بيان
النافع يوم الحشر
في
شرح الباب الحادي عشر
للعلامة الحلي
المتوفى سنة ٧٢٦ هـ

حسين علي الحسيني

مكتبة مهدي فريش

مؤسسة الأعلمي للمطبوعات

بيان
النافع يوم الحشر
في
شرح الباب الحادي عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

بيان
النافع يوم الحشر
في
شرح الباب الحادي عشر

رسالة ماجستير في الفلسفة والإلهيات حائزة على درجة ممتاز

حسين عليّ الحسينيّ

منشورات
مؤسسة الأعلمي للمطبوعات
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى

١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م

جميع الحقوق محفوظة ومسجّلة للناشر

يحظر نسخ أو تصوير أو ترجمة أو إعادة التنضيد بشكل كامل أو جزئي أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على إسطوانات ضوئية إلا بموافقة خطيّة من الناشر.

Published by Aalami Est.
Beirut Airport Road
Tel:01/450426 Fax:01/450427
P.O.Box.7120

مؤسسة الأعلمي للمطبوعات
بيروت - طريق المطار - قرب سنتر زعرور
هاتف:٤٥٠٤٢٦ / ٠١ - فاكس:٤٥٠٤٢٧ / ٠١
صندوق بريد:٧١٢٠

E-mail:alaalami@yahoo.com
http://www.alaalami.com

المقدِّمة

وبه نستعين، والحمد لله السّبّوح القدّوس، الّذي لم يحضره أحد حين برأ النّفوس، حارت في ملكوته عميقات مذاهب التّفكير، وحسُر عن إدراكه بصر البصير، فارتدّ إليه طرفه وهو حسير.

والصّلاة والسّلام على أعظم النّبيّين دعوة، وأفضلهم شفاعة، صاحب المعجزة العظمى، والمحامد الكبرى، والشّريعة الوسطى، محمّد المصطفى، وعلى آله الكرام الميامين، لا سيّما بقيّة الله في الأرضين، من بهم تاب الله على آدم في خطيئته، ونجّى نوحا وأهله في سفينته، وبرّد وسلّم نار إبراهيم في محنته، وخلّص يوسف من ظلمات جبّه، ولم يُطِل لبْث يونس في بطن حوته، صلاة لا غاية لأمدها، ولا نهاية لمددها، ولا انقضاء لعددها، وتترى اللّعنات على أعدائهم الكفرة أجمعين، مذ آدم إلى أن يشاء ربّ العالمين. وبعد...

يسابقني الزّمان، ويضيق بيَ المكان، كمصير كلّ إنسان، كلّما انصرم من عمره ساعة، علم أنّ الأجل ازدلف منه ساعة، فأحثُّ مجاديفي لأغنم الوقت، وأخفِّفُ الحِمْلَ خشاة أيّ فَوت. ربّان سفينة أنا، أتشوّف لشاطئ محطٍّ رحاليَ الأخير، أنصب فيه راية توحيدي، وأخطّ عليه تقديسي وتمجيدي.

وعندما مددت أمامي مائدة العمل، اخترتُ الباقي منها قبل الأجل، وعندما ناظرت العلوم، لم أقنع بما دون النّجوم، فتسلّقت الحبل المتين، بإرشاد أمير المؤمنين، أنْ أوّلُ الدّين معرفته، فشحذت الهِمم، وامتشقت القلم، ثمّ رأيت أن أشرح كتابا فريدًا، حجبته القرون، فتاهت عنه العيون، هو للإماميّة ظَفَر، ولأعدائهم خطر، ألا وهو "**النّافِعُ يومَ الحَشْرِ في شرح الباب الحادي عشَر**".

ومن هنا كان اختيارنا لهذا الكتاب القيِّم بمتنه وشرحه الأوّل، ولعلّ سمته

الأساسيّة كونه مَجمعا لأهمّ معتقدات الإماميّة رغم إيجازه واختصاره. فيغلب على ظنّي أنّك لن تجد كتابا يحوي ما حوى الباب ونافعه بمثل هذه السّطور.

وقد شدّنا إليه أيضا منهجه العلميّ المشبع بالأدلّة العقليّة، فإنّك لا تجد النّقليّات سوى ساندة للدّليل العقليّ ليس غير، إلاّ في بعض المعتقدات المترتّبة على الأوّليّات؛ من قبيل: كلامه ﷺ، وحشر الأطفال، وبعض تفاصيل القيامة؛ كتطاير الكتب وغيرها.

وأكثر من ذلك، فقد كانت هذه الأدلّة العقليّة تدور مدار القسمة الثّنائيّة العقليّة، ممّا جعلها في انحصارها بين احتمالين أمتن وأجزل وأقوى في الإقناع والإفحام. لذا عمدنا قبل الشّروع في الشّرح، وبعد التّمهيد بفصل نتكلّم فيه عن تطوّر علم الكلام وتاريخه، وفصل تناولنا فيه بنية الكتاب وقد اقتطعنا هذا الفصل هنا رومًا للاختصار - عمدنا إلى بيان المنحى الكلامي للمقداد من خلال شرحنا لهذا الكتاب وفق منهج **التّحليل والتّركيب**، وقد اعتمدنا على ثلاثة وتسعين مصدراً من كتب الكلام والفقه والأصول والحديث والتّفسير واللّغة والتّاريخ، كما تجدر الإشارة الى استفادنا الكبيرة من شرح السيّد كمال الحيدريّ على «النّافع» المسجّل.

ونردف على ذلك، أنّنا أحببنا أن تشيع هذه الكتب وأمثالها، بعدما تفشّت الكتب الحديثة الّتي اعتمدت على أدلّة لا تروي ظمأ الدّارسين فضلا عن المستبصرين، كما لا أحسبها تعطي الطّالب قدرة على الجدل وتقصّي المغالطات اللّذين كانا غاية علم الكلام الأولى، بينما تجد كتابنا يثير بل يستنفر لديك قوى الإدراك ليربأ بك إلى مستوى تقوى معه على معالجة الأمور الأصوليّة المطروحة فيه، بل الّتي لم يتناولها أيضا؛ وما ذلك إلاّ لأنّه يمدّك بآلية التّفكير السّليم في قضايا العقيدة، وإن جاز التّعبير يمكنني أن أدّعي أنّ هذا الكتاب يمثّل زبدة عقائد الإماميّة؛ حيث يستطيعون اتّخاذه دليلا لقواعد عامّة تعبّد لهم طرق الاستدلال الكلاميّ.

نسأل الله أن يوفّقنا لسبيل مرضاته، ويعيننا على نشر آياته، وحمل راياته، إنّه نعم المولى والنّصير.

الفصل الأوّل: مدخل إلى علم الكلام

- تعريف علم الكلام
- موضوع علم الكلام
- تسمياته
- غايات علم الكلام وأغراضه ومنافعه
- الأدوار التّأسيسيّة لعلم الكلام الإسلاميّ والعوامل المؤثّرة فيه
- تطوّر علم الكلام

تعريف علم الكلام

يعرِّف الإيجيّ[١] علم الكلام بأنّه: "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدّينيّة على الغير؛ بإيراد الحجج ودفع الشّبه"[٢].

أمّا التّفتازانيّ[٣] فقد كان له تعريف آخر، وهو: "العلم بالعقائد الدّينيّة عن الأدلّة اليقينيّة"[٤].

ويعرِّفه الحكيم **اللاّهيجيّ**[٥] بقوله: "الكلام صناعة نظريّة يُقتدر بها على إثبات العقائد الدّينيّة"[٦].

---

(١) **عضد الدّين عبد الرّحمن ركن الدّين الإيجيّ**، (٦٨٠- ٧٥٦ هـ)، من فلاسفة الإسلام الّذين ذهبوا إلى أنّه لا سبيل إلى تغيير واقع المسلمين إلاّ بطريقَين: التّعليم لتغيير النّفوس والعقول، والثّورة لتغيير الحكومات.

(٢) المواقف ج ١، ص ٧.

(٣) **سعد الدّين مسعود بن عمر التّفتازانيّ** (٧٢٢- نحو ٧٩٢ هـ)، ولد وتوفّى في سمرقند، وكان علما من أعلام المنطق والطّبيعة والكلام والبلاغة والفِقه والفلسفة، وأهمّ كتبه: شرح الرّسالة الشّمسيّة، تهذيب المنطق والكلام، والمقاصد.

(٤) ما هو علم الكلام، ص ١٣٧.

(٥) **عبد الرّازق بن عليّ بن الحسين اللاّهيجيّ**، توفّى سنة ١٠٥١ هـ، وهو تلميذ صدر الدّين الشّيرازيّ، امتهن تدريس الفلسفة، ومن مؤلّفاته: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، شرح هياكل النور للسّهروردي، رسالة في حدوث العالم.

(٦) (م.س) ص ١٦٧.

وقال في ذلك **ابن خلدون**[١]: "هو علم يتضمّن الحجاج على العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة، والرّدّ على المبتدعين المنحرفين في الاعتقادات على مذهب السّلف وأهل السّنّة"[٢].

و**للجرجانيّ**[٣] تعريف مختلف عن التّعاريف السّابقة؛ حيث قال: "علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى، وصفاته، وأحوال الممكنات، من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام"[٤].

وأوجز البعض فقال: "هو علم يَبحث في أصول الدّين الإسلاميّ".

وإذا ارتأينا أنّ موضوع علم الكلام هو العقائد الإيمانيّة، كما ذهب ابن خلدون، كان تعريف علم الكلام هو: "علم يبحث فيه عن العقائد الإيمانيّة"، وليست العقائد الإيمانيّة سوى الصّفات الذّاتيّة والفعليّة للباري ﷻ.

و**خلاصة المطلب**: إنّ هذه التّعريفات وغيرها ممّا لم نذكره يشير إلى ركيزتين لهذا العلم، هما: إثبات العقيدة، وردّ الشّبهات والبدع عنها، ولا يقتصر ذلك على المعقول، كما في تعريف ابن خلدون، بل الإثبات والرّد يشمل المعقول والمنقول.

---

(١) **وليّ الدّين عبد الرّحمن بن محمّد بن خلدون** (٧٣٢- ٨٠٨ هـ)، وُلد بتونس، وتوفّى بالقاهرة، وكان فقيها ممارسا للسّياسة، تقلّب في مناصب عدّة. دوّن أفكاره في مجلّدات سبعة عن تاريخ العرب والبربر، بعنوان "**كتاب العبر**"، اشتهر منها المجلّد الأوّل الموسوم بـ "**المقدّمة**".

(٢) مقدّمة ابن خلدون، ص ٤٥٨.

(٣) **عليّ بن محمّد الجرجانيّ "السّيّد الشّريف"** (٧٤٠- ٨١٦ هـ) فيلسوف ومتكلّم من فارس، درس على قطب الدّين محمّد الرّازيّ، كتب باللّغتين: العربيّة والفارسيّة، اشتهر بكتابة الشّروح، منها: شرحه على شرح قطب الدّين الرّازيّ على الرّسالة الشّمسيّة في القواعد المنطقيّة للكاتبيّ، وشرح المواقف في علم الكلام للإيجيّ، والتّعريفات الّذي نال اهتمام الخلف، فحقّقوه وشرحوه.

(٤) التّعريفات، ص ١٨٥.

موضوع علم الكلام

لقد اختُلف في ضرورة أن يكون لكلّ علم موضوع يخصّه وتتمايز به مسائله عن مسائل العلوم الأخرى. وبالبداهة، إنّ موضوع العلم، وهو عبارة عن جامع انتزاعيّ بين مسائل العلم يُبحث فيه عن عوارضه الذّاتيّة، لا يمكن استخلاصه إذا لم تكن بين مسائله وحدة واقعيّة يمكن انتزاعها. فالمناط إذًا في تحديد موضوعات العلوم، هي تلك الوحدة الواقعيّة بين مسائلها.

ولا مانع من تغاير مسائل علم من العلوم؛ بحيث لا تجد بينها وحدة واقعيّة، وبالتّالي لا تجد موضوعا واضح المعالم يجمعها، فإنّ ذلك لا ينافي كونها مسائل علم واحد، طالما بينها وحدة اعتباريّة منشؤها وحدة الغرض، وهذا ما يجعل علم الكلام متداخلا أحيانا مع الفلسفة وعلم النّفس والاجتماع.

وفي قبال هذا، قد يقال: لا بدّ لكلّ علم من موضوع، وعدم وجدانه أحيانا لا يدلّ على عدم وجوده؛ إذ يُعزا ذلك إلى عدم نضوج مسائله ممّا يجعلها مستقلّة برأسها ضمن علم معيّن. أمّا تداخل العلوم؛ كما بين الكلام والفلسفة، فلا يدلّ على انعدام موضوع أحدهما أو كليهما، وإنّما يشير إلى اتّحاد بعض الأغراض؛ كإثبات الذّات المقدّسة، ولا ضير في ذلك؛ حيث يبقى المنهج الكلاميّ في الإثبات والرّدّ مغايرا لما عليه المنهج الفلسفيّ، ممّا يساعد على ادّعاء تغاير المسألتين وإن اتّحدا عنوانا.

على كلّ حال، نذكر خمسة أقوال في موضوع علم الكلام، والّتي هي في واقعها موضوع واحد لصياغات خمس، وهي:

١- الموجود بما هو موجود:

واختاره أبو حامد **الغزاليّ**[١]، ونسبه التّفتازانيّ إلى المتقدّمين. ولكن هذه النّسبة واضحة البطلان؛ لتأخّر الفلسفة ومصطلحاتها عن ذلك الزّمن، وهو زمن نشأة علم الكلام في نصف القرن الأوّل الهجريّ. كما قد نسبه الإيجيّ إلى الغزاليّ[٢]، وعدّه اللّاهيجيّ من مزايا كلام المتأخّرين"[٣].

وبما أنّ هذا الموضوع هو موضوع الفلسفة، كان لا بدّ من جهة مغايرة، لذا قُيِّد الموجود بحيثيّة كونه متعلّقا بالمباحث الجارية على قانون الإسلام.

٢- المعلومات الخاصّة:

ويعنون "**الخاصّة**"، من حيث تعلّقها بإثبات العقائد الدّينيّة. قال **الفارابيّ**[٤] حاكيا عن علم الكلام: "يتعلّق بنصرة ما جاء به الدّين من العقائد

---

(١) الإمام **أبو حامد محمّد بن أحمد الغزاليّ** (١٠٥٧- ١١١١م)، الملقّب "**حجّة الإسلام**"، ولد في طوس بخرسان، ودرس علم الكلام على الجوينيّ في نيسابور، وأتقن المذهب الأشعريّ، وقد عاش عيشة الصّوفيّة الّتي اعتبر الرّشد فيها لثلاث وعشرين سنة، حتّى مات بمسقط رأسه طوس. أهمّ مصنّفاته: مقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة، المنقذ من الضّلال، وإحياء علوم الدّين...

(٢) المواقف، ص ٧.

(٣) ما هو علم الكلام، ص ٨.

(٤) **أبو نصر محمّد بن طرخان الفارابيّ** (٨٧٣- ٩٥٣م)، ولِد في وسيج من أعمال فاراب بجنوبيّ تركستان وشماليّ فارس. تعلّم في بغداد، وكان من أساتذته: يوحنّا بن حيلان، أبو بشر متّى بن يونس. درس بالإضافة إلى الفلسفة علم الطّبيعة والرّياضيّات والفلك والموسيقى. وسمّي "**المعلّم الثّاني**" في قبال المعلّم الأوّل أرسطو، وذلك لأنّ أرسطو من أرسى قواعد المنطق وجعله فاتحة العلوم الحكيمة، ثمّ جاء الفارابي ليدوّن ما جُمع وتُرجم من مؤلّفات أرسطو في كتابه "**التّعليم الثّاني**"، ورتّبها وهذّب مصطلحاتها العربيّة، فصارت طريقة الفارابيّ هي الطّريقة المتّبعة في شرح=

والأحكام، وتفنيد كلّ ما خالفه بالأدلّة العقليّة، وهذا موضوع علم الكلام"[١].

٣ - وجود اللّه ﷻ ووجود الممكنات:

ومن بين الآراء ما قيل من أنّ موضوع علم الكلام هو: "ذات الله من حيث هي، وذوات الممكنات من حيث إنّها محتاجة إلى اللّه، وجهة الوحدة بينهما هي الوجود".

وفيه: إنّ هذا البيان للموضوع قد خلط بين موضوع العلم، وهو وجوده ﷻ وصفاته الكماليّة، وبين الدّليل على ذلك؛ إذ احتياج الممكنات علامة وجوده وكماله.

٤- ذاته ﷻ وصفاته:

وذهب إلى ذلك طائفة من المتكلّمين منهم القاضي **الأرمويّ**[٢]؛ حيث قال موضّحا: "إذ يبحث الكلام عن صفاته الثّبوتيّة والسّلبيّة، وأفعاله المتعلّقة بأمر الدّنيا؛ ككيفيّة صدور العالم عنه وحدوثه، وخلق الأعمال، وكيفيّة نظام العالم؛ كالبحث عن النّبوّات وما يتبعها، أو يتعلّق بأمر الآخرة؛ كبحث المعاد وسائر السّمعيّات"[٣].

= منطق أرسطو، وتيسير دراسته للرّاغبين. وأشهر مصنّفاته: المدينة الفاضلة، الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو، وإحصاء العلوم وترتيبها، وكتاب الموسيقى الكبير". موسوعة الفلسفة والفلاسفة ج ٢، ص ٩٤١.

(١) إحصاء العلوم، ص ٧١.

(٢) **محمّد بن الحسين تاج الدّين الأرمويّ الشّافعيّ**، المتوفّى سنة ٦٥٦ للهجرة، من مؤلّفاته: الحاصل من المحصول للفخر الرّازيّ.

(٣) المواقف، ص ٧.

٥- العقائد الإيمانيّة:

قال ابن خلدون: "موضوع علم الكلام إنّما هو العقائد الإيمانيّة"[١].

كما إنّ موضوع علم الكلام الّذي تدور في فلكه المسائل الكلاميّة، كان في البداية محدودًا ببعض المطالب؛ ككلام اللّه، والقضاء والقدر، والجبر والاختيار، وبعد توسّع المسائل الكلاميّة أخذ يتجلّى أكثر فأكثر حتّى شمل سائر الصّفات الإلهيّة، ثمّ أكّد هويّته الأولى بعد ذروة اتّساعه، فكان بلا تشكيك "**العقائد الدّينيّة**".

❁ ❁ ❁

(١) مقدّمة ابن خلدون، ص ٤٩٦.

تسميات علم الكلام

ظهر لعلم الكلام تسميات كثيرة، نذكر بعضها متوقّفين على وجه تسميته "**علم الكلام**".

علم التّوحيد والصّفات:

وقد سمّي كذلك؛ لأنّ مسائله تدور حول اللّه ﷻ.

علم أصول الدّين:

وذلك لأنّه يتعلّق بالأحكام الأصوليّة أو الاعتقاديّة في مقابل الأحكام الفرعيّة أو العمليّة الّتي يتعلّق بها علم الفِقه.

الفِقه الأكبر:

وهي تسمية أبي حنيفة[1]؛ لتعلّقه بالأصول، بينما يتعلّق الفِقه الأصغر بالفروع.

علم الكلام:

ونذكر لذلك وجوه ستّة:

---

(١) **النعمان بن ثابت بن زُوطى "أبو حنيفة"**، (٨٠- ١٥٠ هـ)، مؤسّس المذهب الحنفيّ، وهو فارسيّ من تلاميذ الصّادق عليه السلام.

١- البحث حول حدوث الكلام الإلهيّ وقِدمه:

أصبحت مسألة حدوث وقِدم الكلام الإلهيّ مورد اهتمام العبّاسيّين، فمال بعضهم إلى الحدوث موافقين المعتزلة؛ كالمأمون والمعتصم والواثق، وأيّد بعضهم أهل الحديث والحنابلة في القول بقِدمه؛ كالمتوكّل. وبهذا كانت التّسمية "**علم الكلام**" من باب تسمية الكلّ باسم الجزء، أو النّوع باسم الفرد. وأشار إلى ذلك **الإيجيّ** بقوله: "إنّما سمّي الكلام... لأنّ مسألة الكلام أشهر أجزائه حتّى كثر فيه التّشاجر والسّفك، فغلب عليه"[١].

وقال **الشّهرستانيّ**[٢] في المقام ذاته: "إمّا لأنّ أظهر مسألة تكلّموا فيها وتقاتلوا عليها، هي مسألة الكلام، فسمّي النّوع بها"[٣].

وكون مسألة الكلام كانت مطروحة قبل هذه النّزاعات، لا يتنافى مع ما ذكر؛ لأنّ التّسمية لم تكن في بداية طرح هذه المسألة، بل عند احتدام الصّراع حولها.

٢- المقابلة للفلسفة:

ونقصد بذلك أنّه لمّا كان المنطق يمكّن الفيلسوف من الاستدلال، كذلك علم الكلام يورّث ممارسَه قدرة على الكلام. وإليه أشار الإيجيّ في تتمّة كلامه الأوّل؛ حيث قال: "إنّما سمّي الكلام، إمّا لأنّه بإزاء المنطق

---

(١) المواقف، ص ٩.

(٢) **محمّد بن عبد الكريم بن أحمد الشّهرستاني** (١٠٨٦- ١١٥٣ هـ)، متكلّم وفيلسوف، من مؤلّفاته: الملل والنّحل، تاريخ الحكماء، والإرشاد إلى عقائد العباد، ومصارعات الفلاسفة، وشبهات أرسطا طاليس وابن سيناء ونقضها.

(٣) الملل والنّحل ج ١، ص ٣٠.

للفلاسفة. . . "[١]. والشّهرستانيّ بقوله: "إمّا لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنًا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان"[٢].

وقد يناقش فيه:

بأنّ هذه المقابلة ساقطة؛ لأنّ ظهور المنطق كان في عهد المأمون؛ أي بعد ترجمة الكتب الفلسفيّة والمنطقيّة إلى العربيّة، بينما عُرِف اسم "**الكلام**" و"**المتكلّم**" قبل ذلك.

وبأنّ وجه المقابلة المذكورة يوحي بأنّ علم الكلام في غنى عن المنطق، وهو باطل بالضّرورة.

٣- عناوين المسائل:

باعتبار أنّ المسائل الكلاميّة يتصدّرها عنوان "الكلام في كذا"، ولكن ذلك مدفوع برواج هذه العبارة في مختلف العلوم والفنون، ولا يختصّ علم الكلام بهذا النّحو من التّبويب.

٤- استحكام الدّلائل:

فقد قيل: إنّ يقينيّة أدلّته جعلتها أكثر قوّة واستحكاما، وإليه أشار التّفتازانيّ بقوله: "ولأنّه لقوّة أدلّته، صار كأنّه هو الكلام دون ما عداه؛ كما يقال للأقوى من الكلامَين: هذا هو الكلام"[٣].

وقد يناقش فيه:

---

(١) المواقف، ص ٩.

(٢) الملل والنّحل ج ١، ص ٣٠.

(٣) شرح المقاصد ج ١، ص ١٦٤-١٦٥.

بأنّ المتكلّم يستفيد من معظم القضايا المنطقيّة، ولا ينحصر استخدامه باليقينيّات منها.

وبأن لو كان هذا هو وجه التّسمية، لكانت الفلسفة والرّياضيّات أولى بذلك.

٥- القدرة على التّكلّم:

فهو سلاح المناظر على خصومه في تبيين العقائد وإثباتها، ودفع البدع والشّبهات عنها. قال ابن خلدون في مقام بيان سبب تسمية علم العقائد "**علم الكلام**": "إمّا لما فيه من المناظرة على البدع، وهي كلام صرف، وليست براجعة إلى العمل"[١].

٦- كلام بعد سكوت:

فإنّ أصحاب هذا العلم قد نفضوا الغبار عمّا سكت عنه السّلف ممّن اعتبر الخوض فيما يجب التّسليم به من عقائدنا المنقولة حراما، وإيّاه عنى **مالك بن أنس**[٢]؛ حيث قال: "إيّاكم والبدع! قيل: يا أبا عبد اللّه! وما البدع؟ قال: الّذين يتكلّمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عمّا سكتت عنه الصّحابة والتّابعون لهم بإحسان"[٣].

---

(١) مقدّمة ابن خلدون، ص ٤٦٥.

(٢) **مالك بن أنس بن مالك الأصبحيّ الحميريّ "أبو عبد اللّه"** (٩٣- ١٧٩ هـ)، أحد الأئمّة الأربعة عند أهل السّنّة، وإليه تنتسب المالكيّة، مولده ووفاته في المدينة، من مصنّفاته: الموطّأ، ورسالة في الرّد على القدريّة، وكتب في النّجوم، وتفسير غريب القرآن...

(٣) صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام، ص ٥٦.

زبدة المخاض:

وبعد ذكر بعض الوجوه الدّالّة على سبب تسمية علم العقائد "**علم الكلام**"، لا يمكن تبنّي أيٍّ منها على نحو الاستقلال، نعم، من الممكن ترجّيح الوجه الأخير أو الأوّل على الوجوه الأخرى، بل من الممكن ادّعاء تمخّض هذه التّسمية عن هذه الوجوه السّتّة مجتمعة، خاصّة أنّه لم يظهر لنا أنّ التّسمية قد اتُّخِذت عَلَمًا لهذا العلم في زمن محدَّد؛ بحيث أُعلِن فيه عن ولادته، وإنّما القرائن قائمة على تبلور التّسمية في ظروف متغايرة، وأزمنة متفاوتة، ساهمت عدّةُ عوامل على تجلّيه، وكما قال الشّاعر:

ألـفـاظـنـا شـتّـى وحـسـنـك واحـد
وكـلّ إلى ذاك الجـمـال يـشـيـر

غايات علم الكلام وأغراضه ومنافعه

عادة يتمّ التّفصيل بين هذه العناوين الثّلاثة، فيُبحث كلٌّ منها على حدة، ولكن نظراً لاتّحادها في المقام، جعلناها في باب واحد رَوْماً للاختصار. نعم! اتّحادها العنوانيّ لا يعني اشتراكها في الحيثيّات أيضا؛ فهي من حيث كونها مرجوّة تسمّى "**غايات**"، ومن حيث كونها مقصودة بالفعل تسمّى "**أغراضًا**"، ومن حيث تحقّق آثارها تسمّى "**منافع**" أو "**فوائد**". وهي:

١- المعرفة التّحقيقيّة بالعقائد الدّينيّة:

فقد أجمع المسلمون على عدم قبول التّقليد في العقائد، وعلى ضرورة النّظر فيها حتّى يكون المؤمن بالله على بصيرة من أمر دينه، فيخرج من حضيض التّقليد إلى ذروة الإيقان.

٢- الإرشاد والهداية:

فليس المخالف للعقائد الإسلاميّة على عناد دائم حتّى يكون كالقواعد من النّساء لا نرجو منه اقتناعا، إذ قد يكون مضلَّلا تائها في ترّهات موروثة ومجاهيل محظورة، فتراه متشوِّفا لبصيص نور يشرِّع أمامه باب مدينة العلم والعقائد الحقّة، بل أبعد من ذلك؛ فقد دلّت تجارب السّلف والخلف من المتكلّمين على استبصار الكثيرين ممّن كانوا أئمّة في مذاهبهم وفرقهم.

٣- الذّود عن العقائد الدّينيّة:

وهذا أعظم دور يقوم به المتكلِّم سالكا فيه درب جنود الرّبّ من الأنبياء والرّسل (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين)، فهو مقدَّم على سابقه؛ لضرورة أنّ صون الدّين سابق لنشره.

٤- حاجة العلوم الدّينيّة إلى علم الكلام:

وهذا بديهيّ التّصوّر؛ فهل يعقل الخوض في علوم القرآن والفقه والحديث قبل إثبات الذّات، والاستدلال على النّبوّات؟

٥- صحّة النّيّة والاعتقاد:

فبها يُرجى قبول الأعمال؛ إذ لا يُعبد الله بقلب عبد مرتاب لا يَعتقد به، ولا ينوي التّقرّب إليه.

الأدوار التّأسيسيّة لعلم الكلام الإسلاميّ والعوامل المؤثّرة فيه

عصر الرّسالة:

يظهر لنا من خلال تتبّع السّيرة النّبويّة أنّ فاتحة المحاججة الكلاميّة الإسلاميّة كانت مع بدايات البعثة؛ تارة مع أهل الكتاب، وأخرى مع مشركي قريش وغيرهم؛ حيث كانت تساؤلاتهم على نحوين: مرّة يسألون عمّا يجهلون لغرض العلم أحيانا، وللمماراة أحيانا أخرى، ومرّة يسألون عمّا يعلمون لغرض امتحانه ﷺ ورجاء إفحامه، والله خير الماكرين.

أمّا الشّواهد على ذلك، فهي أكثر من أن تحصى في الكتاب العزيز والسّنّة النّبويّة الشّريفة؛ فإنّك ترى فيهما استدلالات واضحة على وجوده ﷻ، وصفاته، والنّبوّة، والمعاد. كما تراه مهاجما أحيانا هشاشة معتقداتهم، وأخرى مدافعا وصادًّا للشّبهات.

ومن هنا يظهر أنّ علم الكلام ،شأنه شأن سائر العلوم الإسلاميّة، قد وجد منطلقا له من القرآن والسّنّة موضوعا ومنهاجا.

والجدير بالذّكر أنّ في هذه المرحلة والمرحلة التّالية كان الجدل الكلاميّ مع غير المسلمين الّذين كانوا حديثي الولادة من سذاجة وثنيّتهم الأولى، والّتي برزت في وهن دفاعهم عن معتقدات آبائهم. نعم! لم تكن شبه الجزيرة العربيّة خالية من أصحاب الدّيانات السّماويّة، ولكنّهم لم يفوقوا نظراءهم الهُبَلِيِّين،

وهذا خلاف ما كان في مصر والعراق والهند؛ حيث المسيحيّة والثّنويّة والصّابئة والبراهمة والبوذيّة، فقد كان لكلٍّ من هذه المذاهب أصولها الاعتقاديّة الخاصّة، وأسلحتها الفكريّة، وعلماؤها الذّائدون عنها، ولكن في النّهاية لم يصمد كلّ ذلك أمام الطّوفان الإسلاميّ.

عصر ما بعد الرّسول ﷺ حتّى استشهاد عليّ عليه السلام:

هذه المرحلة كسابقتها باعتبار بقاء المواجهة مع الخارج عموما، والفضل في ذلك يعود إلى أمير المؤمنين عليه السلام في ردّ الشّبهات ودفع البدع عن العقائد الحقّة.

وقد ازدادت وتيرة هذه المواجهات نوعا ما، ويرجع ذلك إلى مرور زمن على بداية البعثة، ممّا أعطى المسلمين مجالا للتّأمّل في المفاهيم والعقائد الّتي سلّموا بها؛ فالنّاس موهوبون الاستعدادَ للنّظر العقليّ، والتّفكير الفلسفيّ. ونردف على ذلك، الفتوحات الإسلاميّة الّتي أفضت إلى اختلاط المسلمين بغيرهم، وانفتاحهم على معتقدات جديدة لم تطرق أسماعهم من قبلُ.

عصر ما بعد عليّ عليه السلام:

في هذه المرحلة، خصوصا في العصر الأمويّ (٤١- ١٣٢ هـ)، ظهرت فرق كلاميّة عديدة في ظروف مختلفة، والمحرّض الأوّل على ذلك هو جور وطغيان الحكم الأمويّ الّذي أثار حفيظة المسلمين من جهة، وحال دون ردود المعصومين عليهم السلام على ما غزا الإسلام والمسلمين من بدع من جهة أخرى. فترى الخوارج قد أعلنوا مبدأهم في تكفير ذوي الكبائر ليسوّغوا الخروج على من يرونه ظالما، فعارضهم على ذلك الرّاغبون في مهادنة الحكّام درءًا للفتنة كما ادّعوا، فأعلنوا مبدأهم: "لا يضرّ مع الإيمان معصية"، وأولئك هم

"**المُرجئة**"[١]، ومن الطّبيعيّ أن يظهر رأي ثالث بينَ بين يرى مرتكب الكبيرة في منزلة بين منزلتين، وهم "**المعتزلة**"[٢].

ثمّ كان القول بالجبر إسكاتا لأفواه المعترضين على الحكم الأمويّ، وحقنة استسلام أمام القدر الإلهيّ المدّعى، وإن شئت قلت: هو إكراه طوعيّ حفظ به الأمويّون شوكتهم من الخرط والانقلاع. وفي مقابل الجبريّة ظهرت القدريّة، فنشأ صراع عنوانه "**القضاء والقدر**".

ونشير إلى أنّه في هذه المرحلة انتقل علم الكلام من مرحلة المشافهة إلى التّدوين والتّأليف، ويشهد على ذلك: الرّسالة المنسوبة إلى **الحسن بن محمّد بن الحنفيّة**[٣]، ورسالة **الحسن البصريّ**[٤]، ورسالة **عمر بن عبد العزيز**[٥].

---

(١) **المُرجِئة**: "فرقة إسلاميّة ظهرت بعيد مقتل عثمان بن عفّان، فنشأ بين المسلمين شيع متناحرة، يكفّر بعضها بعضا، فكانت المرجئة وسطا بين المنازعات، وخاصّة بين القدريّة الدّاعيّة إلى الحريّة، والجهميّة الدّاعية إلى الجبر. ولفظة **المرجئة** مأخوذة من **أرجأ** بمعنى: أخّر وأمهل، وقد سمّوا بذلك؛ لأنّهم يرجئون أمر هؤلاء المختلفين الّذين سفكوا الدّماء إلى يوم القيامة". قاموس المذاهب والأديان، ص ١٨٤.

(٢) **المعتزلة**: "سمّوا كذلك؛ لأنّ **وَاصِل بن عطاء** (٦٩٩-٧٤٩م) شيخ المعتزلة الأوّل خالف أستاذه **الحسن البصريّ** في الرّأي في المسلم مرتكب الكبيرة، وقضى واصل بأنّه في منزلة بين منزلتين؛ فلا هو بالكافر ولا هو بالمؤمن، وقام إثر إعلانه لرأيه، فانتحى بنفسه وأصحابه إلى أسطوانة بالمسجد، فقال **الحسن** قولته المشهورة: اعتزل عنّا **واصل**" موسوعة الفلسفة والفلاسفة ج ٢، ص ١٣٢٧.

(٣) **الحسن بن محمّد بن الحنفيّة** المتوفّى سنة ١٠٠ هـ، وقد كتب رسالته سنة ٧٣ هـ.

(٤) **الحسن البصريّ** (٦٤٣- ٧٢٨م)، **أبو سعيد**، من أصل فارسيّ، وهو أبرز الشّخصيّات الإسلاميّة في الزّهد. وُلد في المدينة، واستقرّ في البصرة، تولّى القضاء بغير أجر، وتجنّب الولاة والحكّام. أمّا بشأن رسالته هذه، فقد قيل: لعلّها لواصل بن عطاء.

(٥) **عمر بن عبد العزيز** المتوفّى سنة ١٠١ هـ، من حكّام الأمويّين، والعادل فيهم، وقد كان يُسَبّ أمير=

أمّا العصر العبّاسيّ، فقد كانت بعض حقباته مضيئة خصوصا في عصر إمامنا الصّادق عليه السلام؛ حيث كان مسرحًا للمناظرات الكلاميّة، وقد كان لإمامنا عليه السلام طلاّبا نجباء يحثّهم على الخوض في ميدان المحاججة العقائديّة لإعلاء كلمة الدّين، وعلى رأسهم **هشام بن الحكم**[1].

وفي هذا العصر، وخصوصا في عهد المأمون، انتشرت حركة التّرجمة إلى العربيّة التي شكّلت عاملا خارجيّا مهمًّا في ضخّ المجتمع الإسلاميّ بالمصطلحات والمفاهيم الجديدة، وإعطائه صدمة كهربائيّة أخرجته من رتابة المباحث الكلاميّة الّتي ما فتئ المسلمون يخوضونها.

❁ ❁ ❁

= المؤمنين عليه السلام ثلاث مرّات بعد صلاة الجمعة، فمنع ذلك قائلا: التّهليل والتّكبير أفضل.

(١) **هشام بن الحكم** (نحو ١١٣- ٢٠٠ هـ) من أصحاب الصّادق عليه السلام، كلاميّ قويّ الحجّة، ناظر المعتزلة وأفحمهم بشهادة الجميع، وكان له كتب عديدة معظمها في الكلام.

تطوّر علم الكلام

علم الكلام كسائر العلوم في تطوّر دائم، طالما هناك مسائل مستجدّة تطرق بابه، فكما أنّ علم الفقه يتطوّر، واستنباطاته تستدقّ كلّما واجهته وقائع جديدة تستدعي عناصر حديثة للاستنباط، وطرق مستحدثة في الاستدلال، كذلك علم الكلام. وبذلك تكون المسائل المستحدثة مناط تطوّر العلم. والسّؤال: ما هو منشأ حدوث المسائل الجديدة الّتي ساهمت في تطوّر العلم؟

الجواب:

- إنّ أهمّ منشأ لاستحداث المسائل هي **التّحوّلات الاجتماعيّة والفكريّة** النّاتجة عن التّفكّر في المفاهيم والمعتقدات الإسلاميّة، والمحرِّض الأوّل على ذلك، هو كتاب الله العزيز والأخبار اللّذان حضّا على النّظر لإدراك اليقين واستبعاد ما دونه.

- كما أنّ **تلاقي الثّقافة الإسلاميّة بالثّقافات الأخرى**، بدءًا من الفتوحات الإسلاميّة الأولى إلى عصرنا هذا؛ حيث يجتمع العالم في شاشة. فإنّ تلاقح الأفكار، واتّصال الرّوافد الفكريّة تدفع أصحابها إلى التّمحيص عن كلّ دليل يثبت عقائدهم ويردّ الشّبهات المحدقة بها. وهكذا تبدأ المناكفات والمناظرات، وكلّما ارتفع نجم أحدهم، عمد الآخر لنشاط فكريّ جديد يزيد من لمعان نجمه.

وهكذا تكون المنافسة، ممّا يدرّ فائدة عظيمة على جميع مباحث علم

الكلام.

- يضاف إلى ذلك **تأثير الفلسفة في علم الكلام**، نتيجة ترجمة الكتب الفلسفيّة زمن عصر المأمون العبّاسيّ، فخلطت مناهجها بمناهج علم الكلام، فضلا عن الاصطلحات الجديدة الّتي أخذت طريقها إلى هذا العلم فأثرته، وبعض الآراء الّتي هذّبها فلاسفة المسلمين بما يتلاءم مع معتقداتهم.

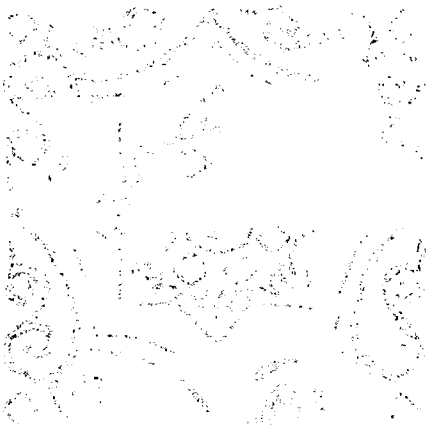
ولا يخفى أنّ هذا الحصاد كان على صعيد أمثال العدليّة الّذين آمنوا بدور العقل، حتّى اعتبره الإماميّة حجّة الله الباطنة عليهم. أمّا غيرهم ممّن رفض الخوض في المسلّمات، والبحث في الأسماء والصّفات، فقد أعرض عنه، وكفّر من دان به.

- ولا تعزب عنّا **الأغراض السّياسيّة** حيث كان بعض الحكّام يولون اهتماما كبيرا لعلم الكلام للدّفاع عن المعتقدات الرّسميّة، وإبقائه الأوّل في المنافسة، والظّافر في المناظرة.

- ويبقى أن نشير إلى **دور بعض الشّخصيّات السّياسيّة والعلميّة** الّتي ساهمت بشكل كبير في إثراء هذا العلم، ودفعه أشواطا إلى الأمام. ومن هؤلاء: هشام بن الحكم، وحمران بن أعين، ومؤمن الطّاق، والفضل بن شاذان، والنّوبختيَين، وابن مسكويه، والشّيخ الصّدوق، والشّيخ المفيد، والسّيّد المرتضى، ونصير الدّين الطّوسيّ، والعلاّمة الحلّيّ، وغيرهم من المتقدّمين. وأمّا من المتأخّرين، فأمثال السيّد إسماعيل الطّبرسيّ النّوريّ، والسّيّد عبد الله شبّر، والشّيخ جواد البلاغيّ...

الفصل الثّاني:
بيان النّافع يوم الحشر
في شرح الباب الحادي عشر

مقدِّمة صاحب النَّافع



بسم الله الرحمن الرحيم (١)

مقدّمة صاحب النّافع (قدّس سرّه)(٢):

الحمدُ(٣) لله الّذي دلَّ على وجوبِ وجودِه افتقارُ المُمكناتِ(٤)، وعلى

---

(١) - **بسم**: جار ومجرور متعلّقان بفعل محذوف تقديره "أبتدئ"، أو بمبتدأ تقديره "ابتدائي". والاسم من السموّ والعلوّ.

- **اللّه**: اسم علم لذات الله المقدّسة، وأصله "إله"، حُذفت الهمزة وعُوّض عنها بحرف التّعريف.

- **الرّحمن الرّحيم**: صفتان مشبّهتان بنيتا للمبالغة من "رَحِمَ". والرّحمن أعمّ من الرّحيم لذلك قدِّم عليه؛ فالرّحمن بجميع خلقه، والرّحيم بالمؤمنين خاصّة. والرّحمن صفة خاصّة به تعالى، بينما تُطلَق الرّحيم على غيره تعالى.

(٢) **المقداد الحلّيّ**: (... - ٨٢٦ هـ/ ... - ١٤٢٣ م) مقداد بن عبد الله بن الحسين بن محمّد السّيوريّ الحلّيّ الأسديّ، المعروف بالفاضل المقداد: فقيه إماميّ من تلاميذ الشّهيد الأوّل "**محمّد بن مكيّ**"، وفاته في النّجف. له كتب، منها: كنز العرفان في فقه القرآن، وإرشاد الطّالبين في شرح نهج المسترشدين في أصول الدّين، والأسئلة المقداديّة، والتّنقيح في شرح مختصر الشّرائع. الذّريعة ج ١، ص ١٧.

(٣) **الحمد**: هو الثّناء على الجميل الاختياريّ. وقد ابتَدأ بالبسملة والحمدلة اقتداء بكتاب الله العزيز، وعملا بالقدسيّ: "كلّ امرئ ذي بال لم يذكر (بسم اللّه) فيه فهو أبتر". بحار الأنوار ج ٧٣، ص ٣٠٥.

(٤) فالممكنات تحتاج لتحصيل نقصها إلى الغنيّ الّذي لا يحتاج، ولو كان الفقير يحتاج إلى فقير مثلِه للزم التّسلسل أو الدّور الباطلان (كما سيأتي). كما سنعرض في الأبحاث القادمة أنّ من الأمور الدّالة على وجوب وجوده تعالى كونُ الممكنات فقيرة، وإذا ثبت فقرها، ثبت احتياجها إلى الغنيّ=

قدرتِه وعلمِه إحكامُ المصنوعاتِ[١]، المتعالي عن مُشابهةِ الجسمانيَّات، المنزَّه بجلالِ قدسِه عن مناسبةِ النَّاقصات[٢]. نحمدُه حمدًا يملأ أقطارَ الأرض والسَّماوات، ونشكرُه شكرًا على نعمِه المتظاهِراتِ المتواترات[٣]، ونستعينُه

= الّذي يسدُّ فقرها، وهو واجب الوجود ﷻ. إذًا، فقرُ عالم الإمكان دليلٌ على وجوده ﷻ، ولعلَّ هذا هو مفادُ الآيةِ المباركةِ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾. سورة فاطر، آية ١٥.

(١) أي ودلَّ إتقانُه لمخلوقاتِهِ في عالمِ الوجودِ على العلم والقدرةِ مجتمعَيْن، فالقدرةُ بلا علمٍ عبثٌ، والعلمُ بلا قدرةٍ عجْزٌ، أو قل: الصّنعُ دلَّ على القدرةِ، والإحكامُ دلَّ على العلمِ. وتقريبُ ذلك: إنّك ترى الطّفل يمتلك القدرة على التقاط القلم وتحريكه فوق القرطاس، ولكن لجهله بفنون الرّسم والكتابة تراه يعبث بما بين يديه؛ وهذا هو معنى "القدرة بلا علم عبث". وفي المقابل ترى رياضيًا شلّت قدماه يقف عاجزا أمام ما احترفه من فنون الرّياضة؛ وهذا معنى "العلم بلا قدرة عجز".

(٢) فالماديّات والجسمانيّات ناقصات؛ لاحتياجها إلى أجزائها المركّبة منها، أمّا الواجب ﷻ، فهو الكمال المطلق اللّامتناهي.

(٣) وهذا بيانٌ آخر للشّكر والحمد اللّامتناهي، والذي لا يمكن تحصيله، فهذا الإمام زين العابدين عليه السلام في مناجاة الشّاكرين يقول: "**إلهي أذْهَلَني عن إقامة شكرك تتابع طَوْلك...، فكيف لي بتحصيلِ الشّكر وشكري إيّاك يفتقرُ إلى شكر، فكلّما قلت: لك الحمد، وَجَبَ عليَّ لذلك أن أقولَ لك الحمد...**". وقد صرّحت الآية الرّابعة والثّلاثون من سورة إبراهيم بذلك: ﴿...وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ...﴾. وحيث إنَّ الشّكر بعدد النّعم، والنّعم الرّبّانيّة لا تُحصى، فالشّكر عليها لا يُحصى. وقد ورد في الجزء الثّاني من أصول الكافي الصفحة الثّامنة والتّسعين عن أبي عبد الله الصّادق عليه السلام: "**قال اللّه عزّ وجلّ لموسى بن عمران عليه السلام: يا موسى اشكرني حقّ شكري**، قال: يا ربّ كيف أشكرك حقّ شكرك والنّعمة منك، فقال الله (تبارك وتعالى): **إذا عرفت أنّ ذلك منّي فقد شكرتني حقّ شكري**". ومن ذلك ايضًا ما ورد عن رابعة العدويّة قولها:

أحبّك حبّين حبّ الهوى ... وحبًّا لأنّك أهل لذاكا
فأمّا الّذي هو حبّ الهوى ... فشغلي بذكرك عمّن سواكا
وأمّا الّذي انت اهل له ... فكشفك لي الحجب حتّى اراكا =

على دفع البأساء[١]، وكشفِ الضَّرّاء في كلّ الحالات.

والصّلاة[٢] على نبيّه[٣] محمّد صاحب الآيات والبيّنات، المكمِّل بطريقته وشريعته سائر الكمالات[٤]، وعلى آله[٥] الهادين من الضّلالات، الّذين أذهب عنهم الرّجس[٦] وطهّرهم من الزّلّات[٧]، صلاة تتعاقب عليهم كتعاقب الآنات[٨].

أمّا بعد[٩]، فإنّ الله تعالى لم يخلق العالم عبثًا، فيكون من

= فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

(١) **البأساء**: الشّدّة والفقر.

(٢) **الصّلاة**: من الله رحمة، ومن الملائكة استغفار، ومن الآدميّين تضرّع ودعاء.

(٣) **النّبيّ**: من نبأ، وسمّي كذلك لأنّه ينبّئ الأنباء عن اللهﷻ، أو هو "الطّريق الواضح"[أ]. والنّبيّ: "هو الإنسان المخبر عن الله بغير واسطة بشر"، كما سيأتي في الفصل الخامس.

(٤) وكأنّ الأنبياء السّابقين عليهم السلام شرعوا في عمليّة بناء الرّسالة إلى أن بقي لَبِنَة أو لَبِنَتان على كاهل النّبيّ الأعظم ﷺ؛ فالسّلف من الأنبياء عليهم السلام جاؤوا بمكارم الأخلاق، ولكن لولاه ﷺ لما تمّت تلك المكارم، لذا ورد عن لسانه ﷺ: "إنّما بُعِثْتُ لأتمّمَ مكارم الأخلاق". بحار الأنوار ج ١٦، ص ٢١٠.

(٥) **أهل البيت**: هم رسول الله **محمّد**، وابن عمّه **علي**؛ وكريمته **فاطمة الزّهراء**، وسبطاه **الحسن والحسين**، والتّسعة المعصومون من ذريّة الحسين (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين).

(٦) **الرّجس**: مطلق القذارة.

(٧) **الزّلّات**: مفردها "زلّة"، وهي الخطيئة. وهيهنا إشارة إلى قولهﷻ: ﴿... إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾. سورة الأحزاب، آية ٣٣.

(٨) **الآنات**: مفردها "آن"، ظرف للوقت الّذي أنت فيه.

(٩) يروى أنّ أوّل من قال "**أمّا بعد**" هو النّبيّ داود (على نبيّنا وآله وعليه الصّلاة والسّلام).

(أ) كتاب العين ج٨، ص ٣٨٢.

اللاّعبين[١]، بل لغاية وحكمة متحقّقة للنّاظرين، وقد نصَّ على تلك الغاية بالتّعيين فقال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٢]، فوجب على كلٍّ من هو في زمرة العاقلين[٣]، إجابة ربّ العالمين. لمّا كان ذلك[٤]، متعذِّرًا بدون

---

(١) إشارة إلى الآية المباركة: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾. سورة الأنبياء، آية ١٦.

(٢) سورة الذّاريات، آية ٥٦. ولكنّ العبادة ليست الغاية القصوى، وإنّما هي غاية وسطيّة، وصريح ذلك في الآية المباركة ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴿٩٩﴾﴾ [أ]؛ إذًا، الغاية القصوى هي الوصول إلى اليقين، ولكنَّ الواسطة الطّوليّة في ذلك هي العبادة، من ثَمّ اليقين بمعرفة الله وصفاته وأسمائه... إلاّ أنّ المعرفة متقدّمة على العبادة، واليقين متأخّر عنها. ودلَّ على ذلك ما ورد عن أمير الموحّدين عليه السلام: **"أوّل الدّين معرفته"** [ب]. ثمّ يوضّح الإمام عليه السلام معنى **"الرّؤية"**، وهي الإدراك؛ أي المعرفة، وهذا دليل على تقدّم المعرفة. ونردف ما رواه الصّدوق عن أبيه عن أحمد بن إدريس عن الحسين بن عبيد الله عن الحسن بن علي بن أبي عثمان عن عبد الكريم بن عبيد الله عن سلمة بن عطا عن أبي عبد الله الصّادق عليه السلام "قال: خرج الحسين عليه السلام على أصحابه، فقال: أيّها النّاس، إنّ اللّه عزّ وجلّ ما خلق العباد إلاّ ليعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه، فإذا عبدوه استغنَوا بعبادته عن عبادة من سواه. فقال له رجل: يا ابن رسول اللّه! بأبي أنت وأمّي! فما معرفة اللّه؟ قال عليه السلام: معرفة أهل كلّ زمان إمامهم الّذي يجب عليهم طاعته" [ت]. وقد جاء في الحديث القدسيّ: **"كنت كنزًا مخفيًا، فأحببت أن أُعرَفَ، فخلقت الخلق لكي أعرف"** [ث].

(٣) أي المخاطب بالآية المباركة من الإنس والجنّ.

(٤) يعني إجابة دعوة اللّه عزّ وجلّ للعبادة.

(أ) سورة الحِجْر، آية ٩٩.

(ب) نهج البلاغة ج ١، ص ١٤.

(ت) علل الشرائع ج ١، ص ١٩.

(ث) الغدير ج ١١، ص ٣٨٣.

معرفته باليقين[١]، وجب على كلّ عارف[٢] مكلَّف تنبيه الغافلين، وإرشاد الضّالّين؛ بتقرير مقدّمات ذوات إفهام وتبيين[٣]. فمن تلك المقدّمات، المقدّمة الموسومة بـ"**الباب الحادي عشر**" من تصانيف شيخنا وإمامنا، الإمام العالم الأعلم الأفضل الأكمل، سلطان أرباب التّحقيق، أستاذ أُولي التّنقيح والتّدقيق، مقرِّر المباحث العقليّة، مهذِّب الدّلائل الشّرعيّة، آية الله في العالمين، وارث علوم الأنبياء والمرسلين، جمال الملّة والدّين، أبي المنصور الحسن بن يوسف بن عليّ بن المطهّر الحلّيّ[٤] (قدّس الله روحه ونوّر ضريحه). فإنّها[٥] مع وجازة لفظها كثيرة العلم، ومع اختصار تقريرها كبيرة الغُنْم. وكان قد سلف منّا في سالف الزّمان، أنْ أكتبَ شيئًا يعين على حلّها بتقرير الدّلائل والبرهان، إجابة لالتماس بعض الإخوان، ثمّ عاقني عن إتمامه عوائق الحدثان، ومصادمات الدّهر الخوّان؛ إذ كان صادًّا للمرء عن بلوغ إرادته، وحائلاً بينه وبين طَلِبَتِه. ثمّ اتّفق الاجتماع والمذاكرة في بعض الأسفار مع تراكم الأشغال، وتشويش الأفكار، فالتمس منّا بعض السّادات الأجلاّء أن أعيد النّظر والتّذكّر

---

(١) لا بالوهم ولا بالشّكّ ولا الظّنّ، وإنّما نعرفه باليقين: وهو العلم الّذي لا يراوده أيُّ شكّ أو شبهة.

(٢) أي العارف بالحقيقة المذكورة بوجوب العبادة المتوقّفة على اليقين.

(٣) حيث إنّ التّعقيد والإبهام لا يفيدان البيان والإفهام.

(٤) "**ابن المطهّر الحلّيّ** (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ/ ١٢٥٠ ـ ١٣٢٥ م)، الحسن، ويقال الحسين بن يوسف بن عليّ بن المطهّر الحلّيّ (**جمال الدّين**)، ويعرف بـ (**العلاّمة**). وهو من أئمّة الشّيعة، وأحد كبار العلماء، نسبته إلى (**الحُلّة**) في العراق، وكان من سكّانها، مولده ووفاته فيها، خاله (**المحقّق الحلّيّ**) صاحب (**الشّرائع**)، المولود سنة ٦٠٢هـ/ ١٢٠٥م، والمتوفّى سنة ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م. له كتب كثيرة، منها: تبصرة المتعلّمين في أحكام الدّين، ومختلف الشّيعة في أحكام الشّريعة، وكنز العرفان في فقه القرآن، والسّرّ الوجيز في تفسير القرآن العزيز، ومبادئ الوصول إلى علم الأصول، وخلاصة الأقوال في علم الرّجال". الذّريعة ج ٢، ص ٤٥ - ٤٩٣.

(٥) أي هذه المقدّمة الموسومة بـ "**الباب الحادي عشر**".

لما كنت قد كتبت أوّلاً، والمراجعة إلى ما كنت قد جمعته، فأجبت ملتمَسه؛ إذ قد أوجب الله تعالى عليّ إجابته[١]. هذا مع قلّة البضاعة، وكثرة الشّواغل المنافية للاستطاعة، وها أنا أشرع في ذلك مستمدّا من الله تعالى المعونة عليه، ومتقرّبا به إليه. وسمّيته "**النّافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر**"، وما توفيقي إلا باللّه، عليه توكّلت، وإليه أنيب.

المقداد بن عبد الله السّيوريّ

❁ ❁ ❁

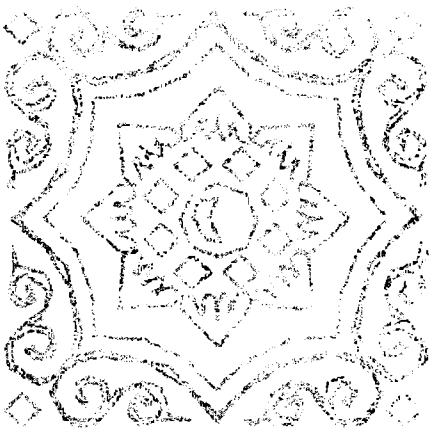
(١) وجوب الإجابة آتٍ ممّا قدّمه من وجوب تنبيه الغافلين وإرشاد الضّالين للمعارف الّتي لا يمكن جهلها (كما سيأتي).

توطئة الفصول

أوّلا: فيما يجب على عامّة المكلّفين من معرفة أصول الدّين

ثانيا: إجماع العلماء على:

- وجوب معرفة ﷻ
- وصفاته الثّبوتيّة والسّلبيّة
- وما يصحّ عليه وما يمتنع منه
- والإمامة
- والمعاد



توطئة الفصول

قال (قدّس الله روحه): "الباب الحادي عشر"، فيما يجب على عامَّة المكلَّفين من معرفة أصول الدِّين.

أقول: إنَّما سُمِّي هذا الباب "**الحادي عشر**"؛ لأنَّ المصنِّف اختصر "مصباح المتهجِّد" الّذي وضعه "**الشّيخ أبو جعفر الطّوسيّ**"[1] رَحِمَهُ اللَّهُ في العبادات والأدعية، ورتَّب ذلك المختصر على عَشَرَة أبواب، وسمَّاه كتاب "**منهاج الصَّلاح في مختصر المصباح**". ولمَّا كان ذلك الكتاب في فنِّ العمل والعبادات والدّعاء، استدعى ذلك إلى معرفة المعبود والمدعوّ، فأضاف إليه هذا الباب[2].

---

(١) "**أبو جعفر الطّوسيّ** المشهور بشيخ الطّائفة (٣٨٥- ٤٦٠هـ/ ٩٥٥ ـ ١٠٦٧ م): محمّد بن الحسن بن علي الطّوسيّ، مفسّر، نعته السّبكيّ بفقيه الشّيعة ومصنّفهم، انتقل من خراسان إلى بغداد سنة ٤٠٨هـ، وأقام أربعين سنة، ورحل إلى الغريّ بالنّجف، فاستقرّ إلى أن توفّي. أُحرقت كتبه عدة مرّات بمحضر من النّاس، من تصانيفه: التّهذيب والاستبصار والمبسوط في الفقه، والتّبيان الجامع لعلوم القرآن في التّفسير، والتّمهيد في الأصول...". الذّريعة ج ٢، ص ١٤ - ٢٦٩ - ٤٨٦، وج ٣، ص ٣٢٨، وج ٥، ص ١٤٥.

(٢) لقائل أن يقول: فيما لا شكَّ فيه أنّ معرفة الله مقدَّمة على عبادته، لذلك كان الأَولى تسمية الكتاب "الباب الأوّل"؟

أجاب البعض: إنّ العلاّمة لم يراع التّرتيب المنطقيّ لعدم الإخلال بترتيب الكتاب. ولعلَّ هذا التّوجيه ضعيف، فالعلاّمة -والله العالم الأعلم- لم يأخذ ذلك بالحسبان، وإنّما راعى زمان تأليف الكتاب الأوّل الّذي كان من عشرة أبواب، وحيث إنّ هذا الكتاب "**الباب**=

قوله: "**فيما يجب على عامَّة المكلَّفين من معرفة أصول الدّين**".

- **الوجوب** في اللّغة: الثّبوت والسّقوط، ومنه قوله تعالى: ﴿. . .فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا. . .﴾[(١)]. واصطلاحًا، الواجب: "هو ما يُذَمُّ[(٢)] تاركُه على بعض الوجوه"[(٣)]. وهو على قسمين:

= **الحادي عشر**" متأخّر زمانًا على تصنيف الكتاب الأوّل "**منهاج الصّلاح في مختصر المصباح**"، لذلك جعل ترتيبه باسمه متأخّرًا أيضًا، والأمر سهل.

(١) قال ﷻ في سورة الحجّ ﴿وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ كَذَٰلِكَ سَخَّرْنَٰهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٣٦﴾﴾. **البدن** هي النّوق السّمينة، **وصوافّ** أي قائمات صففن ايديهنّ وارجلهنّ، **ووجبت جنوبها** أي سقطت على جنوبها وهي كناية عن خروج ارواحها بالنّحر.

(٢) **الذّمّ** لغة نقيض المدح. **والمذمّة**: الملامة. وقد يرد إشكال مفاده: إنّ المترتّب على ترك الواجب هو العقاب لا الذمّ الّذي يعني الملامة.

الجواب: هذا إدراك معنى الوجوب بالعقل العمليّ المنوط بالعقلاء، والّذين يذمّون تارك الواجب، وليس من وظيفتهم إيجاب العقوبة على تركه؛ حيث إنّه أمر أخرويّ، نعم، العقاب لازم الذّم والتّقبيح. وهكذا لو أُريد تعريفه بلازمه قيل: "كلّ ما يستحقّ المكلّف العقاب بتركه". ويؤيّد قولنا استدلاله على وجوب المعرفة بوجوب دفع الضّرر وشكر المنعم وهما عقليّان.

(٣) قد يُقال: إنّ المقصود من قوله: "**على بعض الوجوه**"؛ يعني في غير حالات الضّرورة، فلا يُذَمّ تارك الصّلاة إذا كان مضطرًا. ويرد على هذا أنّ الواجب لا يحتاج إلى هذا القيد "**على بعض الوجوه**"؛ لأنّ الواجب على المستطيع عقلائيًا وشرعًا، والمضطرّ ليس بمستطيع. وقد تقرّر في المباحث الأصوليّة أنّ التّكليف بغير المقدور محال على الباري ﷻ. والحقُّ أنّ الصّلاة الواجبة لا يرتفع وجوبها عند الضّرورة، وإنّما يتعلّق لحين رجوع الاستطاعة. إذًا، في حال الضّرورة يبقى الواجب واجبًا ولا يُعاقب المكلّف على تركه. ودليل بقاء الواجب أنّه بعد عودة الاستطاعة لا يتوجّه خطاب جديد بالوجوب للمكلّف. ولكن كلّ هذا بعيد بنفسه فضلاً عن لزومه الخلط بين الوجوب الشّرعيّ هنا والوجوب المدرَك بالعقل العمليّ كما ذكرنا في الحاشية السّابقة.

وقد يقال: إنّ المقصود من قوله: "**على بعض الوجوه**" الاحتراز عن الأعمال المُحْبِطَة=

١- **واجب عينًا**: "وهو ما لا يسقط عن البعض بقيام البعض الآخر به".

٢- **واجب كفاية**: وهو بخلافه[١].

- و**المعرفة**[٢] من القسم الأوّل[٣]، فلذلك قال: "**يجب على عامّة المكلّفين**".

- و**المكلّف**: "هو الإنسان الحيّ البالغ العاقل"، فالميّت والصّبيّ والمجنون ليسوا بمكلّفين.

- و**الأصول** جمع أصل: "وهو ما يبتني عليه غيره".

- و**الدّين** لغة: "الجزاء"، منه[٤] قول النّبيّ ﷺ: "... **كما تدين**

= للمثوبات؛ هذا على مذهب من قال بالإحباط. وقد أنكر الشّيخ الطّوسيّ ذلك. (راجع الرّسائل العشر، ص٨٦ - ٨٧)

(١) أي ما يسقط عن البعض بقيام البعض الآخر به على نحو الاكتفاء.

(٢) إشارة إلى قول العلاّمة: "**من معرفة أصول الدّين**".

(٣) أي من قسم الواجب العينيّ، ودليله قول المصنّف رحمه الله "**العامّة**"، فضلاً عمّا سيأتي في القول الرّابع: "**فلا بدّ من ذكر ما لا يمكن جهله على أحد من المسلمين**". وقوله أيضًا في المحلّ نفسه: "**ومَن جَهل شيئًا من ذلك خرج عن رِبْقَة المؤمنين، واستحقّ العقاب الدّائم**".

فلو كان هذا الوجوب كفائيًا، لما استلزم كلّ ذلك لمن تركه مع قيام أحد به. ويبقى أن نقول:

إنّ هذا الوجوب العينيّ، متعلّقُه أصول الدّين بصورة إجماليّة بالنّسبة لعامّة المكلّفين، وتفصيليّة بالنّسبة لخاصّتهم؛ ليدرؤوا عن العقيدة ويصونوها، ويبلّغوا الغافلين عنها؛ قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾. سورة التّوبة، آية ١٢٢.

(٤) أي ممّا جاء بهذا المعنى "**الجزاء**".

تُدان"[١]. واصطلاحًا، الدّين "هو الطّريقة[٢] والشَّريعة[٣]"، وهو المُراد هنا.

وسمِّي هذا الفنّ "**أصول الدّين**"؛ لأنَّ سائر العلوم الدّينيّة من الحديث والفِقْه والتّفسير مبنيّة عليه[٤]، فإنّها[٥] متوقفة على صدق الرّسول، وصدق الرّسول متوقّف على ثبوت المرسِل وصفاته وعدله وامتناع القبح عليه[٦].

- و**علم الأصول**[٧]: "هو ما يُبحث فيه عن وحدانيَّة الله تعالى وصفاتِه وعدلِه، ونبوّة الأنبياء عليهم السلام، والإقرار بما جاء به النّبيّ صلى الله عليه وآله، وإمامة الأئمّة عليهم السلام، والمعاد"[٨].

---

(١) الكافي ج ٥، ص ٥٥٣.

(٢) أي الطريقة المأخوذة عن النّبيّ صلى الله عليه وآله.

(٣) تسمَّى الشّريعة من شريعة الماء بمعنى مورده.

(٤) وإمّا لأنّ الأصول الخمسة عمدة علم الكلام فسمّيت باسمه تسمية لأشرف الأجزاء باسم الكلّ، وإمّا لأنّ صحّة الأعمال الدّينيّة موقوفة على معرفة تلك الأمور إجماعًا. مفتاح الباب، ص ٧١.

(٥) أي سائر العلوم الدّينيّة.

(٦) فلا يمكننا في إثبات ذلك الرّجوع إلى القرآن، لأنّه دور.

إذًا لا بدّ من إثبات واجب الوجود أوّلاً، والذي بلطفه أرسل لعباده بشيرًا ونذيرًا وهو النّبيّ صلى الله عليه وآله، فأعطاه الرّسالة شريعة والمعجزة دليلاً على مدّعاه، ثمّ نثبت الحاجة إلى حافظٍ لهذه الرّسالة وهو الإمام عليه السلام، إلى أن نصل إلى إثبات جزاء المكلّفين على أعمالهم، وحيث إنّ هذا الجزاء لا يمكن تحقّقه في دار الدّنيا، لزم كونه في عالم الآخرة وهذا هو "**المعاد**". هذه هي المعارف الأساسيّة عند الإماميّة المشهورة بـ "**أصول الدّين**".

(٧) أي علم أصول الدّين.

(٨) وكلّ هذه الأمور مبنيّة على معرفته صلى الله عليه وآله، وكما ورد عن إمام الموحّدين عليّ عليه السلام: "أوّل الدّين معرفته" نهج البلاغة ج ١، ص ١٤.

قال: أجمعَ[١] العلماءُ كافةً[٢] على وجوب معرفة الله تعالى[٣]، وصفاته الثبوتيّة[٤] والسّلبيّة[٥]، وما يصحّ عليه، وما يمتنع منه[٦]، والنّبوّة، والإمامة، والمعاد[٧].

أقول: اتّفق أهل الحَلِّ والعَقْدِ من أمّة محمّد ﷺ على وجوب هذه

---

(١) **الإجماع** في اللّغة: "الاتّفاق"، وفي الاصطلاح: "اتّفاق أهل الحَلِّ والعقد".

(٢) لا يخفى أنّ المتبادر من الجّمع المحلّى باللام في قوله "**العلماء**"، ومن قوله "**كافّة**" - المتبادر جميع علماء المسلمين، ولكن قد يقال:

إنّ علماء الإماميّة هم الّذين أوجبوا ذلك دون غيرهم؛ لأنَّ الأطراف الأخرى لم تجتمع على كلّ ذلك؛ فهم لم يؤمنوا بولاية الأئمّة عليهم السلام، إلا أن يقال:

إن المقصود من وجوب معرفتها بحثها وخوض غمارها، أو أنّ الإمامة الواجب معرفتها والتّصديق بها هي الإمامة العامّة، وعندها يصحّ حمل "**العلماء كافّة**" على علماء المسلمين لا الإماميّة فحسب، وإليه ذهب المقداد؛ حيث يدلّ عليه تفصيله التّالي.

(٣) وهكذا دخل الأصل الأوّل من أصول الدّين والمذهب، وهو "**التّوحيد**". ونشير إلى أنّ أصول الدّين المتّفق عليها بين المسلمين ثلاثة: التّوحيد والنّبوّة والمعاد، بينما أصول المذهب عندنا نحن الإماميّة خمسة: **التّوحيد، والعدل، والنّبوّة، والإمامة، والمعاد**. وهذا تفريق بينهما جرى عليه جمهور علمائنا، وفيه نظر.

(٤) مثل أنّ الله عالم، قادر، مدرك...؛ فقد سمّيت "**ثبوتيّة**" لأنّها تثبت صفات معيّنة لله تعالى، وتسمّى صفات "**الكمال والجمال**"؛ لدلالتها على كمال الذّات وجمالها، ومنها "**العدل**"، وهو الأصل الثّاني للمذهب.

(٥) مثل أنّ الله ليس بجسم ولا جوهر...؛ فقد سمّيت "سلبيّة" لأنّها تسلب؛ أي تنفي صفاتٍ معيّنةً عن الله تعالى. وتسمّى صفات "**الجلال**"؛ لأنّ الواجب تعالى يجلّ ويتنزّه عنها.

(٦) أي ما يصحّ أنْ يصدر منه، وما يمتنع صدوره عنه.

(٧) وهكذا اكتملت أصول الدّين عند الإماميّة.

المعارف، وإجماعهم حجّة[١] اتّفاقاً. أمّا عندنا[٢]؛ فلدخول المعصوم[٣] عليه السلام فيهم[٤]. وأمّا عند الغير؛ فلقوله صلى الله عليه وآله: "لا تجتمع أمّتي على خطأ"[٥].

والدّليل على وجوب المعرفة سندًا للإجماع على وجهين: عقليّ، وسمعيّ[٦].

---

(١) **حجّة** بمعنى أنّه مبرئ لذمّة المكلّف بحال عمل وفقه، فيحتجّ عليه المولى تعالى لو خالفه، ويحتج به المكلّف عنده عز وجل بحال كان مخالفا للواقع.

(٢) التّفصيل هنا موافق للمستنتَج من كون المقصود من "**العلماء كافّة**" علماء المسلمين لا الإماميّة خاصّة، إلاّ أنّ كلام السّيوريّ ليس حاكما على كلام العلاّمة، والأمر سهل.

(٣) يعني حجّيّة الإجماع عند الإماميّة مبعثها كون الإجماع كاشفًا عن مدخليّة المعصوم عليه السلام، إلاّ أنّ ذلك لم يصل إلينا لطارق. فالحجّيّة ليست للإجماع بما هو، بل لمدخليّته عليه السلام فيه، فكلّ ما في الأمر أنّ الإجماع قد كشف عن تلك المدخليّة. وقد عُبِّر عن هذا الإجماع "**الإجماع الدّخوليّ**".

(٤) في المجمعين.

(٥) ورد هذا الحديث بكيفيّات مختلفة، منها أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: "سألت ربّي عز وجل أربعًا فأعطاني ثلاثًا ومنعني واحدة؛ سألت اللّه عز وجل أن لا تجتمع أمّتي على ضلالة فأعطانيها، وسألت اللّه عز وجل أن لا يهلكهم بالسّنين كما أهلك الأمم قبلهم فأعطانيها، وسألت اللّه عز وجل أن لا يلبسهم شيعًا ويذيق بعضهم بَأْسَ بعض فمنعنيها"[أ]. وورد أيضا: "إنّ أمّتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافا، فعليكم بالسّواد الأعظم"[ب]. الحديث الثّاني يشير إلى معنى الإجماع المقصود، وهو اتّفاق السّواد الأعظم لا اتّفاق الجميع، وإلاّ فالحديث وإن كان ساقطا سندا، لكنّه صحيح دلالة؛ إذ لم ولن تتّفق الأمّة قاطبة إلاّ على الضّروريّات. وسنوافيك بما تقرّ به عينك في المبحث الخامس من الفصل السّادس، فارتقبه واصطبر.

(٦) المقصود بالدّليل السّمعيّ؛ أي النّقليّ المُسْتَقَى من النّصوص الشّرعيّة -آيات وروايات-، وينبغي=

(أ) سنن ابن ماجة ج ٢، ص ١٣٠٣.

(ب) مسند أحمد ج ٦، ص ٣٩٦.

أمّا الأوّل[١] فلوجهين:

الأوّل: أنّها[٢] دافعة للخوف الحاصل للإنسان من الاختلاف[٣]، ودفع الخوف واجب لأنّه؛ ألم نفسانيّ يمكن دفعه[٤]، فيحكم العقل بوجوب دفعه، فيجب دفعه.

الثّاني: إنّ شكر المنعم واجبٌ، ولا يتمّ إلّا بالمعرفة.

أمّا أنّه واجبٌ[٥] فلاستحقاق الذّمّ عند العقلاء بتركه، وأمّا أنّه لا يتمّ[٦] إلاّ بالمعرفة[٧]، فلأنّ الشّكر إنّما يكون بما يناسب حال المشكور، فهو[٨]

= الإشارة هنا إلى أنّ هذا الدّليل جيء به لإسناد الموقف العقليّ وتأييده، كما يمكن التّعويل عليه في مقام الرّدّ على من اتّخذ هذين المدركين-الآيات والروايات- سَنَدًا له. ولا يمكن الاتّكاء عليه في مقام الاستدلال على وجودهﷻ؛ لأنّ الفرض أنّنا ننطلق من نقطة الصّفر، وبهذا لا يمكن الاعتماد على الأدلّة السّمعيّة المتوقّفة على الإيمان باللّه، فضلا على عدم إمكانيّة إقحامها على طاولة المناظرة العِلميّة مع من لا يؤمن باللّهﷻ، أو لا يؤمن بهما، -أعني القرآن والسّنّة-، فتأمّل.

(١) وهو الوجه العقليّ للدّليل المساند للإجماع على وجوب المعرفة.

(٢) أي المعرفة.

(٣) الاختلاف حول احتمال وجود إله وعدمه، وما يترتّب على ذلك من إمكانيّة العقاب الّتي تُولّد خوفًا يحكم العقل بوجوب دفعه.

(٤) هذا التّقييد بقوله: "**يمكن دفعه**" يُفيد أنّ ليس كلّ ألم نفسانيّ يجب دفعه، بل المقدور عليه فقط. فيستحيل أن يوجب العقل شيئًا غير مقدور عليه.

(٥) هذا استدلال على كبرى القياس الآتي: - اللّهﷻ منعِم (صغرى) - وكلّ منعِم يجب شكره (كبرى) - فاللّهﷻ يجب شكره (نتيجة).

(٦) أي شكر المنعِم.

(٧) هذا استدلال على كبرى القياس الآتي: - اللّهﷻ يجب شكره (صغرى مستمدّة من نتيجة القياس السّابق) - وكلّ من يجب شكره تجب معرفته (كبرى) - فاللّهﷻ تجب معرفته (نتيجة).

(٨) يعني الشّكر.

مسبوقٌ بمعرفتهِ[١]، وإلا[٢]لم يكن شكرًا[٣]. والباري تعالى مُنعِمٌ، فيجب شكرُه، فيجب معرفته.

ولمّا كان التّكليفُ واجبًا في الحكمة كما سيأتي[٤]، وَجَبَ معرفة مبلّغه، وهو النّبيّ ﷺ[٥]، وحافظِه، وهو الإمام عليه السلام، ومعرفة المعاد؛ لاستلزام التّكليف وجوب الجزاء[٦].

وأمّا الدّليل السّمعيّ[٧] فلوجهين:

---

(١) الهاء تعود على المشكور، فتكون العبارة: فالشّكر مسبوق بمعرفة المشكور.

(٢) وإلاّ لو لم يُسبق الشّكر بمعرفة المشكور...

(٣) بل قد يكون كفرًا؛ كما إذا شكر الكواكب ظنًّا منه أنّها المنعِم، أو إهانةً؛ كما إذا أهداه قميصًا مزركشًا وكان عجوزًا، والأمر جليّ.

(٤) فالخالق أوجدنا لغرض انتفاعنا، والانتفاع لا يتحقّق إلا بالتّكليف، ولهذا وجب.

(٥) بعد انطلاقنا من احتمال التّكليف المترتّب عليه الجزاء، أثبتنا وجوب معرفة هذا التّكليف دفعًا للضّرر المحتمل، وشكرًا للمنعِم بما يناسب حاله، فإذا كانت معرفة التّكليف واجبة كما اقتضت الحكمة، وجب معرفة مبلّغه بالضّرورة، وهو النّبيّ ﷺ.

(٦) هذا الكلام في أنّ الخوف أو الجزاء باعثٌ نحو المعرفة لا يطالُ خواصّ اللّه ﷻ، وحسبنا ما ورد عن أمير الموحّدين عليّ عليه السلام: "ما عبدْتكَ خوفًا من نارك، ولا طمعًا بجنّتك، وإنّما عبدتك لأنّني وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك". بحار الأنوار ج ٦٧، ص ١٨٦.

وإن قيل: إنّ الجزاء لم يكن دافعًا للعبادة كما هو ظاهر كلامه، ولكنّه سببًا للمعرفة المتقدّمة على العبادة، قلنا: رغم تلاحم المعرفة والعبادة، وعدم إمكانيّة انفكاكهما بالنّسبة إليهم عليهم السلام، نجد أنّهم قد عرفوا الله وسبّحوه قبل خَلْق الخَلق بآلاف الأعوام، وتسبيحهم دليل علمهم اللّدنّي. وممّا ورد عن الصّادق عليه السلام: "...سبّحنا فسبّحت الملائكة، وهلّلنا فهلّلت الملائكة، وكبّرنا فكبّرت الملائكة...". (م.ن) ج ٢٤، ص ٨٩.

(٧) وهو الوجه السّمعيّ النّقليّ للدّليل المساند للإجماع على وجوب المعرفة.

الأوّل: قوله تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ . . .﴾[١]، والأمر للوجوب[٢].

الثّاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[٣]. قال النّبيّ ﷺ: "وَيْلٌ[٤] لمن لاكها[٥] بين لَحْيَيْه[٦] ثمّ لم يتدبّرها"[٧]. رتّب الذّمّ على تقدير عدم تدبّرها؛ أي[٨] عدم الاستدلال بما تضمّنته الآية عن ذكر الأجرام[٩] السّماويّة والأرضيّة، بما فيها من آثار الصّنع والقدرة والعلم بذلك الدّالّة على وجود صانعها، وقدرته وعلمه، فيكون النّظر والاستدلال واجبًا[١٠]، وهو المطلوب[١١].

---

(١) سورة محمّد، آية ١٩.

(٢) أي الأمر في قوله ﷻ: "اِعلَمْ" يدلّ على الوجوب؛ لأنّه على جهة الاستعلاء.

(٣) سورة آل عِمران، آية ١٩٠.

(٤) الوَيْلُ: العذاب. وقيل: وادٍ في جهنّم.

(٥) **اللَّوْكُ**: إدارة الشّيء في الفمّ، والهاء في قوله ﷺ: "**لاكها**" تعود إلى الآية، والمقصود: ويلٌ لمن قرأ هذه الآية بلسانه دون أن يتعدّاها إلى جوانحه، ويجسّدها بجوارحه.

(٦) **اللَّحْيَيْنِ**: مفردها لَحْيٌ، "وهو عظم الحنك".

(٧) بحار الأنوار ج ٦٦، ص ٣٥.

(٨) تفسير للتّدبّر.

(٩) **الأجرام**: مفردها جِرْم، "وهو النّجم".

(١٠) لأنّ في تركه ويلاً يجب دفعه، ولا يتمّ ذلك إلاّ بالمعرفة والاستدلال، وما لا يتمّ الواجب المطلق -أي المتحقّقة شروطه- والمقدور عليه إلاّ به واجبٌ.

(١١) المطلوب إثبات وجوب المعرفة. وقد أثبتناها بالإجماع، وأسندناه بدليل عقليّ ذي وجهين: الأوّل وجوب دفع الخوف، والثاني وجوب شكر المنعِم. ودليل سمعيّ بوجهيه المتقدّمين.

قال: بالدّليل لا بالتّقليد[١].

أقول: الدّليل لغة: "هو المرشد والدّال". واصطلاحًا: "هو ما يلزم من العلم به العلم بشيءٍ آخر"[٢].

ولمّا وجبت المعرفة[٣]، وجب أن تكون بالنّظر والاستدلال؛ لأنّها ليست ضروريّة[٤]؛ لأنّ المعلوم ضرورة هو الّذي لا يختلف فيه العقلاء، بل يحصل العلم به بأدنى سبب من توجّه العقل إليه، والإحساس به؛ كالحكم بأنّ الواحد نصف الاثنين[٥]، وأنّ النّار حارّة، والشّمس مضيئة[٦]، وأنّ لنا خوفًا وغضبًا وقوّة وضعفًا[٧]، وغير ذلك.

---

(١) هذه العبارة متعلّقة بالقول الأسبق، حيث قال: "**فيما يجب على عامّة المكلّفين من معرفة أصول الدّين... بالدّليل لا بالتّقليد**".

(٢) مثلا: - العَالَم حادث (صغرى) - وكلّ حادث بحاجة إلى محدِث (كبرى) - فالعالَم بحاجة إلى محدِث (نتيجة). في هذا الاستدلال كانت المقدمتان معلومتَين، فلزم من العلم بهما العلم بشيء آخر، وهي النّتيجة. ومن هنا كانت المقدّمتان دليلاً على النّتيجة.

(٣) كما أثبتنا ذلك بالإجماع المدعّم بالدّليل العقليّ بوجهيه والسّمعيّ.

(٤) **الضّروريّ**: هو الّذي لا يحتاج إلى إعمال نظر، في قبال **النّظريّ** الّذي يحتاج إلى ذلك. والأوّل مثل تصوّرنا لمفهوم الوجود والعدم، أو تصديقنا بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، وبأنّ الشّمس طالعة، وأنّ الواحد نصف الاثنين، وأنّ النّقيضين لا يجتمعان. والثّاني مثل تصوّرنا لحقيقة الرّوح والكهرباء، وكتصديقنا بأنّ الأرض متحرّكة حول نفسها وحول الشّمس، وقد يُسمّى الأوّل "**البديهيّ**"، والثّاني "**الكسبيّ**".

(٥) هذه القضيّة من **الحدسيّات**، وهي: "ما يحكم به العقل بحدس قويّ من النّفس، ويفتقر إلى القياس الخفيّ". **والحدس**: "سرعة انتقال الذّهن من المبادئ إلى المطالب". شرح المصطلحات الكلاميّة، ص١١٥ .

(٦) هاتان القضيّتان من **الحسّيّات**، وهي: "ما يحكم بها العقل بمعاونة الحسّ الظّاهر". (م. ن)، ص٣٢٢.

(٧) كلّ هذه القضايا من **الوجدانيّات**، وهي: "قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواسّ الباطنة". (م. ن)، ص٣٨٦ .

والمعرفة ليست كذلك؛ لوقوع[١] الاختلاف فيها، ولعدم حصولها بمجرّد توجّه العقل إليها، ولعدم كونها حسيَّة، فتعيّن الأوّل[٢]؛ لانحصار العلم في الضّروريّ والنّظريّ، فيكون النّظر والاستدلال واجبًا[٣]؛ لأنّ ما لا يتمُّ الواجب المطلق[٤] إلاّ به، وكان مقدورًا عليه، فهو واجب[٥]؛ لأنّه إذا لم يجب ما يتوقّف عليه الواجب المطلق[٦]، فإمّا أن يبقى الواجب على

---

(١) بيان عدم كون المعرفة ضروريّة.

(٢) بعد أن دار الأمر بين كون تحصيل المعرفة بالنّظر والاستدلال أو بالضّرورة، تمّ نفي الاحتمال الثّاني، فتعيّن الأوّل؛ إذ لا واسطة بينهما.

(٣) ولكن المسائل الفِقهيّة نظريّة ويصحّ التّقليد فيها؟

الجواب: إنّ الأصول الاعتقاديّة مسائل عقليّة، وبالتّالي يرجع فيها إلى الحجّة الباطنة، وهو العقل، بينما الأحكام الشّرعيّة توقيفيّة لا مسرح للعقل فيها، وهي بأساسها مأخوذة عن الحجج الظّاهرة، وهم العلماء عليهم السلام بأمره ﷻ في محكم كتابه؛ حيث قال: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. سورة النّحل، آية ٤٣.

(٤) أي وجوب معرفة الله ﷻ وجوب مطلق لا مقيّد؛ وتنظيرًا لا تمثيلاً؛ كالصّلاة، فهي واجبة بمجرّد حلول وقتها بقطع النّظر عن مقدّمتها (**مقدّمة الواجب**) وهو الوضوء؛ فإذا وجبت الصّلاة وجب تحصيل ما تتوقّف عليه وهو الوضوء. في قبال الواجب المقيّد، مثل الحجّ، فلا يجب بمجرّد حلول وقته، وإنّما يتوقّف على مقدّمته (**مقدّمة الوجوب**)، وهي الاستطاعة. والمعرفة على ما تقدّم وجوبها مطلق؛ أي واجبة سواء كان حصولها ضروريًا أم نظريًا، ومن هنا يلزم من وجوبها وجوب تحصيل ما تتوقّف عليه.

(٥) بعد إثبات وجوب المعرفة، وأنّها لا تتمّ إلاّ بالنّظر والاستدلال، وحتّى يثبت وجوبهما، شرع في الاستدلال على كبرى القياس الموصل إلى هذا الوجوب، وتصويره:

- بالنّظر والاستدلال فقط يتمّ الواجب المطلق؛ أي المعرفة (صغرى)
- وكلّ ما لا يتمّ الواجب المطلق إلاّ به، وكان مقدورًا عليه، فهو واجب (كبرى)
- فالنّظر والاستدلال، المقدور عليهما، واجبان لإتمام الواجب المطلق، وهو المعرفة في المقام (النتيجة).

(٦) جملة صلة الموصول تعود على الاستدلال.

وجوبه[١] أو لا.

- فمن الأوّل[٢] يلزم تكليفٌ بما لا يُطاق[٣]، وهو محال كما سيأتي.

- ومن الثّاني[٤] يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبًا مطلقًا، وهو محال أيضًا[٥].

والنّظر: هو ترتيب أمور معلومة للتّأدّي إلى أمر آخر[٦].

وبيان ذلك: هو أنّ النّفس تتصوّر المطلوب أوّلاً، ثمّ تحصّل المقدّمات الصّالحة للاستدلال عليه[٧]، ثمّ ترتّبها ترتيبًا يؤدّي إلى العلم به.

ولا يجوز معرفة الله بالتّقليد.

والتّقليد: هو قبول قول الغير من غير دليل[٨]. وإنّما قلنا ذلك[٩] لوجهين:

---

(١) أي على وجوبه المطلق.

(٢) وهو بقاء المعرفة على وجوبها المطلق.

(٣) فما زالت المعرفة واجبة، ولا تتمّ إلاّ بمقدّمة حصريّة، وهو الاستدلال، وليس الاستدلال واجبا حسب الفرض، فكيف تتحقّق؟! هذا تكليف بما لا يُطاق من جهة، واجتماع لنقيضَين من جهة أخرى، إذ قد أوجب المقدّمة بإيجاب ذيها، ولم يوجبها، وكلتا الجهتين باطلتان.

(٤) وهو عدم بقاء المعرفة على وجوبها المطلق.

(٥) للزومه اجتماع النّقيضين أيضًا؛ حيث تكون المعرفة واجبًا مطلقًا ولا واجبًا مطلقًا.

(٦) هذا بيان معنى "**النظر**".

(٧) أي على المطلوب.

(٨) هذا بيان معنى "**التقليد**". وقوله: "**من غير دليل**"؛ أي من غير مطالبته بدليل وإن حازه.

(٩) عدم جواز معرفة اللّه ﷻ بالتقليد.

الأوّل[١]: أنّه إذا تساوى النّاس[٢] في العلم، واختلفوا في المعتقدات[٣]، فإمّا أن يعتقد المكلّف جميع ما يعتقدونه، فيلزم اجتماع المتنافيات[٤]، أو البعض دون البعض[٥]، فإمّا أن يكون لمرجّح أو لا[٦]؛ فإن كان الأوّل[٧]: فالمرجّح هو الدّليل[٨]، وإن كان الثّاني[٩]: فيلزم التّرجيح بلا مرجّح، وهو محال[١٠].

الثّاني[١١]: أنّه تعالى ذمّ التّقليد بقوله: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ

---

(١) وهو الوجه العقليّ لعدم جواز المعرفة بالتّقليد.

(٢) الّذين يريد المكلّف تقليدهم في المعرفة.

(٣) وهذا أمر بديهيّ؛ إذ لا يمكن اجتماع العلماء على فكر واحد بكلّ أسسه وتشعّباته.

(٤) يلزم اجتماع المعتقدات المتنافية عند المكلّف فيما لو اعتقد بجميعها.

(٥) معطوفة على "**جميع**"؛ فتكون العبارة: "أو أن يعتقد المكلّفُ البعضَ -ممّا يعتقدونه- دون البعض".

(٦) أي فإمّا أن يكون اعتقاد المكلّف البعض ـ ممّا يعتقدونه ـ دون البعض لمرجّح أو لا.

(٧) كون الاعتقاد بهذا البعض سببه ترجيح ما.

(٨) كما لو كان التّرجيح إتقان هذا البعض لأسس الاستدلال دون البعض الآخر ممّا يوجب قطع المكلّف بنتيجة الاستدلال، وهذا في جوهره استدلال، إلاّ أنّ المكلّف لم يخطّه بيده، وإنّما قرأه في كتب العلماء -مثلا- من ثمّ أداره في عقله، فوجد ضالّته فيه، تماما كما لو تشارك اثنان في التّفكير في قضيّة ما، وأثناء تأمّلهما أدرك أحدهما النّتيجة دون صاحبه، ولمّا عرضها عليه، رضي وأذعن، لا تقليدا له، وإنّما لأنّه سهّل عليه ما كان سيصل إليه.

(٩) كون الاعتقاد بهذا البعض لا مرجّحيّة له.

(١٠) لأنّ ترجيح طرف ينمُّ عن وجود مرجّح، فيكون القول بعدم المرجّحيّة جمعًا للنّقيضين، مرجّح ولا مرجّح، وهو محال. زد أن اختيار أحد الطّرفين بنحو اعتباطيّ وإن كان ممكنا بنفسه إلّا أنه عبثٌ لا يدفع الخوف النّاشئ من احتمال الضّرر حيث وجبت المعرفة.

(١١) وهو الوجه السّمعيّ لعدم جواز المعرفة بالتّقليد.

أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾[١]، وحثّ على النّظر والاستدلال بقوله ﷻ: ﴿ٱئْتُونِي بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[٢].

قال: فلا بدّ من ذكر ما لا يمكن جهله على أحد[٣] من المسلمين[٤]، ومن جَهِلَ شيئًا من ذلك خرج عن رِبْقَةِ المؤمنين[٥]، واستحقّ العقاب الدّائم.

أقول: لمّا وجبت المعارف المذكورة[٦] بالدّليل السّابق[٧]، اقتضى ذلك وجوبها على كلّ مسلم؛ أي مقرّ بالشّهادتين، ليصير بالمعرفة مؤمنا، لقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ . . .﴾[٨]، نفى عنهم الإيمان مع كونهم مقرّين بالإلهيّة والرّسالة لعدم

---

(١) سورة الزّخرف، آية ٢٢.

(٢) سورة الأحقاف، آية ٤.

(٣) من قوله: "**ما لا يمكن جهله على أحد**" نستدلّ أنّ ما ذكره من معتقدات، العلم بها واجب عينيّ.

(٤) قد يشكل هنا أنّ المسلمين يعتقدون بالتوحيد والنبوّة على أقلّ تقدير، فكيف يجب عليهم معرفة كلّ المعارف المذكورة آنفا؛ حيث يلزم تحصيل الحاصل، وهو محال؟

الجواب: المقصود من المسلمين الّذين شهدوا باللّسان ولم يعتقدوا بالقلب؛ أي لاكوا الشّهادتين ولم يتدبّروها؛ أو أنّهم قلّدوا آباءهم فيها؛ فهؤلاء يجب عليهم تحصيل هذه المعارف بالدّليل لا بالتّقليد، وهذا ما سيؤكّده الفاضل في شرحه، فتأمّل.

(٥) قد يقصد بالمؤمنين أتباع أهل البيت عليهم السلام كما يظهر من كلام العلاّمة؛ حيث قيّد الإيمان بمعرفة الأصول الخمسة، ولكنّ الظّاهر من الآية التّالية في الشّرح، وكلام الفاضل، أنّ المؤمنين من آمن بالله ﷻ ورسوله ﷺ بالنّظر.

(٦) وهي الأصول الخمسة.

(٧) وهو الإجماع ومساندة الدّليلين العقليّين: وجوب دفع الخوف، ووجوب شكر المنعم، والتأييدات النّقليّة.

(٨) سورة الحجرات، آية ١٤.

كون ذلك بالنّظر والاستدلال.

وحيث إنّ الثّواب مشروط بالإيمان، كان الجاهل بهذه المعارف مستحقًّا للعقاب الدّائم؛ لأنّ كلّ مَن لا يستحقّ الثّواب أصلا[١] مع اتّصافه بشرائط التّكليف[٢]، فهو مستحقّ للعقاب بالإجماع[٣].

والرِّبْقَة بكسر الرّاء، وسكون الباء: حبل مستطيل فيه عُرًى، تُربط فيها البَهَم. واستعارة المصنّف هنا للحكم الجامع للمؤمنين[٤]، وهو استحقاق الثّواب الدّائم والتّعظيم[٥].

❁ ❁ ❁

(١) أي لم يستحق أيَّ ثواب.

(٢) وهي: الحياة والبلوغ والعقل.

(٣) إذ لا واسطة بين الثّواب والعقاب، وسيأتي ذكر ذلك في الفصل السّابع.

(٤) هذه استعارة تصريحيّة صُرّح فيها بالمستعار منه وهي الرِّبقة، فكما أنّ البهائم تجتمع بالرّبقة، فالمؤمنون مجتمعون بالدّين، وحبل الله المتين.

(٥) انتهت توطئة الفصول. وبعد ثبوت وُجوب المعرفة عقلا بالدّليل لا بالتّقليد، نتحرّك وِفْقَ ما أمَرَ به العقلُ لإثباتِ واجبِ الوجود لذاتهﷻ، وهو المُوجِدُ لهذا الكون.

الفصل الأوّل:

في إثبات واجب الوجود لذاته ﷻ

الفصـل الأوّل

قال: وقد رتّبت هذا الباب[١] على فصول[٢].

الفصل الأوّل: في إثبات[٣] واجب الوجود لذاته تعالى[٤].

فنقول: كلُّ معقول إمّا أن يكون واجبَ الوجود في الخارج لذاته، وإمّا ممكنَ الوجود لذاته، وإمّا ممتنعَ الوجود لذاته[٥].

أقول: المطلب الأقصى، والعمدة العليا في هذا الفنّ، هو إثبات الصّانع تعالى، فلذلك ابتدأ به، وقدّم لبيانه مقدّمة في تقسيم المعقول؛ لتوقّف الدّليل الآتي على بيانها وتقريرها.

---

(١) أي الباب الحادي عشر.

(٢) هي سبعة فصول: ١- في إثبات واجب الوجود لذاته -٢- في صفاته الثّبوتيّة -٣- في صفاته السّلبيّة -٤- في العدل -٥- في النّبوّة -٦- في الإمامة -٧- في المعاد.

(٣) قوله "**في إثبات**"، بناء على ما قدّمناه من أنّ معرفة الواجبﷻ نظريّة، لا ضروريّة، فلا تتأتّى إلاّ بالاكتساب.

(٤) إنّما نجهد في إثبات وجودهﷻ لندخل في زمرة المحبّين، والخاشين، وليس لمجرّد العلم؛ قال ﷻ: ﴿... إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا...﴾. سورة فاطر، آية ٢٨.

(٥) إنّ تقسيمنا المعقول إلى: **واجب**، **وممكن**، **وممتنع**، هو تقسيم عقليّ ولو نتج عنه أكثر من قسمين؛ لأنّ التّقسيم حصل على مرحلتين: ١- المعقول إمّا أن يصحّ اتّصافه بالوجود أو لا -٢- والّذي يصحّ اتّصافه بالوجود إمّا واجب أو لا. وهكذا دار الأمر في كلتا المرحلتين بين النّفي والإثبات، فالتّقسيم فيهما عقليّ، وبالتّالي النّتيجة عقليّة.

وتقريرها: إنّ كلّ **معقول**: "وهو الصّورة الحاصلة في العقل"، إذا نسبنا إليه الوجود الخارجيّ[١]، فإمّا أن يصحّ اتّصافه به أو لا، فإن لم يصحّ اتّصافه به فهو ممتنع الوجود لذاته؛ كشريك الباري[٢]، وإن صحّ اتّصافه به[٣]، فإمّا أن يجب اتّصافه به لذاته[٤] أو لا.

- **والأوّل**: هو واجب الوجود لذاته، وهو الله تعالى لا غير.

- **والثّاني**: هو ممكن الوجود لذاته[٥]، وهو ما عدا الواجب من الموجودات.

وإنّما قيّدنا الواجب بكونه لذاته، احترازًا من الواجب لغيره؛ كوجوب وجود المعلول عند حصول علّته التّامّة؛ فإنّه[٦] يجب وجوده، لكن لا لذاته، بل لوجود علّته التّامّة. وقيّدنا الممتنع أيضًا بكونه لذاته، احترازًا من الممتنع

---

(١) أي حملناه عليه؛ كما لو قلنا: المعقول الكذائيّ موجود. وقيّد "**الخارجيّ**"؛ إذ ليس المقصود الوجود الّذي هو مفهوم في الذّهن، نعم، بتوسّط المفهوم الذّهنيّ الحاكي عن الواقع الخارجيّ، ننسب إليه الوجود؛ فإذا قلت: (النّار حارّة)، المقصود بالحرارة واقعها الخارجيّ لا مفهومها، ولكن بتوسّط هذا المفهوم وهو (حارّة)؛ إذ لا يمكن حمل الحرارة، ولا النّار بوجودها الخارجيّ إلى الذّهن، وإلاّ لزم احتراقه، فتدبّر.

(٢) وكاجتماع النّقيضين وارتفاعهما. ولكن الممتنعات لذاتها وإن لم يصحّ اتّصافها بالوجود لذاته في الخارج والذّهن، إلاّ أنّ إيرادها إلى الذّهن كصورة علميّة ممكن، وإلاّ لما أمكن تصوّرها، وبالتّالي لما أمكن الحكم عليها بالامتناع.

(٣) أي وإن صحّ اتّصاف المعقول بالوجود الخارجيّ.

(٤) يعني لكي يتّصف بالوجود لا يفتقر لمعطٍ للوجود وعلّة خارجة عنه.

(٥) **ممكِنُ الوجودِ لذَاتِهِ**: وهو الموجودُ الذي يصحُّ اتِّصَافُهُ بالوجود لذاته ولا يجب (إلا لعلّة مُوجِدَة إذا وُجِدَت وُجِدَ)؛ فإن وُجِدَ، يعني أنّ علّة أعطته الوجود، وإن عُدِمَ يعني أنّ علّةً لم تُعْطِه الوجود؛ فهو بنفسه لا موجود ولا معدوم؛ أي فقير لا يملك بذاته إعطاءَ الوجود لذاته، ولا نَفْيَهُ عنه. وهذا معنى تساوي النّسبةِ بين الوجود والعدم في الممكن الذّاتي.

(٦) أي المعلول.

لغيره؛ كامتناع وجود المعلول عند عدم علّته. وهذان القسمان[١] داخلان في قسم الممكن.

وأمّا الممكن فلا يكون وجوده لغيره، فلا فائدة في قيده لذاته، إلاّ لبيان أنّه لا يكون إلاّ كذلك[٢]، لا للاحتراز عن غيره[٣].

ولنتمّ هذا البحث نذكر فائدتين تتوقّف عليهما المباحث الآتية:

الأُولى: في خواصّ الواجب لذاته، وهي خمسة:

---

(١) الوجوب بالغير والامتناع بالغير. وقد قسّم ابن سينا الممكن بذاته بلحاظ تحقّق وجوده إلى ممكن بذاته واجب بغيره، وهي الممكنات الموجودة بالفعل، وممكن بذاته وهي الممكنات بالقوّة والممتنعة بالغير.

(٢) أي الممكن لا يكون إلاّ لذاته، فيكون القيد توضيحيًا لا احترازيًا. فلو لم يقل ممكن لذاته لتبادر للذّهن أنّه هناك ممكن بالذّات وممكن بالغير.

(٣) فالسُّؤال إذًا: هل هناك ممكن بالغير؟

الجواب: لو فرضنا وجود الممكن بالغير فكيف يكون لذاته؟ لا يخلو إمّا واجبا لذاته، أو ممكنا، أو ممتنعا.

١- إذا كان واجبا لذاته فلا يكون ممكنا أصلا؛ لأنَّ الواجب تمتنع عنه العدميّة، والممكن يصحّ انعدامه.

٢- إذا كان ممكنا لذاته، فلا يكون ممكنا لغيره؛ لأنّه بذاته كذلك فلا يحتاج لغيره.

٣- إذا كان ممتنعا لذاته، فلا يكون موجودا أصلا، فكيف يكون ممكنا سواء لغيره -على فرض صحّته- أم لذاته.

وهكذا تبيَّنت استحالة وجود الممكن بالغير، ولكن لقائل أن يقول: أليست عِلَّة الممكن هي من أعطته الوجود، وبالتالي هو ممكن بالغير؛ أي ممكن بعلَّتِه؟

الجواب: عندما نقول: الإنسان ممكن لذاته؛ أي إنّ ذاته قابلة لتوجد بالغير وتنعدم به، نعم، وجود أو قُلْ إيجاد ممكن الوجود هو الذي بالغير، ولكن ممكن الوجود بما هو هو؛ أي بخصائصه وقابليّاته بقطع النّظر عن موجِدِه، هو ممكن بذاته؛ أي سبب اتّصافه بالإمكان ذاتُه وليس العلّة، وإنّما العلّة هي من أوجدته، فيكون موجودا بالغير، لا ممكن الوجود بالغير، فتأمّل.

١- أنّه لا يكون وجوده واجبا لذاته ولغيره معًا؛ وإلاّ[١] لكان وجوده مرتفعا عند ارتفاع وجود ذلك الغير، فلا يكون واجبا لذاته، وهذا خُلْفٌ[٢].

٢- أنّه لا يكون وجوده ووجوبه زائدين عليه، وإلاّ لافتقر إليهما فيكون ممكنا[٣].

٣- أنّه لا يكون صادقا عليه التّركيب؛ لأنّ المركَّب مفتقر إلى أجزائه المغايرة له[٤]، فيكون ممكنا، والممكن لا يكون واجبا لذاته[٥].

٤- أنّه لا يكون جزءًا من غيره، وإلاّ لكان منفعلا عن ذلك الغير[٦]،

---

(١) وإلاّ لو كان واجبا بالغير مع كونه واجبا بالذّات، للزم ارتفاعه -أي عدم وجوده- عند ارتفاع -أي انعدام- ذلك الغير؛ أي علّته الّتي وَجَبَ بها، ولكنّ الواجب لا يكون معدوما.

(٢) أي وهذا خُلْفُ ما فرضناه من كونه واجبا لذاته؛ وبالتّالي وجوده واجب لا يمكن ارتفاعه.

(٣) فلو كانا زائدين على ذاته، للزم تركّبه منها ومنهما، والمركّب يفتقر إلى أجزائه، والافتقار سمة الممكنات، والواجب لا يكون ممكنا، فوجوده ووجوبه ليسا زائدين عليه.

(٤) فالمركّب شيء، وأجزاؤه شيء آخر؛ كما أنّ الماء (H_2O) شيء، والأوكسجين والهيدروجين شيء آخر.

(٥) فالواجب ﷻ بسيط لا مركّب.

(٦) وردت هذه العبارة على صورتين: ففي بعض الطّبعات جاءت "**منفعلا**" ما ينسجم مع الصّفة السّلبيّة الثّالثة، وفي بعضها الآخر "**منفصلا**" ما ينسجم مع ما تعرّضت له كتب الفلسفة والكلام عن خواصّ الواجب. على كلّ حال نوجّه العبارتين، فنقول:

إن كان الواجب **منفعلا** عن غيره، يعني أنّه جزء من ماهيّة بين أجزائها فعل وانفعال، ولازم الانفعال -التّأثّر- أن يكون منضمًّا إلى ذلك الغير قابلا معه للصّورة الاجتماعيّة الحاصلة لهما، فيتحقّق الانفعال، وبالتّالي يصير متغيّرا ومتأثّرا بسبب الانفعال مع الغير، والانفعال والتّغيّر والتّأثر عليه ﷻ محال.

وأمّا بالنّسبة إلى الانفصال فلازمه أنّه جزءٌ من المنفصَل عنه، ممّا يعني جسمانيّته؛ لأنّ=

فيكون ممكنا.

٥- أنّه لا يكون صادقا على اثنين؛ كما يأتي في دلائل التّوحيد.

الثّانية: في خواصّ الممكن، وهي ثلاثة:

١- أنّه لا يكون أحد الطّرفين -أعني الوجود والعدم- أَولى به من الآخَر، بل هما متساويان بالنّسبة إليه؛ ككفّتي الميزان، فإن ترجّح أحدهما، فإنّه إنّما يكون بالسّبب الخارجيّ عن ذاته[١]؛ لأنّه[٢] لو كان أحدهما أَولى به[٣] من الآخَر[٤]، فإمّا أن يمكن وقوع الآخَر[٥] أو لا، فإن كان الأوّل[٦]، لم تكن الأولويّة كافية[٧]، وإن كان الثّاني[٨] كان المفروض الأولى به[٩] واجبا له[١٠]، فيصير الممكن إمّا واجبا[١١] .....

= الأجسام وحدها قابلة للاتّصال والانفصال، والجسم مركّبٌ مفتقِرٌ لأجزائه، والمفتقر لا يكون واجبا.

(١) فإن ترجّح الوجود، فيكون التّرجيح لعلّة أفاضت عليه الوجود، وإن ترجّح الانعدام، يعني أنّ العلّة الّتي من شأنها الإفاضة لم تعطه الوجود.

(٢) هذا تعليل الخاصيّة الأُولى للممكن في عدم أولويّة الوجود أو العدم به.

(٣) أي بالممكن.

(٤) لنفرض أنّ الوجود أولى به من العدم.

(٥) وهو العدم حسب الفرض.

(٦) أي أمكن وقوع العدم مع أولويّة الوجود به.

(٧) فما معنى أولويّة الوجود مع إمكان وقوع العدم؟

(٨) أي لم يمكن وقوع العدم.

(٩) وهو الوجود كما فرضنا.

(١٠) أي يصير الوجود واجبا له، ولا ينفكّ عنه لامتناع وقوع العدم بالنّسبة إليه.

(١١) إذا كان الطّرف الأَولى هو الوجود كما فرضنا.

أو ممتنعا[١] وهو محال[٢].

٢- أنّ الممكن محتاج إلى المؤثّر؛ لأنّه لمّا استوى الطّرفان -أعني الوجود والعدم- بالنّسبة إلى ذاته، استحال ترجيح أحدهما على الآخر إلاّ لمرجّح[٣]، والعلم به بديهيّ[٤].

٣- أنّ الممكن الباقي محتاج إلى المؤثّر[٥]، وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّ الإمكان لازم لماهيّة الممكن[٦]، ويستحيل رفعه عنه[٧]، وإلاّ لزم انقلابه من الإمكان إلى الوجوب والامتناع، وقد ثبت أنّ:

---

(١) إذا كان الطّرف الأَولى هو العدم، فلا يمكن وقوع الوجود، فيصير الممكن ممتنعا.

(٢) لأنّه خُلْفُ ما فرضنا من كونه ممكنا، فكيف يكون واجبا أو ممتنعا؟!

(٣) وهو المؤثّر.

(٤) أي والعلم بالاحتياج إلى مؤثّر لترجيح أحد الطّرفين بديهيّ؛ إذ التّرجيح بلا مرجّح محال، وقد ذكرنا أنّ هذا المرجّح خارج عن ذات الممكن. ويطلق على هذا الإمكان فلسفيًا **"الإمكان الماهويّ" أو "الذّاتيّ" أو "الخارجيّ"**.

(٥) أي كما أنّ الممكن بحدوثه محتاج إلى المؤثّر كذلك في بقائه.

(٦) اِعلم أنّ الممكنات من بشر وشجر وحجر... إثر ورودها إلى الذّهن تنحلّ إلى حيثيّتين:

أ - حيثيّة مشتركة بين الممكنات، وهي حيثيّة **الوجود**.

ب- وحيثيّة مختلفة وهي **الماهيّة**.

وبهذا الانحلال يتبيّن لنا أنّ الوجود زائد على ذات الممكنات، فكلّ ما كان وجوده زائدا على ذاته كان ممكنا، وكلّ ممكن له ماهيّة؛ وهي الحيثيّة الّتي تجعله يتغاير عن باقي الممكنات، فإذا كان الإمكان -وهو الافتقار إلى مؤثّر- ملازم للممكن، فهو ملازم لماهيّته؛ إذ إنّ منشأ الحاجة إلى المؤثّر في الحدوث هو الإمكان، وفي بقاء ماهيّة الممكن بقاء لإمكانه؛ لما بيّناه من ملازمة الإمكان لماهيّة الممكن، ومع بقاء الإمكان تستمرّ الحاجة إلى مؤثّر.

(٧) أي ويستحيل رفع الإمكان عن الممكن.

- الاحتياج لازم للإمكان،

- والإمكان لازم لماهيّة الممكن،

- ولازم اللازم لازم، فيكون الاحتياج لازما لماهيّة الممكن[١]، وهو المطلوب.

قال: ولا شكّ[٢] في أنّ هنا[٣] موجودا بالضّرورة[٤]، فإن كان[٥] واجب الوجود لذاته، فهو المطلوب، وإن كان ممكنا[٦]، افتقر إلى موجِد يوجده بالضّرورة، فإن كان الموجِد واجبا لذاته، فهو المطلوب، وإن كان[٧] ممكنا، افتقر إلى موجد آخر، فإن كان الأوّل، دار[٨]، وهو باطل بالضّرورة[٩]، وإن كان ممكنا آخر، تسلسل، وهو باطل أيضا؛

---

(١) أينما وُجِدَت سواء في مقام الحدوث أم في مقام البقاء. ويطلق على هذا الإمكان فلسفيًا "**الإمكان الوجوديّ**".

(٢) هذا الكلام في إثبات واجب الوجود لذاته ﷻ.

(٣) أي في هذا الوجود، أو هذا العالم الّذي نحن فيه.

(٤) خلافًا للسّفسطائيّ الّذي قد يناقش في الأمر؛ لقوله بنسبيّة الحقائق، واعتباره العالم وهمًا.

(٥) أي الموجود.

(٦) هذا هو الأوّل الّذي سيرجع إليه العلاّمة فيما يأتي.

(٧) مُوجِد الموجود الأوّل المفروض وجوده بالضّرورة.

(٨) أي فإن كان المُوجِد للموجود الثّاني -وهو علّة الموجود الأوّل- هو الموجود الأوّل نفسه، لزم توقّف الموجود الأوّل على الثّاني، وتوقّف الموجود الثّاني على الأوّل، يعني يلزم توقّف الشّيء على نفسه، وهذا هو الدّور المعروف البطلان، كما سيأتي دليل بطلانه في كلام صاحب النّافع.

(٩) افترض ضرورة بطلان الدّور؛ لذلك لم يثبته، بخلاف التّسلسل.

لأنّ[١] جميع آحاد[٢] تلك السِّلسلة الجامعة لجميع الممكنات تكون ممكنة بالضّرورة[٣]، فتشترك في إمكان الوجود لذاتها، فلا بدّ لها من موجد خارج عنها بالضّرورة[٤]، فيكون واجبا بالضّرورة، وهو المطلوب.

أقول: للعلماء كافّة في إثبات الصّانع طريقان:

الأوّل[٥]: هو الاستدلال بآثاره المُخوِجَة إلى السّبب على وجوده؛ كما أشار إليه في كتابه العزيز بقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ

---

(١) هذا بيان علّة بطلان التّسلسل.

(٢) أي لأنّ كل واحد من السّلسلة.

(٣) لاحتياج كلّ واحد إلى موجِد، والاحتياج افتقار وإمكان.

(٤) لأنّ اشتراكها بالإمكان يُخوِجُها إلى مؤثّر؛ فمؤثّرها إمّا نفسها، أو جزؤها، أو الخارج عنها؛ ولا يكون نفسها ولا جزءها؛ لأنّ الشّيء لا يؤثر في نفسه، فيكون المؤثّر هو الخارج عنها، وليس من موجود خارج عنها إلا الواجب؛ إذ الفرض أنّ السّلسلة احتوت جميع الممكنات من الموجودات، فيكون الخارج عنها من الموجودات واجبا بالضّرورة.

(٥) وهو طريق **المتكلّمين**[أ]، ومفاده: إنّ العالم حادث، وكلّ حادث لا بدّ له من مُحْدِث بالضّرورة، فإمّا أن يكون الأوّل، فيدور، أو غيره، فيتسلسل، أو ينتهي إلى قديم لا يحتاج إلى سبب، وهو المطلوب. هذا هو الطّريق الإبراهيميّ كما ورد في سورة الأنعام:

﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾.

(أ) **المتكلّم**: "هو المستخدِم للأبحاث العقليّة لإثبات العقائد الدّينيّة، ويقوم على التّوفيق بين العقليّات والظّواهر الشّرعيّة". أمّا **الحكيم**، فهو يتحرّى الحقيقة دون أن يتّخذ موقفا قَبْليًا.

حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[١]، وهو طريق إبراهيم الخليل عليه السلام؛ فإنّه استدلّ بالأُفول الّذي هو الغَيْبَة المستلزِمة للحركة، المستلزمة للحدوث، المستلزم للصّانع تعالى.

الثّاني[٢]: هو أن ينظر في الوجود نفسه، ويقسّمه[٣] إلى الواجب والممكن، حتّى تشهد القسمة بوجود واجبٍ صدر عنه جميع ما عداه من الممكنات[٤]، وإليه الإشارة في التّنزيل بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ[٥]﴾[٦].

والمصنّف ذكر في هذا الباب[٧] الطّريقَين معًا[٨]. فأشار إلى الأوّل عند

---

(١) سورة فصّلت، آية ٥٣.

(٢) وهو طريق **الحكماء** المنطلِق من تقسيم الوجود إلى واجب وممكن. وهذا الطّريق هو مختار المصنّف؛ لذا كان من الأَولى جَعْلُه الطّريق الأوّل؛ لشَرَفِهِ أوّلا، وللّفّ والنّشر المرتّبين؛ فإنّه سيعرّج على الطّريق الأوّل في مسألة كونه ﷻ قادرًا مختارًا.

(٣) ويقسّم النّاظرُ الوجودَ.

(٤) لقائل أن يقول: لماذا استثنى الشّارح الواجب من الممكنات بعد فرضه واجبا؟

الجواب: الحقّ أنّ الاستثناء من "**جميع**" والّتي قُصِد بها الموجودات، وليس من "**الممكنات**"، فالعبارة إذًا: "... واجب صدر عنه جميع الموجودات ما عداه"، أمّا قوله "**من الممكنات**"، فهو بيان للصّادر عنه من الموجودات.

(٥) سورة فصّلت، آية ٥٣.

(٦) هذه الآية للخواصّ الّذين يستشهدون بالله على اللّه، ومحلّ الشّاهد في الآية: "أنّه أوَلم يكف كون ربّك مشهودًا على كلّ شيء؟ إذ ما من شيء إلا وهو فقير من جميع جهاته إليه، متعلّق به، وهو ﷻ قائم بذاته، قاهر فوقه". تفسير الميزان ج ١٧، ص ٤٠٥.

إذًا، كلّ الموجودات الإمكانيّة تشهد بفقرها على احتياجها إلى الواجب بالذّات الغنيّ المطلق.

(٧) الباب الحادي عشر.

(٨) - **الأوّل**: هو الاستدلال بآثاره المُخرِجَة إلى السّبب على وجوده، وهو طريق المتكلّمين. =

إثبات كونه قادرًا وسيأتي بيانه.

وأمّا الثّاني، فهو المذكور هنا[١]. وتقريره أن نقول:

لو لم يكن الواجب تعالى موجودًا[٢]، لزم إمّا الدّور أو التّسلسل[٣]، واللازم بقِسميه باطل[٤]، فالملزوم، وهو عدم الواجب، مثله في البطلان[٥]. فَيُحتَاج هنا إلى بيان أمرين: أحدهما بيان لزوم الدّور والتّسلسل، وثانيهما بيان بطلانهما.

أمّا بيان الأمر الأوّل، فهو:

إنّ هيهنا ماهيّات[٦] متّصفة بالوجود الخارجيّ بالضّرورة، فإن كان الواجب معها، فهو المطلوب[٧]. وإن لم يكن موجودًا، يلزم اشتراكها[٨]

= - **الثّاني**: هو أن ينظر في الوجود نفسه، من ثمّ يقسّمه إلى واجب وممكن، كما هو طريق الحكماء.

(١) لذا كان من الأَولى ذكره أوّلا؛ للّف والنّشر المرتّبين.

(٢) هذا هو مُقَدَّم الشّرطيّة.

(٣) وهذا هو تاليها.

(٤) وهما: الدّور والتّسلسل.

(٥) لِما قد عرفت من أنّ بطلان التّالي في القضيّة الشرطيّة يستلزم بطلان مقدّمها.

(٦) **الماهيّة**: "تطلق غالبا على الأمر المُتَعَقَّل؛ مثل المتعقَّل من الإنسان، وهو الحيوان النّاطق مع قطع النّظر عن الوجود الخارجيّ، والأمر المتعقَّل من حيث إنّه مقول في جواب ما هو، يسمّى **ماهيّة**، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمّى **حقيقة**، ومن حيث امتيازه عن الأغيار **هويّة**، ومن حيث حمل اللوازم له **ذاتًا**، ومن حيث يُسْتَنْبَط من اللفظ **مدلولا**، ومن حيث إنّه محلّ الحوادث **جَوْهَرًا**". التّعريفات، ص١٩٥.

(٧) أي وهو المطلوب إثباته من كون الواجب موجودًا.

(٨) اشتراك الماهيّات.

بجملتها في الإمكان؛ إذ لا واسطة بينهما[١]، فلا بدّ لها[٢] من مؤثّر حينئذٍ[٣] بالضّرورة[٤]، فمؤثّرها إن كان واجبا، فهو المطلوب، وإن كان ممكنا افتقر إلى مؤثّر، فمؤثّره[٥] إن كان ما فرضناه أوّلا[٦]، لزم الدَّور، وإن كان ممكنا آخر غيره[٧]، ننقل الكلام إليه[٨]، ونقول ما قلناه أوّلا[٩]، ويلزم التّسلسل. فقد بان لزومهما.

أمّا بيان الأمر الثّاني، وهو بيان بطلانهما، فنقول:

أمّا **الدَّور**: فهو عبارة عن "توقّف الشّيء على ما يتوقّف عليه"[١٠]؛ كما يتوقّف (أ) على (ب)، و (ب) على (أ)، وهو باطل بالضّرورة؛ إذ يلزم منه أن يكون الشّيء الواحد موجودًا ومعدومًا معًا، وهو محال[١١].

---

(١) فالموجودات إمّا واجبة أو ممكنة، فإن لم يكن الواجب بينها تعيّن كونها جميعا ممكنة.

(٢) لسلسة الممكنات.

(٣) أي حين اشتراك الموجودات في الإمكان.

(٤) لأنّ كلّ ممكن يحتاج إلى علّة تفيض عليه الوجود، وإلاّ فالممكن ليس له وجود من نفسه.

(٥) أي مُوجِد الممكن.

(٦) وهو أوّل مؤثّر فرضناه للسّلسلة.

(٧) أي غير ما فرضناه أوّلا.

(٨) إلى هذا الممكن الجديد المفروض تأثيره في السّلسلة.

(٩) أي إن كان واجبا فقد ثبت المطلوب، وإن كان ممكنا، فإمّا أن يكون ممكنا سبق ذكره، فيلزم الدّور، أو ممكنا آخر، وهكذا إلى ما لانهاية، فيتسلسل.

(١٠) الهاء راجعة للشّيء؛ فيكون المراد توقّف (ب) على ما يتوقّف على (ب)، وما يتوقّف على (ب) هو (أ)، فالمعنى توقّف (ب) على (أ) المتوقّف بدوره على (ب)، فالنّتيجة توقّف (ب) على (ب)؛ فيكون الدّور عبارة عن: "توقّف الشّيء على نفسه".

(١١) توضيح ذلك: (أ) حين كونه متوقّفًا على (ب)، كان (أ) معلولا لِـ(ب)، وبالتّالي كان (أ) معدوما قبل (ب)؛ لأنّ المعلول لا يوجَد قبل علّته. وحين كون (أ) مُتَوَقّفًا عليه من قِبَلِ (ب)، كان (أ) علّة لِـ(ب)، وبالتّالي كان (أ) موجودًا قبل (ب)؛ لأنّ العلّة موجودة قبل معلولها. وهكذا نجد أنّ=

وذلك لأنّه إذا توقّف (أ) على (ب)، كان (أ) متوقِّفا على (ب) وعلى جميع ما يتوقّف عليه (ب)[١]، ومن جملة ما يتوقّف عليه (ب) هو (أ) نفسه[٢]، فيلزم توقّفه على نفسه[٣]، والموقوف عليه[٤] متقدِّم على الموقوف[٥]، فيلزم تقدّمه على نفسه[٦]، والمتقدِّم على نفسه من حيث إنّه متقدِّم يكون موجودًا قبل المتأخِّر[٧]، فيكون (أ) حينئذٍ موجودًا قبل نفسه، فيكون موجودًا ومعدومًا معًا[٨]، وهو محال[٩].

أمّا **التّسلسل**: فهو "ترتّب عِلَل ومعلولات بحيث يكون السّابق علّة في

= (أ) في رتبة واحدة قبل (ب) معدومًا وموجودًا، وهو اجتماع للنّقيضين واضح، وهو محال. ويمكننا صياغة ذلك بقياس شرطيٍّ مركّب مفاده:

- إذا كان لازم الدَّور (وهو توقّف الشّيء على نفسه) اجتماعَ النّقيضين، ولازم اجتماع النّقيضين الاستحالة.

- ولازم اللازم لازم؛ إذًا، لازم الدَّور الاستحالة.

(١) أي إذا كان (أ) معلولا لِـ(ب)، كان وجود (أ) متوقِّفًا على وجود علّته (ب)، ولكن وجود (ب) متوقِّفًا على وجود علله، فيكون وجود (أ) أيضا متوقِّفًا على وجود علل (ب).

(٢) هذا ما فرضناه بعد بيان معنى الدَّور؛ حيث قلنا: "كما يتوقّف (أ) على (ب) و(ب) على (أ)".

(٣) أي فيلزم توقّف (أ) على نفسه.

(٤) وهو (أ) بلحاظ كونه علّة لنفسه.

(٥) وهو (أ) بلحاظ كونه معلولا لنفسه.

(٦) أي فيلزم تقدّم (أ) العلّة على (أ) المعلول.

(٧) وبعبارة أخرى: (أ) العلّة من حيث هو علّة موجودًا قبل معلوله المتأخِّر عنه، وهو (أ) بلحاظ كونه معلولا.

(٨) فهو موجود بلحاظ العليّة، ومعدوم بلحاظ المعلوليّة، ولكن في رتبة واحدة.

(٩) لأنّه اجتماع للنّقيضين كما ذكرنا.

جرى الدّورُ بيني وبين مَن أُحِب
لولا مشيبي ما جفا لولا جفاه لم أثِب

وجود لاحقه وهكذا"[١]، وهو أيضًا باطل، لأنّ جميع آحاد[٢] تلك السّلسلة الجامعة لجميع الممكنات تكون ممكنة؛ لاتّصافها بالاحتياج[٣]، فتشترك بجملتها في الإمكان[٤]، فتفتقر إلى المؤثّر، فمؤثّرها[٥] إمّا نفسها أو جزؤها أو الخارج عنها، والأقسام كلّها باطلة قطعًا[٦].

أمّا **الأوّل**[٧]: فلاستحالة تأثير الشّيء في نفسه[٨]، وإلاّ لزم تقدّمه على نفسه[٩]، وهو باطل كما تقدّم.

وأمّا **الثّاني**[١٠]: فلأنّه لو كان المؤثّر فيها جزءَها، لزم أن يكون الشّيء مؤثّرًا في نفسه؛ لأنّه من جملتها، وفي علّته[١١] أيضًا؛ فيلزم تقدّمه على

---

(١) أي إلى ما لا نهاية؛ كما إذا توقّفت (أ) على (ب)، و(ب) على (ج)، و(ج) على (د)...

(٢) يعني كلّ واحد.

(٣) بالاحتياج إلى علّة توجده.

(٤) أي تشترك كلّ أفراد هذه السّلسلة بالإمكان الذّاتيّ.

(٥) مؤثّر السّلسلة.

(٦) ولكن القسم الثّالث يُثبِت المطلوب، كما سيأتي.

(٧) أي وأمّا وجه بطلان القسم الأوّل، وهو كون المؤثّر في السّلسلة نفسَها.

(٨) إذ يلزم من تأثير الشّيء في نفسه اجتماع النّقيضين بالبيان التّالي:

فالسّلسلة بلحاظ كونها علّة موجودةٌ، وبلحاظ كونها معلولة لنفسها معدومةٌ، فيلزم وجودُها وانعدامها في رتبة واحدة، وهو اجتماع النّقيضين الضّروريّ البطلان.

(٩) وهذا باطل للزومه اجتماع النّقيضين أيضا؛ فالسّلسلة متقدّمة بلحاظ علّيّتها لنفسها، ومتأخّرة بلحاظ معلوليّتها لها.

(١٠) أي وأمّا وجه بطلان القسم الثّاني، وهو كون المؤثّر في السّلسلة جزءها.

(١١) شبه الجملة "**في علّته**" متعلّق باسم الفاعل "**مؤثّرًا**"، فتكون العبارة: "**لزم أن يكون الشّيء مؤثّرًا في نفسه... وفي علّته**". أمّا تأثيره على علّته، فنوضحه بالبيان التّالي: =

نفسه[١] وعلله[٢]، وهو أيضا باطل[٣].

يعني لأنّ هذا الجزء -المفروض التّأثير في السّلسلة- جزءٌ من السّلسلة نفسها؛ فيلزم تأثيره في نفسه، كما هو واضح.

وأمّا **الثّالث**[٤]: فلوجهين:

- الأوّل: أنّه يلزم أن يكون الخارج عنها واجبا؛ إذ الفرض اجتماع جملة الممكنات في تلك السّلسلة[٥]؛ فلا يكون موجودًا خارجًا عنها[٦] إلا

= لنفرض أنّ السّلسلة هي: [أ-ب-ج-د-هـ -و...]، ولنفرض أنّ الجزء المؤثّر في السّلسلة هو (د)، فإذا كان (د) مؤثّرًا في السّلسلة التي هو أحد أفرادها، لزم تأثيره في نفسه وفي بقيّة أفراد السّلسلة [أ-ب-ج-هـ -و-...]، ومن الواضح أنّ الفرد (هـ) علّة لـ(د) في داخل السّلسلة؛ إذ ترجمة السّلسلة أنّ (أ) متوقّف على (ب)، و(ب) على (ج)، و(ج) على (د)، و(د) على (هـ)...، وهكذا لو كان (د) مؤثّرًا في كلّ أفراد السّلسلة، لكان مؤثّرًا في (هـ)، وقد تبيّن أنّ (هـ) علّة (د)، فيكون (د) مؤثّرًا في علّته.

(١) باعتبار تأثيره في نفسه؛ فهو بلحاظ العليّة متقدّما، وبلحاظ المعلوليّة متأخّرًا.

(٢) باعتبار تأثيره في علله؛ فهو بلحاظ تأثيره فيها متقدّما عليها، وبلحاظ كونها علله متأخّرًا عنها. أمّا لماذا عبّر "عِلَلِهِ"، ولم يعبّر "علّته"، فلأنّ تأثيره في أفراد السّلسلة يستلزم فضلا عن تأثيرِه في علّته تأثيرُه في علّة علّتهِ، وهي (و) في المثال، بل في علّة (و) وعلّة علّة (و) لأنّها جميعا أفرادًا في السّلسلة التي فرضناه مؤثّرَها.

(٣) أي وهذا اللزوم من تقدّم الشّيء على نفسه وعلله باطل أيضا؛ كما تأثير الشّيء في نفسه وعلّته. وهكذا تبيّن بطلان القسم الثّاني من كون المؤثّر في السّلسلة جزءَها.

(٤) أي وأمّا بطلان القسم الثّالث، وهو كون المؤثّر في السّلسلة خارجا عنها.

(٥) يعني بما أنّنا فرضنا انحصار كلّ الممكنات داخل هذه السّلسلة؛ إذًا، الخارج عنها من غير جنسها، وبما أنّه موجود وليس ممكنا؛ فيتعيّن كونه واجبا؛ إذ الموجود يدور بين كونه ممكنا أو واجبا، ولا ثالث لهما.

(٦) عن السّلسلة.

الواجب؛ إذ لا واسطة بين الواجب والممكن، فيلزم مطلوبنا[١].

- الثّاني[٢]: أنّه لو كان المؤثّر في كلّ واحد واحد من آحاد تلك السّلسلة أمرًا خارجًا عنها[٣]، لزم اجتماع علّتين مستقلّتين[٤] على معلول واحد شخصيّ[٥]، وذلك باطل[٦]؛ لأنّ الفرض أنّ كلّ واحد من آحاد تلك السّلسلة مؤثّر في لاحقه[٧]، وقد فُرِضَ تأثير الخارج في كلّ واحد منها، فيلزم اجتماع علّتين على معلول واحد شخصيّ، وهو محال، وإلاّ لزم استغناؤه عنهما[٨] حال احتياجه إليهما، فيجتمع النّقيضان، وهو محال[٩]، فبطل التّسلسل

---

(١) وهو كون المؤثّر في السّلسلة واجب الوجود.

(٢) الوجه الثّاني لإثبات فساد القسم الثّالث الدّال على بطلان التّسلسل.

(٣) عن السّلسلة.

(٤) العلّة **المستقلّة** في قِبَال جزء العلّة؛ إذ لا ضَيْرَ من اجتماع علّتين جزئيّتين بل أكثر على معلول واحد؛ فإنّ كلّ هذه العلل الجزئيّة بمثابة علّة مستقلّة.

(٥) المعلول **الشّخصيّ** في قِبَال المعلول **النّوعيّ** مثل الحرارة؛ فإنّها قد تصدر عن الشّمس، وعن النّار، وعن الاحتكاك، وعن الكهرباء...؛ فالحرارة بوجودها النّوعيّ تجتمع عليها العِلَل، أمّا المعلول الشّخصيّ، فهذا محال بحقّه. وهكذا تبيّن الفارق بينهما؛ إذ الأوّل علّته خاصّة لا يحدث إلا بها، بينما الثّاني علله متعدّدة؛ أي نوعه يحدث بعلل مستقلّة متعدّدة.

(٦) للزومه اجتماع النّقيضين، كما سيأتي في الحاشية (٧).

(٧) إنتبه! في السّلسلة التي فرضناها الأمرُ بالعكس؛ فكلّ واحد من آحادها مؤثّر في سابقه لفظا [أ-ب-ج-د-هـ -و...[، فـ(و) مؤثّر (هـ)، و(هـ) مؤثّر (د)، والأمر سهل.

(٨) عن علّتيه المستقلّتين.

(٩) ولتوضيح المسألة نعود للسّلسلة المفروضة [أ-ب-ج-د-هـ -و...[، فقد فرضنا أنّ المؤثّر في السّلسلة خارجًا عنها؛ فلنسمه (ي)، فإنّه بذلك يكون لـ(د) علّتين مستقلّتين هما: (هـ) حسب التّرتيب في السّلسلة، و(ي) المؤثّر على كامل أفراد السّلسلة من خارجها، وهذا محال؛ إذ يلزم استغناء (د) عن (هـ)؛ لأنّ علّته (ي) قد توجده، إلا أنّ الفرض أنّ (د) معلول لـ (هـ)، فهو بذلك محتاج لـ(هـ)، وكيف يكون (د) مستغنيًا ومحتاجًا لـ(هـ) في آنٍ معًا؟!

المطلوب[١].

وقد بان بطلان **الدّور والتّسلسل**؛ فيلزم مطلوبنا[٢]، وهو وجود

---

(١) المطلوب إثبات إبطاله. ويبقى أن نستوضح معنى بطلان الأقسام الثّلاثة، فالقسمان الأوّلان واضحا البطلان، ممّا يكفي في الدّلالة على بطلان التّسلسل، بل أحدهما يكفي، أمّا القسم الثّالث: فالوجه الثّاني منه يُثبِتُ بطلان التّسلسل أيضًا، أمّا الوجه الأوّل **فهو** مطلوبنا عينه؛ إذ يُثبِتُ واجب الوجود، فكيف يكون باطلا؟!

الجواب: إنّ مقصود السّيوريّ أنّ الوجه الأوّل باطل للزومه وجود الواجب بذاته، فصحيح أنّ غايتنا نحن إثبات ذلك، إلا أنّنا في صدد إبطال التّسلسل، فكأنّنا في خضمّ ذلك نقول:

أيّها الذّاهب إلى صحّة التّسلسل والنّافي لواجب الوجود، إن كان ما تقوله صحيحا، فليس أمامك إلا واحد من خيارات ثلاث، وهي الأقسام المذكورة، وقد أثبتنا بطلان الأوّل والثّاني، والثّالث بوجهه الثّاني، أمّا الثّالث بوجهه الأوّل، فهو باطل عندك لأنّه يثبت واجب الوجود، وهو خُلْفُ فرضك انعدام الواجب مع صحّة التّسلسل. إذًا، وبعد خسارة خياراتك، ونفاذ احتمالاتك، يتبيّن فساد فرضك، وبطلان مقدَّمك، ممّا يثبت بطلان تاليك أيضا. انتهى.

وهكذا تبيّن أنّ إبطال الوجه الأوّل من القسم الثّالث ليس إلا مجاراة للخصم، وإلزامه بما يؤمن حتى يستنفذ كلّ رصاصاته، منقلبا على عقبه، وعندها لا يجد مناصا من التسليم، وفوق كلّ ذي علم عليم.

وقد سَهَّلَ الشهيدُ مُطَهَّري رَحِمَهُ اللَّهُ هذا الاستدلالَ بالفَرْضِ التّالي:

"لو فرضنا أنّ هناك فريقًا لسِبَاقِ الرّكض، قد وقف أعضاؤه جميعا على خَطِّ الانطلاق، متأهّبين للرّكض، ولكن كلّ واحد قد قرّر في نفسه أن لا يبدأ بالرّكض إلاّ إذا بدأ صاحبُه، فلو كان هذا القرارُ شاملا للجميع، فسوف لن يبدأ أيٌّ منهم بالرّكض، ولن يتحقَّقَ الرّكضُ إطلاقا. وكذلك إذا كان وجودُ كلّ موجود مَشروطا بتحقُّق الموجود الآخر، فسوف لن يوجدَ أيُّ موجود.إذًا، فتحقّق وجود الموجودات الخارجيّة دليلٌ على وجود موجود خارجيّ غيرِ محتاجٍ وغيرِ مشروط". دروس في العقيدة الإسلاميّة ج١، ص٧٧.

(٢) كان الاستدلال على الشّكل التّالي:

الواجب تعالى[١].

= لو لم يكن الواجب ﷻ موجودًا، لزم إمّا الدَّور أو التَّسلسل، واللازم بقِسميه باطل -وقد أثبتنا ذلك-، فالملزوم -وهو عدم الواجب- مثله في البطلان.

(١) إشكال:

إنّ قانون العلّيّة القاضي بأنّ **"لكلّ معلول علّة"** عقليٌّ، وبالتّالي لا يقبل التّخصيص، فكيف سرى على الممكنات ولم يسرِ على مُوجِدها الواجب؟

الجواب: إنّ قانون العلّيّة بداية عالَمُهُ المُمْكِنات المحتاجَة لعِلّة؛ أي الموجودات المعلولة، والموجِد لسلسلة الممكنات ليس معلولا حتّى يخضع لهذا القانون. وإن ادُعِيَ أنّ في هذا الكلام مُصادَرَة على المطلوب، نجيب: إنّ في المقام قَطْعَين عقليين هما: قانون العلّيّة، وبُطلان التّسلسل، ومن الواضح أنَّ إخضاع كلّ الموجودات -مِمَّا فيها الموجِد لسلسلة الممكنات- لقانون العلّيّة يُناقِض بُطلان التّسلسل، فكيف يَتُمُّ التّوفيق بينهما إذا لم نُسَلِّم بأنّ قانون العلّيّة لا يطال المُوجِد للسلسلة؟

فلو كان قانون العلّيّة يقول: **"لكلّ موجود موجِد"**، يأتي دليل بطلان التّسلسل ليقيّد ذلك فيقول: بل **"لكلّ موجود ممكن موجِد"**.

وهكذا انقشعت الحقيقة أمامنا بضرورة كون الموجِد لسلسلة الممكنات واجبا غير محتاج، يفيض بالوجود على من سواه، فالكلّ رَشْحةٌ من رَشَحَات وجوده، وذرَّةٌ من ذرَّات فيض جُوده. ولكن علينا أن نؤكّد في نهاية هذا البحث، أنّ إثبات الصّانع ﷻ لا يحتاج إلى كثير من الاستدلالات العقليّة، حتّى نستكشف من الممكنات وجود الواجب الموجِد لها، فكيف للفقير أن يدلّ على الغنيّ، كما كيف للظلام أن يكشف النّور، فالقلب السليم لا يحتاج إلا لقليل من الصّفاء حتى يشعّ نور الواجب في روحه وقلبه وعقله، فيراه ولا يرى غيره. أمَّا الغارقون في عالَم المادَّة، المُسْتَدِلُّونَ بالكائناتِ على خَالِقِ الكائناتِ ومُظْهِرِهَا، فإنَّمَا يُعْزى ذلك إلى ضَعْفِ بَصِيرَتِهِم وظُلْمَةِ ألْبَابِهِم، وهذا ما أشارَ إليه الإمام الحسينُ الشّهيدُ عليه السلام في دعاء عَرَفَة؛ حيث قال:

"كيف يُسْتَدَلُّ عَليكَ بِمَا هو في وجوده مُفْتَقِرٌ إليك، أيَكُونُ لِغَيرِكَ من الظُّهُورِ مَا لَيسَ لَكَ، حتّى يَكُونَ هُوَ المُظْهِرُ لك؟ متى غِبْتَ حتّى تَحْتَاجَ إلى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيكَ، وَمَتى بَعِدْتَ حتّى تَكُونَ الآثارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إليكَ. عَمِيَتْ عَينٌ لا تَرَاكَ ولا تَزَالُ عَلَيهَا رَقِيبًا، =

❁ ❁ ❁

= وَخَسِرَتْ صَفْقَةُ عَبْدٍ لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُبِّكَ نَصِيبًا .

إِلَهِي أَمَرْتَ بِالرُّجُوعِ إِلى الآثارِ، فَارْجِعْنِي إِلَيْكَ بِكِسْوَةِ الأَنْوَارِ، وَهِدَايَةِ الاسْتِبْصَارِ، حَتَّى أَرْجِعَ إِلَيْكَ مِنْهَا كَمَا دَخَلْتُ إِلَيْكَ مِنْهَا؛ مَصُونَ السِّرِّ عَنِ النَّظَرِ إِلَيْهَا، وَمَرْفُوعَ الهِمَّةِ عَنِ الاعْتِمَادِ عَلَيْهَا، إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٍ " .

الفصل الثّاني:
في صفاته الثّبوتيّة

- الأولى: أنّه ﷻ قادر مختار
- الثّانية: أنّه ﷻ عالم
- الثّالثة: أنّه ﷻ حيّ
- الرّابعة: أنّه ﷻ مريد وكاره
- الخامسة: أنّه ﷻ مدرِك
- السّادسة: أنّه ﷻ قديم أزليّ باقٍ أبديّ

الفصل الثاني

قال: الفصل الثّاني[١] في صفاته النّبوتيّة[٢]: وهي ثمانية:

الأولى: أنّه تعالى قادر مختار؛ لأنّ العالَم مُحْدَثٌ؛ لأنّه جِسْمٌ[٣]، وكلّ جسم لا ينفكّ عن الحوادث؛ أعني الحركة والسّكون، وهما حادثان؛ لاستدعائهما المسبوقيّة بالغير[٤]، وما لا ينفكّ عن الحوادث فهو مُحْدَثٌ بالضّرورة[٥]، فيكون المؤثِّر فيه[٦]، وهو الله تعالى قادرًا مختارًا؛ لأنّه

---

(١) من الضّروريّ ترتيب هذا الفصل ثانيا لأنّه فرع الفصل الأوّل؛ إذ إثبات صفة لشيء فرع وجود ذلك الشّيء؛ وبالتّالي إثبات الصّفات للواحب بذاته فرع إثبات وجوده.

(٢) مثل أنّ الله عالم قادر خالق ...، فقد سمّيت "**ثبوتيّة**"؛ لأنّها تثبت صفات معيّنة للهﷻ، وتسمّى صفات الكمال والجمال؛ لدلالتها على كمال الذّات وجمالها. وهي بدورها تنقسم إلى قسمين:

١- **حقيقيّة**: "ما تكفي الذّاتُ في انتزاعها"؛ كالقدرة والعلم والحياة والألوهيّة ...

٢- **إضافيّة فِعليّة**: "هي المنتزَعة من علاقة -أو إضافة- بين اللّهﷻ وموجود آخر غير الذّات في مقام الفعل"؛ كالخالقيّة، والرّازقيّة، والتّقدّم والعليّة...؛ فالخالقيّة منتزَعة من الارتباط بين الذّات والمخلوقات، والرّازقيّة منتزَعة من الارتباط بين الذّات والمرزوقات، وهكذا. والصّفات الإضافيّة الفعليّة مَرَدُّها إلى صفة حقيقيّة، وهي "**القيوميّة**" الّتي تعني أنّ كلّ شيء قائم به وإليه.

(٣) سيأتي في كلام السّيوريّ معنى "**المُحْدَث**" و"**الجِسْم**". أمّا لماذا ذكر الجسم ولم يذكر "**العَرَض**"؟ فلأنّ العَرَضَ محتاج في وجوده للجسم ليعرض عليه، فإذا ثبت الحدوث للجسم، كان ثبوته للعرض أولى كما سيأتي.

(٤) الحركة مسبوقة بالمكان الأوّل، والسّكون مسبوق بالحصول الأوّل، ولا شيء من القديم مسبوق بالغير، وتفصيله يأتي.

(٥) وإلا لزم اجتماع القِدَم والحدوث معًا في شيء واحد، أو بطلان ماعُلِم بالضّرورة، وهو امتناع انفكاك الحوادث عن الجسم.

(٦) في المُحْدَث.

لو كان موجَبًا[١] لم يَتَخَلَّف أثره عنه بالضَّرورة[٢]، فيلزم من ذلك[٣] إمّا قِدَمُ العالَم[٤]، أو حدوث الله تعالى[٥]، وهما باطلان.

أقول: لمّا فرغ من إثبات الذّات، شرع في إثبات الصّفات[٦]، وقدَّم الصّفات الثّبوتيّة؛ لأنّها وجوديّة، والسّلبيّة عدميّة[٧]، والوجود أشرف من العدم، والأشرف مقدَّم على غيره، وابتدأ بكونه قادرا؛ لاستدعاء الصُّنع القدرة. ولنذكر هنا مقدّمة تشتمل على تصوّر مفردات هذا البحث[٨].

فنقول: **القادر المختار**: "هو الذي إن شاء أن يفعل فعل، وإن شاء أن يَترك ترك[٩]، مع وجود قصد وإرادة[١٠]".

---

(١) **المُوجَب** اصطلاح فلسفيّ في قِبَال **القادر**، وهو -أي المُوجَب-: "الّذي يجب أن يصدر عنه الفعل إن كان علّة تامّة له من غير قصد وإرادة"؛ كوجوب صدور الإشراق عن الشّمس، والحرارة عن النّار. التّعريفات، ص ٢٣٣.

(٢) كما الإشراق لا يتخلّف عن الشّمس، والحرارة لاتتخلّف عن النّار.

(٣) من عدم تخلّف آثاره عنه، وآثاره عالَم الإمكان الذّاتيّ.

(٤) بلحاظ ملازمتها -أي الآثار- للواجب ﷻ في قِدَمِه.

(٥) بلحاظ ملازمته ﷻ لآثاره المُحْدَثَة.

(٦) أي شرع في إثبات صفات هذه الذّات؛ إذ إثبات صفة لشيء فرع ثبوت ذلك الشّيء.

(٧) إلا أنّه بالإمكان إرجاع الصّفات الثّبوتيّة إلى السّلبيّة؛ فإثبات صفة للذّات يعني نفي ضدّها عنها؛ كما أنّ إثبات القدرة والعلم لها يعني سلب العجز والجهل عنها.

(٨) كما في كلّ قضيّة يُراد بحثها أو التّصديق بها؛ فقبل الحكم لا بدّ من تصوّر الموضوع والمحمول والنّسبة بينهما؛ إذ التّصديق فرع التّصوّر.

(٩) وهكذا تكون نسبة إيجاد الفعل وتركه متساوية عند القادر المختار.

(١٠) **الإرادة**: "صفة توجب للحيّ حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه". التّعريفات، ص٢٠.

فهي صفة تقتضي ترجيح أحد طرفي المقدور. وقيل: هي قصد إلى الفعل. ومن هنا يتبيّن عدم التّغاير بين القصد والإرادة بالنّسبة لذات الواجب، قال ﷻ: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن=

والموجب بخلافه[١]، والفرق بينهما[٢] من وجوه:

- الأوّل: أنّ المختار يمكنه الفعل والتّرك معًا بالنّسبة إلى شيء واحد[٣]، والموجب بخلافه.

- الثّاني: إنّ فِعْلَ المختار مسبوق بالعلم والقصد والإرادة، بخلاف الموجب[٤].

- الثّالث: إنّ فِعْلَ المختار يجوز تأخّره عنه[٥]، وفعل الموجب لا ينفكّ عنه؛ كالشّمس في إشراقها، والنّار في إحراقها.

والعالَم[٦]: "كلّ موجود سوى الله تعالى"[٧].

= يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾. سورة يس، آية ٨٢.

ويبقى أنّه لو قلنا بعدم تغاير المشيئة والإرادة بالنّسبة لذاته ﷻ، فلا ضرورة حينئذ لقيد "**مع وجود قصد وإرادة**".

(١) ذكرنا أنّ **المُوجَب** اصطلاح فلسفيّ في قِبَال **القادر المختار**، وهو -أي المُوجَب- "الّذي يجب أن يصدر عنه الفعل إن كان علّة تامّة له من غير قصد وإرادة"؛ كوجوب صدور الإشراق عن الشّمس، والحرارة عن النّار. التّعريفات، ص ٢٣٣.

(٢) بين القادر المختار والمُوجب.

(٣) هذا ما ذكرناه من تساوي نسبة إيجاد الفعل وتركه عند القادر المختار.

(٤) فالنّار عندما تحرق لا تحرق عن قصد وإرادة.

(٥) فقد يكون المختار ولا يكون فِعْلُه، فانفكاك الفعل عن المختار ممكن.

(٦) هنا شرع الشّارح السّيوريّ ﷺ ببيان بعض التّعريفات الدّاخلة في مبحثنا.

(٧) سمّي العَالم بذلك؛ لأنّه يُعْلَمُ به اللّه ﷻ. وقد وقع الخلاف بين المتكلّم والفيلسوف حول المقصود بـ"**كلّ موجود سوى اللّه ﷻ**"؛ فالمتكلّم رأى أنّ المقصود من ذلك ما عدا اللّه ﷻ من المادّة، بَيد أنّ الفيلسوف رأى المقصود أعمّ من المادّة.

وينقسم العالَم إلى **روحانيّ وجِسمانيّ**. وقال الحكماء: لا عالَم غير هذا العالَم الّذي يحيط به سطح محدَّد الجهات، وهو إمّا جواهر أو أعراض. ويسمّون العناصر وما فيها "**العالم**=

والمُحْدَث[١]: "هو الّذي وجوده مسبوق بالغير[٢]، أو بالعدم[٣]".

والقديم بخلافه.

والجسم: "هو المتحيِّز الّذي يقبل القِسْمَة في الجهات الثّلاث[٤]".

والحيِّز والمكان شيء واحد: "وهو الفراغ المتوهَّم الّذي تشغله الأجسام بالحصول فيه"[٥].

والحركة: "هي حصول الجسم في مكان بعد مكان آخر"[٦].

والسُّكون: "هو حصولٌ ثانٍ في مكان واحد[٧]".

= **السفليّ"**، و**"عالم الكون والفساد"**، والأفلاك وما فيها **"عالما علويًا"**. وأفلاطون يسمّي **"عالم العقل"** بـ**"عالم الرّبوبيّة"**.

(١) أو **الحادِث**.

(٢) وهذا الغير قد يكون مُحْدَثًا غيرَه، أو الواجب بذاته ﷻ.

(٣) عند المتكلّمين كلّ مسبوق بالغير مسبوق بالعدم وبالعكس، بينما عند الحكماء بعض المسبوقين بالغير ليسوا مسبوقين بالعدم.

(٤) الطّول والعَرْض والعمق.

(٥) عند الحكماء، **الحيّز**: "هو السّطح الباطن من الحاوي المماسّ للسّطح الظّاهر من المحويّ". التّعريفات، ص ٩٨.

(٦) هذا هو الحصول الأوّل.

(٧) الحكماء رأَوا السّكون عدم حركة، والتّقابل بينهما تقابل الملكة وعدمها؛ لذلك هذا التّعريف بـ**"الحصول الثّاني"** يتناسب والمتكلّمين الّذين رأَوا الحركة والسّكون أمرين وجوديين يتقابلان تقابل الضّدّين، فلا يكون السّكون عدم حركة، بل هو حصول وقرار.

كما لا يمكن للسّكون أن يكون الحصول الأوّل؛ لأنّ الحصول الأوّل دخيل في حقيقته؛ إذ السّكون عقيب الحركة الّتي هي الحصول الأوّل. ولا يسمى السّكون سكونا إلا إذا بقي وقتين فصاعدًا، فهو كونان متواليان في مكان واحد، وهو الحصول في الحيّز بعدما كان فيه.

إذا تقرَّر هذا فنقول: كلَّما كان العالَم مُحْدَثًا[١]، كان المؤثِّر فيه، وهو الله تعالى، قادرًا مختارًا، فهنا دعويان:

الأولى: أنّ العالَم مُحْدَثٌ.

الثّانية: أنّه يلزمه[٢] اختيار الصّانع.

أمّا بيان الدّعوى الأُولى[٣]: فلأنّ المراد بالعالَم عند **المتكلّمين**، هو السّماوات والأرض وما فيهما وما بينهما[٤]، وذلك إما **أجسام أو أعراض**[٥]، وكلاهما[٦] حادثان.

أمّا **الأجسام**[٧]: فلأنّها[٨] لا تخلو من الحركة والسّكون الحادثين[٩]، وكلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث[١٠].

أمّا أنّها لا تخلو من الحركة والسّكون؛ فلأنّ[١١] كلّ جسم لا بدّ له من

---

(١) أي حادثا مسبوقا بالغير أو العدم.

(٢) يلزم حدوث العالَم.

(٣) وهي حدوث العالَم.

(٤) ذكرنا أنّه وقع الخلاف بين المتكلّم والفيلسوف حول المقصود بِـ "**العالَم**"؛ فالمتكلّم رأى أنّ المقصود من ذلك ما عدا اللّه ﷻ من المادّة، بَيد أنّ الفيلسوف رأى المقصود أعمّ من المادّة.

(٥) وبعبارة أخرى: إذا وُجِد الموجود في الخارج، فإمّا أن يوجد لا في موضوع؛ أي قائما بنفسه، وإمّا يحتاج لموضوع ليعرض عليه مثل اللّون.

(٦) أي الأجسام والأعراض.

(٧) وهي المتحيّزات الّتي تقبل القِسمة في الجهات الثّلاث.

(٨) هذا تعليل حدوث الأجسام.

(٩) هذه صغرى القياس.

(١٠) وهذه كبراه؛ فتكون النّتيجة حدوث الأجسام.

(١١) شرع في إثبات جزء صغرى القياس، وهو عدم خلوّ الأجسام من الحركة والسّكون.

مكان ضرورةً[١]، وحينئذٍ[٢] إمّا أن يكون لابثًا فيه، وهو السّاكن، أو مُنْتَقِلا عنه[٣]، وهو المتحرِّك؛ إذ لا واسطة بينهما بالضّرورة[٤].

وأمّا أنّهما حادثان: فلأنّهما[٥] مسبوقان بالغير[٦]، ولا شيء من القديم بمسبوقٍ بالغير[٧]، فلا شيء من الحركة والسّكون بقديم؛ فيكونان حادثين؛ إذ لا واسطة بين القديم والحادث.

أمّا أنّهما مسبوقان بالغير: فلأنّ[٨] الحركة عبارة عن الحصول الأوّل في المكان الثّاني؛ فيكون مسبوقا بالمكان الأوّل ضرورة. والسّكون عبارة عن الحصول الثّاني في المكان الأوّل؛ فيكون مسبوقا بالحصول الأوّل بالضّرورة[٩].

وأمّا أنّ كلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث[١٠]؛ فلأنّه لو لم يكن

---

(١) وهذا مفاد تعريف الجسم من كونه متحيّزا.

(٢) حين احتياجه للمكان.

(٣) **فالحركة** "حصول الجسم في مكان بعد مكان آخر"، وهذا الانتقال عينه.

(٤) سواء كان تقابلهما تقابل الملكة وعدمها كما ذهب الحكماء، أم تقابل الضّدّين كما عند المتكلّمين.

(٥) شرع في إثبات الجزء الثّاني لصغرى القياس، وهو حدوث الحركة والسّكون.

(٦) هذه صغرى القياس الجديد الدّال على حدوث الحركة والسّكون.

(٧) وهذه كبراه. ذكرنا تعريف **المُحْدَث** من كونه المسبوق بالغير أو العدم، وأنّ **القديم** بخلافه.

(٨) شرع في إثبات صغرى القياس المُثبِت لحدوث الحركة والسّكون.

(٩) فالحصول الأوّل دخيل في حقيقة السّكون؛ إذ السّكون عقيب الحركة الّتي هي الحصول الأوّل.

(١٠) نعود لإثبات كبرى القياس الأوّل الرّامي لإثبات حدوث الأجسام.

حادثا لكان قديما[١]، وحينئذٍ[٢] إمّا أن يكون[٣] معه في القِدم شيءٌ من تلك الحوادث اللاّزمة له[٤]، أو لا يكون:

فإن كان الأوّل[٥]، لزم اجتماع القِدم[٦] والحدوث[٧] معًا في شيء واحد[٨]، وهو محال[٩]. وإن كان الثّاني[١٠]، يلزم بطلان ما عُلِمَ بالضّرورة، وهو امتناع انفكاك الحوادث عنه، وهو محال[١١].

وأمّا **الأعراض**[١٢]؛ فلأنّها[١٣] محتاجة في وجودها إلى الأجسام،

---

(١) هذا قياس خُلْفٍ نُبْطِلُ فيه نقيض المطلوب، وهو القِدم هنا، ليثبت بذلك المطلوب، وهو الحدوث؛ إذ لا واسطة بينهما.

(٢) حين كونه قديما.

(٣) هذا الّذي لا يخلو من الحوادث.

(٤) فقد أثبتنا أنّ الأجسام المتحيّزة إمّا أن تكون متحرّكة أو ساكنة، فهي ملازمة لإحدى الحالتين، ولا تخلو منهما.

(٥) أن يكون معه شيء من الحوادث الملازمة له.

(٦) القِدَم المتمثّل بالأجسام الّتي لا تخلو من الحوادث، على فرض كونها قديمة.

(٧) الحدوث المتمثّل بالحركة أو السّكون.

(٨) وهو الشّيء المفروض قدمه، وهنا الأجسام.

(٩) للزومه اجتماع النّقيضين: المسبوق بالغير أو العدم، واللاّمسبوق.

(١٠) أن لا يكون معه شيء من الحوادث الملازمة له.

(١١) فإنّ التّهاتر ظاهر في الفرض نفسه؛ إذ كيف لا تكون الحوادث معه وهي ملازمة له؟!

(١٢) نتذكّر وإيّاكم لُبَّ المطلب: إنّا نعمل على إثبات اختيار الصّانع من خلال حدوث العالَم، وما في العالَم لا يخلو إمّا أجسام أو أعراض، فإذا أثبتنا حدوثهما تبيّن حدوث العالَم نفسِه، وبضميمة قِدَمِهﷻ يتبيّن عدم ملازمة آثاره له؛ لأنّنا أثبتنا حدوثها، والحادث لا يلازم القديم، فيكون مختارا. وقد أثبتنا حدوث الأجسام، والآن نشرع في إثباته للأعراض.

(١٣) تعليل حدوث الأعراض.

والمحتاج إلى المُحْدَث أَولى بالحدوث[١].

وأمّا بيان الدّعوى الثّانية[٢]: فهو أنّ المُحْدَث[٣] لَمّا اتّصفت ماهيّته بالعدم تارة، وبالوجود أخرى، كان ممكنا[٤]؛ فيفتقر إلى المؤثِّر[٥]؛ فإن كان[٦] مختارًا[٧]، فهو المطلوب[٨]، وإن كان موجَبًا، لم يتخلّف أثره عنه[٩]، فيلزم قِدَم أثره[١٠]، لكن ثبت حدوثه[١١]، فيلزم حدوث مؤثِّره

---

(١) فالأعراض متقوّمة بالأجسام الّتي تعرض عليها، وبالتّالي تكون الأجسام سابقة لها، والمسبوق بالغير مُحْدَثٌ. هذا هو تمام الدّعوى الأُولى: العالم أجسام وأعراض، وكلاهما حادثان، فالعالم حادث.

(٢) وهي الملازمة بين حدوث العالَم واختياريّة الصّانع ﷻ .

(٣) وكلامنا هنا عن العالَم.

(٤) فلو كان ممتنعًا بالذّات لَمَا وُجِدَ، ولو كان واجبا بالذّات لَمَا عُدِم، فلا يبقى سوى اتّصافه بالإمكان الذّاتيّ.

(٥) لأنّ الممكن فقير لا يملك بذاته إعطاء الوجود لذاته، ولا نفيه عنه، فهو بذاته لا موجود ولا معدوم، فإن وُجِدَ يعني أنّ علّة أعطته الوجود، وإن لم يوجَد يعني أنّ علّة لم تعطه الوجود؛ وهذا معنى تساوي النّسبة بين الوجود والعدم.

(٦) مؤثِّر المُحْدَث، وهو الواجب بذاته كما أثبتنا في الفصل الأوّل.

(٧) أي إن شاء أن يفعل فعل، وإن شاء أن يترك ترك، وفعله مسبوق بالعلم والقصد والإرادة، ويجوز تأخّره عنه.

(٨) من إثبات اختياريّة الواجب وقادريّته، والقدرة والاختيار بالحقيقة صفة واحدة؛ لأنّ **القدرة**: "هي الصّفة التي يتمكّن الحيّ من الفعل وتركه بالإرادة". التّعريفات، ص ١٧٤.

(٩) لِمَا تقدّم في الفرق الثّالث بين المختار والموجَب.

(١٠) فالمؤثِّر -وهو واجب الوجود لذاته- قديم، لِمَا مرّ في الفصل الأوّل من وجوب اتّصافه بالوجود، فلا يُسْبَق ولا يُتْلى بعدم، فإن كان موجَبا لم ينفكّ عنه أثره، وهو العالَم هنا، فيكون معه في القِدَم. وسنتكلّم في الصّفة الثّبوتيّة السّادسة عن أنّه ﷻ قديم أزليّ، باقٍ أبديّ.

(١١) فقد أثبتنا في الدّعوى الأُولى حدوث العالَم، فكيف يكون قديما؟!

للتّلازم[١]، وكلا الأمرين[٢] محال[٣].

فقد بان أنّه لو كان الله تعالى موجَبًا، لزم إمّا قِدَم العالَم، أو حدوث الله تعالى، وهما باطلان، فثبت أنّه تعالى قادر ومختار، وهو المطلوب.

قال: وقدرته تتعلّق بجميع المقدورات[٤]؛ لأنّ العلّة المُحْوِجَة إليه[٥] هي الإمكان، ونسبة ذاته إلى الجميع[٦] بالسّوية[٧]، فتكون قدرته عامّة.

أقول: لَمّا ثبت كونه قادرًا في الجملة[٨]، شرع في بيان عموم قدرته[٩]. وقد نازع فيه[١٠]:

---

(١) للتّلازم بين الأثر والمؤثّر الموجَب.

(٢) قِدم الأثر الذي أثبتنا حدوثه، وحدوث المؤثّر القديم لوجوب اتّصافه بالوجود.

(٣) بعبارة أخرى: كون المؤثّر موجَبًا يستدعي ملازمته أثرَه، والملازمة بينهما تقتضي إمّا قدمهما أو حدوثهما، وكلا الأمرين محال؛ أمّا قدمهما فللزومه قدم الأثر، وقد أثبتنا حدوثه، ولا يكون الشيء قديما وحادثا. وأمّا حدوثهما فللزومه حدوث المؤثّر، وهو واجب الوجود بذاته، وقد علمت قدمه لوجوب اتّصافه بالوجود، فلا يسبقه العدم.

(٤) ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. سورة البقرة، آية ٢٠.

(٥) إلى المؤثّر.

(٦) إلى جميع المقدورات، وهي الممكنات.

(٧) لتجرّد ذاته ﷻ؛ إذ لا معنى لتفاوت النسب مع المجرّد، ويأتي تفصيل ذلك. أمّا دليل تجرّده، فيأتي في حديثنا عن الصّفات السّلبيّة، وإنّما نأخذه هنا كأصل موضوعيّ.

(٨) أي عمومًا، وعلى نحو **القضيّة المهمَلة** الّتي ينصبّ فيها الحكم على موضوعها الكلّيّ بملاحظة الأفراد، ولكن من دون بيان كمّيّتها، لا جميعها كما في **المحصورة الكلّيّة**، ولا بعضها كما في **المحصورة الجزئيّة**.

(٩) على نحو **الموجبة الكلّيّة**.

(١٠) في هذا العموم.

الحكماء؛ حيث قالوا: إنّه واحد لا يصدر عنه إلا واحد[١]. **والثّنويّة**[٢]؛ حيث زعموا أنّه لا يقدر على الشّر[٣]. **والنّظّام**[٤]؛ حيث اعتقد أنّه لا يقدر على القبيح. **والبلخيّ**[٥]؛ حيث منع قدرته على مثل مقدورنا.

---

(١) وتعني هذه القاعدة أنّ العلّة إذا كانت ذات خاصّيّة واحدة، فلا يمكن أن يكون معلولها ذا خاصّيّتين أو أكثر. هذا بناءً على قاعدة السّنخيّة بين العلّة والمعلول؛ إذ لا تصلح كلّ علّة لكلّ معلول؛ لضرورة التّناسخ والتّناسب بينهما؛ فالحرارة لا تصدر عن الثّلج، والبرودة لا تنبعث من الحراراة؛ لأنّ فاقد الشّيء لا يعطيه.

أقول: لم يعمل المتكلّمون بهذه القاعدة بل اعتبرها بعضهم تحديدًا لقدرة الله. أمّا الحكماء، فإنّهم وإن قالوا بها إلاّ أنّهم قصدوا **الواحد الشّخصيّ** لا **الواحد الحقّ** الّذي لا يتكرّر ولا يتكثّر. وسبحان الواحد الأحد الفرد الصّمد الّذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد.

(٢) **الثّنويّة**: وهم أصحاب "القول بأنّ النّور والظّلمة مبدآن أو أصلان للعالم، متضادّان وأزليّان، وهما **يزدان وأهرمن**، وهو مذهب **الزّرادشتيّة، والدّيصانيّة، والمانويّة أو المانيّة، والمزدكيّة، والمرقونيّة، والباطنيّة**". موسوعة الفلسفة والفلاسفة ج ١، ص ٤٣١.

(٣) لأنّ أفعاله ﷻ من سنخ واحد، وهي خير. والأمر نفسه ينطبق على قول النّظّام الآتي.

أقول: إنّ الفعل الصّادر من الله إذا نسب إلى الذّات الأحديّة فإنّما هو فعل وجوديّ واحد، إلاّ أنّنا ننعته بالنّعوت المختلفة طبقًا لمقتضيات عقولنا. وإذا كان هناك من شرّ فعلاً، فلا بدّ من التّفريق بين عدم قدرته على الشّرّ، وعدم وقوعه منه لقبح.

(٤) "**إبراهيم بن سيّار النّظّام** "**أبو إسحاق**" (١٦٠-٢٣١ هـ): وكان تلقيبه بالنّظّام؛ لأنّه كان ينظم الكلام نثرًا وشعرًا في رأي، أو لأنّه كان ينظم الخرز في سوق البصرة، وهو الأرجح. وهو من أعظم شيوخ المعتزلة، قال عنه الجاحظ -تلميذه-: "لو صدق أنّ على رأس كلّ ألف سنة رجلا لا نظير له، فهو أبو إسحاق النّظّام" ... قال في مسألة عدل اللّه: إنّ الله لا يقدر على الظلم؛ لأنّ أفعاله كلّها من جنس واحد، وهي عدل، وما كان من الممكن أن يأتي فعلا ويكون هناك فعل آخر أصلح منه". موسوعة الفلسفة والفلاسفة ج ٢، ص ١٤٢٥.

(٥) "**عبد الله بن أحمد بن محمود** "**أبو القاسم**" (...-٣١٩ هـ): ويُعْرَف بأبي القاسم الكعبيّ البلخيّ (رئيس الفرقة الكعبيّة)، وُلِد بـ(بلخ)، وعاش ببغداد". (م.ن) ج ١، ص ٣١٢.

وقد منع قدرته ﷻ على مثل مقدورنا باعتبار أنّها لا تخلو إمّا طاعة أو معصية أو سَفَه.

و**الجُبَّائِيَّان**[١]؛ حيث أحالا[٢] قدرته على عين مقدورنا[٣].

والحقّ خلاف ذلك كلّه[٤]. والدّليل على ما ادّعيناه[٥]: أنّه قد انتفى المانع[٦] بالنّسبة إلى ذاته وبالنّسبة إلى المقدور[٧]، فيجب[٨] التّعلّق العامّ.

أما بيان الأوّل[٩]: فهو أنّ المقتضي لكونه تعالى قادرا هو ذاته[١٠]، ونسبتها إلى الجميع متساوية؛ لتجرّدها[١١]، .....

---

(١) هما **محمّد بن عبد الوهّاب "أبو عليّ"** (٢٣٥-٣٠٣هـ): من شيوخ المعتزلة، ولقَبُه **الجُبَّائِيّ** نسبة إلى بلده جُبَّة من أعمال خوزستان... والجُبَّائيّ الثّاني هو الابن، وهو **"أبو هشام عبد السّلام"** (٢٧٧-٣٢١هـ)، وأتباعه يقال لهم **"البهشميّة" أو "الذّميّة"** أيضًا.

(٢) أي قالا باستحالة...

(٣) الذي فعلناه وانتهى، على قاعدة **هيرُقليطس**: "إنّك لا تستطيع أن تغتسل بماء النّهر مرّتين".

(٤) وهي الآراء الخمسة المتقدّمة.

(٥) وهو تعلّق قدرته ﷻ بجميع المقدورات.

(٦) مانع تعلّق قدرة الواجب ﷻ بجميع المقدورات.

(٧) فإذا لم تكن قدرته ﷻ متعلّقة بكلّ المقدورات، فلا يخلو: إمّا أن يكون المانع في ذات الواجب المقدّسة، أو في المقدورات نفسها. وهكذا لو أثبتنا انتفاء هذين المانعين -كما سيأتي- وجب التّعلّق العام.

(٨) ليس المقصود بالوجوب لابدّيّة التّعلّق ووقوعه، وإنّما المقصود صحّته وإمكانه.

(٩) وهو انتفاء المانع بالنّسبة لذاته ﷻ.

(١٠) فذات اللّه ﷻ المقدّسة هي المقتضي، والقدرة هي المقتضى، وقد أثبتنا ذلك حيث ذكرنا أنّ الواجب قادر مختار بذاته؛ لأنّه لو كان موجَبًا لم يتخلّف عن أثره المُحْدَث؛ فيلزم قِدَم العالَم، وقد أثبتنا حدوثه بعدم خلوّه من الحوادث، أو حدوث الواجب، وهومحال لعدم انفكاكه عن الوجود.

(١١) أي نسبة الذّات لجميع المقدورات واحدة؛ لتجرّدها عن الزّمان والمكان والجهة وغير ذلك ممّا يوجب عليه الحاجة، فليس شيء أقرب إليها من شيء حتّى تكون نسبتها إلى هذا المقدور أو ذاك أقرب أو أبعد. **والمجرّد**: "الممكن الّذي لا يكون متحيِّزًا ولا حالاً في المتحيّز، ويسمى **مفارِقا** أيضا". المعجم الشّامل لمصطلحات الفلسفة، ص ٧٤٥.

فيكون مقتضاها[١] أيضا متساوي النّسبة[٢]، وهو المطلوب[٣].

وأمّا الثّاني[٤]: فلأنّ المقتضي لكون الشّيء مقدورًا هو إمكانه[٥]، والإمكان مشترَك بين الكلّ[٦]، فتكون صفة المقدوريّة أيضًا مشترَكة بين الممكنات، وهو المطلوب[٧].

وإذا انتفى بالنّسبة إلى القادر، وبالنّسبة إلى المقدور، وجب التّعلّق العامّ، وهو المطلوب.

واعلم أنّه لا يلزم من التّعلّق الوقوع[٨]، بل الواقع بقدرته تعالى هو البعض، وإن كان قادرا على الكلّ[٩]. **والأشاعرة**[١٠] وافقوا في عموم التّعلق،

---

(١) مقتضى الذّات، وهي القدرة.

(٢) إلى جميع المقدورات.

(٣) المطلوب إثبات تعلّق قدرة الواجب ﷻ بجميع المقدورات، وهذا يتوقّف على أمرين:

أوّلاً: بيان انتفاء مانع التّعلّق بالنّسبة لذات الواجب المقدّسة، وقد تمّ.

ثانيا: بيان انتفائه بالنّسبة للمقدورات، وهو على الأثر.

(٤) وهو انتفاء المانع بالنّسبة للمقدورات.

(٥) أي إمكانه الذّاتيّ وافتقاره.

(٦) مشترَك بين جميع المقدورات أو الممكنات؛ من خير وشر، وقُبح وحُسن...

(٧) فإذا ثبتت صفة المقدوريّة لجميع الممكنات، تبيّن انتفاء المانع بالنّسبة إليها، وهو المطلوب.

(٨) أي لابدّيّة الوقوع، وإنّما يلزم صحّته، والدّليل على ذلك امتناع القبح عنه، وسيأتي.

(٩) فالله ﷻ قادر على فعل القبيح كأن يُدْخِلَ المؤمنَ النّارَ، ولكن كتب على نفسه الرّحمة.

(١٠) مؤسّس هذا المذهب "**أبو الحسن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعريّ** (٢٦٠-٣٢٣هـ): وكنيته الأشعريّ لانتسابه **للأشعر بن أرد** في رأي، أو لأنّ **أبي موسى الأشعريّ** الجدّ سمّي **أشعر**؛ أي كثير الشّعر، لأنّ أمّه وَلَدَتْه وهو أشعر في رأي... وكان معتزليًا في شبابه، وأخذ الاعتزال عن معتزلة البصرة وعلى رأسهم **أبو عليّ الجُبّائيّ**، ولم يفارقه مدّة أربعين سنة... وكان عصره عصر فتن وقلاقل،... واشتدّ=

وادّعوا معه الوقوع[١]، كما سيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى[٢].

= الجدل بين النّقليّين والعقليّين، أو بين أهل السّنة والمعتزلة، واختطّ الأشعري لنفسه طريقا وسطا يوفّق فيه بين الاتّجاهين". موسوعة الفلسلفة والفلاسفة ج ١، ص ١٤٨.

(١) وهذا هو منشأ قولهم بالجبر.

(٢) **شبهة وردّ:**

إذا كانت قدرة الواجب متعلّقة بجميع المقدورات، فلماذا عَجزَ عن إدخال الدّنيا في بيضة، والبيضة كهيئتها، كما ذُكِرَ في حِوَار عيسى عليه السلام مع إبليس[أ]؟

الجواب: إنّ قدرة الواجب تعالى تتعلّق بالمقدورات؛ أي بالممكنات لا بالممتنعات، وإدخال الكبير في الصغير مع بقاء كلٍّ منهما على حجمه ممتنعُ الوجود بذاته، وهذا لا ينافي التّعلّق العامّ؛ لأنّ الامتناع من ذات الممتنع نفسِه، لا من ذات الواجب؛ أي من القابل لا من الفاعل. كما إذا أرادَ المتنبّي إسماعَ الطّرشانِ شِعْرَه، فكيف له ذلك؟! والعجز في المقام من القابل لا من الفاعل؛ أي من جهة طَرَشِ الطرشان لا من المتنبّي.

نرجع إلى المِثال، فإنّ افتراض كون الواجب فاعلا للممتنع لازِمُهُ أنّه مُجْبَرٌ، أو قُلْ معاكِسٌ لإرادته؛ فإنّ إدخال الدّنيا في البيضة يستلزم إرادة الواجب جعل البيضة كبيرة مع إرادته إبقاءها صغيرة، وبذلك يكون معاكِسا لإرادته ومجبَرًا؛ فهو من جهة إرادته لِصِغَر البيضة مُجْبرٌ على إرادتها كبيرة ومعاكِسٌ لإرادته الأولى؛ أي إرادة صِغَرِ البيضة، ومن جهة إرادته لِكِبَر البيضة مُجْبَرٌ على إرادتها صغيرة ومعاكسٌ لإرادته الثانية؛ أي إرادة كِبَرِ البيضة.

(أ) ورد أنّ إبليسَ قال للنبيّ عيسى عليه السلام: "يا عيسى! هل يقدر ربّك أن يُدْخِلَ الأرضَ في بيضة والبيضةُ كهيئتها؟ فقال عليه السلام: إنّ الله (تعالى) لا يُوصَفُ بِعَجْزٍ، والذي قلتَ لايكون"؛ يعني هو مستحيل بنفسه كما اجتماع الضِدّين، فالعَجْزُ فيه، لا في قدرة اللّه تعالى. بحار الأنوار ج ١٤، ص ٢٧١.

قال: الثّانية[١]: أنّه تعالى عالِم[٢]؛ لأنّه[٣] فَعَلَ الأفعال المُحْكَمَةَ المُتْقَنَة[٤]، وكلّ من فعل ذلك فهو عالِم بالضّرورة[٥].

أقول: مِن جملة الصّفات الثّبوتيّة كونه تعالى **عالِمًا**. **والعالِم**: "هو المُتَبَيِّنُ له الأشياء؛ بحيث تكون حاضرة عنده، غير غائبة عنه[٦]".

والفعل المُحْكَم المُتْقَن: "هو المشتمِل على أمور غريبة عجيبة، والمُسْتَجْمِع لخواصَّ كثيرة". والدّليل على كونه عالِمًا وجهان:

الأوّل[٧]: أنّه مختار[٨]، وكلّ مختار عالم[٩].

---

(١) الصّفة الثّانية الثّبوتيّة.

(٢) هذه صغرى القياس.

(٣) دليل صغرى القياس.

(٤) ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝٣ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾. سورة المُلك، آية ٣-٤.

(٥) هذه كبرى القياس؛ فتكون النّتيجة: فاللّهﷻ عالِم.

(٦) العلم على قسمين:

- **حصوليّ**: "هو حصول صور الأشياء في القوى المُدْرِكة". وهذا العلم يتوقّف على آلة.
- **حضوريّ**: "هو حضور الأشياء أنفسها عند العالم". وهذا العلم لا يستدعي آلة ولا صورة. شرح المصطلحات الكلاميّة، ص ٢٣٥-٢٣٦.

والقسم الأوّل يحتمل الصّدق في حال مطابقته للواقع، والكذب في حال عدم المطابقة. أمّا الثّاني، فلا يحتمل معه ذلك؛ إذ ليس من واقع يطابقه، وإنّما يحضر المعلوم بنفسه عند العالم. ويبقى أن نقول: إنّ العلم الإلهيّ حضوريّ؛ لأنّه لا يستدعي آلة ولا صورة، ولا يُحتمل معه الخطأ.

(٧) هذا الدّليل الأوّل على كونه ﷻ **عالِمًا**، ولم يورده العلاّمة في كلامه.

(٨) هذه صغرى القياس.

(٩) هذه كبراه، والنّتيجة: أنّهﷻ عالم.

أمّا الصّغرى: فقد مرّ بيانها[١]، وأمّا الكبرى: فلأنّ فعل المختار تابع لقصده[٢]، ويستحيل قصد شيء من دون العلم به.

الثّاني[٣]: أنّه فعل الأفعال المُحْكَمة المُتْقَنَة[٤]، وكلّ من كان فِعْلُهُ كذلك[٥]، فهو عالم بالضّرورة.

أمّا أنّه فعل ذلك[٦]، فظاهر لمن تدبّر مخلوقاته[٧].

أمّا **السّماويّة**[٨]: فيما يترتّب على حركاتها[٩] من خواصّ الفصول الأربعة، وكيفيّة نَضْدِ تلك الحركات وأوضاعها، وهو مبيَّن في فنّه[١٠].

وأمّا الأرضيّة: فيما يظهر من حكمة المركّبات الثّلاث[١١]، والأمور

---

(١) في إثباتنا الصّفة الأولى: أنّه **قادر مختار**.

(٢) بخلاف **الموجَب**؛ فإنّ فعله لا يتبع قصده، كما ذكرنا.

(٣) الدّليل الثّاني الّذي جاء في كلام العلامة.

(٤) صغرى.

(٥) أي وكلّ من كان فعلُه محكما متقنا (كبرى)؛ فالنّتيجة أنّه ﷻ عالم بالضّرورة.

(٦) يعني الأفعال المحكمة المتقنة.

(٧) فمن خلال الحسّ والتّجربة نرى عالم الطّبيعة يتحكّم فيه نظام محكم متقن دقيق. ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ﴾. سورة العنكبوت، آية ٢٠.

(٨) أي وأمّا المخلوقات السّماويّة.

(٩) أي إتقان وإحكام المخلوقات السّماويّة ظاهرٌ فيما يترتّب على حركاتها.

(١٠) والتّقدّم العلميّ بيّن الكثير من إبداعات النّظام السّماويّ.

(١١) أي إتقان وإحكام المخلوقات الأرضيّة ظاهرٌ في حكمة المركّبات الثّلاث: وهي **المعدن والنّبات والحيوان**؛ ففي الطّبيعيّات القديمة عَدُّوا العناصر البسيطة-الّتي فاقت المائة في أيّامنا- أربعة: **التّراب والماء، والنّار والهواء**، وسمّوا الأوّل والثّاني "**الثّقيلَين**"، والثّالث والرّابع "**الخفيفَين**". وهذه العناصر الأربعة تفضي إلى المركّبات الثّلاث: المعدن والنّبات والحيوان.

الغريبة الحاصلة فيها، والخواصّ العجيبة المشتملة عليها. ولو لم يكن إلّا في خلق الإنسان لكفى الحكمة المودَعة في إنشائه، وترتيب خلقه وحواسّه، وما يترتّب عليها من المنافع، كما أشار إليه بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[١].

فإنّ من العجائب المودَعة في بنية الإنسان، أنّ كلّ عضو من أعضائه له قوى أربعة: **جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة**.

أمّا الجاذبة[٢]: فحكمتها أنّ البدن لمّا كان دائما في التّحليل[٣]، افتقر إلى جاذبة تجذب بدلَ ما يتحلّل منه[٤].

وأمّا الماسكة[٥]: فلأنّ الغذاء المجذوب لزجٌ، والعضو أيضا لزج، فلا بدّ له[٦] من ماسكة حتّى تفعل فيه الهاضمة.

وأمّا الهاضمة: فلأنّها تغيِّر الغذاء إلى ما يصلح أن يكون جزءًا للمُغْتَذي[٧].

وأمّا الدّافعة: فهي الّتي تدفع الغذاءَ الفاضلَ -ممّا فعلته الهاضمةُ- المهيَّأَ لعضو آخر إليه[٨].

---

(١) سورة الرُّوم، آية ٨.

(٢) أمّا القوّة **"الجاذبة"** في العضو.

(٣) بموت خلاياه وولادة أخريات.

(٤) وإلاّ فَنِيَ العضو بموت خلاياه الأوليات.

(٥) أمّا القوّة **"الماسكة"**.

(٦) للعضو.

(٧) فلا يستطيع البدن جذب الطّعام كما هو، بل يعمد إلى تحليله إلى جُزَيْئات صغيرة يمكن جذبها.

(٨) إلى ذلك العضو الآخر الّذي تخرج الفضلات من خلاله. وإلى هنا تمّت صغرى القياس الدّال=

وأمّا أنّ كَلّ من فعل الأفعال المُحْكَمَةَ المُتْقَنَةَ فعالِمٌ[١]، فهو بديهيٌّ لمن زاول[٢] الأمور وتدّبرها.

قال: وعِلْمُهُ يَتَعَلَّقُ بكلِّ معلوم؛ لتساوي نسبة جميع المعلومات إليه؛ لأنّه حيّ، وكلُّ حيٍّ يَصِحُّ أن يَعْلَمَ كلَّ معلوم، فيجب له ذلك؛ لاستحالة افتقاره إلى غيره.

أقول: الباري[٣] تعالى عَالِمٌ بكلّ ما يصِحّ أن يكون معلوما، واجبا كان أو ممكنا، قديما كان أو حادثا[٤]، خلافا للحكماء؛ حيث منعوا من علمه بالجزئيّات على وجه جزئيّ[٥]، لتغيّرها المستلزِم لتغيّر العلم الذّاتيّ[٦].

قلنا[٧]: المتغيّر هو التّعلّق الاعتباريّ، لا العلم الذّاتيّ[٨]. والدّليل على

= على علمه ﷻ، وهي أنّ الله ﷻ فعل الأفعال المُحْكَمَة.

(١) هذه هي كبرى القياس.

(٢) **زاول**: عَالَجَ.

(٣) اسم من أسماء الله الحسنى، من "برأ"؛ أي خلق، والفرق بينهما أنّ البرء تميز الصّورة.

(٤) التّفصيل هنا للإشارة إلى الخلاف الآتي حول علمه ﷻ بذاته المقدّسة.

(٥) أي على الوجه المتغيّر في الواقع الخارجيّ؛ فقد اعتقدوا أنّ الله ﷻ يعلم بالجزئيّات على وجه كلّيّ؛ أي ثابت.

(٦) أي لتغيّر الجزئيّات المستلزم لتغيّر العلم الذّاتيّ، وبالتّالي تغيّر الذّات نفسها؛ لأنّ صفة العلم عين الذّات الإلهيّة، فيكون لازم تغيّرها تغيّر الذّات؛ فلا يكون الحق ﷻ واجبا، بل مُحْدَثًا؛ لأنّه متغيّر.

(٧) هذا ردّ قول الحكماء بعدم تعلّق علم الباري ﷻ بالجزئيّات على نحو جزئيّ.

(٨) وبعبارة أخرى نقول: في المقام لدينا عالم، وهي ذات الواجب ﷻ، ومعلومٌ خارجيّ، وهو الممكن المُحْدَث، وتعلّق أو إضافة بين العالم والمعلوم، ما إن حصلت هذه الإضافة حتّى اتّصفت ذات العالم بالعلم؛ وبتغيّر المعلوم لا يتغيّر علم الذّات ممّا يلزم تغيّر الذّات نفسها، وإنّما=

ما قلناه[١] : أنّه يصِحّ أن يعلم كلَّ معلوم؛ فيجب له ذلك[٢].

أمّا أنّه يصِحّ أن يعلم كلَّ معلوم؛ فلأنّه حيٌّ[٣]، وكلّ حيٍّ يصِحّ منه أن يعلم[٤]، ونسبة هذه الصّحّة إلى جميع ما عداه نسبة متساوية[٥]، فتتساوى نسبة جميع المعلومات إليه أيضا.

وأمّا أنّه إذا صحّ[٦] له تعالى شيء وجب له[٧]؛ فلأنّ صفاته تعالى ذاتيّة[٨]،

= المتغيّر هي تلك الإضافة الّتي لاتعدو عن كونها أمرًا اعتباريًا سهل المؤنة، ولا محظور من تغيّره.

(١) "**الباري (تعالى) عَالِمٌ بكلّ ما يصِحّ أن يكون معلوما، واجبا كان أو ممكنا، قديما كان أو حادثا**".

(٢) أي أن يعلم كلّ معلوم.

(٣) **حياته**ﷻ:

- "صفة أزليّة قائمة من غير روح ولا غذاء ولا تنفّس". أصول الدّين للبغداديّ، ص ١٠٥.

- "عبارة عن صحّة اتّصافه بالقدرة والعلم" (الحكماء وأبو الحسين البصريّ).

- "هي صفة زائدة على ذاته (تعالى) مغايرة لهذه الصّحة" (**الأشعريّ**، يأتي في الصّفة التّالية من كتابنا).

- "عبارة عن نورانيّته المحضة المستلزمة للإدراك والفعل. فإنّ الحيّ هو الدّرّاك الفعّال. ولمّا كانت الصّفتان عين ذاته (تعالى)، فذاته بذاته حياته" (علم اليقين في أصول الدّين).

كلّ التعريفات أعلاه لحياتهﷻ نقلا عن شرح المصطلحات الكلاميّة، ص ١٣٤.

(٤) لعدم وجود المانع لا في ذاته ﷻ، ولا في الممكن، كما ذُكِرَ في تعلّق قدرته بجميع المقدورات، فإنّ الدليل الّذي أجريناه هناك، يجري هنا بإبدال **العلم** مكان **القدرة**.

(٥) لأنّ ذاتهﷻ مجرّدة، فلا معنى لتفاوت النّسب بينها وبين المعلومات.

(٦) أي أمكن.

(٧) بالفعل.

(٨) فلا توجد اثنينيّة بينهﷻ وصفاته؛ فصفاته عين ذاته، وليست زائدة عليه. فإذا كانت الذّات واجبة، كانت صفاتها كذلك. والعلم من صفاتها، فالعلم واجب؛ ومعنى وجوب العلم للذّات علمُها بكلّ معلوم بالفعل.

والصّفة الذّاتيّة متى صحّت[١] وجبت[٢]، وإلاّ[٣] لافتقر في اتّصاف الذّات بها إلى الغير، فيكون الباري تعالى مفتقِرا في علمه إلى غيره، وهو محال[٤].

قال: الثّالثة، أنّه تعالى حيٌّ؛ لأنّه قادر عالم[٥]؛ فيكون حيًّا بالضّرورة.

أقول: من صفاته الثّبوتيّة كونه تعالى حيًّا.

فقال **الحكماء وأبو الحسين البصري**[٦]: "حياته عبارة عن صحّة اتّصافه

---

(١) أي أمكنت ولم تمتنع.

(٢) فكلّ صفة إمّا أن تكون ممتنعة عن ذات الباري ﷻ، أو واجبة له، ولا واسطة بينهما.

(٣) لو لم تكن الصّفة الذّاتيّة واجبة للذّات.

(٤) وبعبارة أخرى: صفاته ﷻ واجبة بالذّات؛ فإن لم يتّصف بها الباري ﷻ اتّصف بها غيره، وقد أثبتنا أنّه عالم، والعلم عند غيره، فهو مفتقر لذلك الغير لتحصيل العلم، وهو محال؛ لأنّ الافتقار آية الإمكان، كما أنّ الغَنَاء آية الوجوب.

ويبقى أن نشير إلى أنّ صحّة التّعلّق هنا مستلزم للوقوع؛ لامتناع جهله للبعض، وإلا افتقر لغيره وهو محال.

ولقائل أن يقول: لماذا لم نسرّ وجوب الوقوع على كلّ المقدورات، كما فعلنا مع المعلومات؟

الجواب: تعلّق القدرة بجميع المقدورات على نحو الوقوع ممتنع؛ لاستلزامه وقوع الظّلم وسائر القبائح منه ﷻ، وهو محال؛ لوجود الصّارف عنه، وانعدام الدّاعي إليه، كما سيأتي في المبحث الثّالث من العدل. بينما تعلّق العلم بجميع المعلومات على هذا النّحو واجب؛ لارتفاع الجهل عنه، وإلا لزم افتقاره لغيره، وهو محال.

(٥) فلا يكون لغير الحيّ أن يقدر ويعلم.

(٦) **محمّد بن عليّ الطّيّب البصريّ**، أحد متكلّمي المعتزلة.

بالقدرة والعلم" .

وقال **الأشاعرة**: "هي صفة زائدة على ذاته مغايرة لهذه الصّحّة[١]" .

والحقّ هو الأوّل[٢]؛ إذ الأصل عدم الزّائد[٣]، والباري تعالى قد ثبت أنّه قادر عالم، فيكون حيًّا بالضّرورة وهو المطلوب.

قال: الرّابعة: أنّه تعالى مريد وكاره؛ لأنّ تخصيص الأفعال بإيجادها في وقت دون آخر لا بدّ له من مخصِّص، وهو الإرادة، ولأنّه تعالى أمَرَ ونهى، وهما يستلزمان الإرادة والكراهة بالضّرورة[٤].

أقول: اتّفق المسلمون على وصفه بالإرادة، واختلفوا في معناها، فقال:

أبو الحسين البصريّ: "هي عبارة عن علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الدّاعية إلى إيجاده" .

وقال البخاريّ: معناها "أنّه غير مغلوب ولا مكروه"، فمعناها إذًا سلبيّ، ولكن هذا القائل أخذ لازم الشّيء[٥] في مكانه.

وقال البلخيّ: "هي في أفعاله عبارة عن علمه بها، وفي أفعال غيره عبارة عن أمره بها" .

---

(١) صحّة اتّصاف الواجب ﷻ بالقدرة والعلم.

(٢) أي اتّصافه بالعلم والقدرة لا على نحو الزّيادة.

(٣) فالصّفات الزّائدة تستلزم إفاضة، وبالتّالي مفيضا، ممّا يوجب افتقار الواجب ﷻ لذلك، وهو محال.

(٤) فالأمر يستلزم الإرادة، والنّهي يستلزم الكراهة.

(٥) فعدم الغلبة والكراهة لازم الإرادة، وليسا نفسها.

فإن أراد[١] العلم المطلق، فليس بإرادة كما سيأتي، وإن أراد العلم المقيَّد بالمصلحة، فهو كما قال **أبو الحسين البصري**[٢]. وأمّا الأمر[٣]، فهو مستلزم للإرادة لا نفسها[٤].

وقالت الأشاعرة والكراميَّة[٥] **وجماعة من المعتزلة**[٦]: "إنّها صفة زائدة مغايرة للقدرة والعلم مخصِّصة للفعل[٧]" . ثمّ اختلفوا[٨]، فقالت **الأشاعرة**:

---

(١) فإن أراد **البلخيّ** بِـ "**العلم**" في قوله: "...**عبارة عن علمه**" العلمَ المطلق لا المقيّد بالمصلحة.

(٢) حيث يصير تعريف **البلخيّ** على النّحو التّالي: "هي في أفعاله علمه بما في الأفعال من مصلحة"، فيكون تعريفه مواطئًا لتعريف **البصريّ** المتقدّم.

(٣) هذا ردّ على كلام **البلخيّ** قوله: " ...**وفي أفعال غيره أمره بها**".

(٤) فإنّ الإرادة متقدّمة ولو رتبة على الأمر، قال ﷻ: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ سورة يس، آية ٨٢.

(٥) **الكراميّة**: "فرقة من المرجئة القدريّة، تنسب إلى **أبي عبد الله بن محمّد بن كرام** النّيسابوريّ (٢٥٥-٨٦٩م) المولود بسجستان، من أصل عربيّ. تزهّد في حياته ووعظ. وانتشر مذهبه في بغداد، والفسطاط، والقدس. من معتقداتهم تجسيم المعبود الّذي هو أحاديّ الذّات، وأحاديّ الجوهر" قاموس المذاهب والأديان، ص ١٦٣.

(٦) **المعتزلة**: "سمّوا كذلك؛ لأنّ **وَاصِل بن عطاء** (٦٩٩-٧٤٩م) شيخ المعتزلة الأوّل خالف أستاذه **الحسن البصريّ** في الرّأي في المسلم مرتكب الكبيرة، وقضى واصل بأنّه في منزلة بين منزلتين؛ فلا هو بالكافر ولا هو بالمؤمن، وقام إثر إعلانه لرأيه، فانتحى بنفسه وأصحابه إلى أسطوانة بالمسجد، فقال **الحسن** قولته المشهورة: اعتزل عنّا واصل". موسوعة الفلسفة والفلاسفة ج ٢، ص ١٣٢٧.

(٧) هذا بيان معنى **الإرادة** بنظر **الأشاعرة والكراميّة وجماعة من المعتزلة**، فالإرادة عندهم صفة زائدة، ومغايرة للقدرة والعلم، ومخصِّصة للفعل؛ بمعنى أنّها توجب صدور الفعل في آن دون آخر.

(٨) الاختلاف في حدوث الإرادة وقدمها من جهة، ومن جهة أخرى إن كانت حادثة فهل هي قائمة بذاته ﷻ، أم لا في محلّ؟

"ذلك الزّائد[١] معنى قديم"، وقالت **المعتزلة والكراميّة**: "هو معنى حادث". **فالكراميّة** قالوا: "هو[٢] قائم بذاته تعالى[٣]"، **والمعتزلة** قالوا: "لا في محلّ[٤]". وسيأتي بطلان الزّيادة. فإذًا، الحقّ ما قاله **أبو الحسين البصريّ**[٥].

والدّليل على ثبوت **الإرادة** من وجهين:

الأوّل: إنّ تخصيص الأفعال بالإيجاد في وقت دون وقت آخر، وعلى وجه دون آخر مع تساوي الأوقات والأحوال بالنّسبة إلى الفاعل والقابل[٦]، لا بدّ له من مخصِّص[٧].

فذلك المخصِّص، إمّا:

١- **القدرة الذّاتيّة**، فهي متساوية النّسبة[٨]؛ فليست صالحة للتّخصيص، ولأنّ من شأنها التّأثير والإيجاد من غير ترجيح[٩].

٢- وإمّا **العِلم المطلق**، فذلك[١٠] تابع لتعيين

---

(١) أي الصّفة الزّائدة، وهي **الإرادة**.

(٢) أي الزّائد الحادث، وهي **الإرادة**.

(٣) فتكون الإرادة حادثة، ولكن محلّ حدوثها قديم، وهو ذات الواجب ﷻ.

(٤) يعني حادثة لا في محلّ.

(٥) وكذلك ما قاله **البلخيّ** إن أراد "**العلم**" المقيَّد بالمصلحة.

(٦) ذكرنا أنّ منشأ التّساوي في كلّ ذلك هو تجرّد الذّات المقدّسة للواجب ﷻ، هذا من جهة الفاعل، وإمكان القابل من الجهة الثّانية.

(٧) فما هو المخصِّص لإيجاد الأفعال في وقت دون آخر؟

(٨) أي تتساوى نسبة القدرة إلى جميع الأوقات وجميع المقدورات.

(٩) أي من شأن القدرة الذّاتيّة إيجاد الأفعال والتّأثير من غير ترجيح لفعل على آخر نظرًا لتجرّدها، وبالتّالي تعلّقها بكلّ الأفعال على نحو التّساوي.

(١٠) أي **العِلم المطلق**.

الممكن[١] وتقدير صدوره؛ فليس مخصِّصا[٢]، وإلاّ لكان متبوعا[٣].

٣- وإمّا **باقي الصّفات**، فظاهرٌ أنّها ليست صالحة للتّخصيص[٤].

٤- فإذًا، المخصِّص هو **عِلم خاصٌّ** مقتضٍ لتعيين الممكن ووجوب صدوره عنه[٥]، وهو العِلم باشتماله على مصلحة لا تحصل إلاّ في ذلك الوقت، أو على ذلك الوجه، وذلك المخصِّص هو الإرادة[٦].

الثّاني[٧]: أنّه تعالى أمَرَ بقوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ . . .﴾[٨]، ونهى بقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ . . .﴾[٩]، والأمر بالشّيء يستلزم إرادته ضرورةً، والنّهي عن الشّيء يستلزم كراهته ضرورةً[١٠]، فالباري تعالى مُريدٌ وكارِه، وهو

---

(١) وهو المعلوم.

(٢) فليس **العِلم المطلق** مخصِّصًا لإيجاد الأفعال في وقت دون آخر.

(٣) وبعبارة أخرى: **العِلم المطلق** يتعلّق بالمعلوم على ما هو عليه لا بما فيه من مصلحة كالعلم المقيّد، سواء كان في وقت (أ)، أم في وقت(ب)، وبالتّالي يكون العلم تابعًا للمعلوم بمقتضى التّعلّق. وهكذا لو فرضنا العِلم مخصِّصًا للمعلوم، لكان العِلم متبوعًا والمعلوم تابعًا، وهو خلاف الفرض المتقدّم من كون **العِلم المطلق** تابعًا لمعلومه.

(٤) فباقي الصّفات إمّا هي على نحو القدرة الذّاتيّة -أي متساوية النّسبة-؛ مثل صفة الحياة، وإمّا لا دخالة لها في المقام مثل صفة التّكلّم.

(٥) عن الواجب بذاته ﷻ .

(٦) يعني الإرادة هي العلم عينه بالمصلحة بإيجاد الفعل بوقت دون آخر، وهو ما قاله **أبو الحسين البصريّ**، **والبلخيّ** إن أراد "**العلم**" المقيَّد بالمصلحة.

(٧) الوجه الثّاني لإثبات أنّ الواجبﷻ مريد.

(٨) سورة البقرة، آية ٤٣.

(٩) سورة الإسراء، آية ٣٢.

(١٠) وهذا من بديهيّات علم "أصول الفقه"؛ فمن المعروف أنّ للحكم الشّرعيّ مبادئ متمثّلة بـ"**المِلاك**"، وهي عبارة عن المصلحة أو المفسدة، **والإرادة** وهي المحبوبيّة أو المبغوضيّة، =

المطلوب[١].

وهيهنا فائدتان:

الأولى: كراهيّته تعالى: "هي علمه باشتمال الفعل على المفسدة الصّارفة عن إيجاده[٢]"، كما أنّ إرادته: "هي علمه باشتماله على المصلحة الدّاعية إلى إيجاده"[٣].

الثّانية: إنّ إرادته ليست زائدة على ما ذكرناه[٤]، وإلاّ لكانت:

١- **إمّا معنًى قديما**[٥]-كما قالت **الأشاعرة**-؛ فيلزم تعدُّد القُدَمَاء[٦].

٢- **أو حادثا**[٧]:

أ- **فإمّا في ذاته**[٨]-كما قالت **الكراميّة**-؛ فيكون محلاً للحوادث، وهو باطل كما سيأتي[٩] إن شاء الله تعالى.

= والاعتبار، والمقصود به اعتبار الحكم في عُهْدَة المكلّف. وهكذا تبيّن استحالة الأمر إلا بملاك مصلحة وإرادة محبوبيّة، كما يستحيل النّهي إلا بملاك مفسدة وإرادة مبغوضيّة.

(١) وهكذا تمّ الوجهان الدّالان على مطلوبنا، وهو إثبات إرادة الباري ﷻ وكراهته.

(٢) إيجاد الفعل.

(٣) وهذا مستنبط من تعريف **الإرادة** نفسه، كلّ ما في الأمر أنّه مع الإرادة لحظنا المصلحة، ومع الكراهة لحظنا المفسدة، وكلاهما -المصلحة والمفسدة- ملاكًا الإرادة.

(٤) فقد ذكرنا أن **الأشاعرة** والكراميّة وجماعة من المعتزلة قالوا: "إنّ الإرادة صفة زائدة مغايرة للقدرة والعلم، مخصِّصة للفعل".

(٥) ذكرنا أنّ **المُحْدَث**: "هو الذي وجوده مسبوق بالغير، أو بالعدم". والقديم خلافه.

(٦) وسيأتي بطلان هذا التعدّد في أدلّة التوحيد.

(٧) أو كانت إرادته معنى حادثا.

(٨) أي فإمّا أن يكون حدوث صفة الإرادة في ذاته القديمة.

(٩) فلو كان الواجب ﷻ محلاً للحوادث، للزم تغيّره وانفعاله، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

ب- **وإمّا في غيره**[١]؛ فيلزم رجوع حكمه إلى الغير لا إليه[٢].

ج- **وإمّا لا في محلّ** -كما تقول **المعتزلة**-؛ ففيه فسادان:

الأوّل: يلزم منه التّسلسل؛ لأنّ الحادث مسبوق بإرادة المُحْدِث[٣]؛ فهي[٤] إذًا حادثة[٥]، وننقل الكلام إليها[٦]، ويتسلسل[٧].

الثّاني: استحالة وجود صفة لا في محلّ[٨].

قال: الخامسة: أنّه تعالى مدرِكٌ[٩]؛ لأنّه[١٠] حيٌّ[١١]؛ فيصِحّ أن يدرِك. وقد ورد القرآنُ[١٢] بثبوته له[١٣]، فيجب إثباتُه له.

---

(١) أي وإمّا أن يكون حدوث صفة الإرادة في غير ذاته القديمة.

(٢) وهذا الرّجوع إلى الغير فيما يخصّ هذه الصّفة واضح البطلان، لِما في ذلك من الاحتياج لذلك الغير، وهو محال.

(٣) هذه الإرادة التي خصّصت وجود الحادث في وقت دون آخر.

(٤) يعني هذه الإرادة المخصِّصة.

(٥) بناءً على قول المعتزلة من أنّ الإرادة معنى حادث لا في محلّ.

(٦) إلى الإرادة المخصِّصة.

(٧) فإنّ الإرادة (أ) باعتبارها حادثة تحتاج إلى مُحْدِث، وهو الواجبﷻ الّذي أوجدها لمخصِّص وهي الإرادة (ب)، وهذه الإرادة (ب) حادثة أيضًا، فتحتاج إلى مخصِّص آخر وهي الإرادة (ج)، وهكذا إلى ما لانهاية، ومن هنا كان التّسلسل الّذي أثبتنا بطلانه في الفصل الأوّل.

(٨) لأنّ الصّفة الحادِثة عارِضةٌ، والعارِض يحتاج إلى المعروض عليه، وهو المحلّ.

(٩) أي **سميع بصير**.

(١٠) هذا هو الدّليل الأوّل على كونهﷻ مدركًا، وهو دليل عقليّ.

(١١) بيّنّا أنّ حياتهﷻ عبارة عن صحّة اتّصافه بالقدرة والعلم.

(١٢) هذا هو الدّليل الثّاني، وهو دليل نقليّ.

(١٣) ﴿... إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ سورة الحجّ، آية ٧٥.

أقول: قد دلّت الدّلائل النّقليّة على اتّصافه تعالى بالإدراك، وهو زائد على العِلم[١]؛ فإنّا[٢] نجد تفرقة ضرورةً بين علمِنا بالسّواد والبياض، والصّوت الهائل والحسن، وبين إدراكنا لها[٣]. وتلك الزّيادة راجعة إلى تأثّر الحاسّة[٤]، لكن قد دلّت الدّلائل العقليّة على استحالة الحواسّ والآلات عليه تعالى، فيستحيل ذلك الزّائد عليه[٥]؛ فإدراكه هو علمه تعالى حينئذ بالمدرَكات[٦].

والدّليل على صحّة اتّصافه به[٧]: هو ما دلّ على كونه عالما بكلّ المعلومات من كونه حيًّا؛ فيصِحّ أن يدرِك[٨]. وقد ورد القرآن بثبوته له؛ فيجب إثباته له؛ فإدراكه هو علمه بالمدرَكات، وذلك هو المطلوب.

قال: السّادسة: أنّه تعالى قديمٌ أزليٌّ[٩]، باقٍ أَبَدِيٌّ[١٠]؛ لأنّه واجب الوجود[١١]؛ فيستحيل العدم السّابق واللاّحق عليه.

---

(١) أي والإدراك غير العلم بالأساس، أما بالنّسبة للواجب فهما شيء واحد.

(٢) هذا بيان وجدانيّ للمغايرة بين إدراكنا للأشياء وعلمنا بها.

(٣) فأنت ترى الفارق واضح بين علمك بالسّواد، ورؤيتك له بالنّاظر؛ أي العين.

(٤) فإنّ وجود الحاسّة هو منشأ الفرق، فمع انعدامها يصير الإدراك هو العلم نفسه.

(٥) وهو وجود الحاسّة.

(٦) فمعنى أنّ الله **سميع بصير**؛ أي عالم بالمسموعات والمبصَرات.

(٧) أي بالإدراك.

(٨) وكلّ ما صحّ للمولى وجب له، وإلاّ افتقر في تحصيله إلى غيره، وهو محال.

(٩) أي لا أوّل لأوّليّته من حيث المضيّ، وبعبارة أخرى: هو كون وجوده غير مستفتَح.

(١٠) أي لا آخر لآخريّته من حيث الاستقبال.

(١١) فلو لم يكن **قديما أزليا** لسُبِقَ بالعدم، ولو لم يكن **باقيا أبديا** لَلُحِقَ بالعدم، والعدميّة السّابقة واللاّحقة تَسِمُ الموجودَ بالإمكان الذّاتيّ، وهذا خلف فرضنا أنّه ﷻ واجب الوجود لذاته.

أقول: هذه الصّفات الأربعة لازمة لوجوب وجوده[١].

فالقديم والأزليّ: "هو المُصَاحِب لمجموع الأزمنة المحقَّقة[٢] والمقدَّرة بالنّسبة إلى جانب الماضي[٣]".

والباقي: "هو المستمِرُّ الوجود المصاحِب لجميع الأزمنة"[٤].

والأبديّ: "هو المصاحِب لجميع الأزمنة محقَّقة كانت أو مقدَّرة بالنّسبة إلى الجانب المستقبَل".

والسّرمديّ: يعمّ الجميع.

والدّليل على ذلك: هو أنّه قد ثبت أنّه واجب الوجود؛ فيستحيل عليه العدم مطلقا، سواء كان[٥] سابقا على تقدير أنْ لا يكون قديما أزليّا، أو[٦] لاحقا على تقدير أن لا يكون باقيا أبديّا. وإذا استحال العدم المطلق عليه[٧]، ثبت قدمُه، وأزليّته، وبقاؤه، وأبديّته، وهو المطلوب.

---

(١) فلو ثبت أنّه ﷻ واجب الوجود، لزم كونه قديما أزليّا باقيا أبديّا.

(٢) أي الحاصلة.

(٣) يستشكل **الشّيخ السّبحانيّ** على تعبير "**المصاحِب**" هنا وفي التّعريفَين التّاليَين، فيقول: "الله (تعالى) منزّه عن الزّمان والمصاحبة له، بل هو خالق للزّمان سابقِه ولاحقِه، فهو فوق الزّمان والمكان، لا يحيطه زمان، ولا يحويه مكان...". محاضرات في الإلهيّات ج ١، ص ١٨١.

(٤) الحقّ أنّ هذا هو تعريف "**السّرمديّ**" الشّامل للأزليّة والأبديّة، أمّا "**الباقي**" فيتطابق مع "**الأبديّ**"، كما تطابق "**القديم**" مع "**الأزليّ**".

(٥) العدم.

(٦) كان العدم.

(٧) يعني الأعمّ من العدميّة السّابقة واللاّحقة.

قال: السّابعة: إنّه تعالى متكلِّم[١] بالإجماع، والمُراد بالكلام: الحروف[٢] والأصوات[٣] المسموعة المُنْتَظَمة. ومعنى أنّه تعالى متكلِّم: أنّه يوجِد الكلامَ في جسم من الأجسام[٤]، وتفسير الأشاعرة غير معقول[٥].

أقول: من جملة صفاته تعالى كونه متكلِّما، وقد أجمع المسلمون على ذلك، واختلفوا بعد ذلك في مقامات أربع[٦]:

الأوّل: في الطّريق إلى ثبوت هذه الصِّفة[٧]:

فقالت **الأشاعرة**: "هو العقل"[٨]. وقالت **المعتزلة**: "هو السَّمع"، وهو قوله تعالى: ﴿...وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾[٩]. وهو الحقّ؛ لعدم الدّليل العقليّ. وما ذكروه دليلا[١٠] فليس بتامٍّ[١١]. وقد أجمع الأنبياء على

---

(١) وهي أوّل مسألة بحث المتكلّمون في صدر الإسلام عن تفاصيلها؛ لذا قيل: إنّ صدارة هذا البحث في المطالب العقائديّة قديما كان السّبب في تسمية هذا الفنّ بـ "**علم الكلام**".

(٢) **الحرف**: "هو أصغر وحدة بنائيّة في الكلمة".

(٣) **الصّوت**: "هو تخلخل الطّبقات الهوائيّة بشكل تدركه الأذن البشريّة".

(٤) لا أنّ الكلام قائم به ﷻ.

(٥) بقولهم: الكلام معنى قديم.

(٦) **الأوّل**: في كيفيّة إثبات صفة التّكلّم- **الثّاني**: في ماهيّة كلامه- **الثّالث**: فيما تقوم به الصِّفة- **الرّابع**: في قِدم الكلام وحدوثه.

(٧) أي صفة التّكلّم.

(٨) أي العقل هو الموصل لإثبات صفة التّكلّم للواجب ﷻ.

(٩) سورة النّساء، ١٦٤.

(١٠) أي وما ذكره الأشاعرة دليلا عقليًا.

(١١) ذكر **الأشاعرة** دليلا عقليًا على كونه ﷻ متكلّما، وحاصله: إنه ﷻ حيٌّ، وكلّ حيٍّ يصحّ أن=

ذلك[١]، وثبوت نبوَّتهم غير موقوف عليه[٢]؛ لإمكان[٣] الاستدلال على النّبوّة بغير القرآن من المعجزات[٤]، أو بالقرآن؛ لا من حيث أنّه كلام[٥]، بل من حيث إنّه معجِز، ولا شكّ في تغاير المعجِزَين؛ فيجب إثباته.

الثّاني: في ماهيّة كلامه: فزعم **الأشاعرة**: أنّه معنى[٦] قديم قائم بذاته ﷻ، يعبَّر عنه[٧] بالعبارات[٨] المختلفة المغايرة للعلم والقدرة، وليس بحرف، ولا صوت، ولا أمر، ولا نهي، ولا خَبَر، ولا استخبار، وغير ذلك من أساليب الكلام.

= يكون متكلِّما، فيجب أن يتّصف به، وإلاّ اتّصف بضدّه، وضدّه نقص مستحيل عليه؛ فيجب أن يتّصف به، وهو المطلوب. وقد ذكروا هذا الدّليل في كتبهم الكلاميّة مثل **(شرح المواقف)** للقاضي الجرجانيّ، و**(أصول الدّين)** للفخر الرّازيّ، وغيرها من كتب الكلام عند العامّة. ولكن نحن وإن كنّا نسلِّم بصحّة اتّصافه ﷻ بالتّكلّم، بَيد أنّنا لا نوجب ذلك له؛ لأنّ عجزه عن التّكلّم هو الّذي يجرّ النّقص عليه، لا عدم تكلّمه، فتأمّل.

(١) على كونه ﷻ متكلِّما.

(٢) أي إثبات نبوّتهم عليهم السلام غير متوقّف على إثبات صفة التّكلّم له ﷻ. وهنا كلام بلزوم الدّور؛ فالّذي دلّ على كونه ﷻ متكلِّما هم الأنبياء عليهم السلام، ولكنّ الأخذ بكلامهم عليهم السلام متوقّف على صدقهم، وصدقهم متوقّف على كلام الله ﷻ بصدقهم، وهكذا يكون الدّال على صفة التّكلّم هو التّكلّم نفسه، فيلزم الدّور.

(٣) هذا دفع الدّور المتقدّم.

(٤) فلا يكون إثبات نبوّتهم عليهم السلام منحصرا بكلام الله ﷻ.

(٥) وإلا عدنا للدّور من جديد؛ لتوقّف إثبات كلامه ﷻ على القرآن الّذي هو كلامه ﷻ.

(٦) وليس لفظا؛ أي صوتا مشتملا على الحرف.

(٧) عن هذا المعنى، وهو كلامه ﷻ.

(٨) فكلامه معنى، ولكنّ الألفاظ تعبِّر عن هذا الكلام المعنى، وليست هذه العبارات كلامه ﷻ.

وقالت **المعتزلة والكراميّة والحنابلة**[١]: هو الحروف والأصوات المركَّبة تركيبا مفهِما. والحقّ الأخير[٢] لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ المتبادر[٣] إلى أفهام العقلاء هو ما ذكرناه[٤]، ولذلك لا يصفون بالكلام من لم يتّصف بذلك؛ كالسّاكت والأخرس.

الوجه الثّاني: أنّ ما ذكروه[٥] غير متصوَّر؛ فإنّ[٦] المتصوَّر إمّا القدرة الذّاتيّة الّتي تصدر عنها الحروف والأصوات، وقد قالوا هو غيرها، أو العلم،

---

(١) **الحنبليّة**: "أحد المذاهب الأربعة العامّيّة، تنسب إلى **أحمد بن محمّد بن حنبل الشّيبانيّ** (١٦٤-٢٤١هـ/ ٧٨٠-٨٥٥م)...اتّصف بتمسّكه بالنّزعة السّلفيّة، ومخالفته للرّأي... اعتمد ابن حنبل في عقيدته على كتاب الله وسنّة رسوله، ومن أهمّ معتقداته أنّ القرآن كلام اللّه، وليس بمخلوق، ومن زعم ذلك فهو كافر، كما اعتمد على فتوى الصّحابة، والاستصلاح، والقياس، وهو أضعف الأدلّة عنده...". قاموس المذاهب والأديان، ص ٨٦.

(٢) أي قول الثّلاثة المتقدّمين بأنّ الكلام هو الحروف والأصوات المركّبة تركيبًا مفهمًا.

(٣) **التّبادر**: "أحد العلامات الّتي يتميّز بواسطتها المعنى الحقيقيّ للفظ من المعنى المجازيّ. والتّبادر في اللّغة يعني التّسابق والتّسارع، والمقصود منه في المقام، هو انسباق تصوّر المعنى من اللّفظ بمجرّد إطلاق اللّفظ؛ بحيث يكون هذا المعنى هو المتصوَّر الأوّل في الذّهن دون بقيّة المعاني. وهذا الانسباق والتّصوّر المتسارع إلى الذّهن لا يكون علامة الحقيقة إلاّ إذا استند إلى حاقّ اللفظ؛ بحيث لا تساهم في هذا الانسباق عوامل أخرى؛ كالقرائن الحاليّة، أو المقاميّة". المعجم الأصوليّ، ص ٣٤١.

(٤) هذا الوجه عرفيّ، ومفاده: إنّ المتبادر عند العقلاء عند قولنا (هذا متكلِّم)، هو صدور كلمات وحروف منه مركّبة تركيبا مفهما. ولكنّ الوجوه العرفيّة لا تفيد في البراهين الفلسفيّة.

(٥) وهو قول **الأشاعرة في ماهيّة كلامه**: "أنّه معنى قديم قائم بذاته، يعبَّر عنه بالعبارات المختلفة المغايرة للعلم والقدرة، وليس بحرف، ولا صوت، ولا أمر، ولا نهي، ولا خَبَر، ولا استخبار، وغير ذلك من أساليب الكلام".

(٦) بيان عدم إمكانيّة تصوّر مقولة الأشاعرة في كلامه ﷻ.

وقد قالوا هو غيره، وباقي الصّفات ليست صالحة لمصدريّة ما قالوه[١]، وإذا لم يكن متصوَّرا لم يصحّ إثباته؛ إذ التّصديق مسبوق بالتصوُّر.

الثّالث[٢]: فيما تقوم به تلك الصّفة: أمّا **الأشاعرة**، فلقولهم بالمعنى[٣]، قالوا: إنّه قائم بذاته تعالى. وأمّا القائلون بالحروف والصّوت[٤]، فقد اختلفوا؛ فقالت **الحنابلة والكراميّة**: إنّه قائم بذاته تعالى[٥]، فعندهم هو المتكلِّم بالحروف والصّوت.

وقالت **المعتزلة والإماميّة** -وهو الحقّ-: إنّه قائم بغيره لا بذاته، كما أوجد الكلام في الشّجرة فسمعه موسى عليه السلام. ومعنى أنّه متكلِّم: أنّه فعل الكلام، لا قام به الكلام[٦].

والدّليل على ذلك: أنّه أمر ممكن[٧]، والله تعالى قادر على كلّ الممكنات[٨]. وأمّا ما ذكروه[٩] فممنوع، وسند المنع من وجهين:

---

(١) أي لمصدريّة المعنى القديم القائم بذاته تعالى.

(٢) ذكرنا أنّ المسلمين قد أجمعوا على كونه تعالى متكلّما، ولكنّهم اختلفوا في مقامات أربع: الأوّل: في الطّريق إلى ثبوت هذه الصّفة، والثّاني: في ماهيّة كلامه، وقد فرغنا منهما، والآن نتحدّث عن المقام الثّالث: فيما تقوم به هذه الصّفة.

(٣) أي لقولهم بأنّ كلامه تعالى معنى قديم لا حادث.

(٤) أي وأمّا القائلون بأنّ كلامه تعالى حروف وأصوات مركّبة تركيبا مفهما، وهم **المعتزلة والكراميّة والحنابلة**.

(٥) فاتّفقوا بذلك مع الأشاعرة.

(٦) أي لم يتقوّم به الكلام.

(٧) أي أنّ هذا المعنى لصفة التّكلّم في أنّه تعالى يفعل الكلام ولا يقوم به، كما أوجد الكلام في الشّجرة فسمعه موسى عليه السلام، - هذا المعنى ممكن الوجود بذاته.

(٨) كما مرّ في مبحث القدرة؛ إذ أثبتنا أنّه تعالى قادر على كلّ ممكن، ولو كان لا يفعل القبيح منها.

(٩) **الأشاعرة والحنابلة والكراميّة** من كون الكلام قائما بذاته تعالى.

الوجه الأوّل: أنّه لو كان المتكلِّم مَن قام به الكلام، لكان الهواء الّذي يقوم به الحرف والصّوت متكلِّما، وهو[١] باطل؛ لأنّ[٢] أهل اللّغة لا يسمُّون المتكلِّم إلاّ من فعل الكلام، لا من قام به الكلام؛ ولهذا كان الصّدى غير متكلِّم. وقالوا: "تكلّم الجنّيّ على لسان المصروع"؛ لاعتقادهم أنّ الكلام المسموع من المصروع فاعلُه الجنّيّ[٣].

الوجه الثّاني: أنّ الكلام إمّا المعنى، وقد بان بطلانه[٤]، أو الحرف والصّوت، ولا يجوز قيامهما بذاته، وإلاّ لكان ذا حاسّة؛ لتوقّف وجودهما[٥] على وجود آلتَيهما ضرورة، فيكون الباري تعالى ذا حاسّة، وهو باطل[٦].

الرّابع[٧]: في قِدَمه وحدوثه: فقالت **الأشاعرة** بقِدَم المعنى[٨]، و**الحنابلة** بقِدَم الحروف[٩]، وقالت **المعتزلة** بالحدوث[١٠]، وهو الحقّ لوجوه:

---

(١) أي والتّالي، وهو كون الهواء متكلّما باطل، فالمقدّم وهو كون المتكلّم من قام به الكلام باطلٌ مثله.

(٢) بيان علّة بطلان التّالي، وهو كون الهواء متكلّما.

(٣) وليس المصروع سوى الآلة الّتي قام بها الكلام.

(٤) لأنّه خلاف التّبادرِ علامةِ الحقيقة.

(٥) أي الحرف والصّوت.

(٦) لِما تقدّم من أنّ الله ﷻ مُدْرِكٌ؛ أي سميع بصير، لكن لا بحاسّة؛ لاستلزامها الجسمانيّة، وبالتّالي التّركيب، والتّركيب يستلزم افتقار المركَّب إلى أجزائه المتركِّب منها، وهذا باطل؛ لأنّ اللهﷻ واجب بذاته، غير مفتقر إلى غيره، وإنّما كلّ شيء مفتقر إليه.

(٧) المقام الرّابع الّذي اختلف فيه المسلمون بعد تسليمهم بصفة التّكلُّم.

(٨) الّذي هو كلامه ﷻ على قولهم.

(٩) فالكلام عندهم هو الحروف والأصوات المركّبة تركيبا مفهما.

(١٠) أي بحدوث الكلام الّذي هو الحروف والأصوات المركّبة تركيبا مفهما.

- الأوّل: أنّه لو كان[١] قديما لزم تعدّد القدماء، وهو باطل[٢]؛ لأنّ القول بقِدَم غير الله كُفْرٌ بالإجماع؛ ولهذا كفرت النّصارى[٣] لإثباتهم قِدَم **الأُقْنُوم**[٤].

- الثّاني[٥]: أنّه[٦] مركّب من الأصوات والحروف الّتي يُعدم السّابق منها بوجود لاحقه[٧]، والقديم لا يجوز عليه العدم.

---

(١) أي الكلام.

(٢) سيأتي بطلان تعدّد القدماء في الصّفة الخامسة من الصّفات السّلبيّة.

(٣) **النّصارى**: "نسبة إلى النّاصرة، وهي مدينة في الجليل، وفيها نشأ المسيح ولُقّب من أجل ذلك (يسوع النّاصريّ)، ولُقّب تلاميذه بـ(النّاصريّين)، والنّصارى أيضا.

والنّصارى هم جماعة من المتكلّمين الّذين أقرّوا رسوليّة **بولس**، وقبلوا إلهيّة المسيح، بدعوى أنّه مولود مريم العذراء". المعجم الشّامل لمصطلحات الفلسفة، ص ٨٧٧.

(٤) **أُقْنُوم**: "في اللّغة هو الأصل، وجمعه أقانيم. والأقانيم عند النّصارى ثلاث صفات من صفات اللّه، وهي **العلم والوجود والحياة**، وعبّروا عن الوجود بـ(**الأب**)، وعن الحياة بـ(**روح القدس**)، وعن العلم بـ(**الكلمة**)، وقالوا: أقنوم الكلمة اتّحد بعيسى؛ بمعنى أنّ الطّبيعة الإلهيّة اتّحدت بالطّبيعة الإنسانيّة؛ بحيث تكون الأُولى هي الجوهر الّذي به تقوم الثّانية، ومن ثمّ كان معنى الأُقنوم عند كتّاب المسيحيّة هو **الجوهر**، وكان أوّل من استخدم هذا اللّفظ بهذا المعنى أفلوطين، وإن كان **أرسطو** قد سبقه إلى استخدامه، ولكن بمعنى **الحامل**، وفي (الرّسالة إلى العبرانيّين) يعبّر بولس عن المسيح بأنّه الجوهر والحامل معًا؛ أي بالمعنَيَين الأرسطيّ والأفلوطينيّ، فطبيعته الإلهيّة هي حامل طبيعته الإنسانيّة وجوهرها في نفس الوقت". (م.ن)، ص ٨٥.

(٥) هذا هو الوجه الثّاني لإبطال قِدَم كلامه ﷻ.

(٦) أي كلامه ﷻ.

(٧) فالكلام عبارة عن توالي الحروف والأصوات؛ بحيث كلّما كان حرف انعدم الحرف الّذي سبقه، وهكذا. والّذي ينعدم -كالحرف الأوّل عند النّطق بالثّاني-، أو يسبق بالعدم -كالحرف الثّاني حين النّطق بالأوّل- ممكن الوجود لا واجب، والقديم لا يكون ممكنا.

- الثّالث: أنّه لو كان قديما لزم الكذب عليه، واللاّزم[١] باطل، فالملزوم[٢] مثله.

بيان الملازمة: أنّه أخبر بإرسال نوح عليه السلام في الأزل[٣] بقوله: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ . . .﴾[٤]، ولم يرسله[٥]؛ إذ لا سابق على الأزل[٦]؛ فيكون كذبا.

- الرّابع: أنّه يلزم منه[٧] العبث في قوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ. . .﴾[٨]؛ إذ لا مكلَّف في الأزل[٩]، والعبث[١٠] قبيح، فيمتنع عليه تعالى[١١].

---

(١) وهو كذب اللّه ﷻ.

(٢) وهو قِدَم كلامه ﷻ.

(٣) هذا على فرض قِدَم كلامه ﷻ.

(٤) سورة نوح، آية ١.

(٥) أي لم يكن قد أرسله بعد حينما أخبر بذلك في الأزل.

(٦) فرض السّبق هنا من باب أنّ الحدث يسبق الإخبارَ عنه، فإخباره ﷻ في الأزل عن إرساله لنوح عليه السلام بصيغة الماضي يفرض كون المخبَر عنه -أي الإرسال- سابق على الإخبار؛ أي سابق على الأزل، وما من شيء سابق على الأزل، فيكون الإخبار كذبا، وهو محال لما سيأتي في الصّفة الثّامنة من هذا الفصل. وهكذا تبيّن أنّه إذا كان كلامه ﷻ قديما لكان كاذبا، والتّالي باطل، فالمقدّم مثله.

(٧) أي يلزم من قِدَم كلامه ﷻ.

(٨) سورة البقرة، ص ٤٣.

(٩) أي لا مكلّف في الأزل حتّى يأمره بإقامة الصّلاة وإيتاء الزّكاة.

(١٠) بأن يأمر مع عدم قابليّة الامتثال.

(١١) أي فيمتنع أن يأمر ﷻ في الأزل، ممّا يؤكّد حدوث كلامه.

- الخامس: قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ . . .﴾[١]، والذِّكر هو القرآن؛ لقوله[٢] تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[٣]، ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ . . .﴾[٤]، وصَفَه بالحدوث[٥] فلا يكون قديما[٦].

فقول المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: "**وتفسير الأشاعرة غير معقول**"[٧] إشارة إلى ما ذكرناه في هذه المقدِّمات[٨].

---

(١) سورة الأنبياء، آية ٢.

(٢) الدّليل السّمعيّ على أنّ المقصود بـ(الذِّكر) هو القرآن الكريم.

(٣) سورة الحِجْر، آية ٩.

(٤) سورة الزُّخْرُف، آية ٤٤.

(٥) وصفه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بأنه (مُحْدَثٍ) في الآية الثّانية من سورة الأنبياء.

(٦) هنا انتهت الأوجه الخمسة لإبطال قِدَم كلامه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

(٧) حيث كان يقصد قولهم بقِدَم كلامه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

(٨) يعني هذه الوجوه الخمسة المتقدِّمة. وللفائدة نذكر هذه الرّواية:

"عن صفوان بن يحيى قال: سألني أبو قرّة المحدِّث صاحب شبرمة أن أُدْخِلَهُ على أبي الحسن الرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ، فاستأذَنَه، فأذِنَ له، فدخل، فسأله عن أشياءَ من الحلال والحرام، والفرائض والأحكام، حتّى بلغ سؤاله إلى التّوحيد فقال له: أخبِرني (جعلني الله فداك) عن كلام الله لموسى؟ فقال: الله أعلمُ بأيّ لسان كلّمه، بالسّريانيّة أم بالعبرانيّة. فأخذ أبو قرّة بلسانه، فقال: إنّما أسألك عن هذا اللّسان! فقال أبو الحسن: سبحان الله عمّا تقول، ومعاذ الله أن يشبه خلقه، أو يتكلّم بمثل ما هم به متكلّمون، ولكنّه (تبارك وتعالى) ليس كمثله شيء، ولا كمثله قائل ولا فاعل. قال: كيف ذلك؟ قال: كلام الخالق لمخلوق، ليس ككلام المخلوق لمخلوق. ولا يلفظ بشقّ فمٍ ولسان، ولكن يقول له: (كن) فكان بمشيئته، ما خاطب به موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من الأمر والنّهي من غير تردّد في نفس. فقال أبو قرّة: فما تقول في الكتب؟ فقال أبو الحسن عَلَيْهِ السَّلَامُ: التّوراة والإنجيل والزّبور والفرقان، وكلّ كتاب أُنزِل كان كلام اللّه، أنزله للعالمين نورا وهدى، =

قال: الثّامنة[١]: إنّه تعالى صادق؛ لأنّ الكذب قبيح بالضّرورة[٢]، والله تعالى منزّه عن القبيح؛ لاستحالة[٣] النّقص عليه[٤].

أقول: من صفاته الثّبوتيّة كونه صادقا، **والصِّدْقُ**: "هو الإخبار المُطَابِق"، **والكَذِبُ**: "هو الإخبار غيرُ المُطَابِق"[٥]؛ لأنّه لو لم يكن صادقا لكان كاذبا[٦]، وهو[٧] باطل؛ لأنّ[٨] الكذب قبيح ضرورة، فيلزم اتّصاف الباري تعالى بالقبيح، وهو باطل لما يأتي[٩]. وأيضا[١٠] الكذب

وهي كلّها مُحْدَثَة، وهي غير الله؛ حيث يقول: ﴿. . .أَوْ مُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾، وقال: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾. والله أحدث الكتب كلّها الّتي أنزلها". الاحتجاج ج ٢، ص ١٨٥.

(١) الصّفة الثّامنة، وهي آخر ما أثبته المصنّف العلاّمة الحلّيّ من صفات الواجب الثّبوتيّة.

(٢) وهذا لا ينكره كلّ ذي لبّ؛ فإنّ الإنسان -ومهما كان معتقده - يدّعي الصّدق ولو لم يكن فيه؛ لضرورة حُسْنِه، ويبرأ من الكذب ولو كان فيه؛ لضرورة قُبْحِه.

(٣) بيان تنزيه الباري ﷻ عن القبح والّذي يمثّل الكذب أحد مصاديقه.

(٤) فيتعيّن كونه ﷻ صادقا في إخباراته.

(٥) **الصّدق والكذب** صفتان للإخبار؛ لاحتماله لهما لذاته، في قِبال الإنشاء الّذي لا يحتمل صدقا ولا كذبا لذاته. والمقصود بالمطابقة وغير المطابقة، هو المطابقة للواقع وعدمها.

(٦) لأنّ الأمر يدور بين المطابقة وعدمها، فهما نقيضان لا واسطة بينهما.

(٧) أي كونه ﷻ كاذبا.

(٨) الدّليل الأوّل على بطلان الكذب.

(٩) في المبحث الثّالث من الفصل الرّابع.

(١٠) هذا هو الدّليل الثّاني على بطلان الكذب.

نقص[١]، والباري تعالى منزّه عن النّقص.

(١) فما الّذي يدفع الكاذب إلى الكذب؟ لا يخلو من ثلاث:

أ- أن يجهل بأنّه كذب، وهو ممتنع عنه ﷻ؛ لعلمه بكلّ ممكن.

ب - أن يعلم به ويفعله؛ لاحتياجه إليه، وهذا باطل لغناه.

ج - أن يعلم به ويفعله، لا لاحتياجه إليه، بل لمجرّد التّشهّي، وهذا أيضا باطل لمخالفته الحكمة، ولما سيأتي من تنزيه الواجب ﷻ عن فعل القبيح، ومنه التّشهّي والعبث واللّغو.

الفصل الثّالث:
في صفاته السّلبيّة

- **الأولى: أنّه** ﷻ ليس بمركّب
- **الثّانية: أنّه** ﷻ ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر
- **الثّالثة: أنّه** ﷻ ليس محلاً للحوادث
- **الرّابعة: أنّه** ﷻ يستحيل عليه الرّؤية البصريّة
- **الخامسة: في نفي الشّريك عنه** ﷻ
- **السّادسة: في نفي المعاني والأحوال عنه** ﷻ
- **السّابعة: أنّه** ﷻ غنيّ ليس بمحتاج

الفصل الثّالث

قال: الفصل الثّالث[١] في صفاته السّلبيّة[٢]: وهي سبع:

الأُولى: أنّه تعالى ليس بمركّب، وإلاّ لكان مفتقرا إلى أجزائه[٣]، والمفتقِرُ ممكنٌ[٤].

أقول: لمّا فرغ من الثّبوتيّة، شرع في السّلبيّة، وتُسمَّى الأُولى "**صفات الكمال**"[٥]، والثّانية "**صفات الجلال**"[٦]، وإن شئت كان مجموع صفاته صفات جلال؛ فإنّ إثبات قدرته باعتبار سلْب العجز عنه، وإثبات العلم باعتبار سلْب الجهل عنه، وكذا باقي الصّفات. وفي الحقيقة، المعقول لنا من صفاته ليس إلاّ السّلوب[٧]، والإضافات[٨].

---

(١) تذكّر أنّ الفصل الأوّل كان في إثبات واجب الوجود لذاته ﷻ، والثّاني في إثبات صفاته الثّبوتيّة.

(٢) سمّيت "**سلبيّة**"؛ لأنّها تسلب -أي تنفي- صفات معيّنة عن الله ﷻ.

(٣) فبدون أجزائه لا يمكن له أن يتحقّق؛ كما الماء بدون أحد مكوّنَيه -أعني الأوكسجين والهيدروجين- لا يحقّق مائيّته.

(٤) فقد ذكرنا أنّ آية الوجوب الغَنَاء، وآية الإمكان الاحتياج والافتقار.

(٥) تُسمّى "**صفات الكمال والجمال**"؛ لدلالتها على كمال الذّات وجمالها. كما تسمّى "**صفات الإكرام**".

(٦) وسمّيت كذلك؛ لأنّ الواجب يجِلُّ عنها؛ أي يتنزّه ويترفّع.

(٧) هذا ما ذهب إليه المتكلّمون من أنّ صفاته ﷻ تعود إلى صفة واحدة، وهي سَلْبُ الإمكان، والّتي بدورها تعود إلى وجوب الوجود. وإلى عكس هذا ذهب الفلاسفة، فقالوا برجوع الصّفات السّلبية إلى الثّبوتيّة، والأمر سهل.

(٨) إشارة إلى الصّفات **الإضافيّة الفعليّة**: " وهي المنتزَعة من علاقة -أو إضافة- بين اللهﷻ وموجود=

وأمّا كُنْهُ ذاته وصفاته[١]، فمحجوب عن نظر العقول، ولا يعلم ما هو إلاّ هو[٢]. وقد ذكر المصنّف هنا سبعا[٣]:

الأُولى: أنّه ليس بمركّب، **والمركّب**: "هو ما له جزء"، ونقيضه[٤] **البسيط**: "وهو ما لا جزء له".

ثمّ التّركيب قد يكون خارجيّا؛ كتركيب الأجسام من الجواهر الأفراد[٥]،

= آخر غير الذّات في مقام الفعل"؛ كالخالقيّة، والرّازقيّة، والتّقدّم والعليّة فالخالقيّة منتزَعة من الارتباط بين الذّات والمخلوقات، والرّازقيّة منتزَعة من الارتباط بين الذّات والمرزوقات، وهكذا. والصّفات الإضافيّة الفعليّة مَرَدُّها إلى صفة حقيقيّة، وهي "**القيّوميّة**" الّتي تعني أنّ كلّ شيء قائم به وإليه. ولكنّ -وكما أشار الشّارح السّبزواريّ المعقولَ لنا من هذه الصّفات هو السّلْبُ بالنّسبة إلى الصّفات الحقيقيّة الثّبوتيّة منها والسّلبيّة، والإضافةُ بالنّسبة إلى الصّفات الإضافيّة، وليس الصّفةَ عينَها.

(١) هذا عطف تفسير باعتبار أنّ صفاته عين ذاته.

(٢) فإذا كانت أوصاف الجنّة "لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر"، وهي كذلك مخلوقة، فما بالك بأوصاف خالقها؟ قال ﷻ: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾. سورة طه، آية ١١٠.

(٣) ١- أنّه ليس بمركّب -٢- أنّه ليس بجسم -٣- أنّه ليس محلاً للحوادث -٤- أنّه يستحيل عليه الرّؤية البصريّة -٥- في نفي الشّريك عنه -٦- في نفي المعاني والأحوال عنه -٧- أنّه غنيّ.

(٤) ليس المقصود بالنّقيض النّقيضَ المنطقيّ، لأنّ النّقيضين أمران أحدهما وجوديّ والآخر عدميّ، بينما المركّب والبسيط أمران وجوديّان، فالحقّ أنّهما ضدّان، والمقصود بنقيض المركّب ضدّه المنافر والمعاند له.

(٥) يعني المواد والصّور. **والجوهر الفرد أو المنفرد أو الوحدانيّ أو الواحد**: هو عند المتكلّمين "الجزء الّذي لا يتجزّأ"، أو "الجوهر البسيط الّذي لا تركيب فيه، أو "الجوهر المتحيّز الّذي لا ينقسم"، كتركّب الجسم من المادّة والصّورة، فإنّه بذلك مركّب من أجزاء لا تتجزّأ، كلّ جزء هو جوهر فرد، فالمادّة جوهر فرد، وكذلك الصّورة.

وقد يكون[١] ذهنيّا؛ كتركيب الماهيّات[٢] والحدود[٣] من الأجناس[٤] والفصول[٥][٦]. والمركّب بكلا المعنيَين[٧] مفتقِر إلى جزئه؛ لامتناع تحقّقه[٨] وتشخّصه خارجا وذهنا بدون جزئه، وجزؤه غيره[٩]؛ لأنّه يُسْلَبُ عنه[١٠]، فيقال: "الجزء ليس بكلّ[١١]". وما يُسْلَبُ عنه الشّيء فهو مغاير له[١٢]، فيكون مركّبا مفتقِرا إلى الغير[١٣]، فيكون ممكنا[١٤]. فلو كان الباري (جلّت

---

(١) أي التّركيب.

(٢) ذكرنا من قبل تعريف الماهيّة، ونزيدك الآن بأنّ للماهيّة اصطلاحين:

- **الماهيّة بالمعنى الأخصّ**: وهي ما يقال في جواب (ما هو؟)، وهي العدم المتّصل بالوجود. وهو المراد هنا.
- **الماهيّة بالمعنى الأعمّ**: وهي ما به يكون الشّيء هو هو. وهي بهذا المعنى تستعمل في الماهيّة بالمعنى الأخصّ وفي الوجود أيضًا.

(٣) أي التّعاريف.

(٤) **الجنس**: "الكلّيّ المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو". شرح المصطلحات الكلاميّة، ص ١٠٢.

(٥) **الفصل**: "هو المميِّز لبعض أفراد الجنس عن البعض". (م.ن)، ص ٢٥٠.

(٦) فالشّارح يريد القول: إنّه ﷻ غير مركّب مطلقا؛ لا خارجيّا من مادّة وصورة؛ كالأجسام، ولا ذهنيًّا من جنس وفصل؛ كالمفاهيم.

(٧) الخارجيّ والذّهنيّ.

(٨) تحقّق المركّب.

(٩) أي جزء المركّب غير المركّب، كما أنّ الأوكسجين غير الماء.

(١٠) لأنّ الجزء يسلب عن المركّب.

(١١) كما تقول: الأوكسجين ليس بماء، والورقة ليست بكتاب...

(١٢) لأنّ الشّيء لا يُسْلَب عن نفسه عملا بمبدأ الهويّة.

(١٣) وهذا الغير هو جزؤه.

(١٤) لأنّ الافتقار آية الإمكان.

عظمته) مركّبا، لكان ممكنا، وهو محال.

قال: الثّانية: أنّه تعالى ليس بجسم[١] ولا عَرَضٍ[٢] ولا جوهر[٣]، وإلاّ لافتقر إلى المكان، ولامتنع انفكاكه من الحوادث، فيكون

---

(١) **الجسم**: "هو الجوهر المتحيِّز الّذي يقبل القسمة في الجهات الثّلاث".

(٢) **العَرَض**: "الموجود الّذي يحتاج في وجوده إلى موضع؛ أي محلّ يقوم به؛ كاللّون المحتاج في وجوده إلى جسم يحلّه ويقوم هو به، والأعراض على نوعين: **قارّ الذّات**: وهو الّذي تجتمع أجزاؤه في الوجود؛ كالبياض والسّواد، **وغير قارّ الذّات**: وهو الّذي لا تجتمع أجزاؤه في الوجود؛ كالحركة والسّكون.

- **والعَرَض اللاّزم**: هو ما يمتنع انفكاكه عن الماهيّة، كالكاتب بالقوّة بالنّسبة للإنسان.

- **والعَرَض المفارِق**: هو ما لا يمتنع انفكاكه عن الماهيّة، وهو إمّا سريع الزّوال؛ كحمرة الخجل وصفرة الوجل، وإمّا بطيء الزّوال؛ كالشّباب"[أ].

- **والعَرَض الخاصّ**: "ما لا يعرض إلّا على موضوعه، فلا يعرض على غيره؛ كالضّحك بالنّسبة للإنسان.

- **والعَرَض العامّ**: الّذي يعرض لغير موضوعه أيضا؛ كالطّيران بالنّسبة للغراب"[ب].

(٣) **الجوهر**: "ماهيّة[ت] إذا وُجِدت في الأعيان[ث] كانت لا في موضوع[ج]. وهو منحصر في خمسة: **هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل**؛ لأنّه إمّا أن يكون مجرّدا أو غير مجرّد، فالأوّل إمّا أن يتعلّق=

(أ) التّعريفات، ص ١٥١.

(ب) المعجم الشّامل لمصطلحات الفلسفة، ص ٥٢٧.

(ت) **الماهيّة**: "وهو المتعقّل في جواب ما هو". التّعريفات، ص ١٩٥.

(ث) **الأعيان**: "ما تقوم بنفسها، ويصح وجودها لا في محلّ". "ما له قيام بذاته. ومعنى قيامه بذاته أن يتحيّز بنفسه، غير تابع تحيّزه لتحيّز شيء آخر". شرح المصطلحات الكلاميّة، ص ٣٠.

(ج) "المحلّ إمّا أن يتقوّم بالحالّ أو يُقَوِّم الحالّ؛ إذ لا بدّ من حاجة أحدهما إلى الآخر، فالأوّل يسمّى **المادّة**، والثّاني يسمّى **الموضوع**" (م.ن)، ص ٣٥٧.

حادثا، وهو محال.

أقول: الباري تعالى ليس بجسم خلافا **للمُجَسِّمَة**[١]. **والجسم**: "هو ما له طول وعَرْض وعمق". **والعَرَض**: "هو الحالّ في الجسم، ولا وجود له بدونه[٢]". والدّليل على كونه ليس بجسم ولا عَرَض وجهان:

الأوّل: أنّه لو كان أحدَهما[٣]، لكان ممكنا، واللاّزم باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: إنّا[٤] نعلم بالضّرورة أنّ كلّ جسم فهو مفتقِر إلى المكان[٥]، وكلّ عَرَض فهو مفتقِر إلى المحلّ[٦]، والمكان والمحلّ غيرُهما[٧]، فيفتقران إلى غيرهما، والمفتقِر إلى غيره ممكن. فلو كان الباري

= بالبدن تعلّق التّدبير والتّصرّف أو لا يتعلّق، والأوّل هو **العقل**، والثّاني **النفس**. والثّاني من التّرديد[أ]، وهو أن يكون غير مجرّد، إمّا أن يكون مركّبا أو لا، والأوّل **الجسم**، والثّاني إمّا حالّ أو محلّ، والأوّل **الصّورة**، والثّاني **الهيولى**[ب]". التّعريفات، ص ٨٤.

(١) مثل **الظّاهريّة** أتباع "داود الظّاهريّ"، **والحنابلة**، **والكراميّة**. ويجمعهم اسم **المشبّهة**؛ حيث شبّهوا الخالق بالمخلوق؛ قالوا: إنّ الله جسم. ثمّ اختلفوا فيما بينهم في كيفيّاته وتركيبه.

(٢) أي لا وجود للعَرَض بدون الجسم.

(٣) يعني جسما أو عَرَضا.

(٤) بدأ في الاستدلال على كون الجسم والعَرَض ممكنَي الوجود.

(٥) ليحلّ فيه.

(٦) ليعرض عليه.

(٧) أي والمكان الّذي يحلّ فيه الجسم، والمحلّ الّذي يعرض عليه العَرَض، مغايران للجسم والعَرَض؛ لأنّ الحالّ في شيء، أو العارض على شيء، هو غير ذلك الشّيء.

(أ) أي من قوله: **(إمّا أن يكون مجرّدا أو غير مجرّد)**.

(ب) أي **المادّة**.

تعالى جسما أو عَرَضا، لكان ممكنا.

الثّاني[١]: أنّه لو كان جسما لكان حادثا، وهو محال[٢].

بيان الملازمة[٣]:

إنّ كل جسم فهو لا يخلو من الحوادث[٤]، وكلّ ما يخلو من الحوادث فهو حادث[٥]، وقد تقدّم بيانه[٦]، فلو كان جسما لكان حادثا، لكنّه قديم[٧]، فيجتمع النّقيضان[٨].

قال: ولا يجوز أن يكون في محلّ، وإلاّ لافتقَر إليه، ولا في جهة، وإلاّ لافتقر إليها.

أقول: هذان وصفان سلبيّان[٩]:

---

(١) الوجه الثّاني على كونه ﷻ ليس بجسم ولا عَرَض.

(٢) لثبوت قِدَمه.

(٣) بين الجسميّة والحدوث.

(٤) إذ لا يخلو الجسم إمّا أن يكون ساكنا، أو متحركا.

(٥) فلو كان الّذي لا يخلو من الحوادث قديما، للزم أن تكون تلك الحوادث -الّتي لا يخلو منها- معه في القِدم، وهو محال.

(٦) في الصّفة الثّبوتيّة الأُولى (**أنّه ﷻ قادر مختار**) من الفصل الأوّل.

(٧) كما بيّنّا في الصّفة السّادسة من الفصل الأوّل.

(٨) وهما القِدَم والحدوث، واجتماع النّقيضين محال. وأمّا إثبات عدم جوهريّته، فقد تمّ ذلك بالنّسبة لغير المجرّدات. أمّا المجرّدات؛ أعني النّفس والعقل، فلأنّ للجوهر ماهيّة تحدّه، وليس للباري ﷻ حدّ محدود، وهذا كاف في نفي الجوهريّة الأعمّ من المجردات وغيرها. أضف أنّ الجوهر محلّ الحوادث، وسيأتي نفي ذلك عن الواجب في الصّفة السّلبيّة الثّالثة.

(٩) كونه ﷻ ليس حالاً في محلّ، ولا في جهة.

الأوّل: أنّه ليس في محلّ خلافا **للنّصارى** وجمع من **المتصوّفة**[١].

والمعقول من **الحلول**: "هو قيام موجود بموجود على سبيل التّبعيّة"[٢]. فإن أرادوا هذا المعنى، فهو باطل[٣]، وإلا[٤] لزم افتقار الواجب،

---

(١) يصعب تحديد معنى **التّصوّف** لأسباب:

منها: ارتباط التّصوف بالحقائق، وهو أساس الصّعوبة في تعريف الفلسفة أيضا.

ومنها: أنّ من مارس هذا المشرب، إنّما فعل ذلك وفي عرفه أنّه مجموعة من الحالات النّفسيّة، وربّما النّوبات العصبيّة، وهذا ممّا يصعب تعريفه.

ومنها: التّطوّر السّريع الّذي أصاب التّصوّف؛ بحيث كان يبدو في كلّ قرن وكأنّه موضوع جديد؛ فتارة يُمزج بالفلسفة، وأخرى بعلم الكلام، وقد تراه مجموعة من الأفكار السّاذجة المقرونة بمظاهر معيّنة يعدّها الصّوفيّون المحدثون كرامات وخوارق تتّصل بصدق توجّههم، أو ثبات قَدَمهم في التّصوّف.

ومن تعاريفه، قول أبي علي الرُّوذباريّ: "الصّوفيّ مَن لَبِسَ الصّوف على الصّفا، وأطعم نفسه طعم الجفا، ونبذ الدّنيا وراء القفا، وسلك سبيل المصطفى". ومنها ما قاله الدّينوريّ: "التّصوّف صفاء الأسرار، وعمل ما يرضي الجبّار، وسقوط الاختيار مع صحبة الخلق".

ومن التّعاريف الحديثة للمستشرق البروفسور آرثر جون آزبري: "هو الظّاهرة الثّابتة للشّوق الكلّيّ الّذي يُبديه الرّوح الإنسانيّ في سبيل الاتّصال الشّخصيّ باللّه".

ويبقى أن نشير إلى أصل اشتقاق كلمة "**صوفيّ**"، فقيل من **الصّفاء**؛ لأنّ الصّوفيّ يصفّي قلبه لذكر اللّه. وقيل من **الصُّفّة** الّتي تعني ساحة مسقوفة بسعف النّخل والّتي كانت مسكنا لجماعة من فقراء المهاجرين الّذين عُرِفوا بزهدهم. وقيل من **الصّفوة**؛ لادّعاء الصّوفيّين أنّهم الصّفوة المختارة. وقيل من الكلمة اليونانيّة سوفيا، والّتي تعني "الحكمة"، وقد افتَرض هذا الاحتمال أبو الرّيحان البيرونيّ. والأغلب أنّها مشتقّة من **الصُّوف** لباس الصُّوفيّة؛ حيث كانت عاداتهم أن يلبسوا جُبّة أو مِدْرَعَة من الصّوف، فأطلقوا على الزّاهد اسم "**الصُّوفيّ**".

(٢) فعندما نقول: "هذا حالّ في هذا"، يكون المحلّ ذا الوجود الأصليّ، والحالّ ذا الوجود التّبعيّ.

(٣) فحلول الواجب ﷻ في محلّ يستلزم افتقاره له، والافتقار بكلّ أنحائه ينافي الوجوب بالذّات.

(٤) وإن لم يرضَوا ببطلان هذا المعنى من الحلول.

وهو محال.

وإن أرادوا غيره[١]، فلا بدّ من تصوّره أوّلاً، ثمّ الحكم عليه بالنّفي أو الإثبات[٢].

الثّاني[٣]: أنّه تعالى ليس في جهة[٤]. **والجِهَة**: "مَقْصَدُ المُتَحَرِّك، ومُتَعَلَّق الإشارة الحسّيّة". وزعمت الكراميّة[٥] أنّه تعالى في الجهة الفوقيّة؛ لِما

---

(١) أي غير هذا المعنى للحلول.

(٢) إذ التّصديق بشيء والحكم عليه فرع تصوّره.

(٣) الوصف السّلبيّ الثّاني للواجب ﷻ.

(٤) ليس له جهة؛ أي لا يقبل الإشارة الحسّيّة، وهذه صفة المجرّدات، قال ﷻ: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ...﴾[أ]. فلو كان الحقّ ﷻ يقبل الإشارة الحسّيّة، لكان ماديّا حينها، وبالتّالي إذا اقترب من الّذي في الشّرق، ابتعد عن الّذي في الغرب؛ لأنّ الماديّ القابل للإشارة الحسّيّة إذا اقترب من شيء ابتعد عن شيء آخر، وهذا خلاف ما أفادته الآية المباركة من كونه ﷻ قريبا من كلّ شيء؛ لأنّ نسبته إلى جميع الممكنات متساوية؛ لتجرّده كما مرّ في مبحثَي القدرة والعلم.

(٥) فإنّ **الكراميّة** اتّفقوا على أنّه في جهة، لكن اختلفوا في كيفيّته؛ فذهبت **الهيصميّة** على أنّه فوق العرش[ب] في جهة لا نهاية لها، وبينه وبين العرش بعد غير متناه. وذهبت **العابديّة** على أنّ بينهما بعدا متناهيا، كما ذهب بعض **الهيصميّة** إلى أنّه على العرش بلا فصل كمقولة **المجسّمة** (سبحانه وتعالى عمّا يصفون).

(أ) سورة البقرة، آية ١٨٦.

(ب) **العَرْش**: "الّذي هو أعلى السّماوات"، "حملة جميع الخلق"، "العرش في اللّغة هو المُلك، فعرش الله هو مُلكه، واستواؤه على العرش هو استيلاؤه على المُلك"، "الجسم المحيط بجميع الأجسام، وسمّي به لارتفاعه، أو للتّشبيه بسرير المَلِك في تمكّنه عليه عند الحُكم لنزول قضائه وقدرته منه". شرح المصطلحات الكلاميّة، ص ٢١٢.

تصوّروه من الظّواهر النّقليّة[١]، وهو باطل؛ لأنّه لو كان في الجهة، لكان إمّا مع استغنائه عنها، فلا يحلّ فيها[٢]، أو مع افتقاره إليها[٣]، فيكون ممكنا[٤].

والظّواهر النّقليّة[٥] لها تأويلات ومحامل مذكورة في مواضعها. لأنّه[٦] لَمّا دلّت الدّلائل العقليّة على امتناع الجسميّة[٧] ولواحقها[٨] عليه[٩]، وجب تأويل غيرها[١٠]؛ لاستحالة العمل بهما[١١]، وإلا[١٢] لاجتمع

---

(١) كقوله ﷻ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[أ]، ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ...﴾[ب]، ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ ...﴾[ت].

(٢) فلو كان حالاً في الجهة لَما استغنى عنها بالضّرورة.

(٣) أي أو كان في الجهة مع افتقاره إليها.

(٤) لأنّ الافتقار سمة الممكنات.

(٥) الظّاهرة في جهويّة اللّه ﷻ.

(٦) بيان علّة احتياجنا لتأويل الظّواهر النّقليّة، وحملها على خلاف ظاهرها.

(٧) فقد أثبتنا في الصّفة السّلبيّة الأُولى من أنّه ﷻ غير مركّب، لا تركيبا خارجيّا ولا ذهنيّا؛ للزومه عندئذ افتقاره لأجزائه، ثمّ التّركيب الخارجيّ لا ينطبق إلا على الأجسام، فإذا انتفى التّركيب عنه، انتفت بدورها الجسميّة.

(٨) مثل الحلول والجهويّة.

(٩) أي على الباري ﷻ.

(١٠) أي وجب تأويل غير الدّلائل العقليّة؛ لأنّها -أي الدّلائل العقليّة- لا تُخَصَّص، بينما لا محظور من تأويل النّقليّة.

(١١) أي بالدّلائل العقليّة والظّواهر النّقليّة.

(١٢) وإلا لو لم نؤوّل الدّلائل النّقليّة رغم تعارضها مع الدّلائل العقليّة.

(أ) سورة طه، آية ٥ .

(ب) سورة الأنعام، آية ١٨ .

(ت) سورة النّحل، آية ٥٠.

النقيضان[١]، أو [و] التّرك لهما[٢]، وإلاّ[٣] لارتفع النّقيضان[٤]، أو [و] العمل[٥] بالنّقل واطّراح العقل[٦]، وإلاّ[٧] لزم اطّراح النّقل أيضا[٨]، لاطّراح أصله[٩]. فيبقى الأمر الرّابع[١٠]، وهو العمل بالعقل، وتأويل النّقل.

---

(١) لأنّه بناء على ظواهر الدّلائل النّقليّة يلزم جهويّته ﷻ، وبالتّالي جسميّته، وبناء على الأدلّة العقليّة يلزم اللاّجسميّة، والجسميّة واللاّجسميّة نقيضان لا يجتمعان.

(٢) معطوف على "**العمل بهما**"، متعلّق بالمصدر "**استحالة**"، فتكون العبارة: "**وجب تأويل غيرها؛ لاستحالة العمل بهما، ... والتّرك لهما**". وقد رفضنا العطف بـ"أو"، وبدّلناه بـ"الواو"؛ لأنّ الاستحالة جمعيّة لا تخييريّة.

(٣) وإلاّ لو لم نؤوّل الدّلائل النّقليّة وتُرِكَت الدّلائل العقليّة والنّقليّة.

(٤) فإنّ نفي الجِهويّة واللاّجِهويّة، أو الجسميّة واللاّجسميّة ارتفاع للنّقيضين، وهو أيضا محال.

(٥) معطوف على الاحتمالين السّابقين؛ أي "**لاستحالة العمل بهما، ...والتّرك لهما، ... والعمل بالنّقل واطّراح العقل**".

(٦) **إطَّرَحَ اطّراحا الشّيء**: رماه وقذفه وأبعده. والمقصود هنا: العمل بالدّلائل النّقليّة، وترك الدّلائل العقليّة.

(٧) وإلاّ لو لم نؤوّل الدّلائل النّقليّة واطّرحنا العقل.

(٨) فأصل قبول النّقل هو العقل؛ لأنّ حجيّة الدّلائل النّقليّة من كتاب وسنّة منشؤها الدّليل العقليّ، وإلا فالدّلائل النّقليّة لم تكتسب حجيّتها من ذاتها للزوم الدّور. وهكذا يتبيّن عدم إمكانيّة اطّراح العقل للزومه اطّراح النّقل، فنعود لارتفاع النّقيضين باطّراحهما، وهو محال. كما إن اطّراح النّقل يعني ترك القرآن والسّنّة، وبالتّالي تكذيب الباري ﷻ والرّسول وأهل بيته (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين)، ولكنّ العقل أثبت استحالة ذلك لقبحه.

إذًا اللازم وهو اطّراح النّقل باطل، فالملزوم وهو اطّراح العقل مثله.

(٩) أي لاطّراح العقل، فإذا اطّرح الأصل اطّرح الفرع بالضّرورة.

(١٠) عمليًا كان لدينا ستّة فروض:

- العمل بهما، وهو محال؛ للزومه اجتماع النّقيضين.
- التّرك لهما، وهو محال؛ للزومه ارتفاع النّقيصين.
- العمل بالنّقل وترك العقل، وهو باطل للزومه اطّراح النّقل، فنعود لارتفاع النّقيضين، =

= فضلا عن تكذيب ما ثبت بالعقل استحالة الكذب عليه.

- العمل بالعقل وترك النّقل، وهو باطل، للزومه التّكذيب السّابق. ولم يذكر الشّارح هذا الفرض لبداهة بطلانه.

- العمل بالنّقل وتأويل العقل، وهذا أيضا باطل، لأنّ الأدلة العقليّة لا تحتمل التّأويل. ولم يذكر الشّارح هذا الفرض لبداهة بطلانه أيضا.

- العمل بالعقل وتأويل النّقل، وهذا هو الفرض الوحيد الممكن فينحصر الحلّ فيه، إذ نُبْقِي على الدّلائل العقليّة الدّالّة على اللاّجسميّة واللاّجهويّة، ونؤوّل الدّلائل النّقليّة بحملها على الكنايات، وما أكثرها في كتاب الله العزيز؛ فالعرش كناية عن السّلطة، والفوقيّة كناية عن الهيمنة المطلقة، والأمر سهل.

واعلم أنّ الرّوايات أشارت إلى ما هو أعمق من تأويل الظّواهر النّقليّة؛ ككلامها عن أنّ للقرآن سبعة بطون إلى سبعين بطنا إلى سبعمائة بطن. وممّا جاء في جواب أمير المؤمنين عليه السلام عن علّة رفع اليدين نحو السّماء عند الدّعاء، والله موجود في كلّ مكان: "إنّ السّماء مصدر البركات، فمن جهة السّماء تنزل البركات من قضاء الحوائج، وقبول الدّعاء، ونزول الرّزق". عقائد ومفاهيم، ص ٧٥.

شبهات وردود

ولقائل أن يقول: ما هو إذًا تفسير الآيات المُجَسِّمة لله تعالى، أو الموحية بتجسيمه نظير:

١- ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ[أ] غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ...﴾[ب]. فإنّ هذه الآية، قد صرّحت بأنّ الله تعالى يمتلك يَدَيْنِ مبسوطتينِ، ومَن له يَدَان لا محالة جُسْمان!

الجواب: التّعبير باليد المغلولة على لسان اليهود، وباليد المبسوطة في جوابه تعالى، كناية[ت] =

(أ) **مغلولة**: ممسِكة عن العطاء.

(ب) سورة المائدة، آية ٦٤.

(ت) **الكناية**: "لفظ أطلق وأريد به لازم معناه مع جواز إرادة ذلك المعنى"؛ كما تقول: يده بيضاء؛ كناية عن النّزاهة.

= عن البخل في الأوّل، وعن الكرم والسّخاء في الثّاني، وهو كثير في اللّغة؛ فالكناية من ضروب علم البيان الّذي يُتَوَصَّل به إلى التّخلُّص من التّعقيد المعنويّ للعبارة، فينبغي تأويل هذه المعاني وحملُها على ما يناسب ما قطعنا به في استدلالنا العقليّ بعدم جسمانيّة الباري ﷻ.

٢- ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾(أ). وهنا أيضا قد يُقال: إنّ الله يَجيءُ مع الملائكة صفّا صفّا إلى مَحْضَرِ الخلائق، ومجيئُه يعني تحرُّكُه من مكان لآخر، والتَّحرُّك والانتقال من مزايا الأجسام الّتي تنتقل من مكان فتخلو منه، وتَحِلُّ في مكان فَتَتَحيَّزُ فيه(ب).

الجواب: المقصود من الآية المباركة بقوله ﷻ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ ...﴾؛ أي جاء أمْرُ ربّك وحُكْمُه.

٣- ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾(ت). جاء في دعاء النُدْبَة عن المعصوم عليه السلام ما يُوَضِّح ذلك، فقال: " فكان قاب قوسين أو أدنى دُنُوًّا واقترابا من العليّ الأعلى". والدّنوّ قُرْبٌ، **والتّدلّي** نزول، **والقاب** مقدار الشّيء، فيكون الرّسول ﷺ في حادثة الإسراء والمعراج قد اقترب من ربّه هذا المقدار اليسير، فأيُّ شيء يعني هذا القرب المكانيّ سوى المحدوديّة للواجب ﷻ، وبالتّالي جسمانيّته!

ننقل ما جاء في تفسير هذه الآية في الميزان:

"في تفسير القمّيّ بإسناده عن إسماعيل الجعفيّ، قال: كنت في المسجد الحرام قاعدا، وأبو جعفر عليه السلام في ناحية، فرفع رأسه، فنظر إلى السّماء مرّة، وإلى الكعبة مرّة، ثم قال: ﴿سُبْحَانَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾(ث)، وكرّر ذلك ثلاث مرّات، ثمّ التفت إليّ، فقال: أيُّ شيء يقولون أهل العراق في هذه الآية يا عراقيّ؟ قلت: يقولون: أسرى به من المسجد الحرام إلى بيت المقدس. فقال: ليس هو كما يقولون، ولكنّه =

(أ) سورة الفجر، آية ٢٢.

(ب) تتحيّز أي تأخذ بُعْدا مكانيا .

(ت) سورة النّجم، آية ٨-٩.

(ث) سورة الإسراء، آية ١ .

= أسرى به من هذه إلى هذه، (وأشار بيده إلى السّماء)، وقال: ما بينهما حَرَم. قال: فلمّا انتهى به إلى سِدْرَةِ المُنْتَهَى[أ] تخلّف عنه جبرائيل، فقال رسول الله ﷺ: يا جبرائيل! أفي مثل هذا الموضع تخذلني؟ فقال: تقدَّم أمامك، فوالله لقد بَلَغْتَ مَبْلَغًا لم يبلغه خَلْقٌ من خَلْقِ الله قبلك. فرأيت ربّي وحال بيني وبينه السّبحة، قلت: وما السّبحة جُعِلْتُ فِداكَ؟ فأومأ بوجهه إلى الأرض، وأومأ بيده إلى السّماء، وهو يقول: جَلالُ ربّي جَلال ربّي! ثلاث مرّات. قال: يا محمّد! قلت: لبّيك يا ربّ! قال: فيمَ اختصم الملأ الأعلى[ب]؟ قلت: سبحانك لا علم لي إلاّ ما علّمتني. قال: فوضع يده بين ثَدْيَيّ، فَوَجَدْتُ بَرْدَهَا بين كَتِفَيّ. قال: فلم يسألني عمَّ مضى ولا عمَّ بقي إلا عَلِمْتُه.

أقول[ت]:

- قوله عليه السلام: "**ولكنّه أسرِيَ به من هذه إلى هذه**"؛ أي من الكعبة إلى البيت المعمور[ث]، وليس المراد به نفي الإسراء إلى بيت المقدس، ولا تفسير المسجد الأقصى في الآية بالبيت المعمور، بل المراد نفي أن ينتهي الإسراء إلى بيت المقدس ولا يتجاوزه، فقد استفاضت الرّوايات بتفسير المسجد الأقصى ببيت المقدس. =

(أ) **السِّدْرَة**: "منتهى المقامات وصعود الملائكة، فيها شجرة ذات ألف ألف غصن، وفي كلّ غصن ألف ألف ورقة، ولو أنّ ورقة منها سقطت إلى العالم لأظلّته، ولو أنّ شخصا سار ألف عام تحت غصن واحد لما بلغ نهايته، وكلّ سواقي وأنهار الحليب والعسل والماء وشراب الجنّة تمرّ من تحتها". ووجه تسميتها بذلك من سَدِرَ؛ أي تحيّر واندهش؛ فكلّ من يراها يصاب بالدّهشة، وأمّا **المنتهى**: فلأنّها -كما مرّ- منتهى ارتقاء الملائكة، بل كلّ ممكنات الوجود، فقط الرسول محمّد ﷺ مكّنه الله (تعالى) من عبورها". عقائد ومفاهيم، ص ١٠١-١٠٢.

(ب) **الملأ الأعلى**: "هو عالم لا يعتني مَن فيه ولا يلتفت إلّا إلى اللّه تعالى". (م.ن): ١٠٢.

(ت) الكلام لصاحب الميزان العلاّمة الطّباطبائيّ.

(ث) **البيت المعمور**: "مسجد في السّماء السّابعة مشاد من الزّبرجد الأخضر، وسقفه من الياقوت، تطوف حوله الملائكة، وهو مُحَاذٍ للكعبة؛ بحيث لو سقط حجر منه بشكل مستقيم لسقط فوق سطح الكعبة". عقائد ومفاهيم، ص ٧٣.

قال: ولا يصحّ عليه اللّذّة والألم؛ لامتناع المِزَاج عليه تعالى[١].

أقول: الألم واللّذّة أمران وِجدانيّان[٢]، فلا يفتقران إلى تعريف، وقد يقال فيهما:

اللّذّة: "إدراك الملائم من حيث هو ملائم[٣]"[٤].

والألم: "إدراك المُنافي من حيث هو منافٍ[٥]".

= - وقوله ﷺ: "**فرأيت ربّي**"؛ أي شاهدته بعين قلبي، كما تقدّم في بعض الرّوايات السّابقة، ويؤيّده تفسير الرّؤية بذلك في روايات أخرى.

- وقوله: "**وحالت بيني وبينه السّبحة**"؛ أي بلغتُ من القرب والزُّلْفَى مَبْلَغًا لم يبقَ بيني وبينه إلا جَلالُه.

- وقوله: "**فوضع يده بين ثَدْيَيّ...**"، كناية عن الرّحمة الإلهيّة.

ومُحَصَّلُهُ نزول العِلم من لَدُنْهُ (تعالى) على قلبه؛ بحيث يُزِيلُ كلَّ رَيْبٍ وَشَكٍّ"[أ].

وبهذا البيان للسّيّد الطّباطبائيّ، اتّضحت الكنايات وانتفت الجسمانيّة.

(١) فاللّذّة والألم عارضان على المزاج، فإذا امتنع المعروض عنه ﷺ، وهو المزاج، امتنع عنه عارضاه.

(٢) أي يدركان بالبداهة وبأدنى تأمل.

(٣) "كطعم الحلاوة عند حاسّة الذّوق، والنّور عند البصر، وحضور المرجوّ عند القوّة الوهميّة، والأمور الماضية عند القوّة الحافظة تلتذّ بتذكّرها. وقيد الحيثيّة للاحتراز عن إدراك الملائم لا من حيث ملاءمتُه، فإنّه ليس بلذّة؛ كالدّواء النّافع المرّ، فإنّه ملائم من حيث إنّه نافع، فيكون لذّة لا من حيث إنّه مرّ". التّعريفات، ص ١٩١.

(٤) يعني في اللّذّة يتوفّر أمران: إدراك الشّيء، وإدراك ملاءمته من قِبَل المدرِك.

(٥) فيكون الألم ضدّ اللّذّة، وبالتّالي يتوفّر فيه أمران: إدراك الشّيء، وإدراك منافاته من قِبَل المدرِك.

(أ) تفسير الميزان ج ١٣، ص ٢٠-٢١.

وهما[١] قد يكونان حسّيَّين[٢]، وقد يكونان عقليَّين[٣]، فإن الإدراك إذا كان حسّيًا فهما حسيّان، وإلاّ فعقليّان[٤].

إذا تقرر هذا[٥]، فنقول:

أمّا **الألم**، فهو مستحيل عليه إجماعا من العقلاء؛ إذ لا منافي له تعالى[٦].

وأما **اللّذّة**، فإن كانت حسّيّة، فكذلك[٧]؛ لأنّها[٨] من توابع المزاج، والمزاج يستحيل عليه تعالى، وإلاّ لكان جسما[٩]. وإن كانت[١٠] عقليّة، فقد أثبتها **الحكماء** له تعالى، وصاحب "**الياقوت**"[١١] منّا[١٢]؛ لأنّ الباري تعالى

---

(١) أي اللّذة والألم.

(٢) مرتبطَين بالحسّ.

(٣) مرتبطَين بالعقل.

(٤) كما يدرك الإنسان أنّه عالم مؤمن...

(٥) ممّا تقدّم من أنّ اللّذّة والألم أمران وجدانيّان، وأنّهما إمّا أن يكونا حسّيين أو عقليّين.

(٦) فهو القاهر فوق الموجودات، غنيّ عن طاعتها، فلا تنفعه، آمن من معصيتها، فلا تضرّه. هذا بالنّسبة للألم العقليّ، أمّا الحسّيّ، فهو منتف بالضّرورة؛ لاستدعائه الحاسّة، والواجب ﷻ منزّه عنها.

(٧) أي كذلك هو مستحيل عليه إجماعا من العقلاء.

(٨) أي اللّذّة.

(٩) **فالمزاج** عرّف بأنّه: "تعادل القوى الحسّيّة"، واللّه ﷻ منزّه عنها.

(١٠) أي اللّذّة.

(١١) من متكلّمي الإماميّة، الشّيخ الجليل أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت ﷺ، صاحب كتاب "**الياقوت**"، الّذي شرحه العلاّمة الحليّ في "أنوار الملكوت في شرح الياقوت". وقد شقّ صاحب الياقوت صفّ المتكلّمين؛ حيث خالفهم في إثبات اللّذّة له ﷻ، بينما نفاها أصحابه المتكلّمون كما سيأتي.

(١٢) أي من المتكلّمين في قِبال الفلاسفة (الحكماء)، أو "منّا"؛ أي من الإماميّة.

متّصف بكماله اللاّئق به؛ لاستحالة[١] النّقص عليه، ومع ذلك، فهو مدرك لذاته وكماله، فيكون أجلَّ مدرِك لأعظم مدرَك بأتمّ إدراك[٢]، ولا نعني باللّذّة إلاّ ذلك[٣].

وأمّا **المتكلّمون**: فقد أطلقوا القول بنفي اللّذّة[٤]:

- إمّا لاعتقادهم نفي اللّذّات العقليّة[٥].

- أو لعدم ورود ذلك في الشّرع[٦]؛ فإنّ صفاته تعالى وأسماءه توقيفيّة[٧]، لا يجوز لغيره التّهجّم[٨] بها إلاّ بإذن منه[٩]؛ لأنّه وإن كان جائزا

---

(١) علّة اتّصاف الباري ﷻ بالكمال.

(٢) وبتعبير ابن سينا: "أعظم ملتذّ -اسم فاعل- لأعظم ملتذّ -اسم مفعول-".

(٣) أي ما عنيناه من اللّذّة، خصوص العقليّة، وهو إدراكه لذاته وكماله.

(٤) العقليّة فضلا عن الحسّيّة.

(٥) فيكون هذا الاعتقاد استنادا لدليل ما. وقد خصّص ذكر العقليّة لضرورة انتفاء الحسّيّة.

(٦) يعني ليس بين أيديهم ما ينفي اللّذّة العقليّة عنه ﷻ سوى أنّها -أي صفة التّلذّذ بل غيرها من الصّفات الّتي قد تصحّ عقلا- لم ترد في لوحة الأسماء المقدّسة الّتي وصف بها نفسه، ودعانا للتّعبّد بها؛ ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا...﴾[أ].

(٧) أي موقوف عليها، فلا يُتَعَدّى إلى غيرها.

(٨) عبّر بـ "**التهجّم**" باعتبار أنّ الّذي يصف الباري ﷻ بغير ما وصف به ذاته المقدّسة، فقد انتهك ساحته الملكوتيّة، وتعدّى حدوده الجبروتيّة.

(٩) هذا الاستثناء مشكل؛ فإنّه يفضي إلى جواز التّهجّم بإذنه ﷻ، بيد أنّ الإذن ينفي واقع التّهجّم، فتأمّل.

(أ) سورة الأعراف، آية ١٨٠.

في نظر العقل[١]، لكنّه ليس من الأدب؛ لجواز[٢] أن يكون غير جائز من جهة لا نعلمها[٣].

قال: ولا يتّحد بغيره؛ لامتناع الاتّحاد مطلقا.

أقول: الاتّحاد يقال على معنيَين: مجازيّ، وحقيقيّ.

أمّا **المجازيّ**: فهو صيرورة الشّيء شيئًا آخر بالكون والفساد، إمّا من غير إضافة شيء آخر[٤]؛ كما يقال: "صار الماءُ هواءً"، "وصار الهواءُ ماءً"، أو مع إضافة شيء آخر؛ كما يقال: "صار التّرابُ طينًا" بانضياف[٥] الماء إليه.

وأمّا **الحقيقيّ**: فهو صيرورة الشّيئين الموجودَين شيئًا واحدا موجودا[٦].

إذا تقرّر هذا، فاعلم أنّ الأوّل[٧] مستحيل عليه تعالى قطْعا؛ لاستحالة الكَون والفساد عليه[٨]. وأمّا الثّاني[٩]، فقد قال بعض **النّصارى**: إنّه اتّحد

---

(١) أي وإن كان وصف الباري ﷻ بالملتذّ، بل بكلّ ما ثبت عقلا، ولو لم يرد شرعا، جائزا عقلا.

(٢) علّة منافاة الأدب في وصف الباري ﷻ بما ثبت له عقلا لا شرعا.

(٣) ولكن ألا يرد هذا التّهجّم المخلّ بالأدب على وصفه ﷻ بـ"**الواجب**"؟ فقد يكون هذا الوصف غير جائز من جهة لا نعلمها أيضا، فتأمّل.

(٤) وهو التّحوّل.

(٥) الصحيح هو التّعبير بـ"**الإضافة**" لأنّ الانضياف صيغة مطاوعة وليس هذا محلّها.

(٦) دون فساد أحدهما، ومن غير أن يزول عنهما شيء، أو ينضمّ إليهما.

(٧) أي الاتّحاد المجازيّ.

(٨) **فالكَون**: "حصول الصّورة في المادّة بعد أن لم تكن حاصلة فيها"(أ). **والفساد**: "زوال الصّورة عن المادّة بعد أن كانت حاصلة"(ب). وهكذا تبيّن حدوث الكون والفساد كليهما، فيستحيلان على الواجب ﷻ؛ إذ كلّ من كان محلاً للحوادث فهو حادث.

(٩) أي الاتّحاد الحقيقيّ.

(أ) التّعريفات، ص ١٨٨.

(ب) (م.ن)، ص ١٦٨.

بالمسيح، فإنّهم قالوا: "اتّحدت لاهوتيّة الباري مع ناسوتيّة[١] عيسى عليه السلام".

وقالت **النّصيريّة**[٢]: "إنّه اتّحد بعليّ عليه السلام. وقال **المتصوّفة**: إنّه اتّحد

---

(١) **النّاسوت**: "المخلوق في مقابل **اللاّهوت** وهو الخالق. والنّاسوت هو الجزء الإنسيّ في طبيعة المسيح، وربّما يطلق النّاسوت لذلك على البدن في مقابل اللاّهوت وهو الرّوح، وربّما يطلق الأوّل على العالم السّفليّ أو عالم الشّهادة، والثّاني على العالم العلويّ". المعجم الشّامل لمصطلحات الفلسفة، ص ٨٦٧.

(٢) **النّصيريّة**: "فرقة من **الخطّابيّة**[أ]، تنسب إلى محمّد بن نصير البصريّ النّميريّ (ت٢٧٠هـ/ ٨٨٣م)، من أتباع الإمام الحسن العسكريّ... زعم أنّه الباب إلى الإمام الحسن، ووارث علمه... ادّعى النّبوّة، وغلا؛ إذ ألّه الأئمّة من آل البيت، ورأى أنّ النّبيّ مختصّ بالظّاهر، وأنّ عليًا مختصّ بالباطن. يتواجد النّصيريّون في منطقة جبال النّصيريّة في اللاّذقيّة، وفي بعض القرى المجاورة، كما يوجد في تركيا، وألبانيا، ولبنان.

من معتقدات النّصيريّة:

- تأليه عليّ بن أبي طالب، وقالوا إنّ ظهوره الرّوحانيّ بالجسد الفاني كظهور جبريل في صورة بعض الأشخاص. وإنّ سكنه في القمر، وقال بعضهم: إنّه في الشّمس.

- أنّ عليًا قد خلق محمّدًا، وأنّ محمّدًا قد خلق سلمان الفارسيّ، وأنّ سلمان الفارسيّ قد خلق الأيتام الخمسة، وهم: المقداد الكنديّ، وهو ربّ النّاس وخالقهم والموكل بالرّعود، أبوذر الغفاريّ، وهو الموكل بدوران الكواكب والنّجوم، عبد الله بن مظعون، وهو الموكل بأمراض النّاس، قنبر بن كادان، وهو الموكل بنفخ الأرواح في الأجسام". قاموس المذاهب والأديان، ص ٢١١.

(أ) **الخطّابيّة**: "فرقة من المشبّهة... تنسب إلى أبي الخطّاب محمّد بن أبي زينب الأسديّ، كان معاصرا للإمام جعفر الصّادق، دعا له أوّلا، ولمّا تبرّأ منه جعفر دعا لنفسه.

تقول الخطّابيّة: إنّ الإمامة كانت في أولاد عليّ بن أبي طالب إلى أنّ انتهت إلى جعفر الصّادق الّذي حلّت روح الإله فيه، وانتقلت من بعده إلى أبي الخطّاب.

وتزعم أنّ جعفر الصّادق إله، غير أنّ الخطّاب أفضل منه ومن عليّ بن أبي طالب" قاموس المذاهب والأديان، ص ٩٠.

بالعارفين[١] .

فإن عنوا غير ما ذكرناه[٢]، فلا بدّ من تصوّره أوّلا، ثمّ يحكم عليه[٣]. وإن عنوا ما ذكرناه، فهو باطل قطعا؛ لأن الاتّحاد مستحيل في نفسه[٤]، فيستحيل إثباته لغيره[٥].

أمّا استحالته، فهو أنّ المتّحدَين بعد اتّحادهما:

١- إن بقيا موجودَين، فلا اتّحاد؛ لأنّهما اثنان لا واحد[٦].

٢- وإن عُدِمَا معًا، فلا اتّحاد أيضا، بل وُجِدَ ثالثٌ[٧].

---

(١) **العارف**: "هو الغنوصيّ؛ الغنوصيّة هي العِرفان. والعارف بخلاف الزّاهد والعابد. **فالزّاهد** هو المعرض عن متاع الدّنيا وطيّباتها. **والعابد** هو المواظب على فعل العبادات، كالصّلاة والصّيام ونحو ذلك. وأمّا العارِف فهو المنصرف بفكره إلى قُدس الجبروت[أ]، مستديما لشروق نور الحقّ في سرّه. وهو لا يريد إلا الحقّ الأوّل، لا شيء غيره، ولا يؤثِر شيئًا على عِرفانه، وتعبّده لله وحده، لأنّه مستحقّ للعبادة، ولأنّها نسبة شريفة إليه، لا لرغبة أو رهبة"[ب].

ولكن، هذا التّعريف للعارف، هو تعريف اصطلاحيّ لا يناسب المدّعين الاتّحاد، فتدبّر.

(٢) من معاني الاتّحاد.

(٣) إذ الحكم على شيء فرع تصوّر ذلك الشّيء.

(٤) بقطع النّظر عن كونه بين ممكنين، أو بين واجب وممكن.

(٥) إذ إثباته لغيره فرع إمكانه الذّاتي، وهو منتفٍ هنا؛ لِما سيأتي في الأوجه الثّلاثة.

(٦) والاتّحاد -حسب الفرض- صيرورة الشّيئين شيئًا واحدًا.

(٧) كما أنّ انعدام الواجب ﷻ ينافي وجوبه، فهو خلف.

(أ) **الجبروت**: "عالَم العظمة؛ أي عالَم الأسماء والصّفات الإلهيّة". التّعريفات، ص ٧٨.

(ب) المعجم الشّامل لمصطلحات الفلسفة، ص ٥١١.

٣- وإن عُدِمَ أحدُهما، وبقي الآخر، فلا اتّحاد أيضا؛ لأنّ المعدوم لا يتّحد بالموجود[١].

قال: الثّالثة[٢]: أنّه تعالى ليس محلاً للحوادث؛ لامتناع انفعاله عن غيره[٣]، وامتناع النّقص عليه[٤].

أقول: اِعلم أنّ صفاته تعالى لها اعتباران: **أحدهما**: بالنّظر إلى نفس القدرة الذّاتيّة، والعلم الذّاتيّ، إلى غير ذلك من الصّفات. **وثانيهما**: بالنّظر إلى تعلّق تلك الصّفات بمقتضياتها؛ كتعلّق القدرة بالمقدور، والعلم بالمعلوم؛ فهي بهذا المعنى لا نزاع في كونها أمورًا اعتباريّة إضافيّة متغيّرة بحسب تغيّر المتعلّقات وتغايرها[٥].

وأمّا بالاعتبار الأوّل[٦]، فزعمت الكراميّة أنّها[٧] حادثة متجدّدة بحسب

---

(١) وهذا ما تحكم به البداهة.

(٢) الصّفة الثّالثة السّلبيّة.

(٣) ذكرنا في الفصل الأوّل أنّ انفعال الواجب ﷻ عن غيره يعني أنّه جزء من ماهيّة بين أجزائها فعل وانفعال، ولازم الانفعال -التّأثّر- أن يكون منضمًّا إلى ذلك الغير قابلا معه للصّورة الاجتماعيّة الحاصلة لهما، فيتحقّق الانفعال، وبالتّالي يصير متغيّرا ومتأثّرا بسبب الانفعال مع الغير، والانفعال والتّغيّر والتّأثر عليه ﷻ محال.

(٤) فإنّ صفاته صفات كمال، فلو كانت حادثة متجدّدة لزم خلوّه من الكمال، والخلوّ من الكمال نقص، وهو عليه ﷻ محال.

(٥) إنّ اتّصاف ذات العالم بالعلم تَنْتُجُ عن تعلّق أو إضافة بين العالم والمعلوم، وبتغيّر المعلوم تتغيّر تلك الإضافة الّتي لاتعدو عن كونها أمرًا اعتباريًا سهل المؤنة لا محظور في تغيّره.

(٦) أي أمّا الصّفات بالاعتبار الأوّل؛ يعني بالنّظر إلى القدرة الذّاتيّة نفسها، والعلم الذّاتيّ...

(٧) أي الصّفات بهذا الاعتبار.

تجدّد المتعلّقات. قالوا: إنّه لم يكن قادرًا في الأزل، ثمّ صار قادرا، ولم يكن عالِما، ثمّ صار عالِما، والحقّ خلافه؛ فإن المتجدِّد فيما ذكروه هو التعلُّق الاعتباريّ[١]؛ فإن عنوا ذلك، فمسلَّم، وإلاّ[٢] فباطل لوجهين:

الأوّل: أنّه لو كانت صفاته حادثة متجدِّدة، لزم انفعاله وتغيّره، واللاّزم باطل، فالملزوم مثله. بيان اللّزوم من وجهين:

- الأوّل: أنّ صفاته ذاتيّة[٣]، فتجدُّدها مستلزِم لتغيّر الذّات وانفعالها[٤].

- الثّاني: أنّ حدوث الصّفة يستلزم حدوث قابليّة[٥] في المحلّ[٦] لها، وهو[٧] مستلزِم لانفعال المحلّ وتغيّره[٨]، لكن تغيّر ماهيّته تعالى[٩] وانفعالها محال، فلا تكون صفاته حادثة[١٠]، وهو المطلوب.

---

(١) فإنّ التّعلّق الاعتباريّ يتجدّد بتجدّد المتعلّقات، ولا محظور في ذلك كما ذكرنا.

(٢) إن عنوا بالحدوث والتّجدّد حدوث وتجدّد الصّفات، لا التّعلّق الاعتباريّ.

(٣) أي إنّ صفات الواجب ﷻ عين ذاته المقدّسة -كما سيأتي فيّ الصّفة السّادسة-، وإلاّ لزم تركّبه منها، فيحتاجها، وهو محال، كما يلزم تعدّد الواجب، وهو باطل؛ لِما سيأتي في برهان التّوحيد من الصّفة الخامسة.

(٤) فإذا كانت الصّفات عين الذّات، لزم حين تغيّر الصّفات تغيّر الذّات وانفعالها، وهو محال، كما تقدّم.

(٥) **القابليّة**: "استعداد لقبول التّأثير، وهو عبارة عن إمكان اتّصاف شيء بصفة لم تحصل له بعد، مع وجود حالة يحصل بها". المعجم الشّامل لمصطلحات الفلسفة، ص ٦٣٥.

(٦) الذي هو الذّات هنا.

(٧) أي حدوث القابليّة في المحلّ للصّفة.

(٨) فإنّ القابليّة استعداد لقبول التّأثير والانفعال والتّغيّر بالاتّصاف بصفة حادثة، فإذا حصل هذا الاتّصاف، تمّت القابليّة، وبالتّالي اعترى المحلَّ -وهي الذّات هنا- تأثّرٌ وانفعال وتغيّر.

(٩) ماهيّة الله إنيّته؛ أي وجوده، لا الماهيّة بالمعنى الأخصّ الّتي هي حدّ الوجود، فالواجب لا ماهيّة له بهذا المعنى؛ إذ لا حدّ له. نعم! الماهيّة بالمعنى الأعمّ، وهي ما به يتحقّق الشّيء، تصدق على الواجب لأنه ﷻ متحقّق بالوجود المحض.

(١٠) لاستلزام ذلك انفعال الذّات وتغيّرها من وجهين، وهو محال.

الثّاني[١]: أنّ صفاته تعالى صفاتُ كمال؛ لاستحالة النّقص عليه[٢]، فلو كانت حادثة متجدِّدة، لزم خلوُّه من الكمال[٣]، والخلوُّ من الكمال نقصٌ (تعالى الله عنه).

قال: الرّابعة[٤]: أنّه تعالى يستحيل عليه الرّؤية البصريّة؛ لأنّ كلّ مرئيّ فهو ذو جهة؛ لأنّه إمّا مقابل[٥]، أو في حكم المقابل[٦] بالضّرورة[٧]، فيكون جسما[٨]، وهو محال[٩]. ولقوله تعالى: ﴿. . . . لَن تَرَىٰنِي. . .﴾[١٠]، و"لن" النّافية للتّأبيد[١١].

---

(١) الوجه الثّاني لإبطال حدوث الصّفات وتجدّدها.

(٢) فإنّ النّقص يستلزم احتياج الغير للاستكمال به، والاحتياج آية الإمكان، كما عرفت.

(٣) إذ حدوث صفات الكمال يعني انسباقها بالعدم، فيخلو الواجب ﷻ منها حينئذ.

(٤) الصّفة الرّابعة السّلبيّة.

(٥) مقابل الرّائي.

(٦) مثل رؤية زيد في المرآة؛ فتقابلني صورته، ولا يقابلني زيد ذاتُه، فيكون بحكم المقابل.

(٧) لأنّ الرّؤية لا تتحقّق إلا بإحدى هاتين الصّورتين.

(٨) لأنّه إن كان مقابلا أو في حكمه، النّتيجة واحدة، وهي كونه في حيّز ما، ممّا جعله في جهة ما، والحيّز والجهة سمتا الأجسام.

(٩) سواء الجسميّة أم الجهويّة.

(١٠) ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي. . .﴾[أ].

(١١) أي تنفي الرّؤية البصريّة إلى الأبد. ولكن لم يسلم ذلك من نكير؛ فقد ادّعى ذلك الزّمخشريّ في "أنموذجه"، فاحتجّوا عليه بقوله ﷻ: ﴿. . . فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيّٗا﴾[ب]؛ فلو كانت للتّأبيد لما أمكن تقييد منفيّها بـ "اليوم"، وهو "التكلّم" في الآية؛ إذ يلزم اجتماع الملكة وعدمها، وهو=

(أ) سورة الأعراف، آية ١٤٣.

(ب) سورة مريم، آية ٢٦.

أقول: ذهب **الحكماء والمعتزلة** إلى استحالة رؤيته بالبصر؛ لتجرّده[١]. وذهب **المجسّمة والكراميّة** إلى جواز رؤيته بالبصر مع المواجهة. وأمّا **الأشاعرة** فاعتقدوا تجرّده، وقالوا بصحّة رؤيته، وخالفوا جميع العقلاء[٢]. وتَحَذْلَقَ[٣] بعضهم وقال[٤]: ليس مرادنا بِـ "**الرّؤية**" الانطباع، أو خروج الشّعاع[٥]، بل

= محال. كما احتُجّ بقوله ﷻ: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا ...﴾[أ]، فلو كانت للتّأبيد لكان ذكر "الأبد" تكرارا، والأصل عدمه.

وقد ناقض الزّمخشريّ نفسه حينما ادّعى التّأبيد في قولهﷻ: ﴿.... لَن تَرَىٰنِي...﴾، ثمّ قال: "...**ولم يلزم منه عدم الرّؤية في الآخرة؛ لأنّ المراد أنّك لن تراني في الدّنيا، لأنّ السّؤال وقع في الدّنيا، والنّفي على حسب الإثبات**"[ب].

على كلّ حال، نجد المسألة خلافيّة، فلن نهيم في أودية النّحو، وفي جعبتنا الأدلّة الدّامغة.

(١) **المجرّد**: "الممكن الّذي لا يكون متحيّزا ولا حالاً في المتحيّز، ويسمى **مفارِقا** أيضا؛ أو هو ما لا يكون محلاً لجوهر، ولا حالاً في جوهر آخر، ولا مركّبا منهما". المعجم الشّامل لمصطلحات الفلسفة، ص ٧٤٥.

(٢) لأنّ القائل بالتّجرّد لا يقول بالرّؤية؛ كالمعتزلة، والقائل بالرّؤية لا يقول بالتّجرّد؛ كالمجسّمة والكراميّة. أمّا الأشاعرة فقد قالوا بالتّجرّد والرّؤية جامعِين بذلك بين المتنافيَين، وهذا مخالف لمركّب إجماع العقلاء.

(٣) **تحذلق**: ادعى الحِذْق؛ أي المهارة. وتستخدم للاستخفاف بكلام المتحذلِق.

(٤) محاولا توجيه كلام الأشاعرة بالرّؤية مع التّجرّد، ودونه خرط القتاد.

(٥) وقع خلاف حول كيفيّة الرّؤية؛ فمنهم من قال أنّها انطباع للصّورة في العين، ومنهم من زعم حصولها بخروج شعاع من العين نحو الجسم المرئيّ فتحدث الرّؤية. وقد اعترض "ابن الهيثم" على الأخير محتجّا بانعدام الرّؤية اللّيليّة؛ فلو كانت الرّؤية تحدث بخروج شعاع من العين نحو الجسم المرئيّ، فلماذا لا نرى ليلا؟! =

(أ) سورة البقرة، آية ٩٥.

(ب) شرح المفصّل ج ٥، ص ٣٨.

الحالة الّتي تحصل من رؤية الشّيء بعد حصول العلم به[١]. وقال بعضهم[٢]: معنى **الرّؤية**: "هو أن ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئيّ"[٣].

والحقّ أنّهم إن عنوا بذلك[٤] الكشف التّام[٥]، فهو مسلّم[٦]، فإنّ المعارف تصير يوم القيامة ضروريّة[٧]، وإلا[٨] فلا يُتصوّر منه إلا "الرّؤية"، وهو باطل عقلا وسمعا.

أمّا **عقلا**: فلأنّه لو كان مرئيّا، لكان في جهة، فيكون جسما، وهو باطل لما تقدّم[٩].

بيان الأوّل[١٠]: أنّ كلّ مرئي فهو إمّا مقابل[١١]، أو في حكم المقابل؛

= وعلى كلّ حال، سواء قصدوا الرّؤية بالمعنى الأوّل أم الثّاني، فكلاهما باطل لاستلزامه التّجسيم.

(١) لعلّه يشير إلى الصّورة الخياليّة الّتي تبقى بعد انقطاع الصّلة بين الرّائي والمرئيّ.

(٢) بعض الأشاعرة.

(٣) فإذا كان لدى المؤمن علمٌ بوجود الله ﷻ وانكشاف ناقص، فيوم القيامة يتمّ هذا الانكشاف.

(٤) أي بقولهم: معنى الرّؤية: "**هو أن ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئيّ**".

(٥) وهو العلم الّذي لا يشوبه أيّ شكّ أو شبهة.

(٦) لمغايرة هذا المعنى -أي الكشف- الرّؤية البصريّة.

(٧) ﴿لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾. سورة ق، آية ٢٢.

(٨) إن لم يقصدوا بالرّؤية الكشف التّام.

(٩) في الصّفة الثّانية السّلبيّة.

(١٠) وهي الملازمة بين الرّؤية والجهويّة.

(١١) للرّائي.

كالصّورة في المرآة[١]، وذلك[٢] ضروريّ. وكلّ مقابل، أو في حكمه، فهو في جهة. فلو كان الباري تعالى مرئيّا، لكان في جهة[٣].

وأمّا **سمعا**: فلوجوه:

الأوّل: أنّ موسى عليه السلام لمّا سأل "الرّؤية" أجيب: تعالى: ﴿. . . . لَن تَرَىٰنِي . . .﴾، و"**لن**" لنفي التّأبيد، نقلا عن أهل اللّغة[٤]، وإذا لم يره موسى عليه السلام لم يره غيره بطريق أولى[٥].

الثّاني[٦]: قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ . . .﴾[٧]، تَمَدَّح بنفي إدراك الأبصار له، فيكون إثباته له نقصا[٨].

- الثّالث: أنّه تعالى استعظم طلب رؤيته، ورتّب الذّمّ عليه[٩] والوعيد[١٠]،

---

(١) فإنّ الّذي يقابلك في المرآة هي صورة المرئيّ، لا المرئيّ نفسه.

(٢) أي تحقّق الرّؤية بالمقابلة، أو ما بحكمها.

(٣) هذا تمام بيان الملازمة الأُولى. أمّا بيان الملازمة الثّانية بين الجهويّة والجسميّة، فلم يذكرها لأنّه قد أثبتها في الفرع الثّاني من الصّفة الثّانية السّلبيّة.

(٤) ذكرنا في التّعليق على متن العلاّمة أنّ المسألة خلافيّة.

(٥) باعتبار أنّه إذا امتنعت الرّؤية على الأنبياء عليهم السلام، فمِن الأولى أنّها ممتنعة عمّن دونهم.

(٦) الوجه السّمعيّ الثّاني لإبطال الرّؤية.

(٧) سورة الأنعام، آية ١٠٣.

(٨) فإنّ الحكيم لا ينفي عن نفسه إلاّ ما يراه منقصة بحقّه.

(٩) على طلب الرّؤية.

(١٠) فلو كانت رؤيته معقولة، لما أنزال صاعقة العذاب على طالبيها الّذين نعتهم بالظّالمين، كما في الآية الأُولى، ولما اعتبر ذلك استكبارا وعتوًا

فقال: ﴿... فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ[١] فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ[٢] ...﴾[٣]، ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا[٤] لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا﴾[٥].

قال: الخامسة[٦]: في نفي الشّريك عنه؛ للسَّمع[٧]، وللتّمانع[٨]؛ فيفسد نظام الوجود. و[٩] لاستلزامه[١٠] التّركيب؛ لاشتراك الواجبَين

---

(١) هذا توبيخ من اللهﷻ لليهود السّائلين عن الرّؤية. فقد أوحى إلى نبيّه المصطفى ﷺ أن لا يستعظم طلبهم بإنزال الكتب إليهم، إذ أنّ سابقتهم أكبر.

(٢) وليس الظّلم سوى التعدّي إلى الباطل، وهي في مقامنا الرّؤية، وترك الحقّ، وهو عدمها.

(٣) سورة النّساء، آية ١٥٣.

(٤) هذه مقولة المادّيّين الذّين يزعمون أنّه لا شيء إلاّ الطّبيعة المحسوسة العمياء، فلكي نؤمن بأيّ شيء، لا بدّ من رؤيته وتحسّسه.

(٥) سورة الفرقان، آية ٢١. وإليك ما جاء على لسان أحد الشعراء:

يا من يدرك الأبصارَ والأبصارُ لا ... تدري له وَلِكُنْهِ إدراكَ
أتراك عينٌ والعيون لها مدى ... ما جاوزته ولا مدى لمداكَ
إن لم تكن عيني تراك فإنّني ... في كلّ شيء أستبين علاكَ

(٦) الصّفة السّلبيّة الخامسة للواجب ﷻ.

(٧) كقولهﷻ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[أ]. وقولهﷻ: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾[ب].

(٨) دليل التّمانع أثاره المتكلّمون، وذكره القرآن الكريم: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[ت].

(٩) هذا هو دليل **الحكماء** على نفي الشّريك، وهو الثّالث بعدما ذكر السّمع، والتّمانع.

(١٠) أي لاستلزام الشّريك.

(أ) سورة الإخلاص، آية ١ .

(ب) سورة البقرة، آية ١٦٣ .

(ت) سورة الأنبياء، آية ٢٢.

في كونهما واجبَي الوجود[١]، فلا بدّ من مائز[٢].

أقول: اتّفق المتكلّمون والحكماء على سلب الشّريك عنه تعالى لوجوه:

الأوّل: الدّلائل السَّمعيّة الدّالّة عليه، وإجماع الأنبياء عليهم السلام، وهو[٣] حجّة هنا[٤] لعدم توقّف صدقهم[٥] على ثبوت الوحدانيّة[٦].

الثّاني: دليل **المتكلّمين**، ويسمّى دليل **التّمانع**، وهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا . . .﴾[٧]. **وتقريره**:

أنّه لو كان معه شريك، لزم فساد نظام الوجود، وهو باطل[٨]. بيان ذلك:

أنّه لو تعلّقت إرادة أحدهما[٩] بإيجاد جسم متحرّك، فلا يخلو:

---

(١) وهذه هي الصّفة المشتركة بينهما.

(٢) فإن لم يتميّزا لم تحصل الاثنينيّة، وإن تميّزا، لزم تركّبهما من صفة الاشتراك، وهي وجوب الوجود، وممّا به الممايزة، وهي غير صفة الاشتراك قطعا، وإلاّ عدنا إلى عدم المائز، وبالتّالي انتفاء الاثنينيّة.

(٣) أي إجماع الأنبياء عليهم السلام.

(٤) أي في مقام إثبات وحدانيّة الواجب تعالى.

(٥) صدق الأنبياء عليهم السلام.

(٦) وإنّما يتوقّف صدقهم عليهم السلام على إثبات كونهم مبعوثين من عند اللّه تعالى، فلو لم يصدقوا حينها، لزم الإغراء بالقبيح، وهو محال. وسيأتي ذلك في المبحث الأوّل من الفصل الخامس.

(٧) سورة الأنبياء، آية ٢٢.

(٨) وبعبارة أخرى: لو صحّ التّعدّد لفسد العالَم، والتّالي باطل، فالمقدّم مثله.

(٩) أحد الواجبين أو الأكثر على فرض التّعدّد.

إمّا أن يمكن للآخر إرادة سكونه[١] أو لا، فإن أمكن، فلا يخلو إما أن يقع مرادهما[٢]، فيلزم اجتماع المتنافيَين[٣]، أو لا يقع مرادهما، فيلزم خلوّ الجسم عن الحركة والسّكون[٤]، أو يقع مراد أحدهما، ففيه فسادان: أحدهما: التّرجيح بلا مرجّح[٥]، وثانيهما: عجز الآخر[٦].

وإن لم يمكن للآخر إرادة سكونه فيلزم عجزه؛ إذ لا مانع[٧] إلاّ تعلّق إرادة ذلك الغير[٨].

لكن عجز الإله[٩] باطل، والتّرجيح بلا مرجح[١٠] محال، فيلزم فساد النّظام[١١]، وهو محال أيضا[١٢].

---

(١) أي سكون الجسم المتحرّك.

(٢) مُراد الأوّل، وهو تحريك الجسم، ومُراد الثّاني، وهو سكونه.

(٣) الحركة والسّكون.

(٤) ذكرنا في مطلع الفصل الثّاني أنّ الحكماء قالوا: إنّ الحركة والسّكون يتقابلان تقابل الملكة وعدمها، بينما المتكلّمون قالوا: إنّ تقابلهما تقابل الضّدّين؛ وعلى كلّ حال يمتنع خلوّ الجسم منهما، لأنّهما لا يرتفعان على كلتا المقولتين.

(٥) أي ترجيح أحد المرادَين -وهما الحركة والسّكون- على الآخر بلا مرجّح، وهو محال؛ لأنّ نسبة إرادة الواجب لكلّ مراد واحدة؛ لتجرّده.

(٦) وهو أيضا محال؛ لبداهة أنّ العاجز المغلوب على أمره لا يكون إلها.

(٧) من إرادة سكونه.

(٨) تعلّق إرادة الغير بالحركة، ولا مانع في الجسم؛ لأنّ من شأنه التّحرّك والسّكون.

(٩) النّاشيء عن عدم تحقّق إرادته.

(١٠) النّاشيء عن تحقّق إرادة أحدهما دون الآخر.

(١١) بسبب العجز والتّرجيح بلا مرجّح.

(١٢) أمّا عجز الإله فغير ممكن لمنافاته الوجوب، وأمّا التّرجيح بلا مرجّح، فهو مخالف للحكمة=

الثّالث: دليل **الحكماء**، وتقريره:

أنّه لو كان في الوجود واجبا وجود، لزم إمكانهما. وبيان ذلك:

أنّهما[١] حينئذٍ[٢] يشتركان في وجوب الوجود، فلا يخلو إمّا أن يتميّزا[٣] أو لا، فإن لم يتميّزا لم تحصل الاثنينيّة[٤]، وإن تميّزا، لزم تركّب كلّ واحد منهما[٥] ممّا به المشاركة[٦]، وممّا به الممايزة[٧]، وكل مركّب ممكن[٨]، فيكونان ممكنين، وهذا خلْف[٩].

= ومُوْقِع في المفسدة، وهذان اللازمان -عدم الحكمة وفساد النّظام - باطلان بالوجدان لمن تدبّر في العالَم، فالملزوم -وهو التّرجيح بلا مرجّح- مثله.

(١) أي واجبا الوجود.

(٢) أي حين كونهما واجبَي وجود.

(٣) يتميّزا عن بعضهما بصفة غير وجوب الوجود.

(٤) لأنّ كلّ موجودَين مشترِكَين من كلّ الجهات، هما بالحقيقة شيء واحد، والاتّحاد ينفي الاثنينيّة.

(٥) أو على الأقلّ أحدهما؛ إذ يكفي في التّمايز ذلك.

(٦) وهي صفة وجوب الوجود.

(٧) علّة التّركيب مغايرة ما به الممايزة لذاته ووجوبه، فلو كان المائز الوجوب عينه انتفت الممايزة؛ لأنّ المفروض أنّهما من حيث الوجوب مشتركان، ومع انتفاء الممايزة تنتفي الاثنينيّة.

(٨) لأنّ المركّب يحتاج إلى أجزائه، والاحتياج سمة الإمكان.

(٩) أي وهذا خلْف فرضنا أنّهما واجبان. وهكذا تبيّن أنّه لو كان في الوجود واجبا وجود، لزم إمكانهما، واللازم -وهو إمكانهما- باطل، فالملزوم -وهو وجوبهما- مثله في البطلان، فنبقى على ما أثبتناه بدْوًا، وهو وجوب وجوده وحده لا شريك له ولا عديل.

وفي سورة المؤمنون قوله ﷻ: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ =

قال: السّادسة: في نفي المعاني[١] والأحوال عنه تعالى؛ لأنه لو كان قادرا بقدرة، وعالما بعلم[٢]، وغير ذلك، لافتقر في صفاته إلى ذلك

= بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[(أ)]؛ يبيّن اللهﷻ في هذه الآية المباركة حقيقةً بديهيّة لا جِدال فيها، مَفَادُها:

لو كان في الكون إلهان لاختصَّ كلُّ إله بمُلكه، ولأقام له قوانينه الخاصّة، والواقع أنّ هذا الكونَ واضح في كون خصائصه وقوانينه واحدة لِمن سَبَرَ علومَه وبَقَرَ مكنونَه؛ فإنّك ترى المخلوقات كلَّها لها زوجان اثنان؛ ذكر وأنثى، سلبيّ وإيجابيّ، من البشر إلى الجنّ إلى النبات والحيوان حتى المعادن والذرّات، وهذا من أسرار وِحدة نظام الوجود الّتي توصَّل إليها العلم الحديث، وأكّدها القرآن الكريم[(ب)].

كما أنّ صفة الألوهيّة تستدعي الهيمنة والسّيطرة[(ت)]، فكيف يحصل هذا مع تعدّد الآلهة؟ فإنّ ذلك مستلزم لعلوّ بعضِهم على بعض كما بيَّنت الآية ومن الأمثلة الشّائعة: "حِصانان لا يُربطان على مَعْلَفِ[(ج)] واحد".

ورُوِيَ أنّ أمير المؤمنين عليَّ بنَ أبي طالب عليه السلام قال لولده الحسن عليه السلام: "واعلم يا بنيّ أنّه لو كان لربّك شريكٌ لأتَتْكَ رُسُلُه، ورأيت آثارَ مُلكه وسلطانه، ولعرفت أفعاله وصفاته، ولكنّه إله واحد كما وصف نفسَه، لا يُضَادُّهُ[(ح)] في ملكه أحد، ولا يزول أبدا"[(خ)].

(١) أي نفي المعاني الزّائدة على ذاته المقدّسة.

(٢) أي قادر بقدرة وعالما بعلم زائدين على ذاته.

(أ) سورة المؤمنون، آية ٩١.

(ب) ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾. سورة الذّاريات، آية ٤٩.

(ت) لأنّ عدمها يعني العجز، وهو منافٍ للألوهيّة.

(ج) مِعلف: بفتح العين وكسرها موضِع العَلَف وهو طعام الدّوابّ.

(ح) يضادّه: يخالفه ويعاكسه.

(خ) نهج البلاغة ج ٣، ص ٤٤.

المعنى[١]**، فيكون ممكنا**[٢]**، وهذا خلف**[٣].

أقول: ذهبت **الأشاعرة** إلى أنّه تعالى قادر بقدرة، وعالم بعلم، وحيٌّ بحياة، إلى غير ذلك من الصّفات[٤]، وهي معانٍ قديمة زائدة على ذاته[٥]، قائمة بها[٦].

وقالت **البهشمية**: إنّه تعالى مساوٍ لغيره من الذّوات[٧]، وممتازٌ بحالة تسمى **الألوهيّة**[٨]، وتلك الحالة توجب له أحوالا أربعة، وهي: **القادريّة**،

---

(١) فإنّ المعنى إذا كان زائدًا على ذاته ﷻ لزم افتقاره إليه، فإنّ الذّات تفتقر إلى ما يزيد عليها.

(٢) لأنّ الافتقار سمة الممكنات.

(٣) وهذا -أي إمكانه ﷻ - خلف ما أثبتناه من كونه واجبا لذاته.

(٤) يعني أنّه ﷻ يتّصف بأنّه قادر، عالم، حيٌّ، ولكن بقدرة وعلم وحياة تزيد على ذاته المقدّسة، لا أنّها عين ذاته.

(٥) وهي بمصاديقها مغايرة لبعضها، فضلا عن تغايرها المفهوميّ.

(٦) قائمة بالذّات، لا أنّها مستقلّة.

(٧) فتكون ذات الواجب ﷻ وغيرها من الذّوات الممكنة متساويات.

(٨) لمّا جعلوا ذات الباري ﷻ كذات الممكنات، لاحت لهم الآية المباركة: ﴿...لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ...﴾[أ]، فما كان جوابهم إلاّ أن قالوا: إنّ الباري يمتاز عن الممكنات المتساويات معه ذاتا بحالة اسمها **الألوهية**[ب].

(أ) سورة الشّورى، آية ١١.

(ب) **الألوهية**، أو **الإلهية**: "هي أحديّة جمع جميع الحقائق الوجوديّة، كما أنّ آدم عليه السلام أحديّة لجمع جميع الصّور البشريّة؛ إذ للأحديّة الجمعيّة الكماليّة مرتبتان:

١- إحداهما قبل التّفصيل؛ لكون كلّ كثرة مسبوقة بواحد هي فيه بالقوّة، هي [أي هذه المرتبة الأولى] **المفصّل في المجمل مجملا مفصّلا**، وهذه هي أحديّة آدم عليه السلام كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ=

والعالِميّة، **والحَييَّة**، **والموجوديّة**. والحال عندهم[١] صفة لموجود، ولا توصف بالوجود ولا بالعدم[٢]. والباري تعالى قادر باعتبار تلك القادريّة، وعالم باعتبار تلك العالِميّة، إلى غير ذلك.

وبطلان تلك الدّعوى ضروريّ؛ لأنّ الشّيء إمّا موجود أو معدوم؛ إذ لا واسطة بينهما[٣].

وقالت **الحكماء والمحقّقون من المتكلّمين**: إنّه تعالى قادر لذاته، وعالم لذاته[٤]، إلى غير ذلك من الصّفات. وما يُتصوّر من الزّيادة من قولنا: "ذات عالمة وقادرة"[٥]، فتلك أمور اعتباريّة[٦] زائدة في الذّهن لا في الخارج[٧]،

---

(١) عند البهشميّة.

(٢) ففي حالة العلم بشيء لا تتحصّل سوى على عالِم ومعلوم، ولا تجد العالِميّة رغم أنّ وجود العالم والمعلوم فرع وجودها، فهي صفة لا تتّصف بالوجود ولا بالعدم؛ أي واسطة بينهما. وكذلك بالنّسبة للقادريّة، والحييّة، والموجوديّة.

(٣) بناء على قاعدة عدم التّناقض القاضية بعدم اجتماع النّقيضين، وعدم ارتفاعهما.

(٤) وليس قادرا بقدرة زائدة على ذاته، ولا عالما بعلم زائد على ذاته.

(٥) ينشأ تصوّر الزّيادة من تعدّد ألفاظ الصّفات، وتغاير مفاهيمها.

(٦) فإذا قيل: "ذاتُ الباري عالمةٌ"، هذا لا يعني أنّ الذّات شيء، والعلم شيء آخر، وإنّما لعجز في التّعبير لا نستطيع إلاّ أن نعبّر عن ذاته المقدّسة ومقتضياتها بألفاظ متعدّدة.

(٧) اِعلم أنّ صفات الحقّ ﷻ متغايرة مفهوما، أحديّة مصداقا، فالسّمع والإبصار والعلم والقدرة من =

= شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾. سورة الأعراف، آية ١٧٢. فإنّه لسانٌ من ألسنة شهود المفصّل في المجمل مفصّلا.

٢- وأمّا **المفصّل في المجمل مجملا لا مفصّلا**، فهو يختصّ بالحقّ (تعالى)، فهو واجب الوجود، وبواسطة وجوب وجوده يلزم أنّه مبدأ لكلّ ما عداه، ومجموع هذين الأمرين [أي كونه واجبا ومبدأ] هو **الألوهيّة**". المعجم الشّامل، ص ٩٦.

وهو الحقّ[١].

وقولنا[٢]: إنّه لو كان قادرا بقدرة[٣] أو قادرية[٤]، أو عالما بعلم أو عالميّة، إلى غير ذلك من الصّفات، لزم افتقار الواجب في صفاته إلى غيره؛ لأنّ تلك المعاني والأحوال مغايرة لذاته قطعا[٥]، وكلّ مفتقر إلى غيره ممكن، فلو كانت صفاته زائدة على ذاته لكان ممكنا، هذا خلف.

= حيث وجودها الذّهنيّ متغايرة كما هو واضح، وهذا هو التّغاير المفهوميّ الذّهنيّ. أمّا الأحديّة المصداقيّة الخارجيّة، فمنشؤها عدم إمكان التّركيب والزّيادة على الواجب ﷻ، لاستلزام ذلك افتقاره، وهو باطل، فالملزوم مثله. فذات الواجب ﷻ مشتملة على كمالات متعدّدة، كلّ واحدة منها في الخارج هي الأخرى عينها؛ فهو ﷻ عالم من حيث هو قادر، وقادر من حيث هو عالم، وهكذا ... فاتّصاف ذاته المقدّسة بالعلم أو بأيّ صفة أخرى كافٍ لتجليّ سائر صفاته فيها، فهو بسيط لا جهة له، ولا تجزّؤ فيه، وإنّما عجز في الألفاظ عن حكاية كمالاته جعلها تنشطر أمام كنه ذاته، فتغايرت وهو الواحد الأحد، وتكثّرت وهو الفرد الصّمد. وهذا ما يعرف بـ **"التّوحيد الصّفاتيّ"**.

(١) ولقائل أن يقول: كيف تكون صفاته عين ذاته مع أنّ الصفة عرض، والعرض لا يكون ذاتا؟

الجواب: **المقصود من صفاته** ﷻ المقتضيات الّتي تقتضيها ذاته المقدّسة، ولا مُشاحة في الاصطلاح. ولعلّ هذا ما أومأ إليه أمير المؤمنين عليه السلام؛ حيث قال: "وكمال الإخلاص له نفي الصّفات عنه؛ لشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنّه غير الصّفة، فمن وصف الله (سبحانه) فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله". نهج البلاغة ج ١، ص ١٥.

(٢) وهو قول العلاّمة في المتن ردًّا على الأشاعرة والبهشميّة.

(٣) كما ذهب الأشاعرة.

(٤) كما قالت البهشميّة.

(٥) لمّا كانت هذه المعاني مغايرة لذاته ﷻ -حسب ادّعاء الأشاعرة والبهشميّة- فيكون في مقام الذّات غير عالم وغير قادر ... مع لا بدّيّة اتّصافه بها، كان لزامًا عليه أنّ يحصّلها من غيره، وليس هذا سوى الافتقار إلى الغير عينه.

قال: السّابعة: أنّه تعالى غنيّ ليس بمحتاج؛ لأنّ وجوب وجوده دون غيره يقتضي استغناؤه عنه[١] وافتقار غيره إليه[٢].

أقول: من صفاته السّلبيّة كونه ليس بمحتاج إلى غيره مطلقا، لا[٣] في ذاته ولا في صفاته؛ وذلك لأنّ وجوب الوجود الثّابت له يقتضي استغناءَه مطلقا عن مجموع ما عداه . فلو كان محتاجا لزم افتقاره، فيكون ممكنا (تعالى الله عنه[٤])، بل الباري (جلّت عظمته) مستغنٍ عن مجموع ما عداه، والكلّ رَشْحَةٌ من رشحات وجوده، وذرّة من ذرّات فيض جوده.

❁ ❁ ❁

(١) أيّ إنّ اتّصافه بوجوب الوجود بلا حاجة إلى الغير يقتضي استغناءَه عن ذلك الغير.

(٢) إذ لمّا تفرّدﷻ بالغنى، كان ما عداه من الموجودات فقيرا إلى غنيّ مطلق يسدّ فقره؛ فلو لم يكن غنيّا مطلقا لزم التّسلسل كما علمت. وإلى هذا أشار المتعال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾. سورة فاطر، آية ١٥.

(٣) هذا بيان الإطلاق.

(٤) عن الإمكان.

الفصل الرّابع:
في العدل

وفيه مباحث:

- الأوّل: قضاء العقل بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها
- الثّاني: إنّا فاعلون بالاختيار
- الثّالث: في استحالة القبح عليه ﷻ
- الرّابع: أنّه ﷻ يفعل لغرض
- الخامس: أنّه ﷻ يجب عليه اللّطف
- السّادس: أنّه يجب عليه فعل عِوض الآلام الصّادرة عنه

الفصل الرّابع

قال: الفصل الرّابع: في العدل[١]، وفيه مباحث:

الأوّل: العقل قاضٍ[٢] بالضّرورة أنّ من الأفعال ما هو حسن؛ كردّ

---

(١) **العدل** من الصّفات الثّبوتيّة الكماليّة، وانفردت هذه الصّفة في مبحث مستقلّ لخلاف متكلّمي المسلمين حولها. ومنشأ هذا الخلاف مفهومُهم للحُسن والقُبح؛ **فالعدليّة** - وهما الإماميّة والمعتزلة - يقولون: إنّهما عقليّان، والأشاعرة يقولون: ليس للعقل إدراكُ الحُسن والقُبح؛ فالمدار هو الواجب ﷻ؛ أي إنّ الحَسَنَ ماحَسَّنَهُ الشّارع، والقبيح ما قبّحه، فلا ضير عندهم أن يُدخِل الله ﷻ المؤمنَ النّار، والكافرَ الجنّة، بحجّة أنّه "لا يُسْأل عمّا يفعل" كما جاء في الآية: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾. سورة الأنبياء، آية ٢٣.

أمّا موارد العدل، فهي:

- **العدل التّكوينيّ**: "هو إعطاؤه ﷻ كلّ موجود ما يستحقّه ويليق به من الوجود".

- **العدل التّشريعيّ**: "أنّه لا يُهمِل تكليفا فيه كمال الإنسان وسعادته، وقِوام حياته المادّيّة والمعنويّة، الدّنيويّة والأخرويّة، كما إنّه لا يكلّف نفسا إلا وسعها".

- **العدل الجزائيّ**: "أنّه لا يساوي بين المصلح والمفسد، بل يجزي كلّ إنسان بما كسب، ولا يعاقب عبدا إلا بعد الإبلاغ والبيان".

(٢) بناء على إدراك العقل العملي - المختص بالأمور الّتي تستدعي جريانا عمليّا، مقابل العقل النّظري - للحسن والقبح، وهذه مقولة العدليّة، ونكر ذلك الأشاعرة. ولا يخفى أنّ هذه المسألة مثار أخذ وردّ، فمنهم من أخذ بالعقل حتّى جعله في قبال الشريعة، وهم أصحاب الرّأي وفي فوّهتهم أبو حنيفة. ومنهم من أنزل العقل إلى الحضيض، فذهب إلى أنّ وجوب معرفة الله وجوب شرعيّ لا عقليّ. ومنهم من توسّط بين بين؛ فأخذ بالقطوعات العقليّة دون مظنوناتها. هذا على الصّعيد الفقهيّ، وقد جُرّي ذلك زحوفا إلى علم الكلام، أو الحقّ أنّه جرّي من علم الكلام إلى الفقه. والجدير بالذّكر الإشارة إلى خلاف حصل حول أنّ صفة الحسن والقبح هل هي من الصّفات الثّابتة في عالم الواقع بقطع النّظر عن العقلاء؛ كصفة استحالة الدّور؛ بحيث إنّ العقلاء بحكمهم بالحسن والقبح يكشفون عمّا هو ثابت في عالم الواقع دون أن يثبتوا شيئا لم يكن فيه، أو أنّ هذه=

الوديعة والإحسان والصّدق النّافع[١]، وبعضها ما هو قبيح؛ كالظّلم والكذب الضّارّ. ولهذا[٢] حكم بهما[٣] من نفى الشّرائع؛ كالملاحدة وحكماء الهند[٤]. ولأنّهما لو انتفيا عقلا لانتفيا سمعا[٥]؛ لانتفاء قبح الكذب حينئذ من الشّارع[٦].

= الصّفات تثبت بحكم العقلاء؟ كما أنّ أصحاب الاتّجاه الثّاني -القائل بأن الحسن والقبح حكمان عقلائيّان لا واقعيّان- اختلفوا فيما بينهم؛ فقال البعض أنّ حكم العقلاء وليد إدراكهم المصالح والمفاسد، وقال آخرون-كما هو المنقول عن ابن سينا- إنّه وليد آداب ورسوم اجتماعيّة عاشها العقلاء.

(١) في قبال الصّدق الضّارّ؛ كما في حالات التّقيّة، فإنّ العقل حينها يحكم بقبحه؛ إذ الصّدق والكذب من مدرَكات العقل العمليّ الّتي لا تتّصف بالحسن والقبح لذاتها، وإنّما تدور المسألة مدار المقام، فالعقل يحكم بحسن الكذب للإصلاح بين الزّوجين مثلا، ويظلّله الشّرع. إذًا، لا يكون الاتّصاف بالحسن والقبح مطّردًا إلاّ في العدل والظّلم؛ لثبوتهما لهما ذاتا.

(٢) أي لقضاء العقل بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها بمعزل عن الشّرائع السّماويّة وغيرها.

(٣) بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها.

(٤) "قال (تعالى): ﴿يُلْحِدُونَ فِيٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ﴾[أ]؛ أي يميلون في صفاته إلى غير ما وصف به نفسه، فيدعون له الشّريك والصّاحبة والولد. يقال: **ألحد ولحد**: إذا حاد عن الطّريق. يريدون بالملحدة **الإسماعيلية** الّذين لا يعملون بالشّرع مع غيبة الإمام عليه السلام، وبالهند هم أهل الهند؛ كالبراهمة الّذين لا يعملون بالشّرع، ولا يحسّنون بعثة الأنبياء عليهم السلام، وهذان الفريقان يحكمان بالحسن والقبح العقليين"[ب].

(٥) أي لو انتفى الحسن والقبح عقلا لانتفيا شرعا، مع أنّ الجميع اتّفقوا على ثبوتهما شرعا.

(٦) فإذا لم يكن كذب الشّارع قبيحًا عقلا، فلا نجد محذور من ذلك بعدما لم يحكم الشّارع بكذب نفسه، وهكذا لا يمكن الوثوق به بإخباره عن حسن بعض الأشياء وقبح بعضها، ممّا يلزم انتفاء الحسن والقبح شرعا أيضا.

(أ) سورة الأعراف، آية ١٨٠.

(ب) مجمع البحرين ج ٤، ص ١١١-١١٢.

أقول: لمّا فرغ من مباحث التّوحيد، شرع في مباحث **العدل**، والمراد بالعدل هو تنزيه الباري تعالى عن فعل القبيح والإخلال بالواجب. ولمّا توقّف ذلك[١] على معرفة الحُسن والقبح العقليين[٢]، قدّم البحث فيه[٣].

واعلم أن الفعل ضروريّ التّصور[٤]، وهو إمّا أن يكون له وصف زائد على حدوثه[٥] أو لا[٦]. والثّاني[٧]؛ كحركة السّاهي والنّائم، والأوّل[٨] إمّا أن

---

(١) أي إثبات العدل للباري ﷻ.

(٢) في قبال الحسن القبح الشّرعيَين، وسيأتي بيان الفرق بينهما.

(٣) فحتّى أعرف العدل لا بدّ من معرفة القبح؛ إذ العدل تنزيه عنه كما تقدّم.

(٤) ليس مراد الشّارح بقوله: "**الفعل الضّروريّ التّصوّر**" تقسيم الفعل إلى ضروريّ التّصوّر، ونظريّ التّصوّر، بل مراده أنّ الفعل لا يحتاج إلى تعريف لبداهته، في مقابل جماعة حاولت تعريفه فلم تسلم تعاريفهم من نقض وإشكال. لذا ذكر الشّارح في الصّفحة ٢٥٣ من كتابه (**إرشاد الطّالبين إلى نهج المسترشدين**)، وذلك بعد نقله بعض التّعاريف للفعل، ما نصّه: "الحقّ أنّه -أي الفعل- بديهيّ التّصوّر غنيّ عن التّعريف".

(٥) الوصف الزّائد على الفعل هما الحسن والقبح؛ إذ مفهوم الفعل شيء ومفهومهما شيء آخر.

(٦) اِعلم أنّ الفعل بما هو لا يتّصف بالحسن والقبح، وإنّما يتّصف بهما إذا نُمِي إلى فاعل مدرِك، فإذا صدر الصّدق من آلة لا يتّصف حينها بالحسن، ومثله النّائم والسّاهي. وإن شئت قلت: لا حسن ولا قبح في مجال **الدّلالة التّصوّريّة**[أ] للكلام، وإنّما نلفيهما في الدّلالة **التّصديقيّة**[ب] له. كما أنّهما في التّصديقيّة الثّانية أجلى منهما في الأُولى.

(٧) وهو الفعل ضروريّ التّصوّر الّذي ليس له وصف زائد على حدوثه.

(٨) وهو الفعل ضروريّ التّصوّر الّذي له وصف زائد على حدوثه، وهو المقصود هيهنا.

(أ) **الدّلالة التّصوّريّة**: "وهي انخطار معنى اللفظ في الذّهن بمجرّد إطلاق اللّفظ. وعبّر عنها بالدّلالة التّصوريّة باعتبار أنّ اللّفظ في موردها لا يوجب أكثر من تصوّر معناه في الذّهن عند إطلاقه". المعجم الأصوليّ، ص ٥٨٩.

(ب) **الدّلالة التّصديقيّة**: وهي قسمان: =

ينفر العقل من ذلك الزّائد أو لا، والأوّل، هو القبيح[١]. والثّاني، وهو الّذي لا ينفر العقل منه[٢]، إمّا أن يتساوى فعله وتركه، وهو المباح[٣]، أو لا يتساوى، فإن ترجّح[٤] تركه فهو إمّا مع المنع من النّقيض[٥]، فهو **الحرام**،

---

(١) أي الّذي ينفر العقل منه هو القبيح عقلا.

(٢) فالعقل لا ينفر منه ممّا يدلّ على عدم قبحه العقليّ، ولكن هذا لا يبرّئه من قبح شرعيّ كما هو حال الحرام والمكروه. ولا يخفى عنك أنّ المقصود بالعقل هنا العقلُ البشريّ القاصر الّذي لم يرقَ إلى الكمال، ولم يدنُ من عرش الجلال، وإلاّ لتوافق ما يقبّحه مع ما يقبّحه الشّارع، وما يقبّحه الشّارع مع ما يقبّحه على سبيل الموجبة الكلّيّة، فتأمّل.

(٣) وهذا التّساوي إن كان بنظر الشّارع المقدّس، فهي **الإباحة بالمعنى الأخصّ** -قسيم الأحكام التّكليفيّة: الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة- المنقسمة إلى قسمين:

- **الإباحة الاقتضائيّة**: "وهي الّتي يكون لجعلها واعتبارها منشأ ومِلاكٌ يقتضي الإباحة والسّعة؛ كما لو كان المنشأ من جعل الإباحة التّسهيل على العباد.

- **الإباحة غير الاقتضائيّة**: وهي الخالية عن أيّ مِلاك يقتضي الفعل أو التّرك أو يقتضي جعل الإباحة.

ويقابل الإباحةَ بالمعنى الأخصّ **الإباحةُ بالمعنى الأعمّ**: وهي التّرخيص وعدم الإلزام بالفعل أو التّرك، فهي تعمّ الإباحة بالمعنى الأخصّ كما تشمل الاستحباب والكراهة". المعجم الأصوليّ، ص ٧-٨.

(٤) أي ترجّح تركه مع المنع عن ترك نقيضه، وهو المنع عن فعل ما ترجّح تركه.

(٥) فإذا ترجّح ترك شرب الخمر، ومُنِعَ من نقيض التّرك، وهو الشّرب، كان شرب الخمر حراما.

= - **الدّلالة التّصديقيّة الأولى أو التّفهيميّة أو الاستعماليّة**: "والمقصود منها دلالة اللّفظ على إرادة المتكلّم تفهيم معناه من إطلاقه. فهي إذًا تضيف معنى زائدًا إلى الدّلالة التّصوّريّة، وهو الدّلالة على إرادة المتكلّم للمعنى من اللّفظ". (م.ن)، ص ٥٩٠.

- **الدّلالة التّصديقيّة الثّانية أو الجِدّيّة**: "والمقصود منها ظهور حال المتكلّم بأنّ ما أراد تفهيمه بكلامه مريد له جِدًّا وواقعًا". (م.ن)، ص ٥٨٧.

وإلاّ فهو **المكروه**[١]، وإن ترجّح فعله، فإمّا مع المنع من تركه[٢]، وهو **الواجب**، أو مع جواز تركه، فهو **المندوب**[٣].

إذا تقرّر هذا[٤]، فاعلم أن الحُسن والقبح يقالان على ثلاثة معانٍ:

الأوّل: كون الشّيء صفة كمال؛ كقولنا: العلم حَسَنٌ، أو صفة نقص؛ كقولنا: الجهل قبيح.

الثّاني: كون الشّيء ملائما للطّبع؛ كالمستلذّات، أو منافرًا[٥] له؛ كالآلام.

الثّالث: كون الحَسَن ما يُستحَقّ على فعله المدح عاجلا[٦] والثّواب

---

(١) وهو الّذي يترجّح تركه، ولا يُمنع من نقيضه.

(٢) ترك الفعل.

(٣) وهو الاستحباب الشّرعي. "وأصله المندوب إليه؛ أي المدعوّ إليه، وحذفت الصّلة لفهم المعنى". مجمع البحرين ج ٤، ص ٢٨٧.

(٤) بعد هذا التّقسيم للفعل ضروريّ التّصوّر، يتبيّن أنّ الكلام في الأفعال الّتي تتّصف بوصف زائد على حدوثها، ونعني به الحسن والقبح، بل الكلام فيما هو أضيق شعاعا من ذلك، وهي الأفعال الّتي تتّصف بحسن وقبح عقليّين فقط.

(٥) أي منافيا.

(٦) أي في الدّنيا. وذلك المدح حاصل من العقلاء، ومن سيّد العقلاء كما مدّح الرّبّ ﷻ رسوله المصطفى ﷺ بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[أ]، والمؤمنينَ بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ[ب]﴾[ت].

وقد يثاب الإنسان على فعله الحسن -بالإضافة إلى مدحه- عاجلا، ولكن لا على سبيل الاستحقاق الآنيّ، بل على سبيل المنّة بتعجيل الإثابة[ث]؛ كما حدث مع نبيّ الله =

(أ) سورة القلم، آية ٤.

(ب) **البرية**: الخلائق.

(ت) سورة البيّنة، آية ٧.

(ث) إذ الدّنيا دار ابتلاء لا دار إثابة بالأصل.

آجلا[١]، **والقبيح** ما يُستحَقّ على فعله الذّمّ عاجلا[٢] والعقاب آجلا[٣].

ولا خلاف في كونهما[٤] عقليين بالاعتبارَين الأوّلَين[٥]. وأمّا بالاعتبار

= زكريّا عليه السلام؛ حيث رزقه الله سبحانه بخير ولد رغم شيبه وعُقْر امرأته، قال تعالى: ﴿يَٰزَكَرِيَّآ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ ٱسْمُهُۥ يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَل لَّهُۥ مِن قَبْلُ سَمِيًّا﴾ (أ).

وقد يقال: ليس هذا هو الثّواب، وإنّما المقصود هو الثّواب الحقيقيّ الأخرويّ الّذي لايبيد. عندها نتراجع عن مقولتنا، ونقتصر على جزاء آخرتنا.

(١) أي في الآخرة. وذلك من الله سبحانه: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّٰتِ عَدْنٍ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾(ب). ولا شكّ أنّ مستحقّي الثّواب الأخروي يمدحون آجلا أيضا؛ إذ الثّواب مقرون بالتّعظيم والإجلال، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمُ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾(ت).

(٢) من العقلاء، ومن سيّد العقلاء؛ كما ذمّ تعالى أبا لهب بقوله: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ﴾(ث)، والكافرين بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ﴾(ج).

(٣) وذلك من الله؛ قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا(ح) وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ(خ) يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا(د)﴾(ذ).

(٤) أي الحسن والقبح.

(٥) أمّا **بالاعتبار الأوّل**: وهو كون الشّيء صفة كمال أو نقص؛ فالعقل يدركها لأنّها أمور قطعيّة، واضحة المظاهر، لا ينكرها ناكر.

=

(أ) سورة مريم، آية ٧.

(ب) سورة التّوبة، آية ٧٢.

(ت) سورة النّحل، آية ٣٢.

(ث) سورة المسد، آية ١.

(ج) سورة البيّنة، آية ٦.

(ح) **سرادقها**: فسطاطها.

(خ) **المهل**: كلّ شيء أذيب حتّى ماع؛ كالحديد.

(د) **مرتفقا**: المتّكأ من المرفق، ومعناه المقرّ.

(ذ) سورة الكهف، آية ٢٩.

الثّالث[١]، فاختلف **المتكلّمون** فيه:

فقالت **الأشاعرة**: ليس في العقل ما يدلّ على الحسن والقبح بهذا المعنى[٢]، بل الشّرع[٣]، فما حسّنه[٤] فهو الحسن، وما قبّحه فهو القبيح[٥].

= عن أمير المؤمنين عليه السلام: "كفى بالعلم شرفا أن يدّعيه من لا يحسنه، ويفرح به إذا نُسِبَ إليه، وكفى بالجهل ذمّا أن يبرأ منه من هو فيه"[أ].

والاعتبار الثّاني: وهو كون الشّيء ملائما للطّبع أو منافرا له. وهذا ما عبّر عنه المتكلّمون بالمصلحة والمفسدة، وهي أمور يدركها العقل اتّفاقا لتعلّقها بطبع الإنسان؛ من قبيل إدراك العطشان لحسن شربه الماء حين عطشه.

(١) وهو كون **الحسن** ما يستحقّ على فعله المدح عاجلا والثّواب آجلا، **والقبيح** ما يستحقّ فاعله على فعله الذمّ عاجلا والعقاب آجلا.

(٢) أي بالمعنى الثّالث المتقدّم.

(٣) أي بل في الشّرع ما يدلّ عليهما بالمعنى الثّالث.

(٤) الضّمير يعود إلى الشّرع.

(٥) فبنظر **الأشاعرة** لو سئل العقلاء عن الصّدق: "هل هو حسن"؟ لما ملكوا الجواب؛ فلا قدرة للعقل للإجابة عن ذلك، وإنّما يميز الحسن من القبيح من خلال أمر الشّارع، فالشّارع إذا أمر بشيء حسّنه، وإذا نهى عن شيء قبّحه وبذلك لا يكون ردّ الأمانة حسنا بنفسه، ولا طاقة للعقل[ب] على الحكم بذلك، وإنّما أمر الشّارع بأداء الأمانة هو الّذي جعل أداءها حسنًا. إذًا، الأوامر والنّواهي هي مِلاك للحسن والقبح، أو قل الكاشفة عنهما.

هذه هي مقالة الأشاعرة، ومن أدلّة دعواهم: =

(أ) ميزان الحكمة ج ٣، ص ٢٠٦٣.

(ب) عبّرنا بِـ "**الطّاقة**" ولم نعبّر بِـ "**القدرة**"؛ لبيان غاية تعجيز العقل الّذي ذهب به الأشاعرة عريضا. "والفرق بين القدرة والطّاقة، أنّ الطّاقة غاية مقدرة القادر، واستفراغ وسعه في المقدور". الفروق اللّغويّة، ص ١٢٦.

وقالت **المعتزلة والإماميّة**[١]: في العقل ما يدلّ على ذلك[٢]؛ فالحسن حسن في نفسه[٣]، والقبيح قبيح في نفسه، سواء حكم الشّارع بذلك أم لا، ونبّهوا[٤] على ذلك بوجوه:

الأوّل: إنّا نعلم ضرورة حسن بعض الأفعال؛ كالصّدق النّافع[٥]، والإنصاف والإحسان، وردّ الوديعة، وإنقاذ الهلكى، وأمثال ذلك. وقبح[٦] بعض؛ كالكذب الضّارّ، والظّلم، والإساءة غير المستحَقّة[٧]، وأمثال ذلك،

= ١ - لو كان الحسن والقبح عقليين، لما اختلف أحد فيهما مثلما لم يقع الخلاف في البديهيّات العقليّة؛ كالواحد نصف الاثنين.

٢ - إنّ الله ﷻ مالك الملك يفعل بملكه ما يشاء؛ حيث قال في محكم كتابه: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[أ].

(١) وهما العدليّة.

(٢) أي على الحسن والقبح بالمعنى الثّالث.

(٣) بمعزل عن أوامر الشّارع ونواهيه.

(٤) عبّر بالتّنبيه؛ لأنّ مدركات العقل العمليّ لا يستدلّ عليها، وإنّما ينبّه عليها حال الغفلة عنها.

(٥) ذكرنا أنّ الصّدق النّافع في قبال الضّارّ؛ كما في حالات التّقيّة؛ حيث قد يكون الصّدق في موردها قبيحا؛ لاستلزامه خطرا شديدا لا يطاق. وليس المقصود أنّ مطلق الصّدق الضّار قبيح، بل قد يبلغ الصّدق الضّارّ ذروة الحسن، فعن باب مدينة العلم عليه السلام: علامة الإيمان أن تؤثر الصّدق حيث يضرّك، على الكذب حيث ينفعك'. ميزان الحكمة ج ١، ص ٢١١.

(٦) أي وإنّا نعلم ضرورة قبح بعض الأفعال.

(٧) التّعبير بـ **"الإساءة"** غير صحيح؛ لأنّ المقصود في قبال ذلك العقاب المستحَقّ، فإنّه وإن كان يُلحِق السّوء بصاحبه، ولكنّه حسن لكونه مستحَقّا. أمّا **"الإساءة"** فلا تكون حسنة بوجه؛ لأنّها ظلم، وهو قبيح ذاتا. لذا كان التّعبير بـ **"السّوء"** هو الصّحيح؛ لأنّ "الفرق بين **الإساءة والسّوء**، =

(أ) سورة الأنبياء، آية ٢٣.

من غير مخالجة شكّ فيه. ولذلك كان هذا الحكم[١] مركوزا في جِبِلّة الإنسان[٢]؛ فإنا إذا قلنا لشخص: "إن صدقت فلك دينار، وإن كذبت فلك دينار"، واستوى الأمران بالنّسبة إليه، فإنّه بمجرّد عقله[٣] يميل إلى الصّدق.

الثّاني[٤]: أنّه لو كان مَدْرَك الحسن والقبح هو الشّرع[٥] لا غيره، لزم أن لا يتحقّقا[٦] بدونه[٧]، واللاّزم[٨] باطل، فالملزوم[٩] مثله.

أمّا بيان اللزوم: فلامتناع تحقّق المشروط[١٠] بدون شرطه[١١] ضرورة[١٢].

= أنّ الإساءة اسم للظّلم، يقال: أساء إليه إذ ظلمه. والسّوء اسم للضّرر والغمّ، يقال: ساءه يسوؤه إذا ضرّه وغمّه وإن لم يكن ذلك ظلما*[أ]. فتأمّل.

(١) الحكم بحسن بعض الأشياء وقبح بعض نظير الّتي ذُكِرت، وذلك على المعنى الثّالث لهما.

(٢) أي خِلقته.

(٣) أي بقطع النّظر عن أيّ عوامل أخرى قد تجعل منه شاذًّا هاويًا للكذب.

(٤) التّنبيه الثّاني على أنّ الحسن حسن في نفسه، والقبيح قبيح في نفسه، سواء حكم الشّارع بذلك أم لا.

(٥) بأن كانا متعلّقَين ومنوطَين به.

(٦) أي الحسن والقبح.

(٧) أي بدون تدخّل الشّرع.

(٨) وهو عدم تحقّقهما بدونه.

(٩) وهو كون الشّرع مَدرك الحسن والقبح بالمعنى الثّالث المتقدّم.

(١٠) وهو إدراك الحسن والقبح.

(١١) وهو تدخّل الشّرع.

(١٢) لقاعدة المشروط عدمٌ بعدم شرطه؛ فالحجّ مشروط بالاستطاعة، فإذا لم تتحقّق الاستطاعة لم=

(أ) الفروق اللّغويّة، ص ٢٢٥.

وأمّا بيان بطلان اللاّزم: فلأنّ من لا يعتقد الشّرع، ولا يحكم به؛ **كالملاحدة وحكماء الهند**، يعتقدون حسن بعض الأفعال، وقبح بعض، من غير توقّف[١] في ذلك[٢]. فلو كان[٣] ممّا يعلم بالشّرع لما حكم به هؤلاء[٤].

الثّالث: أنّه لو انتفى الحسن والقبح العقليّان، انتفى الحسن القبح الشّرعيّان، واللاّزم[٥] باطل اتّفاقا[٦]، فكذا الملزوم[٧]. وبيان الملازمة: بانتفاء قبح الكذب حينئذ من الشّارع[٨]؛ إذ العقل لم يحكم بقبحه[٩]، وهو[١٠] لم يحكم بقبح كذب نفسه[١١]، وما إذا انتفى قبح الكذب منه[١٢] انتفى الوثوق بحسن ما يخبرنا بحسنه[١٣]، .....

= يتحقّق وجوب الحجّ ضرورة. وهنا بناءً على مقولة الأشاعرة، إذا لم يتحقّق تدخّل الشّرع، وهو الشّرط، لم يتحقّق إدراك الحسن والقبح، وهو المشروط.

(١) أي من غير توقّف اعتقادهم على الشّرع.

(٢) أي في اعتقادهم لحسن بعض الأفعال وقبح بعض.

(٣) هذا الاعتقاد والإدراك للحسن والقبح.

(٤) الّذين لا يؤمنون بالشّرع.

(٥) وهو انتفاء الحسن والقبح الشّرعيّين.

(٦) لأنّ حتّى الأشاعرة يؤمنون بالحسن والقبح الشّرعيّين فضلا عن العدليّة.

(٧) وهو انتفاء الحسن والقبح العقليّين.

(٨) أي لو كذب الشّارع (تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا)، لمّا عُدَّ ذلك قبيحا.

(٩) بناءً على مذهب الأشاعرة بأنّ القبيح ما قبّحه الشّارع لا العقل.

(١٠) أي الشّارع.

(١١) فإذا لم يحكم بقبح كذب نفسه لا يكون الكذب قبيحا، بل يكون حسنا؛ إذ المدار فيهما فعل الباري ﷻ، أو قل: أمْرُه ونهيه.

(١٢) أي وما إن انتفى قبح الكذب من الشّارع ﷻ، وبالتّالي ثبت حسنه؛ إذ لا واسطة بينهما، صحّ صدوره منه.

(١٣) فإذا قال ﷻ: "الإطاعة حسنة"، لا نثق بقوله؛ لاحتمال كذبه الّذي يكون حين صدوره منه=

وقُبح ما يخبرنا بقبحه[١].

قال: الثّاني[٢]: في أنّا فاعلون بالاختيار، والضّرورة قاضية بذلك؛ للفرق الضّروريّ بين سقوط الإنسان من سطح[٣]، ونزوله منه على الدّرج[٤]، ولامتناع تكليفنا بشيء[٥]، فلا عِصْيَان[٦]، ولقبح أن يَخْلُقَ الفِعل فينا، ثمّ يعذّبنا عليه[٧]، .....

= حسنا، وكذبه لا تدركه عقولنا، وبالتّالي تكون إخباراته كلّها مجهولة الصّدق والكذب. نعم، الإخبار بقطع النّظر عن الخبر نفسِه حسنٌ؛ لصدوره منه ﷻ، ولكن حسن الإخبار لا يدلّ على صدق الخبر بعدما عرفت أنّ الإخبارات الكاذبة حسنةٌ طالما تصدر منه ﷻ .

(١) زبدة الملازمة:

- الشّارع يخبرنا بحسن الأفعال وقبحها.
- وكلّ ما يخبرنا به الشّارع يَحتمل الكذب.
- إذًا، ما أخبرنا بحسنه وقبحه يَحتمل الكذب، فلا نثق به، وبالتّالي لا نعلمهما منه.

وهكذا عرفت أنّ انتفاء الحسن والقبح عقلا يستلزم انتفاءهما شرعا.

(٢) المبحث الثّاني من الفصل الرّابع من "**العدل**".

(٣) لغير قصد وداعٍ.

(٤) بقصد وداعٍ.

(٥) لأنّنا -بناءً على القول بالجبر وعدم الاختيار- غير قادرين على إيجاد أفعالنا، وبالتّالي يلزم من تكليفنا التّكليف بغير المقدور، وهو محال.

(٦) فإذا لم يمكن تكليف العباد، لم يمكن عصيانهم أيضا، لكنّهم عاصون بالإجماع.

(٧) فإنّ ذلك هو الظّلم عينه؛ إذ التّعذيب فرع العصيان، ولا عصيان للعباد بعدما كان اللّه ﷻ خالقا لأفعالهم، فكيف له تعذيبهم والأفعال غير صادرة منهم؟ كما لا يشرّع الحكيم قانونا ثمّ يخالفه، وهو القائل: ﴿... وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ...﴾[أ].

(أ) سورة الأنعام، آية ١٦٤.

وللسّمع[١].

أقول:

– ذهب **أبو الحسن الأشعريّ** ومن تابَعَه إلى أن الأفعال كلّها واقعة بقدرة الله تعالى، وأنّه لا فِعْلَ للعبد أصلا[٢].

---

(١) أي وللأدلّة السّمعيّة.

(٢) المعتقدون بالجبر أصناف هم:

– **الجبريّة الخالصة**: هي الّتي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا. وهم أصحاب **جهم بن صفوان**[أ]. ويعرفون بـ **"الجهميّة"** نسبة له. ويقابل **الجبريّة القدريّة** القائلون بأنّ الخير والشّرّ كلّه من اللّه ﷻ، وبتقديره ومشيئته.

– **الجبريّة المتوسّطة**: وهي الّتي تثبت للعبد قدرة غير مؤثّرة، وهم أصحاب الحسين بن محمّد **النّجّار** المتوفّى نحو (٢٢٠هـ/ ٨٣٥م). ويعرفون بـ **"النّجّاريّة"**.

– **الجبريّة الكسبيّة**: وهم أصحاب **ضرار بن عمرو** [ب]، **وحفص الفرد** [ت]، وقالا: أفعال العباد مخلوقة للباري ﷻ حقيقة، والعبد يكتسبها حقيقة.

ومن القائلين بالكسب **محمّد بن أحمد** المكنّى بـ **"أبي حامد الغزاليّ"** (١٠٥٧– ١١١١م)، فقد جاء في كتابه (**روضة الطّالبين**): "... وأمّا **الجبريّة والقدريّة** فكلٌّ منهما بعيد عن الصّراط المستقيم: فمن نفى المشيئة والكسب عن نفسه فهو جبريّ، ومن نسبهما إلى نفسه =

(أ) **الجهم بن صفوان** (١٢٨هـ/ ٧٤٥م) من موالي بني راسب، نشأ في سمرقند، وأقام في الكوفة، تتلمذ على يد **الجعد بن درهم** الزّنديق... من مزاعم الجهميّة: الإنسان مجبور على أعماله؛ أي أنّه مسيّر لا مخيّر. خلْق القرآن...الجنّة والنّار تفنيان، ولا شيء من الأشياء يكون خالدا، والخلود المذكور في القرآن هو طول المكث...". قاموس المذاهب والأديان، ص ٧٩– ٨٠.

(ب) **ضرار بن عمرو** المتوفّى نحو سنة ١٩٠ هـ.

(ت) **"حفص الفرد، أبو عمرو**، متكلّم مصريّ، توفّى بعد سنة ٢٠٣ هـ،... كان في البداية معتزليًّا، وتحوّل إلى القول بالجبر". موسوعة الفلسفة والفلاسفة ج ١، ص ٥٢٩.

- وقال بعض **الأشعريّة**: إنّ ذات الفعل من اللّه، والعبد له الكسب[١]، وفسّروا الكسب بأنّه: " كون الفعل طاعةً[٢] أو معصية[٣]".

وقال بعضهم[٤]: معناه[٥] أنّ العبد إذا صمّم العزم على الشّيء خلق الله تعالى الفعل عَقِيبَه[٦].

- وقالت **المعتزلة والزّيديّة**[٧] **والإماميّة**: إنّ الأفعالَ الصّادرة من العبد

= فهو قدريّ، ومن نسب المشيئة إلى الله تعالى والكسب إلى العبد فهو سنّيّ"[أ].

ثمّ إنّ القائلين بأنّ الأفعال كلّها واقعة بقدرة اللّه ﷻ، وأنّه لا فعل للعبد أصلا، قد استدلّوا على صحّة دعواهم بوجوه منها:

- "أنّ العبد لو كان موجدا لأفعال نفسه، لكان عالما بها، والتّالي باطل فالمقدّم مثله.

- أنّ العبد لو كان قادرًا على الفعل، لزم اجتماع قادرَين على مقدور واحد، والتّالي باطل فالمقدّم مثله.

- أنّا لو كنّا فاعلين، لصحّ منّا أن نفعل مثل ما فعلناه أوّلا من كلّ جهة لوجود القدرة والعلم، والتّالي باطل فالمقدّم مثله"[ب].

(١) **الكسب**: "هو الفعل المفضي إلى اجتلاب نفع أو دفع ضرّ، ولا يوصف فعل الله بأنّه كسب لكونه منزّها عن جلب نفع أو دفع ضرّ". التّعريفات، ص ١٨٤.

(٢) فيكسب العبد الحسنات.

(٣) فيكسب العبد السّيّئات.

(٤) بعض الأشاعرة.

(٥) أي معنى "**الكسب**".

(٦) أي عقيب تصميمه.

(٧) قال **الشّهرستانيّ**: "**الزّيديّة**" أتباع **زيد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب** عليهم السلام، ساقوا الإمامة في أولاد **فاطمة** عليها السلام، ولم يجوّزوا ثبوت الإمامة في غيرهم، إلاّ أنّهم جوّزوا أن=

(أ) عن كتاب الوافي في تاريخ الفلسفة العربيّة، ص ٣٦٨- ٣٦٩.

(ب) كشف المراد، ص ٢٣٠.

وصفاتها والكسب الّذي ذكروه، كلّها واقعةٌ بقدرة العبد واختياره، وإنّه ليس بمجبور على فعله، بل له أن يفعل وله أن لا يفعل، وهو الحقّ لوجوه:

الأوّل: إنّا نجد تفرقة ضروريّة بين صدور الفعل منّا تابعا للقصد والدّاعي؛ كالنّزول من السّطح على الدّرج، وبين صدور الفعل لا كذلك[١]؛ كالسّقوط منه؛ إمّا مع القاهر أو مع الغفلة. فإنّا نقدر على التّرك في الأوّل[٢]

= يكون كلّ فاطميّ عالم زاهد شجاع سخيّ خرج بالإمامة، أن يكون إماما واجب الطّاعة، سواء كان من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين. وزيد بن عليّ لمّا كان مذهبه هذا المذهب، أراد أن يحصّل الأصول والفروع حتّى يتحلّى بالعلم، فتتلمذ في الأصول لِـ"واصل بن عطاء الغزّال" رأس المعتزلة ورئيسهم، فاقتبس منه الاعتزال وصارت أصحابه كلّهم معتزلة. وقال: كان علي بن أبي طالب ﷺ أفضل الصّحابة، إلاّ أنّ الخلافة فوّضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها وقاعدة دينيّة راعوها، من تسكين ثائرة الفتنة وتطييب قلوب العامّة. وكان من مذهبه جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل. ولمّا سمعت شيعة الكوفة هذه المقالة وعرفوا أنه لا يتبرأ من الشّيخين رفضوه. وبعد قتل زيد بن عليّ، وبعده يحيى بن زيد، وبعده محمّد وإبراهيم، لم ينتظم أمر الزّيديّة بعد ذلك حتى ظهر بخراسان صاحبهم **ناصر الأطروش**[أ]، فطُلِب ليُقتل، فاختفى واعتزل الأمر، وصار إلى بلاد الدّيلم والجبل، ولم يتحلّوا بدين الإسلام بعد، فدعا النّاس دعوة إلى الإسلام على مذهب زيد بن عليّ فدانوا بذلك، وبقيت الزّيديّة في تلك البلاد ظاهرين، وكان يخرج واحد بعد واحد من الأئمّة ويلي أمرهم، وخالفوا بني أعمامهم من الموسويّة في مسائل الأصول، ومالت أكثر الزّيديّة بعد ذلك عن القول بإمامة المفضول، وطعنت في الصّحابة طعن الإماميّة، وهم أصناف ثلاثة: **جارودية، وسليمانية، وبتريّة. والصّالحيّة منهم والبتريّة على مذهب واحد**"[ب].

(١) أي لا للقصد والدّاعي.

(٢) وهو النّزول الاختياريّ من السّطح على الدّرج.

(أ) **ناصر الأطروش**: هو الحسن بن عليّ بن الحسن بن الحسن بن عمر بن عليّ بن الحسين وكان يلقب بـ "النّاصر".

(ب) الملل والنّحل ج ١، ص ١٣٧.

دون الثّاني[١]، ولو كانت الأفعال ليست منّا[٢]، لكانت على وتيرة واحدة من غير فرق[٣]، لكنّ الفرق حاصل، فيكون[٤] منّا، وهو المطلوب.

الثّاني[٥]: لو لم يكن العبد موجِدا لأفعاله، لامتنع تكليفه، وإلاّ[٦] لزم التّكليف بما لا يُطاق، وإنّما قلنا ذلك[٧]؛ لأنّه حينئذ[٨] غير قادر على ما كلِّف به[٩]، فلو كلِّف لكان تكليفا بما لا يُطاق، وهو[١٠] باطل بالإجماع[١١]. وإذا

---

(١) وهو السّقوط القهريّ من السّطح.

(٢) أي باختيارنا.

(٣) لعدم تحكّمنا بها. ولكن ما الضّير في أن يوجِد الخالقُ لأفعالنا الأفعالَ على صوَر متغايرة، كما لو كانت المصلحة في إنزال العبد على الدّرج من السّطح تارة، وأخرى بإسقاطه منه؟

(٤) أي الفعل.

(٥) الوجه الثّاني على أنّا فاعلون بالاختيار.

(٦) وإلاّ لو لم يمتنع تكليفه رغم كونه غيرَ موجِدٍ لأفعاله...

(٧) وهو التّكليف بما لا يطاق.

(٨) أي حين كونه غير موجِدٍ لأفعاله.

(٩) فكيف يقدر على الفعل، والفعل بيد اللّهﷻ؟!

(١٠) أي التّكليف بما لا يطاق.

(١١) ولكنّ **أبي حامد الغزاليّ** أنكر ذلك في كتابه (**الاقتصاد في الاعتقاد**)؛ حيث قال: "إنّ لله أن يكلِّف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه... لأنّ التّكليف نوع خطاب... وشرطه أن يكون مفهوما فقط، وأمّا كونه ممكنا فليس بشرط"[أ].

وأمّا أن يقال: إنّ التّكليف بما لا يطيقه المكلَّف عبثٌ من المكلِّف، فيردّ الغزاليّ أنّ نسبة العبث إلى اللّهﷻ كنسبة الظّلم إليه؛ أي لا معنى له؛ إذ العبث هو الفعل الّذي لا يُنتفع به، ولا يجوز على الله اجترار المنافع أصلا.

(أ) عن كتاب الوافي في تاريخ الفلسفة العربيّة، ص ٣٤٦.

لم يكن مكلّفا، لم يكن عاصيا بالمخالفة[١]، لكنّه عاصٍ بالإجماع[٢].

الثّالث: إنّه لو لم يكن العبد قادرا موجِدا لفعله، لكان الله أظلم الظّالمين. وبيان ذلك:

إنّ الفعل القبيح إذا كان صادرا منه تعالى، استحالت معاقبة العبد عليه؛ لأنّه لم يفعله، لكنّه تعالى يعاقبه اتّفاقا، فيكون ظالما (تعالى الله عنه)[٣].

الرّابع: الكتاب العزيز، الّذي هو فرقان بين الحقّ والباطل، مشحونٌ بإضافة الفعل إلى العبد، وأنّه واقع بمشيئته؛ كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ...﴾[٤]، ﴿... إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ...﴾[٥]، ﴿...حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ...﴾[٦]، ﴿...مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ ...﴾[٧]، ﴿...كُلُّ ٱمْرِئٍۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[٨]، ﴿...جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟

---

(١) فالعصيان مخالفة التّكليف، فحيث لا تكليف لا عصيان بالضّرورة.

(٢) فيكون مكلّفا، وبالتّالي موجِدًا لأفعاله، وهو المطلوب.

(٣) وللغزاليّ ردٌّ في كتابه (**الاقتصاد في الاعتقاد**) سبقه إليه الأشعريّ، وهو: "إنّ الله قادر على إيلام الحيوان البريء... والأطفال والمجانين ... فإنّ قيل: فيؤدّي إلى أن يكون ظالما... قلنا: الظّلم منفيّ عنه بطريق السّلب المحض، كما تُسلب الغفلة عن الجدار، والعبث عن الرّيح؛ فإنّ الظّلم يمكن أن يُتصوّر ممّن يمكن أن يصادف فعله مُلك غيره، ولا يُتصوّر ذلك في حقّ الله (تعالى)"[أ].

(٤) سورة البقرة، آية ٧٩.

(٥) سورة الأنعام، آية ١١٦.

(٦) سورة الأنفال، آية ٥٣.

(٧) سورة النّساء، آية ١٢٣ .

(٨) سورة الطّور، آية ٢١.

(أ) الوافي في تاريخ الفلسفة العربيّة، ص ٣٤٥.

يَعْمَلُونَ﴾[١]، إلى غير ذلك. وكذلك آيات الوعد[٢] والوعيد[٣]، والذّم[٤] والمدح[٥]، وهي أكثر من أن تحصى[٦].

---

(١) سورة السّجدة، آية ١٧.

(٢) ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ كُلَّمَا رُزِقُوا۟ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا ۙ قَالُوا۟ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا ۖ وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ ۖ وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾. سورة البقرة، آية ٢٥.

(٣) ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾. سورة الماعون، آية ٤-٥.

(٤) ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ سورة الأعراف، آية ١٧٩.

(٥) ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ[أ] فَـَٔازَرَهُۥ[ب] فَٱسْتَغْلَظَ[ت] فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ[ث] يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾. سورة الفتح، آية ٢٩.

(٦) * عن عليّ بن محمّد ، عن سهل بن زياد وإسحاق بن محمّد وغيرهما رفعوه قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام جالسا بالكوفة بعد مُنصَرَفِه من صفّين إذ أقبل شيخ فجثا بين يديه[ج]، ثمّ قال له: يا أمير المؤمنين! أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشّام، أبِقَضاء من الله وقدر؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أجل يا شيخ! ما عَلَوْتُم تَلْعَة[ح]، ولا هبطتم بطنَ وادٍ إلا بقضاء من الله وقدر، فقال له الشّيخ: عند الله أحْتَسِبُ عَنائي[خ] يا أمير المؤمنين! فقال له: مَهْ[د] يا شيخ! فوالله لقد عظّم الله الأجر في مسيركم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وأنتم مقيمون، وفي مُنصَرَفِكُم وأنتم =

(أ) **شطأه**: فراخه المتفرّعة منه.

(ب) **فآزره**: قوّاه.

(ت) **فاستغلظ**: صار غليظًا.

(ث) **فاستوى على سوقه**: قام على قضبانه.

(ج) **يجثو جُثُوًا وجَثِيًّا**: جلس على ركبتيه وقام على أطراف أصابعه.

(ح) **التَّلْعَة**: ما ارتفع من الأرض.

(خ) أي منه أطلب أجْر مشقّتي.

(د) **مَهْ**: اسم فعل أمر بمعنى اُكفُفْ.

قال: الثّالث[١]: في استحالة القبح عليه تعالى؛ لأنّ له صارفا عنه، وهو العلم بالقبح، ولا داعي له إليه؛ لأنّه إمّا داعي الحاجة الممتنِعة عليه[٢]، أو الحكمة وهو منتفٍ هنا[٣]، ولأنّه لو جاز صدوره[٤]؛

= منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مُكْرَهين، ولا إليه مضطرّين. فقال له الشّيخ: وكيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرّين، وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟ فقال له: أوَ تظنّ أنّه كان قضاءً حتما وقَدَرًا لازِما؟! إنّه لو كان كذلك[أ] لَبَطَلَ[ب] الثّوابُ والعقابُ والأمر والنّهي والزّجر من اللّه، وسقط معنى الوعد والوعيد، فلم تكن لائِمَةٌ للمذنب، ولا مَحْمَدَةٌ للمُحْسِن، ولكان المذنب أولى بالإحسان من المُحْسِن، ولكان المُحْسِنُ أولى بالعقوبة من المذنب، تلك مقالةُ إخوان عبدة الأوثان، وخُصَمَاء الرّحمن، وحزب الشّيطان، وقدريّة هذه الأمّة، ومجوسها. إنّ الله (تبارك وتعالى) كلّف تخييرا، ونهى تحذيرا، وأعطى على القليل كثيرا، ولم يُعْصَ مغلوبا، ولم يُطَعْ مُكْرِهًا، ولم يُمَلِّك مُفَوِّضًا، ولم يخلق السّماوات والأرض وما بينهما باطلا، ولم يبعث النّبيّين مبشّرين ومنذرين عبثا، ذلك ظنّ الّذين كفروا، فويل للّذين كفروا من النّار". فقال الشّيخ: فما القضاء والقدر اللّذان ما سِرنا إلا بهما؟ فقال عليه السلام: هما الأمر من الله والحُكم، ثمّ تلا قوله سبحانه: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا[ت]﴾"[ث].

(١) المبحث الثّالث من "**العدل**".

(٢) لأنّ الحاجة فقر، والفقر آية الإمكان.

(٣) لأنّ القبح لا حكمة فيه.

(٤) أي صدور القبح منه عليه السلام.

(أ) " أي قضاءً محتوما لا دخل لاختيار العبد فيه، وقدرا لا مدخل لإرادته فيه".

(ب) " لأنّ الثّواب نفْعٌ يستحقّه العبد بالإتيان بالطّاعات، والاجتناب عن المنهيّات. والعقاب ضرر يستحقّه بالإتيان بالمنهيّات والاجتناب عن الطّاعات، وهما تابعان للاختيار، ولا يتحقّقان مع الإجبار".

(ت) سورة الإسراء، آية ٢٣.

(ث) الكافي ج ١، ص ١٥٥.

لامتنع إثبات النّبوّات[١].

أقول: يستحيل أن يكون الباري تعالى فاعلا للقبيح، وهو مذهب **المعتزلة**، وعند **الأشاعرة** هو فاعل الكلّ حسنا كان[٢] أم قبيحا[٣]، والدّليل على ما قلناه[٤] وجهان:

الأوّل: أنّ الصّارف عنه[٥] موجود، والدّاعي إليه معدوم، وكلّما كان كذلك[٦] امتنع الفعل ضرورة.

أمّا وجود الصّارف، فهو القبح، والله تعالى عالمٌ به. وأمّا عدم الدّاعي؛

---

(١) نترك الشّرح لكلام **السّيوريّ** رومًا للاختصار وخشاةَ التّكرار.

(٢) هذا الفعل.

(٣) "واستدلّ الأشاعرة على مقولتهم هذه بوجهين:

أ - الله تعالى كلّف الكافر بالإيمان مع علمه أنّه يموت على كفره، وهذا التّكليف بالإيمان قبيح لعلمه تعالى أنّ هذا الكافر سيموت كافرًا، وهذا يكشف عن صدور الفعل القبيح عنه تعالى.

ب - إنّ الفعل الّذي يأمر به تعالى إمّا لفائدة أو لا، والثّاني -عديم الفائدة- محال على الله تعالى عند الأشاعرة وغيرهم من المعتزلة والإماميّة. إذًا، يبقى التّكليف بالفعل لفائدة، وهذه الفائدة إمّا يصدر عنها نفع أو ضرر، والثّاني قبيح. أمّا الأوّل -النّفع- فهو إمّا يعود لله تعالى، وهو محال؛ لأنّه تعالى غير محتاج، أو يعود إلى الكافر، وهو باطل أيضا؛ لأنّ الله تعالى يعلم عدم وصوله إليه، فيكون الله عابثًا، وهو القبيح". الفوائد والعبر في شرح الباب الحادي عشر، ص ١٣١-١٣٢.

(٤) وهو قوله: "**يستحيل أن يكون الباري تعالى فاعلا للقبيح**".

(٥) أي عن القبيح.

(٦) أي كلّما كان الصّارف عن الفعل موجودًا، والدّاعي إليه معدومًا، امتنع صدور هذا الفعل بالضّرورة.

فلأنّه[١] إمّا داعي الحاجة إليه، وهو عليه محال؛ لأنّه غير محتاج[٢]، وإمّا داعي الحكمة الموجودة فيه[٣]، وهو محال؛ لأنّ القبيح لا حكمة فيه.

الثّاني: أنّه لو جاز عليه القبيح، لامتنع إثبات النّبوّات، واللاّزم باطل إجماعا، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة[٤]: أنّه حينئذٍ[٥] لا يقبح منه[٦] تصديق الكاذب[٧]، ومع ذلك[٨] لا يمكن الجزم بصحّة النّبوّة[٩]، وهو ظاهر[١٠].

---

(١) الضمير يعود إلى "الدّاعي".

(٢) إذ الاحتياج آية الإمكان.

(٣) في الفعل القبيح.

(٤) الملازمة بين جواز القبيح عليهﷻ وامتناع إثبات النّبوّات.

(٥) أي حين إذ جاز القبيح عليه ﷻ .

(٦) من اللّهﷻ.

(٧) الكاذب الّذي يدّعي النّبوّة. وتصديقه الكاذب بأن يأيّده بتزويده بالمعجزات. وهذا الأمر جائز رغم قبحه لجواز صدور القبيح منه ﷻ .

(٨) أي ومع جواز تصديقه الكاذب.

(٩) إذ المناط في تصديق مدّعي النّبوّة صدور المعجزة منه، فلو كان كاذبا يحكم العقل بعدم إمكانيّة صدورها منه للزومه إغراء المولىﷻ المكلّفين بالقبيح، وهو عليه محال، كما سيأتي في المبحث الأوّل من الفصل الخامس في "**النبوّة**". وبهذا يظهر أنّه مع جواز تصديق الباريﷻ الكاذب، وبالتّالي جواز الإغراء بالقبيح، لا نتوصّل بعدُ للجزم بصحّة النبوّة المدّعاة.

(١٠) شبهات وردود:

أوّلاً: "لماذا لم يخلق الله الحكيمُ العادلُ المخلوقاتِ على صورة متساوية؟

الرّدّ: إنّ نظام الوجود المترابط يفرض هذا التّغاير وإلاّ لم يتحقّق الخلق؛ فلو كان كلّ أفراد البشر رجالا، أو نساءً، لما تحقّق التّناسل، ولانْقرض النّوع الإنسانيّ. ولو كانت المخلوقات جميعا من نوع الإنسان، لما وَجَدَت شيئا للغذاء. ولو اتّحد شكلُ الحيوانات=

= والنّباتات، لما وُجِدَت كلّ هذه الفوائد الّتي لا تُحصى. وهكذا تبيّنت الحِكمة في اختلاف صور المخلوقات»[أ].

وعن حبيب السّجستانيّ، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: ... قال آدم: يا ربّ! لو كنت خلقتهم[ب] على مثال واحد، وقدر واحد، وجبلّة واحدة، وألوان واحدة، وأعمار واحدة، وأرزاق سواء، لم يبغِ بعضهم على بعض، ولم يكن بينهم تحاسد ولا تباغض، ولا اختلاف في شيء من الأشياء؟ قال الله عز وجل: يا آدم! بروحي نطقت، وبضعف طبعك تكلّفت ما لا علم لك به، وأنا الله الخالق العليم بعلمي، خالفت بين خلقهم، وبمشيئتي يمضي فيهم أمري، وإلى تدبيري وتقديري هم صائرون، لا تبديل لخلقي، وإنّما خلقت الجنّ والإنس ليعبدوني، وخلقت الجنّة لمن عبدني وأطاعني منهم، واتّبع رسلي، ولا أبالي، وخلقت النّار لمن كفر بي وعصاني ولم يتّبع رسلي، ولا أبالي، وخلقتك وخلقت ذرّيّتك من غير فاقة[ت] لي إليك وإليهم، وإنّما خلقتك وخلقتهم لأبلوك وأبلوهم أيّكم أحسن عملا في دار الدّنيا، في حياتكم وقبل مماتكم، وكذلك خلقت الدّنيا والآخرة ،والحياة والموت، والطّاعة والمعصية، والجنّة والنّار، وكذلك أردت في تقديري وتدبيري وبعلمي النّافذ فيهم، خالفت بين صورهم وأجسامهم وألوانهم وأعمارهم وأرزاقهم وطاعتهم ومعصيتهم، فجعلت منهم السّعيد والشّقيّ، والبصير والأعمى، والقصير والطّويل، والجميل والذّميم، والعالم والجاهل، والغنيّ والفقير، والمطيع والعاصي، والصّحيح والسّقيم، ومن به الزّمانة[ث]، ومن لا عاهة به، فينظر الصّحيح إلى الّذي به العاهة، فيحمدني على عافيته، وينظر الّذي به العاهة إلى الصّحيح، فيدعوني ويسألني أن أعافيه، ويصبر على بلائي، فأثيبه جزيل عطائي، وينظر الغنيّ إلى الفقير، فيحمدني ويشكرني، وينظر الفقير إلى الغنيّ، فيدعوني ويسألني، وينظر المؤمن إلى الكافر، فيحمدني على ما هديته. فلذلك خلقتهم لأبلوهم في السّرّاء والضّرّاء، وفيما عافيتهم، وفيما ابتليتهم، وفيما أعطيتهم، وفيما أمنعهم، وأنا =

(أ) دروس في العقيدة الإسلاميّة ج ١، ص ١٩٤-١٩٥ (بتصرّف).

(ب) يعني ذرّيّته.

(ت) **فاقة**: حاجة.

(ث) **الزّمانة**: العاهة.

= الله الملك القادر، ولي أن أمضي جميع ما قدّرت على ما دبّرت، ولي أن أغيّر من ذلك ما شئت إلى ما شئت، فأقدّم من ذلك ما أخّرت، وأؤخّر ما قدّمت، وأنا الله الفعّال لما أريد، لا أسأل عمّا أفعل، وأنا أسأل خلقي عمّا هم فاعلون»[أ].

ويبقى أن نشير إلى الفرق بين **المساواة و العدل**:

فالمساواة تعني أن يُعطى كلُّ إنسان -مثلا- بمقدار ما يُعطى الآخر، وهذا غير متحقّق بالوِجْدَان؛ لِمَا تراه في اختلاف المستوى الجماليّ بين النّاس، وكذلك الماديّ والاجتماعيّ ... ولكن هذا لا يخدش صفة العدل في الواجب؛ لأنّ **العدل** وضعٌ للشيء في موضعه بما يتناسب مع الحِكمة الواجبة للواجب، فالكلام إذًا من رأس؛ فمن يقول: إنّ العدل والحِكمة المُسَاوِقَةَ له تقتضي جعل زَيد وعَمرو بمستوى ماديّ واحد؟ فقد يُسِيءُ عَمرو استخدامَ الأموال التي استُودِعت عنده فينحرف أو يظلم بها أحدا ...؛ ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ﴾[ب].

كما أنّك في كثير من الأحيان لو تأمّلت مجموع ما عند زَيد، ومجموع ما عند عَمرو، لوجدت أنّ في قِبال ما يزيد المستوى الماديّ عند زَيد، هناك زيادة عند عَمرو، ولكن من جهة الصّحّة الجسمانيّة الّتي تقلّ عند نظيره. ولو امتلك زَيد الاطمئنان الاجتماعيّ، لوَجَدْتَ عَمْرًا يتمتّع بدرجة علميّة تفوق الّتي هي عند زَيد وهكذا. وإن رَجَحَت كلُّ المستويات عند زَيد، لم يجازهما الله ﷻ المجازاة نفسها؛ فإن أقام زَيْدٌ صلاة الصّبح مثلا، وهو مَيْسُور ماديّا، يفترش الحرير، ومن حوله خدم وحشم ينبّهونه وقت الصّلاة، ويجعلون ماء الوضوء الدّافئ بين يديه، هذه الصّلاة لن تكون بزِنَة صلاة عمرو الفقير، الكادح طِوال النّهار لتأمين قوت عِيَاله، والّذي اتّخذ الأرضَ فراشه، والتَحَفَ سَقْفَ بيته، فلا رَيْبَ أنّ أجر صلاته ضِعْفُ أجْرِ صلاة زَيد، والأجْرُ على قدر المشقّة.

وهكذا يتبيّن لنا أنّ النّظر المحدود في جهة واحدة، لا ينتج حُكما عادلا؛ إذ الأمر يحتاج إلى كشفٍ للوحة الوجود كاملة. =

(أ) علل الشّرائع ج ١، ص ١٠-١١.

(ب) سورة الشّورى، آية ٢٧.

=

ولقائل أن يقول: ولكنّ الواقع يكشف عن أنّ الواجب قد مدّ الكثير من الظّالمين والطّواغيت بالقوّة، فبغَوا في الأرض وعَتَوا عُتُوًّا كبيرا، فأين العدلُ في تسليطهم على المستضعفين؟

الجواب: إنّ الظّالم الّذي مدّه الواجب بالقوّة، قد استخدم قوّته في ظلم النّاس، وهو مخيّر في ذلك، ولكنّ الواجب استودع في المستضعفين قوّة معادلة بل زائدة تتمكّن من مواجهة هذا الظّلم ولو بالاتّحاد؛ قال ﷻ: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[1].

وعلى كلّ حال إن رَجَحَت قوّته عليهم مجتمعِين، كان ذلك بلاءً -أي اختبارا- لِصَبْرِهِم وتحمّلهم لقضائه وقدره. وهذا البلاء لا رَيْبَ أنّه ينطوي على حِكمة قد ندركها أو لا. كما لا بدّ من النّظر إلى هذه الدّنيا كمَعْبَر لا استقرار فيه؛ فلو عاش الإنسان مِنّا بؤسًا وشقاءً طِوال حياته، لايَعُدُّ ذلك ظلما إذا علم أنّ بانتظاره أجْرا بمستوى تَعَبِه، بل يضاعفه. فإنّ الّذي يطلب حبيبته، يمشي من أجلها الأميال الشّائكة الحامية حافيا، وهو يلاقي الرّزايا بِبَشَاشَةٍ واطمِئْنَان راسخَين، غيرَ مكترث للسِّباع والضِّباع الّتي قد تنال منه؛ ذلك لأنّ مَسْعَاه عاقبتُه سَتُنْسِيه ما اعْتَرَاه، وتعوّضه ما أصابه، بل تراه يتمنّى إعادة الكرّة لِمَا لاقاه من الحبيب. وحَسْبُكَ ما يصيب الأمّ في آلام المَخَاض؛ حيث يصير الموت منها قابَ قوسَين أو أدنى، فإنّ كلّ هذه الآلام تذوب حبًّا لِوَلَدِها، ولا يثنيها عن الإنجاب مرّة بعد مرّة.

نعود إلى ذلك الظّالم الّذي يشغل بالك، ألا تفتح له صدرك الآن، وتكشف له لِثامك لتجابهه، ولا تأبى إن وقعتَ على الموتِ أو وقع الموتُ عليك، طالما أنّ المعشوق -وهو الواجب- بكلتا الحالتين سيوفّيك نصيبك مضاعَفا ؟

ثانيا: "كيف يتلاءم العذاب الأبديّ للذنوب المحدودة والمؤقّتة، والّتي يرتكبها المذنبون في هذا العالم، مع العدل الإلهيّ؟

الرّد:

... إنّنا نلاحظ في عالم الدّنيا، أنّ هناك بعضَ الجرائم الّتي يتعقّبها آثار سيّئة تمتدّ إلى مدّة=

(أ) سورة البقرة، آية ٢٥١.

قال: وحينئذٍ[١] يستحيل عليه إرادة القبيح[٢]؛ لأنّها قبيحة.

أقول: ذهبت **الأشاعرة** إلى أنّه تعالى مريدٌ لمجموع الكائنات[٣]، حسنةً كانت أم قبيحة، شرًّا كانت أم خيرًا، إيمانا كان أم كفرا؛ لأنّه موجد للكلّ[٤]، فهو مريد له.

وذهبت **المعتزلة** إلى استحالة إرادته للقبيح والكفر، وهو الحقّ؛ لأنّ إرادة القبيح أيضا قبيحة؛ لأنّا نعلم ضرورة أنّ العقلاء كما يذمّون فاعلَ القبيح،

= طويلة، رغم قِصَر مدّة الجريمة؛ فمثلا لو فَقَأ الإنسان عينَهُ أو عينَ آخر فأعماها، فإنّ هذا الفعل يتمّ في مدّة قصيرة جدًّا، ولكنّ نتيجته -وهي العمى- تمتدّ إلى نهاية العمر. وكذلك الذّنوب الكبيرة[أ] لها آثارها الأخرويّة الأبديّة، وإذا لم يوفّر الإنسان في هذه الدّنيا مُستلزَمات جُبرانها كالتّوبة مثلا، فإنّه سوف يعيش آثارها السّيّئة وإلى الأبد[ب].

فكما أنّ بقاء عمى الإنسان إلى نهاية العمر بجريمة لم تستغرق إلا لحظة واحدة لا ينافي العدل الإلهيّ[ت]، كذلك الابتلاء بالعذاب الأبديّ نتيجة لارتكاب الذّنوب الكبيرة لا ينافي العدل الإلهيّ، وذلك لأنّه[ث] نتيجة الذّنب الّذي ارتُكِبَ عن سابق وَعْي وإصرار[ج].

(١) أي وحين إذ امتنع عنه ﷻ فعل القبيح.

(٢) إرادته ﷻ القبيح؛ كأن يطلب من عبده الخيانة.

(٣) أي الموجودات.

(٤) إذًا علّة إرادته لكلّ شيء أنّه خالق لكلّ شيء.

(أ) من قَبيل الشّرك بالله تعالى.

(ب) إذن العقاب لا يقاس بالمدّة التي استغرقتها الجريمة، بل بدرجة عِظَمها وخطرها.

(ت) لأنّه فعلها بملء إرادته وتصميمه.

(ث) أي العذاب الأبديّ.

(ج) دروس في العقيدة الإسلاميّة ج ١، ص ١٩٦-١٩٧.

فكذا مريدَه والآمرَ به[١]. فقول المصنِّف: "**فحينئذٍ**"، أتى "**فاء**" النّتيجة[٢]؛ أي يلزم من امتناع فعل القبيح امتناع إرادته.

قال: الرّابع[٣]: في أنّه تعالى يفعل لغرض؛ لدلالة القرآن عليه[٤]، ولاستلزام نفيه العبث[٥]، وهو قبيح.

أقول: ذهبت **الأشاعرة** إلى أنّه لا يفعل لغرض[٦]، وإلاّ[٧] لكان ناقصا مستكمَلا بذلك الغرض[٨].

وقالت **المعتزلة**: إنّ أفعال الله معلَّلة بالأغراض، وإلاّ[٩] لكان عابثا (تعالى الله عنه)[١٠]، وهو مذهب أصحابنا الإماميّة، وهو الحقّ لوجهين: نقليّ، وعقليّ:

---

(١) أي كذا يذمّ العقلاءُ مريدَ القبيح والآمرَ به.

(٢) "**فاء**" النّتيجة تفيد أنّ ما بعدها، وهو في المقام عدم إرادته ﷻ القبيح، نتيجة لما قبلها، وهو استحالة فعله القبيح.

(٣) المبحث الرّابع من "**العدل**".

(٤) تأتي الآيات في كلمات السيّوريّ.

(٥) أي والدّليل الثّاني على أنّه ﷻ يفعل لغرض، هو أنّه لو انتفى فعله لغرض للزم كونه عابثا، وهو - أي العبث - عليه ﷻ محال؛ لقبحه.

(٦) وبذلك نفوا عنه الغائيّة؛ بمعنى أن ليس من غاية وراء فعله.

(٧) لو كان يفعل لغرض.

(٨) فالإنسان بأكله لغرضِ رفعِ الجوع يدلّ على حاجته لهذا الغرض، والاحتياج عبارة أخرى عن النّقص.

(٩) لو لم تكن معلّلة بالأغراض.

(١٠) فائدة: "الفرق بين **العبث واللّعب واللّهو**: أنّ العبث ما خلا عن الإرادات إلاّ إرادة حدوثه فقط، واللّهو واللّعب يتناولهما غير إرادة حدوثهما إرادة وقعا بها لهوًا ولعبًا... والفرق بين **اللّهو واللّعب**، أنّه لا لهو إلاّ لعب، وقد يكون لعب ليس بلهو؛ لأنّ اللّعب يكون للتّأديب؛ كاللّعب=

أمّا **النقليّ**: فدلالة القرآن عليه ظاهرة؛ كقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[١]، ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٢]، ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ﴾[٣].

وأمّا **العقليّ**[٤]: فهو أنّه لولا ذلك[٥] للزم أن يكون عابثا، واللاّزم باطل فالملزوم مثله.

أمّا بيان اللّزوم، فظاهر[٦]، وأمّا بطلان اللازم[٧]؛ فلأنّ العبث

= بالشطرنج وغيره، ولا يقال لذلك: لهو، وإنّما اللّهو لعب لا يُعْقِبُ نفعا...»[أ].

وهكذا يتبيّن أنّ اللّعب أعلى من قريبيه، وبالتّالي من انتفى عنه اللّعب انتفى عنه اللّهو والعبث بطريق أولى، وقد نفى ﷻ عنه هذه الثلاثة؛ قال ﷻ: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾(٦)، ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾ لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾[ب].

(١) سورة المؤمنون، آية ١١٥.

(٢) سورة الذّاريات، آية ٥٦.

(٣) سورة ص، آية ٢٧.

(٤) الوجه العقليّ الدّالّ على أنّ أفعال اللّه ﷻ معلّلة بالأغراض.

(٥) أي لولا كون أفعاله معلّلة بالأغراض.

(٦) أي اللّزوم بين كون أفعاله غير معلّلة بالأغراض وعبثه (تعالى عن ذلك علوًّا كبيرا) ظاهر؛ إذ العبث ما خلا عن الإرادات إلاّ إرادة حدوثه فقط، كما مرّ في الفائدة السّابقة، فهو حدثٌ لا غاية منه سوى الحدوث نفسه. إذًا، كوْن أفعاله ﷻ غير معلّلة بالأغراض هو العبث عينه (سبحانه وتعالى عمّا يصفون).

(٧) وهو كونه ﷻ عابثًا.

(أ) الفروق اللّغويّة، ص ٢٨٤.

(ب) سورة الأنبياء، آية ١٦-١٧.

قبيح[١]، والقبيح لا يتعاطاه الحكيم.

وأمّا قولهم: "لو كان فاعلا لغرض لكان مستكمَلا بذلك"، فإنّما يلزم الاستكمال أن لو كان الغرض عائدًا إليه[٢]، لكنّه ليس كذلك[٣]، بل هو[٤] عائد إمّا إلى منفعة العبد[٥]، أو لاقتضاء نظام الوجود[٦]، وذلك[٧] لا يلزم منه الاستكمال.

قال: وليس الغرض[٨] الإضرار[٩]؛ لقبحه[١٠]، بل النّفع[١١].

أقول: لمّا ثبت أنّ فعله تعالى معلَّل بالغرض، وأنّ الغرض عائد إلى

---

(١) بالضّرورة.

(٢) يعني إلى الفاعل بغرض، وهو الحقّ ﷻ.

(٣) فما من فعل لهﷻ يدرّ منفعة عليه، بل هو الغنيّ المطلق والصّمد الّذي ينتفع من فيضه الجميعُ، ولا ينتفع من أحد؛ لأنّه منبع النّفع، ومصدر العطاء، له الكبرياء، وإليه المصير.

(٤) أي الغرض.

(٥) كما في خلقه الماء؛ لتكون منشأ الحياة له؛ أي للعبد، بل لكلّ حيّ.

(٦) مثل المجموعة الشمسيّة، والمظاهر الطّبيعيّة... وهذه الأمور تعود في النّهاية نفعًا على العباد كما جاء في **"دليل العناية"** الّذي عوّل عليه ابن رشد في إثبات وجودهﷻ بالنّسبة إلى عامّة النّاس، وهو -أي دليل العناية- مبتنٍ على أصلين هما:

- **إنّ جميع الموجودات الطّبيعيّة موافقة لوجود الإنسان.**
- إنّ هذه الموافقة هي بالضّرورة من قِبل فاعل قاصد لذلك مريد.

(٧) وهو كون الغرض إمّا عائد إلى منفعة العبد، أو لاقتضاء نظام الوجود.

(٨) من أفعالهﷻ.

(٩) أي الإضرار بالعباد.

(١٠) لقبح الإضرار.

(١١) أي بل الغرض من أفعاله النّفع العائد على العباد.

غيره[١]، فليس الغرض حينئذ إضرار ذلك الغير؛ لأنّ ذلك[٢] قبيح عند العقلاء؛ كمن قدّم إلى غيره طعاما مسموما يريد به قتْلَه[٣]. فإذا لم يكن الغرض الإضرار تعيّن أن يكون النّفع[٤]، وهو المطلوب.

قال: فلا بدّ من التّكليف[٥]: "وهو بعث من تجب طاعته[٦]، على ما فيه مشقّة[٧]، على جهة الابتداء[٨]، بشرط الإعلام".

---

(١) وبهذا دفعنا إشكال الاستكمال.

(٢) أي الإضرار بذلك الغير.

(٣) فليس المناط من الحسن والقبح الأفعال مجرّدة، بل الأفعال بلحاظ أغراضها.

(٤) إذ لا واسطة بينهما بالنّسبة للباري ﷻ بعدما تبيّن لك استحالة العبث عليه، وهو الفعل الّذي لا يقصد منه سوى حدوثه فلا يغترض منه الضرر ولا النّفع.

(٥) فإذا كان الغرض من الخلق هو النّفع، فما هو الطّريق لإيصال هذا النّفع إلى العباد؟ الطّريق هو تكليف العباد بنحو إذا امتثلوا وصلوا إلى الثّواب والنّفع. وأمّا وجه الانحصار فيأتي حينما نثبت أنّ الثّواب والنّفع الابتدائيّ من دون توسّط تكليف قبيحٌ، والقبيح ممتنع عن الله ﷻ ، فينحصر الطّريق بالتّكليف.

(٦) وهو الباري وحده كما سيتّضح في قيد "**على جهة الابتداء**".

(٧) قيل إنّ المقصود بهذا القيد الأحكام الإلزاميّة؛ وهي الواجبات والمحرّمات، والأحكام التّرخيصيّة؛ وهي المستحبات والمكروهات، فتخرج بذلك المباحات لعدم المشقّة فيها، وعلّق السّيوريّ فقال: "**إذ لا تكليف بالمباح**". والحقّ أنّ المناط في التّكليف امتثال أمر المولى، سواء في ذلك مشقّة؛ كقيام الليل، وصوم شهر رمضان، أم لا؛ كجملة من المستحبّات مثل: دخول الحمام بالرجل اليسرى والخروج باليمنى، والشرب ليلا من جلوس، وأكل الرّمان يوم الجمعة، والسّمك يوم الأربعاء، بل بعض الواجبات لا مشقّة فيها؛ كردّ التّحيّة... إلاّ أن يقال: إنّ المشقّة تكمن في الامتثال نفسه، فكون الإنسان مدعوًّا للاستجابة -سواء على نحو الوجوب أم الاستحباب- يستلزم مشقّة الامتثال لطلب الغير. فإنّ قُصِد ذلك، فنحن والقصد، ولو أنّ هذه المشقّة لا تعدّ مشقّة عرفيّة خصوصا بالنّسبة للطّالب الّذي سبق تفضّله.

(٨) هذا قيد "**من تجب طاعته**"، والمقصود من قوله "**على جهة الابتداء**"؛ أي أوّلا وبالذّات، أمّا=

أقول: لمّا ثبت أنّ الغرض من فعله تعالى نفع العبد، ولا نفع حقيقيّ إلاّ الثّواب[١]؛ لأنّ ما عداه إمّا دفْع ضرر، أو جلْب نفع غير مستمر[٢]، فلا يحسن أن يكون ذلك غرضا لخلق العبد[٣].

ثمّ الثّواب يقبح الابتداء به[٤] كما يأتي[٥]، فاقتضت الحكمة توسّط التّكليف.

والتّكليف لغة مأخوذ من "**الكُلْفَة**"، وهي "**المَشَقَّة**"، واصطلاحا ما ذكره المصنّف. فالبعث على الشّيء هو الحمل عليه، ومن تجب طاعته هو الله تعالى، فلذلك قال: "**على جهة الابتداء**"؛ لأنّ وجوب طاعة غير اللّه؛ كالنّبيّ ﷺ، والإمام علي عليه السلام، والوالد، والسّيّد، والمنعم، تابع ومتفرّع على طاعة اللّه[٦].

وقوله: "**على ما فيه مشقّة**"، احترازٌ عمّا لا مشقّة فيه؛ كالبعث على

= طاعة غيره فمتفرّعة من طاعته؛ إذ لو لم يأمر بإطاعة النّبيّ ﷺ لما وجبت طاعته، فالأصل ﴿... إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ...﴾[أ]، والفرع ﴿... وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ...﴾[ب].

(١) أي ثواب الآخرة.

(٢) وكلاهما زائلان.

(٣) فالثّواب الحقيقيّ هو النّفع الأبديّ، أمّا النّفع الزّائل، فلا يستحقّ أن يُخلق العبد من أجله.

(٤) أي من دون توسّط التّكليف.

(٥) من أنّ التّكليف مقارن بالتّعظيم والإجلال، وتعظيم من لا يستحقّ التّعظيم قبيح عقلا.

(٦) وبعبارة أخرى: وجوب طاعة غير اللّه تعالى لا على جهة الابتداء، بل على جهة أمر اللّه عزّ وجلّ، فلا يسمّى غيره مكلّفا حقيقة.

(أ) سورة الأنعام، آية ٥٧.

(ب) سورة النّساء، آية ٥٩.

النّكاح المستلَذّ، وأكل المستلَذّات من الأطعمة والأشربة[١].

وقوله: "**بشرط الإعلام**"؛ أي بشرط إعلام المكلَّف بما كُلِّف به[٢]، وهو من شرائط حسن التّكليف، وشرائط حسنه ثلاثة:

الأوّل: عائد إلى التّكليف نفسِه، وهو أربعة:

- الأوّل: انتفاء المفسدة فيه؛ لأنّه قبيح[٣].

- الثّاني: تقدّمه على وقت الفعل[٤].

- الثّالث: إمكان وقوعه[٥]؛ لأنّه يقبح التّكليف بالمستحيل[٦].

---

(١) ولكن قد يكلّف العبد بهذه الأمور على نحو الاستحباب في نفسه، بل هو كذلك بالنّسبة إلى النّكاح[أ]. على كلّ حال، ذكرنا ما قد يرد من إشكال على هذا القيد.

(٢) فلا يُعَدُّ العبد مكلّفا إلاّ إذا أُعلِم بالتّكليف؛ بمعنى تمكينه من الوصول إليه، فالجاهل بالتّكليف، المقصّر في معرفته يستحقّ العقاب قطعا؛ قال ﷻ: ﴿... وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[ب].

(٣) ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾. سورة النحل، آية ٩٠.

(٤) فإن كان زمن الفعل الماضي في الماضي، والمضارع في الحاضر والمستقبل، فإنّ زمن فعل الأمر منحصر في الاستقبال؛ إذ الامتثال للأمر فرع صدوره.

(٥) أي لا بدّ من كونه ممكنا ذاتا.

(٦) للزومه العبث واللّغوية.

(أ) عن رسول الله ﷺ: "تناكحوا تكثروا، فإنّي أباهي بكم الأمم يوم القيامة حتّى بالسّقط". ميزان الحكمة ج ٢، ص ١١٨٧.

(ب) سورة الإسراء، آية ١٥.

- الرّابع: ثبوت صفة زائدة على حسنه[١]؛ إذ لا تكليف بالمباح.

الثّاني: عائد إلى المكلِّف، وهو فاعل التّكليف، وهو أربعة:

- الأوّل: علمه بصفات الفعل من كونه حسنا أو قبيحا.

- الثّاني: علمه بقدر ما يستحقّه كل واحد من المكلَّفين من ثواب وعقاب[٢].

- الثّالث: قدرته على إيصال المستحِقّ حقّه[٣].

---

(١) زائدة على حسن فعله أو تركه، وهذه الصّفة هي المشعرة بالثّواب.

(٢) تعبير الاستحقاق لا يخلو من مسامحة؛ إذ كلّ شيء منه تعالى وله. فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: "أوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام: يا موسى اشكرني حقّ شكري، فقال: يا ربّ! كيف أشكرك حقّ شكرك، وليس من شكرٍ أشكركَ به إلاّ وأنت أنعمت به عليّ؟ فقال: يا موسى شكرتني حقّ شكري حين علمت أن ذلك منّي"[أ]. وعنه عليه السلام: "من أنعم الله عليه نعمة فعرفها بقلبه، وعلم أن المنعم عليه الله تعالى، فقد أدّى شكرها وإن لم يحرّك لسانه، ومن علم أن المعاقب على الذنوب اللّه، فقد استغفر وإن لم يحرّك به لسانه"[ب].

وهكذا يظهر لك أن لا استحقاق حقيقيّ بالواقع، ويمكنك أن تستشعر من ذلك من خلال الآية المباركة: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ . . .﴾[ت]. بالله عليك! هل سمعت عن أحد يستقرض أحدًا من مال نفسه ثمّ يثيبه على ذلك وكأنّه يستحق الإثابة؟ وإنّما هذه الحال كحال الأب يناول ولده قطعة الحلوى بيدٍ ثمّ يفتح له الأخرى ليردّها إليه، وما ذلك إلاّ ليؤدّب ولده على العطاء والإيثار من جهة، وليشعر بلذّة أن يكون في فعل الخير مختارًا. فسبحان الّذي بعباده عليم خبير.

(٣) وذلك جزاء امتثاله لأوامر الشّارع المقدّس.

(أ) بحار الأنوار، ج ١٣، ص ٣٥١.

(ب) مستدرك سفينة البحار ج ٦، ص ٢٨.

(ت) سورة البقرة، آية ٢٤٥.

- الرّابع: كونه غير فاعل للقبيح[١].

الثّالث: عائد إلى المكلَّف، وهو محلّ التّكليف، وهو ثلاثة:

- الأوّل: قدرته على الفعل[٢]؛ لاستحالة تكليف ما لا يطاق[٣]؛ كتكليف الأعمى بِنَقْطِ المصحف، والزَّمِن[٤] بالطّيران.

- الثّاني: عِلمه بما كلِّف به[٥]، أو إمكان علمه به[٦]، فالجاهل[٧] المتمكِّن من العلم غير معذور.

- الثّالث: إمكان آلة الفعل[٨].

ثمّ متعلَّق التّكليف[٩] إمّا علم[١٠]، أو ظنّ، أو عمل. أما العلم: فإمّا عقليّ[١١]؛

---

(١) فلو كان فاعلا للقبيح لجاز أن يأمر به، وهو عليه محال.

(٢) فضلا عن كون الفعل ممكنا ذاتا، كما تقدّم.

(٣) للزومه العبث. وللغزاليّ رأي عجيب مخالف لذلك، مرّ ذكره في المبحث الثّاني من هذا الفصل.

(٤) أي وتكليف الزَّمِن بالطّيران. **والزَّمِن**: المصاب بالزّمانة، وهي العاهة، أو عدم بعض الأعضاء، أو تعطيل القوى.

(٥) بالفعل.

(٦) بالقوّة.

(٧) المقصّر، في مقابل الجاهل القاصِر.

(٨) فلا عقاب على من أُمِر بصعود السّطح وهو قادر، إلاّ أنّه لا يملك آلة الصّعود؛ كالسّلّم.

(٩) وهو مصبّ التّكليف؛ كالصّلاة ومعرفة الله بالنّسبة للوجوب، والغِيبة بالنّسبة للحرمة.

(١٠) أي لا بدّ من القطع بتحصيله.

(١١) هنا السّؤال يطرح نفسه؛ إذ حصرنا التّكليف الحقيقيّ باللّهﷻ بقيد "**على جهة الابتداء**"، فكيف نجعل العقل مكلّفًا؟

يمكن الإجابة بأنّ تكليف العقل تكليف الشّارع على قاعدة "**ما حكم به العقل حكم به**=

كالعلم بالله وصفاته وعدله والنّبوّة والإمامة[١]، أو سمعيّ[٢]؛ كالشّرعيّات[٣]، وأمّا الظّنّ؛ فكما في جهة القبلة[٤]، وأمّا العمل[٥]؛ فكالعبادات.

قال: وإلاّ لكان مغريًا بالقبيح[٦]؛ حيث خلق الشّهوات[٧]، والمَيل إلى القبيح، والنّفور عن الحسن[٨]، فلا بدّ من زاجر، وهو التّكليف.

= **الشّرع**"، ولكن هذه المسألة ليست محطّ إجماع. كما يمكن الرّدّ أيضا بأنّ الشّارح بعدما بيّن التّكليف الحقيقيّ، ختم بذكر متعلّقات التّكليف الأعمّ من الحقيقيّ وغيره، إلاّ أنّ سياق الكلام لا يساعد، فتأمّل.

(١) وقد ذكرنا وجوب تحصيل هذه المعارف بالدّليل العقليّ لا بالتّقليد.

(٢) آيات وروايات.

(٣) أي التّكاليف الصّادرة من الشّارع المقدّس في قِبال العقائد المتقدّمة. فلا بدّ من تحصيل الشّرعيّات بالعلم الأعمّ من العلم الوجدانيّ، أو التّعبديّ؛ أي الّذي أمرنا الشّارع بالأخذ به، ودعانا إلى معاملته معاملة العلم بعدما نفخ فيه الحجية؛ كخبر الواحد.

(٤) إذ يُكتفى بتحصيل جهة القبلة بالظّنّ. وأضف إلى ذلك العمل بموجب الظّنّ المقابل للوهم بالنّسبة للشّك في ركعات الصّلاة.

(٥) الظّاهر أنّه جعل العملَ قسيمَ الظّنّ والعلم بقسمَيه العقليّ والشّرعيّ، بيد أنّ العمل قد يكون من الشّرعيّات؛ كالصّلاة، أو من العقليّات؛ كدفع الضّرر، كما يشترَط في تحصيل بعضه العلمُ؛ كوجوب الحجّ، أو الظّنّ؛ كالتّوجّه إلى القبلة. فلعلّ في الأمر تساهلا.

(٦) عطفا على قوله: "**فلا بدّ من التّكليف**"، والمعنى: وإلاّ لو لم يكن التّكليف واجبا، لكان المولى ﷻ مغريا بالقبيح؛ حيث خلق فينا الميل إلى الشّهوة الّتي بطبيعة الحال تجرّ للقبيح من الأفعال، ثمّ تركنا من دون زاجر عنه.

(٧) ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾ (أ).

(٨) وذلك من خلال النّفس الأمّارة بالسّوء. ولكن هل كلّ النّفوس كذلك؟ يضيق المقام عن التّفصيل. =

(أ) سورة آل عمران، آية ١٤.

أقول: هذا إشارة إلى وجوب التّكليف في الحكمة، وهو مذهب **المعتزلة**، وهو الحقّ خلافا **للأشعريّة**[١]؛ فإنّهم لم يوجبوا على الله تعالى شيئا، لا تكليفا ولا غيره. والدّليل على ما قلناه[٢]: أنّه لولا ذلك[٣]، لكان الله فاعلا للقبيح. وبيان ذلك:

أنّه خلق في العبد الشّهوة، والميل إلى القبائح، والنّفرة والتّأبّي عن الحسن، فلو لم يقرّر عبدَه عقلَه[٤]، ولم يكلّفه بوجوب الواجب وقبح القبيح، ويَعِدَه[٥] ويتوعّده[٦]، لكان الله تعالى مغريا له بالقبيح، والإغراء بالقبيح قبيح.

= وهل صحيح أنّ الحكيمﷻ خلق في الإنسان الميل إلى القبائح والنفور عن الحسن، وهو القائل: ﴿... وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ...﴾[أ]؟ الحقّ أنّ خلْق الله ﷻ للشّهوة في النّفوس يجعلها تنجرّ إلى القبائح، وهذا من لوازم الابتلاء، لكنّه جعل له العقل الّذي يختار به سبيله؛ فإمّا شاكرا وإمّا كفورا، كما زوّده بأسلحة تعينه على مجاهدة نفسه؛ كالصّبر والإرادة، لا أنّه فطرها على حبّ القبيح والتّأبي عن الحسن من رأس. وأمّا ما صدر على لسان البعض القائل: ...إنّما اللّذة في الحرام"، فهي حالات شاذّة تختنق بأهلها.

(١) فقد قالوا بأن لا شيء واجب على اللهﷻ، لا تكليف ولا غيره؛ إذ الواجب: "ما ينال تاركه ضرر إمّا عاجلا وإمّا آجلا، أو ما يكون نقيضه محالا". والضّرر لا يتصوّر بحقّه ﷻ، كما لا استحالة في عدم التّكليف.

(٢) من وجوب التّكليف في الحكمة.

(٣) أي لولا لابدّيّة التّكليف.

(٤) **بقرّر** بمعنى يمكّن، والفاعل هو المولىﷻ، و "**عبدَه**" مفعول به أوّل، و "**عقلَه**" مفعول به ثان. والمعنى: فلو لم يمكّن المولى عبده من العقل ليختار الحسن ويترك القبيح...

(٥) بالثّواب.

(٦) بالعقاب.

(أ) سورة الحجرات، آية ٧.

قال: والعلم غير كافٍ[١]؛ لاستسهال الذّمّ في قضاء الوَطَرِ.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدَّر، تقدير السّؤال: أنّه لِمَ لا يكون العلم باستحقاق الذّمّ على القبيح زاجرا عنه، والعلم باستحقاق المدح على الحسن داعيا إليه، وحينئذ لا حاجة إلى التّكليف؛ لحصول الغرض[٢] بدونه[٣]؟

أجاب المصنّف بأنّ العلم غير كاف؛ لأنّه كثيرا ما يُستسهَل الذّمّ على القبيح مع قضاء الوطر منه، خاصّة مع حصول الدّواعي الحسّيّة[٤] الّتي هي في الأكثر تكون قاهرة للدّواعي العقلية[٥].

قال: وَجِهَةُ حسنه[٦] التّعريض للثّواب[٧]؛ أعني النّفع المستحَقّ المقارِن للتّعظيم والإجلال[٨] الّذي يستحيل الابتداء به[٩].

أقول: هذا أيضا جوابٌ عن سؤال مقدَّر، تقدير السّؤال: إنّ جهة حسن

---

(١) أي والعلم بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها عن طريق العقل على مبنى العدليّة، وبالتّالي استحقاق الذّمّ غير كافٍ في زجر النّاس؛ ذلك لأنّهم يستسهلون الذّمّ مقابل قضاء الوطر. **والوطر**: الحاجة.

(٢) وهو الزّجر عن القبيح والدّعوة للحسن.

(٣) بدون التّكليف.

(٤) كالرّغبة في ممارسة الجنس.

(٥) فإنّ الّذي تتوق نفسه لإشباع رغبته في حالة هيجانه الجنسيّ لا يعبأ لما يمليه عليه العقل من قبح الاغتصاب.

(٦) أي حسن التّكليف.

(٧) هذا جواب الإشكال الأوّل الآتي.

(٨) التّقييد بالمقارنة هذه يأتي ردًّا على الإشكال الثّاني الآتي.

(٩) لأنّ تعظيم من لا يستحقّ قبيح عقلا.

التّكليف، إمّا حصول العقاب، وهو باطل قطعا[١]، أو حصول الثّواب، وهو أيضا باطل لوجهين:

الأوّل: إنّ الكافر الّذي يموت على كفره مكلَّفٌ مع عدم حصول الثّواب له.

الثّاني: إنّ الثّواب مقدور لله تعالى ابتداءً، فلا فائدة في توسّط التّكليف.

أجاب عنه[٢]، بأن جهة حسنه[٣] هو التّعريض للثّواب[٤] لا حصول الثّواب، و**التّعريض**[٥] عامّ بالنّسبة إلى المؤمن والكافر[٦]. وكون الثّواب مقدورا لله ابتداءً مسلَّمٌ[٧]، لكن يستحيل الابتداء به من غير توسّط التّكليف؛ لأنّه[٨] مشتمل على التّعظيم، وتعظيمُ من لا يستحقّ التّعظيمَ قبيح عقلا[٩]. وقول المصنّف في تعريف الثّواب أنّه النّفع المستحَقّ المقارِن للتّعظيم، فالنّفع

---

(١) لأنّ حصول العقاب قبيح، فلا يصلح أن يكون جهة حسن التّكليف.

(٢) عن هذا السّؤال المقدّر، وهو عبارة عن إشكالين.

(٣) أي جهة حسن التّكليف.

(٤) إنّ اللّهﷻ جعل عبده في معرِض الإثابة.

(٥) **التّعريض في الكلام: ما تُفْهِم به السّامع مرادَك من غير تصريح. ولعلّ التّعبير بالتّعريض باعتبار أنّ جلّ الإثابات لا تصريح بطبيعتها، فهي على لسان المولى مختصرة غالبا بدخول الجنّة من دون تحديد لملامحها.**

(٦) انتهى جواب الإشكال الأوّل.

(٧) ولكن ليس كلّ مقدور لهﷻ يقع منه.

(٨) أي الثّواب.

(٩) لأنّه إيقاع للشّيء في غير موقعه، وهذا منافٍ للحكمة. انتهى جواب الإشكال الثّاني.

يشتمل الثّواب والتّفضّل والعوض، فبقيد "المستحَقّ" خرج التّفضّل[١]، وبقيد "المقارِن للتّعظيم" خرج العوض[٢].

قال: الخامس[٣]: في أنّه تعالى يجب عليه اللّطف[٤]: "وهو[٥] ما يقرِّب العبدَ إلى الطّاعة ويبعِّده عن المعصية، ولا حظّ له في التّمكين[٦]، ولا يبلغ الإلجاء[٧]"؛ لتوقّف[٨] غرض المكلِّف عليه[٩]؛ فإنّ[١٠] المريد لفعلٍ من غيره، إذا علم أنّه[١١] لا يفعله[١٢] إلاّ

---

(١) فالتّفضّل على الآخر نفعه من غير استحقاق.

(٢) فالتّعويض على الآخر نفعه بما يستحقّ بلا تعظيم.

(٣) المبحث الخامس "**العدل**".

(٤) ذكرنا أنّه ليس المقصود من وجوب الشّيء على اللّه ﷻ كونه مجبرًا عليه، بل المقصود كونه واجبا في الحكمة وإن قدر على ترك ذلك، فالشّيء الواجب عليه ﷻ هو الّذي نستكشف أنّه يفعله جزما ولا يتركه؛ لما في تركه من مخالفة للحكمة.

(٥) هذا بيان معنى "**اللّطف**".

(٦) بمعنى أنّ هذا الشّيء الّذي يقرّب العبدَ إلى الطّاعة ويبعّده عن المعصية، لا يصل إلى حدّ كونه الممكِّن من فعل الطّاعة وترك المعصية؛ بحيث لولاه لما تمكّن العبد منهما؛ إذ الّذي يكون كذلك يُعَدُّ شرطا لإمكان الفعل والتّرك؛ فيكون المشروط -وهو إمكان الفعل والتّرك- عدما بعدم شرطه. وهذا ما يستشعر من قوله: "**يقرِّب**"؛ إذ اللّطف يقرِّب ولا يمكِّن.

(٧) أي لا يصل اللّطف إلى الإكراه؛ لأنّ التّكليف مشروط بالاختيار، وقد بيّنّا قبح الإجبار في المبحث الثّاني من هذا الفصل.

(٨) هذا تعليل لوجوب اللّطف.

(٩) أي على اللّطف.

(١٠) توضيح توقّف غرض المكلِّف على اللّطف.

(١١) هذا الغير.

(١٢) لا يفعل الفعل الّذي يريده المكلِّف منه.

بفعلٍ[١] يفعله المريدُ من غير مشقّة[٢]، لو لم يفعله لكان ناقضا لغرضه، وهو قبيح عقلا.

أقول: ما يتوقّف عليه إبقاء الطّاعة وارتفاع المعصية تارة يكون التّوقّف عليه لازما[٣]، وبدونه[٤] لا يقع الفعل؛ وذلك كالقدرة والآلة[٥]، وتارة لا يكون كذلك[٦]، بل يكون المكلَّف باعتبار الطّاعة المتوقَّف عليه[٧] أدنى وأقرب إلى فعل الطّاعة وارتفاع المعصية[٨]، وذلك هو "**اللّطف**".

- فقوله: "**ولاحظّ له في التّمكين**"[٩] إشارة إلى القسم الأوّل[١٠]؛

---

(١) "**إلاّ**" أفادت الحصر؛ أي إنّ حصول المراد من المكلَّف محصور بهذا الفعل.

(٢) من غير مشقّة على المريد المكلَّف في فعل اللّطف؛ إذ لو كان في فعل اللّطف مشقّة عليه، لما كان تركه له نقضا لغرضه، بل عجزا أو عسرا عن تأمين كلّ ما يستلزمه التّكليف؛ لأنّ مناط نقض الغرض ترك مستلزمات المراد مع القدرة على إيجادها. نعم، هذا المريد الّذي يشقّ عليه اللّطف، بعد علمه بالتّوقّف المذكور، لو أصرّ على طلبه لكان لاهيا، (تعالى الله عن العجز واللّهو).

(٣) بنحو إذا لم يتحقّق المتوقَّف عليه لا يمكن للإنسان أن يفعل الطّاعة ويترك المعصية؛ وذلك من قبيل القدرة؛ فإذا لم يكن الإنسان قادرًا لا ينسب له فعل الطّاعة أو ترك المعصية. وهذا ما يسمّى بشرط التّكليف.

(٤) المتوقَّف عليه.

(٥) كالسّلّم لمن يريد صعود السّطح.

(٦) أي وتارة لا يكون ما يتوقَّف عليه إيقاع الطّاعة وارتفاع المعصية لازما.

(٧) الضّمير يعود على ما لا يكون توقّف إيقاع الطّاعة وارتفاع المعصية لازما.

(٨) من قبيل الحوافز.

(٩) أي لا يصل اللّطف إلى حدّ أن تكون إمكانيّة إيقاع الطّاعة وترك المعصية متوقّفة عليه. وبعبارة أخرى: ليس اللّطف بحال لولاه لما تمكّن العبد من التّكليف.

(١٠) أي إخراجًا للقسم الأوّل ممّا يتوقّف عليه إيقاع الطّاعة وترك المعصية، وهو الّذي يكون التّوقّف معه لازما؛ كالقدرة.

كالقدرة، فإنّها ليست لطفا في الفعل، بل شرطا في إمكانه[١].

- وقوله: "**ولا يبلغ الإلجاء**"[٢]؛ لأنّه لو بلغ الإلجاء لكان منافيا للتّكليف[٣].

إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ **اللّطف**:

- تارة يكون من فعل اللّه[٤]، فيجب عليه[٥].

- وتارة يكون من فعل المكلَّف[٦] فيجب عليه تعالى إشعارُه به[٧]، وإيجابه عليه[٨].

- وتارة يكون من فعل غيرهما[٩] فيشترط في التّكليف

---

(١) فالقدرة شرط في إمكانيّة حصول التّكليف وصحّته، وليست لطفا.

(٢) أي الإكراه والإجبار.

(٣) فلا يبلغ العبد حدّ الإلجاء والجبر على الامتثال؛ لأنّ الجبر لا طاعة معه ولا معصية؛ فالتّكليف مشروط بالاختيار، وقد بيّنا قبح الإجبار في المبحث الثّاني من هذا الفصل.

(٤) والملطوف به هو العبد. وهذا اللّطف من قبيل إرسال الأنبياء ونصب الأئمّة عليهم السلام.

(٥) وفق نظريّة الإماميّة والمعتزلة خلافا للأشاعرة. وسيأتي دليل وجوبه عليه سبحانه وتعالى هنا وفي القسمين التاليين.

(٦) والملطوف به هو العبد. وهذا اللّطف من قبيل الصّبر على المحرّمات.

(٧) يمكن الاستغناء عن قيد الإشعار بالإيجاب؛ إذ لا يتصوّر إيجابه على المكلَّف من دون إعلامه وإشعاره به، وقد مرّ ذلك في شروط التّكليف من المبحث الرّابع.

(٨) ولكن هل اللّطف هو التّكليف نفسه حتّى يجب إيجابه على المكلَّف؟

الجواب: اللّطف أمر زائد على التّكليف، ينسجم معه ولا ينافيه، والتّكليف رشحة من رشحات اللّطف. وهنا عندما قلنا بوجوب إيجاب اللّطف -الّذي من فعل المكلَّف- على المكلَّف من قبل المولى عزّ وجلّ، كان من قبيل التّعبير بالرّاشِح عن المرشوح.

(٩) أي غير اللّه سبحانه وتعالى والمكلَّف؛ كالملائكة عليهم السلام، والملطوف به هو العبد أيضا.

العلم به[١]، وإيجاب الله ذلك الفعل[٢] على ذلك الغير، وإثابته عليه.

وإنّما قلنا بوجوب ذلك كلّه[٣] على اللّه؛ لأنّه لولا ذلك لكان ناقضًا لغرضه[٤]، ونقض الغرض قبيح عقلا. وبيان ذلك:

إنّ المريد[٥] من غيره فعلاً من الأفعال، ويعلم المريدُ أن المراد منه[٦] لا يفعل المطلوب[٧] إلاّ مع فعل[٨] يفعله المريد مع المراد منه[٩]؛ من نوع ملاطفةٍ أو مكاتبةٍ، أو إرسال إليه، أو السّعي إليه، وأمثال ذلك، من غير مشقّة عليه[١٠] في ذلك[١١]، لو لم يفعل ذلك مع تصميم إرادته[١٢]، لعدّه العقلاء ناقضا لغرضه[١٣]، وذمّوه على ذلك. وكذا القول في حقّ الباري تعالى مع

---

(١) من قِبل ذلك الغير.

(٢) كأن يربطوا على قلوب المؤمنين.

(٣) أي في أقسام اللّطف الثّلاثة المتقدّمة.

(٤) هذا هو الدّليل العقليّ على وجوب اللّطف، والأدلّة النّقليّة جمّة منها قوله ﷻ: ﴿اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ...﴾. سورة الشّورى، آية ١٩.

(٥) وهو الشّارع المقدّس في مقامنا.

(٦) وهو المكلّف في المقام.

(٧) وهو التّكليف حسب المقام.

(٨) وهو اللّطف.

(٩) هذا الحصر بـ "إلاّ" لم يقصَد به المتوقَّف عليه لزومًا، بل غير اللّزوميّ، وهو اللّطف، ويدلّ على ذلك الأمثلة التّالية.

(١٠) من غير مشقّة على المريد. وقد مرّ بيان الثّمرة من هذا القيد في شرحنا لمتن العلاّمة.

(١١) أي في الملاطفة والمكاتبة و...

(١٢) مع تصميم إرادته في أنْ يمتثل المرادُ منه -وهو المكلَّف- المطلوب.

(١٣) لأنّ مناط نقض الغرض ترك مستلزمات المراد مع القدرة على إيجادها.

إرادة إيقاع الطّاعة، وارتفاع المعصية، لو لم يفعل ما يتوقفان عليه، لكان ناقضا لغرضه، ونقضُ الغرض قبيح[١] (تعالى الله عن ذلك)[٢].

قال: السّادس[٣]: في أنّه تعالى يجب عليه فعل عوض الآلام الصّادرة عنه[٤]، ومعنى العوض هو .....

---

(١) وقبحه ضروريّ لا يعوز البيان.

(٢) ويبقى أن نشير إلى وجهين من الوجوه الّتي استدلّ بها الأشاعرة على عدم وجوب اللّطف عليه ﷻ:

أوّلا: لا يكفي في وجوب اللّطف أن يشتمل على المصلحة، بل لا بدّ من خلوّه من المفسدة، ولا ندري لعلّه مشتمل على جهة قبح لا ندركها.

الجواب: إنّ جهات القبح معلومة لنا؛ لأنّا مكلّفون بتركها، فليس هنا من وجه قبح، وليس ذلك عدم العلم بالعلم بالعدم.

ثانيا: إنّ الكافر إمّا أن يكلّف مع وجود اللّطف أو مع عدمه، والأوّل باطل وإلاّ لم يكن لطفا؛ لأنّ معنى اللّطف هو ما حصل الملطوف به عنده، ولا لطف حاصل للكافر؛ حيث إنّه تارك للطّاعة وموقع للمعصية. والثّاني إمّا أن يكون عدمه لعدم القدرة عليه، فيلزم تعجيز اللّه ﷻ، وهو باطل، أو مع وجود القدرة، فيلزم الإخلال بالواجب.

الجواب: لا يشترط في اللّطف تحقّق غايته عند العبد؛ لأنّ الحائل دون تحقّقه هو سوء اختياره. كما أنّ صلة الرحم من غاياتها التحابب، ولكنّك ترى أنّ أحدهم يصل رحمه ولا يرى مِن رحمه سوى القطيعة والبغض، وليس ذلك لعدم الصّلة، بل هي حاصلة بالضّرورة، ولكن القلوب إذا تنافر ودّها مثل الزّجاجة كسرها لا يجبر، فتأمّل.

(٣) هذا هو المبحث السّادس من "**العدل**"، فقد تبيّن في المبحث السّابق وجوب اللّطف عليه ﷻ، ولكنّنا نجد الكثير من الآلام الواقعة على رؤوس العباد، فكيف يتناغم ذلك واللّطف؟ هذا ما سنبحثه هيهنا.

(٤) قال ﷻ: ﴿مَآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ . . .﴾[أ]؛ يبيّن الحقّ ﷻ في هذه الآية أنّ مصدر السّيّئات هو الإنسان نفسه، فكيف يُدّعى أنّ الآلام الّتي تسوء الإنسان=

(أ) سورة النّساء، آية ٧٩.

النّفع[١] المستحَقّ الخالي من التّعظيم والإجلال، وإلا[٢] لكان ظالما (تعالى الله عن ذلك). ويجب زيادته[٣] على الألم، وإلاّ لكان عبثا[٤].

أقول: الألم الحاصل للحيوان[٥] إمّا أن يُعلم فيه وجه من وجوه القبح،

= تصدر من المولى؟

الجواب: ببساطة "**السّيّئة**" في الآية هي الّتي يُعلم فيها وجه من وجوه القبح، وبالتّالي لا يمكن صدورها من المولىﷻ، أمّا الآلام الّتي تصدر منه ﷻ ، فهي الّتي لا يُعلم فيها وجه من وجوه القبح، وسيأتي بيان حسنها الّذي اختُلف فيه؛ فقد اختلفت المذاهب الإسلاميّة في الآلام الصادرة عن اللّهﷻ، هل هي قبيحة أم حسنة؟ فقال:

- **أهل الجبر**: إنّ جميع الآلام تصدر من اللّهﷻ، وهي حسنة .
- **والثّنوية**: إنّ جميع الآلام قبيحة.
- **والبكريّة**[أ] **وأهل التّناسخ**[ب]: إنّ بعض الآلام حسنة، وعلّة حسنها كون العبد مستحِقًّا لها، وبعض الآلام قبيحة.

(١) **النّفع** جنس يندرج تحته أنواع ثلاثة:

- **التّفضّل**: وقد خرج بقيد "**المستحَقّ**".
- **الثّواب**: وقد خرج بقيد "**الخالي من التّعظيم والإجلال**".
- **العوض**: وهو المقصود.

(٢) وإلاّ لو لم يجب عليهﷻ فعل عوض الآلام...

(٣) زيادة هذا العوض.

(٤) إذ يقبح تعريض العبد إلى الألم وتعويضه بما يساوي هذا الألم.

(٥) الأعمّ من النّاطق وغيره.

(أ) **البكريّة**: فرقة من المرجئة القدريّة، تنسب إلى بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد، وقيل بكر بن زياد الباهليّ.

(ب) "أصل عقيدة التّناسخ نشأ من قوم من الصّابئة سموا بـ "**الحرنانيّة**" وسرت في غيرهم حتّى الأمّة الإسلاميّة. وخلاصة القول في هذه العقيدة إبطال القيامة وإنكار الدّار الآخرة". شرح التّجريد -تحقيق الزّنجانيّ- العلاّمة الحلّيّ، ص ٣٥٦.

فذلك يصدر عنّا خاصّة[١]، أو لا يُعلم فيه[٢] ذلك[٣]، فيكون حسنا[٤]. وقد ذُكر لحسن الألم وجوه:

- **الأوّل**: كونه[٥] مستحَقّا[٦].

- **الثّاني**: كونه مشتملا على النّفع الزّائد[٧] العائد إلى المتألّم.

- **الثّالث**: كونه مشتملا على دفع الضّرر الزّائد عنه[٨].

- **الرّابع**: كونه بما جرت به العادة[٩].

---

(١) دونه ﷻ ؛ لأنّه لا يفعل القبيح.

(٢) في الألم.

(٣) أي وجه من وجوه القبح.

(٤) مَحضًا.

(٥) الألم.

(٦) كأن يكون المتألّم قد آذى أحدا، فاستحقّ على فعلته العقاب.

(٧) أي الزّائد على الألم؛ كما في صوم شهر رمضان؛ حيث يلقى الصّائم ما يلقى من ألم الجوع والعطش، بيْد أنّه يعوَّض عن ذلك تعويضا خاصّا على يد المولىﷻ، فله عند إفطاره فرحة، وكذا عند لقاء ربّه، فضلاً عن الفوائد الصّحّيّة الّتي يدرّها الصّيام.

(٨) من قبيل العمليّات الجراحيّة؛ فهي رغم ألمها الواقع على المريض إلاّ أنّها تدفع عنه ضررًا زائدا على ألم الجراحة.

(٩) فالعادة تقضي أنّ من وقع في النّار احترق بها؛ فصحيح أنّ النّار في هذه الواقعة كانت -مع بعض الظّروف المساعدة- مصدر إيلام، إلاّ أنّ جهة حسنها وجودها نفسه الّذي يجرّ عدمُه نقصا على الحالة الكونيّة، وهذه ضرورة عقلائيّة؛ فإنّك لا ترى من يتأفّف من وجود الكهرباء، بل الكلّ يسعى لإنارة حياته بها رغم خطورتها الّتي تسبّب الويلات على الكثيرين، فبعد أن يُقتل أحدهم بها لا ترى عائلته ناقمين عليها، وإنّما تجدهم ساخطين على وزارة الكهرباء الّتي قطعت التّيّار في الوقت الّذي يعوزونه في مراسم العزاء!

- **الخامس**: كونه مشتملا على وجه الدّفع[١].

وذلك الحسن[٢] قد يكون صادرا عنه تعالى، وقد يكون صادرا عنّا. فأمّا ما كان صادرا عنه تعالى على وجه النّفع[٣]، فيجب فيه أمران:

أحدهما: العوض عنه، وإلاّ لكان ظالما (تعالى الله عنه)، ويجب أن يكون[٤] زائدا على الألم إلى حدّ الرّضا عند كلّ عاقل؛ لأنّه يقبح في الشّاهد[٥] إيلامُ شخص لتعويضه[٦] عوض ألمه من غير زيادة؛ لاشتماله على العبثيّة[٧].

وثانيهما: اشتماله[٨] على اللّطف، إمّا للمتألّم أو

---

(١) كما في حالة الدّفاع عن النّفس، فإنّ وجه الحسن في الألم الّذي نسبّبه للمعتدي هو دفع الضّرر. والفارق بين هذا الدّفع والّذي في الوجه الثّالث، هو أنّ النّفع هناك عائد على المتألّم نفسه، بينما هنا عائد على المؤلِم، أمّا المتألّم، فيندرج تحت الوجه الأوّل.

(٢) الّذي يشتمل عليه الألم.

(٣) وهو الوجه الثّاني المذكور، ولعلّ الثّالث في الرّكب.

(٤) العوض.

(٥) أي يقبح عند العاقل الشّاهد.

(٦) هذه لام التّعليل، فتكون علّة الإيلام التّعويض على المتألّم من غير زيادة على ألمه.

(٧) فإنّ الّذي يصدم أحدا بسيّارته لا يكفي أن يُشربه الماء مقابل الفزع الّذي اعتراه، بل لا بدّ من سؤاله عن حاله، وأخذه لأقرب مشفى لإقامة الفحوصات، مطمئنّا عن صحّته، من ثَمّ إيصاله إلى بيته معزّزا مكرّما، فيرتاده طيلة شهر، وفي يده باقة زهر.

هذا في حال الإيلام غير العمديّ، أمّا الإيلام المتعمّد، فهو أجلى حالا، وفعل الله كذلك، قال ﷻ: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[أ].

(٨) اشتمال الألم.

(أ) سورة البقرة، ص ١٥٥.

لغيره[١]؛ ليخرج من العبث.

وأمّا ما كان صادرا عنّا ممّا فيه وجه من وجوه القبح، فيجب على الله الانتصاف للمتألّم من المؤلِم؛ لعدله[٢]، ولدلالة السّمع عليه[٣]، ويكون العوض هنا[٤] مساويا للألم[٥]، وإلاّ[٦] لكان ظالما[٧].

وهنا فوائد:

---

(١) كالأمطار الّتي تجرف أرض زيد لتسقي أرض عمرو.

(٢) هذا تعليل وجوب الانتصاف عليه ﷺ.

(٣) ﴿ذَٰلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِۦ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُ...﴾[أ].

(٤) أي في الآلام الصّادرة منّا.

(٥) ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ...﴾[ب]. ﴿...فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ...﴾[ت]. وإثر ضربة أشقى الآخرين لأمير المؤمنين، قال عليه السلام: "يا بني عبد المطلب! لا ألفينّكم تخوضون دماء المسلمين خوضا[ث]، تقولون: قُتِلَ أميرُ المؤمنين، ألا لا تقتلنّ بي إلا قاتلي، انظروا إذا أنا متّ من ضربته هذه، فاضربوه ضربة بضربة"[ج].

(٦) لو لم يكن العوض مساويا بأن كان زائدا أو ناقصا.

(٧) الظلم حاصل لو كانت زيادة العوض تعويضا عن الألم نفسه، وإلاّ فلا ظلم لو كان العوض مساويا من جهة الألم مع زيادة من جهة الاعتداء؛ فإنّك لا ترى من الظّلم أن يكون حكم فاقئ عين غيره فقأ عينه، بالإضافة إلى مقدار من المال يدفعه للمعتدى عليه من جهة الاعتداء. أو أن يكون له عقابان: فقأ عينه، وهو الحقّ الخاصّ، والحبس، وهو الحقّ العامّ.

(أ) سورة الحجّ، آية ٦٠.

(ب) سورة المائدة، آية ٤٥.

(ت) سورة البقرة، آية ١٩٤.

(ث) لا ألفينكم: لا أجدنكم.

(ج) نهج البلاغة ج ٣، ص ٧٧.

الأولى: **العوض**: هو النّفع المستحَقّ[١] الخالي من تعظيم وإجلال. فبقيد المستحَقّ خرج **التّفضّل**، وبقيد الخلو عن التّعظيم خرج **الثّواب**.

الثّانية: لا يجب دوام العوض[٢]؛ لأنّه لا[٣] يحسن في الشّاهد ركوب

---

(١) ولقائل أن يقول: إنّ الّذي فقئت عينه لا ينتفع من فقء عين الفاقئ! قلنا: هذا من دواعي الحاجة إلى المعاد كما سيأتي؛ ففي الواقع إنّ فقء عين المعتدي قصاص له لا تعويضا للمعتَدى عليه، وإنّما التّعويض من العادلﷻ يأتي ثوابا على تحمّل هذا البلاء.

(٢) لوقوعه مقابل الألم. فلا ضير في أن يكون منقطعا حتّى حين.

(٣) الظّاهر أنّ الـ"**لا**" دخيلة على العبارة، إلاّ إذا كان النّظر إلى قلّة العوض لا إلى انقاطعه في قوله: "**لنفع منقطع قليل**"؛ فالشّاهد لا يحسن لديه قلّة العوض على الألم للعبثيّة، ولكن يحسن لديه انقاطع هذا العوض. ولكن ذلك بعيد؛ لعدم إمكانيّة التّفريق بين الوصفين -أي الانقطاع والقلّة- مع اتصالهما في الإسناد إلى عدم استحسان الشّاهد؛ فيقال: إنّ الشّاهد يستحسن الانقطاع ولا يستحسن القلّة مع أن الشّارح السّيوريّ جعلهما في مَرْكَبٍ واحد. وكذلك الأمر لو اعتبرنا الـ"**لا**" دخيلة على العبارة؛ حيث تصبح: "**لأنّه يحسن في الشّاهد ركوب الأهوال الخطيرة، ومكابدة المشاقّ العظيمة، لنفعٍ منقطعٍ قليل**"، فمع هذا الاعتبار يصير النّفع القليل حسنًا لدى الشّاهد كما الانقطاع، وقد بيّنّا قبح ذلك. اللّهمّ إلاّ أن يقال: ليس المقصود بِـ "**قليل**"؛ أي أقلّ من الألم أو مساوٍ له، وإنّما هو قليل من جهة انقطاعه ولو كان زائدا على الألم.

هذا ما ذهب إليه الشّارح من عدم وجوب دوام العوض، وقد ذهب قبله العلاّمة إلى ذلك كما في "**كشف المراد**"، واستدلّ عليه بأنّ العوض إنّما حَسُن؛ لاشتماله على النّفع الزّائد على الألم أضعافا، ومثل هذا يتحقّق في المنقطع، فكان وجه الحسن فيه ثابتا، فلا تجب إدامته. إلاّ أنّ لأبي عليّ الجبائيّ رأيا مخالفا؛ فقد ذهب إلى وجوب دوام العوض، ودليلاه على ذلك:

"**الأوّل**: أنّه لو كان العوض منقطعا لوجب إيصاله في الدّنيا؛ لأنّ تأخير الواجب بعد=

الأهوال الخطيرة، ومكابدة المشاقّ العظيمة، لنفعٍ منقطعٍ قليل.

= وجوبه وانتفاء الموانع، منعٌ للواجب. وإنّما قلنا بانتفاء الموانع؛ لأنّ المانع(أ) هو الدّوام(ب) مع انقطاعِ الحياة المانعِ من دوامه(ت).

والجواب(ث): لا نسلّم أنّ المانع من تقدّمه(ج) في الدّنيا إنّما هو انقطاع الحياة؛ لجواز أن يكون في تأخيره مصلحة خفيّة.

الثّاني: لو كان العوض منقطعا لزم دوامه، والتّالي لا يجامع المقدّم(ح). بيان الملازمة: إنّه بانقطاعه(خ) يتألّم صاحب العوض، والألم(د) يستلزم العوض(ذ)، فيلزم من انقطاعه دوامه(ر).

الجواب: يجوز انقطاعه من غير أن يشعر صاحبه بانقطاعه؛ إمّا لإيصاله إليه على التّدريج في الأوقات بحيث لا يشعر بانتفائه...، أو بأن يجعله ساهيا، ثمّ يقطعه، فلا يتألّم=

(أ) أي لأنّ المانع من إيصال العوض في الدّنيا.

(ب) أي هو كون العوض دائميّا.

(ت) بعبارة أوضح: المانع من إيصال العوض في الدّنيا هو دوامه، فالحياة الدّنيا منقطعة، والعوض دائميّ، لذا لا يمكن اتّحادهما، فإذا تبيّن انقطاع العوض انتفى المانع، ممّا يوجب إيصاله في الدّنيا.

(ث) وهو جواب العلاّمة.

(ج) أي تقدّم العوض.

(ح) أي لزوم الدّوام لا يجامع الانقطاع لتناقضهما.

(خ) بانقطاع العوض.

(د) الألم الّذي أصابه جرّاء انقطاع عوضه بعد استشعاره.

(ذ) وهكذا تكرّ سلسلة التّعويضات، فكلّ عوض منقطع حسب الفرض، وبالتّالي يستحقّ صاحبه عوضا جديدا؛ لألمه النّاتج عن هذا الانقطاع، وهلمّ جرًّا، فلا تنتهي سلسلة التّعويضات، وليس ذلك سوى دوامها، ولكن ذلك خلف الفرض بأنّها منقطعة.

(ر) وهذا خلف كما بيّنّا في الحاشية السّابقة.

الثّالثة: العوض لا يجب حصوله في الدّنيا؛ لجواز أن يعلم الله المصلحة في تأخيره[١]، بل قد يكون حاصلا في الدّنيا، وقد لا يكون.

الرّابعة: الّذي يصل إليه عوض ألمه في الآخرة، إمّا أن يكون من أهل الثّواب، أو من أهل العقاب، فإن كان من أهل الثّواب، فيكفيه إيصال أعواضه إليه؛ بأن يفرّقها الله تعالى على الأوقات[٢]، أو يتفضّل عليه بمثلها[٣]. وإن كان من أهل العقاب، أسقط له جزءًا من عقابه[٤]؛ بحيث لا يُظهر له التّخفيف[٥]؛ بأن يفرّق القَدر على الأوقات[٦].

= حينئذٍ»[أ].

(١) جاء في دعاء المعصوم عليه السلام: «**لعلّ الّذي أبطأ عنّي هو خير لي لعلمك بعاقبة الأمور**»[ب].

(٢) هذا إذا قلنا بانقطاع الثّواب، وإلاّ فلا بحث.

(٣) في الواقع هذان -أي التّفريق والتّفضّل- هما جوابان عن إشكال متقدّم، وهو: لو أوصل العوض إليه، ثمّ انقطع عنه، حصل له الألم بانقطاعه، ولا ألم في الجنان. والجواب على ذلك من وجهين:

الأوّل: أنّه يوصل إليه عوضه متفرّقا على الأوقات بحيث لا يبين له انقطاعه، فلا يحصل الألم.

الثّاني: أن يتفضّل الله تعالى عليه بمثل هذا العوض بعد انقطاعه، فلا يحصل الألم.

(٤) وذلك بإزاء ما يستحقّه من الأعواض؛ إذ لا فرق بين إيصال النّفع ودفع ضرر مستحَقّ كنوعين من التّعويض عن الآلام.

(٥) أي بأن لا يكون التّخفيف ظاهرًا بحيث يلتقط المعاقَب أنفاسه؛ إذ لا راحة في النّار. قال تعالى في سورة غافر: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ فِى ٱلنَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِّنَ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٩﴾ قَالُوٓا۟ أَوَلَمْ تَكُ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۚ قَالُوا۟ فَٱدْعُوا۟ ۗ وَمَا دُعَٰٓؤُا۟ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ ﴿٥٠﴾﴾.

(٦) التّفريق على الأوقات هنا غايته عدم إشعار أهل العقاب بالرّاحة، بينما التّفريق عند أهل الثّواب =

(أ) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ١٣٥.

(ب) مصباح المتهجّد، ص ٥٦٤.

الخامسة: الألم الصّادر عنّا، إمّا بأمره تعالى[١] أو إباحته[٢]، والصّادر عن غير العاقل؛ كالعجماوات[٣]، وكذا ما يصدر عنه[٤] من تفويت المنفعة لمصلحة الغير[٥]، وإنزال الغموم الحاصلة من غير فعل العبد[٦]، يجب عوض كلّه على الله تعالى؛ لعدله وكرمه[٧].

= غايته أن لا يشعروا بانقطاع العوض.

واعلم أنّ التّعويض على أهل العقاب بطريقة تفريق التّخفيف على الأوقات يكون في الآخرة، أمّا في الدّنيا، فبالإضافة إلى إمكانيّة ذلك، فإنّ الرّوايات والآيات قد دلّت على كيفيّة تعويض أخرى. قال ﷻ: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ ۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ﴾[أ]. وعن رسول الله ﷺ في بيان ما ينتفع به أهل النّار ممّن لا يوالون عليًّا عليه السلام: "إنّ ولاية عليّ حسنة لا يضرّ معها شيء من السّيّئات وإن جلّت، إلاّ ما يصيب أهلها من التّطهير منها بمحن الدّنيا وببعض العذاب في الآخرة إلى أن ينجوا منها بشفاعة مواليه الطيّبين الطّاهرين، وإن ولاية أضداد عليّ، ومخالفة عليّ عليه السلام سيّئة لا ينفع معها شيء، إلاّ ما ينفعهم بطاعاتهم في الدّنيا **بالنّعم والصحّة والسّعة**، فيردوا الآخرة ولا يكون لهم إلا دائم العذاب"[ب].

(١) كالهدي في الحجّ.

(٢) كما في الصّيد المباح.

(٣) بحقّ بعضها، أو بحقّ غيرها. والتّعويض قد يكون في الدّنيا، كما يمكن أن تُحشر وتعوّض؛ قال ﷻ: ﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾[ت].

(٤) عن المولى ﷻ.

(٥) كما في إيجابه للخمس؛ حيث يعود النّفع فيه إلى الفقراء.

(٦) وهي الغموم والهموم المعنويّة الحاصلة جرّاء فراق الأحبّة مثلاً.

(٧) يروى أنّ أبا عبد الله عليه السلام رأى أحد مواليه حزينًا، فقال له: ما لي أراك حزينًا؟ فقال: كان=

(أ) سورة الشّورى، آية ٢٠. (ت) سورة التّكوير، آية ٥.

(ب) بحار الأنوار ج ٨، ص ٣٠١.

= لي ابن قرّة عين فمات. فتمثّل عليه السلام :

عطيّته إذا أعطى سرورٌ ... وإنْ أخذ الّذي أعطى أثابا
فأيّ النّعمتين أحقّ شكرًا ... وأحمد عند منقلبٍ إيابا
أنعمته الّتي أهدَت سرورًا ... أم الأخرى الّتي ادّخرت ثوابا
بل الأخرى وإن نزلت بكرهٍ ... أعمّ لصابر فيه احتسابا

وقال عليه السلام : إذا أصابك من هذا شيء فَأَفِضْ من دموعك فإنّها تسكن.

الفصل الخامس:
في النّبوّة

وفيه مباحث:

- **الأوّل**: في نبوّة نبيّنا محمد ﷺ
- **الثّاني**: في وجوب عصمته ﷺ
- **الثّالث**: في أنّه ﷺ معصوم من أوّل عمره إلى آخره
- **الرّابع**: أنّه ﷺ يجب أن يكون أفضل أهل زمانه
- **الخامس**: أنّه ﷺ يجب أن يكون منزّها عن دناءة الآباء وعهر الأمّهات، وعن الرّذائل الخُلقيّة والعيوب الخَلقيّة

الفصل الخامس

قال: الفصل الخامس[١]: في النّبوّة[٢]:

النّبيّ[٣] ﷺ[٤]: هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد

---

(١) وفيه مقامان: البحث في النّبوّة العامّة، ومن ثَمّ البحث في النبوّة الخاصّة، وهي نبوّة نبيّنا محمد ﷺ.

(٢) **النّبوّة**: "هي وظيفة إلهيّة وسفارة ربّانيّة، يجعلها الله تعالى لمن ينتجبه ويختاره من عباده الصّالحين، وأوليائه الكاملين في إنسانيّتهم، فيرسلهم إلى سائر النّاس لغاية إرشادهم إلى ما فيه منافعهم ومصالحهم في الدّنيا والآخرة، ولغرض تنزيههم وتزكيتهم من دَرَن مساوئ الأخلاق ومفاسد العادات، وتعليمهم الحكمة والمعرفة، وبيان طريق السّعادة والخير لتبلغ الإنسانيّة كمالها اللاّئق بها، فترتفع إلى درجاتها الرّفيعة في الدّارَين؛ دار الدّنيا ودار الآخرة". عقائد الإماميّة، ص ٧٢.

(٣) **النّبيّ**: "الطّريق الواضح"[أ]. **والنّبيّ**: "هو الإنسان المخبر عن الله بغير واسطة بشر، أعمّ من أن يكون له شريعة؛ كمحمّد ﷺ، أو ليس له شريعة كيحيى عليه السلام. قيل: سمي نبيّا؛ لأنّه أنبأ من الله تعالى؛ أي أخبر"[ب].

والفرق بين النّبيّ والرّسول: **النّبيّ**: يوضّح للعباد صلاح دينهم ودنياهم إن طلبوا منه. **والرّسول**: هو الحامل رسالة من اللّه تعالى إلى العباد، يبلّغهم بها ويبيّنها لهم من دون أن يطلبوا منه. وهكذا يكون كلّ رسول نبيّ وليس العكس.

(٤) ما زلنا في مقام النّبوّة العامّة، وليس في نبوّة نبيّنا محمد ﷺ، لذا كان جعل الصّلاة على النّبيّ وآله ليس في محلّه.

(أ) كتاب العين ج ٨، ص ٣٨٢.

(ب) مجمع البحرين ج ٤، ص ٢٥٩-٢٦٠.

من البشر[١].

أقول: لمّا فرغ من مباحث العدل، أردف ذلك بمباحث النّبوّة؛ لتفرّعها عليه. وعرّف **النّبيّ**: بأنّه الإنسان المخبِر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر.

- فبقيد "**الإنسان**" يخرج المَلَك[٢].

- وبقيد "**المخبِر عن الله**" يخرج المخبِر عن غيره.

- وبقيد "**عدم واسطة بشر**" يخرج الإمام والعالِم؛ فإنّهما مخبِران عن الله تعالى بواسطة النّبيّ ﷺ.

إذا تقرّر هذا، فاعلم أنّ النّبوّة مع حسنها[٣] -خلافا **للبراهمة**[٤]- واجبة

---

(١) "عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قلت: يارسول الله كم النّبيّون؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألف نبيّ، قلت: كم المرسلون منهم؟ قال: ثلاث مائة وثلاثة عشر جمًّا غفيرًا، قلت: من كان أوّل الأنبياء؟ قال: آدم، قلت: وكان من الأنبياء مرسلا، قال: نعم، خلقه الله بيده، ونفخ فيه من روحه. ثمّ قال: يا أبا ذر! أربعة من الأنبياء سريانيّون: **آدم**، **وشيث**، **وأخنوخ**، وهو **إدريس**، وهو أوّل من خطّ بالقلم، **ونوح**. وأربعة من العرب: **هود**، **وصالح**، **وشعيب**، ونبيّك **محمد** ﷺ. وأوّل نبيّ من بني إسرائيل **موسى**، وآخرهم **عيسى**، وستمائة نبيّ. قلت: يا رسول الله! كم أنزل الله تعالى من كتاب؟ قال: مائة كتاب وأربعة كتب: أنزل الله تعالى على **شيث** عليه السلام خمسين صحيفة، وعلى **إدريس** ثلاثين صحيفة، وعلى **إبراهيم** عشرين صحيفة، وأنزل التّوراة والإنجيل والزّبور والفرقان"[أ].

(٢) للابديّة أن يكون النّبيّ من سنخ البشر، فاحتيج إلى هذا القيد؛ لأنّ الملَك يخبر عن الله تعالى.

(٣) سيظهر لك حسنها في أدلّة وجوبها؛ وذلك من حيث المنفعة العائدة على العباد في أحوال معاشهم ومعادهم.

(٤) **البراهمة**: "طائفة دينيّة في الهند، تنسب إلى **براهما**؛ أي اسم الله تعالى في اللّغة السّنسكريتيّة، =

(أ) بحار الأنوار ج ١١، ص ٣٢.

في الحكمة[١]، خلافا **للأشاعرة**[٢].

والدّليل على ذلك[٣]: هو أنّه لمّا كان المقصود من إيجاد الخلق هو المصلحة العائدة إليهم، كان إسعافهم بما فيه مصالحهم وردعهم عما فيه مفاسدهم واجبا في الحكمة[٤]، وذلك إمّا في أحوال معاشهم أو أحوال معادهم.

= وهو عند البراهمة الإله الموجود بذاته، لا تدركه الحواسّ، وإنّما يدركه العقل، خالق الكون، لا حدّ له. كتابها المقدّس **الفيدا والبورانا** الّذي يمثّل الدّيانة مختلطة التّثليث: **براهما** وهو الإله الخالق، **فيشنو** وهو الإله الحافظ، **سيفا** وهو الإله الملاشي"[أ]. وقد ذهب **البراهمة** إلى قبح النّبوّة فضلا عن عدم وجوبها، واستدلّوا بقولهم: إنّ إخبار النّبيّ لا يخلو من كونه موافقا لحكم العقل أو مخالفا له. فعلى الأوّل يلزم العبثيّة من بعثهم؛ لاستغناء العقل عن إخباراتهم، وعلى الثّاني لا اعتداد بهذه الإخبارات؛ لقبحها من جهة مخالفتها العقل.

الجواب: إنّ الكثير من المسائل الّتي يخبر عنها النّبيّ لا يحكم بها العقل نفيا أو إثباتا؛ لقصوره عن إدراكها. وحتّى المسائل الّتي يحكم بها العقل فلا عبثيّة في إخبار النّبيّ عنها بداعي التّأكيد بعدما كان الإنسان يستسهل الذّمّ في قضاء وطره. كما تبيّن في وجوب شكر المنعم ضرورة معرفته حتّى يلائمه الشّكر، ومَن غير سفير المنعِم يعرّفناه؟

(١) أي النّبوّة مع حسنها واجبة على اللّه ﷻ؛ لحكمته.

(٢) وقد قالوا بحسنها دون وجوبها؛ لشبهتهم العظمى بأن ما من شيء واجب على اللّه ﷻ ؛ إذ لا يُسأل عمّا يفعل. والحقّ -كما ردّدناه سابقا- أنّ الباري ﷻ كتب على نفسه الرّحمة، ولعلّ أبرز مصاديقها إرسال الأنبياء عليهم السلام.

(٣) على وجوب النّبوّة.

(٤) فالغرض من الخلق إيصالهم إلى السّعادة، ولا يتحقّق ذلك إلاّ برسالة ربّانيّة بواسطة نبيّ مرسل؛ لأنّ الحقّ ﷻ أدرى بما يصلحنا، وأعلم بما يفسدنا؛ إذ لو تُني التّشريع للبشر لسمعت العجائب، ولتطاحن النّاس فيما بينهم، وغنّى كلٌّ على ليلاه. ولا داعي للذّهاب بعيدا، فما عليكَ سوى أن =

(أ) قاموس المذاهب والأديان، ص ٥٠.

أمّا في أحوال معاشهم:

فهو أنه لمّا كانت الضّرورة داعية في حفظ النّوع الإنسانيّ إلى الاجتماع[١] الّذي يحصل معه[٢] مقاومة كلّ واحد لصاحبه فيما يحتاج إليه، استلزم ذلك الاجتماع تجاذبا وتنازعا يحصلان من محبّة كل واحد لنفسه، وإرادة المنفعة لها دون غيرها[٣]؛ بحيث يفضي ذلك إلى فساد النّوع واضمحلاله. فاقتضت الحكمة وجود عدل يُفْرَضُ شرعا يجري بين النّوع؛ بحيث ينقاد كلّ واحد إلى أمره، وينتهي عند زجره[٤].

ثمّ لو [فرض] ذلك الشّرع إليهم[٥] لحصل ما كان أوّلا[٦]؛ إذ[٧] لكلّ واحد رأي يقتضيه عقله[٨]، وميل يوجبه طبعه، فلا بدّ حينئذ من شارع متميّز

= تدلّني على بلد اتّفق أهله على قانون يرضي الجميع، وإنّما يخضع الضّعيف للقويّ، وفي أقرب فرصة سانحة، ينقلب البلد على عقبه، ويأتي النّاقم بدستور جديد يرضي به مطامعه دائما على رغبات الآخرين، وهكذا دواليك.

ومن هنا يظهر أنّ إرسال الأنبياء عليهم السلام متمّم لغرضه تعالى، وهذا وجه وجوبه، وإلاّ لكان ناقضا لغرضه.

(١) إذ لا يمكن للإنسان أن يلبّي كلّ حاجاته بنفسه، فعلى الأقلّ يحتاج إلى زوج حتّى يحافظ على النّوع الإنسانيّ.

(٢) مع هذا الاجتماع.

(٣) هذا ما يعرف بغريزة "حبّ الذّات".

(٤) ﴿... لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ...﴾ سورة المائدة، آية ٤٨.

(٥) لعلّ الصّواب: "لو فُوّض ذلك الشّرعُ إلى البشر".

(٦) أي لحصل التّنازع والتّجاذب، فيعود الإشكال من رأس.

(٧) هذا تعليل لعودة التّنازع بين البشر لو أُوكِل التّشريع إليهم.

(٨) المقصود الآراء الّتي تختلف عليها عقول البشر، ففي الواقع إنّ الاختلاف بين الاستدلالات العقليّة=

بآيات ودلالات تدلّ على صدقه[١]؛ كي يشرّع ذلك الشّرع مبلِّغا له عن ربّه، يَعِدُ فيه المطيع، ويتوعّد العاصي؛ ليكون ذلك أدعى إلى انقيادهم لأمره ونهيه.

وأمّا في أحوال معادهم:

١- فهو أنّه لمّا كانت السّعادة الأخرويّة لا تحصل إلا بكمال النّفس بالمعارف الحقّة والأعمال الصّالحة[٢].

٢- وكان التّعلّق بالأمور الدّنيويّة، وانغمار العقل في الملابس البدنيّة، مانعًا من إدراك ذلك[٣] على الوجه الأتمّ والنّهج الأصوب، أو يحصل إدراكه لكن مع مخالجة الشّكّ ومعارضة الوهم.

فلا بدّ حينئذ[٤] من وجود شخص لم يحصل له ذلك التّعلّق المانع[٥]؛ بحيث يقرّر لهم الدّلائل، ويوضّحها لهم، ويزيل الشّبهات، ويدفعها، ويعضد ما اهتدت إليه عقولهم، ويبيّن لهم ما لم يهتدوا إليه، ويذكّرهم خالقَهم ومعبودَهم، ويقرّر لهم العبادات والأعمال الصالحة؛ ما هي وكيف هي؟ على وجه يوجب لهم الزُّلْفى عند ربّهم، ويكرّرها عليهم؛ ليستحفظوا التّذكير بالتّكرير[٦]؛ كي لا يستولي عليهم السّهو والنّسيان، اللّذان هما كالطّبيعة الثّانية للإنسان.

= لا بين العقول نفسها، والاختلاف هذا له مناشئ عديدة، منها الاعتماد على مقدّمات خاطئة، ومنها الانقياد إلى الأهواء، والاستناد إلى قبليّات زائفة يُنظر إليها على أنّها مسلَّمات...

(١) في أنّه مبلِّغ عن ربّه.

(٢) والأعمال لا تكون صالحة إلاّ بالمعرفة الحقّة، وإلاّ كانت سيرًا على غير هدى.

(٣) أي إدراك السّعادة الأخرويّة للنّفس عن طريق كمالها بالمعارف الحقّة، والأعمال الصّالحة.

(٤) أي حين إذ ثبتت المقدّمة الأولى والثّانية.

(٥) إشارة إلى المقدّمة الثّانية.

(٦) ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾. سورة الغاشية، آية ٢١.

وذلك الشّخص المفتقَر إليه في أحوال المعاش والمعاد، وهو النّبيّ ﷺ[١]، والنّبيّ واجب في الحكمة، وهو المطلوب[٢].

قال: وفيه[٣] مباحث: الأوّل[٤]: في نبوّة نبيّنا محمّد[٥] بن عبد الله بن عبد المطلب[٦] رسول الله[٧] ﷺ[٨]؛ .....

---

(١) طالما مازلنا باحثين في النّبوّة العامّة، فلا يكون هنا محلّ الصّلاة لاختصاصها بالنّبيّ الخاتم ﷺ.

(٢) لأنّ الأغراض الّتي ذكرناها لا تتمّ إلا بالنّبيّ، وما لا تتمّ الأغراض إلاّ به لا بدّ منه، وإلاّ كان نقضا للغرض، وهو قبيح.

(٣) في الفصل الخامس المعني بالأصل الثّالث من أصول الدّين "**النّبوّة**".

(٤) بعد أن أثبت النّبوّة العامّة، وهو وجوب إرسال الأنبياء عليهم السلام، انتقل لبحث النّبوّة الخاصّة، وهي نبوّة المصطفى ﷺ.

(٥) رسول اللّه محمّد "بن عبد الله بن عبد المطلب -شيبة الحمد- بن هاشم -عمرو-بن عبد مناف - المغيرة- بن قُصَي -زيد- بن كلاب بن مُرّة بن لؤي بن غالب بن فِهْر بن مالك بن النّضر بن كنانة بن خُزَيمة بن مُدركة بن إلياس بن مُضَر بن نِزار بن مَعد بن عدنان"[أ].

واعلم أنّ الوقوف على عدنان احتياطيّ لما روي عنه ﷺ: "إذا بلغ نسبي إلى عدنان فأمسكوا"[ب]، وإلاّ فالنّسب إلى النّبيّ آدم عليه السلام مرويّ في البحار وغيره.

(٦) وعبد المطّلب اسمه "**شيبة الحمد**" أو "**شيبة الحمْل**"؛ لبياض كان في شعر رأسه حين ولادته. وكنيته "أبو الحارث". وقد ادّعى عمّه المطّلب أنّه عبده؛ فعرف بـ "**عبد المطّلب**".

(٧) هذا بيان رسالته الأمين ﷺ، وقد ذكرنا الفرق بين النّبيّ والرّسول.

(٨) اختصّ النّبيّ ﷺ بهذه الصّلاة دون غيره من الأنبياء عليهم السلام لأمر من اللّه تعالى؛ حيث قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾[ت]. روي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: "لا تصلّوا عَلَيّ الصّلاة البتراء، قالوا: وما الصّلاة البتراء يارسول اللّه؟ قال: تقولون: اللّهمّ صلّ على محمّد وتسكتون، بل قولوا: اللّهمّ صلّ على محمّد وعلى آل محمّد"[ث]. قال الشّافعيّ: =

(أ) بحار الأنوار ج ٥١، ص ١٠٧.

(ب) (م.ن) ج ١٥، ص ١٠٥.

(ت) سورة الأحزاب، آية ٥٦.

(ث)ينابيع المودة ج ١، ص ٣٧.

لأنّه[١] ظهرت المعجزةَ على يده؛ كالقرآن، وانشقاق القمر، ونبوع الماء من بين أصابعه، وإشباع الخلق الكثير من الطّعام القليل، وتسبيح الحصى في كفّه، وهي أكثر من أن تحصى[٢]. وادّعى النّبوّة[٣] فيكون صادقا، وإلاّ لزم إغراء المكلّفين بالقبيح[٤]،

= يا أهل بيت رسول الله حبّكم فرضٌ من الله في القرآن أنزله
كفاكم من عظيم القدر أنّكم من لم يصلّ عليكم لا صلاة له

واعلم أنّ **الصّلاة** من الله رحمة، ومن الملائكة استغفار، ومن الآدميين تضرّع ودعاء.

(١) الدّليل الأوّل على نبوّة نبيّنا ﷺ.

(٢) فقد ناهزت الألف معجزة، راجع كتاب بحار الأنوار ج ١٧، ص ٣٩٠، وكتاب مدينة المعاجز للسّيّد هاشم البحرانيّ.

(٣) عن ابن عبّاس، قال لمّا نزلت آية ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾[أ]، " صعد النّبيّ ﷺ ذات يوم الصّفا، فقال بصوت عال: يا صباحاه![ب] فاجتمعت إليه قريش، فقالوا: ما لك؟ قال: أرأيتكم إن أخبرتكم أن العدوّ مصبحكم أو ممسيكم ما كنتم تصدّقونني؟ قالوا: بلى، قال: فإنّي نذير لكم بين يدي عذاب شديد. قال قتادة: ثمّ إنّه خطب، فقال: أيّها النّاس إنّ الرّائد لا يكذب أهله، ولو كنت كاذبا لما كذبتكم، والله الّذي لا إله إلاّ هو، **إنّي رسول الله إليكم** حقًّا خاصّة، وإلى النّاس عامّة، والله لتموتون كما تنامون، ولتبعثون كما تستيقظون، ولتحاسبون كما تعملون، ولتجزون بالإحسان إحسانا، وبالسّوء سوءًا، وإنّها الجنّة أبدا، أو النّار أبدا، وإنّكم أوّل من أُنذِرتم "[ت].

(٤) وإلاّ لو لم يكن صادقا مع ادّعائه النّبوّة وتأيّده بالمعاجز دون تكذيبه؛ لزم الإغراء بالقبيح بتركه المكلّفين ينقادون إليه. والقبيح في المقام هو الانقياد إلى كاذب.

(أ) سورة الشّعراء، آية ٢١٤.

(ب) قال الجزريّ: "هذه كلمة يقولها المستغيث، وأصلها إذا صاحوا للغارة؛ لأنّهم أكثر ما كانوا يغيرون عند الصّباح، ويسمّون يوم الغارة يوم الصّباح، فكأن القائل: ياصباحاه! يقول: قد غشينا العدوّ". النّهاية ج ٢، ص ٢٧١.

(ت) بحار الأنوار ج ١٨، ص ١٩٧.

فيكون[١] محالا.

أقول[٢]: لمّا كانت المصالح تختلف بحسب اختلاف الأزمان والأشخاص؛ كالمريض الّذي تختلف أحواله في كيفيّة المعالجة واستعمال الأدوية بحسب اختلاف مزاجه في تنزّلاته في المرض؛ بحيث يعالَج في وقت بما يستحيل معالجته به في وقت آخر، كانت النّبوّة والشّريعة مختلفتَين بحسب اختلاف مصالح الخلق في أزمانهم وأشخاصهم[٣]، وذلك[٤] هو السّر في نسخ الشّرائع بعضها لبعض[٥] إلى أن انتهت النّبوة والشّريعة إلى نبيّنا ﷺ الّذي اقتضت الحكمة كون نبوّته وشريعته ناسختَين لما تقدّمهما، باقيتَين ببقاء التّكليف.

---

(١) أي بعد بيان بطلان التّالي، وهو إغراء المكلّفين بالقبيح، يكون المقدّم محالا، وهو عدم صدق النّبيّ ﷺ.

(٢) هذا بيان سبب اختلاف الشّرائع والمناهج النّبويّة.

(٣) قال ﷻ: ﴿. . . لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا . . .﴾[أ]. هذا مع وحدة دينهم الإسلام؛ ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ . . .﴾[ب]، ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[ت]، وقول إبراهيم عليه السلام داعيا لنفسه وولده وذرّيته: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا . . .﴾[ث]، وقول موسى عليه السلام لقومه: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ﴾[ج]، ورسالة سليمان عليه السلام إلى بلقيس: ﴿أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾[ح].

(٤) أي اختلاف مصالح الخلق في أزمانهم وأشخاصهم.

(٥) لا نسخ الأديان؛ لأنّ الدّين عند الله واحد، وهو الإسلام.

(أ) سورة المائدة، آية ٤٨.
(ب) سورة آل عِمران، آية ١٩.
(ت) سورة آل عِمران، آية ٦٧.
(ث) سورة البقرة، آية ١٢٨.
(ج) سورة يونس، آية ٨٤.
(ح) سورة النّمل، آية ٣١.

والدّليل على صحّة نبوّته هو أنّه ادّعى النّبوّة، وأظهر المعجزةَ على يده، وكلّ من كان كذلك كان نبيًّا حقًّا. فيحتاج إلى بيان أمور ثلاثة:

- **الأوّل**: أنّه ادّعى النّبوّة.

- **الثّاني**: أنّه أظهر المعجزةَ على يده.

- **الثّالث**: أنّه كلّ من كان كذلك، فهو نبيّ حقّ.

أمّا **الأوّل**[١]: فهو ثابت إجماعا من النّاس بحيث لم ينكره أحد.

وأما **الثّاني**[٢]: فلأنّ **المعجز** هو الأمر الخارق للعادة[٣]، المطابق للدّعوى، المقرون بالتّحدّي، المتعذِّر على الخلق الإتيان بمثله.

---

(١) أنّه ﷺ ادّعى النّبوّة.

(٢) أنّ اللّه ﷻ أظهر المعجزة على يده.

(٣) المعجز خارق للعادة، وليس خارقا للقوانين العقليّة؛ مثل قانون السّببيّة، وإنّما هو خاضع لتلك القوانين، وليس خرافيّا، بل هو حقيقيّ واقعيّ، وكلّ ما في الأمر أنّ البشر لم يعتادوا عليه؛ لتعذّره عليهم.

"الفرق بين المعجزة والابتكار العلميّ: ...إن سبق النّوابغ من العلماء في الحقول العلميّة، لا يعتبر معجزة؛ فإذا افترضنا أن شخصا من العلماء اليوم سبق أنداده، ونجح في اكتشاف الورم السّرطانيّ مثلا والمادة الّتي تقضي عليه، فهو يستطيع بحكم اكتشافه أن يبرئ مريضا من السّرطان، بينما يعجز عن ذلك جميع العلماء الآخرين، ولكن عمله هذا ليس معجزة لأنّه إنّما يتحدّى جهل العلماء الآخرين بالسّرّ والعلّة والدّواء، ولا يتحدّى القوانين الكونيّة الّتي تثبت بالحسّ والتّجربة، بل هو إنّما استطاع أن يبرئ المريض من السّرطان على أساس تجربة فذّة قام بها في مختبره العلميّ، فاكتشف قانونا لم يعرفه غيره حتى الآن، ومن الواضح أنّ معرفته بالقانون الطّبيعيّ عن طريق التّجربة ليست تحدّيا للقانون، وإنّما هي تطبيق للقانون الطّبيعيّ، وقد تحدّى بذلك زملاءه الّذين عجزوا عن اكتشاف القانون قبله". علوم القرآن، ص ١٢٩.

أمّا اعتبار خرق العادة؛ إذ لولاه[١] لما كان معجزا؛ كطلوع الشمس من مشرقها[٢].

وأمّا مطابقة الدّعوى[٣]؛ فلدلالته على صدق ما ادّعاه[٤]؛ إذ لو خالف ذلك؛ كما في قضية **مُسَيلَمَة الكذّاب**[٥]، لما دلّ على الصّدق.

وأمّا التّعذّر على الخلق؛ فلأنّه لو كان أكثريّ الوقوع لما دلّ أيضا على النّبوّة.

ولا شكّ أيضا في ظهور المعجزات على يد نبيّنا، وذلك معلوم بالتّواتر[٦] الّذي يفيد العلم ضرورة[٧]؛ فمن ذلك القرآن الكريم[٨] الّذي تحدّى

---

(١) أي لولا كون المعجز خارقا للعادة.

(٢) فهو أمر اعتاد النّاس عليه، ولا يرون فيه خَرْقًا لما أَنِسُوه.

(٣) فلو ادّعى القدرة على إرجاع الشّمس بعد غروبها حصل ذلك على طبق مدّعاه، لا أن يدّعي ذلك ثمّ يحصل ما يخالفه، سواء كان هذا خارقا للعادة؛ كأن تشرق الشّمس من الجنوب، أم لا. فلا يكفي أن يحصل أثناء المناظرة أمر خارق، بل لا بدّ من كونه حسب المدّعى.

(٤) فإنّ غاية **المعجزة** إثبات صدق ادّعاء ذيها، وهذا بخلاف الكرامة؛ فإنّها وإن كانت خارقة للعادة، ولكن ليس وراءها إثبات دعوى.

(٥) إذ ادّعى أنّه يأمر الماء بالصّعود، فبعد أن قرأ تعاويذه نضب الماء فسُمّي "**مُسَيلَمَة الكذّاب**"؛ لأنّ نضوب الماء وإن كان خارقا للعادة، ولكنّه مغاير لدعواه.

(٦) **التّواتر**: "إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، كما يمتنع اتّفاق خطئهم واشتباههم". المعجم الأصوليّ، ص ٤٥٦.

(٧) فإن لم يفد هذا النّوع من الإخبار العلم بناء على حساب الاحتمالات، فما من خبر معلوم؛ لأنّه أرقاها وأجلاها.

(٨) "وأمّا تسميته بـ "**القرآن**" فهي تشير الى حفظه في الصدور نتيجة لكثرة قراءته، وترداده على الألسن؛ لأنّ القرآن مصدر القراءة، وفي القراءة استكثار واستظهار للنّصّ". علوم القرآن، ص ١٨.

به الخلق[١]، وطلب منهم الإتيان بمثله[٢]، فلم يقدروا على ذلك[٣]، وعجزت عنه مصاقع[٤] الخطباء من العرب العرباء[٥]، حتّى دعاهم[٦] إلى محاربته ومسايفته[٧] الّذي حصل به ذهاب نفوسهم وأموالهم وسبي ذراريهم ونسائهم[٨]، مع أنّهم كانوا أقدر على دفع ذلك لتمكّنهم من مفردات الألفاظ

---

(١) ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾. سورة الإسراء، آية ٨٨.

(٢) بل بسورة من مثله؛ قال ﷻ: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ سورة البقرة، آية ٢٣-٢٤.

(٣) فالقرآن أذهل الإنس والجنّ بتراكيب متناسقة عجيبة لا عِوَج فيها، مع أنّ نزوله استمرّ ثلاثا وعشرين سنة في ظروف حائكة مشحونة بالتّحدّيات، ومحفوفة بالعقبات. هذا مع كون العرب أهلَ الفصاحة والبلاغة ، والماهرين بألفاظها وتراكيبها. فضلا عن أنّ المصطفى ﷺ لم يُرَ تاليا ولا خاطًّا؛ قال ﷻ: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾. سورة العنكبوت، آية ٤٨.

(٤) جمع **مِصْقَع** وهو البليغ.

(٥) أي الخلّص الأقحاح، في قبال العرب المستعربة أو المتعرّبة.

(٦) أي حتّى دعاهم عجزهم عن الإتيان بمثله.

(٧) أي محاربته بالسّيف.

(٨) نعم، كان لهم بعض المحاولات الّتي أثارت وتثير ضحك من يسمع غاية ما وصلوا إليه، فقد ادّعى **مسيلمة** أنّ له قرآنا ينزل عليه، ومما قاله: "يا ضفدع نقي فإنك نعم ما تنقّين، لا واردا تنفرين، ولا ماء تكدّرين، يا وبر يا وبر، يدان وصدر، سائرك حفر نفر...، وقال مسيلمة حول حيوان بريّ في مقابل كلامه السّابق حول حيوان بحريّ: الفيل ما الفيل، وما أدراك ما الفيل، له مشفر طويل، وذنب أثيل، وما ذلك من خلْق ربنا بقليل...

بالإضافة إلى أنّ هذا النّسق من الكلام أسلوبه مقتبس من القرآن الكريم، ومعلوم أنّ اقتباس الأسلوب وتبديل كلمة بأخرى ليس ممّا يعارض به الأصل؛ لأنّ للمعارضة شروطا:

منها: أن يأتي كلّ من الطرفين بأمر جديد محدث، يساوي به الآخر، أو يزيد عليه، لا=

وتركيبها، مع أنّهم كانوا من أهل الفصاحة والبلاغة والكلام والخُطب والمحاورات والأجوبة، فعُدولهم عن ذلك[١] إلى المحاربة دليل على عجزهم؛ إذ[٢] العاقل لا يختار الأصعب مع إنجاع الأسهل إلاّ لعجزه عنه[٣].

ومن ذلك انشقاق القمر[٤]، ونبوع الماء من بين أصابعه[٥]، وإشباع الخلق الكثير من الطّعام القليل[٦]، وتسبيح الحصى.....

= تقليد أحدهما الآخر، والإتيان بمثل ما أتى به مع تغيير في الألفاظ ومنها: أن يأتي أحدهما بأمر يكون فيه أدنى المشابهة للأصل، كأن يكون كلاهما في مدح شيء أو ذمّه، وهكذا". بحوث في تاريخ القرآن، ص ١٨٩-١٩٠.

(١) عن الإتيان بمثل القرآن، بل بسورة من مثله.

(٢) هذا دليل على أن عدولهم إلى المسايفة دليل عجزهم عن التحدّي.

(٣) عن الأسهل.

(٤) **انشقاق القمر**: جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝١ وَإِن يَرَوْا ءَايَةً يُعْرِضُوا۟ وَيَقُولُوا۟ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾[أ]، "إنّ المشركين سألوا رسول الله ﷺ أن يشقّ لهم القمرَ فِلقَتين، فقال لهم: إن فعلتُ تؤمنون؟ قالوا: نعم. وكانت ليلة بدر، فسأل ربّه أن يعطيَه ما قالوا، فانشقّ القمرُ فِلقَتين، ورسول الله ﷺ ينادي: يا فلان يا فلان اشهدوا، فقال أناس: سَحَرَنا محمّد، فقال رجل: إن كان سَحَرَكُم فلمْ يسحرِ النّاسَ كُلَّهم"[ب].

(٥) **نُبوع الماء من بين أصابعه**: فقد جاء في مصادر متعدّدة أنّ رسول الله ﷺ أتى بقَدَح زجاج وفيه ماء قليل، وكان ﷺ في "قِباء"، فوضع يده فيه فلم تدخل، فأدخل أصابعه الأربعة ولم يستطع إدخال الإبهام، وقال للنّاس: هلمّوا إلى الشّراب؛ حيث نبعت الماء من بين أصابعه حتّى روى ما بين السّبعين إلى الثّمانين.

(٦) **إشباع الخَلق الكثير من الطّعام القليل**: وذلك في حادثة ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾[ت]؛ حيث جمع النّبيّ ﷺ بني هاشم ليدعوَهم إلى الإسلام، فقدّم لهم فَخْذَ شاة وكانوا أربعين=

(أ) سورة القمر، آية ١-٢.

(ت) سورة الشّعراء، آية ٢١٤.

(ب) التفسير الأصفى ج ٢، ص ١٢٣٢.

في كفّه[١]، وكلام الذِّراع المسموم[٢]، وحنين الجذع[٣]، وكلام الحيوانات الصّامتة، والإخبار بالغائبات[٤]، واستجابة دعائه، وغير ذلك ممّا لا يحصى كثرة. وذلك معلوم في كتب المعجزات والتّواريخ، حتّى حفظ عنه ما ينيف على الألف، أعظمها وأشرفها الكتاب العزيز الّذي لا يأتيه الباطل

= رجلا، فأكلوا حتّى شبعوا.

(١) **تسبيح الحصى بين يديه**: "عن ابن عبّاس قال: قَدِمَ مُلوك حضرموت على النّبيّ ﷺ فقالوا: كيف نعلمُ أنّك رسولُ اللّه؟ فأخَذَ كَفًّا مِن حَصى فقال: هذا يَشْهَدُ أنّي رسولُ اللّه، فَسَبَّحَ الحَصَى في يدِه وشَهِدَ أنّه رسولُ اللّه"[أ].

(٢) **كلام الذّراع المسموم**: رُوِيَ أنّه أُتِيَ النّبيّ ﷺ بِشَاةٍ مَسمُومَة أهْدَتها له امرأةٌ يهوديّة في "خيبر"، وكانت سألتْ: أيّ شيء أحبّ إلى رسول الله ﷺ من الشّاة؟ فقيل لها: الذّراع[ب]، فَسَمَّته، ولمّا عُرِضَ على النّبيّ ﷺ دعا أصحابه إليه، فوضع يده، ثمّ قال: ارفعوا فإنّها تخبرني أنّها مسمومة. ولو كان ذلك لارتيابه من اليهوديّة لما قَبِلَهَا، ودعا أصحابه عليها.

(٣) **حَنِينُ الجِذع**: كان رسولُ الله ﷺ يخطبُ في المدينة إلى جِذعِ نخلة، في صَحْنِ مَسْجِدِهَا، فطلبَ منه المسلمون أن يَصْنَعُوا له مِنبَرًا حتّى يَرَاهُ النّاس فَقَبِلَ، فَلَمَّا جَاءَ ﷺ ليَخطبَ تَجَاوَزَ المِنبَرَ، فارْتَفَعَ حَنِينُه وَأنِينُه حتّى احْتَضَنَهُ الرّسولُ ﷺ ومَسَحَ عليه، وقال ﷺ: أُسْكُنْ، فما تجاوَزَكَ رسولُ الله تَهَاوُنا بك، ولا اسْتِخْفَافًا بِحُرمَتِك، ولكن لِتَتُمَّ لعِبَاد الله مَصلحَتُهُم.

(٤) قال ﷺ: "تقتل عمّارا الفئة الباغية". تاريخ اليعقوبيّ، ج ٢، ص ١٨٨.

(أ) المناقب ج ١، ص ٩٠.

(ب) "سُئِلَ الصّادق عليه السلام: لِمَ كان النبيّ ﷺ يحبّ الذّراع أكثر من حبّه لسائر أعضاء الشّاة؟ فقال عليه السلام: لأنّ آدم عليه السلام قرّب قربانا عن الأنبياء عليهم السلام من ذرّيته، فسمّى لكلّ نبيّ عضوًا، وسمّى لرسول الله ﷺ الذّراع، ثمّ كان يحبّ الذّراع ويشتهيها ويحبّها ويفضّلها". عِلل الشّرائع ج ١، ص ١٦٢.

من بين يديه ولا من خلفه[١]، لا تملّه الطّباع، ولا تمجّه الأسماع[٢]، ولا يَخْلَق[٣] بكثرة الرّدّ إليه[٤]، ولا تنجلي الظّلمات إلا به[٥].

وأمّا **الثّالث**[٦]: فلأنّه لو لم يكن صادقا في دعوى النّبوّة لكان كاذبا[٧]، وهو باطل؛ إذ يلزم منه[٨] إغراء المكلّفين باتّباع الكاذب، وذلك قبيح لا يفعله الحكيم.

قال: الثّاني[٩]: في وجوب عصمته[١٠]. العصمة: "لطف[١١].....

---

(١) وهو معجزة الإسلام الخالدة؛ إذ مازال التّحدّي مستمرًّا ليومنا هذا.

(٢) **تمجّه**: بمعنى تنفر منه.

(٣) **يخلق**: يبلى.

(٤) أي الرّجوع إليه.

(٥) وهكذا تمّت صغرى الاستدلال بقسميها على نبوّة المصطفى ﷺ:

- أنّه ﷺ ادّعى النّبوّة.
- وأنّ المعجزة ظهرت على يده.

(٦) هذه هي كبرى الاستدلال، وفيها إثبات أنّ كلّ من ادّعى النّبوّة وظهرت المعجزة على يده فهو نبيّ حقّ.

(٧) إذ لا واسطة بينهما.

(٨) من كونه كاذبا رغم ظهور المعجزة على يده.

(٩) المبحث الثّاني من **"النّبوّة"**.

(١٠) **"العِصمة** بالكسر المنع، ويقال أصل **العِصمة** الرّبط، ثمّ صارت بمعنى المنع، **وعصمة الله عبدَه** أن يعصمه ممّا يوبقه[أ]" تاج العروس ج ٨، ص ٣٩٩.

(١١) مرّ تعريف **اللّطف** في المبحث الخامس من **العدل** : **"ما يقرّب العبدَ من الطّاعة ويبعّده عن المعصية، ولا حظّ له في التّمكين، ولا يبلغ الإلجاء"**.

(أ) أي يهلكه. **والموبقات**: الذّنوب المهلكة.

خفيّ[١] يفعله الله تعالى بالمكلَّف؛ بحيث لا يكون له داعٍ إلى ترك الطّاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك"[٢]؛ لأنّه لولا ذلك[٣] لم يحصل الوثوق بقوله[٤]، فانتفت فائدة البِعثة، وهو محال[٥].

أقول: اِعلم أنّ المعصوم عليه السلام يشارك غيرَه[٦] في الألطاف المقرِّبة[٧]، ويحصل له[٨] زائدًا على ذلك لأجل مَلَكَة[٩] نفسانية لطفٌ يفعله اللّه؛ بحيث لا يختار معه[١٠] ترك طاعة، ولا فعل معصية مع قدرته على ذلك.

---

(١) لأنّ النّاس لا يدركونه بلا تصديق إلهيّ.

(٢) فإنّ المعصوم له القدرة على فعل المعاصي وليس مُجبَرا على تركها، وإنّما يتركها لعلو مقامه ونورانيّة علمه، فإذا كان المولى قد وهبه العصمة؛ فلاطّلاعه عليه السلام الأزليّ على حسن مآله ورفيع إخلاصه.

(٣) لولا وجوب العصمة.

(٤) لإمكانيّة كذبه بعدما تعرّى من شرنقة العصمة.

(٥) لأنّ في انتفاء فائدة البعثة نقض لغرضه في اتّباع النّاس له، ونقض الغرض قبيح، والقبح عليه محال.

(٦) من المكلّفين.

(٧) من قبيل **العقل**؛ قال أبو عبد الله الصّادق عليه السلام لهشام بن الحكم: "يا هشام إن لله على النّاس حجّتين: حجّة ظاهرة، وحجّة باطنة، فأمّا الظّاهرة، فالرّسل والأنبياء والأئمّة عليهم السلام، وأمّا الباطنة، فالعقول". بحار الأنوار ج ١، ص ١٣٧.

(٨) للمعصوم عليه السلام.

(٩) **المَلَكة**: "هي صفة راسخة في النّفس، وتحقيقه: إنّه تحصل للنّفس هيئة بسبب فعل من الأفعال، ويقال لتلك الهيئة كيفيّة نفسانيّة، وتسمّى حالة ما دامت سريعة الزّوال، فإذا تكرّرت ومارستها النّفس حتّى رسخت تلك الكيفيّة فيها وصارت بطيئة الزّوال فتصير **ملكة**". التّعريفات، ص ٢٢٦.

(١٠) مع هذا اللّطف الخفيّ.

وذهب بعضهم إلى أنّ المعصوم لا يمكنه الإتيان بالمعاصي، وهو باطل، وإلاّ[١] لما استحقّ مدحا[٢].

إذا تقرّر هذا فاعلم، أنّ النّاس اختلفوا في عصمة الأنبياء عليهم السلام:

- فجوّزت **الخوارج**[٣] عليهم الذّنوب، وعندهم كلّ ذنب كفر[٤].

- و**الحشويّة**[٥] جوّزوا الإقدام على الكبائر[٦]، ومنهم من منعها عمدا لا سهوا، وجوّزوا تعمّد الصغائر.

- و**الأشاعرة** منعوا الكبائر مطلقا[٧]، وجوّزوا الصّغائر سهوا.

- و**الإماميّة** أوجبوا العصمة مطلقا[٨] عن كلّ معصية عمدا وسهوا، وهو الحقّ لوجهين:

---

(١) لو لم يكن القول بعدم إمكانيّة أن يأتي المعصوم عليه السلام بالمعصية باطلا.

(٢) عدم استحقاقه المدح راجع إلى أنّ تركه للمعصية لم يكن بإرادته. ولكن الله تعالى مدح المعصوم عليه السلام بصريح القرآن، فلا بدّ أن يكون مستحقّا له، وإلاّ كان مدحه قبيحا؛ لأنّ مدح من لا يستحقّ المدح قبيح، وهو عليه محال.

(٣) وهم المنشقّون عن جيش أمير المؤمنين عليه السلام في حرب صفّين على معاوية سنة ٣٨هـ/ ٧٥٨م.

(٤) فجوّزوا بذلك الكفر على الأنبياء.

(٥) **الحشويّة والمذهب الحشويّ**: "الحشو لغة ما تملأ به الوسادة أو الحشية وغير ذلك. **والحشويّة** بتسكين الشّين وفتحها **أو أهل الحشو**: لقبٌ تحقير أُطلق على أولئك الفريق من أصحاب الحديث الّذين اعتقدوا بصحّة الأحاديث المسرفة في التّجسيم من غير نقد، بل فضّلوها على غيرها وأخذوها بظاهر لفظها". السلفيّة بين أهل السّنّة والإماميّة، ص ٤٥.

(٦) **الكبائر**: وهي الذّنوب الّتي توعّد الله صاحبها بالنّار. وقد سئل الصادق عليه السلام عن الكبائر فقال: "هن في كتاب عليّ عليه السلام سبع: الكفر بالله، وقتل النفس، وعقوق الوالدين، وأكل الربا بعد البيّنة، وأكل مال اليتيم ظلما، والفرار من الزحف، والتعرّب بعد الهجرة". الحقائق، ص٢٩٦.

(٧) عمدا وسهوا.

(٨) عن الكبائر والصّغائر، عمدا وسهوا.

الأوّل: ما أشار إليه المصنّف، وتقريره:

إنّه لو لم يكن الأنبياء معصومين لانتفت فائدة البعثة[١]، واللاّزم[٢] باطل، فالملزوم[٣] مثله. بيان الملازمة:

إنّه إذا جازت المعصية عليهم لم يحصل الوثوق بصحّة قولهم؛ لجواز الكذب حينئذ عليهم، وإذا لم يحصل الوثوق لم يحصل الانقياد لأمرهم ونهيهم، فتنتفي فائدة بعثهم، وهو محال[٤].

الثّاني: لو صدر عنهم الذّنب لوجب اتّباعهم؛ لدلالة النّقل على وجوب اتّباعهم[٥]، لكنّ الأمر حينئذ باتّباعهم محال؛ لأنّه قبيح[٦]، فيكون صدور الذّنب عنهم محال، وهو المطلوب.

---

(١) فائدة البعثة -كما ذكر سابقا- هو إسعافهم بما فيه مصالحهم، وردعهم عمّا فيه مفاسدهم، إن في أحوال معاشهم أو أحوال معادهم، وذلك من خلال اتّباع المعصومين عليهم السلام.

(٢) انتفاء فائدة البعثة.

(٣) عدم عصمة الأنبياء.

(٤) فالمولى تعالى يريد انقياد النّاس للمعصومين عليهم السلام، وهو يتوقّف على وثوقهم بهم، فإذا لم يوفّر شرط الوثوق، وهو عصمتهم عليهم السلام، كان ناقضا لغرضه، وهو عليه محال.

(٥) ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾(أ). ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾(ب). ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ...﴾(ت).

(٦) لأنّ لازمه اتّباعهم في فعل المعاصي.

(أ) سورة الحشر، آية ٧.

(ب) سورة آل عِمران، آية ٣١.

(ت) سورة النّساء، الآية ٨٠.

قال: الثّالث[١]: في أنّه معصوم من أوّل عمره إلى آخره[٢]؛ لعدم انقياد القلوب إلى طاعة من عُهِدَ منه في سالف عمره أنواع المعاصي والكبائر وما تنفر النّفس عنه[٣].

أقول: ذهب القائلون بعصمتهم في ما نقلناه عنهم[٤] إلى اختصاص ذلك[٥] بما بعد الوحي. وأمّا قبله، فمنعوا عنهم الكفر والإصرار على

---

(١) المبحث الثالث من "**النبوّة**".

(٢) هذه الصّفة تشمل جميع الأنبياء والأئمّة عليهم السلام للدّليل الآتي نفسه. وقد افترى أحدهم وهو الأيجي صاحب كتاب "**المواقف**" إلى أنّ الإماميّة يجوّزون على النّبيّ إظهار الكفر تقيّة[أ]، وما ذلك إلاّ تهمة الإماميّةُ منها براء، لم يقل بها أحد، ويستنكرها صبيان الشّيعة.

وقد ذهبت بعض المذاهب إلى جواز الصّغائر بعد الوحي دون ما يورث الدّناءة والخسّة. وذهب بعضهم إلى جواز الكبائر قبل الوحي؛ إذ لا معجزة حتّى يلزم الإغراء بالقبيح، ولا يحكم العقل به.

واعلم يا أخي أنّ البحث في عصمتهم عليهم السلام يثير استحيائي بعدما عرفت أنّ النّملة على يقين بما هو أبعد من ذلك، فهي تعلم أنّ الأنبياء عليهم السلام منزّهون عن أذيّتها متعمّدين، بل حتّى جنودهم من الجنّ والأنس والطّير؛ قال عزّ وجلّ: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَٰنَ جُنُودُهُۥ مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ وَٱلطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿١٧﴾ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَوْا۟ عَلَىٰ وَادِ ٱلنَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُوا۟ مَسَٰكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾[ب].

(٣) وعدم الانقياد النّاتج عن عدم العصمة في أيّ مرحلة من مراحل عمره نقضٌ لغرض المولى، ونقض الغرض قبيح، فلا بدّ من العصمة المطلقة.

(٤) عن العامّة.

(٥) أي العصمة.

(أ) شرح المواقف للجرجانيّ، ص ٢٦٤.

(ب) سورة النّمل، آية ١٧-١٨.

الذّنب[١].

وقال أصحابنا بوجوب العصمة مطلقا قبل الوحي وبعده إلى آخر العمر. والدّليل عليه ما ذكره المصنّف وهو ظاهر[٢].

وأمّا ما ورد في الكتاب العزيز والأخبار ممّا يتوهّم صدور الذّنب عنهم، فمحمول على ترك الأولى جمعًا بين ما دلّ العقل عليه[٣]، وبين صحّة النّقل[٤]، مع أنّ جميع ذلك قد ذكر له وجوه ومحامل في موضعه، وعليك في ذلك بمطالعة كتاب "**تنزيه الأنبياء**" الّذي رتّبه السّيّد **المرتضى علم الهدى**

---

(١) إذ الإصرار على الصغيرة كبيرة منعوها عنهم.

(٢) فلو عُهِدَ منه الذّنب للزم التّنفير منه، وسقوط محلّه من القلوب، وعدم قبول أقواله وأفعاله لضَعف الثّقة به، وهذا نقض للغرض، وقد بانت استحالته.

ولو قيل: ولكن إنّ التّنفير لم يحصل عند المسلمين الّذين جوّزوا على النّبيّ ﷺ ذلك! **الجواب**: إنّ تنفير الأكثر أو البعض كافٍ لنقض الغرض؛ كما أنّ المضيف قد يعبس ويبسر بوجه ضيوفه إلاّ أنّ ذلك لا ينفّر بعضهم عن الطّعام، ولكن يبقى العُبُوس والبسور نقضا لغرض المضيف في إكرام ضيفه.

(٣) وهو وجوب العصمة.

(٤) في أنّهم عليهم السلام يعصون بنصّ القرآن والأخبار وظاهرهما؛ قال تعالى: ﴿... وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾[أ]، وفي قصّة داود عليه السلام قال تعالى: ﴿... وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ﴿٢٤﴾ فَغَفَرْنَا لَهُۥ ذَٰلِكَ ۖ وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ﴾[ب]، وفي مناجاة التّائبين لزين العابدين عليه السلام: "إلهي ألبستني الخطايا ثوب مذلّتي، وجلّلني التّباعد منك لباس مسكنتي، وأمات قلبي عظيم جنايتي، فأحيه بتوبة منك يا أملي وبغيتي، ويا سؤلي ومنيتي، فوعزّتك ما أجد لذنوبي سواك غافرا..."[ت].

(أ) سورة طه، آية ١٢١.

(ب) سورة ص، آية ٢٤-٢٥.

(ت) بحار الأنوار ج ٩١، ص ١٤٢.

الموسويّ رحمه الله[١]، وغيره من الكتب. ولولا خوف الإطالة لذكرنا نبذة من ذلك[٢].

---

(١) عليّ بن الحسين الشّريف المرتضى شقيق الرّضيّ (المتوفّى سنة ٣٣٥/ ٤٣٦ هـ).

(٢) ويبقى أن نشير إلى أدلّة تنزيه المعصومين عليهم السلام عن السّهو والخطأ والنّسيان[أ] في جميع الأزمان، فنقول:

بداية: إنّ أفعال الأنبياء لا تخلو من أقسام أربعة:

- أوّلا: الاعتقاد الدّينيّ.
- ثانيا: الفعل الصّادر عنهم من الأفعال الدّينيّة.
- ثالثا: تبليغ الأحكام ونقل الشّريعة.
- رابعا: الأفعال المتعلّقة بأحوال معاشهم في الدّنيا مِمَّا ليس بدينيّ.

ونستدلّ على تنزيههم عن كلّ ذلك عقلا وسمعا:

الأدلّة العقليّة:

- أوّلا: دليل التّنفير السّابق.
- ثانيا: ما مرّ من أنّ اللّه تعالى أمر باتّباعهم، فلو جاز عليهم السّهو والخطأ والنّسيان، لوجب =

(أ) - **السّهو**: "الغفلة عن الشّيء، وذهاب القلب عنه". كتاب العين، ص ٤٥٣.

- **الخطأ**: "أن يقصد شيئا فيصيب غيره من دون عمد". الفروق اللغويّة، ص ٦٦.

- **النّسيان**: هو الفقدان المؤقّت أو النّهائيّ لِما حَفِظَته النّفس من الصُّوَر والمهارات الحركيّة، وهو قسمان:

- نسيان طبيعيّ: كما في فقدان الخطور التّلقائيّ أو العجز عن التّذكّر الإراديّ.
- نسيان غير طبيعيّ: كما في أمراض الذّاكرة.

"الفرق بين **النّسيان والسّهو**: أنّ النّسيان إنّما يكون عمّا كان، والسّهو يكون عمّا لم يكن؛ تقول: نسيت ما عرفته، ولا يقال: سهوت عمّا عرفته، وإنّما تقول: سهوت عن السّجود في الصّلاة، فتجعل السّهو بدلا عن السّجود الّذي لم يكن، والسّهو والمسهو عنه يتعاقبان". الفروق اللغويّة، ص ١١١.

= اتّباعهم على الباطل، وهو قبيح.

- ثالثا: إنّ الاحتياج للنّبيّ والإمام عليهما السلام لجواز الخطأ على الأمّة، فلو جاز عليهما لاحتاجا إلى نبيّ أو إمام آخَرَين، وهذا باطل للزومه التّسلسل أو الدّور.

- رابعا: لو جاز ذلك لتزعزعت السُّنّة، وبالتّالي الدّين؛ لِجَوَاز خَطَئِه في كلّ قول وفعل وتقرير المُعَوَّل عليها في مقام الاستنباط.

ولقائل أن يقول: ولكن ما الضّير في ذلك إذا صحّحَ خطأه مباشرة مُستدرِكا اتّباع الأمّة له فيها؟

الجواب: لو جاز عليه ذلك لَمَا صُدِّقَ في تصحيحه؛ إذ يُحتَمَل خطؤه فيه نفسِه.

الأدلّة السّمعيّة:

- أوّلا: الحديث المشهور بين الخاصّة والعامّة عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: "صلّوا كما رأيتموني أُصلّي"، وهذا الأمر بالاقتداء لو جاز معه السّهو أو الخطأ أو النّسيان، لاحتُمِلَ الاشتباه فيها أو حتّى النّسخ لها، فلا نهتدي إليها، وهذا واضح في تضييع هيئة الدّعامة الأساسيّة للدّين، وهي الصّلاة.

- ثانيا: ما رَوَاهُ الصَّدوقُ(أ) في كتاب العِلل في باب العلّة الّتي من أجلها صارت الإمامة في وِلدِ الحسين دون الحسن عليهما السلام، "عن أبيه(ب) عن سعد بن عبد الله(ت) عن أحمد بن محمّد بن عيسى(ث) =

(أ) رئيس المحدّثين أبو جعفر الصّدوق محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّيّ المتوفّى سنة ٣٨١ هـ.

(ب) "علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّيّ "أبو الحسن"، شيخ القمّيّين في عصره، اجتمع مع أبي القاسم الحسين بن روح النّوبختيّ "السّفير الثّالث"، وسأله مسائل، ثمّ كاتَبَه بعد ذلك". رجال النّجاشيّ ج ٢، ص ٨٩.

(ت) سعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعريّ القمّيّ "أبو القاسم" شيخ هذه الطّائفة وفقيهها ووجهها. (م.ن) ج ١، ص ٤٠١.

(ث) أحمد بن محمّد بن عيسى بن عبد الله بن سعد بن مالك بن الأحوص بن السّائب بن مالك بن عامر الأشعريّ، ثقة". (م.ن) ج ١، ص ٢١٦.

. . . . . .

= عن الحسين بن سعيد[أ] عن حمّاد بن عيسى[ب] عن إبراهيم بن عمر اليمانيّ[ت] عن أبي الطّفيل[ث] عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام: أكتب ما أُملي عليك، قال عليه السلام: يا نبيّ اللّه! أوَ تخافُ عَلَيّ النّسيان؟ فقال صلى الله عليه وآله: لست أخاف عليك النّسيان وقد دعوت الله لك أن يُحْفِظَكَ ولا يُنسيك، ولكن اكتب لشُرَكائِك، قال عليه السلام: ومَن شُركائي يا نبيّ اللّه؟ قال صلى الله عليه وآله: الأئمّة من وِلْدِك"[ج].

النّسيان في هذا الحديث غير مقيّد بالتّبليغ أو غيره، فكيف لا يخاف على وصِيّه من النّسيان ويقع ذلك منه ؟! وإنّما كلاهما منزّهان عن ذلك كلّه ولو كره الناصبون.

- ثالثا: حديث الثّقلين المتواتر عنه صلى الله عليه وآله: "إنّي تاركٌ فيكُمُ الثّقْلَيْنِ، مَا إنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا: كتابَ اللّهِ وعِتْرَتِي[ح] أهلَ بيتي، وإنّهما لنْ يَفْتَرِقَا حتّى يَرِدَا عَلَيَّ الحَوْضَ[خ]".

هذا الحديث خاصّ في دلالته على عصمة أهل بيت النّبوّة ومَعْدِن الرّسالة عن مطلق =

(أ) "الحسين بن سعيد بن حمّاد بن مهران، ثقة". (م.ن) ج ١، ص ١٧١.

(ب) "حمّاد بن عيسى (أبو محمّد الجهنيّ)، ثقة في حديثه صدوقا". (م.ن) ج ١، ص ٣٣٧.

(ت) "إبراهيم بن عمر اليمانيّ الصّنعانيّ، ثقة". (م.ن) ج ١، ص ٩٨.

(ث) "محمّد بن أبي يونس تسنيم بن الحسن بن يونس، كوفيّ ثقة عين صحيح الحديث". (م.ن) ج ٢، ص ٢١٣.

(ج) علل الشّرائع ج ١، ص ٢٠٨.

(ح) **العترة** (لغة): "ولد الرجل وذريته من صلبه". مجمع البحرين ج ٣، ص ٣٩٥.

(خ) **حوض الكوثر**: "هو خيرٌ كثير مَنَّ الله به على النّبيّ صلى الله عليه وآله، وإنّ طوله يعادل ما بين صنعاء والبصرة، وإنّ على أطرافه كؤوسا بعدد نجوم السّماء، تغرف الحور العين بها من الحوض، فتسقي المؤمنين. الكؤوس تلك منها ما هو مصنوع من فِضّة الجنّة، ومنها ما هو مصنوع من البلّور، وحسب الرّوايات، فإنّ الحوض مقسّم إلى ثلاثة أقسام: قِسم فيه شراب، وقِسم فيه الحليب، وقِسم فيه العسل". عقائد ومفاهيم، ص ٣٧.

. . . . . .

= الذّنوب والسّهو والخطأ و النّسيان؛ فإنّ النّفي التّأبيديّ - ولو بقرينة المقام - بـ "لن" للضّلال الّذي قد يصيب الأمّة بترك اتّباع القرآن والعِترة معًا، يُسْكِتُ كلَّ جَدَلٍ، ويُفْحِمُ كلَّ مُمَاحَكَةٍ حول التّشكيك بعصمتهم المطلقة، فلو جاز عليهم ذلك كيف تُصانُ الأمّة من الضّلال بالتّمسُّك بهم؟!

وقد يقال: ولكن لا مناص من نص القرآن على نسيان موسى اتّفاقه مع الخضر عليه السلام؛ قال عزّ وجلّ على لسان موسى للخضر عليه السلام: ﴿قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ . . .﴾[أ].

الجواب: إنّ النّسيان المراد نفيه غير النّسيان الّذي أشارت إليه الآية هنا وفي غيرها من المواطن، فإنّ من معاني النّسيان: تعمّد التّرك[ب].

ولا تعجل في الحكم، فإنّ ادّعاءك وحدة معنى النّسيان في كونه "فقدان ما حُفِظ" يوقعك في المحظور؛ إذ ما يكون جوابك في تفسير قوله عزّ وجلّ: ﴿. . .نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾؟[ت].

هكذا وبعد استكمال الأدلّة العقليّة والنّقليّة الدّالة على عِصْمَتِهم عليهم السلام، وتنزيههم عن السّهو والخطأ والنّسيان في كلّ الأمور، وفي جميع الأزمنة، يبقى أن نقول:

إنّ الرّوايات الّتي جوّزت السّهو على النّبيّ صلى الله عليه وآله مُعارَضةٌ بظاهر القرآن، وأحاديثَ كثيرةٍ ومشهورة، فضلا عن ضَعْف أكثر أسانيدها، وعدم خلوّها من الإجمال أو الاضطراب والتّناقض[ث]، ومعارضتها للأدلّة العقليّة، واستلزامها المفاسد، كما يمكن حملُها على التّقيّة بالنّسبة للإمام عليه السلام، أو تأويلها بالنّسبة إليهما؛ أي بالنّسبة إلى النّبيّ والإمام عليهما السلام، كأن يقال: إنّ المعصوم عليه السلام عندما يصف نفسه بالمذنب، إمّا لغاية تعليم العباد، أو أنّه ينزّل =

(أ) سورة الكهف، آية ٧٣.

(ب) مجمع البحرين ج ٤، ص ٣٠٨.

(ت) سورة التّوبة، آية ٦٧.

(ث) راجع كتاب (التّنبيه بالمعلوم من البرهان على تنزيه المعصوم عن السّهو والنّسيان) للشّيخ محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ.

قال: الرّابع[١]: يجب أن يكون[٢] أفضل أهل زمانه؛ لقبح تقديم المفضول على الفاضل عقلا[٣] وسمعا؛ قال[٤] الله تعالى: ﴿أَفَمَن[٥] يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[٦].

أقول: يجب اتّصاف النّبيّ[٧] بجميع الكمالات والفضائل، ويجب أن يكون في ذلك[٨] أفضل وأكمل من كلّ واحد من أهل زمانه؛ لأنّه يقبح من الحكيم الخبير أن يقدّم المفضول المحتاج إلى التّكميل على الفاضل المكمَّل عقلا وسمعا.

أمّا **عقلا**: فظاهر؛ إذ يقبح في الشّاهد[٩] أن يجعل مبتدِئًا في الفِقه مقدَّما

= نفسه منزلة الإنسان بعيدا عن شرنقة العصمة. وأحسنه ما اختاره صدر المتألهين تبعا للأربليّ، وحاصله: إن توجّههم إلى أمر معاشهم والتفاتهم إلى ضروريّات عالم الإمكان دعاهم إلى التخشّع والاعتذار؛ لأنّه كما روي: "**حسنات الأبرار سيئات المقربين**"، ألا ترى أنّ من اشتغل بأمر مولى يعلم أنّه لا يرضى عنه إلا بذلك الاشتغال مع كونه في طاعته يتأسف على عدم الحضور الدّائم بين يديه؟

(١) المبحث الرّابع من "**النّبوّة**".

(٢) النّبيّ والإمام أيضا.

(٣) وهذا ما يشهد به الوجدان.

(٤) بيان الدّليل السّمعيّ.

(٥) استفهام استنكاريّ.

(٦) سورة يونس، آية ٣٥.

(٧) كلّ نبيّ وإمام.

(٨) في كمالاته وفضائله.

(٩) أي لدى الشّاهد العرفيّ.

على **ابن عبّاس** وغيره من الفقهاء، ويجعل مبتدئا في المنطق مقدَّما على **أرسطو**[١]، ومبتدئا في النّحو مقدَّما على **سيبويه**[٢] **والخليل**[٣]، وكذا في كلّ فنّ من الفنون.

وأمّا **سمعا**: فما أشار إليه سبحانه في الآية المذكورة وغيرها[٤].

قال: الخامس[٥]: يجب أن يكون[٦] منزّها عن دناءة الآباء وعِهْر[٧] الأمّهات، وعن الرّذائل الخُلُقيّة[٨]، والعيوب الخَلقيّة[٩]؛ لما في ذلك من النّقص، فيسقط محلّه من القلوب، والمطلوب خلافه[١٠].

---

(١) **أرسطو طاليس بن نيقوماخوس** (نحو ٣٨٤- ٣٢٢ ق.م)، طبيب وفيلسوف يونانيّ، تلميذ **أفلاطون**، لقّب بـ "**المعلّم الأوّل**"؛ لأنّه المنشغل الأوّل بعلم المنطق، ويسمّى وأتباعه "**المشّاؤون**"، وربّما يرجع الاسم إلى طريقة التّدريس خلال المشي، وهي طريقة ابتدعها **بروتاغورس** وقلّده فيها **أرسطو** كما يقال.

(٢) "**عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه (أبو بشر)** (...- ١٨٠ هـ / ...- ٧٩٦ م)، أديب، نحويّ. أخذ النّحو والأدب عن الخليل بن أحمد ويونس بن حبيب وأبي الخطّاب الأخفش وعيسى بن عمر، وورد بغداد، وناظر بها الكسائيّ، وتعصّبوا عليه. أشهر كتبه "**الكتاب**" في النّحو". معجم المؤلّفين ج ٨، ص ١٠.

(٣) "**الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيديّ الأزديّ اليحمديّ البصريّ (أبو عبد الرّحمن)** (١٠٠- ١٧٠ هـ / ٧١٨- ٧٨٦ م) نحويّ، لغويّ، صاحب (**كتاب العين**)، وأوّل من استخرج العروض، وحصّن به أشعار العرب". معجم المؤلّفين ج ٤، ص ١١٢.

(٤) كقوله ﷻ: ﴿... هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ...﴾ سورة الزّمر، آية ٩.

(٥) المبحث الخامس والأخير من "**النّبوّة**".

(٦) النّبيّ والإمام معًا.

(٧) العَهر بفتح العين وكسرها هو الفجور.

(٨) المرتبطة بالأخلاق.

(٩) المرتبطة بالتّكوين الجسمانيّ.

(١٠) فالمطلوب أن يكون المعصوم عليه السلام في قلوب النّاس، يستلطفونه ويستأنسون بمجالسته=

أقول: لمّا كان المطلوب من الخلق هو الانقياد التّامّ للنّبيّ، وإقبال القلوب عليه، وجب أن يكون متّصفا بأوصاف المحامد؛ من كمال العقل والذّكاء والفطنة وعدم السّهو وقوّة الرّأي والشّهامة والنّجدة والعفو والشّجاعة والكرم والسّخاوة والجود والإيثار والغيرة والرّأفة والرّحمة والتّواضع واللّين، وغير ذلك[1]. وأن يكون منزّها عن كلّ ما يوجب التّنفير عنه، وذلك إمّا بالنّسبة إلى الخارج عنه؛ فكما في دناءة الآباء وعهر الأمّهات[2]، وإمّا بالنّسبة

= والنّظر إلى وجهه، وإلاّ كان منفّرا، فلا ينصتون إليه ولا ينقادون إلى أوامره، فتنتفي فائدة البعثة، وذلك نقض للغرض، وهو قبيح.

(١) قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾. سورة القلم، آية ٤.

(٢) قال تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْعَزِيزِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٢١٧﴾ ٱلَّذِى يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٢١٨﴾ وَتَقَلُّبَكَ فِى ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿٢١٩﴾﴾[أ]، قال الطّبرسيّ في معنى الآية الأخيرة: "وتقلّبك في أصلاب الموحّدين من نبيّ إلى نبيّ حتّى أخرجك نبيّا"[ب].

وقال الشّيخ المفيد (قدّس سرّه): "آباء النّبيّ ﷺ إلى آدم عليه السلام كانوا موحّدين على الإيمان باللّه، حسب ما ذكره أبو جعفر رحمه الله[ت]، وعليه إجماع عصابة الحقّ. قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِى يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٢١٨﴾ وَتَقَلُّبَكَ فِى ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿٢١٩﴾﴾، يريد به تنقّله في أصلاب الموحّدين. وقال نبيّه ﷺ: (ما زلت أتنقّل من أصلاب الطّاهرين إلى أرحام المطهّرات، حتّى أخرجني الله تعالى في عالمكم هذا)، فدلّ على أن آباءه كلّهم كانوا مؤمنين؛ إذ لو كان فيهم كافرٌ لما استحقّ الوصف بالطّهارة؛ لقول الله تعالى: ﴿... إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ ...﴾[ث]، فحَكَم على الكفّار بالنّجاسة، فلمّا قضى رسول الله ﷺ بطهارة آبائه كلّهم، ووصفهم بذلك، دلّ على أنّهم كانوا مؤمنين"[ج].

وأدمغ شاهدا على ذلك ما لاقته السّيّدة مريم عليها السلام من قومها عندما أتت إليهم تحمل ابنها؛ =

(أ) سورة الشّعراء، آية ٢١٧-٢١٨-٢١٩.
(ث) سورة التّوبة، آية ٢٨.
(ب) تصحيح اعتقادات الإماميّة، ص ١٣٩.
(ج) تصحيح اعتقادات الإماميّة، ص ١٣٩.
(ت) يقصد الشّيخ الطّوسي.

إليه، فإمّا في أحواله؛ فكما في الأكل على الطّريق ومُجَالسَة الأراذل، وأن يكون حائكا أو حجّاما أو زبّالا أو غير ذلك من الصّنائع الرّذيلة[١].

وإمّا في أخلاقه؛ فكالحقد والجهل والخمود والحسد والفظاظة والغِلظة[٢] والبخل والجبن والحِرص على الدّنيا والإقبال عليها ومراعاة أهلها ومعافاتهم[٣] في أوامر اللّه، وغير ذلك من الرّذائل.

وإمّا في طباعه[٤]؛ فكالبرص والجُذام[٥] والجنون والبكم والبله والأُبّنة[٦]، لِمَا في ذلك كلّه من النّقص الموجب لسقوط محلّه من القلوب"[٧].

= حيث سرعان ما استنكروا عليها ذلك ناسبينها مباشرة إلى أصلها وآبائها بل إلى أجدادها الصّالحين، فقالوا: ﴿يَـٰٓأُخْتَ هَـٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا﴾[أ]. وكذلك بنيامين أخو يوسف عليه السلام عندما اتُّهِمَ بالسّرقة، فقد عزا ذلك إخوتُه غير الأشقّاء إلى نَسَبِه من أخيه الّذي اتُّهِم من قبله، فقالوا: ﴿... إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُۥ مِن قَبْلُ ...﴾[ب].

(١) والمدار في هذه المهن سَعةً وضيقًا نظرةُ العرف. والله العالم.

(٢) ﴿... وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ...﴾. سورة آل عِمران، آية ١٥٩.

(٣) أي أن يتساهل معهم بالعفو.

(٤) أي خَلْقِه.

(٥) **الجُذام**: مرض جلديّ تتهافت معه الأطراف.

(٦) **الأُبّنَة**: "العيب في الكلام". لسان العرب ج ١٢، ص ٦٣٩.

(٧) وبالتّالي نقض الغرض، وهو محال.

(أ) سورة مريم، آية ٢٨.

(ب) سورة يوسف، آية ٧٧.

الفصل السّادس
في الإمامة

وفيه مباحث:

- الأوّل: في تعريف الإمامة ووجوبها
- الثّاني: أنّ الإمام يجب أن يكون معصوما
- الثّالث: أنّ الإمام يجب أن يكون منصوصا عليه
- الرّابع: أنّ الإمام يجب أن يكون أفضل الرّعيّة
- الخامس: أنّ الإمام بعد النّبيّ صلى الله عليه وآله عليّ بن أبي طالب عليه السلام

ثمّ من بعد ولداه الحسن والحسين عليهما السلام

ثمّ عليّ بن الحسين زين العابدين عليه السلام

ثمّ محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام

ثمّ جعفر بن محمّد الصّادق عليه السلام

ثمّ موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام

ثمّ عليّ بن موسى الرّضا عليه السلام

ثمّ محمّد بن عليّ الجواد عليه السلام

ثمّ عليّ بن محمّد الهادي عليه السلام

ثمّ الحسن بن عليّ العسكريّ عليه السلام

ثمّ صاحب الزّمان محمّد بن الحسن المهديّ (عجّل الله فرجه)

الفصل السّادس

قال: الفصل السّادس: في الإمامة[١] وفيه مباحث:

الأوّل: الإمامة[٢] رياسة عامّة في أمور الدّنيا والدّين لشخص[٣] من الأشخاص نيابة عن النّبيّ[٤]. وهي واجبة[٥] عقلا[٦]؛ لأنّ الإمامة لطف[٧]،

---

(١) وفيها مقامان: الإمامة العامّة، وإمامة الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام.

(٢) **الإمامة** الاصطلاحيّة لا اللّغويّة الّتي تعني الولاية العامّة والسّلطنة والإمارة والّتي أطلقها القرآن الكريم على أئمّة الجور أيضا.

(٣) فهو بشريّ وواحد، كما سيأتي.

(٤) بهذا القيد تبيّن أنّ المقصود إمامةُ الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام، فهم ينوبون عن النّبيّ صلى الله عليه وآله، وليس المقصود مرتبة الإمامة؛ كالّتي جُعلت لإبراهيم الخليل عليه السلام[أ]؛ لأنّها من الله كالأُولى، ولكن بلا واسطة بشر.

(٥) في قبال الخوارج الّذين قالوا بعدم وجوبها.

(٦) في قبال الأشاعرة الّذين قالوا بوجوبها سمعا.

(٧) هذه الصّغرى. واعلم أنّ الإمامة لطف عام، والنّبوّة لطف خاص؛ لإمكان خلو زمان من نبيّ حيّ دون الإمام، وقد ينصّب الباري تعالى نبيّا لطائفة معيّنة، وليس كذلك في الإمامة؛ لأنّ الله ما نصّب إماما إلاّ وكان عامّا لجملة الخلق. وروي عن الصّادق عليه السلام: "إنّ النّاصبي شرّ من اليهوديّ، فقيل: وكيف ذلك يابن رسول اللّه؟ فقال: لأنّ اليهوديّ منع لطف النّبوّة، وهو خاصّ، والنّاصبيّ منع لطف الإمامة، وهو عامّ"[ب].

(أ) ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾. سورة البقرة، آية ١٢٤.

(ب) عوالي اللآلئ ج ٤، ص ١١.

فإنّا نعلم[١] قطعا أنّ النّاس إذا كان لهم رئيس مرشد مطاع، ينتصف للمظلوم من الظّالم، ويردع الظّالم عن ظلمه، كانوا إلى الصّلاح أقرب، ومن الفساد أبعد. وقد تقدّم أنّ اللّطف واجب[٢].

أقول: هذا البحث، وهو بحث الإمامة، من توابع النّبوّة وفروعها[٣]، والإمامة رئاسة عامّة في أمور الدّين والدّنيا لشخص إنسانيّ، فالرّئاسة جنس قريب[٤]، والجنس البعيد هو النّسبة[٥]، وكونها عامّة فَصْلٌ يفصلها عن ولاية

---

(١) بيان الصّغرى.

(٢) وهذه الكبرى، فيكون الاستدلال: الإمامة لطف، واللّطف واجب، فالإمامة واجبة.

(٣) ولكن حيث إنّ مذهب الإماميّة يبتني عليها أصبحت أصلا من أصول المذهب لا الدّين، كما هو مشهور، وفيه كلام؛ فإنّ الحقّ ﷻ جعل الدّين الّذي ينجو بالمرء من عذاب النّار هو رسالة المصطفى ﷺ، فقال: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ . . .﴾[أ]، وقال: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[ب]. ثمّ في مقام أمره لرسوله ﷺ بتبليغ الوصيّة الثّقيلة، قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ . . .﴾[ت]. وهكذا جعل الباري ﷻ ولاية أمير المؤمنين عليه السلام شرطا في قبول دين الإسلام، فكيف بعد ذلك نجعلها أصلا مذهبيّا؟!

(٤) أي بمنزلة الجنس القريب؛ فإنّ هذه التّعاريف ليست حقيقيّة مركّبة من جنس وفصل.

(٥) هذا مطلب فلسفيّ يضيق المقام عن تفصيله، وخلاصته: أنّهم قسّموا الماهيّات الممكنة إلى جوهر وأعراض، وقسّموا الجوهر إلى خمسة أقسام: المادّة والصّورة والجسم والنّفس والعقل، والعرض إلى تسعة أقسام: الكمّ والكيف والمضاف والنّسبة والأين والمتى والمِلك وأن يفعل وأن ينفعل. وبعض هذه المقولات أُخِذت فيها النّسبة؛ مثل (الأين)، فما هو (الأين)؟ هو نسبة =

(أ) سورة آل عِمران، آية ١٩.

(ب) سورة آل عِمران، آية ٨٥.

(ت) سورة المائدة، آية ٦٧.

القضاة والنّوّاب[١]. وفي أمور الدّنيا بيان لمتعلَّقِها[٢]، فإنّها كما تكون في الدّين فكذا في الدّنيا. وكونها لشخص إنسانيّ فيه إشارة إلى أمرين:

أحدهما: أنّ مستحقّها يكون شخصا معيّنا معهودا من الله تعالى ورسوله، لا أيّ شخص اتّفق.

وثانيهما: أنّه لا يجوز أن يكون مستحِقّها أكثر من واحد في عصر واحد.

وزاد بعض الفضلاء في التّعريف "**بحقّ الأصالة**"، وقال في تعريفها: "الإمامة رئاسة عامّة في أمور الدّين والدّنيا لشخص إنسانيّ بحقّ الأصالة"، واحترز بهذا[٣] عن نائب يفوّض إليه الإمامُ عموم الولاية؛ فإن رئاسته عامّة، لكن ليست بالأصالة.

والحقّ أنّ ذلك يَخرج بقيد العموم[٤]؛ فإنّ النّائب المذكور لا رئاسة له على إمامه، فلا تكون رئاسته عامّة. ومع ذلك كلّه، فالتّعريف ينطبق على النّبوّة[٥]،

= شيء إلى المكان. وما هو (المتى)؟ هو نسبة الشّيء إلى الزّمان... فمعنى قوله: "**الرّئاسة جنسها البعيد النّسبة**"؛ أي النّسبة بين الرّئيس والمرؤوس، فالمقصود بِـ "**النّسبة**" هنا، النّسبة المأخوذة في المقولات العرضيّة.

(١) فالقضاة ونوّاب الأئمّة عليهم السلام لهم رئاسة، ولكنّها خاصّة بتخصيص الإمام، فهي على الأقلّ لا تشمل الإمام.

(٢) متعلّق الرّئاسة.

(٣) أي بقيد "**حقّ الأصالة**".

(٤) أي قوله: "**رئاسة عامّة**".

(٥) لأنّها رئاسة عامّة بالأصالة.

فيحنئذ يُزاد فيه[١] بحقّ النّيابة عن النّبيّ ﷺ، أو بواسطة بشر[٢].

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ النّاس اختلفوا في الإمامة، هل هي واجبة أم لا:

- فقالت **الخوارج** ليست بواجبة مطلقا[٣].

- وقالت **الأشاعرة والمعتزلة** بوجوبها على الخلق[٤]، ثمّ اختلفوا[٥]، فقالت الأشاعرة: ذلك معلوم سمعا، وقالت المعتزلة عقلا.

- وقال أصحابنا **الإماميّة** هي واجبة عقلا[٦] على الله تعالى وهو الحقّ. والدّليل على حقّيّته: هو أنّ الإمامة لطف، وكلّ لطف واجب على اللّه، فالإمامة واجبة على الله تعالى.

أمّا الكبرى[٧]: فقد تقدّم بيانها. وأمّا الصّغرى[٨]: فهو أنّ اللّطف كما عرفت: "هو ما يقرّب العبدَ إلى الطّاعة ويبعّده عن المعصية"، وهذا المعنى حاصل في الإمامة[٩]. وبيان ذلك: إنّ من عرف عوائد

---

(١) في التّعريف المتقدّم للإمامة.

(٢) وهذا البشريّ هو النّبيّ ﷺ نفسه، ولكن هذه الوساطة لا تعني أنّ الإمامة ليست تعيينا إلهيًّا، بل هي كذلك، بَيد أنّ النّبيّ يُعَرِّفُهم من اللّه، من ثَمّ يُعَرِّفناهم.

(٣) عقلا سمعا.

(٤) يعني تنصيب الإمام موكول إلى الخلق.

(٥) هل هذا الوجوب عقليّ أم سمعيّ.

(٦) فاتّفقوا من هذه الجهة مع المعتزلة، ولكن بقي الاختلاف في أنّها واجبة على اللهﷻ عند الإماميّة، وعلى الخلق عند المعتزلة.

(٧) وهي وجوب كلّ لطف على اللّه.

(٨) وهي أنّ الإمامة لطف.

(٩) فتكون الإمامة من مصاديق اللطف الواجب على اللّه.

الدّهماء[١]، وجرّب قواعد السّياسة، علم ضرورة أنّ النّاس إذا كان لهم رئيس مطاع مرشِد فيما بينهم، يردع الظّالم عن ظلمه، والباغي عن بغيه، وينتصف للمظلوم من ظالمه، ومع ذلك يحملهم على القواعد العقليّة، والوظائف الدّينيّة، ويردعهم عن المفاسد الموجِبة لاختلال النّظام في أمور معاشهم، وعن القبائح الموجبة للوبال في معادهم؛ بحيث يخاف كل واحد من مؤاخذته على ذلك، كانوا مع ذلك إلى الصّلاح أقرب، ومن الفساد أبعد، ولا نعني باللّطف إلاّ ذلك[٢]، فتكون الإمامة لطفا، وهو المطلوب[٣].

واعلم أنّ كلّ ما دلّ على وجوب النّبوّة، فهو دالّ على وجوب الإمامة؛ إذ الإمامة خلافة عن النّبوّة، قائمة مقامها إلاّ في تلقّي الوحي الإلهيّ بلا واسطة[٤]، وكما أنّ تلك[٥] واجبة على الله تعالى في الحكمة، هكذا هذه.

وأمّا الّذين قالوا بوجوبها على الخلق، فقالوا: يجب عليهم نصب الرّئيس لدفع الضّرر من أنفسهم، ودفع الضرر واجب. قلنا: لا نزاع في

---

(١) **الدّهماء**: الفتن السّوداء.

(٢) وهو قرب النّاس من الصّلاح، وبُعدهم عن الفساد.

(٣) إذ أثبتنا الكبرى سابقا، والآن أثبتنا الصغرى، فالنّتيجة الحتميّة وجوب الإمامة على اللهﷻ.

(٤) فواسطة الوحي إلى أمير المؤمنين عليه السلام الرّسول الأعظم ﷺ، من ثَمّ أصبح كلّ إمام واسطة لخلفه. وقد نظم أحد العلويّين أبياتا، فقال:

قل لمن حجّنا بقول سوانا ... حيث فيه لم يأتنا بدليلِ
نحن نروي إذا روينا حديثا ... بعد آيات محكم التّنزيلِ
عن أبينا عن جدّنا ذي المعالي ... سيّد المرسلين عن جبرئيلِ
وكذا جبرئيل يروي عن اللّه ... بلا شبهة ولا تأويلِ
فتراه بأيّ شيء علينا ... ينتمي غيرنا إلى التّفضيلِ

(٥) أي النّبوّة.

كونها[١] دافعة للضّرر[٢]، وكونها واجبة، وإنّما النّزاع في تفويض ذلك إلى الخلق، لما في ذلك من الاختلاف الواقع في تعيين الأئمّة[٣]، فيؤدّي إلى الضّرر المطلوب زواله[٤].

وأيضا اشتراط العصمة[٥]، ووجوب النّصّ[٦] يدفع ذلك كلّه[٧].

---

(١) أي الإمامة.

(٢) فإنّ من تأمّل ما حصل بعد وفاة الرّسول ﷺ من فتن جرّت على المسلمين ما جرّت، يعلم ما للإمامة من لطف لا يخفى إلا على من خُتِمَ على قلبه وسمعه؛ كما إنّ العاقل لا يجادل في ضرورة وجود مرشد للأمّة يردع الظّالم، ويردّ الحقوق، ويوحّد الصّفوف؛ فلولا هذا لوقع الهَرَج والمَرَج، واحتارت الألباب في معرفة الحقّ والصّواب، فأيّ لطف إذًا أجلى من تنصيب إمام لا يحيد عن الحقّ طرفة عين، ولا تأخذه في الله لومة لائم؟

(٣) فهل من رجل أجمع النّاس على رئاسته منذ الخليقة؟ هذا ما لم يحصل ولن يكون، وحسبك المطاحنات الّتي تصيب الجماعات فترة انتخاباتهم لرؤسائهم.

(٤) فالإمامة من أجل درء الفتن، فكيف تكون منشأ لها؟! وإن قيل: ولكنّ الضّرر قد وقع بالرّغم من تعيين النّبيّ -كما تدّعون- فأيّ فرْق بين التّعيينين؟ **قلنا**: إنّ الخلاف إذا حصل بعد تعيين النّبيّ ﷺ، فهذا مردّه إلى ضلال النّاس، وخيانتهم العظمى لوصيّة نبيّهم وأمْرِ اللّه ﷻ، كما قد حصل مع سائر الأنبياء السّابقين؛ حيث لم تجتمع الآراء على نبيّ قطّ. وأمّا إذا حصل بتعيين النّاس، فمنشؤه حينها ترك اللّه ﷻ للّطف الواجب عليه، وهو قبيح.

(٥) أي اشتراطها في الإمامة.

(٦) أي وجوب النّصّ على الإمام من اللّه ﷻ.

(٧) فإذا أثبتنا وجوب العصمة للإمام، لم يكن بمقدور الأمّة تعيينه؛ لأنّ العصمة لطف خفيّ باطنيّ لا يدرَك بالوسائل الخارجيّة والظّواهر المادّيّة، وسيأتي بيان ذلك في المبحث الثّالث. وكذلك إذا أثبتنا وجوب كون الإمام منصوصا عليه من المولى ﷻ، فإنّ ذلك لا يُبقي للقائلين بوجوب الإمامة على الخلق منفذا، ولا يدع لهم مهربا.

قال: الثّاني[١]: يجب أن يكون الإمام معصوما وإلاّ تسلسل؛ لأنّ[٢] الحاجة الدّاعية إلى الإمام هي ردع الظّالم عن ظلمه والانتصاف للمظلوم منه، فلو جاز أن يكون غير معصوم، لافتقر إلى إمام آخر[٣] ويتسلسل[٤]، وهو محال[٥]. ولأنّه لو فعل المعصية، فإن وجب الإنكار عليه سقط محلّه من القلوب[٦]، وانتفت فائدة نصبه[٧]، وإن لم يجب[٨] سقط وجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وهو محال[٩]. ولأنّه حافظ للشّرع[١٠]، فلا بدّ من عصمته؛ ليَؤمنَ[١١] من الزّيادة والنّقصان.

---

(١) المبحث الثّاني من "**الإمامة**".

(٢) هذا هو بيان الدّليل الأوّل على وجوب عصمة الإمام.

(٣) ليردعه عن خطئه.

(٤) لأنّ هذا الإمام الّذي احتاجه الإمام الأوّل ليردعه عن خطئه غير معصوم أيضا، فيحتاج إماما آخر، وهذا الآخر يحتاج إماما غيره، وهكذا.

(٥) والتّسلسل محال، فلا بدّ من استغناء الإمام عن غيره في تحقيق غاية وجوده.

(٦) ومنشأ هذا السّقوط صيرورته منهيا في مقام لا بدّيّة كونه ناهيا، فيحقّ عليه قوله ﷻ: ﴿. . . أَفَمَن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[أ].

(٧) وهي هداية النّاس إذ احتاج لمن يهديه، وفي ذلك نقض الغرض، وهو محال على الحكيم.

(٨) وإن لم يجب الإنكار عليه حين فعله المعصية.

(٩) فهو باطل إجماعا.

(١٠) قال ﷺ: "إنّي تارك فيكم الثّقلين، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي: كتاب اللّه، وعترتي أهل بيتي"[ب].

(١١) ليؤمن الشّرعُ.

(أ) سورة يونس، آية ٣٥.

(ب) بحار الأنوار ج ٢، ص ١٠٠- كنز العمّال ج١، ص ١٨٦- السّنن الكبرى ج ٥، ص ٤٥.

وقوله تعالى: ﴿...لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ[١]﴾[٢].

أقول: لمّا أثبت وجوب الإمامة، شرع في تبيين الصّفات الّتي هي شرط في صحّة الإمامة، فمنها العصمة، وقد عرفتَ معناها. واختُلِف في اشتراطها في الإمام؛ فاشترطها أصحابنا **الاثني عشريّة والإسماعيليّة**[٣] خلافا لباقي الفرق، واستدلّ **المصنّف** على مذهب أصحابنا بوجوه:

الأوّل: أنّه لو لم يكن الإمام معصوما لزم عدم تناهي الأئمّة، واللاّزم[٤] باطل، فالملزوم[٥] مثله. بيان الملازمة: إنّا قد بيّنا أنّ العلّة المحوجة إلى الإمام

---

(١) سورة البقرة، آية ١٢٤.

(٢) هذا هو الدّليل الرّابع على وجوب عصمته عليه السلام، ومفاده: إنّ الظّالم بالمصطلح القرآنيّ هو المتعدّي لحدود الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[أ]، وغير المعصوم مخطئ، فهو بذلك متعدٍّ لحدوده عليه السلام، فيكون ظالما، والظّالم لا يناله عهد الله، وعهد الله هي الإمامة كما دلّت الآية.

(٣) **الإسماعيليّة**: "فرقة من فرق الشّيعة الإماميّة، ظهرت بعد موت جعفر الصّادق (١٤٨هـ/ ٧٦٥م) حين انقسم أتباعه إلى قسمين: قسم تبع ابنه البكر **إسماعيل**، وعرفوا بِـ **(الإسماعيليّة)**، كما عرف بعضهم بِـ (**الشّيعة السّبعيّة**)؛ لأنّ إسماعيل في نظرهم هو الإمام السّابع، واعترف قسم آخر منهم بالأئمّة إلى موسى الكاظم أخي إسماعيل الأصغر، ثمّ أحفاده من بعده حتّى الإمام الثّاني عشر... وانقسم الإسماعيليّون أنفسهم إلى قسمين: قسم زعم أنّ إسماعيل لم يمت قبل أبيه، وأنّ أباه خصّه بالإمامة من بعده، وأنّه هو القائم، وهو المهديّ المنتظر، وهؤلاء هم فرقة الإسماعيليّة. وقسم آخر زعم أنّ الإمامة قد انتقلت بعد جعفر الصّادق إلى محمّد بن إسماعيل، وهؤلاء هم **المباركيّة** ... وهم يعتقدون أنّ محمّد بن إسماعيل لم يمت، وأنّه القائم المهديّ وخاتمة الأنبياء". قاموس المذاهب والأديان، ص٣٥.

(٤) وهو تسلسل الأئمّة.

(٥) وهو عدم كون الإمام معصوما.

(أ) سورة البقرة، آية ٢٢٩.

هي ردع الظّالم عن ظلمه، والانتصاف للمظلوم منه، وحمل الرّعيّة على ما فيه مصالحهم، وردعهم عمّا فيه مفاسدهم، فلو كان هو غير معصوم افتقر إلى آخر يردعه عن خطئه، وننقل الكلام إلى الآخر، ويلزم عدم تناهي الأئمّة، وهو باطل[١].

الثّاني: لو لم يكن معصوما، لجازت المعصية عليه، ولنفرض وقوعها، وحينئذٍ[٢] يلزم إمّا انتفاء فائدة نصبه، أو سقوط الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، واللاّزم بقسميه[٣] باطل، فكذا الملزوم[٤]. بيان اللزوم: أنّه إذا وقعت المعصية منه، فإمّا أن يجب الإنكار عليه أو لا. فمن الأوّل[٥]: يلزم سقوط محلّه من القلوب[٦]، وأن يكون مأمورا بعد أن كان آمرا، ومنهيًا بعد أن كان ناهيا، وحينئذ تنتفي الفائدة المطلوبة من نصبه، وهي تعظيم محلّه في القلوب، والانقياد لأمره ونهيه[٧]. ومن الثّاني[٨]: يلزم عدم وجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وهو باطل إجماعا[٩].

الثّالث: أنّه حافظ للشّرع، وكلّ من كان كذلك وجب أن يكون معصوما.

---

(١) فالتّسلسل محال بنفسه، كما أنّه يعني عدم التّناهي العدديّ، والأئمّة معروفو العدد.

(٢) حين إذ تقع منه المعصية.

(٣) انتفاء الفائدة من نصبه، وسقوط الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر.

(٤) وهو عدم عصمته عليه السلام.

(٥) وهو وجوب الإنكار عليه.

(٦) لأنّ الّذي يقع منه الخطأ لا يقبله النّاس واعظا مرشدا.

(٧) وفي انتفاء فائدة البعثة نقض الغرض، وهو محال.

(٨) وهو عدم وجوب الإنكار عليه حين وقوع المعصية منه.

(٩) فإنّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر من ضروريّات الدّين الّتي لا نكير لها.

أمّا الأوّل[١]: فلأنّ الحافظ للشّرع إمّا **الكتاب**، أو **السّنّة المتواترة**، أو **الإجماع**، أو **البراءة الأصليّة**[٢]، أو **القياس**[٣]، أو **خبر الواحد**[٤]، أو **الاستصحاب**[٥]، فكلّ واحد من هذه غير صالح للمحافظة.

أمّا **الكتاب والسّنّة**: فلكونهما غير وافيين[٦] بكلّ الأحكام، مع أن لله تعالى في كلّ واقعة حكما[٧] يجب تحصيله.

---

(١) أنه حافظ للشرع.

(٢) سواء العقليّة على مبنى **قبح العقاب بلا بيان**، أم الشّرعيّة على مبنى **حقّ الطّاعة**. **والبراءة الأصليّة أو أصالة البراءة**: "هي إحدى الأصول العمليّة الجارية في ظرف الشّكّ في التّكليف الواقعيّ، وبها تتحدّد الوظيفة العمليّة للمكلّف تجاه التّكليف المشكوك دون أن يكون لها كشف عن الحكم الواقعيّ. والوظيفة المقرّرة بواسطة البراءة هي السّعة وعدم لزوم امتثال التّكليف المشكوك"[أ].

(٣) المقصود بالقياس هو **قياس مستنبَط العلّة** في قبال **قياس منصوص العلّة** المقبول لدى مشهور الأصوليّين من الإماميّة. والفرق بينهما بعد كون الاثنين عبارة عن تعدية حكم ثابت لموضوع إلى موضوع آخر، وذلك لاتّحاد الموضوعين في العلّة، أنّ قياس مستنبَط العلّة يتمّ اصطياد العلّة فيه بإحدى الوسائل المنتجة للظّنّ أو القطع، بينما في قياس منصوص العلّة يتمّ استكشاف العلّة بواسطة ظواهر الكتاب والسّنّة، ولا بدّ أن تكون العلّة هنا مدار الحكم ثبوتا وعدما، كما لا بدّ أن تستكشف بواسطة الاستظهارت العرفيّة، وإلا لا تعدو عن كونها حكمة، وحينئذ لا يصحّ تعدية الحكم إلى موضوعات أخرى بواسطتها.

(٤) **خبر الواحد**: "هو كلّ خبر لم يبلغ حدّ التّواتر، أو لم يكن محتفّا بقرائن توجب القطع بصدوره". المعجم الأصوليّ، ص ٥٦٦.

(٥) **الاستصحاب**: "هو إبقاء ما كان".

(٦) فالقرآن رغم كونه تبيانا لكلّ شيء، ولكنّه تبيان للقواعد الكلّيّة، لا التّفصيلات الجزئيّة. والسّنّة أيضا لم يتوفّر لها التّفصيل بكلّ الجزئيّات.

(٧) خلافا **للمصوّبة** الّذين قالوا بدوران الواقع مدار إفتاء الفقيه واجتهاده، أو رجحان إفتائه وفق الأمارة=

(أ) المعجم الأصوليّ، ص ٣١٥.

وأمّا **الإجماع**، فلوجهين:

- الأوّل: تعذّره في أكثر الوقائع[١] مع أن لله فيها حكما[٢].

- الثّاني: أنّه على تقدير عدم المعصوم[٣] لا يكون في الإجماع حجّيّته[٤]، فيكون الإجماع غير مفيد؛ لجواز[٥] الخطأ[٦] على كلّ واحد منهم، وكذا على الكلّ.

ولجواز الخطأ على الكلّ أشار تعالى بقوله: ﴿.. أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ﴾[٧]

= على الواقع. فالتّصويب بذلك على نحوين:

- الأوّل: ويعرف بـ (**التّصويب الأشعريّ**) وحاصله: "أنّه ليس لله ﷻ أحكام واقعيّة يصيبها المجتهد أو يخطئها، بل إنّ الأحكام تابعة لما تقتضيه الأدلّة والأمارات.

- الثّاني: ويعرف بـ (**التّصويب المعتزليّ**) وحاصله: التّسليم بأنّ لله ﷻ أحكاما في نفس الأمر والواقع، إلاّ أنّ هذه الأحكام إنشائيّة غير بالغة حدّ الفعليّة والتّنجّز إلاّ أن تقوم الأمارة، ولو قامت الأمارة على خلاف الواقع تنشأ مصلحة بمؤدّاها أقوى من مصلحة الواقع، ويبقى الواقع حكما إنشائيّا لا يصلح لأن يتعبّد به بعدما أصبح مرجوحا لقيام الأمارة على خلافه". المعجم الأصوليّ، ص ٤٠٥-٤٠٦ (بتصرّف).

(١) إذ ليس في كلّ أمر إجماع.

(٢) لا بدّ من تحصيله لتحديد وظيفتنا الشّرعيّة. وقد خالف في ذلك الأشاعرة.

(٣) أي على تقدير عدم دخول المعصوم في الإجماع ممّا يصونه عن الخطأ.

(٤) ذكرنا سابقا أنّ معنى **الحجّيّة** براءة ذمّة المكلّف بحال عمل وفق الدّليل الحجّة الّذي بين يديه، فيحتجّ عليه المولى ﷻ لو خالفه مستحقّا العقاب، وهذه هي **المنجّزيّة**، ويحتج به المكلّف عنده ﷻ بحال كان مخالفا للواقع، وهذه هي **المعذّريّة**.

(٥) هذه علّة سقوط الإجماع عن الحجيّة مع عدم دخول معصوم فيه.

(٦) المقصود بجواز الخطأ هنا وقوعه فعلا، لا إمكانه، وإلاّ فالمعصوم من حيث الإمكان الذّاتي يمكن وقوع الخطأ منه.

(٧) قوله ﷻ: "**انقلبتم**" دالّ على الانقلاب الجماعيّ، وبالتّالي الإجماع على خطأ. وكما يقال: "الوقوع أكبر شاهد على الإمكان".

عَلَىٰٓ أَعۡقَٰبِكُمۡ[١]﴾[٢]، وقال النّبيّ ﷺ: "ألا لا ترجعوا بعدي كفّارا"[٣]، فإنّ هذا الخطاب لا يوجّه إلاّ إلى من يجوز عليه الخطأ قطعا؛ إذ لا يقال للإنسان لا تَطِر؛ لعدم جواز ذلك عليه[٤].

وأمّا **البراءة الأصليّة**: فلأنّه يلزم منها ارتفاع أكثر الأحكام الشّرعيّة؛ إذ يقال: الأصل براءة الذّمّة من وجوب أو حرمة[٥].

وأمّا **الثّلاثة الباقية**[٦]: فتشترك في إفادتها الظّنّ، والظّنّ لا يغني من الحقّ شيئا، خصوصا والدّليل قائم في منع القياس[٧]، وذلك لأنّ[٨] مبنى شرعنا على اختلاف المتّفقات؛ كوجوب الصوم آخر شهر رمضان وتحريمه أول شوال[٩]، واتّفاق المختلفات؛ كوجوب الوضوء من البول والغائط، واتّفاق القتل خطأ والظّهار في الكفّارة[١٠]، هذا مع أن الشّارع قطع يد سارق القليل

---

(١) سورة آل عِمران، آية ١٤٤.

(٢) نزلت هذه الآية إثر إشاعة مقتل النّبيّ ﷺ في أحد؛ حيث انكفأ النّاس عنه ﷺ، وما بقي معه إلاّ قليل، منهم عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وأبو دجانة الأنصاريّ، وقال البعض من الأصحاب: ليتنا نجِد من يأخذ لنا الأمان من أبي سفيان، وقال آخرون: لو كان محمّد نبيّا لم يُقتل، اِلحقوا بدينكم الأوّل.

(٣) الكافي ج ٧، ص ٢٧٣- مسند أحمد ج ٥، ص ٣٩- صحيح بخاري ج ٢، ص ١٩١.

(٤) أي لعدم جواز الطّيران إلى السّماء على الإنسان، فمنعه عما لا يمكن الوقوع منه لغوًا.

(٥) فلا تكون البراءة حينئذ حافظة للشّرع بل معدمة له.

(٦) يعني **القياس وخبر الواحد والاستصحاب.**

(٧) " دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام، فقال له: يا أبا حنيفة! بلغني أنّك تقيس؟ قال: نعم! قال: لا تقس، فإنّ أوّل من قاس إبليس". وسائل الشّيعة ج ١٨، ص ٢٠.

(٨) هذه علّة عدم اعتبار القياس.

(٩) مع أنّ كليهما يومان من أيام السّنة، والصّوم فيهما لا يختلف بكيفه مع الآخر.

(١٠) فكفّارتهما عتق رقبة مع أنّك لا ترى شبها بينهما؛ قال تعالى: ﴿...وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـٔٗا فَتَحۡرِيرُ=

دون غاصب الكثير[١]، وجَلَدَ بقذف الزّاني[٢]، وأوجب فيه أربع شهادات دون الكفر[٣]. وذلك كلّه ينافي القياس[٤]، وقد قال رسول الله ﷺ: "تعمل هذه الأمّة بُرْهَةً[٥] بالكتاب، وبرهة بالسّنّة، وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا وأضلّوا"[٦].

فلم يبقَ أن يكون الحافظ للشّرع إلاّ الإمام عليه السلام[٧]، وذلك هو المطلوب[٨]. وقد أشار الباري تعالى بقوله: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ[٩] إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ

= رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ...﴾[أ]، وقال في كفّارة الظّهار: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ...﴾[ب].

(١) لأنّ الغاصب لم يهتك حرزًا.

(٢) وحدّه ثمانون جلدة.

(٣) أي أوجب في الزّنا أربع شهادات وفي الكفر شهادتين، مع أنّ الذّوق العرفيّ يميل إلى العكس، فهو يرى أنّ الكفر أخطر؛ لأنّ مؤدّاه القتل، بينما الزّنا مؤدّاه الجلد في غير المحصنين، والكفر خروج عن الإسلام، بينما الزّنا ليس كذلك.

(٤) وكما ذكرنا، فإنّ كليم الله موسى عليه السلام لم يفلح في فهم أفعال الخضر عليه السلام حينما قاسها على ظاهرها مع ما يصدر من غيره، فلو لم ينجع القياس مع المعصوم، فما بالك بغيره؟

(٥) **البُرهة**: المدّة الطّويلة.

(٦) بحار الأنوار ج ٢، ص ٣٠٨.

(٧) وذلك بعدما تبيّن أنّ القرآن والسّنّة المتواترة والإجماع والبراءة الأصليّة والقياس وخبر الواحد والاستصحاب، كلّ واحد من هذه غير صالح للمحافظة على الشّرع.

(٨) حيث أتممنا إثبات صغرى القياس المتقدّم: أنّ الإمام حافظ للشّرع (صغرى)، وكلّ من كان كذلك وجب أن يكون معصوما (كبرى)، فالإمام معصوم (نتيجة).

(٩) أي ردّوا الأمر الّذي يجهلونه.

(أ) سورة النّساء، آية ٩٢.

(ب) سورة المجادلة، آية ٣.

أُوْلِي ٱلْأَمْرِ[١] مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ . . .﴾[٢].

وأمّا الثّاني[٣]: فلأنّه إذا كان حافظا للشّرع، ولم يكن معصوما، لما أمِنَ الشّرع من الزّيادة والنّقصان والتّغيير والتّبديل[٤].

الرّابع[٥]: أنّ غير المعصوم ظالمٌ، ولا شيء من الظّالم بصالح للإمامة، فلا شيء من غير المعصوم بصالح للإمامة.

أمّا الصّغرى[٦]؛ فلأنّ الظّالم واضعٌ للشّيء في غير موضعه، وغير المعصوم كذلك[٧].

وأمّا الكبرى[٨]؛ فلقوله تعالى: ﴿. . . لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[٩]، والمراد بالعهد عهد الإمامة لدلالة الآية على ذلك[١٠].

---

(١) عن محمّد الباقر عليه السلام: "هم الأئمّة المعصومون". جوامع الجامع ج ١، ص ٤٢٢.

(٢) سورة النّساء، آية ٨٣.

(٣) هذا عطف على قوله: **"أمّا الأوّل"** في بداية الدّليل الثّالث. والمقصود بـ **"الثّاني"** كبرى القياس المتقدّم: وكلّ من كان كذلك -أي حافظا للشّرع- وجب أن يكون معصوما.

(٤) فإنّ في ذلك تضييع للشّرع الّذي لا يحصل الغرض إلاّ به، ونقض الغرض كما عرفت محال.

(٥) الدّليل الرّابع على وجوب عصمة الإمام.

(٦) وهي أنّ غير المعصوم ظالمٌ.

(٧) فغير المعصوم مخطئ، والخطأ عدم الإصابة، وعدم الإصابة وضع للشّيء في غير موضعه، وهو الظّلم.

(٨) وهي أنّه لا شيء من الظّالم بصالح للإمامة.

(٩) سورة البقرة، آية ١٢٤.

(١٠) أي لدلالة صدر الآية على ذلك؛ قال تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.

قال: الثّالث[١]: الإمام يجب أن يكون منصوصا عليه[٢]؛ لأنّ العصمة من الأمور الباطنة الّتي لا يعلمها إلاّ الله تعالى[٣]، فلا بدّ من نصٍّ من تُعْلَم عصمته عليه[٤]، أو ظهور معجزة على يده تدلّ على صدقه[٥].

أقول: هذه إشارة إلى طريق تعيين الإمام، وقد حصل الإجماع على أنّ التّنصيص من الله ورسوله وإمام سابق سببٌ مستقلّ في تعيين الإمام عليه السلام، وإنّما الخلاف في أنّه: هل يحصل تعيينه بسببٍ غيرِ النّصّ أم لا[٦]؟

فمنع أصحابنا **الإماميّة** من ذلك، وقالوا لا طريق إلاّ النّص؛ لأنّا قد بيّنا أنّ العصمة شرط في الإمامة، والعصمة أمر **خفيّ** لا اطّلاع عليه لأحد إلاّ اللّه، فلا يحصل حينئذ العلم بها، في أيّ شخص هي، إلاّ بإعلام عالم الغيب، وذلك[٧] يحصل بأمرين:

أحدهما: إعلامه بمعصوم؛ كالنّبيّ صلى الله عليه وآله، فيخبرنا بعصمة الإمام عليه السلام وتعيينه[٨].

وثانيهما: إظهار المعجزة على يده الدّالّة على صدقه في ادّعائه الإمامة[٩].

---

(١) المبحث الثّالث من "**الإمامة**".

(٢) من الله أو الرّسول حيث يُعْلِمه اللّه، أو من إمام سابق.

(٣) فهي لطف خفيّ كما سبق تعريفها.

(٤) أي على هذا الإمام، وشبه الجملة "**عليه**" متعلّقة بـ "**نصّ**".

(٥) على صدق دعواه بأنّه إمام.

(٦) منشأ هذا الخلاف أنّ العامّة لم يقولوا بعصمة الإمام، وبالتّالي صحّحوا اختيار النّاس له.

(٧) أي إعلام عالم الغيب بعصمة الإمام.

(٨) فالنّبيّ صلى الله عليه وآله أخبر بإمامة عليّ عليه السلام وتنصيبه من قِبل الله عز وجل، ولا يسعه إدراك ذلك بنفسه.

(٩) فلو لم يكن صادقا رغم ظهور المعجزة على يده، للزم الإغراء بالقبيح، وهو محال.

وقال **أهل السّنة**: إذا بايعت الأمّة[١] شخصا غلب عندهم استعداده لها[٢]، واستولى بشوكته على خِطط[٣] الإسلام صار إماما.

وقالت **الزّيدية**: كلّ فاطميّ عالم زاهد خرج بالسّيف، وادّعى الإمامة، فهو إمام.

والحقّ خلاف ذلك من وجهين:

- **الأوّل**: أنّ الإمامة خلافة عن الله ورسوله، فلا تحصل إلا بقولهما.

- **الثّاني**: أن إثبات الإمامة بالبيعة[٤] والدّعوى[٥] يفضي إلى الفتنة؛ لاحتمال أن تبايع كلّ فرقة شخصا، أو يدّعي كلّ فاطميّ عالم الإمامة، فيقع التّحارب والتّجاذب[٦].

قال: الرّابع: الإمام يجب أن يكون أفضل الرّعيّة مطلقا؛ لِما تقدّم في النّبيّ.

أقول: يجب أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه؛ لأنّه مقدَّمٌ على الكلّ، فلو كان فيهم من هو أفضل منه، لزم تقديم المفضول على الفاضل، وهو قبيح عقلا وسمعا، وقد تقدّم بيانه في النّبوّة.

---

(١) واعلم أنّ كليم الله موسى عليه السلام لم يسعه أن يدرك سر أفعال الخضر عليه السلام بنفسه، فكيف بالأمّة أو بمؤتمري السّقيفة أن يدركوا سرّ الإمامة بأنفسهم؟!

(٢) للإمامة كما يعتقدونها.

(٣) **خِطط**: أراضي.

(٤) كما ذهب العامّة.

(٥) كما ذهب الزّيديّون.

(٦) وهذا ما وُجِدت الإمامة لتجنّبه، فينتفي الغرض منها، وهو محال.

قال: الخامس: الإمام بعد رسول الله ﷺ عليّ بن أبي طالب عليه السلام[١]؛ للنّصّ المتواتر من النّبيّ ﷺ[٢]. ولأنّه أفضل أهل زمانه[٣]؛ لقوله تعالى[٤]: ﴿...وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ...﴾[٥]، ومساوي الأفضل أفضل[٦]،

= ونضيف أنّ النّبيّ ﷺ الّذي أولى عنايته بكلّ صغيرة وكبيرة، فحدَّث أصحابه بآداب الطّعام والشّراب والنّوم، وأحكام الاستنجاء، وحثّ على كتابة الوصيّة وإرسائها تحت الوسادة، واستحباب تأمير المسافرين أحدَهم عليهم، والّذي لم يترك مدينته من دون خليفة حين خروجه للحروب، كيف له أن يُهْمِلَ أخطر قضيّة مصيريّة تهدِّد أركان الإسلام؟ وقد علم ما سيحدث من بعده من انقلابات ونزاعات إثر موته، خاصّة أنّ بعضهم كان حديث عهد بالإسلام. فلا بدّ أن يكون قد أوصى بالخليفة من بعده شأن جميع الأنبياء عليهم السلام الّذين لم يتركوا أمّتهم من دون وصيّ، ليصطادهم الشّيطان بأحابيله ومكره، فيكونوا قد ضحّوا بكلّ ما بذلوه من أجل رسالاتهم، وهذا أبعد ما يكون عن حِكمة المعصوم عليه السلام ولطف الإله جلّ جلاله.

(١) واسم أبي طالب "**عبد مناف**"، وهو شقيق عبد الله والد النّبيّ ﷺ الوحيد، وأمّهما فاطمة بنت عمرو بن عابد بن عمران بن مخزوم.

(٢) صدرت العديد من الأخبار النّبويّة في حقّه عليه السلام الّتي تنصّ على إمامته، أشهرها على الإطلاق، والّتي لم ينازع فيها أحد، هو حديث الغدير.

(٣) هذا هو الدّليل الثّاني على إمامته عليه السلام، وهو يبتني على قبح تقديم المفضول على الفاضل.

(٤) هذا أوّل دليل على أفضليّته بعد رسول الله ﷺ.

(٥) سورة آل عِمران، آية ٦١.

(٦) وجه الاستدلال بهذه الآية يأتي، وخلاصته: أنّ الباري جلّ جلاله أمر النّبيّ ﷺ في حادثة المباهلة مع نصارى نجران أن يدعوَ أهل بيته عليهم السلام، وعبّر عزّ وجلّ عن أمير المؤمنين بنفس رسوله ﷺ، ممّا ينزّله منزلة النّبيّ ﷺ، فبما أنّه ﷺ الأفضل -كما تقدّم- فينبغي أن يكون من هو نفسه مثله في الفضل. والجدير بالذّكر أنّ المساواة هنا لا تعني أنّهما في رتبة واحدة؛ فقد تواترت النّصوص على أفضليّة النّبيّ ﷺ، وإنّما جاء التّعبير بالنّفس ليبيّن شدّة القرب وعظم التّماسّ حتّى كانا نفسا واحدة. وإنّه لمّا سئل عليه السلام: "يا أمير المؤمنين أفنبيّ أنت؟"=

ولاحتياج النّبيّ إليه في المباهلة[١]. ولأنّ الإمام يجب أن يكون معصوما[٢]، ولا أحد من غيره ممّن ادعي له الإمامة بمعصوم إجماعا[٣]، فيكون هو الإمام، ولأنّه أعلم[٤]؛ لرجوع الصّحابة في وقائعهم إليه[٥]، ولم يرجع هو إلى أحد منهم، ولقوله ﷺ: "أقضاكم عليّ"[٦]، والقضاء يستدعي العلم. ولأنّه[٧] أزهد من غيره[٨] حتّى طلّق الدنيا ثلاثا[٩].

= فقال: ويلك! إنّما أنا عبد من عبيد محمّد ﷺ". بحار الأنوار ج ٣، ص ٢٨٣.

(١) والمحتاج إليه أفضل من غيره، خاصّة في مثل هكذا حادثة عظيمة.

(٢) هذا هي صغرى الدّليل الثّالث على إمامة المرتضى عليّ عليه السلام.

(٣) وهذه هي كبراه.

(٤) هذا هو الدّليل الرّابع.

(٥) فكان عمر بن الخطّاب يتعوّذ من معضلة ليس فيها أبو الحسن. فتح الباري ج ١٣، ص ٢٨٦.

(٦) (بحار الأنوار) ٤٠: ١٥٠.

(٧) هذا هو الدّليل الخامس على إمامته عليه السلام.

(٨) والأزهد أفضل.

(٩) "ومن خبر ضرار بن ضمرة الضّبابيّ عند دخوله على معاوية ومسألته له عن أمير المؤمنين، قال: فأشهد لقد رأيته في بعض مواقفه، وقد أرخى الليل سدوله[أ]، وهو قائم في محرابه، قابض على لحيته، يتململ[ب] تململ السّليم[ت]، ويبكي بكاء الحزين، ويقول: يا دنيا! يا دنيا! إليك عني، أبي تعرّضت؟ أم إليّ تشوّقت؟ لا حان حينك، هيهات! غُرّي غيري، لا حاجة لي فيك، قد طلّقتك ثلاثا لا رجعة فيها؛ فعيشك قصير، وخطرك يسير، وأملك حقير. آه من قلّة الزّاد، وطول الطّريق، وبُعد السّفر، وعظيم المورد"[ث].

(أ) **سدوله**: حجاب ظلامه.

(ب) **يتململ**: يتقلّب.

(ت) **السّليم**: الملدوغ من حيّة أو نحوها.

(ث) نهج البلاغة ج ٤، ص ١٧.

أقول: لمّا فرغ من شرائط الإمامة[١]، شرع في تعيين الإمام، وقد اختلف النّاس في ذلك:

فقال قوم: إن الإمام بعد رسول الله ﷺ **العبّاس بن عبد المطّلب**؛ لمكان إرثه[٢].

وقال **جمهور المسلمين**: هو **أبو بكر بن أبي قحافة**[٣] باختيار النّاس له[٤].

---

(١) وهما العصمة والأفضليّة.

(٢) على مبنى أنّ العمّ أولى من ابن العمّ بالإرث، فالعبّاس بن عبد المطّلب عمّ النّبيّ ﷺ، لذا يقدّم على ابن عمّه عليّ عليه السلام. ومع أنّ المسألة ليس إرثا وتوريثا، إلاّ أنّه لدى الإماميّة يقدّم ابن العمّ من الأبوين على العمّ من الأب؛ فإنّ العبّاس رضي الله عنه أخ والد النّبيّ ﷺ من أبيهما عبد المطّلب، بينما أبو طالب رضي الله عنه والد عليّ عليه السلام شقيق والد النّبيّ من أمّهما فاطمة بنت عمرو بن عابد بن عمران بن مخزوم وأبيهما عبد المطّلب.

(٣) واسمه **عتيق**.

(٤) وذلك في سقيفة بني ساعدة وجثمان رسول الله ﷺ بين أهله يغسلونه، فكانت الفتنة العظمى، والظّليمة الكبرى. واذّعاء الإجماع في هذا أوهن من بيت العنكبوت، فما له من ثبوت، بعدما دوّت الأخبار في انقسام المهاجرين والأنصار، وما كان لبني هاشم من إنكار في غصب الخلافة دون حيدر الكرّار. ولو سّلمنا إجماع سوادهم على عتيق للجدال، لا نرضى أنّ ذلك ينفي تهمة الضّلال، فالحديث المنسوب إليه ﷺ: "ما كان الله ليجمع أمتي على ضلال"، لا يخلو من احتيال، وقد دفع صحّته أهل العلم والنّظر، وقذفوه بمائة رواية وخبر، وأنكره إمام المعتزلة وشيخهم **إبراهيم بن سيّار النّظّام**، منها ما جاء عنه ﷺ أنّه قال: "لتتبعنّ سنن من كان قبلكم شبرا بشبر، وذراعا بذراع، حتّى لو دخلوا في جحر ضبّ لاتّبعتموهم"[أ]. وقد ورد في كلام السّيوريّ من المبحث الثّاني ما يسقط الإجماع عن الحجّيّة مع عدم دخول المعصوم.

(أ) مسند أحمد ج ٢، ص ٥١٢- صحيح البخاريّ ج ٨، ص ١٥١- صحيح مسلم ج ٨، ص ٥٧.

وقالت **الشّيعة**: هو **عليّ بن أبي طالب** عليه السلام بالنّص المتواتر عليه من الله ورسوله صلى الله عليه وآله، وذلك هو الحقّ، وقد استدلّ المصنّف على حقّيّته بوجوه:

الأوّل: ما نقلته الشّيعة نقلا متواترا؛ بحيث أفاد العلم يقينا من قول النّبيّ صلى الله عليه وآله في حقّه: "سَلِّمُوا عليه بِإِمْرَةِ المؤمنين"[١]، "وأنت الخليفة من بعدي"[٢]، و"أنت وليّ كلّ مؤمن ومؤمنة بعدي"[٣]، وغير ذلك من الألفاظ[٤] الدّالّة على المقصود، فيكون هو الإمام، وذلك هو المطلوب.

الثّاني: أنّه عليه السلام أفضل النّاس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، فيكون هو الإمام؛ لقبح تقديم المفضول على الفاضل. أمّا أنّه أفضل، فلوجهين:

---

(١) الكافي ج ١، ص ٢٩٢. عن أبي حمزة ثابت بن دينار الثّماليّ قال: سألت أبا جعفر محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام: يا بن رسول اللّه! لِمَ سمّي عليّ عليه السلام **أمير المؤمنين**، وهو اسمٌ ما سمّي به أحد قبله، ولا يحلّ لأحد بعده، قال: لأنّه ميرة العلم[أ]، يمتار منه، ولا يمتار من أحد غيره[ب]".

واعلم أنّ هذا اللّقب خاصّ به عليه السلام؛ فقد سئل أبو عبد الله الصّادق عليه السلام عن القائم يُسَلّم عليه بإمرة المؤمنين، فقال: "لا! ذاك اسم سمّى الله به أمير المؤمنين عليه السلام، لم يُسمَّ به أحد قبله، ولا يتسمّى به بعده إلاّ كافر..."[ت].

(٢) بحار الأنوار ج ٣٥، ص ٢٧٥.

(٣) (م.ن) ج ٣٩، ص ٢٩٣- كنز العمّال ج ١١، ص ٥٩٩.

(٤) من قبيل **الأمير**، **والخليفة**، **والوليّ**.

(أ) "يقال فلان **يمير** أهله: إذا حمل إليهم أقواتهم من غير بلدهم، من **المِيرة** -بالكسر فالسّكون- طعام يمتاره الإنسان؛ أي يجلبه من بلد إلى بلد...والبيت **يُمتار** منه المعروف: أي يُأخذ منه". مجمع البحرين ج ٤، ص ٢٥٣.

(ب) علل الشّرائع ج ١، ص ١٦٠.

(ت) الكافي ج ١، ص ٤١١-٤١٢.

- الأوّل: أنّه مساوٍ للنّبيّ ﷺ، والنّبيّ أفضل، فكذا مساويه، وإلا[١] لم يكن مساويا. أمّا أنّه مساوٍ له؛ فلقوله تعالى في آية المباهلة[٢]: ﴿. . . وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ . . .﴾[٣]، والمراد بِـ "**أنفسنا**" هو عليّ بن أبي طالب عليه السلام؛ لِما ثبت بالنّقل الصّحيح[٤]، ولا شكّ أنّه ليس المراد به أنّ نفسه هي نفسه[٥] لبطلان الاتّحاد[٦]، فيكون المراد أنّه مثله مساويه؛ كما يقال: "زيد أسد"؛ أي مثله

---

(١) لو لم يكن عليّ عليه السلام أفضل.

(٢) **المباهلة**: "هي الملاعنة؛ بأن يسأل المتخاصمان الله تعالى أن يُهْلِكَ من هو على الباطل؛ ليتّضح الحقّ".

(٣) قال تعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾. سورة آل عِمران، آية ٦١.

تواترت الرّوايات في أنّ النّبيّ **محمّد** ﷺ خرج لمباهلة نصارى نجران[أ] محتضنا **الحسين** عليه السلام، وأخذ بيد **الحسن** عليه السلام، **وفاطمة وعليّ** عليهما السلام يمشيان خلفه، وهو يقول: إذا دعوت فأمّنوا، فقال الرّئيس الدّينيّ للوفد: يا معشر النّصارى! إنّي لأرى وجوهًا لو دعت الله أن يزيل جبلا من مكانه لأزاله، فلا تباهلوا فتَهلكوا، ثمّ قال: يا أبا القاسم! رأينا أن لا نباهلك، فقال ﷺ لهم: أسلِموا، فأبَوا، ثمّ صالحهم على أن يؤدُّوا الجِزية.

(٤) كما أنّه لم يبقَ من المباهلين سواه عليه السلام، فيتعيّن كونه المقصود بِـ "**أنفسنا**"، ولا يمكن أن يقصد الرّسول ﷺ نفسه؛ إذ العطف يقتضي التّغاير، وقد شمل الرّسول نفسه بضمير النّون في "**ندعُ**".

(٥) أي ليس المراد أنّ نفس **محمّد** هي نفس **عليّ**.

(٦) كما مرّ في **التّوحيد**؛ فليسا نفسًا واحدة، وإنّما دلّت الآية على وحدة السّنخيّة، وعظم الزّلفى، وأنّه عليه السلام من رسول الله ﷺ، كما عبّر فقال: "يا عليّ! أنت منّي وأنا منك، سيط=

(أ) **نجران**: "بلدة من بلاد **همدان** من اليمن، سمّيت باسم بانيها **نجران بن زيدان**. وفي النّهاية نجران موضع معروف بين الحجاز والشّام واليمن". مجمع البحرين ج ٤، ص ٢٧١.

في الشّجاعة[١]، وإذا كان مساويا له كان أفضل، وهو المطلوب.

- الثّاني: أنّ النّبيّ ﷺ احتاج إليه في المباهلة في دعائه دون غيره من الصّحابة والأنساب، والمحتاج إليه أفضل من غيره، خصوصا في هذه الواقعة العظيمة الّتي هي من قواعد النّبوّة ومؤسّساتِها[٢].

= لحمك بلحمي، ودمك بدمي"[أ]، وقال ﷺ: "أنا وعليّ من شجرة واحدة وباقي النّاس من شجر شتّى"[ب].

(١) ولا يصير زيد أسدا.

(٢) صّرح أبو بكر بعدم أفضليّته عندما قال في خطبته: "...لست بخيركم ..."[ت]؛ ولا يقصد بذلك النّسب؛ لأنّ نسبه كان معلوما للجميع، وإنّما يقصد أنّه ليس الأفضل في أمور الرّياسة وضبط البلاد، وإقامة العدل، وقد أبدى ذلك بقوله: "إنّ لي شيطانا يحضرني، فإذا رأيتموني قد غضبت فاجتنبوني ... يا أيّها النّاس! تفقّدوا ضرائب غلمانكم، إنّه لا ينبغي لِلَحْم نَبَتَ من سُحْتٍ أن يدخل الجنّة، ألا وراعوني بأبصاركم، فإن استقمت فأعينوني، وإن زغت فقوّموني، وإن أطعتُ الله فأطيعوني، وإن عصيتُ الله فاعصوني"[ث].

ولا يُقال أنّ في الكلام تواضعا؛ لأنّ المقام لا يتحمّل المماطلة والفتنةُ على الأبواب، كما يلزم منه الهروب من مسؤوليّته تجاه اللّه ﷻ والأمّة؛ حيث ادُّعي إجماع الأمّة عليه، بل ذُهِب إلى تنصيب النّبيّ ﷺ له، وتبشير ابنته عائشة بخلافته، أوَليست محاولة انكفائه هذه خيانة لوصيّة النّبيّ؟! كما أنّ هذه المماطلة والهروب لا يليقان بهكذا منصب يُنْتَظَرُ منه تقويم الاعوجاج، كما كيف يوثق به في دفع الظّلم وردّ المظالم وهو يُشَكِّكُهم بنفسه قائلا: " ...**إن لي شيطانا يحضرني**"، فتأمّل بقلبك إذ الحقّ أجلى من شعاع الشّمس، وعليٌّ أجلى من الحقّ نفسِه.

(أ) بحار الأنوار ج ٢٢، ص ١٤٨.

(ب) (م.ن) ج ١٥، ص ٢٠- المستدرك ج ٢، ص ٢٤١.

(ت) كنز العمّال ج ٥، ص ٦٣١.

(ث) (م.ن).

الثّالث: أنّ الإمام يجب أن يكون معصوما، ولا شيء من غير عليّ عليه السلام ممّن ادّعيت له الإمامة بمعصوم، فلا شيء من غيره بإمام.

أمّا الصّغرى[١]: فقد تقدّم بيانها.

وأمّا الكبرى[٢]: فللإجماع على عدم عصمة **العبّاس وأبي بكر**[٣]، فيكون عليّ عليه السلام هو المعصوم، فيكون هو الإمام، وإلاّ[٤] لزم إمّا خرْق الإجماع لو أثبتناها[٥] لغيره[٦]، أو خلوّ الزّمان من إمام معصوم، وكلاهما[٧] باطلان[٨].

الرّابع: أنّه أعلم النّاس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله[٩]، فيكون هو الإمام.

---

(١) وهي أنّ الإمام يجب أن يكون معصوما.

(٢) وهي أنّه لا أحد ممّن ادّعيت له الإمامة بمعصوم سوى عليّ عليه السلام.

(٣) فلا هما ادّعياها، ولا أتباعهما.

(٤) لو لم يكن عليّ عليه السلام هو الإمام.

(٥) أي العصمة.

(٦) وخرْق الإجماع متمثّل بادّعاء العصمة لغير عليّ عليه السلام؛ حيث عُقِد على عدم عصمة الغير.

(٧) أي خرْق الإجماع وخلوّ الزّمان من إمام معصوم.

(٨) أمّا الأوّل فهو واضح، وأمّا الثّاني؛ فلدلالة الرّوايات على أنّ الأرض لا تخلو من حجّة(أ)، ولقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا۟ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَٰمِهِمْ...﴾ (ب)، وقوله: ﴿...إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾(ت)، والهادي لا بدّ أن يكون معصوما، وإلاّ كان مهديًا(ث).

(٩) "من حديث أنس قال: قال صلى الله عليه وآله: يا عليّ أنت تبيّن لأمّتي ما اختلفوا فيه من بعدي". المستدرك ج ٣، ص ١٢٢.

(أ) عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: "لو أنّ الإمام رُفِع من الأرض ساعة لساخت بأهلها؛ كما يموج البحر بأهله". بصائر الدّرجات، ص ٥٠٨.

(ب) سورة الإسراء، آية ٧١.

(ت) سورة الرّعد، آية ٧.

(ث) قال تعالى ﴿...أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾. سورة يونس، آية ٣٥.

أمّا الأوّل[١] فلوجوه:

- الأوّل[٢]: أنّه كان شديد الحدس والذّكاء والحرص على التّعلم، ودائم المصاحبة للرّسول ﷺ الّذي هو الكامل المطلق بعد الله تعالى، وكان شديد المحبة له والحرص على تعليمه[٣]. وإذا اتّفق[٤] هذا لشّخص وجب أن يكون أعلم من كلّ أحد بعد ذلك المعلّم، وهو ظاهر.

---

(١) أنّه أعلم النّاس.

(٢) الوجه الأوّل المثبت أنّه عليه السلام أعلم النّاس بعد رسول الله ﷺ.

(٣) "قام ابن الكوا إلى أمير المؤمنين وهو يخطب في النّاس، فقال: يا أمير المؤمنين! أخبرني عن نفسك، فقال: ويلك! أتريد أن أزكّي نفسي وقد نهى الله عن ذلك؟! مع أنّي كنت إذا سألت رسول الله ﷺ أعطاني، وإذا سكتّ ابتدأني، وبين الجوانح منّي علم جمّ، ونحن أهل بيت لا نقاس بأحد"[أ]. وقال عليه السلام: "علّمني رسول الله ألف باب، كلُّ باب فتح ألفَ باب"[ب]. وقال ﷺ: "أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها، فمن أراد المدينة فليأتها من بابها"[ت].

قال زيد المرزكيّ:

" مدينة العلم عليّ بابها ... وكل من حاد عن الباب جهل
أم هل سمعتم قبله من قائل ... قال سلوني قبل إدراك الأجل؟"[ث]

(٤) واعلم أنّ ذلك لم يكن على نحو الاتّفاق، بل هو أمر ربّانيّ لرسول إلهيّ إلى وصيّ لا فتى إلاّ عليّ.

(أ) بحار الأنوار ج ٢٦، ص ١٥٣- السّنن الكبرى ج ٥، ص ١٤٢.

(ب) بصائر الدّرجات، ص ٣٢٣-٣٢٤- كنز العمّال ج ١٣، ص ١١٤.

(ت) بحار الأنوار ج١٠، ص ١٢٠- المعجم الكبير ج ١١، ص ٥٥.

(ث) مناقب آل أبي طالب ج ١، ص ٣١٩.

- الثّاني: أنّ أكابر العلماء من الصّحابة والتّابعين[١] كانوا يرجعون إليه في الوقائع الّتي تعرض لهم، ويأخذون بقوله ويرجعون عن اجتهادهم، وذلك بيّن في كتب التّواريخ والسّيرة.

- الثّالث: إنّ أرباب الفنون في العلوم كلّها يرجعون إليه؛ فإنّ أصحاب التّفسير يأخذون بقول ابن عبّاس، وهو كان أحد تلامذته، حتّى قال: إنّه شرح لي في باء ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ من أوّل اللّيل إلى آخره. وأرباب الكلام يرجعون إليه:

- أمّا **المعتزلة**: فيرجعون إلى **أبي عليّ الجبائيّ**، وهو يرجع في العلم إلى **أبي هاشم**، وهو يرجع إلى **محمّد بن الحنفيّة**، وهو يرجع إلى أبيه عليّ عليه السلام.

- وأمّا **الأشاعرة**: فإنّهم يرجعون إلى أبي الحسن **الأشعري**، وهو تلميذ أبي عليّ الجبائي.

- وأمّا **الإماميّة**: فرجوعهم إليه ظاهر، ولو لم يكن إلاّ كلامه في "**نهج البلاغة**"[٢] الّذي قرّر فيه المباحث الإلهيّة في التّوحيد والعدل، والقضاء والقدر، وكيفية السّلوك، ومراتب المعارف الحقّة، وقواعد الخطابة، وقوانين الفصاحة والبلاغة، وغير ذلك من الفنون، لكان فيه غُنْيَةٌ للمعتبر وعبرة للمتفكّر.

وأمّا **أرباب الفقه**: فرجوع رؤساء المجتهدين من الفرق إلى تلامذته

---

(١) **التّابع**: الّذي لاقى أحد أصحاب الرّسول صلى الله عليه وآله فتبعه على الإسلام.

(٢) وهو مجموع ما اختاره الشّريف الرّضي رحمه الله من كلام أمير المؤمنين عليه السلام.

مشهور، وفتاويه العجيبة في الفقه مذكورة في مواضعها[١]؛ لحكمه في قضية **الحالف** أنّه لا يحلّ قيد عبده حتّى يتصدّق بوزنه[٢] فضّة[٣]، وحكمه في قضيّة **صاحب الأرغفة**[٤]، وغير ذلك.

---

(١) عليك بكتاب "**قضايا أمير المؤمنين**" لأبي إسحاق الكوفيّ، و"**قضاء أمير المؤمنين**" للتّستريّ.

(٢) أي بوزن القيد.

(٣) فكانت مشكلة الحالف أنّه لا يمكنه معرفة زنة القيد من دون حلّه، ولا يمكنه حلّه قبل زنته، فاستهون أمير المؤمنين ذلك؛ حيث أمر بإحضار قصعة كبيرة، وشدّ القيد بخيط، ووقف العبد في القصعة، والقيد مرسل إلى أسفلها، ثمّ صبّ الماء عليه حتّى امتلأت، ثمّ أمر برفع القيد بالخيط، فرفع حتّى خرج القيدُ من الماء؛ حيث ظهر نقص في القصعة، ثمّ دعا ببرادة الحديد، فألقيت في الماء حتّى ارتفع وعاد إلى حدّه الأوّل، ثمّ قال عليه السلام: زنوا هذا -أي البرادة الّتي ألقيت في الماء حتّى عاد إلى حدّه الأوّل- ففيه وزن القيد". جواهر الفقه لابن البرّاج الطّرابلسيّ، ص ٢٤٣.

(٤) "عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه إبراهيم بن هاشم، عن الحسن بن محبوب، عن عبد الرّحمن بن الحجّاج، قال: سمعت ابن أبي ليلى يقول: قضى عليّ عليه السلام بقضيّة عجيبة، وذلك أنّه اصطحب رجلان في سفر، فجلسا ليتغدّيا، فأخرج أحدهما خمسة أرغفة، وأخرج الآخر ثلاثة أرغفة، فمرّ بهما رجل، فسلّم عليهما. فقالا له: الغداء! فأكل معهما، فلمّا قام رمى إليهما بثمانية دراهم، وقال لهما: هذا عوض ما أكلت من طعامكما، فاختصما. فقال صاحب الثّلاثة أرغفة: هي نصفان بيننا[أ]، وقال الآخر: بل لي خمسة ولك ثلاثة[ب]. فارتفعا إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال لهما أمير المؤمنين: إنّ هذا الأمر الّذي أنتما فيه، الصّلح فيه أحسن[ت]. فقال صاحب الثّلاثة أرغفة: لا أرضى يا أمير المؤمنين! إلاّ بمرّ القضاء. قال له أمير المؤمنين عليه السلام: فإنّ لك في مرّ القضاء درهما واحدا، ولخصمك سبعة دراهم. فقال الرّجل: سبحان اللّه! كيف صار الأمر هكذا؟! قال له: أُخبرك، أليس كان لك ثلاثة أرغفة ولخصمك خمسة أرغفة؟ قال: بلى! =

(أ) أي أربعة دراهم لكلّ منهما من دون مراعاة عدد ما كان يملكون من أرغفة أو ما أكله الضّيف من كلّ واحد على حدة.

(ب) باعتبار أن له خمسة من الثمانية، والآخر ثلاثة. وهذا أيضاً لم يراع ما أكله الضّيف من حصّة كلّ واحد.

(ت) إذ لا يدري أحدٌ كم أكل كلّ واحد منكم من الأرغفة.

- الرّابع: قول النّبيّ ﷺ في حقّه عليه السلام: "أقضاكم عليّ"، ومعلوم أنّ القضاء يحتاج إلى العلوم الكثيرة، فيكون محيطا بها.

= قال: فهذه كلّها أربعة وعشرون ثلثا [أ]: أكلت منها ثمانية[ب]، وصاحبك ثمانية، وضيفكما ثمانية[ت]، فأكلت أنت ثمانية من تسعة أثلاث[ث]، وبقي لك ثلث [ج]، فأصابك درهم[ح]، وأكل صاحبك ثمانية أثلاث من خمسة أرغفة[خ]، وبقي له سبعة أثلاث[د] أكلها الضّيف[ذ]، ولك ثلث أكله الضّيف[ر]، [ز].

(أ) ضرب عدد الأرغفة الثّمانية بعددهم، للحصول على نسبة ما أكل كلّ واحد بالكسور، فهي أربعة وعشرون، من ثمّ قسّمها أثلاثا؛ إذ أربعة وعشرون ثلثا تساوي ثمانية:

٢٤ × ١/٣ = ٢٤/٣ = ٨.

(ب) أي ثمانية أثلاث.

(ت) هذا تقدير تقريبيّ لما أكله كلّ واحد منهم، وإلاّ كما ذكرنا لم يُعلم لعلّ أحدهم أكل أكثر من الآخر، وهذا ما استدعاه عليه السلام لطلب الصّلح، ولكن بعدما أبى صاحب الثّلاثة ذلك، لم يكن أمام الإمام سوى أن يقدّر تقديرا تقريبيًا؛ حيث ما لا يُدرك كلُّه، لا يُترك كلّه. وإن قيل: ولكنّ المعصوم له أن يعلم بوقائع الأمور، قلنا: ولكنّه مكلّف بالعمل بظاهرها. فتأمّل.

(ث) إذ كان لديه ثلاثة أرغفة، وهذه الثّلاثة بالقياس إلى الأثلاث تعادل تسعة أثلاث؛ ٩/٣ = ٣.

(ج) كان لديه تسعة أثلاث، أكل ثمانية أثلاث، فبقي ثلث؛ ٩/٣ ـ ٨/٣ = ١/٣. وهذا الثّلث أكله الضّيف.

(ح) لأنّ الضّيف دفع ثمانية دراهم مقابل ثمانية أثلاث أكلها، فيقابل كلّ ثلث درهم.

(خ) الخمسة الّتي كان يملكها، وهي تعادل بالأثلاث خمسة عشر ثلثا؛ إذ ١٥/٣ = ٥.

(د) ١٥/٣ ـ ٨/٣ = ٧/٣.

(ذ) حيث لم يبقَ من الأرغفة شيء. وبهذا يستحقّ مقابل كل ثلاث درهم، فهي سبعة كاملة.

(ر) وبهذا تمّ مقدار ما أكله الضّيف؛ سبعة أثلاث من صاحب الخمسة، وثلث من صاحب الثّلاثة.

(ز) قضايا أمير المؤمنين عليه السلام، ص ١٦٥.

- الخامس [١]: قوله عليه السلام: "لو ثنيت لي الوسادة فجلست عليها، لحكمت بين أهل التّوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الزّبور بزبورهم، وبين أهل الفرقان بفرقانهم. والله ما من آية نزلت في ليل أو نهار أو سهل أو جبل إلاّ وأنا أعلم فيمن نزلت، وفي أيّ شيء نزلت"[٢]. وذلك يدلّ على إحاطته عليه السلام بمجموع العلوم الإلهيّة. وإذا كان أعلم، كان متعيّنا للإمامة، وهو المطلوب.

الخامس[٣]: أنّه أزهد النّاس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، فيكون هو الإمام؛ لأنّ الأزهد أفضل. أمّا أنّه أزهد، فناهيك في ذلك تصفّح كلامه في الزّهد، والمواعظ والأوامر، والزّواجر، والإعراض عن الدّنيا. وظهرت آثار ذلك عنه حتّى طلّق الدّنيا ثلاثا، وأعرض عن مستلذّاتها في المأكل والمشرب والملبس. ولم يعرف له أحد ورطة في فعل دنيويّ، حتّى أنّه كان يختم أوعية خبزه، فقيل له في ذلك، فقال: "أخاف أن يضع فيه أحد ولدي إداما[٤]". ويكفيك بزهده أنّه آثر بقوته وقوت عياله المسكين واليتيم والأسير حتّى نزل في ذلك قرآن على أفضليّته وعصمته[٥].

قال: والأدلّة في ذلك[٦] لا تحصى كثرة.

أقول: الدّلائل على إمامة عليّ عليه السلام أكثر من أن تحصى، حتّى أنّ

---

(١) الوجه الخامس المثبت أنّه عليه السلام أعلم النّاس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله.

(٢) بحار الأنوار ج ٣٥، ص ٣٩١.

(٣) الدّليل الخامس على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام.

(٤) **أدم الخبز**: إذا أصلح إساغته بالإدام. **والإدام**: ما يوضع للخبز من زيت أو خلّ أو لبن ونحوه لِيَلين.

(٥) ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾. سورة الإنسان، آية ٨.

(٦) أي في إمامة عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

المصنّف وضع كتابا في **الإمامة**، وسمّاه "**كتاب الألفين**"، وذكر فيه ألفَي دليل علّلا إمامته[١]. وصنّف في هذا الفنّ جماعة من العلماء مصنّفات كثيرة لا يمكن حصرها.

ولنذكر هنا جملة من ذلك[٢] تشرّفا وتيمّنا بذكر فضائله عليه السلام[٣]، وهو من وجوه:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ[٤]﴾[٥]، وذلك[٦] يتوقّف على مقدّمات:

- الأُولى: "**إنّما**" للحصر بالنّقل عن أهل اللّغة، قال الشّاعر:

" أنا الذّائد الحامي الذِّمار[٧] وإنّما
يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي "[٨].

---

(١) ألف دليل في إثبات إمامته عليه السلام، وألف دليل في نفي الإمامة عن غيره.

(٢) أي من الأدلّة على إمامته عليه السلام.

(٣) وإلاّ فإنّ إمامته عليه السلام ضروريّة لكلّ منصف.

(٤) سورة المائدة، آية ٥٥.

(٥) نزلت هذه الآية المباركة في الإمام عليّ عليه السلام؛ حيث تصدّق بخاتمه وهو راكع، وقد وردت هذه القصّة في تفاسير العامّة في المواضع: جامع البيان ج ٦، ص ٣٨٨- زاد المسير ج ٢، ص ٢٩٢- تفسير القرطبيّ ج ٦، ص ٢٢١- تفسير ابن كثير ج ٢، ص ٧٤- الدّرّ المنثور ج ٢، ص ٢٩٣.

(٦) أي الاستدلال بهذه الآية المباركة.

(٧) **ذمار الرّجل**: وهو كلّ ما يلزمك حفظه وحياطته وحمايته والدّفع عنه، وإن ضيّعه لزمه اللّوم... وسمّي ذمارا لأنّه يجب على أهله التّذمّر له". لسان العرب ج ٤، ص ٣١٢.

(٨) هذا البيت للفرزدق.

فلو لم يكن للحصر لم يتمّ افتخاره[١].

- الثّانية: إنّ المراد بـ "**الوليّ**"، إمّا الأَولى بالتّصرف، أو النّاصر؛ إذ غير ذلك من معانيه[٢] غير صالح هنا قطعا[٣]، لكنّ الثّاني[٤] باطل لعدم اختصاص النّصرة بالمذكور[٥]، فتعيّن المعنى الأوّل[٦].

- الثّالثة: إنّ الخطاب للمؤمنين؛ لأنّ قبله بلا فصل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ ....﴾ الآية، ثمّ قال: ﴿وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ...﴾،

---

(١) بمعنى أنّه لو كان الذّود عن الذّمار والدّفاع عن الأحساب أكثريّ الوقوع؛ بحيث يقع منه ومن غيره، لما كان في ذوده ما يستأهل الافتخار؛ إذ الاعتداد بالنّادر الأوحديّ، لا بالشّائع الأكثريّ. وهكذا تمّت المقدّمة الأولى من أنّ الآية حصرت الولاية -بقطع النّظر عن معناها- بالله ورسوله والّذين آمنوا. أمّا من هم الّذين آمنوا، يأتي في المقدّمة الخامسة.

(٢) كالرّب والجار وابن العم والمعتِق والمعتَق والحبيب والصّديق...

(٣) بدلالة القرينة المتّصلة المتبلورة بالعطف، فالله ورسوله والّذين آمنوا لا يصدق عليهم أنّهم أرباب جميعا، ولا جيران، ولا أبناء عمّ، ولا أصدقاء، ولا معتِقون، ولا معتَقون، ولا أحباب، ولا ناصرون، فكيف بانحصار ذلك بهم.

(٤) وهو النّاصر.

(٥) لا ريب من أنّ النّاصر هو الله وحده، ولكن ومن باب محاججة الخصم، لو قال: إنّ الوليّ في الآية هو النّاصر، والرّسول والمؤمنون المذكورون ينصر بهم اللّه، قلنا: فما الدّاعي للحصر حينها، وهل يعجز الجبّار ﷻ أن ينصر بغيرهم؟! فقد ورد عن أبي عبد الله الصّادق عليه السلام: "إنّ اللّه عزّ وجلّ إذا أراد أن ينتصر لأوليائه انتصر لهم بشرار خلقه، وإذا أراد أن ينتصر لنفسه انتصر بأوليائه، ولقد انتصر ليحيى بن زكريّا عليه السلام ببخت نصر"[أ].

(٦) وهو الأولى بالتّصرّف. وهكذا تمّت مقدّمتان، ونتيجتهما حصر أولويّة التّصرّف بالله ورسوله والّذين آمنوا، وسيتبيّن من هم الّذين آمنوا في المقدّمة الثّالثة والرّابعة.

(أ) بحار الأنوار ج ١٤، ص ١٨١.

فيكون الضّمير[١] عائدا إليهم حقيقة[٢].

- الرّابعة: إنّ المراد بـ "**الّذين آمنوا**" في الآية بعض المؤمنين؛ لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّه لولا ذلك[٣] لكان كلّ واحد وليّا لنفسه[٤] بالمعنى المذكور[٥]، وهو باطل[٦].

الوجه الثّاني: أنّه وصفهم بوصف غير حاصل لكلّهم، وهو إيتاء الزكاة حال الركوع؛ إذ الجملة هنا حاليّة[٧].

---

(١) وهو "**كم**" في قوله تعالى: "**وليّكم**".

(٢) على قاعدة عود الضّمير إلى الأقرب، كما لا يمكن أنّ يكون الخطاب للّذين كفروا فيحدّثهم عن أنّه مولاهم، وهم لا يؤمنون به، ثمّ يزيد عليهم ولاية الرّسول ﷺ، والمؤمنون الّذين يزكّون ويركعون. وتظهر فائدة هذه المقدّمة في المقدّمة التّالية. ثمّ بعد تمام المقدّمة الثّالثة تصبح النّتيجة: إنّ الله خاطب المؤمنين بأنّ أولويّة التّصرّف محصورة بالله ورسوله والّذين آمنوا.

(٣) أي لولا أنّ المراد بـ "**الّذين آمنوا**" بعض المؤمنين.

(٤) هنا ظهرت فائدة المقدّمة السّابقة من أنّ الخطاب موجّه للمؤمنين، فلو قيل: إنّ المقصود بـ "**الّذين آمنوا**" كلّ المؤمنين، قلنا: إذًا: تصبح الآية كذلك: "يا أيّها الّذين آمنوا إنّما وليّكم الله ورسوله وأنتم"، وتكون النّتيجة أنّ كلّ واحد من المؤمنين أولى بالتّصرّف بنفسه فضلا عن الله والرّسول.

(٥) أي بمعنى الأولى بالتّصرّف.

(٦) لأنّ الولاية بالمعنى المذكور تفيد تسلّط أحد على أحد، ولا يتمّ ذلك في أن يكون الوليّ على المؤمن نفسه. كما لا يمكن أن يكون المقصود ولاية بعض المؤمنين على بعضهم، بالمعنى المذكور طبعا، لما في ذلك من الإبهام البعيد عن صراحة الآية، وخطورة قضيّتها. وإن لم نخمد لك الغليل، فانتظر بعيد قليل.

(٧) وهي قوله تعالى: "**وهم راكعون**". **الواو**: حاليّة، والجملة: في محلّ نصب حال للّذين يقيمون الصّلاة ويؤتون الزّكاة، وهاتان الجملتان بدورهما بدل كلّ من كلّ للّذين آمنوا، فيكون الحال راجعا في المحصّلة الأخيرة إلى الّذين آمنوا؛ **فالوليّ** هم الّذين آمنوا؛ أي الّذين آتوا الزّكاة وهم راكعون. وبهذا تمّت المقدّمة الرّابعة، فالنّتيجة: إنّ الله خاطب المؤمنين بأنّ أولويّة التّصرّف بهم محصورة بالله ورسوله وبعض الّذين آمنوا الّذين يقيمون الصّلاة ويؤتون الزّكاة وهم راكعون.

- الخامسة: إنّ المراد بذلك البعض[١] هو عليّ بن أبي طالب عليه السلام خاصّة؛ للنّقل الصّحيح[٢]، واتّفاق أكثر المفسّرين على أنّه[٣] كان يصلّي، فسأله سائل، فأعطاه خاتمه راكعا، وإذا كان عليه السلام أوّلى بالتّصرف فينا، تعيّن أن يكون هو الإمام؛ لأنّا لا نعني بالإمام إلاّ ذلك[٤].

الثّاني[٥]: أنّه نُقِل نقلا متواترا أنّ النّبيّ صلى الله عليه وآله لمّا رجع من حجّة الوداع[٦]، أمر بالنّزول بـ "**غَدِيرِ خُم**"[٧] وقت الظّهر[٨]، ووضعت له الأحمال شبه المنبر، وخطب النّاس، واستدعى عليّا عليه السلام، ورفع بيده، وقال صلى الله عليه وآله: "أيّها النّاس! ألست أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلى يا رسول اللّه! قال: **فمن كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه، اللّهمّ والِ مَن والاه، وعادِ من عاداه، وانصر**

---

(١) استخدام كلمة "**بعض**" هنا في أمير المؤمنين عليه السلام مجاراة للمطلب، وإلاّ فمعروف أنّ هذه الكلمة تستخدم من الثّلاثة إلى التّسعة، وسيأتي واقعيّة شمول الاثني عشر معصوما "**الّذين**".

(٢) وفيها إجماع المؤالف والمخالف.

(٣) أي أمير المؤمنين عليه السلام.

(٤) أي الأولى بالتّصرّف. وبذلك تكون المحصّلة النّهائيّة بعد تمام المقدّمات الخمسة هي: إنّ الله خاطب المؤمنين بأنّ أولويّة التّصرّف بهم محصورة بالله ورسوله وبعض الّذين آمنوا، وعنى بذلك أمير المؤمنين عليه السلام. وإن قيل: وكيف يُعبّر عن المفرد بـ "**الّذين**"؟ قلنا: إنّ ذلك جائز لغة، وإن رجّحنا أن المقصود بالولاية هنا الاثنا عشر إماما عليهم السلام، فيشملهم اسم الموصول، وما عليّ المتصدّق بالخاتم إلاّ نورهم الأوّل ونبأهم العظيم، وبداية غيثٍ أراد الحقّ تعالى أن يعبّر به؛ كما يُعبّر عن الكلّ بأشرف أجزائه، فهم نور واحد من نور واحد.

(٥) الدّليل الثّاني على إمامته.

(٦) وذلك في السّنة الحادية عشْرة للهجرة.

(٧) "قال الزّمخشريّ: خم اسم رجل صبّاغ أضيف إليه الغدير الّذي بين مكّة والمدينة بالجحفة، وقيل: هو على ثلاثة أميال من الجحفة". معجم البلدان ج ٢، ص ٣٨٩.

(٨) وذلك في الثّامن عشر من ذي الحجّة، وقبيل صلاة الظّهر.

من نصره، واخذل من خذله، وأَدِرِ الحقّ معه كيف ما دار[١]"، وكرّر ذلك عليهم ثلاثا.

والمراد بـ "**المولى**" هو الأَولى[٢]؛ لأنّ أوّل الخبر يدل على ذلك، وهو قوله ﷺ: "**ألست أولى بكم**"، ولقوله تعالى في حقّ الكفّار: ﴿... مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ هِيَ مَوْلَىٰكُمْ ...﴾[٣]؛ أي أولى بكم. وأيضا فإنّ غير ذلك من معانيه غير جائز هنا؛ كالجار، والمعتِق، والحليف، وابن العمّ. واستحالة أن يقوم النّبيّ ﷺ في ذلك الوقت الشّديد الحرّ، ويدعو النّاس، ويخبرهم بأشياء لا مزيد فائدة فيها، بأن يقول: من كنت جاره، أو معتِقه، أو ابن عمّه، فعليّ عليه السلام كذلك. وإذا كان عليّ عليه السلام هو الأولى بنا، فيكون هو الإمام[٤].

الثّالث: ورد متواترا أنّه ﷺ قال لعليّ عليه السلام: "**أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنّه لا نبيّ بعدي**"[٥]؛ أثبت له جميع مراتب هارون من موسى

---

(١) بحار الأنوار ج ٣٧، ص ١٤٨- مسند أحمد ج ١، ص ٨٤- سنن التّرمذيّ ج٥، ص ٢٩٧- السّنن الكبرى ج ٥، ص ٤٥- صحيح ابن حبان ج ١٥، ص ٣٧٦ - كنز العمّال ج١، ص١٨٧- تفسير ابن كثير ج٢، ص١٥-الدّرّ المنثور ج٢، ص٢٥٩.

(٢) أي الأولى بالتّصرّف.

(٣) سورة الحديد، آية ١٥.

(٤) "عن عمر بن الخطّاب: نصّب رسول الله ﷺ عليّا علما، فقال: من كنت مولاه، فعليّ مولاه، اللّهمّ وال من والاه، وعادِ من عاداه، واخذل من خذله، وانصر من نصره، اللّهمّ أنت شهيدي عليهم. قال عمر بن الخطّاب: يا رسول اللّه! وكان في جنبي شابّ حسن الوجه، طيّب الرّيح، قال لي: يا عمر! لقد عقد رسول الله ﷺ عقدا لا يحلّه إلاّ منافق. فأخذ رسول الله ﷺ بيدي، فقال: نعم يا عمر! إنّه ليس من ولد آدم، لكنّه جبرئيل أراد أن يؤكّد عليكم ما قلته في عليّ". ينابيع المودّة ج ٢، ص ٢٨٤.

(٥) الكافي ج ٨، ص ١٠٧- صحيح مسلم ج ٧، ص ١٢٠- سنن التّرمذيّ ج ٥، ص ٣٠٢- السّنن الكبرى ج ٥، ص ٤٤- صحيح ابن حبان ج ١٥، ص ١٦.

واستثنى النّبوّة، ومن جملة منازل هارون من موسى أنّه كان خليفة له لكنّه توفي قبله[١]، وعليّ عليه السلام عاش بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، فتكون خلافته ثابتة؛ إذ لا موجب لزوالها.

الرّابع: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ . . .﴾[٢]، فالمراد بـ "**أولي الأمر**"، إمّا من عُلِمَت عصمته أو لا، والثّاني[٣] باطل اتّفاقا؛ لاستحالة أن يأمر الله بالطّاعة المطلقة[٤] لمن يجوز عليه

---

(١) ولا يقال: كيف هو هذا الخليفة الّذي يموت قبل مُخلِفه؟!: ! فإنّ الخليفة إذا عُيِّن في حياة الحاكم الّذي سيخلفه، ثمّ مات قبل تولّي سدّة الخلافة، فإنّ هذا لا ينافي أنّه نال واستحقّ هذه المنزلة. كما إنّ صريح القرآن ينصّ على أنّ هارون عليه السلام خلف أخاه عندما ذهب إلى ميقات ربّه؛ قال تعالى: ﴿. . . مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي . . .﴾ (أ).

وبدليل سبق ذكره في آية المباهلة، وهو الاحتياج إليه عليه السلام فيها، يمكننا أن نستفيد الأمر نفسه هنا؛ فإنّ موسى عليه السلام احتاج أخاه عليه السلام في بداية دعوته؛ حيث قال: ﴿قَالَ رَبِّ ٱشْرَحْ لِي صَدْرِي ﴿٢٥﴾ وَيَسِّرْ لِيٓ أَمْرِي ﴿٢٦﴾ وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُواْ قَوْلِي ﴿٢٨﴾ وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ﴿٢٩﴾ هَٰرُونَ أَخِي ﴿٣٠﴾ ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِي ﴿٣١﴾ وَأَشْرِكْهُ فِيٓ أَمْرِي ﴿٣٢﴾ كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا ﴿٣٣﴾ وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا ﴿٣٤﴾ إِنَّكَ كُنتَ بِنَا بَصِيرًا ﴿٣٥﴾﴾(ب). ولكن هل استجاب الله دعاءه؟ ﴿قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَٰمُوسَىٰ﴾(ت)، وقال تعالى: ﴿. . . سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ . . .﴾(ث). وهكذا نكون بدلالة الرّواية أثبتنا من جديد احتياج الرّسول الأعظم إليه، والمحتاج إليه أفضل، والأفضل أولى بالإمامة.

(٢) سورة النّساء، آية ٥٩.

(٣) وهو أنّ المراد من "**أولي الأمر**" من لم تُعلم عصمته.

(٤) إذ لم يقيّد الفعل "**أطيعوا**" في الآية.

(أ) سورة الأعراف، آية ١٤٢.

(ب) سورة طه، آية ٢٥ - ٣٥.

(ت) سورة طه، آية ٣٦.

(ث) سورة القَصص، آية ٣٥.

الخطأ[١]، فتعيّن الأوّل[٢]، فيكون[٣] هو عليّ بن أبي طالب عليه السلام[٤]؛ إذ لم تُدَّعَ العصمة إلاّ فيه وفي أولاده، فيكونون هم المقصودين، وهو المطلوب.

وهذا الاستدلال بعينه جار في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ[٥]﴾[٦].

الخامس: أنّه عليه السلام ادّعى الإمامة، وظهرت المعجزةَ على يده، وكلّ من كان كذلك فهو صادق في دعواه.

أمّا أنّه ادّعى الإمامة، فظاهر مشهور في كتب السّير والتّواريخ حكاية أقواله وشكايته ومخاصمته، حتّى أنّه لمّا رأى تخاذلهم عنه قعد في بيته واشتغل بجمع كتاب ربّه، طلبوه للبيعة فامتنع، فأضرموا في بيته النّار، وأخرجوه قهرا، ويكفيك في الوقوف على شكايته في هذا المعنى خطبته الموسومة بـ "**الشّقشقيّة**"[٧] في نهج البلاغة[٨].

---

(١) فإن لازم ذلك أمرهم بفعل القبيح.

(٢) وهو أنّ المراد من "**أولي الأمر**" من عُلِمت عصمته.

(٣) فيكون المراد من "**أولي الأمر**"...

(٤) والأئمّة الّذين نُصّ عليهم من قبله عليهم السلام، ومن ثَمّ كلّ إمام ينصّ على خلفه.

(٥) سورة التّوبة، آية ١١٩.

(٦) دلالة الآية في قوله تعالى: "**كونوا مع الصّادقين**"، هذا أمر باتّباع الصّادقين المعصومين عليهم السلام؛ لاستحالة أن يأمر المولى باتّباع العاصين، ولم تُدَّع العصمة إلاّ في عليّ وأولاده عليهم السلام، فيكونوا هم المقصودين، وهو المطلوب.

(٧) سمّيت بذلك لقوله عليه السلام فيها لابن عبّاس: "هيهات يا ابن عبّاس تلك **شِقْشِقة** هدرت ثمّ قرّت". **والشِّقْشِقة**: شيء كالرّئة يخرجه البعير من فيه إذا هاج.

(٨) حيث قال فيها: "أما والله لقد تقمّصها فلان[أ]، وإنّه ليعلم أنّ محلّي منها محلّ القطب من

(أ) يعني أبا بكر.

وأمّا ظهور المعجزة، فكثيرة: منها: **قلع باب خيبر**[١]، ومنها: **مخاطبة الثّعبان** على منبر الكوفة[٢]، ومنها: **رفع الصّخرة العظيمة عن فم القليب**[٣] لمّا عجز العسكر عن قلعها، ومنها: **ردّ الشّمس** حتّى عادت إلى موضعها في الفلك[٤]، وغير ذلك ممّا لا يحصى.

= الرّحى، ينحدر عنّي السّيل، ولا يرقى إليّ الطّير". نهج البلاغة ج ١، ص ٣٠-٣١.

(١) رواه البخاريّ في كتاب "**المغازي**" باب ٣٨، وكتاب "**الجهاد والسّير**" باب ١٠٢.

(٢) وهو خبر مشهور بالإسناد عن الصّادق عليه السلام عن أبيه عن أبائه عليهم السلام قال: "كان أمير المؤمنين عليه السلام يخطب في يوم الجمعة على مِنبر الكوفة، إذ سمع وَجْيَة عَدْوِ الرّجال يتواقعون بعضهم على بعض، قال لهم: ما لكم؟ قالوا: يا أمير المؤمنين! ثعبان عظيم قد دخل، ونفزع منه، ونريد أن نقتله، فقال عليه السلام: لا يقربنّه أحدٌ منكم، فطرّقوا له، فإنّه رسولٌ جاء في حاجة. فطرّقوا له، فما زال يتخلّل الصفوفَ حتّى صعد المنبر، فوضع فمه في أذن أمير المؤمنين عليه السلام فنثَّ في أذنيه نقيقا، وتطاول أمير المؤمنين عليه السلام يحرّك رأسه، ثمّ نثّ أمير المؤمنين مثل نقيقه، فنزل عن المنبر، فانساب بين الجماعة، فالتفتوا فلم يرَوه، فقالوا: يا أمير المؤمنين! وما هذا الثّعبان؟ فقال: هذا الذّرجان بن مالك خليفتي على الجنّ المسلمين، وذلك أنّهم اختلفوا في أشياء وأنفَذُوه إليّ، فجاء سألني عنها، فأخبرته بجواب مَسَائِلِه، فرجع". عيون المعجزات، ص ٧.

(٣) **القليب**: البئر. وحصل ذلك أثناء توجّه الجيش إلى صفّين (راجع الإرشاد ج١، ص ٣٣٤).

(٤) يروى أنّ الشّمس ردّت لأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام مرّتين، مرّة في أيام رسول الله صلى الله عليه وآله، ومرّة بعد وفاته:

"أمّا في أيامه صلى الله عليه وآله: رُوِيَ عن أسماء بنت عُمَيْس أنّها قالت: "بينما رسول الله صلى الله عليه وآله نائم ذات يوم ورأسه في حِجْرِ عليّ عليه السلام، ففاتته العصر حتّى غابت الشّمس، فقال: "اللّهم إنّ عليًا كان في طاعتك وطاعة رسولك فاردُدْ عليه الشّمس، قالت أسماء: فرأيتها والله غربت ثمّ طلعت بعدما غربت، ولم يبقَ جبل ولا أرض إلا طلعت عليه حتّى قام عليّ عليه السلام فتوضّأ وصلّى ثمّ غربت".

وأمّا بعد وفاة النّبيّ صلى الله عليه وآله، فإنّه: رُوِيَ عن جويريّة بن مسهّر أنّه قال: "أقبلنا مع أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام من قتْل الخوارج حتّى إذا قطعنا في أرض=

وأمّا أنّ كلّ من كان كذلك[١] فهو صادق؛ فلِما تقدّم في النّبوّة[٢].

السّادس: أنّ النّبيّ ﷺ إمّا أن يكون قد نصّ على إمام أو لا. الثّاني باطل لوجهين:

= بابل[أ]، حضرت صلاة العصر، فنزل أمير المؤمنين عليه السلام، ونزل النّاس، فقال عليّ عليه السلام: أيّها النّاس! إنّ هذه أرض ملعونة قد عُذِّبَت في الدّهر مرّتين، وهي تتوقّع الثّالثة، وهي إحدى المؤتفكات[ب]، وهي أوّل أرض عُبِدَ فيها وثن، وإنّه لا يحِلّ لنبيّ ولا لوصيّ نبيّ أن يصليَ فيها، فمن أراد منكم أن يصليَ فليصلّ، فمالَ النّاس عن جنبَي الطّريق يصلّون، وركب هو عليه السلام بغلة رسول الله ﷺ ومضى، قال جويريّة: فقلت: والله لاتبعنّ أمير المؤمنين عليه السلام، ولأقلدنّه صلاتي اليوم، فمضيت خلفه، فوالله ما جزنا جسر سوراء[ت] حتّى غابت الشّمس فشككت[ث]، فالتفت إليّ عليه السلام، وقال: يا جويرية أشككت؟ فقلت: نعم يا أمير المؤمنين! فنزل عليه السلام عن ناحية فتوضّأ، ثمّ قام فنطق بكلام لا أحسنه إلاّ كأنّه بالعبرانيّ، ثمّ نادى: الصّلاة! فنظرت -واللّهِ- إلى الشّمس قد خرجت من بين جبلين لها صرير[ج]، فصلّى العصر وصلّيت معه، فلمّا فرغنا من صلاتنا، عاد اللّيل كما كان، فالتفتَ إليّ، وقال: يا جويريّة بن مسهّر، اللّه عزّ وجلّ يقول: ﴿فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ﴾[ح]، وإنّي سألت اللّه عزّ وجلّ باسمه العظيم، فردّ عَلَيّ الشّمس. وروي أن جويرية لما رأى ذلك قال: أنت وصيّ نبيٍّ وربِّ الكعبة". من لايحضره الفقيه ج ١، ٢٠٣-٢٠٤.

(١) بأن ادّعى الإمامة وظهرت المعجزة على يده.

(٢) من أن ترك تكذيبه يلزم منه إغراء المكلّفين بالقبيح، وهو محال.

(أ) ما زال اسم الموضع "**مسجد الشّمس**".

(ب) **المؤتفكات**: مدائن قوم لوط أهلكها الله بالخسف.

(ت) **سوراء**: بلدة ببابل وبها نهر اسمه نهر سوراء.

(ث) بأن التبس عليه الأمر؛ إذ كيف تغيب الشّمس ولمّا يصلّ الإمام عليه السلام العصر.

(ج) **صرير**: صوت شديد.

(ح) سورة الواقعة، آية ٧٤.

- الأوّل: إنّ النّصّ على إمام واجب[١] تكميلا للدّين[٢] وتعيّينا لحافظه[٣]، فلو أخلّ به رسول الله ﷺ لزم إخلاله بالواجب[٤].

- الثّاني[٥]: أنّه ﷺ لمّا كان من شفقته ورأفته للمكلّفين، ورعايته

---

(١) تنصيب الإمام واجب على اللّه تعالى؛ لأنّ الإمامة لطف كما تقدّم. أمّا النّصّ عليه، فهو على كاهل النّبيّ ﷺ باعتباره واسطة الوحي إلى النّاس، والعالِم بذلك اللّطف الخفيّ، وهي العصمة، فكان لزاما عليه أن يصرّح باسمه، ولا يكفي التّلميح خشاة الوقوع في الإبهام والغموض المطلوب دفعهما.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى بعد تبليغ النّبيّ ﷺ خلافة أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿... ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا...﴾[أ].

(٣) لا يرتاب إلاّ مكابر في أنّ الإمام عليه السلام قد حفظ الدّين وأبقاه، سواء في عهد رسول الله أم بعد عروج روحه إلى الملأ العلى، فحسبك ما روي عن النّبيّ الأعظم ﷺ: "لولا أنت لم يعرف المؤمنون بعدي"[ب]، وقال: "ما قام واستقام ديني إلاّ بشيئين: مال خديجة، وسيف عليّ بن أبي طالب"[ت]. وزِد على ذلك رجوع الثّلاثة إليه، حتّى استعاذوا بالله من أن لا يكون معهم ليرشدهم فيما تقمّصوه وتعسّفوه. كما لا يخفى على الأعمى بل المتعامي ما أحدثته ضربة عليّ يوم الخندق، حتّى قال ﷺ فيها: "ضربة عليّ يوم الخندق أفضل من أعمال أمّتي إلى يوم القيامة"[ث].

(٤) وأيّ واجب أعظم من هذا الواجب؛ حيث استلزم ادّعاء تركه فتنة دهماء ونار شعواء، كادت أن تلتهم ما رعاه الأنبياء، لولا أنّ عليّا سَالَمَ لِيَسْلَمَ الدّين وتصان سنّة سيّد المرسلين. هذا مع ادّعاء ترك النّبيّ للتّنصيب، وعِلم النّفوس النّتنة والقلوب العفنة بوصاياه ﷺ، فكيف لو ترك الأمر من رأس وألقاها على غاربها؟!

(٥) الوجه الثّاني لبطلان احتمال ترك النّبيّ ﷺ للنّصّ على إمام.

(أ) سورة المائدة، آية ٣.

(ب) أمالي الصّدوق، ص ١٥٧.

(ت) شجرة طوبى ج ٢، ص ٢٣٣.

(ث) ينابيع المودّة ج ١، ص ٤١٢.

لمصالحهم؛ بحيث علّمهم مواقع الاستنجاء[١] والجنابة وغير ذلك، ممّا لا نسبة له في المصلحة إلى الإمامة[٢]، فيستحيل في حكمته وعصمته أن لا يعيِّن لهم من يرجعون إليه في وقائعهم وسدّ عوراتهم ولمّ شَعَثِهم[٣]، فتعيّن الأوّل[٤].

ولم يُدَّعَ النّصّ لغير **علي** عليه السلام **وأبي بكر** إجماعا[٥]، فبقي أن يكون

---

(١) **الاستنجاء**: "من استنجى يستنجي، **ولغة**: هو التّطهير بالماء ونحوه، **وفي الفقه**: تطهير مخرج الغائط بعد التّخلّي، ويتحقّق ذلك بإزالة عين النّجاسة سواء أكان بالماء أو بغيره". القاموس الفقهيّ، ص ٢١.

(٢) فالمقصود أنّه لمّا ثبت اهتمام النّبيّ بهذه الموارد الفقهيّة الّتي لا تقاس بالإمامة، يثبت عن طريق أولى اهتمامه بتنصيب إمام مرشد للأمّة من الضّلال.

(٣) **الشَّعَث**: "انتشار الماء، يقال: لمّ الله شعثكم؛ أي جمع أمرك المنتشر". مجمع البحرين ج ٢، ص ٥١٤.

(٤) أنّ النّبيّ صلى الله عليه وآله لا بدّ أن يكون قد نصّ على إمام بعده.

(٥) وردت بعض الرّوايات الدّالة على أنّ أبا بكر يلي الأمر بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، بل دلّ بعضها على أنّ عمر بن الخطاب يلي أبا بكر أيضا. "عن ابن عبّاس في قول اللّه عزّ وجلّ: ﴿وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ حَدِيثًا . . .﴾[أ]، قال: دخلت حفصة على النّبيّ صلى الله عليه وآله في بيتها وهو يطأ مارية، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تخبري عائشة حتّى أبشّرك ببشارة، إنّ أباك يلي من بعد أبي بكر إذا أنا متّ، فذهبت حفصة، فأخبرت عائشة أنّها رأت رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يطأ مارية، وأخبرتها أنّ النّبيّ صلى الله عليه وآله أخبرها أنّ أبا بكر يلي بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، ويلي عمر بعده، فقالت عائشة للنّبيّ: من أنبأك هذا؟ قال: نبّأني العليم الخبير، فقالت عائشة: لا أنظر إليك حتّى تحرّم مارية، فحرّمها، فأنزل اللّه عزّ وجلّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ[ب]﴾"[ت]. وهذا الخبر بقطع النّظر عن صحّة صدوره، فإنّه واقعيّ؛ إذ إنّه صلى الله عليه وآله يخبر عمّن=

(أ) سورة التّحريم، آية ٣.

(ت) مجمع الزّوائد ج ٥، ص ١٧٨.

(ب) سورة التّحريم، آية ١.

المنصوص عليه إمّا عليّا عليه السلام، أو أبا بكر. والثّاني[١] باطل، فتعيّن الأوّل.

أمّا بطلان الثّاني، فلوجوه:

- الأوّل: أنّه لو كان منصوصا عليه لكان توقيف الأمر على البيعة معصية قادحة في إمامته[٢].

- الثّاني: أنّه لو كان منصوصا عليه لذكر ذلك وادّعاه في حال بيعته أو بعدها، أو قبلها؛ إذ لا عطر بعد عرس[٣]، لكنّه لم يدّع ذلك، فلم يكن منصوصا عليه.

= يخلفه في الحكم الظّاهريّ، وليس في ذلك أيُّ طريق إلى ادّعاء التّنصيب. وبعيدا عن مسألة الإمامة، أستحلفك باللّه! ما قولك في امرأة تدخل على زوجها بدون استئذان مخالفة أمر اللّه عز وجل؛ حيث قال: ﴿... لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾[أ]، وفوق ذلك تقتحم خلوته صلى الله عليه وآله بزوجته، ثمّ يضطرّ النّبيّ لإخبارها بسرٍّ إلهيّ مدّعى كنوع من أنواع الرّشوة في مقابل سكوتها عن هذا الخطأ الفادح[ب] أمام عائشة الّتي تظهر كزوجة متمرّدة يَرْهَبها زوجُها، ويرتعب من أن يصلها خبر تكرهه فيه. وتخون حفصة الوصيّة وتفشي لنظيرتها، ثمّ يُهَدِّد النّبيّ بحرمانه من عيني حميراء، ممّا يدفعه لتحريم حلال، وهذا ما استتبع اللّوم الإلهيّ. ما قولك في ذلك؟ أو هكذا كان نبيّنا الأعظم؟! وماذا عن امرأتيه؛ حيث يدّعى أنّهنّ من أهل البيت الّذين أذهب عنهم الرّجس وطهّرهم تطيرا، ودعا النّبيّ إلى اتّباعهم أمْنًا من الضّلال؟!

(١) وهو كون المنصوص عليه أبا بكر.

(٢) فلا يكون للمشورى والبيعة في السّقيفة معنى سوى التّشكيك بنصّ الرّسول المدّعى.

(٣) فإنّ الحاجة للعطر تكمن في العرس لابعده.

(أ) سورة الأحزاب ص ٥٣.

(ب) حيث قيل: إنّه كان يوم حفصة، وفي هذا وقوع النّبيّ في حرمة ترك العدل بين نسائه.

- الثّالث: أنّه لو كان منصوصا عليه لكانت استقالته من الخلافة في قوله: "**أقيلوني فلست بخيركم وعليّ فيكم**" من أعظم المعاصي؛ إذ هو ردّ على الله ورسوله ﷺ، فيكون قادحا في إمامته.

- الرّابع: أنّه لو كان منصوصا عليه لما شكّ عند موته في استحقاقه الخلافة، لكنّه شكّ؛ حيث قال: "يا ليتني كنت سألت رسول اللّه: هل للأنصار في هذا الأمر حقّ أم لا"[١].

- الخامس: أنّه لو كان منصوصا عليه لما أمره رسول الله ﷺ بالخروج مع **أسامة بن زيد**[٢]؛ لأنّه ﷺ كان عليلا[٣]، وقد نعيت إليه نفسه، حتّى قال: "نعيت إليّ نفسي، ويوشك أن أُقْبَضَ؛ لأنّه[٤] كان جبرئيل يعارضني بالقرآن كلّ سنة مرة، وأنّه عارضني به السّنة مرّتين"[٥]، فلو كان -والحال هذه-

---

(١) الغدير ج ٥، ص ٣٤٦.

(٢) وهو ابن سبعة عشر عاما، جعله النّبيّ قائد جيشه لغزو الرّوم لأربع ليال بقين من صفر سنة إحدى عشرة للهجرة، وقد أمر بالسّير معه، ولعن المتخلّفين عن جيشه، وكان أبو بكر ممّن أمره باللّحوق به، وكذلك عمر وعثمان وكلّ من يضمر العداوة لعليّ عليه السلام؛ لتخلو المدينة من المعارضين والمعاندين ويصفو الأمر لأمير المؤمنين عليه السلام؛ حيث أبقى عليه ليكون بجانبه، ويتولّى الأمر من بعده. ولكنّ المتآمرين تخلّفوا ولم يمتثلوا أمر النّبيّ ﷺ، وراحوا لسقيفتهم حيث انكشفت نيّاتهم، وأميط اللّثام عن خباياهم، ﴿... وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾[أ].

(٣) لذلك لم يخرج لهذه الحرب.

(٤) يبيّن لنا الرّسول الأعظم ﷺ إرهاصات رحيله من عالم الفناء إلى عالم البقاء.

(٥) هذا ما أسرّه النّبيّ ﷺ قبيل رحيله إلى بضعته عليها السلام، وتجده في أمالي الصّدوق، ص ٦٩٢.

(أ) سورة الأنفال، آية ٣٠.

والإمام هو أبو بكر، لما أمره بالتّخلّف عنه[١]، لكنّه ﷺ حثّ على خروج الكلّ، ولعن المتّخلّف، وأنكر عليه لمّا تخلّف عنهم[٢].

- السّادس: أنّه لا واحد من غير عليّ عليه السلام من الجماعة الّذين ادّعيت لهم الإمامة يصلح لها، فتعيّن هو عليه السلام.

أمّا الأوّل: فلأنّهم كانوا ظلمة؛ لتقدّم كفرهم[٣]، فلا ينالهم عهد الإمامة؛ لقوله تعالى: ﴿... لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ...[٤]﴾[٥].

---

(١) يعني لو أراده خلفا لما أمره بتركه ليلتحق بالجيش، وهو يعلم اقتراب رحيله، بل كان لا بدّ من إبقائه في المدينة ليستلم زمام الأمر مباشرة بعد وفاته خشاة وقوع الهرج والمرج، تماما كما ادّعى بعض العامّة أنّ السّرّ في خروج أبي بكر مع النّبيّ ﷺ ليكون ثاني اثنين إذ هما في الغار، بينما طلب من عليّ عليه السلام أن يبيت في فراشه معرّضه لخطر الموت الحتميّ؛ إذ علم باقتحام الرّجال عليه، - السّرّ في ذلك أنّه ﷺ لم يرد تعريض خليفته للخطر. وكما يقال: الشّيء بالشّيء يذكر.

(٢) "قام ﷺ مبادرا[أ] خوفا من تقدّم أحد الرّجلين... فلمّا سلّم انصرف إلى منزله استدعى أبا بكر وعمر وجماعة ممّن حضر المسجد من المسلمين، ثمّ قال: ألم آمر أن تنفذوا جيش أسامة؟! قالوا: بلى يا رسول اللّه! قال: فلمَ تأخّرتم عن أمري؟ فقال أبوبكر: إنّني كنت خرجت ثمّ عدت لأجدّد بك عهدا. وقال عمر: يا رسول اللّه! لم أخرج لأنّني لم أحبّ أن أسأل عنك الرّكب. فقال ﷺ: فانفذوا جيش أسامة، فانفذوا جيش أسامة، (يكرّرها ثلاث مرّات)". الإرشاد ج ١، ص ١٨٣.

(٣) وهذا ما لا ينكره العامّة أنفسهم.

(٤) سورة البقرة، آية ١٢٤.

(٥) إنّ الظّالم بالمصطلح القرآنيّ هو المتعدّي لحدود اللّه سبحانه وتعالى، قال عزّ وجلّ: ﴿... وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ=

(أ) أي مبادرا إلى الصّلاة بعدما سمع عائشة وحفصة كلّ منهما تحرص على التّنويه بأبيها ليتقدّم الصّلاة.

قال[١]: ثمّ من بعده ولده الحسن عليه السلام، ثمّ الحسين عليه السلام، ثمّ عليّ بن الحسين عليه السلام، ثمّ محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام، ثمّ جعفر بن محمّد الصّادق عليه السلام، ثمّ موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام، ثمّ عليّ بن موسى الرّضا عليه السلام، ثمّ محمّد بن عليّ الجواد عليه السلام، ثمّ عليّ بن محمّد الهادي عليه السلام، ثمّ الحسن بن عليّ العسكريّ عليه السلام، ثمّ محمّد بن الحسن صاحب الزّمان (صلوات الله عليهم)، بنصّ كلّ سابق منهم، على لاحقه[٢]،

= ﴿فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [أ]، وغير المعصوم مخطئ، فهو بذلك متعدٍّ لحدوده ﷻ، فيكون ظالما، والظّالم لا يناله عهد الله، وهي الإمامة.

فائدة:

نضيف دليلا سمعيّا آخر على إمامته عليه السلام، وهو حديث الدّار، وهو أوّل نصّ على إمامته عليه السلام، حينما بعث الرسول ﷺ وراء أقربائه وعشيرته ليدعوَهم إلى الإسلام، فقال: "يا بني عبد المطلب! إنّي والله ما أعلم شابّا في العرب جاء قومه بأفضل ممّا جئتكم به، إنّي قد جئتكم بخير الدّنيا والآخرة، وقد أمرني اللّه عزّ وجلّ أن أدعوَكم إليه، فأيّكم يؤمِن بي، ويؤازِرُني على أمري، فيكون أخي ووصيّي ووزيري وخليفتي في أهلي من بعدي؟ فأمسك القوم، وأحجموا عنها جميعا، فقام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وقال: "أنا يا نبيّ الله أكون وزيرك على ما بعثك الله به، فأخذ ﷺ بيده، ثمّ قال: إنّ هذا أخي ووصيّي ووزيري، وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا. فقام القوم يضحكون ويقولون لأبي طالب: قد أمرك أن تسمع لابنك وتطيع"[ب].

(١) هذا المبحث ملحق بالمبحث الخامس السّابق، وذلك لأنّ الإمامة سلسلة واحدة لا تقبل التّفكيك، فمن كفر بأوّلهم كفر بآخرهم الثّاني عشر(صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين).

(٢) جعل هذا الدّليل برأسه مستقلاً؛ لأنّه لم يمرّ في المبحث الخامس.

(أ) سورة البقرة، آية ٢٢٩.

(ب) بحار الأنوار ج ١٨، ص ١٩٢- أسد الغابة ج ٤، ص ٢٨.

وبالأدلّة السّابقة[١].

أقول: لمّا فرغ من إثبات إمامة عليّ عليه السلام، شرع في إثبات إمامة الأئمّة القائمين بالأمر بعده، والدّليل على ذلك من وجوه:

الأوّل: النّصّ من النّبيّ صلى الله عليه وآله، فمن ذلك:

١- قوله للحسين عليه السلام: "هذا ولدي الحسين إمام ابن إمام أخو إمام أبو أئمّة تسعة تاسعهم، قائمهم أفضلهم"[٢]. ومن ذلك ما رواه جابر بن عبد الله الأنصاريّ، قال: "لمّا قال الله تعالى: ﴿**يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ** . . .﴾[٣]، قلت: يا رسول اللّه! عرفنا الله فأطعناه، وعرفناك فأطعناك، فمن أولي الأمر الّذين أمرنا الله بطاعتهم؟ قال: هم خلفائي يا جابر، وأولياء الأمر بعدي؛ أوّلهم أخي عليّ عليه السلام، ثمّ من بعده **الحسن** ولده، ثمّ **الحسين**، ثمّ **عليّ بن الحسين**، ثمّ **محمّد بن عليّ**، وستدركه يا جابر، فإذا أدركته فاقرئه منّي السّلام، ثمّ **جعفر بن محمّد**، ثمّ **موسى بن جعفر**، ثمّ **عليّ بن موسى الرّضا**، ثمّ **محمّد بن عليّ**، ثمّ **عليّ بن محمّد**، ثمّ **الحسن بن عليّ**، ثمّ **محمّد بن الحسن** يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما[٤]"[٥].

---

(١) يعني الأدلّة السّابقة الّتي أثبتنا بها إمامة عليّ عليه السلام، ووهي: نصّ النّبيّ، والنّصّ المتواتَر، ووجوب كون الإمام معصوما، ودليل الأفضليّة، وادّعاء الإمامة مع ظهور المعجزة على يد المدّعي لها. فتلك خمسة كاملة.

(٢) بحار الأنوار ج ٣٦، ص ٣٧٢.

(٣) سورة النّساء، آية ٥٩.

(٤) واعلم أنّ **القِسط** عدل ظاهر، **والعدل** أعمّ، **والظّلم** إنقاص الحقّ، بينما **الجور** عدولٌ عنه.

(٥) بحار الأنوار ج ٢٣، ص ٢٨٩.

٢- ومن ذلك ما روي عنه ﷺ أنّه قال: "إنّ الله اختار من الأيّام يوم الجمعة، ومن الشّهور شهر رمضان، ومن اللّيالي ليلة القدر، واختار من النّاس الأنبياء، واختار من الأنبياء الرّسل، واختارني من الرّسل، واختار منّي عليّا، واختار من عليّ الحسن والحسين، واختار من الحسين الأوصياء؛ وهم تسعة من ولده ينفون عن هذا الدّين تحريف الضّالّين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين"[١].

الثّاني: المتواتَر من كلّ واحد منهم على لاحقه، وذلك كثير لا يحصى، نقلته الإماميّة على اختلاف طبقاتهم[٢].

الثّالث: أنّ الإمام يجب أن يكون معصوما، ولا شيء من غيرهم بمعصوم، فلا شيء من غيرهم بإمام.

أمّا الأوّل: فقد مرّ بيانه[٣]. وأمّا الثّاني: فبالإجماع أنّه لم تُدّعَ العصمة في أحد إلاّ فيهم في زمان كلّ واحد منهم، فيكونوا هم الأئمّة عليهم السلام، وبيانه كما تقدّم[٤].

الرّابع: أنّهم كانوا أفضل من كلّ واحد من أهل زمانهم[٥]، وذلك معلوم

---

(١) بحار الأنوار ج ٢٥، ص ٣٦٣.

(٢) وهذا هو مناط التّواتر المفيد العلم، فضلا عن استحالة تواطؤ نقلته على الكذب، وهو حاصل.

(٣) وذلك في المبحث الثّاني.

(٤) في الوجه الثّالث من المبحث الخامس.

(٥) فممّا اشتهر على لسان أبي حنيفة: "لولا السّنتان لهلك النّعمان"[أ]، وقد عنى بذلك إمامَنا الصّادق عليه السلام. قال الشّافعي فيهم عليهم السلام:

=

(أ) الخلاف ج ١، ص ٣٣.

في كتب السّير والتّواريخ، فيكونون أئمّة؛ لقبح تقديم المفضول على الفاضل.

الخامس: أنّ كلّ واحد منهم ادّعى الإمامة، وظهر المعجز على يده، فيكون إماما. وبيان ذلك قد تقدّم[١]، ومعجزاتهم قد نقلتها الإماميّة في كتبهم، فعليك في ذلك بكتاب "**الخرائج والجرائح**" للرّاونديّ[٢]، وغيره من الكتب[٣] في هذا الفنّ[٤].

= "يا أهل بيت رسول الله حبّكم فرض من الله في القرآن أنزله[أ]
كفاكم من عظيم الشّأن أنّكم من لم يُصلّ عليكم لا صلاة له (ب)" (ت)

وهذان إماما العامّة بلا منازع، وهما يشهدان بأنّهما استقيا العلوم من بيوتهم، ونهلاها من أكمامهم.

(١) في الدّليل الخامس على إمامة عليّ عليه السلام، والمبحث الأوّل من الفصل السّابق.

(٢) "**الخرائج والجرائح**" للفقيه المحدّث والمفسّر الكبير **قطب الدّين الرّاونديّ** المتوفّى سنة ٥٧٣ للهجرة. مزاره في الحضرة الفاطميّة في قمّ المقدّسة. والكتاب عبارة عن ثلاثة أجزاء؛ الجزء الأوّل منه في معاجز الرّسول صلى الله عليه وآله والأئمّة الاثني عشر عليهم السلام.

(٣) ككتاب "**مدينة المعاجز**" للسيّد **هاشم البحرانيّ**، وهو من ثمانية أجزاء كلّها في معاجزهم عليهم السلام. واعلم أنّ ذلك غير مقصور على حياتهم عليهم السلام، بل معاجزهم أو كراماتهم ما زالت تصدع في فضاء العالم، وحيثما حلّ لهم ضريح، أو لأحد أولادهم بل رضّعهم، أو حجرٌ لمسوه، أو أرضٌ وطؤوها، أو عالِمٌ مدحوه، أو عابدٌ عظّموه، في بلاد العرب والفرس والإفرنجة، أفهل سمعت عن كنيسة فاطمة في بلغاريا؟ حيث يأتيها النّاس على ركبهم راجين أكسير الحياة من فؤاد بضعة الرّسول ليرشفوا منه قطرة، أو يشمّوا منه عبقة. إنّهم والله رسل الرّب وجنودُه، وكلمته ونوره.

(٤) لعلّه يقصد من قوله: "**هذا الفنّ**" هذا النّوع أو اللّون من الكتب الّتي تتناول معاجزهم وكراماتهم عليهم السلام.

(أ) إشارة إلى قوله عزّ وجلّ: ﴿... قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ ...﴾. سورة الشّورى، آية ٢٣.

(ب) إشارة إلى عدم قبول الصّلاة المفروضة بترك الصّلاة على محمّد وآل محمّد في التّشهّد.

(ت) ينابيع المودّة ج ٢، ص ٤٣٤.

فائدة:

الإمام الثّاني عشر(عجّل الله فرجه)[١] حيّ موجود من حين ولادته، وهي سنة ست وخمسين ومائتين[٢]، إلى آخر زمان التّكليف[٣]؛ لأنّ[٤] كلّ زمان لا بدّ فيه من إمام معصوم؛ لعموم الأدلّة[٥]، وغيره ليس بمعصوم، فيكون هو الإمام.

---

(١) اتّفقت ملل الإسلام بل ملل الشّرائع السّماويّة على ضرورة مجيء مصلح مخلّص في آخر الزّمان، بل النّظريّات الماركسيّة تؤمن بأنّه سيأتي يوم على الأرض تكون جنّةً للبشر. وقد اختلفت المذاهب الإسلاميّة حول شخصيّته وولادته؛ أمّا الإماميّة، فقالوا بأنّه الثّاني عشر من الأئمّة الّذين نصّ عليهم الرّسول الأعظم ﷺ، وأنّه وُلِد سنة ٢٥٦ للهجرة. وأمّا العامّة، فاشتهر بينهم أنّه من وُلد الحسين بن عليّ للمأثور عنه ﷺ، ولكنّه لم يولد بعد.

(٢) وُلِدَ الإمام الحجّة المهديّ المنتظر **محمّد بن الحسن** (عجّل الله فرجه)، ليلةَ النّصف من شعبان سنة ستّ وخمسينَ ومائتين للهجرة، وعندما وُلِد سطع نور إلى عنان السّماء، ثمّ سقط لوجهه ساجدا لربّه، ثمّ رفع رأسه وهو يقول: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٨﴾ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...﴾[أ].

أمّه السيّدة الجليلة "**نرجس**" مليكة بنت يشوعا بن قيصر ملك الرّوم، وأمّها من وِلد الحواريّين، تنتسب إلى شمعون وصيّ المسيح عليه السلام، ولها قصّة عجيبة في زواجها من الإمام أبي محمّد الحسن بن عليّ العسكريّ عليه السلام.

(٣) لا دليل على أنّه (عجّل الله فرجه) يبقى لنهاية زمان التّكليف، بل الرّوايات تحكي استشهاده بعد انتصاره على الشّرك كلّه. أمّا لابدّية أن يكون لكلّ زمان إمام، فهذا لا يحتّم بقاءه (عجّل الله فرجه)؛ لإمكانيّة رجوع غيره من الأئمة عليهم السلام.

(٤) شرع في الاستدلال على وجوده (عجّل الله فرجه) دون بقائه إلى آخر زمان التّكليف.

(٥) عموم الأدلّة الّتي مرّت من أنّ الأرض لا تخلو من حجّة في أيّ زمان، وأنّ وجود الإمام واجب لأنّه لطف، ومن الواضح أنّ هذا اللّطف لا يختصّ بزمن دون زمان، لذا ينسحب لزماننا لنثبت به وجود إمامنا.

(أ) سورة آل عِمران، آية ١٨-١٩.

وأما الاستبعاد ببقاء مثله فباطل؛ لأنّ ذلك ممكن[١]، خصوصا وقد وقع في الأزمنة السّالفة في حقّ السّعداء والأشقياء[٢] ما هو أزيد من عمره (عجّل الله فرجه)[٣].

وأما سبب خفائه (عجّل الله فرجه)، فإمّا لمصلحة استأثر الله بعلمها، أو لكثرة العدوّ[٤] . . . . . .

---

(١) الإمام المهديّ (عجّل الله فرجه) اليوم سنة ستّة وعشرين وأربع مائة وألف للهجرة يبلغ من العمر سبعين ومائة وألف سنة، ولا عجب في ذلك لوجهين:

١- أنّنا في كلامنا عن صفة القدرة للواجب ﷻ، أثبتنا أنّ قدرته تتعلّق بكلّ الممكنات، ولكن لا يقع منه إلاّ الحَسَن منها، فإذا كان طول عمره ممكنا كما أثبت العلم الحديث[أ]، وكان حسنا لِما فيه من الحِكم المعلومة والمجهولة، فلا مانع حينها من إطالة عمره.

٢- إنّ التاريخ قد سجّل العديد من المعمّرين أمثال أبينا آدم عليه السلام الّذي قيل أنّه عاش عشرين وتسع مائة سنة، ونوح النبيّ عليه السلام الّذي لبث في قومه خمسين وتسع مائة سنة، والمسيح عيسى بن مريم عليه السلام الّذي مازال حيًّا حتّى اليوم، وإدريس عليه السلام، والخِضر عليه السلام، وإبليس عدوّ الله المنظور إلى يوم الدّين، وكما يقال: الوقوع أكبر شاهد على الإمكان.

(٢) السّعداء كالخضر والمسيح وإدريس عليهم السلام، والأشقياء كإبليس والسّامريّ.

(٣) هذا ما أشرنا إليه في الوجه الثّاني من الحاشية الأسبق.

(٤) فلعلّه غاب للحفاظ على حياته من الظَلَمَة والطّواغيت الّذين يدركون أنّ نهاية ملكهم على يده، أو لتعارض مصالحهم مع وجوده المبارك، وقد ورد في الرّوايات أنّ الإمام (عجّل الله فرجه) عندما يظهر سيقول ما قاله موسى عليه السلام حينما عاد إلى فرعون: ﴿فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي =

(أ) فإنّ غاية ما ثبت من التّجارب العلميّة، أنّ الإنسان لا يموت بسبب بلوغه الثّمانين أو التّسعين من عمره، بل لأنّ العوارض تنتاب بعض أعضائه فتتلفها، ولارتباط أعضائه بعضها ببعض تموت كلّها، فإذا استطعنا أن نزيل هذه العوارض، أو نعطّل تأثيرها، لا يبقى مانع من استمرار الحياة مئات السّنين...

وقلّة النّاصر[١]؛ . . . . . .

= حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[أ].

(١) فلا يريد الإمام مجرّد جنود ليسايفوا الأعداء فحسب، وإنّما جنودا يتحلّون بصفات ذكرها أبو عبد الله الصّادق عليه السلام بقوله: "له [ب] بالطّالَقان[ت] ما هو بذهب، ولا فضّة، وراية لم تُنشَر منذ طويت[ث]، ورجال كأنّ قلوبهم زُبَرُ الحديد، لا يشوبها شكّ في ذات اللّه، أشدّ من الحجر، لو حملوا على الجبال لأزالوها، لا يقصدون براياتهم بلدة إلا خرّبوها، كأنّ على خيولهم العُقْبَان، يتمسّحون بِسَرجِ الإمام عليه السلام، يطلبون بذلك البركة، ويحفّون به، يقونه بأنفسهم في الحروب، ويكفونه ما يريد فيهم. رجال لا ينامون اللّيل، لهم دَوِيٌّ في صلاتهم كدويّ النّحل، يبيتون قياما على أطرافهم، ويصبحون على خيولهم، رُهْبَانٌ باللّيل، ليوث بالنّهار، هم أطوَعُ له من الأمَةِ لسيّدها؛ كالمصابيح؛ كأنّ قلوبهم القناديل، وهم من خشية الله مشفقون، يدعون بالشّهادة، ويتمنّون أن يقتلوا في سبيل اللّه، شعارهم: يا لثارات الحسين! إذا ساروا يسير الرُعبُ أمامهم مسيرةَ شهر، يمشون إلى المولى إرسالا، بهم ينصر الله إمام الحقّ"[ج].

ويمكن إضافة سببين آخرين هما:

١- لئلا يكون لأحد من الجبابرة بيعة في عنقه، فالبيعة تقيّده عن ثورته العظمى؛ "عن أبي عبد الله الصّادق عليه السلام قال: يقوم القائم وليس لأحد في عنقه عَهْدٌ ولا عَقْدٌ ولا بيعة"[ح].

٢- لتمحيص قلوب المؤمنين، كما جاء في جواب رسول الله صلى الله عليه وآله لجابر الأنصاريّ عندما سأله: "يا رسول اللّه! أوَ للقائم غيبة؟ قال صلى الله عليه وآله: إي وربّي! ليمحّص الله الّذين آمنوا، ويمحق الكافرين"[خ].

(أ) سورة الشّعراء، آية ٢١.

(ب) يعني للمهدي (روحي فداه).

(ت) **الطّالَقان**: "بلدتان إحداهما بخراسان بين مرو الرّوذ وبلخ...". معجم البلدان ج ٤، ص ٦.

(ث) وهي راية الحسين الشّهيد الّتي امتشقها أخوه وحامل لوائه أبو الفضل العبّاس عليه السلام.

(ج) بحار الأنوار ج ٢٥، ص ٣٠٧.

(ح) الكافي ج ١، ص ٣٤٢.

(خ) بحار الأنوار ج ٣٨، ص ١٢٧.

لأنّ[١] حكمته تعالى وعصمته (عجّل الله فرجه) لا يجوز معهما منع اللّطف، فيكون[٢] من الغير المعادي[٣]، وذلك هو المطلوب[٤].

اللّهمّ عجّل فرجه، وأرنا فُلْجَه[٥]، واجعلنا من أعوانه[٦] وأتباعه، وارزقنا طاعته ورضاه[٧]، واعصمنا من مخالفته وسخطه بحقّ الحقّ والقائل بالصّدق.

---

(١) هذا تعليل سرّ التّمسّك بوجوده رغم خفائه.

(٢) أي المنع.

(٣) فالمقتضي لخروجه موجود، وهي حكمة اللّه ﷻ وعصمته (عجّل الله فرجه)، ولكن المانع غير مفقود، وهو الغير المعادي، ولا ضير في أن يكون السّبب غير ذلك اليوم، كأن يكون أحد الأسباب الأخرى الّتي ذكرناها.

(٤) فالمطلوب إثبات ضرورة وجوده، وللتّوفيق بين ذلك وخفائه أثبتنا أنّ المانع من الغير. واعلم أنّ ذلك لا يعني كون اللّطف في وجود الإمام (عجّل الله فرجه) منحصر في انكشافه للخلائق، فإنّ في ذلك لجهلا في أدوار الإمام، ومهمّاته العظمى الموكل بها، التي منها الشّهادة على الأمّة. أضف إلى أنّ العديد من الأولياء والصّالحين رأوا الإمام، وقد أبلغهم وأسرّ لهم ما أفادوا به هذه الأمّة، وقد صُرّح ببعض هذه اللّقاءات التي تملأ الكتب، وقد رواها ثقات المسلمين وفقهاؤهم ممّن يوثق بهم، ويُعتبر بإخبارهم.

وأبلغ عبارة تبيّن وجه الانتفاع به في غيبته (عجّل الله فرجه) ، قوله: " وأمّا وجه الانتفاع بي في غيبتي، فكالانتفاع بالشّمس إذا غيّبها عن الأبصار السّحاب" [أ].

(٥) **الفُلْج**: "الظّفر بمن تخاصمه". كتاب العين، ص ٧٥٣.

(٦) وهذا ما تمنّاه الصّادق عليه السلام؛ حيث قال: "...لو أدركته لخدمته أيّام حياتي" [ب]؛ أي لربّيته وأعنته أيّام حياتي، وما ذلك إلاّ لكونه بقيّة الله الأعظم، وباسط يده على أرضه، ومحقّق حلم الأنبياء...

(٧) قال إمامنا الحسين بن عليّ عليه السلام: "رضا الله رضانا أهل البيت".بحار الأنوار ج٤٤، ص٣٦٦.

(أ) بحار الأنوار ج٥٢، ص٩٢ .

(ب) (م.ن) ج٥١، ص١٤٨ .

الفصل السّابع:
في المعاد

وفيه مباحث:

أوّلا: اتّفاق المسلمين على وجوب المعاد البدنيّ

ثانيا: وجوب البعث عقلا لمن له أو عليه عِوض

ثالثا: وجوب الإقرار بما جاء به النّبيّ ﷺ، ومن ذلك:

- الصّراط
- الميزان
- إنطاق الجوارح
- تطاير الكتب
- الثّواب والعقاب

ويليه:

- وجوب التّوبة
- وجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر

الفصل السّابع

قال: الفصل السّابع: في المعاد[١]:

اتّفق المسلمون كافّة[٢] على وجود المعاد البدنيّ[٣]، ولأنّه لولاه لقبح التّكليف[٤]، ولأنّه ممكن، والصّادق قد أخبر بثبوته[٥]، فيكون حقّا، والآيات[٦] الدّالّة عليه[٧]، والإنكار على جاحده[٨].

---

(١) والدّليل على ثبوته من وجوه أربع.

(٢) هذا هو الوجه الأوّل، وهو إجماع المسلمين على المعاد الجسمانيّ أو البدنيّ.

(٣) **المعاد البدنيّ**: "هو الرّجوع إلى الوجود بعد الفَناء، أو رجوع أجزاء البدن بعد التّفرّق، وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة". شرح المصطلحات الكلاميّة، ص ٣٣٢.

(٤) هذا هو الوجه الثّاني. وقبح التّكليف ناتج عن أنّ عدم المعاد البدنيّ يستلزم عدم العِوض على المكلّفين.

(٥) هذا هو الوجه الثّالث، وهو مرتكز على أمرين: كون المعاد البدنيّ ممكن الوجود بالذّات، وإخبار الصّادق، وهو النّبيّ ﷺ ومن بعده أهل البيت عليهم السلام - بثبوته. وفيه أنّ إخبار الصّادق كافٍ؛ لضرورة أنّ المتيقَّن صدقه لا يخبر بثبوت ممتنع الوجود، وإلاّ لزم اجتماع النّقيضين: القطع بصدقه، والقطع بكذبه، وهو محال.

(٦) هذا هو الوجه الرّابع السّمعيّ.

(٧) ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾. سورة يس، آية ٧٨-٧٩.

(٨) الآية الأُولى تستنكر على المشكّك بعدم المعاد البدنيّ عند قوله تعالى: "وَنَسِيَ خَلْقَهُ"، والآية الثّانية تثبته.

أقول: المعاد[١] زمان العَود أو مكانه، والمراد به هنا: "الوجود الثّاني للأجسام وإعادتها بعد موتها وتفرّقها"[٢]، وهو حق واقع خلافا للحكماء[٣]. والدّليل على ذلك من وجوه:

الأوّل: إجماع المسلمين[٤] على ذلك من غير نكير بينهم فيه، وإجماعهم حجّة.

الثّاني: أنّه لو لم يكن المعاد حقّا، لقَبُح التّكليف، والتّالي باطل[٥]، فالمقدّم[٦] مثله. بيان الشّرطيّة:

إنّ التّكليف مشقّة مستلزِمة للتّعويض عنها[٧]، فإنّ المشقّة من غير

---

(١) مصدر ميميّ من الفعل "عاد".

(٢) ليس المقصود عودة الأجسام خالية من أرواحها، وإنّما المراد عودة الأرواح إلى أجسامها الأصليّة. وعلى ذلك مشهور اليهود والنّصارى.

(٣) بعض الحكماء أمثال ابن سينا القائل **بالمعاد الرّوحانيّ**[أ] عقلاً ومعه البدنيّ نقلاً. واعلم أنّ بعض المسلمين قالوا بعود الأجسام دون الأرواح، وهو شاذّ.

(٤) وهو **الإجماع الدّخوليّ**[ب] الكاشف عن قول المعصوم.

(٥) وهو قبح التّكليف.

(٦) وهو عدم المعاد.

(٧) ليس التّكليف هو الوحيد المستلزِم للمشقّة، بل الآلام الواقعة على الإنسان من الآخرين، يجب على الله الانتصاف للمتألّم من المؤلِم لعدله، وهذا كثيرا ما لا يحدث في دار الدّنيا، بل لا يمكن إمكانا عرفيًا؛ فكيف يُعَوَّض على المقتول؟ بل كيف يُعَوَّض على أولاده؟ وهل قتْل القاتل أو أخذ =

(أ) **المعاد الرّوحانيّ**: "وهو عود النّفوس عن هذه الأبدان ومفارقتها لها إلى مبادئها، وحصولها على ما تحصل عليه من سعادة وشقاوة". شرح المصطلحات الكلاميّة، ص ٣٣٢.

(ب) **الإجماع الدّخوليّ**: "وهو الإجماع المحصِّل الحجّة، و"**الدّخوليّ**" وصف للإشارة إلى منشأ الحجّيّة، وهو دخول المعصوم عليه السلام في إطار المجمعين".

عِوض ظلم، وذلك العِوض ليس بحاصل في زمان التّكليف، فلا بدّ حينئذ من دار أخرى يحصل فيها الجزاء على الأعمال[١]، وإلاّ لكان التّكليف ظلما، وهو قبيح (تعالى الله عنه).

الثّالث: إنّ حشر الأجسام ممكن، والصّادق[٢] أخبر بوقوعه، فيكون حقّا.

أمّا إمكانه: فلأنّ أجزاء الميّت قابلة للجمع وإفاضة الحياة عليها، وإلاّ لما اتّصف بها[٣] من قبلُ[٤]، والله تعالى عالم بأجزاء كلّ شخص؛ لما تقدّم من أنّه عالم بكلّ المعلومات[٥]، وقادر على جمعها؛ لأنّ ذلك ممكن، والله تعالى قادر على كلّ الممكنات[٦]، فثبت أنّ إحياء الأجسام ممكن.

= الدّية منه يعوّضهم عن أبيهم؟ وهكذا نثبت ضرورة وجود عالم آخر تتحقّق فيه العدالة بكلّ أبعادها.

(١) والتّعويض على الآلام.

(٢) وهو النّبيّ ﷺ ومن بعده أهل بيت النّبوّة ومعدن الرّسالة ومختلَف الملائكة كما ذكرنا.

(٣) وإلاّ لما اتّصف الميت بالإفاضة.

(٤) أي من حين وجوده ونفخ الرّوح فيه.

(٥) فإذا كان عالما بأجزاء كلّ شخص، كان هيّنا عليه إعادة تركيبها وتنضيدها كما كانت من قبل. وإنّما عبّرنا بـ "هيّنا" تأسّيا بقوله ﷻ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ . . .﴾[أ]، والحقّ أنّ هذا التّعبير غايته التّقريب، وإلاّ فنسبة قدرته إلى جميع المقدورات سواء، وما من شيء أهون عليه من شيء.

(٦) ولكنّه ﷻ لا يفعل إلاّ الحسن منها، ولا ريب في حسن إحياء الأجسام لتعويض المكلّفين، والانتصاف للمظلومين، ومجازاة الظّالمين.

(أ) سورة الرّوم، آية ٢٧.

وأمّا أنّ الصّادق أخبر بوقوع ذلك: فلأنّه ثبت بالتّواتر أنّ النّبيّ كان يثبت المعاد البدنيّ ويقول به، فيكون حقّا، وهو المطلوب.

الرّابع: دلالة القرآن على ثبوته[١]، والإنكار على جاحده، فيكون حقّا.

أمّا الأوّل[٢]: فالآيات الدّالّة عليه كثيرة؛ نحو قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ[٣] * قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[٤]، وغير ذلك من الآيات[٥].

قال: وكلّ من له عوض أو عليه عوض يجب بعثه عقلا، وغيره[٦] يجب إعادته سمعا[٧].

أقول: الّذي يجب إعادته على قسمين:

---

(١) أي على ثبوت المعاد البدنيّ، والآيات في ذلك كثيرة، منها:
- ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا...﴾. سورة النساء، آية ٥٦.
- ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ[أ] إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ[ب]﴾. سورة يس، آية ٥١.

(٢) وهو دلالة القرآن على ثبوته.

(٣) **رميم**: بالية.

(٤) سورة يس، آية ٧٨- ٧٩.

(٥) أمّا الثّاني، وهو الإنكار على جاحد المعاد البدنيّ، فقد تناولته الآية الأولى عند قوله ﷻ: "وَنَسِيَ خَلْقَهُ"، بينما تولّت الآية الثانية إثباته.

(٦) ممّن لا عوض له ولا عليه، كالطّفل الّذي استهلّ ومات، والحيوانات...

(٧) فالعقل يثبت وجوب البعث لاستحقاق المبعوث الثّواب أو العقاب، أو للانتصاف منه أو له، أمّا في غير ذلك، فلا يحكم بوجوب البعث، وإنّما هي الآيات والرّوايات الّتي أخبرت بذلك.

(أ) **الأجداث**: القبور.

(ب) **ينسلون**: يخرجون مسرعين.

أحدهما: يجب إعادته عقلا وسمعا، وهو كلّ من له حقّ من ثواب أو عوض ليصل حقّه إليه، وكلّ من عليه حقّ من عقاب أو عوض لأخذ الحق منه.

وثانيهما[١]: من ليس له حقّ، ولا عليه حقّ من باقي الأشخاص، إنسانيّة كانت أم غيرها من الحيوانات الإنسيّة والوحشية، وذلك يجب إعادته سمعا؛ لدلالة القرآن[٢] والأخبار المتواترة عليه.

قال: ويجب الإقرار بكلّ ما جاء به النّبيّ ﷺ؛ فمن ذلك الصِّراط[٣]، والميزان[٤]، وإنطاق الجوارح[٥]،وتطاير.....

---

(١) القسم الثاني ممّن يجب إعادته.

(٢) قال ﷻ: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾. سورة الأنعام، آية ٣٨.

- ﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾. سورة التكوير، آية ٥.

(٣) **الصّراط**: "لغة الطّريق، وهو جسر منصوب فوق جهنّم، غير معروف من أيّ شيء هو، فيه عقبات سبع: ولاية أمير المؤمنين عليه السلام وردّ الأمانة وصلة الرّحم- الصّلاة- الخمس والزّكاة- الصّيام- الحجّ- الطّهارة- المظالم. والعقبة الأخيرة هي المعروفة بـ (**المرصاد**). ولا بدّ للجميع من العبور عليه؛ حيث تختلف حالهم باختلاف أعمالهم؛ فمنهم من يعبره كالبرق، ومنهم يمرّ عليه كراكب الخيل، ومنهم من يتخبّط عليه ويسقط ويقوم كما كان يفعل في الدّنيا بطريق الشّرع" . عقائد ومفاهيم، ص ٤٠- ٤١ (بتصرّف).

قال ﷻ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٧٣﴾ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ عَنِ ٱلصِّرَٰطِ لَنَٰكِبُونَ﴾. سورة المؤمنون، آية ٧٣- ٧٤.

(٤) **الميزان**: هو التّعديل بين الأعمال وما تستحقّه من الجزاء، وليس المقصود ما يشبه موازين الدّنيا. قال ﷻ: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾. سورة الأنبياء، آية ٤٧.

(٥) ﴿ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَآ أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾. سورة يس، آية ٦٥.

- ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ . . .﴾. سورة فصّلت، آية ٢١.

الكتب[١]؛ لإمكانها[٢]، وقد أخبر الصّادق بها، فيجب الاعتراف بها.

أقول: لمّا ثبتت نبوّة نبيّنا ﷺ وعصمته، ثبت أنّه صادق في كلّ ما أخبر بوقوعه[٣]، سواء كان سابقا على زمانه؛ كإخباره عن الأنبياء السّالفين وأممهم والقرون الماضية وغيرها، أم في زمانه؛ كإخباره بوجوب الواجبات، وتحريم المحرّمات، وندب المندوبات، والنّصّ على الأئمّة، وغير ذلك من الأخبار، أم بعد زمانه؛ فإمّا[٤] في دار التّكليف؛ كقوله ﷺ لعليّ عليه السلام: "ستقاتل بعدي النّاكثين[٥] والقاسطين[٦] والمارقين[٧]"، أو بعد التّكليف[٨]؛ كأحوال الموت وما بعده، فمن ذلك: **عذاب القبر، والميزان، والحساب، وإنطاق الجوارح،**

---

(١) وهو استلام صحف الأعمال في صحراء المحشر. قال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨ وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ۝٩ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ ۝١٠ فَسَوْفَ يَدْعُوا۟ ثُبُورًا ۝١١﴾. سورة الانشقاق.

(٢) أي يجب الإقرار بكلّ ما مرّ لإمكانه وإخبار الصّادق به، ولا يكفي الإمكان لوجوب الإيمان، وإنّما يكفي إخبار الصّادقين عليهم السلام.

(٣) لأنّ المعصوم لا يقع منه الكذب.

(٤) هذا تفصيل النّوع الأخير من الإخبارات، وهو الإخبار بما يقع بعد زمانه ﷺ.

(٥) **النّاكثون**: من النّكث؛ أي النّقض، وسمّوا كذلك؛ لأنّهم نقضوا بيعة أمير المؤمنين عليه السلام. والنّاكثون: هم طلحة والزّبير وعائشة وأتباعهم الّذين قاتلوا عليّا عليه السلام في حرب **الجمل**.

(٦) **القاسطون**: من قَسَط بمعنى جار، وسمّوا كذلك؛ لأنّهم جاروا في حكمهم. والقاسطون: هم معاوية وأتباعه ممّن قاتلوه عليه السلام في معركة صفّين. وصفّين موضع على الفرات.

(٧) **المارقون**: من مرق يمرق عن الدّين إذ جاوزه وتعدّاه. والمارقون: هم الّذين مرقوا من دين اللّه، واستحلّوا من خليفة رسول الله ﷺ، وهم: **عبد الله بن وهب، وحرقوص بن زهير البجلي** المعروف بذي الثّدية، وأتباعهم من **الخوارج** الّذين خرجوا على أمير المؤمنين عليه السلام في يوم **النّهروان**، وهي من أرض العراق على أربعة فراسخ من بغداد.

(٨) أي أو كان الّذي أخبر عنه الصّادق واقعا بعد زمان التّكليف.

وتطاير الكتب، وأحوال القيامة، وكيفيّة حشر الأجسام[١]، وأحوال المكلّفين في البعث[٢]. ويجب الإقرار بذلك أجمع والتّصديق به؛ لأنّ ذلك كلّه أمر ممكن لا استحالة فيه، وقد أخبر الصّادق بوقوعه، فيكون حقّا.

قال: ومن ذلك[٣] الثّواب والعقاب وتفاصيلهما المنقولة من جهة الشّرع (صلوات الله على الصّادع به)[٤].

---

(١) كالّذي يحشر مغلولة يده إلى عنقه، وهو التّارك إعانة أخيه المؤمن، أو الّذي يحشر أعمى يهوديّا، وهو الكاذب على محمّد ﷺ وآله عليهم السلام، أو الّذي يحشر مثل الذّرّة على صورة رجل، وهو المتكبّر، أو الّذي يحشر مسمّرًا بمساميرَ من نار، وهو المالئ عيناه من امرأة حراما، أو الّذي يحشر أسود إذا صنع شيئا للمفاخرة، أو الّذي يحشر بلسان من نار، وهو من كان يكلّم النّاس بلسانين...

(٢) ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ(أ) ۝٣٨ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ۝٣٩ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ(ب) ۝٤٠ تَرْهَقُهَا(ت) قَتَرَةٌ(ث) ۝٤١﴾. سورة عبس.

(٣) أي ممّا أخبر به الصّادقون . عليهم السلام

(٤) إشارة إلى قوله تعالى؛ حيث أمر رسولَه ﷺ أن يجهر بدعوة الإسلام بعدما كانت سرّيّة لسنوات ثلاث في مكّة المكرّمة؛ قال تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ۝٩٤﴾(ج). **والصّدْع**: هو الشّق. أمّا قوله: "فاصدع بما تؤمر"؛ أي: "أبن الأمر إبانة لا تنمحي كما لا يلتئم صَدْع الزّجاجة"(ح).

(أ) **مسفرة**: مشرقة مضيئة.

(ب) **غبرة**: أي سواد وكآبة للهمّ.

(ت) **ترهقها**: تعلوها.

(ث) **قترة**: سواد أو كسوف عند معاينة النّار.

(ج) سورة الحِجْر، آية ٩٤.

(ح) مجمع البحرين ج ٢، ص ٥٩٣.

أقول: يريد أنّ من جملة ما جاء به النّبيّ ﷺ الثّواب والعقاب. وقد اختُلف في أنّهما معلومان عقلا[١] أم سمعا.

أمّا **الأشاعرة**، فقالوا: سمعا.

وأمّا **المعتزلة**، فقال بعضهم بأنّ الثّواب سمعيّ؛ إذ لا يناسِب الطّاعات[٢]، ولا يكافئ ما صدر عنه[٣] من النّعم العظيمة[٤]، فلا يستحقّ عليه[٥] شيئا في مقابلتها[٦]، وهو مذهب البلخيّ. وقالت معتزلة البصرة: إنّه[٧] عقليّ؛ لاقتضاء التّكليف ذلك[٨]، ولقوله تعالى: ﴿... جَزَآءً[٩] بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[١٠].

وأوجبت المعتزلة العقاب للكافر وصاحب الكبيرة حتما. وقد تقدّم لك من مذهبنا ما يدلّ على وجوب الثّواب عقلا، وأمّا العقاب، فهو وإن اشتمل

---

(١) بمعنى: هل العقل يحكم أنّ المطيع يستأهل الثّواب، والعاصي يستأهل العقاب؟

(٢) أي لا يتناسب الثّواب مع طاعة العبد.

(٣) أي لا يتكافأ الثّواب مع ما صدر عن الحقّ ﷻ من النّعم الدّنيويّة.

(٤) أي ما قدّمه العبد من طاعة لا يكافئ ما صدر من الله ﷻ من النّعم العظيمة والسّنايا الجليلة، فلا يستحقّ العبد في المقابل شيئا. قال ﷻ: ﴿... وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ...﴾. سورة إبراهيم، آية ٣٤.

(٥) أي على ضوء ما تقدّم من عدم المناسبة والمكافأة بين طاعات العبد وثواب الباري ﷻ.

(٦) في مقابلة النّعم الدّنيويّة.

(٧) أي الثّواب.

(٨) فإنّ تكليف أحد بأمر يستدعي إثابته حين امتثاله، ومعاقبته حين تخلّفه، وهذا ما يحكم به الوجدان، وإلاّ لم يكن الأمر تكليفا؛ وذلك بأن يكون التماسا، بَيد أنّه لا يتناسب مع مقام المولى ﷻ.

(٩) **الجزاء**: ما يستحقّه الإنسان على فعله سواء كان إثابة أم عقابا.

(١٠) سورة السّجدة، آية ١٧.

على اللّطيفة[١]، لكن لا يجزم[٢] بوقوعه[٣] في غير الكافر الّذي لا يموت على كفره.

وهنا فوائد:

الأولى: يستحقّ الثّواب والمدح بفعل الواجب والمندوب، وفعل ضدّ القبيح أو الإخلال به، بشرط أن يفعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه، والمندوب كذلك[٤]. وكذا[٥] فعل ضدّ القبيح أو الإخلال به لقبحه لا لأمر آخر غير ذلك[٦]. ويستحقّ العقاب والذّمّ بفعل القبيح والإخلال بالواجب.

الثّانية: يجب دوام الثّواب والعقاب للمستحِقّ مطلقا[٧]، كما في حقّ من يموت على إيمانه[٨]، ومن يموت على كفره[٩]؛ لدوام المدح والذّمّ على ما يستحقّان به[١٠]، ويحصل نقيض كلّ واحد منهما لو لم يكن دائما؛ إذ لا

---

(١) سبق وعرّف المصنّف **اللّطف** بأنّه ما يقرّب العبد من الطّاعة ويبعّده عن المعصية، ومن هذه الجهة كان العقاب مشتملا على اللّطف لِما فيه من حيثيّة رادعة عن المعاصي. ولكنّ اشتماله على اللّطيفة لا يعني ضرورة وقوعه لاستحقاقه؛ إذ قد يرفع الله العقاب عن عبده لرحمته الّتي وسعت كلّ شيء، وما ذلك على الله بعزيز؛ قال ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ...﴾. سورة النّساء، آية ٤٨.

(٢) لا يجزم العقل.

(٣) بوقوع العقاب.

(٤) بمعنى أن يقصد القربى في إتيانه بالواجبات العباديّة والمندوبات.

(٥) يستحقّ الثّواب والمدح.

(٦) كأن يفعل ضدّ القبيح -أي الحسن- لاستحسانه له بعيدا عن إيجاب المولى وندبه.

(٧) أي دائما.

(٨) وهو المستحِقّ للثّواب مطلقا.

(٩) وهو المستحِقّ للعقاب مطلقا.

(١٠) فإنّ من مات على الإيمان استحقّ الثّواب دائما؛ إذ إخراجه من الإثابة يعني إلقاءه في العقاب؛ =

واسطة بينهما[١].

ويجب أن يكونا خالصَين من مخالطة الضّدّ[٢]، وإلاّ لم يحصل مفهومُهما[٣].

ويجب اقتران الثّوابِ بالتّعظيم، والعقابِ[٤] بالإهانة؛ لأنّ فاعل الطّاعة مستحِقّ للتّعظيم مطلقا، وفاعل المعصية مستحِقّ للإهانة مطلقا.

الثّالثة: استحقاق الثّواب يجوز توقّفه على شرط؛ إذ لولا ذلك لكان العارف بالله تعالى مع جهله بالنّبيّ ﷺ مستحِقّا له[٥]، وهو باطل. فإذًا، هو مشروط بالموافاة[٦]؛ لقوله تعالى: ﴿... لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ

= حيث لا واسطة بينهما. وكذلك بالنّسبة لمن مات على الكفر، فهو مستحِقّ للعقاب الدّائم؛ إذ إخراجه من العقاب يستلزم إثابته.

(١) بين الثّواب والعقاب؛ إذ المحروم من الإثابة معاقب واقعا، والألم الواقع عليه لا يجب أن تحدثه النّيران، بل يكفي إيقافه على باب الجنّة دون دخولها. والأمر أجلى بالنّسبة لمستحقّي العقاب، فإنّ إيقاف العقاب عنهم يرونه ثوابا ليس بعده ثواب؛ لهول ما يرونه من لظى نيران الجحيم. وقد ورد في الكتاب العزيز ما يظهر ذلك؛ قال ﷻ: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ فِى ٱلنَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِّنَ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٩﴾ قَالُوٓا۟ أَوَلَمْ تَكُ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۚ قَالُوا۟ فَٱدْعُوا۟ ۗ وَمَا دُعَٰٓؤُا۟ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ﴾. سورة غافر، آية ٤٩-٥٠.

(٢) فثواب الآخرة ثواب محض لا ألم فيه، وليس من قبيل أفراح الدّنيا الّتي كثيرا ما تختلط بالأحزان؛ قال ﷻ: ﴿وَيُنَجِّى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ بِمَفَازَتِهِمْ لَا يَمَسُّهُمُ ٱلسُّوٓءُ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾. سورة الزُّمر، آية ٦١.

(٣) فإنّ تحقّق مفهوم الثّواب منوط بخلوصه من العقاب، وتحقّق مفهوم العقاب منوط بخلوصه من الثّواب.

(٤) أي ويجب اقتران العقاب بالإهانة.

(٥) للثّواب.

(٦) بأن يستوفي عمره على الإيمان، فلو آمن في بداية تكليفه ثمّ انقلب على عقبه قبيل وفاته، كان عمله كسراب بقيعة يحسبه الظّمآن ماء.

عَمَلُكَ ...﴾[١]، ولقوله تعالى: ﴿...وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ ...﴾[٢].

الرابعة: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا[٣] وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ...﴾[٤]، أولئك يستحقّون الثّواب الدّائم مطلقا، والّذين كفروا وماتوا وهم كفّار، أولئك يستحقّون العقاب الدّائم مطلقا، والّذي آمن وخلط عملا صالحا وآخر سيّئا، فإن كان السّيّئ صغيرا، فذلك يقع مغفورا إجماعا[٥]، وإن كان كبيرا فإمّا أن يوافي بالتّوبة[٦]، فهو من أهل الثّواب مطلقا إجماعا، وإن لم يوافِ بها[٧]، فإمّا أن يستحقّ ثواب إيمانه أو لا، والثّاني باطل؛ لاستلزامه الظّلم[٨]، ولقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾[٩]، فتعيّن الأوّل[١٠]. فإمّا[١١]

---

(١) سورة الزُّمر، آية ٦٥.

(٢) سورة البقرة، آية ٢١٧.

(٣) المقصود مِلاك الإيمان ولاية أمير المؤمنين عليه السلام؛ إذ لا إيمان دونها.

(٤) سورة الأنعام، آية ٨٢.

(٥) بلا حاجة إلى توبة أو شفاعة؛ قال تعالى: ﴿... إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ...﴾. سورة هود، آية ١١٤.

(٦) قبل أن يوافيه الموت.

(٧) وإن لم يوافِ بالتّوبة قبل أن يوافيه الموت.

(٨) لأنّه لم يثب على عمله الصّالح ولو كان بمثقال ذرّة.

(٩) سورة الزّلزلة، آية ٧.

(١٠) وهو استحقاقه ثواب إيمانه ولو خالطه سوء كبير.

(١١) بعدما ثبت استحقاق المذنب بالسّوء الكبير الثّواب على إيمانه، يطرح تساؤلا: هل يثاب ثمّ يعاقب، أو العكس؟

أن يثاب ثمّ يعاقب، وهو باطل بالإجماع على أنّ من دخل الجنّة لا يخرج منها، فحينئذ يلزم بطلان العقاب، أو يعاقب ثمّ يثاب، وهو المطلوب. ولقوله ﷺ في حقّ هؤلاء: "يخرجون من النّار وهم كالحمم أو كالفحم، فيراهم أهل الجنّة فيقولون: هؤلاء جهنّميّون، فيؤمر بهم فيغمسون في **عين الحيوان**[١]، فيخرجون ووجوههم كالبدر في ليلة تمامه"[٢].

وأمّا الآيات الدّالة على عقاب العصاة والفجّار وخلودهم في النّار، فالمراد بالخلود هو المكث الطّويل، واستعماله بهذا المعنى كثير. والمراد بالفجّار والعصاة؛ الكاملون في فجورهم وعصيانهم وهم الكفّار[٣]، بدليل قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ ٱلْكَفَرَةُ ٱلْفَجَرَةُ﴾[٤]، توفيقا بينه وبين الآيات الدّالّة على اختصاص العقاب بالكفّار؛ نحو قوله تعالى: ﴿... إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[٥]، وغير ذلك من الآيات.

ثمّ اعلم أنّ صاحب الكبيرة إنّما يعاقب إذا لم يحصل له أحد الأمرين:

الأوّل: عفو اللّه، فإنّ عفوه مرجوّ متوقّع، خصوصا وقد وعد به في قوله تعالى: ﴿... وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ...﴾[٦]، ﴿... وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ ...﴾[٧]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن

---

(١) وهي عين ماء على باب الجنّة.

(٢) لم نجد نصّ الرّواية إلاّ في مجمع البحرين ج ١، ص ٤٤٧.

(٣) المستحقُّون للعقاب الدّائم.

(٤) سورة عبس، آية ٤٢.

(٥) سورة النحل، آية ٢٧.

(٦) سورة الشورى، آية ٢٥.

(٧) سورة الشورى، آية ٣٠.

يَشَآءُ ...﴾[١]، ﴿... وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ...﴾[٢]، وخُلْفُ الوعد غير مستحسن من الجواد المطلق. ولتمدّحه بأنّه غفور رحيم، وليس ذلك متوجّها إلى الصّغائر ولا إلى الكبائر بعد التّوبة[٣]؛ للإجماع على سقوط العقاب فيهما[٤]، فلا فائدة في العفو حينئذ، فتعيّن أن يكون[٥] للكبائر قبل التوبة، وذلك هو المطلوب.

الثّاني: شفاعة نبيّنا رسول الله ﷺ، فإنّ شفاعته متوقّعة، بل واقعة؛ لقوله تعالى: ﴿... وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾[٦]. وصاحب الكبيرة مؤمن؛ لتصديقه بالله ورسوله ﷺ، وإقراره بما جاء به النّبيّ[٧]، وذلك هو الإيمان؛ إذ **الإيمان** في اللّغة هو التّصديق، وهو هنا كذلك، وليست الأعمال الصّالحة جزء منه[٨]؛ لعطفها على الفعل[٩] المقتضي لمغايرتها له[١٠]، وإذا أُمِرَ بالاستغفار[١١] لم يتركه لعصمته[١٢]، واستغفاره لأمّته مقبول تحصيلا

---

(١) سورة النّساء، آية ٤٨.

(٢) سورة الرّعد، آية ٦.

(٣) وإنّما الغفران متوجّه إلى الصّغائر والكبائر مع عدم التّوبة.

(٤) أي في ارتكاب الصّغائر وترك الكبائر، أو ارتكاب الكبائر مع التّوبة، فإنّه في هاتين الحالتين يسقط العقاب؛ فلا حاجة حينئذ للعفو.

(٥) الغفران.

(٦) سورة محمّد، آية ١٩.

(٧) وممّا جاء به النّبيّ الكريم ﷺ ولاية أمير المؤمنين عليه السلام.

(٨) من الإيمان.

(٩) كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾.

(١٠) إذ العطف يقتضي التّغاير.

(١١) للمؤمنين والمؤمنات.

(١٢) لم يترك الأمر بالاستغفار لعصمته؛ إذ المعصوم لا يترك الواجب.

لمرضاته؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ ۝٥﴾[١]. هذا مع قوله ﷺ: "إِدَّخَرْتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي"[٢].

واعلم أنّ مذهبنا أنّ الأئمّة عليهم السلام لهم الشّفاعة في عصاة شيعتهم، كما هو لرسول الله ﷺ، من غير فرق؛ لإخبارهم عليهم السلام بذلك[٣]، مع عصمتهم النّافية للكذب عنهم.

الخامسة: يجب الإقرار والتّصديق بأحوال القيامة، وأوضاعها، وكيفيّة الحساب، وخروج النّاس من قبورهم عُرَاةً حُفَاة، وكون ﴿... كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَآئِقٌ وَشَهِيدٌ﴾[٤]، وأحوال الناس في الجنّة، وتباين طبقاتهم، وكيفيّة نعيمها من المأكل والمشرب والمنكح، وغير ذلك مِمَّا لا عَيْنٌ رَأَتْ وَلا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلا خَطَرَ على قَلْبِ بَشَرٍ. وكذا أحوال النّار وكيفيّة العقاب فيها، وأنواع آلامها، على ما وردت بذلك الآيات والأخبار الصّحيحة، وأجمع عليه المسلمون؛ لأنّ ذلك جميعه أخبر به الصّادق عليه السلام، مع عدم استحالته في العقل، فيكون حقا، وهو المطلوب.

---

(١) سورة الضحى، آية ٥.

(٢) بحار الأنوار ج ٨، ص ٣٠.

(٣) روى البرقيّ في كتابه المحاسن بإسناده عن معاوية بن وهب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿... لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾[أ]، قال: نحن والله المأذون لهم في ذلك، والقائلون صوابا، قلت: جُعِلت فداك! وما تقولون إذا كلّمتم؟ قال: نمجّد ربّنا، ونصلّي على نبيّنا، ونشفع لشيعتنا، فلا يردّنا ربّنا". المحاسن ج ١، ص ١٨٣.

(٤) إشارة إلى الآية ٢١ من سورة ق.

(أ) سورة النبأ، آية ٣٨.

قال: ووجوب التّوبة[١].

أقول: التّوبة[٢]: "هي النّدم على القبيح في الماضي، والتّرك له في الحال، والعزم على عدم المعاودة إليه في الاستقبال". وهي واجبة[٣]؛ لوجوب النّدم إجماعا على كلّ قبيح أو إخلال بواجب[٤]، ولدلالة السّمع على وجوبها[٥]، ولكونها دافعة للضّرر[٦]، ودفع الضّرر -وإن كان مظنونا- واجبٌ[٧]، فيندم على القبيح؛ لكونه قبيحا، لا لخوف النّار، ولا لدفع الضّرر عن نفسه، وإلاّ لم تكن توبة[٨].

---

(١) هذه العبارة معطوفة على سابقتها؛ فمن الأمور الّتي يجب الإقرار بها ممّا جاء به النّبيّ ﷺ هي التّوبة، وقد أفرد لها جناحا خاصًا.

(٢) **التّوبة** لغة: الرّجوع، والتّاء قيل: إمّا أنّها لتأنيث المصدر كالسّرعة، أو للمرّة كالضّربة.

(٣) عقلا؛ لكونها دافعة للضّرر، وسمعا؛ لدلالة القرآن والرّوايات والإجماع.

(٤) هذا ما أجمع عليه علماء المسلمين، بل أهل الشّرائع السّابقة أيضا.

(٥) قال ﷻ: ﴿...وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ .سورة النّور، آية ٣١.

- عن معاوية بن وهب، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا تاب العبد توبة نصوحا أحبّه الله فستر عليه في الدّنيا والآخرة، فقلت: وكيف يستر عليه؟ قال: ينسي ملكيه ما كتبا عليه من الذّنوب، ويوحي إلى جوارحه: أُكتمي عليه ذنوبه، ويوحي إلى بقاع الأرض: أُكتمي ما كان يعمل عليك من الذّنوب، فيلقى الله حين يلقاه وليس شيء يشهد عليه بشيء من الذّنوب". الكافي ج ٢: ص ٤٣٠- ٤٣١.

(٦) فهي تخلّص من المعاصي، وبالتّالي من العقاب.

(٧) وذلك لقوّة المحتمل، فالّذي يخاف أمرا خطيرا يعمل على دفعه، ولو كان الدّافع مظنونا في دفعه، وكما يقال: إن الغريق يتمسّك بقشّة؛ لاحتمال أنّها تنجده.

(٨) فلا تُقبل التّوبة ممّن ندم على القبيح لأنّه مُدْخِل إلى النّار، مع عدم اعتقاده بقبح فعله، وهذا ما يشهد به الوجدان؛ إذ مَن يقبل اعتذار رجل أنزل به أذيّة خشاة دخول السّجن، لا اعتقادا منه أنّه أساء إليه، بل قد يرضى أحدنا بندم المسيء على خطئه دون أن يعتذر.

ثمّ اعلم أنّ من الذّنب إمّا في حقّه تعالى، أو في حقّ آدميّ؛ فإن كان في حقّه تعالى؛ فإمّا من فعل قبيح[١]، فيكفي منه النّدم والعزم على عدم المعاودة، أو من إخلال بواجب[٢]؛ فإمّا أن يكون وقته باقيا فيأتي به، وذلك هو التّوبة منه، أو خرج وقته؛ فإمّا أن يسقط بخروج وقته؛ كصلاة العيدين[٣] فيكفي النّدم والعزم على عدم المعاودة، أو لا يسقط فيجب قضاؤه[٤]. وإن كان[٥] في حقّ آدميّ، فإمّا أن يكون إضلالا في دين بفتوى خَطَئيّة، فالتّوبة إرشاده وإعلامه بالخطأ، أو ظلما لحقّ من الحقوق[٦]، فالتّوبة منه إيصاله إليه[٧]، أو إلى وارثه[٨]، أو الاتّهاب[٩]، وإن تعذّر عليه ذلك[١٠]، فيجب العزم عليه[١١].

---

(١) كشرب الخمر.

(٢) كترك الصّلاة.

(٣) بناء على القول بوجوبها زمن الغيبة.

(٤) كالفرائض اليوميّة.

(٥) أي الذّنب.

(٦) أو كان الذّنب في حقّ آدميّ ظلما لحقّ من حقوقه؛ كالسّرقة.

(٧) إيصال الحقّ إلى صاحب الحقّ.

(٨) إذا لم يدركه حيًّا.

(٩) فإن لم يقدر على إيصال الحقّ إلى صاحبه أو وارثه يهبه إلى فقير بنيّة تخليص الحقّ وإفراغ الذّمّة.

(١٠) من إيصاله حقّه إليه، أو إلى وارثه، أو الاتّهاب؛ كما لو أصبح صفر اليدين.

(١١) بأن يكون مخلصا في نيّته أنّه في حال القدرة على أيّ من هذه الثّلاثة مرتّبة فعل، فضلا عن عزمه بعدم العود لهذا الظّلم.

قال: والأمر[١] بالمعروف والنّهي عن المنكر[٢]، بشرط أن يعلم الآمر والنّاهي كون المعروف معروفا والمنكر منكرا[٣]، وأن يكونا ممّا سيقعان؛ فإنّ الأمر بالماضي والنّهي عنه عبث[٤]، وتجويز التّأثير[٥]، والأمن من الضرر[٦].

أقول: الأمر: "طلب الفعل من الغير على جهة الاستعلاء"[٧]. **والنّهي**: "طلب التّرك على جهة الاستعلاء" أيضا. **والمعروف**: "كلّ فعل حسن اختصّ بوصف زائد على حُسنه"[٨]. **والمنكر**: "هو القبيح"[٩].

إذا تقرّر هذا فهنا بحثان:

---

(١) هذه العبارة معطوفة على سابقتها من كلام الحلّيّ؛ فمن الأمور الّتي يجب الإقرار بها ممّا جاء به النّبيّ ﷺ هو الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وقد أفرد له جناحا خاصًّا.

(٢) هذا المطلب فقهيّ محض، ولعلّ إيراد المصنّف له من باب ما جاء فيه من الأدلة العقليّة، أو لأنّه أصل عند بعض الفِرق، فهو الأصل الخامس من أصول المعتزلة بعد التّوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين منزلتين.

(٣) حتّى لا يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف.

(٤) أي الأمر بمعروفٍ مضى وقته، والنّهي عن منكرٍ سبق وقوعه، أمر عبثيّ إلاّ مع ملاحظة إمكانيّة رجوعه إلى المعصية، فتكون الفائدة في إرشاده وتنبيهه ولا يبلغ حدّ الأمر والنّهي.

(٥) تجويز التّاثير؛ أي احتماله، وإلاّ كان الأمر والنّهي عبثيين. وتنتفي العبثيّة بتأثير استقباليّ محتمل، إلاّ أنّ ذلك لا يكفي في إيجابهما، نعم قد يخرجهما من حيّز العبثيّة إلى النّدب.

(٦) إلاّ إذا كان المأمور به أو المنهيّ عنه ذا خطورة عظمى، فعندها يجبان ولو بسفك المهج وخوض اللّجج. كما ينبغي الإشارة إلى أنّ المطلب أعمق من ذلك، ولكن ليس هنا محلّ تفصيله.

(٧) في مقابل **الالتماس**، فهو طلب من الغير على جهة التّساوي، **والدّعاء** على جهة الاستيفال.

(٨) وهذا الوصف الزّائد هو الوجوب أو الاستحباب.

(٩) أي **المنكر** هو كلّ فعل قبيح اختصّ بوصف زائد على قبحه، وهذا الوصف الزّائد هي الحرمة أو الكراهة.

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

- المقام الأوّل: هل الوجوب عقليّ أو سمعيّ؟ فقال الشّيخ الطّوسيّ رَحِمَهُ اللَّهُ بالأوّل[١]، والسّيّد المرتضى رَحِمَهُ اللَّهُ بالثّاني[٢]، واختاره المصنّف.

واحتجّ الشّيخ بأنّهما لطفان[٣] في فعل الواجب وترك القبيح، فيجبان عقلا[٤].

قيل عليه[٥]: إنّ الوجوب العقليّ غير مختصّ بأحد[٦]، فحينئذ يجب عليه تعالى، وهو باطل؛ لأنّه إن فَعَلهما[٧] لزم أن يرتفع كلّ قبيح ويقع كلّ واجب[٨]؛ إذ الأمر هو الحمل على الشّيء، والنّهي هو المنع منه، لكنّ الواقع خلافُه[٩]. وإن لم يفعلهما[١٠] لزم إخلاله بالواجب، لكنّه حكيم[١١]. وفي هذا الإيراد نظر[١٢]. وأمّا الدّلائل السّمعيّة على

---

(١) أي بالوجوب العقليّ.

(٢) أي بالوجوب السّمعيّ.

(٣) لأنّهما يقرّبان من الطّاعة ويبعّدان عن المعصية.

(٤) لما مرّ من أنّ كلّ لطف واجب على الله جَلَّ جَلَالُهُ.

(٥) أي رُدَّ على هذا الاحتجاج للشّيخ الطّوسي رَحِمَهُ اللَّهُ.

(٦) فهو لا يقبل التّخصيص كما يقال.

(٧) أي إن أمر بالمعروف ونهى عن المنكر.

(٨) لأنّ الإرادة الإلهيّة تعلّقت بهما، والباري جَلَّ جَلَالُهُ إذا أراد شيئا، فإنّما يقول له كن فيكونُ.

(٩) فالدّنيا حُبلى بالمنكر، وشحيحة من المعروف.

(١٠) أي إن لم يأمر وينهَ رغم وجوبهما عليه تَعَالَى.

(١١) والحكيم لا يترك الواجب مع إرادته له، فإنّ في ذلك نقضا للغرض، ومخالفة للحكمة.

(١٢) لبداهة أنّ الوقوع ملازم للإرادة التّكوينيّة، بينما إرادة الحق تَعَالَى لهما تشريعيّة، فتأمّل.

وجوبهما فكثيرة[١].

- المقام الثّاني[٢]: هل هما واجبان على الأعيان أو الكفاية[٣]؟ فقال الشّيخ بالأوّل[٤]، والسّيّد بالثّاني[٥].

احتجّ الشّيخ[٦] بعموم الوجوب من غير اختصاص بقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ . . .﴾[٧].

احتجّ السّيّد[٨] بأنّ المقصود وقوع الواجب وارتفاع القبيح[٩]، فمن قام

---

(١) أمّا الآيات، فستأتي في المقام الثّاني، وأمّا الرّوايات، فمنها ما جاء عن النّبيّ ﷺ: "إنّ اللّه عزّ وجلّ ليبغض المؤمن الضّعيف الّذي لا دين له، فقيل له: ما المؤمن الّذي لا دين له؟ قال: الّذي لا ينهى عن المنكر"[أ]. وجاء في وصيّة أمير المؤمنين عليه السلام: "... ولا تتركوا الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، فيولّي اللهُ أمرَكم شرارَكم، ثمّ تَدعون فلا يُسْتَجاب لكم عليهم..."[ب].

(٢) المقام الثّاني الّذي اختلف فيه العلماء حول الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر.

(٣) أي هل الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر واجبان عينيّان على كلّ مكلّف، فلا يسقطان عن البعض بقيام البعض الآخر به، أم واجبان كفائيّان، فيسقطان عن البعض إذا قام بهما البعض ممّن يُكتفى بهم؟

(٤) بوجوبهما على الأعيان.

(٥) بوجوبهما على الكفاية.

(٦) أي وكانت حجّة الشّيخ الطّوسيّ رحمه الله على وجوبهما العينيّ.

(٧) سورة آل عِمران، آية ١١٠.

(٨) أي وحجّة السّيّد المرتضى رحمه الله على وجوبهما الكفائيّ.

(٩) أي الغرض من إيجابهما حصول غرضهما، وهو وقوع الواجب وارتفاع القبيح، وهذا الأمر قد يتحقّق بالبعض، فلا معنى لإيجابه على الكلّ حينئذ.

(أ) الكافي ج ٥، ص ٥٩.

(ب) (م.ن) ج ٧، ص ٥٢.

به كفى عن الآخر في الامتثال، ولقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ[١] أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ...﴾[٢].

البحث الثاني: في شرائط وجوبهما، وذكر المصنّف هنا شرائط أربعة:

- الأوّل: عِلم الآمر والنّاهي بكون المعروف معروفا والمنكر منكرا؛ إذ لولا ذلك لأمر بما ليس بمعروف، ونهى عمّا ليس بمنكر.

- الثّاني: كونهما[٣] ممّا يُتَوَقَّعَان في المستقبل؛ فإنّ الأمر بالماضي والنّهي عنه عبث، والعبث قبيح[٤].

- الثّالث: أن يجوّز[٥] الآمر والنّاهي تأثير أمره ونهيه؛ فإنّه إذا تحقّق عنده أو غلب على ظنّه عدم ذلك ارتفع الوجوب[٦].

- الرّابع: أمْن الآمر والنّاهي من الضّرر الحاصل بسبب الأمر أو النّهي، إمّا إليهما[٧]، أو لأحد من المسلمين[٨]، فإن غلب عندهما حصول ذلك[٩]

---

(١) استفاد من قوله ﷻ: "منكم" التّبعيض، وبالتالي كفائيّة الوجوب.

(٢) سورة آل عِمران، آية ١٠٤.

(٣) المعروف والمنكر.

(٤) ذكرنا أنّ العبثيّة قد ترتفع مع قصد الإرشاد إلى عدم المعاودة، نعم، الإرشاد لا يكون أمرا ونهيا.

(٥) **يُجَوّز** بمعنى يحتمل.

(٦) ولكن قد يثبت الاستحباب مع احتمال حضد التّأثير في الاستقبال، ويكون ذلك إرشادا وتنبيها، لا أمرًا ونهيًا.

(٧) أي أمن الضّرر بالنّسبة إلى الآمر والنّاهي، سواء كان الضّرر على نفسيهما أم أموالهما أم أعراضهما...

(٨) كما لو خشي وقوع الضّرر على جاره.

(٩) أي حصول الضّرر، والمقصود من قوله: "**غلب**"؛ أي احتمل الضّرر احتمالا عقلائيا معتدًّا به، ولو كان ظنّيًا، فإنّ احتمال الضّرر وإن كان ضعيفا، فقد يسقط وجوب الأمر والنّهي لقوّة المحتمل، كما لو احتمل ٥ % إمكانيّة موته.

ارتفع الوجوب أيضا[١].

ويجبان بالقلب واللّسان واليد[٢]، ولا ينتقل إلى الأصعب مع إنجاع الأسهل.

فهذا ما تهيّأ لي تتميمه وكتابته، واتّفق لي جمعه وترتيبه، مع ضعف باعي[٣]، وقِصَر ذراعي. هذا مع حصول الأسفار، وتشويش الأفكار، لكنّ المرجوّ من كرمه تعالى أن ينفع به[٤] كما نفع بأصله[٥]، وأن يجعله خالصا لوجهه، إنّه سميع مجيب، والله خير موفّق ومُعين، والحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله أجمعين[٦].

---

(١) ولا يلازم سقوط الوجوب حرمة الإتيان بهما.

(٢) هذه هي مراتب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر. عنه ﷺ: "من رأى منكم منكرا فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، ليس وراء ذلك من الإيمان"[أ].

أمّا التّعاكس في المراتب بين حديث الرّسول ﷺ وكلام الشّارح، فيعود إلى أنّ المنكر الّذي عناه ﷺ لا يُنتهى عنه إلاّ باليد، لذلك ابتدأ بها وجعل المراتب الأخرى مع العجز عن السّابق، بينما نظر الشّارح إلى المنكر الّذي يُنتهى عنه بالقلب، فلا يُتعدى إلى المراتب الأخرى مع إنجاع المرتبة الأولى.

(٣) **الباع**: قدر مدّ اليدين. وهذه الجملة وما بعدها كناية عن قلّة الخبرة وضعف الدّراية، وهو تواضع منه واضح، أعلى الله مقامه، وحشرنا وإيّاه مع محمّد المصطفى وعليّ المرتضى والصّدّيقة الزّهرا، والأحد عشر كوكبا.

(٤) أي بهذا الشّرح وهو "**النّافع يوم الحشر**".

(٥) المقصود بالأصل كتاب "**الحادي عشر**".

(٦) فرغنا بحمد الله ﷻ من شرح الكتاب عصر الاثنين الواقع في ٥ أيلول ٢٠٠٥م، الموافق ٣٠ رجب ١٤٢٦ للهجرة، في بلدتنا **شمسطار** البقاع اللّبنانيّ. نسأل الله العليّ القدير حسن الخاتمة، وأستغفره لي ولكم، والحمد لله ربّ العالمين.

(أ) مستدرك الوسائل ج ١٢، ص ١٩٢.

الخاتمة

وهكذا تم -بحمد اللّه- شرحنا كتاب "**النّافع**" خلال ثلاث سنوات متقطّعة؛ حيث نستطيع الادّعاء أنّنا أبرزنا المنحى الكلاميّ للسّيوريّ في شرحه على "**الباب**"؛ إذ كانت الغاية المتوخّاة من وراء رسالتنا وعنوانه.

ولو أردنا بيان منحاه من خلال نقاط محدّدة، نقول:

إنّ المنحى الكلاميّ للسّيوريّ في كتابه "**النّافع**" يظهر في المنهج العلميّ المشبع بالأدلّة العقليّة، واعتماد النّقليّات كمؤيّدات للأدلّة العقليّة إلاّ في بعض المعتقدات؛ من قبيل: كلامه ﷺ، وحشر الأطفال، وتطاير الكتب... كما يبدو الاعتماد على القسمة الثّنائية العقليّة والقياس المنطقيّ من الشّكل الأوّل كبيرا وواضحا، ممّا جعل النّتائج المنتهى إليها ضروريّة.

نضيف إلى ذلك تزويد الدّارسين بآليّة الاستدلال الكلاميّ من خلال عرض البراهين بصور القواعد المنطقيّة، ممّا يمكّنهم معالجة مختلف القضايا العقائديّة حتّى التّي لم تُطرح في الكتاب.

ومن مميّزات المنحى الكلاميّ للسّيوريّ تناول مصطلحات الأبحاث قبل خوض غمارها بالشّرح والتّفصيل دون الاعتماد عليها كأصول موضوعيّة، أو أخذها أخذ الضّروريّات.

أمّا المسائل الشّائكة أو المختلف عليها، فكان الالتجاء الأوّل فيها إلى تحرير محلّ النّزاع؛ ومن ثمّ عرض الآراء لينتهى إلى انتقاء الرأي الصّائب إن كان، وإلّا بيانه واستخلاصه.

كما نلحظ الاتّكاء على النّتائج السّابقة وربطها بالمباحث اللاّحقة؛ مثل الاستعانة بصفة الحياة للاستدلال على كونه ﷻ مدركا.

ونشير إلى الميل الغالب نحو التّفصيل في المباحث العامّة؛ فبعدما نفى العلاّمة اللّذّة والألم عن الباري ﷻ لأنّهما من توابع المزاج، نرى السّيوريّ يفصّل بين الحسّيّ منهما والعقليّ. وهكذا بالنّسبة إلى نفي التّركيب؛ حيث عمد الشّارح إلى التّفصيل بين التّركيب الذّهنيّ والخارجيّ. كلّ هذه التّفصيلات جعلت مذهبه غنيًّا وشاملا.

ولا ننسى سهولة المفردات الّتي لا تعوز مراجعة كتب اللّغة، وإنّما تُتَناول تناول اللّغة المحكيّة.

وقد أبقى السّيوريّ المباحث على الشّكل والتّرتيب الّذي عُهد من سلفه المتكلمين. نعم! تجدر الإشارة إلى أنّه لم يكتف بإيجاز العلاّمة في كثير من المباحث الّتي راح يستجمع لها الأدلّة حتّى أبدى الخفا وبلّ الصّدى.

كانت هذه جلّ النقاط الّتي تفتّقت عن دراستنا لمنحى السّيوريّ (قدّس الله سرّه) من خلال كتابه "**النّافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر**".

فهرس المصطلحات

المصطلح	الصّفحة	المصطلح	الصّفحة
الأب	١٠٩	الباقي	١٠٣
الإباحة بالمعنى الأخصّ والأعمّ	١٥٦	البديهيّ	٤٨
الإباحةالاقتضائيّة وغيرالاقتضائيّة	١٥٦	البسيط	١١٨
الأبديّ	١٠٣	البيت المعمور	١٢٩
الاتّحاد الحقيقيّ	١٣٣	التّابع	١٠٦
الاتّحاد المجازيّ	١٣٣	التّبادر	١٠٦
الإجماع الدّخوليّ	٤٤	التّسلسل	٦٩
الإرادة	٧٨	تطاير الكتب	٢٩٢
إرادة الحكم الشّرعيّ	٩٩	التّصويب الأشعريّ والمعتزليّ	٢٤٥
الأزليّ	١٠٣	التّعريض	١٨٨
الاستصحاب	٢٤٤	التفضّل	١٩٨
أصالة البراءة	٢٤٤	التّقليد	٥٠
أصول الدّين والمذهب	٤٣	التّكليف	١٨٠
البورانا	٢٠٧	التّواتر	٢١٤
أعيان	١٢٠	التّوبة	٣٠١
أقنوم	١٠٩	التّوحيد الصّفاتي	١٤٩
إلتماس	٣٠٣	الثّواب	١٩٨
الألم	١٣٠	الثّقلين	٩١
الإلهيّة - الألوهيّة	٩٧	الجبروت	١٣٥
الإمامة	٢٣٥	الجزاء	٢٩٤
الأمر	٣٠٣	جزء العلّة	٧١
الإمكان الماهويّ أو الذّاتيّ أو الخارجيّ	٦٢	الجسم	٨٠
الإمكان الوجودي	٦٣	الجنس	١١٩
أهرمن	٨٦	الجهة	١٢٤

المصطلح	الصّفحة
الجور	٢٧٨
الجوهر	٦٦
الجوهر الفرد أو المنفرد أو الوحداني أو الواحد	١١٨
الحادث	٨٠
الحال	١٤٨
الحجّة أو الحجّيّة	٤٤
الحدس	٤٨
الحدسيّات	٤٨
الحرف	١٠٤
الحركة	٨٠
الحسن	١٥٨
الحسيّات	٤٨
الحكيم	٦٤
الحقيقة	٦٦
الحلول	١٢٣
حياته ﷻ	٩٤
حوض الكوثر	٢٢٦
الحيِّز	٨٠
خبر الواحد	٢٤٤
الخطأ	٢٢٤
الخفيفان	٩١
الدّعاء	٣٠٣
الدّلالة التّصوّريّة	١٥٥
الدلالة التّصديقيّة	١٥٥
دليل العناية	١٧٩
الدّور	٦٧
الذات	٦٦
الرسول	٢٠٥
روح القدس	١٠٩
الرّؤية	١٤٠
الزّاهد	١٣٥
سدرة المنتهى	١٢٩
السّرمديّ	١٠٣
السّكون	٨٠
السّهو	٢٢٤
السّيفا	٢٠٧
الصّدق	١١٢
الصّراط	٢٩١
الصّفات الثّبوتيّة	٤٣
صفات الجلال	٤٣
الصّفات الحقيقيّة	٧٧
الصّفات السّلبيّة	٣٤
صفات الكمال والجمال	٣٤
الصّفة الإضافيّة الفعليّة	٧٧
الصّلاة	٢١١
الصّوت	١٠٤
الصّورة	١٢٠

المصطلح	الصّفحة
الضّروريّ	٤٨
الظلم	٢٧٨
العابد	١٣٥
العارف	١٣٥
العالَم	٧٩
عالم الرّبوبيّة	١٨٠
العالم السّفليّ	٨٠
عالم العقل	٨٠
العالم العلويّ	٨٠
عالم الكون والفساد	٨٠
العدل	١٥٣
العدل التّشريعيّ	١٥٣
العدل التّكوينيّ	١٥٣
العدل الجزائيّ	١٥٣
العرش	١٢٤
العرَض	١٢٠
العرض الخاصّ	١٢٠
العرض قارّ الذّات	١٢٠
العرض العامّ	١٢٠
العرض غير قارّ الذّات	١٢٠
العصمة	١١٨
العقل	١٢٠

المصطلح	الصّفحة
العلّة المستقلّة	٧١
علم أصول الدّين	٤٢
العلم الحصوليّ	٩٠
العلم الحضوريّ	٩٠
العِوض	١٩٣
الغنوصيّ	١٣٥
الفصل	١١٩
الفيرا	٢٠٧
الفيشنو	٢٠٧
القابليّة	١٣٧
القادر	٧٨
القاسطون	٢٩٢
قانون العلّيّة	٧٣
القبيح	١٥٨
القديم	٨٠
القسط	٢٧٨
القضيّة المحصورة الجزئيّة	٨٥
القضيّة المحصورة الكلّيّة	٨٥
القضيّة المهملة	٨٥
القوّة الجاذبة	٩٢
القوّة الماسكة	٩٢
القوّة الهاضمة	٩٢

المصطلح	الصّفحة	المصطلح	الصّفحة
القوّة الدّافعة	٩٢	المركَّب	١١٨
قياس مستنبط ومنصوص العلّة	٢٤٤	المركبّات الثّلاث	٩١
القيّوميّة	٧٧	المزاج	١٣١
الكبائر	٢٢٠	المعاد البدنيّ	٢٨٧
الكذب	١١٢	المعاد الرّوحانيّ	٢٨٨
الكسب	١٦٥	المُعجِز	٢١٣
الكسبيّ	٤٨	المعذِّريّة	٢٤٥
الكلام	١٠٢	المعروف	٣٠٣
الكناية	١٢٦	المعقول	٥٧
اللاّهوت	١٣٤	المعلول الشّخصيّ	٧١
اللّذّة	١٣٠	المعلول النّوعيّ	٧١
اللّطف	١٨٩	المفارق	٨٧
المادّة	١٢٠	المفصَّل في المجمل مجملا مفصَّلا	١٤٧
المارقون	٢٩٢	المفصَّل في المجمل مجملا لاً مفصَّلا	١٤٧
الماهيّة	٦٦	مِلاك الحكم الشّرعيّ	٩٩
الماهيّة بالمعنى الأخصّ	١١٩	الملأ الأعلى	١٢٩
الماهيّة بالمعنى الأعمّ	١١٩	الملَكة	٢١٩
مبادئ الحكم الشّرعيّ	٩٩	ممتنع الوجود لذاته	٥٨
المباهلة	٢٥٥	ممكن الوجود لذاته	٥٨
المتكلِّم	٦٤	المنجّزيّة	٢٤٥
المجرّد	٨٧	المنكر	٣٠٣
المُحدَث	٨٠	الموجَب	٧٩
المختار	٧٨	الموضوع	١٢٠
المدلول	٦٦	الميزان	٢٩١

المصطلح	الصّفحة
النّاسوت	١٣٤
النّاكثون	٢٩٢
النّبوّة	٢٠٥
النّبيّ	٢٠٥
النّسيان	٢٢٤
النّظر	٥٠
النّظريّ	٤٨
النّفس	١٢٠
النّهي	٣٠٤
الهويّة	٦٦
الهيولى	١٢٠
واجب الوجود لذاته	٨٥
الوجدانيّات	٤٨
الواحد الحقّ	٨٦
الواحد الشّخصيّ	٨٦
الوليّ	٢٦٤

فهرس المذاهب والفِرَق

اسم المذهب أو الفِرقة	الصَفحة	اسم المذهب أو الفِرقة	الصَفحة
الإسماعيليّة	٢٤٢	الزرادشتيّة	٨٦
الأشاعرة	٨٨	الزّيديّة	١٦٥
أهل التّناسخ	١٩٤	السّليمانيّة	١٦٦
الباطنيّة	٨٦	الصّالحيّة	١٦٦
البتريّة	١٦٦	الظّاهريّة	١٢١
البراهمة	٢٠٦	العابديّة	١٢٤
		القدريّة	١٦٤
البكريّة	١٩٤	الكراميّة	٩٧
البهشميّة	٨٧	المانويّة أو المانّنيّة	٨٦
الثّنويّة	٨٦	المباركيّة	٢٤٢
الجارودية	١٦٦	المتصوّفة	١٢٣
الجبريّة	١٦٤	المجسّمة	١٢١
الجبريّة الخالصة	١٦٤	المرجئة	٢٤
الجبريّة القدريّة	١٦٤	المرقونيّة	٨٦
الجبرية الكسبيّة	١٦٤	المزدكيّة	٨٦
الجبريّة المتوسّطة	١٦٤	المشبّهة	١٢١
الحرّانيّة	١٩٤	المصوّبة	٢٤٤
الحشويّة	٢٢٠	المعتزلة	٢٤
الحنبليّة	١٠٦	النّجّاريّة	١٦٤
الخطّابيّة	١٣٤	النّصارى	١٠٩
الخوارج	٢٢٠	النّصيريّة	١٣٤
الدّيصانيّة	٨٦	الهيصميّة	١٢٤

فهرس الأعلام

اسم العلم	الصّفحة	اسم العلم	الصّفحة
ابن خلدون	١٠	الحسن بن محمد بن الحنفية	٢٤
ابن المطهّر الحلّي	٣٥	حفص الفرد	٩٤
أبو جعفر الطّوسيّ	٣٩	الخليل بن أحمد الفراهيديّ	٢٢٩
أبو الحسين البصريّ	٩٥	سيبويه	٢٢٩
أبو حنيفة	١٥	الشّريف المرتضى	٢٢٤
أبو موسى الأشعريّ	٨٨	الشهرستاني	١٦
أحمد بن حنبل	١٠٦	ضرار بن عمرو	١٦٤
أرسطو	٢٢٩	عمر بن عبد العزيز	٢٤
الأرمويّ	١٣	الغزاليّ أبو حامد	١٢
أسامة بن زيد	٢٧٥	الفارابي	١٢
الإيجيّ	٩	قطب الدّين الرّاوندي	٢٨٠
البخاريّ	٩٦	اللاّهيجيّ	٩
البلخيّ	٨٦	مالك بن أنس	١٨
التّفتازانيّ	٩	مسيلمة الكذّاب	٢١٥
الجبائيّان	٨٧	المقداد الحلّيّ السّيوريّ	٣١
الجرجانيّ	١٠	ناصر الأطروش	١٦٦
جعد بن درهم	١٦٤	النّجّار	١٦٤
جهم بن صفوان	١٦٤	النّظّام	٨٦
الحسن البصري	٢٤	هشام بن الحكم	٢٥
		واصل بن عطاء	٢٤

فهرس المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم.

٢- الإحسائيّ، ابن أبي جمهور. **عوالي اللآلئ** ط ١، قم: سيّد الشّهداء، ١٩٨٣م.

٣- الإصفهانيّ، محمد تقيّ. **مكيال المكارم في فوائد الدّعاء للقائم** ط ٤، قم: حبل المتين، ٢٠٠٢م.

٤- الأمينيّ، عبد الحسين. **الغدير** ط ١، بيروت: دار الكتاب العربيّ، ١٩٧٧م.

٥- الإيجيّ، عبد الحمن بن أحمد. **المواقف** ط ١، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧م.

٦- ابن الأثير، أبو الحسن عليّ بن أبي الكرم. **أسد الغابة** ط ١، بيروت: دار الكتاب العربيّ، لات.

٧- ابن البرّاج، عبد العزيز الطّرابلسيّ. **جواهر الفقه** ط ١، قم: مؤسسة النّشر الإسلاميّ، ١٩٩١م.

٨- ابن الجزريّ، حسين بن أحمد. **غاية النّهاية في طبقات القرّاء** ط ١، القاهرة: دار السّعادة، لات.

٩- ابن الجوزيّ، أبو الفرج عبد الرحمن بن عليّ. **زاد المسير** ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٧م.

١٠- ابن بلبان، علاء الدّين عليّ بن بلبان. **صحيح ابن حبان** ط ٢، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ١٩٩٣م.

١١- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمّد. **مقدمة ابن خلدون** ط ٥، بيروت: دار القلم، ١٩٨٠م.

١٢- ابن شهر آشوب، أبو عبد الله محمّد بن عليّ. **مناقب آل أبي طالب** ط١، النّجف: المكتبة الحيدريّة، ١٩٥٦م.

١٣- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن كثير. **تفسير ابن كثير** ط ١، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٢م.

١٤- ابن منظور، أبو الفضل محمّد بن مكرم. **لسان العرب** ط ١، قم: نشر أدب الحوزة، ١٩٨٥م.

١٥- أبو سعيدة الموسويّ. **الفوائد والعبر في شرح الباب الحادي عشر** ط ١، قم: مؤسّسة عاشوراء، ٢٠٠٤م.

١٦- أبي الفتح الحسينيّ. **مفتاح الباب** ط ١، قم: انتشارات آستان، ١٩٩٨م.

١٧- أحمد بن حنبل. **مسند أحمد** ط ١، بيروت: دار صادر، لات.

١٨- البخاريّ، أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل. **صحيح البخاريّ** ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٩٨١م.

١٩- البرقيّ، أحمد بن محمّد بن خالد. **المحاسن** ط ١، طهران: دار الكتب الإسلاميّة، ١٩٥٠م.

٢٠- البيهقيّ، أبو بكر أحمد بن الحسين. **السّنن الكبرى** ط ١، بيروت: دار الفكر، لات.

٢١- التّرمذيّ، محمّد بن عيسى. **سنن التّرمذيّ** ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣م.

٢٢- التفتازانيّ، مسعود بن عمر. **شرح المقاصد** ط ١، باكستان: دار المعارف النّعمانيّة، ١٩٨١م.

٢٣- الجرجانيّ، أبي الحسن عليّ بن محمّد:

- **التّعريفات** ط ١، بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٠م.

- **شرح المواقف** ط ١، القاهرة: دار السّعادة، ١٩٠٧م.

٢٤- الحائريّ، محمّد مهدي. **شجرة طوبى** ط ٥، النّجف: المطبعة الحيدريّة، ١٩٦٥م.

٢٥- الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن. **وسائل الشّيعة** ط ٢، قم: مؤسّسة آل البيت، ١٩٩٥م.

٢٦- الحفنيّ، عبد المنعم:

- **المعجم الشّامل لمصطلحات الفلسفة** ط ٣، القاهرة: مطبعة مدبوليّ، ٢٠٠٠م.

- **موسوعة الفلسفة والفلاسفة** ط ٢، القاهرة: مطبعة مدبوليّ، ١٩٩٩م.

٢٧- الحلّيّ، أبو منصور الحسن بن يوسف. **كشف المراد في شرح التّجريد (تحقيق الزّنجانيّ)** ط ٤، انتشارات شكوري، قم، ١٩٩٥م.

٢٨- الحمويّ، ياقوت. **معجم البلدان** ط ١، بيروت: دار إحياء التّراث، لات.

٢٩- الخوارزميّ، الموفّق بن أحمد. **المناقب** ط ٢، قم: مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، ١٩٩١م.

٣٠- الرّضيّ، محمّد بن الحسين. **نهج البلاغة (شرح الشّيخ محمّد عبده)** ط١، بيروت: دار المعرفة، لات.

٣١- الرّيشهريّ، محمّد. **ميزان الحكمة** ط ٢، قم: دار الحديث، ١٩٩٧م.

٣٢- الزّبيديّ، محمّد مرتضى. **تاج العروس** ط ١، بيروت: مكتبة الحياة، لات.

٣٣- الزّرنديّ، أبو الفضل مير محمّديّ. **بحوث في تاريخ القرآن** ط ١، قم: مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، ٢٠٠٠م.

٣٤- الزّمخشريّ، محمود بن عمر. **المفصّل (شرح ابن يعيش)** ط ١، بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠١م.

٣٥- السّبحانيّ، جعفر. **محاضرات في الإلهيّات**، قم: مؤسّسة الإمام الصّادق، لات.

٣٦- السّيوريّ، مقداد بن عبد اللّه. **إرشاد الطّالبين إلى نهج المسترشدين (تحقيق السيد مهدي الرّجائي)** ط ١، قم: مكتبة المرعشيّ النجفيّ، ١٩٨٥م.

٣٧- السّيوطيّ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر:

- **الدّرّ المنثور** ط ١، بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٥م.

- **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام** ط ١، بيروت: دار الكتب العلميّة، لات.

٣٨- الشّهرستانيّ، أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم. **الملل والنّحل** ط ١، بيروت: دار المعرفة، لات.

٣٩- الصّدوق، محمّد بن عليّ:

- **الأمالي** ط ١، قم: مؤسّسة البعثة، ١٩٩٧م.

- **علل الشّرائع** ط ١، النّجف: المطبعة الحيدريّة، ١٩٦٩م.

- **من لا يحضره الفقيه** ط ٢، قم: مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، ١٩٨٤م.

٤٠- الصّفّار محمد بن حسن. **بصائر الدّرجات** ط ١، طهران: مؤسّسة الأعلميّ، ١٩٨٤م.

٤١- الطّباطبائيّ، محمد حسين. **تفسير الميزان** ط ١، قم: مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، لات.

٤٢- الطّبرانيّ، أبو القاسم سليمان بن أحمد. **المعجم الكبير** ط ٢، بيروت: دار إحياء التّراث، لات.

٤٣- الطّبرسيّ، أبو عليّ الفضل بن الحسن. **جوامع الجامع** ط ١، قم: مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، ١٩٩٨م.

٤٤- الطّبرسيّ، أبو منصور أحمد بن عليّ بن أبي طالب. **الاحتجاج** ط ١، بيروت: دار النّعمان، ١٩٦٦م.

٤٥- الطّبريّ، أبو جعفر محمّد بن جرير. **جامع البيان** ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥م.

٤٦- الطّريحيّ، فخر الدّين. **مجمع البحرين** ط ٢،قم : مكتب نشر الثّقافة الإسلاميّة، ١٩٨٦م.

٤٧- الطّهرانيّ، آغا بزرگ ،**الذّريعة** ط ٣، بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٣م.

٤٨- الطّوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن:

- **الخلاف** ط ١، قم: مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، ١٩٨٧م.

- **الرّسائل العشر**، قم: مؤسّسة النّشر الإسلاميّ.

- **الغيبة** ط ١، قم: مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، ١٩٩١م.

- **مصباح المتهجّد** ط ١، بيروت: مؤسّسة فقه الشّيعة، ١٩٩١م.

٤٩- العسقلانيّ، ابن حجر. **فتح الباري** ط ٢، بيروت: دار المعرفة، لات.

٥٠- العسكريّ، أبو هلال. **الفروق اللّغوية** ط ٢، بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٣م.

٥١- الفارابيّ، أبو نصر. **إحصاء العلوم** ط ١، القاهرة: دار السعادة، لات.

٥٢- الفراهيديّ، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد. **العين** ط ٢، إيران: مؤسّسة دار الهجرة، ١٩٨٩م.

٥٣- القرطبيّ، أبو عبد الله محمّد بن أحمد النصاريّ. **تفسير القرطبيّ** ط ١، بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ، لات.

٥٤- القزوينيّ، محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجة** ط ١، بيروت: دار الفكر، لات.

٥٥- القندوزيّ، سليمان بن إبراهيم الحنفيّ. **ينابيع المودّة لذوي القربى** ط ١، قم: دار الأسوة، ١٩٩٦م.

٥٦- الكاشانيّ، محمّد محسن الفيض:

- **تفسير الأصفى** ط ١، قم: مكتب الإعلام الإسلاميّ، ١٩٩٨م.

- **الحقائق** ط٢، قم: دار الكتاب الإسلاميّ، ٢٠٠٢م.

٥٧- الكلينيّ، محمّد بن يعقوب بن إسحاق. **الكافي** ط ٣، طهران: دار الكتب الإسلاميّة، ١٩٦٨م.

٥٨- الكوفيّ، أبو إسحاق. **قضايا أمير المؤمنين**عليه السلام ط ١، قم: مؤسّسة أمير المؤمنين، ٢٠٠٤م.

٥٩- المتقي الهنديّ، عليّ المتّقي بن حسام الدّين الهنديّ. **كنز العمّال** ط ١، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ١٩٨٩م.

٦٠- المجلسيّ، محمّد باقر. **بحار الأنوار** ط ٢، بيروت: مؤسّسة الوفاء،

١٩٨٣م.

٦١- المظفّر، محمّد رضا. **عقائد الإماميّة** ط٩، بيروت: دار الصّفوة، ١٩٩٢م.

٦٢- المفيد، محمّد بم محمّد بن النّعمان:

- **الإرشاد**، ط ١، بيروت: دار المفيد، ١٩٩٣م.

- **أمالي المفيد** ط ١، قم: مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، ١٩٨٣م.

- **تصحيح اعتقادات الإماميّة** ط ٢، بيروت: دار المفيد، ١٩٩٣م.

٦٣- النّجاشيّ، أبو العبّاس أحمد بن عليّ. **رجال النّجاشيّ** ط ٥، قم: مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، ١٩٩٦م.

٦٤- النّمازيّ، عليّ الشّهرودي. **مستدرك سفينة البحار** ط ١، قم: مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، ١٩٩٩م.

٦٥- النّوريّ، حسين. **مستدرك وسائل الشّيعة** ط ١، بيروت: مؤسّسة آل البيت، ١٩٨٧م.

٦٦- النّيسابوريّ، أبو الحسين مسلم بن الحجّاج. **صحيح مسلم** ط ١، بيروت: دار الفكر، لات.

٦٧- النّيسابوريّ، أبو عبد الله الحاكم. **المستدرك على الصّحيحين** ط ١، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٦م.

٦٨- الهيثميّ، عليّ بن أبي بكر. **مجمع الزّوائد ومنبع الفوائد** ط ١، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٨م.

٦٩- اليزديّ، محمّد تقيّ مصباح. **دروس في العقيدة الإسلاميّة** ط ٢، بيروت: دار الحقّ، ١٩٩٩م.

٧٠- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. **تاريخ اليعقوبيّ** ط ١، قم: مؤسّسة أهل البيت، لات.

٧١- حسين عبد الوهّاب. **عيون المعجزات** ط ١، النّجف: محمّد الكتبيّ، ١٩٥٠م.

٧٢- حسين عليّ حمد. **قاموس المذاهب والأديان** ط ١، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٨م.

٧٣- حسين مرعي. **القاموس الفقهيّ** ط ١، بيروت: دار المجتبى، ١٩٩٢م.

٧٤- دستغيب، عبد الحسين. **عقائد ومفاهيم** ط ٤، بيروت: دار البلاغة، ٢٠٠٠م.

٧٥- عبده حلو. **الوافي في تاريخ الفلسفة العربيّة** ط ١، بيروت: دار الفكر اللّبنانيّ، ١٩٩٥م.

٧٦- علي الرباني الگلبايگاني. **ما هو علم الكلام** ط ١، قم: مكتب الإعلام الإسلاميّ، ١٩٩٨م.

٧٧- عمر كحالة. **معجم المؤلّفين** ط ١، بيروت: دار إحياء التّراث، لات.

٧٨- مجمع البحوث الإسلاميّة. **شرح المصطلحات الكلاميّة** ط ١، مشهد: مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٩٩٤م.

٧٩- محمّد باقر الحكيم. **علوم القرآن** ط ٣، قم: مجمع الفكر الإسلاميّ، ١٩٩٧م.

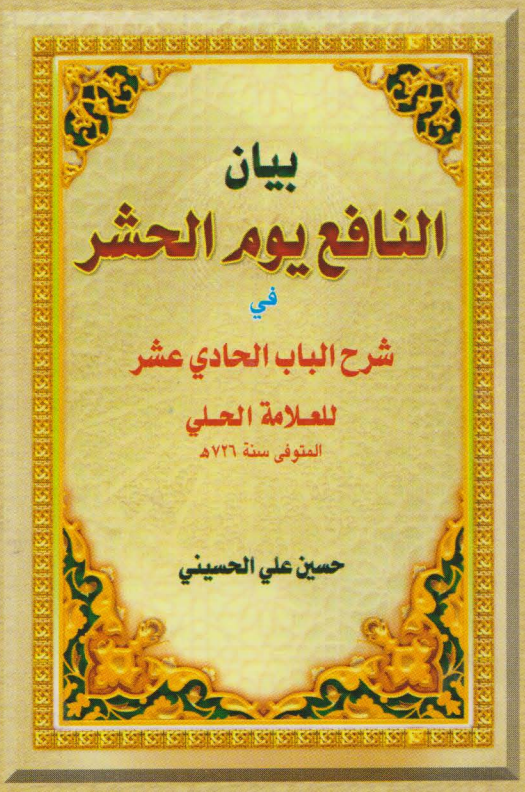
٨٠- محمّد صنقور. **المعجم الأصوليّ** ط ١، قم: المؤلّف، ٢٠٠١م.

٨١- محمّد الكثيريّ. **السّلفيّة بين أهل السّنّة والإمامة** ط ١، بيروت: الغدير، ١٩٩٧م.

فهرس الموضوعات

المقدّمة ٥
الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام ٧
تعريف علم الكلام ٩
موضوع علم الكلام ١١
تسميات علم الكلام ١٥
علم التّوحيد والصّفات: ١٥
علم أصول الدّين: ١٥
الفِقه الأكبر: ١٥
علم الكلام: ١٥
زبدة المخاض: ١٩
غايات علم الكلام وأغراضه ومنافعه ٢٠
١- المعرفة التّحقيقيّة بالعقائد الدّينيّة: ٢٠
٢- الإرشاد والهداية: ٢٠
٣- الذّود عن العقائد الدّينيّة: ٢١
٤- حاجة العلوم الدّينيّة إلى علم الكلام: ٢١
٥- صحّة النّيّة والاعتقاد: ٢١
الأدوار التّاسيسيّة لعلم الكلام الإسلاميّ والعوامل المؤثّرة فيه ٢٢
عصر الرّسالة: ٢٢

عصر ما بعد الرّسول ﷺ حتّى استشهاد عليّ عليه السلام : ٢٣
عصر ما بعد عليّ عليه السلام : ٢٣
تطوّر علم الكلام ٢٦
الفصل الثّاني: بيان النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر ٢٩
مقدّمة صاحب النّافع ٣١
توطئة الفصول ٣٧
الفصل الأوّل: في إثبات واجب الوجود لذاته تعالى ٥٥
الفصل الثّاني: في صفاته الثّبوتيّة ٧٥
الفصل الثّالث: في صفاته السّلبيّة ١٠٥
الفصل الرّابع: في العدل ١٥١
الفصل الخامس: في النّبوّة ٢٠٣
الفصل السّادس: في الإمامة ٢٣٣
الفصل السّابع: في المعاد ٢٨٥
الخاتمة ٣٠٩
فهرس المصطلحات ٣١١
فهرس المذاهب والفِرَق ٣١٦
فهرس الأعلام ٣١٧
فهرس المصادر والمراجع ٣١٨
فهرس الموضوعات ٣٢٧



مؤسسة الأعلمي للمطبوعات
بيروت - شارع المطار - قرب كلية الهندسة
مفرق سنتر زعرور - ص . ب :٧١٢٠ / ١١
هاتف : ٤٥٠٤٢٦ - فاكس :٤٥٠٤٢٧ /٠١
فرع ثاني : العراق - كربلاء - شارع السدرة
موبايل :٠٧٨٠١٥٦١٩٨٠ - هاتف : ٣٢٢٤٠٦

Published By Alaalami Library
Beirut - Lebanon PO.Box 7120
Tel - Fax : 450427
E-mail:alaalami@yahoo.com.
WWW.ALAALAMI.COM

03/66 23 72