سلسلة آثار المؤتمر العالمي للعلامة الحلي



منهاج اليقين في أصول الدين

تأليف

العلامة جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي قدس سره

(٦٤٨-٧٢٦ هـ)

الجزء الثاني

تحقيق

جواد جعفريان

راجعه وضبطه ووضع فهارسه

مركز العلامة الحلي

لإحياء تراث حجة الملة العلمية

١٢٤

شبكة الفكر
alfeker.net

منابع اليقين في أصول الدين



العتبة الحسينية المقدسة



مركز العلامة الحلي

١٢٤

مناهج اليقين في أُصول الدين

تأليف: العلّامة الحلّيّ جمال الدّين أبي المنصور الحسن بن يوسف ابن المطهّر

تحقيق: جواد جعفريان

الناشر: مركزُ العلّامةِ الحِلِّيِّ ﷺ لإحياءِ تراثِ حوزةِ الحِلّةِ العلميَّةِ

رقم الإصدار: ١٢٤

الطبعة: الأُولى

سنة الطبع: ٢٠٢٢ م ـ ١٤٤٤هـ

قطع الورقة: ١٧ × ٢٤

تصميم الغلاف : مركز العلّامة الحلّي ﷺ

الإخراج الفنّي: محمّد أمين خدائي

محفوظة جميع الحقوق

منهاج اليقين
في أصول الدين

تأليف

العلامة جمال الدين الحسن بن يوسف ابن المطهر الحلي قدس سره

(٦٤٨-٧٢٦ هـ)

الجزء الثاني

تحقيق

جواد جعفريان

رقم الإبداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٣٥١٩) لسنة ٢٠٢٢ م

مصدر الفهرسة : IQ-KaPLI ara IQ-KaPLI rda

رقم تصنيف LC : BP194 .A451 2023

المؤلف الشخصي : العلامة الحلي، حسن بن يوسف، ٦٤٨ـ ٧٢٦ للهجرة ـ مؤلف.

العنوان : مناهج اليقين في أُصول الدين

بيان المسؤولية : جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي؛ تحقيق جواد جعفريان.

بيانات الطبع : الطبعة الأُولى.

بيانات النشر : الحلة، العراق : العتبة الحسينية المقدسة، مركز العلامة الحلي لتحقيق تراث حوزة الحلة العلمية، ٢٠٢٣ / ١٤٤٥ للهجرة.

الوصف المادي : ٤٢١ صفحة ؛ ٢٤ سم.

سلسلة النشر : (مركز العلامة الحلي لإحياء تراث حوزة الحلة العلمية؛ ١٣٢٨).

سلسلة النشر : (العتبة الحسينية المقدسة).

تبصرة ببليوجرافية : يتضمن هوامش، لائحة المصادر (الصفحات ٣٩٣-٤١٤).

مصطلح موضوعي : علم الكلام (الشيعة الإمامية)

مصطلح موضوعي : علم الكلام (الشيعة الإمامية)

اسم مؤلف اضافي : جعفريان، جواد

اسم هيئة اضافي : العتبة الحسينية المقدسة (الحلة، العراق)، مركز العلامة الحلي لإحياء تراث حوزة الحلة العلمية. جهة مصدرة.

تمت الفهرسة قبل النشر في شعبة نظم المعلومات التابعة لقسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة الحسينية المقدسة.

المنهج الخامس

فيما يستحيل عليه تعالى

وفيه مباحث:

البحث[1] الأوّل: في أنّه تعالى غير مركّب[2]

مقدّمة: كلّ حقيقة مركّبة فإنّها تلتئم عن عدّة أُمور، ويكون وجودها إنّما يتمّ بوجود تلك الأُمور، فوجود الجزء سابق على وجود الكلّ، والذهن أيضاً مطابق للخارج. فللجزء في الذهن التقدّم. ثمّ إنّ تصوّر التقدّم[3] مغاير لتقدّم التصوّر، وكلاهما حاصل للجزء. والتركيب قد[4] يكون خارجيّاً، وقد يكون ذهنيّاً؛ فإنّ أجناس الماهيّة إنّما تتميّز عن فصولها في الذهن. أمّا في الخارج، فهي متّحدة، فليس في الخارج حيوان مطلق وناطق، وانضمّ منهما معنى[5] ثالث هو الإنسان، بل وجود الإنسان هو وجود الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق. وتحرير هذا الموضع ذكرناه في كتاب «الأسرار»[6].

---

(١) هكذا في: «ز»، ولم يرد في سائر النسخ: «البحث».

(٢) في حاشية «هـ»: «واجب الوجود لا جزء له؛ لأنّ كلّ ما له جزء فهو معلول، وكلّ معلول ممكن، فكلّ ما له جزء، ممكن؛ لأنّ كلّ ما له جزء، فهو مفتقر إلى جزئه؛ لأنّه غيره؛ إذ لو لا الجزء لما وجد الكلّ. فلا شيء بما له جزء بواجب. فواجب الوجود لا يجوز أن يكون مركّباً».

(٣) في «ب، ز»: «المتقدّم».

(٤) في «ب، ز»: «وقد» بدل «قد».

(٥) في «ب، ز»: «بمعنى».

(٦) انظر: الأسرار الخفيّة: ٣٣ ـ ٣٤.

وأجزاء الماهيّة قد يكون بعضها أعمّ من بعض إمّا مطلقاً كالحيوان والناطق، أو من وجه كالحيوان والأبيض، وقد لا يكون كتركيب العلّة والمعلول في الذهن.

إذا عرفت هذا فنقول: كلّ مركّب فهو مفتقر إلى جزئه[١]، وجزؤه غيره، وواجب الوجود لا يفتقر إلى غيره[٢].

ومن هاهنا يظهر أنّ الوجود نفس الماهيّة في حقّه[٣] تعالى. وبهذا يندفع أيضاً[٤] قول من تشكّك هاهنا بأنّه يحتمل أن يكون واجب الوجود مركّباً من أجزاء واجبة، فلا يفتقر إلى غير أجزائه[٥].

---

(١) في «د»: «أجزائه».

(٢) انظر: المحصّل: ١٧٧، ٣٥٨؛ تلخيص المحصّل: ٩٦، ٢٥٥.

(٣) في «د»: «حقّ الله».

(٤) في «أ»: «أيضاً يندفع».

(٥) في حاشية «هـ»: «والبارئ لا جنس له، ولا فصل له، فلا حدّ له، [عبارات غير مقروءة]. والأجود أن يقال: إذ لا جزء له في الأعيان ولا في الأذهان، فلا حدّ له؛ إذ كلّ محدود فلا بدّ أن يكون مركّباً».

البحث الثاني: في أنّه تعالى ليس بمتحيّز

اعلم: أنّ المتحيّز إمّا أن يكون بالذات، وإمّا أن يكون بالعرض.

فالأوّل: هو الأجسام لا غير عند الأوائل، وعند المتكلّمين الجزء الذي لا يتجزّأ أيضاً.

والثاني: هو العرض عند الجميع، والمادّة والصورة عند الأوائل. ونعني بالمتحيّز هاهنا الحاصل في الحيّز[1]. وواجب الوجود ليس بجسم؛ لأنّ كلّ جسم مركّب إمّا من المادّة والصورة على رأي الأوائل، أو من الجواهر الأفراد[2]. وكلّ مركّب ممكن. ولأنّه لو كان جسماً لكان لا ينفكّ عن الأكوان الحادثة بالضرورة، فيكون حادثاً. وهذه الدلالة دالّة على نفي كونه متحيّزاً بجميع المعاني[3].

قيل[4]: لو كان متحيّزاً لساوى[5] المتحيّزات في التحيّز، فإن لم يخالفها فهو ممكن وإلّا[6] تركّبَ. وهذه الحجّة عندي ضعيفة؛ فإنّ مع المخالفة لا يجب التركيب إلّا إذا كانت المخالفة والمشاركة بأمر مقوّم.

---

(١) في حاشية «أ»: «الحيّز أخصّ من المحلّ؛ إذ الهيولى محلّ للصورة، لكنّه مرادف للمكان».

(٢) في «هـ»: «الجوهر والأفراد».

(٣) في حاشية «هـ»: «ولأنّه يستلزم قدم الحيّز، ولا قديم سواه، وكما يستحيل أن يكون متحيّزاً فكذا يستحيل أن يكون قائماً به، لافتقار القائم بالمتحيّز إلى المتحيّز».

(٤) انظر: الأربعين في أُصول الدين ١: ١٤٩؛ المحصّل: ٣٥٩؛ المباحث المشرقيّة ٢: ٤٦٦.

(٥) في «ز»: «لتساوى».

(٦) في «ب، ز»: «ولا» بدل «وإلّا».

واستدلّ بأنّه لو كان جسماً فإن قام بمجموع الأجزاء علم وقدرة وحياة، لزم قيام العرض الواحد[١] بالمحالّ المتعدّدة[٢]، وإلّا كان ذلك الجسم ليس قادراً عالماً حيّاً، بل جملة قادرين أحياء عالمين[٣]. وضعف هذه[٤] لا يخفى بما سلف من الأُصول[٥].

والمجسّمة[٦] زعموا أنّ الله تعالى جسم[٧]. واستدلّوا على ذلك بأنّه عالم بالأجسام المتخالفة[٨] قبل وجودها. والعلم متأخّر عن التميّز، والتميّز[٩] إن كان في الخارج لزم القدم، أو القول[١٠] بشيئيّة المعدوم. وإن كان في ذاته تعالى لزم حلول الجسميّة فيه، وكلّ من حلّ[١١] فيه الجسميّة فهو جسم. ولأنّ كلّ عاقل يحكم بأنّ كلّ موجود فهو متحيّز أو حالّ فيه[١٢]، ولأنّ السمع قد دلّ عليه.

---

(١) لم يرد في «أ، د، هـ»: «الواحد».

(٢) في «د»: «بالمتعدّدة».

(٣) في «و»: «عالمين أحياء». المحصّل: ٣٦٠.

(٤) في «و»: «هذا».

(٥) في حاشية «أ»: «حيث قال: لم لا يجوز أن يكون محلّ العلم جزء معيّناً من القلب أو مجموع القلب (ش)».

(٦) المجسّمة: هم الذين يقولون: إنّ الله جسم ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ـ واختلفوا في بيانه، ويقال لهم: المشبّهة والممثّلة أيضاً، وأنّهم يقولون: إنّ أسماء الله وصفاته كأسماء وصفات المخلوقين بلا فرق، ويؤول مذهبهم إلى الحنبليّة، أصحاب أحمد بن حنبل. مقالات الإسلاميّين: ٢٠٧؛ أبكار الأفكار في أصول الدين ٢: ١٢؛ ميزان الإعتدال ٤: ١٧٣.

(٧) انظر: مقالات الإسلاميّين: ٢٠٧

(٨) لم يرد في «ب، ج، و، ز»: «المتخالفة».

(٩) في «و»: «عن التمييز» بدل «عن التميّز». وفي «د، و»: «فالتمييز» بدل «والتميّز».

(١٠) في «ب، ج، و، ز»: «لزم الدور» بدل «لزم القدم»؛ وفي نسخة بدل «أ» الظاهر: «والقول» بدل «أو القول».

(١١) في «ز»: «أحلّ».

(١٢) في «ب، ز»: «وحالّ» بدل «أو حالّ». وفي نسخة بدل «أ»: «في التحيّز».

وهذه الحجج باطلة.

أمّا الأُولى، فلأنّها مبنيّة على أنّ العلم يستدعي حصول صورة مساوية للمعلوم في العالِم، ونحن قد بيّنّا فيما سلف بطلانه[١].

وأمّا الثانية، فلأنّ الحاكم بذلك الامتناع إنّما هو الوهم؛ فإنّ العقل قد دلّ على وجود مجرّد، بل قد دلّ على أنّ هاهنا مجرّداً منتزعاً[٢] من المحسوسات؛ كالطبائع الكلّيّة.

وأمّا الثالثة، فجوابها التأويل؛ فإنّ الأدلّة العقليّة قد دلّت على امتناع جسميّته[٣]، فلو أبطلناها لأجل السمع لزم إبطال العقل الذي هو الأصل، وذلك يستلزم بطلانهما.

مسألة: واجب الوجود ليس بعرض؛ لأنّ كلّ عرض مفتقر إلى المحلّ، وواجب الوجود ليس بمفتقر[٤].

---

(١) مناهج اليقين: ١٦١.

(٢) في «ب، ز»: «مفرّغاً». وفي «و»: «مبرّءاً».

(٣) في «د»: «جسميّة».

(٤) انظر: الشفاء (الإلهيّات): ٦٠.

البحث الثالث: في أنّه تعالى ليس في محلّ

ذهب بعض النصارى إلى أنّه تعالى حالّ في بدن عيسى عليه السلام[1].

وبعض الصوفيّة قالوا: إنّه حالّ في أبدان العارفين[2].

واحتجّ الجمهور على ذلك بأنّه إمّا أن يكون حالّاً في محلّ واحد أو أكثر. ويلزم على الأوّل كونه جزءاً لا يتجزّأ، وهو مُحال. وعلى الثاني تركيبه أو حلول الواحد في مَحالّ متعدّدة، مع المَحال الأوّل.

وأيضاً: حلوله في الجسم إمّا أن يكون قديماً، فيلزم قدم الجسم، أو محدَثاً، فلا بدّ له من[3] علّة، فإن كان موجباً كان مجرّداً؛ لأنّ الأجسام والجسمانيّات متساوية في الأحكام لتساويها[4] في الحقائق، ولو كان مجرّداً لم يكن له[5] اختصاص بذلك الجسم الذي جُعِل مَحلّاً، وإن كان مختاراً فلا بدّ له من أثر، لكنّ الحلول ليس بأثر، وإلّا لكان وجوديّاً ويلزم[6] التسلسل.

---

(١) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ١: ٢٦٣.

(٢) انظر: الأربعين في أُصول الدين ١: ١٦٥؛ تلخيص المحصّل: ٢٦٠ ـ ٢٦١.

(٣) في «ز»: «في».

(٤) في «و»: «لتساويهما».

(٥) لم يرد في «ب، ز»: «له».

(٦) في «د»: «ويستلزم».

وأيضاً: لو حلّ في غيره، فإمّا أن يحلّ مع احتياجه إلى المحلّ أو لا معه. ويلزم من الأوّل الإمكان، ومن الثاني عدم الحلول؛ لأنّ الحالّ محتاج إلى المحلّ.

وأيضاً: لو حلّ في غيره، فإمّا أن يحلّ مع وجوب أن يحلّ أو مع جوازه. والأوّل باطل لافتقاره، ولأنّ غيره إمّا الجسم أو العرض، فيلزم إمّا قدمهما أو حدوثه.

والثاني[1] باطل؛ لأنّ الغني عن المحلّ يستحيل أن يحلّ فيه.

وبعض هذه الوجوه عندي ضعيف.

أمّا الأوّل، ـ فلأنّه بعد تسليم أُصوله ـ ، دالّ على أنّه ليس بحالّ في الجسم، ولا في الجزء[2] الذي لا يتجزّأ، وليس دالّاً على عدم حلوله في المجرّدات، وهو بعينه وارد على الثاني.

والحقّ في ذلك أنّ المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعيّة، بحيث يمتنع قيام الحالّ بانفراده. ولا شكّ في[3] أنّ الحلول بهذا التفسير منفيّ عن الواجب تعالى.

---

(١) في حاشية «د»: «مع جواز أن يحلّ».

(٢) في «د»: «جزء».

(٣) لم يرد في «ج»: «في».

البحث الرابع: في أنّه تعالى ليس في جهة

المعقول من الجهة[1] أنّها[2] طرف الامتداد، ومن الفِيئيّة[3] القيام بما نُسِب إليه. وهذا لا يُعقل إلّا في المتحيّزات. ونحن قَد نَفَينا عن الواجب[4] تعالى التحيّز والقيام بالغير، فهو ليس في جهة، والظواهر النقليّة متأوّلَة[5].

والمجسّمة اتّفقوا على أنّه تعالى في جهة. والكرّاميّة[6] قالوا: إنّه في جهة فوق[7].

---

(١) في نسخة بدل «أ»: «أنّه طرف الإمتداد» بدل «أنّها طرف الإمتداد». وفي حاشية «هـ»: «واجب الوجود تعالى لا بُعد له، فلا جهة له، فلا إشارة إليه إلّا بإشارة عقليّة».

(٢) في نسخة بدل «أ»: «أنّه».

(٣) في «ز»: «من» بدل «ومن». وفي «أ»: «الشيئيّة». وفي حاشية «أ»: «أي المعقول من كون الشيء في كذا (ش)». وفي «د، ز»: «الفئيّة». وفي حاشية «ج»: «منسوب إلى «في» [من الحروف] الجارّة».

(٤) في «أ»: «واجب الوجود».

(٥) انظر: الأربعين في أُصول الدين ١: ١٦١ ـ ١٦٢؛ قواعد المرام في علم الكلام: ٧٢ ـ ٧٣.

(٦) الكرّاميّة بفتح الكاف وتشديد الراء المهملة، وهي فرقة زعيمها محمّد بن كرّام السجستاني المتوفّى سنة ٢٥٥ هـ وهو أحد رؤوس المجسّمة. الكرّاميّة قالوا: إنّ لله أعضاء وجوارح، وإنّه استقرّ على العرش، وهم افترقوا إلى اثنتي عشرة فرقة. الفرق بين الفرق: ٢٠٢؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣: ١٤٣؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٢٤.

(٧) انظر جميع الأقوال في: المحصّل: ٣٦٣ ـ ٣٦٤؛ تلخيص المحصّل: ٢٦٣.

والمتكلّمون استدلّوا على بطلان ذلك بغير ما ذكرناه، فقالوا: مكانه[١] تعالى إن ساوى[٢] الأمكنة كان اختصاصه بأحدها يفتقر[٣] إلى مخصّص فيكون محدثاً؛ لأنّ فعل المختار محدَث. ويستحيل أن يكون الله تعالى مجرّداً عن الجهة، ثمّ يَحدُث[٤] له الاختصاص بها، وإن خالفها كان موجوداً؛ لأنّ العدمات غير متمايزة، فإن كان مشاراً إليه كان الواجبُ متحيّزاً؛ هذا خلف. وإن كان غير مشار إليه لم يكن الله تعالى في المكان.

وهذه الحجّة عندي ضعيفة؛ لأنّ المخصّص إن كان هو ذاته تعالى بالاختيار لم يلزم الافتقار إلى مخصّص.

وقوله: «العدمات[٥] لا تتمايز» ممنوع، وقد مضى[٦].

واستدلّوا أيضاً بأنّ العالَم كرة، فلا يكون البارئ تعالى في جهة فوق؛ لأنّه لا فوقيّة[٧] حينئذٍ.

---

(١) في «أ»: «إمكانه».

(٢) في «و»: «تساوي».

(٣) في «و»: «مفتقراً».

(٤) في «و»: «حدث».

(٥) في «ب، ج، هـ و، ز»: «العدميّات».

(٦) مناهج اليقين: ٦٠، ١٠٢.

(٧) في «و»: «جهة».

البحث الخامس: في أنّه تعالى لا يتّحد بغيره

قد ذهب قوم من الأوائل منهم فرفوريوس[1]: إلى أنّ من عَقَل شيئاً اتّحدت ذاته به[2]، وأيضاً يتّحد بالعقل الفعّال[3]. وقد نصر هذه المقالة الشيخ في كتاب «المبدأ والمعاد»[4].

وذهبت النصارى[5] إلى اتّحاد الأقانيم الثلاثة: أُقنوم الأب[6]، وأُقنوم الابن، وأُقنوم روح القدس. وهو[7] مذهب لبعض الصوفيّة[8]. وهؤلاء إن عَنَوا بالاتّحاد ما

---

(١) فرفوريوس فيلسوفٌ يوناني، شرح كلام أرسطو، وكان قائلاً باتّحاد العاقل والمعقول. له منها كتاب إيساغوجي. الفهرست لابن النديم: ٣١٣؛ تاريخ الحكماء للقفطي: ٣٥٣؛ الملل والنحل للشهرستاني ٢: ٤٨٤.

(٢) لم يرد في «ب، ز»: «به».

(٣) في حاشية «هـ»: «قالوا: الإدراك هو الاتحّاد إمّا بالمدرك كما قيل، أو بالعقل الفعّال، وهما باطلان. والشيخ رجع عن ذلك في كتبه وشنّع على فرفوريوس».

(٤) المبدأ والمعاد لابن سينا: ٦.

(٥) في حاشية «هـ»: «وقد قال الإمام فخر الدين: ناظرت نصرانيّاً: قلت: ما الدليل على أنّ الله لم يحلّ فى بدن زيد وعمرو وهذه النملة؟ فقال: لأنّه ظهر على يده إحياء الموتى. و[أيضاً] قلتُ: موسى عليه السلام قد ظهر على يده انقلاب العصا حيّة، وهذه أعجب؛ لأنّ انقلاب الخشبة ثعباناً حيّاً أعجب من إحياء الموتى. وانقطع». اقتباس وتلخيص من الأربعين في أُصول الدين ١: ١٦٧.

(٦) في حاشية «أ»: «أقنوم الأب: الوجود. أقنوم الابن: العلم. وأقنوم روح القدس: الحياة».

(٧) في «ز»: «هو» بدل «وهو».

(٨) في «د»: «بعض الصوفيّة» بدل «لبعض الصوفيّة». انظر الأقوال في: شرح الأُصول الخمسة: ١٩٥ ـ ١٩٩؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ٢٦٣. المحصّل: ٣٦٠؛ تلخيص المحصّل: ٢٦٠.

يفهم منه على الحقيقة من صيرورة الشيئين شيئاً واحداً، لا[١] كاتّحاد الممتزجين، ولا[٢] كاتّحاد الكائن بالفاسد[٣] فهو غير معقول؛ لأنّهما بعد الاتّحاد إن بقيا فهما اثنان، وإن عُدما أو عُدم أحدهما ووُجد ثالث فهو كون وفساد، ولأنّ المعدوم يستحيل اتّحاده بالموجود.

---

(١) لم يرد في «و»: «لا».

(٢) في «و»: «أو لا» بدل «ولا».

(٣) في حاشية «د»: «كصيرورة الماء هواء».

البحث السادس: في أنّه تعالى ليس بمحلّ للحوادث[1]

ذهبت الكرّاميّة إلى جوازه، والباقي[2] أنكروه. قال[3] بعض الناس: إنّ المنكرين لذلك إنّما ينكرونه باللسان مع اعترافهم به في المعنى.

أمّا مشايخ المعتزلة ومثبتو الأحوال، فقد وصفوا الله تعالى بها مع تجدّدها، كالسامعيّة، والمبصريّة[4]، والمريديّة، والكارهيّة[5].

وأبو الحسين أثبت العالِميّات المتجدّدة في ذاته.

والأوائل أثبتوا له تعالى إضافات متجدّدة[6]، وزعموا[7] أنّها وجوديّة.

---

(١) في حاشية «هـ»: «دليل ذلك أنّ الانفعال ممتنع عليه، فيمتنع عليه التغيّر، فلا يمكن اتّصافه بالحوادث. ولأنّ علّة هذا الحادث إن كان هو الله تعالى على سبيل الإيجاب لزم قدمه، و[في الأصل: إن كان على سبيل] الاختيار لزم وجوده قبل وجوده. و[في الأصل: إن كان] غير الله تعالى يلزم الافتقار؛ [هذا خلف].» تلخيص واقتباس من إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٢٣٢.

(٢) في «أ»: «والباقون».

(٣) في «ز»: «وقال» بدل «قال». انظر جميع الأقوال والحجج في: الأربعين في أُصول الدين ١: ١٦٨؛ المحصّل: ٣٦٥؛ المطالب العالية ٢: ١٠٧؛ تلخيص المحصّل: ٢٦٥.

(٤) في نسخة بدل «أ»: «والبَصَريّة».

(٥) في «هـ»: «وأيضاً ذهبوا [أي المعتزلة] إلى أنّه تعالى مريد بإرادة حادثة، لا فى محلّ. فصفة المريديّة والكارهيّة تحدث فى ذاته تعالى. وإذا حضر المسموع والمبصر حدث في ذاته صفتهما». تلخيص واقتباس من الأربعين في أُصول الدين ١: ١٦٨.

(٦) في «و»: «مجدّدة».

(٧) في «ب، ج، ز»: «زعموا» بدل «وزعموا».

وأبو البركات البغدادي من متأخّري المتفلسفة صرّح بذلك[١]، واضطرب اضطراباً عظيماً، فأثبت لله تعالى إرادات متجدّدة غير متناهية سابقة ولاحقة، يفعل شيئاً ثمّ يريد بعده شيئاً آخر، فيفعل ثمّ يريد فيفعل، وله إرادة ثابتة أزليّة[٢].

والحقّ عندي أنّه تعالى يستحيل أن يكون له صفة متجدّدة[٣] على ما عليه الجمهور؛ لأنّه[٤] تعالى غير متغيّر؛ لاستحالة انفعاله عن غيره، فلا يقبل التجدّد.

واحتجّ الجمهور عليه بوجوه[٥]:

الأوّل: أنّ صفة الله تعالى إن كانت صفة كمال[٦] استحال خلوّه عنها؛ لأنّه يكون نقصاً وهو مُحال بالإجماع، وإن كانت صفة نقصٍ استحال ثبوتها له تعالى بالإجماع.

---

(١) انظر: المعتبر في الحكمة ٣: ١٧٥.

(٢) في «ب، ز»: «ثانية أزليّة» بدل «ثابتة أزليّة»، وفي حاشية «هـ»: «والأشاعرة أثبتوا النسخ وفسّروه برفع الحكم الثابت، أو انتهاء الحكم. وعلى التقديرين فإنّه اعتراف بوقوع التغيّر. وأيضاً يقولون: إنّه تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة، ثمّ قبل وقوع المعلوم يكون متعلّقاً بأنّه سيقع، وبعده يزول هذا التعلّق، ويصير متعلّقاً بأنّه كان واقعاً. اقتباس وتلخيص من الأربعين في أُصول الدين ١: ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٣) في «و»: «مجدّدة».

(٤) في «ب، ز»: «بأنّه».

(٥) انظر: الأربعين في أُصول الدين ١: ١٦٨؛ المطالب العالية ٢: ١٠٧.

(٦) في حاشية «هـ»: «واعلم: أنّ الصفات على ثلاثة أقسام: الأوّل: صفات حقيقيّة عارية عن الإضافات. كالسواد. والثاني: صفات حقيقيّة تلزمها الإضافات. كالعلم والقدرة. وثالثها: الإضافات المحضة والنسب المحضة. مثل كون الشيء يميناً أو يساراً لغيره. ولا يقع التغيّر في ذاتك، ولا في صفة حقيقيّة من صفاتك، بل في محض الإضافات. أمّا وقوع التغيّر في الإضافات، فلا خلاص عنه. وأمّا وقوع التغيّر في الصفات الحقيقيّة، فالكرّاميّة يثبتونه، وسائر الطوائف ينكرونه». اقتباس وتلخيص من الأربعين في أُصول الدين ١: ١٧٠.

وأيضاً: لو كان الله تعالى قابلاً للحوادث لوجب اتّصافه بها أو بضدّها؛ لأنّ القابل للصفة لا يخلو عن ذلك، ويلزم من ذلك اتّصافه بالحوادث أزلاً؛ هذا خلف.

وأيضاً[١]: المفهوم من قيام الصفة بالموصوف حصولها في الحيّز تبعاً لحصول الموصوف فيه. والواجب ليس بمتحيّز.

وأيضاً: العلّة في قيام الصفات بالجوهر كونه متحيّزاً، ولأجل ذلك لم تتّصف الأعراض بها. والبارئ ليس بمتحيّز.

وأيضاً: لو صحّ قيام حادث به لصحّ قيام كلّ حادث.

وأيضاً[٢]: لو صحّ اتّصافه بالحادث[٣] لم ينفكّ منه[٤]. والتالي باطل، فالمقدّم مثله[٥].

بيان الشرطيّة: أنّ صحة اتّصافه بالحوادث من لوازم ذاته وإلّا لزم التسلسل. وهي حادثة؛ لأنّها متأخّرة عن وجود الحادث؛ لأنّ صحّة الاتّصاف موقوفة على صحّة الصفة، وصحّة الصفة حادثة؛ لاستحالة قِدم الصفة الحادثة واستحالة الجمع بين الصحّة والاستحالة. وأمّا بيان بطلان التالي، فظاهر.

وهذه الوجوه عندي ضعيفة.

---

(١) في حاشية «ج»: «بخطه، المفهوم مكرّر».

(٢) في حاشية «ج»: «الحجّة للفخر». وفي حاشية «هـ»: «وأيضاً [للفخر] قول الخليل عليه السلام: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾ [الأنعام (٦): ٧٦]. والأفول: عبارة عن التغيّر. وهذا يدلّ على أنّ المتغيّر لا يكون إلهاً أصلاً». تلخيص واقتباس من الأربعين في أُصول الدين ١: ١٧٢.

(٣) في «و»: «بالحوادث».

(٤) في «ج، د، ز»: «عنه».

(٥) في حاشية «ج»: «الحجّة للفخر [الرازي]».

أمّا الأوّل، فلأنّه سمعي[١].

وأمّا الثاني، فلأنّه لم يثبت أنّ القابل يجب أن يتّصف بأحد الضدّين.

وأمّا الثالث، فلأنّ هذا التفسير ينفي اتّصاف الله تعالى بأمر، واتّصاف المجرّدات بالصفات المجرّدة.

وأمّا الرابع، فلأنّه مبني على الاستقراء والدوران، وقد بيّنّا ضعفهما مع انتقاضهما[٢] باتّصاف الواجب تعالى بالصفات، واتّصاف المجرّدات بها.

وأمّا الخامس، فلأنّه دعوى مجرّدة، والقياس غير مَتين[٣].

وأمّا السادس، فلأنّ صحّة الاتّصاف إضافيّة[٤]، والإضافيّات[٥] غير موجودة في الخارج، فلا يجوز وصفها بالقدم والحدوث. وأيضاً: لا يلزم من صحّة اتّصافه صحّة وجود الصفة؛ ـ لأنّ صحّة وجود المقدور من القادر لا يتوقّف على وجود المقدور ـ ولا على صحّته مطلقاً، بل على الصحّة الذاتيّة فإن[٦] امتنع لخارج إمّا لوجود مانع أو فوات شرط.

واعلم: أنّ الاستدلال بهذا الوجه مع القول بعدم الإمكان ممّا لا يجتمعان. والاعتراضات الواردة عليه مع القول بوجود الإمكان وبطلان التسلسل ممّا لا يجتمعان.

---

(١) في حاشية «أ»: «أي حاصله راجع إلى الإجماع الذي مبناه السمع(ش)».

(٢) في «أ»: «باتّصافهما». وفي نسخة بدل «أ»: «بانتقاضهما».

(٣) في «هـ»: «مبين».

(٤) في «و»: «إضافة».

(٥) في «د، و»: «والإضافات».

(٦) في «أ، د، هـ»: «وإن» بدل «فإن».

واستدلّ المخالف بوجوه[١]:

الأوّل: أنّ العالَم محدَث، فقَبل وجوده لا يصدق على البارئ أنّه فاعل، وبعد وجوده يصدق عليه هذا الوصف. وهذا قول بالتجدّد.

الثاني: أنّه[٢] تعالى لم يكن عالماً بأنّ العالَم موجود في الأزل، ثمّ بعد ذلك تجدّد له العلم عند وجوده.

الثالث: أنّه لم يكن رائياً ولا سامعاً ولا باصراً، ثمّ تجدّد له هذه الصفات.

الرابع: أنّه لم يكن متكلّماً، ثمّ صار كذلك.

الخامس: أنّه لم يكن مُكلِّفاً، ثمّ صار مُكلِّفاً.

والجواب عن هذه شيء واحد، وهو أنّ المتغيّر إنّما هو إضافة الصفات إلى ما أضيفت إليه، لا نفس الصفات. وفي العلم إشكال[٣].

وأمّا قول أبي البركات، فهو في غاية السَّخَف[٤]:

أمّا أوّلاً: فلامتناع وجود ما لا يتناهى، وقد مضى[٥].

وأمّا ثانياً: فلأنّ الإرادة الثابتة إن تعلّقت بما[٦] تعلّقت به الإرادات المتجدّدة[٧] فلا حاجة إلى إثبات المتجدّدات.

---

(١) المحصّل: ٣٦٧؛ تلخيص المحصّل: ٢٦٥.

(٢) في «و»: «إنّ الله تعالى».

(٣) في حاشية «د، ج»: «لاستدعائه المطابقة». وفي حاشية «أ»: «من حيث إنّه يجب أن يكون مطابقاً لما في الواقع، ولا شكّ في تجدّده (ش)».

(٤) في «د»: «سخافة».

(٥) مناهج اليقين: ١٠١، ٢٩٧.

(٦) لم يرد في «ز»: «تعلّقت بما».

(٧) في «ز»: «المتعدّدة».

وأيضاً: فكيف يصحّ وجود إرادة واحدة مطابقة لِما[١] لا يتناهى من المختلفات، وإن تعلّقت بغيره فكيف يحكم[٢] في إثبات إرادة قديمة تتعلّق بطائفة من المرادات، وإرادات متجدّدة تتعلّق[٣] بطائفة أُخرى منها.

وأيضاً: فكيف يسوغ له إثبات حادث زماناً[٤] في ذاته؟ وموجِبُه إن كان ذاته دام بدوامها، ومبطِلُه[٥] إن كان ذاته بطل دائماً، فلا يصحّ حصوله؛ فلحدوثه علّة[٦] ولبطلانه أُخرى حادثة.

وعلّة الحدوث لا تنفكّ عن الحدوث، وعلّة البطلان لا تنفكّ عن البطلان. ويعود الكلام إلى حدوث العلّتين جميعاً[٧]؛ فلا بدّ من علّتين مقترنتين بالمعلولين، فيجب[٨] أن لا ينقطع عن ذاته تجدّد الحوادث زماناً أصلاً. وإن فرض في ذاته حادث زماناً[٩] فيجب أن يكون في ذاته حوادث أُخرى متجدّدة[١٠] مع ثباته حتّى يؤدّي ذلك الثابت إلى البطلان. فحينئذٍ لا ينفكّ عن متجدّد لا يصحّ

---

(١) في «د»: «بما».

(٢) في حاشية «د»: «أبو البركات».

(٣) لم يرد في «د»: «تتعلّق».

(٤) في «و»: «زماني».

(٥) في «ز»: «مطلبه».

(٦) في «ب، ز»: «عليه».

(٧) في «هـ»: «جذعاً». وفي «و»: «دائماً».

(٨) في «و»: «متعلّقتين بالمعلول يجب».

(٩) في «و»: «حادثاً زمانيّاً».

(١٠) في «و»: «مجدّدة».

عليه التصرّم والبطلان، وهذا هو الحركة؛ فيلزم أن يكون واجب الوجود متحرّكاً بالوضع[١]؛ لأنّ ما عداها[٢] متصرّم فيكون جسماً، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

---

(١) في حاشية «د»: «أي بالنسبة يثبت بعضاً ويبطل بعضاً».

(٢) في «و»: «عداهما».

البحث السابع: في استحالة الألم واللذّة عليه تعالى

قد اختلف الناس في ذلك، فذهب الأوائل إلى إثبات اللذّة عليه[1]، والجميع من المتكلّمين نَفَوه، واتّفقوا مع الأوائل على نفي الألم عنه تعالى[2].

واعلم: أنّ اللذّة والألم قد يعنى بهما[3] ملاءمة المزاج ومنافرته. والمزاج قد عرفته لا يُعقل إلّا في الأجسام. والبارئ تعالى ليس بجسم، فلا يصحّان عليه.

وقد يعنى باللذّة والألم إدراك الملائم من حيث هو ملائم، وإدراك المنافي من حيث هو[4] منافٍ. ولا شكّ في أنّ واجب الوجود مدرِك لذاته، وذاتُه ملائمة لذاته، فيكون ملتذّاً بهذا الاعتبار[5].

وبهذا يظهر عندي أنّه لا فرق في المعنى بين قول[6] الأوائل والمتكلّمين، فإنّ[7] دعوى المتكلّمين حَقّة ودعوى الأوائل حَقّة. وما أجمع[8] عليه المسلمون حقّ، غير

---

(١) في «و»: «له».

(٢) انظر الأقوال في: المطالب العالية ١: ١١٢؛ تلخيص المحصّل: ٢٦٦.

(٣) في «ب، ج، ز»: «بها».

(٤) لم يرد في «د»: «هو».

(٥) في حاشية «هـ»: «قالوا: أشدّ مبتهج بذاته هو الحقّ الأوّل؛ لأنّه أشدّ إدراكاً وأعظم مدرك لأجلّ مدرك، له البهاء الأعظم والجلال الأرفع، وهو الخير المحض والنور والجمال، وكمال كلّ شيء ما يجب أن يكون له، فما ظنّك بشيء وجب له الوجود لذاته؟ وكلّ شيء وجوده به وكماله منه وهو نفس ما يجب فى الوجود لذاته، (اقتباس وتلخيص من مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق (التلويحات) ١: ٩١)، وإلى هذا المذهب ذهب ابن نوبخت صاحب الياقوت...».

(٦) لم يرد في «أ، هـ»: «قول».

(٧) في «أ، د، هـ»: «وإنّ».

(٨) في «هـ»: «اجتمع».

أنّ اسم اللذّة لا يطلق عليه تعالى، لأنّ أسماءه توقيفيّة. ويكون وقوع اسم اللذّة على المعنيين بالاشتراك اللفظي.

واعلم: أنّ الأوائل لا يمكنهم الاستمرار على هذا. وبيانه: أنّ الألم عبارة عن إدراك المنافي، ولا شكّ في أنّه تعالى مُدرِك للعدم، ولا شكّ في منافاة العدم له، فيلزم أن يكون البارئ تعالى متألّماً، وذلك باطل.

ووجه الاعتذار أنّ الألم ليس هو مطلق الإدراك، بل بشرط النيل[1]، فاندفع المحذور.

واستدلّ بعض المتكلّمين بأنّ اللذّة إن كانت قديمة وجب وجود الفعل قبل وجوده، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ فعل الملتذّ به مع إمكانه يكون كالواجب. ولا منافي لفعله تعالى إلّا الأزل، وإن كانت حادثة كان الله تعالى محلّاً للحوادث.

والأوائل قالوا: هذه الدلالة لا تبطل الألم. وأمّا اللذّة، فلا تبطلها أيضاً؛ لأنّا نقول: إنّه يلتذّ بعلمه بذاته، لا بفعله[2]، فيندفع ما ذكرتموه.

وعوّل آخرون[3] على الإجماع في نفيهما عنه تعالى، وهو الأولى.

---

(١) في «و»: «القبول».

(٢) انظر: النجاة: ٥٩١؛ المبدأ والمعاد لابن سينا: ١٧.

(٣) في «و»: «الجمهور». وفي «أ»: «الآخرون». وفي نسخة بدل «أ» الظاهر: «آخرون».

البحث الثامن: في استحالة اتّصافه تعالى بالكيفيّات

أجمع المسلمون على استحالة اتّصافه تعالى بالألوان والطعوم والروائح. ويجوز التمسّك في مثل هذه بالإجماع، ولا دور[1]. وأيضاً: فلأنّه تعالى لا ينفعل عن الغير.

وقد استدلّ المتكلّمون هاهنا بوجهين[2]:

الأوّل: أنّ اللون جنس، ونسبة أنواعه إليه على السويّة، فاتّصافه بنوع منها ترجيح من غير مرجّح.

الثاني: أنّ هذه الأُمور لا دليل عليها؛ فإنّ الإلهيّة لا تتوقّف عليها، فلا يجوز إثباتها. وهذان الطريقان قد بيّنّا ضعفهما فيما تقدّم من الأصول.

والشهوة والنفرة عبارتان عن طلب اللذّة والبعد عن الألم. وهذان مستحيلان[3] في حقّه تعالى، فيستحيل عليه الشهوة والنفرة. ولأنّهما إنّما يصحّان مع المزاج، وبالإجماع[4] أيضاً، ولمّا انتَفَيا[5] عنه استحال اتّصافه بما يتوقّف عليهما، كالفَرَح والحزن والغَضَب والتَمنّي[6] والبَطَر والتأسُّف وغير ذلك من الصفات المزاجيّة.

---

(١) في حاشية «أ»: «إذ صحة الإجماع لا يتوقّف على نفي اتّصافه تعالى بالمذكورات (ش)». انظر: المطالب العالية ٢: ٩٩؛ تلخيص المحصّل: ٢٦٨.

(٢) انظر: المحصّل: ٣٧١؛ تلخيص المحصّل: ٢٦٧.

(٣) في «أ»: «يستحيلان». وفي نسخة بدل «أ»: «مستحيلان».

(٤) في «ز»: «بالإجماع» بدل «وبالإجماع».

(٥) في «أ»: «انتفتا».

(٦) في «ب»: «اليمن».

البحث التاسع: في استحالة سلب الوجود عنه تعالى

هذا المطلب من أظهر المطالب، فإنّا بيّنّا استناد الممكنات إلى وجود واجبٍ. ومن المعلوم بالضرورة[1] استحالة سلب الوجود عنه.

قال بعض المتأخّرين: لو جاز العدم على واجب الوجود، لكان وجوده متوقّفاً على عدم سبب عدمه[2].

وهذا الاستدلال خطأ من وجهين:

الأوّل: أنّ استحالة عدم واجب الوجود ذاتيّة، فلا يجوز استنادها إلى عدم سبب العدم[3].

الثاني: أنّا نقول: لِمَ لا يجوز عدمُه في بعض الأوقات من غير سبب، ويكون العدم واجباً في ذلك الوقت؟

لا يقال: لأنّه[4] حينئذٍ يكون ممكناً؛ لأنّ ماهيّته متّصفة بالوجود في وقت على سبيل الوجوب، وبالعدم في آخر كذلك، فالماهيّة[5] من حيث هي هي تكون قابلة لهما.

---

(١) في «أ»: «الضروريّة».

(٢) والقائل هو الفخر الرازي، راجع: المحصّل: ١٨٤.

(٣) تلخيص المحصّل: ١٠٣.

(٤) في «و»: «إنّه».

(٥) لم يرد في «هـ»: «كذلك». وأيضاً: «والماهيّة» بدل «فالماهيّة».

لأنّا نقول: هذا القدر كافٍ في هذا المطلوب، من غير حاجة إلى توسيط[١] ذلك الدليل.

والملاحدة قالوا: إنّه تعالى ليس بموجود ولا بمعدوم؛ لأنّه تعالى خالق للمتقابلات[٢]، فلا يجوز اتّصافه بواحد منهما[٣]، وهذا كلام سخيف.

---

(١) في «د، و»: «توسّط».

(٢) في «و»: «خالف المتقابلين».

(٣) في «أ، ب، ز»: «منها». انظر: المحصّل: ٣٥٣؛ تلخيص المحصّل: ٢٥٣. قال الخواجة الطوسي: «هو أنّهم قالوا: مبدأ الكلّ تعالى واحد وموجود، لا بمعنى أنّ الوحدة التى تقابل الكثرة لاحقة به، والوجود الّذي يقابل العدم يصحّ عليه، فإنّه مبدأ لجميع المتقابلات».

البحث العاشر: في أنّه تعالى يخالف غيره لذاته

قد نقلنا[1] عن أبي هاشم أنّه يقول: إنّه تعالى يساوي غيره في الذات، ويخالفه بالحالة الخامسة. وأطبق المحقّقون على بطلان ذلك[2]. وبيانه أنّه إن شارك[3] غيره في كمال ذاته كان ممكناً؛ لأنّ الإمكان من اللوازم، فيكون مشتركاً بين المتساويات[4].

وأيضاً: يفتقر إلى مشخّص في وجوده، ويكون ذاته منفعلة عن[5] غيره. وإن شاركه في بعض ذاته كان مركّباً. هذا كلّه خلف.

وقد يحتجّ أبو هاشم بأنّا قد[6] نعقل ذاتاً ونشكّ في أنّها قديمة أو محدَثة، وواجبة[7] أو ممكنة، وذلك يستلزم اشتراكها بين الجميع.

---

(١) مناهج اليقين: ٢٦٠، في البحث الثالث من المنهج الرابع.

(٢) انظر: المحيط بالتكليف: ١٠٦؛ أوائل المقالات: ٥٦؛ المحصّل: ٣٥٧؛ تلخيص المحصّل: ٢٥٧.

(٣) في «و»: «ساوى».

(٤) في «د»: «المتساوين». وفي حاشية «هـ»: «فإنّ الذوات المتساوية متساوية في اللوازم، فيجب القدم على الحادث، والحدوث على الله، وهما باطلان».

(٥) في «ب، ز»: «من».

(٦) لم يرد في «د»: «قد».

(٧) في «ز»: «واجبة» بدل «وواجبة».

واعلم: أنّ الحقّ في الجواب أن نقول: الذات قد يُعنى بها نفس الماهيّة والحقيقة، وقد يعنى بها نفس كونها ذاتاً، أعني استقلالها بالمعقوليّة. وهذا الأخير مشترك، وهو أمر ذهني من المعقولات الثانية. أمّا الأوّل، فلا.

البحث الحادي عشر: في أنّه تعالى يستحيل أن يكون مرئيّاً

مَن علم شيئاً ثمّ رآه تجدّدت له حالة لم تكن حالةَ العلم. وهل هي نفس تأثّر الحاسّة أو[1] أمر زائد عليه؟ قد مضى البحث فيه[2]. وعلى كلا التقديرين لا بدّ في[3] حصول تلك الحالة من المقابلة، وهي لا تعقل إلّا في المتحيّزات[4]. وهذا أمر ضروري قد اتّفق عليه جميع العقلاء. ونازع في ذلك[5] الأشاعرة كافّة[6]، وزعموا[7] أنّه تعالى مرئيّ مع أنّه ليس في جهة[8]؛ فإن عَنَوا بالرؤية العلم فقد[9] مضى البحث

---

(١) في «أ، د»: «أم».

(٢) مناهج اليقين: ٢٠٩.

(٣) في «و»: «من».

(٤) في حاشية «هـ»: «قال فخر الدين: المراد من قولنا: إنّ الله تعالى يرى، هو أنّه هل تمكّن له حالة فى الانكشاف والظهور، نسبتها إلى ذاته المخصوصة كنسبة الحالة المسمّاة بالإبصار والرؤية إلى هذه المرئيّات، أم لا؟ ». تلخيص واقتباس من الأربعين في أُصول الدين ١: ٢٦٦.

(٥) في «ب، ز» ونسخة بدل «أ»: «فيه» بدل «في ذلك».

(٦) في «و»: «كلّهم».

(٧) في «ب، ز»: «فزعموا».

(٨) انظر: الإبانة عن أُصول الديانة: ٢٧٦؛ اللمع في الردّ على أهل الزيع والبدع: ٦١؛ المحصّل: ٤٤١؛ تلخيص المحصّل: ٣١٨.

(٩) في «د»: «وقد».

في أنّه هل تعلم[١] حقيقته تعالى أم لا؟[٢] وإن عَنَوا بها الأمر الحاصل عند المقابلة فهو مُنتفٍ في حقّه تعالى، وإن عَنَوا بها شيئاً ثالثاً فهو غير معقول.

ومع ذلك فقد استدلّ المعتزلة[٣] على أنّه تعالى غير مرئيّ بوجوه[٤]:

الأوّل: أنّه لو كان مرئيّاً لكان مقابلاً، ولو كان مقابلاً لكان في جهة. والمقدّمتان ضروريّتان. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

الثاني: أنّه لو كان مرئيّاً لوجب أن نراه الآن. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ شرائط الإدراك[٥] قد بيّنّا أنّها متى حصلت وجب[٦]. وهي هاهنا

---

(١) في «د»: «هو يعلم».

(٢) مناهج اليقين: ٢٦٨.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة: ١٥٥؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل ٤: ٣٣.

(٤) في حاشية «هـ»: «ابن أبي الحديد: [لي في هذا المعنى أيضاً]:

قد حار في النفس جميع الورى ... والفكر فيها قد غدا ضائعاً

وبرهن الكل على ما ادعوا ... وليس برهانهم قاطعا

من جهل الصنعة عجزا فما ... أجدره أن يجهل الصانعا

وله أيضاً:

عجبتُ لقوم يزعمون نبيّهم ... رأى ربّه بالعين تبّاً لهم تبّاً

وهل تدرك الابصار غير مكيّف ... وكيف تبيح العين ما يمنع القلبا

إذا كان طرف القلب عن كنهه نبا ... حسيرا فطرف العين عن كنهه أنبى

شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٣: ٥٣ ـ ٥٤).

(٥) في حاشية «هـ»: «عند حصول الشرائط لو لم يجب الإبصار لجاز أن يكون بحضرتنا ساحات عالية وشموس مضيئة وأصوات هائلة، ونحن لا نراها ولا نسمعها وذلك جهالة. وأيضاً كلّ ما كان مرئياً ينطبع في العين صورته وشكله، والله تعالى لا صورة له ولا مثال، فوجب أن تمتنع رؤيته. وأيضاً إنّ كلّ ما كان مرئيّاً، فلا بدّ له من لون وشكل. ودليله الاستقراء. والله تعالى منزّه عن ذلك، فوجب أن لا يرى. تلخيص واقتباس من الأربعين في أصول الدين ١: ٢٩٨.

(٦) مناهج اليقين: ٢٨٣.

أمران: سلامة الحاسّة، وكون المرئيّ بحيث تصحّ رؤيته.

والأوّل حاصل، فلو كان الثاني حاصلاً أيضاً لزم المطلوب.

الثالث: قاسوا الرؤية على السمع. وطريقُه أنّا لا نسمع إلّا الصوت، ولمّا لم يكن البارئ تعالى صوتاً حكمنا بكونه ليس بمسموع. وكذلك نعلم قطعاً أنّ المرئي ليس إلّا الأجسام والأضواء والحركات والسكنات والاجتماع والافتراق؛ فلو كان الله تعالى مرئيّاً لوجب أن يكون من جنس هذه. وهذه الحجّة ضعيفة، وفيها حوالة على الأولى.

الرابع: كلّ ما أُدرك بحاسّة واحدة فهو لا يخلو عن التماثل والتضادّ. انظُر[1] إلى السوادَين وإلى أحدهما مع البياض؛ فلو كان الله تعالى مرئيّاً لكان إمّا مِثلاً أو مُضادّاً لغيره. والتالي بقسميه باطل، فالمقدّم كذلك. وهذه أيضاً ضعيفة[2].

الخامس: قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[3] تمدّحٌ بالنفي؛ لأنّ ما قبله وما بعده[4] تمدُّحٌ، وإدخال ما ليس بتمدّح خلالَ تمدّحَين ركيك جدّاً، فلو صحّ عليه الرؤية لبطل هذا التمدّح.

السادس: قوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿لَن تَرَانِي﴾[5]، وهي نافية للأبد، فوجب أن لا يراه غيره بالإجماع[6].

---

(١) في «و»: «نظراً».

(٢) في حاشية «أ»: «لجواز منع الملازمة وما ذكروه لا يفيد المطلوب (ش)».

(٣) الأنعام (٦): ١٠٣.

(٤) في «و»: «وبعده».

(٥) الأعراف (٧): ١٤٣.

(٦) في حاشية «هـ»: «﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ مع انقطاع ذلك بقوله: ﴿يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾؛ أجيب بأنّه مجاز، بدليل سبق الذهن عند إطلاق هذه اللفظة إلى التأبيد دون غيره والمجاز خير من الإشتراك». اقتباس وتلخيص من كتاب قواعد المرام: ٧٨.

السابع: إنّه تعالى قد أنكر على سائلي[١] الرؤية استعظاماً لسؤالهم في قوله تعالى: ﴿لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ﴾ وقوله: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ﴾[٣] ولو كانت الرؤية جائزة لما توجّه عليهم العتب به.

الثامن: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾[٤] وأشار بالحجاب إلى معناه المجازي، فإنّه تعالى شبّه نفسه من حيث إنّه يُسمع خطابه من غير رؤية بمن[٥] يخاطب وراء الحجاب.

واعترض الأشاعرة على هذه الوجوه[٦]:

أمّا الأوّل، فقد نازعوا في ضروريّة[٧] ما ادّعاه المعتزلة.

وأمّا الثاني، فبالمنع من حصول الإدراك عند حصول شرائطه.

وأمّا الثالث والرابع، فمبناهما على القياس[٨] الضعيف.

وأمّا الخامس، فلأنّ الإدراك عبارة عن الوصول[٩] واللحوق. وهذا إنّما يعقل في المتحيّزات. ولأنّه يجوز أن يكون المراد بالإدراك المعرفة، وبالإبصار العقل. وهذا

---

(١) هكذا في «أ، ج» وفي سائر النسخ: «سائل».

(٢) الفرقان (٢٥): ٢١.

(٣) النساء (٤): ١٥٣.

(٤) الشورى (٤٢): ٥١.

(٥) في «ب، ز»: «لمن».

(٦) انظر: الأربعين في أُصول الدين ١: ٢٩٨ ـ ٣٠٢.

(٧) في «و»: «ضرورة». وفي «ب»: «ضرورته».

(٨) في «ج، و» وفي نسخة بدل «أ»: «حصول القياس».

(٩) في «د، ج»: «الحصول». وفي حاشية «هـ»: «قال الإمام: لا نسلّم أنّ الإدراك عبارة عن الرؤية، بل هو عبارة عن الوصول. يقال: أدرك الغلام إذا صار بالغاً، وأدركت الثمرة إذا وصلت إلى حدّ ⇦

وإن كان مجازاً لكنّ المصير إليه[١] أولى، لما فيه من الجمع بين الأدلّة، ولأنّ قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ سالبة جزئيّة؛ لأنّها نقيض الموجبة الكلّيّة، فإنّ دخول «الألف واللام» على الجمع يفيد الاستغراق، ولأنّ المدرِك ليس هو الأبصار، بل هو[٢] المبصرون. ولو سلّم فلا نسلّم أنّه تمدُّح بنفي الرؤية، وأيّ مدح في ذلك مع أنّ المعدوم كذلك؟ نعم، المدح إنّما يكون بالمنع من الرؤية مع أنّها ممكنة.

وأمّا السادس، فلا نسلّم أنّ «لن» للنفي المؤبّد[٣]. ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾[٤] مع أنّهم يتمنّون الموت في الآخرة.

وأمّا الأخيران، فضعفهما ظاهر[٥].

ثمّ استدلّوا على مطلوبهم بوجوه[٦]:

⇦ النضج. ثمّ قال: والحاصل أنّ الإدراك رؤية مكفيّة ولا يلزم من نفى الرؤية المكفيّة نفي أصل الرؤية. وكما أنّا نعرف الله ولا نحيط به، فكذلك نراه ولا ندركه. (اقتباس وتلخيص من الأربعين في أُصول الدين ١: ٢٩٩) وهذا ضعيف كما تراه».

(١) لم يرد في «ز»: «إليه».

(٢) لم يرد في «و»: «هو».

(٣) في «و»: «الأبد».

(٤) البقرة (٢): ٩٥.

(٥) في «د»: «فظاهر ضعفهما».

(٦) في حاشية «هـ»: «قال الإمام: الأصحاب عوّلوا في إثبات أنّه تعالى يصحّ أن يرى على هذا الدليل الذي ذكره المصنّف لهم، أمّا أنا فعاجز عن تمشّيه. ثمّ اعترض عليهم بأحد عشر اعتراضاً. ثمّ قال: فهذا ما عندي من الأسئلة على هذا الدليل. وأنا غير قادر على الأجوبة عنها، فمن أجاب عنها، أمكنه أن يتمسّك بهذا الدليل. ثمّ قال: مذهبي في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي، وهو أنّا لا نثبت صحّة رؤية الله تعالى بالدليل العقلي، بل نتمسّك في هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث». تلخيص واقتباس من الأربعين في أُصول الدين ١: ٢٦٨ ـ ٢٧٧.

الأوّل: أنّ الجوهر والعرض اشتركا في صحّة الرؤية، فلا بدّ لها من علّة، لأنّ المعدومات لا تصحّ رؤيتها. وتلك العلّة لا بدّ وأن تكون مشتركة؛ لأنّ المختلفات لا تكون علّة للمتساوية[١]. ولا مشترك بين الجوهر والعرض إلّا الحدوث والوجود. والحدوث لا يصلح للتعليل؛ لأنّه عبارة عن الوجود بعد العدم. فللعدم مدخل في ماهيّته، فلا تصلح[٢] علّيّته للصحّة الوجوديّة. وإذا كان الوجود علّة وهو مشترك فكلّ موجود كذلك.

الثاني: أنّ الممكن إذا اتّصف بالعدم استحالت رؤيته[٣]، وإذا اتّصف بالوجود صحّت. ودَوَران الشيء مع غيره دليل على أنّ المدار[٤] علّة للدائر، ولا يجوز أن يكون لغير الوجود مدخل في التعليل؛ لأنّ كلّاً منهما إن استقلّ بالتعليل اجتمع على الأثر علّتان؛ هذا خلف، وإلّا فعند الاجتماع حصل الاستقلال المفقود عند الانفراد، فيكون الكلام في حصول الاستقلال كالكلام في الأثر.

الثالث: أنّ موسى عليه السلام سأل الرؤية، ولو امتنعت لَما سألها. والجهل عليه ممتنع.

الرابع: أنّه علّق الرؤية على استقرار الجبل الممكن، فتكون ممكنة.

الخامس: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٥]، والنظر المقرون بحرف «إلى»[٦] يفيد الرؤية، أو تقليب الحَدَقة نحو المطلوب التماساً لرؤيته؛ فإن كان

---

(١) في «د»: «للمساوية».

(٢) في «ز»: «فلا يصحّ».

(٣) لم يرد في «ز»: «رؤيته».

(٤) في حاشية «د»: «المدار: الوجود، والدائر هو الرؤية».

(٥) القيامة (٧٥): ٢٢ ـ ٢٣.

(٦) في حاشية «هـ»: «الصحيح أنّ «إلى» واحد الآلاء، وهي النعم. وفي واحدها أربع لغات: «ألا» مثل «قفا»، و«أَلى» مثل «رَمى»، و«إِلِي» مثل «معي»، و«إِلىً» مثل «حِسىً»».

المقصود هو الأوّل فهو المطلوب، وإن كان الثاني وجب صرفه إلى المجاز؛ لاستحالة الجهة عليه. وأقرب جهاته الرؤية؛ لأنّ إطلاق اسم السبب على المسبّب أولى المجازات.

السادس: روي عنه[١] ﷺ أنّه قال: «إنّكم لَتَرون ربّكم يومَ القيامة كما تَرَون القمر ليلةَ البدرِ لا تُضامُونَ[٢] في رؤيته»[٣].

والجواب عن الأوّل: أنّه إنكار الضرورة فلا يُسمَع.

وعن الثاني: أنّا قد بيّنّا وجوبه.

قوله: «الإدراك هو الوصول» باطلٌ بقولنا: أدركتُ الشمس والنار[٤]. وحمل الإبصار والإدراك على ما ذكر مجاز، مع مساعدة العقل على خلافه[٥].

قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ سالبة جزئيّة، **قلنا:** باطلٌ، لأنّه نقيض قولنا[٦]: تدركه الأبصار، وهي موجبة جزئيّة[٧]، ولأنّه يصحّ استثناء كلّ بصر[٨]؛ وهو يدلّ على العموم كما في استدلالهم في النقيض. وسلب الإدراك عن الأبصار هو سلب عن المبصر.

---

(١) في «و»: «عن النبي ﷺ».

(٢) في حاشية «د»: «أي لا تشكّون».

(٣) صحيح البخاري ١: ١١٥ / ٥٤٤؛ كنزالعمال ١٤: ٤٤٧.

(٤) في «و»: «النهار» بدل «النار».

(٥) في «و»: «حقيقته» بدل «خلافه».

(٦) في «د»: «قوله».

(٧) لم يرد في «ز»: «جزئيّة».

(٨) في حاشية «أ»: «أي يصحّ أن يقول: لا يدركه البصر».

والمنع من التمدّح باطل لما بيّنّا، فإنّ قول القائل: «زيد عالم آكل[١] كريم» قبيح عند العقلاء. والفرق بينه وبين المعدوم ظاهر؛ فإنّ المعدوم لا تصحّ رؤيته، لا لكونه كاملاً في نفسه. أمّا واجب الوجود، فلأنّه لكماله يستحيل رؤيته، فافترق الحال.

وقوله: «المدح إنّما يكون بالنفي[٢] مع الإمكان» ضعيف؛ لأنّ إمكان الرؤية يستلزم إمكان الإحاطة التامّة بالمرئيّ، وهو نقصٌ في حقّ أكمل الموجودات.

وأمّا المنع من التأبيد في «لَنْ»، فهو طعن في النقل مع وجوده، فإنّ أهل اللغة نصُّوا على ذلك[٣].

وقوله: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾[٤] لا ينافي ذلك؛ فإنّ المجاز قد يُستعمل مع أنّ لفظة التأبيد موجودة هاهنا، فعلم أنّ المراد المجاز.

وأمّا استدلالاتهم، فضعيفة:

أمّا الأوّل، فمن وجوه:

أحدها: لا نسلّم[٥] أنّ صحّة الرؤية مشتركة؛ فإنّها أمر عدمي، لأنّ جنسها وهو الإمكان عدمي، ولأنّ الجوهر غير مرئيّ على ما سلف، ولأنّ صحّة رؤية الجوهر نوع مخالف لصحّة رؤية العرض؛ لأنّ صحّة رؤية الجوهر لا يعقل في العرض وبالعكس، ومن شأن الأُمور المتساوية اتّحادها في اللوازم.

---

(١) في «و»: «بخيل».

(٢) في «و»: «بالبقي».

(٣) انظر: مجمع البيان ٤: ٧٣١؛ الكشّاف ٢: ١٥٤.

(٤) البقرة (٢): ٩٥.

(٥) في «د»: «أن لا نسلّم».

الثاني: لِمَ قلتم: إنّه يجب تعليلها؟ فإنّه لو كان كلّ حكم معلّلاً لزم التسلسل. وكيف يصحّ ذلك وعندكم أنّ كون الشيء معلوماً ومذكوراً ومخبراً عنه أحكامٌ غيرُ معلّلة؟

الثالث: لِمَ قلتم: إنّ العلّة يجب أن تكون مشتركة؟ فإنّ كون السواد مخالفاً للحرارة وبالعكس، حكمٌ معلّلٌ بالحقيقتين المختلفتين. وبالجملة فقد بيّنّا فيما سلف[1] إمكان تعليل المتساويات بالمختلفات.

الرابع: قد بيّنّا[2] أنّ وجود كلّ ماهيّة نفس حقيقتها، وهو مذهب الأشعري؛ فكيف يصحّ أن يقال: لا مشترك إلّا الوجود أو الحدوث؟

الخامس: لا نسلّم عدم المشترك. وعدم العلم لا يوجب العدم. وكيف ذلك وهاهنا وصف آخر وهو الإمكان المشترك بين الجواهر والأعراض.

فإن قلت: كيف تجعل الإمكان علّة، وهو عدمي وحاصل للمعدومات؟

قلت: غَرضي إبداءُ قسمٍ غير ما ذكرتَ، على أنّي أقول: لو كان الإمكان عدميّاً فإمكان الرؤية عدمي، ولا يلزم من حصول العلّة للعدم حصول المعلول؛ لإمكان التوقّف على شرط.

السادس: لِمَ لا يجوز أن تكون العلّة هي العدم السابق؟ وهذا ليس بمستحيل[3] عندكم؛ فإنّ عدم الضدّ يصحّح وجود ضدّه.

---

(١) مناهج اليقين: ٢٤٧.

(٢) مناهج اليقين: ٥٨، البحث الثاني من المنهج الأوّل.

(٣) في «ز»: «يستحيل».

السابع: لِمَ لا يجوز أن تكون العلّة هي الحدوث؟ والحدوث ليس بمتقوّم بالعدم، بل هو عبارة عن مسبوقيّة وجود الشيء بالعدم، والمسبوقيّة كيفيّة للوجود.

الثامن: يجوز أن تكون العلّة هي الوجود المسبوق بالعدم.

التاسع: لِمَ لا يجوز أن[١] تكون العلّة هي الوجود الممكن؟

العاشر: لِمَ قلتم: إنّ مطلق الوجود إذا كان علّة لزم أن يكون وجودُ البارئ تعالى علّة لهذه[٢] الصحّة؟ فإنّ وجوده يخالف غيره[٣]، وعلى تقدير المساواة لِمَ لا يتوقّف على شرط أو يحصل مانع. ولا يلزم من حصول المصحّح حصول الصحّة؛ فإنّ الحياة مصحّحة[٤] لوجود الشهوة وإن كانت غير صحيحة[٥] في بعض الصور كالواجب.

الحادي عشر: هذا الدليل ناهض في رؤية[٦] ما يمتنع رؤيته، كالطعوم[٧] والروائح والقدرة[٨] والإرادة.

---

(١) لم يرد في «هـ»: «يجوز أن».

(٢) في «ز»: «بهذه».

(٣) هكذا في «و». وفي سائر النسخ: «مخالف» بدل «يخالف غيره».

(٤) في نسخة بدل «ج»: «صحيحة».

(٥) في «و»: «مصحّحة».

(٦) في «د»: «رؤيته».

(٧) في حاشية «أ»: «إذ هي موجودة وعلّة الرؤية إنّما هي الوجود، فيجب أن ترى هذه أيضاً (ش)».

(٨) في «أ، ج، د، هـ»: «والقُدَر».

الثاني عشر: الجوهر ملموس[١] والعرض كذلك، فصحّة الملموسيّة[٢] حكم مشترك، فلا بدّ[٣] له من علّة مشتركة هي الوجود، فيلزم أن تكون صحّة الملموسيّة ثابتة في حقّه تعالى.

وأمّا الثاني، فلأنّه مبني على الدوران، وقد سلف ضعفه[٤]. على أنّ ما ذكروه في[٥] كون العلّة غير مركّبة رافع[٦] للأُمور الضروريّة، كالماهيّات المركّبة.

وعن الثالث: أنّ موسى عليه السلام إنّما سأل الرؤية لأصحابه، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾[٧] وأيضاً ليتوافق النقل والعقل[٨].

وعن الرابع: أنّ الرؤية معلّقة على استقرار الجبل حال الحركة، فهو معلّق على المُحال. ونحن قد بيّنّا في كتاب معارج الفهم أنّ هذه الآية دالّة على امتناع الرؤية[٩].

---

(١) في «ز»: «مملوس» وفي نسخة بدل «أ»: «الجواهر ملموسة».

(٢) في «أ»: «الملموس». وفي نسخة بدل «أ»: «الملموسيّة»

(٣) في «هـ»: «لا بدّ».

(٤) مناهج اليقين: ١٩٧.

(٥) في «أ، و»: «من».

(٦) في «أ، هـ و»: «دافع».

(٧) النساء (٤):١٥٣. وفي حاشية «هـ»: «قال «الكعبي: لِمَ لا يجوز أن يكون قوله «أَرِنِي» أي أظهر أحوالاً تفيد العلم الضرورى بوجود الصانع. وإطلاق لفظ الرؤية على العلم الضروري الجليّ مجاز مشهور. وأيضاً قال أبو الهذيل: يحتمل أن يقال: موسى عليه السلام كان عالماً بالدلائل العقليّة أنّه تمتنع رؤية الله تعالى. فسأل الله حتى يرد الدلائل السمعيّة المانعة من الرؤية، وتصير الدلائل السمعيّة والعقليّة متعاضدة متوافقة. وكثرة الدلائل توجب زيادة الطمأنينة، وقوّة اليقين، وزوال الشكّ». تلخيص واقتباس من الأربعين في أُصول الدين ١: ٢٧٨.

(٨) في «ج»: «العقل والنقل».

(٩) انظر: معارج الفهم: ٣٤٣. وفي حاشية «هـ»: «هذا يدّل على أنّ هذا الكتاب صنع بعد معارج الفهم».

وعن الخامس: أنّ النظر المقرون بحرف «إلى» لا يفيد الرؤية وليس سبباً للرؤية، ولهذا يقال: نظرت إلى الهلال فلم أرَه. نعم، يفيد طلب الرؤية[١]. وحينئذٍ نقول[٢]: لا يلزم من طلب رؤيتهم حصول الرؤية ولا إمكانها، أو نقول[٣]: يجوز أن يكون المراد إلى ثواب ربّها ناظرة. ويتعيّن هذا الإضمار[٤]؛ لأنّ النظر المقرون بـ«إلى»[٥] وُضِع لتقليب الحَدَقة نحو[٦] المطلوب التماساً لرؤيته، وهذا إنّما يصحّ في المتحيّزات.

أو نقول: إنّ «إلى» واحد «الآلاء»، فالتقدير: نعمة ربّها ناظرة[٧].

---

(١) في حاشية «هـ»: «[الحجّة الثانية والعشرون:] قول الشاعر:

وإذا نظـرت أليـك مـن ملـك ... والبحـر دونـك زدتنـي نعمـا

وصف نفسه بكونه ناظراً إلى الملك حال ما كان البحر حائلاً بينهما. وذلك لا يحتمل الرؤية. فعلمنا أنّ المراد هو الانتظار.

[الحجّة العشرون:] قول الشاعر:

وجـوه نـاظرات يـوم بـدر ... إلـى الـرحمن تنتظـر الخلاصـا

أثبت النظر المقرون بحرف «إلى» لا بمعنى الرؤية، بل بمعنى الانتظار.

[الحجّة الثالثة والعشرون:] وقال البعيث:

وجـوه بهاليـل الحجـاز علـى النـوى ... إلـى ملـك زان المغـارب نـاظرة

أثبت أنّ «بهاليل» الحجاز ينظرون إلى ملك المغرب. وذلك لا يحتمل الرؤية، بل يحتمل الانتظار». تلخيص واقتباس من الأربعين في أُصول الدين ١: ٢٩٠ ـ ٢٩١.

(٢) في «د»: «يقول».

(٣) في «ز»: «يقول».

(٤) في «و»زيادة: «عند الأصحاب».

(٥) لم يرد في «ب، و، ز»: «بإلى».

(٦) في «ز»: «بنحو».

(٧) في حاشية «هـ»: «ذكر الأزهري في كتاب «التهذيب»: أنّ «إلى» واحد الآلاء، واستهشد بقوله [الشاعر هو الأعشي]:

⇦

وعن السادس: إنّ المقصود من الرؤية هناك المعرفة الحقيقيّة التي لا يعتريها شكّ، فإنّه من المستحيل حمل الخبر[1] على حقيقته.

⇦ أبـــيض لا يرهـــب الهـــزال ولا يقطـــع رحمـــاً ولا يخـــون إلـــيّ

أي لا يخون نعمه. وأيضاً لفظة «إلى» بمعنى «عند»، قال الشاعر [وهو أوس]: فهل لكم فيما إلى، فإنّني؛ أي فيما عندي. فتقدير الآيه: «وُجُوهٌ ناضِرَةٌ عند ربّها» أي منتظرة. والتقدير: وجوه يومئذ ناضرة عند ربّها، منتظرة نعمة ربّها. قال الإمام: قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس (١٠): ٢٦] والألف واللّام [في الْحُسنى] إمّا أن يكون للاستغراق أو للعهد. ولا يجوز أن يكون للاستغراق، وإلّا لدخلت الزيادة فيه، فوجب حمله على المعهود وهو الجنّة. [الثاني:] وعن النبي ﷺ أنّه قال: «الزيادة هي النظر إلى الله تعالى».[الحجة الثالثة]: وقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين (٨٣): ١٥]. (اقتباس وتلخيص من الأربعين في أُصول الدين ١: ٢٩٤ ـ ٢٩٥)، وهذا الاستدلال أهون من بيت العنكبوت على ما يخفي».

(١) في حاشية «أ»: «المراد بالخبر قوله ﷺ: «سترون ربّكم يوم القيامة كالبدر»».

البحث الثاني عشر: في أنّه تعالى غني

ذات واجب الوجود مستغنية عن غيرها، ويستحيل انفعالها[1] عنه، فيكون غنيّاً وهذا ظاهر[2]. وأيضاً ذلك الغير إن كان واجباً فهو مُحال لِما يأتي، وإن كان ممكناً استند[3] إليه، فيكون مفتقراً إليه، فكيف يعقل افتقاره إلى ما يفتقر إليه؟ والمتكلّمون طوّلوا في هذا الباب مع ضعف براهينهم. ونحن نذكر[4] هاهنا خلاصة[5] ما نُقل إلينا من كلامهم.

قال مشايخ المعتزلة[6]: لو كان واجب الوجود محتاجاً في جلب نفع أو دفع ضرر لكان مشتهياً ونافراً. واللازمان باطلان، فالمقدّم مثلهما. بيان الملازمة: أنّ

---

(١) في «ز»: «انتقالها».

(٢) في حاشية «هـ»: «قال في الإشارات: الغني التامّ هو الذي يكون غير متعلّق بشيء خارج عنه في أُمور ثلاثة: في ذاته، وفي هيئات متمكّنة من ذاته، وفي هيئة كماليّة إضافيّة لذاته، فمن احتاج إلى شيء آخر خارج عنه، فهو فقير محتاج إلى كسب». تلخيص واقتباس من شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي. «قال: الملك الحقّ هو الغنيّ الحقّ مطلقاً ولايستغنى عنه شيء وله ذات كلّ شيء» تلخيص واقتباس من مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق (المشارع والمطارحات) ١: ٤٢٧.

(٣) في «و»: «افتقر».

(٤) في «و»: «نورد».

(٥) في «و»: «جلّ».

(٦) في «و»: «قالت المعتزلة». انظر: شرح الأُصول الخمسة: ١٤١: «إنّ الحاجة إنّما تجوز على من جازت عليه الشهوة والنفار».

النفع هو اللذّة والسرور وما يؤدّي إليهما أو إلى أحدهما، والضرر هو الألم والغمّ وما يؤدّي[١] إليهما أو إلى أحدهما. واللذّة إدراك المشتهي، والسرور اعتقاد وصول النفع أو اندفاع[٢] الضرر، والألم إدراك ما ينفر[٣] عنه، والغمّ اعتقاد وصول الضرر أو فوات النفع؛ فكلّ[٤] من جازت عليه المنفعة والمضرّة جازت[٥] عليه اللذّة والألم، ومن جازت عليه هاتان الصفتان جازت عليه الشهوة والنفرة.

وأمّا بطلان التالي، فلأنّه لو كان مشتهياً فإمّا أن يكون لذاته فيكون مشتهياً للشيء الواحد ونافراً عنه في الوقت الواحد؛ هذا خلف[٦].

وإمّا أن يكون لشهوة قديمة، وهو محال؛ لاستحالة تعدّد القديم.

وإمّا أن يكون لشهوة محدثة[٧]، فيكون مُلجأً إلى فعل الشهوة والمشتهي جميعاً؛ هذا خلف.

ولأنّه لو كان مشتهياً ونافراً لكان جسماً، والتالي باطل فالمقدّم مثله. والشرطيّة ظاهرة؛ فإنّ المشتهي هو الذي إذا أدرك ما يشتهيه صحّ جسمه، والنافر هو الذي إذا أدرك ما ينفُر عنه فسد جسمُه. والله تعالى ليس بجسم.

---

(١) في «أ»: «أدي».

(٢) في «و»: «واندفاع النظر» بدل «أو اندفاع».

(٣) في «ب، ز»: «ينفي».

(٤) في «و»: «وكلّ» بدل «فكلّ».

(٥) في «و»: «جاز».

(٦) في حاشية «أ»: «لأنّ مقتضي الذات لا يتخلّف عنها فيكون في حالة واحدة مشتهياً نافراً (ش)».

(٧) في «ب، ز»: «محدث».

وقال القاضي عبد الجبّار: لا دلالة على كونه محتاجاً، فيجب نفيه[١].

وقال سديد الدين سالم بن محفوظ[٢] صاحب «المنهاج» من الإماميّة[٣]: لو كان محتاجاً فحاجته[٤] إن لم تكن موجودة في الخارج انتفت، ولأنّ الذهنيّ[٥] إن طابق استدعى الخارج وإلّا فجهلٌ، ولأنّ المحتاج محتاج في نفسه[٦] وإن لم يوجد الذهن. وإن[٧] كانت موجودة في الخارج فإن كانت واجبة الوجود تعدّد الواجب، وإن كانت ممكنة فإن استندت[٨] إلى واجب الوجود بالإيجاب بشرط، فذلك الشرط إن كان معلولاً للواجب على الإطلاق لزم قِدَم العالم، وإن كان بشرطٍ تسلسَلَ، وإن كان بالاختيار فهو محال؛ لأنّ الحكيم لا[٩] يفعل في ذاته الحاجة. وإن استندت إلى غيره فذلك الغير ممكن وهو محال، وإلّا لزم التسلسل.

---

(١) انظر: شرح الأُصول الخمسة: ١٤١؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل ٤: ٧ ـ ٣٢.

(٢) سديد الدين سالم بن محفوظ بن عزيزة بن وشّاح السوراوي الحلّي، يقال له: سالم بن عزيزة، فاضل، فقيه، من كبار متكلّمي الشيعة، له تأليفات في علم الكلام: منها: «المنهاج» و«التبصرة»، من تلامذته المحقّق الحلّي، مات نحو سنة ٦٣٠ هـ أمل الآمل ٢: ١٢٥؛ رياض العلماء ٢: ٤١١؛ الذريعة ٢٣: ١٥٤.

(٣) لم يرد في «هـ»: «من الإماميّة». وفي «أ»: «وقال صاحب المنهاج من الإماميّة سديد الدين سالم بن محفوظ».

(٤) في «و»: «فالحاجة».

(٥) في «ب، ز»: «الذهن».

(٦) في «ب، ز»: «نفيه».

(٧) في «و»: «فإن» بدل «وإن».

(٨) في «و»: «افتقرت».

(٩) لم يرد في «و»: «لا».

ثمّ أورد على نفسه بأن قال: يلزم ممّا ذكرتم الدور؛ لأنّ كونه تعالى حكيماً إنّما يتمّ بعد بيان كونه غنيّاً، فلو بنيتم[١] كونه غنيّاً عليه لزم الدور.

وأجاب بأنّ الحكيم يطلق على معنيين: الأوّل: العالم[٢] بحقائق[٣] الأُمور، والثاني التارك للقبيح الذي لا يخلّ بواجب. والمقصود بالحكيم هاهنا[٤] هو الأوّل: فلا دور.

وهذه الحجج لا يخفى ضعفها.

وقيل[٥]: لو كان محتاجاً في ذاته لكان ممكناً، ولو كان محتاجاً في صفاته لكان وجود ذاته متوقّفاً على وجود تلك الصفة أو عدمها المستفادين من الغير، وكلّ متوقّف مفتقر.

---

(١) في «و»: «توقّف». وفي «ب»: «بيّنتم».

(٢) في «د»: «إنّ العالم».

(٣) في «و»: «بتدبير» بدل «بحقائق».

(٤) في «و»: «فالمقصود هاهنا بالحكيم».

(٥) في حاشية «د»: «أبو علي».

البحث الثالث عشر: في أنّه تعالى واحد

واجب الوجود[1] لا يمكن أن يُحمل على شيئين[2]، وإلّا فإن تميّزا بعد هذا الاشتراك فلا يخلو إمّا أن يكون جهة الامتياز عارضة لجهة الاشتراك[3]، أو لازمة، أو

---

(١) في حاشية «هـ»: «والواجب لا جنس له فلا فصل له، فلا حدّ له، وإذ لا واجب غيره فلا ندّ له ولمّا كان بريئاً عن الموضوع فلا ضدّ له، وأيضاً كلّ معلوله فلا ضدّ له، ولا بُعد له، فلا جهة ولا إشارة إليه إلّا بالعقل، وهو الوجود البحت، فلا ذات في نفسه موجود إلّا هو، وإذ كلّ هويّة شرر من نوره فلا هو على الإطلاق إلّا هو. تلخيص واقتباس من مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق (التلويحات) ١: ٣٧ ـ ٣٨.

(٢) في «ج»: «شيء».

(٣) في حاشية «هـ»: «وأيضاً فإنّهما يشتركان بالضرورة في وجوب الوجود، وكلّ مشتركين في شيء، فلا بدّ أن يفترقا بشيء آخر وإلّا كانا واحداً. ولو لا ما به الافتراق في كلّ واحد لما صحّ تحقّق ما به الاشتراك في كلّ واحد؛ فقد توقّف على المميّز، وكلّ ما يتوقّف على مميّز، فهو ممكن فيحتاج إلى مرجّح آخر، فليسا بواجبين.

طريق آخر: إن اقتضى وجوب الوجود التخصّص بواحد فلا يكون غيره واجباً. وإن لم يقتض التخصّص بواحد فيمكن نسبته إلى كلّ واحد واحد، فيحتاج إلى مرجّح يجعله واجباً وهو محال. فواجب الوجود واحد باعتبار أنّه لم يتركّب من أجزاء؛ فيكون ممكناً. ثم الأجزاء لا تكون واجبة الوجود؛ لامتناع تعدّد واجب الوجود. فهو ليس بجسم ولا جسماني فهو قائم بالذات، بريء عن الأحياز والجهات.

طريقة أُخرى: إنّ الأجسام متناهية، ويلزمها من ضرورة النّهاية شكل ومقدار، ولا بدّ من افتراقها بالهيئات. فلو كانت الهيئات تقتضيها الجسميّة بما هي جسميّة، لاتّفقت الأجسام في المقادير والأشكال والحركات، فإذا لم يقتضها ولا قيام لها، فجميعها ممكنة محتاجة إلى واجب الوجود بذاته، ولا يكون واجب الوجود جسماً ولا جسمانيّاً، وإلّا لكان حاله حال سائر الأجسام.

⇦

معروضة، أو ملزومة؛ فإن كان ما به الامتياز عارضاً افتقر إلى سبب يقتضي العروض، فيكون كلّ واحد من واجب الوجود إنّما هو هو بعلّة[١]، وإن كان لازماً استحال التعدّد، وإن كان معروضاً كان وجوب[٢] الوجود عارضاً لغيره، أعني الوجود المتأكّد. ونحن قد بيّنّا فيما سلف أنّ الوجود نفس الماهيّة[٣]، وأيضاً يفتقر إلى سبب، وقد بيّنّا أنّ ما يفتقر إلى سبب فهو ممكن، فالواجب ممكن، وإن كان ملزوماً[٤] عرض المحالان[٥].

⇦ طريقة أُخرى: هي أنّ الحركة ظاهرة، والحركة لا تقتضيها الجسميّة؛ فلا بدّ للأجسام من مبدأ للحركة، فإن كان واجب الوجود فهو المطلوب؛ وإن كان ممكناً فينتهي إلى واجب الوجود بذاته. وهذه الطريقة استعملها الخليل في معرفة الصانع في قوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾ [الأنعام (٦): ٧٦]. وأيضاً في احتجاجه بـ: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة (٢): ٢٥٨].

طريقة أُخرى: قد صحّ لك وجود النفس الناطقة البشريّة؛ فهي ممكنة الوجود، مفتقرة إلى مرجّح ولا يكون مرجّحها الجسم؛ إذ لا يفيد الشيء وجود ما هو أشرف منه، فمرجّحها إن كان واجب الوجود فهو المطلوب، وإن كان من الممكنات فتنتهي السلسلة إلى واجب الوجود بذاته. وواجب الوجود هو واهب الحياة والعلوم، ولا يعطي الكمال القاصر عنه، فهو حيّ عالم. ولا تزيد حياته وعلمه على ذاته، بل هو كونه مجرّداً عن المادّة غير غائب عن ذاته وعن لوازم ذاته، وواجب الوجود فعّال لجميع الماهيّات، مدرك لذاته، فهو حيّ». تلخيص واقتباس من مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق ٤: ٥٩ ـ ٥٩.

(١) في «و»: «لعلّة».

(٢) في «ب، ج، و، ز»: «واجب».

(٣) مراد العلاّمة ﷺ من الوجود في هذه العبارة وجود الواجب. قال العلامة: «أمّا وجود واجب الوجود، فقال قوم: إنّه كذلك، وقال آخرون: إنّه نفس حقيقته. وهو الحقّ عندي». مناهج اليقين: ٢٩٩

(٤) في «و»: «ملزومان».

(٥) في حاشية «د»: «كونه ممكناً وعروض الوجود».

وأيضاً لو تعدّدا[١] فإمّا أن يمتنع عليهما المخالفة أو لا، والقسمان باطلان[٢]:

أمّا الأوّل، فلأنّه لو كان أحدهما موجوداً بانفراده لصحّ منه إيجاد الحركة، والآخر لو انفرد[٣] لصحّ منه إيجاد السكون، فمع الاجتماع إن بقيت الصحّتان فهو المطلوب، وإن عدمتا فليس أحدهما بقادر، فليس بإله[٤]، وإن عدمت إحداهما فليس[٥] بإله.

وأمّا الثاني، فلأنّه لو صحّت المخالفة وأراد أحدهما الحركة والآخر السكون، فإن وقعا أو عُدِما لزم المحال، وإن عُدم أحدهما ووقع الآخر فهو ترجيح من غير مرجّح، وقول بوحدانيّة الصانع.

لا يقال[٦]: إنّ كلّ واحد منهما حكيم فيتّحد فعلاهما؛ لاتّحاد الداعي، ولأنّ كلّ واحد منهما[٧] عالم بكلّ المعلومات، فيكون عالماً بوقوع أحد الطرفين، فلا يريد[٨] الآخَر، ولأنّ كلّ واحد منهما عالم بكون الآخر قادراً على كلّ مقدور؛ فإذا خالف أحدهما الآخر لم يتمكّنا من حصول مطلبيهما، فكان هذا العلم صارفاً لهما عن المخالفة، ولأنّ المحال إنّما لزم من الوقوع لا من صحّة الوقوع.

---

(١) في «ب، ز»: «تعدّد».

(٢) انظر: المطالب العالية ٢: ١٢٠.

(٣) في «د»: «انفراد».

(٤) لم يرد في «ز»: «وإن عدمتا فليس أحدهما بقادر، فليس بإله».

(٥) في «ز»: «فليس إحدهما» بدل «إحداهما فليس» .و لم يرد في «ب»: «وإن عدمت إحداهما فليس بإله».

(٦) انظر: الأربعين في أُصول الدين ١: ٣١٦.

(٧) في «د»: «منها».

(٨) في «ز»: «فلا يرد».

لأنّا نجيب عن الأوّل بأنّا نفرض الكلام في ضدّين[١] اشتركا في جهة المصلحة. وهذا السؤال ساقط على رأي الأشاعرة[٢].

وعن الثاني: أنّ العلم تبع[٣] الوقوع الذي هو تبع الإرادة، فلا يكون مانعاً.

وعن الثالث: أنّ العلم حاصل لكلّ واحد منهما، فإن صَرَفهما معاً عدم النقيضان[٤]، وإلّا حصل الترجيح من غير مرجّح.

وعن الرابع: أنّ المخالفة لمّا استلزمت المحال كانت محالاً؛ لأنّ الممكن لا يستلزم المحال.

وللمشايخ طرق أُخرى ضعيفة:

أحدها[٥]: أنّهما[٦] لو اشتركا في القِدَم لتساويا مطلقاً؛ لأنّ القِدَم أخصّ الصفات، فيستلزم[٧] عدم الاثنينيّة.

وثانيها[٨]: أنّ الثاني لا دليل عليه، فيجب نَفيُه.

وثالثها[٩]: لو جاز إثبات ثانٍ لجاز إثبات ما لا نهاية له؛ لعدم الأولويّة[١٠].

---

(١) في «د»: «الضدّين».

(٢) في «و»: «أصل الأشاعرة». وفي حاشية «ج، د»: «لأنهم لا يقولون بالداعي».

(٣) في «أ»: «يتبع». وفي حاشيته: «تبع».

(٤) في حاشية «أ»: «أي الحركة وعدم الحركة».

(٥) في جميع النسخ: «إحداها». والصحيح ما أثبتناه في المتن.

(٦) في «ب، ز»: «أنّها».

(٧) في «أ، و»: «فيلزم». وفي نسخة بدل «أ»: «فيسلتزم».

(٨) هكذا في «أ، و». وفي سائر النسخ: «ثانيتها».

(٩) هكذا في «أ، و». وفي سائر النسخ: «ثالثتها».

(١٠) نسب هذا القول في «معارج الفهم: ٣٧٤ » إلى مشايخ المعتزلة.

ونحن قد أعطيناك قانوناً[١] تعلّمتَ منه ضعف هذه الطرق وأمثالها.

واعلم: أنّ[٢] السمع لا يتوقّف على[٣] الوحدانيّة، فيجوز إثباتها به[٤].

أوهام وتنبيهات

[الردّ على القائلين بقدم العالم]

زعم قوم من الأوائل أنّ العالَم واجب الوجود لذاته[٥]، وبطلانه قد سلف[٦].

[الردّ على الثنويّة]

وذهبت الثنويّة[٧] إلى قِدَم النور والظلمة، وأنّ العالم حدث بامتزاجهما. ونحن قد سلف في كتابنا أنّ النور عرض لا يقوم بنفسه، وأنّ الظلمة أمر عدمي[٨].

وممّا زعموا هاهنا أنّ النور خير والظلمة شرّ[٩]. والخيرات حاصلة من النور، والشرور حاصلة من الظلمة.

وهذا باطل[١٠]؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ البحث في الخير والشرّ، والشرف والخسّة من الأبحاث الخطابيّة[١١].

---

(١) في «و» زيادة: «كلّياً».

(٢) في «و» زيادة: «صحّة».

(٣) في «و» زيادة: «ثبوت».

(٤) رأي المصنّف ﷺ في معارج الفهم: ٣٧٤ خلاف ذلك.

(٥) انظر: المحصّل: ٢١٠؛ تلخيص المحصّل: ١٢٤؛ المطالب العالية ٤: ٢٠.

(٦) مناهج اليقين: ٩٢، في البحث الثالث من المنهج الثاني.

(٧) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ١: ٢٩٠ ـ ٣٠٢.

(٨) في حاشية «هـ»: أشار المتنبي بقوله:

وَكَمْ لَظَلامِ اللّيْلِ عِندَكَ من يَدٍ ... تُخَبِّرُ أنّ المَانَوِيّةَ تَكْذِبُ

انظر: البحث الخامس من المنهج الثاني: مناهج اليقين: ١٣١.

(٩) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ١: ٢٩٠، ٢٩٩.

(١٠) انظر: أبكار الأفكار في أصول الدين ٢: ٢٨٠.

(١١) في حاشية «د»: «من غير حجّة».

وأمّا ثانياً: فلأنّ النور قد يظهر الهارب مع شرّيّته[١]، وقد تخفيه[٢] الظلمة مع خيريّته.

وممّا ذهبوا إليه هاهنا: أنّهما[٣] غير متناهيين إلّا من[٤] جهة التقائهما.

وهذا باطل إن عَنَوا بالسلب عدم الملكة[٥]؛ لأنّ النور عرض، فتناهيه تابع لتناهي محلّه. وقد أسلفنا أنّ الأجسام متناهية[٦].

وممّا ذهبوا إليه أنّ النور حيّ عالم قادر سميع بصير متحرّك لذاته[٧]. واختلفوا، فذهبت الصابئة[٨] إلى أنّ القوّة على هذه الإدراكات[٩] قوّة واحدة وتختلف[١٠] بحسب الآلات والمشاعر.

---

(١) في «و»: «شرّ». وفي حاشية «أ»: «أي الظهور. شرّيّته أي شرّيّة الظهور».

(٢) في «أ»: «وتخفيه». وفي نسخة بدل «أ»: «وقد تخفيه». وفي «ز»: «تخفيفه».

(٣) في حاشية «د»: «نور وظلمة».

(٤) في نسخة بدل «أ» الظاهر: «في».

(٥) في حاشية «ج»: «قوله: إن عنوا بالسلب عدم الملكة، مراده: أنّ غير المتناهي يطلق على معنيين: أحدهما: أنّه يستحيل عليه التناهي وعدم التناهي، كواجب الوجود، وهذا ليس لسلب الملكة؛ إذ ليس هاهنا ملكة، وثانيها: أن يصحّ عليه التناهي، فيكون سلب التناهي سلب الملكة، كما يقال: متناه أو غير متناه».

(٦) مناهج اليقين: ١٠١، البحث الثالث من المنهج الثاني.

(٧) في حاشية «هـ»: «فإنّهم يريدون بالنور النفس الناطقة، فإنّها نور عقل».

(٨) كذا في النسخ، ولكن كما قال بعض المحشين وقرائن الكلام: الظاهر غلط من سهو القلم، والصحيح هو الديصانيّة. انظر: الملل والنحل للشهرستاني ١: ٢٩٦ حيث قال: «زعموا أنّ النور جنس واحد، وكذلك الظلام جنس واحد، وأنّ إدراك النور إدراك متّفق، فإنّ سمعه وبصره وسائر حواسّه شيء واحد. فسمعه هو بصره، وبصره هو حواسّه. وإنّما قيل: سميع بصير لاختلاف التركيب؛ لا لأنّهما في نفسهما شيئان مختلفان». الصابئة هم الذين يزعمون أنّ الفلك حيّ سميع بصير وكواكبه ملائكة. انظر آراءهم في: الملل والنحل للشهرستاني ٢: ٣٠٧؛ أبكار الأفكار في أُصول الدين ٢: ٢٦٤.

(٩) في «ب، ج، ز»: «الإرادات» وفي نسخة بدل «أ» الظاهر: «الإرادات».

(١٠) في «و»: «تختلف» بدل «وتختلف».

وأثبت المانويّة[١] لكلّ إدراك قوّة، واختلفوا في الظلمة.

فالديصانيّة[٢] نَفَت عنها هذه الأوصاف، وذهبت المانويّة إلى أنّها موصوفة بها. وما بيّنّاه من بطلان ما تقدّم[٣] آتٍ هاهنا.

[الردّ على المجوسيّة]

مسألة: ذهبت المجوس[٤] إلى إثبات صانع للعالم قادر حيّ، حكيم، غير جسم ولا جسماني[٥]، عالم، منزّه عن الشرور والنقائص سمّوه يَزدان، ونسبوا الشرور إلى الشيطان.

وذهب بعضهم إلى أنّه محدَث وجسم، وسبب حدوثه[٦] أنّه عرض ليزدان فكرةً في بعض الأوقات هي أنّه كيف يكون حالي لو نازعني غيري. فتولّد الشيطان من هذه الفكرة، ثمّ تحاربا واصطلحا، وجعلا سيف المنازعة عند القمر إلى مدّة. وهذا الكلام مع ظهور فساده دالّ على نقص قائله. ثمّ[٧] نقول: الشيطان أصل الشرّ[٨]، وقد صدر عن صانعهم فيكون الذي أثبتوه خَيّراً، شِرّيراً.

---

(١) المانويّة: هم أصحاب ماني بن فاتك الحكيم، فرقة من الثنويّة الذي ظهر في زمان سابور ابن أردشير، وأحدث ماني ديناً بين المجوسيّة والنصرانيّة. انظر أقوالهم في: الفهرست لابن النديم: ٣٩١؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ٢٩٠؛ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ١٠٤.

(٢) قال الشهرستاني: «هم أصحاب الديصان، أثبتوا أصلين: نوراً وظلاماً، فالنور يفعل الخير قصداً واختياراً، والظلام يفعل الشرّ طبعاً واضطراراً». انظر أقوالهم في: الملل والنحل للشهرستاني ١: ٢٩٦؛ اعتقادات فرق المشركين: ١٠٥.

(٣) في حاشية «د» زيادة: «قانونهم».

(٤) انظر آراءهم وأقوالهم وفرقهم في: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٥: ٧١؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ٢٧٨ ـ ٢٨٩؛ أبكار الأفكار في أصول الدين ٢: ٢٧٨.

(٥) في «و»: «جماد».

(٦) في «ب، ج، و»: «حدثه».

(٧) في «أ» زيادة: «إنّا».

(٨) في «د، هـ»: «الشرور».

[الردّ على النصاري]

مسألة: ذهبت النصارى[١] إلى أنّه تعالى واحد ليس بمتحيّز. فهو[٢] واحد بالجوهريّة، ثلاثة بالأقْنُوميّة.

وهؤلاء إن أرادوا بالجوهر المعنى المصطلح عليه بين الفلاسفة، فأكثر الناس ينفونه عنه، وهو مذهبنا. ومن يجعل الوجود مغايراً لحقيقته[٣] يوافقهم[٤] على إطلاق الجوهر بالمعنى[٥] وإن لم يؤذَن فيه[٦].

وأمّا الأقانيم، فالمتكلّمون خبطوا في مرادهم منها. وتحرير القول فيه[٧] أنّ هذه الأقانيم إمّا أن تكون ذواتاً متغايرة ومغايرة له تعالى كما يقوله الأشاعرة، إمّا أن تكون أحوالاً كما يقوله أبو هاشم، وإمّا أن تكون أحكاماً كما يقوله أبو الحسين؛ فإن كان الأوّل فهو باطل بما أبطلنا به مذهب الأشاعرة، وإن كان الثاني فهو باطل بما[٨] أبطلنا[٩] به مذهب أبي هاشم، وإن كان الثالث فهو مسلّم. إلّا أنّهم مع القول بكثرة الأقانيم قائلون باتّحادها، وهذا غير معقول على ما سلف.

---

(١) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٥: ٨٠؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ٦٣.

(٢) في «و»: «وهو» بدل «فهو».

(٣) في «و»: «الحقيقة».

(٤) في «أ»: «يوافقونهم».

(٥) لم يرد في «ز»: «بالمعنى».

(٦) لم يرد في «ز»: «فيه».

(٧) في «أ» زيادة: «أن يقول». انظر الأقوال في: الشامل في أصول الدين: ٣٣٣؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ٦٤.

(٨) في «ز»: «لما».

(٩) في حاشية «د»: «وهو تعدّد القدماء».

والذي حصّله[١] متأخّرو المتكلّمين من قولهم: إنّ أُقنوم الأب إشارة إلى الوجود الذي هو الذات عندهم، وإنّ أُقنوم الابن هو علمه، وإنّ أُقنوم روح القدس هو حياته، ولا منازعة حينئذٍ إلّا في اللفظ؛ إلّا أنّهم قالوا هاهنا: إنّ أُقنوم الابن ـ أعني العلم ـ اتّحد بعيسى، فصار إلهاً بعد أن كان إنساناً، وإنّ عيسى هو[٢] خالق الخلق وإنّه سيُحيي[٣] الموتى.

واختلفوا في كيفيّة اتّحاده به، فقالت اليعقوبيّة[٤]: إنّ الكلمة ـ أعني العلم ـ مازجت عيسى[٥] وخالطته، وحصل أمر ثالث هو المسيح، فقالوا: إنّ عيسى جوهر من جوهرين، وأُقنوم من أُقنومَين.

وقالت النَّسْطوريّة[٦]: إنّ الكلمة جعلته هيكلاً وادَّرعته ادِّراعاً[٧]، فقالوا: إنّ المسيح جوهران أُقنومان.

وقالت الملكانيّة[٨]: إنّ الاتّحاد كان بالإنسان الكلّي دون المسيح.

---

(١) في نسخة بدل «د»: «حصلّوه».

(٢) لم يرد في «د»: «هو».

(٣) في «و»: «محيي».

(٤) اليعقوبيّة: فرقة من فرق النصارى، أصحاب يعقوب اعتقدوا بألوهيّة المسيح. انظر آراءهم في: الملل والنحل للشهرستاني ١: ٢٧٠؛ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ١٠٠.

(٥) لم يرد في «ز»: «عيسى».

(٦) في «ز»: «الفطوريّة». النسطوريّة أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في عصر المأمون وتصرّف في الأناجيل برأيه. انظر آرائهم في: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٥: ٨١؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ٢٦٨.

(٧) في «و»: «ادرعاً».

(٨) في «و»: «الملكيّة». الملكانيّة من جملة فرق النصارى وهم أصحاب ملكا الذي ظهر بأرض الروم واستولى عليها. انظر آراءهم في: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٥: ٨٣؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ٢٦٦.

وقال بعضهم: إنّ الاتّحاد كان بأن أثّرت فيه الكلمة، كما تؤثّر الصورة في المرآة من غير انتقال منها إليه.

وهذه الأقوال لا يخفى فسادها؛ فانّه كيف يُعقل اتّحاد صفة هي العلم بذاتٍ هي جسم؟ ومطلق الاتّحاد قد بطل[١] بما أسلفناه[٢]. ونزيد هاهنا أنّ بعد الاتّحاد إن كان المتّحد جوهراً كان العرض جوهراً؛ هذا خلف. وإن كان عرضاً كان الجوهر عرضاً، هذا خلف. وإن لم يكن جوهراً ولا عرضاً لزم ارتفاع النقيضين، وأيضاً: إعدامهما[٣] وإحداث ثالث.

---

(١) في «أ»: «أبطل».

(٢) مناهج اليقين: ١٦٣.

(٣) في «هـ»: «إعدامها».

البحث الرابع عشر: في أسمائه تعالى

اعلم: أنّ الاسم قد يكون هو المسمّى، وذلك لأنّ[1] الاسم عبارة عن اللفظ الدالّ[2] المجرّد عن الزمان[3] والاسم إشارة إلى اللفظ الدالّ على مسمّاه، ومن جملة[4] المسمّيات لفظة الاسم. وقد يكون مغايراً له كالجدار الدالّ على معناه المغاير للفظه[5].

إذا عرفت هذا فنقول: الاسم إذا أُطلق على الشيء فإمّا أن يكون المسمّى به ذات الشيء أو ما يكون داخلاً فيها، أو ما يكون خارجاً عنها. والدالّ على الخارجي إمّا أن يكون دالّاً على الموصوفيّة بتلك الصفة، أو على ذلك الشيء مع كونه موصوفاً بتلك الصفة. والدالّ على الصفة إمّا أن يكون دالّاً على صفة حقيقيّة فقط، أو إضافيّة فقط، أو سلبيّة فقط، أو ما يتركّب[6] من هذه الأقسام[7].

---

(١) في «و»: «أنّ».

(٢) في «د» زيادة: «بالاستقلال»، وفي حاشية «د»: «احترز عن الحرف».

(٣) في حاشية «د»: «ليخرج الفعل».

(٤) في «ب»: «جملته».

(٥) انظر: لوامع البيّنات: ١٨؛ أبكار الأفكار في أُصول الدين ٢: ٤٩٣.

(٦) في «و»: «تركّب».

(٧) في حاشية «ج»: «يعني الأوّل مركّب من إضافيّة وسلبيّة، وبعض العالم مركّب من الحقيقيّة والإضافيّة». انظر: المحصّل: ٤٨٨؛ تلخيص المحصّل: ٣٤٧.

واختلف الناس[١] في أنّه هل لذاته تعالى اسم أم لا؟ أنكره الأوائل؛ لأنّ الواضع إن كان هو الله وقصد تعريف نفسه فهو محال[٢]، أو تعريف غيرِه ذاتَه فهو أيضاً محال، وإن كان غيرَه[٣] فلا بدّ وأن يكون ذلك الغير عارفاً به. وقد بيّنّا أنّ حقيقته تعالى غير معقولة للبشر. وقد ظهر أنّ هذه المسألة فرع على قولنا: ذاته تعالى معقولة أو[٤] لا؟ واتّفقوا على أنّه يستحيل أن يكون له اسم دالّ على جزء معناه؛ فإنّه غير مركّب، فلا جزء له.

وأمّا الألفاظ الدالّة على الصفات، فقد منعها قوم. والأصل الذي يُبني[٥] عليه أنّه هل يجوز وصف الله تعالى بشيء ممّا يوصف به غيره أم لا؟ اتّفق[٦] المسلمون على ذلك.

وذهبت الملاحدة وجهم بن صفوان[٧] إلى المنع من ذلك[٨]، قالوا: لأنّا لو وصفناه بما[٩] نصف به غيره لوقعت المشاركة، ثمّ نفتقر[١٠] إلى مميّز، فيقع التركيب. وهذا

---

(١) انظر: مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري: ٣٨؛ المطالب العالية ٣: ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٢) في حاشية «ج»: «لأنّه عالم بذاته قبل التعريف».

(٣) في حاشية «ج»: «أي الواضع».

(٤) في «و»: «أم».

(٥) في «ب، ج، ز»: «يبتنى». وفي «و»: «ينبني».

(٦) في «د»: «اتّفقت». وفي «أ»: «اتّفق جمهور المسلمين».

(٧) أبو محرز جهم بن صفوان الراسبي السمرقندي، وقيل: الترمذي، كاتب، متكلّم، وهو رئيس الجمهميّة من الجبريّة وإليه تنسب. قتل بمرو بيد سلم بن أحوز بين سنة ١٢٧هـ وسنة ١٣١ هـ الملل والنحل للبغدادي: ١٤٥؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ٩٧؛ سير أعلام النبلاء ٦: ٢٦».

(٨) انظر: المطالب العالية ٣: ٢٤٠. الظاهر مراده من الملاحدة، الفلاسفةُ، حيث قال الفخر: «عبّر قدماء الفلاسفة عن هذا المعنى فقالوا: إنّها حقيقة لا تدركها عقول الخلق، فلا اسم لها».

(٩) في «د»: «ممّا».

(١٠) في «ز»: «يفتقر».

خطأ؛ فإنّ التركيب إنّما يقع على تقدير المشاركة والمباينة بالذاتيّات[١]. ومع ذلك فقد أنكروا[٢] الإجماع، والقرآن الذي وَصَف فيه الله تعالى[٣] نفسه بكونه قادراً عالماً وغير ذلك.

---

(١) في «ز»: «بالذات».

(٢) في «و»: «أنكرت».

(٣) في «و»: «وصف الله تعالى به».

البحث الخامس عشر: في بقيّة الصفات على رأي الأوائل

قالوا: قد ثبت أنّ الأُمور العالية لا يجوز أن تفعل شيئاً لأجل الأُمور السافلة[1]؛ لأنّه يكون نقصاً[2]. ولا شكّ في وجود الأُمور العجيبة. وأنّها لم تُخلق عبثاً، فلا بدّ فيها من حكمة وقصد، وظاهر ذلك يقتضي المناقضة[3].

وطريق الجمع أن تسند الأفعال المحكمة إلى العلم، فإنّه تعالى عالم بنظام العالَم وما عليه كمال الوجود. وعلمه سبب في فيضانه من غير تجدّد إرادة حدثت بعد تردّد، وهذا هو معنى العناية لله تعالى[4].

ونحن لمّا أفسدنا أصلهم بطل ما فرّعوا عليه.

قالوا: وهو تعالى حيّ؛ لأنّ الحيّ هو الدرّاك الفعّال. وقد بيّنّا[5] له تعالى؛ لأنّه[6] مدرك لكلّ معقول، وموجد كلّ[7] موجود بذاته أو بواسطة[8].

---

(١) انظر: الشفا (الإلهيات): ٤٤٨؛ شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي ٣: ١٤٩؛ المباحث المشرقيّة ٢: ٤٩٢.

(٢) في حاشية «هـ»: «وقالوا: حركة الأفلاك لأمر علوي أشرف من حركتها لما تحتها، والأُمور الدائمة لا تحصل إلّا على أشرف ما يتصوّر أن يكون عليه». اقتباس وتلخيص من رسائل الشجرة الإلهيّة في علوم الحقايق الربّانيّة ٣: ٣٤٢.

(٣) في «هـ»: «وذلك ظاهر المناقضة». انظر: المبدأ والمعاد: ٨٤.

(٤) في حاشية «هـ»: «قال في المبدأ والمعاد: عناية الله تعالى مشتملة على الجميع، لكن بالأُمور الأبديّة تكون عنايته فيها بالنوع والعدد، وبالأُمور الفاسدة بالنوع فقط.» المبدأ والمعاد لابن سينا: ٨٥.

(٥) وفي «و» زيادة: «وجوبه». مناهج اليقين: ٢٧٤.

(٦) في «د»: «أنّه».

(٧) في «و» وفي نسخة بدل «أ»: «لكلّ».

(٨) في «د»: «واسطة». انظر: التعليقات لابن سينا: ١١٧؛ المباحث المشرقيّة ٢: ٤٩٤.

وهو تعالى جواد؛ لأنّ الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض. والله تعالى قد فعل الوجود الذي ينبغي[١] للممكنات من غير عوض ولا غرض[٢]، فيكون جواداً.

قال بعض المتأخّرين[٣]: لو لم يكن القصد من[٤] إيصال النفع إلى الغير معتبراً في الجواد[٥] لكان الحجر الواقع على رأس عدوّ إنسان جواداً من حيث أمات عدوّه لا لقصد[٦].

أجاب بعض المحقّقين[٧] بأنّ الجواد إنّما يكون جواداً إذا صدر عنه ما ينبغي بالذات، أمّا إذا صدر عنه ما ينبغي بالعرض، فليس بجواد[٨]، والحجر لم يصدر عنه بالذات ما ينبغي بل بالعرض؛ لأنّ الحاصل منه حركته الطبيعيّة[٩]، وهي استفادة كمال لنفسه. ووقوعُه على رأس إنسان إنّما حصل[١٠] بالاتّفاق الذي هو بالعرض. والوقوع على الرأس لا يقتضي الموت، بل يقتضي اختلال أوضاع الأعضاء، وللموت سبب آخر بالذات يحصل عقيبه.

---

(١) لم يرد في «ب»: «ينبغي».

(٢) في «أ، د، هـ»: «غير غرض ولا عوض». انظر: المباحث المشرقيّة ٢: ٤٩٢.

(٣) في حاشية «هـ»: «هو الإمام فخر الدين».

(٤) لم يرد في «د»: «من».

(٥) في «أ، ب، و»: «الجود».

(٦) شرح الفخر الرازي على الإشارات (شرحي الإشارات) ٢: ٥.

(٧) في حاشية «هـ»: «هو رئيس المحقّقين نصير الدين الطوسي رضي الله عنه».

(٨) في حاشية «هـ»: «قالوا: فالجواد الحقّ هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود إليه (شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي ٣: ١٤٥). قال في الإشارات: لا تجد إن طلبت مخلصاً إلّا أن تقول: إنّ تمثّل النظام الكلّي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولاً فيضانه؛ وذلك هو العناية». شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي ٣: ١٥٠.

(٩) في «د»: «حركة الطبيعيّة».

(١٠) في «د»: «يحصل».

ثمّ إنّ المقتضي للموت لا يكون مقتضياً لموت عدوّ إنسان آخر بالذات، بل بالعرض[١]. ثمّ المقتضي لموت عدوّ إنسان لا يكون مقتضياً لوصول فائدة إلى ذلك الإنسان بالذات، بل بالعرض[٢].

واعلم: أنّ المتكلّمين ادّعوا الضرورة في أنّ من يفعل شيئاً لا لقصد فإنّه لا يكون جواداً، والطعن في المثال لا يكون طعناً في هذا الحكم القطعي[٣].

مسألة: قالوا: البارئ تعالى غني مطلقاً[٤]، أي في ذاته وفي صفاته الحقيقيّة[٥] وفي صفاته الحقيقيّة[٦] المستلزمة للإضافة[٧]؛ فمن احتاج في شيء من هذه الثلاثة[٨] إلى الغير فهو فقير[٩].

---

(١) في حاشية «هـ»: «وكذلك القول في الدواء المصلح المصحّ أو المزيل للمرض، فإنّه يقطعهما بالعرض».

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي ٣: ١٤٧.

(٣) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٤: ٥١.

(٤) في حاشية «هـ»: «الغني هو الذي لا يتوقّف ذاته أو صفة كمال له على غيره، فلا غنيّ غيره، ولا يصحّ غنيّين مطلقين، ﴿وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾» [فاطر (٣٥): ١٥]، ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِيُّ﴾ [الأنعام (٦): ١٣٣]، ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمّد (٤٧): ٣٨] (اقتباس وتلخيص من مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق (المشارع والمطارحات) ١: ٤٢٧). الحقّ الأوّل لا يجب عليه شيء إلزاماً عن غيره، ولكن يجب به الأشياء. وهو الغني المطلق والجواد المطلق. والملك المطلق الذي له ذات كلّ شيء وليس ذاته لشيء، ويشهد له قوله تعالى ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ﴾ [آل عمران (٣): ٢٦] وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [المائده(٥): ١٨] وقوله تعالى: ﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك (٦٧):١]». انظر: مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق (الألواح العماديّة)٤: ٧٥.

(٥) في «ب، ج، و، ز» وفي نسخة بدل «أ»: «المنتفية».

(٦) لم يرد في «هـ»: «في صفاته الحقيقيّة».

(٧) في «و»: «الإضافيّة».

(٨) في «د»: «الثلاث».

(٩) في «ز»: «ضعيف». وفي «د، و»: «مفتقر».

وهو تعالى مَلِك؛ لأنّه غني مطلقاً. وكلّ شيء مفتقر إليه في كلّ شيء[١]، وله ذات كلّ شيء، والمَلِك من استجمع[٢] هذه الثلاث[٣].

وهو تعالى تامّ؛ لأنّه واحد، واجب من كلّ جهة، يمتنع تغيّره، فكلّ ما مِن شأنه أن يكون له فهو حاصل له بالفعل. وهو أيضاً فوق التمام؛ لأنّ ما حصل لغيره من الكمالات فهو منه[٤].

وهوحقّ محض؛ لأنّه لمّا وجب في صفاته وذاته لم[٥] يكن قابلاً للعدم والبطلان، فذاته أحقّ من كلّ حقّ[٦].

وهو خير محض[٧]؛ لأنّ الشرّ عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحقّ له.

---

(١) في «و»: «في شيئيته» بدل «في كلّ شيء».

(٢) في نسخة بدل «أ» زيادة: «له».

(٣) شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي ٣: ١٤٤.

(٤) المباحث المشرقيّة ٢: ٤٩٤.

(٥) في «و»: «فلم».

(٦) في «ز»: «حيّ». المباحث المشرقيّة ٢: ٤٩٤.

(٧) في حاشية «هـ»: «واجب الوجود لا يصحّ أن يكون أتمّ ممّا هو عليه. والممتنع غير مقدور. وقالوا: لو كان لله تعالى غرض ما ثبت فضله ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة (٢): ٢٥١]، وقوله: ﴿ذِي ٱلطَّوۡلِ﴾ [المؤمن (٤٠): ٣]. قالوا: ليس أنّ البارئ مشتغل الذات بأن يعمي أرملة، أو يهمل رضيعاً بإماتة مرضعته، بل هي لوازم مقدّرة بحركات كلّيّة سماويّة كما شهد به قوله: ﴿وَكُلُّ شَيۡءٍ عِندَهُۥ بِمِقۡدَارٖ﴾ [الرعد (١٣): ٨] وقوله: ﴿وَأَنۢبَتۡنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيۡءٖ مَّوۡزُونٖ﴾ [الحجر (١٥): ١٩] فموازين الحادثات حركات التماويات. وحضرة الحق منزّهة عن الظلم، كما ورد في قوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [فصلت (٤١): ٤٦]، وممّا يدلّ على أنّ للحركات مدخلاً قوله: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٞ﴾ [يونس (١٠): ٤٩]، وقوله: ﴿سَيَجۡزِيهِمۡ وَصۡفَهُمۡ﴾ [الأنعام (٦): ١٣٩] أي يثابون ويعاقبون بصفات أنفسهم، وقوله: ﴿جَزَآءً وِفَاقًا﴾ [النبأ (٧٨): ٢٦] أي يوافق مكاسبهم، وقوله: ﴿وَأَحَطۡتَ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾، وقوله: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةُۢ بِٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [التوبة (٩): ٤٩] أي الشواغل الهيولانيّة والرذائل الجسدانيّة». اقتباس وتلخيص من مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق (الألواح العماديّة) ٤: ٨٠.

وواجب الوجود يستحيل أن يكون فاقداً للكمال[١] في وقت ما، فذاته مبرّأة[٢] عن الشرور[٣].

وهو تعالى حكيم؛ لأنّ الحكمة معرفة الأشياء، ولا عرفان أتمّ من عرفانه. وقد يراد بالحكمة صدور الشيء على الوجه الأكمل، وقد بيّنّا ذلك في حقّه تعالى[٤].

وهو تعالى جبّار، بمعنى أنّه جبّار لما بالقوّة بالفعل والتكميل.

وقهّار، بمعنى أنّه قهّار العدم بالوجود والتحصيل[٥].

وهو تعالى قيّوم، بمعنى أنّه قائم بذاته، مقيم لغيره.

كلام كلّي في الصفات

قسّم الأوائل الصفة على أربعة أقسام[٦]:

أحدها: الصفة الحقيقيّة التي لا يلزمها الإضافة، كالسواد والبياض.

وثانيها: الصفة الحقيقيّة التي يلزمها الإضافة ولا يتغيّر بتغيّرها، كالقدرة.

وثالثها: الصفة الحقيقيّة التي يلزمها الإضافة وتتغيّر بتغيّرها، كالعلم.

ورابعها: الصفة الإضافيّة المحضة، كالتيامن والتياسر.

---

(١) في «أ، د، هـ»: «فاقد الكمال». وفي «ب» ممسوح. ونسخة بدل «أ» موافق لما أثبتناه في المتن.

(٢) في «ز»: «مبرأ».

(٣) انظر: المباحث المشرقيّة ٢: ٤٩٤.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) انظر: لوامع البيّنات: ٢٢١.

(٦) انظر: الأربعين في أُصول الدين ١: ١٧٠؛ لوامع البيّنات: ٤٣.

وقالوا أيضاً: الصفات التي من باب الوجود للأشياء إمّا أن تكون بحيث يجوز أن يكون الشيء الموصوف سبباً لها، سواء اعتبر ذلك الشيء موجوداً أو معدوماً، وذلك كإمكان الوجود للماهيّات الممكنة الوجود؛ فإنّ إمكان الوجود لها هذا سبيلُه. ومثل هذا الشيء قد يجوز أن يكون له حالة الوجود والعدم، كالحادثات، فيكون في كلّ واحدة[١] من الحالتين متصفاً بتلك الصفة. وقد يجوز أن يكون له إحدى الحالتين لا غير وهي الوجود كالأزليّات، فيكون في تلك الحالة الواحدة متّصفاً.

وإمّا أن يكون بحيث لا يجوز أن يكون الشيء الموصوف بها سبباً لها، بل سببها أمر من خارج.

ثمّ إن[٢] اعتبر موجوداً صحّ أن يكون موصوفاً بتلك الصفة، وإن كان[٣] غير موجود فلا يصحّ. ومثل هذا الشيء أيضاً يصحّ أن يُعتبر له[٤] في نفسه حالتا[٥] الوجود والعدم، ولكنّه إنّما يجوز أن يكون متّصفاً بتلك الصفة في إحدى الحالتين، وذلك كالوجود للماهيّات الممكنة الوجود، فإنّ كلّ ماهيّة ممكنة الوجود فإنّها توصف بالوجود حالة كونها موجودة، ولا يجوز أن تكون الماهيّة سبباً لهذه الصفة؛ بل يكون أبداً سببه[٦] أمر من خارج، وإمّا أن يكون بحيث لا يجوز أن يكون

---

(١) في «أ»: «واحد».

(٢) لم يرد في «ب، ز»: «إن».

(٣) في «ج»: «كانت».

(٤) في «و»: «يعتبره» بدل «يعتبر له».

(٥) في «و»: «خالياً عن».

(٦) في «و»: «سببها».

الموصوف بها سبباً لها، ولا أيضاً أمر من خارج سبباً لها. ولا أيضاً يصحّ[١] لمثل هذا الشيء أن يكون له حالتا وجود وعدم، بل ليس له[٢] إلّا إحدى الحالتين، وهي[٣] الوجود. وذلك مثل وجوب الوجود للأوّل؛ فإنّه لا يجوز أن يكون هو نفسه سبباً لوجوب وجوده، ولا أمر من خارج سبب لذلك، ولا يجوز أن يكون له حالتا وجود وعدم[٤].

---

(١) في «ب»: «لصحّ».

(٢) لم يرد في «و»: «له».

(٣) في «ز»: «وهو».

(٤) في «ز»: «عدم» بدل «وعدم».

المنهج السادس

في العدل

وفيه مباحث:

[البحث] الأوّل: [الحسن والقبح]

الفعلُ[1] على ضربين: إمّا أن يكون له وصف زائد على حدوثه، وإمّا أن لا يكون. والثاني كحركة النائم والساهي[2].

والأوّل على ضربين: حَسَن وقبيح. والحسن على ضربين:

أحدهما: أن لا يكون له وصف زائد على حُسنه، وهو المباح[3]. والثاني أن يكون له وصف زائد عليه، وهو على قسمين:

أحدهما: أن يكون المدح متعلّقاً بفعله من غير ذمّ في تركه، وهو المندوب.

والثاني: أن يكون المدح متعلّقاً بفعله والذمّ بتركه، وهو الواجب. والقبيح هو الحرام وهو الذي يستحقّ فاعله الذمّ[4].

---

(١) في حاشية «هـ»: «أمّا حقيقة الفعل، فغنيّة عن التعريف، فلذلك لم يعرّف».

(٢) في «ج، ز»: «الساهي والنائم».

(٣) في «أ»: «والمكروه». وفي حاشية «أ»: «المكروه أيضاً حسن، إذا المعنيّ بالحسن ما للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله وهو أي المكروه داخل تحت هذا التعريف، فيكون حسناً (ش)». وفي حاشية «هـ»: «ويرسم المباح بأنّه ما لا مدح ولا ذمّ في أحد طرفيه. قيل: ما خيّر بين فعله وتركه شرعاً ونقض بمثال الكفّارة، وقيل: استوى طرفاه في عدم الثواب والعقاب، ونقض بفعله تعالى».

(٤) الرسائل العشر: ٨٥ ـ ٨٦. وفي حاشية «هـ»: «قال في نهايه الوصول: في وجه الحصر، أن يقول: الخطاب إذا تعلق بشيء؛ فإمّا أن يكون طلب للفعل أو الترك أو يتساوى الأمران. والأوّل: إن كان جازماً فهو الواجب وإلّا فهو الندب. والثاني: إن كان جازماً فهو الحرام وإلّا فالمكروه، والثالث هو المباح. أمّا الواجب، ففي اللغة الوجوب السقوط، يقال: وجبت الشمس والحائط: إذا سقطا. ويطلق على الواجب أيضاً اللازم والمحتوم والفرض. وقالت الحنفيّة: الواجب ما عرف وجوبه بدليل ظنّي والفرض ما عرف وجوب بدليل قطعي. فإن الفرض هو ⇦

إذا عرفت هذا فنقول: ذهبت المعتزلة إلى أنّ الأفعال حَسُنَت لوجوه تقع عليها، وقَبُحَت لوجوه تقع عليها من غير أن يكون للآمر والناهي في ذلك مدخل. وعَنَوا بالوجوه اقتران أُمور راجعة إلى النفي أو إلى الثبوت بحدوثها، فيقضي العقل عند العلم بتلك الوجوه أنّ للفعل[١] مدخلاً[٢] في الذمّ أو لا مدخل له، وكذلك في الإخلال[٣].

وذهبت الأشاعرة إلى أنّ الأفعال إنّما حَسُنَت بأوامر الشرع[٤]، وإنّما قَبُحَت بنواهيه[٥].

والحقّ عندي مذهب المعتزلة[٦]. والدليل عليه أنّ العقلاء بأسرهم يمدحون رادّ الوديعة ويذمّون الظالم، فإذا طلب منهم العلّة في ذلك رجعوا إلى أنّ الردّ حسن

⇦ التقدير، والوجوب السقوط. وهذا في غاية الضعف. والمحظور في اللغة ما كثر آفاته يقال: لبن محظور، أي كثير الآفة ويطلق على المنع والقطع ويقال له: محرّم ومعصية. والمباح لغة: الإعلان ومنه باح بسرّه ويطلق على الإطلاق والإذن. والمندوب مأخوذ لغة من الندب، وهو الدعاء إلى أمر مهّم. وفي العرف ما يكون فعله راجحاً على تركه رجحاناً غير مانع من النقيض. وقيل هو ما فعله خير من تركه، وقيل: ما يمدح على فعله ولا يذمّ على تركه». اقتباس وتلخيص من نهاية الوصول ١: ٩٣ـ٩٦.

(١) في «أ»: «للعقل».

(٢) في «ز»: «الفعل مدخل» بدل «للفعل مدخلاً».

(٣) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٦: ٥٧، ٧١؛ المطالب العالية ٣: ٣٤١.

(٤) في «و»: «الشارع».

(٥) المحصّل: ٤٩٧.

(٦) في حاشية «هـ»: «حاشية: هذه المسألة معركة بين المعتزلة والأشاعرة، وأكثر قواعد الأعراب بل أكثر القواعد الإسلاميّة مبنيّة عليها. قالت المعتزلة: هما عقليّان مطلقاً. وقالت الأشاعرة: الحسن والقبح قد يعنى بهما ملائمة الطبع ومنافرته، وهما عقليّان بهذا المعنى، وقد يعنى بهما كون الفعل أو الشيء صفة كمال أو نقص، كقول العلم حسن والجهل قبيح. وهما عقليّان بهذا المعنى أيضاً. وقد يعنى بهما كون الفعل متعلّق المدح والذمّ. والنزاع فيه. فعند ⇦

يستحقّ فاعله المدح، والظلم قبيح يستحقّ[١] الذمّ. ولولا علمهم باستناد الحسن والقبح[٢] إلى الوجوه والاعتبارات التي يقع عليها الأفعال لما[٣] صحّ لهم استنادهما[٤] إليها.

ولمشايخ المعتزلة طريق آخر، وهو أنّ الضرر[٥] مثلاً إنّما يقبح إذا كان ظلماً، وإذا انتفى الظلم انتفى القبح. ودوران الأثر مع الوصف مشعر بالعلّيّة[٦]، ونحن قد بيّنّا فيما سلف ضعف الدوران[٧].

[الحسن والقبح العقليين]

مسألة: ذهبت المعتزلة[٨] إلى أنّ العلم بحسن[٩] الأشياء وقبحها عقلي؛ فبعضه ضروري، كحسن ردّ الوديعة وحسن الصدق النافع، وبعضه نظري[١٠]، كحسن الصدق الضارّ.

⇦ المعتزلة أنّه عقلي، فإنّ حسن الفعل قد يعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع وقد يعمل بالاستدلال كحسن الصدق الضارّ وقبح كذب النافع، وقد لا يستقلّ العقل به، بل يفتقر إلى مساعدة الشرع كحسن صوم كلّ رمضان وقبح صوم العيد. فمذهب المعتزلة فصار إليه جميع الإماميّة والكرّاميّة والخوارج والبراهمة والثنويّة وغيرهم. حتّى إنّ الفلاسفة حكموا بحسن بعض الأشياء وقبحها».

(١) في «أ، و» زيادة: «فاعله».

(٢) في «ز»: «الحَسَن والقبيح».

(٣) في النسخ: «وإلّا لما».

(٤) في «أ»: «اسنادهما». وفي «و»: «استنادها».

(٥) في نسخة بدل «أ» الظاهر: «الضرب».

(٦) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٦: ٥٧

(٧) مناهج اليقين: ١٩٧.

(٨) المغني في أبوال التوحيد والعدل: ٥٨؛ تلخيص المحصّل: ٣٣٩.

(٩) في «ج، و، ز» زيادة: «بعض».

(١٠) في حاشية «أ»: «فإنّه يحتاج إلى النظر بأن يقال: الصدق الضارّ صدق، وكلّ صدق حسن، فالصدق الضارّ حسن (ش)».

وذهبت الأشاعرة إلى أنّ ذلك معلوم بالشرع، وأنّه لا حسن ولا قبح في العقل؛ فالظلم لو أمر الله تعالى به لكان حسناً، ولو نهى عن ردّ الوديعة لكان قبيحاً.

وذهبت الأوائل إلى أنّ العلم بحسن الأشياء وقبحها مستفاد من العقل العملي[١].

والعدليّة[٢] قد استدلّوا على مذهبهم بوجوه[٣]:

أحدها: أنّا نعلم بالضرورة حسن ردّ الوديعة وقبح الظلم؛ فإنّ أحداً لو ضرب غيره على طوله أو قصره[٤] أو لونه أو كون الكواكب في السماء، فإنّ العقلاء بأسرهم يسارعون إلى ذمّه وإن فُرض عدم الشرع.

الثاني: أنّ كثيراً من العقلاء قد اعترفوا بحسن الأشياء وقبحها، كالهند والملحدة.

الثالث: لو لم نعلم[٥] بالعقل قبح بعض الأشياء وحسنها لم نعلمها[٦] بالشرع. والتالي باطل اتّفاقاً، فالمقدّم مثله[٧].

---

(١) في «و»: «الكلّي». وفي حاشية «د»: «العقل النظري هو الذي يحكم بالبديهيّات، ككون الكلّ أعظم من الجزء. والعقل العملي هو الذي يدبّر مصالح النوع». انظر: تلخيص المحصّل: ٣٣٩.

(٢) المعتزلة يسمّون أنفسهم بأهل العدل والتوحيد؛ وذلك لقولهم بوجوب الأصلح ونفي الصفات القديمة. الفرق بين الفرق: ٩٣؛ الفهرست لابن النديم: ٢٠١؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ٤١.

(٣) انظر: المطالب العالية ٣: ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

(٤) في «د»: «وقصره».

(٥) في «د»: «يعلم».

(٦) في «د»: «يعلمها».

(٧) في حاشية «هـ»: «وأيضاً إنّ الحسن والقبح لو لم يعلما قبل الشرع لاستحال العلم بهما بالشرع، لاستحالة ورود الشرع بما لم يعلم ولم يتصوّر. وأيضاً لو كانا شرعين لما كان فعل الله تعالى حسناً قبل ورود الشرع. وأيضاً كان يلزم إفحام الأنبياء عليهم السلام. وأيضاً قال أبو الحسين: ينبغي أن نتكلّم في هذه المسألة في عدّة مواضع. أحدها: أنّ حسن الحسن وقبح القبيح معلومان. الثاني: أنّهما معلومان عقلاً. الثالث: أن العلم ضروري. وأيضاً لو كان العلم بهما شرعيّاً لما فرّق العامل بين المحسن إليه والمسيء. وقد ذكر المصنّف رحمه الله في نهاية الوصول أربعة عشر دليلاً على ذلك».

بيان الشرطيّة: أنّا[١] إذا لم نعلم قبح الكذب ثمّ قال لنا الله تعالى: إنّ هذا الشيء قبيح أو نهانا عنه، أو أمرنا بشيء أو قال لنا: إنّه حسن، جوّزنا الكذب في خبره، وأن ينهانا عن الحَسَن ويأمرنا[٢] بالقبيح؛ لأنّا حينئذٍ لم نكن عالمين بأنّه حكيم لا يفعل القبيح، فوجب القول بسابقيّة العلم بوجوه الأفعال[٣] وبحكمته تعالى.

الرابع: أنّ الحسن والقبح[٤] لو استندا إلى الأوامر والنواهي مطلقاً أو بشرط القصد من الآمر والناهي، لزم تحسين الكفر الذي يأمر به الكافر، وتقبيح الإيمان الذي ينهى عنه.

فإن قالوا: إنّما المؤثّر هو أمر الله من حيث إنّه خالق ومنعم. قلنا: وأيّ تأثير لكونه خالقاً ومنعماً؟

فإن قالوا: الخالق يجب طاعته. قلنا: علمكم بوجوب الطاعة إن استند إلى العقل اعترفتم، وإن استند إلى السمع، فنحن إنّما ألزمناكم في الشرع لِمَ كان أمره واجب الاتّباع؟

فإن قالوا: الخالق المالك لعبيده لأمرِه ونهيِه تأثير في التحسين والتقبيح، كالمالك منّا؛ لإذنه تأثير في حسن تناول ملكه، ولنهيه تأثير في قبحه دون من ليس بمالك.

---

(١) لم يرد في «د»: «أنّا».

(٢) لم يرد في «ز»: «بشيء أو قال لنا: إنّه حسن، جوّزنا الكذب في خبره، وأن ينهانا عن الحَسَن ويأمرنا».

(٣) في «ز»: «بالأفعال» بدل «بوجوه الأفعال».

(٤) في «د»: «القبيح».

قلنا: إن استندتم في العلم بحسن تصرّف المالك في ملكه إلى العقل اعترفتم، وإن كان إلى الشرع سقط كلامكم؛ لأنّا ألزمناكم فيه.

الخامس: لو جوّزنا كون الهند اعتقدت حسن الصدق وقبح الظلم لشبهة لا لقضاء العقل، لجوّزنا أن يكون بعض البلاد يعتقدون قبح الصدق وذمّ من استعمله والاستخفاف بالمحسن[١] والإساءة إليه والإحسان إلى المسيء لأجل شبهة عرضت لهم؛ لأنّ العقل غير قاضٍ بواحد منهما[٢].

ولمّا كان هذا باطلاً قطعاً فإنّ العقلاء بأسرهم لو أخبرهم مخبر بذلك لسارعوا إلى تكذيبه، بناءً منهم على أنّ ذلك ممتنع عقلاً، فكذلك الأوّل.

واحتجّت الأشاعرة على مذهبهم بوجوه[٣]:

الأوّل: إنّ[٤] العلم بقبح الأشياء وحسنها لو كان ضروريّاً لوجب مساواته لاعتقاد كون الكلّ أعظم من الجزء؛ لعدم التفاوت في الضروريّات[٥]، ولكانت العقلاء بأسرهم مشتركة فيه، ولو كان نظريّاً لكان خرقاً للإجماع؛ لأنّ العقلاء بين قائلين بعدم العلم بذلك مطلقاً وبين قائلين[٦] بالعلم به بالضرورة.

---

(١) في «د»: «بالمحسنين». وفي نسخة بدل «د»: «المحسن».

(٢) في «و»: «منها».

(٣) انظر: الأربعين في الأُصول الدين ١: ٣٤٦ ـ ٣٤٩؛ المحصّل: ٤٧٩.

(٤) لم يرد في «د»: «إنّ».

(٥) في حاشية «هـ»: «لأنّ التفاوت إنّما يكون بين طرق الاحتمال إلى النقيض، وهو ينافي كونه ضروريّاً بل علماً».

(٦) في «ب، ز»: «القائلين».

الثاني: أنّ النبي ﷺ، إذا هرب من إنسانٍ قاتل فإخباره به مع السؤال إن كان حَسَناً لزم حسن[١] الظلم، وإن كان قبيحاً لزم قبح الصدق[٢].

الثالث: أنّ الله تعالى كلّف أبا لهب بالإيمان[٣] بجميع ما أخبر به، ومن جملته[٤] أنّه لا يؤمن، فيكون مكلّفاً بالجمع بين النقيضين.

الرابع: أنّ الله تعالى علم من الكافر أنّه لا يؤمن، فتكليفه بالإيمان[٥] تكليف لما[٦] لا يطاق.

الخامس: أنّ من قال: «لأكذبنّ غداً» إن حَسُنَ صدقه لزم حسن الكذب، وإن قبح لزم قبح الصدق[٧].

السادس: أنّ الله تعالى فعل الجهل؛ لأنّه إنّما يحصل عقيب النظر. والنظر مجموع علوم لا يستلزم الجهل، وإلّا لكان الصادق كاذباً؛ هذا خلف.

---

(١) لم يرد في «ز»: «حسن».

(٢) في حاشية «أ»: «لأنّ إخباره وسيلة إلى ظلم ذلك الغيرللنبيّ وقتله إيّاه، ولا شكّ أنّ ذلك ظلم (ش)».

وفي حاشية «هـ»: «والنبّي ﷺ الهارب عند رجل إذا طلبه ظالم، فإن أخبر به لزم حسن إيقاع الضرر بالشيء.وإن حسن الكذب ثبت المطلوب».

(٣) في «و»: «الإيمان». أبو لهب: وهو عمّ النبي المصطفى ﷺ، كان اسمه عبد العزّى، وقيل: عبد مناف، فكنّاه الله تعالى بذلك في كتابه الكريم؛ لأنّ مناف كان صنماً يعبدونه، وهو الذي نزلت بحقّه سورة المسدّ، وقد كان من أشدّ الناس على رسول الله ﷺ تكذيباً، وكان يقول: سحّركم محمّد ﷺ. تفسير القمّي ٢: ١٢٤؛ ٤٤٨؛ الإكمال في أسماء الرجال: ١٧١.

(٤) في «و»: «ومن جملة ما أخبر به».

(٥) في «و»: «الإيمان».

(٦) في «و»: «ما».

(٧) في حاشية «هـ»: «يعني أنّه إذا قال لأكذبّن غداً فإمّا أن يجب عليه الكذب أو لا يجب، وعلى التقديرين يخرج الكذب عن كونه قبيحاً».

السابع: لو كان الفعل قبيحاً لكان إمّا من الله تعالى، وهو باطل اتّفاقاً، أو من العبد وهو باطل؛ لأنّ أفعال العبد اضطراريّة على ما يأتي[١].

الثامن: لو كان الفعل حَسَناً وقبيحاً لوجه عائد إليه، لكان المعلول سابقاً على العلّة. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ قبح فعل الظلم حاصل قبل وجود الظلم، فلو كان قبحه معلّلاً به لزم التقدّم.

التاسع: أنّ المعدوم قد يتّصف بالحسن والقبح، فلا يكونان وصفين[٢] ثبوتيّين[٣]. بيان الأوّل: أنّ ما كان حسناً كان تركه قبيحاً، والترك عدمي، ولأنّ الأفعال الحسنة والقبيحة قبل دخولها في الوجود تكون حسنة وقبيحة.

العاشر: أنّ جهة قبح الكذب إن كانت عائدة إلى مجموع حروفه الذي لا وجود له كان المعدوم موصوفاً بالقبح الثبوتي، وإن كانت عائدة إلى كلّ واحد من الحروف كان كلّ حرف كذباً، وكلّ كذب خبر، فكلّ حرف خبر.

الحادي عشر: إذا قال القائل[٤]: زيد في الدار، ولم يكن فيها كان قبيحاً؛ فالمقتضي للقبح إن كان ذات تلك الألفاظ[٥] مطلقاً لزم القبح وإن طابق، وإن كان بانضمام عدم كونه في الدار كان العدمي مقتضياً للثبوتي، وإن كان المجموع

---

(١) في حاشية «هـ»: «قال فخرالدين: لأنّ عند حصول القدرة والداعي يكون الفعل واجباً، وعند عدمهما يكون ممتنعاً». اقتباس وتلخيص من الأربعين في أُصول الدين١: ٣٤٧.

(٢) في «د»: «من صفتين».

(٣) في «ج»: «ثبوتيّتين».

(٤) لم يرد في «ز»: «القائل».

(٥) في «د»: «ألفاظ».

كان العدم جزءاً من العلّة[١]، وإن كان أمراً آخر فذلك الآخر إن لم يكن لازماً لتلك الألفاظ مع عدم كونه في الدار لم يكن الكذب قبيحاً، وإن كان لازماً فعلّة اللزوم إمّا تلك الألفاظ مطلقاً أو مع العدم، ويعود البحث[٢].

الثاني عشر: لو كان القبح صفة حقيقيّة لما اختلف باختلاف الوضع[٣]. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. والشرطيّة ظاهرة. وبيان بطلان التالي: أنّ الواضع إذا وضع قولنا: «قام زيد» لغير الخبر، لم يكن التلفّظ به قبيحاً عند عدم قيام زيد[٤].

والجواب عن الأوّل: المنع من حصول التفاوت. سلّمنا، لكن لا نسلّم أنّ التفاوت في العلوم يخرجها عن كونها ضروريّة؛ فإنّ بعض التصديقات البديهيّة يكون أجلى من بعض عند كون تصوّراتها أجلى[٥].

---

(١) في «و»: «العلم».

(٢) في حاشية «هـ»: «مثلاً إذا كان الظلم قبيحاً، فقبحه إمّا أن يرجع إلى ذاته أو إلى صفاته الثبوتيّة أو السلبيّة أو المجموع أو الخامس. والأوّلان باطلان، وإلّا لزم قبح الحسن، وكذا الثالث لاستحالة تعليل الثبوتي بالعدمي، والرابع لاستحالة كونه جزء من المؤثر، والخامس لأنّ ذلك الأمر إن كان لازماً للظلم عاد الظلم فيه وإن لم يكن لازماً لم يكن القبح المعلّل به لازماً».

(٣) في حاشية «هـ»: «عند المعتزلة الحكم صفة للفعل في نفسه، والأشاعرة جعلوه أمراً شرعيّاً لا صفة حقيقيّة للفعل».

(٤) في حاشية «هـ»: «واحتجّوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء (١٧): ١٥]. والجواب: المراد «وما كنّا معذّبين» بالأوامر السمعيّة ويجعل الرسول العقل، أو نقول: اللازم للوجوب استحقاق التعذيب، وهو أعمّ من التعذيب لجواز العفو. ونفي الأخصّ لا يستلزم نفي الأعمّ.

(٥) في حاشية «هـ»: فإنّ العلم بأنّ الواحد نصف الإثنين أجلى بكثير، من العلم بكون الواحد نصف عشر العشرين مع كونهما ضروريّين وكذا القول بأنّه نصف عشرين عن الأربعين».

وعن الثاني: أنّ المخبر يجب عليه التورية بحيث يخرج بها[١] عن الكذب[٢].

لا يقال: فيلزم من ذلك عدم الوثوق باخبار الله تعالى؛ لأنّا نقول: لو أخبرنا الله تعالى بخبر يدلّ ظاهره على أمر مع عدم إرادة ذلك الظاهر، وعدم قرينة صارفة عنه لكان الحكيم مُلغِزاً[٣]، وهو قبيح، بخلاف ما نحن فيه.

وأيضاً إذا تعارض قبيحان وجب المصير إلى أقلّهما قبحاً.

وأيضاً القبح قد يتخلّف[٤] عن الكذب في بعض المواضع لمانع، ولا يخرج ذلك الكذب عن مقتضاه، ولا يلزم[٥] من ذلك أن يكون كلّ كذب محتملاً لذلك المانع[٦]، كما أنّ الأحكام العقليّة الضروريّة قد تتخلّف[٧] في بعض المواضع لمانع، ولا تنثلم[٨] بما يذكره[٩] السوفسطائيّون.

---

(١) لم يرد في «أ»: «بها».

(٢) في حاشية «هـ»: «كما قيل: إنّ في ذكر المعاريض لمندوحة عن الكذب، وأيضاً لِمَ لا يجوز أن يقال: إنّ كونه كذباً علّة للقبح، إلّا أنّ الحكم تخلّف عن العلّة فى هذه الصورة، لقيام مانع ومعارض. قال فخر الدين: إنّا نفرض من الكلام فيما إذا لم يكن التعريض كافياً، كما إذا قال: هل رأيت فلاناً فى هذه الساعة؟ وهل تعرف مكانه؟ فإن قلت: نعم. طالبك به وقتله لا محالة، وإن قلت: لا. فقد كذبت. اقتباس من كتاب الأربعين في أُصول الدين ١: ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

(٣) في حاشية «ز»: «مامراً».

(٤) في «د»: «يختلف».

(٥) في «ز»: «ولا يلزمه».

(٦) من قوله: «ولا يخرج» إلى هنا ساقط في «و».

(٧) في «د، ز»: «يتخلّف».

(٨) في «أ، ج، د، ز»: «ينثلم».

(٩) في نسخة بدل «أ»: «ذكره».

وأيضاً: هذا الكذب[١] فيه جهة حسن، لا من حيث كونه كذباً؛ بل من حيث اشتماله على التخلّص[٢]، وفيه جهة قبح وهي كونه كذباً، والجهتان متغايرتان. وما فيه جهة القبح فهو ملازم لها، وما فيه جهة الحسن فهو ملازم لها من غير تغيّر[٣].

وعن الثالث: أنّه كلّف أبا لهب من حيث إنّ الإيمان ممكن، لا من حيث وقوع الإخبار بأنّه لا يؤمن. وهذا بعينه جواب عن الرابع؛ فإنّ العلم لا يخرج الممكن عن إمكانه. والكافر مكلّف بالإيمان من حيث هو ممكن لا من حيث فرض العلم؛ فإنّك إذا فرضت العلم بالكفر حاصلاً فقد فرضت الكفر؛ لأنّ العلم لا بدّ فيه من المطابقة، ومع فرض أحد طرفي النقيض لا يمكن فرض الآخر[٤].

وعن الخامس: أنّه يجب عليه ترك الكذب في غدٍ؛ لأنّه إذا[٥] كذب في الغد فَعَل شيئاً فيه جهتا قبح، وهو العزم على الكذب وفعله، ووجهاً واحداً من وجوه الحسن، وهو الصدق. وإذا ترك الكذب يكون قد ترك تتمّة العزم والكذب وهما وجها حُسْنٍ، وفَعَل وجهاً واحداً من وجوه القبح وهو الكذب، ولا شكّ أنّ الثاني أولى.

---

(١) في «ز»: «المطلوب». وفي «و»: «الضرب». وفي حاشية «و»: «المطلوب».

(٢) في «ج، و، ز»: «المخلص».

(٣) في «د»: «تغيير».

(٤) في حاشية «هـ»: قال المصنّف ﷺ في نهاية المرام: «وأمّا تكليف أبي لهب بالإيمان مع أنّه أخبر بأنّه لا يؤمن وقوله ﴿تَبَّتْ يَدَآ﴾ الآية، لا يدلّ على أنّه لا يؤمن. ويحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون ما ذكره في هذه السورة إنّما يتناولهم بشرط خروجه عن الدنيا كافراً وإلّا لكانت الآيات المتناولة لوعيد الكفّار متناولة لكلّ كافر سواء تاب أو لم يتب. الثاني: أن يكون هذه السورة نزلت بعد موته» (هذا لم يوجد في النسخة المطبوعة من نهاية المرام).

(٥) في «د»: «إذ».

وعن السادس: أنّ الجهل لازم من المقدّمات الفاسدة الحاصلة للإنسان بسبب قوّته الوهميّة وترك استعمال قوّته العقليّة.

وعن السابع: ما يأتي من كون الفعل مخلوقاً للعبد.

وعن الثامن: أنّ الظلم إنّما يقبح قبل وجوده، على معنى أنّ الفاعل إذا فعله كان بحيث يستحقّ الذمّ. وهذه الحيثيّة[١] ليست أمراً ثبوتيّاً، كما يقول: النار علّة في الإحراق، وإن كانت النار معدومة على معنى أنّها بحيث لو[٢] وجدت لصدرت عنها الحرارة. وأيضاً فنحن نمنع من كون[٣] الحسن والقبح وصفَين ثبوتيّين، وهذا هو الجواب عن التاسع.

وعن العاشر: أنّكم بالاعتبار الذي عقلتم كون الكلام خبراً وصدقاً[٤] وكذباً اعقلوا[٥] به كونه قبيحاً وحسناً.

وعن الحادي عشر: أنّ العلّة[٦] هي[٧] الخبر بشرط أن لا يكون مطابقاً، ولا يلزم من ذلك تعليل الأمر الوجودي بالأمر العدمي.

وعن الثاني عشر: أنّ الإخبار[٨] الكاذب هو المقتضي للقبح، وهو معنى معقول وإن اختلفت عليه[٩] العبارات.

---

(١) في «و»: «الحقيقة».

(٢) في «ز»: «لون».

(٣) في «ز»: «كونه».

(٤) في «د»: «أو صدقاً».

(٥) في «ز»: «اغفلوا».

(٦) في «د»: «لعلّة».

(٧) في «د»: «هو».

(٨) في «د»: «إخبار».

(٩) في «ز»: «عليّة». وفي حاشية «ز»: «عليه».

البحث الثاني[1]: في أنّا فاعلون [ومسألة الكسب]

ادّعى أبو الحسين البصري وجماعة أنّه ضروري[2]. وهو الحقّ عندي.

وذهبت طائفة من المعتزلة وبعض الإماميّة والزيديّة[3] إلى أنّ العلم بذلك كسبي.

وذهب جهم بن صفوان إلى أنّه لا فاعل إلّا الله تعالى.

وذهبت الأشاعرة والنجّاريّة[4] إلى أنّ المحدِث هو الله تعالى لا غير، وإنّما العبد مكتسب[5]. وهؤلاء أثبتوا للعبد قدرة، ونسبوا الفعل إلى الله تعالى. وأمّا جهم، فإنّه لم يثبت قدرة للعبد.

---

(١) عنوان حاشية «ز»: «في أفعال العباد».

(٢) انظر جميع الأقوال في: مقالات الإسلاميّين: ٥٣٨؛ الأربعين في أُصول الدين ١: ٣١٩ ـ ٣٢١؛ قواعد العقايد: ٧٤.

(٣) الزيديّة: هم أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي عليهم السلام، قالوا بالإمامة في أولاد علي عليه السلام من فاطمة عليها السلام ولم يجوّزوها في غيرهم، واشترطوا كون الإمامة فيمَن خرج بالسيف بالحقّ، عالماً من أبناء فاطمة لا غير، وانقسموا ثلاث فرق، وهي: الجارودية، والسليمانيّة، والبتريّة. فرق الشيعة: ٢٠ ـ ٢١؛ ٥٧ ـ ٥٩؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٧٩؛ الفرق بين الفرق: ٢٢ .

(٤) النجاريّة فرقة من المعتزلة وهم أصحاب أبي عبد الله الحسين بن محمّد النجّار البصري، مرّ ذكره، المشهور منهم ثلاث فرق: البرغوثيّة، الزعفرانيّة، والمستدركة. انظر آراءهم وأقوالهم في: الفهرست لابن النديم: ٢٥٤؛ الملل والنحل للشهرستاني: ١: ١٠٠؛ أبكار الأفكار في أُصول الدين: ٤٨١.

(٥) انظر: اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع: ٧٢؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٠٠. قال في الملل والنحل: «قال النجّار: هو [الله] خالق أعمال العباد، خيرها وشرّها، حسنها وقبيحها، والعبد مكتسب لها».

ثمّ اختلف القائلون بالكسب في تفسيره[١]؛ فذهب الأشعري إلى أنّ معناه أنّ الله تعالى أجرى العادة بأنّ العبد متى اختار الطاعة فَعَلها فيه، وفعل القدرة عليها. والعبد متمكّن من الاختيار، وإن كانت القدرة عنده لا أثر لها في الفعل.

وذهب أصحابه إلى أنّ معنى الكسب هو أنّ القدرة الحادثة لها أثر في الفعل، وذلك الأثر غير الإحداث وزائد عليه؛ فذهب بعضهم إلى أنّ ذلك الأثر كون الفعل طاعة ومعصية وسفهاً وعبثاً وغير ذلك من الصفات. وهي متناول التكليف، وبها يستحقّ المدح والذمّ. وذهب آخرون إلى أنّ ذلك الأثر غير معلوم.

وذهب أبو إسحاق إلى أنّ الفعل يقع بقدرة الله تعالى، وبقدرة العبد.

ومذهب الأوائل: أنّ الله تعالى يفعل الإرادة والقدرة في العبد، ثمّ هما يوجبان الفعل، وهو قول أبي الحسين البصري وإمام الحرمين.

لنا: أنّ كلّ عاقل يعلم بالضرورة حُسْن المَدح على الإحسان وقبح الذمّ عليه، وحُسن الذمّ على الإساءة. ولو لا علمنا الضروري بكون الفعل صادراً عنّا وإلّا لما صحّ منّا ذلك .

لا يقال[٢]: حُسن المدح على الفعل إنّما يكون بعد العلم بكون الفعل صادراً عن الممدوح، وكذلك الذمّ، فلو جعلتموه مقدّمة[٣] في العلم بذلك لزم الدور.

لأنّا نقول: [٤] لا نجعله مقدّمة للعلم بكون العبد فاعلاً، وكيف ذلك مع أنّا ادّعينا الضرورة في ذلك، بل جعلناه مقدّمة في كون ذلك العلم ضروريّاً؟

---

(١) انظر هذه التفاسير في: المحصّل: ٤٦٩.

(٢) في حاشية «أ»: «ابو الحسين».

(٣) في «و»: «مقدّم».

(٤) في «و» زيادة: «إنّا».

ومشايخ المعتزلة يلزمهم هذا السؤال. واستدلّوا على مذهبهم بوجوه[١]:

الأوّل: أنّ أفعال العباد لو كانت مخلوقة لله تعالى لَما بقي فرق بين حركاتنا وحركات الجماد، مع أنّ البديهة قاضية بالفرق.

الثاني: أنّ أفعالنا لو كانت مخلوقة لله تعالى لقبح منه تكليفنا. والتالي باطل إجماعاً، فالمقدّم مثله، والشرطيّة ظاهرة.

الثالث: يلزم الظلم؛ فإنّه يخلق فينا الفعل ويعذّبنا عليه.

الرابع: أنّ أفعالنا توجد عند دواعينا وتنتفي عند صوارفنا، فلولا استنادها إلينا لجاز[٢] أن تقع وإن كرهناها، وتعدم وإن أردناها.

الخامس: أنّ الله تعالى قد أضاف الفعل إلى العبد بقوله: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ﴾[٣].

﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾[٤].

﴿حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[٥].

﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا﴾[٦].

﴿فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ﴾[٧].

---

(١) انظر: شرح الأُصول الخمسة: ٢٣٤ ـ ٢٤٤.

(٢) في «أ، د، هـ و»: «وإلّا لجاز».

(٣) البقرة (٢): ٧٩.

(٤) يونس (١٠): ٦٦.

(٥) الرعد (١٣): ١١.

(٦) يوسف (١٢): ١٨.

(٧) المائدة (٥): ٣٠.

﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾[١].

﴿كُلُّ ٱمْرِئٍۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[٢].

﴿إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى﴾[٣].

السادس: أنّه تعالى مدح المؤمن على إيمانه، وذمّ الكافر على كفره، ووعد بالثواب على الطاعة، وتوعّد بالعقاب على المعصية بقوله[٤]: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾[٥]».

﴿فَٱلْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[٦].

﴿وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ﴾[٧].

﴿لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ﴾[٨].

﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾[٩].

﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[١٠].

﴿فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾[١١].

---

(١) النساء (٤): ١٢٣.

(٢) الطور (٥٢): ٢١.

(٣) إبراهيم (١٤): ٢٢.

(٤) في «ج»: «لقوله».

(٥) غافر (٤٠): ١٧.

(٦) يس (٣٦): ٥٤.

(٧) النجم (٥٣): ٣٧.

(٨) طه (٢٠): ١٥.

(٩) الرحمن (٥٥): ٦٠.

(١٠) النمل (٢٧): ٩٠.

(١١) الأنعام (٦): ١٦٠.

﴿وَمَن يُعْرِضْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِۦ﴾[١].

﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى﴾[٢].

﴿أُولَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا﴾[٣].

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ﴾[٤].

﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[٥].

﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾[٦].

﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾[٧].

السابع: أنّه تعالى نزّه نفسه عن أفعال المخلوقين من الظلم بقوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[٨].

﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ﴾[٩].

﴿لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ﴾[١٠].

---

(١) الجنّ (٧٢): ١٧.

(٢) طه (٢٠): ١٢٤.

(٣) البقرة (٢): ٨٦.

(٤) آل عمران (٣): ٩٠.

(٥) الأحقاف (٤٦): ١٤.

(٦) الزلزلة (٩٩): ٧.

(٧) النساء (٤): ١٢٣.

(٨) فصّلت (٤١): ٤٦.

(٩) هود (١١): ١٠١.

(١٠) غافر (٤٠): ١٧.

﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾[١]، ونسب الكفر والمعاصي إلى العباد بقوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾[٢].

﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا﴾[٣].

﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ﴾[٤].

﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾[٥].

﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾[٦].

﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾[٧].

ومن المعلوم القطعي أنّه يستحيل أن يخلق في الكافر الكفر، وفي العاصي العصيان ثمّ يوبّخه عليه.

الثامن: أنّه تعالى خيّر العباد بقوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[٨].

﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾[٩].

---

(١) النساء (٤): ٤٩.

(٢) البقرة (٢): ٢٨.

(٣) النساء (٤): ٣٩.

(٤) الأعراف (٧): ١٢.

(٥) المدّثر (٧٤): ٤٩.

(٦) آل عمران (٣): ٧١.

(٧) آل عمران (٣): ٩٩.

(٨) الكهف (١٨): ٢٩.

(٩) الإنسان (٧٦): ٢٩.

التاسع: أنّه تعالى أمر عباده بالمسارعة إلى فعل الطاعات بقوله: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾[١]، وأمرهم بالطاعات في قوله: ﴿ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ وَٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمۡ وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ﴾[٢] وغير ذلك[٣].

لا يقال: هذه الآيات معارضة بمثلها في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾[٤].

﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[٥].

﴿فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾[٦]، وهو يريد[٧] الإيمان.

لأنّا نقول: يجب تأويل هذه الآيات جمعاً بين ما ذكرنا[٨] وما ذكرتم.

قال أبو الهذيل: إنّه تعالى أنزل القرآن ليكون حجّة على الكافرين لا لهم، ولو كان المراد من هذه الآيات إضافة الكفر إليه تعالى، لكان النبي ﷺ محجوجاً بأن يقول له الكافرون: كيف تأمرنا بالإيمان، والله تعالى قد خلق فينا الكفر؟![٩]

قالت الأشاعرة: أقصى ما يمكنكم أن تقولوا: إنّا لمّا قصدنا إلى إيجاد شيء وحدث ذلك الشيء عقيب ذلك القصد، علمنا استناد[١٠] الفعل إلينا، ولكن ذلك استناد إلى الدَّوَران.

---

(١) آل عمران (٣): ١٣٣.

(٢) الحجّ (٢٢): ٧٧.

(٣) لم يرد في «ز»: «وغير ذلك».

(٤) الصافّات (٣٧): ٩٦.

(٥) الزمر (٣٩): ٦٢.

(٦) هود (١١): ١٠٧.

(٧) في «أ»: «لا يريد».

(٨) في «و»: «ذكرناه».

(٩) المحصّل: ٤٧٠؛ الصحائف الإلهيّة: ٣٨٩.

(١٠) في «د» زيادة: «ذلك».

ثم إنّا نقول: هل تفرقون بين ما إذا أحدثتموه بحسب دواعيكم وبين ما إذا فعله الله تعالى عقيب دواعيكم أم لا؟ فإن اعترفتم بالفرق فأظهروه، وإلّا لم تَبقَ[١] لكم معرفة باستناد الفعل إليكم.

أجاب قاضي القضاة[٢] بأنّا متى أحدثناه اقترن به علمنا ضرورةً بأنّه لو لا دواعينا لما حدث، وأنّه يجب حدوثه[٣] بحسبها. ومتى خلق فينا لم يَجُز أن يقترن به هذا العلم؛ لأنّه يكون جهلاً غير علم.

وهذا غير لائق من قاضي القضاة؛ لأنّه يجعل العلم بكوننا فاعلين كسبيّاً ويتأتّى من أبي الحسين.

واحتجّت الأشعريّة بوجوه[٤]:

الأوّل: أنّ العبد الفاعل إن لم يتمكّن من الترك فهو المطلوب، وإن تمكّن فإن لم يفتقر ترجيحُ الفعل إلى مرجّح، لزم ترجيح الممكن من غير مرجّح، وإن افتقر فذلك المرجّح إن كان من فعله تسلسل، وإن كان من فعل الله تعالى، فان أمكن الترك افتقر إلى مرجّح آخر، وإلّا لزم الجبر[٥].

---

(١) في «د»: «يبقَ».

(٢) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٨: ١٥؛ شرح الأُصول الخمسة: ٢٣٠.

(٣) في «د»: «حدوثها».

(٤) في «و»: «الأشاعرة» بدل «الأشعريّة». انظر: الأربعين في أُصول الدين ١: ٣٤٦ ـ ٣٤٧؛ المطالب العالية ٩: ١٩ ـ ٢٥٠.

(٥) في حاشية «هـ»: «لا منافاة بين وجوب الفعل حالة الاختيار وإمكانه فيه؛ فإنّ القدرة والداعي إذا اجتمعا وجب الفعل، فلا يؤثّر ذلك في إمكانه. وأيضاً لم لا يرجّح الفعل باشتماله على المصلحة».

الثاني: لو كان العبد موجداً لأفعاله لكان عالماً بها. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ القادر لا يخصّص أحد مقدورَيه إلّا مع الشعور، ولأنّ الجزئي لا ينبعث عن القصد الكلّي، والقصد مشروط بالعلم. وبيان بطلان التالي ظاهر؛ فإنّ المتحرّك لا يعلم أجزاء المسافة ولا يعلم كيفيّتي[١] السرعة والبطء القائمتين[٢] بالحركة، والنائم فاعل غير عالم.

الثالث: دليل التمانع[٣] آتٍ هاهنا.

الرابع: لو كان العبد قادراً لكان الله تعالى قادراً[٤] على عين[٥] مقدوره؛ لِما بيّنّا من أنّه تعالى قادر على كلّ الممكنات، ولأنّه قادر على مثله فهو قادر[٦] على عينه؛ لتساوي المثلين[٧]، لكنّ التالي باطل، وإلّا لزم وقوع مخلوق بقادرين؛ لأنّا إذا فرضنا أنّ العبد أراد فعلاً علم الله تعالى أنّه مصلحة فلا بدّ وأن يريده. ثمّ فرضنا أنّه تعالى علم أنّ المصلحة يقتضي إيجاده منه تعالى، ثمّ إنّ العبد حاول فعله؛ فإنّ ذلك الفعل يقع بالقادرَين[٨]. وبيان بطلان اللازم أنّه يستلزم استغناء الفعل وحاجته إليهما معاً؛ هذا[٩] خلف.

---

(١) في «د»: «كيفيّة».

(٢) في «د، هـ»: «القائمين».

(٣) انظر: المعتمد في أُصول الدين: ٥٠٦.

(٤) لم يرد في «ز»: «قادراً».

(٥) في «ز»: «غير».

(٦) في «أ»: «فيكون قادراً» بدل «فهو قادر».

(٧) في «ز»: «الميلين».

(٨) في «د»: «بقادرين».

(٩) في «د»: «وهذا».

والجواب عن الأوّل: أنّ المختار يمكنه أن يرجّح أحد الطرفَين على الآخر من غير مرجّح، وهذا عين مذهبكم في حقّ واجب الوجود.

وأيضاً المرجّح الموجب[١] للفعل وهو الإرادة لا يخرج القادر عن كونه قادراً. ولا يتنافى الاستواء والرجحان؛ لأنّهما حاصلان للفعل باعتبارين[٢].

واعلم أنّ هذه الشبهة كما نَفَت القدرة عن العبد في اعتقاداتهم[٣]، فهي بعينها نافية لقدرة الله، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، وطريق التخلّص ما ذكرناه.

وعن الثاني: أنّ العلم التفصيلي ممنوع. وإنّما الشرط العلمُ الاجمالي. ويمنع[٤] عدم انبعاث الجزئي عن القصد الكلّي؛ فإنّ القاصد لإيجاد الحركة إنّما يقصد حركة مطلقة، ويتخصّص بتخصّص القابل[٥]، ولأنّ الاضافة إلى الجزئي مسبوقة بتحقّقه، فلو كان تحقّقه متوقّفاً على الإضافة التي هي العلم لزم الدور، وفي الأخير نظر.

وعن الثالث: أنّ قدرة الله تعالى أقوى من قدرة العبد، فوقوع مقدور الله تعالى أولى. وهذا الدليل يتمشّى في الوحدانيّة ولا يتمشّى هاهنا، وهذا بعينه هو الجواب عن الرابع.

---

(١) لم يرد في «ز»: «الموجب».

(٢) في حاشية «ج، د»: «الإستواء باعتبار القدرة، والرجحان باعتبار الإرادة».

(٣) في «أ»: «اعتقادهم». ولم يرد في «و»: «واعتقاداتهم».

(٤) في «د، ز»: «نمنع».

(٥) في «ز»: «بتخصيص القابل». وفي حاشية «ز»: «الشيء ما لم يتشخّص لم يعلم بشخصه».

قالت الأشاعرة: الذات غير مقدورة[١]؛ لأنّها ثابتة في العدم والوجود حالّ، فلا يكون مقدوراً، فلا يكون العبد قادراً البتّة.

لا يقال: المقدور هو الذات على كونها موجودة.

لأنّا نقول: هذا فاسد؛ لأنّ معناه إن كان المقدور هو[٢] الذات وحدها أو الموجود[٣] وحده أو المجموع فقد ناقضتم، وإلّا فلا معنى محصّل له. وهذا[٤] يرد على من أثبت المعدوم من المعتزلة، أمّا علينا، نحن فلا.

[بيان مغالطة في الكسب]

مسألة: القائل بالكسب فراراً[٥] من إثبات الفعل للعبد ومن عدم الأمر والنهي، غالط؛ لأنّا نقول: العبد إمّا أن يكون له في فعله أثر ما أو لا يكون؛ فإن كان الأوّل فهو المطلوب، وإن لم يكن فهو قول بمذهب جهم[٦].

ثمّ إنّا نقول لأبي الحسن: كيف تتخلّص من قول المعتزلة بأنّ العبد إنّما حَسُن مدحه وذمّه بالفعل، ولم يحسن مدحه وذمّه باللون[٧] الذي فيه[٨]؛ لأنّ الله تعالى

---

(١) في «أ» زيادة: «لله تعالى».

(٢) في «ج، و»: «هو المقدور» بدل «المقدور هو».

(٣) في «أ، د، هـ و»: «الوجود».

(٤) في «و» زيادة: «إنّما».

(٥) في «د»: «فرار».

(٦) انظر: شرح الأُصول الخمسة: ٢٤٤. قال جهم: إنّ الأفعال لا تتعلّق بنا، وإنّما نحن كالظروف لها.

(٧) في نسخه بدل «أ» الظاهر: «بالكون».

(٨) في حاشية «أ»: «هذا إشارة إلى الفرق بين الصورتين، ذكره أبو الحسين. والمراد من ذكره هاهنا إبطاله بقوله: «وأي عاقل» إلى آخره (ش)».

قد خلق مع الفعل قدرة غير مؤثّرة، ولم يخلق في اللون[١] قدرة. وأيّ عاقل يرتضي القول بهذا ويستحسن المدح والذمّ؟ لأنّه خُلق في العبد فعلان[٢]، ولم يستحسن المدح والذمّ في اللون، لأنّه خُلق فيه فعل[٣] واحد.

[نسبة المتولّد إلى العبد]

مسألة: قد ذكرنا فيما سلف قسمة الأفعال إلى المباشر، والمتولّد، والمخترع[٤].

واختلف الناس في المتولّد[٥]؛ فذهبت المعتزلة[٦] إلى أنّ كلّ ما تولّد[٧] من فعل العبد فهو فعل له، سواء تولّد عن فعله المباشر أو تولّد عن فعله المتولّد عن المباشر.

وذهب معمّر إلى أنّه لا فعل[٨] للعبد إلّا الإرادة، وما يحصل بعدها فهو من طبع المحلّ[٩].

وقال آخرون من المعتزلة: لا فعل[١٠] للعبد إلّا الفكر.

---

(١) في نسخه بدل «أ» الظاهر: «الكون».

(٢) في «و»: «فعلين».

(٣) في نسخه بدل «أ» الظاهر: «لون».

(٤) مناهج اليقين: ١٥٠، في البحث الثالث عشر من المنهج الثاني.

(٥) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٧؛ مقالات الإسلاميّين ٢: ٧٧.

(٦) في «و»: «جماهير المعتزلة» بدل «المعتزلة».

(٧) في «و»: «تتولّد».

(٨) في «و»: «يفعل».

(٩) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٩: ٣٢

(١٠) في «و»: «يفعل».

وقال النظّام: لا فعل له إلّا ما يوجد في محلّ قدرته[١]، وما يتجاوز محلّ القدرة[٢] فهو واقع بطبع المحلّ.

وذهبت الأشاعرة إلى أنّ المتولّدات من فعله تعالى، وليس فيها ما هو كسب للعبد[٣].

والحقّ عندي المذهب الأوّل، ويدلّ عليه ما دلّلنا به في المسألة الأُولى؛ فإنّا نستحسن المدح على ما يقع من أفعالنا المتولّدة كالكتابة والبناء، ونستحسن الذمّ على بعض آخر منها كالقتل. وهذا إنّما ذكرناه استدلالاً على ضروريّة هذا الاعتقاد، لا عليه نفسه. ويُبطل قولَ من قال بأنّ[٤] الفعل صادر عن طبع المحلّ؛ أنّه لو كان كذلك لدام، ولما اختلف، ولتشاركت[٥] المتساويات فيه. والتوالي كلّها باطلة، فالمقدّم مثله.

لا يقال: الأفعال الاختياريّة يجوز أن لا تقع، والمتولّدات ليست كذلك[٦]، فلا تكون اختياريّة. بيانه أنّ بعد حصول السبب يجب المسبّب[٧]، والواجب لا يكون مقدوراً.

---

(١) في حاشية «د»: «وهو المباشر».

(٢) في حاشية «د»: «كالمتولّد».

(٣) في «د»: «العبد». انظر: أُصول الإيمان: ١١٢ ـ ١١٣؛ الأربعين في أُصول الدين ١: ٣٤١.

(٤) في «ز»: «أنّ».

(٥) في «د، هـ»: «ولشاركت». وفي نسخة بدل «أ»: «ولتساوت».

(٦) في حاشية «أ»: «بل يجب وقوعها».

(٧) في حاشية «أ»: «أي الفعل المتولّد من أفعالنا».

لأنّا نقول: لسنا نعني بقولنا: المتولّد مقدور أنّه يجوز أن لا يقع مع وجود السبب، بل معناه أنّه يجوز أن لا يفعل السبب فلا يفعل المسبّب[١].

لا يقال: لا دلالة في الحسن والقبح على كون المتولّد من فعل العبد؛ فإنّا نذمّ مَن ألقى صبيّاً في النار فاحترق، مع أنّ المحرِق هو الله تعالى بواسطة النار.

لأنّا نقول: الذمّ على الإلقاء مع العلم بحصول الإحراق[٢]، لا على الإحراق.

[عدم التنافي بين الاختيار والوجوب عقيب القدرة والداعي]

مسألة: بعض المتأخّرين[٣] ظنّ التناقض في قولَي أبي الحسين[٤] البصري، وهما القول بالاختيار والقول بالوجوب عقيب القدرة والداعي[٥]. وهذا ظنّ فاسد؛ فإنّ الوجوب هاهنا غير مُنافٍ للقدرة؛ فإنّ القادر من حيث هو هو إنّما هو الذي يجوز أن يفعل وأن لا يفعل. وهذا لا ينافي وجوب الفعل بشرط انضمام إرادة أو شيء آخر من شرائط التأثير.

[اختلاف القائلين بالتولّد في الألوان]

مسألة: قالت الأشاعرة ردّاً على المعتزلة[٦]: إنّا نفعل اللون بحسب[٧] قصدنا؛ فإنّا عند الخلط لماء العفص والزاج نكون فاعلين له. وهذا باطل، فما ذكرتموه باطل.

---

(١) لم يرد في «ج»: «فلا يفعل المسبّب».

(٢) في «ب، د، هـ»: «الاحتراق».

(٣) في حاشية «هـ»: «هو الفخر الرازي».

(٤) في «ج، ز»: «أبي الحسن».

(٥) انظر: الأربعين في أُصول الدين ١: ٣١٩.

(٦) انظر: أبكار الأفكار في أُصول الدين ٢: ٤٥١. انظر الأقوال في: مقالات الإسلاميّين: ٤٠٠.

(٧) في «ز»: «بحيث».

والتزم البغداديّون وقوع اللون[١] بالعبد.

وأمّا البصريّون[٢]، فقالوا: إنّ اللون كامن[٣] في أجزاء الزاج، فإذا اقترن بها ماء العفص ظهر. والقول بالكمون ظهر بطلانه. وأجاب محمود بأنّ اللون يقع عند الخلط لا بسببه، بل بسبب[٤] مزاجَي العفص والزاج. وفيه بعض القوّة، غير أنّه تسليم ما[٥] لكلام الأشاعرة.

---

(١) في «أ»: «الأوّل». وفي نسخة بدل «أ» الظاهر: «اللون».

(٢) في حاشية «أ»: «مثل أبي الحسين وأصحابه».

(٣) في حاشية «د»: «كافٍ أي ثابت». في المتن «كامن»، ولكن المحشّي عرّف «كافٍ».

(٤) في «د»: «بالسبب».

(٥) في «ز»: «ما هو».

البحث الثالث: في أنّه لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب

[الدليل الأوّل]

لأنّ له صارفاً عن القبيح وداعياً إلى الحَسَن، وهو قادر عليهما[1].

أمّا وجود الصارف، فلأنّه عالم بقبح القبيح مع غناه عنه، وهذان يوجبان عدم القبيح.

وأمّا وجود الداعي، فلأنّ الحسن كافٍ في إرادة المريد له، إذا خلا عن جهات المفسدة.

[الدليل الثاني]

وأيضاً: لو جاز أن يفعل القبيح لجاز منه إظهار المعجزة على يد الكذّابين، وأن يرسل رسلاً يدعون إلى أنواع الكفر، من الشرك، وعبادة إبليس، وكفر النعمة، وتحسين منع الوديعة.

لا يقال: لا يجوز أن يظهر المعجزة على يد الكذّابين؛ لأنّه تعالى قادر على أن يعرّفنا صدق الرسول، ولا طريق إلّا المعجز، فلو جوّزنا ظهوره على يد الكاذب لَانتفت القدرة، وهو محال.

---

(١) انظر الأدلّة في: شرح الأُصول الخمسة: ٢١٢ ـ ٢١٣.

لأنّا نقول: عدم تجويز هذا الفرض إن كان لعدم قدرته تعالى لزمكم الوقوع فيما فررتم منه؛ فإنّه ليس انتفاء إحدى القدرتين لإثبات الأُخرى أولى من العكس. وإن كان لكونه تعالى حكيماً لا يُلبّس على المكلّفين فهو اعتراف بالمقصود.

لا يقال: إنّه تعالى كلّف بالإيمان مَن علم منه[1] عدمه وهو قبيح؛ لأنّه إن كان لا لغرض فهو عبث قبيح، وإن كان لغرض عائد إليه فهو محال، وإن كان إلى المكلّف وكان ضرراً فهو قبيح، وإن كان نفعاً فهو معلوم العدم، فلا يحصل من التكليف إلّا الضرر. وإن كان إلى غيره فهو قبيح؛ لأنّ نفع الغير بتكليف هذا قبيح.

لأنّا نقول: النفع عائد إلى المكلّف، وهو تعريضه للثواب. ومعنى ذلك أن يجعله بحيث يتمكّن من الوصول إلى النفع، وهذا الغرض قد حصل.

[قبح إرادة القبيح وترك إرادة الحسن]

مسألة[2]: إرادة القبيح قبيحة وترك إرادة الحَسَن قبيح، فلا يصدران من الله تعالى؛ فالله تعالى لا يريد القبائح ويريد الطاعة[3]، ولأنّ له داعياً[4] إلى الطاعات

---

(١) في «أ»: «فيه». وفي نسخة بدل «أ»: «منه».

(٢) عنوان حاشية «ز»: «في إرادة القبيح قبيحة».

(٣) في حاشية «هـ»: «مذهب الأشاعرة: أنّه تعالى مريد لجميع الكائنات، ومذهب المعتزلة: أنّ الإرادة توافق الأمر: فكلّ ما أمر الله به فقد أراده، وكلّ ما نهى عنه فقد كرهه، ومذهب الأشاعرة: أنّ الإرادة توافق العلم. فكلّ ما علم وقوعه فهو مراد الوقوع، وكلّ ما علم عدمه فهو مراد العدم. فعلى هذا إيمان «أبى لهب» مأمور به وغير مراد، وكفره منهي عنه وهو مراد. (اقتباس وتلخيص من الأربعين في أُصول الدين ١: ٣٤٣)، وهذا مذهب فاسد بالأسر».

(٤) في «د»: «داعٍ».

من حيث إنّه حكيم، فله داعٍ إلى الحسن، والطاعات حسنة، وله صارف عن[١] المعاصي لحكمته أيضاً، ولأنّه تعالى أمر بالطاعة ونهى عن المعصية، وهما يستلزمان إرادة الطاعة وكراهة المعصية[٢].

وقول الأشعريّة الأمر يدلّ على الطلب لا على الإرادة[٣]، سخيف:

أمّا أوّلاً: فلعدم العلم بالزائد[٤] على الإرادة في حقّه تعالى.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الطلب لا يعقل مع مغايرته للإرادة، انفكاكُه عنها[٥]، ولأنّ مريد القبيح ناقص، تعالى الله عنه، ولأنّ السمع قد دلّ على ذلك.

وأمّا الأشاعرة، فقد[٦] جوّزوا على الله تعالى إرادة القبائح وكراهة الطاعة من العاصي وحبّ المعصية منه، تعالى الله[٧] عن ذلك علوّاً كبيراً. وقد ألزمهم[٨] المعتزلة كون

---

(١) في «ز، ج»: «إلى».

(٢) انظر: الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد: ٨٩. في حاشية «هـ»: «وأيضاً أنّه تعالى أمر الكافر بالإيمان. وكلّ من أمر بشيء، فهو مريد وجوده، فالله تعالى يريد الإيمان من الكافر. وأيضاً إرادة الكفر والفسوق قبيح. وأيضا: لو أراد منهم الكفر وعاقب عليه، كان ذلك في غاية الظلم والسفاهة؛ وأيضاً الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع. فلو أراد الله تعالى الكفر من الكافر، لكان الكافر مطيعاً لله تعالى بكفره. وذلك باطل بالاتّفاق؛ وأيضاً الرضا بقضاء الله تعالى واجب، فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى، لوجب الرضا بالكفر، وهذا باطل. لأنّ الرضا بالكفر كفر؛ وأيضاً لو خلق في الكافر الكفر، لكان ذلك تكليف بما لا يطاق، إذا أراد منه الإيمان». اقتباس وتلخيص من الأربعين في أُصول الدين ١: ٣٤٤.

(٣) الأربعين في أُصول الدين ١: ٣٤٥؛ تلخيص المحصّل: ٧، ٢٩٠.

(٤) في «د»: «بالزيادة».

(٥) في «هـ»: «وانفكاكه عنها». وفي حاشية «أ»: «أي: وأمّا ثانياً: فإنّا لو سلّمنا مغايرته للإرادة، لكن لا نسلّم انفكاكه عنها (ش)».

(٦) في نسخة بدل «أ»: «فإنّهم».

(٧) لم يرد في «أ، هـ»: «الله».

(٨) في «أ»: «الزمتهم».

الكافر مطيعاً بكفره من حيث إنّه فعل ما أراد الله منه، ولأنّه حكيم، فكيف يأمر بالإيمان للكافر، والأمر بعث عليه وتقريب منه، مع أنّه يكرهه.

واحتجّت الأشاعرة على مذهبهم[١] بأنّه تعالى فاعل لكلّ موجود، على ما مضى[٢]. والقبائح موجودة، فهي مِن فعله بإرادته.

وأيضاً: لو أراد الله تعالى[٣] الطاعة من الكافر لصار مغلوباً. والتالي باطل اتّفاقاً[٤]، فالمقدّم مثله. والشرطيّة ظاهرة؛ لأنّ المريدَين إذا تعارضا فالمغلوب مَن لم يقع مراده، ولأنّه تعالى علم من الكافر أنّه لا يؤمن، والحكيم لا يريد ما علم[٥] أنّه لا يكون[٦].

وللسمع، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾[٧]، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾[٨]، ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾[٩]»، وغير ذلك.

---

(١) المصادر السابقة نفسها.

(٢) مناهج اليقين: ٢٦٣.

(٣) من «د»: «الله تعالى».

(٤) لم يرد في «د»: «اتّفاقاً».

(٥) في «د»: «لما علم».

(٦) في حاشية «أ»: «حاصله أنّ إرادة الله تعالي لشيء إمّا أن تكون اختياريّة بأن يعلم المكلّف ويقول له: أنّه مخيّر بأن يفعل كذا ويدخل الجنّة مثلاً وبأن يتركه ويدخل النار، وإمّا اضطراريّة بمعنى أن يقصّر العبد على فعل شيء ولا شكّ أنّه حيث أراد الإيمان من الكافر بأنّه الاختياري فإنّه وإن وقع الذي هو مراد الكافر فإنّه لا يوصف الواجب بكونه مغلوباً، نعم لو أراد منه الإيمان الاضطراري بأن كان يقصّره عليه ثمّ لم يقع مراده بل كان يقع مراد الكافر، لكان يتّصف به وهو محال في حقة تعالى (ش)».

(٧) هود (١١): ١١٨.

(٨) يونس (١٠): ٩٩.

(٩) السجدة (٣٢): ١٣.

والجواب عن الأوّل: أنّه مبني على الأصل الفاسد[١]، وقد بيّنّا[٢] بطلانه فيما مضى[٣].

وعن الثاني: أنّه تعالى إنّما لم يوصف بالمغلوبيّة، من حيث إنّه أراد الإيمان الاختياري من العبد لا الاضطراري. وهذا لازم عليكم أيضاً، فإنّه تعالى[٤] أمر الكافر بالإيمان مع أنّه لا يقع.

وعن الثالث: لا نسلّم أنّ الحكيم لا يريد ما لا يكون إذا كان ممكناً، والإيمان ممكن[٥] من الكافر. والدليل السمعي مُتأوَّل[٦]. ولا منافاة بين قولنا وبين إثبات المشيّة لله تعالى في خلق الإيمان والكفر، فإنّه تعالى قادر، فلو أراد مهما أراد وقع.

[الحكمة في أفعال الله تعالى]

مسألة: لمّا ثبت أنّه تعالى حكيم ثبت أنّه لا يفعل إلّا لغرض، وإلّا لكان عابثاً، تعالى الله عنه.

والأوائل: نازعوا في ذلك، قالوا[٧]: وإلّا لكان ناقصاً؛ لأنّ كلّ مَن فعل الحَسَن فهو يستفيد[٨] صفة هي أنّه قد فَعَل ما هو حَسَن به في نفسه، وما هو أحسن به من غيره،

---

(١) في حاشية «أ»: «وهو أنّه فاعل كلّ موجود».

(٢) في «د»: «ثبت».

(٣) الظاهر مراده: ما ذكر في المطلب الأوّل من المنهج الثالث في حقيقة العلّيّة.

(٤) لم يرد في «د»: «تعالى».

(٥) في «ز»: «والإمكان» بدل «والإيمان ممكن».

(٦) في «د»: «متناول».

(٧) انظر: المحصّل: ٤٨٣؛ تلخيص المحصّل: ٣٤٣.

(٨) في «أ، ز»: «مستفيد».

وكلّ مستفيد ناقص[١].

ثمّ إنّهم قالوا: إنّه تعالى عالم بكمالات الممكنات، فهو يوقعها على تلك الكمالات لا بأن يوجد الأشياء ناقصة ثمّ يكمّلها بعد ذلك، بل[٢] يخلقه مشتاقاً إلى

---

(١) في حاشية «هـ»: «واحتجّوا أيضاً بأنّ القادر الحكيم إذا فعل لغرض، فإن لم يكن حصول ذلك الغرض أولى به من عدمه، امتنع منه الفعل، وإن كان أولى به كان ناقصاً مستكملاً به.
فإن قلت: حصوله أولى بالعبد، قلنا: يعود التقسيم في أولويّة حصوله للعبد بالنسبة إلى الفاعل. والجواب أنّها ليست أولى بالنسبة إلى الفاعل. قوله: حينئذٍ لا يفعل، قلنا: لا نسلم، وإنّما لا يفعل إذا لم يكن أولى بوجه من الوجوه، وهوكونه أولى بالنسبة إلى العبد. قال في الصحائف: قيل: لو كان فعله لغرض، فإن كان ذلك الغرض قديماً لزم قدم فعله، وإن كان حادثاً فإيجاد ذلك الغرض يكون لغرض آخر، ويتسلسل. قال [أي صاحب الصحائف]: وفيه نظر؛ لجواز أن يكون إيجاد ذلك الغرض لنفس ذلك الغرض لا لغرض آخر، فلا يتسلسل. قال: الغرض إمّا إيصال اللذة، أو دفع الألم، والله تعالى قادرعلى تحصليهما ابتداء، فكان توسّط الأحكام عبثاً. والجواب: لم لا يجوز أن يكون التوسّط متضمّناً لحكمة أُخرى؟ ولا يعود الكلام لجواز أن يكون تلك الحكمة لا يحصل إلّا به.
قال في الصحائف: الحقّ في المسألة أنّ الله تعالى قادر حكيم عالم، ولابدّ من الفعل أو الترك فيختار أولى الطرفين وأحسنهما؛ إذ ترك الأولى بلا ضرورة وحاجة عن مثل هذا القادر نقص ومحال. وتلك الأولويّة لا تكون بالنسبة إليه تعالى بل في نفس الأمر أو بالنسبة إلى العباد والفعل على هذا الوجه لا ينافي الكمال، بل ذلك عين الكمال وخلافه عين النقص والعبث. كيف ولا خلاف أنّ بعثة الأنبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق والحجّة عليهم وإظهار المعجزات لتصديقهم، فمنكر التعليل منكر للنبوّة ودلائله قادحة فيها». الحاشية أخذ من كتاب الصحائف الإلهيّة: ٤٦٨ ـ ٤٦٩.) هذا الكتاب ينسب إلى شمس الدين السمرقندي المتوفّى سنة ٦٠٠هـ وهو في الكتب الكلاميّة معروف بصاحب الصحائف.

(٢) في «ج»: «بلى».

كماله اللائق به، لا باستيناف تدبير. والغرض هو استيناف ذلك التدبير في الكمال[١] بالقصد الثاني[٢].

والأشاعرة أخذوا هذا الدليل من الأوائل وحرّفوه[٣]، فنَفَوا بسببه الغرضَ عنه تعالى وعن جميع الممكنات، ولم يثبتوا غايةً لممكن من الممكنات، وأسقطوا العلل الغائيّة بأسرها من الاعتبار، وأبطلوا علم منافع الأعضاء والطبّ وغيرها من العلوم، وهذا نقص عظيم في حقّه تعالى.

والجواب عمّا قال[٤] الأوائل: المنع من كون كلّ فاعل مستفيداً، على أنّ الدليل المبني على الحُسْن والقبح خطابي لا برهاني.

واستحدثت الأشاعرة حجّتين أُخرَيين[٥]:

إحداهما: أنّ الغرض إن كان قديماً لزم قِدَم الفعل ذي الغرض، وإن كان مُحدَثاً فإن كان مُحدِثه الله تعالى تسلسل، وإن كان غيره فهو باطل بما مرّ من أنّه تعالى فاعل لكلّ غرض.

---

(١) في «أ»: «الإكمال». وفي «ب، ج، و» ونسخة بدل «أ»: «بالكمال» بدل «في الكمال».

(٢) في حاشية «هـ»: «قال في المبدأ والمعاد: لو قصد وجود الكلّ عنه أدّي إلى تكثّر في ذاته، فإنّه حينئذ يكون فيه شيء بسببه يقصد، وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد أو استحبابه أو خيريّة فيه توجب ذلك، ثمّ يقصد، ثمّ فايدة يفيدها إيّاه القصد. قال: وليس الكلّ عنه على سبيل الطبع، بأن يكون وجود الكلّ عنه لا بمعرفة ولا رضى منه. قال: وكيف يصحّ هذا وهو عقل محض يعقل ذاته؟ فيجب أن يعقل أنّه يلزمه وجود الكلّ عنه؛ على أنّه مبدأه، هو ذاته لا غيره وذاته واحد. تلخيص واقتباس من المبدأ والمعاد لابن سينا: ٧٦.

(٣) في «ز»: «حرّفوا».

(٤) في «د»: «قاله».

(٥) انظر: المطالب العالية ٣: ٣٣٢.

وثانيتهما: أنّ الغرض ممكن، ففِعله بتوسّط الفعل عبث.

والجواب عن الأوّل: أنّ الغرض محدَث حاصل منه تعالى، ولا يتسلسل؛ لانقطاع الأغراض، أو نقول: إنّه محدَث من العبد، وأصلهم فاسد.

وعن الثاني: أنّ بعض الأغراض يستحيل وجودها من دون الفعل، والمستحيل غير مقدور.

البحث الرابع[1]: في التكليف

وهو عبارة عن بعث مَن يجب طاعته على ما فيه مشقّة على جهة الابتداء بشرط الإعلام. فإرادة[2] الوالد الواجب الطاعة الصلاةَ من الولد ليس تكليفاً؛ لسبق إرادة الله تعالى. وهو حسن؛ لأنّه فعله تعالى. ووجه حُسْنه التعريض للثواب الذي لا يمكن الابتداء به. وإنّما لم يمكن الابتداء بالثواب؛ لأنّه يتضمّن التعظيم، وهو لا يحسن الابتداء به.

فإن قيل[3]: لا نسلّم أنّ التفضّل[4] بالتعظيم قبيح ممّن يستحيل عليه النفع والضرر.

سلّمنا لكن استحقاق التعظيم لا يتوقّف على الأفعال الشاقّة؛ فإنّ التلفّظ بالشهادة أسهل من الجهاد، مع أنّ النفع المستحقّ به أعظم.

ولأنّ التكليف دائر بين كونه مؤدّياً إلى النفع وإلى الضرر. وجلب النفع ليس بضروري ودفع الضرر ضروري؛ فدفعُ الضرر آكد من جلب النفع، لكن بحصول[5]

---

(١) في «ج، هـ»: «البحث الثالث».

(٢) في «ز»: «فإنّ إرادة».

(٣) القائلون هم المعتزلة. انظر: شرح الأُصول الخمسة: ٣٣٤؛ المطالب العالية ٨: ٢٢؛ تلخيص المحصّل: ٣٤٥.

(٤) في «هـ»: «التفضيل».

(٥) في «ز»: «لحصول».

التكليف يحصل النفع والضرر، وبعدم التكليف يندفع الضرر ويفوت[١] النفع، وكلّ ما كان كذلك كان قبيحاً، ولأنّ الكلّ بخلقه وإرادته، فلا تكليف.

ولأنّ معلوم[٢] الوجود واجب ومعلوم العدم ممتنع، فلا تكليف.

ولأنّ الداعِيَين إن استَوَيا فلا ترجيح، فلا إمكان فلا تكليف، وإن وجب أحد الطرفين فلا تكليف.

ولأنّ التكليف حالَ وقوع الفعل تحصيلُ الحاصل، وقبله لا قدرة؛ لأنّه لا معنى لكونه فاعلاً إلّا حصول[٣] المقدور عن القدرة، ويستحيل أن يكون فاعلاً في الحال لفعلٍ لا يوجد في الحال. فلم يكن في الحال مأموراً بشيء، بل يكون ذلك إعلاماً بصيرورته مأموراً في المستقبل.

ولأنّ الفائدة يستحيل عَودُها إليه تعالى[٤] أو إلى[٥] المكلّف؛ لأنّها إن كانت ضرراً فهو قبيح، وإن كانت نفعاً فليس في الحال؛ لأنّه في الحال يتأذّى[٦]، ولا في ثانيه؛ لأنّه ممكن من غير التكليف فهو عبث.

ولأنّ التكليف على ما ذكرتم يجري مجرى إلقاء الغير في البحر، ثمّ تكليفه بالخروج ليُثيبَه[٧] عليه.

---

(١) في «ز، ج»: «وثبوت».

(٢) في «ز» زيادة: «واجب».

(٣) في «ز»: «بحصول» بدل «إلّا حصول».

(٤) في «أ»: «إلى الله تعالى».

(٥) في نسخة بدل «أ» الظاهر: «وإلى» بدل «أو إلى».

(٦) في «ز»: «يتأذى».

(٧) في «ب، ز»: «ليثبته».

ولأنّ فائدة التكليف ـ وهو الثواب ـ يجري مجرى الأجرة، فكيف يحسن منه تعالى فعلها من غير رضاه؟

والجواب: أنّ التعظيم والإجلال من غير مسبوقيّة الاستحقاق قبيح عقلاً، سواء صدر ممّن ينتفع ويتضرّر أو ممّن يستحيل عليه ذلك. وما ذكروه من المثال فغير صحيح؛ لأنّ الثواب لا يستحقّ بسبب الجهاد من غير الشهادة[١]، فإذن الموجب للاستحقاق إنّما هو المجموع. ولا شكّ في أنّ الثواب الحاصل من المجموع أزيد من ثواب الأجزاء، والضرر الحاصل من التكليف قليل جدّاً بالنسبة إلى تركه، والنفع الحاصل به أعظم من تعب التكليف بكثير؛ فوجه القبح مُنتفٍ بالإطلاق. وليست الأفعال بأسرها من خلق الله تعالى وإرادته، على ما بيّنّا، فَحَسُنَ[٢] التكليف.

وقد بيّنّا فيما سلف[٣] أنّ العلم بالوقوع تبع للوقوع الذي هو تبع للقدرة والاختيار[٤]، فلا يؤثّر في منعهما، نعم، إنّه يجب المعلوم وجوباً لاحقاً.

وأجاب بعضهم بأنّه[٥] تعالى يعلم الوقوع ويعلم القدرة للمكلّف عليه، فليس إخراجه عن القدرة بسبب تعلّق[٦] العلم بالوقوع بأولى من ثبوت القدرة له، لتعلّق العلم بها.

---

(١) في حاشية «أ»: «يعني أشهد أن لا إله إلّا الله وأشهد أنّ محمّداً رسول الله ﷺ».

(٢) في «ز»: «بحسن».

(٣) مناهج اليقين: ٢٧٧. في البحث السابع من المنهج الرابع.

(٤) المحصّل: ٤٢٠، ولإبطاله انظر: تلخيص المحصّل: ٣٠١.

(٥) في «أ»: «أنّه».

(٦) لم يرد في «ز»: «تعلّق».

لا يقال: فيكون العبد متمكّناً من أن يجعل علم الله تعالى غير علم، على تقدير وقوع مخالف العلم منه.

لأنّا نقول: ينتقض ما ذكرتموه[١] في حقّه تعالى، فإنّه عالم بأحد طَرَفي الفعل مع قدرته على الآخر.

وطريق الجواب فيهما: أنّ فرض عدم الطرف[٢] المعلوم مع وصف[٣] العلم ملزوم للمحال، لأنّه يتنزّل[٤] منزلة وضع عدم الطرف مع الحكم بإمكان وجوده، والترجيح[٥] لا يخرج المكلّف عن القدرة، كما أسلفناه. والتكليف جاز أن يقع حالة وقوع الفعل أو قبله لا على تقدير أن يوجد الفعل موجوداً أو معدوماً. والفائدة نفع المكلّف، ويستحيل وجودها من دون التكليف.

والفرق بين التكليف والإلقاء في البحر ظاهر؛ لأنّ الإلقاء ضرر عظيم يُضطرّ[٦] معه إلى الخروج. وما يضطرّ إليه الغير ففعله لا تأثير له في استحقاق التعظيم والثواب.

أمّا التكليف، فإنّه طلبٌ لمكارم الأخلاق التي يُستحقّ بها المدح والتعظيم، وليس إلجاءً إلى الفعل. وفارق الثواب الأجرة؛ لأنّها يسيرة مستحقرة بالنسبة إلى الثواب المقارن للتعظيم والإجلال، فتوقّفت[٧] الأجرة على المراضاة، بخلافه.

---

(١) في «د»: «ذكرتم». وفي نسخة بدل «د»: «ذكرتموه».

(٢) في «د»: «طرف».

(٣) في «هـ»: «وضع».

(٤) في «أ»: «ينزّل». وفي نسخة بدل «أ»: «يتنزّل».

(٥) في «د»: «وللترجيح».

(٦) في نسخة «أ» الظاهر: «نضطرّ».

(٧) في «هـ»: «فتوقّف».

[وجوب التكليف]

مسألة: التكليف واجب[١]؛ وإلّا لزم إغراء[٢] الله تعالى بالقبيح. والتالي باطل لقبحه، فالمقدّم مثله[٣].

بيان الشرطيّة: أنّ الله تعالى خلق المكلّف وجعل له ميلاً إلى القبيح ونفوراً عن الحَسَن، فلو لم يكلّفه بأن يقرّر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح لزم[٤] الإغراء.

وخالف الأشعريّة في ذلك، ولهم اعتراضات ومعارضات[٥].

منها: أنّ هذا مبني على الحُسْن والقبح، وقد سلف.

ومنها: أنّ الإغراء غير لازم؛ لأنّ العاقل يعلم أنّ العقلاء يمدحون على فعل الحسن ويذمّون على فعل القبيح. فكان هذان العلمان باعثين للمكلّف على فعل الواجب وترك القبيح، وإن لم يحصل التكليف.

ومنها: أنّ التكليف إن توقّف على العلم بالقبح والوجوب ـ مع أنّه لا يحصل إلّا بالتكليف ـ لزم الدور، وإن لم يتوقّف مع أنّ[٦] العلم بهما من جملة كمال[٧] العقل لزم تكليف من ليس بعاقل.

---

(١) في حاشية «هـ»: «قالت المعتزلة والغزالي: التكليف بما لا يطاق محال، خلافاً للأشعري، واستصوب الأوّل صاحب الصحائف؛ لأنّه عبث، وهو على الله تعالى محال، وأيضاً لقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة (٢): ٢٨٦]».

(٢) في «أ» مسموح: «إغراء».

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة: ٣٤٤؛ الذخيرة في علم الكلام: ١١٠.

(٤) في النسخ: «وإلّا لزم»، والمناسب ما في المتن.

(٥) انظر: المطالب العالية ٨: ٢٤؛ الأربعين في أُصول الدين ٢: ١٠٨.

(٦) لم يرد في «د»: «أنّ».

(٧) في «د»: «كمالي». وفي حاشية «د»: «كمال».

ومنها: أنّ التكليف لا بدّ فيه من معرفة المُكلِّف، وإلّا فكيف يعرف أنّه مكلِّف؟ ومعرفة المكلّف لا بدّ لها من زمان من جملة زمان كمال العقل، ففي ذلك الزمان لا يكون مكلّفاً، مع أنّه مائل إلى القبيح[١] ونافر عن الواجب، فكما جاز في وقت جاز في كلّ وقت.

والجواب عن الأوّل: أنّه قد مضى البحث في إثبات الحُسن والقبح.

وعن الثاني: أنّ أكثر العقلاء يستسهلون الذمّ ويستحقرون المدح في قضاء أوطارهم[٢]، فلا بدّ من باعث آخر هو التكليف.

وعن الثالث: المنع من أنّ العلم بالقبح والوجوب لا يحصل إلّا بالتكليف.

وعن الرابع: أنّ المراد من التكليف هو البعث على ما يشقّ. والعالم بقبح القبيح ووجوب الواجب قبل علمه بالمكلّف وُجِد[٣] له باعث وهو نفس العلم. وقد قيل: هاهنا إنّه غير مكلّف[٤].

[عموميّة التكليف]

مسألة: لا يختصّ وجوب التكليف بالمؤمن دون الكافر من حيث إنّه بَعْث له على تحصيل الثواب[٥]. وعدم اختياره للنفع لا يوجب قبحه، ولأنّ[٦] الغرض

---

(١) في «ب، ج، د، و»: «القبح».

(٢) في حاشية «د»: «حوائجهم».

(٣) في «ز»: «وحدّ».

(٤) في «أ»: «إنّه غير مكلّف هاهنا».

(٥) انظر: شرح الأُصول الخمسة: ٣٥٠.

(٦) في «ز»: «لأنّ».

بالتكليف هو أن يتمكّن به المكلّف من الوصول إلى استحقاق الثواب. وهذا قد حصل في الحال، فإنّه متمكّن، ووصول الثواب غرض آخر؛ لكنّه مشروط باكتسابه وليس بغرض[١] كلّي في الحال.

والبغداديّون قالوا: تكليف الكافر فيه مصلحة المؤمن[٢].

لا يقال: كيف يحسن نفع الغير بضرر آخر؟ لأنّا نقول: ليس تكليف الكافر ضرراً له بل الضرر[٣] حصل من قِبَله، فإذن لا عبث في تكليفه[٤].

قال بعض الأشعريّة إلزاماً على المعتزلة: لو مات الصبي قبل بلوغه. وقال: «يا الله، لِمَ لا كلّفتني فأصِلَ إلى ثواب المؤمن»؟ لكان الجواب: «لأنّي لو كلّفتك لكفرتَ، فلمّا علمتُ هذا أمَتُّكَ قبل التكليف».

فيقول الكافر: «يا الله، لِمَ لا أمَتَّني كالطفل»؟ فتنقطع حجّة الله.

وهذا غير صحيح، بل جواب الطفل أن يقال: تكليفك كان فيه مفسدة لبعض المكلّفين، وذلك وجه قبيح[٥]، وتكليف الكافر ليس كذلك، أو نقول: التكليف تفضّل، ولا يجب على المتفضّل التفضّل[٦].

---

(١) في «ز»: «لغرض».

(٢) المصدر المتقدّم.

(٣) في «د»: «والضرر».

(٤) في حاشية «هـ»: «ذهب الأشاعرة كافّة إلى أنّه لا يجوز أن يكون أفعال الله وأحكامه معلّلاً بعلّة البتّة، وقالت المعتزلة: أفعاله وأحكامه معلّلة برعاية المصلحة للعباد، وهو اختيار أكثر المتأخّرين من العلماء».

(٥) في «أ، ج، ز»: «قبح».

(٦) في حاشية «و»: «أو أنّ إماتة من يعلم منه الكفر ليس بواجب، فجاز تخصيص بعض الناس من دون غيره».

[متعلّق التكليف]

مسألة: متعلّق التكليف علم، وظنّ، وعمل[١].

والعلم منه عقلي محض، كالتكليف بكلّ ما يتوقّف عليه السمع، كإثبات الصانع.

وسمعي محض، كالعلم بوجوب الواجبات السمعيّة وقبح القبائح السمعيّة، وندبيّة المندوبات السمعيّة، وكراهية المكروهات السمعيّة، وإباحة المباحات السمعيّة.

ومنه عقلي وسمعي؛ كالعلم بالوحدانيّة.

والظنّ سمعي محض، كالظنّ بجهة القبلة عند الاشتباه.

والعمل عقلي، كردّ الوديعة، وسمعي كالصلاة.

[شرائط المكلِّف والمكلَّف والمكلّف به]

مسألة: يشترط في المكلِّف كونه عالماً بصفات الأفعال؛ لئلّا يكلِّف مالا يُستحقّ به الثواب، وكونه عالماً بمقدار المستحقّ من الثواب وإلّا لأوصل البعض، ومعهما[٢] يقبح التكليف، وأن يكون قادراً على الإيصال لذلك أيضاً، وأن لا يصحّ عليه فعل القبيح والإخلال بالواجب وإلّا لجاز منه إيصال بعض الثواب[٣].

---

(١) انظر: تلخيص المحصّل: ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٢) في نسخة «د» أيضاً: «معهما» ولكن في حاشيته: «معها أي ما لا يستحقّ به الثواب».

(٣) في «د»: «من الثواب». انظر: الإقتصاد فيما يتعلّق بالإعتقاد: ١٠٨.

ويشترط[١] في الفعل المكلَّف به أن يكون ممكناً، وأن يكون ممّا يستحقّ به الثواب؛ كالواجب، والمندوب، وترك القبيح.

ويشترط في المكلَّف[٢] أن يكون قادراً على ما كُلِّف به مميِّزاً بينه وبين ما لم يُكلَّفه، متمكّناً من الآلة المحتاج إليها، ومتمكّناً من العلم بما يحتاج[٣] إليه.

ويشترط في التكليف أن لا يكون مفسدة لأحد من المكلَّفين، وأن يكون مقدَّماً[٤] على الفعل بزمان يمكن المكلَّف أن ينظر فيعلم ما تُعبّد به على الوجه الذي تُعبّد به، وهذا يدخل تحت ما سلف[٥].

قاعدة: إذا علم الحكيم من أحد الفعلين المتضادّين أنّه إذا كلّف به أطاع المكلَّف، وإن كلّفه بالآخر عصا، وقدر الاستحقاق فيهما واحد:

جمهور المعتزلة على أنّه لا يحسن منه التكليف بما علم فيه العصيان؛ لأنّ غرضه بالتكليف هو التعريض بذلك القدر من الثواب، وهو يعلم أنّه لا يحصل فيه، بل في غيره، فلو كلّفه ما لا يحصل فيه[٦] ذلك القدر كان نقضاً للغرض، ويشكل على هذا تكليف الكافر[٧].

---

(١) في «ز»: «ويشرط».

(٢) المصدر نفسه؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل ١١: ٣٦٧.

(٣) في «ز»: «لا يحتاج».

(٤) في «أ، ج، هـ و»: «متقدّماً».

(٥) المصدر نفسه.

(٦) في «أ، ج، هـ ز»: «به».

(٧) في «حاشية «أ»: «وجه الإشكال أن يقال: لم لا يجوز أن يجعل الله تعالى للكافر طريقاً إلى ما يتّصل به إلى ثواب الإيمان، ويكون ضدّاً للإيمان (ش)». انظر: الذخيرة في علم الكلام: ١٣٧.

قال قاضي القضاة: ويبتني على هذه القاعدة مسائل اختلف فيها الشيخان[١]:

الفرع الأوّل: إذا علم الله تعالى أنّه إن أزاد[٢] شهوة المكلّف فإنّه يعصي، وإن لم يزدها[٣] لم يعص.

قال أبو علي: لا يحسن زيادته، وخالفه أبو هاشم.

احتجّ[٤] أبو علي بأنّ الزيادة تكون مفسدة؛ لأنّ المعصية توجد عندها.

حجّة أبي هاشم أنّ في ذلك زيادة مشقّة، وفيها تعريض للثواب الزائد.

الفرع[٥] الثاني: تبقية إبليس وتمكينه من الوسوسة؛ إن علم الله تعالى من العبد المعصية وإن لم تحصل[٦] الوسوسة لم يقبح التمكين[٧] من الوسوسة. وإن علم أنّ بها تحصل المعصية ـ وإذا انتفت الوسوسة انتفت المعصية ـ قبح[٨] منه تعالى ذلك، وخالف في ذلك أبو هاشم. والدليل من الجانبين ما تقدّم.

الفرع الثالث: تبقية الكافر المعلوم منه الإيمان واستحقاق الثواب، أوجبها أبو علي خلافاً لأبي هاشم.

---

(١) انظر هذا البحث في: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١١: ٢٢٦؛ شرح الأُصول الخمسة: ٣٤٥.

(٢) في «د»: «إذا زاد».

(٣) في «أ، ب، ج، ز»: «لم يردها».

(٤) في «د»: «واحتجّ».

(٥) لم يرد في «أ، ج، د، هـ»: «الفرع».

(٦) في «ز»: «يحصل».

(٧) في «أ، ز»: «التمكّن».

(٨) في «د»: «وقبح».

احتجّ أبو علي بأنّ تبقيته لطف، فتجب.

حجّة أبي هاشم أنّ التبقية تمكين وليس بلطف، فحسُنَ أن لا يفعل.

قال قاضي القضاة: واتّفقا معاً على أنّ تبقية[١] المؤمن المعلوم منه الكفر حسنة؛ لأنّ تكليفه[٢] في المستقبل تعريض للثواب الزائد، فيكون كالتكليف المبتدأ[٣] المعلوم منه الكفر.

وللفارق أن يقول[٤]: التكليف المُبتَدأ[٥] لم يحصل منه الغرض الذي هو التعريض، فكان حسناً بخلاف هذا.

الفرع الرابع: المؤمن الفاسق المستحقّ للعقاب إذا علم الله تعالى أنّه لا يتوب، هل تحسن تبقيته وتكليفه وإن علم منه الكفر؟ قال قوم: نعم. وهو عندي ضعيف لما بيّنّاه، لأنّه لا يخرج بفسقه عن استحقاق الثواب على[٦] ما يأتي.

الفرع الخامس: المؤمن[٧] إذا علم الله تعالى منه أنّه يفسق ويتوب بعد فسقه حسُنَت تبقيته إجماعاً، أمّا إذا علم منه أنّه يموت على فسقه، قال محمود: يجب اختراميه[٨]. وهو عندي[٩] باطل. وهذا مبني على الوعيد، وسيأتي البحث فيه.

---

(١) في «د»: «التبقية».

(٢) في «د»: «التكليف».

(٣) في «د»: «المبدأ».

(٤) في «أ»: «يكون».

(٥) في «د»: «المبدأ».

(٦) في «ز»: «عمل».

(٧) لم يرد في «ز»: «المؤمن».

(٨) في حاشية «د»: «أي إهلاكه».

(٩) في «د» زيادة: «ضعيف».

البحث الخامس: في اللطف

وهو ما أفاد المكلّف هيئة مقرّبة إلى الطاعة ومبعّدة عن المعصية، ولم يكن له حظّ في التمكين ولم تبلغ به الهيئة إلى الإلجاء؛ فالآلة ليست لطفاً؛ لأنّ لها حظّاً في التمكين، والإلجاء ينافي التكليف بخلاف اللّطف[1].

وذهبت المعتزلة إلى أنّه واجب، إلّا ما يُحكى عن بشر بن المعتمر[2] قديماً، ثمّ نقل عنه الوجوب[3]. وخالف في ذلك جماعة الأشاعرة[4].

والدليل على وجوبه أنّه يتوقّف عليه غرض المُكلِّف فيكون واجباً في الحكمة. بيان الصغرى: أنّ اللطف معناه ليس إلّا ما يكون المكلَّف معه أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية اللذَين تعلّقت إرادة المكلِّف بهما. وأمّا الكبرى، فظاهرة؛ فإنّ العقلاء متى علموا إرادة شخص لفعل من آخر وعلموا أنّ ذلك الآخر لا يفعله إلّا بفعل يفعله المريد من غير مشقّة، فمتى لم يفعل حكموا بأنّه قد نقض غرضه.

---

(١) انظر مبحث اللطف في: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٣: ٣ ـ ٢٢٦؛ الإقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد: ١٣٥.

(٢) أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي، شاعر وفقيه ومتكلّم، كان رأس البغداديّين من المعتزلة، تنسب إليه الطائفة البشريّة، قيل: ستّ مسائل انفرد بها بشر عن أصحابه. توفّى ببغداد سنة ٢١٠. الفهرست لابن النديم: ٢٠٥؛ الملل والنحل للشهرستاني١: ٧٨؛ سير أعلام النبلاء ١٠: ٢٠٣؛ طبقات المعتزلة: ٥٢.

(٣) مقالات الإسلاميّين: ٢٤٦، ٥٣٧؛ شرح الأُصول الخمسة: ٣٥٢.

(٤) انظر: المحصّل: ٤٨١؛ أبكار الأفكار في أُصول الدين ٢: ٢٠٦.

لا يقال: اللطف إمّا أن يتوقّف عليه الفعل أو لا؛ فإن لم يتوقّف جاز التكليف بدونه، وإن توقّف كان له حظّ في التمكين، ويصير كالقدرة وليس البحث فيه، ولأنّ وجه الوجوب[١] غير كافٍ في الوجوب ما لم يَنتفِ وجوه القبح،[٢] فلِمَ لا يجوز وجود وجه من وجوه القبح فيه.

لأنّا نقول: اللطف يتوقّف عليه الفعل؛ لأنّ الفعل لا يقع إلّا بالداعي، والداعي متوقّف عليه. ويفارق القدرة بأنّ القدرة يتوقّف عليها إمكان الفعل لا نفسه.

وأمّا وجوه القبح، فهي محصورة؛ لأنّا كُلِّفنا بمعرفتها[٣] لاجتنابها، وليست بأسرها ثابتة.

احتجّ المخالف بوجوه:

الأوّل: لو وجب اللطف لوجب أن يفعل في كلّ مكلّف من الألطاف ما يقع مع الإيمان والطاعة، وذلك يقتضي عدم الكفر والعصيان.

الثاني: أنّ اللطف إن لم يقتض[٤] رجحان الفعل فلا فائدة فيه، وإن اقتضى رجحاناً غير مانع من[٥] النقيض فكذلك لجواز وجود الطرف المرجوح معه فلا أولويّة[٦]، وإن اقتضى رجحاناً مانعاً كان وجوباً، فلا يكون التكليف ممكناً.

---

(١) في «ز»: «الوجود».

(٢) في «د، و»: «وجه». وفي «ز»: «وجود القبيح» بدل «وجوه القبح».

(٣) في «ز»: «بمعرفتنا». وفي «أ»: «معرفتها». وفي نسخة بدل «أ»: «بمعرفتها».

(٤) في «د»: «يقتضي».

(٥) في «أ»: «عن».

(٦) من قوله: «وإن اقتضى رجحاناً» إلى هنا لم يرد في «ج، ز».

الثالث: أنّ أبا لهب لم يقع منه الإيمان، فإمّا أن يكون لعدم اللطف في حقّه، وذلك إخلال منه تعالى[١] بالواجب، وإمّا أن يكون مع وجود اللطف وذلك باطل؛ لأنّ اللطف هو الذي يحصل معه الطاعة.

الرابع: أنّ الحاكم هو الله تعالى فلا يجب عليه شيء؛ لأنّه لا[٢] حاكم فوقه[٣].

الخامس: أنّ الداعية المقرِّبة ممكنة لله تعالى، فجاز خلقها ابتداء من دون الفعل الذي هو اللطف.

والجواب عن الأوّل: أنّ اللطف ليس لطفاً بذاته بحيث يتساوى مقتضاه، بل اللطف إنّما يكون لطفاً لقرائن تقترن[٤] به من أحوال المكلّف وغيرها، فإن كان مائلاً إلى الدين كان الفعل لطفاً له، وإن كان نافراً لم يكن ذلك[٥] الفعل لطفاً له، ولأجل ذلك اختلفت الألطاف، كالعبادات الشرعيّة في الأوقات واختلفت[٦] شرائع الأنبياء عليهم السلام.

وعن الثاني: أنّ اللطف ليس ممّا يقع الفعل عنده[٧] قطعاً، بل يكون أولى بالوقوع.

---

(١) في «د»: «فيه» بدل «منه تعالى».

(٢) لم يرد في «ز»: «لا».

(٣) هذا الإشكال من الفخر الرازي. انظر: المحصّل: ٤٨١.

(٤) في «د، ز»: «يقترن».

(٥) لم يرد في «د»: «ذلك».

(٦) في «ز»: «وإن اختلفت».

(٧) في «هـ»: «عنه».

وعن الثالث: ما أجبنا به عن الأوّل؛ فإنّ اللطف إذا حصل ولم يحصل معه الفعل لا يدلّ على كونه غير لطف؛ بل إنّما لم[١] يحصل الفعل لوجود معارض هو أقوى منه عند العبد[٢].

وعن الرابع: أنّ[٣] الوجوب لا نعني به هاهنا الوجوب الشرعي، بل كون الفعل بحيث يتعلّق المدح بالفاعل بسببه[٤].

وعن الخامس: نمنع عدم الإمكان.

[وجوب اللطف من الله تعالى]

مسألة[٥]: اللطف إن كان من فعله تعالى كان واجباً عليه أن يفعله لما مرّ[٦]، وإن كان من فعل المكلّف وجب على الله تعالى أن يعرّفه إيّاه وأن يكلّفه به، وإن كان من فعل غيرهما لم يَجُز من الله تعالى أن يكلّف العبد بما يتوقّف على ذلك إلّا إذا علم أنّ ذلك الغير يفعله لا محالة، وهذه الأحكام ظاهرة.

---

(١) لم يرد في «ز»: «لم».

(٢) في «هـ»: «الفعل».

(٣) لم يرد في «د»: «أنّ».

(٤) تلخيص المحصّل: ٣٤٢.

(٥) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٣: ٢٧.

(٦) مناهج اليقين: ٣٨٧.

البحث السادس: في الألم

قد مرّ البحث عن ماهيّته وعن كثير من أحكامه[1]. فاعلم[2] الآن أنّه على قسمين: حسن وقبيح؛ فالقبيح[3] ما يصدر عنّا والعوض علينا، والحسن قد يقع منّا على وجه الإباحة كالذبح للأكل، وعلى وجه الندب كالذبح للأُضحية، وعلى وجه الوجوب كذبح المنذور[4]، والعوض عليه تعالى في هذه. وقد يقع منه تعالى إمّا على جهة الاستحقاق كالعقاب، أو على جهة الابتداء كآلام الدنيا غير المستحقّة.

واختلف الناس هاهنا[5]، فقالت الثنويّة بقبح جميع الآلام، وقالت المجبرة بحسنها أجمع.

وفصّل آخرون؛ فقالت البكريّة[6] والتناسخيّة[7]: إنّه لا يحسن إلّا المستحقّ، وما عداه فهو قبيح.

---

(١) مناهج اليقين: ٢٠٥، في البحث الثامن عشر من المنهج الثاني.

(٢) في «ب، د، و»: «واعلم».

(٣) في «د»: «فالقبح».

(٤) في «أ»: «كالذبح النذر». وفي نسخه بدل «أ»: «كذبح المنذور».

(٥) انظر الأقوال في: الذخيرة في علم الكلام: ٢١٥؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٣: ٢٢٧؛ شرح الأصول الخمسة: ٤٨٣.

(٦) وهم أتباع بكر بن عبد الواحد، وقيل: ابن زياد الباهلي، ويعرف في كتب المقالات باسم بكر بن أُخت عبد الواحد بن زيد، وكان يوافق المعتزلة في أُمور، ويوافق أهل السنّة في أُمور، وقد انفرد هو وأتباعه بكون الطفل لا يتألّم. مقالات الإسلاميّين: ٢٨٦؛ الفرق بين الفرق: ٢٠٠؛ الملل والنحل للبغدادي: ١٤٦؛ الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد: ١٤٧.

(٧) وهم القائلون بانتقال الروح من جسد الإنسان إلى شيء آخر، وهم القائلون أيضاً: ما يلقي الإنسان من الراحة والتعب والدعة والنصب، فمرتّب على ما أسلفه من قبل، وهو في بدن آخر ⇦

وأهل العدل قالوا: إنّه يحسن منه فعل الألم المستحقّ. وفعل المبتدأ[١] إذا كان ذلك الألم مصلحة لا تحصل من دونه وهو اللطف، إمّا للمتألّم أو لغيره بشرط أن يكون في مقابلته[٢] عوض يزيد عن الألم بحيث لو أظهر العوض لاختاره[٣] المتألّم، وهذا[٤] عندي هو الحقّ. أمّا حسنه بهذه القيود، فلا شكّ فيه، وأمّا قبح ما عداها، فلأنّه يتضمّن الضرر الخالي عن النفع.

[وجه قبح الألم]

مسألة: ذهب أبو علي إلى أنّ الألم لا يقبح إلّا لكونه ظلماً فقط. وشرط بعضهم في قبح الظلم علم الظالم بكونه ظلماً أوتمكّنه[٥] من ذلك.

ونقل قاضي القضاة هذا القول عن أبي هاشم[٦]. قال القاضي: لا شكّ في قبح الظلم ممّن ذكرنا إلّا أنّه لا يستحقّ به الذمّ؛ لأنّ استحقاق الذمّ مشروط بتمكّن[٧] الفاعل من الاحتراز عنه لكونه ظلماً.

⇦ جزاء على ذلك، وهم أربع فرق، وقيل: فرقتان. الفصل في الملل والأهواء والنحل ١: ١٠٩؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ٢٩٩؛ ٢: ٣٦٦؛ المطالب العالية ٧: ٢٠١ .

(١) في «هـ»: «المبدأ».

(٢) في «ب، د، و»: «مقابلة».

(٣) في «د»: «اختاره».

(٤) في «د»: «ذلك وهذا».

(٥) في «ب، ج، و، ز»: «أو تمكينه». وفي «هـ»: «وتمكّنه».

(٦) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٣: ٢٩٣، ٣٠٨.

(٧) في «ب، ج، و، ز»: «بتمكين».

قال أبو هاشم: وقد يقبح الألم لكونه عبثاً[١]، كمن يستأجر غيره ينزح من ماء[٢] الفرات ويقلّبه[٣] فيها من غير غرض[٤]؛ فالظلم مُنتفٍ لوجود العوض، والقبح حاصل لحصول[٥] العبث. وكذلك من خلّص غيره من الغرق بشرط كسر يده، ولا غرض له في ذلك.

قال أبو علي: علّة القبح هاهنا الظلم؛ فإنّ المستأجر ظَلَم نفسه من حيث[٦] أدخل عليه غمّاً بسبب إخراج الأجرة، وظَلَم الموجر من حيث منعه عن منافعه. والمخلِّص ظَلَم نفسَه من حيث منع نفسَه من الشكر[٧].

مسألة: نقل قاضي القضاة عن أبي هاشم أنّ الألم يقبح لكونه ضرراً، وإذا[٨] حصل فيه نفع أو دفع ضرر خَرَج من كونه ضرراً؛ فالبايع ثوبَه بثمن المثل لا يقال: إنّه أضرّ بنفسه. والمعاقب ليس بمتضرّر؛ لتعجيله اللذّة في الدنيا. وألزمه قاضي القضاة بالتاجر بتحمّل[٩] المشاقّ[١٠] لرجاء الربح من غير ربح، وهو حسن[١١].

---

(١) المصدر نفسه ١٣: ٣١٢.

(٢) في «د»: «بنزح ماء» وفي «و»: «ينزج ماء». وفي «أ، ب، ج»: «ينزح» غيرمنقوط.

(٣) في «ز»: «ويصلبه». وفي «أ»: «يقبله». وفي نسخة بدل «أ» الظاهر: «يقلبه».

(٤) في «ج، ز»: «عوض».

(٥) في «ز»: «بحصول».

(٦) في «د» زيادة: «أنّه».

(٧) في «د»: «الشكّ».

(٨) في «هـ»: «فإذا».

(٩) في «ز»: «يتحمّل».

(١٠) في «ز»: «الشاقّ».

(١١) المصدر نفسه ١٣: ٢٩٣.

لا يقال: إنّه ليُسَرّ[١] في حال المشقّة.

لأنّا نقول: ينبغي اعتبار السرور؛ فإن كان موفياً على المضرّة حَسُن وإلّا فلا.

[حسن الألم الذي يفعله الله]

مسألة: الألم الذي يفعله الله تعالى لا بدّ وأن يكون حسناً؛ لما تقدّم[٢]. ووجه حسنه في غير[٣] المكلّف كونه لطفاً لمكلّف آخر مع عوض الزائد؛ إذ لا وجه لاستحقاقه في حقّ الصبي. ولا يمكن أن يقال: إنّه حسن لدفع الضرر؛ لأنّ الضرر المدفوع إن كان من فعله وهو قادر على أن لا يفعله من دون هذا الضرر لم يحسن[٤] منه فعله[٥]، ولأنّ ابتداء الضرر بالصبي يكون ظلماً، فلو آلمه لأجل دفع الضرر لصار التقدير أنّه ظلمه؛ لأنّه يدفع ظلمه، وإن كان من غير فعله فهو تعالى قادر على منع الظالم من الظلم من دون هذا الضرر.

لا يقال: لِمَ لا يمرض الطفل ليصير لطفاً للظالم، فيمتنع من ظلمه بالإيلام.

لأنّا نقول: لا يحسن ضرر الطفل لنفع الغير، وأمّا المكلّف، فإن كان مستحقّاً للعقاب جاز لله تعالى أن يؤلمه معاقبة، كمرض الكافر.

---

(١) في «أ، هـ و»: «يسرّ».

(٢) انظر هذا البحث في: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٣: ٣٣٨.

(٣) في «أ، ج، هـ ز»: «وجهة حسنه» بدل «وجه حسنه». وفي «أ»: «من غير» بدل «في غير». وفي نسخة بدل «أ» الظاهر: «في غير».

(٤) في «ز»: «لم يجز».

(٥) لم يرد في «ز»: «فعله».

ومنع منه قاضي القضاة، وقال: المرض محنة في حقّه لا عقوبة. ولا يجوز أن يؤلمه لدفع الضرر عنه كما قلنا أوّلاً.

قيل: ولا يجوز أن يؤلمه[١] ليسقط عنه بعض عقابه؛ لأنّ عقابه المستحقّ لا يصير مستوفىً بتعجيل ذلك القدر، فلو أراد سقوط الباقي لأسقطه بالعفو. فأمّا القصد إلى أن يسقط ذلك من دون عفو بل بتعجيل ذلك البعض، لم يصحّ؛ لأنّه يقصد إلى أن يسقط ما سقوطه متفضّل به من دون أن يكون متفضّلاً، وذلك قصد فاسد، وعندي في هذا توقّف[٢].

وإن لم يكن مستحقّاً للعقاب لم يحسن[٣] منه الإيلام إلّا للنفع، وذلك النفع تارة يكون عوضاً، وتارة يكون لطفاً للمتألّم، وتارة يكون هما معاً.

تذنيب: قال أبو علي: الألم الصادر عنه تعالى إذا لم يكن عقاباً يكون حسناً، للعوض فقط[٤] سواء كان لطفاً أو لم يكن[٥].

وقال أبو هاشم: جهة حسنه العوض وكونه لطفاً، إمّا للمتألّم أو لغيره.

وقال آخرون: كونه لطفاً كافٍ في الحسن إن كان للمتألّم.

احتجّ أبو هاشم بأنّ النفع ممكن من دون الألم، فتوسّط الألم عبث.

---

(١) في «د»: «يؤلم».

(٢) في حاشية «أ»: «وجه التوقّف أنّا لا نسلّم أنّ إسقاط البعض يكون قصداً فاسداً؛ لاشتماله على النفع، وهو إسقاط الباقي عنه (ش)».

(٣) في «هـ»: «لم يكن يحسن».

(٤) في «ز»: «فسقط».

(٥) انظر الأقوال في: شرح الأُصول الخمسة: ٣٣٢؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل ١١: ٦١.

قال أبو علي: النفع المستحقّ مغاير للمتفضَّل به[١]، وللأوّل[٢] مزيّة فحَسُن الألم لتلك المزيّة.

ثمّ قالا: فعل الملطوف فيه ليس بمنفعة[٣]؛ بل هو مشقّة لا بدّ فيها من الثواب يقابل[٤] الملطوف فيه، فيبقى الألم خالياً عن نفع يقابله.

قال المكتفّون باللطف: إنّ الثواب المقابل للملطوف فيه يكون مقابلاً له وللألم، فحسن الألم من دون العوض.

تذنيب: لو كان في مقدوره تعالى وجود لذّة تقوم مقام الألم في كونها لطفاً للمكلّفين[٥]، هل يحسن منه تعالى فعل الألم بدل اللذّة؟ جوّزه أبو هاشم؛ لأنّ الألم يخرج بكونه لطفاً[٦]، وبالعوض عن كونه ظلماً وعبثا[٧] ويصير كالمنفعة فيتخيّر الحكيم.

وبعض المشايخ منع منه، وهو الأولى؛ لأنّ الألم إنّما يحسن باعتبار اللطف والعوض إذا لم يكن لهما[٨] طريق إلّا هو؛ أمّا مع وجود طريق غير مؤدٍّ إلى ضرر ويكون محصّلاً للطف، فهو أولى ولم يجز فعل الألم[٩].

---

(١) لم يرد في «ز»: «به».

(٢) في «و»: «الأوّل».

(٣) في «د»: «لمنفعة».

(٤) في «أ، ز»: «تقابل».

(٥) في «ز»: «للمكلّف».

(٦) في «د» زيادة: «عن العبث».

(٧) لم يرد في «د»: «وعبثاً».

(٨) لم يرد في «ب»: «لهما».

(٩) انظر: الذخيرة في علم الكلام: ٢٢٩.

البحث السابع: في العوض

وهو النفع المستحقّ الخالي من تعظيم وإجلال. وبقيد الاستحقاق يخرج المتفضَّل به، وبقيد الخلوّ يخرج الثواب[1]، وهو إمّا أن يكون علينا أو عليه تعالى. والأوّل يكون مساوياً للألم، والثاني يكون أزيد منه.

وهو واجب خلافاً للأشاعرة، وإلّا لكان الألم قبيحاً، وكذلك الألم الذي أباحه الله تعالى أو أمر به.

واختلفوا فيما يصدر عن غير العاقل[2]؛ فذهب بعضهم إلى أنّ العوض عليه تعالى، لأنّه مكّنه وجعل فيه ميلاً إلى ذلك مع إمكان أن لا[3] يجعله كذلك، ولم يجعل له[4] عقلاً يصدّه عن ذلك ولا جعل له[5] زاجراً يزجره فيكون العوض عليه قطعاً.

وذهب من لا تحصيل له إلى أنّ العوض يُستحقّ على المؤلم[6]. وآخرون قالوا: إنّه[7] لا عوض على ذلك.

---

(١) انظر: الإقتصاد في ما يتعلّق بالاقتصاد: ١٥٠؛ الذخيره في علم الكلام: ٢٣٩.

(٢) انظر الأقوال في: الذخيره في علم الكلام: ٢٤٥.

(٣) في «أ، د، و»: «ألّا».

(٤) لم يرد في «ز»: «له».

(٥) لم يرد في «د»: «له».

(٦) انظر: الإقتصاد في ما يتعلّق بالإقتصاد: ١٥٣؛ الذخيرة في علم الكلام: ٢٤٥.

(٧) في «ز»: «لأنّه».

وقاضي القضاة ذهب إلى أنّ العوض على المؤلم إلّا أن يلجئه الله تعالى إليه بالجوع وشبهه، فيجب العوض عليه؛ لأنّه تعالى لم يبعث السباع على المضارّ ولا ألجأها إليه، بل مكّنها ولا ينتقل العوض إليه بالتمكين، وإلّا لانتقل العوض علينا إذا مكّنّا الغير بدفع السيف فقتل آخر، ولأنّ العوض لو كان عليه تعالى لكان مُوفياً على الألم فيقبح منّا المنع لها من ذلك[١].

[دوام العوض المستحّق عليه تعالى]

مسألة: العوض المستحقّ عليه تعالى، قال أبو علي بدوامه[٢]؛ لأنّه لو كان منقطعاً للزم العوض[٣] بانقطاعه لحصول الغمّ بالانقطاع[٤]، فيدوم الاستحقاق. ولأنّه لو استحقّه منقطعاً لأمكن إيصاله إليه[٥] دفعةً واحدة، ومثل هذا لا يختار المؤلم لأجله الألم.

والوجهان عندي ضعيفان:

أمّا الأوّل، فلأنّه لا يدلّ على الاستحقاق دائماً، بل يدلّ على لزوم إدامته؛ لأنّ انقطاعه يوجب حصول مثله.

---

(١) شرح الأُصول الخمسة: ٣٤١.

(٢) انظر: شرح الأُصول الخمسة: ٣٣٣، حيث قال القاضي: «فاعلم أنّ العوض لا يستحّق على طريق الدوام عند أبي هاشم، وهو الصحيح، خلاف ما يقوله أبو علي وأبو الهذيل وقوم من البغداديّة».

(٣) في «هـ»: «الألم» بدل «العوض».

(٤) لم يرد في «د»: «لحصول الغمّ بالانقطاع».

(٥) لم يرد في «ز»: «اليه».

وأمّا الثاني، فضعيف؛ لأنّ العوض إنّما يجب فعله على وجه يرغب فيه المتألّم، فإذا كان لا يرغب في حصوله دفعة وجب إيصاله إليه على التعاقب.

وقال أبو هاشم بانقطاعه؛ لأنّه قد يستحسن الألم مع العوض الزائد المنقطع.

مسألة: العوض المستحقّ على الظالم يجب على الله تعالى استيفاؤه للمظلوم[١]؛ لأنّه قادر على ذلك، وهو متمكّن منه مع حسنه بحيث يذمّ العقلاء مَن لم يفعل ذلك شاهداً، فلو لا علمهم بوجوب الانتصاف وإلّا[٢] لما حسن الذمّ.

مسألة: قال أبو هاشم وأبو القاسم الكعبيّ: يجوز أن يمكّن الله تعالى الظالم من الظلم، وإن لم يكن له عوض في الحال.

قال أبو القاسم: ويجوز خروجه من الدنيا من غير تحصيل عوض. ومنعه أبو هاشم ومنع السيّد المرتضى رضي الله عنه من ذلك، وأوجب[٣] العوض في الحال[٤].

قال البلخيّ: إنّه تعالى يجوز أن يتفضّل بالعوض[٥] عليه، فحسن منه التمكين.

قال أبو هاشم: التفضّل ليس بواجب والانتصاف واجب، فلا تعلّق[٦] به.

قال السيّد المرتضى: والتبقية تفضّل، فلا يتعلّق[٧] بها الانتصاف[٨].

---

(١) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل: ٥٢٠.

(٢) هكذا في النسخ. وحذف «وإلّا» أنسب.

(٣) في «ج، ز»: «فأوجب».

(٤) انظر: شرح جمل العلم والعمل: ١٢١.

(٥) في «د»: «العوض».

(٦) في «د»: «يتعلّق».

(٧) هكذا في «د، هـ». وفي سائر النسخ: «فلا تعلّق».

(٨) انظر الأقوال في: الذخيرة في علم الكلام: ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

البحث الثامن: في الآجال

الأجَل هو[1] الوقت، والوقت هو الحادث الذي جُعل علماً لحدوث غيره. وأجَل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى أنّه يبطل فيه.

واختلفوا في المقتول؛ فقال أبو الهذيل: إنّه لو لم يقتل كان يموت قطعاً[2]. وهو منقول عن المجبرة. وقال البغداديّون: إنّه كان يعيش قطعاً. وذهب[3] البصريّون إلى أنّه كان يجوز الأمران[4].

احتجّ أبو الهذيل بأنّه لو جاز أن يعيش لكان القاتل قد قطع أجله، بمعنى أنّه[5] قتله قبل الوقت[6] الذي علم الله فيه أنّه يموت. والتالي باطل؛ لأنّ خلاف معلوم الله تعالى ممتنع، فالمقدّم مثله.

---

(١) لم يرد في «د، هـ»: «هو».

(٢) هذا قول أبو الهذيل. انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١١: ٣؛ شرح الأُصول الخمسة: ٥٣٠.

(٣) في «د»: «فذهب».

(٤) انظر الأقوال والأدلّة في: شرح جمل العلم والعلم: ٢٤٤؛ الذخيرة في علم الكلام: ٢٦٣؛ شرح الأُصول الخمسة: ٥٣٠؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل ١١: ٣ ـ ٢٤.

(٥) لم يرد في «د»: «أنّه».

(٦) في «ز»: «الموت». وفي حاشية «د»: «بالموت».

وهذا عندي ضعيف؛ لأنّ قطع الأجل إنّما يكون لو علم الله تعالى بقاء حياته، أمّا مع علمه بالقتل فلا نسلّم أنّه يكون قاطعاً للأجل.

لا يقال: إنّه قد قتله قبل الوقت الذي علم أنّه يعيش إليه، وذلك الوقت هو الأجل.

لأنّا نقول: إنّه أجل تقديري لا مطلقاً؛ بل على[١] تقدير[٢] عدم القتل.

واحتجّ القاطعون بالحياة بأنّ الإنسان قد يقتل جماعة كثيرة يعلم بمجرى العادة عدم موتهم في وقت واحد، ولأنّ القاتل حينئذٍ لا يكون ظالماً؛ لأنّه يحصل ما لا بدّ من حصوله، ولأنّه يكون[٣] محسناً بذبح الشاة، فلا غرامة.

والجواب عن الأوّل: المنع[٤] من امتناع موتهم. والعادة قد[٥] تقضي بموت جماعة كثيرة بسببٍ كالغرق[٦] والحرق[٧]، ولأنّا نجوّز عليهم الحياة والموت، فلا يرد ما ذكرتم.

وعن الثاني: أنّ الظلم إنّما توجّه من حيث تجويزنا لحياته مع غلبة ظنّنا به؛ فإنّ الحيوان السليم يعيش في غالب الأوقات. ولأنّ الظلم[٨] حاصل؛ لأنّه لو مات من

---

(١) لم يرد في «ز»: «على».

(٢) في «ز»: «بل يقدر» بدل «بل على تقدير».

(٣) في «أ، د»: «كان». وفي نسخة بدل «د»: «يكون».

(٤) في «ج، ز»: «بالمنع».

(٥) لم يرد في «د»: «قد».

(٦) في «أ»: «كالعرق». وفي نسخة بدل «أ»: «الغرق».

(٧) في حاشية «ج»: «فيه نظر؛ لأنّ الغرض موتهم في وقت واحد بلا سبب».

(٨) في «ز»: «الظالم».

قِبَله تعالى لحصل له أعواض كثيرة، أمّا إذا قتله فإنّ العوض لا يزيد على الألم. وكذا القول في ذبح الشاة.

واحتجّ المجوّزون بقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾[1].

لا يقال: فنقطع ببقائه لو لم يقتل؛ لأنّا نقول: إنّه[2] أثبت حياة مُنكّرة، فلا تكون عامّة.

---

(١) البقرة (٢): ١٧٩.

(٢) لم يرد في «ز»: «إنّه».

البحث التاسع: في الأرزاق والأسعار

[الرزق]

حَدَّ العدليّة «الرزق» بأنّه ما صحّ الانتفاع به ولم يكن لأحد منع المنتفع[1] منه. والمجبرة قالوا: إنّه ما أكل[2].

ويتفرّع على هذا الخلاف: الحرام عند المجبرة أنّه رزق. وخالف فيه العدليّة مستدلّين بقوله تعالى: ﴿وَأَنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم﴾[3] أمرنا[4] بالإنفاق، والحرام لا يأمر الله بإنفاقه، فليس برزق[5] والاعتراض من وجهين:

الأوّل: ليس صيغة «ما» للعموم في معرض الخبر.

الثاني: يجوز تخصيص العامّ بما ذكرتم.

---

(١) في «د»: «للمنتفع».

(٢) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١١: ٢٧؛ شرح الأُصول الخمسة: ٥٣٢؛ الذخيرة في علم الكلام: ٢٦٩.

(٣) المنافقون (٦٣): ١٠.

(٤) في «ج، هـ»: «أمر».

(٥) في حاشية «هـ»: «فيه نظر، لأنّ مِن هنا للتبعيض بلا حجّة فيه؛ لأنّ النفقة يكون من الحلال فقط». انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١١: ٣٥.

مسألة: منع الصوفيّة[١] من طلب الرزق؛ لأنّ الحلال قد اختلط بالحرام بحيث لا يمكن تمييزه[٢] فيجب اجتنابه، ولأنّ فيه مساعدة للظالمين بطلب الخراج والضمان، ولأنّه تعالى أمر بالتوكّل، وهو ينافي الطلب.

وهذا خيال ضعيف؛ فإنّ المكلّف إذا عرف الشيء المعيّن قد اختلط فيه[٣] الحلال بالحرام اجتنبه؛ أمّا مع فقد العلم، فلا. والمساعدة ليست مقصودة بالذات، والتوكّل لا ينافي الطلب.

[السعر]

مسألة: السِعر هو تقدير البدل فيما يباع به الأشياء وهو على ضربين: رخص وغلاء؛ فالرخص هو السِعر القاصر عمّا جرت به العادة مع اتّحاد الوقت والمكان. وكلّ واحد من الرخص والغلاء قد يحصل من قِبَل الله تعالى، وقد يحصل من قِبَل العبيد[٤].

---

(١) قال القاضي في شرح الأُصول الخمسة: ٥٣٣: «اعلم أنّ جماعة من المتآكلة الذين سمّوا أنفسهم المتوكّلة خالفوا في هذه الجملة».

(٢) في «د»: «تميّزه».

(٣) في «هـ»: «منه».

(٤) انظر: الذخيرة في علم الكلام: ٢٧٤؛ شرح الأُصول الخمسة: ٥٣٤.

البحث العاشر: في الأصلح[1]

إذا علم الله تعالى أنّه إذا أعطى زيداً مالاً انتفع به، وليس فيه مفسدة ولا مضرّة ولا وجه قبح، أوجب البغداديّون وأبو القاسم الإعطاء، ومنع منه البصريّون[2].

احتجّ الأوّلون بأنّه إن كان الداعي موجوداً والصارف مفقوداً، وجب الفعل؛ لكنّ المقدّم حقّ فالتالي مثله. أمّا الشرطيّة، فظاهرة، وأمّا بيان صدق المقدّم، فلأنّ جهة الإحسان جهة داعٍ، وانتفاء المفاسد انتفاء الصارف، والتقدير حصولهما.

---

(١) في حاشية «هـ»: «قال الغزالي في القسطاس المستقيم: لو كان الأصلح واجباً على الله تعالى لفَعله، ومعلوم أنّه لم يفعله؛ إذ لو فعل الأصلح لخلقهم في الجنّة وتركهم فيها ومعلوم أنّه لم يفعل ذلك، فدلّ على أنّه لم يفعل الأصلح.

فإن قلت: أن يخرجوا إلى الدنيا، لأنّ نعيمهم ذلك لا يكون لسعيهم واستحقاقهم، فتعظّم المنّة عليهم والمنّة ثقيلة.

والجواب: أنا أنزّه سمعك ولساني عن حكاية مثل هذا الكلام فضلاً عن الجواب عنه. فانظر فأنت تعلم أنّ الله تعالى ينزل للصبيان إذا ماتوا في الدنيا ودخلوا الجنّة دون منازل البالغين المطيعين إذا قالوا: إلهنا أنت لا تبخل بالأصلح لنا والأصلح لنا أن تبلغنا درجتهم، فيقول: كيف أبلّغكم درجتهم وقد تعبوا وأنتم لم تتبعوا، فيقولون: أنت أمتنا فحرّمتنا معالي الدرجات، فكان الأصلح لنا أن تبلّغنا. فيقول الله تعالى: لو بلّغتكم لكفرتم. فعندنا ينادي الكفّار البالغون من دركات النّار: أما علمت إنّا إذا بُلّغِنا كفرنا، فهلّا أمتنا في الصبا، فإنّا راضون بعُشر عُشر ثواب الصبيان، فعند هذا لا يبقى للمعتزلة جواب». القسطاس المستقيم: ٧٣ ـ ٧٤.

(٢) انظر الأقوال وأدلّة الطرفين في: الذخيرة في علم الكلام: ٢٠١؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٤: ٥٦.

واحتجّ الآخرون بأنّ الزائد على ذلك المال[١] بمثله إذا كان مساوياً له في المصلحة إن وجب على الله تعالى فعله، فرضنا الزائد فكان[٢] يجب وجود ما لا يتناهى وهو محال، وإن لم يجب لزم الإخلال بالواجب.

اعترض عليهم الأوّلون بأنّ الأصلح وإن لم يكن واجباً، لكنّه حسن اتّفاقاً وجائز فعله فيلزم تجويز وجود ما لا يتناهى، كما ألزمتمونا[٣].

أجاب القاضي[٤] بالفرق بين القول بالوجوب الذي يلزم منه وجود ما لا يتناهى، وبين الجواز الذي لا يلزم منه ذلك، فإنّ الجواز لا يستلزم الفعل.

وعندي أنّ الإلزام غير وارد؛ لأنّ الفعل إنّما يجب على الله تعالى من حيث الحكمة إذا كان ممكناً. أمّا إذا كان ممتنعاً، فلا، وما لا يتناهى يستحيل إيجاده.

ثمّ قال البصريّون اعتراضاً على حجّة البغداديّين: إنّ الداعي المذكور داعي الإحسان، وهو لا يوجب وجود الفعل.

واعلم أنّ البصريّين عَنَوا بقولهم هذا أنّ الأصلح ليس له جهة وجوب، وإن كان يجب إذا حصل الداعي والقدرة وانتفى الصارف.

وقال البصريّون: لو وجب الأصلح لوجب علينا فعل النافلة؛ لأنّها أنفع.

وهذا غير وارد؛ لأنّ الأصلح ليس وجه وجوب، بل إنّما يجب مع خلوص الدواعي. ونحن نمنع منه لوجود المشقّة، بخلاف الإحسان منه تعالى؛ فإنّه لا مشقّة له فيه ويدعوه الداعي وينتفي الصارف، فيجب التحقّق.

---

(١) في «ز» ونسخة بدل «أ»: «المثال».

(٢) في «د»: «وكان».

(٣) في «ز»: «التزمتمونا».

(٤) المصدر نفسه: ٦١.

المنهج السابع
في النبوّة

وفيه مباحث:

البحث[1] الأوّل: [معنى النبي والمعجز]

النبي[2] هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطةِ أحدٍ من البشر، فلا يَصدق[3] هذا الحدّ على المَلك، ولا على المخبِر عن غير الله تعالى، ولا على العالم.

---

(١) لم يرد في «أ، ب، د، هـ، و»: «البحث».

(٢) في حاشية «هـ»: «قال في التلويحات: اعلم أنّ الشرط الأوّل فى النبوّة أن يكون مأموراً من السماء بإصلاح النوع، وحصول العلوم البرهانيّة من غير تعلّم البشري بالقوّة الحدس وطاعة هيولى العالم لهم بما أرادوا من الزلازل والتحريكات والتسكينات، والإنذار بالمغيبات والأُمور الجزئيّة الواقعة.

أقول: الأوّل هو العمدة وغيره من الخصال الثلاثة قد تجتمع فى إخوان التجريد (اقتباس من مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق (التلويحات) ١: ٩٥)؛ لأنّ الأول يختصّ به النبي ﷺ دون غيره، واعتباره كان النبي نبيّاً ﷺ، والثلاثة الباقية قد توجد للولي، بل قد لايختصّ بهم، فإنّه لو اختصّت بالأولياء لما أبرز بعض الأشرار بشيء منها، ولعّل مجموع الثلاثة لا يحصل إلّا لولي، كما أنّ مجموع الأربعة لا يحصل إلّا لنبي.

قال الحكماء: واعلم أنّه قد شبّه النبي ﷺ بالقلب وخليفته بالدماغ، وكما أنّ القوى المدركة إنّما تفيض من الدماغ على الأعضاء، فكذلك قوّة البيان والتعليم إنّما تفيض بواسطة خليفته على جميع أهل العلم. (اقتباس من المحصّل: ٥١٧؛ تلخيص المحصّل: ٣٦٤). أقول: ولذلك قالت الشيعة بإمامة علي عليه السلام، فإنّه كان أفضل الناس بعد محمّد ﷺ وبه تعلّمت الشرايع وكملت بقوله».

(٣) في «ز، ج»: «ولايصدق».

والمعجز: [١] أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدّي مع عدم المعارضة[٢]، فالأمر[٣] قد يكون فعلاً للخارق، وقد يكون منعاً عن المعتاد، وكِلا[٤] قسمَيه يصدق عليه المعجز، والخرق للعادة لا بدّ[٥] منه؛ ليقع التميّز[٦] به بين النبي ﷺ والمدّعي.

والاقتران بالتحدّي ذُكِر[٧] ليخرج عنه الكاذب المدّعي معجزة غيره، وليتميّز عن الإرهاص والكرامات.

وعدم المعارضة قيد لا بدّ منه، ليخرج عنه السحر والشَعْبَذَة[٨].

والتحدّي: المماراة والمنازعة. يقال: تحدّيتُ فلاناً أي[٩] ماريته ونازعته في الغلبة.

والإرهاص: إحداث معجز يدلّ على بعثة نبي قبل بعثته، كأنّه تمهيد لقاعدته[١٠].

---

(١) في «د، هـ» زيادة: «هو».

(٢) انظر: المحصّل: ٤٨٩.

(٣) في «د»: «والأمر».

(٤) في «أ، د، هـ»: «فكلا». ونسخة بدل «أ» موافق لما في المتن.

(٥) في «د»: «فلا بدّ» بدل «لا بدّ».

(٦) في «ز، ج»: «التمييز»، في «و»: «التنفر».

(٧) لم يرد في «و»: «ذكر».

(٨) المصدر نفسه.

(٩) في «د»: «إذا» بدل «أي».

(١٠) تلخيص المحصّل: ٣٥٠.

البحث الثاني: في[1] إمكان البعثة

اختلف الناس في ذلك[2]. فالجمهور من أهل الملل كافّة على ذلك، وخالف فيه البراهمة[3] والصابئة[4]. ويدلّ على الإمكان أنّها حسنة؛ لِما اشتملت عليه من الفوائد، فتكون[5] ممكنة.

أمّا اشتمالها على الفوائد، فمن وجوه[6]:

الأوّل: أنّهم يأتون بالخبر القاطع بحصول العقاب للعاصي؛ لأنّ العقل دالّ على الاستحقاق، وليس بدالٍّ على الوقوع. ولا شكّ في أنّ هذا الإخبار يشتمل على فائدة، هي الامتناع من الإقدام على المعاصي.

---

(١) لم يرد في «د»: «في».

(٢) المطالب العالية ٨: ٧.

(٣) وهم فرقة من الملاحدة تُنسب إلى إبراهما الذي يعتقدون بكونه إلههم الأعلى، وهو عندهم مذكور في أحد كتبهم المقدّسة المسمّى بالفيدا، والبراهمة نفوا النبوّات، واستدلّوا باستحالتها عقلاً، وهم طوائف متعدّدة، وأغلبهم بالهند. مروج الذهب ومعادن الجوهر ١: ٩٣؛ الملل والنحل للشهرستاني ٢: ٦٠١؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل ١: ٨٦ ـ ٨٨.

(٤) انظر: شرح الأُصول الخمسة: ٥٦٣؛ المغني ١٥: ١٠٩؛ أُصول الدين للبغدادي: ١٦١.

(٥) في «د»: «فيكون».

(٦) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٥: ١٩؛ الذخيرة في علم الكلام: ٣٢٣؛ المحصّل: ٥١٢ـ٥١٩.

الثاني: أنّ العقل يجوّز أن يكون بعض أفعالنا مصلحة لنا وداعياً إلى فعلِ ما كُلِّفنا به من جهة العقل[١] كالصلاة والصوم، ويكون بعض أفعالنا مفسدة لنا كشرب الخمر، وتكون المصلحة بأن يعرّفنا هذه المصالح والمفاسد[٢] بلسانِ واحدٍ من نوعنا.

الثالث: أنّ التكاليف[٣] العقليّة يجوز أن تكون في النبوّة مصلحة لنا، بسبب دعاء الأنبياء عليهم السلام إليها.

الرابع: المعارف العقليّة ـ كالتوحيد والعلم والقدرة ـ يحصل[٤] بتطابق العقل والنقل فيها التأكيد[٥].

الخامس: قد بيّنّا وجوب التكليف. والعقول البشريّة قاصرة عن إدراك كنه ما كلَّف به تعالى[٦]، فلا بدّ من البعثة؛ لتحصل المعرفة بذلك[٧].

السادس: أنّ العقول ممنوّة بالأضداد؛ كالشهوة والنفرة والوهم وغيرها من القُوَى الموجبة لما ينافي العقل. والطبائع الإنسانيّة مجبولة[٨] على الانبعاث إلى مقتضَى هذه القُوى. والزجر[٩] المستفاد من العقل غير كافٍ، فلا بدّ من زاجر[١٠] آخر خارجي، وهو الرسول.

---

(١) في نسخة بدل «أ» الظاهر: «النقل».

(٢) في «ب، ز»: «أو المفاسد» بدل «والمفاسد». وفي نسخة بدل «أ»: «أو المفاسد».

(٣) في حاشية «د»: «التكاليف».

(٤) في «د»: «ويحصل».

(٥) في «و»: «للتأكيد».

(٦) في «ب، ز»: «كلّف الله تعالى به».

(٧) في «ج»: «لذلك».

(٨) في «ز»: «محمولة» وفي نسخة بدل «ز»: «مجبولة».

(٩) في «ب» زيادة: «من».

(١٠) في «و» زيادة: «من أمر».

السابع: أنّ لله تعالى صفات لا يدلّ العقل عليها، كالكلام والسمع[١] والبصر. وينبغي للعقلاء معرفتها، ولا طريق إلى ذلك، فلا بدّ من النبي ﷺ لتعليم[٢] ذلك.

الثامن: قد يكون هاهنا أشياء حسنة في أنفسها وإن كنّا لا نعرف حسنها، وأشياء قبيحة لا نعرف قبحها، فلا بدّ من نبي يحصل منه[٣] ذلك.

التاسع: قد يحصل للمكلّف[٤] حيرة بسبب[٥] ترك اشتغاله في العبادات، وبسبب[٦] استعماله لها، فلا بدّ من نبي يزيل هذه الحيرة والخوف.

العاشر: الخواصّ التي في النبات يعجز العقل عن إدراكها؛ فإنّ فيها ما هو نافع وفيها ما هو ضارّ، والرسول[٧] معرّف لذلك.

الحادي عشر: التنازع الواقع بين الناس الحاصل بسبب الاجتماع يحتاج في إزالته إلى مَن أُيِّد من عند الله تعالى بخاصيّة[٨] مميّزة له عن غيره موجبة للامتثال منه[٩].

---

(١) في «ز»: «هو السمع» بدل «والسمع».

(٢) في «أ، و»: «ليُعلّم» وفي نسخة بدل «أ»: «لتعليم». وفي «د»: «لنقل». وفي نسخة بدل «د»: «لتعليم».

(٣) في «و»: «من جهته معرفة» بدل «منه».

(٤) في «ج»: «للإنسان».

(٥) في «و»: «لسبب».

(٦) في «و»: «لسبب».

(٧) في «و»: «فالرسول» بدل «والرسول».

(٨) في «ز»: «بخاصّة».

(٩) في حاشية «هـ»: «هذا معنى قول الشيخ في الإشارات: لمّا لم يكن الإنسان بحيث يستقلّ وحده بأمر نفسه إلى آخر الفصل، وهو فصل شرح تثبيت النبوّة على طريق الحكمة». انظر: شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي ٣: ٣٧١.

الثاني عشر: الصناعات الخفيّة عن عقول البشر قد تقع الحاجة إليها في أغلب الأوقات، فلا بدّ من رسول يرشدنا[١] إليها[٢].

فقد يُبيّن[٣] من هذه الوجوه اشتمال[٤] البعثة على الحُسن، مع أنّها خالية عن المفاسد[٥]، فتكون ممكنة بل واجبة، على ما يأتي.

احتجّ[٦] المخالف بوجوه[٧]:

الأوّل: أنّ الرسل[٨] إن جاؤوا بما يوافق العقل فالبعثة عبث؛ لاستقلال العقل بما بُعثوا لأجله، وإن جاؤوا بما يخالفه فهو مردود.

---

(١) في نسخة بدل «أ»: «يرشد».

(٢) في حاشية «هـ»: «ومن الفوائد أيضاً: أنّ الأشياء المخلوقة في الأرض منها غذاء، ومنها دواء، ومنها سمّ، والتجربة لا تفي بمعرفتها إلّا بعد الأدوار المتطاولة، ومع ذلك التجربة خطر، وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها ومضارّها من غير توقّع خطر بالتجربة.
وأيضاً الأحكام النجوميّة لا يمكن الوقوف عليها بالتجربة، لأنّ التجربة يعتبر فيها التكرار، والأعمار البشريّة لا تفي بأدوار الكواكب الثابتة. ومعرفته من طريق النبوّة.
أيضاً الذي يفعله الإنسان بمقتضى عقله يكون كالمعتاد، وللمعتاد لا تكون عبادة. وأمّا الّذي يأمر به النبي ﷺ يكون محض العبادة، ولذلك ورد الأمر في الشرايع بالأقوال الغريبة، لا بحكم من العقل». اقتباس وتلخيص من كتاب المحصّل ٥١٥ ـ ٥١٧؛ تلخيص المحصّل: ٣٦٣.

(٣) في «د، هـ»: «تبيّن».

(٤) في «د»: «استعمال».

(٥) في «أ، د، هـ»: «المفسدة». وفي نسخة بدل «أ»: «المفاسد».

(٦) في «د»: «واحتجّ».

(٧) المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٥: ١٠٩؛ المحصّل: ٥١٢.

(٨) في «هـ»: «الرسول».

والثاني[١]: أنّ النبوّة[٢] تتوقّف على معرفة الله تعالى بالجزئيّات. والتالي باطل لما تقدّم[٣]، فالمقدّم مثله.

الثالث: أنّ الأنبياء عليهم السلام إنّما جاؤوا بالتكليف، لكنّ التكليف محال فالبعثة محال.

والجواب عن الأوّل: أنّ الذي يوافق العقل على قسمين، أحدهما: يكون في العقل ما يدلّ عليه، وفائدة الأنبياء عليهم السلام فيه التأكيد. والثاني: أن لا يكون، فالحاجة[٤] إليهم في هذا القسم ظاهرة[٥].

وأمّا الذي لا يوافق العقل، فعلى قسمين أيضاً: أحدهما: أن يكون العقل يقضي بنقضه[٦].

والثاني: أن لا يكون للعقل فيه قضاء بشيء ألبتّة. ومثل هذا قد[٧] ينفع معرفته في العاجل والآجل، فأُحتيج إليهم في هذا القسم أيضاً.

وعن الثاني ما مرّ من بيان صدق التالي.

وعن الثالث ما تقدّم من وجوب التكليف.

---

(١) في «د، هـ، ز»: «الثاني» بدل «والثاني».

(٢) في نسخة بدل «أ» زيادة: «قد».

(٣) في «د»: «بما تقدّم». ولم يرد في «و»: «لما تقدّم».

(٤) في «أ»: «والحاجة» بدل «فالحاجة».

(٥) هكذا في «و». وفي سائر النسخ: «ظاهر».

(٦) في «أ»: «نقيضه». وفي «و»: «يقتضي نقيضه».

(٧) لم يرد في «ز»: «قد».

البحث الثالث: في وجوب البعثة

اتّفقت المعتزلة[1] عليه خلافاً للأشاعرة[2].

لنا: أنّها قد اشتملت على لطف في التكليف العقلي والسمعي. واللطف واجب لما مرّ[3]. فالنبوّة واجبة.

أمّا اشتمالها على اللطف في التكليف العقلي، فلأنّا نعلم أنّ السمعيّات ألطاف في العقليّات، فإنّ التجربة قاضية بأنّ الإنسان إذا كان مواظباً على فعل الواجبات السمعيّة، فإنّه يقرّب إلى الواجبات العقليّة، بخلاف ما إذا لم يواظب.

وأمّا[4] اشتمالها على اللطف في السمعي، فلأنّ العلم بدوام الثواب والعقاب لطف فيه، وهو لا يحصل إلّا مع البعثة.

لا يقال: اللطف هو الداعي إلى فعل الملطوف فيه، وهو لا يتحقّق إلّا إذا علم المكلّف كونه لطفاً داعياً[5]، وجهة دعائه. وذلك مُنتفٍ عن السمعيّات في العقليّات؛ لأنّا نقول: نمنع وجوب العلم بكون اللطف لطفاً وداعياً، فإنّه يجوز أن

---

(١) في «د، هـ»: «العدليّة».

(٢) انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام: ٢٣٣؛ أوائل المقالات: ٦٣.

(٣) في «أ، د، هـ»: «لما تقدّم». مناهج اليقين: ٣٨٧.

(٤) لم يرد في «د»: «وأمّا».

(٥) في «أ، د، هـ»: «وداعياً» بدل «داعياً».

يعلم الله تعالى أنّ مع تكليف العبد بالسمعيّات ينقاد إلى العقليّات، فيكلّفه بها ويكون ذلك لطفاً.

على أنّا نقول: العقليّات قد تتباعد أزمنة فعلها؛ كردّ الوديعة وقضاء الدين، فيقع هناك غفلة عن الله تعالى والخوف منه، فلا بدّ من مذكِّر هو السمعي.

وأيضاً إن[١] تحقّقت القدرة والداعي وجبت البعثة. لكنّ المقدّم حقّ، فالتالي مثله. أمّا[٢] الشرطيّة، فظاهرة. وأمّا صدق المقدّم: أمّا القدرة، فظاهرة[٣]، وأمّا الداعي، فلأنّها قد اشتملت على وجه مصلحة وانتفت عنها المفاسد، أمّا أوّلاً، فبالفرض[٤]، وأمّا ثانياً، فلأنّ وجوه المفاسد محصورة[٥] عندنا وليس شيء منها ثابتاً هاهنا.

وللأوائل في هذا الباب طريق آخر مبنيّ على قواعد[٦]:

الأولى: أنّ الإنسان لا يمكن أن يستقلّ وحده بأُمور معاشه؛ لاحتياجه إلى الغذاء والملبوس والمسكن وغير ذلك من ضروريّاته[٧] الّتي تخصّه، ويشاركه غيره من

---

(١) في «ب، ج، هـ و، ز»: «فإن».

(٢) في «ب، ز»: «وأمّا».

(٣) هكذا في «و» وفي سائر النسخ: «فظاهر».

(٤) في «و» زيادة: «كذلك».

(٥) في حاشية «ج»: «أي معدودة، لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون قسم آخر ولا نعلم نحن؟ لأنّا نقول: لا يجوز ذلك؛ لأنّا كلّفنا باجتناب جميعها، فوجب أن يكون معلوماً لنا؛ لأن لا يلزم تكليف ما لا يطاق».

(٦) انظر: شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي ٣: ٣٧١ ـ ٣٧٤؛ الشفاء (الإلهيّات): ٤٤١؛ تلخيص المحصّل: ٣٦٧.

(٧) في «و»: «ضروراته».

أتباعه فيها، وهي صناعيّة لا يمكن أن يعيش الإنسان مدّة [١] يصنعها ويستعملها. فلا بدّ من الاجتماع على تلك الأفعال بحيث يحصل التعاون الموجب لتسهيل الفعل، فيكون كلّ واحد منهم يعمل لصاحبه عملاً يستعيض [٢] منه آخر.

الثانية: أنّ الطبائع [٣] البشريّة مجبولة بالشهوة والغضب والتحاسد والتنازع، والاجتماع مظنّة ذلك، فيقع بسبب الاجتماع الهرج [٤] والمرج، ويختلّ أمر النظام، فلا بدّ من معاملة وعدل يجمعها قوانين كلّيّة [٥] هي الشرع. فلا بدّ من شريعة ناظمة لأُمور نوع الإنسان.

الثالثة: أنّ الشريعة لا بدّ لها من واضع يمتاز عن بني نوعه بخاصيّة من الله تعالى هي المعجزة؛ لأنّ [٦] الشريعة لو فوّضت إلى بني آدم لوقع بينهم النزاع في وضعها، وكيفيّته ومن يستقلّ به. وتلك المعجزات قد تكون قوليّة وقد تكون فعليّة [٧].

الرابعة: أنّ الغالب على الناس الجهل، وطاعة شهواتهم، والانقياد إلى قُواهم الوهميّة والغضبيّة. ومثل هؤلاء يستحقر [٨] اختلال العدل النافع في أُمور معاشهم

---

(١) في «أ، ز» زيادة: «بحيث».

(٢) في حاشية «د»: «أي يطلب العوض». وفي «ج، ز»: «يستفيض».

(٣) في «أ، د، هـ»: «الطباع».

(٤) في حاشية «د»: «الهرج: القتل».

(٥) في حاشية «ب»: «ناظمة».

(٦) في «و»: «ولأنّ» بدل «لأنّ».

(٧) في «ز»: «قد تكون قوله فعله». وفي «ب، ج، و»: «قد تكون قوله، وقد تكون فعله».

(٨) في «و»: «فاقتضى ذلك حفظ» بدل «ومثل هؤلاء يستحقر».

بحسب النوع عند[١] استيلاء الشوق عليهم[٢] إلى[٣] ما يحتاجون إليه بحسب الشخص. وذلك يبعثهم على الإقدام على المخالفة للقوانين الشرعيّة، فلا بدّ من ثواب وعقاب أُخرويّين، يحملهم الرجاء[٤] والخوف على[٥] الانقياد إلى متابعة الشريعة.

الخامسة: أنّ نوع الإنسان مَمْنُوّ[٦] بالسهو والنسيان. وتذكّر المعبود[٧] في كلّ وقت أمرٌ[٨] واجبٌ يحصل بسببه الخوف الدائم من عقابه، فلا بدّ من سبب حافظ لذلك التذكّر[٩]، متكرّر في كلّ وقت، وهو العبادة. فإذن وجب في العناية الإلهيّة إرسال رسول داعٍ إلى التصديق بوجود الخالق، وإلى الإيمان بشرعه، وإلى الاعتراف بالوعد والوعيد، والقيام بالعبادات المفروضة، وإلى الانقياد للقوانين الشرعيّة، حتّى يستقرّ النظام النوعي.

---

(١) لم يرد في «ز»: «عند».

(٢) في «ب، ج، د، ز»: «إليهم».

(٣) في «ب، ج، ز»: «على».

(٤) في «د»: «على الرجاء».

(٥) في «ب، ز، ج، و»: «إلى».

(٦) في «ب»: «ممنوّة».

(٧) في «أ، د، هـ»: «تذكير المعبود» بدل «وتذكّر المعبود»؛ وفي نسخة بدل «أ»: «وتذكّر». وفي «ب، و، ز»: «تذكّر المقصود».

(٨) لم يرد في «و»: «أمر».

(٩) في «أ، و»: «التذكير» وفي نسخة بدل «أ»: «التذكّر».

البحث الرابع: في إثبات نبوّة[1] محمّد ﷺ

ويدلّ على ذلك[2]:

[**الأوّل**] أنّه ظهر و[3]ادّعى النبوّة، وظهر على يده المعجزة[4]. وكلّ من كان كذلك كان نبيّاً حقاً. أمّا ادّعاء النبوّة، فظاهر[5]، وأمّا ظهور المعجزة، فلوجوه[6]:

أحدها: أنّ القرآن ظهر على يده وهو معجز، أمّا الصغرى، فبالتواتر، وأمّا الكبرى، فلأنّه تحدّى به العرب مع بلوغهم الغاية في الفصاحة، وعجزوا عن ذلك.

أمّا التحدّي، فلقوله: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾[7] وقوله: ﴿فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾[8] وقوله: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾[9].

---

(١) في: «ب، و، ز»: «في نبوّة» بدل «في إثبات نبوّة». وفي «و» زيادة: «سيّدنا ونبيّنا».

(٢) في حاشية «هـ»: «عند الحكماء لها شروط؛ فالأوّل: أن يكون مأموراً من السماء بإصلاح النوع، ويكون علومه البرهاني من غير تعلّم البشري وأيضاً طاعة هيولى العالميّة لهم بما أرادوا، وأيضاً الإنذار بالمغيبات والأمور الجزئيّة الواقعة. والأوّل هو العمدة وغيره من الخصال الثلاثة قد تجتمع فى إخوان التجريد؛ اقتباس من مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق (التلويحات) ١: ٩٥.

(٣) لم يرد في «أ»: «ظهر و».

(٤) في «أ»: «المعجز» وفي نسخة بدل «أ»: «المعجزة».

(٥) في «أ، د، هـ»: «فبالتواتر». ونسخة بدل «أ» موافق لما أثبتناه في المتن.

(٦) انظر: المحصّل: ٤٨٩؛ تلخيص المحصّل: ٣٥٠.

(٧) الإسراء (١٧): ٨٨.

(٨) هود (١١): ١٣.

(٩) البقرة (٢): ٢٣.

وأمّا العجز، فلأنّهم توفّرت دواعيهم على المعارضة ولا مانع، فكان يجب أن تقع المعارضة. فلمّا لم تقع دلّ على عدم قدرتهم.

أمّا توفّر الدواعي، فظاهر؛ لأنّه عليه السلام قَهَر العباد على اتّباع دِينه وتركِ أديانهم وما نشأوا[١] عليه، واختاروا المحاربة والقتل بالسيف على الاتّباع لدينه، ولو كانوا متمكّنين من المعارضة لصاروا إليها.

وأمّا عدم المانع، فظاهر، فإنّه عليه السلام في ابتداء أمره لم يكن بحيث[٢] تخشى العرب من سطوته.

وأمّا بيان أنّ المعارضة لم تقع، فضروري؛ لأنّ مثل هذه الوقائع العظيمة يجب اشتهارها حتّى يغلب ظهورها على ظهور القرآن، من حيث إنّها مسقطة للتكاليف[٣] والانقياد[٤] إلى أوامر المماثل.

الثاني: أنّه عليه السلام أخبر عن الغيب بالتواتر، والآيات[٥] الدالّة عليه كقوله: ﴿وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ﴾[٦] وقوله: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾[٧]، وكقوله: ﴿لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ﴾[٨]، وذلك معجز قطعاً.

---

(١) في «ز»: «يشاؤوا».

(٢) لم يرد في «ب، ج، ز»: «بحيث».

(٣) في «د»: «للتكليف».

(٤) في «د»: «وللانقياد».

(٥) في «أ، د»: «وللآيات».

(٦) الروم (٣٠): ٣.

(٧) النور (٢٤): ٥٥.

(٨) الفتح (٤٨): ٢٧.

الثالث[١]: المعجزات المنقولة عنه ﷺ بالتواتر في[٢] كلّيّتها، وإن لم تكن تفاصيلها متواترة؛ كانشقاق القمر وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وخَتم الحَصَى ونبوع[٣] الماء من بين أصابعه وغير ذلك، وقد نقل المحدّثون في ذلك جُملاً[٤] كثيرة[٥]، وأمّا الكبرى، فضروريّة؛ ألا ترى أنّ المَلِك لو قال له بعض أصحابه: «إن كنتُ رسولك فخالِفْ عادتك»، ففعل الملك ذلك وتكرّر عُلم قطعاً صدق المدّعى؟

الثاني[٦]: الاستدلال بأخلاقه وأفعاله على صدق مقالاته[٧]. ووجهه أنّ الكمالات النفسانيّة محصورة في قسمَي قوّتها[٨]؛ إمّا بحسب الشخص نفسه أو بحسب تكميل غيره[٩]. والكامل المطلق هو الكامل فيهما[١٠]، المكمّل غيرَه.

---

(١) أي الوجه الثالث من وجوه إثبات ظهور المعجز.

(٢) لم يرد في «ب، و، ز»: «في».

(٣) في «د، ز»: «ينبوع».

(٤) في «ز»: «جلّة».ونسخة بدل «ز» موافق لما في المتن.

(٥) في حاشية «هـ»: «رأيت كتاباً فيه ألف معجزة، وأقول: إنّ في القرآن إن تأمّلت فيه حقّ تأمّله وجدتَ ألف معجزة».

(٦) أي الثاني من دلايل إثبات النبوّة، بعد الإثبات من طريق المعجزه. انظر: المصادر المتقدمة نفسها.

(٧) في «أ، د»: «مقالته» وفي «و: «مقاله». انظر المحصّل: ٤٩١. قال الفخر الرازي: «وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضاها الغزّالي في كتاب المنقذ». انظر: المنقذ من الضلال، في مجموعة رسائل الإمام الغزّالي: ٥٥٨؛ تلخيص المحصّل: ٣٥١

(٨) في حاشية «د»: «قوّة علمي وقوّة عملي».

(٩) في «ز»: «عنه».

(١٠) في «ب، ز»: «منهما».

ومحمّد ﷺ من ابتداء نشوه[١] إلى آخره لم يَزَل مواظباً على الأفعال الحسنة والأخلاق الجميلة. وبعد ظهور أمره ملازم لعبادة ربّه، متوجّه بكلّيّته إليه، تارك للدنيا، يدعو الناس إلى ذلك، ويجتهد في دخولهم تحت طاعة مولاهم. وهذا[٢] متواتر عنه ﷺ. وذلك راجع إلى كمال قوّته العمليّة وإكمال غيره فيها.

وأمّا القوّة العلميّة، فلا شكّ في أنّه ﷺ ظهر والعرب متشاجرة مختلفة الأديان؛ قوم يعبدون الأصنام وآخرون[٣] الكواكب إلى غير ذلك من الأديان الباطلة والأقاويل الفاسدة. فنشر فيهم المعارف الإلهيّة والمطالب العلميّة المشتملة على التوحيد والتنزيه والعدل، وغير ذلك من المسائل الحقّة، وبيّن منها ما كان خفيّاً عليهم، وأَمَرهم بالتفكّر والتطلّع على الحقّ، وذلك نهاية كماله في قوّته العلميّة وإكمال غيره فيها.

الثالث: أنّ الأنبياء عليهم السلام المتقدّمين[٤] أخبروا بظهوره ونبوّته[٥] وصدق مقالاته[٦].

[شبهات في ظهور معجزاته خصوصاً في إعجاز القرآن]

فإن قيل[٧]: لا نسلّم ظهور المعجزة على يده، والتواتر باطل؛ لأنّكم إن عنيتم به عدداً محصوراً يحصل به العلم فهو باطل؛ لأنّ كلّ عدد يفرض[٨] يمكن تواطؤهم

---

(١) في «ز»: «نشوٍ». وفي حاشية «أ»: «أي خلقته».

(٢) في «ب، ج، و، ز»: «وهو» بدل «وهذا».

(٣) في «د»: «والآخرون».

(٤) في «د»: «المقدّمين».

(٥) في «د»: «وبنبوّته».

(٦) في «أ، د»: «مقالته».

(٧) انظر هذه الشبهات في: الأربعين في أُصول الدين ٢: ٩٧ ـ ١١٥.

(٨) في «د»: «نفرض».

على الكذب، وإن عنيتم به ما أفاد العلم، فلا يحصل العلم بكون الخبر متواتراً إلّا بعد العلم به، وأنتم بنيتم العلم به[١] على كونه متواتراً، فيدور.

ولأنّ العلم يستحيل حصوله بكلّ واحد، وبأيّ واحد، وبالمجموع؛ لأنّه[٢] إن اتّصف بما لم يتّصف[٣] به الآحاد فالكلام في علّة حصول ذلك الوصف كالكلام في العلم. وإن لم يتّصف لم يحصل العلم، ولأنّ شرط التواتر البعيد استواء الطرفين والواسطة. ونمنع[٤] ذلك هاهنا، ولأنّ أصل[٥] التواتر[٦] الحسّ، وهو[٧] قد يغلط؛ كما في حقّ المسيح[٨].

ولأنّه يجوز أن يكون القرآن ظهر على غير محمّد ﷺ وأخذه منه وادّعاه لنفسه.

ولأنّه يجوز أن تكون آيات التحدّي من عنده؛ فإنّ المتواتر إنّما هو أصله لا تفاصيله؛ فإنّه لم يحفظ القرآن إلّا نفر يسير.

---

(١) في «ب، ز»: «إن عنيتم» بدل «وأنتم بنيتم». ولم يرد في «د»: «به».

(٢) في «ز»: «ولأنّه».

(٣) في «و» وفي نسخة بدل «أ»: «بما يتّصف».

(٤) في «ج»: «ويمنع».

(٥) في نسخة بدل «أ»: «شرط».

(٦) من قوله: «البعيد» إلى هنا ساقط في: «و».

(٧) لم يرد في «د»: «هو».

(٨) في حاشية «ب»: «قوله كما في المسيح يؤيّده قوله تعالى ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء (٤): ١٥٧]، روى أنّ عيسي عليه السلام لمّا طلبه اليهود ذهب إلي أصحابه فقال: أيّكم يرضى أن يلقى عليه شبهي، فيقتل فهو في الجنّة، (كلمة واحدة غيرمقروءة) ذلك رجل منهم، فألقى عليه شبهه، وكان قد دخل إلى كوّة، فاستخرجوه وظنّوه عيسى فقتلوه وصلبوه». انظر: البداية والنهاية ٢: ١٠٩.

ولأنّ ابن مسعود[١] أنكر المعوِّذتين والفاتحة مع تعظيم الصحابة له[٢].

ولأنّ تفاصيله لوكانت متواترة لما حصل فيها اختلاف، والتالي باطل. أمّا اللفظي، فالقراءات[٣]، وأمّا المعنوي، فالآيات الدالّة على التنزيه والتشبيه والقَدَر والجبر وغير ذلك.

ولأنّ آيات التحدّي لفظيّة، وهي غير مفيدة لليقين، ولأنّ التحدّي لم يصل إلى جميع العالم، فإنّ[٤] البلاد المتباعدة لم يعلموا بظهوره ﷺ. ولا يلزم من عجز البعض عن المعارضة عجز الجميع.

ولأنّا نمنع حصول الداعي إلى المعارضة. ورجوع العرب إلى الحرب؛ لعلمهم بأنّه قاطع للمادّة وحاسم للأُمور، فعدلوا إليه دون المعارضة.

ولأنّه يحتمل أنّهم تركوا المعارضة لقلّة اهتمامهم بما أتى به، ولذلك نسبوه ﷺ إلى الجنون. ثمّ بعد ظهور أمره خافوا على أنفسهم، فتركوا المعارضة.

ولأنّه يحتمل أنّهم اعتقدوا أنّ أشعارهم وخُطَبَهم كانت أفصح، فقلّت رغبتهم في المعارضة.

---

(١) أبو عبد الرحمن عبد الله بن مسعود بن غافل الهذلي، من الصحابة، قارئ القرآن، له قراءة مشهورة، هاجر الهجرتين، صلّى القبلتين، لكنّه كان مخلّطاً، مال إلى القوم ووالاهم، مات في سنة ٣٢ هـ ودفن بالبقيع. الطبقات الكبرى ٦: ٢١٨؛ الاستيعاب ٣: ٩٨٧؛ خلاصة الأقوال: ٣٦٩؛ سير أعلام النبلاء ١: ٤٦١.

(٢) في حاشية «ب»: «وكما نقل عن الخوارج إنّهم أنكروا سورة يوسف».

(٣) في «د»: «فالقرآت».

(٤) في «و»: «لأنّ» بدل «فإنّ».

ولأنّ عند حصول الداعية المخلوقة لله تعالى إن وجب الفعل لزم الجبر، فالنبوّة باطلة، وإن لم يجب جاز ترك المعارضة مع حصول الداعي.

ولأنّه يحتمل حصول المعارضة وإن لم يُنقَل كالإقامة[١] والوقائع المشهورة في القرون الخالية.

ولأنّه يحتمل وجود المانع، فإنّ المعارض قد[٢] يجوز أن يكون واحداً، فيخاف على نفسه، ولأنّ القارئ[٣] آتٍ بالمثل.

ولأنّ الإخبار عن الغيب ليس بمعجز؛ إذ[٤] قد يحصل من المنجّمين وأصحاب الرياضات.

ولأنّ هذه المعجزات أُمور عظيمة، فكان يجب اشتهارها وبلوغها حدّ التواتر. ولو جاز وجودها مع عدم تواترها فلِمَ لا يجوز وجود المعارض للقرآن مع عدم نقله؟

ولأنّ تجويز المعجز تجويز للسفسطة[٥]، لجواز انقلاب البحر دماً معجزة لنبي[٦] عليه السلام.

ولأنّ الإنسان إن كان عبارة عن البدن والأمزجة لا شكّ[٧] في اختلافها؛ فيجوز حدوث معجز عن مزاج خاصّ، وإن كان عبارة عن النفس فلِمَ لا يجوز اختلافها إمّا

---

(١) في «ج، د، هـ»: «كالإمامة».

(٢) لم يرد في «د»: «قد».

(٣) في «هـ»: «القاري».

(٤) لم يرد في «ب، ز»: «إذ». وفي «و» وفي نسخة بدل «أ»: «فإنّه».

(٥) في «و»: «السفسطة».

(٦) في «د»: «للنبي».

(٧) في «د»: «فلا شكّ».

بالنوع، أو بالشخص ويصدر عن بعضها المعجز، أو أنّ[١] المعجز حصل له لاطّلاعه على بعض الخواصّ الموجبة لذلك، أو أنّ المعجز حصل من الأفلاك؛ فإنّها عند بعضهم[٢] أحياء ناطقة، أو من الكواكب، أو من الجنّ، أو من الملائكة.

ولأنّ الفعل إن افتقر إلى الداعي لزم الجبر، فالأفعال[٣] القبيحة منسوبة إليه تعالى، فجاز إظهار المعجز لا للتصديق، وإن لم يفتقر جاز حصوله من غير غرض. فلا يمكن جعل التصديق غاية، ولأنّ الغرض جاز أن يكون غير التصديق من كونه لطفاً لمكلّف آخر، أو[٤] إجابة لدعوة إنسان، أو معجزة لنبي آخر، أو الابتلاء[٥] ليحصل الثواب، كما في إنزال المتشابهات، أو ابتداء عادة، أو تكرير عادة متطاولة، أو إرهاصاً. والتمثيل[٦] بالمَلِك لا يفيد اليقين.

ولأنّ تصديق الله تعالى للرسول لا يدلّ على صدقه إلّا بعد بيان صدقه تعالى، وأنّه لا يفعل القبيح.

ولأنّ محمداً ﷺ إنّما يعرف أنّ الرسول الذي أرسل[٧] إليه من عنده تعالى لأجل المعجز. وهذا الطريق قد يتأتّى[٨] منّا؛ لأنّا نستدلّ بكونه خارقاً للعادة[٩] على صدقه.

---

(١) في نسخة بدل «أ»: «لأنّ».

(٢) في «ز»: «بعضها».

(٣) في «د»: «والأفعال».

(٤) في «د، هـ»: «و» بدل «أو».

(٥) في «و»: «للإبتلاء».

(٦) في «و»: «المتمثّل».

(٧) هكذا في «و». ولم يرد في سائر النسخة: «أرسل».

(٨) في «ز»: «يأتي».

(٩) هكذا في «د». وفي سائر النسخ: «لعادته».

أمّا محمّد ﷺ فلا يتأتّى منه ذلك إلّا بعد أن يكون عارفاً بعادات الشياطين، حتّى[١] يحكم بأنّ المعجز الذي ظهر إليه على يد المرسل خارق لعادتهم[٢]، حتّى يحكم بأنّه ليس بشيطان، وأنّه صادق، ولأنّ نبوّة محمّد ﷺ تقتضي النسخ وهو باطل، وإلّا لزم البَداء،

ولأنّ المأمور به إن كان حسناً قبح نسخه، وإن كان قبيحاً قبح الأمر به، ولأنّ موسى عليه السلام إن بيّن دوام شرعه لم يجز نسخه وإلّا لزم كذبه، ولجاز في شرعكم ذلك. وإن بيّن عدم دوامه وجب نقله؛ لكون الدواعي متوفّرة عليه، ولأنّه لو جاز خفاؤه لجاز في شرعكم. وإن لم يبيّن واحداً منهما لزم التعبّد بشرعه مرّة واحدة؛ هذا خلف، ولأنّه نقل عنه بالتواتر: «تمسّكوا بالسبت أبداً»[٣].

والجواب: [٤]نعني بالتواتر إخبار قوم يحصل معه العلم ولا دور؛ لأنّ[٥] العلم الحاصل ليس ممّا يُبنى[٦] على غيره؛ بل هو علم ضروري. وبالمعنى الذي عقلتم به حصول[٧] المجموعيّة فاعقلوا مثله في حصول العلم، على أنّه طعن في الضروري، فلا يسمع.

---

(١) في «ب، ز»: «حين».

(٢) في «د»: «لعاداتهم».

(٣) انظر شبهات اليهود في: الأربعين في أُصول الدين ٢: ١١١ ـ ١١٣.

(٤) في «و» زيادة: «إنّا».

(٥) في «ز»: «ولأنّ».

(٦) في «أ، د، و»: «ينبني».

(٧) في «ب، ز»: «حصوله».

ومنع استواء الطرفين والواسطة منعٌ لما علم حصوله بالضرورة؛ فإنّ كلّ طبقة تنقل عن أُخرى موصوفة بالكثرة المفيدة للعلم.

وتغليط الحسّ[١] تشكيك في الضروري[٢] فلا يسمع.

والفرض الذي ذكروه[٣] ممّا يُمنع[٤] عقلاً؛ فإنّ من أنصف عَلِم أنّ القرآن إنّما أنزل[٥] على محمّد ﷺ، ولأنّ فيه من الآيات ما يدلّ على تخصيصه[٦]، كقوله: ﴿وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ﴾[٧]، ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ﴾[٨]، ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ﴾[٩]، ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾[١٠]، ﴿إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[١١] وغير ذلك من الآيات الكثيرة.

ولأنّ تجويز ذلك يستلزم حصول مفسدة عظيمة للمكلّفين كان يجب على الله تعالى إيضاحه لأجل زوالها.

ولأنّ الله تعالى صرف العرب[١٢] عن المعارضة، ولو كان الفرض الذي ذكرتموه جائزاً لما ساغ ذلك. وهذا جواب القائلين بالصرفة.

---

(١) في «ز»: «الحسن».

(٢) في «د»: «الضرورة».

(٣) في نسخة بدل «أ»: «ذكرتموه».

(٤) في «أ، ز، ج»: «يمتنع».

(٥) هكذا في «ج، هـ». وفي سائر النسخ: «نزل».

(٦) في «هـ»: «تخصّصه». وفي «و» زيادة: «به».

(٧) التحريم (٦٦): ٣.

(٨) التوبة (٩): ٢٥.

(٩) آل عمران (٣): ١٥٣.

(١٠) التوبة (٩): ٤٣.

(١١) التوبة (٩): ٤٠.

(١٢) في نسخة بدل «أ»: «العالمين».

وتجويز كون آيات التحدّي من[١] عنده تجويز لإبطال الضروريّات؛ فإنّا نعلم بالضرورة تواتر القرآن بجملته وتفاصيله، ولأجل ذلك لو زاد أحد فيه أو نقص لَعلم كلّ عاقل ذلك. وفي زمن الصحابة كان التشديد في حفظه أتمّ من ذلك، حتّى نازعوا في أسماء السور والتعشيرات[٢]، وابن مسعود رجل واحد في مقابلة التواتر، فلا يُسمع معارضته، ولأنّه لم ينكر كونه مُنزلاً وإنّما أنكر كونه متلوّاً، لأجل شبهة عرضت له.

ونمنع[٣] وجود الاختلاف؛ أمّا اللفظي، فالقراءات مُنزلة؛ لقوله ﷺ «نزل القرآن على سبعة أحرف»[٤]. وأمّا المعنوي، فلأنّها متأوّلة، ولها محامل، ذكرها المحقّقون في تفاسيرهم غير خارجة عن اللّغة.

على أنّ المراد[٥] بالاختلاف[٦] هاهنا يحتمل الاختلاف في الفصاحة وعدمها، وأيضاً لو سلّم الاختلاف لكن لا يدلّ على أنّه من غير الله[٧]؛ لأنّ استثناء عين التالي عقيم[٨].

وآيات التحدّي لا شكّ في وصولها إلى جميع من يدّعي الفصاحة، ويدّعي إمكان المعارضة، فلا اعتداد بغيرهم.

---

(١) لم يرد في «ج»: من».

(٢) انظر هذا النزاع في: الجامع لأحكام القرآن ١: ٦٣.

(٣) في «د»: «ويمنع».

(٤) انظر: جامع البيان في تفسير القرآن ١: ١٠ ـ ١٢.

(٥) لم يرد في «و»: «المراد».

(٦) في «و»: «الاختلاف».

(٧) في «د»: «من عنده» بدل «من غير الله».

(٨) في حاشية «هـ»: «لو كان هذا إنساناً كان حيواناً؛ لكنّه حيوان. لا تدلّ على أنّه إنسان.

ورجوع العرب إلى الحرب دالّ على العجز[١]. فإنّ كلّ عاقل لا يختار ركوب الأهوال وقتل النفس، على إنشاء كلام سهل دالّ على فضيلته[٢]، مع أنّه متمكّن منه. وكيف يقلّ اهتمامهم بالمعارضة مع اختيارهم للحرب[٣] الأصعب؟

والخوف زائل[٤]؛ فإنّه عليه السلام كان يدعو الناس إلى الإيمان، فمن نازعه في ذلك أتاه بالمعجز، وطلب منه المعارضة؛ فإن عانده قاتله في ابتداء أمره وانتهائه.

واعتقادهم لغلبة[٥] فصاحتهم[٦] دالّ على نقصهم[٧]. فإنّ كلّ من نظر في القرآن علم أنّ فيه من الفصاحة ما لم يشتمل[٨] عليه قصيدة من قصائد العرب.

وحصول الداعي إذا كان موجباً للفعل غيرُ مستلزم للجبر. وقد مضى تحقيق ذلك.

وحصول المعارضة مع عدم نقلها باطل قطعاً، فإنّ الدواعي تكون أشدّ توفّراً على نقلها؛ لما فيه[٩] من التخفيف في الأُمور التكليفيّة، بخلاف الإقامة[١٠]؛ فإنّ الدواعي غير متوفّرة على نقلها، لاشتمالها على التكليف، وكونها مندوبة.

---

(١) في «ز»: «المعجز» وفي نسخة بدل «أ»: «العجز».

(٢) في «ب، ز»: «فضيلة».

(٣) في «ب، ز»: «اختيار الحرب».

(٤) في «د»: «زال». وفي نسخة بدل «د»: «الخوف الزائل».

(٥) في «ب، ج، هـ و، ز»: «لعلّة» بدل «لغلبة»؛ وفي نسخة بدل «و» الظاهر: «لغلبة». والصحيح: لغلبة؛ لعبارة المصنّف رحمه الله من قبل: «إنّهم اعتقدوا أنّ أشعارهم وخطبهم كانت أفصح، فقلّت رغبتهم في المعارضة».

(٦) في «و»: «فصاحته» وفي نسخة بدل «و»: «فصاحتهم».

(٧) في «ب، ز»: «نقضهم».

(٨) في «هـ»: «يشمل».

(٩) في «أ، د، هـ و»: «فيها».

(١٠) في «أ، د، ج»: «الإمامة». في «و، ب» غير مقروء. وفي نسخة بدل «أ»: «الإقامة» وفي «ب»: «العامة».

ووجود المعارض منفي بما قلنا[١] من أنّه ﷺ ما كان يمنع أحداً من المعارضة.

والقارئ ليس بآتٍ[٢] بالمثل؛ فإنّ المراد هاهنا[٣] ليس الحكاية. وأيّ عاقل يجوّز المعارضة لشاعر أو فصيح بشعره وكلامه؟ وأبو الهذيل لأجل ذلك جعل الحكاية نفس المحكي. وأطبق المحقّقون على إبطاله[٤].

ونَمنعُ حصول الإخبار بالغيب من المنجّمين؛ فإنّهم إنّما يحكمون بما يقع غالباً بالعادة أو بالأُمور الكلّيّة؛ خصوصاً مع ظهور المدّعي، فكان يجب على الله تعالى إبطال مقالته.

والمانع من تواتر كلّ واحد من المعجزات، الاكتفاء بالقرآن الظاهر بين الناس.

وتجويز المعجز[٥] لا يدلّ على السفسطة؛ لأنّه يقع نادراً.

وتجويز صدور المعجز من[٦] غير الله تعالى مدفوع عند الأشاعرة بكون كلّ ما[٧] يصدر في العالم منه[٨] تعالى على ما بيّنوه فيما سلف، وعند المعتزلة، وإلّا لكان[٩] الله تعالى بتمكين ذلك الفاعل منه فاعلاً للقبيح، تعالى الله[١٠] عن ذلك[١١].

---

(١) في «د»: «قلناه».

(٢) في «و»: «آت».

(٣) في «ب، ز»: «هنا».

(٤) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٧: ١٩١؛ أوائل المقالات: ١٢٢.

(٥) في «د»: «المعجزة».

(٦) في «و»: «عن».

(٧) في «أ»: «لكون كلّ ما يصدر». وفي «و»: «لأنّه يكون كذباً» ونسخة بدل «و»: «كلّ ما» بدل «كذباً». وفي «ب»: «كذباً» بدل «كلّ ما».

(٨) في نسخه بدل «و»: «فمنه».

(٩) في «هـ و»: «كان».

(١٠) لم يرد في «أ، د، و»: «الله».

(١١) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٥: ٧٩؛ الاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد: ٢٥٨. الذخيرة في علم الكلام: ٣٣٢.

والجبر غير لازم عند وجوب الفعل بالداعي على ما مضى. وهذا إنّما يرد على الأشاعرة.

وتجويز كون الغرض[١] غير التصديق تجويز لصدور القبيح منه ـ تعالى عن ذلك[٢] ـ على ما سلف. وهذا أيضاً يرد على الأشاعرة.

ودلالة المعجزة على النبوّة لا يتوقّف على صدقه تعالى، بل يتوقّف على قوله: «هذا رسولي»، وهذا ليس بإخبار. على أنّا قد بيّنّا كونه تعالى صادقاً، وأنّه لا يفعل القبيح. وهذا أيضاً يرد على الأشاعرة.

وتجويز إظهار المعجزة لمحمّد ﷺ على يد شيطان، أو كونه من عادات الشياطين فيه قبح عظيم من الله تعالى. وهذا أيضاً يرد على الأشاعرة.

واعلم أنّهم يجيبون عن هذه الأسئلة[٣] بأنّا نجوّز ذلك من حيث الماهيّة وإن كان ممتنعاً بالنظر إلى العادة؛ فإنّا كما نقطع بعدم انقلاب البحر دماً مع جوازه، كذلك[٤] نقطع بعدم إظهار المعجزة على يد الكاذب، وإن كان جائزاً.

وهذا الجواب ضعيف؛ لأنّا نمنع حصول القطع مع[٥] النظر إلى ذلك التجويز. نعم، القطع حاصل مع الغفلة عن ذلك. وكيف يحصل للعاقل قطع بعدم إظهار المعجزة على يد الكاذب، مع أنّه معتقد[٦] لتجويز القبيح[٧] عليه تعالى؟

---

(١) في «ز»: «العوض».

(٢) لم يرد في «ب، ز، ج»: «عن ذلك».

(٣) الأربعين في أُصول الدين ٢: ١٠٧.

(٤) في «ب، ز»: «وكذلك».

(٥) في «ز»: «من».

(٦) في «ج»: «معتمد».

(٧) في «د»: «القبح».

ومن هاهنا يظهر أنّ التكاليف السمعيّة والأوامر الشرعيّة إنّما يصحّ ثبوتها ويُقطع به على رأي[١] المعتزلة، أمّا على طريقة الأشاعرة، فلا.

والبداء غير لازم من القبيح؛ لأنّ التكليف يعتبر فيه المصلحة ويجوز تغيّرها بتغاير الأوقات، ويكون المأمور به حسناً في وقت دون آخر، فيحسن النهي عنه. وعند الأشاعرة هذان ساقطان؛ لأنّهم لا يعترفون بالحسن والقبح. والجواب المذكور إنّما هو على رأي المعتزلة.

وأمّا موسى عليه السلام، فإنّه بيّن بياناً كلّياً[٢] بأنّ[٣] شرعه سيُنسخ[٤]. ولم يُنقل ذلك، لانقطاع تواتر اليهود؛ لأنّ بُختُنَصّر استأصلهم. وعند الأشاعرة وجماعة[٥] من المعتزلة أنّه لا يجب البيان في ذلك، وقد علم التكرار بدليل خارجي. وإذا كان تواترهم منقطعاً فلا احتجاج[٦] بنقلهم في السبت وغيره[٧].

---

(١) في «هـ و» زيادة: «الإماميّة و».

(٢) في «و»: «كافياً».

(٣) هكذا في «د». وفي سائر النسخ: «أنّ».

(٤) في «ز»: «سيُمسَخ».

(٥) في «ب، ج، و، ز» وفي نسخة بدل «أ»: «وجملة».

(٦) في «ب، ز»: «احتياج».

(٧) الأربعين في أُصول الدين ٢: ١١٤.

البحث الخامس: في كيفيّة إعجاز القرآن

لمّا اعتنى[1] المسلمون بنقل القرآن من[2] سائر المعجزات وجب البحث عن كيفيّة إعجازه. وقد اختلف الناس في ذلك[3]:

فقال قوم: كون القرآن معجزاً إنّما هو لكونه منعاً مِن المعتاد[4]. قالوا[5]: ووجه الإعجاز فيه أنّ العرب توفّرت دواعيهم على المعارضة مع شدّة فصاحتهم، وسكتوا عن المعارضة المعتادة، وهذا دليل على الإعجاز. وهذا قول النظّام والسيّد المرتضى من أصحابنا وبعض المعتزلة، وهو القول بالصرفة[6].

وقال آخرون: إنّه معجز، لأنّ الإتيان بمثل كلّ سورة منه غير معتاد.

---

(١) في حاشية «د»: «اعتناء من العناية».

(٢) في «و» زيادة: «بين».

(٣) انظر الأقوال في: أُصول الإيمان للبغدادي: ١٤٧؛ الذخيرة في علم الكلام: ٣٧٨ ـ ٣٧٩؛ المعتمد في أُصول الدين لابن الفراء: ١٥٨ ـ ١٥٩؛ تلخيص المحصّل: ٣٥١.

(٤) في «د»: «للمعتاد».

(٥) في «د»: «فقالوا».

(٦) في «ب، ج، ز» وفي نسخة بدل «أ»: «قول الصرفة» بدل «القول بالصرفة». انظر: الذخيرة في علم الكلام: ٣٧٨.

واختلف هؤلاء؛ فقال بعضهم: إنّ إعجازه من حيث الأُسلوب[١]، وجعَل الإعجاز راجعاً إلى الألفاظ من غير اعتبار دلالتها على المعاني. ويتوقّف ذلك على اجتماع الكلمات؛ فإنّ الفواصل والأسجاع[٢] لا تحصل[٣] إلّا عند اجتماع الكلمات.

وذهب أبو علي وأبو هاشم ومُتابعوهما إلى أنّ الإعجاز إنّما هو بفصاحته، وأنّه خَرَق عادة العرب بذلك.

وقال أبو القاسم البلخي: إنّ جنس القرآن غير مقدور للبشر.

وذهب الجويني إلى أنّ الإعجاز إنّما هو بالفصاحة والأُسلوب، وقد كان في كلمات العرب ما تقاوم فصاحتُه فصاحةَ القرآن، وإن لم يقاومه في أُسلوبه، وفي كلامهم ما هو كأُسلوبه وإن[٤] لم يبلغ فصاحته.

والقائلون بالصرفة اختلفوا؛ فقال بعضهم: إنّه تعالى سلبهم الإقدار على ذلك.

وقال آخرون: إنّه تعالى سلبهم الداعية إلى ذلك، مع وجود السبب الموجب[٥] لوجوده.

وقال آخرون[٦]: إنّه[٧] سلبهم[٨] العلم الذي به[٩] كانوا يتمكّنون من المعارضة، وهو

---

(١) في حاشية «أ»: «الأُسلوب: الأنواع والفنون ونظام التركيب وغير ذلك، فهذا هو الأسلوب».

(٢) في حاشية «ب»: «الفواصل أصله جمع فاصله، وهي يسمّى باعتبار النثر فاصلة، وباعتبار الشعر بيتاً. والأسجاع جمع سجع، ويكون في النثر كالقاعدة في الشعر».

(٣) في «د»: «يحصل».

(٤) لم يرد في «أ، د، هـ و»: «إن».

(٥) في «ب، ج، ز»: «الموجود».

(٦) في «ج»: «بعضهم» وفي نسخة بدل «أ»: «بعضهم».

(٧) لم يرد في «د»: «إنّه».

(٨) من قوله: «الداعية» إلى هنا ساقط في: «و».

(٩) لم يرد في «د»: «به».

مذهب السيّد المرتضى[١].

ومن الناس من جعل جهة الإعجاز خلوّه عن التناقض.

وآخرون قالوا: إنّ جهة الإعجاز اشتماله على الإخبار بالغيوب[٢].

[دلائل القائلين بالصرفة]

واستدّل القائلون بالصرفة بوجهين.

الأوّل: أنّه لو لم يكن الإعجاز لأجل الصرفة لما حصل العلم بنبوّة محمّد ﷺ والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّه يمكن أن يكون بعض الجنّ أو بعض الملائكة في غاية الفصاحة بحيث يصدر عنه هذا القرآن، فحينئذٍ لا يمكن الاستدلال على صدقه عليه السلام إلّا بعد إسناد[٣] القرآن إليه[٤] تعالى، وإسناده إليه تعالى إنّما علمناه بقول الرسول، وذلك دور. أمّا إذا جعلنا جهة الإعجاز هو الصرفة، اندفع هذا المحذور.

الثاني: أنّا نعلم قطعاً أنّ العرب كانوا متمكّنين من مفردات الألفاظ ومن تركيبها. ومَن قَدَر على المفردات وعلى التركيب كان قادراً عليهما قطعاً. فإذن، العرب كانوا متمكّنين من الإتيان بالمِثل، وإنّما سُلبوا هذه القدرة أو الداعي[٥].

---

(١) انظر: الذخيرة في علم الكلام: ٣٧٨.

(٢) انظر الأقوال في: المصادر المتقدّمة نفسها.

(٣) في «د، و»: «استناد».

(٤) في «د»: «الى الله».

(٥) انظر: أوائل المقالات: ٦٣؛ الذخيرة في علم الكلام: ٣٧٨.

[ابطال القول بالصرفة]

وهذان الوجهان عندي ضعيفان.

أمّا الأوّل، فلأنّا لا نشترط[١] في المعجز صدوره منه تعالى؛ فإنّا لو علمنا صدوره من النبي ﷺ بإقداره تعالى على ذلك لكان معجزاً، ولأنّ هذا الدليل إن طعن في الفصاحة فهو بعينه طاعن في الصرفة؛ لأنّه لا استعباد في أن يكون بعض العرب متمكّناً من المنع عن المعارضة بالسحر، فالإلزام مشترك.

لا يقال: تمكين الله تعالى الساحر[٢] من ذلك فساد عظيم، **لأنّا نقول:** كذلك تمكين الملك والجنّ من ذلك فساد عظيم.

لا يقال: هذا اعتراف بالصرفة، **لأنّا نقول:** هذا إنّما هو صرف لبعض الملائكة أو الجنّ على تقدير المنع الذي ذكرتموه، أمّا بالنسبة إلى العرب، فلا.

وأمّا الثاني، فالمنع من قدرة العرب على ما ذكروه.

[دلائل القول بأنّ إعجاز القرآن بالفصاحة]

واستدلّ القائلون بالفصاحة بوجوه[٣].

الأوّل: لو كان عجز العرب عن المعارضة لأجل منعهم منها مع قدرتهم، لوجدوا ذلك من أنفسهم وفرّقوا بين حال التخلية وحال المنع، ولو وجدوا ذلك لتحدّثوا به، ولو تحدّثوا به لاشتهر[٤]. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

---

(١) في «ب، ز»: «نشرط».

(٢) هكذا في «ب، ج». وفي سائر النسخ: «للساحر».

(٣) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٦: ٣١٨.

(٤) في نسخة بدل «أ»: «لظهر واشتهر».

الثاني: أنّ القرآن معجز باتّفاق المسلمين، ولو كان جهة الإعجازِ الصرفةَ، لكان المعجز هو المنع من[١] الإتيان بمثل القرآن، فلا يكون القرآن معجزاً.

الثالث: لو كان الإعجاز للصرفة، لوجب أن يكون القرآن في غاية الركاكة؛ لأنّ المنع من الإتيان بالكلام الركيك أبلغ في الإعجاز من المنع من الإتيان بالبليغ. والتالي باطل قطعاً، فالمقدّم مثله.

الرابع: أنّ العرب قد كانوا يستعظمون فصاحته على ما نُقل عنهم.

وهذا القول عندي هو الحقّ، وباقي الأقوال لا يخفى ضعفها[٢].

---

(١) لم يرد في «ب، ز»: «المنع من».

(٢) في حاشية «هـ»: «أقول: إنّه جهة إعجازه جميع ما ذكر جملة؛ لأنّه لا تناقض بينها وكلّها يحتمل أن يكون هي جهة إعجازه (تتمّة العبارة لا تقرأ)».

البحث السادس: في وجوب العصمة

مقدّمة: [حقيقة العصمة وأسبابها]

العصمة لطف يفعله الله تعالى بالمكلَّف لا يكون له[1] مع ذلك داعٍ إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك.

والأوائل قالوا[2]: إنّها[3] ملكة متمكّنة[4] في النفس، لا تصدر[5] عن صاحبها معها[6] المعاصي.

وقال آخرون: إنّ المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي[7].

وهؤلاء منهم من قال: إنّ عدمَ[8] المُكنة لاختصاص بدنه أو نفسه بخاصيّة تقتضي امتناع المعاصي منه.

---

(١) لم يرد في «ز، ج»: «له».

(٢) انظر جميع الأقوال في: المحصّل:٥٢١؛ تلخيص المحصّل: ٣٦٩

(٣) في «أ»: «إنّه».

(٤) في حاشية «د»: «أي راسخة».

(٥) في «ج، د، هـ ز»: «يصدر».

(٦) لم يرد في «و»: «معها».

(٧) في حاشية «أ»: «هذا بناءاً على أنّ القدرة ليست متعلّقة بالضدّين (ش)».

(٨) في «ز»: «إن صحّ عدم».

ومنهم: من ساوى بينه وبين أشخاص الإنسان في الخواصّ البدنيّة والنفسانيّة، وفسّر[١] العصمة بالقدرة على الطاعة، أو عدم القدرة على المعصية. وهو قول أبي الحسن الأشعري[٢].

وقال آخرون: إنّ المعصوم متمكّن من الفعلَين واختصّ بلطف يفعله[٣] تعالى، كما قلناه نحن أوّلاً. وأبطلوا قول من سلب القدرة عن[٤] المعصية بأنّه حينئذٍ لا مدح له في عصمته، ولأنّه يبطل التكليف في حقّه، فلا ثواب له ولا عقاب. واللوازم كلّها فاسدة، ولقوله[٥] تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾[٦].

وسبب العصمة عند هؤلاء أربعة[٧] أُمور:

الأوّل: اختصاص نفسه أو بدنه بمَلكة تمنعه من الإقدام على المعصية.

الثاني: أن يكون عالماً بالمدح على الطاعة والذمّ على المعصية.

الثالث: تأكيد تلك العلوم بتتابع الوحي إليه.

الرابع: أن يكون بحيث إذا ترك ما هو الأولى[٨] عُوتِب[٩] على ذلك، فإذا اجتمعت هذه الأربعة للإنسان كان معصوماً[١٠].

---

(١) في «د»: «وفسّروا».

(٢) انظر: مقالات الإسلاميّين: ٢٦٣.

(٣) في «د»: «اختصّ بلطف الله تعالى» ولم يرد في «د»: «يفعله».

(٤) في «ب»: «على».

(٥) في «أ»: «بقوله».

(٦) الكهف (١٨): ١١٠.

(٧) في «ب، ج، ز»: «الأربعة».

(٨) في «ب، ز»: «الأوّل».

(٩) في «ز» وفي نسخة بدل «د»: «عوقب».

(١٠) الخواجة الطوسي ردّ هذه الأسباب الأربعة للعصمة، والعلّامة تبعه في ذلك. انظر: المحصّل: ٥٢٢؛ تلخيص المحصّل: ٣٦٩

وهذا عندي باطل؛ فإنّ الثالث[١] لا يجب حصوله في كلّ معصوم؛ فإنّ الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام والملائكة معصومون، وفاطمة ومريم عليهما السلام معصومتان من غير وحي إليهم[٢]. والرابع: تابع للعصمة، نعم اعتقاد[٣] مؤاخذته على ترك الأولى سبب مؤكّد للعصمة.

[متعلّق العصمة]

وإذ قد تَمهَّدتْ هذه المقدّمة[٤]، فنقول: اتّفق الناس بأسرهم إلّا الفُضيليّة[٥] من الخوارج على أنّ الأنبياء عليهم السلام معصومون عن الكفر[٦].

والفُضيليّة[٧] اعتقدوا أنّ كلّ ذنب فهو كفر، ثمّ جوّزوا صدور الذنب عن الأنبياء عليهم السلام.

وذهب بعض الناس إلى إمكان صدور الكبائر عنهم، وأكثر الناس جزموا ببطلانه.

---

(١) في حاشية «د»: «أي التاكيد بتابع الوحي».

(٢) في حاشية «هـ»: «قال في «الصحائف»: أكثر الناس يذهبون إلى عصمة الملائكة والأئمّة وحوّاء ومريم وفاطمة عليهم السلام ولم يقولوا بالوحي إليهم». الصحائف الإلهيّة: ٤٣٤.

(٣) في «أ»: «اعتبار». وفي نسخة بدل «أ» الظاهر: «اعتقاد».

(٤) في «ب، ج، ز»: «القاعدة». وفي نسخة بدل «أ»: «القاعدة».

(٥) الفضيليّة أو الفضليّة فرقة من الخوارج، وهم يقولون: إنّ كلّ معصية صغرت أو كبرت فهي شرك، وإنّ صغائر المعاصي مثل كبائرها، ويقولون: إنّه لا يكفر عندهم من قال بضرب من الحقّ وهو يضمر غيره. انظر: الحور العين: ١٧٧.

(٦) انظر جميع الأقوال في: شرح الأُصول الخمسة: ٣٨٧؛ أُصول الدين للبغدادي: ١٦٧؛ نهاية الإقدام في علم الكلام: ٤٤٥؛ المحصّل: ٥٢٣ ـ ٥٣١؛ الأربعين في أُصول الدين ٢: ١١٥ ـ ١١٧؛ عصمة الأنبياء للفخر الرازي: ٢٦ ـ ٢٧.

(٧) في حاشية «أ»: «قوم من الخوارج».

وقال آخرون: إنّه يجوز صدور الصغيرة عنهم، واختلفوا.

فقال قوم منهم: إنّما يجوز صدورها عنهم على سبيل السهو، أو على وجه[١] ترك الأولى، أو على وجه الاشتباه بالمباح، أمّا على جهة القصد[٢]، فلا.

والإماميّة منعوا من صدور الصغيرة والكبيرة عنهم عمداً وسهواً قبل النبوّة وبعدها[٣].

وقالت الفُضيليّة أيضاً: إنّه يجوز أن يبعث الله مَن عَلِم منه أنّه يكفر. وقال فريق منهم: لا يجوز ذلك، بل تجوز بعثة من كان كافراً قبل الرسالة، وهو منقول عن ابن فورك[٤]. وقال: هذا الجائز لم يقع. وبعض الحشويّة قال بوقوعه.

وجوّز أكثر أهل السنّة صدور الكبيرة عنهم قبل الرسالة. وأمّا الصغائر قبل البعثة، فجوّزها الجميع عدا الإماميّة.

---

(١) في نسخة بدل «أ»: «سبيل».

(٢) في نسخة «د، هـ» زيادة: «على المعصية».

(٣) في حاشية «هـ»: «قال فخر الدين: الروافض يجوّزون إظهار كلمة كفر على الإنبياء عليهم السلام على سبيل التقيّة». الأربعين في أُصول الدين ٢: ١١٦.

(٤) ابن فورك ـ بضمّ الفاء وفتح الراء ـ ، هو: أبو بكر محمّد بن الحسن بن فورك الإصبهاني الأنصاري الأشعري الشافعي، أديب نحوي أُصولي متكلّم. أقام بالعراق مدّة يدرّس، ثمّ توجّه إلى الريّ، فسمعت به المبتدعة فراسله أهل نيسابور والتمسوا منه التوجّه إليهم، ففعل ووَرد نيسابور، ثمّ دعي إلى مدينة غزنة، وجرت له مناظرات، فلمّا رجع إلى نيسابور سمّ في الطريق، ومن تصانيفه: تفسير القرآن، دقائق الأسرار، طبقات المتكلّمين. فمات سنة ٤٠٦ هـ وفيات الأعيان ٤: ٢٧٢؛ طبقات الشافعيّة للأسنوي ٢: ١٢٦؛ شذرات الذهب ٥: ٤٢؛ سير أعلام النبلاء ١٧: ٢١٤.

والدليل على ما ذهب إليه الشيعة[١]: أنّ الله تعالى لو بعث مَن ليس بمعصوم لكان مناقضاً لغرضه. والتالى باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ الغرض من البعثة هو تحصيل الثواب بامتثال أوامرهم، وذلك لا يتمّ إلّا بالسكون إلى أقوالهم وأفعالهم، وذلك غير حاصل إلّا بعد العلم بعدم صدور الذنب عنهم.

ولأنّه لو لم يكن معصوماً لجاز منه الأمر[٢] ببعض ما لم يؤمر به والإخلال ببعض الشرع. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

ولأنّه لو صدر عنهم الذنب لكانوا أقلّ درجة من العوامّ؛ لأنّ عقابهم يكون أشدّ من حيث إنّ معرفتهم بالله تعالى أتمّ. والتالي باطل اتّفاقاً، فالمقدّم مثله.

ولأنّه لو صدر عنهم الذنب لما كانوا مقبولي الشهادة، لقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[٣].

ولأنّه كان يحب زجرهم عن الذنب، فلا يكون أذاهم محرّماً.

ولأنّه كان يجب أن لا يُتّبع. والتالي باطل، فالمقدّم مثله[٤].

---

(١) في «و»: «الإماميّة».

(٢) في «ز»: «الأُمور».

(٣) الحجرات (٤٩): ٦.

(٤) في حاشية «هـ»: «أيضاً [الحجّة الآخرى:] الأنبياء عليهم السلام كانوا يأمرون بالطاعات وينهون عن المعاصى، فلو تركوا الطاعة وفعلوا المعصية، لدخلوا تحت قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف (٦١): ٢ ـ ٣] وتحت قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة (٢): ٤٤].

فإن قيل: لا نسلّم حصول النفرة مع تجويز المعصية. وكيف ذلك وأكثر المسلمين على تجويزها عليهم ولم يمنعهم من قبول أقوالهم؟

ولأنّ المعصية إنّما ينفرّ عنهم على تقدير استحقاق العقاب عليها[1]، ونحن لا نجوّز ذلك عليهم؛ بل نجوّز[2] صدور الصغائر التي تقع مكفّرة، ولأنّ السمع قد دلّ على جواز الذنب عليهم.

فالجواب[3]: أنّ حصول الذنب عنهم لا يوجب ترك قولهم بالكلّيّة؛ بل يحصل فيه مفسدة في أغلب الأحوال، ومنع الذنب عنهم لطف، يكون المكلّف معه أقرب إلى الطاعة. وذلك لا يقدح فيه ما ذكرتم، وصدور الصغيرة عنهم ممتنع كالكبيرة.

⇦ [الحجّة الأخرى:] ولأنّهم «كانُوا يُسارِعُونَ فِي الْخَيْراتِ» [الأنبياء (٢١): ٩٠] فيدخل تحت فعل «الْخَيْراتِ» فعل كل ما ينبغي، وترك كلّ ما لا ينبغي وذلك يدلّ على أنّهم كانوا فاعلين لكلّ الطاعات، تاركين لكلّ المعاصي.

[الحجّة الأخرى:] أيضاً قوله: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ﴾ [ص (٣٨): ٤٧] وأيضاً قوله: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [ص (٣٨): ٨٣] وهم الأنبياء عليهم السلام. أيضاً قوله: ﴿إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [سبأ (٣٤): ٢٠]، وهم الأنبياء عليهم السلام.

[الحجّة الأخرى:] أيضاً الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة، والملائكة معصومون، لو صدرت الذنوب عن الأنبياء عليهم السلام لمّا كانوا أفضل من الملائكة. ولقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة(٢): ١٢٤] وأيضاً قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة (٢): ١٢٤] [الحجّة الآخرى:] وقوله عليه السلام: كيف شهدت ولم يعلم، يقال: بصدقك لما تخبر عن أحوال السموات. أفلا أصدقك في هذا القدر؟ فلقّبه بذي الشهادتين. اقتباس وتلخيص من الأربعين في أُصول الدين ٢: ١١٩ ـ ١٢٢.

(١) في «أ»: «عليهم». وفي نسخة بدل «أ» الظاهر: «عليها».

(٢) في «د»: «يجوز».

(٣) في «و»: «والجواب» بدل «فالجواب».

والذي ذكروه في الاعتذار مبني على تجويز التحابط، وهو باطل لما يأتي[١]، ولأنّ كونها صغيرة ممّا[٢] يخفى على العقلاء، وذلك يوجب[٣] النفرة دائماً.

والسمع متأوّل؛ أمّا إجمالاً، فبالحمل على ترك الأولى، وكون النهي نهيَ تنزيهٍ لا تحريم[٤]، وأمّا تفصيلاً، ففي كتبه المختصّة به[٥].

والسهو لا يجوز عليهم وإلّا لجاز أن يسهوا[٦] عن أداء ما يجب أداؤه، ويجب[٧] أن يكونوا منزّهين عن دناءة[٨] الآباء وعهر الأمّهات، ليحصل[٩] الانقياد إليهم وعدم التنفّر[١٠] منهم.

---

(١) مناهج اليقين: ٥١٢.

(٢) في «د»: «فما».

(٣) في «ب، ج، ز»: «توجب».

(٤) في حاشية «أ»: «كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ [البقرة (٢): ٣٥](ش)».

(٥) انظر: تنزية الأنبياء للسيّد المرتضي وعصمة الأنبياء للفخر الرازي. وفي حاشية «هـ»: «احتجّ المخالفون بقوله: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ﴾ [طه (٢٠): ١٢١] والجواب: وعصى أولاد آدم أو أنّ العصيان مخالفة الأمر كقولك أمرتك فعصيتني. واحتجّوا بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الأعراف (٧): ١٨٩]، والجواب: لا نسلّم أنّ النفس هنا آدم، وليس في الآية ما يدلّ عليه؛ بل الخطاب لقريش ومعنى جعلهم في «نفس واحدة» يعني «قصي» وجعل «منها زوجها» عربيّة مثله وهما سمّيا أولادهما «عبد مناف» و«عبد الدار» و«عبد قصي»». اقتباس وتلخيص من الأربعين في أُصول الدين ٢: ١٣١.

(٦) في «أ، ب، ج، د، و»: «يسهو».

(٧) في «د»: «فيجب».

(٨) في «ج»: «دناآة».

(٩) في «د»: «يتحصّل».

(١٠) في «ب، ز، ج»: «التقصير» وفي «و»: «النفرة».

البحث السابع: في أنّ[1] الأنبياء أفضل من الملائكة

اختلف الناس في ذلك، فذهبت الأشاعرة والشيعة إليه[2]. وخالف فيه جماعة المعتزلة[3]، والقاضي أبو بكر من الأشاعرة[4]، والأوائل[5].

احتجّ الأوّلون بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[6]. وهذا عامّ في كلّ من يطلق عليه اسم العالَم. والاصطفاء المراد به هاهنا الفضيلة.

ولأنّ الآدمي يعبد[7] الله تعالى مع معرفته به ومحبّته له مع حصول الصوارف[8] عن ذلك، وهو الشهوة والغضب، فيكون عبادته أشقّ من عبادة الملائكة الخالصين عن ذلك[9].

---

(١) لم يرد في «ز»: «أنّ».

(٢) في حاشية «هـ»: «يشكل ذلك بقوله تعالى: ﴿فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة(٢): ١٢٢] فيلزم حينئذٍ تفضيل بني اسرائيل على محمّد ﷺ، فلا يسلّم. والجواب: محمّد ﷺ ما كان موجوداً حينئذٍ، وشرط العالمين أن يكون موجوداً، والملائكه كانوا موجودين. فظهر الفرق». اقتباس وتلخيص من الأربعين في أصول الدين ٢: ١٨٠.

(٣) في «ج»: «من المعتزلة».

(٤) لم يرد في «أ»: «من الأشاعرة» وفي نسخة بدل «أ»: «من الأشاعرة».

(٥) انظر: المحصّل: ٥٣١؛ الأربعين في أصول الدين ٢: ١٨١؛ تلخيص المحصّل: ٣٧٦

(٦) آل عمران (٣): ٣٣.

(٧) في «د، ز»: «تعبد».

(٨) في نسخة بدل «أ»: «الصارف».

(٩) في حاشية «هـ»: «أي طاعة البشر أشق، والأشق أفضل. بيان الأوّل أنّ تكليف الملائكة مبنيّة على النصوص، قال تعالى: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء (٢١): ٢٧]

⇦

ولأنّ آدم عليه السلام أُمِر له الملائكة بالسجود في قوله تعالى: ﴿فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[١]، والسجود أعظم ما يكون من الخضوع. وأمر العالي بالخضوع للسافل مُنافٍ للحكمة[٢].

ولأنّه عليه السلام كان أعلم؛ بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ﴾[٣]، والأعلم أفضل[٤].

واحتجّ[٥] المخالف بقوله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾[٦]. ذكرُ هذا العطف عقيب نفي الاستنكاف عن المسيح دالّ على فضيلة الملائكة عليه[٧].

⇦ وتكاليف البشر بعضها مبنيّة على النصوص، وبعضها على الاستنباط. قال تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر (٥٩): ٢] وقال تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء (٤): ٨٣] والتمسك بالاستنباط في معرفة الشيء، أشقّ من التمسك بالنصوص. اقتباس وتلخيص من الأربعين في أُصول الدين ٢: ١٧٨ ـ ١٧٩.

(١) ص (٣٨): ٧٢.

(٢) في حاشية «هـ»: «فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون السجدة كانت لله تعالى وآدم كالقبلة؟ ولم لا يجوز أن يكون المراد من السجدة: التواضع؟ قال الشاعر: ترى الأكم فيها سُجّداً للحوافر. والجواب: أنّ السجود لو لم يكن دالّاً على زيادة منصب المسجود على الساجد، لما قال الساجد كما قال الله ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ﴾ [الإسراء (١٧): ٦٢] اقتباس وتلخيص من الأربعين في أُصول الدين ٢: ١٧٧ ـ ١٧٨.

(٣) البقرة (٢): ٣٣.

(٤) في حاشية «هـ»: «لقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر (٣٩): ٩]».

(٥) في «ز، هـ»: «و»: «احتجّ» بدل «واحتجّ».

(٦) النساء (٤): ١٧٢.

(٧) في حاشية «هـ»: «الاعتراض على الوجه الأوّل في وجوه: **الأوّل**: أنّ محمّداً صلى الله عليه وآله أفضل من عيسي عليه السلام، ولا يلزم بكون الملائكة أفضل من المسيح، كونهم أفضل من محمّد صلى الله عليه وآله.
الثاني: فلم قلتم إنّه يقتضي كون كلّ واحد من الملائكة أفضل من المسيح.

⇦

وبقوله تعالى: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾[١]، وبقوله تعالى: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾[٢]، وبقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾[٣]، قدّم الملائكة فكانوا أفضل.

ولأنّ الملائكة دائماً في العبادة؛ لقوله تعالى ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾[٤]، فيكونون[٥] أفضل ممّن ينقطع عبادته.

ولأنّ[٦] نسبة النفس إلى النفس كنسبة البدن إلى البدن. ولا شكّ في أفضليّة السماوات على أبداننا، فنفوسها[٧] أشرف من نفوسنا[٨].

⇦ **الثالث**: أنّ حرف العطف [مراده الواو في قوله تعالى: ﴿وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾] لا يفيد إلّا الجمع المطلق، لا الترتيب. وأمّا المثال الذي ذكرتموه، فليس بحجّة؛ لأنّ الحكم الكلّي لا يثبت بالمثال الجزئي.

واعلم أنّ الغرض من ذكر الثاني إنّما هو المبالغة، وهذه المبالغة إنّما عرفناها بهذا الطريق، لا بمجرّد الترتيب.

الرابع: أنّ منصبهم أعلى وأزيد من الغير، لكنّها لا تدلّ على أنّ تلك الزيادة في جميع المناصب؛ فإنّه إذا قيل هذا لا يستنكف من خدمته الوزير ولا السلطان، فهو لا يفيد إلّا أنّ السلطان أكمل من الوزير في القدرة والسلطنة». اقتباس وتلخيص من الأربعين ٢، ص ١٨١ ـ ١٨٢.

(١) الأعراف (٧): ٢٠.

(٢) يوسف (١٢): ٣١.

(٣) البقرة (٢): ٢٨٥.

(٤) الأنبياء (٢١): ٢٠.

(٥) في «د»: «فيكون».

(٦) في «ز»: «ولأنّه».

(٧) في «ز»: «فنفوسنا».

(٨) في حاشية «هـ»: «واحتجّوا أيضاً بأنّ الروحانيّات مختصّة بالهياكل الشريفة، وهي السيّارات السبع وسائر الثوابت، والأفلاك لها كالأبدان، والكواكب كالقلوب، والملائكة كالأرواح. ونسبة ⇦

ولأنّها خالية من القُوَى البشريّة الشرّيرة[١]، كالشهوة والغضب، بل هي خير محض بخلاف البشر.

ولأنّ علومهم أكمل، لكون نفوسهم أقوى، فيكونون أفضل[٢].

⇦ الأرواح إلى الأرواح، كنسبة الأبدان إلى الأبدان. وإنّ اختلاف أحوال الكواكب والأفلاك يتأدّى لحصول الحوادث في هذا العالم، وكذا مناطق الأفلاك، تارة ينطبق بعضها على بعض، وهو الرتق، وعنده تبطل عمارة العالم. وأُخرى ينفصل بعضها عن البعض، وذلك هو الفتق، وعنده تنتقل العمارة فى هذا العالم السفلى من جانب إلى جنب. الأربعين في أُصول الدين ٢: ١٩٨.

(١) في «ز»: «الشديدة».

(٢) في حاشية «هـ»: «أيضاً الملائكة لهم عقول بلا شهوة، والبهائم لها شهوة بلا عقول، والآدمي له عقل وشهوة، ثمّ الآدمي إن رجّح شهوته على عقله، كان أخسّ من البهيمة. قال تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ [الأعراف (٧): ١٧٩]، فعلى هذا القياس لو رجّح عقله على شهوته كان أفضل من الملائكة». الأربعين في أُصول الدين ٢: ١٨٠.

البحث الثامن: في الكرامات

ذهب جمهور المعتزلة إلى المنع من ذلك، عدا أبا الحسين البصري. وجمهور الأشاعرة على الجواز[1] عدا أبا إسحاق، وهو مذهب الأوائل أيضاً. ويدلّ على ذلك ما ظهر من الكرامة على يد[2] مريم عليها السلام وأصحاب الكهف[3].

واحتجّ المانعون بأنّه لو جاز ظهورها على يد الصالحين لجاز ظهورها على يد كلّ صالح، وذلك يخرجها عن الإعجاز ويصيّرها في حكم الكثيرة[4].

---

(١) في حاشية «هـ»: «إنّ حدوث الحَبَل لمريم من غير الذَكر من خوارق العادات، وحضور الرزق عندها من غير سبب ظاهر من خوارق العادات. فإن قيل: تلك الخوارق كانت معجزات لنبي ذلك الزمان، وهو زكريّا عليه السلام؟ قلنا: هذا باطل؛ لأنّ المعجزة لا بدّ أن تكون أمراً ظاهراً للمنكرين، حتى يمكن الاستدلال بها على المنكر، وظهور جبرئيل عليه السلام لمريم وحملها من غير ذكر، ما كان يطّلع عليه أحد، إلّا مريم. فكيف يمكن جعل هذه الأشياء معجزة لزكريّا عليه السلام؟ أيضاً ظهور المعجز لنبي لا بّد أن يكون الرسول حاضراً، ويكون قومه حاضرين. وفي وقت قال جبريل عليه السلام لمريم: ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ ...﴾ الآية [مريم (١٩): ٢٥] ما كان زكريّا حاضراً هناك، بل ما كان أحد من البشر. أيضاً حصول المعجز لا بدّ أن يكون بالتماس الرسول. اقتباس وتلخيص من الأربعين في أُصول الدين ٢، ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٢) لم يرد في «ب، ز»: «يد».

(٣) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٥: ٢٤٤؛ الذخيرة في علم الكلام: ٣٣٢؛ المحصّل: ٥٣١؛ تلخيص المحصّل: ٣٧٣.

(٤) في «د، و»: «الكثرة».

ولأنّ ظهور المعجزة على غير النبي ينفّر عن النبي ﷺ؛ لأنّ المعجز هو السبب في الانقياد إلى طاعتهم، فإذا ظهر على من لا يجب طاعته[١] هان موقعه.

ولأنّه لا يبقى فيه دلالة على النبوّة؛ لأنّا نجوّز أن[٢] يكون المدّعي للنبوّة ليس بنبي وإن أظهر المعجزة؛ لجواز أن يكون صالحاً.

ولأنّه لو جاز ظهور المعجزة على غير نبي لغرض غير التصديق في النبوّة لانسدّ باب[٣] الاستدلال بالمعجز؛ على أنّه[٤] تعالى خلقه لأجل التصديق لا غير[٥].

والجواب: إنّما يجوز[٦] ظهورها على يد الصالحين بشرط أن لا يبلغ حدّ الكثرة؛ كما في حقّ المعجز على يد الأنبياء عليهم السلام. وإذا ظهر المعجز على يد الصالح[٧] الداعي إلى دين النبي ﷺ المتقدّم له[٨] لم يهن موقع المعجز. وإنّما نجوّزه على يد الصالح ما دام متّصفاً بهذا الوصف، فإذا ادّعى النبوّة خرج عن هذا الوصف،

---

(١) في «د»: «طاعة».

(٢) في «ب، ز»: «بأن».

(٣) لم يرد في: «د».

(٤) في «أ»: «الله» بدل «أنّه».

(٥) في حاشية «هـ»: «أيضاً قالوا: تجويز الكرامات يفضي إلى القول بالسفسطة؛ لأنّا إذا جوّزناها، فلعّل إن قلّب الجبال ياقوتاً لبعض الأولياء يفضي إلى الجهالات. وأجيب عن ذلك أنّ منكر الكرامات يلزمه ذلك الإشكال، لأنّه ثبت للعالم عنده صانع قادر مختار، والمختار يجوز أن يقلّب الجبل ياقوتاً وإن لم يثبت عنده لزم الإشكال؛ لأنّ سبب حدوث الحوادث عنده هي تشكّلات فلكيّة واتّصالات كوكبيّة، فلا يبعد أن يحدث في الفلك شكل غريب، هو سبب حدوث هذه الحوادث.

(٦) في «ب، ج، و، ز»: «يجب».

(٧) في «ز»: «الصالحين».

(٨) في «هـ»: «المقدّم». وفي نسخة بدل «أ، ب»: «الدين المتقدّم». وفي «و»: «دين القيّمة» وفي نسخة بدل «و»: «النبي المتقدّم» كلّها بدل «دين النبي المتقدّم». ولم يرد في «أ، ب، ج، ز»: «له».

فامتنع حينئذٍ إظهار المعجزة على يده. وتجويز إظهار المعجز على يد الصالح لا يخرجه عن كون الغرض منه التصديق عند ظهوره على يد الأنبياء عليهم السلام عقيب الدعوى؛ فإنّه في تلك الحال[١] يعلم[٢] قطعاً أنّه ما خُلق إلّا لأجل التصديق.

تتمّة تشتمل على مسألتين:

[١ـ الإرهاص]

الأولى: يجوز أن يُظهر الله تعالى معجزة إرهاصاً لنبي يأتي من بعدُ[٣]. وهو مذهب بعض المعتزلة[٤].

والبصريّون أطبقوا على المنع، قالوا: لو جاز ذلك لزم انتقاض عادة مبتدأة[٥] لغير غرض. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ المعجزة إنّما تكون لتصديق النبي صلى الله عليه وآله، كما هو رأي الجمهور، أو لإكرام بعض الصالحين كما هو رأي طايفة. والإرهاص ليس واحداً منهما. وأمّا بطلان التالي، فظاهر.

والجواب: المنع من انتفاء الغرض؛ فإنّا لا نجوّز الإرهاص إلّا إذا تقدّمت البشارة من النبي صلى الله عليه وآله المتقدّم[٦] ببعثة من يأتي، فإذا ظهر ذلك للناس وانتقضت العادة

---

(١) في «ز»: «الحالة».

(٢) في «ب، ز»: «نعلم».

(٣) في «د»: «من بعده».

(٤) انظر: المحصّل: ٤٨٩؛ تلخيص المحصّل: ٣٥٠؛ الفائق في أُصول الدين: ٣٧٩؛ المنتقد من التقليد ١: ٤٠٠.

(٥) في «ز»: «مبتدأ».

(٦) في «هـ»: «المقدّم».

صار[١] ذلك متعلّقاً بدعواه[٢] النبوّة من بعدُ من حيث المعنى.

[٢ـ في إظهار المعجز على عكس ممّا سأله الكاذب]

الثانية: منع قاضي القضاة[٣] من إظهار المعجزة على العكس ممّا سأله[٤] الكاذب نحو ما نقل عن مسيلمة، أنّه قيل له: إنّ محمّداً ﷺ دعا لأعور، فردّ الله عينه، فادعُ أنت له، فدعا فذهبت عيناه. وجوّزه[٥] الباقون، وهو الصحيح.

قال القاضي: هذا المعجز لا تعلّق له بدعواه؛ لعدم مطابقته، فيصير نقض[٦] عادةٍ مبتدأةٍ، وذلك لا يجوز.

والجواب: أنّ تعلّق المعجز[٧] بدعوى الصادق ليس إلّا لأنّه[٨] لو لم يكن صادقاً لما نقض الله تعالى العادة. ومثل هذا ثابت في دعوى الكاذب؛ لأنّه لو لا كذبه لما أظهر الله تعالى المعجزة على العكس.

قال: نفي المعجز عقيب دعواه كافٍ في تكذيبه، فإظهار المعجزة على العكس عبث.

قلنا: الغرض منه زيادة التكذيب[٩].

---

(١) في «د»: «وصار».

(٢) في نسخة بدل «أ» الظاهر: «بدعوة».

(٣) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٥: ٢٣٦؛ شرح الأُصول الخمسة: ٣٨٥؛ الفائق في أُصول الدين: ٣٧٤.

(٤) في نسخة بدل «أ» الظاهر: «يناله».

(٥) في «ب، ز»: «وجوّز».

(٦) في «ز»: تقضّي» وفي نسخة بدل «ز» الظاهر: «نقض».

(٧) في «د»: «المعجزة».

(٨) في «د، هـ و»: «أنّه» وفي نسخة بدل «أ»: «أنّه»

(٩) في «د»: «تكذيب».

البحث التاسع: في مسائل من هذا الباب

[عدم جواز خلوّ الزمان من النبي]

مسألة: الحقّ عندي أنّه لا يجوز الخلوّ من النبي ﷺ في زمان من الأزمنة. وهو مذهب جميع أصحابنا القائلين بعدم جواز خلوّ الزمان من إمام[1]، والإمام بمنزلة الرسول. ويدلّ على ذلك المعقول والمنقول.

أمّا المعقول، فلأنّ التكليف واجب لما مضى، ولا يتمّ إلّا بالرسول، ولأنّ في الرسول مصلحة لا تتمّ[2] بدونه، وهو كفّ الناس من الخطأ، وتنبيه الغافل عن الله تعالى، وغير ذلك ممّا يقتضي وجوب البعثة في كلّ حال.

وأمّا المنقول، فقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾[3].

وأمّا مشايخ المعتزلة، فقالوا: لا يجب في كلّ حال، بل إذا كان للمكلّفين مصلحة في البعثة[4].

والأشاعرة لم يوجبوا ذلك مطلقاً[5].

---

(١) أوائل المقالات: ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) في «ز»: «يتمّ».

(٣) فاطر (٣٥): ٢٤.

(٤) شرح الأُصول الخمسة: ٣٨٨؛ الفائق في أُصول الدين: ٣٨٢.

(٥) انظر: المعتمد في أُصول الدين: ١٥٤.

والأوائل أوجبوه من حيث العقل العمليّ[١].

[جواز بعثة الرسول من غير شرع]

مسألة: جوّز أبو علي بعثة رسول من غير شرع، ومنعه أبو هاشم[٢]؛ لأنّ العقل كافٍ في معرفة العقليّات، فبعثه[٣] لتعريفها عبث.

قال أبو علي: كما جاز بعثة نبي بعد آخر وإظهار معجزة بعد معجزة وإن وقع الغناء بما[٤] سبق، فليجز بعثة رسول بما يقتضيه العقليّات[٥]، وإن كان العقل[٦] كافياً.

أجاب أصحاب أبي هاشم بأنّ ذلك إنّما يجوز إذا كان فيه فائدة زائدة على الواحد أو على المعجزة الواحدة، وتلك الفائدة لا تحصل إلّا بهما.

ولأبي علي أن يقول: أنا لا أجوّز ظهور نبي بالعقليّات إلّا إذا حصل فيه مزيّة لا تحصل من دونه، مثل أن يكون دعاؤه إلى العقليّات لطفاً للعباد في العمل بها[٧].

[أفضليّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله]

مسألة: محمّد صلى الله عليه وآله أفضل من غيره من الأنبياء عليهم السلام السابقين. ويدلّ عليه المعقول والمنقول[٨].

---

(١) في حاشية «د»: «العقل العملي هو الذي يدبّر مصالح النوع والأشخاص».

(٢) انظر: المنقذ من التقليد ١: ٤٢٢.

(٣) في «أ، د، هـ»: «فبعثته».

(٤) في «د»: «الغني ممّا».

(٥) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٥: ٧٣؛ الفائق في أُصول الدين: ٣٨٤.

(٦) لم يرد في «د»: العقل».

(٧) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٥: ٢٠ ـ ٢١.

(٨) في حاشية «هـ»: «مسأله: محمّد صلى الله عليه وآله خاتم الأنبياء؛ لأنّ النبوّة كملت به وتمّت، ولا زيادة بعد التمام. فإنّ ما دلّ به من السنن والكتاب مشتمل على جميع ما يحتاج إليه في أمر الدنيا ⇦

أمّا المعقول، فلأنّ شرعه أعمّ من شرع غيره فائدةً، وأكثر نفعاً، وأتباعه أكثر عدداً من أتباع غيره، ولأنّ أخلاقه أشرف من أخلاق غيره. وذلك يدلّ على شرفه على غيره في قوّتَيِ العلم والعمل.

وأمّا المنقول، فقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ﴾[1] وذلك يدلّ على أنّه تعبّده بأصول شرع كافّة الأنبياء عليهم السلام، فيكون أفضل منهم.

وقوله تعالى: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾[2] أمره بالاقتداء بهُدى كلّ واحد واحد. وهذا يدلّ على أنّه أفضل منهم.

ولقوله صلى الله عليه وآله: «أنا أشرف البشر»[3].

[طرق معرفة شريعة نبيّنا]

مسألة: الطريق إلى معرفة شرعه إمّا التواتر أو الآحاد[4].

⇦ والآخرة من الحكمة النظريّة والعلميّة، سياسةً وطاعةً، على أحسن الوجوه وأعدلها وأقربها من العقل، فيصلح لكلّ الأمم في جميع الأزمان والقرون ويغني عن أُصول أُخرى؛ لأنّ ما استحسنته العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول، وهو مع ذلك وافٍ بالغرض، يكون مغنياً عمّا سواه بخلاف سائر الشرائع، فإنّها في طريق الإفراط أو التفريط والبُعد عن العقل كمّا مرّ في ثقب أذن العبد وعتقه واستخدامه. وأمثال ذلك كثير، (اقتباس وتلخيص من الصحائف الإلهيّة: ٤٣٢)، ولقوله تعالى ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ (أربعة كلمات غير مقروة)، وأيضاً إنّ معجزته باقيةٌ أبد الآبدين حتّى ينتقض التكليف، وهي القرآن».

(١) النساء (٤): ١٦٣.

(٢) الأنعام (٦): ٩٠.

(٣) الفردوس بمأثور الخطاب ١: ٤٥ / ١١١. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أَنا أشرف النَّاس حسباً وَلَا فَخر، وَأكْرم النَّاس قدراً وَلَا فخر.

(٤) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٢٠(الإمامة ١): ٢١٣.

أمّا الأوّل، ففي أُصوله، وذلك أنّه ﷺ بقي في الدنيا إلى حيث انتشرت دعوته وظهر أمره وذاع[١] شرعه إلى أن وصل إلى أهل التواتر. ثمّ لم يزل المسلمون يتناقلونه متواتراً من طبقة إلى طبقة، إلى زماننا هذا[٢].

وأما الثاني، ففي تفاريعه.

[أقسام التكاليف]

مسألة: التكليف قسمان: أمر ونهي. والأمر قسمان: أمر وجوب، وأمر ندب. فالواجب إنّما وجب لكونه لطفاً في التكليف العقلي على معنى أنّه متى فعل المكلَّف[٣] التكليف السمعي كان أقرب إلى أن يؤدّي التكليف العقلي. وقد أشار الله تعالى إلى ذلك في قوله[٤]: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ﴾[٥]، وفي قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[٦] وفي قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾[٧]. فالواجبات الشرعيّة مصالح في[٨] العقليّات، والقبائح الشرعيّة مفاسد فيها. والمندوب كالتتمّة[٩] للواجبات الشرعيّة بمعنى أنّ عندها تكون الواجبات أدعى إلى العقليّات.

---

(١) في حاشية «د»: «أي ظهر وانتشر».

(٢) لم يرد في «د»: «هذا».

(٣) في «ز»: «أنّه فعل» بدل «أنّه متى فعل»؛ ولم يرد في «ب، ج، د، هـ ز»: «المكلّف».

(٤) في «ز» زيادة: «تعالى».

(٥) العنكبوت (٢٩): ٤٥.

(٦) البقرة (٢): ١٨٣.

(٧) المائدة (٥): ٩١.

(٨) لم يرد في «د»: «في».

(٩) في نسخة بدل «ز»: «لتتمّة».

وقال بعض المعتزلة: إنّ الشرعيّات إنّما وجبت شكراً لله تعالى على نعمه. والمقبّحات كفران النعمة [١].

واعترض عليهم بأنّ الشكر هو طمأنينة النفس [٢] على تعظيم المنعم لنعمه. وفي العرف هو الاعتراف بنعمة المنعم على ضرب من التعظيم. وليست الصلاة واحدةً منهما وإن كانت كاشفة ودليلاً عليهما، ولأنّ الشرعيّات يتطرّق إليها [٣] النسخ والانقطاع بخلاف الشكر [٤].

وهذا الفصل وإن كان قد سبق بعضه، لكنّه اشتمل على فائدة لم نذكرها ثَمّ.

---

(١) في «د»: «للنعم». وفي «هـ»: «لنعمه».

(٢) لم يرد في «أ»: «النفس».

(٣) في «د»: «عليها».

(٤) في حاشية «أ»: «فيه نظر؛ لأنّه منقوض بالنبوّة، فلم يكن مانعاً».

المنهج الثامن
في الإمامة

وفيه مباحث:

البحث[1] الأوّل: [في معنى الإمامة والأقوال في وجوبها]

وهي[2] رئاسة عامّة في الدين والدنيا لشخص من الأشخاص.

واختلف الناس في وجوبها، فذهب إليه جمهور المسلمين[3]، ونازع في ذلك الأصمّ[4] وهشام الفوطي[5] وبعض الخوارج، إلّا أنّ الأصمّ والخوارج ذهبوا إلى أنّ نصب الإمام[6] غير واجب إذا تناصف الناس وتعادلوا.

---

(١) هكذا في «ز». ولم يرد في سائر النسخ: «البحث».

(٢) في «و»: «الإمامة» بدل «وهي».

(٣) انظر الأقوال في: مقالات الإسلاميّين: ٤٥٩؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل ٢٠ (الإمامة ١): ١٦؛ الشافي في الإمامة ١: ٣٥؛ الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٥٥؛ قواعد العقائد: ١١٠. وفي حاشية «هـ»: «قال فخر الدين: قال بعض قدماء الشيعة: إنّه يجب على الله نصب الإمام، ليعلّمهم أحوال الأدوية والأغذية، ويعرّفهم السموم، ويعلّمهم الحرف والصناعات، ويصونهم عن الآفات.» الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٥٦.

(٤) أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ، أديب، فقيه، زاهد، مفسّر، خلا أنّه كان يخطّىء عليّاً عليه السلام في كثير من أفعاله. له مناظرات مع أبي الهذيل وله كتاب في التفسير، نقل عن هذا التفسير أبو علي في تفسيره. المنية والأمل: ٥٢؛ طبقات المعتزلة: ٥٦ ـ ٥٧؛ الأعلام ٣: ٣٢٣.

(٥) في «د»: الهشام» بدل «هشام». وفي «أ، ج، و»: «والفوطي» بدل «الفوطي». منهم هشام بن عمرو الفوطى، قال أبو القاسم: هو شيبانيّ من أهل البصرة، قال القاضي: وكان عظيم القدر عند الخاصّة والعامّة، من تلامذته: عبّاد بن سليمان». طبقات المعتزلة: ٦١، ٧٧.

(٦) في حاشية «هـ»: «قالت الحكماء: النبي صلى الله عليه وآله يشبه بالقلب وخليفته بالدماغ. وكما أنّ القوى المدرِكة إنّما تفيض من الدماغ على الأعضاء، فكذلك قوّة البيان والتعليم إنّما يفيض منه بواسطة خليفته على جميع أهل العالم». المحصّل: ٥١٨؛ تلخيص المحصّل: ٣٤٦.

وأمّا هشام، فإنّه قال: إنّه غير واجب إذا لم يتناصفوا.

والقائلون بالوجوب منهم: من أوجبها عقلاً، وهو مذهب الإماميّة[١]، والجاحظ[٢]، والكعبي، وأبي[٣] الحسين البصري، وجماعة من المعتزلة.

ومنهم: من أوجبها سمعاً، وهم جمهور المعتزلة والأشاعرة.

والقائلون بوجوبها عقلاً منهم: من أوجبها على الله تعالى، وهم الإماميّة. ومنهم: من أوجبها على الخلق، وهم الجاحظ، وأبو الحسين البصري، والكعبي.

والدليل على وجوبها مطلقاً أنّ الإمامة لطف، وكلّ لطف واجب[٤].

أمّا الصغرى، فضروريّة؛ فإنّ الناس[٥] متى كان لهم رئيس قاهر اليد، ينصف[٦] الناسَ ويردع الظالم، كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد. وأمّا الكبرى، فقد بُيِّنت[٧] فيما سلف[٨]. وهذا كما هو دليل على الوجوب فهو دليل على الوجوب العقلي على الله تعالى.

---

(١) في حاشية «هـ»: «قال صاحب الملل والنحل: الشيعة هم الذين شايعوا عليّاً عليه السلام على الخصوص. وقالوا بإمامته وخلافته بالنصّ والوصيّة، إمّا جليّاً أو خفيّاً، واعتقدوا أنّ الإمامة لا تخرج عن أولاده، والإماميّة يوجبون عصمة الإمام، وهم خمس فرق: إماميّة، وكيسانيّة، وزيديّة، وغلاة، وإسماعيليّة» انظر: الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٦٩.

(٢) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، الليثي، البصري، لغوي، نحوي، عثماني يميل إلى النصب. كان من غلمان النظّام، تنسب إليه فرقة الجاحظيّة، له كثير من الكتب منها: كتاب الحيوان، البيان والتبيين، البخلاء. مات سنة ٢٥٥ هـ. الفهرست لابن النديم: ٢٠٨؛ تاريخ بغداد ١٢: ٢٠٨؛ وفيات الأعيان ٣: ٤٧٠؛ سير أعلام النبلاء ١١: ٥٢٦.

(٣) في «ب، ج، و، ز»: «أبو الحسين».

(٤) انظر: الشافي في الإمامة ١: ٤٧.

(٥) في «د»: «للناس».

(٦) في «ب، ز»: «ينتصف».

(٧) في «د»: «ثبت»، وفي «هـ و»: «ثبتت».

(٨) مناهج اليقين: ٣٨٧. انظر أيضاً: الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

فإن قيل: لا نسلّم أنّ الإمامة لطف عقلي، بل لطف سمعي، فلا يجب[١] عقلاً.

سلّمنا، ولكن لطفٌ يقوم غيره مقامه؛ أو لطف[٢] لا يقوم غيره مقامه، والأوّل مسلّم، والثاني ممنوع[٣]. وعلى ذلك التقدير لا تتعيّن[٤] الإمامة للوجوب.

سلّمنا، لكن وجوب الإمامة لا يكفي فيه وجه المصلحة[٥] ما لم يعلم فيه انتفاء جهات القبح بأسرها، فلِمَ لا يجوز أن تكون الإمامة قد اشتملت على نوع مفسدة لا نعلمه، فلا يصحّ الحكم بالوجوب؟

لا يقال: إنّا لا نعلم فيه[٦] وجه قبح فيجب نفيه، ولأنّ[٧] هذا آتٍ في معرفة الله تعالى، فيلزم الحكم بعدم وجوبها.

لأنّا نقول: قد بيّنّا ضعف الاستدلال بعدم العلم على العدم[٨].

وأمّا المعرفة، فالفرق أنّا إنّما نحكم بوجوبها علينا، وهو يكفي فيه[٩] بيان وجه الوجوب، وإن جوّزنا فيه اشتماله على المفسدة. أمّا الإمامة[١٠]، فلمّا أوجبتموها[١١]

---

(١) في «ج»: «تجب».

(٢) في «هـ»: «ولطف» بدل «أو لطف».

(٣) هكذا في «و». وفي سائر النسخ «م ع» بدل «والأوّل مسلّم، والثاني ممنوع».

(٤) في «د، هـ، ز»: «يتعيّن».

(٥) في «د»: «مصلحة».

(٦) في «ب، ز»: «نعلم فيه» بدل «لا نعلم فيه». ولم يرد في «أ»: «فيه».

(٧) في «و»: «لأنّ» بدل «ولأنّ».

(٨) في «و»: «عدم المعلوم». مناهج اليقين: ١٩٨.

(٩) في «د»: «في».

(١٠) في «أ، و»: «الإماميّة».

(١١) في «أ، و»: «أوجبوها».

على الله تعالى لم يصحّ ذلك إلّا بعد أن تبيّنوا[١] اشتمالها على عدم المفاسد، ثمّ إنّا نذكر وجه المفسدة، وذلك من وجوه:

الأوّل: أنّ في نصب الإمام[٢] إثارة الفتن وقيام الحروب، كما في زمن علي عليه السلام والحسن والحسين عليهما السلام.

الثاني: أنّ مع وجود الإمام عليه السلام يخاف المكلّف، فيفعل الطاعة ويترك القبيح للخوف منه، وذلك يوجب[٣] أن لا يترك المكلّف القبيح لقبحه ولا يفعل الطاعة لحسنها بل للخوف، وذلك من أعظم المفاسد.

الثالث: فعل الطاعة وترك المعصية عند فقدان الإمام أشدّ منهما عند وجوده، فيكون الثواب عليهما في حالة فقده أكثر منه حالة وجوده، وذلك فساد عظيم.

سلّمنا أنّ الإمامة لطف لكن لا نسلّم أنّها دائماً كذلك، فإنّه قد يكون في بعض الأزمنة من يستنكف من اتّباع غيره، فيكون نصب الإمام في ذلك الوقت قبيحاً.

سلّمنا، لكن هاهنا لطف آخر فلا تتعيّن[٤] الإمامة للوجوب. وبيانه: أنّ الإمام معصوم، فعصمته إن كانت لإمام آخر تسلسل، وإن كانت لا لإمام آخر فقد ثبت المطلوب؛ لأنّ امتناع الإمام من المعصية وترك الواجب لا يتوقّف على الإمام، بل له لطف آخر.

---

(١) في «ج، و، ز»: «يبيّنوا» وفي «أ»: «تثبّتوا».

(٢) في «د»: «الإمامة».

(٣) لم يرد في «ز»: «يوجب».

(٤) في «د، هـ و، ز»: «يتعيّن».

لا يقال: إنّا نعلم بالضرورة أنّ القوم الذين لا يكونون معصومين ينزجرون عن القبائح أتمّ زجر[١] عند وجود الإمام.

لأنا نقول: جاز أن يكون في بعض الأزمنة القوم بأسرهم معصومين فيه، فلا يكون نصب الإمام هناك واجباً، ولأنّكم حينئذٍ تجعلون العصمة قائمة مقام الإمام في ذلك الوقت، فجاز في كلّ وقت. فلا يتعيّن وقت من الأوقات لوجوب نصب الإمام على التعيين. ولأنّه جاز أن يكون غير العصمة[٢] سبباً في الامتناع عن الإقدام على المعاصي.

سلّمنا لكن هاهنا ما يدلّ على أنّها ليست لطفاً، وذلك لأنّها إمّا أن يكون لطفاً في أفعال الجوارح أو في أفعال القلوب؟ والقسمان باطلان:

أمّا الأوّل، فعلى قسمين: وذلك أنّ[٣] القبائح منها ما يدلّ العقل عليها ومنها ما يدلّ السمع عليها؛ فإن جعلتم الإمام لطفاً في الشرعيّات لم يلزم وجوبه مطلقاً؛ لأنّ الشرع لا يجب في كلّ زمان، ووجوب اللطف تابع لوجوب الملطوف فيه.

وإن جعلتموه لطفاً في العقليّات، فنقول: القبائح العقليّة إن تركت لوجه وجوب تركها كان ذلك مصلحة دينيّة، وإن تركت لا لذلك كان[٤] مصلحةً دنيويّة؛ لأنّ في ترك الظلم والكذب مصلحة دنيويّة، ضرورةَ اشتماله[٥] على مصلحة النظام، لكن

---

(١) هكذا في «و» ولم يرد في سائر النسخ: «زجر».

(٢) في «و»: «المعصوم».

(٣) في «أ، د، هـ»: «لأنّ».

(٤) في «د»: «لكان».

(٥) في نسخة بدل «أ»: «اشتمالهما».

معنى ترك القبيح لقبحه هو أنّ الداعي إلى ترك الظلم هو كونه ظلماً، وذلك من صفات القلوب. فإن جعلنا الإمام لطفاً في ترك القبيح سواء كان لوجه قبحه أو لا لوجه قبحه، كان ذلك الترك مصلحة دنيويّة، فيكون الإمام[١] لطفاً في المصالح الدنيويّة، وذلك غير واجب بالاتّفاق على الله تعالى. وإن جعلناه لطفاً[٢] في ترك القبيح لوجه قبحه فقد جعلنا الإمام لطفاً في صفات القلوب لا في أفعال الجوارح. وذلك باطل؛ لأنّ الإمام لا اطّلاع له على البواطن.

لا يقال: [٣] يحصل بسبب الإمام القاهر مواظبة الناس على فعل الواجبات العقليّة من أفعال الجوارح، وذلك يفيد استعداداً تامّاً لخلوص[٤] الداعي في أنّ ذلك الفعل يُفعَل لوجه وجوبه ويُترك لوجه قبحه، وذلك مصلحة دينيّه.

لأنّا نقول: هذا يقتضي وجوب اللطف في المصالح الدنيويّة على الله تعالى؛ لأنّ على ذلك التقدير تكون المصالح الدنيويّة والمواظبة عليها سبباً لرعاية المصالح الدينيّة، وذلك غير واجب اتّفاقاً.

سلّمنا، لكن متى يكون الإمام من المصالح الدينيّة؟ إذا كان ظاهراً نافذ الحكم أو إذا لم يكن؟ الأوّل مسلّم، والثاني ممنوع[٥]؛ وذلك لأنّ الإمام إنّما يفيد الانزجار

---

(١) في «د»: «الإمامة».

(٢) لم يرد في «ب»: «لطفاً».

(٣) في «و» زيادة: «أنّه».

(٤) في «د»: «بخلوص».

(٥) هكذا في «و»، وحاشية «هـ». وفي سائر النسخ: «م ع».

عن القبائح والإقدام على الطاعات إذا كان قاهر اليد. أمّا إذا لم يكن، فلا، لكنّكم لا توجبون[١] ذلك؛ فما[٢] هو لطف غير واجب،[٣] وما توجبونه،[٤] فغير لطف.

سلّمنا، لكن ينتقض ما ذكرتموه بالقضاة والأمراء؛ فإنّهم إذا كانوا معصومين كان الناس أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية، وذلك يقتضي كون عصمة هؤلاء[٥] لطفاً؛ فإن وجبت لزم خلاف مذهبكم وإلّا انتقض دليلكم.

سلّمنا، لكن لا نسلّم أنّ اللطف واجب، وقد تقدّم. سلّمنا أنّ اللطف واجب لكن ليس كلّ لطف.

بيانه: أنّ فاعل اللطف له ثلاثة أحوال[٦]:

أحدها: أن يعلم[٧] أنّ الملطوف له يفعل الملطوف فيه.

وثانيها: أن لا يعلم[٨] أنّه لا يفعله.

وثالثها: أن يعلم[٩] أنّه لا يفعله.

ففي الأوّل والثاني نسلّم[١٠] أنّه يجب فعل اللطف، وأمّا الثالث، فلا نسلّم أنّه يجب فيه فعل اللطف. والله تعالى لا بدّ[١١] وأن يكون عالماً؛ إمّا بالفعل فيجب

---

(١) في «ز»: «يوجبون».

(٢) في «ب، ز، هـ»: «فيما».

(٣) في «د» زيادة: «عندكم».

(٤) في «هـ ز»: «يوجبونه».

(٥) في «ب، ج، و، ز»: «عصمته» بدل «عصمة هؤلاء».

(٦) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٣: ١٦٥.

(٧) في «ز»: «نعلم».

(٨) في «ز»: «نعلم».

(٩) في «ز»: «نعلم».

(١٠) في «و»: «لا نسلّم».

(١١) في «د»: «لابدّ أن».

اللطف أو[١] بعدمه، فلا يجب. وإذا كان كذلك، فلا يجب على الله تعالى نصب الإمام إلّا إذا علم انتفاع[٢] المكلّف به، وذلك غير معلوم؛ لاحتمال أن يعلم الله تعالى في بعض الأزمنة أنّ الإمام ليس في حقّهم لطفاً محصّلاً، وإن كان لطفاً مقرّباً، فلا يجب فيه نصب الإمام. ثمّ كلّ زمان يحتمل ذلك، فلا يصحّ الحكم بالوجوب على الله تعالى في شيء من الأزمنة.

سلّمنا، لكن متى يجب اللطف؟ إذا كان ممكناً أو إذا لم يكن؟ الأوّل مسلّم، والثاني ممنوع[٣]. وإذا كان كذلك فيحتمل أن يكون نصب الإمام في بعض الأزمنة غير مقدور له تعالى، فلا يكون واجباً.

وبيان هذا الاحتمال: أنّ الله تعالى قد يعلم في بعض الأزمنة أنّ كلّ من خلقه فيه فإنّه يكفر أو يفسق، فلا يكون في ذلك الزمان خلق المعصوم مقدوراً له. وهذا يحتمل في كلّ زمان.

لا يقال: لو لم يمكن خلق المعصوم في ذلك الزمان لبطل التكليف، بخلاف الكافر فإنّه لا لطف له في الحال والمآل. فلمّا استحال ذلك مطلقاً لا جَرَم لم يتوقّف عليه التكليف. أمّا اللطف الحاصل من الإمام، فهو وإن لم يكن مقدوراً في الحال لكنّه يمكن في المستقبل، فلا جَرَم يقبح التكليف في المآل بدون الإمام.

لأنّا نقول: كما أنّ[٤] الكافر لمّا[٥] لم يكن لطفه مقدوراً أصلاً وحَسُن التكليف،

---

(١) في «ب، ج، ز»: «وإمّا».

(٢) في «و»: «انقطاع».

(٣) هكذا في «و». وفي سائر النسخ: «م ع».

(٤) في «ب، ز»: «لمّا كان» بدل «كما أنّ».

(٥) لم يرد في «ب، ز»: «لمّا».

فكذلك لِمَ لا يجوز أن يقال: المعصوم في هذا اليوم لمّا[١] لم يكن مقدوراً لا جرم لم يتوقّف عليه التكليف.

والجواب: قد بيّنّا أنّ الإمامة لطف عقلي[٢].

قوله: لِمَ لا يقوم غيرها مقامها؟

قلنا: لاتّفاق العقلاء في جميع المواطن على اختلاف طبقاتهم[٣] في الأزمنة على الاتّفاق على نصب الرؤساء لأجل دفع فسادهم[٤]. ولو كان هناك طريق آخر أو بدل لالتجأوا[٥] إليه.

قوله: لِمَ لا يجوز اشتمالها على نوع من المفسدة؟

قلنا: لأنّ المفاسد محصورة لنا معلومة؛ لكوننا مكلّفين باجتنابها، وتلك منفيّة[٦] عن الإمامة، وقد تقدّم هذا. وهذا السؤال[٧] غير مسموع من أبي الحسين وأصحابه؛ لوروده[٨] عليهم، وما ذكروه من الفساد فمندفع[٩].

---

(١) لم يرد في «هـ»: «لمّا».

(٢) مناهج اليقين: ٤٣٩.

(٣) في «ز»: «طبايعهم».

(٤) في «و»: «مفاسدهم».

(٥) في «و»: «بدله» بدل «أو بدل». وفي «د»: «التجأوا».

(٦) في «د»: «وتلك المفاسد منتفية».

(٧) في «و، ز»: «قد تقدّم هذا السؤال» وفي «هـ»: «قد تقدّم وهذا السؤال» بدل «قد تقدّم هذا وهذا السؤال».

(٨) في «أ»: «لو ردّوه».

(٩) في «د»: «المفاسد» بدل «الفساد». وفي «و»: «فيندفع».

أمّا الأوّل، فلأنّا نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون لو لا إمامة علي والحسن والحسين عليهم السلام لظهر من الفتن ما هو أشدّ من ذلك؟

سلّمنا، لكنّ اللطف لا يجب مع ارتفاع المفاسد في كلّ زمان، بل في الأكثر.

وأمّا الثاني[١]، فلأنّ ذلك يقتضي قبح الإمامة مطلقاً، سواء وجبت بالعقل أو من الله تعالى، وذلك باطلٌ اتّفاقاً.

ثمّ إنّا نقول: المكلّف إمّا مطيع وإمّا[٢] عاصٍ، ووجه اللطف في الأوّل تقويته على فعل الطاعة. وأمّا الثاني، فلا نسلّم أنّ ترك المعصية منه لا لكونها معصية قبيح، بل القبيح[٣] هو ذلك الاعتقاد. وهو كون الترك لا لكونها معصية. ووجه اللطف فيه حصول الاستعداد الشديد بسبب التكرير والتذكير الموجب لفعل الطاعة؛ لكونها طاعة، ولترك المعصية، لكونها معصية.

وأمّا الثالث[٤]، فلأنّه وارد في[٥] كلّ لطف، مع أنّا قد بيّنّا وجوبه فيما سلف[٦]. وأيضاً فلا نسلّم جواز[٧] ترك اللطف، سواء زاد الثواب به أو لم يَزِد، وهذا مذهب أبي علي. ثمّ إنّه يلزم من ذلك قبح كلّ لطف، وأيضاً يلزم منه ـ على تقدير ـ الوجوبُ على الله تعالى.

---

(١) في حاشية «د»: «أي: أنّ مع وجود الإمام يخاف المكلّف».

(٢) في «د»: «أو».

(٣) في «د»: «القبح».

(٤) في حاشية «د»: «أي: فعل الطاعة وترك المعصية».

(٥) في «د»: «على».

(٦) مناهج اليقين: ٤٣٩.

(٧) في «د»: «بجواز».

قوله: إنّه قد يتّفق في بعض الأزمنة مَن يستنكف عن طاعة الإمام، فلا يكون لطفاً حينئذٍ[١].

قلنا: لا نسلّم اتفاق أهل زمانٍ ما من الأزمنة التي وقع التكليف فيها على ذلك، نعم قد يكون البعض بهذه المثابة؛ لكنّ البعض لو نُظِر إليه لكانت بعثة الأنبياء عليهم السلام قبيحة؛ لاستنكاف البعض منها.

وأيضاً فإنّ هذا إنّما يكون[٢] بالنسبة إلى شخص معيّن، أمّا مطلق الرئيس، فلا. ونحن الآن لم نتعرّض لتعيين ذلك الرئيس. وأيضاً فلأنّ المفسدة الحاصلة عند عدمه أغلب منها عند وجوده، فيجب وجوده نظراً إلى حكمته تعالى.

قوله: العصمة لطف آخر، فلا يتعيّن الإمامة للوجوب.

قلنا: الإمام لا شكّ في كونه لطفاً بالنسبة إلى غير المعصومين مع بقاء التكليف، فيكون حينئذٍ واجباً. أمّا إذا فُقِد أحد الشرطين، وهو جواز الخطأ على المكلّفين أو التكليف[٣]، لم نقل بالوجوب حينئذٍ[٤]، وذلك لا يضرّنا.

لا يقال: مذهبكم وجوب الإمامة مع التكليف مطلقاً.

لأنّا نقول: لا نسلّم، بل مع شرط آخر وهو جواز الخطأ.

قوله: الإمامة إمّا لطف في أفعال الجوارح أو في أفعال القلوب.

---

(١) انظر: الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٦١.

(٢) في «د»: «أن يكون».

(٣) في «ز»: «والتكليف».

(٤) الذخيرة في علم الكلام: ٤٠٩.

قلنا: إنّها مصلحة فيهما. والشرع لا نسلّم جواز انقطاعه مع بقاء التكليف. وهذا المنع يتأتّى من القائل[١] بعدم جواز انفكاك التكليف العقلي عن السمعي.

سلّمنا، لكن ترك الظلم[٢] ليس مصلحة دنيويّة لا غير، بل هو مصلحة دينيّة ودنيويّة؛ لأنّ الإخلال به من التكليف العقلي والسمعي.

سلّمنا، لكنّه[٣] يكون لطفاً في أفعال القلوب، فإنّ[٤] ترك القبيح لأجل الإمام ابتداء ممّا يؤثّر الاستعداد التامّ لتركه، لقبحه.

قوله: الإمام إنّما يكون لطفاً إذا كان ظاهراً.

قلنا: ممنوع، فإنّه مع غيبته يجوّز المكلّفُ ظهوره كلّ لحظة فيمتنع من الإقدام على المعاصي، وذلك يكون لطفاً.

لا يقال: تصرّف الإمام إن كان شرطاً في كونه لطفاً وجب على الله تعالى فعله وتمكينه، وإلّا فلا لطف قطعاً[٥].

لأنّا نقول: إنّ تصرّفه لا بدّ منه في كونه لطفاً، ولا نسلّم أنّه يجب عليه تعالى تمكينه؛ لأنّ اللطف إنّما يجب إذا لم ينافِ التكليف. وخلق الله تعالى الأعوان للإمام ينافي التكليف. وإنّما لطف الإمامة يحصل ويتمّ بأُمور:

منها: خلق الإمام، وتمكينه بالقُدَر[٦] والعلوم، والنصّ عليه باسمه ونسبه، وهذا يجب عليه تعالى وقد فعله.

---

(١) في نسخة بدل «أ»: «القائلين».

(٢) في «ب»: «للظلم».

(٣) في «ب، ز»: «لكن».

(٤) في «و»: «لأنّ».

(٥) لم يرد في «ب، ج، و، ز»: «قطعاً»

(٦) في «و»: «القدرة». وفي كشف المراد: ١٨٣: «تمكينه بالقدرة والعلم».

ومنها: تحمّله للإمامة وقبوله. وهذا يجب على الإمام وقد فعله.

ومنها: النصرة للإمام[١] والذبّ عنه وامتثال أوامره وقبول قوله. وهذا يجب على الرعيّة.

قوله: كون القضاة والأُمراء معصومين لطف[٢].

قلنا: ممنوع، ولأن[٣] هذا لا يرد على كون الإمامة لطفاً، بل يرد على كون اللطف واجباً، فهو وارد على المعتزلة. وأيضاً فهذا لا يرد علينا؛ لأنّا لم نثبت[٤] عصمة الإمام بكونها لطفاً؛ بل

أثبتناها بلزوم التسلسل على ما يأتي.

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون بعض الأزمنة يعلم الله تعالى عدم الانتفاع بالإمام فيه، فلا يكون نصبه واجباً؟

قلنا: اللطف[٥] قد يكون محصِّلاً وقد يكون مقرِّباً. والأوّل واجب على ما مرّ، وكذلك الثاني أيضاً. والفائدة فيه إزاحة عذر المكلّف. ولا شكّ في أنّ الإمام لطف مقرِّب في كلّ وقت، فيكون نصبه واجباً دائماً.

سلّمنا، لكن لا شكّ في أنّ الإمام يكون لطفاً محصِّلاً بالنسبة إلى بعض المكلّفين قطعاً. واتّفاق الجميع على عدم الانتفاع به ممّا يمتنع حصوله.

---

(١) في «أ، د، هـ و»: «له».

(٢) انظر: الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٦٠.

(٣) في «د»: «لأنّ».

(٤) في «ز»: «لم يثبت».

(٥) في «أ» زيادة: «معه».

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون في بعض الأزمنة خلق المعصوم غير مقدور؟

قلنا: لو كان الأمر كذلك لسقط التكليف؛ لأنّ التكليف[1] مع فوت اللطف إذا كان الفوات من غير المكلّف قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح.

---

(١) في «ز»: «التكاليف».

البحث الثاني: في أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً

اختلف الناس في ذلك، فذهبت الإماميّة والإسماعيليّة[1] إليه، ونفاه الباقي[2].

لنا وجوه:

الأوّل: أنّه لو لم يكن معصوماً لزم التسلسل[3]. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ الإمام إنّما وجب نصبه لأجل الخطأ الجائز على المكلّفين، فلو جاز عليه الخطأ لافتقر إلى إمام آخر وتسلسل.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون خوف الإمام من العزل سبباً موجباً لامتناع إقدامه على الخطأ؟

سلّمنا، لكن ينتقض ما ذكرتم بالنائب له إذا كان في المشرق، والإمام في المغرب، فإنّه غير معصوم ولا يخاف سطوته.

سلّمنا، لكنّ الإمامة عبارة عن مجموع أمرين، أحدهما: ثبوتي، وهو نفوذ حكمه على غيره. والثاني: سلبي، وهو انتفاء نفوذ حكم الغير عليه. فلو افتقرت الإمامة إلى

---

(١) اسم عامّ للفرق التي تعتقد بإمامة الابن الأكبر للإمام الصادق عليه السلام، المسمّى بإسماعيل، وهم ثلاث فرق: الإسماعيليّة الخالصة، المباركيّة والقرامطة. انظر: الفهرست لابن النديم: ٢٣٨؛ الحور العين: ١٦٢؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ٢٢٦.

(٢) انظر الأقوال في: أوائل المقالات: ٣٨؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل ٢٠ (الإمامة ١): ٨٩ ـ ٩٠؛ الشافي في الإمامة ١: ١٥٦؛ الذخيرة في علم الكلام: ٤٢٩؛ الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٦٣ ـ ٢٦٧.

(٣) انظر: تجريد العقائد: ٢٢٢.

العصمة لكان ذلك إمّا للأوّل أو للثاني أو للمجموع، والكلّ باطل بالنائب المذكور، فإنّه لا ينفذ حكم أحد عليه غير الإمام، والإمام في تلك الحال لا ينفذ حكمه عليه أيضاً؛ لأنّه يستدعي علم الإمام بالغيب وقدرته على الاختراع، وهو نافذ الحكم على غيره[١]، فقد تحقّق فيه كلّ واحد من الوصفين مع أنّ العصمة غير معتبرة فيه، فبطل اشتراط العصمة في الإمامة.

والجواب عن الأوّل: أنّ مَن عرف العوائد[٢] علم[٣] بالضرورة عجز الأُمّة عن[٤] عزل آحاد الولاة، فكيف بالرئيس المطلق؟

وعن الثاني: أنّ النائب يخاف من العزل في مستقبل[٥] الوقت، فكان[٦] ذلك لطفاً له بخلاف الإمام.

سؤال: فليكن خوف الإمام من عقاب الآخرة لطفاً له.

جواب: الإمام يشارك غيره في الخوف، ولمّا لم يكن ذلك مغنياً عن الإمام لهم فكذلك له. ولأنّ رغبة الناس في الدنيا أكثر تقريباً من فعل الطاعة وترك المعصية من الآخرة.

وعن الثالث بمنع الحصر. وأيضاً فلِمَ لا يجوز أن يكون الفرق أنّ الإمام حاكم على كلّ المسلمين فوجبت عصمته[٧]، بخلاف النائب؟

---

(١) في نسخة بدل «أ»: «الغير».

(٢) في «ز»: «الفوائد». وفي حاشية «أ»: «جمع العائدة، والمراد هاهنا بالعائدة العادة».

(٣) في «د»: «عرف».

(٤) في «ب، ز»: «على».

(٥) في «ب، و»: «مستقل».

(٦) في «د»: «وكان».

(٧) في «ب، ج، ز»: «فوجب عصمته». وفي «د»: «العصمة».

وأيضاً فلِمَ لا تكون[١] العصمة لأجل عدم حكم غيره عليه بخلاف النائب، فإنّ الإمام يحكم عليه فى الحال أو فيما بعد.

الثاني: أنّ الإمام حافظ للشرع فيكون معصوماً[٢].

أمّا الصغرى، فلأنّ الحافظ له ليس هو الكتاب؛ لوقوع النزاع فيه، ولعدم إحاطته بجميع الأحكام.

وليس هو السنّة للوجهين السالفين[٣]، ولأنّ المسلمين اتّفقوا على أنّها ليست الحافظة[٤] للشرع؛ ولأنّها متناهية، والحوادث غير متناهية.

وليس هو الإجماع؛ لجواز الخطأ عليهم إذا خَلَوا من[٥] الإمام؛ لأنّ كلّ واحد يجوز كذبه فالمجموع كذلك، ولأنّ الإجماع إنّما يحصل في قليل من المسائل، ولأنّ الإجماع إنّما يثبت كونه حجّة بالسمع[٦] إذا ثبت كون النَّقَلة معصومين، وإنّما يثبت ذلك بالسمع؛ لأنّا لو علمناه بالعقل لكان إجماع النصارى حجّة. والسمع يتطرّق إليه النسخ والتخصيص، فلا بدّ من معرفة عدم[٧] الناسخ والمخصّص، ولا طريق إلى ذلك سوى أنّه لو كان لنُقِل. وإنّما يتمّ هذا إذا عَلِمنا أنّ الأمّة لا تخلّ بنقل الشرائع، وإنّما يكون كذلك لو عرفنا كونهم معصومين، وهذا دَور ظاهر.

---

(١) في «د، ز»: «يكون».

(٢) المصدر نفسه.

(٣) في «د»: «لوجهين السالفين». وفي «ب، ج، ز»: «السابقين».

(٤) في «ز»: «حافظة». وفي «ب، د»: «الحافظ».

(٥) في «د»: «عن».

(٦) لم يرد في «د، هـ»: «بالسمع».

(٧) لم يرد في «ب، ج»: «عدم».

وليس هو القياس؛ لأنّه ليس حجّة في نفسه لإفادته[١] الظنّ الضعيف[٢]، ولأنّه لا بدّ له من أصل منصوص عليه، فلا يكون بانفراده حافظاً، ولأنّ أحداً لم يقل بذلك.

وليس هو البراءة الأصليّة وإلّا لما وَجبت[٣] بعثة الأنبياء عليهم السلام، بل كان يُكتفى بالعقل، وذلك باطل.

وليس هو المجموع؛ لأنّ الكتاب والسنّة قد وقع التنازع فيهما وفي معناهما، فلا يجوز أن يكون المجموع حافظاً؛ لأنّهما من جملة ذلك المجموع وهما قد اشتملا على بعض الشرع. وإذا كان واحد من المجموع قد تضمّن بعض الشرع وبطل كونه دليلاً على ما تضمّنه[٤] ذلك البعض الذي تضمّنه ذلك الفرد من جملة الشرع، فقد صار بعض الشرع غير محفوظ، فلا يكون المجموع محفوظاً.

فلم يَبقَ إلّا الإمام ـ الذي هو بعض الأمّة ـ المعصوم؛ لأنّه لو لم يكن معصوماً لتطرّقت إليه الزيادة والنقصان، فلا يكون محفوظاً.

الثالث: إذا صدر عنه الذنب، فإمّا أن يُتَّبع وهو باطل قطعاً، وإلّا لم يكن ذنباً، ولقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[٥]، وإمّا أن لا يُتَّبع، فلا يكون قوله مقبولاً، فلا يكون فيه فائدة.

---

(١) في «د»: «لإفادة».

(٢) في «و»: «للظنّ الضعيف» بدل «الظنّ الضعيف». وفي حاشية «هـ»: «ولأنّ مبنى شرعنا على تفريق المتماثلات وجمع المختلفات، فلا يتمّ القياس. وأيضاً البراءة الأصليّة ترفع جميع الأحكام». اقتباس وتلخيص من إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٣٣٤.

(٣) في «د، و»: «وجب».

(٤) في «ز»: «على تضمّنه» بدل «على ما تضمّنه».

(٥) المائدة (٥): ٢.

الرابع: إن كان نصب الإمام واجباً على الله تعالى استحال صدور الذنب منه، لكنّ المقدّم حقّ على ما تقدّم، فالتالي مثله.

بيان الشرطيّة: أنّه[١] لو صدر عنه الذنب لجوّزنا الخطأ في جميع الأحكام التي يأمرنا بها. وذلك مفسدة عظيمة، والله تعالى حكيم لا يجوز عليه المفسدة.

الخامس: قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[٢] أشار بذلك إلى عهد الإمامة، والفاسق ظالم[٣].

---

(١) لم يرد في «و»: «أنّه».

(٢) البقرة (٢): ١٢٤.

(٣) انظر تفصيل الدلائل على عصمة الإمام في: كتاب «الألفين الفارق بين الصدق والمين» من مصنّفات العلّامة ﷺ.

البحث الثالث: في أنّ الإمام يجب أن يكون منصوصاً عليه

هذا اتّفاق الإماميّة، خلافاً لباقي المسلمين[1]. والزيديّة جعلوا طريق التعيين إمّا النصّ أو القيام والدعاء إلى نفسه.

وذهبت العبّاسيّة[2] إلى أنّ الطريقَ النصُّ والإرثُ. وباقي الجمهور قالوا: إنّه النصّ وأو الاختيار[3].

لنا: إنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً، فيجب أن يكون منصوصاً عليه. أمّا الصغرى، فلما تقدّم، وأمّا الكبرى، فلأنّ العصمة أمر خفي لا يطّلع عليه أحد إلّا[4] الله تعالى، فلا طريق إلى التعيين سوى النصّ.

لا يقال: لا نسلّم أنّه[5] لا طريق إلّا النصّ، فلِمَ لا يجوز أن يكون الله تعالى يفوّض[6]

---

(١) في «ب، ز»: «لجمهور المسلمين». وفي «و»: الطوائف».

(٢) هم فرقة سمّي أيضاً ب «الراونديّة»، نشأت هذه الفرقة في صدر الدولة العبّاسيّة. وقالوا: إنّ الخلافة للعبّاس بن عبد المطلّب عمّ النبي ﷺ بالوراثة وناصرهم الجاحظ. قال السيّد المرتضى: لولا أنّ الجاحظ صنّف كتاباً حكى فيه مقالتهم وأورد ضرباً من الحجّاج ونسبه إليهم، لما عرف لهم شبهة ولا طريقة تعتمد في نصرة قولهم». وبمرور الزمن انقرض العبّاسيّة». الشافي ٢: ١٢١؛ المقنع في الإمامة: ٥٢؛ الحور العين: ١٦٠.

(٣) انظر: مقالات الإسلاميّين: ٤٥٩؛ شرح الأُصول الخمسة: ٥١١؛ الذخيرة في علم الكلام: ٤٣٧.

(٤) في «د»: «غير».

(٥) في «ز»: «بأنّه».

(٦) في «و»: «فوّض».

التعيين إلى اختيار الناس، لعلمه[١] بأنّهم لا يختارون إلّا المعصوم، أو لِمَ لا يجوز أن يكون الطريقُ الدعاءَ، ويكون الله تعالى قد علم أنّه لا يدعو إلى نفسه إلّا معصوم[٢].

لأنّا نقول: إمّا أن يفوّض[٣] الله تعالى الاختيار إلى الأُمّة[٤] مع علمه[٥] بأنّهم لا يختارون إلّا المعصوم، أو بدون ذلك. والأوّل هو المطلوب؛ لأنّه يصير منصوصاً عليه. والثاني باطل؛ لأنّه ناقض لغرض الإمامة؛ لأنّ المطلوب إنّما هو الانقياد إلى أوامر المعصوم، فإذا[٦] جوّزوا فيمن يختارونه أن لا يكون معصوماً جوّزوا فيه أن لا يكون إماماً، وذلك يمنعهم[٧] من الامتثال لأمره. وهذا بعينه جواب[٨] عن الدعاء إلى نفسه.

ولأنّا لوجوّزنا ذلك لجوّزنا أن يفوّض الله تعالى تعيين الأنبياء عليهم السلام إلى اختيار المكلّفين، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

لا يقال: لو نصّ الله تعالى على إمام معيّن لَاشتهر. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

لأنّا نقول: لا نسلّم عدم الاشتهار؛ فإنّ الإماميّة مع كثرتها وتفرّقها في المواطن[٩] وانتشارهم في أقطار الأرض ينقلون بالتواتر النصّ على أمير المؤمنين علي بن أبي

---

(١) في «ب، ز»: «لعلمهم».

(٢) في «د»: «المعصوم».

(٣) في «ب، ز»: «أنّ تفويض». وفي «هـ»: «تفوّض». ولم يرد في «أ»: «أن».

(٤) في «ز»: «إلى الله».

(٥) في «أ، ب، ج، د، ز»: «علمهم». وفي نسخة بدل «أ» الظاهر: «علمه».

(٦) في «أ»: «وإذا» بدل «فإذا».

(٧) في «هـ»: «يمنعه».

(٨) في «هـ»: «يصير جواباً» بدل «بعينه جواب».

(٩) في «د»: «البلاد».

طالب[١] عليه السلام، ولأنّ الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله[٢] انقسموا إلى متبوعين وأتباع.

والمتبوعون كانوا متعصّبين على أمير المؤمنين عليه السلام لحسدهم له، فإنّ فضائله أكثر من فضائلهم، بل لا نسبة لهم إليه البتّة.

وأمّا التابعون، فإنّهم لمّا رأوا من أفاضلهم إخفاء هذا النصّ والتأويل له وسمعوه، حسبوا أنّه دالّ على التفضيل وقرب المنزلة لا على الإمامة.

---

(١) هكذا في «و». ولم يرد في سائر النسخ: «علي بن أبي طالب عليه السلام».

(٢) في «ب، ج، هـ، ز»: «عليه السّلام».

البحث الرابع: في أنّ الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيّته

اتّفقت الإماميّة على ذلك، ووافقهم على ذلك بعض المعتزلة، وخالفهم الأشاعرة والباقي من المعتزلة[1].

لنا: إنّه[2] لو لم يكن أفضل لكان إمّا مساوياً أو أنقص.

والأوّل باطل لعدم الأولويّة؛ فإنّه ليس أحدهما أولى بالإمامة من الآخر.

والثاني كذلك[3]، فإنّه يقبح عقلاً تقديم المفضول على الفاضل فيما وقع فيه التفاضل[4].

لا يقال: إنّما يقبح ذلك إذا لم يكن في تقديم الفاضل نوع مفسدة، أمّا إذا اشتمل[5] عليها، فلا.

لأنّا نقول: العقل قاضٍ بالقبح مطلقاً؛ فإنّ الكذب مثلاً يقبح مطلقاً، سواء اشتمل على نفع أو لا. وأيضاً زوال المفسدة بتولية المفضول وجه من وجوه الحُسن.

---

(١) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٢٠ (الإمامة ١): ٢١٥؛ شرح الأُصول الخمسة: ٥٢٠؛ الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٩٦.

(٢) لم يرد في «ب، ج، د، ز»: «إنّه».

(٣) في «و»: «باطل أيضاً».

(٤) حاشية «هـ»: «لأنّ من جُعِل إماماً لغيره جُعل متبوعاً له، وجَعلُ الأكمل تبعاً للأنقص قبيح في العقول». اقتباس وتلخيص من كتاب الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٧٧.

(٥) في «هـ و»: «اشتملت».

ولا شكّ في أنّ وجه الحُسن لا يقتضي الحُسن إلّا إذا انتفت عن الفعل وجوه القبح، وهاهنا ليس كذلك؛ فإنّ تقديم المفضول وجه قبح[1] لا ينفكّ عنه.

واعلم: أنّ هذا ليس حكماً عقليّاً لم يساعد عليه النقل، بل القرآن قد دلّ على ذلك أيضاً في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[2]، وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب.

---

(١) في «و»: «قبحه».

(٢) يونس (١٠): ٣٥.

البحث الخامس: في اختلاف الناس في الأئمّة

اختلف الناس في الإمام بعد رسول الله[1] ﷺ.

فذهبت الإماميّة والكيسانيّة[2] والزيديّة[3] والغلاة[4] إلى أنّ الإمام بعد رسول الله ﷺ هو[5] علي عليه السلام.

---

(١) انظرالأقوال في: المقالات والفرق: ١٥؛ شرح الأُصول الخمسة: ٥١٩ ـ ٥٢٠؛ الذخيرة في علم الكلام: ٤٣٧؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٦٩؛ الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٧٠ ـ ٢٧١؛ المحصّل: ٥٧٥.

(٢) الكيسانيّة: هم فرقة منسوخة منسوبة إلى الشيعة، القائلون بعضهم بإمامة محمّد ابن الحنفيّة بعد الإمام الحسين عليه السلام وبعد واقعة عاشورا. وبعضهم بعد أمير المؤمنين علي عليه السلام. في هوّية مؤسّس هذه الفرقة المسمّى بكيسان اختلاف، قيل: هو المختار بن أبي عبيدة الثقفي، وقيل: هو مولى محمّد ابن الحنفيّة، وقيل: هو رجل موهوم خرافي. هم افترقوا إحدى عشرة فرقة. مقالات الإسلاميّين: ١٨؛ مروج الذهب ٣: ٧٧؛ الفرق بين الفرق: ٢٧؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٧٠؛ علي وبنوه: ٩٨.

(٣) في حاشية «هـ»: «قال صاحب الملل والنحل: الزيديّة أصناف: منهم: جارودية، ومنهم: سليمانيّة، ومنهم: بتريّة، ومنهم: صالحيّة. والزيديّة البتريّة، والصالحيّة على مذهب واحد. والجارودية أصحاب أبي الجارود». قال [صاحب الملل والنحل]: وقد خالف [أبو الجارود] إمامة (كلمتان غيرمقروأتين). وقال [صاحب الملل والنحل]: وكان الإمام بعد زيد ابنه يحيى، ثمّ بعده محمّد بن عبد الله بن الحسن». قال: «وكان أبو حنيفة تابعه، وهو من جملة شيعته، فحبسه المنصور حبس الأبد حتّى مات في الحبس، وقيل: إنّه لمّا قتل محمّد بالمدينة بقي أبو حنيفة على بيعته والموالاة لأهل البيت». تلخيص واقتباس من الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٨٣ ـ ١٨٤.

(٤) في «و» زيادة: «والإسماعيليّة». و«الغلاة» هم الذين غلوا في علي عليه السلام وهم افترقوا على أقوال: منهم: من جعله حقيقة الإله، ومنهم: من قال: إنّ الله تعالى حلّ فيه، ومنهم: من قال: إنّ الله اتّحد به ومنهم: من قال: إنّه نبيّ. فقد افترقوا ثماني عشرة فرقة. انظر: الفرق بين الفرق: ٢١٤؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ٢٠٣؛ أبكار الأفكار في أُصول الدين ٥: ٥٢.

(٥) لم يرد في «د»: «هو». وفي «و»: «هو علي بن أبي طالب عليه السلام».

وخالفهم في ذلك جمهور[١] السنّة، والصالحيّة[٢] من الزيديّة؛ فإنّهم[٣] ذهبوا إلى أنّ الإمام هو أبو بكر[٤].

وقالت طائفة أُخرى[٥] من الجمهور: إنّه العبّاس[٦].

أمّا الإماميّة، فقالوا: إنّ الإمامة[٧] بعد علي عليه السلام لابنه[٨] الحسن الزكيّ[٩]، ثمّ من بعده[١٠] للحسين[١١] الشهيد، ثمّ من بعده لابنه علي بن الحسين[١٢] زين العابدين،

---

(١) في «و» زيادة: «المنتسبين إلى».

(٢) الصالحيّة: من الفرق الزيديّة، هم أصحاب الحسن بن صالح بن حيّ القائل بالجمع بين القدر والإرجاء. والحسن كان من كبار الشيعة الزيديّة وعظمائهم وعلمائهم، وكان فقيهاً متكلّماً، وله من الكتب: كتاب التوحيد، كتاب إمامة ولد علي عليه السلام من فاطمة عليها السلام، كتاب الجامع فى الفقه. كان متوارياً من خوف المهدي العبّاسي حتّى مات متخفيّاً سنة ١٦٨ هـ الفهرست لابن النديم: ٢٢٧؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٨٧؛ الكني والألقاب: ١: ١٦٧.

(٣) لم يرد في «و»: «فإنّهم».

(٤) في «و» زيادة: «أبي قحافة».

(٥) لم يرد في «ز»: «أُخرى».

(٦) في «ب، ج، ز»: «هو العبّاس» بدل «إنّه العبّاس». وفي «و» زيادة: «بن عبدالمطّلب». هو أبو الفضل العبّاس بن عبد المطّلب عمّ النبي صلى الله عليه وآله. توفّى سنة ٣٢ هـ انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء ٢: ٨٧؛ الاستيعاب ٢: ٨١٠.

(٧) في «و»: «الإمام».

(٨) حصلت في عبارات هذه الصفحة بعض التغييرات الطفيفة في نسخة «و» بتصرّف من الناسخ، لم ترد في سائر النسخ مثل إبدال بعض حروف الجرّ والإضافات بحروف العطف مع زيادة في ذكر الألقاب.

(٩) لم يرد في «ب، ج، و، ز»: «الزكيّ».

(١٠) في «و» زيادة: «أخوه».

(١١) في «ز»: «الحسين».

(١٢) لم يرد في «أ، د، هـ»: «بن الحسين».

ثمّ لابنه محمّد الباقر، ثمّ لابنه جعفر الصادق، ثمّ لابنه موسى الكاظم، ثمّ لابنه علي الرضا، ثمّ لابنه محمّد الجواد التقي، ثمّ لابنه علي الهادي النقي، ثمّ لابنه الحسن الزكي العسكري، ثمّ لابنه محمّد القائم المنتظر[1] عليهم السلام.

وزعمت السبائيّة[2] أصحاب عبد الله بن سبأ أنّه[3] لم يمت، وأنّه[4] في السماء، وأنّ الرعد المسموع صوته، والبرق[5] المشاهد سوطه[6].

والكامليّة[7]: أصحاب أبي كامل معاذ بن الحسن النبهاني زعموا أنّ الصحابة كفرة لمخالفتها لعلي عليه السلام، وأنّ عليّاً عليه السلام كافر لترك القتال معهم[8].

والقائلون بموته[9] عليه السلام افترقوا:

---

(١) في «و» زيادة: «المهدي الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، كما ملئت جوراً وظلماً الذي بشّر به النبي صلى الله عليه وآله، ونصّ عليه وأخبر به».

(٢) السبائيّة هم أصحاب عبد الله بن سبأ، وهل هو رجل موهوم مختلقُ سيف بن عمر أو كان رجلاً موجوداً يهوديّاً فأسلم، فيه اختلاف بين الباحثين في الملل والأديان. كان عبد الله غالياً وزعم أنّ عليّاً عليه السلام لم يمت، ففيه الجزء الإلهي. هو الذي يجيء في السحاب، والرعد صوته، والبرق تبسّمه. المقالات والفرق: ١٦١؛ فرق الشيعة: ٢٢؛ لمزيد الإطّلاع انظر: عبدالله بن سبأ من مولّفات الأستاذ العلّامة العسكري.

(٣) في «و» زيادة: «أنّ علياً عليه السلام».

(٤) في «أ، د»: «فإنّه».

(٥) في «و»: «وأنّ البرق» بدل «والبرق».

(٦) انظر: المحصّل: ٥٧٧. وأيضاً المصادر المتقدّمة.

(٧) الكامليّه: فرقة من الغلاة، هم أصحاب ابن كامل معاذ بن الحصين [الحسن] النبهاني ينسبون إلى أبي كامل، والمنتسب اليه يقال له الكاملي، كفّر الصحابة بترك نصرة أمير المؤمنين عليه السلام وكفّروه أيضاً بترك طلب حقّه. الانساب للسمعاني ١١: ٣٠؛ الفرق بين الفرق: ٣٩، ٣٠٨؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ٢٠٦؛ الحور العين: ١٥٥.

(٨) في «و»: «قتالهم».

(٩) في «و»: «بموت علي».

فالإماميّة ساقوها[١] بعده إلى ولده الحسن عليه السلام.

والكيسانيّة ـ أصحاب مولى لأمير المؤمنين[٢] عليه السلام يسمَّى[٣] كيسان ـ اعتقدوا فيه الوصول إلى علم التأويل والباطن والآفاق والأنفس عن ابن الحنفيّة[٤]، اختلفوا[٥]؛ فبعضهم قال[٦]: إنّ الإمام بعد علي عليه السلام ولده محمّد ابن الحنفيّة. ونقل عنهم اختلاطات[٧] كثيرة من رفض[٨] الشرائع والإلحاد في الدين بالقول بالحلول[٩] والتناسخ وإنكار القيامة.

وآخرون منهم أثبتوا إمامته بعد قتل[١٠] الحسين عليه السلام. ثمّ اختلفوا في موته، فذهب بعضهم إلى أنّه حيّ بجبل رَضوى، ويعود بعد الغيبة، وأنّه هو المهدي المنتظر. وكان[١١] هذا مذهب السيّد الحِميَري[١]، ثمّ رجع عن ذلك إلى مذهب الإماميّة.

---

(١) في «و»: «ساقوا الإمامةَ».

(٢) في «و» زيادة: «علي بن أبي طالب».

(٣) في «د»: «سمّي».

(٤) في «و» زيادة: «محمّد ابن الحنفيّة». هو أبو القاسم محمّد بن علي بن أبي طالب عليه السلام. أمّه خولة بنت جعفر الحنفيّة. هو ينسب إلى جعفر تمييزاً. مات بطائف سنة ٨١ هـ مروج الذهب ٣: ٧٧؛ وفيات الأعيان ٤: ١٦٩؛ طبقات الكبري لابن سعد ٥: ٦٧.

(٥) في «ز»: «واختلفوا».

(٦) في «ب، ز»: «ذهبوا»، وفي «ج»: «زعموا». في نسخة بدل «أ»: «زعموا». وفي «و»: «زعم».

(٧) في «د»: «تخليطات». وفي «هـ»: «اختلافات».

(٨) في «أ»: «بعض».

(٩) في «و»: «بالإتّحاد والحلول».

(١٠) في «و» زيادة: «أخيه».

(١١) في «ز»: «فكان».

وذهب آخرون إلى أنّه مات، ثمّ اختلفوا بعد موته، فقال بعضهم: إنّ الإمام بعده[٢] هو زين العابدين[٣] عليه السلام. وساقها آخرون إلى أبي هاشم عبد الله بن محمّد ابن الحنفيّة[٤]، وهم الأكثر منهم[٥].

ثمّ اختلفوا بعد موت[٦] أبي هاشم؛ فذهب بعضهم إلى أنّ الإمام بعده زين العابدين[٧].

وقال آخرون: إنّه أوصى بالإمامة[٨] إلى علي بن عبد الله بن عبّاس، وأوصى علي إلى ابنه محمّد، وأوصى محمّد إلى ابنه إبراهيم المقتول بحرّان[٩].

---

(١) في «أ، د، هـ»: «مذهباً للسيّد» بدل «مذهب السيّد». هو أبو هاشم إسماعيل بن محمّد بن يزيد، الشاعر، الملّقب بالسيّد الحميري، من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ولقي الإمام الكاظم عليه السلام، وكان في بدء الأمر خارجيّاً ثمّ كيسانيّاً ثمّ إماميّاً. له ديوان. توفّي ببغداد سنة ١٧٣ هـ. الفهرست لابن النديم: ١٨٤؛ الأعلام ١: ٣٢٢؛ أعيان الشيعة ٣: ٤٠٥.

(٢) هكذا في «و» ولم يرد في ساير النسخ: «بعده».

(٣) في «و» زيادة: «علي بن الحسين».

(٤) في «ب»: «حنفيّة» بدل «ابن حنفيّة». هو أبو هاشم عبد الله بن محمّد بن الحنفيّة الهاشمي، كان أبو هاشم صاحب علم ورواية. وكان ثقة قليل الحديث. والشيعة يلقونه ويتولّونه. أمّا حين وفاته أوصى إلى محمّد بن علي بن عبد الله بن عبّاس بن عبد المطّلب وقال: أنت صاحب هذا الأمر وهو في ولدك وأصرف الشيعة إليه. ولهذا كان يعدّ من واضعي أسس الدولة العبّاسيّة. طبقات الكبري لابن سعد ٥: ٢٥١؛ الأعلام ٤: ١١٦.

(٥) لم يرد في «ب، ج، و»: «منهم».

(٦) في «أ» زيادة: «من بعد موته».

(٧) في «و» زيادة: «علي بن الحسين عمّه».

(٨) في «و» زيادة: «بعده».

(٩) أبو محمّد علي بن عبد الله بن عبّاس بن عبد المطّلب الهاشمي كان جدّاً للخلفاء العبّاسي، ضربه الوليد بن عبد الملك واعتقله فمات سنة ١١٨ هـ ابنه محمّد بن علي بن عبد الله بن عبّاس بن عبد المطّلب الهاشمي كان أوّل من قام بالدعوة العبّاسيّة وولّي إمامة الكيسانيّة وبعض الإماميّة، توفّي سنة ١٢٥ هـ. وإبراهيم بن محمّد بن علي بن عبد الله بن ⇦

ومنهم من قال: إنّ أبا هاشم أوصى إلى ابن أخيه الحسن بن علي بن محمّد ابن الحنفيّة، وأوصى الحسن إلى ابنه علي[١]، فهلك ولم يوص. فرجعوا عنه ووقفوا على ابن الحنفيّة.

ومنهم من قال: بل أوصى إلى بُنان بن سَمعان النَّهدى[٢]. ومنهم من قال: بل أوصى إلى عبد الله بن عمر بن حرب الكِندي[٣].

ومنهم من[٤] قال: بل أوصى إلى عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب[٥].

⇦ عبّاس الملّقب بإبراهيم الإمام هو زعيم الدعوة العبّاسيّة وإليه دعا أبو مسلم. قبضه مروان بن الحكم وسجنه بحرّان، فقتل في سجنه سنة ١٣١ هـ. انظر: طبقات الكبري لابن سعد ٥: ٢٣٩، ٣٨١؛ الفهرست لابن النديم: ١٢٩؛ الأعلام ١: ٥٩؛ ٦: ٢٧١؛ تاريخ اليعقوبي ٢: ٢٩٧، ٣٣٢، ٣٤٢.

(١) انظر: ترجمة أولاد ابن الحنفيّة وأحفاده في كتاب «عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب».

(٢) في «د»: «بيان» بدل «بنان». وفي «هـ»: شمعان» بدل «سمعان» وفي النسخ: «الهندي». ولكن في المصادر: «النهدي». هو من الغلاة القائلين بإلهيّة أمير المؤمنين علي عليه السلام وأتباعه تسمّى بالبيانيّة أو البنانيّة. لعنه الإمام الصادق عليه السلام وقتله خالد بن عبد الله القسري سنة ١١٩ هـ الفرق بين الفرق: ٢٢٧؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٧٦.

(٣) عبد الله بن حرب الكندي رأس الفرقة الحربيّة، وهي من انعشابات الكيسانيّة، قال بحلول روح الله في النبي صلى الله عليه وآله، ثمّ صارت في علي عليه السلام، ثمّ في أولاده إلى محمّد ابن الحنفيّة وابنه أبي هاشم ومنه إلى الكندي. وادّعى الإلهيّة والنبوّة معاً. الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٧٥؛ الفرق بين الفرق: ٢٣٣.

(٤) لم يرد في: «د، هـ ز»: «من».

(٥) عبد الله بن معاوية بن عبد الله كان جواداً فارساً شاعراً، ولكنّه كان سيّئ السيرة، رديء المذهب، خرج بالكوفة في خلافة مروان. فذهب إلى أصبهان فغلب عليها واجتمع إليه قوم كثير، ثمّ قتل بجي. ويقال: بل هرب، فلحق بخراسان وأبو مسلم يدعو بها. فبلغه مكانه فأخذه فحبسه في السجن حتّى مات أو قتل بأمره في سنة ١٢٩ هـ. الطبقات الكبري ٥: ٣٩٢؛ مقاتل الطالبيّين: ١٥٢.

وأمّا القائلون بأنّ الإمام بعد علي عليه السلام ولده الحسن الزكي عليه السلام اختلفوا بعد موته؛ فمنهم من ساقها[١] إلى ولده الحسن[٢] الملقّب بالرضا من آل محمّد عليهم السلام.

ومنهم من ساقها إلى ولده عبد الله[٣]، ثمّ إلى ولده محمّد وهو النفس الزكيّة[٤]، ثمّ إلى أخيه إبراهيم[٥].

والأكثرون ساقوها إلى أخيه الحسين عليه السلام.

ثمّ اختلفوا بعد قتله[٦]؛ فبعض الكيسانيّة ساقها[٧] إلى محمّد ابن الحنفيّة[٨]،

---

(١) في «و» زيادة: «ساق الإمامة».

(٢) في «د»: «الحسين». وهو أبو محمّد الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام، ملقّباً بالحسن المثنّى، حضر في الطفّ وبقي في الأسارى، كبير الطالبيّين في عهده. كان وصيّ أبيه ووليّ صدقة جدّه. إقامته ووفاته في المدينة. ويقال: سمّه عبد الملك بن مروان سنة ٩٠ هـ الأعلام ٢: ١٨٧؛ عمدة الطالب في أنساب آل ابي طالب: ٩٠.

(٣) وهو أبو محمّد عبد الله بن الحسن بن الحسن المثنّى، المعروف بعبد الله بن الحسن المحض. كان شيخ بني هاشم وأجملهم وأكرمهم وأسخاهم. حبسه منصور لأجل ابنيه محمّد وإبراهيم عدّة سنين، ثم نقله إلى الكوفة، فحبسه بها حتّى مات أو قتل في السجن سنة ١٤٥ هـ. تاريخ بغداد ٩: ٤٣٨؛ مقاتل الطالبيّين: ١٦٦.

(٤) هو محمّد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن المجتبي عليه السلام. ملقّباً بالمهدي العلوي والنفس الزكيّة. أحد الأمراء الأشراف من الطالبيّين، تنسب إليه الفرقة المحمّديّة وهم بعض الفرقة المنصوريّة. بايعه أهل المدينة بعد موت أبيه. قتله عيسى بن موسى العبّاسي بأمر المنصور سنة ١٤٥ هـ مقاتل الطالبيّين: ٢٠٦؛ الأعلام ٦: ٢٢٠.

(٥) إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن المجتبي عليه السلام، كان أصغر من أخيه النفس الزكيّة بأربع سنوات. وكان إبراهيم بن عبد الله جارياً على شاكلة أخيه محمّد في الدين، والعلم، والشجاعة والشدّة. وقتل في باخمري سنة ١٤٥ هـ. مقالات الإسلاميّين: ٧٩؛ مقاتل الطالبيّين: ٢٧٢؛ الأعلام ١: ٤٨.

(٦) في «هـ ز» زيادة: «عليه السلام».

(٧) في «أ، د»: «ساقوها». وفي «و»: «ساق الإمامة».

(٨) انظر: المحصّل: ٥٨٧.

وآخرون ساقوها إلى ولده[١] زين العابدين عليه السلام.

والزيديّة ساقوها إلى زيد بن علي زين العابدين[٢].

وشرائط الإمامة عندهم خمسة[٣]:

أوّلها: أن يكون من ولد الحسن أو الحسين عليهما السلام.

الثاني: أن يكون شجاعاً لئلّا يهرب عن الحرب.

الثالث: أن يكون عالماً يفتي[٤] الناس.

الرابع: أن يكون ورعاً لئلّا يُتلف مال بيت المال.

الخامس: أن يدعو ويشهر سيفه.

وكان الإمام عندهم عليّاً عليه السلام بالنصّ الخفي، ثمّ[٥] الحسن، ثمّ[٦] الحسين عليهما السلام بقول[٧] رسول الله صلى الله عليه وآله: «الحسن والحسين عليهما السلام إمامان قاما أو قعدا»[٨]؛ يعني سواء خرجا أو لم يخرجا. ولم يكن زين العابدين عليه السلام عندهم إماماً؛ لأنّه لم يخرج، وكان ولده زيد[٩] إماماً.

---

(١) في «أ» زيادة: «علي بن الحسين».

(٢) في «و» زيادة: «بن الحسين بن علي بن أبي طالب». هو أبو الحسين زيد بن علي بن الحسين العلوي الهاشمي، يقال له: زيد الشهيد، ونسب إليه الزيديّة. خرج مع جماعة من الكوفة ضدّ الأمويّين وبايعه أربعون ألف منهم. فقتل في العراق بعد ثلاثة أيّام من خروجه سنة ١٢١ أو ١٢٢هـ. مقاتل الطالبيّين: ١٢٤؛ سير أعلام النبلاء ٥: ٣٨٩.

(٣) انظر: المحصّل: ٥٩٢ ـ ٥٩٣.

(٤) في «د» وفي نسخة بدل «أ»: «بفتيا». وفي نسخه بدل «ز»: «بفتن».

(٥) في «و» زيادة: «ولده».

(٦) في «و» زيادة: «ولده».

(٧) في «و»: «لقول».

(٨) الإرشاد للمفيد٢: ٣٠.

(٩) في «ب، ج، و، ز»: «زيد ولده».

وهم ثلاث فرق:

الأُولى الجارودية: أصحاب أبي الجارود[١] ابن زياد بن منقذ العبدي، قال: إنّ النبي صلى الله عليه وآله[٢] نصّ على علي عليه السلام بالوصف دون التسمية.

الثانية[٣]: السلمانيّة[٤]: أصحاب سليمان بن جرير، قالوا: إنّ البيعة طريق الإمامة، واعترفوا بإمامة أبي بكر وعمر بالبيعة اجتهاداً.

ثمّ إنّهم تارة يصوّبون ذلك الاجتهاد وتارة يخطّئونه، وقالوا بكفر عثمان وعائشة وطلحة والزبير ومعاوية؛ لقتالهم عليّاً عليه السلام.

الثالثة: الصالحيّة: أصحاب الحسن بن[٥] صالح بن حيّ. كان فقيهاً، وكان يُثبت إمامة أبي بكر وعمر، ويفضّل عليّاً عليه السلام على سائر الصحابة. وتوقّف في عثمان؛ لِما سمع عنه من الفضائل تارة ومن الرذائل أُخرى.

---

(١) في «أ، د، هـ و»: «جارود». وفي نسخة بدل «أ»: «الجارود». وهو أبو الجارود زياد بن المنذر العبدي المقلّب بسُرحوب. لقّبه الإمام الباقر عليه السلام بهذا، أتباعه منسوبون إلى الجارودية وهي من فرق الزيدية، وقالوا بإمامة محمّد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بعد زيد بن علي بن الحسين، وأنّه حيّ لم يمت. المقالات والفرق: ١٨؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٨٩؛ الفرق بين الفرق: ٢٢؛ الحور العين: ١٥٦.

(٢) في «ج، هـ»: «عليه السلام».

(٣) في «ج، د»: «والثانية» بدل «الثانية».

(٤) في «ج، د»: «والثانية» بدل «الثانية». السلمانيّة أو الجريريّة من فرق الزيديّة وهم أصحاب سليمان بن جرير الزيدي الرقّي، يعتقدون بعدم النصّ في الإمامة . أنّها شورى بين خيار الإمة. الفرق بين الفرق: ٢٣؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٨٦؛ المقريزي، الخطط ج ٢ ص ٣٥٢؛ الحور العين: ١٥٥.

(٥) لم يرد في «ب، د، ز»: «بن».

والقائلون بإمامة زين العابدين[١] عليه السلام اختلفوا بعد موته؛ فالإماميّة ساقوها إلى ولده محمّد الباقر عليه السلام.

ثمّ القائلون بإمامة الباقر عليه السلام اختلفوا. فمنهم: من قال: إنّه لم يمت. ومنهم من قال بموته، وساقوها إلى ولده[٢] الصادق عليه السلام. ومنهم: من ساقها إلى غير ولده. فذهب بعضهم إلى أنّ الإمام بعد الباقر عليه السلام محمّد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن، وهم أصحاب المغيرة بن سعيد[٣]. ومنهم: من قال: إنّه أبو منصور العِجلي[٤].

والقائل بإمامة[٥] الصادق عليه السلام ذهب قوم منهم[٦] إلى أنّه لم يَمُت، وهو القائم[٧].

وهؤلاء اختلفوا:

فذهبت الناووسيّة[٨] إلى غيبته.

---

(١) في «و» زيادة: «علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب».

(٢) في «أ»: «ساقها» بدل «ساقوها». وفي «و» زيادة: «جعفر».

(٣) أبو عبدالله المغيرة بن سعيد البجلي الكوفي، دجّال مبتدع غال، من أهل الكوفة. يقال له: الوضّاف. قالوا: إنّه جمع بين الإلحاد والتنجيم. وكان مجتسماً يزعم أن الله تعالى على صورة رجل، على رأسه تاج، وأعضاؤه على عدد حروف الهجاء، داعياً لمحمّد بن عبد الله، فظفر به خالد بن عبد الله وصلبه سنة ١١٩ هـ. الأنساب للسمعاني ١٢: ٣٧٣؛ الأعلام ٧: ٢٧٦.

(٤) أبو منصور العجلي الكوفي، وهو من الغلاة، كان أمّيّاً لا يقرأ، فادّعى بعد وفاة أبي جعفر عليه السلام أنّه فوّض إليه أمره وجعله وصيّه من بعده، ثمّ ترقّى به الأمر إلى أن قال: أنا نبي ورسول. والنبوّة في ستة من ولدي. لعنه الإمام الصادق عليه السلام وصلبه يوسف بن عمر الثقفي بالكوفة في أيّام هشام. المقالات والفروق: ٤٦؛ فرق الشيعة: ٣٨؛ الفرق بين الفرق: ٢٣٨.

(٥) في «و» زيادة: «جعفر بن محمّد».

(٦) هكذا في «و». ولم يرد في سائر النسخ: «منهم».

(٧) في «و» زيادة: «المهدي».

(٨) هم أصحاب عبد الله بن ناوس البصري، قال الشهرستاني: هم أتباع رجل يقال له: ناوس، وقال صاحب حور العين: هم أتباع رجل من أهل البصره يقال له: «ابن ناوس»، وكان ذا قدر فيهم. هم من غلاة الشيعة وقالوا بإمامة الستّة وزعموا أنّ الإمام الصادق عليه السلام هو الإمام المنتظر. الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٩٥؛ الحور العين: ١٦٢؛ مقالات الإسلاميّين: ٢٥؛ فرق الشيعة: ٧٩.

وقال آخرون: إنّه لم يَغِب[١]، بل يراه أولياؤه في كلّ وقت.

وقال آخرون: إنّه قد مات! واختلفوا؛ فذهب بعضهم إلى أنّه لا إمام بعده، وأنّه سيرجع. وهم الناووسيّة.

وآخرون قالوا: إنّ الإمام بعده[٢] موسى الكاظم عليه السلام.

وقالت الفطحيّة[٣]: إنّ الإمام بعده عبد الله الأفطح ولده.

وقالت الشمطيّة[٤]: إنّ الإمام بعده محمّد ولده.

وقالت[٥] الإسماعيليّة: إنّ الإمام بعده ولده إسماعيل[٦].

---

(١) في «د»: «لم يمت».

(٢) في «و» زيادة: «ابنه».

(٣) وهم أتباع عبد الله الأفطح بن جعفر، وهو أكبر أولاد الإمام الصادق عليه السلام بعد إسماعيل. وادّعى بعد أبيه الإمامة واحتجّ بأنّه أكبر إخوته، فاتّبعه على قوله جماعة، ثمّ رجع أكثرهم لمّا تبيّنوا ضعف دعواه وقوّة أمر أبي الحسن عليه السلام. والباقون منهم دانوا بإمامة عبدالله وهم الطائفة المسماة بالفطحيّة. وتسمّى أيضاً: العمّاريّة، نسبوا إلى رجل من عظمائهم يقال له: عمّار الساباطي. المقالات الإسلاميّين: ٢٧؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٩٥؛ الحور العين: ١٦٣؛ الإرشاد للمفيد: ٢: ٢١٠.

(٤) في النسخ: «الشّرطيّة». والصحيح ما أثبتناه. السمطيّة أو الشمطيّة، وهم منسوبون إلى يحيي بن أبي السميط أو أبي الشميط. وهولاء قائلون بإمامة محمّد بن جعفر، توفّى بجرجان سنة ٢٠٣ هـ. وقبره بها، قال الشيخ في الإرشاد: كان محمّد بن جعفر شيخاً شجاعاً وكان يصوم يوماً ويفطر يوماً ويرى رأي الزيديّة في الخروج بالسيف، وخرج على المأمون في سنة ١٩٩هـ بمكّة واتّبعته الزيديّة الجارودية، فخرج لقتاله عيسى الجلودي، ففرّق جمعه، وأخذه إلى المأمون. فلمّا وصل إليه أكرمه وأدنى مجلسه منه ووصله وأحسن جائزته فكان مقيماً معه بخراسان. انظر: الإرشاد للمفيد ٢: ٢١٢. الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٩٦؛ مقالات الإسلاميّين: ٢٧؛ الحور العين: ١٦٣.

(٥) في «د»: «وقال».

(٦) في حاشية «هـ»: «للإسماعيليّة ألقاب كثيرة. يقال لهم: الباطنيّة، والقرامطة، والخرميّة، والسَبْعيّة، والبابكيّة، والمحمّرة. وإنّما سمّوا بالقرامطة؛ لأنّ أوّل مَن أسّس دعوتهم رجلٌ من ⇦

وقالت الفُضيليّة[١] أصحاب فُضيل بن سُوَيد الطحّان: إنّ الإمامة كانت في أولاده الأربعة.

وقال آخرون: إنّ الإمام بعده موسى بن الحسين الطبري[٢]، وزعموا أنّ الصادق[٣] عليه السلام أوصى بها إليه.

والبزيعيّة[٤] قالوا: إنّه بزيع[٥] بن موسى الحائك.

⇦ أهل الكوفة، يقال له: حمدان بن قرمط. وإنّما سمّوا خرميّة؛ لإباحتهم جميع المحرّمات ونكاح ذوات المحارم. والسبعيّة؛ لقولهم: إنّ الرسل النطقاء بالشرائع سبعة: آدم، ونوح، والخمسة المشهورة، ومحمّد المهدى سابع النطقاء، وأنّ بين كلّ ناطق وناطق سبعة أئمّة منتمين لشريعته. وإنّما سمّوا بابكيّة؛ لخروج طائفة منهم مع بابك الخرّمي فى ناحية أذربيجان. وإنّما سمّوا بالمحمّرة؛ لأنّهم لبسوا الحمرة فى أيّام بابك، وقيل: لأنّهم يسمّون مخالفيهم من المسلمين حميراً». تلخيص واقتباس من أبكار الأفكار في أُصول الدين ٥: ٦١ ـ ٦٣.

(١) في هويّة المفضّليّة اختلاف. قال الخواجة: أمّا القائلون بإمامة موسى عليه السلام، فيقال لهمّ: المفضّليّة. وهاهنا قول آخر، وهو أنّ الامامة كانت لأولاده الأربعة، وهو قول الفضيليّة أصحاب فضيل بن سويد الطحّان. بعض المحقّقين قالوا: إنّ المفضّليّة منسوبة إلى مفضّل بن عمرو. وبعضهم يقول: إنّ الخطّابيّة الغالية يقال لهم: «المفضّليّة»؛ لأن رئيسهم كان صيرفيّا يقال له: المفضّل، يقولون بربوبيّة جعفر عليه السلام. مقالات الإسلاميّين: ١٨؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل ٢٠ (الإمامة ٢): ١٨١؛ التبصير في الدين: ١٠٧؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ٢١٢؛ تلخيص المحصّل: ٤١٠.

(٢) هم فرقة الطبريّة منسوبة إلى موسى بن الحسين الطبري. تلخيص المحصّل: ٤١٠.

(٣) في «ب، ج، ز»: «زعموا» بدل «وزعموا». وفي «و» زيادة: «جعفر بن محمّد عليهما السلام».

(٤) في «د، و»: «البزيغيّة» وفي سائر النسخ: «البزيعيّة». هولاء منسوبون إلى بزيغ (أو بزيع) بن موسي الحائك. واسمه في مقالات الإسلاميّين: ١٢. وفي الفرق بين الفرق للبغدادي بالغين وفي كتب أخر مثل المقالات والفرق: ٥٤، والمحصّل: ٥٨١ بالعين غير المعجمة. وهم فرقة من الخطابيّة يعتقدون بإلهيّة جعفر بن محمّد وبنبوّة بزيع بن موسى بعد أبي الخطّاب.

(٥) في «و»: «بزيغ».

وقالت الأقمصيّة، أصحاب معاذ[١] بن عمران الأقمص[٢] الكوفيّ: إنّ الإمام هو معاذ[٣].

وقالت الجعديّة[٤]: إنّه أبو جعدة من الكوفة.

وقالت التَّيميّة[٥]: إنّه عبد الله بن سعيد التَّيمي.

واليعقوبيّة[٦] أصحاب يعقوب، توقّفوا في سَوق الامامة إلى ولده أو غير ولده وجوّزوهما[٧].

---

(١) في «ب، ج، و، ز»: «معاذ». وفي «د»: «محمّد». وفي المحصّل: ٥٨١: «الأقمصية أصحاب موسى بن عمران الأقمصي الكوفي». وفي النجاة في القيامة لابن ميثم البحراني: ١٧٣: «الثانية: الذين زعموا أنّه أوصى بها إلى موسى بن عمران الأقمص وهم الأقمصية».

(٢) في «و»: «الأقمصي».

(٣) في «ب، و، ز»: «معاذ». زعموا أنّ الإمام الصادق عليه السلام أوصى بالإمامة إليه. تلخيص المحصّل: ٤١٠.

(٤) الجعديّة يقال لأتباع مسلم بن جعدة، وكان من أهل الكوفة: انظر: التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع: ١٣٠؛ تلخيص المحصّل: ٤١٠.

(٥) المحصّل: ٥٨١؛ تلخيص المحصّل: ٤١٠. قال الأشعري: التيميّة ويقال: لهم الزراريّة، رئيسهم زرارة بن أعين ويزعمون أنّ الله لم يزل غير سميع ولا عليم ولا بصير حتّى خلق ذلك لنفسه. مقالات الإسلاميّين: ٣٦. وذلك خبط منه.

(٦) اليعقوبيّة في أكثر كتب الملل والنحل هي فرقة من فرق المسيحيّة؛ ولكن في بعض الكتب يذكر أنّ اليعقوبيّة هم الواقفة، ودينهم انتهى إلى التناسخ. مشارق أنوار اليقين: ٣٣٢. قال الأشعري: «هي فرقة من الزيديّة يتولّون أبا بكر وعمر ولا يتبرّؤون ممّن برئ منهما وينكرون رجعة الاموات ويتبرّؤون ممّن دان بها وهم «اليعقوبيّة» أصحاب رجل يدعى «يعقوب». مقالات الإسلاميّين: ٦٩، وفي مروج الذهب: هو يعقوب بن علي الكوفي. مروج الذهب ٣: ٢٠٨ وفي المقالات والفرق: هو يعقوب بن عدي. المقالات والفرق: ٧١.

(٧) في «و»: «وجوزوا هاهنا».

والقائلون بإمامة[١] الكاظم عليه السلام اختلفوا؛ فمنهم من توقّف في موته، وهم الممطوريّة[٢]. وقطع آخرون بعدم موته. والجمهور قطعوا بموته؛ فمنهم من ساقها إلى ولده أحمد بن موسى[٣].

والجمهور ساقوها إلى ولده علي[٤] الرضا عليه السلام.

والقائلون بإمامة[٥] الرضا عليه السلام منهم من لم يقل بإمامة[٦] الجواد عليه السلام؛ لصغر سنّه.

ومنهم من قال بإمامته وجوّز إمامة الصغير؛ لأن الله تعالى يخلق فيه العلم بالدين أصله وفرعه كنبوّة عيسى عليه السلام.

واختلفوا بعد موت الجواد عليه السلام؛ فمنهم من ساقها إلى ولده موسى[٧]. والجمهور قالوا: إنّ الإمام بعده ولده علي[٨] الهادي عليه السلام.

---

(١) في «و» زيادة: «موسى».

(٢) وهم الواقفة، أصحاب الإمام موسى الكاظم عليه السلام الذين توقّفوا في الإمامة عنده. قال علي بن إسماعيل لهم: أنتم الكلاب الممطورة، لهذا تسمّى بهذا الإسم. ويقال لهذه الفرقة أيضاً: موسويّة أو موساويّة؛ لانتظارها موسى بن جعفر. مقالات الإسلاميّين: ٢٩؛ فرق الشيعة: ٨٠؛ الفرق بين الفرق: ٤٦.

(٣) قال الشيخ المفيد: كان أحمد بن موسى كريماً جليلًا ورعاً، وكان أبوالحسن موسى عليه السلام يحبّه ويقدّمه وَهَب له ضيعتَه المعروفة باليسيرة. يقال: إنّه حين خرج من المدينة قاصداً أخاه بخراسان، حدثت بينه وبين حاكم شيراز واقعة عظمية، فقتل هو وأقرباؤه فيها، حوالي سنة ٢٠٣ هـ. مدفنه مختف إلى حوالي سنة ٦٥٠ هـ. الإرشاد للمفيد ٢: ٢٤٤، المقالات والفرق: ٩٣، ٢٤٠؛ تعليقة فرق الشيعة: ٨٧.

(٤) في «و» زيادة: «بن موسى».

(٥) في «و» زيادة: «علي بن موسى».

(٦) في «و» زيادة: «محمّد بن علي».

(٧) وهو موسى بن الإمام أبي جعفر محمّد بن علي، المبرقع، نزل بقمّ سنة ٢٥٦ هـ إلى أن توفّى سنة ٢٩٦ هـ. يقال لولده: الرضويون. الإرشاد للمفيد ٢: ٣٠٧؛ عمده الطالب في أنساب آل أبي طالب: ١٨٢؛ فرق الشيعة: ٩١ ـ ٩٢.

(٨) لم يرد في «د، هـ»: «علي».

ثمّ اختلفوا، فمنهم من زعم أنّه حيّ، ومنهم من قطع بموته.

ثمّ اختلفوا فبعضهم ساقها إلى ولده جعفر[١].

والأكثر ساقوها[٢] إلى ولده الحسن العسكري.

ثمّ اختلفوا، فقال قوم: إنّه لم يمت.

وقال[٣] آخرون: إنّه مات وسيجيء.

وقال قوم: إنّه أوصى إلى أخيه جعفر.

وقال قوم: إنّه أوصى إلى أخيه محمّد.

وقال قوم: إنّه مات[٤] وأوصى بالإمامة إلى ولده محمّد عليه السلام وهو القائم المنتظر، وهؤلاء هم الإماميّة[٥].

واعلم أنّ هذه الاختلافات منقولة عن الشيعة وأكثرها لم يوجد، بل وجدت في كتب منقولة عنهم[٦] لا اعتبار بها[٧].

---

(١) هو جعفر بن الإمام علي بن محمّد الهادي، المقلّب بالكذّاب. اجتهد في القيام عند الشيعة مقام الإمام، فلم يقبل أحد منهم ذلك، فصار إلى سلطان الوقت يلتمس مرتبة أخيه، وبذل مالاً جليلاً، فلم ينتفع بشيء من ذلك. انظر: الإرشاد للمفيد ٢: ٣٣٦؛ عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب: ١٨٠ ـ ١٨١.

(٢) في «و، ز»: «ساقها».

(٣) لم يرد في: «د».

(٤) لم يرد في «و»: «مات و».

(٥) انظر: فرق الشيعة: ١ ـ ١٢٠؛ المحصّل: ٥٧٥ ـ ٦٠٢.

(٦) لم يرد في «ب، و»: «عنهم».

(٧) في «و» زيادة: «وانقرض القائل بها في زماننا هذا إلّا الأقلّ». قال الخواجة، بعد ذكر تفاصيل الفخر الرازي للفرق الشيعة في المحصّل: «وأكثرها ممّا لم يوجد له أثر غير المكتوب في كتب غير معتمد عليها». انظر: تلخيص المحصّل: ٤١٢.

البحث السادس: في تعيين الأئمّة عليهم السلام

الإمام الحقّ بعد رسول الله صلى الله عليه وآله علي[1] عليه السلام، ويدلّ عليه وجوه:

الأوّل: أنّ الإمام إن كان واجب العصمة كان الإمام هو علي عليه السلام، والتالي كالمقدّم حقّ.

بيان الشرطيّة: أنّ[2] أبا بكر والعبّاس لم يكونا معصومَين اتّفاقاً، فلو لم يكن علي عليه السلام هو الإمام لخلا الزمان من إمام، وهو باطل لما تقدّم[3].

ولأنّ الناس قائلان: موجِب للعصمة[4] ونافٍ لها، وكلّ من اعتبرها[5] قال: الإمام هو علي عليه السلام، ومن نفاها قال: إنّه أبو بكر والعبّاس. فلو اعتبرناها وقلنا بإمامة غير علي عليه السلام كان خرقاً للإجماع، وهو باطل. وأمّا بيان صدق المقدّم، فقد مضى.

الثاني: النقل المتواتر عن الرسول صلى الله عليه وآله بالنصّ الجليّ عليه[6]، فإنّ الشيعة مع كثرتها وتفرّقها في البلاد يتناقلون خلفاً عن سلف أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «يا علي، أنت

---

(١) في «و» زيادة: «بن ابي طالب».

(٢) لم يرد في «ز»: «أنّ».

(٣) مناهج اليقين: ٤٣٣؛ أيضاً انظر: الذخيره في علم الكلام: ٤٨٣؛ قواعد العقائد: ١١٦ ـ ١١٧.

(٤) في «أ»: «العصمة».

(٥) في «و»: «اعتبر العصمة».

(٦) لم يرد في «ب، ج، و، ز»: «عليه».

الخليفة من بعدي»[١]، «سَلِّمُوا عَلى عليه[٢] بِإِمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ»[٣]، «واسمعوا له وأطيعوا»[٤].

لأنّا نقول: المتوقّفون في هذا الخبر قسمان[٥]:

منهم: من عاند وأخفاه وقال: إنّني لم أسمعه.

ومنهم: من لم يعاند في ذلك. وسبب عدم تواتره عندهم حصول الشبهة لهم أوّلاً في نفيه، فكان[٦] ذلك صارفاً لهم عن اعتقاد موجبه[٧]. ولهذا[٨] شَرَط السيّد المرتضى رحمه الله[٩] في خبر التواتر أن لا يكون السامع سبق إلى اعتقاده[١٠] نفي مخبره، لشبهة[١١] أو تقليد. وأيضاً فالناس قائلان: منهم من قال: العلم عقيب التواتر نظري.

ومنهم: من قال: إنّه ضروري.

---

(١) الأمالي للصدوق: ٢٦؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٥٩؛ السنّة لابن أبي عاصم ٢: ٥٦٥: «أنت خليفتي في كلّ مومن من بعدي»؛ شواهد التنزيل للحسكاني) ١: ٩٨: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّ وصيّي وخليفتي وخير من أترك بعدي ينجز موعدي ويقضي ديني عليّ بن أبي طالب عليه السلام».

(٢) في «و»: «على علي عليه السلام» بدل «عليه».

(٣) كتاب سليم بن قيس الهلالي ٢: ٥٨٣؛ الأمالي للصدوق: ٣٥٥؛ الكافي ٢: ٢٠.

(٤) كتاب سليم بن قيس الهلالي ٢: ٦٩٢؛ الأمالي للشيخ الطوسي: ٥٨٣.

(٥) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٢٠ (الإمامة ١): ١٨٢؛ الشافي في الإمامة ٣: ٧٦ ـ ٨٠.

(٦) في «د»: «وكان» بدل «فكان».

(٧) في «ب، ز»: «موجبة».

(٨) في «ز»: «وهذا».

(٩) في «د»: «رضي الله عنه». انظر: الذخيرة في علم الكلام: ٤٢٥؛ الشافي في الإمامة ٢: ٦٨.

(١٠) في «أ، ج، هـ و»: «اعتقاد».

(١١) في «ب، ج»: «بشبهة».

ولا شكّ في أنّ النظريّات لا يجب الاشتراك فيها، لوقوع التفاوت في الناس بالنسبة إليها، وأمّا الضروريّات، فكذلك أيضاً، خصوصاً إذا كانت مستندة إلى سبب كالإحساس.

الثالث: أنّ عليّاً عليه السلام كان أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، فيكون هو الإمام. بيان الصغرى من وجوه[١]:

الأوّل: أنّ الفضائل إمّا علميّة أو عمليّة؛ أمّا العلميّة، فيدلّ على استكماله فيها وجوه:

أحدها: أنّه عليه السلام كان في غاية الذكاء والفطنة وقوّة الحدس، شديد[٢] الحرص على تعلّم[٣] العلم واستفادته، وكان معلّمه أعلم الناس وأفضلهم رسول الله صلى الله عليه وآله. ولا شكّ في أنّ القبول إذا تمّ مع وجود الفاعل التامّ كان الفعل التامّ حاصلاً.

وثانيها: ما نقل عنه من أُصول التوحيد ومسائل العدل وفتاويه الفقهيّة بحيث لا يصل أحد إلى أقلّ مراتبه.

وثالثها: انتساب أهل العلم بأسرهم إليه[٤]؛ فإنّ الأشاعرة منتسبة إلى أبي الحسن الأشعري، وقد كان تلميذاً لأبي علي الجبّائي المعتزلي. والمعتزلة بأسرهم

---

(١) انظر وجوه الفضل في: الأربعين في أُصول الدين ٢: ٣٠٢ ـ ٣٠٦.

(٢) في «هـ»: «و» بدل «شديد».

(٣) في «أ، د»: «تعليم».

(٤) انظر: الأربعين في أُصول الدين ٢: ٣٠٤ ـ ٣٠٥؛ وإليه أشار ابن أبي الحديد المعتزلي في شرح نهج البلاغة ١: ١٧ ـ ٣٠.

منتسبون[١] إليه، ويدّعون أنّهم أخذوا أصول اعتقادهم من العدل والتنزيه والتوحيد من كلامه وخُطَبه عليه السلام.

وأمّا الأدب[٢]، فقد اتّفق العلماء على أنّه عليه السلام أصله ومنبعه.

وأمّا التفسير، فلأنّ المفسّرين يُسندون[٣] أقوالهم إلى عبد الله بن عبّاس، وهو تلميذ علي عليه السلام.

وأمّا الفقه، فلا شكّ في ظهور فضله فيه[٤].

ورابعها: قوله[٥] صلى الله عليه وآله: «أقضاكم علي»[٦]. وهذا يدلّ على الأفضليّة؛ لأنّ القضاء يفتقر إلى جميع العلوم.

وخامسها: ما نقل عنه عليه السلام من أنّه قال، «وَاللهِ لَو كُسِرت لِيَ الْوِسَادَةُ ثُمَّ أَجْلَسْتُ عَلَيْهَا لَحَكَمْتُ بَيْنَ أَهْلِ التَّوْرَاةِ بِتَوْرَاتِهِمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الْإِنْجِيلِ بِإِنْجِيلِهِمْ وَبَيْنَ أَهْلِ

---

(١) في «ب، ز»: «ينسبون». وفي «ج»: «ينتسبون».

(٢) في «و»: «علم الآداب».

(٣) في «د، هـ»: «يستندون».

(٤) في حاشية «هـ»: «وأمّا الخوارج، كلّهم منتسبون إلى أكابرهم. وهم كانوا تلامذة علي. وأمّا تصفية الباطن، ومعلوم أنّ نَسب جميع الصوفيّة ينتهى إليه. ومنها: علم الشجاعة وهو ينتهى إليه. ومنها: علم الفصاحة. ومعلوم أنّ الفصحاء بعده لم يدركوا درجته، ولا القليل من درجته. فثبت أنّه كان أستاذ العالمين بعد محمّد صلى الله عليه وآله». تلخيص واقتباس من الأربعين في أُصول الدين٢: ٣٠٥.

(٥) في «و»: «قول النبي».

(٦) انظر: سنن ابن ماجه ١: ٥٥؛ تاريخ مدينة دمشق ٤٢: ٢٤١؛ الكافي (دار الحديث) ١٤: ٦٩٤.

الزَّبُورِ بِزَبُورِهِمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الْفُرْقَانِ بِفُرْقَانِهِم»[١]، وهذا يدلّ على كمال معرفته بهذه الشرائع وما تتوقّف[٢] عليه من المسائل الأُصوليّة.

وسادسها: الوقائع المنقولة عنه في فتاويه مع خطأ الصحابة فيه[٣] دالّة على أفضليّته؛ فإنّه قد[٤] نقل أنّ عمر أمر برجم امرأة أتت بولد لستّة[٥] أشهر، فنهاه[٦] عليه السلام، وتلا عليه قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾[٧] فقال: لو لا علي لهلك عمر[٨].

---

(١) في «و» زيادة: «حَتَّى يَزْهَرَ كُلُّ كِتَابٍ وَيَقُولُ يَا رَبِّ قَضَى فِيَّ عَلِي بِحُكمِك». وفي حاشية «هـ»: «تمام هذا الخبر على ما قاله فخر الدين الرازي: «والله ما من آية نزلت فى بحر ولا برّ ولا سهل ولا جبل ولا سماء ولا أرض ولا ليل ولا نهار،إلّا وأنا أعلم فيمن نزلت، وفي أيّ شيء نزلت» وقال: طعن أبو هاشم فى هذا وقال: «التوراة منسوخة. فكيف يجوز الحكم بها؟ وجوابه معناه أنّه قادر على استخراج الحكم منها كما أنزلت عند من أنزلت عليه. وأجاب فخر الدين عن ذلك بوجهين[في المصدر: والجواب عنه من وجوه]: الأوّل: قال: لعلّ المراد شرح كمال علمه بتلك الأحكام المنسوخة على التفصيل، وبالأحكام الناسخة لها الواردة فى القرآن. والثانى: لعل المراد: أنّ قضاة اليهود والنصارى متمكّنون من الحكم والقضاء على وفق أديانهم، بعد بذل الجزية. فكان المراد [أنّه لو جاز للمسلم ذلك، لكان هو قادراً عليه. والثالث: لعلّ المراد] أن يستخرج من التوراة والإنجيل نصوصاً دالّة على نبوّة محمّد صلى الله عليه وآله. فيكون ذلك أقوى فى التمسّك عليهم. تلخيص واقتباس من كتاب الأربعين في أُصول الدين للرازي ٢: ٣٠٤ ـ ٣٠٥. انظر: كتاب سليم بن قيس: ٨٠٣. وفيه «ولو ثنيت» بدل «لو كسرت». شرح نهج البلاغة ١٢: ١٦٧ و٢٠: ٢٨٣؛ الشافي في الإمامة ٣: ٢٧٠؛ الأربعين في أُصول الدين ٢: ٣٠٤.

(٢) في «د، ز»: «يتوقّف».

(٣) هكذا في «د». ولم يرد في سائر النسخ: «فيه».

(٤) لم يرد في «و»: «قد».

(٥) في «ز»: «ستّة».

(٦) في «ب، ز» زيادة: «عنه».

(٧) الأحقاف (٤٦): ١٥.

(٨) انظر: المناقب للخوارزمي: ٨٠ ـ ١٣٠.

وأمر عمر برجم امرأة زنت، وهي حامل، فنهاه عليه السلام وقال: «ليس لك على ما في بطنها سلطان»، فقال: لو لا علي لهلك عمر[١].

ونقل عنه عليه السلام مسائل دقيقة في علم الفقه وغيره[٢] عجز عنها الجميع، وذلك يدلّ على فضله عليه السلام[٣].

وأمّا الفضائل العمليّة، فإمّا أن تؤخذ[٤] باعتبار[٥] الشخص نفسه، أو باعتبار تكميل غيره.

أمّا بالاعتبار[٦] الأوّل، فينظمها أُمور:

منها: العبادة. ولا شكّ أنّ عليّاً عليه السلام كان أعظم الناس عبادة ونسكاً، والتزاماً بالقوانين الشرعيّة على أشقّ الوجوه، حتّى أنّه[٧] نقل عنه عليه السلام أنّه إذا أريد إخراج شيء من الحديد من جسده، تُرك[٨] إلى دخوله في الصلاة، فيُلقى[٩] متوجّهاً بذاته نحو الله تعالى غافلاً عن غيره حتّى عن[١٠] الآلام التي تُفعل[١١] فيه.

---

(١) انظر: المناقب للخوارزمي: ٨٠ ـ ١٣٠.

(٢) في «و» زياده: «من العلوم».

(٣) انظر: الأربعين في أُصول الدين ٢: ٣٠٣

(٤) في «هـ»: «توجد». وفي «د، ز»: «يؤخذ».

(٥) في «و» زيادة: «كمال».

(٦) في «أ، ب، ج، د»: «باعتبار».

(٧) لم يرد في «و»: «أنّه».

(٨) في «د»: «وترك».

(٩) في نسخة بدل «د»: «فيكون».

(١٠) لم يرد في «د»: «عن».

(١١) في «ب، د، ز»: «يفعل».

ونقل عن زين العابدين عليه السلام: أنّه كان يصلّي في كلّ يوم وليلة ألف ركعة، ثمّ يرمي صحيفة علي عليه السلام من يده كالمتضجّر، ويقول: «إنّى لي بعبادة علي»[١].

ونَقَل عنه الجميع وصولَه إلى الله تعالى[٢] وبلوغَه الغاية[٣] في الرياضة الموجبة للقرب منه[٤].

ومنها: الزهد، فقد اتّفق الناس على بلوغه[٥] مرتبة لم يبلغها أحد ممّن تقدّمه، ولا لحقه أحد ممّن تأخّر عنه؛ حتّى أنّه في زمن[٦] ولايته وقدرته وتمكّنه لم يَنَل شيئاً من ملاذّ الدنيا ولا من طيّباتها، بل كان مأكوله الخشن وملبوسه كذلك، وكان يُواسي[٧] فقراء أمّته[٨].

ومنها: الشجاعة[٩] وقد نقل عنه بالتواتر الوقائع المشهورة الدالّة على كماله فيها[١٠]؛ كيوم بدر، ويوم أُحُد، ويوم حُنين، ويوم الأحزاب؛ حتّى أنّه خرج في ذلك اليوم عمرو بن

---

(١) في «د» زيادة: «عليه السلام». انظر: الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ٢: ١٤٢؛ شرح نهج البلاغة ١: ٢٧.

(٢) في «و» زيادة: «ومعرفته».

(٣) في «أ» زيادة: «القصوى».

(٤) في «د»: «منها». وفي «و» زيادة: «وأخذ علم الباطن وعلم التوحيد والتجريد عنه».

(٥) في «و» زيادة: «منه».

(٦) في نسخة بدل «ز»: «نفس».

(٧) في «د»: «مواسي».

(٨) في «و»: «أصحابه». انظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ٢٦

(٩) في حاشية «هـ»: «واعلم: أنّه ما خلق الله أشجع من علي عليه السلام في الأوّلين والآخرين وهو كالنصّ على فقد العلم».

(١٠) لم يرد في «ج»: «الدالّة على كماله فيها». وفي «د»: «منها» بدل «فيها».

عبدودّ، فقتله، وقد وقف عنه المسلمون خوفاً منه، فقال[١] النبي ﷺ: «لَضربةُ[٢] علي أفضل من عبادة الثقلين». وغير ذلك من الوقائع المشهورة المنقولة عنه عليه السلام[٣].

ومنها: السخاء. وهو في ذلك قد بلغ الغاية[٤]؛ فإنّه قد نقل عنه بالتواتر أنّه جاد بطعامه ثلاث ليالٍ متواليات، وأنزل الله في حقّه: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾[٥].

ومنها: حسن الخلق. وهو قد بلغ فيه الغاية حتّى نُسب ﷺ إلى الدُّعابة[٦].

ومنها: فعل الحَسَن وترك القبيح. وهو قد بلغ الغاية في ذلك؛ فإنّ أحسن الأفعال الإيمان بالله وتصديق رسول الله ﷺ، وهو[٧] قد سبق الناسَ إلى ذلك بالاتّفاق[٨]. وقد نقل عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «أوّلكم وروداً عليّ الحوض أوّلكم إسلاماً علي بن أبي طالب عليه السلام»[٩].

---

(١) في «ب، ز»: «وقال».

(٢) في «أ، ج، د، هـ و»: «لنصرة».

(٣) انظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ٢٠.

(٤) في «أ» زيادة: «القصوى».

(٥) الإنسان (٧٦): ٨. انظر:شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ٢١.

(٦) انظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ٥١، ١٨٦؛ ٦: ٣٢٦؛ الكامل في التاريخ لابن اثير ٢: ٤٤٠.

(٧) لم يرد في «أ، ب، ج، ز»: «هو».

(٨) انظر: سنن الترمذي ٦: ٩٢ / ٣٧٣٥؛ تاريخ طبري ٢: ٥٦؛ الطبقات الكبري لابن سعد ٣: ١٧.

(٩) انظر: المستدرك على الصحيحين لحاكم النيشابوري ٣: ١٣٦؛ الفصول المختارة: ٢٦٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٤: ١١٧؛ ١٣: ٢٢٩.

ونقل عنه عليه السلام أنّه قال: «أنا أوّل من صلّى، وأوّل من آمن بالله ورسوله، ولم يسبقني بالصلاة إلّا رسول الله صلى الله عليه وآله»[١].

وروي عنه عليه السلام أنّه خطب الناس في ملاء عظيم، وقال: «أنا الصدّيق الأكبر وأنا الفاروق الأعظم، آمنتُ قبل أن يؤمن أبو بكر، وأسلمتُ قبل أن يسلم»[٢]. ولم ينكر عليه أحد من الصحابة.

وأمّا باقي الحسنات[٣]، فقد بيّنّا استكماله فيها.

وأمّا ترك القبائح، فلم ينقل عنه عليه السلام ناقلٌ[٤] فعلَ قبيح بخلاف غيره؛ لأنّهم أسلموا بعد كفرهم.

وأمّا بالاعتبار الثاني، فلا شكّ في[٥] أنّ عليّاً عليه السلام كان أشدّ الناس حرصاً بعد رسول الله صلى الله عليه وآله على الإيمان. وكان يدعو الناس، ولم[٦] يَزَل محارباً مع رسول الله صلى الله عليه وآله[٧].

وكان النبيّ[٨] صلى الله عليه وآله يُنفِذه بسُوَر من القرآن إلى المشركين ويدعوهم إلى الإيمان[٩].

---

(١) انظر: الطبقات الكبري ٣: ١٩؛ شرح نهج البلاغة ١٣: ٢٢٤؛ إحقاق الحقّ (ملحقات) ٧: ٤٩٢.

(٢) انظر:سنن ابن ماجه ١: ٣٧ /١٢٠؛ الإرشاد في معرفه حجج الله على العباد ١: ٣١؛ شرح نهج البلاغة ١:٣٠؛ ٤: ١٢٢.

(٣) في «و»: «الأفعال الحسنة».

(٤) في «ز»: «باقِل».

(٥) لم يرد في «د»: «في».

(٦) في «و»: «يدعو الناس إلى الحقّ، فلم يزل».

(٧) في «و»: «وبعده».

(٨) في «ب، ج، ز»: «رسول الله» بدل «النّبيّ».

(٩) المسند لإبن حنبل ١: ١٨٣؛ الدرّ المنثور للسيوطي ٣: ٣١١.

الثاني[١]: قوله تعالى: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾[٢].

اتّفق الناس على أنّ[٣] المراد بالنفس هاهنا هو علي عليه السلام[٤]. ولا يريد اتّحاد النفسين؛ فإنّ ذلك محال، بل المراد المساواة مطلقاً. والمساوي للأفضل الذي هو رسول الله صلى الله عليه وآله يكون[٥] لا شكّ أفضل.

وقد يمكن الاستدلال بهذا على ثبوت الولاية[٦] مطلقاً من غير توسّط الأفضليّة بأن نقول: إنّه مساوٍ لرسول الله صلى الله عليه وآله، فثبتت[٧] له الولاية، كما ثبتت[٨] لمساويه.

الثالث[٩]: ما نقل عنه عليه السلام في خبر الطائر نقلاً متواتراً أنّه قال: «اللهمّ ائْتِنِي بأحبّ خلقِك إلَيكَ يأكل معي»، فجاء علي عليه السلام[١٠]. والمعنيّ من محبّة الله تعالى

---

(١) هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي استدلّ بها المصنّف رحمه الله لأفضليّة عليّ عليه السلام على الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله. كلام المصنّف رحمه الله هنا ناظر إلى ما ذكره الفخر الرازي في كتاب الأربعين في أُصول الدين ٢: ٣٠١ ـ ٣١٦.

(٢) آل عمران (٣): ٦١.

(٣) لم يرد في «د»: «أنّ».

(٤) انظر: صحيح مسلم ٢: ١٠٨؛ مسند أحمد بن حنبل ٣: ١٦٠؛ الكافي ١٥: ٧١٢.

(٥) لم يرد في «و»: «يكون».

(٦) في «و» زيادة: «له».

(٧) في «ج»: «فيثبت». وفي «ب، د، هـ، ز»: «فثبت».

(٨) في «ج، د، هـ»: «ثبت». وفي «ب، ز»: «يثبت».

(٩) في النسخ كلّها: «الثاني». ولا يساعد عليه السياق، فبدّلناه بالثالث، وكذلك عملنا في الأرقام التالية.

(١٠) سنن الترمذي ٦: ٨١/ ٣٧٢١؛ المستدرك على الصحيحين ٣: ١٣١؛ مناقب الإمام علي بن أبي طالب لابن المغازلي: ١٦٣؛ المناقب للخوارزمي: ١٠٧.

هو إرادة الثواب الزائد له[١]، وذلك لا يُستَحقّ إلّا بالعمل، فيكون عمل علي عليه السلام أكمل من عمل غيره، فيكون[٢] أفضل.

الرابع: المواخاة[٣] لرسول الله صلى الله عليه وآله دالّة على فضله على باقي الصحابة.

الخامس: روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه[٤] قال: «من أراد أن ينظر إلى آدم عليه السلام في علمه، وإلى يوشع عليه السلام في تقواه، وإلى إبراهيم عليه السلام في حِلمه وإلى موسى في هيبته[٥]، وإلى عيسى عليه السلام في عبادته، فلينظر إلى علي بن أبي طالب عليه السلام»[٦]. وهذا دالّ على مساواته للأنبياء عليهم السلام المذكورين، وقد كانوا هؤلاء أفضل الناس، فالمساوي[٧] لهم كذلك.

السادس: رُوي عن ابن مسعود أنّه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «علي عليه السلام خير البشر، فمَن[٨] أبى فقد كفر»[٩].

---

(١) لم يرد في «ج، د»: «له».

(٢) في «د» زيادة: «هو».

(٣) انظر: سنن الترمذي ٦: ٨٠ / ٣٧٢٠؛ المناقب للكوفي ١: ٣١٩؛ المناقب لابن المغازلي: ٩٩.

(٤) لم يرد في «أ»: «أنّه».

(٥) هكذا في «هـ و». ولم يرد في سائر النسخ: «وإلى موسى في هيبته».

(٦) انظر مصادر هذا الحديث في: إحقاق الحقّ ٤: ٣٩٤؛ المناقب لابن شهر آشوب ٣: ٢٦٤؛ المناقب للخوارزمي: ٣١١؛ المناقب لابن مردويه: ١٤٧.

(٧) في «د»: «والمساوي».

(٨) في نسخة بدل «أ»: «مَن».

(٩) انظر: المناقب للكوفي: ٢: ٥٢٣؛ المناقب لابن مردويه: ١٠٢؛ الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف لسيّد بن طاوس ١: ٨٨

السابع: روت[١] عائشة أنّها قالت: كنت عند رسول الله ﷺ، فأقبل علي عليه السلام فقال رسول الله ﷺ: «هذا سيّد العرب»، فقلت: يا رسول الله ﷺ، ألستَ سيّد العرب؟ فقال: «أنا سيّد العالمين، وهذا[٢] سيّد العرب»[٣].

الثامن: ما روي عنه ﷺ أنّه قال لفاطمة عليها السلام: «إنّ الله تعالى اطّلع على أهل الأرض اطّلاعة فاختار منهم[٤] أباك فجعله نبيّاً، ثمّ اطّلع عليهم[٥] اطّلاعة ثانية فاختار منهم[٦] بعلكِ»[٧].

التاسع: روي عن النبي ﷺ أنّه قال: «إنّ أخي ووزيري وخيرَ من أتركه بعدي يقضي دَيني ويُنجز وعدي علي ابن أبي طالب عليه السلام»[٨]. وفي هذا دلالة على الإمامة من غير توسّط[٩].

وهذا الباب واسع، قد ذكر أصحابنا المتقدّمون فيه[١٠] أشياء كثيرة في كتبهم المطوّلة[١١].

---

(١) في «أ»: «روي عن».

(٢) في «د»: «وعليّ».

(٣) انظر: تاريخ مدينة دمشق ٤٢: ٣٠٤؛ المناقب لابن المغازلي: ٢٠٠؛ إحقاق الحقّ ٤: ٤١، ٣٤٨.

(٤) في «هـ»: «منها».

(٥) هكذا في «أ، د». ولم يرد في سائر النسخ: «عليهم».

(٦) في «هـ»: «منها».

(٧) انظر: المناقب للخوارزمي: ١١٢؛ إحقاق الحقّ ٧: ٣٧٥.

(٨) المناقب للكوفي ١: ٣٢٠؛ المناقب للخوارزمي: ١١٢؛ المناقب لابن مردويه: ٦١.

(٩) في «و» زيادة: «أمر آخر».

(١٠) في نسخة بدل «أ» وفي «ج»: «منه».

(١١) لم يرد في «أ»: «المطوّلة». من جملتها: «الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف» من تاليفات السيّد ابن طاوس.

وأمّا الكبرى، فقد سلفت[١] من قبح[٢] تقديم المفضول على الفاضل.

الرابع[٣]: أنّه عليه السلام ظهرت على يده معجزات كثيرة وادّعى لنفسه الإمامة، فيجب أن يكون صادقاً. أمّا ظهور المعجزات، فكثرتها مشهورة، وهي من وجوه:

أحدها: القوّة التي بلغ بها حدّاً عجز عن لحوقه أشدّ الناس، كقلع باب خيبر، وقال: «والله ما قلعته بقوّة جسمانيّة ولكن بقوّة ربّانيّة»[٤]، ودحوه الصخرة عن فم القليب مسافة بعيدة[٥].

وثانيها: أنّه نقل عنه كلام الحِيتان له[٦] في فرات الكوفة؛ وسلّموا عليه بإمرة المؤمنين إلّا الجِرّيّ[٧]، والمارماهي، والزمّار. فقال عليه السلام: «أنطق الله لي ما طهُر[٨] [من السموك][٩] وأصمتَ عنّي ما حرّمه ونجّسه وبعّده»[١٠].

---

(١) في «د»: «سلف». مناهج اليقين: ٤٥٤.

(٢) في «أ، د، هـ و»: «تقبح».

(٣) أي الرابع من الوجوه الدالّة على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله.

(٤) انظر: الطرائف ٢: ٥١٩؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ٢١؛ إحقاق الحقّ ٨: ٣٨٤؛ الصحيح من السيرة النبي الأعظم ١٨: ٣١.

(٥) انظر: الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ١: ٣٣٤.

(٦) لم يرد في «ج، د»: «له».

(٧) في «أ» الظاهر: «الجرّيث». «الجرّيث بكسر الجيم وبالرّاء المهملة والثّاء المثلّثة، وهو هذا السّمك الّذى يشبه الثعبان وجمعه جراثى ويقال له أيضاً: الجرّى بالكسر والتّشديد، وهو نوع من السّمك يشبه الحيّة، ويسمّى بالفارسيّة مارماهى».

(٨) لم يرد في «ج»: «لي». وفي «ج، د»: «ما طهّره». في «أ، ب، هـ و، ز»: «ما طهّر».

(٩) أضفناه من المصادر وليس في النسخ.

(١٠) انظر: الإرشاد في معرفة حجج العباد ١: ٣٨٤؛ المناقب لابن شهر آشوب ٢: ٣٣٠.

وثالثها: إخباره بالغيوب؛ كقوله: «أُمرت أن أُقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين»[١]، وقد حارب أصحاب الجمل، ومعاوية، والخوارج.

وقال يوم البيعة: «يأتيكم من قبل الكوفة ألف رجل لا يزيدون رجلاً ولا ينقصون رجلاً وكان[٢] آخرهم أويس القرنيّ»[٣].

وأخبر بقتل ذي الثُدَيّة[٤]، وقال عن الخوارج لمّا[٥] عبروا النهر: «إنّه ومهراقُ دمائهم»[٦].

وأخبر بقتل[٨] الحسين عليه السلام، ومقتله[٩] وكيفيّة محاربة[١٠] الأعداء له[١١]. وقال عن

---

(١) انظر: الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ١: ٣٣٤؛ تاريخ مدينه دمشق ٤٢: ٤٦٩؛ إحقاق الحقّ ٦: ١٦٥.

(٢) في «د، و»: «فكان».

(٣) انظر: إعلام الورى بأعلام الهدى ١: ٣٣٧؛ المناقب للخوارزمي: ٢٤٩. هو أبو عمرو أويس بن عامر القرني اليماني، من أكابر التابعين ومن الزهّاد الثمانية، شهد له رسول الله صلى الله عليه وآله بالجنّة. استشهد في الصفيّن في ركاب أميرالمؤمنين علي عليه السلام في سنة ٣٧ هـ. طبقات الكبري لابن سعد ٦: ٢٤؛ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ٢، ٧٩؛ سير أعلام النبلاء ٢: ٣٢.

(٤) هو حرقوص بن زهير البجلّي السعدي المقلّب بذي الخويصرة، من أخبث الخوارج وكان في صفّين مع علي عليه السلام. فقتل بالنهروان. ». تاريخ مدينة دمشق ١٢: ٣١٩؛ أسد الغابة ١: ٤١٤.

(٥) في «و» زيادة: «لمّا أخبروا عنهم إنّهم».

(٦) في «د»: «إنّه أخبر عنهم ومهراق دمائهم». وفي نسخه بدل «د»: «إنّه أخبر لمصرعهم ومهراق دمائهم».

(٧) انظر: المناقب للخوارزمي: ٢١٥؛ احقاق الحقّ ٨: ٤٧٥.

(٨) في «و» زيادة: «ولده».

(٩) في «أ، د»: «موضع قتله».

(١٠) في «د»: «مقاتلة».

(١١) لم يرد في: «د». انظر: إحقاق الحقّ ١١: ٤١٠.

البُراء[١]: «إنّ الحسين عليه السلام يُقتل ثمّ لا ينصره»[٢].

وأخبر جُوَيْرية بن مُسْهِر بمقتله[٣].

وقال لميثم[٤]: «تُؤخَذ بعدي وتُصلَب وتُطعَن بحربة فيبتدر[٥] مِنخراك وفمُك دماً. وتُصلب على باب عمرو بن حُرَيث، عاشِرَ عشرة أنت أقصرُهم خَشَبة وأقربهم من[٦] المَطهَرة»، وأراه الخشبة التي يصلب عليها[٧].

ورابعها: إجابة دعائه، فإنّه دعا[٨] على بُسر[٩] بن أرطاة أن يسلبه الله عقله، فخولط[١٠].

---

(١) هو أبو عامر قيل: أبو عماره البراء بن عازب الصحابي الإنصاري الخزرجي، شهد أربع عشرة غزوة مع النبي صلى الله عليه وآله وشهد الجمل وصفّين والنهروان مع علي عليه السلام. قيل: هو الذي افتتح الري سنة ٢٤ هـ.. نزل الكوفة وابتني بها داراً واعتزل ومات فيها سنة ٧٠ هـ. نقل منه ٣٠٥ أحاديث. تاريخ بغداد ١: ١٨٨؛ أسد الغابة ١: ٢٠٥؛ الاستيعاب ١:١٥٥.

(٢) في حاشية «هـ»: «عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ زِيَادٍ قَالَ: إِنَّ عَلِيّاً عليه السلام قَالَ: لِلْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ يَوْماً: «يَا بَرَاءُ يُقْتَلُ اِبْنِيَ اَلْحُسَيْنُ عليه السلام وَأَنْتَ حَيٌّ لاَ تَنْصُرُهُ». فَلَمَّا قُتِلَ اَلْحُسَيْنُ عليه السلام كَانَ اَلْبَرَاءُ يَقُولُ: صَدَقَ عَلِيٌّ، ثُمَّ يُظْهِرُ اَلْحَسْرَةَ فِي النَّدَمِ عَلَى تَرْكِ النُّصْرَة. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ١: ٣٣١.

(٣) جويريّة بن مسهر العبدي الكوفي، كان لعلي عليه السلام صديقاً وكان علي عليه السلام يحبّه. قتل صبراً بقطع يده ورجله ثمّ صلبه. الإرشاد في معرفة حجج الله علي العباد ١: ٣٣٢؛ إعلام الوري ١: ٣٤١؛ بحار الأنوار ٣٤: ٣٠١.

(٤) هو ميثم بن يحيي التمّار الأسدي الكوفي، صاحب أمير المومنين علي عليه السلام. هو أوّل من ألجم في الإسلام. قُتل سنة ٦٠ هـ بوضع فجيع بأمر عبيد الله بن زياد، لصلته بعلي عليه السلام. وقصّة قتله معروفة. الإرشاد للمفيد ١: ٣٢٣؛ إعلام الوري ١: ٣٤١؛ الأعلام ٧٠: ٣٣٦.

(٥) في «ب، ج، هـ، ز»: «تبتدر».

(٦) في «و»: «إلى».

(٧) الإرشاد ١: ٣٢٣؛ إعلام الوري ١: ٣٤٢.

(٨) لم يرد في «ج، و، ز»: «فإنّه دعا».

(٩) هكذا في «د». وفي سائر النسخ: «بِشر». هو بسر بن أرطاة العامري، من أُمراء جيش معاوية بن أبي سفيان، قاسي القلب سفاك للدماء، قتل في المدينة ناساً من أصحاب أمير المومنين علي عليه السلام، ثمّ بدعاء أمير المومنين عليه السلام مات ذاهل العقل سنة ٨٦ هـ. الإرشاد للمفيد ١: ٣٢١؛ مروج الذهب ٣: ٢١.

(١٠) انظر: الإرشاد للمفيد ١: ٣٢١؛ الخرائج والجرائح ١: ٢٠١؛ إحقاق الحقّ ١٨: ٣٩.

ودعا على العيزار[١] لمّا حلف أنّه لا يرفع أخبار علي عليه السلام إلى معاوية: «إن كنتَ كاذباً فأعمى الله بصرك». فعمي بعد أسبوع[٢].

وخامسها: أنّه نقل نقلاً مشهوراً يبلغ درجة التواتر أنّه رجعت الشمس[٣] له مرّتين: مرّة في حياة النبي صلى الله عليه وآله بالمدينة، ومرّة بعده صلى الله عليه وآله بأرض بابِل[٤].

وسادسها: كلام الثُّعبان له، وهو أيضاً مشهور[٥].

وسابعها: كلام الموتى له، فإنّه نقل نقلاً مشهوراً أنّه لمّا قصد العبور بالفرات قال لنُصَير: «أُدْنُ إلى الجبّان ونادِ: يا جُلَندِي أين العبور»، فنادى نُصير فكلّمه جماعة من الناس، فرجع إليه عليه السلام وأخبره بالقصّة، فقال له: «ارجع وقل: يا جُلَندي بن كركر[٦]، أين العبور؟» فرجع ونادى، فكلّمه شخص واحد، فقال له: أين العبور؟ فقال المنادى: يا هذا، إنّ صاحبك قد عرف بموضعي ولي أحقاب سنين مدفونون[٧] هاهنا، كيف لا يعرف العبور؟ فرجع إلى علي عليه السلام فاخبره[٨] بذلك.

---

(١) في نسخه بدل «أ» الظاهر: «الغيران». وفي «ب، ج»: «العيران». وفي «د»: «إعزان»، في نسخة بدل «د»: «اعزاز». وفي «ز»: «الصرار».

(٢) انظر: الإرشاد ١: ٣٥٠؛ الخرائج والجرائح ١: ٢٠٧؛ كشف الغمة في معرفة الأئمة ١: ٢٧٩؛ إحقاق الحقّ٨: ٧٣٩.

(٣) في «و»: «أنّ الشمس رجعت».

(٤) انظر: فرائد السمطين ١: ١٨٤؛ المناقب للخوارزمي: ١٤٧، ٣٠٦

(٥) انظر: الإرشاد ١: ٣٤٨.

(٦) في «أ»: «كركرة».

(٧) هكذا في «ج». وفي سائر النسخ: «مدفون».

(٨) في «د»: «وأخبره».

ولأجل هذه القصّة[١] رجع نُصير إلى الكفر واعتقد فيه عليه السلام الإلهيّة[٢]. والأخبار في ذلك أكثر من أن تُحصى.

وأمّا[٣] ادّعاء الإمامة لنفسه، فهو منقول عنه نقلاً متواتراً.

الخامس[٤]: أنّ أبا بكر والعبّاس كانا كافرين[٥] فلا يصلحان للإمامة[٦]؛ أمّا الأولى، فبالاتّفاق. وأمّا الثانية، فلقوله تعالى وقد سأل إبراهِيم عليه السلام ربّه أن يُلحِق به بعض ولده في ما[٧] شرّفه الله تعالى به من ثبوت الولاية على الناس: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[٨]، نفى ثبوت الإمامة للظالم، وإلّا لم يكن الجواب مطابقاً للسؤال[٩].

---

(١) في «أ»: «القضيّة». وفي نسخة بدل «أ»: «القصّة».

(٢) انظر: المناقب لابن شهر آشوب ٢: ٣٣٦ مع اختلاف.

(٣) لم يرد في «د»: «أمّا».

(٤) أي الخامس من الوجوه الدالّة على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله. انظر: الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٧٨.

(٥) في «و»: «قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله». انظر: الشافي في الإمامة ٣: ١٣٧؛ شرح نهج البلاغة ١٣: ٢١٥

(٦) في حاشية «هـ»: «لأنّ من كفر بالله طرفةَ عين لا يصلح للإمامة؛ لقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾.

(٧) هكذا في: «هـ». وفي «و»: «بما» وفي سائر النسخ: «ما» بدل «في ما».

(٨) البقرة (٢): ١٢٤.

(٩) انظر: الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٧٩. في حاشية «هـ»: «لأنّ ذكرالعهد مطلق. وذكر الإمامة قد جرى قبل ذلك، فوجب أن يكون المراد من هذا العهد هو الإمامة. وكلّ من كان كافراً فهو ظالم، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان (٣١): ١٣] ولقوله تعالى: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة (٢): ٢٥٤]. فنقول: كلّ شخص اتّصف بالكفر، فهو في تلك الحالة يتّصف بالظلم. فلا ينال عهد الإمامة. وقولنا: «لا ينال عهد الإمامة» يتناول الوقت الخاصّ الحاضر وجملة الأوقات المستقبلة، بدليل صحّة استثناء جميع الأوقات عنه. تلخيص واقتباس من كتاب الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

السادس: أنّ الإمام لو كان غير علي عليه السلام كان ركوناً إلى الظالم. والتالي باطل بقوله[١] تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾[٢]، فالمقدّم مثله.

وبيان الشرطيّة ما ثبت من ظلمهما قبل الإسلام.

السابع: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾[٣] وهذا الدليل[٤] يُبنى على مقدّمات:

إحداها: أنّ لفظة «إنّما» للحصر، ويدلّ عليه وجهان:

الأوّل: النقل عن أئمّة اللغة[٥].

الثاني: أنّ[٦] «إنّ» للإثبات و«ما» للنفي. وبعد التركيب يجب بقاء هذه المعاني وإلّا لزم التغيير[٧] والنقل، وهو على[٨] خلاف الأصل؛ فإمّا أن يجعل[٩] النفي للمذكور والإثبات لغيره وذلك باطل قطعاً، وإمّا أن يكون بالعكس وهو المطلوب.

---

(١) في «هـ»: «لقوله».

(٢) هود (١١): ١١٣.

(٣) المائدة (٥): ٥٥. وفي حاشية «هـ»: «قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ...﴾ الآية مشتمل على سبعة ألفاظ من صيغ الجموع، فحملها على الشخص الواحد خلاف الأصل. قلنا: يحمل على علي وعلى أولاده المعصومين عليهم السلام أو على سبيل التعظيم».

(٤) انظر: الذخيرة في علم الكلام: ٤٣٨؛ الشافي في الإمامة ٢: ٢١٧؛ الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٩٧.

(٥) في حاشية «هـ»: «[الأوّل:] قال أبو علي الفارسي: إنّ النحاة أجمعوا عليه وصوّبوه. وقوله حجّة في اللغة. [الثاني:] وقال الأعشى: [ولست بالأكثر منهم حصى] وإنّما العزّة للكاثر. وقال الفرزدق: أنا الذائد الحامي الذمار وإنّما* يدافع عن أحسابكم أنا أو مثلي. ولا يتمّ مقصود الشاعر إلّا بالحصر، احتجّ المخالف بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[الانفال (٨): ٢] وبالإجماع. فمن ليس كذلك مومن أيضاً، [الجواب:] أنّه محمول على المبالغة، كما «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد»». اقتباس وتلخيص من نهاية الوصول إلى علم الأُصول ١: ٣٢٦ ـ ٣٢٧. أيضاً انظر: لسان العرب ١٥: ٤٠٦ ـ ٤٠٧ (ولي).

(٦) لم يرد في «هـ»: «أنّ».

(٧) في «ب، ج، هـ، ز»: «التغيّر».

(٨) لم يرد في «هـ»: «على».

(٩) لم يرد في «د»: «يجعل». وفي «هـ»: «يحصل». وفي «و»: «يحصل النفي المذكور».

الثانية: أنّ المراد بالولي هاهنا: الأولى[١] بالتصرّف. والدليل عليه النقل عن أهل اللغة[٢].

ومنه قوله عليه السلام: «أيّما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليّها فنكاحها باطل»[٣]. وقولهم: «السلطان ولي مَن لا وليّ له»[٤]، وغير ذلك. وإذا كان يفيد «الأولى» وجب أن يكون حقيقة فيه، وإلّا كان مجازاً، والأصل عدمه. وإذا كان حقيقة فيه وجب أن لا يكون حقيقة في غيره، وإلّا لزم الاشتراك، وهو خلاف الأصل.

الثالثة: أنّ المراد بهذه الآية هو علي عليه السلام[٥]. فنقول: لا شكّ أنّ المراد بهذه الآية ليس كلّ المؤمنين، لوجهين:

الأوّل: أنّه تعالى وصف «الأولى» بوصف غير حاصل لكلّ المؤمنين، فلا يكون الجميع مراداً.

الثاني: أنّه يلزم أن يكون الحاكم والمحكوم عليه واحداً، وذلك باطل. وإذا كان المراد بها البعض فهو علي عليه السلام.

أمّا أوّلاً: فلأنّ الناس قائلان: منهم مَن جعلها عامّة، ومنهم مَن قصرها على علي عليه السلام، فلو قصرناها على غيره كان[٦] ذلك خرقاً للإجماع[٧].

---

(١) في «د»: «أولى».

(٢) انظر: مجمع البيان ٣: ٣٢٣؛ لسان العرب ١٥: ٤٠٦ (ولي).

(٣) مسند أحمد بن حنبل ٤٠: ٢٤٣؛ سنن الترمذي ٢: ٣٩٨ / ١١٠٢.

(٤) هذه ذيل رواية المتقدّمة. الحديث عن عائشة، أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: «أيّما امرأة نكحت بغير إذن مواليها فنكاحها باطل ـ ثلاثاً ـ ولها مهرها بما أصاب منها، فإن اشتجروا فإنّ السلطان وليّ من لا وليّ له».

(٥) انظر: مجمع البيان ٣: ٣٢٥؛ الكشاف: ٦٤٩.

(٦) لم يرد في «د»: «كان».

(٧) في «د»: «الإجماع».

وأمّا ثانياً: فلأنّ المفسّرين اتّفقوا على قصرها عليه عليه السلام[١].

وأمّا ثالثاً: فلأنّ الأُمّة اتّفقت على أنّ المراد هو علي عليه السلام، واختلفوا: فمنهم[٢] من قال: إنّه كلّ المراد. ومنهم من قال: إنّه بعض المراد[٣]، فإذا أبطلنا العموميّة كان الإجماع دالّاً على إرادته منها دون غيره.

فإن قيل: لا نسلّم أنّ لفظة «إنّما» تفيد[٤] الاختصاص. ويدلّ عليه صحّة التأكيد، فيقال[٥]: «إنّما جاء زيد وحده». ولو كان يفيد الاختصاص لكان ذلك تكريراً. ولأنّه يقال: «إنّما الناس العلماء» وفلا يفيد الاختصاص. والمجاز والاشتراك[٦] على خلاف الأصل.

قال: أبو الحسين البصري: لفظة «إنّ» تفيد[٧] الإثبات لا النفي. ولفظة «ما» جعلت للتأكيد، فليس لها دلالة على الحصر.

سلّمنا ذلك، لكن لا نسلّم أنّ لفظة «الولي» موضوعة للأولى[٨].

سلّمنا[٩]، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون المراد بها[١٠] هاهنا الناصر؟

---

(١) في «د»: «الإجماع».

(٢) في «ب، ج، ز»: «منهم».

(٣) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٢٠ (الإمامة ١): ١٣٧.

(٤) في «د، ز»: «يفيد».

(٥) في «هـ»: «يقال».

(٦) في حاشية «د»: «إن جعلناها في الاختصاص على سبيل الحقيقة وفي عدمه لغير الحقيقة لزم المجاز، وإن جعلناها مستعملة فيهما على سبيل الحقيقة لزم الاشتراك، وهما خلاف الأصل».

(٧) في «د، ز»: «يفيد».

(٨) في «ب»: «للأوّل».

(٩) في «د» زيادة: «ذلك».

(١٠) لم يرد في «د»: «بها».

سلّمنا، لكن لا نسلّم انحصارها في علي عليه السلام، وكيف يقال[١] ذلك ولفظة «الذين» لفظة جمع؟[٢]

والجواب: أمّا إفادة «إنّما» الحصر[٣]، فقد دلّلنا عليه.

قوله: إنّه قد[٤] يؤكّد. **قلنا:** لا دائماً؛ بل في موضع الاشتباه.

سلّمنا، لكنّ التأكيد إنّما يستفاد منه فائدة المؤكّد[٥]، وإلّا لم يكن تأكيداً و[٦]المؤكّد دالّاً على الاختصاص، وإلّا لاستحال[٧] تأكيده بما يفيد الاختصاص.

قوله: قد يستعمل في عدم الاختصاص؛ كقولنا[٨]: إنّما[٩] الناس العلماء.

قلنا: ذاك[١٠] استعمال على سبيل المجاز؛ لأنّا قد بيّنّا كونه حقيقة في الاختصاص[١١]. فإن جعلناه حقيقة في عدمه كان مشتركاً، والأصل عدمه. وإن كان الأصل عدم المجاز أيضاً، إلّا أنّ الثاني أولى من الأوّل؛ ولأنّه لا يجوز وضع المشترك

---

(١) في «ز»: «لا يقال».

(٢) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٢٠ (الإمامة ١): ١٣٥.

(٣) في «ب، ج، و، ز»: «للحصر».

(٤) لم يرد في «د»: «قد».

(٥) في «د»: «المؤكّدة».

(٦) في «أ، ب، ج، هـ و، ز» زيادة: «لو لم يكن».

(٧) في «ز»: «لا استحال».

(٨) في «د»: «لقولنا».

(٩) لم يرد في «د»: «إنّما».

(١٠) في «أ، د، ز»: «ذلك».

(١١) من قوله: «قلنا» إلى هنا لم يرد في «د».

بين المتناقضين، وإن[١] كان المجاز جائزاً[٢] فيه. والمجاز[٣] في قولنا: «إنّما الناس العلماء» ظاهر؛ لأنّ غير العالم لمّا لم يحصل له الصفة التي باعتبارها امتاز عن غيره من الحيوانات، صحّ سلب الإنسانيّة عنه مجازاً.

وقول أبي الحسين باطل بما بيّناه. والمنع من وضع لفظة الوليّ[٤] للأولى غير وارد؛ لأنّه طعن في النقل مع حصول الاستعمال الكثير.

وإرادة الناصر[٥] هاهنا باطلة[٦]؛ لأنّ[٧] نصرة المؤمنين عامّة بقوله[٨] تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾[٩] أوجب الولاية التي هي النصرة. ونحن قد بيّنّا أنّ المراد بهذه الآية بعض المؤمنين.

قوله: لا يجوز صرفها إلى علي عليه السلام. **قلنا:** اسم الجمع قد يطلق على الواحد للتعظيم.

الثامن: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[١٠] أوجب الكون مع المعلوم منه الصدق. ولا يعلم الصدق من أحد إلّا من المعصوم، فنكون[١١] مأمورين بالكون مع المعصوم، ولا معصوم إلّا علي عليه السلام بالاتّفاق[١٢].

---

(١) في «و»: «وإذا».

(٢) في «ز»: «حائزاً».

(٣) في «و»: «فالمجاز».

(٤) في «ب، ج، ز»: «المولى».

(٥) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٢٠ (الإمامة ١): ١٣٦؛ الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٩٧.

(٦) لم يرد في «ب، ز»: «باطلة».

(٧) في «ب، ز»: «لأنّه».

(٨) في «و»: «لقوله».

(٩) التوبة (٩): ٧١.

(١٠) التوبة (٩): ١١٩.

(١١) في «د، هـ»: «فيكون».

(١٢) انظر: الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٧٩، ٢٩٧. وحمل الفخر هذه الآية على حجّيّة الإجماع.

التاسع: قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[١]، فنقول: الله تعالى قد أمر بطاعة أُولي الأمر[٢]، ولا يجوز أن يكونوا هم[٣] المؤمنون بأسرهم؛ لأنّ الخطاب لهم، ويستحيل كون الشيء مطيعاً لنفسه، فوجب قصرها على البعض. وذلك البعض إمّا أن يكون هو المعصوم أو غيره. و[٤] الثاني باطل؛ لأنّ الناس لمّا[٥] اشتركوا في جواز الخطأ استحال اختصاص بعضهم بالطاعة وبكونه أولى بالأمر، فلا بدّ وأن يكون معصوماً ولا معصوم إلّا علي عليه السلام[٦].

العاشر: الخبر المتواتر، وهو قوله عليه السلام يوم غدير خمّ وقد رجع من حجّة الوداع: «مَعاشرَ المسلمين، ألستُ أولى منكم بانفسكم؟» قالوا: بلى يا رسول الله صلى الله عليه وآله. قال: «فمن كنتُ مولاهُ فعلي مولاه، اللهمّ والِ مَن والاه وعادِ مَن عاداه، واخْذُل مَنْ خَذله وانْصُرْ من نَصَرَه، وأدِرِ الحقَّ معه[٧] كيفما دار»[٨].

---

(١) النساء (٤): ٥٩.

(٢) في حاشية «هـ»: «وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ [الأنفال (٨): ٧٥] وهذه الأولويّة مطلقة، فوجب حملها على الكلّ، دفعاً للإجمال. وأيضاً يصحّ استثناء أيّ وصف أريد. فهذا اللفظ يشتمل الإمامة ويتأوّلها». تلخيص واقتباس من كتاب الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٨٠.

(٣) هكذا في «و». وفي سائر النسخ: «أن يكون هو».

(٤) في «ب، هـ، ز»: «والتالي».

(٥) في «ب، ز»: «إنّما».

(٦) انظر: الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٧٨، ٢٩٦.

(٧) في «أ، د، هـ»: «مع علي». وفي نسخة بدل «أ»: «معه».

(٨) انظر: مسند أحمد بن حنبل ٢: ٩٦١/٢٦٩؛ ٣٨: ٢٢/٢٢٩٤٥؛ سنن الترمذي ٦: ٧٤ / ٣٧١٣؛ الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٨٢، ٢٩٨ إحقاق. الحقّ ٦: ٢٢٥ ـ ٣٨٠.

وهذا الخبر لم ينازع فيه أحد ألبتّة. أمّا المخالف، فإنّه تأوّله، وأمّا المؤالف، فإنّه قال بظاهره، فدلّ على قبوله مع أنّه متواتر.

إذا ثبت هذا فنقول: المراد بالمولى هاهنا: الأولى، وذلك لأنّ لفظة «مولى» قد يراد بها هذا المعنى، لقوله[١] تعالى: ﴿النَّارُ هِيَ مَوْلَىٰكُمْ﴾[٢] وقول الأخطل: فأصبحتَ مولاها مِن الناسِ كُلّهم[٣].

وتقول[٤] للسيّد مولى العبد، فيفهم العرب منه أنّه أولى به في التصرّف.

وهاهنا لمّا مهّد النبي ﷺ قاعدةً لنفسه هي أنّه أولى بالتصرّف من كلّ واحد[٥] من المسلمين بنفسه، ثمّ ذكر عقيبه هذا اللفظ الدالّ على هذا المعنى، فنحكم قطعاً بإرادته منه[٦]، ولأنّ هذه اللفظة تفيد هذا المعنى. وقد يُعنى بها[٧] الناصر، وابن العمّ، والجار، والحليف، والمُعتِق، والمُعتَق[٨]. ولا اختصاص[٩] لعلي عليه السلام من[١٠] بني هاشم بهذه الأوصاف. فلو لم يُرد الأوّل لكان عبثاً، ولأنّ الناس يعرفون

---

(١) في «ج»: «كقوله».

(٢) الحديد (٥٧): ١٥.

(٣) انظر: رسالة في معنى المولى: ١٧

(٤) في حاشية «د»: «يقال».

(٥) في «ب، ج، ز»: «أحد».

(٦) لم يرد في «د»: «منه».

(٧) في «د»: «به».

(٨) في «د» زيادة: «معاً». انظر: الذخيرة في علم الكلام: ٤٤٨؛ الرسائل العشر: ١٣٥.

(٩) في «أ»: «والاختصاص» بدل «ولا اختصاص».

(١٠) في «و» زيادة: «بين».

ذلك ويقبح من الرسول صلى الله عليه وآله[١] جمعُ الصحابة في ذلك الوقت الصعب وهم على طريق، ونصبُ الأحمال كالمنبر، ثمّ يقول: من كنتُ ابنَ عمّه فعلي ابنُ عمّه! أو من كنت جاره فعلي جاره! هذا لا يقوله محصّل، فإذن، المراد هو الأولى بالتصرّف. ولا معنى للإمامة إلّا ذلك[٢].

الحادي عشر: قوله صلى الله عليه وآله[٣]: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا نبي بعدي»[٤]. وهذا خبر متواتر بين الناس، تأوّله الجمهور وحمله المؤالف على المعنى الظاهر، فكان ذلك[٥] اعترافاً بقبوله.

ووجه الاستدلال بهذا الحديث أنّ المراد بـ«المنزلة» هاهنا جميع منازل هارون من موسى. وأنّ من جملة المنازل ثبوت الولاية له لو عاش بعد موته.

بيان المقدّمة: الأولى أنّ المراد بـ«المنزلة» لا يجوز أن تكون[٦] منزلة واحدة، وإلّا لَما صحّ الاستثناء[٧]، ولا ما هو دون الجميع[٨] لعدم الأولويّة، ولأنّه يكون مجملاً،

---

(١) في «ج، هـ ز»: «عليه السّلام».

(٢) في «و» زيادة: «وكلّ تأويل يتأوّله الخصم في هذا الخبر ويحمله على غير المعنى الأوّلي، فإنّ مقدّمة الخبر يدفعه عن إرادة ذلك. وهي صريحة في المعنى المطلوب».

(٣) في «ج، د، هـ ز»: «عليه السّلام».

(٤) انظر: مسند لابن حنبل ٢٣: ٩ / ١٤٦٣٨؛ سنن الترمذي ٦: ٨٣ /٣٧٢٤؛ ٦: ٨٨ / ٣٧٣٠؛ الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٨٣؛ إحقاق الحق ٥: ١٣٢.

(٥) في «د»: «ذاك».

(٦) في «د، ز»: «يكون».

(٧) انظر: الأربعين في أُصول الدين ٢: ٣٠٠.

(٨) في «ز»: «الجمع».

ولأنّ الناس قائلان، منهم من قال: إنّ[١] المراد بهذا الحديث منزلة واحدة وهي ثبوت الخلافة له في حياته؛ كما في حقّ هارون. ومنهم من أثبت جميع المنازل[٢]. والأوّل باطل لما بيّنّا، فيتحقّق[٣] الثاني، وإلّا لزم خرق الإجماع.

وأمّا المقدّمة الثانية، فلأنّ هارون عليه السلام لو عاش لكان خليفة[٤]؛ لأنّه قد كان خليفة[٥] في حياة موسى عليه السلام فيجب استمراره، وإلّا كان يلزم أن يكون خائناً في حياة موسى عليه السلام وذلك محال. ولأنّه كان[٦] شريك موسى عليه السلام في الرسالة، فيجب طاعته عليهم بعد موت أخيه، ولأنّه كان معصوماً فيجب أن يكون خليفة[٧]؛ لعدم عصمة غيره حينئذٍ. والأخبار في ذلك كثيرة مشهورة يبلغ مجموعها حدّ التواتر[٨].

واحتجّ المخالف بوجوه[٩]:

---

(١) لم يرد في «د، هـ»: «إنّ».

(٢) في «و» زيادة: «إلّا ما أخرجه الاستثناء».

(٣) هكذا في نسخة بدل «أ». وفي «ب، ز»: «فتحقّق». وفي سائر النسخ: «فيتحقّق».

(٤) في «ب، ج، ز»: «خليفته».

(٥) في «ب، ج، ز»: «خليفته».

(٦) في «ب، ز»: «لوكان».

(٧) في «ب»: «خليفته».

(٨) في حاشية «هـ»: «وأيضاً النبيّ صلى الله عليه وآله استخلف عليّاً عليه السلام على المدينة فى غزوة تبوك، ثمّ إنّه ما عزله، فوجب أن يبقى خليفة على المدينة بعد موته. فتكون خليفة له فى كلّ الأمّة؛ لأنّه لا قائل بالفرق. وأيضاً نقل عن أبي بكر وعمر وعثمان مطاعن كثيرة يبطل إمامتهم. فثبت القول بإمامة على، ضرورة أنّه لا قائل بالفرق. وتلك المطاعن مذكورة فى الكتب المبسوطة قد قاله الإمام [فخر الدين الرازي] تلخيص واقتباس من كتاب الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٨٥.

(٩) انظر: الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٨٥ ـ ٢٩٢. وفي حاشية «هـ»: «وقد احتجّوا بقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ﴾ الآية [النور (٢٤): ٥٥] وهي تدلّ على صحّة الخلافة للأربعة وبقوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ ...﴾ الآية [الفتح (٤٨): ١٦] والداعي إمّا أبو بكر وعمر وعثمان أو علي عليه السلام [أو من كان بعد علي عليه السلام] أو النبي صلى الله عليه وآله. لا جائز أن يكون النبي لقوله تعالى: ⇦

أحدها ﷺ: اقتدُوا باللذين مِن بعدي أبي بكر وعمر[١].

الثاني: قوله ﷺ: الخلافة بعدي ثلاثون، ثمّ تصير ملكاً[٢].

الثالث: أنّه استخلفه[٣] في الصلاة، فيكون خليفته بعد موته[٤].

الرابع: إجماع الصحابة على إمامته[٥].

الخامس: أنّ عليّاً عليه السلام ترك المنازعة، ولو كان خليفته[٦] لَنازع.

والجواب[٧] **عن الأوّل:** المنع من الحديث، مع أنّ بعضهم قد طعن فيه[٨]. سلّمنا، لكن لا نسلّم وجوب الاقتداء في كلّ شيء وإلّا لزم التناقض، لاختلافهما في

⇦ ﴿سَيَقُولُ ٱلْمُخَلَّفُونَ﴾ الآية ولا علي عليه السلام لقوله تعالى: ﴿تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ ولم يقاتل علي عليه السلام بعد النبيّ ﷺ الكفّار. ولا جائز أن يكون المراد من كان بعد «علي»؛ لأنّهم عندنا كانوا على الخطأ، وعند الشيعة خصم كانوا على الكفر. فتكون الآية دالّة على صحّة خلافة الثلاثة.

واحتجّوا بقولهم: لو كانت خلافة أبي بكر باطلة، لما كان ممدوحاً معظّماً عند الله تعالى. وقد كان كذلك، فوجب القطع بخلافته. [أمّا أنّ أبا بكر ممدوح:] لقوله تعالى ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الفتح (٤٨): ١٨]، وهو كان ممّن بايع تحت الشجرة، ولقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ...﴾ الآية [التوبة (٩): ١٠٠]، وبقوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى﴾ الآية [الليل (٩٢): ١٧] (اقتباس وتلخيص من كتاب الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٨٦ ـ ٢٨٧)، وجميع ما ذكر هذا لا يدلّ على مرادهم، كما بيّنه أصحابنا في كتبهم».

(١) انظر: مسند أحمد ٣٨: ٢٨٠ / ٢٣٢٤٥؛ سنن الترمذي ٦: ٥٠ / ٣٣٦٢؛ ٥١/ ٣٣٦٣؛ الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٨٩.

(٢) انظر: مسند أحمد ٣٦: ٢٥٦ / ٢١٩٢٨؛ سنن الترمذي ٤: ١٧٣ / ٢٢٢٦؛ الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٩١.

(٣) في «و»: «استخلف أبا بكر».

(٤) في «د»: «خليفة بعد موتي».

(٥) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٢٠ (الإمامة ١): ١٢٩.

(٦) في «ب، د، هـ»: «خليفة».

(٧) في «د»: «الجواب».

(٨) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٢٠ (الإمامة ١): ١٥٣؛ الشافي في الإمامة ٢: ١١٠ ـ ١١١.

كثير من المسائل، ولأنّ الأمر بالاقتداء أمر بالمطلق فيكفي فيه المرّة الواحدة[١].

وعن الثاني: الطعن أيضاً[٢]، مع أنّ هذين الحديثين من أخبار الآحاد لا يجوز الاستدلال بهما في هذه المسألة[٣]، ولا المعارضة للأخبار المتواترة في حقّ علي عليه السلام.

وعن الثالث: بالمنع[٤] من ذلك، بل المشهور عندنا وعند[٥] جماعة كثيرة من المخالفين[٦] أنّ المستخلِف إنّما كان عائشة، فلمّا سمع الرسول عليه السلام التكبير نهض معتمداً على الفضل بن العبّاس[٧] وعلي عليه السلام حتّى أزاله عن مقامه[٨].

---

(١) في حاشية «هـ»: «وأيضاً أنّه خبر واحد لا يصحّ الاحتجاج به هنا، ولا يعارض الأخبار الدالّة على إمامة علي عليه السلام بالتواتر. وأيضاً لو صحّ هذا الخبر لكان نصّاً في ثبوت إمامتهما، فكان يجب أن لا يتوقّف خلافته على البيعة يوم السقيفة وكان عمر لا تحتاج على نصّ أبي بكر فيه. وأيضاً لعلّه صلى الله عليه وآله قال: اقتدوا باللذين من بعدى: أبي بكر وعمر. فأمر أبا بكر وعمر بالاقتداء باللذين يبقيان بعده. وهو كتاب الله عزّ وجلّ وعترته. كما ذكره فى خبر آخر». تلخيص واقتباس من كتاب الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٩٠.

(٢) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٢٠ (الإمامة ١): ٢٩٣.

(٣) في حاشية «هـ»: «قال فخر الدين: لا يقال: هذا أخبار الآحاد، فلنا: هذا حقّ لكن عندنا الإمامة من فروع الدين، فلا يمتنع إثباتها بخبر واحد. الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٩١، وجوابه: الحقّ أنّ الإمامة من أُصول الدين لا فروعه».

(٤) في «د»: «المنع».

(٥) لم يرد في «ز»: «وعند».

(٦) في «د»: «المخالف».

(٧) هو أبو محمّد الفضل بن العبّاس بن عبد المطّلب، ابن عمّ النبيّ صلى الله عليه وآله، كان أكبر ولد أبيه، حسن الشَّعر، من أجمل الناس، نقل ٢٤ حديثاً عن النبيّ صلى الله عليه وآله، شهد غسل النبي صلى الله عليه وآله وكان يصبّ الماء على علي بن أبي طالب عليه السلام، واستشهد في اليرموك سنة ١٥ أو قيل: مات في طاعون عمواس بالشام، سنة ١٨ هـ طبقات الكبري ٤: ٤٠؛ سير أعلام النبلاء ٣: ٤٤٤؛ شذرات الذهب ١: ١٦٦؛ الاستيعاب ٤: ٦٦؛ الأعلام ٥: ١٤٩.

(٨) انظر: الافصاح في الإمامة: ٢٠١؛ الشافي في الإمامة ٢: ١٥٨ ـ ١٦١.

وعن الرابع: بالمنع من الإجماع. وكيف يُدّعى ذلك، وقد اتّفق الناس كافّة على امتناع جماعة من أكابر الصحابة عن البيعة؛ مثل علي عليه السلام والعبّاس وسعد بن عُبادة[١] وأبي سفيان وقيس بن عُبادة[٢] والزبير والنعمان بن زيد[٣] والمقداد وسلمان وأبي ذرّ، وطائفة كثيرة[٤].

وعن الخامس: بالمنع من ترك المنازعة[٥]، بل إنّه نازع في ذلك[٦] الحال على حسب الإمكان[٧]. ولمّا لم يجد ناصراً ولا معيناً كانت المنازعة منه أقلّ[٨].

ثمّ إنّا نعارض ونقول: لو كان أبو بكر إماماً[٩] لما كان إماماً، فتكون إمامته باطلة لاستلزامها عدمها.

---

(١) أبو ثابت سعد بن عبادة بن دُليم الصحابي الأنصاري الساعدي، شهد مغازي النبي صلى الله عليه وآله. كان سيّداً في الأنصار مقدّماً وجيهاً، له رئاسة وسيادة، يعترف قومه له بها. لم يبايع أبا بكر، وقتل بالشام سنة ١٥ أو ١٦ هـ. الاستعياب ٢: ٥٩٤؛ أسد الغابة ٢: ٢٠٤؛ سير أعلام النبلاء ١: ٢٧٠.

(٢) وهو قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري الخزرجي، كان سيّداً كريماً ممدوحاً شجاعاً مطاعاً. كان بيده لواء النبي صلى الله عليه وآله في بعض مغازيه، وولّي إمرة مصر في حكومة علي بن أبي طالب عليه السلام. وكان على مقدّمة جيشه يوم صفّين، مات في سنة ٦٠ هـ الاستيعاب ٣: ١٢٨٩؛ أسد الغابة ٤: ١٢٥؛ سير أعلام النبلاء ٣: ١٠٢.

(٣) هو النعمان بن زيد بن أكال الأوسي الأنصاري الصحابي. أسد الغابة ٤: ٥٥٦.

(٤) انظر: الشافي في الإمامة ٣: ٢٠٨؛ شرح نهج البلاغة ٢: ٥٩.

(٥) في «و» زيادة: «منه أوّلاً بل نقول: إنّه قد نقل نقلاً متواتراً عند الإماميّة وعند كثير من المخالفين أنّه».

(٦) في «أ، هـ و»: «تلك».

(٧) في حاشية «هـ»: «ولهذا ترك الصوم والصلاة معهم ولم يحضر بينهم مدّة ستّة أشهر، فلمّا ماتت فاطمة وخاف على نفسه كان منه ما كان».

(٨) انظر: الاحتجاج للطبرسي ١: ٧٠، ١١٥.

(٩) في «و» زيادة: «بالنص».

وبيان الشرطيّة ما نقل عنه بالتواتر أنّه قال يوم السقيفة: «أقيلوني، فلست بخيركم وعلي فيكم»[١]، فلو كان إماماً لكان طلب[٢] الإقالة من أعظم المعاصي. والعاصي لا يصلح للإمامة؛ لما بيّناه[٣]، ولأنّه نُقل نقلاً متواتراً عن عمر أنّه قال: «كانت بيعة أبي بكر فلتةً، وقى الله المسلمين شرَّها»[٤] وذلك دالّ على أنّه لم يستصلح[٥] للإمامة. وهذا باب طويل، أكثرُ الشيعة قد طوّلوا فيه، مَن أراد الوقوف عليه بالاستقصاء[٦] فعليه بكتبهم[٧].

---

(١) انظر: الإشاره إلى مذهب الحقّ: ٣٩٨.

(٢) لم يرد في «د، هـ»: «طلب».

(٣) هكذا في «د، و». وفي سائر النسخ: «لما بيّنّا». مناهج اليقين: ٤٤٨.

(٤) انظر: مسند أحمد ١: ٣٩١/٤٥١؛ صحيح البخاري ٨: ١٦٨ /٦٨٣٠. وفي حاشية «هـ»: «تمام الحديث: فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، وأبو بكر سمعها ونصبه بعد ذلك».

(٥) في «و»: «يصلح».

(٦) في «و»: «من أراد الاستقصاء».

(٧) انظر: عيون اخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٣١؛ الشافي في الإمامة ٢: ١١٤؛ الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف ١: ٢٣٧.

البحث السابع: في إمامة باقي الأئمّة[1] الاثني عشر عليهم السلام

لنا في ذلك طريقان: عامّ وخاصّ.

أمّا العامّ، فما بيّنّا من امتناع خلوّ الزمان من المعصوم، فنقول: الناس قائلان[2]: منهم من أوجب العصمة، فقَصَر الإمامة على هؤلاء الاثني عشر. ومنهم من لم يقل ولم يقصرها عليهم. فلو قلنا بوجوب العصمة مع القول بإمامة غيرهم كان ذلك قولاً لم يقل به أحد، وذلك باطل قطعاً.

وأمّا الخاصّ، فالنقل المتواتر بإمامة كلّ واحد واحد ينقله الشيعة، مع كثرتهم وتفرّقهم في البلاد المتباعدة، خَلَفاً عن سلف[3] عن كلّ واحد واحد.

ولأنّا[4] ننقل عن النبي صلى الله عليه وآله نقلاً يوافقنا فيه المخالف[5] أنّ الأئمّة بعده اثنا عشر خليفة[6]، فنقول: كلّ من قال بهذه المقالة جعل الإمامة لهؤلاء الأئمّة عليهم السلام.

---

(١) لم يرد في «د، هـ»: «الأئمة».

(٢) انظر: الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٦٣.

(٣) في «ج، د، ز»: «سلفاً عن خلف».

(٤) في نسخة بدل «أ»: «ولأنه».

(٥) في حاشية «هـ»: «وجدت كتاباً لبعض أئمة الشافعيّة قد نقل هذا الحديث من ثلاثمئة طريق».

(٦) انظر: مسند أحمد ٦: ٣٢١/٣٧٨٠؛ ٣٤: ٤٤٠ / ٢٠٨٦٠و٢٠٨٦٢؛ سنن الترمذي ٤: ٧١ / ٢٢٢٣؛ صحيح البخاري ٩: ٨١ / ٧٢٢٢؛ أعلام الوري ٢: ١٥٧.

وأيضاً المعجزات المنقولة عن كلّ واحد واحد عليهم السلام مع ادّعائه الإمامة لنفسه دالّ على صدقه.

وأيضاً: ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله[١] من الأخبار التي تبلغ جملتها حدّ التواتر[٢].

منها: ما رواه سلمان الفارسي، قال: كنت بين يدَي رسول الله صلى الله عليه وآله وهو مريض فدخلَت فاطمة[٣] عليها السلام، فبكت وقالت: «يا رسول الله صلى الله عليه وآله، أخشَى الضَّيعة بعدك»، فقال: «يا فاطمة، أما علمتِ أنّ الله حتم[٤] الفناء على جميع خلقه، وأنّ الله تعالى اطّلع إلى الأرض فاختار منها أباكِ، ثمّ اطّلع ثانية فاختار منها زوجَكِ، وأمرني أن أتّخذه وليّاً ووزيراً وأن أجعله خليفتي في أمّتي، فأبوك خير أنبياء الله تعالى، وبعلكِ خير الأوصياء، وأنتِ أوّل من يلحق بي من أهل بيتي[٥]. ثمّ اطّلع ثالثة فاختاركِ وولدكِ، فأنتِ سيّدة النساء، والحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنّة، وأبناء بعلكِ أوصيائي إلى يوم القيامة. والأوصياء بعدي أخي علي والحسن والحسين، ثمّ[٦] تسعة من ولد الحسين عليهم السلام»[٧].

ورُوي[٨] عنه عليه السلام أنّه قال للحسين عليه السلام: «هذا ولدي إمام ابن إمام، أخو إمام، أبو أئمّة تسعة تاسعهم قائمهم»[٩].

---

(١) في «ج، هـ»: «عليه السّلام».

(٢) انظر: كتاب سليم بن قيس: ٥٦٥.

(٣) في نسخة بدل «أ» زيادة: «عليه».

(٤) في «ز»: «ختم».

(٥) في «أ، د، هـ»: «أهلي». وفي نسخة بدل «أ»: «أهل بيتي».

(٦) في «هـ»: «و».

(٧) انظر: كمال الدين ٢: ٢٦٣؛

(٨) في «ب، ز»: «فروي».

(٩) انظر: الكافي ٢: ٧٠٢؛ الاختصاص: ٢٠٧

وعن جابر بن عبد الله[١] قال: لمّا نزل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾[٢]، قلت: يا رسول الله ﷺ، عَرَفنا الله ورسوله، فمن أولو[٣] الأمر الذين قرن الله طاعتهم بطاعتك؟ فقال عليه السلام: «هم خلفائي يا جابر وأئمّة المسلمين بعدي، أوّلهم علي بن أبي طالب، ثمّ الحسن، ثمّ الحسين»، ثمّ عدّ تسعة من ولد الحسين عليهم السلام[٤]. والأخبار في ذلك كثيرة بالغة مبلغ التواتر[٥].

---

(١) في «و» زيادة: «الأنصاري». هو أبو عبد الله جابر بن عبد الله بن عمرو الأنصاري، أهل بيعة الرضوان وأهل السوابق والسبق في الإسلام، وكان كثير العلم. شهد غزوات مع النبي وكان مع الإمام علي بصفيّن، مات سنة ٧٠ هـ الاستيعاب ١: ٢١٩؛ أُسد الغابة ١: ٣٠٧؛ سير أعلام النبلاء ٣: ١٨٩؛ شذرات الذهب ١: ٣١٩.

(٢) النساء (٤):٥٩.

(٣) في «د، هـ»: «أولي».

(٤) في «و» زيادة: «بأسمائهم إلى آخرهم». انظر: كمال الدين ١: ٢٥٣؛ إعلام الوري ٢: ١٨٢.

(٥) انظر: كمال الدين وإتمام النعمة ١: ٢٥٠ ـ ٣٣٢؛ الإرشاد في حجج الله على العباد؛ الكافي ٢: ٧ ـ ١٢١؛ كفاية الأثر في النصّ على الأئمّة الإثني عشر: ١ ـ ٢٩٥.

البحث الثامن: في كلام كلّي في الغَيبة

طوّل أصحابنا في هذا الباب، ونحن نقتصر هاهنا على المهمّ منه، فنقول: قد بيّنّا أنّه لا يجوز خلوّ الزمان من معصوم. ولا شكّ في[1] أنّه غير ظاهر، فيجب أن يكون مستتراً.

ولأنّا قد بيّنّا بالتواتر النصَّ مِن رسول الله ﷺ بوجوده وتعيينه[2] وغيبته.

وأمّا[3] استبعاد الخصم بقاءَ مثل هذا الشخص هذا العمر، فضعيف؛ لأنّه لا شكّ في إمكانه، والوقوع مستفاد من الأدلّة التي ذكرناها. وكيف يستبعد ذلك مع ما وُجد في قديم الزمان من[4] تطاوُل الأعمار أضعافَ ذلك.

لا يقال: استتاره مفسدة لا يجوز فعلها[5] من الله تعالى، ولا منه لعصمته[6]، فهو غير موجود.

---

(١) لم يرد في «أ»: «في».

(٢) في «د»: «وتعيّنه». وفي حاشيته: «وبتعيّنه».

(٣) في «د»: «أمّا».

(٤) في «د»: «في».

(٥) لم يرد في «د»: «فعلها».

(٦) في «ز»: «بعصمته».

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّ[١] استتاره مفسدة، بل فيه مصلحة خفيّة لا نعلمها نحن؛ إمّا من[٢] الخوف على نفسه[٣]، أو لأمر آخر غير معلوم لنا على التفصيل. ومن أراد التطويل في هذا الباب فعليه بكتب أصحابنا ﷺ[٤].

---

(١) لم يرد في «د»: «أنّ».

(٢) لم يرد في «و»: «من».

(٣) في «و» زيادة: «أولاً وأخيراً».

(٤) انظر: الكافي ٢: ١٤٤ ـ ١٦٩؛ الغيبة للشيخ الطوسي؛ الغيبة للنعماني.

البحث التاسع: في بقيّة الكلام في هذا الباب

[وجوب الاقرار بإمامة الائمّة عليهم السلام]

مسألة[1]: يجب الإقرار بإمامة الاثني عشر عليهم السلام في كلّ وقت. والجاحد لواحد منهم غير مؤمن، وإن لم يخرج عن الإسلام. ويدلّ عليه النقل المتواتر عنهم عليهم السلام «أنّ[2] من أنكر واحداً من الأحياء فقد أنكر الأموات»[3].

وبالنقل عن الرسول صلى الله عليه وآله؛ قال: «يا علي، أنت والأئمّة مِن[4] بعدي مَن أنكر واحداً منكم[5] فقد أنكرني»[6].

[أفضليّة الأئمّة عليهم السلام من الملائكة]

مسألة: الأئمّة[7] عليهم السلام أفضل من الملائكة؛ لأنّ طاعتهم أشقّ لوجود المعارض، وهو الشهوة والغضب مع قهره بالقوّة العقليّة.

---

(١) الظاهر أنّ هذه المسألة بتمامها أُخِذت من «المسلك في أُصول الدين والرسالة الماتعيّة»: ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

(٢) في «د»: «و» بدل «أنّ».

(٣) انظر: كمال الدين ٢: ٤١٠؛ الكافي ٢: ٢٥٦. التواتر هنا بمعني التواتر المعنوي.

(٤) لم يرد في «أ، ب، ج، و، ز»: «من».

(٥) في «د»: «منهم».

(٦) انظر: كمال الدين ٢: ٤١١.

(٧) في «د»: «والأئمّة عليهم السلام».

ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾[١]، والمراد بالآل هاهنا الذرّيّة المعصومون[٢]؛ لخروج غيرهم عنه قطعاً.

ولقوله عليه السلام: «يا علي، أنا منك وأنت منّي»[٣]. ومحمّد صلى الله عليه وآله[٤] أفضل من الملائكة، فعلي عليه السلام كذلك.

ولأنّا قد بيّنّا في قوله: ﴿وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾[٥] أنّ[٦] المراد به[٧] المساوي[٨] لرسول الله صلى الله عليه وآله، وهو علي عليه السلام. والمساوي للأفضل يكون أفضل قطعاً.

[في عصمة فاطمة الزهراء عليها السلام]

مسألة: فاطمة عليها السلام معصومة، ويدلّ عليه[٩] القرآن والسنّة.

أمّا القرآن، فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[١٠]، وهي من جملتهم.

---

(١) آل عمران (٣): ٣٣.

(٢) انظر: مجمع البيان ٢: ٧٣٥.

(٣) انظر: صحيح البخاري ٣: ١٨٤ / ٢٦٩٩؛ مسند أحمد ٢: ٢٤٩ / ٩٣١؛ سنن الترمذي ٤: ٧٧ / ٣٧١٦.

(٤) في «ج، هـ، ز»: «عليه السلام».

(٥) آل عمران (٣): ٦١.

(٦) لم يرد في «د»: «أنّ».

(٧) لم يرد في «هـ»: «به».

(٨) في «د»: «بالمساوي» بدل «به المساوي».

(٩) في «و»: «على ذلك».

(١٠) الأحزاب (٣٣): ٣٣.

وأمّا السنّة، فقوله ﷺ: «فاطمة عليها السلام بضعة منّي، يؤذيني ما يؤذيها»[١]. ولو صدر عنها الذنب لكان أذاها واجباً. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

[في عصمة الملائكة]

مسألة: الملائكة معصومون[٢]، لقوله تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[٣].

---

(١) هكذا في المصادر، وفي النسخ: «يؤذيها ما يؤذيني». مسند أحمد ٢٦: ٤٦ / ١٦١٢٣؛ سنن الترمذي ٦: ١٨١ / ٣٨٦٩.

(٢) في حاشية «هـ»: «[الشبهة الأولى:] واحتجّ من لم يثبت لهم العصمة بقوله تعالى حكاية عنهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا ...﴾ الآية [البقرة (٢): ٣٠] احتجّوا بها من عشرة وجوه: الأوّل: قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا﴾ اعتراض. والاعتراض على الله من أعظم الذنوب. والثاني: إنّهم طعنوا في بني آدم. وهذا الطعن غيبة، والغيبة ذنب. والثالث: حكمهم على البشر بالفساد والقتل، قالوه على سبيل الظنّ وذلك ذنب. الرابع: أنّهم مدحوا أنفهسم وهو غرور وعجب، وهوذنب. والخامس: أنّهم ذكروا عن أنفسهم الطاعة، وما ذكروا أنّ ذلك حصل بتوفيق الله تعالى، وهو غرور. والسادس: قوله: ﴿إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ تدلّ على أنّهم كانوا كذبوا. والسابع: قوله: «لا عِلْمَ لَنا» وهو اعتذار من ذلك. والثامن: قوله ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة (٢): ٣٣] وهذا يدلّ على أنّهم كانوا شاكّين. والتاسع: قوله: ﴿وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة (٢): ٣٣] وهذا يدلّ على أنّهم فعلوا فعلاً كانوا يكتمونه. وهو ذنب، وإلّا لما كتموه. والعاشر: أنّه قالوا: إنّ الله تعالى لا يقدر أن يخلق أفضل منّا. والجواب: عصمتهم صريح، وهذه الوجوه محتملة، والمحتمل لا يعارض الصريح.

[الشبهة الثانية:] واحتجّ أيضاً فقال: إنّ إبليس كان من الملائكة، ثمّ كفر بدليل ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [ص(٣٨): ٧٣]. والجواب: لا نسلّم أنّه كان من الملائكة؛ لأنّه كان من الجنّ، وله ذريّة؛ لأنّ الذريّة لا تكون إلّا عند اجتماع ذكر وأنثى، والملائكة ليس لهم ذلك. وأيضاً إبليس مخلوق من النار، والملائكة من النور. أيضاً الملائكة رسل الله، والرسول لا يكون كافراً.

[الشبهة الثالثة:] واحتجّ بقصّة هاروت وماروت. والجواب: ليس الأمر كما يذكره الجهّال من المفسّرين». تلخيص واقتباس من كتاب الأربعين في أُصول الدين ٢: ١٢٦-١٢٩.

(٣) التحريم (٦٦): ٦.

ولقوله سبحانه: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾[١]، وغير ذلك من الآيات الدالّة على ذلك[٢].

ولأنّ صدور الذنب إنّما يكون بتعلّق[٣] الشهوة والغضب به[٤]. وهم منزّهون عن ذلك.

[عدم إيمان محارب علي عليه السلام]

مسألة: المحارب لعلي عليه السلام لا يسمّى مؤمناً، ويستحقّ العقاب الدائم[٥]؛ لقوله عليه السلام: «حَربُكَ يا علي حَربي وسِلمُكَ سِلمي»[٦]، وقوله عليه السلام: «حبّك يا علي حسنة لا تضرّ[٧] معها سيّئة، وبغضك يا علي سيّئة لا تنفع[٨] معها حسنة»[٩]، ولا يخرجون بذلك عن الإسلام.

---

(١) الأنبياء (٢١): ٢٠.

(٢) في حاشية «هـ»: «مثل قوله تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء (٢١) ٢٦ـ ٢٧]. وأيضاً: الملائكة رسل والرسول معصوم، لقوله تعالى: ﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا﴾ [فاطر (٣٥): ١]. تلخيص واقتباس من كتاب الأربعين في أُصول الدين ٢: ١٢٤.

(٣) في «و»: «متعلّقه».

(٤) هكذا في «أ، د». ولم يرد في سائر النسخ: «به».

(٥) في نسخة بدل «أ»: «دائماً».

(٦) انظر: المناقب للخوارزمي ١٢٩؛ المناقب لابن المغازلي: ٩٦

(٧) في «ب»: «ولا تضّر» بدل «لا تضّر».

(٨) في «ب، د»: «ينفع».

(٩) انظر: بشارة المصطفي لشيعة مرتضى ٢: ٩٤.

المنهج التاسع

في المعاد

وفيه مباحث:

[البحث] الأوّل: [في إعدام العالَم وإمكان المعاد]

اختلف الناس[1] في أنّ العالم هل يصحّ عدمه أم لا[2]؟ فقالت[3] طائفة بامتناعه من حيث إنّه واجب الوجود، وقد[4] سلف منّا بطلان هذا[5]. وقال قوم: إنّه يصحّ عدمُه. واختلفوا:

فذهب قوم إلى أنّه يمتنع عدمُه لغيره[6] من حيث إنّه مستند إلى علّة واجبة قديمة، ودوام العلّة يستلزم دوام المعلول[7]، وقد سلف منّا أيضاً بطلان هذا الرأي[8].

---

(١) انظر الأقوال في: الأربعين في أُصول الدين ٢: ٥٠؛ أُصول الدين للبغدادي: ٥٩، ٦٦.٦٧؛ تلخيص المحصّل: ١٨٧. جمع الشيخ جعفر السبحاني في تعليقته على كشف المراد جميع الأقوال. كشف المراد مع تعليقات الشيخ جعفر السبحاني: ٢٤٥.

(٢) في «و»: «هل يصحّ عدم العالم أم لا» بدل «في أنّ العالم هل يصحّ عدمه أم لا».

(٣) في «د»: «فقال».

(٤) هكذا في «ب». وفي سائر النسخ: «فقد».

(٥) مناهج اليقين:٩٨ ـ ٩٩.

(٦) في «د»: «بغيره».

(٧) هذا قول الفلاسفة، منهم: الشيخ في الإشارات والتنبيهات ٣: ١١٦ ـ ١٧. أيضاً انظر كلام الفخر الرازي في شرح عبارة الشيخ حيث قال: «اعلم أنّ غرض الشيخ من إيراد هذه المسألة فى أوّل هذا النمط هو أنّ الغرض الكلّي من هذا النمط بيان أنّ العالم أزلي دائم الوجود بدوام الباري تعالي». شرح الفخر الرازي على الإشارات (شرحي الإشارات) ١: ٢٢٠. أيضاً مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق (المقاومات) ٢: ١٧٢ ـ ١٨٣.

(٨) مناهج اليقين:٩٧ ـ ٩٩.

وقالت طائفة أُخرى: إنّه يصحّ عدمه بالنظر إلى ذاته وغيره، وهم جمهور المتكلّمين[١]، لكن بعضهم قال: إنّه لا يعدم، وبعضهم قال: إنّه لا بدّ من عدمه.

وقد احتجّت الفلاسفة[٢] بأنّ العلّة التامّة أزليّة على ما سلف، فالعالم أزلي، يستحيل عدمه. ولأنّ الزمان لو عُدِم لكان عدمه بعد وجوده، وذلك يستلزم وجود[٣] الشيء حال عدمه[٤].

والجواب عنهما بالمنع من إيجاب العلّة، وقد تقرّر ذلك[٥]، وبالمنع من كون التأخّر بالزمان.

والدليل على إمكان العدم أنّ العالم ممكن، والممكن[٦] قابل للعدم وإلّا لكان واجباً، أمّا أنّه[٧] ممكن، فلحدوثه المستدعي لاتّصافه[٨] بالعدم والوجود، المستدعي لقبولهما، ولأنّه مركّب وكثير[٩].

---

(١) منهم المصنف ﷺ.

(٢) انظر: شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي ٣: ١١٧.

(٣) في «و»: «عدم».

(٤) في «و»: «وجوده».

(٥) مناهج اليقين: ٢٧٨: حيث قال: «ولزوم الإيجاب ممنوع».

(٦) في «د»: «فالممكن» بدل «والممكن».

(٧) في «أ»: «لأنّه».

(٨) في «ج، ز»: «اتّصافه».

(٩) قد سبق في المنهج الخامس أنّ الواجب بسيط وواحد. فكلّ مركّب وكثير ليس بواجب، بل هو ممكن. مناهج اليقين: ٣١٧.

وأمّا أنّ الممكن قابل للعدم، فظاهر. هذا بالنظر إلى ذاته، وأمّا بالنظر إلى الغير، فلأنّا نقول: العالم مستند إلى القادر المختار؛ لما مرّ[١]، والقادر يجوز أن يفعل فعلاً ويعدمَه، وذلك يفيد[٢] المطلوب.

ونُقل عن الكرّاميّة[٣] القول بوجوب أبديّة العالم بعد حدوثه[٤]؛ لأنّ عدمه لا يكون بالفاعل؛ لأنّ الأعدام ليس بأثر[٥]؛ لأنّه إن كان وجوديّاً لم يكن عدم الفعل، بل يكون إيجاداً لضدّ العالم[٦]، وإن كان عدميّاً لم يستند إلى المؤثّر؛ لأنّه لا فرق بين قولنا: «لم يؤثّر» وبين قولنا[٧]: «أثر العَدمَ[٨]»، وإلّا لزم وقوع الامتياز في العدميّات، ولا بالضدّ؛ لأن انتفاء الأوّل شرط في حدوث الثاني. فلو علّل به دار، ولأنّ التضادّ من الجانبين، فلا أولويّة؛ لانتفاء أحدهما بالآخر.

لا يقال[٩]: الحادث أولى؛ لأنّه متعلّق السبب، ولأنّه يلزم اجتماع الوجود والعدم لو عُدم، ولأنّه يجوز أن يكون أجزاؤه أكثر.

---

(١) مناهج اليقين: ٩٨.

(٢) لم يرد في «د»: «يفيد».

(٣) الفرق بين الفرق: ٢٠٧؛ تلخيص المحصّل: ٢٢٠: حيث قال: «احتجّ الكراميّة المسلّمون على وجوب أبديّة العالم بأنّ عدم العالم بعد وجوده، إمّا أن يكون بإعدام مُعدِم، أو بطريان ضدّ، أو بانتقاء شرط، والأقسام الثلاثة باطلة، فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال». وفي بعض نسخ المحصّل لم يرد كلمة «الكرّاميّة». انظر: المحصّل: ٣١٤.

(٤) في «د»: «وجوده»، وفي نسخة بدل «د»: «حدوثه». وفي «و» زيادة: «قالوا».

(٥) في «أ»: «تؤثّر».

(٦) في «و»: «إيجاد الضدّ للعالم».

(٧) لم يرد في «د»: «وبين قولنا».

(٨) في «د»: «أثره» وفي «أ»: «أثراً لعدم» بدل «أثر العدم».

(٩) انظر المحصّل: ٣٣١. وفيه: «لا يقال: الحادث أقوى من الباقي؛ لأنّ الحادث حال حدوثه متعلّق السبب». انظر: تلخيص المحصّل: ٢٢٠ ـ ٢٢١.

لأنّا نقول: الباقي متعلّق السبب أيضاً[١].

والثاني إنّما يلزم لو قلنا: إنّه يوجد ثمّ يُعدم حال وجوده وليس كذلك، بل نقول: إنّ الباقي[٢] يمنعه من الدخول في الوجود.

والثالث مبني على اجتماع المثلين، ولا يجوز أن يكون لانتفاء الشرط؛ لأنّ شرط العرض الجوهر، فلو شرط به دار[٣].

والجواب: أنّ الإعدام يجوز استناده إلى الفاعل. وقوله: إن كان عدمياً لم يبق فرق بين قولنا «لم يؤثّر» وبين قولنا «أثر العدمَ»» ممنوع. ويجوز أن يكون بطريان الضدّ ويكون الحادث أولى، من غير أن يعرف وجه الأولويّة.

[الأقوال في تفسير معدوميّة العالم]

مسألة: القائلون بأنّ العالم لا يُعدم فسّروا الإعادة بجمع الأجزاء بعد تفريقها؛ جمعاً بين الأدلّة العقليّة والشواهد النقليّة.

واستدلّوا على ذلك بأنّه لو عُدم لما صحّت إعادتُه. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية أنّ ما عُدِم لم يبقَ له هويّة يشير العقل إليها، فلا يصحّ عليها الحكم بإمكان العود، ولأنّه لا يتميّز عن مثله لو وُجد، ولأنّه لو أعيد لأعيد مع الوقت؛ لأنّه من جملة مشخّصاته، ولأنّه من جملة الممكنات، فيكون مبتدأً مُعاداً، ولأنّه لو أعيد لزم تخلّل النفي بين الشيء الواحد، وذلك غير معقول[٤]. وأمّا بطلان التالي، فلِما يأتي من وجوب الاعادة.

---

(١) في «أ» ممسوح، وفي نسخة بدل «أ» الظاهر: «أيضاً».

(٢) في «أ»: «الثاني» وفي نسخه بدل «أ» الظاهر: «الباقي».

(٣) في المحصّل: ٣١٧: «لأنّ ذلك الشرط لا يكون إلّا العرض، فيكون الجوهر محتاجاً إلى العرض، وكان العرض محتاجاً إلى الجوهر، فيلزم الدور، وهو محال.

(٤) في «ب»: «معلوم».

واحتجّ **المخالف** بأنّه لو استحال إعادته لزم انتقاله من الإمكان إلى الامتناع.

فاعترضوا[١] على الأوّل بأنّ القول بعدم صحّة الحكم على المعدوم قول بصحّته وذلك تناقض.

وعلى الثاني بأن التميّز[٢] في الخارج لا يستدعي[٣] التميّز[٤] عندنا.

وعلى الثالث بأنّه إنّما يكون مبتدأً لو وُجد[٥] مع الوقت المبتدأ[٦] وذلك محال.

واستحدث بعض المتأخّرين[٧] حجّة على صحّة إعادة المعدوم، هي القياس على التذكّر[٨] بأن قال: التصوّر بعد زواله وعوده في الذكر يكون واحداً.

---

(١) في «أ، ب»: «واعترضوا» بدل «فاعترضوا».

(٢) في «د»: «التمييز».

(٣) في «ز»: «يستدعي» بدل «لا يستدعي».

(٤) في نسخة بدل «أ»: «التمييز».

(٥) في «د»: «الوجود».

(٦) في «أ، د» زيادة: «في ذلك الوقت».

(٧) لعلّ مراده من بعض المتأخّرين سديد الدين محمود الحمصي. ذكر الخواجة كلامه في التلخيص وردّه ولم يصرّح باسمه، ولكن أشار في قواعد العقائد باسمه وبطل قوله. انظر: تلخيص المحصّل: ٣٩٢؛ قواعد العقائد: ٩٩. ولكن مع الأسف لم يوجد كلامه في كتابي «المعتمد» و«المنقذ». الحمصي كان من علماء الشيعة ومتبحّراً في علم الكلام والمناظرة. قال الشيخ منتجب الدين الرازي الذي من تلامذه في فهرسته: «الشيخ الإمام سديد الدين محمود بن عليّ بن الحسن الحمصى الرازي: علّامة زمانه فى الأُصوليّين، ورع، ثقة، له تصانيف منها: التعليق الكبير، والتعليق الصغير، والمنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد، والمصادر في أُصول الفقه، والتبيين والتنقيح في التحسين والتقبيح، وبداية الهداية، ونقض الموجز. حضرتُ مجلس درسه سنين، وسمعت أكثر هذه الكتب بقراءة من قرأ عليه». واستفاد منه ورّام بن أبي فراس النخعي (صاحب مجموعة الورّام) والفخر الرازي. انظر: فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنّفيهم: الرقم ٣٨، ٣٧٣، ٥٢٢، التفسير الكبير ٨: ٨٩.

(٨) في «هـ د»: «التذكير».

والجواب عن حجّتهم[١]، أنّها مغالطة؛ وذلك لأنّ الحكم بامتناع العود إنّما هو حكم بامتناع الوجود المقيّد بكونه بعد العدم، وليس الامتناع هاهنا[٢] للذّات ولا لأمر عارض مفارق لها، بل هو لأمر لازم[٣] للماهيّة وهو كونها[٤] بعد العدم، ولا يلزم من ذلك الانتقال من الإمكان إلى الامتناع، وعسى أن يكون قد سلف في بعض كلامنا ما يناسب هذا ممّا يوضحه.

مسألة: قد ذهب قوم إلى أنّ إعدام العالم إنّما هو بتفريق[٥] أجزائه، وهذا قد مضى.

وقال آخرون: إنّ الأجسام باقية بالبقاء، فإذا أراد الله تعالى عدمها لم يفعل البقاء، وهذا قول الكعبي وبشر، إلّا أنّ الكعبي قال: البقاء[٦] قائم بالباقي، وبشر يقول: البقاء قائم لا في محلّ[٧].

وقال أبو علي وأبو هاشم وأتباعهما: إن الله تعالى يفعل معنى هو الفناء يكون ضدّاً للجواهر يعدم به.

وقال النظّام: إنّ الأجسام غير باقية، فإذا أراد الله عدمها لم يوجدها بعد عدمها.

وكلّ هذه المذاهب[٨] منحرفة عن سنن الصواب.

---

(١) في «د»: «حججهم».

(٢) في «ب، ج، ز»: «هنا».

(٣) في «أ»: «تابع». وفي نسخة بدل «أ»: «لازم».

(٤) في «و» زيادة: «موجود».

(٥) في «أ»: «تفريق» وفي نسخة بدل «أ»: «بتقريق».

(٦) في «أ»: «أنّ البقاء» بدل «البقاء».

(٧) انظر: أُصول الدين للبغدادي: ٥١ ـ ٥٢؛ مقالات الإسلاميّين: ٣٦٠.

(٨) انظر هذه الأقوال في: مقالات الإسلاميّين: ٣٦٦؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل ١١: ٤٣٣؛ تلخيص المحصّل: ٢٢٢.

أمّا قول الكعبي وبِشر، فلما سلف[١] من بيان أنّ[٢] البقاء ليس زائداً على الذات إلّا في المعقوليّة[٣].

وأمّا قول أبي علي وأبي هاشم، فلما مضى[٤] من إبطال الفناء، ولأنّ الفناء إن فني لذاته لم يوجد، أو لسبب تسلسل.

وأمّا قول النظّام، فباطلٌ بالضرورة. والحقّ عندي أنّ الإعدام يستند إلى الفاعل[٥] المختار.

[إمكان خلق عالم آخر]

مسألة: يمكن خلقُ عالمٍ آخر لقوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾[٦]، ولأنّه لو استحال خلق العالم الآخر لذاته لاستحال[٧] خلق هذا العالم؛ لأنّه مماثل له، وحكم المثلين[٨] واحد، وإن كان لا لذاته فهو المطلوب، وللإجماع[٩].

---

(١) مناهج اليقين: ٢١٦ .

(٢) لم يرد في «أ»: «أنّ».

(٣) في حاشية «هـ»: «أمّا قول بِشر خاصّة بأنّ البقاء عرض والعرض مفتقر إلى المحلّ، [فباطل]. وبهذا البيان يبطل قول الجبّائيّين». اقتبس المحشّي هذه العبارة من معارج الفهم: ٥٧٢.

(٤) مناهج اليقين: ٢١٦ ـ ٢١٧ .

(٥) في «ز» زيادة: «على».

(٦) يس (٣٦): ٨١.

(٧) في «أ»: «استحال».

(٨) في «ب، ج» ونسخة بدل «أ»: «المتماثلين»، وفي «ز»: «المماثل»، ونسخة بدل «ز» موافق لما أثبتناه في المتن.

(٩) في «و»: «للإجمال» بدل «وللإجماع».

احتجّوا[١] باستحالة الخلاء[٢] على استحالة خلق آخَر، والملازمة[٣] وجوب كُريّة العالم، ولأنّ الأرض الثانية حاصلة في وسط العالم الثاني بالطبع، وهي خارجة عن وسط العالم الأوّل بالطبع، فيتضادّ[٤] مقتضى الطبيعة الواحدة؛ هذا خلف.

والجواب عن الأوّل أنّه مبنيٌّ على مقدّمات ضعيفة سلفت[٥]. وعن الثاني أنّه غير عامّ[٦]، ولأنّا نخصّص أحدهما بأحد الوسطين كاختصاص الجزء الأرضي بأحد المكانين.

[انقطاع التكليف في المعاد]

مسألة: التكليف منقطع.

لنا: العقل والنقل.

أمّا العقل، فلأنّه لو لا ذلك لزم الإلجاء[٧] أو فِعل[٨] القبيح من الله تعالى، واللّازم بقسمَيه باطل.

---

(١) في «و» زيادة: «والأوايل احتجّوا». انظر: تجريد العقائد: ٢٩٩ وشرحه كشف المراد: ٢٤٣.

(٢) في حاشية «هـ»: المراد من الخلاء أن يوجد جسمان لايتماسّان ولا يحصل بينهما ما يماسّانه وأكثر الفلاسفة ينكرون الخلاء داخل العالم إلّا أبو البركات فإنّه يثبته». أظنّ أنّ المحشي أخذ هذا من صاحب المحصّل حيث قال: «والمراد من الخلاء كون الجسمين بحيث لا يتماسّان، ولا يكون بينهما ما يماسّانه.» المحصّل: ٣٠٨.

(٣) في «و»: «وبيان الملازمة» بدل «والملازمة».

(٤) في «د»: «فيضادّ».

(٥) يبدو أنّ مراد المصنّف ﷺ استحالة الخلاء. انظر: مناهج اليقين: ١٠٩.

(٦) في حاشية «ج»: «لأنّه يدلّ على امتناع عالم مثل هذا العالم، ولا يدلّ على امتناع مطلق العالم».

(٧) في «د»: «إلجاء». وفي حاشية «أ»: «أي لزم الإلجاء إن دام التكليف إلى يوم القيمة؛ لأنّه لو كان التكليف باقياً لكان التكليف على سبيل الإلجاء».

(٨) في «ب، ز»: «وفعل» بدل «أو فعل».

بيان الشرطيّة: أنّه إمّا أن يصل كلّ مستحقّ إلى ما يستحقّه[١] فيلزم الأوّل، أو لا يصل فيلزم الثاني[٢].

لا يقال: ينتقض بالحدود، وبأنّه عليه السلام كان يأمر المشرك بالإسلام. فإن لم يفعل قَتَله.

لأنا نقول: الحدود غير ملجئة[٣]؛ لأنّ الفاعل[٤] يجوز أن لا يعلم بحاله، فلا يكون علمه بالحدّ إلجاء، وأمّا الأسير، فإنّه إنّما أسلم إلجاءً، ولا يستحقّ بذلك الإسلام[٥] الثواب. والفائدة فيه أنّه قبل إسلامه لا يسمع أحكام المسلمين، فلمّا أسلم إلجاءاً دخل في زمرة المسلمين وعرف أحكامهم[٦] وانتقل من حال الاضطرار إلى حال الاختيار.

وأمّا السمع، فلأنّ ذلك معلوم من دين محمّد صلى الله عليه وآله.

---

(١) في «د»: «يستحقّ»

(٢) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١١: ٥١٦: قال القاضي: «اعلم أن الغرض بالتكليف تعريض المكلّف للمنزلة العالية التى لا تنال إلّا به؛ على ما بيّناه من قبل. وذلك يقتضي انقطاعه، لأنه لو دام لم تؤول الحال بالإنسان إلى نيل المنزلة الملتمسة وذلك يوجب قبح التكليف». انظر: الذخيرة في علم الكلام: ١٤١.

(٣) في «ز»: «مصلحة»، وفي نسخة بدل «ز»: «ملجئة».

(٤) في حاشية «ج»: «أي فاعل الفعل الذي يوجب الحدّ».

(٥) لم يرد في «د»: «الإسلام».

(٦) في «ز»: «أحكامه».

البحث الثاني: في وجوب المعاد

هذا البحث يتمشّى على قواعد المعتزلة دون الأشاعرة؛ وذلك لأنّا نقول: لو لم يجب المعاد قبح التكليف، والتالي باطل. والمقدّم[1] مثله.

والشرطيّة ظاهرة لحصول الظلم حينئذٍ وكون التكليف عبثاً، وهذان المقامان لمّا أنكرهما الأشاعرة بطل هذا الفرع عندهم[2].

[إثبات المعاد البدني]

مسألة: اتّفق المسلمون على إثبات المعاد البدني، ونازعهم الأوائل في ذلك[3].

والدليل[4] على ثبوته أنّه ممكن، والصادق أخبر بثبوته، فوجب الجزم به[5].

---

(١) في «ب»: «فالمقدّم».

(٢) انظر: قواعد العقائد: ٩٧.

(٣) في حاشية «هـ»: «فاعلم أنّ الأقوال الممكنة في هذه المسألة خمسة. وذلك لأنّ الحقّ إمّا أن يكون المعادَ البدني الجسماني فقط ـ وهو قول أكثر المتكلّمين ـ أو المعادَ الروحاني فقط ـ وهو قول الفلاسفة ـ وإمّا كلّ واحد منهما حقّ وصدق ـ وهو قول المحقّقين ـ أو الحقّ بطلانهما معاً ـ وهو قول قدماء الفلاسفة الطبيعيّين ـ أو الحقّ هو التوقّف، وهو المنقول عن «جالينوس». اقتباس وتلخيص من كتاب الأربعين في أُصول الدين ٢: ٥٥. أيضاً انظر: المحصّل: ٥٣٧؛ تلخيص المحصّل: ٣٧٨.

(٤) في «د»: «الدليل» بدل «والدليل».

(٥) في حاشية «هـ»: «اعلم أنّ المُعاد هو هذا الهيكل المحسوس؛ لأنّه هو المكلّف الذي يجب له الثواب وعليه العقاب».

أمّا إمكانه، فلأنّه تعالى قادر على كلّ مقدور، وعالم بكلّ معلوم، وذلك يستلزم إمكان الإعادة إمّا بمعنى جمع الأجزاء إن قلنا باستحالة إعادة المعدوم، أو بمعنى إيجادها مرة ثانية إن قلنا بجوازها.

وأمّا الإخبار بالثبوت، فضروري من دين الأنبياء عليهم السلام [1].

والمنكرون[2] لذلك قالوا: إنّ المنقول متأوّل، ولا استبعاد في ذلك؛ فإنّ[3] آيات التشبيه كثيرة مع أنّكم قد تأوّلتموها.

ثم استدلّوا على الامتناع بوجوه[4]:

أحدها: أنّ العالم دائم الوجود على ما مرّ، فالحشر باطل.

الثاني: أنّ الجنّة والنار إن كانتا في هذا العالم لزم التناسخ، وإن كانتا في عالم الأفلاك لزم الخرق عليها، وإن كانتا في آخَرَ لزم الخلاء.

---

(١) في حاشية «هـ»: «لأنّ الأنبياء عليهم السلام اتّفقوا على ذلك من موسى عليه السلام فإنّه لم يذكر المعاد ولا أنزل عليه في التوراة شيء منه، وأمّا الأنبياء عليهم السلام الذين جاؤوا بعده كحزقيل وشعيا عليهما السلام، فقد وجد في كتبهم، ولذلك أقرّ به اليهود.

وأمّا في الإنجيل، فقد ذكر أنّ الأخيار يصيرون كالملائكة، فتكون لهم الحياة الأبديّة والسعادة السرمديّة وحمل ذلك على المعاد الجسماني (الجسماني ممسوح)، وإليه ذهب أكثر النصاري.

أمّا القرآن، فقد جاء في كثير من المواضع مثل قوله تعالى ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ﴾ [يس (٣٦): ٧٨]؛ ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ﴾ [القيامة (٧٥): ٣]؛ وقوله تعالى ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ﴾ [السجدة (٣٢): ١٧]». اقتباس وتلخيص من تلخيص المحصّل: ٣٩٣.

(٢) قال الرازي: «أمّا الذين قالوا: إنّه غير جسم ولا جسماني، فهم الفلاسفة، ومن المعتزلة معمّر، ومنّا الإمام الغزالي». انظر: المحصّل: ٥٣٩.

(٣) في «ب»: «في أنّ» بدل «فإنّ».

(٤) انظر: المحصّل: ٥٣٩؛ تلخيص المحصّل: ٣٩٤.

الثالث: قد يختلف الشخص بالسِّمن والهُزال وعلى تقدير إعادته على أيّ حال كان يلزم عقاب غير العاصي وإثابة غير المطيع.

الرابع: إذا أكل الإنسان آخَرَ فإن أعيد المأكول إلى الآكل ضاع المأكول، وإلّا ضاع الآكل.

الخامس: القول بإعادة البدن يستلزم القول بإعادة[1] المعدوم، واللازم باطل على ما مرّ، فالملزوم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّا إمّا أن نقول بعدم البدن، فاللازم حاصل، وإمّا أن لا نقول به، فلا بدّ من القول بتفريق أجزائه وإعدام الأعراض التي باعتبارها كان يسمّى بدناً، فإن[2] أعيد فلا بدّ من إعادة تلك الأعراض المعدومة، وذلك يستلزم القول بإعادة المعدوم.

والجواب: أمّا تأويل النقل، فباطل؛ لأنّ التأويل إنّما يكون في اللفظ المحتمل، أمّا في اللفظ الذي يعلم بالضرورة إرادة المعنى منه، فإنّه يستحيل تأويله.

وأمّا الوجوه العقليّة، فالجواب عن الأوّل منها: أنّ المنع قائم في دوام العالم، وقد بيّنا ضعفه[3]، ولو سلّم ذلك فإنّه لا ينافي القول بالإعادة؛ لأنّ العالم هو ما سوى الله

---

(١) هكذا في «أ، د». وفي سائر النسخ: «يستلزم إعادة»، وفي حاشية «هـ»: «اتّفقت الفلاسفة على عدم إعادة المعدوم بعينه، وهو قول أبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي. والمعتزلة قالوا: إعادة المعدوم ممكن؛ لأنّ ذات الشيء باقية عندهم حالتي العدم والوجود. وقالت الأشاعرة: إذا عُدم بطلت ذاتُه وصارت نفياً محضاً وعدماً صرفاً، وأنّه لايمتنع في قدرة الله إعادته بعينه، وهذا القول لم يقل به أحد إلّا الأشاعرة». اقتباس وتلخيص من الأربعين في أُصول الدين ٢: ٣٩. انظر: الفائق في أُصول الدين: ٥٣٧.

(٢) في «أ، د، هـ»: «فإذا».

(٣) مناهج اليقين: ٩٨ ـ ٩٩.

تعالى، وليس عدم ما سوى الله تعالى شرطاً في الإعادة اتّفاقاً، فالقول بالأبديّة لا ينافي القول بالحشر[١].

وعن الثاني: لِمَ لا يجوز وجودها في هذا العالم؟ والتناسخ ممنوع. ولو سلّمنا ذلك، لكن القول بامتناع الخرق والخلاء قد سلف بطلانه[٢].

وعن الثالث: الحقّ في ذلك أنّ الأجزاء الأصليّة التي لزيد لا تزيد ولا تنقص.

وعن الرابع: قريب من هذا، فإنّ الأجزاء الأصليّة لأحدهما فاضلة بالقياس إلى الآخر.

وعن الخامس: أنّ إعادة المعدوم إنّما يلزم على تقدير إعادة تلك الأعراض بعينها، وأنّ تلك الأعراض داخلة في قوام الشخص. وهما ممنوعان خصوصاً على رأي الأشاعرة[٣]؛ فإنّهم يقولون باستحالة بقاء الأعراض، فكيف تكون معتبرة في الشخص الباقي.

[عدم إعدام أجزاء العالم]

مسألة[٤]: لم يثبت بالدليل القطعي إعدام الأجزاء[٥] ثم إعادتها[٦]، بل قد ثبت عدم انتفائه[٧] على ما سلف من رأينا فيه[٨].

---

(١) تلخيص المحصّل: ٣٩٤.

(٢) مناهج اليقين: ١٠٩، ١١١.

(٣) انظر: أصول الدين للبغدادي: ٥٠؛ الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أُصول الاعتقاد: ٩١.

(٤) المحصّل: ٥٦٠؛ تلخيص المحصّل: ٣٩٦.

(٥) في «و»: «الأجسام».

(٦) في حاشية «هـ»: «اعلم أنّ الجواز العقلي على إثباته بدلائل العقل، وأمّا وقوعه الجائز، فلاسبيل إلى إثباته إلّا بالسمع». اقتباس وتلخيص من الأربعين في أُصول الدين٢: ١٥٠

(٧) في نسخه بدل «أ، هـ»: «إعدامها». وفي «ج»: «إعدامه». وفي نسخة بدل «ج»: «انتفائه». وفي «ز»: «إتيانه». وفي نسخة بدل «ز»: «انتفائه».

(٨) مناهج اليقين: ٤٨٧.

والقائلون بوجوب الإعدام احتجّوا بآيات:

منها قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[١]. ومنها: قوله: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾[٢]، جعل الإعادة كالابتداء. ولمّا كان الابتداء إنّما هو الوجود[٣] بعد العدم الصرف فكذلك الإعادة.

ومنها: قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾[٤]، وإنّما كان أولاً[٥]؛ لأنّه موجود، لا[٦] موجود سواه، وكذلك[٧] إنّما يكون آخراً بهذا المعنى.

وهذه الآيات غير دالّة على المقصود قطعاً[٨].

وتأويل الأُولى[٩]: أنّ الهلاك هو الخروج عن حدّ الانتفاع، والأجسام إذا تفرّقت أجزاؤها وعُدِمت[١٠] أعراضُها غير منتفع بها.[١١] وأيضاً الممكن بالنظر إلى ذاته

---

(١) القصص (٢٨): ٨٨؛ وفي حاشية «هـ»: «فلفظ شَيءٍ عامٌ، والهلاك العدم والفناء، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ﴾ [النساء (٤): ١٧٦] أي فنى ومات». اقتباس وتلخيص من الأربعين في أُصول الدين ٢: ٥٠.

(٢) الأنبياء (٢١): ١٠٤.

(٣) في «د»: «للوجود».

(٤) الحديد (٥٧): ٣.

(٥) في «ب، ج، ز»: «الأوّل».

(٦) في نسخة بدل «أ»: «ولا».

(٧) في «د، هـ و»: «فكذلك» بدل «وكذلك».

(٨) لم يرد في «ب، ز»: «قطعاً».

(٩) في «هـ»: «الأوّل».

(١٠) في «ب، ز»: «عدمت» بدل «وعدمت».

(١١) في حاشية «هـ»: «قال فخر الدين: الذين قالوا بتفرّق الأجزاء فرّوا من إشكال، وهو أنّه لو عُدمت لما كانت بعد الإعادة تلك بعينها، ويلزم أن يوصل الثواب والعقاب إلى غير المستحقّ، فإذا قلنا بتفرّق الأجزاء [ولم يعدم] لم يلزم. قال الإمام: إعادة المعدوم إن كانت جايزة فالإشكال زائل، وإن كانت ممتنعة فالإشكال لازم». اقتباس وتلخيص الأربعين في أُصول الدين ٢: ٥٢.

هالك، فإنّه إنّما يوجد بسببه[١]. وأيضاً التخصيص بالدليل العقلي الدالّ على الإعادة وامتناع إعادة المعدوم ثابت غير مناف لهذا النصّ.

وتأويل الثانية: أنّ التشبيه مطلقاً لا يستلزم التساوي من كلّ وجه.

وعن الثالثة: أنّه أوّل بحسب الاستحقاق وآخر بحسبه، على أنّ التخصيص جائز إذا قام عليه دليل. وأيضاً الآخِر[٢] لا يمكن حمله هاهنا على ظاهره؛ فإنّه إذا أعدم الخلق ثمّ أسكن أهل الجنّة الجنّة[٣] وأهل النار النار[٤] فإنّه لا يخرجهم منهما[٥] أبداً. فلا يكون آخراً بالمعنى الذي كان به أوّلاً. وقد حُمِل الأوّلُ هاهنا على كونه مبدأً لكلّ شيء والآخِر على كونه غايةً لكلّ شيء.

[عذاب القبر والميزان والصراط وإنطاق الجوارح وتطاير الكتب]

مسألة: عذاب القبر[٦] والميزان والصراط[٧] وإنطاق الجوارح وتطاير الكتب أُمور[٨] ممكنة، وقد أخبر الصادق عليه السلام بثبوتها، فوجب الجزم بها[٩].

---

(١) في «و»: «بسبب».

(٢) في «ج»: «الأجزاء».

(٣) في «و»: «مساكنهم» بدل «الجنّة».

(٤) في «و»: «مساكنهم» بدل «النار».

(٥) في «و»: «منها».

(٦) في «ب، ج، و،ز»: «عقاب» بدل «عذاب». وفي «د» زيادة: «والنار».

(٧) في حاشية «هـ»: «أمّا عذاب القبر، فلإنّه إمّا للنفس، وهو ممكن؛ لجواز بقاء البدن (ممسوح..)، أمّا الصراط، فقيل: إنّه الأعمال الرديئة التي يسأل عنها ويؤاخذ بها، كأنّه يمرّ عليها ويطول المرور بكثرتها، ويقصر بقلّتها في حيّز الإمكان. وأمّا الميزان، فقيل: إنّه المشهور، ما به توزن صحائف الأعمال؛ وقيل: إنّه ملك يقابل الحسنات بالسيّئات، وكلاهما ممكن. وقيل: هو العدل في القضاء». انظر: اللوامع الإلهيّة: ٤٢٧.

(٨) في «د»: «حقّ» بدل «أمور».

(٩) انظر: شرح الأصول الخمسة: ٤٩٦؛ المحصّل: ٥٦١؛ تلخيص المحصّل: ٣٩٧.

[الجنّة والنار مخلوقتان الآن؟]

مسألة: قال الجبّائي وأبو الحسين والأشعري[١]: [٢]الجنّة والنار مخلوقتان الآن.

وقال أبو هاشم وعبد الجبّار[٣]: الجنّة والنار[٤] ليستا بمخلوقتين[٥] الآن[٦].

والأوّل[٧] الحقّ لقوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[٨]، ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[٩] والإعداد حقيقة في الوجود[١٠] وقوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ﴾[١١].

قالوا: لو كانت[١٢] لهلكت[١٣]؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[١٤]، وليس[١٥] لقوله: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾[١٦].

---

(١) في «د»: «الأشعري» بدل «والأشعري».

(٢) في «د» زيادة: «إنّ».

(٣) في «د»: «القاضي عبد الجبّار».

(٤) لم يرد في «أ، د، هـ»: «الجنّة والنار».

(٥) في «د، هـ و»: «مخلوقتين».

(٦) انظر: مقالات الإسلاميّين: ٣٦٦. قال الأشعري: «اختلفوا في الجنّة والنار أ خلقتا أم لا؟ فقال أهل السنّة والاستقامة: هما مخلوقتان، وقال كثير من أهل البدع: لم تخلقا»؛ أُصول الدين للبغدادي: ٢٣٧؛ أُصول الدين للبَزْدَوي: ١٧٠، قال البزودي: «الجنّة والنار مخلوقتان عند أهل السنّة والجماعة، الجنّة في العلو والنار في السفل. وقالت المعتزلة: ليستا بمخلوقتين». أيضاً انظر: التبصير في الدين: ٦٥؛ أبكار الأفكار في أُصول الدين ٤: ٣٢٧.

(٧) في «د» زيادة: «هو».

(٨) آل عمران (٣): ١٣٣.

(٩) البقرة (٢): ٢٤.

(١٠) في «ب، ج، ز»: «الموجود».

(١١) غافر (٤٠): ٤٦. وفي «و» زيادة: ﴿أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر (٤٠): ٤٦]. ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران (٣): ١٦٩]».

(١٢) في «و» زيادة: «موجودة الآن».

(١٣) في «ب، ج، ز» وفي نسخة بدل «أ»: «لعدمت».

(١٤) القصص (٢٨): ٨٨.

(١٥) في «و» زيادة: «يجوز ذلك».

(١٦) الرعد (١٣): ٣٥.

ولقوله: ﴿عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾[١]، وإنّما يكون[٢] لو كانت في حيّزهما، ولعدم فائدتهما الآن.

والجواب عن الأول[٣]: المراد من الهلاك استفادة الوجود من الغير، فهو بذاته هالك.

وعن الثاني: أنّ المراد بِقَدْر[٤] عرضُ السموات والأرض وتكون خارجة عنهما[٥].

وعن الثالث: أنّ فيه مصلحة خفيّة.

[استحقاق العِوَض]

مسألة: المكلّف إمّا مستحقّ[٦] العوض على الله تعالى[٧] أو على غيره[٨]، أو يكون يُستحقّ عليه العوض[٩]. وهؤلاء يجب إعادتهم عقلاً.

أمّا الأول، فلانتفاء الظلم في حقّه تعالى.

وأمّا الثاني، فلوجوب الانتصاف عليه.

وأمّا الثالث، فكذلك[١٠] بعينه.

---

(١) آل عمران (٣): ١٣٣.

(٢) في «و» زيادة: «موجودة».

(٣) لم يرد في «ب، ز»: «عن الأوّل».

(٤) في «ز»: «بقدره».

(٥) لم يرد في «د، هـ»: «عنهما».

(٦) في «أ»: «يستحقّ».

(٧) انظر: الذخيرة في علم الكلام: ٢٣٩؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٣: ٤٤٨ ـ ٤٩٩.

(٨) انظر: الذخيرة في علم الكلام: ٢٤٢؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٣: ٤٧٥.

(٩) المصدر نفسه: ٢٤٥.

(١٠) في «ج، و»: «فلذلك».

وأمّا الكفّار وأطفال المؤمنين[١]، فإنّه يجب إعادتهم سمعاً، إذ لا خلاف بين المسلمين في ذلك، ولا دليل عقلي يدلّ على إعادتهم.

وأمّا المستحقّ للثواب، فإنّه يجب إعادته عقلاً؛ لوجوب وصول الحقّ إليهم، والسمع دالّ على ذلك أيضاً.

وأمّا ما عدا هؤلاء[٢]، فإنّه لا يجب إعادته.

---

(١) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٣: ٣٨٢.

(٢) في «أ»: «هذا». وفي نسخة بدل «أ»: «هولاء».

البحث الثالث في كلام الأوائل في هذا الباب

قالوا: النفوس باقية على ما مرّ. ولا بدّ لها من سعادة وشقاوة[1]، وذلك لأنّها ذات قوّتين[2]: نظريّة وعمليّة. والناس بحسب قوّتهم النظريّة على أقسام[3]:

الأوّل: أصحاب العقائد البرهانيّة المطابقة اليقينيّة، وهؤلاء أصحاب السعادة الأبديّة.

الثاني[4]: أصحاب العقائد المطابقة المستندين إلى التقليد، والأولى بهؤلاء[5] السلامة.

الثالث: أصحاب العقائد الغير المطابقة، وهؤلاء أصحاب الشقاوة الأبديّة؛ لأنّهم مشتاقون غير واصلين ولا مشغولين عمّا هم مشتاقون إليه.

قيل: إنّهم في حياتهم الدنيا غير متعذّبين[6] لاعتقادهم حصول العلم لهم، فبعد المفارقة إن جاز زوال هذا الجزم عنهم جاز زوال الجزم بتلك العقائد، وإلّا بقوا على غفلتهم[7] ولم يتعذّبوا.

---

(١) انظر: قواعد العقائد للطوسي: ١٠٩.

(٢) في «د»: «قوّة». وفي حاشيته: «أصحّ: قوّتي».

(٣) انظر: المباحث المشرقيّة ٢: ٤٢٩.

(٤) في «د»: «والثاني» بدل «الثاني».

(٥) في نسخة بدل «أ»: «لهولاء».

(٦) في «د، هـ»: «معذّبين».

(٧) في «أ»: «عقلهم». وفي نسخة بدل «أ» الظاهر: «غفلتهم».

أجيب عنه: بأنّ تعذّب[١] هؤلاء من حيث إنّهم في حياتهم الدنيا كانوا يرجون الوصول بعد المفارقة، فلمّا انتهوا إلى الغاية فقدوا ما رجوا الوصول إليه، فحصل لهم التعذّب[٢] بفقدان ما رجوا الوصول إليه.

الرابع: أصحاب النفوس الخالية من الاعتقادات الحقّة والباطلة. فقد اضطربوا في أمر هؤلاء: فمنهم: من ذهب إلى أنّها يفنى وإلّا لزم تعطيلها؛ إذ لا سبب لسعادتها ولا لشقاوتها ولا معطّل في الطبيعة.

وذكر الشيخ أنّ الأليق بهؤلاء التعلّق بجسم[٣] من الأجسام البخاريّة أو الفلكيّة يكون موضوعاً لتخيّلاتهم إلى أن يفضي بهم التعلّق إلى حصول الكمال أو ضدّه فيفارقون[٤].

وهذان المذهبان باطلان على رأيهم.

أمّا الأول، فلاعتقادهم بقاء النفس.

وأمّا الثاني، فلكون النفس متعلّقة بجسم بعد أن كانت متعلّقة بآخر، وهذا قريب من[٥] التناسخ.

وأمّا بحسب قوّتهم العمليّة، فعلى أقسام:

الأوّل: الكامل في الأخلاق الفاضلة، وهؤلاء أصحاب السعادة أيضاً.

---

(١) في «د»: «تعذيب».

(٢) في «د»: «التعذيب».

(٣) في «ز»: «الجسم».

(٤) انظر: شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي ٣: ٣٥٥.

(٥) في «ز»: «عن».

الثاني: صاحب الأخلاق الرديئة، وهؤلاء متعذّبون[١] عذاباً منقطعاً بسبب تعلّقها بالجسمانيّات ومفارقتها لها.

الثالث: أصحاب النفوس الخالية عنهما[٢]، والكلام فيه قريب ممّا مرّ.

مسألة: قالوا: اللذّة إدراك الملائم[٣]. وهذا مستفاد من الاستقراء المفيد لليقين[٤]، وكما أنّ الإدراك متفاوت لا تقع على معانيه بالتساوي[٥]، فكذلك اللذّة، وكما أنّ الإدراك يتفاوت باعتبار نفسه، فكذلك يتفاوت باعتبار متعلّقه.

إذا تقرّر هذا فنقول: المدرَك بالآلة الجسمانيّة إن كان ملائماً لها كان ذلك الإدراك لذّة، كالمدرَك بقوّته الذوقيّة الحلاوة، والمدرَك بقوّته البصريّة الأشياء المستحسنة[٦]، وكذلك[٧] باقي القوى. والمدرَك بالقوّة الوهميّة إن كان[٨] ملائماً لها كان ذلك هو اللذّة، كمن[٩] يتصوّر الغلبة[١٠] ولو في أمر خسيس، والمدرَك بالقوّة العقليّة يكون لا شكّ لذّة أيضاً.

---

(١) في «د»: «معذّبون».

(٢) في نسخة بدل «أ» الظاهر: «عنها».

(٣) في «د»: «ملائم».

(٤) في «د»: «للعلم». وفي حاشيته: «لليقين».

(٥) في «د»: «التساوي». وفي نسخة بدل «أ»: «بالسويّة».

(٦) في نسخة بدل «أ»: «الحسنة».

(٧) في «و» زيادة: «في».

(٨) في «ج، ز» زيادة: «ذلك».

(٩) في «و»: «كما».

(١٠) في «ب، ز، ج»: «العَلِّيّة».

قالوا: وهذه اللذّة أقوى من غيرها؛ لأنّ نسبة اللذّة إلى اللذّة كنسبة الإدراك إلى الإدراك والمدرَك إلى المدرَك. ولمّا كان المدرَك بالقوّة الجسمانيّة إنّما هو الأُمور الظاهرة كالسطوح والألوان والمدرَك بالقوّة العقليّة هو حقائق الأشياء وتفاصيلها وتمييز[١] بعضها من بعض كالأجناس من الفصول كان هذا الإدراك أقوى من ذلك.

وأيضاً فمدرَك القوّة العقليّة هو واجب الوجود تعالى وغيره من الأُمور الباقية والطبائع الدائمة بخلاف مدرَك القوّة الجسمانيّة، فمدرَك الأولى أشرف، فاللذّة فيه أتمّ، وكذلك[٢] الألم العقلي يكون[٣] أشدّ من الألم الجسماني.[٤]

مسألة: قالوا[٥]: العقاب للنفس على خطيئتها هو كالمرض للبدن على نهمته[٦]، وهذا النوع من العقاب إنّما يحصل للنفس بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها.

وأمّا العقاب البدني، فلا تستنكر وجوده، فإن التخويف في مبادئ الأفعال الإنسانيّة حَسَن؛ لنفعه في أكثر الأشخاص. والإيفاء بذلك التخويف بتعذيب العاصي تأكيدٌ للتخويف ومقتضٍ لإزدياد النفع، فهو أيضاً حَسَن. وهذا العقاب إنّما[٧] هو شرّ[٨] بالقياس إلى ذلك المعذّب وإن كان نافعاً في حقّ أكثر أشخاص

---

(١) في «د، هـ»: «تميّز».

(٢) في «و»: «لذلك».

(٣) لم يرد في «و»: «يكون».

(٤) انظر: الشفاء (الإلهيّات): ٤٢٢ ـ ٤٢٣؛ شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي ٣: ٣٢٩.

(٥) انظر: شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي ٣: ٣٢٩.

(٦) في «د، هـ، و»: «نهمه». وفي «أ»: «ألمه». وفي نسخة بدل «أ» الظاهر: «نهمته». وفي حاشية «د»: «نهمه أي كثر أكله».

(٧) لم يرد في «ب»: «إنّما».

(٨) لم يرد في «و»: «شرّ».

النوع، ولا يلتفت إلى الجزئي، كما لا يلتفت إلى الجزء، فيقطع[١] العضو ليَسلِم البدن.

قيل: على هذا، القول بالقَدَر ينافي هذين[٢] العُذرين[٣].

أجيب عنه[٤]: بأنّ[٥] القَدَر المراد به هاهنا وجوب[٦] كون الجزئيّات مستندة إلى أسبابها المتكثّرة، لا يعنى به أنّه لا فاعل ولا مؤثّر[٧] إلّا الله تعالى. وهذان العُذران[٨] موافقان[٩] لقواعدهم؛ لأنّهم يقولون باستناد[١٠] الفعل إلى قدرة الإنسان وإرادته، وكلاهما مستندان[١١] إلى أسبابهما، ومن أسباب[١٢] إرادة فعل الخير التخويف. فوقوع التخويف في الأسباب المقتضية للخير[١٣] واجب. وهذا لا ينافي القَدَر؛ فإنّ جميعَ ما في القَدَر معلّلٌ عندهم.

---

(١) في «د»: «فينقطع».

(٢) في «و»: «هذا في» بدل «هذين».

(٣) في «ج، هـ و»: «القَدَرين».

(٤) الإشكال من الفخر الرازي، والمجيب الخواجة نصيرالدين. انظر: شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي ٣: ٣٢٩؛ شرح الفخر الرازي على الإشارات (شرحي الإشارات) ٢: ٨٥.

(٥) في «د» زيادة: «هذا».

(٦) لم يرد في «و»: «وجوب».

(٧) في «د» زيادة: «ولا مقدّر».

(٨) في «و»: «القدران».

(٩) في «و»: «يتوافقان».

(١٠) في «و»: «استناد».

(١١) في «د»: «مستند».

(١٢) في «د»: «أسبابه».

(١٣) في «أ»: «الجبر».

المنهج العاشر

في الوعد والوعيد

وفيه مباحث:

مقدمة

المستحقّ بالأفعال سبعة[1]:

المدح: وهو[2] القول الكاشف عن ارتفاع حال الغير مع القصد إلى الرفع منه.

والذمّ: وهو القول الكاشف عن اتّضاع حال الغير إذا قُصد به ذلك، فقول المسلم للمسلم: «يا مسلم»، مدح؛ لقصده إلى ارتفاعه. وقول اليهودي له ليس بمدح. وقول المسلم لليهوديّ: «يا يهوديّ» ذمّ، بخلاف قول[3] اليهودي.

والتعظيم: وهو كلّ قول أو فعل أو ترك يكشف عن ارتفاع حال الغير إذا قُصد به ذلك.

والاستخفاف[4]: وهو كلّ قول أو فعل يكشف عن اتّضاعه مع القصد.

والثواب: وهو النفع المستحقّ المقارن للتعظيم والإجلال.

والعقاب: وهو الضرر المقارن للإهانة.

والشكر: وهو[5] الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم.

---

(١) في «أ، ج، ز، و، هـ»: «ستّة». وفي حاشية «ه»: «فيصير المعدود سبعة، لا ستّة». وفي حاشية «و» الظاهر: «سبعة». انظر: جمل العلم والعمل: ٣٦. وشرحه تمهيد الأُصول: ٢٤٩. قال الشيخ الطوسي: «المستحقّات بالأفعال ستّة أشياء: مدح، وثواب، وشكر، وذمّ، وعقاب، وعوض». وفي شرح الأُصول الخمسة: ٤٧٢، هكذا: «أن يذكر حقيقة المدح والذم، والتعظيم والتبجيل، والاستخفاف والإهانة، والثواب والعقاب، والموالاة والمعاداة،».

(٢) في «ب، ز»: «هو» بدل «وهو».

(٣) لم يرد في «د»: «قول».

(٤) في «ز»: «والاستحقاق».

(٥) في «ب، ز»: «هو» بدل «وهو».

البحث الأوّل: في بيان وجه استحقاق هذه الأُمور

أمّا المدح والتعظيم، فيستحقّان بوجوه ثلاثة: فعل الواجب، والمندوب، والإخلال بالقبيح.

وأمّا الذمّ والاستخفاف[1]، فيستحقّان بفعل القبيح والإخلال بالواجب.

والثواب يستحقّ بما يستحقّ به التعظيم والمدح إذا كان مكلّفاً به.

والعقاب يستحقّ بما يستحقّ به الذمّ والاستخفاف[2].

والشرط في استحقاق ما يستحقّ بالمدح والتعظيم والثواب أن يفعل الواجبَ لوجه وجوبه أو لوجوبه وهما متلازمان، وأن يترك القبيحَ لقبحه، فإنّ الفاعل للواجب رئاءً أو لغرض[3] دنياوي غير مستحقّ لهما.

والشرط[4] في استحقاق الذمّ والاستخفاف أن يمكنه التحرّز من فعله، لقبحه أو لأنّه[5] إخلال بواجب، وهذا أيضاً شرط في استحقاق العقاب.

---

(١) في «ب»: «والاستحقاق».

(٢) في «ز»: «والاستحقاق».

(٣) في «ب، ز»: «لغير غرض».

(٤) في «ز»: «وأشرط».

(٥) في «أ»: «ولأنّه» بدل «أو لأنّه».

والفاعل للقبيح والمخلّ بالواجب مستحقّ للذمّ والاستخفاف[١]، سواء علم قبحه أو أنّه إخلال بواجب، أو تمكّن[٢] من العلم بذلك.

وهاهنا شرط آخر في استحقاق الثواب وهو المشقّة بما[٣] يستحقّ به الثواب[٤].

[الإخلال]

مسألة: نقل عن المشايخ[٥] قبل أبي هاشم أنّ الإخلال لا يستحقّ به شيء؛ لكونه عدميّاً، وإنّما يستحقّ بفعل الضدّ أعني ترك القبيح أو ترك الواجب الذي يحصل عنده الإخلال بهما.

وأمّا[٦] أبو هاشم وأصحابه وأبو الحسين البصري، فقد ذهبوا إلى أنّه صالح للعلّيّة في الاستحقاق. قالوا: والدليل عليه أنّا نعلم حُسن المدح والذمّ بالإخلال بالقبيح والواجب، وإن لم نعلم فعل الضدّ الذي يشيرون إليه؛ كما أنّا نعلم حسن المدح والذمّ بفعل الواجب والقبيح[٧].

---

(١) في «ز»: «والاستحقاق» وفي حاشيته: «الظاهر: الاستخفاف».

(٢) في «أ، ب، هـ»: «تمكين». وفي نسخة بدل «أ»: «وتمكّن».

(٣) في «د»: «ممّا».

(٤) انظر هذا البحث في: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١١: ٥٠٨ و١٤: ١٧٣ ـ ١٧٥؛ تمهيد الأُصول: ٢٥٠؛ الذخيرة في علم الكلام: ٢٨٦.

(٥) شرح الأُصول الخمسة: ٣٤١. قال القاضي: «هذه مسألة خلاف بين شيخنا أبي علي وأبي هاشم». الذخيرة في علم الكلام: ٢٨٦.

(٦) لم يرد في «د»: «أمّا».

(٧) في «ب، ز»: «أو القبيح» بدل «والقبيح».

وألزم أصحابُ المذهب الأوّل أبا هاشم كونه تعالى يستحقّ من المدح ما لا نهاية له؛ لأنّه لا يفعل من[١] القبيح ما يقدر عليه، وكذلك الواحد منّا إذا لم يفعل من الجهالات ما لا نهاية له.

وألزم أبو هاشم أصحاب المذهب الأوّل أن لا يستحقّ[٢] تعالى[٣] الذمّ إذا لم يفعل الثواب، وإنّما الشرط أن يكلّف[٤] لغرض الثواب.

والإلزامان[٥] غير[٦] واردين.

أمّا الأوّل، فإن عنوا به أنّه تعالى يُمدح[٧] بأنّه لا يفعل جميع ما يقدر عليه من القبائح، فهو تعالى ممدوح بذلك، وإن عنوا به أنّه لا يفعل[٨] من الأقوال ما لا نهاية له لم يلزم؛ لأنّ الأوّل كافٍ في مدحه بذلك. والواحد منّا إنّما لا يستحقّ المدح على أن لا يفعل الجهل؛ لأنّه لا يدعوه الداعي إلى أن يفعله ولا يخطر بباله منه[٩] إلّا اليسير، فلا يستحقّ المدح إلّا على ذلك.

وأمّا الثاني، فلأنّه تعالى لو لم يفعله لكان عالماً في الأزل بأنّه لا يفعله، فيفوت غرض التعريض بالتكليف، فيقبح التكليف.

---

(١) لم يرد في: «د»: «من».

(٢) في «د» زيادة: «الله».

(٣) في «و»: «لا يستحقّ به الذمّ».

(٤) في «و»: «كلّف».

(٥) في «د»: «واللازمان». وفي حاشيته: «والإلزامان».

(٦) لم يرد في: «ز»: «غير».

(٧) في «د»: «من يمدح».

(٨) في «أ، ج، و، هـ ز»: «يفعل».

(٩) لم يرد في «و»: «منه».

[هل المطيع يستحقّ الثواب؟]

مسألة: المطيع يستحقّ بطاعته[١] الثواب. وقد خالف في ذلك الأشاعرة بأسرهم وأبو القاسم الكعبي[٢].

لنا: إنّ التكليف مشقّة، يقبح فعلها من غير عوض. وذلك العوض إن صحّ الابتداء به[٣] كان توسّط التكليف عبثاً. فهو عوض مستحقّ لا يصحّ الابتداء به، وذلك هو الثواب؛ لأنّه عبارة عن النفع المستحقّ المقارن للتعظيم[٤].

لا يقال: نمنع كونه عبثاً على تقدير صحّة الابتداء به؛ وذلك لأنّ النفع المستحقّ آثر[٥] عند العاقل[٦] من[٧] النفع المتفضّل به؛ لما في الثاني من الغضاضة. فلعلّ الله تعالى قصد بالتكليف إيصال النفع إلى المكلّف على وجه لا يكون عليه فيه غضاضة. ولأنّ[٨] نعم الله تعالى كثيرة، وهي أجلّ النعم من الإيجاد والإحياء والإقدار

---

(١) في «و»: «بطاعته يستحقّ».

(٢) انظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده: ١١٨؛ الأربعين في أُصول الدين٢: ٢٠٦: قال الفخر الرازي: «زعم البصريّون من المعتزلة: أنّ أداء الطاعة علّة لاستحقاق الثواب على الله تعالى. ومذهبنا: أنّه ليس لأحد على الله تعالى حقّ». انظر قول الكعبي في: شرح الأُصول الخمسة: ٤١٧.

(٣) في «أ، د، هـ»: «بمثله». وفي نسخة بدل «و»: «بمثله».

(٤) انظر: جمل العلم والعمل: ٣٧؛ المسلك في أُصول الدين والرسالة الماتعيّة: ١١٧؛ قواعد المرام في علم الكلام: ١٥٨.

(٥) في «أ، ز، و»: «أثر».

(٦) في نسخة بدل «أ»: «العقل».

(٧) في «ز»: «عن».

(٨) في «هـ»: «لأنّ».

وغير ذلك، فيجب أن يكون الشكر في مقابلتها أعظم الشكر، وذلك هو العبادة. ولا شكّ أنّ مَن أنعم على غيره فَشَكره، فإنّ[1] الشاكر لا يستحقّ بذلك الشكر شيئاً.

وأيضاً: يلزم أنّ من مات مرتدّاً يُثاب ثوابَ المؤمن. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ فعل الطاعة السابق إن كان سبباً لاستحقاق الثواب مطلقاً وجب بقاؤه بعد الردّة؛ لأنّ الإحباط باطل على ما سيأتي. وإن كان سبباً بشرط الموافاة لزم أن يحصل المعلول حال عدم العلّة، لا حال وجودها.

لأنّا نجيب عن الأوّل: بأنّ نعم الله تعالى لا يخلو منها أحد. ومع ذلك فإنّ أحداً من العقلاء لا يجد في نفسه غضاضة من تلك النعم، والعلم به ضروري.

وعن الثاني: أنّ تكليف العبد الشكر بالعبادة عقيب النعمة عليه قبيح، ولهذا فإنّ العقلاء يذمّون مَن كلّف غيره الشكر على نعمة أنعمها عليه، وقالوا: إنّه قد أبطل نعمته[2].

وعن الثالث: أنّ الشرط ليس هو الموافاة، بل هو الاستمرار على فعل الطاعة، والموافاة دليل على ذلك الاستمرار.

[استحقاق العاصي العقاب]

مسألة: اتّفق أهل العدل على استحقاق العاصي العقاب بمعصيته، وخالفهم في ذلك الأشاعرة[3].

---

(١) في «و»: «كأنّ» أو «كان».

(٢) في «أ، د»: «نعمه».

(٣) انظر الأقوال في: الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٠٨: قال: «أمّا العاصي...فللأمّة فيه ثلاثة أقوال..»؛ قواعد المرام في علم الكلام: ١٥٨.

ثمّ اختلف[١] العدليّة، فقالت المعتزلة[٢] والزيديّة والقائلون بالوعيد: إنّ العلم به عقلي[٣].

وقالت المرجئة[٤] ومَن وافقها مِن الإماميّة[٥]: إنّ العلم به سمعي[٦].

احتجّت المعتزلة: بأنّ العاقل إذا علم أنّه تعالى كلّفه وعلم[٧] أنّه حكيم عَلِمَ أنّه مريد لفعله. والمريد للفعل من غيره فاعل لما يقرّب الفاعل من ذلك الفعل، ويبعّده عن[٨] تركه. والعقاب من الأسباب المقرّبة للعبد إلى الفعل فهو واجب في حكمته تعالى.

---

(١) في «أ»: «واختلف» بدل «ثم اختلف».

(٢) في حاشية «أ»: «المعتزلة لأنّهم يقولون: إنّ الله تعالى عادل لا يظلم، خلافاً للأشاعرة؛ لأنّهم يجوّزون الظلم».

(٣) شرح الأُصول الخمسة: ٤١٨. قال القاضي: «وأمّا استحقاق العقاب، فالذي يدّل عليه العقل والسمع أيضاً».

(٤) المرجئة: فرقة قالوا بالإرجاء وهو تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة. فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا، من كونه من أهل الجنّة، أو من أهل النار؛ لأنّ العمل ليس بجزء ولا شرط في الإيمان. وهم أصناف: مرجئة الخوارج، مرجئة القدريّة، مرجئة الجبريّة ومرجئة خالصة. صنف منها قالوا بالإرجاء في الإيمان والقدر، صنف منها قالوا بالإرجاء في الإيمان والجبر، وصنف قالوا بالإرجاء من غير قدر أو جبر. الفرق بين الفرق: ١٩٠؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٦١؛ الحور العين: ٢٠٣.

(٥) في «هـ»: «والإماميّة» بدل «مِن الإماميّة».

(٦) الذخيرة في علم الكلام: ٥٠٤.

(٧) في «و»: «علّمه».

(٨) في «د»: «من».

وأيضاً: أوجب علينا أفعالاً؛ فإمّا أن يكون إيجابها لأجل النفع فيها وهو باطل بالنوافل، أو لأنّ في تركها ضرراً وذلك هو المطلوب.

قالت المرجئة: لِمَ لا يكون العقاب مشتملاً على وجه من وجوه القبح، ومعه لا يمكن الجزم بوجوبه؟

والمعتزلة ينفون هذا بأنّ وجوه القبح معلومة لنا[1]؛ لأنّا مكلّفون باجتنابها، وهي بأسرها منفية هاهنا.

تذنيب: الثواب والعقاب إنّما يستحقّان على الله تعالى؛ لأنّه تعالى هو المكلِّف لا غير، وهو الذي جعل هذه الأفعال شاقّة، وهو تعالى المختصّ بالقدرة على إثابة المكلَّف دائماً، فكان[2] الاستحقاق عليه تعالى.

وحكى قاضي القضاة عن الشيخ أبي علي أنّ العقاب قد يستحقّ عن غيره تعالى، كما في القصاص لوليّ الدم، وهو عقوبة.

وهذا ضعيف؛ لأنّ القصاص إنّما وجب شرعاً للمصلحة لا من جهة العقل. ولهذا إذا تاب القاتل واعتذر[3] لا يسقط عنه القصاص، ولأنّ وليّ الدم لا مضرّة عليه في[4] قتل وليّه، فكيف يكون هو المستحقّ للعقوبة دون الأجنبيّ؟

---

(١) لم يرد في «د، هـ»: «لنا».

(٢) في «د»: «وإن» بدل «فكان».

(٣) في «و»: ««أو اعتذر» بدل «واعتذر» وفي نسخة بدل «و»: «واعتذر».

(٤) في نسخة بدل «أ»: «من».

[دوام الثواب والعقاب]

مسألة: اختلفوا في العلم بدوام الثواب والعقاب[١]، فقالت المعتزلة: إنّه عقلي، وذهبت المرجئة إلى أنّه سمعي.

احتجّ الأوّلون بوجوه:

أحدها: أنّ العلم بدوام الثواب والعقاب أدعى إلى فعل[٢] الواجب وترك القبيح، فيكون أدخل في باب اللطف، فيكون واجباً.

الثاني: أنّ المدح والذمّ دائمان، فيكون الثواب والعقاب كذلك.

بيان الشرطيّة: أنّ المدح والذمّ[٣] معلولا الطاعةِ[٤] والمعصيةِ، وهما لا شكّ في دوامهما[٥]. فالعلّتان كالدائمتين، فالمعلولان الآخران أعني الثواب والعقاب دائمان.

الثالث: أنّ التفضّل الدائم قد يستحسن. فلو لم يستحقّ الثواب على الدوام لكان التفضّل الدائم آثر عند العقلاء من الثواب المنقطع، فكان لا يحسن التكليف تعريضاً له، بل الأولى أن يكون قبيحاً؛ لأنّ وجه حسن التكليف هو أنّه تعريض لمنافع لا طريق إليها إلّا[٦] التكليف؛ فلو كان طريق[٧] إلى ما فوقه لكان التكليف قبيحاً.

---

(١) انظر الأقوال والأدلّة في: الذخيرة في علم الكلام: ٢٨٠؛ تمهيد الأُصول: ٢٥٢.

(٢) في «ج»: «الفعل».

(٣) من قوله: «دائمان» إلى هنا ساقط في «ب».

(٤) في «ب، ز»: «للطاعة».

(٥) في «أ»: «دوامها».

(٦) في «ب»: «لا» بدل «إلّا».

(٧) في «هـ»: «طريقاً».

اعترضت المرجئة على الأوّل: بأنّ[١] العلم بجهة الحُسن لا يقتضي الوجوب؛ لجواز اشتماله على نوع مفسدة، وقد مضى هذا.

وعلى الثاني أنّه كما قد يحصل الحسن والقبح[٢] الموجبان للمدح والذمّ ولا يحصل الثواب والعقاب، كما في حقّ الله تعالى؛ فلِمَ لا يجوز حصول الحسن والقبح[٣] الموجبين[٤] للمدح والذمّ، ولا يحصل دوام الثواب والعقاب في حقّ العبيد؟

وعلى الثالث أنّه قد يحسن التكليف؛ لأنّ للنفع المستحقّ مزيّة على المتفضَّل به، فجاز أن يختار المكلّف التكليف[٥] لتلك المزيّة، وقد يمكن الجواب عن هذه[٦].

---

(١) في «أ»: «أنّ».

(٢) في «أ، د، هـ و»: «القبيح».

(٣) في «أ، د، هـ و»: «القبيح».

(٤) هكذا في «أ». وفي سائر النسخ: «الموجبان».

(٥) في «ز»: «لتكليف».

(٦) لعلّ قوله: «قد يمكن» إشارة إلى ما اختاره من القول بالوجوب العقلي. وفي حاشية «هـ»: «الجواب عن الأوّل: فلأنّ القبائح محصورة مضبوطة؛ لأنّها مكلّفون باجتنابها، فلابدّ أن يكون معلومة لنا، وليس فيه نوع مفسدة. وعن الثاني: ليس حكم الربّ حكم العبيد. وعن الثالث: أنّ التكليف تعريض للثواب، لا المزيّة».

البحث الثاني: في مسائل تتعلّق بالثواب والعقاب

[جواز توقّف الثواب على شرط]

مسألة: يجوز توقّف الثواب على شرط[1]؛ لأنّ العارف بالله تعالى مطيع، لا يستحقّ ثواباً إلّا بشرط المعرفة بالنبي ﷺ، والنظر في معجزته[2].

لا يقال: الثواب إنّما يستحقّ بالايمان الذي هو معرفة الله[3] تعالى ومعرفة رسوله، فلا يلزم أن يكون جزء الإيمان الذي هو معرفة الله[4] تعالى سبباً في الاستحقاق.

سلّمنا، لكن يجوز أن يقال: إنّه عارف ولكنّه لا يستحقّ ثواباً؛ لجواز أنّه[5] لم يوقع المعرفة على وجه القُربة أو لم يوقعها[6] لوجه وجوبها.

سلّمنا، لكن لو توقّف استحقاق الثواب على شرط لجاز[7] توقّف استحقاق المدح على شرط. والتالي باطل؛ لأنّ العقلاء يمدحون على فعل الطاعة من غير

---

(١) تجريد الاعتقاد: ٣٠٣

(٢) كما قال الشيخ جعفر السبحاني في تعليقته على كشف المراد: ٢٦٩: «هذا البحث مقدّمة لحلّ مشكلة الإحباط الذي هو باطل عند المصنّف والشارح بحكم العقل. وسيوافيك أنّ المصنّف يعتمد في تفسير الآيات الظاهرة في الإحباط على ما ذكره هنا من كون الثواب مشروطاً». انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٢: ٢٧٩. شرح الأُصول الخمسة: ٤١٥.

(٣) لم يرد في «ز»: «الله».

(٤) لم يرد في «ز»: «الله».

(٥) في «ب، ز» زيادة: «لو».

(٦) في «د»: «يواقعها».

(٧) في «أ»: «كان» وفي نسخة بدل «أ»: «لجاز».

تأخير[١]. وبيان الشرطيّة: أنّ المقتضي لاستحقاق الثواب والمدح هو الطاعة، فلو لم تَكفِ الطاعة في استحقاق الثواب لم تكفِ في استحقاق المدح.

لأنّا نقول: كما يستحقّ الثواب على مجموع الإيمان، فكذلك[٢] يستحقّ على أجزائه؛ لأنّ كلّ واحد من تلك الأجزاء له مدخل في التأثير؛ لأنّ[٣] من عرف الله تعالى ومات[٤] فإنّه يستحقّ الثواب.

قوله: لا يستحقّ ثواباً؛ لأنّه لم يوقعها على وجه القربة. **قلنا:** وقوع المعرفة على وجه القربة ممتنع؛ فإنّ من لا يعرف[٥] الله تعالى لا يتقرّب إليه.

قوله: لم يوقعها لوجه وجوبها. **قلنا:** وجه[٦] الوجوب في المعرفة هي أنّها دافعة للضرر الحاصل من الخوف. ولا شكّ أنّ مَن خاف مِن ترك المعرفة فإنّه يفعلها لدفع ذلك الضرر.

وأيضاً وجه وجوب المعرفة ليس له مدخل في الاستحقاق؛ لأنّ وجه الوجوب إمّا جلب النفع أو دفع الضرر، ومن فعل الواجب لهذين لم يستحقّ المدح، بل يذمّه العقلاء. ولأجل ذلك اتّفقت العدليّة بأسرهم على[٧] أنّ مَن فعل لأجلهما[٨] لم يستحقّ الثواب[٩].

---

(١) في «أ»: «تأخّر» وفي نسخة بدل «أ»: «تأخير».

(٢) في «أ»: «فلذلك».

(٣) في «أ، ب، و»: «ولأنّ» بدل «لأنّ». وفي «ب، ج» زيادة: «كلّ».

(٤) في حاشية «أ»: «أي قبل معرفة النبي ﷺ والنظر في معجزته: أي لمّا عرف أنّه لم يتمكّن من معرفة النبي ﷺ والنظر في معجزته لموته عقيب تلك المعرفة (ش)».

(٥) في نسخة بدل «أ»: «لم يعرف».

(٦) لم يرد في «د»: «وجه».

(٧) لم يرد في «د»: «على».

(٨) في «د»: «لأجلها».

(٩) انظر: الذخيرة في علم الكلام: ٢٩٥؛ شرح الأُصول الخمسة: ٤١٥ ـ ٤١٦.

قوله: المدح معلول الطاعة ولايتوقّف، فلا يتوقّف[١] الثواب.

قلنا: أين دليل الملازمة؟ ولا استبعاد في كون أحد المعلولين مشروطاً دون الآخر. وأيضاً: فإنّه يجوز أن يحصل أحد المعلولين دون الآخر، فالتوقّف لأحدهما على شرط أولى؛ فإنّه تعالى يستحقّ المدح بالواجب ولا يستحقّ الثواب.

[كون استحقاق الثواب مشروطاً بالموافاة]

مسألة: اختلفت المعتزلة في اشتراط الموافاة في الثواب والعقاب. فقال بهما[٢] مشايخ بغداد وأنكره الباقون[٣].

والقائلون بالموافاة اختلفوا:

فمنهم مَن قال: لا يثبت الاستحقاق بهما إلّا في الآخرة، وهو إذا وافى العبد بالطاعة سليمةً إلى دار الآخرة.

ومنهم من قال: بل يثبت في حال الموت، وهو إذا وافى العبد بهما إلى الموت.

ومنهم من قال: بل في حال الطاعة أو المعصية بشرط الموافاة، وهو أنّه[٤] إذا كان معلوم الحكيم[٥] منه أنّه لا يحبط الطاعة إلى حالة الموت، أو[٦] لا يندم على[٧] المعصية إلى حالة الموت.

---

(١) في «ز»: «فلايتوقف» موجود ولكن شطب عليه.

(٢) في «د»: «بها».

(٣) انظر الأقوال والأدلّة في: أوائل المقالات: ٨٣؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٤: ٤٢٨؛ الذخيرة في علم الكلام: ٥٢٢؛ المعتمد في أُصول الدين لابن الفراء: ١٩٠. ومن القائلين بالموافاة الخواجة الطوسي في تجريد الاعتقاد: ٣٠٣.

(٤) لم يرد في «أ، د، هـ»: «أنّه».

(٥) في «ز، هـ»: «الحكم».

(٦) في «أ»: «و» بدل «أو» وفي نسخة بدل «أ» الظاهر: «أو».

(٧) في «د»: «ولا يقدم على». وفي حاشيته: «ولا يندم عن».

واحتجّ المشترطون بأنّ ثواب الإيمان دائم؛ فلو لم يتوقّف على الموافاة لكان المرتدّ إمّا أن يستحقّ العقاب الدائم[١] مع استحقاق دوام الثواب وهو باطل[٢]، أو يكون أحدهما زائلاً بالآخر وهو المطلوب.

واحتجّ النافون[٣] بأنّ حُسن المدح والذمّ على الطاعة والمعصية غير متوقّف؛ فكذلك الثواب والعقاب[٤].

[معنى الذنب الصغير والكبير]

مسألة: اعلم أنّه يُطلق على الذنب أنّه صغير وأنّه كبير، إمّا على الإطلاق أو باعتبار الطاعة والمعصية؛ فالذنب الصغير مطلقاً هو الذي ينقص عقابه عن ثواب[٥] فاعله أو يساويه في كلّ وقت. وإنّما قلنا: في كلّ وقت؛ لأنّه إذا اختلفت[٦] به الحال فكان يزيد عقابه على ثوابه أو يساويه في وقت وينقص عنه في وقت، لم يَجُز إطلاق الوصف فيه بأنّه صغير، بل ينبغي أن يقيّد بتلك[٧] الحال.

والكبير في مقابلته، وهو ما[٨] يزيد عقابه في كلّ وقت على ثواب فاعله. والتقييد بكلّ وقت لما ذكرناه أوّلاً.

---

(١) لم يرد في «ز»: «الدائم».

(٢) هكذا في «د» ولم يرد في سائر النسخ: «وهو باطل».

(٣) في «هـ»: «الباقون».

(٤) انظر: تمهيد الأُصول: ٢٨٤.

(٥) في «ب، ج، ز»: «عقاب»، وفي حاشية «ج»: الظاهر «ثواب».

(٦) في «ب، د، ز»: «اختلف».

(٧) في نسخة بدل «و»: «بذلك».

(٨) لم يرد في «ب، ج، ز»: «ما».

وأمّا إذا أخذ في مقابلة الطاعة والمعصية، فالذنب الصغير هو الذي ينقص عقابه في كلّ وقت عن ثواب تلك الطاعة أو عقاب تلك المعصية. وكذلك إذا قيل: هذا كبير[1] في جنب هذه الطاعة أو في جنب هذه المعصية، أي يزيد عقابه على ثوابها أو على عقابها في كلّ وقت.

(١) في «ز»: «كبيرة».

البحث الثالث: في الإحباط والتكفير

لا خلاف بين المسلمين في أنّ الكفر يُزيل استحقاق ثواب الطاعات السابقة، والإيمان يُزيل استحقاق العقاب السابق[1]. وإنّما[2] الخلاف في أنّه هل يجوز اجتماع استحقاق الثواب والعقاب من غير أن يحبط أحدهما الآخر أم لا؟

وقبل الخوض في ذلك، فاعلم أنّ الإحباط يراد به خروج الثواب والمدح المستحقَّين عن كونهما مستحقَّين بذمّ أو عقاب[3] أكثر منهما لفاعل الطاعة. والتكفير هو خروج الذمّ والعقاب عن[4] كونهما مستحقَّين بثواب ومدح لفاعل الصغير.

إذا عرفت هذا فنقول: جمهور المعتزلة على أنّه لا يمكن اجتماع الاستحقاقين[5]. والحقّ عندي خلافه، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾[7].

---

(١) في «و» زيادة: «دائماً». انظر: الذخيرة في علم الكلام: ٣٠٠.

(٢) في «و»: «إنّما» بدل «وإنّما».

(٣) في «د، هـ و»: «وعقاب» بدل «أو عقاب».

(٤) لم يرد في «ز»: «عن».

(٥) انظر: شرح الأصول الخمسة: ٤٢٢.

(٦) الزلزلة (٩٩): ٧ ـ ٨.

(٧) النساء (٤): ١٢٣.

واعلم أنّ الملّكف إذا فعل فعلاً استحقّ به[١] خمسة أجزاء من الثواب ثمّ فعل فعلاً آخر استحقّ به خمسة أجزاء من العقاب، فالطارئ إمّا أن يحبط الأوّل ولا يزول هو في نفسه وهو قول أبي علي[٢] بالإحباط، أو يحبط الأوّل ويزول هو أيضاً وهو قول أبي هاشم في الموازنة[٣].

وأُبطل قول أبي علي بوجوه[٤]:

أحدها: أنّ التنافي إمّا أن يكون بين الطاعة والمعصية، أو بين الثواب والعقاب. والأوّل باطل؛ لأنّ أحدهما مفقود عند وجود الثاني. والثاني باطل أيضاً؛ لأنّ الثواب والعقاب[٥] في حال المنافاة يكونان معدومَين، ولا تنافي في المعدومات.

---

(١) في «د»: «يستحقّ» بدل «استحقّ». ولم يرد في «ب، ج، هـ، ز، »: «فعلاً استحقّ به». وفي «أ»: «ما يستحقّ به» بدل «فعلاً استحقّ به».

(٢) هكذا في «و». ولم يرد في سائر النسخ «أبي علي».

(٣) انظر: شرح الأُصول الخمسة: ٤٢٥. قال القاضي في معنى الموازنة عند أبي هاشم: «صورته أن يأتي المكلّف بطاعة استحقّ عليها عشرة أجزاء من الثواب، وبمعصية استحقّ عليها عشرين جزءاً من العقاب، فمن مذهب أبي علي أنّه يحسن من الله تعالى أن يفعل به في كلّ وقت عشرين جزءاً من العقاب، ولا يثبت لما كان قد استحقّه على الطاعة التي أتى بها تأثير، بعد ما ازداد عقابه عليه. وقال أبو هاشم: لا، بل يقبح من الله تعالى ذلك، ولا يحسن منه أن يفعل به من العقاب إلّا عشرة أجزاء، فأمّا العشرة الأُخرى، فإنّها تسقط بالثواب الذي قد استحقّه على ما أتى به من الطاعة، وهذا هو الصحيح من المذهب». انظر الأقوال والأدلّة في: المغني ١٤: ٢٨٠؛ الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٣٧؛ الذخيرة في علم الكلام: ٣٠٢؛ المحصّل: ٥٦٣؛ تلخيص المحصّل: ٣٩٨.

(٤) في حاشية «ج»: «الوجوه ضعيفة مختلّة. أمّا الأوّل، فلأنّ لأبي علي أن يقول: التنافي بين استحقاق الثواب والعقاب؛ لا بين الثواب والعقاب، ولا بين الطاعة والمعصية، وأمّا الثالث، فلأنّا نختار الأوّل .... (ممسوح). كذا وجدت بخطّ الركن ...».

(٥) في «ب، ج، ز»: «العقاب والثواب».

وثانيها: أنّ من زادت حسناته على سيّئاته يلزم أن يكون عند العقلاء بمنزلة من لم يحصل منه إساءة، وكذلك بالعكس، وإن تساويا لزم أن يكون بمنزلة من لم يحصل منه الإساءة والإحسان. وكلّ ذلك باطل بالضرورة.

وثالثها: أنّ الثواب والعقاب إمّا أن يكونا متنافيين أو لا. والثاني يفيد المطلوب، وعلى تقدير الأوّل لا ينفي أحدهما الآخر؛ لأنّ المنافاة من الطرفين، فلم يكن الطارئ بأن يزيل الباقيَ أولى من أن يمنع الباقيَ الطارئ من الوجود.

وأُبطل قول أبي هاشم بأنّ مَن[١] فعل خمسة[٢] أجزاء من الثواب عقيب خمسة[٣] أجزاء من العقاب، فليس زوال إحدى الخمستين بالخمسة المتأخّرة أولى من الأُخرى، ولأنّ زوال خمسة أجزاء من الثواب[٤] بخمسة أجزاء من العقاب[٥] يستلزم القول بكون المغلوب غالباً، أو بكون كلّ واحد منهما يعدم ويوجد[٦] دفعة واحدة، وهو محال.

حجّة المعتزلة وجهان:

---

(١) لم يرد في «ز»: «من».

(٢) في «و»: «عشرة». وهو غلط.

(٣) في «أ، د»: «عشرة». الأصحّ في العبارة «خمسة»، ولكن «عشرة» أيضاً صحيح. ولكن لازمه ترجيح بلا مرجّح.

(٤) هكذا في «هـ». ولم يرد في سائر النسخ: «من».

(٥) هكذا في «هـ». ولم يرد في سائر النسخ: «من».

(٦) لم يرد في «ب»: «ويوجد».

الأوّل: قالوا: لو لم يكن القول بالإحباط حقّاً ـ إمّا عند زيادته كما هو مذهب القائلين بالموازنة، أو عند[١] تأخّره كما هو مذهب القائلين بالموافاة ـ كان الاستحقاقان باقيين. والتالي باطل، فالمقدّم مثله، والملازمة ظاهرة. وبيان بطلان التالي أنّ إيصال الثواب والعقاب إلى المكلّف إمّا أن يكونا في حالة واحدة وهو محال؛ لأنّ الثواب يجب خلوصه من الشوائب وكذلك العقاب.

وإمّا أن يكونا في وقتين، فيجب تقدّم أحدهما ويوجد الآخر عقيبه. وذلك باطل[٢]؛ لأنّ كلّ واحد منهما دائم.

الثاني: يلزم حسن ذمّ[٣] من أحسن إلينا بأعظم ما يمكن أن يكون من الإحسان على أقلّ ضرر صدر منه. واللازم باطل، فالملزوم مثله.

والجواب عن الأوّل: أنّه مبني على دوام عقاب الفاسق، وهو باطل بما[٤] يأتي.

وعن الثاني: بالمنع من قبح الذمّ؛ بل يحسن مدحه على الإحسان وذمّه على ذلك القبيح.

---

(١) في «د»: «وعند» بدل «أو عند».

(٢) لم يرد في «د»: «باطل».

(٣) في «د»: «الذمّ».

(٤) في «و»: «لما».

البحث الرابع: في أنّ عقاب الفاسق منقطع[1]

خالف في ذلك الوعيديّة[2].

ولنا في ذلك: العقل والنقل. أمّا العقل، فمن وجوه:

أحدها: أنّ القول بخلود الفاسق ظلم، فلا يصدر عنه تعالى. بيان الصغرى: أنّ القول بالإحباط باطل على ما بيّنّا، فالفاسق مستحقّ للثواب[3] بطاعاته[4] وإيمانه، فلا بدّ من إيصاله إليه. ولا يمكن ذلك قبل العقاب إجماعاً، فوجب أن يكون بعد العقاب، وذلك هو[5] المطلوب.

---

(١) في حاشية «هـ»: «أمّا المكلّف العاصى، إمّا أن يكون كافراً أو غير كافر. الكافر على قول أكثر الأمّة مخلّد في النار، والعاصي صاحب الكبيرة، فللأمّة فيه ثلاثة أقوال: أحدها: قول من قطع بأنّه لا يعاقب، وهذا قول مقاتل بن سليمان وقول المرجئة الخالصة. وثانيها: قول من قطع بأنّه يعاقب، وهو قول الخوارج والمعتزلة، وثالثها: قول من لم يقطع لا بالعفو ولا بالعقاب، وهو قول أكثر الأمّة وهو المختار». هذه العبارة تلخيص من الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٠٨.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميّين: ٤٧٤. قال الأشعري: «واختلفوا فى تخليد الفساق فى النار، فقالت المعتزلة والخوارج بتخليدهم، وأنّ من دخل النار لا يخرج منها، وقال أهل السنّة والاستقامة: إنّ الله يخرج أهل القبلة الموحّدين من النار، ولا يخلّدهم فيها». الذخيرة في علم الكلام: ٣٠٢؛ المحصّل: ٥٦٣؛ تلخيص المحصّل: ٣٩٨.

(٣) في «و»: «الثواب».

(٤) في «أ، د، و»: «بطاعته».

(٥) لم يرد في «ز»: «هو».

وثانيها: أنّ القول بخلود الفاسق يؤدّي إلى محال، وهو مساواته لحال الكافر مع اختلاف معاصيهما في العِظم، مع[١] اقتران الإيمان بالفسق وانفكاكه عن الكفر.

وثالثها: أنّه[٢] يقبح من الحكيم أن يعبده الإنسان مائة سنة ثمّ يفسق مرّة واحدة فيُحبط بذلك[٣] تلك الطاعات بأسرها.

ورابعها: أنّ معصية الفاسق متناهية، فلا يستحقّ بها عقاباً لا يتناهى. ولا ينتقض ذلك بالكفر الذي هو أعظم المعاصي المساوي لما لا يتناهى منها.

وأمّا المنقول، فآيات، منها: قوله تعالى: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ قَدِ ٱسۡتَكۡثَرۡتُم مِّنَ ٱلۡإِنسِ﴾ إلى قوله[٤] ﴿ٱلنَّارُ مَثۡوَىٰكُمۡ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾[٥]. فاستثنى من الخلود ما شاء الله وليس إلّا أوقات الخروج منها.

اعترضوا على هذه بوجهين:

الأوّل: أنّ هذه عامّة في الفسّاق والكفّار، فتخصيص الاستثناء بأحدهما دون الآخر لا لمخصّص.

الثاني: أنّه يحتمل[٦] الاستثناء ما قبل الدخول.

وهذان ضعيفان؛ أمّا الأوّل، فالتخصيص مستفاد من الأدلّة الدالّة على استحقاق الفاسق الثواب.

---

(١) في «أ، ب، و»: «ومع» بدل «مع».

(٢) في «د، ز»: «أنّ».

(٣) لم يرد في «أ، د، ه»: «بذلك».

(٤) في «أ، ب» زيادة: «قال».

(٥) الأنعام (٦): ١٢٨.

(٦) في «و»: «يحمل»

وأمّا الثاني، فلأنّ الخلود إنّما يكون بعد الدخول. فالاستثناء [١] لو صرف إلى ما قبله لزم الإضمار من غير فائدة، والقبح في اللفظ.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ الْأَشْرَارِ﴾[٢]، وهذا لا يكون إلّا إذا فقدوا قوماً خرجوا منها.

ومنها: قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾[٣]، وهما غير دائمين، فالمعلّق عليهما كذلك.

وأيضاً: الاستثناء[٤] دليل على خروجهم من النار.

وأيضاً: فقد رُويت أحاديث كثيرة بالغة حدّ التواتر أنّ الله تعالى يخرج من النار قوماً بعد ما صاروا حُمَماً.

واحتجّت الوعيديّة بالعقل والنقل[٥]:

أمّا العقل، فهو أنّ الفسّاق لو أُخرجوا من النار، فإمّا أن يدخلوا الجنّة أو لا. والثاني باطل إجماعاً. والأوّل إمّا أن يثابوا أو لا. والأوّل إمّا أن يثابوا[٦] تفضّلاً أو استحقاقاً. والأوّل باطل إجماعاً، والثاني باطل[٧] بالإحباط، والثاني[٨] أيضاً باطل إجماعاً[٩].

---

(١) في «د»: «والاستثناء» بدل «فالاستثناء».

(٢) ص (٣٨): ٦٢.

(٣) هود (١١): ١٠٧.

(٤) في «ب، ز»: «الاستناد».

(٥) المصادر المتقدّمة نفسها.

(٦) لم يرد في: «ز»: «أمّا أن يثابوا».

(٧) لم يرد في «ز»: «باطل».

(٨) في «د»: «والتالي».

(٩) في «د»: «بالإجماع».

وأمّا النقل، فالآيات الدالّة على الخلود من[١] قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾[٢]، ومن[٣] قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾[٤]. ومن[٥] قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾[٦].

والخلود هو الدوام، بالنقل عن أهل اللغة[٧]، وبقوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ﴾[٨]. وبأنّه يتأكّد بالدوام؛ كقوله[٩] تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾[١٠]، وباستثناء[١١] أيّ وقت شئنا[١٢] منه[١٣]، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه؛ لأنّه كذلك في أسماء العدد اتّفاقاً، فيكون مطلقاً كذلك[١٤]، وإلّا لزم الاشتراك أو المجاز، وكلاهما باطل[١٥].

---

(١) في «و»: «منها»

(٢) النساء (٤): ١٤.

(٣) في «و»: «منها» وفي نسخة بدل «و»: «من».

(٤) النساء (٤): ٩٣.

(٥) في «و»: «منها».

(٦) البقرة (٢): ٨١.

(٧) لسان العرب ٣: ٧٢٦ (خلد).

(٨) الأنبياء (٢١): ٣٤.

(٩) في «د»: «لقوله».

(١٠) النساء (٤): ١٢٢.

(١١) في «ب، ج، و، ز»: «واستثناء» بدل «باستثناء».

(١٢) في «د، و»: «شاء»، وفي نسخة بدل «د»: «شئنا»، وفي نسخة بدل «ز»: «مستثنىً».

(١٣) في «ز»: «فيه».

(١٤) في «أ، ب»: «لذلك».

(١٥) في «ب، ز، و»: «محال» وفي نسخة بدل «و»: «باطل» وفي نسخة بدل «أ»: «باطلان».

والجواب عن العقل[١] أنّه مبني على الإحباط، وقد أبطلناه.

وعن الآيات من وجهين، الأوّل: لا نسلّم أنّ الخلود موضوع للدوام. وما ذكرتموه لا يدلّ عليه. أقصى[٢] ما في الباب أنّه قد أريد به الدوام في بعض المواضع، وذلك لا يدلّ على أنّه موضوع له؛ لجواز أن يكون موضوعاً للقدر المشترك بين المكث المتطاول من غير دوام وبينه مع الدوام[٣]. وهذا أولى؛ لأنّه قد استُعمل في كلّ واحد من المعنيين. والاشتراك والمجاز منتفيان[٤].

ثم إنّا نعارضهم بآيات الخلود في الوعد من قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[٥].

الثاني: المنع[٦] من عموم لفظة «مَنْ» هاهنا؛ إمّا بالمنع مِن كونها كذلك في أصل اللغة، كما هو مذهب المنكرين للعموم أو مذهب المعترفين به المنكرين لكون هذه الصيغة من صِيَغِهِ[٧]، وإمّا بالمنع[٨] من كونها هاهنا[٩] كذلك[١٠] جمعاً بين الأدلّة.

[الخلود في النار]

مسألة: اتّفق المسلمون على أنّ الكافر المعاند مخلّد. أمّا الكافر الذي بالغ في

---

(١) في «أ، د، هـ»: «العقليّ».

(٢) في «ز»: «أقصى».

(٣) في «د»: «وبين الدوام» بدل «بينه مع الدوام» وفي حاشيته: «وبينه مع دوام».

(٤) في «ب، ز، و»: «منفيان».

(٥) الأعراف (٧): ٤٢.

(٦) في «د»: «في المنع».

(٧) في «ب، ز»: «صيغته».

(٨) في «د»: «المنع».

(٩) لم يرد في: «د»: «هاهنا».

(١٠) في «أ، هـ»: «لذلك».

الاجتهاد ولم يصل إلى الحقّ، فقد اتّفقوا على أنّه كذلك، إلّا الجاحظ والعنبري[١] فإنّهما قالا: إنّه معذور[٢]، لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٣]، وهذا القول[٤] عندي باطل.

أمّا أوّلاً: فلمخالفته[٥] الإجماع.

وأمّا ثانياً: فلأنّ البالغ في الاجتهاد إمّا أن يصل أو يموت على الطلب، وكلاهما ناجيان. ومحال أن يُؤدّي الاجتهاد إلى الكفر. والكافر إن قلّد[٦] كافراً أو كان جاهلاً جهلاً مركّباً كان مقصّراً على التقديرين[٧].

وقوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٨] ليس على عمومه.

---

(١) عبيد الله بن الحسن بن مالك بن الخشخاش العنبري، القاضي من سادات البصرة في زمن الخليفة المهدي العبّاسي، فقيه ومتكلّم. والناس رموه بالبدعة بسبب قول حكي عنه من أنّه كان يقول بأنّ كلّ مجتهد من أهل الأديان مصيب، حتى كفّره القاضي أبو بكر وغيره. وحكى القتيبي عنه كان يقول: إنّ القرآن يدلّ على الاختلاف. ولد سنة ١٠٥، قيل سنة ١٠٦، ومات في سنة ١٦٦ أو ١٦٨هـ. تاريخ بغداد ١٠: ٣٠٦؛ الاعتصام: ١٢١؛ الأعلام ٤: ١٩٢.

(٢) انظر: المحصّل: ٥٦٦.

(٣) الحجّ (٢٢):٧٨.

(٤) في «د»: «المراد».

(٥) في «ب، د، ز»: «فلمخالفة».

(٦) لم يرد في «أ»: «قلّد». وفي نسخة بدل «أ» الظاهر: «الذي قلّد».

(٧) في هامش «هـ»: «قال في قواعد العقائد: أطفال الكفّار ملحقة بهم عند أهل السنّة، أمّا عند غيرهم تحشر في نعيم بلا ثواب؛ كالحيوانات. (قواعد العقائد: ١٥٠). أقول: الحقّ أنّهم من أهل السعادة؛ لأنّهم عرفوا الجنّة بآبائهم، إلاّ أنّ الأطفال المؤمنين يكونون مخدومين، وأطفال الكفّار يكونون خَدَم لأهل الجنّة. وذهبت العدليّة إلى أنّهم جمعياً ليسوا بمؤمنين، ولا كافرين. وأنّهم جميعاً من أهل الجنّة. أقول: هذا أقوى إلى الحقّ. والحقّ أنّهم لايكونون مثابين، ولا مؤمنين، ولا كافرين؛ لأنّهما تابعان للتكليف، والتكليف منتفٍ عنهم. فهذا جميع ما قالوا في هذا الباب. علّقه عبد الرحمن بن محمّد بن العتائقي، غرّة ربيع الأخر، سنة ستّ وثمانين و سبع مائة .والحمد لله وحده. في هذا اليوم سمعت أنّ محمّداً قدم بغداد».

(٨) الحجّ (٢٢): ٧٨.

البحث الخامس: فيما يسقط به العقاب

وهو ثلاثة أشياء: العفو، والتوبة، والشفاعة. فهاهنا ثلاثة مقاصد:

المقصد[1] الأوّل: في العفو

اتّفقت المعتزلة على أنّه لا يجوز العفو ابتداءً عن أصحاب الكبائر سمعاً[2]. واختلفوا في جوازه عقلاً؛ فذهبت[3] البغداديّون إلى أنّه لا يجوز، وذهبت[4] البصريّون إلى جوازه. وذهبت الإماميّة إلى جوازه عقلاً وسمعاً[5].

أمّا عقلاً، فلأنّ العفو إحسان، فيكون حَسَناً، والمقدّمتان قطعيّتان. ولأنّه حقّه وفي استيفائه ضرر على المكلّف، ولا[6] مضرّة عليه تعالى في إسقاطه، فيكون إسقاطه حَسَناً قطعاً.

---

(١) لم يرد في النسخ: «المقصد» إلّا في «أ».

(٢) انظر: الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢١٢؛ أبكار الأفكار في أُصول الدين ٤: ٣٦٥.

(٣) في «د، و»: «فذهب».

(٤) هكذا في «ب، ز». وفي سائر النسخ: «وذهب».

(٥) الذخيرة في علم الكلام: ٥٠٤؛ المقنعة في أوّل الواجب (في ضمن تلخيص المحصّل): ٤٧٧؛ ولكن قال الشيخ الطوسي في التمهيد: «إنّ التوبة لا توجب إسقاط العقاب عقلاً، وأنّ المرجع في ذلك إلى السمع». تمهيد الأُصول في علم الكلام: ٢٧٣.

(٦) في «د»: «فلا» بدل «ولا».

لا يقال: العلم بالعفو إغراء بالقبيح فيكون العفو قبيحاً، ولأنّ العفو مع الوعيد كذب.

لأنّا نقول: العفو ليس بقطعي، فلا يكون إغراء، كما أنّ المكلّف[١] يسقط بتوبته العقاب مع أنّ التوبة ليست إغراء بالقبيح، لأنّها ليست متيقّنة[٢] الحصول.

وأمّا الوعيد، فمعارض بآيات الوعد.

وأمّا النقل، فوجوه[٣]:

أحدها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾[٤]. فنقول: هذا الغفران إمّا أن يكون مع التوبة، أو بدونها. والأوّل باطل للإجماع بأنّ الشرك مغفور مع التوبة. فالثاني حقّ.

ولا يمكن أن يقال: إنّ عدم غفران الشرك مع عدم التوبة وغفران ما دون ذلك بها؛ لخروج[٥] الكلام عن النظم الصحيح. ولا يبقى للفصل[٦] معنى، ولأنّ الغفران مع التوبة واجب، فلا يجوز تعليقه بالمشيئة.

لا يقال: الغفران هو الستر لا الإسقاط. وتحقيق الغفران في حقّ صاحب الذنب تأخير[٧] عقوبته إلى يوم القيامة، وتحقيق عدمه في حقّ الكافر هو تعجيلها.

---

(١) في «ز»: «للمكلّف».

(٢) في «ب، ز»: «منتفية».

(٣) انظر الأدلّة مع زيادات في: الأربعين في أُصول الدين: ٢: ٢٠٨ ـ ٢١١.

(٤) النساء (٤): ٤٨.

(٥) في «و»: «لأنّها يخرج» بدل «لخروج».

(٦) في حاشية «د»: «للتفصيل».

(٧) في «أ»: «وتأخير» بدل «تأخير».

وتحقيق هذا التأويل ما قبل الآية من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ ءَامِنُواْ بِمَا نَزَّلۡنَا مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبۡلِ أَن نَّطۡمِسَ وُجُوهٗا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدۡبَارِهَآ أَوۡ نَلۡعَنَهُمۡ كَمَا لَعَنَّآ أَصۡحَٰبَ ٱلسَّبۡتِ﴾[1] ثمّ عقّب بعد ذلك بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾[2]. التقدير: إن لم تؤمنوا فعَلنا بكم كما فعلنا بأصحاب السبت[3] من طمس الوجوه والمسخ.

سلّمنا أنّ المراد السقوط، لكن يحتمل أن يكون السقوط إشارة إلى بعض أنواع العقاب لا إلى جميع[4] أنواعه. ونحن نقول بذلك، فإنّ عقاب الكافر أزيد من عقاب الفاسق، فيحتمل أن يكون الساقط[5] ذلك القدر الزائد من العقاب.

لأنّا نجيب عن الأوّل بوقوع الإجماع على أنّ المراد بالغفران هاهنا السقوط.

فإنّ الوعيديّة تأوّلوا ذلك بالتائب، أو بمن زاد ثوابه على عقابه.

والتفضّليّة[6] حملوا ذلك على المصرّ[7]. فعلم أنّهم اتّفقوا على أنّ المراد بالغفران السقوط.

وعن الثاني: أنّ المراد سقوط جميع أنواع العقاب، وإلّا لما بقي فرق بين الكافر والفاسق، فإنّ الكافر لا يمكن أن يعذّب بجميع أنواع العذاب.

---

(١) النساء (٤): ٤٧.

(٢) النساء (٤): ٤٨.

(٣) هكذا في «د». وفي سائر النسخ: «بأهل الكتاب».

(٤) في نسخة بدل «أ»: «جميعه».

(٥) في «ب»: «التساقط».

(٦) قال الشيخ الطوسي: «فأمّا سقوط العقاب عندها [التوبة]، فإنّما هو تفضّل من الله تعالى». انظر: تمهيد الأُصول في علم الكلام: ٢٧١.

(٧) في «أ»: «المعتبر».

وثانيها: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾[١] و«على» تدلّ على الحال، فأثبت المغفرة حالة الظلم[٢]، وذلك هو المطلوب. تُرِكَ العملُ به في حقّ الكافر، فيبقى[٣] الباقي على الأصل.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾[٤] تُرِكَ العملُ به في الكافر للإجماع[٥]، فيبقى الباقي على عمومه[٦].

ورابعها: اتّفقت الأُمّة على وجوب الشفاعة وتأثيرها في إسقاط العقاب على ما يأتي.

وخامسها: اتّفقت الأمّة على أنّ الله تعالى يعفو عن العباد، ونَطَق القرآن بذلك. ولا شكّ أنّ إسقاط العقاب عن أصحاب الصغائر مطلقاً وعن أصحاب الكبائر بعد التوبة واجب، فلا يكون عفواً بإسقاط عقابيهما[٧]، فوجب أن يكون بإسقاط العقاب عن صاحب الكبيرة قبل التوبة.

احتجّ المخالف بوجوه[٨]:

الأوّل: أنّ العقاب لطف، فيكون إسقاطه قبيحاً.

---

(١) الرعد (١٣): ٦.

(٢) في «ز»: «التعظيم» وفي نسخة بدل «ز»: «الظلم». انظر: الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٠٩.

(٣) في «د»: «فبقي».

(٤) الزمر (٣٩): ٥٣.

(٥) لم يرد في «و»: «للإجماع».

(٦) انظر: الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٠٩.

(٧) في «و»: «عقابهما».

(٨) انظر الأدلّة مع زيادات في: الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢١٢ ـ ٢١٨.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾، وقوله: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾[1]، وقوله: ﴿وَمَن يَظْلِم مِّنكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾[2]، وقوله: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[3]، وقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾[4]، ولفظة «مَن» للعموم.

الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ * وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾[5].

وجه الاستدلال: إنّ الاسم المُحلّى بالألف واللام[6] إن قلنا بعمومه ـ كما هو مذهب أبي علي ـ ثبت المطلوب، وإن لم نقل به ـ كما هو مذهب أبي هاشم ـ قلنا: إنّ هذه الآية[7] خرجت مخرج الزجر عن[8] الفجور، فيكون هذا الحكم مترتّباً[9] على الفجور، فيكون[10] الفجور علّة، فيلزم العموم أيضاً.

والجواب عن الأوّل: ينتقض ما ذكرتم بوجوب إسقاطه بالتوبة. ثمّ الجواب الحقيقي أنّ تجويز العقاب لطف، وذلك حاصل على تقدير القول بالعفو، فإنّ الفاسق لا يقطع بحصول[11] العفو.

---

(١) النساء (٤): ١٢٣.

(٢) الفرقان (٢٥): ١٩.

(٣) الزلزلة (٩٩): ٨.

(٤) النساء (٤): ٩٣.

(٥) الانفطار (٨٢): ١٣ ـ ١٤.

(٦) في «د»: «باللام» بدل «بالألف واللام».

(٧) في «ب، ج، ز»: «الحجّة».

(٨) في «ز»: «على».

(٩) في «د»: «مرتّباً».

(١٠) من قوله «هذا الحكم» إلى هنا ساقط في «و».

(١١) في «ب، ز»: «لحصول».

وعن الوجهين الآخرين بأنّ هذه الآيات مشروطة بعدم العفو؛ كما أنّها[١] مشروطة بعدم التوبة اتّفاقاً. وذلك للجمع بين آيات الوعيد والوعد. وأيضاً: المعارضة بآيات الوعد. وأيضاً: بالمنع من العموم، ولو سلّم أنّها موضوعة له[٢]، لكنّها غير موضوعة له قطعاً، ولو كان كذلك لكنّها غير مراد منها العموم قطعاً.

المقصد الثاني: في التوبة

وقد حدّ أبو هاشم التوبةَ بأنّها الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة[٣]؛ لأنّ التوبة بذل الوُسْع، ولا يكون الشخص باذلاً لوسعه إلّا إذا عزم على ترك المعاودة مع ندمه على السالف.

وجماعة جعلوا العزم على ترك المعاودة شرطاً فيها لا جُزءاً[٤]، ومحمود لم يجعله شرطاً ولا جُزءاً[٥].

[شرائط التوبة]

مسألة: التوبة إن كانت من فعل القبيح المتضمّن لإيصال الضرر إلى الغير، فإن كان ظلماً وما أشبهه من القذف وغيره فإنّها[٦] لا تصحّ قبل الخروج إلى المظلومين

---

(١) في «ج، د، هـ ز»: «أنّه».

(٢) لم يرد في «و»: «له».

(٣) انظر: شرح الأُصول الخمسة: ٢٢٢.

(٤) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٤: ٣١١؛ شرح الأُصول الخمسة: ٥٣٥؛ المعتمد في أُصول الدين لابن الفراء: ١٩٩.

(٥) الفائق في أُصول الدين لابن الملاحمي: ٤٩٥ ـ ٤٩٦.

(٦) في «ب، ز»: «فإنّه».

من حقوقهم أو إلى ورثتهم، أو الاستيهاب[١] من المظلومين. وإن لم يتمكّن في الحال من ذلك عزم على أدائه متى أمكن، وإن كان إضلالاً[٢] فلا تصحّ التوبة إلّا بعد أن[٣] يبيّن[٤] لمن أضلّه[٥] بطلان قوله[٦].

وإن لم يتضمّن القبيح إيصال الضرر إلى الغير كفى في التوبة الندم والعزم. وإن كانت من إخلال بواجب وكان يصحّ أداؤه في كلّ وقت كالزكاة لم تصحّ إلّا بعد أدائه مع المُكنة. وإن اختصّ بوقت وكان ممّا يصحّ قضاؤه كالصلاة لم تصحّ إلّا بعد[٧] الاشتغال[٨] في القضاء مع المكنة، وإن لم يكن ممّا يصحّ قضاؤه كالعيد كفى الندم والعزم.

واعلم أنّ التوبة إنّما تصحّ عن القبيح[٩] إذا[١٠] وقعت ندماً عليه لأجل قبحه، وهذا ظاهر؛ فإنّ جهة القبح[١١] جهة[١٢] صرف، ولأنّ من تاب عن الخمر لأجل ضرره

---

(١) في حاشية «د»: «أو الاستحلال».

(٢) في «ب»: «إخلالاً».

(٣) في «و»: «حتّى» بدل «إلّا بعد أن».

(٤) في «د»: «بيّن».

(٥) في «ب»: «أخلّه».

(٦) انظر: شرح الأُصول الخمسة: ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٧) من قوله: «بعد أدائه» إلى هنا ساقط في «و».

(٨) في «ه»: «إلّا بالاشتغال» بدل «بعد الاشتغال»، وفي «و»: «بالاشتغال».

(٩) في «د»: «القبح».

(١٠) في «ه»: «إن».

(١١) في «ب، ج، ز»: «القبيح».

(١٢) لم يرد في «ز»: «جهة».

به[١] لا يعدّ تائباً، وكذلك مَن ترك القبيح للخوف من النار ـ ولو لا خوفه منها لَفَعَله ـ فإنّ توبته غير صحيحة، وكذا القول في ترك الواجب. ومن الناس من قال: يجب أن يندم على القبيح لقبحه ولوجه قبحه[٢].

[هل تصحّ التوبة من قبيح دون قبيح؟]

ويتفرّع على هذا الخلاف مسألة هي: أنّ التوبة هل تصحّ من قبيح دون قبيح[٣] أم لا؟[٤]

ذهب أبو علي إلى جوازه، وادّعى الإجماع عليه. وذهب أبو هاشم إلى المنع منه. وحكى قاضي القضاة قول أبي هاشم عن أمير المؤمنين عليه السلام، وعن أولاده كعلي بن موسى الرضا عليهما السلام[٥].

حجّة أبي هاشم أنّ القبيح إنّما تُرك لقبحه؛ فيجب ترك[٦] ما ساواه في العلّة؛ كمن يقول: لا آكل الرمّانة لحموضتها، فإنّه يجب[٧] أن لا يأكل كلّ[٨] رمّانة حامضة.

---

(١) في «و»: «بها».

(٢) انظر: الفائق في أُصول الدين: ٤٩٨.

(٣) في «د»: «قبح دون قبح».

(٤) المصدر نفسه: ٥٠٠.

(٥) انظر: شرح الأُصول الخمسة: ٥٤١. قال القاضي: «كيف يمكن ادّعاء الإجماع على ما يقوله مع أنّ أمير المؤمنين عليه السلام يخالف فيه، والقاسم بن إبراهيم وعلي بن موسى الرضا عليه السلام». الفائق في أُصول الدين: ٥٠٠.

(٦) في «د»: «الترك».

(٧) لم يرد في: «د»: «يجب»، وفي «أ»: «لايجب».

(٨) لم يرد في «ز»: «كلّ».

احتجّ[١] أبو علي بأنّ الإتيان بواجب دون واجب صحيحٌ إجماعاً؛ فإنّ مَن صام ولم يُصلِّ صحّ صومه، وكذا التوبة عن قبيح دون قبيح مثله[٢].

وبيان الشرطيّة: أنّه كما تجب التوبة من القبيح لقبحه. كذلك[٣] إنّما يجب فعل الواجب لوجوبه. فإن لزم من[٤] اشتراك القبائح في العلّة أن لا تصحّ التوبة من البعض لزم من[٥] اشتراك[٦] الواجبات في العلّة أن لا يصحّ البعض.

قال أبو هاشم: الفرق واقع بين الفعل والترك؛ فإنّ تارك الرمّانة للحموضة[٧] ترك[٨] الجميع، وليس[٩] الآكل لها للحموضة آكلاً للجميع. وهذا المثال باطل؛ لأنّ المانع من الأكل في صورة الترك هو الحموضة، فلذلك وجب العموم، وأمّا في صورة الفعل فليس المقتضي للأكل هو الحموضة لا غير؛ بل مع دواعٍ، فلا يجب العموم.

واعلم أنّ ما قال أبو هاشم لازم، ولا خلاص عنه إلّا بالقول بأنّ التوبة إنّما تجب عن[١٠] القبيح لقبحه ولوجه قبحه. ولا شكّ في أنّ القبائح لا تتشابه في وجوه

---

(١) في «ب، ج، ز»: «واحتجّ» بدل «احتجّ».

(٢) من قوله: «وكذا التوبة» إلى هنا ساقط في «أ، ب، و».

(٣) في «د، ز»: «وكذلك» بدل «كذلك».

(٤) لم يرد في «ز»: «من».

(٥) لم يرد في «أ، د»: «من».

(٦) في «د»: «الاشتراك».

(٧) في «ب، ج، ز»: «لحموضتها».

(٨) في «أ، و»: «يترك» وفي نسخة بدل «أ»: «ترك».

(٩) لم يرد في «د»: «وليس».

(١٠) في «و»: «من».

القبح، وإن تشابهت في القبح. وألزموا أبا هاشم خرق الإجماع في صورة اليهودي إذا سرق حَبّةً وتاب عن اليهوديّة ولم يَتُب عن السرقة، فإنّ توبته مقبولة إجماعاً[١].

[وجوب التوبة]

مسألة: التوبة واجبة؛ إمّا عن الكبائر، فلأنّها دافعة للضرر الذي هو العقاب، فتكون واجبة. وإمّا مطلقاً، فبالسمع، كقوله تعالى: ﴿تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا﴾[٢]، وما عُلِم من دين الأنبياء عليهم السلام من وجوب التوبة.

واختلفوا في المعصية إذا تاب عنها، ثمّ ذكرها من بعدُ؛ هل يجب التوبة عنها؟ قال أبو هاشم لا يجب. وأوجبه[٣] آخرون.

حجّة أبي هاشم أنّ الواجب قد فعل، فيسقط التعبّد به.

احتجّ[٤] الآخرون بأنّه إذا ذكرها؛ فإن وجد من نفسه الاستمرار عليها، وذلك لا يكون إلّا بتجديد التوبة، فيكون تجديدها واجباً. وإن لم يجد وجب تجديدها؛ لأنّ الآتي بالتوبة لا يَعلَم سقوطَ العقاب بها، فيجب تجديدها، وفي هذا ضعف[٥].

[سقوط العقاب عند التوبة واجب أو تفضّل]

مسألة: ذهبت المعتزلة إلى أنّ سقوط العقاب عند التوبة واجب. وقالت المرجئة: إنّه تفضّل[٦].

---

(١) يبدو أنّ هذا الفصل أُخذ من كتاب الفائق في أُصول الدين: ٥٠١.

(٢) التحريم (٦٦): ٨.

(٣) في «ز»: «واجبه».

(٤) في «أ، د»: «واحتجّ» بدل «احتجّ».

(٥) في «د»: «ضعيف».

(٦) انظر: تمهيد الأُصول: ٢٧١. قال الشيخ: «الذي نذهب إليه أنّ التوبة طاعة يستحقّ بها الثواب، فأمّا سقوط العقاب عندها، فإنّما هو تفضّل من الله تعالى».

احتجّت المعتزلة بوجهين:

الأوّل: أنّ القول بعدم سقوط العقاب يقتضي قبح التكليف في حقّ العاصي؛ لأنّه إنّما يحسن توصّلاً إلى الثواب. والثواب لا يجامع استحقاق العقاب؛ فلو لم يكن له طريق إلى التخلّص من العقاب لَقَبُح تكليفه.

الثاني: أنّه يجب سقوط الذمّ عقيب التوبة، فيجب سقوط العقاب الذي هو المعلول الآخر.

أمّا الأوّل، فلأنّ من أساء إلى غيره واعتذر إليه وعُرِف صدق اعتذاره وجب عليه أن يسقط ذمّه على تلك الإساءة. ومتى ذمّه ذمّه العقلاء.

وأمّا الثاني، فلأنّ المقتضي لهما معاً المعصية. فلمّا سقط الذمّ عَلِمنا أنّها خرجت عن التأثير[1] في استحقاق العقاب.

اعترض عليهم في الأوّل بأنّ له طريقاً غير التوبة، وهي العفو أو استكثاره[2] من الطاعات على رأيهم، بحيث يزيد ثوابه على عقابه فيسقط[3] عقابه. ومع تسليم عدم الطريق نمنع عدم استحقاق الثواب والعقاب، فإنّ العقاب عندنا منقطع.

وفي الثاني: بالمنع من وجوب قبول الاعتذار. ولو سلّم، فالقياس على الشاهد غير متين، مع أنّه منقوض بأنّ[4] القبيح يقتضي الذمّ ولا يقتضي العقاب كما في حقّه تعالى، فلِمَ لا يخرج القبيح عن مؤثّريّته في استحقاق الذمّ شاهداً، ولا يخرج عن مؤثّريّته في استحقاق العقاب؟

---

(١) في «ب، ز»: «التأثّر».

(٢) في نسخة بدل «أ» الظاهر: «واستكثاره».

(٣) في «و»: «ويسقط» بدل «فيسقط».

(٤) في «ب، ج، ز»: «فإنّ».

احتجّ الآخرون بأنّ وجوب السقوط إن كان لوجوب[١] القبول وجب أن يكون من أساء إلى غيره بأعظم الإساءات ثمّ اعتذر إليه ولم يقبل اعتذاره يذمّه العقلاء، وليس كذلك. وإن كان لأنّ[٢] الثواب المستحقّ بها أكثر[٣] من العقاب بها فهو[٤] باطل؛ لما مرّ من إبطال التحابط.

والأوائل قالوا: إنّ التعلّق بالجسمانيّات ممّا يوجب التعذّب؛ لاشتغال النفس بها عن المعقولات الملائمة لها، فالتوبة ندم[٥] على ذلك التعلّق وإقلاع عنه، فهو مسقط للعقاب؛ لأنّه يدلّ على التفات[٦] النفس إلى المعقولات[٧].

[سبب سقوط العقاب]

مسألة: ذهب الشيوخ إلى أنّ التوبة مسقطة للعقاب لذاتها، وذهب قوم إلى أنّها مسقطة له بكثرة ثوابها[٨].

احتجّ المشايخ بأنّ من أساء وبالغ في الاعتذار قبح ذمّه لا لكثرة استحقاق المدح بالاعتذار؛ لأنّه لو كان كذلك لكان ذلك بالإحسان إليه بعد الإساءة. فكان يجب أن لا يسقط الذمّ إلّا بالإحسان. فلمّا سقط[٩] مطلقاً علمنا أنّها مسقطة بنفسها.

---

(١) في «د»: «لموجب».

(٢) لم يرد في: «ز»: «لأنّ».

(٣) في «و»: «أعظم».

(٤) في «و»: «وهو» بدل «فهو».

(٥) في «ب، ز»: «يذمّ».

(٦) في «ز»: «التفاوت».

(٧) انظر: المبدأ والمعاد لابن سينا: ٩١؛ آغاز وانجام للطوسي: ١٥.

(٨) انظر: أوائل المقالات: ٤٨؛ الفائق في أصول الدين: ٥٠٩.

(٩) في «ز»: «أسقط».

واحتجّ المخالف بأنّها لو أسقطت العقاب بنفسها لأسقطته في الدار الآخرة.

والجواب: المعارضة؛ فإنّها لو أسقطته[١] بكثرة الثواب لأسقطته[٢] في الدار الآخرة.

لا يقال: لا استحقاق بها في الدار الآخرة؛ لأنّه[٣] مُلجَأ إليها.

لأنّا نقول: فلا يستحقّ سقوط العقاب بها لأنّه مُلجَأ إليها؛ لأنّه نادم على المعصية لا لقبحها[٤].

المقصد الثالث: في الشفاعة

اتّفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لنبيّنا ﷺ. واختلفوا؛ فذهبت المعتزلة إلى أنّ الشفاعة إنّما هي للمؤمنين في زيادة المنافع[٥].

وذهب غيرهم[٦] إلى أنّها تكون للفسّاق في سقوط عقابهم، وهو الحقّ عندي[٧] لوجوه:

أحدها: أنّ الشفاعة لا تُفهم إلّا في إسقاط العقاب.

---

(١) في «د»: «أسقطت».

(٢) في «د»: «لأسقطت».

(٣) في «ب، ج، و، ز»: «لأنّها».

(٤) لم يرد في «، ز»: «لا لقبحها».

(٥) انظر: شرح الأُصول الخمسة: ٤٦٥.

(٦) منهم، المرجئة. انظر: المصدر نفسه. قال القاضي: «فحصل لك بهذه الجملة العلم بأنّ الشفاعة ثابتة للمؤمنين، دون الفسّاق من أهل الصلاة، خلاف ما تقوله المرجئة». ومنهم الأشاعرة، انظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده: ٢٠٩.

(٧) في حاشية «هـ»: «الذين ذهبوا إلى ذلك هم الأشاعرة، وأصحابنا وافقوهم فيه».

الثاني: أنّ طلب المنافع للغير لو كان شفاعةً لَكُنّا شافعين في الرسول ﷺ.

لا يقال: الرتبة[١] معتبرة بين الشافع والمشفوع فيه[٢].

لانّا نقول: لو اعتبرت بينهما اعتبرت[٣] بين الشافع والمشفوع إليه. والتالي باطل؛ لأنّ النبي ﷺ شفع إلى بريرة[٤] وهي أخفض[٥] منه.

الثالث: ما نقل عنه ﷺ من قوله[٦]: «ادّخرتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي»[٧].

الرابع: أنّ الشفاعة إنّما هي للمحتاج الذي هو الفاسق، أمّا المستغني، فالشفاعة له عبث[٨].

---

(١) في «و»: «المرتبة».

(٢) لم يرد في «ز»: «فيه»؛ وفي «ز» زيادة: «المشفوع».

(٣) في «أ»: «لاعتبرت».

(٤) بريرة كانت مكاتبة تحت عبد أسود فاشترتها عائشة. قصّة شفاعة رسول الله ﷺ عليها منقول عن ابن عبّاس. «عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ زَوْجَ بَرِيرَةَ كَانَ عَبْدًا يُقَالُ لَهُ: مُغِيثٌ، كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ يَطُوفُ خَلْفَهَا يَبْكِي وَدُمُوعُهُ تَسِيلُ عَلَى لِحْيَتِهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِعبَّاسٍ: «يَا عَبَّاسُ، أَلاَ تَعْجَبُ مِنْ حُبِّ مُغِيثٍ بَرِيرَةَ، وَمِنْ بُغْضِ بَرِيرَةَ مُغِيثًا» فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لَوْ رَاجَعْتِهِ» قَالَتْ: يَا رَسُولَ الله تَأْمُرُنِي؟ قَالَ: «إِنَّمَا أَنَا أَشْفَعُ» قَالَتْ: لاَ حَاجَةَ لِي فِيهِ». صحيح البخاري ٧: ٤٨ / ٥٢٨٣؛ أسد الغابة ٥: ٤٠٩؛ الاستيعاب ٤: ١٧٩٥.

(٥) في نسخة بدل «ز»: «ولكن أخصص».

(٦) في «ب»: «قول»

(٧) جاء الحديث في كتب الفريقين مع اختلاف يسير، من جملتها: من لا يحضره الفقيه ٣: ٥٧٤/ ٤٩٦٣؛ سنن الترمذي ٤: ٤٥ /٢٤٣٥، ٢٤٣٦؛ سنن أبي داود ٢: ٢٧٩.

(٨) في حاشية «هـ»: «وأيضاً أنّه تعالى أمر محمّداً ﷺ بالاستغفار للمذنبين. فقال تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمّد (٤٧): ١٩] والفاسق مؤمن. بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ...﴾ الآية [الحجرات (٤٩): ٩]، ولقوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ كُتِبَ

⇦

[وأمّا المعتزلة، فإنّهم] احتجّوا[١] بقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾[٢]، وبقوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾[٣].

والجواب: المنع من العموم والحمل على الكافرين، جمعاً بين الأدلّة؛ لأنّ[٤] نفي الشفيع المطاع لا يستلزم نفي مطلق الشفيع[٥]؛ لأنّ المفهوم من المطاع الشفيع الذي يكون فوق المشفوع إليه. ولا أحد فوقه تعالى. والناصر يطلق على المغالب المدافع، وهو مُنتفٍ بخلاف الشافع[٦].

⇦ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ [البقرة (٢): ١٧٨] سمّاه مؤمناً حال قتل النفس بغير الحقّ، وأيضاً قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا...﴾ الآية [مريم (١٩): ٨٥ ـ ٨٧] وصاحب الكبيره اتخذ عند الله عهد الإيمان والتوحيد. وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ [الأنبياء (٢١): ٢٨] وصاحب الكبيرة مرتضى».

(١) أي المعتزلة.

(٢) غافر (٤٠): ١٨. استدّل المعتزلة بالآية بأنّ الظالم من يفعل الظلم، فيدخل تحته الكافر والفاسق. وكان الآية في مقام نفي الشفاعة عن الظالم. انظر: الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٤٨.

(٣) المائدة (٥): ٧٢. استدل المعتزلة أيضاً بهذه الآية بأنّ الظالمين ليس لهم أنصار، ولا شكّ أنّ الشفيع من أنصار. انظر: الأربعين في أُصول الدين ٢: ٢٤٨.

(٤) في «أ، ب، و»: «ولأنّ» بدل «لأنّ».

(٥) انظر: أبكار الأفكار في أُصول الدين ٤: ٣٧٤.

(٦) في حاشية «هـ»: «واحتجّوا أيضاً بقوله تعالى ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا﴾ [البقرة (٢): ٤٨]. والجواب: هذه الآية نازلة في اليهود. وأيضاً هذه الآية على مطلق الشفاعة، وهو باطل إجماعاً. وبقوله تعالى ﴿مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾ [البقرة(٢): ٢٥٤]. والجواب: ظاهرها ينفي الشفاعة مطلقاً».

المنهج الحادي عشر
في الأسماء والأحكام

[حقيقة الإيمان]

اختلف الناس في الإيمان[1]، فذهبت الإماميّة إلى أنّه المعرفة، وهو مذهب جهم بن صفوان. ويميل[2] إليه أبو الحسن الأشعري.

وذهبت الأشعريّة إلى أنّه عبارة عن التصديق[3].

وذهبت الكرّاميّة إلى أنّه عبارة عن التلفّظ بالشهادتين.

وذهب[4] الجبّائيّان وأتباعهما إلى أنّه عبارة عن فعل الواجبات والاجتناب عن المحرّمات. وذهب القاضي عبد الجبّار وأبو الهذيل العلّاف إلى أنّه اسم لجميع الطاعات من فعل الواجبات والمندوبات[5].

وذهبت[6] جماعة السلف إلى أنّه عبارة عن اعتقاد[7] بالقلب وإقرار[8] باللسان

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميّين: ١٣٢، ٢٦٦؛ أُصول الدين للبغدادي: ٢٤٨؛ الذخيرة في علم الكلام: ٥٣٦.

(٢) في «و»: «نُقِل».

(٣) في حاشية «هـ»: «قيل: لو كان الإيمان التصديق لكان مصدّق الجبت والطاغوت مؤمناً، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف (١٢): ١٠٦] أجمع الإيمان مع الشرك، والتصديق بالوحدانيّة لا يجامع الشرك. وأجيب بأنّ الإيمان في عرف الشرع تصديق النبي ﷺ في جميع ما جاء به، لا مطلق التصديق. وهو الجواب عن الثاني».

(٤) في «ز»: «وذهبت».

(٥) انظر: شرح الأُصول الخمسة: ٤٧٨.

(٦) في «أ، ز، و»: «ذهب».

(٧) في «د، ز»: «الاعتقاد».

(٨) في «د، ز»: «الاقرار».

وعمل بالأركان، وهو مذهب شيخنا المفيد ﷺ[١].

وذهب بعض أصحابنا إلى أنّه عبارة عن الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان أو حكمه كما في حقّ الساكت والنائم والمُكرَه. والأخير عندي هو الحقّ؛ لأنّ الإيمان في اللغة التصديق[٢]. والأصل عدم النقل. ولأنّه لو نقل في الشرع لكان ذلك معلوماً، كسائر الألفاظ المنقولة شرعاً[٣].

وذلك التصديق لا يجوز أن يكون إشارة إلى المعرفة القلبيّة؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ﴾[٤]، ولا[٥] التصديق اللساني؛ لقوله[٦] تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾[٧]. ولا شكّ أنّ أولئك الأعراب كانوا مصدّقين بألسنتهم، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾[٨]، فوجب أن يكون الإيمان عبارة عن مجموعهما.

احتجّت المعتزلة[٩] بأنّ فعل الطاعات هو الدين، لقوله تعالى: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾[١٠] إشارة إلى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وعبادة الله تعالى. والدين: الإسلام؛

---

(١) انظر: أوائل المقالات: ٤٨.

(٢) لسان العرب ١٣: ٢١ (أمن).

(٣) تمهيد الأُصول: ٢٩٣.

(٤) البقرة (٢): ٨٩.

(٥) في «أ»: «إلاّ» بدل «ولا».

(٦) في «و»: «كقوله».

(٧) الحجرات (٤٩): ١٤.

(٨) البقرة (٢): ٨.

(٩) انظر الدلائل في: شرح الأُصول الخمسة: ٤٧٧؛ الذخيرة في علم الكلام ٥٤٤؛ المحصّل: ٥٦٨.

(١٠) البينة (٩٨): ٥.

لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[١]. والإسلام: الإيمان، وإلّا لم يكن مقبولاً؛ لقوله: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[٢]. وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾[٣] أي صلاتكم.

والجواب عن الأوّل: أنّ «ذلك» لفظ واحد، وما تقدّم جمع، فلا يعبّر به عنه[٤]، فلا بدّ من المجاز. فنحن نقول: المراد به «وذلك الدين[٥] أو الإخلاص دينُ القَيِّمَة».

وعن الثاني: أنّه يجوز أن يكون المراد به[٦] تصديقكم بتلك الصلاة.

وينتقض مذهبهم بوجوه:

أحدها: أنّ الإيمان يجامع المعصية، فلا يكون هو عبارة عن فعل الطاعات. بيان الأوّل قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى﴾[٧]. وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[٨].

وثانيها: أنّ فعل الطاعات معطوف على الإيمان، فيكون مغايراً له[٩] لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[١٠]، وقوله: ﴿وَمَن يَأْتِهِۦ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[١١].

---

(١) آل عمران (٣): ١٩.

(٢) آل عمران (٣): ٨٥.

(٣) البقرة (٢): ١٤٣.

(٤) لم يرد في «و»: «عنه».

(٥) في «د»: «التدين».

(٦) لم يرد في «و»: «به».

(٧) الحجرات (٤٩): ٩.

(٨) الأنعام (٦): ٨٢.

(٩) لم يرد في «هـ»: «له».

(١٠) الرعد (١٣): ٢٩.

(١١) طه (٢٠): ٧٥.

وثالثها: أنّ الإيمان من صفات القلوب؛ لقوله تعالى: ﴿يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾[٣].

---

(١) الأنعام (٦): ١٢٥.

(٢) النحل (١٦): ١٠٦.

(٣) المجادلة (٥٨): ٢٢.

[صاحب الكبيرة هل هو مؤمن أم لا؟]

مسألة: صاحب الكبيرة[1] مؤمن؛ لما بيّنّا من أنّ الإيمان هو التصديق القلبي بما علم بالضرورة مجيء الرسول صلى الله عليه وآله به.

وذهبت المعتزلة إلى أنّه لا مؤمن ولا كافر[2]، بل هو منزلة بين المنزلتين[3].

وذهب الحسن البصري إلى أنّه منافق[4].

وذهبت الزيديّة إلى أنّه كافرُ نعمة[5].

---

(١) في حاشية «هـ»: «الكبيرة تسع: الشرك، وقتل النفس عمداً، وعقوق الوالدين، والسحر، وأكل مال اليتيم، وانفصال في المحرم، والزنا، والفرار [عن الزحف]، وقذف المحصنة. وقيل فيه: ما يوعد الشارع عليه بخصوصه».

(٢) في «، ج، ز»: «لا كافر ولا مؤمن».

(٣) انظر: شرح الأُصول الخمسة: ٤٧١.

(٤) انظر: الذخيرة في علم الكلام: ٥٥٠. ذكر الشريف المرتضى كلامه، وأيّده. ولكن ضعّف المحقّق الحلّي كلامه في «المسلك في أُصول الدين والرسالة الماتعيّة: ١٤٨». أبوسعيد الحسن بن أبي الحسن البصري الأنصاري، متكلّم، مفسّر، محدّث، واعظ، صوفي فقيه. قد نقل في مصادرنا ذمّه، ولكنّ المامقاني بعد الجمع بين أخباره في المنابع قال: كان الحسن البصري إذا أراد أن يحدّث في زمن بني أميّة عن علي عليه السلام، قال: قال أبو زينب. وعدّوه من الزهّاد الثمانية، وجميع أقواله في الوعظ وذمّ الدنيا، وهو بارع الفصاحة، بليغ المواعظ، كثير العلم. وجُلّ مواعظه مأخوذة من كلام أمير المؤمنين عليه السلام وبعض الأخبار نصّ في توبته وندمه في آخر عمره، وكونه من شيعة علي عليه السلام». توفّى في رجب سنة ١١٠ هـ. لمزيد الإطّلاع انظر: تنقيح المقال في علم الرجال ١٩: ٧ ـ ٢١.

(٥) انظر: حقائق المعرفة في علم الكلام: ٢٢٩.

وذهبت الخوارج إلى أنّه كافر.

وذهبت الأزارقة[١] من الخوارج إلى أنّه مشرك.

وذهبت المرجئة وأصحاب الأشعري وأصحاب الحديث[٢] وكافّة أصحابنا[٣] إلى ما ذهبنا نحن إليه[٤].

واحتجّت المعتزلة بأنّ الفاسق ليس بمؤمن؛ لأنّه ليس بفاعل للطاعات ولا تارك للمعاصي، ولا بكافر؛ لأنّه يقام عليه الحدود، ولأنّه[٥] يُدفَن في مقابر المسلمين، ويُغسَّل كتغسيلهم[٦].

والجواب عن قولهم: أنّه مبني على أنّ الإيمان فعل الطاعات، ونحن قد بيّنّا بطلانه[٧].

---

(١) الأزارقة من أُصول الخوارج، أصحاب أبي راشد نافع بن الأزرق المقتول سنة ٦٥ هـ الذين خرجوا مع نافع من البصرة إلى الأهواز. من بدعهم: تكفير الإمام علي عليه السلام وتكفير من قعد عن القتال وإن كان موافقاً على دينه. انظر آراءهم في: الفرق بين الفرق: ٦٢؛ الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٣٧؛ الحور العين: ١٧٧، ٢٧٥.

(٢) قال الشهرستاني: أصحاب الحديث: وهم أهل الحجاز، هم أصحاب مالك، وأصحاب الشافعي، و...، وإنّما سمّوا أصحاب الحديث؛ لأنّ عنايتهم بتحصيل الأحاديث ونقل الأخبار وبناء الأحكام على النصوص، ولا يرجعون إلى القياس الجلي والخفي ما وجدوا خبراً أو أثراً. الملل والنحل للشهرستاني ١: ٢٤٣. أيضاً انظر: الفهرست لابن النديم: ٢٧١. إنّما الأمر الّذي جمع بعض العلماء تحت هذا العنوان هو ولعهم بحفظ الأحاديث النبويّة وتدوينها ونشرها.

(٣) في «و»: «أصحابنا كافّة».

(٤) انظر الأقوال في: الذخيرة في علم الكلام: ٥٤٩ ـ ٥٥٠؛ المحصّل، ص: ٥٧١.

(٥) في «ب، ز»: «لأنّه» بدل «ولأنّه».

(٦) في نسخة بدل «ز»: «كتغسلهم».

(٧) مناهج اليقين: ٥٣٤.

[حقيقة الكفر]

مسألة: الكفر[1] عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول ﷺ[2].

وقال القاضي[3]: إنّه الجحد بالله، وهو غير منعكس[4].

وقالت المعتزلة: إنّه قبح[5] أو إخلال بواجب يستحقّ به أعظم العقوبات. وهو باطل؛ لأنّ عقوبات الكفر متفاوتة. وكلّ ما زاد فهو أعظم بالنسبة إلى ما نقص.

وعلى قولنا: لا يكفّر[6] أحد من أهل الصلاة[7]. وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه[8].

---

(١) في حاشية «هـ»: «الكفر في اللغة: الستر والتغطية، وإنّما سمّي الكافر كافراً؛ لأنّه يستر الحقّ. وفي الشرع إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول ﷺ به. ولا يكون بين الكفر والإيمان واسطة، إذا فسّر الإيمان بالتصديق. وأمّا إذا فسّر بمجموع الطاعات تتحقّق الواسطة. إنّ كلّ من صدّق الرسول ﷺ وترك شيئاً من العبادات لايكون مؤمناً حينئذٍ، ولا كافراً، بل منزلة بين منزلتين. وقال الخوارج: من ترك شيئاً من العبادات فهو كافر، ولايكون بين الكفر والإيمان واسطة».

(٢) في حاشية «أ»: «إذ الحاجد للنبي كافر وإن كان مقراً بالله (ش)». انظر: المحصّل: ٥٧٢.

(٣) انظر: شرح الأُصول الخمسة: ٤٨٠.

(٤) في حاشية «أ»: «أي كلّ من أنكر الله تعالى أنكر مجيء الرسول ﷺ، وكلّ من ينكر مجيء الرسول ﷺ لا ينكر بوجوده تعالى، ولا يكفره».

(٥) في «هـ»: «فعل قبيح». وفي «د»: «القبيح».

(٦) في «و»: «لا يكون».

(٧) في «و» زيادة: «كافراً».

(٨) انظر: أُصول الإيمان للبغدادي: ٢١٠. وهو نعمان بن ثابت بن زوطي، التميمي، أحد الأركان الأربعة باعتقاد العامّة، رئيس المذهب الحنفي، تتلمذ على الإمام الصادق عليه السلام، ثمّ انحرف عنه. قال ابن سعد في طبقاته: إنّه ضعيف في الحديث، وكان صاحب رأي، للعلماء أقوال ⇦

والمعتزلة الذين تقدّموا على أبي الحسين كفّروا الأشاعرة بقولهم بالصفات ونسبة الأفعال إلى الله تعالى.

وأما المشبّهة[١]، فقد كفّرهم الجمهورُ من الأشاعرة ومن المعتزلة. وهو الحقّ عندي؛ لاعتقادهم أنّ واجب الوجود جسم وكلّ جسم محدَث: لما بيّنّا[٢].

⇦ مختلفة فيه، ذكرها الخطيب في تاريخه، مات سنة ١٥٠ هـ ببغداد. الفهرست لابن النديم: ٢٨٤؛ تاريخ بغداد ١٣: ٣٢٥؛ الطبقات الكبرى ٧: ٢٣٣؛ سير أعلام النبلاء ٦: ٣٩٠ .

(١) المشبّهة والمجسمّة فرقة واحدة تقريباً، وقد مرّ ذكر المجسمّة.

(٢) انظر: مناهج اليقين: ٣١٨. أيضاً انظر: الذخيرة في علم الكلام: ٥٣٤.

[التأويل لا يمنع من كون المذهب خطأ]

مسألة: التأويل لا يمنع من كون المذهب خطأ؛ لأنّ التأويل الفاسد لا يخرج الجهل عن كونه جهلاً، فيكون هاهنا انضمام معصية إلى معصية، فيكون أبلغ.

وقال العنبريّ: إنّه[1] يخرج المذهب الباطل عن بطلانه؛ كما أنّ الأجنبيّة إذا اعتقد أنّها امرأته فإنّها لا تحرم عليه. وهذا المثال خطأ؛ لأنّ الشرط في الزنا هو العلم بأنّها أجنبيّة، فيتغيّر بالجهل[2].

---

(١) لم يرد في «هـ»: «إنّه».

(٢) انظر: الفائق في أُصول الدين: ٦٠٥.

[الفسق]

مسألة: الفِسق لغةً: الخروج[1]، واصطلاحاً: الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر.

والنفاق لغةً هو[2] أن يُبطن الإنسان خلاف ما يُظهره[3]، وفي الشرع: إظهار الإيمان وإبطان الكفر[4].

---

(١) لسان العرب ١٠: ٣٠٨ (فسق).

(٢) لم يرد في «ب، ز»: «هو»

(٣) لسان العرب ١٠: ٣٥٨ (نفق).

(٤) انظر: شرح الأُصول الخمسة: ٤٧١؛ رسائل الشريف المرتضى (رسالة الحدود والحقائق) ٢: ٢٨٨.

[أحكام المؤمن والفاسق والكافر والمنافق]

مسألة: حكم المؤمن المستحقّ للمدح هو التعظيم، ويتزايد[1] تعظيمه[2] بحسب تزايد شرفه. ومن أحكامه أن يزوّج المؤمنة، ويرث من المؤمن، وتغسيله، والصلاة عليه، ودفنه[3] في مقابر المسلمين، وإن كان مرتكباً لذنب[4]، فإن كان كبيراً[5] ذُمّ ولم يُمدَح، وشهادته مردودة، ويُحدّ إن أوجب الذنبُ الحدَّ، وتلحق به أحكام المؤمنين المغايرة لذلك.

والمرجئة[6] قالوا: إنّ الفاسق يُمدَح لإيمانه ويُذَمّ لفسقه. والخوارج قالوا: إنّه يذمّ وله

---

(١) في «ج»: «تزايد».

(٢) في «ب، ز»: «بعظمه».

(٣) في «د»: «ويدفنه».

(٤) في «هـ و»: «مرتكبَ الذنب».

(٥) في «د»: «كبيرة».

(٦) في حاشية «هـ»: «قال في الملل والنحل: الإرجاء على معنيين: الأوّل التأخير، والثاني: إعطاء الرجاء. أمّا إطلاق الإرجاء عليهم بالمعنى الأوّل، فلأنّهم يؤخّرون العمل عن النيّة والعقد، وأمّا بالمعنى الثاني، فلإنّهم يقولون: لا تضرّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة. وقيل: الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة. فلا يقضي عليه بحكم في الدنيا من كونه من أهل الجنّة أو النار. على هذا، المرجئة والوعيديّة فرقتان متقابلتان. وقيل: الإرجاء تأخير علي رضي الله عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة. فعلى هذا، المرجئة والشيعة فرقتان متقابلتان. والمرجئة أربعة أصناف: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدريّة، ومرجئة الجبريّة، والمرجئة الخالصة. إنّما عدّ صاحب الملل والنحل المرجئة الخالصة منهم: أصحاب ⇦

أحكام الكفّار. وإن لم يعلم[١] كونه كبيراً لم يذمّ[٢].

وأمّا الكافر، فإن كان كفره بعد إيمان سمّي[٣] «رِدّةً»، ويستتاب إن لم يُولد على الفطرة، فإن تاب وإلّا قُتل، وإن وُلد على الفطرة قُتل. وإن لم يكن بعد إيمان؛ فإن كان حربيّاً قوتل حتّى يُسلِم، وإن كان ذمّيّاً أو مجوسيّاً، فإنّه يُقتل أو تُؤخذ منه الجزية بشرط الالتزام[٤] بالذمّة.

والمنافق إن أظهر نفاقه[٥] أُجري عليه أحكام الكفّار، وإن لم يظهر أُجري عليه أحكام المسلمين.

⇦ يونس، زعم أنّ الإيمان هو المعرفة بالله، والخضوع له والمحبّة بالقلب، والمؤمن إنّما يدخل الجنّة لا بعمله وطاعته. والعبيديّة أصحاب عبيد، والغسّانيّة زعم أنّ الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وكان غسّان يعدّ أبا حنيفة من المرجئة، وقد عدّه جمع من المرجئة. والصالحيّة؛ أصحاب صالح بن عمر. والثوبانيّة أصحاب [أبي] ثوبان... قال صاحب الملل والنحل: أوّل من قال بالإرجاء حسن بن محمّد الحنيفيّة وسعيد بن جبير ومقاتل بن سليمان وأبوحنيفه وأبو يوسف ومحمّد بن الحسن». انظر: الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٦١ ـ ١٦٩.

(١) في «د»: «لم نعلم».

(٢) انظر: شرح الأُصول الخمسة: ٨٧؛ الذخيرة في علم الكلام: ٥٣٧.

(٣) في «ز»: «يسمّى».

(٤) في «د، هـ و»: «الإلزام».

(٥) في «و»: «النفاق»

المنهج الثاني عشر
في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

[وجوبهما هل هو عقلي أو شرعي]

الأمر هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء، والمعروف هو كلّ فعل حَسَن اختصّ بوصف زائد على حُسنه، إذا علم ذلك من حال[1] فاعله أو دُلّ عليه.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2] واجبان بالشرع[3]؛ فإنّ ذلك معلوم من دين محمّد ﷺ[4].

وقال[5] آخرون: إنّ وجوبهما عقليّ[6].

وأورد عليهم أنّه لو كان كذلك لما ارتفع معروف ولما وقع منكر، أو كان الله تعالى مخلّاً بالواجب. والتالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ الأمر بالمعروف هو الحمل على فعل المعروف، والنهي عن المنكر هو المنع منه؛ فلو كانا واجبين بالعقل لكانا واجبين على الله تعالى؛ لأنّ كلّ

---

(١) في: «د»: «حال» بدل «من حال».

(٢) قال الجويني: «قد جرى رسم المتكلّمين بذكر هذا الباب في الأُصول، وهو بمجال الفقهاء أجدر». انظر: الإرشاد: ١٤٧.

(٣) انظر: جمل العلم والعمل: ٣٩؛ تمهيد الأُصول: ٣٠١: «قال الشيخ الطوسي: يقوى في نفسي أنّ طريق وجوبهما السمع والإجماع».

(٤) في «ز، هـ»: «عليه السلام».

(٥) في «د»: «قال» بدل «وقال».

(٦) انظر: شرح الأُصول الخمسة: ٧٤٢؛ الذخيرة في علم الكلام: ٥٥٣.

واجب عقلي، فإنّه يجب على كلّ مَن حصل فيه وجه الوجوب، ولو وجبا على الله تعالى لزم أحد المحذورين[١].

وأمّا بطلانهما[٢]؛ أمّا الثاني، فظاهر بما سلف[٣] من حكمته[٤]. وأمّا الأوّل، فلأنّه يلزم الإلجاء، وينافي التكليف.

لا يقال: هذا وارد عليكم في وجوبهما على المكلَّف؛ لأنّ الأمر هو الحمل[٥]، والنهي هو المنع. ولا فرق بين[٦] الحمل والمنع في اقتضائهما الإلجاء بين ما إذا صدرا من المكلّف أو من الله تعالى. وذلك قول بإبطال التكليف.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّه يلزم الإلجاء؛ لأنّ منع المكلِّف لا يقتضي الامتناع. أقصى ما في الباب أنّه يكون مقرِّباً ويجري[٧] ذلك مجرى الحدود في باب اللطف. ولهذا[٨] تقع هذه الأفعال مع حصول الإنكار وإقامة الحدود.

---

(١) في حاشية «هـ»: «هذا الاستدلال ضعيف؛ لأنّ الواجب على الله من ذلك النهي والزجر والوعد والوعظ والترغيب والرهب، أمّا حمل المكلّف على ذلك، فلا؛ للزومه الإلجاء».

(٢) أي: الشقّين من صغرى الاستدلال السابق.

(٣) في نسخة بدل «أ»: «أسلفنا». مناهج اليقين: ٣٧٥.

(٤) في «د»: «حكمة».

(٥) في «ز»: «الجهل». وفي نسخة بدل «ز»: «الحمل».

(٦) في حاشية «و» الظاهر: «في».

(٧) في «د»: «يجري» بدل «ويجري».

(٨) في «د»: «لهذا» بدل «ولهذا».

[شروط وجوبهما]

مسألة: من شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يعلم الآمر والناهي كون المعروف معروفاً والمنكر منكراً، وهو ظاهر[1].

ومن شروطهما: أن يكون المعروف ممّا سيقع[2]، والمنكر ممّا سيُترك[3]؛ فإنّهما[4] بعد وقوعهما لو أمر ونهى بهما لكان عابثاً.

ومنها: أن يجوّز تأثير إنكاره؛ لأنّ الغرض هو ارتفاع المنكر ووقوع المعروف. وتوجيههما[5] إلى من لا يؤثّران فيه عبث.

ومنها: أن يعلم أنّه لا مَفسدة في ذلك، دينيّة ولا دنيويّة[6]، وإلّا لزم استلزام[7] الإنكارِ المنكَر، وهو مفسدة.

---

(١) انظر: الذخيرة في علم الكلام: ٥٥٥؛ تمهيد الأُصول: ٣٠٢.

(٢) في «و»: «يقع».

(٣) في «و»: «يترك».

(٤) في «و»: «فإنّه».

(٥) هكذا في «أ، ب، ز». وفي سائر النسخ ونسخة بدل «ز»: «توجههما».

(٦) في «د، هـ»: «دنياويّة».

(٧) في «ب»: «استلزم».

[وجوبهما هل هو عيني أو كفائي]

مسألة: اختلفوا في وجوبهما. فذهب الشيخ أبو جعفر الطوسي ﷺ إلى أنّهما واجبان على الأعيان[1]، مستدلاً بقوله عليه السلام: «لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ولَتَنْهُنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ»[2]، وبفحوى قوله تعالى: ﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ * كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ﴾[3]، وبالأمر[4] الوارد للنبي ﷺ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[5]، مع وجوب التأسّي به.

وذهب السيّد المرتضى ﷺ إلى أنّهما واجبان على الكفاية[6]؛ لأنّ الغرض منهما وقوع المعروف وارتفاع المنكر، فمتى[7] حصلا بفعل واحد كان توجّه الأمر بهما[8] على غيره[9] عبثاً.

---

(١) انظر: تمهيد الأُصول: ٣٠١.

(٢) تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي ٦: ١٧٦/ ٣٥٢: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَرَفَةَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام يَقُولُ: لَتَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ ولَتَنْهَوُنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُسْتَعْمَلَنَّ عَلَيْكُمْ شِرَارُكُمْ، فَيَدْعُو خِيَارُكُمْ، فَلَا يُسْتَجَابُ لَهُمْ».

(٣) المائدة (٥): ٧٨ ـ ٧٩.

(٤) في «د»: «وبالأثر».

(٥) راجع: تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي ٦: ١٧٧/ ٣٥٩.

(٦) انظر: الذخيرة في علم الكلام: ٥٦٠.

(٧) في «د»: «ومتى» بدل «فمتي».

(٨) لم يرد في: «د»: «بهما».

(٩) من هنا إلى انتهاء الكتاب ساقط في «ز».

[انقسام المعروف إلى الواجب والندب]

مسألة: الأمر بالمعروف ينقسم الى واجب وندب، تبعاً لانقسام المعروف إليهما. أمّا المنكر، فلمّا كان كلّه قبيحاً كان النهي عنه كلّه واجباً[1].

ولهما قسمة أُخرى باعتبار الفاعل؛ وذلك لأنّهما قد يجبان[2] باللسان، واليد، والقلب.

---

(١) انظر: جمل العلم والعمل: ٤٠؛ تمهيد الأُصول: ٣٠١؛ شرح الأُصول الخمسة: ٥٠٥.

(٢) في «و» زيادة: «على». وبعده ممسوحة.

[الدعاء]

مسألة[1]: الدعاء هو طلب المنافع ودفع المضارّ بالقول منه تعالى. هذا في العرف، وأمّا في الوضع[2]، فإنّه عبارة عن الطلب. ويَمضي في الكُتُب أنّه يقتضي الرتبة. وهذا[3] خطأ؛ فإنّ العقلاء يسمّون السيّد داعياً لعبده إلى سقيه الماء، ويقولون: إنّه[4] تعالى دعانا إلى عبادته.

ومن شروط حُسن الدعاء علم الداعي كونَ ما يطلبه بدعائه مقدوراً لمن يدعوه. وهذا يتضمّن أنّ مَن دعا الله تعالى يجب أن يكون عارفاً به وبصفاته.

ومن شروط حُسْنه: أن يعلم حُسنَ ما طلبه[5]، وذلك إنّما يكون بأن لا يكون فيه وجه قبح.

ومن شروطه: أن لا يكون الداعي عالماً بأنّ ما طلبه لا يقع، كمن يسأل الله تعالى إحياء الموتى وغفران عقاب الكفّار.واختلف الشيخان[6] هاهنا؛ فقال أبو عليّ: إنّ ذلك قبيح عقلاً، وقال أبو هاشم: إنّ قبحه شرعي.[7]

---

(١) انظر: الذخيرة في علم الكلام: ٦٠٤.

(٢) في «و»: «الاصطلاح».

(٣) في «أ، ج، و»: «وهو».

(٤) في «أ»: «إنّ الله» بدل «إنّه».

(٥) في «أ»: «مطلبه» بدل «ما طلبه» وفي نسخة بدل «أ»: «ما يطلبه».

(٦) انظر: شرح الأُصول الخمسة، ص ٧٤٣.

(٧) لم يرد في «و»: «قبحه شرعي». وانظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٢٠: ٢٤٧.

[أقسام الدعاء]

مسألة: ينقسم ما يتناوله الدعاء الى قسمين[١]:

أحدهما: قد تقدّم العلم بأنّه واجب مفعول لا محالة. والفائدة فيه التقرّب والتعبّد، لا طلب ما يتناوله الدعاء، كالصلاة على النبي ﷺ.

والثاني: أن[٢] لا يعلم وجوبه وحصول فعله وهو قسمان:

أحدهما: أن يكون واجباً وقد خفي علينا وجوبه؛ مثل أن يكون لطفاً[٣] في التكليف.

وينقسم إلى ما يكون مصلحة مطلقاً، وإلى ما يكون مصلحةً ولطفاً عند الدعاء ولولاه لم يكن كذلك، والقسم الأوّل لا يكون وقوعه إجابة للدعاء، وفي القسم الثاني يمكن أن يسمّى وقوعه إجابة للدعاء؛ لأنّ للدعاء تأثيراً في فعله.

وأمّا الثاني، وهو ما ليس بواجب من التفضّل[٤] والإحسان. وذلك ممّا يجوز أن يفعل وأن لا يفعل، فإذا فعله الله تعالى عند الدعاء فهو إجابة له[٥].

لا يقال: إذا شرطتم في الدعاء أن يكون مصلحة[٦] ولا شكّ في أنّه تعالى حكيم لا يخلّ بالمصلحة فلا فائدة فيه.

لأنّا نقول: جاز أن لا يكون مصلحة إلاّ بالدعاء كما قلنا، وأمّا فيما علم كونه[٧] مصلحة[٨] فالدعاء فيه تعبّد، وقد سلف.

---

(١) لم يرد في «و»: «قبحه شرعي». وانظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ٢٠: ٢٤٢.

(٢) في «و»: «أنّه».

(٣) في «هـ»: «الخفاء».

(٤) في «و»: «الفضل».

(٥) لم يرد في «و»: «له».

(٦) في «ب، د، هـ ز»: «بالمصلحة».

(٧) في «أ»: «بكونه».

(٨) في «و»: الظاهر: «مطلقاً».

وأمّا الأوائل، فحاصل كلامهم في الدعوات المستجابة أنّ العلل[١] قديمة عامّة الفيض، وإنّما يحدث ما يحدث بسبب حدوث استعداد مستند إلى حادث سابق[٢]، فجاز أن يكون الدعاء الحادث علّة معدّة[٣] لوجود المدعوّ به[٤]. وهذا ضعيف؛ لأنّه لا فرق بين حدوث الدعاء وحدوث مزيدٍ[٥] في ذلك.

وإذ قد وفّقنا الله تعالى لإتمام ما أردناه وإنهاء ما قصدناه، فلنحمد الله تعالى حمداً لا يتناهى، ونشكره شكراً لا يُضاهى، ونسأله أن يجعل ما كتبناه حجّة لنا لا علينا، ويوفّقنا للاستعداد ليوم اللقاء والثبات على الدين الحقّ إلى يوم الفناء، وأن يصلّي على أشرف الذوات المطهّرات وأعظم النفوس المفارقات، ويخصّص من بينهم أولاهم بالإحسان وأعمّهم بالامتنان محمّداً المصطفى وعترته الطاهرين ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ بأفضل[٦] الصلوات وأكمل التحيّات. ونسأل إخواننا الصالحين القارئين لهذا الكتاب أن لا يُخلونا من دعاء مستجاب، وأن يُصلحوا ما فيه من خلل ونقصان وخطأ ونسيان، وأن يترحّموا علينا عقيب صلواتهم، ويذكرونا في خلواتهم، والحمد لله ربّ العالمين[٧].

---

(١) في «ج، و»: «العلّة».

(٢) إشارة إلى قاعدة: «أن كلّ حادث مسبوق بموضوع أو مادّة». انظر: شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي ٣: ٩٨.

(٣) في «و»: «على مفسدة» بدل «علّة معدّة».

(٤) في «و»: «له». انظر: الشفاء (الإلهيّات): ٤٣٥.

(٥) في «أ»: «زيّد»؛ في «و»: «وعدم حدوثه» بدل «وحدوث مزيد».

(٦) في «و»: «أفضل».

(٧) ذكرنا نهايات النسخ في المقدّمة فراجع هنا

الفهارس الفنّية

١. فهرس الآيات

٢. فهرس الأحاديث والآثار

٣. فهرس الأعلام

٤. فهرس المذاهب والفرق والجماعات

٥. فهرس أزمنة والأمكنة والأيّام

٦. فهرس الكتب

٧. فهرس المصادر

٨. فهرس المحتويات

(١)

فهرس الآيات

الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
البقرة (٢)		
﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم ...﴾	٨	٢: ٣٤٢
﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾	٢٣	٢: ١٥٠
﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾	٢٤	٢: ٢٨٨
﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾	٢٨	٢: ٨٨
﴿فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ﴾	٣٣	٢: ١٧٨
﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ﴾	٧٩	٢: ٨٥
﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾	٨١	٢: ٣٢١
﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا﴾	٨٦	٢: ٨٧
﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ﴾	٨٩	٢: ٣٤٢
﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾	٩٥	٢: ٣٦، ٣٩
﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾	١٢٤	٢: ٢١١، ٢٤٨
﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾	١٤٣	٢: ٣٤٣
﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾	١٧٩	٢: ١٣٢
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ...﴾	١٨٣	٢: ١٨٨
﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾	٢٨٥	٢: ١٧٩

آل عمران (٣)

﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾	١٩	٢: ٣٤٣
﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ...﴾	٣٣	٢: ١٧٧، ٢٦٨
﴿فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا ...﴾	٦١	٢: ٢٤١
﴿وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾	٦١	٢: ٢٦٨
﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ﴾	٧١	٢: ٨٨
﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾	٨٥	٢: ٣٤٣
﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ﴾	٩٠	٢: ٨٧
﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾	٩٩	٢: ٨٨
﴿وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾	١٣٣	٢: ٨٩
﴿عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾	١٣٣	٢: ٢٨٩
﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾	١٣٣	٢: ٢٨٨
﴿إِذْ تُصْعِدُونَ﴾	١٥٣	٢: ١٥٩

النساء (٤)

﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ...﴾	١٤	٢: ٣٢١
﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا۟﴾	٣٩	٢: ٨٨
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ ءَامِنُوا۟ ...﴾	٤٧	٢: ٣٢٦
﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾	٤٨	٢: ٣٢٥، ٣٢٦
﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾	٤٩	٢: ٨٨
﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾	٥٩	٢: ٢٥٤
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾	٥٩	٢: ٢٦٤

﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾	٨٥	٢: ٣٤٣
﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا ﴾	٩٣	٢: ٣٢١، ٣٢٨
﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴾	١٢٢	٢: ٣٢١
﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ ﴾	١٢٣	٢: ٨٦، ٨٧، ٣١٤، ٣٢٨
﴿فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ ﴾	١٥٣	٢: ٣٥، ٤٢
﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ﴾	١٦٣	٢: ١٨٧
﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ ... ﴾	١٧٢	٢: ١٧٨

المائدة (٥)

﴿وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ﴾	٢	٢: ٢١٠
﴿ فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ ﴾	٣٠	٢: ٨٥
﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ... ﴾	٥٥	٢: ٢٤٩
﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴾	٧٢	٢: ٣٣٨
﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ ... ﴾	٧٨ ـ ٧٩	٢: ٣٨٥
﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ ... ﴾	٩١	٢: ١٨٨

الأنعام (٦)

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ ﴾	٨٢	٢: ٣٤٣
﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾	٩٠	٢: ١٨٧
﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾	١٠٣	٢: ٣٤، ٣٦
﴿يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ﴾	١٢٥	٢: ٣٤٤
﴿ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ﴾	١٢٨	٢: ٣١٩
﴿فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾	١٦٠	٢: ٨٦

الأعراف (٧)

﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ﴾	١٢	٢: ٨٨
﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾	٢٠	٢: ١٧٩
﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ ...﴾	٤٢	٢: ٣٢٢
﴿لَن تَرَانِي﴾	١٤٣	٢: ٣٤

التوبة (٩)

﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ﴾	٢٥	٢: ١٥٩
﴿إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾	٤٠	٢: ١٥٩
﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾	٤٣	٢: ١٥٩
﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾	٧١	٢: ٢٥٣
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾	٢٥٣	٢: ٢٥٣

يونس (١٠)

﴿أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا ...﴾	٣٥	٢: ٢١٦
﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾	٦٦	٢: ٨٥
﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾	٩٩	٢: ١٠١

هود (١١)

﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾	١٣	٢: ١٥٠
﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ﴾	١٠١	٢: ٨٧
﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾	١٠٧	٢: ٣٢٠
﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾	١٠٧	٢: ٨٩
﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾	١١٣	٢: ٢٤٩

﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾ ١١٨ ٢: ١٠١

يوسف (١٢)

﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا﴾ ١٨ ٢: ٨٥

﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ ٣١ ٢: ١٧٩

الرعد (١٣)

﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ﴾ ٦ ٢: ٣٢٧

﴿حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ ١١ ٢: ٨٥

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ ٢٩ ٢: ٣٤٣

﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ ٣٥ ٢: ٢٨٨

إبراهيم (١٤)

﴿إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى﴾ ٢٢ ٢: ٨٦

النحل (١٦)

﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ ٤٠ ١: ٥٥٢

﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ ١٠٦ ٢: ٣٤٤

الإسراء (١٧)

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ ١٥ ١: ٣٣٥، ٣٣٦

﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ ...﴾ ٨٨ ٢: ١٥٠

الكهف (١٨)

﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ ٢٩ ٢: ٨٨

﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ﴾ ١١٠ ٢: ١٧١

طه (٢٠)

﴿لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ﴾	١٥	٢: ٨٦
﴿وَمَن يَأْتِهِۦ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾	٧٥	٢: ٣٤٣
﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى﴾	١٢٤	٢: ٨٧

الأنبياء (٢١)

﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾	٢٠	٢: ١٧٩، ٢٧٠
﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ﴾	٣٤	٢: ٣٢١
﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾	١٠٤	٢: ٢٨٦

الحجّ (٢٢)

﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾	١	١: ١٢٥
﴿ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟ وَٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ﴾	٧٧	٢: ٨٩
﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾	٧٨	٢: ٣٢٣

النور (٢٤)

﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟...﴾	٥٥	٢: ١٥١

الفرقان (٢٥)

﴿وَمَن يَظْلِم مِّنكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾	١٩	٢: ٣٢٨
﴿لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا﴾	٢١	٢: ٣٥

النمل (٢٧)

﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾	٩٠	٢: ٨٦

القصص (٢٨)

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾	٨٨	٢: ٢٨٦، ٢٨٨

العنكبوت (٢٩)

﴿إِنَّ الصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَآءِ﴾	٤٥	٢: ١٨٨

الروم (٣٠)

﴿وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾	٣	٢: ١٥١

السجدة (٣٢)

﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾	١٣	٢: ١٠١

الأحزاب (٣٣)

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ ...﴾	٣٣	٢: ٢٦٨

فاطر (٣٥)

﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾	٢٤	٢: ١٨٥

يس (٣٦)

﴿فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ...﴾	٥٤	٢: ٨٦
﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ ...﴾	٨١	٢: ٢٧٩

الصافّات (٣٧)

﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾	٩٦	٢: ٨٩

ص (٣٨)

﴿وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ الْأَشْرَارِ﴾	٦٢	٢: ٣٢٠
﴿فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾	٧٢	٢: ١٧٨

الزمر (٣٩)

﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا ...﴾	٥٣	٢: ٣٢٧
﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾	٦٢	٢: ٨٩

غافر (٤٠)

﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾	١٧	٢: ٨٦
﴿لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ﴾	١٧	٢: ٨٧
﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾	١٨	٢: ٣٣٨
﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ﴾	٤٦	٢: ٢٨٨

فصّلت (٤١)

﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾	٤٦	٢: ٨٧

الشورى (٤٢)

﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا ... ﴾	٥١	٢: ٣٥

الأحقاف (٤٦)

﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾	١٤	٢: ٨٧
﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾	١٥	٢: ٢٣٦

الفتح (٤٨)

﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾	٢٧	٢: ١٥١

الحجرات (٤٩)

﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟﴾	٦	٢: ١٧٤
﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ ...﴾	٩	٢: ٣٤٣

﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ ١٤ ١:٣٣٤؛٢:٣٤٢

الطور (٥٢)

﴿كُلُّ ٱمْرِئٍۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ ٢١ ٢:٨٦

النجم (٥٣)

﴿وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ﴾ ٣٧ ٢:٨٦

الرحمن (٥٥)

﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾ ٦٠ ٢:٨٦

الحديد (٥٧)

﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ﴾ ٣ ٢:٢٨٦

﴿ٱلنَّارُ هِىَ مَوْلَىٰكُمْ﴾ ١٥ ٢:٢٥٥

المجادلة (٥٨)

﴿أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ ٢٢ ٢:٣٤٤

المنافقون (٦٣)

﴿وَأَنفِقُوا۟ مِن مَّا رَزَقْنَٰكُم﴾ ١٠ ٢:١٣٣

التحريم (٦٦)

﴿وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِىُّ﴾ ٣ ٢:١٥٩

﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ ٦ ٢:٢٦٩

﴿تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ ٨ ٢:٣٣٣

الملك (٦٧)

﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾	٢	١: ٢٦٠

الجنّ (٧٢)

﴿وَمَن يُعْرِضْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِۦ﴾	١٧	٢: ٨٧

المدثّر (٧٤)

﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾	٤٩	٢: ٨٨

القيامة (٧٥)

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾	٢٢ ـ ٢٣	٢: ٣٧

الإنسان (٧٦)

﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾	٨	٢: ٢٣٩
﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾	٢٩	٢: ٨٨

الانفطار (٨٢)

﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾	١٣ ـ ١٤	٢: ٣٢٨

البينة (٩٨)

﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾	٥	٢: ٣٤٢

الزلزلة (٩٩)

﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ...﴾	٧ ـ ٨	٢: ٨٧، ٣١٤، ٣٢٨

(٢)

فهرس الأحاديث والآثار

الحديث	القائل	الصفحة
ادّخرتُ شفاعتى لأهل الكبائر من أُمّتى	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٣٣٧
أُذُنُ إلى الجبّان ونادِ: يا جُلَندِي أين العبور	أمير المؤمنين عليه السلام	٢: ٢٤٧
اقتدُوا باللذين مِن بعدي أبى بكر وعمر	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٥٨
أقضاكم على	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٣٥
اللهمّ ائْتِنِى بأحبّ خلقِك إلَيكَ يأكل معى	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٤١
أُمرت أن أُقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين	أمير المؤمنين عليه السلام	٢: ٢٤٥
إنّ أخى ووزيري وخيرَ من أتركه بعدي يقضى دَينى	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٤٣
إنّ الحسين عليه السلام يُقتل ثمّ لا ينصره	أمير المؤمنين عليه السلام	٢: ٢٤٦
إنّ الله تعالى اطّلع على أهل الأرض اطّلاعة...	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٤٣
إن كنتَ كاذباً فأعمى الله بصرك	أمير المؤمنين عليه السلام	٢: ٢٤٧
أنا أشرف البشر	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ١٨٧
أنا الصدّيق الأكبر وأنا الفاروق الأعظم...	أمير المؤمنين عليه السلام	٢: ٢٤٠
أنا أوّل من صلّى، وأوّل من آمن بالله ورسوله...	أمير المؤمنين عليه السلام	٢: ٢٤٠
أنا سيّد العالمين، وهذا سيّد العرب	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٤٣
أنت منّى بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا ...	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٥٦
أنطق الله لى ما طهُر [من السموك] وأصمتَ ...	أمير المؤمنين عليه السلام	٢: ٢٤٤
إنّكم لَتَرون ربّكم يومَ القيامة كما تَرَون القمر...	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٣٨

إنّه لَمصرعُهم ومهراقُ دمائهم	أمير المؤمنين عليه السلام	٢: ٢٤٥
أنّى لى بعبادة علىّ	زين العابدين عليه السلام	٢: ٢٣٨
أوّلكم وروداً علىّ الحوض أوّلكم إسلاماً على ...	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٣٩
أيّما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليّها...	أمير المؤمنين عليه السلام	٢: ٢٥٠
تُؤخَذ بعدي وتُصلَب وتُطعَن بحربة فيبتدر...	أمير المؤمنين عليه السلام	٢: ٢٤٦
حبّك يا على حسنة لا تضرّ معها سيّئة	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٧٠
حَربُكَ يا على حَربى وسِلمُكَ سِلمى	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٧٠
الحسن والحسين عليهما السلام إمامان قاما أو قعدا	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٢٤
الخلافة بعدي ثلاثون، ثمّ تصير ملكاً	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٥٨
السلطان ولى مَن لا وليّ له	أمير المؤمنين عليه السلام	٢: ٢٥٠
سَلِّمُوا عَلى عليه بإمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٣٣
على عليه السلام خير البشر، فمَن أبى فقد كفر	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٤٢
فاطمة عليها السلام بضعة منّى، يؤذينى ما يؤذيها	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٦٩
فمن كنتُ مولاهُ فعلى مولاه	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٥٤
لَضربةٌ على أفضل من عبادة الثقلين	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٣٩
ليس لك على ما فى بطنها سلطان	أمير المؤمنين عليه السلام	٢: ٢٣٧
مَعاشرَ المسلمين، ألستُ أولى منكم بانفسكم؟	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٥٤
من أراد أن ينظر إلى آدم عليه السلام فى علمه، وإلى ...	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٤٢
نزل القرآن على سبعة أحرف	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ١٦٠
هذا سيّد العرب	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٤٣
هذا ولدي إمام ابن إمام، أخو إمام، أبو أئمّة..	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٦٣
هم خلفائى يا جابر وأئمّة المسلمين بعدي...	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٦٤
واسمعوا له وأطيعوا	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٣٣

وَالله لَو كُسِرت لِيَ الْوِسَادَةُ ثُمَّ أَجْلَسْتُ عَلَيْهَا ...	أمير المؤمنين عليه السلام	٢: ٢٣٥
والله ما قلعته بقوّة جسمانيّة ولكن بقوّة ربّانيّة	أمير المؤمنين عليه السلام	٢: ٢٤٤
يا رسول الله صلى الله عليه وآله، أخشَى الضَّيعة بعدك	فاطمة عليها السلام	٢: ٢٦٣
يا عليّ، أنا منك وأنت منّى	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٦٨
يا عليّ، أنت والأئمّة مِن بعدي مَن أنكر واحداً...	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٦٧
يا علي عليه السلام، أنت الخليفة من بعدي	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٣٢
يا فاطمة عليها السلام، أما علمتِ أنّ الله حتم...	رسول الله صلى الله عليه وآله	٢: ٢٦٣
يأتيكم من قبل الكوفة ألف رجل لا يزيدون...	أمير المؤمنين عليه السلام	٢: ٢٤٥

الآثار

أقيلوني، فلست بخيركم وعلي فيكم	أبو بكر	٢: ٢٦١
كانت بيعة أبي بكر فلتةً، وقى الله المسلمين ...	عمر	٢: ٢٦١
لو لا عليّ لهلك عمر	عمر	٢: ٢٣٦

(٣)

فهرس الأعلام

ألف: الأنبياء والأئمّة عليهم السلام

محمّد النبي، الرسول، رسول الله صلى الله عليه وآله ١: ٩١، ٣٣٤، ٣٣٧، ٤٨٦، ٥١٥، ٥١٦؛ ٢: ٧٧، ٨٩، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٣، ١٥٠، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٣، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٤، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٦، ٢١٤، ٢١٧، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٧، ٢٥٥، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٨، ٢٨١، ٣٠٩، ٣٣٧، ٣٤٥، ٣٤٧، ٣٥٥، ٣٥٨، ٣٦١، ٣٦٢

علي، أمير المؤمنين، علي بن أبي طالب عليه السلام ٢: ١٩٦، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٨، ٢٧٠، ٣٣١

فاطمة عليها السلام ٢: ١٧٢، ٢٤٣، ٢٦٣، ٢٦٨، ٢٦٩

الحسن عليه السلام ٢: ١٩٦، ٢٠٢، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢٤، ٢٦٣، ٢٦٤

الحسين عليه السلام ٢: ١٩٦، ٢٠٢، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٤٥، ٢٦٣، ٢٦٤

علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام ٢: ٢١٨، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٣٨

محمّد الباقر عليه السلام ٢: ٢١٩، ٢٢٦

جعفر الصادق عليه السلام ٢: ٢١٩، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٨٧

موسى الكاظم عليه السلام ٢: ٢١٩، ٢٢٧، ٢٢٧، ٢٣٠

علي الرضا عليه السلام ٢: ٢١٩، ٢٢٣، ٢٣٠، ٢٣١

محمّد الجواد التقي عليه السلام ٢: ٢١٩، ٢٣٠

علي الهادي النقي عليه السلام ٢: ٢١٩، ٢٣٠
الحسن الزكي العسكري عليه السلام ٢: ٢١٩، ٢٣١
القائم المنتظر، المهدي المنتظر عليه السلام ٢: ٢١٩، ٢٢٠، ٢٣١
آدم عليه السلام ١: ١٧٩؛ ٢: ١٤٨، ١٧٨، ٢٤٢
عيسى، مسيح عليه السلام ٢: ١٢، ٥٧، ١٧٨، ٢٣٠، ٢٤٢
موسى عليه السلام ٢: ٣٤، ٣٧، ٤٢، ١٥٨، ١٦٤، ٢٥٦، ٢٥٧
إبراهيم عليه السلام ٢: ٢٤٨
مريم عليها السلام ٢: ١٧٢، ١٨١

ب. الأعلام

ابن الإخشيد ١: ٢٩٥، ٤٩١
ابن الحنفيّة ٢: ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢
ابن زكريّا ١: ٣٥٧
ابن شبيب ١: ١٤٣
ابن فورك ٢: ١٧٣
ابن مسعود ٢: ١٥٥، ١٦٠، ٢٤٢
أبو إسحاق بن عيّاش ١: ١٢٨، ١٣١
أبو إسحاق ١: ٢٦٧، ٢٩٧، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣١٦، ٥٢٣؛ ٢: ٨٤
أبو البركات البغدادي ١: ١٦٧ ٢: ١٩، ٢٢
أبو الحسن الأشعري ١: ١١٥، ٢٩٧، ٣١٤؛ ٢: ٨٤، ٢٣٤، ٢٨٨، ٣٤١
أبو الحسين الباهلي ١: ٢٩٧
أبو الحسين البصري ١: ١١٥، ٢٠٧، ٢٩٣، ٣٠٨، ٣٦٩، ٤٤٨، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٨، ٤٩١، ٤٩٣؛ ٢: ١٨، ٥٦، ٨٣، ٨٤، ٩٦، ١٨١، ١٩٤، ٢١٠، ٢٥١، ٣٠١، ٣٤٥
أبو القاسم البلخي ١: ٢٩٥، ٢٦٠، ٢٩٨، ٣٠٨، ٣٥٠، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٧، ٤٥٧، ٤٦٨؛ ٢: ١٢٩، ١٦٦، ١٣٥
أبو الهذيل ١: ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٧٤، ٤٤٨، ٢: ١٣٠، ١٦٢، ٣٤١
أبو بكر ٢: ٢٢٥، ٢٤٨
أبو جعدة ٢: ٢٢٩
أبو حنيفة ٢: ٣٤٧
أبو سفيان ٢: ٢٦٠
أبو سهل الصعلوكي ١: ٥١٩
أبو علي بن خلّاد ١: ٣٢٧
أبو علي ١: ١٢٢، ١٢٩، ١٦٩، ٢٢٧، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٨، ٢٤٣، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٧٠، ٢٧٥، ٢٦٧، ٢٧٨،

٢٨٢، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٨، ٣١٥،
٣١٦، ٣٢٠، ٣٣٠، ٣٣٣، ٣٥٢،
٣٥٣، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٦٠، ٤٦٨،
٤٩١؛ ٢: ١١٥، ١١٦، ١٢٢، ١٢٣،
١٢٥، ١٢٦، ١٢٨، ١٦٦، ١٨٦،
٢٠٢، ٢٣٤، ٢٧٨، ٢٧٩، ٣٠٦،
٣١٥، ٣٢٨، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٦٠
أبو منصور البغدادي ١: ٢٩٧
أبو منصور العجلي ٢: ٢٢٦
أبو نصر ١: ١٦٩
أبو هاشم ١: ١١٥، ١٢٢، ١٢٩، ٢٠٧،
٢٣٠، ٢٤٩، ٢٥٢، ٢٥٨، ٢٥٩،
٢٦٣، ٢٧٥، ٢٧٨، ٢٨٢، ٢٩٩،
٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٦، ٣١٥، ٣١٦،
٣٢٨، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٦، ٣٤٩،
٣٥٢، ٣٥٩، ٣٧٢، ٣٧٤، ٤٣٩،
٤٤٠، ٤٤٨، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٦٢،
٤٦٨، ٤٦٤، ٤٧٤ ٤٧٨، ٤٨٨، ٤٩١؛
٢: ٣٠، ٥٦، ١١٥، ١١٦، ١٢٢،
١٢٣، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٩، ١٦٦،
١٨٦، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٧٨، ٢٧٩،
٢٨٨، ٣٠١، ٣٠٢، ٣١٥، ٣١٦،
٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٦٠
أبو يعقوب الشحّام ١: ١٣١
أبوعبد الله البصري ١: ١٣١، ١٣٢، ٢٦٣،
٢٦٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٣٠٤، ٣١٦،
٣٢٧، ٣٢٩، ٣٤٩
أحمد بن موسى ٢٣٠
أرسطو ١: ١٦٩، ٣٨١، ٣٩٦
إسماعيل ٢: ٢٢٧
الأصمّ ٢: ١٩٣
أفلاطون، أفلاطن ١: ١٤١، ١٩٧، ٢١٩،
٣٠٠، ٣٩٧، ٤٥٤
أقليدس ١: ١٤٩، ١٥٠، ١٥٣
أقنوم الأب ٢: ١٦، ٥٧
أقنوم الابن ٢: ١٦، ٥٧
أقنوم روح القدس ٢: ١٦، ٥٧
إمام الحرمين الجويني ١: ٣٢٤، ٣٣٦، ٢:
٨٤، ١٦٦
انكساغورس ١: ١٧٠
البراء ٢: ٢٤٦
بزيع بن موسى الحائك ٢: ٢٢٨
بسر بن أرطاة ٢: ٢٤٦
بشر بن المعتمر ٢: ١١٧، ٢٧٨، ٢٧٩
بنان بن سمعان النهدى ٢: ٢٢٢
ثامسطيوس ١: ١٦٩

جابر بن عبد الله ٢: ٢٦٤
الجاحظ ٢: ١٩٤، ٣٢٣
جالينوس ١: ٣٥٨
الجبّائي ١: ٢٤٣، ٢٩٧، ٣٠٤، ٢: ٢٣٤، ، ٣٤١٢٨٨
جلندي بن كركر ٢: ٢٤٧
جهم بن صفوان ٢: ٦٠، ٨٣، ٣٤١
جويرية بن مسهر ٢: ٢٤٦
ذي الثديّة ٢: ٢٤٥
ذيمقراطيس ١: ١٥٨، ١٧١
الرئيس ١: ٢٦٩، ٢٨٩؛ ٢: ٢٠٣، ٢٠٨
الزبير ٢: ٢٢٥، ٢٦٠
زيد ١: ٣٠١
سديد الدين سالم بن محفوظ ٢: ٤٧
سعد بن عبادة ٢: ٢٦٠
سقراط ١: ١٧٠، ٣٢٣
سلمان ٢: ٢٦٠، ٢٦٣
السيّد الحميري ٢: ٢٢٠
الشهرستاني ١: ١٤٧
الشيخ أبو جعفر الطوسي ١: ٢٤٣، ٢٤٩، ٢٥٢، ٣٢٤، ٣٥٤، ٣٦٣، ٣٧٦، ٤٦٣؛ ٢: ٣٥٨
الشيخ المفيد ١: ٣٩١. ٢: ٣٤٢
الشيخان ١: ٣٠٤، ٣٠٧؛ ٢: ١١٥، ٣٦٠
الشيطان ٢: ٥٥
ضرار ١: ١٦٨، ٥٢٤
طلحة ٢: ٢٢٥
عائشة ٢: ٢٢٥، ٢٤٣، ٢٥٩
العبّاس ٢: ٢١٨، ٢٣٢، ٢٤٨، ٢٥٩، ٢٦٠
عبد الله بن سعيد التيمي ٢: ٢٢٩
عبد الله بن سعيد ١: ١٣٨، ٥١٩، ٥٢٢، ٥٢٦؛ ٢: ٢٢٩
عبد الله بن عمر بن حرب الكندي ٢: ٢٢٢
عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب ٢: ٢٢٢
عثمان ٢: ٢٢٥
علي بن عبد الله بن عبّاس ٢: ٢٢١، ٢٣٥
عمر ٢: ٢٢٥، ٢٣٧، ٢٦١
عمرو بن عبدودّ ٢: ٢٣٨
العنبري ٢: ٣٢٣، ٣٤٩
الغزالي ١: ٥٢٤
فخر الدين ١: ١١٣، ٤٦٦، ٤٦٩
فرفوريوس ٢: ١٦
الفضل بن العبّاس ٢: ٢٥٩
فيثاغورس ١: ١٧٠، ١٧١

القاضي أبو بكر الباقلّاني ١: ٢٩٧، ٣٢٤، ٥١٨؛ ٢: ١٧٧، ٢١٨، ٢٣٢، ٢٤٠، ٢٦٠

قاضي القضاة عبد الجبّار ١: ١٢٩، ٢٧٠، ٣٠٣، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٩، ٣٢٩، ٣٣٢، ٣٣٣، ٤٤٢، ٤٧١؛ ٢: ٤٧، ٩٠، ١١٥، ١١٦، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٨، ١٨٤، ٣٠٦، ٢٣١، ٣٤١

قيس بن عبادة ٢: ٢٦٠

الكعبي ١: ٣٠٨، ٣٦٣، ٤٤٧، ٤٦٥، ٥١٠؛ ٢: ١٢٩، ١٩٤، ٢٧٨، ٢٧٩، ٣٠٣

كيسان ٢: ٢٢٠

المجاشعي ١: ٣١٤

محمّد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن ٢: ٢٢٦

محمود الخوارزمي ١: ١٠٢، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٧، ٣٣١، ٤٥٨، ٤٦٥؛ ٢: ٦٥، ٣٢٩

المرتضى ١: ٢٢٦، ٢٣١، ٢٦٠، ٢٧١، ٣٠٦، ٣٢٤، ٣٥٤، ٣٥٩، ٤٤٩؛ ٢: ١٢٩، ١٦٥، ١٦٧، ٢٣٣، ٣٥٨

معاذ ٢: ٢١٩، ٢٢٩

معاوية ٢: ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٤٥، ٢٤٨

معمّر ١: ٣٧١ ٢: ٩٤

المقداد ٢: ٢٦٠

الملاحمي ١: ٣٢٥

ميثم ٢: ٢٤٦

النجّار ١: ١٦٨، ٤٦٨

نصير ٢: ٢٤٧، ٢٤٨

النظّام ١: ١٤٦، ١٥٥، ١٥٦، ١٦٨، ١٨٥، ١٨٦، ٢٤١، ٣٧٥، ٤٤٦؛ ٢: ٩٥، ١٦٥، ٢٧٨، ٢٧٩

النعمان بن زيد ٢: ٢٦٠

النفس الزكيّة ٢: ٢٢٣

هارون ٢: ٢٥٦

هشام الفوطي ٢: ١٩٣

هشام ١: ٤٥٩، ٤٦٠؛ ٢: ١٩٣، ١٩٤

(٤)

فهرس المذاهب والفرق والجماعات

الأزارقة ٢: ٣٤٦

الإسماعيليّة ٢: ٢٠٧، ٢٢٧

الأشاعرة ١: ١٣٠، ١٣٨، ١٤٠، ١٨٩، ٢٣٤، ٢٥٦، ٢٦١، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٨٢، ٣١٤، ٣٢٦، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٧٠، ٣٧٢، ٣٧٤، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٤، ٤٤٨، ٤٦٥، ٤٦٨، ٤٧٤، ٤٧٧، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٥١٠، ٥١٢، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢١، ٥٢٤؛ ٢: ٣٢، ٣٥، ٧٢، ٧٤، ٧٦، ٨٣، ٩٥، ٩٦، ١٠١، ١٠٤، ١٦٢، ١٦٤، ١٧٧، ١٨١، ١٨٥، ٢١٥، ٢٣٤، ٢٨٢، ٣٠٣، ٣٤٨

الأشـــعريّة ١: ٢٦٥، ٣١٤، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥؛ ٢: ٩٠، ١٠٠، ١١٠، ١١٢، ٣٤١

أصحاب أبي الجارود ٢: ٢٢٥

أصحاب الأشعري ٢: ٣٤٦

أصحاب الانطباع ١: ٣٦٥، ٣٦٧

أصحاب الجمل ٢: ٢٤٦

أصحاب الحديث ٢: ٣٤٦

أصحاب الحسن بن صالح بن حيّ ٢: ٢٢٥

أصحاب الرياضات ٢: ١٥٦

أصحاب السعادة الأبديّة ٢: ٢٩١

أصحاب الشعاع ١: ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧

أصحاب الشقاوة الأبديّة ٢: ٢٩١

أصحاب العقائد البرهانيّة ٢: ٢٩١

أصحاب العقائد الغير المطابقة ٢: ٢٩١

أصحاب العقائد المطابقة ٢: ٢٩١

أصحاب الكبائر ٢: ٣٢٤، ٣٢٧

أصحاب الكهف ٢: ١٨١

أصحاب النفوس الخالية ٢: ٢٩٢، ٢٩٣

أصحاب سليمان بن جرير ٢: ٢٢٥

أصحاب فضيل بن سويد الطحّان ٢: ٢٢٨
أصحاب معاذ بن عمران الأقمص الكوفيّ ٢: ٢٢٩
أصحاب يعقوب ٢: ٢٢٩
الأقمصيّة ٢: ٢٢٩
الإماميّة ٢: ٤٧، ٨٣، ١٧٣، ١٩٤، ٢٠٧، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٥، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢٦، ٢٣١، ٣٠٥، ٣٢٤، ٣٤١، ٣٧٧
الأُمّة ٢: ٢٠٨، ٢١٣، ٢٥١، ٣٢٧
الأنبياء عليهم السلام ١: ٣٣٥؛ ٢: ١١٨، ١٤٢، ١٤٥، ١٥٣، ١٧٢، ١٧٧، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٦، ١٨٧، ٢٠٣، ٢١٠، ٢١٣، ٢٨٣، ٣٣٣
أهل الجنّة ٢: ٢٦٣، ٢٨٧
أهل السنّة ١: ٢٩٧، ٢: ١٧٣
أهل العدل ٢: ١٢٢، ٣٠٤
أهل اللغة ٢: ٣٩، ٢٥٠، ٣٢١
أهل اللغة ٢: ٣٩، ٢٥٠، ٣٢١
أهل النار ٢: ٢٦٣
الأوائل ١: ١٠١، ١١٥، ١١٩، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٢، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٩، ١٥١، ١٥٩، ١٦٧، ١٧٦، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٩١، ١٩٣، ٢٠٠، ٢١٥، ٢١٦، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٨٥، ٢٨٨، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٤، ٢٩٥، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣٠٨، ٣١٣، ٣٢٤، ٣٢٩، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٥، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٦، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٧، ٤٠٠، ٤٠٤، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٩، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٦، ٤٣٥، ٤٤٢، ٤٤٥، ٤٥٢، ٤٦٢، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٨، ٤٧١، ٤٧٦، ٤٨٨، ٥٢٤، ٥٢٥؛ ٢: ٩، ١٦، ١٨، ٢٥، ٢٦، ٥٣، ٦٠، ٦٢، ٦٦، ٧٤، ٨٤، ١٠٢، ١٠٤، ١٧٠، ١٧٧، ١٨١، ١٨٦، ٢٨٢، ٢٩١، ٣٣٥، ٣٦٢
البراهمة ٢: ١٤١
البزيعيّة ٢: ٢٢٨
البصريّون ١: ١٨١، ٢٢٦، ٢٣٢، ٢٧١، ٣٠٨، ٣٤٤، ٤١٦؛ ٢: ٩٧، ١٣٠، ١٣٥، ١٣٦، ١٨٣، ٣٢٤

بعض الفضلاء ١ :٣١٢
بعض الناس ١: ٩٤، ٢٣٣، ٢٤١، ٢٦١، ٤١٢؛ ٢: ١٧٢
البغداديّون ١: ٢٧١، ٢٨١، ٢٨٢، ٣٧٤، ٣٧٥، ٤١٦، ٤٧٨؛ ٢: ٩٧، ١١٢، ١٣٥، ١٣٦، ٣٢٤
البكريّة ٢: ١٢١
بنو نوبخت ١: ٣٩١
بنو هاشم ٢: ٢٥٥
التابعون ٢: ٢١٤
تسعة من ولد الحسين عليه السلام ٢: ٢٦٣، ٢٦٤
التناسخيّة ٢: ١٢١
التيميّة ٢: ٢٢٩
الثنويّة ١: ١٧٠، ١٧١؛ ٢: ٥٣، ١٢١
الجارودية ٢: ٢٢٥
الجعديّة ٢: ٢٢٩
جماعة السلف ٢: ٣٤١
جمهور المشايخ ١: ٣٠١، ٤٨٣
الجنّ ١: ٤٠٠؛ ٢: ١٥٧، ١٦٧، ١٦٨، ٢٦٣
الحرنانيّون ١: ١٤١
الحشويّة ١: ٣٣٢، ١٧٣
الحشويّة ٢: ١٧٣
الخوارج ٢: ١٧٢، ١٩٣، ٢٤٥، ٣٤٦، ٣٥١
دين النبي صلى الله عليه وآله ١: ٣٣٣؛ ٢: ١٨٢
دين محمّد صلى الله عليه وآله ٢: ٢٨١، ٣٥٥
الزيديّة ٢: ٨٣، ٢١٢، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٤، ٣٠٥، ٣٤٥
السلمانيّة ٢: ٢٢٥
السمنيّة ١: ٣٢٠، ٣٢١
السوفسطائيّة ١: ٣٠٩
السوفسطائيّون ٢: ٨٠
الشمطيّة ٢: ٢٢٧
الشياطين ١: ٤٠٠؛ ٢: ١٥٨، ١٦٣
الشيعة ٢: ١٧٤، ١٧٧، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٦١، ٢٦٢
الصابئة ٢: ٥٤، ١٤١
الصالحون ٢: ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ٣٦٢
الصالحيّة ٢: ٢١٨، ٢٢٥
الصحابة ٢: ١٥٥، ١٦٠، ٢١٩، ٢٢٥، ٢٣٦، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٦٠،
الصوفيّة ٢: ١٢، ١٦، ١٣٤
العدليّة ٢: ٧٤، ١٣٣، ٣٠٥، ٣١٠

العقلاء ١: ٣٢١، ٣٢٢، ٣٣١، ٣٣٣؛ ٢: ٧٢، ٧٤، ٧٦، ١١٠، ١١١، ١١٧، ١٢٩، ٢٠١، ٣٠٤، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١٦، ٣٦٠

العلماء ٢: ٢٣٥، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣

الغلاة ٢: ٢١٧

الفسّاق ٢: ٣١٩، ٣٢٠، ٣٣٦

الفضيليّة ٢: ١٧٢، ١٧٣

الفضيليّة ٢: ١٧٢، ١٧٣، ٢٢٨

الفطحيّة ٢: ٢٢٧

فقهاء ما وراء النهر ١: ٥٢١

الكافرون ٢: ٨٩

الكذّابون ٢: ٩٨

الكرّاميّة ١: ١٣٨؛ ٢: ١٤، ١٨، ٢٧٥، ٣٤١

الكفّار ٢: ٢٩٠، ٣١٩، ٣٥٢، ٣٦٠

الكيسانيّة ٢: ٢١٧، ٢٢٣

المانويّة ١: ٥٥

المتأخّرون ١: ١٨٥، ٣١٩؛ ٢: ٢٨

المتفلسفة ٢: ١٩

المتكلّمون ١: ٩٢، ١٠٥، ١٠٩، ١١٩، ١٢٩، ١٣٥، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٣، ١٤٦، ١٥٠، ١٥٤، ١٥٧، ١٥٩، ١٦٠، ١٨٣، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٠، ٢١٤، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٤٢، ٢٤٨، ٢٥٥، ٣٣٩، ٣٤٤، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٩، ٣٩٢، ٣٩٣، ٤٠٤، ٤٠٧، ٤٠٩، ٤١٢، ٤٢٦، ٤٣٣، ٤٦٠، ٥٢٣، ٥٢٤؛ ٢: ٩، ١٥، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٤٥، ٥٦، ٥٧، ٦٤، ٢٧٤

المجبرة ١: ٢٦٤، ٣٤٩، ٢: ١٢١، ١٣٠، ١٣٣

المجسّمة ٢: ١٠، ١٤

المجوس ١: ٥٥

المحقّقون ١: ١٢٢، ١٩٣، ٢٥٣، ٢٦٠، ٢٨٥، ٢٨٩، ٢: ٣٠، ١٦٠، ١٦٢

المخالفون ٢: ٢٥٩

المسلمون ١: ١٤٠، ٤٤٤، ٤٨٥، ٥١٥؛ ٢: ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٦٠، ١٦٥، ١٨٨، ١٩٣، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٢، ٢٥٥، ٢٣٩، ٢٨٢، ٣١٤، ٣٢٣، ٣٣٦، ٣٥٢

المشايخ ٢: ١٢٦، ٣٣٥

المشّائين ١: ٤٢٢، ٤٥٥

المشبّهة ٢: ٣٤٨

المشركون ٢: ٢٤٠
المظلومون ٢: ٣٢٩، ٣٣٠
المعتزلة ١: ١٣٠، ١٤٠، ٢٣٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٨١، ٢٩٢، ٢٩٥، ٣٠٤، ٣٠٨، ٣١٤، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٤٩، ٣٥٤، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٩، ٣٧٢، ٣٧٤، ٣٧٥، ٤٠٠، ٤١٩، ٤٢٤، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٤٢، ٤٥٧، ٤٦٥، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٧٨، ٤٨٥، ٤٨٧، ٥١٠، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٩، ٥٢٤؛ ٢: ١٨، ٣٣، ٣٥، ٤٥، ٧٢، ٧٣، ٨٣، ٨٥، ٩٣، ٩٤، ٩٦، ١٠٠، ١١٢، ١١٤، ١١٧، ١٤٦، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٥، ١٧٧، ١٨١، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٩، ١٩٤، ٢٠٥، ٢١٥، ٢٣٤، ٢٨٢، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣١١، ٣١٤، ٣١٦، ٣٢٤، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٤٢، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨
المفسّرون ٢: ٢٣٥، ٢٥١
المكلّفون ٢: ١١٤، ٢٠٧
الملاحدة ٢: ٢٩، ٦٠
الملائكة ١: ٤٠٠؛ ٢: ١٥٧، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٢، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩
الملكانيّة ٢: ٥٧
المطوريّة ٢: ٢٣٠
المنجّمين ٢: ١٥٦، ١٦٢
المؤمنون ٢: ٢٥٣
الناس ١: ٩٤، ١٦٩، ٢٣٣، ٢٤١، ٢٦١، ٣٢٠، ٣٢٩، ٣٣١، ٣٤٤، ٣٦٦، ٣٦٩، ٣٩١، ٤١٢، ٤٦٣، ٥١٨؛ ٢: ١٨، ٢٥، ٥٦، ٦٠، ٩٤، ١٢١، ١٤١، ١٤٣، ١٤٨، ١٥٣، ١٦١، ١٦٢، ١٦٥، ١٦٧، ١٧٢، ١٧٧، ١٨٥، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٧، ٢٢٤، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦٠، ٢٦٢، ٢٧٣، ٢٩١، ٣٣١، ٣٤١

الناووسيّة ٢: ٢٢٦، ٢٢٧

النجّاريّة ٢: ٨٣

النسطوريّة ٢: ٥٧

النصارى ٢: ١٢، ١٦، ٥٦، ٢٠٩

الوعيديّة ٢: ٣١٨، ٣٢٠، ٣٢٦

اليعقوبيّة ٢: ٥٧، ٢٢٩

اليهود ٢: ١٦٤، ٢٩٩، ٣٣٣

(٥)

فهرس أزمنة والأمكنة والأيّام

الأرض ١: ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٥، ٣٨٧، ٣٨٨؛ ٢: ٢٨٩

الأفـلاك ١: ١٨٥، ٣٨٠، ٤٤٥؛ ٢: ١٥٧، ٢٨٣

باب الخيبر ٢: ٢٤٤

بابل ٢: ٢٤٧

البحر ١: ٣٨٥

بغداد ٢: ٣١١

تطاير الكتب٢: ٢٨٧

جبل الرضوى ٢: ٢٢٠

الجنّة ٢: ٢٨٣، ٢٨٧، ٣٢٠

حجّة الوداع ٢: ٢٥٤

حرّان ٢: ٢٢١

الدنيا ٢: ٢٩٢

السماء ١: ١٩٩، ٢٠٢، ٣٨١، ٣٨٩، ٤٠٩، ٢: ٧٤، ٢١٩

السموات ٢: ٢٨٩

الصحراء ١: ٢٤٤

الصراط ٢: ٢٨٧

العالم ٢: ٦٢، ٢٧٤، ٢٧٨، ٢٨٣، ٢٨٥

الفرات ٢: ٢٤٧

الفلك ١: ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٣، ٤٤٥

القبر ٢: ٢٨٧

القطب الشمالي ١: ١٨٨

القمر ١: ٣٨١، ٤٤٥؛ ٢: ٣٨، ٥٥، ١٥٢

الكواكب المرتسمة ١: ٣٨٠

الكواكب ١: ٣٨١، ٤٠٣؛ ٢: ٧٤، ١٥٣، ١٥٧

الكوفة ٢: ٢٢٩، ٢٤٥

المدينة ٢: ٢٤٧

المشرق ٢: ٢٠٧

المغرب ٢: ٢٠٧

الممكنات ٢: ٢٧٦

الميزان ٢: ٢٨٧

النار ٢: ٣٢٠

النهر ٢: ٢٤٥

الهند ٢: ٧٤

الهواء ١: ٣٨١، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٧، ٤٧٧

يوم أُحد ٢: ٢٣٨

يوم الأحزاب ٢: ٢٣٨

يوم السقيفة ٢: ٢٦١

يوم بدر ٢: ٢٣٨

(٦)

فهرس الكتب

القـرآن ١: ٤٧٦؛ ٢: ٦١، ١٥٤، ١٥٩، ١٦٢، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٩، ٢١٦، ٣٢٧

الأسرار ١: ٣٨٧، ٤٢٠؛ ٢: ٧

البغداديّات ١: ٢٧٥

المبدأ والمعاد ٢: ١٦

معارج الفهم ١: ٣٣٦؛ ٢: ٤٢

المعتبر ١: ١٨٨

مناهج اليقين في أُصول الدين ١: ٩٢

المنهاج ٢: ٤٧

(٧)

فهرس المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

١. **آغاز وانجام**، الخواجة نصير الدين الطوسى (٦٧٢ هـ)، تقديم وتحقيق وتعليقات: الحسن حسن زاده الآملي، مركز النشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأُولى،١٣٧٤ش.

٢. **الإبانة عن أُصول الديانة**، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٣٣٠ هـ)، بهامش عبد الله محمود محمّد عمر، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٦هـ.

٣. **أبكار الأفكار في أُصول الدين**، سيف الدين الآمدي (٦٢٣ هـ)، تحقيق أحمد محمّد مهدي، دار الكتب، القاهرة، ١٤٢٣ هـ.

٤. **أجوبة المسائل المهنّائيّة**، الحسن بن يوسف بن المطهّر العلّامة الحلّي، تحقيق: محي الدين المامقاني، مطبعة الخيّام، قم، ١٤٠١هـ

٥. **أجوبة المسائل النصيريّة**، محمّد بن محمّد نصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ)، تحقيق عبد الله النوراني، معهد الدراسات الإنسانيّة والثقافيّة، طهران، ١٣٨٣ ش.

٦. **إحقاق الحقّ وإهاق الباطل**، قاضي نور الله المرعشي التستري(١٠١٩ هـ)، مكتبة آية الله المرعشي النجفى، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٤٠٩ هـ

٧. **الإختصاص**، المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان (٤١٣ هـ)، دار المفيد، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٤١٣ هـ.

٨. **الأربعين في أُصول الدين**، فخر الدين محمّد بن عمر الرازي (٦٠٦ هـ)، مكتبة الكلّيّات الأزهريّة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٩. **إرشاد الطالبين الى نهج المسترشدين**، الفاضل المقداد، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، الناشر: مكتبة السيّد المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥هـ.

١٠. **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي (٨٧٦ هـ)، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي، قمّ، ١٤٠٥ هـ.

١١. **الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أُصول الاعتقاد**، عبد الملك الجوينى (٤٧٨ هـ)، تعليق زكريّا عميراث دار الكتب العلميّة، الطبعة الأُولى، ١٤١٦ هـ.

١٢. **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان (٤١٣ هـ)، مؤتسة آل البيت عليهم السلام، الموتمر العالمى لألفيّة الشيخ المفيد، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٤١٣ هـ.

١٣. **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، يوسف بن عبد الله بن محمّد بن عبد البرّ (٤٦٣هـ)، تحقيق علي محمّد البجاوي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤١٢هـ.

١٤. **أُسد الغابة فى معرفة الصحابة**، عزّ الدين ابن الأثير، أبو الحسن على بن محمّد (٦٣٠ هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩ هـ.

١٥. **الأسرار الخفيّة في العلوم العقليّة**، أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي (٧٢٦ هـ)، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٧ ه.ش.

١٦. **الأسرار الخفيّة في العلوم العقليّة**، الحسن بن يوسف بن المطهّر العلّامة الحلّي، تحقيق: مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلاميّة (پژوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامى)، الناشر: بوستان كتاب قم، ط٢، ١٣٨٧ش.

١٧. **الإشارات والتنبيهات**، شيخ الرئيس ابن سينا، حسين بن عبد الله (٤١٦ هـ)، نشر البلاغة، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٣٧٥ ش.

١٨. **الإشارة إلى مذهب أهل الحقّ**، أبو إسحاق الشيرازى (٤٧٦ هـ)، تحقيق محمّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤٢٥ هـ.

١٩. **إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت**، السيّد عبد المطّلب بن محمّد الأعرجي، تحقيق: على أكبر ضيائي، مركز دراسات التراث المدوّن (مركز پژوهشى ميراث مكتوب)، طهران، ط١، ١٣٨١ش.

٢٠. **إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت**، السيّد عميد الدين العبيدلي (٧٥٤هـ)، تصحيح علي أكبر الضيائي، ميراث مكتوب، طهران، ١٣٨١ ش.

٢١. **أُصول الإيمان**، عبد القاهر البغدادي (٤٢٩ هـ)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٣.

٢٢. **أُصول الدين**، أبو اليسر محمّد البَزدَوي (٤٩٣ هـ)، تعليق: هانز بيتر لنس، وأحمد الحجازي السقا، المكتبة الأزهريّة للتراث، القاهرة، ١٤٢٤ هـ.

٢٣. **أُصول الدين**، عبد القاهر البغدادي (٤٢٩ هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠١ هـ، الطبعة الثالثة.

٢٤. **الاعتصام**، أبو إسحاق الشاطبي (٧٩٠ هـ)، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤٢٠ هـ.

٢٥. **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، فخر الدين محمّد بن عمر الرازي (٦٠٦ هـ)، تقديم وتحقيق وتعليق: محمّد زينهم محمّد، مكتبة المدبولي، القاهرة، الطبعة الأُولى، ١٤١٣ هـ.

٢٦. **الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين)**، خير الدين الزركلي (١٣٩٦ هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٩ م.

٢٧. **إعلام الورى بأعلام الهدى**، أبو علي فضل بن حسن الطبرسى (٥٤٨ هـ)، آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤١٧ هـ.

٢٨. **أعيان الشيعة**، محسن أمين (١٣٧١ هـ)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

٢٩. **الأغاني**، أبو الفرج علي بن حسين الإصفهاني (٣٥٦ هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٥ هـ.

٣٠. **الإفصاح في الإمامة**، المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان (٤١٣ هـ)، المؤتمر العالمي لألفيّة الشيخ المفيد، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٤١٣ هـ.

٣١. **الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد**، محمّد بن الحسن طوسى (٤٦٠ هـ)، دار الأضواء .

٣٢. **الإكمال في أسماء الرجال أهمّ مصادر رجال الحديث عند الشيعة**، الخطيب التبريزي (٧٤١ هـ)، تعليق: محمّد عبد الله الأنصاري، مؤسّسة أهل البيت عليهم السلام.

٣٣. **التبصير في الدين**، أبو المظفّر الإسفراييني (٤٧١ هـ)، تحقيق وتعليق محمّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهريّة للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى.

٣٤. **الأمالي**، أبو جعفر محمّد بن علي بن بابويه، الشيخ الصدوق (٣٨١ هـ)، كتابچى، طهران، الطبعة السادسة، ١٣٧٦ ش .

٣٥. **الأمالي**، محمّد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ)، دار الثقافة، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٤١٤ هـ .

٣٦. **أمل الآمل في علماء جبل عامل**، محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني الإشكوري، الناشر: مكتبة الأندلس، بغداد، ط١.

٣٧. **أمل الآمل في علماء جبل عامل**، محمّد بن حسن الحرّ العاملي (١١٠٤ هـ)، تحقيق: أحمد الحسيني الإشكوري، مكتبة الأندلس، بغداد، ١٣٨٥ هـ الطبعة الأُولى.

٣٨. **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، جمال الدين علي بن يوسف القفطي (٦٤٦ هـ)، تحقيق: إبراهيم، محمّد أبوالفضل، المكتبة العصريّة، بيروت، ١٤٢٤ هـ .

٣٩. **انديشه هاى كلامى علامه حلى** (الترجمة الفارسيّة) (الأفكار الكلاميّة للعلّامة الحلّي)، زابينه اشميتكه، المترجم: أحمد نمايي، الناشر: مركز الدراسات الإسلاميّة التابع للعتبة الرضويّة المقدّسة، ١٣٧٨ش.

٤٠. **الأنساب**، عبد الكريم بن محمّد السمعاني (٥٦٢هـ)، تصحيح: عبد الرحمن بن يحيى المعلّمي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، الهند، حيدرآباد، ١٣٨٢ هـ .

٤١. **الإنصاف فيما يجب اعتقاده**، أبوبكر الباقلّاني (٤٣٠ هـ)، تحقيق الشيخ زاهد الكوثري، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤٢٥ هـ.

٤٢. **أنوار الملكوت في شرح الياقوت**، الحسن بن يوسف بن المطهّر العلّامة الحلّي، تحقيق: محمّد نجمي الزنجاني، الناشر: الشريف الرضي، قم، ط٢، ١٣٦٣ش.

٤٣. **أوائل المقالات**، المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان (٤١٣ هـ)، المؤتمر العالمي لألفيّة الشيخ المفيد، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٤١٣ هـ.

٤٤. **إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد**، الحسن بن يوسف بن المطهّر العلّامة الحلّي، بجهود: محمّد مشكوة، تحقيق: علي نقي المنزوي، جامعة طهران، ط١، ١٣٧٨هـ.

٤٥. **بحار الأنوار**، محمّد باقر بن محمّد تقى المجلسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣ هـ الطبعة الثانية.

٤٦. **بشارة المصطفى لشيعة المرتضى**، عماد الدين أبو جعفر محمّد بن أبي القاسم الطبري الآملي (٥٥٣ هـ)، المكتبة الحيدريّة، النجف الأشرف، الطبعة الثانيّة، ١٣٨٣ هـ

٤٧. **تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده «نزهة الأرواح وروضة الأفراح»**، محمّد بن محمود الشهرزوري (٦٨٧ هـ)، تحقيق عبد الكريم أبو شويرب، دار بيبليون، پاريس، الطبعة الأُولى.

٤٨. **تاريخ الحكماء**، جمال الدين علي بن يوسف بن إبراهيم القفطي (٦٤٦ هـ)، جامعة طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧١ش.

٤٩. **تاريخ الطبري** (تاريخ الأمم والملوك)، أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري (٣١٠ هـ)، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٩هـ.

٥٠. **تاريخ اليعقوبى**، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر، اليعقوبي (م بعد ٢٩٢)، دار صادر، بيروت، دار صادر.

٥١. **تاريخ بغداد**، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (٤٦٣ هـ)، دراسة وتحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلميّة، منشورات محمّد علي بيضون، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤١٧ هـ.

٥٢. **تاريخ مدينة دمشق**، أبو القاسم علي بن حسن (ابن عساكر) (٥٧١ هـ)، تحقيق علي الشيري، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤١٥ هـ.

٥٣. **تبصرة العوامّ** في معرفة مقامات الأنام، المنسوب إلى مرتضى بن الداعي الحسني الرازي (حوالي ٧٠٠ هـ)، تصحيح: عبّاس الإقبال الآشتياني، أساطير، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٦٤ش.

٥٤. **التبصير في الدين**، أبو المظفر شاهفور بن طاهر الإسفراييني (٤٧١ هـ)، تعليق محمّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهريّة للتراث، القاهرة، الطبعة الأُولى.

٥٥. **تجريد الاعتقاد**، الخواجة نصير الدين الطوسى (٦٧٢ هـ)، تحقيق: الحسيني الجلالي، مكتب التبليغات الإسلاميّة ، الطبعة الأُولى، ١٤٠٧ هـ.

٥٦. **التحصيل**، بهمنيار بن مرزبان (٤٥٨ هـ)، تصحيح الشيخ مرتضى المطهري، جامعة طهران، طهران، ١٣٧٥ ش.

٥٧. **تحفة المتكلّمين في الردّ على الفلاسفة**، محمود بن محمّد الملاحمي الخوارزمي (٥٣٦هـ)، محقق حسن الأنصاري وويلفرد مادلونگ، مؤسّسه پژوهشى حكمت وفلسفه ايران، طهران، ١٣٨٧ ش.

٥٨. **ترتيب خلاصة الأقوال في معرفة الرجال**، الحسن بن يوسف بن المطهّر العلّامة الحلّي، تحقيق: مركز الدراسات الإسلاميّة التابع للعتبة الرضويّة المقدّسة، الناشر: منشورات العتبة الرضويّة المقدّسة، مشهد، ١٣٨١ش.

٥٩. **تسليك النفس إلى حظيرة القدس**، أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي (٧٢٦ هـ)، تحقيق فاطمة الرمضاني، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٤٢٦ هـ.

٦٠. **تعليقات نقض**، جلال الدين المحدّث الأرموي (١٣٥٨ش)، انتشارات انجمن آثار ملّى، طهران، ١٣٥٨ ش.

٦١. **التعليقات**، شيخ الرئيس ابن سينا، حسين بن عبد الله (٤١٦ هـ)، تحقيق عبد الرحمن البدوي، مكتب الإعلام الإسلامي. قمّ، ١٤٠٤ هـ.

٦٢. **تلخيص المحصّل (نقد المحصّل)**، محمّد بن محمّد نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ)، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ.

٦٣. **تمهيد الأُصول في شرح رسالة جمل العلم والعمل**، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ)، جامعة طهران، مشكاة الديني، ١٣٦٢.

٦٤. **التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع**، أبو الحسين محمّد بن أحمد المَلَطي المُقرئ الشافعي (٣٧٧ هـ)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٤١٣ هـ.

٦٥. **تنزيه الأنبياء**، الشريف المرتضى علم الهدى (٤٣٦ هـ)، الشريف الرضي، قمّ، ١٢٥٠ هـ.

٦٦. **تنقيح المقال في علم الرجال**، عبد الله بن محمّد المامقاني (١٣٥١هـ)، تحقيق واستدراك: محيي الدين المامقاني ـ محمّد رضا المامقاني، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قمّ، الطبعة الأُولى، ١٤٣١هـ.

٦٧. **التوحيد**، أبو منصور محمّد بن محمّد الماتريدي (٣٣٣ هـ)، تحقيق الدكتور عاصم إبراهيم، دارالكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٧ هـ الطبعة الأولى.

٦٨. **الجامع الكبير (سنن الترمذي)**، أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سَوْرة الترمذي، (٢٧٩هـ)، تحقيق بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨ م.

٦٩. **الجامع المسند الصغير «صحيح البخاري»**، محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم الجُعفي البخاري (٢٥٦هـ)، إشراف: محمّد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ١٤٢٢ هـ الطبعة الأُولى.

٧٠. **الجامع لأحكام القرآن**، محمّد بن أحمد القرطبي (٦٧١ هـ)، ناصر خسرو، طهران، الطبعة الأُولى، ١٣٦٤ ش.

٧١. **جمل العلم والعمل**، الشريف المرتضى علم الهدى (٤٣٦ هـ)، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، الطبعة الأُولى، ١٣٨٧ هـ.

٧٢. **الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد**، الحسن بن يوسف بن المطهّر العلّامة الحلّي، الناشر: بيدار، قم، ط١، ١٣٦٣ش.

٧٣. **الجوهر النضيد**، أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي (٧٢٦ هـ)، تحقيق محسن بيدارفر، بيدار، ١٣٧١ ش.

٧٤. **الحدود**، أبو جعفر النيشابوري المقرّي (٦٠٠ هـ)، تحقيق الدكتور اليزدي، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٤١٤ هـ.

٧٥. **حقائق المعرفة في علم الكلام**، المتوكّل على الله أحمد بن سليمان (٥٦٦ هـ)، موسسة الإمام زيد بن علي، صنعاء، ١٤٢٤ هـ

٧٦. **حكمة العين**، علي بن عمر الكاتبي القزويني (٦٧٥ هـ)، تصحيح عبّاس الصدري، انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، طهران، الطبعة الأُولى، ١٣٨٤ ش.

٧٧. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الإصفهاني (٤٣٠ هـ)، تحقيق كمال يوسف الحوت، دار أمّ القرى، القاهرة، الطبعة الأولى.

٧٨. **الحور العين**، أبو سعيد نشوان بن سعيد الحميري (٥٧٣هـ)، تحقيق وتعليق كمال مصطفى، طهران، ١٩٧٢م.

٧٩. **الخرائج والجرائح**، القطب الراوندي سعيد بن هبة الله (٥٧٣ هـ)، ، مدرسة الإمام المهدي #، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٠٩ هـ.

٨٠. **خلاصة الأقوال في معرفة الرجال**، أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي (٧٢٦ هـ)، مؤسّسة نشر الفقاهة، قم.

٨١. **الذخيرة في علم الكلام**، الشريف المرتضى علم الهدى (٤٣٦ هـ)، تحقيق السيّد أحمد الحسيني، مؤسّسة النشر الإسلامي، قمّ، ١٤١١ هـ.

٨٢. **الذخيرة في علم الكلام**، عليّ بن الحسين الشريف المرتضى، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني الإشكوري، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم، ١٤١١هـ.

٨٣. **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، محمّد محسن آغابزرگ الطهراني (١٣٨٩هـ)، أحمد بن محمّد الحسيني، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

٨٤. **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، محمّد محسن المشهور بالآغا بزرك الطهراني، الناشر: دار الأضواء، بيروت، ط ٣، ١٤٠٣هـ.

٨٥. **الرجال**، أحمد بن محمّد بن خالد البرقي (٢٧٤ أَو ٢٨٠هـ)، التقديم جلال الدين المحدّث الأرموي، تصحيح محمّدكاظم المياموي، جامعة طهران، طهران، الطبعة الأُولى، ١٣٤٢ ش.

٨٦. **الرجال**، محمّد بن حسن الطوسى (٤٦٠ هـ) تحقيق جواد القيّومي الإصفهاني، جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٧ هـ.

٨٧. **الرسالة السعديّة**، الحسن بن يوسف بن المطهّر العلّامة الحلّي، تحقيق: علي أوجبي، الناشر: جمعيّة الآثار والمفاخر الثقافيّة (انجمن آثار ومفاخر فرهنگى)، طهران، ط١، ١٣٨٢ش.

٨٨. **الرسالة الشمسيّة**، نجم الدين على الكاتبي القزويني (٦٧٥ هـ)، تحقيق محسن بيدارفر، بيدار، قمّ، الطبعة الثانية، ١٣٨٤ هـ.

٨٩. **الرسالة الكماليّة في الحقايق الإلهيّة**، فخر الدين محمّد بن عمر الرازي (٦٠٦ هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٢م.

٩٠. **رسائل إخوان الصفاء**، إخوان الصفا (٣٠١هـ)، الدار الإسلاميّة، بيروت، ١٤١٢ هـ.

٩١. **رسائل الشريف المرتضى**، الشريف المرتضى علم الهدى (٤٣٦ هـ)، تحقيق السيّد مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٤٠٥ هـ.

٩٢. **الرسائل العشر**، الشيخ الطوسى (٤٦٠ هـ)، مؤسّسة النشر الإسلامي، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٤١٤ هـ.

٩٣. **الرسائل**، شيخ الرئيس ابن سينا، حسين بن عبد الله (٤٢٨ هـ)، بيدار، قمّ.

٩٤. **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، عبد الله بن عيسى بيك المعروف بالأفندي، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني الإشكوري، والسيّد محمود المرعشي، الناشر: مؤسّسة التاريخ العربي، بيروت، ط١، ١٤٣١هـ.

٩٥. **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، عبدالله بن عيسى‌بيگ (١١٣٠هـ)، تحقيق: أحمد الحسيني الإشكوري، اهتمام: محمود المرعشي، مؤسّسة التأريخ العربي، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤٣١ هـ.

٩٦. **السنّة**، أبو بكر بن أبي عاصم الشيباني (٢٨٧هـ)، تحقيق محمّد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

٩٧. **السنن**، أبو عبد الله محمّد بن يزيد القزويني (ابن ماجه) (٢٧٥ هـ)، تصحيح محمّد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، رياض، ١٤١٧هـ.

٩٨. **سير أعلام النبلاء**، شمس‌الدين أبو عبد الله محمّد بن أحمد الذهبي (٧٤٨ هـ)،تحقيق جمع من المحقّقين، مؤسّسة الرسالة. بيروت.

٩٩. **الشافي في الإمامة**، الشريف المرتضى علم الهدى (٤٣٦ هـ)، السيّد عبد الزهراء الحسيني، موسّسة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، الطبعة الثانية،١٤١٠هـ.

١٠٠. **الشامل في أُصول الدين**، عبد الملك الجويني (٤٧٨ هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤٢٠ هـ.

١٠١. **الشجرة الإلهيّة**، محمّد بن محمود الشهرزوري (٦٨٧هـ)، تصحيح نجف قلي الحبيبي، مؤسّسه پژوهشی حكمت وفلسفه، طهران، ١٣٨٣ ش.

١٠٢. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، عبد الحيّ بن أحمد بن عماد (١٠٨٩ هـ)، تحقيق وتعليق محمود أرناووط، تصحيح: عبدالقادر أرناووط، دار ابن كثير، دمشق.

١٠٣. **شرح الإشارات والتنبيهات**، نصير الدين الطوسى، نشر البلاغة، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٣٧٥ ش.

١٠٤. **شرح الأُصول الخمسة**، القاضي عبد الجبّار بن أحمد المعتزلي (٤١٥ هـ)، تعليق: أحمد بن حسين أبي هاشم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤٢٢ هـ

١٠٥. **شرح الفخر الرازي على الإشارات (شرحي الإشارات)**، فخر الدين محمّد بن عمر الرازي (٦٠٦ هـ)، مكتبة آية الله المرعشي، قمّ، ١٤٠٤ هـ

١٠٦. **شرح المقاصد**، تفتازاني (٧٩٣هـ)، التقديم والتحقيق والتعليق: الدكتور عبد الرحمن عميرة، الشريف الرضي، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٤٠٩ هـ.

١٠٧. **شرح المواقف**، علي بن محمّد الشريف الجرجاني (٨١٦ هـ)، تصحيح: بدر الدين النعساني، الشريف الرضي، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٣٢٥.

١٠٨. **شرح الياقوت (أنوار الملكوت)**، أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي (٧٢٦ هـ)،

١٠٩. **شرح جمل العلم والعمل**، الشريف المرتضى علم الهدى (٤٣٦هـ)، تصحيح يعقوب الجعفري المراغي، دار الأسوة، الطبعة الأُولى، ١٤١٤ هـ.

١١٠. **شرح مسالة العلم**، الخواجة نصيرالدين الطوسي (٦٧٢هـ)، تصحيح عبد الله النوراني، جامعة الفردوسي، مشهد، ١٣٨٥هـ.

١١١. **شرح نهج البلاغة**، ابن أبى الحديد (٦٥٥ هـ) مكتبة آية الله المرعشي، قمّ، ١٣٧٨ ـ ١٣٨٣ ش.

١١٢. **شواهد التنزيل لقواعد التفضيل**، عبيد الله بن عبد الله الحسكاني (٤٩٠ هـ)، المصحّح محمّد باقر المحمودى، مركز النشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، مجمع إحياء الثقافة الإسلاميّة، طهران، الطبعة الأُولى،١٤١١ هـ.

١١٣. **الصحائف الإلهيّة**، شمس الدين السمرقندي (٦٩٠هـ)، تحقيق، تعليق وتخريج أحمد عبد الرحمن الشريف، ١٤٠٥ هـ

١١٤. **صوان الحكمه وثلاث رسائل في الأجرام والمحرّك الأوّل والكمال**، محمّد بن طاهر أبو سليمان المنطقي السجستاني (٣٩٩ هـ)، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بنياد فرهنگ ايران، طهران، ١٩٧٤م

١١٥. **طبقات الأطبّاء والحكماء**، أبو داود سليمان بن حسّان بن جلجل الأندلسي (٣٨٤ هـ)، تحقيق فؤاد السيّد، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقيّة، القاهرة، ١٩٥٥ م.

١١٦. **طبقات الشافعيّة الكبرى**، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (٧٧١ هـ)، تحقيق محمود محمّد الطناحي، عبد الفتاح محمّد حلو، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة.

١١٧. **طبقات الشافعيّة**، عبد الرحيم بن حسن الإسنوي الشافعي (٧٧٢ هـ)، كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلميّة، منشورات محمّد علي البيضون، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤٢٢ هـ.

١١٨. **الطبقات الكبرى**، محمّد بن سعد كاتب الواقدي (٢٣٠هـ)، تحقيق علي محمّد عمر، المكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأُولى، ١٤٢١هـ.

١١٩. **طبقات المعتزلة**، أحمد بن يحيى بن مرتضى اليماني (٨٤٠ هـ)، تحقيق سوسنة ديفلد فلزر، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٨م.

١٢٠. **الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف**، رضي الدين علي بن موسي، ابن طاوس (٦٦٤ هـ)، خيّام، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٤٠٠ هـ.

١٢١. **عصمة الأنبياء**، فخر الدين محمّد بن عمر الرازي (٦٠٦ هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الثانيّة، ١٤٠٩ هـ.

١٢٢. **عقيدة الشيعة**، تأصيل وتوثيق من خلال سبعين رسالة اعتقاديّة من القرن الثاني لغاية القرن العاشر الهجري.

١٢٣. **علي وبنوه**، طه حسين(١٩٧٣م)، دارالمعارف، مصر، الطبعة الثانية عشر.

١٢٤. **عمدة الطالب في أنساب آل ابي طالب**، أحمد بن علي، ابن عنبة (٨٢٨)، مؤسّسة الأنصاريان للطباعة والنشر، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٢٥. **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، محمّد بن علي بن بابويه (٣٨١ هـ)، تحقيق مهدي اللاجوردي، جهان، طهران، الطبعة الأُولى، ١٣٧٨ هـ.

١٢٦. **عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء**، أحمد بن قاسم ابن أبي أصيبعة (٦٦٨ هـ)، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأُولى، ٢٠٠١ م.

١٢٧. **غاية المرام في علم الكلام**، سيف الدين الآمدي (٦٢٣ هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤١٣ هـ.

١٢٨. **الغيبة للحجّة**، محمّد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ)، تصحيح عباد الله الطهراني وعلي أحمد الناصح، دار المعارف الإسلاميّة، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٤١١ هـ.

١٢٩. **الغيبة**، ابن أبي زينب محمّد بن إبراهيم النعماني (٣٦٠ هـ)، تصحيح على أكبر الغفاري، صدوق، طهران، الطبعة الأُولى، ١٣٩٧ هـ.

١٣٠. **الفائق في أُصول الدين**، محمود بن محمّد الملاحمي الخوارزمي (٥٣٦ هـ)، تحقيق فيصل بدير عون، دارالكتب والوثائق القوميّة، القاهرة، ١٤٣١هـ.

١٣١. **الفتوحات المكّيّة**، محي الدين ابن عربي، الناشر: دار صادر، بيروت، ط١، بلا تا.

١٣٢. **الفردوس بمأثور الخطاب**، الديلمي، شيرويه بن شهردار (٥٠٩ هـ)، تحقيق السعيد بن بسيوني زغلول، دارالكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٦ هـ.

١٣٣. **فرق الشيعة**، أبو محمّد الحسن بن موسى النوبختي (٣١٠ هـ)، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ.

١٣٤. **الفرق بين الفرق**، أبو منصور عبد القاهر بن الطاهر البغدادي (٤٢٩ هـ)، دار الآفاق، بيروت، ١٤٠٨ هـ.

١٣٥. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، أبو محمّد علي بن أحمد، ابن حزم الأندلسى (٤٥٦ هـ)، تعليق وتحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤١٦ هـ.

١٣٦. **الفصول المختارة**، المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان (٤١٣ هـ)، تحقيق علي المير شريفي، المؤتمر العالمي لألفيّة الشيخ المفيد، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٤١٣ هـ

١٣٧. **فصول منتزعة**، أبو نصر محمّد بن محمّد الفارابي (٣٣٩ هـ)، تحقيق الفوزي متري نجّار، مكتبة الزهراء، طهران، ١٣٦٤ ش.

١٣٨. **فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة**، أبو القاسم البلخي (٣١٩)، القاضي عبد الجبّار بن أحمد المعتزلي (٤١٥ هـ)، الحاكم محسن بن محمّد الجشمي، تحقيق فؤاد سيّد، دار التونسيّة للنشر، تونس،١٩٧٤م.

١٣٩. **فهرس مخطوطات خزانة الروضة الحيدريّة في النجف الأشرف**، السيّد أحمد الحسيني، الناشر: مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٣٩١هـ.

١٤٠. **فهرس مخطوطات مكتبة أمير المؤمنين** عليه السلام ـ النجف الأشرف، السيّد علي الموجاني وعلي بهراميان، الناشر: مكتبة السيّد المرعشي النجفي، الخزانة العالميّة للمخطوطات الإسلاميّة (گنجينه جهانى مخطوطات إسلامى)، قم، ١٣٨٩ش.

١٤١. **فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنّفيهم**، أبو الحسن علي بن عبيدالله بن بابويه الرازي (٥٨٥هـ) عبدالعزيز الطباطبائي، دار الأضواء، بيروت ١٤٠٦ هـ.

١٤٢. **فهرست كتب خطّى كتابخانه آستانه حضرت أحمد بن موسى شاهچراغ (بالفارسيّة)** (فهرس مخطوطات مكتبة عتبة السيّد أحمد بن موسى المعروف بشاهچراغ)، محمّد بركت، الناشر: مؤسّسة نشر فلاح، عتبة السيّد شاهچراغ، شيراز، ١٣٨٢ش.

١٤٣. **فهرست كتب خطّى كتابخانه هاى إصفهان (بالفارسيّة)** (فهرس مخطوطات مكتبات أصفهان)، السيّد محمّد علي الروضاتي، الناشر: مؤسّسة نشر نفائس المخطوطات، أصفهان، ١٣٣٧ش.

١٤٤. **فهرست نسخه هاى خطّى كتابخانه آيت الله بروجردى (بالفارسيّة)** (فهرس مخطوطات مكتبة السيّد الآغا حسين البروجردي)، قسم الدراسات التابع لمكتبة السيّد البروجردي، الناشر: منشورات مركز الدراسات الكومبيوتريّة في قائميّة أصفهان (النشر الرقمي) (انتشارات مركز تحقيقات رايانه اى قائميّه إصفهان (نشر ديجيتالى)، أصفهان، ١٣٩٧ش.

١٤٥. **فهرست نسخه هاى خطّى كتابخانه دانشكده حقوق وعلوم سياسى واقتصادى دانشگاه تهران** (بالفارسيّة) (فهرس مخطوطات مكتبة كلّيّة القانون والعلوم السياسيّة والاقتصاديّة التابعة لجامعة طهران)، محمّد تقي دانش پژوه، الناشر: منشورات جامعة طهران، بلا تا.

١٤٦. **فهرست نسخه هاى خطّى كتابخانه مجلس شوراى إسلامى** (بالفارسيّة) (فهرس مخطوطات مكتبة مجلس الشورى الإسلامي).

١٤٧. **فهرست نسخه هاى خطّى كتابخانه مسجد أعظم قم** (بالفارسيّة) (فهرس مخطوطات مكتبة المسجد الأعظم - قم)، رضا الأستادي، الناشر: مكتبة المسجد الأعظم، قم، ١٣٦٥ش.

١٤٨. **فهرست نسخه هاى خطّى مركز إحياء ميراث إسلامى (بالفارسيّة)** (فهرس مخطوطات مركز إحياء التراث الإسلامي)، السيّد أحمد الحسيني الإشكوري، الناشر: سرور، ١٣٨٠ش.

١٤٩. **الفهرست**، محمّد بن إسحاق ابن نديم (٣٨٥هـ)، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأُولى.

١٥٠. **الفهرست**، محمّد بن حسن الطوسي (٤٦٠هـ)، تصحيح محمّد صادق بحر العلوم، المكتبة المرتضويّة، النجف الأشرف، الطبعة الأُولى.

١٥١. **قاموس الرجال**، محمّد تقي الشوشتري (١٤١٥هـ) مؤسّسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرّسين، قمّ، ١٤١٠ هـ.

١٥٢. **القسطاس المستقيم (الموازين الخمسة للمعرفة في القرآن)**، أبو حامد محمّد الغزّالي، قرأه وعلّق عليه محمّد بيجو، المطبعة العلميّة، دمشق، ١٤١٣هـ

١٥٣. **قواعد العقائد**، الخواجة نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ)، تعليق آيه الله الشيخ جعفر السبحاني، دار الغربة، لبنان، الطبعة الأُولى، ١٤١٣ هـ.

١٥٤. **قواعد المرام في علم الكلام**، علي ابن ميثم البحراني (٦٧٩هـ)، تحقيق سيّد أحمد الحسيني، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قمّ، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ.

١٥٥. **الكافي في الأُصول**، محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني (٣٢٩هـ)، تصحيح دار الحديث، نشر دار الحديث، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٤٢٩ هـ.

١٥٦. **الكامل في الاستقصاء في ما بلغنا من كلام القدماء**، مختار بن محمود العجالي المعتزلي (٧٠٠هـ)، تحقيق الدكتور محمّد شاهد، المجلس الأعلي للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، ١٤٢٠هـ.

١٥٧. **كتاب سليم بن قيس الهلالي**، سُليم بن قيس الهلالي العامري الكوفي (٧٦هـ)، تحقيق محمّد باقر الأنصاري الزنجاني الخوئيني، الهادي، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٤٠٥ هـ

١٥٨. **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل**، محمود بن عمر الزمخشري (٧٠٠ هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ هـ.

١٥٩. **كشف الغمّة في معرفة الأئمة**، محدّث الأربلي (٦٩٢ هـ)، نشر رضي، قمّ، ١٤٢١ هـ.

١٦٠. **كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد**، الحسن بن يوسف بن المطهّر العلّامة الحلّي، مكتبة السيّد المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤هـ.

١٦١. **كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد**، أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي (٧٢٦ هـ)، تعليق آية الله الشيخ جعفر السبحاني، مؤسّسة الإمام صادق عليه السلام، قمّ، الطبعة الثانية، ١٣٨٢ ش.

١٦٢. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، الحسن بن يوسف بن المطهّر العلّامة الحلّي، تحقيق: الشيخ حسن حسن زادة الآملي، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم، ١٤١٣هـ

١٦٣. **كفاية الأثر في النصّ على الأئمة الاثني عشر**، علي بن محمّد الخزّاز الرازي (٤٠٠ هـ)، تصحيح: عبد اللطيف الحسينى كوهكمري، بيدار، قمّ، ١٤٠١ هـ.

١٦٤. **كمال الدين وتمام النعمة**، أبو جعفر محمّد بن علي بن بابويه، الشيخ الصدوق (٣٨٦هـ)، الإسلاميّة، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٩٥ هـ.

١٦٥. **الكنى والألقاب**، عبّاس القمي (١٣٥٩)، تقديم وتحقيق محمّد هادي الأميني، مكتبة الصدر، طهران، ١٣٦٨ ش.

١٦٦. **لباب الإشارات والتنبيهات**، فخر الدين محمّد بن عمر الرازي (٦٠٦ ه)، تحقيق أحمد الحجازي السقّا، مكتبة الكلّيات الأزهريّة، القاهرة، ١٩٨٦ م.

١٦٧. **لسان العرب**، محمّد بن مكرم بن أحمد الأنصاري المصري، ابن منظور (٧١١ ه)، نشر أدب الحوزه، قمّ، ١٤٠٥ هـ

١٦٨. **اللمع في الردّ علي أهل الزيغ والبدع**، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٣٣٠ ه)، تصحيح وتعليق وتقديم: حمودة غرابة، المكتبة الأزهريّة للتراث، القاهرة.

١٦٩. **لوامع البيّنات (شرح الأسماء الحسنى)**، محمّد بن عمر الفخر الرازي، الناشر: مكتبة الكلّيّات الأزهريّة، القاهرة، ١٤٠٦هـ

١٧٠. **لوامع البيّنات**، فخر الدين محمّد بن عمر الرازي (٦٠٦ه)، مكتبة الكلّيات الأزهريّة، القاهرة، ١٤٠٦ ه.

١٧١. **لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث**، الشيخ يوسف بن أحمد البحراني، تحقيق: السيّد محمّد صادق بحر العلوم، الناشر: مؤسّسة آل البيت ^ لإحياء التراث، قم.

١٧٢. **المباحث المشرقيّة فى علم الإلهيّات والطبيعيّات**، فخر الدين محمّد بن عمر الرازي (٦٠٦ ه)، بيدار، قمّ، الطبعة الثانية، ١٤١١ ه.

١٧٣. **المبدأ والمعاد**، شيخ الرئيس ابن سينا، حسين بن عبد الله (٤١٦ ه)، مؤسّسة مطالعات الإسلامى، طهران، الطبعة الأُولى، ١٣٦٣ ش.

١٧٤. **مجمع البيان فى تفسير القرآن**، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (٦٠٠ ه)، ناصر خسرو، طهران، ١٣٧٢ ش.

١٧٥. **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، الشيخ أحمد بن محمّد المقدس الأردبيلي، تحقيق: مجتبى العراقي، وعلي پناه الإشتهاردي، وحسين اليزدي الأصفهاني، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم، ط١.

١٧٦. **المجموع في المحيط بالتكليف**، القاضي عبد الجبّار بن أحمد المعتزلي (٤١٥ هـ)، جمع الحسن بن أحمد بن متويه، تحقق عمر السيّد عزمي، الدكتور أحمد فواد الأهواني. الدار المصريّة للتاليف والترجمة، .

١٧٧. **مجموعة الرسائل (كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد)**، الحسن بن يوسف بن المطهّر العلّامة الحلّي، الناشر: مكتبة السيّد المرعشي النجفي، قم، ط١، ١٤٠٤هـ.

١٧٨. **مجموعه رسائل فيض**، الملّا محسن الفيض الكاشاني، تحقيق: محمّد الإمامي الكاشاني، وبهراد الجعفري، الناشر: مدرسة الشهيد المطهّري للدراسات العليا، طهران، ط١، ١٣٨٧ش.

١٧٩. **مجموعه مصنفات شيخ اشراق**، سهروردى، يحيى بن حبش (٥٨٧ هـ)، تحقيق: كربن، هانرى؛ حبيبى، نجف قلى؛ نصر، حسين، مؤسّسه مطالعات الإسلامى، طهران، ١٣٧٢ ش.

١٨٠. **محصّل الأفكار المتقدّمين والمتأخّرين**، فخر الدين محمّد بن عمر الرازي (٦٠٦ هـ)، دار الرازي، عمّان، الطبعة الأُولى، ١٤١١ هـ.

١٨١. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**؛ أبو الحسن عليّ بن الحسين بن علي المسعودي (٣٤٥هـ)، أسعد داغر، دار الهجرة، قمّ، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ

١٨٢. **المستدرك علي الصحيحين**، أبو عبد الله محمّد بن عبد الله الحاكم النيشابوري (٤٠٥ هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ.

١٨٣. **المستطرَف في كل فنّ مستظرَف**، محمّد بن أحمد الأبشيهي، الناشر: دار المعرفة، بيروت، ط٥، ١٤٢٩هـ.

١٨٤. **المسلك في أُصول الدين والرسالة المانعيّة**، جعفر بن الحسن، المحقّق الحلّى (٦٧٦ هـ)، تحقيق رضا الأُستادي، ، مجمع البحوث الإسلاميّة، مشهد، الطبعة الأُولى، ١٤١٤ هـ.

١٨٥. **مسند أحمد**؛ أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط ـ عادل مرشد، وآخرون، إشراف: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسّسة الرسالة، الطبعة الأُولى،١٤٢١ هـ

١٨٦. **المطالب العالية**، فخر الدين محمّد بن عمر الرازي (٦٠٦ هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

١٨٧. **معارج الفهم في شرح النظم**، أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي (٧٢٦ هـ)، دليل ما، قم، الطبعة الأولى ١٣٨٦ش.

١٨٨. **معارج الفهم في شرح النظم**، الحسن بن يوسف بن المطهّر العلّامة الحلّي، إشراف: مكتبة العلّامة المجلسي، تحقيق: عبد الحليم الحلّي، الناشر: دليل ما، قم، ط١، ١٣٨٦ش.

١٨٩. **المعتبر في الحكمة**، هبة الله بن علي بن ملكا، أبو البركات البغدادي (٦٠٠هـ) تحقيق فتح علي الأكبري، جامعة إصفهان، إصفهان، ١٣٧٣ ش.

١٩٠. **المعتمد في أُصول الدين**، أبو يعلى محمّد بن الحسن، ابن الفراء الحنبلي البغدادي (٤٥٨ هـ)، تحقيق وديع زيدان حداد، دارالمشرق، بيروت، ١٩٨٦.

١٩١. **المعتمد في أُصول الدين**، محمود بن محمّد الملاحمي الخوارزمي (٥٣٦هـ)، دارالهدى، لندن، ١٩٩١م.

١٩٢. **المعتمد من مذهب الشيعة الإماميّة**، سديد الدين الحمصي الرازي (٦٠٠ هـ)، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٣٧٦ش.

١٩٣. **معجم الأدباء**، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (٤٢٦هـ)، تحقيق إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٩٩٣ م.

١٩٤. **معجم المؤلّفين**، عمر رضا كحّالة (١٩٨٩)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٣٧٦ هـ.

١٩٥. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، القاضي عبد الجبّار بن أحمد المعتزلي (٤١٥هـ)، الدار المصريّة، القاهرة، ١٩٦٥ ـ ١٩٦٢ م.

١٩٦. **مفاتيح الغيب**، فخر الدين محمّد بن عمر الرازي (٦٠٦ هـ)، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠ هـ.

١٩٧. **مقاتل الطالبيّين**، أبو الفرج علي بن الحسين الإصفهاني (٣٥٦ هـ)، تحقيق وتعليق أحمد صقر، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٩ هـ.

١٩٨. **مقاصد الفلاسفة**، أبوحامد محمّد بن محمّد الغزّالي (٥٠٥ هـ)، تصحيح سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦١ م.

١٩٩. **مقالات الإسلاميّين**، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٣٣٠ هـ)، تحقيق هلموت ريتر، دار النشر فرانز شتاينر، بيروت، ١٩٨٠م.

٢٠٠. **مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، ابن فورك إصفهاني (٤٠٦ هـ)، تصحيح أحمد عبد الرحيم السائح، مكتبة الثقافة الدينيّة، الطبعة الأُولى، ١٤٢٥هـ.

٢٠١. **المقالات والفرق**، سعد بن عبد الله الأشعري القمّي (٣٠١ هـ)، مركز انتشارات علمي وفرهنگی، الطبعة الثانية، ١٣٦٠ ش.

٢٠٢. **مقالة**: معرّفی چند نسخه خطّی (بالفارسيّة) (تعريف بعدّة مخطوطات)، محمّد الشيرواني، مجلة وقت ميراث جاويدان، السنة ٣، العدد ٩، ١٣٧٤ش.

٢٠٣. **المقنع في الإمامة**، عبيد الله بن عبد الله سدّ آبادي (القرن الخامس)، تحقيق محمّد رضا الحسيني الجلالي، جماعة المدرسين في الحوزة العلميّة، قم، الطبعة الأولي، ١٤١٤ هـ.

٢٠٤. **الملخّص في أُصول الدين**، الشريف المرتضى علم الهدى (٤٣٦ هـ)، مركز نشر دانشگاهي، طهران، الطبعة الأُولى، ١٣٨١ ش.

٢٠٥. **الملل والنحل**، أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني (٥٤٨ هـ)، تحقيق محمّد البدران، الشريف الرضي، قمّ، ١٣٦٤ش.

٢٠٦. **الملل والنحل**، عبد القاهر بن طاهر البغدادي (٤٢٩هـ)، تحقيق الدكتور البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢ م.

٢٠٧. **مناقب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب** عليه السلام، محمّد بن سليمان الكوفي (٣٠٠هـ)، مجمع إحياء الثقافة الإسلاميّة، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٤١٢ هـ.

٢٠٨. **مناقب أميرالمومنين** أبو الحسن علي بن محمّد، ابن المغازلي (٤٦٠هـ)، دار الأثار. يمن، ١٤٢٤هـ.

٢٠٩. **المناقب**، الموفّق بن أحمد الخوارزمى،(٥٦٨هـ)، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قمّ، الطبعة الثانية، ١٤١١ هـ.

٢١٠. **مناهج اليقين في أصول الدين**، الحسن بن يوسف بن المطهّر العلّامة الحلّي، تحقيق: قسم الكلام والفلسفة في مجمّع البحوث الإسلاميّة، الناشر: مؤسّسة الطباعة والنشر التابعة للعتبة الرضويّة المقدّسة، مشهد، ط٢، ١٤٣٠هـ

٢١١. **منطق الملخّص**، فخر الدين محمّد بن عمر الرازي (٦٠٦ هـ)، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور فرامرز قراملكي وأصغري نژاد، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٨١ش.

٢١٢. **المنقذ من التقليد**، سديد الدين الحمصي الرازي (٦٠٠ هـ)، تحقيق مؤسّسة النشر الإسلامي، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٤١٢ هـ.

٢١٣. **المنية والأمل**، القاضي عبد الجبّار بن أحمد المعتزلي (٤١٥ هـ)، تحقيق علي سامي النشار، عصام الدين محمّد، دار المطبوعات الجامعيّة. إسكندريّة، ١٩٧٢م.

٢١٤. **المواقف**، عضد الدين الإيجي (٧٥٦هـ)، تصحيح بدر الدين النعساني، الشريف الرضي، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٣٢٥.

٢١٥. **ميراث إسلامى ايران**، رسول جعفريان، مكتبة السيّد المرعشي النجفي، قم، ط١، ١٤١٨هـ.

٢١٦. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (٧٤٨هـ)، تحقيق علي محمّد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٣٨٢ هـ ١٩٦٣ م.

٢١٧. **النجاة من الغرق في بحر الضلالات**، شيخ الرئيس ابن سينا، حسين بن عبد الله (٤١٦ هـ)، تصحيح محمّد تقي الدانش پژوه، جامعة طهران. طهران، ١٣٧٩ ش.

٢١٨. **نهاية الإقدام في علم الكلام**، أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم الشهرستانى (٥٤٨ هـ)، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤٢٥ هـ.

٢١٩. **نهاية المرام في علم الكلام**، أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي (٧٢٦ هـ)، تحقيق فاضل عرفان، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٤١٩ هـ.

٢٢٠. **نهاية الوصول إلى علم الأُصول**، أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي (٧٢٦ هـ)، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قمّ، الطبعة الأُولى، ١٤٢٥ هـ.

٢٢١. **نهج الحقّ وكشف الصدق**، الحسن بن يوسف بن المطهّر العلّامة الحلّي، المحشّي: فرج الله الحسيني، تقديم: السيّد رضا الصدر، الناشر: دار الكتاب اللبناني، بيروت، بلا تا.

٢٢٢. **نهج المسترشدين فى أُصول الدين**، أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي (٧٢٦ هـ)، تحقيق أحمد الحسيني، هادي اليوسفي، مجمع الذخائر الإسلاميّة، قمّ.

٢٢٣. **هديّة العارفين، أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين**، إسماعيل پاشا ابن محمّد البغدادي (١٣٣٩ هـ)، محمّد محسن آغابزرگ طهراني، تصحيح محمّد مهدي الخرسان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٥١م.

٢٢٤. **الوافي بالوفيات**، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (٧٤٦ هـ)، تحقيق هلموت ريتر، دار النشر، بيروت، ١٤٠١ هـ.

٢٢٥. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، أحمد بن محمّد، ابن خلكان (٦٨١ هـ)، تحقيق إحسان عبّاس، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأُولى.

٢٢٦. **الياقوت في علم الكلام**، أبو إسحاق إبراهيم بن نو بخت (٣٤٠ هـ)، تقديم علي أكبر ضيائي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٣ هـ.

٢٢٧. **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، أبو منصور الثعالبي، تحقيق: د. مفيد محمّد قمحيّة، الناشر: دارالكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٢٢٨. **الينابيع المودة**، سليمان بن إبراهيم القندوزي (١٢٩٤ هـ)، تحقيق علاء الدين الأعلمي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٨هـ.

فهرس المحتويات

المنهج الخامس: فيما يستحيل عليه تعالى ٥

البحث الأوّل: في أنّه تعالى غير مركّب ٧

البحث الثاني: في أنّه تعالى ليس بمتحيّز ٩

البحث الثالث: في أنّه تعالى ليس في محلّ ١٢

البحث الرابع: في أنّه تعالى ليس في جهة ١٤

البحث الخامس: في أنّه تعالى لا يتّحد بغيره ١٦

البحث السادس: في أنّه تعالى ليس بمحلّ للحوادث ١٨

البحث السابع: في استحالة الألم واللذّة عليه تعالى ٢٥

البحث الثامن: في استحالة اتّصافه تعالى بالكيفيّات ٢٧

البحث التاسع: في استحالة سلب الوجود عنه تعالى ٢٨

البحث العاشر: في أنّه تعالى يخالف غيره لذاته ٣٠

البحث الحادي عشر: في أنّه تعالى يستحيل أن يكون مرئيّاً ٣٢

البحث الثاني عشر: في أنّه تعالى غني ٤٥

البحث الثالث عشر: في أنّه تعالى واحد ٤٩

أوهام وتنبيهات ٥٣

الردّ على القائلين بقدم العالم ٥٣

الردّ على الثنويّة ٥٣

الردّ على المجوسيّة ٥٥

الردّ على النصاري ٥٦
البحث الرابع عشر: في أسمائه تعالى ٥٩
البحث الخامس عشر: في بقيّة الصفات على رأي الأوائل ٦٢
كلام كلّي في الصفات ٦٦
المنهج السادس: في العدل ٦٩
البحث الأوّل: الحسن والقبح ٧١
الحسن والقبح العقليين ٧٣
البحث الثاني: في أنّا فاعلون ومسألة الكسب ٨٣
بيان مغالطة في الكسب ٩٣
نسبة المتولّد إلى العبد ٩٤
عدم التنافي بين الاختيار والوجوب عقيب القدرة والداعي ٩٦
اختلاف القائلين بالتولّد فى الألوان ٩٦
البحث الثالث: في أنّه لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب ٩٨
الدليل الأوّل ٩٨
الدليل الثاني ٩٨
قبح إرادة القبيح وترك إرادة الحسن ٩٩
الحكمة في أفعال الله تعالى ١٠٢
البحث الرابع: في التكليف ١٠٦
وجوب التكليف ١١٠
عموميّة التكيلف ١١١
متعلّق التكليف ١١٣
شرائط المكلِّف والمكلَّف والمكلّف به ١١٣
البحث الخامس: في اللطف ١١٧

وجوب اللطف من الله تعالى ١٢٠
البحث السادس: في الألم ١٢١
وجه قبح الألم ١٢٢
حسن الألم الذي يفعله الله ١٢٤
البحث السابع: في العوض ١٢٧
دوام العوض المستحّق عليه تعالى ١٢٨
البحث الثامن: في الآجال ١٣٠
البحث التاسع: في الأرزاق والأسعار ١٣٣
الرزق ١٣٣
السعر ١٣٤
البحث العاشر: في الأصلح ١٣٥
المنهج السابع: في النبوّة ١٣٧
البحث الأوّل: معنى النبي والمعجز ١٣٩
البحث الثاني: في إمكان البعثة ١٤١
البحث الثالث: في وجوب البعثة ١٤٦
البحث الرابع: في إثبات نبوّة محمّد ﷺ ١٥٠
شبهات في ظهور معجزاته خصوصاً في إعجاز القرآن ١٥٣
البحث الخامس: في كيفيّة إعجاز القرآن ١٦٥
دلائل القائلين بالصرفة ١٦٧
ابطال القول بالصرفة ١٦٨
دلائل القول بأنّ إعجاز القرآن بالفصاحة ١٦٨
البحث السادس: في وجوب العصمة ١٧٠
مقدّمة: حقيقة العصمة وأسبابها ١٧٠

متعلّق العصمة ١٧٢
البحث السابع: في أنّ الأنبياء أفضل من الملائكة ١٧٧
البحث الثامن: في الكرامات ١٨١
تتمّة تشتمل على مسألتين: ١٨٣
١ـ الإرهاص ١٨٣
٢ـ في إظهار المعجز على عكس ممّا سأله الكاذب ١٨٤
البحث التاسع: في مسائل من هذا الباب ١٨٥
عدم جواز خلوّ الزمان من النبي ١٨٥
جواز بعثة الرسول من غير شرع ١٨٦
أفضليّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله ١٨٦
طرق معرفة شريعة نبيّنا ١٨٧
أقسام التكاليف ١٨٨
المنهج الثامن: في الإمامة ١٩١
البحث الأوّل: في معنى الإمامة والأقوال في وجوبها ١٩٣
البحث الثاني: في أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً ٢٠٧
البحث الثالث: في أنّ الإمام يجب أن يكون منصوصاً عليه ٢١٢
البحث الرابع: في أنّ الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيّته ٢١٥
البحث الخامس: في اختلاف الناس في الأئمّة ٢١٧
البحث السادس: في تعيين الأئمّة عليهم السلام ٢٣٢
البحث السابع: في إمامة باقي الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام ٢٦٢
البحث الثامن: في كلام كلّي في الغَيبة ٢٦٥
البحث التاسع: في بقيّة الكلام في هذا الباب ٢٦٧
وجوب الاقرار بإمامة الائمّة عليهم السلام ٢٦٧

أفضليّة الأئمّة عليهم السلام من الملائكة ٢٦٧
في عصمة فاطمة الزهراء عليها السلام ٢٦٨
في عصمة الملائكة ٢٦٩
عدم إيمان محارب علي عليه السلام ٢٧٠
المنهج التاسع: في المعاد ٢٧١
البحث الأوّل: في إعدام العالَم وإمكان المعاد ٢٧٣
الأقوال في تفسير معدوميّة العالم ٢٧٦
إمكان خلق عالم آخر ٢٧٩
انقطاع التكليف في المعاد ٢٨٠
البحث الثاني: في وجوب المعاد ٢٨٢
إثبات المعاد البدني ٢٨٢
عدم إعدام أجزاء العالم ٢٨٥
عذاب القبر والميزان والصراط وإنطاق الجوارح وتطاير الكتب ٢٨٧
الجنّة والنار مخلوقتان الآن؟ ٢٨٨
استحقاق العِوَض ٢٨٩
البحث الثالث في كلام الأوائل في هذا الباب ٢٩١
المنهج العاشر: في الوعد والوعيد ٢٩٧
مقدمة ٢٩٩
البحث الأوّل: في بيان وجه استحقاق هذه الأُمور ٣٠٠
الإخلال ٣٠١
هل المطيع يستحقّ الثواب؟ ٣٠٣
استحقاق العاصي العقاب ٣٠٤
دوام الثواب والعقاب ٣٠٧

البحث الثاني: في مسائل تتعلّق بالثواب والعقاب ٣٠٩
جواز توقّف الثواب على شرط ٣٠٩
كون استحقاق الثواب مشروطاً بالموافاة ٣١١
معنى الذنب الصغير والكبير ٣١٢
البحث الثالث: في الإحباط والتكفير ٣١٤
البحث الرابع: في أنّ عقاب الفاسق منقطع ٣١٨
الخلود في النار ٣٢٢
البحث الخامس: فيما يسقط به العقاب ٣٢٤
المقصد الأوّل: في العفو ٣٢٤
المقصد الثاني: في التوبة ٣٢٩
شرائط التوبة ٣٢٩
هل تصحّ التوبة من قبيح دون قبيح؟ ٣٣١
وجوب التوبة ٣٣٣
سقوط العقاب عند التوبة واجب أو تفضّل ٣٣٣
سبب سقوط العقاب ٣٣٥
المقصد الثالث: في الشفاعة ٣٣٦
المنهج الحادي عشر: في الأسماء والأحكام ٣٣٩
حقيقة الإيمان ٣٤١
صاحب الكبيرة هل هو مؤمن أم لا؟ ٣٤٥
حقيقة الكفر ٣٤٧
التأويل لا يمنع من كون المذهب خطأ ٣٤٩
الفسق ٣٥٠
أحكام المؤمن والفاسق والكافر والمنافق ٣٥١

المنهج الثاني عشر: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٣٥٣

وجوبهما هل هو عقلي أو شرعي ٣٥٥

شروط وجوبهما ٣٥٧

وجوبهما هل هو عيني أو كفائي ٣٥٨

انقسام المعروف إلى الواجب والندب ٣٥٩

الدعاء ٣٦٠

أقسام الدعاء ٣٦١

الفهارس الفنّية ٣٦٣

١. فهرس الآيات ٣٦٥

٢. فهرس الأحاديث والآثار ٣٧٥

٣. فهرس الأعلام ٣٧٨

٤. فهرس المذاهب والفرق والجماعات ٣٨٣

٥. فهرس أزمنة والأمكنة والأيّام ٣٨٩

٦. فهرس الكتب ٣٩١

٧. فهرس المصادر ٣٩٣

٨. فهرس المحتويات ٤١٥