بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله الّذي دلّ على وجوب وجوده افتقار الممكنات ، وعلى قدرته وعلمه إحكام المصنوعات ، المتعالي عن مشابهة الجسمانيّات ، المنزّه بجلال قدسه عن مناسبة النّاقصات. نحمده حمدا يملأ أقطار الأرض والسّماوات ، ونشكره شكرا على نعمه المتظاهرات المتواترات ، ونستعينه على دفع البأساء وكشف الضّرّاء فى جميع الحالات.

والصّلاة على نبيّه محمّد صاحب الآيات والبيّنات ، المكمّل بطريقته وشريعته سائر الكمالات ، وعلى آله الهادين من الشّبه والضّلالات ، الّذين أذهب الله عنهم الرّجس وطهّرهم من الزّلات ، صلاة تتعاقب عليهم كتعاقب الآنات.

أمّا بعد ، فانّ الله تعالى لم يخلق العالم عبثا ، فيكون من اللّاعبين ، بل لغاية وحكمة متحقّقة للنّاظرين ، وقد نصّ على تلك الغاية بالتّعيين فقال : وما خلقت الجنّ والإنس إلّا ليعبدون فوجب على كلّ من هو فى زمرة العاقلين إجابة ربّ ـ العالمين ، ولما كان ذلك متعذّرا بدون معرفته باليقين ، وجب على كلّ عارف مكلّف تنبيه الغافلين ، وإرشاد الضّالّين بتقرير مقدّمات ذوات إفهام وتبيين. فمن تلك المقدّمات المقدّمة الموسومة ب الباب الحادى عشر من تصانيف شيخنا وإمامنا ، الإمام العالم الأعلم الأفضل الأكمل سلطان أرباب التّحقيق ، أستاذ اولى التنقيح والتّدقيق ، مقرّر المباحث العقليّة ، مهذّب الدّلائل الشّرعيّة ، آية الله فى العالمين ، وارث علوم الأنبياء والمرسلين ، جمال الملّة والدّين ابى منصور الحسن بن يوسف بن على بن المطهّر الحلّي ـ قدّس الله روحه ونوّر ضريحه ـ فإنّها مع وجازة لفظها كثيرة العلم ، ومع اختصار تقريرها كبيرة الغنم.

وكان قد سلف منّى فى سالف الزّمان أن أكتب شيئا يعين على حلّها بتقرير الدّلائل والبرهان ، إجابة لالتماس بعض الإخوان ، ثم عاقنى عن إتمامه عوائق الحدثان ، ومصادمات الدّهر الخوّان ، اذ كان صادّا للمرء عن بلوغ إرادته وحائلا بينه وبين طلبته. ثم اتّفق الاجتماع والمذاكرة في بعض الأسفار مع تراكم الأشغال ، وتشويش الأفكار ، فالتمس منّى بعض السّادات الأجلّاء أن أعيد النّظر والتّذكّر لما كنت قد كتبت أوّلا ، والمراجعة إلى ما كنت قد جمعت ، فأجبت ملتمسه ، إذ قد أوجب الله تعالى علىّ إجابته ، هذا مع قلّة البضاعة ، وكثرة الشّواغل المنافية للاستطاعة ، وها أنا أشرع فى ذلك مستمدّا من الله تعالى المعونة عليه ، ومتقرّبا به إليه. وسمّيته النافع يوم الحشر فى شرح باب الحادى عشر وما توفيقى الا بالله عليه توكّلت وإليه انيب.

قال ـ قدّس الله روحه ـ : الباب الحادى عشر فيما يجب على عامّة المكلّفين من معرفة أصول الدّين.

اقول : انما سمّى هذا الباب الحادى عشر لان المصنّف اختصر مصباح المتهجد الّذي وضعه الشيخ ابو جعفر الطّوسى ـ رحمه الله ـ فى العبادات والأدعية ، ورتّب ذلك المختصر على عشرة ابواب ، وسمّاه كتاب منهاج الصلاح فى مختصر المصباح. ولمّا كان ذلك الكتاب فى فنّ العمل والعبادات والدّعاء ، استدعى ذلك الى معرفة المعبود والمدعوّ ، فاضاف إليه هذا الباب. قوله : فيما يجب على عامّة المكلّفين الوجوب في اللّغة الثبوت والسّقوط ، ومنه قوله تعالى : (فَإِذا وَجَبَتْ جُنُوبُها). واصطلاحا ، الواجب هو ما يذم تاركه على بعض الوجوه ، وهو على قسمين : واجب عينا ، وهو ما لا يسقط عن البعض بقيام البعض الآخر به ، وواجب كفاية ، وهو بخلافه. والمعرفة من القسم الاوّل ، فلذلك قال : يجب على عامّة المكلّفين والمكلّف هو الانسان الحىّ البالغ العاقل ، فالميّت والصّبىّ والمجنون ليسوا بمكلّفين. والأصول جمع الأصل ، وهو ما يبتنى عليه غيره. والدّين لغة ، الجزاء ، منه قول النبىّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ : كما تدين تدان واصطلاحا ، هو الطّريقة والشّريعة ، وهو المراد هنا. وسمّى

هذا القن اصول الدّين ، لأنّ سائر العلوم الدّينية من الحديث والفقه والتّفسير مبنيّة عليه ، فانّها متوقّفة على صدق الرّسول ، وصدق الرّسول متوقّف على ثبوت المرسل وصفاته وعدله وامتناع القبح عليه. وعلم الأصول وهو ما يبحث فيه عن وحدانيّة الله تعالى وصفاته وعدله ، ونبوّة الأنبياء والاقرار بما جاء به النّبيّ ، وإمامة الأئمّة والمعاد.

قال : أجمع العلماء كافّة على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثّبوتيّة والسّلبيّة ، وما يصحّ عليه وما يمتنع عنه ، والنّبوّة والإمامة والمعاد.

اقول : اتّفق أهل الحلّ والعقد من أمّة محمّد ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ على وجوب هذه المعارف ، وإجماعهم حجّة اتّفاقا أما عندنا فلدخول المعصوم فيهم ، وأما عند الغير ، فلقوله (ص) : لا تجتمع أمّتى على خطأ والدليل على وجوب المعرفة سندا للاجماع على وجهين : عقلىّ وسمعيّ.

أمّا الأوّل فلوجهين : الاوّل ، انّها دافعة للخوف الحاصل للانسان من الاختلاف ، ودفع الخوف واجب ، لانّه ألم نفسانىّ يمكن دفعه ، فيحكم العقل بوجوب دفعه ، فيجب دفعه. الثانى ، انّ شكر المنعم واجب ، ولا يتمّ الا بالمعرفة ، أما انّه واجب ، فلاستحقاق الذّمّ عند العقلاء بتركه ، وأما انه لا يتمّ الا بالمعرفة ، فلان الشّكر انّما يكون بما يناسب حال المشكور ، فهو مسبوق بمعرفته ، والّا لم يكن شكرا. والبارى تعالى منعم ، فيجب شكره ، فيجب معرفته ، ولمّا كان التكليف واجبا فى الحكمة كما سيأتي ، وجب معرفة مبلّغه ، وهو النّبيّ (ص) ، وحافظه والامام ، ومعرفة المعاد لاستلزام التكليف وجوب الجزاء.

وامّا الدليل السّمعى فلوجهين : الاوّل ، قوله تعالى : (فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا اللهُ) والامر للوجوب. والثانى ، لما نزل قوله تعالى : (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ لَآياتٍ لِأُولِي الْأَلْبابِ) قال النبىّ : ويل لمن لاكها

بين لحييه ثمّ لم يتدبّرها رتّب الذّم على تقدير عدم تـدبّرها ، اى عـدم الاسـتدلال بما تضمّنه الآية عن ذكر الاجرام السّـماوية والأرضـيّة ، بمـا فيهـا مـن آثـار الصّـنع والقدرة والعلم بذلك الدّالة على وجود صـانعها ، وقدرتـه وعلمـه ، فيكـون النّظـر والاستدلال واجبا وهو المطلوب.

قال : بالدّليل لا بالتّقليد.

اقول : الدّليل لغة ، هو المرشد والدّال ، واصطلاحا هو ما يلزم من العلم بـه العلم بشيء آخر ، ولمّا وجبت المعرفة وجب ان تكون بـالنّظر والاسـتدلال ، لانّهـا ليست ضروريّة ، لانّ المعلوم ضرورة هو الّذي لا يختلف فيه العقلاء ، بـل يحصـل العلم بادنى سبب من توجّه العقـل إليـه ، والاحسـاس بـه ، كـالحكم بـانّ الواحـد نصـف الاثنـين ، وانّ النّـار حـارّة والشّـمس مضـيئة ، وانّ لنـا خوفـا وغضـبا وقـوة وضعفا وغير ذلك. والمعرفة ليست كذلك لوقوع الاختلاف فيهـا ، ولعـدم حصـولها بمجرّد توجّه العقل إليها ، ولعدم كونها حسـيّة. فتعـيّن الاوّل لانحصـار العلـم فـى الضّرورى والنّظرى ، فيكون النّظر والاستدلال واجبا ، لان ما لا يتمّ الواجب المطلق الّا به ، وكان مقدورا عليه ، فهو واجب لانه اذا لم يجب ما يتوقّـف عليـه الواجـب المطلق فإمّا أن يبقى الواجـب علـى وجوبـه أولا ، فمـن الأوّل يلـزم تكليـف مـا لا يطاق ، وهو محال كما سيأتى ، ومن الثّاني يلزم خروج الواجب المطلق عن كونـه واجبا مطلقا ، وهو محال أيضا.

والنّظر هو ترتيب امور معلومـة للتـادّى الـى امـر آخـر وبيـان ذلـك هـو انّ النّفس يتصوّر المطلوب أوّلا ، ثم يحصّل المقدّمات الصّالحة للاستدلال عليـه ، ثـمّ يرتّبها ترتيبا يؤدّى الى العلم به.

ولا يجوز معرفة الله بالتّقليد. والتّقليد هو قبول قول الغيـر مـن غيـر دليـل. وانّما قلنا ذلك لوجهين : الاوّل ، انّه اذا تسـاوى النّـاس فـى العلـم ، واختلفـوا فـى المعتقـدات ، فإمّـا أن يعتقـد المكلّـف جميـع مـا يعتقدونـه ، فيلـزم اجتمـاع المتنافيات ، أو البعض دون بعض ، فامـا أن يكـون لمـرجّح أولا ، فـإن كـان الاوّل ، فالمرجّح هو الدليل. وان كـان الثّـاني ، فيلـزم التـرجيح بـلا مـرجّح ، وهـو محـال. الثانى ، انه تعالى ذمّ التّقليد بقوله :

(قالُوا إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلى آثارِهِمْ مُهتَدُونَ) ، وحثّ على النّظر والاستدلال قوله تعالى (ائْتُونِي بِكِتابٍ مِنْ قَبْلِ هذا أَوْ أَثارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ).

قال : فلا بدّ من ذكر ما لا يمكن جهله على أحد من المسلمين ، ومن جهل شيئا من ذلك خرج عن ربقة المؤمنين ، واستحقّ العقاب الدّائم.

اقول : لمّا وجبت المعارف المذكورة بالدّليل السّابق ، اقتضى ذلك وجوبها على كلّ مسلم ، أى مقرّ بالشّهادتين ، ليصير بالمعرفة مؤمنا لقوله تعالى : (قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا) نفى عنهم الايمان مع كونهم مقرّين بالالهيّة والرّسالة لعدم كون ذلك بالنّظر والاستدلال ، وحيث أنّ الثّواب مشروط بالايمان ، كان الجاهل بهذه المعارف مستحقا للعقاب الدّائم ، لانّ كلّ من لا يستحقّ الثّواب أصلا مع اتّصافه بشرائط التّكليف ، فهو مستحقّ للعقاب بالاجماع.

والرّبقة ـ بكسر الرّاء وسكون الباء ـ حبل مستطيل فيه عرى تربط فيها البهم ، واستعاره المصنّف هنا للحكم الجامع للمؤمنين ، وهو استحقاق الثّواب الدّائم والتّعظيم.

قال : وقد رتّبت هذا الباب على فصول :

الفصل الأول فى إثبات واجب الوجود لذاته تعالى.

فنقول كلّ معقول إمّا أن يكون واجب الوجود فى الخارج لذاته ، وإمّا ممكن الوجود لذاته ، وإمّا ممتنع الوجود لذاته.

اقول : المطلب الاقصى والعمدة العليا فى هذا الفنّ هو اثبات الصّانع تعالى ، فلذلك ابتدأ به ، وقدّم لبيانه مقدّمة فى تقسيم المعقول ، لتوقّف الدّليل الآتى على بيانها وتقريرها ، أنّ كلّ معقول ، وهو الصّورة الحاصلة فى العقل ، اذا نسبنا إليه الوجود

الخارجى ، فإمّا أن يصحّ اتّصافه به أولا ، فإن لم يصحّ اتّصافه بـه لذاتـه ، ممتنـع الوجود لذاته ، كشريك البارى. وان صحّ اتصافه به فإما ان يجب اتّصافه بـه لذاتـه أولا ، والاوّل هو الواجب الوجود لذاتـه ، وهـو اللـه تعـالى لا غيـر. والثّـاني ، هـو ممكن الوجود لذاته ، وهو ما عدا الواجب من الموجودات. وانّمـا قيّـدنا الواجـب بكونه لذاته ، احترازا من الواجب لغيـره ، كوجـوب وجـود المعلـول عنـد حصـول علّته التّامة ، فانّه يجب وجوده ، لكن لا لذاتـه ، بـل لوجـود علّتـه التّامـة. وقيّـدنا الممتنع أيضا بكونه لذاته احترازا من الممتنع لغيره ، كامتناع وجود المعلول عنـد عدم علّته. وهذان القسمان داخلان فى قسـم الممكـن. وأمّـا الممكـن فـلا يكـون وجوده لغيره ، فلا فائدة فى قيده لذاته الّا لبيان أنّه لا يكون الا كذلك لا للاحتـراز عن غيره.

ولنتمّ هذا البحث بذكر فائدتين يتوقّف عليهما المباحث الآتية :

الاولى ، فى خـواصّ الواجـب لذاتـه ، وهـى خمسـة : الأولـى ، انـه لا يكـون وجوده واجبا لذاته ولغيره معا ، والّا لكان وجوده مرتفعا عند ارتفـاع وجـود ذلـك الغير ، فلا يكون واجبا لذاته ، هذا خلف. الثانيـة ، انـه لا يكـون وجـوده ووجوبـه زائدين عليه ، والّا لافتقر إليهما فيكون ممكنا. الثالثـة ، انـه لا يكـون صـادقا عليـه التركيب ، لان المركّب مفتقر الى اجزائه المغايرة له ، فيكون ممكنـا ، والممكـن لا يكون واجبا لذاته. الرابعة ، انه لا يكون جزء من غيره ، والا لكان منفصلا عن ذلـك الغير ، فيكون ممكنا. الخامسة نه لا يكون صادقا على اثنين كما يـأتى فـى دلائـل التوحيد.

الثانية ، فى خواصّ الممكن ، وهى ثلاثة : الأولى ، انّه لا يكون أحد الطرفين اعنى الوجود والعدم أولى به مـن الآخـر ، بـل همـا معـا متسـاويان بالنّسـبة إليـه ككفّتى الميزان ، فان ترجّح أحدهما فإنّه انما يكون بالسّبب الخـارجى عـن ذاتـه ؛ لانّه لو كان أحدهما اولى به من الآخر ، فإمّا ان يمكن وقوع الآخر أولا ، فـان كـان الاوّل ، لم يكن الأولويّة كافية ، وان كان الثّاني كان المفروض الاولى به واجبا لـه ، فيصير الممكن إمّا واجبا أو ممتنعا وهو محـال. الثّـاني ، انّ الممكـن محتـاج الـى المؤثّر ، لانّه لمّا استوى

الطرفان ، أعنى الوجود والعدم بالنّسبة الى ذاته ، استحال ترجيح أحدهما على الآخر الا لمرجّح ، والعلم به بديهىَ. الثالث ، انّ الممكن الباقى محتاج الى المؤثّر ، وانما قلنا ذلك لانّ الامكان لازم لماهيَة الممكن ، ويستحيل رفعه عنه ، والّا لزم انقلابه من الإمكان الى الوجوب والامتناع ، وقد ثبت انّ الاحتياج لازم للإمكان ، والإمكان لازم لماهيَة الممكن ، ولازم اللّازم لازم ، فيكون الاحتياج لازما لماهيَة الممكن ، وهو المطلوب.

قال : ولا شكّ فى أنّ هنا موجودا بالضّرورة ، فإن كان واجب الوجود لذاته ، فهو المطلوب ، وإن كان ممكنا افتقر إلى موجد يوجده بالضّرورة ، فإن كان الموجد واجبا لذاته فهو المطلوب ، وإن كان ممكنا افتقر إلى موجد آخر ، فإن كان الأوّل دار وهو باطل بالضّرورة ، وإن كان ممكنا آخر تسلسل وهو باطل أيضا ، لأنّ جميع آحاد تلك السّلسلة الجامعة لجميع الممكنات تكون ممكنة بالضّرورة ، فتشترك فى إمكان الوجود لذاتها ، فلا بدّلها من موجد خارج عنها بالضّرورة ، فيكون واجبا بالضّرورة وهو المطلوب.

اقول : للعلماء كافّة فى اثبات الصّانع طريقان : الاوّل ، هو الاستدلال بآثاره المحوجة الى السّبب على وجوده ، كما اشار إليه فى كتابه العزيز بقوله تعالى : (سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) وهو طريق ابراهيم الخليل ، فانه استدلّ بالأفول الّذي هو الغيبة المستلزمة للحركة المستلزمة للحدوث

المستلزم للصّانع تعالى. والثانى ، هو أن ينظر فى الوجود نفسه ، ويقسّمه الى الواجب والممكن حتى يشهد القسمة بوجود واجب صدر عنه جميع ما عداه من الممكنات ، وإليه الاشارة فى التنزيل بقوله تعالى : (أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ). والمصنّف ذكر فى هذا الباب الطّريقين معا. فأشار الى الاوّل عند اثبات كونه قادرا وسيأتى بيانه ، واما الثّاني فهو المذكور هنا. وتقريره ان نقول لو لم يكن الواجب تعالى موجودا ، لزم إمّا الدّور أو التّسلسل ، واللّازم بقسميه باطل ، فالملزوم وهو عدم الواجب مثله فى البطلان. فيحتاج هنا الى بيان أمرين : أحدهما بيان لزوم الدّور والتّسلسل ، وثانيهما بيان بطلانهما. اما بيان الامر الاوّل ، فهو انّ هاهنا ماهيّات متّصفة بالوجود الخارجى بالضّرورة ، فانّ كان الواجب موجودا معها فهو المطلوب ، وان لم يكن موجودا يلزم اشتراكها بجملتها فى الامكان ، اذ لا واسطة بينهما ، فلا بدّ لها من مؤثّر حينئذ بالضّرورة ، فمؤثّرها إن كان واجبا فهو المطلوب ، وإن كان ممكنا افتقر الى مؤثّر ، فمؤثّره إن كان ما فرضناه أوّلا لزم الدّور ، وإن كان ممكنا آخر غيره ننقل الكلام إليه ونقول كما قلناه أوّلا ويلزم التّسلسل ، فقد بان لزومها. وأما بيان الأمر الثّاني ، وهو بيان بطلانهما ، فنقول أمّا الدّور فهو عبارة عن توقّف الشّيء على ما يتوقّف عليه كما يتوقّف (ا) على (ب) و (ب) على (ا) وهو باطل بالضّرورة ، اذ يلزم منه أن يكون الشيء الواحد موجودا ومعدوما معا ، وهو محال. وذلك لانه اذا توقّف (ا) على (ب) كان الألف متوقّفا على (ب) وعلى جميع ما يتوقّف عليه (ب) ومن جملة ما يتوقّف عليه (ب) هو الألف نفسه ، فيلزم توقّفه على نفسه ، والموقوف عليه متقدّم على الموقوف فيلزم تقدّمه على نفسه ، والمتقدّم على نفسه من حيث انه متقدّم يكون موجودا قبل المتأخّر ، فيكون الألف حينئذ موجودا قبل نفسه ، فيكون موجودا ومعدوما معا ، وهو محال. وأما التّسلسل فهو ترتّب علل ومعلولات بحيث يكون السّابق علّة فى وجود لاحقه وهكذا ، وهو أيضا باطل ، لان جميع آحاد تلك السّلسلة الجامعة لجميع الممكنات تكون ممكنة لاتّصافها بالاحتياج ، فتشترك بجملتها فى الامكان ،

فتفتقر الى المؤثّر ، فمؤثّرها إمّا نفسها أو جزئها أو الخارج عنها ، والاقسام كلّها باطلة قطعا. أمّا الأوّل فلاستحالة تاثير الشّيء فى نفسه ، والّا لزم تقدّمه على نفسه ، وهو باطل كما تقدّم. وأمّا الثانى فلأنه لو كان المؤثّر فيها جزئها ، لزم ان يكون الشّيء مؤثّرا فى نفسه ، لانه من جملتها وفى علّته أيضا ، فيلزم تقدّمه على نفسه وعلله ، وهو أيضا باطل. وأمّا الثّالث فلوجهين : الاوّل ، أنه يلزم ان يكون الخارج عنها واجبا ، اذ الفرض اجتماع جملة الممكنات فى تلك السّلسلة ، فلا تكون موجودا خارجا عنها الّا الواجب إذ لا واسطة بين الواجب والممكن ، فيلزم مطلوبنا. الثانى ، انه لو كان المؤثّر فى كلّ واحد واحد من آحاد تلك السّلسلة أمرا خارجا عنها ، لزم اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد شخصى ؛ وذلك باطل ، لانّ الفرض ان كلّ واحد من آحاد تلك السّلسلة مؤثّر فى لاحقه ، وقد فرض تاثير الخارج فى كلّ واحد منها ، فيلزم اجتماع علّتين على على معلول واحد شخصى وهو محال ، والّا لزم استغنائه عنهما حال احتياجه إليهما ، فيجتمع النقيضان وهو محال ، فبطل التّسلسل المطلوب ، وقد بان بطلان الدّور والتّسلسل فيلزم مطلوبنا ، وهو وجود الواجب تعالى.

قال : الفصل الثّاني فى صفاته الثّبوتية وهى ثمانية :

الأولى ، أنّه تعالى قادر مختار لأنّ العالم محدث لانّه جسم ، وكلّ جسم لا ينفكّ عن الحوادث ، أعنى الحركة والسّكون ، وهما حادثان لاستدعائهما المسبوقيّة بالغير ، وما لا ينفكّ عن الحوادث فهو محدث بالضّرورة ، فيكون المؤثّر فيه ، وهو الله تعالى قادرا مختارا ، لأنّه لو كان موجبا ، لم يتخلّف أثره عنه بالضّرورة ، فيلزم من ذلك إمّا قدم العالم أو حدوث الله تعالى ، وهما باطلان.

اقول : لما فرغ من اثبات الذّات ، شرع فى اثبات الصّفات ، وقدّم الصّفات الثّبوتية لانّها وجوديّة ، والسّلبيّة عدميّة ، والوجود أشرف من العدم ، والأشرف مقدّم على غيره ، وابتدأ بكونه قادرا لاستدعاء الصّنع القدرة. ولنذكر هنا مقدّمة تشتمل على تصوّر ذكر مفردات هذا البحث ؛ فنقول :

القادر المختار هو الّذي إذا شاء أن يفعل فعل ، وإن شاء أن يترك ترك ، مع وجود قصد وإرادة ، والموجب بخلافه ، والفرق بينهما من وجوه : الاوّل ، انّ المختار يمكنه الفعل والترك معا بالنّسبة الى شيء واحد ، والموجب بخلافه. الثانى ، انّ فعل المختار مسبوق بالعلم والقصد والإرادة بخلاف الموجب. الثالث ، انّ فعل المختار يجوز تاخيره عنه وفعل الموجب لا ينفكّ عنه كالشّمس فى إشراقها ، والنّار فى إحراقها.

والعالم كلّ موجود سوى الله تعالى.

والمحدث هو الّذي وجوده مسبوق بالغير أو بالعدم ، والقديم بخلافه.

والجسم هو المتحيّز الّذي يقبل القسمة فى الجهات الثلث.

والحيّز والمكان شيء واحد ، وهو الفراغ المتوهّم الذي يشغله الأجسام بالحصول فيه.

والحركة هى حصول الجسم فى مكان بعد مكان آخر. والسّكون حصول ثان فى مكان واحد.

اذا تقرّر هذا فنقول ، كلّما كان العالم محدثا ، كان المؤثّر فيه وهو الله تعالى قادرا مختارا ، فهنا دعويان : الأولى انّ العالم محدث ، والثانية انه يلزمه اختيار الصّانع. أما بيان الدعوى الاولى ، فلانّ المراد بالعالم عند المتكلّمين هو السّماوات والأرض وما فيهما وما بينهما. وذلك إمّا أجسام أو أعراض ، وكلاهما حادثان. أمّا الأجسام فلانّها لا يخلو من الحركة والسّكون الحادثين ، وكلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، أما انّها لا يخلو من الحركة والسّكون ، فلان كلّ جسم لا بدّ له من مكان ضرورة ، وحينئذ إمّا ان يكون لابثا فيه فهو السّاكن ، او منتقلا عنه ، وهو المتحرّك ، اذ لا واسطة بينهما

بالضّرورة ، وأما انّهما حادثـان ، فلانهمـا مسـبوقان بـالغير ، ولا شـيء مـن القـديم مسبوق بالغير ، فلا شيء من الحركـة والسـكون بقـديم ، فيكونـان حـادثين ، اذ لا واسطة بين القديم والحادث ، امّا انّهما مسبوقان بالغير ، فلانّ الحركـة عبـارة عـن الحصول الأوّل فى المكان الثانى ، فيكون مسبوقا بالمكان الأوّل ضرورة. والسّـكون عبـارة عـن الحصـول الثـانى فـى المكـان الأوّل ، فيكـون مسـبوقا بالحصـول الأوّل بالضّرورة ، وأما انّ كلّ ما لا يخلو من الحـوادث فهـو حـادث ، فلانـه لـو لـم يكـن حادثا لكان قديما وحينئذ إما ان يكون معه فـى القـدم شـيء مـن تلـك الحـوادث اللّازمة له او لا يكون ؛ فان كان الأوّل لزم اجتماع القدم والحـدوث معـا فـى شـيء واحد ، وهو محال ، وإن كان الثّاني ، يلزم بطلان ما علـم بالضّـرورة ، وهـو امتنـاع انفكاك الحوادث عنه وهو محال. أمّا الأعراض ، فلانّها محتاجـة فـى وجودهـا الـى الأجسام ، والمحتاج الى المحدث أولى بالحدوث. وأمّا بيان الـدّعوى الثّانيـة ، فهـو انّ المحدث لما اتّصف ماهيّته بالعدم تارة ، وبالوجود أخرى كان ممكنـا ، فيفتقـر الى المؤثّر ، فان كان مختارا فهو المطلوب ، وإن كان موجبا ، لم يتخلّف أثره عنـه فيلزم قدم أثره لكن ثبت حدوثه ، فيلزم حدوث مؤثّره للتّلازم وكلا الامرين محـال. فقد بان انه لو كان الله تعالى موجبا ، لزم إما قدم العالم أو حدوث اللـه تعـالى ، وهما باطلان ، فثبت انّه تعالى قادر ومختار ، وهو المطلوب.

قال : وقدرتـه يتعلّـق بجميـع المقـدورات ، لأنّ العلّـة المحوجـة إليـه هـى الإمكان ، ونسبة ذاته إلى الجميع بالسّويّة ، فيكون قدرته عامّة.

اقول : لما ثبت كونه قادرا فى الجملة ، شرع فى بيـان عمـوم قدرتـه ، وقـد نازع فيه الحكماء حيث قالوا انّـه واحـد لا يصـدر عنـه الّا الواحـد والثنويّـة حيـث زعموا انه لا يقـدر علـى الشـرّ. والنّظّـام حيـث اعتقـد أنـه لا يقـدر علـى القبـيح. والبلخى حيث منع قدرته على مثل مقدورنا والجبائيـان حيـث أحـالا قدرتـه علـى عين مقدورنا والحقّ خلاف ذلك كلّه. والدليل على ما ادّعيناه انّه قد انتفى المـانع بالنّسبة الى ذاته وبالنسبة إلى المقدور ،

فيجب التّعلّق العامّ. وأمّا بيان الاوّل ، فهو انّ المقتضى لكونه تعالى قادرا هو ذاته ، ونسبتها الى الجميع متساوية لتجرّدها ، فيكون مقتضاها أيضا متساوية النّسبة ، وهو المطلوب. وأمّا الثّاني فلانّ المقتضى لكون الشّيء مقدورا هو إمكانه ، والإمكان مشترك بين الكلّ ، فيكون صفة المقدوريّة أيضا مشتركا بين الممكنات ، وهو المطلوب. واذا انتفى المانع بالنّسبة الى القادر وبالنّسبة الى المقدور ، وجب التّعلّق العامّ ، وهو المطلوب. واعلم انه لا يلزم من التّعلّق الوقوع ، بل الواقع بقدرته تعالى هو البعض ، وإن كان قادرا على الكلّ. والأشاعرة اتّفقوا فى عموم التّعلّق ، وادّعوا معه الوقوع كما سيأتي بيان ذلك ان شاء الله تعالى.

قال : الثّانية ، أنّه تعالى عالم لأنّه فعل الأفعال المحكمة المتقنة ، وكلّ من فعل ذلك فهو عالم بالضّرورة.

اقول : من جملة الصّفات الثّبوتيّة كونه تعالى عالما. والعالم هو المتبيّن له الأشياء ، بحيث تكون حاضرة عنده ، غير غائبة عنه والفعل المحكم المتقن هو المشتمل على أمور غريبة عجيبة والمستجمع لخواصّ كثيرة والدّليل على كونه عالما وجهان : الأوّل أنّه مختار ، وكلّ مختار عالم. امّا الصّغرى فقد مرّ بيانها. وامّا الكبرى فلأنّ فعل المختار تابع لقصده ، ويستحيل قصد شيء من دون العلم به. الثّاني انه فعل الأفعال المحكمة والمتقنة ، وكلّ من كان فعله كذلك فهو عالم بالضّرورة. أمّا انّه فعل ذلك فظاهر لمن تدبّر مخلوقاته. اما السّمائية فيما يترتّب على حركاتها من خواصّ فصول الأربعة وكيفيّة نضد تلك الحركات وأوضاعها ، وهو مبيّن فى فنّه. وامّا الأرضية فممّا يظهر من حكمة المركّبات الثّلث ، والأمور الغريبة الحاصلة فيها ، والخواصّ العجيبة المشتملة عليها ، ولو لم يكن الّا فى خلق الإنسان ، لكفى الحكمة المودعة فى انشائه وترتيب خلقه وحواسّه وما يترتّب عليها من المنافع كما أشار إليه بقوله : (أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ ما خَلَقَ اللهُ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ وَما بَيْنَهُما إِلَّا بِالْحَقِّ) فإنّ من العجائب المودعة فى بنية

الإنسان انّ كلّ عضو من أعضائه له قوى أربعة : جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة. أمّا الجاذبة فحكمتها أنّ البدن لما كان دائما فى التحليل ، افتقر الى جاذبة يجذب بدل ما يتحلّل منه. وأمّا الماسكة فلانّ الغذاء المجذوب لزج ، والعضو أيضا لزج ، فلا بدّ له من ماسكة حتى تفعل فيه الهاضمة ، وأمّا الهاضمة فلانّها تغيّر الغذاء إلى ما يصلح أن يكون جزء للمتغذّى ، وأمّا الدّافعة فهى التى تدفع الغذاء الفاضل مما فعلته الهاضمة المهيأ لعضو آخر إليه. وأمّا انّ كلّ من فعل الأفعال المحكمة المتقنة فعالم فهو بديهىّ لمن زاول الأمور وتدبّرها.

قال : وعلمه يتعلّق بكلّ معلوم لتساوى نسبة جميع المعلومات إليه ، لأنه حىّ وكلّ حىّ يصحّ أن يعلم كلّ معلوم ، فيجب له ذلك لاستحالة افتقاره إلى غيره.

اقول : البارى تعالى عالم بكل ما يصحّ أن يكون معلوما ، واجبا كان او ممكنا ، قديما كان او حادثا ، خلافا للحكماء حيث منعوا من علمه بالجزئيّات على وجه جزئى ، لتغيّرها المستلزم لتغيّر العلم الذّاتىّ. قلنا المتغيّر هو التعلّق الاعتباري لا العلم الذّاتىّ. والدّليل على ما قلناه أنّه يصح أن يعلم كلّ معلوم ، فيجب له ذلك. أمّا انه يصحّ ان يعلم كلّ معلوم ، فلانّه حىّ وكلّ حىّ يصحّ منه أن يعلم ، ونسبة هذه الصّحة إلى جميع ما عداه نسبة متساوية ، فيتساوى نسبة جميع المعلومات إليه أيضا. وأمّا انّه اذا صحّ له تعالى شيء وجب له ، فلأنّ صفاته تعالى ذاتيّة ، والصّفة الذّاتيّة متى صحّت وجبت ، والّا لافتقر اتّصاف الذّات بها إلى الغير ، فيكون البارى تعالى مفتقرا فى علمه الى غيره ، وهو محال.

قال : الثّالثة ، أنّه تعالى حىّ لأنّه قادر عالم فيكون حيّا بالضّرورة.

اقول : من صفاته الثّبوتية كونه تعالى حيّا ، فقال الحكماء وابو الحسين البصرىّ

حياته عبارة عن صحّة اتّصافه بالقدرة والعلم. وقال الاشاعرة هى صفة زايدة على ذاته مغايرة لهذه الصّحة ، والحق هو الأول اذ الأصل عدم الزّائد. والبارى تعالى قد ثبت انه قادر عالم ، فيكون حيا بالضّرورة ، وهو المطلوب.

قال : الرّابعة ، أنّه تعالى مريد وكاره ، لانّ تخصيص الأفعال بايجادها فى وقت دون آخر ، لا بدّ له من مخصّص وهو الإرادة ، ولأنّه تعالى أمر ونهى ، وهما يستلزمان الإرادة والكراهة بالضّرورة.

اقول : اتّفق المسلمون على وصفه بالإرادة ، واختلفوا فى معناها. فقال ابو الحسين البصرى هى عبارة عن علمه تعالى بما فى الفعل من المصلحة الدّاعى الى إيجاده وقال الجبائى معناها أنّه غير مغلوب ولا مكروه ، فمعناها إذن سلبى ، لكن هذا القائل أخذ لازم الشّيء فى مكانه وقال البلخى هى فى أفعاله عبارة عن علمه بها ، وفى أفعال غيره امره بها ، فإن أراد العلم المطلق فليس بإرادة كما سيأتي وإن اراد المقيّد بالمصلحة ، فهو كما قال ابو الحسين البصرى. واما الأمر فهو مستلزم للإرادة لا نفسها. وقالت الاشاعرة والكرّامية وجماعة من المعتزلة انّها صفة زائدة مغايرة للقدرة والعلم مخصّصه للفعل. ثم اختلفوا ، فقالت الاشاعرة ذلك الزائد معنى قديم ، وقالت المعتزلة والكرامية هو معنى حادث. فالكرامية قالوا هو قائم بذاته تعالى ، والمعتزلة قالوا لا فى محلّ ، وسيأتي بطلان الزيادة ، فإذن الحقّ ما قاله ابو الحسين البصرى. والدّليل على ثبوت الإرادة من وجهين الأوّل ، انّ تخصيص الأفعال بالإيجاد فى وقت دون وقت آخر ، وعلى وجه دون آخر ، مع تساوى الأوقات والأحوال بالنّسبة الى الفاعل والقابل ، لا بدّ له من مخصّص. فذلك المخصّص إمّا القدرة الذّاتيّة ، فهى متساوية النّسبة ، فليست صالحة للتخصيص ، ولانّ من شأنها التأثير والإيجاد من غير ترجيح ، وإما العلم المطلق فذلك تابع لتعيين الممكن

وتقدير صدوره ، فليس مخصّصا والا لكان متبوعا. وأمّا باقى الصّفات فظاهر انها ليست صالحة للتخصيص. فإذن المخصّص هو علم خاصّ مقتضى لتعيين الممكن ووجوب صدوره عنه ، وهو العلم باشتماله على مصلحة لا تحصل الا فى ذلك الوقت او على ذلك الوجه ، وذلك المخصّص هو الإرادة. الثانى : أنّه تعالى أمر بقوله (أَقِيمُوا الصَّلاةَ) ونهى بقوله (وَلا تَقْرَبُوا الزِّنى) فالامر بالشّيء يستلزم إرادته ضرورة والنّهى عن الشّيء يستلزم كراهته ضرورة ، فالبارى تعالى مريد وكاره وهو المطلوب. وهاهنا فائدتان : الأولى ، كراهته تعالى هى علمه باشتمال الفعل على المفسدة الصّارفة عن إيجاده كما انّ ارادته هى علمه باشتماله على المصلحة الدّاعية إلى إيجاده. الثّانية ، انّ إرادته ليست زائدة على ما ذكرناه ، وإلّا لكانت إمّا معنا قديما كما قالت الأشاعرة ، فيلزم تعدّد القدماء ، او حادثا ، فإما فى ذاته كما قالت الكرامية فيكون محلّا للحوادث ، وهو باطل كما سيأتى ، وإمّا فى غيره ، فيلزم رجوع حكمه الى الغير لا إليه ، وإمّا لا فى محل كما تقول المعتزلة. ففيه فسادان : الاول ، يلزم منه التّسلسل ، لأن الحادث مسبوق بإرادة المحدث ، فهى اذن حادثة ، فننقل الكلام إليه ويتسلسل. الثانى استحالة وجود صفة لا فى محل.

قال : الخامسة ، أنّه تعالى مدرك لأنّه حىّ ، فيصحّ أن يدرك. وقد ورد القرآن بثبوته له ، فيجب إثباته له.

اقول : قد دلّت الدلائل النّقلية على اتّصافه تعالى بالإدراك ، وهو زائد على العلم ، فإنا نجد تفرقة ضرورة بين علمنا بالسّواد والبياض ، والصّوت الهائل والحسن وبين ادركنا لها ، وتلك الزّيادة راجعة الى تأثّر الحاسّة ، لكن قد دلّت الدلائل العقليّة على استحالة الحواسّ والآلات عليه تعالى ، فيستحيل ذلك الزّائد عليه. فادراكه هو علمه حينئذ بالمدركات. والدليل على صحّة اتّصافه به هو ما دلّ على كونه عالما بكلّ المعلومات من كونه حيا ، فيصحّ أن يدرك. وقد ورد القرآن بثبوته له ، فيجب إثباته له.

فإدراكه هو علمه بالمدركات ، وذلك هو المطلوب.

قال : السّادسة ، أنّه تعالى قديم أزلىّ باق أبدى ، لأنّه واجب الوجود ، فيستحيل العدم السّابق واللّاحق عليه.

اقول : هذه الصّفات الأربعة لازمة لوجوب وجوده. فالقديم والأزلىّ هو المصاحب بمجموع الأزمنة المحقّقة والمقدّرة بالنّسبة الى جانب الماضى. والباقى هو المستمرّ الوجود المصاحب لجميع الأزمنة. والأبدىّ هو المصاحب بجميع الأزمنة محقّقة كانت او مقدّرة بالنّسبة الى الجانب المستقبل. والسّرمديّ يعمّ الجميع. والدليل على ذلك هو انه قد ثبت انه واجب الوجود ، فيستحيل عليه العدم مطلقا ، سواء كان سابقا على تقدير ان لا يكون قديما ازليا ، أو لاحقا على تقدير ان لا يكون باقيا ابديّا. واذا استحال العدم المطلق عليه ، ثبت قدمه وازليّته وبقاؤه وابديّته ، وهو المطلوب.

قال : السّابعة أنّه تعالى متكلّم بالإجماع والمراد بالكلام الحروف والأصوات المسموعة المنتظمة. ومعنى أنّه تعالى متكلّم أنّه يوجد الكلام فى جسم من الأجسام. وتفسير الأشاعرة غير معقول.

اقول : من جملة صفاته تعالى كونه متكلّما ، وقد اجمع المسلمون على ذلك. واختلفوا بعد ذلك فى مقامات أربع : الأوّل ، فى الطّريق الى ثبوت هذه الصّفة.

وقالت الأشاعرة هو العقل. وقالت المعتزلة هو السّمع. وهو قوله تعالى (وَكَلَّمَ اللهُ مُوسى تَكْلِيماً) وهو الحقّ لعدم الدليل العقلىّ ، وما ذكروه دليلا فليس بتامّ. وقد اجمع الأنبياء على ذلك ، وثبوت نبوّتهم غير موقوف عليه لجواز تصديقهم بغير الكلام ، بل موقوف على المعجزات ، ولا يلزم الدّور ، فيجب اثباته. الثّاني فى ماهيّة كلامه ، فزعم الأشاعرة أنّه معنى قديم قائم بذاته ، يعبّر عنه بالعبارات المختلفة المتغيّرة المغايرة للعلم والقدرة ، فليس بحرف ولا صوت ولا أمر ولا نهى ولا خبر ولا استخبار وغير ذلك

من أساليب الكلام. وقالت المعتزلة والكرّاميّة والحنابلة هو الحروف والأصوات المركّبة تركيبا مفهما. والحقّ الأخير لوجهين : الأوّل ، انّ المتبادر إلى أفهام العقلاء هو ما ذكرناه ، ولذلك لا يصفون بالكلام من لم يتّصف بذلك كالسّاكت والأخرس. الثّاني ، انّ ما ذكروه غير متصوّر ، فان المتصوّر إمّا القدرة الذّاتيّة التى تصدر عنها الحروف والأصوات ، وقد قالوا هو غيرها ، أو العلم وقد قالوا هو غيره ، وباقى الصّفات ليست صالحة لمصدريّة ما قالوه ، واذا لم يكن متصوّرا لم يصحّ إثباته اذا التّصديق مسبوق بالتصوّر. الثّالث ، فيما تقوم به تلك الصّفة امّا الأشاعرة فلقولهم بالمعنى قالوا انّه قائم بذاته تعالى. وأمّا القائلون بالحروف والصّوت ، فقد اختلفوا فقالت الحنابلة والكرّاميّة انّه قائم بذاته تعالى ، فعندهم هو المتكلّم بالحروف والصّوت. وقالت المعتزلة والاماميّة وهو الحقّ انّه قائم بغيره لا بذاته ، كما أوجد الكلام فى الشّجرة فسمعه موسى (ع) ، ومعنى انه متكلّم انّه فعل الكلام لا قام به الكلام. والدليل على ذلك انه أمر ممكن ، والله تعالى قادر على كلّ الممكنات. وأمّا ما ذكروه فممنوع ، وسند المنع من وجهين : الأوّل ، انّه لو كان المتكلّم من قام به الكلام لكان الهواء الّذي يقوم به الحرف والصّوت متكلّما ، وهو باطل ؛ لانّ اهل اللغة لا يسمّون المتكلّم إلّا من فعل الكلام ، لا من قام به الكلام ، ولهذا كان الصّدى غير متكلّم. وقالوا : تكلّم الجنّىَ على لسان المصروع لاعتقادهم انّ الكلام المسموع من المصروع فاعله الجنّىَ. الثّاني ، انّ الكلام إمّا المعنى وقد بان بطلانه ، أو الحرف والصّوت ، ولا يجوز قيامهما بذاته وإلّا لكان ذا حاسّة لتوقّف وجودهما على وجود آلتيهما ضرورة ؛ فيكون البارى تعالى ذا حاسّة ، وهو باطل. الرّابع ، فى قدمه أو فى حدوثه ، فقالت الأشاعرة بقدم المعنى ، والحنابلة بقدم الحروف ، وقالت المعتزلة بالحدوث ، وهو الحقّ لوجوه : الأوّل ، أنّه لو كان قديما لزم تعدّد القدماء وهو باطل ، لإن القول بقدم غير الله كفر بالإجماع. ولهذا كفرت النّصارى لاثباتهم قدم الأقنوم. الثّاني ، انه مركّب من الحروف والأصوات الّذي يعدم السّابق منها بوجود لاحقه ، والقديم لا يجوز عليه العدم. الثّالث ،

انّه لو كان قديما لزم الكذب عليه واللّازم باطل ، فالملزوم مثله. بيان الملازمة انه اخبر بإرسال نوح فى الأزل بقوله : (إِنَّا أَرْسَلْنا نُوحاً إِلى قَوْمِه) ولم يرسله إذ لا سابق على الازل ، فيكون كذبا. الرّابع ، انه يلزم منه العبث فى قوله : (أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكاةَ) إذ لا مكلّف فى الأزل ، والعبث قبيح ، فيمتنع عليه تعالى. الخامس ، قوله تعالى : (ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ) والذّكر هو القرآن ، لقوله : (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ) وصفه بالحدوث فلا يكون قديما. فقول المصنّف ـ رحمه الله ـ وتفسير الأشاعرة غير معقول اشارة الى ما ذكرناه فى هذه المقدّمات.

قال : الثّامنة ، انّه تعالى صادق ، لأنّ الكذب قبيح بالضّرورة ، والله تعالى منزّه عن القبيح لاستحالة النّقص عليه.

اقول : من صفاته الثّبوتية كونه صادقا ، والصّدق هو الاخبار المطابق. والكذب هو الاخبار الغير المطابق ، لأنّه لو لم يكن صادقا لكان كاذبا ، وهو باطل ، لانّ الكذب قبيح ضرورة ، فيلزم اتّصاف البارى بالقبيح ، وهو باطل لما يأتى. وأيضا الكذب نقص ، والبارى تعالى منزّه عن النّقص.

قال : الفصل الثالث فى صفاته السّلبيّة ، وهى سبع :

الأولى ، أنّه تعالى ليس بمركّب ، وإلّا لكان مفتقرا إلى أجزائه ، والمفتقر ممكن.

اقول : لمّا فرغ من الثّبوتية شرع فى السّلبية ؛ وتسمّى الأولى صفات الكمال ، والثّانية صفات الجلال ، وإن شئت كان مجموع صفاته صفات جلال. فإنّ اثبات قدرته باعتبار سلب العجز عنه ، وإثبات العلم باعتبار سلب الجهل عنه ، وكذا باقى الصّفات. وفى الحقيقة المعقول لنا من صفاته ليس الا السّلوب والإضافات. وأمّا كنه ذاته ، و

صفاته ، فمحجوب عن نظر العقول ، ولا يعلم ما هو الّا هـو. وقـد ذكـر المصـنّف سبعا : الأولى ، انه ليس بمركّب. والمركّب هو ماله جزء ، ونقيضه البسـيط ، وهـو ما لا جزء له. ثمّ التّركيب قد يكون خارجيًا كتركيب الأجسام مـن الجـواهر الأفـراد. وقد يكون ذهنيا كتركيب الماهيّات والحدود من الأجناس والفصول. والمركّب بكلا المعنيين مفتقر الى جزئه ، لامتناع تحقّقـه وتشخّصـه خارجـا وذهنـا بـدون جزئـه وجزئه غيره ؛ لانّه يسلب عنه ، فيقال الجزء ليس بكـلّ ، ومـا يسـلب عنـه الشّـيء فهو مغاير له فيكون مركّبا مفتقرا الى الغير ، فيكون ممكنا. فلو كان البارى جلّـت عظمته مركّبا ، لكان ممكنا وهو محال.

قال : الثّانية ، أنّه ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر ، وإلّا لافتقر إلى المكان ، ولامتنع انفكاكه من الحوادث ، فيكون حادثا وهو محال.

اقول : البارى تعالى ليس بجسم خلافا للمجسـمة. والجسـم هـو مالـه طـول وعرض وعمق. والعرض هو الحالّ فى الجسم ، ولا وجود له بدونـه. والـدّليل علـى كونه ليس بجسم ولا عرض وجهان : الأوّل ، انّه لـو كـان أحـدهما ، لكـان ممكنـا ؛ واللّازم باطل ، فالملزوم مثله. بيان الملازمة ، انّا نعلم بالضّرورة أنّ كلّ جسـم فهـو مفتقر الى المكـان ، وكـلّ عـرض مفتقـر الـى المحـلّ والمكـان والمحـلّ غيرهمـا ، والمفتقر الى غيره ممكن. فلو كان البارى تعـالى جسـما أو عرضـا ، لكـان ممكنـا. الثّاني ، أنّه لو كان جسما لكان حادثا وهو محال. بيان الملازمة ، ان كلّ جسم فهو لا يخلو من الحوادث ، وكلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. وقـد تقـدّم بيانـه فلو كان جسما لكان حادثا ، لكنّه قديم فيجتمع النقيضان.

قال : ولا يجوز أن يكون فـى محـلّ ، وإلّا لافتقـر إليـه ؛ ولا فـى جهـة ، وإلّا لافتقر إليها.

اقول : هذان وصفان سـلبيّان : الأوّل ، انّـه لـيس فـى محـلّ خلافـا للنصـارى وجمع

من المتصوّفة والمعقول من الحلول هو قيام موجود بموجود على سبيل التّبعيّة ، فإن أرادوا هذا المعنى ، فهو باطل ، وإلّا لزم افتقار الواجب ، وهو محال. وإن أرادوا غيره ، فلا بدّ من تصوّره أوّلا ، ثم الحكم عليه بالنّفى والإثبات : الثّاني انّه تعالى ليس فى جهة ، والجهة مقصد المتحرّك ومتعلّق الإشارة. وزعمت الكرّاميّة انه تعالى فى الجهة الفوقيّة لما تصوّروه من الظّواهر النّقليّة ، وهو باطل : لانّه لو كان فى الجهة ، لكان إمّا مع استغنائه عنها ، فلا يحلّ فيها ، أو مع افتقاره إليها ، فيكون ممكنا. والظّواهر النّقليّة لها تاويلات ومحامل مذكورة فى مواضعها. لانّه لمّا دلّت الدلائل العقليّة على امتناع الجسميّة ولواحقها عليه ، وجب تأويل غيرها لاستحالة العمل بهما ، والّا لاجتمع النقيضان أو الترك لهما ، وإلّا لارتفع النقيضان ، أو العمل بالنّقل واطّراح العقل ، والّا لزم اطّراح النّقل أيضا ، لاطّراح أصله ، فيبقى الأمر الرّابع ، وهو العمل بالعقل وتأويل النقل.

قال : ولا يصحّ عليه اللّذة والألم لامتناع المزاج عليه تعالى.

اقول : الألم واللّذة أمران وجدانيّان ، فلا يفتقران الى تعريف ، وقد يقال فيهما : اللّذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم ، والألم إدراك المنافى من حيث هو المنافى ، وهما قد يكونان حسيّين ، وقد يكونان عقليّين ، فإنّ الإدراك اذا كان حسيّا فهما حسيّان ، والّا فعقليّان.

اذا تقرّر هذا فنقول ، أمّا الألم فهو مستحيل عليه إجماعا من العقلاء اذ لا منافى له تعالى. وامّا اللّذة فان كانت حسيّة ، فكذلك ، لانّها من توابع المزاج ، والمزاج يستحيل عليه تعالى ، وإلا لكان جسما. وإن كانت عقليّة ، فقد أثبتها الحكماء له تعالى وصاحب الياقوت منّا ، لان البارى تعالى متّصف بكماله اللّائق به ، لاستحالة النّقص عليه ، ومع ذلك فهو مدرك لذاته وكماله. فيكون أجلّ مدرك لأعظم مدرك باتمّ ادراك. ولا نعنى باللّذة إلّا ذلك. وامّا المتكلمون فقد أطلقوا القول بنفى اللّذة ، إمّا لاعتقادهم نفى اللّذات العقليّة ، أو لعدم ورود ذلك فى الشّرع فإنّ صفاته تعالى وأسماؤه توقيفية ، لا يجوز لغيره التهجّم بها الا باذن منه ، لانّه وان كان ذلك جائزا فى نظر

العقل ، لكنّه ليس من الأدب لجواز أن يكون غير جائز من جهة لا نعلمها.

قال : ولا يتّحد بغيره لامتناع الاتّحاد المطلوب.

اقول : الاتّحاد يقال على معنيين : مجازىّ وحقيقىّ ، أمّا المجازى فهو صيرورة الشّيء شيئا آخر بالكون والفساد إمّا من غير اضافة شيء آخر ، كقولهم : صار الماء هواء ، ووصار الهواء ماء ، أو مع اضافة شيء آخر ، كما يقال : صار التّراب طينا بانضياف الماء إليه. وأمّا الحقيقى فهو صيرورة الشّيئين الموجودين شيئا واحدا موجودا. اذا تقرّر هذا فاعلم ، أنّ الأوّل مستحيل عليه تعالى قطعا ، لاستحالة الكون وو الفساد عليه. وأمّا الثّاني فقد قال بعض النّصارى انّه اتّحد بالمسيح ، فانّهم قالوا اتّحدت لاهوتيّة البارى مع ناسوتية عيسى (ع). وقالت النصيريّة انه اتّحد بعلى (ع). وقال المتصوّفة انّه اتّحد بالعارفين. فان عنوا غير ما ذكرناه ، فلا بد من تصوّره أوّلا ، ثم يحكم عليه ، وان عنوا ما ذكرناه ، فهو باطل قطعا ، لانّ الاتّحاد مستحيل فى نفسه ، فيستحيل إثباته لغيره. أمّا استحالته فهو انّ المتّحدين بعد اتّحادهما إن بقيا موجودين فلا اتّحاد ، لأنّهما اثنان لا واحد. وإن عدما معا ، فلا اتّحاد بل وجد ثالث. وان عدم أحدهما ، وبقى الآخر فلا اتّحاد أيضا ، لأنّ المعدوم لا يتّحد بالموجود.

قال : الثّالثة ، أنّه تعالى ليس محلا للحوادث ، لامتناع انفعاله عن غيره ، وامتناع النّقص عليه.

اقول : اعلم انّ صفاته تعالى لها اعتباران : أحدهما بالنّظر الى نفس القدرة الذّاتيّة والعلم الذّاتىّ إلى غير ذلك من الصّفات. وثانيهما بالنّظر الى تعلّق تلك الصّفات بمقتضياتها ، كتعلّق القدرة بالمقدور ، والعلم بالمعلوم ؛ فهى بهذا المعنى لا نزاع فى كونها أمورا اعتباريّة إضافيّة متغيّرة بحسب تغيّر المتعلّقات وتغايرها. وأمّا باعتبار الأوّل ، فزعمت الكرّاميّة أنها حادثة متجدّدة بحسب تجدّد المتعلّقات. قالوا انه لم يكن قادرا فى الأزل ثمّ صار قادرا ، ولم يكن عالما ثم صار عالما ، والحقّ خلافه ، فانّ

المتجدّد فيما ذكروه هو التّعلّق الاعتباريّ ، فان عنوا ذلك فمسلّم وإلّا فباطل لوجهين : الأوّل ، لو كانت صفاته حادثة متجدّدة لزم انفعاله وتغيّره ، واللّازم باطل ، فالملزوم مثله. بيان اللّازم من وجهين : الأوّل ، انّ صفاته ذاتيّة فتجدّدها مستلزم لتغيّر الذّات ، وانفعالها. الثّاني ، انّ حدوث الصّفة يستلزم حدوث قابليّة فى المحلّ لها ، وهو مستلزم لانفعال المحلّ وتغيّره ، لكن تغيّر ماهيّته تعالى وانفعالها محال ، فلا يكون صفاته حادثة وهو المطلوب. الثّاني ، انّ صفاته تعالى صفات كمال لاستحالة النّقص عليه ، فلو كانت حادثة متجدّدة لزم خلوّه من الكمال ، والخلوّ من الكمال نقص تعالى الله عنه.

قال : الرّابعة ، أنّه تعالى يستحيل عليه الرّؤية البصريّة ، لأنّ كلّ مرئى فهو ذو جهة ، لأنّه إمّا مقابل أو فى حكم المقابل بالضّرورة ، فيكون جسما وهو محال ، ولقوله تعالى : (لَنْ تَرانِي) ولن النّافية للتّأبيد.

اقول : ذهب الحكماء والمعتزلة الى استحالة رؤيته بالبصر لتجرّده ، وذهب المجسّمة والكرّاميّة الى جواز رؤيته بالبصر مع المواجهة. وأمّا الأشاعرة فاعتقدوا تجرّده ، وقالوا بصحّة رؤيته ، وخالفوا جميع العقلاء. وتحذلق بعضهم وقال ليس مرادنا بالرّؤية الانطباع ، أو خروج الشّعاع ، بل الحالة التى تحصل من رؤية الشّيء بعد حصول العلم به. وقال بعضهم معنى الرّؤية هو أن ينكشف لعباده المؤمنين فى الآخرة انكشاف البدر المرئىّ. والحقّ انّهم ان عنوا بذلك الكشف التّام فهو مسلّم ، فإنّ المعارف تصير يوم القيمة ضروريّة ، والّا فلا يتصوّر منه الا الرؤية ، وهو باطل عقلا وسمعا. أمّا عقلا فلانّه لو كان مرئيا ، لكان فى جهة فيكون جسما ، وهو باطل لما تقدّم.

بيان الأوّل ، انّ كلّ مرئىّ ، فهو إمّا مقابل أو فى حكم المقابل ، كالصّورة فى المرآة ، وذلك ضرورىّ ، وكلّ مقابل أو فى حكمه فهو فى جهة ، فلو كان البارى تعالى مرئيا لكان فى

جهة. وأمّا سمعا فلوجوه : الأوّل ، انّ موسى (ع) لمّا سئل الرؤية أجيب ب (لَنْ تَرانِي) ولن لنفي التّأبيد نقلا عن أهل اللّغة ، واذا لم يره موسى لم يره غيره بطريق أولى. الثّاني ، قوله : (لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ) تمدح بنفى ادراك الأبصار له ، فيكون إثباته له نقصا. الثّالث ، انّه تعالى استعظم طلب رؤيته ، ورتّب الذّم عليه والوعيد ، فقال : (فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ فَقالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ) ، (وَقالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقاءَنا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلائِكَةُ أَوْ نَرى رَبَّنا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيراً).

قال : الخامسة ، فى نفى الشّريك عنه للسّمع وللتّمانع ، فيفسد نظام الوجود ، ولاستلزامه التّركيب لاشتراك الواجبين فى كونهما واجبى الوجود ، فلا بدّ من مائز.

اقول : اتّفق المتكلمون والحكماء على سلب الشّريك عنه تعالى لوجوه : الأوّل ، الدّلائل السّمعية الدّالة عليه وإجماع الأنبياء ، وهو حجّة هنا لعدم توقّف صدقهم على ثبوت الوحدانيّة. الثّاني ، دليل المتكلّمين ويسمّى دليل التّمانع ، وهو مأخوذ من قوله تعالى : (لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتا). وتقريره انّه لو كان معه شريك لزم فساد نظام الوجود وهو باطل. بيان ذلك انه لو تعلّقت إرادة أحدهما بإيجاد جسم متحرّك ، فلا يخلو أن يمكن للآخر إرادة سكونه أولا ، فان أمكن فلا يخلو إمّا أن يقع مرادهما ، فيلزم اجتماع المتنافيين ، أولا يقع مرادهما ، فيلزم خلوّا الجسم عن الحركة والسّكون ، أو يقع مراد احدهما ففيه فسادان : احدهما الترجيح بلا مرجّح ، وثانيهما عجز الآخر ، فإن لم يكن للآخر إرادة سكونه ، فيلزم عجزه ، اذ لا مانع الّا تعلّق إرادة ذلك الغير لكن عجز الإله والترجيح بلا مرجّح محال ، فيلزم فساد النّظام وهو محال أيضا. الثّالث ، دليل الحكماء ، وتقريره أنّه لو كان فى الوجود واجبا وجود لزم امكانهما. وبيان ذلك انهما حينئذ يشتركان فى وجوب

الوجود ، فلا يخلو إمّـا أن يتميّـزا أولا ، فـان لـم يتميّـزا لـم تحصـل الاثنينيّـة ، وان يتميّزا لزم تركيب كلّ واحد منهما ممّا به المشاركة وممّا به الممايزة ، وكلّ مركّـب ممكن ، فيكونان ممكنين ، هذا خلف.

قال : السّادسة ، فى نفى المعانى والأحوال عنه تعالى ، لأنّـه لـو كـان قـادرا بقدرة ، وعالما بعلم ، وغير ذلك ، لافتقر فـى صـفاته إلـى ذلـك المعنـى ، فيكـون ممكنا ، هذا خلف.

اقول : ذهب الأشاعرة إلى انّه تعالى قادر بقدرة ، وعالم بعلم ، وحىّ بحيـاة الى غير ذلك من الصّفات ، وهى معان قديمة زائدة على ذاته ، قائمة بها. وقالـت البهشمية أنّه تعالى مساو لغيـره مـن الـذّوات ، وممتـاز بحالـة تسـمّى الألوهيّـة ، وتلـك الحالـة توجـب لـه احـوالا أربعـة : وهـى القادريّـة والعالميّـة والحييّـة والموجوديّـة. والحـال عنـدهم صـفة لموجـود ولا توصـف بـالوجود ولا بالعـدم. والبارى تعالى قادر باعتبار تلك القادريّة او عالم باعتبار تلـك العالميّـة ، الـى غيـر ذلك. وبطـلان تلـك الـدعوى ضـرورىّ ، لان الشّـيء إمّـا موجـود أو معـدوم ، اذ لا واسطة بينهما. وقالت الحكماء والمحققون من المتكلّمين انه تعالى قـادر لذاتـه ، وعالم لذاته ، الى غير ذلك من الصّفات. وما يتصوّر مـن الزّيـادة مـن قولنـا : ذات عالمة وقادرة فتلك أمور اعتباريّـة زائـدة فـى الـذّهن لا فـى الخـارج وهـو الحـقّ. وقولنا ، انّه لو كان قادرا بقدرة أو قادريّة ، او عالما بعلم او عالميّة ، إلى غير ذلك من الصّفات ، لزم افتقار الواجب فى صفاته إلى غيره ؛ لأنّ تلك المعانى والأحـوال مغايرة لذاته قطعا ، وكلّ مفتقر إلى غيره ممكن ، فلـو كانـت صـفاته زائـدة علـى ذاته لكان ممكنا ، هذا خلف.

قال : السّابعة ، أنّه تعالى غنىّ ليس بمحتاج ، لأنّ وجوب

وجوده دون غيره يقتضي استغناؤه عنه ، وافتقار غيره إليه.

اقول : من صفاته السّلبيّة كونه ليس بمحتاج إلى غيره مطلقا ، لا فى ذاته ولا فى صفاته وذلك لأنّ وجوب الوجود الثّابت له يقتضي استغنائه مطلقا عن مجموع ما عداه ، فلو كان محتاجا لزم افتقاره ، فيكون ممكنا ، تعالى الله عنه ، بل البارى جلّت عظمته مستغن عن مجموع ما عداه ، والكلّ رشحة من رشحات وجوده ، وذرّة من ذرّات فيض جوده.

قال : الفصل الرّابع فى العدل ، وفيه مباحث :

الأوّل ، العقل قاض بالضّرورة أنّ من الأفعال ما هو حسن ، كردّ الوديعة والإحسان والصّدق النّافع ، وبعضها ما هو قبيح ، كالظّلم والكذب الضّارّ ، ولهذا حكم بهما من نفى الشّرائع ، كالملاحدة وحكماء الهند ، ولأنّهما لو انتفيا عقلا لانتفيا سمعا ، لانتفاء قبح الكذب حينئذ من الشّارع.

اقول : لمّا فرغ من مباحث التّوحيد ، شرع فى مباحث العدل. والمراد بالعدل هو تنزيه البارى تعالى عن فعل القبيح ، والاخلال بالواجب. ولمّا توقف ذلك على معرفة الحسن والقبح العقليّين ، قدّم البحث فيه. واعلم ان الفعل الضّرورىّ التّصوّر ، وهو إمّا ان يكون له وصف زائد على حدوثه أولا ، والثّاني كحركة السّاهى والنّائم ، والأوّل إمّا ان ينفر العقل من ذلك الزّائد أولا ، والأوّل هو القبيح. والثّاني وهو الّذي لا ينفر العقل منه ، إمّا أن يتساوى فعله وتركه وهو المباح ، أو لا يتساوى ، فان ترجّح تركه فهو إمّا مع المنع من النقيض وهو الحرام وإلا فهو المكروه ، وان ترجّح فعله ، فإمّا مع المنع من تركه وهو الواجب ، أو مع جواز تركه وهو المندوب.

اذا تقرّر هذا فاعلم ، انّ الحسن والقبح يقالان على ثلاثة معان : الأوّل ، كون الشّيء صفة كمال ، كقولنا العلم حسن ، او صفة نقص كقولنا الجهل قبيح. الثّاني ، كون الشّيء ملائما للطّبع كالمستلذّات او منافرا عنه كالآلام. الثّالث ، كون الحسن ما يستحقّ على فعله المدح عاجلا والثّواب آجلا والقبيح ما يستحق فاعله على فعله الذّمّ عاجلا والعقاب آجلا ، ولا خلاف فى كونهما عقليّين بالاعتبارين الأوّلين ، وأمّا باعتبار الثّالث فاختلف المتكلمون فيه ، فقالت الأشاعرة ليس فى العقل ما يدلّ على الحسن والقبح بهذا المعنى ، بل الشّرع ، فما حسّنه فهو الحسن ، وما قبّحه فهو القبيح. وقالت المعتزلة والإمامية فى العقل ما يدلّ على ذلك ، فالحسن حسن فى نفسه ، والقبيح قبيح فى نفسه ، سواء حكم الشّارع بذلك أولا. ونبّهوا على ذلك بوجوه : الأوّل ، انّا نعلم ضرورة حسن بعض الأفعال كالصّدق النّافع والإنصاف والإحسان وردّ الوديعة وانقاذ الهلكى وأمثال ذلك ، وقبح بعض كالكذب الضّار والظّلم والإساءة الغير المستحقّة وأمثال ذلك من غير مخالجة شكّ فيه. ولذلك كان هذا الحكم مركوزا فى الجبلّة الإنسان ، فانّا اذا قلنا لشخص : إن صدقت فلك دينار وإن كذبت فلك دينار ، واستوى الأمران بالنّسبة إليه ، فإنّه بمجرّد عقله يميل الى الصّدق. الثّاني ، انّه لو كان مدرك الحسن والقبيح هو الشّرع لا غيره ، لزم ان لا يتحقّقا بدونه ، واللّازم باطل ، فالملزوم مثله. أمّا بيان اللّزوم فلامتناع تحقّق المشروط بدون شرطه ضرورة. واما بيان بطلان اللّازم ، فلانّ من لا يعتقد الشّرع ، ولا يحكم به كالملاحدة وحكماء الهند يعتقدون حسن بعض الأفعال ، وقبح بعض من غير توقّف فى ذلك.

فلو كان مما يعلم بالشّرع لما حكم به هؤلاء. الثّالث ، انّه لو انتفى الحسن والقبح العقليّان ، انتفى الحسن والقبح الشّرعيّان ، واللّازم باطل اتفاقا ، فكذا الملزوم وبيان الملازمة بانتفاء قبح الكذب حينئذ من الشّارع ، اذا العقل لم يحكم بقبحه ، وهو لم يحكم بقبح كذب نفسه ، وما اذا انتفى قبح الكذب منه انتفى الوثوق بحسن ما يخبرنا بحسنه وقبح ما يخبرنا بقبحه.

قال : الثّاني ، إنّا فاعلون بالاختيار ، والضّرورة قاضية بذلك ، للفرق الضّروريّ بين سقوط الإنسان من سطح ، ونزوله منه على الدّرج ، ولامتناع تكليفنا بشيء فلا عصيان ، ولقبح أن يخلق الفعل فينا ، ثمّ يعذّبنا عليه ، وللسّمع.

اقول : ذهب ابو الحسن الاشعرى ومن تابعه الى ان الأفعال كلّها واقعة بقدرة الله تعالى ، وانه لا فعل للعبد اصلا. وقال بعض الاشعريّة ان ذات الفعل من الله ، والعبد له الكسب ، وفسّروا الكسب بانه كون الفعل طاعة او معصية. وقال بعضهم معناه انّ العبد اذا صمّم العزم على الشّيء ، خلق الله تعالى الفعل عقيبه. وقالت المعتزلة والزيديّة والإماميّة ، ان الافعال الصّادرة من العبد وصفاتها ، والكسب الّذي ذكروه كلّها واقعة بقدرة العبد واختياره ، وانه ليس بمجبور على فعله ، بل له ان يفعل وله ان لا يفعل وهو الحقّ لوجوه : الأوّل ، انا نجد تفرقة ضرورة بين صدور الفعل منّا تابعا للقصد والدّاعى كالنّزول من السّطح على الدّرج ، وبين صدور الفعل لا كذلك ، كالسّقوط منه إمّا مع القاهر أو مع الغفلة ، فانا نقدر على التّرك فى الأوّل دون الثّاني ، ولو كانت الأفعال ليست منا لكانت على وتيرة واحدة من غير فرق ، لكنّ الفرق حاصل ، فيكون منّا ، وهو المطلوب. الثّاني ، لو لم يكن العبد موجدا لأفعاله ، لامتنع تكليفه وإلّا لزم التّكليف بما لا يطاق. وانما قلنا ذلك لانه حينئذ غير قادر على ما كلّف به ، فلو كلّف كان تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالإجماع. وإذا لم يكن مكلّفا لم يكن عاصيا بالمخالفة ، لكنّه عاص بالإجماع. الثّالث ، انّه لو لم يكن العبد قادرا موجدا لفعله لكان الله أظلم الظّالمين. وبيان ذلك أن الفعل القبيح إذا كان صادرا منه تعالى ، استحالت معاقبة العبد عليه ، لانه لم يفعله ، لكنّه تعالى يعاقبه اتّفاقا ، فيكون ظالما ، تعالى الله عنه. الرّابع ، الكتاب العزيز الّذي هو فرقان بين الحقّ والباطل مشحون بإضافة الفعل الى العبد ، وانه واقع بمشيّته كقوله تعالى : (فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتابَ بِأَيْدِيهِمْ) ، (إِنْ يَتَّبِعُونَ

إِلَّا الظَّنَّ) ، (حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ) ، (مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ) ، (كُلُّ امْرِئٍ بِما كَسَبَ رَهِينٌ) ، (جَزاءً بِما كانُوا يَعْمَلُونَ) الى غير ذلك ، وكذلك آيات الوعد والوعيد والذّمّ والمدح وهى اكثر من ان تحصى.

قال : الثّالث ، فى استحالة القبح عليه تعالى ، لأنّ له صارفا عنه وهو العلم بالقبح ، ولا داعى له إليه ، لأنّه إمّا داعى الحاجة الممتنعة عليه ، أو الحكمة وهو منتف هنا ؛ ولأنّه لو جاز صدوره لامتنع إثبات النّبوّات.

اقول : يستحيل ان يكون البارى تعالى فاعلا للقبيح ، وهو مذهب المعتزلة ، وعند الأشاعرة ، هو فاعل الكلّ حسنا كان او قبيحا ، والدليل على ما قلناه وجهان : الأوّل ، ان الصّارف عنه موجود ، والدّاعى إليه معدوم ، وكلّما كان كذلك امتنع الفعل ضرورة. أمّا وجود الصّارف فهو القبح ، والله تعالى عالم به. وأمّا عدم الدّاعى فلانه إمّا داعى الحاجة إليه وهو عليه محال ، لانّه غير محتاج ، وإمّا داعى الحكمة الموجودة فيه وهو محال ، لان القبيح لا حكمه فيه. الثّاني ، انه لو جاز عليه القبيح ، امتنع اثبات النّبوّات ، واللّازم باطل اجماعا ، فالملزوم مثله. بيان الملازمة ، انه حينئذ لا يقبح منه تصديق الكاذب ومع ذلك لا يمكن الجزم بصحّة النّبوّة ، وهو ظاهر.

قال : فحينئذ يستحيل عليه إرادة القبيح ، لأنّها قبيحة.

اقول : ذهب الأشاعرة إلى انّه تعالى مريد بمجموع الكائنات حسنة كانت أو قبيحة ، شرّا كان او خيرا ، إيمانا كان أو كفرا ، لانّه موجد للكلّ ، فهو مريد له. وذهبت المعتزلة الى استحالة ارادته للقبيح او الكفر ، وهو الحقّ ، لأن إرادة القبيح ، أيضا قبيحة ، لأنّا نعلم ضرورة أنّ العقلاء كما يذمّون فاعل القبيح ، فكذا مريده ، والامر به.

فقول المصنف : فحينئذ أتى بفاء النتيجة ، أى يلزم من امتناع فعل القبيح امتناع ارادته.

قال : الرّابع ، فى أنه تعالى يفعل لغرض لدلالة القرآن عليه ، ولاستلزام نفيه العبث ، وهو قبيح.

اقول : ذهبت الأشاعرة الى أنّه تعالى لا يفعل لغرض ، وإلّا لكان ناقصا مستكملا بذلك الغرض ، وقالت المعتزلة أنّ أفعال الله معلّلة بالأغراض ، وإلّا لكان عابثا ، تعالى الله عنه ، وهو مذهب اصحابنا الامامية ، وهو الحقّ لوجهين : نقلى وعقلى ، اما النّقلى فدلالة القرآن عليه ظاهرة كقوله تعالى : (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنا لا تُرْجَعُونَ) ، (وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) ، (وَما خَلَقْنَا السَّماءَ وَالْأَرْضَ وَما بَيْنَهُما باطِلاً ذلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا).

وأمّا العقلى فهو انه لو لا ذلك لزم أن يكون عابثا ، واللّازم باطل ، فالملزوم مثله. أمّا بيان اللّزوم فظاهر ، وأمّا بطلان اللّازم ، فلان العبث قبيح ، والقبيح لا يتعاطاه الحكيم. وأمّا قولهم : لو كان فاعلا لغرض لكان مستكملا بذلك فإنّما يلزم الاستكمال ان لو كان الغرض عائدا إليه ، لكنّه ليس كذلك بل هل هو عائد إمّا إلى منفعة العبد أو لاقتضاء نظام الوجود ، وذلك لا يلزم منه الاستكمال.

قال : وليس الغرض الإضرار لقبحه ، بل النّفع.

اقول : لما ثبت أنّ فعله تعالى معلّل بالغرض ، وأنّ الغرض عائد الى غيره ، فليس الغرض حينئذ إضرار ذلك الغير ، لأنّ ذلك قبيح عند العقلاء كمن قدّم الى غيره طعاما مسموما يريد به قتله. فإذا لم يكن الغرض الإضرار ، تعيّن أن يكون النّفع وهو المطلوب.

قال : فلا بدّ من التّكليف ، وهو بعث من تجب طاعته على

ما فيه مشقّة على جهة الابتداء بشرط الإعلام.

اقول : لما ثبت الغرض من فعله تعالى نفع العبد ، ولا نفع حقيقىّ الا الثّواب ، لأن ما عداه إمّا دفع ضرر أو جلب نفع غير مستمرّ ، فلا يحسن أن يكون ذلك غرضا لخلق العبد. ثمّ الثّواب يقبح الابتداء به كما يأتى ، فاقتضت الحكمة توسّط التّكليف والتّكليف لغة مأخوذ من الكلفة وهى المشقّة ، واصطلاحا على ما ذكره المصنّف. فالبعث على الشّيء هو الحمل عليه ، ومن تجب طاعته هو الله تعالى ، فلذلك قال : على جهة الابتداء لأنّ وجوب طاعة غير الله كالنّبى (ص) والامام (ع) والوالد والسيّد والمنعم تابع ومتفرّع على طاعة الله. وقوله : على ما فيه مشقّة احتراز عما لا مشقّة فيه ، كالبعث على النكاح المستلذّ وأكل المستلذّات من الأطعمة والأشربة. وقوله : بشرط الاعلام أى بشرط إعلام المكلّف بما كلّف به ، وهو من شرائط حسن التكليف. وشرائط حسنه ثلاثة.

الأوّل ، عائد الى التّكليف نفسه وهو أربع : الأوّل ، انتفاء المفسدة فيه لأنه قبيح. الثّاني ، تقدّمه على وقت الفعل. الثّالث ، إمكان وقوعه لأنّه يقبح التكليف بالمستحيل.

الرّابع ، ثبوت صفة زائدة على حسنة اذ لا تكليف بالمباح.

الثّاني ، عائد الى المكلّف وهو فاعل التكليف وهو اربع : الأوّل ، علمه بصفات الفعل من كونه حسنا او قبيحا. الثّاني ، علمه بقدر ما يستحقّه كلّ واحد من المكلّفين من ثواب وعقاب. الثّالث ، قدرته على إيصال المستحقّ حقّه. الرّابع ، كونه غير فاعل للقبيح.

الثّالث ، عائد الى المكلّف وهو محلّ التّكليف وهى ثلاثة : الأوّل ، قدرته على الفعل لاستحالة تكليف ما لا يطاق كتكليف الاعمى نقط المصحف والزمن بالطّيران. الثّاني ، علمه بما كلّف به او إمكان علمه به ، فالجاهل المتمكّن من العلم غير معذور.

الثّالث ، إمكان آلة الفعل.

ثم متعلّق التّكليف إمّا علم أو ظنّ أو عمل. أمّا العلم فإمّا عقلىّ كالعلم بالله و

صفاته وعدله والنّبوّة والإمامة ، أو سمعىّ كالشّرعيّات. وأمّا الظّنّ فكما فى جهة القبلة ، وأمّا العمل فكالعبادات.

قال : وإلّا لكان مغريا بالقبيح حيث خلق الشّهوات والميل إلى القبيح والنّفور عن الحسن ، فلا بدّ من زاجر وهو التّكليف

اقول : هذا اشارة الى وجوب التّكليف فى الحكمة ، وهو مذهب المعتزلة ، وهو الحقّ خلافا للاشعرية ، فانهم لم توجبوا على الله تعالى شيئا لا تكليفا ولا غيره. والدّليل على ما قلناه أنه لو لا ذلك لكان الله فاعلا للقبيح. وبيان ذلك انه خلق فى العبد الشّهوات والميل الى القبائح والنّفرة والتّأبّى عن الحسن ، فلو لم يقرّر عبده عقله ، ولم يكلّفه بوجوب الواجب وقبح القبيح ، ويعده ويتوعّده لكان الله تعالى مغريا له بالقبيح ، والإغراء بالقبيح قبيح.

قال : والعلم غير كاف لاستسهال الذّمّ فى قضاء الوطر.

اقول : هذا جواب عن سؤال مقدّر ، تقدير السّؤال انه لم لا يكون العلم باستحقاق المدح على الحسن داعيا إليه وحينئذ لا حاجة الى التّكليف لحصول الغرض بدونه أجاب المصنّف بان العلم غير كاف لانّه كثيرا ما يستسهل الذّم على القبيح مع قضاء الوطر منه خاصّة مع حصول الدّواعى الحسيّة الّتي هى فى الأكثر تكون قاهرة للدواعى العقليّة.

قال : وجهة حسنه التّعريض للثّواب ، اعنى النّفع المستحقّ المقارن للتّعظيم والإجلال الّذي يستحيل الابتداء به.

اقول : هذا أيضا جواب عن سؤال مقدّر ، تقدير السّؤال : أن جهة حسن التّكليف إمّا حصول العقاب وهو باطل قطعا ، أو حصول الثّواب وهو أيضا باطل لوجهين : الأوّل ، انّ الكافر الّذي يموت على كفره مكلّف مع عدم حصول الثّواب له. الثّاني ، أنّ الثّواب مقدور لله تعالى ابتداء فلا فائدة فى توسّط التكليف. أجاب عنه بأنّ جهة

حسنه هو التّعريض للثّواب لا حصول الثّواب ، والتّعريض عامّ بالنّسبة الى المؤمن والكافر ، وكون الثّواب مقدورا لله تعالى ابتداء مسلّم ، لكن يستحيل الابتداء به من غير توسّط التّكليف ، لأنّه مشتمل على التعظيم ، وتعظيم من لا يستحقّ التّعظيم قبيح عقلا. وقول المصنّف فى تعريف الثّواب : النفع المستحقّ المقارن للتعظيم فالنّفع يشتمل الثّواب والتفضّل والعوض ، فبقيد المستحقّ خرج التفضّل ، وبقيد المقارن للتّعظيم خرج العوض.

قال : الخامس ، فى أنّه تعالى يجب عليه اللّطف ، وهو ما يقرّب العبد إلى الطّاعة ويبعّده عن المعصية ، ولا حظّ له فى التّمكين ، ولا يبلغ الإلجاء لتوقّف غرض المكلّف عليه. فإنّ المريد لفعل من غيره إذا علم أنّه لا يفعله إلّا بفعل يفعله المريد من غير مشقّة لو لم يفعله لكان ناقضا لغرضه وهو قبيح عقلا.

اقول : ما يتوقّف عليه إيقاع الطّاعة وارتفاع المعصية تارة يكون التوقّف عليه لازما ، وبدونه لا يقع الفعل وذلك كالقدرة والآلة ، وتارة لا يكون كذلك بل يكون المكلّف باعتبار الطاعة المتوقّف عليه أدنى وأقرب إلى فعل الطّاعة وارتفاع المعصية وذلك هو اللّطف. بقوله : ولا حظّ له فى التمكين اشارة الى القسم الأوّل كالقدرة ، فإنّها ليست لطفا فى الفعل بل شرطا فى إمكانه. وقوله : ولا يبلغ الالجاء لأنّه لو بلغ الإلجاء لكان منافيا للتّكليف.

اذا تقرّر هذا فاعلم ، انّ اللطف تارة يكون من فعل الله فيجب عليه ، وتارة يكون من فعل المكلّف ، فيجب عليه تعالى إشعاره به وإيجابه عليه ، وتارة من فعل غيرهما فيشترط فى التّكليف العلم به وإيجاب الله ذلك الفعل على ذلك الغير وإثابته عليه. وانما قلنا بوجوب ذلك كلّه على الله ، لانّه لو لا ذلك لكان ناقضا لغرضه ، ونقض

الغرض قبيح عقلا. وبيان ذلك انّ المريد من غيره فعلا من الأفعال ، ويعلم المريد أنّ المراد منه لا يفعل الفعل المطلوب إلّا مع فعل يفعله المريد مع المراد منه من نوع ملاطفة أو مكاتبة أو إرسال إليه أو السّعى إليه وأمثال ذلك من غير مشقّة عليه فى ذلك ، فلو لم يفعل ذلك مع تصميم إرادته لعدّه العقلاء ناقضا لغرضه وذمّوه على ذلك. وكذلك القول فى حقّ البارى تعالى مع إرادة إيقاع الطّاعة وارتفاع المعصية ، لو لم يفعل ما يتوقّفان عليه لكان ناقضا لغرضه ، ونقض الغرض قبيح ، تعالى الله عن ذلك.

قال : السّادس ، فى أنّه تعالى يجب عليه فعل عوض الآلام الصّادرة عنه ، ومعنى العوض هو النّفع المستحقّ الخالى من التّعظيم والإجلال وإلّا لكان ظالما ، تعالى الله عن ذلك. ويجب زيادته على الألم وإلّا لكان عبثا.

اقول : الا لم الحاصل للحيوان إمّا أن يعلم فيه وجه من وجوه القبح فذلك يصدر عنّا خاصّة ، أو لا يعلم فيه ذلك فيكون حسنا. وقد ذكر لحسن الألم وجوه : الأوّل ، كونه مستحقّا. الثّاني ، كونه مشتملا على النّفع الزّائد العائد الى المتالّم. الثّالث ، كونه مشتملا على وجه دفع الضّرر الزّائد عليه. الرّابع ، كونه بما جرت به العادة. الخامس ، كونه مشتملا على وجه الدّفع. وذلك الحسن قد يكون صادرا عنه تعالى وقد يكون صادرا عنّا ، فأمّا ما كان صادرا عنه تعالى على وجه النّفع فيجب فيه أمران : احدهما ، العوض عنه وإلّا لكان ظالما ، تعالى الله عنه. ويجب أن يكون زائدا على الألم إلى حدّ الرّضا عند كلّ عاقل ، لأنّه يقبح فى الشّاهد إيلام شخص لتعويضه عوض ألمه من غير زيادة لاشتماله على العبثيّة. وثانيهما اشتماله على اللّطف إمّا للمتألّم او لغيره ليخرج من العبث. وأمّا ما كان صادرا عنّا مما فيه وجه من وجوه القبح ، فيجب على الله الانتصاف للمتألّم من المولم لعدله ، ولدلالة السّمع عليه ، ويكون العوض هنا مساويا للألم ، والّا لكان ظالما.

وهنا فوائد : الأولى ، العوض هو النّفع المستحقّ الخالى من تعظيم وإجلال ، فبقيد المستحقّ خرج التفضّل ، وبقيد الخلوّ عن التّعظيم خرج الثّواب. الثّانية ، لا يجب دوام العوض لأنّه لا يحسن فى الشّاهد ركوب الأهوال الخطيرة ومكابدة المشاقّ العظيمة لنفع منقطع قليل. الثّالثة ، العوض لا يجب حصوله فى الدّنيا لجواز أن يعلم الله المصلحة فى تأخيره بل قد يكون حاصلا فى الدّنيا وقد لا يكون. الرّابعة ، الّذي يصل إليه عوض ألمه فى الآخرة إمّا أن يكون من أهل الثّواب أو من أهل العقاب ، فإن كان من أهل الثّواب فيكفيه إيصال اعواضه إليه بان يفرّقها الله تعالى على الأوقات ، او يتفضّل عليه بمثلها. وإن كان من أهل العقاب اسقط بها جزء من عقابه بحيث لا يظهر له التّخفيف بان يفرّق القدر على الأوقات. الخامسة ، الألم الصّادر عنّا بأمره تعالى أو إباحته والصّادر عن غير العاقل كالعجماوات وكذا ما يصدر عنه من تفويت المنفعة لمصلحة الغير وإنزال الغموم الحاصلة من غير فعل العبد يجب عوض ذلك كلّه على الله تعالى لعدله وكرمه.

اقول : الفصل الخامس فى النبوة.

النّبيّ (ص) هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر.

اقول : لمّا فرغ من مباحث العدل أردف ذلك بمباحث النبوّة لتفرّعها عليه ، وعرّف النبىّ بأنّه الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر. فبقيد الإنسان يخرج الملك ، وبقيد المخبر عن الله يخرج المخبر عن غيره ، وبقيد عدم واسطة بشر يخرج الإمام والعالم فانهما مخبران عن الله تعالى بواسطة النبي.

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

فهو أنّه لمّا كانت الضرورة داعية فى حفظ النّوع الإنسانى إلى الاجتماع الّذي يحصل معه مقاومة كلّ واحد لصاحبه فيما يحتاج إليه ، استلزم ذلك الاجتماع تجاذبا وتنازعا يحصلان من محبّة كلّ واحد لنفسه وإرادة المنفعة لها دون غيرها بحيث يفضى ذلك إلى فساد النّوع واضمحلاله ، فاقتضت الحكمة وجود عدل يفرض شرعا يجرى بين النّوع بحيث ينقاد كلّ واحد الى أمره وينتهى عند زجره. ثمّ لو فرض ذلك الشّرع إليهم لحصل ما كان أوّلا ، اذ لكلّ واحد رأى يقتضيه عقله وميل يوجبه طبعه ، فلا بدّ حينئذ من شارع متميّز بآيات ودلالات تدلّ على صدقه كى يشرع ذلك الشّرع مبلغا له عن ربّه يعد فيه المطيع ، ويتوعّد العاصى ليكون ذلك ادعى إلى انقيادهم لأمره ونهيه. وأمّا فى أحول معادهم فهو انّه لما كانت السّعادة الأخرويّة لا تحصل الّا بكمال النّفس بالمعارف الحقّة والأعمال الصّالحة ، وكان التّعلّق بالأمور الدّنيويّة وانغمار العقل فى الملابس الدّنيّة البدنيّة مانعا من ادراك ذلك على الوجه الأتمّ والنهج الأصوب ، أو يحصل إدراكه لكن مع مخالجة الشّكّ ومعارضة الوهم ، فلا بدّ حينئذ من وجود شخص لم يحصل له التعلّق المانع بحيث يقرّر لهم الدلائل ويوضحها لهم ويزيل الشّبهات ويدفعها ويعضد ما اهتدت إليه عقولهم ، ويبيّن لهم ما لم يهتدوا إليه ، ويذكرهم خالقهم ومعبودهم ، ويقرّر لهم العبادات والأعمال الصّالحة ما هى؟ وكيف هى على وجه يوجب لهم الزّلفى عند ربّهم ، ويكرّرها عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير كى لا يستوى عليهم السّهو والنّسيان اللّذان هما كالطبيعة الثانية للإنسان ، وذلك الشّخص المفتقر إليه فى احوال المعاش والمعاد هو النّبيّ. والنبىّ واجب فى الحكمة وهو المطلوب.

قال : وفيه مباحث : الأوّل ، فى نبوّة نبيّنا محمّد بن عبد الله بن عبد المطلب رسول الله (ص) ، لأنّه ظهر المعجزة على يده كالقرآن ، وانشقاق القمر ، ونبوع الماء من بين أصابعه ، وإشباع الخلق الكثير من الطّعام القليل ، وتسبيح الحصى فى كفّه وهى أكثر

من أن تحصى. وادّعى النّبوّة فيكون صادقا ، وإلّا لزم إغراء المكلّفين بالقبيح فيكون محالا.

اقول : لمّا كانت المصالح تختلف بحسب اختلاف الأزمان والأشخاص ، كالمريض الّذي يختلف أحواله فى كيفيّة المعالجة واستعمال الأدوية بحسب اختلاف مزاجه فى تنزّلاته فى المرض بحيث يعالج فى وقت بما يستحيل معالجته به فى وقت آخر ، كانت النبوّة والتّشريع مختلفين بحسب اختلاف مصالح الخلق فى أزمانهم وأشخاصهم. وذلك هو السّر فى نسخ الشّرائع بعضها ببعض الى انتهت النّبوّة والشّريعة إلى نبيّنا محمد الّذي اقتضت الحكمة كون نبوّته وشريعته ناسختين لما تقدّمهما ، باقيتين ببقاء التّكليف. والدّليل على صحّة نبوّته هو انه ادّعي النّبوّة ، وظهر المعجزة على يده ، وكلّ من كان كذلك كان نبيّا حقّا. فيحتاج الى بيان أمور ثلاثة : الأوّل ، إنّه ادّعى النّبوّة. الثّاني ، انه ظهر المعجزة على يده. الثّالث ، انه كلّ من كان كذلك فهو نبىّ حقّ. أمّا الأوّل ، فهو ثابت إجماعا من النّاس بحيث لم ينكره أحد. وأمّا الثّاني ، فلانّ المعجز هو الأمر الخارق للعادة المطابق للدّعوى المقرون بالتحدّى المعتذر على الخلق الإتيان بمثله. أمّا اعتبار خرق العادة إذ لولاه لما كان معجزا كطلوع الشمس من مشرقها ، وأمّا مطابقته الدّعوى فلدلالته على صدق ما ادّعاه ، إذ لو خالف ذلك كما فى قضية مسيلمة الكذّاب لما دلّ على الصّدق ، وأمّا التّعذّر على الخلق فلانّه لو كان أكثرىّ الوقوع لما دلّ أيضا على النّبوّة. ولا شكّ أيضا فى ظهور المعجزات على يد نبيّنا ، وذلك معلوم بالتّواتر الّذي يفيد العلم ضرورة. فمن ذلك القرآن الكريم الّذي تحدّى به الخلق ، وطلب منهم الإتيان بمثله فلم يقدروا على ذلك ، عجزت عنه مصاقع الخطباء من العرب العرباء حتّى دعاهم عجزهم الى محاربته ومسايفته الّذي حصل به ذهاب نفوسهم وأموالهم وسبى ذراريهم ونسائهم ، مع انّهم كانوا أقدر على دفع ذلك لتمكّنهم من مفردات الالفاظ وتركيبها ، مع أنهم كانوا من أهل الفصاحة والبلاغة والكلام والخطب والمحاورات والأجوبة. فعدولهم عن ذلك الى المحاربة دليل على عجزهم ، إذ العاقل لا يختار الأصعب مع إنجاع الأسهل إلّا لعجزه عنه ، ومن ذلك انشقاق القمر

ونبوع الماء من بين أصابعه ، وإشباع الخلق الكثير من الطّعام القليل ، وتسبيح الحصى فى كفّه ، وكلام الذّراع المسموم ، وحنين الجذع وكلام الحيوانات الصّامتة ، والأخبار بالغائبات واستجابة دعائه وغير ذلك مما لا يحصى كثرة وذلك معلوم فى كتب المعجزات والتواريخ حتى حفظ عنه ما ينيف على الألف الّذي أعظمها وأشرفها الكتاب العزيز الّذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، لا تملّه الطّباع ولا تمجّه الأسماع ، ولا يخلق بكثرة الرّد إليه ولا تنجلى الظّلمات الّا به. واما الثّالث ، فلأنّه لو لم يكن صادقا فى دعوى النّبوّة لكان كاذبا ، وهو باطل ، اذ يلزم منه إغراء المكلّفين باتّباع الكاذب ، وذلك قبيح لا يفعله الحكيم.

قال : الثّاني ، فى وجوب عصمته. العصمة لطف خفىَ يفعل الله تعالى بالمكلّف بحيث لا يكون له داع إلى ترك الطّاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك ، لأنّه لو لا ذلك لم يحصل الوثوق بقوله فانتفت فائدة البعثة وهو محال.

اقول : اعلم انّ المعصوم يشارك غيره فى الألطاف المقرّبة ويحصل له زائد على ذلك لأجل ملكة نفسانيَة ، لطف يفعل الله بحيث لا يختار معه ترك طاعة ولا فعل معصية مع قدرته على ذلك. وذهب بعضهم الى انّ المعصوم لا يمكنه الإتيان بالمعاصي وهو باطل ، وإلّا لما استحقّ مدحا.

اذ تقرّر هذا فاعلم ، انّ النّاس اختلفوا فى عصمة الأنبياء (ص) فجوّزت الخوارج عليهم الذّنوب ، وعندهم كلّ ذنب كفر. والحشويّة جوّزوا الإقدام على الكبائر ، ومنهم من منعها عمدا لا سهوا ، وجوّزوا تعمّد الصغائر. والأشاعرة منعوا الكبائر مطلقا وجوّزوا الصّغائر سهوا. والإمامية أوجبوا العصمة مطلقا عن كلّ معصية عمدا وسهوا وهو الحقّ لوجهين : الأوّل ما أشار إليه المصنّف وتقريره أنّه لو لم يكن الأنبياء معصومين لا نتفت فائدة البعثة ، واللّازم باطل ، فالملزوم مثله. بيان الملازمة أنّه إذا جازت المعصية عليهم

لم يحصل الوثوق بصحّة قولهم لجواز الكذب حينئذ عليهم ، وإذا لم يحصل الوثوق لم يحصل الانقياد لأمرهم ونهيهم ، فينتفى فائدة بعثهم وهو محال. الثّاني ، لو صدر عنهم الذّنب لوجب اتّباعهم لدلالة النّقل على وجوب اتّباعهم ، لكنّ الامر حينئذ باتّباعهم محال لانه قبيح ، فيكون صدور الذّنب عنهم محال وهو المطلوب.

قال : الثّالث ، فى أنّه معصوم من أوّل عمره إلى آخره لعدم انقياد القلوب إلى طاعة من عهد منه فى سالف عمره أنواع المعاصى والكبائر وما تنفر النّفس عنه.

اقول : ذهب القائلون بعصمتهم فيما نقلناه عنهم الى اختصاص ذلك بما بعد الوحى.

وأمّا قبله فمنعوا عنهم الكفر والاصرار على الذّنب. وقال اصحابنا بوجوب العصمة مطلقا قبل الوحى وبعده إلى آخر العمر. والدّليل عليه ما ذكره المصنّف وهو ظاهر. وامّا ما ورد فى الكتاب العزيز والأخبار مما يتوّهم صدور الذّنب عنهم فمحمول على ترك الأولى جمعا بين ما دلّ العقل عليه وبين صحّة النّقل ، مع انّ جميع ذلك قد ذكر له وجوه ومحامل فى مواضعه ، وعليك فى ذلك بمطالعة كتاب تنزيه الأنبياء الّذي رتّبه السيد المرتضى علم الهدى الموسوى ـ رحمه الله ـ وغيره من الكتب. ولو لا خوف الإطالة لذكرنا نبذة من ذلك.

قال : الرّابع ، يجب أن يكون أفضل أهل زمانه لقبح تقديم المفضول على الفاضل عقلا وسمعا. قال الله تعالى : (**أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدى فَما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ**).

اقول : يجب اتّصاف النّبيّ بجميع الكمالات والفضائل ، ويجب ان يكون فى ذلك أفضل وأكمل من كلّ واحد من أهل زمانه ، لانه يقبح من الحكيم الخبير أن يقدّم المفضول

المحتاج الى التّكميل على الفاضل المكمّل عقلا وسمعا. أمّا عقلا فظاهر اذ يقبح فى الشّاهد أن يجعل مبتدئا فى الفقه مقدّما على ابن عباس وغيره من الفقهاء ، ويجعل مبتدئا فى المنطق مقدّما على ارسطو ، ومبتدئا فى النّحو مقدّما على سيبويه والخليل ، وكذا فى كل فنّ من الفنون. وامّا سمعا فما اشار إليه سبحانه فى الآية المذكورة وغيرها.

قال : الخامس ، يجب أن يكون منزّها عن دناءة الآباء وعهر الأمّهات ، وعن رذائل الخلقيّة والعيوب الخلقيّة لما فى ذلك من النّقص فيسقط محلّه من القلوب ، والمطلوب خلافه.

اقول : لما كان المطلوب من الخلق هو الانقياد التّامّ للنبىَ واقبال القلوب عليه ، وجب أن يكون متّصفا بأوصاف المحامد من كمال العقل والذّكاء والفطنة وعدم السّهو وقوة الرّأى والشّهامة والنّجدة والعفو والشّجاعة والكرم والسّخاوة والجود والإيثار والغيرة والرّأفة والرّحمة والتواضع واللّين وغير ذلك ، وأن يكون منزّها عن كلّ ما يوجب التنفير عنه ، وذلك إمّا بالنّسبة إلى الخارج عنه فكما فى دناءة الآباء وعهر الأمّهات وإمّا بالنسبة إليه ، فإمّا فى أحواله فكما فى الأكل على الطّريق ومجالسة الأراذل ، وان يكون حائكا او حجّاما او زبّالا او غير ذلك من الصّنائع الرّذيلة ، وإمّا فى أخلاقه فكالحقد والجهل والخمود والحسد والفظاظة والغلظة والبخل والجبن والجنون والحرص على الدّنيا والإقبال عليها ومراعات أهلها ومعافاتهم فى أوامر الله وغير ذلك من الرّذائل. وإمّا فى طباعه فكالبرص والجذام والجنون والبكم والبله والأبنة ، لما فى ذلك كلّه من النّقص الموجب لسقوط محلّه من القلوب.

قال : الفصل السّادس : فى الامامة وفيه مباحث :

الأوّل ، الإمامة رئاسة عامّة فى أمور الدّنيا والدّين لشخص من الأشخاص نيابة عن النّبيّ. وهى واجبة عقلا ، لأنّ الإمامة لطف

فانّا نعلم قطعا انّ النّاس إذا كان لهم رئيس مرشد مطاع ينتصف للمظلوم من الظّالم ويردع الظّالم عن ظلمه كانوا إلى الصّلاح أقرب ومن الفساد ابعد. وقد تقدّم أنّ اللّطف واجب.

اقول : هذا البحث وهو بحث الإمامة من توابع النّبوّة وفروعها. والإمامة رئاسة عامّة فى أمور الدّين والدّنيا لشخص انسانّى. فالرّياسة جنس قريب ، والجنس البعيد هو النّسبة ، وكونها عامّة فصل يفصلها عن ولاية القضاة والنّوّاب. وفى أمور الدّين والدّنيا بيان لمتعلّقها ، فانّها كما تكون فى الدّين فكذا فى الدّنيا. وكونها لشخص انسانّى فيه إشارة إلى أمرين : أحدهما ، انّ مستحقّها يكون شخصا معيّنا معهودا من الله تعالى ورسوله ، لا اىّ شخص اتّفق. وثانيهما ، انه لا يجوز ان يكون مستحقّها أكثر من واحد فى عصر واحد ، وزاد بعض الفضلاء فى التّعريف بحقّ الأصالة. وقال فى تعريفها : الإمامة رئاسة عامّة فى أمور الدّين والدّنيا لشخص انسانىّ بحقّ الأصالة واحترز بهذا عن نائب يفوّض إليه الإمام عموم الولاية ، فانّ رئاسته عامّة لكن ليست بالأصالة. والحقّ ان ذلك تخرج بقيد العموم ، فانّ النّائب المذكور لا رئاسة له على إمامه فلا يكون رئاسته عامّة ومع ذلك كلّه فالتّعريف ينطبق على النّبوّة فحينئذ يزاد فيه بحقّ النّيابة عن النّبىّ (ص) أو بواسطة بشر.

اذا عرفت هذا فاعلم ، ان النّاس اختلفوا فى الإمامة هل هى واجبة أم لا. فقالت الخوارج انّها ليست بواجبة مطلقا. وقالت الأشاعرة والمعتزلة بوجوبها على الخلق ثم اختلفوا. وقالت الاشاعرة ذلك معلوم سمعا. وقالت المعتزلة عقلا. وقال اصحابنا الامامية هى واجبة عقلا على الله تعالى ، وهو الحقّ. والدليل على حقيّته هو انّ الإمامة لطف وكلّ لطف واجب على الله تعالى ، فالإمامة واجبة على الله تعالى. أمّا الكبرى فقد تقدّم بيانها. وامّا الصّغرى فهو ان اللّطف كما عرفت هو ما يقرّب العبد الى الطّاعة ويبعّده عن المعصية ، وهذه المعنى حاصل فى الإمامة. وبيان ذلك أنّ من عرف عوائد

الدّهماء ، وجرّب قواعد السياسة ، علم ضرورة انّ النّاس اذا كان لهم رئيس مطاع مرشد فيما بينهم يردع الظّالم عن ظلمه ، والباغي عن بغيه ، وينتصف المظلوم من ظالمه ، ومع ذلك يحملهم على القواعد العقليّة والوظائف الدينيّة ، ويردعهم عن المفاسد الموجبة لاختلال النّظام فى أمور معاشهم وعن القبائح الموجبة للوبال فى معادهم ، بحيث يخاف كلّ واحد من مؤاخذته على ذلك ، كانوا مع ذلك الى الصّلاح أقرب ومن الفساد ابعد. ولا نعنى باللّطف الّا ذلك ويكون الإمامة لطفا وهو المطلوب.

واعلم انّ كل ما دلّ على وجوب النّبوّة فهو دالّ على وجوب الإمامة إذ الإمامة خلافة عن النّبوّة قائمة مقامها الا فى تلقّى الوحى الالهى بلا واسطة ، وكما ان تلك واجبة على الله تعالى فى الحكمة ، فكذا هذه. وأمّا الّذين قالوا بوجوبها على الخلق ، فقالوا يجب عليهم نصب الرّئيس لدفع الضّرر من أنفسهم ، ودفع الضّرر واجب. قلنا لا نزاع فى كونها دافعة للضّرر وكونها واجبة ، وانّما النّزاع فى تفويض ذلك الى الخلق لما فى ذلك من الاختلاف الواقع فى تعيين الأئمّة فيؤدّي الى الضّرر المطلوب زواله. وأيضا اشتراط العصمة ووجوب النّص يدفع ذلك كلّه.

قال : الثّاني يجب أن يكون الإمام معصوما ، وإلّا تسلسل ، لأنّ الحاجة الدّاعية إلى الإمام هى ردع الظّالم عن ظلمه والانتصاف للمظلوم منه ، فلو جاز أن يكون غير معصوم لافتقر إلى إمام اخر ويتسلسل وهو محال. ولأنّه لو فعل المعصية ، فإن وجب الإنكار عليه سقط محلّه من القلوب وانتفت فائدة نصبه ، وإن لم يجب سقط وجوب الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر وهو محال ، ولانّه حافظ للشّرع فلا بدّ من عصمته ليؤمن من

الزّيادة والنّقصان. وقوله تعالى : (لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمينَ).

اقول : لما ثبت وجوب الإمامة شرع فى تبيين الصّفات التى هى شرط فى صحّة الإمامة. فمنها العصمة وقد عرفت معناها ، واختلف فى اشتراطها فى الإمام. فاشترطها اصحابنا الاثنى عشرية والاسماعيليّة خلافا لباقى الفرق. واستدلّ المصنّف على مذهب اصحابنا بوجوه : الأوّل ، انّه لو لم يكن الإمام معصوما ، لزم عدم تناهى الأئمّة ، واللّازم باطل ، فالملزوم مثله. بيان الملازمة أنا قد بينا انّ العلة المحوجة إلى الإمام هى ردع الظّالم عن ظلمه ، والانتصاف للمظلوم منه ، وحمل الرّعية على ما فيه مصالحهم وردعهم عما فيه مفاسدهم. فلو كان هو غير معصوم ، افتقر إلى إمام آخر يردعه عن خطائه ، وينقل الكلام الى الآخر ، ويلزم عدم تناهى الأئمّة وهو باطل. الثّاني ، لو لم يكن معصوما لجازت المعصية عليه ، ولنفرض وقوعها وحينئذ يلزم إمّا انتفاء فائدة نصبه أو سقوط الامر بالمعروف والنّهى عن المنكر ، واللّازم بقسميه باطل ، فكذا الملزوم. وبيان للّزوم انّه إذا وقعت المعصية عنه ، فإمّا أن يجب الإنكار عليه أولا ، فمن الأوّل يلزم سقوط محلّه من القلوب ، وأن يكون مأمورا بعد ان كان آمرا ، أو منهيّا عنه بعد ان كان ناهيا ، وحينئذ تنتفى الفائدة المطلوبة من نصبه ، وهى تعظيم محلّه فى القلوب والانقياد لأمره ونهيه. ومن الثّاني ، يلزم عدم وجوب الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر وهو باطل اجماعا. الثّالث ، انه حافظ للشّرع ، وكلّ من كان كذلك وجب أن يكون معصوما. اما الأوّل فلانّ الحافظ للشّرع إمّا الكتاب أو السنّة المتواترة او الإجماع أو البراءة الأصلية أو القياس أو خبر الواحد أو الاستصحاب. فكلّ واحد من هذه غير صالح للمحافظة. أمّا الكتاب والسّنة فلكونهما غير وافيين بكلّ الأحكام ، مع انّ لله تعالى فى كلّ واقعة حكما يجب تحصيله. وأمّا الإجماع فلوجهين : الأوّل ، تعذّره فى أكثر الوقائع مع انّ لله فيها حكما. الثّاني ، انه على تقدير عدم المعصوم لا يكون فى الإجماع حجّيّة ، فيكون الإجماع غير مفيد لجواز الخطاء على كل واحد منهم وكذا على الكلّ. ولجواز الخطاء على الكلّ اشار تعالى بقوله : (أَفَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ

عَلى أَعْقابِكُمْ) وقال (ص) : ألا لا ترجعوا بعدى كفّارا فانّ هذا الخطاب لا يتوجّه إلّا الى من يجوز عليه الخطاء قطعا. اذ لا يقال للانسان : لا تطر إلى السّماء لعدم جواز ذلك عليه. وأمّا البراءة الاصليّة فلانه يلزم منه ارتفاع أكثر الأحكام الشّرعيّة إذ يقال الاصل براءة الذّمّة من وجوب أو حرمة. وأمّا الثلاثة الباقية فتشترك فى إفادتها الظّنّ ، و (الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً) خصوصا والدّليل قائم فى منع القياس ، وذلك لان مبنى شرعنا على اختلاف المتّفقات كوجوب صوم آخر شهر رمضان وتحريمه أوّل شوّال ، واتّفاق المختلفات كوجوب الوضوء من البول والغائط ، واتّفاق القتل خطاء والظهار فى الكفّارة ، هذا مع أنّ الشّارع قطع يد سارق القليل دون غاصب الكثير ، وجلد بقذف الزنا وأوجب فيه أربع شهادات دون الكفر. وذلك كلّه ينافى القياس وقد قال رسول الله (ص) : تعمل هذه الأمّة برهة بالكتاب وبرهة بالسّنّة وبرهة بالقياس ، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا وأضلّوا فلم يبق ان يكون الحافظ للشّرع إلا الإمام وذلك هو المطلوب. وقد اشار البارى تعالى بقوله (وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ). وأمّا الثّاني فلانه إذا كان حافظا للشّرع ولم يكن معصوما لما آمن فى الشّرع من الزّيادة والنّقصان والتّغيير والتبديل. والرّابع ، انّ غير المعصوم ظالم ولا شيء من الظالم بصالح للإمامة ، فلا شيء من غير المعصوم بصالح للامامة. أما الصغرى ، فلان الظالم واضع للشىء فى غير موضعه ، وغير المعصوم كذلك. واما الكبرى ، فلقوله تعالى : (لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) والمراد بالعهد عهد الامامة لدلالة الآية على ذلك.

قال : الثّالث ، الإمام يجب أن يكون منصوصا عليه ، لأنّ العصمة من الأمور الباطنة الّتي لا يعلمها إلّا الله تعالى ، فلا بدّ من نصّ من يعلم عصمته عليه أو ظهور معجزة على يده تدلّ على صدقه.

اقول : هذه إشارة إلى طريق تعيين الإمام ، وقد حصل الإجماع على أن التّنصيص

من الله ورسوله او إمام سابق سبب مستقلّ فی تعیین الإمام. وانّما الخلاف فی انّه هل یحصل تعیینه بسبب غیر النّصّ أم لا. فمنع اصحابنا الامامیة من ذلك ، وقالوا لا طریق إلّا النّصّ لأنا قد بیّنا أن العصمة شرط فی الإمامة ، والعصمة أمر خفیّ لا اطلاع علیه لأحد إلا الله ، فلا یحصل حینئذ العلم بها فی أیّ شخص هی إلّا بإعلام عالم الغیب. وذلك یحصل بأمرین : أحدهما ، إعلامه بمعصوم کالنّبیّ فیخبرنا بعصمة الإمام وتعیینه. وثانیهما ، إظهار المعجزة علی یده الدّالة علی صدقه فی ادّعائه الإمامة. وقال اهل السّنة اذا بایعت الأمّة شخصا غلب عندهم استعداده لها ، واستولی بشوکته علی خطط الإسلام ، صار إماما. وقالت الزّیدیّة کلّ فاطمیّ عالم زاهد خرج بالسّیف وادّعی الإمامة فهو إمام. والحق خلاف ذلك من وجهین : الأوّل أنّ الإمامة خلافة عن الله ورسوله فلا یحصل إلا بقولهما. والثّاني ، انّ إثبات الإمامة بالبیعة والدّعوی یفضی إلی الفتنة لاحتمال أن یبایع کلّ فرقة شخصا ، أو یدّعی کلّ فاطمیّ عالم الإمامة فیقع التحارب والتجاذب.

قال : الرّابع ، الإمام یجب أن یکون أفضل الرّعیّة لما تقدّم فی النّبیّ.

اقول : یجب أن یکون الإمام أفضل اهل زمانه لانّه مقدّم علی الکلّ ، فلو کان فیهم من هو أفضل منه لزم تقدّم المفضول علی الفاضل ، وهو قبیح عقلا وسمعا ، وقد تقدّم بیانه فی النّبوّة.

قال : الخامس ، الإمام بعد رسول الله (ص) علیّ بن أبی طالب (ع) للنّصّ المتواتر من النّبیّ (ص) ولأنّه أفضل اهل زمانه لقوله تعالی : (وَأَنْفُسَنا وَأَنْفُسَكُمْ) ومساوی الأفضل أفضل ، ولاحتیاج النّبیّ إلیه فی المباهلة ، ولأنّ الإمام یجب أن یکون معصوما ، ولا أحد من غیره ممن ادّعی له الإمامة بمعصوم إجماعا ، فیکون هو الإمام. ولأنّه

أعلم لرجوع الصّحابة فی وقائعهم إليه ، ولم يرجع هـو إلـى أحـد مـنهم ، ولقولـه (ص) : أقضاكم عليّ. والقضاء يستدعى العلم ، ولأنّه أزهـد مـن غيـره حتّـى طلّـق الدّنيا ثلاثا.

اقول : لما فرغ من شرائط الإمامة ، شـرع فـى تعيـين الإمـام. وقـد اختلـف النّاس فى ذلك ، فقال قوم إنّ الإمام بعد رسول الله العبّاس بن عبد المطلب بارثه. وقال جمهور المسلمين هو أبو بكر بن ابن أبى قحافة باختيار النّـاس لـه. وقالـت الشّيعة هو عليّ بن أبى طالب (ع) بالنّصّ عليه من الله ورسوله ، وذلك هو الحقّ. وقد استدلّ المصنّف على حقيّته بوجوه :

الأوّل ، ما نقلته الشّيعة نقلا متواترا بحيث أفاد العلم يقينـا مـن قـول النّبـيّ (ص) فى حقّه : سلّموا عليه بامرة المؤمنين وأنت الخليفة من بعـدى وأنـت ولـىّ كلّ مؤمن ومؤمنة بعدى وغير ذلك من الفاظ الدّالة علـى المقصـود ، فيكـون هـو الإمام ، وذلك هو المطلوب.

الثّاني ، انّـه أفضـل النّـاس بعـد رسـول اللـه (ص) فيكـون هـو الإمـام لقـبح المفضول على الفاضل. أمّا انه افضل فلوجهين :

الأوّل ، انه مسـاو للنبـىّ (ص) والنبـىّ أفضـل فكـذا مسـاويه ، وإلا لـم يكـن مساويا. أمّا انه مساوله فلقوله تعالى فى آية المباهلة : (وَأَنْفُسَنا وَأَنْفُسَكُمْ) والمراد بانفسنا هو على بن ابى طالب (ع) لما ثبت بالنّقل الصحيح ، ولا شـكّ انـه لـيس المراد به انّ نفسه هى نفسه لبطلان الاتّحاد ، فيكون المراد انّـه مثلـه ومسـاويه ، كما يقال : زيد الاسد أى مثله فى الشّجاعة ، واذا كان مساويا له كـان أفضـل وهـو المطلوب. الثّاني ، ان النّبي (ص) احتاج إليه فى المباهلة فى دعائه دون غيره من الصّحابة والأنساب ، والمحتاج إليه أفضـل مـن غيـره خصوصـا فـى هـذه الواقعـة العظيمة الّتي هى من قواعد النّبوّة ومؤسّساتها. الثّالث ، انّ الامام يجب أن يكـون معصوما ولا شيء من غير عليّ (ع) ممّن ادّعيت له الإمامـة بمعصـوم ، فـلا شـيء من غيره بإمام. أما الصّغرى فقد تقدّم بيانها ، واما الكبرى

فللإجماع على عدم عصمة العبّاس وابـى بكـر ، فيكـون علـى (ع) هـو المعصـوم ، فيكون هو الإمام ، وإلّا لزم إمّا خرق الإجماع لو اثبتناها لغيره ، أو خلوّ الزّمان مـن إمام معصوم ، وكلاهما باطلان.

الرّابع ، انّه أعلم النّاس بعد رسول الله فيكون هو الإمام. أمّا الأوّل فلوجـوه : الأوّل ، انّه كـان شـديد الحـدس والـذّكاء والحـرص علـى الـتعلّم ودائـم المصـاحبة للرّسول الّذي هو الكامل المطلق بعد الله ، وكان شديد المحبّة لـه والحـرص علـى تعليمه. وإذا اتّفق هذا الشّـخص وجـب أن يكـون أعلـم مـن كـلّ أحـد بعـد ذلـك المعلّم وهو ظاهر. الثّاني ، انّ اكابر العلماء من الصّحابة والتّابعين كانوا يرجعـون إليه فى الوقائع الّتي تعرض لهم ويأخذون بقوله ويرجعون عـن اجتهـادهم وذلـك بيّن فى كتب التواريخ والسّير. والثّالث ، انّ أرباب الفنون فى العلوم كلّها يرجعون إليه فانّ أصحاب التّفسير يأخذون بقول ابن عباس ، وهو كان أحد تلامذته ، حتـى قال : انه شرح لى فـى بـاء بسـم اللـه الـرّحمن الـرّحيم مـن أوّل الليـل الـى آخـره وأرباب الكلام يرجعون إليه. أمّا المعتزلة فيرجعون إلى أبـى علـى الجبـائى ، وهـو يرجع فى العلم الى ابى هاشم بن محمد بن الحنفيـة وهـو يرجـع إلـى أبيـه (ع). وامّا الأشاعرة فلانّهم يرجعون الى أبـى الحسـن الأشـعرى ، وهـو تلميـذ أبـى علـى الجبائى. وأمّا الامامية فرجوعهم إليه ظاهر ، ولو لم يكن إلّا كلامه فى نهج البلاغـة وغيره الّذي قرّر فيه المباحث الالهيّة فى التّوحيد والعدل والقضاء والقـدر وكيفيّـة السّلوك ومراتب المعـارف الحقيّـة وقواعـد الخطابيّـة وقـوانين الفصـاحة والبلاغـة وغير ذلك من الفنون ، لكان فيه غنية للمعتبر وعبرة للمتفكّر. وأمّـا اربـاب الفقـه فرجوع رؤساء المجتهدين من الفرق الى تلامذته مشـهور ، وفتاويـه العجيبـة فـى الفقه مذكورة فى مواضعها ، كحكمه فى قضية الحالف انه لا يحلّ قيد عبده حتى يتصدّق بوزنه فضّة ، وحكمه فى قضية صاحب الأرغفة وغيـر ذلـك. الرّابـع ، قـول النبىّ (ص) فـى حقـه أقضـاكم علـيّ ومعلـوم انّ القضـاء يحتـاج فيـه الـى العلـوم الكثيرة فيكون محيطا بها. الخامس قولـه (ص) : لـو ثنّيـت لـى الوسـادة فجلسـت عليها لحكمت

بين أهل التّورية بتوراتهم ، وبين أهل الفرقان بفرقانهم ، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم ، وبين أهل الزّبور بزبورهم. والله ما من آية نزلت فى ليل أو نهار أو سهل أو جبل إلّا وأنا أعلم فيمن نزلت وفى أىّ شيء نزلت وذلك يدلّ على إحاطته بمجموع العلوم الإلهية ، وإذا كان أعلم كان متعيّنا للإمامة وهو المطلوب.

الخامس ، انه أزهد النّاس بعد رسول الله (ص) ، فيكون هو الإمام ، لأن الأزهد أفضل. أمّا انّه أزهد فناهيك فى ذلك تصفّح كلامه فى الزّهد والمواعظ والأوامر والزّواجر والاعراض عن الدّنيا ، وظهرت آثار ذلك عنه حتى طلّق الدّنيا ثلثا ، وأعرض عن مستلذّاتها فى المأكل والملبس ولم يعرف له احد ورطة فى فعل دنيوى حتّى انه كان يختم اوعية خبزه فقيل له فى ذلك فقال : أخاف أن يضع لى فيه أحد ولدى اداما. ويكفيك بزهده أنّه اثر بقوته وقوت عياله المسكين واليتيم والأسير ، حتى نزل فى ذلك قران دلّ على افضليّته وعصمة.

قال : والأدلّة فى ذلك لا تحصى كثرة

اقول ، الدّلائل على إمامة على (ع) أكثر من أن تحصى ، حتّى انّ المصنّف وضع كتابا فى الإمامة وسمّاه كتاب الالفين وذكر فيه الفى دليل على إمامته ، وصنّف فى هذه الفنّ جماعة من العلماء مصنّفات كثيرة لا يمكن حصرها ، ونذكرها جملة من ذلك تشريفا وتيمّنا بذكر فضائله وهو من وجوه :

الأوّل ، قوله تعالى : (إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَهُمْ راكِعُونَ) وذلك يتوقّف على وجوه : الأوّل ، إنّما للحصر بالنّقل عن أهل اللغة. قال الشّاعر :

انا الذّائد الحامى الذّمار وإنّما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى

فلو لم يكن للحصر لم يتمّ افتخاره. الثّاني ، انّ المراد بالولىّ إمّا الأولى بالتّصرّف

أو النّاصر ، اذ غير ذلك من معانيه غير صالح هنا قطعا ، لكن الثّاني باطل لعدم اختصاص النّصرة بالمذكور فتعيّن المعنى الأوّل. الثّالث ، ان الخطاب للمؤمنين لان قبله بلا فاصل (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ) ، الآية ثم قال (إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ) فيكون الضمير عائدا إليهم حقيقة. الرابع ، ان المراد بالّذين آمنوا فى الآية هو بعض المؤمنين لوجهين : الأوّل ، انه لو لا ذلك لكان كلّ واحد وليا لنفسه بالمعنى المذكور وهو باطل. الثّاني ، انه وصفهم بوصف غير حاصل لكلّهم ، وهو ايتاء الزّكاة حال الرّكوع اذا الجملة هنا حالية. الخامس ، ان المراد بذلك البعض وهو على بن ابى طالب (ع) خاصّة للنقل الصّحيح ، واتّفاق اكثر المفسّرين على أنه كان يصلّى ، فسأله سائل فاعطاه خاتمه راكعا. واذا كان (ع) أولى بالتّصرّف فينا ، تعيّن أن يكون هو الامام لأنّا لا نعنى بالإمام الا ذلك.

الثّاني ، انه نقل نقلا متواترا انّ النّبيّ (ص) لما رجع من حجّة الوداع أمر بالنّزول بغدير خم وقت الظهر ووضعت له الأحمال شبه المنبر وخطب النّاس واستدعى عليا ورفع بيده وقال : أيّها النّاس ألست أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى يا رسول الله. قال : فمن كنت مولاه فهذا عليّ مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وأدر الحقّ معه كيف ما دار يكرّر ذلك عليهم. والمراد بالمولى هو الأولى ، لانّ أوّل الخبر يدلّ على ذلك وهو قوله (ص) : ألست أولى بكم ولقوله تعالى فى حقّ الكفار : (مَأْواكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلاكُمْ) اى أولى بكم. وأيضا فان غير ذلك من معانيه غير جائز هنا ، كالجار والمعتق والحليف وابن العمّ ، لاستحالة ان يقوم النبىّ فى ذلك الوقت الشّديد الحرّ ويدعوا النّاس ويخبرهم بأشياء لا مزيد فائدة فيها بأن يقول من كنت جاره او معتقه او ابن عمّه ، فعلىّ كذلك. واذا كان عليّ هو الأولى بنا ، فيكون هو الإمام.

الثّالث ، ورد متواترا انّه (ص) قال لعلىّ : أنت منّى بمنزلة هارون من موسى إلّا انّه لا نبىّ بعدى أثبت له جميع مراتب هارون من موسى ،

واستثنى النّبوّة. ومن جملة منازل هارون من موسى انّه كان خليفة له لكنّه توفّى قبله ، وعليّ عاش بعد رسول الله فيكون خلافته ثابتة ، إذ لا موجب لزوالها.

الرّابع قوله تعالى : (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) فالمراد بأولى الأمر إمّا من علمت عصمته أو لا ، والثّاني باطل لاستحالة أن يأمر الله بالطّاعة المطلقة لمن يجوز عليه الخطاء ، فتعين الأوّل ، فيكون هو عليّ ابن أبى طالب اذ لم تدّع العصمة الّا فيه وفى أولاده فيكونوا هم المقصودين ، وهو المطلوب. وهذا الاستدلال بعينه جار فى قوله تعالى : (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ).

الخامس ، أنه ادّعى الامامة ، وظهر المعجزة على يده ، وكلّ من كان كذلك فهو صادق فى دعواه. أمّا انّه ادّعى الإمامة فظاهر فى كتب السّير والتواريخ حكاية اقواله وشكايته ومخاصمته ، حتى أنّه لما راى تخاذلهم عنه قعد فى بيته واشتغل بجمع كتاب ربّه ، وطلبوه للبيعة فامتنع فاضرموا فى بيته النّار وأخرجوه قهرا. ويكفيك فى الوقوف على شكايته فى هذا المعنى خطبته الموسومة بالشقشقية فى نهج البلاغة. وأمّا ظهور المعجزة فكثيرة ، منها قلع باب خيبر ، ومنها : مخاطبة الثّعبان على منبر الكوفة ، ومنها : رفع الصّخرة العظيمة عن فم القليب لما عجز العسكر قلعها ، ومنها ردّ الشّمس حتى عادت الى موضعها فى الفلك وغير ذلك مما لا يحصى. وأمّا انّ كلّ من كان كذلك فهو صادق ، فلما تقدّم فى النّبوة.

السّادس ، ان النبي (ص) امّا ان يكون قد نصّ على إمام أولا ، الثّاني باطل لوجهين : الأوّل ، انّ النّص على إمام واجب تكميلا للدّين وتعيينا لحافظه ، فلو أخلّ به رسول الله لزم اخلاله بالواجب. الثّاني ، انه لما كان شفقته ورأفته للمكلّفين ورعايته لمصالحهم بحيث علّمهم مواقع الاستنجاء والجنابة وغير ذلك ممّا لا نسبة له فى المصلحة الى الإمامة ، فيستحيل فى حكمته وعصمته أن لا يعين لهم من يرجعون إليه فى وقائعهم وسدّ عوراتهم ولمّ شعثهم ، فتعيّن الأوّل. ولم يدّع النّص لغير على وابى بكر اجماعا فبقى ان يكون المنصوص عليه إمّا عليا (ع) او أبا بكر ، الثّاني باطل ، فتعين الأوّل. وأمّا

بطلان الثّاني فلوجوه : الأوّل ، انّه لو كان منصوصا عليه لكان توقيف الأمر على البيعة معصية قادحة فى إمامته. الثّاني ، انّه لو كان منصوصا عليه لذكر ذلك وادّعاه فى حال بيعته او بعدها او قبلها ، اذ لا عطر بعد عرس ، لكنّه لم يدّع ذلك فلم يكن منصوصا عليه. الثّالث ، انّه لو كان منصوصا عليه لكان استقالته من الخلافة فى قوله : أقيلونى فلست بخيركم وعليّ فيكم من اعظم المعاصى اذ هو ردّ على الله ورسوله فيكون قادحا فى إمامته. الرّابع ، انه لو كان منصوصا عليه لما شكّ عند موته فى استحقاقه الخلافة لكنه شكّ حيث قال : يا ليتنى كنت سألت رسول الله (ص) هل للأنصار فى هذا الأمر حق أم لا. الخامس ، انّه لو كان منصوصا عليه لما أمره رسول الله بالخروج مع جيش اسامة ، لانه كان عليلا وقد نعيت إليه نفسه حتى قال : نعيت إلى نفسى ويوشك أن أقبض لأنّه كان جبرئيل يعارضنى بالقرآن كلّ سنة مرّة وانّه عارضنى به السّنة مرّتين فلو كان والحال هذه والامام هو ابو بكر لما أمر بالتخلّف عنه ، لكنّه حثّ على خروج الكلّ ، ولعن المتخلّف ، وانكر عليه لما تخلّف عنهم. السّادس ، انّه لا واحد من غير عليّ من الجماعة الّذين ادّعيت لهم الإمامة يصلح لها فتعيّن هو (ع). أمّا الأوّل فلانّهم كانوا ظلمة لتقدّم كفرهم ، فلا ينالهم عهد الإمامة لقوله تعالى : (**لا يَنالُ عَهْدِي الظّالِمِينَ**).

قال : ثمّ من بعده ولده الحسن (ع) ثمّ الحسين ثمّ عليّ بن الحسين (ع) ثمّ محمّد بن عليّ الباقر (ع) ثمّ جعفر بن محمّد الصّادق (ع) ثمّ موسى بن جعفر الكاظم (ع) ثم عليّ بن موسى الرّضا (ع) ثمّ محمّد بن عليّ الجواد (ع) ثمّ عليّ بن محمّد الهادى (ع) ثم الحسن بن عليّ العسكرىّ (ع) ثم محمّد بن الحسن صاحب الزّمان صلوات الله عليهم بنصّ كلّ سابق منهم على

لاحقه ، وبالأدلّة السّابقة.

اقول : لما فرغ من اثبات إمامة علی (ع) ، شرع فی اثبات إمامة الأئمة القائمين بالأمر بعده ، والدّليل على ذلك من وجوه :

الأوّل ، النّصّ من النّبي صلّى الله عليه. فمن ذلك قوله للحسين (ع) : هذا ولدی الحسين إمام ابن امام أخو إمام أبو ائمّة تسعة تاسعهم قائمهم افضلهم.

ومن ذلك ما رواه جابر بن عبد الله الأنصاری قال لمّا قال الله تعالى : (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) قلت يا رسول الله عرفنا الله فأطعناه ، وعرفناك فأطعناك ، فمن أولی الأمر الّذي أمرنا الله تعالى بطاعتهم؟. قال : هم خلفائی يا جابر وأولياء الأمر بعدی أوّلهم أخی علیَ ثمّ من بعده الحسن ولده ، ثمّ الحسين ، ثمّ علیَ بن الحسين ، ثمّ محمّد بن علی ، وستدركه يا جابر فإذا أدركته فأقرئ منّی السّلام ، ثمّ جعفر بن محمّد ، ثمّ موسی بن جعفر ، ثمّ علیَ بن موسی الرّضا ، ثمّ محمّد بن علی ، ثمّ علیَ بن محمّد ، ثمّ الحسن بن علیَ ، ثمّ محمّد بن الحسن يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما.

ومن ذلك ما روی عنه (ص) انه قال : انّ الله اختار من الأيّام يوم الجمعة ، ومن الشّهور شهر رمضان ، ومن اللّيالی ليلة القدر ، واختار من النّاس الأنبياء. واختار من الأنبياء الرّسل ، واختارنی من الرّسل ، واختار منی عليًا ، واختارا من عليَ الحسن والحسين ، واختار من الحسين الأوصياء وهم تسعة من ولده يمنعون عن هذا الدّين تحريف الضّالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين.

الثّاني ، النص المتواتر من كلّ واحد منهم على لاحقه وذلك كثير لا يحصی نقلته الإمامية على اختلاف طبقاتهم.

الثّالث ، انّ الإمام يجب أن يكون معصوما ، ولا شيء من غيرهم ، بمعصوم ، فلا شيء من غيرهم بإمام. أمّا الأوّل فقد مرّ بيانه ، وأمّا الثانی فبالإجماع انّه لم يدّع العصمة فی أحد إلا فيهم فی زمان كلّ واحد منهم ، فيكونوا هم الأئمة ، وبيانه كما تقدّم.

الرّابع ، انّهم كانوا افضل من كلّ واحد من أهل زمانهم ، وذلك معلوم فى كتب السّير والتّواريخ فيكونوا أئمة لقبح تقديم المفضول على الفاضل.

الخامس ، أن كلّ واحد منهم ادّعى الإمامة وظهر المعجز على يده فيكون إماما. وبيان ذلك قد تقدّم ومعجزاتهم قد نقلتها الإمامية فى كتبهم فعليك فى ذلك بكتاب خرائج الجرائح للراوندى وغيره من الكتب فى هذا الفنّ.

فائدة : الإمام الثّاني عشر (ع) حىّ موجود من حين ولادته ، وهى سنة ستّ وخمسين ومأتين إلى آخر زمان التّكليف ، لأنّ كلّ زمان لا بدّ فيه من إمام معصوم لعموم الأدلّة ، وغيره ليس بمعصوم ، فيكون هو الإمام. وأمّا الاستبعاد ببقاء مثله فباطل ، لأنّ ذلك ممكن ، خصوصا وقد وقع فى الأزمنة السّالفة فى حقّ السّعداء والأشقياء ما هو أزيد من عمره (ع). وأمّا سبب خفائه ، فإمّا لمصلحة استاثر الله بعلمها ، أو لكثرة العدوّ وقلّة الناصر ، لأنّ حكمته تعالى وعصمته (ع) لا يجوز معهما منع اللّطف فيكون من الغير المعادى ، وذلك هو المطلوب ـ اللهم عجّل فرجه وأرنا فلجه ، واجعلنا من أعوانه وأتباعه ، وارزقنا طاعته ورضاه ، واعصمنا مخالفته وسخطه بحقّ الحقّ والقائل بالصّدق.

قال : الفصل السّابع فى المعاد.

اتّفق المسلمون كافّة على وجوب المعاد البدنىّ ، ولأنّه لولاه لقبح التّكليف ، ولأنه ممكن ، والصّادق قد أخبر بثبوته فيكون حقّا ، والآيات الدّالة عليه والإنكار على جاحده.

اقول : المعاد زمان العود ومكانه ، والمراد به هنا هو الوجود الثّاني للاجسام وإعادتها بعد موتها وتفرّقها ، وهو حقّ واقع خلافا للحكماء. والدّليل على ذلك من وجوه :

الأوّل ، إجماع المسلمين على ذلك من غير نكير بينهم فيه ، وإجماعهم حجّة.

الثّاني ، انه لو لم يكن المعاد حقا لقبح التكليف ، والتّالى باطل ، فالمقدّم مثله.

بيان الشّرطيّة أنّ التّكليف مشقّة مستلزمة للتعويض عنها ، فانّ المشـقّة مـن غيـر عوض ظلم ، وذلك العوض ليس بحاصل فى زمان التّكليف ، فلا بدّ حينئذ مـن دار أخرى يحصل فيها الجـزاء علـى الأعمـال ، وإلّا لكـان التّكليـف ظلمـا وهـو قبـيح ، تعالى الله عنه.

الثّالث ، أنّ حشر الأجسام ممكـن ، والصّـادق أخبـر بوقوعـه ، فيكـون حقّـا. وأمّا إمكانه فلانّ أجزاء الميّت قابلة للجمع ، وإفاضة الحياة عليها ، وإلّا لما اتّصف بها من قبل ، والله تعالى عالم بأجزاء كـلّ شـخص لمـا تقـدّم مـن أنّـه عـالم بكـلّ المعلومات ، وقـادر علـى جمعهـا لأنّ ذلـك ممكـن. واللـه تعـالى قـادر علـى كـلّ الممكنات ، فثبت أنّ إحياء الأجسام ممكن. وأمّا انّ الصّـادق أخبـر بوقـوع ذلـك ، فلانّه ثبت بالتواتر انّ النبىّ (ص) كان يثبت المعاد البدنىّ ويقول به فيكـون حقّـا وهو المطلوب.

الرابع ، دلالة القرآن على ثبوته والإنكار على جاحدة فيكون حقّـا. أمّـا الأوّل فالآيات الدّالة عليه كثيرة نحو قوله تعالى : (وَضَرَبَ لَنا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَهِيَ رَمِيم قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ) وغير ذلـك مـن الآيات.

قال : وكلّ من له عوض أو عليه يجب بعثه عقلا وغيره يجب إعادته سمعا.

اقول : الّـذي يجـب اعادتـه علـى قسـمين : أحـدهما ، يجـب إعادتـه عقـلا وسمعا ، وهو كلّ من له حقّ من ثواب أو عوض ليصل حقّه إليه ، وكـلّ مـن عليـه حقّ من عقاب أو عوض لاخذ الحقّ منه. وثانيهما من ليس له حـقّ ولا عليـه حـقّ من باقى الأشخاص إنسانيّة كان أو غيرها من الحيوانات الإنسيّة والوحشيّة ، وذلك يجب إعادتها سمعا لدلالة القرآن والأخبار المتواترة عليه.

قال : ويجب الإقرار بكلّ ما جاء به النّبيّ (ص) فمن ذلـك الصّـراط والميـزان وإنطاق الجوارح وتطاير الكتب لإمكانها ، وقد أخبر الصّادق بهـا فيجـب الاعتـراف بها.

اقول : لما ثبت نبوة نبيّنا (ص) وعصمته ثبت أنّه صادق فى كل ما أخبر بوقوعه ، سواء كان سابقا على زمانه كإخباره عن الأنبياء السّالفين وأممهم والقرون الماضية وغيرها ، أو فى زمانه كإخباره بوجوب الواجبات وتحريم المحرّمات وندب المندوبات والنّص على الأئمة وغير ذلك من الأخبار ، أو بعد زمانه فإمّا فى دار التّكليف كقوله (ص) لعلى : ستقاتل بعدى النّاكثين والقاسطين والمارقين أو بعد التّكيف كأحوال الموت وما بعده ، فمن ذلك عذاب القبر والصّراط والميزان والحساب وانطاق الجوارح وتطاير الكتب وأحوال القيمة وكيفيّة حشر الأجسام وأحوال المكلّفين فى البعث. ويجب الاقرار بذلك اجمع والتصديق به ، لان ذلك كلّه امر ممكن لا استحالة فيه وقد أخبر الصّادق بوقوعه فيكون حقا.

قال : ومن ذلك الثّواب والعقاب وتفصيلهما المنقولة من جهة الشّرع صلوات الله على الصّادع به.

اقول : انّ من جملة ما جاء به النبىّ (ص) الثّواب والعقاب ، وقد اختلف فى انّهما معلومان عقلا أمّ سمعا. أمّا الأشاعرة فقالوا سمعا ، وأمّا المعتزلة فقال بعضهم بانّ الثّواب سمعىّ اذ لا يناسب الطّاعات ولا يكافى ما صدر عنه من النّعم العظيمة فلا يستحقّ عليه شيء فى مقابلتها وهو مذهب البلخى. وقال معتزلة البصرة انّه عقلى لاقتضاء التكليف ذلك ، ولقوله : جزاء بما كانوا يعملون. وأوجبت المعتزلة العقاب للكافر وصاحب الكبيرة حتما. وقد تقدّم لك من مذهبنا ما يدلّ على وجوب الثّواب عقلا. وأمّا العقاب فهو وان اشتمل على اللطفيّة ، لكن لا يجزم بوقوعه فى غير الكافر الّذي لا يموت على كفره ، وهنا فوائد :

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

الثّاني ، يجب دوام الثّواب والعقاب للمستحقّ مطلقا ، كما فى حقّ من يموت على إيمانه ومن يموت على كفره ، لدوام المدح والذّم على ما يستحقّان به ، ويحصل نقيض كلّ واحد منهما لو لم يكن دائما إذ لا واسطة بينهما ، ويجب أن يكونا خالصين من مخالطة الضّد وإلّا لم يحصل مفهومهما ، ويجب اقتران الثّواب بالتّعظيم والعقاب بالإهانة ، لأنّ فاعل الطّاعة مستحقّ للتّعظيم مطلقا وفاعل المعصية مستحقّ للإهانة مطلقا.

الثّالث ، استحقاق الثّواب يجوز توقّفه على شرط إذ لو لا ذلك لكان العارف بالله تعالى مع جهله بالنبى (ص) مستحقّا له وهو باطل ، فإذن هو مشروط بالموافاة لقوله تعالى : (لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ) ولقوله تعالى : (وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كافِرٌ فَأُولئِكَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ فِي الدُّنْيا وَالْآخِرَةِ وَأُولئِكَ أَصْحابُ النّارِ).

الرّابع ، الّذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم أولئك يستحقّون الثّواب الدّائم مطلقا ، والّذين كفروا وماتوا وهم كفّار اولئك يستحقّون العقاب الدّائم مطلقا ، والّذي آمن وخلط عملا صالحا وآخر سيّئا ، فإن كان السيّئ صغيرا فذلك يقع مغفورا إجماعا ، وإن كان كبيرا فإمّا أن يوافى بالتّوبة فهو من أهل الثّواب مطلقا اجماعا ، وإن لم يواف بها فإمّا أن يستحقّ ثواب إيمانه أولا ، والثّاني باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى : (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ) فتعيّن الأوّل. فأمّا ان يثاب ثمّ يعاقب وهو باطل للإجماع ، على انّ من دخل الجنّة لا يخرج منها فحينئذ يلزم بطلان العقاب ، أو يعاقب ثمّ يثاب وهو المطلوب. ولقوله (ص) فى حق هؤلاء : يخرجون من النّار وهم كالحمم أو كالفحم فيراهم أهل الجنّة فيقولون هؤلاء جهنّميّون فيؤمر بهم فيغمسون فى عين الحيوان فيخرجون ووجوههم كالبدر فى ليلة تمامة.

وأمّا الآيات الدّالّة على عقاب العصاة وخلودهم فى النّار ، فالمراد بالخلود هو المكث الطويل ، واستعماله بهذا المعنى كثير. والمراد بالفجّار والعصاة الكاملون فى فجورهم

وعصيانهم وهم الكفّار ، بدليل قوله تعالى : (أُولئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ) توفيقا بينه وبين الآيات الدّالّة على اختصاص العقاب بالكفّار نحو قوله تعالى : (إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكافِرِينَ) وغير ذلك من الآيات.

ثمّ اعلم ، إنّ صاحب الكبيرة إنّما يعاقب إذا لم يحصل له أحد الامرين : الأوّل ، عفو الله ، فانّ عفوه مرجو متوقّع خصوصا وقد وعد به فى قوله : (وَيَعْفُوا عَنِ السَّيِّئاتِ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشاءُ ، إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلى ظُلْمِهِمْ). وخلف الوعد غير مستحسن من الجواد المطلق ، ولتمدّحه بأنّه غفور رحيم ، وليس ذلك متوجّها إلى الصّغائر ولا إلى الكبائر بعد التوبة للإجماع على سقوط العقاب فيهما فلا فائدة فى العفو حينئذ ، فتعيّن أن يكون الكبائر قبل التّوبة وذلك هو المطلوب. الثّاني ، شفاعة نبينا رسول الله (ص) فان شفاعته متوقّعة بل واقعة لقوله تعالى : (وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِناتِ) وصاحب الكبيرة مؤمن لتصديقه بالله ورسوله وإقراره بما جاء به النبى ، وذلك هو الإيمان ، إذ الايمان فى اللّغة هو التّصديق وهو هنا كذلك. وليست الأعمال الصّالحة جزء منه لعطفها على الفعل المقتضى لمغايرتها له ، وإذا أمر بالاستغفار لم يتركه لعصمته ، واستغفاره مقبول لأمّته تحصيلا لمرضاته لقوله تعالى : (وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضى) هذا مع قوله (ص) : ادّخرت شفاعتى لأهل الكبائر من أمّتى.

واعلم إنّ مذهبنا أنّ الائمة (ع) لهم الشّفاعة فى عصاة شيعتهم ، كما هو لرسول الله (ص) من غير فرق ، لأخبارهم (ع) بذلك ، مع عصمتهم النّافية للكذب عنهم.

الخامس ، يجب الاقرار والتّصديق بأحوال القيمة وأوضاعها وكيفيّة الحساب وخروج النّاس من قبورهم عراة ، وكون كلّ نفس معها سائق وشهيد ، وأحوال النّاس فى الجنّة وتباين طبقاتهم وكيفيّة نعيمها من المأكل والمشرب والمنكح وغير ذلك ممّا لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، وكذا أحوال النّار وكيفيّة

العقاب فيها ، وأنواع آلامها ، على ما وردت بذلك الآيات والأخبار الصحيحة. وأجمع عليه المسلمون ، لأنّ ذلك جميعه أخبر به الصّادق (ع) مع عدم استحالته فى العقل ، فيكون حقّا وهو المطلوب.

قال : ووجوب التّوبة.

اقول : التّوبة هى النّدم على القبيح فى الماضى ، والتّرك له فى الحال والعزم على عدم المعاودة إليه فى استقبال ، وهى واجبة لوجوب النّدم إجماعا على كلّ قبيح أو إخلال بواجب ، ولدلالة السّمع على وجوبها ، ولكونها دافعة للضّرر ، ودفع الضّرر وإن كان مظنونا واجب ، فيندم على القبيح لكونه قبيحا ، لا لخوف النّار ولا لدفع الضّرر عن نفسه وإلّا لم تكن توبة.

ثمّ اعلم ، انّ الذّنب إمّا فى حقّه تعالى أو فى حقّ آدميّ فإن كان فى حقّه تعالى ، فإمّا من فعل قبيح فيكفى فيه النّدم والعزم على عدم المعاودة ، أو من إخلال بواجب ، فإمّا أن يكون وقته باقيا فياتى به ، وذلك هو التّوبة منه ، أو خرج وقته ، فإمّا أن يسقط بخروج وقته كصلاة العيدين فيكفى النّدم والعزم ، أو لا يسقط فيجب قضاؤه. وإن كان فى حقّ آدميّ ، فإمّا أن يكون إضلالا فى دين بفتوى مخطية ، فالتّوبة إرشاده وإعلامه بالخطاء ، أو ظلما لحقّ من الحقوق ، فالتّوبة منه إيصاله إليه أو إلى وارثه أو الاتّهاب ، وان تعذّر عليه ذلك فيجب العزم عليه.

قال : والأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر بشرط أن يعلم الآمر ، والنّاهى كون المعروف معروفا والمنكر منكرا ، وأن يكون مما سيقعان ، فإنّ الأمر بالماضى والنّهى عنه عبث ، وتجويز التّأثير والأمن من الضّرر.

اقول : الأمر طلب الفعل من الغير على جهة الاستعلاء ، والنّهى طلب التّرك على

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

الأوّل ، اتّفق العلماء على وجوب الأمر بالمعروف الواجب والنّهى عن المنكر ، واختلفوا من بعد ذلك فى مقامين :

الأوّل ، هل الوجوب عقلىّ أو سمعىّ؟ فقال الشيخ الطوسى ـ رحمه الله ـ بالأوّل ، والسيّد المرتضى ـ رحمه الله ـ بالثّانى ، واختاره المصنّف. واحتجّ الشيخ بانّهما لطفان فى فعل الواجب وترك القبيح ، فيجبان عقلا. قيل عليه انّ الوجوب العقلىّ غير مختصّ باحد فحينئذ يجب عليه تعالى ، وهو باطل ، لانه ان فعلهما لزم أن يرتفع كلّ قبيح ، ويقع كلّ واجب. إذا الامر هو الحمل على الشّيء ، والنّهى هو المنع منه ، لكنّ الواقع خلافه ، وإن لم يفعلهما لزم إخلاله بالواجب ، لكنّه حكيم. وفى هذا الايراد نظر. وأمّا الدّليل السّمعية على وجوبهما فكثيرة ، المقام الثّاني ، هما واجبان على الأعيان أو الكفاية؟ فقال الشيخ بالأوّل ، والسيّد بالثّانى. احتجّ الشيخ بعموم الوجوب من غير اختصاص بقوله تعالى : (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ). احتجّ السيّد بانّ المقصود وقوع الواجب وارتفاع القبيح ، فمن قام به كفى عن الآخر فى الامتثال ، ولقوله تعالى : (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ).

البحث الثّاني فى شرائط وجوبهما ، وذكر المصنّف هنا أربعة : الأوّل ، علم الآمر والنّاهى بكون المعروف معروفا والمنكر منكرا ، اذ لو لا ذلك لأمر بما ليس بمعروف ، ونهى عمّا ليس بمنكر. الثّاني ، كونهما ممّا يتوقّعان فى المستقبل ، فان الأمر بالماضى والنّهى عنه عبث والعبث قبيح. الثّالث ، أن يجوز الآمر والنّاهى تأثير أمره أو نهيه ، فانّه اذا تحقّق عنده أو غلب على ظنّه عدم ذلك ارتفع الوجوب. الرّابع ، أمن الآمر والنّاهى من الضّرر الحاصل بسبب الأمر او النّهى امّا إليهما أو لأحد من المسلمين. فان غلب

عندهما حصول ذلـك ارتفـع الوجـوب أيضـا ، ويجبـان بالقلـب واللّسـان واليـد ولا ينتقل الى الأصعب مع إنجاع الأسهل.

فهذا ما تهيّا لى تتميمه وكتابته ، واتّفق لى جمعه وترتيبه ، مع ضعف باعى ، وقصر ذراعى ، هذا مع حصـول الأسـفار ، وتشـويش الأفكـار ، لكـنّ المرجـوّ مـن كرمه تعالى أن ينفع به كما نفع بأصـله ، وأن يجعلـه خالصـا لوجهـه ، إنّـه سـميع مجيب ، والله خير موفّق ومعين.

والحمد لله ربّ العالمين ، وصلّى الله على محمّد وآله أجمعين.

فهرست نام های خاصّ وفرقه ها وگروه ها

ابراهیم الخلیل 7 / 18
ابن عبّاس 39 / 2 ، 46 / 11
ابو بکر ، ابو بکر بن ابی قحافـة 45 / 6 ، 46 / 1 ، 49 / 22 و 23 ، 50 / 12
ابو جعفر الطّوسی الطوسی
ابو الحسن الاشعری 27 / 5 ، 46 / 14
ابو الحسین البصـری 13 / 22 ، 14 / 9 و 13 و 17
ابو علی الجبائی 46 / 13 و 15
ابو منصور الحسن بن یوسف الحلّی
ابو هاشم 46 / 13
ارباب الفقه 46 / 19
ارسطو 39 / 3
اسامة 50 / 9
الإسماعیلیة 42 / 4
الاشـاعرة ، الاشـعریة 12 / 7 ، 14 / 1 و 13 ، و 15 ، 15 / 9 ، 16 / 13 و 16 و 20 ، 17 / 7 و 19 ، 18 / 7 ، 22 / 13 ، 24 / 7 ، 26 / 6 ، 27 / 6 ، 28 / 9 و 17 ، 29 / 5 ، 31 / 6 ، 34 / 20 ، 37 / 19 ، 40 / 17 و 18 ، 46 / 14
اصـحابنا ، اصـحابنا الاثنـا عشـریّة ، اصحابنا ـ الامامیّة 29 / 7 ، 38 / 9 ، 40 / 18 ، 42 / 4 و 5 ، 44 / 2
اصحاب التفسیر 46 / 10
الامامیّـة 17 / 10 ، 26 / 8 ، 27 / 9 ، 37 / 20 ، 51 / 20
اهل الإنجیل 47 / 1
اهل التوریة 47 / 1
اهل الحلّ والعقد 3 / 8
اهل الزّبور 47 / 2
اهل السّنة 44 / 1
اهل الفرقان 47 / 1

الأنبياء 16 / 18
الائمة (ع) 56 / 17
البراهمة 34 / 19
بعض الاخوان 2 / 2
البلخی 11 / 21 ، 14 / 11
البهشميّة 24 / 8
التّابعين 46 / 8
الثّنويّة 11 / 20
جابر بن عبد الله الانصارى 51 / 6 و 9 و 10
الجبائيان 11 / 22
جعفر بن محمّـد الصّـادق (ع) 50 / 17 ، 51 / 11
الحسن (ع) 50 / 16 ، 51 / 9 و 16
حسن بن علـى العسـكرىّ (ع) 50 / 20 ، 51 / 12
الحسين (ع) 50 / 16 ، 51 / 4 و 5 و 10 و 16
الحكمـــاء 11 / 20 ، 13 / 12 و 22 20 / 18 ، 22 / 12 ، 23 / 11 و 21 ، 24 / 13
حكماء الهند 25 / 11 ، 26 / 18
الحنابلة 17 / 1 و 9 و 20
الحشويّة 37 / 18
الحلّى ، ابو منصور الحسن بن يوسف بن على بن المطهّر 1 / 16 المصنّف
الخليل 39 / 3
الخوارج 36 / 17 ، 40 / 17
الرّاوندى 52 / 5
رســول اللــه (ص) 43 / 10 ، 44 / 17 ، 45 / 5 و 13 ، 47 / 6 ، 49 / 2 ، 50 / 9 ، 51 / 7
رؤساء المجتهدين 46 / 19
الزّيديّة 27 / 8 ، 44 / 8
سيبويه 39 / 3
الشّاعر 47 / 20
الشّيعة 45 / 6 و 9
صاحب الارغفة 46 / 21
صاحب الياقوت 20 / 19
الصّحابة 46 / 8
الطّوسى (الشـيخ ...) 2 / 13 ، 58 / 5 و 6 و 12
العارفين 21 / 10
العبّاس ، العبّاس بن عبد المطلب 45 / 5 ، 46 / 1
العلماء 46 / 8
علىّ ، علىّ بن ابى طالب 44 / 18 ، 45 / 2

و 6 و 16 و 22 ، 46 / 1 و 22 ، 47 / 14 ، 48 / 8 و 14 و 21 و 22 ، 49 / 2 و 6 و 22 و 23 ، 51 / 9 و 16 ، 54 / 4
عليّ بن الحسين (ع) 50 / 17 ، 51 / 10
عليّ بن محمّد الهادى (ع) 50 / 19 ، 51 / 12
عليّ بن موسى الرّضا (ع) 50 / 18 ، 51 / 11
عيسى 21 / 9
الفضلاء (بعض ...) 40 / 10
القاسطين 54 / 5
الكرّامية 14 / 15 و 16 ، 15 / 10 ، 17 / 1 و 9 ، 20 / 4 ، 21 / 21 ، 22 / 13
المارقين 54 / 5
المتكلّمين 10 / 19 ، 20 / 21 ، 23 / 11 و 13 ، 24 / 13 و 14 ، 26 / 6
المتصوّفة 20 / 1 ، 21 / 10
المجسّمة 19 / 12 ، 22 / 13
محمّد ، محمّد بن عبد الله 1 / 5 ، 3 / 8 ، 35 / 19 ، 36 / 7
محمّد بن الحسن صاحب الزّمان (عج) 50 / 20 ، 51 / 13
محمد بن الحنفيّة 46 / 13
المرتضى (السيّد ... علم الهدى الموسوى) 38 / 14 ، 58 / 6 و 12 و 14
محمّد بن عليّ الباقر (ع) 50 / 17 ، 51 / 10
محمّد بن عليّ الجواد (ع) 50 / 19 ، 51 / 12
المسلمون ، المسلمين 14 / 8 ، 16 / 14 ، 45 / 5
المسيح 21 / 8
مسيلمة الكذّاب 36 / 15
المصنّف (ـ الحلّى ، الحسن بن يوسف) 8 / 4 ، 19 / 1 ، 29 / 1 ، 30 / 5 ، 31 / 14 ، 37 / 21 ، 38 / 10 ، 42 / 4 ، 45 / 7 و 14 ، 58 / 6 و 17
المعتزلة 14 / 14 و 15 و 16 ، 15 / 12 ، 16 / 16 ، 17 / 1 و 20 ، 22 / 12 ، 26 / 8 ، 27 / 8 ، 28 / 8 و 19 ، 29 / 6 ، 31 / 5 ، 40 / 17 و 18 ، 46 / 12 ، 54 / 13 و 16
معتزلة البصرة 54 / 15

المفسّرين 48 / 8
الملاحدة 25 / 11 ، 26 / 17
موســـى (ع) 17 / 11 ، 23 / 1 و 2 و 5 ، 48 / 23
موسى بن جعفـر الكـاظم (ع) 50 / 18 ، 51 / 11
النبـىّ (ص) 3 / 18 ، 44 / 18 ، 45 / 9 و 15 / و 19 ، 48 / 11 ، 46 / 21 ،
/49 17 ، 53 / 8 ، 54 / 1 و 12 ، 55 / 7 ، 56 / 13
النّصارى 17 / 22 ، 19 / 22 ، 21 / 8
النّصيريّة 21 / 9
النّظام 11 / 21
النّجار 14 / 10
نوح (ع) 18 / 2
هارون 48 / 22

فهرست نام کتابها

الألفین 47 / 15
الباب الحادی عشر 1 / 13 ، 2 / 12
الخطبة الشقشقیّة 49 / 13
التّنزیل (ـ القرآن) ، 8 / 3
تنزیه الأنبیاء 38 / 13
الحادی عشر (الباب ...) 2 / 12
خرائج الجرائح 52 / 5
القــرآن الکــریم 18 / 5 ، 35 / 20 ، 36 / 17 ، 47 / 12
الکتاب العزیز (ـ القرآن) 37 / 4 ، 38 / 11
مصباح المتهجّد 2 / 12
منهاج الصّلاح فی مختصر المصباح 2 / 14
نهج البلاغة 46 / 16 ، 49 / 13
النّافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر 2 / 8
الیاقوت 20 / 19

مفتاح الباب

از

ابو الفتح بن مخدوم الخادم الحسینیَ العربشاهی

شرح باب حادی عشر 66

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

فاتحة كل باب عظيم ، وديباجة كل كتاب كريم

نحمدك يا من دلّ على ذاته بذاته ، وفتح من كلّ ذرّة من ذرّات مصنوعاته بابا إلى إثبات صفاته ، وشرح صدور عبّاد العباد بأنوار آياته ، وأوضح طريق المبدأ والمعاد بنصب راياته. ونشكرك يا من أنعمنا تهذيب أصول الأحكام وتحرير فروع الإسلام ، وألهمنا قواعد المنطق والكلام ، ليتوسّل بها إلى ذروة المقاصد ونهاية المرام. ونصلّى على نبيّك محمّد مدينة العلم وعلى بابها الفاتح لباب الشّرائع والشّارح لكتابها ، وآله خزّان خزائن المعارف والحكم وأبوابها ، سيّما الباب الحادى عشر الحجّة القائم المنتظر ، مظهر كنوز الرّحمة ومظهر رموز القضاء والقدر ، صلاة دائمة قائمة إلى يوم المحشر.

وبعد ، فهذا مفتاح للباب الملحق بمختصر المصباح ، بل مصباح يغنيك نوره عن الصّباح ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، نور على نور ، وبه يشرح الصّدور ويجرى مجرى اصله فى الظّهور ، رتّبه المسكين المستعين باللّطف الرّبانى والعون الالهى ، ابو الفتح بن مخدوم الخادم الحسينى العربشاهى ـ فتح الله عليه أبواب حقايق الأشياء كما هى ـ ليتوسّل به الى تقبيل العتبة العليّة والسّدة السّنيّة ، لحضرة الخاقان الأعظم الأكرم ، مالك رقاب الأمم ، سلطان سلاطين العالم ، وبرهان خواقين بنى آدم وصناديد العرب والعجم ، حارس بلاد الإيمان فى الآفاق ، وجالس سرير الخلافة بالإرث والاستحقاق ، وفارس مضمار الشّجاعة والعدالة والسّخاوة بالاتّفاق ، حسامه كالسّحاب البارق على مفارق الأعداء ، وصمصامه كالهواء المحترق المحيط بأهل الأهواء ، وأعلامه كشجرة طيّبة

أصلها ثابت وفرعها فی السماء ، مشیّد أرکان الشّریعة المصطفویّة والطّریقة المرتضویّة ، ومجدّد قواعد الملّة الجلیلة الاثنا عشریّة ، أحیی شعائر الشّرع المبین بعد اندراسها ، وأعلی معالم الدّین المبین غبّ انطماسها ، لم یظفر الدّوران بمثله من ذریّة خیر البشر ، ولم تکتحل عین الزّمان بشبهه بعد الائمة الاثنا عشر. احمرّت الشّمس خجلة من غرّته الغرّاء ، فتلألأ عنها الانوار ، وغرق السّحاب فی عرق الحیاء من راحته السّمحاء ، فتقاطر منه أقطار الأمطار.

لـــه همـــم ، لا منتهـــی لکبارهـــا وهمّتـه الصـغری أجـلّ مـن الـدّهر

لـه راحـة لـو أنّ معشـار جودهـا علی البرّ کان البرّ أندی من البحر

خلف الائمّة المعصومین ، وخلیفة الله فی الأرضین ، ملجأ الفرقة النّاجیة ، ومرجع الشّیعة الرّاجیة ، تراهم فی ظلّ حمایته یتنعّمون فی عیشة راضیة فی جنّة عالیة ، ناصر بلاد الایمان وناشر آثار العدل والاحسان ، واسطة العیش لاهل الدّوران ، ومقدّمة الجیش لصاحب الزّمان ، المؤیّد من عند الله العلیّ القویّ المنّان ، أبو المظفّر شاه طهماسب الحسینیّ الموسوی الصّفویّ ، بهادر خان ، خلّد الله تعالی ظلال خلافته ومعدلته علی العالمین ، وجعله من أنصار الدّین بحضرة صاحب الأمر وتحت لوائه من الشّاهدین. والمسئول من فضل أمیر المؤمنین وعترته الطّیبین الطّاهرین ـ صلوات الله علیه وعلیهم أجمعین ـ سیّما سمیّه الامام الثّامن والهمام الضّامن ، الّذي وفّقت باستخراج هذا السّرّ الخفیّ من تحت نقابه أو ان استسعادی بخدمة عتبته وبابه ، أن یقع هذا المعمول فی معرض القبول ، وینتفع به الفحول من أرباب العقول ، فإن وقع من خدّام سدّته السنیّة موقع الرّضاء فهو ببرکة العتبة العلمیّة لحضرة الرّضاء ، والّا فمن قصور عامله فی الاستحقاق والاسترضاء.

وها أنا أفیض فی شرح المرام مستفیضا من المبدأ الفیّاض العلّام.

فاقول : قال استاد البشر ، العقل الحادی عشر ، العلّامة المعتبر ، الشّیخ جمال الملّة والدّین حسن بن یوسف بن علی بن المطهّر ، قدّس الله تعالی روحه الأطهر وضریحه الأنور :

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الباب الحادى عشر ، لمّا اختصر المصنّف كتاب مصباح المتهجد الّذي ألّفه الشّيخ ابو جعفر الطّوسى ـ قدّس سرّه ـ فى أعمال السّنة من العبادات ، ورتّب ذلك المختصر على عشرة أبواب ، ألحق به الباب الحادى عشر لبيان الاعتقادات ، بناء على ما انعقد عليه الإجماع من أنّ العبادة لا تصحّ إلّا بعد تصحيح الاعتقاد ، ولأنّ العبادة لا تتحقّق إلّا بعد معرفة المعبود.

وانّما أورد بيان الاعتقادات فى الباب الحادى عشر ولم يجعل بابها أوّل الأبواب ، مع أنّ الظّاهر تقديم الاعتقاد على العبادة ، إبقاء لترتيب المختصر المفروغ عنه على حاله ، ورعاية لتقديم ما هو المقصود الأهمّ فى هذا المقام ، أعنى اختصار ذلك المرام. ثمّ كلّ واحد من الأبواب المذكورة عبارة عن طائفة من ألفاظ مخصوصة دالّة على معان مخصوصة ، بناء على القول المختار فى أسماء الكتب وأجزائها. ووجه تسميتها بالباب ، أنّ المعانى إنّما تستفاد من الألفاظ ، كما انّ البيوت تؤتى من أبوابها.

واعلم أنّ المصنّف لم يجعل التحميد جزء لهذا الباب كالتّسمية اكتفاء بما تضمّنه البسملة ، او بمجرّد أداء الحمد لا على سبيل الجزئيّة هضما لنفسه. ولا يبعد أن يقال إنّه اكتفى فى التّسمية والتّحميد فى الملحق به على أن يكون إيراد البسملة هاهنا من تصرّف النّاسخين.

فيما يجب على عامّة المكلّفين ، أى فى مسائل يجب معرفتها على جميع المكلّفين ، أو فى تحصيل ما يجب عليهم من المعارف.

والوجوب من الأحكام الشّرعيّة الّتي ينقسم إليها فعل المكلّف. وحاصل التّقسيم

أنّ فعل المكلّف إن كان بحيث يثاب على فعله ويعاقب على تركه فهو الواجب ، وإن كان بحيث يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فهو المندوب ، وإن كان يثاب على تركه ويعاقب على فعله فهو الحرام ، وإن كان يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله فهو المكروه ، وإن كان بحيث لا يثاب ولا يعاقب على فعله ولا على تركه فهو المباح ، وسيجيء تفصيل ذلك فى فصل العدل إن شاء الله تعالى.

فالواجب فعل مكلّف يثاب على فعله ويعاقب على تركه ، وهو اعمّ من العينىّ والكفائىّ ، لكنّ المراد منه هاهنا هو العينىّ كما هو المتبادر ، ويدلّ عليه قوله : فلا بدّ من ذكر ما لا يمكن جهله على أحد من المسلمين. وينبغى أن يعلم أنّ المراد من فعل المكلّف أعمّ من فعل الجوارح والقلب على ما هو متعارف اللّغة ليشمل وجوب الإيمان ، ضرورة أنّه من الأحكام الشّرعية وان لم يكن عمليّا كما صرّح به فى التلويح. فعلى هذا لا حاجة الى صرف الواجب هاهنا عمّا هو المتعارف فى الأصول وحمله على ما يكون جهله سببا لاستحقاق العقاب ، ولعرفانه مدخل فى استحقاق الثواب كما فعله بعض الشّارحين ، على أنّ هذا المعنى غير صحيح فيما نحن فيه ، إذ المصنّف جعل الواجب معرفة اصول الدّين ، وذلك المعنى لا يصدق عليها بل إنّما يصدق على نفس أصول الدّين. فالاقرب إلى الصّواب أن يفسّر بمعرفة يكون تحصيلها سببا لاستحقاق الثّواب ، وترك تحصيلها سببا لاستحقاق العقاب. والمراد من المكلّفين العاقلون البالغون ، وستعرف معنى التّكليف لغة واصطلاحا عن قريب.

من معرفة أصول الدّين بيان لمعرفة ما يجب أو لنفسه.

والمعرفة يطلق فى المشهور على معان :

منها مطلق الإدراك على أن يكون مرادفا للعلم بمعنى حصول صورة الشّيء فى العقل.

ومنها إدراك البسائط ، وفى مقابلتها العلم بمعنى إدراك المركبات.

ومنها إدراك الجزئيّات ، وفى مقابلتها العلم بمعنى إدراك الكليّات.

ومنها التّصور ، وفى مقابلتها العلم بمعنى التّصديق ، ولعلّه بهذه المعانى يقال : عرفت الله دون علمته ، فاعرف.

ومنها الادراك المسبوق بالجهل.

ومنها الأخبار من الاداراكين لشيء واحد تخلّل بينهما جهل ولا يعتبر شيء من هذين القيدين فى العلم ولهذا يقال : الله عالم لا عارف وأنت تعلم انّه يناسب حمل المعرفة هاهنا على أكثر هذه المعانى خصوصا ما قبل الاخير ، كما لا يخفى على من له أدنى معرفة.

والأصول جمع الاصل ، وهو فى اللّغة ما يبنى عليه الشّيء ، وفى الاصطلاح يطلق على الرّاجح والقاعدة والدليل والاستصحاب.

ثمّ الدين والشّريعة والملّة ألفاظ مترادفة باعتبار معناه العرفى يطلق كلّ منها على الطّريقة المأخوذة من النّبيّ (ص) ، الا انّها من حيث انّها يترتّب عليها الجزاء تسمّى دينا ، من قولهم : كما تدين تدان ، ومن حيث انّها محلّ الوصول إلى زلال الحياة الأبديّة وكمال السّعادة السرمديّة تسمّى شريعة ، من شريعة الماء بمعنى مورده ، ومن حيث انّها تملّ وتتعب النفوس او تملى وتكنب تسمّى ملّة من الاملال بمعنى الاتعاب او الاملاء.

والمراد باصول الدين هاهنا الأمور الخمسة المذكورة من التوحيد والعدل والنبوّة والامامة والمعاد. وتسميتها بأصول الدّين ، إما لانّ الدّين مأخوذ من الكتاب والسّنة ، وهما موقوفان على تلك الأمور باعتبار الحدوث أو البقاء على قياس تسمية علم الكلام بذلك ، وذلك لان ثبوتهما موقوف على ثبوت قادر حكيم منزل للكتب مرسل للرسل للدعوة إلى دار الجزاء ، وبقاءهما على وجود إمام معصوم حافظ لهما عن التغيير والتبديل ، كذا قيل. وفيه ما فيه ، اللهم الّا ان يبنى الكلام على التغليب ، وإمّا لانّ الأمور المذكورة عمدة علم الكلام فسمّيت باسمه تسمية لأشرف الأجزاء باسم الكلّ ، وإمّا لانّ صحّة الأعمال الدّينيّة موقوف على معرفة تلك الأمور إجماعا. وهذا وجيه يناسب المقام جدّا.

أجمع العلماء كافّة ، الاجماع فى اللّغة الاتّفاق ، وفى الاصطلاح اتّفاق أهل الحلّ والعقد من أمّة محمّد (ص) على أمر من الأمور. ومدار اتّفاق أهل الحلّ والعقد عندنا على دخول المعصوم فى المتّفقين ، وهذا بأن يكون بعضهم مجهول النّسب بحيث يحتمل كونه معصوما ولا يخالفهم أحد مجهول النّسب ، كذلك على ما يستفاد من بعض الكتب

المعتبرة. فعلى هذا أهل الحلّ والعقد أعمّ من أن يكون جميع العلماء أو بعضهم. ولا يخفى أنّ المتبادر من الجمع المحلّى باللّام ومن قوله كافّة أى جميعا أنّ هذا الاجماع من القسم الأوّل ، وليس كذلك لأنّ جمهور المخالفين غير متّفقين فى الأصول المذكورة ، ضرورة انّهم لا يقولون بوجوب العدل على الله تعالى ولا بوجوب الامامة ، بل ينكرون الامامة بالمعنى المقصود ، وعلى الوجه المذكور هاهنا ، ولا بوجوب المعارف بالدّليل بل يعتبرون إيمان المقلّد ، فلا بدّ أن يحمل الاجماع على إجماع الفرقة النّاجية ، ويجعل تعميم اللّفظ مبنيّا على تنزيل المخالفين منزلة العدم فكان الاجماع عامّ.

ثمّ الظّاهر أنّ ذكر الاجماع هاهنا للاحتجاج به على وجوب المعارف الأصوليّة بالدليل ، ولا شكّ انّ إجماع الفرقة النّاجية حجّة عندنا وان كان منقولا بخبر الآحاد على ما تقرّر فى الأصول. ولذلك المطلب أدلّة أخرى سنتلوها عليك عن قريب.

على وجوب معرفة الله تعالى ، أى التّصديق بوجوده. واختلف فى انّ لفظة الله علم للذات المقدّسة المشخّصة ، أو موضوع لمفهوم كلّى ، هو مفهوم الواجب الوجود لذاته والمستحقّ للعبادة. والمختار عند المحقّقين هو الأوّل ، لكن المناسب لهذا المقام أن يحمل على مفهوم الواجب الوجود لذاته ، إذ المطلوب هاهنا إثبات أنّ فى الخارج موجودا واجبا لذاته متّصفا بالصّفات الثّبوتية والسّلبيّة وما يصحّ عليه وما يمتنع عليه على ما لا يخفى.

وعلى وجوب معرفة صفاته الثّبوتيّة ، كالعلم والقدرة ، وعلى وجوب صفاته السّلبيّة كعدم الجسميّة والعرضيّة بمعنى التّصديق باتّصافه بهما. وهذه الثّلاثة إشارة إلى باب التوحيد.

والثّبوتى قد يطلق على الموجود فى الخارج والسّلبى على ما يقابله ، وقد يطلق على ما لا يكون السّلب معتبرا فى مفهومه ، والسّلبى على ما يقابله ، والمراد بهما هاهنا المعنيان الأخيران. وليس المراد بالصّفة ما قام بالغير كما هو المتبادر ، لأنّ ذلك يستدعى كون الصّفات زايدة على الذّات كما هو مذهب الأشاعرة وهو باطل عندنا لما سيجيء فى الصّفات السّلبيّة من

نفى المعانى والأحوال ، بل الصّفات الثّبوتية عندنا عين الذّات كما هو مذهب الحكماء ، يعنى أنّ ما يترتّب فى الممكنات على صفات زائدة يترتّب فى الواجب على الذّات على ما ستعرفه ، وحاصله نفى تلك الصفات. فامّا أن يكتفى فى الصفة هاهنا بالقيام المطلق الشّامل للحقيقى والمجازى كما قيل فى معنى الوجود ، او يراد بها ما يحمل على شيء مواطاة كما فى قولهم وصف الموضوع ووصف المحمول على ان يكون المراد من الصّفات المفهومات الكليّة المحمولة عليه تعالى كالعلم المطلق والندرة المطلقة وغيرهما ، فليتأمّل.

وعلى وجوب معرفة ما يصحّ عليه وما يمتنع عليه ، أى التّصديق باتّصافه بما يصحّ طريانه أو الحكم به عليه من الأفعال الحسنة وعدم اتّصافه بما يمتنع طريانه أو الحكم به عليه او اتّصافه بسلب ما يمتنع طريانه أو الحكم به عليه من الأفعال القبيحة ، وعلى التّقديرين عطف قوله يمتنع على قوله يصحّ ليس على ما ينبغى كما لا يخفى. وهذا إشارة إلى باب العدل بخلاف ما فى رسالة الالفية فانّه عبّر فيها عن الصّفات الثّبوتيّة والسلبيّة بما يصحّ عليه ويمتنع وعن باب العدل بالعدل والحكمة.

وعلى وجوب معرفة النّبوة والإمامة والمعاد ، اى التّصديق بنبوّة النّبيّ وإمامة الأئمّة الاثنى عشر ـ عليه وعليهم السّلام ـ وثبوت المعاد. وانت تعلم انّ هذه المعارف ليست متناسبة ولا مناسبة للمعارف السّابقة ، اللهم الا أن يفسّر النّبوة بإرسال النّبيّ ، والامامة بنصب الأئمّة ، والمعاد بإعادة الأرواح إلى الأجساد ، فيكون معرفتهما بمعنى التّصديق باتّصافه تعالى بها على وفق ساير المعارف.

بالدّليل ، لا بالتّقليد متعلّق بالمعرفة المضافة إلى الأصول المذكورة.

والدليل عند الأصوليّين ما يمكن التوصّل بصحيح النّظر فيه إلى مطلوب خبرىّ وعند المنطقيّين هو المركّب من قضيّتين للتّأدّى إلى مجهول نظرىّ. وقيل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.

والتّقليد اعتقاد غير ثابت بحيث يمكن زواله بتشكيك المشكّك. ولا يخفى عليك أنّ الدليل أعمّ من أن يكون يقينيّا مفيدا لليقين وهو الاعتقاد الجازم الثّابت المطابق

للواقع ، أو ظنّيا مفيدا للظّنّ وهو الاعتقاد الغير الجازم ، أو جهليّا مفيدا للجهل وهو الاعتقاد الغير المطابق للواقع ، أو تقليديّا مفيدا للتّقليد كما عرفت.

فالمراد من الدليل ما عدا الدّليل التّقليدى ، أو المراد من التّقليد التّقليد المحض الخالى عن الدّليل ، ويؤيّده قولهم فى تفسيره أنّه قبول قول الغير من غير حجّة. ومعنى معرفة الأصول بالدّليل أن يحصل العلم بها منه ويطمئنّ القلب به فيها ، سواء كان علما تفصيليّا مقارنا بمعرفة أحوال الأدلّة وشرائطها بالتّفصيل حتّى يقدر بها على دفع الشّبهة والشّكوك ، أو علما اجماليّا غير مقارن بها لانّه الواجب العينىّ ، وأما العلم التفصيلىّ على الوجه المذكور فهو واجب كفائىّ.

والحاصل أنّ معرفة الأصول على وجهين : أحدهما واجب عينا وهو حاصل لعوامّ المؤمنين ، والآخر واجب على الكفاية وهو الحاصل لعلماء الأعصار ، كلّ ذلك مصرّح به فى محلّه.

واعلم أنّ هاهنا مقامين :

أحدهما وجوب المعارف الاصوليّة على المكلّفين ، وثانيهما وجوب الاستدلال عليها ، والدليل على كلّ منهما عقلىّ ونقلىّ.

أمّا العقلى فهو أنّ شكر الله تعالى لكونه منعما على الاطلاق ولدفع الضّرر عن النفس وهو خوف العقوبة بسلب النعم للكفران واجب عقلا ، ولا شكّ انه موقوف على معرفته تعالى فيكون معرفته واجبة قطعا ، واذا كانت معرفته واجبة كان الاستدلال عليها واجبا أيضا ، لانّها نظريّة موقوفة على النّظر والدّليل ، والمقدور الّذي يتوقّف عليه الواجب المطلق واجب كوجوبه قطعا.

وأما النّقلى فكقوله تعالى : (فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا اللهُ). والأمر للوجوب واذا كان معرفة الله تعالى واجبة وهى لا تتمّ إلّا بالاستدلال لكونها نظريّة ، وما لا يتمّ الواجب المطلق الّا به فهو واجب ، فيكون الاستدلال عليها واجبا أيضا. وكقوله تعالى (قُلِ انْظُرُوا ما ذا فِي السَّماواتِ وَالْأَرْضِ). والمراد من النّظر هو الاستدلال فى معرفة الله تعالى

بالآفاق والأنفس على ما قالوا ، والامر للوجوب. وكقوله (ص) ـ حين نزل قوله تعالى : (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ) إلى آخر الآية ـ : ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكّرها أى تلفّظ بهذه الآية من غير أن يتجاوز بين العظمين اللّذين فى طرف فمه إلى قلبه. وحاصله أن لا يتفكّر فى دلائل المعرفة المندرجة فى الآية كما فسّره آخر الحديث. والوعيد على ترك الفعل يدلّ على وجوبه ، فيكون معرفة الله تعالى والاستدلال عليها واجبين ، هذا خلاصة ما ذكروا فى المقام. وفيه نظر من وجوه :

الأوّل ، أنّه إنّما يدلّ على وجوب معرفة الله تعالى مطلقا لا على وجوب معرفة الأصول الخمسة المذكورة هاهنا ، نعم يكفى وجوب معرفته تعالى مطلقا فى إثبات وجوب النّظر فى معرفته عقلا أو شرعا على ما هو المتنازع فيه بين المعتزلة والاشاعرة ، لكن المدّعى هاهنا وجوب المعارف الأصولية على ما سيجيء تفصيله.

الثانى ، انّ الحكم بكون تلك المعارف نظريّة بالنّسبة إلى جميع المكلّفين ممنوع لجواز أن يكون بعضهم بحيث يحصل له جميع تلك المعارف أو بعضها بالبديهة لا بالدّليل كالنّبىّ والأئمة المعصومين ـ عليه وعليهم السّلام ـ ويؤيد ذلك ما نقل عن الغزالى والرّازى انّ وجود الواجب بديهىّ لا يحتاج الى نظر. وما قال بعض المحققين فى ردّه من أنّ دعوى البديهة بالنّسبة إلى جميع الأشخاص فى محلّ المنع ، ولان سلّم فلا ريب فى أنّ ساير صفاته تعالى نظريّة لا يجدى بطائل من وجوده كما لا يخفى. وغاية التوجيه أن يقال : المراد من المكلّفين أوساطهم الذين يحتاجون فى تلك المعارف إلى النّظر على قياس استثناء المؤيّدين من عند الله بالنّفوس القدسيّة من بيان الحاجة إلى المنطق فى كتبه ، لكن لو قال : بالتحقيق لا بالتقليد لكان أحسن. اذ الظّاهر انّ حصول المعارف الأصولية بالبديهة كاف فى الايمان بالطريق الاولى على ما يخفى.

الثالث ، ان النّبي (ص) والائمّة ـ عليهم السّلام ـ كانوا يكتفون من العوامّ بالاقرار باللّسان والانقياد لأحكام الشّرع ويقرّرونهم على الايمان بمجرّد ذلك من غير

استفسار عن النّظر والاستدلال ، بل مع العلم بعدم حصولهما لهم ، ولو كانت المعارف بالدّليل واجبة لما جازت ذلك.

واجيب بانّهم كانوا عالمين بانّهم يعرفون الأدلّة كما قال الأعرابى : البعرة تدلّ على البعير وأثر الأقدام على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج أما يدلّان على الصّانع الخبير. غاية ما فى الباب أنّه لم يكن العلم التّفصيلى بأحوال الادلّة ، وذلك غير قادح فى المعرفة الواجبة على الأعيان كما عرفت.

وفى تلك الادلّة أبحاث اخر لا يليق ايرادها فى هذا المختصر.

فلا بدّ من ذكر ما لا يمكن ، أى لا يصحّ ولا يجوز شرعا جهله على أحد من المسلمين وهو الأصول المذكورة وادلّتها. ومن جهل شيئا منه عطف على قوله لا يمكن أى لا بدّ من ذكر الأصول وادلّتها الّتي من جهل شيئا منها خرج عن ربقة المؤمنين. الرّبقة فى اللغة الحبل الّذي يربط به البهم. والمراد هاهنا هو الايمان على سبيل الاستعارة المصرّحة تشبيها له بذلك الحبل لكونه جامعا للمؤمنين حافظا لهم عن الضّلال كالحبل للبهم. ويحتمل أن يكون لفظ المؤمنين استعارة بالكناية عن البهم والرّبقة استعارة تخييليّة ، وعلى التقديرين يكون ترشيحا.

والظاهر أنّ المقصود من هذا الكلام هو الاشارة إلى وجه إلحاق الباب الحادى عشر بمختصر المصباح ، والفاء للتفريع على ما سبق. وحاصله أنّه لما ثبت وجوب معرفة الاصول المذكورة بالدّليل ثبت أنّه لا بدّ من إيراد تلك الأصول مع أدلّتها حتى يحصل معرفتها ، لاستلزام جهلها الخروج عن ربقة المؤمنين. فوجب الحاق هذا الباب بذلك الكتاب حتى يكون مشتملا على ما يتوقّف عليه الانتفاع بأصله من العبادات ، فعلى هذا قوله ما لا يمكن ... من قبيل وضع المظهر موضع المضمر ، للتّنبيه على وجه التفرّع مع المبالغة وزيادة التّمكين. ويؤيّده اختيار ظاهر مشتمل على ما هو تكرار لما سبق بحسب المعنى مع التعبير عن عدم الصّحة بعدم الامكان. وإنّما خصّ وجوبها هنا بالمسلمين مع انّها واجبة على جميع المكلّفين كما صرّح به سابقا ، تعريضا على المخالفين بانّهم مع كونهم

مسلمين خوارج عن ربقة المؤمنين ودواخل فى نار جهنّم خالدين.

ولهذا قال : واستحقّ العقاب الدّائم.

وتفصيل الكلام فى المقام أنّهم اختلفوا فى أن الايمان عين الاسلام او غيره ، فعند بعضهم هو عينه وعند المحقّقين غيره واخصّ منه ، إذ الاسلام هو تصديق النّبي (ص) فيما علم مجيئه به ضرورة بالقلب واللّسان. والايمان هو هنا التصديق مع المعارف الخمس الأصولية بالدّليل وهو المختار عند المصنّف.

أمّا القول بأنّ من لم يحصل له المعارف الأصولية بالدليل مخلّد فى النّار ومستحقّ للعقاب الدّائم فلظواهر النّصوص الدالّة على ذلك ، مثل حديث : ستفرق أمّتى على ثلاثة وسبعين فرقه كلّهم فى النّار إلّا واحدة وحديث : مثل أهل بيتى كمثل سفينة نوح كما هو المشهور.

أمّا القول بأنّه خارج عن الايمان فلاتّفاق الفرقة الناجية على انّ المؤمن بالمعنى الأخصّ لا يكون مخلّدا فى النّار ، ولا يخفى ان هذه الادلّة ظنّيّات لا تفيد اليقين بالمطلوب.

واستدلّ بعض الشّارحين على المدّعى الثّاني بأنّ الايمان هو التّصديق القلبى واللّسانى بكلّ ما جاء به النّبيّ وعلم مجيئه به بطريق تواترىّ ، والجاهل بالأصول الخمس ليس مصدّقا بذلك ، وعلى الأوّل بانّ استحقاق الثّواب موقوف على الايمان ، وقد ثبت انّه غير مؤمن فلا يكون مستحقّا للثّواب ، وكلّ من لا يستحقّ الثّواب يستحقّ العقاب الدائم ، ضرورة أنّ المكلف لا يخلوا عن أحد الاستحقاقين قطعا.

وفى كلا الدّليلين نظر :

أمّا فى الأوّل فلانّ ثبوت التّواتر فى جميع الأصول الخمس ممنوع.

وأمّا فى الثّاني فلانّا وإن سلّمنا انّ الجاهل بتلك الأصول ليس مؤمنا وانّ استحقاق الثّواب موقوف على الايمان ، لكن لا نسلّم انّ المكلّف لا يخلوا عن أحد الاستحقاقين دائما بل لا يخلو عن أحدهما فى الجملة ، وحينئذ لا يلزم من انتفاء استحقاق الثّواب استحقاق العقاب الدّائم بل استحقاقه فى الجملة على ما لا يخفى.

وقد رتّبت هذا الباب ، الواو إمّا للعطف على ما يتضـمّنه الكـلام السّـابق أى فالحقت الباب الحادى عشر لمختصر المصباح وقد رتّبته على سبعة فصـول. وإمّـا للحاليّة الاستيناف.

والتّرتيب فى اللغة جعل كل شيء فى مرتبته ، وفى الاصطلاح جعل الأشـياء المتعدّدة بحيـث يطلـق عليهـا اسـم الواحـد ، ويكـون لبعضـها نسـبة إلـى بعـض بالتقديم والتأخير.

والمتبـادر هـو المعنـى الاصـطلاحى ، لكـن لاشـتمال المعنـى اللّغـوى علـى المدح يستدعى حمل الترتيب عليه. وعلى التقديرين لا بدّ مـن اعتبـار تضـمين أو تقدير فى الكلام حتى يصحّ التعديـة ب علـى كمـا هـو مشـهور بـين المحصّـلين. وحمل الترتيب على معنى آخر غير مشهور كالتفريع وان كان مصحّحا للتعدية بها لكنه لا يخلو عن بعد كما لا يخفى.

واسم الاشارة إشارة الى المرتّب الحاضر فى الذّهن على التحقيق سواء كـان الباب عبارة عن الألفاظ المخصوصة الدّالّة على المعانى المخصوصة على مـا هـو المختار من المعانى المشهور. فى اسماء الكتب واجزائها ، أو غيرها. وذلك للتنبيه علـى كمـال وضـوح ذلـك المرتّـب حتـى كانّـه محسـوس مبصـر. وصـيغة المضـى محمولة على ظاهرها ان اريد التّرتيب الـذّهنى ، وعلـى التجـوّز إن اريـد التّرتيـب الخارجى ، اللهم الا ان تكون الدّيباجة إلحاقيّة.

ثمّ وجه التّرتيب على الفصول السّبعة انّ الأولى تقـديم إثبـات الـذّات علـى إثبات الصّفات والأفعال ، وتقديم الصّفات على الأفعال ، وتقديم الصّفات الثّبوتيّـة على السّلبيّة ، وتقديم الأفعال العامّة الثابتة فى النشأتين اعنى أحكام العدل علـى الخاصّة بإحداهما أعنـى أحكـام النبـوّة والإمامـة والمعـاد ، وتقـديم الاوّلـين علـى الثّالثة ، وتقديم الأولى على الثانية ، كلّ ذلك للتقدّم بالذّات أو بالشّرف او بالزّمان ، كما لا يخفى على من تأمّل وألقى السّمع وهو شهيد.

الفصل الأوّل

من الفصول السبعة

فى

إثبات واجب الوجود

أى فى بيان ثبوت ما صدق عليه مفهوم الواجب الوجود ، بمعنى انّ ما صدق عليه هذا المفهوم موجود فى الخارج ، ولا يخفى انّ هذا التّصديق موقوف على معرفة مفهوم الواجب الوجود لكونه ظرفا له ، ومفهوم الممكن الوجود معتبر فى مقدّمات دليله ، وهما إنّما يتّضحان غاية الاتّضاح بعد معرفة مقابلهما اعنى مفهوم الممتنع الوجود ، إذ الأشياء إنّما تعرف بأضدادها ، فلذا بيّن المصنّف المفهومات الثلاثة قبل الشّروع فى المقصود. فقال : **فنقول : كلّ معقول** وهو فى الاصطلاح المشهور ما حصل صورته فى ذات العقل ، ويقابله المحسوس والمخيّل والموهوم ، وقد يطلق ويراد به ما يقابل المحسوس بإحدى الحواسّ الظّاهرة ، وقد يطلق ويراد به المعلوم مطلقا وهو ما حصل صورته عند الذّات المجرّدة وهو المراد هاهنا ، وتفسيره بالصّورة الحاصلة فى العقل كما وقع فى بعض الشروح ليس على ما ينبغى. ولا يخفى انّ لفظة كلّ هاهنا لم تقع موقعها لانّها لاحاطة الافراد والتقسيم إنّما يكون للمفهوم ، اللهم إلّا أن يقال ذكرها للتنبيه على كون التّقسيم حاصرا ، كما انّها قد يذكر فى التّعريفات للتّنبيه على كونها جامعة او مانعة. فلو قال : المفهوم **إمّا أن يكون واجب الوجود فى الخارج لذاته ، وإمّا** أن يكون **ممكن الوجود**

فى الخارج لذاته ، وإمّا ان يكـون ممتنـع الوجـود فـى الخـارج لذاتـه لكـان أظهـر وأولى ، كما لا يخفى.

وانّما قيّد الوجود بقوله فى الخارج مع انّ المتبادر من الوجود هـو الوجـود الخارجى ، تنبيها على انّ المقصود هاهنا تقسـيم المعقـول بالقيـاس إلـى الوجـود الخارجى إلى الأقسام الثّلاثـة ، وإلّا فـالوجوب والامكـان والامتنـاع كيفيّـات لنسـبة المحمولات الى الموضوعات ، سواء كان المحمول نفس الوجود الخارجى أو غيـره من المفهومات.

ثم المشهور فـى تفصـيل هـذا التقسـيم انّ المفهـوم إن كـان ذاتـه مقتضـيا للوجود فهو الواجب لذاته ، وان كان ذاته مقتضيا للعدم فهو الممتنع لذاتـه ، وإن لم يكن ذاته مقتضيا لشيء منهما فهو الممكن لذاته.

وفيه بحثان :

الأوّل ، انّ هذا التّقسيم لا يتمّ على مذهب الحكماء من انّ الوجود الواجـب عينه وهو المختار عند أهل الحق من الفرقة الناجية ضـرورة انّ الاقتضـاء يقتضـي المغايرة بين المقتضى والمقتضى ، فالواجب على رأيهم يخرج عن قسـم الواجـب لذاته ويدخل فى قسم الممكن لذاته.

وقد يجاب عنه بأنّ هـذا التّقسـيم للشّـيء بالقيـاس الـى الوجـود والعـدم ، وذلك لا يتصوّر إلّا فيما له وجود أو عدم مغاير لذاته فالواجب علـى رأيهـم خـارج عن المقسم. وأمّا الواجب بمعنى ما يكون ذاته مقتضـيا لوجـوده فهـو داخـل فـى المقسم فى بادى الرأى وان لم يكن متحقّقا فى نفس الأمر ، بل التحقيـق يقتضـي امتناعه. والتقسيم المذكور انمـا هـو بحسـب الاحتمـال العقلـى لا بحسـب نفـس الأمر.

ويرد عليه انّه لا يخفى على المنصف انّ الغرض من هـذا التّقسـيم تحصـيل مفهوم الواجب لذاته المتفرّع عليه إثباته وخواصّه ، واذا كان الواجب خارجـا عـن المقسم يكون التّقسيم بالحقيقة لغير الواجب ويكون الواجب المـذكور ممتنعـا ، فكيف يثبت وكيف يتفرّع عليه خواصّه؟

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

وربّما يجاب عن اصل السؤال بأنّ المراد من اقتضاء الذّات للوجود اقتضاؤه لحمل الوجود المطلق عليه مواطاة أو اشتقاقا ، وكذا المراد من اقتضاء الذات للعدم اقتضاؤه لحمل العدم المطلق عليه كذلك.

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

أقول : فيه نظر ، لانّ المراد من الاقتضاء التّامّ الضّرورىّ كما هو المتبادر ، ومن البيّن انّ تلك الوجودات الخاصّة لا تقتضى حمل الوجود المطلق عليها اقتضاء تامّا ضروريّا ، لانّ افتقارها الى عللها يستلزم افتقاره الى تلك العلل ، فلا يكون اقتضاؤها له تامّا ضروريّا ، على أنّ أصل الاقتضاء أيضا فى معرض المنع فلا تغفل.

ويمكن أن يجاب من أصل الاشكال بانّ حاصل التّقسيم انّ الشيء إمّا ان يكون موجودا لا باقتضاء الغير وهو الواجب لذاته ، وإمّا أن يكون معدوما باقتضاء الغير وهو الممتنع لذاته ، وإمّا ان يكون موجودا ومعدوما باقتضاء الغير وهو ممكن لذاته على نحو ما قالوا إنّ الجوهر قائم بذاته بمعنى أنّه غير قائم بغيره. وعلى هذا لا غبار عليه ، الا انه لا يخلوا عن شوب تكلّف.

البحث الثانى فى انّ ذلك التّقسيم غير حاصر ، لجواز أن يكون الذّات مقتضيا للوجود والعدم معا ، فالاقسام أربعة لا ثلاثة.

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

انّ الشيء لو كان ذاته مقتضيا للوجود والعدم معا يلزم اجتماع النّقيضين قطعا ، ومثل هذا الاحتمال لا يخرج التّقسيم عن كونه حصرا عقليّا يجزم العقل فيه بالانحصار بمجرّد ملاحظة مفهومه.

أقول : فيه نظر ، لانّ الحصر العقلىّ سواء كان بمعنى الحصر الدّائر بين النفى والاثبات ، او بمعنى ما يجزم العقل بالانحصار بمجرّد ملاحظة مفهوم القسمة لا بدّ أن يكون بديهيّا أوّليّا صرفا كما حقّق فى محلّه ، ومن البيّن انّ مثل ذلك الاحتمال يخرجه عن هذا لانّ بطلانه موقوف على استدلال او بيّنة كما لا يخفى. نعم ، يمكن أن يجاب بأنّ هذه القسمة لا يلزم ان يكون عقليّة بل يجوز أن يكون قطعيّة او استقرائيّة ، والاحتمال المذكور لا يخرجها عن ذلك.

ولقائل أن يقول : هذه القسمة ليست بحسب نفس الأمر وإلّا لخرج عن المقسم الممتنع لذاته ، ضرورة انّه غير متحقّق فى نفس الأمر ، بل إنّما هى بحسب الاحتمال العقلى فى بادى الرأى ، وحينئذ الاحتمال المذكور يخرجها عن الحصر مطلقا ، إلا ان يقال تلك القسمة إنّما باعتبار الوجود الخارجى والعدم الخارجى ، ولا شكّ انّ الممتنع الوجود فى الخارج وإن لم يكن متحقّقا فى الخارج لكنّه متحقّق فى نفس الأمر ، فلو اعتبرت القسمة بحسب نفس الأمر يخرج الممتنع لذاته بخلاف الاحتمال المذكور. نعم لو اعتبرت القسمة بالقياس الى الوجود المطلق والعدم المطلق كما يدلّ عليه تمثيلهم للممتنع لذاته باجتماع النّقيضين وشريك البارى لا يستقيم الحصر مطلقا.

ثمّ نقول لا يبعدان يقال ليس المراد من اقتضاء الذّات للوجود اقتضائها له فقط. وكذا ليس المراد من اقتضاء الذات للعدم اقتضائها له فقط ، فالاحتمال المذكور مندرج فى قسمى الواجب والممتنع. نعم ، يلزم احتمال التّداخل بين الأقسام فى بادى النّظر وهذا لا يقدح فى الحصر العقلى الّذي هو منع الخلوّ بل فى منع الجمع ، وإنّما القادح فيه احتمال الواسطة فلا اشكال.

واعلم انّ قوله ذاته فى القسم الأوّل للاحتراز عن الواجب لغيره وهو الممكن

الوجود ، وفى القسم الثّالث للاحتراز عن الممتنع لغيره وهـو الممكـن المعـدوم ، وأمّا فى القسم الثانى فلبيان الواقع رعاية لموافقه قسـميه لمـا تحقّـق مـن انّـه لا امكان بالغير.

ثم اعلم انهم اختلفوا فى علّة احتياج الممكن الى المـؤثّر فـذهب الحكمـاء الى انّها الامكان وحده وبعض المتكلّمين إلى انّها الحـدوث وحـده وبعضـهم الـى انها الامكان مع الحدوث شطرا ، وبعضهم الـى انّهـا الامكـان مـع الحـدوث شـرطا. ومن هاهنا ترى الحكماء يستدلّون على ثبوت الواجب المؤثر فـى العـالم بإمكـان الأثر ، وترى المتكلّمين يستدلّون على ذلك بحدوث الأمر إمّا بحـدوث الجـوهر أو بامكانها مع الحدوث كما هو طريقة الخليل ـ عليه السّلام ـ حيـث قـال : (لا أُحِـبُّ الْآفِلِينَ) وإمّا بحدوث الأعراض أو إمكانها معه كما هو طريقة الكلـيم حيـث قـال : (رَبُّنَا الَّذِي أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى) على ما قيـل. والأثـر علـى كـلّ تقـدير إمّـا آفاقىَ أو أنفسى ، كما أشير إليه فى قولـه تعـالى : (سَـنُرِيهِمْ آياتِنا فِـي الْآفـاقِ وَفِـي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ). فطريقة الخليل آفاقيّة ، وطريقـة الكلـيم جامعـة لقسمين ، وقول امير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ : من عـرف نفسـه فقـد عـرف ربّـه اشارة الى الطريقة النفسية الانفسية كما لا يخفى.

ولما كان الحق المختار عند المحققـين مـذهب الحكمـاء اختـاره المصـنّف واستدلّ بالإمكان على ثبـوت الواجـب فلـذا قـال : **ولا شـكّ فـى أنّ هاهنـا** ، أى فـى الخارج **موجودا** ، يعنى انّ ثبوت موجود ما فى الخـارج بـديهىَ أوّلـىَ لا يشـكّ فيـه عاقل ولا ينازعه إلا السّوفسطائية الّذين لا اعتداء بهم. ومن البيّن انّ الموجود فـى الخارج منحصر فى الواجـب الوجـود لذاتـه والممكـن الوجـود لذاتـه ، ضـرورة انّ الموجود لا يمكن أن يكون ممتنع الوجـود لذاتـه ، **فـإن كـان** ذلـك الموجـود **واجبـا لذاته فالمطلوب** وهو ثبوت واجب الوجود لذاته ثابت **وإن كان** ذلك الموجود **ممكنـا افتقر** فى وجوده الخارجى **إلى موجد** موجود **يوجده** اى يوجـد هـذا الموجـود ذلـك الموجود الممكن **بالضّرورة** يعنى ان افتقار الممكن الى علّة موجـدة لـه بـديهىَ لا يفتقر الى دليل ، وذلك لأنّ الحكم بأنّ أحد المتساويين لا يترجّح على الآخر من

غير مرجّح ضرورىّ يجزم به البله والصّبيان ، بـل هـو مـذكور فـى طبـائع البهـائم. وإنّما قيّدنا الموجد بالموجود إذ لو جاز كونه معدوما لم يلزم التّسلسل الّذي هـو فى الامور الموجودة ، بل لم يلزم دور ولا تسلسل اصلا ، لجواز ان يكـون الموجـد المعدوم ممتنعا لذاته لا واجبا ولا ممكنا حتى يلزم إمّا ثبوت المطلوب وإمّا الدّور أو التسلسل فإن كان ذلك الموجد الموجود واجبا لذاته فالمطلوب ثابت أيضا وإن كان ممكنا افتقر إلى موجد موجود آخر اى مغاير للموجود الاول.

فإن كان ذلك الموجد الثانى هو الممكن **الأوّل دار** ، أى لزم الدّور ـ من قبيـل نسبة الفعل الى المصدر ـ وهو توقّـف الشّـيء علـى مـا يتوقّـف عليـه بمرتبـة او بمراتب ، **وإن كان ممكنا** آخر غيـر الممكـن الاول **تسلسـل** ، اى لـزم التّسلسـل علـى تقدير عدم الانتهاء إلى الواجب لذاته وعدم العـود اصـلا ، وهـو ترتّـب أمـور غيـر متناهية إمّا وضعا كما فى عدم تناهى الأبعـاد ، وإمّـا عقـلا بطريـق التّصـاعد مـن المعلول إلى العلّة وهو التّسلسل من جانب العلّة كما فيما نحن فيـه ، او بطريـق التّنازل من العلّة إلى المعلول وهو التّسلسل من جانب المعلـول ، هـذا علـى رأى الحكماء ، وأمّا على رأى المتكلمـين فهـو وجـود امـور غيـر متناهيـة سـواء كانـت مترتّبة أولا على ما سيجيء تحقيقه. وكان عليه ان يقول بعـد الترديـد الثّـاني فإمّـا أن ينتهى الى الواجب لذاته او يعود فى مرتبة من المراتب الى ما سبق او يذهب الى غير النهاية ، فان كان الاول فالمطلوب ، وان كان الثّاني دار ، وان كـان الثّالـث تسلسل.

وهاهنا بحث من وجوه :

الأوّل ، انّ الممكن عند التحقيق ما لا يكون ذاته مقتضيا للوجـود ولا العـدم اقتضاء تامّا ضروريّا ، وحينئذ يجوز ان يكون ذاته مقتضيا لاحدهما بشرط عـدمى ، فلا يقتضى موجدا مغايرا حتى يلـزم الـدّور أو التّسلسـل او الانتهـاء إلـى الواجـب لذاته.

الثّاني ، انّ الممكن يجوز أن يكون أحد الطّرفين راجحـا لذاتـه رجحانـا غيـر واصل الى حدّ الوجوب ، ويقع ذلك الطّرف الرّاجح بهذا الرّجحان الذاتى مـن غيـر حاجة الى مرجّح مغاير ، لانه لا يلزم من ترجّح أحد المتسـاويين مـن غيـر مـرجّح بل يترجّح ، الرّاجح

ولا فساد فيه. فعلى هذا أيضا لا حاجة للممكن الموجود إلى موجد مغاير فلا يلزم شيء من الأمور الثلاثة. وقد تصدّى المحقّقون لا بطال هذا الاحتمال ، لكن ما ذكروه من المقال لا يخلو عن ضعف واشكال ، فلم نتعرّض له مخافة الإطناب والاملال.

الثّالث ، أنّا لو سلّمنا انّ الممكن يحتاج إلى موجد مغاير له فلا نسلّم أنّه يحتاج إلى موجد موجود ، لجواز ان يكون وجوده لازما لماهيّة ممكن آخر ومترتبا عليها من حيث هى هى من غير أن يكون لوجودها مدخل فيه ، وما اتّفقوا عليه من أنّ الشّيء ما لم يوجد لم يوجد ممنوع وإن ادّعوا البداهة فيه ، لجواز ان يقتضي ذات الشيء من حيث هى هى وجود ممكن كما يقول المتكلّمون فى الواجب لذاته من أنّ وجوده زائد على ذاته ، وذاته من حيث هى هى تقتضى وجوده اقتضانا تامّا ضروريّا ، والفرق بين اقتضاء الذّات وجودها واقتضائها وجود غيرها بأن الثّاني فرع وجودها بخلاف الأوّل تحكّم بحت لا بدّ له من دليل ولا يخفى انّ هذه المنوع الثلاثة واردة على جميع براهين إثبات الواجب لذاته ، فإثباته بالدليل العقلى أمر مشكل جدّا كما اشار إليه بعض العارفين.

الرابع ، انّ اللّازم على تقدير انتفاء الواجب احد الأمور الثلاثة توقّف الشيء على نفسه او الدّور أو التسلسل. فالأولى عدم الاقتصار على الأخيرين ، إلّا أن يقال ترك ذلك الاحتمال لظهور فساده ، حتى انّ فساد الدّور مبيّن بفساد تقدّم الشيء على نفسه كما سيجيء **وهو باطل** الظّاهر انّ الضمير راجع الى التّسلسل وكان التّصريح بدعوى البطلان فى التّسلسل وترك التّصريح بها فى الدّور مع انّه لا بدّ من دعوى البطلان فيهما معا حتى يتمّ الدّليل اشارة الى أنّ بطلان بالدّور بديهىّ لا يحتاج الى بيان كما ذهب إليه الرّازى ، واختاره المحقق الطوسى ، حتّى كانّه لا حاجة فيه إلى دعوى البطلان أيضا بخلاف التّسلسل.

ويؤيّد تلك الإشارة ما وقع فى بعض النّسخ من قوله بعد هذا الكلام لان جميع آحاد تلك السلسلة ... بدون الواو على ان يكون دليلا على بطلان التّسلسل ، أو اشارة الى انّ بطلان التّسلسل يستلزم بطلان الدّور لاستلزام الدّور التّسلسل على ما قيل. ويحتمل أن يكون الضمير راجعا الى كلّ واحد من الدّور والتّسلسل ، أو الى أحدهما باعتبار انّ

اللّازم فى الحقيقة أحد الأمرين لا كلاهما ، ومن البيّن انّ إبطال أحد الأمرين يستلزم إبطال كلّ واحد منهما ، ضرورة أنّ أحد الأمرين أعمّ من كلّ واحد ، وإبطال الأعمّ يستلزم إبطال الاخصّ ، فكانّه قال : واللازم بجميع اقسامه باطل فافهم.

أمّا وجه بطلان الدور والتنبيه عليه فهو أن يقال إذا توقّف اعلى ب بمرتبة أو بمراتب ، وتوقّف ب على ا بمرتبة أو بمراتب ، يلزم تقدّم كلّ منهما على نفسه بمراتب.

وتأخّر كلّ منهما عن نفسه بمراتب ، وكلاهما ضرورىّ البطلان لاستلزامهما اجتماع النقيضين وارتفاعهما معا. ولمّا جعل هذا الوجه تنبيها على بطلان الدّور لا دليلا عليه ، اندفع ما أوردوا عليه من الاعتراضات والشّبه ، اذ المناقشة فى التنبيهات مما لا يجدى كثير نفع.

وأمّا وجه بطلان التّسلسل والدّليل عليه فكثير. أقواها وأشملها برهان التّطبيق الّذي هو العمدة فى إبطال التّسلسل لجريانه فى كلّ ما يدّعى عدم تناهيه. وتقريره انّه لو تسلسلت أمور إلى غير النّهاية فحصلت هناك جملتان : إحداهما مجموع تلك الأمور الغير المتناهية بحيث لا يشذّ عنها شيء والأخرى ما سوى قدر متناه من تلك الجملة من جانب المبدأ ، فينطبق الجملتين من مبدأيهما بان تفرض الأوّل من الثّانية بإزاء الأوّل من الأولى والثانى بإزاء الثانى ، وهلم جرّا. فان كان بإزاء كلّ جزء من الأولى جزء من الثانية يلزم تساوى الكلّ والجزء ، وإن لم يكن كذلك فقد وجد فى الأولى جزء لا يوجد بإزائه جزء فى الثّانية ، وهذا يستلزم تناهى الثانية ويلزم منه تناهى الأولى لانّ زيادتها عليها بقدر متناه هو القدر المحذوف من الأولى لتحصيل الثّانية ، والزّائد على المتناهى بقدر متناه متناه بالضّرورة ، فيلزم انقطاع السلسلتين معا وقد فرضناهما غير متناهيين. وكلا اللّازمين محال قطعا فالملزوم مثله.

وهذا الدّليل على رأى المتكلّمين يجرى فى الأمور الغير المتناهية الموجودة مطلقا ، سواء كانت متعاقبة فى الوجود كالحركات الفلكيّة ، أو مجتمعة فيه سواء كانت بينها ترتب عقلىّ كالعلل والمعلولات ، أو وضعى كالأبعاد ، أو لم يكن بينها ترتب أصلا كالنّفوس النّاطقة المفارقة : فعندهم لا يشترط فى بطلان التّسلسل إلا الوجود.

وأمّا علـى رأى الحكمـاء فـلا يجـرى إلّا فـى الأمـور المترتّبـة المجتمعـة فـى الوجود فيشرط

عندهم فى بطلان التّسلسل التّرتّب والاجتماع فى الوجود أيضا ، فلهذا قالوا بقدم تناهى الحركات الفلكيّة ، والحوادث اليوميّة ، والنفوس النّاطقة.

وقد أورد على الفريقين انّ الدّليل جار فى مراتب الأعداد ، فيلزم تناهيها مع انّها غير متناهيّة اتّفاقا وبديهة. وأجيب عنه بأنّ التطبيق انّما يجرى فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمىّ محض ، فإنّه ينقطع بانقطاع التّوهّم. وحاصله أنّ التّطبيق فرع الوجود ولو ذهنا ، وليس الموجود من الأعداد إلّا قدرا متناهيا. وما يقال من أنّها غير متناهية معناه أنّها لا تنتهى إلى حدّ لا يكون فوقه آخر فلا اشكال. وكذا الكلام فى معلومات الله تعالى ومقدوراته سؤالا وجوابا. وردّ بأنّ مراتب العدد وان لم تكن بتفاصيلها موجودة فى الأذهان القاصرة ، لكنّها موجودة بتفاصيلها فى المبادى العالية ، وإلّا يلزم النّقص فى الواجب ، والحالة المنتظرة فى كلّها ، وكلاهما محال عندهم. وأيضا انّ كلّ واحدة من تلك المراتب متّصفة بصفة ثبوتيّة فى نفس الأمر مثل كونها فوق ما بعدها وتحت ما فوقها ، فلا بدّ أن تكون موجودة فى نفس الأمر ، ضرورة انّ ثبوت شيء لشيء فى نفس الأمر يستلزم ثبوت المثبت له فيها ، ولا خفاء فى انّ التّطبيق على الوجه المذكور لا يتوقّف على الوجود فى الخارج ، بل يكفى فيه الوجود فى نفس الأمر سواء كان فى الخارج أو فى الذّهن. اللهم الا ان يقال انّ اكثر المتكلّمين لا يقولون بالوجود الذّهنى.

أقول : فيه نظر ، أما أوّلا فلانّا لا نسلّم انّه لو لم يكن علم المبادى العالية محيطا بجميع مراتب العدد تفصيلا يلزم النّقص فى الواجب والحالة المنتظرة فى المبادى العالية لجواز أن يكون الإحاطة بجميعها تفصيلا ممتنعا وحينئذ لا يلزم النّقص فى الواجب ، ولا الحالة المنتظرة فى تلك المبادى. ويؤيّد ذلك ما قيل انّ معنى عدم تناهى معلومات الله تعالى انّها لا تنتهى إلى حدّ لا يتصوّر فوقه آخر ، لا بمعنى انّ ما لا نهاية له داخل تحت علم الشّامل على انّ استلزام علم المبادى العالية للوجود الذهنى ممنوع.

وأمّا ثانيا فلانّ اتصاف جميع مراتب العدد بالصّفات الثّبوتيّة غير بيّن ولا مبيّن. ولو سلّم فيكفى فى ذلك كونها موجودة فى الذّهن إجمالا ، لانّ ثبوت شيء لشيء فى نفس

الأمر انّما يستلزم ثبوت المثبت له فى نفس الأمر مطلقا ، سواء كان فى الخارج أو فى الذّهن تفصيلا أو اجمالا وثبوتها فى الذّهن إجمالا لا يكفى فى التّطبيق على ما يخفى.

وأمّا ثالثا فلانّ الاعتذار المذكور لو تمّ لتمّ من جانب اكثر المتكلّمين المنكرين للوجود الذّهنى مع انّ الإشكال مشترك الورود بين جميع المتكلّمين والحكماء.

ثمّ أورد على الحكماء انّ الدّليل جار فى الحركات الفلكيّة والنّفوس النّاطقة البشريّة والحوادث اليوميّة مع أنّها غير متناهية عندهم.

فأجابوا عن الأوّل ، بأنّ ما لا يجتمع فى الوجود معدوم قطعا فلا يجرى فيه التّطبيق كما فى مراتب العدد.

وفيه انّه يكفى فى التّطبيق وجود الأجزاء فى الجملة ولو متعاقبة كما لا يخفى. ولهم فى التّفصّى عن الثّاني جواب يفضى ايراده إلى إطناب لا يليق بشرح هذا الكتاب. وانت تعلم انّ خلاصته وهى اشتراط التّرتّب جارية فى دفع النّقض بمراتب العدد ، إذ لا ترتّب فيها أيضا فلا تغفل.

واعلم انّه يتّجه على ذلك الدّليل انّا لا نسلّم انه لو لم يوجد بإزاء كلّ جزء من الأولى جزء من الثّانية يلزم تناهى النّاقصة ، لجواز أن يكون إحدى الجملتين أنقص من الأخرى مع كون كلّ منهما غير متناهية لا بدّ لنفى ذلك من دليل ، ودعوى البداهة غير مسموعة.

ثم أقول بعد لزوم تناهى النّاقصة لا حاجة الى اثبات تناهى الزائدة بالمقدّمات المذكورة. لأنّه إنّما يحتاج إلى ذلك لو كانت الجملة الثّانية خارجة عن الأولى ، وأما اذا كانت داخلة فيها من جانب عدم التّناهى كما فيما نحن فيه فتناهى النّاقصة هو تناهى الزّائدة بعينه ، فلا حاجة إلى ذلك على ما لا يخفى.

لا يقال : إذا كان الاجتماع فى الوجود شرطا فى بطلان التّسلسل عند الحكماء لم يتمّ دعوى بطلانه فيما نحن فيه على رأيهم ، لجواز أن يكون الممكنات المتسلسلة متعاقبة فى الوجود لا مجتمعة ، مع انّ هذا الدّليل واقع على رأيهم. لانّا نقول : اتّفق الحكماء على انّ علّة الحدوث علة البقاء وهو الحقّ المختار عند المحقّقين ، وحينئذ لا بد أن يكون تلك

الممكنات المتسلسلة مجتمعة فى الوجود قطعا. ولأنّ عطف على ما يفهم من فحوى الكلام كانّه قال واجب الوجود موجود لانّه لا شك فى انّ هاهنا موجودا الخ ، ولأنّ جميع آحاد تلك السّلسلة الخ. وإنّما أورد دليلين على ثبوت الواجب الوجود لذاته تنبيها على ان ادلّة إثبات الواجب على قسمين : أحدهما ما يتوقّف على إبطال الدّور ، وثانيهما ما لا يتوقّف على ذلك بل يدلّ على ثبوت الواجب أوّلا ثم ينتقل منه الى بطلان التسلسل كما سيرد عليك. وفى بعض النّسخ لانّ بدون الواو على ان يكون دليلا على بطلان التّسلسل. وفيه انّه يأبى عنه قوله فى آخر الكلام فيكون واجبا فهو المطلوب كما لا يخفى. جميع آحاد تلك السّلسلة الجامعة لجميع الممكنات ، أى لو لم يوجد واجب لذاته لكان كلّ موجود ممكنا مستند إلى ممكن آخر فيتحقّق هناك سلسلة مركّبة من ممكنات غير متناهية ، فمجموع تلك السّلسلة الجامعة لجميع الممكنات بحيث لا يشذّ عنها شيء منها موجودة ممكنة. أمّا كونها موجودة فلانّ أجزائها بأسرها موجوده قطعا ، وما يوجد جميع اجزائه فهو موجود ضرورة ، وأمّا كونها ممكنة فلانّها موجودة محتاجة الى كلّ واحد من الممكنات الّتي هى أجزائها ، والموجود المحتاج وخصوصا الى الممكن ممكن قطعا ، كذا قالوا.

ويمكن أن يقال الكلام مبنىّ على فرض انتفاء الواجب لذاته فلا بدّ أن يكون مجموع تلك السّلسلة ممكنة وإلّا لزم خلاف الفرض ، ضرورة انّ الموجود منحصر فى الواجب لذاته والممكن.

وهاهنا بحث من وجهين :

الأوّل ، انّا لا نسلّم انّ مجموع تلك السّلسلة موجود لانّ ما يوجد جميع أجزائه انّما يكون موجودا اذا لم تكن عينيّة الأجزاء للكلّ مشروطة بشرط. وأمّا اذا كانت عينيّتها له مشروطة بشرط فلا يلزم من وجودها وجوده لجواز انتفاء ذلك الشّرط كما فى القضيّة وأجزائها الأربعة المشروطة عينيّتها لها بتعلّق الإيقاع أو الانتزاع بالجزء الرّابع الّذي هو الوقوع او اللاوقوع.

وجوابه : انّ وجود الكلّ عين موجودات أجزائه مطلقا بالضّرورة فلا وجه لوجود الأجزاء بدون وجود الكلّ قطعا ، ومنع ذلك مكابرة غير مسموعة. وأمّا حديث القضيّة وأجزائها فمردود بأنّ الجزء الرّابع منها هو الوقوع أو اللاوقوع بشرط الإيقاع أو الانتزاع لا ذات الوقوع أو اللّاوقوع ، إلّا انّ الذّات والتّقييد لما أدّيا فى القضيّة بعبارة واحدة عدّ مجموعهما جزءا واحدا وجعل الأجزاء أربعة لا خمسة.

الثّاني ، انّ ذلك المجموع إنّما يكون موجودا إذا كانت أجزائها مجتمعة فى الوجود ، وأمّا اذا كانت متعاقبة فيه فلا نسلّم كون المجموع موجودا ولا ممكنا ، واجتماع الأجزاء فيما نحن فيه ممنوع لجواز أن لا يكون علّة الحدوث علّة البقاء كما ذهب إليه بعضهم.

وجوابه : انّ المراد بوجود ذلك المجموع وإمكانه اعمّ من أن يكون موجودا بوجودات مجتمعة أو متعاقبة ، وأن يكون ممكنا باعتبار الوجودات المجتمعة او المتعاقبة ، ويكفى هذا فى إثبات المرام إذ لا خفاء فى انّ الموجود المركّب يحتاج إلى المؤثّر باعتبار مجموع وجودات أجزائه ، سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة. على أنّه يجوز أن يكون هذا الاستدلال على رأى الحكماء القائلين بأنّ علّة الحدوث علّة البقاء كما هو الحقّ. واذا كان مجموع آحاد تلك السّلسلة ممكنة.

فتشترك أى تشارك تلك الجميع مع كلّ واحد من آحادها. ويحتمل ان يكون الضّمير راجعا إلى مجموع الجميع والآحاد وحينئذ يكون الاشتراك على ظاهره أى يشترك جميع الآحاد. وكلّ واحد منهما **فى امتناع الوجود بذاتها** إذ لو كانت موجودة بذاتها لكانت واجبة لذاتها ، هذا خلف. ويتّجه على الملازمة بعض المنوع السّابقة فتذكر. **فلا بدّ لها من موجد** أى موجد موجود ليتفرّع عليه قوله فيكون واجبا بالضّرورة. وهذا مبنىّ على أنّ كلّ ممكن محتاج إلى موجد موجود. وقد عرفت ما فيه فلا تغفل. **خارج عنها بالضّرورة** وذلك لأنّ موجد المجموع لو لم يكن خارجا عنه لكان إمّا نفسه او جزء منه ، وكلاهما باطل ، فتعيّن ان يكون خارجا عنه.

أمّا بطلان الأوّل ، فلانّ موجد الكلّ لو كان نفسه من حيث هو هو يلزم أن يكون

واجبا لذاته ، وقد ثبت انّه ممكن ، هذا خلف ، مع انّه مستلزم للمطلوب ، ولو كان نفسه من حيث انّه موجود يلزم إمّا تقدم الشيء على نفسه وإما كون الشيء موجودا بوجودين فصاعدا. ضرورة تقدّم العلّة من حيث الوجود على المعلول بالوجود. وهذا توضيح ما قيل : انّ العلّة التّامة للشىء لو كانت نفسه لكان واجبا لذاته لا ممكنا.

وأمّا بطلان الثّاني ، فلان موجدا لكلّ موجد لكلّ جزء من اجزائه وإلّا لم يكن موجدا للكلّ بل للبعض ، فيلزم كون ذلك الجزء علّة لنفسه ولعلله.

وهاهنا أبحاث :

الأوّل ، انه إن أريد بالموجد الفاعل مطلقا فلا نسلّم انّ موجد الكلّ موجد لكلّ جزء منه لجواز أن يكون الفاعل فى إيجاده محتاجا الى شيء لا يستند إليه ، وإن اريد الفاعل المستقلّ فى التأثير بمعنى ما لا يستند المعلول إلّا إليه أو إلى ما صدر عنه فلا نسلّم انّ الممكن لا بدّ له من فاعل مستقلّ فى التّأثير بهذا المعنى.

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

الثّاني ، انّه إن أريد بكون موجد الكلّ موجدا لكلّ جزء منه بعينه ، منعناه لجواز أن يكون موجد الكلّ مجموع موجدات الأجزاء لا موجدا لشيء منها اصلا ، كما اذا كان موجد بعض الأجزاء غير موجدا للبعض الآخر كما فيما نحن فيه. وإن أريد انّ موجد الكلّ إمّا عين موجد كلّ جزء منه أو مشتمل عليه فلا نسلّم انّ موجد الكلّ لو كان جزئه يلزم كون ذلك الجزء علّة لنفسه ، ولعدّه لجواز أن يكون موجد الكلّ مجموع موجدات الأجزاء على سبيل التوزيع وهو هاهنا ما قبل المعلول الأخير. ولا محذور فيه ، لانّه لما كان وجود الكلّ عين وجودات الأجزاء قطعا ، ولا فرق بين الكلّ والأجزاء إلّا باعتبار انّ ما لوحظ فى الثّاني بدفعات لوحظ فى الأوّل دفعة واحدة ، كان موجدات الأجزاء

كافية فى وجود الكلّ ولا حاجة له إلى موجد آخر ضرورة.

وأمّا ما قيل انّ لكلّ واحد من تلك الأجزاء موجدا متقدّما على ما قبل المعلول الأخير ، فهو أولى بأن يكون موجدا للكلّ. ففساده ظاهر ، لأنّ ما قبل المعلول الأخير أولى بان يكون موجدا للكلّ لانّه الموجد لجميع اجزائه توزيعا مع أنّه أكثر اشتمالا على علل الأجزاء ، وكذا الكلام فيما قبل المعلول الأخير ، وهكذا.

الثّالث : انّ ذلك الدّليل لو تمّ بجميع مقدّماته يلزم تعدّد الواجب بل عدم تناهيه ، لانّ المجموع المركّب من جميع الممكنات الموجودة والواجب موجود ممكن لا بدّ له من موجد ، وموجده لا يكون نفسه ولا جزئه لما ذكر بعينه فلا بدّ أن يكون خارجا ، والموجود الخارج عن جميع الممكنات والواجب واجب آخر وهكذا. وكذا الكلام فى المركّب من الواجب ومعلوله الأوّل كالعقل الأوّل ، فإنّ موجده ليس نفسه ولا جزئه ولا ممكنا آخر ، فتعيّن أن يكون واجبا آخر ، وهكذا.

لا يقال : امكان المركبات المذكورة إنّما هو باعتبار أجزائها الممكنة ، وأمّا الأجزاء الواجبة فلا دخل لها فى إمكان تلك المركّبات ، فالممكن بالحقيقة هو تلك الأجزاء الممكنة وموجدها الأجزاء الواجبة فلا محذور ، بخلاف ما نحن فيه ، فإنّ اجزاء السّلسلة المفروضة ممكنات صرفة.

لانّا نقول. المركّب من حيث هو مركّب ممكن ، سواء كان مركّبا من الممكن أولا حتّى انّ المركّب من الواجبين ممكن ، وكذا المركّب من الممتنعين ، إذ التّحقيق أنّ التّركيب مطلقا يستلزم الإمكان الذّاتي ولهذا حكموا بان البساطة من لوازم الوجوب الذاتى.

نعم ، يمكن أن يجاب بأنّ المركّب من الواجب والممكن وإن كان ممكنا لكن لا يحتاج إلى موجد يفيد الوجود لنفسه ، بل يكفيه ما يفيد الوجود لجزئه الممكن ، بخلاف الممكن المركّب من الممكنات الصّرفة اذ لا بدّ من موجد يفيد الوجود لنفسه بالضّرورة.

الرّابع : انّهم جعلوا هذا الدّليل من الأدلّة الغير المفتقرة الى ابطال الدّور والتّسلسل.

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

وأجيب عنه بانّه يكفى فى بطلان كون الجزء موجدا للكلّ لزوم كونه علّة لنفسه ، وأمّا لزوم كونه علة لعلله فانّما ذكر تبرّعا ، لا لتوقّف المطلوب عليه.

اقول : يمكن أن يجاب عنه بانّ المراد من عدم افتقار هذا الدّليل إلى إبطال الدّور والتّسلسل عدم افتقاره على كلّ منهما على معنى رفع الإيجاب الكلّى لا عدم افتقاره إلى ابطال شيء منهما على معنى السّلب الكلّى ، إذ القسيم المقابل هو الدّليل المفتقر إلى كلّ منهما. وأيضا يجوز أن يكون المراد ببطلان كون الجزء علّة لعلله بطلانه لا من حيث انه دور يستلزم تقدم الشيء على نفسه ، بل من حيث انّه يستلزم توارد العلّتين المستقلّتين على كلّ واحد من الأجزاء الغير المتناهية ، ضرورة انّ لكلّ واحدة من علله علّة مستقلّة أخرى على ما فرض ، على أنّه فرق بين الدّور وكون الشيء علّة لعلله ولو بالاعتبار فليتامّل.

وإذا كان موجدا لجميع خارجا عنه **فيكون واجبا بالضّرورة** ، إذ الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته.

واعترض عليه بانّه إن اريد بتلك السّلسلة الجامعة لجميع الممكنات بحيث لا يشذ عنها ممكن اصلا فهى غير لازمة من الكلام السّابق ، وإن اريد بها السّلسلة الجامعة لجميع الممكنات المتسلسلة المذكورة فالموجود الخارج عنها لا يلزم ان يكون واجبا لذاته بل يجوز أن يكون ممكنا آخر.

وأجيب عنه بأنّا ننقل الكلام الى ذلك الممكن ، فيحصل هناك سلسلة أخرى موجدها إمّا واجب لذاته أو ممكن آخر ، وننقل الكلام إليه وهكذا ، فإمّا أن ينتهى إلى الواجب لذاته أو يحصل هناك سلاسل غير متناهية ، فمجموع السّلسلة المشتملة على تلك السّلاسل الغير المتناهية جامعة لجميع الممكنات بحيث لا يشذّ عنها ممكن أصلا والخارج عنها لا بدّ أن يكون واجبا لذاته وهى المراد بتلك السّلسلة الجامعة لجميع تلك الممكنات ، إذ الكلام بالأخرة ينجرّ إليه.

أقول : لا يلزم أن يكون تلك السّلسلة المشتملة على جميع تلك السّلاسل المترتّبة الغير المتناهية أيضا جامعة لجميع الممكنات بحيث لا يشذّ عنها ممكن أصلا ، لجواز ان يكون الخارج عنها ممكنا آخر أيضا ، ولو نقل الكلام آخرا الى مجموع المركبات الموجودة الغير المتناهية بحيث لا يشذّ عنها ممكن أصلا فلا يلزم أن يكون بين جميع أجزائها ترتّب لجواز أن يكون بعض أجزائها غير مستند إلى بعض آخر أصلا ، فلا يكون هناك تسلسل باطل على رأى الحكماء ، ولا يدلّ هذا الدليل على بطلان التّسلسل اصلا ، ولهذا اخذوا الترتّب بين أجزاء تلك السّلسلة ولم يردّدوا من أوّل الأمر فى مجموع الممكنات الموجودة بحيث لا يشذّ عنها ممكن آخر موجود. إلّا أن يقال انّما ننقل الكلام آخرا الى السّلسلة المشتملة على جميع السّلاسل المرتبة الغير المتناهية ، والموجود الخارج عنها وإن جاز ان يكون ممكنا آخر لكن لا يجوز ان يكون الموجود الخارج عنها الموجد لها ممكنا آخر والّا لحصل هناك سلسلة أخرى غير متناهية فتكون داخلة فى تلك السّلسلة المفروضة ضرورة ، أنّها فرضت مشتملة على جميع السّلاسل المترتّبة الغير المتناهية ، فحينئذ لا بدّ أن يكون موجد تلك السّلسلة المفروضة واجبا لذاته. لكن على هذا يكون المراد بقولهم الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته ، انّ الموجود الخارج عن جميع الممكنات الموجد لها واجب لذاته بقرينة انّ الكلام فى موجدها فلا اشكال.

نعم لو قالوا : الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته أو مستلزم له لكان أولى ، لجواز أن يكون موجد تلك السّلسلة ممكنا آخر مستندا إلى الواجب ابتداء أو بواسطة او مركّبا من الواجب وممكن آخر أو ممكنا آخر مستندا الى هذا المركّب كما لا يخفى ، وهو المطلوب.

أورد عليه انّ ثبوت الواجب على تقدير عدم ثبوته يكون خلفا لانّها على تقدير نقيض المطلوب لا مطلوبا ، كانّه قيل عدم ثبوت الواجب يستلزم ثبوته فيكون محالا ، ضرورة انّ ما كان مستلزما لنقيضه كان محالا فيكون ثبوت الواجب حقّا.

وأجيب عنه بأنّ الحال كما ذكر ، لكن الخلف اللّازم قد يكون عين المطلوب

ولذلك يقال : هذا خلف ، ومع ذلك هو مطلوبنا.

أقول : ذلك الإشكال إنّما يتّجه لو قرّر الدّليل بطريق الخلف ، ويمكن تقريره بطريق القياس الاستثنائي مع وضع المقدّم بأن يقال إذا كان هاهنا موجود فالواجب ثابت ، لكن هاهنا موجود ، فالواجب ثابت. أمّا وضع المقدّم فظاهر ، وأمّا الملازمة فلانّه إذا كان هاهنا موجود يلزم إمّا كونه واجبا وإمّا استناده إليه بواسطة أو بغير واسطة ، وإمّا الدّور او التّسلسل ، وعلى كلّ تقدير يلزم ثبوت الواجب. أمّا على التقدير الأوّل فظاهر وأمّا على التّقديرين الأخيرين فلانّهما يستلزمان وجود سلسلة غير متناهية مشتملة على جميع الممكنات قطعا ، وتلك السّلسلة ممكن موجود لا بدّ لها من موجد موجود خارج عنها وهو الواجب ، فيلزم ثبوت الواجب على كلّ تقدير ، وهو المطلوب.

وعلى هذا الإشكال على انّه يمكن أن يقال المراد بقوله هو المطلوب انّه المطلوب الّذي فرض نقيضه باطلا فيكون المطلوب حقّا فتفطّن. هذا تقرير الكلام على تقدير كونه دليلا برأسه على ثبوت الواجب لذاته كما هو المطلوب ، وامّا تقرير الكلام على تقدير كونه دليلا على بطلان التّسلسل فبأن يقال التّسلسل اللّازم هاهنا باطل ، لانّ كون الواجب لذاته موجدا لتلك السّلسلة يستلزم انقطاعها ، قطعا إذ الواجب الموجد لها ان لم يوجد بعض آحادها لم يكن موجدا لها ، ضرورة انّ موجد الكلّ لا بد أن يكون موجدا لبعض أجزائه وإن كان موجدا لبعض آحادها فلا بدّ أن ينقطع السّلسلة عنده وإلّا لزم توارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد.

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

ويمكن أن يجاب منه بأنّ المفروض فى تلك السّلسلة أن يكون لكلّ واحد من آحادها موجدا فيها ، فلو كان الواجب موجدا لشيء منها يلزم توارد العلّتين الفاعلتين على معلول واحد ، ولا شكّ انّه يستلزم توارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد ،

إلّا انّ هذا الدّليل إنّما يدلّ على بطلان التسلسل فى العلل الفاعليّة أو المستقلّة دون العلل مطلقا ولا محذور فيه ، لانّه كما لا يبطل التّسلسل فى المعلولات يجوز أن لا يبطل التّسلسل فى العلل مطلقا بناء على انّ المقصود هاهنا ابطال التّسلسل فى الجملة. وأمّا ابطاله مطلقا فانّما هو بادلّة أخرى.

وقد يجاب بأنّ المفروض فى السّلسلة المذكورة أن يكون لكلّ من واحد آحادها علّة مستقلّة فيها ، فعلى هذا يلزم توارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد قطعا.

وفيه نظر ، لانّ العلّة المستقلّة لا يجب أن تكون موجودة ، فلو كان الكلام السّابق فى العلّة المستقلّة للممكن لم يحصل هناك سلسلة فضلا عن سلسلة غير متناهية موجودة ، فليتأمّل.

فان قلت ، الحكم ببطلان التّسلسل فيما سبق كان مقدّمة لدليل إثبات الواجب ، فلو كان قوله لأنّ جميع آحاد تلك السّلسلة الخ ، دليلا على هذه المقدّمة ومن مقدّماته إثبات الواجب حيث قال فيكون واجبا بالضّرورة يلزم الدّور والمصادرة على المطلوب.

قلت ، يمكن تقرير هذا الدّليل بأنّ التّسلسل مستلزم لوجود سلسلة جامعة لجميع الممكنات ووجود تلك السلسلة مستلزم لوجود الواجب المؤثّر فيها ، ووجود الواجب المؤثّر فيها مستلزم لانقطاع السلسلة على ما عرفت بيانه ، فيكون وقوع التّسلسل مستلزما لانتفائه ، ضرورة انّ المستلزم للمستلزم للشىء مستلزم لذلك الشيء ، وما كان وقوعه مستلزما لانتفائه له يكون باطلا قطعا. وعلى هذا لا يستدعى قوله فيكون واجبا بالضّرورة أن يكون إثبات الواجب من مقدّمات دليل إبطال التسلسل حتّى يستلزم المصادرة على المطلوب. نعم لو اكتفى فى موجد تلك السّلسلة بكونه موجدا خارجا عنها ، ولم يتعرّض يكونه واجبا لكفى إبطال التّسلسل وسلّم عن توهّم الدّور. وهذا أيضا يؤيّد أن يكون قوله ولأنّ بالواو العاطفة دليلا آخر على إثبات الواجب على وفق ما اشتهر فيما بينهم ، على ما لا يخفى.

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

السلسلة الجامعة ممكن موجود لا بدّ له من موجد ، وموجدها لا يجـوز أن يكـون نفسـها ولا جزئهـا لمـا بيّنـا سـابقا ولا خارجـا عنهـا ، وإلّا يلـزم تـوارد العلّتـين المستقلّتين على معلـول واحـد قطعـا ، فيكـون التّسلسـل المسـتلزم لوجـود تلـك السّلسلة الجامعة باطلا بالضّرورة.

أو يقـال لا يجـوز أن يكـون لتلـك السّلسـلة موجـدا اصـلا ، والّا يلـزم تـوارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد ، سـواء كـان ذلـك الموجـد نفسـها أو جـزء منها أو خارجا عنها ، لما تقرّر أن موجد الكلّ لا بد ان يكون موجدا لكلّ جـزء منـه فيكون التّسلسل المستلزم لوجود تلك السّلسلة باطلا قطعا.

أو يقال لو كان لتلك السّلسلة موجد سواء كان نفسها أو جزء منها أو خارجـا عنها يلزم انقطاعها قطعا ، لأنّ ذلك الموجد لا بدّ أن يكون موجدا لكلّ جزء منهـا ، فلا محالة يكون موجدا لبعض آحادها بحيث يلزم الانقطاع عنده لما عرفت آنفا.

وأيضـا يمكـن أن يسـتدلّ علـى ثبـوت الواجـب بـأنّ مجمـوع الممكنـات الموجودة معا أو فى الجملـة ممكـن موجـود قطعـا ، فـلا بـدّ مـن موجـد. وذلـك الموجد لا يمكن أن يكون نفس ذلك المجموع ولا اجزائه فلا بدّ أن يكـون خارجـا عنه ، والموجود الخارج عـن جميـع الممكنـات الموجـودة واجـب لذاتـه ، كمـا لا يخفى.

الفصل الثّاني

من الفصول السبعة

فى

إثبات صفاته الثّبوتيّة

وهى صفات **ثمان** : القدرة والعلم والحياة والإرادة مع الكراهة والإدراك والسّرمديّة والكلام والصدق.

وقد زاد صاحب التّجريد على هذه الصّفات صفات ثبوتية أخرى مثل : الجود والملك والحكمة والقيّوميّة ونحوها. والحقّ أنّه إن أريد أصول الصّفات الثبوتية فهى منحصرة فى القدرة والعلم والحياة بحسب المفهوم. وأما الإرادة والكراهة والإدراك والصّدق فهى من فروع العلم وراجعة إليه ، والكلام من فروع القدرة وراجع إليها ، والسّرمديّة راجعة إلى الوجود ، وإن كان الكلّ بحسب الذّات راجعا إلى الذّات ومتّحدا معه بالذّات. وإن أريد مطلق الصّفات سواء كانت أصولا أو فروعا فهى غير منحصرة فيما ذكره المصنّف بل فيما ذكره صاحب التجريد أيضا ، إلا ان يقال المقصود بيان الاصول وإنّما ذكر بعض الفروع لزيادة اعتنائه بشأنه لما فيه من الاختلاف فى الجملة. فالمراد من الصّفات الثّبوتيّة هاهنا الصّفات الثّبوتيّة الّتي لها زيادة اهتمام بشأنها ، كذا الكلام فى الصّفات السّلبيّة فليتأمّل.

الصّفة الأولى أنّه تعالى قادر مختار ، القدرة والاختيار لفظان مترادفان ومشتركان بين معنيين :

أحدهما كون الفاعل بحيث يصحّ منه الفعل والتّرك بمعنى انّه لا يلزمه أحدهما إلا بشرط الإرادة ، ويقابله الإيجاب وهو كونه بحيث يلزمه أحد الطّرفين بلا اشتراط الإرادة.

وثانيهما كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، والمراد هاهنا المعنى الأوّل لانّه المختلف فيه بين المتكلّمين والحكماء القائلين بالإيجاب. وأمّا كونه تعالى مختارا بالمعنى الثّاني فمتّفق عليه بين الفريقين إلا انّ الحكماء ذهبوا الى أنّ المشيّة من لوازم ذاته من حيث هى هى يمتنع انفكاكها عنه ، فمقدّم الشّرطيّة الأولى واجب الصّدق ومقدّم الثّانية واجب الكذب ، وكلتا الشّرطيّتين صادقتان فى حقّه تعالى ، فهذا المعنى لا ينافى الإيجاب ، ضرورة أن الفعل إذا كان لازما للمشيّة وهى لازمة للذّات من حيث هى هى كان الفعل لازمان للذّات من حيث هى هى وهو الإيجاب ، بخلاف المعنى الأولى فإنّه يقتضي أن لا يكون الإرادة لازمة للذّات من حيث هى هى ، فلا يكون فعل اللّازم للإرادة لازما للذّات من حيث هى هى فيكون منافيا للإيجاب قطعا. وبهذا التّحقيق اندفع ما توهّم أنّ المعنى الأوّل أيضا لا ينافى الإيجاب لأنّ أحد الطّرفين لا يلزم الذّات بدون الإرادة اتّفاقا ويلزمها مع الإرادة اتّفاقا فلا تغفل.

وإنّما قدّم صفة القدرة على صفة العلم مع أنّ العلم أعمّ من القدرة لشمولها الممكنات والممتنعات واختصاص القدرة بالممكنات ، وتقديم الأعمّ أولى كما لا يخفى ، لأنّ القدرة بالمعنى المقصود مختلف فيها بين الحكماء والمتكلّمين بخلاف العلم ، اذ لم ينكره إلا شرذمة قليلة من قدماء الحكماء ففيها زيادة اهتمام يقتضي تقديمها.

وأمّا ما قيل من أنّ تقديم القدرة على العلم لكونها اصلا بالنّسبة إليه متضمّنة له فانّ القدرة مشتملة على الدّاعى وهو العلم بالمصلحة. وما قيل انّ تقديم القدرة لاستدعاء القدرة الصّنع ففيها ما لا يخفى ، **لانّ العالم** هو ما سوى الله من أجناس الموجودات كما يقال : الإنسان عالم والحيوان عالم والنّبات عالم وربّما يطلق على الكلّ وهو المراد

هاهنا ، أى جميع ما سوى الله من الموجودات **محدث** ، أى موجود مسبوق وجوده بعدمه سبقة زمانيّة. والمراد أنّ مجموع العالم محدث بجميع أجزائه خلافا لجمهور الحكماء فان من عدا افلاطون وجالينوس منهم ذهبوا إلى أنّ العالم قديم فى الجملة.

أمّا الفلكيّات فبموادّها وصورها الجسميّة والنوعيّة وأعراضها غير الحركات والأوضاع الشّخصيّة ، وأمّا العنصريّات فبموادّها وصورها الجسميّة المطلقة بذواتها وصورها النّوعية إمّا بجنسها أو بنوعها. وأمّا الحدوث والقدم الذّاتيّان وهما الاحتياج فى الوجود إلى الغير وعدم الاحتياج فيه إليه فهو من مصطلحات الفلاسفة ولا خلاف فى كون العالم حادثا بهذا المعنى. والدّليل على كون العالم محدثا بجميع أجزائه أن العالم إمّا أجسام وإمّا أجزائها سواء كانت هيوليات وصورا أو جواهر فردة أو ما فى حكمها من الخطوط والسّطوح الجوهريّة ، وإما أعراض قائمة بها ، وكلّ واحد من اقسام الثّلاثة محدث ، فالعالم بجميع أجزائه محدث. أمّا حدوث القسمين الأوّلين فظاهر ، **لأنّ كلّ جسم** فلكيّا كان أو عنصريّا وكذا أجزائه فإنّه **لا ينفكّ عن الحوادث** ، أى كلّ جسم يوجد فانه لا ينفكّ عن شيء من الحوادث ، ولذا صحّ دخول الفاء فى خبر أنّ على القول المختار ، والحوادث جمع حادث وهو بمعنى المحدث ، كالكواهل جمع كاهل أعنى **الحركة والسّكون** وذلك لأنّ الجسم وأجزائه لا ينفكّ عن التحيّز ، وما لا ينفكّ عن التحيّز لا ينفكّ عن الحركة والسّكون.

أمّا الصّغرى فلانّ كلّ واحد من الجسم وأجزائه جوهر وهو عبارة عمّا قام بذاته ، ومعنى القيام بالذّات عند المتكلّمين هو التحيّز بالذّات. وأمّا الكبرى فلأنّ التحيّز هو الكون فى الحيّز ، وهو إن كان كونا أوّلا فى حيّزان فهو حركة ، وإن كان كونا ثانيا فى حيّز أوّل فهو سكون وهو المراد بقول بعضهم : انّ الحركة كون الأوّل فى مكان ثان والسّكون كون ثان فى مكان أوّل حيث أراد بالمكان الحيّز وإلّا فهو أخصّ من الحيّز ، لانه بعد موجود أو موهوم ينفذ فيه بعد الجسم ، والحيّز بعد يشغله شيء ممتدّا أو غير ممتد ، وهو المراد حتى يشتمل الجواهر الفردة وما فى حكمها. فمن قال المراد بالمكان بعد الجسم

فقد بعد عن المقصود وهاهنا بحث من وجهين :

أحدهما انّا لا نسلّم أنّ كلّ واحد من أجزاء الجسم جوهر ، لجواز تقوّم الجوهر بالعرض كالسّرير المركّب من القطع الخشبيّة والهيئة الاجتماعية على التّحقيق.

وجوابه أنّ الكلام هاهنا مبنى على ما هو المشهور من امتناع تقوّم الجوهر بالعرض ، على انّه اذا ثبت حدوث الأجزاء الجوهريّة ثبت حدوث الأجزاء لما سيجيء من انّ حدوث الجوهر يستلزم حدوث الأعراض قطعا.

وثانيهما ان حصر التحيّز فى الحركة والسكون ممنوع ، لجواز أن يكون كونا أوّلا فى حيّز أوّل كما فى آن الحدوث فلا يكون حركة ولا سكونا.

وأجيب عنه بأنّ هذا المنع لا يضرّ لما فيه من تسليم المدّعى على أنّ الكلام فيما ثبت وجوده من العالم وهى الأعيان الّتي تعدّدت فيه الأكوان وتجدّدت عليه الأعصار والأزمان.

أقول فيه نظر ، لانّما إنّه إنّما يتم إذا أورد المنع المذكور على حصر التحيّز بالنّسبة إلى ذات المتحيّز مع قطع النّظر عن غيره فى الحركة والسّكون من حيث أنّه مقدّمة لدليل حدوث العالم. وأمّا إذا أورد على حصره فيهما من حيث أنّه من المقدّمات الكلاميّة ، فإنّ جمهور المتكلّمين حصروه فيهما فى بيان حصر مطلق التحيّز فى الأكوان الأربعة وهى الحركة والسّكون والاجتماع والافتراق فهو نافع موجّه ، ولهذا قال بعضهم انّه لا ينحصر فى الأربعة لمكان القسم الخامس وهو الكون الأوّل ، وغيّروا تعريف السّكون إلى عدم الحركة حتى يشتمل الكون الأوّل. وعلى هذا لا يقدح فى ذلك المنع تخصيص الكلام بالأعيان الّتي فيه يتعدّد الأكوان على أنّ تخصيص الكلام بتلك الأعيان لا يدفع ذلك المنع على تقدير ايراده على مقدّمة الدّليل أيضا إذ لا يثبت عدم انفكاك تلك الأعيان الحركة والسّكون فلا يتمّ التّقريب.

واعلم انّ المراد بأوّليّة الكون وثانويّته أعمّ من أن يكون بحسب ذاته او بحسب الآن الّذي يقارنه ، فلا اشكال فى تعريف الحركة والسّكون سواء بنى الكلام على القول

بتجدّد الأكوان بحسب الآنات أولا ، كما توهّم بعضهم على ما لا يخفى **وهما** ، أى الحركة والسّكون حادثان **لاستدعائهما المسبوقيّة بالغير** ضرورة انّ الحركة مسبوقة بالكون فى الحيّز الأوّل سبقا زمانيّا ، والسّكون مسبوق بالكون الأوّل فى هذا الحيّز كذلك ، **وما لا ينفكّ عن الحوادث فهو محدث بالضّرورة ، ضرورة** انّه لو كان قديما يلزم قدم الحادث وهو محال قطعا.

وفيه بحث وهو ان عدم انفكاك الشّيء عن الحادث عبارة عن كونه بحيث لا يجرى عليه زمان إلّا ومعه حادث فيه ، ويجوز ان يكون القديم بحيث لا ينفكّ عن حادث بهذا المعنى بأن يتّصف فى كلّ زمان من الأزمنة الماضية بواحد من الحوادث على سبيل البدليّة لا إلى بداية ، وعلى هذا لا يلزم قدم الحادث لجواز أن يكون المطلق قديما والجزئيات بأسرها حادثة كما هو مذهب الحكماء فى الحركات الفلكيّة.

نعم لو ثبت انّ الحركة والسّكون المطلقتين حادثان يلزم أن يكون ما لا ينفكّ عنها محدثا ، لكنّ الدّليل المذكور لا يدلّ على ذلك لجواز أن يكون المسبوق بالغير منهما هو الأشخاص الغير المتناهية لا الماهية من حيث هى هى ولا الفرد المنتشر.

وأجيب عنه بأنّه إذا كان كلّ واحد من الجزئيّات حادثا يلزم أن يكون الماهيّة من حيث هى هى والفرد المنتشر حادثين ، ضرورة أنّه لا وجود للمطلق إلّا فى ضمن الجزئىّ فلا يتصوّر قدم المطلق مع حدوث كلّ واحد من الجزئيّات.

وردّ بأنّ المطلق كما يوجد فى ضمن كلّ جزئىّ له بداية ، كذلك يوجد فى ضمن مجموع الجزئيّات الّتي لا بداية لها ، فيجوز أن يكون قديما باعتبار وجوده فى ضمن المجموع وان كان حادثا باعتبار وجوده فى كلّ واحد منها ، لامكان اتّصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الاعتبارات. فالصّواب أن يجاب بتناهى الجزئيّات بناء على برهان التّطبيق على رأى المتكلّمين.

اقول : فيه نظر ، لانّه إذا كان كلّ واحد من الجزئيّات حادثا كان المجموع من حيث هو مجموع أيضا حادثا ، ضرورة انّ حدوث الجزء يستلزم حدوث الكلّ ، ومن

البيّن انّه ليس للمطلق وجود غير وجود كلّ واحد من الجزئيّات ووجود المجموع فلا محالة يكون حادثا أيضا.

أما حدوث القسم الثالث فلانّه لما ثبت أنّ الأعيان محدثة ومن البيّن انّ وجود الأعراض يتوقّف على وجود الأعيان ، ثبت أنّ الأعراض محدثة أيضا ، فإنّ ما يتوقّف على الحادث حادث بالضّرورة ، فثبت أنّ العالم بجميع أجزائه محدث وهو المطلوب.

واعترض عليه بان حصر العالم فى الأقسام الثّلاثة ممنوع ، لجواز أن يكون منه ما لا يكون متحيّزا أصلا كالعقول والنّفوس المجرّدة الّتي قال بها الحكماء ، والبعد المجرّد الّذي قال به افلاطون ومن تابعه والأعراض القائمة بها.

وأجيب عنه بأنّ المدّعى حدوث ما ثبت وجوده من العالم وهو الأجسام وأجزائها والأعراض القائمة بها ، وأمّا المجرّدات والأعراض القائمة بها فلم يثبت وجودها كما لم يثبت عدمها على ما بيّن فى محلّه.

وأنّت تعلم انّه على هذا لا يتفرّع على حدوث العالم قوله **فيكون المؤثّر فيه هو الله تعالى** ، أى الواجب لذاته لوجوب انتهاء الممكنات إليه ، وإلّا لزم الدّور او التّسلسل **قادرا مختارا** ، وذلك لجواز أن ينتهى ما ثبت وجوده وحدوثه من الممكنات إلى ما لم يثبت وجوده وحدوثه منها كالمجرّدات ، فيكون ذلك المجرّد قديما فيؤثّر فى الممكنات الحادثة على سبيل الاختيار ، ويؤثّر فيه الواجب لذاته على سبيل الإيجاب ، فلا يثبت كونه تعالى قادرا مختارا.

ولمّا كان ذلك التفريع نظريّا محتاجا إلى البيان مع قطع النّظر عن ذلك الاحتمال ، بيّنه بقوله **لانّه لو كان موجبا** ، أى لو كان الله المؤثّر فى العالم موجبا فى إيجاده ، فإمّا أن يكون موجبا بالاستقلال ، أو بشرط قديم أو حادث وعلى كلّ تقدير **لم يتخلّف أثره عنه بالضّرورة** ،

أمّا على التّقديرين الأوّلين فظاهر ، ضرورة امتناع تخلّف المعلول عن علّته المستقلّة ، وأمّا على التقدير الثّالث فلانّ ذلك الشّرط الحادث أيضا اثر له تعالى ، فهو

إمّا ان يكون مؤثّرا فيه بالاستقلال أو بشرط قديم أو حادث فإن كان مؤثّرا فيه بالاستقلال أو بشرط قديم امتنع تخلّفه عنه قطعا ، وان كان مؤثّرا فيه بشرط حادث ننقل الكلام إليه وهلمّ جرّا.

فإمّا أن ينتهى إلى حادث يكون الله تعالى مؤثّرا فيه بالاستقلال أو بشرط قديم أو يدور أو يتسلسل ، والدّور والتّسلسل باطلان بناء على برهان التّطبيق على رأى المتكلّمين فتعيّن الأوّل فيلزم امتناع تخلّف أثره عنه ضرورة. واذا كان تخلّف اثره عنه ممتنعا **فيلزم إمّا قدم العالم** على تقدير أن يكون علّته المستقلّة قديمة **أو حدوث الباري تعالى** على تقدير أن يكون علّته المستقلّة حادثة ، اذ المفروض أنّ الشّرط قديم ، فلو كان الله تعالى قديما يلزم أن يكون العلّة المستقلة قديمة ، هذا خلف.

وهما ، أى قدم العالم ، وحدوث الله تعالى **باطلان**. أما الأوّل فلانّه قد ثبت حدوث العالم ، وأمّا الثّاني فلان الواجب لذاته لا بدّ أن يكون قديما بالضّرورة. فقد انشرح بما شرحنا الكلام انّه لا حاجة إلى تخصيص الكلام هاهنا بالتقديرين الأوّلين من التقادير الثّلاثة المذكورة فى كونه تعالى موجبا وإبطال التّقدير الثّالث بدليل آخر كما توهّمه بعض الشّارحين.

وهاهنا بحث وهو انّ الحصر فى تلك التقادير ممنوع ، لجواز ان يكون الله تعالى موجبا بشروط عدميّة متجدّدة إلى غير النّهاية ، والتّسلسل فى الأمور الاعتباريّة ليس بمحال اتّفاقا على ما مرّ.

لا يقال : التّسلسل فى الأمور العدميّة المتجدّدة يستلزم التّسلسل فى الأمور الموجودة فى الخارج ، ضرورة انّ العدم رفع الوجود وذلك محال مطلقا على رأى المتكلّمين كما عرفت.

لأنّا نقول : هذا إنّما يتم إذا كانت تلك الأمور عدميّة بمعنى رفع الوجود فى نفسه ، وامّا إذا كانت عدمية بمعنى رفع الوجود لغيره ، او كانت ثبوتية غير موجودة فى الخارج كمراتب العدد فلا كما لا يخفى.

فالجواب انّ تلك الأمور العدميّة لا بد أن يكون متحقّقة فی نفس الأمر وإن لم يكن موجودة فی الخارج ، وكذا الوجودات السّابقة عليها لو كانت ، وبرهان التّطبيق كما يدلّ على بطلان التّسلسل فی الأمور الموجودة فی الخارج كذلك يدلّ على بطلان الأمور الموجودة فی نفس الأمر بلا تفاوت على ما تقدّم.

اقول : بقی هنا انّ هذا الدّليل يمكن إجرائه فی نفی القدرة والاختيار بأن يقال : لو كان الله تعالى قادرا مختارا لم يتخلّف أثره عنه بالضّرورة ، لأنّ تاثيره فی العالم بالاختيار إمّا أن يكون على سبيل الاستقلال أو بشرط قديم أو حادث وعلى كلّ تقدير يمتنع تخلّف الأثر عنه قطعا لعين ما ذكر ، وما هو جوابنا فهو جوابكم. والفرق بأنّ الشرط على تقدير الاختيار هو تعلّق الإرادة وعلى تقدير الإيجاب غيره ليس بمؤثّر على ما لا يخفى. وسيأتی فی بحث الإرادة ما يتعلّق بهذا المقام ويفيد مزيد كشف للمرام.

ولمّا بيّن انّه تعالى قادر ردّا على الحكماء أراد أن يبين أنّ قدرته شاملة لجميع الممكنات ردّا على الثّنوية حيث زعموا أنّه تعالى لا يقدر على الشّر ، وعلى النّظام حيث ذهب الى أنّه تعالى لا يقدر على القبائح ، وعلى البلخی حيث ذهب الى أنه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد ، وعلى اكثر المعتزلة حيث ذهبوا الى أنّه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد ، فقال :

قدرته تعالى متعلّق بجميع المقدورات ، أى الممكنات بالإمكان الخاصّ ، وأمّا ما قيل فيه ردّا على الحكماء حيث زعموا أنّه تعالى لا يقدر على أكثر من واحد بناء على أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد كما هو المشهور فهو مردود ، لأنّ سلب قدرته تعالى على أكثر من واحد بمعنى عدم إمكان ذلك عنه كما يدلّ عليه بيانهم ، وإلا فسلب القدرة بالمعنى المتنازع فيه غير مختصّ عندهم باكثر من واحد ، على انّ تحقيق مذهبهم أنّه لا مؤثر فی الحقيقة إلّا الله ، والوسائط شرائط وآلات كما حقّقه بعض المحققين وعلى هذا يلزم كونه تعالى قادرا عندهم على اكثر من واحد ، لكن لا من حيث انّه واحد بل من حيث تكثير الشّرائط والآلات كما لا يخفى.

لأنّ العلة المحوجة الى المؤثّر القادر **هى الإمكان** وهو مشترك بين جميع الممكنات. فبعد ما ثبت أنّ قدرته تعالى متعلّق ببعض الممكنات يلزم ان يكون شاملا لجميعها ، ضرورة انّ اشتراك العلّة يستلزم اشتراك المعلول.

اقول : فيه نظر ، لانّه مبنىَ على ما ذهب إليه الحكماء من أنّ علة الاحتياج إلى المؤثّر هى الإمكان وحده وهو ممنوع ، لجواز أن يكون علّة الاحتياج إليه هى الحدوث وحده أو الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا ، كما هو عند المتكلّمين ، ولو سلّم انّ الإمكان وحده علّة الاحتياج فلا نسلّم انه علّة الاحتياج إلى المؤثّر القادر ، لانّ المؤثّر أعمّ من القادر والموجب ، وعلّة الاحتياج إلى الأعمّ لا يلزم أن يكون الاحتياج إلى الاخصّ ، ولو سلّم ذلك فلا نسلّم انّه علّة الاحتياج إلى القادر الّذي هو الله تعالى ، إذا القادر أعمّ من أن يكون هو الله تعالى أو غيره. ويجوز أن يكون لبعض الممكنات كالممكنات الموجودة خصوصيّة بالنسبة إليه تعالى يقتضي تلك الخصوصيّة كونه مقدورا له ، وللبعض الآخر كالممكنات المعدومة خصوصية بالنسبة إلى غيره يقتضي تلك الخصوصية كونه مقدورا لذلك الغير ، ولو سلّم ذلك فلا نسلّم انّ علّة الاحتياج إلى القادر الواجب بلا واسطة ، والظّاهر انّ المدّعى هاهنا شمول قدرته تعالى بجميع الممكنات بلا واسطة كما هو كذهب المتكلّمين فليتأمّل.

لا يقال : هذا التّعميم ينافى ما تقرّر عند اهل الحقّ من انّ الله تعالى ليس فاعلا للشّرور والقبائح ولا للافعال الاختيارية للعباد ، ولهذا يقول النّظام انّه لا يقدر على القبيح واكثر المعتزلة انّه لا يقدر على نفس مقدور العباد.

لأنّا نقول : فرق بين تعلّق القدرة بشيء وتأثيرها فى وقوعه ، لأنّ معنى تعلّق القدرة بشيء تأثيرها فى صحّة وقوعه من الفاعل ، وهو لا يستلزم تأثيرها فى وقوعه لجواز أن يمنع مانع عن وقوعه وهو عدم تعلق الإرادة به ، إمّا لقبحه أو لحكمة كما فى الممكنات المعدومة ولما لم يفرّق النّظام وجمهور المعتزلة بين التّأثير فى صحّة الوقوع والتأثير فى الوقوع منعوا من تعلّق القدرة بالقبائح ومقدورات العباد. وأنت تعلم أنّه يلزمهم أن يتّفقوا على

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

والظّاهر أنّ قوله **ونسبة ذاته** أى الله تعالى **إلى الجميع** اى المقدورات **بالسّويّة** إشارة إلى دليل آخر على عموم قدرته لجميع الممكنات وهو المشهور فى إثبات هذا المطلب. وتقريره أنّ المقتضى للقدرة هو الذّات لوجوب استناد صفاته إلى ذاته ، والمصحّح للمقدوريّة هو الإمكان ، فانّ الوجوب والامتناع يحيلان المقدوريّة ، ونسبة الذّات إلى جميع الممكنات على السّواء ، فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلّها.

وحاصله أنّ الذّات علّة مقتضية لمقدوريّة الممكنات ، وإمكانها يستلزم ارتفاع الموانع عن مقدوريّتها ، فلا جرم ثبت مقدوريتها بناء على وجود المقتضى وارتفاع الموانع.

اقول : فيه نظر ، لأنّ القول باقتضاء الذّات القدرة لوجوب استناد الصّفات إلى ذاته مبنىّ على مذهب الأشاعرة من أنّ الصّفات زائدة على الذّات مترتّبة عليها. وأمّا على مذهب المحقّقين من أنّها عين الذّات فليس هناك اقتضاء واستناد قطعا ، ولو سلّم ذلك فلا نسلّم أنّ الذّات يقتضي مقدوريّة الممكنات وتعلّق القدرة بها ، ولو سلّم فاستواء نسبة الذّات إلى جميع الممكنات ممنوع ، لجواز ان يكون لبعضها خصوصيّة تقتضى الذّات مقدوريّته ، دون بعض آخر ، ولو سلّم فلا نسلّم كون الإمكان مصحّحا للمقدوريّة ، وما ذكره فى بيانه إنّما يدل على أن لا يكون نفس الإمكان مانعا لا على كونه مصحّحا ومستلزما لارتفاع موانعها ، لجواز أن يكون هناك امر آخر يمنع عن مقدوريّة بعض الممكنات ، سواء كان ذلك الأمر فى ذاته أو فى غيره. وعلى هذا فالقول بأن هذا الاستدلال مبنىّ على ما ذهب إليه اهل الحقّ من أن المعدوم ليس بشيء خلافا للمعتزلة ، وانّ المعدوم لا مادّة له ولا صورة خلافا للحكماء وإلّا فعلى قاعدة الاعتزال يجوز أن يكون لبعض المعدومات المتميّزة خصوصيّة مانعة من تعلّق القدرة به وعلى قانون الحكمة يجوز ان يكون لبعض المعدومات مادّة مستعدّة لتعلّق القدرة به دون بعض لا يجدى نفعا ، لانّه فى الحقيقة كلام على السّند الأخصّ كما لا يخفى.

وقد جعل بعض الشّارحين مجموع المقدّمتين إشارة إلى دليل واحد على المطلوب ، وهذا وان كان ملائما لسياق الكلام ويؤيده قوله **فيكون قدرته عامّة** لكنّه مخالف لما هو المشهور فيما بينهم فتأمّل تعرف.

الصّفة الثّانية **من الصّفات الثّبوتية** أنّه تعالى عالم.

قد يطلق العلم ويراد به مطلق الإدراك وهو الصّورة الحاصلة عن الشيء عند الذّات المجرّدة ، وهو بهذا المعنى يعمّ التّصورات والتّصديقات اليقينية وغير اليقينيّة ، وقد يطلق ويراد به التّصديق اليقينى ، وقد يطلق ويراد به ما يتناول التّصديقات اليقينيّة والتّصورات مطلقا ، وهو بهذا المعنى يفسّر بانه صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض ، بناء على ما زعموا من أنّه لا نقيض للتّصوّرات. والأولى حمله هاهنا على هذا المعنى لأنّه المتبادر من لفظ العلم شرعا ولغة على ما قالوا ، ولانّ علم الله منحصر فى اليقين والتّصوّر ، ويمكن حمله على المعنى الأوّل على أن يكون المراد بالصّورة أعمّ من الصّورة العقليّة والخارجيّة ليشتمل العلم الحصولىّ والحضورىّ ، ضرورة أنّ علمه تعالى حضورى على ما حقّق فى محله.

وإنّما قدّم العلم على الحياة لانّ إثباتها يتوقّف على إثباته كالقدرة على ما ستطلع عليه ، **لأنّه** تعالى **فعل** اى اوجد وخلق **الأفعال** اى الآثار ، على ان يكون المراد من الفعل الحاصل بالمصدر **المحكمة المتقنة** ، الإحكام والإتقان متقاربان فى اللّغة ، والمراد بهما هاهنا اشتمال الآثار على لطائف الصنع وبدائع التّرتيب وكمال الملايمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها ، وكل من فعل ذلك **فهو عالم بالضّرورة** ، أمّا الصّغرى فلما ثبت من أنّه تعالى خالق للعالم الواقع على نمط بديع ونظام منيع ، مشتمل على ما فى الآفاق والأنفس من عجائب القدرة وغرائب الصّنعة بحيث يتحيّر فيها العقول والأفهام ولا يفى بتفاصيلها الدّفاتر والأقلام.

وأمّا الكبرى فبالبديهة كما يشير إليه قوله : بالضّرورة وقد نبّه عليه بأنّ من راى خطوطا مليحة وسمع الفاظا فصيحة موضحة عن معان صريحة واغراض صحيحة علم قطعا انّ فاعلها عالم.

واعترض عليه بأنّ بعض الحيوانات العجم قد يصدر عنها أفعال متقنة محكمة فى ترتيب مساكنها وتدبير معايشها ، كما للنّحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطّيور على ما فى الكتب مسطور وفيما بين النّاس مشهور مع أنّها ليست من أولى العلم.

وأجيب بأنّه لو سلّم أنّ موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز أن يكو لها من العلم قدر ما تهتدى به إلى تلك الآثار ويؤيّده قوله تعالى : (وَأَوْحى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبالِ بُيُوتاً).

اقول : هذا الجواب إنّما يتمّ إذا قرّر السؤال بطريق النقض ، وأمّا إذا قرّر بطريق المنع على بداهة الكبرى بأنّه لما جاز صدور تلك الآثار عن هذه الحيوانات من غير علم فلم لا يجوز أن يكون ما نحن فيه أيضا كذلك لا بد لنفى ذلك من دليل. فلا يتمّ ، لأنّ ملاحظة تلك الآثار يوجب دغدغة للناظر فى دعوى البداهة كما لا يخفى. ثمّ أقول هذا الدّليل منقوض بالنّائم او ممنوع بأنّه فاعل للأفعال الحكمة المتقنة اختيارا عند الجمهور وإن كانت قليلة مع أنّه ليس عالما عندهم ، فلم لا يجوز أن يكون صانع العالم أيضا كذلك. والفرق بكثرة الآثار المحكمة وقلّتها وإن كان نافعا فى رفع النقض لكنّه غير نافع فى رفع المنع. على أنّه إن أريد من العلم فى الكبرى المعنى المختص باليقين من التّصديقات فهى ممنوعة ، لجواز أن يكون التّصديق الغير اليقينيّ كافيا فى خلق تلك الآثار المحكمة المتقنة ، وإن اريد المعنى الشّامل للتّصديقات اليقينيّة وغير اليقينيّة فهى مسلمة لكن لا يتمّ التّقريب ، إذا الظّاهر أنّ المطلوب إثبات العلم بالمعنى المختصّ بالتّصديقات اليقينيّة ومطلق التّصورات إليه سابقا.

وعلمه تعالى يتعلّق بكلّ معلوم ، اى كلّ ما من شأنه أن يعلم بوجه ما ، سواء كان واجبا او ممكنا ممتنعا ، وسواء كان ذاته أو غيره ، وسواء كان جزئيّا او كليّا ، حادثا أو قديما قبل وقوعه ، أو بعده **لتساوى نسبة جميع المعلومات** اى جميع الاشياء **إليه** ، أى إلى الله فى صحّة كونها معلومة له ، أو إلى علمه تعالى فى صحّة تعلّقه بها. والحاصل أنّه تعالى يصحّ أن يعلم كلّ شيء **لانّه حىّ وكلّ حي يصحّ**

أن يعلم كلّ معلوم ، أى كل شيء. أمّا الصّغرى فلما سيجيء الدّليل ، وأمّا الكبرى فلأنّ الحياة إمّا نفس صحّة العلم والقدرة ، أو صفة توجب صحّة العلم والقدرة ، وأيّاما كان فصحّة العلم المعتبرة فى مفهومها مشتركة بين جميع الاشياء ، لا اختصاص لها بشيء دون شيء فثبت انّه تعالى يصحّ أن يعلم كل شيء.

اقول : فيه نظر ، لأنّا لا نسلّم انّ صحّة العلم المعتبرة فى مفهوم الحياة مشتركة بين جميع الأشياء لجواز أن يكون لبعض الأشياء خصوصيّة تقتضى امتناع تعلّق العلم به كالممتنعات بالنسبة إلى القدرة هذا ، وإذا صحّ أن يعلم كلّ شيء **فيجب له ذلك** اى العلم لكلّ شيء لأنّ العلم صفة الكمال.

وحينئذ لو لم يجب لذاته أن يعلم لافتقر فى علمه ببعض الأشياء إلى غيره ، والتّالى باطل **لاستحالة افتقاره** فى صفة كمال **إلى غيره** على ما سيأتى بيانه فالمقدّم مثله.

أقول : ذلك الدّليل لو تمّ بجميع مقدّماته لزم أن يكون قدرته تعالى أيضا متعلّقة بجميع الأشياء بعين ما ذكره ، مع أنّها لا تتعلّق إلّا بالممكنات. وأيضا يمكن أن يستدلّ على أنّ علمه تعالى لا يمكن أن يتعلّق بالمعدومات كالعنقاء وشريك البارى بأنّ العلم بالأشياء يكون على وجهين : أحدهما يسمّى حصوليّا وهو حصول صور الأشياء فى القوى المدركة. وثانيهما يسمّى حضوريّا وهو حضور الأشياء أنفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا ، وبالأمور القائمة بها ، وهو أقوى من الأوّل ، ضرورة أنّ انكشاف الشّيء لاجل حضوره بنفسه أقوى من انكشافه لاجل حصول مثاله ، ولما زادهم قائم البرهان عن القول بحصول صور الأشياء فى ذاته تعالى حكم بعضهم بأنّ علمه تعالى بالأشياء بحضورها أنفسها عنده ، وبعضهم بأنّ علمه بها بحصول صورها فى مجرّد آخر ، وإذا ثبت أن علمه تعالى إما حضوريّ أو حصولىّ بحصول صور الأشياء فى مجرّد آخر ، فنقول الثّاني باطل لاستلزام قيام العلم بغير العالم كما لا يخفى فتعيّن الأوّل كما هو المشهور. ومن البيّن أن العلم الحضورى لا يمكن أن يتعلّق بالمعدومات خصوصا الممتنعات ، إذ لا حقايق لها ثابته حتى نتصوّر حضورها بنفسها فتدبّر جدّا.

واعلم انّ المصنّف قد اشار فى هذا الكلام إلـى ردّ أقـوال المنكـرين بعمـوم علمه تعالى.

منهم من قال انّه تعـالى لا يعلـم ذاتـه ، لأنّ العلـم نسـبة والنسـبة تقتضـى تغاير المنتسبين ولا تغاير بين الشيء وذاته.

وأجيب عنه ، بانا لا نسلّم كون العلم نسبة محضه ، بـل هـو صـفة حقيقيّـة ذات نسبة إلى المعلوم ، ونسبة الصفة الى الذات ممكنة.

أقول : فيه نظر ، لأنّ العلم وإن لم يكن نسبة محضة بين العالم والمعلوم ، لكنّه يستلزم نسبة بينهما ، سواء كان المعلوم عين العالم أو غيره وهو كون العالم عالما لذلك المعلوم ، ولا شكّ ان هذه النسـبة معتبـرة بينهمـا بالـذّات لا بـالعرض كما توهّم ، فلا يجوز ان يكونا متّحدين.

فالصّواب فى الجواب أن يقال : التّغاير الاعتباري بين المنتسـبين كـاف فـى تحقّق النسبة كما بين الحدّ التّام والمحدود ، على أنّه لو صحّ مـا ذكـره لـزم أن لا يكون النّفس الإنسانيّة أيضـا عالمـة بـذاتها بعـين مـا ذكـره ، مـع انّ ذلـك بـديهىّ البطلان فتأمّل.

ومنهم من قال انّه تعالى لا يعلم غيـره مـع كونـه عالمـا بذاتـه ، وذلـك لأنّ العلم صورة مساوية للمعلوم ومرتسمة فى العالم ولا خفـاء فـى أنّ صـور الأشـياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصّـور فـى الـذّات الأحـدىّ من كل وجه.

وأجيب عنه بما سبق من أنّ علمه تعالى بالأشياء ليس بار تسام صورها فيـه بل بحضورها أنفسها عنده.

اقول : يمكن أن يجاب بمنع كون العلم صورة مساوية للمعلـوم ، لجـواز أن يكون صورة مشتركة بينه وبين غيره كما فى العلم بشيء بوجـه أعـمّ منـه ، وبمـا ذكره بعض المحقّقين من الفرق بين حصـول الصّـورة فـى الـذّات المجـرّدة وبـين قيامها بها ، وبمنع كونه تعالى أحديّا من كلّ وجه فتوجّه ، علـى إنّـه لـو تـمّ لـدلّ على امتناع كونه تعالى عالما بذاته أيضا على ما لا يخفى.

ومنهم من قال انّه تعالى لا يعلم الجزئيات الماديّة من حيث هـى جزئيـات بل بوجوه

كليّة منحصرة فيها ، لأنّها متغيّرة والعلم بالمتغيّر متغيّر ، فلو كان عالما بها من حيث هى جزئيات يلزم التغيير فى ذاته تعالى وهو محال.

والجواب عنه بوجهين :

الأوّل ، أنّه تعالى لما لم يكن مكانيّا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس إليه قريب وبعيد ومتوسّط ، كذلك لمّا لم يكن هو وصفاته زمانيّة لم يتّصف الزّمان مقيسا إليه بالمضىّ والحاليّة والاستقباليّة ، بل كان نسبته على جميع الأزمنة على سواء ، وهى من الأزل الى الأبد بالقياس إليه بمنزلة نقطة الحال ، والموجودات فيها معلومة له فى كلّ وقت ، وليس فى علمه تعالى كان وكائن وسيكون ، بل هى حاضرة عنده فى أوقاتها فهو عالم بخصوصيّات الجزئيّات وأحكامها ، لكن لا من حيث دخول الزّمان فيها بحسب أوصافها الثّلاثة ، إذ لا يتحقّق لها بالنسبة إليه ، ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرّا لا يتغيّر أصلا ، وان كان معلومه متغيّرا كالعلم بالكليّات.

الثّاني ، أنّه إنّما يلزم التغيّر فى إمر اعتباري هو تعلّق العلم بتلك الجزئيّات المتغيّرة وهو ليس بمحال ، وإنّما المحال هو التغيّر فى صفة موجودة فيه وهو ليس بلازم.

ثمّ المشهور أنّ ذلك القول مذهب الفلاسفة وقد شنّع عليه المتاخّرون حتى العلّامة الطّوسى مع توغّله فى الانتصار لهم ، وربما ينقل عنه ان من نسب هذا القول إليهم لم يفهم معنى كلامهم ، وذلك لأنّ الجزئيات الماديّة معلولة له تعالى وهو عاقل لذاته عندهم ، ومذهبهم ان العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول فكيف يتصوّر منهم نفى كونه تعالى عالما بها.

وقال بعض المحقّقين نفى العلم بالجزئيّات من حيث هى جزئيّات لا يستلزم نفى العلم بها مطلقا ، بل هم قائلون بأنّه تعالى عالم بها بوجوه كلّية. فالاختلاف فى نحو الإدراك لا فى أصله وذلك لا ينافى مذهبهم.

أقول : فيه نظر ، لانّه إنّما يتمّ إذا كان العلم بالشّيء أعمّ من أن يكون بذاته أو بأمر صادق عليه ، كما هو المشهور بين الجمهور ، وأمّا إذا كان مختصّا بالصّورة الأولى فإنّ المعلوم

حقيقة فى الصّورة الثّانية هو الوجه ، وإنّما يوصف ذو الوجه بالمعلوميّة بالعرض كما هو التحقيق عند المحقّقين ، فلا يتمّ هذا الكلام كما لا يخفى على ذوى الأفهام.

ومنهم من قال أنّه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها ، وإلّا يلزم أن يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا ، والثانى باطل ، فالمقدّم مثله. أمّا الشرطية فلأنّها ممكنة لكونها حادثة وواجبة أيضا لأنّ علمه تعالى بها يقتضي وجوبها ، ضرورة أنّ إمكانها يستلزم إمكان انقلاب علمه جهلا وهو محال.

وأجيب بأن العلم تابع للمعلوم فلا يكون علّة موجبة له ، ولو سلّم فالإمكان الذّاتي لا ينافى الوجوب بالغير.

أقول : يمكن أن يقال لو صحّ ذلك الدّليل لزم أن لا يتعلّق علمه تعالى بالحوادث بعد وقوعها أيضا بعين ما ذكره ، بل يلزم أن لا يوجد ولا يعدم ممكن أصلا ، ضرورة أنّ كلّ ممكن موجود محفوف بوجوبين ، وكذا كلّ ممكن معدوم محفوف بامتناعين ، وكما انّ الوجوب ينافى الإمكان كذلك الامتناع ينافيه قطعا.

وقد يتمسّك فى كونه تعالى قادرا وعالما بالكتاب مثل قوله تعالى : (**وَاللهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**) وبالسّنّة وإجماع الأمّة على ذلك ، بل على كونه تعالى متّصفا بصفات الكمال مطلقا ، ومنزّها عن صفات النّقصان جميعا ، حتى انّ بعضهم استدلّ على وحدة الواجب بأنّ الوحدة أولى من الشّركة ، والواجب يجب أن يكون فى أعلى مراتب الكمال إجماعا.

وأورد عليه أنّ التّصديق بإرسال الرّسل وإنزال الكتب يتوقّف على التّصديق بالقدرة والعلم فيدور. وأجيب عنه بمنع التّوقف.

أقول : هذا المنع موجّه لدلالة المعجزة على صدق الرّسل فى كلّ ما أخبروا به ، وإن لم يخطر بالبال كون المرسل قادرا وعالما على ما حقّق فى محلّه ، فالقول بأنّ ذلك المنع مكابرة تقوّل ، نعم يتّجه أنّ تلك الأدلة لا يفيد اليقين والمطالب اليقينيّة فلا تغفل.

الصّفة الثّالثة **من الصّفات الثبوتية أنّه** تعالى حىّ.

اتّفق **جمهور العقلاء** على أنّه تعالى حيّ ، واختلفوا فى معنى حياته ، فقال جمهور المتكلّمين إنّها صفة توجب صحّة العلم والقدرة ، وقال الحكماء وبعض المعتزلة إنّها كونه بحيث يصحّ أن يعلم ويقدر. وللحياة معنى آخر وهى بهذا المعنى من الكيفيّات النّفسانيّة الموجودة فى الحيوان ، وهى ما يقتضي الحسّ والحركة **لأنّه تعالى قادر عالم** وكلّ قادر عالم حيّ **فيكون حيّا بالضّرورة.**

أمّا الصّغرى ، فلما تقدّم من الدّليلين الدّالين على كونه قادرا عالما ، وأمّا الكبرى ، فلأنّ الحياة سواء كانت نفس صحّة العلم والقدرة أو مبدأ لها شرط للعلم والقدرة ، والشّرط لازم للمشروط قطعا.

واعلم انه قد يتوّهم أنّ إثبات الحياة بالعلم يستلزم الدّور ، لانه قد أثبت العلم سابقا بالحياة ، حيث قال : لأنّه حيّ يصحّ أن يعلم كلّ معلوم وليس بشيء ، لأنه إنّما أثبت الحياة بنفس العلم ، والّذي أثبت بالحياة هو شمول العلم لا نفسه فلا دور ، على أنّ فيه إشارة إلى أنّ لعلمه تعالى أدلّة أخرى لا يتوقّف على التّصديق بحياته ، كاستناد كلّ شيء إليه ، وغيره من الأدلّة السّمعية الدّالة على ما فصّل فى محله ، فيصحّ إثبات الحياة بالعلم الثّابت بهذه الأدلّة ، وإن كان الدّليل المذكور هاهنا موقوفا على التصديق بها فليتأمّل.

الصّفة الرّابعة أنّه تعالى مريد وكاره ، المراد من الإرادة هاهنا ما يخصّص الفعل المقدور بالوقوع ، ومن الكراهة ما يخصّص الترك المقدور به ، وربّما يطلق الإرادة على ما يخصّص أحد الطّرفين المقدورين بالوقوع ، سواء كان فعلا أو تركا ، وهذا هو المشهور بين الجمهور ، ولهذا يكتفى فى الأكثر بذكر الإرادة كما لا يخفى ، لأنّ الآثار تصدر عنه تعالى فى بعض الأوقات دون بعض ، كوجود زيد فى وقت كذا ، مع أنّ نسبة الذّات إلى جميع الأوقات على السّوية ، وتخصيص الأفعال ، اى الآثار بإيجادها فى وقت معيّن دون وقت معيّن آخر ، مع استواء نسبة الذّات إلى جميع الأوقات لا بدّ له ، اى لذلك التخصيص من مخصّص تخصيص تلك الآثار بايجادها فى

أوقاتها المعيّنة وإلّا لزم الترجيح بلا مرجّح وهو محال بديهة واتفاقا.

وأيضا بعض الممكنات يوجد دون بعض آخر منها ، كما انّ العنقاء لا يوجد فى شيء من الأوقات مع انّ نسبة الذّات إلى جميع الممكنات على السّواء ، ولا شكّ انّ هذا التّخصيص أيضا لا بدّ له من مخصّص ، فلو قال تخصيص بعض الممكنات بالايجاد فى وقت كما وقع فى التجريد لكان أحسن وأولى كما لا يخفى. **وهو** ، أى ذلك المخصّص الّذي يخصّص تلك الآثار بالإيجاد فى أوقاتها المعيّة دون أوقات ، وكذا المخصّص الّذي يخصّص تلك الآثار بالإيجاد فى أوقاتها المعيّة دون أوقات ، وكذا المخصّص الّذي تخصّص بعض الممكنات بالايجاد دون بعض آخر منها مطلقا **الإرادة** يعنى بها المعنى الاخصّ المقابل للكراهة على وفق ما ذكره فى الدّعوى ، إلّا انّه على هذا يكون دليلا للكراهة متروكا بالمقايسة وهو أنّ تخصيص الأفعال بترك إيجادها فى وقت معيّن دون وقت معيّن آخر لا بدّ له من مخصّص وهو الكراهة.

ويمكن حمل المخصّص على ما يعمّ مخصّص الفعل والترك ، بناء على أنّ تخصيص الأفعال بالإيجاد فى وقت معيّن يستلزم تخصيصها بترك الإيجاد فى وقت معيّن آخر ، لا بدّ له من مخصّص يترتّب عليه كلا التخصيصين ، وحينئذ يحمل الإرادة على المعنى الأعمّ الشّامل لإرادة الفعل والتّرك كما هو المشهور على معنى أنّ المخصّص فى التّخصيص الأوّل إرادة الفعل وفى التخصيص الثّاني إرادة التّرك ، فيكون فى كلام المصنّف إشارة إلى أنّ الإرادة يطلق فيما بينهم على معنيين أحدهما خاصّ والآخر عامّ كما أشرنا إليه آنفا.

واعترض على هذا الدّليل بأنّه لو سلّم استواء نسبة الذّات إلى جميع الأوقات وإلى جميع الممكنات ، فلا نسلّم انّ المخصّص هو الإرادة ، ضرورة أنّها صفة له تعالى ، ومن الجائز أن لا يكون المخصّص ذاته ولا صفته ، بل امرا منفصلا من الحركات الفلكيّة أو الحوادث اليوميّة.

وأجيب عنه بأل المخصّص إن كان قديما لم يصلح أن يكون مخصّصا لأحد طرفى الممكن ببعض الأوقات وإن كان حادثا لا بدّ له من مخصّص آخر وهلمّ جرّا ، فإمّا أن ينتهى إلى الإرادة أو يلزم التّسلسل فى الأمور الموجودة فى نفس الأمر وهو محال على رأى المتكلّمين

مطلقا على ما مرّ غير مرّة.

أقول : فيه نظر ، لأنّه يمكن إجراء الكلام فى الإرادة بأن يقال لو كان تعلّق الإرادة بأحد طرفى الممكن قديما لم يصلح لأن يكون مخصّصا له ببعض الأوقات ، ولو كان حادثا لا بدّ له من مخصّص كما فى القدرة ، فيلزم التسلسل فى الأمور الموجودة بحسب نفس الأمر وما هو جوابنا فهو جوابكم.

وأمّا قيل من أنّ الإرادة لو استوى نسبتها إلى الطّرفين فلا بدّ فى تعلّقها بأحدهما من مخصّص كما فى القدرة ويلزم التّسلسل وإلّا يلزم الإيجاب فهو مندفع بما قدّمنا فى تحقيق الفرق بين القدرة والإيجاب فلا تغفل. **ولأنّه** تعالى **أمر** المكلّفين بالطاعات والحسنات **ونهى** عن المعاصى والسيئات **وهما** اى الامر والنهى **يستلزمان الإرادة والكراهة** على طريق اللّف والنّشر المرتّب ، أى الأمر يستلزم الإرادة والنّهى الكراهة ، ضرورة أنّ الأمر بما لا يراد والنّهى عمّا يراد قبيحان ، والقبح من الله تعالى محال قطعا على ما سيأتى بيانه ، فيثبت أنّه مريد وكاره وهو المطلوب.

وأمّا الأشاعرة منعوا القول بأنّ الأمر بما لا يراد والنّهى عمّا يراد قبيحان ، مستندا بأنه ربّما لا يكون غرض الآمر الإتيان بالمأمور به ، كما إذا أمر السّيد عبده بفعل امتحانا هل يطيعه أولا؟ فإنّه لا يريد منه شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذار عن ضربه بأنّه لا يطيعه فإنّه يريد منه العصيان ، وكما إذا أكره شخص بنهب أمواله فإنّه لا يريد بهذا الأمر نهب أمواله قطعا وكذا النّهى.

ويمكن أن يجاب عنه بأنّ الموجود فى الصّور المفروضة إنّما هو صورة الأمر والنّهى والكلام فى حقيقتها ، ولا شكّ أنّ حقيقة الأمر طلب الفعل وحقيقة النّهى طلب التّرك وطلب فعل ما لا يراد وطلب ترك ما يراد قبيحان بديهة. ولهم أنّ يناقشوا بأنّه يجوز أن يكون الأمر والنّهى الصّادر عن الله تعالى أيضا صورة الأمر لا حقيقتهما ، وبأنّ الأمر بما لا يراد والنّهى عما يراد إنّما قبيحان منّا لا من الله تعالى ، بناء على ما ذهبوا إليه من أنّه لا قبيح منه أصلا ، لكن لا يخفى ما فيهما من المكابرة والعناد على ما هو رأيهم.

واعلم انّ العلماء بعد اتّفاقهم على القول بإرادة الله تعالى لوجود الممكن وعدمه اختلفوا فى أنّها ما هى؟ فقال الحكماء هى علمه تعالى لوجود النّظام الأكمل ويسمّونه عناية ، وقالت الأشاعرة هى صفة زايدة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع ، وقال بعض المعتزلة هى عدم كونه مكرها ولا مغلوبا ، وبعضهم هى فى فعله تعالى العلم بما فيه من المصلحة ، وفى فعل غيره الأمر به. وقال أهل الحق واختاره جمهور المعتزلة هى العلم بالنّفع والمصلحة الدّاعية إلى الإيجاد فى الفعل أو المفسدة الصّارفة عنه فى التّرك ، ويسمى الأوّل داعيا والثّاني صارفا ، واستدلّ عليه بعض المحققين بأنّها لو كانت أمرا آخر سوى الدّاعى والصّارف يلزم التّسلسل وتعدّد القدماء ، لأنّ ذلك لو كان قديما لزم تعدّد القدماء ولو كان حادثا احتاج إلى مخصّص آخر ويلزم التّسلسل.

وفيه نظر ، لأنّه إنّما يدلّ على كون الإرادة غير زايدة على الذّات وأمّا على كونها عين الدّاعى والصّارف فلا كما لا يخفى ، على أنّ تعدّد القدماء غير مسلّم عند الخصم ، إلّا أن ينتهى الكلام على التحقيق.

الصّفة الخامسة من الصفات الثبوتية أنّه تعالى مدرك أطبق المسلمون حتّى فلاسفة الإسلام على أنّه تعالى مدرك أى سميع بصير ، لكنّهم اختلفوا فى معناهما :

فقال جمهور المتكلّمين : انّهما صفتان زائدتان على العلم ، وقال بعضهم كالاشعرى والكعبى انّهما عبارتان من علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وهو الحقّ المختار عند المحقّقين. أمّا كونه مدركا فلأنّه يصحّ أن يتّصف بالإدراك الّذي هو صفة الكمال ، وكلّما يصحّ أن يتّصف به من صفات الكمال فهو متّصف به بالفعل ، فيكون متصفا بالإدراك بالفعل وهو المطلوب.

أمّا الصّغرى فهى **لأنّه** تعالى **حىّ** لما تبيّن فيما تقدّم ، وكلّ حىّ يصحّ أن يدرك ، اذ الحياة مصحّحة للإدراك قطعا ، **فيصحّ له تعالى أن يدرك.**

وأمّا الكبرى فلأنّ الخلوّ عن صفة الكمال فى حق من يصحّ اتّصافه بها نقص ، وهو على الله تعالى محال. وفيه نظر :

أمّا أوّلا ، فلأنا لا نسلّم انّ حياته تعالى مثل حياتنا مصحّحة للسّمع والبصر ، لأنّه قياس الغائب على الشّاهد ، مع المخالفة فى كثير من الصّفات ، على أن يكون حياتنا أيضا مصحّحة لهما أيضا محلّ النّظر لجواز أن يكون ما يصحّحهما لنا أمر آخر

وأمّا ثانيا فأنّا لا نسلّم انّ الخلوّ عن صفة الكمال نقص.

وأمّا ثالثا فلأنّ العمدة فى تنزيه الله تعالى عن صفات النقص هو الإجماع الّذي ثبت حجيّته بظواهر الآيات والأحاديث ، وقد انعقد الإجماع على كونه تعالى سميعا بصيرا ، ونطقت النّصوص به أيضا ، فليعوّل فى هذه المسألة على الإجماع ابتداء ، بل على النّصوص الدّالّة على ذلك ، لأنّ النّصوص الدّالّة على كونه سميعا بصيرا أقوى من الظّواهر الدّالة على حجّية الإجماع ، وإن ثبت حجّية الإجماع بالعلم الضّرورى الثّابت من الدّين ، فذلك العلم الضّرورى ثابت فى السمع والبصر سواء بسواء فلا حاجة فى إثباتهما إلى التّمسك بدليل بعض مقدّماته ، وقيل ثابت بالإجماع. ثمّ التّمسّك فى حجّية الإجماع بظواهر النّصوص أو العلم الضّرورى فإنّه تطويل بلا طائل بل الأولى أن يتمسّك فى ذلك ابتداء بالإجماع أو بالنّصوص أو العلم الضّرورى.

وكان المصنّف أشار إلى التّمسّك بالنّصوص الدّالة على كونه سميعا بصيرا بقوله : **وقد ورد القرآن** وكذا الحديث **بثبوته** أى الإدراك له تعالى بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله مثل قوله تعالى : (إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ). **فيجب إثباته له** قطعا وإلّا لزم كذبه تعالى وهو محال كما سيجيء.

ويحتمل أن يكون قوله : وقد ورد القرآن الخ مع ما قبله دليلا واحدا على الإدراك. وتقريره أنّه يصحّ اتّصافه تعالى بالإدراك ، وقد ورد القرآن بثبوته له ، وكلما ورد القرآن بثبوته له مع صحّته وامكانه عليه فهو ثابت له ، بخلاف ما ورد القرآن به ولم يكن ثبوته له تعالى كقوله تعالى : (الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى) إذ لا بدّ فيه من التأويل. وأمّا كونه تعالى سميعا بصيرا بمعنى علمه بالمسموعات والمبصرات. فللقطع بأنّه يمتنع السّمع والبصر بمعنى الإحساس بالسّامعة والباصرة عليه تعالى ، ضرورة أنّ القواطع

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

وما استدلّوا به على أنّ السّمع والبصر صفتان زائدتان على العلم من أنّا إذا علمنا شيئا علما تامّا جليّا ، ثمّ أبصرناه نجده بالبديهة بين حالتين فرقا ، ونعلم بالضّرورة أنّ الحالة الثّانية تشتمل على أمر زائد مع حصول العلم فيهما ، فذلك الزّائد هو الإبصار. وكذا الكلام فى السّمع وساير الإدراكات بالحواسّ ، فذلك على تقدير تمامه إنّما يدلّ على كون السّمع والبصر زائدين على العلم فى الإنسان ، وأمّا فى الواجب تعالى فكلّا ، إلّا أن يبنى الكلام على قياس الغائب على الشّاهد ، وفيه ما لا يخفى مع انّهم استبعدوا ذلك فى هذا المقام وغيره من المقامات.

الصّفة السّادسة **من الصّفات الثّبوتية** أنّه تعالى قديم أزليّ باق أبدىّ ،

القديم ما لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم ويقابله الحادث. والأزلىّ ما لا بداية له سواء كان موجودا فى الخارج أولا ويقابله المتجدّد فهو أعمّ من القديم. والبقاء استمرار الوجود ، والأبدىّ ما لا نهاية له ، فالأزلىّ مؤكّد للقديم ، والأبدىّ مخصّص للباقى.

وإنّما عدّ هذه الصّفات الأربع صفة واحدة باعتبار أنّ مجموعها راجع الى السّرمدية وهى كون الشّيء لا بداية ولا نهاية له. وإنّما قلنا باتّصافه تعالى بتلك الصّفات **لأنّه واجب الوجود لذاته** كما برهن عليه فيما سبق ، والواجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم مطلقا ، ضرورة انّ مقتضى الذّات يمتنع أن ينفكّ عنه قطعا **فيستحيل العدم السّابق واللّاحق عليه** فيثبت اتّصافه بتلك الصّفات ، لأنّ استحالة العدم السّابق تستلزم القدم والأزليّة ، واستحالة العدم اللّاحق يستلزم البقاء والأبديّة.

واعلم انّ البقاء يفسّر تارة باستمرار الوجود ، أى الوجود فـى الزّمـان الثّـاني وتارة بصفة يعلّل بها الوجود فى الزّمان الثّاني. والوجـوب الـذّاتي كمـا يـدلّ علـى نفس البقاء يدلّ على نفى كونه صفة وجوديّة زائدة على الـذّات بكـلا المعنيـين ، وهو مذهب جمهور المعتزلة وبعض الأشاعرة ، وذلك لأنّ الواجـب لذاتـه موجـود لذاته ، وما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ، ضرورة انّ مـا بالـذّات لا يـزول أبـدا. ولا شكّ انّ البقاء لو كان زائدا على الذّات لاحتاج الذّات فى بقائه الى غيـره ، فلـم يكن باقيا لذاته هذا خلف.

واذا فسّر البقاء بالمعنى الثّاني كان لزوم المحـال أظهـر ، إذ مـن البـيّن انّـه يلزم على هذا أن يكون الواجب لذاته محتاجا فى وجوده فـى الزّمـان الثّـاني إلـى غيره الّذي هو البقاء بهذا المعنى كما لا يخفى. وربما يستدل على ذلك بانّ البقاء هو استمرار الوجود وحقيقة الوجود فى الزّمان الثّاني ، والوجود ليس صفة زايدة ، فكذا البقاء.

واعترض صاحب الصّحائف على الدّليل الأوّل بـأن الـلّازم ممّـا ذكـر لـيس إلّا افتقار صفة ، إلى صفة أخرى نشـأت مـن الـذّات ، ولا امتنـاع فيـه كـالإرادة فإنّهـا يتوقّف على العلم والعلم على الحياة.

وأجيب عنه بأنّ الافتقار فى الوجود إلى أمـر سـوى الـذّات ينـافى الوجـوب الذّاتي.

وردّ بأنّ الدّليل الأوّل على هذا يعود إلى الدّليل الثّاني ، إذ لا بدّ فى إتمامـه من أنّ البقاء وجود خاصّ فباقى المقدّمات مستدرك.

أقول : لا يخفى أن الـدّليل الأوّل لا يكـون مقدّمـه واحـدة ، بـل لا يكـون إلّا مقدّمتين.

فتقرير الدّليل الأوّل أنّ البقاء لو كان زائدا لزم افتقـار الواجـب فـى وجـوده إلى أمر سوى الذّات ، بناء على كون البقاء وجودا خاصا ، والـلازم باطـل فـالملزوم مثله. وتقرير الدّليل الثّاني أنّ البقاء وجود خاصّ والوجود الخـاصّ لـيس زائـدا فـلا يكون البقاء زائدا. والتفاوت بين الدّليلين بيّن لا سترة به ، واشـتراكهما فـى بعـض المقدّمات اعنى كون البقاء وجودا خاصّا لا يستلزم اتّحادهما ، فلا يلزم عـود الأوّل إلى الثّاني ولا استدراك باقى المقدّمات.

نعم ، كون البقاء وجودا خاصّا يستلزم افتقار الواجب فى وجوده إلـى غيـره على تقدير

كونه زائدا ، ضرورة انّ الوجود الخاصّ لا يختلف باختلاف الأزمان ، وذلك ينافى الوجود الذّاتي ، فثبت المنافات بين كون البقاء زائدا والوجوب الذّاتي ولا حاجة فى إثباتها إلى قوله : لأنّ الواجب لذاته موجود لذاته ، والموجود لذاته باق لذاته فيلزم الاستدراك.

ويمكن أن يقال : حاصل الجواب تغيير الدّليل على وجه يندفع الاعتراض فلا استدراك ، بقى انّ المنافى للوجوب الذّاتي هو الافتقار إلى غير لا يكون مستندا إلى الذّات. وأمّا الافتقار إلى ما يستند إليه فلا ينافى الوجوب الذّاتي على ما حقّقه بعض المحققين والبقاء على تقدير كونه زائدا يجوز أن يكون مستندا إلى الذّات على كلا التّفسيرين ، فلا يتمّ الدّليل الأوّل.

لا يقال : يتّجه على الدّليلين انّ البقاء على تقدير كونه وجودا فى الزّمان الثّاني إنّما يلزم من كونه زائدا افتقار الواجب فى وجوده فى الزّمان الثّاني إلى الغير ، وهو لا ينافى الوجوب الذّاتي إذ الواجب لذاته على ما خرج من القسمة ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده مطلقا ، وهذا إنّما يستلزم الاستغناء فى مطلق الوجود المقيّد. وأيضا يجوز أن يكون مطلق الوجود عين الذّات ، والوجود المقيّد زائدا عليه.

لأنّا نقول : هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق عليه ، لأنّ الكلام فيما صدق عليه البقاء ، ولا شكّ انّ ما صدق عليه وجود خاص ، والوجود الخاصّ واحد لا يختلف باختلاف الزّمان ، فلو كان زائدا يلزم افتقار الواجب لذاته فى وجوده الخاصّ إلى الغير وهو مناف للوجوب الذّاتىّ ضرورة. وأيضا قد تقرّر أنّ الوجود الخاصّ للواجب لذاته عينه فكيف يكون ما صدق عليه البقاء زائدا عليه.

الصّفة السّابعة من الصفات الثبوتية أنّه تعالى متكلّم بالإجماع أجمع المسلمون على كونه تعالى متكلما ، لكن اختلفوا فى معنى كونه متكلما وقدم الكلام وحدوثه.

فقالت الاشاعرة كما انّ كلامه تعالى يطلق على الألفاظ المنظومة المترتّبة الّتي هى حادثة ويسمّى كلاما لفظيّا ، كذلك يطلق على معنى قائم بذاته يعبّر عنه بالعبارات

المختلفة ، وهو مغاير للعلم والقدرة وساير الصّفات المشهورة قديم مثلها ، ويسمّى كلاما نفسيّا. ومعنى كونه متكلّما أنّه متّصف بالكلام النّفسىَ.

وقالت المعتزلة والكراميّة والحنابلة كلامه تعالى من الألفاظ والحروف المنظومة المترتّبة لا غير ، لكن المعتزلة والكراميّة قالوا بحدوثها والحنابلة بقدمها حتّى أنّهم بالغوا فقالوا بقدم الجلد والغلاف ، ويلزمهم القول بقدم المجلّد والكاتب وامثالها بطريق الأولى كما لا يخفى.

ومعنى كونه متكلّما عند المعتزلة كونه موجدا للكلام وعند الكراميّة والحنابلة كونه متّصفا به ، ومنشأ الخلاف فى القدم والحدوث أنّ هاهنا قياسين متعارضين :

أحدهما أنّ كلامه تعالى صفة له ، وكلّ ما هو صفة له فهو قديم ، فكلامه قديم.

وثانيهما أنّ كلامه مركّب من حروف مترتّبة متعاقبة فى الوجود ، وكلما هو كذلك فهو حادث ، فكلامه حادث.

فاختارت الأشاعرة والحنابلة القياس الأوّل ، واضطرّوا إلى القدح فى القياس الثّاني.

فمنعت الأشاعرة صغراه بناء على أنّ كلامه تعالى ليس مركّبا من الألفاظ والحروف ، بل هو معنى قائم به. ومنعت الحنابلة كبراه.

واختارت المعتزلة والكراميّة القياس الثّاني واضطرّوا إلى القدح فى القياس الأوّل ، فمنعت المعتزلة صغراه ، بناء على أنّ كلامه ليس صفة قائمة به ، بل بجسم من الأجسام ومنعت الكراميّة كبراه ، بناء على تجويزهم قيام الحوادث بذاته كذا قالوا.

وفيه نظر ، لأنّ القياسين ليسا متعارضين على رأى الأشاعرة فانّ المراد بالكلام فى القياس الأوّل عندهم غير ما هو المراد به فى القياس الثّاني ، إذا المراد به فى الأوّل هو الكلام النّفسىَ ، وفى الثّاني الكلام اللّفظي ، فلا تعارض بينهما ، بل هم قائلون بكلا القياسين. والنزاع بينهم وبين غيرهم راجع الى إثبات الكلام النّفسىَ ونفيه على ما لا يخفى.

ولا يذهب عليك أنّه يتّجه على القياس الأوّل أنّه إن أريد بالصّفة الصّفة الموجودة منعنا الصّغرى ، وإن أريد بها مطلق الصّفة منعنا الكبرى. لأنّه وإن لم يجز

قیام الحوادث به تعالی لکن یجوز أن تقوم به صفات اعتباریة متجدّدة اتّفاقا مثل کونه مع زید وبعده. وأیضا للمعتزلة أن یمنعوا کبری القیاس الأوّل بناء علی أنّهم جوّزوا کون صفاته تعالی حادثة من غیر أن یکون قائمة به تعالی ، حیث قالوا فی إرادته تعالی انّها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته علی ما بیّن فی محلّه.

واعلم ، ان قوله بالاجماع إشارة الی أنّ طریق إثبات الکلام هو السّمع لا العقل علی ما ذهب إلیه جماعة. وتقریره أنّه اتّفق جمیع المسلمین علی أنّه تعالی متکلّم ، بل أجمع علیه کافة الملیّین من الأوّلین والآخرین بحیث صار من ضروریات الدّین.

وربّما یستدلّ علیه بقوله تعالی : (وَکَلَّمَ اللهُ مُوسی تَکْلِیماً) وبانّه قد تواتر وتوارث عن الأنبیاء (ع) أنّه تعالی متکلّم ، وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غیر توقّف علی ثبوت صفة الکلام حتّی یلزم الدّور ، وفی کلّ منهما کلام لا یخفی علی ذوی الأفهام ، علی أنّ صاحب التلویح صرّح بأنّ ثبوت الشّرع موقوف علی أمور منها صفة الکلام وعلی هذا لا یصحّ اثبات الکلام بالسّمع کما لا یخفی.

وأمّا ما استدلّ به بعض المحقّقین من أنّ عمومیّة القدرة یدلّ علی ثبوت الکلام ففیه نظر ، لأنّ عموم قدرة الله تعالی بجمیع الممکنات علی تقدیر تسلیمه إنّما یدلّ علی مقدوریّة الکلام لا علی کونه متکلّما بالفعل وهو المطلوب.

ومنهم من تصدّی لاتمام الدّلیل بضمّ مقدّمات فقال : لمّا ثبت أنّ قدرته تعالی عامّة شاملة لجمیع الممکنات ، وخلق الألفاظ الدّالة علی المعانی ممکن ثبت صحّة اتّصافه بالتّکلّم بمعنی خلق تلك الألفاظ. ولا شكّ أنّ عدم التّکلّم ممّن یصحّ اتّصافه به نقص یجب تنزیه الله تعالی عنه ، وإن نوقش فی کونه نقصا سیّما إذا کان مع القدرة علی التّکلّم کما فی السّکوت ولا خفاء فی انّ المتکلّم أکمل من غیر المتکلّم ، ویمتنع أن یکون المخلوق أکمل من الخالق ، فثبت أنّه متکلّم بمعنی أنّه خالق للألفاظ الدّالة علی المعانی وهو المطلوب.

اقول : فیه أنّه لو سلّم إمکان خلق الألفاظ من الله تعالی وکون المخلوق خالقها ، فلا نسلّم المتکلّم أکمل من غیره کما فی القیام والقعود وأمثالهما فلیتأمّل.

وإذا تمهّد هذه المقدّمات فنقول :

الحقّ المختار عند الفرقة النّاجية مذهب المعتزلة وإلى هـذا اشـار بقولـه : **والمراد بالكلام** المستند الـى اللـه تعـالى فـى الشّـرع **الحـروف** لا معانيهـا كمـا هـو المشهور عند الأشـاعرة **المسـموعة** لا المتخيّلـة كمـا اختـاره بعـض المحقّقـين فـى تحقيق كلام الأشعرى وسيجيء بيانه. **المنتظمة** اى المرتّبة ترتيبا يدلّ على الحدوث لا كما زعمت الحنابلة من أنّ الحروف المسموعة قديمة **ومعنى أنّه يوجد الكلام فى جسم من الأجسام** كشجرة موسى (ع) او الملك او النّبي (ع) لا كما زعمت الأشاعرة مـن أنّ معنـى كونـه تعـالى متكلّمـا بـالكلام النفسـي ، ولا كمـا زعمـت الحنابلـة والكراميّة من أن معنى كونه تعالى متكلّما أنّه متّصف بـالكلام مـع كونـه عنـدهم عبارة عن تلك الحروف المسموعة المنظومة.

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

منها أنّه علم بالضّـرورة مـن الـدّين أنّ كـلام اللـه تعـالى هـو هـذا المؤلّـف المنتظم من الحروف المسموعة بحيث لا ينصرف الذّهن منه إلّا إليه.

ومنها أنّ كلامه تعالى لو كان أزليّا لزم الكذب فـى أخبـاره الماضـويّة كقولـه تعالى : (إِنَّا أَرْسَلْنا نُوحاً) و (قالَ مُوسى) وغيرهما.

ومنها أنّ كلامه تعالى يشتمل على أمر ونهى ونحوهما ، فلـو كـان أزليّـا لـزم الأمر بلا مأمور والنّهى بلا منهىّ وذلك سفه.

وأجيب عن الأوّل بأنّه لا نزاع فى إطلاق كلام الله على هذا المؤلّف الحادث وهو المتعارف عند عامّة القرّاء والفقهاء والاصوليّين ، إلّا انّه كما يطلق علـى هـذا يطلق على المعنى النّفسىّ القائم بذاته تعالى وهو أزلىّ ، وفيه ان النّفسانىّ غيـر معقول ، وسيأتى تحقيقه إن شاء الله تعالى.

وعن الثّاني والثّالث بأنّ كلامه تعالى لم يتّصف فـى الأزل بالماضـى والحـال والاستقبال والأمر والنّهـى وغيرهمـا ، بـل إنّمـا يتّصـف بهـا فيمـا لا يـزال بحسـب التعلّقات.

وحاصله انّ المتّصف بها هو الكلام اللّفظى لا النّفسى المتعلّق به. وفيه انّ اتّصاف الكلام اللّفظى بتلك الصّفات يستلزم اتّصاف الكلام النّفسى الّذي هو مدلول كلام اللّفظي كما لا يخفى ، على أنّ المدّعى حدوث الكلام اللّفظى وأمّا انتفاء الكلام النّفسىَ فبنا على أنّ النّفسانى غير معقول. وأمّا انّ معنى كونه تعالى متكلّما كونه موجدا للكلام لا كونه متّصفا به فلامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

وتفسير الأشاعرة لكلام الله تعالى بالمعنى القائم بذاته تعالى المسمّى بالكلام النّفسى **غير معقول** ، أى غير متصوّر لأنّه غير العلم والقدرة والإرادة وساير الصّفات المشهورة ، وغير هذا الصّفات غير متصور ، فالكلام النّفسى غير متصوّر وما لا يكون متصورا لا يصحّ اثباته ، كذا قالوا.

وفيه انّ الكلام النّفسى وإن كان غير متصور بالكنه وبخصوصه لكنّه متصور بوجه ما ، والتّصور بوجه ما كاف فى الإثبات ، على انّ المطلوب نفى الثّبوت لا نفى الإثبات ، اللهم إلّا أن يقال المراد ما لا يكون متصورا بوجه ما لا يكون إثباته على تقدير وقوعه صحيحا صادقا لعدم ثبوته فى الواقع بناء على امتناع المجهول المطلق.

ويحتمل أن يكون قوله : غير معقول بمعنى باطل كما هو المتبادر عرفا. ووجهه أنّ الأشاعرة فسّروا الكلام النّفسىَ بالمعنى القائم بالنّفس الّذي هو المدلول الكلام. اللّفظى ، ومغاير للصّفات المشهورة ، ولا شكّ انّ ذلك المدلول مركّب من ذوات وصفات يمتنع قيامها بذاته تعالى ، فقيامه به باطل قطعا.

واعلم انّ لصاحب المواقف رسالة مفردة فى تحقيق الكلام النفسى ، محصّلها أنّ لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللّفظ ، وتارة على معنى القائم بالغير ، والأشعرى لمّا قال الكلام هو المعنى النّفسىَ توهّم الأصحاب أنّ مراده مدلول اللّفظ وهو القديم عنده ، وهو الّذي فهموه منه له مفاسد كثيرة كعدم إكفار من أنكر كلامه ما بين دفّتى المصحف مع انه علم من الدّين ضرورة انّه كلام الله تعالى حقيقة ، وكعدم المعارضة والتّحدّى بكلامه الحقيقى إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطّن فى الأحكام الدّينيّة ، فوجب حمل كلام

الشّيخ على أنّه اراد بالمعنى القائم بالغير فيكون الكلام النّفسىَ عنده أمـرا شـاملا للّفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى.

وما يقال من أنّ الحروف والألفاظ مترتّبة متعاقبة ، فجوابه انّ ذلـك التّرتّـب إنّما هو فى التّلفّظ لعـدم مسـاعدة الآلـة ، فالحـادث هـو الـتّلفّظ دون الملفـوظ انتهى. وقال بعض المحقّقين فى شـرح المواقـف هـذا الحمـل لكـلام الشـيخ ممّـا اختاره محمّد الشّهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة فى أنّه أقرب إلى الأحكام الظّاهرية المنسوبة الى قواعد الملّة وفيه نظر:

أمّا أوّلا ، فلانّ اشتراك كـلام اللـه تعـالى بـين اللّفظـى والنّفسـى يـدفع تلـك المفاسد قطعا.

وأمّا ثانيا ، فلأنّه إن اراد بقيـام ذلـك الأمـر الشّـامل للّفـظ والمعنـى جميعـا بذاته تعالى قيامه باعتبار صورة العلميّـة بـه تعـالى كالفـاظ القـرآن بالنسـبة إلـى الحافظ فهو راجع إلى صفة العلم ، مع أنّهم اتّفقـوا علـى أنّ كلامـه تعـالى مغـاير للعلم والإرادة وساير الصّـفات المشـهورة ، علـى أنّـه لا اختصـاص للقيـام باعتبـار صورة العلميّة بكلام الله تعالى بل كلام البشر أيضا قـائم بـه تعـالى بهـذا الاعتبـار وكذا ساير الموجودات. وإن اراد قيامـه بـه باعتبـار صـورته الخارجيّـة فمـن البـيّن المكشوف انّ الملفوظ حادث كالتّلفّظ ، والفرق بينهما فى ذلـك خـارج عـن طـور العقل على ما لا يخفى.

الصّفة الثّامنة **من الصّفات الثّبوتيّة** أنّه تعالى صادق **فى جميع أخباره**

. اتّفق المسلمون على أنّ كلامه تعالى صادق ، والكذب فيـه محـال ، وهمـا يطلقان تارة على ما هو صفة الكلام وتارة علـى مـا هـو صـفة للمـتكلّم. فالصـدق على الأوّل عند الجمهور وهو المذهب المنصور كون الخبـر بحيـث يكـون حكمـه مطابقا للواقع ويقابله الكذب بمعنى خبر لا يكون حكمه مطابقا للواقع. والصّـدق على الثّاني هو الإخبار عن الشّيء على ما هو عليه فى نفس الأمر ويقابله الكـذب بمعنى الإخبار عن الشّيء لا على ما هو عليه فى نفس الأمـر. والـدّليل علـى ذلـك انّه لو لم يكن كلامه الخبرى صادقا لكان كاذبا بالانحصار

الخبر فيهما على التحقيق ، لكن اللّازم باطـل ، **لأنّ الكـذب قبـيح بالضّـرورة** والقبـيح محال عليه تعالى كما سيجيء بيانـه فـالملزوم مثلـه. وأيضـا الـلّازم باطـل **لأنّ اللـه تعالى منزّه عنه** أى عن الكذب **لاستحالة الـنّقص عليـه** أى لأنّ الكـذب نقـص بديهـة ، والنّقص محال عليه بالإجماع. وفـى بعـض النّسـخ ولاسـتحالة الـنّقص عليـه بـالواو وحينئذ يكون قوله : والله تعالى منزّه عنه اى عن القبـيح مـن الـدّليل الأوّل وهـى أحسن كما لا يخفى.

واعلم انّ الدّليل الأوّل من الأدلّة المعتزلة ، والثّاني من أدلّة الأشاعرة ، وفيـه انّ المطلـب يقينـىَ ، والـدّليل المسـتند إلـى الإجمـاع لا يفيـد اليقـين إلّا إذا كـان الإجماع مقطوعا به وهو فيما نحن فيه ممنوع. علـى أنّ الإجمـاع المقطـوع بـه لا يلزم أن يفيد اليقين على رأيهم ، وأيضا الإجماع عندهم إنّما يكون حجّـه لاسـتناده إلى النّص ، ودلالة النّص موقوفة على صدق كلام الله تعالى ، فإثبات صدق كلامـه تعالى بما يستند إلى النّصّ يستلزم الدّور.

وما قال صاحب المواقف من أنّ صـدق النّبـيَ (ص) لا يتوقّـف علـى صـدق كلامه تعالى بل على تصديق المعجزة وهو تصديق فعلىَ منه تعالى لا قوليَ علـى ما بيّن فى محلّه منظور فيه ، لأنّ المعجزة إنّما يدلّ على صدق النّبي فـى دعـوى النّبوّة وكونه رسول الله ، وأمّا صدقه فـى سـاير الاحكـام فالظّـاهر مـن كلامـه انّـه لاستدعاء الرّسالة أن يكون أحكامه من عند الله فيتوقّف على صدق كلامه تعـالى ، كيف وقد حكم هـذا القائـل بـأن الـدّليل الأوّل مبنـىَ علـى كـون الحسـن والقـبح عقليّين ، مع أنّه لو لم يتوقّف صدق كلام النّبيَ (ص) على صدق كلام اللـه تعـالى لتمّ ذلك الدّليل على تقدير كون الحسن والقبح شـرعيّين أيضـا. والحـقّ أنّـه لـيس الدّليل الأوّل مبنيًا على كون الحسن والقـبح عقليّـين ، ولا الـدّليل الثّـاني مسـتلزما للدّور كما لا يخفى.

وأمّا ما أورده على الدّليل الثّاني من أنّه إنّما يدلّ على صدق الكلام النّفسـىَ دون اللّفظىَ مع أنّ المقصود الأهـمّ إثبـات صـدقه ، وذلـك لأنّ الـنّقص فـى كـلام اللّفظى معناه القبح فى ايجاده وخلقه ، وحاصله القبح العقلى وهم لا يقولون بـه ، فلا يصحّ منهم إثبات صدق

الكلام اللّفظى بلزوم النّقص.

فأقول : يمكن دفعه بأنّه إذا ثبت صدق الكلام النّفسى بأىّ دليل كان يلزم صدق الكلام اللّفظى قطعا ، بناء على أنّ الكلام النفسي هو مدلول الكلام اللّفظى ، ولا شكّ انّ صدق الدّال وكذبه راجعان إلى صدق المدلول وكذبه. فالفرق فى ذلك بين الأدلّة الدّالة على صدق الكلام النّفسى مما وقع من بعض المحقّقين ليس على ما ينبغى.

تأمّل فى هذا المقام حتى ينكشف المرام فإنّه من مزالّ أقدام الأفهام.

الفصل الثّالث

من الفصول السبعة

فى

صفاته السّلبيّة

وقد يسمّى بصفات الجلال ، كما انّ الثبوتيّة تسمّى بصفات الكمال ، **وهى** أى الصّفات السّلبيّة كثيرة جدّا ، لكن المذكورة منها هاهنا صفات **سبع :**

الصّفة الأولى منها أنّه تعالى ليس بمركّب لا من الأجزاء الخارجيّة ولا من الأجزاء الذّهنيّة وإلّا ، أى لأنّه لو كان مركبا لكان مفتقرا إلى أجزائه أى كلّ واحد من أجزائه ، واللّازم باطل ، فالملزوم مثله. وأمّا بيان الملازمة فلأنّ كلّ مركّب موجود مفتقر إلى كلّ واحد من أجزائه بالضّرورة ، وأمّا بطلان اللّازم فلأنّ المفتقر إلى الجزء مفتقر إلى الغير ، والمفتقر إلى الغير مطلقا سواء كان ذلك الغير جزء أو خارجا ممكن ضرورة أنّ الوجوب الذّاتي ينافى الافتقار إلى الغير ، وقد ثبت أنّه واجب الوجود لذاته ، هذا خلف. وما قيل فى تقرير هذا الدّليل من أنّه تعالى لو كان مركّبا لزم الانقلاب ليس على ما لا ينبغى كما لا يخفى.

ثمّ فى هذا الدّليل نظر ، لأنّه إن أراد من الافتقار الافتقار فى الوجود الخارجى ، فلا نسلّم أنّه تعالى لو كان مركّبا من الاجزاء الذّهنية لكان مفتقرا فى الوجود الخارجى إلى الغير ، وإن أراد الافتقار فى شيء من الوجودين مطلقا ، فلا نسلّم أنّ المفتقر إلى الغير

فى الوجود الذّهنى ممكن ، لأنّ الوجوب الذّاتي لا ينافى الافتقار إلى الغير فى الوجود الذّهنىّ. نعم يلزم إمكانه بحسب الوجود الذّهنىّ لكنّه ليس خلاف المفروض ، ضرورة أنّ الوجوب الذّاتىّ باعتبار الوجود الخارجى لا ينافى الإمكان باعتبار الوجود الذّهنى.

وبالجملة هذا الدّليل إنّما يدلّ على نفى التّركيب من الأجزاء الخارجيّة ، والمطلوب على ما تقرّر نفى التّركيب مطلقا ، فلا يتمّ التّقريب ، إلّا أن يقال المدّعى هاهنا نفى التّركيب من الأجزاء الخارجيّة فتدبّر.

الصّفة الثّانية من الصّفات السّلبيّة أنّه تعالى ليس بجسم ولا عرض الجسم عند الحكماء وبعض المتكلّمين هو الجوهر القابل للأبعاد الثّلاثة ، وعند بعضهم هو الجوهر المركّب من جزءين فصاعدا ، والجوهر عندهم هو الحادث المتحيّز لذاته ، والعرض هو الحالّ فى المتحيّز لذاته ، وإلّا أى إن كان جسما او عرضا لافتقر إلى المكان واللّازم باطل ، فالملزوم مثله ، أمّا الملازمة فلأنّ كلّ جسم متمكّن ، أى متحيّز لما عرفت سابقا ، وكلّ متمكّن محتاج إلى المكان اى الحيّز ، وهو عند المتكلّمين الفراغ الموهوم الّذي يشغله الجوهر ، فيكون كلّ جسم مفتقر إلى المكان ، وكذا كلّ عرض حالّ فى المتمكّن مفتقر إليه ، والمفتقر إلى المفتقر إلى الشّيء مفتقر إلى ذلك الشّيء ، فيكون كلّ عرض مفتقر إلى المكان ، فثبت انّه تعالى لو كان جسما أو عرضا لكان مفتقرا إلى المكان. وأمّا بطلان اللّازم فلانّ الافتقار إلى الغير يستلزم الإمكان ، هذا خلف.

وفيه نظر ، لأنّه إن أراد بالافتقار إليه فى الوجود فالملازمة ممنوع ، لأنّ المتمكن إنّما يفتقر إلى المكان فى تمكّنه لا فى وجوده ، وإن أراد الافتقار فى التّمكن ، فالملازمة مسلّمة ، لكن بطلان اللّازم ممنوع ، إذ الافتقار فى التّمكّن لا يستلزم الإمكان المنافى للوجوب الذّاتي كما لا يخفى.

أقول يتّجه أيضا أنّه لو صحّ ذلك الدّليل لزم أن يكون الله تعالى مع العالم مثلا ، وهو باطل بديهة واتّفاقا ، وذلك لأنّه تعالى لو كان مع العالم لافتقر إلى العالم ، واللّازم باطل فالملزوم مثله ، وما هو جوابنا فهو جوابكم.

وأيضا العرض على ما فسّره المتكلّمون هو الحالّ فى المتمكّن ، ولا نسلّم انّ كلّ حالّ فى شيء مفتقر إليه فى الوجود ، لجواز أن يكون المحلّ مفتقر إلى الحالّ فيه كما فى الصّورة الجسميّة الحالّة فى الهيولى المفتقرة إليها فى الوجود على راى الفلاسفة ، وهذا وإن لم يقل به المتكلّمون لكنّه كاف فى إيراد المنع على دليلهم. وأمّا على ما فسّره الفلاسفة ، وهو الحالّ فى الموضوع ، اى المحلّ المقوّم لما حلّ فيه فهو لا يستلزم المكان فضلا عن الافتقار إليه ، إذ الموضوع أعمّ من أن يكون متمكّنا أولا ، اللهم إلّا أن يفسّر العرض هاهنا بالحالّ فى المتمكّن المفتقر إليه وسيجيء زيادة تحقيق لهذا المقام ، على أنّه لو تمّ افتقار العرض إلى محلّه المتمكّن لكفى فى نفى العرضيّة فلا حاجة إلى بيان افتقاره إلى المكان فتأمّل جدّا.

وأيضا لو كان الله تعالى جسما أو عرضا لامتنع انفكاكه عن الحوادث واللّازم باطل فالملزوم مثله. أمّا الملازمة فلأنّ كلّ جسم وعرض يمتنع انفكاكه عن الحركة والسّكون كما مرّ بيانه ، وأمّا بطلان اللّازم فلأنّ كلّما يمتنع انفكاكه عن الحوادث فهو حادث وقد مرّ بيانه أيضا ، فيكون الله تعالى على تقدير امتناع انفكاكه عن الحوادث حادثا وهو محال ، لأنّه قد ثبت قدمه فيما سبق ، هذا خلف. أو لأنّه قد ثبت وجوبه الذّاتي والحدوث يستلزم الإمكان ، هذا خلف. ويمكن الاستدلال على نفس الجسميّة والعرضيّة على رأى المتكلّمين بأنّهما قسمان للحادث عندهم فيكونان حادثين قطعا.

ولا يجوز أن يكون البارى تعالى فى محلّ أى لا يمكن حلوله فى شيء أصلا وإلّا أى وإن أمكن حلوله فى شيء لا فتقر إليه أى لا لأمكن افتقاره تعالى فى وجوده إلى ذلك الشّيء ، وامكان افتقاره فى الوجود إلى العير باطل كافتقاره فيه إليه ، ضرورة انّ امكان المحال محال أيضا ، أو المعنى إن حلّ البارى تعالى فى شيء لافتقر إليه ، لكن افتقاره إليه محال قطعا ، فيكون حلوله فى شيء محالا ، وهذا معنى عدم امكان حلوله فى شيء.

والدّليل على أنّ الحلول يستلزم الافتقار إلى المحلّ أنّ المعقول من الحلول هو الحصول على سبيل التّبعيّة ، وهو يستلزم الافتقار إلى المحلّ هذا خلاصة ما قيل.

اقول : فيه نظر ، لأنّا لا نسلّم أنّ الحلول هو الحصول على سبيل التّبعيّة ، سواء أريد

به التّبعيَة فى الوجود أو التّبعيَة فى التّحيَز بمعنى أن يكون المحلّ واسطة فى عروض التّحيَز له على ما قيل ، بل الحلول هو الاختصاص الناعت بالمنعوت ليتأوّل حلول الصّفات فى ذات الواجب على رأى الاشاعرة ، على أنّ استلزام التّبعيَة فى التّحيَز للافتقار إلى المحلّ غير مسلّم ، ألا يرى أنّ صاحب المواقف جعل الاستدلال بكون الحلول هو الحصول على سبيل التّبعيَة مقابلا للاستدلال باستلزامه الافتقار إلى المحلّ ، وبالجملة كون الحلول مستلزما للافتقار إلى المحلّ ممنوع كما فى حلول الصّورة فى الهيولى على راى الحكيم ، نعم الحلول بمعنى التّبعيَة فى التّحيَز يستلزم الافتقار إلى الحيَز بناء على ما ادّعوا من أنّ التّحيَز يستلزم الافتقار إلى الحيَز ، وسيجيء الكلام فيه تفصيلا.

واعلم انّه قد نقل عن بعض المتصوفة أنّه تعالى يحلّ فى العارفين وعن النّصارى انّه حلّ فى عيسى (ع) ، فإن أرادوا بالحلول المعنى المذكور فلا شكّ فى بطلانه لما عرفت ، وإن أرادوا معنى آخر فليبين أوّلا حتى نتكلّم عليه ثانيا. وأمّا ما نقل عن الإنجيل مما يدلّ على أنّ عيسى (ع) عبَر عن الله تعالى بالأب وصرّح بحلوله فيه فى جواب يوحنا وهو واحد من الحواريين ، فعلى تقدير صحّته وعدم تحريفه محمول على أنّه من قبيل المتشابهات وهى كثيرة فى الكتب الالهيَة ، ويردها العلماء بالتّأويل إلى ما علم صحّته بالدّليل ، فيجوز أن يكون المراد من الحلول الاختصاص واللّطف ومن الأب المبدأ كما انّ القدماء كانوا يسمّون المبادى بالآباء.

وقد نقل عن بعض غلاة الشيعة أنّه تعالى حلّ فى الأئمة المعصومين (ع) ، بناء على أنّ الظهور الرّوحاني فى صورة الجسمانى ممكن كظهور جبرئيل فى صورة دحية الكلبى ، فلا يبعد أن يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين كامير المؤمنين (ع) وعترته الطّاهرين ، لأنّهم أكمل الخلق وأشرفهم ، وأنت تعلم أنّ الظهور غير الحلول وأنّ جبرئيل لم يحلّ فى دحية الكلبى بل ظهر بصورته ، فالظّاهر أنّهم أرادوا بالحلول الظهور.

ولا يجوز أن يكون فى جهة كالعلو والسّفل وغيرهما. وهى إمّا حدود وأطراف الأمكنة ، أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء وإلّا أى وإن كان الله تعالى

فى جهة **افتقر إليها** لأن كلّ ما هو فى جهة يفتقر إليها ضرورة ، فيلزم افتقار الواجب بالذّات إلى الغير وهو ينافى الوجوب الذّاتي قطعا.

اقول : فيه نظر ، لأنّ ما يكون فى جهة إنّما يفتقر إليها فى كونه فيها لا فى وجوده ، وما ينافى الوجوب الذّاتي إنّما هو الافتقار إلى الغير فى الوجود لا غير ، على أنّه لو صحّ هذا الدّليل لزم امتناع اتّصافه تعالى بالصّفات النسبيّة مثل كونه رازقا وخالقا إلى غير ذلك كما أشرنا إليه.

وقد خالف فيه المشبّهة واتّفقوا على أنّه تعالى فى جهة الفوق ، لكن اختلفوا فى كونه فى الجهة مثل كون الأجسام فيها أولا ، والأوّل باطل لما عرفت ، والنّزاع فى الثّاني راجع إلى اطلاق اللفظ دون المعنى ، ومستندهم فى ذلك الظّواهر السّمعيّة وهى متأوّلة قطعا على ما فصّل فى محلّه. **ولا يصحّ** أى لا يمكن طارية **عليه اللّذة والألم** أى لا يصحّ طريانها.

اعلم انّ الظّاهر المشهور عند المتكلّمين أنّ اللّذة والألم مطلقا من الكيفيّات النّفسانيّة ، وتصوّرهما على وجه تميّزهما عمّا عداهما بديهى لا يحتاج إلى تعريف ، فإنّ الإحساس الوجدانىّ بجزئياتهما قد أفاد العلم بمفهومهما على وجه يتأتّى تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما فى ساير المحسوسات على ما لا يخفى على ذوى انصاف ، وانّه يمتنع اتّصافه تعالى بمطلق اللّذة والألم وهو المتبادر من عبارة الكتاب لأنّهما من الكيفيّات المختصّة بذوات الأنفس ، والله تعالى منزّه عن النّفس. ولكونهما تابعين للمزاج المستلزم للتّركيب ، لان السّبب القريب للّذّة اعتدال المزاج والألم سوءه على ما هو المختار عند المحقّقين. ويبتنى عليه قوله **لامتناع** طريان **المزاج عليه تعالى** وهذا لأنّ المزاج كيفيّة متشابهة حاصلة للمركّبات العنصريّة بسبب انكسار الكيفيّات المتضادّة لأسطقساتها المتفاعلة عند امتزاجها وتماسّها ، إمّا بأن تخلع تلك الأسطقسات كيفيّاتها المتعدّدة وتلبس كيفيّة واحدة حقيقة على ما هو مذهب الأطباء ، أو ينكسر تلك الكيفيّات عن صورتها ويتقارب بحيث تصير كيفيّة واحدة ملتئمة من تلك الكيفيّات المنكسرة

على ما هو مذهب الحكماء فالمزاج على المذهبين يستلزم التّركيب ، وقد ثبت امتناع التّركيب عليه تعالى ، فيلزم امتناع اتّصافه تعالى بالمزاج وتوابعه من اللذّة والألم وغيرهما ، وللمناقشة فى الدّليلين مجال واسع على ما لا يخفى.

و قال الحكماء اللّذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم ، والألم إدراك المنافر من حيث هو منافر ، وكلّ منهما حسّى إن كان إدراكا بالحسّ ، وعقلىَ إن لم يكن ادراكا به ، فهم يثبتون له تعالى اللّذة العقليّة ، لأن من أدرك كمالا فى ذاته التذّ به ضرورة ، ولا شكّ انّ كمالاته تعالى أجلّ الكمالات ، وإدراكه أقوى الإدراكات ، فوجب أن يكون لذّته أقوى اللّذات ، ولذا قالوا أجلّ مبتهج هو المبدأ الأوّل بذاته ، وينفون عنه اللّذة الحسّية لكونها من توابع المزاج ، والألم مطلقا لأنّه تعالى منزّه عن أن يكون شيء منافرا ومنافيا له ، إذ الشيء لا يكون منافيا لمبدئه ، ووافقهم بعض المحقّقين منّا.

وفيه نظر ، أمّا أوّلا فلأنّا لا نسلّم أنّ اللّذة نفس الإدراك بل هى مسبّبة عنه ، ولو سلّم ذلك فلا نسلّم أنّها مطلق الإدراك ، بل هى الإدراك النّفسانىَ دون ادراكه تعالى لكونهما مختلفين قطعا.

وأيضا لا نسلّم أنّ الشيء لا يكون منافيا لمبدئه بوجه ما ، لجواز أن يكون المعلول منافيا للعلّة من بعض الوجوه كبعض أفعال العباد بالنّظر إليه تعالى وهو علّة لها ولو بواسطة فليتأمّل.

فقد بان من ذلك البيان أنّ امتناع مطلق الألم عليه تعالى متّفق عليه بين العقلاء ، وأمّا امتناع مطلق اللّذّة فمختلف فيه بين جمهور المتكلّمين والحكماء ، فالقول بأنّ نفى مطلق اللّذّة عنه تعالى من المتكلّمين يحتمل أن يكون لعدم ورود الشّرع بذلك ، فإنّ أسماء الله تعالى توقيفيّة ليس من الأدب إطلاق شيء منها عليها إلّا بإذن الشّارع غير ظاهر كما لا يخفى.

ولا يتّحد أى لا يمكن اتّحاده تعالى **بغيره** الاتّحاد الحقيقى أن يصير شيء بعينه شيئا آخر من غير أن يزول عنه شيء أو ينضمّ إليه. وقد يطلق الاتّحاد بطريق المجاز

على معنيين آخرين : أحدهما أن يصير شيء ما شيئا آخر بطريق الاستحالة فى ذاته أو صفته الحقيقيّة كما يقال صار الماء هواء أو صار الأسود أبيض وثانيهما أن يصير شيء بانضمام شيء آخر إليه حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا حقيقيّا كما يقال : صار التّراب طينا والكلّ محال فى حقّه تعالى. أمّا الأوّل ، فلامتناعه فى الواجب والممكن مطلقا وقد ادّعوا أنّه ممّا يحكم به بديهة العقل ، وما يذكر فى توضيحه إنّما هو من قبيل التّنبيهات فالمناقشة لا يجدى كثير نفع. وأمّا الثّاني ، فلأنّ الاستحالة الذّاتيّة تستلزم انتفاء الذّات ، وهو ينافى الوجوب الذّاتي قطعا. والاستحالة الوصفيّة تستلزم تبدّل الصّفة الحقيقيّة وهو مستلزم للنّقص فى ذاته تعالى مع كونه منزّها عن ذلك إجماعا. وأمّا الثّالث ، فلأنّه إن لم يكن شيء من الواجب وما انضمّ إليه حالّا فى الآخر امتنع أن يتحصّل منهما حقيقة واحدة بالضّرورة ، وإن كان أحدهما حالّا فى آخر ، فإن كان الواجب حالّا يلزم احتياجه إلى الغير وهو محال ، وإن كان الآخر حالّا فيه لكان الحالّ عرضا ضرورة استغناء المحلّ لكونه واجبا ، ولا يحصل من العرض ومحلّه حقيقة واحدة حقيقيّة بل ماهيّة اعتباريّة.

اقول : فيه نظر ، أمّا أوّلا ، فلأنّا لا نسلّم أنّ تبدّل صفته الحقيقيّة يستلزم النّقص فى ذاته وسيجيء تفصيله. وأمّا ثانيا ، فلأنّا لا نسلّم أنّه لو لم يكن احدهما حالّا فى الآخر امتنع أن يتحصّل منهما حقيقة واحدة حقيقيّة ، ولو سلّم فيجوز أن يكون الواجب حالّا ولا يلزم احتياجه فى الوجود إلى الغير ، إذا الحلول لا يستلزم احتياج الحالّ إلى المحلّ فى الوجود على ما قالوا فى حلول الصّورة والهيولى ، ولو سلّم فيجوز أن يكون الحالّ عرضا ، والحكم بأنّه لا يتحصّل من العرض ومحلّه حقيقة واحدة حقيقيّة ممنوع على ما قالوا فى السّرير انّه مركّب من القطع الخشبيّة والهيئة الاجتماعيّة الّتي هى عرض هذا. والظاهر أنّ المراد من الاتّحاد هاهنا هو الاتحاد الحقيقى ومعنى قوله **لامتناع الاتّحاد مطلقا** أنّ الاتّحاد الحقيقى محال فى كلّ موجود سواء كان واجبا أو ممكنا كما يشهد به البديهة ، فيلزم امتناعه فى حقّه تعالى بطريق الأولى ، وحمل الاتّحاد على الأعمّ من المعنى الحقيقىّ والمعنيين

المجازيين ، وجعل قوله : مطلقا إشارة الى هذا التّعميم كما وقع فى بعض الشروح تكلّف لا يخلو عن تعسّف.

وربما ينسب الى النّصارى القائلين بحلوله فى المسيح القول باتّحاده تعالى به والى بعض المتصوفة القائلين بحلوله تعالى فى العارفين القول باتّحاده تعالى بهم ، بناء على أنّ كلام هاتين الفرقتين مضطرب بين الحلول والاتّحاد ، والكلام معهم فى الاتحاد كالكلام معهم فى الحلول. فليتأمّل.

وانت تعلم أنّه لا يظهر وجه مناسب لجمع المصنّف عدة من الصّفات وعدّها صفة واحده من الصّفات السّلبيّة كما لا يخفى.

الصّفة الثّالثة من الصفات السّلبية أنّه تعالى ليس محلّا للحوادث أى يمتنع أن يقوم به حادث ، خلافا للكراميّة فإنّهم يجوّزون قيام الحوادث به تعالى كالإرادة والكلام كما مرّت إليه الإشارة ، وللمجوس فإنّهم يجوّزون قيام كلّ صفة حادثه من صفات الكمال به تعالى. وأمّا قيام الصّفات الاعتباريّة المتجدّدة به تعالى مثل كونه مع العالم بعد ما لم يكن معه ، وكونه رازقا لزيد فى حياته غير رازق له بعد مماته فجائز اتّفاقا.

واحتجّوا على ذلك بوجوه أورد المصنّف وجهين منها وأشار إلى أحدهما بقوله : **لامتناع انفعاله عن غيره** وتقريره أنّه لو قام به حادث لكان منفعلا ومتأثّرا عن غيره واللّازم باطل فالملزوم مثله. أمّا الملازمة ، فلأنّ الحادث لا بدّ له من علّة ، ولا يجوز أن يكون علّته عين الذّات أو شيئا من لوازم الذّات وإلّا لزم قدم الحادث لقدم علّته فيلزم أن يكون علّته أمرا منفصلا عن الذّات فيكون الذّات متأثّرا عنه. وأمّا بطلان اللّازم فلأنّ تأثّره تعالى عن غيره يستلزم احتياجه فى صفته الكمالية إلى الغير وهو محال.

وفيه نظر ، أمّا أوّلا فلأنّه يجوز أن يكون علّة ذلك الحادث عين الذّات إمّا بطريق الاختيار بأن يكون الذّات مقتضيا له بانضمام الإرادة على ما هو رأى المتكلّمين

كما فى سایر الحوادث. وإمّا بطریق الإیجاب بأن یکون ذلك الحادث مسبوقا بحادث آخر هو أیضا من صفات الکمال له تعالى ، وذلك الأمر مسبوقا أیضا بحادث آخر کذلك لا إلى نهایة على ما هو رأى الحکماء کما قالوا فى حرکات الأفلاك ، وعلى هذا لا یلزم تأثّره تعالى عن غیره بل إنّما یلزم احتیاجه فى صفاته الکمالیّة إلى صفات کمالیّة أخرى ، ولا استحالة فیه.

لا یقال : لو تسلسلت الحوادث فى ذاته تعالى یلزم أن لا یکون خالیا عن الحوادث ، وما لا یکون خالیا عن الحوادث حادث وإلا یلزم قدم الحادث فیلزم حدوث الواجب لذاته ، فلا بدّ من الانتهاء إلى صفة حادثة یکون مستندة إلى أمر منفصل عن الذّات فیلزم تأثّره عن الغیر واحتیاجه إلیه فى صفته الکمالیّة.

لأنّا نقول : لا نسلّم أنّ کلّما لا یخلو عن الحادث حادث ، وقد مرّ الکلام فیه تفصیلا.

لا یقال : التّسلسل فى الحوادث المتعاقبة باطل على رأى المتکلّمین وبرهان التّطبیق والتضایف وغیرهما فیتمّ الاحتجاج على رأیهم.

لانّا نقول : قد استدلّ الحکماء أیضا بهذا الدّلیل حتى قیل هو المعتمد علیه عندهم فى إثبات ذلك المطلوب ویرد الإشکال علیهم قطعا ، لأنّ التّسلسل فى الأمور المتعاقبة فى الوجود جائز عندهم على ما مرّ غیر مرة.

وأمّا ثانیا ، فلأنّا لا نسلّم أنّ کلّ صفة قائمة به تعالى صفة الکمال ، ولو سلّم فلا نسلّم أنّ احتیاجه تعالى إلى الغیر فى صفته الکمالیة محال ، إنما المحال احتیاجه إلى الغیر فى وجوده وهو غیر لازم ، اللهم إلّا أن یتمسّك بالإجماع وفیه ما فیه ، وأمّا فى بعض الشروح من انّ الانفعال یستلزم المادّة ، والواجب لذاته یمتنع ان یکون ماديّا ففیه ما لا یخفى.

وأمّا ثالثا ، فلأنّ هذا الدّلیل لو تمّ یدلّ على امتناع اتّصافه تعالى بالصّفات الاعتباریة المتجدّدة أیضا ، وقد عرفت أنّه جائز بالاتّفاق ، وأشار إلى الوجه الثّاني بقوله **وامتناع النّقص علیه** أى لامتناع طریان النّقص وجریانه علیه تعالى. وتقریره ، انّه لو قام به تعالى حادث لکان ناقصا قبل قیام ذلك الحادث به ، واللّازم باطل

والملزوم مثله. أمّا الملازمة فلأنّ جميع صفاته صفات الكمال ، فلو كان شيء منها حادثا لكان الذّات خاليا عنه قبل حدوثه ، والخلوّ عن صفة الكمال نقص. وأمّا بطلان اللّازم فلإجماع على تنزيهه تعالى عن النّقص.

وفيه أيضا نظر من وجوه : الأوّل ، انّا لا نسلّم أنّ جميع صفاته تعالى صفات الكمال ، لجواز أن يكون له صفة لا كمال فى وجوده ولا نقص فى عدمه ، الثّاني ، انّا لا نسلّم انّ الخلوّ عن صفة الكمال نقص ، لجواز ان يكون صفة كماليّة موقوفة على حدوث صفة كماليّة أخرى وانتفائه ، وهى على حدوث صفة كماليّة أخرى وانتفائه لا إلى نهاية كما قالوا فى حركات الأفلاك ، فلا يكون خلّوه تعالى عن صفته الكماليّة الحادثة نقصا بل هو عين الكمال حيث يتوقّف عليه اتّصافه بصفة كماليّة أخرى ، بل استمرار كمالات غير متناهية له.

ويمكن دفعه بأنّ مثل هذا التّسلسل باطل ببرهان التّطبيق والتّضايف وغيرهما على رأى المتكلّمين وهذا الدّليل مبنى على رأيهم لابتنائه على الاجماع والحكماء لا يقولون به كما لا يخفى. الثّالث ، أنّ دعوى الإجماع على تنزيهه تعالى عن النّقص ممنوعة لا بدّ له من دليل قطعى ، على أنّ الإجماع لا يفيد على رأى الأشاعرة فلا يتمّ الاحتجاج به على المطلب اليقينى على رأيهم. الرّابع ، أنّ هذا الدّليل أيضا منقوض بالصّفات الاعتباريّة المتجدّدة له تعالى ، وما هو جوابنا فهو جوابكم.

الصّفة الرّابعة من الصّفات السّلبيّة أنّه يستحيل عليه الرّؤية البصريّة أى يمتنع طريان الكون مرئيا مبصرا عليه تعالى على أن يكون الرّؤية بالمعنى المبنىّ للمفعول ، وهذا مذهب المعتزلة والحكماء ، وخالفهم الأشاعرة والمجسّمة والكراميّة.

وتحرير محلّ النّزاع أنّا إذا علمنا الشّمس علما جليّا ثمّ أبصرناها ثم اغمضنا العين يحصل ثلاث مراتب من الانكشاف متفاوتة فى الجلاء ، فالحالة الثالثة أقوى وأجلى من الحالة الأولى ، والثّانية من كلتا الحالتين ، كما يشهد به الوجدان. فمحل النّزاع هو الحالة الثّانية وهى المراد من الرّؤية فى هذا المقام ، فمنعها المعتزلة والحكماء فى البارى تعالى مطلقا ، وجوّزها الأشاعرة فى الدّنيا والآخرة عقلا ، وحكموا بوقوعها فى الآخرة سمعا ، لكن من

غير مقابلة ومواجهة وقرب وبعد وانطباع صورة من المرئىَ فى الباصرة أو خروج شعاع منها إليها كما هو حكم الرّؤية البصريّة فى غيره تعالى. وأمّا المجسّمة والكراميّة فهم يوافقون الأشاعرة فى تجويز أصل الرّؤية ، ويخالفونهم فى كيفياتها ، فانّهم يجوّزون الرؤية فيه بطريق المواجهة والمقابلة بناء على أنّ الضّرورة قاضية بامتناع الرّؤية البصريّة بدونها ، كما يبتنى عليه مذهب المعتزلة والحكماء. والظّاهر أنّ جمهورهم سيما القائلين بجسميّته تعالى حقيقة على صورة إنسان ـ تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا ـ يجوّزون الرّؤية فيه بطريق انطباع الصّورة فى الباصرة ، أو خروج الشّعاع منها. فالقول بأنّه لا نزاع للنافين فى جواز الرّؤية بمعنى الانكشاف العلمى ، ولا للمثبتين فى امتناع الرّؤية بانطباق الصّورة فى الباصرة ، أو خروج الشّعاع منها ، بل النّزاع إنّما هو الانكشاف التّام الّذي يحصل لغيره تعالى عند الإبصار كما وقع من بعض المحقّقين ليس بظاهر.

واذا تمهّد هذا فنقول : المختار عند أهل الحق مذهب المعتزلة والحكماء. والدليل العقلىَ على ذلك أنّه لو كان البارى تعالى مرئيًا بالبصر لكان فى جهة ، واللّازم باطل فالملزوم مثله. أمّا الملازمة فهى لأنّ كلّ مرئىَ بالبصر فهو ذو جهة ومكان. وإنّما قلنا كلّ مرئىَ فهو ذو جهة ومكان ، لأنّه أى كل مرئىَ إمّا أن يكون مقابلا للرائى كما فى رؤية الأجسام والأعراض ، أو فى حكم المقابل كما فى رؤية العكس فى المرآة إذ لا مقابل هاهنا حقيقة بل حكما بالضّرورة أى اشتراط الرؤية البصريّة بالمقابلة ، أو ما فى حكمها ممّا يحكم به العقل بالبديهة وإنكارها مكابرة غير مسموعة.

فيقول الأشاعرة بأنّ الرّؤية البصريّة جائزة فيه تعالى من غير مقابلة أو ما فى حكمها كقولهم بأنّه يجوز رؤية أعمى الصّين بقّة اندلس كلام واه وقع من محض التعنّت والعناد كما هود أبهم ، وإذا كان كلّ مرئىَ بالبصر مقابلا للرائى أو فى حكم المقابل ، ومن البيّن أنّ كلّما هو مقابل أو فى حكم المقابل ذو جهة فكلّ مرئىَ بالبصر ذو جهة. وأمّا بطلان اللازم فلأنّه تعالى إذا كان ذا جهة **فيكون جسما** لأنّ كلّ ذى جهة جسم **وهو** أى كونه تعالى جسما **محال**. وكما بيّن فى الصّفة الثّانية من الصّفات السّلبيّة. ويحتمل أن يكون الضّمير

فى قوله فيكون راجعا إلى كلّ مرئى بالبصر. وتقرير الدّليل هكذا : لو كان البارى تعالى مرئيًا بالبصر لكان جسما وهو محال لما تقدّم ، والملازمة لأنّه لو كان مرئيًا بالبصر لكان ذا جهة وكل ذى جهة جسم. وإنّما قلنا كلّ مرئىّ بالبصر ذو جهة لأنّه مقابل الخ. ويتّجه على التّقريرين أنّه لا حاجة فى إثبات المطلوب أى التعرّض لكونه تعالى جسما ، بل يكفى التعرّض لكونه ذا جهة لأنّه كما ثبت امتناع الأوّل ثبت امتناع الثّاني بلا تفاوت ، على أنّ قولنا كلّ ذى جهة جسم ممنوع كما لا يخفى.

اللهم إلّا أن يقال المراد من الجسم أعمّ من الجسم والجسمانيّ ، والتّعرّض للجسميّة تعريض للاشاعرة بأنّهم من المجسّمة فى الحقيقة. ولك ان تجعل قوله فيكون جسما من تتمّة قوله لانه إمّا مقابل ... وقوله وهو محال اشارة إلى بطلان اللّازم فى أصل الدّليل.

وتقريره أن يقال : لو كان البارى تعالى مرئيًا بالبصر لكان ذا جهة وهو محال لما تقدّم ، والملازمة ، لأنّ كلّ مرئىّ بالبصر ذو جهة لأنّه مقابل أو ما فى حكمه ، وكلّما هو كذلك جسم فيكون كلّ مرئىّ بالبصر جسما ، وكلّ جسم ذو جهة فكلّ مرئىّ بالبصر ذو جهة.

وفيه ما لا يخفى مع أنّ قولنا كلّما هو مقابل أو ما فى حكمه جسم بظاهره ممنوع فليتأمّل.

ويقرب من هذا الدّليل ما قيل أنّ الرّؤية البصريّة يستلزم خروج الشّعاع من الباصرة إلى المرئىّ ، أو انطباع صورة المرئىّ فيها على اختلاف المذهبين ، واللّازم بقسميّة محال فيه تعالى ضرورة فكذا الملزوم تأمّل.

ومن الادلّة السّمعية على هذا المطلوب ما أشار إليه بقوله ـ **ولقوله تعالى لموسى** (ع) (**لَنْ تَرانِي**) حيث قال : (**رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ**) والحال أنّ كلمة **لن** النّافية موضوعة **للتّأبيد** أى لتأبيد نفى الفعل الّذي هو مدخولها بالنّقل عن أهل اللّغة ، فتدلّ الآية على نفى رؤية موسى (ع) له تعالى أبدا ، وإذا لم يره موسى (ع) أبدا لم يره غيره إجماعا.

واعترض بأنّا لا نسلّم أنّ كلمة لن للتأبيد مطلقا ، بل هى لتأكيد النّفى فى

المستقبل ، أو للتأبيد فى الدّنيا بدليل قوله تعالى : (وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً) أى الموت ، لأنّهم يتمنّونه فى الآخرة للتّخلّص عن العذاب ، وقوله تعالى : (فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي) لأنّ حتّى يدلّ على الانتهاء وهو ينافى التأبيد المطلق.

اقول : إذا أثبتنا أنّ كلمة لن للتأبيد مطلقا بالنّقل عن أهل اللّغة ، فالظاهر أنّها فى الآيتين المذكورتين وأمثالهما محمولة على المجاز ، وهذا القدر كاف فى هذا المقام إذ المقصود تأييد الدّليل العقلى بالدّليل النّقلى ، وإلّا فالمطلب يقينىّ والدّلائل النّقليّة فى الأكثر ظنّيات.

فالأولى فى تقرير الاعتراض أن يقال : أهل اللّغة اختلفوا فى كلمة لن فقال بعضهم للتأبيد مطلقا ، وبعضهم انّها للتأبيد فى الدّنيا ، وقيل هو الحقّ وبعضهم للتأكيد فى المستقبل ، وقال بعضهم لا دلالة لها على التّأبيد ولا على التّأكيد أصلا فلا يثبت كونها للتّأبيد مطلقا ، ولو سلّم فلا يدلّ تأبيد النّفى مطلقا على الاستحالة ، والمدّعى استحالة الرّؤية البصريّة. اللهم إلّا أن يستند بالإجماع المركّب وفيه ما فيه.

والحقّ أنّ كلمة لن فى هذه الآية لتأبيد نفى الرّؤية بل لامتناعها بقرينة ما بعدها أعنى قوله : (وَلكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَرانِي) الآية ، لأنّ حاصله بحسب الظّاهر استدلال على ذلك بأنّ رؤية موسى (ع) يستلزم استقرار الجبل فى حال التجلّى ، واللّازم محال فالملزوم مثله. نعم يمكن جعل هذا الاستدلال أيضا دليلا على امتناع رؤيته على ما لا يخفى. وأيضا هذا الكلام يدلّ على أنّ الجبل مع عظم جسامته وغاية صلابته لا يقدر على ورود التّجلّى عليه بل يضمحلّ ويصير كأنّ لم يكن شيئا مذكورا ، فكيف يقدر موسى (ع) على رؤيته بالبصر. وربما يفهم من سياق هذا الكلام بحسب الظّاهر أنّ المراد استحالة الرّؤية البصريّة لا انتفائها فى الجملة كما لا يخفى على المنصف المتفطّن فى معرفة أساليب التّراكيب.

واحتجّ المخالف بتلك الآية على إمكان الرّؤية البصريّة من وجهين :

أحدهما أنّ موسى (ع) سأل الرّؤية حيث قال : (رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ)

ولو امتنعت لما سألها ، لانه لو علم امتناعها كان سؤالها منه عبثا لا يصدر عن العاقل فضلا عن النّبيّ الكامل ، ضرورة انّ طلب المحال عبث ، ولو لم يعلم امتناعها لم يصحّ كونه نبيّا كليما ، بل لم يصلح للنّبوّة ، إذ المقصود من البعثة هو الدّعوة ، إلى العقائد الحقّة والأعمال الصالحة.

وثانيهما أنّ قوله تعالى. (فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَرانِي) تعليق للرّؤية البصريّة على استقرار الجبل ، ولا شك انّ استقراره أمر ممكن ، والمتعلّق على الممكن ممكن لأنّ معنى التّعليق انّ المعلّق يقع على تقدير وقوع المعلّق عليه ، والمحال لا يقع على شيء من التقادير الممكنة ، وفى كلا الوجهين نظر :

أمّا الأوّل فمن وجهين :

أحدهما انّا نختار الشّقّ الأوّل من التّرديد ، ونمنع كون السؤال عبثا لجواز أن يكون لاظهار امتناع الرّؤية على القوم على أبلغ وجه وآكد طريق ، أو لمزيد الاطمينان بتعاضد العقل والنّقل كما فى سؤال إبراهيم (ع) عن كيفية إحياء الموتى حيث قال : (وَلكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي).

وثانيهما انّا نختار الشّقّ الثّاني ، ونمنع كون الجاهل ببعض الأحكام فى بعض الأوقات غير صالح للنّبوّة والتكليم ، إذ المقصود من البعثة هو الدّعوة إلى الأحكام الشّرعيّة على سبيل التّصريح بحسب تدريج نزول الوحى ، فيجوز أن لا يكون الأنبياء عالمين ببعضها فى بعض الأوقات حتّى نزول الوحى.

وأمّا الثّاني فمن وجهين أيضا :

أحدهما النّقض ، وهو أن يقال : لو صحّ هذا الدّليل لزم أن يكون عدم الواجب لذاته ممكنا ، ضرورة انّه يصحّ تعليق عدمه بعدم العقل الأوّل على رأى الفلاسفة ، وبعدم الصّفات الحقيقيّة على رأى الأشاعرة بأن يقال إنّ عدم العقل الأوّل ممكن قطعا ، وكذا عدم الصّفات الحقيقيّة على ما لا يخفى.

وثانيهما الحلّ ، وهو أن يقال : إن أريد بامكان المعلّق فى الآية إمكانه فى ذاته فمسلّم،

لكن لا نسلّم أن المعلّق على الممكن فى ذاته ممكن لجواز أن يكون الممكن فى ذاته محالا فى نفس الأمر ، والمحال فى نفس الأمر جاز أن يستلزم محالا كما انّ عدم العقل الأوّل يستلزم عدم الواجب لذاته. وإن أريد إمكان المعلّق عليه فى نفس الأمر فهو مسلّم ، لجواز ان يكون المعلّق عليه استقرار الجبل فى حالة التّجلّى الواقع بعد النّظر بدلالة ال فاء فى قوله تعالى (وَلكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرّ مَكانَهُ) ومن الجائز أن يكون استقرار الجبل فى تلك الحالة ممتنعا فى نفس الأمر لاقتضاء التّجلّى ذلك. ولقد بان من هذا البيان أنّ ما فى بعض الشروح من الاستدلال على استحالة رؤية البصريّة بذلك التعليق بناء على أنّ استقرار الجبل حال تحرّكه محال ، والمعلّق على المحال محال ضعيف جدّا كما لا يخفى.

وقد اعترض على الوجهين المذكورين بوجوه أخر لا نطول الكلام بايرادها.

الصّفة الخامسة من الصّفات السلبيّة نفى امكان الشّريك عنه أى كون إمكان الشّريك منفيا عنه تعالى ، بمعنى كونه تعالى بحيث لا يمكن له شريك وهو المقصود بالوحدانيّة الّتي هى أعظم أصول الدّين وحقيقة التّوحيد هى التصديق بأنّه تعالى واحد فى صفته كما انّه واحد فى ذاته ، وإلّا لكان الحكم بالوحدة لغوا ، وكأنّه المراد فى مثل قوله تعالى : (قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ) ، والصّفة الّتي يعتبر الوحدة فيها فى الشّرع على ما يستفاد من كلام بعض المحقّقين ثلاث : الوجوب الذّاتي ، والخالقيّة أى الصّنع على وجه الكمال ، والقدرة التّامّة والمعبودية أى استحقاق العبادة. فالوحدانيّة. إمّا انتفاء الشّريك فى الوجوب الذّاتي وفى الصّنع على وجه القدرة التامّة ، أو فى استحقاق العبادة

والمخالف فى الأخير جمع المشركين من الوثنيّة وغيرهم ، وفى الأوّلين الثّنوية منهم المانويّة والدّيصانية والمجوس فإنّهم قالوا بوجود واجبين أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشّر إلّا انّ المجوس ذهبوا الى إنّ خالق الخير هو يزدان وخالق الشّرّ اهرمن أى الشّيطان. والمانويّة والدّيصانيّة إلى أن خالق الخير هو النّور وخالق الشّر هو الظلمة على ما يستفاد من شرح المواقف. والظاهر من عبارة الكتاب أن المراد هاهنا نفى الشّريك فى وجوب الوجود حيث قال فى تقرير الدّليل الثّاني : لاشتراك الواجبين فى

كونهما واجبى الوجود.

وأمّا نفى الشّريك فى الصّنع مع القدرة التّامّة فربما يستدل عليه بأنّه التّمانع على ما هو المتبادر منها ، إذ الظّاهر أنّ المراد يكون الآلهة فى السّماء والأرض كونها مؤثّرة فيهما صانعة لهما لا ممكنة فيهما.

وأمّا نفى الشّريك فى استحقاق العبادة ، وهو (وَلا يُشْرِكْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً) ، فقد دلّ عليه الدّلائل السّمعيّة ، وانعقد عليه إجماع الأنبياء عليهم السّلام فإنّ جميعهم كانوا يدعون المكلّفين أوّلا إلى هذا التّوحيد وينهونهم عن الاشتراك فى العبادة كما لا يخفى.

للسّمع يعنى انّ الدّليل على نفى الشّركة فى وجوب الوجود بمعنى أنّه لا يمكن أن يصدق مفهوم الواجب لذاته فى نفس الأمر إلّا على ذات واحدة سمعى وعقلى أمّا السّمعى فكقوله تعالى : (اللهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ) و (إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ) ، وغيرهما من الأدلّة السّمعيّة وإجماع الأنبياء. وفيه نظر ، لأنّ تلك الأدلّة لا يدلّ على نفى إمكان الشّريك فى وجوب الوجود صريحا على ما لا يخفى. وأمّا العقلى فكبرهان التمانع وغيره.

واعلم انّ هذا المطلب مما اتّفق عليه جمهور العقلاء من المتكلّمين والحكماء ولكلّ منهما أدلّة عقلية على ذلك. والمشهور منها بين المتكلّمين برهان التّمانع المشار إليه بقوله تعالى : (لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتا) فأراد المصنّف بعد الإشارة إلى ادلّتهم السّمعيّة أن يشير إليه ، وإلى واحد من أدلّة الحكماء فقال :

وللتّمانع أى لإمكان التّمانع. وتقريره أنّه لو أمكن وجود واجبين لزم أن لا يمكن وجود العالم فضلا عن أن يوجد بالفعل **فيفسد** اى لم يكوّن ولم يوجد **نظام** عالم **الوجود** واللّازم باطل بديهة فالملزوم مثله. وبيان الملازمة انّه لو أمكن وجود العالم على تقدير إمكان تعدّد الواجب لا لأمكن بينهما تمانع وتخالف ، بأنّ يريد أحدهما وجود العالم والآخر عدمه معا ، لأن الإمكان مصحّح للقدرة واجتماع الإرادتين ممكن أيضا ، إنّما الممتنع اجتماع المرادين ، وحينئذ إمّا يحصل المرادان معا أو لا يحصل شيء منهما ، أو يحصل أحدهما دون الآخر ، والأوّل يستلزم اجتماع النّقيضين ، والثّاني ارتفاعهما مع عجز كليهما ، والثّالث

يستلزم عجز أحدهما ، والعجز دليل الإمكان لما فيه من شائبة الاحتياج. فإمكان العالم على تقدير إمكان تعدّد الواجب يستلزم إمكان التّمانع المستلزم للمحال. ولا شكّ انّ إمكان المحال محال. وأيضا فعلى تقدير إمكان تعدّد الواجب يلزم أن لا يمكن العالم بل شيء من الأشياء حتى لا يمكن التّمانع المستلزم للمحال.

أقول : فيه بحث ، أمّا أوّلا فلأنّا لا نسلّم أنّ الإمكان مصحّح للقدرة على ما عرفت فى بحث القدرة. وأمّا ثانيا فلأنّ إمكان اجتماع الإرادتين ممكن ، لجواز أن يكون اجتماعهما ممتنعا لامتناع اجتماع المرادين. وأمّا ثالثا فلانا لا نسلّم أن العجز دليل الإمكان لأنّه إنّما يستلزم الاحتياج فى الإيجاد أو الإعدام ، وهو لا يستلزم الإمكان والإمكان لازم للاحتياج فى الوجود وهو غير لازم للعجز. اللهم إلّا أن يقال المدّعى نفى امكان واجبين قادرين على الكمال. وما قيل إنّ الاحتياج نقص يستحيل عليه بالإجماع القطعىّ ففيه أنّ الإجماع القطعى لو ثبت وروده هاهنا فإنّما هو استحالة النقص على هذا الواجب المحقّق الوجود لا على مطلق الواجب. وأمّا رابعا فلأنّ هذا الدّليل لو صحّ بجميع مقدّماته لزم أن لا يوجد واجب أصلا ، لأنّه لو وجد واجب لزم أن لا يمكن وجود العالم وإلّا لأمكن أن يتعلّق ارادته بوجود العالم وعدمه معا بعين ما ذكر من الدّليل وذلك يستلزم إمكان المحال على الوجه المذكور بعينه وما هو جوابنا فهو جوابكم. وما قيل فى دفعه من أنّ تعلّق إرادة الواحد لوجود العالم وعدمه غير ممكن مردود بأنّه منع مشترك لا يقدح فى النّقص كما لا يخفى. وانت تعلم أنّه يندفع بذلك التقرير الّذي أوردناه فى الدّليل.

قال بعض المحقّقين بعد تسليم خلاصة تلك المقدّمات : أنّ قوله تعالى : (لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ ، إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتا) حجّة إقناعيّة والملازمة ظنيّة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التّمانع والتّغالب عند تعدّد الحاكم على ما أشرنا إليه فى قوله تعالى : (وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ) وإلّا فإن أريد الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النّظام المشاهد فمجرّد التّعدد لا يستلزمه لجواز الاتّفاق على هذا النّظام ، وإن أريد إمكان الفساد بالفعل فلا دليل على انتفائه ، بل النّصوص شاهدة بطىّ السّماوات

ورفع هـذا النّظـام فيكـون ممكنـا لا محالـة ، وذلـك لأنّ المـراد بفسـادهما عـدم تكوّنهما وعلى هذا يتمّ الملازمة وبطلان اللّازم قطعا كمـا عرفـت ، ولا حاجـة فـى دفعه إلى أن يقال الآيـة محمولـة علـى نفـى تعـدّد الواجـب المـؤثّر فـى السّـماء والأرض كما هو المتبادر من قوله فيهما والمراد بفسادهما عـدم تكوّنهمـا ، وعلـى هذا يكون الملازمة قطعيّة لأنّ وجود الآلهة المؤثّرة فيهما يسـتلزم إمكـان التّمـانع فى التّأثير وهـو يسـتلزم امتنـاع تعـدّد الواجـب المـؤثّر فيهمـا ، ويلـزم منـه عـدم تكوّنهما قطعا ، ضرورة أنّ تـاثير الـواجبين فيهمـا لا يمكـن أن يكـون علـى سـبيل التوارد ، فهو إمّا على سبيل الاجتماع أو التّوزيع فيلزم عدم تكوّن الكـلّ أو الـبعض على تقدير انتفاء أحدهما ، لأنّه إمّا جزء علّة تامّة للكلّ أو علّة تامّـة للجـزء فيلـزم فسادهما قطعا بمعنى عدم تكـوّن هـذا المجمـوع المشـاهد كـلّا أو بعضـا ، لأنّـه يتّجه على هذا التّقرير أنّ الظّاهر نفى تعدّد الواجـب المـؤثّر فـى السّـماء والأرض غير كاف فى التّوحيد المعتبر شرعا ، على أنّه لا يلـزم مـن امتنـاع تعـدّد الواجـب المؤثّر انتفاء جزء العلّة أو علّة الجزء ، لجواز أن يكون امتناعه بأن لا يكـون هنـاك إلّا واجب واحد مؤثّر فيهما ابتداء مع انّ المطلوب ذلك الامتناع ، فـلا حاجـة إلـى بيان استلزامه لشيء آخر على ما لا يخفى ، فليتأمـل فـى هـذا المقـام جـدّا. وفـى هذا المقام أبحاث أخر يستدعى إيرادها رسالة مفردة والله ولىّ التّوفيق.

وأيضا لا يمكن أن يكون له تعالى شـريك فـى وجـوب الوجـود **لاسـتلزامه** أى إمكان الشّركة فى الوجوب **التّركيب** ، أى إمكان التّركيب الّذي قد ثبـت فيمـا تقـدّم استحالته عليه تعالى وفيه ما فيـه. وذلـك الاسـتلزام **لاشـتراك الـواجبين** علـى تقـدير تعدّد الواجب **فى كونهما واجبى الوجود** ، أى فى وجـوب الوجـود الّـذي هـو الهيئـة المشتركة بينهما على هذا التّقدير قطعا ، ولا شكّ أنّ التّشارك فى الماهيّة يسـتلزم الامتياز بتشخّص داخل فى هويّة كلّ واحد من المتشـاركين **فـلا بـدّ** للـواجبين **مـن مائز** أى مميّز داخل فى هويّتهما فيلزم على تقدير تعدّد الواجب تركيب كلّ واحـد من الواجبين من الماهيّة المشتركة والمميّز.

وفيه نظر ، لأنّه إنّما يتم إذا كان الوجوب وجوديّا موجودا فى الخارج ، لأنّه

إذا كان وجوديّا امتنع أن يكون زائدا على الواجب لما تقرّر فى محلّه من أنّ الوجوب متقدّم على الوجود ، ولو كان زائدا على تقدير كونه وجوديّا يجب أن يكون متأخّرا عن الوجود ، ضرورة انّ الصّفات الوجوديّة متأخّرة عن وجود الموصوف ، فيلزم الدّور على تقدير تعدّد الواجب لا يمكن أن يكون الوجوب عين شيء منهما وإلّا لم يكن مشتركا بينهما ، فتعيّن أن يكون جزءا مشتركا بينهما ، فيلزم التّركيب قطعا. وأمّا إذا كان الوجوب أمرا عدميّا غير موجود فى الخارج فلا يتمّ الكلام ، لجواز أن يكون الصّفات العدميّة متقدّمة على وجود الموصوف كالإمكان والاحتياج إلى المؤثّر فى الممكنات فلا يلزم التّركيب على هذا التّقدير ، وإلّا لزم التّركيب على تقدير التوحيد أيضا لاشتراك الممكنات فى كثير من الصّفات كالوجود المطلق والشّيئيّة والامكان العام.

وقد أشار صاحب الواقف إلى هذا البحث قال : هذا الوجه مبنىّ على أن الوجوب وجودىّ فان تمّ لهم ذلك تمّ الدّست. ونحن نقول لا يتمّ الدّليل على هذا التّقدير أيضا ، لجواز أن يكون الوجوب المطلق وجوديّا زائدا على الواجب ذهنا ومتّحدا معه خارجا ، والوجوب الخاص عينه ذهنا وخارجا كما هو مذهب الحكماء فى الوجوب والوجود وغيرهما من الصّفات. وعلى هذا قياس سائر الكلّيات الطبيعيّة العرضيّة الموجودة فى ضمن أفراده كالكاتب والضّاحك وغيرهما ، وحينئذ لا يلزم الدّور لأنّ تقدّم الوجوب على الوجود إنّما هو على تقدير مغايرتهما للّذات كما هو مذهب جمهور المتكلّمين. وأمّا على تقدير اتّحادهما معه فلا تقدّم هناك قطعا مع أنّ هذا الدّليل من أدلة الحكماء ولهذا بنى على كون المميّز داخلا فى الهويّة كما هو رأيهم. وأمّا على رأى المتكلّمين فيجوز أن يكون المميّز خارجا عنهما ، حتّى أنّهم قالوا بأنّ للواجب ماهيّة كلّية ولا يلزم التّركيب ، لأنّ التّشخّص خارج عن هويّته فليتأمّل جدّا.

وفى بعض الشروح أنّه لا يجوز أن يكون الواجب على تقدير اشتراك الواجبين فيه زائدا عليهما ، وإلّا لزم احتياج كلّ منهما إلى أمر زائد منفصل عنه وهو محال. ولا يخفى انه كلام خال عن التحصيل. وأنت تعلم أنّ هذا الدّليل كما يدلّ على نفى الشّريك فى

وجوب الوجود يدلّ على نفى المثل والنّدّ ، لأنّ المثل فى اصطلاح الحكماء والمتكلّمين هو المشارك فى تمام الماهيّة ، ولا شكّ انّ المشاركة فى الماهيّة يستلزم التّركيت ممّا به اشتراك وممّا به امتياز. والنّدّ أخصّ من المثل لأنّه المثل المناوى أى المخالف على ما قيل ، ونفى الأعمّ يستلزم نفى الأخصّ قطعا. فظاهر انّ ما فى بعض الشروح من أنّ نفى الشّريك يستلزم نفى المثل لأنّ المثل أخصّ من الشّريك فى تمام الحقيقة والنّدّ بمعنى المثل فاسد من وجهين فتوجّه.

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

اقول : فيه نظر امّا أوّلا فلأنّه يجوز أن يكون مجموع الواجبين واجبا ، إذ الواجب الخارج عن القسمة على رأى الحكماء ما كان وجوده عين ذاته وعلى رأى المتكلّمين ما كان ذاته مقتضيا لوجوده اقتضاء تامّا ضروريّا ، وكلا المعنيين صادق على هذا المجموع قطعا ، واحتياجه إلى الجزء لا ينافى ذلك. وأمّا ما حقّق فى محلّه من أنّ لوازم الوجوب الذّاتي استحالة كون الواجب مركّبا فهو على تقدير تمامه مبنى على امتناع تعدّد الواجب ، فاثبات هذا بذلك دور. وأمّا ثانيا ، فلجواز أن يكون مجموع الواجبين ممكنا وعلّته أحدهما ، ولا يلزم أن يكون فاعل الكلّ فاعلا لجزئه وإنّما يلزم ذلك إذا كان إمكان الكلّ واحتياجه إلى الفاعل باعتبار جزء ما منه ، وأمّا إذا كان باعتبار نفسه من غير حاجة لشيء من الأجزاء إلى الفاعل كما فيما نحن فيه فلا على ما لا يخفى. وقد سمعت منافى أوائل الكتاب ما ينفعك فى هذا الباب.

الصّفة السّادسة من الصّفات السّلبيّة نفى المعانى والأحوال عنه أى كونه تعالى بحيث لا يثبت له شيء من المعانى والأحوال ، والمراد من المعانى الصّفات الوجوديّة الزّائدة على الذّات ، ومن الأحوال الصّفات الّتي هى غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود

على ما توهّمه مثبتوا الحال من المتكلّمين.

وتلخيص الكلام فى هذا المقام أنّ المختار عند أهل الحق وهو مذهب الحكماء أنّه ليس للواجب صفة موجودة زايدة على ذاته ، بل وجوده وساير صفاته عين ذاته ، بمعنى أنّ ما يترتّب فى الممكنات على صفة زايدة قائمة بها من الوجود والحياة والعلم والقدرة وغيرها يترتّب فى الواجب على ذاته المقدّسة ، خلافا للاشاعرة حيث قالوا جميعا بسبع صفات حقيقيّة له تعالى هى : العلم والقدرة والحياة والإرادة والسّمع والبصر والكلام ، وبعضهم بها مع التّكوين ولبعض المعتزلة حيث قالوا بأحوال خمسة له تعالى هى : العالميّة والقادريّة والحييّة والموجودية والألوهيّة ، ولبعض المتكلّمين من الأشاعرة والمعتزلة حيث قالوا بصفات وجوديّة أخرى كالبقاء والقدم واليد والوجه وغيرها.

والدّليل على نفى المعانى والاحوال عنه تعالى أنّه **لو كان** البارى تعالى **قادرا بقدرة** زايدة **وعالما بعلم** زائد **وغير ذلك** أى أو كان غير ذلك بأن يكون مريدا بإرادة زايدة أو قادرا بقادريّة زايدة وعالما بعالميّة زايدة وعلى هذا القياس فى ساير المعانى والاحوال **لافتقر فى** صفة من **صفاته إلى ذلك المعنى** المغاير له أى مثلا ، إذ المراد بالمعنى هاهنا أعمّ من الصّفة الموجودة والحال ليشتمل الأحوال أيضا ، ولا شك انّ كلّ مفتقر إلى الغير ممكن **فيكون** البارى تعالى **ممكنا** وقد ثبت وجوبه **هذا خلف.**

فلمّا كان ثبوت صفة زايدة من المعانى والأحوال له تعالى مستلزما للمحال وهو افتقاره فى صفته الى الغير المستلزم لإمكان الواجب كان ذلك الثّبوت محالا قطعا ، فظهر انّ هذا الدّليل كما يدلّ على نفى المعانى يدلّ على نفى الأحوال فلا حاجة إلى تخصيصه بنفى المعانى كما يوهمه لفظ المعنى فى نظم الدّليل وإثبات نفى الأحوال بدليل آخر وهو انّ ثبوت الأحوال من توابع ثبوت المعانى فيلزم نفيها من نفى المعانى كما فى بعض الشروح مع أنّ فيه ما لا يخفى.

واعلم انّ ذلك الدّليل أولى مما قيل أنّه لو كان له تعالى صفة زايدة وجوديّة ، فإن كانت واجبة لذاتها يلزم تعدّد الواجب ، وان كانت ممكنة فان كان موجدها ذاته تعالى

يلزم أن يكون شيء واحد فاعلا وقابلا ، وإن كان غير ذاته يلزم احتياج الواجب الى الغير ، واللّوازم كلّها باطلة وذلك لأنّه يرد عليه انّ امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لو تم إنّما يتمّ إذا كان ذلك الشيء واحدا من كلّ وجه حتّى يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة وهو فيما نحن فيه ممنوع مع انّ الافتقار إلى الغير لازم على جميع التّقادير ، فلا حاجه إلى ذلك التّرديد والتفصيل. نعم يتّجه على الدّليلين انّهما مبنيّان على ثبوت المعنى المطلق له تعالى على ما سيجيء بيانه وسيأتى الكلام فيه تفصيلا.

الصفة السّابعة من الصفات السلبية أنّه تعالى غنىّ ، اى ليس بمحتاج إلى غيره أصلا لا فى وجوده ولا فى صفة من صفاته مطلقا ، وذلك **لأنّ وجوب وجوده** لما تقدّم من دليل إثبات الواجب من **دون غيره** لما سبق دليل نفى الشّركة فى وجوب الوجود **يقتضي استغنائه** أى الواجب تعالى **عنه** أى عن غيره وإلّا لكان ممكنا ، ضرورة أنّ الاحتياج إلى الغير ينافى وجوب الوجود **وافتقار غيره إليه** أى افتقار غير الواجب مطلقا إلى الواجب وإلّا لكان بعض أغياره واجبا ، ضرورة انّ الممكن لا بد له من الاستناد إلى الواجب ابتداء او بواسطة على ما سبق بيانه تفصيلا.

أقول : فيه نظر ، لأنّ الافتقار إلى الغير فى صفة غير الوجود لا ينافى الوجوب الذّاتي على أنّ الافتقار فى الوجود إلى الغير إنّما ينافى الوجوب الذّاتىّ لو استند ذلك الغير إليه على ما مرّت الإشارة إليه فليتأمّل.

وأنت تعلم أنّ بيان افتقار غير الواجب إليه زائد لا دخل له فى اثبات المدّعى إلّا أن يقال فيه إشارة إلى دليل آخر على ذلك المدّعى ، وتقريره أنّ افتقار غير الواجب إليه يستلزم عدم احتياجه إلى الغير وإلّا لزم الدّور على ما لا يخفى.

الفصل الرّابع

من الفصول السبعة

فى

العدل

وهو تنزّهه تعالى عن فعل القبيح والإخلال بالواجب ، ولا يخفى عليك أنّه فى الحقيقة من الصّفات السّلبيّة ، وكان الأظهر إدراجه فيها إلّا انّه قد جرت العادة بإفراده عنها فى البحث لكثرة مباحثة وعظم شأنه حتّى انّ المعتزلة سمّوا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد ، ولأنّ حاصله انّ الله تعالى يفعل الواجب ولا يفعل القبيح فهو راجع الى الأفعال الثّبوتيّة والسلبيّة وهى غير الصّفات الثّبوتيّة والسّلبيّة المذكورة ، ويؤيّده انّ صاحب التجريد عنون الفصل السّابق بإثبات الصّانع وصفاته وهذا الفصل بافعاله تعالى ، **وفيه** اى فى هذا الفصل **مباحث** ستة

المبحث الأوّل فيما يتوقّف عليه معرفة العدل من تقسيم الفعل إلى القبيح والحسن المنقسم إلى الواجب وغيره مع بيان أنّ الحسن والقبح عقليّان لا شرعيّان.

وتحقيق التقسيم أنّ الفعل الاختياري الصّادر بالاختيار عن أولى العلم سواء كان فعل الله تعالى أو فعل العبد ، وسواء كان من أفعال اللّسان أو الجنان أو الأركان إن تعلّق بفعله ذمّ يسمّى قبيحا ، وإن لم يتعلّق بفعله ذمّ يسمّى حسنا. وهو إمّا أن يتعلّق بفعله مدح

أولا فالأوّل واجب أن تعلّق بتركه ذمّ وإلّا فمندوب ، والثانى مكروه إن تعلّق بتركه مدح وإلّا فمباح فافعال الله تعالى مطلقا والواجب والمندوب من أفعال العباد داخلة فى الحسن اتّفاقا وكذا المكروه والمباح على قول الأكثرين. وربما يقال إن تعلّق بفعله مدح فهو حسن كالواجب والمندوب ، وإن تعلق بفعله ذم فهو قبيح كالحرام ، وما لا يتعلق بفعله مدح ولا ذمّ كالمكروه والمباح خارج عنهما. وأمّا فعل النّائم والسّاهى وأفعال البهائم فلا يوصف بالحسن والقبح بالاتّفاق ، وفى افعال الصّبيان خلاف كذا فى شرح المواقف. ومن هاهنا تبيّن أنّ ما زعمه الأشاعرة انّه لا معنى لوجوب الشيء على الله تعالى توهّم فاسد للقطع باستحقاق ترك بعض الأفعال عند العقل الذّم سواء صدر من الله او من غيره.

ثمّ اختلف فى أنّ الحسن والقبح بالمعنيين المذكورين شرعيّان أو عقليّان ، فذهب المعتزلة إلى أنّهما عقليّان بمعنى أنّ الحاكم بهما العقل والفعل حسن أو قبيح فى نفسه إمّا لذاته أو لصفة حقيقيّة لازمة له أو لوجوده واعتبارات فيه على اختلاف فيما بينهم ، والشّرع كاشف ومبيّن للحسن والقبح الثّابتين له على احد الأنحاء الثّلاثة ، وليس له أن يعكس القضيّة بأنّ يحسّن ما قبّحه العقل ويقبّح ما حسّنه. نعم قد يبدل الجهة المحسّنة أو المقبّحة بحسب تبدّل الأشخاص والأوقات ويكشف الشّرع عن ذلك التبدّل كما فى صوره النّسخ. وقالت الأشاعرة لا حكم للعقل فى حسن الأشياء وقبحها بل الشّرع هو المثبت والمبيّن لهما فلا حسن ولا قبح قبل ورود الشّرع ، وله أن يعكس القضيّة فيصير الحسن قبيحا والقبيح حسنا كما فى النّسخ.

وللحسن والقبح معنيان آخران لا نزاع فى كونهما عقليّين : أحدهما كون الصّفة صفة الكمال وكون الصفة صفة النّقصان ، كما يقال العلم حسن أى صفة الكمال والجهل قبيح أى صفة النقصان. وثانيهما ملائمة الغرض ومنافرته ، يقال هذا حسن أى موافق للغرض وذاك قبيح أى مخالف له.

والمختار عند أهل الحق مذهب المعتزلة لقولهم ولهم فى إثبات ذلك وجوه كثيرة اشار المصنّف إلى اثنين منها. احدهما أنّه لو كان الحسن والقبح شرعيّين لما حكم العقل بهما مع

قطع النّظر عن ورود الشّرع قطعا ، لكنّ اللّازم باطل لأنّ **العقل قاض** اى حاكم **بالضّرورة** أى بالبديهة مع قطع النّظر عن ورود الشّرع **أن** اى بانّ **من الأفعال** الاختياريّة للعباد **ما هو حسن كردّ الوديعة** إلى صاحبها **والإحسان** أى الإنفاق على الفقراء والمساكين ، **والصّدق النّافع** فى الدّين والدّنيا ، وبعضها الأحسن **ومنها** أى الأفعال **ما هو قبيح كالظّلم** هو التّعدّى على الغير ، أو وضع شيء فى غير محلّه مطلقا **والكذب الضّار** فى الدّين والدّنيا. **ولهذا** أى لأنّ العقل يحكم بحسن بعض الأفعال وبقبح بعضها بالضرورة مع قطع النظر عن الشّرع **حكم بهما** أى بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها **من نفى الشّرائع** وأنكرها **كالملاحدة** هم الّذين مالوا عن الإسلام إلى الكفر ، وعن ظواهر النّصوص إلى بواطنها إسقاطا للأحكام الشّرعيّة ، وتخريبا للأركان الدّينيّة من الإلحاد وهو الميل والعدول وسمّوا باطنيّة أيضا لادعائهم أنّ النّصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها إلّا المعلّم ، بناء على ما زعموا أنّ النّظر الصحيح لا يفيد العلم المنجى من غير معلّم. **وحكماء الهند** هم جماعة من الحكماء مشهورون بإنكار الشّرائع والأديان ، فثبت أنّ العقل حاكم بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها مع قطع النّظر عن الشّرع ، والّا لما حكم بهما منكروه فقوله : ولهذا ... اشارة الى دليل قوله : العقل قاض بالضرورة على ما يدلّ عليه سياق الكلام ويقتضيه قوله : لهذا إذ المشهور فى مثله ان ما بعده إنّ لما قبله لمّ لما بعده وهو المطابق لكلام القوم فى تقرير هذا الدليل ، فجعله إشارة الى دليل على حدة على أصل الدّعوى كما يستفاد من كلام بعض الشارحين ليس على ما ينبغى. لكن يرد عليه أنّ حكم منكر الشّرع بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها لا يدلّ على كون العقل حاكما بالبديهة على ذلك ، اللهم إلّا أن يجعل قوله : بالضّرورة جهة للقضيّة لا إشارة إلى بداهة حكم العقل ويراد بحكم العقل بذلك حكمه به مع قطع النّظر عن الشّرع.

ثمّ أقول هذا الدّليل إنّما يدلّ على أنّه ليس جميع أفراد الحسن والقبح شرعيّة بمعنى رفع الإيجاب الكلّى لا على أنّه لا شيء من أفرادهما شرعيّا بمعنى السّلب الكلّى ،

لأنّ حكم العقل مع قطع النّظر عن الشّرع لا يجرى فى جميعها ، حيث قالوا إنّ حكم العقل بالحسن والقبح قد يكون ضروريّا من غير ملاحظة الشّرع كحسن الصّدق الضّار وقبح الكذب النّافع. وقد يكون موقوفا على ملاحظة الشّرع بمعنى أنّه لما ورد الشّرع بحسن شيء أو قبحه علم انّ هناك جهة عقليّة للحسن أو القبح كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أوّل شوّال ، فحكم العقل بالحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشّرع عنهما ، وفى القسمين الأوّلين مؤيّد به. وبالجملة المدّعى أنّ الحسن والقبح عقليان بمعنى الإيجاب الكلّى والدّليل إنّما ينتهض على أنّهما عقليّان فى الجملة بمعنى الإيجاب الجزئى فلا يتمّ التّقريب. اللهم إلّا أن يقال اذا بطل كون جميع افراد الحسن والقبح شرعيّة ثبت كون جميعها عقليّة بناء على أنّه لا قائل بالفصل ، وفيه ما فيه مع أنّه ينافى ما صرّحوا به من أنّ هذا الدّليل من الأدلّة التحقيقيّة لهم على هذا المطلب.

وقد أجيب عن ذلك الدّليل بأنّ العقل إنّما يحكم بالحسن والقبح فى الصّورة المذكورة بمعنى ملائمة الغرض ومنافرته أو الكون صفة كمال والكون صفة نقص لا بالمعنى المتنازع فيه.

أقول العقل كما يحكم بحسن الصّدق النّافع وقبح الكذب الضّارّ مثلا بالمعنيين الأوّلين من غير ملاحظة الشّرع ، كذلك يحكم بهما بالمعنى المتنازع فيه من غير ملاحظته بل مع إنكاره أيضا ، ومنع ذلك مكابرة غير مسموعة كما لا يخفى على من له أدنى إنصاف. وثانيهما ما يدلّ عليه قوله : **ولأنّهما** أى الحسن والقبح وهو عطف على ما يفهم من فحوى الكلام كأنّه قال الحسن والقبح عقليّان لأنّ العقل قاض بالضّرورة ... ولأنّهما وقال : **ولو انتفيا عقلا** لكان أخصر وأظهر أى لو انتفى الحسن والقبح فى العقل أى كونهما عقليّين **لانتفيا سمعا** أى فى السّمع أى انتفى كونهما شرعيّين أيضا واللّازم باطل فالملزوم مثله. أمّا الملازمة فلأنّ الشّرع إنّما يدلّ على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه باعتبار دلالته على الاخبار عنهما صريحا أو ضمنا فى ضمن الأمر والنّهى وقبح الكذب وتنزّه الشّارع عن القبيح ، ولو لم يكن الحسن والقبح عقليّين لم تثبت المقدّمة الثّانية **لانتفاء**

ثبوت **قبح الكذب حينئذ** أى حين اذ لم يكن الحسن والقبح عقليّين حال كون الكذب صادرا **من الشّارع** ، لا عقلا إذا المفروض خلافه ، ولا شرعا لأنّه لو كان ثبوت قبح الكذب بالشّرع الّذي يتوقّف دلالته على الحسن والقبح على ثبوت قبح الكذب لزم الدّور قطعا. وأمّا بطلان اللّازم فلاستلزامه انتفاء الحسن والقبح مطلقا وهو باطل بديهة واتّفاقا.

وأجيب عنه بأنّا لا نجعل الشّرع دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم ، بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلّق الأمر والمدح والقبح عبارة عن كون الفعل متعلّق النّهى والذّمّ أقول : يمكن دفعه بأنّ الحسن والقبح لو كانا شرعيّين بالمعنى المتنازع فيه لامتنع إثباتهما والعلم بهما ، لأنّ إثباتهما على هذا التّقدير إنّما يكون بالشّرع وقد عرفت ان إثباتهما بالشّرع يستلزم الدّور فيمتنع إثباتهما حينئذ مع اتّفاق المتخاصمين على إمكان اثباتهما ، فعلى هذا يبطل كونهما شرعيين ، والمفروض انّهما ليسا عقليين فيبطلان رأسا ، هذا خلف ، على أنّ قوله : بل نجعل الحسن عبارة ... لا يوافق تحرير محلّ النّزاع كما لا يخفى. نعم هذا الدّليل أيضا إنّما يدل على رفع الإيجاب الكلّى لا على سلب الكلّى الّذي هو المطلوب ، إلّا أن ينتهى الكلام على انّه لا قائل بالفصل فيكون من الأدلّة الإلزاميّة لهم على هذا المطلب من وجهين ، مع أنّ فيه ما أشرنا إليه فى صفة الصّدق من الصّفات الثّبوتيّة فليتأمّل.

المبحث الثّاني من المباحث الستة فى انّا فاعلون بالاختيار

اعلم انّهم اختلفوا فى أفعال العباد اختلافا عظيما ، فذهب جمهور المعتزلة إلى أنّ المؤثّر فيها قدرة العباد فقط على سبيل الاختيار ، والفلاسفة وامام الحرمين إلى أنّ المؤثّر فيها قدرتهم فقط لكن على سبيل الإيجاب وامتناع التّخلّف. والجبريّة إلى أنّ المؤثّر فيها قدرة الله تعالى فقط من غير قدرة لهم اصلا ، واكثر الأشاعرة إلى أنّ المؤثّر فيها قدرة الله تعالى فقط مع مقارنة قدرتهم من غير تأثير لها والاستاد إلى تأثير مجموع القدرتين فى أصل الفعل والقاضى إلى تأثير قدرة الله تعالى فى أصل الفعل وقدرة العبد فى وصفه مثل كونه طاعة ومعصية.

فالمذاهب فى افعال العباد ستّة وكذا الكلام فى أفعال ساير الحيوانات على التفصيل على ما قيل ، إلّا انّه قد جرت العادة بالبحث عن أفعال العباد لعدم جريان بعض الأدلّة فى غير المكلّف.

والمختار عند اهل الحق مذهب المعتزلة وهم فرقتان : إحداهما ذهبوا إلى أنّ أنّ الحكم بكون أفعال العباد صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم ضرورىّ لا يحتاج إلى دليل ، وقد نبّهوا عليه بأنّ بين حركة السّاقط والنّازل فرقا ضروريا يجده كلّ عاقل من نفسه بأن الأولى اضطراريّة والثّانية اختياريّة. وأخراهما ذهبوا إلى أنّ ذلك نظرىّ ، واستدلّوا عليه بوجوه والمصنف أشار إلى الأوّل بقوله **الضّرورة** أى البديهة **قاضية** اى حاكمة **بذلك** أى بأنّا فاعلون بمعنى أنّ أفعال العباد صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم **للفرق الضّرورىّ** أى البديهىّ **بين سقوط الإنسان من سطح** قهرا أو غفلة **ونزوله** بالاختيار منه **على الدّرج** أى الدّرجات الّتي بين السّطح والأرض كما فى السّلّم.

وأجيب عنه بأنّ الفرق الضّرورىّ بين الأفعال الاختياريّة وغير الاختياريّة إنّما هو بأن الأولى مقارنة للقدرة والاختيار ، والأخرى غير مقارنة ، لا بأنّ القدرة مؤثّرة فى إحداهما دون الأخرى.

اقول : فيه أنّ من أنصف من نفسه علم الفرق بينهما بأن القدرة مؤثّرة فى الأولى دون الأخرى ، ومنع ذلك مكابرة غير مسموعة. نعم يتّجه انّ الضّرورىّ هو الفرق بينهما بتأثير القدرة فى الاختياريّة دون غيرها ، وأمّا استقلال تأثير قدرة العبد فيها بالاختيار وهو المطلوب هاهنا على ما عرفت فليس بضرورىّ بل هو ممكن لا بدّ له من دليل ، لجواز أن يكون المؤثّر مجموع القدرتين كما هو مذهب الاستاد ، أو يكون المؤثّر قدرة العبد فقط على سبيل الإيجاب كما هو مذهب الفلاسفة. اللهم إلّا أن يقال المقصود هاهنا بيان مدخليّة قدرة العبد فى الجملة فى بعض أفعاله ردّ المذهب الأشاعرة والجبريّة لا بيان خصوص مذهب الحقّ وفيه ما فيه.

واعلم إنّ القول بتأثير قدرة العبد فقط فى أفعاله الاختياريّة على ما هو مذهب اهل الحقّ

وغيرهم ينافى ما تقرّر عندهم انّ قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات على ما سبق بيانه ، لأنّ الأفعال الاختياريّة ممكنات قطعا إلّا أن يقال المراد بتأثير قدرة العبد فيها تأثيرها فى وجودها بالفعل بانضمام الإرادة ، والمراد بشمول قدرته تعالى للممكنات تأثيرها فى صحّة وجودها وعدمها كما مرّت الإشارة إليه ، فلا منافاة. وأشار إلى بعض وجوه الفرقة الثانية بقوله : **ولامتنع** وهو جزاء لشرط محذوف أى لو لم يكن أفعالنا صادرة عنّا باختيارنا لامتنع **تكليفنا بشيء** من الأفعال ، ضرورة أنّ تكليف العبد بما لا يكون مستقلّا فى إيجاده بالقدرة والاختيار غير معقول ، وإذا امتنع التّكليف **فلا عصيان** ولا طاعة ، بل لا ثواب ولا عقاب ، ولا فائدة فى بعثة الأنبياء واللّوازم كلها باطلة إجماعا فكذا الملزوم.

وأجيب عنه بأنّ تكليف العباد باعتبار أنّ لهم قدرة على الأفعال فيصرفون قدرتهم إليها وإن لم يكن لقدرتهم تأثير فيها ، بل يؤثّر قدرة الله فيها عقيب صرفهم القدرة إليها ، فمدار الطّاعة والعصيان والثّواب والعقاب وبعثة الأنبياء على ذلك الصّرف ، وهذا هو المسمّى بالكسب الواقع من العبد فى مقابلة الخلق الواقع من الله تعالى.

أقول : هذا ليس بشيء ، إذ من البيّن المكشوف أنّه لا يكفى فى التّكليف مجرّد تحقّق القدرة ، بل لا بدّ أن يكون لها تأثير فى المكلّف به ، لأنّ صرف القدرة الّتي ليس من شأنها التأثير سيّما مع العلم بعدم تأثيرها كما فى الأفعال الاختياريّة الصّادرة عن بعض المخالفين لا يصلح أن يتعلّق به التّكليف وفروعه قطعا ، على أنّ صرف القدرة إن كان فعلا اختياريّا فلا فايدة للعدول عن اصل الفعل إليه بل الكلام فيه كالكلام فى ذلك ، وإن لم يكن اختياريا لم يصحّ جعل التّكليف باعتباره ، ضرورة أنّ التّكليف لغير الفعل الاختياري غير معقول ، مع أنّه على هذا يلزم الجبر لأنّ ما عدا الأفعال الاختياريّة مقدور الله تعالى فقط بالاتّفاق ، ومن ثمّ اشتهر أنّه لا معنى لحال البهشمى وكسب الأشعرى.

لا يقال : يلزم الجبر على تقدير تأثير قدرة العبد أيضا ، ضرورة أنّ قدرة العبد وإرادته مقدورتان مخلوقتان لله تعالى فقط اتّفاقا.

لأنّا نقول : نعم لكن تأثيرهما وصرفهما إلى الفعل من العبد وقدرته فليتأمّل فى هذا

المقام فإنّه من غوامض علم الكلام. ثمّ يتّجه على هذا الدّليل مثل ما يتّجه على الدّليل الأوّل فلا تغفل.

ومن أوهام الأشاعرة فى ردّ هذا الدّليل نقضا أو معارضة أنّ الله تعالى عالم بأفعال العباد وجودا وعدما ، ولا شكّ انّ ما تعلّق علمه تعالى بوجوده فهو واجب الصّدور عنهم ، وما تعلّق علمه بعدمه فهو ممتنع الصّدور عنهم ، فيبطل اختيارهم فى أفعالهم قطعا ، اذ لا قدرة على الواجب والممتنع وعلى هذا يبطل التّكليف وما يتفرّع عليه لابتنائهما على القدرة والاختيار بالاستقلال على ما يقتضيه ذلك الدّليل فما لزمنا فى مسئلة خلق الأعمال فقد لزمكم فى مسئلة علم الله تعالى بالأشياء. واستصعبوا هذا الأشكال حتّى قال بعض أئمّتهم لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفا إلّا بالتزام مذهب هشام وهو أنّه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها ، ولا يذهب عليك أنّه ليس بشيء لأنّ العلم تابع للمعلوم دون العكس ، فلا يدخل لعلمه تعالى فى وجوب الفعل وامتناعه على أنّ وجوب الفعل أو امتناعه لغيره لا ينافى تعلّق القدرة كما مرّ فى بحث العلم.

وأيضا لو تمّ ذلك لزم أن لا يكون الله فاعلا مختارا لكونه عالما بأفعاله أيضا وجودا وعدما ، على أنّه يلزم حينئذ بطلان مذهبهم أيضا وهو أنّ للعباد اختيارا فى افعالهم بلا تاثير له فيها وذلك لأنّهم قائلون بعموم علمه تعالى على ما لا يخفى.

وأيضا لو لم يكن أفعالنا صادرة عنّا باختيارنا لامتنع تعذيبنا على شيء من الأفعال **لقبح أن يخلق الله تعالى الفعل ثمّ يعذّبنا عليه** أى لقبح تعذيبه على ما خلقه فينا بالضّرورة ، ولا شكّ أنّه تعالى منزّه عن القبائح كما سيجيء ، واللّازم باطل إجماعا فالملزوم مثله. وأنت تعلم أنّ هذا الدّليل قريب إلى الدليل السّابق ومثله فى الأبحاث المذكورة فيه كما لا يخفى وأنّ قوله : لقبح عطف على ما يفهم من فحوى الكلام على ما مرّ شرحه غير مرّة فلا تغفل.

وأيضا أفعال العباد صادرة عنهم باختيارهم **للسّمع** أى للادلّة السّمعيّة الدّالة على ذلك كقوله تعالى (**فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ**) وقوله تعالى :

(فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلى رَبِّهِ سَبِيلاً) وقوله تعالى (اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ) وقوله تعالى : (الْيَوْمَ إِنَّما تُجْزَوْنَ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) وقوله تعالى : (فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتابَ بِأَيْدِيهِمْ) الى غير ذلك مما لا يعدّ ولا يحصى لدلالتها بحسب الظّاهر على ما هو المطلوب وفيه ما فيه فليتدبّر.

ثمّ هذه النّصوص معارضة بأمثالها كقوله تعالى : (وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ) وقوله : (قُلِ اللهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) وقوله : (لا إِلهَ إِلَّا هُوَ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ) وغير ذلك. وأنت تعلم أنّ ظواهر النّصوص إذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا فى المطالب اليقينيّة ، بل وجب الرّجوع إلى غيرها من الدّلائل القطعيّة ، لكن ما أوردنا من الأدلّة العقليّة القطعيّة ترجّح ما يوافقها من الأدلّة السّمعيّة ، كما انّ هذه الادلّة السّمعيّة يؤيّد تلك الأدلّة العقليّة.

البحث الثالث فى استحالة طريان القبح وهو ما يذمّ فاعله عند العقل على ما عرفت ويندرج فيه الإخلال بالواجب ، ضرورة أنّه يوجب استحقاق فاعله للذّم عند العقل عليه تعالى.

قد اجتمعت الأمّة على انّه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب ، لكن الأشاعرة من جهة أنّه لا قبيح منه ولا واجب عليه ، ولذلك أسندوا خلق جميع الأفعال إليه تعالى سواء كانت حسنة أو قبيحة ، والمعتزلة من جهة أنّه يترك القبيح ويفعل الواجب ، وهذا الخلاف مبنىّ على الخلاف فى أنّ الحسن والقبح عقليّان أو شرعيّان.

والمختار عند أهل الحق مذهب المعتزلة. وقد استدلّوا عليه بأنّ الممكن لا يوجد إلّا عند وجود المقتضى وارتفاع الموانع فيمتنع وجوده عند ارتفاع المقتضى أو وجود المانع قطعا ، والقبيح بالنّسبة إليه تعالى لا مقتضى له اصلا وله مانع دائما ، فيستحيل عليه تعالى ضرورة وذلك **لأنّ له تعالى صارفا** أى مانعا عن فعل القبيح **وهو القبح** وعلمه تعالى به **ولا داعى** اى مقتضى له **تعالى إليه لأنّه** اى الداعى له تعالى إلى فعل القبيح **إمّا داعى الحاجة** اى داع هو حاجته تعالى إليه **الممتنعة عليه** تعالى

أى الحاجة الممتنعة طريانها عليه تعالى. وفيه اشارة الى بطلان هذا الشّقّ ، أى لا يجوز أن يكون ذلك الدّاعى حاجته تعالى إلى فعل القبيح لامتناع الحاجة عليه تعالى على ما سبق بيانه **أو داعى الحكمة** أى داع هو حكمته تعالى وعلمه بمصالح الأمور **وهو** أى داعى الحكمة أيضا **منفىَ** أى منتف **هنا** أى فى فعل القبيح ، ضرورة أنّه لا حكمة فى القبائح ، وفيه نظر فانظر **ولأنّه لو جاز صدوره** أى القبيح منه تعالى **لامتنع إثبات النّبوّات أى النّبوّة** وما يتفرّع عليها ، إذ يجوز حينئذ تصديق الكاذب فى دعوى النّبوّة منه تعالى مع كونه قبيحا فتبطل دلالة المعجزة عليها ، واللّازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله ، واذا استحال عليه تعالى فعل القبيح مطلقا **فحينئذ** أى حين إذا كان الفعل مستحيلا عليه تعالى **يستحيل عليه إرادة القبيح لأنّها قبيحة.**

وفى هذا التّفريع تصريح بالرّدّ على الأشاعرة حيث ذهبوا الى أنّ القبيح كالحسن بإرادته تعالى ، بناء على أنّ إرادة القبيح منه كخلقه ليست قبيحة ، وفيه من المكابرة والعناد ما لا يخفى.

البحث الرابع فى أنّه تعالى يفعل أى يقع منه الفعل لغرض وباعث على ذلك الفعل وهو العلّة الغائية.

اختلفوا فى أنّ افعال الله تعالى هل هى معلّلة بالأغراض أولا؟ فذهبت المعتزلة إلى أنّه يجب تعليل أفعاله تعالى بالأغراض والعلل الغائية ، والأشاعرة إلى أنّه لا يجوز تعليل أفعاله بشيء منها ، وقال جماعة لا يجب ذلك لكن افعاله معللة بها تفضّلا وإحسانا ، والمختار عند أهل الحقّ مذهب المعتزلة وذلك **لدلالة القرآن عليه** أى على أنّه تعالى يفعل لغرض كقوله تعالى : (وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) وغيره من الآيات الدّالة على تعليل أفعاله بالأغراض بحسب الظّاهر. وأنت تعلم انّ العدول عن الظّاهر فى الأدلّة النّقليّة غير قادح فى الاستدلال بها على ما لا يخفى. نعم يتّجه أنّ تلك الادلّة إنّما تدلّ على وقوع تعليل أفعاله تعالى فى الجملة بالأغراض لا على وجوب تعلّقها بها مطلقا وهو المذهب فتدبّر.

ولاستلزام نفيه أى نفى فعله تعالى لغرض أو نفى الغرض فى فعله تعالى **العبث** أى كون فعله عبثا خاليا عن فايدة وغرض **وهو** محال لأنّه **قبيح** والقبيح عليه تعالى محال كما مرّ آنفا.

واعترض عليه بأنّ العبث هو الخالى عن الفائدة والمصلحة لا الخالى عن الغرض والعلّة الغائية ، وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا يحصى لكنّها ليست أسبابا باعثة عليها وعللا مقتضية لها فلا يكون أغراضا وعللا غائية فلا عبث ولا قبيح.

اقول : يمكن أن يجاب عنه بأنّ الفاعل إذا فعل فعلا من غير ملاحظة فائدة ومدخليّتها فيه يعدّ ذلك الفعل عبثا أو فى حكم العبث فى القبح وان اشتمل على فوائد ومصالح فى نفس الأمر ، لأنّ مجرّد الاشتمال عليها لا يخرجه عن ذلك ، ضرورة ان ما لا يكون ملحوظا للفاعل عند إيقاع الفعل ولا مؤثّرا فى إقدامه عليه فى حكم العدم كما لا يخفى على من أنصف من نفسه. نعم ، إبطال العبث فى فعله تعالى بالأدلّة النقليّة مثل قوله تعالى: (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً) وقوله تعالى : (وَما خَلَقْنَا السَّماءَ وَالْأَرْضَ وَما بَيْنَهُما باطِلاً ذلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا) كما ذكره الشّارحون منظور فيه على ما لا يخفى.

وأمّا استدلال الاشاعرة على مذهبهم بأنّه لو كان فعله تعالى معلّلا بالغرض لكان ناقصا فى ذاته مستكملا بغيره الّذي هو ذلك الغرض ، ضرورة أنّه لو لم يكن كمالا بالنسبة إليه تعالى لم يكن باعثا له على ذلك الفعل.

ففيه نظر ، لأنّه لا يجوز أن يكون الغرض كمالا ونفعا بالنّسبة إلى غيره تعالى لا بالنّسبة إليه ، ودعوى العلم الضّرورىّ بانّه لو لم يكن أولى وأكمل بالنّسبة إليه تعالى لم يصلح أن يكون غرضا له ممنوعة على أنّ بطلان استكماله تعالى بغيره فى حيّز المنع ، اللهم إلّا أن يدّعى الإجماع ويبنى الكلام على الإلزام ، وفيه ما فيه فتأمّل. **وليس الغرض من فعله تعالى هو الإضرار** المحض لقبحه ضرورة ألا ترى أنّ من قدّم إلى غيره طعاما مسموما ليقتله يذمّه العقلاء ويعدّون ذلك الفعل منه قبيحا. وما قيل من أنّه كيف يدّعى

هذا وانّا نعلم بالضرورة انّ خلود أهل النّار فيها من فعل الله تعالى ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم مدفوع بأنّ خلود أهل النّار فيها نفع عائد إلى أهل الجنّة وسبب لزيادة مسرّتهم فيها كما لا يخفى.

بل الغرض من فعله تعالى **هو النّفع** العائد إلى غيره لا إليه لامتناع استكماله بغيره على ما عرفت آنفا.

ولما بيّن أنّه لا بدّ من فعله تعالى من غرض هو نفع عائد إلى غيره أراد ان يبيّن ما هو الغرض من التّكليف الّذي اختصّ به نوع الإنسان من بين المخلوقات فقال **فلا بدّ من التّكليف** أى اذا عرفت ذلك فاعلم انّ التّكليف واجب **وهو** فى اللّغة من الكلفة وهى المشقّة ، وفى الشّرع **بعث من يجب طاعته** أى حمل من يجب إطاعته ، واحترز بالإضافة عن بعث من لم يجب إطاعته من الناس **على ما فيه مشقّة** أى فى الجملة ولو بالنّسبة إلى تركه. واحترز به عن بعث من يجب إطاعته على ما لا مشقّة فيه كالأفعال العادية والشّهوانيّة مثل النّوم والأكل والشّرب من حيث أنّها عادية أو شهوانية ، وأمّا الإتيان بها لإبقاء الحياة أو تحصيل القوّة على العبادة فهو واجب أو مندوب وفيه مشقّة ما ، والبعث من الله تعالى عليها بهذا الاعتبار تكليف شرعىّ.

وقوله **على جهة الابتداء** أى وجوبا أو بعثا واقعا على طريقة الابتداء لا بواسطة وجوب أو بعث آخر ، يخرج بعث غير الله من النّبىّ (ص) والامام (ع) والوالدين والسيّد على ما فيه مشقّة ، لأنّ وجوب إطاعتهم بواسطة وجوب إطاعة الله تعالى وإيجابه إطاعتهم وبعثهم بواسطة بعثه. وأنت تعلم أنّ الأفعال العادية والشّهوانيّة من حيث أنّها كذلك لا يتعلّق بها بعث الله تعالى ، لأنّها من المباحات ، والظاهر انّ بعثه تعالى لا يتعلّق بها بل انّما يتعلّق بها بعث غيره كالوالدين ، فلو اكتفى فى إخراجها بالقيد الأخير لكفى إلّا انّه قصد التفصيل والإشارة إلى وجه المناسبة بين المعنى الشّرعى واللّغوي فذكر قوله : على ما فيه مشقّة قبل قوله : على جهة الابتداء فلا تغفل. والظّاهر انّ قوله : **بشرط الاعلام** من تتمّة التّعريف متعلّق بالبعث أى بعث مشروط بالاعلام أو بالوجوب ، أى بعث من يجب

وجوبا مشروطا بالإعلام. وجعله متعلّقا بمحذوف أى إنّما يصحّ التّكليف أو إنّما يحسن التّكليف بشرط الإعلام بعيد جدّا ، وعلى كلّ تقدير فيه إشارة إلى أنّ التّكليف مشروط بإعلام المكلّف لقبح التّكليف من غير إعلام ضرورة. والمراد من الإعلام التّمكين على العلم لا الإعلام بالفعل لأنّ الجهّال حتّى الكفّار مكلّفون بالشّرائع عند أهل الحقّ إذا كانوا متمكّنين على العلم بها بالرّجوع الى الفقهاء مثلا بخلاف ما إذا كان لهم مانع شرعىّ من ذلك كالجنون إذا المجنون غير مكلّف.

واعلم انّ للتّكليف شرائط كثيرة ، كعلم المكلّف وقدرته ، وإمكان المكلّف به ، وغيرها. وانّما خصّ ذلك الشّرط بالذّكر لمزيد الاهتمام به فتأمل. **وإلّا** عطف على قوله لا بد من التكليف ودليل عليه ، اى وان لم يكن التكليف واجبا **لكان الله تعالى مغريا بالقبيح** أى داعيا عليه **حيث خلق الشّهوات النّفسانيّة** فى طبيعة الإنس والجنّ ، **وهى الميل إلى القبيح والنّفور عن الحسن** المستدعيان لفعل القبيح وترك الحسن ، ولا شكّ انّ خلق ما يستدعى فعل القبيح وترك الحسن من غير زجر ومنع عنهما يقاوم الميل والنّفور الطبيعيّين ويغلب عليهما إغراء وبعث على القبيح والإغراء على القبيح قبيح ، **فلا بدّ من زاجر** يمنع ذلك ويغلب عليه **وهو التّكليف** المشتمل على الوعد بالثّواب العظيم والوعيد على العقاب الأليم الغالبين على الميل والنّفور الطبيعيّين.

واعلم انّه يستفاد من كلام بعض الشّارحين أنّ قول المصنّف : فلا بدّ من التكليف تفريع على ما قبله من وجوب الغرض فى افعاله تعالى وتوجيه التفريع انّه لما ثبت انّ الغرض من فعله تعالى نفع العبد ولا نفع حقيقى يستحقّ أن يكون غرضا لحق العباد إلا الثّواب وهو مما يقبح الابتداء به كما سيجيء ، اقتضت الحكمة توسيط التّكليف ، وفيه ما فيه مع أنّه لا حاجة على هذا إلى قوله : وإلّا لكان مغريا بالقبيح اللهم إلّا أن يكون الإشارة إلى دليل آخر على وجوب التّكليف وفيه ما لا يخفى.

ولمّا كان هاهنا مظنّة سؤالين : أحدهما ، المنع وهو انّا لا نسلّم حصر الزّاجر فى التّكليف لجواز أن يكون الزّاجر هو العلم الضّرورى بقبح القبيح وترتّب الذّم عليه و

وبحسن الحسن وترتّب المدح عليه بناء على أنّ الحسن والقبح عقليّان. وثانيهما ، المعارضة وهى انّ جهة حسن التّكليف إمّا حصول الثّواب والعقاب وكلاهما باطلان فالتكليف باطل. أمّا الأوّل فلانّ الثّواب مقدور لله تعالى ابتداء فلا فائدة فى توسيط التّكليف. وأمّا الثّاني فلأنّ العقاب إضرار محض وهو قبيح عليه تعالى كما مرّ.

أشار **المصنّف** الى جواب الأوّل بقوله : **والعلم** الضّرورى بقبح القبيح وحسن الحسن ترتّب الذّمّ والمدح عليهما **غير كاف** فى الزّاجر **لاستسهال الذّم** أى استسهال طبع الخلق الذّمّ وعدّه اياه سهلا حقيرا **فى** مقابل **قضاء الوطر** أى المقصود الطبيعىّ فى الأكثر ، فلا بد من التّكليف المشتمل على ما هو أقوى وأعظم شأنا مما يقتضيه الطّبيعة كما لا يخفى.

فإن قلت : هذا الجواب إبطال للسّند الأخصّ وهو خارج عن قانون المناظرة.

قلت : لما بطل كون العلم الضّرورى كافيا فى الزّاجر ثبت أنّه لا بد من أمر زائد فاختير التّكليف لاستلزامه ما هو الواجب فتأمّل ،

وأشار إلى جواب الثّاني بقوله : **وجهة حسنه** أى الغرض الباعث على وجوب التّكليف **التّعريض** للخلق **بالثّواب** وهو حاصل للمؤمن والكافر لا حصول الثّواب حتّى يختصّ بالمؤمن **أعنى** بالثّواب **النّفع المستحقّ** أى الّذي استحقّه العبد **المقارن** ذلك النّفع **للتّعظيم والاجلال** للعبد. فالنّفع جنس يشتمل المنافع كلّها. وقيد الاستحقاق احتراز عن التفضّل وقيد المقارنة للتّعظيم عن العوض **الّذي** صفة كاشفة للنّفع المذكور **يستحيل الابتداء** به من غير توسيط التّكليف ضرورة انّ تعظيم من لا يستحقّ التّعظيم قبيح عقلا ، ألا ترى أنّ السّلطان إذا أمر بزبّال واعطاه مالا كثيرا لا يستقبح ذلك منه بل يعدّ جودا وفضلا ، لكنّه مع ذلك إذا نزل لديه وقام بين يديه تعظيما له وتكريما إيّاه ، وامر خواصّ خدمه بتقبيل أنامله يستقبح ذلك منه جدّا وينسب عند العقلاء بقلّة العقل وخفّة الطّبع. فالله سبحانه لمّا أراد أن يعطى عباده منافع دائمة مقرونة باجلال وإكرام منه ومن ملائكته المقرّبين لم يحسن أن يتفضّل بذلك عليهم ابتداء من غير استحقاق سابق. وتلخيص الجواب انّا

لا نسلّم حصر جهة الحسن فى حصول الثّواب والعقاب ، ولـو سـلّم فنختـار الشّـقّ الأوّل ونمنع عدم الفائدة فى توسيط التّكليف.

المبحث الخامس فى أنّه تعالى يجب عليـه اللّطـف فسّـروا مطلـق اللّطـف بأنّه ما يقرّب العبد إلى الطّاعة ويبعّده عن المعصية بحيث لا يـؤدّى إلـى الإلجـاء وهو قسمان : لطف محصّل وهو يحصل فعل الطاعة وتـرك المعصـية علـى سـبيل الاختيار بأن لا يتوقّف حصـولهما عليـه كالقـدرة والآلـة ، ولطـف مقـرّب وهـو مـا يقرّب العبد إلى الطّاعة ويبعده عن المعصية هذا كـالجنس مشـترك بـين قسـمى اللّطف ، وقوله ولا حظّ له فى التّمكين أى لا دخل له فى الفعل والتّرك احتراز عن اللّطف المحصّل لكن الأولى أن يقول : ولا حظّ له فـى الحصـول إذا المتبـادر مـن الحظّ والتّمكين المدخليّة فى الأقدار ، فيصدق على نفس القـدرة انّـه لا حـظّ لهـا فى التّمكين ، مع أنّها من افراد اللّطف المحصّل. وقوله **ولا يبلغ الالجاء** أى لا يصـل إلى حدّ الاضطرار اشارة إلى شرط معتبـر فـى مطلـق اللّطـف ، لأنّ الإلجـاء ينـافى التّكليف وما يتفرّع عليه من الثّواب والعقاب ، وذلك كبعثة الأنبياء ونصب الأئمّـة ، فإنّ العباد معهما أقرب إلى الطّاعات وأبعد من المعاصى مـنهم بـدونهما كمـا لا يخفى. **لتوقّف** متعلق بقوله يجـب عليـه اللّطـف ودليـل عليـه **غـرض المكلّـف** مـن التّكليف وهو امتثال المكلّفين لما فيه من الأمر والنّهى **عليه** أى على اللّطف.

والحاصل أنّ إتمـام الغـرض مـن التّكليـف موقـوف علـى اللّطـف ، وكـلّ مـا يتوقّف عليه إتمام الغرض فهو واجب ، فاللّطف واجب. أمّا الأوّل **فإنّ المريـد لفعـل من غيره إذا علم أنّه لا يفعلـه** أى لا يفعل ذلك الغير الفعل المـراد بسـهولة **إلا بفعـل يفعله المريد من غير مشقّة** وتعب **لو لم يفعلـه** أى المريد ذلك الفعـل المبنـىّ عليـه سهولة الفعل المراد **لكان** المريد **ناقضا لغرضه** من الإرادة وهو الإتيان بالفعل المراد ، وهذا حكم ضرورى كمن دعى شخصا إلى طعام وهو يعلم أنّه لا يجيبه بسـهولة إلّا بعد إرسال عبده إليه ولا مشقّة له فى ذلك الإرسال ، فلو لم يرسـل عبـده إليـه لعدّ العقلاء ناقضا لغرضه على ما لا يخفى. وأمّا الثّاني فلأنّ ترك مـا يتوقّـف عليـه إتمام الغرض نقض له **وهو**

قبيح عقلا بالضّرورة والقبح مستحيل عليه تعالى ، فيكون ما يتوقّف عليه إتمام الغرض واجبا عليه قطعا. وإنّما حملنا توقّف غرض المكلّف على اللّطف على توقّف إتمامه عليه أولا وفعل الغير للمراد على فعله له بسهولة ثانيا ، لأنّ الكلام فى اللّطف المقرّب وهو مما يتوقّف عليه إتمام الغرض لا نفسه. وعورض هذا الدّليل بأنّه لو كان اللّطف واجبا عليه تعالى لكان مثل نصب الإمام المعصوم فى كلّ ناحية ، وتعيين حاكم مجتهد فى كلّ بلد إلى غير ذلك مما لا يجب عليه تعالى اتّفاقا وبديهة واجبا عليه تعالى لكونه لطفا بالضرورة ، ويمكن تقريره نقضا إجماليّا أيضا كما لا يخفى. وفيه نظر ، لأنّا لا نسلّم انّ مثل هذه الأمور لطف يتوقّف عليه إتمام الغرض لجواز اشتمالها على مفسدة مثل قيام الفتن والمخالفة بين المسلمين بحيث يختلّ نظام أمور الدّين فليتأمّل ، وللمخالفين هاهنا شبه اخرى لا نطول الكلام بإيرادها ودفعها.

واعلم انّ المراد بوجوب اللّطف عليه تعالى وجوب نفسه عليه إن كان من مقولة فعله تعالى كبعثة الأنبياء أو نصب الائمّة ووجوب الإشعار به للملطوف وإيجابه عليه ان كان فعل الملطوف كنصب الادلّة على ما يجب معرفته بالدّليل ووجوب إعلامه به ، وتحصيله له إن كان فعل غيرهما كالإعانة فى تحصيل المصالح ودفع المفاسد.

المبحث السّادس فى أنّه تعالى يجب عليه عوض الآلام **الصّادرة عنه** ابتداء من غير سبق استحقاق كالأمراض والغموم المستندة إلى علم ضرورىّ أو كسبى يقينيّ أو ظنىّ وتفويت المنافع لمصلحة الغير كالزّكاة ، والمضارّ الصّادرة عن العباد بأمره كالذّبح فى الهدى والأضحية ، أو باباحته كالصّيد ، والمضارّ الصّادرة عن غير عاقل بتمكينه كالألم الصّادرة عن السّباع المولمة وبالجملة كلّ ألم للعبد كان الله تعالى هو الباعث على حصوله ابتداء سواء كان لقدرة العبد واختياره مدخل فيه أولا ، فيجب عوضه عليه تعالى. وأمّا ما كان الباعث على حصوله هو العبد عقلا أو شرعا كالاحتراق عند إلقاء إنسان فى النّار والقتل عند شهادة الزّور ، أو كان الباعث عليه هو الله تعالى لكنّ بسبق استحقاق المكلّف له بارتكاب معصية كآلام الحدود فلا يجب عوضه عليه تعالى ، بل عوض الأوّل للعبد ولا

عوض للثّانى. **ومعنى العوض هو النّفع المستحقّ** أى الّذي استحقّه شخص **الخالى من تعظيم وإجلال** ، فالقيد الأوّل لإخراج التفضّل والثّاني لإخراج الثّواب.

إذا عرفت هذا فنقول : يجب على الله تعالى إيصال عوض الآلام الصّادرة عنه بالتفضّل المذكور إلى المتألّم بها ، **وإلّا** أى وإن لم يوصل عوض تلك الآلام إلى المتألّم بها **لكان** الإيلام بها **ظلما منه تعالى** عليه ، واللازم باطل لأنّه **تعالى الله عن ذلك** أى عن الظّلم لكونه قبيحا عقلا فالملزوم مثله ، ووجه الملازمة أنّ الإيلام بكلّ واحد من تلك الآلام على تقدير عدم عوض إيصال العوض يكون إضرارا محضا منه غير مستحقّ لكونه باعثا عليهما ابتداء ، ولا شكّ فى أنّ الإضرار المحض من غير استحقاق ظلم فيكون الإيلام بها على ذلك التّقدير ظلما قطعا. وإذا ثبت أنّ عدم إيصال العوض فى تلك الآلام إلى المتألّم بها باطل ممتنع ثبت أنّ إيصال العوض إليه واجب عليه تعالى وهو المطلوب.

هذا خلاصة الكلام فى المقام على ما يستفاد من كلامهم فى تقرير المرام. وانت تعلم ان الفرق بين الغم المستند إلى علم ضرورى او كسبى والإحراق عند إلقاء شخص فى النّار بأن الباعث على حصول الأوّل هو الله تعالى وعلى حصول الثّاني هو العبد الملقى مشكل جدّا فليتأمّل.

ولمّا بيّن أنّه قد يجب العوض على الله تعالى خلافا للأشاعرة لأنّهم لا يوجبون شيئا عليه تعالى ، أراد أن يشير إلى الفرق بين العوض الواجب عليه تعالى والعوض الواجب على العباد ، فقال **ويجب زيادته** أى زيادة العوض الواجب عليه تعالى **على** قدر **الألم** بحيث ينتهى إلى حدّ الرّضا عند كل عاقل **وإلّا** اى وان لم يجب الزيادة بل جاز الاقتصار على قدر استحقاق الآلام المعتبر فى العوض لكونه كافيا فى دفع الظّلم **لكان** أى لا لأمكن أن يكون ذلك الإيلام **عبثا** خاليا عن الفائدة والتّالى باطل ، فالمقدم مثله ، بخلاف العوض الواجب على العباد فإنّه لا يجب زيادته عليهم. والمشهور أنّ بينهما فرقا آخر وهو أنّه لا بدّ فى العوض الواجب عليه تعالى من اشتمال الألم المعوّض عنه تعالى اللّطفية بالنّظر الى المتألّم به أو إلى غيره وإلّا لكان عبثا بخلاف العوض الواجب على العباد وهاهنا نظر.

واعلم أنّه كما يجب عليه تعالى إيصال العوض الواجب عليه إلى المتألّم كذلك

يجب عليه إيصال العوض الواجب على العباد إلى المتألّم إمّا بأخذه منهم ان كان لهم عوض أو بالتفضّل من قبلهم ان لم يكن.

وهذا معنى قولهم : انتصاف المظلوم مـن الظّـالم واجـب عليـه تعـالى أمّـا عقلا فلأنّه مكّن الظّالم وخلّى بينه وبين المظلوم مع قدرته علـى منعـه ، فلـو لـم ينتصف منه لضاع حقّ المظلوم ، وتضييع حق المظلوم قبيح. وأمّا سمعا فلمـا ورد فى القرآن من أنّ الله تعالى يقضى بـين عبـاده بـالحقّ وهاهنـا زيـادة تفصـيل لا يسعه المقام.

الفصل الخامس

من الفصول السبعة

فى

النّبوّة

النّبيَ هى إمّا من النّبوة بمعنى الارتفاع لما فى الأنبياء من علوّ الشّأن وسطوع البرهان ، أو من النّبي بمعنى الطّريق لكونهم وسائل إلى الله تعالى ، أو من النّبإ بمعنى الخبر لإخبارهم عنه تعالى. وهى على الأوّلين على أصلها ، وعلى الثّالث أصلها النّبوءة بالهمزة فقلبت واوا وادغمت كالمروءة. ومعناها العرفى كون انسان مخبرا عن الله تعالى بلا واسطة بشر على ما يناسب تعريف المصنّف وهو الأنسب للوجه الثّالث من وجوه الاشتقاق. وربما يعتبر كون الإنسان مبعوثا من الحقّ إلى الخلق على ما يناسب التّعريف المشهور للنّبىَ ، وهو إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام.

والظّاهر أنّ المقصود بالذّات هاهنا إثبات النّبوّة لنبيّنا عليه السّلام كما فى المبحث الأوّل ، وبيان ساير الأحكام الّتي فى ساير المباحث واقع على سبيل الاستطراد على أن يكون كلمة فى فى العنوان داخلة على المحمول ، ويحتمل ان يكون المقصد بيان أحكام النّبوّة من كونها ثابتة لنبيّنا (ص) ومشروطة بالعصمة وغيرهما على أن يكون كلمة فى داخلة على الموضوع. ولما كان النّبيَ محمولا فيما قصد هاهنا على ما هو الظّاهر فسّره بقوله **النّبيَ** وهو فى اللغة فعيل بمعنى الخبير او الرفيع او الطريق وفى العرف **هو**

الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر ، فالإنسان احتراز عن غيره كالملك وقيد الإخبار عن الله لإخراج غير المخبر عنه من الإنسان وقيد عدم وساطة البشر لإخراج الإمام والقائم لكونهما مخبرين عن الله تعالى بواسطة الرّسول أو الإمام. ولا يخفى ان المتبادر من الإخبار هو الإخبار المطابق للواقع فلا يتوهّم صدق التّعريف على المتنبّي.

واعلم انّ الرّسول عند بعضهم مساوق للنّبىّ ، والجمهور على أنّه أخصّ منه ويؤيّده قوله تعالى : (وَما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلا نَبِيٍّ) ، وقد دلّ الحديث على أنّ عدد الأنبياء أكثر من عدد الرّسول ، فاشترط بعضهم فى الرّسول الكتاب ، وبعضهم الشّرع الجديد.

واعترض على الأوّل بأنّ الرّسل ثلاثمائة وثلاثة عشر ، والكتب مائة وأربعة على ما تقرّر فى الشّرع. اللهم إلّا أن يكتفى بالمقارنة من غير اشتراط النّزول ، إذ يجوز تكرار النّزول كما فى الفاتحة. وعلى الثّاني بأنّ اسماعيل من الرّسل مع أنّه ليس له شرع جديد على ما صرّح به بعض المحقّقين.

وفيه أى فى الفصل الخامس خمسة **مباحث** :

الأوّل من تلك المباحث ، فى بيان نبوّة نبيّنا(ص) ويتفرّع عليه نبوّة ساير الأنبياء (ع) والمراد بضمير الجميع آخر الامم ، ومعنى الإضافة كونه (ص) مبعوثا لتبليغ الأحكام إليهم بواسطة أو بغير واسطة ، وإنّما آثر طريق الإضافة لكونها أخصر طريق إلى إحضاره فى ذهن السّامع ، وفيها من الدّلالة على تعظيم شأن المضاف إليه ما لا يخفى. **محمّد بن عبد الله بن عبد المطّلب بن هاشم بن عبد مناف (ص)** ذكر النّسب لزيادة التّوضيح ، وإلّا فلا يتبادر الذهن من اسم محمّد هاهنا إلّا إلى المسمّى المقصود منه المتصور بوجوه كلية منحصرة فى ذلك الفرد ، مثل كونه خاتم النبيين ، وسيّد المرسلين ، والمبعوث إلى آخر الأمم ، وأفضل العرب والعجم. وهذا الاسم مشتقّا له من الحمد للمبالغة فى محموديّته ، كما يدلّ عليه باب التّفعيل للتّكثير ، كما انّ احمد مشتقّ له منه للمبالغة

فى حامديّته ، والأوّل أشهر وأبلغ لدلالته على ما له من مقام المحبوبيّة ، ولذا خصّ به كلمة التّوحيد **رسول الله** أى نبيّ الله بالحقّ المبعوث منه إلى الخلق لتبليغ الأحكام على القول بالمساوقة بين الرّسول والنّبيّ.

ولك أن تحمل الرّسول على المعنى الأخصّ ، بناء على تضمّن دعوى الرّسالة لدعوى النّبوّة ، لاستلزام الخاصّ العامّ قطعا لأنّه ادّعى النّبوّة.

وظهر على يده المعجزة المشهور بين الجمهور أنّها أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق من ادّعى انّه نبيّ الله ، ولها شروط مثل أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه من التّروك ، وأن يكون واقعا مقام التّحدّى والمعارضة صريحا أو ضمنا ، وأن يكون على وفق الدّعوى إلى غير ذلك. وقد فسّرها بعض المتأخرين من أهل الحق بثبوت ما ليس بمعتاد أو نفى ما هو معتاد ومع خرق العادة ومطابقة الدّعوى. ولعلّ فى هذه العبارة تنبيها على بعض تلك الشّروط ، وعلى أىّ تقدير هى من العجز المقابل للقدرة ، والتّاء إمّا للنّقل أو للتّأنيث على اعتبار الموصوف مؤنّثا كالحالة والصورة.

وأنت تعلم انّ القيد الأخير فى التّعريفين لإخراج ساير أقسام الخارق من الكرامة والإرهاص والمعونة والإهانة والاستدراج على ما هو المشهور ، ولا يبعد أن يقال المراد من الدّعوى فى التّعريف الثّاني أعمّ من دعوى النّبوّة والإمامة كما هو الظّاهر على أن يكون الكرامة عند أهل الحق داخلة فى المعجزة حقيقة ، ويؤيّده شيوع إطلاق المعجزة على كرامة الأئمة المعصومين (ع) فى كلام مشايخ المحققين كما سيجيء فى كلام المصنف غير مرّة ، وكأنّه لهذا خصّ علماء الأشاعرة التّعريف الأوّل بقولهم عندنا. وأمّا قوله مع خرق العادة فهو متعلّق بقوله نفى ما هو معتاد احتراز عن مثل ترك الأكل والشّرب وغيرهما ، ضرورة انّه يصدق عليه انّه نفى ما هو معتاد لكون المتروك معتادا لكنّه ليس خارقا للعادة ، لأنّه معتاد أيضا كالمتروك وخارق العادة ما لا يكون معتادا بل يمتنع عادة على ما لا يخفى. فالاعتراض عليه ب أنّه لغو محض ، ولعلّه من طغيان القلم كما وقع من بعض المحققين سهو محض وكأنّه من طغيان القلم ، نعم يتّجه على هذا التّعريف انّه لا

يصدق على أكثر المعجزات كالقرآن وانشقاق القمر وغيرهما ، بل إنّما يصدق على ثبوتها كما يرد على التّعريف الأوّل أنّه صادق على ثبوت مثل القرآن والانشقاق وخلقهما أيضا مع أنّ المعجزة إنّما يطلق على نفسهما. اللهم إلّا أن يتكلّف فى التّعريف ، أو فى الإطلاق فاعرف ذلك هذا كلام وقع فى البين ، فلنرجع إلى بيان المقصود فنقول : العمدة فى الاستدلال على ذلك المطلب أنّ النّبيّ (ص) أظهر المعجزة **كالقرآن** هو اسم للنّظم الحادث المنقول إلينا بين دفّتى المصاحف تواترا ، فإنّ ظهوره على يده وو أعجازه كلاهما معلومان قطعا على ما سيأتى تفصيله ، وقد نطق به كثير من الآيات كقوله : (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِه) وقوله تعالى : (قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ ، لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً) إلى غير ذلك ، **وانشقاق القمر** بإشارته العالية على ما روى عن جمع كثير وجمّ غفير انّه انشقّ القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما ، وقد نطق به القرآن كقوله : (اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ) وكان فى مقام التّحدّى فيكون معجزة ، على أنّ جميع الحكماء حتّى السّحرة اتّفقوا على أنّ السّحر لا تأثير له فى شيء من السّماويات **ونبوع الماء** أى فورانه **من بين أصابعه** الشّريفة على ما روى فى صورة متعدّدة.

منها ما روى أنّه أتى النّبيّ (ص) بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فيه فلم يدخل فأدخل أصابعه الأربع ولم يستطع إدخال الإبهام ، وقال للنّاس : هلموا إلى الشّراب قال الرّاوى : فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين أصابعه ولم يزل النّاس يردون حتى رووا ، وروى أنّ عدد الواردين كان ما بين السّبعين الى الثّمانين ، ولا يخفى أنّ هذا أعجب وأعظم من انفجار العين لموسى (ع) بضربته العصا عليه **وإشباع الخلق الكثير من الطّعام اليسير** هذا أيضا مروىّ فى صور متعدّدة. منها ما روى انّه لما نزل قوله تعالى : (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) قال سيد المرسلين لامير المؤمنين (ع) : سوّ فخذ شاة فجئنى بعرّ أى قصعة من لبن وادع لى

بنى هاشم ففعل أمير المؤمنين (ع) ذلك ودعاهم ، وكانوا أربعين رجلا فأكلوا حتّى شبعوا ، وما كان يرى إلا أثر اصابعهم وشربوا من العرّ حتى اكتفوا واللّبن على حاله ، فأراد النّبيّ (ص) أن يدعوهم إلى الإسلام. قال ابو لهب : سحركم محمّد فقوموا قبل أن يدعوكم فقال النّبيّ لأمير المؤمنين على : افعل غدا مثل ما فعلت ففعل. فلمّا أراد النبي (ص) أن يدعوهم قال ابو لهب : مثل ما قال ، فقال النّبيّ (ص) لأمير المؤمنين (ع) افعل هذا مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك فى اليوم الثّالث ، ودعاهم النّبيّ (ص) إلى الإسلام وقال : كلّ من آمن فالخلافة من بعدى له فما أجابه إلى ذلك أحد منهم ، فأظهر أمير المؤمنين كلمة الشهادة وفيه دليل على حقية إمامة أمير المؤمنين (ع) وبطلان المخالفين كما لا يخفى.

وتسبيح الحصى على ما روى أنّه (ص) أخذ كفّا من الحصى فسجن فى يده حتى سمع التسبيح ، **وهى** المعجزات الظّاهرة على يده **أكثر من أن تحصى** أى من الأمور الّتي من شأنها أن تعدّ وتحصى ومثل تسبيح العنب والرّمّان الّذين أكل النّبيّ منها حين مرض فاتاه جبرئيل بهما على طبق على ما روى عن ابى عبد الله الصادق عن ابيه الباقر (ع). وحركة الشّجر من شطّ الوادى إليه ، وشهادتها له بالنبوّة والرّسالة ، وشهادة الذئب بذلك ، وشهادة النّاقة عنده ببراءة صاحبها من السّرقة ، وقصة سؤال الظبية الّتي ربطها الأعرابى الاطلاق عنه ورجوعها إليه ، وكلام الذّراع لمسمومة ، او حنين الجذع من مفارقته (ص) عند صعوده على المنبر ، وإخباره عن المغيبات كمقتل الحسن والحسين (ع) ، وهدم الكعبة إلى غير ذلك من المعجزات المشهورة المسطورة فى الكتب المبسوطة عند المخالف والموافق.

وبالجملة أظهر النّبيّ (ص) تلك المعجزات **وادّعى النّبوّة** وكلّ من ادّعى النّبوّة وأظهر المعجزة فهو رسول الله وصادق فى دعوى النبوة ، **فكان (ص) صادقا** فى دعوى النّبوّة والرّسالة. أمّا الصّغرى فدعوى النّبوّة معلومة بالتواتر الملحق بالمعاينة وإظهار المعجزة بوجهين :

أحدهما ، أنّه قد نقل عنه من إظهار المعجزات ما بلغ القدر المشترك منه حدّ التواتر ، وإن كان تفاصيلها آحاد كما فى وجود حاتم ، وكلام المصنف إنّما يلائم هذا الوجه كما لا يخفى.

وثانيهما ، أنّه أتى بالقرآن وتحدّى به البلغاء والفصحاء من العرب العرباء ، فعجزوا عن الإتيان بمقدار ، أقصر سورة منه مع كثرتهم وعصبتهم وتهالكهم على ذلك حتى أعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المنازعة بالسّيوف ولم ينقل عن أحد منهم مع توفّر الدّواعى الإتيان بشيء يدانيه ، فدلّ ذلك قطعا على أنّه من عند الله ، وعلم به كونه معجزة علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقليّة ، سواء كان إعجازه لبلاغته كما ذهبوا إليه الجمهور ، أو لا سلوبه الغريب ونظمه العجيب على ما اختاره بعض المعتزلة ، أو لاجتماعهما على ما قيل ، أو للصرفة إمّا بسلب قدرتهم عند المعارضة كما اختاره السيّد المرتضى ، أو بصرف دواعيهم إلى المعارضة عنها مع قدرتهم كما ذهب إليه بعض المعتزلة ، أو لاشتماله على الإخبار عن المغيبات على ما هو المختار عند بعض ، أو لخلوّه عن الاختلاف والتّناقض على ما هو المختار عند بعض آخر. وأمّا الكبرى فلانّ المعجزة تدلّ على تصديق الله تعالى لمن أظهرها ، وكلّ من صدّقه الله تعالى فهو صادق **وإلّا لزم إغراء المكلّفين بالقبيح** وهو تصديق الكاذب ، واللّازم باطل فالملزوم مثله ، أما الملازمة فظاهر ، وأمّا بطلان اللّازم فلأنّ الإغراء بالقبيح عقلا قبيح ، والقبيح محال عليه تعالى لما مرّ ، **فيكون** الإغراء بالقبيح منه **محالا** قطعا.

المبحث الثّاني من المباحث الخمسة فى وجوب عصمته أى فى بيان أنّ النّبيّ (ص) يجب أن يكون معصوما عن جميع المعاصى ما دام نبيّنا أو فى الجملة ، ليظهر فائدة المبحث الثّالث بعد هذا المبحث. والضّمير إمّا عائد إلى نبيّنا أو إلى مطلق النّبيّ (ع) لاشتراك ما ذكر من الدّليل. وفيه ردّ على الفرقة المخالفين. فإنّ الخوارج جوّزوا مطلق الذّنوب على الأنبياء مع قول بعضهم بأنّ كلّ ذنب كفر وعامة المخالفين جوّزوا الصّغائر الغير الخسيسة عليهم سهوا ، وجوّز الجمهور تلك الصّغائر عمدا والكبائر الّتي من غير الكذب فى أحكام الشّرع سهوا ، وبعضهم جوّز تلك الكبائر مطلقا ، ومنهم

من جوّز الكذب فى أحكام الشّرع أيضا سهوا. ولمّا توقّف تقرير الدّليل على تحرير الدّعوى فسّر العصمة بقوله :

العصمة عن المحقّقين **لطف** أى شيء يقرّب العبد إلى الطّاعة ويبعّده عن المعصية **يفعله الله تعالى بالمكلّف** ويوجده فيه أى ملكة خلقها الله فيه لطفا **بحيث لا يكون له داع يفضى إلى ترك الطّاعة وارتكاب المعصية أى** لا يترك طاعة ولا يرتكب معصية أصلا **مع قدرته على ذلك** المذكور من ترك الطّاعة وارتكاب المعصية. وهذا معنى قولهم : هى لطف من الله يحمله على فعل الخير ويزجره عن فعل الشّر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء وفيه إشارة إلى ردّ ما قيل فى تفسير العصمة إلى انّها خاصّة فى نفس الشّخص أو فى بدنه يمتنع بسببها صدور الذّنب عنه ، كيف ولو كان الذّنب ممتنعا عن المعصوم لما صحّ تكليفه بترك الذّنب ولما كان مثابا عليه واللازم باطل اتّفاقا ، ويؤيّده قوله تعالى : (قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى إِلَيّ) وقوله تعالى : (وَلا تَجْعَلْ مَعَ اللهِ إِلهاً آخَرَ) ، إلى غير ذلك من النّصوص.

وإذا عرفت هذا فنقول النّبيّ يجب عصمته عن جميع المعاصى عند أهل الحق **لأنّه لو لا ذلك** الوجوب **لم يحصل الوثوق بقوله** أى لجاز أن لا يحصل الوثوق والاعتماد على قول النّبيّ ، والتّالى باطل فالمقدّم مثله. أمّا الشّرطيّة فلأنّ انتفاء وجوب العصمة يستلزم جواز صدور المعصية وهو مستلزم لجواز عدم الوثوق. وأمّا بطلان التّالى فلأنّه حينئذ يحتمل أن يكون كاذبا فى أقواله ، وعلى هذا لا يحصل الانقياد فى أمره ونهيه ، **فينتفى فائدة البعثة** وهى اجراء الأحكام الشّرعيّة **وهو** أى انتفاء فائدة البعثة **محال** لاستلزامه العبث الممتنع عليه تعالى لكونه قبيحا.

وأورد عليه أنّ صدور الذّنب عن النّبيّ (ص) سيّما الصّغيرة سهوا لا يخلّ بالوثوق بقوله بل إنّما يخلّ بذلك صدور الكذب فيما يتعلّق بالأحكام الشّرعيّة ، ضرورة أنّه يبطل دلالة المعجزة فلا يثبت وجوب العصمة عن جميع المعاصى وهو المطلوب.

أقول المراد من الوثوق الوثوق التّام الزّاجر المانع عن متابعة مشتهيات النّفس ، ضرورة أنّ فائدة البعثة والتّكليف إنّما يبتنى على ذلك ، ولا يخفى على المتأمّل المنصف انّ صدور ذنب ما بل جواز صدوره عنه يستلزم احتمال صدور الكذب فى الأحكام الشّرعيّة عند العقل ، فيحيل الوثوق ، فلا يحصل ذلك الوثوق التّام إلّا اذا وجب الاجتناب عن المعاصى كلّها. نعم يتّجه انّ اللّازم مما ذكر وجوب الاجتناب عن المعاصى لا وجوب ملكة الاجتناب عنها ، والمدّعى وجوب العصمة الّتي هى ملكة الاجتناب عنها على أنّ المخلّ بالوثوق إنّما هو ظهور المعصية لا صدورها والكلام فى صدور المعصية لا فى ظهورها فليتأمّل.

المبحث الثّالث فى أنّه أى نبيّنا (ص) أو مطلق النّبيّ (ع) معصوم من أوّل عمره إلى آخره قبل البعثة وبعدها عن جميع أنواع المعاصى عمدا وسهوا خلافا لجمهور المتكلمين من الخوارج القائلين بجواز الكفر عليه قبل البعثة وبعدها ، وغيرهم ممّن جوّز صدور الكبائر والصّغائر عمدا وسهوا قبل البعثة ، وذلك لعدم انقياد القلوب إلى طاعة من عهد أى علم منه فى سالف عمره أى قبل البعثة شيء من أنواع المعاصى والكبائر وما تنقر النّفس منه من الصّغائر الخسيسة كسرقة لقمة وتطفيف حبّة ولا يخفى انّ ذكر الكبائر هذه والصّغائر بعد المعاصى تخصيص بعد تعميم لكونها أقوى المعاصى وأبعدها من الصّدور عن الأنبياء ، ولهذا اتّفق جمهور المخالفين على امتناع صدورها عنهم بعد البعثة. والحق أنّ صدور المعاصى عنهم قبل البعثة كصدورها عنهم بعدها موجب لعدم إطاعتهم وعدم انقياد أمرهم ونهيهم فينتفى فائدة البعثة كما عرفت آنفا.

وأنت خبير بأنّ هذا الدّليل راجع إلى الدّليل المتقدّم فالكلام فيه كالكلام فى ذلك ، ولا يثبت عصمة الأنبياء عن جميع المعاصى مطلقا. فما ورد فى الكتاب والسّنّة مما يوهم صدور معصية عنهم فمحمول على ترك الأولى بناء على ما قيل : حسنات الأبرار سيئات المقرّبين أو ما دل بوجه آخر كما حقّقه سيد المرتضى فى تنزيه الأنبياء وغيره فى غيره.

المبحث الرابع فى تفضيل النّبيّ (ص) على غيره ممن بعث إليه يجب أن يكون النّبيّ (ص) أفضل أهل زمانه المبعوث هو إليهم أى أعلم وأكمل منهم ، لأنّه لو لم يكن أفضل منهم لكان إمّا مساويا أو مفضولا لهم وكلاهما باطلان ، الأوّل لامتناع الترجيح من غير مرجّح ، والثّاني لقبح تقديم المفضول النّاقص على الفاضل الكامل عقلا وسمعا. أمّا عقلا فظاهر وأمّا سمعا فلأنّه قال الله تعالى : (أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدى فَما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ) ومن البين انّ هذا الاستفهام التّقريرىّ يدلّ على قبح تقديم المفضول على الفاضل سمعا بل عقلا أيضا. وكان الأفضليّة هاهنا ليست بمعنى الأفضليّة فى قولهم : الأنبياء أفضل من الملائكة لكونها بمعنى اكثرية الثّواب عند الله ، بخلاف ما نحن فيه لكونها بمعنى الأكمليّة وهو المراد من أفضليّة الإمام من الرّعية على ما سيجيء وان كانت أكثريّة الثّواب ثابتة للنّبىّ والإمام أيضا.

المبحث الخامس فى تنزيه النّبيّ (ص) **يجب أن يكون النّبيّ (ص) منزّها** عن جميع ما يوجب التنزّه عنه سواء كان فيما يتعلّق به مثل **عن دناءة الاباء** لكفر أو بدعة أو صنعة دنيّة كالحياكة **وعهر الأمّهات** أى زنائهنّ كما روى عن النّبيّ (ص) : لم يزل ينقلنى الله من الأصلاب الطّاهرة إلى الأرحام الزّكيّة أو كان فى نفسه إمّا فى أحواله من الصّفات الخسيسة كالبول فى الطّريق والصّنائع الرّدية **والرّذايل الخلقيّة** ـ بالضمّ ـ أى الأخلاق الذّميمة ، كالفظاظة والغلظة والبخل والحسد وما أشبه ذلك ، وإمّا فى ذاته وخلقته من الأمراض المزمنة **والعيوب الخلقيّة** ـ بالكسر ـ الدّالة على خسّة صاحبها كالبرص والجذام والأبنة وما أشبه ذلك **لما فى ذلك** المذكور كلّه **من النّقص** الموجب لسقوط وقعه عن القلوب **فيسقط محلّه** ومنزلته أى وقعه وشأنه **عن القلوب** أى قلوب الأمّة فلا ينقادون لأوامره ونواهيه **والمطلوب** من البعثة **خلافه** أى خلاف ذلك السّقوط وهو ارتفاع وضع النّبيّ (ص) وعظم شأنه فى القلوب ، فيختلّ

بذلك أمر البعثة ، بل يجب أن يكون النّبيّ (ص) متّصفا بصفات الكمال مـن كمـال العقل والذّكاء وقوّة الرّأى والتّدبير وفرط الشّجاعة والسّخاوة إلى غير ذلك ليحصل المطلوب من البعثة وتنظيم أمرها على ما ينبغى.

الفصل السّادس

من الفصول السبعة

فى

الإمامة

أى فى إثبات الإمامة للأئمة (ع) أو فى بيان أحكامها على قياس ما عرفت فى عنوان فصل النّبوّة **وفيه** خمسة مباحث :

المبحث الأوّل فى بيان وجوبها ، ولما توقّف معرفة وجوبها على معرفة مفهومها **فسّرها** بقولها **الإمامة** وهى فى الأصل بمعنى الايتمام والاقتداء ، ومنها الإمام لمن يؤتمّ به كالإزار لما يؤتزر به ، كذا فى الكشاف وفى العرف **رئاسة عامّة** بالنّسبة إلى جميع النّاس **فى الدّين والدّنيا** جميعا **لشخص** واحد **من الأشخاص.** فالرّياسة جنس شامل للمحدود وغيره ، وقيد العموم لإخراج الرّئاسة الخاصّة كالرّئاسة فى بعض النّواحى ، وإيراد الظرفين للتنبيه على أنّ المعتبر فى الإمامة هو الرّئاسة بحسب الدّين والدّنيا معا ، والقيد الأخير للتنبيه على أنّه لا بد أن يكون الإمام فى كلّ عصر واحدا متعدّدا. وأمّا ما قيل إنّ الرّئاسة جنس قريب والجنس البعيد هو النسبة المشتركة بين المقولات السّبع العرضيّة النّسبيّة ففيه نظر ، لأنّ كون النّسبة جنسا ممنوع ، لأنّ تلك المقولات أجناس عالية ، والنّسبة عرض عام لها على رأيهم ، ولو سلّم فكون النّسب من الأعراض النّسبيّة ممنوع ، ولو سلّم فكون

الرّئاسة جنسا قريبا ممنوع ، لجواز أن يكون جنسا متوسّطا ، وكذا ما قيل انّها بمنزلة الجنس محلّ نظر ، إذ الظّاهر انّ هذا التّعريف حدّ اسميّ للإمامة والرّئاسة جنس اسمي لها ، لكونها ماهيّة اعتبارية. وأمّا ما قيل انّ الظّرفين للاحتراز عن الرّئاسة العامّة فى أحدهما ففيه انّ الرّئاسة العامّة بهذا الوجه احتمال عقليّ لا يلتفت إلى الاحتراز عنه فى التعريفات. وما قيل انّ القيد الأخير يجوز أن يكون للاحتراز عن النّبوّة المشتركة كنبوّة موسى وهارون عليهما السّلام ـ أو عن رئاسة الامّة إذا عزلوا الإمام لفسقه ، يرد عليه انّه لا بدّ فى التّعريف من قيد آخر لإخراج النّبوّة مثل النّيابة عن النّبيّ كما هو المشهور ، وعلى هذا الاحاجة فى الاحتراز عن النّبوّة المشتركة إلى ذلك القيد. والقول بانّ المحدود هو الإمامة المطلقة الشّاملة للنّبوّة فلا حاجة إلى قيد النّيابة عن النّبيّ لإخراجها لا يساعده العرف المشهور وسوق الكلام فى هذا المقام ، مع أنّه لا حاجة حينئذ إلى اخراج النّبوّة المشتركة أيضا. وأمّا حديث رئاسة الأمّة عند عزل الإمام فكلام مبنىّ على رأى أهل السّنّة على وفق أئمّتهم الفاسقة الفاسدة.

وقد توهّم بعضهم أنّه لا بدّ فى التّعريف من قيد بحقّ الأصالة لإخراج رئاسة نائب فوّض الإمام إليه عموم الولاية ، وفيه أنّه إن اراد بعموم الولاية العموم المعتبر فى ذلك التّعريف فهو احتمال عقلىّ لا يقدح فى التعريفات ، وإن اراد العموم فى الجملة كعموم الولاية الثّابت للمجتهدين فلا شكّ انّ قيد العموم المذكور اخرج تلك الرّئاسة ، على أنّ قيد النّيابة عن النّبيّ (ص) كاف فى إخراجها على التّقديرين كما لا يخفى.

وهى أى الإمامة **واجبة عقلا**. اختلفوا فى أنّ نصب الامام بعد انقراض زمن النّبوّة واجب أولا وعلى تقدير وجوبه واجب على الله أو على العباد وإمّا عقلا أو سمعا ، فذهب أهل الحقّ إلى أنّه واجب على الله تعالى عقلا ، ووافقهم الاسماعيليّة إلّا أنّ أهل الحق يوجبون عليه تعالى لحفظ قواعد الشّرع والاسماعيليّة ليكون معرّ فالذات الله وصفاته بناء على ما هو مذهبهم من أنّه لا بدّ فى معرفته تعالى من معلّم. وذهب أهل السّنّة إلى أنّه واجب على العباد سمعا ، واكثر المعتزلة والزّيديّة إلى وجوبه عليهم عقلا وقيل عقلا وسمعا معا ، وذهب الخوارج إلى عدم وجوبه مطلقا ، وقيل يجب عند الخوف لا مع الأمن وقيل بالعكس.

فمقصود المصنّف أنّ نصب الإمام واجب على الله تعالى عند انتفاء النّبيّ (ص) لحفظ الشّرع عقلا لا سمعا ، وذلك **لأنّ الامامة** الأظهر أن يقول لأنّها أى الإمامة يعنى الإمام **لطف فإنّا نعلم قطعا أنّ النّاس إذا كان لهم رئيس** أى حاكم **ينصف** أى ينتقم **للمظلوم** أى لأجله **من الظّالم ويردع الظّالم** ويمنعه **عن ظلمه** بل يزجر النّاس عن جميع المعاصى والمحظورات ، ويحثّهم على الطّاعات والعبادات ، وبالجملة يؤيّد قوانين الشّرع وينفذ أحكامه على أبلغ وجه وأتمّ طريق **كانوا** أى النّاس **إلى الصّلاح** فى الدّين **أقرب ومن الفساد** فيه **أبعد** منهم إذا لم يكن رئيس كذلك قطعا ، ومن البيّن انّ الإمام جامع لتلك الصّفات فيكون مقرّبا للعباد إلى الطّاعات ومبعّدا لهم من المحظورات ، فيكون لطفا إذ لا معنى للّطف إلا هذا. وإذا ثبت أنّ الإمام لطف **وقد تقدّم انّ اللّطف واجب** على الله عقلا ، فنصب الإمام واجب عليه تعالى عقلا.

وأقوى شبه الخصم أنّه إن اريد انّ امام الظّاهر المتصرّف فى أمور العباد لطف واجب فهو خلاف المذهب ، وإن أريد انّ الإمام مطلقا كذلك فهو ممنوع لأنّ الإمام إنّما يكون لطفا إذا كان ظاهرا زاجرا عن القبائح ، قادرا على تنفيذ الأحكام ، واعلاء لواء الإسلام ، وهو مدفوع بأنّ وجود الإمام مطلقا لطف وتصرّفه لطف آخر ، ضرورة أنّ لكلّ منهما مدخلا فى القرب إلى الطّاعة والبعد عن المعصية ، إلّا انّ الثّاني أقوى من الأوّل ، بناء على تفاوت مراتب القرب والبعد ، لكنّ الأوّل لطف لا مانع عنه ، فكان واجبا قطعا ، وأمّا الثّاني فهو لطف له موانع من جهة العباد لشدّة عنادهم وغلبة مخالفتهم للحقّ ومتابعتهم للأهواء حتى كاد أن يقعوا فى الفساد وتكثير الفتن فى البلاد ، ويؤيّده ما روى عن أمير المؤمنين (ع) انّه قال : لا يخلو الأرض من قائم لله بحجّته إمّا ظاهرا مشهورا أو خائفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله وبيّناته.

اقول : بهذا التّقرير ظهر فساد ما قال بعض المحقّقين انّه لو كفى فى كون الإمام لطفا وجوده مطلقا من غير ظهوره وتصرّفه لكان العلم بكونه مخلوقا فى وقت ما مع عدم

وجوده بالفعل كافيا أيضا فلا يكون وجوده بالفعل واجبا ، وذلك للقطع بأنّ وجـود الإمام بالفعل لطف لا مانع عنه ، وان كان مجرّد كونه مخلوقا فى وقت مـا لطـف أيضا وقد تقرّر انّ كلّ لطف لا مانع عنه واجب على الله تعالى ، فوجـوده بالفعـل واجب عليه ـ تعالى قطعا.

المبحث الثّاني من المباحث الخمسة فى بيان عصمة الامـام **يجـب أن يكـون الامام معصوما** عند اهل الحقّ ، ووافقهم الاسماعيلية خلافا لسائر فرق المخـالفين ، والدّليل على ذلك من وجوه بعضها عقلى وبعضها نقلـى ، والمصـنّف أورد هاهنـا ثلاثة عقلية وواحدا نقلية فقال **وإلّا تسلسل** أى وان لم يجب كـون الامـام معصـوما لجاز التّسلسل ، أو ان لم يكن معصوما لوقع التّسلسـل ، وعلـى التقـديرين الـلّازم باطل قطعا فالملزوم مثله ، والملازمة **لأنّ الحاجة** الثّابتـة للعبـاد **الدّاعيـة إلـى الإمـام إنّما هـى** من جهة الأمور المقرّبـة إلـى الطّاعـة والمبعّـدة عـن المعصـية ، مثـل **ردّ الظّالم عن ظلمه والانتصاف للمظلوم منه** أى من الظالم ليكون لطفا بنـاء علـى جـواز ترك الطّاعة وارتكاب المعصية من العباد لعدم عصمتهم علـى مـا عرفتـه تفصـيلا ، **فلو جاز أن يكون** الإمام **غير معصوم** بل جائز الخطاء بترك الطاعة وارتكاب المعصـية **لا فتقر إلى إمام آخر** ليكون لطفا بالنسـبة إليـه ، ضـرورة أنّ اشـتراك العلّـة يسـتلزم اشتراك المعلول ، وذلك الامام الآخر على تقدير عدم عصمته يفتقر إلى ثالث وهو إلى رابع وهكذا إلى غير النّهاية لظهور امتناع الدور اللّازم على تقدير العود ، فلـو جاز أن يكون الإمام غير معصوم ذهب سلسـلة الأئمّـة إلـى غيـر النّهايـة **وتسلسـل** ولزم التّسلسل.

أقول لا يخفى عليك أنّ هذا الدّليل إنّما يدلّ على وجوب عصمة الإمـام فـى الجملة لا علـى وجـوب عصـمته مطلقـا ، لجـواز انتهـاء تلـك السّلسـلة إلـى إمـام معصوم ، اللهم إلّا أن يقال لا قائل بالفصـل ، فوجـوب عصـمة الإمـام فـى الجملـة يستلزم وجوب عصمته مطلقا.

ثمّ أقول يمكن الاستدلال على هذا المطلب بالخلف ، بأن يقـال لـو جـاز أن يكون

الإمام غير معصوم لافتقر إلى امام آخر لما ذكر ، فوجب أن يكون ذلك الإمام الآخر موجودا معه لكونه لطفا بالنسبة إليه ، واللطف واجب على الله على ما تقدّم ، وحينئذ يلزم أن يكون هذا الإمام إماما ، ضرورة انّه لا رئاسة له على إمامته فلا يكون رئاسته عامّة هذا خلف. **ولانّه** عطف على ما يفهم من فحوى الكلام ، كأنّه قال يجب أن يكون الإمام معصوما لأنّه لو لم يكن معصوما لتسلسل ، ولانّ الإمام لو لم يكن معصوما لجاز أن يفعل معصية والتالى باطل فالمقدّم مثله ، أمّا الشّرطيّة فظاهرة غنيّة عن البيان وأمّا بطلان التّالى فلانّه **لو فعل المعصية** فلا يخلو إمّا أن يجب الإنكار عليه أولا ، **فإن وجب الإنكار عليه** أى على الإمام الفاعل للمعصية بطريق الفرض أو على فعله لها **سقط محلّه** اى وقع الامام **من القلوب** وإذا سقط من القلوب انتفت فائدة **نصبه** وهى فائدة أقواله وأفعاله ليحصل القرب الى الطّاعة والبعد عن المعصية بسببه ، فيكون نصبه عبثا محالا على الله تعالى لقبحه هذا خلف.

ويمكن الاستدلال على استحالة وجوب الإنكار بظاهر قوله تعالى : (أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) لدلالته على وجوب إطاعة الإمام ظاهرا ، **وإن لم يجب** الإنكار عليه **سقط حكم الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر** أى وجوبهما **وهو** أى سقوط حكمهما **محال** كما سيأتي فى آخر الباب ، وإذا ثبت استحالة كلّ من اللّازمين ثبت استحالة الملزوم قطعا ، فيكون فعل الإمام معصية باطلا وهو المطلوب. وأنت تعلم انّه لو استدلّ بأنّه لو فعل المعصية لسقط عن القلوب وانتفت فائدة نصبه كما استدلّ بذلك على وجوب عصمة النّبيّ (ص) من أوّل عمره إلى آخره لكان أولى كما لا يخفى. **ولأنّه** أى الإمام **حافظ للشّرع** أى مؤيّد له منفذ لأحكامه بين النّاس جميعا ، وكلّ من كان حافظا للشّرع بهذا الوجه **فلا بدّ من عصمته** أى الإمام ، أمّا الصّغرى فلاعتبار عموم الرّئاسة فى الدّين والدّنيا فى الإمامة على ما سبق ، وأمّا الكبرى فلأنّ من كان حافظا للشّرع بالوجه المذكور لا بدّ ان يكون آمنا عند النّاس من تغيير شيء من أحكامه بالزّيادة والنّقصان ، وإلّا لم يحصل الوثوق بقوله وفعله فلا يتابعه

العباد فيهما ، فيختلّ الرّئاسة العامّة وينتفى فائدة الامامة هـذا خلـف. فـلا بـدّ أن يكون معصوما **ليؤمن** على صيغة المضارع المجهول من الايمان المأخوذ من الأمـن للتّعدية **مـن الزّيـادة والنّقصـان** أى ليجعـل آمنـا مـن الزيـادة والنّقصـان فـى تبليـغ الأحكام ، فثبت رئاسته العامّة فى الدّين والدّنيا ، وإلّا لم يكن آمنا مـن ذلـك علـى ما لا يخفى.

أقول : هذا الدّليل قريب إلى ما استدلّ به على وجـوب عصـمة النّبـيّ (ص) من أنّه لو لم يكن معصوما لم يحصل الوثوق بقوله فينتفـى فائـدة البعثـة وعلـى هذا لا يرد عليه بعض ما أورده بعض المحقّقين من أنّ الإمام ليس حافظـا للشّـرع بذاته بل بالكتاب والسّنّة وإجماع الأمّة واجتهـاده الصّـحيح ، وأيضـا لا حاجـة إلـى إثبات الصّغرى بأنّها اتّفاقيّة أو بأنّ الشّرع لا بدّ له من حافظ وحافظه لا يجـوز أن يكون الكتـاب ولا السّـنّة ولا الإجمـاع ولا القيـاس ولا البـراءة الأصـليّة ، فتعـيّن أن يكون هو الإمام كما فى بعض الشـروح ، لأنّ دعـوى الاتّفـاق لا بيّنـة لهـا ، وحصـر الحافظ فى الأقسام المذكورة ممنوع لجواز أن يكـون الحـافظ هـو اللـه تعـالى او ملكا على أنّ ما ذكره فى إبطال كون الحافظ غيـر الإمـام مـن تلـك الأقسـام محـلّ تأمّل وهكذا حقّق ودع عنك ما قيل أو قال.

وأعلم أنّه ربّما يختلج فى بعض الأوهـام أنّ هـذا الـدّليل يقتضـي أن يكـون العصمة شرطا فى المجتهد لانه حافظ للشّرع ، فلا بـدّ أن يكـون معصـوما ليـؤمن الزّيادة والنّقصان ، وكذا الدّليل المذكور قبله ، لأنّه لـو فعـل المعصـية سـقط مـن القلوب وانتفـت فائـدة الاجتهـاد ، أو سـقط حكـم الأمـر بـالمعروف والنّهـى عـن المنكر وكلاهما باطلان لكنّها ليست شـرطا فيـه علـى مـا تقـرّر فـى محلّـه ، وهـو مدفوع بأنّ المجتهد ليس حافظا للشّرع بين جميع النّاس بل مظهـر لـه علـى مـن قلّده ولا يجب فيه أن يكون آمنا من الزّيـادة والنّقصـان علـى سـبيل القطـع ، بـل يكفى حسن الظّنّ به ، وكذا فعل المجتهد معصـية لا يلـزم انتفـاء فائـدة الاجتهـاد لأنّ فائدة وجوب العمل بقوله على من قلّده ، ويكفـى فيـه حسـن الظّـنّ بصـدقه بعد ثبوت الاجتهاد ، وذلك بشرط العدالة فيه ، وبالجملـة مرتبـة الاجتهـاد لكونهـا دون مرتبـة الإمامـة يحصـل باجتمـاع شـرائطها المشـهورة المسـطورة فـى كتـب الاصول. ويكفى فى وجوب العمل

بقول المجتهد حسن الظّنّ بصدقه المتفرّع على ثبوت عدالته بعد حصول شرائط الاجتهاد كما تقرّر فى محلّه ، بخلاف مرتبة الإمامة فإنّها رئاسة عامّة بحسب الدّين والدّنيا ، ومن البيّن انّها لا يحصل لشخص إلّا بعد أن يكون معصوما آمنا من الخطاء والزّيادة والنّقصان فى أحكام الشرع ، وإلّا لاختلّت تلك الرّئاسة العامّة وانتفت فايدة الإمامة كما لا يخفى على من له طبع سليم وعقل مستقيم.

ولقوله تعالى : (لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمينَ) فى جواب ابراهيم حين طلب الإمامة لذريته بدلالة سابق الآية ، فيكون معناه انّ عهد الإمامة لا ينال الظّالمين ، وغير المعصوم ظالم ولو على نفسه ، فيلزم أن لا يناله الإمامة قطعا.

واعترض عليه بأنّه يجوز أن يكون المراد من العهد عهد النّبوّة ، وبأنّه يجوز أن يكون المراد من الظّلم المعصية المسقط للعدالة مع عدم التّوبة والإصلاح أو التّعدّى على الغير ، وكلّ منهما أخصّ من مطلق المعصية فلا يستلزمه عدم العصمة ، والكلّ مدفوع بأنّ العهد أعمّ من النّبوّة والإمامة ، والتّخصيص خلاف الأصل مع انّ سابق الآية يؤيّد ذلك كما لا يخفى ، والاستدلال مبنىّ على الظّاهر وتخصيص الظلم بما ذكر مع انه غير ظاهر لا يقدح فى المقصود لعدم الفرق بين المعاصى اتّفاقا فمنافاة بعضها للامامة يستلزم منافاة كلّها لها ، نعم يتّجه أنّ العصمة على ما فسّرت هى ملكة الاجتناب عن المعاصى ، فانتفاؤها لا يستلزم ثبوت المعصية. اللهم إلّا أن يفسّر العصمة بعدم خلق الله الذّنب فى العبد على ما قيل.

واعلم انّ ما ذكره فى النّبىّ من وجوب عصمته من أوّل عمره إلى آخره وتنزيهه عما لا يليق بشأنه مع دليلها جاز فى الإمام بعينه ، وإنّما ترك بالمقايسة ، والحقّ أنّ الإمامة بمنزلة النّبوّة فى أكثر الأحكام والأدلّة لكون الامام نائبا عن النّبىّ قائما مقامه من عند الله سيما امير المؤمنين (ع) كما يشير إليه قوله تعالى : (وَأَنْفُسَنا وَأَنْفُسَكُمْ) الحمد لله الّذي هدانا لهذا.

المبحث الثّالث من المباحث الخمسة فى طريق معرفة الامام ، اتّفقوا على انّ

الإمامة يثبت بالتّخصيص من الله ومن يعلمه بها من نبىّ أو إمام لكن ذهب أهل السّنّة إلى أنّها تثبت ببيعة أهل الحلّ والعقد أيضا ، ويوافقهم بعض المعتزلة والصّالحية من الزّيديّة ، وقالت الجارودية يثبت أيضا بخروج كلّ فاطمى بالسّيف إذا كان عالما بأمور الدّين شجاعا داعيا إلى الحق.

وقال أهل الحق من الشّيعة **الإمام يجب أن يكون منصوصا عليه** أى لا يثبت الإمامة بالبيعة أو الخروج كما زعم المخالفون ، بل يجب أن يكون منصوصا عليها من عند الله إمّا بإعلام معصوم أو باظهار معجزة ، لأنّ الإمامة مشروطة بالعصمة ، وكل ما هو مشروط بالعصمة يجب ان يكون منصوصا عليه كذلك. فالإمامة يجب أن يكون منصوصا عليها كذلك ، أمّا الصّغرى فلما تقدّم من البراهين ، واما الكبرى فهى **لأنّ العصمة من الأمور الباطنة الّتي لا يعلمها إلّا الله** العلّام الغيوب أو من يعلمه بها وإذا كانت العصمة كذلك فكلّ ما هو مشروط بها يجب أن يكون منصوصا عليه من الله بأحد الوجهين حتّى يظهر على النّاس ويثبت عندهم ، ويؤيّد ذلك ما روى عن قائم آل محمّد ابى القاسم محمّد المهدىّ صاحب الأمر عليه وعلى آبائه الصّلاة والسّلام انه سئل فى حال صباه بحضرة أبيه الإمام الزّكىّ الحسن العسكرى (ع) انّه ما المانع عن أن يختار القوم أماما لأنفسهم؟ فقال (ع) : على مصلح أم مفسد؟ قال السّائل : بل على مصلح ، فقال (ع) : بل يجوز أن يقع خيرتهم على المفسد بعد أن لا يعلم أحد ما يخطر ببال غيره من صلاح أو فساد؟ قال : بلى ، فقال ، (ع) : فهى العلّة ، ثمّ أيّد ذلك بواقعة موسى (ع) واختياره من أعيان قومه لميقات ربّه سبعين رجلا مع كونهم منافقين فى الواقع على ما نطق به القرآن. **فلا بدّ** فى ثبوت الامامة **من نصّ من يعلم عصمته** من نبىّ أو إمام مثلا **عليه** أى على إمامة امام.

الظّاهر انّ المراد من النّص هاهنا ما يقابل الظّاهر كما هو مصطلح الأصوليين ، ويحتمل أن يراد به مطلق التعيين كما يلائمه وقوع لفظ التّعيين مقام النّص مع ترك ما يتعلّق به اعنى قوله عليه فى بعض النّسخ. وأنت تعلم أنّ فى النّسخة الأولى احتمالات كثيرة

من حيث التّركيب ، وفى الثّانية أكثر منها فلا تغفل ، **أو من ظهور معجزة على يده** أى الإمام **تدلّ** تلك المعجزة **على صدقه** فى دعوى الإمامة. ممّا استدلّ به على هذا المطلب انّه لا شكّ انّ الإمامة من أهمّ أمور الدّين وأعظم أركانه قطعا ، وعادة الله وسيرة النّبيّ (ص) انّهما لا يهملان التّنصيص على أدنى ما يحتاج إليه من أحكام الشرع مثل ما يتعلّق بالاستنجاء وقضاء الحاجة فما ظنّك بأعظمها.

المبحث الرّابع فى أفضلية الامام من الرعية ، **يجب أن يكون الإمام أفضل** وأكمل فى الفضائل **من الرّعيّة** أى جميع من هو تحت إمامته ورئاسته خلافا للجمهور **لما تقدّم فى النّبيّ (ع)** مما يدلّ على أفضليّته من الأمّة عقلا وسمعا. والظّاهر انّ الرّعية فعيلة بمعنى المفعول من الرّعاية لرعاية الإمام ايّاهم ، والتّاء إمّا للنّقل أو للتّأنيث لجريانها على موصوف مؤنّث محذوف كالفرقة كما قالوا فى الحقيقة.

المبحث الخامس فى تعيين الأئمة ـ عليهم السّلام ـ بعد رسول الله (ص) ، **الإمام بعد الرّسول (ص)** بلا فصل امير المؤمنين وامام المتّقين **عليّ بن أبى طالب ، (ع)** الظّاهر انّ الإمام لا يطلق إلّا ، على من هو حقّ فى دعوى الإمامة وأمّا الكاذب الغاصب لها كأبي بكر وعمر وعثمان فانما يطلق عليه عند أهل الحق الخليفة دون الإمام فلا حاجة إلى تقييد الإمام بالحقّ هاهنا كما وقع فى بعض العبارات ، وأنت تعلم انّه على هذا لا بدّ من حمل الرّئاسة فى تعريف الإمامة على الرّئاسة الصّحيحة كما هو المتبادر منها.

فالامام بعد رسول الله (ص) بلا فصل عند قوم العبّاس بن عبد المطلب عمّ الرّسول ، وعند جمهور المخالفين ابو بكر بن ابى قحافة وعند أهل الحق امير المؤمنين على بن ابى طالب (ع) **للنّص** هو اللّفظ المفيد الّذي لا يحتمل غير المقصود ، وقد يطلق ويراد به الدّليل النّقلى من الكتاب والسّنّة وكأنّه المراد هاهنا **المتواتر** هو ما اخبر به جمع كثير لا يتصوّر تواطؤهم على الكذب ولا يعتبر فيه عدد معين كما قيل بل مصداقه العلم بلا شبهة من كثرة المخبرين على ما هو التحقيق **من النّبيّ (ع)** على إمامة امير المؤمنين (ع) كحديث الغدير وبيانه أنّه لما نزل قول تعالى : (**يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ**

إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ، وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ) الآية حين رجوعه عن حجّة الوداع نزل النّبي (ص) بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وقت الظهيرة فى يوم شديد الحرّ حتّى انّ الرّجل كان يضع ردأه تحت قدمه من شدّة الحرّ قام النّبيّ (ص) بجمع الرجال فصعد عليها وقال : معاشر المسلمين! ألست أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا : بلى ، فاخذ بضبع أمير المؤمنين (ع) ورفعه حتّى نظر النّاس إلى بياض ابط رسول الله (ص) وقال من كنت مولاه فعلىّ مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله فلم ينصرف النّاس حتى نزل قوله تعالى : (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً) فقال النّبيّ (ص) : الحمد لله على إكمال الدّين وإتمام النّعمة ورضاء الله برسالتى وبولاية على بعدى. ولا يخفى ان الحديث المذكور على الوجه المسطور يدلّ على إمامة امير المؤمنين (ع) بعد النّبيّ (ص) بلا فصل.

وأجاب المخالفون عنه بمنع صحّة الحديث ومنع دلالته على المدّعى بوجوه مختلفة مذكورة فى الكتب المشهورة والكلّ مكابرة. أمّا الأوّل. فلأنّ الحديث متواتر معنى ، ومنع التواتر إمّا لمحض العناد أو لأنّه (خَتَمَ اللهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وَعَلى سَمْعِهِمْ وَعَلى أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ وَلَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ). وأمّا الثّاني ، فلأنّ كلّ ذى عقل له شائبة من الإنصاف يعلم انّ نزول النّبيّ (ص) فى زمان ومكان لا يتعارف فيهما النّزول وصعوده على منبر من الرّحال ، وقوله فى حقّ مثل امير المؤمنين (ع) من كنت مولاه فعلى مولاه ودعاه بالوجه المذكور ليس إلّا لأمر عظيم الشّأن جليل القدر كنصبه للإمامة ، لا بمجرّد إظهار محبّته ونصرته سيّما مع قوله : ألست أولى بكم من أنفسكم مع وقوع هذه الصّورة بعد نزول الآية السّابقة ونزول الآية اللّاحقة بعدها ، فلا بدّ أن يكون المراد من المولى هو المتولّى للتّصرف فى أمور العباد لا النّاصر والمحبّ ولا غيرهما من معانى المولى أى هو الأولى بالتّصرف فى حقوق النّاس والتدبير لأمورهم بعدى كما إنّى كذلك الآن ، ولا معنى للإمامة إلا هذا ، والمنازع فى ذلك مكابر لا يلتفت إليه. وكحديث المنزلة وهو

قوله (ص) لامير المؤمنين (ع) حين خرج إلى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة أنت منّى بمنزلة هارون من موسى (ع) إلّا انّه لا نبىَ بعدى. ومن البيّن المكشوف أنّ مقام الاستخلاف وقوله : إلا انه لا نبىَ بعدى يدلّان على أنّ المراد من المنزلة هو المرتبة المتعلّقة باستحقاق التّولّى والتّصرف فى أمور العباد ، وقد كانت مرتبة هارون من موسى فى ذلك الاستحقاق أقوى من مرتبة غيره من أصحاب موسى (ع) فكذا مرتبة امير المؤمنين (ع) فيه يكون أقوى من مرتبة غيره فيكون هو الإمام ، وأيضا الاستثناء يدلّ على أنّ كلّ منزلة كانت لهارون بالنّسبة الى موسى مما تتعلّق بإعانته ونصرة دينه ثابتة لامير المؤمنين (ع) سوى النّبوة ، ومن منازل هارون من موسى انّه قد كان شريكا له فى النّبوة ومن لوازم ذلك استحقاق الطّاعة العامّة بعد وفاة موسى لو بقى ، فوجب أن يثبت هذا لأمير المؤمنين (ع) لكن امتنع الشّركة فى النّبوة بالاستثناء ، فوجب أن يبقى مفترض الطّاعة على الأمّة بعد النّبيَ (ص) بلا فصل عملا بالدّليل باقصى ما يمكن.

وأجاب الخصم هاهنا بمثل ما اجاب سابقا ولا يخفى على المنصف ما فيه من المكابرة والعناد كما هو عادة اهل الفساد.

ولأنّه عطف على قوله : للنّص والضمير لامير المؤمنين (ع) **أفضل** من جميع الصّحابة وأكمل منهم فى الفضائل والكمالات **لقوله تعالى :** (وَأَنْفُسَنا وَأَنْفُسَكُمْ) حيث جعله الله تعالى نفس الرّسول بناء على ما صرّح به أئمّة التّفسير من أنّ المراد من أنفسنا هو امير المؤمنين (ع) عبّر عنه بصيغة الجمع تعظيما لشأنه. ومن البيّن أنّه ليس المراد من النّفسية حقيقة الاتّحاد بل المراد المساوات فيما يمكن المساوات فيه من الفضائل والكمالات لانّه أقرب المعانى المجازية إلى المعنى الحقيقى فيحمل عليها عند تعذّر الحقيقة على ما هو قاعدة الأصول. ولا شكّ انّ الرّسول أفضل الناس اتّفاقا **ومساوى الأفضل** على جميع النّاس **أفضل** عليهم قطعا.

ولاحتياج النّبيَ (ص) عطف على قوله تعالى إليه أى امير المؤمنين **فى المباهلة** دون غيره ممن وقع النّزاع فى أفضليّتهم بعد النّبيَ (ص) ، وذلك لأنّه

لما نزلت آية المباهلة وهى قوله تعالى (فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ ما جاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَأَبْناءَكُمْ وَنِساءَنا وَنِساءَكُمْ وَأَنْفُسَنا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللهِ عَلَى الْكاذِبِينَ) دعا رسول الله (ص) وفد نجران الى المباهلة وهى الدعاء على الكاذب من الفريقين ، وخرج معه علىّ وفاطمة والحسن والحسين (ع) لا غير ، وهو يقول إذا أنا دعوت فأمّنوا ، وقد اتّفق أئمّة التّفسير على أنّ المراد من قوله (أَبْناءَنا) هو الحسن والحسين (ع) ومن قوله (نِساءَنا) هو فاطمه (ع) ومن قوله (أَنْفُسَنا) امير المؤمنين (ع) ولا شك انّ ذلك يدلّ على احتياج النّبىّ (ص) فى إتمام أمر المباهلة إليهم دون غيرهم ، ومن احتاج النّبىّ إليه فى امر الدّين خصوصا مثل هذه الواقعة العظيمة الّتي هى من قواعد النّبوّة ودلايل علوّا المنزلة عند الله تعالى أفضل من غيره قطعا ، والمنازعة فى ذلك مكابرة غير مسموعة ، فيكون امير المؤمنين (ع) أفضل من غيره ولأفضليّته أدلّة لا تحصى سنذكر بعضا منها عن قريب. وإذا ثبت أنّه (ع) أفضل النّاس بعد النّبىّ (ص) وقد تقدّم أنّ الإمام لا بدّ أن يكون أفضل من الرّعية ، فلا يصلح غيره ممن وقع النزاع فى إمامتهم أن يكون إماما فيكون هو الإمام قطعا.

ولأنّ الإمام اى من ادلّة إمامة امير المؤمنين انّ الإمام **يجب أن يكون معصوما** لما تقدّم من الأدلّة الدّالّة على وجوب عصمة الإمام **ولا أحد من غيره** اى غير امير المؤمنين (ع) **ممّن ادّعى له الإمامة** من العباس وابى بكر **بمعصوم إجماعا** ، لسبق الكفر وغيره ممّا ينافى العصمة اتّفاقا ، فلا يكون غيره إماما ، **فيكون هو الإمام** لما تقدّم من أنّ الإمامة واجب على الله تعالى.

ولأنّه أى أمير المؤمنين (ع) **أعلم** من جميع الصّحابة لقوة حدسه وشدّة ملازمته للنّبىّ (ص) لأنّه كان فى صغره فى حجره ، وفى كبره ختنا له يدخله كلّ وقت ، وكثرة استفادته منه حتّى قال : علّمنى رسول الله ألف باب من العلم فانفتح لى من كلّ باب ألف باب. وقال : والله لو كسرت لى الوسادة ثمّ جلست عليها لحكمت بين أهل التّورية بتوريتهم وبين أهل الإنجيل

بإنجيلهم وبين أهل الزّبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم وقال : والله ما من آية نزلت فى برّ أو بحر أو سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو ليل أو نهار إلّا وأنا أعلم فيمن نزلت وفى أىّ شيء نزلت **لرجوع الصّحابة** هى فى الأصل مصدر من صحب يصحب نقل إلى معنى الصّفة ثمّ غلب استعماله فى أصحاب رسول الله (ص) **فى وقائعهم** المشكلة ومسائلهم المعضلة **إليه** أى أمير المؤمنين (ع) بعد غلطهم فى كثير منها **ولم يرجع** أمير المؤمنين (ع) **إلى أحد منهم** فى شيء من العلوم أصلا فيكون أعلم منهم.

ولقوله : (ص) عطف على قوله لرجوع الصّحابة **أقضاكم علىَ** لأنّ القضاء يحتاج إلى كثير من العلوم فيكون أعلم منهم جميعا ، ولاستناد العلماء فى علومهم إليه كالأصول الكلامية والفروع الفقهيّة وعلم التّفسير والحديث وعلم التّصوّف وعلم النّحو وغيرها ، حتّى انّ ابن عباس رئيس المفسرين تلميذه ، وأبا الأسود الدؤلى دوّن النّحو بتعليمه وارشاده ، وخرقة المشايخ ينتهى إليه. وإذا ثبت انّه أعلم الصّحابة ولا شكّ انّ الأعلم أفضل والأفضل هو المتعيّن للإمامة لما عرفت ، فيكون هو الإمام لا غير.

ولأنّه أزهد من غير النّبيّ (ص) وأكثر إعراضا عن متاع الدّنيا ولذّاتها وشهواتها لما ثبت انّه كان تاركا لمنافع الدّنيا بالكليّة مع القدرة لاتّساع أبوابها خصوصا بالنّسبة إليه **حتّى طلّق الدّنيا ثلاثا** وقال : يا دنيا يا دنيا إليك عنّى إلىّ تعرضت أم إلىّ تشوّقت لا حان حينك ، هيهات هيهات غرّي غيرى لا حاجة لى فيك قد طلّقتك ثلاثا لا رجعة فيها ، فعيشك قصير وخطرك يسير وأملك حقير. وقال : والله لدنياكم هذه أهون فى عينى من عراق خنزير فى يد مجذوم ، وقال : إنّ دنياكم عندى لأهون من ورقة فى فم جرادة تقضمها ما لعلىّ ونعيم يفنى ولذّة لا تبقى وتخشّن فى الماكل والمجلس حتّى قال عبد الله بن رافع : دخلت عليه يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبزا شعيرا يابسا مرضوضا فأكلنا منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته قال : خفت هذين

الوالدين يلتانه بزيت أو سمن وكان نعلاه من ليف ويرقّع قميصه تارة بجلد وتارة بليف وقلّ أن يأتدم وكان لا يأكل اللّحم إلّا قليلا وقال : لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان ولا شكّ انّه لم يكن أحد غير النّبيّ (ص) وأمير المؤمنين (ع) بهذه المرتبة من الزّهد. وكان أمير المؤمنين أزهد النّاس بعد النّبيّ (ص) ، ومن كان أزهد كان أفضل ، فثبت أنّه الإمام بعد النّبيّ (ص) لا غيره. وأنت تعلم أنّه كان الأولى تقديم قوله ولانّه أعلم إلى هاهنا على قوله ولأنّ الإمام يجب أن يكون معصوما الخ ليكون فى عداد أدلّة الأفضليّة كما وقع فى التجريد ، ضرورة انّ هذه الصّفات إنّما تدلّ على الإمامة بواسطة دلالتها على الأفضليّة.

والأدلّة على إمامة أمير المؤمنين (ع) بعد النّبيّ (ص) بلا فصل **لا تحصى** أى لا يمكن إحصائها وعدّها **كثرة** أى لكثرتها منها ساير صفات الكمال الدّالّة على أفضليّة على (ع) مثل كونه أشجع النّاس بعد النّبيّ (ص) ، وأكثر جهادا معه وأعظم بلاء فى وقائعه ، حتّى لم يبلغ أحد درجته فى غزاة بدر وأحد ويوم الأحزاب وغزاة خيبر وحنين وغيرها من غزوات النّبيّ (ع) على ما اشتهر وتقرّر فى كتب السير حتّى قال النّبيّ (ص) فى اليوم الأحزاب لضربة عليّ خير من عبادة الثّقلين. وقال فى غزاة خيبر : لأسلّمن الرّاية غدا إلى رجل يحبّه الله ورسوله ويحبّ الله ورسوله كرّار غير فرّار ، ائتونى بعلى بعد ما سلمها إلى ابى بكر وعمر وانهزم المسلمون وقال امير المؤمنين (ع) : ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانيّة ولكن قلعته بقوة ربانيّة ولا شك انّ من كان هذا شأنه كان افضل لقوله تعالى : (فَضَّلَ اللهُ الْمُجاهِدِينَ بِأَمْوالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقاعِدِينَ دَرَجَةً). ومثل كونه (ع) أجود النّاس بعد النّبيّ (ص) كما اشتهر عنه من إيثار المجاوع على نفسه وأهل بيته حتى أنزل الله تعالى فى شأنهم : (وَيُؤْثِرُونَ عَلى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كانَ بِهِمْ خَصاصَةٌ). (وَيُطْعِمُونَ الطَّعامَ عَلى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً) ، وتصدّق فى الصّلاة بخاتمه حتى نزل فى حقه : (إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ) الآية. ومثل كونه (ع) أعبد النّاس حتّى روى أن جبهته (ع) صارت كركبة الإبل لطول سجوده ، وكانوا

يستخرجون النّصول من جسده وقت اشتغاله بالصّلاة لالتفاته بالكلّية الى الله تعالى ، واستغراقه فى المناجات معه. وأحلمهم حتى ترك ابن ملجم عليه اللّعنة فى دياره وجواره واعطاه العطاء مع علمه بحاله ، وعفى عن مروان حين أخذ يوم الجمل مع شدّة عداوته له ، وعفى عن سعيد بن العاص وغيره من الأعداء. وأحسنهم خلقا وأطلقهم وجها حتى نسب إلى الدعابة مع شدّة بأسه وهيبته ، وأفصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة حتى قال البلغاء : كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق ، وأحفظهم للقرآن حتّى انّ أكثر القرّاء كأبي عمرو وعاصم وغيرهما يستندون قراءتهم إليه ، فإنّهم تلامذة ابى عبد الله السّلمى وهو تلميذ امير المؤمنين (ع) إلى غير ذلك من صفات الكمال ، حتى انّه سئل الخليل بن احمد العروضى عن فضائله فقال : ما أقول فى حقّ رجل أخفى أعدائه فضائله بغيا وحسدا ، وأخفى أحبّائه فضائله خوفا ووجلا ، فخرج من بين الفريقين ما ملاء الخافقين. ومن البيّن ان تلك الصّفات تدلّ على الأفضليّة الدّالّة على الإمامة.

ومنها انّه (ع) ادّعى الإمامة بعد النّبيّ (ص) بلا فصل ، وأظهر المعجزة ، وكلّ من كان كذلك فهو إمام بعد النّبيّ (ص) بلا فصل ،

أمّا دعوى الإمامة فمشهورة فى كتب السير حتى ثبت انّه لمّا عرف مخالفة المخالفين وإصرارهم على ضلالتهم قعد فى بيته واشتغل بكتاب ربّه ، فطلبوه للبيعة فامتنع ، وأضرموا فى بيته النار وأخرجوه قهرا ، وكفاك شاهدا صادقا فى هذا المعنى خطبته الموسومة بالشقشقية فى نهج البلاغة.

وأمّا إظهار المعجزة فلما ثبت عنه من قلع باب خيبر ورميه اذرعا وقد عجز من اعادته سبعون رجلا من الأقوياء ، ومخاطبته الثّعبان على منبر الكوفة ، ورفع الصّخرة العظيمة عن القليب حين توجّهه إلى صفين ، ومحاربة الجنّ حين مسيره مع النّبيّ (ص) الى غزوة بنى المصطلق ، وردّ الشّمس لإدراك الصّلاة فى وقتها ، والإخبار عن الغيب واستجابة الدعاء وغير ذلك من الوقائع المشهورة المنقولة عنه.

وأمّا الكبرى فلما ذكرنا فى إثبات النّبوّة.

والجواب عنه بانّا لا نسلّم انّه (ع) ادّعى الإمامة بعد النّبيّ (ص) بلا فصل ، ولو سلّم فلا نسلّم ظهور تلك المعجزات فى مقام التّحدّى ليس بشيء ، أمّا الأوّل فلانّه مكابرة غير مسموعة ، لما فصّلنا آنفا. وأمّا الثّاني فلانّ الحقّ انّه لا يشترط التّصريح بالتّحدّى فى دلالة المعجزة ، بل يكفى التّحدّى الضّمنى بقرائن الأحوال على ما حقّق فى محلّه ، ومنع التّحدّى الضّمنى فى امير المؤمنين مكابرة غير مسموعة أيضا كما لا يخفى.

ومنها النّصوص الجليّة من النّبيّ (ص) كقوله مخاطبا لاصحابه : سلّموا على عليّ بإمرة المؤمنين والإمرة بالكسر الامارة ، وقوله لأمير المؤمنين : أنت الخليفة بعدى فاستمعوا له وأطيعوه ، وقوله (ص) فى مجمع بنى عبد المطلب : أيّكم يبايعنى ويوازرنى يكون أخى ووصيّى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى بكسر الدّال ، وقوله مشيرا إليه : هذا ولىّ كلّ مؤمن ومؤمنة ، وقوله : إنّه سيّد المسلمين وإمام المتّقين وقائد الغرّ المحجّلين ، وقوله : خير من أتركه بعدى عليّ ، وقوله : إنا سيّد العالمين وعليّ سيّد العرب ، وقوله (ص) لفاطمة : إنّ الله أطلع على أهل الأرض فاختار منهم أباك فاتّخذه نبيّا ، ثمّ أطلع ثانيا واختار منهم بعلك ، وقوله لها : أمّا ترضين انى زوّجتك من خير أمتى وقوله (ص) فى ذى الثّدية : يقتله خير الخلق وفى رواية خير هذه الأمّة وقد قتله امير المؤمنين مع خوارج نهروان ، وخبر المؤاخاه وهو مشهور بين الجمهور جدّا ، وخبر الطّائر المشويّ وهو قوله حين أهدى إليه طاير مشويّ : اللهم ائتني بأحبّ خلقك إليك يأكل معى فجاء أمير المؤمنين (ع) وأكل معه ، وخبر مساواة الأنبياء وهو قوله : من أراد أن ينظر إلى آدم فى علمه ، وإلى نوح فى تقواه ، وإلى ابراهيم فى حلمه ، وإلى موسى فى هيبته ، وإلى عيسى فى عبادته ، فلينظر إلى على بن ابى طالب (ع) ، إلى غير ذلك من الأخبار الدّالّة على إمامة الأئمة الاثنى عشر على ما سيجيء بيانها وغيرها. ولا يخفى على المتأمّل الصّادق انّ تلك النّصوص تدلّ بحسب الظّاهر على إمامة أمير المؤمنين بعد النّبيّ (ص) بلا فصل ، وهذا القدر كاف

فى الاستدلال بعد إقامة الادلّة القطعيّة على المطلوب. فاندفع ان كلّ واحد من النّصوص المذكورة خبر واحد فى مقابلة الإجماع ، ولو صحّت لما خفيت على الصّحابة والتّابعين والمحدّثين وذلك لأنّ الخبر الواحد يفيد الظّنّ. واما حديث مقابلة الإجماع فكلام واه مبنىّ على مذهب أهل الضلال ، كيف وإجماع من عدا أهل البيت باطل بالإجماع ، على انّ القدر المشترك بين تلك النّصوص متواتر قطعا.

واعلم انّ الشّارحين جعلوا بعض تلك النّصوص من قبيل النّصّ المتواتر الّذي استدلّ به المصنّف أوّلا على إمامة امير المؤمنين وهو مخالف لكلام صاحب التجريد على ما لا يخفى.

ومنها قوله تعالى (إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَهُمْ راكِعُونَ). وبيانه انّه نزل باتّفاق المفسّرين فى أمير المؤمنين (ع) حيث سأله سائل وهو فى الصّلاة فتصدّق بخاتمه. وكلمة إنّما للحصر باتّفاق أئمّة التّفسير والعربيّة والولىّ إمّا بمعنى المتولّى لحقوق النّاس والمتصرّف فى أمورهم ، أو بمعنى المحبّ والنّاصر ، أو بمعنى الحرىّ والحقيق ، لكن لا يصحّ هاهنا حمله على الثّالث وهو ظاهر ، ولا على الثّاني لأنّ الولاية بمعنى المحبّة والنّصرة يعمّ المؤمنين لقوله تعالى : (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ) فلا يصحّ حصرها فى بعضهم ، فتعيّن الأوّل. والمراد بالموصولين هو أمير المؤمنين لانحصار اجتماع الأوصاف المذكورة فيه ونزول الآية فى شأنه اتّفاقا ، فثبت أنّه المتولّى والمتصرّف فى حقوق النّاس فيكون هو الإمام لا غير.

وللمخالفين فى جوابه كلمات شتّى :

منها انّ الظّاهر أن يراد من الولىّ المحبّ والنّاصر ليوافق السّابق واللّاحق من الآيتين المشتملتين على الولاية ، والتّولّي بمعنى المحبّة والنّصرة.

اقول : هذا مردود ، بما بيّنا من أنه لا يصحّ حمل الولىّ هاهنا على المحبّ والنّاصر ، ورعاية التّوافق إنّما يجب إذا لم يمنع عنها مانع.

ومنها انّ الحصر إنّما يكون نفيا لما وقع فيه تردّد ونزاع ، ولم يكن عند نزول الآية نزاع فى التّولّى والإمامة ، بل بعد وفاة النبي (ص).

اقول : هذا أيضا مردود بما عرفت من أنّ كلمة إنّما للحصر إجماعا ، والوليّ بمعنى المتولّي لحقوق النّاس قطعا. ويجوز أن يكون الحصر لدفع التردّد الواقع من بعضهم عند نزول الآية بين انحصار الولاية فى الله ورسوله واشتراكها بينهما وبين غيرهما على أن يكون القصر لتعيين الاشتراك كما انّ القصر فى قوله تعالى : (وَما أَرْسَلْناكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ) قصر القلب بتحقيق اشتراك الرّسالة وعمومها لجميع النّاس وردّ اختصاصها بالعرب كما زعمته اليهود والنصارى ، على انّه يجوز أن يكون هذا القصر قصر الصّفة على الموصوف قصرا حقيقيّا ، ودفع التردّد والنّزاع وردّ الخطاء إنّما يشترك فى القصر الإضافى.

ومنها انّ ظاهر الآية ثبوت الولاية فى الحال ، ولا شبهة فى أنّ إمامة امير المؤمنين إنّما كانت بعد وفات النّبيّ (ص) فكيف تحمل الولاية على الإمامة.

اقول : هذا أيضا مردود بما عرفت مع أنّه لا مانع عن ثبوت الولاية فى الحال ، بل الظّاهر انّ المراد إثباتها على سبيل الدّوام بدلالة اسميّة الجملة وكون الولىّ صفة مشبّهة وهما دالّتان على الدّوام والثّبات ، ويؤيّد ذلك استخلاف النّبيّ لامير المؤمنين على المدينة فى غزوة تبوك وعدم عزله إلى زمان الوفاة ، فيعمّ الأزمان والأمور للإجماع على عدم الفصل ، على أنّه لا يبعد أن يكون الحصر لدفع التردّد والنّزاع الواقع فى الاستقبال وإثبات إمامة امير المؤمنين بعد وفاة النّبيّ بمعونة المقام.

ومنها انّ (الَّذِينَ) صيغة الجمع فلا يحمل على الواحد إلّا بدليل ، وقول المفسّرين انّ الآية نزلت فى حقّه (ع) لا يقتضي اختصاصها به ، ودعوى انحصار الصّفات المذكورة فيه مبنيّة على جعل (وَهُمْ راكِعُونَ) حالا عن فاعل (يُؤْتُونَ) ومن الجائز أن يكون معطوفا على (يُقِيمُونَ الصَّلاةَ) بمعنى يركعون فى الصّلاة لا كصلاة اليهود بلا ركوع ، وأن يكون حالا أو معطوفا بمعنى انّهم خاضعون فى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة أو فى جميع الاحوال.

اقول : هذا أيضا مردود بما عرفت من إجماع المفسّرين على أنّ الآية نزلت فى

امير المؤمنين (ع) حين تصدّق بخاتمه فى الصّلاة ، وعلى هذا لا وجه للتّوجيهات المذكورة مع ركاكتها فى حدّ ذاتها ، بل يجب حمل الصّفات المذكورة على ظاهرها ولا شك انّها منحصرة فى امير المؤمنين ، والتعبير عنه بصيغة الجمع للتّعظيم والتبجيل أو ترغيب النّاس فى هذا الفعل هكذا. وينبغى ان يحقّق المقام حتى يتوصّل إلى ذروة المرام.

ومن الأدلّة قوله تعالى : (أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) حيث أمر بطاعة أولى الأمر وهم الأئمّة المعصومون ، إذ المتبادر من أولى الأمر سيّما بعد الله ورسوله من يقوم مقام الرّسول فى التّولّي لأمور المسلمين مطلقا. ومن البين أنّ تفويض أمورهم لغير المعصوم قبيح ، ولم يكن بعد النّبيّ معصوم غير امير المؤمنين وأولاده اتّفاقا ، فهم أولى الأمر الّذين أمر المسلمون بإطاعتهم مطلقا ، فيكونون بعد النّبيّ (ص) أئمّة مطلقا ، وأمير المؤمنين إماما بعد النّبيّ بلا فصل ، ويؤيد ذلك حديث جابر على ما سنذكره مفصّلا ومنع المقدمات مكابرة غير مسموعة على ما لا يخفى.

ومنها انّه كان لكلّ واحد من أبى بكر وعمر وعثمان قبائح مشهورة دالّة على كونه ظالما ، والظّالم لا يصلح للإمامة لقوله تعالى : (لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) على ما تقدّم بيانه. ولا شكّ فى أنّ بطلان إمامتهم يدلّ على ثبوت إمامة امير المؤمنين (ع) كما أنّ ثبوت إمامته يدلّ على بطلان إمامتهم قطعا.

أمّا قبائح الثّلاثة فلسبق كفرهم وما يترتّب عليه اتّفاقا ، ومخالفتهم رسول الله (ص) فى التّخلّف عن جيش اسامة على ما روى أنّه (ص) قال فى مرض موته نفّذوا جيش اسامة ولعن من تخلّف عنه ، وقد كانوا ممّن يجب عليهم تنفيذ ذلك الجيش فلم يفعلوا مع علمهم بأنّ مقصود النّبيّ (ص) بعدهم عن المدينة حتى لا يتواثبوا على الخلافة ، وتستقرّ على أمير المؤمنين ، ولهذا لم يجعله من الجيش خاصّة.

وأمّا قبائح ابى بكر فلأنّه خالف كتاب الله حيث منع الإرث عن رسول الله بخبر رواه وحده وهو قوله : نحن معاشر الأنبياء لا نورّث مما تركناه صدقه ، وأيضا منع سيّدة النّساء عن فدك وهى قرية بخيبر مع ادّعائها لها وشهادة أمير المؤمنين وأمّ أيمن

بذلك ، ومع ذلك لم يصدّقهم وصدّق أزواج النّبيَ (ص) فى ادّعاء الحجرة لهنّ من غير شاهد ، وقباحة هذا العمل واضحة جدّا ، ولهذا ردّها عمر بن عبد العزيز إلى أولاد سيّدة النّساء. وأيضا اعترف بعدم استحقاقه للخلافة بقوله : أقيلونى فلست بخيركم وعليَ فيكم وبأنّ له شيطانا يعتريه بقوله : إنّ لى شيطانا يعترينى فإن استقمت أعينونى وإن عصيت جنّبونى ، ومع ذلك كان مشتغلا بأمر الخلافة ، وهذا قبيح جدا. وأيضا أظهر الشّكّ عند موته فى استحقاقه للخلافة حيث قال : وددت أنّى سألت رسول الله عن هذا الأمر فيمن هو فكنّا لا ننازع أهله ومع ذلك كان مشتغلا بذلك الأمر. وأيضا اعترف عمر آخرا بعدم استحقاقه للخلافة مع كمال محبّته ونصرته له فى هذا الأمر حيث قال : كانت بيعة ابى بكر فلتة وفى الله شرّها ، فمن عاد إلى ذلك مثلها فاقتلوه ومع ذلك اشتغل به وهذا من قبائح عمر أيضا كما لا يخفى.

وأيضا خالف رسول الله (ص) فى الاستخلاف حيث لم يستخلفه ولا عمر وهو أخذ الخلافة واستخلف عمر. وأيضا خالف الرسول فى توليته عمر جميع امور المسلمين مع انّ النّبيَ (ص) عزله بعد ما ولّيه أمر الصّدقات. وأيضا قطع يسار سارق مع أنّه كان الواجب شرعا قطع يمينه ، وأحرق بالنّار فجاءة السلمى مع انّ النّبيَ (ص) نهى عن ذلك حيث قال : لا يعذّب بالنّار إلّا ربّ النّار ، ولم يعرف الكلالة حيث سئل عنها فلم يقل فيها شيئا ، ثمّ قال : أقول فى الكلالة برأيى فإن اصبت فمن الله وإن أخطأت فمن الشّيطان ، وهى عندنا على ما روى عن أمير المؤمنين (ع) الأخ والأخت لاب أو أمّ وعند المخالفين وارث لم يكن ولدا للمورّث ولا ولدا له. ولم يعرف ميراث الجدّة حيث سألت جدّة ميّت عن ميراثها فقال : لا اجد لك شيئا فى كتاب الله ولا سنّة نبيّه فأخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة انّ النّبيَ (ص) أعطاها السّدس. واضطرب كلامه فى كثير من احكامه وكلّ ذلك دليل على جهله وقبح حاله ، وأيضا لم يحدّ خالدا ولا اقتصّ منه مع أنّه قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا فى التزويج بزوجته لجمالها فتزوّج بها من ليلته وضاجعها فأثار عليه عمر بقتله قصاصا فقال : لا اغمد سيفا شهره الله على الكفّار وأنكر عمر على

ذلك وقال : لئن وليت لأقيدنّك. وأيضا بعث إلى بيت أمير المؤمنين (ع) لما امتنع عن البيعة فأضرم فيه النّار وفيه سيدة نساء العالمين. وأيضا لما بايعه النّاس فصعد المنبر ليخطب جاءه الإمامان الحسن والحسين وقالا : هذا مقام جدّنا ولست له أهلا ومع ذلك لم يتنبه ، وأيضا كشف بيت سيدة النّساء ثم ندم على ذلك إلى غير ذلك.

وأمّا قبائح عمر فلأنّه أمر برجم امرأة حاملة وأخرى مجنونة وأخرى امرأة ولدت لستّة اشهر ، فنهاه أمير المؤمنين عن ذلك وقال فى الأولى : ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها ، وقال فى الثانية : القلم مرفوع عن المجنون وقال فى الثالثة : انّ قوله تعالى : (وَالْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ) مع قوله تعالى : (وَحَمْلُهُ وَفِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً) تدلّ على أنّ أقلّ مدة الحمل ستّة أشهر ، فقال عمر : لو لا عليّ لهلك عمر. وأيضا فى موت النّبيّ (ص) حين قبض فقال : والله ما مات محمّد حتّى تلا عليه أبو بكر : إنّك ميّت وإنّهم ميّتون فقال : كأنّى لم اسمع هذه الآية وأيضا لمّا قال فى خطبته : من غالى فى صداق ابنته جعلته فى بيت المال فقالت امرأة : كيف تمنعها ما احلّه الله فى كتابه بقوله : (وَآتَيْتُمْ إِحْداهُنَّ قِنْطاراً) فقال : كلّ أفقه من عمر حتى المخدّرات فى الحجال. وأيضا خالف الله ورسوله حيث أعطى أزواج النّبيّ (ص) ومنع أهل البيت من خمسهم ، وأيضا قضى فى الحدّ بمائة قضيب. وأيضا فضّل فى القسمة والعطاء المهاجرين على الأنصار والأنصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك فى زمن النّبيّ (ص). وأيضا منع المتعتين حيث صعد المنبر وقال : أيّها النّاس ثلاث كنّ فى عهد رسول الله (ص) أنا انهى عنهنّ وأحرمهنّ وأعاقب عليهنّ وهى متعة النّساء ومتعة الحجّ وحىّ على خير العمل ولا شكّ انّ ذلك كلّه مخالفة لله ورسوله. وأيضا خرق كتاب سيّدة نساء العالمين على ما روى أنّه لما طالت المنازعة بينها وبين ابى بكر فى فدك ردّها إليها وكتب لها فى ذلك كتابا. فخرجت والكتاب فى يدها فلقيها عمر فسألها عن حالها فقصّت القصّة فاخذ منها الكتاب وخرقه ، ثمّ دخل على ابى بكر وعاتبه على ذلك واتّفقا فى منعها عن فدك إلى غير ذلك من القبائح.

وأمّا قبائح عثمان فلأنّه ولى من ظهر فسقه حتى أحدثوا فى الدّين ما أحدثوا ، حيث ولىَ الوليد بن عتبه فشرب الخمر وصلّى وهو سكران ، واستعمل سعد بن الوقّاص على كوفة فظهر منه ما أخرجه أهل الكوفة ، وولىَ معاوية بالشّام فظهر منه الفتن العظيمة إلى غير ذلك. وأيضا آثر أهله وأقاربه بالأموال العظيمة حتى نقل انّه أعطى أربعة نفر منهم أربعمائة ألف دينار. وأيضا أخذ الحمى لنفسه مع انّ النّبىَ (ص) جعل النّاس فى الماء والكلاء شرعا. وأيضا ضرب ابن مسعود حتى مات وأحرق مصحفه ، وضرب عمّار حتى أصابه فتق ، وضرب أبا ذر ونفاه الى ربذه وكلّ ذلك منكر فى الشّرع. وأيضا أسقط القود عن عبد الله بن عمر والحدّ عن وليد بن عتبة مع وجوبهما عليهما ، امّا وجوب القود على ابن عمر فلأنّه قتل هرمزان ملك اهواز وقد أسلم بعد ما أسر في فتح اهواز. وأمّا وجوب الحدّ على الوليد فلشربه الخمر ولذلك حدّه امير المؤمنين (ع) ، إلى غير ذلك من القبائح الشنيعة الصّادرة عنه حتى خذله المؤمنون وقتلوه وقال أمير المؤمنين (ع) قتله الله ولم يدفن ثلاثة ايام.

وأمّا ما ذكروا فى تأويل تلك القبائح وتوجيهها فهى أقبح منها لغاية بعدها وركاكتها كما لا يخفى على من تأمّل فيها وأنصف واستقام التأمّل ولم يتعسّف.

وأنت تعلم انّ كل واحدة من تلك القبائح الصّادرة عنهم دليل واضح على إمامة امير المؤمنين (ع) ، كما انّ كلّ واحد من ادلّة إمامته برهان قاطع على بطلانهم. وادلّة إمامته أكثر من أن تحصى حتّى انّ المصنّف ألف كتابا فى الإمامة وأورد فيه ألفى دليل على إمامته وسمّاه الفين ، ولغيره من العلماء مصنّفات كثيرة فى هذا ، وكفاك حجّة قاطعة على إمامته قول النّبىَ (ص) : أنا مدينة العلم وعلىَ بابها وقوله : أنا وعلى من نور واحد لكن المخالفين (يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُا نُورَ اللهِ بِأَفْواهِهِمْ وَاللهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكافِرُونَ).

ثمّ الإمام **من بعده** أى بعد وفات أمير المؤمنين (ع) **ولده** الأسنّ ابو محمّد **الحسن** ولد بالمدينة وقبض بها مسموما.

ثمّ بعد وفاته أخوه ابو عبد الله **الحسين** الشّهيد ولد بالمدينة وقتل بكربلاء.

ثمّ بعد وفاته ابو محمّد **عليّ بن الحسين** زين العابدين ولد بالمدينة وقبض بها مسموما.

ثمّ بعد وفاته ابو جعفر **محمّد بن عليّ الباقر** ولد بالمدينة وقبض بها مسموما.

ثمّ بعد وفاته ابو عبد الله **جعفر بن محمّد الصّادق** ولد بالمدينة وقبض بها مسموما.

ثمّ بعد وفاته أبو على **موسى بن جعفر الكاظم** ولد بالأبواء وقبض ببغداد مسموما.

ثمّ بعد وفاته ابو الحسن **عليّ بن موسى الرّضا** ولد بالمدينة وقبض ببغداد مسموما.

ثمّ بعد وفاته أبو جعفر **محمّد بن عليّ الجواد** ولد بالمدينة وقبض ببغداد مسموما.

ثمّ بعد وفاته ابو الحسن **عليّ بن محمّد الهادى** ولد بالمدينة وقبض بسرّمن رأى مسموما.

ثمّ بعد وفاته ابو محمّد **الحسن بن عليّ العسكرى** ولد بالمدينة وقبض بها مسموما.

ثمّ بعد وفاته ابو القاسم **محمّد بن الحسن المهدىّ صاحب الزّمان** ولد بسرّمن رأى وبقى ، **صلوات الله** عليه **وعليهم** اجمعين.

ثبت إمامة هؤلاء الأحد عشر بالتّرتيب المذكور **بنصّ كلّ** إمام **سابق** من الأئمّة الاثنى عشر **على** إمامة **لاحقه** بان نصّ الإمام الأوّل وهو امير المؤمنين (ع) على إمامة الثّاني أعنى أبا محمد الحسن (ع) ، والثّاني على إمامة الثّالث ، وهكذا إلى أن نصّ الإمام الحادى عشر وهو أبو محمّد الحسن العسكرى على إمامة الإمام الثّاني عشر أعنى أبا القاسم محمّد المهدىّ صاحب الزمان وذلك لما ثبت بالتّواتر أنّ أمير المؤمنين (ع) وصىّ ولده الحسن (ع) وأشهد على وصيته الحسين ومحمدا وجميع ولده ورؤساء شيعته وأهل بيته ، ثمّ دفع

إليه الكتاب والسّلاح وقال له : يا بنيّ أمرنى رسول الله (ص) أن أوصى إليك كتابى وسلاحى كما أوصى إلى ودفع إلى كتابه وسلاحه ، وأمرنى أن آمرك إذا حضر الموت أن أن تدفعها إلى أخيك الحسين ، ثمّ أقبل على الحسين وقال : أمرك رسول الله (ص) أن تدفع إلى ابنك هذا ، ثمّ أخذ بيد على بن الحسين فقال : وأمرك رسول الله أن تدفع إلى ابنك محمد فأقرئه من رسول الله ومنّى السّلام ، وهكذا نصّ كلّ سابق على اللّاحق بالخلافة والإمامة نصّا متواتر إلينا كما تقرّر عند المحقّقين.

وأيضا ثبت إمامة الأئمّة الأحد عشر **بالأدلّة السّابقة** أى بخلاصة الأدلّة المذكورة فيما سبق صريحا فى إمامة أمير المؤمنين (ع) وهى النّص المتواتر من النّبيّ (ص) والأفضليّة والعصمة.

أمّا النّص المتواتر من النّبيّ على إمامة هؤلاء الأئمة فكقوله (ص) لابى عبد الله الحسين : هذا إمام بن إمام اخو إمام ابو أئمة التّسعة تاسعهم قائمهم ، وكحديث جابر بن عبد الله الانصارى وهو أنّه لما نزل قوله تعالى : (**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**) قلت : يا رسول الله عرفنا الله فأطعناه ، وعرفناك فاطعناك ، فمن أولى الأمر الّذين أمرنا بطاعتهم فقال : هم خلفائى يا جابر وأولياء الأمر بعدى أوّلهم أخى عليّ ، ثمّ من بعده الحسن ولده ، ثمّ الحسين ، ثمّ عليّ بن الحسين ، ثمّ محمّد بن على وستدركه يا جابر فإذا ادركته فأقرئه منى السّلام ، ثم جعفر بن محمّد ، ثمّ موسى بن جعفر ، ثمّ على بن موسى الرّضا ، ثمّ محمّد بن عليّ ، ثمّ عليّ بن محمّد ، ثمّ الحسن بن عليّ ، ثمّ محمّد بن الحسن صاحب الزمان يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا.

وكما روى عن ابن عبّاس انّه قال رسول الله (ص) : خلفائى وأوصيائى وحجج الله على الخلق بعدى اثنى عشر أوّلهم أخى وأخرهم ولدى ، قيل يا رسول الله من اخوك قال عليّ بن ابى طالب (ع) ، قيل من ولدك قال المهدىّ الّذي يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا ، والّذي بعثنى بالحقّ بشيرا لو لم يبق من الدّنيا إلا يوم واحد يطول الله تعالى ذلك اليوم حتّى يخرج فيه ولدى المهدىّ فينزل روح الله عيسى بن مريم (ع)

فيصلّى خلفه وتشرق الارض بنور ربّها ويبلغ سلطانه المشرق والمغرب.

وكما روى أنّه قال رسول الله (ص) : إن الله اختار من الايام يوم الجمعة ، ومن الشّهور شهر رمضان ، ومن اللّيالى ليلة القدر ، واختار من النّاس الأنبياء ، واختار من الأنبياء الرّسل ، واختارنى من الرّسل ، واختار منّى عليّا ، واختار من عليّ الحسن والحسين ، واختار من الحسين الأوصياء وهم تسعة من ولده ينفون عن هذا الدّين تحريف الضّالّين وانتحال المبطلين ، تأويل الجاهلين.

وكما روى ان شخصا يهوديّا اسمه جندل أسلم عند رسول الله (ص) وسئل عن الأئمّة والخلفاء من بعده فقال (ص) : أوصيائى من بعدى بعدد نقباء بنى إسرائيل ، أوّلهم سيّد الأوصياء ووارث الأنبياء ابو الأئمّة النّجباء على بن ابى طالب ، ثمّ ابناه الحسن والحسين ، فإذا انقضت مدّة الحسين قام الأمر بعده علىّ ابنه ويلقّب بزين العابدين ، فإذا انقضت مدّة علىّ قام بالأمر بعده ابنه جعفر يدعى بالصّادق ، فاذا انقضت مدّة جعفر قام بالأمر بعده ابنه موسى يدعى بالكاظم ، فاذا انقضت مدّة موسى قام بالأمر بعده ابنه علىّ يدعى بالرضا ، فاذا انقضت مدّة علىّ قام بالأمر بعده ابنه محمد يدعى بالتقى ، واذا انتهت مدّة محمّد قام بالأمر بعده ابنه علىّ يدعى بالنقى ، فاذا انتهت مدّة علىّ قام بالأمر بعده ابنه الحسن يدعى بالأمين ، فاذا انقضت مدة الحسن قام بالأمر بعده ابنه الخلف الحجّة ويغيب عن الأمّة.

ثم قال جندل : قد وجدنا ذكرهم فى التوراة وقد بشّرنا موسى بن عمران (ع) بك وبالأوصياء من ذريّتك. ثم تلا رسول الله (ص) : (وَعَدَ اللهُ الَّذينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً).

ثم قال جندل : فما خوفهم يا رسول الله؟

فقال (ص) : فى زمن كلّ واحد منهم شيطان يمرّ به ويؤذيه فإذا عجّل الله خروج قائمنا يملأ الأرض عدلا وقسطا كما ملئت ظلما وجورا ، ثم قال (ص) : طوبى للصّابرين

فى غيبته ، طوبى للمقيمين على حجّته ، اولئك من وصفهم الله فى كتابه فقال : (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ) وقال : (أُولئِكَ حِزْبُ اللهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ).

وكما روى انّه قال رسول الله (ص) للحسين : يا حسين يخرج من صلبك تسعة من الأئمّة ، منهم مهدىّ هذه الأمة ، فإذا استشهد ابوك فالحسن بعده ، فإذا سمّ الحسن فانت ، فاذا استشهدت فعلىَ ابنك ، فاذ مضى عليَ فمحمّد ابنه ، فاذا مضى محمّد فجعفر ابنه ، فاذا قضى جعفر فموسى ابنه ، فاذا قضى موسى فعلىَ ابنه ، فاذا قضى عليَ فمحمّد ابنه ، فاذا قضى محمّد فعلىَ ابنه ، فاذا قضى عليَ فالحسن ابنه ، ثم الحجّة بن الحسن يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما.

وكما روى من طريق المخالفين عن مسروق انّه قال : بينا نحن عند عبد الله بن مسعود إذ يقول لنا شابّ : هل عهد إليكم نبيّكم كم يكون من بعده خليفة؟ فقال : انّك لحديث السّنّ وانّ هذا شيء ما سألنى عند أحد ، نعم عهد إلينا نبيّنا أن يكون بعده اثنى عشر خليفة عدد نقباء بنى اسرائيل إلى غير ذلك من الأخبار المسطورة المشهورة عند الموافق والمخالف والنّصوص المذكورة ، وان لم يكن بعضها متواترا لكن القدر المشترك منها هو إمامة الأئمّة الأحد عشر بالتّرتيب المذكور وقد بلغ حد التّواتر عند أهل الحق فمنع ذلك ضعيف جدّا على ما لا يخفى.

وأمّا الأفضليّة فلمّا ثبت انّ كلّ واحد من هؤلاء الأئمّة المعصومين كان أفضل أهل زمانه فى الكمالات العلميّة والعمليّة ، حتّى انّ أبا يزيد البسطامى مع علوّ شأنه كان سقّاء فى دار ابى عبد الله جعفر الصادق عليه السّلام أى كان يستفيض ماء المعرفة من بحر علم الإمام ويفيضه على الطّالبين العطشانين. وكان معروف الكرخى مع رفعة مكانه بوّاب دار ابى الحسن على بن موسى الرضا ، والأفضل هو المتعيّن للإمامة ، لامتناع خلوّ الزّمان عن الإمام ، وقبح تقديم المفضول على الفاضل على ما تقدّم بيانه قطعا. وأنت تعلم انّه يندفع بهذا التّقرير ما قيل انّ الافضليّة بذلك الاعتبار لا تدلّ على الإمامة

فليتامّل.

وأمّا العصمة فلانّ الإمام يجب أن يكون معصوما ولم يكن أحد غير الأئمّة المعصومين معصوما ، فبقيت الإمامة لهم لامتناع خلوّ الزّمان عن الإمام على ما تبيّن ، والمناقشة فى تلك المقدّمات غير مسموعة على ما لا يخفى.

وأمّا الادلّة المذكورة ضمنا فى قوله : والادلّة لا تحصى كثرة فبعضها يجرى هنا أيضا كدعوى الإمامة وإظهار المعجزة على ما بيّنه العلماء الامامية فى كتبهم ، وكذا النّصوص الجليّة الغير المتواترة كما نقله العلماء ، وقد نقلنا بعضا منها سابقا. ولك أن تجعل أدلّة أمامة أمير المؤمنين (ع) جميعا أدلة على إمامة باقى الأئمّة (ع) بناء على تنصيصه بإمامتهم قطعا ، كما انّ ادلّة النّبوّة ادلّة على الإمامة مطلقا. فعلى هذا لا يبعد أن يكون قول المصنّف : وبالأدلّة السّابقة إشارة إلى جميع الأدلّة المذكورة فى إمامة امير المؤمنين صريحا وضمنا فاعرف ذلك.

واعلم انّ الإمام الثّاني عشر أعنى محمّد المهدىّ (ع) حىّ موجود من حين ولادته وهو سنة ستّ وخمسين ومأتين من الهجرة إلى آخر زمان التّكليف ، لأنّ الإمام لطف وهو يجب على الله تعالى ما بقى مكلّف على وجه الأرض ، وقد ثبت فى الأخبار الصحيحة انّه عليه السّلام آخر الأئمّة وقد سمعت منّا بعضا منها فيجب بقائه إلى آخر زمان التّكليف قطعا.

وأمّا استبعاد طول حياته فجهالة محضة ، لأنّ طول العمر امر ممكن بل واقع شايع كما نقل فى عمر نوح (ع) ولقمان (ع) وغيرهما. وقد ذهب العظماء من العلماء إلى انّ أربعة من الأنبياء فى زمرة الأحياء : خضر والياس فى الأرض وعيسى وادريس فى السّماء ، على أنّ خرق العادة جائز إجماعا سيّما من الأولياء والأوصياء ، والباعث على اختفائه إمّا قوّة المخالفين وضعف المؤالفين ، أو مصلحة متعلّقة بالمؤمنين ، أو حكمة غامضة لا يطلع عليها إلّا ربّ العالمين.

اللهم اطلع علينا نيّر إقباله ونوّر أعيننا بنور جماله بحقّ محمّد وعترته وآله.

الفصل السّابع

من الفصول السبعة

فى المعاد

وهو فى اللّغة إمّا مصدر ميمى أو اسم مكان أو زمان من العود بمعنى الرّجوع ، وفى عرف الشّرع عبارة من عود الرّوح إلى الحيوان بعد الموت ، إمّا بأن يعيد الله بدنه المعدوم بعينه ويعيد الرّوح إليه عند اكثر المتكلّمين ، وإمّا بأن يجمع أجزائه الأصليّة كما كانت أوّلا ويعيد الرّوح إليها عند من لا يجوّز إعادة المعدوم ، ومنهم على ما هو مذهب الفلاسفة أو عن زمان ذلك العود كما يقال : الآخرة معاد الخلق هذا هو المعاد الجسمانيّ والبدنىّ. وقد يطلق المعاد على الرّوحانيّ وهو مفارقة النّفس عن بدنها وإيصالها بعالم المجرّدات وسعادتها وشقاوتها هناك لفضائلها النّفسانيّة ورذائلها.

وأعلم ان العقلاء اختلفوا فى المعادين على خمسة اقوال :

أحدهما ، القول بثبوت المعاد البدنىّ فقط وهو مذهب جمهور المتكلّمين النّافين للنّفس النّاطقة المجرّدة.

وثانيهما ، القول بثبوت المعاد الرّوحاني وهو مذهب الفلاسفة الإلهيّين.

وثالثها ، القول بثبوتهما معا وهو مذهب المحقّقين من قدماء المعتزلة ومتأخرى الامامية وغيرهم ، فإنّهم قالوا : الإنسان بالحقيقة هو النّفس النّاطقة وهى المكلّف والمطيع

والعاصى والمثاب والمعاقب ، والبدن يجرى مجرى الآلة لها ، والـنفس باقيـة بعـد خراب البدن.

ورابعها ، القول بعدم ثبوت شيء منهما وهو مذهب القدماء مـن الفلاسـفة الطبيعيين.

وخامسها ، القول بالتّوقّف فى هذه الأقسام وهو المنقول عن جالينوس.

والمقصود هاهنا إثبات المعاد البدنىَ وهو ممـا وقـع عليـه الإجمـاع ، ولـذا قال المصنّف **اتّفق المسلمون كافّة** أى جميعا ليشمل جميع أهل الملل ، **على وجوب المعاد البدنىَ** وثبوته قطعا ، وكلّ ما اتّفق المسلمون كافّـة علـى وجوبـه فهـو حـقّ ثابت لأنّ الإجماع حجّة إجماعا ، فالمعاد البدنىَ حقّ ثابت. وبملاحظة هذا الدّليل قال **ولأنّه** عطف على ما يفهم من فحوى الكلام أى المعاد البدنى **لو لاه** ثابت **لقـبح التّكليف** والتّالى باطل فالمقدّم مثله ، أمّا الشّرطيّة فلأنّ التّكليف بالأوامر والنّواهى على تقدير عدم ثبـوت المعـاد البـدنىَ تكليـف بالمشـقّة بـلا فائـدة ، ضـرورة انّ إيصال الفائدة موقوف على المعاد البدنى ، ولا شك انّ التّكليف بالمشقّة من غير فايدة ظلم قبيح. وأمّا بطلان التّالى فلما تقدّم من استحالة القبيح عليه تعالى.

وأيضا لو لم يكن المعاد البدنى ثابتـا لـم يتصـوّر ايفـاء اللـه تعـالى بوعـده بالثّواب على الطّاعة وبتوعّده بالعقـاب علـى المعصـية ، والـلّازم باطـل فـالملزوم مثله ، أمّا الملازمة فلأنّه لا يتصوّر الثّواب والعقاب بعد الموت ، إلّا بالمعاد البدنىَ ، وأمّا بطلان اللّازم فلأنّه تعالى وعد المكلّفـين بـالثّواب وتوعّـدهم بالعقـاب بعـد الموت ، ومن البيّن انّ الإيفاء بالوعد والوعيد واجب وعدمه قبـيح يسـتحيل عليـه تعالى.

وفى كلا الدّليلين نظر ، لأنّ التّكليف والإيفاء بالوعـد والوعيـد لا يسـتدعيان المعاد البدنىَ بـل مطلـق المعـاد ، لإمكـان إيصـال الثّـواب والعقـاب إلـى الـنّفس النّاطقة فى عالم المجرّدات من غير عودها إلى البدن. وما قيل فى دفعـه مـن أنّ بعض التّكاليف بدنيّة فيجب إعادة البدن وإيصال مستحقّها إليها بمقتضـى العـدل ليس بشيء ، لأنّ كون التّكليف بدنيّا لا يستلزم كون الثّواب والعقاب بـدنيّين كمـا لا يخفى. نعم يمكن توجيه الدّليل الثّاني بأنّ الله تعالى وعد بالثّواب البدنىَ مثـل دخول الجنّة والتلذّذ بلذّاتها ، وتوعّد بالعقاب البدنىَ مثل

دخول النار وادراك دركاتها ، وهما موقوفان على المعـاد البـدنى. ولـو بنـى الكـلام على انتفاء النّفس النّاطقة كما هو مذهب جمهور المتكلمـين كمـا بنـى علـى مـا ثبت من أنّ الدّنيا دار العمل لا دار الجزاء لتمّ الـدليلان فليتأمّـل جـدّا. ثـمّ هـذان الدّليلان مبنيّان على القول بالحسن والقـبح العقليّـين ووجـوب العـدل علـى اللـه تعالى كما هو مذهب اهل الحق.

وأمّا ما يصح الاستدلال به عند الكلّ فهو مـا ذكـره بقولـه : **ولأنّـه** اى المعـاد البدنى **ممكن** فى ذاته **والمخبر الصّادق قد أخبر بثبوته** وكل ما كان كذلك فهو ثابـت **فيكون** المعاد البدنىّ **حقّا** ثابتا ، أمّا الصّغرى فلأنّ جميع الأجزاء على ما كانت عليه ، واعادة التّأليف المخصوص والرّوح إليهـا أمـر ممكـن لذاتـه ، ضـرورة انّ الأجـزاء المتفرّقة قابلة للجمع على الوجه المخصوص ، وعـود الـرّوح إليهـا بـلا ريبـة. ولـو فرض انها عدمت فلا شكّ فى أنّه يجوز إعادتها أيضـا ثـم جمعهـا وإعـادة التّـأليف المخصوص والرّوح إليها بناء على جواز إعادة المعدوم. وقـد تـواتر انّ النّبـيّ (ص) كان يخبر بثبوت هذا المعـاد ويـدعو المكلّفـين إلـى الإيمـان بـه ويبشّـر المطيـع وينذر العاصى منه كما يدلّ عليه قوله تعالى : (قـالَ الَّـذِينَ كَفَـرُوا هَـلْ نَـدُلُّكُمْ عَلـى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ) ، وأمّا الكبرى فلعصمة الشّـارع ولدلالة المعجزة على صدقه سيما فى الأحكام التبليغيّة هذا.

أقول : فى بيان الصّغرى نظر ،

أمّا أوّلا ، فلانّا لا نسلّم إمكان جمع الأجـزاء المتفرّقـة علـى الوجـه المـذكور لجواز أن يكون اجتماعها كذلك بعد افتراقها واختلاطها بغيرها ممتنعا لذاتـه. وأمّـا ثانيا فلانّ جواز إعـادة المعـدوم غيـر مسـلّم عنـد الخصـم ومـا ذكـروه فـى بيانـه مدخول كما لا يخفى على من يتأمّل فيه ، **وللآيات الدّالّة عليه** أى على ثبوت المعاد البدنى بحيث لا يقبل التّأويل حتّى صار من ضـروريّات الـدّين **وعلـى الإنكـار** والـردّ **على جاحده** أى منكره كقوله تعالى : (أَيَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَـهُ بَلـى قـادِرِينَ عَلى أَنْ نُسَوِّيَ بَنانَهُ). وقوله تعالى : (أَفَلا يَعْلَمُ إِذا بُعْثِرَ ما فِي الْقُبُورِ) وقوله تعالى :

(ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ تُبْعَثُونَ) وقوله تعالى : (أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسانُ أَنَّا خَلَقْناهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ. وَضَرَبَ لَنا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ) قال المفسّرون نزلت هذه الآية فى ابى ابن خلف حيث خاصم النّبيَ (ص) وأتاه بعظم قد رمّ وبلى ففتّه بيده ، وقال : يا محمّد أترى الله يحيي هذا بعد ما رمّ؟ ، قال : نعم ويبعثك ويدخلك النار. وأنت تعلم انّ هذا مما يقلع عرق التأويل ، ولذلك قال الرّازى : الإنصاف انّه لا يمكن الجمع بين ايمان بما جاء به النّبيَ (ص) وبين إنكار حشر الجسمانى ، وغير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى كثير جدّا. ولا يذهب عليك انّ الاستدلال بالآية على ثبوت المعاد البدنىَ إنّما يتمّ بملاحظة إمكانه وصدق المخبر فيها فيكون هذا الدّليل راجعا إلى الدّليل السّابق عليه فالأولى تركه ، أو ايراد قوله للآيات الخ اشارة بدون العطف قبل نتيجة الدّليل السّابق دليلا على اختيار الشّارع بثبوته كما انّ الاولى أن يقول على الإنكار باعادة حرف الجرّ ليوافق المذهب المشهور المنصور عند الجمهور فى العطف على الضمير المجرور على ما لا يخفى.

واعلم انّ ثبوت المعاد البدنىَ لكلّ إنسان مما يجب اعتقاده ويكفر جاحده ، لما عرفت انّه من ضروريّات الدّين ، وان لم يكن بعض ادلّة المصنف دالّا على ذلك. وأمّا المعاد الرّوحاني فلا يتعلّق التّكليف باعتقاده لا إثباتا ولا نفيا ، بل هو من وظائف الفلسفة ، والقائلون بهما معا أرادوا أن يجمعوا بين الشّريعة والحكمة على ما يستفاد من كلام الشيخ الرئيس فى الشفا وصرّح به الرازى فى بعض تصانيفه.

لا يقال إذا أكل إنسان إنسانا آخر بحيث صار جزء من الماكول جزء للآكل ، فذلك الجزء إمّا أن يعاد فيهما وهو محال ، أو فى احدهما فلا يكون الآخر معادا ، فلا يصح الحكم بثبوت المعاد البدنىَ لكلّ انسان.

لأنّا نقول : المعتبر فى المعاد البدنىَ جمع الأجزاء الأصليّة الباقية من أوّل العمر إلى آخره لا جميع الأجزاء ، وأجزاء الإنسان الماكول فضلة فى الآكل لا اصليّة.

لا يقال يجوز أن يتولّد من الأجزاء الأصليّة للمأكول الفضلة فى الآكل نطفة يتولّد منها إنسان آخر فيعود المحذور.

لأنّا نقول لا نسلّم وقوع هذه الصّورة ومجرّد الجواز العقلى غير نافع فى مقام المعارضة على ما لا يخفى.

ويمكن أن يجاب عن الإشكالين بأنّ المحال إعادة الأجزاء الماكولة فيهما معا لا اعادتها فيهما على سبيل التعاقب ، ولا ينافيه ما ثبت من أنّ الآخرة دار الخلد لجواز تعاقب الإعادة لا إلى نهاية ، وحمل الخلد عليه بأدنى تمحّل فليتأمّل.

واحتجّ الحكماء على امتناع المعاد البدنىّ بما ذهبوا إليه من امتناع إعادة المعدوم.

وأجيب عنه بأنّ امتناع اعادة المعدوم ممنوع ، وما ذكروه فى بيانه لا يتمّ ، ولو سلّم فإنّما يلزم منه امتناع المعاد البدنىّ بإعادة البدن الأوّل بعينه بعد انعدامه لامتناعه بجمع الأجزاء المتفرّقة لذلك البدن.

ويرد عليه انّ امتناع إعادة المعدوم يستلزم امتناع المعاد البدنىّ بجميع الأجزاء المتفرّقة ، لأنّه إن كان البدن الأوّل بعينه فلا يتصوّر المعاد وإلّا فإن أعيد ذلك البدن بعينه يلزم إعادة المعدوم وقد فرضنا امتناعه ، وان اعيد مثله يلزم التّناسخ ولذا قيل : ما من مذهب إلّا وللتّناسخ فيه قدم راسخ. وجوابه انّ المعاد البدنىّ عبارة عن عود الرّوح إلى أجزاء البدن الأوّل بعد تفرّقها ، وان لم يكن الهيئة الاجتماعية السّابقة معادة ، ولا يقدح تبدّل بعض الأجزاء والأوصاف فى عود البدن الأوّل عرفا وشرعا كما انّ زيدا مثلا يتبدّل بعض أجزائه وأوصافه عند انتقاله من الطّفوليّة إلى الشّباب ومنه إلى الشّيب ومع ذلك يعدّ شخصا واحدا من أوّل عمره إلى آخره فى الشّرع والعرف ، وليس ذلك من قبيل التّناسخ ، لأنّه عبارة عن انتقال النّفس من البدن إلى بدن آخر مغاير الأوّل بحسب ذوات الاجزاء ، ولا تغاير هاهنا فى الذّوات بل فى الهيئة ، ولو سمّى هذا تناسخا كان مجرّد اصطلاح لا يضرّنا إذا لم يقم دليل على استحالته قطعا.

وكلّ من كان له عوض على الله تعالى أو على غيره من المكلّفين اى نفع

مستحق سواء كان مقرونا بـالتّعظيم أولا ليشـمل الثّـواب أيضـا **أو كـان عليـه عـوض** لغيره كعامّة المؤمنين **يجب** على الله تعالى **بعثـه** وفى بعـض النّسـخ إعادتـه **عقـلا** لأنّ عدم إعادته يستلزم عدم إيصال حقّه إليه أو أخذ حق الغيـر منـه وكـلّ منهمـا ظلم قبيح يستحيل عليه تعالى **وغيـره** أى غير من له عوض أو عليه كبعض الأطفال الكفّار **يجب إعادته سمعا** للنّصوص الواردة عليها فى الشّرع على ما سـبقت الإشـارة إليها لا عقلا لعدم لزوم محال عقلى على تقدير عدم إعادته.

ويجب الإقرار والتصديق **بكلّ ما جاء به النّبيَ (ص)** أى بحقيقته بمعنـى انّ كـلّ ما اخبر به من الأمور الممكنة حق ثابت فى نفس الأمر سواء علم مجيئه به يقينـا كما فى الخبر المتواتر أو ظنيـا كمـا فـى غيـره مـن الأخبـار الـواردة فـى الأحكـام الشّرعيّة لأفعال المكلّفين وأحوال الأنبيـاء السّـابقين والأئمـة المعصـومين والأمـم الأوّلين والآخـرين وأحـوال أهـل الـدنيا والآخـرة اجمعـين ، وذلـك لان النّبـيَ (ص) يجب أن يكون معصوما والعصمة يسـتلزم الصّـدق فـى جميـع الأحكـام ، وإذا دلّ الدّليل على حقّية ما جاء به النّبيَ وإن كان ظنّيا وجب التّصديق بحقّيـة ذلـك ولـو ظنّا لما ثبت انّ موجب الظنّ قطعىَ واجب ، فتخصيص ما جاء به النّبيَ (ص) بمـا علم مجيئه به بطريق التّواتر كما وقع فى بعـض الشـروح لـيس علـى مـا ينبغـى ، على انّه لا يساعد ذلـك مـا ذكـره المصـنّف مـن جملـة ذلـك هاهنـا مـن الصّـراط والميزان وغيرهما ، لأنّ كون تلك الأمور ممّا علم مجيء النّبيَ به يقينيَا محلّ تأمّل ، وان كانت النّصوص المشتملة عليها ثابتة بالتّواتر ، نعم المعتبر فى الإيمان شرعا هو الإقرار بكلّ ما جاء به النّبيَ (ص) من عند الله وعلم مجيئه به بالضّـرورة ، إمّـا تفصيلا وإمّا اجمالا فيما علم إجمالا ، حتّـى مـن أنكـر شـيئا مـن ذلـك فهـو كـافر بخلاف ما علم مجيئه به بطريق الظّنّ كما فى الاجتهاديّـات فـانّ الإقـرار بـه لـيس بايمان وانكاره لا يوجب الكفر.

ثمّ فى الإيمان الشّرعى أقوال :

أحدهما ، انّ التّصديق القلبى بما علم مجيء النّبيَ به ضرورة وهو المختار

عند اکثر المحقّقین.

وثانیهما ، انّه التّصدیق بالجنان والإقرار باللّسان وهو المرویّ عن بعض المخالفین وقد اختاره صاحب التجرید منّا.

وثالثها ، انّه التّصدیق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأرکان وهو المختار عند بعض العلماء من المحدّثین والفقهاء ، وقیل هو الإقرار اللّسانیَ بکلمتی الشهادة ، وقیل الإقرار اللّسانی بهما مع مواطاة القلب ، وقیل العمل بالطّاعات مطلقا ، وقیل العمل بالطّاعات المفروضة دون النّوافل. وتحقیق الکلام لا یناسب المقام.

إذا عرفت هذا فاعلم انه یجب الإقرار بکلّ ما جاء به النّبیَ من الأمور الممکنة **فمن ذلك الصّراط** هو علی ما ورد فی بعض الأخبار جسر ممدود علی متن جهنّم أدقّ من الشّعر وأحدّ من السّیف تعبره اهل الجنّة ویزلّ به أقدام أهل النّار ، ویوافقه ما صرّح به ابن بابویه فی الاعتقادات من انّه جسر جهنّم ویمرّ علیه جمیع الخلق **والمیزان** هو فی المشهور میزان له کفّتان ولسان وشاهین یوزن به الأعمال ، وقد ورد تفسیره بذلك فی بعض الاحادیث **وإنطاق الجوارح** أی انطاق الله تعالی جوارح المکلّفین یوم القیامة لیشهدوا علیهم بما کانوا یکسبون ، **وتطایر الکتب** المثبتة فیها طاعات المکلّفین ومعاصیهم یوم القیامة فیؤتی للمؤمنین بایمانهم وللکافرین بشمائلهم ووراء ظهورهم **لإمکانها** دلیل علی کون الأمور المذکورة مما جاء به النّبیَ من الأمور الممکنة. **وقد أخبر المخبر الصّادق** وهو النّبیَ المؤیّد بالمعجزات **بها** أی بتلك الأمور فیکون ما جاء به النّبیَ من الأمور الممکنة ، وکلّ ما جاء به النّبیَ من الأمور الممکنة یجب الاعتراف به لما عرفت من وجوب عصمته ، **فیجب الاعتراف بها** أی بتلك الأمور قطعا. أمّا إمکانها فمعلومة بدیهة وإن کانت مخالفة للعادة.

وأمّا الاخبار بالأوّل فلقوله تعالی : (وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وارِدُها) والمراد بالورد علیها المرور علی الصّراط. ولقوله (ص) لعلیَ : یا علیَ إذا کان یوم القیامة أقعد أنا وأنت وجبرئیل علی الصّراط فلا یجوز علی الصّراط إلّا من کانت له براءة بولایتك.

وأمّا الاخبار بالثّانى فلقوله تعالى : (فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ راضِيَةٍ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوازِينُهُ فَأُمُّهُ هاوِيَةٌ). وأمّا قوله تعالى : (وَنَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ) فقد سئل الإمام الصّادق (ع) فقال : الموازين الأنبياء والأوصياء.

وأما الاخبار بالثّالث فلقوله تعالى : (وَقالُوا لِجُلُودِهِمْ : لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنا؟ قالُوا : أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ).

وأمّا الاخبار بالرّابع فلقوله تعالى : (وَكُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ كِتاباً يَلْقاهُ مَنْشُوراً).

ويمكن ان يجعل قوله : لإمكانها متعلّق بقوله يجب الإقرار بكلّ ما جاء به النّبيّ والضّمائر راجعة إلى كلمة ما باعتبار معناها لكونها عبارة من الأمور الممكنة وعلى هذا ثبت وجوب الاعتراف بتلك الأمور المفصّلة ضمنا.

وأنكر بعض المعتزلة الصّراط لأنّه لا يمكن العبور عليه وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين والصّلحاء المتّقين ولا عذاب عليهم يوم القيامة اتّفاقا.

وجوابه انّ إمكان العبور ظاهر كالمشى على الماء والطّيران فى الهواء ، والله تعالى قادر على أن يسهّل على المؤمنين حتّى انّ منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ، ومنهم كالريح العاصف ، ومنهم كالجواد إلى غير ذلك مما ورد فى الخبر.

وأنكر بعضهم الميزان لأنّ الأعمال أعراض إن أمكن إعادتها لا يمكن وزنها قطعا ، ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث. والجواب عن الأوّل ، انّ المراد بوزن الأعمال وزن كتبها ، وقيل يجعل الحسنات أجساما نورانيّة والسّيئات أجساما ظلمانيّة. وعن الثّاني ، انّ عدم اطّلاعنا على فائدة الوزن لا يستلزم كونه عبثا ، على انّه يجوز أن يكون الفائدة إلزام العصاة وإتمام الحجّة عليهم.

واعلم انّ مما جاء به النّبيّ (ص) ويجب الاعتراف به مسئلة القبر ونعيم المؤمنين المطيعين وتعذيب الكافرين العاصين فيه ، وكذا الحسنات والسؤال يوم القيامة وحوض

الكوثر لإمكانها واخبار النّبيّ بوقوعها. أمّا إمكانها فظاهر.

وأمّا الاخبار بوقوع الأوّل فكقوله تعالى : (النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذابِ) ، وقوله تعالى حكاية : (رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ) وأخذ الاحيائين فى القبر وثبوت الإحياء فيه يدلّ على سائر الأحوال المذكورة لعدم الفصل. وكقوله (ص) : القبر روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفرات النّيران ولحديث فاطمة أمّ المؤمنين (ع) على ما اشتهر وتقرّر عند المحقّقين ولغيره من الأحاديث.

وأنكر بعض المعتزلة لأنّ الميّت جماد لا حياة له ولا إدراك فتعذيبه محال.

وجوابه انّه يمكن أن يخلق الله تعالى فى الميّت نوعا من الحياة إمّا بإعادة الرّوح أيضا أو بدونها على اختلاف وقع بين المحقّقين قدر ما يدرك ألم التّعذيب أو لذة التنعيم من غير ان يتحرّك ويضطرب أو يرى عليه أثر العذاب والنّعيم ، حتى انّ الغريق فى الماء والمصلوب فى الهواء والمأكول فى بطون الحيوانات ينعم أو يعذّب وإن لم يطلع عليه ولا استحالة فى ذلك وإن كان مخالفا للعادة فإنّ من أخفى النّار فى الشّجر الأخضر قادر على إخفاء ذلك الأثر.

وأمّا الاخبار بوقوع الثّاني ، فكقوله تعالى : (إِنَّ إِلَيْنا إِيابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا حِسابَهُمْ) وقوله (ص) : حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وفيه خلاف المعتزلة أيضا على وزان ما عرفت فى الميزان.

وأمّا الاخبار بوقوع الثّالث ، فكقوله تعالى : (فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ).

وأمّا الاخبار بوع الرابع ، فكقوله تعالى : (إِنَّا أَعْطَيْناكَ الْكَوْثَرَ) على وجه وكقوله (ص) : ليختلجنّ قوم من أصحابى دونى وأنا على الحوض فيؤخذ دونهم ذات الشّمال ، فأنادى يا ربّ أصحابى أصحابى فيقال لى انّك لا تدرى ما أحدثوا بعدك ومن ذلك القبيل الجنّة والنّار وساير السّمعيات.

ومن ذلك الثّواب قد مرّ تفسيره **والعقاب** وهو الضّرر المستحقّ المقارن

للاهانة والتحقير **وتفاصيلهما** أى أحوالهما المفصّلة **المنقولة من جهة الشّرع** أى بطريق الشّرع **صلوات الله على الصّادع به** بعنى الشّارع من الصّدع بمعنى الإظهار ومنه قوله تعالى : (فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرُ). أمّا انّ ثبوت الثّواب والعقاب مما جاء به النّبيّ من الأمور الممكنة فلظهور إمكانها وكثرة الأخبار الواردة بهما بحيث لا يقبل التّأويل ، حتّى كانّه من ضروريّات الدّين. واختلفوا فى أنّ ثبوتهما عقلى أو سمعى ، فقالت الأشاعرة انّه سمعى. وقال أهل الحق الثّواب واجب عقلا وسمعا ، أمّا عقلا فلما عرفت من أن انتفائه يستلزم الظلم ولاشتماله على اللّطف ، وأمّا سمعا فللآيات والأحاديث الواردة فى ذلك على ما لا يخفى. وكذا العقاب على الكافر واجب عقلا وسمعا لاشتماله على اللّطف ولقوله تعالى : (إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشاءُ). وأمّا العقاب على غير الكافر من عصاة المؤمنين فجائز عقلا وسمعا ، لأنّ استحقاق العقاب بارتكاب المعصية مشتمل على اللّطف وللأدلّة السّمعية وفيه ما فيه فتأمّل تعرف.

وأمّا تفاصيلهما فهى إشارة إلى اسبابهما وكيفيّاتهما ، أمّا سبب الثّواب فهو فعل الواجب لوجه وجوبه او لوجوبه ، وفعل المندوب كذلك وترك القبيح والإخلال به لقبحه ، وسبب العقاب ترك الواجب أو الإخلال به وفعل القبيح على ما تقرّر فى الشّرع.

وأمّا كيفيّاتهما فهى دوام الثّواب للمؤمن المطيع والعقاب على الكافر ، وانقطاع عذاب المؤمن العاصى وإن ارتكب الكبيرة لإيمانه وسقوط عذابه بالعفو والشّفاعة وزيادة الثّواب لأهله بالأخير لورود الشّرع بذلك كلّه. ومنها دخول الجنّة والنّار المخلوقتين الآن ، وحصول النّعيم الباقى فى الجنّة مع كثرة أنواعه ولطافة أصنافه مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، ووقوع العذاب الدّائم فى النّار مع شدّة آلامه وغلظة أقسامه على ما ورد به الكتاب والسنّة واجماع الامة.

ومن ذلك **وجوب التّوبة** على العاصى مؤمنا كان أو كافرا ، وهى فى اللّغة الرّجوع فاذا أسندت إلى الله تعالى يراد بها الرّجوع إلى العبد بالنّعمة والمغفرة ، وإذا

أسندت الى العبد يراد بها الرّجوع من المعصية ، ومنه قوله تعالى : (ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا) وفى الشّرع النّدم على المعصية من حيث هى معصية فى الماضى مع تركها فى الحال والعزم على عدم العود إليها فى الاستقبال. والظّاهر انّه لا حاجة إلى القيدين الأخيرين لأنّ قيد الحيثيّة مغن عنهما كما لا يخفى. والدليل على وجوبها عقلا أنّها دافعة لضرر المعصية وهو العقاب ، ودفع الضّرر وإن كان مظنونا واجب عقلا وكذا ما يدفع به ، وسمعا قوله تعالى : (وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ) وقوله تعالى : (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوحاً) واختلف فى أنّه هل يصحّ التّوبة عن معصية دون معصية أولا ، فاختار المحقّقين الثّاني مع العلم بكون كلّ منهما معصية وعدم استحقاق إحداهما. والتحقيق أنّه إن اعتبر فى الثّواب أن يكون النّدم على المعصية للقبح المطلق فالحقّ هو الثّاني ، وإن اعتبر كونها لقبحها المخصوص فالحقّ الأوّل.

وأعلم انّ المعصية إن كانت فى حقّ الله تعالى من فعل قبيح يكفى فى براءة الذمّة عنها بالتّوبة حصول مفهومها كشرب الخمر ، وإلا كانت فى حقّه تعالى من الإخلال بواجب فإن أمكن تداركها شرعا باداء أو قضاء فلا بدّ منه أيضا كترك أداء الزّكاة والصّلاة والصّوم ولا يكفى حصول مفهومها كترك صلاة العيدين ، وإن كانت فى حق آدمىّ فإن كانت إضلالا له فلا بدّ من إرشاده أيضا ، وان كانت ظلما عليه بالاغتياب الواصل إليه أو غصب ماله فلا بدّ فى الأوّل من الاعتذار أيضا ، وفى الثّاني من إيصال الحقّ إليه أو إلى وارثه أو استبراء ذمته عنه عن إحداهما بوجه من الوجوه الشّرعية أيضا ، كلّ ذلك مع الإمكان فى الحال وأمّا مع التّعذّر مطلقا فيكفى حصول المفهوم ومع التّعذّر فى الحال والإمكان فى الاستقبال لا بدّ من العزم على ذلك أيضا.

ومن ذلك وجوب **الامر** هو طلب الفعل على وجه الاستعلاء **بالمعروف** أى الفعل الحسن والمراد به هاهنا الواجب **والنّهى** هو طلب التّرك على وجه الاستعلاء **عن المنكر** أى القبيح. والحاصل انّ حمل المكلف على الواجب ومنعه عن القبيح واجبان على المكلّف بالأدلّة السّمعيّة من الكتاب والسّنة وإجماع الأمّة. أمّا الكتاب

فلقوله تعالى : (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ). وقوله تعالى : (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) وأمّا السّنّة فلقوله (ص) لتأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر أو ليسلّطنّ الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم وأمّا الإجماع فلاتّفاق كافّة المسلمين على ذلك قطعا. وكما انّ الأمر بالواجب والنّهى عن القبيح واجبان ، الأمر بالمندوب والنّهى عن المكروه مندوبان ، لكن لا مطلقا بل كلّ ذلك مشروط **بشرط أن يعلم الآمر والنّاهى** المكلّفان **كون المعروف معروفا والمنكر منكرا** يعنى انّ وجوب الأمر بالواجب مشروط بأن يعلم الآمر كون الواجب المأمور به واجبا ، ووجوب النّهى عن المنكر القبيح مشروط بأن يعلم النّاهى كون القبيح المنهىّ عنه قبيحا ، وكذا ندب الامر بالمندوب والنّهى عن المكروه مشروط بعلم كون المندوب مندوبا والمكروه مكروها ، لئلا ينجرّ الأمر إلى الأمر بالقبيح أو المكروه والنّهى إلى النّهى عن الواجب او المندوب **وبشرط أن يكونا** أى المعروف والمنكر **ممّا سيقعان** والأولى حذف قوله ممّا كما فى بعض النّسخ ، والأحسن أن يقال : وأن يكون المعروف سيقع والمنكر سيترك كما فى الدروس والمقصود كونهما استقباليين **لأنّ الأمر بالماضى والنّهى عنه عبث** وكذا الحال على ما لا يخفى ، **وبشرط تجويز التّأثير** أى تأثير الأمر والنّهى فى المأمور والمنهىّ بحسب الظّنّ لئلا يلزم العبث أيضا **وبشرط ظنّ الأمن من الضّرر** الغير المستحقّ بالنّسبة إليهما أو غيرهما من المؤمنين نفسا أو مالا لأنّه مفسدة ، والواجب لا يجوز اشتماله عليها بل يحرم الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر عند بعض الفقهاء. ثم طريق الأمر والنّهى التّدريج ، فالأوّل الإعراض ثمّ الكلام اللّين ثمّ الخشن ثم الأخشن ثم الضّرب. أمّا الجرح والقتل فالأقرب تفويضهما إلى الإمام عند بعضهم. وأمّا الأمر والنّهى بالقلب فيجبان مطلقا.

وأعلم انّهم اختلفوا فى أنّ وجوب الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر عقلى أو

سمعى ، فذهب الشّيخ مع بعض المعتزلة إلـى الأوّل ، والسـيّد مـع الأشـاعرة إلـى الثّاني ،

واحتجّوا على الأوّل بأنّهما لطفان فى فعل الواجب وتـرك القبـيح ، واللّطـف واجب عقلا فيجبان عقلا. وعلى الثّاني بأنّهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى ، واللّازم باطل فالملزوم مثله ، أمّا الملازمة فلأنّ كلّ واجب عقلىّ واجـب علـى مـن حصل فى حقّه وجه الوجوب ، وأمّا بطلان اللّازم فلأنّهما لو وجبا عليه تعـالى فـأن كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وانتفاء المنكر وهو خلاف الواقع ، وإن كـان تاركا لهما يلزم الإخلال بالحكم وهو محال عليه تعالى.

اقول : فى كلا الدّليلين ، نظـر أمّـا الأوّل فلأنّـا لا نسـلّم انّ الأمـر بـالمعروف والنّهى عن المنكر لطف مطلقا ، ولو سلّم فوجوب اللطف على العباد محال لا بـد له من بيان.

وأمّا الثّاني فلأنّا لا نسلّم انّ وجوبهما عقلا يستلزم وجوبهما على الله تعـالى لجواز ان لا يكون وجه الوجوب حاصلا فيه تعالى ، ولو سلّم فـاللّازم وجـوب الأمـر بالمعروف والنّهى عن المنكر عليه تعالى ، ولا يلزم من كونه آمـرا أو ناهيـا وقـوع المأمور به وانتفاء المنهىّ عنه لعـدم الإلجـاء كسـائر الأوامـر والنّـواهى. واختلفـوا أيضا فى انّ وجوبهما عينىّ أو كفائىّ ، فقال الشّيخ بالأوّل والسيّد بالثّانى. واحـتج الشّيخ بظاهر الآية الثانية مـن الآيتـين المـذكورتين فـى بيـان وجوبهمـا ، والسـيّد بظاهر الآية الأولى منهما. وأنت تعلم انّ ظـاهر الحـديث المـذكور يؤيّـد الشّـيخ ، وباب التأويل لدفع التّعارض مفتوح على المتخاصمين فليتأمّل.

ولا يخفى على المتفطّن حسن خاتمـة هـذه الرّسـالة الشـريفة حيـث وقـع اختتامها بالأمن من الضّرر كما انّ حسن فاتحتها حيث اتّفق افتتاحها بلفـظ البـاب كما لا يخفى على أولى الألباب.

اللهم افتح بالخير واختم ، واجعل عاقبة أمورنا بالخير. ربّنا افتح بيننـا وبـين قومنا بالحقّ وأنت خير الفاتحين ، بحقّ نبيّك محمّد سيّد المرسلين ، وآله الطّيّبين الطّاهرين ، وعبادك الصّالحين من الأوّلين والآخرين.

اتّفق الفراغ عن نقله مـن المسـودّة إلـى البيـاض علـى يـد العبـد الضّـعيف المرتاض

أبى الفتح ابن المخدوم الحسينى ـ فتح الله عليه أبواب المعانى ـ فى أوسط شهر محرّم الحرام من سنة 975.

الحمد لله الّذي قد أتمّ كتابة هذه الكتاب بتوفيقه وكرمه بيد أقلّ العباد وتراب الأقدام سيّما المخلصين لعلوم الدّين محمد تقى بن محمّد على ارومجى ، غفر الله ذنوبهما وستر عيوبهما وكثر أولادهما وطاب نسلهما وغيرهما من المؤمنين والصّالحين ، بحقّ محمّد وآله فى 6 شهر شوال المكرّم فى يوم الخميس قريب الزّوال سنة 1266.

فهرست آیات قرآن 221

فهرست آیات قرآن

صفحه	سطر	
74	20	(فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا اللهُ) ، سوره محمّد آیه 19.
74	22	(قُلِ انْظُرُوا ما ذا فِي السَّماواتِ وَالْأَرْضِ) ، سوره یونس آیه 101.
75	2	(إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ) ، سوره بقره آیه 164.
83	8	(لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ) ، سوره انعام آیه 76.
83	9	(قالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى) ، سوره طه آیه 50.
83	10	(سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ ، أَنَّهُ الْحَقُّ) ، سوره فصلت آیه 53.
109	5	(وَأَوْحى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبالِ بُيُوتاً) ، سوره النحل آیه 68.
113	13	(وَاللهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) ، سوره البقرة آیه 284.
113	14	(وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) ، سوره البقرة آیه 29.
118	16	(إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) ، سوره الاسراء آیه 1.

118	21	(الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى) ، سوره طه آیه 5.
123	8	(كَلَّمَ اللهُ مُوسى تَكْلِيماً) ، سوره النساء آیه 164.
124	15	(قالَ مُوسى ...) ، سوره اعراف آیه 104.
124	15	(إِنَّا أَرْسَلْنا نُوحاً) ، سوره نوح آیه 1.
140	19	(رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ) ، سوره الاعراف آیه 143.
141	1	(لَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً) ، سوره البقرة آیه 95.
141	2	(فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي) ، سوره یوسف آیه 80.
141	14	(وَلكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَرانِي) ، سوره الاعراف آیه 143.
144	10	(لا إِلهَ إِلَّا اللهُ) ، سوره الصافات آیه 35.
144	10	(إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ) ، سوره البقرة آیه 163.
144	15	(لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتا) ، سوره الأنبياء آیه 22.
145	20	(وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ) ، سوره المؤمنون آیه 91.
158	23	(فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ) ، سوره الكهف آیه 29.
159	1	(فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلى رَبِّهِ سَبِيلاً) ، سوره المزّمل آیه 19.
159	2	(الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) ، سوره الجاثية آیه 27.
159	2	(فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتابَ بِأَيْدِيهِمْ) ، سوره البقرة آیه 79.
159	5	(وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ) ، سوره الصافات آیه 96.
159	6	(قُلِ اللهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) ، سوره الرعد آیه 16.
159	6	(لا إِلهَ إِلَّا هُوَ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ) ، سوره الانعام آیه 102.

160 19 (وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) ، سوره الذاريات آيه 56

161 11 (وَما خَلَقْنَا السَّماءَ وَالْأَرْضَ وَما بَيْنَهُما باطِلاً ذلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا) ، سوره ص آيه 27.

161 12 (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً) ، سوره المؤمنون آيه 115.

170 7 (وَما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلا نَبِيٍ) ، سوره الحج آيه 52.

172 2 (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) ، سوره الشعراء آيه 214.

172 8 (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ) ، سوره البقرة آيه 23.

172 9 (قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً) ، سوره الاسراء آيه 88.

172 12 (اقْتَرَبَتِ السّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ) ، سوره القمر آيه 1.

175 11 (قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى إِلَيَ) ، سوره الكهف آيه 110.

175 11 (وَلا تَجْعَلْ مَعَ اللهِ إِلهاً آخَرَ) ، سوره الاسراء آيه 22.

183 12 (أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) ، سوره النسا آيه 59.

185 21 (وَأَنْفُسَنا وَأَنْفُسَكُمْ) ، سوره آل عمران آيه 61.

187 23 (يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النّاسِ) ، سوره المائدة آيه 67.

188 8 (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً) ، سوره مائدة آيه 3.

190	1	(فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ) ، سوره آل عمران آیه 61.
192	18	(فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً) ، سوره النسا آیه 95.
192	20	(وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ) ، سوره الحشر آیه 9.
192	21	(وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً) ، سوره الإنسان آیه 8.
192	22	(إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ) ، سوره المائدة آیه 55.
195	9	(إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ) ، سوره المائدة آیه 55.
195	15	(وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ) ، سوره التوبة آیه 71.
196	6	(وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ) ، سوره سبا آیه 28.
197	7	(أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) ، سوره النساء آیه 59.
197	13	(لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) ، سوره البقرة آیه 124.
199	8	(وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) ، سوره البقرة آیه 233.

199 8 (وَحَمْلُهُ وَفِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً) ، سوره الاحقاف آیه 15.

199 13 (وَآتَيْتُمْ إِحْداهُنَّ قِنْطاراً) ، سوره النسا آیه 20.

200 20 (يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُا نُورَ اللهِ بِأَفْواهِهِمْ وَاللهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكافِرُونَ) ، سوره الصف آیه 8.

202 12 (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) ، سوره النساء آیه 59.

202 18 (وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً) ، سوره النور آیه 55.

204 1 (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ) ، سوره البقرة آیه 3.

204 2 (أُولئِكَ حِزْبُ اللهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) ، سوره المجادلة آیه 22.

208 13 (قالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ) ، سوره سبا آیه 7.

208 22 (أَيَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ بَلى قادِرِينَ عَلى أَنْ نُسَوِّيَ بَنانَهُ) ، سوره القیامة آیه 3.

208 23 (أَفَلا يَعْلَمُ إِذا بُعْثِرَ ما فِي الْقُبُورِ) ، سوره العادیات آیه 9.

209 1 (أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسانُ أَنَّا خَلَقْناهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ وَضَرَبَ لَنا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ) ، سوره ،

		یس آیه 77.
209	1	(ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ تُبْعَثُونَ) ، سوره المؤمنون آیه 16.
212	21	(إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا واردُها) ، سوره مریم آیه 71.
213	3	(وَنَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ) ، سوره الأنبیاء آیه 47.
213	5	(وَقالُوا لِجُلُودِهِمْ : لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنا؟ قالُوا : أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ) ، سوره فصلت آیه 21.
213	7	(وَكُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ كِتاباً يَلْقاهُ مَنْشُوراً) ، سوره الاسراء آیه 13.
214	1	(فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ راضِيَةٍ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوازِينُهُ فَأُمُّهُ هاوِيَةٌ) ، سوره القارعة آیه 6 و 7.
214	2	(النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذابِ) ، سوره غافر آیه 46.
214	4	(رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ) ، سوره غافر آیه 11.
214	14	(إِنَّ إِلَيْنا إِيابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا حِسابَهُمْ) ، سوره الغاشیة آیه 26.
214	17	(فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ) ، سوره الاعراف آیه 6.
214	19	(إِنَّا أَعْطَيْناكَ الْكَوْثَرَ) ، سوره الکوثر آیه 1.
215	3	(فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرُ) ، سوره الحجر ، آیه 94.
215	9	(إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشاءُ) ، سوره النساء آیه 48.
216	1	(ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا) ، سوره التوبة آیه 118.

216	6	(وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ) ، سوره النور آیه 31.
216	7	(يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوحاً) ، سوره التحریم آیه 8.
217	2	(وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) ، سوره آل عمران آیه 104.
217	2	(كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) ، سوره آل عمران آیه 110.

فهرست احاديث ومنقولات

75	3	ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكّرها (رسول الله).
76	3	البعرة تدلّ على البعير ، وأثر الأقدام على المسير ، فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج أما يدلّان على الصّانع الخبير (الأعرابى).
77	8	ستفترق أمّتى على ثلاثة وسبعين فرقة ، كلّهم فى النّار إلّا واحدة (رسول الله).
77	9	مثل أهل بيتى كمثل سفينة نوح (رسول الله).
83	12	من عرف نفسه فقد عرف ربّه (على بن ابى طالب).
176	22	حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين (قيل).
177	14	لم يزل ينقلنى الله من الأصلاب الطّاهرة إلى الأرحام الزّكيّة (رسول الله).
181	20	لا يخلو الأرض من قائم لله بحجّته إمّا ظاهرا مشهورا أو خائفا مغمورا لئلّا يبطل حجج الله وبيّناته (على بن ابى طالب).
188	6	من كنت مولاه فعلىّ مولاه ، اللهمّ وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله (رسول الله).
188	9	الحمد لله على إكمال الدّين وإتمام النّعمة ورضاء الله برسالتى

وبولاية عليّ بعدی (رسول الله).

189 1 أنت منّی بمنزلة هارون من موسی إلّا إنّه لا نبیَ بعدی (رسول الله).

190 21 علّمنی رسول الله ألف باب من العلم فانفتح لی من کلّ باب ألف باب (علی بن ابی طالب).

190 22 والله لو کسرت لی الوسادة ثمّ جلست علیها لحکمت بین أهل التّوریة بتوراتهم وبین أهل الإنجیل بإنجیلهم وبین أهل الزّبور بزبورهم وبین أهل الفرقان بفرقانهم (علی بن ابی طالب).

191 2 والله ما من آیة نزلت فی برّ أو بحر أو سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو لیل أو نهار إلّا وأنا أعلم فیمن نزلت وفی أیّ شیء نزلت (علی بن ابی طالب).

191 8 أقضاکم علی (رسول الله).

191 16 یا دنیا إلیك عنّی إلی تعرّضت أم إلی تشوّقت لا حان حینك هیهات هیهات غرّی غیری لا حاجة لی فیك قد طلّقتك ثلاثا لا رجعة فیها فعیشك قصیر وخطرك یسیر وأملك حقیر.

191 19 والله لدنیاکم هذه أهون فی عینی من عراق خنزیر فی ید مجذوم (علی بن ابی طالب).

191 20 والله دنیاکم عندی أهون من ورقة فی فم جرادة تقضمها ، ما لعلیَ ونعیم یفنی ولذّة لا تبقی (علی بن ابی طالب).

192 2 لا تجعلوا بطونکم مقابر الحیوان (علی بن ابی طالب).

192 14 لضربة عليَ خیر من عبادة الثّقلین (رسول الله).

192 15 لأسلّمنّ الرّاية غدا إلى رجل يحبّه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرّار غير فرّار ائتوني بعلىّ (رسول الله).
192 17 ما قلعت باب خيبر بقوّة جسمانيّة ولكن قلعته بقوّة ربّانيّة (على بن ابى طالب).
193 9 ما أقول فى حقّ رجل أخفى أعدائه فضائله بغيا وحسدا وأخفى أحبّائه فضائله خوفا ووجلا ، فخرج من بين الفريقين ما ملاء الخافقين (خليل بن احمد العروضى).
194 7 سلّموا على علىّ بإمرة المؤمنين (رسول الله).
194 8 أنت الخليفة بعدى فاستمعوا له وأطيعوه (رسول الله).
194 9 أيّكم يبايعنى ويوازرني يكون أخى ووصيّى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى (رسول الله).
194 11 هذا ولىّ كلّ مؤمن ومؤمنة (رسول الله).
194 12 إنّه (ـ عليّا) سيّد المسلمين وإمام المتّقين وقائد الغرّ المحجّلين (رسول الله).
149 12 خير من أتركه بعدى علىّ (رسول الله).
194 13 إنّ الله أطلع على أهل الأرض فاختار منهم أباك فاتّخذه نبيّا ثمّ أطلع ثانيا واختار منهم بعلك (رسول الله).
194 14 أمّا ترضينّ أنّى زوّجتك من خير أمّتى (رسول الله).
184 15 يقتله خير الخلق (رسول الله).
194 18 اللهمّ ائتني بأحبّ خلقك إليك يأكل معى (رسول الله).
194 19 من أراد أن ينظر إلى آدم فى علمه وإلى نوح فى تقواه وإلى إبراهيم فى حلمه وإلى موسى فى هيبته وإلى عيسى

فى عبادته فلينظر إلى علىّ بن أبى طالب (رسول الله).

197 17 نفّذوا جيش أسامة (رسول الله).

197 20 نحن معاشر الأنبياء لا نورّث ممّا تركناه صدقة (رسول الله).

198 3 أقيلونى فلست بخيركم وعلىّ فيكم (ابو بكر).

198 4 إنّ لى شيطانا يعترينى فإن استقمت أعينونى وإن عصيت جنّبونى (ابو بكر).

198 6 وددت أنّى سألت رسول الله عن هذا الأمر فيمن هو فكنّا لا ننازع أهله (ابو بكر).

198 9 كانت بيعة أبى بكر فلتة وفى الله شرّها (عمر).

198 15 لا يعذّب بالنّار إلّا ربّ النّار (ابو بكر).

198 16 أقول فى الكلالة برأيى فإن أصبت فمن الله وإن أخطأت فمن الشّيطان (ابو بكر).

198 19 لا أجد لك شيئا فى كتاب الله ولا سنّة نبيّه (ابو بكر).

198 23 لا أغمد سيفا شهره الله على الكفّار (عمر).

199 3 هذا مقام جدّنا ولست له أهلا (الحسن والحسين).

199 6 إن كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها (على).

199 7 القلم مرفوع عن المجنون (على).

199 9 لو لا علىّ لهلك عمر (عمر).

199 10 والله ما مات محمّد (عمر).

199 13 كلّ أفقه من عمر حتّى المخدّرات فى الحجال (عمر).

199 18 أيّها النّاس ثلاث كنّ فى عهد رسول الله أنا أنهى عنهنّ وأحرّمهنّ وأعاقب عليهنّ وهى متعة النّساء ومتعة الحجّ

		وحیَ على خير العمل (عمر).
200	19	أنا مدينة العلم وعليَ بابها (رسول الله).
200	19	أنا وعليَ من نور واحد (رسول الله).
202	1	يا بنيَ أمرنى رسول الله (ص) أن أوصى إليك كتابى وسلاحى كما أوصى إلى ودفع إلى كتابه وسلاحه وأمرنى أن آمرك إذا حضر الموت أن تدفعها إلى أخيك الحسين (على بن ابى طالب).
202	11	هذا إمام بن إمام أخو إمام أبو أئمّة التّسعة تاسعهم قائمهم (رسول الله)
202	12	هم خلفائى يا جابر وأولياء الأمر بعدى أوّلهم أخى عليَ ثمّ بعده الحسن الخ (رسول الله).
202	19	خلفائى وأوصيائى وحجج الله على الخلق بعدى اثنى عشر أوّلهم أخى وآخرهم ولدى (رسول الله).
203	2	إنّ الله اختار من الأيّام يوم الجمعة (رسول الله).
203	8	أوصيائى من بعدى بعدد نقباء بنى إسرائيل أوّلهم سيّد الأوصياء ووارث الأنبياء وأبو الأئمّة النّجباء عليَ بن أبى طالب الخ (رسول الله).
203	22	فى زمن كلّ واحد منهم (ـ الأئمّة) شيطان يمرّ به ويؤذيه فإذا عجّل الله خروج قائمنا يملأ الأرض عدلا وقسطا كما ملئت ظلما وجورا (رسول الله).
203	23	طوبى للصّابرين فى غيبته ، طوبى للمقيمين على حجّته الخ (رسول الله).
204	4	يا حسين يخرج من صلبك تسعة من الأئمّة منهم مهدى

هذه الأمّة الخ (رسول الله).

206 8 الآخرة معاد الخلق (يقال).

209 7 الإنصاف أنّه لا يمكن الجمع بين إيمان بما جاء به النّبيَ وبين إنكار حشر الجسمانيَ (الرازى).

212 22 يا عليَ إذا كان يوم القيامة أقعد أنا وأنت وجبرئيل على الصّراط فلا يجوز على الصّراط إلّا من كانت له براءة بولايتك (رسول الله).

213 3 الموازين الأنبياء والأوصياء (الامام الصّادق).

214 5 القبر روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفرات النّيران (رسول الله).

214 15 حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا (رسول الله).

217 3 لتأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر أو ليسلّطنّ الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم (رسول الله).

تعاريف برخى از اصطلاحات

الأبدى ما لا نهاية له ، 119 / 16.

الاتّحاد الحقيقى

أن يصير شيء بعينه شيئا آخر من غير أن يزول عنه شيء أو ينضمّ إليه ، 134 / 22.

الإجماع

الإجماع فى اللّغة الاتّفاق ، وفى الاصطلاح اتّفاق أهل الحلّ والعقد من أمّة محمّد (ص) على أمر من الأمور ، 71 / 19.

الإحكام والإتقان

اشتمال الآثار على لطائف الصّنع وبدائع التّرتيب وكمال الملايمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها ، 108 / 14.

الأحوال

الصّفات الّتي هى غير موجودة ولا معدومة ، 148 / 23.

الاختيار

كون الفاعل بحيث يصحّ منه الفعل والترك بمعنى أنّه لا يلزمه أحدهما إلّا بشرط الإرادة ، 99 / 3.

إرادة الله

هى علمه تعالى لوجود النّظام الأكمل ويسمّونه عناية (الحكماء).

هى صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع (الأشاعرة).

هى عدم كونه مكرها ولا مغلوبا (بعض المعتزلة).

هى فى فعله تعالى العلم بما فيه من المصلحة وفى فعل غيره الأمر به (بعض آخر من المعتزلة).

هى العلم بالنّفع والمصلحة الدّاعية إلى الإيجاد فى الفعل أو المفسدة الصّارفة عنه فى التّرك. ويسمّى الأوّل داعيا والثّاني صارفا. (اهل الحقّ وجمهور المعتزلة) 117 / 2.

الأزلي

ما لا بداية له ، 119 / 15.

الإسلام

الإسلام هو تصديق النّبي (ص) فيما علم مجيئه به ضرورة بالقلب واللّسان ، 77 / 4.

الأصول

جمع الأصل ، وهو فى اللّغة ما يبنى عليه الشّيء ، وفى الاصطلاح يطلق على الرّاجح والقاعدة والدّليل والاستصحاب ، 71 / 5.

أصول الدّين

المراد بها هاهنا الأمور الخمسة المذكورة من التّوحيد والعدل والنّبوة والإمامة والمعاد ، 71 / 12.

الأكوان الأربعة

وهى الحركة والسّكون والاجتماع والافتراق ، 101 / 14.

الله

إنّ لفظة الله علم للذّات المقدّسة المشخّصة ، أو موضوع لمفهوم كلّى هو مفهوم الواجب الوجود لذاته والمستحقّ للعبادة ، 72 / 12.

الألم

إدراك المنافر من حيث هو منافر ، 134 / 4.

الإمامة

رئاسة عامّة فى الدّين والدّنيا لشخص من الأشخاص ، 179 / 7.

الإيجاب

هو كون الفاعل بحيث يلزمه أحد الطّرفين (ـ الفعل والترك) بلا اشتراط الإرادة ، 909 / 4.

الإيمان

الإيمان هو هنا التّصديق مع المعارف الخمس الأصوليّة بالدّليل ، 17 / 5

الإيمان هو التّصديق القلبى واللّسانى بكلّ ما جاء به النّبي وعلم مجيئه به بطريق تواترى ، 77 / 13.

الإيمان الشّرعى

التّصديق القلبى بما علم مجىء النبي به ضرورة (اكثر المحقّقين).

التصديق بالجنان والإقرار باللّسان. (صاحب التجريد)

التّصديق بالجنان والإقرار باللّسان والعمل بالأركان (بعض العلماء) ، 211 / 23.

البقاء

استمرار الوجود ، 119 / 16 ، استمرار الوجود ، أى الوجود فى الزّمان الثّاني ، صفة يعلّل بها الوجود فى الزّمان الثّاني ، 120 / 1.

التحيّز

هو الكون فى الحيّز ، 100 / 18.

التّرتيب

التّرتيب فى اللّغة جعل كلّ شيء فى مرتبته ، وفى الاصطلاح جعل الأشياء المتعدّدة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ، ويكون لبعضها نسبة إلى بعض بالتّقديم والتّأخير ، 78 / 4.

التّسلسل

هو ترتّب أمور غير متناهية إما وضعا كما فى عدم تناهى الأبعاد ، وإمّا عقلا بطريق التّصاعد من المعلول إلى العلّة وهو التّسلسل من جانب العلّة ، أو بطريق التّنازل من العلّة إلى المعلول وهو التّسلسل من جانب المعلول. (رأى الحكماء) هو وجود أمور غير متناهية سواء كانت مترتّبة أولا (رأى المتكلّمين) ، 84 / 10.

التقليد

التّقليد اعتقاد غير ثابت بحيث يمكن زواله بتشكيك المشكّك. وقالوا فى تفسيره :انّه قبول قول الغير من غير حجّة ، 73 / 22.

التكليف

هو فى اللّغة من الكلفة وهى المشقّة ، وفى الشّرع بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقّة على جهة الابتداء ، 162 / 8.

التّوبة

النّدم على المعصية فى الماضى مع تركها فى الحال والعزم على عدم العود إليها فى الاستقبال ، 216 / 2.

الجسم

هو الجوهر القابل للأبعاد الثّلاثة ، 130 / 8.

الجوهر

هو الحادث المتحيّز ، 130 / 9.

الحادث

ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم ، 119 / 15.

الحدوث الذاتى

هو الاحتياج فى الوجود إلى الغير ، 100 / 6.

الحرام

إن كان فعل المكلّف بحيث يثاب على تركه ويعاقب على فعله فهو الحرام ، 70 / 2.

الحركة

كون الأوّل فی مكان ثان ، 100 / 20.

الحسن

إن لم يتعلّق بالفعل الاختياري ذمّ يسمّى حسنا ، 151 / 16.

الحيّز

بعد يشغله شيء ممتدا أو غير ممتد ، 100 / 22.

الحيّز

الفراغ الموهوم الّذي يشغله الجوهر ، 130 / 12.

الدّليل

الدّليل عند الأصوليّين ما يمكن التوصّل بصحيح النّظر فيه إلى مطلوب خبرىّ ، وقيل : يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ، 73 / 19.

الدّين

الدّين والشّريعة والملّة ألفاظ مترادفة باعتبار معناه العرفی يطلق كلّ منها على الطّريقة المأخوذة من النّبيّ ، 71 / 7.

الرّبقة

الرّبقة فی اللّغة الحبل الّذي يربط به البهم ، 76 / 11.

الرّوية البصريّة

انطباع صورة من المرئىّ فی الباصرة أو خروج شعاع منها إليها ، 139 / 1.

السّرمدية

كون الشّيء لا بداية ولا نهاية له ، 119 / 19.

السّكون

كون ثان فی مكان أوّل ، 100 / 21.

سميع بصير

علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات ، 117 / 16.

الصّدق

كون الخبر بحيث يكون حكمه مطابقا للواقع ، 126 / 20.

الصّراط

جسر ممدود على جهنّم أدقّ من الشّعر وأحدّ من السّيف تعبره أهل الجنّة ويزلّ به أقدام أهل النّار ، 212 / 9.

العالم

ما سوى الله من الموجودات ، 99 / 22.

العدل

هو تنزّهه تعالى عن فعل القبيح والإخلال بالواجب ، 151 / 5.

العرض

هو الحالّ فى المتحيّز لذاته ، 130 / 10 ، هو الحالّ فى المـتمكّن ، 131 / 1 هو الحالّ فى الموضوع ، 131 / 1.

العلم

مطلق الإدراك وهو الصّورة الحاصلة عن الشيء عند الذّات المجرّدة.

التصديق اليقينى.

ما يتناول التصديقات اليقينيّة والتّصورات مطلقا ، 108 / 5.

العلم الحصولى

هو حصول صور الأشياء فى القوى المدركة ، 110 / 14.

العلم الحضورى

هو حضور الأشياء أنفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا وبـالأمور القائمـة بهـا ، 110 / 15.

العوض

هو النّفع المستحقّ الخالى من تعظيم وإجلال ، 167 / 1.

القبيح

إن تعلّق بالفعل الاختياري ذمّ يسمّى قبيحا ، 151 / 16.

القديم

القديم ما لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم ، 119 / 15.

القدم الذّاتي

هو عدم الاحتياج فی الوجود إلی الغير ، 100 / 6.

القرآن

هو اسم للنّظم الحادث المنقول إلينا بين دفّتی المصاحف تواترا ، 172 / 5.

القيام بالذّات

عند المتكلّمين هو التحيّز بالذّات ، 100 / 18.

الكذب

كون الخبر بحيث لا يكون حكمه مطابقا للواقع ، 126 / 20.

كلامه تعالی

الألفاظ المنظومة المترتّبة الّتي هی حادثة ويسمّی كلاما لفظيّا.

معنی قائم بذاته يعبّر عنه بالعبارات المختلفة ويسمّی كلاما نفسيّا ، 121 / 22.

اللّذة

إدراك الملائم من حيث هو ملائم ، 134 / 4.

اللّطف

ما يقرّب العبد إلی الطّاعة يبعّده عن المعصية بحيث لا يؤدّی إلی الإلجاء ، 165 / 4.

المباح

إن كان فعل المكلّف بحيث لا يثاب ولا يعاقب علی فعله ولا علی تركه فهو المباح ، 70 / 4.

المتجدّد

ماله بداية ، 119 / 16.

متكلّم (كون الله متكلّما)

كونه موجدا للكلام ، 122 / 7.

المثل

هو المشارك فى تمام الماهيّة ، 148 / 2.

محدث

هو موجود مسبوق وجوده بعدمه سبقة زمانيّة ، 100 / 1.

المعاد

عبارة عن عود الرّوح إلى الحيوان ، 206 / 5.

المعانى

الصّفات الوجوديّة الزائدة على الذّات ، 148 / 62.

المعجزة

هى أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق من ادّعى انّه نبى الله ، 171 / 6.

المعرفة

يطلق فى المشهور على معان :

منها مطلق الإدراك على أن يكون مرادفا للعلم بمعنى حصول صورة الشّيء فى العقل.

ومنها إدراك البسائط ، وفى مقابلتها العلم بمعنى إدراك المركّبات.

ومنها إدراك الجزئيّات ، وفى مقابلتها العلم بمعنى إدراك الكلّيات.

ومنها التّصور وفى مقابلتها العلم بمعنى التّصديق ، ولعلّه بهذه المعانى يقال : عرفت الله دون علمته فاعرف. ومنها الإدراك المسبوق بالجهل.

ومنها الأخير من الإدراكين لشيء واحد تخلّل بينهما جهل ولا يعتبر شيء من هذين القيدين فى العلم ولهذا يقال : الله عالم لا عارف ، 70 / 18.

معقول

هو فی الاصطلاح المشهور ما حصل صورته فی ذات العقل ، ویقابله المحسوس والمخیّل والموهوم.

ما حصل صورته عند الذّات المجرّدة ، 79 / 10.

المکروه

إن کان فعل المکلّف بحیث یثاب علی ترکه ولا یعاقب علی فعله فهو المکروه ، 70 / 3.

الممتنع لذاته

المفهوم إن کان ذاته مقتضیا للعدم فهو الممتنع لذاته ، 80 / 8.

الممکن

ما لا یکون ذاته مقتضیا للوجود ولا للعدم اقتضاء تامّا ضروریّا ، 84 / 18.

الممکن لذاته

المفهوم إن لم یکن ذاته مقتضیا لشیء من الوجود والعدم فهو الممکن لذاته ، 80 / 8.

المندوب

إن کان فعل المکلّف بحیث یثاب علی فعله ولا یعاقب علی ترکه فهو المندوب ، 70 / 2.

النّبیّ

هو الإنسان المخبر عن الله تعالی بغیر واسطة أحد من البشر ، 169 / 23.

النّصّ

هو اللّفظ المفید الّذي لا یحتمل غیر المقصود ، 187 / 19.

الواجب

إن کان فعل المکلّف بحیث یصاب علی فعله ویعاقب علی ترکه فهو الواجب ، 70 / 1 ما کان ذاته مقتضیا لوجوده اقتضاء تماما ضروریّا ، 148 / 13.

الواجب لذاته

المفهوم إن کان ذاته مقتضیا للوجود فهو الواجب لذاته ، 80 / 8 ،

فهرست نامهای خاص

آدم
من أراد أن ينظر إلى آدم فی علمه 194 / 19.
ابراهیم
... كما فی سؤال إبراهيم عن كيفيّة إحياء الموتى 142 / 12 ، حين طلب الإمامة لذريّته 185 / 6 ، من أراد أن ينظر إلى إبراهيم فی حلمه 194 / 20.
ابن بابویه
صرّح بأنّ الصّراط جسر جهنّم ويمرّ عليه جميع الخلق 212 / 11.
ابن عباس
رئيس المفسّرين تلميذه 191 / 11 ، روى أنّه قال رسول الله : خلفائی وأوصيائی ... 202 / 29.
ابن عمر
امّا وجوب القود على ابن عمر فلانّه قتل هرمزان ملك اهواز 200 / 92.
ابن مسعود
ضرب (ـ عثمان) ابن مسعود حتى مات وأحرق مصحفه 200 / 6.
ابن ملجم
... وأحلمهم حتّى ترك ابن ملجم عليه اللّعنة فی دياره وجواره 193 / 2.

ابو الاسود الدؤلي
إنّه دوّن النّحو بتعليمه وإرشاده 191 / 11.
ابو بكر ، ابو بكر بن أبى قحافة
ثمّ دخل (ـ عمر) على ابى بكر وعاتبه على ذلك (ـ ردّ فدك الى سيّدة نساء العالمين) 119 / 23 ، يطلق عليه عند أهل الحق الخليفة دون الامام 187 / 13 ، هو الامام بعد رسول الله عند جمهور المخالفين 187 / 17 ، ممّن ادّعى له الامامة 90 / 16 ، ... بعد ما سلّم الراية الى ابى بكر وعمر وانهزم المسلمون 192 / 16 ، لكلّ واحد من ابى بكر وعمر وعثمان قبائح مشهورة 197 / 12 ، خالف كتاب الله حيث منع الارث عن رسول الله بخبر رواه وحده 197 / 21 ، منع سيّدة النّساء عن فدك 197 / 23 ، تلا عليه (ــ عمر) : (إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ) ، 199 / 11 ، طالت المنازعة بينها (ـ سيّدة نساء العالمين) وبين ابى بكر فى فدك 199 / 21.
ابو الحسن على بن محمد الهادى على بن محمد الهادى.
ابو الحسن على بن موسى الرضا على بن موسى الرضا
كان معروف الكرخى مع رفعة مكانه بوّاب داره 204 / 21.
ابو جعفر الطّوسى (الشيخ ...)
الّف كتاب مصباح المتهجّد فى اعمال السّنة من العبادات 69 / 2.
ابو جعفر محمد بن الباقر محمد بن على الباقر
ابو جعفر محمد بن على الجواد محمد بن على الجواد.
ابو ذر
ضرب (ـ عثمان) أبا ذر ونفاه إلى ربذة 200 / 7
ابو عبد الله الحسين الحسين
قوله (ص) لأبى عبد الله الحسين : هذا إمام بن إمام ... 202 / 10.
ابو عبد الله السّلمى

... وهو تلميذ أمير المؤمنين 193 / 8

ابو عبد الله الصادق ، ابو عبد الله جعفر الصادق ، جعفر بن محمد الصادق روى عنه عن ابيه الباقر ... 173 / 13 ، إنّ أبا يزيد البسطامى مع علوّ شانه كان سقّاء فى دار أبي عبد الله جعفر الصّادق 204 / 19.

ابو على موسى بن جعفر الكاظم موسى بن جعفر الكاظم.

ابو عمرو أكثر القرّاء كأبي عمرو وعاصم وغيرهما يستندون قراءتهم إليه 193 / 7.

ابو الفتح بن مخدوم الخادم الحسينى العربشاهى ، ابو الفتح بن المخدوم الحسينى فتح الله عليه ابواب حقائق الاشياء كما هى 67 / 12 ، اتفق الفراغ عن نقل الكتاب من المسودّة الى المبيضّة على يده 219 / 1.

ابو القاسم محمد المهدى صاحب الامر ، ابو القاسم محمد بن الحسن المهدى صاحب الزمان ، محمد بن الحسن المهدى روى عنه انه سئل فى حال صباه انه ما المانع عن ان يختار القوم إماما لانفسهم 186 / 13 ، نصّ الإمام الحادى عشر على إمامته 201 / 21.

ابو لهب قال : سحركم محمد فقوموا قبل أن يدعوكم 163 / 3 ، قال مثل ما قال 173 / 5.

ابو المظفر شاه طهماسب الحسينى الموسوى الصفوى بهادر خان

خلّد الله تعالى ضلال خلافته ومعدلته على العالمين 68 / 11.

أبو محمد الحسن الحسن

نصّ الإمام الاوّل وهو أمير المؤمنين على إمامته 201 / 20.

افلاطون

انّ من عدا افلاطون وجالينوس منهم ذهبوا إلى انّ العالم قديمة فى الجملة 100 / 3 ،

ابو محمد الحسن العسكرى الحسن بن على العسكرى
نصّ على إمامة الإمام الثّاني عشر أعني أبا لقاسم محمد المهدى صاحب الزمان 391 / 21.
ابو محمد على بن الحسين على بن الحسين.
أبو يزيد البسطامى
مع علوّ شانه كان سقّاء فى دار أبى عبد الله جعفر الصّادق عليه السّلام 204 / 18.
ابىّ بن خلف
قال المفسّرون نزلت هذه الآية (ـ وضرب لنا مثلا ...) فى أبىّ بن خلف 209 / 4.
إدريس أربعة من الأنبياء فى زمرة الأحياء خضر واليـاس فـى الأرض وعيسى وإدريس فى السّماء 205 / 19.
أسامة
مخالفتهم (ـ ابى بكر وعمر وعثمان) رسول الله فى التخلّف عن جيش أسامة 197 / 16.
الأستاد
المؤثّر فى أفعال العباد مجموع القدرتين على مذهبه 156 / 19 ، ذهب إلى أنّ المؤثّر فى أفعال العباد تاثير مجموع القدرتين فى أصل الفعل 155 / 21.
اسماعيل
انّه من الرّسل مع أنّه ليس له شرع جديد 170 / 12.
الأشعرى
قال انّهما (ــ كونه تعالى سميعا وبصيرا) عبارتان من علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات 117 / 16 ، قال الكلام هو المعنى النفسي 125 / 19 ، اشتهر أنّه لا معنى لحال البهشمى وكسب الاشعرى 157 / 20.
الأعرابى
قال : البعرة تدلّ على البعير ... 76 / 3.

البعد المجرّد الّذي قال به افلاطون 103 / 9.

الياس

أربعة من الأنبياء فى زمرة الأحياء خضر والياس فى الأرض وعيسى وإدريس فى السّماء 205 / 19.

الإمام الثّامن (ع)

الّذي وفّقت باستخراج هذا الخفىّ من تحت نقابه 68 / 15.

إمام الحرمين

ذهب إلى أن المؤثّر فى أفعال العباد قدرتهم على سبيل الإيجاب 155 / 18.

أمّ أيمن

شهادة أمير المؤمنين وأمّ أيمن بذلك 197 / 23.

امير المؤمنين (ع)

المسئول من فضله أن يقع هذا المعمول فى معرض القبول 68 / 14 ، قوله : من عرف نفسه فقد عرف ربّه إشارة إلى الطريقة النّفسيّة الأنفسيّة 83 / 12 ، فلا يبعد أن يظهر انّه تعالى فى صورة بعض الكاملين كأمير المؤمنين (على رأى بعض غلاة الشيعة) 132 / 9 ، قال سيّد المرسلين له : سوّ فخذ شاة فجئنى بعر ... 172 / 23 ، أظهر كلمة الشّهادة 173 / 8 ، أخذ النّبيّ بضبع أمير المؤمنين ورفعه 188 / 6 ، قال : لا يخلو الأرض من قائم ... 181 / 20 ، الإمام نائب عن النّبيّ قائم مقامه من عند الله سيّما أمير المؤمنين 185 / 21 ، الأدلّة على إمامته بعد النّبيّ لا تحصى 192 / 2 ، كان أزهد النّاس بعد النّبيّ 192 / 4 ، لم يكن أحد غير النّبيّ وأمير المؤمنين بهذه المرتبة من الزّهد 192 / 3 ، حين خرج إلى غزوة تبوك 189 / 1 ، أعلم من جميع الصّحابة 190 / 19 ، من أدلّة إمامته أنّ الإمام يجب أن يكون معصوما 190 / 14 ، ... فيكون أمير المؤمنين أفضل من غيره 190 / 11 ، المراد من قوله (أَنْفُسَنا) أمير المؤمنين 190 / 7 ، ... لرجوع الصّحابة وقائعم إليه

191 / 6 ، قال : ما قلعت باب الخير ... 192 / 17 ، فانّهم (ــ أكثر القراء) تلامذة أبى عبد الله السّلمى وهو تلميذ أمير المؤمنين 193 / 8 ، منع التحدّى الضّمنى فى أمير المؤمنين مكابرة غير مسموعة 194 / 6 ، قد قتله (ــ ذى الثّدية) أمير المؤمنين مع خوارج نهروان 194 / 15 ، ... فجاء أمير المؤمنين وأكل معه (ــ النّبيَ) 194 / 18 ، تلك النّصوص تدلّ على إمامة أمير المؤمنين بعد النّبي بلا فصل 194 / 23 ، ... النّص المتواتر الّذي استدلّ به المصنف على إمامته 195 / 7 ، إنّه (ـ إنّما وليكم الله ...) نزل باتفاق المفسّرين فى أمير المؤمنين 195 / 10 ، إنّ إمامته إنّما كانت بعد وفات النّبي 196 / 10 ، استخلاف النّبي له على المدينة فى غزوة تبوك 196 / 14 ، إثبات إمامته بعد وفاة النّبي 196 / 1 ، إجماع المفسّرين على أنّ الآية (ـ انما وليكم الله ...) نزلت فيه حين تصدّق بخاتمه فى الصّلاة 197 / 4 ، ولا شكّ أنّها (ـ الصّفات المذكورة فى آية : إنّما وليَكم الله ...) منحصرة فيه 197 / 3 ، ولم يكن بعد النّبي معصوم غير أمير المؤمنين وأولاده اتّفاقا 197 / 8 ، ويكون إماما بعد النّبي بلا فصل 197 / 10 ، لم يجعله النّبي من الجيش (ـ جيش اسامة) خاصّة حتى تستقرّ الخلافة عليه 197 / 20 ، شهادة أمير المؤمنين وأم أيمن بذلك 197 / 23 ، الكلالة على ما روى عن أمير المؤمنين (ع) الأخ والأخت لأب وأمّ 198 / 17 ، بعث (أبو بكر) إلى بيت أمير المؤمنين لمّا امتنع عن البيعة 199 / 1 ، فنهاه (ـ عمر) عن ذلك (ـ رجم امراة حاملة ...) 199 / 6 ، ولذلك حدّه (ـ الوليد بن عتبة) أمير المؤمنين 300 / 10 ، قال أمير المؤمنين قتله (ـ الوليد بن عتبة) الله 200 / 12 ، تلك القبائح الصّادرة عنهم دليل واضح على إمامة أمير المؤمنين 200 / 16 ، لك أن تجعل أدلّة أمامة أمير المؤمنين جميعا أدلّة على إمامة باقى الأئمة 205 / 8 ، الإمام من بعده ولده الأسنّ أبو محمد الحسن 200 / 21 ، نصّ على إمامة الثّاني أعنى أبا محمّد الحسن 201 / 19 ، وصّى ولده الحسن وأشهد على وصيّته الحسين ومحمّدا 201 / 22 ،

اهرمن

المجوس ذهبوا إلى أنّ خالق الخير هو يزدان وخالق الشرّ أهرمن أى الشيطان 143 / 20.

باب (ـ باب مدينة العلم ، على بن أبى طالب)

الفاتح لباب الشّرائع والشّارح لكتابها 67 / 6.

باقر محمد بن على الباقر

روى عن أبى عبد الله الصّادق عن أبيه الباقر 173 / 14.

البلخى الكعبى

ذهب إلى أنّه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد 105 / 13.

جابر ، جابر بن عبد الله الأنصارى

ويؤيّد ذلك (ـ كون امير المؤمنين إماما بعد النّبي بلا فصل) حديث جابر 197 / 10 ، هم خلفائى يا جابر وأولياء الأمر بعدى 202 / 10.

جالينوس

انّ من عدا أفلاطون وجالينوس منهم ذهبوا إلى أنّ العالم قديم فى الجملة 100 / 3 ، المنقول عنه القول بالتّوقّف فى هذه الأقسام (ـ المعاد) 207 / 3.

جبرئيل

كظهوره فى صورة دحية الكلبى 132 / 18 ، إنّه لم يحلّ فى دحية الكلبى بل ظهر بصورته 132 / 20 ، أتا النبي بهما (ــ العنب والرّمان) على طبق 173 / 13.

جعفر ، جعفر بن محمّد ، جعفر بن محمد الصّادق ، جعفر يدعى بالصّادق ولد بالمدينة وقبض بها مسموما 201 / 4 ، ثمّ جعفر بن محمّد 202 / 16 ، فإذا انقضت مدّة جعفر قام بالأمر بعده ابنه موسى 203 / 11 ، فإذا مضى محمد فجعفر ابنه 204 / 7 ، فقد سئل فقال : الموازين الأنبياء والأوصياء 213 / 3.

جندل

إنّ شخصا يهوديا اسمه جندل أسلم عند رسول الله 203 / 7 ، قال جندل قد وجدنا ذكرهم فى التّوراة 203 / 17.

حاتم

... بلغ حد التّواتر كوجود حاتم 174 / 2.

الحجّة القائم المنتظر المهدى

الحجّة بن الحسن مظهر كنوز الرّحمة ومظهر رموز القضاء والقدر 67 / 7 ، يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا 204 / 9.

الحسن ، الحسن بن على

اخباره (ـ النبىّ) عن المغيبات كمقتل الحسن والحسين 173 / 18 ، خرج مع رسول الله للمباهلة 190 / 5 ، المراد من قوله (أَبْناءَنا) الحسن ولحسين 190 / 6 ، جاءه (ـ أبا بكر) الحسن والحسين وقالا : هذا مقام جدّنا ولست له أهلا 199 / 3 ، الإمام بعد وفاة أمير المؤمنين ولده الأسنّ أبو محمد الحسن 200 / 22 ، ثمّ من بعده الحسن 202 / 15 ، ثمّ الحسن بن علىّ 202 / 17 ، واختار من علىّ الحسن والحسين 203 / 4 ، إذا استشهد أبوك فالحسن بعده 204 / 5 ، فاذا قضى علىّ فالحسن ابنه 204 / 8.

الحسن العسكرى ، الحسن يدعى بالامين

روى عن قائم آل محمّد أنّه سئل فى حال صباه بحضرة أبيه الإمام الزّكىّ الحسن العسكرى انّه ما المانع عن أن يختار القوم إماما لانفسهم 186 / 14 ، ولد بالمدينة وقبض بها مسموما 201 / 14 ، فإذا انقضت مدة الحسن قام بالأمر بعده ابنه الخلف الحجّة 203 / 15.

حسن بن يوسف بن على بن المطهرّ المصنّف

استاد البشر ، العقل الحادى عشر ، العلامة المعتبر ، الشيخ جمال الملّة والدّين 68 / 22.

الحسن والحسين

ثمّ ابناه الحسن والحسين 203 / 9.

الحسين

اخباره (ـ النبىَ) عن المغيبات كمقتل الحسن والحسين 173 / 18 ، خرج مع رسول الله للمباهلة 190 / 5 ، المراد من قوله (أَبْناءَنا) الحسن والحسين 190 / 6 ، جاءه (ـ أبا بكر) الحسن والحسين وقالا : هذا مقام جدّنا ولست له أهلا 199 / 3 ، ثمّ بعد وفاته (ــ الحسن) ابو عبد الله الحسين الشّهيد 200 / 23 ، وصىَ امير المؤمنين ولده الحسن وأشهد على وصيّته الحسين ومحمدا 201 / 23 ، ثمّ أقبل على الحسين وقال : أمرك رسول الله أن تدفع إلى ابنك هذا (ــ كتابى وسلاحى) 202 / 3 ، ... أن تدفعها (ـ كتابى وسلاحى) إلى أخيك الحسين 202 / 3 ، ثمّ الحسين 202 / 15 ، واختار من علىَ الحسن والحسين 203 / 5 ، فإذا انقضت مدّة الحسين قام الأمر بعده على ابنه 203 / 10 ، قال رسول الله للحسين : يا حسين يخرج من صلبك تسعة من الأئمة 204 / 4.

خالد

لم يحدّ (ـ ابو بكر) خالدا ولا اقتصّ منه مع أنّه قتل مالك بن نويرة 198 / 22 ،

الخصم

جواز إعادة المعدوم غير مسلّم عند الخصم 208 / 19.

خضر

أربعة من الأنبياء فى زمرة الأحياء خضر والياس فى الأرض وعيسى وإدريس فى السّماء 205 / 19.

خلف الأئمة المعصومين

ابو المظفر شاه طهماسب الحسينى الموسوى الصّفوى 68 / 8.

الخلف الحجّة

فإذا انقضت مدة الحسن قام بالأمر بعده ابنه الخلف الحجّة 203 / 16.

الخليل (ع)

حيث قال : (لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ) 83 / 7 ، طريقته آفاقيّة 83 / 11.

خليل بن احمد العروضى

سئل عن فضائله (ـ عليّ) فقال : ما أقول فى حقّ رجل أخفى أعدائه فضائله ... 193 / 3.

دحية الكلبىّ

كظهور جبرئيل فى صورته 132 / 18 ، إنّ جبرئيل لم يحلّ فيه بل ظهر بصورته 132 / 21.

ذى الثّدية

قوله (ص) فيه : يقتله خير الخلق 194 / 15.

الرّازى

نقل عنه أنّ وجود الواجب بديهىّ لا يحتاج إلى نظر 75 / 15 ، ذهب إلى انّ بطلان الدّور بديهىّ لا يحتاج إلى بيان 85 / 18 ، قال : الإنصاف أنّه لا يمكن الجمع بين إيمان بما جاء به النبىّ (ص) وبين إنكار الحشر الجسمانيّ 209 / 7 ، أن يجمعوا بين الشّريعة والحكمة على ما يستفاد من كلام الشيخ الرئيس فى الشّفا وصرّح به الرّازى 209 / 18.

رسول الله سيد المرسلين ، محمد ، النبي

اى نبىّ الله بالحقّ المبعوث منه إلى الخلق لتبليغ الإحكام 171 / 2 ، الإمام بعده عند قوم العبّاس بن عبد المطلب 187 / 17 ، ... حتّى نظر الناس إلى إبط رسول الله 188 / 6 ، دعا وفد نجران إلى المباهلة 190 / 4 ، أولى الامر من يقوم مقام الرّسول فى التولّي لأمور المسلمين 197 / 7 ، مخالفتهم (ـ ابى بكر وعمر وعثمان) رسول الله فى التّخلف عن جيش أسامة 197 / 16 ، خالف (ـ ابو بكر) كتاب الله

حيث منع الإرث عن رسول الله بخبر رواه وحده 197 / 21 ، خالف (ـ ابو بكر) الرّسول فى توليته عمر 198 / 12 ، قال (ـ ابو بكر) وددت أنّى سالت رسول الله عن هذا الأمر 198 / 7 ، خالف ابو بكر رسول الله فى الاستخلاف 198 / 11 ، قال (ـ عمر) ايّها الناس ثلاث كنّ فى عهد رسول الله أنا أنهى عنهنّ ... 199 / 18 ، أمرنى رسول الله أن أوصى إليك (ـ الحسن) كتابى وسلاحى 202 / 1 ، أمرك رسول الله أن تدفع إلى ابنك هذا (كتابى وسلاحى) 202 / 3 ، ثمّ أخذ بيد علىّ بن الحسين فقال : أمرك رسول الله أن تدفع إلى ابنك محمّد 202 / 4 ، قال رسول الله : خلفائى وأوصيائى وحجج الله على الخلق بعدى اثنى عشر 202 / 19 ، قال رسول الله : إنّ الله اختار من الأيّام يوم الجمعة ... 203 / 1 ، إنّ شخصا يهوديّا اسمه جندل أسلم عند رسول الله 203 / 7 ، ثمّ تلا رسول الله (ص) : (وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ ...) 203 / 18 ، قال رسول الله للحسين : يا حسين يخرج من صلبك تسعة من الأئمّة 204 / 4.

سعد بن الوقّاص

استعمل (ـ عثمان) سعد بن الوقّاص على كوفة فظهر منه ما أخرجه أهل الكوفة 200 / 3.

سعيد بن العاص

وعفى عن سعيد بن العاص وغيره من الأعداء 192 / 4.

السيد ، السيد المرتضى

ذهب إلى أنّ وجوب الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر سمعىّ 218 / 1 ، قال بأنّ وجوب الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر كفائىّ 218 / 14 ، اختار القول بأنّ إعجاز القرآن للصّرفة 174 / 8 ، حقّق عصمة الأنبياء فى تنزيه الأنبياء 176 / 23.

سيد المرسلين رسول الله ، محمّد ، النبي

قال لأمير المؤمنين : سوّ فخذ شاة فجئنى بعرّ ... 172 / 23 ،

سيّدة النساء ، سيّد نساء العالمين فاطمة

منع أبو بكر سيّدة النساء عن فدك 197 / 23 ، ردّها (ـ الفدك) عمر بن عبد العزيز إلى أولاد سيّدة النّساء 198 / 3 ، فأضرم فيه (ـ ابو بكر فى بيت أمير المؤمنين) النّار وفيه سيّدة نساء العالمين 199 / 2 ، كشف (ـ أبو بكر) بيت سيّدة النّساء ثم ندم على ذلك 199 / 4 ، خرق (ـ عمر) كتاب سيّدة ـ نساء العالمين 919 / 19.

الشّارع انتفاء قبح الكذب منه على تقدير عدم كون الحسن والقبح عقليّين 155 / 2.

الشّارحين (بعض ...)

صرف الواجب هاهنا عمّا هو المتعارف فى الأصول وحمله على ما يكون جهله سببا لاستحقاق العقاب 70 / 12 ، استدلّ بأنّ الإيمان هو التّصديق القلبىّ واللّسانى بكلّ ما جاء به النّبيّ (ص) 77 / 13 ، توهّمه 104 / 14 ، جعل مجموع المقدّمتين إشارة إلى دليل واحد على المطلوب 108 / 1 ، جعلهم ولهذا ... إشارة على دليل على حده ليس على ما ينبغى 153 / 17 ، يستفاد من كلامه أنّ قول المصنّف : فلا بدّ من التّكليف تفريع على ما قبله 163 / 16.

الشّيخ

وجب حمل كلامه على أنّه أراد بالمعنى القائم بالغير 126 / 1 ، هذا الحمل لكلامه مما اختاره محمّد الشهرستانى 126 / 5 ، ذهب إلى أنّ وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عقليّ 218 / 1 ، قال بأنّ وجوب الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر عينىّ 218 / 14.

الشيخ الرئيس

أرادوا أن يجمعوا بين الشّريعة والحكمة على ما يستفاد من كلامه فى الشفاء 209 / 18.

الشّهرستانى محمد الشهرستانى

اختار هذا الحمل لكلام الشّيخ 126 / 5.

صاحب التجريد

قد زاد على هذه الصّفات صفات ثبوتيّة اخرى مثل الجود والملك والقيوميّة ونحوها 98 / 7 ، إن أريد بالصّفات مطلق الصفات فهى غير منحصرة فيما ذكره المصنّف وصاحب التّجريد 98 / 13 ، عنون الفصل السّابق باثبات الصّانع وصفاته 151 / 9 ، ... النّص المتواتر الّذي استدلّ به المصنّف على إمامة امير المؤمنين وهو مخالف لكلام صاحب التجريد 195 / 7.

صاحب التلويح

صرّح بأنّ ثبوت الشّرع موقوف على أمور منها صفة الكلام 123 / 11.

صاحب الصحائف

اعترض بأنّ اللّازم مما ذكر ليس إلا افتقار صفة إلى أخرى نشأت من الذّات 120 / 11.

صاحب المواقف

له رسالة مفردة فى تحقيق الكلام النّفسىّ 125 / 18 ، ما قال من أنّ صدق النّبيّ لا يتوقّف على صدق كلامه تعالى منظور فيه 127 / 12 ، جعل الاستدلال بكون الحلول هو الحصول على سبيل التبعيّة 132 / 3 ، قال : ... هذا الوجه مبنىّ على أنّ الوجوب وجودى 147 / 10.

طهماسب (شاه ...) ابو المظفر

الطّوسى المحقّق الطوسى ، العلّامة الطّوسى

عاصم

أكثر القراء كأبي عمرو وعاصم وغيرهما يستندون قراءتهم إليه (ــ علىّ) 193 / 7.

العبّاس ، العبّاس بن عبد المطلب

هو الإمام بعد رسول الله عند قوم 187 / 17 ، ممن ادّعى له الإمامة 190 / 16.

عبد الله بن رافع

قال : دخلت عليه يوما فقدّم جرابا مختوما ... 191 / 22.

عبد الله بن عمر

أسقط (ـ عثمان) القود عن عبد الله بن عمر 200 / 8.

عبد الله بن مسعود

بينا نحن عند عبد الله بن مسعود إذ يقول لنا شابّ ... 204 / 10.

عثمان

يطلق عليه عند أهل الحقّ الخليفة دون الإمام 177 / 14 ، لكلّ واحد من أبى بكر وعمر وعثمان قبائح مشهورة 197 / 12 ، أمّا قبائح عثمان فلانّه ولىَ من ظهر فسقه 200 / 1.

العلّامة للطّوسى ، الطّوسى ، المحقّق الطّوسى

شنّع على الفلاسفة مع توغّله فى الانتصار لهم 112 / 15.

علىَ ، على بن ابى طالب ، امير المؤمنين

قال النبىَ له : افعل هذا مثل ما فعلت 173 / 4 و 5 ، الإمام بعد الرّسول بلا فصل أمير المؤمنين على بن أبى طالب 187 / 12 ، من كنت مولاه فعلىَ مولاه 188 / 17 ، خرج مع رسول الله للمباهلة 190 / 5 ، قوله (ص) : أقضاكم علىَ 191 / 8 ، كونه أشجع النّاس بعد النّبي 192 / 11 ، ما لعلىَ ونعيم يفنى ولذّة لا تبقى 191 / 21 ، ائتوني بعلىَ 192 / 16 ، وقوله : أنا سيد العالمين وعلىَ سيّد العرب 194 / 13 ، من أراد أن ينظر إلى آدم فى علمه .... فلينظر إلى علىَ بن أبى طالب 194 / 21 ، قال عمر : لو لا علىَ لهلك عمر 199 / 9 ، أوّلهم أخى علىَ 202 / 15 ، قيل يا رسول الله : من أخوك؟ قال : علىَ بن أبى طالب 202 / 21 ، واختار من علىَ الحسن والحسين 203 / 4 ، أوّلهم سيّد الأوصياء ووارث الأنبياء أبو الأئمة النّجباء علىَ بن أبى طالب 203 / 9 ، يا علىَ إذا كان يوم القيامة اقعد أنا وأنت وجبرئيل على الصّراط 212 / 22.

على بن الحسين ، على ويلقّب بزين العابدين

ثمّ بعد وفاته (ـ الحسين) أبو محمّد عليّ بن الحسين زين العابدين 201 / 1 ، ثم أخذ بيد عليّ بن الحسين فقال : أمرك رسول الله أن تدفع إلى ابنك محمّد 202 / 4 ، ثم عليّ بن الحسين 202 / 25 ، فإذا انقضت مدّة عليّ قام الأمر بعده ابنه محمّد 203 / 11 ، فإذا استشهدت فعلىّ ابنك 204 / 6.

على بن محمد ، على بن محمد الهادى ، على يدعى بالنقى

ولد بالمدينة وقبض بسرّمن رأى مسموما 201 / 12 ، ثمّ على بن محمّد 202 / 17 فإذا انقضت مدّة عليّ قام بالأمر بعده ابنه الحسن 203 / 13 ، فإذا قضى محمّد فعلىّ ابنه 204 / 8.

على بن موسى الرضا ، على يدعى بالرضا

ولد بالمدينة وقبض ببغداد مسموما 201 / 10 ، ثمّ على بن موسى الرّضا 202 / 17 ، فإذا انقضت مدّة عليّ قام بالأمر بعده ابنه محمّد 203 / 12 ، فإذا قضى موسى فعلىّ ابنه 204 / 7.

عمار

ضرب (ـ عثمان) عمّار حتى أصابه فتق 200 / 7.

عمر

يطلق عليه عند أهل الحقّ الخليفة دون الإمام 187 / 13 ، بعد ما سلّم الرّاية إلى أبى بكر وعمر وانهزم المسلمون 192 / 16 ، لكلّ واحد من أبى بكر وعمر وعثمان قبائح مشهورة 197 / 12 ، وهو (ـ ابو بكر) أخذ الخلافة واستخلف عمر 198 / 12 ، خالف (ـ ابو بكر) الرّسول فى توليته عمر 198 / 12 ، أنكر على ذلك (ـ قتل خالد مالك بن نويرة) 198 / 23 ، أمّا قبائحه فلانّه أمر برجم امراة حاملة 199 / 5 ، قال : لو لا عليّ لهلك عمر 199 / 9 ، قال : كلّ أفقه من عمر حتى المخدّرات فى الحجال 199 / 14 ، فلقيها (ـ سيّدة نساء العالمين) عمر فأخذ منها الكتاب وخرقه 199 / 22.

عمر بن عبد العزيز
ردّها (ـ الفدك) إلى أولاد سيّدة النّساء 198 / 2.
عيسى ، عيسى بن مريم المسيح
نقل عن النّصارى انّه تعالى حلّ فيه 132 / 10 ، ما نقل عن الإنجيل مما يدلّ على أنّه عبّر عن الله تعالى بالأب وصرّح بحلوله فيه 132 / 12 ، من أراد أن ينظر إلى عيسى فى عبادته 194 / 20 ، فينزل روح الله عيسى بن مريم فيصلّى خلفه 202 / 23 ، أربعة من الأنبياء فى زمرة الأحياء خضر وإلياس فى الارض وعيسى وإدريس فى السّماء 205 / 19.
الغزالى
نقل عنه أنّ وجود الواجب بديهىّ لا يحتاج إلى نظر 75 / 14.
فاطمة سيدة النساء
خرجت مع رسول الله للمباهلة 190 / 5 ، المراد من قوله (نِساءَنا) فاطمة 190 / 7 ، قوله (ص) لفاطمة : إنّ الله أطلع على أهل الارض فاختار منهم أباك ... 193 / 13.
فجاءة السلمى
أحرق (ـ ابو بكر) بالنّار فجاءة السّلمى مع أنّ النّبىّ نهى عن ذلك 198 / 14.
القاضى
ذهب إلى أنّ المؤثر فى أفعال العباد قدرة الله تعالى فى أصل الفعل وقدرة العبد فى وصفه 155 / 22.
الكعبى البلخى
قال انّهما (ــ كونه تعالى سميعا وبصيرا) عبارتان من علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات 117 / 16.
الكليم موسى

حيث قال : ربّى الّذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى 83 / 9 ، طريقته جامعة القسمين (ـ آفاقيّة وانفسيّة) 83 / 12.

لقمان

كما نقل فى عمر نوح لقمان 205 / 18.

المحقق الطوسى الطّوسى ، العلامة الطّوسى

اختار القول بأن بطلان الدّور بديهىّ لا يحتاج إلى بيان 85 / 18.

محمد رسول الله ، سيّد المرسلين ، النّبيّ

مدينة العلم 67 / 6 ، الاجماع اتّفاق أهل الحلّ العقد من أمّة محمّد (ص) 71 / 21 ، ذكر نسبه لزيادة التوضيح 190 / 18. قال عمر فى موت النّبيّ : والله ما مات محمّد 199 / 11 ، يا محمّد أترى الله يحيى هذا بعد ما رمّ 209 / 5.

محمد بن على الباقر باقر

ولد بالمدينة وقيض بها مسموما 201 / 3 ، أمرك رسول الله أن تدفع إلى ابنك محمّد 202 / 5 ، ثمّ محمد بن على 202 / 15 ، ثمّ أخذ بيد على بن الحسين فقال : وأمرك رسول الله أن تدفع إلى ابنك محمّد 204 / 5 ، فإذا مضى علىّ فمحمّد ابنه 204 / 6.

محمد بن على الجواد ، محمد يدعى بالتقى

ولد بالمدينة وقبض ببغداد مسموما 201 / 10 ثمّ محمّد بن علىّ 202 / 17 ، فإذا انقضت مدّة علىّ قام بالأمر بعده ابنه محمد بدعى بالتقى 203 / 13 ، فإذا قضى علىّ فمحمّد ابنه 204 / 7 ، وإذا انتهت مدّة محمّد قام بالأمر بعده ابنه على 203 / 14.

محمد بن الحسن المهدى صاحب الزمان المهدى

ولد بسرّمن رأى وبقى 201 / 16 ، يملأ الأرض قسط وعدلا كما ملئت ظلما وجورا 202 / 18.

محمد [بن حنفية]

وصّى أمير المؤمنين ولده الحسن وأشهد على وصيّته الحسين ومحمدا 201 / 23.

محمد الشهرستانى الشهرستانى

محمد بن مسلمة

لم يعرف (ـ ابو بكر) ميراث الجدّة فأخبره المغيرة بن مسلمة 198 / 20.

المرتضى السيّد المرتضى

مروان

عفى عن مروان حين أخذ يوم الجمل مع شدّة عداوته له 193 / 3.

مسروق

روى من طريق المخالفين عن مسروق 204 / 10.

المسيح عيسى

... النّصارى القائلين بحلوله تعالى فى المسيح 136 / 3.

المصنّف حسن بن يوسف بن على بن المطهر [العلّامة الحلّى].

اختصر كتاب مصباح المتهجّد 69 / 1 ، لم يجعل التحميد جزء لهذا الباب كالتسمية اكتفاء بما تضمّنه البسملة 69 / 12 ، جعل الواجب معرفة أصول الدين 70 / 13 ، المختار عنده الإيمان هو التّصديق مع المعارف الخمس الأصولية بالدّليل 77 / 6 ، بيّن المفهومات الثّلاثة (ـ الواجب الوجود ، الممكن الوجود ، الممتنع الوجود) قبل الشّروع فى المقصود 79 / 9 ، اختار مذهب الحكماء فى الاستدلال بالإيمان على ثبوت الواجب 83 / 14 ، إن أريد بالصّفات مطلق الصّفات فهى غير منحصرة فيما ذكره المصنف 98 / 13 ، أشار إلى ردّ أقوال المنكرين بعموم علمه تعالى 111 / 1 ، فى كلامه إشارة إلى أنّ الإرادة يطلق فيما بينهم على معنيين أحدهما خاصّ والآخر عامّ 115 / 15 ، أشار الى التمسّك بالنّصوص الدّالة على كونه سميعا بصيرا 218 / 14 ، لا وجه مناسب لجمعه عدّة من الصّفات وعدّها صفة واحدة

من الصّفات السّلبية 136 / 7 ، احتجّ على قيام الصّفات الاعتباريّة المتجدّدة به تعالى 136 / 15 ، أراد أن يشير إلى برهان التّمانع بعد الإشارة إلى أدلّتهم السّمعيّة 144 / 15 ، أشار إلى اثنين من أدلّة المعتزلة فى الحسن والقبح 152 / 23 ، أشار إلى أنّ الضرورة قاضية بانّ أفعال العباد صادرة عنهم بقدرتهم 156 / 8 ، أشار إلى أنّ العلم الضرورى بقبح القبيح وحسن الحسن غير كاف فى الزّاجر 164 / 5 ، قوله : فلا بدّ من التّكليف تفريع على ما قاله من وجوب الغرض فى أفعاله تعالى 163 / 6 ، المعنى العرفى للنّبوّة يناسب تعريفه 169 / 9 ، شيوع إطلاق المعجزة على كرامة الأئمّة المعصومين فى كلام مشايخ المحقّقين سيجيء فى كلامه 171 / 17 ، كلامه يلائم هذا الوجه 174 / 2 ، مقصوده أنّ نصب الإمام واجب على الله تعالى عند انتفاء النّبيّ 181 / 1 ، ... النّص المتواتر الّذي استدلّ به على إمامة أمير المؤمنين 195 / 7 ، الّف كتابا فى الإمامة وسمّاه الفين 200 / 18 ، قال : اتّفق المسلمون كافّة على وجوب المعاد البدنىّ 207 / 4.

معاوية

ولىّ (ـ عثمان) معاوية بالشّام فظهر منه الفتن العظيمة 200 / 3.

معروف الكرخى

مع رفعة مكانه كان بوّاب دار أبى الحسن علىّ بن موسى الرّضا 204 / 21.

المعصوم

مدار اتّفاق الحلّ والعقد عندنا على دخول المعصوم فى المتّفقين 71 / 22.

المغيرة

لم يعرف (ـ ابو بكر) ميراث الجدّة فأخبره المغيرة 198 / 19.

موسى ، موسى بن عمران الكليم

إنّ موسى سأل الرّوية حيث قال : (رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ) 141 / 23 ، فتدلّ

الآية على نفى رؤية موسى له تعالى أبدا وإذا لم يره موسى أبدا لم يره غيره 140 / 21 ، كيف يقدر موسى على رؤيته بالبصر 141 / 15 ، إنّ رؤية موسى يستلزم استقرار الجبل فى حال التجلّى 141 / 15 ، انفجار العين له بضربته العصا عليه 172 / 20 ، النّبوّة المشتركة كنبوّة موسى وهارون 180 / 5 ، من أراد أن ينظر إلى موسى فى هيبته 194 / 20 ، قد بشّرنا موسى بن عمران بك وبالأوصياء من ذرّيتك 203 / 17.

موسى بن جعفر ، موسى يدعى بالكاظم

ولد بالابواء وقبض ببغداد مسموما 201 / 6 ، ثمّ موسى بن جعفر 202 ، فإذا انقضت مدة موسى قام بالأمر بعده ابنه علىّ 203 / 12 ، فإذا قضى جعفر فموسى ابنه 204 / 7.

المهدى ، محمد بن الحسن المهدى صاحب الزمان الحجّة القائم المنتظر

قيل : من ولدك؟ قال : المهدى الّذي يملأ الأرض قسطا وعدلا 202 / 21 ، يخرج فيه ولدى مهدى فينزل روح الله عيسى بن مريم 202 / 23 ، يا حسين يخرج من صلبك تسعة من الأئمّة منهم مهدى هذه الامّة 204 / 5.

النّبىّ رسول الله ، سيّد المرسلين ، النبىّ

يحصل له جميع تلك المعارف أو بعضها بالبديهة لا بدليل 75 / 14 ، إنّ النبىّ (ص) والأئمة (ع) كانوا يكتفون من العوام بالإقرار باللّسان والانقياد لأحكام الشّرع 75 / 22 ، الإسلام هو تصديق النّبىّ 77 / 4 ، ما قال صاحب المواقف من أنّ صدق النّبي لا يتوقّف على صدق كلامه تعالى منظور فيه 127 / 12 ، لو لم يتوقّف صدق كلامه على صدق كلام الله تعالى ... 127 / 17 ، إنّه أظهر المعجزة كالقرآن 172 / 5 ، أراد أن يدعوهم (ـ بنى هاشم) إلى الإسلام 173 / 3 و 5 ، إنّه أتى بقدح زجاج فيه ماء قليل ... 172 / 16 ، قال لأمير المؤمنين على : افعل غدا مثل ما فعلت 173 / 4 و 5 ، أظهر تلك المعجزات وادّعى النّبوّة 173 / 20 ،

الرّمان الّذي أكل منها حين مرض 173 / 12 ، إنّ النبي يجب أن يكون معصوما 174 / 18 ، صدور الذّنب عنه سهوا لا يخلّ بالوثوق 175 / 20 ، يجب أن يكون منزّها عن جميع ما يوجب التّنزّه عنه 177 / 2 ، يجب أن يكون متّصفا بصفات الكمال 178 / 1 ، فمقصود المصنّف أنّ نصب الإمام واجب على الله تعالى عند انتفاء النّبي لحفظ الشّرع 181 / 1 ، وجوب عصمة من أوّل عمره إلى آخره 183 / 18 ، الاستدلال على وجوب عصمة النّبيّ 184 / 5 ، يجب أن يكون أفضل زمانه ما ذكره من وجوب عصمة النّبيّ جاز فى الإمام بعينه 185 / 17 ، النّصّ المتواتر منه إمامة أمير المؤمنين 187 / 23 ، رجوعه عن حجّة الوداع نزل بغدير خم حين 188 / 2 قال : الحمد لله على إكمال الدين الخ 188 / 9 ، من احتاج النّبي إليه فى أمر الدّين أفضل من غيره 190 / 8 ، احتياجه فى إتمام أمر المباهلة إليهم دون غيرهم 190 / 8 ، ثبت انّه (ـ على) أفضل النّاس بعد النّبيّ 190 / 12 ، لم يكن أحد غيره وأمير المؤمنين بهذه المرتبة من الزّهد 192 / 3 ، كان أمير المؤمنين أزهد النّاس بعده 192 / 4 ، ثبت انّه (على) الإمام بعد النّبي لا غيره 192 / 5 ، الأدلّة على إمامة أمير المؤمنين بعد النّبي لا نحصى 192 / 9 ، كونه (ـ على) أشجع النّاس بعده 192 / 11 ، قال فى يوم الأحزاب : لضربة عليّ ... 192 / 14 ، كونه (ـ على) أجود النّاس بعد النّبي 192 / 19 ، انّه (ـ على بن ابى طالب) ادّعى الإمامة بعد النّبي بلا فصل 193 / 13 ، ... فهو (ـ على بن ابى طالب) إمام بعد النّبيّ بلا فصل 193 / 14 ، ومحاربة الجنّ حين مسيره (ـ على بن أبى طالب) مع النبىّ إلى غزوة نبى المصطلق 193 / 21 ، انّه (ـ على بن ابى طالب) ادّعى الإمامة بعد النبىّ بلا فصل 194 / 2 ، النّصوص الجليّة منه كقوله : سلّموا على عليّ بإمرة المؤمنين 194 / 5 ، تلك النّصوص تدلّ على إمامة امير المؤمنين بعد النبىّ بلا فصل 194 / 23 ، ولم يكن عند نزول الآية نزاع بل بعد وفاة النبىّ 196 / 2 ،

إنّ إمامة امير المؤمنين إنّما كانت بعد وفاته 196 / 10 ، إثبات إمامة امير المؤمنين بعد وفاة النبي 196 / 11 ، استخلاف النبىَ الأمير المؤمنين على المدينة فى غزوة تبوك 196 / 14 ، ولم يكن بعد النّبيَ معصوم غير أمير المؤمنين وأولاده اتّفاقا 197 / 8 ، فيكونون (ـ أمير المؤمنين وأولاده) بعد النّبيَ أئمة مطلقا 197 / 9 ، ويكون أمير المؤمنين إماما بعد النّبي بلا فصل 197 / 10 ، إنّ مقصود النبىَ بعدهم (ـ أبى بكر وعمر وعثمان) عن المدينة 197 / 19 ، صدق (ـ أبو بكر) أزواج النبىَ (ص) فى ادّعاء الحجرة لهنّ من غير شاهد 198 / 1 ، عزله (ـ أبا بكر) بعد ما ولية أمر الصّدقات 198 / 13 ، أحرق (ـ أبو بكر) بالنّار فجاءة السلمى مع أنّ النّبيَ نهى عن ذلك 198 / 14 ، إنّ النّبي أعطاها (ـ الجدّة) السّدس 198 / 20 ، قال عمر فى موت النّبيَ لم والله ما مات محمّد 199 / 10 ، أعطى (ـ عمر) أزواج النّبيَ (ص) ومنع أهل البيت من خمسهم 199 / 15 ، ولم يكن ذلك (ـ تفضيل العرب على العجم) فى زمن النّبيَ 199 / 17 ، جعل الناس فى الماء والكلاء شرعا 200 / 5 ، قوله : أنا مدينة العلم وعليَ بابها 200 / 19 النّصّ المتواتر من النّبيَ على إمامة هؤلاء الأئمة 202 / 10 ، كان يخبر بثبوت هذا المعاد 208 / 11 ، يجب الإقرار بكلّ ما جاء به النّبيَ 211 / 7 ، يجب أن يكون معصوما 211 / 11 ، المعتبر فى الإيمان شرعا هو الإقرار بكلّ ما جاء به النبىَ 211 / 18 ، كل ما جاء به من الأمور الممكنة يجب الاعتراف به 212 / 18 ، مما جاء به ويجب الاعتراف به مسألة القبر 213 / 22 ، إنّ ثبوت الثّواب والعقاب مما جاء به النبىَ 215 / 3.

النظام

ذهب إلى أنّه تعالى لا يقدر على القبائح 105 / 12 ، يقول أنّه تعالى لا يقدر على القبيح 106 / 17 ، لم يفرق بين التّأثير فى صحّة الوقوع 106 / 22.

نوح

من أراد أن ينظر إلى نوح فـى تقـواه 194 / 19 ، كمـا نقـل فـى عمـر نـوح ولقمان 205 / 18 الوليد ، الوليد بن عتبة

ولىَ (ـ عثمان) الوليد بن عتبة فشرب الخمر وصلّى وهـو سـكران 200 / 2 ، أسقط (عثمان) الحدّ عن وليد بن عتبـة 200 / 8 ، أمّـا وجـوب الحـدّ علـى الوليـد فلشربه الخمر 200 / 10.

هرمزان

امّا وجوب القود على بن عمر فلانّه قتل هرمزان ملك أهواز 200 / 9.

يـزدان المجوس ذهبوا إلى أنّ خالق الخير هو يزدان وخالق الشّرّ أهـرمن أى الشّيطان 143 / 20.

يوحنا

وهو واحد من الحواريّين 132 / 12.

فهرست نام فرقه ها وگروه ها

آله (ـ آل محمّد)

خزّان خزائن المعارف والحكم وأبوابها 67 / 7.

أزواج النبىّ

أعطى (ـ عمر) أزواج النّبيّ ومنع أهل البيت من خمسهم 199 / 15.

الإسماعيلية

يوجبون الإمامة على اللـه تعـالى ليكـون معرّفـا لذاتـه وصـفاته 180 / 19 ، وافقوا أهل الحقّ فى أنّ الإمامة واجب على اللـه تعـالى عقـلا 180 / 19 ، وافقـوا أهل الحقّ فى أنّ الإمام يجب أن يكون معصوما 182 / 6.

الأشاعرة

مذهبهم كون الصّفات زائدة على الـذّات 72 / 23 ، يكفـى وجـوب معرفتـه تعالى مطلقا فى إثبـات وجـوب النّظـر فـى معرفتـه عقـلا أو شـرعا علـى مـا هـو المتنازع بـين المعتزلـة والأشـاعرة 75 / 10 ، ذهبـوا إلـى أنّ الصّـفات زائـدة علـى الذّات مترتّبة عليها 107 / 11 ، منعوا القول بأنّ الأمر بمـا يـراد والنّهـى عمّـا يـراد قبيحان 116 / 13 ، مذهب [بعض] هم أنّ الوجوب الذّاتي كمـا يـدلّ علـى نفـس البقاء يدلّ على نفى كونـه صـفة وجوديّـة زائـدة علـى الـذّات 120 / 3 ، قـالوا إنّ كلامه تعالى يطلق على معنى قائم بذاته يعبّر عنه بالعبارات المختلفـة 121 / 22 ، اختارت القياس الأوّل واضطرّوا إلى القدح فـى القيـاس الثّـاني 122 / 12 ، منعـوا صغرى القياس بناء على

أنّ كلامه تعالى ليس مركّبا من الألفاظ والحروف 122 / 13 ، القياسين متعارضين على رأيهم 122 / 18 ، المراد بالكلام الحروف لا معانيها كما هو المشهور عندهم 124 / 4 ، زعموا من أنّ معنى كونه تعالى متكلّما أنّه متّصف بالكلام النّفسىَ 124 / 7 ، إنّ الدّليل الثّاني (ـ انّ الله تعالى منزّه عن الكذب لاستحالة النّقص عليه) من أدلّة الأشاعرة 127 / 7 ، حلول الصّفات فى ذات الواجب على رأيهم 132 / 3 ، الإجماع لا يفيد على رأيهم فلا يتمّ الاحتجاج به على المطلب اليقيني 137 / 13 ، خالفوا المعتزلة والحكماء فى رؤية الله 138 / 18 ، جوّزوا الرّوية فى البارى تعالى فى الدّنيا والآخرة عقلا 138 / 23 ، المجسّمة والكرّاميّة يوافقونهم فى تجويز أصل الرّوية 139 / 3 ، يقولون بأنّ الرّوية البصريّة جائزة فيه تعالى من غير مقابلة 139 / 18 ، والتعرّض للجسميّة تعريض للأشاعرة بأنّهم من المجسّمة فى الحقيقة 140 / 8 ، تعليق عدم الواجب بعدم الصّفات الحقيقية على رأيهم 142 / 21 ، قالوا بسبع صفات حقيقيّة له تعالى 149 / 5 ، قالوا لا حكم للعقل فى حسن الأشياء وقبحها 152 / 15 ، زعموا أنّه لا معنى لوجوب الشّيء على الله تعالى ، 152 / 7 بعض المتكلّمين منهم قالوا بصفات وجوديّة أخرى كالبقاء والقدم واليد والوجه وغيرها ، 149 / 9 ذهب [أكثرهم] إلى أنّ المؤثّر فى أفعال العباد قدرة الله تعالى فقط مع مقارنة قدرتهم 155 / 20 ، المقصود بيان مدخليّة قدرة العبد ردّا لمذهب الأشاعرة 156 / 21 ، قالوا أنّه لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه ، 159 / 14 من أوهامهم فى بطلان اختيار العباد ، 158 / 3 ذهبوا إلى أنّه لا يجوز تعليل أفعاله بشيء من الأغراض 160 / 16 ، ذهبوا إلى أنّ القبيح كالحسن بإرادته تعالى ، 160 / 10 استدلّوا بأنّ الله تعالى لو كان فعله معلّلا بالغرض لكان ناقصا فى ذاته ، 161 / 15 قد يجب الغرض على الله تعالى خلافا لهم لأنّهم لا يوجبون شيئا عليه تعالى 167 / 14 ، قالت إنّ ثبوت الثّواب والعقاب سمعىَ 215 / 6 ، ذهبوا إلى أن وجوب الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر سمعى 218 / 1

أصحاب

توهّموا أنّ مراد الأشعرى (من قوله : إنّ الكلام هو المعنى النفسى) مدلول اللّفظ وهو القديم عنده 125 / 20.

اصحاب العدل والتوحيد

المعتزلة سمّوا أنفسهم أصحاب العدل والتّوحيد 151 / 7.

الاصوليّين

الدّليل عندهم ما يمكن التوصّل بصحيح النّظر فيه إلى مطلوب خبرىّ 73 / 19 ، المتعارف عندهم إطلاق كلام الله على هذا المؤلّف الحادث 124 / 19 ، المراد من النّص هاهنا ما يقابل الظّاهر كما هو مصطلحهم 186 / 21.

الأطباء

المزاج كيفيّة متشابهة حاصلة للمركّبات العنصريّة على مذهبهم 133 / 20

الأنبياء

قد تواتر وتوارث عنهم انّه تعالى متكلّم 123 / 9 ، انعقد على نفى الشّريك عنه تعالى اجماع الأنبياء عليهم السّلام 144 / 6 ، يجوز أن لا يكونوا عالمين ببعض الأحكام الشّرعيّة فى بعض الأوقات حتّى نزول الوحى 142 / 16 ، الدّليل السّمعى على نفى الشّريك عنه تعالى إجماع الأنبياء 144 / 11 ، كونها (ـ الكبائر) أقوى المعاصى وأبعدها من الصّدور عنهم 176 / 16 ، الخوارج جوّزوا مطلق الذّنوب عليهم 174 / 20 ، خبر مساواة الأنبياء 194 / 19.

الأنصار

فضّل (ـ عمر) فى القسمة والعطاء المهاجرين على الأنصار 199 / 16.

أهل الإنجيل

لحكمت بين أهل الإنجيل بإنجيلهم 190 / 23.

أهل البيت

إجماع من عدا أهل البيت باطل بالإجماع 195 / 4 ، أعطى (ــ عمر) أزواج النّبيّ ومنع أهل البيت خمسهم 199 / 15.

أهل التورية

لحكمت بين أهل التّورية بتوراتهم 190 / 23.

أهل الحق

... ما تقرّر عندهم من أنّ الله تعالى ليس فاعلا للشّرور والقبائح 106 / 16 ، ذهبوا إلى أنّ المعدوم ليس بشيء خلافا للمعتزلة 107 / 19 ، قالوا : إرادة الله تعالى هى العلم بالنّفع والمصلحة الدّاعية إلى الإيجاد فى الفعل أو المفسدة الصّارفة عنه فى التّرك 117 / 5 ، المختار عندهم مذهب المعتزلة والحكماء (ــ فى مسألة روية البارى تعالى) 139 / 11 ، المختار عندهم أنّه ليس الواجب صفة موجودة زايدة على ذاته 149 / 2 ، المختار عندهم مذهب المعتزلة فى أفعال العباد 156 / 4 ، المختار عندهم مذهب المعتزلة فى الحسن والقبح 152 / 22 ، مذهبهم تاثير قدرة العبد فقط فى أفعاله الاختياريّة 156 / 23 ، المختار عندهم مذهب المعتزلة فى أنّه تعالى يترك القبيح ويفعل الواجب 159 / 18 ، المختار عندهم مذهب المعتزلة فى أنّه تعالى يفعل لغرض 160 / 18 ، إنّ الجهال حتّى الكفّار مكلّفون بالشّرائع عندهم 163 / 4 ، فسر المعجزة بعض المتاخّرين من أهل الحقّ بثبوت ما ليس بمعتاد أو نفى ما هو معتاد 171 / 9 ، النّبيّ يجب عصمته عندهم 175 / 13 ، ذهبوا إلى أنّ الإمامة واجب على الله تعالى عقلا 180 / 19 ، يوجبون الإمامة على الله تعالى لحفظ قواعد الشّرع 180 / 20 ، يجب أن يكون الإمام معصوما عندهم 182 / 5 ، يطلق على أبى بكر وعمر وعثمان الخليفة دون الإمام عندهم 187 / 14 ، الإمام بعد رسول الله أمير المؤمنين على بن أبى طالب عند أهل الحقّ 187 / 18 ، قد بلغ حد التّواتر عند أهل الحقّ 204 / 15 ... ووجوب العدل على الله تعالى على ما هو مذهبهم 208 / 4 ، قال أهل الحقّ الثّواب واجب عقلا وسمعا 215 / 6.

اهل الحق من الفرقة الناجية

المختار عندهم أنّ وجود الواجب عينه 80 / 12.

أهل الحلّ والعقد

مدارا اتّفاقهم عندنا على دخول المعصوم فى المتّفقين 71 / 21 ، اعـمّ مـن أن يكون جميع العلماء أو بعضهم 72 / 1 ، ذهب أهل السنّة إلى أنّ الإمامة تثبت ببيعة أهل الحلّ والعقد 116 / 2.

أهل الزّبور

لحكمت بين أهل الزّبور بزبورهم 191 / 1.

اهل السنة

ذهبوا إلى أنّ الإمامة واجب علـى العبـاد سـمعا 180 / 21 ، ذهبـوا إلـى أنّ الامامة تثبت ببيعة اهل الحلّ والعقد 186 / 1.

اهل الفرقان

لحكمت بين أهل الفرقان بفرقانهم 191 / 1.

اهل الضلال

امّا حديث مقابلة الإجماع فكلام واه مبنىَ على مذهب أهـل الضّـلال 295 / 4.

اهل الكوفة

استعمل (ـ عثمان) سعد بن الوقّاص على كوفة فظهر منـه مـا أخرجـه أهـل الكوفة 200 / 3.

الاولياء والأوصياء

إنّ خرق العادة جائز إجماعا سيَما من الأولياء والأوصياء 205 / 20.

الأئمة

إنّ النّبيَ والأئمة كانوا يكتفون من العوامّ بالإقرار باللّسان والانقيـاد لأحكـام الشّرع 75 / 23 ، فى إثبات الإمامة لهم 179 / 1 ، لك أن تجعـل أدلّـة إمامـة أميـر المؤمنين جميعا أدلّة على إمامة باقى الأئمة 205 / 8.

الأئمة الأحد عشر

ثبت إمامة الأئمّة الأحد عشر بالأدلّة السّابقة 202 / 7 ، ثبت إمامتهم بالأدلّة السّابقة 202 / 7 ، لكنّ القدر المشترك منها هو إمامة الأئمّة الأحد عشر 204 / 15.

الأئمة الاثنى عشر

... إلى غير ذلك من الأخبار الدّالة على إمامتهم 194 / 21 ، بنصّ كلّ إمام سابق منهم على إمامة لاحقه 201 / 18.

أئمة التفسير

اتّفقوا على أنّ المراد من قوله (أَبْناءَنا) الحسن والحسين 190 / 6 ، كلمة انما للحصر باتّفاق أئمّة التّفسير 195 / 12.

ائمة العربية

كلمة انما للحصر باتفاق أئمّة التّفسير والعربيّة 195 / 12.

الائمة المعصومون (ع)

يحصل لهم جميع تلك المعارف أو بعضها بالبديهة لا بالدّليل 75 / 14 ، نقل عن بعض غلاة الشّيعة أنّه تعالى حلّ فى الأئمّة المعصومين 132 / 17 ، شيوع إطلاق المعجزة على كرامتهم فى كلام مشايخ المحقّقين 171 / 17 ، أولى الأمر وهم الأئمّة المعصومون 197 / 6 ، ثبت انّ كلّ واحد منهم كان أفضل أهل زمانه 204 / 17 ، لم يكن أحد غيرهم معصوما 205 / 2.

الائمة والخلفاء

سئل جندل عن الأئمّة والخلفا من بعده 203 / 7.

بنى هاشم

... ففعل أمير المؤمنين (ع) ذلك ودعاهم 173 / 1.

البهشمى

اشتهر أنّه : لا معنى لحال البهشمى وكسب الأشعرى 157 / 20

البلغاء

أتى النّبيّ بالقرآن وتحدّى به البلغاء والفصحاء 174 / 3 ، قالوا : كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق 193 / 6.

بنى المصطلق

ومحاربة الجنّ حين مسيره (ـ على بن ابى طالب) غزوة بنى المصطلق 193 / 22.

بنى عبد المطلب

قوله (ص) فى مجمع بنى عبد المطلب : ايّكم يبايعنى يوازرنى ... 194 / 9.

الثنوية

زعموا أنّه تعالى لا يقدر على الشّرّ 105 / 12 ، قالوا بوجود واجبين أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشّر 143 / 19.

الجارودية

قالت إنّ الإمامة تثبت أيضا بخروج كلّ فاطميّ بالسّيف 176 / 3.

الجبرية

المقصود بيان مدخليّة قدرة العبد ردّا لمذهب الجبريّة 156 / 21.

جماعة

قالوا أفعاله تعالى معلّلة بالأغراض تفضّلا وإحسانا 160 / 17.

الجمهور

النائم فاعل للأفعال المحكمة المتقنة اختيارا عند الجمهور 109 / 11 ، قالوا انّ احتياجنا فى السّمع والبصر إلى آلاته إنّما هو بحسب عجزنا وقصورنا 119 / 1 ، الصّدق عندهم كون الخبر بحيث يكون حكمه مطابقا للواقع 126 / 20 ، ذهبوا إلى أنّ إعجاز القرآن لبلاغته 174 / 8 ، جوّزوا الصّغائر على الأنبياء عمدا والكبائر سهوا 174 / 20.

الحكماء

الصّفات الثّبوتيّة عندنا عين الذّات كما هو مذهبهم 73 / 1 ، مـذهبهم أنّ الوجـود وجود الواجب عينـه 80 / 11 ، ذهبـوا إلـى أنّ علّـة احتيـاج الممكـن إلـى المـؤثّر الإمكان وحده 83 / 2 ، وأمثال ذلك (ـ التّسامح فى أوّل الأمر الى أنّ يتبيّن حقيقـة الحال فى المآل) كثيرة فى كلامهم 81 / 5 ، يستدلّون على ثبـوت الواجـب المـؤثّر فى العالم بإمكان الأثر 83 / 5 ، مذهبهم الاستدلال بالإمكان علـى ثبـوت الواجـب 83 / 14 ، التّسـلل علـى رأيهـم هـو ترتّـب أمـور غيـر متناهيـة 84 / 13 ، برهـان التّطبيق على رأيهم لا يجرى إلّا فى الأمور المترتّبة المجتمعة فى الوجود 84 / 13 ، الإشكال فى برهان التّطبيق مشترك الورود بين جميع المتكلّمين والحكمـاء 88 / 4 ، أورد عليهم انّ الدّليل جـار فـى الحركـات الفلكيّـة والنفـوس الناطقـة البشـرية والحوادث اليوميّة 88 / 5 ، كان الاجتماع فى الوجود شـرطا فـى بطـلان التّسلسـل عندهم 88 / 20. اتّفقوا على انّ علّة الحدوث علـة البقـاء 88 / 22 ، القـائلين بـأنّ علّة الحدوث علّة البقاء 90 / 13 ... فلا يكون هناك تسلسل باطل على رأيهم 94 / 5 ، القائلين بإيجاب الفاعل 99 / 6 ، ذهبـوا إلـى أنّ المشـيّة مـن لـوازم ذاتـه مـن حيث هى هـى 99 / 7 ، القـدرة بـالمعنى المقصـود مختلـف فيهـا بـين الحكمـاء والمتكلمين 99 / 18 ، إنّ مجموع العـالم محـدث بجميـع أجزائـه خلافـا لجمهـور الحكماء 100 / 2 ، مذهبهم فى الحركات الفلكيّة 102 / 10 ، ... كالعقول والنّفوس المجرّدة الّتي قال بها الحكماء 103 / 7 ، لما بيّن أنّه تعالى قادر ردّا على الحكماء 105 / 11 ، ذهبوا إلى إنّ علّة الاحتياج إلى المؤثّر هـى الإمكـان وحـده 106 / 4 ، إنّ المعدوم لا مادّة له ولا صورة خلافا للحكمـاء 107 / 20 ، قـالوا : ارادتـه تعـالى هى علمه تعالى لوجود النّظام الأكمل ويسمّونه عناية 217 / 2 ، انّـه تعـالى لـيس بجسـم ولا عـرض عنـدهم 130 / 8 ، المـزاج كيفيّـة متشـابهة حاصـلة للمركّبـات العنصريّة على مذهبهم 134 / 1 ، قالوا اللّذة إدراك الملائم من حيـث هـو ملائـم والألم إدراك المنافر من حيث هو منـافر 134 / 4 ، امتنـاع مطلـق اللّـذة مختلـف فيه بين جمهور

المتكلّمين والحكماء 134 / 18 ، ... بان يكون ذلك الحادث مسبوقا بحادث آخر لا إلى نهاية على رأيهم 137 / 3 ، التّسلسل فى الأمور المتعاقبة فى الوجود جائز عندهم 137 / 13 ، لا يقولون بإبطال مثل هذا التّسلسل 138 / 11 ، مذهبهم أنّه يستحيل عليه تعالى الرّوية البصريّة 138 / 18 ، منعوا الرّوية فى البارى مطلقا 138 / 22 ، الضّرورة قاضية بامتناع الرّوية البصرية بدون المواجهة على مذهبهم 139 / 5 ، المختار عند أهل الحقّ مذهب المعتزلة والحكماء (ـ فى مسألة روية البارى تعالى) 139 / 11 ، اتّفق على نفى الشّريك عنه تعالى جمهور العقلاء من المتكلّمين والحكماء 144 / 13 ، أراد المصنّف أن يشير إلى واحد من أدلّتهم على نفى الشّريك عنه تعالى 144 / 16 ، مذهبهم تجويز أن يكون الواجب المطلق وجوديّا زائدا على الواجب ذهنا ومتّحدا معه خارجا 147 / 11 ، كون المميّز داخلا فى الهويّة على رأيهم 147 / 18 ، المثل فى اصطلاحهم هو المشارك فى تمام الماهيّة 148 / 1 ، الواجب على رأيهم ما كان وجوده عين ذاته 148 / 12 ، ليس للواجب صفة موجودة زايدة على ذاته على مذهبهم 149 / 2 ، حكماء الهند جماعة من الحكماء مشهورون بانكار الشّرائع والاديان 153 / 12 ، انّ جميعهم حتى السّحرة اتّفقوا على أنّ السّحر لا تاثير له فى شيء من السّماويات 172 / 14 ، احتجّوا على امتناع المعاد البدنىّ 210 / 8.

حكماء الهند

هم جماعة من الحكماء مشهورون بانكار الشّرائع والأديان 153 / 12 ،

الحكيم

كما فى حلول الصّورة فى الهيولى على رأيه 132 / 6.

الحنابلة

قالوا : كلامه تعالى من الألفاظ والحروف المنظومة المترتّبة لا غير 122 / 3.

قالوا بقدم كلامه تعالى 122 / 4 ، معنى كونه متكلّما عندهم كونه متّصفا بالكلام 122 / 7 ، اختارت القياس الأوّل واضطرّوا إلى القدح فى الثّاني 122 / 12 ، منعوا كبرى القياس 122 / 14 ، زعموا من أنّ الحروف المسموعة قديمة 124 / 6 ، زعموا من أنّ معنى كونه تعالى متكلّما أنّه متّصف بالكلام مع كونه عبارة عن تلك الحروف المسموعة 124 / 8.

الخوارج

جوّزوا مطلق الذّنوب على الأنبياء 174 / 20 ، ذهبوا إلى عدم وجوب الإمامة مطلقا 180 / 23.

خوارج نهروان

وقد قتله (ـ ذى الثّدية) أمير المؤمنين مع خوارج نهروان 194 / 16.

الديصانية

قالوا بوجود واجبين أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشّرّ 143 / 19 ، ذهبوا إلى أنّ خالق الخير هو النّور وخالق الشّرّ هو الظّلمة 143 / 21.

الزيدية

ذهبوا إلى وجوب الإمامة على العباد عقلا 180 / 22 ، الصّالحيّة منهم يوافقون أهل السّنة فى أنّ الإمامة تثبت ببيعة أهل الحلّ والعقد 186 / 3.

السّحرة إنّ جميع الحكماء حتى السّحرة اتّفقوا على أنّ السّحر لا تاثير له فى شيء من السّماويات 172 / 14.

السوفسطائيّة

إنّ ثبوت موجود ما فى الخارج بديهىّ أوّلى لا يشكّ فيه عاقل ولا ينازعه إلّا السّوفسطائية 83 / 17.

الشارحين

إنّ الشّارحين جعلوا بعض تك النّصوص من قبيل النّص المتواتر 195 / 6.

الشيعة الرّاجية (مرجع ...)

ابو المظفر شاه طهماسب الحسينى الموسوى الصّفوى 68 / 8.

الصالحية من الزيدية

يوافق أهل السّنة فى أنّ الإمامة تثبت ببيعة أهل الحلّ والعقد 186 / 2.

الصحابة

أمير المؤمنين أعلم من جميع الصّحابة 190 / 19 ، ... لرجوع الصّحابة فى وقائعهم إلى أمير المؤمنين 191 / 4 ، انّه أعلم الصّحابة 191 / 12.

العارفين

أشار بعضهم إلى أنّ إثبات الواجب لذاته بالدّليل العقلىّ أمر مشكل جدّا 85 / 12 ، نقل عن بعض المتصوّفة أنّه تعالى يحلّ فيهم 132 / 9 ، ... بعض المتصوّفة القائلين بحلوله تعالى فى العارفين ، 136 / 4.

العجم

فضّل (ـ عمر) فى القسمة والعطاء العرب على العجم 199 / 16.

العرب

... ردّ اختصاصها (ـ الرسالة) بالعرب كما زعمته اليهود والنصارى 196 / 8 ، فضّل (ـ عمر) فى القسمة والعطاء العرب على العجم 199 / 16.

العقلاء (جمهور ...)

إنّ هذا المطلب (ـ نفى الشّريك عنه تعالى) ممّا اتّفق عليه جمهور العقلاء 144 / 13 ، اتّفقوا على أنّه تعالى حىّ 114 / 1.

العلماء

يردّون المتشابهات بالتأويل إلى ما علم صحّته بالدّليل 132 / 14 ، أجمعوا كافّة

على وجوب معرفة الله تعالى 71 / 20 ، العظماء منهم ذهبوا إلى أنّ أربعة من الأنبياء فى زمرة الأحياء 205 / 18.

العلماء الامامية

كدعوى الإمامة وإظهار المعجزة على ما بيّنه العلماء الإماميّة فى كتبهم 205 / 6.

العلماء من المحدثين والفقهاء

المختار عند بعضهم أنّ الإيمان هو التّصديق بالجنان والإقرار باللّسان والعمل بالأركان 212 / 4.

غلاة الشيعة

قد نقل عن بعضهم أنّه تعالى حلّ فى الأئمّة المعصومين 132 / 17.

الفرقة الناجية

إجماعهم حجّة عندنا 72 / 9 ، اتّفاقهم على أنّ المؤمن بالمعنى الأخصّ لا يكون مخلّدا فى النّار 77 / 11 ، المختار عند أهل الحقّ منهم أنّ وجود الواجب عينه 80 / 11 ، المختار عندهم مذهب المعتزلة (ـ فى كلام الله تعالى) 124 / 1.

الفصحاء

أتى النّبيّ بالقرآن وتحدّى به البلغاء والفصحاء 174 / 3.

الفقهاء

المتعارف عندهم إطلاق كلام الله على هذا المؤلّف الحادث 124 / 19 ، حتّى الكفّار مكلّفون بالشّرائع إذا كانوا متمكّنين على العلم بها بالرّجوع إلى الفقهاء 163 / 5.

الفلاسفة

الحدوث والقدم الذّاتيّان من مصطلحاتهم 100 / 7. إنّ ذلك القول مذهب الفلاسفة وقد شنّع عليه المتأخّرون 112 / 14 ، ... كما فى الصّورة الجسميّة الحالّة فى الهيولى المفتقرة إليها فى الوجود على رأى الفلاسفة 131 / 3 ، فسّر العرض

بأنّه هو الحالّ فى الموضوع 131 / 4 ، تعليق عدم الواجب بعدم العقل الأوّل على رأيهم 142 / 20 ، ذهبوا إلى أنّ المؤثر فى أفعال العباد قدرتهم على سبيل الإيجاب 155 / 18 ، المؤثّر فى أفعال العباد قدرة العبد على سبيل الايجاب على مذهبهم 156 / 20 ، ومنهم على ما هو مذهب الفلاسفة 206 / 6.

فلاسفة الاسلام

أطبقوا على أنّه تعالى مدرك أى سميع بصير 117 / 14.

الفلاسفة الالهيين

القول بثبوت المعاد الرّوحانيّ وهو مذهبهم 206 / 14.

الفلاسفة الطبيعيين

القول بعدم ثبوت شيء منهما (ـ المعاد البدنىّ والرّوحانيّ) مذهب القدماء منهم 207 / 2.

القراء

المتعارف عند عامّتهم اطلاق كلام الله على هذا المؤلّف الحادث 124 / 19 أكثرهم كأبي عمرو وعاصم وغيرهما يستندون قراءتهم إليه 193 / 7.

الكاملين

بعضهم كأمير المؤمنين (ع) وعترته الطّاهرين 132 / 19.

الكرّاميّة

قالوا : كلامه تعالى من الألفاظ والحروف المنظومة المترتّبة لا غير 122 / 3 ، قالوا بحدوث كلامه تعالى 122 / 4 ، معنى كونه متكلّما عندهم كونه متّصفا بالكلام 122 / 7 ، اختاروا القياس الثّاني واضطرّوا إلى القدح فى القياس الأوّل 122 / 15 ، منعوا كبرى القياس بناء على تجويزهم قيام الحوادث بذاته 122 / 16 ، زعموا من أنّ معنى كونه تعالى متكلّما أنّه متّصف بالكلام مع كونه عبارة عن تلك الحروف المسموعة 124 / 8 ، يجوّزون قيام الحوادث به تعالى 136 / 10 ، خالفوا المعتزلة

والحكماء فی رؤیة الله 138 / 18 ، یوافقون الأشاعرة فی تجویز أصل الرّویة ویخالفونهم فی کیفیّاتها 139 / 2.

المانویة

قالوا بوجود واجبین أحدهما خالق الخیر والآخر خالق الشّرّ 143 / 19 ، ذهبوا إلی انّ خالق الخیر هو النّور وخالق الشّرّ هو الظلمة 143 / 21.

المتأخرون

إنّ ذلك القول مذهب الفلاسفة وقد شنّع علیه المتأخّرون 112 / 14 ، بعضهم فسّر المعجزة بثبوت ما لیس بمعتاد أو نفی ما هو معتاد 171 / 9.

بعض المتصوفة

قد نقل عن بعضهم أنّه تعالی یحلّ فی العارفین 132 / 9 ، القائلین بعضهم بحلوله تعالی فی العارفین 136 / 4.

المتکلّمین

ذهب بعضهم إلی أنّ احتیاج الممکن إلی المؤثّر الحدوث وحده 83 / 4 ، یستدلّون علی ثبوت الواجب المؤثّر فی العالم بحدوث الأمر إما بحدوث الجوهر أو بامکانها مع الحدوث 83 / 6 ، الدّور والتّسلسل باطلان بناء علی برهان التّطبیق علی رأیهم 104 / 5 ، التّسلسل علی رأیهم هو وجود أمور غیر متناهیة سواء کانت مترتّبة أولا 84 / 13 ، یقولون فی الواجب لذاته من أنّ وجوده زائد علی ذاته 84 / 8 ، برهان التّطبیق علی رأیهم یجری فی الأمور الغیر المتناهیة الموجودة مطلقا 86 / 19 ، أکثرهم لا یقولون بالوجود الذّهنیّ 87 / 15 ، المنکرین للوجود الذّهنیّ 88 / 3 ، الإشکال فی برهان التّطبیق مشترك الورود بین جمیع المتکلّمین والحکماء 88 / 4 ، القائلین بإیجاب الفاعل 99 / 6 ، القدرة بالمعنی المقصود مختلف فیها بین الحکماء والمتکلّمین 99 / 18 ، معنی القیام بالذّات عندهم هو التحیّز بالذّات 100 / 18 ، إنّ جمهورهم حصروا التحیّز فی الحرکة والسّکون 101 / 12 ، فالصّواب أن یجاب بتناهی الجزئیّات بناء علی برهان التّطبیق علی رأیهم 102 / 21 ، التّسلسل فی الأمور

العدميّة المتجدّدة محال على رأيهم 104 / 19 ، انّ علّة الاحتياج إلى المؤثّر هى الحدوث وحده أو الإمكان مع الحدوث عندهم 106 / 16 ، مذهبهم أنّ شمول قدرته تعالى بجميع الممكنات بلا واسطة 106 / 15 ، قالوا أنّ الحياة صفة توجب صحّة العلم والقدرة 114 / 2 ، التّسلسل فى الأمور الموجودة فى نفس الأمر محال على رأيهم 115 / 23 ، قالوا انّهما (ــ كونه تعالى سميعا وبصيرا) صفتان زائدتان على العلم 117 / 15 ، بعضهم كالأشعرى والكعبىّ 117 / 15 ، أنّه ليس بجسم ولا عرض عندهم 130 / 8 ، الحيّز عندهم الفراغ الموهوم الّذي يشغله الجوهر 130 / 13 ، العرض على ما فسّره المتكلّمون هو الحالّ فى المتمكّن 131 / 1 ، لم يقل بافتقار المحلّ إلى الحالّ 131 / 4 ، يمكن الاستدلال على نفس الجسميّة والعرضيّة على رأى المتكلّمين 131 / 15 ، إنّ اللّذة والألم مطلقا من الكيفيّات النّفسانيّة عندهم 132 / 12 ، امتناع مطلق اللّذة لله تعالى مختلف فيه بين جمهور المتكلّمين والحكماء 134 / 18 ، نفيهم مطلق اللّذة عنه تعالى يحتمل أن يكون لعدم ورود الشّرع بذلك ، 134 / 19 ، ... بأن يكون الذّات مقتضيا للحادث بانضمام الإرادة على رأيهم 136 / 22 ، التّسلسل فى الحوادث المتعاقبة باطل على رأيهم 136 / 11 ، التّسلسل باطل ببرهان التّطبيق والتّضايف وغيرهما على رأيهم 138 / 11 ، المشهور من الأدلّة العقلية على نفى الشّريك عنه تعالى بين المتكلّمين برهان التّمانع 144 / 14 ، اتّفق على نفى الشّريك عنه تعالى جمهور العقلاء من المتكلّمين والحكماء 144 / 13 ، تقدّم الوجوب على الوجود إنّما هو على تقدير مغايرتهما للذّات كما هو مذهبهم 147 / 15 ، المثل فى اصطلاحهم هو المشارك فى تمام الماهيّة 148 / 1 ، الواجب على رأيهم ما كان ذاته مقتضيا لوجوده 148 / 12 ، ... على ما توهّمه مثبتوا الحال منهم 149 / 1 ، من الأشاعرة قالوا بصفات وجوديّة أخرى كالبقاء والقدم واليد والوجه وغيرها 149 / 9 ، بأن يعيد الله بدنه المعدوم ويعيد الرّوح إليه عند أكثرهم 206 / 6 ، جمهورهم النّافين للنّفس النّاطقة المجرّدة 206 / 12 ، ولو

بنى الكلام على انتفاء النّفس النّاطقة كما هو مذهب جمهورهم 208 / 2.

المتكلمين من الخوارج

نبينا معصوم من أوّل عمره إلى آخره خلافا لجمهورهم 176 / 11.

المجسّمة

خالفوا المعتزلة والحكماء فى رؤية الله تعالى 138 / 18 ، يوافقون الأشاعرة فى تجويز أصل الرّوية ويخالفونهم فى كيفيّاتها 139 / 2 ، والتّعرّض للجسميّة تعريض للأشاعرة بأنّهم من المجسّمة فى الحقيقة 140 / 8.

المجوس

يجوّزون قيام كل صفة حادثة من صفات الكمال به تعالى 136 / 11 ، قالوا بوجود واجبين أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشّرّ 143 / 19 ، ذهبوا إلى أنّ خالق الخير هو يزدان وخالق الشّرّ أهرمن أى الشيطان 143 / 20.

المحصّلين

المشهور بينهم من اعتبار تضمين أو تقدير فى الكلام حتّى يصحّ التّعدية ب على 78 / 7.

المحققين

المختار عندهم لفظة الله علم للذّات المقدّسة المشخّصة 72 / 13 ، عندهم الإيمان غير الإسلام 77 / 4 ، الحقّ المختار عندهم الاستدلال بإمكان على ثبوت الواجب 83 / 14 ، تصدّى لإبطال احتمال عدم حاجة الممكن الموجود إلى موجد مغاير 85 / 2 ، المختار عندهم انّ علّة الحدوث علّة البقاء 88 / 23 ، حقّق بعضهم أنّه لا مؤثّر فى الحقيقة إلّا الله والوسائط شرائط وآلات 105 / 21 ، ذهبوا إلى انّ الصّفات عين الذّات 107 / 12 ، ذكر بعضهم الفرق بين حصول الصّورة فى الذّات المجرّدة وبين قيامها بها 111 / 20 ، قال بعضهم نفى العلم بالجزئيّات من حيث هى جزئيّات لا يستلزم نفى العلم بها مطلقا 112 / 19 ، التّحقيق عندهم أنّ المعلوم

حقيقة هو الوجه وإنّما يوصف ذو الوجه بالمعلوميّة بالعرض 113 / 2 ، استدلّ بعضهم بأنّ إرادته تعالى لو كانت أمرا سوى الدّاعى والصّارف يلزم التّسلسل وتعدّد القدماء 117 / 7 ، المختار عندهم أنّهما (ـ كونه تعالى سميعا وبصيرا) عبارتان من علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات 117 / 17 ، حقّق بعضهم بأنّ الافتقار إلى ما يستند إليه فلا ينافى الوجود الذّاتىّ 121 / 7 ، ما استدلّ به بعضهم من أنّ عموميّة القدرة يدلّ على ثبوت الكلام ، فيه نظر 123 / 13 ، المراد بالكلام الحروف المسموعة لا المتخيّلة كما اختاره بعضهم 124 / 4 ، قال بعضهم فى شرح المواقف هذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمّد الشهرستانى 126 / 5 ، الفرق فى ذلك بين الأدلّة الدّالة على صدق الكلام النّفسى مما وقع من بعضهم ليس على ما ينبغى 128 / 5 ، السّبب القريب للّذة اعتدال المزاج والألم سوءه عندهم 133 / 19 ، وافق بعضهم الحكماء فى إثبات اللذّة العقليّة له تعالى ونفى اللّذة الحسيّة عنه 134 / 10 ، القول بأنّه لا نزاع للنّافين والمثبتين (ـ فى مسألة روية الله تعالى) كما وقع من بعضهم ليس بظاهر 139 / 10 ، والصّفة الّتي يعتبر الوحدة فيها فى الشّرع على ما يستفاد من كلام بعضهم ثلاث ، 143 / 15 قال بعضهم أنّ قوله تعالى : (لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتا) حجّة إقناعية 145 / 17 ، صرّح بعضهم بأنّ اسماعيل من الرّسل مع أنّه ليس له شرع جديد 170 / 13 ، العصمة عندهم لطف 175 / 3 ، ظهر فساد قول بعضهم فى مسألة كون الإمام لطفا وجوده 181 / 22 ، اختاروا عدم صحّة التّوبة عن معصية دون معصية 216 / 8.

المحقّقين من قدماء المعتزلة ومتأخرى الإماميّة

مذهبهم القول بثبوتهما (ـ المعاد البدنى والروحانى) 206 / 15.

المخالفين

جمهورهم لا يقولون بوجوب العدل على الله 72 / 3 ، إنّهم مع كونهم مسلمين خوارج

عن ربقة المؤمنين 76 / 23 ، ولهم هاهنا شبه أخرى لا نطول الكلام بإيرادها 166 / 9 ، فيه (ـ وجوب عصمة النّبيّ) ردّ عليهم 174 / 20 ، جوّز عامّتهم الصّغائر الغير الخسيسة على الأنبياء 174 / 22 ، اتّفق جمهورهم على امتناع صدور الكبائر من الأنبياء بعد البعثة 176 / 17 ، ولهم فى جوابه (ــ استدلال بآية إنّما وليّكم الله ...) كلمات شتّى 195 / 19 ، الكلالة عندهم وارث لم يكن ولدا للمورّث ولا ولدا له 198 / 17 ، روى من طريق المخالفين عن مسروق 204 / 10 ، المروىّ عن بعضهم إنّ الإيمان هو التّصديق بالجنان والإقرار باللّسان 212 / 2.

المسلمين

لا يصحّ ولا يجوز شرعا جهل الأصول المذكورة على أحد منهم 76 / 9 ، إنّما خصّ وجوب الأصول المذكورة بالمسلمين مع أنّها واجبة على جميع المكلّفين 76 / 22 ، المخالفين مع كونهم مسلمين خوارج عن ربقة المؤمنين 77 / 1 ، أطبقوا على أنّه تعالى مدرك أى سميع بصير 117 / 13 ، اتّفق جميعهم على انّه تعالى متكلّم 123 / 6 ، اتّفقوا على أنّ كلامه تعالى صادق 126 / 18 ، فهم (ــ امير المؤمنين وأولاده) أولى الأمر الّذين أمر المسلمون بإطاعتهم مطلقا 197 / 9 ، اتّفق المسلمون كافّة على وجوب المعاد البدنيّ 207 / 5.

المشايخ

خرقتهم يرجع إليه (ـ على بن ابى طالب) 191 / 12.

مشايخ المحقّقين

شيوع إطلاق المعجزة على كرامة الأئمة المعصومين (ع) فى كلامهم 171 / 17.

المشبّهة

اتّفقوا على أنّه تعالى فى جهة الفوق 33 / 7.

المشركين

المخالف فى نفى الشّريك عنه تعالى جميع المشركين من الوثنيّة وغيرهم 143 / 18.

المعتزلة

يكفى وجوب معرفته تعالى مطلقا فى إثبات وجوب النّظر فى معرفته عقلا أو شرعا على ما هو المتنازع بين المعتزلة والأشاعرة 75 / 10 ، أكثرهم ذهبوا إلى انّه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد 105 / 14 ، لم يفرق جمهورهم بين التّأثير فى صحّة الوقوع والتأثير فى الوقوع 106 / 22 ، إنّ المعدوم ليس بشيء خلافا للمعتزلة 107 / 19 ، قال بعضهم إرادة الله تعالى هى صفة زايدة مغاير للعلم القدرة 117 / 4 قالوا بعضهم إرادته تعالى هى فى فعله تعالى العلم بما فيه من المصلحة وفى فعل غيره الأمر به 117 / 4 ، اختار جمهورهم قول اهل الحقّ فى إرادته تعالى 117 / 6 ، مذهب جمهورهم ان الوجوب الذّاتي كما يدلّ على نفس البقاء يدلّ على نفى كونه صفة وجوديّة زائدة على الذّات 120 / 3 ، قالوا : كلامه تعالى من الألفاظ والحروف المنظومة المترتّبة لا غير 122 / 3 ، قالوا بحدوث كلامه تعالى 122 / 4 ، معنى كونه متكلّما عندهم كونه موجدا للكلام 122 / 7 ، منعوا صغرى القياس بناء على أنّ كلامه ليس صفة قائمة به 122 / 16 ، لهم أن يمنعوا كبرى القياس الأوّل بناء على على أنّهم جوّزوا كون صفاته تعالى حادثة من غير أن يكون قائمة به تعالى 123 / 2 ، المختار عند الفرقة النّاجية مذهبهم (ـ فى كلام الله تعالى) 124 / 2 ، اختاروا القياس الثّاني واضطرّوا إلى القدح فى القياس الأوّل 122 / 15 ، انّ الدّليل الأوّل (ـ لانّ الكذب قبيح بالضرورة) من الأدلّة المعتزلة 127 / 7 ، مذهبهم أنّه يستحيل عليه تعالى الرّؤية البصريّة 138 / 18 ، منعوا الرّوية فى البارى تعالى مطلقا 138 / 22 ، الضّرورة قاضية بامتناع الرّؤية البصريّة بدون المواجهة على مذهبهم 139 / 5 ، المختار عند أهل الحقّ مذهب المعتزلة والحكماء (ــ فى مسألة رؤية البارى تعالى) 139 / 11 ، المختار عند اهل الحقّ مذهب المعتزلة فى أفعال العباد 156 / 4 ، قالوا إنّ الحسن والقبح عقليّان 152 / 10 ، سمّوا انفسهم أصحاب العدل والتوحيد 151 / 7 ، بعض المتكلّمين منهم قالوا بصفات وجودية أخرى كالبقاء والقدم

والید والوجه وغیرها 149 / 9 ، قال بعضهم بأحوال خمسة له تعالی 149 / 7 ، المختار عند اهل الحقّ مذهبهم فی الحسن والقبح 152 / 22 ، ذهبوا جمهورهم إلی أنّ المؤثّر فی أفعال العباد قدرتهم علی سبیل الاختیار 155 / 18 ، المختار عند أهل الحقّ مذهبهم فی أنّه تعالی یفعل لغرض 160 / 18 ، ذهبت إلی أنّه یجب تعلیل أفعاله تعالی بالأغراض 160 / 15 ، المختار عند أهل الحق مذهبهم فی أنّه تعالی یترك القبیح ویفعل الواجب 159 / 18 ، قالوا أنّه تعالی یترك القبیح ویفعل الواجب 159 / 16 ، ذهب بعضهم إلی أنّ إعجاز القرآن لأسلوبه الغریب 174 / 8 ، ذهب بعضهم إلی أنّ إعجاز القرآن للصّرفة 174 / 9 ، أنکر بعضهم الصّراط 213 / 12 ، ذهب بعضهم إلی أنّ وجوب الأمر بالمعروف والنّهی عن المنکر عقلیّ 218 / 1 ، ذهب أکثرهم إلی وجوب الإمامة علی العباد عقلا 180 / 22 ، بعضهم یوافق أهل السّنة فی أنّ الإمامة تثبت ببیعة أهل الحلّ والعقد 186 / 2.

المفسّرین

انّه (ـ إنّما ولیّکم الله ...) نزل باتّفاق المفسّرین فی أمیر المؤمنین 195 / 10 ، قول المفسّرین انّ الآیة (ـ انّما ولیّکم الله ...) نزلت فی حقّه 196 / 18 ، إجماعهم علی أنّ الآیة (ـ انما ولیکم الله ...) نزلت فی أمیر المؤمنین حین تصدّق بخاتمه فی الصّلاة 196 / 23 ، قال المفسّرون نزلت هذه الآیة (ـ وضرب لنا مثلا ...) فی أبیّ ابن خلف 209 / 4.

الملاحدة

هم الّذین ما لوا عن الإسلام إلی الکفر 153 / 8.

الملیّین (کافة ...)

أجمعوا علی أنّه تعالی متکلّم 123 / 6.

المنطقیّین

الدّلیل عندهم هو المرکّب من قضیّتین للتادّی إلی مجهول نظریّ 73 / 20.

المؤمنين

مـن جهـل شـيئا مـن الأصـول المـذكورة خـرج مـن ربقـتهم 76 / 11 ، إنّ المخالفين مع كونهم مسلمين خوارج عن ربقة المؤمنين 77 / 1.

المؤيّدين من عند الله بالنفوس القدسيّة

لا يحتاجون فى تلك المعارف إلى النّظر 75 / 19.

المهاجرين

فضّل (ـ عمر) فى القسمة والعطاء المهاجرين على الأنصار 199 / 16.

النّصارى

نقل عنهم أنّه تعالى حلّ فى عيسى 132 / 9 ، القـائلين بحلولـه تعـالى فـى المسيح 136 / 3 ، ردّ اختصاصها (ـ الرسالة) بالعرب كما زعمتـه اليهـود والنّصـارى 196 / 8 ،

نقباء بنى اسرائيل

أوصيائى من بعدى بعدد نقباء بنى إسرائيل 203 / 7 ، أن يكون بعـده اثنـى عشر خليفة عدد نقباء بنى إسرائيل 204 / 13.

الوثنيّة

المخالف فى نفى الشّريك عنه تعالى جميع المشركين من الوثنيّة وغيـرهم 143 / 18.

اليهود

... ردّ اختصاصها (ـ الرسالة) بالعرب كما زعمته اليهـود والنصـارى 196 / 8 ، (يُقِيمُونَ الصَّلاةَ) بمعنى يركعون فى الصّلاة لا كصلاة اليهود بلا ركوع 196 / 21.

فهرست نام كتابها

الاعتقادات

صرّح ابن بابويه فى الاعتقادات بأنّ الصّراط جسر جهنّم ويمرّ عليه جميع الخلق 212 / 11.

الفين

إنّ المصنّف (ـ العلّامة الحلّى) ألّف كتابا فى الإمامة وسمّاه ألفين 200 / 18.

الألفية

عبّر فيها عن الصّفات الثبوتية والسّلبية بما يصحّ عليه ويمتنع 73 / 11.

الإنجيل

ما نقل عنه ممّا يدلّ على أنّ عيسى (ع) عبّر عن الله تعالى بالأب وصرّح بحلوله فيه ... 132 / 11 ، لحكمت بين أهل انجيل بإنجيلهم 191 / 1.

الباب الحادى عشر

فيما يجب على عامّة المكلّفين 69 / 1 ، ألحق به الباب الحادى عشر لبيان الاعتقادات (ـ ألحق العلّامة الحلّى بكتاب مصباح المتهجّد) 69 / 3 ، وإنّما أورد بيان الاعتقادات فى الباب الحادى عشر ... 69 / 6 ، وجه إلحاقه بمختصر المصباح 76 / 15.

بعض الشروح

فـی بعـض الشّـروح أنّـه لا یجـوز أن یکـون الوجـوب علـی تقـدیر اشـتراك الواجبین فیه زائدا علیهما 147 / 22 ، فتعیّن أن یکون هو (ـ حافظ الشّرع) الإمـام کما فی بعض الشّروح 184 / 10.

التجرید

الامام یجب أن یکون معصوما لیکون فی عداد ادلّة الأفضلیّة کمـا وقـع فـی التجرید 192 / 7.

التلویح

صرّح فیه بأنّ الإیمان من الأحکام الشّرعیّة وإن لم یکن عملیّا 70 / 10.

تنزیه الأنبیاء

حقّق السّیّد المرتضی عصمة الأنبیاء فیه 176 / 23.

التوریة

لحکمـت بـین أهـل التّوریـة بتـوریتهم 190 / 23 ، قـال جنـدل قـد وجـدنا ذکرهم فی التّوریة 203 / 17.

الخطبة الموسومة بالشقشقیة الشقشقیّة.

الدّروس

فیه أنّ کون المعروف والمنکر استقبالیّین 217 / 14.

رسالة الالفیة الالفیة

الزبور

لحکمت بین أهل الزّبور بزبورهم 192 / 1.

الشرح المواقف

قـال بعـض المحقّقـین فیـه هـذا الحمـل لکـلام الشّـیخ ممـا اختـاره محمـد الشهرستانی 126 / 5 ، یستفاد منه أنّ المانویّـة والدّیصـانیّة ذهبـوا إلـی أنّ خـالق الخیر هو النّور وخالق الشّر هو الظّلمة 143 / 21 ، فعل النّـائم والسّـاهی وأفعـال البهائم لا یوصف

بالحسن والقبح كذا فى شرح المواقف 152 / 6 ، وفى أفعال الصّبيان خلاف ، كذا فى شرح المواقف 152 / 6.

الشروح (ـ شروح باب الحادى عشر) ـ بعض الشّروح.

الشفا

أن يجمعوا بين الشّريعة والحكمة على ما يستفاد من كلامه فى الشّفاء 209 / 18.

الشقشقية

كفاك شاهدا صادقا فى هذا المعنى خطبته الموسومة بالشّقشقية فى نهج البلاغة 193 / 17.

الفرقان (ـ القرآن)

لحكمت بين أهل الفرقان بفرقانهم 191 / 1.

فى تحقيق الكلام النّفسى

لصاحب المواقف 125 / 18.

القرآن

كالفاظ القرآن بالنسبة إلى الحافظ 126 / 11 ، وفيه من أنّ الله تعالى يقضى بين عباده بالحق 168 / 5 ، إنّ النّبيّ أظهر المعجزة كالقرآن 172 / 5.

كتب الأصول

يحصل (ـ مرتبة الاجتهاد) باجتماع شرائطها المشهورة فى كتب الأصول 184 / 23.

الكتب الالهيّة

انّه (ـ ما نقل عن الإنجيل) من قبيل المتشابهات وهى كثيرة فى الكتب الإلهيّة 132 / 14.

كتب السير

من غزوات النّبي على ما اشتهر وتقرّر فى كتب السّير 192 / 13.

مختصر المصباح

فهذا مفتاح للباب الملحق بمختصر المصباح 67 / 9 ، وجه إلحاق الباب الحادى عشر به 76 / 16.

مصباح المتهجّد

الّذي الّفه الشّيخ ابو جعفر الطّوسى قدّس سرّه فى أعمال السنّة من العبادات 96 / 1

مفتاح الباب

الملحق بمختصر المصباح 67 / 9.

المواقف

ما قال صاحب المواقف من أنّ صدق النّبيّ لا يتوقّف على صدق كلامه منظور فيه 127 / 12 ، إنّ صاحب المواقف جعل الاستدلال بكون الحلول هو الحصول على سبيل التبعيّة 132 / 3.

نهاية الاقدام

هذا الحمل لكلام الشّيخ مما اختاره محمّد الشّهرستانى فى كتاب المسمّى بنهاية الأقدام 126 / 6.

نهج البلاغة

... وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة 193 / 5 ، وكفاك شاهدا صادقا فى هذا المعنى خطبته الموسومة بالشقشقية فى نهج البلاغة 193 / 17.

فهرست نام جاها

احد
لم يبلغ أحد درجته فى غزاة بدر وأحد ... 192 / 12.
اهواز
وقد أسلم (ـ هرمزان ملك اهواز) بعد ما أسر فى فتح أهواز 200 / 9.
بدر
لم يبلغ أحد درجته فى غزاة بدر واحد ... 192 / 12.
تبوك
استخلاف النّبيّ لأمير المؤمنين على المدينة فى غزوة تبوك 196 / 14.
حنين
لم يبلغ أحد درجته فى غزاة ... وخيبر وحنين 192 / 12.
خيبر
لم يبلغ أحد درجته فى غزاة ... وخيبر وحنين 192 / 12 ، قال النّبيّ فى غزاة خيبر : لأسلّمن الراية غدا رجلا ... 192 / 15 ، ... فلما ثبت عنه (ـ على ابن أبى طالب) من قلع باب خيبر ورميه أذرعا 193 / 19.
ربذه
ضرب (ـ عثمان) أبا ذر ونفاء إلى ربذة 200 / 7.
الشّام

ولىَ (ـ عثمان) معاوية بالشّام فظهر منه الفتن العظيمة 200 / 3.

صفّين

... ورفع الصّخرة العظيمة عن القليب حين توجّهه (ـ على بـن أبـى طالـب) إلى صفّين 193 / 21.

غدير خم

وهو موضع بين مكّة والمدينة بالجحفة 188 / 2.

فدك

وهـى قريـة بخيبـر 197 / 23 ، طالـت المنازعـة بينهمـا (ــ سـيّدة نسـاء العالمين) وبين أبى بكر فى فدك 199 / 21 ، واتّفقا (ـ أبو بكر وعمر) فـى منعهـا (ـ سيّدة نساء العالمين) عن فدك 199 / 23.

الكوفة

ومخاطبته (ـ على بـن أبـى طالـب) الثّعبـان علـى منبـر الكوفـة 193 / 20 ، استعمل (ـ عثمان) سعد بن الوقّاص على كوفة فظهر منه ما أخرجه أهـل الكوفـة 200 / 3.

المدينة

غدير خم وهـو موضـع بـين مكّـة والمدينـة بالجحفـة 188 / 3 ، اسـتخلاف النّبىّ لأمير المؤمنين على المدينة فى غـزوة تبـوك 196 / 14 ، إنّ مقصـود النّبـىّ بعدهم (ـ أبى بكر وعمر وعثمان) عن المدينة 197 / 19.

مكّة

غدير خم وهو موضع بين مكّة والمدينة بالجحفة 188 / 3.

نجران

دعا رسول الله وفد نجران إلى المباهلة 190 / 4.