتزلة إلى أنه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئاً لغير فائدة. والدليل عليه أن كل فعل لا يقع لغرض فإنه عبث. كشف المراد: ٢٣٨، الملل والنحل: ٥٠.

٣- ذهب الأشاعرة إلى أنه لا يجوز تحليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية، وإلا لكان هو ناقصاً في ذاته مستكماً بتحصيل ذلك الغرض. شرح تجريد العقائد للقرشي: ٣٤٠.

أما الفقهاء فلا تهم يذكرون للأحكام الشرعية عللاً وأغراضاً مناسبة لها، ككون القصاص للانزجار عن القتل<sup>١</sup> وتحريم المسكر تحصيناً للعقل<sup>٢</sup>، إلى غير ذلك من الأغراض<sup>٣</sup>.

وأما الحكماء فإنهم قالوا: كلّ حادث لا بدّ له من علل أربع: الفاعل، والمادة، والصورة، والغاية. والغاية هي الغرض<sup>٤</sup>. ثمّ الذي يدلّ على بطلان قولهم أيضاً أنّ الفعل الخالي عن الغرض عبث والعبث قبيح؛ لاستحقاق الذمّ عليه، والبارىء سبحانه منزّه عن القبيح كما تقدّم، وأيضاً دلالة القرآن كقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾<sup>٥</sup>. ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾<sup>٦</sup>. ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾<sup>٧</sup>.

الثالثة: أنّه لما ثبت كونه تعالى كاملاً مطلقاً مستغنياً في ذاته وصفاته استحالة عود الغرض إليه، وإلاّ لكان ناقصاً مستكملاً بذلك الغرض. بل الغرض إمّا كمالية الفعل كما قلناه، أو كونه عائداً إلى العبيد لا إليه تعالى.

الرابعة: لما ثبت أنّ أفعاله تعالى لمصالح عبده لزم ذلك - بطريق<sup>٨</sup> النقيض - أن كلّ ما ليس فيه مصلحة لعبيده فليس صادراً منه تعالى، بل من غيره.

قال: تبصرة - قد بيّنا حقيقة إرادته تعالى لأفعال نفسه، وأمّا إرادته لأفعال عبده فهو أمرهم بها. والأمر بالقبيح يتضمّن الفساد، فلا يأمر به. وبيّنا أنّه لا يفعل القبيح

١- علل الشرائع: ٤٧٨.

٢- علل الشرائع: ٤٧٥، البسوط للطوسي: ٨: ٥٧.

٣- إنّ فقهاءنا العظام ذكروا للأحكام الشرعية عللاً وأغراضاً يجمعها أنّ الأوامر الشرعية والنواهي ناشتاتان من المصلحة والمفسدة، والأصل في هذا، الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السّلام، منها: ما ورد عن أمير المؤمنين وزوجته سيّدة نساء العالمين عليهما السّلام. نهج البلاغة: ١٢٥ الحكمة ٢٥٢، الاحتجاج للطبرسي: ١: ٧٩.

٤- النجاة من الفرق التي بحر الضلالات: ٥١٨، التحصيل لبهمنيار: ٥١٩.

٥- المؤمنون / ١١٥.

٦- ص / ٢٧.

٧- الفاريات / ٥٦.

٨- «ح» «ن» «خ» بزيادة: عكس.

فلا يرضى به ؛ لأن الرضا به قبيح كفعله .

أقول: ذهب أبو الحسين البصري إلى أن إرادته تعالى هي علمه باشتمال الفعل على المصلحة ، فإن كان من أفعال نفسه فَعَلَهُ ، وإلا أمر به فالأمر عنده ملزوم الإرادة ومشروط بها .

وقال أبو القاسم البلخي<sup>١</sup> : إرادته لفعل نفسه كما تقدّم ، ولفعل غيره : أمره به ، فالإمر عنده إرادة<sup>٢</sup> . إذا تقرّر هذا فهنا مسألتان :

الأولى : أنه لا يأمر بالقبيح ؛ لأن الأمر إمّا نفس الإرادة أو مشروط بها وعلى التقديرين إرادة القبيح عليه تعالى محال . أمّا أولاً فلأن القبيح لا مصلحة فيه ، فلا تتعلق به الإرادة ، وأمّا ثانياً فلأن الأمر بالقبيح وإرادته يشتملان على فساد ناشٍ من وقوع القبيح أو مشارفته ، وقد تقدّم نفي الفساد عنه تعالى .

الثانية : أنه تعالى لا يرضى بالقبيح ، وهو اتفاق منّا ومن الأشاعرة ؛ فإن الرضا بالقبيح قبيح كفعله ، لأن العقلاء كما يذمّون فاعله يذمّون الراضي به ، ولقوله تعالى : ﴿ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾<sup>٣</sup> .

واعلم أن الأشاعرة وإن وافقونا في عدم الرضا بالقبيح فقد خالفوا في عدم إرادته ، فإنه عندهم مراد ؛ لكونه كائناً واللّه سبحانه يريد لجميع الكائنات عندهم ، لأنه فاعلٌ لكلّها فهو يريد لها . وذلك لأنهم جعلوا الرضا أمراً غير الإرادة ، وضرورة العقل تمنع المغايرة ، وتحقيق ذلك في المطولات<sup>٤</sup> .

١- أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي ويعرف بالكعبي . عالم ، متكلم ، رئيس أهل زمانه . له من الكتب : كتاب المقالات و عيون المسائل والجوابات ، و الغرر والنوادر . مات في سنة ٣٠٩ هـ . الفهرست لابن النديم : ٢١٩ .

٢- اختلفوا في معنى إرادته تعالى ، بعد اتفاقهم على أنه يريد . فذهبت الأشاعرة إلى أنها مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات . وذهب المحقق الطوسي و جماعة من رؤساء المعتزلة كأبي الحسين البصري وأبي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي إلى أنها هي العلم بالنفع ، ويسمى بالدواعي . شرح تجريد العقائد للقوشجي : ٣١٥ .

٣- الزمر / ٧ .

٤- اعلم أن الأشاعرة لما قالوا بأن إرادة الله تعالى غير علمه ورضاه ، فيمكن منهم القول بالانفكاك بين الرضا بالشئ والأمر به ؛ لأن الرضا بالشئ غير الأمر به . فعلى هذا المبني قالوا : إن الله تعالى وإن لم يرض بالقبيح ولكنه يمكن أن يريد القبيح ؛ لأن إرادته متعلّقة بكلّ كائن ؛ فهو يريد من الكافر الكفر ، ومن الفاسق الفسق . والإمامية والمعتزلة لما قالوا بأن



قال: تفسير - ما ورد أنه تعالى خالق الخير والشر، أريد بالشر ما لا يلائم الطباع وإن كان مشتملاً على مصلحة.

أقول: لما قرّر أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يريده استشعر ورود سؤال، تقريره: أنه ورد في النقل الصحيح أنه تعالى خالق الخير والشر، وكذا في الكتاب العزيز قوله: ﴿إِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾<sup>١</sup>. والشر والسيئة قبيحان، فيكون فاعلاً للقبيح، وهو خلاف ما قرّرتموه.

أجاب بأن كلاً من الخير والشر يقال على معنيين:

الأول: يراد بالخير ما كان ملائماً للطباع، كالمستلذ من المدركات. وبالشر ما لا يلائم. كخلق الحيّات والعقارب والموديات، فإنها تشتمل على حكم لا نعلمها تفصيلاً.

الثاني: يراد بالخير ما يرادف الحسن والمصلحة، وبالشر ما يرادف القبيح والفساد، والمنسوب إليه بالخلق هو الأول منهما. وكذا يراد بالحسنة ما يرادف الطاعة، ويراد بها ما هو مستطاب كالخصب وسعة الرزق، وبالسيئة ما يرادف المعصية، ويراد بها ما هو مكروه، كالجذب وضيق الرزق. والمنسوب إليه تعالى في الآية هو المعنى الثاني منهما، بدليل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَبَّاءُ هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى﴾<sup>٢</sup>. وقوله: ﴿وَبَلَّوْنَاَهُم بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾<sup>٣</sup>. وإنما حملنا ما ورد في النقل على ما قلناه، جمعاً بين الدليل العقلي والنقلي الصحيح، مع عدم المانع من ذلك.

قال: تبصرة - تكليف الباري تعالى، هو أمر عبده بما فيه مصلحتهم، ونهيهم عما فيه مفسدتهم. وذلك لا ينافي الحكمة، وإن كان فيه مشقة فلا يكون قبيحاً.

→

الإرادة لا ينشأ عن الرضا، قالوا: بأن الله تعالى لا يرضى بالقبيح فلا يريده. والعقل حاكم بأن إرادة القبيح قبيحة، كما أن الرضا به كذلك. كشف المراد: ٢٣٦. شرح تجريد العقل للقولنجي: ٣٤٠.

١- النساء / ٧٨.

٢- الأعراف / ١٣١.

٣- الأعراف / ١٦٨.

والغرض من التكليف امتثال العبد ما كُلف به ، فلا يكون تكليف ما لا يطاق حسناً .

أقول : لما فرغ من تقرير باب العدل شرع في فروعه ، وقد ذكر فرعين :

الأول : التكليف وفيه مسائل <sup>١</sup> :

الأولى : التكليف لغة مأخوذ من الكُلْفَة وهي المَشَقَّة ، واصطلاحاً عرّفه المصنّف بأنّه « أمرٌ عبديّ بما فيه مصلحتهم ، ونهيهم عمّا فيه مفسدتهم » . وهو أجود ما عرّف به ، لاستعمال الجنس القريب فيه وهو الأمر والنهي <sup>٢</sup> . وقوله : « بما فيه مصلحتهم » . يشمل الواجب والندب لتعلّق الأمر بهما ؛ إذ الأمر عند الأكثر للتقدير المشترك بينهما . وقوله : « ونهيهم عمّا فيه مفسدتهم » . يشمل الحرام والمكروه ؛ فإنّ المكروه مشتمل على مفسدة ما وإن كانت ضعيفة لا تبلغ مرتبة القبيح . وإن شئت كان المكروه داخلاً فيما فيه مصلحة باعتبار تركه ، ويكون النهي مختصاً بالقبيح . ولما كان المباح ليس من التكليف عند المحقّقين لم يتعرّض له بدخوله في التعريف ؛ لأنّه لو اشتمل على مصلحة أو مفسدة لكان إمّا راجح الفعل أو راجح الترك ، فلم يكن حينئذ مباحاً متساوي الطرفين ، هذا خلف .

الثانية : التكليف موافق للحكمة غير منافي لها ، وإن كان مشتملاً على مشقّة . وبيان ذلك يظهر من تقريرنا فيما سبق أنّه يفعل لغرض ومصلحة تعود إلى العبيد ، فإذا علم أنّ مصلحتهم إنّما تحصل بامتثال أوامره وأنّ مفسدتهم لا تنتفي إلا بالانتهاء عن نواهيها ، وجب في حكمته أمرهم ونهيهم ليحصل الغرض من خلقهم . وذلك الغرض هو التعريض

١- كذا في النسخ ولكنه لم يذكر إلا مسألتين .

٢- التكليف : مصدر كُلف . وعند جمهور الأصوليين : إلزام فعل فيه مشقّة وكُلْفَة . وعلى هذا ، المندوب والمباح والمكروه ليس من الأحكام التكليفية ؛ إذ لا إلزام في كلّ منها . وعرّفه بعض بأنّه إيجاب اعتقاد كون الفعل حكماً من الأحكام الشرعية . فعلى هذا ، المندوب والمكروه والمباح من الأحكام التكليفية . وعرّفه الشيخ الطوسي بأنّه إرادة المريد من غيره ما فيه كلفة ومشقّة . وعرّفه العلامة في « كشف المراد » و « التهج » بأنّه إرادة من يجب طاعته ما فيه مشقّة ابتداءً ، بشرط الإعلام . وتعريف المصنّف أجود التعريفات حيث أنّه بالحدّ التامّ المأخوذ فيه الجنس القريب في التعريف . والأمر عند أكثر الأصوليين يطلق على القدر المشترك بين الوجوب والندب ، وهو طلب إيجاد الفعل ، الناشيء عن مصلحة فيه . كما أنّ النهي طلب ترك الفعل ، الناشيء عن مفسدة فيه . والمباح هو الذي لا يشتمل على مصلحة ولا مفسدة ، فهو متساوي الطرفين في الفعل والترك ، فلا يطلق عليه التكليف . الانتصاف للشيخ الطوسي : ٦١ ، كشف المراد : ٢٤٩ ، تهج المسترشدين : ٥٤ .

كشاف اصطلاحات الفنون ٢ : ١٢٥٥ ، محيط المحيط : ٧٨٨ .

لاستحقاق الثواب الدائم المشتمل على التعظيم والإجلال، والخلاص من العقاب المشتمل على الاستخفاف والإهانة.

إن قلت : ذلك الغرض وتلك المصلحة الابتداء بهما من غير توسط التكليف ممكن، فلا فائدة في توسطه.

قلت : نمنع إمكان الابتداء بذلك في الحكمة ؛ لأن التعظيم اللازم للثواب لغير مستحقه قبيح ولو فرض جوازه لكان تفضلاً والاستحقاق له مزية . هذا مع أن التكليف يشتمل على مصالح أخر غير ذلك :

الأولى : رياضة النفس بامتنال الأوامر والنواهي، فتمسك عن إرسال عنان القوة الشهوانية والغضبية في ميدان مقتضياتهما، فيسلم للقوة العقلية صفاؤها عن المنافيات والكدورات، فيحصل على أخلاق حميدة.

الثانية : أن امتثال الأوامر والنواهي تبعث النفس وتعودها وتمرنها على النظر في الأمور الإلهية والمقاصد العالية، والنظر في أحوال الذوات الشريفة، والتفكر في ملكوت السماوات والأرض، وكمال مبدعها وموجدتها، وكيفية فيضان الموجودات عنه، فتحصل النفس على مرتبة لا توصف وعلم لا ينزف.

الثالثة : أن امتثال الأوامر والنواهي مما يتم به نظام النوع الإنساني، المقتضي ذلك للعدل، المقيم لحياة ذلك النوع. وستسمع لهذا فضل بيان قريباً إن شاء الله.

الرابعة : أن التكليف واجب في الحكمة، وإلا لزم الإغراء بالقبيح، وهو قبيح. بيان الملازمة أن خلق العبد مجبولاً على الميل إلى القبيح والنفور عن الحسن - مع عدم زاجر له - إغراء ظاهر بالقبح، وقالت الأشاعرة بنفي ذلك، بناء على أصلهم الفاسد، وقد تقدم بطلانه.

الخامسة : أنه لما كان الغرض من التكليف امتثال العبد ما كُلف به، وجب كون المكلف به على حال يمكن معها الامتنال، وإلا لما تم الغرض، فيكون التكليف حينئذ قبيحاً. وتلك الحال أن يكون ممكن الوقوع عقلاً، فيدخل في ذلك أن يكون مقدوراً مطاقاً، وإلا لكان ممتنع الوقوع. وأن لا يشتمل على مفسدة ؛ لأن تلك المفسدة تقتضي

المنع منها، ومما يشتمل عليها، فلا يكون ممكن الوقوع عقلاً وشرعاً. وأن يكون المكلف قادراً على فعله وعالمًا بما كلف به، أو متمكناً من العلم. وأن يتوقف على آلة تكون ممكنة.

وأما الشرائط العائدة إلى الربّ المكلف فهي: علمه بصفات الفعل، وقدر ما يستحقّ عليه من الجزاء، وقدرته على إيصاله، وانتفاء فعل القبيح عنه، وإلا لكان حصول الغرض من التكليف غير متيقّن.

قال: أصل - إذا علم الباري تعالى أن العبيد لا يمثلون التكليف إلا بفعل حسن يفعله بهم<sup>١</sup>، وجب صدوره عنه؛ لثلاً ينتقض غرضه. ومثل ذلك يسمّى لطفاً، فيكون اللطف واجباً.

أقول: لما فرغ من الفرع الأول شرع في الفرع الثاني، وهو اللطف. وعرفه المتكلّمون بأنه عبارة عن فعل يقرب إلى فعل الطاعة وترك المعصية، وليس له حظّ في التمكين، ولا يبلغ الإلجاء<sup>٢</sup>. فالفعل المقرّب جنس. وقولنا: «ليس له حظّ في التمكين». يخرج القدرة؛ فإنّ الفعل بدونها ممتنع مع أن وجودها مقرّب أيضاً. وقولنا: «ولا يبلغ الإلجاء»؛ لأنّ التقريب متى أدّى إلى الإلجاء كان منافياً للتكليف، فلا يجوز مجامعته له.

إذا تقرّر هذا فاعلم أن المعتزلة<sup>٣</sup> والإمامية اتفقوا على وجوب اللطف عليه تعالى<sup>٤</sup>،

١- من الفصول النصيرية.

٢- قال السيّد المرتضى في «الذخيرة»: إنّ اللطف ما دعا إلى فعل الطاعة. وقال الشيخ الطوسي في «الاقتصاد»: اللطف في عرف المتكلّمين عبارة عمّا يدعو إلى فعل واجب أو يصرف عن قبيح. وعرفه المحقق الطوسي في «تلخيص المحصل» بأنه عند المتكلّمين عبارة عن جميع ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، حيث لا يؤدّي إلى الإلجاء. وعرفه العلامة بأنه ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية، ولم يكن له حظّ في التمكين، ولم يبلغ حدّ الإلجاء. الذخيرة في علم الكلام: ١٨٦، الاقتصاد للطوسي: ٧٧، تلخيص المحصل: ٣٤٢، كشف المراد: ٢٥٤، نهج المسترشدين: ٥٥.

٣- اتفقت المعتزلة بوجوب اللطف عليه تعالى، وكثيراً ما يعبرون عنه بفعل الأصلاح. قال الشهرستاني في «الملك والنحل»: اتفقوا على أن الله لا يفعل إلاّ الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد. وقال القاضي عبد الجبار، بعد نقل قول المجبرة بعدم وجوب اللطف عليه تعالى: فأما عندنا فإنّ الأمر بخلاف ذلك. ثمّ استدلّ على وجوبه عليه تعالى. الملك والنحل: ٥٠، شرح الأصول الخمسة: ٥٢٠.

٤- إعلم أن الإمامية اتفقوا على وجوب اللطف على الله بالمعنى المتقدم ذكره. وذكروا له ثلاثة أقسام: أحدها: أن

خلافاً للأشاعرة<sup>١</sup>، والدليل على حقيقة المذهب الأول: أنه لو لم يجب لزوم نقض الغرض، لكن نقض الغرض سقّه ممتنع على الحكيم، فيكون اللطف واجباً وهو المطلوب. وأشار المصنّف إلى بيان الملازمة بأنّ الباري تعالى إذا علم أنّ العبيد لا يمتثلون التكليف إلّا عند فعلٍ حسنٍ يفعلهم بهم، مع تعلق إرادته تعالى بوقوع الطاعة منهم وانتقاء المعصية عنهم، فلو لم يفعل ذلك الفعل لكان ناقضاً لغرضه.

ونظير ذلك في الشاهد أنّ إنساناً إذا تعلق غرضه بحضور شخصٍ وليمته، وعلم أنّه لا يحضر إلّا عند نوع من الإرسال والبشاشة أو التلطف، ثمّ إنّّه لم يفعل ذلك فإنّه يكون ناقصاً لغرضه، وهو ظاهر. وقد علّم من هذا التقرير أنّ الفعل بدون اللطف ممكن، وإنّما كان الغرض بعث داعية المكلف على امتثال الأمر.

ثمّ اللطف قد يكون من فعل الله تعالى، فيجب عليه كما قرّرناه. وقد يكون من فعل المكلف، فيجب عليه تعالى إشعاره به وإيجابه عليه. وقد يكون من فعل غيرهما، فيجب عليه تعالى الإيجاب على ذلك الغير والتعويض؛ لأنّ التكليف لمصلحة الغير بدون العوّض عليه قبيح.



مركز تحقيقات فقهية إسلامية

→  
يكون من فعل الله تعالى، فهذا يجب على الله فعله. وثانيها: أن يكون من فعل المكلف، فهذا يجب على الله أن يعرفه إياه ويشمره به ويوجبه عليه. وثالثها: أن يكون من فعل غيرهما، فهذا ما يشترط في التكليف بالمطوف فيه؛ للعلم بأنّ ذلك الغير لفعل اللطف. الذخيرة في علم الكلام: ١٩٠، الاقتصاد للطوسي: ٧٩ - ٨٧، كشف المراد: ٢٥٤، نهج المسترشدين: ٥٥.

١- الأشاعرة قائلون بأنّه لا يجب عليه تعالى شيء ما بالعقل، لا الصلاح ولا الأصلح ولا اللطف، وأصل التكليف لم يكن واجباً. المعتمد في أصول الدين: ١١٦، الملل والنحل: ٩٣.



## الفصل الثالث : في النبوة والإمامة

### قال: الفصل الثالث: في النبوة والإمامة.

أصل - إذا كان الغرض من خلق العبيد مصلحتهم، فتنبئهم على مصالحهم ومفاسدهم - مما لا تستقل عقولهم بإدراكه - لطف واجب. وأيضاً إذا أمكن، بسبب كثرة حواسهم وآلاتهم واختلاف دواعيهم وإراداتهم، وقوع الشر والفساد في أثناء ملاقاتهم ومعاملاتهم، فتنبئهم على كيفية معاشرتهم، وحسن معاملتهم، وانتظام أمور معاشهم - التي تسمى شريعة - لطف واجب. ولما كان الباري تعالى، غير قابل للإشارة الحسية، فتنبئهم بغير واسطة مخلوق مثلهم غير ممكن، فبعثة الرسل واجبة. أقول: النبوة لغة مشتقة إما من الإنباء وهو الإخبار، أو من النبؤ وهو العلو واصطلاحاً: رئاسة لشخص إنساني مؤيد من الله بمعجزات ربانية وعلوم إلهية مستغن فيها عن واسطة بشر<sup>١</sup>.

١- النبي، إما مأخوذ من النبأ، لإثباته عن الله تعالى، فهو فعل بمعنى فاعل مهموز اللام. وإما مأخوذ من النبؤ بمعنى الارتفاع، فهو فعل بمعنى مفعول غير مهموز. لسان العرب ١: ١٦٣، المصباح المنير: ٥٩١، محيط المحيط: ٨٧٤.  
٢- إن النبوة في الاصطلاح عُرِفَتْ بتعاريف يجمعها تعريف المصنف، وإليك نص التعاريف من العامة والخاصة. أما من العامة: فقال القاضي عبد الجبار: النبي هو المبعوث من جهة الله. وقال التفتازاني: الرسالة هي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خلقه، ليزيح بها عالمهم فيما قُصِرَتْ عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة. وقال العلامة القوشجي: النبوة هو كون الإنسان مبعوثاً من الحق إلى الخلق. شرح الأصول الخمسة: ٥٦٧، شرح العقائد النسفية: ١٦٤، شرح تجريد العقائد للقوشجي: ٣٥٧.

وأما من الخاصة: فقال الشيخ الطوسي: النبي في العرف هو المؤدّي عن الله تعالى بلا واسطة من البشر. الاقتصاد للشيخ الطوسي: ١٥١. وقال المحقق الطوسي: النبي إنسان مبعوث من الله إلى عباده ليكلّمهم، بأن يعرفهم ما يحتاجون إليه في طاعته والاحتراز عن معصيته. تلخيص المحصل: ٤٥٥. وقال العلامة الحلي: النبي هو الإنسان المخبر عن الله بغير واسطة أحد من البشر. نهج المسترشدين: ٥٨.

واختلف في وجوبها، فقال أصحابنا والمعتزلة بذلك<sup>١</sup>، وخالفت الأشاعرة فيه<sup>٢</sup>. وقد استدلل المصنف بوجهين:

الأول: أنه لما ثبت أن أفعاله تعالى معللة بالأغراض، وأن الأغراض عائدة إلى عبيده، وهي منحصرة فيما فيه مصالحهم ودفع مفسادهم وذلك إما في معاشهم أو معادهم. ثم تلك المصالح والمفاسد قسمان:

أحدهما: ما يستقل عقولهم بدركه كوجود الصانع وصفاته وحكمته وحسن بعض الأشياء وقبح بعض. وهذا قد يفتقر فيه إلى التنبيه؛ لجواز الغفلة واستيلاء الشهوة والغضب وسلطان الهوى، فينغمز العقل في الملابس البدنية فلا يحصل المطلوب.

وثانيهما: ما لا يستقل ككثير من مصالح المعاش والأغذية والأدوية، وكالعبادات وكيفيةاتها. وهذا مما يفتقر ضرورة إلى التنبيه عليه. والتنبيه في كلا القسمين لطف لهم، وكل لطف واجب.

الثاني: أنه لما كان الإنسان بحيث لا يستقل وحده بتحصيل مهمات معاشه، بل يفتقر إلى مشارك ومعاون في ذلك، كان الاجتماع والملاقة والمعاشرة ضرورة، فكانت مستلزمة لوقوع معاملة ومعاوضة.

ثم إنه لما كان سلطان الشهوة والغضب مستوليين على الأشخاص، ومحبة كل لنفسه بحيث يحب الغبن ويكره الاتعاب، أمكن وقوع الشر والفساد بسبب ذلك في تلك

١- إن أصحابنا الإمامية لما أثبتوا وجوب اللطف على الله تعالى، وأن أفعاله معللة بالأغراض، وأن الغرض لا يعود إليه تعالى بل إلى العباد، قالوا بوجوب بعث الرسل. واستدلوا عليهم عليه يرجع إلى هذين الأمرين. ينظر: أوائل المقالات للمفيد: ٤٤، الذخيرة في علم الكلام: ٣٢٣، الاقتصاد للطوسي: ١٥٢ - ١٥٣، نهج المسترشدين: ٥٨، كشف المراد: ٢٧٦.

ووافقنا في ذلك المعتزلة، فقال القاضي عبد الجبار: إنه قد تقرر في عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس، وثبت أيضاً أن ما يدعوا إلى الواجب ويصرف عن القبيح فإنه واجب، وما يصرف عن الواجب ويدعوا إلى القبيح فهو قبيح لا محالة، ولم يكن في قوة العقل ما يعرف به ذلك، ولا يتم هذا المعنى إلا بالرسول من عند الله تعالى. شرح الأصول الخمسة: ٥٦٤، شرح العقائد النسفية: ١٦٥، مذاهب الإسلاميين ١: ٤٨.

٢- إن الأشاعرة خالفت الإمامية والمعتزلة في وجوب البعثة على الله؛ لأجل أن أفعاله تعالى عندهم غير معللة بالعلل والأغراض. ولذلك عبروا في تعابيرهم بجواز إرسال الرسل. قال الآمدي: مذهب أهل الحق أن النبوات ليست واجبة أن تكون ولا معتمدة أن تكون، بل الكون وأن لا يكون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجحها سيان. وقد صرح الباقلاني بأنه يجوز لله تعالى إرسال الرسل وبعث الأنبياء. غاية المرام في علم الكلام للآمدي: ٣١٨، الإتحاف للباقلاني: ٩٢.



المعاملة، فاقترضت الحكمة وجود سُنَّة عادلة قانونية يُرجع إليها عند وقوع النزاع، وإلا لآل وقوع الشرّ والفساد إلى هلاك الأشخاص البشرية المستلزم ذلك لارتفاع النوع، المطلوب في الحكمة بقاؤه.

ثم تلك السُنَّة المسمّاة شريعة لو فُوض تقريرها إلى الأشخاص لاستلزم التنازع المذكور أيضاً؛ لاختلاف الآراء والأهواء في تقريرها. فوجب كونها صادرة عن الجانب الإلهي.

ثم إنّه لما لم يكن الباري تعالى قابلاً للإشارة الحسيّة والمواجهة والمخاطبة وجب وجود واسطة بينه وبينهم، له وجه روحانيّ لتلقّي الوحي الإلهي، ووجه جسمانيّ يخاطب به الأشخاص البشرية، وذلك هو النبيّ. فوجود النبيّ لطف ضروريّ في بقاء النوع، فكان واجباً.

قال: أصل - امتناع وقوع القبائح والإخلال بالواجبات عن الرُّسل، على وجه لا يخرجون عن حدّ الاختيار - لئلا تنفر عقول الخلق عنهم، ويشقون بما جاء وأبه - لطف. فيكون واجباً، ويسمى هذا اللطف عصمة، فالرسل معصومون.

أقول: لما فرغ من وجوب وجود النبيّ شرع في ذكر صفاته، وقد ذكر منها وجوب العصمة. وقد اختلف الناس في ذلك، فقال الخوارج<sup>١</sup> بجواز صدور الكفر عنهم؛

١- الخوارج جمع الخارجة، وهم الذين نزعوا أيديهم عن طاعة ذي السلطان من أئمة المسلمين، وبخاصّة هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، ولأنّه رضي بالتحكيم فرفضوه كما رفضوا معاوية. ويقال لهذه الطائفة: الخوارج، والحرورية، والنواصب، والشرّة. أما الخوارج، لأنهم خرجوا على أمير المؤمنين عليه السلام.

وأما الحرورية، فنسبت إلى حرّراء، وهي قرية بظاهر الكوفة، وبها كان أوّل تحكيمهم واجتماعهم حين خالفوا عليّاً عليه السلام.

وأما النواصب، فجمع ناصبي، وهو الغالي في بغض عليّ بن أبي طالب عليه السلام. وأما الشرّة - جمع شار - سمّوا أنفسهم بذلك يزعمون أنّهم باعوا أنفسهم لله على أن لهم الجنة. يشيرون بذلك إلى قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ﴾. التوبة / ١١١. وهم فرق، منهم: المحكّمة، والأزارقة، والنجدات، والأباضية. مقالات والفرق: ١٣٠، مقالات الإسلاميين ١: ١٥٦، الملل والنحل ١: ١٠٥.

لاعتقادهم أن كلّ ذنب صدر عمداً فهو كفر، وجوّزوا عليهم تعمّد الذنوب<sup>٢١</sup>.  
وقال أصحاب الحديث<sup>٢</sup> وجمهور الأشعرية والحشوية<sup>٤</sup>: يجوز عليهم ما عدا الكفر  
من المعاصي، إلا الكذب في أداء الرسالة<sup>٥</sup>.  
وقالت المعتزلة والزيدية<sup>٦</sup> بجواز الصغائر عليهم، ثم اختلفوا: فعند بعضهم يجوز

١- «م» «ن»: الكذب.

٢- أجمعت الأمة على أن الأنبياء معصومون عن الكفر والبدعة إلا الفضيلة من الخوارج، فإنهم يجوزون الكفر على  
الأنبياء عليهم السلام. وذلك أن عندهم يجوز صدور الذنب عنهم، وكلّ ذنب فهو كفر عندهم، فهذا الطريق جوّزوا صدور  
الكفر عنهم. مقالات الإسلاميين ١: ١٥٧-١٨٣، التبصير في الدين: ٤٦، الأربعين للرازي: ٣٢٩، كشف الغوائد في شرح النواهد:  
٧٣، شرح المقاصد: ١٩٣.

٣- إنما سئوا أصحاب الحديث، لأنّ عنايتهم بتحصيل الأحاديث، ونقل الأخبار، وبناء الأحكام على النصوص، ولا  
يرجعون إلى القياس الجلي والخفي ما وجدوا خبراً أو أثراً. وهم أصحاب مالك بن أنس ومحمد بن إدريس الشافعي،  
وأصحاب سفيان الثوري، وأصحاب داود بن علي بن محمد الإصفهاني الظاهري. الملل والنحل ١: ١٨٧.

٤- الحشو في اللغة: ما يملأ به الوسادة. وفي الاصطلاح: عبارة عن الزائد الذي لا طائل تحته. وسُميت الحشوية  
حشوية، لأنهم يحشون الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث المروية عن رسول الله، أي يدخلونها فيها وليست منها.  
وجميع الحشوية يقولون بالجبر والتشبيه، وأن الله تعالى موصوفهم بالنفس واليد والسمع والبصر. وهذا اللقب لقب  
تحقير أطلق عليهم، وهم فرقة من أصحاب الحديث التعريفات، للجرجاني: ٣٩، دائرة المعارف الإسلامية ٧: ٤٣٩.

٥- إن أصحاب الحديث والحشوية يفتقون في كثير من المسائل، ولذلك أردفهم العلماء في كتبهم الكلامية. فقال  
السيد المرتضى في الذخيرة: أجاز الحشوية وأصحاب الحديث على الأنبياء الكبار سوى الكذب في حال النبوة، وجوّزوا  
الجميع قبل النبوة. وقال القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة: الحشوية جوّزوا صدور الكبيرة على الأنبياء قبل  
البعثة وبعدها، ويتمسكون بأباطيل لا أصل لها. وقال المصنّف في اللوامع: جوّز الحشوية وأصحاب الحديث عليهم الإهدام  
على الكبيرة والصغيرة ولو عمداً، قبل النبوة وفي ما بعدها. الذخيرة في علم الكلام: ٣٣٨، شرح الأصول الخمسة: ٥٧٣، اللوامع  
الإلهية: ١٧٠.

واعلم أن الاختلاف بين الإمامية والأشاعرة، في أن الإمامية قائلون بمصمة الأنبياء من جميع المعاصي كسبها  
وصغيرها، عمداً وسهواً وخطأً وتأويلاً، قبل النبوة وبعدها، من أول العمر إلى آخره. والأشاعرة قائلون بأنهم معصومون في  
زمان النبوة عن الكبائر والصغائر، وأما قبل النبوة فلا يلزم أن يكون معصوماً.

وصرح التفازاني والقوشجي بلزوم عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ. ثم قال: والمذهب  
عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقاً.

وقال المصنّف في اللوامع: أمّا الأشاعرة فمنعوا الكبائر مطلقاً حال النبوة، وأما قبلها فجوّزوا جميع المعاصي عمداً  
وسهواً إلا الكفر. الأربعين للرازي: ٣٣٦، شرح المقاصد: ١٩٣، شرح تجريد العقائد للقوشجي: ٣٥٩، اللوامع الإلهية: ١٧١.

٦- الزيدية، هم المنسوبون إلى زيد، بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام. وهم ثلاث

على سبيل السهولة والعمد، لكن لعلو درجاتهم لا يؤاخذون بها. وعند بعضهم: يجوز على سبيل القصد، لكنها تقع محبطة بكثرة ثوابهم. وعند بعضهم أنه يجوز على سبيل التأويل كما تأول آدم عليه السلام حمل النهي عن النوع بإرادة الشخص، فجوز غيره من الأشخاص.<sup>١</sup> واتفق هؤلاء كلهم على اختصاص المنع بزمان النبوة لا قبلها.

وقال أصحابنا الإمامية: إنهم معصومون من أول العمر إلى آخره من الذنوب كلها، صفات وكبائر، عمداً وسهواً، وهو الحق. وكلام المصنف رحمه الله ينحل إلى مسألتين:

الأولى: في معنى العصمة، هو أنها لطف يمتنع معه وقوع القبائح والإخلال بالواجبات لا على جهة الجبر بل مع بقاء الاختيار.<sup>٢</sup> فاللطف جنس، وقولنا: يمتنع... إلى آخره، فصل يخرج به باقي الألفاظ، فإنه مع تقريبها يجوز معها المخالفة بخلاف العصمة. وقولنا: لا على جهة الجبر... إلى آخره، ليس من تمام الحد، بل هو رد على كل من حكم بأن المعصوم لا يقدر على المعصية، وهو قول أبي الحسن الأشعري.<sup>٣</sup>



فرق: الجارودية، والسليمانية، والبرية. وأكثرهم يرجعون في الأصول إلى الاعتزال وفي الفروع إلى مذهب أبي حنيفة، إلا في مسائل قليلة. المقالات والفرق: ١٤٩، الفرق بين الفرق: ١٦، شرح المواقيت: ٦٢٨.

١- إن آدم عليه السلام أول النهي عن الشجرة بالنهي عن الشخص، وكان المراد النوع: فإن الإشارة قد تكون إلى النوع كقوله: «هذا وضو، لا يقبل الله الصلاة إلا به». حيث إن المراد منه نوع الوضوء. نهج المسترشدين: ٣٠٤.

٢- واعلم أن الإمامية قائلون بالعصمة بالمعنى الذي ذكره المصنف، وإليك نص عباراتهم:

قال أبو إسحاق بن إبراهيم بن نويخت في كتابه «الياتوت»: العصمة لطف يمنع من اختصاص به من الخطأ، ولا يمتنع على وجه القهر، وإلا لم يكن المأثوم مثاباً. أنوار الملوك في شرح الياتوت: ١٩٥. وقال الشيخ المفيد: العصمة من الله لحججه هي التوفيق واللفظ، والاعتصام من الحجج بهما عن الذنوب والغلط في دين الله تعالى. والعصمة تفضل من الله تعالى على من علم أنه يتمسك بعصمته. وليست العصمة مانعة من القدرة على القبيح، ولا مضطرة للمعصوم إلى الحسن، ولا مُنجة له إليه. أوائل المقالات: ٢١٤.

وقال المحقق الطوسي: العصمة هي كون المكلف بحيث لا يمكن أن يصدر عنه المعاصي، من غير إجباره على ذلك. قواعد العقائد: ٣١. وقال العلامة الحلي: هي عبارة عن لطف يفعله الله تعالى بالمكلف، لا يكون له معه داع إلى المعصية، وإلى ترك الطاعة، مع قدرته عليهما. أنوار الملوك في شرح الياتوت: ١٩٦، كشف القوائد في شرح القواعد: ٧٣.

٣- فسر أبو الحسن الأشعري العصمة بالقدرة على الطاعة وبعدم القدرة على المعصية. فالمعصوم عنده من يكون قادراً على الطاعة لا غير، أو غير قادر على المعصية. وقد صرح الفتازاني بأن العصمة عندنا عبارة عن أن لا يخلق الله الذنب في العبد. تلخيص المحصل: ٣٦٨، أنوار الملوك في شرح الياتوت: ١٩٦، شرح العقائد النسفية: ١٨٤ - ١٨٥.

وبعضهم قال: إنه لا يتمكن من المعصية لخاصية نفسانية أو بدنية تقتضي امتناع المعصية منه<sup>١</sup>. والحق خلاف ذلك؛ إذ لو كان مسلوب الاختيار لزم أن لا يستحق مدحاً ولا ثواباً. واللازم كالملزوم في البطلان، والملازمة ظاهرة.

الثانية: الدليل على وجوب عصمة الرسل أن حصولها لطف وشرط في حصول اتباعهم، واللفظ الذي هو شرط في الواجب واجب، فالعصمة واجبة.

أمّا الصغرى، فلأنه على تقدير عدم العصمة تنفر القلوب والعقول عن الرسل، ويحصل الاستنكاف عن اتباعهم. وأيضاً لم يحصل الوثوق بإخبارهم عن الله تعالى؛ لجواز الكذب عليهم حينئذ، فلم يحصل الانقياد لهم. ومع وجودها يكون الأمر بخلاف ذلك، فيكون العصمة لطفاً، وذلك هو المطلوب.

وأمّا الكبرى، فلأنه لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب لزم خروج الواجب عن كونه واجباً، وهو باطل.

قال: مقدمة - كل مبعوث من حضرته تعالى إلى قوم، لو لم يتأيد بأمر خارق للعادة خالٍ عن المعارضة مقرون بالتحذير موافق لدعواه، لم يكن لهم طريق إلى تصديقه، ويسمى ذلك معجزة. فظهور معجزات الرسل واجب.

أقول: قيل: لو قدّم هذا البحث على ما قبله لكان أولى؛ لأنه شرط في أصل النبوة، والعصمة شرط في الاتباع، وهو في المرتبة الثانية. وفيه نظر لأن الأمر بالعكس، لأن العصمة وصف ذاتي في النبي يجب تحقيقه ليجوز بعثته، فيكون حصول اتباعه الذي يحصل بخلق المعجز بعده. ويمكن أن يقال: إن وجوب المعجز شرط متفق على وجوبه، بخلاف العصمة. وبالجمله لا مشاحة في تقديم أيهما كان مع اتفاقهما في الشرطية. إذا تقرّر هذا فاعلم أن في كلام المصنّف فائدتين:

١- قد نسب إلى بعض العامة أن العصمة خاصية في بدن المعصوم أو في نفسه لا يتمكن معها على المعصية. قال في تلخيص المحصل: منهم من دّعم أنها مختصة في بدن المعصوم أو في نفسه، تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي. ونقل التفاتاني عن بعضهم أنها خاصية في نفس الشخص أو بدنه يمنع بسببها صدور الذنب عنه. تلخيص المحصل: ٣٦٨، شرح العقائد النسفية: ١٨٥.

٢- من الفصول النصيرية.

الأولى: تعريف المعجز، وهو أمر خارق للعادة، خالٍ عن المعارضة، مقرون بالتحدي، موافق لدعوى الآتي به. وإنما قلنا: «أمر» ولم نقل: «فعل»؛ ليعم الإثبات والنفي فالإثبات كجعل العصا حيّة، والنفي كسلب القدرة، وغير ذلك. فهنا قيود:

الأول: خرق العادة؛ فإنه لو لم يكن خارقاً كطلوع الشمس من المشرق لم يدلّ على الصدق. وخرقه للعادة قد يكون في جنسه كما قلنا، وقد يكون في صفته كفصاحة القرآن.

الثاني: خلوه عن المعارضة؛ فإنه لو لم يخلُ عن المعارضة، بل كان مقدوراً، لم يدلّ على التصديق كالسحر والشعوذة.

الثالث: اقترانه بالتحدي، أي طلب المعارضة؛ ليخرج كرامات الأولياء، والإرهاص الذي يفعله الله تعالى للدلالة على قرب مجيء نبي<sup>١</sup>. وكذا ما يفعله تكذيباً، كقصّة فرعون وإبراهيم فإنه لما جعل الله النار برداً وسلاماً على إبراهيم قال هو: أنا جعلتها برداً وسلاماً! فجاءته نار فأحرقت نصف ذقنه لاغير.

الرابع: مطابقته للدعوى؛ فإنه لو لم يطابق لم يدلّ أيضاً، كقصّة مسيلمة<sup>٢</sup> لما دعا النبي ﷺ لأعور فردّ الله عينه، فقال: أنا أدعوه. فدعا فذهبت عينه الموجودة!

الثانية: إنه يجب خلق المعجزة على يد النبي ﷺ، لأنه لما تساوت أشخاص الإنسان في صلاحية النبوة لم يكن الدالّ على تعيين النبي إلا المعجز، فيكون خلقه

١- الإرهاص في اللغة: تأسيس البيان. وفي الاصطلاح: قسم من الخوارق، أو الخارق الذي يظهر من النبي قبل البعثة، أي الأمر الخارق للعادة الذي يظهر من النبي قبل ظهور بعثته. سمي به لأن الإرهاص بناء البيت، فكأنه بناء بيت إثبات النبوة.

وقد ظهرت الخوارق قبل نبوة نبيّنا، كالنور الذي في جبين آياته، وكقصّة أصحاب الفيل.

اللوامع الإلهية: ٢١٢، كشف اصطلاحات الفنون ١: ٥٦٣، محيط المحيط: ٣٣٥.

٢- مسيلمة الكذاب قدم على رسول الله ﷺ فيمن أسلم، ثم ارتدّ لما رجع إلى بلده، وادّعى النبوة فانفقت معه بنو حنيفة إلا القليل، وغلب على اليمامة. فكتب ثمامة - عامل رسول الله ﷺ على اليمامة - بخبره إلى النبي ﷺ، فلما مات رسول الله ﷺ، أرسل أبو بكر إليه عسكرياً بقيادة عكرمة بن أبي جهل وقواء بخالد بن الوليد وقاتلوا قتالاً شديداً حتى قتل مسيلمة ونحو عشرين ألفاً من أتباعه. اشترك في قتله وحشي وأبودجانة. وكان وحشي يقول: قتل خير الناس وشر الناس: حمزة ومسيلمة. وقُتل جمع كثير من الصحابة والمسلمين. وكانت حرب اليمامة سنة ١١ أو ١٢ هـ. تاريخ الطبري ٢:

٥٠٥، الكامل في التاريخ ٢: ٣٤، شذرات الذهب ١: ٢٣، بحار الأنوار ٢١: ٤١٣.

واجباً، وهو المطلوب.

قال: أصل - محمد ﷺ رسول الله، لأنه ادعى النبوة، وأظهر المعجزة. أما الدعوى فمعلومة بالتواتر. وأما المعجزة فكثيرة، وأظهرها القرآن؛ لأنه ﷺ تحدى به العرب، وعجزوا عن معارضته، مع توفر دواعيهم وفرط فصاحتهم. وإلى الآن لم يقدر أحد من الفصحاء على تركيب كلمات على منواله، فيكون معجزة، فيكون محمد ﷺ نبياً حقاً.

أقول: سيدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب نبي حق؛ لأنه ادعى النبوة وظهر المعجز على يده، وكل من كان كذلك فهو صادق في دعواه. والمصنف رحمه الله لم يورد الكبرى إما لظهورها أو لكونها معلومة من البحث السابق، أما الصغرى فقد اشتملت على دعويين:

الأولى: دعواه النبوة، وهو معلوم بالتواتر المفيد للعلم ضرورة.

الثانية: أنه ظهر المعجز على يده، وهو كثير كانشقاق القمر<sup>١</sup>، ونبوع الماء من بين أصابعه<sup>٢</sup>، وإطعام<sup>٣</sup> الخلق الكثير من الطعام القليل<sup>٤</sup>، والإخبار بالغيب<sup>٥</sup>، وكلام الحيوان الأعجم إلى غير ذلك<sup>٦</sup>. وأظهرها القرآن العزيز الباقي؛ فإنه معجزة لأنه تحدى به العرب وعجزوا عن معارضته. أما تحديده - أي طلب الإتيان بمثله - فلا أنه بلغ ما أمره به ربه في قوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾<sup>٧</sup>. ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾<sup>٨</sup>. إلى غير ذلك، وأما عجزهم فلا أنه أمرهم باتباعه فأبوا ذلك، فخيرهم بين الإتيان بمثل القرآن أو مناجزة القتال، فاختاروا القتال الذي هو أشق عليهم من الإتيان بمثله، مع أن الإتيان بمثله كان

١- إعلام التوري: ٣٨، بحار الأنوار ١٧: ٣٤٧.

٢- إعلام التوري: ٣٢، بحار الأنوار ١٧: ٢٩٩.

٣- م «م» وإشباع.

٤- إعلام التوري: ٣٦، بحار الأنوار ١٧: ٣٣٠.

٥- إعلام التوري: ٤١ - ٤٥، بحار الأنوار ١٨: ١٠٥.

٦- إعلام التوري: ٣٥، بحار الأنوار ١٧: ٣٩.

٧- البقرة / ٢٣.

٨- هود / ١٣.

أسهل عليهم؛ لأنهم أهل الكلام والفصاحة المفرطة. فعدولهم إلى الأشقّ مع إفادة الأسهل دليل ظاهر على عجزهم؛ إذ العاقل لا يختار ذلك حال قدرته واختياره. هذا مع أنّه إلى الآن لم يقدر أحد من الفصحاء والبلغاء على تركيب كلمات على منواله أو على ما يقاربه، فيكون معجزة، وذلك هو المطلوب.

فائدة: اختلف في علة إعجاز القرآن، قيل: للصّرف. بمعنى أن الله تعالى سلب قدرة العرب أو علومهم أو دواعيهم عن الإتيان بمثله. وقيل: لأنّه أسلوب خاصّ غير معهود لهم. وقيل: لفصاحته البالغة.

وقيل: لاشتماله على الفصاحة والبلاغة والعلوم الشريفة. وهو الحقّ<sup>١</sup> وتحقيق ذلك

١- اعلم أنّه لما كان القرآن الكريم هو المعجزة الخاصة لرسول الله ﷺ، وآية رسالته الباقية - وإن كان قد أيده الله تعالى أيضاً بغيره من المعجزات والأعلام الظاهرات - اهتم المسلمون من الصدر الأول بالبحث عما يتعلّق به. ومن مهمّات ذلك البحث عن وجه إعجازه وأنّه هل هو فصاحته الخارقة العادة؟ أو بلاغة معانيه؟ أو نظمه الخارج عن معهود النظم في كلام سائر البلغاء؟ أو عدم وقوع اختلاف ومناقضة فيه؟ ومن الأقوال المعروفة في وجه إعجازه القول بالصّرف الذي اختاره جمع من المتكلّمين. وقد ذكروا في تفسيره احتمالات:

الأول: أن المراد به أن الله صرف دواعي أهل اللسان عن معارضته مع حصول تلك الدواعي لهم. وهو اختيار المفيد حيث قال: إنّ جهة إعجاز القرآن هو الصّرف من الله تعالى لأهل الفصاحة واللسان عن معارضة النبي ﷺ بمثله في النظام عند تحدّيه لهم، وجعل انصرافهم عن الإتيان بمثله - وإن كان في مقدورهم - دليلاً على نبوته. أوائل المقالات: ٦٨. الثاني: أن الله تعالى سلب عنهم العلوم التي كانوا يتمكّنون بها عن معارضة القرآن وينأتّي لهم الفصاحة المعادلة لفصاحته. وهذا هو الذي اختاره السيّد المرتضى، قال: إنّ وجه دلالة القرآن على النبوة أن الله تعالى صرف العرب عن معارضته، وسلبهم العلم الذي به يتمكّنون من معاتلة في نظمه وفصاحته، ولولا هذا الصّرف لعارضوا. وإلى هذا الوجه أذهب، وله نصرت في كتابي المعروف بـ «الموضح عن جهة إعجاز القرآن». الذخيرة في علم الكلام: ٣٧٨.

وقال الشيخ الطوسي: إنّ جهة إعجازه اختصاصه بالعلوم التي يأتي منها هذه الفصاحة، والاقتصاد، للشيخ الطوسي: ١٥٦. وقال العلامة الحلي: إنّ جهة إعجازه هو الفصاحة والأسلوب معاً. كشف المراد: ٢٨١. وقال كمال الدين ميثم: الحقّ أن وجه الإعجاز هو مجموع الأمور الثلاثة، وهي: الفصاحة البالغة، والأسلوب، والاشتمال على العلوم الشريفة. قواعد المرام في علم الكلام: ١٣٢.

وقد ذكروا في وجه إعجاز القرآن أموراً آخر، كخلوه من التناقض، وعدم الاختلاف فيه، وتأثيره في النفوس، وإخباره بالمغيّبات، واشتماله على العلوم التي لا يبلغ إليها الأفراد العادية. ويمكن أن يكون جميع ذلك أوجهاً لإعجاز القرآن الكريم.

في المطولات .

وأما الكبرى فلو جهين :

الأول : أن المعجز لما كان من فعل الله تعالى لغرض التصديق لو لم يدل على صدق من ظهر على يده لاستلزم ذلك كذبه ، فكان إظهاره حينئذ تصديقاً لذلك الكاذب ، وتصديق الكاذب قبيح عقلاً محال على الحكيم تعالى .

الثاني : أنا نعلم ضرورة أن شخصاً لو حضر بين يدي ملك وقال : أنا رسول هذا الملك إليكم ، ودليل صدقي في دعواي رسالته أن الملك ينزل عن سريره أو يضع عمامته . ثم إن الملك فعل ذلك عقيب كلام ذلك الشخص ، فإن المخاطبين عند ذلك يضطرون إلى تصديقه . كذلك النبي لما ادعى النبوة وأن الله يظهر على يده كذا ، فظهر كما قال ، فإن الضرورة حينئذ تلجئنا إلى تصديقه في دعواه .

قال : هداية - إذا كان محمد ﷺ نبياً حقاً ، يجب أن يكون معصوماً ، فكل ما جاء به مما لا يعارضه العقل يجب تصديقه . وإن نُقل عنه شيء مما عارضه لم يجز إنكاره ، بل يُتوقف فيه إلى أن يظهر سره . فشريعته التي هي ناسخة للشرائع باقية بقاء الدنيا ، يجب الانقياد لها ، والامتثال لأحكامها .

أقول : في هذه الهداية فوائد :

الأولى : أنه لما ثبت نبوة سيدنا رسول الله محمد بن عبد الله وجبت عصمته ، وكل من وجبت عصمته استحال الكذب عليه ، فيكون هو كذلك . وإذا استحال الكذب عليه يجب تصديقه في كل ما أخبر به عن الله سبحانه من الأحكام الشرعية والإخبار عن القرون الماضية وعن الأحوال الآتية يوم القيامة وغير ذلك .

الثانية : أن ما ورد عنه ﷺ إما أن يكون موافقاً للعقل أو مخالفاً له . فالأول يجب تصديقه فيه لتعاوض النقل بالعقل ثم هذا الموافق قسمان : أحدهما : حكم العقل بوجوبه .

وثانيهما : حكم العقل بجواز طرفيه : النفي والإثبات ، بحيث لم يحكم بامتناعه .



وعلى كل تقدير يجب التصديق بذلك كله .

والثاني وهو المخالف للعقل فتقول : إذا تعارض العقل والنقل فلا يجوز العمل بهما وإلا لزم الجمع بين النقيضين ، ولا ترك العمل بهما وإلا لارتفع النقيضان ، ولا العمل بالنقل وإطراح العقل وإلا لزم إطراح النقل أيضاً ؛ لأن العقل أصل للنقل لأنه مُنْتَهَى إلى قول الرسول الثابت صدقه بالعقل ، فيكون أصلاً له فلم يبق إلا العكس ، وهو العمل بالعقل . وأما النقل فلا يُطْرَح بل للعلماء في ذلك مذهبان :

أحدهما : أن يُتَوَقَّف فيه إلى أن يظهر سرُّه أو يُفَوَّض علمه إلى الله تعالى .  
وثانيهما : أن يُأَوَّل تأويلاً لا ينكره العقل ، كقوله تعالى : ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾<sup>١</sup> فإنَّ العقل يمنع ظاهر اليد لامتناع الحاسة عليه تعالى ، والغرض أن النقل صحيح فحملنا اليد على القدرة ، وذلك لا ينكره العقل .

الثالثة : أن شريعة نبيِّنا محمد ﷺ ناسخة لجميع ما تقدّمها من الشرائع . والنسخ هو رفع حكم شرعيّ بدليل آخر شرعيّ متراج عنه ، على وجه لو لا الثاني لبقى الأول . وذلك جائز عقلاً ؛ لأن الأحكام سُرِّعت لمصلحة العبيد ، والمصلحة قد تتغيّر فيتغيّر الحكم التابع لها ، كالمرض الذي تتغيّر معالجته بحسب تغيّر الأمراض المعتورة عليه . وواقع نقلاً ، فإنَّ الشرائع تشتمل على أحكام كثيرة فيها ناسخ ومنسوخ . هذا وقد جاء في التوراة أحكام كثيرة دخلها النسخ يطول الكلام بذكرها ، فبطل قول اليهود لعنهم الله بعدم جوازه . ومع ذلك كله لما ثَبَتَتْ نبوة محمد ﷺ بالأدلة المذكورة ولا شك أن ذلك يستلزم نسخ جميع ما تقدّمها فيكون كذلك ، وهو المطلوب .

الرابعة : أن شريعة نبيِّنا محمد ﷺ باقية بقاء الدنيا لا يتطرّق النسخ إلى جملتها بشرعية غيرها ؛ لقوله تعالى : ﴿وَحَاطَمَ النَّبِيِّينَ﴾<sup>٢</sup> .

وقوله ﷺ : « لا نبيّ بعدي »<sup>٣</sup> . ولإجماع المسلمين على ذلك .

١- الفتح / ١٠ .

٢- الاحزاب / ٤٠ .

٣- الطرائف لابن طاووس : ٥١ ، ذيل إحقاق الحق ٥ : ١٥٧ ، مسند أحمد ٢ : ٣٢ ، وج ٦ : ٢٦٩ ، ٤٢٨ ، مجمع الزوائد ٩ :

الخامسة: أنه يجب الانقياد والامتثال لشريعته ﷺ لقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾<sup>١</sup>. وذلك عام بالنسبة إلى كل الأشخاص الإنسانية، لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾<sup>٢</sup>.

قال: أصل - لما أمكن وقوع الشر والفساد وارتكاب المعاصي بين الخلق، وجب في الحكمة وجود رئيس قاهر، أمر بالمعروف، ناه عن المنكر، مبين لما خفي على الأمة من غوامض الشرع، منفذ لأحكامه؛ ليكونوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد، ويأمنوا من وقوع الفتن، فكان وجوده لطفاً. وقد ثبت أن اللطف واجب عليه تعالى، وهذا اللطف يسمى إمامة، فتكون الإمامة واجبة.

أقول: لما فرغ من بحث النبوة شرع في بحث الإمامة، ولما كان التصديق بشيء مسبقاً بتصوره وجب تعريف الإمام أولاً ثم النظر في أحكامها، فنقول:

الإمامة: رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص إنساني على وجه التبعية والخلافة. فالرئاسة جنس قريب لها، وتقيدها بالعموم فصل يخرج به رئاسة القضاة والولاية في بلد خاص أو حال خاص، وقولنا: «في أمور الدين» خرجت رئاسة ملك عمّت رئاسته الدنيا خاصة، وقولنا: «والدنيا» خرج رئاسة العلماء، وقولنا: «لشخص إنساني» التتوين فيه للوحدة، ففيه إشارة إلى وجوب وحدة الإمام في كل عصر، وأنه شخص معهود معين لأي شخص كان، وقولنا: «على وجه التبعية والخلافة» لتخرج النبوة؛ فإنها أيضاً رئاسة عامة على الوجه المذكور، فلا بد من فصل يخرجها.

إذا تقرّر هذا فاعلم أن الناس اختلفوا في وجوب نصب الإمام، فأنكره بعض الخوارج<sup>٣</sup>، وقال بوجوبها أكثر الناس. ثم اختلف القائلون بوجوبها في أنه هل هو عقلي أو

١- النساء / ٦٥.

٢- سبأ / ٢٨.

٣- قالت النجدية من الخوارج: إن الأمة غير محتاجة إلى الإمام ولا غيره، وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم. وهم أصحاب نجدة بن عامر الحنفي. فرق الشيعة للنوبختي: ١٠، مقالات الإسلاميين ١: ١٦٢، الملل والنحل ١: ١١٢.

سمعي؟ فقال الأشاعرة وأكثر المعتزلة بالثاني، وقال أبو الحسين البصري والكعبي<sup>١</sup> والجاحظ<sup>٢</sup> وأصحابنا بالأول<sup>٣</sup>، لكن أصحابنا قالوا: «على الله»، أي يجب في حكمته تعالى نصب رئيس لنا، وأولئك قالوا: «على الخلق». أي يجب على الخلق نصب رئيس لدفع الضرر عنهم<sup>٤</sup>.

والدليل على مذهب أصحابنا أن نصب الإمام لطف للمكلفين، واللفظ واجب على الله تعالى، فنصب الإمام واجب عليه، أما الكبرى فقد سبقت، وأما الصغرى فلوجهين: الأول: أنه لما استولى سلطان الشهوة والغضب على المكلفين ومحبة كل منهم لحصول مراده وكرهته لقواته وميل الطباع إلى الظلم ونفورها عن الانظلام، أمكن وقوع الشر والفساد بينهم، فيستولى بعضهم على بعض ويقع الهرج والمرج المؤديان إلى هلاكهم. وقد علم كل عاقل نزع الهوى عن قلبه علماً تجريبياً أنه متى كان رئيس قاهر أمر بالمعروف وناه عن المنكر أخذ على أيدي الجناة حاسم لجرأة الطغاة، ارتفع ذلك الشر والفساد، وكانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد، وذلك هو المراد باللفظ كما مر فيجب وجوده في الحكمة، وهو المطلوب.

الثاني: أنه قد تقدّم وجوب وجود شريعة قائمة بالعدل بين الخلق في سائر ما يحتاجون إليه، وظاهر بين أن الكتاب العزيز غير مشتمل على كل حكم جزئي يحتاج إليه وكذلك متواتر السنة، فوجب وجود شخص حافظ لجزئيات الأحكام، مبيّن لغوامض

١- عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، من بني كعب، البلخي الخراساني، أبو القاسم. أحد أئمة المعتزلة. وكان رأس طائفة منهم تسمى الكعبية. له كتب، منها: التفسير. تاريخ بغداد: ٩: ٣٨٤، الأعلام للزركلي ٤: ٦٥.  
٢- عمرو بن بحر بن محبوب الكِنَاني، أبو عثمان، الشهير بالله جاحظ. كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة. له كتب كثيرة. تاريخ بغداد ١٢: ٢١٢، الأعلام للزركلي ٥: ٧٤.

٣- قالت الأشاعرة بوجوب نصب الإمام، والطريق إلى معرفة هذا الوجوب السمع دون العقل، قال التفازاني: نصب الإمام بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سمعاً عند أهل السنة وعامة المعتزلة، وعقلاً عند الجاحظ والكعبي وأبي الحسين البصري. الأربعين للرازي: ٤٢٧، شرح المقاصد: ٢٧٣، شرح تجريد العقائد للقوشجي: ٣٦٥.

٤- بعض المعتزلة وإن وافقونا في وجوب نصب الإمام عقلاً، ولكن خالفونا في أنه هل يجب على الله أو على العقلاء؟ فقالت المعتزلة بالثاني. وقالت الإمامية بالأول، واستدلوا عليه بأن الإمام لطف، واللفظ واجب عليه تعالى عقلاً، فيجب عليه نصب الإمام. الذخيرة في علم الكلام: ٤١٠، تلخيص الثاني: ١: ٩٥، قواعد العقائد للمحقق الطوسي: ٣٥، كشف المراد: ٢٨٤.

الشرع، قائم مقام صاحب تلك الشريعة، المتكفل ببيانها وذلك هو الإمام، فيكون وجوده لطفاً وهو المطلوب. وهنا إیرادات كثيرة وجواباتها ذكرناها في كتاب « اللوامع »<sup>١</sup>، من أرادها فليقف عليها.

قال: ولما كان علة الحاجة إلى الإمام عدم عصمة الخلق وجب أن يكون الإمام معصوماً، وإلا لم يحصل غرض الحكيم.

أقول: اختلف الناس في وجوب عصمة الإمام، فنفاه الكل<sup>٢</sup> إلا أصحابنا الإمامية<sup>٣</sup>. واستدل المصنف على الوجوب بأن العلة الموجبة لنصب الإمام هي جواز الخطأ على المكلفين، لأنه لو فرض عدم ذلك لما كان الوجوب حاصلاً، فإذا فرض الإمام جائز الخطأ وجب وجود رئيس له، والكلام في الثاني كالكلام في الأول، فيلزم وجود أئمة غير متناهية وهو باطل لازم من جواز الخطأ على الإمام، فلا يكون جائز الخطأ، وذلك هو المراد بالعصمة فتكون العصمة واجبة، وهو المطلوب.

قال: أصل - لما كانت عصمة الإمام، غير مؤدية إلى إلجاء الخلق إلى الصلاح، أمكن وقوع الفتنة والفساد بسبب كثرة الأئمة، فيكون الإمام واحداً في سائر الأقطار، ويستعين بنوابه فيها.

أقول: الأكثر على أنه لا يجوز تعدد الأئمة في زمان واحد خلافاً للزيدية؛ فإنهم جؤزوا قيام إمامين في عصر واحد في بقعتين متباعدتين إذا استجمعا لشرائط الإمامة<sup>٤</sup>.

١- اللوامع الإلهية: ٢٦٢.

٢- جميع العامة قائلون بعدم اشتراط العصمة في الإمام. قال التفتازاني في شرح المقاصد: من معظم الخلافات مع الشيعة اشتراطهم أن يكون الإمام معصوماً، واحتج أصحابنا على عدم وجوب العصمة بالإجماع على إمامة أبي بكر وعمر وعثمان مع الإجماع على أنهم لم يجب عصمتهم. وقال الرازي في الأربعين: قال أصحابنا والمعتزلة والزيدية والخوارج: لا يجب أن يكون الإمام معصوماً. وقالت الاثنا عشرية: يجب. شرح المقاصد: ٢٧٩، الأربعين، للرازي: ٤٣٣.

٣- يشترط أصحابنا الإمامية العصمة في الإمام، واستدلوا عليه بأن العلة المقتضية لوجوب نصب الإمام جواز الخطأ على المكلف، فلو جاز عليه الخطأ لوجب افتقاره إلى إمام آخر ليكون لطفاً له وللأمة. الذخيرة في علم الكلام: ٤٢٩، قواعد العقائد، للمحقق الطوسي: ٣٩، نهج المسترشدين: ٦٣، كشف الفوائد: ٨٢.

٤- الزيدية جؤزوا خروج إمامين في قطرين يستجمعان هذه الخصال، ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة. الملل والنحل ١: ١٢٨.

والحقّ خلافه ؛ لأنّ وجود الإمام نفسه غير ملجئ للخلق إلى دفع الفساد ؛ لما بيّنّا في تعريف اللطف أنّه لا يبلغ الإلجاء ، وحينئذ جاز وقوع الفتنة والفساد مع وجوده . فلو تعدّد لزّم نقض الغرض من نصبه . إذ لو اجتمع في زمان واحد إمامان فرغب بعض الناس إلى أحدهما وبعضهم إلى الآخر ، والفرض أنّ كلّاً منهما يجوز له عقد الإمامة لنفسه فيقتل مخالفه ويقع الفساد .

وأيضاً لو جاز قيام إمامين في زمان واحد لزّم المحال ؛ لأنّهما متساويان فلا أولويّة لاتباع أحدهما دون الآخر ، فإنّما أن يُتّبعا معاً وهو محال لجواز اختلافهما ، أو يُتّبِع أحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجّح ، أو لا يُتّبعا وهو باطل لوجوب وجود الرئيس المستلزم لوجوب اتّباعه .

إن قيل : إذا كان الإمام واحداً فكيف يكون حاله مع المكلفين بعيدي الدار عنه ؟ قلنا : يستعين بنوّابه على إنفاذ أوامره ونواهيه .

قال : هداية - لما كانت العصمة أمراً خفياً لا يطلع عليه إلاّ علام الغيوب ، لم يكن للخلق طريق إلى معرفة المعصوم ، فيجب أن يكون منصوباً عليه من قبل الله تعالى ، أو من قبل نبيّ ، أو من قبل إمام قبله .  
أقول : اختلف الناس في الطريق إلى تعيين الإمام بعد اتّفاقهم على أنّ النصّ من الله أو من النبيّ أو من إمام قبله طريق إلى ذلك .  
فقال أهل السنّة : يحصل أيضاً بالبيعة والاختيار<sup>١</sup> .

وقال الزيدية بالقيام والدعوة ، فعندهم الشرائط خمسة : العلم بأحكام الشرع ، والزهد ، والشجاعة ، والقيام والدعوة ، ويكون من ولد الحسين عليه السلام أو أحدهما<sup>٢</sup> .

١- من الفصول التصيرية .

٢- ثبتت الإمامة عند أكثر الفرق باختيار أهل الحلّ والعقد وبيعتهم ، من غير أن يشترط إجماعهم على ذلك ، ولا عدد محدود ، بل يتعدّد بعقد واحد منهم . الأحكام السلطانية ١ : ٢٢ ، غاية المرام في علم الكلام للآمدي : ٣٧٦ ، الأربعين للرازي : ٤٣٨ ، شرح المقاصد : ٢٨١ .

٣- قال الزيدية بالنصّ من النبيّ في الإمامة على عليّ عليه السلام ، والإمامة بعد الحسن والحسين في أولادهما بالشورى ، فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو إمام . الملل والنحل ١ : ١٢٨ ، شرح المواضع : ٦٢٨ .

وقال أصحابنا: لا يحصل إلا بالنص لا غير<sup>١</sup>؛ وذلك لأن العصمة شرط في الإمام - كما تقدّم - وهي أمر خفي لا يطلع عليه إلا علام الغيوب. وإنما قلنا ذلك لأن صلاح الظاهر غير كاف في العصمة بل لابد مع ذلك من صلاح الباطن؛ لأن الأعمال في عُرْضة الرِّياء والسُّمعة والنِّفاق، فلولوا النص على العصمة لم يكن لنا طريق إلى معرفتها.

ثم النص قد يكون من الله تعالى، وهو قسمان:

أحدهما قولِي، وهو اللفظ الدال على المراد دلالة ظاهرة بذاته وهو الجلي، أو لا بذاته بل مع ضمّ مقدّمة أخرى أو مقدّمات وهو الخفي.

وثانيهما فعلي، وهو خلق المعجز على يده عقيب دعواه.

وقد يكون من الرسول ﷺ أو من إمام قبله. وهو قولِي ينقسم إلى قسميه المذكورين، وفعلي كأفعال تُشعر إشعاراً ظاهراً بالدلالة على المعنى.

قال: مقدّمة - لما ثبت أن العصر لم يخل من إمام معصوم، فكل أمر اتفق عليه الأمة في عصر ممّا لا يخالف العقل كان حقاً، فإجماع الأمة حق.

أقول: إنما ذكر المصنّف هذه المسألة هنا لأنّها أحد مقدّمات الدليل الآتي. وإجماع الأمة عبارة عن اتفاق العلماء من أئمة محمد ﷺ على أمر من الأمور<sup>٢</sup>. ولم يخالف في كونه حجة أحد إلا النّظام<sup>٣</sup>.

واستدل الجمهور على [حجّيته] بقوله ﷺ: « لا تجتمع أمتي على خطأ »<sup>٤</sup>. وأمّا

١- أوائل المقالات: ٧٤، الذخيرة في علم الكلام: ٤٣٧، قواعد المفاتيح للمحقّق الطوسي: ٣٥، كشف المراد: ٢٨٨.

٢- الإجماع هو الاتفاق في عصر على أمر من الأمور من جميع من هو أهله. وفي اصطلاح الأصوليين: اتفاق خاص، وهو اتفاق العلماء من أئمة محمد. وعرفه ابن حزم بأنه ما يُتّفق أن جميع أصحاب رسول الله ﷺ عرفوه وقالوا به، ولم يختلف منهم أحد.

واتفق أكثر المسلمين على أن الإجماع حجة شرعية يجب العمل به على كلّ مسلم، خلافاً للنّظام من المعتزلة. رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الثانية): ٢٦٢، المحلى لابن حزم ١: ٥٤، الإحكام في أصول الأحكام: ١٧٠، مفتاح الباب في شرح الباب الحادي عشر: ٧١، كشاف اصطلاحات الفنون ١: ٢٣٩.

٣- إبراهيم بن سيار بن هاني البصري، أبو إسحاق النّظام، من أئمة المعتزلة. انفرد بأراء خاصّة، تابعت فيها فرقة من المعتزلة سميت «النظامية». لسان الميزان ١: ٦٧، الأعلام للزركلي ١: ٤٣.

٤- في النسخ: حجّته، والصواب ما أثبتناه.

٥- الحديث ذكره ابن ماجة بلفظ « لا تجتمع أمتي على ضلالة ». والحاكم في المستدرک بلفظ « لا يجمع الله هذه

أصحابنا فلما كان الإمام واجب الوجود في كل عصر وهو واجب العصمة وسيّد العلماء فإذا فُرض اتفاق العلماء كلهم في أي عصر كان فإنّ قوله داخل في قولهم، فيكون ذلك الإجماع حقاً؛ لاستحالة الخطأ على الإمام، فدليل حجّة الإجماع هو قوله ﷺ<sup>١</sup>.  
واعلم أنّ الأمر المُجمّع عليه يجب أن لا يكون مخالفاً للعقل؛ فإنّه لو خالفه لوجب المصير إلى الدليل العقليّ.

قال: أصل - لما ثبت وجوب عصمة الإمام، ولم تثبت العصمة في غير الأئمة الاثني عشر، باتفاق الخصم، فثبتت إمامة الاثني عشر لعصمتهم، فتجب متابعتهم على كل أحد.

أقول: لما فرغ من شرط الإمامة شرع في تعيين الأئمة عليهم السلام، وهم الاثنا عشر: عليّ، والحسن والحسين، وعليّ ابنه، ومحمّد بن عليّ، وجعفر بن محمّد، وموسى بن جعفر، وعليّ بن موسى، ومحمّد بن عليّ، وعليّ بن محمّد، والحسن بن عليّ، والخلف الحجّة محمّد بن الحسن صلوات الله عليهم أجمعين.

وتقرير الدليل أنا نقول: كلّما وجب كون الإمام معصوماً كان هؤلاء هم الأئمة، لكن المقدم حقّ فالتالي مثله. أمّا حقيقة المقدم فقد تقدّم الدلالة عليها، وأمّا بيان الشرطيّة فلاّنه لولاه لزم خرق الإجماع وهو باطل لما تقدّم، وذلك لأنّ القائل قائلان: إمّا مشرط

→  
الأئمة على ضلالة». و«لا يجمع الله أمّتي على ضلالة». سنن ابن ماجه ٢: ١٣٠٣، الحديث ٣٩٥٠، المستدرك للحاكم ١: ١١٥.

١- لا خلاف بين العامة والخاصّة في أصل حجّة الإجماع، إنّما الخلاف في مناط حجّيته. فالإماميّة قائلون بأنّ مناط حجّيته انضمام قول المعصوم إليه. قال الشيخ الطوسي في «العدة»، والمحقّق في «المعتبر»: الإجماع عندنا هو حجّة بانضمام المعصوم، فلو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لما كان حجّة. عدة الأصول: ٣٧، المعتبر ١: ٣١.  
وأما عند العامة فملاك حجّيته مجرد الإجماع، واستدلّوا على ذلك بقوله ﷺ<sup>٢</sup>: «لا تجتمع أمّتي على خطأ». وقال ابن ماجه: في إسناد أبي خلف الأعمى، واسمه حازم بن عطاء، وهو ضعيف. وقد جاء بطرق، في كلّها نظر. سنن ابن ماجه ٢: ١٣٠٣.

وقال السيّد المرتضى: أمّا الأخبار المدّعاة فنحو ما يرويه عنه ﷺ<sup>٣</sup> من قوله: «لا تجتمع أمّتي على خطأ». وهذا خبر يتقله الآحاد، وليس بموجب للعلم، ولا قامت به الحجّة. الذخيرة في علم الكلام: ٤٢٧، تلخيص الشافعي ١: ١٧٠.

للعصمة فالأئمة هؤلاء، أو غير مشترط فالأئمة غيرهم. فالقول بوجوب العصمة - والأئمة غيرهم - لم يقل به أحد، فيكون خارقاً للإجماع فيكون باطلاً، وهو المطلوب. واعلم أن المصنف رحمه الله اقتصر من الأدلة على هذا الدليل، وهنا أدلة أخر فنشير إلى بعضها.

الأول: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾<sup>١</sup>. فالمراد إما من عُلِمَت عصمتهم أولاً، والثاني باطل وإلا لزم الأمر بطاعة جائز الخطأ أمراً مطلقاً، وهو قبيح لا يصدر من الحكيم. فالأول هو المراد وكل من قال بذلك قال: إنهم هم المعنويون<sup>٢</sup>. ويؤيده حديث جابر الأنصاري<sup>٣</sup> عن النبي ﷺ لما سأله عن أولي الأمر، فقال ﷺ: «هم خلفائي يا جابر أولهم أخي علي، ثم الحسن ثم الحسين» وعدّ تسعة من ولد الحسين ﷺ<sup>٤</sup>.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾<sup>٥</sup>. وتقريره كما تقدّم.

الثالث: إن كل واحد منهم ادّعى الإمامة وظهر المعجز على يده، وكل من كان كذلك فهو إمام والكبرى سبق تقريرها في النبوة، وأما الصغرى فقد تواترت الإمامية بنقل جزء منها. الرابع: نقلت الإمامية تواتراً النصّ الجليّ على عليّ ﷺ من النبي ﷺ كقوله: «هذا خليفتي عليكم»<sup>٦</sup>. وقوله: «أنت ولي كل مؤمن<sup>٧</sup> بعدي»<sup>٨</sup>. وقوله: «سلموا على عليّ

١- النساء / ٥٩.

٢- واستدل بها العلامة على العصمة وإمامة الأئمة: الأئمة: ٣٠٧، نهج الحق وكشف الصدق: ٢٠٣.

٣- جابر بن عبد الله بن عمرو بن حزام أو حرام، الأنصاري الخزرجي. شهد بدرًا وثمانية عشرة غزوة مع النبي ﷺ. وهو من السابقين الذين رجعوا إلى أمير المؤمنين ﷺ، ومن الأصفياء من أصحابه. عدّه الشيخ في رجاله من أصحاب الرسول ﷺ تارة، وأخرى من أصحاب عليّ ﷺ، وثلاثة من أصحاب الحسن ﷺ، ورابعة من أصحاب الحسين ﷺ، وخامسة من أصحاب السجّاد ﷺ، وسادسة من أصحاب الباقر ﷺ، وعدّه ابن حجر من المكثرين عن النبي ﷺ. وقال: غزا مع رسول الله تسع عشرة غزوة. مات سنة ٧٨ هـ. رجال الطوسي: ١٢، ٣٧، ٦٦، ٧٢، ٨٥، ١١١، الجمع بين رجال الصحيحين ١: ٧٢، الإصابة ١: ٢١٣، تهذيب التهذيب ٢: ٤٢.

٤- كفاية الأئمة: ٥٣، البرهان في تفسير القرآن للبحراني ١: ٣٨١.

٥- التوبة / ١١٩.

٦- كنز العمال ١٣: ١١٤ حديث ٣٦٣٧١.

٧- «ح» «م» بزيادة: ومؤمنة.

٨- كنز العمال ١١: ٦٠٨ حديث ٣٢٩٤١.



## الفصل الثالث - في النبوة والإمامة / ١٦٣

بإمرة المؤمنين»<sup>١</sup>. ونصَّ عليٌّ عليه السلام على الحسن والحسين عليهما السلام، ونصَّ كلُّ واحد من الباقيين على مَنْ بعده<sup>٢</sup> فيكونون أئمةً، وهو المطلوب.

الخامس: نقل الجمهور، عن جابر بن سَمرة<sup>٣</sup>، عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «يكون بعدي اثنا عشر أميراً كلَّهم من قريش»<sup>٤</sup>. ونقل مسروق<sup>٥</sup>، عن ابن مسعود<sup>٦</sup> أنه قال لما سأله سائل: هل عهد إليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة؟ قال: نعم اثنا عشر، عدد نقباء بني إسرائيل<sup>٧</sup>. وكلَّ من قال بهذا العدد قال إنَّهم الأئمة.

السادس: روى سلمان الفارسي<sup>٨</sup>، عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال للحسين عليه السلام: «هذا ولدي

١- الأصول من الكافي ١: ٢٩٢ حديث ١، الإرشاد، للمفيد ١: ٤٠. قال: هو مشهور معروف بين العلماء بأسانيد يطول شرحها.

٢- الأصول من الكافي ١: ٢٩٧ - ٣٢٨، الإرشاد للمفيد ٢.

٣- جابر بن سَمرة بن جُنادة بن جُنْدَب... بن عامر بن ضَمْعُمة السَّوَّائِي. صحب النبي صلى الله عليه وآله، وقال: جالست النبي صلى الله عليه وآله أكثر من ألفي مرة. عدَّه الشيخ في رجاله من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله بعنوان جابر بن نَمرة السَّوَّائِي. رجال الطوسي: ١٣، الجمع بين رجال الصحيحين ١: ٧٢، الإصباة ١: ٢١٢، تهذيب التهذيب ٢: ٣٩.

٤- كفاية الأثر: ٤٩، كمال الدين: ٢٧٢، الطرائف لابن طاووس: ١٧٠، كشف الغمّة ١: ٥٧، مستد أحمد ٥: ٨٦، ٨٧، ٩٠، ٩٢، ١٠١، ١٠٦، ١٠٨، صحيح مسلم ٣: ١٤٥٢ حديث ١٨٢١، سنن الترمذي ٤: ٥٠١ حديث ٢٢٢٣، المستدرک علی الصحيحين ٣: ٦١٧، ٦١٨، بتفاوت في اللفظ في بعض المصادر.

٥- مسروق بن الأجدع بن مالك بن أمية، الهمدانيّ الوداعيّ الكوفيّ. روى عن عليّ عليه السلام، وأبي بكر وعمر وعثمان ومعاذ بن جبل وابن مسعود وأبي بن كعب، وروى عنه ابن أخيه وأبو وائل والشعبيّ. مات سنة ٦٣ هـ. تهذيب التهذيب ١٠: ١٠٩.

٦- عبدالله بن مسعود بن غافل بن حبيب... أبو عبد الرحمان الهذليّ. أسلم بمكة قديماً، وهاجر الهجرتين، وشهد بدرأ والمشاهد كلها. وكان صاحب نعل رسول الله صلى الله عليه وآله. روى عن النبي صلى الله عليه وآله وعن سعد بن معاذ، وروى عنه ابنه عبد الرحمان وأبو عبيدة، وأبو سعيد الخدريّ ومسروق وجمع كثير. مات بالمدينة سنة ٣٢، أو ٣٣ هـ. وقيل: مات بالكوفة. تهذيب التهذيب ٦: ٢٧.

٧- مجمع الزوائد ٥: ١٩٠.

٨- سلمان الفارسيّ، أبو عبدالله، مولى رسول الله صلى الله عليه وآله، ويعرف بسلمان الخير. كان أصله من فارس من رام هرمز من قرية يقال لها: «جى». وكان أوّل الأركان الأربعة، وهو المفتخر بقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «سلمان منا أهل البيت». ومن الذين قال النبي صلى الله عليه وآله في حقّهم: «إن الله أمرني بحبّ أربعة...»، منهم سلمان. وهو في الدرجة العاشرة من الإيمان. عدَّه الشيخ في رجاله من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وعليّ عليه السلام. رجال الطوسي: ٢٠، ٤٣، الاستيعاب بهامش الإصباة ٢: ٥٦.

إمام ابن إمام أخو إمام أبو أئمة تسعة، تاسعهم قائمهم»<sup>١</sup>.

السابع: ورد في التوراة أن الله تعالى قال لإبراهيم عليه السلام: «قد أجبتُ دعاءك في إسماعيل وعظمته جداً جداً، وسيلد اثني عشر عظيماً»<sup>٢</sup>.

الثامن: قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ﴾<sup>٣</sup>.

وجه الدلالة أنهم أقرب إلى النبي ﷺ من كل من ادعى الإمامة، وكل من كان كذلك كانوا أئمة وهو المطلوب، أما الصغرى فظاهرة.

إن قلت: العباس وأولاده أقرب.

قلنا: ممنوع؛ إذ هو عمّ من الأب لا غير، وعليّ عليه السلام ابن عمّ من الأبوين. سلّمنا، لكنّه خرج بالدليل المشترك للعصمة والأفضلية، والحسنان ابنا رسول الله ﷺ، ويحرم نكاح بناتهم عليه فيكونون أقرب. وأما الكبرى فللآية: «لأن أولوية أولي الأرحام إماماً في كلّ ما للرجل أن يتصرّف فيه أو بعضه، فإن كان الأول لزم انتقال ولاية رسول الله ﷺ إليهم قضية للعموم، وإن كان الثاني فالبعض إماماً للولاية أو غيرها، والثاني باطل لعدم القرينة فيكون هو الولاية؛ لدلالة قرينة قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾<sup>٤</sup>. وولاية النبي ﷺ هي الولاية المقصودة من الاستدلال.

التاسع: تواتر النقل عن النبي ﷺ: «إنّي تاركٌ فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل

١- كفاية الأثر: ٤٥، كمال الدين: ٢٦٢.

٢- التوراة (العهد القديم): ٢٦ سفر التكوين فصل ١٧، آية ٢١، والتوراة (عهد عتيق): ٢١، سفر الخروج باب ١٧، آية ٢١.

٣- الأحزاب / ٦.

٤- العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي، عم النبي ﷺ. يكنى أبا الفضل، كان أسيراً من رسول الله ﷺ بستين، وقيل بثلاث سنين. وكان رئيساً في الجاهلية، وممن خرج مع المشركين يوم بدر وأسر يومئذ فيمن أسر، أسلم قبل فتح مكة. وكان له في الجاهلية السقاية والعمارة. روى عن النبي ﷺ، وروى عنه أولاده وعامرين سعد والأحنف بن قيس. مات بالمدينة سنة ٣٢ هـ. أسد الغابة ٣: ١٠٩، الإصابة ٢: ٢٧١.

٥- الأحزاب / ٦.

بيتي، لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا»<sup>١</sup>.

إن قلت: هذان الوجهان يعمّان كلّ أهل البيت، فيصحّ قول الزيدية.

قلنا: ممنوع؛ فإنّ اشتراط العصمة يُخرج مَنْ عداهم. خصوصاً، وقد جعل التمسك بهما مانعاً من الضلال، وذلك لا يتمّ إلّا فيمن تحقّقت عصمته. وكلّ مَنْ قال بذلك قال: إنّ المراد الاثنا عشر عليه السلام.

قال: فائدة - سبب حرمان الخلق عن إمام الزمان ليس من الله تعالى؛ لأنّه لا يخالف مقتضى حكمته، ولا من الإمام لعصمته، فيكون من رعيته. ومالم يزل سبب الغيبة لم يظهر. والحجّة بعد إزاحة العلة وكشف الحقيقة لله تعالى على الخلق. والاستبعاد في طول عمره مع<sup>٢</sup> ثبوت إمكانه، ووقوعه في غيره، جهل محض.

أقول: لما اعتقد أصحابنا وجوب الإمامة في كلّ زمان، وتواتر نقلهم بحصر الإمامة في الاثني عشر: وأنّ الثاني عشر عليه السلام قد وُلد، وأنّه قد شاهدته جماعة منهم يفيد قولهم العلم بنصّ أبيه على عينه عليه السلام، وأنّهم نقلوا عنه مسائل وفتاوى<sup>٣</sup>، وكان له نواب يصدر الأمر منهم، عنه عليه السلام<sup>٤</sup>.

### مركز تحقيق تكوير علوم اسلامی

١- حديث الثقلين متواتر عند المسلمين، وقد كتب العلماء في سند الحديث كتباً، منها عبقات الأنوار للسيد حامد حسين. فإنّه خصّ المجلّد الأوّل منه بأسانيد الحديث. يراجع خلاصة العبقات: ١. ويُنظر: الحديث في مصادر أخرى من الشيعة والسنة، منها: بصائر الدرجات: ٤١٢، الغيبة للنعمان: ١٧، أمالي الصدوق: ٤١٥، الثاني في الإمامة ٣: ١٢٠، كنز الفوائد: ٣٧٠، الطرائف لابن طاووس: ١١٣، كشف اليقين: ٣٣٥، مستد أحمد ٥: ١٨١، صحيح مسلم ٢: ٢٣٧، سنن الترمذي ٢: ٢١٩، ٢٢٠، المستدرک على الصحيحين ٣: ١٠٩، المناقب لابن المغازلي: ٢٣٤، ٢٣٦، التقصّي لعبد الجليل الرازي: ١٥٥، ٢٣٦، كنز العمال ١٥: ١٢٢.

٢- الفصول التصيرية: بعد.

٣- الأصول من الكافي ١: ٣٢٩، باب في تسمية من رآه عليه السلام، كمال الدين: ٤٣٤، باب ذكر من شاهد القائم عليه السلام ورآه وكلمه، الإرشاد، للمفيد ٢: ٣٣٠، باب ذكر من رأى الإمام الثاني عشر عليه السلام، الاحتجاج ٢: ٤٦١.

٤- كان لصاحب الأمر عليه السلام غيبتان: صغرى وكبرى. والصغرى دامت مدتها نحواً من أربع وسبعين سنة، وفي هذه المدة كان له نواب أربعة وهم:

١- أبو عمرو عثمان بن سعيد العمري. وكان باباً لأبيه وجده عليه السلام من قبل، وثقة لهما، ثم تولى من قبله عليه السلام.

٢- أبو جعفر محمد بن عثمان. توفّي في آخر جمادى الآخرة سنة ٣٠٤، أو ٣٠٥ هـ.

٣- أبو القاسم الحسين بن روح من بني نويخت. مات في شعبان سنة ٣٢٦ هـ.

ثم إنه بعد ذلك غاب واستتر وانقطعت تلك السفارة والمشاهدة له ﷺ، فتوجهت همم الخصوم إلى الطعن أولاً في تلك القاعدة الموجبة لوجود الإمام في كل وقت بأنه غير ظاهر بالاتفاق ولأنه ولا أمر، وثانياً بعد تسليم تلك القاعدة بالسؤال عن علّة الغيبة إذ العتب والقبح عندكم منفيان عن الحكيم تعالى، وثالثاً بمنع إمكان بقاء شخص هذه المدة الطويلة وله هذا العمر الخارج عن العادة.

فأجاب أصحابنا، أمّا عن الأول: فيمنع انخرام تلك القاعدة، وإنّما يتم ذلك لو لم نقل بوجوده وولادته ومشاهدته.

قولكم: بأنه غير ظاهر ولأنه ولا أمر.

قلنا: ذلك غير قادح: فإنّ نفس وجوده لطف وتصرفه لطف آخر، فاللطفية حاصلة حال ظهوره وغيبته، وهما بالنسبة إلى معتقديه سيان، كحال النبي ﷺ في استتاره في الغار، وحال غيبة جماعة من الأنبياء عن أممهم<sup>١</sup>.

وأما عن الثاني: فأجاب المصنّف وجماعة بأنه ليس من الله تعالى: لحكمته، ولا من الإمام: لعصمته. بل من الرعيّة، لسوء اختيارهم، وعدم قبولهم وإذعانهم. وإذا كان كذلك تكون الغيبة حاصلة مادامت العلّة حاصلة، وإنّما تكون الحجّة بعد إزالة السبب المانع من الظهور.

وأجاب غيرهم بأنّ السبب غير معلوم لنا، إذ لا يجب علينا معرفة علّة خلق كل شيء، فنعرف علّة خلق الحيات والعقارب وغيرها تفصيلاً. بل يكفي الإجمال بأنّ

٤ - أبو الحسن عليّ بن محمد السمرّي. توفّي في النصف من شعبان سنة ٣٢٨ هـ. وفي آخر سفارته صدر توقيع من الناحية المقدّسة ﷺ إليه:

« بسم الله الرحمن الرحيم. يا عليّ بن محمد، أعظم الله أجر إخوانك فيك، فإنّك ميّت ما بينك وبين سنّة أيام، فاجمع أمرك ولا توص إلى أحد يقوم مقامك بعد وفاتك: فقد وقعت الغيبة الثامنة، فلا ظهور إلّا بعد إذن الله تعالى، وذلك بعد طول الأمد، وقسوة القلب، وامتلاء الأرض جوراً. ألا فمن يدّعي المشاهدة قبل خروج السفينائي والصيحة فهو كذاب مفتر، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم. » كشف الغتة ٢: ٥٣٠.

١ - لتوضيح حكمة الغيبة وبيان حال غيبة الأنبياء: ينظر: كمال الدين: ٤٥، ١٢٧.

الحكيم لا يفعل إلا لغرض صحيح، وحينئذ جاز أن يكون ذلك لمصلحة استأثر الله بعلمها. وفي قول المصنف: «وكشف الحقيقة لله» إيماء إلى هذا الجواب، فيما أظنه<sup>١</sup>.  
وأما عن الثالث: فبأنه ممكن، والله قادر مختار، فدفعه جهل محض ومكابرة لصريح العقل وخروج عن الملة. هذا مع أنه قد وجد أضعاف عمره عليه السلام، أما في حقّ الأَشقياء فكالسامريّ والدجال، وأما في حقّ السعداء فكنوح عليه السلام والخضر.

قال: تبصرة - لما كان الأنبياء والأئمة عليهم السلام تحتاج إليهم الأمة، للتعليم والتأديب وجب أن يكونوا أعلم وأشجع. ولما كانوا معصومين وجب أن يكونوا أقرب إلى الله تعالى. ولما كان الإمام من رعية النبي صلى الله عليه وآله وجب أن يكون النبي صلى الله عليه وآله نسبتاً في الفضل إلى الإمام كنسبة الإمام إلى الرعية.

أقول: في هذه التبصرة مسائل:

الأولى: أنه يجب كون الأنبياء والأئمة أفضل من كلّ واحد واحد من الأمة. والمراد بالأفضلية: أن يكون أجمع لخصائص الكمال كماً وكيفاً. وإنما قلنا بوجوب ذلك؛ لأنّ العلة في وجوب رئاستهم نقص الرعية واحتياجهم إلى التعليم والتأديب. فلو لم يكن المحتاج إليهم أفضل لما تحقّق معنى حيثيّة الاحتياج إليهم، لكنّ الفرض خلاف ذلك، فيدخل في وجوب كونهم أفضل من رعاياهم أن يكونوا أعلم وأشجع وأكرم، إلى غير ذلك من الخصائص.

الثانية: أنه يجب كونهم أقرب إلى الله تعالى، بمعنى أنهم أكثر ثواباً أو بمعنى أنهم أكثر حظوة عنده بإرادة الخير لهم، أو بمعنى أنهم أكثر استحقاقاً لمراتب التعظيم والتبجيل.

١- إن أصحابنا قد أثبتوا أنّ علّة غيبة صاحب الزمان أرواحنا فداه ليس من الله؛ لأنّ ما يجب عليه تعالى عقلاً هو خلق الإمام وتمكينه بالتصرّف والعلم والنصّ عليه باسمه ونسبه، وهذا قد فعله الله. وليس من ناحية الإمام عليه السلام؛ لأنّ ما يجب عليه هو تحمّله للإمامة وقبوله لها، وهذا قد فعله الإمام. فتكون من المكلفين؛ لأنّ ما يجب عليهم هو مساعدته والنصرة له وقبول أوامره، وهذا لم يفعله المكلفون.

وقد ذكروا أنّه بعد إثبات أنّ الله حكيم والإمام معصوم فلا تخلو غيبته من حكمة، هي إمّا لخوف على نفسه من أعدائه وخوفه على أوليائه، وإمّا لمصلحة خفية استأثر الله تعالى بعلمها. تلخيص الشافعي ١: ٧٨، ٩٧، تلخيص المحصل: ٤٣٣، كشف

المراد: ٢٨٥، نهج المسترشدين: ٧٠.

ولاشك أن هذه المعاني كلها لازمة ومعلولة للقيام بكمال الطاعات واجتناب المقبّحات الذي هو معنى التقوى لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾<sup>١</sup>. إذا عرفت هذا، فاعلم أنه لما وجب عصمة الأنبياء والأئمة وجب حصولهم على كمال الطاعات واجتناب كل المقبّحات، فلا جرّم كانوا أقرب بالمعاني المذكورة.

الثالثة: أنه تقدّم وجوب كون الإمام أفضل من رعيته؛ لما قلناه من الاحتياج إليه. ولأنه لولاه لكان إما مساوياً، فيلزم الترجيح بلا مرجح، أو مفضولاً وهو قبيح عقلاً وشرعاً، لقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾<sup>٢</sup>.

إذا عرفت هذا فالإمام لما كان من رعيّة النبي ﷺ - لأنه محتاج إليه في التكميل - وجب كون النبي أفضل منه؛ لما قلناه. هذا تقرير كلام المصنّف رحمه الله، وليس فيه هضم لمنصب الإمامة كما تراه، لا كما ظنّه بعضهم حتّى قال: إنّ عليّاً عليه السلام نفس النبي ﷺ لقوله: ﴿وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسُكُمْ﴾ في آية المباهلة<sup>٣</sup>. وإذا كان نفسه لا يكون نسبته إليه كنسبة الرعيّة في النقص.

قلنا: كونه نفسه أو كنفسه لا يمنع من احتياجه إليه في تحصيل الكمالات العلميّة والعملية الذي هو مرادنا؛ فإن النبي ﷺ أفضل منه بذلك الاعتبار. ومن تصفّح كلام عليّ عليه السلام ظهر له حقيقة ما ذكرناه، كقوله: وقد قيل له: لقد أوتيت علم الغيب؟ فقال: «ليس ذلك بعلم غيب، إنّما هو علم علّمه الله نبيّه ثم علّمنيه»<sup>٤</sup>، وكقوله عليه السلام في وصف حاله مع النبي ﷺ: «يَرْفَعُ لِي كُلَّ يَوْمٍ عِلْماً مِنْ أَخْلَاقِهِ»<sup>٥</sup>، إلى غير ذلك. والحكم الفاصل بينهما ما حكاه عليّ عليه السلام أنه قال له: «يا عليّ إنّك تسمع ما أسمع وترى ما أرى، لكنّك

١- حجرات / ١٣.

٢- يونس / ٣٥.

٣- آل عمران / ٦١.

٤- نهج البلاغة: ١٨٦ الخطبة ١٢٨.

٥- نهج البلاغة: ٣٠٠ الخطبة ١٩٢.

لست بنبيٍّ وإنما أنت وزير»<sup>١</sup>.

واعلم أن كلام المصنّف الذي قرّناه إنّما يتوجّه في إمام نسب إلى نبيٍّ شريعته وأما بالنسبة إلى غير شريعته فلا، فإنّ أئمتنا عليهم السلام لا نقول: إنّ نسبتهم إلى أيّ نبيٍّ كان نسبة رعيّته إليه حتّى يكون عليّ بن أبي طالب عليه السلام نسبته إلى آحاد أنبياء بني إسرائيل كذلك، كلّاً وحاشا. بل عند جماعة من أصحابنا أنّ أئمتنا عليهم السلام أفضل من جميع الأنبياء عدا محمّد صلى الله عليه وآله، وعند بعضهم إلّا أولي العزم منهم، وتوقّف شيخنا المفيد في ذلك<sup>٢</sup>. والحقّ عندي أنّ عليّاً عليه السلام أفضل من كلّ أحد، إلّا رسول الله صلى الله عليه وآله. وأما باقي الأئمة أفضل ممّن عدا أولي العزم، وأما أولو العزم فعندي في ذلك توقّف، والله أعلم.



١- نهج البلاغة: ٣٠١ الخطبة ١٩٢.

٢- قال المفيد: قد قطع قوم من أهل الإمامة بفضل الأئمة من آل محمّد عليهم السلام على سائر من تقدّم من الرسل والأنبياء سوى نبيّنا صلى الله عليه وآله. وأوجب فريق منهم لهم الفضل على جميع الأنبياء سوى أولي العزم منهم. وأبى القولين فريق منهم، وقطعوا بفضل الأنبياء كلّهم على سائر الأئمة. وهذا باب ليس للعقول في إيجابه والمنع منه مجال، ولا على أحد الأقوال فيه إجماع. وقد جاءت آثار عن النبيّ في أمير المؤمنين وذريّته من الأئمة والأخبار عن الأئمة الصادقين من بعد. وفي القرآن مواضع تقوّي العزم علي ما قاله الفريق الأوّل في هذا المعنى، وأنا هنا ظرفيه. أوائل المقالات: ٨٦.



## الفصل الرابع : في المعاد



قال : الفصل الرابع في المعاد .

أصل<sup>١</sup> - إنّ الله تعالى خلق الإنسان ، وأعطاه العلم والقدرة والإرادة والإدراك والقوى المختلفة ، وجعل زمام الاختيار بيده ، وكلّفه بتكاليف شاقّة ، وخصّه بالألطف الخفيّة والجلية ، لغرض عائد إليهم . وليس ذلك إلّا نوع كمال لا يحصل إلّا بالكسب ، إذ لو أمكن بلا واسطة ، لخلقهم عليه ابتداءً . ولما كانت الدنيا هي دار التكليف فهي دار الكسب ، يُعَمَّر الإنسان فيها مدّة يمكن تحصيل كماله فيها ، ثمّ يحوّل إلى دار الجزاء ، وتسمّى دار الآخرة .

أقول : المعاد مفعّل مشتقّ من العَوْد ، وصيغة مفعّل ، تجيء للزمان والمكان ، أي زمان العَوْد أو مكانه . والمراد به هاهنا : الوجود الثاني للأبدان وعَوْد النفس إليها بعد مفارقتها .

إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ الله تعالى ، خلق الإنسان في أحسن تقويم ، كما حكاه في كتابه الكريم<sup>٢</sup> ، فعدّل مزاجه بحسب ما يقتضيه نوعه للأفعال المطلوبة منه ، فزاده - بعد تعديل أركان بدنه - إفاضة النفس الناطقة وتعلّقها ببدنه ، وجعل لها تصرّفاً في ذلك البدن وبه . فوهبه قوى مختلفة تنقسم إلى مدركة وإلى محرّكة .

أمّا المدركة فهي إمّا للكلّيّات وهي القوّة العقليّة المحصّلة للعلوم ، وإمّا للجزئيّات . فإمّا ظاهرة ، وهي السمع والبصر والشمّ والذوق واللمس ، وإمّا باطنة ، وهي خمس أيضاً :

١- من الفصول النصيريّة .

٢- التين / ٤ .

الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمفكرة .

وأما المحركة فهي إما اختيارية أو طبيعية . فالاختيارية إما باعثة ، فإما أن تحت على جلب النفع وهي الشهوانية أو على دفع الضرر وهي الغضبية . وإما فاعلة وهي القدرة التي تفعل بانضمام الإرادة إليها . والطبيعية إما عادية أو مؤدة . وتخدمها قوى أربع : الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ، فتبارك الله أحسن الخالقين .

ثم إنه جعل زمام الاختيار بيده ، ولم يجعله مُرْخِي العنان مُهْمَلًا كغيره من الحيوانات ، بل كلفه بتكاليف شاقة ، وخصه بالطاف خفية كالعقل الذي يعلم به حسن الأفعال وقبحها ، وجليّة كبعث الرسل ونصب الأنمة .

ثم إنه لما استحال على هذا الفاعل الحكيم العيث وفعل القبيح وجب أن يكون ذلك الخلق والإنشاء لغرض لا يعود إلى الفاعل الحكيم ؛ لاستغنائه وكماله ، فوجب عوده إلى هذا الإنسان . وليس مفسدة له لاستحالة ذلك على الحكيم فيكون مصلحة . وليست إلا نوع كمال وهو المنافع الدائمة المقارنة للتعظيم والتبجيل ، بل أعظم من ذلك وهو الفوز بالرضا منه تعالى كما قال : ﴿ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ﴾<sup>١</sup> .

لكن ذلك لا يحصل إلا بالكسب ؛ لأنّ العقل الصريح يحيل الرضوان والتعظيم لغير مستحقّه . ولأنّه لو أمكن حصوله بدونه لخلقه عليه ابتداء ، فكان توسط التكليف عبثاً ، تعالى الحكيم عنه . فإذا المقصود بالذات الفوز بتلك السعادة ، والحصول على ذلك الرضوان المستحقّ ذلك بالكسب ، فيكون لذلك الإنسان حالان :

أحدهما : الكسب ، وهي دار الدنيا .

وثانيهما : الجزاء ، وهي الدار الآخرة المعبر عنها بـ « المعاد » ، كما يعبر عن الأولى بـ « دار التكليف » .

قال : مقدّمة - الذي يشير إليه الإنسان حال قوله : « أنا » ، لو كان عرضاً لاحتاج إلى محلّ يتّصف به ، لكن لا يتّصف بالإنسان شيء بالضرورة ، بل يتّصف هو بأوصاف غيره ، فيكون جوهرأ . ولو كان هو البدن أو شيئاً من جوارحه لم يتّصف بالعلم ، لكنّه

يُتَصَف به بالضرورة، فيكون جوهرًا عالمًا، والبدن وسائر الجوارح آلاته في أفعاله<sup>١</sup>، ونحن نسميه هاهنا: الروح.

أقول: لما كان المعاد هو الوجود الثاني للإنسان افتقرنا إلى معرفة الإنسان. واختلف الناس فيه اختلافًا لا يكاد ينضبط، لكنَّ حاصله يرجع إلى أنه إمَّا جوهر أو عرض، والجوهر إمَّا جسماني أو روحاني، فالأقسام ثلاثة:

الأول: أن يكون عرضًا، فقليل: هو المزاج المعتدل. وقيل: هو الحياة. وقيل: تخاطيط الأعضاء وتشكُّل البدن<sup>٢</sup>.

الثاني: أن يكون جسمًا أو جسمانيًا، فقليل: هو الهيكل المحسوس. وقيل: الأخلاط الأربعة. وقيل: أحد العناصر الأربعة. فكلٌّ ذهب إليه قوم<sup>٣</sup>، وقال النِّظام: جسم لطيف داخل البدن<sup>٤</sup>. وقال الراوندي<sup>٥</sup>: جزء لا يتجزأ في القلب<sup>٦</sup>. وقيل: الروح وهو جسم مركَّب من بخارية الأخلاط<sup>٧</sup>.

والمحققون من المتكلمين قالوا: إنَّه أجزاء أصلية في البدن باقية من أوَّل العمر إلى



١- من النصول النصيرية.

٢- من عَرَف الإنسان بالعرض اختلف في أنَّه ما المراد بهذا العرض الذي هو الإنسان؟ قال بعضهم: هو المزاج المعتدل الإنساني. وبعضهم قالوا: هو العرض المسمى بالحياة. وبعضهم قالوا: هو تخاطيط الأعضاء. نقل عنهم المحقِّق الطوسي في قواعد العقائد: ٤٥، والقهر الرازي في التفسير الكبير ٢١: ٢٩ - ٤٩.

٣- القائلون بأنَّ حقيقة الإنسان جسم أو جسماني اختلفوا في مصداقه، فبعضهم قالوا: إنَّ الإنسان هو الهيكل المحسوس. نسب هذا القول الفخر الرازي في تفسيره إلى المتكلمين، والأشعري في مقالات الإسلاميين إلى أبي الهذيل من المعتزلة. وقال بعضهم: إنَّه الأخلاط. نقل الأشعري عن برغوث أنَّه قال: إنَّ الإنسان هو الأخلاط من اللون والطعم والرائحة. مقالات الإسلاميين ٢: ٢٤، التفسير الكبير ٢١: ٤٠.

٤- نقل عنه الأشعري في مقالات الإسلاميين ٢: ٢٤، والمحقِّق الطوسي في قواعد العقائد: ٤٥.

٥- أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، أو ابن الراوندي، البغدادي العالم المقدم المشهور. له مقالة في علم الكلام، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام، وله من الكتب المصنَّفة نحو من مائة وأربعة عشر كتابًا، وكان عند الجمهور يرمى بالزندقة والإلحاد. توفِّي سنة ٢٩٨ هـ وقيل: سنة ٢٥٠ هـ. لسان الميزان: ١: ٣٢٣، الكنى والألقاب: ١: ٢٨٣، الأعلام للزركلي: ١: ٢٦٧.

٦- مقالات الإسلاميين ٢: ٢٤، الذخيرة في علم الكلام: ١١٤، قواعد العقائد للمحقِّق الطوسي: ٤٥٠.

٧- القائلون بأنَّ الإنسان هو الروح اختلفوا في تعريف الروح، قيل: هو جسم مركَّب من بخارية الأخلاط. قواعد العقائد للمحقِّق الطوسي: ٤٥، التفسير الكبير ٢١: ٤٤.

آخره لا يتطرق إليها الزيادة والنقصان، وهو الأقرب<sup>١</sup>.

الثالث: أن لا يكون جسماً ولا جسمانياً، وهو المعبر عنه بالروح. وهو قول الحكماء وبعض المعتزلة وبعض الإمامية. واختاره المصنف<sup>٢</sup> واستدل على إبطال القسمين الأولين، ليثبت مطلوبه.

أما الأول: فلأن العرض قائم بغيره، فيحتاج إلى محلّ يقوم به يكون ذلك المحلّ موصوفاً بذلك العرض. لكنّ الإنسان لا يتّصف به شيء وهو معلوم ضرورة، بل الإنسان يكون موصوفاً بأوصاف مغايرة له، فلا يكون عرضاً وهو المطلوب.

وأما الثاني: وهو أن يكون جسماً أو جسمانياً كهذا البدن أو شيء من أجزائه، فاستدل على نفيه بأنّ الإنسان موصوف بالعلم، ولا شيء من هذا البدن وأجزائه موصوف بالعلم، فلا يكون الإنسان هذا البدن ولا شيئاً من أجزائه.

أما الصغرى فظاهرة، ولأنّه إنّما كان إنساناً بإدراك الكلّيات لا بإدراك الجزئيات؛ لأنّه ما من حيوان إلّا ويشاركه في إدراك الجزئيات. وأما إدراك العلوم الكلّية فشيء يمتاز به عن باقي الحيوانات.

وأما الكبرى فلوجهين: *منزلة كبرى في العلم*

الأول: أنّ العلم حصول صورة المعلوم في العالم، فإذا حصل صورة الكلّي في الجسم أو جزء منه لزم أن يكون الكلّي جزئياً؛ لأنّ جزئية المحلّ تستلزم جزئية الحال فيه.

الثاني: أنّ الإنسان يعلم البسيط كالنقطة والوحدة، فيكون علمه به أيضاً بسيطاً؛ لوجوب مطابقة العلم للمعلوم. وإذا كان العلم بالبسيط بسيطاً وجب أن يكون محلّه أيضاً بسيطاً؛ لاستحالة حلول البسيط في المركّب. ولا شيء من هذا البدن أو جزئه بسيطاً

١- قال المحققون من المتكلمين: إنّ أجزاء أصليّة في البدن. نسب هذا القول المحقق الطوسي إلى المتكلمين في قواعد العقائد: ٤٥، واختاره المصنف في اللوامع الإلهية: ٣٦٨.

٢- اختاره الشيخ المفيد في أوائل المقالات: ٨٨، ونسبه الفخر الرازي في تفسيره الكبير ٢١: ٤٥، إلى أكثر الإلهيين من الفلاسفة، وجماعة عظيمة من المسلمين مثل الراغب الإصفهاني والغزالي من الأشاعرة، ومعمّر بن عباد السلمي من المعتزلة، ومن الشيعة الشيخ المفيد. واختاره المحقق الطوسي في «التجريد». كشف المراد: ١٣٨. وللوقوف على جميع الأقوال المتقدمة في تعريف الإنسان ينظر: اللوامع الإلهية: ٣٦٩.

فلا يكون عالماً به فلا يكون إنساناً، وهو المطلوب.

وهذا التقرير مبني على أن العلم حصول صورة المعلوم في العالم. وللخصم أن يمنع ذلك لجواز أن يكون إضافة بين العالم والمعلوم بسبب القوة الغريزية التي في القلب المسمّاة بالعقل، وحينئذ جاز أن يكون العالم بالكلّي والبسيط هذا البدن أو أجزاء أصليّة فيه. وأيضاً مبني على نفي الجزء الذي لا يتجزّى، والخصم قد أثبتته.

وقوله: « فيكون جوهرًا عالمًا » لما أبطل كونه عرضاً أو هذا البدن أو شيئاً منه قال بذلك، فهو عنده جوهر مجرد عالم متعلّق بهذا البدن تعلّق التدبير. وهذا البدن وأجزاؤه آلات له يتصرّف به في أفعاله، ويسمّى ذلك الجوهر بالروح. قالوا: وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾<sup>١</sup>.

قال: مقدّمة - جمع أجزاء بدن الميت وتأليفها مثل ما كان، وإعادة روحه المدبّرة إليه يسمّى حشر الأجساد. وهو ممكن، والله تعالى قادر على كلّ الممكنات وعالم بها، والجسم قابل للتأليف، فيكون قادراً عليه.

أقول: حشر الأجساد هو عبارة عن جمع أجزاء البدن بعد تفرّقها، وتأليفها على النحو الذي كان عليه، وخلق الأعراض التي تشاكله فيه، وإعادة تعلّق الروح به كما كان أولاً. ولا شك في إمكان ذلك، وإلّما وجد أولاً. وهذا الإمكان موقوف على مقدّمتين: إحداهما: كونه قادراً.

وثانيهما: كونه عالماً بالجزئيات ليعيد الجزء المعيّن إلى الشخص المعيّن، وقد تقدّم بيان ذلك كلّّه. ولكون الإمكان موقوفاً على هاتين المقدّمتين لم يذكر المعاد الجسماني في موضع من القرآن إلّا وأردفه بذكرهما كما في قوله تعالى: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾<sup>٢</sup>.

قال: أصل - الأنبياء بأسرهم أخبروا بحشر الأجساد، وهو موافق للمصلحة

١- الإسراء / ٥٨.

٢- يس / ٧٨ - ٧٩. وهناك آيات أخر نورد بعضاً منها على سبيل المثال لا الحصر: البقرة / ٢٥٩، الإسراء / ٩٩، الكهف / ٤٨، مريم / ٦٦-٦٧، النحل / ٧٠، العنكبوت / ٥ - ٦، الروم / ١٩ - ٢٠، الأحقاف / ٣٣.

الكلية فيكون حقاً، لعصمتهم. والجنة والنار المحسوستان كما وعدوا بهما حقاً أيضاً؛ ليستوفي المكلفون حقوقهم من الثواب والعقاب. وكذلك عذاب القبر والصراط والكتب، وإنطاق الجوارح وغيرها مما أخبروا به (من أحوال الآخرة) <sup>١</sup> حقاً؛ لإمكانها. وإخبار الصادق بها.

أقول: في هذا الأصل مسائل:

الأولى: وجوب حشر الأجساد، لما تقدم بيان إمكانه، والممكن لا يجب وقوعه إلا بسبب خارجي. ودليل وجوبه أن الأنبياء عليهم السلام أخبروا بوقوعه، وكل ما كان كذلك فهو واجب الوقوع، أما الصغرى فظاهرة لمن نظر في الكتب الإلهية وتواتر النقل عنهم به خصوصاً كتابنا العزيز، وأما الكبرى فلعصمتهم الدافعة للكذب عنهم، هذا مع أن ذلك موافق للمصلحة الكلية، كما تقدم تقريره من الغرض في خلق الإنسان.

الثانية: يجب اعتقاد وجود الجنة والنار المحسوستين؛ لدلالة القرآن على ذلك كقوله تعالى في الجنة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ <sup>٢</sup>. والإعداد يستلزم الوجود، وقوله: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ﴾ <sup>٣</sup>. وأيضاً ليستوفي المكلفون حقوقهم من الثواب والعقاب. وإنما قيدهما بالمحسوستين ليدفع بذلك تأويل منكر المعاد الجسماني بحمل الوعد والوعيد على الروحاني، وهو باطل؛ لأننا نعلم ضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله أنه كان يقول بالمعاد الجسماني والجنة والنار، ويحكي ما فيها من المأكول والمشرب والمنكح، وأنه دخلها، فإنكار ذلك خروج عن الملة.

الثالثة: يجب اعتقاد وقوع هذه الأمور وهي عذاب القبر ونعيمه والحساب والصراط والكتب وإنطاق الجوارح وكيفيات النعيم والجحيم وغير ذلك؛ لأنها أمور ممكنة موافقة للمصلحة واللطفية، والصادق المعصوم أخبر بها، وكل ما كان كذلك فهو حق.

قال: هداية - إعادة المعدوم محال، وإلا لزم تخلل العدم في وجود واحد، فيكون

١- ما بين القوسين من الفصول التصيرية.

٢- آل عمران / ١٣٣.

٣- غافر / ٤٦.

الواحد اثنين<sup>١</sup>. ولما كان حشر الأجساد حقاً، وجب أن لا يعدم أجزاء أبدان المكلفين وأرواحهم، بل يتبدل التأليف والمزاج. والفناء المشار إليه كناية عنه.

أقول: في هذه الهداية مسألتان:

الأولى: اختلف في أن الشيء إذا عُدِمَ عدماً محضاً وصار نقياً صِرفاً هل يمكن إعادته بعينه وشخصه، أو لا بل يوجد مثله؟

قالت الأشاعرة والمُشَبِّتون من المعتزلة بالأوّل. وقال الحكماء وأبو الحسين البصريّ والمصنّف بالثاني. فبعض الناس ادّعى الضرورة على استحالة إعادته، والمصنّف استدلّ بأنّه لو أمكن لزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه، واللازم كالملزوم في البطلان<sup>٢</sup>.

بيان الملازمة: أن الموجود في الزمن الأوّل لو عُدِمَ في الزمن الثاني ثم أعيد في الزمن الثالث، فإن كان الوجود الثاني هو بعينه الوجود الأوّل تخلّل العدم في الثاني بين الوجود ونفسه، وإن كان غيره لم يكن المعاد عين المبتدأ بل مثله. قيل: فيه نظر لجواز أن يكون الوجود الثاني هو عين الأوّل بالماهية. والظاهر أن مرادهم بإعادته هو وجوده ثانياً بوجود مساوٍ للأوّل، وقد حصل.

والحق أن يقال: إن أريد بإعادة المعدم إعادته مع جميع لوازمه وعوارضه المشخصة وغيرها تمّ الدليل. وإن أريد إعادته لأبعينه الشخصية لم يتمّ لما قلنا. هذا كلّهُ

١- الفصول النصيرية بزيادة: وهو محال.

٢- قال الأشعري: اختلف القائلون بأنّ الأجسام تعاد في الآخرة: هل الذي ابتدأ في الدنيا هو الذي يعاد في الآخرة أم لا؟ فقال قائلون وهم أكثر المسلمين: إنّ المبتدأ في الدنيا هو المعاد في الآخرة. مقالات الإسلاميين ٢: ٥٨.

وقال المحقّق الطوسي: إعادة المعدم جائزة عند مُشَبِّتِي المعتزلة: لأنّ الذات باقية عند تعقّب الوجود والعدم عليها. وكذلك عند بعض أهل السنّة، فإنّهم قالوا: الممكن لا يتغيّر بانعدامه ممّتعاً. ومحال عند غيرهم لاستحالة تخلّل العدم بين شيء واحد بعينه، فإذا لا يكون المعاد عين المبتدأ بل إن كان ولا بدّ، فهو مثله. قواعد العقائد للمحقّق الطوسي: ٤٤.

واختلف الناس في أن الشيء إذا عُدِمَ عدماً محضاً بحيث لم يبقَ له هويّة في الخارج أصلاً: هل يمكن إعادته بعينه مع جميع عوارضه ومشخصاته التي كان بها شخصاً معيّناً أم لا؟ فذهب مشايخ المعتزلة القائلون بشيوع المعدم إلى أن ذلك ممكن، بناءً منهم على أن ماهيته ثابتة حالة العدم، فإذا وجد حصل له صفة الوجود لا غير وذاته باقية له في الحالين. وقالت الأشاعرة بعدمه: لأنّه قد بطلت ذاته وصار نقياً محضاً، لكنّه يمكن إعادته لما يأتي من دليلهم.

وقالت الحكماء والمحقّقون من المتكلّمين - كأبي الحسين البصريّ ومحمود الخوارزمي وغيرهما - بامتناع إعادته

بعينه، واختاره المحقّق الطوسي والمصنّف. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٣٩٤.

إذا قلنا: بأن الوجود زائد على الماهية. أمّا إذا قلنا: إنه نفس الماهية، فالدليل تام. احتج المجوزون بأنه لو امتنع لكان إمّا لذاته فلا يوجد أصلاً لا أولاً ولا ثانياً، وإن كان بغيره جاز زوال ذلك الغير فيجوز وجوده حينئذ، نظراً إلى ذاته. وأجيب بأنه ممتنع، لأمر لازم للماهية، وهو كون الوجود بعد العدم. ولا شك في لزومه، فامتناعه لأجل هذا اللازم لا يقتضي امتناعه مطلقاً.

الثانية: المصنّف لما كان مذهبه أن المعدوم يستحيل إعادته بعينه، وكذا أبو الحسين البصري، لزمهما أن يقولوا: بأن أجزاء أبدان المكلفين وأرواحهم لا يجوز عدمها؛ لأنه لو عُدِمَت لوجد مثلها، فكان الثواب والعقاب يصلان إلى غير المستحق. فلذلك فسّر المصنّف العدم بتفرّق الأجزاء وتبدّل التآليف والمزاج، كما في قصة إبراهيم عليه السلام لما سأل ربه أن يريه كيف يحيي الموتى؟ أمره بأخذ أربعة أطيّار وتفريق أجزائها<sup>١</sup>، والقصة مشهورة. ففيها إشارة إلى أن الإعادة بتأليف الأجزاء بعد تفرّقها.

قوله: «والفناء المشار إليه كناية عنه» جواب سؤال مقدّر، تقريره أن حمل الأعدام على التفريق مخالف لظاهر قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾<sup>٢</sup>. و﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾<sup>٣</sup>؛ فإن التفريق لا يسمى فناءً ولا هلاكاً.

أجاب بالحمل على التفريق جمعاً بين الدليل الدالّ على عدم إعادة المعدوم، ووجوب إيصال الحقّ إلى مستحقّه، وبين صحّة النقل، ولا استبعاد في ذلك، فإنه قد يقال لغير المنتفع به: إنه معدوم وفانٍ وهالك.

قال: شبهة - قالت الفلاسفة: حشر الأجساد محال؛ لأن كلّ جسد اعتدل مزاجه واستعدّ استحقّ فيضان النفس عليه من العقل الفعّال. فلو اتّصف أجزاء بدن الميت بالمزاج لاستحقّ نفساً من العقل، وأعيد إليه نفسه الأولى على قولكم، فيلزم اجتماع نفسين على بدن واحد وهو محال. ونحن لما أثبتنا الفاعل المختار، وأبطلنا قواعدهم

١- البقرة / ٢٦٠.

٢- الرحمن / ٢٦.

٣- القصص / ٨٨.



لم نَحْتَجْ إلى جواب هذه الهذيانات .

أقول : هذه الشبهة متوقفة على حكاية قول الفلاسفة في هذا الباب ، فنقول : مذهب أرسطو أن النفس حادثة صادرة من العقل الفعّال ، وهو العاشر . وقد تقدّم حكاية قولهم في كيفية صدور الموجودات عن الباري تعالى<sup>١</sup> ، بناء منهم على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . وحدوث النفس مشروط باعتدال المزاج ، والمزاج كيفية حاصلة من تفاعل العناصر بعضها في بعض ، بأن تفعل كيفية أحدهما في مادة الآخر فتكسر صرافة كيميّتها . وقال أيضاً باستحالة اجتماع نفسين على بدن واحد ، وهو ضروري ؛ فإنّ كلّ واحد يجد نفسه واحدة . وأيضاً لو اجتمع على بدن واحد نفسان لزم وحدة الاثنين فتكون الذات ذاتين ، وهو محال .

إذا تقرّر هذا قالوا : لو وقعت الإعادة - كما ذكرتم من الجمع بعد التفريق - فلا بدّ حينئذ من اعتدال المزاج . وإذا اعتدل المزاج استحقّ فيضان النفس عليه من العقل الفعّال ، وعلى قولكم تعاد إليه نفسه الأولى . فيلزم اجتماع نفسين على بدن واحد ، وهو محال لما تقدّم .

والجواب أن هذا الكلام كلّهُ مبنيّ على أن الباري تعالى موجب ، وأنّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ونحن قد بيّنا من قبل بطلان المسألتين معاً ، وأثبتنا الفاعل المختار ، فلا ضرورة لنا إلى جواب هذه الهذيانات .

قال : أصل - الثواب والعقاب الموعودان دائمان ، وكلّ من استحقّ الثواب بالإطلاق خُلد في الجنة ، وكلّ من استحقّ العقاب بالإطلاق خُلد في النار ، وكلّ من لم يستحقّهما كالصّبيان والمجانين والمستضعفين لم يحسّن من الكريم المطلق تعذيبهم ، فيدخلون الجنة أيضاً . وأمّا من جمع بين الاستحقاقين فإن كان متوعداً عليه توعداً مطلقاً لا بعينه أمكن بالإمكان العام أن يعفو الله تعالى عنه بفضلته وكرمه ؛ لأنّه وعدّه به مع حسنه ، وخلف الوعد قبيح . وأيضاً الغرض من خلقه إثابته ، فمعاقبته نقض غرضه . وإن لم ينلّه عفوه ، أو كان متوعداً عليه بالتعيين ، فإمّا أن يحبط أحد

الاستحقاقين بالآخر، أولاً. والثاني إما أن يثاب ثم يعاقب، أو بالعكس.

**أقول:** لما فرغ من مباحث المعاد شرع في توابعه، وهي مسائل الوعد والوعيد. فالثواب: هو النفع المستحق للمقارن للتعظيم والإجلال، فبقيد الاستحقاق خرج التفضل، وبمقارنة التعظيم خرج العوض. والعقاب: هو الضرر المستحق للمقارن للاستخفاف والإهانة. وهما دائمان في الأصل؛ لأنهما لطفان في وقوع الطاعة وارتفاع المعصية فدوامهما أدخل في اللطفية. ولأن الثواب والمدح معلولان للطاعة، والعقاب والذم معلولان للمعصية، والمدح والذم دائمان ودوام أحد المعلولين يستلزم دوام الآخر؛ لأن دوام المعلول دليل على تحقق العلة وتحقق العلة يستلزم تحقق المعلول الآخر.

إذا عرفت هذا فنقول: كل من استحق الثواب بالإطلاق أي لا يكون استحقاقه للثواب مشروطاً بأخذ قصاص أو شفاعاة من له الشفاعاة - وذلك المؤمن الذي لم يشب إيمانه بظلم - فإنه يدخل الجنة ويخلد فيها؛ لوجود العلة الدائمة، وهي الإيمان. ودوام العلة يستلزم دوام المعلول. وكل من استحق العقاب بالإطلاق أي لم يحصل له سبب يدخل به الجنة - كالكافر - فإنه يدخل النار ويخلد فيها؛ لأن انتفاء السبب يستلزم انتفاء المسبب. وما بعد الدنيا من دار إلا الجنة أو النار، فيدخل النار ويكون مخلداً فيها. وكل من لم يستحق الثواب ولا العقاب - كالصبيان والمجانين والبله الذين لا يتمكنون من الفهم أصلاً - لم يجز من الكريم المطلق أي الذي ليس فيه بخل ولا احتياج بوجه من الوجوه أن يعذبهم، بل يدخلهم الجنة تفضلاً منه تعالى، سواء كان آباء الصبيان مؤمنين أو كافرين. وأما من جمع بين الاستحقاقين أي صدر منه ما يستحق به الجنة وما يستحق به النار - كالمؤمن الفاسق - فلا يخلو إما أن يكون متوعداً على ما يستحق به النار متوعداً مطلقاً لا بعينه أي يكون ذنبه صغيراً، أولاً أي يكون متوعداً عليه توعداً معيناً كالكبيرة. فإن كان الأول أمكن بالإمكان العام أي ليس بممتنع لا بالذات ولا بالغير أن يعفو الله تعالى عنه؛ لأنه تعالى وعد بالعفو، وهو حسن وخلف الوعد قبيح. وأيضاً الغرض من إيجاد إيصال الثواب إليه فمعاقبته نقض غرضه. وهذا أيضاً متجه في القسم المتوعد عليه بعينه، فإنه لا مانع من ذلك.

قال بعض الفضلاء المعاصرين هنا: لو قال المصنّف: أمكن بالإمكان الخاصّ، كان أولى؛ لأنّ العفو جائز لا واجب، والمناسب للجواز هو الإمكان الخاصّ أي الذي ليس بضروريّ الوجود ولا العدم.

قلت: العفو وإن كان جائزاً في الأصل لكن قد يلحقه الوجوب لوجهين:  
الأول: أنّ من أسمائه تعالى العفو الغفور، ولا يتحقّق معناه إلا بالعفو عن العاصي،  
خرج الكافر بالإجماع فبقي ما عداه، وهو المطلوب.

الثاني: ما أشار إليه المصنّف، وهو أنّه تعالى وعد بالعفو، وخلف الوعد قبيح فيكون الوفاء واجباً، فعلى هذين يكون إيراد الإمكان العامّ أولى.

وإن كان الثاني أو أنّه لم يعفُ عن القسم الأوّل، فلا يخلو إمّا أن يسقط أحد الاستحقاقين بالآخر أولاً. والثاني إمّا أن يثاب ثم يعاقب أو بالعكس، أي يعاقب ثم يثاب. فالأقسام ثلاثة: فالأوّل هو الإحباط<sup>١</sup>، ويجيء بيان بطلانه. والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ الإجماع حاصل على أنّ من دخل الجنّة لا يخرج منها، فتعيّن الثالث، فيكون عقابه منقطعاً وهو المطلوب.

وورد في النقل صحّة ذلك كقوله ﷺ: «يَخْرُجُونَ مِنَ النَّارِ وَهُمْ كَالْحُمَمِ أَوْ الْقَحَمِ، فَيَرَاهُمْ أَهْلُ الْجَنَّةِ فَيَقُولُونَ: هَؤُلَاءِ جَهَنَّمِيُّونَ! فَيُؤْمَرُ بِهِمْ فَيُغْمَسُونَ فِي عَيْنِ الْحَيَّوَانِ، فَيَخْرُجُونَ وَوُجُوهُهُمْ كَالْبَدْرِ»<sup>٢</sup>.

قال: حلّ شكّ - المذهب الأوّل وهو إسقاط أحد الاستحقاقين بالآخر مذهب الوعيدية، وهم لا يجوزون العفو إلا في الصغائر. فمذهب أبي علي<sup>٣</sup> أنّ الاستحقاق

١- الإحباط هو خروج فاعل الطاعة عن استحقاق المدح والثواب إلى استحقاق الذمّ والعقاب، والتكفير هو خروج فاعل المعصية عن استحقاق الذمّ والعقاب إلى استحقاق المدح والثواب. إرشاد الطالبين: ٤٢١.  
والإحباط في اصطلاح المتكلمين: خروج الثواب والمدح اللذين يستحقّهما العبد المطيع عن كونهما مستحقّين بدمّ وعقاب أكبر منهما لفاعل الطاعة. هامش أوئل المقالات: ٩٩.

٢- بهذا المضمون ينظر: مستد أحمد ٣: ٧٧، ٩٠، ٩٤، ١٢٥، ١٨٣، ٣٩١. ومن طريق الخاصة، يُنظر: البحار ٨: ٣٦١.

٣- محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، أبو علي. من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه نسبة الطائفة الجبائية. مات سنة ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥ هـ، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١ هـ، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦ هـ، ٢٥٦ هـ.

الزائد يحبط الناقص ويبقى هو بكماله ، وهو الإحباط .

ومذهب ابنه أبي هاشم أنه لا يبقى من الزائد بعد التأثير إلا الفاضل عن قدر الناقص ، والباقي يسقط بالناقص ، وهو الموازنة . ويكون الحكم للفاضل استحقاق ثواب كان أو استحقاق عقاب .

أقول : الوعيدية هم الذين لا يجوزون العفو عن الكبيرة ، ويقولون بدوام عقابها إن كانت هي الفاضلة بعد الإسقاط . واختلفوا على قولين : أحدهما : قول أبي علي ، وهو أن الاستحقاق الزائد يسقط الناقص ويبقى هو ، كما لو كان أحد الاستحقاقين عشرة أجزاء والآخر خمسة ، فإن الخمسة تسقط وتبقى العشرة أي شيء كانت .

وثانيهما : قول أبي هاشم ، وهو أنه لا يبقى من الزائد بعد التأثير إلا الفاضل عن قدر الناقص ، والباقي من الزائد يسقط في مقابلة الناقص كما في مثالنا المذكور ؛ فإنها تسقط خمسة في مقابلة خمسة ، فتبقى خمسة أي شيء كانت طاعة أو معصية . ويسمى الأول القول بالإحباط ، والثاني القول بالموازنة .

قال : والمذهبان باطلان ؛ لا بينهما على تأثير الاستحقاق وتأثيره ، وذلك غير معقول ؛ لأن الاستحقاق أمر إضافي ، والإضافات لا توجد في الخارج ، وإلا لزم التسلسل ، وما لا يوجد لا يعقل تأثيره وتأثيره . وإن قلنا بوجوده ، قلنا : إما أن يوجد الاستحقاقان معاً أولاً ، فالأول يقتضي أن لا يكونا ضدّين ، وذلك ينافي مذهبهما . وأيضاً لا يكون أحدهما أولى بالتأثير في الإحباط من الآخر ، وإذا أُحبط أحدهما بالآخر في الموازنة فكيف يُحبط الآخر به ؟ إذ تأثير المعدوم في الموجود غير معقول . والثاني لا يعقل تأثير أحدهما في الآخر . ولا يرد علينا الأضداد ؛ فإننا لم نحكم بتأثير

١- قالت الوعيدية من المعتزلة وغيرهم : إن صاحب الكبيرة إن لم يُسب كان مخلدًا في النار . ثم اختلفوا ، فقال أبو علي الجبائي بالإحباط ، وهو أنه إذا أقدم على كبيرة أحبطت الكبيرة جميع أعماله الصالحة المتقدمة ، ويكون معاقباً على ذلك الذنب أبداً . وقال ابنه أبو هاشم بالموازنة ، وهو أن تتوازن أعماله الصالحة وذنوبه الكبائر . ويكون الحكم للأغلب . الذخيرة في علم الكلام : ٣٠٦ ، قواعد العوائد للمحقق الطوسي : ٥٠ ، كشف القوائد : ٩٥ ، كشف المراد : ٣٢٧ ، إرشاد الطالبين : ٤٢٦ .

كل واحد منهما بالآخر.

أقول: لما بين الإحباط والموازنة شرع في إبطالهما، فقال: « والمذهبان باطلان ». وبيان ذلك موقف على بيان وجود الإضافات كالأخوة والجوار والأبوة والبنوة وعدمها، فنقول:

قالت الحكماء بوجودها، لأن الأبوة مثلاً تنقيض اللأبوة، ولا أبوة عديمي؛ لأن العدم جزء مفهومه، ونقيض العدمي وجودي.

وقالت المتكلمون بعدمها؛ لأنها لو كانت موجودة في الخارج - مع أنها عرض - فتفتقر إلى محل يكون لها إضافة إلى ذلك المحل، فنقول فيها كما قلنا في الأولى، ويلزم التسلسل وهو باطل. قالوا: ودليل الحكماء لا يستلزم ثبوتها خارجاً، وإن كان ولا بد فيدل على الثبوت الذهني.

إذا تقرّر هذا فنقول: لاشك أن الاستحقاق أمر إضافي؛ لأنه لا يعقل إلا مقبلاً إلى مستحق ومستحق. وما لا يعقل إلا مع غيره يكون عرضاً إضافياً، فإما أن نقول بعدم الإضافات أو بوجودها، وعلى التقديرين لا يتم المذهبان.

أما الأول: فلأن التأثير والتأثر إنما يعقلان في الأمور الوجودية، فعلى تقدير عدم الاستحقاق كيف يعقل تأثيره وتأثره؟ ومذهبكم مبني على ذلك، والمبني على الباطل باطل.

وأما الثاني: فالاستحقاقان اللذان وقع بينهما التأثير والتأثر إما أن يوجد معاً أو على التعاقب، والأول باطل لوجهين:

الأول: يلزم أن لا يكونا متضادين؛ إذ لو كانا ضدّين لما اجتماعاً؛ لما تقدّم أن الضدين لا يجتمعان لكن مذهبهم مبني على تضاد الاستحقاقين، وإلا لما كان هناك ضرورة إلى القول بذلك.

الثاني: إذا كانا موجودين معاً فاختصاص أحدهما بالتأثير والآخر بالتأثر يفتقر إلى مخصّص، وليس، فلا يكون أحدهما أولى. وشيء آخر في الموازنة، وهو أنه إذا أسقط أحدهما الآخر صار معدوماً، فكيف يعقل تأثيره في الأول وقد صار معدوماً؛ لشهادة

صريح العقل بأن المعدوم لا يكون مؤثراً؟

والثاني وهو أن يوجد على التعاقب، فباطل أيضاً لاستحالة كون المعدوم أثراً أو مؤثراً.

قوله: «ولا يرد علينا الأضداد» جواب سؤال مقدّر يرد على قوله باستحالة تأثير أحد الاستحقاقين في الآخر حال وجودهما معاً أو تعاقبهما. وتقريره: أنكم قائلون بمثل ذلك في المزاج وتفاعل المتضادات فيه كالحرّ والبارد، وإذا اجتمعا وُجدت بينهما كيفية متوسطة في المزاج؛ فإنّ الحرّ يؤثّر في البارد ويكسر سورته<sup>١</sup>، ثمّ البارد يؤثّر في الحرّ ويكسر سورته<sup>٢</sup>، وإذا جاز مثل ذلك في الأضداد فلم لا يجوز هنا في الطاعة والمعصية؟ أجب بالفرق؛ فإنّ الأضداد لا يؤثّر أحدهما في الآخر حتّى يصير المغلوب غالباً، بل صورة كلّ واحد منهما تؤثّر في مادّة الآخر، بخلاف مذهبكم؛ فإنّ عندكم كلّ واحد من الاستحقاقين مؤثّر في الآخر.

قال: وأمّا المذهب الثاني - وهو أن يثاب ثمّ يعاقب - فمترك بالإجماع فلم يبق إلّا الثالث، وهو أن يعاقب عقاباً منقطعاً ثمّ يخلد في الجنة، وهو الحقّ المناسب للعدل. وما عبّر عنه بالميزان، فهو كناية عن العدل في الجزاء.

أقول: قد مرّ بيان المذهب الثاني وبطلانه، فلا حاجة إلى إعادته. فلم يبق إلّا الوجه الثالث، وهو المناسب للعدل؛ لأنّ فيه توفية لكلّ من الاستحقاقين مقتضاه، ولقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾<sup>٣</sup>.

قوله: «وما عبّر عنه بالميزان...» إلى آخره. جواب سؤال مقدّر تقريره: أنّه ورد في النقل الصحيح ذكر الميزان كما في القرآن في قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾<sup>٤</sup>. وكذا في الأخبار الصحيحة، وأنّ له كفتين.

أجاب بالحمل على العدل في الجزاء، وإلّا فالطاعة والمعصية عرضان فكيف

١ و٢ - «ن»: صورته.

٣ - الزلزلة / ٧.

٤ - الأنبياء / ٤٧.

يوزنان؟

قال: هداية - شفاعة محمد ﷺ لأهل الكبائر ثابتة؛ لأن من جُوزَ العفو لهم جُوزَ الشفاعة، ومن لم يجوز لم يجوز. ولما بطل المذهب الثاني، ثبت الأول.

أقول: اتفقت الأمة على ثبوت الشفاعة لنبيِّنا محمد ﷺ لقوله تعالى: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً﴾<sup>١</sup>. قال المفسرون: إنه مقام الشفاعة<sup>٢</sup>.

ثم اختلفوا في متعلق الشفاعة، فقالت الوعيدية<sup>٣</sup>: إنها في زيادة المنافع والدرجات؛ بناء منهم على عدم جواز العفو عن الفاسق.

وقالت الأشاعرة وأصحابنا: إنها في إسقاط العقاب عن أهل الكبائر.

قال المصنّف: لما كان قول الوعيدية مبنياً على مذهبهم بعدم جواز العفو وعلى القول بتحتم العقاب والتخليد - وقد أبطلناه - فيبطل تفسيرهم للشفاعة ويثبت ما قلناه، وهو الحق لدلالة القرآن والخبر.

أما الأول: فقوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾<sup>٤</sup>. والفاسق مؤمن لما يأتي من تفسير الإيمان، فيدخل فيمن أمر النبي ﷺ بالاستغفار لهم. فإن كان الأمر للوجوب فلا يتركه؛ لعصمته. وإن كان للندب فكذلك؛ لرأفته بنا ورحمته، فإذا سأل المغفرة فيعطأها لقوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾<sup>٥</sup>.

وأما الثاني: فالخبر الذي تَلَقَّته الأمة بالقبول والإذعان، وهو قوله: «إِدْخَرْتُ شَفَاعَتِي لأهل الكبائر من أمتي»<sup>٦</sup>. ولا اعتبار برد أبي الحسين البصري له، وروايته

١- الإسراء / ٧٩.

٢- تفسير العياشي ٢: ٣١٤، تفسير القمي ٢: ٢٥، تفسير التبيان ٦: ٥٦٢، تفسير الطبري ١٥: ١٤٤-١٤٥، التفسير الكبير

٣١: ٢١، تفسير القرطبي ١٠: ٣٠٩، الدر المنثور ٤: ١٩٧.

٣- الوعيدية داخلة في الخوارج، وهم يزعمون أن الإيمان جميع الطاعات، وأن الكفر جميع المعاصي، وهم القائلون بتكفير صاحب الكبيرة وتخليده في النار. ويقابلهم المرجئة القائلون بأنه لا يضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة. مقالات الإسلاميين ١: ١٢٠، الملل والنحل ١: ١٠٥، ١٢٥.

٤- محمد / ١٩.

٥- الضحى / ٥.

٦- مجمع البيان ١: ١٠٤، البحار ٨: ٣٠، من طريق العامة ينظر: سنن الترمذي ٤: ٦٢٥ الحديث ٢٤٣٥، مستد أحمد ٣: ٢١٣.

بمعارضته باطله بإجماع أكثر الأمة .

قال : فائدة - الإيمان تصديق ما يجب تصديقه من دين محمد ﷺ . وهذا التفسير أقرب إلى موضوعه اللغوي من تفسير الوعيدية . وأهل الكبائر مصدقون ، فهم مؤمنون ، فيستحقون الثواب الدائم ؛ لأنه عوض من الإيمان .  
أقول : هنا مسألتان :

الأولى : الإيمان لغة : التصديق قال الله تعالى : ﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ﴾<sup>١</sup> . أي بمصدق . وشرعاً ، قالت الكرامية : هو التلقظ بالشهادتين<sup>٢</sup> . وهو باطل لقوله تعالى : ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴾<sup>٣</sup> . وقالت الوعيدية : هو فعل الواجبات وترك المحرمات . وهو باطل أيضاً لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾<sup>٤</sup> . والعطف يقتضي المغايرة ، ولقوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ﴾<sup>٥</sup> .

وقيل : اعتقاد بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان . ويحمل على الكامل . والحق أنه التصديق مطلقاً ؛ لأنه لغة كذلك . والنقل على خلاف الأصل ، فهل هو باللسان والقلب معاً ؟ قال المصنف في تجريده<sup>٦</sup> وبعض شيوخنا : نعم ، لقوله تعالى : ﴿ وَجَعَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ﴾<sup>٧</sup> . فلا يكون القلب وحده كافياً ولا اللسان وحده لقوله تعالى : ﴿ لَمْ تُؤْمِنُوا ﴾<sup>٨</sup> . كما تقدم . وفيه نظر ؛ لأن اليقين القلبى من غير إذعان غير كافٍ ، فجاز أن يكون ذمهم لعدم الإذعان ، ولهذا لم يقل : وصدقته أنفسهم . والحق ما اختاره

١- يوسف / ١٧ .

٢- الملل والنحل ١ : ١٠٣ .

٣- الحجرات / ١٤ .

٤- البقرة / ٢٧٧ .

٥- الأنعام / ٨٢ .

٦- كشف المراد : ٣٣٩ .

٧- النمل / ١٤ .

٨- الحجرات / ١٤ .



المصنّف هنا، وهو أنّه التصديق القلبيّ لا غير لقوله تعالى: ﴿أَوَلَيْكَ كِتَابٌ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ﴾<sup>١</sup>. وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾<sup>٢</sup>. فيكون حقيقة فيه، فلو أطلق على غيره لزم الاشتراك أو المجاز، وهما على خلاف الأصل. نعم، الإقرار باللسان كاشف عنه، والأعمال الصالحة ثمراته.

الثانية: الفاسق فاعل الكبيرة هل يسمّى مؤمناً؟ قالت الوعيدية: لا، لفعله الكبيرة التي تركها جزء الإيمان. ولكنه ليس بكافر عندهم لإقراره بالشهادتين<sup>٣</sup>، فله حينئذ منزلة بين المنزلتين. والحق أنّه مؤمن لما فسّرناه من حقيقة الإيمان، وهو مصدّق حينئذ فهو مؤمن. وإذا كان مؤمناً كان مستحقاً للثواب الدائم، لأنّه عوض إيمانه. ولقوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾<sup>٤</sup>.

قال: تبصرة - الوحوش تُخشى كما وعد؛ للانتصاف وإيصال أعواض الآلام إليها، كما يليق بعدله. وكذلك المكلفون وغير المكلفين يوصل إليهم أعواض آلامهم ومشقاتهم، ويحاسب الجميع محاسبة حقّة. أقول: قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾<sup>٥</sup>. يدلّ على عموم الحشر لكل حيوان. وفي التحقيق كلّ من له حقّ من ثواب أو عوض، أو عليه حقّ من عقاب أو عوض يجب بعثه وإيصال حقّه إليه أو أخذ الحقّ منه، سواء كان من المكلفين أو من غيرهم من إنسان أو حيوان. فهنا فوائد:

الأولى: الأثم المبتدأ الصادر عنه تعالى في حقّ الإنسان وغيره يجب فيه أمران: أحدهما: اللطيفة إمّا للمتألّم كما في حقّ المكلف، أو لغيره كأثم الأطفال والبهائم؛ ليخرج بذلك عن العبث.

١- المجادلة / ٢٢.

٢- الحجرات / ٦٤.

٣- الملل والنحل ١: ١٢٠.

٤- يونس / ٢.

٥- الأنعام / ٣٨.

وثانيهما: العَوَضُ، ليخرج بذلك عن الظلم. والعوض نفع مستحق خالٍ عن التعظيم والإجلال، ولا يجب دوامه ولا يجب حصوله في الدنيا بل يجوز، فإذا لم يوصل إليه يجب بعثه للإيصال.

الثانية: الأثم الصادر عن غيره تعالى إما من مكلف أو غيره. فإن كان من مكلف يجب عليه تعالى الانتصاف للمتألم من المؤلم، بنقل أعواضه إلى المتألم لقدرته تعالى وعدله. هذا إذا لم يكن بأمره تعالى أو إباحته، فإن كان كذلك فعليه تعالى. وإن كان صادراً عن غير مكلف كالحيوان الأعجم أو المجنون فالحق أن العوض عليه تعالى؛ لأنه بتمكين المؤلم، وبأنه لم يخلق له عقلاً زاجراً يكون كالمرغري، فلولم يجب العوض عليه لزم الظلم.

وقيل: يكون على المؤلم<sup>١</sup> لقوله ﷺ: «ينتصف للجَمَاء<sup>٢</sup> من القَرَناء<sup>٣</sup>»<sup>٤</sup>.

وقيل: لا عوض لعدم التكليف<sup>٥</sup>. وهما ضعيفان.

الثالثة: الحساب، قيل: هو إيقاف الله تعالى لعبده على أعماله الصالحة والطالحة ليعرفه استحقاق الجزاء على الصالحة والمؤاخذه على الطالحة. وهو غير متصور إلا في حق مَنْ له تعقل وفهم. فقول المصنّف: «يحاسب الجميع» فيه نظر؛ إذ من الجميع الوحوش وغير المكلفين، وأولئك ليس لهم تعقل. اللهم إلا أن يريد بالمحاسبة إيصال حقوقهم إليهم، فيكون إطلاق لفظ الحساب مجازاً.

قال: خَتَمَ ونصيحة - حيث وَفَّينا بما وَعَدْنَا به، فلنقطع الكلام على نصيحة: وهي أَنَّ مَنْ نظر بعين عقله في خَلْقته وشاهدَ هذه الحِكَمَ في بنيته، يجب عليه أن يعرف

١- نسبه العلامة إلى ابن أبي علي. كشف المراد: ٢٦٢.

٢- الجَمَاء: التي لا قرن لها. الصحاح ٥: ١٨٩١، النهاية لابن الأثير، ١: ٣٠٠، المصباح المنير ١: ١١٠، لسان العرب ١٢:

١٠٨.

٣- القَرَناء خلاف الجَمَاء. المصباح المنير ٢: ٥٠٠.

٤- بمضمونه روايات من الخاصة والعامة، فمن الخاصة، يُنظر: مجمع البيان ٢: ٢٩٨. وعن أمير المؤمنين عليه السلام:

الكافي ٢: ٤٤٣ الحديث ١، تفسير نور الثقلين ٥: ٥١٥ الحديث ١٣. ومن العامة يُنظر: مسند أحمد ١: ٧٢ وج ٢: ٢٣٥،

٤٤٢، ٣٦٣، ٣٢٣.

٥- كشف المراد: ٢٦٢.

غرض الخالق في خلقه بفضله ، ولا يضيعه بتفريطه وجهله ، وإلا شقي شقاءً متيناً<sup>١</sup> وخسر خسراناً مبيئاً . وفقنا الله تعالى وإياكم لسعادة الدار الآخرة ، بمحمد وعترته الطاهرة .

أقول : ختم المصنف عليه السلام رسالته هذه بهذه النصيحة ، ومضمونها الحث على عبادة الله تعالى والقيام بحقه بحسب الجهد والطاقة ؛ وذلك لأنه إذا نظر بعين عقله أي بفكره وبصيرته في خلقته وما أودع فيها من الحكم والإتقان كما قال سبحانه : ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ﴾<sup>٢</sup> ، فإنه يظهر له تفصيلاً بيان ما تقدم تحقيقه إجمالاً ؛ وذلك لأن كل جزء من أجزاء بدنه وأعضائه له خاصّة وفائدة تترتب عليه ولا تحصل في غيره ولا تتحقق بدون وجوده على ذلك الوجه وعلى ذلك الوضع . ومن وقف على علم التشريح عرف حقيقة ذلك ، وما ذلك إلا تقدير عزيزٍ عليمٍ وتديرٍ قادرٍ حكيمٍ ، يفعل لأغراض وغايات ترجع إلى المكلفين ، فيجب عليهم شكره والقيام بواجب حقه . وقد نبّههم على المطلوب منهم وهو يعلم أن أولي البصائر منهم لذلك عارفون وله يعقلون ، فقال : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾<sup>٣</sup> ، إشفافاً عليهم ، وتذكيراً وتجديداً لنعمه لديهم . فمن قام بذلك فقد فاز فوزاً عظيماً وأدرك رضواناً جسيماً ، ومن لم يقم بذلك شقي شقاءً متيناً وخسر خسراناً مبيئاً . جعلنا الله وإياكم من الفائزين لمقام القيام بحقوق الملك العلام ، والاستعداد لحلول دار السلام ، والحشر في زمرة محمد نبيه سيّد الأنام عليه السلام ، مصاييح الظلام ، وخلفائه الكرام .

ونقطع الكلام لله حامدين ، ولآلائه شاكرين ، وبالتقصير معترفين ، ومن الخطايا مستغفرين ، وعلى محمد وآله مصليين ، والحمد لله وحده ، والصلاة على محمد وآله الطاهرين . وكتب مصنفه المقداد بن عبد الله بن السيوري الأسدي ، ثامن شهر رمضان من سنة ثمان وثمانمائة ، ربّ اختم بالخير يا كريم .

١- متيناً أي شديداً . المصباح المنير : ٥٦٢ .

٢- الروم / ٨ .

٣- الذاريات / ٥٦ .

## الفهارس العامّة

- فهرس الآيات القرآنيّة الشريفة
- فهرس الأحاديث و الروايات الشريفة
- فهرس الأشعار
- فهرس الطوائف و الفرق
- فهرس الكتب المذكورة في المتن
- فهرس أعلام الكتاب
- فهرس الموضوعات



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

## فهرس الآيات القرآنية الشريفة

### «حرف الألف»

- أَعَدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ..... ١٧٨
- أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ..... ١٣٦
- أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ ..... ١٦٨
- أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ..... ١١٢
- أَلَا اللَّهُ الدِّينُ الْخَالِصُ ..... ١٠٦
- الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ ..... ١١٥
- الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ..... ١٨٨
- الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى ..... ١١٩
- إِنْ تَصِبْهُمْ حَسَنَةً يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ..... ١٣٨
- النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَبُيُوتُ السَّاعَةِ ..... ١٧٨
- إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ..... ١٦٨
- إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ..... ١٨٨
- النَّبِيِّ أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ..... ١٦٤
- إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ..... ١٠٢
- إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ ..... ١١٧

- ١١٧.....إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات
- ١٠١.....ألا تستمعون
- ١٨٩.....أولئك كتب في قلوبهم الإيمان
- ١٩١.....أو لم يتفكروا في أنفسهم
- ١١١.....أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد

### «حرف التاء»

- ٧٢.....تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام

### «حرف الذال»

- ١١٢.....ذلك يخوف الله به عباده
- ١١٨.....ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء

### «حرف الراء»

- ٩٢.....رب أرني أنظر إليك
- ١٠١.....رب السماوات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين
- ١٠٢.....رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون
- ١٠١.....ربكم ورب آبائكم الأولين
- ١١٦.....رضي الله عنهم ورضوا عنه

### «حرف السين»

- ١١١.....سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم

### «حرف العين»

عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً ..... ١٨٧

### «حرف الفاء»

فأتوا بسورة من مثله ..... ١٥٢

فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ..... ١٥٢

فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه ..... ١٣٨

فإن استقر مكانه فسوف تراني ..... ٩٢

فقد سألوا موسى أكبر من ذلك ..... ٩٢

فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ..... ١٨٦

فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك ..... ١٥٦



مركز تحقيقات إسلامية

### «حرف القاف»

قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ..... ١٨٨ ، ١٠٣

### «حرف الكاف»

كل شيء هالك إلا وجهه ..... ١١٨ ، ١٨٠

كل من عليها فان ..... ١٨٠

### «حرف اللام»

لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ..... ٨٩

لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً ..... ١١٧

«حرف الواو»

- ١٨٧..... واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات.
- ١١٠..... والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا.
- ١٠٩..... وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها.
- ١٦٨..... وأنفسنا وأنفسكم.
- ١٦٤..... وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض.
- ١١٨..... وإليه يرجع الأمر كله.
- ١٨٩..... وبشر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم.
- ١١٢..... وبشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة.
- ١٣٨..... وبلوناهم بالحسنات السيئات لعلمهم يرجعون.
- ١٨٨..... وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم.
- ٩٢..... وجوه يومئذ ناظرة.
- ١٥٥..... وخاتم النبيين.
- ١٧٤..... ورضوان من الله أكبر.
- ١٧٧..... وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال.
- ٨٩..... وكان الله سميعاً بصيراً.
- ١٦٢..... وكونوا مع الصادقين.
- ١١٧..... ولا تجعل مع الله إلهاً آخر.
- ١١٧..... ولا تدع مع الله إلهاً آخر.
- ١٣٧..... ولا يرضى لعباده الكفر.
- ١٨٧..... ولسوف يعطيك ربك فترضى.
- ١٨٩..... ولما يدخل الإيمان في قلوبكم.
- ١٥٦..... وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً.
- ١٨٨..... وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين.
- ١٩١ . ١٣٦..... وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون.
- ١٣٦..... وما خلقتنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً.



- و ما ربّ العالمين ..... ١٠١
- و ما من دابة في الأرض و لا طائر يطير بجناحيه ..... ١٨٩
- و من يتوكّل على الله فهو حسبه إنّ الله بالغ أمره ..... ١١٥
- و نضع الموازين القسط ليوم القيامة ..... ١٨٦
- و يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربّي ..... ١٧٧

### «حرف الياء»

- يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول ..... ١٦٢
- يدالله فوق أيديهم ..... ١٥٥



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

## فهرس الأحاديث و الروايات الشريفة

- ١٨٧.....إدّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي
- ١١٨.....إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا
- ١٠٨.....الفقر فخري و به أفتخر
- ١٦٢.....أنت وليّ كلّ مؤمن بعدي
- ٩٢.....إنكم سترون ربكم يوم القيامة
- ١٠٧.....إنه ليغان على قلبي و إنّي لأستغفر الله
- ١٦٥ - ١٦٤.....إنّي تارك فيكم الثقلين
- ١٦٣ - ١٦٢.....سلّموا على عليّ بإمرة المؤمنين
- ١٦٤.....قد أجبت دعاءك في إسماعيل
- ١٦٠.....لا تجتمع أمّتي على خطأ
- ١٥٥.....لا نبيّ بعدي
- ١٦٨.....ليس ذلك بعلم غيب، إنّما هو علم
- ١٠٨.....ما لعلّي و نعيم يفنى و لذّة لا تبقى
- ١٠٧.....من أخلص الله أربعين صباحاً
- ١٦٣.....نعم، اثنا عشر عدد نقبا بني إسرائيل
- ١٠٤.....تّة المؤمن خير من عمله
- ١٦٢.....هذا خليفتي عليكم
- ١٦٢.....هم خلقائي يا جابر

- و أيم الله - يميناً أستثني فيها بمشيئة الله - لأروضن ..... ١٠٧
- يا عليّ إنك تسمع ما أسمع و ترى ما أرى ..... ١٦٨
- يا من لا يعلم ما هو إلا هو ..... ١٠١
- يخرجون من النار و هم كالحمم ..... ١٨٣
- يرفع لي كلّ يوم علماً من أخلاقه ..... ١٦٨
- يكون بعدي اثنا عشر أميراً كلّهم من قريش ..... ١٦٣
- ينتصف للجماء من القرناء ..... ١٩٠



مركز تحقيقات كميّة و نصوص إسلاميّة

فهرس الأشعار

٤٥ ..... أسامياً لم تزد معرفةً .....

٩٤ ..... إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفَوَادِ وَإِنَّمَا .....

١٠٩ - ١٠٨ ..... إِذَا شِئْتَ أَنْ تُحْيِيَ فَمِتْ عَنْ عِلَاقٍ .....

٤٤ ..... وَأَيْنَ الثَّرَيَّا مِنْ يَدِ الْمُتَنَاوُلِ .....

٤٥ ..... وَتَمَّتْ لَهُ النِّعْمَىٰ وَذُكِّلَتْ لَهُ الْمُنَىٰ .....



مرکز تحقیقات کتب و اسناد اسلامی

## فهرس الطوائف و الفرق

### «حرف الألف»

- الأئمة الأثنى عشر عليهم السلام : ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٤ .  
الأشاعرة : ٦٦، ٨٨، ٨٩، ٩١، ٩٤، ٩٦، ١٢٧، ١٣٠، ١٣١، ١٣٥، ١٣٧، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٦، ١٤٨، ١٥٧، ١٧٩، ١٨٧ .  
أصحاب الحديث : ١٤٨ .  
الإمامية : ٩١، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٥، ١٤١، ١٤٩، ١٥٨، ١٦٢، ١٧٦ .  
أهل البيت عليهم السلام : ١٦٥ .  
أهل السنة : ١٥٩ .  
أهل العدل : ١٢٤، ١٢٥ .  
الأوائل : ٩٦ .

### «حرف الباء»

- البراهمة : ١٢٥ .  
بني إسرائيل : ١٦٩ .

### «حرف الجيم»

- الجمهور : ٧٠، ١٦٠، ١٦٣ .

«حرف الحاء»

الحشوية : ١٤٨ .

الحكماء : ٥٢، ٥٩، ٦٣، ٦٤، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧٥، ٨١، ٨٧، ٩٣، ١٢٣، ١٣٥، ١٣٦، ١٧٦، ١٧٩، ١٨٥ .

«حرف الخاء»

الخوارج : ١٤٧، ١٥٦ .

«حرف الزاء»

الزبدية : ١٤٨، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٥ .

«حرف الصاد»

مركز تحقيقات كميتر علوم و ادب

الصوفية : ٦٨ .

«حرف العين»

العدلية : ١٢٥ .

«حرف الفاء»

الفقهاء : ١٣٥، ١٣٦ .

الفلاسفة : ٦٧، ٧٣، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٣، ٨٤، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٨، ١٨٠، ١٨١ .

«حرف الكاف»

الكرامية : ٩٧، ١٨٨ .

«حرف الميم»

المتكلمون : ٥٩، ٦٤، ٦٩، ٧٣، ٧٥، ٧٦، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٩١، ٩٣، ١٢٣، ١٤١، ١٧٥، ١٨٥.

المجبرة : ١٢٤، ١٢٥، ١٢٨، ١٣٢.

المجسمة : ٩١.

المسلمون : ٨٤، ٩٣، ١٥٥.

المسعتلة : ٥٨، ٦٩، ٨٨، ٨٩، ٩١، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٥، ١٤١، ١٤٦، ١٤٨، ١٥٧، ١٧٦، ١٧٩.

الملاحظة : ٩٦.

«حرف النون»

النصارى : ٦٨.



«حرف الواو»  
مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

الوعيدية : ١٨٤، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩.

«حرف الياء»

اليهود : ١٥٥.

## فهرس كتب المتن

الانجيل : ٦٨ .

التوراة : ١٥٥ .

القرآن (الكتاب، التنزيل) : ٩٦، ٩٨، ١٠٨، ١١١، ١١٤، ١٣٦، ١٣٨، ١٥٢، ١٥٣، ١٧٣،

١٧٧، ١٧٨، ١٨٦، ١٨٧ .



اللوامع الإلهية : ١٥٨ .

تجريد الاعتقاد : ١٨٨ .

مركز تحقيقات كميبيوتر علوم إسلامي



## فهرس أعلام الكتاب

### «حرف الألف»

آدم عليه السلام : ١٤٩ .

إبراهيم عليه السلام : ١٥١، ١٦٤، ١٨٠ .

ابن مسعود : ١٦٣ .

أبو الحسن الأشعري : ١٣٠، ١٣١، ١٤٩ .

أبو الحسين البصري : ٨٧، ٨٨، ١٢٦، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٧، ١٥٧، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٧ .

أبو علي الجبائي : ١٨٣، ١٨٤ .

أبو الفضل مرتضى علي : ٤٥ .

أبو القاسم البلخي : ١٣٧ .

أبو هاشم : ٨٦، ١٨٤ .

أبو الهذيل : ١٣٠ .

الأخطل : ٩٤ .

أرسطو : ٦٤، ١٨١ .

إسماعيل عليه السلام : ١٦٤ .

أفلاطون : ٦٤ .

الإمام (إمام الحرمين، الجويني) : ١٣١ .

«حرف الباء»

بشر المريسي : ١٢٠ .

البيضاوي : ١٢٢ .

«حرف الجيم»

جابر الأنصاري : ١٦٢ .

جابر بن سمرة : ١٦٣ .

الجاحظ : ١٥٧ .

جعفر بن محمد (الصادق) عليه السلام : ١٦١ .

جهم بن صفوان : ٩٦، ١٢٨ .

«حرف الحاء»

الحسن (بن علي بن أبي طالب) عليه السلام : ١٦١، ١٦٢، ١٦٣ .

الحسن بن علي (العسكري) عليه السلام : ١٦١، ١٦٥ .

الحسين عليه السلام : ١٥٩، ١٦٤ .

الحسين عليه السلام : ١٦١، ١٦٢، ١٦٣ .

«حرف الخاء»

الخضر عليه السلام : ١٦٧ .

خواجة نصير الدين الطوسي (محمد) : ٤٣ .

«حرف الدال»

الدجال : ١٦٧ .

«حرف الراء»

الراوندي : ١٧٥ .

«حرف السين»

السامري : ١٦٧ .

سلمان الفارسي : ١٦٣ .

«حرف العين»

العباس (بن عبدالمطلب) : ١٦٤ .

عبدالله (بن عبدالمطلب) : ١٥٢، ١٥٤ .

عبد المطلب : ١٥٢ .

العلامة القاشي : ٥٧ .

علي عليه السلام : ١٠٧، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٨، ١٦٩ .

علي بن الحسين (زين العابدين) عليه السلام : ١٦١ .

علي بن محمد (الهادي) عليه السلام : ١٦١ .

علي بن مرتضى العلوي الحسيني الآوي : ٤٥ .

علي بن موسى (الرضا) عليه السلام : ١٦١ .

«حرف الفاء»

فرعون : ١٠١، ١٥١ .

فيثاغورس : ١٠٩ .

«حرف القاف»

القاضي (الباقلائي) : ١٣١ .

## «حرف الكاف»

الكعبي : ١٥٧ .

## «حرف الميم»

محمد ﷺ : ٤٣ ، ١٠١ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦٢ ،

١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٨ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٩١ .

محمد بن الحسن عجل الله تعالى فرجه : ١٦١ ، ١٦٥ .

محمد بن الحسن (أبوخواجة نصيرالدين) : ٤٤ .

محمد بن علي (الباقر) ﷺ : ١٦١ .

محمد بن علي (الجواد) ﷺ : ١٦١ .

محمد بن علي الجرجاني (الاسترابادي) : ٤٤ .

محمود الخوارزمي : ٨٧ .

مسروق : ١٦٣ .

المسيح ﷺ : ٦٨ .

مسيلمة : ١٥١ .

المفيد : ١٦٩ .

المقداد بن عبدالله السيوري الأسدي : ١٩١ .

موسى ﷺ : ٩٢ ، ١٠١ .

موسى بن جعفر ﷺ : ١٦١ .

## «حرف النون»

النبي :راجع محمد ﷺ

النظام : ١٦٠ ، ١٧٥ .

نوح ﷺ : ١٦٧ .

## فهرس موضوعات الكتاب

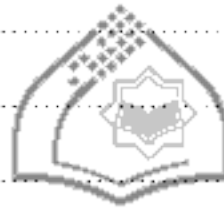
٥	..... المدخل
٧	..... ترجمة الخواجة نصير الدين الطوسي
١٩	..... ترجمة الفاضل المقداد
٢٩	..... التعريف بالكتاب
٣١	..... النسخ المعتمدة في تحقيق الكتاب
٤٢	..... مقدمة المؤلف
٤٧	..... الرسالة مرتبة على أربعة فصول تحقيق كافي في علوم حسنة

## «الفصل الأول في التوحيد»

٥١	..... الوجود ضروري
٥٣	..... الوجود لا يحتاج إلى تعريف
٥٤	..... تقسيم الوجود إلى الواجب و الممكن
٥٥	..... خواص الممكن
٥٦	..... إثبات الواجب
٥٨	..... الواجب يمتنع عليه العدم
٥٩	..... الواجب ماعداه صادر عنه
٦٠	..... الواجب ليس بمتكثر
٦٢	..... الواجب واحد شخصي

- ٦٤.....الواجب ليس بمتحيز و لا عرض
- ٦٥.....الواجب لا يشار إليه بالحسن
- ٦٦.....الواجب لا يحل في شيء و لا يحل فيه شيء
- ٦٨.....الواجب لا يتعد بشيء
- ٦٩.....الواجب يستحيل عليه الألم و اللذة
- ٧٠.....الواجب لا ضد له و لا ند له
- ٧٢.....الواجب ماسواه محدث
- ٧٣.....إبطال القول بقدم العالم
- ٧٤.....الواجب قادر مختار
- ٧٦.....رد القول بأن الله فاعل موجب
- ٧٨.....نقض قول الفلاسفة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد
- ٨٢.....الواجب تعالى عالم بكل معلوم
- ٨٣.....نقض قول الفلاسفة بأن الله لا يعلم الجزئي الزماني
- ٨٧.....الواجب تعالى حتى
- ٨٨.....الواجب تعالى مرید، مدرك، شفيع و بصير
- ٩٠.....الواجب تعالى ليس بمرئي
- ٩٣.....الواجب تعالى متكلم
- ٩٥.....أسماء الله تعالى و أقسامها
- ٩٩.....المقدور للأنام من معرفة الله صفاته لا ذاته
- ١٠٢.....طريق الأولياء في معرفة الله تعالى «السلوك»
- ١٠٣.....الأولى : مبدء الحركة و شرائطها
- ١٠٣.....الإيمان و مراتبه
- ١٠٣.....النيات
- ١٠٤.....النية
- ١٠٧.....الثانية : إزالة العلائق و قطع الموانع
- ١٠٧.....التوبة و أقسامها

١٠٧	.....	الزهد
١٠٨	.....	الفقر و المراد منه
١٠٨	.....	الرياضة
١٠٩	.....	المحاسبة
١١٠	.....	التقوى
١١٠	.....	الثالثة : فيما يلحق السالك في سلوكه
١١٠	.....	الخلوة
١١٠	.....	التفكر
١١١	.....	الخوف و الحزن
١١٢	.....	الرجاء
١١٢	.....	الصبر
١١٢	.....	الشكر
١١٣	.....	الرابعة : فيما يقارن السالك
١١٣	.....	الإرادة
١١٣	.....	الشوق
١١٣	.....	المحبة
١١٤	.....	المعرفة
١١٤	.....	اليقين
١١٥	.....	السكون
١١٥	.....	الخامسة: في الأحوال السانحة للسالك بعد وصوله
١١٥	.....	التوكل
١١٦	.....	الرضا
١١٦	.....	التسليم
١١٧	.....	التوحيد
١١٧	.....	الاتحاد
١١٨	.....	الوحدة



مركز بحوث ودراسات إسلامية

## «الفصل الثاني في العدل»

١٢٣	تعريف الفعل و تقسيمه إلى الحسن و القبيح
١٢٤	تعريف الحسن و القبح العقليين
١٢٤	ردّ من أنكر الحسن و القبح العقليين
١٢٦	ضرورة الحكم بالحسن و القبح العقليين
١٢٧	الواجب تعالى لا يفعل القبيح و لا يخلّ بواجب
١٢٨	أفعال العبيد صادرة عن اختيار
١٣٠	ما أثبتته الأشعريّ و سمّاه كسباً غير معقول
١٣٢	شبه المجبرة على الاختيار و جوابها
١٣٤	الفارق بين فعل العبد و فعل الله
١٣٥	أفعال الله معلّلة بالأغراض
١٣٦	إنّ الله لا يفعل القبيح و لا يريد
١٣٨	معنى كونه تعالى خالق الخير و الشر
١٣٨	التكليف و معناه و الغرض منه
١٤١	اللطف و معناه

## «الفصل الثالث في النبوة والإمامة»

١٤٥	بعثة الرسل واجبة
١٤٧	الرسل معصومون
١٥٠	تعريف المعجز و وجوب صدوره عن الرسل
١٥٢	سيدنا محمد بن عبد الله ﷺ نبيّ حقّ
١٥٣	علّة إعجاز القرآن
١٥٤	وجوب تصديق كلّ ما جاء به النبيّ ﷺ
١٥٥	شريعة نبيّنا ﷺ ناسخة لجميع الشرائع
١٥٥	شريعة نبيّنا ﷺ باقية بقاء الدنيا



١٥٦	تعريف الإمامة
١٥٦	وجوب نصب الإمام على الله
١٥٨	وجوب عصمة الإمام
١٥٨	لزوم وحدة الإمام في زمان واحد
١٥٩	الطريق إلى تعيين الإمام
١٦٠	ملاك حجّة الإجماع
١٦١	إمامة الأئمة الاثني عشر <small>عليهم السلام</small>
١٦٢	الدليل على إمامة الأئمة من الكتاب و السنة
١٦٥	سبب حرمان الخلق عن إمام الزمان <small>عليه السلام</small>
١٦٧	الأنبياء و الأئمة أفضل من كلّ أحد
١٦٨	نبينا صلى الله عليه و آله أفضل من الأئمة <small>عليهم السلام</small>

#### «الفصل الرابع في المعاد»



١٧٣	إثبات المعاد
١٧٤	تعريف الإنسان
١٧٧	إمكان حشر الأجساد
١٧٧	الأنبياء أخبروا بحشر الأجساد
١٧٨	إعادة المعدوم محال
١٨٠	الفناء و العدم كناية عن تفرّق الأجزاء
١٨٠	إبطال قول الفلاسفة بأنّ حشر الأجساد محال
١٨١	الثواب و العقاب
١٨٢	الإحباط و الموازنة و بطلانهما
١٨٦	المراد من الميزان
١٨٧	الشفاعة
١٨٨	معنى الإيمان
١٨٩	أهل الكبائر مؤمنون

- الوحوش تحشر ..... ١٨٩
- معنى الحساب ..... ١٩٠
- ختم و نصيحة ..... ١٩٠



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامي