

Opposition to Philosophy in Safavid Iran

Islamicate Intellectual History

STUDIES AND TEXTS IN THE LATE MEDIEVAL
AND EARLY MODERN PERIODS

Editorial board

Judith Pfeiffer (*University of Oxford*)
Shahzad Bashir (*Brown University*)
Heidrun Eichner (*University of Tübingen*)

VOLUME 3

The titles published in this series are listed at *brill.com/iih*

Opposition to Philosophy in Safavid Iran

Mulla Muḥammad-Ṭāhir Qummī's
Ḥikmat al-ʿArifīn

Introduction and Critical Edition by

Ata Anzali
S. M. Hadi Gerami



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Cover illustration: The first folio of manuscript *nūn*, held at the archives of the University of Isfahan's Central Library (MS # 926).

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available online at <http://catalog.loc.gov>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 2212-8662

ISBN 978-90-04-34564-5 (hardback)

ISBN 978-90-04-34568-3 (e-book)

Copyright 2018 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense and Hotei Publishing.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

برخوان کتب اربعه از روی نیاز، پرهیزکن از مشوی و گلشن راز
برگلشن راز اگر بیفتد نظرت، از بهر خدا به گلخنش واصل ساز

گر پیر و تابعان منصور شوی، از راه علی و آل او دور شوی
گر پیر و بایزید خواهی بود، فرداست که بایزید محشور شوی

QUMMĪ, *Safinat al-najāt*, 137-39



Contents

Note on Transliteration ix

Editors' Introduction 1

Philosophy and Philosophers: Hapless Victims or Elite
Contenders? 3

Muḥammad-Ṭāhir Qummī 15

Ḥikmat al-ʿĀrifīn 33

The Critical Edition 43

Bibliography 47

Plates 54

Critical Edition of *Ḥikmat al-ʿĀrifīn* 57

Note on Transliteration

For the English introduction, the transliteration system of the *Journal of Islamic Studies* has been used for Arabic, Persian, and Ottoman respectively with one minor modification: the initial and final hamzas have been omitted in all cases. The decision whether to transliterate a book title, personal name, or a technical term according to Arabic, Persian, or Ottoman scheme has been made based on the context. For example, *al-Favā'id al-dīniyyah* and not *al-Fawā'id al-dīniyya* because the content of the book is in Persian. Similarly, Fayẓ Kāshānī and not Fayḍ al-Kāshānī because he is from a Persian background.

Editors' Introduction

The seventeenth century has been characterized by scholars of Ottoman and Safavid history alike as a period when religious fanaticism rose and eventually triumphed over the rational sciences and/or Sufism. It has been suggested, for example, that the study of rational sciences in Ottoman madrasas diminished significantly in the face of a puritanical movement spearheaded by a preacher named Meḥmed Kāzizāde (d. 1044/1635) and propagated by his followers in the first half of the century.¹ Similarly, it is said that in the second half of the century, a successful campaign was waged against Sufism and philosophy in the Safavid realm by scholar/preachers like Muḥammad-Ṭāhir Qummī (d. 1100/1689), Muḥammad-Bāqir Majlisī (d. 1110/1699), and Mīr Muḥammad Lawḥī (d. after 1081/1671). Their campaign, which was supported by the last Safavid king, Shāh Sulṭān Ḥusayn (r. 1105/1694-1135/1722), resulted in the near total eradication of Sufism² and a precipitous and significant decline in the study of Islamic philosophy.

As the intellectual history of the early modern era receives more attention, however, it has become increasingly clear that the picture is more complicated than these narratives suggest. In a recent monograph devoted to scholarly currents in the Ottoman Empire and the Maghreb in the seventeenth century, Khaled El-Rouayheb challenges the existing scholarly paradigm, arguing that the evidence for the purported decline in the study of rational sciences in the seventeenth century Ottoman madrasa system does not withstand critical scrutiny.³ The proponents of Kāzizādeli movement, he says, were a minority group within the Ottoman religious establishment, and their role in the decline of practices of which they did not approve should not be exaggerated. Moreover, El-Rouayheb provides detailed evidence that the position of important Kāzizādeli figures, including Meḥmed Birgevi (d. 981/1573), who has been considered the intellectual forefather of the movement, was more nuanced than previously allowed and did not entail wholesale abandonment of the rational sciences.⁴ Based on the existing bio-bibliographic evidence, El-Rouayheb concludes that, “the study of philosophy and the rational sci-

1 See El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 13 (footnote 1).

2 For the latest example of such a claim see Matthee, *Crisis in Persia*, 202. Interestingly, Matthee acknowledges how little evidence exists in support of this huge claim.

3 El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 13-20.

4 *Ibid.*, 17-18.

ences continued unabated in Ottoman scholarly circles throughout the seventeenth century.”⁵

Similarly, recent studies have revealed that while the organized networks of major Sufi orders were indeed significantly weakened by the end of Safavid rule, the extent to which this was caused by active persecution of Sufis has been exaggerated.⁶ I have argued somewhere else, for example, that the decline of organized Sufi networks is better attributed to an epistemic shift that took place in the hearts and minds of the Safavid populous as it went through the protracted socio-political process of conversion to Twelver Shi‘ism. This process did not result in a wholesale rejection of Sufism as an undesirable vestige of Iran’s Sunni past. Instead, important aspects of the social functions and intellectual components of Sufism were adopted by Twelver religious scholars.⁷ Popular scholars like Shaykh Bahā‘ī (d. 1030/1621) and the Majlisī, both father and son, were often treated by the public much as Sufi *pīrs* were treated by their followers.⁸ Other mystically-minded religious scholars, including Mulla Ṣadrā (1045/1635) and Fayḏ Kāshānī (1090/1680), incorporated fundamental elements of the Sufi worldview into Safavid Shi‘i thought. This synthesis was so successful that even the most controversial of Sufi doctrines, the unity of existence (*waḥdat al-wujūd*), was discussed and debated in Qajar madrasas through the teaching of, and commentary on, Mullā Ṣadrā and Ibn ‘Arabī. Therefore, although it is fair to say that the traditional *social structure* of Sufism was marginalized over the course of the seventeenth century, this period was one of success for the Sufi *worldview*, which had significant impact on—and was incorporated into—Safavid Shi‘i piety.

The decline narrative has also been popular when it comes to Islamic philosophy in the Safavid period. The standard conception is that the study and practice of philosophy experienced a renaissance in the early part of the seventeenth century with the emergence of the so-called School of Isfahan, which was led by towering figures like Mīr Dāmād (d. 1040/1631-2), Mīr Findiriskī (d. 1050/1640), and Mulla Ṣadrā.⁹ This renaissance did not last long, however, and

5 Ibid., 26.

6 For a fascinating study of the Naqshbandiyyah Sufi order from this perspective, see Le Gall, *A Culture of Sufism*, chapter 1. For a similar analysis focused on the Safavid realm, and especially the Nūrbakhshiyah and Dhahabiyyah Sufi orders, see Anzali, “*Mysticism in Iran*.” Ja‘fariyān also offers an insightful analysis focusing on the ‘ulama and their positions vis-à-vis Sufism. See Ja‘fariyān, *Ṣafaviyyah*.

7 See Anzali, “*Mysticism in Iran*,” 24-29 and 69-116. Also see Arjomand, *The Shadow of God*, chapters 5 and 6.

8 See Babayan, *Mystics*, 465.

9 For more, see Rizvi, “Isfahan School of Philosophy.”

the study of philosophy plummeted in the face of mounting criticism from puritanical and fanatic mullas, led by hard-liners like Majlisī Jr. and Qummī, who had unrivaled access to and influence in the Safavid court during the last half century of the dynasty's rule. In the coming pages I will argue that the bio-bibliographical and other primary sources do not support the latter part of this narrative and that the study of philosophy and other rational sciences continued to flourish in the final decades of Safavid rule, experiencing only a slight decline despite growing opposition.

Philosophy and Philosophers: Hapless Victims or Elite Contenders?

When Qummī took it upon himself to write *Ḥikmat al-ʿarīfīn* sometime during Shah ʿAbbās II's reign (r. 1052/1642-1077/1666), the anti-Sufi campaign of the second half of the seventeenth century was gaining momentum. Popular preachers like Mīr Lawḥī had already begun to denounce Sufis from the pulpit as "Sunni heretics," and Qummī had involved himself in a heated debate about the vices of Sufism with Majlisī Sr. (d. 1070/1659), one of the most prominent religious scholars of the time. Sufis still had the upper hand, however, thanks to their rooted social networks, public support, and the sympathy of the Safavid king. As a result, both Qummī and Mīr Lawḥī had to be cautious in their criticism, at times publishing under pseudonyms or keeping silent for fear of their lives.¹⁰ *Ḥikmat al-ʿarīfīn* was the first full monograph of the Safavid era dedicated to a critique of philosophy, but Qummī had long had his eye on this "heretical" discipline. This is evidenced by his earlier work, namely a short treatise titled *Bahjat al-dārayn*, which he completed in 1055/1645, just a few years after he moved to Qom.¹¹ Based on the chronology of his works, it appears that he started to publicize his views against philosophy much later than his critiques of Sufism. Only during the reign of Shah Sulaymān (r. 1666/1077-1105/1694), who appointed Qummī as the judge and Friday prayer leader of Qom, did Qummī feel secure enough to openly write anti-philosophy works in Persian to reach a broader audience. His efforts in writing works like *al-Favā'id al-dīniyyah* and the concluding section of *Tuḥfat al-akhyār* were successful in that they led to an increase in volume and number of anti-philosophy voices in the final decades of Safavid rule. A superficial understanding of this dynamic,

10 The most obvious example being *Ḥadīqat al-Shī'ah*, one of the earliest anti-Sufi works of the time written by the anonymous "pseudo-Ardabīlī." For a discussion of its authorship see Newman, "Sufism and anti-Sufism." For an interesting, first-hand account of the pressures that anti-Sufi voices encountered, see Lawḥī, "Salvat al-Shī'ah," 354.

11 See Qummī, *Bahjat al-dārayn*.

however, has led some contemporary scholars to espouse an uninformed and romantic view regarding the persecution of philosophers during the Safavid period—one that casts philosophers as noble guardians of rationalism and reason who, alongside peace-loving and tolerant Sufis, were threatened by bigoted literalists and exotericists. A detailed and passionate articulation this perspective is found in a chapter by Hamid Dabashi on philosophy in Safavid Iran in Seyyed Hossein Nasr's edited volume, *A History of Islamic Philosophy*.¹² In a tone that betrays his disdain for the opposing camp, Dabashi writes: "Those who engaged in philosophical matters did so at some peril to their personal safety and social standing," and thus, "the fate of philosophy was left in the hands of whimsical monarchs who for a number of practical and symbolic self-interests, such as their need for a court physician and court astronomer, would inadvertently provide for the possibilities of philosophical pursuit" which "has never had any institutional foundations except at the clandestine peripheries of the madrasa system, in the libraries of wealthy individuals, and ultimately in the whimsical vicissitudes of the court."¹³ Dabashi dramatizes the situation by suggesting that the pursuit of philosophy had "always" been a "precarious act," not only during the Safavid period, but "during the course of Islamic intellectual history." He immediately re-focuses on the Safavid period, however, stating that "financial support for students of philosophy was virtually non-existent," and that "the madrasa system and its total reliance on religious endowments prohibited any financial support for students who were attracted primarily to philosophy."¹⁴

Dabashi offers scant historical evidence to support such sweeping claims of philosophers falling victim to bigotry and narrow-mindedness. He cites the example of Mulla Şadrâ's retreat from Shiraz to Kahak, a village near Qom, and he mentions Shâh Sulţân Husayn's expulsion of another philosopher, Mulla Şâdiq Ardistânî (d. 1134/1721), in the final decade of Safavid rule.¹⁵ In addition, Dabashi references reports that "on the front doors of some schools in Isfahan the patrons had specifically prohibited the teaching of philosophy."¹⁶ But if the late Safavid environment was so hostile to the pursuit of philosophy, how did it nurture one of the most innovative periods of philosophical thinking in

12 Dabashi, "Mîr Dâmâd."

13 Ibid., 598-99.

14 Ibid., 600.

15 This story has been used by many as standard evidence for the precarious position of the study of philosophy during the late Safavid period. See, for example, Zarînkûb, *Dunbâlah*, 261, and Nasr, *Islamic philosophy*, 237.

16 Dabashi, "Mîr Dâmâd," 599-600.

Muslim lands, a period that Seyyed Hossein Nasr calls "one of the apogees of Muslim history?"¹⁷

Dabashi gives the Safavids no credit for this intellectual renaissance, saying, "If we witness the rise of a particular philosophical disposition, recently identified as the 'School of Isfahan' during the Safavid period, this phenomenon must be attributed more to the diligent and relentless philosophical engagements of a limited number of individuals rather than considered the product of favorable and conducive social circumstances."¹⁸ It is difficult to know what to make of this statement given that one page earlier he emphasizes that "The flourishing of Mīr Dāmād and the establishment of the 'School of Isfahan' would hardly have been possible without these necessary political and social developments" (that is, the advent of the Safavids and the establishment of Isfahan as their capital and the new center of the Twelver Shī'ī world).¹⁹

Dabashi's fervent enthusiasm for the victimized philosophers betrays his status as advocate-turned-historian, but he is not alone in his mischaracterization of this period. Some version of this romantic narrative of philosophy as victim, or philosophy as dangerous business, exists in many scholarly works that deal with the intellectual and cultural life of the Safavid period. For example, in his influential and otherwise phenomenal study, Arjomand writes, "the gnostic Shi'ism of the philosophers of the school of Isfahan, severely debilitated by Majlisī, was forced after his death to subsist *outside* the Shi'ite hierocracy, and was thus perhaps doomed to virtual extinction."²⁰ Similarly, Meisami, in her study of the life of Mulla Ṣadrā, claims that "[T]he extreme hostility towards both rationalism and mysticism in the late Safavid period created an intellectually suppressed atmosphere for philosophy in general and mystical philosophy in particular. The attempts of a few remaining followers of Mulla Sadra to keep transcendental philosophy alive were at the cost of serious accusations and tragic consequences. Giving full power to Muḥammad Baqir Majlisi (d. 1110/1698), known for his religious and sectarian intolerance, Shah Sultan Husayn made any intellectual activity of 'unorthodox' nature impossible."²¹ It appears to me that the aura of credibility that this view enjoys,

17 Nasr, "The School of Iṣpāhān," 904.

18 Dabashi, "Mīr Dāmād," 598.

19 Ibid., 597.

20 Arjomand, *The Shadow of God*, 158-59.

21 Meisami, *Mulla Sadra*, 117. A negative picture of Majlisī Jr. as a bigoted and fanatical member of the clergy has dominated Western scholarship since E.G. Browne's groundbreaking study. For a brief and refreshingly personal account of this bias against him see Newman, *Safavid Iran*, ix. This inaccurate image has been perpetuated by scholars as dif-

despite the dearth of historical evidence, is mainly due to paradigm-defining narratives developed earlier in the twentieth century by prominent scholars like Zarrīnkūb and Nasr as well as to the general tendency of the modern liberal reader to succumb to a romantic view in which “conservative” religious scholars are generally seen in a negative light as “fanatics” vis-à-vis the “open-minded” advocates of “rationalist” and “mystical” readings of religion.²²

A critical examination of the few pieces of evidence put forward to substantiate this view reveals its precarious foundation. The reason for Mulla Ṣadrā's retreat to Kahak remains highly debatable, as Rizvi points out, and it is not at all obvious that the so-called “nomocentric” jurists were behind it.²³ Dabashi also fails to mention that sometime later, Imām-Qulī Khān, who became governor of Shiraz in 1021/1612, built the magnificent Madrasa Khān (completed 1024/1615) and invited Mulla Ṣadrā to return and teach philosophy there.²⁴ The latter accepted the invitation and began to teach there around 1040/1630, more than a decade after he had left that city for Kahak. The madrasa became so famous that the European traveler Herbert Thomas wrote, “indeed, Shiraz has a college wherein is read philosophy; astrology, physic, chemistry, and the mathematics; so as it's the more famous through Persia.”²⁵ As for the oft-cited expulsion of the philosopher Mulla Ṣādiq Ardīstānī and a number of his students, including Ḥazān, from Isfahan, Ja'fariyān has pointed out²⁶ that the story only appears in one late source (early thirteenth/nineteenth century)

ferent as Arjomand and Lewisohn (See Arjomand, *The Shadow of God*, and Lewisohn, “An Introduction”). Because of its widespread propagation, grossly underdocumented statements like the one above are accepted without much critical perspective. A similar phenomenon has led to claims that Majlisī was responsible for “wiping out much of organized Iranian Sufism” (Van den Bos, *Mystic Regimes*, 51). Fortunately, several historians of the Safavid era have pushed for a more balanced and informed analysis of Majlisī's role. See, for example, Ṣifatgul, *Sākhhtār*, 217–223; Newman, *Safavid Iran*, 96–100; Jurdi, *Converting Persia*, 126–29 and Matthee, “From the battlefield to the Harem,” 97–120. The stereotype nonetheless remains resilient.

- 22 See, for example, Zarrīnkūb, *Dunbālah*, 261–66, as well as Nasr, *Expectation of the Millennium*, 165. While the narratives these two develop are more nuanced than the romantic view elaborated above, it does lend itself to a reading in which philosophy is a hapless victim of fanaticism.
- 23 Rizvi, “Mullā Ṣadrā Shīrāzī.”
- 24 Rizvi even claims that the *vaqf-nāmah* of the madrasa required the teaching of philosophy. I was unable to find such a requirement in the document, however.
- 25 Nasr, “Spiritual Movements,” 679.
- 26 Ja'fariyān, *Ṣafaviyyah*, 2:587.

and is not corroborated by the earlier sources available to us.²⁷ In fact, contemporary sources paint a different picture. Ḥazīn's autobiography, for example, does not mention him facing any difficulties in his extensive and enthusiastic pursuit of philosophy in Isfahan and Shiraz.²⁸

The fact is that philosophers remained highly influential in the court well into the early decades of the eighteenth century, preserving their high social status despite the increasingly hostile rhetoric against philosophy. This is not surprising, because mainstream philosophical discourse was deeply embedded in both the Shī'i and Sunni intellectual traditions. Textbooks of rational theology, or *kalam*, regularly included extensive chapters on metaphysics with arguments and counter-arguments that were almost indistinguishable from the ones offered in the tradition of Islamic philosophy. This was the case in works like *al-Mawāqif* by 'Aḍud al-Dīn Ījī (d. 756/1356), *Maqāsīd al-ṭālibīn* by Sa'd al-Dīn Taftāzānī (d. 792/1390), and Naṣīr al-Dīn Ṭūṣī's *Tajrīd al-ī'tiqād*,

27 Qazvīnī, *Favā'id al-ṣafaviyyah*, 78–79. Reliability issues aside, the original source containing the tale so often referenced by opponents of Majlisī Jr. tells the story of Ardīstānī's expulsion explicitly in the context of Majlisī Jr.'s efforts against the Sufis, among whom Ardīstānī and others supposedly exiled from Isfahan are surprisingly included. There is no mention that philosophy had anything to do with his expulsion; in fact, philosophy is not mentioned at all. Ardīstānī's association with organized Sufism is understandable if we take into account the fact that two of his prominent students, Quṭb al-Dīn Nayrīzī (d. 1173/1760) and 'Abd al-Rahīm Damāvandī (d. after 1160/1747) were affiliated with the Dhahabī and Nūrbakhshī Sufi orders, respectively. Another student, Ḥazīn Lahījī (d. 1180/1766), also had a strong mystical bent. The fact that he was heavily influenced by Mulla Ṣadrā's synthesis of speculative mysticism and discursive philosophy was another important factor distinguishing him from the mainstream philosophers of his time. This suggests that Majlisī's reported enmity with Ardīstānī, if true, was rooted mainly in the latter's Sufi proclivities rather than in his position as a teacher of philosophy. Even Ardīstānī's purportedly anti-Sufi student, Mulla Ismā'īl Khājū'ī (d. 1173/1759), who wrote a treatise refuting the notion of *waḥdat al-wujūd*, is careful to remind his readers at the end of this treatise that a twelfth group of Sufis, unlike the eleven heretical Sufi denominations he previously enumerated, are true Shi'a who avoid antinomian behaviors like singing, dancing, drinking, and looking at beautiful faces, devoting themselves instead to a life of asceticism following the model of the imams (Khājū'ī, *Risālah* MS.). Khājū'ī's previous description of the eleven "deviant" groups of Sufis is undoubtedly informed by *Ḥadiqat al-Shī'ah*, but his allowance for an additional group of Sufis in good standing contrasts starkly with all other anti-Sufi treatises of the period, which categorically condemn Sufism in all its forms. This incidence of open-mindedness is likely rooted in Khājū'ī's familiarity with a Safavid Shī'i-compliant brand of Sufism espoused by his teacher, Ardīstānī, or by the latter's students.

28 Ḥazīn, *Tārīkh va safar-nāmah*, 177–78.

with its numerous commentaries and glosses by theologians like 'Alī Qūshjī (d. 879/1479) and philosophers like Jalāl al-Dīn Davānī (d. 908/1502). These writings, along with works of Aristotelian logic covered over with glosses and commentaries, were used extensively and without interruption in both the madrasas of Safavid Persia and those of the rival Ottoman realm.²⁹ In fact, the vocabulary of Aristotelian logic had penetrated *kalam* and (much later) *uṣūl al-fiqh* to such an extent that it was practically impossible for students to acquire a sound understanding of these Islamic disciplines without having a solid grounding in logic. Therefore, and unlike the organized Sufism centered in the *khanaqāh*, philosophy was an integral part of the madrasa curriculum, at least to the extent that it was required to understand theology. This being the case, prominent teachers of traditional Peripatetic philosophy were among the most respected figures in the madrasa, and they had a congenial relationship with the higher echelons of the political order. These teachers constructed and sustained a powerful philosophical orthodoxy, controlling the relevant discourse and the prestigious philosophy chairs in the madrasas. Prominent members of this establishment, for obvious socio-economic and intellectual reasons, did not welcome innovations of the sort that Mulla Ṣadrā was eager to introduce into philosophical thinking.

Some concrete examples of the status and influence of philosophers in the Safavid court might be of help here. We know, for example, that Mulla Muḥammad-Bāqir Sabzavārī (d. 1090/1679), Isfahan's *shaykh al-islām* at the time, played a prominent role in Shah Sulaymān's accession to the throne.³⁰ The philosophically-oriented Āqā Ḥusayn Khānsārī (d. 1099/1688)—a student of Mīr Dāmād, Majlisī Sr., and Sabzavārī—was also among the trusted members of the court 'ulama, and the shah erected a mausoleum for him upon his death. But perhaps nothing illustrates the strength of philosophical studies towards the end of the Safavid period more vividly than the testimony of an Augustinian friar named Antonio, a native of Portugal who converted to Islam in Isfahan in 1108/1696 and wrote several treatises against Christianity and Judaism under his new name, 'Alī-Qulī Jadīd al-Islām (d. after 1134/1722). His testimony deserves to be quoted at length:

Too often I found myself in the company of a group of [religious students] who, having spent years in the madrasas in pursuit of knowledge, believed they knew something and numbered themselves amongst the knowledgeable. Even as a recent convert at the time with no thorough

29 See al-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 32.

30 Khātūnābādī, *Vaqāyi' al-sinīn*, 529-30.

knowledge of the hadiths, when I asked them about a tradition that dealt with the most fundamental matters of religion, they knew nothing about it, and I was the one who taught them on the matter. They said, "We study philosophy; we have busied ourselves for years with books like *Sharḥ al-hidāya*, *al-Shifā*, and *al-Ishārāt*, and thus we found no spare time to study hadith," an excuse worse than the offense itself! You see, all these considerable funds are tirelessly collected and spent on madrasas by pious endowments with the intention of creating 'ulama and educating the followers of the first Imam in matters of religion... [and then] these students end up reading such material... Once I had a conversation with one of these philosophy-reading mullas and told him that Plato and Aristotle's philosophy has nothing to do with religion and religiosity. In response he told me, "Nowadays the amount of one's stipend depends on one's knowledge of Plato and Aristotle's philosophy. I and people like me who come here to study want to make a living as students, because we are poor. We see that the system of stipends and promotions in Isfahan revolves around philosophy, and so we spend our time studying Plato and Aristotle's philosophy and do not bother with jurisprudence or hadith."³¹

Another interesting piece of evidence comes from Qazvīnī's *Tatmīm amal al-āmil*. In it, the author tells a story about the most prominent and politically well-connected jurist of the final decades of Safavid rule, Muḥammad-Bāqir Khātunābādī (d. 1127/1715). Khātunābādī was the first cleric to occupy the position of *mullābāshī*, a post created by the last Safavid king, Shah Sulṭān Ḥusayn, and the highest religious office in the land.³² The anecdote goes as follows:

I heard my master... Amīr Muḥammad Ṣāliḥ Ḥusaynī [Khātunābādī] say, "We were studying *Sharḥ al-ishārāt* and its gloss with our great teachers. We were told to study *Sharḥ al-ishārāt* with Amīr Muḥammad-Bāqir [Khātunābādī], for it would allow us to get closer to the sultan [because the teacher was close to him]. So we sat in his class while he boasted of knowledge he did not possess, and he would narrate something from 'Allāma Khānsārī's gloss and oppose him with absurd criticism. Then, when we rejected his criticism of Khānsārī, he would turn to us and say, "I wanted to say that very thing!"³³

31 Jadīd al-Islam, *Radd-i jamā'at-i šūfiyān*, 677–678.

32 For more on Khātunābādī, see Ja'fariyān, "Muqaddamah."

33 Qazvīnī, *Tatmīm amal al-āmil*, 78.

Khātunābādī is categorized in *Tatmīm* as a jurist. The fact that he took it upon himself to teach philosophy, even though—as the quote indicates—he was not an authority on the rational sciences, reveals much about the curriculum of the madrasas and the position of philosophy therein. The author also relates the story of another Khātunābādī, Ḥāj Ismā'īl, who taught the music section of Ibn Sīnā's classic philosophical work, *al-Shifā*, in one of the most important madrasas of Isfahan, Jāmi' Sulṭānī.³⁴

Moreover, a survey of the biographical contents of *Tatmīm* reveals no meaningful decline in the number of 'ulama with expertise in rational sciences in the early decades of the eighteenth century compared to the latter half of the seventeenth century.³⁵ *Tatmīm* is a perfect bibliographical source for such a survey, because it was written at 1191/1777 as a supplement to Shaykh Ḥurr al-Āmilī's (d. 1104/1693) *Amal al-āmil*, extending the latter's coverage of prominent 'ulama to the twelfth/eighteenth century and adding important figures from the past that had escaped al-Āmilī's attention. The author lists one hundred and thirty-seven names, mostly from the twelfth/eighteenth century, and provides a short biography for each. Among them, seventy-two figures were active mainly in the last three decades of the Safavid rule and beyond. These can be divided into two groups: first, the twenty-two who died prior to 1150/1738 (which means a major part of their career as teachers of the Islamic sciences overlapped with the last three decades of Safavid rule) and, second, the fifty who died after 1150/1738, and who were probably teaching in their profession after the fall of Isfahan. The results can be seen in Table 1.

TABLE 1. *Table 1*

	Number of the 'ulama with expertise only in transmitted disciplines	Number of philosophers or those with combined expertise in transmitted and rational disciplines	percentage
Death before 1150/1738	22	13	59%

34 Ibid., 66.

35 I have been inspired here by Ja'fariyān's analysis of the work. My conclusions are based, however, on my own reading of the *Tatmīm*. Ja'fariyān comes to a similar conclusion based on several observations, including the fact that from among one hundred and seventy-five book titles mentioned in the work, close to fifty are on philosophy. The number of books on jurisprudence is only slightly more. See: Ja'fariyān, *Ṣafaviyyah*, 2:725–28.

d. 1150/1738 to 1192/1777	50	22	44%
Total	72	35	

As the table shows, nearly sixty percent of the 'ulama featured in *Tatmīm* who died before 1150 are described either as philosophers (*ḥukamā*) or as proficient in both the rational and transmitted sciences (*jāmi' al-ma'qūl wa-l-manqūl*). This is the case for forty-four percent of those who died later. Thus we see that the number of students occupying themselves with philosophy declined at the end of the Safavid era, but nonetheless, over the span of this century, nearly half of the students of religion studied philosophy.

The polemical works of Qummī and others, then, had a certain degree of success. This is partly reflected in a number of monographs written in Persian during the reign of Shah Sulṭān Ḥusayn that opposed the rational-philosophical method and questioned its legitimacy as a tool for understanding questions of faith like the principle of *tawḥīd*. We know of a number of fascinating, yet understudied, manuscripts on the topic written by authors otherwise unknown to us from extant bio-bibliographical compendiums.³⁶ The fact that the authors are not among the well-known religious scholars of the time could be interpreted as a sign of the relative success of Qummī and his allies in expanding their message beyond a limited number of elitist 'ulama.

The partial success of the anti-philosophy discourse in shifting public opinion against philosophy in the last three decades of Safavid rule can be further assessed by comparing *vaqf-nāmahs* (certificates of pious endowment) from the time of 'Abbas II with those written during the reign of Shah Sulṭān Ḥusayn,

36 These include Ḥasan Ḥusaynī's *Tawḥīd-nāmah* and *Jalā al-qulūb* as well as Sayyid Ḥusayn Tafriṣhī's *Bavāriq mushriqah va šavā'iq muḥriqah*. All of these works were written during Shah Sulṭān Ḥusayn's rule. For a brief and useful report on the first two works see Šadrāī Khuḡī, "Tawḥīd-nāmah," 113-122. To these anti-philosophy works we must add Quṭb al-Dīn Nayrīzī's *Faṣl al-khitāb* – a significant work that I have analysed at some length elsewhere (see Anzali, "Mysticism" in *Iran*, 143-156). Notably, most of the works mentioned above exempt Mulla Šadrā's philosophical innovations from their critique. In other words, what seemed to Qummī and the mainstream Peripatetic philosophers as a disturbing innovation was embraced by the Sufis and Sufi-minded 'ulama as a welcome development. Furthermore, it is important to note that all of the works mentioned above are written by authors who were either officially affiliated with organized Sufism (Ḥusaynī with the official *tawḥīd-khānah* of the Safavid order and Nayrīzi with the Dhahabī order) or favored Sufi readings of Islam. This demonstrates that, during the last decades of the Safavid rule, Sufis still had enough cultural and political capital to engage in such polemical attacks.

the last Safavid king. No such documents dating to the former period explicitly exclude philosophy or Sufism from the curriculum of the madrasa being endowed, but a number of documents belonging to the latter period explicitly condemn the so-called illusory sciences.

The *vaqf-nāmah* of two of the most important madrasas built during the reign of 'Abbas II, namely Jaddah-yi Kūchak and Jaddah-yi Buzurg, do not put any conditions on the type of studies resident students were permitted to pursue.³⁷ The documents also include the list of books donated to the library, among which no major work of philosophy or Sufism can be found. Nor do they include a considerable number of hadith collections. Instead, the overwhelming majority of the books are related to *fiqh*, *kalām*, and *manṭiq* (logic). This stands in striking contrast to the *vaqf-nāmah* of the Sulṭānī madrasa, which was built between 1118/1706 and 1126/1714 and was one of the most splendid projects of the Safavid era. This document explicitly prohibits resident students from discussing books of Sufism and pure philosophy (*ḥikmat-i širf*).³⁸ It also outlines a requirement that students take at least one class on a Shī'ī book of hadith, a clear indication that the process of endowment was heavily influenced by the strong hadith-centered movement of the latter part of the Safavid period that was most notably manifested in the emergence of Akhbārism. In another case, the *vaqf-nāmah* of the Maryam Bīgum madrasa, built in 1115/1703, explicitly prohibits students from teaching or learning from "books of illusory sciences," i.e., the sciences of *shubha* (doubt), as *ḥikma* and the rational sciences were known. Such books included *al-Shifā*, *al-Ishārāt*, *Ḥikmat al-'ayn*, *Sharḥ al-hidāya*, and the like.³⁹ Additionally, the *vaqf-nāmah* of a madrasa in Hamadan built in 1100/1689 by Shaykh 'Alī Khān Zanganah I'timād al-Dawlah, similarly asserts that "if the teacher and students occupy themselves with teaching and learning of philosophical sciences (*'ulūm-i ḥikmiyyah*) that are

37 Nuzhat, "Chahār vaqf-nāmah," 93–111.

38 "و باید که مدرس در ایامی که به جهت
درس گفتن در مدارس معهودات بلا مانع در مدرسه مبارکه به مباحثه و مدارسه علوم شرعیه از احادیث اهل
بیت علیهم السلام و تفسیر و فقه و اصول و مقدمات آنها از عربیه و نحو و صرف و منطق و سایر علومی که تعلیم
و تعلم آنها مشروع باشد به قدر متعارف و معهود از هر یک که مناسب داند اشتغال نماید و اقلایک درس او
یکی از کتب مشهوره احادیث شریفه اهل بیت علیهم السلام باشد و از مباحثه کتب حکمت صرف و تصوف در
مدرسه مبارکه احتراز نماید و سعی نماید در اشتغال طلبه به مباحثه و مطالعه و ترقی آنها در مراتب علمی."

39 Ibid., 338–339.

contrary to the Shari'a without refuting it, their stipend should be withheld, and they must be expelled from the madrasa."⁴⁰

In addition to these explicit exclusions, we should also take into consideration the curious fact that at least two of the *vaqf-nāmahs* of madrasas established during the reign of Shah 'Abbas II and Sulṭān Ḥusayn contain an erasure exactly where the document clarifies what sciences may be pursued in that madrasa. One example is the *vaqf-nāmah* of the Shafi'iyyah madrasa built in 1067/1657. According to the document, eligibility to receive stipends was contingent upon the condition "that the students pursue [erased text] religious sciences."⁴¹ A similar phenomenon is observable in the *vaqf-nāmah* of the Imāmiyyah madrasa in Isfahan, built in 1129/1717, six years before the fall of the Safavid capital.⁴² Although we do not know what words are missing, these erasures indicate the extreme sensitivity surrounding what was considered a legitimate pursuit of knowledge and speak to the battle over who got to define these boundaries. Tampering with a *vaqf-nāmah* is considered a grievous sin, but apparently the stakes were high enough in these cases to overrule such concerns.

The evidence in the *vaqf-nāmahs* should be taken with a grain of salt. The documents cannot be taken as representative of widespread or universal practice, though they may point to an intellectual trajectory. Other *vaqf-nāmahs* available to us from the same period are silent about philosophy and Sufism. One such example is the *vaqf-nāmah* of the Sulṭān Ḥusayniyyah madrasa built by Āqā Kamāl (d. after 1133/1720), director (*ṣāhib jam'*) of the Central Treasury (*khazānah-yi 'āmirah*), on which construction began in 1107/1695 and continued until 1133/1720, with an attendant extension of its endowments.⁴³ This document contains no negative mention of philosophy or Sufism. On the contrary, the brief list of endowed books at the end of this document includes classics in the study of philosophy like Ibn Sīnā's *al-Shifā'*.⁴⁴

Furthermore, if we move from Isfahan to other major urban centers like Shiraz, there is no substantial indication that philosophy or Sufism was targeted. Instead, when we assemble the pieces of the historical puzzle, an image

40 Ibid., 331: وهرگاه مدرس و طلبه به افاده و استفاده علوم حکمیه که مخالف شریعت است بدون نقض و ابطال
و غیر آن اشتغال نمایند وظیفه ایشان را قطع نموده و اخراج نمایند.

41 Ibid., 327: "متولی میانه طلبه ساکنین حجرات و بیوتات جنب مدرسه به شرط آنکه طلبه مشغول به طلب
... علوم دینی باشند و بیکار نباشند فراخور استحقاق و صلاح و تقوی و فضل هر یک قسمت نماید."

42 Adīb-i Barūmand, "Vaḳf-nāmah-yi madrasah-yi imāmiyyah-yi Isfahān," 137-39.

43 See Ja'fariyān, *Ṣafaviyyah*, 2:913-947.

44 Ibid., 946-47.

emerges of an intellectual environment quite welcoming to philosophers and Sufis. The *vaqf-nāmah* of the Muqīmiyyah madrasa, built in 1059/1649, states that students should occupy themselves with learning religious sciences (*‘ulūm-i dīniyyah*) like *fiqh*, hadith, *tafsīr*, *uṣūl*, and other preliminary sciences like Arabic grammar and literature. The document further states that students are allowed to extend their area of study to other sciences with the aim of “sharpening their minds;” an explicit reference to mathematics and philosophy.⁴⁵ Another *vaqf-nāmah* from the year 1094/1683 belonging to the Imāmiyyah madrasa of Shiraz requires that the superintendent (*mutavāllī*) find and appoint a primary teacher for the madrasa competent in both transmitted (*naqlī*) and rational (*‘aqlī*) sciences.⁴⁶ Herbert Thomas’ abovementioned observations on the Khān Madrasa bear repeating. He writes, “philosophy, astrology, physic, chemistry, and the mathematics [are read]; so as it’s the more famous through Persia.”⁴⁷ The situation does not seem to have changed in Shiraz in later decades as is evidenced by Ḥazīn Lāhijī’s memoirs about his time in Shiraz, in which he fondly recalls the many teachers of philosophy and Sufism he met there. These include figures like the mystically-minded Shah Muḥammad Dārābī Shīrāzī (d. circa 1130/1718),⁴⁸ as well as philosophers like Ākhūnd Masiḥā Fasavī (d. 1127/1715), a student of Āqā Ḥusayn Khānsārī, the previously mentioned *shaykh al-islām* of Isfahan.⁴⁹ Ḥazīn’s remarks about Isfahan’s intellectual environment in the final decades of Safavid rule are colorful, and they also remind us to view the success of the anti-philosophy, anti-Sufi campaign in relative terms. He speaks of his wonderful years in Isfahan and his erudite teachers, including Mīr Sayyid Ḥasan Ṭāliqānī who, according to Ḥazīn, synthesized the vision of philosophy (*ḥikmah*) with that of Sufism and taught not only Ibn ‘Arabī’s *Fuṣūṣ al-ḥikam* but also *Suhrawardī’s Hayākil al-nūr*.⁵⁰ In Isfahan, Ḥazīn also studied with the famous, mystically-minded philosopher of the time, Mulla Ṣādiq Ardistānī. As mentioned, his comments about Isfahan’s intellectual environment are not followed by complaints about

45 Hātami, “Vaqf-nāmah-yi madrasah-yi muqīmiyyah-yi Shīrāz,” 40-59. “اگر به جهت تشحید ذهن. 40-59. واستقامت طبع تطفلاً به استفاده دیگر علوم اشتغال نمایند ایشان را سایغ و جایز است و ممنوع نیستند.”

46 Afshār, “Vaqf-nāmah-yi madrasah-yi imāmiyyah-yi Shīrāz,” 678. “ناظر و متولی می باید که در جمع مراتب عالی امامی اثناعشری المذهب حاوی کلمات صوری ومعنوی جامع علوم عقلی و نقلی به جهت تدریس مدرسه و ارشاد متعلمین مقرر نموده.”

47 Nasr, “Spiritual Movements,” 679.

48 Ḥazīn, *Tārīkh va safar-nāmah*, 177-78. For more on Dārābī, see Anzali, “Mysticism” in *Iran*, 125-141.

49 Ḥazīn, *Tārīkh va safar-nāmah*, 169.

50 *Ibid.*, 169-170.

the opponents of Sufism and philosophy. Nor does he mention his alleged expulsion from Isfahan, along with Ardistānī, at the order of the Shah. Rather, what can be gleaned from his memoirs is (1) that the study of hadith had become a normal occupation not only for students of hadith but also for those in philosophically- and mystically minded circles of learning, and (2) despite growing opposition, philosophy continued to be pursued by students without significant difficulty. This conclusion stands in marked contrast to the above statements that present the study of philosophy in the late Safavid period as a dangerous enterprise undertaken at risk to one's life.

Only after the fall of Isfahan did many of society's elite figures, including Ḥazīn himself, flee the city they adored. It was this dispersion of human resources, along with an attendant lack of financial resources, which most gravely damaged the enterprise of teaching and learning philosophy and mysticism.⁵¹ With this as our backdrop, we turn to *Ḥikmat al-ʿarīfīn* and its author, offering an analysis of their significance in the intellectual history of the Safavid period.

Muḥammad-Ṭāhir Qummī⁵²

Muḥammad-Ṭāhir b. Muḥammad-Ḥusayn Shīrazī Najafī Qummī was born in the late sixteenth century⁵³ to an ordinary family in the province of Fars.⁵⁴ His birthplace was most likely the small town of Bavānat,⁵⁵ located halfway between Shiraz and Yazd. He may have spent early years in Shiraz, but for unknown reasons his father moved the family to the shrine city of Najaf in modern-day Iraq, where he grew to adulthood. Information about Qummī's

51 Corbin's appraisal of the situation seems relatively accurate in this regard. See Corbin, *History of Islamic Philosophy*, 348–49.

52 As a prominent scholar, most biographical compendiums of later centuries have a dedicated entry on Qummī. See al-ʿAmilī, *Amal al-āmil*, 2: 277; Afandī, *Taʿlūqā*, 275; Idem., *Riyāḍ al-ʿulamā*, 5: 111; Zanūzī, *Riyāḍ al-janna*, 4: 456–7; Ardabili, *Jāmiʿ al-ruwāt*, 2: 133; Kashmīrī, *Nujūm al-samā*, 64; Mudarris, *Rayḥānat al-adab*, 4: 489–90; Amīn, *Aʿyān al-Shīʿa*, 9: 375; Tihirānī, *al-Dharīʿa*, 6: 257; Idem., *Ṭabaqāt al-ʿālam al-Shīʿa*, 8: 302–303.

53 According to Khānsārī, he was one hundred years old when he died at 1100/1689. We cannot be sure whether to take his words literally or view the number as a figure of speech meant to convey longevity, but the latter seems more plausible. In that case, it seems reasonable to assume that Qummī was born around 1600.

54 Tunikābunī claims that his father was a bread-maker (*nānavā*). See Ṭabīb Tunikābunī, *Futūḥ* MS, 24.

55 Nasrābādī, *Tadhkirah*, 1: 237. Tunikābunī locates Qummī's birthplace as Firūz-ābād of Fars (See Ṭabīb Tunikābunī, *Futūḥ* MS, 14a).

life in Najaf is hard to come by, but we know that he attended the seminaries of that city. We know only two of his teachers by name. Both hailed from Jabal 'Āmil in modern day Lebanon, and we do not know whether he met them in Najaf or elsewhere.

The first of these two known teachers is Sayyid Nūr al-Dīn 'Alī al-'Āmilī (d. 1068/1658), a well-known member of the prominent lineage of Twelver scholars from Jabal 'Āmil.⁵⁶ Sayyid Nūr al-Dīn is said to have taught in the Levant before moving to Mecca, where he lived for more than two decades until the time of his death.⁵⁷ If that is the case, Qummī must have travelled in the pursuit of religious knowledge.⁵⁸ Nūr al-Dīn is known as an anti-Akhbārī jurist (*mujtahid*), and he is the author of *al-Shawāhid al-makkiyya*, a critical commentary on Mulla Muḥammad-Amīn Astarābādī's (d. 1033/1623-24 or 1036/1626-27) famed *al-Fawā'id al-madaniyya*. As we will see, in contrast to his teacher, Qummī was an avowed Akhbārī scholar. The second of Qummī's known teachers was Muḥammad b. Jābir b. 'Abbās al-'Āmilī al-Najafī (d. after 1035/1627), another prominent 'Āmilī scholar who resided in Najaf.⁵⁹

We know little about Qummī's time in Najaf, but we know that it came to an abrupt and undesired end after the fall of Mosul in 1048/1638, when he fled

56 See Qummī, *Hujjat al-islām* MS, fol. 237b-238a.

57 Known as Nūr al-Dīn al-Thānī to differentiate him from his father Sayyid Nūr al-Dīn, who was himself a student of Zayn al-Dīn al-Jubba'ī al-'Āmilī (d. 966/1558), otherwise known as the Second Martyr, he was the half-brother (on his father's side) of Sayyid Shams al-Dīn Muḥammad b. 'Alī al-'Āmilī al-Jubba'ī (d. 1009/1600), otherwise known as Ṣāhib al-Madārik. He was also the half-brother of Jamāl-Dīn Ḥasan b. Zayn al-Dīn al-'Āmilī al-Jubba'ī (d. 1011/1602), otherwise known as Ṣāhib al-Ma'ālim, on his mother's side. For a biography of the latter two scholars see, al-'Āmilī, *al-Durr al-manthūr*, 2: 662-686. For Nūr al-Dīn see Ḥurr al-'Āmilī, *Amal al-āmil*, 1:124-126. Also see, *Takmilat amal al-āmil*, 304-06. For the full lineage of Qummī's *ijāza* from the abovementioned two teachers, see Qummī, *Hujjat al-islām* MS, fols. 237b-238b.

58 Qummī mentions in passing his travel to Mecca and his debate with a Sunni scholar there in his *Safīnat al-najāt* (See Qummī, *Safīnat al-najāt*, 66). In spite of occasional persecution, a notable number of Twelver scholars resided in Mecca during the Safavid times. In fact, they may have enjoyed some social prominence there. It is highly possible, then, that Qummī spent time in Mecca to study with prominent Twelver teachers there (For more, see Ja'fariyan, *Ṣafaviyyah*, 2:845-849; Ende, "The Nakhāwila," 272-279; and Ja'fariyan and Salati, "Tārikh-i tashayyu'," 68-77). Throughout his writings, Qummī demonstrates a versatility with Sunni sources of hadith, jurisprudence, and theology that is indicative of exposure and study, something that would easily have been achieved outside the Safavid realm.

59 Ḥurr Al-'Āmilī, *A'yān al-Shī'a*, 9:198, and al-Lujna, *Mawsū'a*, 11:252-53.

to Iran in fear of further Ottoman advance.⁶⁰ Qummī was a well-educated young scholar when he arrived in Qom, but it took time for him to establish connections in Safavid Iran. In Newman's words "al-Qummī had appeared on the scene somewhat suddenly ... with little apparent connection to Iran-based clerics of the preceding generation."⁶¹ Based on existing manuscripts and other surviving evidence we can deduce that Qummī's literary activities began in Qom, and his first treatise is dated 1053/1643. He went on to become a prolific author, and more than fifty titles are ascribed to him. Many of these are short treatises written in Farsi and intended to guide the educated public on matters of creed and orthodoxy, but a number of substantial books are attributed to him as well. None of these writings can be dated to the Najaf period.⁶²

Muḥammad-Ṭāhir may have been a young man of little reputation or fame when he settled in Qom, but half a century later, by the final decade of his life, he had become one of the most well-known religious scholars and public figures of his era. He actively sought the favor of Shah 'Abbās II and Shah Sulaymān, dedicating a number of his works to them.⁶³ His rather quick rise to prominence is a testament to his talents for navigating the socio-political landscape of Safavid Persia, which he did without having the advantage of being connected to prominent 'ulama families of the time.

Most of Qummī's treatises – including many of his criticisms of Sufism and philosophy – were written during the reign of Shah 'Abbās II. This was in spite of the latter's Sufi proclivities,⁶⁴ and in fact it was Shah 'Abbās II who appointed Qummī as a judge and as the Friday prayer leader of Qom. By the time Shah Sulaymān ascended to power, Qummī had accumulated sufficient credentials and established a good enough relationship with the court to be appointed to the position of *shaykh al-islām*, the highest religious office to be had in a major shrine-city.⁶⁵ Qummī appears to have held that position in Qom until his death on a Thursday night on the 23rd of the month of Dhu al-Qa'da of the

60 See Tihriānī, *Ṭabaqāt*, 8:303.

61 Newman, "Sufism and anti-Sufism," 99.

62 For a fairly comprehensive list of available works attributed to Qummī, see Ṭarūmī and Dargāhī, "Pishguftār."

63 Qummī's *Tuḥfah-yi 'abbāsī* is dedicated to the former and his *Jāmi' ṣafavī* and *'Aṭīyyah-yi rabbānī va tuḥfah-yi sulaymānī* to the latter.

64 This claim is based on my examination of the available manuscripts of more than 21 titles written by Qummī. Based on the dating of the manuscripts and the evidence they contain, more than 15 of these can definitively said to have been written before Sulaymān's ascent to the throne.

65 In his *Tadhkirah*, Nasrābādī refers to Qummī as the *shaykh al-islām* of Qom. The former began working on *Tadhkirah* from 1083/1672-3, and the work continued until about 1090/1679-80. See Nasrābādī, *Tadhkirah*, 236-37.

year 1100 hijrī, which corresponds to September 9th, 1689.⁶⁶ He was buried in the Shaykhān cemetery close to the Shrine of Fātima al-Ma'sūma, where his grave stone can still be located today.

Given that he was perhaps the most powerful figure in Qom for several decades, and given his confrontational style of criticizing his opponents, it is not terribly surprising to see charges of corruption and abuse of power leveled against Qummī in some sources. A detailed and colorful picture of the rumors circulating about Qummī is preserved in two polemical works written in response to his critique of Sufism by Muḥammad-Mu'min Ṭabīb Tunikābunī (d. after 1090/1680), a court physician during Shah Sulaymān's reign.⁶⁷ In both *Tabṣirat al-mu'minīn* and *Futūḥ al-mujāhidīn*, Tunikābunī provides a detailed account of Qummī's supposed abuses.⁶⁸ It is impossible to determine whether these allegations are true, but given their scope, it is clear that Qummī was considered a person of tremendous influence, at least in Qom.⁶⁹

This powerful position clearly reflects Qummī's favor in the eyes of Shah Sulaymān, but his relationship with the monarch was not uniformly positive. Once, we are told, Qummī's blunt criticism of wine-drinking in the court – Shah Sulaymān was known for excessive drinking – got him into trouble with the king, nearly costing him his life.⁷⁰ Nonetheless, Qummī not only managed

66 Āqā Buzurg has recorded Qummī's death date as 1098/1678 (Tih-rānī, *al-Dharī'a*, 10:207). All later sources have followed suit. This is clearly a mistake, as Muḥammad-'Alī Rawzātī has recently noted (See his short online piece currently available on the Majlis website at <http://www.ical.ir/>). The exact date, mentioned above, is recorded in Khānsārī, *Vaqāyī' al-sinūn*, 546.

67 He is the author of the famous medical treatise *Tuḥfat al-mu'minīn*.

68 Ṭabīb Tunikābunī, *Tabṣirat al-mu'minīn* MS., fols. 58a-65b. The work was written in 1086/1675 as a critique of Qummī's *Tuḥfat al-akhyār*. The latter, lacking neither talent in polemics nor the media reach needed to spread his opinion, responded harshly with ad hominem attacks on Tunikābunī. This response has not survived, but we know that the work was titled *Burhān-i qāṭi'* (See idem., *Futūḥ* MS, 66a. Tunikābunī accuses Qummī of writing the work and ascribing it to a student of him because he shied away from directly confronting him as a sayyid. We have no way of verifying his claim but we know of other instances where anti-Sufi works have been written by anonymous authors and ascribed to others). In turn, Tunikābunī wrote a separate response with the same title written between the years 1089-90/1679-80, in which he expands on his initial allegations against Qummī (See idem, *Futūḥ* MS, 2b and 5b). Similar accusations are included in other sources. See, for example, Raḥavī Kāshānī, "Risālah," 589-590. For a useful summary of the nature of accusations leveled against Qummī in these works See Ghareghlou, "Bardāsh-t-hā-yi šūfiyān," 120-136.

69 See also Khānsārī, *Rawḍāt*, 4:144.

70 Khānsārī, *Rawḍāt*, 4:142-3.

to retain his position, but also made a name for himself as an outspoken critic of Sufism, and later, philosophy. His increasing power and influence and his strong stance against Sufism, which was still a formidable social and intellectual force, made him many enemies along the way. Animosity toward him extended beyond proponents of Sufism and philosophy, due in no small part to the brutality of his criticism and his liberal use of *takfīr* as a weapon not only against Sufis and philosophers but also against members of the 'ulama whose intellectual outlooks diverged only marginally from his own.⁷¹ For example, Qummī attacked Mulla Khalīl Qazvīnī (d. 1089/1679), an ally in the anti-Sufi campaign, due to latter's belief that Friday prayers were not obligatory. According to Khānsārī, he even called Qazvīnī an infidel because of this position.⁷² The following anecdote, transmitted by Khānsārī, provides a sense of how strong a reaction Qummī provoked even among like-minded colleagues:

[D]uring one of Mawlānā Khalīl's gatherings, the hadith regarding the naming of the holy town of Qom was mentioned. [The hadith says] that during his night journey, the Messenger of God (PBUH) saw groups of people amassed at that location. Among them was a man at the pulpit who wore a red hood and sought to deceive them. [The Prophet] asked Gabriel the meaning of what he saw. He said, "This is a place settled by your followers (*shī'a*) and those who love your descendants. The man standing among them is a cursed devil who wishes to lead them astray from the path." As a result, the expression on the face of the Messenger of God changed, and he said to [that devil], "Depart (*qum*), you cursed one!" This is why that holy place is called Qom. When the conversation reached this point, Mawlā Khalīl said "That devil whom the Messenger of God (PBUH) saw is presently in the pulpit of that holy place, blocking people's way on the path. In saying this, he was alluding to Mawla Muḥammad-Ṭāhir [Qummī]. Some of the people who were present asked him, "If, as you say, this man is misguided and leading people astray, why don't you do something to oust him from this high position and to deter people from following him?" In response he said, "How could he be dissuaded by what I say when he was not dissuaded by what the Messenger of God (PBUH) said and did not come down from the pulpit at his command?!"⁷³

71 For some instances of the charges of infidelity (*takfīr*) and heresy (*zandaqa*) leveled by Qummī against various people in *Hikmat al-'arīfīn* alone, see 79 (against Lāhījī), 127 (against Mīr Dāmād), 319 and 322ff (against Ibn 'Arabī), and 330 (against Qaysarī). All page numbers refer to the Hindi numerals of the present edition.

72 See Khānsārī, *Rawḍāt*, 4:140-41.

73 Khānsārī, *Rawḍāt*, 4:144.

This anecdote appears to have been in circulation from much earlier times. It can even be traced back to Qummī and Qazvīnī's lifetime,⁷⁴ strengthening the likelihood that it contains a kernel of truth. Furthermore, we know that Qummī wrote a refutation of Qazvīnī's treatise on Friday prayers. Titled *Jā'a al-ḥaqq* and written in 1076/1665, the treatise begins with Qummī's claim that he was prompted to write this refutation due to accusations of *kufṛ* leveled by Qazvīnī against people who deemed Friday prayers permissible.⁷⁵

Khānsārī also transmits an elaborate anecdote about the highly strained relationship between Qummī and Fayẓ Kāshānī (d. 1090/1680). The story relates that Shah Sulaymān had decided to kill Qummī for his public criticism of wine-drinking at the court. After a successful intervention by some of Qummī's allies in the capital, the shah changed his mind and ordered that Qummī be summoned to Isfahan to be personally reprimanded by the Shah. On his way to Isfahan, we are told, Qummī stopped briefly in Kāshān, where he was greeted by prominent religious scholars of the town, among them 'Alam al-Hudā. When Qummī recognizes Fayẓ's son,

[H]e asked someone in his presence, "Hasn't this Zoroastrian (*majūsī*) Shaykh died?" By that he meant the abovementioned's ['Alam al-hudā's] father. This was due to what he [Qummī] believed about the corruption of his [Fayẓ's] belief in God's unification (*tawḥīd*). When Fayẓ heard of this, he came to pay him a visit, but he [Qummī] did not let him in, so he said, "Oh, our master, I will present to you my beliefs from behind the door. If what I say corresponds to what you have heard [then I will leave]; otherwise let me in." After he presented his beliefs to him and he [Qummī] realized their soundness and that he had been misled about his [Fayẓ's] position, he allowed him to enter, the two greeted, and he [Qummī] apologized. Whatever reservations were in their hearts [against each other] were removed.⁷⁶

This late hagiographical account should be taken with a grain of salt, especially because *Rawḍāt* and other late hagiographies of the 'ulama written in

74 See Ṭabīb Tunikābunī, *Tabṣīrat al-mu'minin* MS, fol. 61b-62a. In his other work, *Futūḥ al-mujāhidīn*, Tunikābunī claims that Qazvīnī used to call Qummī by the pejorative nickname "the third of the Three" or *thālith-i thalāthah*, which is a designation sometimes used in Shī'i sources to refer to the third Caliph, Uthmān b. 'Affān (Ṭabīb Tunikābunī, *Futūḥ* MS, 38b).

75 Qummī, *Jā'a al-ḥaqq* MS, fol. 92b.

76 Khānsārī, *Rawḍāt*, 4:142.

Qajar period betray a clear effort to present the 'ulama as an undivided front dedicated to the defense and explication of the faith. By the time such hagiographies were written, both Fayz and Qummī had been canonized as representatives of true Shi'ism and prominent members of the 'ulama, and any indication of substantial and irreconcilable differences appears to have been problematic for hagiographers. Such sources deny, for example, that Fayz had any association with organized Sufism and/or explain away his mystical proclivities and beliefs influenced by the school of Ibn 'Arabī through his mentor, Mulla Ṣadrā.⁷⁷

While we can be reasonably sure that the happy ending to the above story is a pious fiction, earlier sources confirm how strongly Qummī felt about Fayz's "unorthodox" positions on matters of belief. Again, Ṭabīb Tunikābunī informs us in his *Futūḥ al-mujāhidīn* that Qummī was of the opinion that all the pages of Fayz's *al-Wāfi* should be washed clean – a not so subtle way of implying that it was among books deemed to be heretical (*kutub-i ḏāllah*).⁷⁸ This anecdote comes from a source biased against Qummī, but it is likely true. Qummī's position as an Akhbārī scholar of hadith means that Fayz's compendium of hadith would have been of special interest to him. This is evident in the text of *Ḥikmat al-ʿarifīn*, in which Qummī quotes Fayz's work, presents strong objections, and almost always refers to the latter as *ṣāḥib al-Wāfi*.⁷⁹

Qummī was recognized in his lifetime as a prominent scholar of hadith, and two of the major religious scholars of his time, Muḥammad-Bāqir Majlisī (d. 1110/1699) and Ḥurr al-ʿĀmilī (d. 1104/1693), list him as an authority in their *ijāzahs*.⁸⁰ Additionally, it appears that their pronounced opposition to Sufism

77 The earliest effort of this kind can be seen in Sayyid Muḥammad-Shafī' b. 'Alī-Akbar's (1280/1836) *al-Rawḍa al-bahīyya fa ijāza al-shafī'īyya*. See Naqībī, *Aqwāl al-'ulamā*, 32. It is interesting that Khānsārī includes another anecdote in which Qummī is said to have realized his grave mistake in accusing Fayz of *kufri*, after which he travels barefoot from Qom to Kashan to apologize for his recklessness (Khānsārī, *Rawḍat*, 6:76). Although this anecdote similarly serves to artificially resolve the difference between the two strikingly different approaches that Fayz and Qummī, it seems to have made its way into Khānsārī's hagiography from sources more sympathetic to Fayz and the intellectual tradition he represents.

78 Ṭabīb Tunikābunī, *Futūḥ* MS, fol. 8a.

79 See, for example, pages 102, 105, 114, and 116 - among many other references - in the present edition.

80 While this does not mean that the two were students of Qummī, it does establish his eminence among hadith scholars. For Qummī's *ijāzah* for Majlisī see Majlisī, *Bihār al-anwār*, 107:129-131.

and their focus on the hadith literature were influenced by Qummī. ⁸¹ Yet the most important aspect of Qummī's influence and legacy was not related to his training of a large number of students, but to his contributions as a polemicist to the formation of important aspects of "orthodox" Shi'i piety. In this he resembled Majlisi Jr. The latter was of a more scholarly bent, but both men dedicated their lives to promoting and defending what they considered to be the true creed received from the infallible imams. For his part, Qummī seems to have thrived on attacking heresies and innovations that, from his perspective, threatened Twelver orthodoxy, while Majlisi was more inclined toward describing that orthodoxy, outlining its contours in a series of accessible treatises. Both figures avoided elitism and made a conscious effort to write many of their works in Persian with the aim of educating the public on matters of creed. Qummī's obsession with issues of orthodoxy is clearly reflected in his writings, which span more than half a century. His major goal was to defend the integrity of Shi'ism – especially the doctrine of the imamate – against Sunnis arguments and to purify Shi'i thought and practice from the influence of what he considered to be foreign elements, which included philosophy and Sufism. His understanding of what constituted true Shi'ism was informed by his Akhbārī leanings, which led him to believe that hadith literature, especially the Four Canonical Books, was the only legitimate source of religious knowledge.

A significant portion of Qummī's writings falls under the genre known as refutation, or *radd*. These include works that he wrote in refutation of Sufism and philosophy. The earliest of his writings in this genre is *Bahjat al-dārayn*, a treatise completed in 1055/1645 on the subject of determinism and destiny (*al-qaḍā wa-l-qadar*) and his rejection of various schools of thought, including mainstream Peripatetic philosophy.⁸² A considerable portion of this text

81 Muḥammad-Ṭāhir Qummī, Ḥurr al-Āmili, and Muḥammad-Bāqir Majlisi were among the most prominent anti-Sufi critics in the land, and by 1098/1687 these three men occupied the highest clerical positions in three of Iran's major urban centers, Qom, Mashhad, and Isfahan respectively (see Šifatgul, *Sākhtār*, 452). The emergence of this triad of anti-Sufi *shaykh al-islāms* was an important development in the anti-Sufi campaign of that period. I have discussed the emergence of this campaign, its important players, and its significant influence and success in marginalizing institutionalized Sufism extensively elsewhere (See Anzali, "Mysticism" in *Iran*, 36-68).

82 See Qummī, *Bahjat al-dārayn* MS, fol. 47a. Another early datable work is *Safīnat al-najāt*. Although Qummī explicitly mentions the year 1053 (1643-44) in the text (See, Qummī, *Safīnat al-najāt*, 48) there is ample evidence throughout that this refers to the completion date of an earlier version of the text that was later revised and expanded (probably by Qummī himself). For example, in several instances, Qummī mentions his other works like *Ḥikmat al-ʿarīfīn* (p. 138) and *Tuḥfah-yi ʿabbāsī* (p. 47) that we know were written much

is spent explaining and refuting philosophers' arguments on issues like the nature of divine attributes, cosmogony, and cosmology in so far as they pertain to the question of free will. Notably, Qummī expresses his astonishment and dismay that a prominent contemporary Shī'ī philosopher like Mīr Dāmād (d. 1040/1631) would follow the "unorthodox" beliefs of earlier figures like Ibn Sīnā on the issue of free will. He refrains, however, from attacking Mīr Dāmād directly.⁸³

However, it was the controversial treatise known to us as *Radd-i šūfyān*, probably written before 1060/1650, that brought him into the spotlight and earned him fame (or infamy, depending on your position in the debate over Sufism).⁸⁴ This work was written when Qummī was still a largely unknown religious scholar, and it was brought to the attention of Majlisī Sr. (d. 1070/1659) against Qummī's intentions.⁸⁵ The former decided to write a refutation of its content in the form of a gloss, thus putting Qummī, the younger scholar, in the position of having to confront one of the most famous and well respected religious scholars of his time. Majlisī Sr.'s prominence, however, does not appear to have given the young Qummī pause. He wrote a stinging response to Majlisī in the form of a super gloss, accusing his opponent of being an ignorant populist and friend of Satan, among other niceties. He dispatched the super gloss to the capital, and this *tête-à-tête* became one of the best-known and most frequently cited debates in subsequent decades, when a virulent anti-Sufi campaign swept the Safavid realm.⁸⁶ In the immediate context, however, as Newman astutely observes, both Shah 'Abbās II and the general cultural environment were favorable to Sufism, making Qummī "aware that too extreme

later. In fact, this is a pattern that we find in a number of works penned by Qummī where earlier (and often shorter) versions of a work are later revised, expanded, and published under the same title (or sometimes as a new work) as mentioned in the case of *Tuhfat al-akhyār*.

83 See, for example, Qummī, *Bahjat al-dārayn* MS, fols. 9b-10a.

84 For a helpful analysis of the content of this treatise and its indebtedness to *Ḥadīqat al-Shī'ah* see Newman, "Sufism and anti-Sufism."

85 Lawhī, *Kifāya* MS, f. 187a.

86 The original treatise, Majlisī's glosses, and Qummī's supra-gloss were then combined by Mīr Lawhī in a treatise entitled *Tawzīh al-mashrabayn va tanqīh al-madhhabayn*, which contained Lawhī's own judgments (*muḥākamāt*) at the end of each chapter. Later, Mīr Lawhī compiled a shorter version that left out his own analyses. This abridged version is entitled *Mukhtaṣar al-tawzīh* or *Uṣūl fuṣūl al-tawzīh*. Only this version of the work survives (see Lawhī, "Uṣūl fuṣūl al-tawzīh," 605-658). For excerpts from this fascinating debate in English, see Anzali, "Opposition to Sufism." For an interesting anecdote that reveals the depth of animosity between the two, see Khānsārī, *Rawḍāt*, 4:144-45.

a polemic might endanger both his personal safety and his career prospects, and he continued to modify both the tone and substance thereof as compared with those in his earlier *Radd*.⁸⁷ For example, in *Radd*, Qummī does not seem to care that the Safavid dynasty was rooted in the Sufi order established by Ṣafi al-Dīn Ardabīlī, but in *Tuḥfat al-akhyār*, the final version of which was completed around 1075, he is careful to pay lip service to the Safavid claims to legitimacy by affirming Ṣafi al-Dīn, while claiming that the legendary figure was neither a Sufi nor a Sunni. Rather, says Qummī, Ṣafi al-Dīn was a true Shi'i gnostic (*ʿarif*) who was opposed to the path of Ḥallāj and Bāyazīd, but who practiced dissimulation (*taqīyyah*) due to the Sunni milieu in which he lived. Qummī then immediately expresses gratitude to Shah ʿAbbās II and his forefathers for establishing and promoting Twelver Shi'ism in Iran.⁸⁸ Although *Tuḥfat al-akhyār* was the last of Qummī's monographs to be wholly dedicated to the repudiation of Sufism, its contents were reproduced with minor changes by other likeminded writers and published under different names.⁸⁹ The anti-Sufi campaign gained more social traction during the reign of Shah ʿAbbās II's successor, Shah Sulaymān, who did not share his father's Sufi proclivities. With

87 Newman, "Sufism and anti-Sufism," 102.

88 Qummī, *Tuḥfat al-akhyār*, 29-30. *Tuḥfat al-akhyār* was written in Persian for a general audience as a commentary on an ode entitled *Mūnis al-abrār*, which Qummī compiled in praise of the Infallibles. Although the final version of the text seems to have been completed in 1075/1664 and dedicated to Shah ʿAbbās II, my examination of a number of manuscripts of *Tuḥfat al-akhyār* leads me to believe that this date refers only to the latest and most expanded version of this work. Earlier (and much shorter) versions seem to have been in circulation well before 1075. The earliest extant manuscript of *Tuḥfat al-akhyār*, held at the Mar'ashī Library is dated 1066/1656. Not only does it fail to include the anti-philosophy section at all, but it also has a much shorter anti-Sufi section. In other words, the manuscript begins with a shorter version of Qummī's standard anti-Sufi polemics (fols. 24-46), and soon after the subject turns to the praise and eulogy of the infallible imams (fol. 47ff), which happens to be the main subject of both *Mūnis al-abrār* and its commentary. Notably, the manuscript also lacks the section where Qummī absolves Shaykh Ṣafi of charges of Sufism and Sunnism.

89 For example, *Naṣīḥat al-kirām va faẓīḥat al-līʾām*, alternatively known as *Hidāyat al-ʿavām wa faẓīḥat al-līʾām*, a fascinating treatise written between 1075/1664 and 1078/1667 by Muḥammad b. Niẓām al-Dīn ʿIṣām (d. after 1670) is a reproduction of Qummī's *Tuḥfat al-akhyār* to which ʿIṣām added a lengthy and important epilogue containing critical information about the anti-Sufi campaign, an overview of the debate on Sufism and philosophy, and extensive quotes from polemical works against Sufis and philosophers that have not survived elsewhere. As far as I know, only two manuscripts of this work are extant, one in the Majlis Library (MS. #10369) and the other in the Central Public Library of Tabriz (MS. #3088). For more on this work see: Anzali, "Mysticism" in Iran, 52-58.

the help of popular preachers like Mīr Lawḥī and other like-minded religious scholars, Qummī spearheaded this campaign, which raged in major cities like Qom, Mashhad, and Isfahan, where other anti-philosophy works continued to be written.⁹⁰

In later years, Qummī focused his attention on attacking philosophers. A final chapter of his widely-read anti-Sufi work *Tuḥfat al-akhyār* is devoted to criticism of philosophers, which was, most likely, the last of his many revisions to the book. *Hikmat al-ʿarifīn*, the subject of the present volume, is his most extensive critique of philosophy written in Arabic. During Shah Sulaymān's reign, Qummī also wrote *al-Favā'id al-dīnīyyah*, a Persian treatise against philosophy in a question and answer format obviously intended for a broader audience.⁹¹

Qummī's refutations were not confined to philosophy and Sufism. As an influential Akhbārī jurist, he contributed to the hotly-debated question of Friday prayers, writing rebuttals in response to two of his colleagues who did not believe attending Friday prayers was obligatory during the twelfth Imam's occultation. One of these treatises was written against the teachings of Mulla Ḥasan-ʿAlī Shūshtarī (d. 1075/1664) in 1068/1658, and the other, as mentioned above, was written against those of Mulla Khalīl Qazvīnī completed in 1076/1665.⁹²

As a Twelver theologian, Qummī considered explaining and defending the basics of Shiʿi creeds and rituals, including the important doctrine of the imamate, to be among his most urgent tasks. His *Jāmiʿ ṣafavī*, for example, is a short catechism-style treatise written in an accessible language explaining Shiʿi basics like the imamate (Qummī enumerates ten reasons for the necessity of the existence of infallible imams).⁹³ His most detailed and technical defense of the doctrine of the imamate appears in *al-Arbaʿīn*, an Arabic work

90 For more on the anti-Sufi writings of this period, see Anzali, "Mysticism" in *Iran*, 36-51. For an overview of the substance of Qummī's charges against Sufism, see Rizvi, "The *tafīr* of the philosophers," 254-57.

91 While we have no concrete date for *al-Favā'id*, internal evidence indicates that the content was written between 1077/1666 (the beginning of Shah Sulaymān's rule) and 1090/1680 (before the death of Fayḏ Kāshānī).

92 For an extensive discussion of this contentious issue during Safavid times and a helpful comprehensive bibliography of the works written in this genre, see Jaʿfariyān, *Davāzdah risālah*, 11-103. One of Qummī's treatises is published in this collection. See *ibid.*, 619-679. For a brief biography of Shūshtarī see *ibid.*, 613-615. For an analysis of how this issue played out in Safavid politics see Newman, "The Vezir and the Mulla" and Idem, "Fayḏ al-Kāshānī."

93 Qummī, *Jāmiʿ ṣafavī* MS, fols. 25b-32a.

in which Qummī offers, in his words, “irrefutable arguments for [the twelve imams’] imamate, beginning with texts included in the books of the opposing party [Sunni sources] on the issue of the imamate of our master and the master of all the people, the commander of the believers. [This is followed by] clear responses to the misinterpretations (*ta’vīlāt*) and doubts (*shubuhāt*) of our enemies, ending with an explanation of Sunni beliefs related to both the principles (*uṣūl*) and branches (*furū’*) of religion.”⁹⁴ *Aṭṭīyah-yi rabbānī va hadīyyah-yi sulaymānī* is another monograph in an accessible style in which Qummī deals with the subject of the imamate, providing basic information on the imams’ lives, their virtues, the enmities and injustices they faced, and their miracles.⁹⁵

What makes his portfolio of writings much more fascinating, however, is a body of Persian treatises that could be classified as works of *zuhd*, one of the earliest genres to emerge in Islamic literature. These writings are illuminating because they stand in direct contrast to the abrasive, *takfīrī* style of many of his other works. They reveal their author to be a sensitive, introspective soul committed to the development of a moral and spiritual life aimed at subduing the carnal soul and drawing near to the imams and to God.⁹⁶ In refuting Sufi piety, Qummī had more to offer in its place than a dry, rigid, literal understanding of sacred texts. In these works, he appears to have been genuinely and deeply interested in a framework for spiritual life based wholly on the Qur’an and the teachings of the imams. The ideals and practices of the introspective mode of piety he espoused resemble those of the renunciants (*zuhhād*) who lived in the early centuries after the rise of Islam. Theirs was a piety that emphasized the value of utmost sincerity (*ikhlas*) in all ritual devotional practices (*ibādāt*), whether obligatory or supererogatory. Like the *zuhhād*, Qummī was deeply suspicious of the carnal soul, believing it must be kept in check through examining one’s intentions (*muḥāsabāt al-naḥs/murāqabāt al-naḥs*), meditating on

94 Qummī, *al-Arbaʿīn* MS, 2b. *Al-Arbaʿīn* was recently published, and the edition runs close to seven hundred pages. I did not have access to the published version at the time of writing.

95 *Tuḥfah-yi ʿabbāsī* is another long treatise that covers the five principles of the Shīʿī faith in accessible language. In addition to writing on these principles of the faith, or *uṣūl al-dīn*, Qummī also wrote half a dozen short treatises that contained detailed instructions on the correct way of performing rituals like *ṣalāt*, *zakāt*, *ḥajj*, etc.

96 See, for example, his *Muʿālahajāt al-naḥs*, *Mubāḥathāt al-naḥs*, and *Tanbih al-rāqīdīn*, all published in Qummī, *Shish risālah*. It appears from the sources that Qummī might have flirted with the Sufi mode of piety at the earlier stages of his life for a while to satisfy his spiritual appetite. See, Ṭabīb Tunikābunī, *Futūḥ* MS, 14b and Lawḥī, “Uṣūl fuṣūl al-tawẓīḥ,” 623.

the transient nature of this world and worldly possessions, and reminding oneself of impending death and the prospect of eternal damnation in the fires of hell.⁹⁷ In *Ḥikmat al-ʿarifīn*, for example, after making it clear that, from his perspective, *ḥikma* can only be attained through the knowledge of the teachings of the infallible imams, he emphasizes the centrality of the practice of *zuhd*, or asceticism, for attaining this *ḥikma*. He is quick to mention that *zuhd* does not involve wearing rough cloths or eating rough food like the followers of Ḥallāj and Abū Yazīd. Rather, he says, it requires “cutting worldly desires short (*qaṣṣ al-amal*) and avoiding what God has prohibited (*al-waraʿ ʿammā ḥarrama Allāh*).” The key for success in such practices is constantly reminding oneself of the reality, and inevitability, of death and what follows it.⁹⁸ Although the fear of death and a pious awareness of God (*taqwā*) are emphasized throughout, Qummī’s writings in this genre are also sprinkled with lines of his own poetry in which the subject of love, or *maḥabbat*, is mentioned, though not elaborated.⁹⁹ Examples of this poetry give the reader a better sense of this aspect of his personality:

O Lord, capture me with your love (*maḥabbat*).
 Consume my body in the fires of purification.
 Pluck all neglect of God from my wings and feathers,
 That I might fly to the pinnacle of your love (*maḥabbat*).

O Lord, capture me with your love (*maḥabbat*).
 Turn me away from anything but your love.
 Sprinkle my face with the water of your mercy,
 To awaken me, in the blink of an eye, from my sleep.¹⁰⁰

O Lord, free me from the bonds of my body,
 Rescue me from attachment to this world.
 Pour a sip of the nectar of your desire into my mouth,
 Setting me free in an instant of the need for bread and water.¹⁰¹

97 For more on early renunciants see Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, 1-7.

98 Ibid., 8.

99 Apparently, he collected his quatrains and wrote a commentary on them in a book titled *Mūnḥāj al-ʿarifīn*. See Tihriānī, *al-Dharʿa*, 13:280. No copies of this work are extant, but many of Qummī’s quatrains are used in his other works, providing us the opportunity to get a sense of his style and concerns.

100 Qummī, *Tuḥfat al-akhyār*, 21-22 and in Idem, *Safīnat al-najāt*, 111.

101 Lawḥī, “Uṣūl fuṣūl al-tawẓīḥ,” 609.

Sincerity is the motto of the gnostic (*ṣāhib-i 'irfān*),
 In whose heart lies the light of faith.
 One who obeys God out of greed [for paradise]
 Is among the merchants and mercenaries.¹⁰²
 Obedience is accepted by the Lord,
 When it comes from love and desire.
 Sincerity is the accomplishment of the skilled man,
 Whose heart contains the light of insight.¹⁰³

The Four Books are the soul of religion;
 They are four pillars of faith.
 In the struggle against the carnal soul,
 They are four mirrors for the man of gnosis (*'irfān*).¹⁰⁴

The above lines reflect the kind of spiritual and religious teachings that Qummī advocated as an alternative to the prevalent discourse of his time, which was heavily influenced by Sufism and philosophy. Throughout his work, Qummī explains aspects of this alternative paradigm, which some have called

102 A reference to the well-known hadith from 'Alī that says, "Some people worshipped God out of desire [of His rewards], this is the worship of traders; and some people worshipped God out of fear [of His punishment] – so it is the worship of slaves, and a group worshipped God in gratitude (to Him) so this is the worship of the free." See Ibn Abī al-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-Balāgha*, 19:42.

103 Qummī, *Tuḥfat al-akhyār*, 20.

اخلاص شعار صاحب عرفانست،
 کاندردل او روشنی ایمانست؛
 آنکس که کند طاعت حق بهر طمع،
 از جمله تاجران و مزدورانست.
 طاعات اگر از روی محبت باشد،
 قبول جناب رب عزت باشد
 اخلاص فن صاحب خبرت باشد،
 کاندردل او نور بصیرت باشد.

104 Qummī, *Tuḥfat al-akhyār*, 9:

دین را کتب اربعه چون جان باشد،
 این چار چهار رکن ایمان باشد؛
 هنگام جهاد نفس این چار گناب،
 چار آینه صاحب عرفان باشد.

ʿirfān-i ḥubbī in contrast to the traditional *taṣawwuf-i ʿishqī*.¹⁰⁵ Qummī's semantic choices are highly significant. For example, Qummī rejects the concept of *ʿishq* because it is not attested in the canonical sources of faith and replaces it with the concept of *maḥabba*, a concept that is attested in hadith literature and the Qur'an.¹⁰⁶ Similarly, the concept of *maʿrifā* is central to him, but it has a radically different meaning than the Sufi conception of *maʿrifā*. Therefore, at the very outset of *Ḥikmat al-ʿarīfīn*, the foundational *qudsī* hadith so often referenced in Sufi literature ("he who knows himself, knows his Lord") is replaced with an exclusively Shīʿī hadith on the imamate: "One who dies not knowing his imam has died a *jāhili* death [that is, as a non-Muslim]."¹⁰⁷ Similarly, Qummī has an understanding of *ḥikma* that diverges sharply from the way the word is used in the context of the discursive practice of Islamic philosophy. Indeed, Qummī offers his own definition of the term in his introduction to *Ḥikmat*, once again placing knowledge of the imams at the center:

Ḥikma is knowledge (*maʿrifā*) of the imam, and the *ḥakīm* is one who knows the true imam and learns religious knowledge from him. There is no question that the purified imams from the family [of the Prophet] are leaders of truth and repositories of *ḥikma*, having learned it from the Prophet himself, PBUH ... He said, "I am the house of *ḥikma*, and 'Alī is its door. Whoever desires *ḥikma* must approach the door." Therefore, *ḥikma* is what is understood from the sayings of the pure imams, who are the companions of infallibility and the interpreters of God's Book... [*Ḥikma* does not lie in] the problems of philosophy, which are in contradiction to the Book and the tradition (*sunna*).¹⁰⁸

Elsewhere, he espouses the same sentiment in the form of a quatrain:

The ignorant man busies himself with Greek philosophy (*ḥikmat*),
While neglecting God and following Satan.
We have no need for Ibn Sīnā's *Shifā*,
For the Qur'an is the healer (*shifā*) of the believers.¹⁰⁹

105 The credit for the invention of the term *ʿirfān-i ḥubbī* goes to my friend and colleague, Mohammad Javdan, who used the term in a conversation we had about Qummī recently.

106 In his debate with Majlisī Sr, he is emphatic that he is not against the concept of love and quotes some of the abovementioned quatrains as evidence. See Anzali, "Opposition to philosophy."

107 p. 17 (of the present Arabic edition).

108 See p. 16.

109 Qummī, *Safīnat al-najāt*, 137.

In short, the immediate object of gnosis or *'irfān* is the infallible imam and not, as Sufis would have it, the divine nature. Similarly, the only epistemologically legitimate sources of religious knowledge are the Qur'an and the four books.

The importance of these semantic shifts cannot be overemphasized. They lie at the heart of a broader epistemic shift in seventeenth century Safavid Persia, one that forced proponents of long-established traditions of knowledge like philosophy, *usūlī* jurisprudence, and Sufism to formulate new ways, and find new sources, to legitimize their discourse. As Twelver Shī'ism increasingly acquired an independent identity as a world religion rather than a sect during the seventeenth- and early eighteenth century, religious scholars of all stripes engaged themselves more seriously with the Shī'ī hadith traditions in an effort to establish the legitimacy of their discourse in accordance to the ethos of the newly-established Shī'ī sacred *nomos*. The dramatic increase in scholarly activity focused on the canonical collections of Twelver hadith is perhaps nowhere more obvious than in the number of commentaries written on *Uṣūl al-kāfi*. Out of the twenty commentaries/glosses that can be identified using Āqā Buzurg's bibliographical compendium, sixteen were written between 1001/1592 and 1150/1737 (see Table. 2).¹¹⁰

TABLE 2. *Table 2*

900-950/1494-1543	0
951-1000/1544-1591	1
1001-1050/1592-1640	3
1051-1100/1641-1689	9
1101-1150/1690-1737	4
1151-1200/1738-1785	1

One of the most interesting features of these commentaries/glosses is the diversity of their writers. They include the founder of the Akhbārī school of thought, Mulla Muḥammad-Amīn Astarābādī and other Akhbārī scholars like the abovementioned Mulla Khalīl Qazvīnī who vehemently opposed philosophy and Sufism, but they also included *Usūlī* jurists like 'Alī al-Āmilī (d. 1102/1691) and Muḥammad-Ṣāliḥ Māzandarānī (d. 1086/1675). Philosophers

110 The list of commentaries was compiled from Tihirānī, *al-Dhari'a*, 13:95 – 100 and 14:26– 28.

like Mulla Ṣadrā and his teacher Mīr Dāmād are also on the list, as are theologian-philosophers like Mīrzā Rafīʿā. This diversity illustrates the centrality of Shīʿī hadith literature in the consolidation of orthodoxy and the competition for authority involved in that process.

Perhaps the most distinctive and radical expression of the central place the infallible imams and their sayings found in the newly-established Safavid sacred nomos during the seventeenth century was the Akhbārī movement.¹¹¹ The success and rapid popularity of Akhbārism should be understood as part of a broader intellectual, social, and political shift during the Safavid period that required a re-evaluation of the old regime of truth and its bases of legitimacy. The categorical rejection of Sunni hadith sources and methodologies developed primarily by Sunni scholars was in line with Safavid propaganda, which made every effort to draw a sharp distinction between the Sunni Turks (Ottomans) and the followers of the family of the Prophet (the Shi'a under Safavid rule). The jurists adhering to the Akhbārī legal school, in a return to what they dubbed as *ṭarīqat al-qudamā* (the way of the predecessors [among hadith scholars]) freed themselves of the necessity of using the extensive technical Usūlī vocabulary which was, in turn, thoroughly indebted to Peripatetic philosophy and logic. This gave them the added freedom to attack philosophy as a foreign element that needed to be purged from the madrasas. Therefore, the gradual rise to prominence of Akhbārism in the madrasa as an alternative framework of legal thought facilitated the turn against philosophy in important ways.¹¹²

111 For the term “nomos” see, Berger, *The Sacred Canopy*, 19-26.

112 In his insightful contributions to our understanding of the Akhbārī movement, Robert Gleave asserts that “there is no single Akhbārī position on the role of philosophy and mystical experience in the discovery of religious knowledge (Gleave, “Scripturalist Sufism,” 158–176).” Although I am in essential agreement with Gleave on this latter point on anti-Sufi tendencies among Akhbārī scholars, it seems to me when it comes to mainstream discursive philosophy, otherwise known as Peripatetic (*mashshāʿī*) philosophy, there is an overwhelming consensus among the Akhbārī scholars to condemn it as a foreign and un-Islamic discipline of knowledge by referencing to its Greek roots and purportedly heretical beliefs that they claim major philosophers held. In Rizvi’s words, the Akhbārī scholars “rejected the rationalist hermeneutics of the text and reality that seemed to deny the superior knowledge of the Imams (Rizvi, “The takfīr,” 245).” Akhbārī leaning scholars like Fayḏ Kāshānī, who were well-versed in Islamic philosophy, usually differentiate between what they call “official philosophy” (*ḥikmat-i rasmiyyah*), to which they do not hesitate to express their aversion, and “divine philosophy” (*ḥikmat-i ilāhī*), which, according to them, is derived from prophetic sources of revelation and the traditions of the imams. This aside, Gleave’s astute observations on the nature of the Akhbārī movement ought

Although debates over the epistemic legitimacy of philosophy were nothing new in the history of Islamicate world, during Qummī's time these issues were being debated on new terms: those of a politically dominant and symbolically self-contained Twelver Shī'ī worldview that required the authentication of long-established social and intellectual formations on new grounds.¹¹³ Although Qummī and the philosophers to whose teachings he objected had very different views of the nature of the imams and the essence of their teachings, they all directed their efforts toward the Shī'ī hadith compendiums, writing commentaries and using many hadith reports from those compendiums in their works. In other words, although philosophers like Ṣadrā and Fayḏ fundamentally disagreed with scholars like Qummī or Qazvīnī, they were united on a larger point: all believed it was imperative to demonstrate that traditions like philosophy were based on the teachings of imams.

Qummī himself was an avowed Akhārī scholar, as mentioned, and the clearest articulation of this intellectual commitment appears in a lengthy introduction to his commentary on Ṭūsī's *Tahdhīb al-aḥkām*, entitled *Ḥujjat al-islām*.¹¹⁴ This still unpublished work is around 200 pages in length and is among the last that Qummī authored. It is a testament to his erudition and in keeping with his status as a prominent member of the 'ulama. It is also where Qummī tackles the issues of hottest debate between the Akhbārīs and Usūlīs, namely, which sources of religious knowledge are valuable, and what constitutes proper methodology. Not surprisingly, after long and winding arguments, Qummī maintains that only two sources are legitimate: the Qur'an and the Sunna.¹¹⁵ He vehemently attacks the notion that *ijtihād* is a valid method of approaching these sources, offering arguments based on both Sunni and Shī'ī sources.¹¹⁶ Additionally, he rejects the usefulness of the concept of *ijmā'*

to be welcomed and praised as a much-needed corrective to the misleading picture of Akhbārism that plagues primary sources of jurisprudence and, from there, scholarly and non-scholarly expositions in Persian, Arabic, and English in which proponents of this school are generally understood to be rigid literalists and fanatical bigots. This picture has prevailed as a result of the negative Usūlī portrayal of Akhbārī scholars in biographical and bibliographical resources. Since the Akhbārī school was effectively eradicated by the early nineteenth century, what is remembered of Akhbārism comes mainly from later, hostile Usūlī 'ulama.

113 For a detailed discussion of this process see Anzali, "Mysticism" in Iran.

114 The manuscript I examined contained only the introduction, not the actual commentary on *Tahdhīb*.

115 Qummī, *Ḥujjat al-islām* MS, fols. 2a-17a.

116 Ibid., fols. 18a-25a. What is puzzling about Qummī's critique of the Usūlī position on *ijtihād* is that although he quotes extensively from Ibn Abī al-Ḥadīd's arguments against

and then uses the remainder of the introduction to critically examine specific topics in the discipline of *uṣūl al-fiqh* one by one, from semantics (*mabāhith al-alfāz*), to the issue of probative power (*hujjiya*), to procedural principles (*al-uṣūl al-ʿamaliyya*).

In short, Qummī's writings and the information we have about him from other sources reveal that he was a religious scholar of some prominence with relatively strong ties to the political center. He seems to have been more concerned with issues of orthodoxy and piety among the masses rather than the hair-splitting his elite colleagues. He may not have had considerable influence on later generation of Shi'i religious scholars, but his polemical writings were a significant contribution to the formation of Shi'i piety in his time. His puritanical insistence that the Qur'an and the hadith canon were the only legitimate sources of religious knowledge may not have become a majority opinion in Iran in the centuries after him, but it remained a serious epistemological challenge to the epistemologically pluralist strains Shi'i thought. As Gleave, Ansari, and others have noted,¹¹⁷ the contemporary proponents of *maktab-i tafkik* can be seen as intellectual inheritors of the trend of thought in Shi'i history for which Qummī was a prominent advocate as an Akhbārī.

Ḥikmat al-ʿĀrifīn

Ḥikmat al-ʿĀrifīn is a substantial monograph written at the height of Qummī's literary campaign against philosophy and philosophical mysticism. If the number of surviving manuscripts is any indication, it was also his most widely read technical work.¹¹⁸ Internal evidence suggests it was written between 1068/1657 and 1075/1664.¹¹⁹ This is based on two features of the text. First, Qummī mentions Fayz Kāshānī's *al-Wāfī* multiple times.¹²⁰ We know that *al-Wāfī* was finished no earlier than 1067/1657,¹²¹ and it is unlikely, given the strained relationship between Fayz and Qummī, that the latter had access to incomplete drafts from the author. Qummī also mentions *Ḥikmat al-ʿārifīn* in his

qiyās and ijtihād in the latter's commentary on *Nahj al-balāgha*, as far as I know, he makes no mention of Astarābādī and his famous work *al-Fawā'id al-Madaniyya*.

117 See Gleave, "Continuity and Originality," and Ansari, "Mabānī-yi fikrī."

118 See footnote 161 below.

119 Newman provides a similar estimate of the time frame in which *Ḥikmat* was written (Newman, "Sufism and anti-Sufism," 107, n. 64).

120 See footnote 78.

121 See Naqībī, *Aqwāl al-ʿulamā*, 21.

other work, *Tuḥfat al-akhyār*, which, as discussed, was finished no later than 1076/1664.¹²²

Two important aspects of *Ḥikmat al-ʿarīfīn* have significant bearing on the intellectual history of the Safavid period. First, it is the first monograph of the Safavid period dedicated to criticizing mainstream philosophy and Ibn ʿArabī's school of philosophical mysticism from a Shīʿī-Akhbārī perspective. Second, it is the earliest work of its kind to single out Mulla Ṣadrā and his philosophy as a primary target.¹²³ Despite these noteworthy features, *Ḥikmat al-ʿarīfīn* has attracted little scholarly attention. S. M. Hadi Gerami was the first to offer a brief discussion in Persian of the significance of this work, especially its attention to Ṣadrā's philosophy.¹²⁴ Some years later, I discussed the book in the context of the broader intellectual and social transformations of the late Safavid period.¹²⁵ Most recently, Sajjad Rizvi has provided a partial and brief report of the content of *Ḥikmat al-ʿarīfīn* as part of a larger analysis of the *takfīr* of philosophers during the Safavid period.¹²⁶ The following synopsis of the work is intended to provide a bird's eye view of the content of the work. Readers, of course, must refer to the detailed arguments of each section for a thorough understanding.

As mentioned earlier, Qummī begins *Ḥikmat al-ʿarīfīn* with an epistemological critique of the category of *ḥikmat*, emphasizing that the only legitimate source of *ḥikma* is *maʿrifa*, or knowledge of the infallible imams and their teachings – not the philosophical speculations of Greek philosophers that are contrary to divine injunctions as encapsulated in the Qurʾān and hadith literature. Without a proper knowledge of the teachings of the imams, says Qummī, “the rational faculty cannot be perfected, nor can it be purified of illnesses, and attaining *ḥikma* would be impossible.”¹²⁷ Like any Akhbārī scholar worth his salt, Qummī spends most of the rest of introduction justifying this position by deploying dozens of hadith reports, both from Shīʿī and Sunni sources, to the

122 See page 24 above.

123 By “the earliest of their kind,” I mean the earliest serious engagement with Ṣadrā's philosophical framework as a discourse worthy of attack beyond the small circle of elitist philosophers (like Mullā Rajab-ʿAlī Tabrīzī) who knew his work and were by and large dismissive of his philosophical innovations, albeit for different reasons. As such, *Ḥikmat al-ʿarīfīn* is the first evidence we have that by the second half of the seventeenth century, Mulla Ṣadrā's philosophy had attracted attention and risen to some prominence in learned circles.

124 See Gerami, “Ḥikmat al-ʿarīfīn.”

125 See, Anzali, “Safavid Shīʿism.”

126 See, Rizvi, “The *takfīr* of the Philosophers.”

127 P. 17 (all page numbers without reference to title refer to the present Arabic edition).

effect that it is obligatory to learn religious knowledge only through the infallible imams, and that the two sources of Qur'an and hadith cannot be separated from each other.¹²⁸ Qummī closes the introduction with extensive quotes from al-Ghazālī's *al-Munqidh* and *Tahāfat al-ḥukamā* (sic), all with the single theme of how all philosophers are infidels.¹²⁹

The first major subject of *Ḥikmat* is a discussion of the mainstream philosophical methods of proving God's existence. For this purpose, Qummī focuses on the question of why a contingent being (*mumkin*) needs a cause (*'illa*) for its existence – a question that happens to be the cornerstone of many philosophical arguments about God's existence. From his perspective, two major schools of thought exist on the issue, one espoused by philosophers and the other by theologians (*mutakallimun*). Philosophers believe that *imkān*, or contingency itself, is the reason that a contingent being needs a cause, whereas theologians stipulate *hudūth*, or “coming to be,” as the criterion.¹³⁰ Not surprisingly, Qummī takes the side of the latter group, claiming that their position is supported by the Qur'an and the *sunna*.

In his criticism of the philosophers' school of thought, he engages in a detailed discussion of the issue of *al-awlawiyya al-dhātīyya*, or “essential precedence,” quoting extensively from Lāhījī, Dashtakī, Qūshjī, and Davānī and rejecting their arguments that a contingent entity, as contingent, is equivocal vis-à-vis existence (*wujūd*) and non-existence (*'adam*).¹³¹ Then, he turns to what he views as the correct way of proving God's existence. Quoting verses of the Qur'an to support his claim, he concludes that the only valid way to argue for God's existence is by pondering on His creation.¹³² Qummī then goes on to say that since the philosophical arguments fail to prove God's existence, they naturally fall short of proving His unity. As for his own arguments, he contends that the issue is among the necessities (*al-ḍarūriyyāt*) of faith and, as such, it does not need to be supported by rational arguments. Rather, the ample evidence for God's unity in the Qur'an and hadith literature is sufficient for the faithful. Qummī adds that “*tawḥīd* is not among the [theological] issues

128 Pp. 22-42.

129 Pp. 43-45.

130 Pp. 47-51.

131 Pp. 53-61.

132 This is otherwise known as the “design argument” or the “teleological argument.” One of its most elaborate canonical renditions in the Shi'i tradition is found in a popular treatise attributed to Ja'far al-Ṣādiq and known as *Tawḥīd Mufaḍḍal*. This treatise had a special place in Qummī's worldview. He offers his own translation of it in his *Tuḥfah-yi 'abbāsī* and quotes from it in his other works.

necessary for proving [the necessity of] prophecy, therefore, it is possible to make arguments for it [*tawhīd*] based on transmitted reports (*al-naql*) without [committing the fallacy of] circular argument.”¹³³

The second major issue Qummī takes up in his criticism of philosophy is that of God's knowledge. Not surprisingly, the bulk of discussion is dedicated to the question of how God knows, i.e., the extent and quality of His knowledge of the created world. This issue, of course, is hotly contested in philosophy and has long been used by opponents of philosophy to demonstrate how philosophical speculation falls short of the requirements of faith. Qummī spends a number of pages criticizing Ibn Sīnā's conception of divine knowledge¹³⁴ and then turns to some of his contemporaries (*ba'd al-muta'akhhirīn*) who, according to Qummī, believe that God's knowledge of the contingent world is presential (*ḥuḍūrī*) as is His knowledge of Himself. Although he names no one in this section, it is quite clear that his ire is focused on Mulla Ṣadrā and his school of thought.¹³⁵ After rejecting both *ḥuṣūlī* and *ḥuḍūrī* notions of divine knowledge and accusing Lāhijī of infidelity because of his views on the issue in his *Shawāriq*,¹³⁶ Qummī goes on to explain his own position in a very brief statement that has striking similarities with the Ḥanbalī position on divine attributes:

If someone asked “if you deem all these positions and schools of thought [*madhāhib*] false, what is your school of thought on the issue of [divine] knowledge?” [In response] we say “our belief is based on what we have acquired from rational arguments. We have taken this belief from the niche of prophecy, and that is that his knowledge, exalted is he, is without quality (*lā kayfa lahu*), just like his essence. His knowledge is not like the knowledge of creatures. Rather, his knowledge is [identical to] his essence in the sense that his perfect essence is the source of illumination with no quality, no need for the acquisition of the images of the known things, and no [necessity] of the presence of their essences; his knowl-

133 P. 64.

134 PP. 70-76. Here Qummī offers a critique of Ibn Sīnā's idea that God knows (and creates) the contingent world via images (*ṣuwar*) that are primordially impressed (*murtasīma*) on the divine mind. In another section, he deals with the issue of the extent of divine knowledge and Ibn Sīnā's position that God's knowledge only entails abstract universals (*al-kullīyyāt al-mujarrada*) and do not extend to particulars (*al-juz'īyyāt*). See, Idem., 73-78.

135 Pp. 76-78.

136 P. 79.

edge comprehends all things, universal and particular.”¹³⁷

The next issue Qummī addresses is that of divine attributes and their identity with the divine essence, followed by a brief discussion of divine volition (*al-mashiyya/irāda*). Next he discusses the issue of determinism and destiny (*al-qaḍā wa al-qadar*) and the related, and controversial, idea of *al-badā*. It is here that, for the first time in *Hikmat*, he takes on Fayḏ Kāshānī, to whom he refers throughout the books as a *ṣāhib al-Wāfi*. Qummī begins his criticism of Fayḏ by saying, “know that since *ṣāhib al-Wāfi* founded his exegesis of Qur’anic verses and hadiths on the basis of the principles of Sufis and philosophers, he interpreted [the doctrine of] *al-badā* in a very strange manner that would surprise anyone with common sense and a straightforward outlook.”¹³⁸ His major criticism of Fayḏ is based on the latter’s interpretation of *al-badā* as a change in the knowledge of spherical souls (*nufūs falakīyya*), whereas, he claims, the relevant Qur’anic verses and hadith reports explicitly attribute the change in knowledge implicit in the concept of *al-badā* to God himself.¹³⁹

The next major theological issue in *Hikmat* is the nature of divine and human actions. Qummī claims that within the framework of Peripatetic philosophy, all actions, whether human or divine, are inevitable and necessitated (*mūjab*). This leaves no space for free will because an action, as a contingent entity, is equivocal vis-à-vis existence and non-existence and does not “come to be” unless it is necessitated by a prior cause. In contrast, Qummī says, most of the Mu’tazila believe that an action “comes to be” only after it has found some priority (*awlawīyya*) without reaching the threshold of necessity. Qummī takes the latter position, rejecting the necessity of the cause-effect relationship in the case of a volitional actor and arguing that, with such actors, the caused action can actually deviate from (*takhalluf*) what the complete cause (*al-illa al-tāmma*) demands.¹⁴⁰

Qummī then goes on to tackle the well-known and controversial theological problem of the creation of human actions (*khalq al-af’āl*). After listing six different schools of thought on the issue that, from his perspective, are incorrect, he introduces what he sees as the correct theological position as derived from the Shī’i hadith canon. This position is presented as a middle ground between the two extremes (*al-amr bayn al-amrayn*) of complete divine determination

137 Pp. 70-71.

138 P. 114.

139 P. 116.

140 Pp. 119-127.

of human actions (*al-jabr*) on one hand, and the complete autonomy of human agent (*al-tafwīḍ*) on the other.¹⁴¹

The next major topic in *Ḥikmat al-ʿarīfīn* is the issue of *al-ḥusn wa-l-qubḥ al-ʿaqliyyayn* or “the [rational] intelligibility of good and vile.” Here, Qummī denies the validity of both the Ashʿarī and Muʿtazilī positions and claims that the correct theological stand is, again, that of a middle ground between two extreme positions (*al-amr bayn al-amrayn*). Qummī remarks that one can agree with the Muʿtazilites that the notions of *ḥusn* and *qubḥ* are independently recognized by human intellect. This recognition by itself, however, does not make the human agent a subject of divine reward (*thawāb*) and punishment (*ʿiqāb*). In other words, for divine punishment and reward to be justified, the human agent must also be able to recognize the notions of ‘obligation’ (*wujūb*) and ‘prohibition’ (*ḥurma*). That is possible, he says, only through divine guidance and injunctions.¹⁴²

After this general discussion, Qummī treats several important theological issues as sub-sections (*al-furūʿ*) of the above topic. Among these is a discussion of *qāʿidat al-luṭf*, or “the argument from [divine] benevolence.”¹⁴³ Qummī rejects the validity of this argument and offers an alternative argument based on the principle of the necessity of obedience (*wujūb al-tamkīn*) to the effect that it is incumbent upon the believers to attain certitude (*al-ʿilm al-yaqīnī*) regarding God’s injunctions. From Qummī’s perspective, the hadith reports are definitive that mere opinion (*ẓann*) does not relieve believers of their religious duty. Certainty regarding God’s injections is impossible without an infallible guide who has comprehensive knowledge of God’s law. In order for the believer to properly obey divine injunction, God must appoint such guides.¹⁴⁴

Another significant theological issue treated as a sub-section is the issue of *al-iḥbāṭ* (frustration of good deeds due to the effect of later sins) and *al-takfīr* (concealment of sins due to the effect of later good deeds – not to be confused with *takfīr* in the sense of declaring someone infidel). Here Qummī indulges us with an extensive discussion of the nature of major sins (*dhunūb kabīra*), criticizing both Shaykh Ṭūsī and Shaykh Bahāʾī’s interpretations of the concept.¹⁴⁵ This is followed by a discussion of the concept of *al-ʿadāla* (justice) and what

141 Pp. 127-134.

142 Pp. 146-153.

143 Pp. 162-163. This argument was most notably used by Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī in his *Tajrīd al-ʿitiqād* as a proof for the necessity of God’s appointment of infallible imams for the sake of human guidance.

144 Pp. 163-165.

145 Pp. 166-182.

it means to be a just person (*ʿādil*) in light of the previous discussion of what constitutes a major sin.¹⁴⁶

Next, Qummī's attention turns once again to his disagreements with philosophers, this time on the question of the existence of *al-mujarradāt* or "abstract beings." Qummī lays out his own position that rational arguments for and against the existence of abstract beings other than God are incomplete. Furthermore, he notes that based on the Qur'an and the *sunna*, one cannot stipulate any abstract beings beside God.¹⁴⁷ The issue at stake is the principle of *tanzīh*, or the utter incomparability of God. From Qummī's perspective, accepting the existence of other beings that are beyond time and devoid of special dimension amounts to *tashbīh* and a clear rejection of the Qur'anic statement that *laysa ka mithli-hī shay'un* ("there is nothing in His likeness").¹⁴⁸ Qummī expresses astonishment that some of his "knowledgeable contemporaries" (*ba'd al-fudalā al-muta'akkkhirīn*) – most likely one of Mīr Dāmād's students in this case— has followed the philosophers in accepting the existence of such abstract beings. For Qummī, this misguided position reveals nothing but this man's ignorance of the hadith literature and the unfortunate influence of Ibn 'Arabī's nonsense in *al-Futūhāt* and *Fuṣūṣ*.¹⁴⁹

Next, Qummī takes on a principle that has been the cornerstone of the cosmogonic scheme advocated by most philosophers since the time of Ibn Sīnā or earlier: *al-wāḥid la yaṣdur 'an-hu illā al-wāḥid*, which literally means that "from one, no more than one can issue forth." According to this principle, it is impossible for God, as a unified and simple entity, to be the immediate cause of multiple entities, because this would be a violation of the purity of His oneness. Therefore, there is only one entity, the First Intellect (*al-ʿaql al-awwal*) of Muslim philosophy, which is the immediate creature of God. Qummī ridicules this argument, saying that it blatantly contradicts the Qur'anic dictum that God is omnipotent. He rejects the notion of the First Intellect entirely. Anticipating the skepticism of those who would point to the famous hadith in *Uṣūl al-kāfī* that states that the first creation of God was the Intellect (*al-ʿaql*), Qummī remarks that the term *ʿaql* in that hadith has nothing to do with what philosophers called *ʿaql*. To clarify his point further, he examines Fayḏ Kāshānī's commentary on the abovementioned hadith in *al-Wāfī*, rejecting the latter's philosophically inspired interpretation. Qummī's argument against Fayḏ is based on the principle of perspicuity and goes something like this: God

146 Pp. 182-188.

147 Pp. 211-212.

148 Qur'an, 42:11

149 P. 212.

speaks with humans using their common language. Therefore, his words need to be understood in such terms unless a specific religious (*shar'ī*) meaning is clearly designated in addition to the customary meaning (as in the case of rituals like *ṣalāt* or *adhān*). In this case, Qummī says, no hadith reports lead us to a technical/philosophical conception of *'aql*, and therefore we are obliged to understand and interpret the term as it is customarily understood, which is to say as the human faculty that allows for differentiation between good and bad, true and false. In this sense, the term is the opposite of madness (*junūn*) and ignorance (*jahl*).¹⁵⁰ After offering this argument, Qummī adds his analysis of what led Fayz to commit such a mistake, saying, "it is no secret that the author of *al-Wāfi* based his exegesis on philosophy and Sufism and a synthesis of the two, despite the fact that the Sufis reject philosophers in the strongest words, as is clear from the works of Ghazālī, Rumi, and others."¹⁵¹ No matter what our opinion of Qummī or Fayz, this is an accurate observation. Qummī is correct that the merger between philosophy and Sufism, attested here in the writings of Fayz, is a relatively new development, and for Qummī a highly concerning one. In the remainder of this section, Qummī offers his own interpretation of the abovementioned hadith and follows with multiple proofs that, from his perspective, demonstrate that spirits are not abstract beings.¹⁵²

Next Qummī treats the issue of whether the universe is eternal (*qadīm*) or non-eternal (*ḥādīth*). Little is new in this portion of the book beyond the fact that Qummī adds Mīr Dāmād's argument on *al-ḥudūth al-dahrī*, or "perpetual incipience," to a long list of arguments that philosophers have put forward in contradistinction to what Qummī sees as the position necessitated by Qur'anic verses and hadith reports,¹⁵³ which is that the universe has come to be in a strictly temporal sense (*al-ḥudūth al-zamānī*). This raises the question of how the universe could have come into being temporally when the very existence of time is dependent on the universe existing in motion. Qummī replies that the rational faculty can imagine time extending before and after the creation of the universe, and that our ability to imagine such a thing warrants talking about the universe as "coming to be" (*ḥādīth*) in time.¹⁵⁴

Qummī continues his foray into fundamental debates in philosophy and theology by discussing the notion of existence (*wujūd*) and whether it is the semantic form (*ishtirāk lafzī*) or the semantic content (*ishtirāk ma'nawī*) that

150 Pp. 224-226.

151 P. 226.

152 Pp. 226-242.

153 Pp. 248-249.

154 Pp. 250-51.

is common when using the term to refer to God and the created world.¹⁵⁵ He weighs in on the side of the latter option and then turns to the contentious issue of the relationship between existence (*wujūd*) and quiddity (*māhiyya*).¹⁵⁶ In a rare and inexplicable moment of agreement with the philosophical tradition that he has castigated throughout the entire work, he invokes Ibn Sīnā and the author of *al-Mawāqif* to assert that *wujūd* is among the second-order constructed concepts (*al-ma'qūlāt al-thāniya*), which does not correspond to anything real outside the mind. “[W]hat is outside,” Qummī says, “is human, blackness, and other realities; these are the quiddities (*al-māhiyyāt*) that actually exist in reality. [Concepts like] existence and thingness have no primacy, or *ta'aşşul*, in reality. Rather, they are among the second-order concepts that are derived from first-order concepts - as concepts - and nothing outside corresponds to them.”¹⁵⁷

It does not take long for the reader to realize that Qummī's decision to align himself with the mainstream Peripatetic philosophical position of *aşālat al-māhiyya*, or “the primacy of quiddity over existence,” is a strategic choice. The concluding section of *Hikmat al-ārifīn* makes this particularly clear. That section is dedicated to an extensive refutation of what Qummī considers the most dangerous and heretical aberrations of all: the idea of *waḥdat al-wujūd*, or “unity of existence.” The significance of this issue in Qummī's mind is clear from the fact that the *khātima* makes up one fourth of the length of the entire work.

Rather than proceeding with Ibn 'Arabī, whom he calls “the chief of the anti-christs” (*umdat al-dajjālīn*) and “the killer of religion” (*mumit al-dīn*), Qummī focuses initially on his contemporaries, Mulla Şadrā in particular. In a clear reference to the latter, he begins the section by expressing surprise that “some among his contemporaries” have “merged philosophy and Sufism.”¹⁵⁸ His criticism of Şadrā's position focuses mainly on the two pillars on which the entirety of the philosopher's system is built. These are his argument in favor of the primacy of existence over quiddity, or *aşālat al-wujūd*, and the notion that *wujūd* is a reality that is subject to “gradations,” or *tashkīk*. These two pillars, according to Qummī, lead Şadrā to the untenable and heretical position of *waḥdat al-wujūd*. Qummī quotes extensively from *al-Asfār al-arba'a* and *al-Shawāhid al-rubūbiyya*, demonstrating a firsthand, extensive knowledge of the writings of his opponent on the issue. Abrasive personal attacks may have been his

155 Pp. 271-76.

156 Pp. 277-284.

157 P. 281.

158 P. 296.

style, but it is clear that he was committed to an accurate representation of the positions with which he disagrees.

Qummī's criticism of Mulla Ṣadrā is in accordance with the mainstream philosophical and theological paradigm of the time, and it revolves around the former's view that the concept of *wujūd* corresponds to nothing outside the mind. If *wujūd* exists only as a universal concept (*mafhūm kullī*) in the human mind, says Qummī, talking in terms of gradations or primacy, let alone conceptualizing it as a principle that permeates all, is absurdity.¹⁵⁹

Yet, Qummī is well aware that it is foolish to blame Ṣadrā for this heretical idea. It is true that the latter is responsible for the "unholy" marriage between Sufism and philosophy during the Safavid period, but the real culprit is Ibn 'Arabī. "It is clear," says Qummī, "that the notion of *waḥdat al-wujūd* did not exist and was not well-known before Muḥyi al-Dīn al-'Arabī al-Andalusī al-Ḥanbalī and his followers, and his statements make clear that he was possessed of the lowest and most nonsensical intellects. As for the earlier generation of Sufis like Abī Yazīd [al-Biṣṭāmī] and al-Ḥallāj and the likes of them, their statements make clear that some of them believed in *ittiḥād* (unity of man and God in essence) and others in *ḥulūl* (divine incarnation) ... therefore, you must be aware that it was Muḥyi al-Dīn, who in reality is Mumīt al-Dīn (the killer of religion), who made the idea of *waḥdat al-wujūd* famous among the [intellectually] weakest Muslims using treachery and deception..."¹⁶⁰ Qummī then treats the reader to a long list of quotes from Ibn 'Arabī's *Fuṣūṣ* as well as quotes from famous commentaries by his followers, including al-Qaysarī (d. 751/1350), al-Qāshānī (d.735/1333), and al-Jandī (d. circa 700/1300), to expose their heretical beliefs.¹⁶¹

When Qummī penned his critique of Ṣadrā's metaphysics, the latter's philosophy was known only to a small circle of elitist philosophers. Nearly a century would pass before his system replaced the Peripatetic tradition as the dominant philosophical paradigm. So why, one might ask, did Qummī choose to focus on Ṣadrā? If Qummī's colleagues dismissed Ṣadrā, why help bring the latter's philosophical thought from the margins to the center of scholarly discussion?

As we have seen, Qummī was alarmed by Ṣadrā's merger of philosophy and Sufism. But can we go farther, as Rizvi has recently argued, and say that this synthesis was the very reason that philosophy came into the radar of opponents of Sufism at the end of the Safavid era? In other words, had it not been

159 Pp. 296-311.

160 Pp. 318-319.

161 Pp. 322-358.

for the innovative synthesis of Ṣadrā and his students, would philosophy have escaped the attention of Qummī, Mīr Lawḥī, and others?¹⁶²

The answer, I would argue, is negative. It is true that an important concern of Qummī in his attacks against philosophy was the fact that some of the *ḥukamā* advocated a monistic perspective on questions of existence, but his problems with philosophy were much broader and more fundamental, as it is evident from the first three quarters of *Ḥikmat al-ʿarīfīn*. Qummī's other writings that criticize philosophy confirm this perspective. In works like *Tuḥfat al-akhyār* and *al-Favā'id al-dīniyyah*, Qummī eschews his critique of Mulla Ṣadrā's philosophical monism in favor of a broader critique of philosophy as a discipline. The bottom line for Qummī, as mentioned above, was that philosophy was an invalid and illegitimate discipline of knowledge because of its foreign roots and because on several important and fundamental issues, it contradicts what he perceived as the normative stance of Shi'ī hadith literature.

The Critical Edition

While the original autograph of *Ḥikmat* has not survived, we are fortunate to have at our disposal a considerable number of surviving manuscripts of the text, some copied before the death of the author. The earliest manuscripts bear signs that they may have been copied directly from the original autograph.¹⁶³

162 In his own words, "the problem with philosophy was not the rational hermeneutics of the text it addresses; rather it was the association with the Sunnism of the school of Ibn 'Arabī, its commitment to a metaphysics of monism, and the socially disruptive elitism of the *ḥukamā*' (Rizvi, "The *tafkīr*," 245)."

163 For a list of manuscripts, see Dirāyatī, *Fihristvārah*, 4:724. Although the list contains a few errors (#104985 is listed as having been copied in 1709h, whereas the correct date is 1079h. #104989 is listed as n.d., but the manuscript is actually signed by the scribe as being copied in 1100h), it nevertheless reveals two interesting facts. First, nine of the twenty-one manuscripts catalogued here can definitely be dated to before Qummī's death in 1100/1689. Second, the manuscripts are widespread, originating in major urban centers beyond Qom and Isfahan (Shiraz, Mashhad, Tabriz, Tehran, Khuy, and Kirmanshah among other places). There are also two copies held in Karbala at Maktaba al-Rawḍa al-Ḥusayniyya, one of which was, according to the catalogue, copied in 1094 (Āl Ṭūma, *makhtūṭāt Karbalā*, 4: 146-47). Although manuscripts in some major libraries of Najaf remain uncatalogued, it is very likely that copies of *Ḥikmat* would be found in Najaf libraries as well. These facts testify to the popularity of the text in the immediate decades after its writing and the success Qummī had in spreading his message far beyond his hometown. In fact, if the number of surviving manuscripts is any indication, a thorough examination of DENA reveals that after the small treatise *Mubāḥathat al-naḥs* with 49 copies (See Dirāyatī, *Fihristvārah*, 8:188-89), *Ḥikmat al-ʿarīfīn* was by far the most widely copied of Qummī's

Due to the large number of existing manuscripts in Iranian and other libraries, we decided to focus our attention on those copied before the turn of the century (before 1100/1689), that is, during the lifetime of the author. Using the bibliographical information available to us, nine manuscripts were identified that could positively be said to have been copied during the lifetime of Qummī. Of these nine, two seem to have been lost in recent decades. The first of these was an early manuscript (copied 1079/1668) catalogued as part of the collection of the department of literature at the University of Isfahan.¹⁶⁴ Based on our correspondence with staff members of the university's Central Library, where all existing manuscripts belonging to the institution have been gathered, we have learned that this copy is no longer among the library's holdings and was probably lost in a fire some decades ago. The second is another early manuscript (copied 1097) catalogued as part of the *Thiqat al-Islam* library in Tabriz.¹⁶⁵ That library no longer exists, and its books and manuscripts have been dispersed. Our attempts to locate this manuscript failed.

After a partial collation of the seven existing manuscripts, we were able to make a rough determination of the relationships between the copies and produce a genealogy of manuscripts. Two manuscripts form the base of this genealogy, and we relied on them heavily for the critical edition. The following is a description of each of the two:

1. A manuscript held in the Majlis Library archives (MS #2000) that is the earliest surviving copy of the text. An outstanding copy in terms of quality and accuracy, it is copied in clear *naskh* style, signed at the end by a certain Ṣādiq Qummī, and dated Rabīʿ al-Awwal of 1079/August of 1668. The text contains a few explanatory glosses signed at the end as *minhu* (منه), which suggests that the copier may have been copying from the autograph. We refer to this manuscript as *alif*.
2. Another copy among the holdings of the Majlis Library (MS #3307), which we call *bā*. This is admittedly a later manuscript, copied in Rabīʿ al-Awwal of 1100/January 1689 by Muḥammad-kāẓim b. Muḥammad-raḥīm Nīshābūrī. Though it was copied later than some of the other available manuscripts, it is of superior quality and contains very few scribal errors. Based on the results of our collation, we concluded that

monograph, followed by *Tuhfat al-akhyār* which has 17 existing copies in archives across Iran (see *Dirāyatī*, DENA, 2: 912). This is especially significant given the fact that Ḥikmat is written in Arabic. By comparison, only three copies of *al-Favā'id al-dīniyyah* have survived, with only one of those datable to before Qummī's death (See *ibid.*, 7:168).

164 See Afshār and Dānishpazhūh, *Nashriyyah*, 5:299.

165 See Afshār and Dānishpazhūh, *Nashriyyah*, 7:534.

it represented a distinct scribal branch and, as such, its variants needed to be included in the critical apparatus.

In addition to the two abovementioned manuscripts, a third copy, *nūn*, was also referenced in the creation of this edition and its variants are included in the critical apparatus. It is unsigned, but dates to 1083/1672. This manuscript is held at the archives of the University of Isfahan's Central Library (MS #926) and like *alif* has fewer errors than other available manuscripts. We decided to incorporate this manuscript in the production of the critical edition because we could not rule out the possibility that it was perhaps a third copy at the base of our manuscript tree, though some evidence suggests it may have been copied from *alif*.¹⁶⁶

Because of the proximity of the existing manuscripts to the lifetime of the author and the fact that we had access to clean, well-written, and accurate copies, we decided that an analogical rather than a conservative method of edition would be most suitable for producing the critical edition of the work. Therefore, none of the three manuscripts was used as the primary copy-text, as is the norm in conservative editions.¹⁶⁷ Rather, variants from *alif* and *bā* (and sometimes *nūn*) have been used throughout to produce a clear-text that, in the editors' judgment, best represents the author's intentions. When one variant is chosen for inclusion in the main-text, others are mentioned in the critical apparatus with one caveat: variants are provided only when they offer a viable alternative reading for the passage in which they occur. In other words, cases in which we were confident that a difference was due to scribal error have not been mentioned. Additionally, we often found minor or major discrepancies between Qummī's quotations and the text of the original source from which he quotes. Because the primary aim of this edition is to present a text as close as possible to the one Qummī wrote, we have kept the quotes as they appear in *Ḥikmat al-ʿarifīn* unless the discrepancy between the quote as it appears in *Ḥikmat* (referred to in the edition as *al-aṣl*) and its original source (referred to in the edition as *al-maṣḍar*) is clearly a result of scribal error, in which case the text has been replaced with the original. Discrepancies that may reflect

166 Among the holdings of the Gulpāyḡānī Library in Qom is a copy of *Ḥikmat al-ʿarifīn* (MS #854). The final page is signed by a student of Qummī named al-Ṭāḥib Muḥammad Rashīd b. Muḥammad, no notes that it was completed on the 5th day of the month of Rabīʿ al-Thānī of 1081 (August 22nd, 1670). The first page of the manuscript is missing and, comparatively speaking, the text includes many scribal errors. Our analysis convinced us that, in all likelihood, it was copied from *alif*, and thus we saw no reason to include its variants in the critical apparatus.

167 For more on this method see: Greetham, *Textual Scholarship*, 347-373.

a process of redaction from the original to the quote in *Hikmat* have been mentioned.

Parentheses and brackets have been used extensively throughout the edited text. Parenthetical notes provide variant readings or differences between Qummī's quotations and their original sources. Brackets are used for editorial interventions. For example, some titles and subtitles have been added in brackets to mark the beginning of a new discussion and to help the reader follow the text more easily. At times a word or two has also been added in brackets to help clarify ambiguity in the original text, mostly in cases where all manuscripts consulted clearly suffer from some kind of grammatical or scribal error.

Punctuation marks have also been added throughout the text to aid the reader. In the manuscripts consulted, it is often difficult to distinguish Qummī's words from the sources he quotes. We have done our best to check the sources and demarcate quotations clearly and accurately. Also, to make it easier for the reader to find the edited passages in at least one of the original manuscripts used for this edition, we decided to include page numbers throughout the main text that correspond to the pages of manuscript *alif*. Finally, we have taken the liberty of including brief explanatory or analytic notes throughout the text. Statements that appear in the footnotes without reference to a source belong to us. While this work has been a result of a close collaboration of the two editors, Ata Anzali is primarily responsible for the material in the introduction, while S. M. H Gerami did the major work of the edition. The editors would like to thank the anonymous reviewer whose detailed comments on an earlier draft of this work were tremendously helpful in producing a much better final version of the edition. We would also like to thank Professor Shahzad Bashir, one of the editors of the series, for his support and encouragement and Teddi Dols of Brill, whose patience and flexibility made the process of publication much easier.

Bibliography

Manuscripts

- ‘Iṣām, Muḥammad b. Niẓām al-Dīn. *Naṣīḥat al-kirām va faẓīḥat al-l’ām*. 1083h. No. 10369. Kitābkhānah, mūzah, va markaz-i asnād-i majlis-i shūrā-yi islāmī.
- Khājū‘ī, Ismā‘īl. *Waḥdat al-wujūd*. n.d. No. 5084. Qom: Kitābkhānah-yi buzurg-i ḥaẓrat-i āyatullāh al-‘uzmā Mar‘ashī Najafī.
- Lawḥī, Mīr Muḥammad. *Kiḥāyat al-muhtadī fi ma‘rifat al-maḥdī*. 1083h. No. 1154. Tehran: Kitābkhānah-yi markazī va markaz-i asnād-i dānishgāh-i Tīhrān.
- Qummī, Muḥammad-Ṭāhir. *al-Arba‘in fi imāma al-a‘imma al-ṭāhirīn*. n.d. No. 159692b. Kitābkhānah, mūzah, va markaz-i asnād-i majlis-i shūrā-yi islāmī
- . *Bahjat al-dārayn*. 1055h. Ar. 5431. Dublin: The Chester Beatty Library.
- . *Ḥikmat al-‘arifīn*. 1079h. No. 13822. Tehran: Kitābkhānah, mūzah, va markaz-i asnād-i majlis-i shūrā-yi islāmī.
- . *Ḥikmat al-‘arifīn*. 1081h. No. 5/144. Qom: Kitābkhānah-yi ‘umūmī ḥaẓrat-i āyatullāh al-‘uzmā Gulpāygānī.
- . *Ḥikmat al-‘arifīn*. 1083h. No. 926. Isfahan: Kitābkhānah-yi markazī-yi dānishgāh-i Iṣfahān.
- . *Ḥikmat al-‘arifīn*. 1085h. No. 2742. Qom: Markaz-i iḥyā-yi mīrath-i islāmī
- . *Ḥikmat al-‘arifīn*. 1089h. No. 2. Qā‘in: Kitābkhānah-yi madrasah-yi ja‘fariyyah-yi Qā‘in.
- . *Ḥikmat al-‘arifīn*. 1100h. No. 3307. Tehran: Kitābkhānah, mūzah, va markaz-i asnād-i majlis-i shūrā-yi islāmī.
- . *Ḥikmat al-‘arifīn*. n.d. No. 522. Qom: Kitābkhānah-yi ḥaẓrat-i āyatullāh al-‘uzmā Burūjirdī.
- . *Hujjat al-islām fi sharḥ-i tahdhīb al-aḥkām*, 1088h. No. 11512. Tehran: Kitābkhānah, mūzah, va markaz-i asnād-i majlis-i shūrā-yi islāmī
- . *al-Favā‘id al-dīniyyah*. n.d. No. 2749. Tehran: Kitābkhānah, mūzah, va markaz-i asnād-i majlis-i shūrā-yi islāmī
- . *Risālah-yi radd-i ṣūfiyān*. n.d. No. 5468. Tehran: Kitābkhānah, mūzah, va markaz-i asnād-i majlis-i shūrā-yi Islāmī.
- . *Jā‘a al-ḥaqq*, n.d. No. 5470. Tehran: Kitābkhānah, mūzah, va markaz-i asnād-i majlis-i shūrā-yi Islāmī.
- . *Tuḥfat al-akhyār*, 1066h. No. 4098/4, Qom: Kitābkhānah-yi buzurg-i ḥaẓrat-i āyatullāh al-‘uzmā Mar‘ashī Najafī.
- . *Jāmī‘ ṣafavī*, n.d. No. 4098/3. Qom: Kitābkhānah-yi buzurg-i ḥaẓrat-i āyatullāh al-‘uzmā Mar‘ashī Najafī.

- Qummī, Samī^c b. Ghulām-‘Alī, *Tuhfat al-muwahhidin*. 1125h. No. 711. Khuy: Kitābkhānah-yi madrasah-yi namāzī Khuy.
- Ṭabīb Tunikābunī, Muḥammad Mu‘min. *Tabṣirat al-mu‘minin*. 1215h. No. 3928. Tehran: Kitābkhānah, mūzah, va markaz-i asnād-i majlis-i shūrā-yi islāmī.
- , *Futūḥ al-mujāhidin fī radd al-mutadallisīn*. 1090h. No. 10720. Tehran: Kitābkhānah, mūzah, va markaz-i asnād-i majlis-i shūrā-yi islāmī.
- Tafriṣhī, Sayyid Ḥusayn. *Bavāriq mushriqah va ṣavā‘iq muḥriqah*. 1124h. No. 711. Khuy: Kitābkhānah-yi madrasah-yi namāzī Khuy.

Published Works

- Abisaab, Rula Jurdi. *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*. London: I.B. Tauris, 2004.
- Adīb Burūmand, ‘Abdul-‘Alī. “Vaqfnāmah-yi madrasah-yi imāmiyyah-yi Iṣfahān” *Vaqf mīrath ‘i-jāvidān*, nos. 19-20 (1376s/1997): 137-39.
- Afshār, Īraj, ed. “Vaqfnāmah-yi madrasah-yi imāmiyyah-yi Shīrāz.” In *Mīrath-i islāmī-i Īrān* 9: 671-683. Qom: Kitābkhānah-yi buzurg-i ḥaẓrat-i āyatullāh al-‘uzmā Mar‘ashī Najafī, 1377s/1998.
- and Muḥammad-Taqī Dānishpazhūh, *Nashriyyah-yi nuskhah-ha-yi khattī-yi dānishgāh-i Tihrān*. 11 vols. Tehran: Chāpkhānah-yi dānishgāh-i Tihrān, 1346s/1967.
- Afandī, ‘Abdullāh, *Riyāḍ al-‘ulamā wa ḥiyāḍ al-fuḍalā*. Edited by Aḥmad Ḥusaynī Ashkivarī. 7 vols. Qom: Kitābkhānah-yi buzurg-i ḥaẓrat-i āyatullāh al-‘uzmā Mar‘ashī Najafī, 1401h/1980.
- . *Ta‘liqat amal al-āmil*. Edited by Aḥmad Ḥusaynī Ashkivarī. Qom: Kitābkhānah-yi buzurg-i ḥaẓrat-i āyatullāh al-‘uzmā Mar‘ashī Najafī, 1410h/1989.
- Āl Ṭu‘ma, Salmān Hādī, *Makḥṭūṭāt Karbalā* 4. Qom: Kitābkhānah-yi takhaṣṣuṣī-yi tārikh-i Īrān va Islām, 1392s/2013.
- al-‘Amilī, ‘Alī b. Muḥammad, *al-Durr al-manthūr min al-ma‘thūr wa ghayr al- ma‘thūr*. Edited by Manṣūr al-Ibrāhīmī. 3 vols. Tehran: al-markaz al-‘ālī li-l-‘ulūm wa al-thaqāfa al-islāmiyya, 1423/2012.
- Al-‘Amilī, Sayyid Muḥsin Amīn. *A‘yān al-Shi‘a*. 11 vols. Beirut: Dar al-ta‘āruf, 1421h/1986.
- Amir-Moezzi, Mohammad ‘Alī and Hasan Ansari. “Muḥammad b. Ya‘qūb al-Kulaynī (m. 328 ou 329/939-40 ou 940-41) et son Kitāb al-Kāfi: une introduction.” *Studia Iranica*, no 38 ii (2009): 191-247.
- Ansari, Hasan. “Mabānī-yi fikrī-yi maktab-i tafkīk.” Accessed September 9th, 2016. <http://ansari.kateban.com/post/1337>
- Anzali, Ata. “Opposition to Sufism in Safavid Iran: A Debate between Mulla Muhammad-Tahir Qummi and Mulla Muhammad-Taqi Majlisi.” In *Empires of the Near East and India: Sources Studies of the Safavid, Ottoman, and Mughal Literate*

- Communities*, edited by Hani Khafipour, New York: Columbia University Press, (forthcoming, 2017)
- . "The Emergence of the *Zahabiyya* in Safavid Iran." *Journal of Sufi Studies* 2, no. 2 (2013): 149-175.
- . "Safavid Shi'ism, the Eclipse of Sufism, and the Emergence of 'Irfān." PhD dissertation. Rice University, 2012.
- . *'Mysticism' in Iran: The Safavid Roots of a Modern Concept*. Columbia: University of South Carolina Press, 2017.
- Arḍabīlī, Muḥammad, *Jāmi' al-ruwāt wa izāḥat al-ishtibāhāt 'an ṭuruq al-asnād*. 2 vols. Beirut: Dar al-aḍwā, 1403h/1983.
- Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Publications of the Center for Middle Eastern Studies, 17. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Babayan, Kathryn. *Mystics, Monarchs and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Harvard Middle Eastern Monographs, 35. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.
- Berger, Peter. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Princeton, NJ: Anchor, 1990.
- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. London: Kegan Paul International, 1993.
- Dabashi, Hamid. "Mīr Dāmād and the Founding of 'the School of Iṣfahān." In *History of Islamic Philosophy*, edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, 597-634. Routledge History of World Philosophies. London: Routledge, 1996.
- Dargāhī, Ḥusayn and Ḥasan Ṭarūmī, "Pishguftār." In *Safīnat al-najāt*, by Muḥammad Ṭāhir Qummī, nuḥ—bīst-va-chahār. Edited by Ḥusayn Dargāhī and Ḥasan Ṭarūmī. Tehran: Intishārat-i nīk-i ma'ārif, 1373s/1984.
- Dirāyatī, Muṣṭafā. *Fihristvārah-yi dastnīvishtah-hā-yi Īrān (DINA)*. 12 vols. Tehran: Kitābkhānah, mūzah, va markaz-i asnād-i majlis-i shūrā-yi islāmī, 1389s/2010.
- El-Rouayheb, Khalid. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Ende, Werner. "The Nakhāwila, a Shite Community in Medina Past and Present." In *Die Welt des Islams* 37, no. 3 (Nov., 1997), 263-348.
- Gerami, Seyyed Mohammad Hadi, "Ḥikmat al-'arīfīn: Atharī kamtar shinākhtah shudāh az Mawla Muḥammad-Ṭāhir Qummī" *Faṣl-nāmah-yi simāt*, no. 3 (1389s/2010), 28-35.
- Ghereghlou, Kioumars. "Bardāsht-hā-yi ṣūfiyān az qudrat-i faqīhān dar avākhir-i sadah-yi 17/11: taṣvīr-i Mulla Muḥammad-Ṭāhir Qummī dar du risālah-yi jadālī-yi ṣūfiyānah."

- Faṣl-nāmah-yi muṭāla'āt-i tārikhī, zamīmah-yi majallah-yi dāniskhadah-yi adabiyāt va 'ulūm-i insānī-yi Mashhad* 5/6 (Fall/Winter, 1383s/1994-5), 103-153.
- Gleave, Robert. "Scripturalist Sufism and Scripturalist Anti-Sufism: Theology and Mysticism amongst the Shī'i Akhbāriyya." In *Sufism and Theology*, edited by Ayman Shihadeh, 158–176. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- . "Continuity and Originality in Shī'i Thought: The Relationship between the Akhbāriyya and the Maktab-i Tafkik." In *Shiite Streams and Dynamics (1800-1925)*, edited by Dennis Herman and Sabrina Mervin, 71-92. Beirut, Ergon Verlag Würzburg in Commission, 2010.
- Greetham, David. *Textual Scholarship: An Introduction*. New York, Garland Publishing, 1994.
- Ḥā'irī, 'Abd-al-Ḥusayn et al. *Fihrist-i kitābkhānah-yi majlis-i shūrā-yi millī*. Tehran: Kitābkhānah-yi majlis-i shūrā-yi millī, 1974-.
- Ḥātāmī, Fāṭima. "Vaḥf-nāmah-yi madrasah-yi muqīmiyyah-yi Shirāz (1059)" *Vaqf mirath-i jāvidān*, no. 43-44 (1382s/2003): 40-59.
- Ḥazīn Lāhijī, Muḥammad-'Alī. *Tārikh va safarnāmah-yi Ḥazīn*. Edited by 'Alī Davānī. Tehran: Markaz-i asnād-i inqilāb-i islāmī, 1996.
- Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. *Amal al-āmil*. Edited by Aḥmad al-Ḥusaynī. 2 vols. Qom: Dār al-kitāb al-islāmī, 1983.
- Jadīd al-Islam, 'Alī-Qulī, "Risālah dar radd-i jamā'at-i šūfiyān." In *Mirāth-i islāmī Īran* 7: 17-54. Qom: Kitābkhānah-yi buzurg-i ḥazrat-i āyatullāh al-'uzmā Mar'ashī Najafī, 1377s/1998.
- Ja'fariyān, Rasūl. "Muqaddamah." In *Tarjamah-yi anājil-i arba'ah*, by Muḥammad-Bāqir Khātūnābādī, 11-55. Edited by Rasūl Ja'fariyān. Tehran: Nashr-i nuqṭah, 1385s/1996.
- . *Ṣafaviyyah dar 'arṣah-yi dīn, farhang va siyāsāt*. 3 vols. Qom: Pazhūhishkadah-i ḥawzah va dānīshgāh, 1379s/2000.
- Ja'fariyān, Rasūl and Marco Salati, "Tārikh-i tashayyu' dar Makka, Madina..." In *Miqāt-i Ḥajj* 22 (Winter, 1376s/1997-8), 65-86.
- Karamustafa, Ahmet T. *Sufism: the Formative Period*. The New Edinburgh Islamic Surveys. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Kashmīrī, Muḥammad-'Alī, *Nujūm al-samā fi tarājim al-'ulamā*. Edited by Hāshim Muḥaddith. Tehran: Sāzmān-i tablīghāt-i islāmī, 1387s/2008.
- Karbāsīzādah, 'Alī. *Ḥakīm-i muta'allih Bīdābādī: Iḥyāqar-i hikmat-i Shī'i dar qarn-i davāzdahum-i hijrī*. Tehran: Pizhūhishgāh-i 'ulūm-i insānī va muṭāla'āt-i farhangī, 1381s/2002.
- Khānsārī, Muḥammad Bāqir. *Rawḍāt al-jannāt fi aḥwāl al-'ulamā va al-sādāt*. Edited by Muḥammad 'Alī al-Rawḍātī al-Isfahānī. 8 vols. Tehran: Maktabat ismā'iliyān, 1962.
- Khātūnābādī, Sayyid 'Abd al-Ḥusayn, *Vaqāyi' al-sinīn va al-a'vām*. Edited by Muḥammad-Bāqir Biḥbūdī. Tehran: *Kitābfurūshī islāmiyyah*, 1352s/1973.

- Lawhī, Mīr Muḥammad. "Salvat al-Shī'ah." In *Mīrāth-i islāmī-i Īrān* 2, edited by Shaykh Aḥmad Ābidī, 339–359. Iran: Kitābkhānah-yi ḥāzrat-i āyatullāh al-'uzmā Mar'ashī Najafī, 1384s/1995.
- . "Uṣūl fuṣūl al-tawzīḥ." In *Şafavīyyah dar 'arṣah-yi dīn, farhang va siyāsāt* 2, edited by Rasūl Ja'fariyān, 605–658. Qom: Pazhūhishkadah-yi ḥawzah va dānishgāh, 1379s/2000.
- Le Gall, Dina. *A Culture of Sufism: Naqshbandīs in the Ottoman World, 1450-1700*. SUNY Series in Medieval Middle East History. Albany: State University of New York Press, 2005.
- Lewisohn, Leonard. "An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part I: The Ni'matullāhī Order: Persecution, Revival and Schism." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 61, no. 3 (January 1, 1998): 437–464.
- Luizard, Pierre-Jean. "Les Confreries Soufies En Iraq Aux Dix-neuvieme Et Vingtieme Siecles Face Au Chiisme Doudecimain Et Au Wahhabisme." In *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, edited by F. de Jong and Bernard Radtke, 283–315. Islamic History and Civilization, Studies and Texts, 0929-2403, 29. Leiden: Brill, 1999.
- Al-Lujna al-'ilmiyya fi mu'assisat al-Imām al-Şādiq, *Mawsū'a ṭabaqāt al-fuqahā*. Edited by Ja'far Subḥānī. 15 vols. Qom: Mu'assisat al-Imām al-Şādiq, 1420h/1999.
- Majlisī, Muḥammad-Bāqir, *Bihār al-anwār al-jāmi'a li durar akhbār al-a'immat al-aṭhār*. Edited by 'Alī-Akbar Ghaffārī et al. 110 vols. Beirut: Dar iḥyā al-turāth al-'arabī, 1403h/1983.
- Matthee, Rudolph P. *Persia in Crisis: Safavid Decline and the Fall of Isfahan*. International Library of Iranian Studies, 17. London: I. B. Tauris, 2012.
- . "From the battlefield to the harem: did women's seclusion increase from early to late Safavid times." In *New perspectives on Safavid Iran :empire and society*, edited by Collin Mitchell. New York: Routledge, 2011
- Meisami, Sayeh. *Mulla Sadra*. Makers of the Muslim World. London: Oneworld Publications, 2013.
- Mudarris, Muḥammad-'Alī, *Rayḥānat al-adab fi tarājim al-ma'rūfīn bi al-kunyat va al-laqaab*. 8 vols. Tehran: Khayyām, 1369s/1990.
- Nasr, Seyyed Hossein, Hamid Dabashi, and Seyyed Vali Reza Nasr. *Expectation of the Millennium: Shi'ism in History*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- . "The SCHOOL OF IŞPAHĀN." In *A History of Muslim Philosophy*, edited by Sharif, Mian Mohammad, 2: 904-961. Wiesbaden: Harrassowitz, 1963.
- . "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period." In *The Cambridge History of Iran: Timurid and Safavid Periods*, edited by Peter Jackson and Laurence Lockhart, 6:656–697. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

- Newman, Andrew. *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*. Library of Middle East History, 5. London: I.B. Tauris, 2006.
- . “Sufism and Anti-Sufism in Safavid Iran: The Authorship of the ‘Ḥadīqat al-Shī‘a’ Revisited.” *Iran* 37 (January 1, 1999): 95–108.
- . “Fayd al-Kashani and the Rejection of the Clergy/State Alliance: Friday Prayer as Politics in the Safavid Period.” In *The Most Learned of the Shi‘a: The Institution of the Marja‘ Taqlid*, edited by Linda S Walbridge, 34–52. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- . “The Vezir and the Mulla: a late Safavid period debate on Friday prayer.” In *Eurasian Studies [Liber Amicorum. Études sur l’Iran médiéval et moderne offertes à Jean Calmard]*, edited by Michele Bernardini et al, 237–69. 2006.
- Naṣrābādī Isfahānī, Muḥammad Ṭāhir. *Tadhkirah-yi naṣrābādī: Tadhkirat al-shu‘arā bih inẓimām-i rasā’il, munsha‘āt va ash‘ār*. Edited by Muḥsin Nāji Naṣrābādī. Tehran: Asāṭir, 1388s/1999.
- Nuzhat, Aḥmad, ed. “Chahār vaqf-nāmah az chahār madrasah dar dawrah-yi ṣafavī.” In *Mīrath-i islāmī-i Īrān* 3, 93–129. Qom: Kitābkhānah-yi ḥāzrat-i āyatullāh al-‘uzmā Mar‘ashī Najafī, 1374s/1995.
- Qazvīnī, ‘Abd al-Nabī b. Muḥammad. *Tatmīm amal al-‘āmil*. Edited by Aḥmad al-Ḥusaynī. Qom: Maktabat āyatullāh al-Mar‘ashī, 1987.
- Qummī, Muḥammad Ṭāhir. *Tuḥfat al-akhyār*. Tehran: Chap-i muṣavvar, 1958.
- . *Safīnat al-najāat*. Edited by Ḥusayn Dargāhī and Ḥasan Ṭarūmī. Tehran: Intishārāt-i nik-i ma‘ārif, 1373s/1984.
- . *Shish risālah-yi fārsī*. Edited by Jalāl al-Dīn Ḥusaynī Urmavī (Muḥaddith). Tehran: Muṣṭafavī, 1339s/1960.
- . “Mūnis al-abrār dar radd-i ṣūfiyān,” In *Mīrath-i islāmī-yi Īrān* 7, edited by Muḥammad-Rizā Arjumand, 423–437. Qom: Kitābkhānah-yi ḥāzrat-i āyatullāh al-‘uzmā Mar‘ashī Najafī, 1377s/1998.
- . *al-Arba‘in fi imāma al-a‘imma al-ṭāhirīn*. Edited by Sayyid Mahdī Rajā‘ī. Qom: Maṭba‘a al-Amīr, 1418h/1997.
- . “Risālah-yi namāz-i jum‘ah-yi mulla Muḥammad-Ṭāhir Qummī dar naqd-i mullā Ḥasan-‘Alī Shūshtarī.” In *Davāzdah risālah-yi fiqhī dar bāb-i namāz-i jum‘ah az rūzgār-i ṣafavī*, edited by Rasul Ja‘fariyan. Qom: Intishārāt-i Anṣāriyān, 1381s/2002.
- Naqībī, Abu al-Qāsim, *Aqwāl al-‘ulamā fi tarjamat al-mawlā Muḥsin Fayḍ al-Kāshānī*. Tehran: Madrasah-yi ‘ālī-yi shahīd Muṭahharī, 1387s/2008.
- Rāzavī Kāshānī, ‘Abdul-Ḥayy. “Risālah dar nafy-i vujūb-i ‘Aynī-yi namāz-i jum‘ah.” In *Davāzdah risālah-yi fiqhī darbārah-yi namāz-i jum‘ah az rūzgār-i ṣafavī*, edited by Rasul Ja‘fariyan, 561–598. Qom: Intishārāt-i Anṣāriyān, 1381s/2002.

- Rizvi, Sajjad H. "Mulla Sadra Shirazi: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy." *Journal of Semitic Studies* Supplement, no. 18 (2007).
- , "ISFAHAN SCHOOL OF PHILOSOPHY." In *Encyclopedia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater. Accessed July 2, 2015, <http://www.iranicaonline.org/articles/isfahan-school-of-philosophy>.
- , "The takfīr of the philosophers (and Sufis) in Safavid Iran," In *Accusations of Unbelief in Islam: A Diachronic Perspective on takfīr*, edited by Sabine Schmidtke, Hasan Ansari, and Camila Adang, 244-272. Leiden: Brill, 2015.
- Şadr, Sayyid Ḥasan, *Takmilat amal al-āmīl*. Qom: Kitābkhānah-yi ḥazrat-i āyatullāh al-‘uzmā Mar‘ashī Najafī, 1406h/1985.
- Şadrā’ī Khuyī, ‘Alī. "Tawḥīd-nāmah." In *Mīrāth-i islāmī-i Īrān* 4, edited by Rasūl Ja‘fariyān, 113-121. Qom: Kitābkhānah-yi ḥazrat-i āyatullāh al-‘uzmā Mar‘ashī Najafī, 1376s/1997.
- Şifatgul, Manşūr. *Sākhtār-i nihād va andīshah-yi dīnī dar Īrān-i ‘aṣr-i şafavī*. Tehran: Rasā, 1381s/2002.
- Sipintā, ‘Abd al-Ḥusayn. *Tārīkhchah-yi awqāf-i Işfahān*. Esfahan: Intishārāt-i idārah-i kull-i awqāf-i manṭaqah-i Işfahān, 1967.
- Tīhrānī, Muḥammad-Muḥsin (Āghā Buzurg). *al-Dharī‘a ilā taşanīf al-Shī‘a*. 25 vols. Beirut: Dar al-aḍwā, 1983.
- . *Ṭabaqāt a‘lām al-Shī‘a*. 17 vols. Beirut: Dār iḥyā al-turāth al-‘arabī, 1430h/2009/
- Van den Bos, Matthijs. *Mystic Regimes: Sufism and the State in Iran, from the Late Qajar Era to the Islamic Republic*. Leiden: Brill, 2002.
- Zanūzī, Muḥammad-Ḥasan. *Riyāḍ al-janna*. Edited by ‘Alī Şadrā’ī Khuyī. 8 vols. Qom: Kitābkhānah-yi ḥazrat-i āyatullāh al-‘uzmā Mar‘ashī Najafī, 1370s/1991.
- Zarrīnkūb, ‘Abd al-Ḥusayn. *Dunbālah-yi just-va-jū dar taşavvuf-i Īrān*. Tehran: Amīr Kabīr, 1372s/1983.



FIGURE 1 The first folio of manuscript alif, the earliest surviving copy of the *Hikmat al-Ārifin*, held at the Majlis Library archives in Tehran (MS #2000).

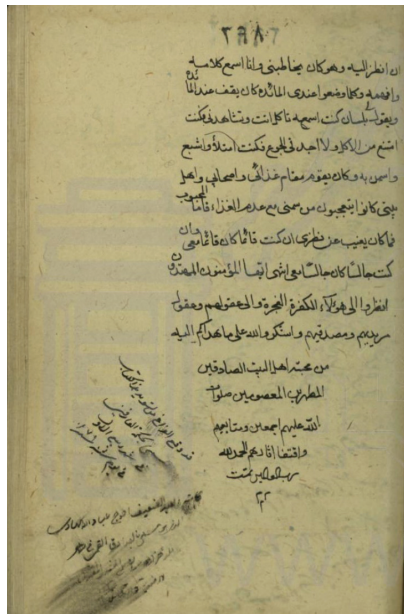


FIGURE 2 The last folio of manuscript alif, held at the Majlis Library archives in Tehran (MS #2000), containing the signature of the copyist, *Ṣādiq Qummī*, and dated *Rabi' al-Awwal* of 1079/August of 1668.

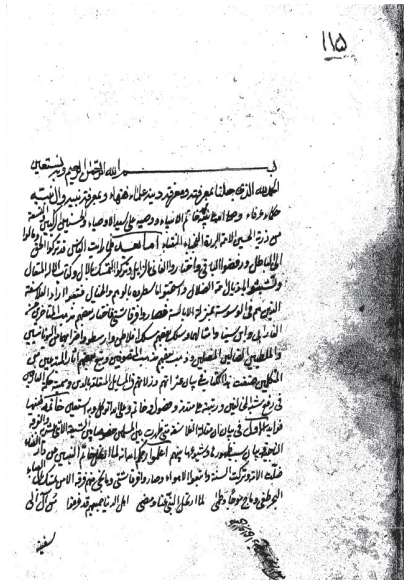


FIGURE 3 The first folio of the manuscript ba, held at the Majlis Library archives (MS #3307).

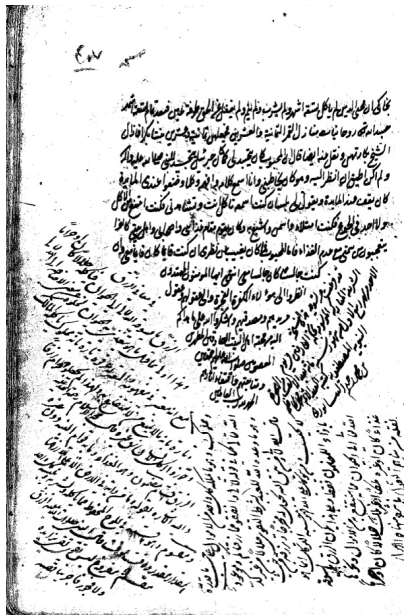


FIGURE 4 The last folio of manuscript ba, held at the Majlis Library archives (MS #3307), signed by the copyist, Muḥammad-kāzīm b. Muḥammad-raḥīm Nishābūrī, and dated Rabi' al-Awwal of 1100 / January 1689.

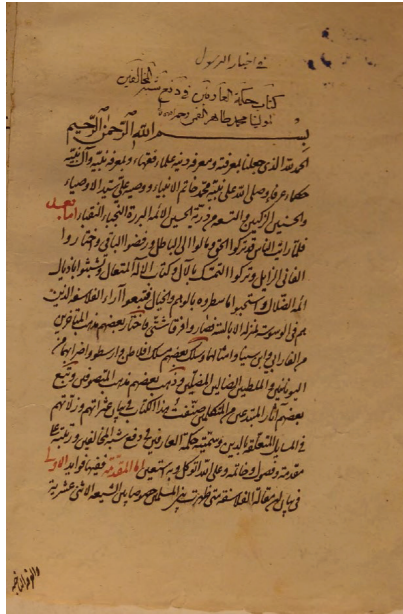


FIGURE 5 The first folio of manuscript nūn, held at the archives of the University of Isfahan's Central Library (MS # 926).

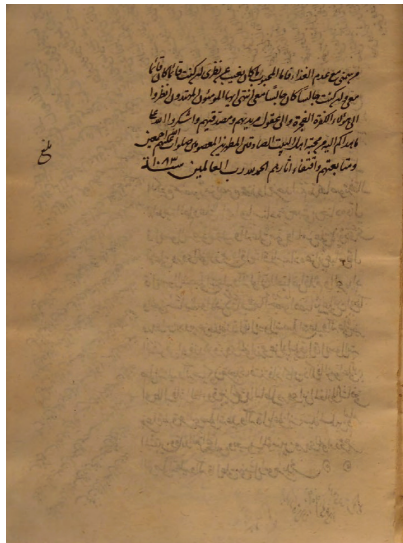


FIGURE 6 The last folio of manuscript nūn, held at the archives of the University of Isfahan's Central Library (MS # 926). It does not mention the name of the copyist but it is dated 1083/1672.

حكمة العارفين
في دفع شبه المخالفين

حِكْمَةُ الْعَارِفِينَ فِي دَفْعِ شُبُهَةِ الْمُخَالَفِينَ

للهولاء محمد طاهر الشيرازي النجفي القمي

تقديم، تصحيح، وتحقيق: عطا انزلی وسید محمد هادی گرامی



دار

دار بئیرل النشر فی لیدن المحروسة وبوسطن

فهرس الكآب

[المقدمة] ١٣

[الفائدة الأولى: في بيان أنّ مقالة الفلاسفة متى ظهرت بين المسلمين خصوصاً بين الشيعة الإثني عشرية والفرقة الناجية وبيان سبب ظهورها وشيوعها بينهم ١٣
الفائدة الثانية: في الأخبار الواردة من طرق الأئمة الأطهار الدالة على وجوب الرجوع في المعارف الإلهية إلى الكتاب والسنة وعدم (جواز) التجاوز عنهما (والاقتداء بغيرهما) ٢٢

الفائدة الثالثة: فيما ورد من الروايات المتواترة من طرقنا وطرق من خالفنا الدالة على وجوب الأخذ في الأصول والفروع بكتاب الله والعترة الطاهرة والاعتباس من مشكاتها وأنّ من تمسك بهما لن يضلّ أبداً وأنّ الكتاب والعترة لن يفترقا إلى يوم القيامة ٢٥

الفائدة الرابعة: في بعض كلمات الغزالي في ذمّ الفلسفة والفلاسفة ٤٣

فصل: في إثبات الصانع ووجوب وجوده وبيان ضعف ما تمسك به الفلاسفة في إثبات الواجب ٤٧

توضيح [في أنّ الإمكان هل هو علة للاحتياج] ٥٠

فصل: في البحث عن الأولوية الذاتية ٥٣

[وجوه الفلاسفة في إبطال الأولوية الذاتية] ٥٤

[طريق المولى عبد الرزاق اللاهيجي للنفي] ٥٤

- [طريق ثانٍ لنفي الأولوية] ٥٧
- [الوجه الثالث ما ذكره الدشتكي] ٥٧
- [الوجه الرابع ما ذكره القوشجي] ٥٩
- [الوجه الخامس طريق الدواني للنفي] ٦٠
- [الوجه السادس طريق آخر للقوشجي] ٦٠
- [الطريق المنبثق من الكتاب والستة لإثبات الصانع والتوحيد] ٦١
- فصل: في علم الباربي عزّ شأنه وبيان اختلاف الأمة فيه وبيان المذهب الحق ٦٥
- [الاتجاه الصحيح في إثبات العلم] ٦٦
- [إثبات النبوة لا يتوقف على إثبات علم المرسل] ٦٧
- فصل [مذاهب الفلاسفة في كيفية العلم الإلهي] ٦٨
- [بيان المذهب الصحيح في العلم] ٨١
- تتمّة: في ذكر أقوال المنكرين لعموم علمه تعالى وبيان شبههم والجواب عنها ٨٤
- فصل: في بيان أنه تعالى مُدركٍ بمعنى أنه تعالى يدرك جميع المحسوسات بالسمع وبالبصر وغيرهما بذاته من غير احتياج إلى آلة ٨٩
- فصل [فيمن قال بأن أفعاله غير معلّلة بالأغراض] ٩١
- فصل: في صفات الله السلبية ٩٣
- فصل: في صفات الله الذاتية الثبوتية كالحياة والقدرة والعلم ٩٥
- [بيان الدلائل النقلية على عينية الصفات] ٩٧

فصل: في المشيئة والإرادة والكرهية ١٠١

[تحقيق معنى المشيئة والإرادة بحيث يوافق الآيات والروايات] ١٠٥

فصل: في القضاء والقدر والبداء ١٠٩

[فائدة القول بالبداء] ١١٣

[كلام صاحب الوافي في البداء] ١١٤

فصل: في إبطال قول الفلاسفة والمتفلسفة بأن الله تعالى فاعل موجب بل كل حي من

الملائكة والجن والإنس أفعالهم على سبيل الإيجاب والاضطرار ١١٩

[بيان مذاهب الأمة في خلق الأفعال] ١٢٧

[المذهب الحق في خلق الأفعال وهو أمر بين أمرين] ١٣٠

[تحقيق معنى القدرية والجمع بين الأحاديث] ١٣٤

فصل: في الحسن والقبح العقليين ١٤٣

[بيان المذهب الصحيح في الحسن والقبح] ١٤٧

[حكمة بعض ما ورد من الأدلة في التوحيد مع الإقرار بكونه فطرياً] ١٥٣

فصل: في سائر فروع الوجوب والحرمة العقليين ١٥٧

الأول: وجوب شكر المنعم ١٥٧

[منهج الأشاعرة في إبطال وجوب شكر المنعم عقلاً] ١٥٨

الفرع الثاني من فروع الحسن والقبح العقليين: حسن التكليف ١٥٩

الفرع الثالث من فروع الحسن والقبح العقليين: وجوب التمكين ١٦٠

والفرع الرابع: وجوب اللطف ١٦١

[استدلال بعض المتأخرين على وجوب نصب الإمام متدرّجاً باللطف] ١٦٢

[البرهنة على وجوب نصب الإمام من غير اللطف] ١٦٣

[بيان لزوم التكليف إذا كان الإمام غائباً] ١٧٥

الفرع الخامس: الإحباط ١٦٦

[مذهب القدماء في العدالة] ١٨٢

[مذهب المصنّف في العدالة] ١٨٦

الفرع السادس: وجوب التوبة ١٨٨

[تذنيبٌ] [في اشتراط الإتيان بالحقوق لقبول التوبة] ١٩٤

[الفرق بين التوبة والاستغفار] ١٩٦

[المذنب يستحقّ المغفرة بنفس الاستغفار والندم] ١٩٩

تذنيبان:

الأول: في العفو ٢٠١

الثاني: في الشفاعة ٢٠٢

الفرع السابع من فروع الحسن والقبح العقليّين: وجوب الثواب على الله ٢٠٣

الفرع الثامن [قبح عقاب المطيع] ٢٠٤

الفرع التاسع: وجوب البعث ٢٠٥

تذنيب [في عذاب القبر] ٢٠٨

فصل [في المجردات] ٢١١

[الدلائل النقلية على نفي المجردات مطلقاً سوى الله تعالى] ٢١٢

فصل: في إبطال قول الفلاسفة بوجود العقول المجردة مستدلّين بأنّه لا يصدر عن

الواحد إلّا الواحد فلم يصدر عن الله عزّ وجلّ سوى العقل الأوّل ٢٢١

[الكلام حول قاعدة الواحد] ٢٢٢

[مناقشة تأويل صاحب الوافي للعقل] ٢٢٤

[التفسير الصحيح لأحاديث إدبار العقل وإقباله حين خلقه] ٢٢٦

فصل [في إثبات عدم تجرّد الروح] ٢٣١

فصل [في ملازمة التعقل والتجرّد] ٢٣٩

فصل: في الوجوب والإمكان والامتناع ٢٤٣

فصل: في بحث الحدوث والقدم ٢٤٥

[الروايات الدالّة على حدوث العالم] ١٥١

[استدلال الفلاسفة على القدم] ٢٥٩

تمّة [في مادّة عالم الأجسام] ٢٦٦

فصل: في الوجود والعدم ٢٧١

فصل [في الاشتراك المعنوي] ٢٧١

فصل: في الوجود الذهني ٢٧٦

فصل: في أنّ الوجود نفس الماهية أو جزؤها أو زائد عليها ٢٧٨

فصل: في أنّ المعدوم ثابت أو لا ٢٨٤

فصل: في أنّ المعدوم شيء أم لا ٢٨٥

- فصل: في بحث لفظي في معنى لفظ «الشيء» ٢٨٦
- فصل: في تميز الماهية عما عداها ٢٨٧
- فصل [في تبيين الماهيات] ٢٨٧
- فصل [في الماهية البسيطة والمركبة] ٢٨٩
- فصل [في ماهية الموجودات الخارجيّة الممكنة] ٢٨٩
- فصل [في التعيين الذي هو غير الماهية] ٢٩١
- فصل [في أنه ليس في الخارج إلا الهوية الشخصية] ٢٩٢
- خاتمة: في بيان بطلان القول بوحدة الوجود ٢٩٥
- [تفصيل ما يدل على كفر محيي الدين] ٣٢٢
- ثبت المصادر ٣٥٩
- فهارس ٣٧١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي جعلنا بمعرفته ومعرفة دينه علماء فقهاء، وبمعرفة نبيه وآل نبيه حكماء عرفاء، وصلى الله على نبيه محمد خاتم الأنبياء ووصيه علي سيد الأوصياء والحسين الركيين والتسعة من ذرية الحسين الأئمة البررة النجباء النقباء.

أما بعد، فلما رأيت الناس قد تركوا الحق ومالوا إلى الباطل ورفضوا الباقي واختاروا الفاني الزائل وتركوا التمسك بالآل وكتاب الإله المتعال، وتشبهوا بأذيال أئمة الضلال واستحبوا ما سطره بالوهم والخيال، فتبعوا آراء الفلاسفة الذين هم في الوسوسة بمنزلة الأبالسة، فصاروا فرقاً شتى، فاختر بعضهم مذهب المتأخرين من الفارابي وابن سينا وأمثالهما وسلك بعضهم مسلك أفلاطون وأرسطو وأضراهما من اليونانيين والملطيين الضالين المضلين وذهب بعضهم مذهب المتصوفين وتبع بعضهم آثار المبتدعين من المتكلمين، صنفت هذا الكتاب في بيان عثراتهم وزلاتهم في المسائل المتعلقة بالدين وسميته حكمة العارفين^١ في دفع^٢ شبه المخالفين، ورتبته على مقدمة وفصول وخاتمة وعلى الله أتوكل وبه أستعين. أما المقدمة ففيها فوائد:

١ تشبث بالشيء: تعلق به ولزمه.

٢ في ب: رفع؛ هذا الكتاب قد اشتهر باسم «حكمة العارفين في رد شبه المخالفين» في كتب التراجم والفهارس، ولكننا نعتمد على ما ذكره المؤلف نفسه في المتن. ولعل هذا ناجم عن عدم عثورهم على نسخة من الكتاب.

المقدمة

الفائدة الأولى: في بيان أنّ مقالة الفلاسفة متى ظهرت
بين المسلمين خصوصاً بين الشيعة الإثني عشرية
والفرقة الناجية وبيان سبب ظهورها
وشيوعها بينهم

إعلموا رحمكم الله أنه لما ارتحل خاتم الأنبياء^٣ صلى الله عليه وآله عن دار الفناء
ضلت الأمة وتُركت السنّة وتبعوا الأهواء وصاروا فرقا شتى، وما نجا منهم فرقة إلا
من تمسك بالعباء.

البحر طغى وماج موجاً وطما
لما ارتحل النبيّ عتاً ومضى
أهل الدنيا جميعهم قد غرقوا
من آل إلى سفينة الآل نجا

وقد أخبرني الهدى عن هذه الفتنة الكبرى وعمّن نجا منها بقوله: «ستفترق أمتي
ثلاثة وسبعين فرقة، فرقة منها ناجية والباقي في النار،»^٥ وبقوله: «مثل أهل بيتي كمثل

٣ في ب: النبيين.

٤ في هامش ألف نقلًا من بعض نسخ الكتاب: من آل إلى الآل من الغرق نجا؛ طما الماء: ارتفع؛
آل إلى شيء: رجع وصار إليه.

٥ عوالي اللئالي (٤: ٦٥).

سفينه نوح، من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق. ^٦ فلما تبع الناس أئمة الجور وتركوا أئمة العدل ازدادت كل يوم الفتنة، وقلت رغبة الناس إلى السنة وكثر ميلهم إلى البدعة، إلى أن بلغت نوبة الخلافة إلى مأمون الخليفة؛ وكان يطلب عثرة ثامن الأئمة علي بن موسى الرضا عليه الصلوة والتحية. فطلب كتب الفلاسفة من قيصر ملك النصارى | وأمر بترجمتها واستنساخها، فقال الناس إلى ما مال ^٣ إليه ملكهم وسلطانهم؛ فلم يزل الملوك كانوا طالبين للفلسفة اتباعاً لأسلافهم والناس كانوا في تحصيلها تقرباً إلى طالبها من الملوك حتى حَسِبَت الجَهْلَةُ من الطلبة أن العلم منحصر فيها، تركوا تحصيل الكتاب والسنة وعشقوها واشتغلوا بها وصرخوا أعمارهم فيها؛ فصدق عليهم منطوق هذه الآية الشريفة: ﴿قُلْ هَلْ أُنبِئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ ^٧، وأما الشيعة الإمامية والفرقة الناجية، فكانوا تابعين لأئمتهم من العترة الطاهرة ومقتفين لآثارهم في الأصول والفروع، إلى أن غاب مهدي هذه الأمة الغيبة الكبرى ومضت أيام غيبته الصغرى، فصارت شيعتهم كقطعة غم غاب عنها راعيها فتحيرت في مرعاها وتاهت عن سبيلها، فمنهم من سلك في الأصول مسلك المعتزلة، ومنهم من بقي على اقتفاء آثار الأئمة واتباع أخبارهم. نقل صاحب الفوائد المدنية عن السيد الشريف في شرح المواقف:

« كانت الإمامية أولاً على مذهب أئمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا

٦ بصائر الدرجات: ٣١٧؛ كتاب سليم: ١٢٧.

٧ الكهف: ١٠٣.

وتشعب^٨ متأخروهم إلى المعتزلة وإلى الأخبارية^٩

و(نقل)^{١٠} عن الشهرستاني في كتاب الملل والنحل، قال:

« كانوا - يعني الإمامية - في الأول على مذهب أئمتهم في الأصول، ثم لما اختلفوا في الروايات عن أئمتهم وتمادى الزمان، اختار كل فرقة طريقة، فصارت الإمامية بعضها معتزلة» إلى آخر كلامه.^{١١}

ثم بعد مضي برهة من الأزمنة والأيام وانقضاء كثير من الأعوام، ذهب بعض من سلك مسلك المعتزلة (منهم)،^{١٢} مذهب الفلاسفة، فابتلى بها بعض الشيعة كما ابتلى بها من خالفهم من قبل.

فإن قيل: كيف يجوز ذم الفلسفة والقدح فيها، والفلسفة هي الحكمة والفلاسفة هم الحكماء، وقد مدح الله تعالى الحكمة في كتابه بقوله: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾،^{١٣} وبقوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾^{١٤} قلنا:^{١٥} ليس الحكمة في الآيتين بمعنى الفلسفة كما زعم المدلسون، بل فسرت الحكمة في الآيتين بطاعة الله ومعرفة^{١٦} إمام الزمان. ومن الروايات الواردة في تفسيرها ما أورده الكليني في باب معرفة الإمام بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ

٨ في الأصل: تشعبت.

٩ شرح المواقف (٨: ٣٩٢)

١٠ ليس في ألف.

١١ الملل والنحل (١: ١٦٥).

١٢ ليس في ب.

١٣ البقرة: ٢٦٩.

١٤ لقمان: ١٢.

١٥ في ألف: قلت.

١٦ في ن: بمعرفة.

الحِكْمَةُ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴿١٧﴾، فقال: «طاعة الله ومعرفة الإمام،»^{١٧} وما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره بسنده عن علي بن القصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت: جعلت فداك ما تقول في قوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾؟ قال: «أوتي معرفة إمام زمانه.»^{١٨}

٥ فعلى هذا التفسير، الحكمة هي معرفة الإمام، والحكيم هو الذي عرف إمام الحق واكتسب منه المعارف الدينية، ولا ريب أن الأئمة الطاهرة من العترة، أئمة الحق ومعادن الحكمة، تعلموا الحكمة من رسول الله صلى الله عليه وآله. نقل عن كتاب ابن المغازلي أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «أنا دار الحكمة وعلي بابها، فمن أراد الحكمة فليأت الباب.»^{١٩} فعلى هذا، الحكمة ما يستفاد من كلام الأئمة الطاهرة وأصحاب العصمة - المفسرين لكتاب الله، الحافظين لأحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله - من المعارف الدينية الأصولية والفروعية، ومعرفة الخصال المردية والصفات المنجية وطرق المجاهدة، لا مسائل الفلاسفة المخالفة للكتاب والسنة.

(شعر)^{٢٠}

ای طالب حکمت توز من گیر خبر
تا چند دوی در به در ای خسته جگر
خود را برسان به شهر حکمت اما
شود داخل آن شهر معظم از در

١٧ الكافي (١: ١٨٥).

١٨ تفسير القمي (٢: ١٦١).

١٩ مناقب ابن المغازلي: ١٤٤؛ في المصدر: مدينة الحكمة.

٢٠ ليس في ألف وب؛ في هامش بعض النسخ: رباعي.

فإن قيل: كيف تجمع بين الروایتين المذكورتين في تفسير الحكمة وما ورد في تفسير الحكمة بأنها الفهم والعقل وأنها ضدّ الهوى؟^{٢١} قد روى الكليني في كتاب العقل بسنده عن موسى بن جعفر عليه السلام أنه قال: «يا هشام، إن الله (تعالى)^{٢٢} يقول في كتابه: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾^{٢٣} يعني عقل، وقال: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾، قال: الفهم والعقل»^{٢٤}؛ قلنا: نأتي لك في هذا | المقام بكلام يتبين لك به حقيقة الحكمة ويرتفع به التنافي بين الأخبار. أعلم أنّ في الإنسان إرادتين: إرادة النفس وهي تُسمّى بالهوى قال عزّ من قائل: ﴿وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾^{٢٥}، وإرادة العقل وهي تُسمّى بالحكمة،^{٢٦} أمّا مراد النفس فهي اللذات الفانية الرائلة، وأمّا مراد العقل فهي اللذات الباقية الدائمة الأخروية. فكلمها قوي العقل وصحّ، قويت إرادته التي هي الحكمة وضعفت النفس وإرادتها التي هي الهوى، وكلمها ضعف العقل، ضعفت إرادته وقويت النفس وإرادتها. ولا يخفى على اللبيب المنصف أنّ الإمام هو طيب العقول ومعالجها؛ فبدون معرفة الإمام ومعالجته، لا يكمل العقل، ولا يبرأ من الأمراض، ولا يتيسر لأحد الحكمة؛ ومشير إلى هذا المعنى ما روى المخالف والمؤلف عن النبي صلى الله عليه وآله: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة.»^{٢٧} فالدنيا بمنزلة دار الشفاء، وأهلها هم

٢١ المقصود هو الجمع بين الروایتين المذكورتين والرواية الآتية.

٢٢ ليس في ب.

٢٣ ق: ٣٧.

٢٤ الكافي (١: ١٦).

٢٥ النازعات: ٤١.

٢٦ في ب: الحكمة.

٢٧ صحيح ابن حبان (١٠: ٤٣٤).

المرضى، والأئمة الطاهرة هم الأطباء، فمن عرف إمامه وعالج عقله بمداواته ومعالجته، أثبت الله الحكمة في قلبه وأنطق بها لسانه وانتفع بعقله السليم في الدنيا وخرج به منها سالمًا إلى دار السلام؛ ومن لم يعرف إمام زمانه ولم يعالج عقله بمعالجته، غلب عليه الهوى وحرم الحكمة ومات ميتة الجاهلية وليس له في الآخرة ما ينتفع به. ٧
وقد اشار الله تعالى إلى ما قلناه بقوله: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾^{٢٨}، فمعرفة الإمام وطاعته سبب للحكمة وصحة العقل، فتسمية معرفة الإمام بالحكمة من قبيل تسمية السبب باسم المسبب.

فتبين بما قلناه أنه لا تنافي بين الأخبار، وظهر أن الحكمة أمر كسبي يمكن اكتسابها بتعليم الإمام، ونحن في هذا الزمان وإن لم يمكننا^{٢٩} الوصول إلى خدمة الإمام والتعلم منه، ولكن أئمتنا عليهم السلام حين حضورهم أمر وأصحابهم ليكتبوا أحاديثهم وطرق معالجاتهم لنا - أصحاب زمن الغيبة - لنتنفع بها. ومن جملة أحاديثهم في بيان معالجة العقل وطريق تحصيل الحكمة، ما روي عن الصادق عليه السلام: «من زهد في الدنيا أثبت الله الحكمة في قلبه، وأنطق بها لسانه، وبصره عيوب الدنيا - داءها ودواءها - وأخرجه من الدنيا سالمًا إلى دار السلام»^{٣٠} وما روي عن الصادق عليه السلام: «جعل الخير كله في بيت وجعل مفتاحه الزهد في الدنيا»^{٣١} وما في كتاب معاني الأخبار عن أبي الطفيل أنه قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام

٢٨ الشعراء: ٨٩.

٢٩ في بعض النسخ: لم يمكننا؛ في ب: يمكن.

٣٠ الكافي (٢: ١٢٨).

٣١ المصدر السابق.

يقول: «الزهد في الدنيا قصر الأمل، وشكر كل نعمة، والورع عما حرم الله عليك،»^{٣٢} وما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «ليس الزهد في الدنيا لبس الخشن وأكل الجشب، ولكن الزهد قصر الأمل.»^{٣٣} | فظهر مما ذكرناه أنّ الزهد مفتاح^٨ الحكمة والسعادات الدنيوية والأخروية، وأنّ الزهد لا يستلزم تضييع المال ولبس الخشن وأكل الجشب كما زعم المتعبدون من الجهلة من أتباع الحلاج وأبي يزيد، بل الزهد هو قصر الأمل والورع عما حرم الله. ثمّ اعلم أنّ مفتاح الزهد المستلزم للحكمة هو إثمار ذكر هادم اللذات؛ روي أنّه قال رجل: يا رسول الله، من أزهّد الناس؟ قال: «من لم ينسَ القبر والبلى، وترك فضل زينة الدنيا، وآثر ما يبقى على ما يفنى، ولم يعدّ غدًا من أيامه، وعدّ نفسه من أهل القبور.»^{٣٤} وروي أنّه سأله رجل من الأنصار رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: يا رسول الله، من أكيس الناس وأكرم الناس؟ فقال صلى الله عليه وآله: «أكثرهم ذكرًا للموت وأشدّهم استعدادًا له، أولئك هم الأكياس، ذهبوا بشرف الدنيا وكرامة الآخرة.»^{٣٥}

(والمناسب للمقام أن تأتي بقاعدة في ذكر الموت المستلزم للزهد المورث للحكمة؛ اعلم أنّ^{٣٦} الطريق إلى ذكر الموت بحيث ينجع^{٣٧} في القلب (ويعالج العقل)^{٣٨} ويبرئه من الأمراض الموقوية للهوى المضعفة للحكمة، أن تفرّغ قلبك من كل شيء، وتكثر

٣٢ معاني الأخبار: ٢٥١.

٣٣ مشكاة الأنوار: ٢٠٧.

٣٤ تنبيه الخواطر ونزهة النواظر (١: ٢٩٢).

٣٥ جامع السعادات (٣: ٣٠٠)؛ المعجم الصغير (٢: ٨٧).

٣٦ ليس في ب.

٣٧ نجح في شيء: أثرفيه.

٣٨ ليس في ب.

٩ ذكر أمثالك وأقرانك الذين مضوا قبلك، فتذكر صورهم في مناصبهم وأحوالهم، وتذكر كيف محال التراب حسن صورهم وكيف تبددت أجزاءهم | في قبورهم، وكيف أرملوا نساءهم وأيتاماً أولادهم وضيعوا أموالهم، وخلت منهم مجالسهم ومساجدهم^{٣٩} وانقطعت آثارهم؛ فهما تذكرت رجلاً رجلاً وفصلت في قلبك حاله وكيفيته وموته وتوهمت صورته ونشاطه^{٤٠} وتذكرت تردده وأمله للعيش والبقاء ونسيانه للهوت وركونه إلى القوة والشباب وميله إلى اللهو والصحاب وغفلته عما بين يديه من الموت الذريع^{٤١} (والهلاك السريع)^{٤٢} وأنه كيف (كان)^{٤٣} يضحك ويتكلم فأكل التراب أسنانه والديدان^{٤٤} لسانه وكيف كان يدبر لنفسه ما يحتاج إليه لعشر سنين في وقت واحد وما بينه وبين الموت إلا شهر أو أسبوع أو دون ذلك وهو غافل عما يراد به حتى جاء^{٤٥} الموت في وقت لم يحتسبه فانكشف له التحقيق وقرع سمعه النداء إما بالجنة أو النار، فبعد ذلك انظر في نفسك، إنك مثلهم وغفلتك كغفلتهم وستكون عاقبتك كعاقبتهم؛ فملازمة هذه الأفكار مع دخول المقابر ومشاهدة المرضى، هو الذي يجدد ذكر الموت في القلب حتى يغلب عليك بحيث يصير نصب عينيك، فعند ذلك يغلب عليك الزهد وتثبت الحكمة في قلبك وينطق بها لسانك فيمتلئ قلبك من خشية الله ومحبته وتشتاق إلى خدمته وتتلاذذ بطاعته | وتنعم بعبادته وترضى

٣٩ في ب: مساجدهم ومجالسهم.

٤٠ في ب: صورة نشاطه.

٤١ موتٌ ذريع: موت فاش لا يكاد الناس يتدافنون.

٤٢ ليس في ب.

٤٣ ليس في ب.

٤٤ جمع الدودة.

٤٥ في ن: جاءه.

بقضائه وتسلم لأمره وتوكل عليه وتفوض أمرك إليه؛ فحينئذٍ تدخل في زمرة الحكماء والأولياء الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

ومختصراً من الحكم اللقائية ومواعظه لابنه على ما نقل عن الصادق عليه السلام هذه: «يا بني إتك منذ سقطت إلى الدنيا استدرتها واستقبلت الآخرة، فدار أنت إليها تسير أقرب من دار أنت عنها متباعد؛^{٤٦} يا بني جالس العلماء وازحمهم بركبتك، ولا تجادلهم فيمنعوك، وخذ من الدنيا بلاغاً، ولا ترفضها فتكون عيالاً على الناس، ولا تدخل فيها دخولاً يضرّ بأخرك، وصم صوماً يقطع شهوتك، ولا تصم صياماً يمنعك من الصلوة فإن الصلاة أحب إلى الله من الصيام؛ يا بني إن الدنيا بحر عميق قد هلك فيها عالم كثير، فاجعل سفينتك فيها الإيمان، واجعل شراعها التوكل، واجعل زادك فيها تقوى الله، فإن نجوت فبرحمة الله، وإن هلكت فبذنوبك... يا بني خف الله خوفاً لو أتيت يوم القيامة ببر الثقلين خفت أن يعذبك، وارج الله رجاء لو وافيت القيامة بأثم الثقلين رجوت أن يغفر الله لك» إلى آخر كلامه.^{٤٧}

٤٦ في ب ون هكذا: استقبلت بدار أنت إليها تسير، فهي أقرب إليك من دار أنت منها تتباعد.

٤٧ بحار الأنوار (١٣: ٤١١).

الفائدة الثانية: في الأخبار الواردة من طرق الأئمة الأطهار الدالة على وجوب الرجوع في المعارف الإلهية إلى الكتاب والسنة وعدم (جواز) ^{٤٨} التجاوز عنهما (والاقتداء بغيرهما) ^{٤٩}

١١

روى محمد بن بابويه في كتاب التوحيد بسنده حديثاً طويلاً هذا موضع الحاجة منه: «وسألتَ رحمك الله عن التوحيد وما ذهب إليه من قبلك، فتعالى الله الذي ليس كمثلته شيء وهو السميع البصير، تعالى الله عما يصفه الواصفون المشبهون الله تبارك وتعالى بخلقه، المفترون على الله عز وجل، فانف عن الله البطلان والتشبيه، فلا نفى ولا تشبيه، هو الله عز وجل الثابت الموجود، تعالى الله عما يصفه الواصفون ولا تعدد القرآن فتضل بعد البيان» إلى آخر الحديث. ^{٥٠} وفي التوحيد في باب أدنى ما يجزىء من معرفة التوحيد، بحذف الإسناد عن عاصم بن حميد رفعه، قال: سئل علي بن الحسين عليه السلام عن التوحيد، فقال: «إن الله عز وجل علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون، فأنزل الله عز وجل: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾، ^{٥١} والآيات من سورة الحديد إلى قوله: ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ ^{٥٢} ومن رام وراء ^{٥٣} هنالك هلك. ^{٥٤}

٤٨ ليس في ب.

٤٩ ليس في ب.

٥٠ التوحيد: ١٠٢.

٥١ الإخلاص: ١-٢.

٥٢ الحديد: ١-٦.

٥٣ في المصدر: فمن رام ما وراء.

٥٤ التوحيد: ٢٨٣.

وروى ابن بابويه في توحيده خطبة طويلة خطبها أمير المؤمنين عليه السلام في الكوفة، ومن جملتها هذه العبارة: «فما ذلك القرآن عليه من صفة فاتبعه ليوصل بينك وبين معرفته، واتمَّ به واستضىء بنور هدايته، فإنها نعمة وحكمة أُوتيتها فخذ ما أُوتيتَ وكن من الشاكرين، | وما ذلك الشيطان عليه مما ليس في ١٢ القرآن عليك^{٥٥} فرضه، ولا في سنة الرسول وأمة الهدى أثره، فكل علمه إلى الله عز وجل، فإن ذلك منتهى حق الله عليك.»^{٥٦} وروى في التوحيد أيضاً بسنده عن محمد بن أبي عمير، فقال: دخلت على سيدي موسى بن جعفر عليهما السلام، فقلت له: يا ابن رسول الله علمني التوحيد، فقال: «يا أبا أحمد لا تتجاوز في التوحيد ما ذكره الله تعالى ذكره في كتابه فتهلك» إلى آخر الحديث.^{٥٧} وروى أيضاً في التوحيد حديثاً بسنده^{٥٨} عن أبي عبد الله عليه السلام، هذا موضع الحاجة منه: «واعلم رحمك الله أن المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله - ثم قال بعد كلام: - ولا تعدّ القرآن فتضلل بعد البيان.»^{٥٩}

ومن كلام أمير المؤمنين عليه السلام حين سأله سائل أن يصف الله له حتى كأنه يراه، فقال له بعد خطبة مشتملة على صفات الله: «فانظر أيها السائل، فما ذلك القرآن عليه من صفة فائتمَّ به واستضىء بنور هدايته، وما كلفك الشيطان علمه مما ليس في الكتاب عليك فرضه ولا في سنة النبي صلى الله عليه

٥٥ في ب: ليس عليك في القرآن.

٥٦ التوحيد: ٥٥.

٥٧ التوحيد: ٧٦.

٥٨ في ب: وفي التوحيد عن.

٥٩ التوحيد: ٢٢٨.

وآله وسلّم وأئمّه الهدى أثره، فكلّ علمه إلى الله سبحانه، فإنّ ذلك من الغيب المحجوب» إلى آخر كلامه. ^{٦٠} وفي الكافي حديث مسند عن محمد بن مسلم، قال: سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: «ليس عند أحد من الناس حقّ ولا صواب، ولا أحد | من الناس يقضي بقضاء حقّ إلاّ ما خرج ممّا أهل البيت، وإذا تشعبت بهم الأمور كان الخطأ منهم، والصواب من عليّ عليه السلام». ^{٦١} وفيه أيضاً بإسناده عن زرارة، قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام، فقال له رجل من أهل الكوفة يسأله عن قول أمير المؤمنين عليه السلام: «سلوني عمّا شئتم، فلا تسألوني عن شيء إلاّ بتأتكم به»، قال: «إنّه ليس أحد عنده علم شيء إلاّ (شيء) ^{٦٢} خرج من عند أمير المؤمنين عليه السلام، فليذهب الناس حيث شاؤوا، فوالله ليس الأمر إلاّ من ههنا» وأشار بيده إلى بيته. ^{٦٣}

وأقول: لا شكّ أنّه قد تواتر عن أهل بيت العصمة عليهم السلام أنّه ليس علم إلاّ ما خرج من بيتهم، والحديث المتواتر النبويّ: «أنا مدينة العلم وعليّ بابها، فمن أراد العلم فليأت الباب» ^{٦٤} أيضاً مفيد لهذا المعنى وصرّح فيه.

٦٠ نهج البلاغة (١: ١٦١).

٦١ الكافي (١: ٣٩٩).

٦٢ من ن.

٦٣ الكافي (١: ٣٩٩).

٦٤ مستدرک الصحيحين (٣: ١٢٧).

الفائدة الثالثة: فيما ورد من الروايات المتواترة من طرقنا وطرق من خالفنا الدالة على وجوب الأخذ في الأصول والفروع بكتاب الله والعترة الطاهرة والاقتباس من مشكاتها وأَنَّ من تمسك بهما لن يضلَّ أبداً وأَنَّ الكتاب والعترة لن يفترقا إلى يوم القيامة

في مسند أحمد بن حنبل، بإسناده عن عليّ بن ربيعة، قال: لقيت زيد بن أرقم وهو داخل على المختار أو خارج من عنده، فقلت له: أسمعت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَقُول: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ»؟ قال: نعم. ^{٦٥} وفيه أيضاً بإسناده | عن عطية ^{١٤} العوفي، عن أبي سعيد الخدري، قال: سمعت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَقُول: «إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضَلُّوا بَعْدِي، أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الْآخَرِ، كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَحَبْلُ مَمْدُودٍ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ، وَعِترَتِي أَهْلَ بَيْتِي، أَلَا وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ.» قال أبو نمير: قال بعض أصحابنا عن الأعمش، قال: أنظروا كيف تخلفوني فيهما. ^{٦٧} وفيه أيضاً بإسناده عن القاسم بن حسان، عن زيد بن ثابت، قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ خَلِيفَتَيْنِ، كِتَابُ اللَّهِ حَبْلُ مَمْدُودٍ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ - أَوْ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ - وَعِترَتِي أَهْلَ بَيْتِي، وَإِنَّهُمَا لَا يَفْتَرِقَانِ ^{٦٨} حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ.» ^{٦٩}

وفي صحيح مسلم في الجزء الرابع، بإسناده عن زيد بن أرقم حديث من جملتها قال:

٦٥ مسند أحمد بن حنبل (٤: ٣٧١).

٦٦ في المصدر: أخذت.

٦٧ مسند أحمد بن حنبل (٣: ١٧)؛ أنظر أيضاً: شرح إحقاق الحق (٩: ٣١١).

٦٨ في المصدر: لن يفترقا.

٦٩ مسند أحمد بن حنبل (٥: ١٨٢).

قام^{٧٠} رسول الله صلى الله عليه وآله يوماً فينا خطيباً بما يدعى خمأ بين مكة والمدينة، فحمد الله وأثنى عليه ووعظ وذكر، ثم قال: «أما بعد، أيها الناس فإنما أنا بشر يوشك أن يأتيني^{٧١} رسول ربي فأجيب، وأنا تارك فيكم ثقلين، أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به - فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال:

- وأهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، (أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي)؛ فقال حصين: ومن أهل بيته يا زيد، أليس نساؤه من أهل بيته؟ قال: نساؤه

من أهل بيته، ولكن أهل بيته من حرم الصدقة بعده، الخبر.^{٧٢} وروي هذا الحديث بسنتين آخريين مع بعض الزيادات في تفسير الثعلبي، بسنده عن عطية العوفي عن أبي سعيد الخدري، قال: سمعت أبا سعيد الخدري قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «أيها الناس، إني قد تركت فيكم الثقلين خليفين، إن أخذتم بهما لن تضلوا بعدي، أحدهما أكبر من الآخر، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي، ألا وإني لئن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض.»^{٧٣}

وروى الفقيه الشافعي ابن المغازلي في كتابه عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «إني أوشك أن أدعى فأجيب، وإني قد تركت فيكم الثقلين، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، وإن اللطيف الخبير أخبرني أنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، أنظروا ماذا تخلقوني فيهما.»^{٧٤}

٧٠ في ب: قال.

٧١ في المصدر: يأتي.

٧٢ صحيح مسلم (١٢٢:٧)؛ ما بين القوسين من المصدر.

٧٣ الكشف والبيان (١٦٣:٣) مع اختلاف يسير.

٧٤ مناقب ابن المغازلي: ٣٠٤.

والخبر الذي نقلناه عن مسند أحمد بن حنبل رواية عن زيد بن أرقم رواه بعينه ابن المغازلي بسند آخر عن زيد بن أرقم، والذي نقلناه عن صحيح مسلم رواه أيضاً ابن المغازلي بإسناده عن زيد،^{٧٥} والذي روينا عن الثعلبي عن عطية العوفي قد رواه ابن المغازلي بسند آخر إرفعه إلى أبي سعيد الخدري.^{٧٦}

١٦

وفي الجمع بين الصحاح الستة لرزين،^{٧٧} في الجزء الثالث من أجزاء أربعة من صحيح أبي داود - وهو كتاب السنن - ومن صحيح الترمذي، بإسناده عن زيد بن أرقم أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «إني تارك فيكم الثقلين، إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر، وهو كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي، لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني في عترتي.»^{٧٨} قال صاحب الصراط المستقيم:

«وقد روت الفرقة المحققة في مواضع لا تحصى قول النبي صلى الله عليه وآله :
«إني تارك فيكم الثقلين، إن أخذتم بهما لن تضلوا، أحدهما أكبر من الآخر، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض،» وقد روى نحوه ابن حنبل في مسنده من عدة طرق، ومسلم في موضعين من الجزء الرابع من صحيحه، وفي كتاب السنن، وصحيح الترمذي، وابن عبد ربّه في كتاب العقد، وابن المغازلي من عدة طرق في كتابه، والثعلبي في تفسيره في سورة آل عمران في قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ

٧٥ المصدر السابق.

٧٦ مناقب ابن المغازلي: ٣٠٣.

٧٧ أبو الحسن رزين بن معاوية بن عمّار العبدي الأندلسي، إمام الحرمين، جاور بمكة زمناً طويلاً وتوفّي فيها سنة ٥٣٥ ق، الأعلام (٢٠٠٣).

٧٨ سنن الترمذي (٣٢٩:٥).

الله جميعاً»^{٧٩}، ورواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين من طرق عدة. «^{٨٠}

فقال في موضع آخر من كتابه مشيراً إلى هذا الحديث:

«وقد ذكره ابن مردويه من تسعة ومائتين طريقاً.»^{٨١} | وفي كتاب شرف النبي، ١٧

عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في وصيته للمسلمين الذين حضروا حين ثقل من الضربة، من جملة ما قال: «وفيكُم من يخلف^{٨٢} من نبيكم صلى الله عليه وآله، ما إن تمسكتم به لن تضلّوا، هم الدعاة، وهم النجاة، وهم أركان الأرض، وهم النجوم، بهم يستضاء من شجرة طاب فرعها وزيتونة طاب أصلها، نبتت في الحرم، وسقيت من كرم، من خير مستقرّ إلى خير مستودع، من مبارك^{٨٣} إلى مبارك، صفت من الأقدار والأدناس ومن قبيح ما يأتيه شرار الناس، لها فروع طوال لا تتأل، حسرت عن صفاتها الألسن، وقصرت عن بلوغها الأعناق، فهم الدعاة، وهم النجاة، وبالناس اليهم حاجة؛ فأخلفوا رسول الله صلى الله عليه وآله فيهم بأحسن الخلافة، فقد^{٨٤} أخبركم أنّهما الثقلان وأنّهما لن يفترقا - هم والقرآن - حتى يردا عليّ الحوض، فالرؤمهم تهتدوا وترشدوا، ولا تتفرقوا عنهم، ولا تركوهم فتفرقوا وتمرقوا.»^{٨٥} وفيه أيضاً عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال في حجة الوداع: «إني امرء مقبوض، وتارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلّوا بعدي، كتاب الله

٧٩ آل عمران: ١٥٣.

٨٠ الصراط المستقيم (٢: ٣١).

٨١ الصراط المستقيم (٢: ١٠٢)؛ في المصدر: تسعة وثمانين.

٨٢ في ألف: تخلف.

٨٣ في الأصل: مدارك.

٨٤ في ألف: وقد.

٨٥ شرف المصطفى (٥: ٣٠٦).

وعترتي أهل بيتي، وإن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا - هم والقرآن - حتى يردا عليّ الحوض. ^{٨٦}

١٨ وروى الحافظ أبو نعيم عن الحسن بن عليّ | عليهما السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أدعوا لي سيّد العرب،» يعني عليّاً، فقالت عائشة: ألسنت سيّد العرب؟ قال: «أنا سيّد ولد آدم وعليّ سيّد العرب،» فلها جاء أرسل إلى الأنصار، فأتوه فقال لهم: «يا معشر الأنصار، ألا أدلكم على ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا بعدي؟» قالوا: بلى يا رسول الله، قال: «هذا عليّ، فأحبّوه بحبيّ وأكرموه بكرامتي، فإنّ جبرئيل أمرني بالذي قلت لكم. ^{٨٧}

وفي صحيح الترمذي عن جابر، قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وهو على ناقته القصوى يخطب، فسمعته يقول: «يا أيّها الناس، إني تارك فيكم ما إن أخذتم به لن تضلّوا (بعدي، أحدهما أعظم من الآخر)، كتاب الله (حبل ممدود من السماء إلى الأرض) وعترتي أهل بيتي. ^{٨٨}

أقول: لا ريب في تواتر الأخبار والروايات الدالة على أنّ التمسك بأهل البيت منقذ من الضلال وأنّ اتباعهم فرض، وقد اعترف المخالفون بها وإن لم يعملوا بها. قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد:

«فإن قيل: قال عليه السلام: «أنا تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به وأهل بيتي إلى آخر الحديث،» وقال: «إني تارك فيكم ما إن أخذتم به لن تضلّوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي» | ومثلهم يشعر بفضلهم ^{١٩}

٨٦ شرف المصطفى (٥: ٢٨٩).

٨٧ حلية الأولياء (١: ٦٣).

٨٨ سنن الترمذي (٥: ٣٢٦)؛ ما بين القوسين من الأصل.

على العالم وغيره. قلت: نعم، لا تصافهم بالعلم والتقوى مع شرف النسب، ألا ترى أنه عليه السلام قرنهم بكتاب الله في كون التمسك بهم منقذاً من الضلال، ولا معنى للتمسك بالكتاب إلا الأخذ بما فيه الهداية، وكذا في العترة» انتهى.^{٨٩}

ومما يؤيد هذه الأحاديث ما رواه أحمد بن حنبل في مسنده - ونقله صاحب المشكاة - عن أبي ذر قال: - وهو متعلق بباب الكعبة - من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا جندب بن جنادة، سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله بأذني وإلا فصمتاً يقول: «ألا إن مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها هلك.»^{٩٠} وقد روى ابن المغازلي الشافعي الواسطي هذا المعنى في كتاب المناقب بعدة أسانيد بعبارات مختلفة، روى عن عبد الله بن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تأخر عنها هلك،»^{٩١} وعن الأكوخ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح، من ركبها نجا،»^{٩٢} وعن أبي ذر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح، من ركب فيها نجا، ومن تخلف عنها غرق،»^{٩٣} وعن ابن عباس أيضاً قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح، من ركب فيها نجا، ومن تخلف عنها غرق،»^{٩٤} وعن سعيد بن المسيب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح، من ركب

٨٩ شرح المقاصد (٣٠٢:٥).

٩٠ مشكاة المصابيح (١٧٤٢:٣).

٩١ مناقب ابن المغازلي: ١٨٧.

٩٢ مناقب ابن المغازلي: ١٨٨.

٩٣ المصدر السابق.

٩٤ مناقب ابن المغازلي: ١٨٩.

فيها نجا، ومن تخلف عنها غرق. ^{٩٥} وفي كتاب شرف النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، عن ابن عباس قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق» ^{٩٦}؛ ومما يؤيدها أيضاً ما في كتاب شرف النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ: «أهل بيتي فيكم كباب حطة في بني إسرائيل». ^{٩٧} ولا يتوهم معاند أن أهل البيت يشمل نساءه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، لأن لفظ العترة مانعة من دخولهن، وكذا كون التمسك بأهل البيت منقذاً من الضلالة وسبباً للنجاة مانع من دخولهن، لأن التمسك بنساء النبي بالإجماع غير منقذ من الضلالة ^{٩٨} [وغير] موجب للنجاة. ومما يؤيد ما أوردنا من الأخبار ويدل على أن النساء لسن من أهل البيت، ما ورد من الروايات الدالة على طهارة أهل البيت، المتضمنة لذكر أعيانهم من طرق المخالف. من مسند أحمد بن حنبل، عن الأوزاعي، عن شداد بن عمار، قال: دخلت على وائلة بن الأسقع وعنده قوم، فذكروا علياً عليه السلام (فشتموه | وشتته معهم)، ^{٩٩} فلما قاموا قال لي: (لم شتمت هذا الرجل؟ قلت: رأيت القوم ^{١٠٠} شتموه فشتته، قال): ^{١٠١} ألا أخبرك بما رأيت من ^{١٠٢} رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ؟ (فقلت: بلى، قال: أتيت فاطمة عليها السلام أسألها عن علي عليه السلام، فقالت:

٩٥ المصدر السابق.

٩٦ في ب: كمثل.

٩٧ شرف المصطفى (٥: ٢٨٩).

٩٨ شرف المصطفى (٥: ٢٢١).

٩٩ في ن: الضلال.

١٠٠ من الأصل.

١٠١ من الأصل.

١٠٢ في الأصل: عن.

توجه إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ،^{١٠٣} «جَلَسْتُ^{١٠٤} أَتَنْظُرُهُ حَتَّى جَاءَ النَّبِيُّ^{١٠٥} صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَجَلَسَ وَمَعَهُ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ [وفاطمة]^{١٠٦} وَحَسَنٌ وَحُسَيْنٌ آخِذًا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِيَدِهِ حَتَّى دَخَلَ، فَأَدْنَى عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ وَفَاطِمَةَ فَاجْلَسَهُمَا بَيْنَ يَدَيْهِ، وَأَجْلَسَ حَسَنًا وَحُسَيْنًا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى قَدْرِهِ، ثُمَّ لَفَّ عَلَيْهِمْ ثَوْبَهُ - أَوْ قَالَ كِسَاءً - ثُمَّ تَلَى هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ، وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾،^{١٠٧} وَقَالَ: ^{١٠٨} «اللَّهُمَّ هَوِّءْ أَهْلَ بَيْتِي، (وَأَهْلَ بَيْتِي)^{١٠٩} أَحَقُّ.»^{١١٠}

وقد روي قريباً من هذا المعنى بسندين آخرين عن ابن الأَسْقَعِ ومنه أيضاً عن عطية الطفاوي، عن أبيه، أن أم سلمة حدثته،^{١١١} قالت: بينا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي بَيْتِي يَوْمًا إِذْ قَالَ الخَادِمُ: إِنَّ عَلِيًّا وَفَاطِمَةَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ بِالسِّدَّةِ،^{١١٢} قَالَتْ: فَقَالَ لِي: «قَوْمِي فَتَنِي لِي عَنْ أَهْلِ بَيْتِي.» قَالَتْ: فَقَمْتُ فَتَنَحَيْتُ فِي الْبَيْتِ قَرِيبًا، فَدَخَلَ عَلِيُّ وَفَاطِمَةُ وَ(مَعَهُمَا) الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وَهُمَا صَبِيَّانِ صَغِيرَانِ، فَأَخَذَ الصَّبِيِّينَ فَوَضَعَهُمَا فِي حَجْرِهِ فَقَبَّلَهُمَا، | (قال:) واعتنق عليًّا بإحدى يديه ٢٢

١٠٣ من الأصل.

١٠٤ في الأصل: فجئت.

١٠٥ في المصدر: رسول الله.

١٠٦ من الأصل.

١٠٧ الأَحْزَاب: ٣٣.

١٠٨ في ن: ثم قال.

١٠٩ من المصدر.

١١٠ مسند أحمد بن حنبل (٤: ١٠٧).

١١١ في ن: عن أم سلمة.

١١٢ هذه العبارة من المصنف في هامش نسخة ألف: «قال في القاموس في باب الدال

المهمله وفصل السين: السدة بضم السين، باب الدار، جمعه سُدَدٌ: منه سلته الله.»

وفاطمة باليد الأخرى، فقَبِلَ فاطمة (وقَبِلَ عليًّا) ١١٣ فأغدِف عليهم خميصة^{١١٤} سوداء وقال: «اللهم إليك لا إلى النار أنا وأهل بيتي»، قالت: فقلت: وأنا يا رسول الله؟ فقال: وأنت. ١١٥

ومنه أيضاً عن عطاء بن أبي رباح قال: حدّثني من سمع أمّ سلمة تذكر أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله كان في بيتها، فأتمته فاطمة ببرمة فيها خزيرة، ١١٦ فدخلت بها عليه، فقال (لها): «ادعي (لي) زوجك وابنك»، قالت: فجاء عليّ والحسين والحسن عليهم السلام فدخلوا (عليه) فجلسوا يأكلون من تلك الخزيرة، ١١٧ وهو (وهم) على منامة^{١١٨} له على دكان تحته كساء (له) خيربي، قالت: وأنا أصليّ في الحجرة، ١١٩ فأنزل الله (عزّ وجلّ) هذه الآية (الكريمة): ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ ١٢٠ قالت: فأخذ فضل الكساء وكساهم^{١٢١} به، ثمّ أخرج يده فألوى بها^{١٢٢} إلى السماء، ثمّ ١٢٣ قال: «(اللهم) هؤلاء أهل بيتي وخاصّتي، (اللهم) فأذهب عنهم الرجس

١١٣ ما بين القوسين من المصدر.

١١٤ هذه العبارة من المصتف في هامش نسخة ألف: «قال في القاموس في باب الفاء وفصل العين المعجمة: أغدفت قناعها: أرسلته على وجهها؛ منه سلّمه الله»؛ وأيضاً في الهامش منه: «وفيه أيضاً: الخميصة: كساء أسود فيه علمان؛ منه سلّمه الله».

١١٥ مسند أحمد بن حنبل (٢٩٦:٦)

١١٦ في ن: حريرة؛ هذه العبارة من المصتف في هامش نسخة ن: «الحريرة دقيق يطبخ بلبن أو دسم، منه.»

١١٧ في ن: حريرة.

١١٨ في ن: منام.

١١٩ في ن: في الحجرة أصليّ.

١٢٠ في المصدر: فغشاهم.

١٢١ أي أشار بها.

١٢٢ في ن: و.

وطهرهم تطهيراً،» قالت: فأدخلت رأسي في البيت، فقلت: وأنا معكم يا رسول الله؟ قال: «إتاك إلى خير، إتاك إلى خير.»^{١٢٣} ومنه أيضاً عن شهر بن حوشب، عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وآله قال لفاطمة: «إتيني بزوجك وابنيك» فجاءت بهم، فألقى عليهم كساء فديكاً - قالت: - ثم وضع يده عليهم، ثم^{١٢٤} قال: «اللهم إن هؤلاء آل محمد، فاجعل صلواتك وبركاتك على محمد وعلى آل محمد، إتاك حميد مجيد.»^{١٢٥} قالت أم سلمة: فرفعت الكساء لأدخل معهم، فحذبه من يدي وقال: «إتاك على خير.»^{١٢٦} ومنه أيضاً حديث طويل هذا موضع الحاجة منه: قال ابن عباس رضي الله عنه: وأخذ رسول الله صلى الله عليه وآله ثوبه، فوضعه على علي وفاطمة الحسن والحسين عليهم السلام^{١٢٧} فقال: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ﴾.^{١٢٨} ومنه أيضاً حديث آخر عن أم سلمة، وهذا موضع الحاجة منه: قالت: فجاءت - تعني فاطمة - تقود ابنيها كل واحد منهما بيد وعلي يمشي في إثرها حتى دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وآله فأجلسهما في حجره وجلس علي عن يمينه، وجلست فاطمة عن يساره،^{١٢٩} قالت أم سلمة: فاجتنبذ^{١٣٠} من تحتي كساء خيرياً كان بساطاً لنا على المنامة^{١٣١} في المدينة، فلقيه رسول الله صلى الله عليه وآله

١٢٣ مسند أحمد بن حنبل (٦: ٢٩٢)؛ كل ما بين القوسين إما من المصدر أو من الأصل.

١٢٤ في ن: و.

١٢٥ مسند أحمد بن حنبل (٦: ٣٢٣).

١٢٦ في المصدر: وحسن وحسين.

١٢٧ مسند أحمد بن حنبل (١: ٣٣١).

١٢٨ في الأصل: على يمينه... على يساره.

١٢٩ اجتنبذ: اجتذب.

١٣٠ في المصدر: المدامة.

١٣١ في المصدر: النبي.

فأخذ (بشماله) طرفي الكساء، وألوى بيده اليمنى إلى ربه عز وجل وقال: «اللهم أهلي أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً»، اللهم (هؤلاء) أهل بيتي أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، اللهم أهل بيتي أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً»،^{١٣٢} قلت: يا رسول الله ألسنت من أهلك؟ قال: بلي، فأدخلني في الكساء بعد ما قضي دعاءه لابن عمه عليّ وابنيه وابنته فاطمة عليهم السلام.^{١٣٣}

٢٤ ومن صحيح البخاري في الجزء الرابع، ومن صحيح مسلم أيضاً في الجزء الرابع، بإسنادهما عن صفية بنت شيبة، قالت: قالت عائشة: خرج النبي صلى الله عليه وآله غداً وعليه مرط مرحل^{١٣٤} من شعر أسود، فجاء الحسن بن عليّ فأدخله، ثمّ جاء الحسين فدخل معه، ثمّ جاءت فاطمة فأدخلها، ثمّ جاء عليّ فأدخله، ثمّ قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾.^{١٣٥} ومن تفسير الثعلبي بسنده عن^{١٣٦} أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «نزلت هذه الآية في خمسة: فيّ، وفي عليّ، وفي حسن وحسين وفاطمة: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾.^{١٣٧} ومنه بسنده عن عطاء بن أبي رباح، [قال:] حدثني من سمع أم سلمة رضي الله عنها، ثمّ ذكر الحديث كما نقلناه عن أم سلمة عن مسند أحمد بن حنبل.^{١٣٨} منه أيضاً بإسناده عن مجمع، قال: دخلت مع

١٣٢ ما بين القوسين من المصدر.

١٣٣ مسند أحمد بن حنبل (٦: ٢٩٨).

١٣٤ مرط مرحل: كساء عليه صور الرحال؛ في ن: مرحل.

١٣٥ صحيح مسلم (٧: ١٣٠).

١٣٦ في ألف: إلى.

١٣٧ الكشف والبيان (٨: ٤٢).

١٣٨ المصدر السابق.

أمي علي عائشة، فسألتها أتي عن علي، فقالت: سألتني عن أحب الناس إلى رسول الله، لقد رأيت علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً وقد جمع رسول الله يغدق عليهم، ثم قال: «اللهم هولاء أهل بيتي وخاصتي، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً»، قالت: قلت: يا رسول الله أنا من أهلك؟ فقال: تنجي إناك (إلى) خير. ١٣٩ ومنه أيضاً بإسناده عن إسماعيل بن عبد الله بن جعفر الطيار، عن أبيه: لما نظر رسول الله صلى الله عليه وآله إلى الرحمة هابطة من السماء، قال: «من يدعو؟» مرتين، قالت زينب: أنا يا رسول الله، فقال: «ادعي لي فاطمة وعلياً والحسن والحسين»، قال: فجعل حسناً عن يمينه وحسيناً عن شماله وعلياً وفاطمة تجاهه، ثم غشاهم كساء خبيراً، ثم قال: «اللهم إن لكل نبي أهلاً وهولاء أهل بيتي»، فأترل الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ﴾، فقالت زينب: يا رسول الله ألا أدخل معكم؟ فقال رسول الله: «مكانك فإناك إلى خير إن شاء الله تعالى». ١٤٠ ومنه أيضاً عن شداد بن عمارة، ١٤١ قال: دخلت على وائلة بن الأسقع إلى آخر الحديث، وقد قدّمتنا تمام الحديث نقلاً عن مسند أحمد بن حنبل. ١٤٢ ومنه أيضاً بحذف الإسناد عن أبي الحمراء، قال: أقمت في المدينة تسعة أشهر كيوم واحد، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يجيء كل غداة، فيقوم على باب علي وفاطمة عليهما السلام فيقول: «الصلوة، إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً». ١٤٣ ومنه

١٣٩ الكشف والبيان (٤٣:٨).

١٤٠ المصدر السابق.

١٤١ في ألف: عمارة.

١٤٢ المصدر السابق.

١٤٣ الكشف والبيان (٤٤:٨).

أيضاً بجذف الإسناد عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله: «قسم الله الخلق قسمين، فجعلني في خيرهما قسمًا، فذلك قوله تعالى: ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ﴾^{١٤٤} | فأنا خير أصحاب اليمين، ثم جعل القسمين أثنائًا. فجعلني في خيرها ٢٦ ثلثًا، وذلك قوله تعالى: ﴿فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ﴾^{١٤٥} ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾^{١٤٦} فأنا من السابقين وأنا خير السابقين؛ ثم جعل الأثلاث قبائل، فجعلني من خيرها قبيلة، فذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^{١٤٧}.

ومن الجمع بين الصحيحين للحميدي، قال: الحديث الرابع والستون من المتفق عليه في الصحيحين من البخاري ومسلم من مسند عائشة، عن مصعب بن شيبة، عن صفية بنت شيبة، عن عائشة قالت: خرج النبي صلى الله عليه وآله ذات غداة وعليه مرط مرحل^{١٤٨} من شعر أسود، فجاء الحسن بن علي فأدخله، فجاء الحسين فدخل معه، ثم جاءت فاطمة فأدخلها، ثم جاء علي فأدخله، ثم قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^{١٤٩}.

ومن الجمع بين الصحاح الستة لرزين بن معاوية العبدري، قال في الجزء الثاني من أجزاء ثلاثة في تفسير سورة الأحزاب من صحيح أبي داود السجستاني وهو كتاب السنن في تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ

١٤٤ الواقعة: ٢٧.

١٤٥ الواقعة: ٨.

١٤٦ الواقعة: ١٠.

١٤٧ المصدر السابق.

١٤٨ في ن: مرجل.

١٤٩ الجمع بين الصحيحين (٤: ٢٢٤).

وَيُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيراً»^{١٥٠}، قال: وعن عائشة قالت: خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وعليه مرط من شعر أسود، فجاء الحسن فأدخله، ثم جاء الحسين فأدخله، ثم جاءت فاطمة فأدخلها، ثم جاء علي فأدخله، ثم قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾.^{١٥١} و[نقل] عن أم سلمة زوجة النبي صلى الله عليه وآله أن هذه الآية نزلت في بيتها: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾، قالت: وأنا جالسة عند الباب، فقلت: يا رسول الله أأنت من أهل البيت؟ فقال: «إنتك إلى خير، إنتك من أزواج رسول الله»، قالت: وفي البيت رسول الله صلى الله عليه وآله وعليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، فخلّهم^{١٥٢} بكساء، وقال: «اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً». ^{١٥٣} ومن الجزء المذكور في سنن أبي داود وموطأ مالك، عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يمرّ بباب فاطمة إذا خرج إلى صلوة الفجر - حين نزلت هذه الآية - قريباً من ستة أشهر يقول: «الصلوة، الصلوة، يا أهل البيت إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً». ^{١٥٤} ومن الجزء الثالث من الكتاب - أعني جمع رزين - في باب مناقب الحسن والحسين عليهما السلام من صحيح أبي داود وهو السنن، عن صفية بنت شيبة، قالت: قالت عائشة: خرج رسول الله صلى الله عليه وآله يوماً وعليه مرط مرحّل^{١٥٥} من شعر أسود، فجاء الحسن بن

١٥٠ الأحراب: ٣٣.

١٥١ صحيح مسلم (٧: ١٢٠)، ما وجدناه في سنن أبي داود.

١٥٢ جلّه: غطاءه.

١٥٣ سنن أبي داود (٢: ٢٥٥).

١٥٤ مسند أحمد بن حنبل (٣: ٢٥٩)، ما وجدناه في ما ذكر المؤلف.

١٥٥ في ن: مرجّل.

عليّ عليهما السلام فأدخله، ثمّ جاء الحسين فدخل معه، ثمّ جاءت فاطمة فأدخلها، ثمّ جاء عليّ فأدخله، ثمّ قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾. ١٥٦

وقال صاحب الصراط المستقيم:

«ذكر ابن مردويه في كتاب المناقب من مائة وثلاثين طريقاً أنّ العترة عليّ وفاطمة والحسنان.» ١٥٧

فثبت بما أوردناه أنّ العترة هم أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، دون النساء وغيرهن. وثبت عصمتهم لثبوت تنزيه الله لهم وإذهاب الرجس عنهم؛ والتطهير التنزيه عن الإثم وعن كلّ قبيح، وقد نقل ذلك عن أحمد بن فارس اللّغوي في المجلد وغيره. ومما يؤيد ما قدّمناه، ما رواه محمود بن عمر الزمخشري بإسناده، قال: قال النبيّ صلّى الله عليه وآله: «فاطمة بهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي، وبعلمها نور بصري، والأئمة من ولدها أمناء ربّي؛ وحبل ممدود بينه وبين خلقه، من اعتصم به نجاً، من تخلف عنه هوى،» ١٥٨ وما في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، نقلاً عن صاحب حلية الأولياء، قال النبيّ صلّى الله عليه وآله: «من سرّه أن يحيي حياتي ويموت مماتي ويسكن جنّة عدن التي غرسها ربّي فليوال عليّاً عليه السلام من بعدي، وليوال وليّه وليقتد بالأئمة من بعدي، فإنّهم عترتي،

١٥٦ صحيح مسلم (١٣٠:٧).

١٥٧ الصراط المستقيم (١٠٢:٢).

١٥٨ ما وجدنا هذا النقل، إلّا أنّ صاحب شرح إحقاق الحقّ (١٩٩:٩) قد ذكر أنّ الزمخشري أتى بهذا الحديث في كتابه المخطوط «المناقب» نقلاً من «مقتل الحسين» للعلامة الخوارزمي.

٢٩ | خلقوا من طينتي، ورزقوا فهماً وعلماً، فويل للكذابين من أمتي، القاطعين فيهم صلتي، لا أنالهم الله شفاعتي. «^{١٥٩} وفي الصراط المستقيم عن ابن جبير في نخبه، مسنداً عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «من سرّه أن يحيي حياتي، ويموت ميتتي ويدخل جنّة عدن منزلي،^{١٦٠} فليتولّ عليّ بن أبي طالب وليتّم بالأوصياء من ولده» - ثمّ قال: - ونحوه ذكر في حليه الأولياء وفضائل أحمد وخصائص النظريّ.^{١٦١}

وفي كتاب شرف النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، عن إبراهيم بن أبي شيبه الأنصاري، قال: جلست إلى الأصبع بن نباتة، قال: ألا أقرؤك ما أملاه عليّ بن أبي طالب عليه السلام؟ فأخرج إليّ صحيفة فإذا مكتوب فيها: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أوصى به محمد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أهل بيته، فإنّ أهل بيته آخذون بحجزة نبيهم وإنّ شيعتهم آخذون بحجرهم من النار، فإنهم لن يدخلوكم نار ضلالة، ولن يخرجوكم من نور هدى.»^{١٦٢} وما في فردوس الديلمي عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «يا عليّ، إذا كان يوم القيامة أخذت بحجزة الله عزّ وجلّ، وأخذت أنت بحجرتي، وأخذوا ولدك بحجرتك، وأخذوا شيعة ولدك بحجرتهم، فترى أين يؤمر بنا.»^{١٦٣} وما فيه أيضاً مسنداً عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «يا عليّ، أوّل أربعة يدخلون الجنة: أنا وأنت والحسن والحسين، وذرارينا خلف ظهورنا، وأزواجنا خلف ذرارينا، وشيعتنا عن أيّماننا وعن شمائلنا.»^{١٦٤}

١٥٩ شرح نهج البلاغة (١٧٠:٩).

١٦٠ في ن: منزلي.

١٦١ الصراط المستقيم (٢٧٨:١).

١٦٢ شرف المصطفى (٣٥٩:٥).

١٦٣ الفردوس (٣٢٤:٥).

١٦٤ شرف المصطفى (٣٦٤:٥)، ما وجدناه في الفردوس.

وما رواه أحمد بن حنبل في مسنده بإسناده، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «النجوم أمان لأهل السماء، فإذا ذهب النجوم ذهبوا، وأهل بيتي أمان لأهل الأرض، فإذا ذهب أهل بيتي ذهب أهل الأرض.»^{١٦٥} وفي كتاب شرف النبي صلى الله عليه وآله بهذه العبارة: قال صلى الله عليه وآله: «النجوم أمان أهل السماء وأهل بيتي أمان لأهل الأرض،^{١٦٦} فإذا ذهبت النجوم من السماء، أتى أهل السماء ما يوعدون، وإذا ذهب أهل بيتي من الأرض، أتى أهل الأرض ما يوعدون،»^{١٦٧} وفي بعض الأخبار: «فإذا انقضوا صبّ الله عليهم العذاب صبّاً.»^{١٦٨} وما رواه الشافعي ابن المغازلي، بإسناده إلى جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله ذات يوم بعرفات وعليّ تجاهه: «أدنُ مئّي يا عليّ، أنا وأنت شجرة، فأنا أصلها وأنت فرعها، والحسن والحسين أغصانها، فمن تعلق بغصن منها أدخله الله الجنة.»^{١٦٩} وما في كتاب شرف النبي صلى الله عليه وآله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أنا وأهل بيتي شجرة في الجنة، وأغصانها في الدنيا، فمن شاء اتخذ إلى ربّه سبيلاً.»^{١٧٠} وما رواه إبراهيم الثقفي في كتابه بإسناده عن بريدة الأسلمي، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّ هذا

١٦٥ ما وجدناه في مسند أحمد، ولكن يوجد في ينابيع المودّة (٧١:١) وشرح إحقاق الحق (٥٥٣:١٨) عنه.

١٦٦ في ب ون: أهل.

١٦٧ شرف المصطفى (٢٩٠:٥).

١٦٨ شرف المصطفى (٢٩٢:٥).

١٦٩ مناقب ابن المغازلي: ١٤٧.

١٧٠ شرف المصطفى (٢٩٦:٥).

صراطي مستقيماً فاتبعوه. « ١٧١ وما في تفسير الثعلبي في تفسير قوله تعالى: ﴿ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾، ١٧٢ قال: قال مسلم بن حنّان: سمعت أبا يزيد يقول: صراط محمد وآله، ولا تتبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله، سألت أن يجعلها عليّ ففعل. ١٧٣ وما رواه محمد بن مؤمن الشيرازي - وهو من أعيان المخالفين - بإسناده عن الحسن البصري، أنه كان يقرأ الحرف: « هذا صراط مستقيم، » قلت للحسن: ما معناه؟ قال: فيقول: هذا طريق عليّ بن أبي طالب وذريّته الخبر. ١٧٤ وفي تفسير الثعلبي وكتاب ابن شاهين حديث مرفوع إلى بريدة في قوله تعالى: ﴿ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾، قال: صراط محمد وآله، وما نقله صاحب مجالس المؤمنين ١٧٥ عن كتاب الصواعق المحرقة والفاضل القاشي ١٧٦ عن كتاب شرف النبيّ صلى الله عليه وآله: « في كلّ خلف من أمّتي عدول من أهل بيتي، ينفون عن هذا الدين تحريف الضالّين واتّحال المبطلين وتأويل الجاهلين، ألا وإنّ أمّتكم وفدكم إلى الله عزّ وجلّ، فانظروا من توفدون. » ١٧٧ أقول: لا ريب في تواتر الأخبار في وجوب التمسك بأهل البيت عليهم السلام، وأنّ من تمسك بهم اهتدى ونجا ولن يضلّ أبداً، ومن لم يتمسك بهم ضلّ عن طرق الهدى، الحمد لله الذي هدانا لهذا.

١٧١ لا يوجد هذا الحديث في الغارات ولكن نقله صاحب مناقب آل أبي طالب (٢: ٢٧٠) عن الثعفي.

١٧٢ الفاتحة: ٥.

١٧٣ الكشف والبيان (١: ١٢٠).

١٧٤ الطرائف: ٩٦، عن الشيرازي.

١٧٥ مجالس المؤمنين: ١٢، عن ابن حجر.

١٧٦ في ن: الكاشي؛ في ب: القاشاني.

١٧٧ شرف المصطفى (٥: ٣١٧).

الفائدة الرابعة: في بعض كلمات الغزالي في ذم الفلسفة والفلاسفة

قال في كتاب المنقذ من الضلال بعد كلام:

«فإني رأيتهم أصنافاً ورأيت علومهم أقساماً، وهم على كثرة أصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين، وبين الأواخر منهم والأوائل، تفاوت عظيم في البعد عن الحقّ والقرب منه.

فصل في أصنافهم وشمول سمة الكفر كآفتهم: اعلم أنّهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام: الدهرية والطبيعية والإلهية.

الصف الأول الدهريون: وهم طائفة من الأقدمين مجدوا الصانع المدبّر العالم القادر، وزعموا أنّ العالم لم يزل موجوداً كذلك بلا صانع، ولم يزل الحيوان من نطفة والنطفة من حيوان، كذلك كان وكذلك يكون أبداً؛ وهؤلاء الزنادقة.

الصف الثاني الطبيعيون: وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات، وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات، فأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها؛ ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الأعضاء مطالع، إلاّ ويحصل له هذا العلم الضروري بكمال تدبير الباني لبنية الحيوان ولا سيّما

بنية الإنسان؛ إلاّ أنّ هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم | - لاعتدال المزاج ٣٣

- تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان، فظنوا أنّ القوّة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضاً وأنها تبطل ببطان مزاجه فينعدم، ثمّ إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا؛ فدهبوا إلى أنّ النفس تموت ولا تعود، فجددوا الآخرة وأنكروا الجنة

والنار والقيامة والحساب، ولم يبق عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب، فأخجل عنهم اللجام وانهمكوا^{١٧٨} في الشهوات انهماك الأنعام؛ وهؤلاء أيضاً زنادقة لأن^{١٧٩} أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر، وهؤلاء مجدوا اليوم الآخر وإن آمنوا بالله وصفاته.

الصف الثالث الإلهيون: وهم المتأخرون منهم مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون، وأفلاطون أستاذ أرسطاطاليس، وهو الذي رتب لهم المنطق وهذب العلوم وخرم لهم ما لم يكن مخمراً من قبل وأضج لهم ما كان فجاً من علومهم؛^{١٨٠} وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية وأوردوا في الكشف عن فضائهم ما أغنوا به غيرهم وكفى الله المؤمنين القتال بتقاتلهم. ثم رد أرسطاطاليس على أفلاطون وسقراط ومن كان قبله من الإلهيين رداً لم يقصر فيه، حتى تبرأ عن جميعهم، إلا إته استبقى أيضاً من ردائل كفرهم وبدعتهم إبقايا لم يوفق للنزوع عنها. فوجب تكفيرهم^{٣٤} وتكفير شيعتهم من متفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي وأمثالهم، على أنه لم يتم بنقل علم أرسطاطاليس أحد من متفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين، وما نقله غيرهم ليس يخلو عن تحبُّط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم، وما لا يفهم كيف يرد أو يقبل. ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطاطاليس بحسب نقل هذين الرجلين ينحصر في أقسام: قسم يجب التكفير به، وقسم يجب التبديع به، وقسم لا يجب إنكاره أصلاً فلنفضله « انتهى كلامه. ^{١٨١}

١٧٨ انهمك فلان في الأمر: جد فيه برغبة وحرص.

١٧٩ في ألف: وأن؛ في ب: أي.

١٨٠ أضحج الرأي والحكم: أحكما؛ الفج من كل شيء: ما لم ينضج.

١٨١ رسائل الغزالي: ٥٤٢.

وقال في خاتمة كتاب تهافت الحكماء بعد ذكر مذاهبهم وإبطال عقائدهم:

«فإن قيل: فقد فصلتم مذهب هؤلاء، أفنقطعون القول بتكفيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟ قلنا: تكفيرهم لا بدّ منه في ثلاث مسائل: أحدها مسألة قدم العالم وقولهم: إنّ الجواهر كلّها قديمة، والثانية قولهم: إنّ الله لا يحيط علمًا بالجزئيات الجارية بين الأشخاص، والثالثة إنكارهم بعث الأجساد وحشرها. فهذه الثلاث مسائل لا يلائم الإسلام بوجه، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء، وإنّهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة، تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهمياً، فهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقدّه أحد من فرق المسلمين» إلى آخر كلامه. ١٨٢

٣٥

أقول: كفر هؤلاء ثابت من وجوه أخر غير ما ذكره الغزالي؛ منها: إنهم اعتقدوا أنّ الله سبحانه فاعل موجب غير قادر على الفعل والترك، لأنّ القادر في اللغة من يصحّ منه الفعل والترك، والفاعل الموجب لا يصحّ منه الفعل والترك، بل ما فعله ما كان يصحّ منه تركه، وما تركه ما كان يصحّ منه فعله؛ ولا شكّ في أنّ هذا الاعتقاد كفر، لأنّه إنكار لمحكّمات الكتاب والسنة، وكذا اعتقدوا أنّ العبد فاعل موجب مضطرّ في الفعل والترك، وهذا أيضاً كفر يبيّن لأنّه إنكار للكتاب والسنة؛ ومنها: إنهم اعتقدوا أنّه لم يصدر عن الله إلاّ واحد وهو العقل الأوّل؛ وهو أيضاً كفر لأنّه يلزم منه أن لا يكون الله خالقاً وبارئاً ومصوراً ومرسلاً للرسل ومنزلاً للكتب ومجيئاً للدعوات وقاضياً للحاجات؛ ومنها: إنهم أنكروا كون الله سبحانه خالقاً، لأنّ الخلق هو إعطاء الوجود وإيجاد المعدوم، وهؤلاء يعتقدون أنّ العقل لم ينفك عن الله طرفة عين، فكيف يكون خالقاً لما لم يزل معه؛ وهذا الاعتقاد كفر

ظاهر لآته إنكار للنصوص؛ ومنها: إنهم اعتقدوا أنّ أفعال الله تعالى ليست
معللة بالأغراض، وهو مخالف للكتاب والسنة وسيجيء بيان بطلان اعتقاداتهم
السخيفة وأقوالهم الضعيفة إن شاء الله.

فصل: في إثبات الصانع ووجوب وجوده وبيان ضعف ما تمسك به الفلاسفة في إثبات الواجب

إعلم أنّ الفلاسفة والمتكلمين اختلفوا في علة احتياج الممكن إلى العلة، فقال
الفلاسفة هي الإمكان، والمتكلمون اختلفوا، فأكثرهم قالوا بأنّ علة الاحتياج
إلى المؤثر الحدوث، وبعضهم قال هي الإمكان مع الحدوث، وبعض آخر قال بأنّها
الإمكان بشرط الحدوث. والحق أنّ الحدوث له مدخل في الاحتياج إلى
العلة وهو المقتبس من الكتاب والسنة. وللفلاسفة في إثبات مختارهم منهجان:
الأول دعوى البداهة: وقالوا الممكن ما يتساوى طرفاه أي وجوده وعدمه،
والعقل يحكم بالضرورة بامتناع ترجّح أحد طرفيه بغير علة مرّجة، كما
يحكم العقل بامتناع ترجّح إحدى كفتي الميزان إذا تساويا لذاتيهما بلا
مرّج؛ والجواب عنه: إنا لا نسلم تساوي طرفي الممكن بالنظر إلى ذاته؛ بل هذا
مبنيّ على إبطال الأولوية الذاتية، والحق أنّ العدم أولى بالممكّنات المعدومة
التي عدمها أزيّ مستمرّ غير حادث، فإنّها ليست بمعلولة، لأنّ المعلول ما يترتب
على العلة، والعدم الأزلي لم يترتب على علة، فما قال الفلاسفة من أنّ عدم
علة الوجود علة للعدم الأزلي قول غير موجه، بل المترتب على العلة منحصر في ٣٦
الوجود والعدم الحادثين. فعلة احتياج الممكن ليس إلّا حدوث وجوده أو
حدوث عدمه، فما وجدناه معدوماً أزيّاً فالعدم أولى به، ولا يحتاج إلى العلة
إلّا في خروجه من العدم إلى الوجود، وما وجدناه موجوداً غير حادث الوجود

فيحتمل عقلاً أن يكون واجب الوجود أو أولى الوجود، فلا يحتاج إلى العلة إلا في خروجه من الوجود إلى العدم؛ والحكم بتساوي الوجود والعدم موقوف على نفي الأولوية الذاتية وسيجيء بيان ضعف دليل الفلاسفة على نفي الأولوية الذاتية. فعلى هذا إذا رأينا موجوداً ولم نعرف كونه مسبقاً بالعدم - وإن عرفنا كونه ممكناً - لا يمكننا الحكم بكونه محتاجاً إلى العلة. فظهر بما ذكرناه^١ ضعف دليل الفلاسفة على وجود الواجب من طريق احتياج الممكن إلى العلة.

والمنهج الثاني من منهجي الفلاسفة الاستدلال؛ استدّلوا على مدّعاهم بأنّ الماهية الممكنة مقتضية للتساوي، فلو وقع أحدهما لا لمرح، كان راجحاً، وهو خلاف المفروض؛ والجواب، منع اقتضاء ذات الممكن التساوي.^٢ واستدلّ المتكلمون القائلون بأنّ علة الاحتياج هي الحدوث بأنّ الممكن إنما يحتاج إلى المؤثر في خروجه من العدم إلى الوجود، إذ ماهيته لا تنفي^٣ بذلك، فإذا خرجت إلى الوجود زالت الحاجة، ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر ولا يحتاج في البقاء إلى مؤثر كبقاء البناء | بعد فناء البناء؛ وأيضاً إذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علته وإن لم يتصور
٣٧
الإمكان؛ وأيضاً لو كان الموحج هو الإمكان لأحوج في جانب العدم فيلزم أن يكون الأعدام الأزلية معللة مع كونها مستمرة. واستدلّ نصير الدين رحمه الله في تجريده على كون الإمكان علة للاحتياج بقوله:

١ في ألف ون: ذكرنا.

٢ أي أنه ردّ على قولهم بأن الماهية الممكنة مقتضية للتساوي بما ذكره سابقاً في المنهج الأول.

٣ هذا الشيء لا يفي بذلك: أي يقصر عنه ولا يُوازيه.

«وإذا لاحظ ذهن الممكن موجوداً، طلب العلة وإن لم يتصور غيره.»^٤
وهو باطل لأنه مبني على تساوي الوجود والعدم في الممكن، وهو غير ثابت لضعف
دليلهم على نفي الأولوية. ثم استدلل على امتناع كون الحدوث علة بقوله:
«ثم الحدوث كيفية الوجود، فليس علة لما تقدم عليه بمراتب.»^٥

وتقريره على ما ذكره القوشجي وغيره من الشراح أن الحدوث كيفية الوجود
لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، فيتأخر عن الوجود، المتأخر عن الإيجاد،
المتأخر عن الحاجة، فلو كان الحدوث علة للاحتياج لزم تقدمه على نفسه بمراتب،
وهو ممتنع، فثبت امتناع كون الحدوث علة للاحتياج. وأجيب عنه، بأن هذا إنما يتم
إن كان مراد المتكلمين كون الحدوث بالفعل علة للاحتياج، وهذا لا يقول به ذو
عقل، بل الحق أن مرادهم أن كون الممكن بحيث لو وجد لكان حادثاً علة للاحتياج،
والحدوث بهذا المعنى غير متأخر عن الوجود بل مقدم عليه. واعترض عليه الشارح
اللاهيجي بأنه إذا فسّر الحدوث بذلك، لزم أن يكون الممكن المعدوم حال عدمه
حادثاً، كما كان ممكناً، وهو باطل بالضرورة، ثم قال:

«لا يقال إنما يلزم جواز إطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد
فيه، وليس ذلك اصطلاحاً جديداً، بل هو مسامحة في المعنى الاصطلاحي، كما قالوا
الجوهر هو الموجود لا في الموضوع، ثم قالوا إن المراد منه ماهية إذا وجدت كانت لا في
موضوع على أنه يمكن أن يقال المراد هو الحدوث بالقوة فيندفع هذا التوهم رأساً - ثم
أجاب عن هذا الجواب فقال: - معلوم بالضرورة امتناعهم عن إطلاق الحادث

٤ كشف المراد: ٤٥.

٥ المصدر السابق.

على الممكن حال عدمه، وليس ذلك إلا لأنّ مرادهم من الحدوث هو الحدوث بالفعل، كيف؟ ولو كان مرادهم ما ذكرت لوجد ذلك أحياناً في كلامهم ولونادراً، ولا معنى للاصطلاح الجديد سوى ذلك، وليس كذلك حال الجوهر كما لا يخفى.^٦

أقول: هذا كلام سخيّف ضعيف، لأنّ دعوى ضرورة امتناع المتكلمين عن إطلاق الحادث على الممكن حال عدمه كلامٌ وإه لا يصدر إلا عن ساهٍ، لأنّه لا يخفى على صاحب الطبع السليم والذهن المستقيم أنّه ليس مرادهم بالحدوث، الحدوث بالفعل، لأنّه ليس علّة للاحتياج بالضرورة، فتعيّن أن يكون مرادهم به الحدوث بالقوّة، فجاز حينئذٍ إطلاق الحادث بهذا المعنى على الممكن حال عدمه. ولم يظهر في كلامهم أنّهم امتنعوا عن هذا الاطلاق، فما ادّعى من ضرورة امتناع المتكلمين عن هذا الاطلاق فاسدٌ باطل ساقط عن درجة الاعتبار.

توضيح [في أنّ الإمكان هل هو علّة للاحتياج]

إعلم أنّ النزاع بين الحكماء والمتكلمين في أنّ الإمكان هل هو علّة للاحتياج أم ليس بعلة له؛ أمّا الأوّل فذهب الفلاسفة وأتباعهم من المتفلسفة، وأمّا الثاني فذهب المتكلمين وأتباعهم. فأما القائلون بالأوّل فكلمها رأوا أو تصوّروا ممكناً يحكمون بأنّ وجوده معلول علّة، وكذا يحكمون بأنّ استمرار وجوده المعبر بالبقاء محتاجٌ إلى العلة، وهذا الحكم مبنيٌّ على تساوي الوجود والعدم بالنظر إلى الماهية الممكنة، وهو فرع نفي الأولوية الذاتية، وليس لهم دليل على نفيها. وأمّا القائلون بالثاني فلا يحكمون بالإمكان على احتياج وجود الممكن إلى العلة،

٦ شوارق الإلهام (٩٠:١).

لاحتمال أن يكون أولى الوجود، وكذا لا يحكمون باحتياجه في البقاء إلى العلة،
وعلة الاحتياج عندهم هو الحدوث بالقوة أو الإمكان مع الحدوث أو الإمكان
بشرط الحدوث، فإذا رأوا ممكناً حادثاً بالفعل يحكمون بأن له علة ومحدثاً، لأن
حدوث الحادث بغير محدث ممتنع بالضرورة.

فصل: في البحث عن الأولوية الذاتية^١

إعلم أنّ الممكن لا يقتضي وجوده اقتضاءً تاماً يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب، ولا يقتضي أيضاً عدمه كذلك كالممتنع؛ وليس يلزم من هذا تساوي طرفيه لذاته لزوماً بيّناً، بل يحتاج مدعي تساوي الطرفين في الممكن إلى بيان أنه لا يجوز لأحد طرفيه - بالنظر إلى ذاته - أولوية غير واصله إلى حدّ الوجوب، فاستدل أتباع الفلاسفة على نفي الأولوية بأنّ كون أحد طرفيه أولى به لذاته باطل، لأنّ الطرف الآخر إن امتنع بسبب تلك الأولوية الناشئة من ذات الممكن، كان هذا الطرف الأولى لذاته واجباً، وإن لم يمتنع الطرف الآخر، فإنّما أن يقع بلا علة وأنه محال بديهية، لأنّ المتساوي لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح أولى بأن يمتنع وقوعه بلا علة، وإمّا أن يقع الطرف الآخر بعلة، فثبوت الأولوية للطرف الأولى يتوقف على عدم تلك العلة التي للطرف الآخر، إذ مع وجود تلك العلة يكون الطرف الآخر راجحاً وأولى، وإلا لم يكن علة له، فلا تكون الأولوية الثابتة له لذات الممكن وحده، بل تكون تلك الأولوية ثابتة مع انضمام ذلك العدم إليه، والمفروض خلافه، لأنّ المفروض أنّ الأولوية ناشئة من ذات الممكن وحده.

والجواب: إنّ أولوية العدم إمّا نشأ من ذات الممكن المعدوم بالعدم الأزلي وحده، ولكن ترتّب الأثر على هذه الأولوية مشروط بعدم معارض أقوى من الأولوية الذاتية، وهو علة الوجود؛ فلم يلزم ممّا ذكر أن يكون عدم علة الطرف الآخر له مدخل في الأولوية، بل لزم منه أنّ له مدخلاً في ترتّب الأثر على الأولوية. وهكذا إذا

١ في ب: في إبطال الأولوية الذاتية.

فرض الأولوية في جانب الوجود، بأن يفرض موجود أزلي يكون وجوده بالأولوية الذاتية، فع هذه الأولوية عدمه ممكن، ولكن بعلّة وجودية مقتضية للعدم أقوى من الأولوية، فوجوده بتلك الأولوية مشروط بعدم معارض أقوى منها. وينبغي أن تأتي بمثال يتضح به الحال: لا يخفى أنّ الانحطاط أولى بذات الحجر من الارتفاع، فينحط بالأولوية الذاتية ولكن بشرط عدم معارض أقوى من الأولوية الذاتية، وهو القاسر الذي يقسره^٢ على الارتفاع. وهكذا النار، الارتفاع أولى بذاتها^٣ من الانحطاط، فيرتفع بالأولوية الذاتية بشرط أن لا يكون لها مانع. فأنت إذا تأملت فيما ذكرناه وفهمته، قدرت | على إبطال كلّ دليل ذكره في نفي الأولوية.

[وجوه الفلاسفة في إبطال الأولوية الذاتية]

[طريق المولى عبد الرزاق اللاهيجي للنفي]

إعلم أنّ أتباع الفلاسفة تمسكوا بوجوه أُخر في إبطال الأولوية الذاتية فينبغي أن تأتي بها ونجيب عنها. الوجه الأول: ما اختاره وذكره بعض الفضلاء المعاصرين في شرحه على التجريد وهو أنّه:

«لوترجّح الممكن^٤ أحد طرفيه كالوجود مثلاً لذاته من غير وجوب، بأن يكون الوجود أولى له لذاته مع جواز عدمه أيضاً وإن كان على سبيل المرجوحية، كان

٢ قسر فلاناً: قهره على كره.

٣ في ب: بها.

٤ في المصدر: يترجّح للممكن.

لنا أن نأخذ أولوية الوجود مع الموضوع ونردّد بين وجوده وعدمه، بأن نقول الممكن الأولى الوجود هل يساوي وجوده مع عدمه؟ أو يكون الوجود له أولى لكن بأولوية أخرى ضرورة أنّ الأولوية الأولى مأخوذة مع الموضوع فهي مشتركة بين الحالين. بيان ذلك: إنّ الممكن الذي (يكون) وجوده أولى، إذا فرضنا وقوعه بمجرد هذه الأولوية، فلا يجوز أن يكون وقوع عدمه بدلاً عن الوجود لو فرضناه ممتنعاً، وإلا كانت الأولوية وجوباً، بل يجب أن يكون وقوع العدم بدلاً عن الوجود أيضاً جائزاً مع أولوية وجوده، فإذا جاز وقوع عدمه ومع ذلك لم يقع ووقع وجوده، فإن كان بلا مرجح^٦ وأولوية، كان ذلك ترجيحاً لأحد المتساويين بلا مرجح، وإن كان ذلك بسبب^٧ أولوية ورجحان، فلا يجوز أن يكون هذه الأولوية هي الأولوية المفروضة أولاً، لكونها مشتركة بين حال الوجود وحال العدم، بل يجب أن يكون | أولوية أخرى. ٤٠

وحينئذ أخذنا هذه الأولوية الثانية أيضاً مع الموضوع وردّدنا بين وجوده وعدمه. وهكذا إلى ما لا نهاية لها لكونها من الاعتباريات، ثمّ نأخذ جميع تلك الأولويات الغير المتناهية مع الموضوع ونردّد،^٨ فلا بدّ من اختيار تساوي وجوده مع عدمه ضرورة أنّ الأولوية خارجة من الأولويات الغير المتناهية، فيلزم ترجيح^٩ أحد المتساويين من غير مرجح وهو محال بالبديهة. وهذه طريقة في نفي الأولوية الذاتية، بل الأولوية مطلقاً؛ دقيقة لطيفة قليلة المؤونة جداً، قد تفرّدنا بها بفضل الله ومته،

٥ من ن.

٦ في ب ون: ترجح.

٧ في ألف وب: بسبب.

٨ في ألف: تردّد.

٩ في المصدر: ترجيح.

وسلكناها في كتابنا الموسوم بـ«كوهر مراد». ١٠

أقول في الجواب: إنَّ هذا الاستدلال في غاية الضعف، لأنَّ مع أخذ الأولوية مع الممكن الذي هو الموضوع لا يجوز التردد بأن يقال الممكن الأولى الوجود هل يساوي وجوده مع عدمه؟ أو يكون الوجود له أولى! فإنَّ الممكن الأولى الوجود، بالضرورة وجوده أولى، ومع هذه الأولوية محال أن يساوي وجوده وعدمه. وقوله «فإذا جاز وقوع عدمه ومع ذلك لم يقع وقوع وجوده، فإن كان بلا ترجح وأولوية كان ذلك ترجحاً لأحد المتساويين بلا مرجح، وإن كان ذلك بسبب أولوية ورجحان، فلا يجوز أن يكون هذه الأولوية هي الأولوية المفروضة أولاً... إلى آخر كلامه» كلام غير موجه، فإنَّ وقوع الوجود مع الأولوية الذاتية - وإن كان وقوع عدمه جائزاً - ليس ترجحاً بلا مرجح، فإنَّ المراد بجواز العدم مع أولوية الوجود ليس جواز وقوعه بغير علة تُرجح العدم على الوجود، بل المراد أنه يجوز مع الأولوية الذاتية عدمه بعلّة ومرجح يُرجح العدم. فوجود أولى الوجود بالأولوية مشروط بعدم العلة المرجحة المقتضية للعدم، فوقوع الوجود بالأولوية - على تقدير عدم علة العدم - لا يحتاج إلى أولوية أخرى ومرجح آخر سوى الأولوية المفروضة، ولا يستلزم ترجحاً بلا مرجح، فإنَّ الوجود لا يساوي العدم، لأنَّ الوجود له أولوية ذاتية وليس للعدم ما يرجحه، ولكنَّ العدم جائز الوقوع بعلّة ومرجح يرجحه على الوجود. فبقوله: «لكونها مشتركة بين حال الوجود وحال العدم» لا يثبت مدّعا، لأنَّ الأولوية وإن كانت مشتركة بين الحالين، ولكن فرق بين الحالين، فإنَّ في حال الوجود ليس للأولوية معارض أقوى منها، وفي حال العدم لها معارض أقوى منها.

١٠ شوارق الإلهام (٢: ٤٩٦).

[طريق ثانٍ لنفي الأولوية]

الوجه الثاني [نقلًا عن اللاهيجي في شرحه على التجريد]

«إته لو كان وجوده مثلاً راجحاً على عدمه بالنظر إلى ذاته، لكان عدمه ممتنعاً بالنظر إلى ذاته، لأنّ رجحان أحد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف المقابل، ومرجوحيته يستلزم امتناعه، لأنّ ترجّح أحد المتساويين إذا كان ممتنعاً، كان ترجّح المرجوح أولى بالامتناع، لأنّ المرجوح أضعف من المساوي على ما قال الإمام في كتاب الأربعين. فرجحان الوجود نظراً إلى الذات يستلزم امتناع عدمه بالنظر إليها، وهو يستلزم وجوب الوجود وهو المطلوب.»^{١١}

والجواب عن هذا الوجه قد ظهر ممّا ذكرناه في الجوابين، وببانه أنّ رجحان الوجود بحسب الذات لا يستلزم امتناع عدمه المرجوح مطلقاً، بل يستلزم امتناعه بشرط عدم العلة المرجحة المقتضية للعدم، لاستلزامه ترجّح المرجوح، وأمّا على تقدير وجود العلة المقتضية المرجحة للعدم، فليس عدمه ممتنعاً ولا يلزم ترجّح المرجوح، لأنّ عدمه على هذا التقدير أرحج من الوجود الذي اقتضاه الذات بالأولوية.

[الوجه الثالث ما ذكره الدشتكي]

الوجه الثالث: ما اختاره الفاضل المشهور الأمير صدر الدين محمد الشيرازي في رسالته في إثبات الواجب وهذه عبارته:

«فإن قيل: لا نسلم أنّ الوجود الممكن يحتاج إلى مرجّح، لجواز أن يكون الوجود ببعض الممكنات أولى وأليق من عدمه، أولوية غير منتهية إلى حدّ الوجوب، فيكون وجوده
١١ عنى بالإمام، فخر الدين الرازي، في كتابه الأربعين في أصول الدين؛ شوارق الإلهام (٢: ٤٩٦).

راجحاً على عدمه، وإذا وجد ذلك الممكن بلا مرجح يلزم ترجح الراجح وهو جائز قطعاً. قلت: ذلك الممكن إن كان غيره | علة وجوده نفسه، لزم خلاف المفروض وإن كان نفسه هو^{١٢} علة نفسه،^{١٣} لزم إيجاد شيء^{١٤} لنفسه وهو محال، لأن الشيء ما لم يوجد لم يوجد، ولأنه إن كان موجوداً بلا سبب وكان جائزاً لعدم لإمكانه، لم يكن عدمه بانتفاء سبب وجوده على ما هو شأن الممكنات، لأن^{١٥} وجوده بلا سبب، بل يكون انعدامه بنفسه كما أن وجوده كذلك، فيلزم جواز انعدام أمر موجود بلا علة مقتضية لذلك، وهو ممتنع، وإلى ما ذكرنا أشار المعلم الثاني على ما نقل عنه شارح كتاب الأربعين بقوله: لو حصلت سلسلة الوجود بلا وجوب، ويكون مبدأه ممكناً حاصلًا بنفسه، لزم إما إيجاد الشيء لنفسه وهو فاحش، وإما عدمه بنفسه وهو أخفش» انتهى كلامه.

٤٣

أقول: في كل واحد من كلاي هذا السيد والفارابي نظر ظاهر واعتراض واضح؛ أمّا ما يردّ على السيد أولاً: فهو المنع من كون أولى الوجود محتاجاً إلى العلة فيلزم خلاف المفروض إن كان غيره علة لوجوده ويلزم إيجاد الشيء لنفسه إن كان هو نفسه علة لنفسه، لأنّ دليلهم على احتياج الممكن إلى العلة على ما بيناه، هو أنّ الوجود والعدم في الممكن متساويان، فلو ترجح أحدهما بغير علة، يلزم الترجح بلا مرجح وهو محال، فبهذا الدليل | لا يمكن الحكم باحتياج أولى الوجود إلى العلة، فإنّه لا يلزم من ترجح وجوده الترجح بلا مرجح، بل اللازم منه ترجح الراجح وهو ليس بمحال. وأمّا ما يردّ عليه

٤٤

١٢ في ن: هو نفسه.

١٣ في ب: علة لنفسه.

١٤ في ب: إيجاد الشيء.

١٥ في ب: لأنّه.

ثانياً: إنا لا نسلم أن أولى الوجود - إن^{١٦} كان موجوداً بلا سبب وكان جائز العدم - يلزم أن يكون انعدامه بنفسه بدون علة مقتضية لذلك، لأن الممكن الذي وجوده بالأولوية - وإن جاز انعدامه - ولكن لا يجوز إلا بعلة موجودة مقتضية لانعدامه، لأن من انعدامه بدون العلة المقتضية يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال. وأما الفارابي فيردّ عليه مثل ما أوردناه على السيد فتدبر.

[الوجه الرابع ما ذكره القوشجي]

الوجه الرابع: ما ذكره القوشجي في شرحه على التجريد في شرح كلام المصنف في نفي الأولوية الذاتية وهذه عبارته:

«لأنه مع ذلك الرجحان لو لم يجوز وقوع الطرف المرجوح نظراً إلى ذات الممكن، لم يكن ممكناً ما فرضناه ممكناً، ولو جاز وقوعه نظراً إلى ذاته، لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظراً إلى ذاته، إذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان، لكنّه لا يجوز لمنافاته مقتضى ذات الممكن، وهو رجحان الطرف الراجح.»^{١٧}

الجواب: إنه يجوز وقوع الطرف المرجوح نظراً إلى الذات، ولكن لا نسلم لزوم جواز رجحانه على الطرف الراجح نظراً إلى ذاته، بل اللازم جواز رجحانه على الطرف الراجح بسبب خارج عن الذات، وهذا الرجحان لا ينافي الرجحان الذي هو مقتضى الذات.

١٦ في ب: وإن.

١٧ شرح القوشجي: ٢٥٠.

[الوجه الخامس طريق الدواني للنفي]

الوجه الخامس ما اختاره الدواني في حاشيته القديمة على الشرح الجديد؛ قال بعد ما اعترض على الوجه الرابع المذكور بما لا يخلو من نظر:

«أقول (في) ^{١٨} إثبات هذا المطلب: ^{١٩} ما يقتضي رجحان طرف، فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف المقابل للتضاييف ^{٢٠} بين الراجحة والمرجوحية، ومرجوحيته تستلزم امتناعه، لا امتناع ترجح المرجوح، وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح. ^{٢١}»

أقول في الجواب: إنا لا نسلم أن مرجوحيته بالنظر إلى الذات يستلزم امتناعه مطلقاً، بل يستلزم امتناعه إن لم يصير راجحاً بسبب خارج للزوم الترجح ^{٢٢} بلا مرجح. وأما إذا صار راجحاً بمرجح خارج فلا يلزم الترجح ^{٢٣} بلا مرجح، فلا يستلزم امتناعه لعدم سبب راجح وجوب الطرف الراجح بالذات، بل يستلزم وجوبه بالغير وهو غير محل النزاع.

[الوجه السادس طريق آخر للقوشي]

والوجه السادس: ما ذكره أيضاً الشارح المذكور وهذه عبارته:

«واستدلّ بأنه لو تحقّق أولوية أحد الطرفين لذاته، فإن لم يكن ^{٢٤} طريان الطرف

١٨ من المصدر.

١٩ في المصدر: المطلوب.

٢٠ في ن: المتضاييف.

٢١ حواشي الدواني: ٢٥٠؛ أيضاً في تقويد الإيمان: ٥٠٦، نقلاً عن الدواني.

٢٢ في ب: الترجيح.

٢٣ في ب: الترجيح.

٢٤ في المصدر: لم يمكن، ولكن المصحح أيضاً نقل من بعض نسخ المصدر كونه «لم يكن».

الآخر ممكماً، كان ذلك الطرف ممتنعاً، فيكون الطرف الراجح واجباً وقد فرضناه ممكماً، وإن أمكن طريان الطرف الآخر فإمّا لا بسبب، فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب، أو بسبب، فإن لم يصرد ذلك الطرف | أولى به لم يكن السبب سبباً، وإن صار يلزم مرجوحية الطرف الأولى لذاته، فيزول ما بالذات، وهو ممتنع. ^{٢٥}

ثم نقل ما أورد على هذا الدليل إمامهم فخر الدين. والتحقيق في الجواب أن نقول: الطرف الآخر يمكن طريانه بسبب ويصير بالسبب راجحاً ويصير الطرف الأولى مرجوحاً ولا يلزم زوال ما بالذات، لأنّ الذات على هذا التقدير أيضاً يقتضي الأولوية، ولكنّ الأولوية لا يقاوم السبب الخارجي ولا يترتب عليها الأثر، ^{٢٦} بل ترتب الأثر عليها مشروط بعدم السبب الخارجي.

[الطريق المنبثق من الكتاب والستة لإثبات الصانع والتوحيد]

فإن قيل: إذا هدمت ببيان برهان الفلاسفة على إثبات الواجب، فكيف تثبت الصانع جلّ شأنه ووجوب وجوده؟

قلت: أمّا نحن فنستدلّ على وجود الصانع وصفاته - من العلم والقدرة والحياة والإرادة والكرامة - بما أرشدنا الله ^{٢٧} إليه في كتابه، واستدلّ به نبيّه وآل نبيّه صلّى الله عليه وآله من الأفعال المحكّمة المتقنة من السماء والأرض والشمس والقمر وطلوعها وغروبها واختلاف الليل والنهار وسائر الآثار المشتملة على أنواع المنافع

٢٥ شرح القوشجي: ٢٥١.

٢٦ في ن: الأثر عليها.

٢٧ في ب: أرشده الله به عليه.

العظيمة والفوائد الجسيمة. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ
السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ
وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^{٢٨}، ولا شك أن كل
واحد من هذه الآثار المذكورة للعقلاء دليل واضح وبرهان قاطع على وجود صانع
عالم قادر حيّ مريد كاره؛ ثم نستدلّ على وجوب وجود الصانع بأنه لا يجوز أن يكون
وجوده بالأولوية، لأنّ الموجود بالأولوية الجائز عليه العدم، عاجز ناقص، والعاجز
الناقص لا يصلح أن يكون صانعاً ربّاً للعالمين بالضرورة.

٤٧

ثمّ اعلم أنّ الفلاسفة حيث عجزوا عن إثبات وجوب الوجود، عجزوا عن إثبات
التوحيد لأنّ دليلهم عليه أنّه لو كان واجبان أو أكثر، لزم اشتراكهم في الوجوب، فلا
بدّ لهم ممّا يميّزون به، فيلزم التركب وهو محال على الواجب. فالجواب عنه: إنّ هذا
الدليل فرع إثبات الوجوب وهم عاجزون عن إثباته، ولا يخفى أنّ دليلهم هذا وإن
سلمنا أنّهم قادرون على إثبات الواجب، غير مفيد للتوحيد، لأنّه يُردّ عليه ما أورده
ابن كمونة وهو أنّه يجوز في بادي النظر فرض التعدّد في الواجب - تعالى عن ذلك
علوّاً كبيراً - بأن يكون في الوجود واجبان بسيطان مجهولاً الكنه^{٢٩} مفترقان بتمام
الماهية البسيطة، ليس | بينهما قدر مشترك ذاتي أصلاً، بل كلّ واحد منهما متفرّد
بذاته، صالح لا تتزاع الوجود المطلق عنه بنفسه، والوجوب ومفهوم الوجود والوجوب
عرض منتزع من ذات كلّ واحد منهما بذاته.^{٣٠}

٤٨

٢٨ البقرة: ١٦٤.

٢٩ في ب: مجهولان بالكنه.

٣٠ حول هذه الشبهة راجع شرح المنظومة (٥١٧:٣).

أقول: لا شك أنّ هذا الاعتراض وارد على دليلهم ولا مفرّ لهم عنه، وكلّ من أراد أن يجيب عنه، أجب بما لا يسمن ولا يغني من جوع. أجب عنه بعض الفضلاء بأنّه: لو تعدّد الواجب فماهية كلّ واحد منهما مخالفة بالذات لماهية الآخر، ففهوم وجوب الوجود عارض لهما، فحينئذ لا يخلو إماماً أن يكون هذا المفهوم منتزعاً من واحد منهما بخصوص ذاته أولاً، وعلى الأوّل يلزم أن لا يكون هذا المفهوم منتزعاً عن الآخر، لأنّ هذه الخصوصية لا يكون مع الآخر؛ وعلى الثاني يكون في ذات كلّ منهما شيء مشترك صالح لأن ينتزع هذا المفهوم المشترك من كلّ واحد منهما، وهي توجب الاثنيّة في ذاتهما، لأنّ ما به الامتياز غير ما به الاشتراك، والاثنيّة في ذات الواجب تعالى محال باطل.

وفيه بحث: أمّا أولاً فبالنقض، بأن يقال لو كانت مقدّمات هذا الدليل صحيحة، لزم جواز إجرائه في الوجود، بأن يقال لا يخلو إماماً أن يكون مفهوم الوجود منتزعاً من الواجب بخصوص ذاته أولاً، وعلى الأوّل يلزم أن لا يكون هذا المفهوم منتزعاً من الممكن، لأنّ هذه الخصوصية لا يكون مع الممكن وهو خلاف الواقع، فإنّه لا شكّ في أنّ الوجود منتزع من الممكن كما هو منتزع من الواجب ومشارك بينهما؛ وعلى الثاني يكون في ذات الواجب شيء مشترك صالح لأن ينتزع هذا المفهوم المشترك منه، وهذا يوجب الاثنيّة في ذاته وهو محال. وأمّا ثانياً فبالحلّ، بأن يقال هذا المفهوم منتزع من كلّ واحد منهما بخصوص ذاته أي يكون هذا الخاصّ بحيث ينتزع منه هذا المفهوم وذلك الذات أيضاً كذلك، لا بمعنى أنّ هذا الذات الخاصّ منشأ انتزاع هذا المفهوم وليس غيره كذلك، أي هذا الخاصّ فقط بحيث ينتزع منه هذا المفهوم ولا يكون غيره بهذه الحيثيّة والمراد هو الأوّل، فلا يلزم عدم الانتزاع من الآخر، فتأمل ولا تتخبّط.

فإن قيل: إذا حكمتم ببطلان دليل الفلاسفة على التوحيد، فأنتم كيف تستدلون عليه؟ قلنا: التوحيد من ضروريات الدين فلا يحتاج إلى دليل على أن نصوص الكتاب والسنة ناطقة به وليس التوحيد مما يتوقف عليه إثبات النبوة، فيجوز الاستدلال عليه بالنقل ولا يلزم منه الدور كما لا يخفى على اللبيب الأريب.

فصل: في علم الباربي عزّ شأنه وبيان اختلاف الأُمَّة فيه وبيان المذهب الحق |

٥٠

إعلم أنّ القائلين بوجود الواجب اتفقوا على أنّه تعالى عالم، إلاّ شرذمة من قدماء الفلاسفة وسيجيء بيان مذاهبهم إن شاء الله تعالى. ولا يخفى أنّ الفلاسفة القائلين بأنّ الله تعالى عالم، حيث لم يقتبسوا من مشكاة النبوة، عجزوا عن إثبات العلم لله تعالى بالبرهان، كما عجزوا عن إثبات^١ وجوب الوجود والتوحيد، لأنّهم استدلّوا على علمه تعالى بأنّه (تعالى)^٢ مجرد وكلّ مجرد عالم بذاته، فإنّ العلم هو حضور مجرد عند مجرد، فإذا كان عالمًا بذاته، كان عالمًا بجميع الموجودات، فإنّها معلولات للواجب بغير واسطة أو بواسطة، والعلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول.

ونورد عليهم بأنّنا لا نسلم أنّ العلم هو حضور المجرد عند المجرد، بل العلم هو الانكشاف والظهور وعدم الخفاء، فعلمه تعالى بذاته وانكشافها عليه يحتاج إلى دليل سوى كونه مجردًا، وسيجيء بطلان دليلهم على قولهم كلّ مجرد عاقل. وإن سلّمنا هذا فلا نسلم أنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، فإنّهم اختلفوا في علمه تعالى بغير ذاته، فذهب جماعة منهم إلى أنّ علمه تعالى بما سوى الذات حضوري، وذهب جماعة إلى أنّه حصولي. فعلى المذهب الأوّل لا يستلزم العلم بالعلّة العلم بالمعلول، لأنّ حضور ذات العلة | وعدم غيبته عن العلة لا يستلزم حضور المعلول
وعدم غيبته، ولا برهان لهم عليه، بل عدم حضور ذوات المعلولات في الأزل حين

٥١

١ من ألف.

٢ من ب ون.

عدمها بديهي. وعلى المذهب الثاني حضور الذات وعدم غيبته عن العلة لا يستلزم حصول صور المعلولات للعلة، لأنّ هذا الاستلزام ليس بديهي ولا يمكنهم إقامة البرهان عليه، بل البرهان قائم على امتناع حصول الصور في ذاته تعالى.

[الاتجاه الصحيح في إثبات العلم]

فإن قيل: إذا أبطلتم دليل الفلاسفة على العلم، فأنتم كيف تثبتون علمه تعالى؟ وبما تستدلّون عليه؟ قلنا: نستدلّ على العلم بما علمناه وأرشدنا إليه ربنا عزّ وجلّ في كتابه ونبينا صلّى الله عليه وآله وأوصيائه عليهم السلام في أحاديثهم، من الأفعال المحكمة والآثار المتقنة ومعائب الصنع^٣ وغرائب الخلق وبدائع التدبير. قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^٤. والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، ولا شكّ في أنّ كلّ مميّز لاحظ الأفعال المحكمة، يحكم بعلم صانعها بالضرورة. ونستدلّ أيضاً على علمه تعالى بأنّ الجهل نقص والنقص عليه تعالى محال.

إن قيل: إنّ المتفلسفة أيضاً يمكنهم أن يستدلّوا على علمه تعالى بهذين الدليلين؟ قلنا لا يمكنهم أن يستدلّوا بهما، أمّا الاستدلال بالدليل الأوّل فلا يمكنهم، لأنّهم يعتقدون أنّ أفعال الله تعالى غير معلّلة بالأغراض، فعلى هذا الأفعال المحكمة والآثار المتقنة غير دالّة على علمه تعالى. وأيضاً كيف يمكنهم الاستدلال على علمه بالأفعال المحكمة مع أنّها بزعمهم لم تصدر من الله سبحانه، بل صدرت باعتقادهم

٣ في ب: الصانع.

٤ البقرة: ١٦٦.

الفاسد عن العقل العاشر. وأمّا الاستدلال بالدليل الثاني فلا يمكنهم، لأنّ العلم والقدرة صِفَتَا كمال وفي درجة واحدة من درجات الكمال، وانتفاء كلّ واحد منهما نقص، والفلاسفة حيث قالوا بامتناع صدور أكثر من الواحد منه تعالى وحكموا بعدم قدرته على أكثر من الواحد، لا يمكنهم الاستدلال على علمه تعالى بأنّ الجهل نقص، فإنّ مع تجويز فقدان أحد الكمالين لا يستبعد فقدان الآخر وهو العلم.

[إثبات النبوة لا يتوقف على إثبات علم المرسل]

ثمّ اعلم أنّ جماعة من المتكلمين جوزوا إثبات علمه تعالى بنصوص الكتاب والسنة، واعترض عليهم بأنّ إثبات النبوة بالمعجزة موقوف على إثبات العلم، فيلزم الدور. وأجيب بمنع التوقف، فإنه إذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات، حصل العلم بكلّ ما أخبروا به وإن لم يخطر بالبال كون المرسل عالماً. والتحقق أنّ الله سبحانه إذا أظهر المعجزة على طبق دعوى الرسول بمشاهدة المعجزة، يحصل العلم بأنّه تعالى عالم بذاته وبرسوله ومعجزاته وبدعوى رسالته ويحصل العلم بالبدئية بكون الرسول صادقاً في دعواه، فبعد ثبوت صدق الرسول يمكن إثبات عموم علمه تعالى وإحاطته بكلّ شيء من الصغير والكبير بنصوص الكتاب المنزل على الرسول وبنصوص أحاديث الرسول صلّى الله عليه وآله ولا يلزم منه دور.

٥٣

وينبغي أن نذكر لما نحن فيه مثلاً، وهو أنّ ملكاً من الملوك إذا كان جالساً على سريريه في معسكره، فقام رجل من بين العسكر، فقال: أيّها الناس اعلموا أنّي وزير هذا

٥ في ألف: صدور.

٦ في ن: تعالى.

الملك ويجب عليكم متابعتي، ثمّ قال للملك: أيها الملك إن كنت صادقاً في دعوائى قم من مجلسك ثم اقعده حتى يعرف الناس صدق دعوائى، فقام الملك عند مقالته وجلس؛ فيحصل العلم حينئذ لجميع العسكر بصدقه ووجوب متابعتة بالبدية. وكذا الرسول، إذا ادعى الرسالة وأظهر الله المعجز على يده على طبق دعواه، علمنا بالبدية صدقه، من غير احتياج إلى فكر ونظر بعد ثبوت عدله وحكمته سبحانه.

فصل [مذاهب الفلاسفة في كيفية العلم الإلهي]

إعلم أنّ القائلين بأنّ الله عالم من الفلاسفة والمتفلسفة وأتباعهما - حيث لم يتبعوا ربّ السماء ولم يقتفوا آثار الأنبياء ولم يقتبسوا من مشكاة الأوصياء - خبطوا خبط العشواء^٧ وطلبوا كيفية علمه تعالى وبحثوا عنها فاختلفوا وذهبوا إلى مذاهب شتى:

الأول: المذهب المنسوب إلى إنكسپايس الملطي؛ وهو أنّ علمه تعالى بالأشياء إنّما هو بصور^٨ زائدة على الأشياء، مطابقة لها، قائمة بذاته تعالى، وهو الذي اختاره الأشاعرة من المتكلمين.

والثاني: المذهب المنسوب إلى ثالث الملطي؛ وهو أنّ علمه تعالى بالأشياء بصور^٩ زائدة عليها، مطابقة لها، قائمة بذات المعلول الأوّل لا بذاته تعالى. الثالث: المذهب المنسوب إلى أفلاطون؛ وهو أنّ تلك الصور قائمة بذواتها، وقد اتفقوا على بطلانها، إذ لا معنى لكون الصور العلميّة قائمة بذواتها لا في محلّ ولا في موضوع.

٧ يخطب خبط العشواء: يخطئ ويصيب.

٨ في ب: بصورة.

٩ في ب ون: بصورة.

١٠ تطرّق قطب الدين الأشكوري إلى طرف من أحواله وآدابه، لاحظ: محبوب القلوب (١: ٣٤٨).

الرابع: المذهب المنسوب إلى فرفوربوس ومن تبعه من المشائين؛ وهو القول بأنّ حاده تعالى مع المعقولات، وبطلان هذا القول أيضاً كقول أفلاطون بديهي لا خفاء فيه. والخامس: المذهب المنسوب إلى صاحب الإشراق؛ وهو القول بالعلم الحضوربي، وهو بزعمه قد استفاده في خلسته في شبه نوم من أرسطاطاليس وهو القريب من مذهب ثالث الملطبي، وهو ما اختاره المحقق في رسالة العلم وفي شرحه على الإشارات وحاصل كلامه:

«إنّ علمه تعالى بذاته يكون بعين ذاته لا غير، ويتحد هناك المُدرِك والمُدْرَك والإدراك، ولا يتعدّد إلاّ بالاعتبارات التي يستعملها العقول. وأمّا علمه تعالى بمعلولاته القريبة، فبحضور ذوات تلك المعلولات ووجودها، وهو نفس تعقل الباربي إياها من غير احتياج إلى صورة مستأنفة تحلّ ذات الباربي، تعالى عن ذلك. وأمّا علمه تعالى بمعلولاته البعيدة كالمادّيات والمعدومات التي من شأنها أن يوجد في وقت أو يتعلّق بوجود، فيكون بارتسام صورها المعقولة في المعلولات القريبة وكذلك إلى أن ينتهي إلى إدراك المحسوسات بارتسام صورها في آلات مُدرِكها.»^{١١}

ويردّ على هذا القول أنّه يلزم أن لا يكون إيجاد المعلولات القريبة مسبوقةً بالعلم كالفاعل بالطبع، وهو ظاهر البطلان. ويردّ عليه أيضاً أنّه يلزم أن يكون الله تعالى محتاجاً في علمه إلى غيره، وهو المعلولات القريبة والصور المرتمسة فيها، وهو أيضاً ظاهر البطلان؛ وقد علم خلافه من مذهب أهل البيت عليهم السلام بالضرورة. ويلزم أيضاً أن لا يكون الله قبل إيجاد العقول وتصوّراتها عالماً بغير ذاته. ويلزم أيضاً أن يكون الله تعالى عالماً بالصور لا بالذوات، لأنّ الحاضر الموجود هو

١١ شرح الإشارات (٣: ٣٠٦)؛ أجوبة المسائل النصيرية: ٨٥.

الصور لا الذوات .

والسادس: المذهب المنسوب إلى أرسطو والمعلم الثاني للمتفلسفة أعني الفارابي ورئيسهم ابن سينا وتلميذه بهمنيار وأتباعهم؛ وهو أنّ علمه تعالى بذاته حضوري وبغيره حصولي فعلي . وقد صرح ابن سينا بمراده في شفاؤه وإشاراته | وتعليقاته، وتلميذه في تحصيله .^{١٢} وحاصل كلامهما أنّ العلم هو حصول صور المعلومات في النفس، وصور الموجودات مرتسمة في الباري تعالى . وهذه عبارة شيخهم في الرسالة المنسوبة إليه:

«ثمّ اعلم أنّ العلم ينقسم قسمين: أحدهما ما هو حادث من وجود الشيء، مثل علمنا بالفلك؛ وثانيهما علم حادث منه وجود الشيء، مثل علم الباني بالبناء قبل وجود البناء؛ وعلم الباري تعالى من قبيل القسم الثاني لأّنه متقدّم على وجود المعلومات .»^{١٣} وقال أيضاً في التعليقات:

«الأوّل تعالى يعرف كلّ شيء من ذاته، لا على أن يكون الموجودات علّة لعلمه بل علمه علّة لها، مثل أن يكون البناء يمدع في الذهن صورة بيت، فيبينه على ما هو في الذهن، فلولا تلك الصورة من البيت في الذهن لم يكن للبيت وجود، فلم يكن صورة البيت علّة لعلم البناء، بل الأمر بالعكس .»^{١٤}

وهذا القول لا يخفى ما فيه، فإنّ العلم هو الظهور والانكشاف وعدم خفاء المعلوم، والاعتقاد الموافق للواقع وإيجاد الصور في النفس ليس بعلم، بل هو تقدير، والتقدير مسبق بالعلم، فالبناء بعد ما علم البناء وعلم المصلحة فيه، يقدر ويوجد الصور في

١٢ لاحظ التعليقات: ٨٦، ١١٦ .

١٣ التعليقات: ١٩٢ .

١٤ التعليقات: ١٩٢ .

نفسه ثمّ يبني . فعلى قول ابن سينا يلزم أنّ الله تعالى قدّر العالم من غير سبق علم به وبالمصلحة في خلقه، فخلقه؛ ولا شك أنّ التقدير من غير سبق العلم ممتنع . ويلزم أيضاً
 ٥٧ أن يكون العلم من صفات الفعل لا من صفات الذات وهو ظاهر البطلان . ويلزم أيضاً أن
 لا يكون الله تعالى عالماً بما ليس فعلاً له تعالى، كالعلم بلزوم شيء على تقدير شيء، كما
 قال الله عزّ وجلّ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ .^{١٥} وأيضاً قد صرح في
 الإشارات بأنّ علم الباري حصولي بالمعنى المذكور، فردّ عليه الشارح - وهو نصير
 الدين رحمه الله - فقال:

« لا شكّ في أنّ القول بتقرّر لوازم الأوّل في ذاته، قول بكون الشيء فاعلاً
 وقابلاً معاً، وقول بكون الأوّل موصوفاً بصفات غير إضافية ولا سلبية، وقول
 بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكرّرة - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - ، وقول
 بأنّ معلوله الأوّل غير مبائن لذاته، وبأنّهُ تعالى لا يوجد شيئاً ممّا يباينه بذاته بل
 بتوسّط الأمور الحائلة فيه، إلى غير ذلك ممّا يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء
 والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى . وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة
 بذواتها، والمشأؤون القائلون باتّحاد العاقل والمعقول، إمّا ارتكبوا تلك المحالات
 حذراً من التزام هذه المعاني» انتهى .^{١٦}

إعلم أنّ بعض من عاصرناه ذهب إلى ما ذهب إليه ابن سينا، فأراد أن يدفع
 ٥٨ هذه المفاسد عنه، فقال في دفع المفسدة الأولى ما حاصله:

١٥ الأنبيا: ٢٢ .

١٦ شرح الإشارات (٣: ٣٠٤) .

«إنّ مراد القوم من القبول في قولهم الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً، هو القبول الانفعالي، أعني القبول من الغير.»^{١٧}

أقول: هذا القول غير موجّه، فإنّ الواحد من جميع الجهات مطلقاً لا يجوز أن يكون فاعلاً وقابلاً بالضرورة، سواء كان القبول من الغير، بأن يفعل غير الباري في ذات الباري صور الأشياء مثلاً، أو كان القبول من ذات الباري بأن يفعل الباري في ذاته الصور. وقول ابن سينا في التعليقات «ولو ازم الأوّل تعالى لمّا كان هو مبدؤها، كانت لازمة له صادرة عنه، لا لازمة له عن غيره حاصلة فيه، وصفاته لازمة لذاته على أنّها صادرة عنه، لا على أنّها حاصلة فيه، فلذلك لا يتكثّر... إلى آخر كلامه،»^{١٨} قول ظاهر البطلان، لأنّ الصور إذا كانت صادرة عنه تعالى، فلا بدّ أن تكون حاصلة في ذاته، فإنّ الصور ليست قائمة بذواتها بالضرورة، وليس حاصلة في غير ذاته تعالى، فثبت أنّها حاصلة في ذاته تعالى فيتكثّر بها ذاته، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. وقال في التعليقات:

«لازم الأوّل لا يجوز أن يكون إلاّ واحداً بسيطاً، فإنّه لا يلزم عن الواحد إلاّ الواحد، ثمّ اللازم الآخر يكون لازم لازمه، ثمّ يكون الأمر على ذلك ويكون كثرة اللوازم على هذا الوجه» انتهى.^{١٩}

٥٩

أقول: هذا الكلام يفيد أنّه تعالى لا يصدر عنه إلاّ صورة مجرّدة، وهي صورة العقل، ثمّ صدر عن هذه الصورة العقل المجرّد، ثمّ صدر عن العقل المجرّد صورة مجرّدة وهكذا؛ فيلزم من هذا القول أنّ الله سبحانه لا يكون عالمًا

١٧ شوارق الإلهام (٥٢١:٢).

١٨ التعليقات: ١٨٠؛ في ب: فلذلك لا يتكثّر.

١٩ التعليقات: ١٨٠.

إلا بذاته وبصورة العقل الأوّل. فإن قيل: العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، فإذا علم الله ذاته علم جميع المعلولات، قلنا: لا نسلم أنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، وقد بيّنا سخافة قولهم وذكرنا أنّ قولهم «ذات الله علّة للمعلولات والعلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» إن أرادوا به أنّ علمه تعالى بذاته يستلزم حضور المعلولات، فهو مع كونه مخالفاً لمذهب ابن سينا ظاهر البطلان، لأنّ حضور المعدومات محال بالبدئية، وإن أرادوا به أنّ علمه تعالى بذاته من حيث إنّه علّة يستلزم حصول صور المعلولات، فهو أيضاً مع كونه مخالفاً لمذهب ابن سينا في التعليقات دعوى بغير دليل بل هو محال، لأنّه يستلزم حصول الكثرة في ذاته تعالى.

ثمّ نقل هذا الفاضل المعاصر الناصر لابن سينا المجيب عن ما أورده نصير الدين رحمه الله عبارة بهمنيار في تحصيله، ثمّ قال: «فبهذا التحقيق اندفع الأوّل والثاني.»^{٢٠} فينبغي أن تأتي عبارة بهمنيار، ونبيّن بطلان قوله | وسخافة رأيه وعدم اندفاع الأوّل والثاني ممّا أورده نصير الدين رحمه الله كما زعمه الفاضل المعاصر. وعبارة بهمنيار هذه:

«كان واجب الوجود يعقل ذاته، فيعقل أيضاً لوازم ذاته، وإلا ليس يعقل ذاته بالتام؛ واللوازم التي معقولاته - وإن كانت أعراضاً موجودة فيه - فليس ممّا يتّصف بها أو ينفعل عنها، فإنّ كونه واجب الوجود هو بعينه كونه مبدأً للوازم أي معقولاته، بل ما صدر عنه إنّما يصدر عنه بعد وجوده وجوداً تاماً، وإنّما يمتنع أن يكون ذاته محلاًّ لأعراض ينفعل عنها أو يستكمل بها أو يتّصف بها، بل كماله

٢٠ لاحظ: شوارق الإلهام (٢: ٥٢٣).

في أنه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم، لا في أنها توجد له، فإذا وصف بأنه يعقل هذه الأمور، فإنه يوصف به لأنه يصدر عنه، لا لأنها محلّها، ولوازم ذاته هي صور معقولاته، لا على أن تلك الصور تصدر عنه فيعقلها، بل نفس تلك الصور لكونها مجردة عن الموادّ تفيض عنه، وهي معقولة له، فنفس وجودها عنه، نفس معقوليتها له، فمعقولاته إذن فعلية» انتهى. ٢١

أقول: حكم هذا الرجل بامتناع كون ذاته تعالى محلاً لأعراض ينفعل عنها أو يستكمل بها أو يتّصف بها، فيلزمه الحكم بامتناع صدور الصور عنه تعالى، فإنه يلزم على هذا التقدير الانفعال والاستكمال والاتصاف، لأنّنا قد بينّا أنّ الصور أعراض لا بدّ لها من محلّ، وليس له محلّ غير ذات الله فثبت المدعى، فإنه على هذا، ذاته تعالى منفعل عنها ومستكمل بها ومتّصف بها؛ أمّا لزوم الانفعال فلأنّ ذاته تعالى قابل للصور الصادرة عنه، والقابل منفعل بالقبول؛ وأمّا الاستكمال فلأنّه من عدمها يلزم الجهل والنقص بالضرورة، وأمّا الاتصاف فلأنّ المعروض متّصف بالعراض بالبديهة. وقوله «بل كماله في أنه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم» ظاهر البطلان، فإنه يستفاد من كلامه أنّ ذاته تعالى كامل بكونه بحيث يصدر عنه الصور العلمية وإن لم تصدر عنه، ويكون عارياً عن العلم، لأنّ العلم على مذهبه ومذهب أستاذه ابن سينا هو صدور الصور. ويلزم أيضاً من كلامه أنّ الله تعالى في مرتبة الذات عالم بالقوّة، فإنّ الصدور فعل، والفعل مسبوق بالعدم بالبديهة. فظهر بما قلناه أنّ كلام صاحب التحصيل كلام باطل فاسد غير دافع للأوّل والثاني ممّا أورده المحقّق الطوسي رحمه الله، ثمّ أجاب الفاضل المعاصر عن الثالث ممّا أورده نصير الدين

رحمه الله بأنّ الكثرة على الترتيب؛ ولا يخفى أنّه قد اقتبس هذا الجواب من تعليقات ابن سينا حيث قال فيه:

«لازم الأوّل لا يجوز | أن يكون إلّا واحداً بسيطاً، فإنّه لا يلزم عن الواحد إلّا الواحد، ثمّ اللازم الآخر يكون لازم لازمه، ثمّ يكون الأمر على ذلك ويكون كثرة اللوازم على هذا الوجه» انتهى. ٢٢

إعلم أنّ هذا الجواب لا يدفع عن ابن سينا الإيراد، لأنّه إن كان مراده أنّ الصور الكثيرة حاصلة في ذات الله ولكن على سبيل الترتيب، فلا ينفعه اعتبار الترتيب، فإنّ كثرة الصور على تقدير الترتيب أيضاً يوجب كثرة الذات وهو من المحالات، وإن كان مراده أنّ في ذات الله ليست إلّا صورة واحدة بسيطة وهي صورة العقل الأوّل، وصور سائر المعلولات حاصلة في ذوات^{٢٣} المعلولات بأن يكون صورة العقل الثاني حاصلة في العقل الأوّل، فعلى هذا يلزم أن يكون علمه تعالى بما سوى العقل الأوّل حضورياً لا حصولياً، كما ذهب إليه صاحب الإشراق وجماعة غيره؛ وهذا المذهب مخالف لما ذهب إليه ابن سينا، لأنّنا قد بيّنا أنّ مذهبه أنّ علمه تعالى حصولي فعلي لا حضوري. ومما يدلّ على أنّ الفارابي مذهبه أنّ علم الله حصولي ما نقل عنه من كتاب الجمع بين الرأيين أنّه قال بعد كلام طويل:

«لما كان الله تعالى حياً مريداً لهذا العالم بجميع ما فيه، فواجب أن يكون عنده صور ما يريد إيجاداً في ذاته، ولو لم يكن للوجودات صور | وآثار في ذات الموجد الحيّ، فما الذي كان يوجدّه وعلى أيّ مثال ينحو بما يفعله ويبدعه، أما علمت أنّ من نفى

٢٢ التعليقات: ١٨٠؛ شوارق الإلهام (٢: ٥٢٢).

٢٣ في ب: ذات

فصل: في علم الباربي عزّ شأنه

هذا المعنى عن الفاعل المرید لزمه القول بأنّ ما يوجده إنّما يوجده جزافاً وعلى غير قصد ولا ينجو نحو غرض مقصود بإرادته. « ٢٤

وهذا من أشنع الشناعات ونقل عن فصوصه أنّه قال:

«فصّ: علمه الأوّل لذاته لا ينقسم لأنّه عين ذاته، وعلمه الثاني عن ذاته إذا تكثّر لم يكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته، وما تسقط من ورقة إلاّ يعلمها»^{٢٥} - وقال في فصّ آخر: - ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته بل هو ذاته، وعلمه بالكلّ صفة لذاته، وفيها الكثرة الغير المتناهية فلا كثرة في الذات بل بعد الذات، فإنّ الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتيب الوجود» إلى آخر كلامه. ٢٦

أقول: لا يخفى أنّ هذا الرجل المخالف اعتقد أنّ كثرة العوارض لا ينافي وحدة الذات وهو ظاهر البطلان، فإنّه لا ريب أنّ كثرة العوارض موجب لكثرة المعروض وإن كان بعد الذات.

والمذهب السابع: ما ذهب إليه جماعة من المتأخّرين، وهو أنّ علمه تعالى بما سوى ذاته كعلمه بذاته حضوري، بمعنى أنّ أعيان الموجودات غير زمانيتها وزمانيتها قديمها وحادثها حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة بلا اختلاف في القبليّة والبعديّة والحاليّة والمضيّة والاستقباليّة، لبراءته تعالى عن كونه زمانياً كبراءته عن كونه مكانيّاً. ومثّلوا لهذا |مثلاً، وهو أنّ الخيط الذي اختلف أجزاءه بالسواد والبياض والحمرة والصفرة في نظر الإنسان الخارج من الخيط حاضر دفعة، فيرى الجزء الأسود في موضعه، وكذا الأبيض والأحمر والأصفر في مواضعها دفعة واحدة في آن واحد،

٦٤

٢٤ الجمع بين رأي الحكيمين: ١٠٦.

٢٥ شوارق الإلهام (٥٢٧:٢)؛ فصوص الحكمة: ٥٥.

٢٦ شوارق الإلهام (٥٢٧:٢)؛ فصوص الحكمة: ٧٩.

بخلاف النملة المارّة على هذه الألوان، فإنّه يرى كلّ جزء يصل إليه في آن وصوله إليه، ولا يرى الجزء الذي بعده أو قبله في هذا الآن.

وهذا القول في غاية الضعف والسخافة ومثاله غير موافق للمدعى، ووجه سخافته أنّ كون الشيء زمانياً معناه أنّه واجد في الزمان لا قبله ويختلف عليه الليل والنهار، وهذا المعنى محال على الله ومنفي عنه سبحانه، ولكن لا يلزم من نفيه عنه تعالى أن يكون الزمان والزمانيات حاضرة عنده دفعة، لأنّه تعالى كان في الأزل قبل وجود العالم عالماً به وبأجزائه، فالحكم بوجود العالم وأجزائه حين عدم العالم وأجزائه بديهي البطلان، وإنّما قلنا أنّ تمثيلهم غير موافق لمدّعاهم لأنّ الحيط المتلون الأجزاء بألوان مختلفة، أجزاءه موجودة مجتمعة، والممثل له - وهو الزمان - ليس من هذا القبيل، بل اجتماع أجزائه ممتنع. بل المثال الموافق هو الكرة المصنوعة من الزجاج وفي ثخن تلك الكرة جوهرة منيرة مضيئة، وفي وسط تلك الكرة جسم شبه الجوزة معلق، وعلى ذلك الجسم |نملة صغيرة، فيدير الكرة صانعها وهو خارج عنها، فتلك الجوهرة المنيرة المضيئة قد تطلع وتير وتضيء ما عليه النملة وما فوقها وأطرافها فهذا نهارها، ثمّ تغرب فتظلم ما عليه وما فوقها وأطرافها، فهذا ليلها، ومدير الكرة الذي هو في خارج الكرة ليست أيام النملة وحركاتها وحالاتها اليومية ولياليها وحركاتها وحالاتها الليلية حاضرة عنده دفعة واحدة، بل عند حضور نهارها وحركاتها النهارية، ليلها وحركاتها الليلية ليست بحاضرة، وعند حضور ليلها وحركاتها الليلية، نهارها وحركاتها النهارية ليست بحاضرة عنده.

٦٥

ثمّ اعلم أنّه لا يلزم من عدم حضور أجزاء الزمان عند الله دفعة، أن يكون الله تعالى زمانياً متغيّراً يختلف عليه الليل والنهار، بل اللازم أن

يكون وجوده - أيّ وقت فرض - مقارنةً لوجود جزء من الزمان وهذا لا استحالة فيه. ونقل عن المحقق الطوسي رحمه الله أنّه قال في نقد المحصّل ما ملخصه:

«إنّ القضية التي يدعي استحالتها - وهي كون الله تعالى زمانياً - تفسّر على وجهين: أحدهما أن يكون الله تعالى زمانياً بمعنى أنّه متغيّر أو يقبل التغير،^{٢٧} والثاني أن يكون وجوده - في أيّ حال فرض - مقارنةً لوجود جزء من الزمان، وعلى هذا الوجه الثاني لا استحالة في كون الباري |تعالى زمانياً» إلى آخر كلامه.^{٢٨}

٦٦

[المذهب] الثامن: زعم جماعة من الباحثين عن كيفية علم الله أنّ [لـ] ذاته تعالى علم تفصيلي ببعض الموجودات، وهو المعلول الأول، وعلم إجمالي بسائرهما، ونقل عن بعض الفضلاء الذاهبين إلى هذا المذهب ما حاصله:

«إنّ العلم بمعنى ما به الانكشاف لا يجب أن يكون حقيقة المعلوم^{٢٩} أو مساوياً له في الماهية، بل قد يكون، كما في علم الشيء بالكنه، وقد لا يكون، كما في علم الشيء بالوجه، وما يقال: إنّ حضور غير حقيقة الشيء أو حصوله لا يفيد العلم به والمعلوم في الحقيقة في المعلوم بالوجه إنّما هو كنه الوجه لا ذي الوجه، فإن أريد أنّ ذا الوجه ليس معلوماً أصلاً فممنوع والسند ظاهر، وإن أريد أنّه ليس معلوماً بالكنه فسلم ولا يضرنا، ولا يلزم في صورة العلم بالمعدوم^{٣٠} تعلق العلم بالمعدوم الصرف، فإنّ المعدوم الصرف هو الذي لا يكون بحقيقته ولا بما ينكشف به حاصلًا للعالم؛ ثمّ إنّ العلم الفعلي يكون سبباً لوجود المعلوم ومقدّمًا عليه بالذات وبالطبع، سواء كان علمًا بوجهه أو بكنهه، فإنّ

٢٧ في ب ون: التغيّر.

٢٨ ما وجدناه في نقد المحصّل، ولكن يوجد في شوارق الإلهام (٥٣٧:٢) نقلًا عن الطوسي.

٢٩ في ب: المعلول.

٣٠ في ألف: بالمعلوم.

كون العلم مقدّمًا على المعلوم وسببًا لوجوده، لا يقتضي أن يكون علمًا بكنه حقيقته، فالعلم بمعنى ما به الانكشاف عبارة عن أمر حاصل عند العالم له مناسبة مخصوصة مع المعلوم، بسببها يميّز وينكشف ذلك المعلوم عند من حصل له ذلك الأمر، سواء كان مساويًا له في الماهية أولاً، ولا ريب أنّ للعلّة مناسبة مخصوصة مع المعلول، بها يصدر عنها ذلك المعلول المعين دون غيره، فيجوز أن يكون نفس ذات العلة المناسبة للمعلول المقتضية إتيان المعينة له ما به انكشافه، فيكون نفس ذات العلة علمًا بالمعلول، فلا يبعد أن يكون علمه تعالى بذاته علمًا تفصيليًا بمعلوله الأوّل وإجمالًا لسائر معلولاته البعيدة، بأن يعلم معلوله الأوّل قبل إيجاده علمًا تفصيليًا بنفس ذاته المقدّسة، ويعلم المعلول الثاني كذلك بنفس ذات المعلول الأوّل، وهكذا، ولا يجب أن يكون علمه الفعلي التفصيلي بجميع الموجودات في مرتبة واحدة، بل ذلك ممتنع، لا ممتنع أن يعلم بأمر واحد بسيط معلومات متكرّرة بخصوصياتها ممتازة بعضها عن بعض، وعلى هذا وإن لزم احتياج الواجب في العلم التفصيلي بأكثر الموجودات إلى معلولاتها المغايرة لذاته، وكونه في مرتبة الذات غير عالم بحقائق الممكنات بالذات بل يتجدّد علمه بها بعد مرتبة الذات، لكن احتياجه في علمه التفصيلي إلى غيره غير ممتنع، فإنّ كماله الذاتي إنّما هو في العلم الإجمالي الذي هو عين ذاته، والتغيّر في علمه إذا لم يكن بحسب الزمان بل بحسب الذات فلا دليل على امتناعه، بل قد صرّحوا بأنّ علمه بذاته علّة لعلمه بمعلولاته، وهذا تغيّر وتجدّد بحسب الذات» انتهى. ٣١

٦٨

أقول: لا ريب أنّ هذا المذهب جهل وضلالة، بل كفر وزندقة، فإنّه قول بجهله تعالى في مرتبة الذات، وقول باحتياجه في علمه التفصيلي بالممكنات إلى غيره، وقول بأنّ

علمه بعد خلق العالم لا يكون كعلمه قبل خلق العالم، كلّ هذه الأقوال مخالفة للعقل، فإنّ الجهل بالضرورة نقص، والنقص على الله محال، ومخالفة أيضاً للنقل، فإنّه قد علم بالضرورة من طريق أهل بيت العصمة عليهم السلام خلاف هذه الأقوال، وسنذكر بعض أحاديثهم إن شاء الله تعالى.

قوله «إنّ للعلّة مناسبة... إلى آخره»، كلام فاسد بين الفساد، فإنّه قد ثبت من الدين ضرورة أنّ الله سبحانه مبائن لمعلولاته غير مناسب لها، وعلى تقدير التسليم لا يجوز أن يكون ذاته تعالى وجهاً لمعلولاته | حتّى يكون علمه تعالى بذاته علماً بمعلولاته بالوجه، فإنّ الوجه الذي ينكشف به الشيء هو صفته، والله سبحانه ليس صفة لمعلولاته، والعلم بأحد المتناسين ليس علماً بالآخر بالكنه ولا بالوجه، ألا ترى أنّ النار مناسبة للماء في الجسميّة، والعلم بأحدهما ليس علماً بالآخر. وقوله «فلا يبعد أن يكون علمه تعالى بذاته علماً تفصيلياً بمعلوله الأوّل وإجمالياً لسائر معلولاته البعيدة» كلام غير موجّه، والفرق بين المعلول الأوّل والمعلولات البعيدة بالتفصيل والإجمال لا وجه له، لأنّه إن سلّمنا أنّ ذاته تعالى وجه للمعلولات، فيلزم أن يكون علمه بذاته علماً بالمعلول الأوّل أيضاً بالوجه دون التفصيل. وقوله «بل ذلك ممتنع... إلى آخره»، كلام باطل ساقط، لأنّه لا يستبعد أن يعلم الله تعالى بذاته البسيطة الكاملة المقدّسة المعلومات المتكرّرة بخصوصياتها بلا كيف، لأنّه ليس لهم دليل على امتناعه. وقوله «لكن احتياجه في علمه التفصيلي إلى غيره، غير ممتنع، فإنّ كماله الذاتي إنّما هو في العلم الإجمالي»، كلام فاسد بين الفساد، لأنّ الاحتياج نقص، والنقص على الله محال بالضرورة؛ وكذا فقدان العلم التفصيلي نقص، لأنّه جهل، والنقص عليه تعالى ممتنع بالبديهة. وفرّق بعض القائلين بالإجمال والتفصيل بينهما بأنّه قد يكون

٧٠ | عندك علم مسألة فتكون غافلاً عن تفصيلها، فُتسأل عنها، وأنت متيقن بأنك تجيب عنها بالتفصيل وإن كنت غافلاً عن التفصيل، فتأخذ في الجواب بالتفصيل والترتيب الذي يحضر في نفسك؛ وقالوا علمه تعالى قبل خلق العالم إجمالي وبعد خلقه تفصيلي. وقال بعض الفضلاء في بيان العلم الإجمالي ما ملخصه:

«إنّ الكاتب يطلق على من يتمكّن من الكتابة - وإن لم يكن مباشراً للكتابة - كما يطلق على المباشر للكتابة، كذلك العالم يطلق على من يتمكّن من أن يعلم - وإن لم يكن مستحضراً للعلوم - كما يطلق على المستحضر للعلم؛ والعلم بمعنى تمكّن غير المستحضر هو عين ذاته تعالى.» ٣٢

أقول: إطلاق العلم على التمكن على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة، ولا ريب أنّ القول بالعلم الإجمالي قول بجهله تعالى في مرتبة الذات قبل خلق العالم، لأنّ التمكن من العلم ليس بعلم حقيقة، ولا شك أنّ الجهل نقص، وهو محال على الله تعالى. ويلزم أيضاً من هذا القول أن يكون الله تعالى فاعلاً بالطبع، تعالى الله عما يقول المشركون والمشبهون علواً كبيراً.

[بيان المذهب الصحيح في العلم]

فإن قيل: أنتم إذا حكمتم بطلان جميع هذه المذاهب والأقوال، فما مذهبكم في العلم؟ قلنا: إنّ مذهبنا فيه ما استفدناه من البراهين العقلية، واقتبسناه من مشكاة النبوة صلى الله عليه وآله، وهو أنّ علمه تعالى لا كيف له، كما أنّ ذاته لا كيف له، ولا يشبه علمه | علم المخلوقين، بل علمه ذاته، بمعنى أنّ ذاته الكامل مبدأ للاكتشاف بلا كيف من غير

احتياج إلى حصول صور المعلومات ولا حضور ذواتها، وعلمه شامل لجميع الأشياء من الكليات والجزئيات، لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض. ومما يدلّ من النقل على أنّ علمه تعالى ليس كعلم المخلوقين ولا كيف له، قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^{٣٣} لأنّ علمه تعالى لو كان كعلم المخلوقين لزم التشبيه المنفيّ بالآية، والروايات من طرق أهل البيت عليهم السلام في هذا المعنى كثيرة ونحن نأتي ههنا بقليل من تلك الروايات. منها ما رواه ابن بابويه رحمه الله في كتاب التوحيد، بإسناده عن عبد الأعلى، عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السلام قال: «علم الله لا يوصف منه بأين، ولا يوصف منه بكيف،^{٣٤} ولا يفرد العلم من الله (تعالى)،^{٣٥} ولا يباين الله منه، وليس بين الله وبين علمه حدّ.»^{٣٦} وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام خطبة، منها: «خلق الخلق من غير رؤية، إذ كانت الرؤية^{٣٧} لا يليق إلاّ بذي^{٣٨} الضمائر، وليس بذي ضمير في نفسه؛ خرق علمه باطن السترات، وأحاط بغموض عقائد السريرات.»^{٣٩} وفي خطبة له عليه السلام أيضاً: «وكلّ عالم فمن بعد جهل يعلم،^{٤٠} والله لم يجهل ولم يتعلّم، أحاط بالأشياء علماً قبل كونها، فلم

٣٣ الشورى: ١١.

٣٤ في المصدر: من الله بكيف.

٣٥ ليس في المصدر.

٣٦ التوحيد: ١٣٨.

٣٧ في ألف ون: كانت الرؤيات.

٣٨ في ب: بذي.

٣٩ نهج البلاغة (١: ٢٠٦).

٤٠ في المصدر: تعلّم.

يزدد بكونها، علماً، علمه (بها) ^{٤١} قبل أن يكونها، كعلمه بعد تكوينها. ^{٤٢} وفي خطبة له عليه السلام أيضاً: «فارق الأشياء لا على | اختلاف الأماكن، وتمكّن منها ^{٤٣} ٧٢ لا على وجه الممازجة، وعلمها لا بأداة لا يكون العلم إلاّ بها، وليس بينه وبين معلومه علم غيره. ^{٤٤}» وفي كتاب التوحيد لابن بابويه بسنده عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لم يزل الله جلّ وعزّ ^{٤٥} ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور... إلى آخر الحديث. ^{٤٦}» وفيه أيضاً بسنده عن محمد بن الحسين بن خالد، ^{٤٧} قال: سمعت الرضا عليّ بن موسى عليهما السلام يقول: «لم يزل الله تبارك وتعالى عليماً قادراً حياً قديماً سميعاً بصيراً، فقلت: يا ابن رسول الله، إنّ قوماً يقولون إنّّه عزّ وجلّ لم يزل عالماً بعلم وقادراً بقدره، وحياً بحيوة، وقديماً بقدم، وسميعاً بسمع، وبصيراً ببصر، فقال عليه السلام: من قال ذلك ودان به، فقد اتخذ مع الله آلهة أخرى، وليس من ولا يتنا على شيء - ثمّ قال عليه السلام: - لم يزل الله عزّ وجلّ عليماً قادراً حياً قديماً سميعاً بصيراً لذاته، تعالى عمّا يقول المشركون والمشبهون علواً كبيراً. ^{٤٨}» وفيه أيضاً بسنده عن هشام بن الحكم، قال في حديث الزنديق الذي سأل أبا عبد الله عليه السلام، إنّّه قال

٤١ من المصدر.

٤٢ الكافي (١: ١٣٥).

٤٣ في المصدر: ويكون فيها.

٤٤ الكافي (٨: ١٨).

٤٥ في ب: عزّ وجلّ.

٤٦ التوحيد: ١٣٩.

٤٧ في المصدر: عن الحسين بن خالد.

٤٨ التوحيد: ١٤٠.

له: أتقول إنه سميع بصير؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «هو سميع بصير، سميع بغير جراحة، وبصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه، وليس قولي إنه سميع بنفسه»^{٤٩} ٧٣
 أنه شيء والنفس شيء آخر، ولكنّي أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً، وإفهاماً لك إذ كنت سائلاً، فأقول: يسمع بكلّه، لا أن كلّ له بعض، ولكنّي أردت إفهامك والتعبير عن نفسي، وليس مرجعي في ذلك إلا إلى أنه السميع البصير العالم الخبير، بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى.»^{٥٠}

لا يخفى أنّ هذه الأحاديث وما في معناها من الأحاديث الكثيرة الواردة في كتاب التوحيد والكافي وغيرهما، صريحة في بطلان أقاويل الفلاسفة والمتفلسفة وأتباعهم، من الحضوري والحصولي والإجمالي والتفصيلي، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

تتمّة: في ذكر أقوال المنكرين لعموم علمه تعالى وبيان شبههم والجواب عنها

ومنهم الفلاسفة والمتفلسفة، فإنهم حيث زعموا أنّ المجرد لا يعقل إلاّ المجرد، حكموا بأنّ الله سبحانه لا يعقل إلاّ الكلّيّ المجرد ولا يعقل الجزئيات وتشخصاتها. ولا ريب أنّ هذا القول كفر، لأنّ علمه تعالى بجميع الكلّيات والجزئيات من ضروريات الدين ومنطوق آيات الكتاب المبين؛ قال الله تعالى في كتابه: ﴿وما تَسْقُطُ مِنْ رَاقَةٍ إِلَّا

٤٩ في ألف: يسمع بنفسه.

٥٠ التوحيد: ١٤٤؛ في الأصل: معنى.

يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةَ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»^{٥١}، وقال عزّ وجلّ: ﴿وَمَا يَعْرُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ... الآية﴾^{٥٢}، وغيرها من الآيات | البيّنات؛ بل هذا المذهب السخيف مخالف لبرهان العقل أيضاً، لأنّ عدم العلم^{٧٤} بالجزئيات نقص، والنقص عليه تعالى عقلاً محال. وأيضاً ما دلّ على علمه تعالى من الأفعال المحكمة المتقنة دلّ على علمه بالكليّات والجزئيات، واعترض خواجه نصير الدين رحمه الله - في شرح الإشارات - على ابن سينا في هذا القول، فقال:

«هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام بأحكام يعارضها في الظاهر، وذلك لأنّ الحكم بأنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول إن لم يكن كليّاً لم يكن^{٥٣} أن يحكم بإحاطة علم الواجب بالكلّ، وإن كان كليّاً وكان الجزئيّ المتغير من جملة معلولاته،^{٥٤} أوجب ذلك الحكم فيه أن يكون عالماً به لا محالة، فالقول بأنّه لا يجوز أن يكون عالماً به لا متناع كون الواجب موضوعاً للتغير،^{٥٥} تخصيص لذلك الحكم الكليّ بحكم آخر عارضة في بعض الصور، وهذا من آداب الفقهاء ومن يجري مجراهم.»
ونقل عنه مثل هذا في شرحه على رسالة العلم.^{٥٦}

ولا يخفى أنّ قول الفلاسفة في إنكار العلم بالجزئيات مبني على أنّ علم الله هو حصول الصور في ذاته تعالى، أو حضور المعلول الأوّل مع الصور الحاصلة فيه عند الله، وقد بيّنّا بطلان القولين. وأمّا من قال | منهم بأنّ علم الله حضوريّ بمعنى أنّ

٥١ الأنعام: ٥٩.

٥٢ يونس: ٦١.

٥٣ في ألف: لم يمكن.

٥٤ في ألف: المفترق من جملة معلوماته؛ في ن: معلوماته.

٥٥ في ب: للتغير.

٥٦ شرح الإشارات (٣: ٣١٦).

أعيان المعلومات كلّ في وقته حاضر عند الله، فلا يمكنهم إنكار العلم بالجزئيات، وقد بيّنا بطلان هذا القول أيضاً.

ومنهم من قال: إنّه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيّرة والمشكّلة، أمّا المتغيّرة فلائنه إذا علم مثلاً أنّ زيداً في الدار الآن ثمّ خرج عنها، فإمّا أن يزول ذلك العلم ويعلم أنّه ليس في الدار، أو يبقى ذلك العلم بحاله، والأوّل يوجب التغيّر في ذاته من صفة إلى أخرى، والثاني يوجب الجهل، وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه. والجواب منع لزوم التغيّر في ذاته تعالى، بل التغيّر إنّما هو في الإضافات، لأنّ العلم إضافة مخصوصة أو صفة حقيقية ذات إضافة، فعلى الأوّل يتغيّر نفس العلم، وعلى الثاني يتغيّر إضافاته^{٥٧} فقط، وعلى التقديرين لا يلزم تغيّر في صفة موجودة، بل في مفهوم اعتباري وهو جائز؛ وهذا جواب القوشجي عن شبهتهم، والتحقيق أنّ علمه تعالى ليس بصفة ذات إضافة، لأنّ الصفات الحقيقية^{٥٨} منفية عن ذات الله تعالى، وأيضاً ليس علمه إضافة، بل علمه عين ذاته ولا كيف له، وأمّا الجزئيات المشكّلة فلائّن إدراكها إنّما يكون بآلات جسمانيّة. والجواب أنّ إدراك المتشكّل إنّما يحتاج إلى آلة جسمانيّة إذا كان العلم حصول الصورة، وأمّا إذا كان إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة بدون الصورة، فلا حاجة إليها، وهذا الجواب أيضاً لشارح التجريد. والتحقيق ما ذكرناه آنفاً من أنّ علمه تعالى ليس بصفة حقيقية ذات إضافة، ولا إضافة محضة، بل علمه تعالى عين ذاته ولا كيف له.

ومنهم من قال: إنّه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها، وإلّا يلزم أن يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معاً، والتالي باطل للتنافي بين الوجود والإمكان. بيان

٥٧ في ب: إضافته.

٥٨ في ب: لأنّها.

اللزوم: إنّها ممكنة لكونها حادثة، وواجبة أيضاً وإلاّ لا يمكن أن لا يوجد فينقلب علمه جهلاً وهو محال. والجواب أنّ العلم تابع للمعلوم ولا يكون علّة له ومفيداً لوجوبه، ولو سلم، فنقول إنّها ممكنة لذاتها وواجبة لغيرها، وهو تعلق علم البارى تعالى بوجودها، ولا تنافي بين الإمكان بالذات والوجوب بالغير.

ومنهم من قال إنّّه تعالى لا يعلم نفسه لأنّ العلم نسبة، والنسبة لا تكون إلاّ بين شيئين متغيرين هما طرفاها بالضرورة، ونسبة الشيء إلى نفسه محال، إذ لا تغاير هناك. والجواب منع كون العلم نسبة، بل العلم عين ذاته تعالى ولا كيف له، ولو سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم ولكنّ التغاير الاعتباري كافٍ لتحقيق هذه النسبة، يعني أنّ ذات البارى تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة، مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة، وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقيق النسبة.

٧٧

ومنهم من قال: إنّّه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالماً بذاته، وذلك لأنّ العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم، ولا خفاء في أنّ صور الأشياء المختلفة مختلفة، فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الأحدي من كلّ وجه. والجواب إنا قد ذكرنا فيما سبق أنّ علمه تعالى بالأشياء ليس بارتسام صور الأشياء فيه، بل علمه بالأشياء عين ذاته ولا كيف له.^{٥٩}

٥٩ يمكن أن نفصل ونشرح هذا الجواب الذي كرّره المصنّف في عدّة مواضع بهذه الطريقة: إنّ هذه الأمور التي ذكره من ارتسام الصورة وأمثالها - مع فرض كونها صحيحة - يجري في عالم المواد بما يشمل الكثيف واللّطيف، ولا دليل لنا في أنّ هذه الأحكام جارية في المجردات، فإذن يتوقّف الاستدلال لتوقّف كون جريان هذه الأحكام في المجردات، إذ لا شك في أنّ هذه التّصورات مأخوذة من عالم المادّة بمعنى الأعمّ ولا دليل لثبوتها في عالم المجردات لعدم إحاطة الإنسان به؛ فملاحظة الأخبار أيضاً تدلّ على أنّ هذه الأمور منفيّة عنه، لأخبار إبطال التشبيه عموماً وما ورد في أنّ علمه لا كيف له خصوصاً.

فصل: في بيان أنه تعالى مُدْرِكٌ بمعنى أنه تعالى يدرك جميع المحسوسات بالسمع وبالبصر وغيرهما بذاته من غير احتياج إلى آلة

وهو ما علم بالضرورة من ملة نبينا صلى الله عليه وآله، ونصوص الكتاب والسنة
الدالة على هذا المدعى كثيرة، ويمكن أن يستدل عليه عقلاً بأنه تعالى حيّ وإدراك
المحسوسات وانكشافها كمال للحيّ وعدمه نقص، والباري عزّ وجلّ منزّه عن
النقص، فثبت أنه تعالى مدرك سميع بصير بذاته. وخالف في هذه المسألة أبو
الحسن الأشعري وتابعوه، وذهبوا إلى أنّ السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس
العلم بالمبصر، والظاهر من كلام الفلاسفة والمتفلسفة أيضاً أنّ المختار عندهم هذا
المذهب. واستدلّ النافي للسمع والبصر عنه تعالى بوجهين:

الأول: إتهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر أو مشروطان به كسائر الإحساسات،
وإنّه محال في حقه تعالى. والجواب منع المقدمة الأولى إذ لا يلزم من حصولهما
مقارناً للتأثر فينا كونهما نفس التأثر أو مشروطين به، وإن سلّمنا أنه كذلك في الشاهد،
فلا نسلم أنه في الغائب كذلك، فإنّ صفاته مخالفة بالحقيقة لصفاتها، فجاز أن لا يكون
سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطاً به.

الثاني: إن إثبات السمع والبصر في الأزل^١ ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن
المعقول. والجواب أنّ السمع والبصر، أي كون الذات بحيث يسمع ويبصر عند

١ في ألف ون: ، وتابعوه ذهبوا.

٢ في ب: في الأول.

فصل: في بيان انه تعالى

وجود المسموعات والمبصرات، صفتان أزليتان وتعلّقهما حادث، فالذي هو خروج
عن المعقول إثبات أزليّة تعلّقهما لا إثبات أزليّتهما.

فصل [فمين قال بأن أفعاله غير معللة بالأغراض]

إعلم أن الفلاسفة والأشاعرة خالفوا الكتاب والسنة، ونفوا الغرض عن الله سبحانه، وحسبوا أن أفعاله تعالى غير معللة بالأغراض، ولا شك أن هذا الاعتقاد كفر، لأنه إنكار لنصوص كتاب الله ونصوص أنبيائه عليهم السلام،^١ ومخالف للعقول الصحيحة السليمة، لأن العقل الصحيح إذا لاحظ عجائب السموات والأرض وما بينهما واختلاف الليل والنهار وفوائد الفصول الأربعة وعجائب بدن الإنسان وما فيها من الحكيم، يحكم قطعاً بأن أفعال صانعها معللة بالأغراض والفوائد، ولكن لا لنفسه لأنه تعالى غنيّ الذات، بل لغيره لجوده وكرمه. إعلم أن ابن سينا لا تطلعاه على ٧٩ علم التشريح ومنافع الأدوية، خالف الفلاسفة والأشاعرة في التعليقات، ولم ينف الغرض والعلّة الغائية عن الله، بل نفى عنه تعالى الرغبة والشوق المترتب فينا على العلم بالمصلحة، وهو الحق، لأن الرغبة المترتبة على العلم بالمصلحة والنفرة الحاصلة من العلم بالمفسدة، من خواص المحتاجين الناقصين، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

١ في ن: صلوات الله عليهم.

فصل: في صفات الله السلبية

أعني الصفات التي هي مسلوبة عن الله تعالى كالجسميّة والمادّيّة والتركيب والشريك والكفو والصدّ وأمثالهما مما لا يليق بذاته، والدليل النقلي على الصفات السلبية قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^١، والأحاديث المتواترة الصريحة في نفي المثل عن الله تعالى. ووجه الدلالة ظاهر، لأنّ الصفات المذكورة لو لم تكن مسلوبة عن الله تعالى، لزم أن يكون له تعالى مثل، فنفي المثل عن الله تعالى مستلزم لسلب جميع الصفات المذكورة عنه. وأمّا الدليل العقلي على نفي الصفات المذكورة وهو وجوب الوجود (المستلزم لعدم الاحتياج، وقد مضى دليلنا على وجوب الوجود).^٢ والفلاسفة والمتفلسفة أيضاً استدّلوا على سلب هذه الصفات عنه تعالى بوجوب الوجود، مع أنّهم عاجزون عن إثبات الوجود حيث قلنا إنّهم غير قادرين على نفي الأوليّة الذاتية المتوقّف عليها صحّة دليلهم على إثبات الواجب.

٨٠

١ الشورى: ١١.

٢ ليس في ألف.

فصل: في صفات الله الذاتية الثبوتية كالحياة والقدرة والعلم

وهذه الصفات على مذهب الشيعة والمعتزلة وجماعة من الفلاسفة والمتفلسفة عين ذات الله تعالى، بمعنى أنه ذاته تعالى لا يتصف بحياة وعلم وقدرة زائدة على ذاته تعالى كما يتصف الإنسان بها، بل ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات الإنسان مع صفته، كالانكشاف مثلاً في الإنسان يترتب على ذات الإنسان وصفة العلم وهي الصورة الحاصلة فيه، وأما انكشاف الأشياء على ذاته تعالى ليس بواسطة الصور الحاصلة، بل ذاته وحدها مبدأ للانكشاف^١ من غير احتياج إلى الصور الحاصلة، وكذا القدرة والحياة. وخالف في هذه المسألة الأشاعرة والمتفلسفة في خصوص صفة العلم كما سنبينه إن شاء الله تعالى. ويمكن الاستدلال على عينية الصفات بوجوه عقلية:

الأول: إن صفاته تعالى لو كانت زائدة على ذاته لكانت فعلاً لذاته ومتأخراً عن ذاته، فإنها لعدم وجوبها ليست مستغنية عن الفاعل، فيلزم أن يكون الذات قبل فعل الصفات خالياً عنها، ويكون ناقصاً، والنقص على الله تعالى محال.

الثاني: إن صفات الله لو كانت زائدة على ذاته، كانت لا محالة فعله^{٨١} تعالى، لأنه محال أن يكون وجود صفاته مستنداً إلى غيره، فلو كان فعل هذه الصفات بواسطة هذه الصفات لزم تقدم الشيء على نفسه، وهو محال؛ ولو

١ في ب: الصور.

٢ في ب: للانكشاف.

كانت بواسطة صفات غير هذه الصفات يلزم التسلسل، وهو أيضاً محال. ولا يجوز أن يكون صدور هذه الصفات عن ذات الباري مجردة عن هذه الصفات، فإننا نعلم قطعاً بأن الفعل لا يصدر إلا من حيّ عالم قادر أو مما أودع فيه حيّ عالم قادر خاصية يصدر منه الفعل بتلك الخاصية، كالنار، فإنها تحرق ما يلاقيها وإن لم تكن حية عالمة قادرة بخاصية جعل فيها الحيّ العالم القادر. فعلى هذا، لا يمكن أن يكون الله تعالى موجداً لهذه الصفات من غير اتصافه بها، فإنه يلزم أن يكون محتاجاً إلى حيّ عالم قادر يجعل فيه خاصية الإيجاد، وهو ينافي الخلقية ووجوب الوجود. ولا يخفى أن الأشاعرة لو جوزوا صدور هذه الصفات عن الباري من غير سبق حياة وعلم وقدرة، يلزمهم أن يجوزوا صدور العالم منه تعالى مجرداً عنه هذه الصفات، فينسند عليهم باب إثبات هذه الصفات. أما الدليل على لزوم جواز صدور العالم منه تعالى مجرداً عن هذه الصفات، أن العقل يحكم بأن ذات الله سبحانه إن جاز أن يكون | مصدراً لصفة الحياة والعلم والقدرة مجرداً عن هذه الصفات، جاز أن يكون مصدراً لخلق العالم، فإن عدم الحياة والعلم والقدرة على تقدير هذا الجواز غير مانع للخلق والإيجاد.

٨٢

والدليل على لزوم انسداد باب إثبات الصفات، أن دليل المتكلمين على إثبات هذه الصفات خلق الأفعال وإحكامها وإتقانها وعدم جواز النقص على الله تعالى، فالأشاعرة من حيث جوزوا صدور الصفات المكتملة للذات من الذات مجردة عن هذه الصفات، لا يمكنهم الاستدلال عليها بخلق الأفعال وإحكامها وإتقانها، ومن حيث جوزوا النقص على الذات، لا يمكنهم الاستدلال عليها

بعدم جواز النقص على الله، فعلى ما يبيّناه لزم^٣ انسداد باب إثبات الصفات المذكورة لله تعالى وباب إثبات النبوة الموقوفة إثباتها على هذه الصفات، فيلزمهم بطلان الدين والشريعة أعوذ بالله من هذه العقيدة.

والثالث: إنّ ذات الباري لو كان محلاً لصفاته وقابلاً لها، لزم أن يكون الصفات مفعولة له تعالى، لأنّه محال على الله أن تكون صفاته فعلاً لغيره، فيلزم أن يكون الواحد من جميع الجهات فاعلاً وقابلاً وهو محال.

والرابع: إنّ صفاته تعالى لو كانت زائدة على ذاته لزم أن يكون ذاته محلاً للحوادث وهو محال، والدليل على لزوم كونه محلاً للحوادث أنّ الصفات محتاجة إلى فاعل، وكلّ مفعول حادث بالضرورة، فلزم أن تكون الصفات الزائدة حادثة. ٨٣

[بيان الدلائل النقلية على عينيّة الصفات]

والدليل النقلية على عينيّة الصفات من كتاب الله قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ووجه الدلالة أنّ نفي المثلية يقتضي أن لا يكون صفاته زائدة، لأنّه لو كانت صفاته زائدة، يلزم أن يكون الله مثل الإنسان في العلم والقدرة والحياة، ومن الأحاديث ما رواه محمد بن بابويه عن فتح بن يزيد الجرجاني عن الرضا عليه السلام في خطبة، وهذا موضع الحاجة منها: «أول الديانة معرفته، وكمال المعرفة توحيده، وكمال التوحيد نفي الصفات عنه، لشهادة^٤ كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة

٣ في ب: يلزم.

٤ في ب ون: بشهادة.

الموصوف أنه غير الصفة، وشهادتهما جميعاً على أنفسهما بالبينّة^٦ الممتنع منها الأزلي،^٦
فمن وصف الله^٧ فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزاله. ^٨»

ومنها ما في خطبة خطبها أمير المؤمنين عليه السلام بعد فوت النبي صلى الله عليه وآله بسبعة أيام، وهذا موضع الحاجة منها: «الحمد لله الذي أعجز الأوهام أن تناله إلا وجوده، وجب العقول عن أن تتخيل ذاته في امتناعها من الشبه والشكل، بل هو الذي لم يتفاوت في ذاته ولم يتبعص تجزية العدد في كماله، فارق الأشياء لا على اختلاف الأماكن، وتمكن منها لا على الممازجة، وعلمها لا بأداة لا يكون العلم إلا بها، وليس بينه وبين معلومه علم غيره» والخطبة طويلة | مذكورة بتامها في

٨٤

كتاب التوحيد للصدوق رحمة الله عليه.^٩

ومنها ما رواه الصدوق رحمه الله في توحيده، بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من شبه الله بخلقه فهو مشرك، إن الله تبارك وتعالى لا يشبه شيئاً، ولا يشبهه شيء، وكلها وقع في الوهم فهو بخلافه،»^{١٠} ووجه الدلالة ظاهر. ومنها ما رواه الصدوق عليه الرحمة أيضاً في التوحيد بسنده عن أبان، قال: قلت للصادق جعفر بن محمد عليه السلام: أخبرني عن الله تبارك وتعالى لم يزل سميعاً بصيراً عليماً قادراً؟ قال: نعم، فقلت له: فإن رجلاً يتحل موالاةكم أهل البيت يقول: إن الله تبارك وتعالى لم يزل سميعاً بسمع وبصيراً ببصر وعلماً بعلم وقادراً بقدرة، فغضب عليه السلام ثم

٥ في ب: بالثنائية؛ في ن: بالتشبيه؛ ما في المتن أثبتاه من المصدر والبينة مصدر كالجلسة.

٦ في المصدر: الأزلي.

٧ في ألف: ومن وصفه.

٨ التوحيد: ٥٧.

٩ التوحيد: ٧٣.

١٠ التوحيد: ٨٠.

قال: «من قال ذلك ودان به فهو مشرك، وليس من ولا يتنا على شيء، إن الله تبارك وتعالى ذات علامة سمیعة بصيرة قادرة.»^{١١} ومنها ما رواه رحمه الله في توحیده أيضاً بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال في صفة القديم: «إنه واحد صمد أحدي المعنى ليس بمعان كثيرة مختلفة،» قال: قلت: جعلت فداك يزعم قوم من أهل العراق أنه يسمع بغير الذي يبصر ويبصر بغير الذي يسمع، قال: فقال: «كذبوا وأحدوا وشبهوا، تعالى الله عن ذلك، إنه سميع بصير يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع» قال: قلت: يزعمون أنه بصير على ما يعقلونه، قال: فقال: «تعالى ٨٥ الله، إنما يعقل ما كان بصفة المخلوق وليس الله كذلك.»^{١٢}

وروى في التوحيد أيضاً بسنده، عن هشام بن الحكم قال: - في حديث الزنديق الذي سأل أبا عبد الله عليه السلام - إنه قال له: أتقول إنه سميع بصير؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «هو سميع بصير، سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه، ليس قولي إنه يسمع بنفسه أنه شيء والنفس شيء آخر، ولكي أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً، وإفهاماً لك إذ كنت سائلاً، فأقول: إنه يسمع بكله، لا أن الكل منه له بعض، ولكي أردت إفهامك والتعير عن نفسي، وليس مرجعي في ذلك إلا إلى أنه السميع البصير العالم الخير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى.»^{١٣} وهذا الحديث رواه أيضاً الكليني رحمه الله في الكافي بسنده.^{١٤}

١١ التوحيد: ١٤٤.

١٢ التوحيد: ١٤٤؛ في المصدر: بصفة المخلوقين.

١٣ التوحيد: ٢٤٥؛ في الأصل: معنى.

١٤ الكافي (١: ٨٣).

فصل: في صفات الله الذاتية الثبوتية كالحياة والقدرة والعلم

ومنها ما رواه الكليني رحمه الله في الكافي بسنده عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لم يزل الله عزَّ وجلَّ ربَّنَا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم، وقع العلمُ منه على المعلوم، والسمعُ على المسموع، والبصرُ على المبصر، والقدرةُ على المقدور» إلى آخر الحديث. ١٥

فصل: في المشيئة والإرادة والكرهية

إعلم أنّ المشيئة حقيقة هي الرغبة الحاصلة إلى الشيء بعد حصول العلم بالمصلحة،
والإرادة | هي قصد الفعل الحاصل بعد المشيئة، والكرهية هي النفرة الحاصلة بعد ٨٦
العلم بالمفسدة^١ وقصد تركه. ولا يخفى أنّ المشيئة والإرادة والكرهية بمعانيها
الحقيقية محال على الله فلا بدّ فيها من تجوّز، والعقل ليس له طريق إلى معرفة معانيها
المجازية المرادة لله، فلا بدّ في معرفتها من الرجوع إلى كلام الشارع وحفظه
الشريعة وهم أهل بيت النبوة عليهم السلام والتحيّة. والذي يستفاد من كلامهم
عليهم السلام أنّ هذه الصفات صفات فعله تعالى لا صفات ذاته.

فينبغي أن تأتي في هذا المقام ببعض أحاديثهم عليهم السلام ليتبين^٢ بها المرام،
منها ما رواه محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله بإسناده عن عاصم بن حميد، عن أبي
عبد الله عليه السلام قال: قلت: لم يزل الله مريداً؟ قال: «إنّ المريد لا يكون إلاّ
لمراد^٣ معه، لم يزل عالماً قادراً ثمّ أراد.»^٤ لا يخفى أنّ هذا الحديث صريح في أنّ
إرادة الله فعل غير قديم، وليس من صفات الذات. وروى فيه أيضاً بسنده عن
بكير بن أعين، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: علمه^٥ ومشيئته هما مختلفان أو
متفقان؟ فقال: «العلم ليس هو المشيئة، ألا ترى أنّك تقول: سأفعل كذا إن شاء

١ في ب: بنفسه.

٢ في ب: لتبين.

٣ في ن: المراد.

٤ الكافي (١: ١٠٩).

٥ في المصدر: علم الله.

الله ولا تقول: سأفعل كذا إن علم الله، فقولك إن شاء الله، دليل على أنه لم يشأ، فإذا شاء كان الذي شاء كما شاء، وعلم الله السابق | المشيئة. ^٦ « هذا الحديث أيضاً صريح في أن إرادة الله حادثة، وليست هي من صفات الذات، ويدل أيضاً على أنها ليست هي العلم بالمصلحة كما زعمه جماعة من المتكلمين والمتفلسفة.

وفيه أيضاً بسنده عن صفوان بن يحيى، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق؟ قال: فقال: الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأما من الله تعالى فإن إرادته إحداثه لا غير ذلك، (لأنه لا يروى ولا يهيم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق، فإن إرادة الله، الفعل، لا غير ذلك)، ^٧ يقول له: كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همّة ولا تفكر، ولا كيف لذلك كما أنه لا كيف له. ^٨ وهذا الحديث أيضاً صريح في أن إرادة الله ليست من صفات ذاته. وفيه أيضاً بسنده عن عمر بن أذينة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «خلق الله المشيئة بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئة. ^٩ هذا الحديث أيضاً صريح في أن إرادة الله من صفات فعله، والله تعالى خلقها بنفسها أي بغير واسطة مشيئة أخرى، وخلق الأشياء بها. ونقل صاحب الوافي عن السيد الداماد أنه قال:

«المراد بالمشيئة ههنا مشيئة العباد لأفعالهم الاختيارية لتقدسه سبحانه عن

٦ الكافي (١٠٩:١).

٧ من المصدر.

٨ الكافي (١٠٩:١).

٩ الكافي (١١٠:١).

١٠ في ن: وأنه.

مشيئة مخلوقه زائدة على ذاته عز وجل، وبالأشياء أفاعيلهم المترتب وجودها على تلك المشيئة. « ١١

أقول: هذا الحديث نص صريح في أنّ المراد بالمشيئة في هذا الحديث مشيئة الله، وما ذكره السيد الداماد من أنّ المراد بالمشيئة في هذا الحديث مشيئة العباد ٨٨ والمراد بالأشياء أفاعيلهم في غاية السخافة، لأنّ مشيئة العباد غير مخلوقة لله، بل هي فعل العباد، وكذلك أفاعيل العباد غير مخلوقة لله، وتفسير الأشياء بأفاعيل العباد عند العقل مستنكر، وإنكاره لكون مشيئة الله مخلوقة إنكاراً للأحاديث الكثيرة الدالة على أنّ الإرادة والمشيئة من صفات الفعل وأنهما مخلوقتان.

وفيه أيضاً بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «المشيئة محدثة» ١٢ ولا يخفى أنّ المراد بالمشيئة في هذا الحديث مشيئة الله لا مشيئة العباد. وفيه أيضاً بسنده عن علي بن إبراهيم الهاشمي، قال: سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام، يقول: «لا يكون شيء إلاّ ما شاء الله وأراد وقدر وقضى، قلت: ما معنى شاء؟ قال: ابتداء الفعل؛ قلت: ما معنى قدر؟ قال: تقدير الشيء من طوله وعرضه، قلت: ما معنى قضى؟ قال: إذا قضى أمضاه، فذلك الذي لا مرد له. « ١٣ وهذا الحديث أيضاً صريح في أنّ المشيئة ليست من صفات ذاته تعالى بل هي ابتداء الفعل. وفيه أيضاً بسنده عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «أمر الله ولم يشأ وشاء ولم يأمر، أمر إبليس أن يسجد لآدم وشاء أن لا يسجد ولو شاء لسجد،

١١ الوافي (٤٥٨:١).

١٢ الكافي (١١٠:١).

١٣ الكافي (١٥٠:١).

ونهى آدم عن أكل الشجرة وشاء أن يأكل منها، ولو لم يشأ لم يأكل. «^{١٤} وروى فيه أيضاً بسنده عن الفتح بن يزيد الجرجاني، اعن أبي الحسن عليه السلام،^{١٥} قال: «إن لله إرادتين ومشيتين، إرادة حتم وإرادة عزم، ينهى وهو يشاء ويأمر وهو لا يشاء، أما رأيت أنه نهى آدم وزوجته أن يأكلا من الشجرة وشاء ذلك، ولو لم يشأ أن يأكلا لما غلبت مشيئتهما مشيئة الله تعالى، وأمر إبراهيم أن يذبح إسحاق ولم يشأ أن يذبحه، ولو شاء لما غلبت مشيئة إبراهيم مشيئة الله تعالى. «^{١٦}

وفي التوحيد لابن بابويه بسنده عن سليمان بن جعفر، قال: قال الرضا عليه السلام: «المشيئة والإرادة من صفات الأفعال، فمن زعم أن الله لم يزل مريداً شيئاً فليس بموحّد. «^{١٧} وفي كتاب التوحيد أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام^{١٨} حديث، هذا موضع الحاجة منه: «أتزل مواعظه ووعده ووعيده، أمر بلا شفة ولا لسان، ولكن كما شاء أن يقول له كن، فكان خبراً كما أراد في اللوح. «^{١٩}

وفي كتاب عيون أخبار الرضا حديث هذا موضع الحاجة منه: فقلت: يا ابن رسول الله فما أمر بين الأمرين؟ فقال: «وجود السبيل إلى إتيان ما أمروا به وترك ما نهوا عنه، «^{٩٠} فقلت: فهل لله عزّ وجلّ مشيئة وإرادة في ذلك؟ فقال: «فأما الطاعات فأرادة الله ومشيتته فيها الأمر بها والرضا لها والمعونة عليها، وإرادته ومشيتته في المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان عليها، «قلت: فهل لله عزّ وجلّ فيها

١٤ الكافي (١: ١٥١).

١٥ في ألف: أبي عبد الله عليه السلام.

١٦ الكافي (١: ١٥١).

١٧ التوحيد: ٣٣٨.

١٨ في المصدر: عن موسى بن جعفر عليهما السلام.

١٩ التوحيد: ٧٥.

القضاء؟ قال: «نعم، ما من فعل يفعله العباد من خير أو شرّ إلا والله فيه قضاء،» قلت: ما معنى هذا القضاء؟ قال: «الحكم عليهم بما يستحقونه على أفعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة.»^{٢٠}

لا يخفى أنه قد ظهر من هذه الأحاديث - الدالّة على أنّ المشيئة والإرادة من صفات الفعل لا من صفات الذات - بطلان قول المتكلمين وجماعة من المتفلسفة من أنّ الإرادة والمشيئة من صفات ذات الله تعالى، والمراد بهما هو العلم بالمصلحة، وكذا ظهر بطلان قول صاحب الوافي من أنّ المشيئة كون ذاته سبحانه بحيث يختار ما يختار، وكذا يظهر من هذه الأحاديث وغيرها من الأحاديث وبعض الآيات أنّ جميع أفعال العباد وتركوهم بمشيئة الله تعالى ومن الآيات قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾.^{٢١}

[تحقيق معنى المشيئة والإرادة بحيث يوافق الآيات والروايات]

فلا بدّ في هذا المقام من تحقيق معنى المشيئة والإرادة بحيث يوافق الآيات والروايات، ولا يلزم من وقوع كل شيء بمشيئة الله الجبر والإيجاب، وينحلّ به الأحاديث المشكّلة المذكورة المتضمّنة لقوله: «أمر الله ولم يشأ وشاء ولم يأمر ونهى وشاء»؛ فأقول وبالله التوفيق: إنّ الظاهر من الأحاديث أنّ مشيئته تعالى في أفعاله هو ابتداء الفعل | كخلق اللوح والقلم، والإرادة هو الكتابة والإثبات في اللوح، وأنّ مشيئته تعالى

٢٠ عيون الأخبار (١: ١٢٤).

٢١ التكوير: ٢٩.

في أفعال العباد هي التوفيق والخذلان، وإيجاد المانع للفعل كتقلب المدية^{٢٢} حين شاء إبراهيم ذبح ابنه، وأن مشيئته تعالى على نوعين: مشيئة عزم ومشية حتم؛ وأما مشيئته تعالى في أفعال نفسه كخلق السموات والأرض وما بينهما من خلق الإنسان والحيوان وغيرهما وهو مشيئة حتم، وأما مشيئته في أفعال العباد فقد يكون مشيئة عزم كمشيئته في الطاعات والمعاصي وهي التوفيق والخذلان، فإن مع التوفيق لا يصير فعل الطاعة حتماً يمتنع تركه، وكذا مع الخذلان لا يصير فعل المعصية حتماً، بل المكلف مع وجود التوفيق قادر على ترك فعل الطاعة ومع الخذلان قادر على ترك المعصية، وقد يكون مشيئته في أفعال العباد مشيئة حتم، كتقلب المدية المانع من الذبح حين شاء إبراهيم ذبح ابنه، فإن مع تقلب المدية المانع من الذبح يمتنع الذبح، فمشيئته تعالى لعدم وقوع الذبح مشيئة حتم لا مشيئة عزم، فظهر بما حققناه معنى الآيات والروايات، وانحلت الأحاديث المشككة المذكورة المتضمنة لقوله: «أمر الله ولم يشأ ونهى وشاء». فإن على ما قلناه معنى «أمر إبليس أن يسجد لآدم وشاء أن لا يسجد لآدم» أي أنه خذله ولم يوقفه، وكذا معنى «نهى آدم عن أكل الشجرة وشاء أن يأكل» أي خذله ولم يوقفه في ترك الأكل، ومعنى «أمر إبراهيم أن يذبح إسحق ولم يشأ أن يذبحه» أنه تعالى بعد ما أمره بالذبح قلب المدية ومنع الذبح.^{٢٣}

٢٢ المدية: من أنواع السكين.

٢٣ ظاهر كلام المصنف لا يخلو من تحبّط وتخليط، فإنه جعل مصداق مشيئة عزمه تعالى حكاية أكل الشجرة في الرواية الأولى، وجعل مصداق مشيئة حتمه تقلب المدية في الرواية الثانية، وهذا ظاهر البطلان، لأنه يظهر من الروایتين أن كليهما - أعني الحتم والعزم - توجد في كل من الروایتين، والظاهر الصحيح أنّهما - أي إرادة الحتم والعزم - يمكن تطبيقهما على المصطلح المشهور المعبر عنه بالإرادة التكوينية والتشريعية في علم الكلام.

فإن قيل: إذا علم الله تعالى أنه سيحول بين إبراهيم وبين الذبح فما فائدة أمره بالذبح؟ قلنا: فائدته عزم إبراهيم وتوطين^{٢٤} نفسه على الذبح ولا ريب أنه مثاب بالعزم والتوطين وهذه فائدة عظيمة.

٢٤ وطن نفسه على الأمر وإليه: حملها عليه.

فصل: في القضاء والقدر والبداء

وينبغي أن نأتي أولاً ببعض ما ورد فيها؛ روى محمد بن يعقوب الكليني بسنده عن معلى بن محمد، قال: سئل العالم عليه السلام: كيف علم الله؟ قال: «علم وشاء وأراد وقدّر وقضى وأمضى، فأمضى ما قضى، وقضى ما قدّر، وقدّر ما أراد، فعمله كانت المشيئة، وبمشيئته كانت الإرادة، وبارادته كان التقدير، وبتقديره كان القضاء، وبقضائه كان الإمضاء، والعلم متقدّم على المشيئة، والمشيئة ثانية، والإرادة ثالثة، والتقدير واقع على القضاء بالإمضاء، فله تبارك وتعالى البداء فيما علم متى شاء، وفيما أراد لتقدير الأشياء، فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء، فالعلم في المعلوم قبل كونه، والمشيئة في المنشأ قبل إعيانه، والإرادة في المراد قبل قيامه، والتقدير لهذه المعلومات ٩٣ قبل تفصيلها وتوصيلها عياناً ووقتاً، والقضاء بالإمضاء هو المبرم من المفعولات، ذوات الأجسام المدركات بالحواس من ذوي لون وريح ووزن وكَيْل وما دبّ ودرج من إنس وجنّ وطير وسباع وغير ذلك ممّا يدرك بالحواس، فله تبارك وتعالى فيه البداء ممّا لا عين له، فإذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء، والله يفعل ما يشاء، فبالعلم علم الأشياء قبل كونها، وبالمشيئة عرّف صفاتها وحدودها وأنشأها قبل إظهارها، وبالإرادة ميّز أنفسها في ألوانها وصفاتها، وبالتقدير قدّر أقواتها وعرّف أولها وآخرها، وبالقضاء أبان للناس أماكنها ودلّهم عليها،

١ دَبّ: سكن.

٢ ويمكن أن يقرأ بغير التشديد - أعني من باب المجرد - ولكن الذي أثبتناه أقوى.

وبالإمضاء شرح عليها وأبان أمرها، وذلك تقدير العزيز العليم .^٣ وفيه أيضاً بسنده عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: سألته عن علامة ليلة القدر؟ فقال: «علامتها أن تطيب ريحها، وإن كانت في برد دفت، وإن كانت في حرّ بردت فطابت»، قال: وسئل | عن ليلة القدر، فقال: «تنزل فيها الملائكة والكتب إلى السماء الدنيا فيكتبون ما يكون في أمر السنة وما يصيب العباد، وأمره عنده موقوف له وفيه المشية، فيقدم منه ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء، ويمحو ويثبت وعنده أم الكتاب .^٤ والأحاديث في هذا المعنى كثيرة أخرجناها في كتاب بهجة الدارين.

وفي كتاب التوحيد في مجلس الرضا عليه السلام مع سليمان المروزي، قال [الإمام]: «يا سليمان ليلة القدر يقدر الله عز وجل فيها ما يكون من السنة إلى السنة، من حياة أو موت أو خير أو شر أو رزق، فما قدره من تلك الليلة فهو من المحتوم.» قال سليمان: الآن قد فهمت جعلت فداك فزدي، قال عليه السلام: «يا سليمان إن من الأمور أموراً موقوفة عند الله تبارك وتعالى، يقدم منها ما يشاء ويؤخر ما يشاء، يا سليمان إن علياً عليه السلام كان يقول: العلم علمان: فعلم علمه الله ملائحته ورسله، فما علمه ملائحته ورسله فإنه يكون ولا يكذب نفسه ولا ملائحته ولا رسله، وعلم عنده مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه، يقدم منه ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو (ما يشاء)^٥ ويثبت ما يشاء.» قال سليمان للمأمون: يا أمير المؤمنين | لأنكر بعد يومي هذا البداء،

٣ الكافي (١: ١٤٨).

٤ الكافي (٤: ١٥٧).

٥ في ن: في.

٦ من المصدر.

ولا أكذب به إن شاء الله تعالى. والحديث طويل أخذنا موضع الحاجة منه.^٧ لا يخفى أن المستفاد من هذه الأحاديث وغيرها أن مشيئة الله وإرادته وقدره وقضائه أنواع الكتابة في الألواح والكتب الموضوعة في السموات المتفاوتة بالإجمال والتفصيل والقرب من الحتم والبعد منه، والمحتوم هو ما يكتب في ليلة القدر، وأن لله بداء فيما لم يكتب في ليلة القدر.

إعلم أن البداء مشتق من البدو بمعنى الظهور، قال ابن الأثير: «إن البداء هو استصواب شيء علم، بعد أن لم يعلم.»^٨ ولا شك أن البداء بهذا المعنى محال على الله سبحانه، بل البداء الذي مذهب أهل البيت عليهم السلام هو محو الله ما يشاء وإثباته ما يشاء، والبداء بهذا المعنى ثابت بالكتاب والسنة المتواترة، وإنكاره كإنكار ضروري من ضروريات مذهب الشيعة، وقد أثبت الله البداء بقوله: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾.^٩ ولا يخفى أن البداء أعم من النسخ، فإن البداء يتحقق في غير الأحكام أيضاً مثل أن يكتب الله أن عمر زيد خمسون سنة، ثم يمحوه ويكتب أن عمره | ستون سنة لصلته رحمه مثلاً، أو يكتب أن عمره أربعون سنة ٩٦ لقطعه رحمه.^{١٠}

٧ التوحيد: ٤٤٤.

٨ النهاية في غريب الحديث (١: ١٠٩).

٩ الرعد: ٣٩.

١٠ قال السيد الداماد في نبراس الضياء: «وأما بحسب الاصطلاح، فالبداء منزلته في التكوين منزلة النسخ في التشريع، فما في الأمر التشريعي والأحكام التشريعية التكوينية والوضعية المتعلقة بأفعال المكلفين نسخ، فهو في الأمر التكويني والإضافات التكوينية في المعلومات الكونية والمكونات الزمانية بداء؛ فالنسخ كأنه بداء تشريعي، والبداء كأنه نسخ تكويني»؛ لاحظ: نبراس الضياء: ٥٥.

ثم اعلم أن اليهود أنكروا النسخ وقالوا: الله قد فرغ من الأمر. ثم اعلم أن الفلاسفة مضاهئون^{١١} لليهود، فإنهم أيضاً قالوا: الله قد خلق العقل وفرغ من الأمر. ولا ريب أن قول الفلاسفة «لا يصدر عن الواحد إلا الواحد» لا يجتمع مع القول بالبداء، وكذا قولهم «أفعال الله غير معللة بالأغراض» لا يجتمع مع القول بالبداء، فالفلاسفة بإنكارهم للبداء، ضاهئوا اليهود. روى ابن بابويه رحمه الله عن الرضا عليه السلام أنه قال لسليمان المروزي وكان منكرًا للبداء: «أحسبك ضاهيت اليهود في هذا الباب؟»، قال: أعوذ بالله من ذلك، وما قالت اليهود؟ قال: «قالت (اليهود):^{١٢} يد الله مغلوطة، يعنون أن الله قد فرغ من الأمر فليس يحدث شيئاً.^{١٣}»

ثم اعلم أن الاعتقاد بالبداء من أعظم الواجبات والطاعات وأفضلها، والمنتكّم به والباحث عنه مثاب مأجور، يدلّ عليه كثير من الروايات الواردة من طرق أهل البيت عليهم السلام، منها ما رواه الكليني في الكافي بسنده عن زرارة، عن أحدهما عليهما السلام قال: «ما عبد الله بشيء مثل البداء.»^{١٤} وما رواه بسنده في الكتاب المذكور عن مرازم بن حكيم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام: «ما تنبأ نبي قط، حتى يقرّ الله بخمس (خصال):^{١٥} بالبداء والمشية والسجود والعبودية والطاعة.»^{١٦} وما رواه أيضاً في الكتاب المذكور بسنده عن ريان بن الصلت، قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «ما بعث الله نبياً قط إلا تجرّم الخمر وأن يقرّ لله

١١ ضاهئه: شابهه.

١٢ من الأصل.

١٣ التوحيد: ٤٤٤.

١٤ الكافي (١: ١٤٦)؛ في المصدر: مثل.

١٥ من المصدر.

١٦ الكافي (١: ١٤٨).

بالبداء.»^{١٧} وما رواه أيضاً في الكتاب المذكور بسنده عن مالك الجهني، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لو علم الناس ما في القول بالبداء من الأجر، ما قتروا عن الكلام فيه.»^{١٨}

[فائدة القول بالبداء]

فإن قيل: ما فائدة البداء وما السبب في كونه من أعظم العبادات وترتب الأجر والثواب على التكلم به والبحث عنه؟ قلنا: فيه فوائد، منها: إنه لطف مقرب إلى الطاعة ومبعد عن المعصية، فإن المكلف إذا اعتقد إمكان محو ما كتب له في أم الكتاب من الشرّ وقلة العمر وضيق المعاش بسبب الدعاء والتضرع والعبادة وصلية الرحم^{٩٨} والتصدق على الفقراء، صار داعياً متضرعاً راغباً إلى العبادات وصلية الأرحام والتصدقات، بخلاف من لم يؤمن بالبداء ولم يعتقد المحو والإثبات، فإنه لا يدعو ولا يتضرع، لأنه اعتقد أن ما كتب الله لا يتغير. وينبغي أن نأتي بمثال للبداء في الشاهد ليتبين^{١٩} البداء في الغائب: لا يخفى أن المقرّر عند الملوك أن يكتبوا في دفاترهم لكل واحد من أعوانهم وخدمهم وظيفة معينة مناسبة لأحوالهم، ثم يعلمونهم بأن من خدم خدمة حسنة وعاون معاونة جيّدة فله الزيادة، ومن قصر فله النقصان والخسران، فبعد ذلك من ظهر منه حسن الخدمة والمعاونة يأمر الملك بمحو ما كتب له أولاً ويثبت الزيادة، ومن ظهر منه التقصير يأمر بمحو ما كتب له وإثبات ما هو

١٧ الكافي (١: ١٤٨).

١٨ الكافي (١: ١٤٨)؛ فتر: وهن.

١٩ في ألف وب: ليقين.

أقصر مما كتب . ولا ريب أن هذا العمل من الملك سبب لرغبة الخدم والأعوان إلى حسن الخدمة والمعاونة طمعاً في الزيادة وخوفاً من النقصان والخسران . فهكذا ملك الملوك أمر ملائكته بأن يكتبوا لكل واحد من عباده شيئاً معيناً من العمر والرزق والسعادة والشقاوة ثم أخبرهم بالكتابة بالمحو والإثبات، فقال عز من قائل: ٩٩ ﴿يَحْوُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُبَيِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^{٢٠}، وأخبرهم ووعدهم بالزيادة فقال: ﴿لَإِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾^{٢١}، وأمرهم بالدعاء ووعدهم بالاستجابة فقال: ﴿أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾^{٢٢}، وأخبرهم رسول الله صلى الله عليه وآله بأن التصدق وصلته الرحم يزيدان في العمر والمال . ولا ريب أن المعتقد المؤمن بالبداء يرغب في الدعاء وشكر النعم طمعاً في الاستجابة وزيادة النعم، ويرغب في التصدق وصلته الرحم طلباً لزيادة العمر والمال .

[كلام صاحب الوافي في البداء]

إعلم أن صاحب الوافي حيث بنى تفسير الآيات والأحاديث على قواعد المتصوفة والمتفلسفة ومسلماتهم، فسّر البداء تفسيراً غريباً يتعجب منه صاحب الطبع السليم والعقل المستقيم، وهذه عبارته في الوافي:

«فإن قيل: كيف يصح نسبة البداء إلى الله تعالى مع إحاطة علمه بكل شيء أزلاً وأبداً على ما هو عليه في نفس الأمر، وتقديسه عما يوجب التغير والتنوع ونحوهما؟

٢٠ الرعد: ٣٩ .

٢١ إبراهيم: ٧ .

٢٢ الغافر: ٦٠ .

فاعلم أنّ القوى المنطبعة الفلكيّة لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعة واحدة، لعدم تناهي تلك الأمور، بل إنّما ينتقش فيها الحوادث شيئاً فشيئاً وجملة فجملة مع أسبابها وعللها على نهج مستمرّ ونظام مستقرّ، فإنّ ما يحدث في عالم الكون والفساد ١٠٠ إنّما هو من لوازم حركات الأفلاك ونتائج بركااتها، فهي تعلم أنّه كلّما كان كذا كان كذا، فهما حصل لهما العلم بأسباب حدوث أمر ما في هذا العالم حكمت بوقوعه فيه، فينتقش فيها ذلك الحكم، وربّما تأخّر بعض الأسباب الموجب لوقوع الحادث على خلاف ما يوجبه بقيّة الأسباب لولا ذلك السبب، ولم يحصل لهما العلم بذلك لعدم اطلاعها على سبب ذلك السبب، ثمّ لما جاء أوانه واطلعت عليه حكمت بخلاف الحكم الأوّل، فيحو عنها نقش الحكم السابق ويثبت الحكم الآخر، مثلاً كما حصل لهما العلم بموت زيد بمرض كذا في ليلة كذا لأسباب يقتضي ذلك، ولم يحصل لهما العلم بتصدّقه الذي سيأتي به قبيل ذلك الوقت لعدم اطلاعها على أسباب التصدّق بعد، ثمّ علمه وكان موته بتلك الأسباب مشروطاً بأن لا يتصدّق، فتحكم أولاً بالموت وثانياً بالبرء، وإذا كانت الأسباب لوقوع أمر ولا وقوعه متكافئة،^{٢٣} ولم يحصل لهما العلم برحمان أحدهما بعد لعدم مجيء أوان سبب ذلك الرجحان بعد، كان لها التردّد في وقوع ذلك الأمر ولا وقوعه، فينتقش فيها الوقوع تارة واللاوقوع أخرى، فهذا هو السبب في البداء والمحو والإثبات والتردّد وأمثال ذلك في أمور العالم، وأمّا نسبة ذلك كلّه إلى الله تعالى فلا أنّ كلّ ما يجري في العالم الملوكوتي إنّما يجري بإرادة الله تعالى، بل فعلهم بعينه فعل الله سبحانه، حيث إنهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، إذ لا داعي لهم على الفعل إلاّ إرادة الله جلّ وعزّ، لا استهلاك إرادتهم

٢٣ تكافؤ الشيطان: تماثلاً واستويا.

في إرادته تعالى» إلى آخر كلامه. ٢٤

أقول: لا يخفى على العارف اللبيب والعاقل الأريب أنّ هذا التفسير للبداء مخالف لقوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾^{٢٥} والأحاديث الواردة عن الأئمة عليهم السلام، لأنّ الآية والروايات صريحة في أنّ الماضي والمثبت هو الله سبحانه لا النفوس الفلكية كما زعمه صاحب الوافي، ليت شعري أيّ دليل دلّه على ثبوت النفوس للأفلاك، وإن سلّمنا وجود الدليل على ثبوت النفوس الفلكية فكيف تكون جاهلة جهل المركب حاکمة بما ليس لها عليه دليل، مع أنّه بزعمه جميع الأمور | الحادثة في عالم الكون من لوازم حركاتها ونتائج برکاتها، وكيف يسلّط الله تعالى هذه النفوس الجاهلة على الأمور الحادثة في عالم الكون، فربّما يحدث منها لجهلها ما يكون قبيحاً مستقبلاً ضاراً مخللاً بالنظام. ولا يخفى أنّ نسبة وجود أمور عالم الكون إلى الأفلاك مخالف للدين ضرورة، لأنّ ما يحدث في عالم الكون من أفعال العباد مخلوقة لهم بالضرورة، وما يحدث من غير أفعال العباد فهي مخلوقة لله بدلالة الآيات والروايات وإجماع المليين، وأفعال النفوس الفلكية من حيث لا يعصون الله ما أمرهم لا تصير أفعالاً لله.

١٠٢

فإن قيل: المتفلسفة لم يقولوا بالبداء حيث قالوا بأنّه لا يصدر عن الواحد إلا الواحد، وقالوا بأنّ أفعال الله ليست معللة بالأغراض، فهل هم قائلون بالقضاء والقدر أم لا؟ قلنا: هم قائلون بهما ولكن فسروهما بغير ما فسّرهما به أممتنا وساداتنا عليهم السلام. قال السيّد الداماد من المتفلسفة:

٢٤ الوافي (١: ٥٠٧).

٢٥ الرعد: ٣٩.

«إنّ القضاء هو المعلول الأوّل يعني العقل الأوّل، لأنّ القضاء هو الحكم

الواحد^{٢٦} الذي يترتب عليه التفصيل، والمعلول الأوّل | كذلك، أمّا القدر فهو سائر
المعلولات الصادرة عنه طويلاً وعرضاً، لأنّها بالنسبة إلى المعلول الأوّل يجري مجرى
تفصيل الجملة. «^{٢٧}

لا يخفى أنّ هذا المعنى للقضاء لم يدلّ عليه دليل ولم يشهد به شاهد من العقل
والنقل، بل يخالف لهذه الأخبار وغيرها من الأخبار الكثيرة المأثورة عن الأئمة
الطاهرة المطهرة عليهم السلام.

٢٦ في ألف: الواحدي.

٢٧ هذا كلام فخر الدين الرازي في شرحه على الإشارات، ولعلّ ما توهمه المصنّف من أنّه
للسيد الداماد نشأ من أنّ السيد الداماد قد نقل هذا الكلام أيضاً في كتابه القبسات، ولكنّه
قد صرح هناك بأنّ هذا قول الرازي في شرحه على الإشارات؛ لاحظ القبسات: ٤١٩.

فصل: في إبطال قول الفلاسفة والمتفلسفة بأن الله تعالى فاعل موجب بل كل حي من الملائكة والجن والإنس أفعالهم على سبيل الإيجاب والاضطرار

إعلم أنّ^١ من مسلّمات الفلاسفة والمتفلسفة أنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، وكلّ فعل محفوف بوجوبين: وجوب سابق، وجوب لاحق. وأكثر المعتزلة اعتقدوا أنّ الفعل يوجد بعد أن يصير أولى من دون أن يصل إلى حدّ الوجوب، وهو مذهب أهل البيت عليهم السلام وهو الحق. واستدلّ الفلاسفة على دعواهم بأنّ الممكن لا يحتاجه إلى العلة المؤثرة في وجوده، وجود الأولوية غير كافية في وقوعه، لأنّه إذا صار الوجود بسبب تلك العلة أولى بلا وجوب وكان ذلك كافياً في وقوعه، فلنفرض مع تلك الأولوية الوجود في وقت | والعدم في وقت آخر، فإن لم يكن اختصاص ١٠٤ أحد الوقتين بالوجود لم يربح لم يوجد في الآخر، لزم ترجّح أحد المتساويين بلا سبب، وإن كان لم يربح لم يكن الأولوية الشاملة للوقتين كافية للوقوع، والمقدّر خلافه. وحاصل هذا الكلام أنّ وجود الفعل بالأولوية غير ممكن، فإنّ من خواصّ الممكن أن لا يلزم من فرض وقوعه محال، ووجود الفعل بالأولوية مستلزم لأحد المحالين وهما خلاف الفرض والترجّح بلا مرجّح، وهو محال بالضرورة. واستدلّوا أيضاً بأنّ الأولوية لا تنشأ إلّا من العلة التامة، لأنّه متى فقد جزء من أجزائها كان العدم أولى، فإذا فرض أنّ اختصاص أحد الوقتين لم يربح لم يوجد في الآخر لم يكن العلة التامة علة تامة، وإن فرض اختصاص أحد الوقتين بالوجود لغير مرجّح لزم الترجّح بلا مرجّح وهو محال، فقد ثبت

١ في ن: أنّه.

أن الأولوية وحدها غير كافية، فما لم يجب وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها لم يوجد وهو وجوبه السابق على وجوده، لأنه وجب أولاً وجوده من علة فوجد، ثم إنه إذا وجد فبشرط الوجود وأخذه معه يمتنع عدمه، وإلا جاز اجتماع عدمه مع وجوده وإته وجوبه اللاحق. ١٠٥

والجواب عن الأول بأننا نسلم أن يكون من خواص الممكن مطلقاً - سواء كان مما يقع أو مما لا يقع أصلاً - أن لا يلزم من فرض وقوعه محال، وعلى تقدير التسليم، أن لا يلزم من فرض عدم المرّح، الترحّح بلا مرّح بل اللازم منه الترحّح بلا مرّح وهو ممكن غير محال عند القائلين بالأولوية؛ وإنما قلنا أن اللازم الترحّح لا الترحّح، فإن المفروض أن الفاعل يرحّح الوجود أو العدم بغير مرّح، وهو الترحّح بلا مرّح لا الترحّح، فإن الترحّح بلا مرّح هو حصول الأثر من غير مؤثّر. والجواب عن دليلهم الثاني بمثل الجواب عن الدليل الأول بمنع لزوم الترحّح بلا مرّح إن فرض اختصاص أحد الوقتين بالوجود لغير مرّح، بل اللازم الترحّح بلا مرّح وهو عندنا غير محال بل ممكن غير واقع.

واستدلوا أيضاً على الإيجاب ونفي الأولوية بأن مع حصول الأولوية إن جاز حصول الطرف الآخر لما كانت الأولوية أولوية، وإن لم يميز فهو الإيجاب، هذا ما حرّره خواجه نصير الدين في قواعد العقائد.^٢ واستدل أيضاً على هذا المدعى في رسالته الفارسية في الجبر والاختيار بأن مع رجحان أحد الطرفين | هل يمكن وقوع الطرف المرجوح أولاً؟ فإن لم يمكن فهو المراد، لأنه ليس المراد بالوجوب إلا هذا القدر؛ وإن أمكن وقوع الطرف المرجوح مع وجود الرجحان في الطرف الراجح، فهو أكثر استحالة من حصول أحد المتساويين من غير مرّح. ١٠٦

٢ قواعد العقائد: ٥٩.

والجواب عن هذين الاستدلاليين بأننا نختار مع رجحان أحد الطرفين وأولويته إمكان الطرف الآخر، ولا يلزم منه أن لا يكون الأولوية أولوية، ولا يلزم ترجح^٣ المرجوح، لأن هاتين المفسدتين يلزم من وقوع الطرف المرجوح، لا من إمكانه، وإمكان الوقوع لا يستلزم الوقوع، والحق أن مع أولوية أحد الطرفين، الطرف الآخر ممكن غير واقع، والعقل حاكم بإمكانه وعدم وقوعه، واستدلوا أيضاً على الإيجاب واضطرار العبد في اختياره بأنه لو لم يجب اختيار العبد لأحد طرفي فعله الاختياري وتركه بالنسبة إلى المبادي التي ليس شيء منها باختياره، لزم إمكان تخلف المعلول عن العلة التامة. أما بيان الملازمة فبأنه إن لم يتحقق بعض من المبادي التي يتوقف عليها الاختيار امتنع تحققه، وإن وجد جميع ما يتوقف عليه وأمكن عدمه، لزم إمكان التخلف عن العلة التامة، ولهم على بطلان التالي وهو إمكان تخلف المعلول عن ١٠٧ العلة التامة دليلاً:

أحدهما ما تمسك به الشارح الجديد للتجريد، وهو أنه يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة، وإلا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان آخر، فوجوده في ذلك الزمان إن كان لأمر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن مستجمعاً ما فرضناه مستجمعاً، وإن لم يكن لأمر لزم ترجح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح، لأن الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين، وبهذا يندفع ما يقال من أنه لم لا يكون هذا ترجيحاً بلا مرجح من المختار وأنه جائز عند بعضهم، إنما المستحيل اتفاقاً هو الترجح بلا مرجح من المختار، لأننا نفرض إرادته أو تعلقها - لكونه من شرائط التأثير

٣ في ن: ترجيح.

٤ في ألف: إرادته وتعلقها.

- موجوداً في الزمانين معاً، فلا يتصور منه ترجيح مخصوص بأحد الزمانين، فيكون وقوع الوجود في أحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرّح، وإته باطل بديهية واتفاقاً. وأما الثاني فما ذكره ابن سينا في إلهيات الشفاء وهو أنه:

«لوم يكن المعلول واجباً بالعلّة وبالقياس إليها، كان عند وجود العلة وبالقياس إليها ممكناً أيضاً، فكان يجوز أن يوجد وأن لا يوجد غير متخصص | بأحد الأمرين، وهذا محتاج من رأس إلى وجود شيء ثالث يتعين له به الوجود عن العدم أو العدم عن الوجود عند وجود العلة، فيكون ذلك علة أخرى، ويتأدى الكلام إلى غير النهاية، وإذا تمادى إلى غير النهاية لم يكن مع ذلك قد تخصص له وجود فلا يكون قد حصل له وجود، وهذا محال لا لأنه ذاهب إلى غير النهاية في العلة فقط، فإن هذا في هذا الموضوع بعد مشكوك في إحالته، بل لأنه لم يوجد بعد ما به يتخصص، وقد فرض موجوداً فقد صح أن كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم يجب» انتهى.^٥

فالجواب عن أصل الشبهة يمنع بطلان التالي، وهو إمكان تخلف المعلول عن علته التامة عقلاً، لأن التحقيق أنّ المعلول إن كان فعلاً للفاعل بالطبع فتخلفه عن علته التامة محال عقلي، فإن الهبوط الذي هو فعل بالطبع للحجر يجب بوجود علته التامة التي هي اقتضاء الطبع وعدم المانع من الهبوط من القاسر، فإنه لو تخلف عن علته التامة لزم الترحج بلا مرّح وهو محال بالاتفاق، وأما المعلول إذا كان إرادة للفاعل^٦ أو فعلاً له تابعا لإرادته، فلا يجبان بالعلّة بل تخلفهما عن العلة ممكن عقلي | غير واقع ومحال عادي.

٥ في ب: هذا؛ إلهيات الشفاء: ٣٩.

٦ في ب: الفاعل.

وبيان ما قلناه: إن الفاعل بالإرادة إذا علم المصلحة في فعل، يتعلّق به إرادته، ولكن إرادته لا تجب بوجود علتها التي هي العلم بالمصلحة والفاعل وعدم المانع، بل يصير أولى، ومع الأولوية يمكن عقلاً أن يتعلّق إرادة الفاعل بالمرجوح وترجيح المرجوح ليس بمحال عقلي، بل هو محال عادي، وبعد تحقق الإرادة بسبب العلم بالمصلحة لا يجب الفعل بوجود العلة^٧ التي هي الإرادة مع علتها، فإنه يجوز عقلاً أن يفسخ المرید إرادته بعد تحققها. فحاصل كلامنا أن الفاعل بالإرادة لا تجب إرادته وفعله بالعلة التامة وجوباً عقلياً، بل يصيران أولى ويجبان وجوباً عادياً. فعلى ما اخترناه لا يلزم قبح التكليف، فإن المكلف إذا صار بمعونة التوفيق فعل المأمور به في نظره راجحاً، نعلم قطعاً أنه لا يتركه وإن كان قادراً على تركه، فن حينئذٍ إنه قادر على تركه مثاب بفعله، وكذا إذا صار فعل المعصية في نظره راجحاً بتسويات إبليس وهوى النفس وتزئباته، نعلم أنه يفعلها ولا يتركها إلا بعصمة الله، ولكنه قادر على تركها فهو من حيث إنه قادر على تركها يستحق للعقاب، وأما على مذهب القائلين بالإيجاب ١١٠ يلزم قبح التكليف وبطلان الثواب والعقاب. ولا يخفى أن بما حققناه ظهر الجواب عن شبهتي شارح التجريد وابن سينا.

وبيان الجواب عن الشبهة الأولى: إن ما ادّعاه الشارح من لزوم ترجّح أحد المتساويين من غير مرجح ممنوع غير معقول، بل اللازم هو ترجّح المرجوح بالفاعل المرجح هو أمر ممكن ولكنه غير واقع؛ وتحقيق المقام أن معلول الفاعل بالإرادة شيان: الأول وجود الإرادة، والثاني وجود المراد، فإذا تحقق في زمان علة الإرادة وهي الداعي ووجود الفاعل، تصير الإرادة أولى وأرجح فأولويتها لا يتخالف عن علتها، ولكن من

٧ في ن: علتته.

حيث لم تبلغ إلى حدّ الوجوب يمكن فرض تخلفها عن العلة في زمان آخر، فيلزم حينئذٍ ترخّح المرجوح وهو ترك الإرادة بمرّح وهو الفاعل، ولا يلزم على هذا التقدير ما ادّعاه شارح التجريد من ترخّح أحد المتساويين بلا مرّح؛ والمعلول الثاني وهو الفعل المراد، إذا تحقّق علته وهي الداعي والفاعل والإرادة، يوجد الفعل المراد ولا يتخلف عن علته، ولكن حيث لم يبلغ إلى حدّ الوجوب يمكن فرض عدمه مع وجود العلة، ولا يلزم من هذا الفرض أمر محال، بل اللازم ترخّح المرجوح بمرّح وهو الفاعل، وهو غير محال، ولا يلزم من فرض وجود المراد في أحد الزمانين ترخّح أحد المتساويين بلا مرّح كما ظنّه هذا الشارح، لأنّ تخلف وجود المراد في أحد الزمانين عن علته يمكن بفسخ الفاعل إرادته، وفي الزمان الآخر عدم التخلف لعدم فسخه إرادته لا يستلزم إلا ترجيح الفاعل الراجح، وهو وجود المراد في أحد الزمانين، وترجيحه المرجوح، وهو ترك المراد في زمان آخر. إن قيل: إنّ مراد الشارح أنّ وجود المراد باعتبار الزمانين شيئان متساويان، فترخّح الوجود في أحد الزمانين وعدم ترخّحه^٨ في الزمان الآخر ترخّح لأحد المتساويين من غير مرّح، قلنا: على هذا التقدير لا يلزم ترخّح أحد المتساويين من غير مرّح، لأنّه لم يترخّح بنفسه بل ترخّح بالفاعل، فليس اللازم إلا ترجيح الفاعل أحد المتساويين بلا مرّح وهو غير محال، ولكنّه غير واقع.

وبيان الجواب عن الشبهة الثانية - وهي شبهة ابن سينا - أنّ مراده بقوله «لو لم يكن المعلول واجباً بالعلّة كان عند وجود العلة ممكناً فكان يجوز أن يوجد | وأن لا يوجد»، أنّه على تقدير عدم وجوب المعلول بوجود العلة، يلزم تساوي وجود المعلول وعدمه عند وجود العلة، فهو ممنوع، لأنّه على ما بيّناه وحققناه وجود المعلول

٨ في ألف: ترجيحه.

يصير أولى بسبب هذه الأولوية، لا يتخلف وجود المعلول عن وجود العلة وإن كان تخلفه ممكناً، والتخلف من حيث هو ممكن، يمكن فرضه ولا يلزم من فرضه إلا ترجيح المرجوح، وهو أمر ممكن عندنا ولكنه غير واقع؛ فعلى ما ذكرناه لا يلزم أن يكون المعلول مع وجود العلة محتاجاً إلى وجود شيء ثالث يتعين له به الوجود عن العدم والعدم عن الوجود، فلا يلزم التسلسل ولا عدم وجود ما به يتخصّص، كما زعمه ابن سينا والسلام على من اتبع الهدى. وأيضاً يندفع بما حققناه ما توهمه الدواني أيضاً في الحاشية القديمة على شرح الجديد للتجريد من أنّ الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح قال:

«لأنّ تعلق الإرادة بأحد الطرفين دون الآخر إن كان لا مرجح، لزم ترجح أحد المتساويين من دون مرجح مطلقاً، وإن كان لتعلق الإرادة، بذلك التعلق لزم التسلسل في تعلقات الإرادات، ثمّ مجموع تلك التعلقات أمور ترجحت على ما يساويها من ١١٣ دون مرجح فتأمل» انتهى.

بيان دفع هذه الشبهة: إنا نختار الشق الأول من شقيها، وهو تعلق الإرادة بأحد الطرفين دون الآخر لا مرجح، ونمنع^٩ لزوم ترجح أحد المتساويين من دون مرجح، لأنّ الإرادة صادرة من الفاعل، فلا يلزم الترجح بلا مرجح الذي هو محال عند جميع العقلاء، وهو حصول الأثر من غير مؤثر، والفعل من غير فاعل. ولا يخفى أنّه يلزم القائلين بالإيجاب محذوران عظيمان: أحدهما أن لا يكون الله تعالى قادراً أصلاً، لأنّهم نفوا قدرته عمّا سوى العقل الأوّل، فإنّهم قالوا لا يصدر عن الواحد إلا الواحد، واعتقدوا أنّ الله تعالى مضطرّ في إيجاد العقل الأوّل حيث قالوا بالإيجاب، أعاذنا

٩ في ن: يمنع.

الله تعالى من هذه العقيدة السخيفة الباطلة؛ وثانيهما لزم قبح التكليف وبطلان الثواب والعقاب وخلق الجنة والنار وبعث الرسل، وأن لا يكون للمحسن محمدة، ولا على المسيء لائمة. والعجب كل العجب من السيد الفاضل الداماد، وأنه حيث اتبع ابن سينا وقال بالإيجاب والقضاء الحتم والقدر اللازم، اعترض على نفسه بأنّ العذاب مع الإيجاب والقضاء الحتم كيف يجوز؟ ثم أجاب بأنّ العذاب شرّ قليل ومرتّب عليه خير كثير، وما كان كذلك من الشرّ يجوز أن يفعل الله، وما يرتّب عليه - وهو الترهيب بالعذاب - من جملة ما لا يتم ارتداد نفوس المكلفين عن المعاصي والمآثم إلاّ به، ثمّ وجوب الوفاء بذلك من مميزات أسباب الارتداع، ثمّ قال أيضاً ما حاصله:

١١٤

«إنّ استيجاب المثوبات والعقوبات من لوازم ماهيات الأفعال من الحسنات والسيئات، وإنّما يرجع الثواب والعقاب إلى الفاعل المباشر بالإرادة والاختيار، وإن لم يكن هو العلة التامة المقتضية لوجوب الفعل، لأنّه المحلّ القابل، كالأدوية الترياقية والسّميّة إنّما تظهر خواصّها وآثارها في أبدان شاربيها وأمرجتهم» انتهى. ١٠

أقول: ما قال هذا الفاضل في قبساته قد اقتبسه من إشارات ابن سينا، وحاصل كلامه أنّ الله تعالى جعل الكفار والفجار مضطّرين في الكفر والفجور، ثمّ يظهرهم ويدخلهم في النار التي وقودها الأحجار لارتداع جماعة قليلة وهم المتّقون. ولا شكّ أنّ هذا القول والاعتقاد مخالف للكتاب والسنة المتواترة، بل مخالف لضروريّات الفرقة الناجية، ويلزم أيضاً من قوله أن يكون الله تعالى كاذباً في قوله: ﴿وَلَا يَظَلْمُ

رَبُّكَ أَحَدًا»^{١١} ويلزم أيضاً من تجويز الظلم على الله في تعذيب الكفار والفقار ١١٥ تجويز الكذب على الله في إخباره بالتعذيب وتخليد الكفار في النار وبكلمات أهل الجنة والنار، لأنّ التعذيب بالنار من غير جرم أعظم من الكذب. وما ذكره من أنّ وجوب الوفاء بالوعد من ممتّمات الارتداع، ممنوع، لأنّ الوفاء بالوعد في النشأة الآخرة، فكيف يمكن أن يكون سبباً للارتداع في هذه النشأة الدنيا. ثمّ اعلم أنّ ابن سينا حيث قال بالإيجاب والقضاء الحتم، جوّز في الإشارات تأويل الآيات الدالة على التعذيب، ثمّ سلّم عدم التأويل، فأجاب عمّا يردّ على القائلين بالإيجاب من تجويز الظلم على الله بمثل ما أجاب هذا الفاضل في قبساته، ولا ريب أنّ تجويز تأويل آيات التعذيب كفر وزندقة ومستلزم لتأويل جميع النصوص الواردة في الكتاب والسنة، فلا يبقى وثوق بقول الله سبحانه وبقول أنبيائه ورسله، العياذ بالله من هذه العقيدة السخيفة. ولا يخفى أنّ كل ما يرد من المفاصد على الجبرية والأشعرية يرد على القائلين بالإيجاب من الفلاسفة والمتفلسفة.

[بيان مذاهب الأمة في خلق الأفعال]

وينبغي أن نبين ههنا اختلاف الأمة في خلق الأفعال، وإبطال الباطل وإثبات ١١٦ الحق؛ اعلم أنّ مذاهب الأمة في خلق الأفعال سبعة:
الأول مذهب الفلاسفة وهو الإيجاب وقد بيّناه آنفاً.
والثاني مذهب جهم بن صفوان الترمذي^{١٢} ومن تبعه؛ ذهب إلى أنه لا فرق بين

١١ الكهف: ٤٩.

١٢ جهم بن صفوان الترمذي، أبو محرز، رأس الجهمية، قال الذهبي: ملك في زمان صغار

حركة الصحيح وحركة المرتعش في أنهما صادران عن الله وغير مجامعين لقدرة العبد. وهذا قول ضعيف سخيف يبين الضعف والسخافة، وقد طعن العلاف من المعتزلة على بشر المريسي^{١٣} وهو من الجبرية، فقال: «حمارٌ بشرٌ أعقل من بشر، فإن حماره إذا رأى جدولاً ووجد أنه يقدر على طفره^{١٤} طفره، وإن وجد أنه لا يقدر على طفره لم يطفره، فحمار بشر فرّق بين مقدوره وغير مقدوره، وبشر لم يفرّق.»^{١٥}

والثالث مذهب الأشعري؛ ذهب فراراً من أمثال هذه التشنيعات - التي يرد على الجهمية - إلى أن الله قدرة وللعبد قدرة إذا كان صحيحاً غير مرتعش، ولكن قدرة العبد تكون مع الفعل ولا تكون قبل الفعل، وقدرته التي تكون مع الفعل ليس له تأثير في الفعل، بل الفعل يصدر بقدرة الله تعالى الغالبة، فوجود هذه القدرة في الصحيح وعدمها في المرتعش، فرّق بين حركة الصحيح وحركة المرتعش. ولا ريب أن ما يلزم الجبرية يلزمهم، لأن وجود القدرة التي لا تأثير لها لا ينفعهم ولا يخرجهم من الجبر ولا يدخلهم في الاختيار.

والرابع مذهب القاضي الباقلاني^{١٦} من أهل السنة؛ قال: «إن ذات الفعل

التابعين قد زرع شراً عظيماً توفي سنة ١٢٦ ق، الأعلام (١٤١:٢).

١٣ بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمن المريسي، العدوي بالولاء، أبو عبد الرحمن، فقيه معتزلي عارف بالفلسفة وكان يرمي بالزندقة، من أهل بغداد ينسب إلى «درب المريسي» فيها، توفي ٢١٨ ق، لاحظ: الأعلام (٥٥:٢).

١٤ طفر الشيء أي وثبه إلى ما وراءه.

١٥ منهاج الكرامة: ٤٢.

١٦ محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر، قاضي من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرئاسة في مذهب الأشاعرة، ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي فيها سنة ٤٠٣ ق، الأعلام (١٧٦:٦).

من الله إلا أنه بالقياس إلى العبد يصير طاعة أو معصية. «^{١٧} وحاصل كلامه أن الصلاة والزنا يشتركان في أن كل واحد منهما حركة، ولكن يتّصف حركات الزنا بالزنا، وحركات الصلوة بالصلوة، وأصل الحركة بقدره الله، وصفتهما بقدره العبد. وهذا كلام ريك ينكره العقل المستقيم ويلزمه ما يلزم الجبري والأشعري.

الخامس مذهب أبي إسحاق؛ ذهب أبو إسحاق^{١٨} إلى أن القدرتين مؤثرتان.

ولا ريب أن الفلاسفة القائلين بالإيجاب، والجهمية والأشعرية والباقلاني وأبا إسحاق، كلهم من أهل الجبر، ويلزمهم بطلان الثواب والعقاب وخلق الجنة والنار، وأن لا يكون للمحسن محمدا ولا على المسيء لائمة.

والمذهب السادس مذهب أكثر المعتزلة؛ هم ذهبوا إلى أن العبد مستقل في فعله،

وليس طاعته وترك معصيته بتوفيق الله وعصمته ومشيتة وقضائه وقدره، | وليس ١١٨ معصيته بمشيئة الله وخذلانه، حتى تقل عن الجبائية من المعتزلة: «إن عين فعل العبد غير مقدور لله،»^{١٩} وعن البلخي: «إن مثل فعل العبد غير مقدور له تعالى،»^{٢٠} وعن النظام: «إن القبيح غير مقدور لله.»^{٢١} وهؤلاء المعتزلة ملقبون بالمفوضة

١٧ قواعد العقائد: ٧٤.

١٨ إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق، عالم بالفقه والأصول، وكان يلقب بركن الدين، نشأ في إسفراين وتوفي في نيشابور سنة ٤١٨ ق، الأعلام (٦١:١).

١٩ المواقف (٧٨:٣).

٢٠ المصدر السابق؛ عبد الله بن أحمد بن محمود الكعي البلخي الخراساني، أبو القاسم، أحد أئمة المعتزلة، كان على رأس طائفة منهم تسمى الكعية، توفي ببلخ سنة ٣١٩ ق، الأعلام (٦٥:٤).

٢١ المواقف (٧٨:٣)؛ هو إبراهيم بن سيار بن هاني البصري، أبو إسحاق النظام من أئمة المعتزلة، وانفرد بأراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت النظامية، توفي سنة ٢٣١ ق، الأعلام (٥٣:١).

لأنهم اعتقدوا أنّ الله سبحانه فوض إليهم أمرهم، وهم مستقلون في أفعالهم بحيث لا يحتاجون في الطاعات إلى التوفيق والعصمة، وفي المعصية يغلب مشيئة العبد مشيئة الله وليس فعل العبد بخذلان الله. قال عليّ بن إبراهيم في مقدّمات تفسيره: «إنّ المعتزلة قالوا: نحن نخلق أفعالنا، وليس لله (تعالى) ^{٢٢} فيها صنع ولا مشيئة ولا إرادة، ويكون ما شاء إبليس، ولا يكون ما شاء الله.» ^{٢٣} وقال الفضل بن شاذان في الإيضاح: «إنّ المعتزلة يقولون: إنّ الله تعالى لم يقض ولم يقدر علينا خيراً ولا شراً - ثمّ قال: - ويقولون: الله تعالى لم يخلق الشرّ، وإنّ أعمال العبد ليست بمخلوقة، وإته يكون ما لا يشاء الله، وإنّ الله لا يشاء الشرّ.» ^{٢٤} ونقل عن شرح جمع الجوامع ^{٢٥} لبدر الدين الزركشي الشافعي: | «المعتزلة يعتقدون أنّ الأمر مستأنف بمشيئة العبد، مستقلاً من غير سبق قضاء وقدر، ولذلك قيل لهم القدرية، لأنّهم نفوا القدر.» ^{٢٦}

[المذهب الحقّ في خلق الأفعال وهو أمر بين أمرين]

المذهب السابع هو الأمر بين الأمرين، وهو المذهب الحقّ الذي اخترناه، وقد أثبتته الصادق عليه السلام وأبطل الجبر والتفويض بقوله: «لا جبر ولا تفويض بل أمر

٢٢ من الأصل.

٢٣ تفسير القمي (٢٣:١).

٢٤ الإيضاح: ٦.

٢٥ وهو المسمّى بتشنيف المسامع.

٢٦ تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٦٥٥:٤).

بين أمرين»^{٢٧}؛ والأمر بين الأمرين هو أن العبد يفعل الخير ويترك الشرّ بتوفيق من الله وعصمته، ويفعل الشرّ ويترك الخير بخذلان منه. إن قيل: ما التوفيق والعصمة والخذلان؟ قلنا: التوفيق هو أن الله تعالى بعد ما مكن العبد من فعل الخير والشرّ وتركهما وأعطاه القدرة والاختيار، قد يفعل به ما يقربه إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، وهذا المقرب يسمى بالتوفيق، والمبعد يسمى بالعصمة، وقد لا يفعل به المقرب والمبعد، بل يتركه بعد النهي عن المعصية، وهذا الترك يسمى بالخذلان.

والروايات الدالة على ما ادّعينا كثيرة، منها ما نقل الطبرسي في الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «لا تقولوا وكلهم الله إلى أنفسهم فتؤهّنوه، ولا تقولوا أجبرهم على المعاصي فتظلموه»^{٢٨} ولكن قولوا: الخير بتوفيق الله، والشرّ بخذلان الله، وكلّ سابق في علم الله. «^{٢٩} ومنها ما في التوحيد لابن بابويه رحمه الله عن ١٢٠ الصادق عليه السلام أنه قال: «إنّ الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل يزعم أنّ الله عزّ وجلّ أجبر الناس على المعاصي، فهذا قد ظلم الله في حكمه فهو كافر، ورجل يزعم أنّ الأمر مفوض إليهم، فهذا قد أوهن الله في سلطانه (فهو كافر)،^{٣٠} ورجل يزعم أنّ الله كلّف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون، وإذا أحسن حمد الله، وإذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ.»^{٣١}

وفي كتاب الكافي عن أبي طالب القمي، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام،

٢٧ بحار الأنوار (٤: ١٩٧).

٢٨ ظلم الشخص: نسب إليه الظلم.

٢٩ الاحتجاج (١: ٢٠٩).

٣٠ من المصدر.

٣١ التوحيد: ٣٦٠.

قال: قلت: أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: لا، قال: قلت: ففوض إليهم الأمر؟ قال: لا، قلت: فماذا؟ قال: «لطف من ربك بين ذلك.»^{٣٢} وفي كتاب معاني الأخبار لابن بابويه رضي الله عنه حديث طويل عن عبد الله بن الفضل الهاشمي، وهذا موضع الحاجة منه: قال: فقلت: فقله عز وجل ﴿وما توفيقي إلا بالله﴾^{٣٣}، وقوله عز وجل: ﴿إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرْكُمْ مِنْ بَعْدِهِ﴾^{٣٤}؟ فقال: «إذا فعل العبد ما أمره الله عز وجل به من الطاعة، كان فعله وفقاً لأمر الله عز وجل، وسمي العبد به موقفاً، وإذا أراد العبد أن يدخل في شيء من معاصي الله، فحال الله تبارك وتعالى بينه وبين تلك المعصية قترها، كان تركه لها بتوفيق الله، ومتى خلى بينه وبين (تلك)^{٣٥} المعصية، فلم يحل بينه وبينها حتى يرتكبها، فقد خذله ولم ينصره ولم يوقفه.»^{٣٦}

١٢١

وفي كتاب الاحتجاج للطبرسي، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال للحسن البصري: «إياك أن تقول بالتفويض، فإن الله عز وجل لم يفوض الأمر إلى خلقه وهنأ منه وضعفاً، ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً» والخبر طويل وهذا موضع الحاجة منه.^{٣٧} وفيه أيضاً عن حبيب السجستاني، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن في التوراة مكتوباً: يا موسى إني خلقتك واصطفيتك وقوتيتك، وأمرتك بطاعتي ونهيتك من معصيتي، فإن أطعتني أعتك على طاعتي، وإن عصيتني لم أعنك على معصيتي،

٣٢ الكافي (١: ١٥٩).

٣٣ هود: ٨٨.

٣٤ آل عمران: ١٦٠.

٣٥ من الأصل.

٣٦ معاني الأخبار: ٢١.

٣٧ الاحتجاج (٢: ٣٢٧).

يا موسى ولي المنة عليك في طاعتك لي، ولي الحجة عليك في معصيتك لي»^{٣٨}. وفي التوحيد عن المفضل بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين» قال: قلت: ما أمر بين أمرين؟ قال: «مثل ذلك مثل رجل رأته على معصية فنهيته، فلم ينته، فتركه ففعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركه كنت أنت الذي أمرته بالمعصية»^{٣٩}.

ثمّ اعلم أنه قد يطلق المفوضة على من يقول بأن الله تعالى فوض أمر الخلق والرزق إلى حجه، وقول الصادق عليه السلام «ولا تفويض» ينفيه ويبتل أيضاً كما ينفى ويبتل مذهب المعتزلة القائلين بالتفويض كما بيناه. ويدل على هذا المدعى ما رواه ابن بابويه في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام، عن يزيد بن عمر بن معاوية الشامي، قال: دخلت على علي بن موسى الرضا عليهما السلام بمرو، فقلت له: يا ابن رسول الله، روي لنا عن الصادق عليه السلام، جعفر بن محمد عليهما السلام، أنه قال: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين» ما معناه؟ فقال: «من زعم أن الله يفعل أفعالنا ثمّ يعدّ بنا عليها فقد قال بالجبر، ومن زعم أن الله عزّ وجلّ فوض أمر الخلق والرزق إلى حجه فقد قال بالتفويض، والقائل بالجبر كافر، والقائل بالتفويض مشرك» فقلت: يا ابن رسول الله، فما أمر بين أمرين؟ فقال: «وجود السبيل إلى إتيان ما أمروا به، وترك ما نهوا عنه». فقلت له: فهل لله عزّ وجلّ مشيئة وإرادة في ذلك؟ فقال: «فأما الطاعات فإرادة الله تعالى ومشيئته فيها الأمر بها والرضا لها والمعاونة عليها، وإرادته ومشيئته في المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان عليها» قلت: فهل

٣٨ التوحيد: ٤٠٦.

٣٩ التوحيد: ٣٦٢.

لله (عز وجل) فيها القضاء؟ قال: «نعم، ما من فعل يفعله العباد من خير أو شر إلا والله فيه قضاء»، قلت: وما معنى هذا القضاء؟ قال: «الحكم عليهم بما يستحقونه على أفعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة»^١.

[تحقيق معنى القدرية والجمع بين الأحاديث]

إن قيل: قد روي عن النبي صلى الله عليه وآله: «القدرية مجوس هذه الأمة»^٢ فالقدرية هي الجبرية أو المفوضة؟ قلنا: الجبرية يقولون إن القدرية هم المفوضة لإنكارهم قضاء الله وقدره في أفعال العباد؛ والمفوضة يقولون إن القدرية هم الجبرية لأنهم قائلون بالقضاء الحتم والقدر اللازم في أفعال العباد؛ والذي يستفاد من عدة أحاديث أنهم المفوضة، ومن بعض الأحاديث يستفاد أنهم الجبرية.

ومما يدل على أنهم المفوضة ما روي عن الصادق عليه السلام: «إن القدرية مجوس هذه الأمة، وهم الذين أرادوا أن يصفوا الله بعدله، فأخرجوه من سلطانه»^٣ وما روي في الكافي عن يونس بن عبد الرحمن، قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام: «يا يونس لا تقل بقول القدرية، فإن القدرية لم يقولوا بقول أهل الجنة، ولا بقول أهل النار، ولا بقول إبليس فإن أهل الجنة قالوا: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾^٤، وقال أهل النار: ﴿رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا

١٢٤

١ عيون الأخبار (١: ١٢٤)؛ كل ما بين القوسين من الأصل.

٢ مستدرک الوسائل (١٢: ٣١٧).

٣ التوحيد: ٣٨٢.

٤ الأعراف: ٤٣.

قَوْمًا ضَالِّينَ»^٥، وقال إبليس: ﴿رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾^٦، فقلت: والله ما أقول بقولهم إلى آخر الحديث.^٧ ومما يدل أيضاً على أنهم هم المفوضة، ما روي في الكافي عن يونس بن صالح، عن سهل، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سئل عن الجبر والقدر؟ فقال: «لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما، فيها الحق التي بينهما لا يعلمها إلا العالم أو من علمها إياه العالم.»^٨

ومما يدل على أن القدرية هم الجبرية، ما رواه الشيخ الفقيه أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي رحمه الله في كتاب التوحيد، عن إسماعيل بن أبي زياد، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه، عن عليّ عليه السلام، قال: دخل رجل من أهل العراق على أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: أخبرنا عن خروجنا إلى أهل الشام، أبقضاء من الله وقدر؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: «أجل يا شيخ، فوالله ما علوتم التلعة،^٩ ولا هبطتم بطن واد إلا بقاء من الله وقدر»، فقال الشيخ: عند الله احتسب عنائي يا أمير المؤمنين؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «مهلاً يا شيخ، لعلك تظن قضاء حتماً وقدرًا لازماً، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي والزجر، ولسقط معنى الوعيد والوعد، ولم يكن على مسيءة لاأمة ولا لمحسن مجدة، ولكن المحسن أولى باللائمة من المذنب، والمذنب أولى بالإحسان من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان وخصماء الرحمن وقدرية هذه الأمة ومجوسها، يا شيخ إن الله عز وجل كلّف تخييراً

٥ المؤمنون: ١٠٦.

٦ الحجر: ٣٩.

٧ الكافي (١: ١٥٧).

٨ الكافي (١: ١٥٩).

٩ التلعة: ما ارتفع من الأرض.

ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يُعص مغلوباً، ولم يُطع مُكرهاً، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً، ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار،» قال: فنهض الشيخ وهو يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته
يوم النجاة من الرحمن غفرانا
أوضحت من ديننا ما كان ملتبسا
جزاك ربك عتافيه إحسانا

إلى آخر الآيات. ١٠

وقد روي هذا الحديث عن ابن عباس مع زيادة وهي هذه: فقال الشيخ: يا أمير المؤمنين، فما القضاء والقدر اللذان ساقانا، وما هبطنا وادياً ولا علونا تلعة إلا بهما؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: الأمر من الله والحكم - ثم تلا هذه الآية: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ ١١ - أي أمر ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً. ١٢ قال الطبرسي في الاحتجاج بعد نقل هذا الحديث: عن علي بن محمد العسكري: وروى أهل السير أنّ الرجل قال: فما القضاء والقدر الذي ذكرته يا أمير المؤمنين؟ قال: «الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية، والتمكين من فعل الحسنات وترك المعصية، والمعونة على القربة إليه، والخذلان لمن عصاه، والوعد والوعيد، والترغيب والترهيب، كلّ ذلك قضاء الله في أفعالنا وقدره لأعمالنا، (وأما

١٢٦

١٠ التوحيد: ٣٨٠.

١١ الإسراء: ٢٣.

١٢ التوحيد: ٣٨٢.

غير ذلك فلا تظنه، فإنَّ الظنَّ له محبط للأعمال»،^{١٣} فقال الرجل: فرتجت عني يا أمير المؤمنين؛ انتهى.^{١٤}

أقول: الجمع بين هذه الأحاديث يقتضي أن يكون الجبرية والمفوضة كلهم قدرية ومجوس هذه الأمة، وأن لا يكون مؤمن سوى من قال^{١٥} بالأمر بين الأمرين. فإن قيل: كيف يمكن الحكم بكفر الجبرية فقد^{١٦} دلَّ بعض الآيات على الجبر، مثل: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾،^{١٧} ومثل قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^{١٨} قلنا: أمثال هذه الآيات متشابهات، والآيات الدالة على الاختيار محكمات، فيجب تأويل المتشابهات، وحملها على المحكمات. والآيات المحكمات الدالة على الاختيار أقسام:

الأول: الآيات الدالة على مدح المؤمن على إيمانه وذم الكافر على كفره، والوعد^{١٢٧} بالثواب على طاعته والعقاب على معصيته، كقوله تعالى: ﴿وَأَبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَى إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾،^{١٩} ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾،^{٢٠} ﴿إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ

١٣ من المصدر.

١٤ الاحتجاج (٢٠٩:١)؛ قد ذكر بعض المحققين ثلاثة معانٍ للقدرية: المجبرة، المفوضة، والمنكرون للقدر، ثم قال: «لا يخفى أن الآيات الكريمة والروايات الشريفة الواردة في تفسيرها صريحة في أن المراد بالقدرية فيها هم المنكرون للقدر، وهؤلاء المنكرون للقدر غير المفوضة الذين سموا بالقدرية أيضاً، لأن المفوضة إنما ينكرون القدر في أفعال العباد، وهؤلاء ينكرونه في أفعال الله سبحانه»؛ لاحظ: توحيد الإمامية: ٤١٤.

١٥ في ب: قائل.

١٦ في ن: وقد.

١٧ النحل: ٩٣.

١٨ الأنفال: ١٧.

١٩ الإسراء: ٣.

٢٠ التوبة: ١١٤.

عَظِيمٌ ﴿٢١﴾ ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا﴾، ٢٢ ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، ٢٣ وغيرها من الآيات.

الثاني: الآيات الدالة على المجازاة على الأفعال؛ قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ نَجْزِي كُلَّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾، ٢٤ ﴿الْيَوْمَ نُجْزُونَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، ٢٥ وغيرها من الآيات الكثيرة.

الثالث: الآيات الدالة على أن أفعال العباد مستندة إليهم صادرة عنهم، كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾، ٢٦ ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾، ٢٧ ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾، ٢٨ ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾، ٢٩ ﴿مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تُلُومُونِي وَوَلُّوا أَنْفُسَكُمْ﴾، ٣٠ وغيرها من الآيات الكثيرة.

الرابع: الآيات التي تزه بها الله تعالى نفسه عن الظلم؛ قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾، ٣١ ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾، ٣٢ ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا

٢١	القلم: ٤.
٢٢	ص: ٢٧.
٢٣	النحل: ٣٢.
٢٤	الغافر: ١٧.
٢٥	الجاثية: ٢٨.
٢٦	البقرة: ٧٩.
٢٧	الأنعام: ١١٦.
٢٨	النساء: ١٢٣.
٢٩	الطور: ٢١.
٣٠	إبراهيم: ٢٢.
٣١	النساء: ٤٠.
٣٢	فصلت: ٤٦.

أَنْفُسَهُمْ يَظْهَرُونَ ﴿٣٣﴾، وغيرها من الآيات.

الخامس: ما ذم الله عباده على الكفر والمعاصي الصادرة عنهم؛ قال الله تعالى:

«كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ»،^{٣٤} «وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى»،^{٣٥} «وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا»،^{٣٦} وغيرها من الآيات الكثيرة.

السادس: الآيات الدالة على العفو وهي كثيرة، وإنما يتحقق العفو لو صدر الذنب

عن العبد.

السابع: الآيات الدالة على الإنكار؛ كقوله تعالى: «لَمْ تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ»،^{٣٧}

«لَمْ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ»،^{٣٨} «أَنْتِ تُصِرُّونَ»،^{٣٩} «أَنْتِ تُوَفِّكُونَ»،^{٤٠} وغيرها من الآيات الكثيرة.

الثامن: الآيات الدالة على أنه تعالى خير عباده في أفعالهم، جعلها معلقة بمشيتهم،

فقال تعالى: ﴿وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾،^{٤١} وغيرها من الآيات.

التاسع: الآيات الدالة على الإنكار على من نفى المشيئة عن نفسه؛ قال: ﴿سَيَقُولُ

الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا مَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾.^{٤٢}

٣٣ النحل: ١١٨.

٣٤ البقرة: ٢٨.

٣٥ الكهف: ٥٥.

٣٦ النساء: ٣٩.

٣٧ آل عمران: ٧١.

٣٨ آل عمران: ٩٩.

٣٩ يونس: ٣٢.

٤٠ يونس: ٣٤.

٤١ الكهف: ٢٩.

٤٢ الأنعام: ١٤٨.

العاشر: الآيات الدالة على أمر العباد بالأفعال وهي كثيرة.

الحادي عشر: الآيات الدالة على حث الله عباده على الإستعانة؛ مثل قوله تعالى: ﴿اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ﴾^{٤٣} وغيرها من الآيات.

الثاني عشر: الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة باستناد أفعالهم إليهم وهي كثيرة.

الثالث عشر: الآيات الدالة على فعل الله اللطيف بالعباد؛ مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^{٤٤} وغيرها من الآيات.

ويمكن تأويل قوله تعالى: ﴿يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَيُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ﴾^{٤٥} بأن يكون المراد بالهداية التوفيق واللفظ، وبالإضلال الخذلان وترك التوفيق. ويمكن تأويل الآية الأخرى بأن الله سبحانه كان ينصر نبيه صلى الله عليه وآله في بعض الحروب ولا يكله إلى نفسه ويرمي عنه، فالآية غير دالة على الجبر. ثم اعلم أنّ العقل الصحيح حاكم بثبوت الاختيار وبطلان الجبر بالبديهة، ألا ترى أنّ الناس كلهم متفقون في استحسان لوم من يغتابهم ويشتمهم، والانتقام ممن يؤذيهم ويهتك حرمتهم؛ فلو كانوا مجبورين في أفعالهم لما كانوا يستحسنون اللوم والانتقام كما لا يستحسنون اللوم والانتقام ممن أوقع عليهم وإن تألموا بوقوعه عليهم، لعدم بكونه مجبوراً في الوقوع عليهم. وأمّا الجبرية فعند غفلتهم عن الشبهة التي قادتهم إلى الجبر ينتقمون ممن يؤذيهم كأهل الاختيار، وأمّا عند تدكّر الشبهة قد يتركون الانتقام. نقل في كتاب الصراط المستقيم:

٤٣ الأعراف: ١٢٨.

٤٤ العنكبوت: ٤٥.

٤٥ النحل: ٩٣.

«إن رجلاً جبريباً دخل في حرمه، فرأى رجلاً مع زوجته، فأراد أن يبطش ويؤذي الرجل، فقال له الرجل: أنت رجل جبري تعتقد أنني مجبور في فعلي فتريد أن تبطل مذهبك، فأعذره الجبيري | وتركه ولم يؤذه. »^{٤٦}

١٣٠

الحمد لله الذي جعلنا متمسكين - بعد نبي الرحمة - بما تركه صلى الله عليه وآله في الأمة من كتاب الله والعترة الطاهرة، ونجاننا بهما من هذه العقائد الباطلة.

٤٦ ما وجدنا ما يماثل نقل المصنف في المصدر، ولكن توجد حكاية تشابهه بهذا اللفظ: روى أبو الحسن عن محمد بن علي المكي أن فارسياً قدم على النبي صلى الله عليه وآله، فقال له النبي صلى الله عليه وآله: «أخبرني بأعجب ما رأيت،» قال: رأيت قوماً ينكحون محارمهم ويقولون هي بقضاء الله وقدره، قال النبي صلى الله عليه وآله: «أما إته سيكون في هذه الأمة قوم يقولون مقاتلتهم، فأولئك مجوس أمّتي»؛ لاحظ: الصراط المستقيم (٣٩:١).

فصل في الحسن والقبح العقليين

اعلم أن الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معانٍ: وقد يطلقان ويراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته، فيقال لما يلائم الطبع كالشيء اللذيذ: إنه حسن، ولما ينفّر منه الطبع: إنه قبيح؛ وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال أو نقص، كما يقال: العلم حسن والجهل قبيح؛ وهذان المعنيان ليسا محلّ نزاع؛ وقد يراد بهما كون الفعل متعلّق المدح والذم وهو محلّ النزاع بين المعتزلة والأشاعرة.

اعتقد المعتزلة والإمامية أن الحسن والقبح بهذا المعنى عقليّان، وأنكر الأشاعرة كونهما عقليّين بالمعنى المذكور، وقالوا: إنّ الحسن والقبح لا يُستفادان إلا من الشرع، فما أمر به الشارع حسن، وما نهى عنه قبيح، وليس في ذات الفعل ما يحسن ويقبح ويؤثّر في استحقاق المدح والذم. وللمعتزلة للحسن والقبح حدّان، أجودهما: «إنّ القبيح هو الذي على صفة مؤثّرة في استحقاق الذم، والحسن هو الذي ليس على صفة مؤثّرة في استحقاق الذم». وفسروا الذمّ بأنه قول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل يبيّن عن اتّضاع حال الغير وانخفاض منزلته، والأوّل كالشتم من الرئيس ١٣١ لذي المروة، والثاني كالضرب منه له، والثالث كتركه ردّ السلام، والرابع كترك القيام له مع أهليّته؛ ولهم على ما اختاروه أدلّة أوجهها خمسة:

الأوّل: إنّنا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والعدل والإنصاف وردّ الوديعة، وقبح الكذب الضارّ والظلم والجور ومنع الوديعة وتكليف ما لا يطاق،

١ في ألف وب: للحسن والقبح.

مثل تكليف الأعمى نقط المصاحف وإعرابها، وتكليف الزمن^٢ الطيران في الهواء، ومن صدر منه ذلك أطبق العقلاء على ذمّه من غير ملاحظة الشرع، وإلا لما حكم به منكروا الشرائع كالبراهمة وغيرهم، ولو كان ذلك بمجرد الشرع لجرى مجرى غيره من الأحكام الشرعيّة كتحريم الزنا وشرب الخمر ووجوب الصلوة والزكاة، ومن المعلوم الضروري أنّه ليس كذلك.

الثاني: لو لم يكن الحسن والقبح عقليّين لم يقبح من الله تعالى شيء، ولو لم يقبح من الله تعالى شيء لصحّ إظهار المعجز على يد الكاذب، وذلك يوجب امتناع العلم بصدق المحقّ، وينتفي الفرق بين النبيّ الصادق والمنتبي الكاذب عند المكلفين، فتنتفي |فائدة النبوة والفرض المقصود بها، إذ المراد بها أتباع الموصوف بها وامثال ١٣٢ أوامره باطنًا وظاهرًا، وذلك لا يمكن إلاّ إذا حصل العلم بصدقه، وهو ممتنع على ذلك التقدير لعدم دلالة العامّ - وهو ظهور المعجز الذي يشترك فيه الصادق والكاذب - على الخاصّ وهو الصادق، وذلك باطل بالاتفاق.

الثالث: لو لم يقبح من الله تعالى شيء، يصحّ منه وقوع الكذب في إخباره، وذلك يرفع الوثوق بوعدته ووعيده، فتنتفي فائدة التكليف، لأنّ الغرض المقصود منه تعريض المكلف للثواب، وذلك إنّما يتمّ لو كان الثواب مستحقًا بفعل الطاعة وترك المعصية وكان المكلف عارفًا بذلك، وهو ممتنع على تقدير جواز الكذب في خبره ووعده ووعيده، لأنّه إنّما يعلم كون الطاعة طاعة بالوعد بالثواب على فعلها أو بالعقاب على تركها، وكون المعصية معصية بالتوعد بالعقاب على فعلها، أو بإخباره تعالى بكون الفعل واجبًا أو حرامًا، وعلى جواز الكذب في ذلك، يجوز المكلف في ما

٢ الزمن: ذوالزمانة، والزمانة آفة في الحيوانات.

وعد الله تعالى على فعله | الثواب أن يكون معصية وفيما توعد على فعله بالعقاب أن
 ١٣٣ يكون طاعة، وفيما أخبر بوجوبه كونه حراماً، وفيما أخبر بتحريمه كونه واجباً، ويمتنع جزمه
 بشيء من الأحكام، وذلك باطل اتفاقاً.

الرابع: لولم يكن الحسن والقبح عقليتين، لما كان العاقل - إذا خُير بين الصدق
 والكذب المتساويين في جميع الوجوه سوى كون أحدهما كذباً والآخر صدقاً
 - يختار الصدق، والتالي باطل فالمقدم مثله، والملازمة ظاهرة. وأما بطلان التالي
 فهو معلوم بالضرورة فإننا نعلم اختيار العاقل الصدق على الكذب المساوي في
 جميع ما عدا كونه صدقاً.

الخامس: إنه لولم يكن الحسن والقبح عقليتين، لجاز أن يصير الحسن قبيحاً
 بحكم الشارع والقبيح حسناً بحكمه، فيُثب الكافر ويُعاقب المؤمن، واللازم
 كالملزوم في البطلان، والملازمة ظاهرة إذ الفرض أن العقل لا يحسن ولا
 يقبح الفعل لذاته ولا لصفة قائمة به، بل يحسن الفعل ويقبح بمجرد الأمر
 والنهي، فيجوز العكس.

١٣٤ واستدلّ الأشعرية المنكرون للحسن والقبح العقليين على مدّعاهم بأن
 أفعال العباد اضطرارية فينتفي الحسن والقبح العقليتان. وبيانه أن العبد لو كان
 قادراً على الفعل، لكان ترجيح الفعل على الترك إما أن يتوقف على مرّح أو لا
 يتوقف، والثاني محال لاشتاله على ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا مرّح.
 وأما الأول، فإما أن يكون ذلك المرّح من فعله أو من فعل الله تعالى، والأول
 محال لأننا نقل الكلام إلى فعل ذلك المرّح الآخر، فإنه إن لم يترّح^٣ بمرّح على

٣ في ن: يترّح.

تركه، استحالة تحققه لما ذكرنا من استحالة الترجيح من غير مرجح، وإن ترجح بمرجح
فذلك المرجح إن كان من فعله تسلسل وهو محال، وإن كان من فعل الله تعالى
لزم الجبر والاضطرار.

واستدلوا أيضاً بالدليل النقلى وتقريره: إنَّ الحسن والقبح لو كانا عقليين
لزم حصول استحقاق العذاب قبل بعثة الرسل، والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان
الملازمة أنَّ التعذيب لازم للوجوب على تقدير تركه، وللحرام على تقدير فعله.
وأما بيان بطلان التالى فبأنَّ قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^٤ نفى
التعذيب من دون بعثة الرسول.

١٣٥ | والجواب | عن دليلهم الأوّل بالمنع من صغرى القياس، وهي كون أفعال العباد
اضطرابية وما ذكره لإثباته باطل، لأنَّه لا نسلم أن يكون الترجيح بلا مرجح محالاً، وعلى
تقدير التسليم لا نسلم أنَّ المرجح إن كان من فعل الله لزم الجبر والاضطرار، بل
التحقيق أنَّ المرجح في الخير هو توفيق الله ولكن لا يصير الخير بسبب التوفيق واجباً، بل
يصير أولى، وأما المرجح في الشرّ هو وسوسة شياطين الجنّ والإنس وغلبة الشهوات،
ولكنّ الشرّ بسبب هذا المرجح لا يصير واجباً حتى يمتنع تركه فيلزم منه الاضطرار.
وقد بسطنا الكلام في بيان هذا المعنى في كتاب بهجة الدارين، وفي هذا الكتاب
في بحث الأمر بين الأمرين؛ ويمكن النقض بأنّه لو صحّ هذا الدليل لزم نفي قدرة
الله أيضاً وهو باطل باتفاق العدليّة والجبريّة. وأجاب المعتزلة عن دليلهم الثاني
بأنّ الآية تنفي التعذيب من دون البعثة ولا تنفي استحقاق العذاب، وفيه نظر.

٤ الإسراء: ١٥.

[بيان المذهب الصحيح في الحسن والقبح]

وتحقيق المقام أن قول المعتزلة بأن الحسن والقبح والوجوب والحرمة كلها عقلية باطل، وقول الأشاعرة بأنها كلها شرعية باطل، والحق الأمرين الأمرين، وهو أن الحسن والقبح عقليتان والوجوب والحرمة شرعيتان، لأن العقل يحكم بالضرورة | على الحسن واستحقاق المدح وعلى القبح واستحقاق اللوم، ولا يحكم بالضرورة على ١٣٦ الوجوب واستحقاق الثواب وعلى الحرمة واستحقاق العقاب. وما ذكره المعتزلة من الأدلة لا يدل إلا على كون الحسن والقبح عقليين، ويمكن أن يستدل على عدم كون الوجوب والحرمة عقليين بقوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرِّسَالِ﴾^٦ ووجه الدلالة أن المستفاد من هذه الآية أن تكليف العباد بدون الرسل مستلزم لأن يكون لهم الحجة على الله وهو خلاف الحكمة ومحال عليه تعالى. يدل أيضاً على نفي الوجوب والحرمة العقليين قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^٧، وحاصل معنى هذه الآية أنه ما صح لنا في الحكمة أن نعذب قوماً إلا بعد أن نبعث إليهم رسولاً فنلزمهم الحجة، وما ذكره العلامة من أن المراد بالرسول العقل في غاية الضعف والسخافة.^٨

ثم اعلم أن القائلين بالوجوب والحرمة العقليين اختلفوا في أول الواجبات، فقال بعضهم: هو النظر في معرفة الله سبحانه، وهذا مذهب جمهور المعتزلة، وقيل: هو أول جزء من النظر؛ ونقل عن القاضي وابن فورك أن أول الواجبات القصد إلى

٥ في ب: بأن.

٦ النساء: ١٦٥.

٧ الإسراء: ١٥.

٨ أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٨.

النظر، لأنّ النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد؛ وقيل: النزاع لفظي لأنه إن أريد به أول الواجبات بالذات، فهو المعرفة بالاتفاق، وإن أريد به أول الواجبات مطلقاً (فالقصد إلى النظر، لأنه مقدّمة للنظر الواجب مطلقاً)^٩ فيكون واجباً أيضاً.

والتحقيق في هذه المسألة مذهب أهل البيت عليهم السلام وهو أنّ معرفة الله فطري إلهامي ولا يتعلق بها الوجوب، بل أول الواجبات الإقرار بالشهادتين، وهو واجب شرعي يعلم بواسطة الرسول، والروايات الدالة على هذا من طرق أهل البيت عليهم السلام كثيرة. منها ما رواه محمد بن بابويه رحمه الله في توحيده بسنده عن درست، عمّن حدّثه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ستّة أشياء ليس للعباد فيها صنع: المعرفة، والجهل، والرضا، والغضب، والنوم، واليقظة.»^{١٠} وفيه أيضاً بسنده | عن بريد بن معاوية، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ليس لله على خلقه أن يعرفوا قبل أن يعرفهم، وللخلق على الله أن يعرفهم، والله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوه.»^{١١} وفيه أيضاً بسنده عن حمزة بن طيار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال لي: أكتب، فأملئ عليّ: «إنّ من قولنا أنّ الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرفهم، ثم أرسل إليهم رسولاً، وأنزل عليه الكتاب، فأمر فيه ونهى، أمر فيه بالصلاة والصوم» إلى آخر الحديث.^{١٢} وفيه أيضاً بسنده عن حماد عن عبد الأعلى،^{١٣} قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلحك الله، هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟

١٣٨

٩ من ب.

١٠ التوحيد: ٤١١.

١١ التوحيد: ٤١٢.

١٢ التوحيد: ٤١٣.

١٣ في الأصل: حماد بن عبد الأعلى، ولكن ذكر في هامش التوحيد أنه تصحيف.

قال: فقال: لا، قلت: فهل كُفِّوا المعرفة؟ قال: «لا، على الله البيان، لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، ولا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها»، قال: وسألته عن قوله عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾^{١٤}؟ قال: «حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه».^{١٥} وفيه أيضاً بسنده عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه سئل عن المعرفة أمكتسبة هي؟^{١٦} فقال: لا، فقيل له: فمن صنع الله عز وجل ومن عطائه هي؟ قال: «نعم، وليس للعباد فيها صنع، ولهم اكتساب الأعمال.»^{١٣٩} وقال عليه السلام: «أفعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين.»^{١٧} وفيه أيضاً بسنده عن محمد بن حكيم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المعرفة صنع من هي؟ قال: «من صنع الله عز وجل ليس للعباد فيها صنع.»^{١٨} وفيه أيضاً بسنده عن ابن الطيَّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنَّ الله عز وجل احتج على الناس بما آتاهم وما عرفهم.»^{١٩} وفيه أيضاً بسنده عن حمزة بن الطيَّار، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾^{٢٠}، قال: «حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه،» وقال: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^{٢١}، قال: «بين لها ما تأتي وما تترك،» وقال: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا

١٤ التوبة: ١١٥.

١٥ التوحيد: ٤١٤.

١٦ في المصدر: أهي مكتسبة؟

١٧ التوحيد: ٤١٦.

١٨ التوحيد: ٤١٠.

١٩ التوحيد: ٤١٠.

٢٠ التوبة: ١١٥.

٢١ الشمس: ٨.

٢٢ في الأصل: يبين لها.

شَاكِرًا وَإِمَّا كُفُورًا»^{٢٣}، قال: «عَرَفْنَاهُ إِمَّا أَخَذًا وَإِمَّا تَارِكًا.» وفي قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿أَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾^{٢٤} (قال: «عَرَفْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى») وهم يعرفون.^{٢٥} «^{٢٦}

١٤٠ وفي كتاب الكافي لأبي جعفر محمد بن يعقوب، في باب بعد باب البيان والتعريف ولزوم الحجّة، بسنده عن درست بن أبي منصور، عمن حدّثه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ستة أشياء ليس للعباد فيها صنع: المعرفة، والجهل، والرضا، والغضب، والنوم، واليقظة.»^{٢٧} وفيه أيضاً أكثر الأحاديث المنقولة عن التوحيد. وفي الكافي أيضاً بسنده عن داود الرقي، عن العبد الصالح عليه السلام، قال: «إنّ الحجّة لا تقوم لله على الخلق إلاّ بإمام حتّى يُعرف.»^{٢٨} وفيه أيضاً عن الحسن بن عليّ الوشاء، قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «إنّ أبا عبد الله عليه السلام قال: إنّ الحجّة لا تقوم لله عزّ وجلّ على خلقه إلاّ بإمام حتّى يُعرف.»^{٢٩} والأحاديث في هذا المعنى كثيرة.

وفي كتاب المحاسن للبرقي، عن أبيه عن صفوان، قال: قلت لعبد صالح: هل في الناس استطاعة يتعاطون بها المعرفة؟ قال: «لا، إنّما هو تطوّل من الله.» قلت: أفلهم على المعرفة ثواب إذا كانوا ليس فيهم ما يتعاطونه بمنزلة الركوع والسجود الذي ١٤١

٢٣ الإنسان: ٤.

٢٤ فصلت: ١٧.

٢٥ من المصدر.

٢٦ كلّ العبارات لحديث واحد في التوحيد: ٤١١.

٢٧ الكافي (١: ١٦٤).

٢٨ الكافي (١: ١٧٧).

٢٩ المصدر السابق.

أمروا به ففعلوه؟ قال: «لا، إنما هو تطوّل من الله عليهم، وتطوّل بالشواب.»^{٣٠} وفيه أيضاً بسنده عن عبد الأعلى مولى آل سام، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لم يكلف الله العباد المعرفة ولم يجعل لهم إليها سيلاً.»^{٣١} وفيه أيضاً بسنده عن فضل أبي العباس، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿كَبَّ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾^{٣٢} هل لهم في ذلك صنع؟ قال: لا.^{٣٣} وفيه أيضاً بسنده عن الحسن بن زياد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الإيمان، هل للعباد فيه صنع؟ قال: «لا ولا كرامة، بل هو من الله وفضله.»^{٣٤} وفيه أيضاً بسنده عن الحسن بن زياد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام، عن قول الله: ﴿حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾^{٣٥} هل للعباد بما حبّب صنع؟ قال: «لا، ولا كرامة.»^{٣٦} ١٤٢ وفيه أيضاً عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا: بَلَىٰ﴾^{٣٧} قال: «ثبتت المعرفة في قلوبهم ونسوا الموقف وسيذكرونه يوماً ما، ولولا ذلك لم يدر أحد من خالقه ولا من رازقه.»^{٣٨}

وفي كتاب التوحيد للشيخ محمد بن عليّ بن بابويه في باب فطرة الله، بسنده عن

٣٠ المحاسن (١: ٢٨١).

٣١ المحاسن (١: ١٩٨).

٣٢ المجادلة: ٢٢.

٣٣ المحاسن (١: ١٩٩)؛ في المصدر: غير ذلك.

٣٤ المحاسن (١: ١٩٩).

٣٥ الحجرات: ٧.

٣٦ المحاسن (١: ١٩٩).

٣٧ الأعراف: ١٧٢.

٣٨ المحاسن (١: ٢٤١).

العلاء بن الفضيل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن قول الله عز وجل: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^{٣٩} قال: التوحيد. ^{٤٠} وفيه أيضاً بسنده عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن قول الله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ الْآيَةَ﴾^{٤١}، قال: «أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة، فخرجوا كالذرّ، فعرفتهم وأراهم صنعه، ولولا ذلك لم يعرف أحد ربه»، وقال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كل مولود يولد على الفطرة، يعني على المعرفة بأن الله عز وجل خالقه، فذلك قوله: ﴿وَلَا يَنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^{٤٢}. والروايات الدالة على أن فطرة الله التي فطر الناس عليها هي التوحيد والمعرفة كثيرة بالغة حدّ التواتر.

١٤٣

وفي كتاب الكافي لثقة الإسلام، في باب الاضطرار إلى الحجّة، بسنده عن منصور بن حازم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن الله أجلّ وأكرم من أن يعرف بخلقه، بل الخلق يعرفون بالله؟ قال: صدقت، قلت: إن من عرف أن له رباً فينبغي له أن يعرف لذلك الربّ رضاً وسخطاً، وأنه لا يعرف رضاه وسخطه إلاّ بوحي أو رسول، فمن لم يأتّه الوحي فقد ينبغي له أن يطلب الرسل، فإذا لقيهم عرف أنّهم الحجّة وأنّ لهم الطاعة المفترضة، وقلت للناس: تعلمون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان هو الحجّة من الله على خلقه؟ قالوا: بلى، قلت: فحين مضى رسول الله صلى الله عليه وآله كان الحجّة على خلقه؟ فقالوا: القرآن، فنظرت في القرآن فإذا

٣٩ الروم: ٣٠.

٤٠ التوحيد: ٣٢٨.

٤١ الأعراف: ١٧٢.

٤٢ التوحيد: ٣٣٠؛ لقمان: ٢٥، الزمر: ٣٨.

هو يخاصم به المُرجئي والقدرى والزنديق الذى لا يؤمن به حتى يغلب الرجال
بخصومته، فعرفت أنّ القرآن لا يكون حجّة إلا بقيم، فإقال فيه من شيء كان حقاً، فقلت
لهم: من قيم القرآن؟ فقالوا: ابن مسعود قد كان يعلم، وعمر يعلم، وحذيفة يعلم، قلت: ١٤٤
كله؟ قالوا: لا، فلم أجد أحداً يقال أنّه يعرف ذلك كله إلا عليّاً عليه السلام، وإذا
كان الشيء بين القوم، فقال هذا: لا أدري، (وقال هذا: لا أدري، وقال هذا: لا
أدري)،^{٤٣} وقال هذا: أنا أدري، فأشهد أنّ عليّاً عليه السلام كان قيم القرآن وكانت
طاعته مفترضة، وكان الحجّة على الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، وأنّ ما
قال في القرآن فهو حق، فقال: «رحمك الله.»^{٤٤}

أقول: لا ريب في أنّ الأحاديث المذكورة صريحة في أنّ معرفة الله ضرورية غير
مكتسبة، فظهر بما ذكرناه بطلان مذهب المعتزلة والأشاعرة في أول الواجبات،
والحديث الأخير صريح في أنّ أحكام الله تعالى غير عقلية، بل معرفة الأحكام موقوفة
على الوحي والتنزيل.

[حكمة بعض ما ورد من الأدلة في التوحيد مع الإقرار بكونه
فطرياً]

فإن قيل: كيف ادّعيت أنّ معرفة الله على مذهب أهل البيت عليهم السلام ضرورية،
والله سبحانه وتعالى قد استدلل على معرفته في كتابه | في آيات كثيرة مثل قوله تعالى: ١٤٥

٤٣ من المصدر.

٤٤ الكافي (١: ١٦٩).

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ﴾^{٤٥} وغيرها من الآيات؟ قلنا: أمثال هذه الآيات تنبيهات وتذكيرات للنفوس الغافلة المريضة السقيمة بالشبهات، ولا يبعد أن يصير بالشبهات، الضروري كالنظري، ألا ترى صاحب الوسواس عند صلوة الظهر مثلاً مع علمه بالضرورة، بأن الوقت وقت الظهر، وبأن الصلوة صلوته يشك في علمه بل يظن أنه غافل عما علمه بالضرورة، فيتعسر عليه النية. ومثله من قال بالجبر من المخالفين، (فإنه كل إنسان لم يبتل بشبه المخالفين)^{٤٦} يعلم قطعاً بالضرورة بأن ما يفعله هو فعله غير صادر عن غيره، وأما بعد ما ابتلى بشبه المخالفين فيشك فيما علمه بالضرورة، ويظن أن ما يفعله فعل الله، وأمثاله كثيرة. ولا يخفى أن أصحاب النفوس السقيمة مع أنهم يعرفون الله بالضرورة يشكون في معرفته ويطلبون الدليل عليه، ومحسبون أن الله سبحانه لا يعرف إلا بالدليل. وأما النفوس القدسيّة الصحيحة فلا يحتاجون إلى دليل، وقد أشار إلى هذا مولانا أبو عبد الله الحسين بن عليّ عليهما السلام في دعاء العرفة بقوله:

« كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ، أَيْكُونُ لِغَيْرِكَ مِنْ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ؟ مَتَى غَبَّتْ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ، وَمَتَى بَعُدَتْ حَتَّى تَكُونَ الْآثَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ؟ عَمِيَّتْ عَيْنٌ لَا تَرَاكَ وَلَا تَزَالُ عَلَيْهَا رَقِيبًا، وَخَسِرَتْ صَفْقَةٌ^{٤٧} عَبْدٌ لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُبِّكَ نَصِيبًا. »^{٤٨}

٤٥ آل عمران: ١٩٠.

٤٦ من ب.

٤٧ أي تجارة.

٤٨ بحار الأنوار (٢٢٦:٩٥).

فائدة: قال السيد الفاضل العامل الكامل الموفق المؤيد أبو القاسم علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن الطاووس العلوي الفاطمي في كتاب كشف المحجة في بيان أن المعرفة فطري رداً على المتكلمين القائلين بوجوب تحصيل المعرفة من الأدلة المسطرة في كتبهم، وهذه بعض عبارته في الفصل الثامن عشر منه:

«لأنهم^{٤٩} لو عرفوا من مكلف - ولد على الفطرة حرّ عاقل عقيب بلوغه ورشده بأحد أسباب الرشاد - أنه قد ارتدّ برّدّة، يحكم فيها ظاهر الشرع بأحكام الارتداد، وأشاروا | بقتله وقالوا قد ارتدّ عن فطرة الإسلام، وتقلّدوا إباحة^{١٤٧} دمه وماله، وشهدوا أنه كفر بعد الإسلام، فلولا أنّ العقول قاضية بالاكْتفاء والغناء بإيمان الفطرة دون ما ذكره من طول الفكرة، كيف كان يحكم على هذا بالرّدّة، وقد عرفوا أنه ما يعلم حقيقة من حقائقهم ولا سلك طريقاً من طرائقهم، ولا تردّد إلى معلّم من علماء المسلمين، ولا فهم شيئاً من ألفاظ المتكلمين» إلى آخر كلامه.^{٥٠}

ثمّ قال في الفصل التاسع عشر:

«وكيف كان الله جلّ جلاله يبيح دمه وماله وما أحسن به إليه وما مضى عليه من الزمان بعد بلوغ رشاده ما يكفي لتعلّمه من أستاذه ومن ملازمته وتردّده، والله جلّ جلاله أرحم من الخلق كلّهم بعباده، وما أباح دمه إلّا وقد اكتفى منه بما فطره عليه، وبما يسعه من أقلّ زمان بعد رشاده لا اعتقاده.»^{٥١}

٤٩ في ن: إنهم.

٥٠ كشف المحجة: ١١.

٥١ كشف المحجة: ١٢.

وقال في الفصل الحادي والعشرين:

«إتكَ تجد أكثر العارفين لا يعرفون وقت معرفتهم به جلّ جلاله، ولا يوم ذلك ولا ليله ولا شهره ولا سنته، ولو كان بمجرد كسبهم ونظرهم | قد عرفوه، لكان وقت ذلك أو ما قاربه قد فهموه» إلى آخر كلامه. ٥٢

١٤٨

فصل في سائر فروع الوجوب والحرمة العقلية

الأول: وجوب شكر المنعم

قال المعتزلة ومن تبعهم من الإمامية أنّ شكر المنعم واجب عقلاً واستدلوا عليه
بوجوه:

الأول: إنه لو لم يجب شكر المنعم عقلاً لم يجب المعرفة بالله عقلاً، والتالي باطل
فالمقدم مثله. بيان الملازمة أنّ العقل الصريح قاضٍ بأنّ الشكر والمعرفة متساويان
وأنه لا فرق بينهما فيجب تساويهما في حكم العقل، فإذا لم يقض العقل بوجوب
الشكر، استحال أن يقضي بوجوب المعرفة، وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح وأنه محال.
وأما بطلان التالي، فإنه يلزم إخماد الأنبياء لأنهم عليهم السلام إذا أظهروا المعجزة
كان للهكف أن يقول: لا يجب عليّ النظر في معجزتكم إلا بالشرع، والشرع لا يستقرّ
ولا يجب اتباعه إلا بالنظر في معجزتكم، فينقطعون بذلك وهو المراد بالإخام.

أقول: هذا الدليل موضع نظر، لأنّ لا نسلم بطلان التالي، لأنّ قد بينّا أنّ المعرفة
فطرية غير واجبة عقلاً | فلا يلزم الإخام، وإن سلّمنا كون المعرفة عقلية نظرية، فيمكن
١٤٩ ألا يلزم الإخام على تقدير عدم وجوب المعرفة أيضاً، بأن يصرف الله المدعو إلى
النظر في المعجزة عن ترك النظر، وأن يقول: لا يجب عليّ النظر في معجزتكم إلا
بالشرع، ويمكن أيضاً إبطال دليلهم هذا بمنع الملازمة، ودعوى التساوي بينهما
دعوى بغير دليل، ودعوى ضرورة التساوي غير معقول.

١ في ألف: بالنظرة.

الوجه الثاني: إن وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء علمًا ضروريًا. وفيه نظر لأنّ العقل لا يحكم إلاّ بحسن شكر المنعم أمّا وجوبه، فلا.

الوجه الثالث: إنّه دافع للخوف، وكلّما كان دافعًا للخوف فهو واجب عقلاً؛ أمّا الصغرى فلأنّ المكلف يجوز المواخذة على ترك الشكر فيحصل له خوف، وذلك الخوف يندفع عنه بالشكر قطعاً؛ وأمّا الكبرى وهي أنّ كلّما كان دافعًا للخوف فهو واجب عقلاً، فهو معلوم بالضرورة. وهذا الدليل أيضاً محلّ نظر لأنّه يمكن منع الصغرى والكبرى؛ أمّا الصغرى فلأنّه ربّما لا يخطر ببال أحد استحقاق العقوبة بترك الشكر، فلا يحصل له الخوف، وإن سلّمنا خطوره بالبال، فلا نسلم اندفاع الخوف بفعل فرد من أفراد الشكر، لأنّ كلّ تعظيم يُفعلُ شكراً بغير إذن من الله يجوز أن لا يكون مراد الله، فيستحقّ به العقاب؛ وأمّا الكبرى فلا نسلم أنّ دفع الخوف واجب، بل دفع الخوف حسن يستحقّ به المدح ولا يحكم العقل باستحقاق تاركه العقاب.

١٥٠

[منهج الأشاعرة في إبطال وجوب شكر المنعم عقلاً]

احتجّت الأشاعرة بأنّ شكر المنعم لو كان واجباً بالعقل لكان وجوبه إمّا أن يكون لا لفائدة أو لفائدة، والتالي بقسميه باطل فالمدّهم مثله، أمّا الملازمة فظاهرة. وأمّا بطلان القسم الأوّل من قسيمي التالي، فلأنّه عبث والعبث عندكم قبيح عقلاً، فكيف يكون واجباً؟! وأمّا الثاني، فلأنّ تلك الفائدة إمّا أن يكون عائدة إلى الله أو إلى الشاكر، والأوّل محال لا استغنائه تعالى عن كلّ شيء واستعلائه عن جلب النفع ودفع الضرر، والثاني محال أيضاً، لأنها إمّا أن يكون عاجلة أو آجلة. والأوّل محال إذا العاجل ليس إلاّ التعب والمشقة بأداء الشكر، والثاني محال أيضاً لإمكان إيصال تلك

١٥١

الفائدة الآجلة بغير توسط الشكر فيكون توسطه عبثاً، وأيضاً العقل لا يقتضي ترتب فائدة أخروية على الشكر بحيث يترتب الوجوب عليها.

والجواب: إن وجوبه لكونه شكراً، لا لأمر آخر مغاير له كما في طلب النفع ودفع الضرر، فإنه مطلوب لنفسه، لا لأمر آخر، ويمكن أن يكون الشكر واجباً لفائدة آجلة ولا يكون توسطه عبثاً، لأن حصولها على وجه الاستحقاق أمر مطلوب، وهو غير ممكن إلا بتوسط الشكر، ويمكن أيضاً أن تكون الفائدة استحقاق المدح وعدم ترتب اللوم والعتب. والتحقق في هذا أن العقل يحكم بحسن الشكر، ولكن لا يحكم بالوجوب، ولا يستحسن الشكر بشيء اختراعي كحركة اليد أو الرأس أو غيرهما بل ينتظر الوحي ليشكر الله بما يأمره به ويشعره له.

فظهر بما قلناه | بطلان قول المعتزلة والأشاعرة وحصص^٢ الحق الذي هو ١٥٢
مذهب أهل البيت عليهم السلام.

الفرع الثاني من فروع الحسن والقبح العقليتين: حسن التكليف

أعلم من قال بالحسن والقبح العقليتين من الإمامية والمعتزلة، قالوا بحسن التكليف بل بوجوبه على الله، والمراد بالتكليف هو أمره تعالى عبيده بما فيه مصلحتهم، ونهيهم عما فيه مفسدتهم. ولا يخفى على من له أدنى فهم وفطنة حسن التكليف وإن كان مشتتاً على مشقة. والغرض من التكليف هو التعريض لاستحقاق الثواب الدائم المشتمل على التعظيم والإجلال، والمراد بالتعريض للثواب هو جعل العبيد بحيث

٢ أي ظهر.

يكونون متمكّنين من تحصيل الثواب، وليس الغرض من التكليف هو الوصول إلى الثواب، وإلا لزم قبح تكليف الكافر الذي يعلم الله تعالى عدم امتثاله وعدم وصوله إلى الثواب.

ومّا يدلّ على وجوب التكليف على الله أنّ تركه نقض للغرض، وهو مخالف للحكمة، وهو محال على الله الحكيم. ومّا يدلّ أيضاً على وجوبه أنّ ترك التكليف إغراء بالقبيح،^٣ وهو قبيح بالضرورة؛ وبيان الملازمة أنّ العبيد مجبولون على الميل إلى الشهوات ونفوسهم أمارة بالسيئات، فتركهم بغير زاجر لهم من أمر ونهي إغراء بالقبائح. والأشاعة بناء على أصلهم الفاسد من نفي الغرض عن الله وإنكار الحسن والقبح العقليتين، أنكروا حسن التكليف ووجوبه.

١٥٣

الفرع الثالث من فروع الحسن والقبح العقليتين: وجوب التمكين

إعلم أنّه على مذهب القائلين بالحسن والقبح العقليتين قبيح على الله سبحانه أن يكلف العباد بما لم يتمكّنوا منه ولم يقدرُوا عليه، وخالفهم في هذه المسألة الأشاعة المنكرون للحسن والقبح العقليتين، وجوّزوا على الله تكليف ما لا يطاق، ولم يحكموا بقبح تكليف من لا جناح له بالطيران، ومن لا يد له بالكتابة، ولم يستقبحوا تعذيب تارك الطيران وتارك الكتابة مع عدم قدرتهما، وهذا قول عجيب يتعجب منه كلّ إنسان حتّى المجانين والصبيان.

٣ أي تشجيع صوب القبيح.

٤ أي مخلوقون.

والفرع الرابع: وجوب اللطف

وهو ما يقرب إلى الطاعة ويبعد عن المعصية ولا يكون له حظ من التمكين ولا يبلغ إلى حد الإلجاء.^٥ | واللطف على نوعين: ناجع وغير ناجع،^٦ واللطف الناجع ١٥٤ الذي يقع عنده الواجب - ولولاه لم يقع - يسمى توفيقاً، وما كان يرتفع عنده القبيح - ولولاه لم يرتفع - يسمى عصمة، ولا يخفى أن الأشاعرة حيث لم يقولوا بالحسن والتبجح العقليين أنكروا وجوب اللطف على الله، وأما المعتزلة فقالوا بوجوبه، وأما الإمامية فقد ماؤهم والمعاصرون للأئمة عليهم السلام ليس في كلامهم ذكر اللطف كما ليس في كلام أئمتهم عليهم السلام ذكره، وأما المتأخرون منهم بحيث بعد زمانهم عن زمن أئمتهم عليهم السلام وتبعوا كتب المعتزلة وعاشروهم وقعوا في بعض شبههم وتبعوهم في عدة مسائل منها مسألة وجوب اللطف. واستدلوا على وجوب اللطف بأنه إذا علم الله أن العبيد لا يأتون بالواجب إلا بفعل يقربهم إليه، ولا يتركون الحرام إلا بفعل يبعدهم عنه وجب صدوره عنه، وإلا يلزم نقض الغرض، ونقض الغرض سفه ممتنع على الله الحكيم. وبيان الملازمة أن إرادته تعلق بوقوع الطاعة منهم واتفاء المعصية عنهم، فلولا يفعل اللطف لكان ناقضاً لغرضه، ونظير ١٥٥ ذلك في الشاهد أن إنساناً إذا تعلق غرضه بحضور شخص وليمته وعلم أنه لا يحضر إلا عند نوع من الإرسال أو البشاشة والتلطف، ثم إنه لم يفعل ذلك، فإنه يكون ناقضاً لغرضه.

أقول: دليلهم هذا محل نظر، فإنه لا يلزم من عدم وجوب اللطف نقض الغرض

٥ أي الجبر.

٦ أي نافع ومؤثر.

إلا على تقدير كون الغرض من التكليف الوصول إلى الثواب، وقد بينّا آنفاً أنه ليس بالغرض، بل الغرض التعريض، وعلى هذا التقدير لا يلزم نقض الغرض.

[استدلال بعض المتأخرين على وجوب نصب الإمام متدرّجاً باللطف]

اعلم أنّ جماعة من متأخري الإمامية استدّلوا على وجوب نصب الإمام وعلى وجوب عصمته بوجوب اللطف، فقالوا:

«نصب الإمام المعصوم لطف، وكلّ لطف على الله واجب، فنصب الإمام المعصوم واجب.»^٧

واعترض إمام المخالفين على هذا الدليل بأنّه لو كان كلّ لطف واجباً على الله، لزم أن يكون القضاة ونواب الإمام معصومين، لأنّ عصمتهم لطف، فإنّا نعلم قطعاً بأنّ الناس مع عصمة القضاة والنواب يُقَرَّبون إلى الطاعة ويُبَعَّدون عن المعصية.^٨ ولا يخفى أنّ هذا الاعتراض على الدليل المذكور وارد وليس للتمسّكين به جواب عنه.

ثمّ اعلم أنّ القائلين بوجوب نصب الإمام من حيث إنّه لطف، قالوا بأنّ التكليف بدون وجود الإمام قبيح، فلا يجوز استتاره عن المكلفين إلاّ أن يكونوا هم سبباً لاستتاره، واعتقدوا أنّ كلّ من لا يرى المهديّ عليه السلام من الشيعة له مدخل في استتاره.^٩ ولا ريب أنّ هذا القول ضعيف، بل التحقيق أنّ سبب الاستتار أعداء آل محمد عليهم السلام دون شيعتهم وأحبائهم، وتكليف الشيعة حسن وإن

٧ كشف المراد نقلاً عن نصير الدين الطوسي: ٤٩٠.

٨ قاله فخر الدين الرازي في الأربعين في أصول الدين (٢: ٢٦٠).

٩ كشف المراد نقلاً عن نصير الدين الطوسي: ٤٩١.

لم يكونوا سبباً للاستتار لما بيّنا من عدم وجوب اللطف .

[البرهنة على وجوب نصب الإمام من غير اللطف]

فإن قيل: إذا بطل [الـ] دليل المذكور على وجوب نصب الإمام فبم يستدل الإمامية على وجوب نصب الإمام المعصوم؟

قلنا: نحن نستدل على وجوب نصب الإمام المعصوم بوجوب التمكين، فنقول: لا

يجوز لنا العمل في أحكام الله إلا بالعلم، لأنه لا يجوز العمل بالظن، لقوله تعالى: ﴿وَلَا

تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾،^{١٠} وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾،^{١١}

وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾،^{١٢} ولأن العمل بالظن تقديم بين

يدي الله ورسوله وعمل بغير إذن الله، وقد قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ عَلَى اللَّهِ

تَقَرُّونَ﴾.^{١٣} والآيات الدالة على عدم جواز العمل بالظن كثيرة والروايات الدالة

عليه متواترة، فالتكليف بالعلم مع عدم الإمام المعصوم العالم بجميع الأحكام تكليف

بما لا يطاق، وهو محال بالضرورة.^{١٤} وبالإجماع لم يكن أحد ممن ادعى لهم الإمامة

متصفاً بالعصمة والعلم بجميع الأحكام سوى الأئمة الاثني عشر، فثبت أنهم الأئمة

المعصومون العالمون بجميع الأحكام.

ويمكن تحرير الدليل^{١٥} على وجه آخر، وهو أن الله سبحانه مدح كتابه بأن فيه تبيان كل

١٠ الإسراء: ٣٦ .

١١ النجم: ٢٨ .

١٢ البقرة: ١٦٩ .

١٣ يونس: ٥٩ .

١٤ هنا فرغ من الاستدلال على وجوب نصب الإمام ثمّ يبدأ في تعيين المنصوبين .

١٥ أي الدليل على وجوب النصب .

شيء، وأمرنا بالتمسك به، مع أنه مشتل على المجملات والمتشابهات والناسخ والمنسوخ
واختلف المفسرون في تفسيره، وتمسك أهل البدع بمتشابهاته في بدع آرائهم، قال
الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ فِيهِ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ، هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ
مُتَشَابِهَاتٍ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾،^{١٦} فلو لم
يكن في كل زمان إمام معصوم عالم بجميع آيات الله لكان التكليف بأحكام القرآن
تكليفاً بما لا يطاق، وهو باطل بالضرورة. فثبت أن في كل زمان إمام معصوم عالم
بجميع آيات الله ولم يكن أحد غير الأئمة الاثني عشر متصفاً بهذه الصفة بالإجماع،
فثبت أن الأئمة الاثني عشر هم الأئمة المعصومون المفسرون لكتاب الله.

١٥٨

ويمكن تحرير الدليل على وجه آخر، وهو أن الأمة متعبدة بالشرع مثل العبادات
والعقود والإيقاعات والأحكام، ولا ريب أن تفاصيل ما جاء [به] الشرع في هذه
الأقطاب الأربعة لا يعلم ضرورة وبأدلة العقل، والقياس والاستحسان ليسا
بدليلين على ما ذكرناه في كتاب الأربعين وفي كتاب حجة الإسلام.^{١٧} وليس في
نصوص الكتاب العزيز والسنّة المقطوع بها ما يدل على التفصيل، وكذا الإجماع
من حيث إنّ عدمه ظاهر في أكثر الشريعة لوجود الاختلاف في مثل قوله تعالى:
﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾،^{١٨} فنصّ على الصلوة ولم ينصّ في الكتاب ولا في السنّة المقطوع
بها على ما يدل على تفصيلها المختلف فيه بين الأمة، وقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾

١٥٩

١٦ آل عمران: ٧.

١٧ لاحظ: الأربعين: ٣٣٨-٣٤٢.

١٨ البقره: ٤٣.

فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا^{١٩}، واسم اليد يطلق على هذه الجارحة إلى المنكب،^{٢٠} وإلى المرفق، وإلى الرزند، وإلى أصول الأصابع، فبان أن اليد يطلق على كل واحد من هذه الغايات وقد أمر بقطع يد السارق، فمن أي الغايات يقطع؟ فيجب أن يكون في الأمة معصوم مقطوع بعصمته مأمون الخطأ والزلل من جهته، ليرجع إليه في المسكوت عنه في الكتاب والسنة المقطوع بها، والآكات الأمة متعبدة بما لا تهتدي إليه، وذلك تكليف بما لا يطاق، وهو قبيح محال على الله ولم يكن غير الأمة الاثني عشر متصفاً بالعصمة والاطلاع بجميع الأحكام بالإجماع، فثبت إمامتهم.

[بيان لزوم التكليف إذا كان الإمام غائباً]

إن قيل: يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير وجود الإمام أيضاً إذا كان غائباً غير متمكن. قلنا: ليس الأمر كما قيل، بل حال الرعية في زمن الغيبة كحال أهل مكة^{٢١} في زمان هجرة النبي صلى الله عليه وآله إلى المدينة، فأما حال الشيعة فكحال المستضعفين الذين لم يكونوا قادرين على الهجرة إلى المدينة، وأما حال المخالفين فكحال الذين كانوا سبباً للهجرة النبي صلى الله عليه وآله وكانوا قادرين على الهجرة، فأما المستضعفون فلم يكن الواجب عليهم سوى العمل بما علموا والتوقف والاحتياط فيما لم يعلموا، وأما الذين كانوا سبباً للهجرة فكان الواجب عليهم العلم بجميع الأحكام والعمل بها لأنهم كانوا سبباً للهجرة، وكذا حال المخالفين في زمن الغيبة، لأنهم قادرين على إزالة خوف الإمام وتحصيل الاعتقاد الصحيح بالأدلة القاطعة وترك التقليد الموجب لاستتار

١٩ المائدة: ٣٨.

٢٠ مجتمع رأس الكتف والعضد.

٢١ في ألف: مكة.

الإمام، فهم معاقبون مؤاخذون بترك الأحكام الواقعية المحفوظة عند الإمام، ولا يلزم مفسدة تكليف ما لا يطاق لكونهم سبباً للاستتار، بخلاف الشيعة الذين ليسوا سبباً للاستتار، فإنهم ليسوا مكلفين بالأحكام الواقعية، وإلا يلزم تكليف ما لا يطاق، وهو محال على الله تعالى.

الفرع الخامس: الإحباط

١٦١ أعلم أنه إذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات، فذهب الأشاعرة حيث أنكروا الحسن والقبح العقليتين إلى أنه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه، بل له إثابة العاصي وعقاب المطيع أيضاً. وذهبت المرجئة إلى أن الإيمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الإيمان، كما لا ثواب لطاعة مع الكفر.

وقالت المعتزلة أن كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وإن زادت^{٢٢} على زلته. وذهب الجبائي وابنه إلى رعاية الكثرة في المحبط، وزعموا أن من زادت طاعاته على زلته أحبطت عقاب زلته، وهذا الإحباط يسمى بالتكفير أيضاً، ومن زادت زلته على طاعاته أحبطت ثواب طاعاته؛ ثم اختلفا، فقال الجبائي: إذا زادت الطاعات أحبطت الزلات بأسرها من غير أن ينقص من ثواب الطاعات شيء، وإذا زادت الزلات أحبطت الطاعات برمتها^{٢٣} من غير أن ينقص من عقاب الزلات شيء. ونقل عن الإمام الرازي مذهب الجبائي أن الطارئ من الطاعة أو المعصية يبقى بحاله وسقط من السابق بقدره، ومذهب ابنه أنه يقابل أجزاء الثواب بأجزاء

٢٢ أي الطاعات.

٢٣ أي جميعها.

العقاب، فيسقط المتساويان ويبقى الزائد وهذا هو الموازنة. واستدلّ هؤلاء المعتزلة

على الإحباط على ما نقل عنهم الشيخ الطوسي رحمه الله | في كتاب الاقتصاد: ١٦٢
 «إنّ من شأن الثواب أن يقارنه تعظيم وإجلال، ومن شأن العقاب أن يقارنه
 استخفاف وإهانة، ومعلوم ضرورة استحالة تعظيم أحدنا لغيره مع استخفافه^{٢٤} به
 في حالة واحدة.»^{٢٥}

وفيه نظر، لأنّه لا يمكن ادّعاء الضرورة في هذه الدعوى مع كونه محلّ الخلاف،
 ولا ريب أنّ المولى إذا قال لعبده: إن تُطعني أثبُك بكذا وأعظّمك وإن تُعصني أعاقبك
 وأستخفّ بك، فأطاع المولى في أمر وعصاه في أمر آخر، فلا يستحيل عند العقل أن
 يثيبه المولى بما وعده بإطاعته ويعاقبه بما أوعده بعصيانه. واستدلّوا أيضاً بوجه آخر
 هو أضعف من الوجه المذكور. ذكر الدليلين المذكورين الشيخ الطوسي رحمه الله في
 الاقتصاد وأطال الكلام في إبطالهما، واختار رحمه الله القول بطلان الإحباط
 والتكفير مستدلاً بأنّه يؤدي إلى أنّ من جمع بين الإحسان والإساءة أن يكون عند
 العقلاء بمنزلة من لم يحسن ولم يُسئِ إذ تساوى المستحقّان من المدح والذمّ، أو
 يكون بمنزلة من لم يحسن إن كان المستحقّ على الإساءة أكثر، أو بمنزلة من لم يُسئِ إن
 كان المستحقّ على الطاعة أكثر. وفيه نظر، لأنّه لا مانع من أن يكون قبول الإحسان
 وترتّب الثواب عليه مشروطاً بعدم أكثرية الإساءة، فيكون المحسن على هذا التقدير
 كمن لم يحسن أو يكون ترتّب العقاب على الإساءة مشروطاً بعدم أكثرية الإحسان،
 فيكون المُسئِ على هذا التقدير كمن لم يُسئِ، كما أنّ التائب من الذنب كمن لا ذنب له.

١٦٣

٢٤ كذا في الأصل، وفي المصدر: «استحقاقه» ولا يخفى عدم صحّتها، وهذا الاختلاف
 يرمي إلى أنّ نسخة المصنّف كانت أصحّ من النسخة المطبوعة.

٢٥ الاقتصاد: ١١٨.

واستدلَّ المحقق رحمه الله في التجريد على بطلان الإحباط بأنه ظلم،^{٢٦} وعلى ما بيننا لا يترتب على التكفير والإحباط ظلم. واستدلَّ أيضاً على بطلان الإحباط والتكفير بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾،^{٢٧} وفي دلالة هذه الآية نظر لأن الله تعالى يمكن أن يُري عبيده الأعمال المحبطة ليتحسروا، والأعمال المكفّرة ليشكروا، فلا منافاة بين رؤية الأعمال والإحباط والتكفير.

وتحقيق المقام أنّ التكفير والإحباط بالمعنى الذي اختاره المعتزلة باطل لعدم الدليل عليه، وقد بينّا بطلان دليلهم، ونفيهما مطلقاً على ما اختاره شيخنا أبو جعفر الطوسي رحمه الله باطل لعدم الدليل. والذي استفدته من الكتاب | والستة أنّهما ١٦٤ حق بمعنى آخر، أمّا التكفير فهو حق بمعنى أنّ الحسنات تكفر السيئات وهي الصغائر، بشرط أن يكون فاعل الصغائر مجتنباً من الكبائر. ومما يدلّ عليه هذه الآيات:

١. ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.^{٢٨}

٢. ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾.^{٢٩}

٣. ﴿إِنَّمَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾.^{٣٠}

٤. ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبِيرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾،^{٣١} أي إذا اجتنبت الكبائر

كفّرنا صغائركم بالحسنات.

٢٦ كشف المراد: ٤١٣.

٢٧ الزلزال: ٧-٨.

٢٨ العنكبوت: ٧.

٢٩ هود: ١١٤.

٣٠ المائدة: ٢٧.

٣١ النساء: ٣١.

فالمستفاد من هذه الآيات أن التقوى وترك الكبائر شرط لقبول الحسنات والحسنات المقبولة مكفرة للصغائر .

والروايات الدالة على أن ترك الكبائر شرط في تكفير الحسنات كثيرة، منها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «إن الصلوات كفارة لما بينهن ما اجتنب الكبائر .»^{٣٢} وعنه أيضاً صلى الله عليه وآله: «ما من امرئ مسلم تحضره صلاة مكتوبة فيحسن وضوءها وخشوعها وركوعها إلا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب، ما لم يؤت كبيرة .»^{٣٣} وعنه صلى الله عليه وآله: «إن الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة، كفارات لما بينهن ما لم تغش الكبائر .»^{٣٤}

١٦٥

والأحاديث الواردة في وقوع التكفير متواترة، وأما الإحباط بمعنى إسقاط الثواب بسبب ارتكاب الكبائر وعدم التقوى، فليس دليل يدل على نفيه، بل يدل على ثبوته عدّة آيات وروايات، ومن الآيات قوله تعالى: ﴿ لا تُبْطِلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى ﴾،^{٣٥} وقوله تعالى: ﴿ لَئِن أَشْرَكَتْ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴾،^{٣٦} وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقِّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ، أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ ﴾،^{٣٧} وقوله: ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ

٣٢ مستدرک الوسائل (١٥:٣) .

٣٣ صحیح مسلم (١٤٢:١) .

٣٤ مسند أحمد (٤٨٤:٢) .

٣٥ البقرة: ٢٦٤ .

٣٦ الزمر: ٦٥ .

٣٧ آل عمران: ٢١-٢٢ .

أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا ﴿٣٨﴾ وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴾، ﴿٣٩﴾ وقوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أُنزِلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ ﴾، ﴿٤٠﴾ وقوله: ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ ﴾، ﴿٤١﴾ وغيرها من الآيات.

١٦٦ والعجب أن الشيخ الجليل أبا جعفر الطوسي رحمه الله تمسك بالشبهة المذكورة وأنكر التكفير والإحباط وتبعه على هذا الرأي جماعة كثيرة حتى حسب من تأخر عنهم أن هذا مذهب جميع الإمامية؛ وأول منكروا الإحباط والتكفير الآيات والروايات الصريحة فيها تأويلاً بعيداً، وحيث أنكروا التكفير قالوا: كل ذنب كبيرة، يعني كل ذنب يترتب عليه العقاب ولا يتكفر بالحسنات ولا يترك الكبائر. وممن تبع الشيخ في هذا الرأي الشيخ الطبرسي المفسر رحمه الله، وأول قوله تعالى: ﴿ إِنْ تَجْتَنِبُوا... إِلَى آخِرِ الْآيَةِ ﴾ ﴿٤٢﴾ بأنه إن اجتنبت الكبائر بعد النهي، نكفرت عنكم ما فعلتم منها قبل ورود النهي، وهكذا أول سائر الآيات الدالة على التكفير ﴿٤٣﴾؛ وبطلان هذا التأويل في غاية الظهور.

واعلم أن الشيخ الجليل بهاء الدين محمد العاملي حيث لم يطلع على حقيقة مذهب الشيخ الجليل أبي جعفر الطوسي وأتباعه في الإحباط والتكفير، وعلى معنى قولهم

٣٨ الكهف: ١٠٥.

٣٩ الحجرات: ٢.

٤٠ محمد: ٩.

٤١ محمد: ٢٨.

٤٢ النساء: ٣١.

٤٣ مجمع البيان (٣: ٧١).

« كلّ ذنب كبيرة » تعسر عليه الجمع بين آية التكفير والروايات الدالة على التكفير، واشتبه عليه أمر العدالة على مذهب الشيخ وأتباعه القائلين بأن كلّ ذنب كبيرة،^{١٦٧} وينبغي أن نأتي في هذا المقام بعباراته ونبين ضعف قوله ونذكر تحقيق المقام. قال الشيخ العاملي رحمه الله في شرح الحديث الثالث من أربعينه وهو قول النبي صلى الله عليه وآله: « ما من صلوة يحضر وقتها إلا نادى ملك بين يدي الناس: قوموا إلى نيرانكم التي أوقدتموها على ظهوركم، فأطفئوها بصلاتكم... الحديث »:^{٤٤}

« قوله صلى الله عليه وآله: « فأطفئوها بصلاتكم » صريح في أنّ الصلاة تكفر الذنوب وتسقط العقاب المتوعد عليها، (والقرآن يدلّ عليه)،^{٤٥} قال سبحانه: ﴿ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ﴾^{٤٦} والمراد بها الصلوات لسوق الآية، وقد ورد ذلك في أحاديث متكررة من طرق العامة والخاصة. روى أبو حمزة الثمالي عن أحدهما عليهما السلام، عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: « والذي بعثني بالحق بشيراً ونذيراً إن أحدكم ليقوم من وضوئه فتنساقط عن جوارحه الذنوب، فإذا استقبل الله بوجهه وقلبه لم ينفتل^{٤٧} وعليه من ذنوبه شيء كيوم ولدته أمه، إنما منزلة الصلوات الخمس لأمتي كنهز جار على باب أحدكم، فما يظنّ أحدكم لو كان على جسده درن^{٤٨} ثم اغتسل في ذلك النهز خمس مرّات في اليوم، أكان يبقى في جسده درن؟ وكذلك والله الصلوات الخمس لأمتي. »^{٤٩} وروي في سبب نزول

٤٤ من لا يحضره الفقيه (١: ٢٠٨)؛ في الأصل: بصلواتكم.

٤٥ من المصدر.

٤٦ هود: ١١٤.

٤٧ أي انصرف؛ في الأصل: لم ينتقل.

٤٨ أي الوسخ.

٤٩ بحار الأنوار (٧٩: ٢٢٠).

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾^{٥٠} أن رجلاً من الصحابة أصاب من امرأة قُبلة فأتى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَأَخْبَرَهُ، فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ، إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾^{٥١} فقال الرجل: إليّ هذا؟ فقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «لجميع أمتي كلهم.»^{٥٢} ولا يخفى أن هذه الذنوب التي وردت الأخبار بأن الصلاة مكفّرة لها مخصوصة بما عدا الكبائر وفي كثير من الأحاديث تصريح بذلك، كما روي عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: «الصلوات كفّارات»^{٥٣} لما بينهنّ ما اجتنب الكبائر.^{٥٤} وعنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «ما من امرء مسلم تحضره صلوة مكتوبة، فيحسن وضوءها وخشوعها وركوعها إلا كانت كفّارة لما قبلها من الذنوب، ما لم يؤت كبيرة.»^{٥٥} وعنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «إنّ الصلوة»^{٥٦}

الخمسة والجمعة إلى الجمعة | كفّارات لما بينهنّ ما لم تغش الكبائر.^{٥٧} والروايات بذلك متظافرة فينبغي حمل الذنوب في الرواية الأولى على الصغائر وإن كان قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «كيوم ولدته أمّه» ظاهراً في العموم كما لا يخفى.

تذنيب: ما ورد من أن اجتناب الكبائر مكفّر^{٥٨} للصغائر كما قال سبحانه: ﴿إِنْ

٥٠ هود: ١١٤.

٥١ هود: ١١٤.

٥٢ صحيح البخاري (١: ١٣٤).

٥٣ في الأصل: كفّارة.

٥٤ دعاء الإسلام (١: ١٣٥)؛ مستدرک الوسائل (٣: ١٥٠).

٥٥ صحيح مسلم (١: ١٤٢).

٥٦ في الأصل: الصلوات.

٥٧ مسند أحمد (٢: ٤٨٤).

٥٨ في الأصل: مكفّرة.

تَجْتَنِبُوا كِبَارَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ تُكْفِرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلُكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا ﴿٥٩﴾ لا ينافي ما تضمنته الأحاديث السابقة من كون الصغائر مكفرة بالصلاة، فلعل كلاً منهما مكفر لنوع منها أو أن لكل منهما مدخلاً في التكفير، فهو بهذا الاعتبار مكفر في الجملة، ولا يمكن أن يحمل الصغائر التي تكفرها الصلاة، على الصغائر الصادرة ممن^{٦٠} لا يجتنب الكبائر، لأن «ما» في قوله صلى الله عليه وآله «ما اجتنب الكبائر» و«ما لم يأت كبيرة» و«ما لم تغش الكبائر» ظرفية، فالمعنى أن الصلوات تكفر ما بينهن^{٦١} وقت اجتناب الكبائر، فمن لا يجتنبها تكون صغائره غير مكفرة بالصلاة وهذا ظاهر لا ستره فيه» انتهى. ٦٢.

أقول: ما ذكره رحمه الله في الجمع بين الآية والروايات | بعيد غاية البعد، وكيف يجوز أن يقول أفصح الفصحاء وأبلغ البلغاء: «فإذا استقبل بوجهه وقلبه لم ينقل عليه من ذنوبه شيء كيوم ولدته أمه» ويريد أنه يغفر له نوع من أنواع ذنوبه، أو يريد أن استقبله بوجهه وقلبه له مدخل في غفران ذنوبه. وأيضاً كيف يجوز أن يكون أحد هذين المعنيين مراد الله من الآية المذكورة من غير أن ينصب قرينة تدل عليه. فعلم بما ذكرناه أن الصواب في الجمع بين الآيات ما يتناه من أن الحسنات المقبولة مكفرة للذنوب، وشرط قبول الحسنات الاجتناب من الكبائر. فعلى ما قلناه لا إشكال في الجمع ولا بعد ولا مفسدة كما يلزم من جمعه رحمه الله. وقال أيضاً في شرح الحديث الثلاثين:

٥٩ النساء: ٣١.

٦٠ في ن: عمّن.

٦١ في ألف: مكفر فيما بينهن؛ في ن: مكفرة ما بينهن.

٦٢ الأربعون: ٨٩-٩١.

«اختلف آراء الأكابر في تحقيق الكبائر، فقال قوم: هي كل ذنب توعد الله عليه بالعقاب في الكتاب العزيز. وقال بعضهم: هي كل ذنب رتب عليه الشارع حدًّا أو صرح فيه بالوعيد. وقال طائفة: هي كل معصية تؤذن بقلة أكثرات^{٦٣} فاعلمها بالدين. وقال آخرون: كل ذنب علمت حرمة بدليل قاطع. وقيل: كلما توعد عليه توعدًا شديدًا في الكتاب والسنة. وعن ابن مسعود أنه قال: اقرؤوا من أول سورة النساء إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَجْتَنِبُوا كَبِيرًا مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ يُكْفِرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^{٦٤} فكل ما نُهي عنه في هذه السورة إلى هذه الآية فهو كبيرة. وقال جماعة: الذنوب كلها كبائر لا شراكها في مخالفة الأمر والنهي لكن قد يطلق الصغير والكبير على الذنب بالإضافة إلى ما فوقه وما تحته، فالقُبلة صغيرة بالنسبة إلى الزنا وكبيرة بالنسبة إلى النظر بشهوة. وقال الشيخ الجليل أمين الإسلام أبو علي الطبرسي - طاب ثراه - في كتاب مجمع البيان بعد نقل هذا القول: وإلى هذا ذهب أصحابنا رضي الله عنهم فإنهم قالوا: المعاصي كلها كبيرة لكن بعضها أكبر من بعض، وليس في الذنوب صغيرة، وإنما يكون صغيراً بالإضافة إلى ما هو أكبر منه ويستحق العقاب عليه أكثر انتهى كلامه.^{٦٥} وقال قوم: إنها سبع: الشرك بالله، وقتل النفس التي حرم الله، وقذف المحصنة، وأكل مال اليتيم، والزنا، والفرار من الزحف، وعقوق الوالدين؛ ورووا في ذلك حديثاً عن النبي صلى الله عليه وآله.^{٦٦} وزاد بعضهم على ذلك ثلاث عشرة أخرى: اللواط، والسحر، والربا، والغيبة، واليمين الغموس، وشهادة الزور، وشرب الخمر،

١٧١

٦٣ أي مبالاته.

٦٤ النساء: ٣١.

٦٥ مجمع البيان (٣: ٦١).

٦٦ من لا يحضره الفقيه (٣: ٥٦١).

واستحلال الكعبة،^{٦٧} والسرقة، ونكث الصفقة، والتعرب بعد الهجرة، والياس من روح الله، والأمن من مكر الله. وقد يزداد أربع عشرة أخرى: أكل الميتة، والدم، ولحم الخنزير، وما أهّل لغير الله به من غير ضرورة. والسحت، والقمار، والبخس في الكيل | والوزن، ومعونة الظالمين، وحبس الحقوق من غير عسر، والإسراف، والتبذير،^{١٧٢} والحيانة، والاشتغال بالملاهي، والإصرار على الذنوب؛ وهذه الأربع عشرة منقولة في عيون الأخبار عن الرضا عليه السلام.^{٦٨}

فهذه عشرة أقوال في ماهية الكبيرة وليس على شيء منها دليل تطمئن به النفس، ولعلّ في إخفائها مصلحة لا تهتدي إليها عقولنا كما في إخفاء ليلة القدر والصلوة الوسطى وغير ذلك. وقد نقل أصحاب الحديث عن ابن عباس رضي الله عنه أنه سئل عن الكبائر أسع هي؟ فقال: هي إلى السبعائة أقرب منها إلى السبعة.^{٦٩} وربما يقال ما ذهب إليه الإمامية من أنّ الذنوب كلها كبائر كما نقله الشيخ الطبرسي عنهم، كيف يستقيم مع ما تقرّر من أنّ الصغائر مغفورة لمن اجتنب الكبائر؟ لقوله تعالى: ﴿إِنْ جِتَبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مَدْخَلًا كَرِيمًا﴾^{٧٠} فإنه يقتضي أن تكون الكبائر ذنوباً مخصوصة تُجتنب فيحصل باجتنابها تكفير الصغائر، والحاصل أنّ تكفير الصغائر باجتناب الكبائر على القول بأن كلاً منها أمور مخصوصة معقول، فما معناه على القول بأن الوصف بالكبر والصغر^{٧١} إضافي، جوابه أنّ معناه

٦٧ أي اتّخاذها للسكنى.

٦٨ عيون الأخبار (٢: ١٢٧).

٦٩ مجمع البحرين (٣: ٤٦٧).

٧٠ النساء: ٣١.

٧١ في المصدر: الصغير.

١٧٣ أن من عَنَ ٧٢ | له أمران منها، ودعت نفسه إليها بحيث لا يتمالك فكفها عن ٧٣ أكبرهما مرتباً أصغرهما، فإنه يكفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على الاجتناب الأكبر كمن عَنَ له التقييل والنظر بشهوة، فكف عن التقييل وارتكب النظر، كذا قيل وفيه تأمل.

تذنيب: مما ذكرناه يظهر أن قولهم: «العدل من يجتنب الكبائر ولا يصرّ على الصغائر» ينبغي أن يراد به أنه إذا عَنَ له أمران كف عن الأكبر ولم يصرّ على الأصغر، وهذا المعنى وإن كان غير مشهور فيما بينهم، ولا مسطور في مصنفاتهم بل المتعارف بينهم خلافه لكنه هو الذي يقتضيه النظر بناء على ذلك المذهب، فما في كلام بعض الأعلام من أنه يلزمهم أن يكون كل معصية مخرجة عن العدالة محل نظر. ثم لا يخفى أن كلام الشيخ الطبرسي مشعر بأن القول بأن الذنوب كلها كبائر متفق عليه بين علماء الإمامية وكفى بالشيخ ناقلاً:

إذا قالت حذام فصدّقوها

فإنّ القول ما قالت حذام

١٧٤ ولكن صرح بعض أفاضل المتأخرين منهم بأنهم مختلفون، وأن بعضهم قائل ببعض الأقوال السالفة، ونسب | هذا القول إلى رئيس الطائفة الشيخ المفيد وابن البراج وأبي الصلاح والمحقق محمد بن إدريس والشيخ أبي علي الطبرسي رضوان الله عليهم وتحقيق ما هو الحق يقتضي خطأ آخر من الكلام « انتهى عبارة الأربعين. ٧٤

٧٢ أي ظهر له.

٧٣ في الأصل: من.

٧٤ الأربعون: ٣٨٠-٣٨٣.

أقول: ما نقله رحمه الله في بيان اختلاف المذاهب في الكبائر عبارة البيضاوي في تفسيره سوى ما نقله عن عيون الأخبار.^{٧٥} وذكرها أيضاً بعينها صاحب كز العرفان فيه،^{٧٦} وكأنه نقلها عن كتب المخالف، ولا يخفى أن قول صاحب الأربعين: «فهذه عشرة أقوال في الكبيرة وليس على شيء منها دليل تطمئن به النفس ولعل في إخفائها مصلحة لا تهتدي إليها عقولنا كما في إخفاء ليلة القدر والصلوة الوسطى وغير ذلك» قول بعيد عن التحقيق، وتحقيق المقام أن الكبائر على مذهب أهل البيت عليهم السلام هي ما أوعده الله عليها النار، والروايات الدالة على ما ادّعيته كثيرة أوردناها في رسالة فرحة الدارين في تحقيق معنى العدالة على مذهب الإمامية وسنذكر ههنا أيضاً بعضها. ويلزم صاحب الأربعين أن يلتزم أن جميع المسائل التي اختلف العلماء فيها من جهة | اختلاف الأخبار يكون مثل ليلة القدر والصلوة^{١٧٥} الوسطى وبطلان هذا الالتزام في غاية الظهور، وكيف يجوز أن يكون إخفاء الكبيرة كإخفاء ليلة القدر من قبل الله سبحانه وهو موجب لإخفائه العدالة الموقوفة معرفتها على معرفة الكبائر وإخفاء العدالة موجب للإخلال بالدين، لأن كثيراً من مهمات الدين موقوفة على معرفة العدالة.

ومن الروايات الدالة على أن الكبيرة هي ما أوعده الله عليه النار ما رواه ابن بابويه في الفقيه بسنده عن كثير النواء، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الكبائر، فقال: «كل ما أوعده الله عز وجل عليه النار.»^{٧٧} وما رواه بسنده عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ تَجَنُّبَ الْكَبَائِرِ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفَرُ عَنْكُمْ

٧٥ أنوار التنزيل (٢: ٧١).

٧٦ كز العرفان (٢: ٣٨٥).

٧٧ من لا يحضره الفقيه (٣: ٥٦٩).

سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلُكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا»^{٧٨}، قال: «الكبائر التي أوجب الله عز وجل عليه النار،»^{٧٩} وما رواه عن ابن محبوب قال: كتبت مع بعض أصحابنا إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الكبائر كم هي وما هي، فكتب: «الكبائر من اجتنب ما وعد الله عليه النار، كفر عنه سيئاته إذا كان مؤمناً، والسبع الموجبات: قتل النفس الحرام، | وعقوق الوالدين، وأكل الربا، والتعرب بعد الهجرة، وقذف المحصنات،^{٨١} وأكل مال اليتيم، والفرار من الزحف.»^{٨٢} وما رواه بسنده عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «الكبائر سبع: قتل المؤمن متعمداً، وقذف المحصنة، والفرار من الزحف، والتعرب بعد الهجرة، وأكل مال اليتيم ظلماً، وأكل الربا بعد البيئته، وكل ما أوجب الله عليه النار.»^{٨٣} وما رواه بسنده عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً - قال: - معرفة الإمام واجتناب الكبائر التي أوجب الله عليه النار.»^{٨٤}

ومنها ما رواه محمد بن بابويه في كتاب ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، بسنده عن أحمد بن عمر الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿إِنْ تَجَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^{٨٥}؟ قال: «من اجتنب ما أوعده الله

١٧٦

٧٨ النساء: ٣١.

٧٩ الكافي (٢: ٢٧٦).

٨٠ في الأصل: أوعده.

٨١ في الأصل: المحصنة.

٨٢ الكافي (٢: ٢٧٦).

٨٣ الكافي (٢: ٢٧٧).

٨٤ الكافي (٢: ٢٧٨).

٨٥ النساء: ٣١.

عليه النار إذا كان مؤمناً كفر الله عنه سيئاته ويدخله مدخلاً كريماً، والكبائر السبع الموجبات: قتل النفس الحرام، وعقوق الوالدين، وأكل الربا، والتعرب بعد الهجرة، ١٧٧ وقذف المحصنة، وأكل مال اليتيم، والفرار من الزحف. ^{٨٦} وروى بسنده عن محمد بن الفضيل، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في قول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبِيرًا مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكَرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾، قال: «من اجتنب ما أوعده الله عليه النار إذا كان مؤمناً كفر عنه سيئاته. ^{٨٧} وروى بسنده عن عبدوس، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الكبائر، قال: «شيء وعد الله عليه النار. ^{٨٨}»

وفي كتاب تحف العقول، عن محمد بن الفضيل، عن أبي الحسن عليه السلام في قول الله: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبِيرًا مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكَرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ قال: «من اجتنب ما أوعده ^{٨٩} الله عليه بالنار - إذا كان مؤمناً - كفر عنه سيئاته. ^{٩٠} وفيه أيضاً، عن كثير النواء، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الكبائر، قال: «كل شيء وعد الله عليه النار. ^{٩١} انتهى ما أردنا ^{٩٢} نقله من الأخبار الدالة على أن الكبيرة هي ما أوعده الله عليه النار.

ثم اعلم أن من هذه الأخبار ما يدل على أن ما أوعده الله عليه النار سبعة، وبعض الأحاديث يدل على أن ما أوعده الله عليه النار أكثر من سبعة، فيمكن الجمع بأن الكبائر

٨٦ ثواب الأعمال: ١٣٠.

٨٧ ثواب الأعمال: ١٣٠؛ وسائل الشيعة (١٥: ٣١٦).

٨٨ ما وجدناه في المصادر نقلاً عن عبدوس.

٨٩ في الأصل: وعد.

٩٠ ما وجدناه في التحف، ثواب الأعمال: ١٣٠.

٩١ ما وجدناه في التحف، ثواب الأعمال: ٢٣٣.

٩٢ في ألف: أوردنا.

١٧٨ التي | اجتنابها شرط لقبول الحسنات وتكفير السيئات سبعة، وما عدا السبعة ليس اجتنابه شرطاً وإن كان كبيرة. وأيضاً من الروايات الدالة على أنّ الكبائر الموجبات سبعة ما رواه محمد بن يعقوب الكليني، بسنده عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الوشاء، عن أبان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «الكبائر سبعة، منها: قتل النفس متعمداً، والشرك بالله العظيم، وقذف المحصنة، وأكل الربا بعد البيّنة، والفرار من الزحف، والتعرب بعد الهجرة، وعقوق الوالدين، وأكل مال اليتيم ظلماً» - قال: - والتعرب والشرك واحد. «^{٩٣} وما رواه عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن عبد الله بن مسكان، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «الكبائر سبع: قتل المؤمن متعمداً، وقذف المحصنة، والفرار من الزحف، والتعرب بعد الهجرة، وأكل مال اليتيم ظلماً، وأكل الربا بعد البيّنة.»^{٩٤} ومنها ما رواه أيضاً عنه، | عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن عبيد بن زرارة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكبائر، فقال: «هنّ في كتاب عليّ عليه السلام سبع: الكفر بالله، وقتل النفس، وعقوق الوالدين، وأكل الربا بعد البيّنة، وأكل مال اليتيم ظلماً، والفرار من الزحف، والتعرب بعد الهجرة.»^{٩٥} وما روى عليّ بن حسان الواسطي عن عمّه عبد الرحمن بن كثير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ الكبائر سبع، فينا أنزلت^{٩٦} ومنا استحلّت، فأولها الشرك بالله العظيم، وقتل النفس التي حرّم الله، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين،

٩٣ الكافي (٢: ٢٨١).

٩٤ الكافي (٢: ٢٧٨).

٩٥ الكافي (٢: ٢٧٨).

٩٦ في الأصل: نزلت.

وقذف المحصنة، والفرار من الزحف، وإنكار حقنا» الحديث. ٩٧ ومنها ما في تفسير علي بن ابراهيم، قال رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنْ مَجْتَبُوا كِبَارًا مَا تُهَوِّنَ عَنْهُ... الآية﴾: «هي سبعة: الكفر، وقتل النفس، وعقوق الوالدين، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، والفرار من الزحف، والتعرب بعد الهجرة». ٩٨

لا يخفى أنه استفيد مما أوردناه من الآيات والروايات أن الكائر ذنوب معينة، فثبت بطلان قول من قال من القدماء: «إن كل ذنب كبيرة»، وقد بينا في بحث الإحباط والتكفير ضعف هذا القول وضعف دليل القائلين به. ثم اعلم أن الشيخ ١٨٠ بهاء الدين رحمه الله على ما نقلنا عنه نسب القول بأن كل ذنب كبيرة إلى قدماء الشيعة، وقال: «الوصف بالصغر والكبر عندهم إضافي، ومعنى التكفير على مذهبهم أن من عت له أمران منها ودعت نفسه إليهما فكفها عن أكبرهما مرتكباً أصغرهما فإنه يكفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الأكبر». ولا ريب أن هذا الكلام بمعزل عن التحقيق لأن الشيخ الطوسي القائل بأن كل ذنب كبيرة ومن تبعه أنكروا التكفير وأولوا الآيات والروايات الدالة على التكفير على ما بيناه في بحث الإحباط والتكفير، فنسبة التكفير المذكور إليهم غلط عظيم. ويلزم من قوله أن من عت له قتل النفس وشرب الخمر فترك الأكبر وارتكب الأصغر ٩٩ فيكون الأصغر مكفراً؛ وقبح هذا القول وبطلانه في غاية الظهور، فنسبته إلى قدماء الشيعة غير جائز. ثم قال: «مما ذكرناه يظهر أن قولهم العدل من يجتنب الكبائر ولم يصر على الصغائر ينبغي أن يراد أنه إذا عت له أمران، كف عن الأكبر ولم يصر على

٩٧ من لا يحضره الفقيه (٣: ٥٦١).

٩٨ تفسير القمي (١: ١٣٦).

٩٩ في ألف: الصغير.

الأصغر . « أقول: لا ريب أن نسبة هذا القول إلى قدماء الشيعة فرية بلا مرية، ويلزم من هذا القول أن من عنّ له القتل وشرب الخمر فترك القتل وشرب الخمر يكون عادلاً، وهو خلاف إجماع المسلمين .

[مذهب القدماء في العدالة]

فإن قيل: إذا لم يكن ما ذكره هذا الفاضل مذهباً للقدماء القائلين بأن كل ذنب كبيرة، فما مذهبهم في العدالة؟ قلنا: اختلف كلام هؤلاء في العدالة، فمنهم من شرط في العدل أن يكون مجتنباً من الكبائر التي أوعده الله عليها النار وإن كان على مذهبه غير ما أوعده الله عليه النار أيضاً كبيرة بمعنى أنه قبيح غير مكفر، وهو ما اختاره الشيخ الطوسي رحمه الله عملاً بمقتضى رواية ابن أبي يعفور، وهي هذه:

قال عبد الله بن أبي يعفور: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بم تعرف عدالة الرجل من المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: «إن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتتاب الكبائر التي أوعده الله عز وجل عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك، والدلالة على ذلك كله أن يكون سائراً لجميع عيوبه حتى يجرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفثيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تركيته وإظهار عدالته إذا واطب عليهم في الناس، ويكون معه التعاهد للصلوات الخمس^{١٠٠} وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاًهم

١٨٢

١٠٠ في المصدر هكذا: إظهار عدالته في الناس، ويكون معه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهم.

إلا عن علة، فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً مواظباً على الصلوات متعاهداً لأوقاتها في مصلاه، فإن ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين، وذلك أن الصلوة ستر وكفارة للذنوب، وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلي إذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين، وإنما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلوة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي ومن يحفظ مواقيت الصلوة | ممن يضيع، ولولا ذلك لم ١٨٣ يمكن أحداً أن يشهد على آخر بصلاح، لأن من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله هم بأن يحرق قوماً في منازلهم، تركهم الحضور لجماعة المسلمين، وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل ذلك منهم، فكيف تقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله صلى الله عليه وآله فيه الحرق في جوف بيته بالنار، وقد كان يقول صلى الله عليه وآله: لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة. « ١٠١

وينبغي أن تأتي بأقوال سائر القائلين بأن كل ذنب كبيرة في العدالة، وبعبارة العلامة رحمه الله قال في المختلف بعد نقل مذهب الشيخ في النهاية:

«وقال المفيد: العدل من كان معروفاً بالدين والورع عن ١٠٢ محارم الله تعالى.

وقال ابن البراج: العدالة معتبرة في صحة الشهادة على المسلم وتثبت في الإنسان بشروط وهي البلوغ، وكمال العقل، والحصول على ظاهر الإيمان، والستر والعفاف، | واجتناب القبائح، ونفي التهمة والظنّة والحسد والعداوة. وقال أبو الصلاح: ١٨٤

١٠١ من لا يحضره الفقيه (٣: ٣٨).

١٠٢ في الأصل: من.

العدالة شرط قبول الشهادة على المسلم ويثبت حكمها بالبلوغ، وكمال العقل والإيمان، واجتناب القبائح أجمع، وانتفاء الظنة بالعداوة أو الحسد، أو المناقشة، أو المملكة^{١٠٣} أو الشركة. وقال الشيخ في المبسوط: العدالة في اللغة أن يكون الإنسان متعادلاً الأحوال متساوياً، وأما في الشريعة هو من كان عدلاً في دينه عدلاً في مروته، عدلاً في أحكامه، فالعدل في الدين أن يكون مسلماً لا يعرف منه شيء من أسباب الفسق، وفي المروة أن يكون محتنباً للأموال التي تسقط المروة مثل الأكل في الطرقات ومدّ الأرجل بين الناس، ولبس الثياب المصْبغة، والعدل في الأحكام أن يكون بالغاً عاقلاً، فمن كان عدلاً في جميع ذلك قبلت شهادته، ومن لم يكن عدلاً لم تقبل،^{١٠٤} فإن ارتكب شيئاً من الكبائر: وهي الشرك والقتل والزنا واللواط والغصب والسرقة وشرب الخمر والقذف وما أشبه ذلك، فإذا فعل واحدة من هذه الأشياء سقطت شهادته، فأما إن كان محتنباً للكبائر ومواقعاً للصغائر فإنه يعتبر الأغلب من حاله، فإن كان الأغلب من حاله مجانباً للمعاصي وكان يواقع ذلك نادراً قبلت الشهادة،^{١٠٥} وإن كان الأغلب مواقعة المعاصي^{١٠٦} واجتنابه لذلك نادراً لم تقبل شهادته، وأما اعتبرنا الأغلب في الصغائر لأننا لو قلنا أنه لا تقبل شهادة من واقع اليسير من الصغائر أدى ذلك إلى أن لا تقبل شهادة أحد، لأنه لا أحد منكم عن^{١٠٧} مواقعة بعض المعاصي. وقال ابن الجنيدي: فإذا كان الشاهد حرّاً بالغاً مؤمناً بصيراً معروفاً بالنسب، مرضياً غير

١٨٥

١٠٣ في ألف: المهلكة.

١٠٤ في المصدر: يقبل.

١٠٥ في المصدر: شهادته.

١٠٦ في المصدر: مواقفته للمعاصي.

١٠٧ في المصدر: ينفك من.

مشهور بكذب في شهادة ولا بارتكاب كبيرة ولا مقام على صغيرة، حسن التيقظ، عالمًا بمعاني^{١٠٨} الأقوال، عارفًا بأحكام الشهادة، غير معروف بحيف على معامل، ولا متهاون^{١٠٩} بواجب من علم أو عمل ولا معروف بمباشرة^{١١٠} أهل الباطل، ولا بدخول محلّتهم^{١١١}، ولا بالحرص على الدنيا، ولا بساقط المروّة، بريًا من أهواء أهل البدع التي توجب على المؤمنين البرائة من أهلها، فهو من أهل العدالة المقبول شهادتهم؛ وظاهر كلامه موافقة الشيخ في المبسوط. وقال ابن ادريس: هذا القول - يعني كلام شيخنا في المبسوط - لم يذهب إليه إلا في هذا الكتاب - يعني المبسوط - ولا ذهب إليه أحد من أصحابنا لأنه لا صغائر عندنا في المعاصي إلا بالإضافة إلى غيرها، وما أخرجناه واستدلّ به من أن يؤدّي ذلك إلى ألا تقبل شهادة أحد لأنه لا أحد ينفك^{١٨٦} عن واقعة بعض المعاصي فغير واضح، لأنه قادر على التوبة من ذلك الصغير، فإذا تاب قبلت شهادته، وليست التوبة مما يتعذر على إنسان دون إنسان، ولا شك أنّ هذا القول تخرّج لبعض المخالفين، فاختاره شيخنا هنا ونصره وأورده على جهته ولم يقل عليه شيئًا، لأنّ هذا عاداته في كثير مما يورده في هذا الكتاب» انتهى^{١١٢}.

ثمّ ذكر العلامة رحمه الله:

«والوجه ما قاله الشيخ رحمه الله في المبسوط. لنا: إن اعتبار اجتناب جميع القبائح في الشهادة مما يعسر ويشقّ ويؤدّي إلى بطلان الشهادة وعدم مشروعيتها، وذلك

١٠٨ في المصدر: بمعالي.

١٠٩ في ن: تهاون.

١١٠ في المصدر: بمعاشرة.

١١١ في المصدر: الدخول في جملتهم.

١١٢ مختلف الشيعة (٤٨١:٨).

منافٍ لمقتضى الحكمة، وقد ورد^{١١٣} النصّ بقبولها، وقول ابن ادريس ليس بشيء، لأنّ مع التوبة لا فرق بين الكبيرة والصغيرة في سقوطهما بها، على أنّ التوبة من شرطها العزم على ترك المعادة، ولا شك أنّ الصغائر لا ينفكّ منها الإنسان، فلا يصحّ هذا العزم منه غالباً فلا يمكن التوبة في أغلب الأحوال؛ وفي رواية ابن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام ما يوافق كلام الشيخ في النهاية من عدّ اجتناب الكبائر في العدالة، ولو كان اجتناب الصغائر شرطاً في العدالة لنصّ عليه السلام على ذلك، نعم ١/١٨٧
يشترط ترك الإصرار على الصغائر. والتحقيق أنّ العدالة كفيّة نفسانيّة راسخة تبعث المتصّف بها على ملازمة التقوى والمرورة، ويتحقّق باجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر» انتهى كلام العلامة. ^{١١٤}

[مذهب المصتف في العدالة]

إن قيل: قد علم ممّا ذكرت بطلان ما نسب صاحب الأربعين إلى القدماء وعلم مذهبهم في العدالة واختلافهم فيها، فما مذهبكم فيها؟ قلنا: قد بيّنا بطلان القول بأنّ كلّ ذنب كبيرة وحققنا أنّ الكبائر ذنوب معلومة معيّنة وهي ما أوعد الله عليها النار، فالتحقيق أنّ العدل هو الذي يجتنب الكبائر التي أوعد الله عليها النار ولا يكون مصراً على الصغائر. ويحكم بعدالة الرجل إذا كان ساتراً لعيوبه ومواظباً على الصلوات الخمس وحافظاً مواقيتهنّ بحضور جماعة المسلمين غير متخلف عن مصلاه في جماعتهم بغير علة، وإذا سئل عنه في قبيلته ومحلّته، قالوا: ما رأينا منه إلّا

١١٣ في المصدر: وورود.

١١٤ مختلف الشيعة (٨: ٤٨٤).

خيراً، فإذا كان الرجل هكذا فهو عدل ولا يجوز تفتيش ما وراء ذلك من عثراته. والعدالة بالمعنى المذكور هو المستفاد من حديث عبدالله بن أبي يعفور ويؤيده ٢/١٨٧ روايات كثيرة ذكرناها في كتاب فرحة الدارين في تحقيق معنى العدالة. وما اختاره العلامة رحمه الله ومن تبعه من أن العدالة «كيفية نفسانية راسخة يبعث المتّصف بها على ملازمة التقوى والمروّة»^{١١٥} غير مستفاد من أحاديث أهل البيت عليهم السلام، وهؤلاء حيث ذهبوا إلى أن العدالة هي ملكة نفسانية، قالوا بأن معرفتها موقوفة على المعاشرة الباطنية والتفتيش عن البواطن، وهذا خلاف ما يستفاد من الكتاب والسنة. وادّعى الشيخ رحمه الله في كتاب الخلاف الإجماع على خلاف هذا القول وقال:

«وما كان البحث في أيام النبي صلى الله عليه وآله ولا أيام الصحابة ولا أيام التابعين، وإنما هو شيء أحدثه شريك بن عبدالله القاضي.»^{١١٦} ونسب هذا القول أيضاً في الخلاف إلى أبي يوسف ومحمد والشافعي وإلى أبي حنيفة في خصوص القصاص والحدّ. ولا يخفى أن قولنا في العدالة هو ما اختاره الشيخ رحمه الله في النهاية، وقوله رحمه الله في الخلاف غير قوله في النهاية، فإنه في الخلاف اكتفى بظاهر الإسلام وحكم بعدالة المسلمين من غير أن يتصفوا بصفة إزائدة على الإسلام إلى أن يظهر فسقهم وادّعى عليه الإجماع، ويمكن أن يؤوّل ٣/١٨٧ قوله هذا ويحمل على ما اختاره في النهاية.

١١٥ قواعد الأحكام (٣: ٤٩٤)؛ كشف اللثام (١٠: ٢٧٥).

١١٦ الخلاف (٦: ٢١٨)، مع اختلاف في العبارات.

الفرع السادس: وجوب التوبة

وهي الندم على المعصية والعزم على تركها مدّة العمر. وقيل: إنّ العزم لازم للندم ولا ينفك عنه، والتحقيق أنّه قد ينفك عنه كسيء الخلق قد يندم من إساءة الخلق ولكن لا يأمن من خلقه ولا يتيسر له عزم على عدم العود. ويشهد بما قلناه ما رواه محمد بن بابويه في الفقيه عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «يا عليّ لكلّ ذنب توبة إلاّ سوء الخلق، فإنّ صاحبه كلّما خرج من ذنب دخل في ذنب.»^١ وكذا المؤمن إذا اعتاد الحرام فإذا فعله فن حيث الإيمان واعتقاده باستحقاقه العقاب يندم ويستغفر، ولكن من حيث العادة لا يحصل له عزم على الترك. وهي واجبة عقلاً على مذهب المعتزلة وأتباعهم القائلين بالوجوب والحرمة العقليتين. واستدلّ المحقق الطوسي رحمه الله في التجريد على وجوبها عقلاً بأنّها دافع للضرر ودفع الضرر واجب فما يدفع الضرر واجب، وبأنّ الندم على كلّ قبيح أو إخلال بواجب، واجب.^٢ قال الشارح:

«هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن | والقبح العقليتين، وأمّا عند الأشاعرة ١٨٨

فوجوبها بالسمع، لقوله تعالى: ﴿تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا﴾^٣، ﴿تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾^٤ ونحو ذلك.^٥

أقول: لا ريب في وجوب التوبة شرعاً بدلالة الآيات والروايات المتواترة، وأمّا

١ من لا يحضره الفقيه (٤: ٣٥٢).

٢ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٥٦٦.

٣ النور: ٣١.

٤ التحرير: ٨.

٥ ما وجدنا هذه العبارة في الشرح.

عقلاً فعلى ما اخترناه من أنّ الحسن والقبح عقليّان دون الوجوب والحرمة، فهي غير متّصفة بالوجوب، بل متّصفة بالحسن؛ قال المحقق في التجريد:

«ويندم على القبيح لقبحه وإلاّ لا تنفت التوبة وخوف النار إذا كانت الغاية فكذلك.»^٦

أقول: إذا كانت الغاية غير القبح وغير خوف النار فلا ريب أنّ الندم ليس بتوبة، كأن يكون الندم على المعصية لإضرارها بالبدن، وأمّا إذا كان الندم لخوف النار فعلى مذهب صاحب التجريد ليس بتوبة. والتحقيق عندي أنّه توبة لأنّه ليس دليل يدلّ على أنّ التوبة هي الندم على الفعل القبيح من حيث هو قبيح، والمستفاد من الكتاب والسنة أنّ التوبة هي الندم على القبيح أعمّ من أن يكون من حيث أنّه قبيح أو من حيث أنّه موجب للعذاب.

ثمّ قال:

«فلا تصحّ من البعض.»^٧

قال الشارح في الشرح:

«أي إذا ثبت أنّ الندم على فعل القبيح أو الإخلال بالواجب إنّما يكون توبة إذا ١٨٩ كان الندم لأنّه قبيح أو إخلال، يلزم أن لا يصحّ التوبة من قبيح دون قبيح، وهذا مذهب أبي هاشم.»^٨

أقول: قد بينّا أنّ التوبة يتحقّق بالندم على فعل المعصية خوفاً من العقاب، فيمكن أن

٦ كشف المراد: ٥٦٧.

٧ كشف المراد: ٥٦٧.

٨ كشف المراد: ٥٦٧، مع اختلاف في العبارات.

يكون العبد معتاداً ببعض المعاصي اللذيذة فلا يتركها ولا^{١٩٠} يندم عليها ويندم على فعل غيرها مما لم يكن معتاداً به خوفاً من زيادة العقاب. وإن سلمنا وجوب الندم على فعل المعصية من حيث إنها قبيح، فيمكن أيضاً التوبة من بعض المعاصي كما يتنبأ بأن يندم على فعل المعاصي التي لا يكون معتاداً بها من حيث إنها قبيحة، ولا يندم على فعل ما يكون معتاداً بها وإن كان عالماً بقبحه، ويمكن أيضاً أن يندم من فعل الكبائر من حيث إنها قبيحة ولا يندم على الصغائر مع كونها قبيحة لأنها تكفر الحسنات، ولا ريب أنه يلزم على قول من لا يجوز التوبة عن قبيح دون قبيح، الحكم ببقاء الكفر على التائب منه إذا كان مقيماً على صغيرة. قال شارح التجريد بعد ما ذكر مذهب أبي هاشم: | «وذهب أبو علي إلى أنه تصح التوبة من قبيح دون قبيح، واحتج عليه أن الندم على قبيح دون قبيح يصح كما أن الإتيان بواجب دون واجب يصح، وذلك لأنه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه، كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه، ولولزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح، لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الإتيان بواجب دون واجب، وردّه المصنف بقوله: ولا يتم القياس على الواجب» انتهى كلام الشارح والماتن. ١٠

أقول: لا يخفى أن استدلال أبي عليّ موجه، لأن المعتزلة اتفقوا على وجوب ترك القبح من حيث إنه قبيح، وكذا اتفقوا على وجوب الإتيان بالواجب من حيث إنه واجب، فنعلم بالضرورة أنه لولزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح، لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الإتيان بواجب

٩ في ب: أولاً.

١٠ كشف المراد: ٥٦٨، هذه العبارات تلخيص لقول الشارح في الشرح.

دون واجب، وليس هذا بقياس كما زعم الماتن، بل في هذا التشبيه بيان لاتحاد طريق الواجب والقبیح، ولا يخفى أنّ الماتن بعد ما حكم بعدم جواز التوبة عن قبیح دون قبیح، رجع عن قوله وجوّزها عن قبیح دون قبیح وهذه عبارته:

«والتحقيق أنّ ترجيح الداعي إلى الندم عن البعض يبعث عليه وإن اشترك
الدواعي^{١١} في الندم على القبیح لقبحه، كما في الدواعي إلى الفعل ولو اشترك
الترجیح اشترك وقوع الندم» إلى آخر كلامه^{١٢}.
ثمّ قال الشارح بعد شرح كلماته:

«أقول: لا يخفى على المتأمل أنّ محصل ما ذكره من التحقيق عدم التفرقة بين
ترك القبیح والإتيان بالواجب كما ذكره أبو عليّ، فأخر كلامه مخالف أوله»
اتتهى كلام الشارح^{١٣}.

قال صاحب المواقف:

«شرط المعتزلة فيها أموراً ثلاثة: ردّ المظالم، وأن لا يعاود ذلك الذنب، وأن
يستديم الندم؛ وهي عندنا غير واجبة فيها؛ أمّا ردّ المظالم فواجب برأسه لا مدخل له في
الندم على ذنب آخر، وأمّا أن لا يعاود فلأنّ الشخص قد يندم على الأمر زماناً ثمّ يبدو
له والله مقلّب القلوب، وأمّا استدامته للندم فلأنّ الشارع أقام الحكيم^{١٤} مقام ما هو
حاصل بالفعل كما في الإيمان، ولما في التكليف بهما من الحرج المنفي عن الدين» اتتهى^{١٥}.

١١ في المصدر: الداعي.

١٢ كشف المراد: ٥٦٩.

١٣ ما وجدنا هذه العبارات في الشرح.

١٤ أي الأمر الثابت حكماً.

١٥ المواقف (٣: ٥١٠).

أقول: في الأوّل - وهو ردّ المظالم - إشكال، لأنّه يحتمل أن يكون شرطاً للتوبة ويحتمل أن يكون واجباً برأسه، وأمّا الثاني وهو عدم العود فليس في العقل والنقل ما يدلّ عليه، بل الروايات المنقولة عن أهل البيت عليهم السلام تدلّ على أنّه ليس بشرط، ويستفاد من بعضها أنّه شرط في التوبة النصوح وهي التوبة الكاملة. ١٩٢
 أبو جعفر محمد بن يعقوب في كتاب الكافي بسنده عن أبي الصباح الكاني، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾، ١٦ قال: «يتوب العبد من الذنب ثمّ لا يعود فيه، وأحبُّ العباد إلى الله تعالى المُتَتَوِّبُونَ». ١٧ قال محمد بن الفضيل: سألت عنها أبا الحسن عليه السلام، فقال: «يتوب العبد من الذنب ثمّ لا يعود» إلى آخر الحديث. ١٨ وروى فيه أيضاً بسنده عن أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾؟ قال: «هو الذنب الذي لا يعود فيه»، وأينما لم يعد؟ فقال: «يا أبا محمد إنّ الله يحبّ من عباده المُتَتَوِّبِينَ». ١٩ روى أيضاً فيه بسنده عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يا محمد بن مسلم، ذنوب المؤمن إذا تاب منها مغفورة له، فليعمل المؤمن لما يستأنف بعد التوبة والمغفرة، أما والله إنّها ليست إلاّ لأهل الإيمان»، قلت: فإن عاد بعد التوبة والاستغفار من الذنوب وعاد في التوبة؟ فقال: «يا محمد أترى العبد المؤمن يندم على ذنبه ويستغفر منه ويتوب ثمّ لا يقبل | الله توبته؟!»، قلت: فإنّه فعل ذلك مراراً، يذنب ثمّ يتوب

١٦ التحريم: ٨.

١٧ الكافي (٤٣٢:٢).

١٨ الكافي (٤٣٢:٢).

١٩ الكافي (٤٣٢:٢).

ويستغفر؟ فقال: «كلّما عاد المؤمن بالاستغفار والتوبة، عاد الله عليه بالمغفرة» إلى آخر الحديث. ^{٢٠} وأما الثالث وهو استدامة الندم فليس في العقل والنقل ما يدلّ على وجوبها.

ثمّ اعلم أنّ بعض المعتزلة ذهب إلى أنّه يجب على التائب الندم على التفصيل إن كان يعلم القبائح مفصّلاً، وإن علم بعضها مفصّلاً وبعضها مجملاً وجب عليه التفصيل فيما علم مفصّلاً، وقال المحقق في التجريد:

«وفي إيجاب التفصيل مع الذكر إشكال.» ^{٢١}

أقول: الظاهر أنّه لا يجب التفصيل، لأنّه ليس في العقل والنقل ما يدلّ على وجوبه ولكنّه الأحوط. وكذا أشكل رحمه الله في التجريد في وجوب الندم على المعلول مع العلة كما إذا رمى فأصاب، فإنّ الرمي علة والإصابة معلول والإشكال في وجوب الندم عليهما؛ والظاهر أنّ التوبة يتحقّق بالندم على الرمي فقط ولا يحتاج إليهما معاً. وكذا أشكل رحمه الله فيما ذهب إليه المعتزلة من أنّه يجب على الله تعالى أن يسقط العقاب بالتوبة، حتّى قالوا: إنّ العقاب بعد التوبة ظلم واحتجّوا بأنّ العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه، كمن بالغ في الاعتذار إلى ١٩٤ من أساء إليه يسقط ذنبه بالضرورة. وفيه نظر لأنّ دعوى الضرورة غفلة محضة، والتحقيق أنّه لا يجب عقلاً إسقاط العقاب بالتوبة، لأنّ من أساء إلى غيره وهتك حرمة ثمّ جاء معتذراً لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره، بل الخيرة إلى من أسئى إليه، إن شاء عفا عنه وإن شاء جازاه.

٢٠ الكافي (٤٣٤:٢).

٢١ كشف المراد: ٥٧٢.

واختلفوا أيضاً في سقوط العقوبة، فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة، وعند أكثرهم بنفس التوبة، وهذا هو الحق والمستفاد من العقل والنقل، ولولا له لما كان فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة عنها في إسقاط عقابها كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات لكثرة ثوابها على مذهب المعتزلة، والألزام باطل للقطع بأن من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب؛ واستدل الآخرون بأنه لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة العاصي عند معاينة النار. والجواب عنه بأن التوبة في الآخرة ليست بطاعة، لأنها ليست دار^{٢٢} تكليف، بل هي دار الجزاء على الأعمال.

تذنيب^{١٩٥} [في اشتراط الإتيان بالحقوق لقبول التوبة]

إعلم أن الذنب الذي يتوب عنه التائب إن لم يستتبع أمراً آخرًا يلزم الإتيان شرعاً كلبس الحرير مثلاً، كفي الندم عليه والعزم على عدم العود إليه، ولا يجب شيء آخر سوى ذلك. وإن استتبع أمراً آخر من حقوق الله أو من حقوق الناس مالياً أو غير مالي وجب مع التوبة الإتيان به، فحقوق الله المالية كالعتق في الكفارة مثلاً، يجب الإتيان بها مع القدرة، وغير المالية إن كان غير حد كقضاء الفوائت وصوم الكفارة كذلك، وإن كان حداً فالمكلف مخير إن شاء أقر بالذنب عند الحاكم ليقام عليه، وإن شاء ستره واكتفى بالتوبة، فلا حد عليه إن تاب قبل قيام البيّنة به عند الحاكم. وأمّا حقوق الناس المالية فيجب تبرئة الذمة منها بقدر الإمكان، فإن مات صاحب الحق فورثته في كل طبقة

٢٢ في ب: بدار.

قائمون مقامه، فمتى دفع إليهم برئت ذمته، وإن بقي ٢٣ إلى يوم القيامة فنقل عن فقهاءنا رضوان الله عليهم في مستحقه وجوه: الأول: إنه لصاحبه الأول؛ الثاني: إنه لا آخر الورثة؛ الثالث: إنه ينتقل إلى الله سبحانه.

وأما حقوقهم الغير المآلية فإن كان إضلالاً وجب الإرشاد، وإن كان قصاصاً وجب تمكين المستحق له من استيفائه، وإن كان حداً - كما في القذف - فإن كان المستحق له عالماً بصدور ما يوجبه وأراد إقامة الحد عليه ولم يرض بالعفو عنه، فوجب عليه التمكين أيضاً، وإن كان جاهلاً فذكروا فيه وجهين من ١٩٦ كونه حق آدمي فلا يسقط إلا بإسقاطه، ومن كون الإعلام سبباً للأذى وموجباً للبغضاء، ومثل هذا يجري في الغيبة أيضاً؛ وأشكل المحقق الطوسي فيه. والتحقيق عدم وجوب الإعلام في الصورتين بلا إشكال، لعدم دليل من العقل والنقل عليه، وتواتر الروايات المروية عن الأئمة الطاهرين الدالة على وجوب كف النفس عن أذى المسلمين وكتمان المعصية.

ثم أعلم أن المتكلمين اختلفوا في أن الإتيان بما يستتبعه الذنوب من قضاء الفوائت وأداء الحقوق والتمكين من القصاص والحد ونحو ذلك هل هو شرط للتوبة أو هو واجب برأسه والتوبة صحيحة بدونه ولكن به تصير أكمل، والأخير هو ما ذهب إليه المحققون من المتكلمين، والأول هو الأحوط والمستفاد من كلام أمير المؤمنين عليه السلام كما سنذكره إن شاء الله.

[الفرق بين التوبة والاستغفار]

فإن قيل: ما الفرق بين التوبة والاستغفار؟ قلت: الذي يظهر من آثار الأئمة الأطهار عليهم السلام أنّ الاستغفار قد يطلق ويراد به التوبة، مثل قول عليّ عليه السلام المنقول في كتاب نهج البلاغة:

«قال عليه السلام لقائل قال بحضرتة عليه السلام: أستغفر الله، فقال له عليه السلام: شككتك أمك، أتدري ما الاستغفار؟ إنّ الاستغفار درجة العليّين، وهو اسم واقع على ستة معان: أولها الندم على ما مضى؛ الثاني العزم على ترك العود إليه ١٩٧
أبدأ؛ الثالث أن تؤدّي إلى المخلوقين حقوقهم حتى تلقى الله سبحانه أملس ليس عليك تبعة؛ الرابع أن تعمد إلى كلّ فريضة عليك ضيعتها فتؤدّي حقها؛ الخامس أن تعمد إلى اللحم الذي نبت على السحت فتذيه بالأحزان حتى تلتصق الجلد بالعظم وينشأ بينهما لحم جديد؛ السادس أن تذيب الجسم ألم الطاعة كما أذفته حلاوة المعصية، فعند ذلك تقول: أستغفر الله.» ٢٤

أقول: أراد عليه السلام بهذا الكلام بيان التوبة الكاملة المتصفة بالنصوح أي الخالص؛ ولا يخفى أنّ الاستغفار غالباً في القرآن والأحاديث لا يطلق على التوبة بل يطلق على ما هو غير التوبة ومقدم عليها، لأنّ التوبة معتبر فيها العزم على عدم العود والاستغفار غير معتبر فيه العزم. ومما يدلّ على المغايرة وتقدّم الاستغفار من القرآن قوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾، ٢٥ والأحاديث الدالة على المغايرة والتقدّم كثيرة، وكذا في أدعية أهل البيت عليهم السلام ما يدلّ على المغايرة، ومنها

٢٤ نهج البلاغة: ٥٤٩.

٢٥ هود: ٩٠.

في مناجاة زين العابدين عليه السلام:

«إِلَهِي إِنْ كَانَ النَّدْمُ عَلَى الذَّنْبِ تَوْبَةً، فَإِنِّي وَعَرَّتِكَ مِنَ النَّادِمِينَ، وَإِنْ كَانَ
الِاسْتِغْفَارُ مِنَ الحَطِيئَةِ حِطَّةً، فَإِنِّي لَكَ مِنَ المُسْتَغْفِرِينَ.»^{٢٦}

ولا يخفى أنّ المستفاد من الأحاديث أنّ الاستغفار كفارة وحنة للذنوب قبل
أن تكتب، وأما بعد ما كتبت فلا يحطها إلا التوبة. ومما يدل على ما قلناه ما رواه
محمد بن يعقوب في الكافي بسنده عن زرارة، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام
يقول: «إنّ العبد إذا أذنب ذنباً أجّل من غدوة إلى الليل، فإن استغفر الله لم يكتب
عليه.»^{٢٧} وروى فيه أيضاً بسنده عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:
«من عمل سيئة أجّل فيها سبع ساعات من النهار، فإن قال: أستغفر الله الذي
لا إله إلا هو الحي القيوم - ثلاث مرّات - لم يكتب عليه.»^{٢٨} وروى فيه أيضاً
بسنده عن عبد الصمد بن بشير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «العبد المؤمن
إذا أذنب ذنباً أجّله الله سبع ساعات، فإن استغفر الله لم يكتب عليه شيء، وإن
مضت الساعات ولم يستغفر، كتبت عليه سيئة» إلى آخر الحديث.^{٢٩} وروى
فيه أيضاً بسنده عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من عمل سيئة
أجّل فيها سبع ساعات من النهار، فإن قال: أستغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي
القيوم وأتوب إليه - ثلاث مرّات - لم تكتب عليه.»^{٣٠} وروى فيه أيضاً بسنده

٢٦ بحار الأنوار (١٤٢:٩١).

٢٧ الكافي (٤٣٧:٢).

٢٨ الكافي (٤٣٧:٢).

٢٩ الكافي (٤٣٧:٢).

٣٠ الكافي (٤٣٨:٢).

عن حفص، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ما من مؤمن يذنب ذنباً إلا أجله الله عز وجل سبع ساعات من النهار، فإن هوتاب لم يكتب عليه شيء، وإن هو لم يفعل كتبت عليه سيئة،» فأتاه عبّاد البصري فقال له: بلغنا أنك قلت: ما من عبد يذنب ذنباً إلا أجله الله عز وجل سبع ساعات من النهار؟ فقال: «ليس هكذا قلت، ولكني قلت: ما من مؤمن وكذلك كان قولي.»^{٣١}

ثمّ اعلم أنّ الروايات الدالة على أنّ الاستغفار كفّارة للذنوب مطلقاً كثيرة، فنحملها على هذه الروايات المقيّدة بأنه كفّارة للذنوب قبل أن تكتب، فأما إذا لم يستغفر سبع ساعات مصرّاً على المعصية حتى كتبت فلا يغفر إلا بالتوبة أو الشفاعة. ويمكن أن نحملها على أنّ الاستغفار كفّارة للذنوب مطلقاً إذا كان المستغفر نادماً على ما فعل من العصيان سواء كتب أو لم يكتب. ومما يدلّ على أنّ المستغفر يغفر له إن كان نادماً، ما رواه محمد بن يعقوب رحمه الله في الكافي بسنده عن هشام بن سالم، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما من مؤمن يقارف في يومه وليلته أربعين كبيرة، فيقول وهو نادم: «أستغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم بديع السماوات والأرض ذو الجلال والإكرام، وأسأله أن يصليّ عليّ محمد وآل محمد، وأن يتوب عليّ» إلا غفرها الله عز وجلّ له.»^{٣٢} ولا خبر فيمن يقارف في يومه أكثر من أربعين كبيرة.

ومن الآيات الدالة على أنّ المذنب المستغفر النادم الذي ليس بمصرّ على الذنب مغفور له، قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ

٣١ الكافي (٤٣٩:٢).

٣٢ الكافي (٤٣٨:٢).

الناسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ أُولَٰئِكَ جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ ﴿٣٣﴾ ولا ريب أن هذه الآية صريحة في أن من استغفر ولم يصر على ا

ما فعل من الذنب فهو مغفور له. وأيضاً من الآيات الدالة على ما قلناه قوله تعالى: ٢٠١

﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾؛^{٣٤} أعلم أنه قد رويت عن أهل البيت عليهم السلام روايات في تفسير هذه الآية، منها ما رواه محمد بن يعقوب بسنده عن إسحق بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ما من مؤمن إلا وله ذنب يهجره زماناً ثم يلم به، وذلك قول الله عز وجل: ﴿إِلَّا اللَّمَمَ﴾. «وسألته عن قول الله عز وجل: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾؟ قال: «الفواحش الزنا والسرقه، واللمم الرجل يلم بالذنب فيستغفر الله منه. «^{٣٥} ومنها ما رواه الشيخ بسنده عن إسحق بن عمار، وهذا بعض عبارة الحديث: «اللهم، العبد الذي يلم بالذنب بعد الذنب، ليس من سليقته، أي من طبيعته. «^{٣٦}

[الذنب يستحق المغفرة بنفس الاستغفار والندم]

فإن قيل: قد استفيد من الآيات والروايات أن المستغفر والنادم مغفور لهما، فهل يغفر لهما بنفس الاستغفار والندم أم يصيران بالاستغفار مستحقين للشفاعه؟

٣٣ آل عمران: ١٣٣-١٣٦.

٣٤ النجم: ٣٢.

٣٥ الكافي (٤٤٢:٢).

٣٦ الكافي (٤٤٢:٢)؛ في الأصل: من سابقته أي من طبعه.

قلنا: المستفاد من ظاهر الأحاديث الكثيرة هو الأول، والمستفاد من بعض نصوص

الأحاديث هو الثاني، وهو مذهب محمد بن بابويه رحمه الله في عيون الأخبار . | ومما

يدل عليه ما رواه محمد بن بابويه رحمه الله في التوحيد بسنده عن محمد بن أبي عمير، قال:

سمعت موسى بن جعفر عليه السلام يقول: « لا يخلد الله في النار إلا أهل الكفر

والجحود وأهل الضلال والشرك، ومن اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن

الصغائر، قال الله تبارك وتعالى: ﴿ إِن تَجْتَبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ

وَنُدْخِلْكُمْ مَدْخَلًا كَرِيمًا ﴾،^{٣٧} قال: فقلت له: يا ابن رسول الله فالشفاعة لمن تجب

من المؤمنين؟ قال: « حدثني أبي عن آبائه عن علي عليه السلام قال: سمعت رسول الله

صلى الله عليه وآله يقول: إنما شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي، فأما المحسنون منهم فما

عليهم من سبيل، » قال ابن أبي عمير: فقلت له: يا ابن رسول الله فكيف تكون الشفاعة

لأهل الكبائر والله تعالى ذكره يقول: ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشِيَةِ

رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ ﴾،^{٣٨} ومن يرتكب الكبائر لا يكون مُرْتَضَى؟ فقال: « يا أبا أحمد ما من

مؤمن يرتكب ذنباً إلا ساءه ذلك وندم عليه، وقد قال النبي صلى الله عليه وآله: كفى

بالندم توبة، وقال عليه السلام: من سرته حسنة وساءته سيئة فهو مؤمن، فمن لم يندم

على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن ولم تجب له الشفاعة وكان ظالماً، والله تعالى ذكره يقول:

﴿ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ .^{٣٩} فقلت: يا ابن رسول الله وكيف لا

يكون مؤمناً من لم يندم على ذنب يرتكبه؟ فقال: « يا أبا أحمد ما من أحد يرتكب كبيرة

من المعاصي وهو يعلم أنه سيعاقب عليها إلا ندم على ما ارتكب، ومتى ندم كان تائباً

٣٧ النساء: ٣١ .

٣٨ الأنبياء: ٢٨ .

٣٩ الغافر: ١٨ .

مستحقاً للشفاعة، ومتى لم يندم عليها كان مصرّاً، والمصرّ لا يغفر له، لأنّه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب، ولو كان مؤمناً بالعقوبة لندم، وقد قال النبي صلى الله عليه وآله: لا كبيرة مع الاستغفار، ولا صغيرة مع الإصرار. وأما قول الله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾^{٤٠} (فإنهم لا يشفعون إلا لمن ارتضى الله)^{٤١} دينه، والدين الإقرار بالجزاء على الحسنات والسيئات، فمن ارتضى الله دينه ندم على ما ارتكبه من الذنوب معرفته بعاقبته في القيامة. «^{٤٢}

تذنيبان: الأول في العفو

إعلم أنّ المعتزلة قالوا بالعفو من الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها. وقال المرجئة بالعفو عن الصغائر والكبائر لما عرفت من مذهبهم. وذهب جمهور الأشاعرة إلى أنّه يعفو عن الكبائر مطلقاً ويعذب ببعضها إلا أنّه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعضين بعينه، وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة، بل نجوّزه. والتحقق أنّ الله تعالى يعفو عن الكبائر بالتوبة أو الشفاعة، وعن الصغائر بدونها مع الاجتناب عن ٢٠٤ الكبائر بالحسنات. ومما يدلّ على بطلان قول المعتزلة قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^{٤٣} فإنّ ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة، لأنّ الشرك مغفور معها فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما أثبت له، وذلك ممّا لا يليق بكلام الله تعالى، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذَّنُوبَ

٤٠ الأنبيا: ٢٨.

٤١ من المصدر.

٤٢ التوحيد: ٤٠٧.

٤٣ النساء: ٤٨، ١١٦.

جَمِيعًا»^{٤٤}، فإنه عام للكُلِّ فلا يخرج عنه إلا ما أجمع عليه، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾^{٤٥}، والآيات الدالة على العفو كثيرة. والدليل على العفو عن الصغائر بشرط الاجتناب عن الكبائر قد أوردناه في بحث التكفير. والدليل على العفو بالشفاعة سنذكره إن شاء الله في إثبات الشفاعة. وأما قول المرجئة فمخالف للإجماع بل مخالف للدين ضرورة.

الثاني: في الشفاعة

إعلم أن الأمة قد اجتمعت على ثبوت الشفاعة، وهي إسقاط العقاب، وهي عندنا لأهل الكبائر، وقد دلّ على تحققه آيات من كتاب الله، وصحّ عن النبي صلى الله عليه وآله قوله: «أدّخت شفاعتي لأهل الكبائر»^{٤٦} وكذا تواتر عن أهل البيت عليهم السلام ثبوت الشفاعة للنبي وآله صلى الله عليهم بل للمؤمنين أيضاً؛ | ومن رواياتهم ٢٠٥ عليهم السلام ما رواه محمد بن بابويه رحمه الله في عيون الأخبار، بسنده عن الحسين بن خالد، عن الرضا عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من لم يؤمن بحوضي فلا أورده الله حوضي، ومن لم يؤمن بشفاعتي فلا أنا له الله شفاعتي - ثم قال عليه السلام - إنما شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي، فأما المحسنون فما عليهم من سييل» قال الحسين بن خالد: فقلت للرضا عليه السلام: يا ابن رسول الله، فما معنى قول الله عز وجل:

٤٤ الزمر: ٥٣.

٤٥ الرعد: ٦.

٤٦ بحار الأنوار (٨: ٣٠٠).

﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾، ^{٤٧} قال: «لا يشفعون إلا لمن ارتضى الله دينه.» ثم قال ابن بابويه رحمه الله مصنف هذا الكتاب: «إن الشفاعة لا تنفع إذا كانت لغير مرتضى، لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾.» ^{٤٨} وقالت المعتزلة: إنما هي لزيادة الثواب لقوله تعالى: ﴿وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا يُجْزَى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾، ^{٤٩} وهو عام في شفاعته النبي صلى الله عليه وآله وغيره.

قلت: المراد بقوله ﴿وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾ أن الشفاعة لا تنفع إذا كانت بغير إذن الله، بدليل قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾، ^{٥٠} أو يكون المراد أن الشفاعة لا تنفع إذا كانت لغير مرتضى لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾.

٢٠٦

الفرع السابع من فروع الحسن والقبح العقليتين: وجوب الثواب على الله

أوجه معتزلة البصرة مستدلّين بأن التكليف إما لا لغرض وهو عبث قبيح فيستحيل صدوره عنه تعالى، وإما لغرض عائد إلى الله وهو منزه عن ذلك، أو إلى العبد إما في الدنيا وإثمه مشقة وقطع للنفس عن شهواتها بلا نفع دينوي، وإما في الآخرة وذلك إما تعذيبه عليه وهو قبيح جداً، أو نفعه وهو المطلوب. وأجابت الأشعرية بمنع وجوب الغرض، ولا يخفى أن جواب الأشعرية مبني على أصلهم الفاسد وهو نفي الغرض عن الله سبحانه وقد أبطلناه سابقاً.

٤٧ الأنياء: ٢٨.

٤٨ عيون الأخبار (١: ١٣٦-١٣٧).

٤٩ البقرة: ١٢٣.

٥٠ البقرة: ٢٥٥.

والتحقيق في الجواب أنه يجوز أن يكون التكليف لا لغرض بل يكون وقوعه لكون المكلف به شكراً للمنع، وهو في نفسه حسن، وما كان في نفسه حسناً لا يتوقف حسن التكليف به على غرض. وقول صاحب التجريد: «إيجاب المشقة في شكر المنع قبيح»^{٥١} دعوى بغير دليل، ودعوى البداهة لا وجه لها. ولا يخفى أن الاستفادة من آثار أهل البيت عليهم السلام أن العبادات شكر لنعم الله، والثواب عليها من باب التفضل، ولكن من حيث إنه تعالى وعد المؤمنين بالثواب على الأعمال الصالحة وجب عليه الوفاء بالوعد لأن خلف الوعد عقلاً قبيح.

الفرع الثامن [قبح عقاب المطيع]

٢٠٧ | إن عقاب المطيع الممثل للأوامر والمنتهي عن النواهي قبيح، والعقل يحكم بقبحه بالبدئية، خلافاً للأشعرية فإنهم جوزوا عقلاً على الله سبحانه تعذيب المطيع حتى الأنبياء، وإثابة العاصي حتى الكفرة، وهذه العقيدة القبيحة مبنية^{٥٢} على إنكار الحسن والقبح العقليتين وقد عرفت بطلانه؛ ولكن لم يجوزوا شرعاً تعذيب المطيع لأنه موعود بالثواب وخلف الوعد صفة نقص وهذا مبني على أصلهم الفاسد من أن الكلام من صفات الذات. والتحقيق أنه من صفات الفعل وهو مقتضى الدليل القاطع والبرهان الساطع؛ وأما عقاب العاصي جائز عقلاً من غير شك وشبهة لأنه استحق العقوبة بالعصيان.

٥١ كشف المراد: ٥٥٣.

٥٢ في ألف: مبناه.

الفرع التاسع: وجوب البعث

إعلم أنّ الناس اختلفوا في المعاد، فأطبق المليون على المعاد الجسماني وعلى كفر من أنكره واتفاقهم دليل قاطع عليه. واستدلّ المحقق الطوسي عليه بوجهين: الأوّل أنّ الله وعد المكلف بالثواب على الطاعة، وتوعدّ المكلف بالعقاب على المعصية بعد الموت، ولا يتصوّر الثواب والعقاب بعد الموت إلاّ بعد العود، فيجب العود للوفاء بالوعد والوعيد. والثاني أنّ الله تعالى كلّ بالأوامر والنواهي، فيجب أن يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية، فيجب | البعث بمقتضى الحكمة وإلاّ لكان ظالماً تعالى عن ذلك علواً كبيراً.^{٥٣} قال الشارح الجديد للتجريد بعد ذكر هذا الدليل:

«وهذا البيان مبنيّ على قاعدة التحسين والتقيح العقليتين، وأنّ العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المصنّف» انتهى كلامه.

أقول: في هذا الدليل نظر لأنّنا نسلمّ وجوب إيصال الثواب بأداء الشكر، بل إيصال الثواب بأداء الشكر تفضّل وهو غير واجب على الله. ثمّ اعلم أنّ جماعة من المخالفين قالوا بالمعاد الجسماني فقط، وهذا القول منسوب إلى أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة، وذهب جماعة وهم الفلاسفة الإلهيون إلى القول بالمعاد الروحاني فقط، وذهب جماعة وهم الفلاسفة الطبيعيّون إلى إنكار المعادين، وتوقف جالينوس في المعاد الروحاني وقال:

«لم يتبيّن لي أنّ النفس هي المزاج فيعدم عند الموت فيستحيل إعادتها، أو هو

٥٣ كشف المراد: ٥٤٨.

جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد. «^{٥٤}

وذهب جماعة إلى المعاد الجسماني والروحاني معاً، وهم الإمامية وكثير من محققي
المخالفين وهذا هو المذهب الحق المستفاد المعلوم من آثار الأئمة الطاهرين صلوات
الله عليهم أجمعين. ومما يدل من آيات الكتاب على بقاء الروح بعد فناء البدن ٢٠٩
قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ
يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ﴾^{٥٥}، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً
مَرْضِيَّةً﴾^{٥٦}. ومما يدل على الجسماني قوله تعالى: ﴿يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾^{٥٧}،
وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾^{٥٨}، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا هُمْ
مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾^{٥٩}، وقوله تعالى: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ
الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾^{٦٠}، وقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ
بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسْوِي بَنَانَهُ﴾^{٦١}، وغير هذه الآيات من الآيات الكثيرة الصريحة
والروايات الصريحة الدالة على المعادين الروحاني والجسماني متواترة، فلا شك أنّ
المعاد الجسماني من ضروريات الدين ولا ريب في كفر من أنكره، بل منكروه أكفر من
اليهود والنصارى. واستدلّ المنكرون بشبه ضعيفة سخيفة:

٥٤ الموافق (٤٧٩:٣).

٥٥ آل عمران: ١٦٩.

٥٦ الفجر: ٢٧، ٢٨.

٥٧ يس: ٧٨.

٥٨ يس: ٧٩.

٥٩ يس: ٥١.

٦٠ الإسراء: ٥١.

٦١ القيامة: ٣-٤.

الأولى: إنّ المعاد الجسماني غير ممكن لأّنه لو أكل إنسان إنساناً آخر حتى صار بدن المأكول جزء بدن الآكل فهذه الأجزاء إمّا أن لا تُعاد أصلاً وهو المطلوب، أو تعاد ٢١٠ في كلّ منهما وهو محال لا استحالة أن يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين، أو تعاد في أحدهما فقط فلا يكون الآخر مُعاداً بعينه، وهو مع إفضائه إلى الترجيح بلا مرّحّ ثبت مقصودنا وهو أنّه لا يمكن إعادة جميع الأبدان بعينها. والجواب أنّ المعاد إمّا هو الأجزاء الأصلية وهي الباقية من أوّل العمر إلى آخره لا جميع الأجزاء، وهذا الجزء فضل في الإنسان الآكل فلا يجب إعادته فيه ويحتمل أيضاً أنّ الأجزاء الأصلية لا تصير جزءاً لبدن الآكل، بل الله سبحانه يحفظها إلى وقت البعث والنشور وهذا هو المستفاد من كلام الأئمة الطاهرين عليهم السلام.

الثانية: إنّ المعاد الجسماني لو ثبت فإمّا أن يكون عود الروح إلى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ، أو في عالم الأفلاك وهو يوجب انخراق الفلك وتوليد البدن من غير التوالد وهما محالان. واستدلّوا على امتناع الجنة التي فيها اللذات الجسمانية بأنّه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الأفلاك، لأنّ هذين العالمين لا يسعانهما لقوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ﴾، ٦٢ فبالضرورة ٢١١ يكون فوق الأفلاك أعني خارجها وهو محال، لأنّ الفلك المحيط بجميع الأفلاك محدّد الجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات، وعلى ٦٣ امتناع تأييد الثواب والعقاب بأنّه يلزم دوام الحياة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية، لأنّ وصول الثواب دائماً ووصول العقاب بالنسبة إلى البعض دائماً يوجب التحريكات الغير المتناهية.

٦٢ الحديد: ٢١.

٦٣ متعلق بـ«استدلّوا».

والجواب عن الأولى أنّ الأفلاك حادثة فيمكن عدمها، وإذا كان عدمها جائزاً كان انخراقها جائزاً أيضاً على أنّ عود الروح إلى البدن لا يوجب التناسخ، وحصول الجنة فوق الأفلاك جائز، وقولهم: «فلك الأفلاك محدّد للجهات ومنتهى الجسمانيات» لا دليل لهم عليه وشبهتهم في غاية الضعف، ودوام الحياة مع دوام الاحتراق ممكن، وتوليد البدن من غير التوالد أيضاً ممكن كما في حق آدم، والقوة الجسمانية يمكن عدم تناهي أفعالها وانفعالاتها.

تذنيب [في عذاب القبر]

عذاب القبر واقع لإمكانه وتواتر السمع بوقوعه، وهو مذهب أهل البيت عليهم السلام، ورواياتهم في هذا الباب متواترة، وكذا أجمع المخالفون عليه، ورواياتهم فيه كثيرة، والخلاف قد نشأ بعد تحقق الإجماع من جماعة من المخالفين مثل ضرار بن عمرو،^{٦٤} وبشر المريسي وكثير من المعتزلة. ومما يدلّ عليه من الكتاب قوله تعالى: ﴿النار يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾،^{٦٥} عطف في هذه الآية «عذاب القيامة» على العذاب الذي هو عرض النار صباحاً ومساءً فلم أنّه غيره وقبل قيام الساعة، وذهب الصالحون من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية^{٦٦} إلى أنّ الموتى تعذب في القبر من غير إحياء. وقيل في إبطال هذا القول بأنّه خروج عن المعقول لأنّ الجماد لا حسّ له فكيف

٦٤ ضرار بن عمرو الغطفاني: قاض من كبار المعتزلة، طمع برئاستهم في بلده، فلم يدركها فخالفهم، فكفروه وطرده وصنّف نحو ثلاثين كتاباً، فتوفي ١٩٠ ق، لاحظ: الأعلام (٣: ٢١٥).

٦٥ الغافر: ٤٦.

٦٦ أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام، توفي في القدس ٢٥٥ ق، لاحظ: الأعلام (٧: ١٤).

يتصوّر تعذيبه؛ ولكن كان مراد القائلين بهذا القول أنّ الروح تتأذى وتألّم، بتقريب ما تؤذي من النار وغيرها من البدن، كما كانت تتأذى إذ كانت في البدن، وعلى هذا قولهم ليس بخارج عن المعقول.

فصل [في المجردات]

قال المتكلمون: الموجود في الخارج، إما أن لا يكون له أول أي لا يقف وجوده عند حدّ يكون قبله العدم وهو القديم، أو يكون له أول وهو الحادث، والحادث إما متحيّز ٢١٣ بالذات أو حالّ في المتحيّز بالذات، أو لا متحيّز ولا حالّ فيه، فالمتحيّز بالذات هو الجوهر، والحالّ في المتحيّز هو العرض. والمراد بالحلول في المتحيّز أن يختصّ به بحيث يكون الإشارة الحسيّة إليهما واحدة كاللون مع المتلون دون الماء والكوز؛ وما ليس متحيّزاً ولا حالّاً فيه - وهو المسمّى بالمجرد - لم يثبت وجوده عند المتكلمين، إذ لم يجدوا عليه دليلاً، فمنهم من قنع بهذا القدر ولم يجزم بامتناعه، ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين:

أحدهما أنّه لو وجد لشارك الباري في هذا الوصف، وهو أنّه ليس متحيّزاً أو لا حالّاً في المتحيّز، ولا بدّ أن يمتازة الباري بغير هذا الوصف المشترك بينهما، فيلزم التركّب وهو محال. والثاني أنّ هذا الوصف أخصّ صفاته، فإنّ من سأل عن الباري لا يجاب إلاّ به، فلو شاركه فيه غيره لشاركه أيضاً في الحقيقة، فيلزم حينئذٍ إما قدم الحادث أو حدوث القديم. وأجيب عن الأوّل بأنّه لا يلزم من الاشتراك في وصف - سيّما وهو سلبى - التركّب في شيء، لجواز اشتراك البسيطين الحقيقيين |في ٢١٤ عارض ثبوتى كالوجود، أو سلبى كغنى ما عداهما عنهما. أقول: يمكن إلزام الفلاسفة بهذا الدليل فإنّهم بمثله استدلّوا على التوحيد، وقالوا: الاشتراك في الوجوب يستلزم التركّب، لا حتياج ما به الاشتراك إلى ما به الامتياز. وأجيب عن الثاني بأنّنا لا نسلم

أنّ هذا الوصف أخصّ صفاته تعالى، بل أخصّ صفاته إمّا الوجوب الذاتي وإمّا كونه موجداً لكلّ ما عداه أو القدم إذ لا يشارك فيها غيره.

والتحقيق عندي أن لا يحكم من جهة العقل لا على وجود المجرد سوى الباري، ولا على عدمه لعدم الدليل العقلي الدالّ على أحدهما. وما ذكره الفلاسفة في إثبات العقول المجردة وغيرها في غاية الضعف والوهن، وسنذكر إن شاء الله ما ذكروه في إثبات المجردات ونبطله. ولا يخفى أنّ الدليل العقلي وإن لم يقم على نفي المجردات مطلقاً، ولكنه قائم على نفي المجردات القديمة التي يثبتها الفلاسفة، وهو ما يدلّ على حدوث العالم ونفي القدم.

[الدلائل النقلية على نفي المجردات مطلقاً سوى الله تعالى]

ثم اعلم أنّ الدليل النقلية من الكتاب والسنة قائم على نفي المجرد مطلقاً، سواء كان قديماً ٢١٥ أو حادثاً. ومما يدلّ على نفي المجرد سوى الله تعالى قوله |عزّ وجلّ|: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾،^١ ووجه الدلالة أنّ منطوق الآية نفى المثل عن الله، ولا شكّ إن وُجد غير الله شيء يتصف بالوحدة والتجرد، لكان شبيهاً ومثلاً لله، فثبت أنّه ليس في الوجود مجرد أحدي الذات سوى الله الواحد الأحد. والعجب كلّ العجب أنّ بعض الفضلاء المتأخّرين حيث قلّد الفلاسفة وقال بوجود المجردات وعرف أنّ القول بها مستلزم للتشبيه، قال بنحو من التشبيه حيث قال في بعض رسائله ما هذا حاصله:

«إن تزهننا الله عن التشبيه بالأجسام لزم تشبيهه بالمجردات، وإن تزهننا عن

١ الشورى: ١١.

التشبيه بالمجردات لزم تشبيهه بالمعاني، وإن زهناه عن التشبيه بالمعاني لزم التعطيل، فلا بدّ من القول بنحو من التشبيه. »

ولا ريب أنّ هذا كلام سخيّف ضعيف باطل قد نشأ منه لألفة ذهنه بمخرقات محيي الدين مصتّف الفتوحات والفصوص، وغفلته عمّا تواتر عن أصحاب العصمة عليهم السلام في نفي التشبيه، وعن ضعف دليل الفلاسفة على إثبات المجردات المستلزم للتشبيه. ومما يدلّ من أخبار آل محمد صلّى الله عليه وآله على أنّه ليس مجرد سوى الله عزّ وجلّ | ما روى محمد بن بابويه في توحيده بسنده عن الفتح بن ٢١٦ يزيد الجرجاني، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سمعته يقول: «هو اللطيف الخبير السميع البصير الواحد الأحد الصمد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، ومُنشئ الأشياء، ومجسّم الأجسام، ومصوّر الصور، لو كان كما يقولون^٢ لم يعرف الخالق من المخلوق، (ولا الرازق من المرزوق)،^٣ ولا المنشئ من المنشأ، لكنّه المنشئ، فرق بين من جسّمه وصوّره وأنشأه وبينه، إذ كان لا يشبهه شيء، ولا يشبهه هو شيئاً. »

قلت: جعلني الله فداك لككّ قلت: الأحد الصمد، وقلت: لا يشبه شيئاً والله واحد والإنسان واحد، أليس قد تشابهت الوحدانية؟ قال: «يا فتح أحلتّ ثبّتك الله، إنّما التشبيه في المعاني، فأما في الأسماء فهي واحدة وهي دلالة على المسمّى، وذلك أنّ الإنسان وإن قيل واحد فإنّه يخبر أنّه جثة واحدة وليس باثنين، فالإنسان نفسه ليس بواحد، لأنّ أعضائه مختلفة وألوانه مختلفة غير واحدة، وهو أجزاء مجرّأة

٢ في المصدر: كما يقول المشبهة.

٣ من المصدر.

٤ أي أتيت بشيء محال.

٢١٧ ليست بسواء،^٥ دمه غير لحمه، ولحمه غير دمه، | وعصبه غير عروقه، وشعره غير بشره، وسواده غير بياضه، وكذا سائر جميع الخلق، فالإنسان واحد في الاسم لا واحد في المعنى، والله جلّ جلاله هو واحد لا واحد غيره، ولا اختلاف فيه ولا تفاوت، ولا زيادة، ولا نقصان، فأما الإنسان المخلوق المصنوع المؤلف من أجزاء مختلفة وجواهر شتى، غير أنه بالاجتماع شيء واحد. « قلت: جعلت فداك فرجت عني... إلى آخر الحديث.^٦ ووجه الدلالة أنه عليه السلام نفى الوجدانية عن غير الله، فقال: « لا واحد غيره، » وبعد ما أثبت الأعضاء والأجزاء للإنسان قال: « وكذا سائر جميع الخلق. » فاستفدنا من هذا القول، إنه ليس الوحدة والتجرد لغير الله وإلا لزم التشبيه.

ومآيدلّ أيضاً على ما ادّعيناه حديث ورد في الكافي في باب الإرادة، وهذا موضع الحاجة منه: « لأنّ المخلوق أجوف معتل^٧ مركّب، للأشياء فيه مدخل وخالفنا لا مدخل للأشياء فيه، لأنّه واحد، واحدي الذات، واحدي المعنى، فريضه ثوابه وسخطه عقابه من غير أن يتداخله شيء » إلى آخر الحديث؛^٨ ووجه الدلالة ظاهر.

٢١٨ ومآيدلّ أيضاً على ما ادّعيناه حديث نقل في الكافي في باب معاني الأسماء عن أبي جعفر الثاني عليه السلام، وهذا موضع الحاجة منه: « ولكنّه القديم في ذاته، لأنّ ما سوى الواحد متجزّ والله واحد لا متجزّ، ولا متوهّم بالقلّة والكثرة، وكلّ متجزّ أو

٥ في المصدر: ليس سواء.

٦ في المصدر: كذلك.

٧ التوحيد: ١٨٥.

٨ أي مصنوع.

٩ الكافي (١: ١١٠)؛ في المصدر: من غير شيء يتداخله.

متوهمٌ بالقلّة والكثرة فهو مخلوق دالّ على خالق له»^{١٠}؛ ووجه الدلالة ظاهر.

وفي احتجاج الطبرسي حديث طويل في جواب الصادق عليه السلام عن سوالات الزنديق وهذا موضع الحاجة منه: قال الزنديق: فكيف هو الله الواحد؟ قال الصادق عليه السلام في جوابه: «واحد في ذاته فلا واحد كواحد، لأنّ ما سواه من الواحد متجزّ، وهو تبارك وتعالى واحد لا يتجزّى، ولا يقع عليه العدّ»^{١١}؛ وهذا صريح فيما ادّعيناه.

ومآ يدلّ أيضاً على عدم المجردات ما رواه محمد بن بابويه بسنده في توحيده في باب في أنّه عزّ وجلّ لا يعرف إلاّ به، عن عليّ بن عقبة رفعه، قال: سئل أمير المؤمنين عليه السلام: بم عرفت ربّك؟ فقال: «بما عرّفتي نفسه» قيل: وكيف عرّفتك نفسه؟ فقال: «لا تشبهه صورة، ولا يحسّ بالحواسّ، ولا يقاس بالناس، قريب في بعده، بعيد في قربه، فوق كلّ شيء ولا يقال شيء فوقه، أمام كلّ شيء ولا يقال له أمام، داخل في الأشياء لا كشيء في شيء داخل، وخارج من الأشياء لا كشيء من شيء خارج، سبحانه من هو | هكذا ولا هكذا غيره، ولكلّ شيء مبتدأ»^{١٢}؛ ووجه الدلالة أنّ ٢١٩ المستفاد من كلام الإمام عليه السلام أنّ الصفات المذكورة مخصوصة لله ولا توجد في غيره، وعلى مذهب القائلين بوجود العقول المجردة لا تختصّ هذه الصفات بالله تعالى بل مشتركة بينه وبين العقول؛ ووجه آخر أنّ المستفاد من هذا الحديث أنّ كلّ شيء ما سوى الله له ابتداء، والعقول على مذهب القائلين بوجودها ليس لها ابتداء. ومآ يدلّ على عدم العقول المجردة ما رواه ابن بابويه بسنده في كتاب التوحيد عن

١٠ الكافي (١: ١١٦).

١١ الاحتجاج (٢: ٣٣٨).

١٢ التوحيد: ٢٨٥.

ابن أبي يعفور، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾^{١٣}، وقلت: أما الأول فقد عرفناه وأما الآخر فبين لنا تفسيره، فقال: «إنه ليس شيء إلا يبيد أو يتغير أو يدخله الغيّر^{١٤} والزوال، أو ينتقل من لون إلى لون، ومن هيئة إلى هيئة، ومن صفة إلى صفة، ومن زيادة إلى نقصان، ومن نقصان إلى زيادة، إلّا رب العالمين» إلى آخر الحديث.^{١٥} وهذا الحصر دليل على عدم العقول المجردة لأنّ القائلين بوجودها لا يجوزون عليها التغير.

ومّا يدلّ على ما ادّعينا ما رواه ابن بابويه في توحيده بسنده في باب العرش وصفاته، والحديث طويل وهذا موضع الحاجة منه: «وله الأسماء الحسنى التي لا يسمّى بها غيره، وهي التي وصفها في الكتاب فقال: ﴿فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾^{١٦} جهلاً بغير علم، فالذي يلحد في أسمائه بغير علم يشرك وهو لا يعلم، ويكفر به وهو يظنّ أنّه يحسن، فلذلك قال: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾^{١٧} فهم الذين يلحدون في أسمائه بغير علم، فيضعونها غير مواضعها» إلى آخر الحديث.^{١٨} ووجه الدلالة أنّه على تقدير وجود العقول المجردة لا يصحّ حصر الأسماء الحسنى في الله، بل العقول والأفلاك أيضاً تسمّى بها، بل هم أولى بها لأنّه بزعمهم لم يصدر عن الله إلّا فعل واحد وهو العقل الأوّل.

ومّا يدلّ أيضاً على ما ادّعينا ما رواه ابن بابويه في توحيده في باب التوحيد ونفي

١٣ الحديد: ٣.

١٤ الغيّر: مصدر بمعنى تغيير الحال، ويمكن أن تقرأ «الغيّر» بمعنى الأحداث المغيرة.

١٥ التوحيد: ٣١٤.

١٦ الأعراف: ١٨٠.

١٧ يوسف: ١٠٦.

١٨ التوحيد: ٣٢٤.

التشبيه في حديث طويل عن الرضا عليه السلام: «ولا معرفة إلا بالإخلاص، ولا إخلاص مع التشبيه، ولا نفي مع إثبات الصفات للتشبيه، فكُل ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكل ما يمكن فيه يمتنع من صانعه»^{١٩}؛ ووجه الدلالة أنه على تقدير العقول المجردة لا يبقى هذا العام على عمومه لأنه فيها التجرد والوحدة، فيلزم على تقدير العموم أن لا يكون في غير الخالق التجرد والوحدة.

ومّا يدلّ أيضاً على ما ادّعينا ما رواه أيضاً في هذا الباب في خطبة طويلة عن أمير المؤمنين عليه السلام: «وكلّ عالم فن بعد جهل تعلم، والله لم يجهل ولم يتعلم، أحاط بالأشياء علماً قبل كونها فلم يزدد بكونها علماً، علمه بها قبل أن يكونها كعلمه بعد تكوينها»^{٢٠}؛ ووجه الدلالة أنّ العقول المجردة عند القائلين بها لم تتعلم بعد جهل، فلا يبقى على تقدير وجودها | هذا العام على عمومها.

٢٢١

ومّا يدلّ أيضاً على ما ادّعينا هذه العبارة التي من جملة هذه الخطبة: «توحّد بالربوبية وخصّ نفسه بالوحدانية»^{٢١}؛ ووجه الدلالة أنه على تقدير العقول المجردة ليس الربوبية والوحدانية مخصوصة لله.

ومّا يدلّ أيضاً على ما ادّعينا هذه العبارة في هذا الباب من خطبة خطبها أمير المؤمنين عليه السلام: «الذي عجزت الملائكة على قربهم من كرسيّ كرامته، وطول ولهم إليه، وتعظيم جلال عزّه، وقربهم من غيب ملكوته أن يعلموا من أمره إلا ما أعلمهم»^{٢٢}؛ ووجه الدلالة أنّ هذه العبارة تدلّ على أنّ الملائكة عاجزون عن العلم

١٩ التوحيد: ٤٠.

٢٠ التوحيد: ٤٣.

٢١ التوحيد: ٤٣.

٢٢ التوحيد: ٥٠.

بأمر الله إلا بالإعلام، والعقول المجردة عند القائلين بها عالمون بكل شيء من غير تعليم، ويقولون أن الملائكة عبارة عنهم، فيلزم على تقدير وجودها عدم صحة كلامه عليه السلام.

ومآيدل أيضاً على ما ادّعيناها ما رواه محمد بن بابويه في توحيده بسنده عن زرارة بن أعين، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾^{٢٣}، السموات والأرض وسعن الكرسي أم الكرسي وسع السموات والأرض؟ فقال: «بل الكرسي وسع السموات والأرض والعرش وكل شيء في الكرسي». ^{٢٤} وقد روى رحمه الله هذا الحديث وحديثين آخرين في هذا المعنى؛ ووجه الدلالة أن فيه تصريحاً بأن كل شيء متحيز مكاني وهو ينافي وجود المجردات من العقول والنفوس.

ويمكن الاستدلال على بطلان قول القائلين بوجود العقول المجردة بقوله تعالى: ﴿وَمِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾^{٢٥}، ووجه الدلالة أن الآية الشريفة تدل على أن كل شيء يصدق عليه أنه حي مخلوق من الماء، والعقل عند القائلين بوجوده حي فلزم أن يكون مادياً مخلوقاً من الماء. ومما يؤيد هذه الآية ما رواه ابن بابويه في توحيده، بسنده عن جابر الجعفي، قال: جاء رجل من علماء أهل الشام إلى أبي جعفر عليه السلام فقال: جئت أسألك عن مسألة لم أجد أحداً يفسرها لي، وقد سألت ثلاثة أصناف من الناس فقال كل صنف غير ما قال الآخر، فقال أبو جعفر عليه السلام: وما ذلك؟ فقال: أسألك ما أول ما خلق الله عز وجل من خلقه؟ فإن بعض من سأله قال:

٢٣ البقرة: ٢٥٥.

٢٤ التوحيد: ٣٢٧.

٢٥ الأنبياء: ٣٠.

القدرة، وقال بعضهم: العلم، وقال بعضهم: الروح، فقال أبو جعفر عليه السلام: «ما قالوا شيئاً، أخبرك أنّ الله علا ذكره كان ولا شيء غيره، وكان عزيزاً ولا عزاً لأنه كان قبل عزّه. وذلك قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾،^{٢٦} وكان خالقاً ولا مخلوق، فأول شيء خلقه من خلقه الشيء الذي جميع الأشياء منه، وهو الماء» فقال السائل: فالشيء خلقه من شيء أو من لا شيء؟ فقال: «خلق الشيء لا من شيء كان قبله، ولو خلق الشيء من شيء إذ لم يكن له انقطاع أبداً، ولم يزل الله إذاً ومعه شيء، ولكن كان الله ولا شيء معه، فخلق الشيء الذي جميع الأشياء منه وهو الماء»^{٢٧}؛ ووجه التأييد ظاهر.

فإن قيل: يلزم من^{٢٨} ما ذكرتم أن يكون إبليس أيضاً من الماء لأنه حيّ وهو خلاف^{٢٢٣} ما أخبره إبليس عن نفسه وحكاه الله سبحانه عنه، قلنا: الآية تدلّ على أن إبليس أيضاً مخلوق من الماء وإخباره بأنه من النار لا يعارضها، لأنه لا يبعد أن يكون كاذباً في دعواه. ويؤيد ما قلناه ما رواه عليّ بن إبراهيم في تفسيره بسنده عن إسحق بن جرير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أي شيء يقول أصحابك في قول إبليس: خلقتني من نار وخلقته من طين؟» قلت: جعلت فداك، [يقولون:] قد قال ذلك وذكر الله في كتابه، قال: «كذب إبليس يا إسحق، ما خلقه الله إلا من طين، ثم قال: قال الله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا إِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ﴾،^{٢٩} خلقه الله من ذلك النار من تلك الشجرة، والشجرة أصلها من طين.»^{٣٠}

٢٦ الصافات: ١٨٠.

٢٧ التوحيد: ٦٦.

٢٨ في ن: عليّ.

٢٩ يس: ٨٠.

٣٠ تفسير القمي (٢: ٢٤٤).

فصل: في إبطال قول الفلاسفة بوجود العقول المجردة مستدلين بأنه لا يصدر عن الواحد إلا الواحد فلم يصدر عن الله عز وجل سوى العقل الأوّل

ولا شك في بطلان هذا القول المخالف للدين لأنه يستلزم أن لا يكون رب العالمين قادراً على شيء سوى فعل واحد، وهو مخالف للكتاب والسنة وإجماع المسلمين، بل إجماع جميع الملتين، ويستلزم أن يكون جميع الأسماء الحسنی من أسماء الله الأفعالية مثل الخالق والباري والمصور والمعطي والمانع والمجيب والمحیی والممیت والرازق وغيرها من الأسماء حقيقة أسماء للعقل الفعّال، ويلزم أن يكون منزل الكتب ومرسل الأنبياء ومظهر المعجزات في أيديهم ومكلم موسى عليه السلام ونبينا صلى الله عليه وآله في المعراج هو العقل الفعّال؛ فطلب الحاجات حينئذٍ من الله سبحانه لا ٢٢٤ وجه له، بل طلب الحاجة ممن لا يقدر على قضائها عقلاً قبيح، أعوذ بالله من هذا الاعتقاد.

فإن قال قائل: إنهم يقولون أن الأفعال كلها لله لأنه إليه ينتهي سلسلة الوجود؛ قلت: فيلزم على هذا المقال أن يكون جميع ما نفعله من خير وشر من فعل الله والفرق بين المقامين تحمُّمٌ، فما أشبه هذه الشبهة بشبهة معاوية حين قتل عمّار بن ياسر رحمه الله حيث قال: ما قتلنا عمّاراً بل عليّ قتله حيث أتى به.^١

١ تاريخ الطبري (٤: ٢٩)، مع اختلاف يسير في العبارات.

[الكلام حول قاعدة الواحد]

ثمّ اعلم أنّ مادعاهم إلى هذه المقالة السخيفة شبهة ضعيفة وهي أنّ الواحد لا يصدر منه إلاّ الواحد، لأنّه إن صدر منه أكثر من واحد يلزم أن لا يكون واحداً حقيقياً، لأنّ كونه صادراً عنه هذا الفعل غير كونه صادراً عنه الآخر والمصدرين ثبوتان، فوجب أن لا يصدر عن البارئ إلاّ شيء واحد وهو العقل الأوّل، وهو لما فيه من الكثرة - وهي الوجوب والإمكان وتعقل الواجب وتعقل ذاته - صدر عنه عقل آخر ونفس وفلك^٢ مركّب من الهيولى والصورة، وكذا صدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك آخر ونفس له، وهكذا إلى العقل العاشر المسمّى بالعقل الفعّال وهو المؤثّر في عالم الكون والفساد.

واعلم أنّ المحقق الطوسي رحمه الله نقل في شرح الإشارات هذا الدليل ولكن بغير هذه العبارات عن ابن سينا، وشرحه ولم يتعرّض لدفعه لأنّ مقصوده هناك على ما تعهّد في أوّل الكتاب الشرح لا الجرح ولكن قال في الفصول:

٢٢٥

«قالت الفلاسفة: الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد، وكلّ شبهة لهم على هذه الدعوى في غاية الركاقة، - ثمّ أجاب عن شبهتهم هذه بوجهين أوجههما: - إنّ التكرّرات التي في العقل الأوّل إن كانت موجودة صادرة عن البارئ لزم صدورها عن الواحد، وإن صدرت من غيره لزم تعدّد الواجب، وإن لم يكن موجودة لم يكن تأثيرها في الموجودات معقولاً» انتهى.^٣

أقول: وإن فرضنا تأثير الأمور الاعتبارية المعدومة في الموجودات، فهي في الله

٢ في ن: ذلك.

٣ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ٧٨.

تعالى أيضاً متصورة فلم لا يجوز صدور الأفعال الكثيرة منه، ويمكن الاستدلال على بطلان قول الفلاسفة بأن لا يصدر عن الواحد إلا الواحد، بأنه لو صح هذا القول لزم وجود الفاعلين بعدد الموجودات وأن لا يكون في الموجودات مركب، لأنّ العقل يحكم بأنّ الأمور الاعتبارية العقلية لا يجوز أن يكون مؤثراً في الموجودات العينية، فيستحيل أن يصدر من الواحد إلا الواحد، ويستحيل بأن يصدر منه المركب، فلزم أن لا يكون في الموجودات مركب، ولزم أن يكون الفاعلون بعدد الموجودات. واعلم أنّ هذا الاستدلال مقتبس من كلام خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله في إبطال قول الثنوية القائلين بالنور والظلمة؛ نقل في تفسير العسكري عليه السلام عن الصادق عليه السلام حديث طويل في ذكر مجادلة النبي صلى الله عليه وآله مع أهل خمسة أديان: اليهود، والنصارى، والدهرية، والثنوية، ومشركي العرب وهذا موضع الحاجة ٢٢٦ منه:

قال عليه السلام: ثم أقبل - يعني النبي صلى الله عليه وآله - على الثنوية الذين قالوا النور والظلمة هما المدبران فقال: «وأنتم فما الذي دعاكم إلى ما قلتموه من هذا؟» فقالوا: لأننا وجدنا العالم صنفين خيراً وشرّاً، ووجدنا الخير ضدّ الشرّ فأنكرنا أنّ فاعلاً واحداً يفعل الشيء وضده بل لكل واحد منهما فاعل، ألا ترى أنّ الثلج محال أن يسخن كما أنّ النار محال أن يبرد، فأثبتنا لذلك صانعين ظلمة ونوراً؛ فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله: «أولستم قد وجدتم سواداً وبياضاً وحمرةً وصفرةً وخضرةً وزرقة كل واحد ضدّ لسائرهما لا متناع اجتماع اثنين منها في محل واحد كما أنّ الحرّ والبرد ضدّان لا استحالة اجتماعهما في محل واحد - قالوا: نعم، قال: - فهلاً أثبتتم

٤ في ن: أن.

بعدد كل لونٍ صانعاً قديماً ليكون فاعل كلِّ ضده من هذه الألوان غير فاعل الضد الآخر» انتهى.^٦

لا شك أن مقالة الفلاسفة قريبة من مقالة الثنوية بل نشأتا من شيء واحد، وهو أنهما زعما أن فعل الصانع بالطبع كالنار والثلج، ولهذا ادعى بعض أتباع الفلاسفة البدهاة في الحكم بأن لا يصدر من الواحد إلا الواحد. فإن قيل: كيف تعتقد الفلاسفة أن فعل الصانع بالطبع وهم يثبتون العلم، وإن قالوا بالإيجاب والاضطرار؟ قلنا: سبق العلم لا ينافي كون الفعل بالطبع، أما ترى أن المتردي من السطح نزوله بالطبع | وإن كان عالماً بنزوله، وكونه عالماً لا يخرج فعله عن كونه بالطبع مع علمه به.

٢٢٧

[مناقشة تأويل صاحب الوافي للعقل]

فإن قيل: كيف تتكرون وجود العقل وقد نطق بوجوده نبي الرحمة وآله أصحاب العصمة صلى الله عليه وآله؟ ومن الروايات الواردة من طرقهم عليهم السلام ما رواه أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني في الكافي بسنده عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر، ثم قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إلي منك ولا أكلمتك إلا فيمن أحب، أما إني إياك أمر وإياك أنهى وإياك أعاقب وإياك أئيب،»^٧ وما رواه أيضاً فيه بسنده عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لما خلق الله العقل قال له: أقبل، فأقبل،

٥ في الأصل: واحد.

٦ تفسير العسكري: ٥٣٧.

٧ الكافي (١٠:١).

ثم قال له: أدبر، فأدبر، فقال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحسن منك، إياك أمر وإياك أنهى وإياك أثيب وإياك أعاقب. ^٨

قلت: المراد بالعقل في هذين الحديثين وغيرهما غير ما أراد به الفلاسفة كما سنبين إن شاء الله تعالى؛ وقال شارح الكافي في الوافي في شرح هذا الحديث:

«استنطفه: جعله ذا نطق وكلام يليق بذلك المقام ليصير أهلاً للخطاب....

وأقبل: أي إلى الدنيا واهبط إلى الأرض رحمة للعالمين... وأقبل إلى هذا العالم

فأفاض النفوس الفلكية بإذن ربه ثم الطباع ثم الصور ثم المواد، فظهر في حقيقة كل

منها وفعل فعلها، فصار كثرة وأعداداً وتكثر أشخاصاً وأفراداً. ^{٢٢٨} ثم قال له أدبر: إرجع

إلى ربك. فأدبر فأجاب داعي ربه وتوجه إلى جناب قدسه بأن صار جسماً مصوراً

من ماء عذب وأرض طيبة، ثم نبت نباتاً حسناً ثم صار حيواناً ذا عقل هيولائي، ثم

صار عقلاً بالملكة، ثم عقلاً مستفاداً، ثم عقلاً بالفعل، ثم فارق الدنيا ولحق بالرفيق

الأعلى» إلى آخر كلامه. ^٩

أقول: لا شك أن هذا التفسير غير صحيح، لأن كلام الله وكلام رسوله وآل رسوله

ورد بلسان العرب، فيجب أن يحمل كلامهم على المعنى اللغوي إلا أن يثبت له

معنى شرعي فيحمل عليه. ولا ريب أن أهل اللغة لا يعرفون للعقل معنى سوى ما في

الإنسان من قوة التميز الذي يميز به الإنسان بين الخير والشر، والحق والباطل، وضده

الجنون والخلب ^{١٠} والحقق، وفي الشرع قد يستعمل في معناه اللغوي وقد يستعمل في

معنى أخص منه وهو الفهم الذي يدعو صاحبه إلى الزهد في الفاني والرغبة في

٨ الكافي (٢٦:١).

٩ الوافي (١: ٥٢-٥٣).

١٠ أي فساد العقل.

الباقى، وهذا المعنى أكثر ما يستعمل فيه لفظ العقل في الأخبار، والعقل بهذا المعنى ضده الجهل، ومن الأخبار الواردة فيه العقل بهذا المعنى ما روي في الكافي أنه سئل أمير المؤمنين^{١١} عليه السلام عن العقل فقال: «هو ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان.»^{١٢} والجوهر المجرد الذي يسميه الفلاسفة العقل غير معروف في اللغة والشعر، فحمل العقل الوارد في الأخبار على هذا المعنى غير جائز.

٢٢٩

ولا يخفى أن صاحب الوافي بنى تفسيره على الفلسفة والتصوّف وجمع بينهما مع أن المتصوّفة ينكرون الفلسفة أشدّ الإنكار كما يظهر من كلام الغزالي والرومي وغيرهما. أمّا قوله بوجود العقل بمعنى الجوهر المجرد فموافق لمذاهب^{١٣} الفلاسفة وكذا نسبة الخلق إلى العقل، ولكن خطاب العقل وأمره بالإقبال والإدبار يستلزم صدور أكثر من واحد من الواحد وهو مخالف لقواعدهم، وكذا قوله: «ثم أفاض النفوس الفلكية بإذن ربه ثم الطباع ثم الصور ثم المواد» مخالف لضوابطهم، لأنه بزعم الفلاسفة لم يخلق العقل الأوّل إلا ثلاثة أشياء: عقلاً، ونفساً، وملكاً؛ وقوله: «فظهر في حقيقة كلّ منها وفعل فعلها» ليس موافقاً لمذاهب الفلاسفة ولا لقواعد المتصوّفة القائلين بوحدة الوجود المخالف للدين ضرورة. ثم لا يخفى أن تفسير الإقبال بالتوجه إلى عالم الخلق والإدبار بالتوجه إلى عالم القدس غير موجه، بل الموجه العكس.

[التفسير الصحيح لأحداث إدبار العقل وإقباله حين خلقه]

فإن قيل: ظهر بما بينت بطلان تفسير صاحب الوافي، فما التفسير الصحيح لهذا

١١ في المصدر: أبو عبد الله عليه السلام.

١٢ الكافي (١١:١).

١٣ في ن: لمذهب.

الحديث؟ قلنا: التفسير الصحيح ما أتوه بعون الله تعالى عليك. اعلم أن المراد بالعقل معناه اللغوي أو الشرعي وقد عرفت المعنيين، (والمراد بالخلق إما التقدير أو التكوين لأنه ورد في اللغة والشرع بالمعنيين)،^{١٤} والإقبال معناه التوجه إلى عالم القدس، والإدبار معناه ترك التوجه. ولا يخفى أن الطاعة على نوعين: الطاعة الإقبالية مثل الذكر والفكر والمراقبة، والطاعة الإدبارية مثل الجهاد وتحصيل آلات الحرب وتحصيل المعاش ٢٣٠ بالتجارة والزراعة وغيرهما، والعقل يطبع الله تعالى في الأمرين بخلاف الجهل. فإن كان المراد بالخلق التكوين، فيكون المراد بتكوين العقل تكوينه في الأرواح المخلوقة قبل الأبدان، والإقبال والإدبار كناية عن اقتضائه الإطاعة والانقياد، ويحتمل على تقدير التكوين أن يكون المراد بالعقل الأرواح الحائلة فيها العقول، فيكون من قبيل تسمية المحل باسم الحال، وحينئذ خطاب الأرواح بالإقبال والإدبار كخطابهم بقوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾^{١٥} ولا استبعاد فيه.

ومما يؤيد ما ذكرناه من أن العقل هو الفهم الذي في الإنسان دون ما ذكره الشارح، ما في محاسن البرقي من الزيادة في آخر هذا الحديث، وهي هذا: «فأعطى محمداً صلى الله عليه وآله تسعة وتسعين جزءاً، ثم قسم بين العباد جزءاً واحداً.»^{١٦} ومما يؤيد ما ذكرناه أيضاً ما في آخر حديث العقل في خصال ابن بابويه رحمه الله بعد الأمر بالإقبال والإدبار، وهو هذا: «فقال: إلهي أسألك أن تُشَفِّعَنِي فِيمَنْ خَلَقْتَنِي فِيهِ، فَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِلْمَلَائِكَةِ: أَشْهَدُكُمْ أَنِّي شَفِّعْتُهُ فِيمَنْ أَخْلَقَهُ فِيهِ.»^{١٧} ولا يخفى أن هذا الكلام

١٤ من ب.

١٥ الأعراف: ١٧٢.

١٦ المحاسن (١: ١٩٢).

١٧ الخصال: ٤٢٧.

صريح في أنّ المراد بالعقل هو الصفة المخلوقة في الإنسان لا الجوهر المجرد كما زعم الشارح. ومما يدلّ أيضاً على ما قلناه ما في الكافي مسنداً عن سماعة، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام وعنده جماعة من مواليه، فجرى ذكر العقل والجهل، فقال ٢٣١ أبو عبد الله عليه السلام: «اعرفوا العقل وجنده والجهل وجنده تهتدوا»، قال سماعة: فقلت: جعلت فداك لا نعرف إلا ما عرفتنا، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ الله عزّ وجلّ خلق العقل وهو أول خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره، فقال له: أدبر، فأدبر، ثمّ قال له: أقبل، فأقبل، فقال الله تبارك وتعالى: خلقتك خلقاً عظيماً وكرمتك على جميع خلقي - قال: - ثمّ خلق الجهل من البحر الأجاج ظلماتياً، فقال له: أدبر، فأدبر، ثمّ قال له: أقبل، فلم يقبل» إلى آخر الحديث في بيان جند العقل وجند الجهل من الخصال المحمودة والخصال المذمومة التي في العقلاء والجهال. ١٨ ووجه دلالة هذا الحديث على ما قلناه أنّ العقل ههنا ورد في مقابل الجهل وهو الصفة التي في الإنسان فكذا العقل الذي في مقابله، لا الجوهر المجرد الذي سمّاه الفلاسفة عقلاً. قال صاحب الوافي في شرح هذا الحديث:

«عن يمين العرش: العرش عبارة عن جميع الخلائق كما ورد في الحديث ويأتي ذكره؛ ويمينه: أقوى جانبيه وأشرفهما وهو عالم الروحانيات، كما أنّ يساره أضعفهما وأدونهما وهو عالم الجسمانيات.» ١٩

أقول: لا يخفى أنّ المتبادر من العرش ههنا ليس إلاّ الجسم المخلوق الذي قد ذكره الله تعالى في كتابه بقوله: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾، ٢٠ ودلّ أخبار كثيرة على أنّه جسم

١٨ الكافي (٢١:١).

١٩ الوافي (٦١:١).

٢٠ هود: ٧.

أحاط به أنوار مختلفة وسيجيء إن شاء الله | بعضها. فينبغي أن نحمل العقل ههنا على ٢٣٢
روح خاتم الأنبياء المعروض لأكل العقول الذي دل كثير من الأخبار على أنه خلق
مع أرواح أوصيائه قبل خلق السموات والملائكة، ومن جملة تلك الأخبار ما نقل عن
كتاب ابن خالويه عن جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنه، قال: سمعت رسول
الله صلى الله عليه وآله يقول: «إن الله عز وجل خلقني وخلق علياً وفاطمة والحسن
والحسين عليهم السلام من نور، فعصر ذلك النور عصرة، فخرج منه شيعتنا، فسبّحنا
فسبّحوا، وقد سنا فقد سوا، وهللنا فهللوا، ومجدنا فمجدوا، ووحدنا فوحدوا، ثم خلق
الله السموات والأرض وخلق الملائكة، فمكثت الملائكة مائة عام لا تعرف تسبيحاً
ولا تقديساً، فسبّحنا فسبّحت شيعتنا، فسبّحت الملائكة» إلى آخر الحديث. ٢١
ثم قال:

«أدبر: أي انصرف إلى الدنيا واهبط إلى الأرض رحمة للعالمين؛ فمعنى الإدبار
ههنا بعينه هو معنى الإقبال في الحديث الأول، والتعبير عنه بكل منهما صحيح، فإن
الله سبحانه بكل شيء محيط، فالإقبال إليه عين الإدبار عنه وبالعكس، فلا منافاة
بين الحديثين في التقديم والتأخير. ٢٢ «أقبل» توجه إليّ وترقّ ٢٣ إلى معارج الكمال
بإكتساب المقامات والأحوال خلقاً عظيماً، إذ به يقوم كل شيء بعد تقويم الله إياه.
«وكرمتك على جميع خلقي» إذ هو وسيلة إفاضة نور الوجود على الجميع؛ «ثم خلق
الجهل» وهو جوهر نفساني ظلماني خلق بالعرض | وتبعية العقل من غير صنع العقل، ٢٣٣

٢١ بحار الأنوار (٣٧: ٨٠).

٢٢ في المصدر هكذا: بعينه هو معنى الإقبال في الحديث الأول، على المعنى الثاني، فلا منافاة
بين الحديثين في التقديم والتأخير.

٢٣ في بعض نسخ هذا الكتاب هكذا: وشرق.

يقوم به كل ما في الأرض من الشرور والقبائح وهو بعينه نفس إبليس وروحه الذي تشعب منه أرواح الشياطين، ثم خلقت من ظلماتها أرواح الكفار والمشركين من البحر الأجاج من المادة الجسمانية الظلمانية الكدرة التي هي منبع الشرور والآفات في هذا العالم وهو إشارة إلى علته القابلية. - ثم قال: - «فقال له: أدبر» أمر الله له أمر التكوين أن اهبط من عالم الملكوت والنور إلى عالم المواد والظلمات مصلحة للنظام وابتلاء للأنام إذ نظام هذا العالم وعمارته لا يصلح إلا بنفوس شريرة وقلوب قاسية، وتكميل السعداء المهتدين لا يتمشى إلا بوجود الأشقياء - ثم قال: - «فأدبر» توجه إلى عالم الزور وبعد عن مقام الرحمة والنور هابطاً مع العقل، فظهر في حقائق النفوس الفلكية والطباع والصور والمواد، فصار جسمًا مصورًا من ماء أجاج وأرض خبيثة منتنة، ثم صار نباتًا ثم حيوانًا ذا جهل هيولائي، ثم اكتسب جهلاً بالملكة ثم جهلاً مستفاداً ثم جهلاً بالفعل، وعند ذلك انتهى إدباره في غاية البعد عن الله سبحانه - ثم قال بعد كلام: - «ثم قال له: أقبل» أمرًا تكليفيًا تشريعيًا فلم يقبل لأنه بلغ بالإدبار أقصى مراتب الكمال المتصور في حقه، ولهذا استكبر التأكد ٢٣٤

وجوده الظلماني ورسوخه في ذمائم الصفات» إلى آخر كلامه. ٢٤

أقول: ما ذكره هذا الفاضل في بيان الإدبار والإقبال مخالف لمذاهب الشيعة والمتصوفة والفلاسفة - القائلين بوجود العقول - وسائر الملل، فإنه لم ينقل عن أحد من هؤلاء أن الجهل هبط مع العقل فظهر في حقائق النفوس الفلكية والطباع والصور والمواد، فصار جسمًا مصورًا من ماء أجاج وأرض خبيثة منتنة، ثم صار نباتًا ثم حيوانًا، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

فصل [في إثبات عدم تجرّد الروح]

إعلم أنّ الروح التي يسمّيها الفلاسفة النفس الناطقة ليست بمجرّدة، وما ذكرناه في نفي العقول المجرّدة من الكتاب والسنة يدلّ على عدم تجرّد الروح أيضاً. ويدلّ أيضاً على عدم تجرّدها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ﴾^١، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَتِ التَّرَائِقَ﴾^٢، ولا شك أنّ هاتين الآيتين صريحتان في عدم تجرّدها لأنّ بلوغ الحلقوم والتراقي لا يتصوّر إلّا في الجسم، وقوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^٣، ولا ريب أنّ المنفوخ لا يكون إلّا جسمًا لطيفًا، والأحاديث الدالّة على أنّها جسم كثيرة، منها ما رواه محمد بن بابويه في كتاب التوحيد بسنده عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ كيف هذا النفخ؟ فقال: «إنّ الروح متحرّك كالريح وإنّما سمّي رُوحًا لأنّه اشتقّ اسمه من الريح، وإنّما أخرجه على لفظه «الروح» لأنّ الروح مجانس للريح، وإنّما أضافه إلى نفسه ٢٣٥ لأنّه اصطفاه على سائر الأرواح كما اصطفى بيتًا من البيوت فقال: بيتي» إلى آخر الحديث.^٤ وفي كتاب الاحتجاج حديث طويل في جواب الصادق عليه السلام عن سوّالات الزنديق وموضع الحاجة منه هذا: قال عليه السلام: «الروح جسم رقيق قد ألبس قالبًا كيفًا - ثمّ قال بعد كلام - فإذا أجمد الدم فارق الروح البدن،» قال الزنديق: فهل يوصف بخفّة وثقل ووزن؟ قال عليه السلام: «الروح بمنزلة الريح

١ القيامة: ٢٦.

٢ ص: ٧٢.

٣ الحجر: ٢٩.

٤ التوحيد: ١٧١.

في الزق، فإذا نفخ فيه امتلأ الزق منها فلا يزيد في وزن الزق وولوجها فيه، ولا ينقصه خروجها منه، كذلك الروح ليس لها ثقل ولا وزن. « قال الزنديقي: أفتلاشى الروح بعد خروجها عن قلبه أم هو باقٍ؟ قال عليه السلام: «بل هو باقٍ إلى وقت ينفخ في الصور، فعند ذلك يبطل الأشياء وتفتنى، فلا حسّ يبقى ولا محسوس، ثم أعيدت الأشياء كما بدأها مدبرها. »^٥ وفي هذا الكتاب أيضاً حديث طويل في جواب مسائل سائل، قال أبو محمد الحسن عليه السلام: «أما ما سألت عنه من أمر الإنسان إذا نام أين تذهب روحه، فإنّ روحه متعلّقة بالريح، والريح متعلّقة بالهواء إلى وقت ما يتحرك صاحبها لليقظة، فإن أذن الله بردّ تلك الروح على صاحبها، جذبت تلك الروح بالريح، وجذبت تلك الريح الهواء، فرجعت وسكنت في بدن صاحبها، وإن لم يأذن الله عزّ وجلّ بردّ تلك الروح على صاحبها جذب الهواء بالريح، فجذبت بالروح فلم تردّ على صاحبها إلى وقت ما يبعث. »^٦

٢٣٦

والفلاسفة والمتفلسفة استدّلوا على تجرّدها بوجوه ضعيفة سخيفة لا توجب علماً ولا ظناً:

الأول: إنّ عارضها وهي الصورة المنطبعة فيها مجردة، فيلزم أن تكون النفس الناطقة التي هي معروضة لها مجردة أيضاً. أما بيان تجرد عارضها أنّ الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي تتصوّرها، وكلّ ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجرداً، لأنّه لو لم يكن مجرداً لكان محفوفاً بعوارض مادية من مقدار معين، وأين معين، ووضع معين، وكيف معين، وغير ذلك، فلا يكون مشتركاً بين كثيرين. وأما

٥ الاحتجاج (٢: ٣٥٠).

٦ الاحتجاج (١: ٢٦٦).

بيان لزوم تجرد النفس على تقدير تجرد العارض أن اختصاص المحل بالمقدار المعين والوضع المعين والأين المعين يوجب اختصاص الحال فيه. والجواب عنه: إنا لا نسلم أن العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم، لجواز أن يكون العلم بانكشاف الأشياء على النفس من دون ارتسام صورة المعلوم فيها، وليس لهم دليل على أن العلم بارتسام الصورة، [وإن] سلّمنا، | ولكن لا نسلم أن اتّصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي ٢٣٧ اتّصاف ما يحلّ فيها بها، إنما يلزم ذلك إذا كان حلول الصورة فيها على نحو حلول الأعراض في محلها وهو ممنوع، فإنّ اتّصاف المحلّ بصفة لا يوجب اتّصاف ما حلّ فيه بها، ألا ترى أن الجسم يتّصف بالبياض مع أن الحركة الحالّة فيه لا يتّصف به، [وإن] سلّمنا، لكن اتّصاف الصورة الحالّة في النفس بهذه العوارض من قبل محلّها لا ينافي تجرّدها عنها بحسب ذاتها.

والثاني: إنّ النفس غير منقسمة ولا شيء من المادّيات غير منقسم، فالنفس ليست بمادّية؛ أمّا الصغرى فلأنّ النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم كالنقطة والوحدة وغيرهما من البسائط، فالنفس التي هي عاقلة لها، ومحلّها لا تنقسم وإلا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم، وأمّا الكبرى فلأنّ المادّي إمّا جسم أو ما يحلّ فيه، وكلّ منهما منقسم. والجواب عنه بأننا لا نسلم أن العلم بطريق الارتسام - ولو سلّم - فلا نسلم مساواة الصورة للمعلوم في تمام الماهية - ولو سلّم - فلا نسلم (مساواتهما في الانقسام وعدمه، لأنّ الانقسام من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم الماهية - ولو سلّم - فلا نسلم) ^٧ أن انقسام المحلّ يوجب انقسام الحالّ فيه، وأيضا لا نسلم أن كلّ مادّي منقسم فإنّ النقطة مادّية غير منقسم.

٧ من ب.

٢٣٨ والثالث: إن النفس الناطقة تقوى على معقولات | غير متناهية وأفعال الماديات متناهية. والجواب عنه: بأن التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية وهو انفعال لا فعل، والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات (على مذهب الفلاسفة)^٨ كهيولى الأجسام العنصرية - ولو سلم أنه فعل - قولكم «النفس تقوى على معقولات غير متناهية» إن أردتم أنه لا ينتهي إلى معقول إلا وهي تقوى على تعقل آخر بعده، فالتقوى الجسمانية كذلك فإن القوة الخيالية مثلاً لا ينتهي في تصوّر الأشكال إلى حد لا تقوى على تصوّر شكل آخر بعده، وإن أردتم به أنها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة، فهو ممنوع.

والرابع: إن النفس تدرك ذاتها وآلاتها، وإدراكاتها بلا توسط آلة، والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال. والجواب عن ذلك: بأنه لم لا يجوز أن يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وإدراكاتها من غير توسط آلة، وكذا ما هو آلة لها في سائر الإدراكات.

٢٣٩ والخامس: إن النفس غير حالة في جسم مثل القلب أو الدماغ أو غيرها، فإنها لو كانت حالة في البدن أو في عضو من أعضائه لكانت دائمة التعقل له أو غير متعقل له، وذلك لأنه إما أن يكنفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها أولاً، بل يتوقف على حضور صورة أخرى مماثلة لمحلها كما في إدراك الأمور الخارجة، فإن كان الأول لزم أن تكون | دائمة التعقل له لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة، وإن كان الثاني لزم أن لا تتعقل له، لأن حضور صورة أخرى مماثلة يستلزم اجتماع المثليين في مادة واحدة وهو ممتنع.

٨ من ألف.

وَيُرَدُّ عَلَى هَذَا أَنَّهُ مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ الْعِلْمَ بَارْتِسَامَ الصُّورَةِ - وَهُوَ غَيْرُ ثَابِتٍ وَقَدْ مَرَّ
 الْكَلَامُ فِيهِ وَعَلَى تَقْدِيرِ التَّسْلِيمِ - يَجُوزُ أَنْ لَا يَكْفِي فِي تَعَقُّلِ مَحَلِّهَا حُضُورَهُ بِنَفْسِهِ
 عِنْدَهَا وَلَا يَتَوَقَّفُ أَيْضًا عَلَى حُصُولِ صُورَةٍ أُخْرَى مِثْلَهُ لَه. بَلْ يَتَوَقَّفُ عَلَى أَمْرٍ آخَرَ
 كَوُجُوهِ النَّفْسِ أَوْ غَيْرِهِ مِنَ الشَّرَائِطِ، وَأَيْضًا فَإِنَّ التَّعَقُّلَ إِنْ كَانَ الْجِسْمَ الَّذِي هُوَ مَحَلُّ
 النَّاطِقَةِ كَانَ اللَّازِمَ أَنْ يَحِلَّ فِي ذَلِكَ الْجِسْمِ صُورَةٌ عَقْلِيَّةٌ مِثْلَهُ لَه، لَا أَنْ يَحِلَّ فِي
 مَادَّةٍ وَاحِدَةٍ صَوْرَتَانِ مِثْلَتَانِ، وَكَذَا إِنْ كَانَ التَّعَقُّلُ مَادَّةَ الْجِسْمِ الَّذِي هُوَ مَحَلُّهَا
 لَزِمَ أَنْ يَحِلَّ فِي تِلْكَ الْمَادَّةِ صُورَةٌ مَسَاوِيَةٌ لَهَا فِي تَمَامِ الْمَاهِيَّةِ لَا أَنْ تَحِلَّ فِيهَا صَوْرَتَانِ
 مِثْلَتَانِ فِي تَمَامِ الْمَاهِيَّةِ. فَإِنْ قِيلَ: الْكَلَامُ فِي الصُّورَةِ الْجِسْمِيَّةِ أَوِ النَّوْعِيَّةِ الْحَالَّةِ
 فِي مَادَّةِ الْجِسْمِ الَّذِي هُوَ مَحَلُّ النَّاطِقَةِ، فَإِنَّ النَّاطِقَةَ حَالَةً فِي تِلْكَ الْمَادَّةِ قِطْعًا، فَإِذَا
 ارْتَسَمَ فِي النَّاطِقَةِ صُورَةٌ عَقْلِيَّةٌ مِثْلَةً لَتِلْكَ الصُّورَةِ الْجِسْمِيَّةِ أَوِ النَّوْعِيَّةِ كَانَتْ أَيْضًا
 فِي تِلْكَ الْمَادَّةِ، فَيَجْتَمِعُ فِيهَا صَوْرَتَانِ جِسْمِيَّتَانِ أَوْ نَوْعِيَّتَانِ مِثْلَتَانِ إِحْدَاهُمَا عَيْنِيَّةٌ
 وَالْأُخْرَى عَقْلِيَّةٌ. قُلْنَا: لَا يَلْزَمُ مِنْ حُلُولِ شَيْءٍ فِي آخِرِ حُلُولِهِ فِي مَحَلِّ ذَلِكَ الْآخَرَ، إِذْ
 الْمُرَادُ بِالْحُلُولِ هُوَ الْإِخْتِصَاصُ النَّاعَتِ، فَيَجُوزُ أَنْ يَنْعَتَ شَيْءٌ شَيْئًا آخَرَ وَلَا يَنْعَتَ
 مَحَلَّهُ كَالسَّرْعَةِ الْحَالَّةِ فِي الْحَرَكَةِ فَإِنَّهَا لَيْسَتْ حَالَةً فِي مَحَلِّ الْحَرَكَةِ، لِأَنَّ الْحَرَكَةَ تُوصَفُ
 بِالسَّرْعَةِ وَلَا يُوصَفُ الْجِسْمُ بِهَا - وَلَوْ سَلِمَ - فَاجْتِمَاعُ الْمُثَلِّينَ إِذَا يَمْتَنِعُ لاسْتِزْمَامِهِ
 ارْتِفَاعُ الْإِمْتِيَازِ بَيْنَهُمَا وَهَهُنَا الْإِمْتِيَازُ حَاصِلٌ، لِأَنَّ إِحْدَى الصُّورَتَيْنِ حَالَةٌ فِي الْمَادَّةِ
 بِلَا وَاسِطَةٍ وَالْآخَرُ حَالَةٌ فِيهَا بِوَاسِطَةٍ، وَهَذَا الْقَدْرُ كَافٍ فِي الْإِمْتِيَازِ بَيْنَهُمَا عَلَى أَنَّهُمَا
 مُتَمَازِيَانِ مِنْ وَجْهِ آخَرَ وَهُوَ أَنَّ إِحْدَى الصُّورَتَيْنِ مَوْجُودَةٌ بِوُجُودٍ خَارِجِيٍّ، وَالْأُخْرَى
 مَوْجُودَةٌ بِوُجُودٍ عَقْلِيٍّ.

والسادس: إنَّ عَارِضَ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ - أَعْنِي الصُّورَةَ الْعَقْلِيَّةَ - تَكُونُ مُسْتَغْنِيَةً

عن المادّة، واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض، لأنّ احتياج المعروض في شيء يستدعي احتياج العارض إليه؛ وهذا الوجه بعينه هو الوجه الأوّل.

والسابع: إنّ النفس الناطقة غير منطبعة في جسم، لأنّ القوّة المنطبعة في الجسم تابع له في الضعف والكلال، لأنّها تعقل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض للآلة كلال إلاّ ويعرض للقوّة كلال، لأنّ اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط، كما ترى في قوّة الحسّ والحركة الحالّين في البدن، لأنّهما يضعفان | يضعف ٢٤١ البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال، فإنّ الإنسان في سنّ الانحطاط يقوى تعقله ويزداد، وإن كانت الآلة البدنيّة في النقصان والانحطاط. ويُردّ عليه أنّه يجوز أن يضعف القوّة العاقلة لضعف البدن الألى ترى الإنسان يضعف عقله وعلمه في كبر السنّ حتى يبلغ إلى حدّ الخرافة والجهل، قال عزّ من قائل: ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمْرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾^٩ فما ترى في أوائل السنّ [من] النقص والانحطاط من ازدياد تعقلها هو بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرّن والاعتیاد.

والثامن: إنّ القوّة المنطبعة في الأجسام تكمل وتضعّف عند توارد الأفعال وتكريرها خصوصاً الأفعال القويّة الشاقّة، وتشهد بذلك التجربة والقياس؛ أمّا التجربة فظاهر، بل نقول ربّما يبلغ وهن القوّة حدّ العجز معه عن فعلها، فإنّ الباصرة بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف، والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا يسمع الصوت الضعيف، والشامّة بعد شمّ الرائحة القويّة

٩ في ن: أما.

١٠ الحج: ٥.

لا تحسّ بالراحة الضعيفة، وهكذا حال ١١ الذائقة واللامسة؛ وأمّا القياس فلأنّ أفاعيل تلك القوى لا يصدر عنها إلاّ عند انفعال موضوعات تلك القوى كماثر ٢٤٢ محلّ الحواسّ عن المحسوسات عند الإحساس، والانفعال إنّما يكون لقا سر يقسر ١٢ طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه، والفعل وإن كان مقتضى طبيعة القوّة لكنّه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي تتألف موضوعات تلك القوى عنها، فتكون الطبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في أفعالها، والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعاً، وقد يحصل للنفس الناطقة ضدّ ذلك الوهن والكلال، فإنّها قد لا تكملّ عند توارده الأفكار المؤدّية إلى العلوم، بل تقوى بذلك لإزياد كمالها. وكلا الوجهين ضعيف، أمّا التجربة فلأنّه جاز أن تكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنيّة، فلا ينقدح اختصاص بعضها بالكلال دون بعض، وأمّا القياس فلأنّ لا نسلم أنّ أفاعيل القوى الجسمانيّة لا يصدر عنها إلاّ عند انفعال موضوعاتها.

١١ في ب: الحال في .

١٢ قسره على الأمر: أكرهه عليه.

فصل [في ملازمة التعقل والتجرد]

إعلم أن الفلاسفة والمتفلسفة ادّعوا أنّ التجرد والتعقل متلازمان، بمعنى أن كلّ عاقل مجرد وكلّ مجرد عاقل، يعني كلّ مدرك يدرك شيئاً لم يعرضه العوارض الجزئية التي يلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والأين والوضع | وغير ٢٤٣ ذلك فهو مجرد، وكلّ مجرد عن المادة مدرك للأشياء مجردة عن العوارض الجزئية المادية.

وقد استدّلوا على الأوّل بأنّه لو لم يكن العاقل الذي هو محلّ الصورة المعقولة - أي المجردة عن الغواشي المادية المذكورة - مجرداً عن المادة لكان منقسماً كما هو شأن الجواهر المادية، فيلزم منه انقسام الصورة الحائلة فيه، وإذا انقسمت الصورة المعقولة الحائلة في العاقل بانقسامه، فإنّما إلى أجزاء متشابهة فيلزم عروض الوضع للمجرد الذي هو الصورة المعقولة، وإنّما ينقسم إلى أجزاء مختلفة فيلزم أن يكون الحال - أعني الصورة المعقولة - مركبة من أجزاء غير متناهية بالفعل، أمّا عدم التناهي فلنكون انقسام المحلّ كذلك على ما هو شأن الجسم، وأمّا كونها بالفعل فكونها مختلفة، فلا يجوز اتصالها. وقد ظهر بطلان هذا الاستدلال من قولنا في عدم تجرد النفس مستوفياً.

واستدلّوا على الثاني بأنّ المجرد يلزمه صحّة كونه معقولاً إذ المانع عن المعقولية إنّما هو الغواشي المادية، فالمجرد لا محالة يصحّ أن يكون معقولاً لخُلُوه عن الشوائب المادية، فكأنّها هو كذلك فشان ماهيته أن تكون معقولة لأنّه لا يحتاج إلى عمل يعل بها حتى يصير معقولة وكما يصحّ أن يعقل، يصحّ أن يعقل مع | غيره، لأنّه يصحّ أن يحكم عليه ٢٤٤

بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الأمور العامة، والحكم بشيء على شيء يقتضي تصوّرهما، فثبت صحّة كون المعقول مقارناً لمعقول آخر، فإذا كان المجرد المعقول قائماً في الخارج بذاته لزم صحّة كونه عاقلاً أي مقروناً بالصورة المعقولة في الخارج، لأنّ صحّة المقارنة المطلقة لا يتوقف على المقارنة في العقل، فإنّ صحّة المقارنة المطلقة متقدّمة عليها لكونها استعداداً لها، والمطلقة متقدّمة على المقيدة التي هي المقارنة في العقل، وصحّة المقارنة المطلقة متقدّمة على المقارنة في العقل بواسطة، فلا يمكن أن يتوقف عليها وإلا يلزم الدور، فيتحقّق صحّة المقارنة المطلقة في الخارج أيضاً، وذلك بأن يحصل المعقول في المجرد القائم بذاته حصول الحال^٢ في المحلّ، وذلك لأنّه إذا كان قائماً بذاته امتنع أن يكون مقارنته للغير بحلوله فيه أو حلولهما في ثالث، والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلاثة، فإذا امتنعت اثنتان تعيّنت الثالثة وهي مقارنة المحلّ للحال. ثمّ إن كلّ ما يصحّ أن يكون عاقلاً لغيره يصحّ أن يكون عاقلاً لنفسه، لأنّ كلّ عاقل لغيره يصحّ أن يعقل أنّه عاقل لغيره، وهذا يستلزم أن يعقل نفسه كما لا يخفى، فكلّ مجرد يصحّ أن يكون عاقلاً لذاته، وإذا صحّ أن يكون عاقلاً لذاته وجب أن يكون عاقلاً لذاته، لأنّ تعقله لذاته إمّا بحصول نفسه أو بحصول مثاله، والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثليين، فتعيّن أن يكون تعقله بحصول نفسه، ونفسه دائماً حاصل لا يغيّب أصلاً، فيكون التعقل دائماً حاصلًا، فثبت أن كلّ مجرد عاقل.

٢٤٥

ويرد على هذا الدليل اعتراضات:

الأول: إنّه لِم لا يجوز أن يكون خصوصيّة ذات المجرد مانعة أن يعقله عاقل

١ في ب: فإنّ صحّة.

٢ في ألف: للحال.

كما صرّحوا بأنّ كنه ذاته تعالى يمتنع أن يكون معقولاً لغيره، فجاز أيضاً أن يكون سائر المجرّدات بحيث يمتنع معقوليتها.

وثانيها: إنّ تقدّم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصّة إنّما يصحّ إذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع.

وثالثها: إنّّه يجوز أن يصحّ لذات المجرّد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاصّ فقط، وهو المقارنة العقلية لأنّ صحّة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصّة، بل لأنّ ذات المجرّد بحيث لا يقبل إلا هذه المقارنة الخاصّة أعني المقارنة العقلية. وأيضاً ما ذكروا في امتناع توقّف صحّة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية يدلّ بعينه على امتناع تعيين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة إلى القسم الثالث فيلزم بطلان دليلهم. وإن قيل: توقّف صحّة المقارنة المطلقة على مقارنة المحلّ للحال في الخارج لا لذاتها بل لعارض، وهو كون أحد المتقارنين موجوداً قائماً بذاته، فلا يتحدّ جهة التوقّف | فلا يلزم الدور. فالجواب: إنّ توقّف صحّة المقارنة المطلقة على صحّة ٢٤٦ المقارنة في العقل أيضاً ليس لذاتها بل لعارض وهو أنّ كلّ واحد من المتقارنين موجود ذهني قائم بغير، فلا يتحدّ جهة التوقّف فلا دور.

ورابعها: إنّّه يجوز أن يكون من خاصّة بعض المجرّدات أن يعقل المعقولات ويمتنع عليه أن يعقل أنّه يعقلها، والقياس على ما يجده الإنسان من نفسه لا يفيد حكماً كلياً يقينياً.

وأجاب بعض المتأخّرين^٣ عن بعض هذه الاعتراضات بوجوه غير موجهة:
أجاب عن الأوّل بأنّ المانع من التعقل ليس في ذاته تعالى بل فينا كما صرّحوا؛

٣ يعني به اللاهيجي في شوارق الإلهام (٢: ٤٣٩).

والجواب أنّ هذه الدعوى لا يرفع احتمال أن يكون في ذات المجرد ما يمنع من أن يعقل .

وأجاب عن الثاني بأنّ المقارنة العقلية لكونها مقارنة أحد الحالين⁴ للآخر أحسن من المقارنة الخارجية التي هي مقارنة المحلّ مع الحالّ فلا معنى لأن تأبى ذات المجرد عن الأشرف ويقبل الأحسن؛ والجواب عنه بأنّه لا مانع من أن تأبى المجرد من مقارنة المحلّ مع الحالّ، وإن كان أشرف من المقارنة العقلية .

وأجاب عن الرابع بأنّ هذا الحكم - أعني كلّما يعقل غيره يمكنه أن يعقل أنّه يعقل - قريب من البديهيات . والجواب عنه أنّ دعوى كون هذا الحكم قريباً من البديهيات ^{٢٤٧} وتحكُّمُ وقول بلا دليل، وعلى تقدير التسليم، القريب من البديهيات ليس من البديهيات فيحتاج إلى النظر، فلكونه نظرياً بادر الفلاسفة والمتفلسفة إلى الاستدلال عليه ولم يدعوا فيه البدهاة ولا القرب من البدهاة .

٤ في ألف: الحالتين

فصل: في الوجوب والإمكان والامتناع

وفيه مطالب:

المطلب الأول: تصوّراتها وتصورات ما اشتق منها أعني الواجب والممكن والممتنع ضرورية، فإن من لا يقدر على الاكتساب يعرف هذه المفهومات ومن رام تعريفها فقد عرف كلّ واحد من الثلاثة إمّا بأحد الآخرين أو بسلبه إذ لم يزد على أن يقول: الواجب ما يمتنع عدمه أو ما لا يمكن عدمه، والممتنع ما يجب عدمه أو ما لا يمكن وجوده، والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه أو ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه.

المطلب الثاني: إنّ هذه الأمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وهو ضروري، لأنها كقيّة نسبة الوجود - الذي هو من المعقولات الثانية على ما بيّناه - إلى الماهيات، فذكر أدلة القائلين بأنها أمور اعتبارية ودفع شبهة القائلين بأنها موجودات خارجية تطويل بغير طائل، فالأولى تركها والإعراض عنها.

المطلب الثالث: إنّ الواجب لذاته لا يكون واجباً بالغير، وإلّا لزم توارد العلتين المستقلّتين على معلول واحد وهو محال.

المطلب الرابع: إياه لا يكون الواجب لذاته مربكاً، لا من أجزاء متميزة في الخارج ٢٤٨ ولا من أجزاء متميزة في الذهن، وإلّا احتاج الواجب لذاته - في ذاته ووجوده - إلى جزئه، وجزء الشيء غيره، والمحتاج إلى الغير ممكن.

فصل: في بحث الحدوث والقدم

إعلم أنّ الحادث يطلق حقيقة على ما سبق بالعدم، فيكون لوجوده أوّل هو معدوم قبل ذلك الأوّل، وفي اصطلاح الفلاسفة قد يطلق على المسبوق بالغير الذي هو العلة، وإن لم يكن مسبوqاً بالعدم، ويسمّون الحادث بالمعنى الأوّل حادثاً زمانياً وبالمعنى الثاني حادثاً ذاتياً، ويعتقدون أنّ العالم حادث بالمعنى الثاني لا بمعنى الأوّل. والمذهب الحقّ الذي كان عليه المسلمون قديماً وحديثاً بل الملتون قاطبة أنّ العالم حادث بالمعنى الأوّل، بل هو من ضروريّات الدين.

نقل من ١ كتاب نهاية الإقدام للشهرستاني:

«إنّ مذهب الحقّ من الملل كلّها أنّ العالم محدث مخلوق له أوّل، أحدثه الباربي بعد أن لم يكن، كان الله ولم يكن معه شيء، ووافقهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة. ٢»

ثمّ عدّ جماعة منهم أفلاطون. قال الغزالي في كتاب تهافت الحكماء:

«وحيكي عن أفلاطون أنّه قال: العالم كوني محدث، ثمّ منهم من أوّل | كلامه وأبي ٢٤٩

أن يكون حدوث العالم معتقداً له. ٣»

ثمّ نقل عن جالينوس أنّه في آخر عمره ذهب إلى التوقّف في هذه المسألة.

والشهرستاني على ما نقل عنه، قال في كتاب الملل والنحل:

١ في ب: عن.

٢ نهاية الإقدام: ٩؛ القبسات: ٣٠، نقلاً من نهاية الإقدام.

٣ تهافت الفلاسفة: ٧٤.

«إن القول بقدم العالم وأزلية الحركات بعد إثبات الصانع والعلّة الأولى إنّما ظهر بعد أرسطاطاليس، لأنّه خالف القدماء صريحاً وأبدع هذه المقالة على قياسات ظنّها حجّة وبرهاناً، فنسج على منواله من كان من تلامذته وصرّحوا القول فيه، مثل الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس وفرفوربيوس، وصنّف بروقلس في هذه المسألة كتاباً، وأورد فيه هذه الشبهة» إلى آخر كلامه.^٤

قال شارح الطوابع:

«اختلف أهل العلم في حدوث الأجسام، والوجوه المحتملة بحسب الفرض أربعة: لأنّه إنّما أن يكون محدث الذات والصفات، أو قديم الذات والصفات، أو قديم الذات محدث الصفات، أو محدث الذات قديم الصفات، وهذا الاحتمال الرابع ممّا لم يقل به عاقل. وأمّا الاحتمالات الثلاثة فقد قال بكلّ منها قوم: أمّا الأوّل فقد قال به المسلمون والنصارى واليهود والمجوس لأنّهم^٥ قالوا: الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها. وأمّا الثاني فهو قول أرسطاطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس وبرقلس^٦ ومن المتأخّرين أبي نصر الفارابي وأبي عليّ بن سينا، فإنّهم قالوا: الأفلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالمقدار والشكل وما يجري مجراها من الأمور

٢٥٠

٤ الملل والنحل (٢: ١٤٩).

٥ الطوابع: هو كتاب طوابع الأنوار في الكلام للقاضي البيضاوي، وعليه شروح أشهرها «مطالع الأنظار» للشيخ شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الإصفهاني المتوفّى ٧٤٩ ق، ولبه في الاشتهار شرح المحقّق الشريف الجرجاني المتوفّى ٨١٦ ق، والمراد به هنا الأوّل كما هو المنصرف إليه عند الإطلاق.

٦ في المصدر: الثلاث.

٧ في المصدر: فإنّهم.

٨ في الأصل: أبرقلس.

(القارة)^٩ اللازمة سوى الحركات والأوضاع، فإن كل واحد منها حادث مسبوق بآخر لا إلى أول (لها)،^{١٠} والعناصر قديمة بموادها بحسب تشخصها، وصورها الجسميّة قديمة بنوعها، وصورها النوعيّة قديمة بجنسها أي كان قبل كلّ صورة صورة أخرى لا إلى أول لها. وأما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطاطاليس كما ليس وأنكساغورس وفيثاغورس وسقراط» إلى آخر كلامه.^{١١}

ولنا معاشر أهل الحق من طريق العقل مضافاً إلى النقل الصحيح الثابت المتواتر أنّ حدوث ما يتعلق به الفعل والخلق والإيجاد بديهي لا يحتاج إلى دليل وبرهان، وقد أشار إلى ما ادّعيناه عليّ بن موسى الرضا عليه السلام^{١٢} في كلامه مع سليمان المروزي متكلم خراسان قال: «فالذي يعلم الناس أنّ المرید غير الإرادة وأنّ المرید قبل الإرادة وأنّ الفاعل قبل المفعول». ومن كلامه عليه السلام أيضاً قال: «يا سليمان، ألا تخبرني عن الإرادة فعل هي أم غير فعل؟» قال: بل هي فعل، | قال: ٢٥١ «فهي محدثة لأنّ الفعل كلّه محدث.»^{١٣} وأشار عليه السلام أيضاً إلى بداهة حدوث العالم في حديث رواه الكليني بقوله: «وذلك أنّه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز أن يكون خالقاً له، لأنّه لم يزل معه فكيف يكون خالقاً لمن لم يزل معه؟»^{١٤} والحديث طويل أخذنا منه موضع الحاجة.

فإن قيل: على ما ادّعت لا يجوز أن يكون شيء من الأثر مع المؤثر في بقائه بحيث

٩ من المصدر.

١٠ من المصدر.

١١ مطالع الأنظار: ١٢٨.

١٢ في ن: عليه التحيّة والثناء.

١٣ التوحيد: ٤٤٨.

١٤ الكافي (١: ١٢٠).

لا يفارقه، فما تقول في حركة المفتاح الذي هي مع المؤثر في بقائه وهو حركة اليد ولا تفارقها؟ قلنا: لا نسلم أنّ المؤثر في حركة المفتاح حركة اليد، بل الحق أنّ المفتاح في اليد بمنزلة جزء من أجزائها، والمؤثر في الحركتين هو الإنسان الذي يحرك يده، ولا شكّ أنّه متقدّم على الحركتين تقدّمًا زمنيًا. وإن قيل: فما تقول في السخونة والبرودة، فإنّهما فعلان للنار والماء، ولا ينفكّان عنهما؟ قلنا: لا نسلم أنّهما فعلان للنار والماء، بل هما صفتان لهما وفعلهما هو التسخين والتبريد، وهما يصدران من النار والماء بعد عدمهما. وإن قيل: كيف تدعي الضرورة في حدوث ما يتعلّق به الفعل والإيجاد، وقد ذهب جماعة من فحول الفلاسفة إلى قدم العالم المعلول المفعول؟ فكيف يتصوّر خفاء الضروري على أمثالهم؟ قلنا: لا يستبعد خفاء الضروري على من ابتلى بالشبهات ومرض عقله بها، وقد خفي على المتبلين بها كثير من الضروريات،

٢٥٢ | فمن تتبّع بقلب سليم وجدهم كما وجدناهم ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ . ١٥

ثمّ اعلم أنّ من زعم أنّ حدوث المعلول المجعول نظريّ، استدلّ^{١٦} عليه بدليلين، وهما عندي تنبيهان:

الأول: إنّ الماهية الممكنة إمّا متّصفة بالوجود الخارجي أو بالعدم الخارجي ولا تخلو منهما، فإن أوجدها الله وهي متّصفة بالوجود الخارجي فيلزم إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال، وإن أوجدها وهي متّصفة بالعدم ثبت المطلوب.

والثاني: أنّه ثبت أنّ فعله تعالى تبع للداعي، والداعي لا يدعو إلّا إلى المعدوم، فثبت سبق العدم على وجود العالم وهو مرادنا بالحدوث.

١٥ الجمعة: ٤.

١٦ في الأصل: استدلوأ.

فإن قيل: إنَّ الاستفادة مما ادَّعيت من بداهة سبق العدم على وجود العالم ومن الدليلين المذكورين أنَّ العالم مسبق بالعدم وهو أعمُّ من الحدوث الدهري والزماني الذي غرضكم إثباته وهو مذهب المليّين خصوصاً المؤمنين من المسلمين. قلنا: القول بالحدوث الدهري قول مُحَدَّثٌ أحدثه بعض أنصار الفلاسفة من الفضلاء المتأخّرين وهو اعتقاد بين السخافة كما لا يخفى على من تدبّر وتفكر ممّن لم تمرّص نفسه بالشبهات، فإنَّ حاصل هذا المذهب أنَّ العالم مسبق بالعدم من ٢٥٣ غير أن يتعقل امتداد بين العالم المجعول المخلوق وبين جاعله وخالقه، وأنَّ الزمان الذي هو مقدار حركة الفلك الأقصى مُتناهٍ، ومع هذا لم يمكن أن يكون أزيد وأطول مما خلق عليه على ما صرح به في كتابه المسمّى بالقبسات. ١٧ وهذا الاعتقاد ظاهر البطلان بين الفساد، فإنَّ العقل يحكم بالبديهية بالامتداد بين الخالق الجاعل وبين العالم المخلوق المجعول بحيث لو كان قبل وجود هذا العالم جسم متحرّك لكان يتقدّر ذلك الامتداد ويتميّز فيصير أوقاتاً معيّنة كالنهار والأسبوع والشهر والسنة وغيرها، وذلك الامتداد بمنزلة المذروع وحركة الجسم بمنزلة الذراع، وقد أشار الله سبحانه إلى هذا الامتداد بقوله: ﴿إِنَّ رَبُّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ ١٨، وبقوله: ﴿فَقَضَيْنَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنٍ﴾ ١٩، فإنه لو لم يكن الامتداد كما اخترناه، لم يكن لستّة أيّام وليومين معنًى، وقول هذا الفاضل لم يمكن أن يكون الزمان أطول امتداداً مما خلق عليه مع تناهي الزمان هو قول ظاهر الفساد بين البطلان، فإنَّ إمكان زيادة المتناهي على ما خلق عليه من الأمور البديهية. ولا ٢٥٤

١٧ راجع القبس الأول من هذا الكتاب الذي قد تطرّق إلى أنواع الحدوث.

١٨ الأعراف: ٥٤.

١٩ فصلت: ١٢.

يخفى أن قول هذا الفاضل مستلزم لتناهي بقاء الله، فإن على ما ذهب إليه من نفي الامتداد وتناهي الزمان ليس الله بأطول بقاء من الزمان المتناهي، وما ليس بأطول بقاء من المتناهي متناهٍ بالبديهة، فيلزم أن يكون الله تعالى متناهي البقاء.

ثمّ اعلم أن الامتداد الذي اعتبرناه، ليس له وجود خارجي بل وجوده عقلي، ومنشأ انتزاعه - على ما ذهب إليه جماعة منهم أبو البركات - هو الوجود، وطعن صاحب الإشراق عليه لسوء فهمه وسخافة رأيه، وهذا كلامه في المطارحات بعد بيان الزمان والدهر والسرمذ:

«والمتطبّب المسمّى بأبي البركات لما أراد أن يقول شيئاً في مسألة الزمان، جعل نصيب هذه المسألة من تهوّراته الوسوسية ما قال: إنّ الزمان هو مقدار الوجود، ليت شعري أيّ مقدار له؟ وكم ذراعاً يمتدّ؟ أو على كم ذراع ينطبق؟ إلاّ أنّه احتجّ بحجّة من حجه العجيبة، وهو تمسّكه بما يقول الناس بعضهم لبعض: أطال الله بقاءك، والوقت أعزّ من أن يضيع في الالتفات إلى مثل هذه الأشياء» انتهى كلام صاحب الإشراق. ٢٠

٢٥٥ أقول: حسب صاحب الإشراق أن أبا البركات أثبت للوجود مقداراً وجودياً ولم يفهم أن مراده أن الوجود منشأ انتزاع للامتداد، وزعم أن أبا البركات تمسك بقول الناس وقدهم في الاعتقاد بأنّ البقاء قابل للطول والقصر، فطعن عليه واستخفّ بقوله ولم يفهم أن مراده إثبات الامتداد بداهة قابلية البقاء للطول والقصر، فإنّ اتفاق الناس دليل البداهة، وقد أشار إلى هذا المعنى الرضا عليه السلام ٢١ بقوله:

٢٠ العبارة منقولة عن القبسات: ١١.

٢١ في ن: عليه التحية والثناء.

« فالذي يعلم الناس أن المرید (غير الإرادة وأن المرید) قبل الإرادة » إلى آخر كلامه، وقد تقدّم آنفاً. ٢٢ وصرّح باتّصاف البقاء بالطول أبو جعفر الباقر عليه السلام في حديث طويل في بيان المعارف الإلهية - رواه ابن بابويه في التوحيد - وهذا موضع الحاجة منه: « ولا يهرم بطول البقاء. » ٢٣

ثمّ أقول: لا يبعد أن يكون منشأ انتزاع الامتداد عدم العالم؛ لا يقال إنّ الأمر العقلي الذي لا يكون وهمياً صرفاً مخترعاً لا بدّ أن يكون منشأ انتزاعه موجوداً في الخارج، فلا يجوز أن يكون عدم العالم منشأ انتزاع الامتداد، لأنّنا نقول لا نسلم لزوم كونه موجوداً، بلي يكفي أن يكون منشأ انتزاعه أمراً واقعياً، وإن كان عدماً محضاً، فإنّ الوجدان الصحيح يحكم | بامتداد العدم كما يحكم بامتداد الوجود، كعدم اليوم ٢٥٦ مثلاً يحكم العقل بأنّه أكثر امتداداً من عدم الأمس.

[الروايات الدالة على حدوث العالم]

ثمّ اعلم أنّ الروايات الدالة على حدوث العالم متواترة بل فوق التواتر، وينبغي أن نأتي ههنا ببعض منها، ومن تلك الروايات ما تواتر عن أصحاب العصمة عليهم السلام: « كان الله ولم يكن معه شيء. » ٢٤ وفي توحيد ابن بابويه بسنده عن عبد الله بن مسكان. قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الله تبارك وتعالى أكان يعلم المكان قبل أن يخلق المكان أم علمه عند ما خلقه؟ فقال: « تعالى الله، بل لم يزل

٢٢ التوحيد: ٤٤٦؛ ما بين القوسين من المصدر.

٢٣ التوحيد: ١٧٣.

٢٤ بحار الأنوار (٥٤: ٢٣٨).

عالمًا بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعد ما كونه، وكذلك علمه بجميع الأشياء كعلمه بالمكان. «^{٢٥} وفيه وفي الكافي أيضًا بسندهما عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لم يزل الله جلّ وعزّ ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم، وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور»، قال: قلت: فلم يزل الله متكلمًا؟ قال: «إنّ الكلام صفة

محدثه ليست بأزليّة، كان الله عزّ وجلّ | ولا متكلم. «^{٢٦} ٢٥٧

وفيه أيضًا بسنده عن حماد بن عيسى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت: لم يزل الله يعلم؟ قال: «أنتى يكون يعلم ولا معلوم؟» قال: قلت: فلم يزل يسمع؟ قال: «أنتى يكون ذلك ولا مسموع؟» قال: قلت: فلم يزل يبصر؟ قال: «أنتى يكون ذلك ولا مبصر؟» قال: ثمّ قال: «لم يزل علمًا سمعًا بصيرًا ذات علامة سمعية بصيرة» الحديث.^{٢٧} بيان هذا الحديث أنّ مراد الإمام عليه السلام من أوّل هذا الحديث نفي القدم وبيان حدوث وقوع العلم والسمع والبصر (والقدرة)^{٢٨} على المعلوم والمسموع والمبصر، ومراده من آخر الحديث بيان قدم الصفات المزبورة له تعالى، فلا منافاة بين أوّله وآخره. وفيه أيضًا بسنده عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ الله تبارك وتعالى كان ولا شيء غيره، نورًا لا ظلام فيه، وصادقًا لا كذب فيه، وعالمًا لا جهل فيه، وحيًّا لا موت فيه، وكذلك هو اليوم، وكذلك لا يزال

٢٥ بحار الأنوار (٤: ٨٥)؛ التوحيد: ١٣٧.

٢٦ الكافي (١: ١٠٧).

٢٧ بحار الأنوار (٤: ٧٢).

٢٨ من ألف.

أبدأ. «^{٢٩} وفيه أيضاً بسنده عن عبد الأعلى، عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السلام قال: «إن الله لا إله إلا هو، كان حياً بلا كيف ولا أين، ولا كان في شيء ولا كان على شيء، ولا ابتدع لمكانه مكاناً، ولا قوي بعد ما كَوّن الأشياء، ولا يشبهه شيء يكون، ولا كان خلوّاً من القدرة | على الملك قبل إنشاءه، ولا يكون خلوّاً من القدرة ٢٥٨ بعد ذهابه، كان عزّ وجلّ إلهاً حياً بلا حياة حادثه، مَلِكاً قبل أن يُنشئ شيئاً، ومالِكاً بعد إنشائه» الحديث. ^{٣٠}

وفيه أيضاً بسنده عن فضيل بن سُكْرَةَ، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك إن رأيت أن تُعلمني هل كان جلّ ذكره يعلم قبل أن يخلق الخلق أنه وحده، فقد اختلف مواليك، فقال بعضهم: قد كان يعلم تبارك وتعالى أنه وحده قبل أن يخلق شيئاً من خلقه، وقال بعضهم: إنّما معنى يعلم يفعل، هو اليوم يعلم أنه لا غيره قبل فعل الأشياء، وقالوا: إن أثبتنا أنه لم يزل عالماً بأنه لا غيره فقد أثبتنا معه غيره في أزليته، فإن رأيت يا سيدي أن تعلمني ما لا أعدوه إلى غيره، فكتب عليه السلام: «ما زال الله عالماً تبارك وتعالى ذكره.» ^{٣١} وقد روى الكليني أيضاً هذه الرواية في الكافي عن فضيل بن سُكْرَةَ، عن أبي جعفر عليه السلام. ^{٣٢} وروى أيضاً هذا المعنى في الكافي عن جعفر بن محمد بن حمزة، عن الرجل عليه السلام بأدنى تغيير في العبارة. ^{٣٣} وفي التوحيد أيضاً خطبة طويلة لعليّ بن موسى الرضا عليه السلام، وهذا موضع

٢٩ التوحيد: ١٤٠.

٣٠ بحار الأنوار (٤: ٢٩٨)؛ التوحيد: ١٤١.

٣١ الكافي (١٠٨: ١)؛ التوحيد: ١٤٥.

٣٢ الكافي (١٠٨: ١)؛ التوحيد: ١٤٥.

٣٣ المصدر السابق.

٢٥٩ الحاجة منها: «له معنى الربوبية إذ لا مربوب، | وحقيقة الإلهية إذ لا مألوه، ومعنى العالم ولا معلوم، ومعنى الخالق ولا مخلوق، وتأويل السمع ولا مسموع، ليس منذ خلق استحق معنى الخالق، ولا بإحداثه البرايا استفاد معنى الباريّة» إلى آخر الخطبة. ٣٤ وفيه أيضاً بسنده عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول: «كان الله ولا شيء غيره، ولم يزل عالماً بما كوّن، ٣٥ فعلمه به قبل كونه، كعلمه به بعد ما كوّنه.» ٣٦ وقد ورد هذا الحديث بأدنى تغيير في الكافي وهذه عبارته: قال سمعته يقول: «كان الله ولا شيء غيره، ولم يزل عالماً بما يكون فعله، فعلمه به قبل كونه كعلمه بعد كونه.» ٣٧ وفيه أيضاً وفي الكافي عن أيوب بن نوح، أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الله عزّ وجلّ أكان يعلم الأشياء قبل أن خلق الأشياء وكونها أو لم يعلم ذلك حتى خلقها وأراد خلقها وتكوينها، فعلم ما خلق عند ما خلق، وما كوّن عندما كوّن؟ فوقع عليه السلام بخطه: «لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعد ما خلق الأشياء.» ٣٨

٢٦٠ وفيه أيضاً بسنده عن عبد الله بن محمد، عن عليّ بن مهزيار، قال: كتب أبو جعفر عليه السلام إلى رجل بخطه وقرأته في دعاء كتب به أن يقول: «يا ذا الذي كان قبل كل شيء، ثم خلق كل شيء، | ثم يبقى ويفنى كل شيء» إلى آخر الدعاء. ٣٩ وفيه أيضاً بإسناده عن جعفر بن محمد الأشعري، عن فتح بن يزيد الجرجاني، قال: كتبت إلى

٣٤ بحار الأنوار (٤: ٢٢٩): التوحيد: ٣٨.

٣٥ في المصدر: يكون.

٣٦ التوحيد: ١٤٥.

٣٧ الكافي (١: ١٠٧).

٣٨ المصدر السابق.

٣٩ التوحيد: ٤٧.

أبي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن شيء من التوحيد، فكتب إليّ بخطه - قال جعفر: وإنّ فتحاً أخرج إليّ الكتاب فقرأته بخط أبي الحسن عليه السلام - والحديث طويل وهذا موضع الحاجة منه: «عالم إذلا معلوم، وخالق إذلا مخلوق، وربّ إذلا مربوب، وإله إذلا مألوه» إلى آخر الحديث. ^{٤٠} وفيه أيضاً حديث مسند هذا موضع الحاجة منه: «والحمد لله الذي كان قبل أن يكون، كان لا يوجد لوصفه كان، بل كان أولاً كائناً، لم يكنه مكوّن جلّ ثناؤه، بل كوّن الأشياء قبل كونها، فكانت كما كوّننا، علم ما كان وما هو كائن، كان إذلا لم يكن شيء ولم ينطق فيه ناطق، فكان إذلا كان.» ^{٤١}

وفيه أيضاً حديث مسند عن جابر بن الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام، وهذا موضع الحاجة منه: «ولو خلق الشيء من شيء إذلا لم يكن له انقطاع أبداً، ولم يزل الله إذلاً ومعه شيء، ولكن كان الله ولا شيء معه، فخلق الشيء الذي جميع الأشياء منه وهو الماء.» ^{٤٢} وفيه أيضاً حديث مسند عن أبي عبد الله عليه السلام مشتمل على ٢٦١ التحميد، هذا موضع الحاجة منه: «الحمد لله الذي كان إذلا لم يكن شيء غيره، وكوّن الأشياء فكانت كما كوّننا، وعلم ما كان وما هو كائن.» ^{٤٣} وفيه أيضاً حديث مسند طويل، وهذا آخره: «وهو القديم، وما سواه محدث، تعالى عن صفات المخلوقين علواً كبيراً.» ^{٤٤} وفيه أيضاً حديث مسند عن منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: رأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، أليس كان في علم الله

٤٠ التوحيد: ٥٦.

٤١ التوحيد: ٦٠.

٤٢ التوحيد: ٦٦.

٤٣ التوحيد: ٧٥.

٤٤ التوحيد: ٧٦.

تعالى؟ قال: فقال: «بلى قبل أن يخلق السموات والأرض.»^{٤٥} وفيه أيضاً حديث مسند عن منصور بن حازم، قال: سألته - يعني أبا عبد الله عليه السلام - هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله عزّ وجلّ؟ قال: «لا، بل كان في علمه قبل أن ينشئ السموات والأرض.»^{٤٦}

وفيه أيضاً بالإسناد، عن عبد الله بن مسكان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الله تبارك وتعالى، أكان يعلم المكان قبل أن يخلق المكان أم علمه عند ما خلقه؟ فقال: «تعالى الله، بل لم يزل عالماً بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعد ما كوّنهُ، وكذلك علمه بجميع الأشياء كعلمه بالمكان.»^{٤٧} وفيه أيضاً بإسناده عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام حديث طويل في المعارف الإلهية، وهذا موضع الحاجة منه: «ولا قوي بعد ما كوّن شيئاً، ولا كان ضعيفاً قبل أن يكون شيئاً، ولا كان مستوحشاً قبل أن يتدع شيئاً.»^{٤٨} وفيه أيضاً وفي الكافي خطبة عن أمير المؤمنين عليه السلام في بيان صفات الله في جواب رجل يقال له: ذعلب، وهذه بعض عباراته: «كان ربّاً إذ لا مربوب، وإلهاً إذ لا مألوه، وعالماً إذ لا معلوم، وسميعاً إذ لا مسموع.»^{٤٩} وفيه أيضاً حديث طويل في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾،^{٥٠} عن داود الرقي، عن أبي عبد الله عليه السلام، وهذه العبارة من عباراته: «إن الله عزّ وجلّ حمل دينه وعلمه الماء قبل أن تكون أرض أو سماء أو جنّ أو إنس أو شمس أو قمر، فلها أراد

٤٥ التوحيد: ١٣٥.

٤٦ التوحيد: ١٣٥.

٤٧ التوحيد: ١٣٧.

٤٨ التوحيد: ١٧٣.

٤٩ الكافي (١: ١٣٨)؛ التوحيد: ٣٠٨.

٥٠ هود: ٧.

أن يخلق الخلق نثرهم بين يديه، فقال لهم: من ربكم؟ فكان أول من نطق رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام والأئمة صلوات الله عليهم، فقالوا: أنت ربنا، فحملهم العلم والدين» إلى آخر الحديث. ^{٥١}

٢٦٣ وفيه أيضاً حديث طويل عن أبي الصلت قال: | سألت المأمون أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾، قال: «إن الله تبارك وتعالى خلق العرش والماء والملائكة قبل خلق السموات والأرض، وكانت الملائكة تستدل بأنفسها وبالعرش والماء على الله عز وجل، ثم جعل عرشه على الماء ليظهر بذلك قدرته للملائكة فيعلموا أنه على كل شيء قدير، ثم رفع العرش بقدرته ونقله فجعله فوق السموات السبع، وخلق السموات والأرض في ستة أيام وهو مستول على عرشه وكان قادراً على أن يخلقها طرفة عين، ولكنه عز وجل خلقها في ستة أيام ليظهر للملائكة ما يخلقها منها شيئاً بعد شيء، وتستدل بحدوث ما يحدث على الله عز وجل مرة بعد مرة، ولم يخلق العرش لحاجة به إليه» إلى آخر الحديث. ^{٥٢}

وفي الكافي حديث طويل هذا موضع الحاجة منه: «لو كان معه شيء في بقائه لم يجز أن يكون خالقاً له، لأنه لم يزل | معه فكيف يكون خالقاً لمن لم يزل معه.» ^{٥٣} وفي ٢٦٤ الكافي خطبة لأمير المؤمنين عليه السلام رواها إسماعيل بن قتيبة عن أبي عبد الله عليه السلام، وهذه بعض عباراتها: «الدال على وجوده بخلقه، ومحدث خلقه على

٥١ التوحيد: ٣١٩.

٥٢ التوحيد: ٣٢٠.

٥٣ الكافي (١: ١٢٠).

أزله. «^{٥٤} وفي الكافي أيضاً حديث عن سهل بن زياد في التوحيد، وهذه بعض عباراته: «عالم إذلا معلوم، وخالق إذلا مخلوق، ورب إذلا مربوب. «^{٥٥}

وفي الكافي أيضاً بالإسناد عن منصور بن حازم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله تعالى بالأمس؟ قال: «لا، من قال هذا فأخزاه الله،» قلت: رأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، أليس في علم الله؟ قال: «بلى، قبل أن يخلق الخلق. «^{٥٦} وفي الكافي أيضاً عن معلى بن محمد، قال: سئل العالم عليه السلام كيف علم الله؟ قال: «علم وشاء وأراد وقدر وقضى، فأمضى ما قضى، وقضى ما قدر، وقدر ما أراد، فعمله كانت المشيئة، وبمشيئته كانت الإرادة، وبارادته كان التقدير، وبتقديره كان القضاء، وبقضائه كان الإمضاء، فالعلم متقدّم على المشيئة، والمشيئة اثنائية، والإرادة ثالثة، والتقدير واقع على القضاء بالإمضاء، فله تبارك وتعالى البدء فيما علم متى شاء، وفيما أراد لتقدير الأشياء، فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بدء، فالعلم في المعلوم قبل كونه، والمشيئة في المنشأ قبل عينه، والإرادة في المراد قبل قيامه» إلى آخر الحديث.^{٥٧} وفي الفقيه عن الباقر عليه السلام قال: «ما خلق الله في الأرض بقعة أحب إليه من الكعبة ولا أكرم عليه منها، ولها حرم الله عزّ وجلّ الأشهر الحرم الأربعة في كتابه يوم خلق السموات والأرض» إلى آخر الحديث.^{٥٨} ووجه دلالة هذه الأخبار على الحدوث الزماني ظاهر لا يحتاج إلى

٢٦٥

٥٤ الكافي (١: ١٣٩).

٥٥ الكافي (١: ١٤٠).

٥٦ الكافي (١: ١٤٨).

٥٧ الكافي (١: ١٤٨).

٥٨ من لا يحضره الفقيه (٢: ٤٥٧).

البيان وإطالة الكلام، وتأويلها وحملها على الحدوث الذاتي تلاعب بالدين وهو أبعد من تأويلات الباطنية للمسائل الدينية والشرائع الإسلامية.

ومآ يدل على الحدوث الزمني وثبوت الامتداد العقلي، ما روي أن علياً عليه السلام بعد ما قال: «سلوني، فأني لا أسأل عن شيء دون العرش إلا أجبت فيه»،

قام رجل | وسأله عن مسائل فأجاب عليه السلام عنها، ومنها أنه قال السائل: ٢٦٦
فكم مقدار ما لبث الله عرشه على الماء قبل أن يخلق الأرض والسماء؟ فقال عليه السلام: «أتحسن أن تحسب؟» قال: نعم لعلك لا تحسن؟ قال: «بلى، إني لأحسن أن أحسب - قال علي عليه السلام - أفرايت لو كان صبّ خردل في الأرض حتى سدّ الهواء وما بين الأرض والسماء، ثم أذن بمثلك على ضعفك أن ينقله حبة حبة من مقدار المشرق إلى المغرب، ثم مدّ في عمرك وأعطيت القوة على ذلك حتى ينقله وأحصيته لكان ذلك أيسر من إحصاء عدد أعوام ما لبث عرشه على الماء قبل أن يخلق الأرض والسماء» إلى آخر الحديث. ٥٩

[استدلال الفلاسفة على القدم]

ثم اعلم أنّ الفلاسفة ومن تبعهم استدّلوا على القدم بشبه ضعيفة:

الأولى: إنّ التقدّم الذي اعتبره المتكلمون لا يمكن وقوعه إلا في الأشياء الواقعة في الزمان، لكن يقع المتقدّم في زمان والمتأخّر في زمان غيره، والزمان ليس بواجب الوجود فتقدّم العدم على العالم - وهو ما سوى الواجب تعالى - بهذا المعنى محال وإتماماً قالوا بأنّ هذا التقدّم مخصوص بالزمانيات، لأنّ التقدّم والتأخّر عندهم على خمسة ٢٦٧

أنواع، والمتقدم في الأنواع كلها يجتمع مع المتأخر إلا المتقدم الزماني، فإنه لا يجتمع مع تأخره، والأقسام الخمسة هذه:

- ١ . التقدم بالعلية، كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح.
- ٢ . و[التقدم] بالطبع، كتقدم الواحد على الاثنين.
- ٣ . و[التقدم] بالزمان، كتقدم الماضي على الحاضر.
- ٤ . و[التقدم] بالشرف، كتقدم المعلم على متعلمه.
- ٥ . و[التقدم] بالوضع كتقدم الأقرب على الأبعد.

والثانية: إن الواجب لذاته واجب في جميع صفاته الأزلية وكل ما يحتاج إليه في التأثير حاصل لذاته، وقد ثبت أن المعلول لا يتخلف عن العلة التامة، فلزم قدم الفعل والتقيد بالأزلية لخروج الصفات الإضافية.

والثالثة: إته لا يجوز أن يكون فعله تعالى معدوماً ثم يوجد، إذ العدم الصريح لا تميز فيه حتى يكون إمساك الفاعل عن إيجاده أولى في بعض الأحوال عن إيجاده في بعض، حتى يكون لا صدوره عن الفاعل أولى في بعض الأحوال من صدوره في بعض، بل لو كان صدوره واجباً، كان في جميع الأحوال، أولاً صدوره كان في جميع الأحوال، فيلزم إما قدم الفعل أو عدمه بالمرّة.

والرابعة: إن جميع الأمور المعتبرة في مؤثرية الباري تعالى إما أن يكون أزلياً أو لا يكون؛ التالي باطل لأنه لو كان شيء منها حادثاً لا فتقر إلى مؤثر فيعود الكلام فيه ويتسلسل، فتعين أن يكون الأمور المعتبرة في مؤثرية الله تعالى في العالم أزلية، فيكون العالم أزلياً لوجوب ترتب الأثر على العلة التامة.

والخامسة: إن الحادث الزماني يستدعي مادة ومحلاً، إما موضوعاً إن كان الحادث

عرضاً، وأما هيولى إن كان الحادث صورة، وإما جسماً يتعلق به الحادث إن كان نفساً؛ وكذا يستدعي زماناً، أما المادة فلأنّ الحادث قبل وجوده ممكن، والإمكان أمر وجودي يستدعي محلاً موجوداً لا متناع قيام الإمكان بنفسه وقيامه بالمعدوم، وليس ذلك المحلّ نفس الحادث الممكن إذ لا يوجد قبل وجوده، ولا أمراً منفصلاً عن الحادث بالكلية بمعنى أنّه لا تعلق له به أصلاً، ولا أمراً متعلقاً به، إذا كان منفصلاً عنه ومبايناً له، | كقدرة القادر الفاعل على ما توهم بعضهم من أنّ معنى إمكان الشيء ٢٦٩ قبل وجوده هو صحّة اقتدار القادر عليه، فإنّ القدرة معلّلة له بإمكان، إذ^٦ يقال صحّ من القادر إيجاد الممكن لإمكانه وصحّة وجوده، فلولا أنّ الصحّة العائدة إلى ذات المقدور - وهي الإمكان - مغايرة للصحّة العائدة إلى القادر لكان هذا تعليلاً للشيء بنفسه ومتأخّرة عنه لتأخّر المعلول عن علته، فذلك المحلّ أمر متصل بالحادث اتصالاً تاماً وهو المادة، ولا بدّ أن تكون قديمة وإلا احتاجت إلى مادة أخرى، وأما استدعائه سبق المدّة فسيجيء بيانه في الجواب إن شاء الله.

أما الجواب عن الأولى فبأن نقول: تقدّم العدم على العالم تقدّم بالزمان، ولكن مرادنا بالزمان ليس مقدار حركة الأطلس، بل مرادنا به هو امتداد يتزعه العقل كما تقدّم بيانه.

وأما الجواب عن الثانية فيمنع الملازمة في قوله: «وكلّهما يحتاج إليه في التأثير حاصل لذاته» فإنه يحتمل أن يكون وجود الممكن في الأزل ممتنعاً بل يكون موقوفاً على سبق العدم، أو لا يكون ممتنعاً بل يكون الأصلح سبق العدم ومُضيّ قطعة معيّنة من الزمان، وعدم العلم بالمصلحة لا يستلزم | عدمها، والحق هو الاحتمال الأوّل، فإنّ ٢٧٠

٦٠ في ألف: أو.

الطبع السليم يحكم بعدم إمكان أزلية الفعل .

وأما الجواب عن الثالثة فبأنّ عدم الصريح وإن لم يكن فيه تميّز، ولكنّ العقل يتزعم من وجود الباري أو من عدم العالم امتداداً لو فرض فلك متحرّك مع الله لم يزل تميّزت أبعاض ذلك الامتداد، فصارت قطعة منها نهاراً وأخرى ليلاً وأخرى أسبوعاً وأخرى شهراً وأخرى سنة، فمقدار هذا الامتداد بهذا الاعتبار معلوم عند الله، فيجوز أن يكون إيجاد العالم في قطعة معيّنة أولى من إيجادها في غيرها .

والجواب عن الرابعة باختيار الشقّ الثاني وما ذكروه في بطلانه باطل، لأنّه يحتمل أن يكون إيجاد العالم مشروطاً بسبق عدم ومُضيّ قطعة معيّنة من الامتداد العقليّ المسَمّى عندنا بالزمان، وهذا الشرط العدمي لا يحتاج إلى مؤثّر فيلزم التسلسل على ما زعموه .

والجواب عن الخامسة بأنّ الإمكان أمر اعتباري، والأمر الاعتباري لا يستدعي محلاً موجوداً فكيف يجوز الاستدلال بثبوت الإمكان قبل وجود الحادث | على محلّ موجود يقوم به . وأجاب بعضهم عن هذا الجواب بأنّ مراد الفلاسفة ليس ما يستفاد من ظاهر كلامهم، بل مرادهم بالإمكان هو الإمكان الاستعدادي، لا الإمكان الذاتي . وبيان هذا الإجمال أنّ الفلاسفة حيث اعتقدوا أنّ الباري فاعل موجب فعله مقتضى الذات، ذهبوا إلى أنّ الممكن على نوعين: قديم، وحادث؛ وزعموا أنّ الممكن إنّ كفي في صدوره عن الباري إمكانه الذاتي فهو قديم دائم بدوام الباري، وإن احتاج في صدوره إلى شرط فلا يخلو أنّ الشرط قديم أم حادث، فإن كان ذلك الشرط قديماً فهو أيضاً قديم دائم بدوام الباري، وإن كان الشرط حادثاً كان الممكن المتوقّف عليه حادثاً، ولكن

٢٧١

لَمَا كَانَ ذَلِكَ الشَّرْطَ حَادِثًا أَحْتَاجُ إِلَى حَادِثٍ آخَرَ وَإِلَّا لَكَانَ قَدِيمًا وَهَلَمْ جَرًّا، فَيَتَوَقَّفُ كُلُّ حَادِثٍ عَلَى حَادِثٍ إِلَى مَا لَا نِهَآيَةَ لَهُ، فَتَلْكَ الْحَوَادِثُ إِمَّا مَوْجُودَةٌ مَعًا وَإِنَّهُ بَاطِلٌ بِبِرْهَانِ التَّطْيِيقِ، وَإِمَّا مُتَعَاقِبَةٌ فِي الْوُجُودِ يَوْجُدُ بَعْضُهَا عَقِيبَ بَعْضٍ، فَلَا بَدَّ لِذَلِكَ الْمَجْمُوعِ مِنْ مَحَلٍّ يَخْتَصُّ بِالْحَادِثِ الْمَفْرُوضِ أَوَّلًا، وَإِنْ لَمْ يَتَعَلَّقْ ذَلِكَ الْمَجْمُوعُ بِمَحَلٍّ مَخْتَصٍّ بِالْحَادِثِ | الْأَوَّلُ كَانَ اخْتِصَاصَ مَجْمُوعِ الْحَوَادِثِ بِحَادِثٍ ٢٧٢ دُونَ حَادِثٍ تَرْجِيحًا بَلَا مَرَجٍّ، فَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يَتَعَلَّقْ ذَلِكَ الْمَجْمُوعُ بِمَحَلٍّ أَصْلًا أَوْ تَعَلَّقَ بِمَحَلٍّ لَا اخْتِصَاصَ لَهُ بِحَادِثٍ مَعَيَّنٍ كَانَ نِسْبَتُهُ إِلَى حَادِثٍ مَعَيَّنٍ كَنِسْبَتِهِ إِلَى غَيْرِهِ، فَلَمْ يَكُنْ حَدُوثُ أَحَدِهِمَا مِنَ الْمَبْدَأِ بِتَوَسُّطِ ذَلِكَ الْمَجْمُوعِ أَوَّلَى مِنْ حَدُوثِ غَيْرِهِ بِهِ، فَإِذَنْ لَذَلِكَ الْمَحَلِّ اسْتِعْدَادَاتٌ مُتَعَاقِبَةٌ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا مَسْبُوقٌ بِالْآخِرِ إِلَى نِهَآيَةِ، وَكُلُّ سَابِقٍ مِنْ تِلْكَ الْاسْتِعْدَادَاتِ شَرْطٌ لِلْآخِقِ، وَمَقْرَبٌ لِلْعَلَّةِ الْمَوْجُودَةِ الْقَدِيمَةِ إِلَى الْمَعْلُولِ الْمَعَيَّنِ بَعْدَ بُعْدِهَا، وَمَقْرَبٌ الْمَعْلُولِ إِلَى الْوُجُودِ بَعْدَ بُعْدِهِ مِنْهُ، وَهَذَا الْاسْتِعْدَادُ الْحَاصِلُ لِمَحَلِّ ذَلِكَ الْحَادِثِ هُوَ الْمَسْمِيُّ بِالْإِمْكَانِ الْاسْتِعْدَادِي، وَإِنَّهُ أَمْرٌ مَوْجُودٌ لِتَفَاوُثِهِ فِي الْقُرْبِ وَالْبَعْدِ وَالْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ، فَإِنَّ اسْتِعْدَادَ النُّظْفَةِ لِلْإِنْسَانِ أَقْرَبُ وَأَقْوَى مِنْ اسْتِعْدَادِ الْعُنَاصِرِ لَهُ، وَلَا يَتَصَوَّرُ التَّفَاوُثَ بِالْقُرْبِ وَالْبَعْدِ وَالْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ لِعَدَمِ الصَّرْفِ،^{٦١} فَإِذَنْ هُوَ أَمْرٌ وَجُودِيٌّ وَمَحَلُّهُ الْمَوْجُودُ هُوَ الْمَادَّةُ، وَأَمَّا الْمَدَّةُ فَلَوْجِهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: إِنَّ هَذِهِ الْاسْتِعْدَادَاتِ الْمُتَعَاقِبَةَ عَلَى الْمَادَّةِ بَعْضُهَا مُتَقَدِّمٌ عَلَى بَعْضٍ تَقَدِّمًا لَا يَجَامِعُ الْمُتَقَدِّمُ فِيهِ الْمُتَأَخِّرُ، وَهُوَ التَّأَخُّرُ الزَّمَانِيُّ فَيَكُونُ الْمُتَقَدِّمُ فِي زَمَانٍ سَابِقٍ ٢٧٣ عَلَى وُجُودِ الْحَادِثِ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

٦١ في ن: في العدم.

والوجه الثاني: إنَّ عدم الحادث متقدِّم على وجوده ضرورة، إذ لا معنى للحادث إلا ما تقدِّم عدمه على وجوده، والتقدِّم ليس نفس وجوده، لعروضه للعدم ويستحيل أن يكون وجود الشيء عارضاً لعدمه ولا نفس عدمه، لأنَّ العدم قبل الوجود كالعدم بعد الوجود في كونه نفس العدم وليس قبل كبعده، لأنَّهما يتمايزان بالقبلية والبعديَّة، ولا شكَّ أنَّ ما به الامتياز أعني التقدِّم غير ما به الاشتراك أعني نفس العدم، فالتقدِّم إذن أمر زائد على وجود الحادث وعدمه، وموجود، لأنَّه نقيض اللاتقدِّم العدمي وليس أمراً مستقلاً بذاته، بل لا بدَّ له من محلٍّ موجود يقوم به ويكون معروضاً له بالذات، وهو الزمان المقارن لعدم الحادث.

والجواب عن استدلالهم هذا بأنَّ ما ذكر في بيان كون الحادث مسبوقاً بالمادَّة مبني على أصل فاسد وهو أنَّ الله تعالى فاعل موجب ليس بقادر مختار، بل فعله مقتضى ذاته كالفاعل بالطبع مثل النار، فإنَّ النار ذاتها تقتضي الإحراق ٢٧٤ فتُحرق ما يلاقيها مما كان مستعداً للاحتراق من غير تراخ كالقطن | اليابس وأمثاله، وما ليس بمستعدَّ للاحتراق فيتأخَّر احتراقه إلى أن يستعدَّ للاحتراق كالقطن المبلول، فإنَّ احتراقه موقوف على استعداده للاحتراق، بجفافة وزوال بلته - تعالى الله عما يقول المشبهون علواً كبيراً - بل الله سبحانه قادر مختار، فعله تابع للمصالح العائدة إلى الخلق فيحدث الأشياء لا من شيء، فلا يلزم أن يكون كل حادث مسبوقاً بمادَّة فلا يمتنع أن يحدث الله بقدرته واختياره شيئاً من غير سبق مادَّة ويحدث الأشياء منه لمصلحة علمها، كما ورد في الحديث «أنَّ أوَّل ما خلق الله الماء.» ٦٢ وسنثبت إن شاء الله أنَّ الله تعالى قادر مختار، أفعاله

٦٢ علم اليقين (١: ٢٣٠): لا يوجد الحديث بهذا اللَّفظ في الجوامع الحديثية المتقدِّمة.

تابعة للمصالح والأغراض، وعلى تقدير تسليم الإيجاب ونفي القدرة والاختيار يمكن أيضاً الجواب عن استدلالهم بأنه ربما لا يكون الممكن قابلاً للوجود الأزلي، فيكون وجوده مشروطاً بتقدم عدمه عليه، فعلى هذا لا يلزم أن يكون الحادث مسبوقاً بمادة واستعدادات غير متناهية.

٢٧٥ وأما كلاً مهم في بيان وجوب | كون الحادث مسبوقاً بالزمان فمبني على كون التقدم
 أمراً وجودياً وهو غير مسلم، بل الحق أنه أمر اعتباري ولهذا يعرض لعدم كما اعترفوا
 به، والوجودي لا يعرض لعدم. إن قالوا: سلّمنا أن القبلية واللاحقية عدمتان
 اعتباريتان، لكن الحكم باتصاف الأشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهية العقل،
 فلا بدّ لهما من معروض هو الزمان. قلنا: هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك
 المعروض في الخارج، بل جاز أن يكون أمراً عقلياً معروضاً في نفس الأمر لما هو
 اعتباري وهو الامتداد الذي ينتزعه العقل من عدم الواقعي الأزلي المستمر أو
 من وجود الله الأزلي المستمر الذي باعتبار الاستمرار يسمى بقاء، ويحكم العقل
 بأنه لو كان جسم متحرك مستمراً باستمرار عدم الأزلي أو باستمرار وجود الباري
 لكان حركته غير متناهية في جانب الأزل، وهذا حكم صحيح يحكم به العقل
 بالبديهية، وهذا الامتداد المنتزع العقلي باعتبار أن منشأ انتزاعه واقعي، ليس وهمياً
 صرفاً واختراعياً محضاً، كأنياب الأغوال | وجر الزئبق^{٦٣} وأمثالهما، فهذا الامتداد
 المنتزع العقلي بمنزلة المذروع وحركة الأفلاك بمنزلة الذراع، فهذه الحركة تتميز
 بأبعض هذا الامتداد فتصير قطعة منه نهائياً وأخرى ليلاً وأخرى أسبوعاً وأخرى
 شهراً وأخرى سنة.

٦٣ أو زئبق، وهو ما يسمى بـ«جيوه» في الفارسية.

تمة [في مادة عالم الأجسام]

إعلم أنّ القائلين بالحدوث اختلفوا في مادة عالم الأجسام، فذهب ثاليس الملطي إلى أنّه تكون من دخان النار، يقال أنّ ثاليس أخذه من التوراة، لأنّه جاء في السفر الأوّل منها أنّ الله سبحانه خلق جوهرًا ثمّ نظر إليه نظر الهيبة، فذابت أجزاءه فصارت ماءً، ثمّ ارتفع بخارٌ كدخان فخلق منه السموات، وظهر على وجه الماء زبد، فخلق منه الأرض ثمّ أرساها^{٦٤} بالجبال. ونقل عن صاحب الملل والنحل أنّه قال:

«ومن العجب أنّه نقل عن ثاليس أنّ المبدع الأوّل هو الماء، منه أبدع الجواهر كلّها من السماء والأرض وما بينهما، فذكر أنّ من جموده تكوّنت الأرض ومن انحلاله تكوّنت الهواء، من صفوة الهواء تكوّنت النار، ومن الدخان والأبخرة تكوّنت السماء، ومن الاشتعال الحاصل من الأثير | تكوّنت الكواكب - ثمّ قال - وكان ثاليس الملطي إنّما تلقى مذاهبه من المشكاة النبويّة - يعني ما نقل من التوراة - .»^{٦٥}

وقال آخرون: كان الأصل أرضاً فحصل الباقي من الأرض بالتلطيف، وزعم إنكساييس أنّه الهواء وتكوّن من لطافته النار، ومن كثافته الأرض والماء. وذهب أبرقليطس^{٦٦} إلى أنّه النار وتكوّن الأشياء منها بالتكاثف والسماء من الدخان. وقال آخرون: إنّ البخار وتكوّن النار والهوى منه بالتلطيف، والماء بالتكثيف. وفي هذا المقام أقوال أخرى، والقول الحقّ من بين هذه الأقوال هو القول الذي تلقاه ثاليس الملطي من التوراة وهو القول المستفاد من الفرقان^{٦٧} وأحاديث أصحاب العصمة

٦٤ أي ثبت الأرض بالجبال.

٦٥ الملل والنحل (٢: ٦٣-٦٤)؛ العبارة المنقولة من الشهرستاني هنا ملخّصة.

٦٦ كذا في الأصل. والظاهر أنّ الصحيح هو ابرقلس

٦٧ في ب: القرآن.

والطهارة عليهم السلام؛ قال الله تبارك وتعالى في سورة حم فصلت: ﴿قُلْ أَنتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيًا مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سِوَاءً لِلْسَّائِلِينَ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾^{٦٨} فهذه تدلّ على أنّ السموات مخلوقة من الدخان كما دلّ عليه التوراة. وفي تفسير علي بن إبراهيم حديث طويل بسند متصل عن الصادق عليه السلام، وهذا موضع الحاجة منه: «فلما أراد أن يخلق الأرض أمر الرياح، فضربت الماء حتى صار موجاً، ثم أزيد فصار زبدًا واحدًا، فجمعه في موضع البيت، ثم جعله جبلًا من زبد، ثم دحا الأرض من تحته، فقال الله تبارك وتعالى: «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا»،^{٦٩} ثم مكث الربّ تبارك وتعالى ما شاء، فلما أراد أن يخلق السماء أمر الرياح فضربت البحور حتى أزيدتها، فخرج من ذلك الموج الزبد من وسطه دخان ساطع من غير نار فخلق منه السماء» إلى آخر الحديث.^{٧٠}

ومن خطب أمير المؤمنين عليه السلام المنقولة في نهج البلاغه خطبة يذكر فيها ابتداء خلق السماء والأرض وخلق آدم وهذا موضع الحاجة منها: «ثم أنشأ سبحانه، فتق الأجواء وشقّ الأرجاء وسكّك الهواء، فأجاز فيها ماء متلاطمًا تياره، ومترامًا زخاره، حملة على متن الريح العاصفة | والرعزق القاصفة، فأمرها برده، وسلطها على شدة، وقرنها إلى حده، الهواء من تحتها فتبق والماء من فوقها دقيق، ثم أنشأ سبحانه

٦٨ فصلت: ٩-١٢.

٦٩ آل عمران: ٩٦.

٧٠ تفسير القمي (٦٩:٢).

ريحاً اعتقم مهبها وأدام مرتبها وأعصف مجراها، وأبعد منشأها، فأمرها بتصفيق الماء الزخار، وإثارة موج البحار، فمخضته مخض السقاء، وعصفت به عصفها بالفضاء، تردّ أوله على آخره وساجيه على مائره، حتى عبّ عبايه ورمي بالزبد ركامه، فرفعه في هواء منفتق وجوّ منفحق، فسوّى منه سبع سموات، جعل سُفلاًهنّ موجاً مكفوفاً، وعُلياهنّ سقفاً محفوظاً وسمكاً مرفوعاً، بغير عمد يدعمها ولا دسار ينظمها، ثمّ زيتها بزينة الكواكب وضياء الثواقب، وأجرى فيها سراجاً مستطيراً وقرراً منيراً، في فلك دائر وسقف سائر ورقيم مائر، ثمّ فتق ما بين السموات العلى ففلاهنّ أطواراً من ملائكته» إلى آخر الخطبة.^{٧١} بيان ما لعله يحتاج إلى البيان: الأجواء: جمع جوّ وهو الفضاء الواسع؛ والأرجاء: جمع رجاء، مقصور وهو الناحية؛ والسكائك: جمع سكاكة وهو الفضاء بين السماء والأرض؛ والهواء: المكان الخالي؛ فأجاز فيها: أي فأجرى فيها؛ | متلاطماً يتّاره: أي متراداً معظمه؛ ومتراكباً زخاره: أي ممتلياً بعضه فوق بعض؛ الزرع القاصفة: أي الشديدة؛ قرنّها إلى حدّه: أي جعلها مقرونة إلى حدّه بحيث لا يتوسّط بينهما جسم آخر؛ اعتقم مهبها: أي شدّ هبوبها؛ وأدام مرتبها: أي إقامتها وملازمتها لتحريك الماء؛ وأعصف مجراها: أي جرّ بها؛ وأبعد منشأها: أي مبتدأ^{٧٢} نشوها؛ الزخار: أي شديد الامتلاء؛ الساجي: الساكن المائر المتحرّك؛ عبّ عبايه: أي علا؛ معظمة ركامه: أي متراكمة؛ في هواء منفتق: أي خلاً واسع.

وأيضاً من كلامه عليه السلام في نهج البلاغة في بيان خلق السماء، وهذا موضع الحاجة منه: «ونظم بلا تعليق رهوات فرجها، ولا حم صدوع انفراجها، ووُثِّجَ بينها

٧١ نهج البلاغة: ٤٠.

٧٢ في ن: مبتدأ.

وبين أزواجها، وذلل للهابطين بأمره والصاعدين بأعمال خلقه، حزونة معراجها ونادائها بعد إذ هي دخان، فالتحمت عرى أشراجها، وفتق بعد الارتاق صوامت أبوابها. «^{٧٣} الرهوات: جمع رهوة وهي الفرجة المتسعة؛ والصدوع: الشقوق؛ ووشج بالتشديد: شبك؛ والحزونة: الصعوبة؛ والأشراج: جمع شرح بالفتح | وهي عرى العيبة التي تحاط بها؛ ونداؤه لها: حكم قدرته الإلهية عليها بالكون؛ والارتاق: الالتصاق؛ وفتق صوامت أبوابها: قيل بالمطر، وقيل كانت كرة واحدة فتفتق ما بينها.

أقول: هذه الروايات وغيرها من الروايات الدالة على أنّ أول ما خلق الله الماء، تدلّ على حدوث العالم وأنّ الأفلاك أصلها من الماء. ثمّ اعلم أنّ من الاعتقادات الباطلة السخيفة هو قول بعض فضلاء المتأخرين، وهو صدر الدين محمد الشيرازي في حدوث العالم، وهذه عبارته:

«العالم بجميع ما فيه حادث زماني، إذ كلّ ما فيه مسبق الوجود بعدم زماني، بمعنى ما من هويّة من المهيّات الشخصية^{٧٤} إلاّ وقد سبق عدمها ووجودها، ووجودها عدمها سبقاً زمانيّاً، وبالجملة لا شيء من الأجسام والجسمانيّات الماديّة - فليكمّا كان أو عنصريّاً ونفساً كان أو بدنّاً - إلاّ وهو متجدّد الهويّة (غير ثابت الوجود) والشخصيّة. «^{٧٥}

وهذا قول مأخوذ من فصوص محيي الدين المغربي الأندلسي، وبطلانه في غاية الظهور، بل مخالف للدين والعقل ضرورة، فلا يحتاج إبطاله إلى الاستدلال وطول المقال المورث | للبلال والحمد لله الكريم المتعال.

٧٣ نهج البلاغة: ١٢٧-١٢٨.

٧٤ في المصدر: بمعنى أنّ لا هويّة من الهويّات.

٧٥ كتاب المشاعر: ١٢٠؛ ما بين القوسين من المصدر.

فصل: في الوجود والعدم

إعلم أنّ الناس اختلفوا في تعريف الوجود، فقيل: إته بديهي فلا يجوز أن يعرف
إلّا تعريفاً لفظياً، وقيل: هو كسي فلا بدّ حينئذٍ من تعريفه، وقيل: لا يتصور أصلاً،
لا بداهة ولا كسباً؛ وخطأ الأخيرين وصواب الأوّل لا يخفى على صاحب الفطرة
الصحيحة والطبيعة المستقيمة.

فصل [في الاشتراك المعنوي]

اختلفوا في أنّ الوجود مشترك اشتراكاً معنوياً أو مشترك اشتراكاً لفظياً، والأوّل هو
القول المنسوب إلى الفلاسفة والمعتزلة غير أبي الحسين وجماعة من الأشاعرة،
وهو قول الحقّ وهو ضروري لا حاجة فيه إلى دليل. والتنيه على هذا المدعى أنّ
نقسّم الوجود إلى وجود الواجب، ووجود الممكن، ووجود الجوهر، ووجود العرض،
ومورد القسمة مشترك بين جميع أقسامه التي ينقسم إليها، لأنّ حقيقة التقسيم ضمّ
محتصّ إلى مشترك لا يقال قسمة الوجود إلى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي، كما يقسّم
العين إلى الفوارة والباصرة لكونه مشتركاً بينهما لفظاً، لأنّنا نقول هذه قسمة عقلية لا
يتوقف على وضع والعلم به، ولذلك لا يختلف باختلاف اللغات، ويمكن فيها الحصر
العقلي الدائر بين النفي والإثبات، بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك
اللفظي كتقسيم العين، فإنّه يتوقف على الوضع والعلم به، ويختلف بحسب اختلاف
اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي.

والقول الثاني هو المنسوب إلى القائلين بأن الوجود نفس الحقيقة في الكل، وهو قول سخيّف، وأسخف منه قول من قال بأنه مشترك لفظاً بين الواجب والممكن، ومشارك معني بين الممكنات كلّها، وهذا القول لم يذكره صاحب المواقف، وقال السيّد في شرحه:

«وهذا السخافته لم يلتفت إليه المصنّف.»^١

وقد ذهب إلى هذا القول السخيّف بعض الفضلاء المعاصرين، وعلى ما نقل عنه اعتقد أنّ الوجود البديهي منفي عن الله سبحانه، وقال: «إنّ الوجود من الموجودات الخارجيّة ولكن بتعيّة الماهيّة، فلو كان لله وجود لزم التركّب»، وقال: «إنّه تعالى مُشَيِّئٌ وليس بشيء، وموجد وليس بموجود.» وحسب أنّ إطلاق الشئيّة والوجود عليه تعالى ليس إلا على سبيل الاشتراك اللفظي، واعتقد أنّ كلّ ما اشتهر أنّه اعتباري عقلي كالوجود والوجوب والكلّيّة والجزئيّة والجنسيّة | والفصليّة والوقيّة والتحيّة والجوهريّة والعرضيّة وغيرها من الاعتباريات موجودات عينيّة وأمور خارجيّة. ولا ريب أنّ هذا الرأي في غاية الوهن، لأنّ كون أمثال هذه المذكورات عقليّة من البديهيّات، فعلى هذا نفي الوجود عن الله سبحانه لا وجه له، ولا يلزم من إثبات الوجود والشئيّة له تعالى التركّب، لأنّ نفي الوجود والشئيّة عنه تعالى مخالف لضروري الدين والأخبار الواردة عن الأئمة الطاهرين. والعجب كلّ العجب أنّه استشهد على هذا المذهب السخيّف بقول الصادق المصدّق عليه السلام حين قال له السائل: فقد حدّدته إذ أثبتّ وجوده، فقال عليه السلام: «لم أحده ولكن أثبتّه

٢٨٤

١ شرح المواقف (٢: ١٢٧).

٢ في ن: بل.

إذ لم يكن بين الإثبات والنفي منزلة. ^٣ ولا شك أنّ هذا الكلام يدلّ على خلاف مدّعا، لأنّ حاصل معناه أنّه لو لم يكن لله ثبوت لزم نفيه، لعدم المنزلة بينهما فأثبت عليه السلام بهذا الكلام له تعالى ثبوتاً هو مرادف الوجود، ثمّ أكّد عليه السلام هذا المعنى في هذا الحديث بقوله: «فله إنيّة ومائيّة وهو شيءٌ بحقيقة الشئيّة». ^٤

٢٨٥

وقد ورد في إثبات الوجود والشئيّة إله تعالى عدّة أحاديث:

منها ما رواه محمد بن بابويه في كتاب التوحيد في باب الردّ على الثنوية، والحديث طويل ونحن نذكر موضع الحاجة منه: قال هشام: فكان من سؤال الزنديق أن قال: فما الدليل عليه؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: «وجود الأفاعيل التي دلّت على أنّ صانعاً صنعها، ألا ترى أنّك إذا نظرت إلى بناء مشيد مبني، علمت أنّ له بانياً؟ وإن كنت لم تر الباني ولم تشاهده، - قال: فما هو؟ - قال: هو شيءٌ بخلاف الأشياء، أرجع بقولي شيءٌ إلى إثبات معنى وإثباته شيءٌ بحقيقة الشئيّة» - إلى قوله - قال السائل: فقد حدّدته إذ اثبتّ وجوده، قال أبو عبد الله عليه السلام: «لم أحده ولكن أثبتّه إذ لم يكن بين الإثبات والنفي منزلة»، قال السائل: فله إنيّة ومائيّة؟ قال: «نعم، لا يثبت الشيء إلاّ بإنيّة ومائيّة»، قال السائل: فله كيفيّة؟ قال: «لا، لأنّ الكيفيّة جهة الصفة والإحاطة، ولكن لا بدّ من الخروج من جهة التعطيل والتشبيه، لأنّ من نفاه أنكره ورفع ربوبيّته وأبطله، ومن شبّهه بغيره فقد أثبتّه بصفة المخلوقين المصنوعين الذين لا يستحقّون الربويّة» إلى آخر الحديث. ^٥

وفي كتاب التوحيد في باب حدوث العالم في حديث طويل مسند عن أمير

٢٨٦

٣ التوحيد: ٢٤٦.

٤ التوحيد: ٢٤٣.

٥ التوحيد: ٢٤٧.

المؤمنين عليه السلام في صفات الله: «موجود لا بعد عدم، فاعل لا باضطرار»، ثم قال بعد كلام: «سبق الأوقات كونه، والعدم وجوده، والابتداء أزله.»^٦ وفي التوحيد في باب أدنى ما يجزئ من معرفة التوحيد، روى مصنفه بإسناده عن الفتح بن يزيد، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته عن أدنى المعرفة، فقال: «الإقرار بأنه لا إله غيره، ولا شبه له، ولا نظير، وأنه قديم مثبت موجود غير فقيد، وأنه ليس كمثل شيء.»^٧ وروى فيه أيضاً بسنده خطبة طويلة خطب بها أمير المؤمنين عليه السلام بعد موت النبي صلى الله عليه وآله بسبعة أيام، وذلك حين فرغ من جمع القرآن فقال: «الحمد لله الذي أعجز الأوهام أن تنال إلا وجوده - ثم قال بعد كلام - إن قيل: كان فعلي تأويل أزلية الوجود، وإن قيل: لم يزل فعلي تأويل نفي العدم.»^٨

وروى ابن بابويه في توحيده بسنده عن وهب بن وهب القرشي، عن أبي عبد الله الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه، محمد بن علي الباقر عليهم السلام في قول الله تبارك وتعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^٩، قال: «قل» أي أظهر ما أوحينا إليك، نبئناك به بتأليف الحروف التي قرأناها لك ليتهدي بها من ألقى السمع وهو شهيد، و«هو» اسم مكتى مشار إلى غائب، والهاء تنبيه على معنى ثابت، والواو إشارة إلى الغائب عن الحواس، كما أنّ قولك «هذا» إشارة إلى الشاهد عند الحواس، وذلك أنّ الكفار نبّهوا عن آلهتهم بحرف إشارة الشاهد المدرك، فقالوا: هذه آلهتنا - المحسوسة المدركة بالأبصار - فأشرأت يا محمد إلى إلهك الذي تدعو إليه حتى نراه وندركه

١/٢٨٧

٦ التوحيد: ٣٤، ٣٠٨.

٧ التوحيد: ٢٨٣.

٨ التوحيد: ٧٣.

٩ الإخلاص: ١.

ولا نأله فيه، فأُنزل الله تبارك وتعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، فالهاء تثبت للثابت، والواو إشارة إلى الغائب عن درك الأبصار ولمس الحواس، والله تعالى عن ذلك، بل هو مدرك الأبصار ومبدع الحواس. ^{١٠}»

وروى أيضاً في التوحيد بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب: مذهب إثبات بشيئه، ومذهب النفي، ومذهب إثبات بلا تشبيه؛ فذهب الإثبات بتشبيهه لا يجوز، ومذهب النفي لا يجوز، والطريق في المذهب الثالث، إثبات بلا تشبيه. ^{١١}» وروى فيه أيضاً بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام، قال بعد كلام: «واعلم رحمك الله أنّ المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله عزّ وجلّ، فانفِ عن الله البطلان والتشبيه، فلا نفي ولا تشبيه، هو الله الثابت الموجود، تعالى الله عما يصفون، ولا تعدّ القرآن فتضلّ بعد البيان. ^{١٢}» وفيه أيضاً بسنده عن محمد بن عيسى، عمّن ذكره، قال: سئل أبو جعفر عليه السلام: أيجوز أن يقال: إنّ الله عزّ وجلّ شيء؟ قال: «نعم، تخرجه عن الحدّين، حدّ التعطيل وحدّ التشبيه. ^{١٣}» وروى فيه أيضاً بسنده عن محمد بن عيسى بن عبيد، قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: «ما تقول إذا قيل لك: أخبرني عن الله شيء هو أم لا شيء؟» قال: قلت له: قد أثبت الله عزّ وجلّ نفسه شيئاً حيث يقول: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾، ^{١٤} فأقول: إنّه شيء لا كالأشياء،

١٠ التوحيد: ٨٨.

١١ التوحيد: ١٠١.

١٢ التوحيد: ١٠٢.

١٣ بحار الأنوار (٣: ٢٦٠): التوحيد: ١٠٤.

١٤ الأنعام: ١٩.

إذ في نفي الشيئية عنه إبطاله ونفيه، قال لي: «صدقت وأصبت - ثم قال الرضا عليه السلام: - للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب: نفي، وتشبيه، وإثبات بغير تشبيه؛ فذهب النفي لا يجوز، ومذهب التشبيه لا يجوز لأن الله عز وجل لا يشبهه شيء، والسبيل في الطريقة الثالثة، إثبات بلا تشبيه. »^{١٥}

فصل: في الوجود الذهني

لا شبهة أنّ النار مثلاً لها وجود يصدر عنها آثارها من الإضاءة والإحراق وغيرهما، وهذا الوجود يسمّى وجوداً عينياً وخارجياً وأصيلاً، وهذا ممّا لا نزاع فيه، إنّما النزاع في أنّ النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك الأحكام والآثار أولاً؟ وهذا الوجود الآخر يسمّى وجوداً ذهنيّاً أو ظليّاً وغير أصيل.

٣/٢٨٧

واحتجّ مثبتوه من الفلاسفة بوجوه، وعندني أنّه بديهي لا يحتاج إلى دليل، لأنّه نعلم بالضرورة أنّ فينا قوّة درآكة تتصوّر وتميّز^{١٦} ما له وجود في الخارج وما ليس له وجود في الخارج كالمتنع واجتماع النقيضين، وتحكم عليها بأحكامه، ونجد عند التصوّر حصول المتصوّر في أنفسنا، ولكن لا نعرف نحو الحصول وكيفيته، وهذا الحصول يسمّى وجوداً ذهنيّاً ووجوداً علمياً ووجوداً ظليّاً. وممّا تصوّره المعاني والمفهومات المطلقة ونحكم عليها، وكيف يشكّ عاقل في وجودها وثبوتها في غير الذهن، ولكن لا يستبعد من الشيخ الأشعري ومن تبعه الحكم بوجودها في الخارج، فإنّه جوّز ما هو أعظم وأبعد، لأنّه جوّز الرؤية على الله مع كونه مجرداً غير مكاني منزهاً

١٥ التوحيد: ١٠٧.

١٦ في ن: تميز.

عن الكون في جهة، وهكذا يجوز أن تُرى الروائح والأصوات بالعين، وأن يرى أعشى الأندلس - وهو مدينة من مدائن المغرب - | بقّة^{١٧} صين وهو مصر من أمصار ٢٨٨
المشرق، والله يهدي من يشاء إلى صراطٍ مستقيم.
وإنكار هذا الوجود إنكار للبديهي، واحتج المنكرون وهم جمهور المتكلمين من
العامة بوجهين:

الأول: لو اقتضى تصوّر الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حاراً بارداً
مستقيماً معوجاً، لأننا إذا تصوّرنا الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحارّ
إلا ما قامت به الحرارة، وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج، لكن
هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة، وأيضاً يلزم اجتماع الضدين إذا تصوّر
الضدان معاً؛ الثاني: إن حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمتها^{١٨} في ذهننا
مما لا يعقل.

والجواب أنّ الحاصل في الذهن صورة وماهيّة موجودة بوجود ظليّ، لا هويّة
عينيّة موجودة بوجود أصيل. والحارّ ما يقوم به هويّة الحرارة فلا يلزم اتّصاف
الذهن بتلك الصفات المنفية عنه، ولا اجتماع الضدين لأنّ التضادّ من أحكام
الأعيان والهويّات، دون الصور والماهيات، | وإنّ الذي يمتنع حصوله في الذهن ٢٨٩
هو هويّة الجبل والسماء وغيرهما من الأشياء العظيمة، فإنّ ماهيّتها الموجودة بوجود
خارجي يمتنع أن يحصل في أذهاننا، وأمّا مفهوماتها وماهيّاتها الموجودة بالوجودات
الظليّة فلا يمتنع حصولها في الذهن، إذ ليست بصفات تلك الهويّات. وبالجملّة

١٧ البقّة صغار البعوضة.

١٨ في ب: عظمتها.

فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات أو جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم، وما ذكر امتناعه هو الحكم الخارجي.

فصل: في أن الوجود نفس الماهية أو جزؤها أو زائد عليها

وفيه ثلاثة مذاهب إذ لم يقل أحد بأن الوجود جزء الماهية، فإما أن يكون نفس الماهية في الكل أي الواجب والممكن جميعاً، أو زائد عليها في الكل، أو يكون نفس الماهية في الواجب وزائد عليها في الممكن، أو بالعكس، وهذا الاحتمال الأخير لم يقل به أحد، فأنحصرت المذاهب في ثلاثة:

أحدها أنه نفس الحقيقة في الكل أي الواجب والممكن كافة، وهو قول أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين | البصري المعتزلي وأتباعهما، وتمسكوا بوجه ثلاثة: ٢٩٠
الأول: لو كان الوجود زائداً على الماهية كانت الماهية من حيث هي، غير موجودة، أي إذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم يكن موجودة فكانت معدومة، إذ لا واسطة بينهما، فلزم حينئذ من انضمام الوجود إليها وقيامه بها اتصاف المعدوم الذي هو الماهية بالوجود، وإنه تناقض إذ يكون الماهية حينئذ معدومة موجودة معاً. والجواب من وجهين: الأول النقض بسائر الأعراف الزائدة على معروضاتها، فيقال: لو كان السواد مثلاً زائداً على الجسم كان الجسم من حيث هو غير أسود، فإذا انضم إليه السواد لزم اتصاف الجسم الذي ليس بأسود بالسواد، فيلزم أن يكون ذلك الجسم أسود وليس بأسود معاً وإنه تناقض؛ والثاني: الحلّ وهو أن الماهية من حيث هي، لا موجودة ولا معدومة، فإذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة، وإذا اعتبر معها العدم كانت معدومة فلا يلزم التناقض.

والوجه الثاني: قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده في نفسه ضرورة، ولا شك
 ٢٩١ أنّ الوجود أمر ثبوتي، فلو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالماهية، لزم أن يكون قبل قيام
 الوجود بها، لها وجود، فيلزم كون الشيء موجوداً مرتين، ويلزم تقدّم الشيء على نفسه،
 ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق بأن يقال: لو كان الوجود السابق صفة قائمة
 بالماهية، لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث، ويتسلسل الوجودات إلى
 ما لا نهاية له، وهو ممتنع.^{١٩} وقيل في الجواب: إنّ الضرورة التي ادّعتموها إنّما هي
 في صفة وجودية هي غير الوجود، وأمّا الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك، لأنّها
 تقضي بامتناع مسبوقيته بالوجود، للزوم كون الشيء موجوداً مرتين، وللزوم تقدّم
 الشيء على نفسه أو تسلسل الوجودات. والتحقق في الجواب أن يقال: الضرورة
 تحكم بأن كلّ صفة ثبوتية - أي موجودة في الخارج - قيامها بالموصوف فرع وجوده
 ٢٩٢ فيه، وليس الوجود صفة موجودة في الخارج، بل امتيازها عن معروضه إنّما هو في
 العقل وحده، فلا يكون مندرجاً في ذلك الحكم الضروري.

والوجه الثالث: إنّ الوجود لو كان زائداً لكان له وجود آخر ويتسلسل الوجودات.
 والجواب المنع، لأنّ الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجوداً في الخارج فلا
 يلزم التسلسل.

وثانيها: إنّ الوجود نفس ماهية الواجب وإن زاد في الممكن، وهو قول الفلاسفة
 وأتباعهم، وتمسكوا على زيادته على الماهية في الممكن بما سيأتي في المذهب الثالث،
 وتمسكوا على كونه نفس ماهية الواجب بأنّه لو قام وجوده بماهيته^{٢٠} لكان زائداً عليها

١٩ في ب ون: ممتنع.

٢٠ في ألف: بماهية.

محتاجاً إليها وإنها غيره، والمحتاج إلى الغير ممكن فله علّة وليست غير الماهية الواجبة،
والإمكان وجود الواجب معلولاً لغيره، فلا يكون الواجب واجباً، فتلك العلّة الماهية
الواجبة، والعلّة متقدّمة تقدّماً ذاتياً على المعلول بالوجود. فتتقدّم الماهية الواجبة
على الوجود بالوجود وإنه محال لما مرّ من الوجوه من لزوم كون الشيء موجوداً قبل
وجوده، وكونه موجوداً مرتين، والتسلسل في الوجودات. والجواب أنّنا لا نسلم
لزوم الاحتياج | والإمكان على تقدير الزيادة، بل الحقّ أنه لا يلزم، لأنّ الوجود من
المعقولات الثانية التي ليست من الأمور الخارجية، ولزوم الاحتياج والإمكان على
تقدير كونه من الأمور الخارجية.

٢٩٣

وثالثها: إنه زائد على الحقيقة في الممكن والواجب جميعاً، فهنا بحثان: الأوّل أنه زائد
في الممكن لوجوه أوجهها وجهان: الأوّل: إنه لو كان الوجود نفس الماهية لما أفاد حملهُ
عليها فائدة معنوية أصلاً، بل كان يعدّ هدرًا، وكان قولنا: السواد موجود - مع كونه
مفيداً فائدة معتدلاً بها - كقولنا: السواد ذو سواد، والوجود ذو وجود. والثاني:
إنه لو لم يكن الوجود زائداً على الماهية لكان إما نفسها أو جزءها، والأوّل باطل لأنّ
الوجود مشترك لما مردون الماهية، لأنّ حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة، وما
يقول المتصوّفة من أنّ الكلّ ذات واحدة تتعدّد بحسب الأوصاف كلام سخيف
يحكم العقل بالبديهة بطلانه وسخافته؛ وسيجيء إن شاء الله بيان بطلانه وسخافته
في الخاتمة. والبحث الثاني أنه زائد على الحقيقة في الواجب، واستدلّوا عليه بوجوه
أوجهها أنّ الوجوب الذاتي إضافة يقتضي في الواجب طرفين: أحدهما الماهية
والآخر الوجود، لأنّ الوجوب عبارة عن امتناع انفكاك الوجود عن الماهية.

٢٩٤

ولا يخفى أن كلام القائلين بالعينية والزيادة لا يخلو من إجمال مع أنهم أطالوا الكلام في تحقيق مذاهبهم، فينبغي أن تأتي بيان كافٍ شافٍ يتبين به ما أجمعوا ويظهر المذهب الحق من بين المذاهب. أقول: لا يخفى على صاحب الفطرة الصحيحة أن الوجود الذهني ثابت وإنكاره نشأ عن بلادة^{٢٢} تامّة وغفلة عظيمة، وكذا لا يخفى عليه أن الوجود من المعقولات الثانية والذي في الخارج هو الإنسان والسواد وغيرهما من الحقائق، فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة في الوجود، وأما الوجود والشئيّة فلا تأصل لهما في الأعيان، بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الأولى من حيث إنها في الذهن ولا يحاذي بها أمر في الخارج. وقد صرح بما ذكرناه - من أن الوجود من المعقولات الثانية التي لا يحاذي بها أمر في الخارج - ابن سينا في الشفاء.

٢٩٥

ثمّ اعلم أن من لم يثبت الوجود الذهني كأبي الحسن قال: «إن الوجود الخارجي عين الماهية مطلقاً»^{٢٣} ومن أثبتته قال: «الوجود الخارجي زائد على الماهية الممكنة»^{٢٤} وفي الماهية الواجبة اختلفوا، فالفلاسفة وأتباعهم حكموا بالعينية، وغيرهم حكموا بالزيادة، فمن ادعى أن الوجود زائد مع أنه نافٍ للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه، ولا يخفى أن مرجع كلام الأشعري في العينية إلى نفي هوية الوجود في الذهن والخارج، وأما نفيه في الذهن فمن حيث نفى الوجود الذهني، وأما نفيه في الخارج فمن حيث لم يثبت في الخارج شيء سوى الماهية. وذكر صاحب المواقف في بيان محل النزاع بين القائلين بزيادة الوجود والأشعري القائل بالعينية - بعد ما ذكر الوجوه

٢٢ ضدّ الذكاء.

٢٣ المواقف (٢٥٢:١).

٢٤ المصدر السابق.

التي تمسك بها القائلون بالزيادة - كلاً ما جيداً، وهذه عبارته مع الشرح والتحقيق: «إنّ هذه الوجوه التي استدلت بها على كون الوجود زائداً على ماهية الممكن إنّما

تفيد تغاير المفهومين، أي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلاً، دون تغاير الذاتين أي ذات الوجود وذات السواد، والنزاع إنّما هو وقع فيه، أي في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين، فإنّ عاقلاً لا يقول: مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود، بل يقول العاقل: إنّ ما صدق عليه السواد من الأمور الخارجيّة هو بعينه صدق عليه الوجود

وليس لهما - أي للوجود والسواد - هويتان | متميّتان في الخارج تقوم إحدهما ٢٩٦

بالأخرى كالسواد القائم بالجسم، فإنّ للسواد هويةً ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الأولى بالثانية، وما ذكر من أنّ ما صدق عليه أحدهما هو عين ما

صدق عليه الآخر وأنّ ليس لهما هويتان متمايزتان هو الحق المطابق للواقع، وإلاّ لكان للماهية هويةً ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود أيضاً هويةً

أخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج كما أنّ للجسم هويةً خارجيّة مع قطع النظر عن السواد، وللسواد هويةً أخرى حتى أمكن قيام السواد بالجسم في الخارج،

فكان لها أي للماهية قبل انضمام الوجود إليها وجود فيلزم ما مرّ من المحذورات، وهو معنى كلام الشيخ أبي الحسن الأشعري وفحوى دليله، لأنّه يدلّ على امتناع

كون الوجود متمايزاً للهوية عن هويات الماهيات الموجودة - ثمّ أورد الشارح عليه بحثاً وارداً | قال: - وفيه بحث، لأنّ ما ذكره يدلّ على أنّ الوجود والموجود لا يتمايزان ١/٢٩٧

في الخارج كتمايز السواد والأسود، إلاّ أنّ هذا لا يستلزم أن يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلاً حتى يكون ما صدق عليه أحدهما هو عين ما

صدق عليه الآخر، لجواز أن يكون صدق عدم الامتياز بأن لا يكون للوجود هويةً

خارجية لكونه من المعقولات الثانية، كيف؟ ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتاً في الخارج لكان محمولاً على تلك الذات مواطأة كالسواد، وأيضاً لم يكن لأحد شك في أن الوجود موجود كما لا شك في أن السواد موجود، وبالجملة فالهوية الثابتة في الأعيان هوية للسواد، والوجود عارض لها ويمتاز عنها في العقل فقط، فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطأة، فهذا القدر مسلم، وأما أن تلك الهوية ذات الوجود | وماهيته المتعينة كما هي ذات السواد وماهيته فممنوع» انتهى. ٢٥

٢/٢٩٧

وأما الفلاسفة القائلون بالوجود الذهني الذاهبون إلى أن الوجود من المعقولات الثانية المدعون للعينية، فإن كان مرادهم بأن الوجود عين ذات الواجب ما ذكره صاحب المواقف في تأويل قول الأشعري بالعينية من أن مراد الأشعري بالعينية أنه ليس في الخارج لها هوية وللوجود هوية أخرى كما ذكرناه آنفاً، فيرد عليهم ما أورد شارح المواقف عليه، وإن كان مرادهم أن الوجود العام المشترك عين ذات الواجب في الخارج فهو بديهي البطلان، وإن كان مرادهم أن وجوده الخاص الذي هو حصّة من الكون المخصوص للواجب عين ذاته في الخارج فهو أيضاً ظاهر البطلان، لأن الوجود الخاص بهذا المعنى من المعقولات الثانية فكيف يجوز أن يكون عين ما كان من الأعيان الخارجية؟ وإن كان مرادهم أن وجوده | الذي من المعقولات

٣/٢٩٧

الثانية ليس له منشأ انتزاع سوى الذات وليس بإزاء الوجود شيء في الخارج، فيلزم على هذا أن يكون وجود الممكن أيضاً عين ذاته فالفرق لا وجه له، وإن كان مرادهم بالوجود الخاص ذات الواجب - كما حسبه جماعة من المتأخرين - فيصير قولهم وجود الواجب عين ذاته بمنزلة ذات الواجب عين ذات الواجب، وهو كلام غير

مفيد لا يصدر عن ذي رأي شديد، مع أنّ إطلاق الوجود على الذات ليس مطابقاً للغة والعرف، ودليلهم الذي استدلّوا به على عينيّة الوجود يأبى أن يكون مرادهم بالوجود الذات، وإن كان مرادهم أنّ وجوده الخاصّ الذي هو من المعقولات الثانية عين ذاته في الذهن - أي العقل لا يميّز في الذهن بين الماهيّة والوجود - فهو | ظاهر البطلان، فإنّا نعلم أنّ الموحد وغير الموحد يتصوّر من ماهيّة للصانع ٢٩٨ فيحكم بوجوده الموحد بالدليل والبرهان، وينفيه غير الموحد، فعلم الفرق بين وجوده وماهيّته. فذهب الحقّ في الوجود عند أصحاب الفطرة الصحيحة من أصحاب الأئمّة الطاهرين عليهم الصلوة والتحيّة [هو] أنّ الوجود من المعقولات الثانية عامّة وخاصّة وزائد في الذهن على الماهيّة، وليس بإزائه في الخارج شيء، ففي الخارج لا عين الماهيّة ولا زائد عليها لعدم كونه في الخارج؛ فإن قيل على وجه المجاز: وجود الواجب عين ذاته في الخارج بمعنى نفي هويّة الوجود في الخارج، فهو بهذا المعنى عين الممكن أيضاً فلا فرق بينهما.

فصل: في أنّ المعدوم ثابت أولاً

وعلى التقديرين إمّا أن يثبت الوساطة بين الوجود والمعدوم وهو الحال أولاً؛ فهذه أربع احتمالات ذهب إلى كلّ واحد منها طائفة:

٢٩٩ الاحتمال الأوّل: المعدوم ليس بثابت ولا واسطة أيضاً، وهو | مذهب أصحاب الفطرة السليمة، فما من شأنه أن يُعلم إمّا أن لا يكون له تحقيق في الخارج أو يكون، والأوّل هو المعدوم في الخارج والثاني هو الموجود في الخارج.

والثاني: المعدوم ليس بثابت، والواسطة أمر ثابت، وهو القول المنسوب إلى

الباقلا ني وبعض المعتزلة وإمام الحرمين أولاً فرجع، فالمعلوم على رأيهم إمّا لا تحقّق له أصلاً وهو المعدوم، أو له تحقّق إمّا باعتبار ذاته لا بتبعيّة الغير وهو الموجود، أو باعتبار غيره وتبعاً له وهو الحال، وعرفوه بأنّه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة. والثالث: المعدوم ثابت ولا واسطة، وهو المذهب المنسوب إلى أكثر المعتزلة، فالمعلوم على رأيهم ما لا تحقّق له في نفسه أصلاً، وهو المنفي المساوي للمتنع، أو له تحقّق في نفسه بوجه ما، وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن.

والرابع: المعدوم ثابت والحال أيضاً ثابت، وهو القول المنسوب إلى بعض المعتزلة، فيقول: الكائن في الأعيان إمّا أن يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود، أو يكون له كون بالتبعيّة وهو الحال؛ وهذه الأقوال سوى ما اخترناه بديهي البطلان.

٣٠٠

فصل: في أنّ المعدوم شيء أم لا

فقل عن غير أبي الحسين البصري^{٢٦} وأبي الهذيل العلاف والكعبي ومتّبعيه من البغداديين من المعتزلة أنّ المعدوم الممكن شيء، بمعنى أنّه ثابت متقرّر في الخارج منفكاً عن صفة الوجود، فإنّ الماهيّة عندهم غير الوجود، معروضة له، وقد تخلّو عنه مع كونها متقرّرة متحقّقة في الخارج، والمتمنع منفي لا تقرّر له أصلاً اتفاقاً، ومنعه الأشاعرة فقالوا: المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم المتمنع، لأنّ الوجود عندهم نفس الحقيقة، فرفع الوجود رفع الحقيقة عندهم، فلو تقرّرت الماهيّة منفكّة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معاً، فلا يمكنهم القول بأنّ المعدوم شيء، وبه قال

٢٦ أبو الحسين، محمد بن علي بن الطيّب البصري، شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف الكلاميّة، توفي سنة ٤٣٦ ق؛ لاحظ: سير أعلام النبلاء (١٧: ٥٨٧).

الفلاسفة وهو أن قالوا بزيادة الوجود على الماهية الممكنة وهو المذهب الحق، لأننا نعلم
 ٣٠١ قطعاً بالضرورة أن المعدوم لا تقرر له، | والماهية لا تفارق الوجود فلا يطلق عليه
 شيء، لأن الشئية تساوق الوجود وتساويه، فهذا الدعوى عند أصحاب الفطرة
 الصحيحة لا يحتاج إلى دليل، فما استدلّ به عليه من الوجوه تنبيهات، ومما يبطل قول
 المعتزلة من النقل قوله تعالى: ﴿ خَلَقْتِكَ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ تَكْ شَيْئًا ﴾ . ٢٧

فصل: في بحث لفظي في معنى لفظ «الشيء»

قال الأشاعرة: هو الموجود؛ وقال الجاحظ والبصريّة من المعتزلة: هو المعلوم؛ وقال
 أبو العياش: هو القديم وللحادث مجاز؛ وقال الجهمية: هو الحادث؛ وقال هشام بن
 الحكم: هو الجسم؛ وقال أبو الحسين البصري والنصيبي من معتزلة البصرة: هو حقيقة
 في الموجود ومجاز في المعدوم؛ والحق أنه حقيقة في الموجود سواء كان وجوده خارجياً
 أو ظلياً علمياً، فإن أهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ «الشيء» على الموجود.

٣٠٢ ولوقيل: «الموجود ليس بشيء» أنكره ولا يفرقون بين أن يكون الموجود قديماً أو
 حادثاً جسماً أو عرضاً، وقوله تعالى: ﴿ خَلَقْتِكَ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ تَكْ شَيْئًا ﴾ ينفي إطلاقه
 حقيقة على المعدوم، وقوله: ﴿ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ ٢٨ ينفي اختصاصه بالقديم،
 وقوله: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ ﴾ ٢٩ يدل على إطلاقه على المعلوم وينفي
 اختصاصه بالجسم، وما تواتر عن أهل البيت عليهم السلام من أنه تعالى شيء لا

٢٧ مرئ: ٩.

٢٨ البقرة: ٢٨٤.

٢٩ الكهف: ٢٣.

كأشياء، وقول لبيد: «الأكل شيء ما خلا الله باطل»^{٣٠} ينفي اختصاصه بالحدث.

فصل: في تمييز الماهية عما عداها

إعلم أن لكل شيء - كلياً كان أو جزئياً - حقيقة هو بها هو، والحقيقة الجزئية تسمى هوية، والحقيقة الكلية تسمى ماهية. والإنسانية مثلاً من حيث هي إنسانية ليست إلا الإنسانية، فليست موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئاً من المتقابلات، على معنى أن شيئاً منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلها فيها لا على معنى أنها ليست متصفة بشيء منها، فإنها يستحيل خلوها عن المتقابلات، إذ لا بد لها من أتصافها بواحد من المتناقضين، بل هذه الأمور زائدة على ماهية الإنسانية، فيكون الإنسانية مع الوحدة واحدة، ومع الكثرة كثيرة، ومع الوجود موجودة، ومع العدم^{٣١} معدومة.

فصل [في تبيين الماهيات]

الماهية إذا أخذت مع قيد زائد عليها تسمى «مخلوطة بشرط شيء»، ووجودها في الخارج مما لا شك فيه، وإذا أخذت الماهية بشرط الخلو عن اللواحق سميت

٣٠ لبيد بن ربيعة بن مالك، أبو عقيل العامري، أحد الشعراء الفرسان الأشراف في الجاهلية، من أهل عالية نجد، أدرك الإسلام، ووفد على النبي صلى الله عليه وآله، ويعد من الصحابة ومن المؤلفة قلوبهم، وترك الشعر، فلم يقل في الإسلام إلا بيتاً واحداً، توفي ٤١ ق؛ لاحظ: الأعلام (٢٤٠:٥)

٣١ في ب: المعدوم.

«مجردة وبشرط لا،» وإنها لا توجد في الخارج بالضرورة؛ وهل توجد المجردة في
الذهن؟ قيل: لا توجد، لأن وجودها في الذهن من العوارض، والحق أنها توجد في
الذهن لأنك تحكم على المجردة باستحالة الوجود في الخارج، ولا حكم على شيء إلا
بعد تصوّره، ووجودها في الذهن ليس من العوارض، بل العارض ما جعله الذهن
لها قيداً واعتبر عروضه لها. | وإذا أخذت الماهية من حيث هي مع قطع النظر ٣٠٤
عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها، سميت «مطلقة وبلا شرط»، وهذه أعم من
الأولين. ونقل عن أفلاطون أنه قال:

«يوجد في كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض، أزي أبادي لا يتطرق إليه فساد
أصلاً، قابل للمتناوبات.» ٣٢

احتج عليه بأن الإنسان قابل للمتناوبات، وإلا لم تعرض له فيكون مجرداً عن الكل،
لأن ما يكون معروضاً لبعضها يستحيل أن يكون قابلاً لما يقابله، وأنت قد علمت أن
المجرد لا وجود له في الخارج، بل يمتنع أن يكون موجوداً فيه. وما استدلل به على
مدعاه ٣٣ في غاية الوهن، لأن القابل للمتناوبات الماهية من حيث هي هي، فإنها في
حد ذاتها قابلة للتشخيص المتقابلة، وأما كون فرد من ماهية الإنسانية يكون قابلاً
لتشخيص زيد وعمرو فضروري البطلان، لا استحالة أن يكون الواحد المعين متصفاً
بالصفات المتقابلة | في زمان واحد، وإن أراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد، ٣٠٥
فإن اقتران المجرد بالقيود التي اعتُبر تجريده عنها ضروري البطلان أيضاً، وادعى
صاحب الإشراق في تأويل كلامه أن لكل نوع من الأفلاك والكواكب والبسائط

٣٢ الموافق (٢٩٢:١)؛ شرح المقاصد (٩٨:١).

٣٣ في ب: ما ادعاه.

العنصرية ومركباتها أمراً من عالم العقول مجرداً عن المادة قائماً بذاته يدبر ذلك النوع ويفيض عليه كمالاته وسماء رب النوع، وبهذا التأويل - مع كونه في غاية البعد وغير محتمل له كلام أفلاطون - كلام سخيف ورأي ضعيف وقول بغير دليل نشأ عن سخافة رأي قائله.

فصل [في الماهية البسيطة والمركبة]

الماهية إما بسيطة لا تلتئم من عدة أمور مجتمعة، أو مركبة تلتئم من عدة أمور وينتهي المركبة إلى البسيطة وإلا لكان مركباً من أمور لا نهاية لها، وكلاهما يعتبر بالقياس إلى العقل والخارج.

فصل [في ماهية الموجودات الخارجية الممكنة]

إعلم أنّ في ماهية الموجودات الخارجية | الممكنة المعلولة المفعولة المجعولة - من ٣٠٦ البسائط والمركبات - ثلاثة مذاهب: الأول: إنّ المعلولة والمفعولة والمجعولة تعلقت بماهياتها في البسائط والمركبات؛ والثاني: إنّها لم تتعلق بها مطلقاً، لا بماهيات البسائط ولا بالمركبات، بل تعلقت المجعولة بوجوداتها؛ والثالث: إنّها تعلقت بماهيات المركبات دون البسائط.

والأول هو الحق، بل هو من البديهيات عند أصحاب الفطرة الصحيحة، لأننا نعلم بالضرورة أنّ الوجود من المعقولات الثانية وليس في الخارج مع الماهية شيء يحاذي الوجود، ونعلم بالضرورة أنّه لم يصدر في الخارج عن الفاعل الجاعل الخالق - عزّ شأنه - سوى ماهيات الموجودات الممكنة وعوارضها الخارجية المشخصة، ولا يمكن

٣٠٧ أن يخفى هذا على صاحب الطبيعة السليمة، وكذا نعلم بالضرورة أن الماهية الموجودة في الذهن مجعولة، ولكن جاعلها القوة الدراكة التي | تتصوّرها، وكذا جاعل الوجود الذي هو من المعقولات الثانية هذه القوة العاقلة.

واستدلّ بعض المستدلّين على مجعوليّة الماهية مطلقاً بأنه لو لم يكن الماهية مجعولة ارتفع المجعوليّة بالكلية، لأنّ ما فرض كونه مجعولاً من وجود أو موصوفية الماهية بالوجود، فهو أيضاً ماهية في نفسه، والمفروض أن لا شيء من الماهيات مجعولة، فلا يكون حينئذ ماهية الممكن ولا وجودها ولا انصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل، فيلزم استغناء الممكن عن المؤثّر.

٣٠٨ والمذهب الثاني استدلّ عليه من ذهب إليه من أصحاب الفطرة السقيمة بأنه لو كانت الإنسانية مثلاً بجعل جاعل لم يكن الإنسانية عند عدم جعل الجاعل إنسانية، لأنّ ما يكون أثراً للجعل يرتفع بارتفاعه قطعاً، وسلب الشيء عن نفسه محال بديهية. والجواب: لا نسلم استحالته، فإنّ المعدوم في الخارج دائماً مسلوب عن نفسه، | فإذا ارتفع الجعل في وقت أو دائماً ارتفعت الإنسانية كذلك، فيصدق قولنا: ليست الإنسانية إنسانية في الخارج، ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج، وليس ذلك بمحال.

والمذهب الثالث استدلّ القائلون به بأنّ البسيط لا يمكن أن يكون مجعولاً، لأنّ شرط المجعوليّة الإمكان، لأنّها فرع الاحتياج إلى المؤثّر، والاحتياج إليه فرع الإمكان، والإمكان لا يعرض البسيط، فإثمه كيفية لنسبة لا تتصوّر إلا بين شيئين، والبسيط لا شيئين فيه، فلا يتصوّر عروضة له. والجواب: إنّ البسيط له ماهية ووجود، والإمكان يعرض للماهية البسيطة بالنسبة إلى الوجود، وعورض أيضاً بأنه

لوصح ما ذكروا لم يكن المركبات أيضاً مجعولة، إذ ليس المركب إلا مجموع البسائط، وإته يفضي إلى نفس المجعولة بالكلية، وهم لا يقولون به.

فصل [في التعيين الذي هو غير الماهية]

الماهية - كالإنسان | مثلاً - تقبل الشركة ولا يمتنع^{٣٤} حملها على كثيرين دون التعيين^{٣٠٩} المخصوص كتعيين زيد، فإنه لا يمكن فرض اشتراكه بين أمور متعددة بالبديهة، فهذا التعيين غير الماهية، وقد اختلفوا في التعيين الذي هو غير الماهية، وابعثاره معها يمتنع فرض اشتراكها، هل هو موجود في الخارج أم لا؟

والأول مذهب المحققين، وهو الحق لأنه جزء المعين الموجود في الخارج، وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج بالضرورة، وقال الكاظمي^{٣٥} الناصر للثاني^{٣٦}:
«إن أردت بالمتعين معروض التعيين^{٣٧} فلا نسلم أن التعيين جزؤه، بل هو عارضه، ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه، ألا ترى أن العمى العارض للموجودات الخارجية ليس موجوداً في الخارج، أو المجموع المركب من العارض والمعروض، فلا نسلم أن المتعين^{٣٨} بهذا المعنى موجود، فإن | من يمنع وجود التعيين^{٣١٠} كيف يسلم أنه مع معروضه موجودان. »^{٣٩}

٣٤ في ن: يمنع.

٣٥ علي بن عمر بن علي الكاظمي القزويني، نجم الدين، من تلاميذ نصير الدين الطوسي، يقال له ديران وهو حكيم ومنطقي، توفي سنة ٦٧٥ ق، لاحظ: الأعلام (٤: ٣١٥).

٣٦ أي للمذهب الثاني.

٣٧ في المصدر: المعين.

٣٨ في ن: التعيين.

٣٩ المواقف (١: ٣١٦) نقلاً عنه.

والجواب: إن المراد بالمتعين هو الشخص مثل زيد، ولا ريبه لعاقل في وجوده، وليس مفهومه مفهوم الإنسان وحده، وإلا لصدق^{٤٠} على عمرو أنه زيد، فإذن هو الإنسان مع شيء آخر نسميه التعيين.

فصل [في أنه ليس في الخارج إلا الهوية الشخصية]

إعلم أن نسبة الماهية إلى المشخصات كنسبة الجنس إلى الفصل، فكما أن الجنس مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا تعين لشيء منها إلا بانضمام فصل إليه وهما متحدان ذاتاً وجعلاً ووجوداً في الخارج ولا يتمايزان إلا في الذهن، كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة فليس في الخارج موجود هو الماهية وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها، بل ليس هناك إلا موجود واحد هو الهوية الشخصية، وإن العقل يفصلها إلى ماهية نوعية وتشخص، كما يفصل الماهية النوعية إلى الجنس والفصل، والأشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها وذواتها إذ لا تمايز^{٤١} بين الماهية والمشخص، ومن ههنا ظهر أن لا وجود في الخارج إلا للأشخاص، وأما الطبائع والمفهومات الكلية فيتزعمها العقل تارة من ذواتها، وأخرى من الأعراض المكتنفة بها.

وأما المتكلمون القائلون بأن التعيين أمر عديم استدلوا على دعواهم بوجهين: الأول: إنه لو كان التعيين وجودياً لتوقف انضمامه إلى الماهية على تميزها، وتميزها موقوف على انضمامه إليها فيدور. والجواب: إن التعيين كالفصل ينضم إلى

٤٠ في ب: يصدق.

٤١ في ألف: يتمايز.

الماهية فيتخصّص حال الانضمام، لأنّه ينضمّ إلى حصّة منها متميّزة قبل الانضمام فيلزم الدور.

والثاني: لو كان التعيّن موجوداً خارجياً لكان معيّناً، فإنّ كلّ موجود خارجي لا بدّ أن يكون متعيّناً في نفسه، وكلّ واجد من التعيّن مشارك للتعينات الأخرى في كونه تعيناً ويمتاز عنها بتعيّن آخر، فيتسلسل إذ نقل الكلام إلى ذلك | التعيّن الآخر. ٣١٢
والجواب: إنّ التعينات متميزة بذواتها المخصوصة، ومفهوم التعيّن الكلي المشترك ينتزعه العقل من التعينات الموجودة الجزئية المتميزة، والاشترك في هذا الأمر العرضي لا يُحوج إلى ما به الامتياز.

ولا يخفى أنّ شبهة المتكلمين المذكورتين مبنيان على كون التعيّن أمراً منضمّاً إلى الماهية في الخارج ممثلاً فيه عنها، وقد علمت أنّه نفس الهوية الخارجية ذاتاً وجعلاً ووجوداً.

خاتمة: في بيان بطلان القول بوحدة الوجود

إعلم أنه ظهر مما بيّنا من حقيقة^٢ الوجود والماهية بطلان مذهب المتصوفة المسمين بالوجودية القائلين بأنّ البارئ سبحانه وتعالى ليس غير الوجود البحت، من حيث هو وجود لا بشرط اللاتعيين ولا بشرط التعيين، وليس هو بجوهر ولا عرض، فإنّ الجوهر له ماهية غير الوجود والعرض كذلك، وليس محتاجاً في امتيازه عن العدم إلى تعين، لا منتاع اشتراكهما في شيء، وليس | متعيناً متميّزاً عن عالم الأرواح^{٣١٣} والأجسام، بل هو مجموع العالم ونسبته إلى أجزاء العالم نسبة الكلّي الطبيعي إلى أفرادهِ. ولا شكّ أنّ هذا القول كفر صريح وشرك وضيق، فإنّه قد ثبت بالدليل العقلي والنقلي أنّ ذات البارئ شيء بحقيقة الشئية، ولكن لا كالأشياء مباين لجميع الخلق ولا يشبه شيئاً، وقد بيّنا سابقاً أنّ الوجود ليس في الخارج شيء وهو غير موجود بل هو من المعقولات الثانية ومن الأمور الاعتبارية، فلا يجوز أن يكون مؤثراً خالقاً بارئاً مصوراً عالماً قادراً مريداً كارهاً، والكلّي الطبيعي بالبديهة لا وجود له في الخارج، وعلى تقدير التسليم لا يترتب عليه الأثر في الخارج، بل الأثر مترتب على الفرد، والفرد لا يجوز أن يكون أثراً للطبيعة الكلية، لأنّ الفرد هو الطبيعة مع القيد، وبالضرورة لا يجوز أن يكون الشيء أثراً لنفسه.

وأيضاً لو كان الأمر كما يقولون من أنّ نسبته تعالى إلى العالم كنسبة الكلّي الطبيعي إلى الأفراد لكان الله شبيهاً بالكلّيات | الطبيعية، وهو تكذيب لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ

١ في ب: إبطال.

٢ في ب: صفة.

كَيْتِلْهُ شَيْءٌ ۖ^٣ وما تواتر عن النبي والأئمة صلوات الله عليهم في نفي التشبيه، سبحانه وتعالى عما يشركون. ويلزم أيضاً أن يكون ذات البارئ من البديهيّات، لأنّ الوجود من أجلاها وهولاء مقرّون بدهتها ولذا قالوا: إنّه تعالى من غاية الظهور قد خفي، مع أنّه قد علم من الدين ضرورة أنّ كنه ذات البارئ لا يعرفه أحد سواه. ثمّ ادعى هولاء الجهلة على هذا الكفر الوضوح المكاشفة، وزعموا أنّ هذا الاعتقاد حصل لهم من طريق الكشف، ولم ينكر عليهم في هذا الاعتقاد الجهلة والضعفاء، وجوزوا أن يكون الأمر كما يقولون؛ ولا ريب أنّ دعوى الكشف في هذا كدعوى الكشف في أنّ ليس للعالم صانعاً، وفي أنّ الله ثالث ثلاثة، وفي أنّه تعالى ليس بعليم، وفي أنّه ليس بقدير، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

٣١٥ ثمّ اعلم أنّ جماعة ممن جمع بين الفلسفة والتصوّف لما رأوا أنّ الوجود المطلق مفهوم كلي لا يتحقّق له في الخارج وله أفراد غير متناهية والبارئ تعالى موجود في الخارج وواحد لا تكثّر فيه، اختاروا طريقة أخرى، وهو أنّه تعالى واحد شخصي موجود بوجود هو عينه، والتكثّر في الموجودات بواسطة الإضافات لا بتكثّر الموجودات، فإنّه إذا نسب الوجود إلى الإنسان صار موجوداً، وإذا نسب إلى الفرس صار موجوداً آخر، وعلى هذا القياس. وهذا القول أيضاً على ما حقّقناه باطل، فإنّنا بيّنا أنّ الوجود من المعقولات الثانية ينتزعه العقل من كلّ ممكن يتحقّق في الخارج، فعلى هذا وحدة الوجود لا معنى له، ويلزم على هذا القول جواز نفي الموجوديّة عن الله تعالى بل وجوبه، مع أنّ إطلاق الموجود على الله تعالى حقيقة من ضروريّات الدين، ويلزم أيضاً أن

٣ الشورى: ١١.

٤ في ن: الادّعاء.

يكون الوجود من أسمائه تعالى، والله سبحانه لم يسمّ به نفسه ولا نيته ولا أحد من أوصيائه صلى الله عليه وآله.

وقولهم: «موجود بوجود هو عينه»^٥ إن كان مرادهم أنّ ذات الله عين الوجود

البديهي فيرد عليهم أكثر ما يرد على القائلين بالقول الأول، وإن كان مرادهم أنّ ذات البارئ غير الوجود البديهي حقيقة ولكنّه عينه مجازاً باعتبار أنّ وجوده غير مستند إلى علّة، والبارئ على هذا التقدير موجود حقيقة بوجوده الخاصّ، وسائر الموجودات موجودات بوجوداتهم الخاصّة، فلم يلزم وحدة الوجود. قال الفاضل الشيرازي المدعوّ بصدر الدين في الشواهد بعد ما اختار في وحدة الوجود طريقة محيي الدين وأمثاله وأتباعه:

«ليس فيما ذكره بعض أجلة العلماء وسمّاه «أذواق المتألّهين» من كون موجوديّة الأشياء والماهيات بالانتساب إلى الوجود من معنى التوحيد أصلاً، ولا فيه شيء من أذواق المتألّهين، لأنّ مبناه على أنّ الصادر عن الجاعل هي الماهيّة دون الوجود، وأنّ الماهية موجودة دون وجودها الذي زعم أنّه اعتبار عقلي من المعقولات الثانية وقد علمت فساده، ولو كان هذا وحدة الوجود كما زعمه لكان كلّ من زعم أنّ الوجود الخاصّ للممكن أمر انتزاعي غير حقيقي وأنّ الواقع في الخارج هو الماهيّة موحّداً توحيد العرفاء الإلهيين، وله أن يدّعي ما ادّعاه هذا الجليل، ولا فرق إلاّ بتسمية الأمر الاعتباري بالانتساب إلى الجاعل حتّى يكون وجود زيد بمعنى إله زيد، والأمر فيه سهل على أنّ في هذا الإطلاق نظراً» انتهى كلامه.^٦

٥ الأسفار (٤: ٤٤٤)؛ مصباح الأنس: ١٥٠.

٦ الشواهد الربويّة: ٥١.

أقول: قد عرفت بطلان وحدة الوجود بهذا المعنى وبالمعنى الذي اختاره هذا
الفاضل وسنأتي بعباراته إن شاء الله تعالى ونبين جهة فسادها وبطلانها.
واستدلّ عبد الرحمن الجامي - الذي هو من المتصوّفة القائلين بوحدة الوجود
الذاهبين إلى موجوديّة الوجود المطلق وأنّ الواجب هو الوجود المطلق - بأنّ
الوجود موجود [قائلاً]:

«فإنّه لو لم يكن موجوداً لم يوجد شيء أصلاً، والتالي باطل فالمقدّم مثله؛ بيان الملازمة
أنّ الماهية قبل انضمام الوجود إليها غير موجودة قطعاً، فلو كان الوجود أيضاً غير
موجود لا يمكن ثبوت أحدهما | للآخر، فإنّ ثبوت شيء لشيء فرع لوجود المثبت ٣١٨
له بالضرورة، فإذا لم يثبت أحدهما للآخر لم تكن الماهية معروضة للوجود كما ذهب
إليه أهل النظر، ولا عارضة له كما ذهب إليه القائلون بوحدة الوجود فلا يكون
موجودة. فإن قلت: هذه المقدمة مخصوصة بما عدا الوجود والمراد بها أنّ ثبوت
شيء وهو غير صفة الوجود فرع لوجود المثبت له، وأما ثبوت الوجود لشيء فإنّما هو
مشروط بوجود المثبت له حين ثبوت الوجود لا قبله، ولا شكّ أنّه حين ثبوت
الوجود له موجود بنفس ذلك الوجود. قلنا: التخصيص والاستثناء إنّما يجريان في
الخطائيات الظنيّة لا العقليّات الصرفة لا سيّما الضرورية، وأيضاً من راجع وجدانه
وأنصف من نفسه أدرك أنّ انضمام أمرين معدومين في الخارج من غير
قيامهما أو قيام أحدهما بموجود خارجي لا يجوز العقل بل يشهد بامتناعه. وأما
بطلان التالي فظاهر لا يحتاج إلى البيان، فثبت | أنّ الوجود موجود، وإذا كان ٣١٩
موجوداً وجب أن يكون وجوده بنفسه وإلّا تسلسل، فيكون واجباً لا متناع زوال
الشيء عن نفسه، ويلزم أن يكون حقيقة واحدة يلحقها التعدّد النسبي بإضافتها

إلى الماهيات، والآن تعدد الواجب وقد برهنوا على امتناعه» انتهى كلامه^٧.
 ونحيب عنه بأنك لو تأملت فيما يتّاه من أنّ الوجود من المعقولات الثانية وأنه
 ليس بموجود في الخارج وليس بجاعل ولا مجعول، بل المجعول هو الماهية والجاعل
 هو الحقيقة المجهولة الخارجيّة التي ينتزع العقل منها الوجود ويمتنع أن لا ينتزع منها
 في وقت من الأوقات، وهو معنى وجوب الوجود، عرفت ضعف هذا الاستدلال
 وسخافته، ويانه أنا نمنع الملازمة الأولى وهو قوله: «للم لا يمكن الوجود موجوداً لم يوجد
 شيء أصلاً.» ثمّ نمنع الملازمة الثانية في بيان الملازمة الأولى، فإنّ نسبة الوجود
 إلى الماهية ليس من ثبوت الشيء للشيء، فإنّ الوجود ليس بالشيء بل الوجود كون
 الشيء وحصوله، وإن سلمنا أنّه شيء، فمنع عموم قوله، فإنّ ثبوت شيء لشيء فرع
 لوجود المثبت له ونقول أنّ الضروري المسلم أنّ القيام على نحو قيام الياض بالجسم
 فرع لوجود المثبت له، وقيام الوجود بالماهية ليس على نحو القيام الياض بالجسم، بل
 الوجود أمر عقلي اعتباري ينتزعه العقل من الماهية الواجبة الجاعلة ومن الماهيات
 الممكنة بعد مجعوليتها وتحققها في الخارج، وقوله: «التخصيص والاستثناء إنّما يجريان
 في الخطائيات... إلى آخره» في هذا المقام غير موجه فإنّ التخصيص والاستثناء لا
 يجوزان في القاعدة العقلية إذا كانت كليّة بالضرورة أو بالدليل، وما نحن فيه ليس
 كذلك، بل ما علم بالضرورة بعض جزئياتها وهو أن يكون ثبوت الشيء للشيء على نحو
 قيام الياض بالجسم فالتخصيص والاستثناء في أمثال هذه القاعدة العقلية يجوز
 بلا شكّ، وقوله «أيضاً من راجع وجدانه... إلى آخره» أيضاً ضعيف، فإنّه على ما

٧ يوجد هذا النقل في مجموعة «رسائل حكيمية: ١٥٠-١٥٦» التي تشتمل على رسالة مسألة الوجود للجامي.

٣٢١ يتّنا إنَّ الوجود أمر عقلي منتزع من الشيء المتحقّق في الخارج، فليس من قبيل انضمام المعدومين في الخارج من غير قيامهما أو قيام أحدهما بوجود خارجي حتّى يشهد العقل بامتناعه، فلم يثبت على ما يتّناه من استدلال المستدلّ كون الوجود موجوداً أو واجباً وكون الممكنات موجودة بانتسابها إليه، فلم يثبت المدعى وهو وحدة الوجود، مع أنّ قوله: «الوجود موجود» سفسطة، لأنّ العقل يحكم بالبديهية أنّ الوجود غير الموجود ولا يحمل أحدهما على الآخر.

واستدلّ القيصري - وهو من عمدة مروّجي التصوّف والقول بوحدة الوجود في شرح الفصوص - على أنّ الحق هو الوجود المطلق وهو واجب بوجوه سخيفة ينبغي أن نأتي بها ونجيب عنها. ذكر أولاً أنّ الوجود من حيث هو هو، أي لا بشرط شيء غير مقيد بالإطلاق والتقييد، ولا هوكلّي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته ولا كثير، بل يلزمه هذه الأشياء بحسب مراتبه فيصير مطلقاً ومقيداً | وكيّاً وجزئياً وعماماً وخاصّاً وواحداً وكثيراً من غير حصول التغيّر في ذاته وحقيقته، وليس بجوهر لأنّه موجود في الخارج لا في موضوع أو ماهية لو وجدت لكانت لا في موضوع، والوجود ليس كذلك وليس بعرض، لأنّه عبارة عمّا هو موجود في موضوع، والوجود ليس موجوداً بمعنى أنّ له وجوداً زائداً فضلاً عن أن يكون موجوداً في موضوع، بل موجوديته بعينه وذاته، لا بأمر آخر يغيّره عقلاً أو خارجاً، وليس أمراً اعتبارياً لتحققه في ذاته مع عدم المُعتَبَرين وهو أعمّ الأشياء باعتبار عمومته وانبساطه على الماهيات وهو أظهر من كلّ شيء تحقّقاً وإتيّةً، حتّى قيل فيه: إنّه بديهي وأخفى من جميع الأشياء ماهية وحقيقة، فصدق فيه ما قال أعلم

الخلق: «ما عرفناك حقَّ معرفتك.»^٨

ولا يخفى أن كلامه هذا مناف لما سبق من كلامه ولما سيجيء، لأنه يستفاد من كلامه هذا أن لله ماهيةً وحقيقةً سوى تحققه وإتيته الذي هو الوجود، لأنه ليس للوجود معنى سوى التحقق والإتيّة، والذي يستفاد من كلامه السابق أنه ليس لله سوى الوجود حقيقة، وكذا يستفاد من كلامه الذي سيجيء من أن المراد بالوجود ما يقابل العدم وليس هو شيء سوى الإتيّة والتحقق، وإن قطعنا النظر عن لزوم التناقض وقلنا إن مراده بالوجود ماهيةً مجهولة ذات وجود كما يستفاد من كلامه ههنا، فليس ذلك قولاً بوحدة الوجود، لأن الحق تعالى على هذا التقدير موجود لا وجود مطلق كما هو مذهب القائلين بوحدة الوجود، وهو منهم بل من رؤسائهم، ولا يخفى أن هؤلاء الضالين عن طرق الهدى خبطوا خبط عشواء، ثم ذكر:

«إن قوام الأشياء بالوجود، لأن الوجود لو لم يكن شيء في الخارج فهو مقومها بل هو عينها، إذ هو الذي يتجلى في مراتبه ويظهر بصورها وحقائقها، فلا واسطة بينه وبين العدم كما لا واسطة بين الموجود والمعدوم مطلقاً، ولا ضد له ولا مثل له، لأنهما موجودان | متخالفان أو متساويان - ثم قال: - فهو الواجب الحق سبحانه وتعالى،^{٣٢٤} الثابت بذاته المثبت لغيره، الموصوف بالأسماء الإلهية، المنعوت بالنعوت الربانية، المدعوق بلسان الأنبياء والأولياء، وإيجاده للأشياء اختفاؤه فيها مع إظهاره إياها وإعدامه لها في القيامة الكبرى، ظهوره بوحده، وقهره إياها بازالة تعيناتها وسماتها، وجعلها متلاشية كما قال: ﴿لَمِنَ الْمَلِكِ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^٩، و﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ

٨ تلخيص العبارات من شرح فصوص الحكم، مقدّمة القيصري: ١٤؛ عوالي اللثالي (٤: ١٣٢).

٩ الغافر: ١٦.

إِلَّا وَجْهَةً»^{١٠} وفي الصغرى تحوُّله من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، أو من صورة إلى صورة في عالم واحد، فالماهيات صور كإلالتة ومظاهر أسمائه وصفاته» انتهى.^{١١}

أقول: قوله «إنَّ قوام الأشياء بالوجود - إلى قوله - فلا واسطة بينه وبين العدم» كلام سخيف ضعيف، فإنَّ المستفاد منه أنَّ الوجود الذي هو مقابل للعدم^{١٢} قوام للأشياء، ولا ريب أنَّ الوجود المقابل للعدم معنى عقلي اعتباري منتزع من الماهيات المتشخِّصة،^{١٣} فكيف يجوز أن يكون قواماً للأشياء. وقوله «فهو الواجب الحقّ» يفيد أنَّ الوجود | الذي في مقابل العدم هو الواجب، لأنَّ الضمير في «فهو» راجع الى الوجود، ولا ريب أنَّ الوجود الذي في مقابل العدم أمر اعتباري عقلي، فمع منافاته لما سبق من قوله «وأخفى من كلِّ شيء ماهية وحقيقة» كفر محض؛ وقوله «وإيجادها للأشياء اختفاؤه فيها... إلى آخره» كلام من لا عقل له ولا لبّ ولا إيمان له ولا دين، فإنه قد علم من طريق العقل بداهة ومن الدين ضرورة أنَّ ما سوى الله تعالى ذوات منفصلة مباينة لذات الله تعالى، وذات الله سبحانه شيء بحقيقة الشئيّة ولكن لا كالأشياء.

٣٢٥

ثمّ اعلم أنَّ من القائلين بوحدة الوجود من المتأخِّرين الفاضل الشيرازي المدعوّ بصدر الدين صرّح في الأسفار والشواهد بأنَّ الوجود العامّ أمر اعتباري عقلي ولكن له أفراد حقيقيّة عينيّة، ووجود الواجب أصل الحقيقة الوجوديّة، وغيره من الوجودات تجلّيات وجهه وجماله وأشعة نوره وكِماله وأنه تعالى يدرك بجميع |

١٠ القصص: ٨٨.

١١ نقلاً ملخصاً من شرح فصوص الحكم، مقدّمة القيصري: ١٤-١٧.

١٢ في ب: العدم.

١٣ في ألف: المشخّصة.

الحواس الظاهرة والباطنة، ولكنّ العرفاء عارفون بالإدراك وغيرهم غير عارفين به؛^{٣٢٦} وبطلان هذه الاعتقادات وفسادها لا يخفى على من له أدنى معرفة بالدين، وسنبيّن إن شاء الله بطلانها وفسادها، ومراده بالعرفاء القائلين بهذه المقالات الباطلة الفاسدة محيي الدين وأمثاله من المتصوّفة، قال في الأسفار:

«إنّ أفراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفة، بل الوجود حقيقة واحدة، وليس اشتراكها بين الموجودات كاشتراك الطبيعة الكلّيّة - ذاتيّة كانت أو عرضيّة - بين أفرادها، إذ الكلّيّة والجزئيّة من عوارض الماهيات الإمكانية والوجود كما مرّ لا يكون كليّاً ولا جزئياً، وإمّا له التعيّن بنفس هويّتها العينية ولا يحتاج إلى تعيّن آخر كما لا يحتاج في موجوديّته إلى وجود آخر، لأنّ وجوده ذاته، وسنبيّن في مبحث التشكيك أنّ التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة والتمييز بين حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقة، فحقيقة الوجود بما تلحقها بنفس ذاتها التعيّنات والتشخصات | والتقدم^{٣٢٧} والتأخر والوجوب والإمكان والجوهرية والعرضيّة والتام والنقص، لا بأمر زائد عليها عارض لها، وتصوّره يحتاج إلى ذهن ثاقب وطبع لطيف.»^{١٤}

أقول: الواسطة بين الكلّي والجزئي غير معقول، ولحوق التعيّنات والتشخصات لحقيقة الوجود المتشخص بالذات بنفس ذاته ظاهر البطلان، كما لا يخفى على اللبيب الأريب؛ وقال فيه أيضاً:

«إنّ حقيقة الوجود ليست كليّة ولا جزئيّة ولا عامّة ولا خاصّة، وإن كانت مشتركة

بين الموجودات - وقال: - هذا عجيب لا يعرفه إلاّ الراسخون في العلم.»^{١٥}

١٤ الأسفار (٢: ١٢٠).

١٥ الأسفار (٢: ٢٥٧).

ولا يخفى أنّ هذا كلام ظاهر البطلان فإنّ ما ليس بكليّ لا يمكن أن يكون مشتركاً بالضرورة، وقال في الشواهد:

«الوجود لا يمكن تصوّره بالحدّ ولا بالرسم ولا بصورة مساوية له، إذ تصوّر الشيء العيني عبارة عن حصول معناه وانتقاله من حدّ العين إلى حدّ الذهن فهذا يجري في غير الوجود، وأمّا في الوجود فلا يمكن ذلك إلّا بصريح المشاهدة وعين العيان دون ٣٢٨ إشارة الحدّ والبرهان وتفهم العبارة والعيان، وإذ ليس له وجود ذهني فليس بكليّ ولا جزئيّ ولا عامّ ولا خاصّ ولا مطلق ولا مقيد، بل يلزمه هذه الأشياء بحسب الدرجات، وما يوجد به من الماهيّات وعوارضها وهو في ذاته أمر بسيط لا يكون له جنس ولا فصل ولا أيضاً يحتاج في تحصّله إلى ضميمة فيه، فصلي أو عرضي، مصتف أو مشخّص» انتهى. ١٦.

أقول: إن أراد بالوجود معناه الذي وُضع له اللفظ وهو الكون والتحقّق فهو من البديهيّات بل من أجلاها، فكيف لا يكون حاصلًا في الذهن؟! وإن أراد به معنى مجهول الكنه غير معروف عند أهل اللغة، فإطلاق الوجود عليه ليس إلّا على سبيل المجاز، فهو على هذا التقدير ليس بوجود حقيقة بل ماهيّة ذات وجود. وقوله: «بل يلزمه هذه الأشياء» ظاهر البطلان لأنّ العقل يحكم بأنّ الأمر الشخصي المتشخّص بالذات لا يكون له مراتب | تعرضه الأشياء المذكورة بحسب مراتبها. وقوله: «وما يوجد به من الماهيّات» يفيد أنّ الماهيّات موجودة، مع أنّه صرّح بأنّها عقليّة اعتباريّة في عدّة مواضع؛ قال في الشواهد:

«شمول الوجود للأشياء ليس كشمول الكليّ للجزئيّات كما أشرنا، بل شموله من باب

الانبساط والسرمان على هياكل الماهيات سرياناً مجهول التصور، فهو مع كونه أمراً شخصياً متشخصاً بذاته ومشخصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلية مما يجوز القول بأنه مختلف الحقائق بحسب الماهيات المتحدة، كل منها بمرتبة من مراتبه ودرجة من درجاته سوى الموجود الأول الذي لا تشوبه ماهية أصلاً، لأنه صريح الوجود الذي لا أتم منه وصرف الوجود المتأكد الشديد الذي لا يتناهى قوته وشدته، بل هو فوق ما لا يتناهى (بما لا يتناهى)، فلا يحده حد ولا يضبطه رسم، ولا يحيطون به علماً، وعنت الوجوه للحي القيوم» انتهى. ١٧

٣٣٠

أقول: قد صرح في الأسفار بأن الماهية أمر اعتباري منتزع من الوجود، فعلى هذا، القول بأن الوجود سارٍ في هياكل الماهيات غير معقول. ويستفاد من كلامه هذا أن الوجود مع كونه شخصياً له مراتب، والماهيات المختلفة كل منها متحدة بمرتبة من مراتبه، وهو بديهي البطلان، لأن العقل يحكم بأن الأمر الشخصي الذي ليس بكلي لا يمكن أن يكون له مراتب؛ ومراده باتحاد كل من الماهيات بمرتبة من مراتب الوجود نفي الماهيات في الخارج، كما صرح به في الأسفار، وإلا كيف يمكن اتحاد الشئيين الموجودين في الخارج بمعنى صيرورتهما شيئاً واحداً؟! وقوله: «لأنه صرف الوجود» إن كان مراده بالوجود ما وضع له اللفظ وهو المعنى البديهي فكيف يجوز أن يكون ذات الباري صرف الوجود بهذا المعنى؟! وعلى تقدير التسليم، كيف لا يحيطون به علماً مع كونه من البديهيات، وإن كان مراده بالوجود شيء مجهول الكنه ٣٣١ تجوّزاً، فهو ليس إلا صرف الماهية وليس وجوداً حقيقة؛ وفي كلامه هذا تصريح بأن الوجود مع كونه شخصياً شامل للأشياء سارٍ في هياكل الماهيات ومقول بالتشكيك

١٧ الشواهد الربوبية: ٧؛ ما بين القوسين ليس في المصدر.

وهو ظاهر البطلان، لأنّ العقل حاكم بأنّ غير الكلي لا يمكن أن يكون شاملاً للأشياء ومقولاً بالتشكيك، لأنّ الشمول للأشياء والتشكيك من لوازم الكلي، فإنّ المشكك هو المعنى الذي يصدق على أفرادهِ بالتفاوت الناشئ من موضوعاته، والوجود لا له أفراداً^{١٨} ولا موضوعات فلا يكون مشككاً، واستدلّ في الأسفار على أنّ الوجود عيني وهذه عبارته:

«إنّ للوجود حقيقة عينية لما كانت حقيقة كلّ شيء هي خصوصية وجوده التي ثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء بل من كلّ شيء بأن يكون ذا حقيقة، كما أنّ البياض أولى بأن يكون أبيض ممّا ليس ببياض ويعرض له البياض، فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة، بل بالوجودات العارضة لها وبالْحَقِيقَةُ إنّ الوجود هو الموجود» إلى آخر كلامه.^{١٩}

٣٣٢

أقول: استدلاله هذا ضعيف لأنّ قوله «حقيقة كلّ شيء خصوصية وجوده» ممنوع، بل الحقّ أنّ حقيقة الأشياء ماهياتها المتشخّصة والوجود منزع منها وليس في الخارج ما يحاذيه؛ وقوله «فالوجود أولى» قياس من قبيل استدلال الفقهاء في الفروع؛ وقوله «كما أنّ البياض أولى بأن يكون أبيض» كلام غير موجّه، فإنّ البياض الذي هو مبدأ الاشتقاق لا يصدق عليه الأبيض المشتق منه. واستدلّ أيضاً في الأسفار على عينية الوجود بقوله:

«الموجود في الخارج ليس مجرد الماهيات من دون الوجودات العينية كما توهمه أكثر المتأخّرين، كيف والمعنى الذي حكموا بتقدّمه على جميع الاتّصافات ومنعه

١٨ في ب: فرد.

١٩ الأسفار (٢: ٣٨).

لطريان العدم لا يجوز أن يكون أمراً عدمياً ومنتزَعاً عقلياً، والأمر العدمي الذهني الاتزاعي لا يصح أن يمنع الانعدام ويتقدّم على الاتّصاف بغيره، فمن ذلك المنع والتقدّم يُعلم أنّ له حقيقة | متحقّقة في نفس الأمر، وهذه الحقيقة هي التي تسمّى ٣٣٣ بالوجود الحقيقي، وقد علمت أنه عين الحقيقة والتحقّق، لا أنّها شيء متحقّق كما أشرنا إليه، فما أكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا إلى أنّ الوجود لا معنى له إلا الأمر الاتزاعي العقلي دون الحقيقة العينية، وقد اندفع بما ذكرنا قول بعض المدقّقين^{٢٠} من أنّ الحكم بتقدّم الوجود على فعلية الماهيات غير صحيح، لأنّه ليس للوجود معنى حقيقي إلا الاتزاعي، لأنّا نقول ما حكم بتقدّمه على تقوّم الماهيات وتقرّرها إنّما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني لا الاتزاعي العقلي» انتهى. ٢١

أقول: استدلاله بتقدّم الوجود على جميع الاتّصاف ومنعه لطريان العدم على أنّ الوجود له حقيقة في الخارج في غاية الضعف، لأنّا نعلم قطعاً بأنّه ليس في الخارج ما يصلح أن يسمّى بالوجود، بل ليس سوى الماهية المتشخّصة المسماة بالهوية شيء، ولا استبعاد في أن يكون الوجود العقلي | الاتزاعي الذي في مقابل العدم مانعاً من ٣٣٤ طريان العدم ويكون الاتّصاف به متقدّمًا على جميع الاتّصاف، بل الحق أنّ المنع من طريان العدم وتقدّم الاتّصاف من خواصّ الوجود بالمعنى المذكور، والتحقّق أنّ الماهية الممكنة إذا كانت مجعولة متقرّرة ينتزع العقل منها الوجود المجعولة ويمنع من اتزاع العدم منها، وإذا لم تكن مجعولة ينتزع العقل منها العدم وعدم كونها مجعولة يمنع من اتزاع الوجود منها؛ فبما ذكرنا اندفع ما دفع به قول بعض المدقّقين.

٢٠ في المصدر: المحقّقين.

٢١ الأسفار (٦٦:٢).

قوله «وقد علمت أنه عين الحقيقة والتحقق لا أنها شيء متحقق» يفيد أن مراده بالوجود معناه البديهي الحقيقي، لأن التحقق عبارة أخرى للكون والحصول، وهذا ينافي بعض ما تقدّم من كلامه؛ واستدل أيضاً في الأسفار على تحقق الوجود في الخارج بما هذه عبارته:

«ولو لم يكن للوجود أفراد حقيقيّة وراء الحصص لما اتّصف بلوازم الماهيات المتخالفة | الذوات أو متخالفة المراتب، لكنّه يتّصف بها فإنّ الوجود الواجبي ٣٣٥ مستغن عن العلة لذاته، ووجود الممكن مفتقرٌ إليها لذاته، إذ لا شكّ أنّ الحاجة والغنى من لوازم الماهية أو من لوازم مراتب الماهية المتفاوتة كالأ ونقصاناً، وحينئذ لا بدّ أن يكون في كلّ من الوجودات أمر وراء الحصّة من مفهوم الوجود، وإلا لما كانت متخالفة الماهية كما عليه المشاؤون أو متخالفة المراتب كما رأوه طائفة أخرى إذ الكلي مطلقاً بالقياس إلى حصصه نوع غير متفاوت. » ٢٢

أقول: هذه شبهة ضعيفة والتحقيق أنه ليس للوجود أفراد حقيقيّة سوى الحصص، ولا يلزم أن لا تتّصف الحصص بلوازم الماهيات المتخالفة، فإنّا نعلم قطعاً بأنّ الوجود المنتزِع يتّصف حصصه بلوازم الماهيات المتخالفة المتفاوتة، لأنّ وجود الباري باعتبار أنّ ذاته | تعالى غير محتاج إلى علة وجعل جاعل يتّصف ٣٣٦ بالغنى، ووجود الممكن باعتبار أنّ ذاته محتاج إلى علة وجعل جاعل يتّصف بالفقر والاحتياج، فاتّصاف حصص الوجود بالغنى والفقر باعتبار الماهيات المتخالفة التي ينتزِع منها الوجود، فلم يلزم أن يكون للوجود أفراد حقيقيّة ليصحّ الاتّصاف بلوازم الماهيات المتخالفة: قال في الشواهد:

«إنَّ الوجود بالقياس إلى الماهية ليس كالأعراض بالقياس إلى موضوعاتها، بل هما واحد في الأعيان وكذا في الأذهان، فلا قابلية ولا مقبولية، وإلا يلزم المحذورات المشهورة من تقدّم الشيء على نفسه وكون الوجود قبل الوجود وغير ذلك، إلا أنَّ للعقل أن يلاحظ في الوجود معنيين ماهية ووجوداً، فإذا حلل العقل الموجود العيني أو الذهني إلى أمرين، فهما بالمادة والصورة أشبه منهما بالموضوع والعرض، وكيفية هذا الاتصاف والقابلية أنَّ للعقل أن يلاحظ الماهية ويمرّدها عن كافة الوجودات حتى عن هذا التجريد، لأنّه نحو وجود أيضاً فيصنفها بالوجود الذي هي به موجودة،^{٢٣} فهذه الملاحظة أيضاً تصحّح^{٢٤} قاعدة^{٢٥} الفرعية من حيث إنها تجريد ٣٣٧ وتخليط معاً لأنّها تخلية القابل عن المقبول فيكون الماهية مغايرة للوجود وهي بعينها نحو من الوجود فيكون متحدة معه، فانظر ما أشمل انبساط نور الوجود وما أوسع انبثا^{٢٦} ضوءه حيث يلزم من نفيه إثباته» انتهى.^{٢٧}

أقول: قوله هذا ينافي ما تقدّم من قوله «وأما في الوجود فلا يمكن ذلك إلا بصريح المشاهدة - إلى قوله - وإذ ليس له وجود ذهني فليس بكلي ولا جزئي»، فإنه يفيد أنَّ الذهن لا يدرك ولا يتعقل الوجود، وكلامه ههنا يفيد أنَّ العقل يلاحظ في الموجود معنيين ويحلل الموجود العيني أو الذهني إلى أمرين، وكذا صرح فيما بعد أنَّ الوجود للأشياء هو نفس كون الأشياء؛ وقوله: «وهي بعينها نحو من الوجود» كلام سخيّف،

٢٣ في الأصل: هو به موجود.

٢٤ في المصدر: يصح.

٢٥ كذا في الأصل والمصدر.

٢٦ أي انتشاره.

٢٧ الشواهد الربوية: ٩.

فإنّ الماهية من حيث هي كيف يكون نحواً من الوجود؛ وقوله «فهما بالمادة والصورة أشبه منهما» غير صحيح، فإنه كما لا شبه بين الماهية والوجود وبين الموضوع والعرض، لا شبه بينهما وبين المادة والصورة، لأنّ على المذهب الحق المشهور ليس في الخارج سوى الماهية المتشخصة، والوجود أمر عقلي منتزع منها، وعلى مذهب المتصوفة الذين هو منهم ليس في الخارج سوى الوجود والماهية أمر اعتباري منتزع من الوجود بخلاف المادة والصورة فإنهما خارجتان. ثمّ قال:

٣٣٨

«الإشراق السابع في نفي الحدّ والبرهان عنه تعالى، قد مرّ أنّ ذاته صرف الوجود الذي لا أتمّ منه، والوجود أعرف الأشياء وأبسطها فلا معرّف له ولا كاشف، فلا جزء له خارجياً ولا ذهنياً، وإذ لا ماهية له فلا جنس له ولا فصل فلا حدّ له، لتركب الحدّ منهما غالباً ولبساطته، وما لا حدّ له فلا برهان عليه، إذ الحدّ والبرهان متشاركان في الحدود، فذات الباربي ممالاً حدّ له ولا برهان عليه، وأما صفاته وأسماؤه فلا استحالة في كون معانيها ذوات حدود وبراهين، لأنّها مفهومات | كلبية من حيث مفهوماتها؛ وأما مفهوم اسم الله ومعناه فوجود جميع الأشياء^{٢٨} برهانه، وحدود جميع الحقائق الإمكانية واقعة في حدّه - ثمّ قال: - تفريع عرشي، فالعالم صورة الحقّ واسمه، والغيب معنى الاسم الباطن، والشهادة معنى الاسم الظاهر، وهذا أيضاً من الحكيم التي لا يمسّها إلاّ المطهرون. »^{٢٩}

٣٣٩

أقول: لا يخفى أنّ قوله «إنّ ذاته صرف الوجود الذي لا أتمّ منه والوجود أعرف الأشياء» يفيد أنّ ذاته تعالى من حيث إنّه أعرف الأشياء لا معرّف له ولا كاشف،

٢٨ في المصدر: الموجودات.

٢٩ الشواهد الربوبية: ٤٢-٤٣.

ولا شك أنّ الوجود الذي هو الأعراف هو الوجود العام المنتزع، فإن أراد أنّ ذاته تعالى صرف الوجود بهذا المعنى العام فهو بديهي البطلان، بل كفر محض، وإن أراد أنّ ذاته تعالى صرف الوجود بالمعنى المجهول فقله «الوجود أعراف الأشياء» لا معنى له. قوله «إذ لا ماهية له» كلام بلا تحقيق، بل الحق أنّ البارئ تعالى شيء موجود | فله ماهية، ويلزم منه مفسدة التركب، لأنّ الوجود أمر عقلي اعتباري لا ذاتي له تعالى فيلزم التركب، قال في الأسفار:

«إنّ جميع الوجودات الإمكانية والإتيات الارتباطية العقلية اعتبارات وشؤون للوجود الواجبي، وأشعة وظلال للنور القيومي، لا استقلال لها ولا يمكن ملاحظتها ذاتاً منفصلة وإتيات مستقلة، لأنّ التابعة والتعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقائقها، لا أنّ لها حقائق على حيالها عرض لها التعلق بالغير والفقر والفاقة والحاجة إليه، بل هي في ذاتها محض العلاقة والتعلق، فلا حقائق لها إلا كونها توابع للحقيقة واحدة، فالحقيقة واحدة وليس غيرها إلا شؤونها وفنونها وحيثياتها وأطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها وتجليات ذاتها:

كلّ ما في الكون وهم أو خيال

أو عكوس في المرايا أو ظلال. ٣٠

ثمّ قال بعد نقل عبارات لابن سينا:

«وما أكثر ما زلت أقدم المتأخرين حيث حملوا هذه العبارات وأمثالها الموروثة

من الشيخ الرئيس وأترابه وأتباعه على اعتبارية الوجود، وأنّ الفرد له في الماهيات ٣٤١ سوى الحمص، فقد حرّفوا الكلم عن مواضعها، وإني قد كنت شديد الذب عنهم

في اعتبارية الوجود وتواصل الماهيات حتى أن هدايني ربّي وانكشف لي انكشافاً بيناً أنّ الأمر بعكس ذلك، وهو أنّ الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين، وأنّ الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أبداً كما سيظهر لك من تضاعيف أقوالنا الآتية إن شاء الله تعالى؛ وستعلم أيضاً أنّ مراتب الموجودات الإمكانية التي هي حقائق الممكنات ليست إلاّ أشعة وأضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي جلّ مجده، وليست هي أموراً مستقلة بجماليها وهويّات مترائية بذواتها، بل إنّما هي شؤونات لذات واحدة وتطوّرات لحقيقة فاردة كلّ ذلك بالبرهان القطعي، وهذه حكاية عمّا سيرد إذ ذلك ٣٤٢

بسطه وتحقيقه إن شاء الله تعالى، وبالجملة فقد تبين لك الآن أنّ مفهوم الوجود العام وإن كان أمراً ذهنياً مصدريةً انتزاعياً لكن أفراده وملزوماته أمور عينية، كما أنّ الشيء كذلك بالقياس إلى أفراده من الأشياء المخصوصة، فنسبة مفهوم الوجود إلى أفراده كنسبة مفهوم الشيء إلى أفراده، لكن الوجودات معان مجهولة الأسماء سواء اختلف بالذات أو بالمراتب الكليّة والنقصيّة، شرح أسماؤها أنّها وجود كذا ووجود كذا، والوجود الذي لا سبب له ثمّ يلزم الجميع في الذهن الوجود العامّ البديهي، والماهيات معان معلومة الأسماء والخواصّ. « ٣١

أقول: لا يخفى على ذي الفطرة الصحيحة والطبيعة السليمة أنّ ذوات الممكنات ذوات منفصلة وآثار للباري عزّ وجلّ، وقوله «بل هي في ذواتها محض العلاقة والتعلق» غير معقول، فإنّ العقول السليمة تحكم بأنّ الذوات المجعولة ليست عين العلاقة والتعلق، بل هي ذوات علاقة وتعلق، والعلاقة والتعلق من الأمور العقلية،

فالحكم بأن الذوات الممكنة وهم أو خيال أو ظلال أو | عكوس المرايا خطأ خطأ
السوفسطائية، قال «كل ذلك بالبرهان القطعي.»

أقول: لم يتم برهان على أنّ حقائق الممكنات أشعة وأضواء للوجود الواجبي، بل
البرهان قائم على أنّ الممكنات آثار ومجولات للوجود الواجبي، وهذا لا يستلزم
وحدة الوجود الذي هو يدّعيه.

قوله «لكن أفرادهم وملزوماتهم أمور عينية كما أنّ الشيء كذلك،» أقول: الوجود بمعناه
المصدرى لا يجوز أن يكون كالشيء أفراده عينية، لأنّ الوجود بمنزلة الشئئية، فكما لا
يجوز أن يكون أفراد الشئئية عينية، كذلك لا يجوز أن يكون أفراد الوجود عينية،
فقياس الوجود بالشيء قياس المصدر بالمشتقّ وهو لا يجوز. قال في كتاب الأسفار:
«إعلم يا أخا الحقيقة - أيّك الله بروح منه - أنّ العلم كالجهل قد يكون بسيطاً،

وهو عبارة عن إدراك الشيء مع الذهول عن ذلك الإدراك، وعن التصديق بأنّ
المدرّك ماذا، وقد يكون مركباً وهو عبارة عن إدراك شيء مع الشعور بهذا الإدراك

وبأنّ المدرّك هو ذلك الشيء؛ وإذا تمهد هذا فنقول: إنّ إدراك الحقّ تعالى على الوجه

البسيط حاصل لكلّ أحد في أصل فطرته، لأنّ المدرّك بالذات من كلّ شيء ليس
إلاّ نحو وجود ذلك الشيء سواء كان الإدراك حسياً أو خيالياً أو عقلياً، وسواء كان

حضورياً أو حصولياً، وقد تحقّق وتبين عند المحققين من العرفاء والمتألهين من الحكماء

أنّ وجود كلّ شيء ليس إلاّ حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحيّ القيوم وأنّ الهويات
الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولمعات جماله وجلاله، فإذا إدراك كلّ شيء

ليس إلاّ ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه
الذي هو وجوده وموجوديته، وهذا لا يمكن إلاّ بإدراك ذات الحقّ، لأنّ صريح

ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات، فكلّ من أدرك شيئاً من الأشياء بأيّ إدراك كان فقد أدرك البارّي، وإن غفل عن هذا الإدراك إلاّ الخواصّ من أولياء الله، ٣٤٤
 فظهر وتبين أنّ هذا الإدراك البسيط للحقّ إلتعالى حاصل لكلّ أحد من عباده، ولا يلزم من ذلك إدراكه تعالى بكنه ذاته، وأمّا الإدراك المركّب - سواء كان على وجه الكشف والشهود كما يختصّ بخلصّ الأولياء والعرفاء، أو بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته وآثاره - فهو ليس ممّا هو حاصل للجميع، وهو مناط التكليف والرسالة، وفيه يتطرّق الخطأ والصواب، وإليه يرجع حكم الكفر والإيمان والتفاضل بين العرفاء والمراتب بين الناس، بخلاف النحو الأول فإنه لا يتطرّق إليه الخطأ والجهالة أصلاً كما في الفارسي:

دانش حق ذوات رافطرى است

دانش دانش است كان فكرى است

فإذن قد انكشف أنّ مدركات الخمس كمدركات سائر القوى الإدراكية مظاهر الهوية الإلهية التي هي المحبوب الأوّل والمقصود الكامل للإنسان، فبعينه يشاهده وينظر إليه، وبأذنه يسمع كلامه، وبأنفه يشمّ رائحة طيبة، لا على وجه يقوله المجسّمة ٣٤٦
 تعالى الله عن ذلك | علواً كبيراً؛ فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح، مع تقدّس ذاته عن الأمكنة والجهات، وتجرّد حقيقته عن الموادّ الجسمانيات، وما ذكرناه ممّا أطبق عليه أهل الكشف والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود، بل جميع الموجودات بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء عارفون برّبهم، مسّبحون له، شاهدون

لجماله، سامعون لكلامه» إلى آخر كلامه. ٣٢

أقول: أعلم أنّ الحنابلة اقتصروا فرقتين: فرقة منهم المجسّمة القائلون بالجسم، وفرقة أخرى المتصوّفة القائلون بأنّ الباري مدرك بالحواسّ مع أنّه ليس بجسم كما اختاره هذا الفاضل، وهو مذهب محيي الدين وأقرانه وأتباعه، وبطلان كلا القولين في أعلى درجة الظهور؛ قوله «بل جميع الموجودات بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء»، أقول: يمكن أن يقال: إنّ هذا القول أبعدهم اختاره أبو الحسن الأشعري من تجويز رؤية الله مع تجرّده ورؤية الروائح والأصوات ورؤية أعشى الأندلس - وهو من مدائن المغرب ٣٤٧ - بقّة صين - وهو مدينة من مدائن المشرق - والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم؛ وقوله «الموجودات عقلاء عارفون برّبهم» ليس بكلام ذي لب، لأنّه من الضروريّات الدينيّة والبدهيّات العقليّة أنّ الجمادات ليست بذوات حياة ومعرفة وعقل، بل تسبيحها دلالتها، ولا يخفى أنّ هذه العقيدة من عقائد عمدة الدجّالين محيي الدين، حيث قال في فصوص الحكم في فصّ حكمة غيبية في كلمة أيّوبية:

«إعلم أنّ سرّ الحياة سرى في الماء، فهو أصل العناصر والأركان، ولذلك جعل الله من الماء كلّ شيء حيّ، وما ثمّ شيء إلا وهو حيّ، فإنه ما من شيء إلا وهو يسبح بحمد الله، ولكن لا تفقه ٣٣ تسبيحه إلا بكشف إلهي ولا يسبح إلا حيّ، فكلّ شيء حيّ، فكلّ شيء الماء أصله. ٣٤»

ثمّ ردّ في الأسفار القول المشهور بين المتصوّفة بأنّ الواجب تعالى هو الوجود

٣٢ الأسفار (١١٦:٢)؛ العبارة المنقولة ملخّصة.

٣٣ في المصدر: نفقه.

٣٤ فصوص الحكم (١٧٠:١).

المطلق، وهذه عبارته:

«إن الدائر على السنة طائفة من المتصوفة أن حقيقة الواجب هو الوجود المطلق
 ٣٤٨ تمسكاً بأنه لا يجوز أن يكون عدماً أو معدوماً وهو ظاهر، ولا ماهية موجودة بالوجود
 أو مع الوجود تعليلاً أو تقييداً لما في ذلك من الاحتياج والتركيب، فتعين أن يكون
 وجوداً وليس هو الوجود الخاص، لأنه إن أخذ مع المطلق فركب، أو مجرد المعروض
 فاحتاج ضرورة احتياج المقيّد إلى المطلق، وضرورة أنه يلزم من ارتفاعه ارتفاع
 كل وجود، وهذا القول منهم يؤدّي في الحقيقة إلى أن الواجب غير موجود، وأن
 كل موجود حتى القاذورات واجب، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً، لأن الوجود
 المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الخارج، ولا شك في
 تكثر الموجودات التي هي أفرادها، وما توهموا من احتياج الخاص إلى العام باطل،
 بل الأمر بالعكس، إذ العام لا تحقق له إلا في ضمن الخاص، نعم إذا كان العام ذاتياً
 للخاص يفتقر هو إليه في تقوّمه في العقل دون العين، وأما إذا كان عارضاً فلا،
 ٣٤٩ وأما قولهم: «يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه، وما
 يمتنع عدمه فهو واجب»، فغالطة، مشوّها عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض،
 لأنه إنّما يلزم الوجوب لو كان امتناع عدم لذاته، وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم
 ارتفاع بعض أفراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الشئيّة والعلية
 والعالمية وغيرها؛ فإن قيل: بل يمتنع لذاته لا امتناع اتّصاف الشيء بنقيضه، قلنا: الممتنع
 اتّصاف الشيء بنقيضه، بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق،
 مثل قولنا: الوجود معدوم، كيف واتّفقت الحكماء على أن الوجود المطلق العام من

المعقولات الثانية والأمر الاعتبارية التي لا تحقق لها في الأعيان. ^{٣٥}»
وقالت طائفة من القائلين بوحدة الوجود بأن الوجود واحد شخصي، والتكثّر في
الموجودات، وأبطل هذا القول أيضاً في الأسفار وهذه عبارته:

« | وقالت طائفة: إن موجودية الواجب بكون ذاته تعالى وجوداً خاصاً حقيقياً،
وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات، فالوجود
عندهم واحد شخصي، والتكثّر في الموجودات بواسطة تكثّر الارتباطات لا بواسطة
تكثّر وجوداتها، فإذا نسب الوجود الحقيقي إلى الإنسان مثلاً حصل موجود، وإذا
نسب إلى الفرس فوجود آخر وهكذا، فمعنى قولنا: «الواجب موجود» إله وجود،
ومعنى قولنا: «الإنسان أو الفرس موجودان» أنّ له نسبة إلى الواجب، حتى أنّ
قولنا: «وجود زيد ووجود عمر» بمنزلة قولنا: «إله زيد وإله عمرو» فمفهوم الوجود
حينئذ أعمّ من الوجود القائم بذاته - إلى قوله - ونسبوا هذا المذهب إلى أذواق
المتألهين من الحكماء. ^{٣٦}»

أقول: القول بوحدة الوجود بجميع معانيه باطل، وبطلانه قد علم من الدين ضرورة
ولا يحتاج إلى بسط الأدلة العقلية والنقلية، ولكن تيمناً وتبرّكاً أتى ببعض الأخبار
الواردة من طريق ^{٣٧} الأئمة الأطهار عليهم السلام. روى ابن بابويه في توحيد
بإسناده عن عمر بن أذينة، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله عزّ وجلّ: ﴿ مَا يَكُونُ
مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا

٣٥ الأسفار (٢: ٢٥٥).

٣٦ الأسفار (٢: ٢٥١).

٣٧ في ب: طرق.

أَكْرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيَّنَا كُنُوا»^{٣٨}، فقال: «هو واحد أحدي الذات، باين من خلقه وبذلك وصف نفسه، وهو بكل شيء محيط بالإشراف والإحاطة والقدرة، لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر بالإحاطة والعلم، لا بالذات.»^{٣٩} وروى فيه أيضاً بسنده عن أبي جعفر، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^{٤٠}، قال: «كذلك هو في كل مكان،» قلت: بذاته؟ قال: «ويحك، إن الأماكن أقدار، فإذا قلت: بذاته، لزمك أن تقول في أقدار وغير ذلك، ولكن هو باين من خلقه محيط بما خلق علماً وقدرة وإحاطة وسلطاناً، وليس علمه بما في الأرض بأقل مما في السماء، لا يبعد منه شيء، والأشياء له سواء علماً وقدرة وسلطاناً وملكاً وإحاطة.»^{٤١} وروى أيضاً في توحيده في باب صفات الذات حديثاً طويلاً هذا موضع الحاجة منه: «ولا تدرك معرفة الله إلا بالله، والله خلو من خلقه وخلقته خلو منه.»^{٤٢} ووجه الدلالة في هذه الأخبار ظاهر لا يحتاج إلى البيان.

٣٥٢

لا يخفى أن القول بوحدة الوجود لم يظهر ولم يشتهر إلا من قبل محيي الدين محمد بن العربي الأندلسي الحنبلي وأتباعه، وكان هذا الرجل في غاية سخافة العقل وضعفه كما سيظهر من كلامه، وأما المتقدمون من المتصوفة كأبي يزيد والحلاج وأمثالهما فالظاهر من أقوالهم أن بعضهم كانوا قائلين بالاتحاد وبعضهم بالحلول، فعلى هذا

٣٨ المجادلة: ٧.

٣٩ التوحيد: ١٣١.

٤٠ الأنعام: ٣.

٤١ التوحيد: ١٣٢.

٤٢ التوحيد: ١٤٢.

الاعتقاد الضعيف والمذهب السخيف كان أبو يزيد البسطامي يقول: «ليس في جنتي سوى الله ولا إله إلا أنا»^{٤٣} وكان يقول الحلاج: «أنا الله وأنا الحق»^{٤٤}

ثم أعلم أن محيي الدين الذي هو في الحقيقة مميت الدين قد شهر | القول بوحدة الوجود بين ضعفاء المسلمين بمكره وخذعه، وكان يكذب لتسخير العوام وأشباه العوام من الطلبة، وترويح الباطل، ويدعي أنه رأى النبي صلى الله عليه وآله في النوم وكان بيده كتاب، فقال له: هذا كتاب فصوص الحكم خذه، وأخرج به إلى الناس ينتفعون به؛ فصنّف كتاباً مشتملاً على أنواع الكفر والزندقة من أنه خاتم الأولياء وأن جميع الأنبياء والأولياء أخذوا العلم منه، واقتبسوه من مشكاته، وأنه صاحب النبوة العامة، وأن جميع الأنبياء أتوه واجتمعوا عنده لتنهيته بحتم الولاية، وأنه لم يأكل ولم يشرب تسعة أشهر، وكلها وضعوا عنده المائدة تجسم الله فقال له: أأأكل وتشاهدني؟ فكان يسمن من غير أكل وشرب. وكان من دعاويه الباطلة الفاسدة دعوى وحدة الوجود، فصدقه فيما ادّعاه جماعة كثيرة من السفهاء والضعفاء، وكذّبه وحكم بكفره جماعة من الأزيكاء والعقلاء، فينبغي أن تأتي هنا ببعض كلماته الدالة على كفره وحماقته وسفاهته، ونقدّم رؤياه التي الخدع السفهاء بها، ونبين | وجوه كفره وخذعته،^{٤٥} لعل من لم يخدع بعد بخدعه ووساوسه يسلم بمطالعة كلا منا من الانخداع، ومن الخدع وضلّ يرجع من طريق الضلال؛ قال في كتابه الموسوم بفصوص الحكم بعد إتمام الخطبة:

«أما بعد فإنّي رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مبشرة أريتها في العشر

٤٣ انتهانامه: ١٠.

٤٤ وفيات الأعيان (٢: ١٤٠): تفسير ابن عربي (٢: ٢٣٣).

٤٥ في ب: خدعه.

الآخر من المحرم لسنة^{٤٦} سبع وعشرين وستائة - قال الشارح وهو القيصري: -
هذا تمهيد عذر لإظهار هذا الكتاب إلى الخلق فإن الأولياء أمناء الله تعالى، والأمين
لا بد له من أن يحفظ الأسرار التي أوتمن عنده ويصونها عن الأغيار، كما قال:

يقولون خبرنا فانت أمينها

وما أنا إن^{٤٧} خبرتهم بأمين

اللهم إلا أن يؤمروا بإظهارها فحينئذ يجب عليهم الإظهار والإخبار» انتهى

كلام الشارح. ^{٤٨}

[أقول]: أنظر أيها اللبيب إلى عقل هذا الشارح كيف صدق هذا المدعي الكذاب

واعتقد أنه من أولياء الله وأمنائه من غير دليل وبرهان: المتن:

«بحرسة دمشق وبيده صلى الله عليه وآله كتاب، فقال لي: هذا كتاب فصوص

الحكم خذه وأخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي

الأمر متأكدا أمرنا، فحققت الأمنية | وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى ^{٣٥٥}

إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله صلى الله عليه وآله من غير زيادة ونقصان،

وسألت الله أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم

سلطان وأن يخصني في جميع ما يرقه بنا في وينطق به لساني وينطوي عليه جناني

بالإلقاء السبوح والنفث الروحي في الروح النفسي بالتأييد الاعتصامي حتى أكون

مترجماً لا متحكماً، ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنه من مقام

التقديس المتزه عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس، وأرجو أن يكون الحق

٤٦ في الأصل: بسنة.

٤٧ في المصدر: إذ.

٤٨ شرح فصوص الحكم للقيصري: ٣٠٨.

تعالى لما سمع دعائي قد أجاب ندائي، فما ألقى إلا ما يُلقى إليّ، ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به عليّ، ولست بنبي ولا رسول ولكنّي وارث ولا خرتي حارث.

فمن الله فاسمعوا وإلى الله فارجعوا
 وإذا ما سمعتم ما أتيت به فعوا
 ثم بالفهم فصلوا مجمل القول وأجمعوا
 ثم متّوا به على طالبيه لا تمنعوا
 هذه الرحمة التي وسعتكم فوسّعوا. « ٤٩

أقول: الرؤيا المبشرة التي ادّعاها هذا الرجل الضالّ المضلّ كذب محض واقتراء صرف، اختلقها ترويحاً لدعاويه الباطلة | وجلباً لقلوب الجهلة، إن سلّمنا أنه لم يتعمد الكذب فيحتمل أنه رأى الشيطان، ولكن لضعف بصيرته لم يفرّق بينه وبين النبيّ صلى الله عليه وآله كما لم يفرّق في اليقظة بين الحق والباطل، ولا يخفى أن المعنى الذي ادّعه هذا الرجل الخداع الغرّار معنى النبوة، وإن نفاها ظاهراً عن نفسه خوفاً من القتل، ويستفاد من كلامه في فصّ حكمة قدرية أنّ النبوة عنده على نوعين: النبوة العامة، ونبوة التشريع، وهونافٍ للثانية عن نفسه دون الأولى حيث قال:

«واعلم أنّ الولاية هي الفلك المحيط العام، ولهذا لم تنقطع ولها الإنباء العام، وأما نبوة التشريع والرسالة فنقطعة - ثمّ قال بعد كلام - وهذا الاسم أي الوليّ باقٍ جارٍ على عباد الله دينا وآخرة، فلم يبق اسم محتصّ به العبد دون الحقّ بانقطاع النبوة والرسالة إلا أنّ الله لطيف بعباده فأبقى لهم النبوة العامة التي لا تشريع فيها. « ٥٠

٤٩ فصوص الحكم (١: ٤٧-٤٨).

٥٠ فصوص الحكم (١: ١٣٤-١٣٥).

فادعى هذا الرجل المفسد أن الرسالة ووضع الشريعة ختمت على النبي صلى الله عليه وآله، والنبوة العامة التي هي أخذ المعارف والأحكام والعلوم الغيبية من المعدن الذي يأخذ منه الملك باقية، وادعى | أنه صاحب هذه النبوة، وسيجيء كلامه الدال ٣٥٧/١ على ما نسبنا إليه، وزعم أن ما سطره في كتابه الفصوص والفتوحات من كلمات الكفر من الأبناء التي أوحيت إليه، وأشار إلى هذا بقوله: «فما ألقى إلا ما يُلقى إليّ، ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به عليّ،» فإن هذا صريح في أن ما أتى به في فصوصه نزل عليه من الله تعالى، ويؤيد ما قلناه قوله بعد ذلك «فمن الله فاسمعوا، وإلى الله فارجعوا.»

[تفصيل ما يدل على كفر محيي الدين]

وها أنا أذكر وأفصل ما كُفروه به ومما حكموا به على كفره؛ قوله في فصّ حكمة إلهية في كلمة آدمية: «وهو للحق بمنزلة إنسان العين، من العين الذي به يكون النظر وهو المعبر عنه بالبصر، فلهذا سمي إنساناً، فإنه به نظر الحق إلى خلقه^{٥١} فرحمهم، فهو الإنسان الحادث الأزلي والمنشأ الدائم الأبدى.»^{٥٢} وهذه العبارة تدل على كفره من وجهين: أحدهما أنه اعتقد أن ذات الله الذي مبائن للذوات بمنزلة العين والإنسان بمنزلة إنسان العين وهو البصر، ولا شك أن هذا الاعتقاد كفر، والثاني أنه اعتقد أن الإنسان حادث أزلي، وهذه العقيدة كفر من غير شك. | ومما كُفروه به قوله في هذا الفصل: «فوصف ٣٥٧/٢

٥١ في الأصل: الخلق.

٥٢ فصوص الحكم (٥٠:١).

نفسه لنا بنا، فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا، وإذا شهدنا شهد نفسه. ^{٥٣} ووجه دلالة هذه العبارة على كفره ظاهر. ومما يدل على كفره وضلاله وحمقه وسفاهة رأيه كلامه في فصّ حكمة قلبية في كلمة شعبيّة:

«صاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد، كما يعلم أنّ مدلول الأسماء الإلهية - وإن اختلفت حقائقها وكثرت - أنّها عين واحدة، فهذه كثرة معقولة في واحد العين، فيكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة، كما أنّ الهيولى تؤخذ في حد كل صورة، ومع كثرة الصور واختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد، وهو هيولاها، فن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربّه. ^{٥٤}»

ثمّ ذكر في هذا الفصّ أنّ العالم كلّها أعراض تتبدّل مع الأنفاس ولا يعرف هذا التبدّل أهل النظر والفكر، ثمّ قال:

«لكن قد عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات وهي الأعراض، وعثرت عليه الحسابيّة ^{٥٥} في العالم كلّ، وجهلهم أهل النظر بأجمعهم، ولكن أخطأ الفريقان، أمّا خطأ الحسابيّة فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدّل في العالم بأسره على أحديّة عين الجوهر المعقول الذي قبّل هذه الصورة، | ولا يوجد إلّا بها كما لا تعقل إلّا به، ^{٣٥٧/٢} فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر؛ وأمّا الأشاعرة فما علموا أنّ العالم كلّه مجموع أعراض فهو يتبدّل في كلّ زمان إذ العرض لا يبقى زمانين. ^{٥٦}»

ثمّ قال بعد كلام:

٥٣ فصوص الحكم (١:٥٣).

٥٤ فصوص الحكم (١:١٢٤).

٥٥ أي السوفسطائية.

٥٦ فصوص الحكم (١:١٢٥).

«وأما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله تعالى يتجلى في كل نفس ولا يكرّر التجلي، ويرون أيضاً شهوداً أن كل تجلٍ يعطي خلقاً جديداً ويذهب بخلق، فذاهبه هو الفناء عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر فافهم.»^{٥٧}

ووجه دلالة هذه الكلمات على كفره ظاهر، فإنه يستفاد منها أن الله سبحانه عين واحدة والكثرة تعرضها، فحقيقة الأشياء الكثيرة واحدة، ولا شك أن هذا الاعتقاد مخالف لما علم من الدين ضرورة من كونه تعالى مبيناً لجميع المخلوقات؛ ويستفاد منها أيضاً أن العالم كلها أعراض تتبدل مع الأنفاس ولا شك أن هذا الاعتقاد كفر وزندقة، لأنه يستلزم أن من عصى في وقت ثم تاب في وقت آخر أن يكون التائب غير العاصي، وهو مخالف لما علم من الدين والعقل ضرورة.

٣٥٧/٤

ومما يدل أيضاً على كفره وضلالته قوله في فصّ حكمة إمامية في كلمة هارونية وهذه عبارته:

«فكان عدم قوة إرداع هارون بالفعل أن ينفذ في أصحاب العجل بالتسليط على العجل كما سلط موسى عليه، حكمة من الله ظاهرة في الوجود ليعبد في كل صورة وإن ذهبت تلك الصورة بعد ذلك، فما ذهبت إلا بعد ما تلبست عند عابدها بالألوهية، ولهذا ما بقي نوع من الأنواع إلا وعبد، إما عبادة تأله وإما عبادة تسخير، فلا بد من ذلك لمن عقل.»^{٥٨}

ووجه دلالة هذا الكلام على كفره أنه يدل على أن الله سبحانه لم يسلط هارون على السامري حتى حمل الناس على عبادة العجل، لأنه تعالى أراد أن يعبد في كل

٥٧ فصوص الحكم (١: ١٢٦).

٥٨ فصوص الحكم (١: ١٩٤).

صورة، ولا شك أنّ هذه العقيدة كفر مخالف لما علم من الدين ضرورة. ومآيدل على كفره وضلاله قوله في هذا الفصل:

«فحشي هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه، فكان موسى أعلم بالأمر من هارون، لآته علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأنّ الله | قد قضى أن لا يُعبد إلاّ آياه، وما حكم الله بشيء إلاّ وقع، فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتّساعه، فإنّ العارف من يرى الحقّ في كلّ شيء بل يراه عين كلّ شيء، فكان موسى يرّي هارون تربية علم وإن كان أصغر منه في السن» انتهى كلامه. ^{٥٩}

ووجه دلالة هذا الكلام على كفره أنّه يستفاد منه أنّ موسى لم يعاقب أخاه هارون على أنّ قومه عبدوا العجل، بل عاتبه على إنكاره عليهم في عبادة العجل، ولا شك أنّ هذه العقيدة كفر ومخالف للدين ضرورة. ومآيدل على كفره وضلاله قوله في فصّ حكمة مُهيمية في كلمة إبراهيمية: «فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده،» ^{٦٠}

ووجه الدلالة ظاهر. ومآيدل على كفره وضلاله قوله في فصّ حكمة نفثية في كلمة شيثية وهذه عبارته:

«فقول: إنّ الأعطيات إمّا ذاتية أو اسمائية، فأما المنح والهبات والعطايا الذاتية فلا تكون أبداً إلاّ عن تجلّ إلهي، والتجلي من الذات لا يكون أبداً إلاّ بصورة استعداد المتجلي له | وغير ذلك لا يكون، فإذا المتجلي له ما رأى سوى صورته في مرآة الحقّ، ^{٣٥٨}

وما رأى الحقّ ولا يمكن أن يراه مع علمه أنّه ما رأى صورته إلاّ فيه، كالمرآة في الشاهد إذا رأيت الصور فيها لا تراها مع علمك أنّك ما رأيت الصور أو صورتك إلاّ فيها،

٥٩ فصوص الحكم (١: ١٩٢).

٦٠ فصوص الحكم (١: ٨٣).

فأبرز الله ذلك مثالا نصبه لتجليه الذاتي ليعلم المتجلي له أنه ما رآه وما ثمّ مثال أقرب ولا أشبه بالرؤية والتجلي من هذا؛ وأجهد في نفسك عند ما ترى الصورة في المرآة أن ترى جرم المرآة، لا تراه أبداً البتة حتى أن بعض من أدرك مثل هذا في صور المرايا ذهب إلى أن الصورة المرئية بين بصر الرائي وبين المرآة، وهذا أعظم ما قدر عليه من العلم، والأمر كما قلناه وذهبنا إليه، وقد بينّا هذا في الفتوحات المكيّة. وإذا ذُقت هذا، ذُقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق، فلا تطمع ولا تُتعب نفسك في أن ترقى في أعلى من هذا الدرج، فها هو ثمّة^{٦١} أصلاً وما بعده إلا العدم المحض، فهو مرآتك في رؤيتك نفسك | وأنت مرآته في رؤيته أسائه وظهور أحكامها، وليس ٣٥٩ سوى عينه فاختلط الأمر وانبههم، فنّا من جهل في علمه فقال: والعجز عن درك الإدراك إدراك، ومنا من علم فلم يقل بمثل هذا، وهو أعلى القول بل أعطاه العلم السكوت، ما أعطاه العجز، وهذا هو أعلى عالم بالله، وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء، ولا يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولي الخاتم، حتى أن الرسل لا يرونه متى رأوه إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فإن الرسالة والنبوة - أعني نبوة التشريع ورسالته - تنقطعان، والولاية لا تنقطع أبداً، فالمرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء، وإن كان خاتم الأولياء تابعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك لا يقدر في مقامه، ولا يناقض ما ذهبنا إليه، فإنه من وجه يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلى، وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا إليه في فضل عمر في أسارى بدر بالحكم فيهم، فما يلزم الكامل أن يكون

٦١ في الأصل: ثمّ.

٣٦٠ له التقدّم في كل شيء وفي كل مرتبة، وإتّما نظرُ الرجال إلى التقدّم في رتب العلم بالله، هنالك مطلبهم، وأمّا حوادث الأكوان فلا تعلق لخواطهم بها فتحقق ما ذكرناه. « ٦٢
 ووجه دلالة هذه العبارات على كفره أنّه جوّز تجلّي الذات وإدراكه، مع أنّه قد علم من الدين ضرورة أنّه تعالى لا يدرك بالأبصار الظاهرة والباطنة. ثمّ ادّعى أنّ جميع الأولياء والأنبياء حتّى خاتم الأنبياء صلّى الله عليه وآله يأخذون العلم بالله منه ويقتبسون من مشكاته، ولا شك أنّ هذا القول كفر، بل لا شك أنّ الشكّ في كفر قائله كفر.

ومّا يدلّ أيضاً على كفره أنّه رجّح نفسه على خاتم الأنبياء صلّى الله عليه وآله في هذا الفصّ وهذه عبارته:

«ولمّا مثل النبيّ صلّى الله عليه وآله النبوة بالحائط من اللّبن وقد بكل سوى موضع لبنة واحدة، فكان صلّى الله عليه وآله تلك اللبنة غير أنّه صلّى الله عليه وآله لا يراها إلاّ كما قال: لبنة واحدة؛ وأمّا خاتم الأولياء فلا بدّ له من هذه الرؤية، فيرى ما مثله به رسول الله صلّى الله عليه وآله، ويرى في الحائط موضع لبنتين، واللّبنتان من ذهب وفضّة فيرى اللّبنتين اللّتين ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة ذهب ولبنة فضّة، ٣٦١ فلا بدّ أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللّبنتين فيكمل الحائط. « ٦٣

قال الشارح وهو القيصري [عقبيه]:

«فيكون خاتم الأولياء تينك اللّبنتين؛ «فيكمل الحائط» جواب «لمّا»؛ قوله «فلا بدّ أن يرى نفسه تنطبع» أي لمّا مثل خاتم الرسل النبوة بالحائط ورأى نفسه تنطبع

٦٢ فصوص الحكم (١: ٦١).

٦٣ شرح فصوص الحكم للقيصري: ٤٣٩.

فيه، لا بدّ أن يرى خاتم الولاية نفسه كذلك لما بينهما من المناسبة والاشترك في مقام الولاية ومعناه ظاهر؛ قال رضي الله عنه في فتوحاته إته رأى حائطاً من ذهب وفضّة وقد كلّم إلّا موضع لبنتين، إحداهما من فضّة والأخرى من ذهب، فانطبع رضي الله عنه موضع تلك اللبنتين، وقال فيه: وأنا لا أشكّ أنّي أنا الرائي ولا أشكّ أنّي أنا المنطبع موضعهما وبى كلّ الحائط، ثمّ عبرت الرؤيا بحتّام الولاية بي، وذكرت المنام للشايخ الذين كنت في عصرهم وما قلت من الرائي، فعبروا بما عبرت به. « ٦٤

[وقال في] [المتن]:

«والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين أنّه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر، وهو موضع اللبنة الفضيّة | وهو ظاهره، وما يتبعه فيه من الأحكام كما هو أخذ عن الله في السرّ ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه لأنّه يرى الأمر على ما هو عليه، فلا بدّ أن يراه هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن، فإنّه أخذ من المعدن الذي (يأخذ منه الملك الذي) يوحى به إلى الرسول؛ فإن فهمت ما أشرت إليه فقد حصل لك العلم النافع (بكل شيء)، فكلّ نبيّ من لدن آدم إلى آخريّ، ما منهم أحد يأخذ إلّا من مشكاة خاتم النبيّين وإن تأخّر وجود طينته فإنّه بحقيقته موجود، وهو قوله « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين، » ٦٥ وغيره من الأنبياء ما كان نبياً إلّا حين بُعث، وكذلك خاتم الأولياء كان وليّاً وآدم بين الماء والطين، وغيره من الأولياء ما كان وليّاً إلّا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتّصاف بها من كون الله يستمى بالوليّ الحميد. فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبتبه مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء

٦٤ شرح فصوص الحكم للقيصري: ٤٣٩.

٦٥ بحار الأنوار (١٦: ٤٠٢).

والرسل معه، فإنه الوليّ الرسول النبيّ، وخاتم الأولياء الوليّ الوارث | الآخذ عن الأصل المشاهد لل مراتب. »^{٦٦}

ولا يخفى أنّ هذه العبارات تدلّ من وجوه على أنه رَجَّح نفسه على خاتم الأنبياء: الوجه الأوّل: إته صلى الله عليه وآله على ما روي عنه شبه النبوة بالحائط وقال: «إنّ حائط النبوة قد تمّ ولم ينقص منه إلاّ لبنة واحدة وأنا تلك اللبنة، فتمّ بي حائط النبوة،» وهذا الرجل شبه الولاية بحائط من الذهب والفضة، لبنة من ذهب ولبنة من فضة قد نقص منه لبنتان، لبنة من ذهب ولبنة من فضة، وشبه نفسه بلبنتين من الذهب والفضة، والولاية على ما به صرح أعظم من النبوة، ولهذا شبهها بحائط مبيّ من الذهب والفضة، وهو بزعمه أعظم من خاتم الأنبياء ولهذا شبه نفسه بلبنتين من الذهب والفضة فتمّ وكل به حائط الولاية، كما تمّ بخاتم الأنبياء حائط النبوة.

والوجه الثاني: إته ادّعى أنه أخذ العلم من المعدن الذي يأخذ منه الملك، ولا ريب أنّ أخذ العلم من الله من غير واسطة أعظم من الآخذ منه بواسطة.

والوجه الثالث: إته قال: «وكذلك خاتم الأولياء كان وليّاً وآدم بين الماء والطين»^{٣٦٤} والذي كان وليّاً وآدم بين الماء والطين أعظم من الذي كان نبيّاً وآدم بين الماء والطين، لأنه على ما ادّعاه منصب الولاية أعظم من منصب النبوة.

والوجه الرابع: إته ادّعى أنّ خاتم الرسل من حيث ولايته نسبتته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه، فينتج هذا الكلام أنه أشرف من خاتم الأنبياء في الولاية، كما أنّ خاتم الأنبياء أشرف من حيث الرسالة من سائر الرسل.

الويل كلّ الويل لمن سمع كلمات هذا الرجل وشكّ في كفره. ومن كذبه واقترائه

٦٦ فصوص الحكم (١: ٦٣): كل ما بين القوسين من المصدر.

وجرأته في الدين أنه بعد ما ادعى أنه خاتم الأولياء وختم به الولاية كما ختم بمحمد صلى الله عليه وآله النبوة ادعى أن الأنبياء كلهم حضروه لتنهيته بختم الولاية ولم يتكلم معه أحد منهم سوى هود النبي عليه السلام، وهذه عبارته في فصّ حكمة أحديّة في كلمة هوديّة:

«واعلم أنه لما أطلعني الحقّ وأشهدني أعيان رسله وأنبياؤه كلهم البشريين من آدم إلى محمد صلوات الله عليهم أجمعين | - الشرح: - إنما قيد بالبشريين ليخرج أنبياء أنواع آخر من الموجودات فإن لكل نوع من الأنواع عندهم نبياً هو واسطة بينهم وبين الحق كما نبّه سبحانه بقوله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ أَمْثَلُكُمْ﴾، ٦٧ - المتن: - في مشهد - الشرح: - أي في مقام ومرتبة حصل هذا الشهود فيه - المتن: - أقيمت فيه بقرطبة - الشرح: - أقيمت على البناء للمفعول، قرطبة مدينة من بلاد المغرب - المتن: - سنة ست وثمانين وخمسمائة، ما كني أحد من تلك الطائفة إلا هود عليه السلام فإنه أخبرني سبب جمعيتهم - الشرح: - قيل: سبب جمعيتهم إنزاله في مقام القطيعة ليكون قطب الأقطاب في زمانه وكلام هود عليه السلام بشارته أنه خاتم الولاية المحمديّة ووارث الأنبياء والمرسلين كما ذكره عن نفسه في مواضع من فتوحاته تصريحاً وتعريضاً - المتن: - ورأيت رجلاً ضخماً في الرجال حسن الصورة لطيف المحاوره عارفاً بالأموار كاشفاً لها. « ٦٨

أنظر أيها العاقل وتعجب من عقول أتباعه من أهل السنّة والشيعة كيف صدّقوا هذا المدعي الكذاب، ولم ينكروا عليه في دعاويه الصريحة في الكفر والزندقة | ٣٦٦

٦٧ الأنعام: ٣٨.

٦٨ شرح فصوص الحكم للقيصري: ٧٢٩-٧٣٠.

والضلال، وكأنَّ بعض من مدحه وأثنى عليه من الشيعة لم يطلع على مقالاته الصريحة في الكفر، بل رأوا من مقاله ما ليس به بأس فحسبوا أنه من المسلمين بل من المؤمنين، ولكن أخطأ من مدحه وأثنى عليه قبل أن يتفحص عنه ويطلع على مذهبه واعتقاده، ومن مدحه وأحبه بعد ما اطلع على ما اطلعنا عليه من كلماته التي نقلنا عنه وما سنقل عنه، فلا شكَّ أنه ليس من زمرة المؤمنين بل من زمرة المسلمين. ومآيدل على كفره حكمه بإيمان فرعون لأنَّ كفره من ضروريات الدين، وهذه عبارته في فصِّ حكمة علوية في كلمة موسوية:

«فقال لفرعون في حق موسى: إته قرّة عين لي ولك، فيه قرّت عينها بالكمال الذي حصل لها كما قلنا، وكان قرّة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله له عند الغرق، فقبضه طاهراً مطهراً ليس فيه شيء من الخبث لأنّه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام، والإسلام يجب ما قبله» إلى آخر كلامه. ٦٩

٣٦٧

ومآيدل على جهله وحماقته أنه فسّر في هذا الفصّ - في مقام إصلاح كلمات فرعون - قوله «لمجنون» في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾، ٧٠ «المستور عنه»، وهذه عبارته: «فقال لأصحابه: إنّ رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون أي مستور عنه علم ما سأله عنه» ٧١؛ وإته فسّر قوله «المسجونين» في قوله تعالى حكاية لقول فرعون لموسى: ﴿لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين﴾: ٧٢ بالمستورين، وهذه عبارته: «والسين في السجن من الحروف الزوائد

٦٩ فصوص الحكم (١: ٢٠١).

٧٠ الشعراء: ٢٧.

٧١ فصوص الحكم (١: ٢٠٧).

٧٢ الشعراء: ٢٩.

أي لأسترتك.»^{٧٣} ومما يدل على سوء اعتقاده وسخافة عقله ما ذكره في فصّ حكمة إيناسيّة في كلمة إيناسيّة وهذه عبارته وعبارة الشرح [عبد الرزاق القاشاني]:

«فإنّ العقل إذا تجرّد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره، كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه، وإذا أعطاه تعالى المعرفة بالتجليّ كملت معرفته بالله، فتره في موضع وشبهه في موضع - الشرح: - أي تره في موضع التنزيه تنزيهًا حقيقيًا لا وهميًا رسميًا، وشبهه في موضع التشبيه تشبيهًا شهوريًا كشيئًا - المتن: - ورأى سريان الحق بالوجود في الصور الطبيعيّة والعنصريّة، وما بقيت له صورة إلا ويرى عين الحق عينها، وهذه هي المعرفة التامة الكاملة التي جاءت بالشرائح^{٧٤} المنزلة من عند الله،

٣٦٨

وحكمت أيضًا بهذه المعرفة الأوهام كلّها - الشرح: - لأنّ الوهم يستشرف إلى ما وراء موجبات الأفكار، ولم ينفعل عن القوّة العقلية من حيث تقيدها انفعالًا يخرج عن الإطلاق، فيجيز الحكم على المطلق بالتقييد مرّة، ويحكم بالعكس أخرى، ولا يحيل

٣٦٩

ذلك ويحكم بالشاهد على الغائب تارة وعلى العكس، وهذا في جميع من له قوّة الوهم من المقلّدين والمؤمنين - المتن: - ولهذا^{٧٥} كانت الأوهام أقوى سلطانًا في هذه النشأة من العقول، لأنّ العاقل وإن بلغ من عقله ما بلغ لم يخجل عن حكم الوهم عليه والقصور^{٧٦} فيما عقل، فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه النشأة الصورية الكاملة الإنسانيّة، وبه جاءت الشرائع المنزلة فشبهت وترّهت، فشبهت في التنزيه بالوهم، وترّهت في التشبيه بالعقل، فارتبط الكلّ بالكلّ، فلا يمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيهه، ولا تشبيه عن

٧٣ فصوص الحكم (١: ٢٠٩).

٧٤ في المصدر: جاءت بها الشرائع.

٧٥ في الأصل: كذلك.

٧٦ في المصدر: التصوّر.

تنزيه قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾،^{٧٧} فنزهه وشبهه - الشرح: - أي نزهه في عين التشبيه حيث نفى عن كل شيء مماثلة مثله في مثليته وهو عين التشبيه، لأنه إثبات المثل ولما نفى عن كل شيء مماثلة المثل نزه الحق أن يكون مثلاً له لأنه شيء من الأشياء، فلا يماثل ذلك المثل، وإذا لم يكن مثل مثله، فبالأحرى أن يكون ذلك المثل ليس مثلاً له وذلك غاية التنزيه فهو تشبيه في تنزيه وتنزيه في تشبيه - المتن: - وهو السميع العليم البصير فشبهه - الشرح: - أي في عين التنزيه لأنه أثبت له السمعية والبصرية اللتين هما صفتان ثابتتان للبعد، وهو محض التشبيه، لكنه خصصهما به بالصيغة التركيبية المفيدة للحصر، حيث حمل الصفتين المعرفتين بلام الجنس على ضميره، فأفاد أنه هو السميع وحده لا سميع غيره، وهو البصير وحده لا بصير سواه، وهو عين التنزيه، فتأمل (تقضى حق العجب من هذا الكلام)^{٧٨} - المتن: - وهي أعظم آية نزلت في التنزيه، ومع ذلك لم تخل عن تشبيهه بالكاف، فهو أعلم العلماء بنفسه، وما عبر عن نفسه إلا بما ذكرناه، ثم قال: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾،^{٧٩} وما يصفونه إلا بما تعطيه عقولهم فنزهه نفسه عن تنزيههم، إذ حدّوه بذلك التنزيه، وذلك لقصور العقول عن إدراك مثل هذا - الشرح: - يعني العقول البشرية | المقيّدة بالنظر الفكري، لا^{٣٧٠} العقول المنوّرة بنور التجلي والكشف الشهودي - المتن: - ثم جاءت الشرائع كلها بما تحكّم به الأوهام، فلم يخل الحق عن صفة يظهر فيها، كذا قالت وبذا جاءت، فعلمت الأمم على ذلك فأعطاها الحق التجلي فلحقت بالرسول وراثته، فنطقت بما نطقت به رسل الله، الله أعلم حيث يجعل رسالته، فالله أعلم موجه له وجه بالخبرية إلى رسل

٧٧ الشورى: ١١.

٧٨ من الأصل.

٧٩ الصافات: ١٨٠.

الله، وله وجه بالابتداء إلى أعلم حيث يجعل رسالاته^{٨٠} - الشرح: - والوجه الأوّل أن يوقف على قولهم ﴿لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ﴾ أي هذا الرسول، على أنّ كلام القوم قد تمّ وابتدأ بقوله: ﴿رُسُلَ اللَّهِ﴾^{٨١} بمعنى أنّ رسل الله هم الله، و«أعلم» خبر مبتدأ محذوف أي هو أعلم حيث يجعل رسالاته، والمعنى رسل الله صورته، والله هويّتهم وهو من حيث هم وهم من حيث هو أعلم حيث يجعل رسالاته، وإذا كان الله هوية الرسل والرسل صورته كان تشبيهاً في عين تنزيه. والوجه الثاني وهو المشهور ظاهراً - المتن: - وكلا الوجهين حقيقة فيه، فلذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه | وبالتنزيه في التشبيه - الشرح: - أي فلأنّ الوجه المذكور أولاً حقيقة كالوجه الثاني قلنا بالتشبيه في عين التنزيه، ونفي الغيرية في إثبات الوحدة الحقيقية كقوله عليه السلام: «هذه يد الله وإشارته إلى يمينه المباركة»،^{٨٢} وهذا الحديث أوّله أهل الحجاب، وآمن به أهل الايمان، وعابن أهل الكشف والشهود أنّ يده صلى الله عليه وآله^{٨٣} عين يد الله العليا في قوله: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^{٨٤}، وكانت يد رسول الله فوق أيديهم رأي عيان.^{٨٥}

ووجه دلالة هذه العبارات على كفره وضلالته وحقاقتها أنّه جمع بين التنزيه والتشبيه، ولا شك أنّ هذه العقيدة كفر وضلالة، والاعتقاد الحقّ الصحيح المعلوم بالدليل والبرهان التنزيه دون التشبيه، وأنّه قال في تفسير قوله: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّىٰ

٨٠ في المصدر: رسالته.

٨١ الأنعام: ١٢٤.

٨٢ بحار الأنوار (٥٣: ٨).

٨٣ في المصدر: صلى الله عليه وسلم.

٨٤ الفتح: ١٠.

٨٥ شرح فصوص الحكم لعبد الرزاق القاشاني: ٢٧٧-٢٧٩.

نُوْتِيْ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴿٨٦﴾، إِنَّ «رسل» مبتدأ و«الله» خبره و«أعلم» خبر مبتدأ محذوف وهو «هو»، ولا شك أن هذا التفسير كفر وضلالة ودليل على حماقته وسفاهته كما لا يخفى على صاحب الفطرة الصحيحة .
ومآيدل على كفره وضلاله ما قال في فصّ حكمة حقيّة في كلمة إسحاقية وهذه عبارته:

«وقال الله تعالى لإبراهيم عليه السلام حين ناداه: ﴿أَنْ يَا إِبْرَاهِيمَ قَدْ صَدَقْتَ

الرؤيا﴾^{٨٦}، وما قال له «صدقت | في الرؤيا أنه ابنك،» لأنه ما عبّر بها بل أخذ بظاهر
ما رأى، والرؤيا تطلب التعبير ولذلك قال العزيز: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾^{٨٧}،
ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر، وكانت البقرات سنين في المحل
والخصب، فلو صدق في الرؤيا لذبح ابنه، وإتما صدق الرؤيا في أن ذلك عين ولده،
وما كان عند الله إلا الذبح العظيم في صورة ولده، ففداه لما وقع في ذهن إبراهيم
عليه السلام ما هو فداء في نفس الأمر عند الله؛ فصوّر الحسّ الذبح، وصوّر الخيال
ابن إبراهيم، فلورأى الكبش في الخيال لعبّره بابنه أو بأمر آخر، ثم قال: ﴿إِنَّ هَذَا هُوَ
الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾^{٨٨} أي الاختبار المبين، أي الظاهر، يعني الاختبار في العلم: هل يعلم
ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير أم لا؟ لأنه يعلم أن موطن الخيال يطلب التعبير،
فغفل فما وثق الموطن حقّه، وصدق الرؤيا لهذا السبب. «^{٨٩}

ووجه دلالة هذه الكلمات على كفره وحماقته أنه حكم بجهل إبراهيم الذي اصطفاه
الله من بين عباده بالخلّة بأنه لم يعرف أن رؤياه تحتاج إلى التعبير، واجترأ وهمّ بقتل

٨٦ الصافات: ١٠٤-١٠٥.

٨٧ يوسف: ٤٣.

٨٨ الصافات: ١٠٦.

٨٩ فصوص الحكم (١: ٨٥-٨٦).

ابنه من غير أن يكون له دليل يدل على العمل بظاهر الرؤيا من غير تعبير، ولا ريب أن نسبة هذا الجهل والعمل القبيح إلى خليل الله وتأويل كتاب الله بغير دليل من الله كفر | وشرك وزندقة، ولا شك أن ألفاظ الآيات صريحة في أن إبراهيم كان مأموراً بذبح ولده وأجمع المسلمون عليه، وما ذكره في تأويل التصديق والفداء والاختبار خرافة بيّنة وحماقة ظاهرة. ثم ذكر بعد تخطئة إبراهيم في عدم التعبير:

«قال: ألا ترى رسول الله صلى الله عليه وآله^{٩٠} أتى في المنام بقدرح لبن، قال: فشربته حتى خرج الري من أظفيري ثم أعطيتُ فضلي عمر، قيل: ما أولته يا رسول الله؟ قال: العلم.»^{٩١}

أنظر أيها اللبيب إلى هذا المضلّ كيف كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله في نسبة هذه الرؤيا إليه، وكذب عمر حيث قال معترفاً بجهله على المنبر: كل الناس أفتقه من عمر حتى ربّات الحجال،^{٩٢} وقول عمر هذا حكاية المخالف والمؤلف في كتبهم المعروفة. ومما يدل على كفره وضلالته ما ذكره في فصّ حكمة سبوحية في كلمة نوحية: «اعلم أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي عين التحديد والتقيد، فالمنزّه إمّا جاهل وإمّا صاحب سوء أدب، (ولكن إذا أطلقاه وقالاه) ^{٩٣} فالقائل بالشرائع المؤمن إذا تزّه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك فقد أساء الأدب وأكدب الحق والرسول صلوات الله عليهم وهو لا يشعر، ويتخيّل أنه في الحاصل وهو في الفأث، وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض، ولا سيما قد علم أن السنة الشرائع

٩٠ في المصدر: صلى الله عليه وسلم.

٩١ فصوص الحكم (١٦:١)

٩٢ شرح نهج البلاغة (١٨٢:١).

٩٣ من المصدر.

الإلهية إذا نطقت في الحق بما نطقت به إنما جاءت به في العموم على المفهوم الأول، وعلى الخصوص على كلّ مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأيّ لسان كان في وضع ذلك اللسان، فإنّ للحق في كلّ خلق ظهوراً خاصاً فهو الظاهر في كلّ مفهوم، وهو الباطن عن كلّ فهم إلاّ عن فهم من قال: إنّ العالم صورته وهويته وهو الاسم الظاهر كما أنّه بالمعنى روح ما ظهر، فهو الباطن، فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبّر للصورة، فيؤخذ في حدّ الإنسان مثلاً باطنه وظاهره، وكذلك كلّ محدود فالحق محدود بكلّ حدّ، وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط بها ولا تُعلم حدود كلّ صورة منها إلاّ على قدر ما حصل لكلّ عالم من صورته، فلذلك يجهل حدّ الحقّ فإنّه لا يعلم حدّه إلاّ يعلم حدّ كلّ صورة، وهذا محال حصوله بخدّ الحقّ محال؛ وكذلك من شبهه وما تزّهه فقد قيده وحدّده وما عرفه، ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه ووصفه بالوجهين^{٩٤} على الإجمال | - لأنّه يستحيل ذلك على التفصيل ٣٧٥ لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور - فقد عرفه مجملاً لا على التفصيل، كما عرف نفسه مجملاً لا على التفصيل، ولذلك ربط النبيّ صلى الله عليه وآله^{٩٥} معرفة الحقّ^{٩٦} بمعرفة النفس، فقال: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»،^{٩٧} وقال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ﴾، وهو ما خرج عنك، ﴿وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾، وهو عينك، ﴿حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ﴾، أي للناظرين ﴿أَنَّهُ الْحَقُّ﴾^{٩٨} من حيث إنّك صورته وهو روحك فأنّت

٩٤ في الأصل: بالوصفين.

٩٥ في المصدر: صلى الله عليه وسلم.

٩٦ في الأصل: معرفته.

٩٧ في الأصل: معرفته.

٩٨ فصلت: ٥٣.

له كالصورة الجسميّة لك، وهو لك كالروح المدبّر لصورة جسدك، والحدّ يشمل^{٩٩} الظاهر والباطن منك، فإنّ الصورة الباقية إذا زال عنها الروح المدبّر لها لم تبق إنساناً، ولكن يقال فيها: إنّها صورة تشبه صورة الإنسان فلا فرق بينها وبين صورة من خشب أو حجارة، ولا ينطلق عليه الاسم إلاّ بالمجاز لا بالحقيقة، وصور العالم لا يمكن زوال الحقّ عنها أصلاً فحدّ الأوهية له بالحقيقة لا بالمجاز، كما هو حدّ الإنسان إذا كان حيّاً. « ١٠٠

ثمّ قال بعد كلام:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً وإن قلت بالتشبيه كنت محدّداً
وإن قلت بالأمرين كنت مسدّداً وكنت إماماً في المعارف سيّداً. ١٠١

٣٧٦ | ثمّ قال بعد كلام:

« قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنزهه، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^{١٠٢} فشبهه؛ وقال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فشبهه وثنى، «وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فنزهه وأفرد، لو أنّ نوحاً عليه السلام جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه، فدعاهم جهاراً ثمّ دعاهم إسراراً، ثمّ قال لهم: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً﴾^{١٠٣} وقال: ﴿دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلاً وَنَهَاراً فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَاراً﴾. « ١٠٤

٩٩ في الأصل: يشتمل.

١٠٠ فصوص الحكم (٦٨:١).

١٠١ فصوص الحكم (٧٠:١).

١٠٢ الشورى: ١١.

١٠٣ نوح: ١٠.

١٠٤ نوح: ٥-٦؛ فصوص الحكم (٧٠:١).

ثم قال بعد كلام:

« لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ » ﴿جمع الأمرين في أمر واحد، فلو أن نوحاً عليه السلام أتى بمثل هذه الآية لفظاً أجابوه، فإنه شبه وزه في آية واحدة بل في نصف آية، ونوح دعا قومه ﴿لَيْلًا﴾ من حيث عقولهم وروحانيتهم، فإنها غُيِبَتْ، ﴿وَنَهَارًا﴾^{١٠٥} دعاهم أيضاً من حيث صورتهم وجثتهم. »^{١٠٦}

ووجه دلالة هذه العبارات على كفره وضلالته^{١٠٧} أنها تدل على وجوب الجمع بين التنزيه والتشبيه مع أنه قد علم من الدين ضرورة وجوب التنزيه ونفي التشبيه؛ وأيضاً يستفاد منها أن العالم صورة الله وهويته وأنه تعالى محدود بكل حد ولكن لا يعلم حده لأنه موقوف على العالم بحد كل صورة وهو محال، مع أنه قد علم من الدين ضرورة أن الله تعالى مبين لجميع العالم وأنه لا حد له؛ وأيضاً يستفاد منها أنه حكم بخطأ نوح في رسالته وإرشاده | وأنه أعرف من نوح في وجوه الهداية والإرشاد،^{٣٧٧} ولا شك أن هذا القول كفر وضلالة. ومما يدل أيضاً على كفره قوله في هذا الفصل:

« وَمَكْرُؤًا مَكَرًا جَبَّارًا »^{١٠٨} لأن الدعوة إلى الله مكر بالمدعو، لأنه ما عدِم من

البداية، فيُدعى إلى الغاية: ﴿أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ﴾ فهذا عين المكر، ﴿عَلَى بَصِيرَةٍ﴾^{١٠٩} - قال القيصري في الشرح: - أي لما مكر نوح عليه السلام معهم ﴿مَكْرُؤًا مَكَرًا جَبَّارًا﴾ في جوابه، وذلك لأن الدعوة إلى الله مكر من الداعي بالمدعو، لأن المدعو

١٠٥ نوح: ٥.

١٠٦ فصوص الحكم (١: ٧٠٠).

١٠٧ في ب: ضلاله.

١٠٨ نوح: ٢٢.

١٠٩ يوسف: ١٠٨.

ما عَدِمَ الحَقَّ من البداية حتَّى يُدعى إليه في الغاية، لأنَّه مظهر هويّته في بعض مراتب وجوده، فالحقّ معه بل هو عينه» إلى آخر كلامه.^١

ثمّ قال الماتن:

«فقالوا في مكروهم: ﴿لَا تَذَرْنِ آهَتِكُمْ وَلَا تَذَرْنَ وِدًا وَلَا سُوعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾،^٢ فَإِنَّهُمْ إِذَا تَرَكُوهُمْ جَهِلُوا مِنَ الْحَقِّ عَلَى قَدَرِ مَا تَرَكُوا مِنْ هَوْلَاءَ، فَإِنَّ لِلْحَقِّ فِي كُلِّ مَعْبُودٍ وَجْهًا يَعْرِفُهُ مِنْ عَرَفِهِ وَيَجْهَلُهُ مِنْ جَهْلِهِ - قال القيصري في شرحه: - أي قال قومه في مكروهم معه ليدعو عليهم: «لا تذرني آهتكم»، وهي «ودّ» و«سواع» و«يعوث» و«يعوق» و«نسر»؛ لأنّ هويّة الحقّ ظاهرة فيهم كما في غيرهم، فلو تركوهم جهلوا من مظاهر الحقّ على قدر ما تركوا لأنّ للحقّ في كلّ معبود وموجود وجهًا، إذ وجهه الباقي مع كلّ شيء» إلى آخر كلامه.^٣

٣٧٨ ووجه دلالة هذا الكلام على كفره ظاهر. | وما يدلّ على كفره في هذا الفصّ هذه العبارة:

«﴿مِمَّا خَطِيئَتِهِمْ﴾ فهي التي خطت بهم فغرقوا في بحار العلم بالله وهو الحيرة - قال القيصري في الشرح: - أي جاء في حقهم: ﴿مِمَّا خَطِيئَتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا﴾،^٤ والخطيئة الذنب، وفي قوله: «فهي التي خطت بهم»^٥ أي ساقهم وسلّك بهم، إشارة إلى أنّها مأخوذة من الخطو، لأنّه

١ شرح فصوص الحكم للقيصري: ٥٢٢.

٢ نوح: ٢٣.

٣ شرح فصوص الحكم للقيصري: ٥٢٣.

٤ في الأصل: خطت.

٥ نوح: ٢٥.

٦ في الأصل: خطت.

يخطو ويتعدى أوامر الله فيقع في الذنب - ثم قال الماتن: ﴿فأدخلو ناراً﴾ في عين الماء - قال القيصري في الشرح: - أي فأدخلو في نار المحبة والشوق حال كونهم في عين الماء، أو ناراً كائنة في عين الماء - ثم قال الشارح بعد كلام: - والماء صورة العلم. ^٧

ووجه دلالة هذا الكلام على كفره أن المستفاد منه أن قوم نوح كانوا مستغرقين في الرحمة والعلم، وهو مخالف لضرورة الدين ونص الكتاب، فإنه قد علم من الدين ضرورة واستفيد من نص الكتاب أن قوم نوح ^٨ كانوا مغضوبين غير مرحومين، وقد غضب الله عليهم ففرقهم. ومما يدل على كفره وحقاقته قوله في فصّ حكمة قلبية في كلمه شعبيّة وهذه عبارته:

«فإنّ إله المعتقد ما له حكم في إله المعتقد الآخر، فصاحب الاعتقاد يذب ^{٣٧٩} عنه - أي عن الأمر الذي اعتقده في إلهه - وينصره، وذلك الذي في اعتقاده لا ينصره - قال الشارح: - أي صاحب الاعتقاد يدفع عن الإله الذي اعتقده ما ينافيه ويخالفه، وينصره، وذلك الإله لا ينصر صاحب الاعتقاد، لأنه مجعوله، والمجعول لا يمكن أن يكون أقوى من جاعله لينصره - ثم قال [الماتن]: - فهذا لا يكون له أثر في اعتقاد المنازع له، وكذلك المنازع ما له نصره من إلهه الذي في اعتقاده، فما لهم من ناصرين. ^٩»

ووجه دلالة هذا الكلام على كفره وضلالته ظاهر. ومما يدل أيضاً على كفره وحقاقته قوله في فصّ حكمة فردية في كلمة مجديّة وهذه عبارته:

٧ شرح فصوص الحكم للقيصري: ٥٢٩، ١١٣٢.

٨ في ب: أن قومه.

٩ شرح فصوص الحكم للقيصري: ٧٧٩.

«وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ»،^{١٠} أي بحمد ذلك الشيء، فالضمير الذي في قوله: «بحمده» يعود على «الشيء» أي بالثناء الذي يكون عليه، كما قلناه في المعتقد: إنه إنما يثني على الإله الذي في معتقده وربط به نفسه، وما كان من عمله فهو راجع إليه، فما أثنى إلا على نفسه، فإنه من مدح الصنعة فإثما مدح الصانع بلا شك، فإن حسنها وعدم حسنها راجع إلى صانعها، وإله المعتقد مصنوع للناظر فيه فهو صنعه، فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه، ولهذا يذم معتقد غيره، ولو أنصف لم يكن له ذلك، إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل لا شك في ذلك، لا اعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله، إذ لو عرف ما قال الجنيدي: «لون الماء لون أنائه» سلم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده، وعرف الله في كل صورة، وكل معتقد فهو ظان ليس بعالم، فلذلك قال تعالى: «أنا عند ظن عبدي بي»،^{١١} أي إلا أظهر له إلا في صورة معتقده، فإن شاء أطلق وإن شاء قيد، فإنه المعتقدات تأخذه الحدود، وهو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإن الإله المطلق لا يسعه شيء، لأنه عين الأشياء وعين نفسه، والشيء لا يقال فيه: «يسع نفسه» ولا: «لا يسعها»، فافهم.^{١٢}

٣٨٠

ووجه دلالة هذه الكلمات أيضاً على كفره وضلاله ظاهر. ومما يدل على كفره قوله في فصّ حكمة نبوية في كلمة عيسوية وهذه عبارته:

«فأدى بعضهم فيه إلى القول بالحلول وأنه هو الله بما أحيأ به الموتى، ولذلك نسبوا إلى الكفر وهو الستر، لأنهم ستروا الله الذي أحيأ الموتى بصورة بشرية عيسى - قال الشارح وهو القيصري: - أي فأدى نظر بعضهم فيه إلى القول بالحلول، فقالوا: إن

١٠ الإسراء: ٤٤.

١١ وسائل الشيعة (١٥: ٢٢٩).

١٢ فصوص الحكم (١: ٢٢٦).

الله حلّ في صورة عيسى فأحيا الموتى، وقال بعضهم: إن المسيح هو الله، ولما ستروا الله بالصورة العيسوية المقيّدة فقط، نُسبوا إلى الكفر - المتن: - فقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ﴾^{١٣}، فجمعوا بين الخطأ والكفر في تمام الكلام كلّ - الشرح: - أي جمعوا بين الكفر وهو ستر الحق بالصورة العيسوية وبين الخطأ، وهو حصر هوية الله تعالى في الكلمة العيسوية، والمراد بقوله «في تمام الكلام» أي بمجموع قولهم: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ» جمعوا بين الكفر والخطأ - المتن: - لا بقولهم | هو الله ولا بقولهم ابن مريم - الشرح: - لأنّ قولهم هو الله أو الله هو ٣٨١ صادق من حيث أنّ هوية الحق هي التي تعيّنت وظهرت بالصورة العيسوية، كما ظهرت بصورة العالم كلّ وقولهم: «المسيح بن مريم»، أيضاً صادق لأنّه ابن مريم بلا شكّ، لكن تمام الكلام ومجموعه غير صحيح، لأنّه يفيد حصر الحق في صورة عيسى، وهو باطل لأنّ العالم كلّ غيباً وشهادة صورته لا عيسى فقط. ^{١٤}

ووجه دلالة ما نقلنا من المتن والشرح على كفر الماتن والشارح ظاهراً لا يحتاج إلى البيان. ومما يدلّ على كفره وضلاله أنّه قال في فصّ حكمة قدّوسيّة في كلمة إدرسيّة إنّ الله تعالى هو المسمّى أبا سعيد الخزاز وهو شيخ من مشايخه وهذه عبارته:

«فهو ظاهر لنفسه باطن عنها، وهو المسمّى أبا سعيد الخزاز - قال الشارح: - فهو ظاهر لنفسه بنفسه كظهوره للعارفين، وباطن عن نفسه بنفسه كبطونه واختفائه عن المحجوبين، وليس العارف والمحجوب إلّا مظهرين من مظاهره، فالحقّ هو المسمّى باسم المحدثات أبي سعيد وغيره من الأسماء بحسب تنزلاته في منازل الأكوان. ^{١٥}»

١٣ المائدة: ٧٢.

١٤ شرح فصوص الحكم للقيصري: ٨٦٤-٨٦٥.

١٥ شرح فصوص الحكم للقيصري: ٥٥٣-٥٥٤.

ووجه دلالة هذه العبارة على كفره ظاهر . ومما يدل على كفره قوله في فصّ كلمة

نفسية في كلمة يونسية:

«وأما أهل النار فألهم إلى النعيم ولكن في النار، إذ لا بدّ لصورة النار بعد انتهاء ٣٨٢

مدة العقاب أن تكون برداً وسلاماً على من فيها وهذا نعيم، فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين ألقى في النار، فإنه عليه السلام تعدّب برؤيتها وبما تعود في علمه وتقرّر من أنها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان، وما علم مراد الله فيها ومنها في حقه (قبل الإلقاء وعنده)،^{١٦} فبعد وجود هذه الآلام وجد برداً وسلاماً مع شهود الصورة اللّويّة في حقه، وهي نار في عيون الناس .»^{١٧}

ووجه دلالة هذه العبارة على كفره أنها تدلّ على أنّ عذاب أهل النار ألمٌ يحصل لهم من رؤيتها قبل الإلقاء وعنده، يُتوهم أنّها تحرق من جاورها بحسب العادة حيث لا يعلم أنه ليس مراد الله بخلق النار الإحراق والتعذيب، فبعد ما ألقى في النار فوجدها برداً وسلاماً زال عنه الألم الناشي من التوهم، حيث علم مراد الله؛ ولا شك أنّ هذه العقيدة السخيفة كفر وزندقة، فإنه قد علم من نصوص الكتاب والسنة بل من الدين ضرورة أنّ نار جهنم إحراقه أشدّ وأعظم من كلّ نار، ووقودها الناس والحجارة، وأنها تلقي سكانها بأحرّ ما لديها من أليم النكال | وعظيم الوبال، ولا ترحم من استعطفها ولا تبقي على من تضرّع إليها، وأنّ أهلها لا يدقون فيها برداً ولا شراباً إلاّ حميماً وغساقاً . ومما يدلّ أيضاً على كفره كلامه في هذا الفصّ الدال على الجبر وهذه عبارته:

١٦ من الأصل .

١٧ فصوص الحكم (١: ١٦٩-١٧٠) .

«وما يُدْمُ الإنسان لعينه وأتما يُدْمُ لفعله،^{١٨} وفعله ليس عينه، وكلا منا في عينه، ولا فعل إلا لله، ومع هذا ذمّ منها ما ذمّ، وحُمد منها ما حُمد، (ولسان الذمّ على جهة الغرض مذموم عند الله)،^{١٩} فلا مذموم إلا ما ذمّه الشرع، فإنّ ذمّ الشرع لحكمة يعلمه الله أو من أعلمه الله.»^{٢٠}

ووجه دلالة هذه العبارة على كفره وقوله بالجبر أنّها تدلّ على أنّ الأفعال كلّها لله، ومع هذا ذمّ الله تعالى بعضها وحمد بعضها، ولا ريب أنّ هذه العقيدة عقيدة الجبريّة وقدرى هذه الأمة ومجوسها. ومما يدلّ على كفره كلامه في فصّ حكمة عليّة في كلمة إسماعيليّة وهذه عبارته:

«والسعيد من كان عند ربّه مرضياً، وما تُرّ إلا من هو مرضيّ عند ربّه، لأنّه الذي يبتقى عليه ربوبيّته،^{٢١} فهو عنده مرضيّ فهو سعيد.»^{٢٢}

ثمّ قال بعد كلام:

«وكلّ مرضيّ محبوب، وكلّ ما يفعل المحبوب محبوب، فكلّه مرضيّ، لأنّه لا فعل للعين بل الفعل لربّها.»^{٢٣}

ووجه دلالة هذا الكلام على كفره ظاهر، لأنّه يدلّ على أنّ ابن ملجم عليه اللعنة وأمثاله من الأشقياء كانوا سعداء، وأنّ أفعالهم القبيحة الشنيعة كانت محبوبة، وأنّ

١٨ في الأصل: الفعل منه.

١٩ من المصدر.

٢٠ فصوص الحكم (١: ١٦٨).

٢١ جاء في هامش النسخ هذه العبارة: قال الشارح في حلّ قوله «يبتقى عليه ربوبيّته»: إنّ الربويّة موقوفة على قابليّة المرئوب لا امتناعها بدون المرئوب، «منه».

٢٢ فصوص الحكم (١: ٩٠).

٢٣ فصوص الحكم (١: ٩١).

٣٨٤ الأفعال | كلّها لله، وهو مذهب القدرية ومجوس هذه الأمة. ومما كفروه به قوله في فصّ حكمة عليّة في كلمة إسماعيلية وهذه عبارته:

فلم يبق إلاّ صادق الوعد وحده	وما لوعيد الحقّ عين تعايّن
وإن دخلوا دار الشقاء فإنّهم	على لذّة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد فالأمر واحد	وبينهما عند التجلّي تباين
يسمّى عذاباً من عذوبة طعمه	وذاك له كالقشر والقشر صائن. ٢٤

ثمّ قال [الشيخ عبد الرزاق القاشاني] الشارح:

«ثمّ قال: آل أمرهم إلى أن يتلذّذوا به ويستعذبوه حتّى لو هبّ عليهم نسيم من الجنة استنكروه وتعذبوا به كالجعل وتأذّيه برائحة الورد لتألّفه بنتن الأرواث والتناسب الحادث بين طباعه والقاذورات، وذلك نعيمهم الذي يباين نعيم أهل الجنان والأمر واحد، أي أمر الالتذاذ والتنعّم بينهم وبين أهل الجنان واحد، واشتمّزاهم عن نعيم الجنان كاشتمّزاز أهل الجنان عن عذاب النيران.» ٢٥

أقول: دلالة كلام الماتن والشارح على كفرهما ظاهر، لأنّه من ضروريّات دين الإسلام ومنطوق نصوص الكتاب والسنة أنّ أهل النار يحترقون ويُعاقبون ويُعذبون بالنار، ولا يستعذبونها ويتمتّون نعيم الجنة من طعامها وشرابها، فلا يتيسّر لهم منهما، ويكروهون | النار وما فيها، ويحبّون أن يفارقوها بالخروج منها أو بموت يحول بينهم وبينها. ومما يدلّ على كفره قوله في فصّ حكمة أحديّة في كلمة هوديّة وهذه عبارته:

٣٨٥

٢٤ فصوص الحكم (١: ٩٤).

٢٥ شرح فصوص الحكم لعبد الرزاق القاشاني: ١٢٣.

«فَيَاكَ أَنْ تَتَّقِدَ بِعَقْدٍ مَخْصُوصٍ وَتَكْفُرَ بِمَا سِوَاهُ فَيَفُوتَكَ خَيْرٌ كَثِيرٌ، بَلْ يَفُوتَكَ الْعِلْمُ بِالْأَمْرِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ، لِأَنَّ الْأَمْرَ فِي نَفْسِهِ غَيْرُ مَنْحَصَرٍ وَأَنْتَ جَعَلْتَهُ مَحْصُورًا فِيمَا تَعْتَقِدُهُ، فَكُنْ فِي نَفْسِكَ هَيُولَى لَصُورِ الْمَعْتَقِدَاتِ كُلِّهَا، فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَوْسَعُ وَأَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَحْصِرَهُ عَقْدٌ دُونَ عَقْدٍ، فَإِنَّهُ يَقُولُ: ﴿فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾،^{٢٦} وما ذَكَرَ أَيْنًا مِنْ أَيْنٍ. «^{٢٧}

ثمَّ قال بعد كلام:

«فَقَدْ بَانَ لَكَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى أَنَّهُ فِي أَيْنِيَّةِ كُلِّ وَجْهِهِ، وَمَا تَمَّ إِلَّا الْإِعْتِقَادَاتُ فَالْكَلِّ مَصِيبٍ، وَكُلِّ مَصِيبٍ مَأْجُورٍ، وَكُلِّ مَأْجُورٍ سَعِيدٍ، وَكُلِّ سَعِيدٍ مَرْضِيٍّ عِنْدَ رَبِّهِ وَإِنْ شَقِيٌّ زَمَانًا مَا فِي الدَّارِ الْآخِرَةِ، فَقَدْ مَرَضَ وَتَأَلَّمَ أَهْلُ الْعَنَاءِ - مَعَ عَلْمِنَا بِأَتَمِّهِمْ سَعْدَاءُ أَهْلِ الْحَقِّ - فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، فَمَنْ عَبَادَ اللَّهَ مِنْ تَدْرِكِهِمُ الْآلَامَ فِي الْحَيَاةِ الْآخِرَى وَفِي دَارِ تَسْمَى جَهَنَّمَ، وَمَعَ هَذَا لَا يَقْطَعُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ الَّذِينَ كَشَفُوا الْأَمْرَ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَا يَكُونُ لَهُمْ فِي تِلْكَ الدَّارِ نَعِيمٌ خَاصٌّ بِهِمْ، إِمَّا بِفَقْدِ أَلْمِ كَانُوا يَجِدُونَهُ فَارْتَفَعَ عَنْهُمْ فَيَكُونُ نَعِيمُهُمْ رَاحَتَهُمْ عَنِ وَجْدَانِ ذَلِكَ الْأَلْمِ، أَوْ يَكُونُ نَعِيمٌ مُسْتَقَلٌّ إِزَائِدَ^{٣٨٦} كَعِيمِ أَهْلِ الْجَنَانِ فِي الْجَنَانِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ. «^{٢٨}

ووجه دلالة هذه العبارة على كفره أنّ مدلولها أنّ أهل كلّ مذهب مصيب وكلّ مصيب مأجور، وكلّ مأجور سعيد، وكلّ سعيد مرضي، وقد تواتر عن النبيّ صلى الله

٢٦ البقرة: ١١٥.

٢٧ فصوص الحكم (١: ١١٣).

٢٨ فصوص الحكم (١: ١١٤).

عليه وآله أنه ستفرق^{٢٩} أمته ثلاثة وسبعين فرقة، فرقة منها ناجية والباقي في النار،^{٣٠} وآيات الكتاب صريحة في أن الناس منهم شقيّ ومنهم سعيد، فأما الشقيّ فمخلّد في النار ومعاقب بها، ولا ريب في أن هذا المعنى من ضروريّات الدين. ومآيدلّ على كفره وضلالته^{٣١} وحماقته كلامه في فصّ حكمة وجوديّة في كلمة داووديّه وهذه عبارته:

«فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم عنه بالنقل عليه السلام أو بالاجتهاد الذي أصله أيضاً منقول عنه عليه السلام، وفينا من يأخذه عن الله فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم، فتكون المادّة له من حيث كانت المادّة لرسوله صلى الله عليه وآله،^{٣٢} فهو في الظاهر متّبع لعدم مخالفته في الحكم، كعيسى عليه السلام إذا نزل فحكم، وكانبيّ محمد صلى الله عليه وآله^{٣٣} في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهِمَ آتَدَهُ﴾،^{٣٤} وهو في حق ما يعرفه من صورة الأخذ مختصّ موافق، وهو فيه بمنزلة ما قرره النبيّ صلى الله عليه وآله^{٣٥} من شرع ما تقدّم من الرسل بكونه قرره فاتبعناه من حيث تقريره، لا من حيث إته شرع لغيره قبله، وكذلك أخذ الخليفة عن الله عين ما أخذه عنه الرسول، فنقول فيه بلسان الكشف: خليفة الله، | بلسان

٣٨٧

٢٩ في ب ون: ستفرق.

٣٠ الخصال: ٥٨٩؛ كفاية الأثر: ١٥٥؛ تفسير الرازي (٣١٢: ٨)؛ مستدرک الصحيحين (٤: ٤٣٠).

٣١ في ب: ضلاله.

٣٢ في المصدر: صلى الله عليه وسلم.

٣٣ في المصدر: صلى الله عليه وسلم.

٣٤ الأنعام: ٩٠.

٣٥ في المصدر: صلى الله عليه وسلم.

الظاهر: خليفة رسول الله،^{٣٦} ولهذا مات رسول الله صلى الله عليه وآله^{٣٧} وما نصّ بخلافة عنه إلى أحد، ولا عيّنه لعلمه أنّ في أمته من يأخذ الخلافة عن ربه، فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع، فلما علم صلى الله عليه وآله^{٣٨} لم يحجر الأمر، فله خلفاء في خلقه يأخذون من معدن الرسول صلى الله عليه وسلم والرسول - قال القيصري في الشرح: - أي يأخذون من معدن نبينا أو معدن الرسل الذين تقدّموا عليه المتن: - ما أخذته الرسل عليهم السلام فيعرفون فضل المتقدم هناك، لأنّ الرسول قابل للزيادة، وهذا الخليفة ليس بقابل للزيادة التي لو كان الرسول قبلها - قال الشارح: - الرسول منصوب على أنه خبر كان وقبلها على صيغة الماضي، أي الأولياء الخلفاء لله، يعرفون فضل المتقدم من الرسل عليهم عند الله هناك، أي في ذلك الأخذ، - ثمّ قال: - وأما الخليفة فليس بقابل^{٣٩} للزيادة التي لو كان هو رسولاً لقبلك تلك الزيادة، فإنّ من جعله الله خليفة على العالم هو الذي جعله الله متحقّقاً بأسمائه كلّها فلا يمكن الزيادة^{٤٠} فيه - المتن: - فلا يُعطي من العلم والحكم فيما شرّع إلا ما شرّع للرسول^{٤١} خاصّة، فهو في الظاهر متبع غير مخالف بخلاف الرسل، ألا ترى عيسى عليه السلام لما تحيّلت اليهود أنّه لا يزيد على موسى - مثل ما قلناه | في الخلافة اليوم مع الرسول - آمنوا به وأقرّوه، فلما زاد حكماً أو نسخ حكماً كان قد قرّره^{٣٨٨} موسى لكون عيسى رسولاً لم يحتلوا ذلك، لأنّه خالف اعتقادهم فيه، وجهلت اليهود

٣٦ في الأصل: الرسول.

٣٧ في المصدر: صلى الله عليه وسلم.

٣٨ في المصدر: صلى الله عليه وسلم.

٣٩ في المصدر: لقابل.

٤٠ في الأصل: يكون له زيادة.

٤١ في الأصل: لرسول الله.

الأمر على ما هو عليه فطلبت قتله، وكان في قصّته ما أخبرنا الله تعالى في كتابه العزيز عنه وعنهم، فلما كان رسولاً قبل الزيادة إما بنقص حكم قد تقرّر، أو بزيادة حكم على أنّ النقص زيادة حكم بلا شكّ، والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب وإتماماً ينقص أو يزيد على الشرع الذي تقرّر بالاجتهاد، لا على الشرع الذي شُوّفه به محمد صلى الله عليه وآله،^{٤٢} فقد يظهر من الخليفة ما يخالف حديثاً ما في الحكم فيتخيل أنّه من الاجتهاد وليس كذلك، وإتماماً هذا الإمام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبيّ صلى الله عليه وآله،^{٤٣} ولو ثبت لحكم به، وإن كان الطريق فيه العدل عن العدل فما هو معصوم عن الوهم ولا من النقل على المعنى، فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم، وكذلك يقع من عيسى عليه السلام، فإنه إذا نزل يرفع كثيراً من شرع الاجتهاد المقرّر، فيتبين برفعه صورة الحقّ المشروع الذي كان عليه النبيّ صلى الله عليه وآله،^{٤٤} | ولا سيما إذا تعارضت أحكام الأئمّة في النازلة الواحدة، فنعلم قطعاً أنّه لو نزل^{٤٥} وحي لنزل بأحد الوجوه، فذلك هو الحكم الإلهي، وما عداه - وإن قرّره الحقّ - فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الأئمّة واتّساع الحكم فيها، وأمّا قوله عليه السلام: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الأخير منهما»، فهذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف، وإن اتّفقا فلا بدّ من قتل أحدهما، بخلاف الخلافة المعنوية فإنه لا قتل فيها، وإتماماً جاء القتل في الخلافة الظاهرة وإن لم يكن لذلك الخليفة هذا المقام وهو خليفة رسول الله، إن عدل فمن

٣٨٩

٤٢ في المصدر: صلى الله عليه وسلم.

٤٣ في المصدر: صلى الله عليه وسلم.

٤٤ في المصدر: صلى الله عليه وسلم.

٤٥ في الأصل: ترك.

حكم الأصل الذي يُحْتَل وجود إلهين: ﴿وَلَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾،^{٤٦} وإن اتفقا فنحن نعلم أنهما لو اختلفا، تقديراً، لنقذ حكم أحدهما، فالنافذ الحكم هو الإله على الحقيقة والذي لم ينقذ حكمه ليس بإله، ومن ههنا نعلم أن كل حكم ينقذ اليوم في العالم فإنه حكم الله، وإن خالف الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعاً، إذا ينقذ حكم إلا لله في نفس الأمر، لأن الأمر الواقع في العالم إنما هو على حكم المشيئة الإلهية لا على حكم الشرع المقرر، وإن كان تقريره من المشيئة، ولذلك نقذ تقريره خاصة، وأن المشيئة^{٣٩٠} ليست لها فيه إلا التقرير لا العمل بما جاء به، فالمشيئة سلطانها عظيم، ولهذا جعلها أبو طالب عرش الذات، لأنها لذاتها تقتضي الحكم فلا يقع في الوجود شيء ولا يرتفع خارجاً عن المشيئة، فإن الأمر الإلهي إذا خولف هنا بالمسمى معصية فليس الأمر إلا^{٤٧} بالواسطة، لا الأمر التكويني، فما خالف الله أحد قط في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة، فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة فافهم؛ وعلى الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه إلى إيجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه فيستحيل أن لا يكون، ولكن في هذا المحل الخاص فوقاً يسمى به مخالفة لأمر الله، ووقتاً يسمى موافقة وطاعة لأمر الله، ويتبعه لسان الحمد والذم على حسب ما يكون، ولما كان الأمر في نفسه على ما قرناه، لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها، فعبّر عن هذا المقام بأن الرحمة وسعت كل شيء وأنها سبقت الغضب الإلهي والسابق متقدم، فإذا لحقه هذا الذي حكم عليه المتأخر، حكم عليه المتقدم، فثالته الرحمة إذ لم يكن غيرها سبق، فهذا معنى سبقت رحمته غضبه. «^{٤٨}

٤٦ الأنبياء: ٢٢.

٤٧ في الأصل: فليس إلا الأمر بالواسطة.

٤٨ شرح فصوص الحكم للقيصري: ٩٥٣-٩٦٨.

دلالة هذه العبارات على ضلالتة وكفره من وجوه:

٣٩١ الأول: إنه فرق بين خليفة الله وخليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وقال: «إن النبي صلى الله عليه وآله مات وما نصّ بخلافة على أحد ولا عينه، لعلمه أن في أمته من يأخذ الخلافة عن ربه فيكون خليفة عن الله،» وهذا خلاف ما أجمع عليه المسلمون، لأن فرق الشيعة اتفقوا على أنه صلى الله عليه وآله نصّ على عليّ عليه السلام، والبكرية من المخالفين وهم شذمة قليلون قالوا إنه صلى الله عليه وآله نصّ على أبي بكر. والجمهور من المخالف ذهبوا إلى أن النبي صلى الله عليه وآله مات ولم يوصّ ومنعه من الوصية عمر بن الخطاب عند وفاته، ولم يقل أحد بأنه ترك الوصية وتعيين الخلافة لعلمه بوجود من يأخذ الخلافة من الله. فقول هذا الرجل المدعي الكذاب مخالف لما أجمع عليه المسلمون، وعلى تقدير التسليم كيف يكون النبي صلى الله عليه وآله معذوراً في ترك النصّ على الخليفة وإن كان عالماً بوجود خليفة الله، مع علمه بأن ترك النصّ على الخليفة مورث للاختلاف والفتنة وإهراق الدماء.

والثاني: إنه زعم أن الخلفاء أخذوا العلم من المعدن، وهو ذات الله وهو خلاف ما أجمع عليه المسلمون.

والثالث: إنه يستفاد من قوله «وهذا الخليفة ليس بقابل للزيادة» - على ما فسره الشارح - أن خليفة الله أكمل من الرسول وهو كافر.

٣٩٢ | والرابع: إنه نسب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله «إذا بويع الخليفين»، وهو موضوع مخالف لمذهب الإمامية.

والخامس: إنه قال نعلم أن كل حكم ينقد اليوم في العالم أنه حكم الله وهو قياس باطل وكفر ظاهر.

والسادس: إته قال: «لما كان الأمر في نفسه على ما قرّناه... إلى آخره» وهو يفيد أنّ مال جميع الخلق إلى السعادة والرحمة، وهو خلاف ما أجمع عليه المسلمون. ومّا يدلّ على كفره ما نقله الجندي في شرح الفصوص عن الشيخ صدر الدين^{٤٩} أنّه قال:

«قال لي محيي الدين: لما وردت بحر الروم في بلاد أندلس قرّرت على نفسي أن أجلس في السفينة بعد أن يظهر وينكشف لي تفاصيل أحوالي الظاهرة والباطنة، فبعد التوجّه التامّ والمراقبة الكاملة ظهر لي جميع أحوالي وأحوال أهلك وأحوالك وأحوال أتباعك من الولادة إلى الموت وأحوالكم في البرزخ.»^{٥٠}

نقل هذا الكلام عن الجندي، المبيدي في الفواتح ووجه دلالة هذا الكلام على كفره ظاهر. ومّا يدلّ على نضبه وعداوته للشعية خصوصاً الإمامية، قوله في باب الخواطر النفسانية بعد ما قسم الخواطر إلى خاطر ربّاني وملكي ونفساني، وقسم الشيطان إلى المعنوي والحسي، وقال:

«إنّ الشيطان | الإنسي والجنّي إذا التقى في قلب العبد فقد يُلقى أمراً خاصّاً^{٣٩٣} وهو خصوص مسألة بعينها، وقد يُلقى أمراً عامّاً ويتركه؛ فإن كان أمراً عامّاً فتح له في ذلك طريقاً إلى أمورٍ لا يفتن لها الشيطان - ثمّ قال: - وعلى هذا جرى أهل البدع والأهواء، فإنّ الشيطان ألفت إليهم أصلاً صحيحاً لا يشكّون فيه، ثمّ طرأت التلبيسات من عدم الفهم حتى ضلّوا، فنسب ذلك إلى الشيطان بحكم الأصل، ولو علموا أنّ الشيطان في تلك المسائل تلهيد له، يتعلّم منه، وأكثر ما ظهر ذلك في الشيعة

٤٩ أي أستاذه صدر الدين القونوي.

٥٠ العبارات ملخّصة هنا؛ لاحظ: شرح الفصوص للجندي: ٢٣٣.

ولا سيّما الإمامية، ودخل عليهم الشيطان الجني أولاً بحبّ أهل البيت واستفراغ الحبّ فيهم، ورأوا أنّ ذلك من أسنى القربات إلى الله تعالى، وكذلك هو في نفس الأمر لو وقفوا عنده، إلّا إنّهم تعدّوا من حبّ أهل البيت إلى طريقتين: فمنهم من تعدّى إلى بغض الصحابة وسبّهم حيث لم يقدرهم وتخيّلوا أنّ أهل البيت أولى بهذه المناصب الدنيوية، فكان منهم ما كان، وطائفة تركت الصحابة وقدحت في رسول الله صلّى الله عليه وآله^{٥١} وفي جبرئيل وفي الله تعالى حيث لم ينصّ على^{٥٢} مرتبتهم للناس فلا يجهلونهم، وهذا كآفة واقع من أصل صحيح في حبّ أهل البيت. لكنّ الغلوّ في ذلك أخرجهم من الصلاح إلى الفساد وأتج في نظرهم إفساداً فضلّوا وأضلّوا. فانظر إلى ما أدى إلى الغلوّ في الدين أخرجهم عن الحدّ، فانعكس أمرهم إلى الضدّ» انتهى كلامه^{٥٣}.

٣٩٤

وقد نقل هذه العبارة عن الفتوحات بعض من يوثق به من الإمامية؛ وأقول: هذا الرجل قد جهل وضلّ وأضلّ ولم يعرف الفرقة الناجية التي هي الإمامية، وليدّر أنّهم في بغض الصحابة وسبّهم تبعوا الدليل والبرهان ونصوص القرآن وما رواه الفريقان، فأبغضوا الخلفاء الثلاثة وأعوانهم لوجوه كثيرة، وقد أشبعنا الكلام فيها في كتابنا الموسوم بالأربعين، ومن تلك الوجوه على سبيل الإجمال:

إنّهم غصبوا حقّ عليّ المنصوص بالنصّ الجليّ في غدير خم وغيره، وهتكوا حرمة وهموا بإحراق داره، وأبغضوه ولم يحبّوه مع أنّه قد تواتر عن النبيّ صلّى الله عليه وآله: «يا

٥١ في المصدر: صلّى الله عليه وسلم.

٥٢ في ب: في.

٥٣ العبارات هنا ملخّصة مع اختلافات يسيرة، لاحظ: الفتوحات المكيّة (١: ٢٨٢).

عليّ حبّك إيمان وبغضك نفاق»^{٥٤}؛ وغضبوا فدكاً وأذوا فاطمة البتول الزهراء سيّدة النساء وأذوا رسول الله بإيذائها، لما صحّ عن خاتم الأنبياء في الصحيحين وغيرهما قوله: «فاطمة بضعة منّي يؤذيّني ما يؤذيها»،^{٥٥} فصدق عليهم قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾؛^{٥٦} وحالوا| بينه صلى الله عليه ٣٩٥ وآله وبين أن يكتب وصيّة يرتفع بها عن أمته الاختلاف والافتراق والضلال، ونسبوا إليه الهجر والهديان، حيث عرفوا أنّ وصيّته عليه السلام تأكيداً لما نصّ على عليّ في يوم غدير، وخالفوا النبيّ صلى الله عليه وآله وأذوه في حال رحلته عن دار الدنيا وتخلّفوا عن جيش أسامة، فاستحقّوا سخطه ولعنه حيث قال عليه السلام: «أنفذوا جيش أسامة، لعن الله من تخلّف عن جيش أسامة.»^{٥٧} وآوى آخريهم طريد رسول الله وعدوّه وجعله وزيراً وأميراً على المؤمنين، وطرد حبيب رسول الله عن^{٥٨} المدينة إلى الربذة، وضرب عمّار الطيّب المطيّب، وفعل ما فعل وأحدث ما أحدث، حتّى اتّفق أهل الحلّ والعقد من الصحابة^{٥٩} من المهاجرين والأنصار، وأجمعوا على خذلانه وقتله والحكم بكفره وعدم تغسيله وتكفينه ودفنه والصلاة عليه، حتّى دفنه بعض فسقة بني أميّة لحميّة القرابة في ظلمة الليل سرّاً في حُشّ كوكب وهو مقبرة اليهود، فظلم هؤلاء الخلفاء وفسقوا، ومع هذا قال الضالّون المضلّون بإمامتهم وخلافتهم، وتركوا أهل البيت الصادقين عليهم السلام، فكأنتهم لم يسمعوا قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا

٥٤ معاني الأخبار: ٢٠٦؛ الفصول المهمّة (١: ٥٩٢).

٥٥ صحيح مسلم (٧: ١٤١)؛ صحيح البخاري (٤: ٢١٠).

٥٦ الأحزاب: ٥٧.

٥٧ بحار الأنوار (٣٠: ٤٣٢).

٥٨ في ب: من.

٥٩ في ب: أصحابه.

الله وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴿٦٠﴾، وقوله: ﴿أَفَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى إِلَيْهِ﴾، ^{٦١} وقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾، ^{٦٢} وقوله: ﴿وَلَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، ^{٦٣} وقوله: ﴿وَلَا تَرْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾، ^{٦٤} وقوله: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾، ^{٦٥} وما تواتر عن النبي صلى الله عليه وآله: «إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدًا كآب الله وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض»، ^{٦٦} وقوله: «مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجي ومن تخلف عنها غرق»، ^{٦٧} وقوله: «الأئمة اثنا عشر من قریش». ^{٦٨} ولا شك أن كل واحدة من هذه الآيات والروايات صريحة في صحة إمامة أهل البيت عليهم السلام، ووجوب اتباعهم وبطلان إمامة غيرهم ممن تصدى الإمامة، فالشيطان أغوى وأضل من اتبع غير أهل البيت عليهم السلام من غير دليل وبرهان.

وقوله: «وطائفة تركت الصحابة... إلى آخره» بهتان عظيم، ^{٦٩} واقراء محض، ^{٧٠}

٦٠ التوبة: ١١٩.

٦١ يونس: ٣٥.

٦٢ الأحزاب: ٣٣.

٦٣ البقرة: ١٢٤.

٦٤ هود: ١١٣.

٦٥ الحجرات: ٦.

٦٦ الكافي (٤١٤:٢)؛ كمال الدين (٢٤١:١)؛ سنن النسائي (٥١:٥).

٦٧ مستدرک الصحيحين (٣٤٣:٢)؛ بصائر الدرجات: ٣١٧.

٦٨ مقتضب الأثر: ٤.

٦٩ في ب: محض.

٧٠ في ب: عظيم.

ولم ينسب إلى الإمامية ما نسب إليهم هذا الرجل المقترى الكذاب أحد ممن صتف في الملل والنحل والمذاهب والأديان من العامة والخاصة. ومما يدل على نضبه وكفره إقوله في الفتوحات في الباب الثالث والسبعين:

٣٩٧

«إنّ رجلين من عدول الشافعية ما كان أحدهما يتهمهما بالرفض رآهما ولياً من أولياء صين - وأنا رأيت هذا الولي وصحّيته - فقال لهما: أنا أراكما بصورة الخنزير، وهذه علامة بيني وبين الله يريني الله الراضة بهذه الصورة، فتاب الراضيان في الباطن، فقال لهما الولي: أراكما الساعة بصورة الإنسان، فاعترفا بذلك وتعجبا. »^{٧١}

نقل هذه الحكاية عن الفتوحات، الميبدى في الفواتح، وكذا نقل في الفواتح أنّ محيي الدين جلس في الخلوة تسعة أشهر ولم يطعم، فأمر بالخروج فبشروه بختم الولاية المحمدية، وقال: إنا كان بين كفيه علامة ختم النبوة كما كان بين كفي النبي صلى الله عليه وآله^{٧٢} علامة ختم النبوة.^{٧٣} ونقل الشيخ المكي الملقب بخاكي أنّ محيي الدين لم يأكل تسعة أشهر ولم يشرب ولم ييم ولم يغفل عن الحق طرفة عين، فبعد تمام تسعة أشهر جسّد الله تعالى روحانيات منازل القمر الثمانية والعشرين فجعلهنّ ثمانية وعشرين بنتاً بكرةً فأزال الشيخ بكارتهنّ. ونقل عنه أيضاً قال:

«إنّ المحبوب كان يتجسّد لي كما كان جبرئيل يتجسّد للنبي صلى الله عليه وآله،^{٧٤} ولم

٣٩٨

أكنّ أطيع | أن أنظر إليه، وهو كان يخاطبني وأنا أسمع كلامه وأفهمه، وكلّما وضعوا عندي المائدة كان يقف عند المائدة ويقول لي بلسان كنت أسمع: تأكل أنت

٧١ الفتوحات المكية (٨:٢).

٧٢ في المصدر: صلى الله عليه وسلم.

٧٣ شرح الفصوص للجندبي: ١٢٥.

٧٤ في المصدر: صلى الله عليه وسلم.

خاتمة: في بيان بطلان القول بوحدة الوجود

وتشاهدني؟! فكنت أمتنع من الأكل ولا أجد في الجوع، فكنت أمتلئ وأشبع وأسمن، وكان يقوم مقام غذائي، وأصحابي وأهل بيتي كانوا يتعجبون من سمني مع عدم الغذاء؛ فأما المحبوب فما كان يغيب عن نظري، إن كنت قائماً كان قائماً معي، وإن كنت جالساً كان جالساً معي» انتهى. ^{٧٥}

أيها المؤمنون المهتدون، أنظروا إلى هولاء الكفرة الفجرة، وإلى عقولهم وعقول مريديهم ومصدقيهم، واشكروا الله على ما هداكم إليه من محبة أهل البيت الصادقين المطهرين المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين ومتابعتهم واقفاء آثارهم والحمد لله رب العالمين. ^{٧٦}

٧٥ في ب: وأسمن وأشبع؛ الفتوحات المكيّة (٢: ٣٢٥).

٧٦ في نسخة ألف: تمت، قد وقع الفراغ من تسويد هذا الكتاب المسّمى بحكمة العارفين في شهر ربيع الأوّل في يوم شنبه ١٠٧٩، ... العبد الضعيف أحوج عباد الله الهادي ... صادق القتي ...؛ في ب: تمت، قد فرغت من تسويد هذه النسخة الشريفة المباركة الموسومة بحكمة العارفين في يوم الأحد من شهر ربيع الأول من شهور سنة مائة بعد الألف من الهجرة النبويّة المصطفويّة، كتبه العبد الآثم محمد كاظم بن محمد رحيم النيسابوري؛ في ن: سنة ١٠٨٣.

ثبت المصادر

أجوبة المسائل النصيرية: نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد، أجوبة المسائل النصيرية،
تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۳ش.

الاحتجاج: الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج على أهل اللجاج، مشهد: منشورات
مرتضى، ۱۴۰۳ق.

الأربعون: البهائي، محمد بن حسين، الأربعون حديثاً، قم: مؤسسة النشر الإسلامي،
۱۴۳۱ق.

الأربعين: القمي، محمد طاهر بن محمد حسين، الأربعين، تحقيق السيد مهدي
الرجائي، ۱۴۱۸ق.

الأربعين في أصول الدين: فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، الأربعين في أصول
الدين، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ۱۹۸۶م.

الأسفار: صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار
العقلية الأربعة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۹۸۱م.

الأعلام: الزركلي، خير الدين، الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين، ۱۹۸۰م.
الاقتصاد: الطوسي، محمد بن حسن، الاقتصاد، تهران: منشورات مكتبة جامع
چهلستون، ۱۴۰۰ق.

إلهيات الشفاء: ابن سينا، حسين بن عبد الله، الشفاء (الإلهيات)، قم: مكتبة آية الله
المرعشي، ۱۴۰۴ق.

انتهانامه: سلطان ولد، محمد بن محمد، انتهانامه، تهران: منشورات روزنه، ۱۳۷۶ش.

أنوار التنزيل: البيضاوي، عبد الله بن محمد، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨ق.

الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: الفاضل مقداد، مقداد بن عبد الله، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤٢٠ق.

أنوار الملكوت في شرح الياقوت: العلامة الحلي، جمال الدين حسن بن يوسف، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، قم: منشورات الشريف الرضي، ١٣٦٣ش.
بحار الأنوار: المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي، بحار الأنوار، بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ق.

بصائر الدرجات: الصفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، تحقيق الحاج ميرزا حسن كوچه باغی، تهران: منشورات الأعلي، ١٤٠٤ق.

تاريخ الطبري: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، بيروت: مؤسسه الأعلي للطبوعات، ١٤٠٣ق.

التحصيل: بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، تهران: منشورات جامعة تهران، ١٣٧٥ش.

تشنيف المسامع بجمع الجوامع: الزركشي، محمد بن عبد الله، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، دراسة وتحقيق د. سيد عبد العزيز ود. عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة، ١٤١٨ق.
التعليقات: ابن سينا، حسين بن عبد الله، التعليقات، بيروت: مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ق.

تفسير ابن عربي: التفسير المنسوب إلى ابن عربي، تصحيح عبد الوارث محمد علي،

بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢ق.

تفسير الرازي: فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، بيروت: دار إحياء التراث العربية، ١٤٢٠ق.

تفسير العسكري: التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري، برعاية السيد محمد باقر الموحد الأبوظبي، قم: مدرسة الإمام المهدي، ١٤٠٩ق.

تفسير القمي: القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، تحقيق السيد طيب الموسوي الجزائري، قم: مؤسسة دار الكتاب، ١٤٠٤ق.

تقويم الإيمان: مير محمد باقر الداماد - السيد أحمد العلوي، تقويم الإيمان وشرحه كشف الحقائق، تهران: مؤسسه مطالعات إسلامي، ١٣٧٦ش.

تنبيه الخواطر وتزهه النواظر: ورام، مسعود بن عيسى، تنبيه الخواطر وتزهه النواظر (مجموعة ورام)، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٨ش.

التوحيد: ابن بابويه، محمد بن علي، التوحيد، قم: منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ١٣٩٨ق.

توحيد الإمامية: الملكي الميانجي، محمد باقر، توحيد الإمامية، باهتمام علي الملكي الميانجي، تهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٤١٥ق.

تهافت الفلاسفة: الغزالي، محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة، تهران: منشورات شمس تبريزي، ١٣٨٢ش.

ثواب الأعمال: ابن بابويه، محمد بن علي، ثواب الأعمال، تقديم السيد محمد مهدي السيد حسن الخراسان، قم: منشورات الشريف الرضي، ١٣٦٨ش.

جامع السعادات: النزائي، محمد مهدي بن أبي ذر، جامع السعادات، تحقيق وتعليق

السيد محمد كلاثر، دارالنعمان للطباعة والنشر.

الجمع بين الصحيحين: الحميدي، محمد بن فتوح، الجمع بين الصحيحين، تحقيق ومراجعة د. علي حسين البواب، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٣ق.

الجمع بين رأيي الحكيمين: الفارابي، محمد بن محمد، الجمع بين رأيي الحكيمين، تهران: منشورات الزهراء، ١٤٠٥ق.

حلية الأولياء: أبو نعيم الإصبهاني، أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥ق.

حواشي الدواني: الدواني، محمد بن أسعد، حواشي الدواني (المطبوعة في هامش شرح القوشجي)، تصحيح محمد حسين الزراعي الرضائي، قم: رائد، ١٣٩٣ش.

الخصال: ابن بابويه، محمد بن علي، الخصال، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، قم: منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ١٤٠٣ق.

الخلافا: الطوسي، محمد بن حسن، الخلافا، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ١٤٠٧ق.

دعائم الإسلام: القاضي نعمان المغربي، نعمان بن محمد، دعائم الإسلام، تحقيق آصف فيضي، القاهرة: دار المعارف، ١٣٨٣ق.

رسائل الغزالي: الغزالي، محمد بن محمد، رسائل الغزالي، بيروت: دار الفكر، ١٤١٦ق.
رسائل حكيمية: المدرس اليزدي، علي أكبر، رسائل حكيمية، تهران: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٣٦٥ش.

سنن أبي داود: أبو داود السجستاني، سليمان بن أشعث، سنن أبي داود، تحقيق وتعليق سعيد محمد اللحام، بيروت: دار الفكر، ١٤١٠ق.

- سنن الترمذي: الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق وتصحيح عبد الوهّاب عبد اللطيف، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٣ق.
- سنن النسائي: النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي، بيروت: دار الفكر، ١٣٤٨ق.
- سير أعلام النبلاء: الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط وحسين أسد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣ق.
- شرح إحقاق الحق: المرعشي، شهاب الدين، شرح إحقاق الحق، تصحيح السيد إبراهيم الميانجي، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي.
- شرح الإشارات: نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد، شرح الإشارات والتنبيهات، قم: نشر البلاغة، ١٣٧٥ش.
- شرح الفصوص للجندي: الجندي، مؤيد الدين محمود، شرح فصوص الحكم، تحقيق السيد جلال الدين الآشتياني، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٣ق.
- شرح القوشجي: القوشجي، علي بن محمد، شرح تجريد العقائد المشهور بالشرح الجديد، تصحيح محمد حسين الزراعي الرضائي، قم: رائد، ١٣٩٣ش.
- شرح المقاصد: التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، قم: منشورات الشريف الرضي، ١٤٠٩ق.
- شرح المنظومة: السبزواري، هادي بن مهدي، شرح المنظومة، تهران: منشورات ناب، ١٣٦٩-١٣٧٩ش.
- شرح المواقف: الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، قم: منشورات الشريف الرضي، ١٣٢٥ق.
- شرح فصوص الحكم لعبد الرزاق القاشاني: عبد الرزاق الكاشي، عبد الرزاق بن

- جلال الدين، شرح فصوص الحكم، قم: منشورات بيدار، ١٣٨٠ش.
- شرح فصوص الحكم للقيصري: القيصري، داود بن محمود، شرح فصوص الحكم، تهران: شركة منشورات علمى وفرهنكى، ١٣٧٥ش.
- شرف المصطفى: الخركوشي، عبد الملك بن محمد، شرف المصطفى، مكة: دار البشائر الإسلامية، ١٤٢٤ق.
- شوارق الإلهام: اللاهيجي، عبد الرزاق بن علي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، إصفهان: منشورات مهدوي.
- الشواهد الربوبية: صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تحقيق السيد جلال الدين الآشتياني، تهران: مركز نشر دانشگاهي.
- صحيح ابن حبان: ابن حبان، محمد، صحيح، تصحيح شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٤ق.
- صحيح البخاري: البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع صحيح، بيروت: دار الفكر، ١٤٠١ق.
- صحيح مسلم: مسلم النيسابوري، مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، بيروت: دار الفكر.
- الصراط المستقيم: النباطي العاملي، علي بن يونس، الصراط المستقيم، تصحيح وتعليق محمد باقر البهودي، قم: المكتبة المرتضوية، ١٣٨٤ش.
- الطرائف: ابن طاووس، علي بن موسى، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، قم: خيام، ١٣٩٩ق.
- علم اليقين: الفيض الكاشاني، محمد بن شاه مرتضى، علم اليقين في أصول الدين، قم: منشورات بيدار، ١٤١٨ق.

عوالي اللثالي: ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين، عوالي اللثالي العزيزية في الأحاديث الدينية، قم: سيد الشهداء، ١٤٠٥ق.

عيون الأخبار: ابن بابويه، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا (ع)، إيران: منشورات جهان، ١٣٧٨ق.

الفتوحات المكية: ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، الفتوحات المكية، بيروت: دارصادر.

الفردوس: الديلمي، أبي شجاع شيرويه بن شهردار، الفردوس بمأثور الخطاب، تحقيق سعيد زغلول، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٠٦ق.

فصوص الحكم: ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلاء عفيفي، بيروت: دارالكتاب العربي.

فصوص الحكمة: الفارابي-السيد إسماعيل الغازاني، فصوص الحكمة وشرحه، تهران: انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، ١٣٨١ش.

الفصول المهمة: ابن الصباغ المالكي، علي بن محمد، الفصول المهمة في معرفة الأئمة، تحقيق سامي الغريبي، قم: دارالحديث، ١٤٢٢ق.

القبسات: ميرداماد، محمد باقر بن محمد، القبسات، تهران: منشورات جامعة تهران، ١٣٦٧ش.

قواعد الأحكام: العلامة الخلي، جمال الدين حسن بن يوسف، قواعد الأحكام، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣ق.

قواعد العقائد: نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد، قواعد العقائد، بيروت: دار الغربية، ١٤١٣ق.

- الكافي: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تصحيح علي أكبر الغفاري، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٥ش.
- كتاب سليم: الهلايلي الكوفي، سليم بن قيس (المنسوب)، كتاب سليم، تحقيق محمد باقر الأنصاري، قم: دليل ما، ١٤٢٢ق.
- كشف اللثام: الفاضل الهندي، محمد بن حسن، كشف اللثام، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٦ق.
- كشف المحجة: ابن طاووس، علي بن موسى، كشف المحجة لثمرة المهجة، نجف: المطبعة الحيدرية، ١٣٧٠ق.
- كشف المراد: العلامة الحلي، جمال الدين حسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن زاده الآملي، قم: مؤسسة نشر الإسلام، ١٤١٧ق.
- الكشف والبيان: الثعلبي، أحمد بن محمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تصحيح ابن عاشور، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢ق.
- كفاية الأثر: الخزاز الرازي، علي بن محمد، كفاية الأثر، تحقيق السيد عبد اللطيف الحسيني الكوهكري الخوي، قم: منشورات بيدار، ١٤٠١ق.
- كمال الدين: ابن بابويه، محمد بن علي، كمال الدين وقام النعمة، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥ق.
- كز العرفان: الفاضل مقداد، مقداد بن عبد الله، كز العرفان في فقه القرآن، تهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ١٤١٩ق.
- مجالس المؤمنين: الشوشتری، القاضي نور الله، مجالس المؤمنين، تهران: انتشارات اسلامية، ١٣٧٧ش.

مجمع البحرين: الطريحي، فخر الدين بن محمد علي، مجمع البحرين، تحقيق السيد أحمد الحسيني، قم: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٤٠٨ق.

مجمع البيان: الطبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان، بيروت: مؤسسة الأعلمى للطبوعات، ١٤١٥ق.

المحاسن: البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم: دار الكتب الإسلامية،

١٣٧١ق

محبوب القلوب: أشكوري، قطب الدين محمد بن علي، محبوب القلوب، تقديم وتصحيح إبراهيم الديباجي، تهران: ميراث مكتوب، ١٣٧٧ش.

مختلف الشيعة: العلامة الحلي، جمال الدين حسن بن يوسف، مختلف الشيعة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣ق.

مستدرك الصحيحين: الحاكم النيشابوري، محمد بن عبد الله، مستدرك الصحيحين، تصحيح يوسف المرعشلي.

مستدرك الوسائل: النوري، حسين بن محمد تقي، مستدرك الوسائل، بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤٠٨ق.

مسند أحمد بن حنبل: ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسند، بيروت: دار صادر.

المشاعر: صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، المشاعر، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٠ق.

مشكاة الأنوار: الطبرسي، علي بن حسن، مشكاة الأنوار، تحقيق مهدي هوشمند، قم: دار الحديث، ١٤١٨ق.

مشكاة المصابيح: التبريزي، ولي الدين محمد بن عبد الله العمري، مشكاة المصابيح،

- تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥م.
- مصباح الأنس: الفناري، محمد بن حمزة، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، تصحيح وتقديم محمد خواجوي، تهران: منشورات مولى، ١٤١٦ق.
- مطالع الأنظار: شمس الدين الإصفهاني، محمود بن عبدالرحمن، مطالع الأنظار على متن طوابع الأنوار، بيروت: دارالكتبي، ١٤٢٨ق.
- معاني الأخبار: ابن بابويه، محمد بن عليّ، معاني الأخبار، قم: منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، ١٣٦١ش.
- المعجم الصغير: الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الصغير، بيروت: دارالكتب العلميّة.
- مقتضب الأثر: الجوهري، أحمد بن محمد، مقتضب الأثر، قم: مكتبة الطباطبائي.
- الملل والنحل: الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد سيّد كيلاني، بيروت: دارالمعرفة، ١٤٠٤ق.
- مناقب ابن المغازلي: ابن المغازلي، عليّ بن محمد، مناقب أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، صنعاء: دارالآثار، ١٤٢٢ق.
- مناقب آل أبي طالب: ابن شهر آشوب، محمد بن عليّ، مناقب آل أبي طالب، نجف: المكتبة الحيدريّة، ١٣٧٦ق.
- من لا يحضره الفقيه: ابن بابويه، محمد بن عليّ، من لا يحضره الفقيه، تحقيق عليّ أكبر الغفاري، قم: مؤسّسة النشر الإسلامي.
- منهاج الكرامة: العلامة الحليّ، جمال الدين حسن بن يوسف، منهاج الكرامة، تحقيق عبد الرحيم مبارك، مشهد: منشورات تاسوعاء، ١٣٧٩ش.

المواقف: عضد الدين الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجليل، ١٤١٧ق.

نبراس الضياء: ميرداماد، محمد باقر بن محمد، نبراس الضياء وتساو السواء، تحقيق وتصحيح حامد ناجي الإصفهاني، تهران: ميراث مكتوب، ١٣٧٤ش.

نهاية الإقدام: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٥ق.

النهاية في غريب الحديث: ابن أثير، مجد الدين مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، قم: مؤسسة إسماعيليان، ١٣٦٤ش.

نهج البلاغة: شريف الرضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة، تحقيق د. صبحي صالح، بيروت: الطبعة الأولى، ١٣٨٧ق.

الوافي: الفيض الكاشاني، محمد بن شاه مرتضى، الوافي، تحقيق ضياء الدين الحسيني الإصفهاني، إصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين (ع) العامة، ١٤٠٦ق.

وسائل الشيعة: الحرّ العاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٤ق.

وفيات الأعيان: ابن خلّكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تصحيح إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة.

ينابيع المودة: القندوزي، سليمان بن إبراهيم، ينابيع المودة لذوي القربى، تحقيق السيد علي جمال أشرف الحسيني، تهران: دار الأسوة، ١٤١٦ق.

Index of Quranic Citations فهرس الآيات

الآية	رقم السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا . الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴾	١٨	١٠٣-١٠٤	١٤
﴿ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾	٢	٢٦٩	١٦، ١٥
﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ ﴾	٣١	١٢	١٧، ١٦، ١٥
﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ ﴾	٥٠	٣٧	١٧
﴿ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى . فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى ﴾	٧٩	٤٠-٤١	١٧
﴿ يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ . إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴾	٢٦	٨٨-٨٩	١٨
﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ . اللَّهُ الصَّمَدُ ﴾	١١٢	١-٢	٢٧٥، ٢٧٤، ٢٢
﴿ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾	٥٧	٦	٢٢
﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا ﴾	٣	١٥٣	٢٧
﴿ إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾	٣٣	٣٣	٣٥، ٣٤، ٣٣، ٣٢
		٣٦، ٣٧، ٣٨	٣٥٦، ٣٩
﴿ وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ ﴾	٥٦	٢٧	٣٧
﴿ فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ﴾	٥٦	٨	٣٧
﴿ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ﴾	٥٦	١٠	٣٧
﴿ إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمَسْتَقِيمَ ﴾	١	٥	٤٢
﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ... لَعَلَّمٍ يَعْقِلُونَ ﴾	٢	١٦٤	٦٢
﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾	٢	١٦٦	١٥٤، ٦٦
﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾	٢١	٢٢	٧١
﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾	٤٢	١١	٨٢، ٩٣، ٩٧
		٢٩٥، ٣٣٣	٣٣٩، ٣٣٨
﴿ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ رِيقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾	٦	٥٩	٨٥

الآية	رقم السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ ﴾	١٠	٦١	٨٥
﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾	٨١	٢٩	١٠٥
﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾	١٣	٣٩	١١١، ١١٤، ١١٦
﴿ لَنْ نَسْكُتَ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴾	١٤	٧	١١٤
﴿ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾	٤٠	٦٠	١١٤
﴿ وَلَا يَظَلُّمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾	١٨	٤٩	١٢٧
﴿ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ ﴾	١١	٨٨	١٣٢
﴿ إِنْ يَصْرِمُكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَصْرِمُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ ﴾	٣	١٦٠	١٣٢
﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ ﴾	٧	٤٣	١٣٤
﴿ رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ ﴾	٢٣	١٠٦	١٣٤
﴿ رَبِّ بِمَا أَعُوذُنِي ﴾	١٥	٣٩	١٣٥
﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا يَاَهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾	١٧	٢٣	١٣٦
﴿ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾	١٦	٩٣	١٣٧
﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾	٨	١٧	١٣٧
﴿ وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى ﴾	٥٣	٣٧	١٣٧
﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ ﴾	٩	١١٤	١٣٧
﴿ إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾	٦٨	٤	١٣٧
﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ﴾	٣٨	٢٧	١٣٨
﴿ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾	١٦	٣٢	١٣٨
﴿ الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾	٤٠	١٧	١٣٨
﴿ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾	٤٥	٢٨	١٣٨
﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ﴾	٢	٧٩	١٣٨
﴿ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ﴾	٦	١١٦	١٣٨
﴿ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ ﴾	٤	١٢٣	١٣٨
﴿ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ ﴾	٥٢	٢١	١٣٨
﴿ مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلَوْ مَوْأَنْفُسِكُمْ ﴾	١٤	٢٢	١٣٨
﴿ إِنْ اللَّهُ لَا يَظَلُّمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ﴾	٤	٤٠	١٣٨
﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾	٤١	٤٦	١٣٨

الآية	رقم السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾	١٦	١١٨	١٣٨
﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ ﴾	٢	٢٨	١٣٩
﴿ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى ﴾	١٨	٥٥	١٣٩
﴿ وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا ﴾	٤	٣٩	١٣٩
﴿ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ ﴾	٣	٧١	١٣٩
﴿ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ﴾	٣	٩٩	١٣٩
﴿ أَنِّي نَصْرُفُونَ ﴾	١٠	٣٢	١٣٩
﴿ أَنِّي تُؤَفِّكُونَ ﴾	١٠	٣٤	١٣٩
﴿ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾	١٨	٢٩	١٣٩
﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا مَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ ﴾	٦	١٤٨	١٣٩
﴿ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ ﴾	٧	١٢٨	١٤٠
﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾	٢٩	٤٥	١٤٠
﴿ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَيُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ ﴾	١٦	٩٣	١٤٠
﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾	١٧	١٥	١٤٧، ١٤٦
﴿ رَسُولًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرِّسَالِ ﴾	٤	١٦٥	١٤٧
﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ ﴾	٩	١١٥	١٤٩
﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾	٩١	٨	١٤٩
﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾	٧٦	٤	١٤٩
﴿ أَمَّا نُمُودَ فَبَدَّ بَيْنَهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى ﴾	٤١	١٧	١٥٠
﴿ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ ﴾	٥٨	٢٢	١٥١
﴿ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَرَدَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾	٤٩	٧	١٥١
﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى ﴾	٧	١٧٢	١٥١
﴿ فَظَرَأَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾	٣٠	٣٠	١٥٢
﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾	٧	١٧٢	١٥٢
﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾	٣٩	٣٨	١٥٢

الآية	رقم السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾	١٧	٣٦	١٦٣
﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾	٥٣	٢٨	١٦٣
﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾	٢	١٦٩	١٦٣
﴿اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾	١٠	٥٩	١٦٣
﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ فِيهِ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ، هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾	٣	٧	١٦٤
﴿أَقْبُوا الصَّلَاةَ﴾	٢	٤٣	١٦٤
﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾	٥	٣٨	١٦٤
﴿فَمَنْ يَعْلُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ . وَمَنْ يَعْلُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾	٩٩	٨-٧	١٦٨
﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾	٢٩	٧	١٦٨
﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنُ السَّيِّئَاتِ﴾	١١	١١٤	١٦٨، ١٧١، ١٧٢
﴿إِنَّمَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾	٥	٢٧	١٦٨
﴿إِنْ تَحِبَّبُوا كَبُرَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ تَكْفُرًا عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾	٤	٣١	١٦٨، ١٧٠
﴿لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾	٢	٢٦٤	١٦٩
﴿لَئِنْ أَشْرَكَتَ لِحَبْلِ عَمَلِكُ﴾	٣٩	٦٥	١٦٩
﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ . أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾	٣	٢٢-٢١	١٦٩
﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا تُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا﴾	١٨	١٠٥	١٦٩
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾	٤٩	٢	١٧٠
﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾	٤٧	٩	١٧٠
﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهُ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾	٤٧	٢٨	١٧٠
﴿إِذِ الصَّلَاةِ ظَرَفِي النَّهَارِ وَرُفُلًا مِنَ اللَّيْلِ، إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنُ السَّيِّئَاتِ﴾	١١	١١٤	١٧٢

الآية	رقم السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿ إِن تَجْتَنِبُوا كَبِيرَاتِمَا تُهَيَّوْنَ عَنْهُ نَكَفَرْنَا عَنْكُمْ سِنَانِكُمْ وَتُدْخِلَكُم مَّدْخَلًا كَرِيمًا ﴾	٤	٣١	١٧٤، ١٧٣، ١٧٧، ١٧٥، ١٧٨، ١٧٩، ١٨١، ٢٠٠
﴿ تَوُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا ﴾	٢٤	٣١	١٨٨
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا ﴾	٦٦	٨	١٨٨، ١٩٢
﴿ وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تَوُوبُوا إِلَيْهِ ﴾	١١	٩٠	١٩٦
﴿ وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ... وَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ ﴾	٣	١٣٣-١٣٦	١٩٨
﴿ الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ ﴾	٥٣	٣٢	١٩٩
﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُّشْفِقُونَ ﴾	٢١	٢٨	٢٠٠، ٢٠١
﴿ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾	٤٠	١٨	٢٠٠
﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾	٤	٤٨	٢٠١
﴿ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾	٣٩	٥٣	٢٠٢
﴿ إِنَّ اللَّهَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ﴾	١٣	٦	٢٠٢
﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ ﴾	٢١	٢٨	٢٠٣
﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا يُجْزَىٰ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا تَتَّعَمُّهَا شِفَاعَةٌ ﴾	٢	١٢٣	٢٠٣
﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ﴾	٢	٢٥٥	٢٠٣
﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ ﴾	٣	١٦٩	٢٠٦
﴿ يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴾	٨٩	٢٧-٢٨	٢٠٦
﴿ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴾	٣٦	٧٨	٢٠٦
﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾	٣٦	٧٩	٢٠٦
﴿ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ ﴾	٣٦	٥١	٢٠٦
﴿ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾	١٧	٥١	٢٠٦
﴿ أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَّنْ يَجْمَعَ عِظَامَهُ . بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُنْشِئَهُ بَنَاتُهُ ﴾	٧٥	٣-٤	٢٠٦
﴿ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾	٥٧	٢١	٢٠٧
﴿ النَّارِ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾	٤٠	٤٦	٢٠٨

الآية	رقم السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾	٤٢	١١	٢١٢
﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾	٥٧	٣	٢١٦
﴿فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾	٧	١٨٠	٢١٦
﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾	١٢	١٠٦	٢١٦
﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾	٢	٢٥٥	٢١٨
﴿وَمِنَ الْمَاءِ كُلُّ شَيْءٍ حَيٌّ﴾	٢١	٣٠	٢١٨
﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾	٣٧	١٨٠	٢١٩
﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ تُوقَدُونَ﴾	٣٦	٨٠	٢١٩
﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾	٧	١٧٢	٢٢٧
﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾	١١	٧	٢٥٦، ٢٢٨
﴿وَإِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ﴾	٧٥	٢٦	٢٣١
﴿وَإِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ﴾	٣٨	٧٢	٢٣١
﴿وَنَفَخْتَ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾	١٥	٢٩	٢٣١
﴿وَمِنْكُمْ مَّن يُرْدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمَرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾	٢٢	٥	٢٣٦
﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ﴾	٦٢	٤	٢٤٨
﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾	٧	٥٤	٢٤٩
﴿فَقَضَيْنَ سَمْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾	٤١	١٢	٢٤٩
﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾	١١	٧	٢٥٧
﴿قُلْ أَنْتُمْ لَكُمْ تَنكُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ... وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾	٤١	١٢-٩	٢٦٧
﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا﴾	٣	٩٦	٢٦٧
﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾	٦	١٩	٢٧٥
﴿خَلَقْتَنكَ مِن قَبْلِ وَلَمْ تَكْ شَيْئًا﴾	١٩	٩	٢٨٦
﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾	٢	٢٨٤	٢٨٦
﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِيْءَ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ﴾	١٨	٢٣	٢٨٦
﴿لِمَنَ الْمُلْكُ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾	٤٠	١٦	٣٠١
﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾	٢٨	٨٨	٣٠١
﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدَنَى مِن ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا﴾	٥٨	٧	٣١٧

الآية	رقم السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾	٦	٣	٣١٨
﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أُمَّتًا لَكُمْ ﴾	٦	٣٨	٣٣٠
﴿ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴾	٢٦	٢٧	٣٣١
﴿ لَئِن أَخَذَتِ الْإِلَهَاءُ غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ ﴾	٢٦	٢٩	٣٣١
﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾	٣٧	١٨٠	٣٣٣
﴿ وَإِذَا جَاءَ تَهْمٌ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمَ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ ﴾	٦	١٢٤	٣٣٤
﴿ بَدَأَ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾	٤٨	١٠	٣٣٤
﴿ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمَ . قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا ﴾	٣٧	١٠٥-١٠٤	٣٣٥
﴿ إِنَّ كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ ﴾	١٢	٤٣	٣٣٥
﴿ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ ﴾	٣٧	١٠٦	٣٣٥
﴿ سَتَرْنَاهُمُ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾	٤١	٥٣	٣٣٧
﴿ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ﴾	٧١	١٠	٣٣٨
﴿ دَعَوْتِ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا . فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا ﴾	٧١	٦-٥	٣٣٨
﴿ وَمَكَرُوا مَكْرًا كَبِيرًا ﴾	٧١	٢٢	٣٣٩
﴿ قُلْ هُدَى سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾	١٢	١٠٨	٣٣٩
﴿ لَا تَدْرُنَّ الْإِهْتِكُمْ وَلَا تَدْرُنَّ وُدًّا وَلَا سُوعَاءًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴾	٧١	٢٣	٣٤٠
﴿ مِمَّا خَطَبْتَهُمْ أَغْرُقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا ﴾	٧١	٢٥	٣٤٠
﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾	١٧	٤٤	٣٤٢
﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ ﴾	٥	٧٢	٣٤٣
﴿ فَأَتَيْنَا تُولَّوَاتِنَّمْ وَجَّهَ اللَّهُ ﴾	٢	١١٥	٣٤٧
﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهِمَ آقِدَهُ ﴾	٦	٩٠	٣٤٨
﴿ وَوَلَّكَانَ فِيهِمَا آيَةً إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾	٢١	٢٢	٣٥١
﴿ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ﴾	٣٣	٥٧	٣٥٥

الصفحة	رقم الآية	رقم السورة	الآية
٣٥٥	١١٩	٩	﴿ اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾
٣٥٥	٣٥	١٠	﴿ أَفَنُيَهِّدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ إِلَيْهِ ﴾
٣٥٦	١٢٤	٢	﴿ وَلَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾
٣٥٦	١١٣	١١	﴿ وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ ﴾
٣٥٦	٦	٤٩	﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾

فهرس متون الحديث Index of Hadith Citations

- سنتفرق أمتي ثلاثة وسبعين فرقة، فرقة منها ناجية والباقي في النار ١٣
- مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح، من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق ٣٥٦، ١٤
- أنا دار الحكمة وعليّ بابها، فمن أراد الحكمة فليأت الباب ١٦
- من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية ١٧
- ليس الزهد في الدنيا لبس الخشن وأكل الجشب، ولكن الزهد قصر الأمل ١٩
- روي أنه قال رجل: يا رسول الله، من أزهّد الناس؟ قال: "من لم ينس القبر والبلبي، وترك فضل زينة الدنيا، وأثر ما يبقى على ما يفتنى، ولم يعدّ غداً من أيامه، وعدّ نفسه من أهل القبور" ١٩
- روي أنه سأله رجل من الأنصار رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: يا رسول الله، من أكيس الناس وأكرم الناس؟ فقال صلى الله عليه وآله: "أكرمهم ذكرًا للهوت وأشدهم استعدادًا له، أولئك هم الأكياس، ذهوبا بشرف الدنيا وكرامة الآخرة" ١٩
- أنا مدينة العلم وعليّ بابها، فمن أراد العلم فليأت الباب ٢٤
- إني تارك فيكم الثقلين ٢٥
- إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي، أحدهما أكبر من الآخر، كتاب الله عز وجل حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ألا وإنهما لن يفترقا حتى يرد عليّ الحوض ٢٥
- إني تارك فيكم خليفتين، كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والأرض - أوما بين السماء إلى الأرض - وعترتي أهل بيتي، وإنهما لا يفترقان حتى يرد عليّ الحوض ٢٥
- أما بعد، أيها الناس فإنما أنا بشرٌ يوشك أن يأتيني رسول ربي فأجيب، وأنا تارك فيكم ثقلين، أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به، وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي ٢٦، ٢٩
- أيها الناس، إني قد تركت فيكم الثقلين خليفتين، إن أخذتم بهما لن تضلوا بعدي، أحدهما أكبر من الآخر، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي، ألا وإنهما لن يفترقا حتى يرد عليّ الحوض ٢٦
- إني أوشك أن أدعى فأجيب، وإني قد تركت فيكم الثقلين، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، وإن اللطيف الخبير أخبرني أنهما لن يفترقا حتى يرد عليّ الحوض، انظروا ماذا تخلصوني فيهما ٢٦
- إني تارك فيكم الثقلين، إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر، وهو كتاب الله، حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، لن يفترقا حتى يرد عليّ الحوض، فانظروا كيف تخلصوني في عترتي ٢٧، ٣٥٦
- إني تارك فيكم الثقلين، إن أخذتم بهما لن تضلوا، أحدهما أكبر من الآخر، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، لن يفترقا حتى يرد عليّ الحوض ٢٧
- إني امرء مقبوض، وتارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي، كتاب الله وعترتي أهل بيتي وإن اللطيف الخبير بتأني أنهما لن يفترقا - هم والقرآن - حتى يرد عليّ الحوض ٢٨

- قال رسول الله صلى الله عليه وآله: "ادعوا لي سيد العرب" يعني علياً، فقالت عائشة: "ألست سيد العرب؟" قال: "أنا سيد ولد آدم وعليّ سيد العرب"، فلما جاء أرسل إلى الأنصار، فأتوه فقال لهم: "يا معشر الأنصار، ألا أدلكم على ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي؟" قالوا: بلى يا رسول الله، قال: "هذا عليّ، فأحبوه بحبي وأكرموه بكرامتي، فإن جبرئيل أمرني بالذي قلت لكم" ٢٩
- يا أيها الناس، إني تارك فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا (بعدي، أحدهما أعظم من الآخر)، كُتاب الله (حبل) ممدود من السماء إلى الأرض) وعترتي أهل بيتي ٢٩
- إني تارك فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا، كُتاب الله وعترتي أهل بيتي ٢٩
- ألا إن مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها هلك ٣٠
- مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تأخر عنها هلك ٣٠
- مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح، من ركبها نجا ٣٠
- إِنَّمَا مِثْلُ أَهْلِ بَيْتِي مِثْلُ سَفِينَةِ نُوحٍ، مَنْ رَكِبَ فِيهَا نَجَا، وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ ٣٠
- مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح، من ركب فيها نجا، ومن تخلف عنها غرق ٣٠
- مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح، من ركب فيها نجا، ومن تخلف عنها غرق ٣٠
- مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق ٣١
- أهل بيتي فيكم كجاء حطة في بني إسرائيل ٣١
- اللهم هولاء أهل بيتي، وأهل بيتي أحق ٣٢
- قومي فتحتني لي عن أهل بيتي ٣٢
- اللهم إليك لا إلى النار أنا وأهل بيتي ٣٣
- اللهم هولاء أهل بيتي وخاصتي، اللهم فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ٣٣
- اللهم إن هولاء آل محمد، فاجعل صلواتك وبركاتك على محمد وآل محمد، إنك حميد مجيد ٣٤
- اللهم أهلي أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، اللهم هولاء أهل بيتي أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، اللهم أهل بيتي أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ٣٥
- زلت هذه الآية في خمسة: في، وفي عليّ، وفي حسن وحسين وفاطمة: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ ٣٥
- اللهم هولاء أهل بيتي وخاصتي، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ٣٦
- اللهم إن لكل نبي أهلاً وهولاء أهل بيتي ٣٦
- الصلوة، إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ٣٦
- قسّم الله الخلق قسمين فجعلني في خيرها قسماً، فذلك قوله تعالى ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ﴾ فأنا خير أصحاب اليمين، ثم جعل القسمين أثلاثاً، فجعلني في خيرها ثلثاً، وذلك قوله تعالى ﴿وَأَصْحَابُ الْمِمْنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمِمْنَةِ﴾ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ فأنا من السابقين وأنا خير السابقين، ثم جعل الأثلاث قبائل فجعلني من خيرها قبيلة، فذلك قوله تعالى ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ ٣٧
- إنك إلى خير، إنك من أزواج رسول الله ٣٨

أدُنْ مِنِّي يَا عَلِيَّ، أَنَا وَأَنْتَ شَجْرَةٌ، فَأَنَا أَصْلُهَا وَأَنْتَ فَرْعُهَا،
والحسن والحسين أغصانها فن تعلق بغصن منها أدخله
الله الجنة ٤١

أنا وأهل بيتي شجرة في الجنة، وأغصانها في الدنيا، فن شاء
أخذ إلى ربه سبيلاً ٤١

إن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ٤١

في كل خلف من أمي عدول من أهل بيتي، ينفون عن
هذا الدين تحريف الضالين واتعال المبطلين وتأويل
الجاهلين، ألا وإن أمتكم فدمكم إلى الله عز وجل فانظروا
من توفدون ٤٢

القدرية محوس هذه الأمة ١٣٤

كل مولود يولد على الفطرة ١٥٢

إن الصلوات كفارة لما بينهن ما اجتنب الكبائر ١٦٩

ما من امرئ مسلم تحضره صلاة مكتوبة فيحسن وضوءها
وخشوعها وركوعها إلا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب،
ما لم يؤت كبيرة ١٦٩

إن الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة، كفارات لما
بينهن ما لم تغش الكبائر ١٦٩

ما من صلوة يحضر وقتها إلا نادى ملك بين يدي الناس:
قوموا إلى نيرانكم التي أوقدتموها على ظهوركم، فأطفئوها
بصلاتكم ١٧١

والذي بعثني بالحق نبياً ونذيراً إن أحدكم ليقوم من
وضوئه قنسا قط عن جوارحه الذنوب، فإذا استقبل الله
بوجهه وقلبه لم يفتل وعليه من ذنوبه شيء كيوم ولدته
أمه، إنما منزلة الصلوات الخمس لأمتي كنهج جار على باب
أحدكم، فما يظن أحدكم لو كان على جسده درن ثم اغتسل
في ذلك النهر خمس مرات في اليوم، أكان يبقى في جسده
درن؟ وكذلك والله الصلوات الخمس لأمتي . ١٧١

اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم
تطهيراً ٣٨

الصلوة الصلوة يا أهل البيت إنما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ٣٨

فاطمة بهجة قلبي وأبناها ثمرة فؤادي، وبعلمها نور بصري
والأئمة من ولدها أمناء ربي، وحبل ممدود بينه وبين
خلقه، من اعتم به نجا ومن تخلف عنه هوى ٣٩

من سره أن يحيي حياتي ويموت مماتي ويسكن جنه عدن
التي غرسها ربي فليوال علياً عليه السلام من بعدي
وليوال وليه وليقتد بالأئمة من بعدي، فإنهم عترتي خلقوا
من طينتي ورزقوا فهماً وعلماً، فويل للمكذبين من أمتي،
القاطعين فيهم صلتني لا أنا لهم الله شفاعتي ٣٩
من سره أن يحيي حياتي، ويموت ميتتي ويدخل جنه عدن
منزلي، فليتول علي بن أبي طالب وليتم بالأوصياء من
ولده ٤٠

يا علي، إذا كان يوم القيامة أخذت بحجرة الله عز وجل،
وأخذت أنت بحجرتي، وأخذوا ولداك بحجرتك، وأخذوا
شيعة ولداك بحجرتهم، قرى أين يؤمر بنا ٤٠

يا علي، أول أربعة يدخلون الجنة: أنا وأنت والحسن
والحسين، وذرارينا خلف ظهورنا وأزواجنا خلف
ذرارينا، وشيعتنا عن أيمننا وعن شمالنا ٤٠

النجوم أمان لأهل السماء، فإذا ذهب النجوم ذهبوا،
وأهل بيتي أمان لأهل الأرض، فإذا ذهب أهل بيتي
ذهب أهل الأرض ٤١

النجوم أمان أهل السماء، وأهل بيتي أمان لأهل الأرض،
فإذا ذهبت النجوم من السماء أتى أهل السماء ما يوعدون،
وإذا ذهب أهل بيتي من الأرض أتى أهل الأرض
ما يوعدون / فإذا انقضوا صب الله عليهم العذاب
صباً ٤١

- لجميع أمتي كلهم ١٧٢
 لا كبيرة مع الاستغفار، ولا صغيرة مع الإصرار ٢٠١
- الصلوات كفارات لما بينهن ما اجتنب الكبائر ١٧٢
 أدخرت شفاعتي لأهل الكبائر ٢٠٢
- ما من امرء مسلم تحضره صلوة مكتوبة، فيحسن وضوءها
 وخشوعها وركوعها إلا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب،
 ما لم يؤت كبيرة. ١٧٢
 إن الصلوة الخمس والجمعة إلى الجمعة كفارات لما بينهن ما
 لم تغش الكبائر ١٧٢
- كيوم ولدته أمه ١٧٢
 لا صلوة لمن لا يصيلي في المسجد مع المسلمين إلا من
 علة ١٨٣
- يا علي لكل ذنب توبة إلا سوء الخلق، فإن صاحبه كلما
 خرج من ذنب دخل في ذنب ١٨٨
 إنما شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي، فأما المحسنون منهم
 فما عليهم من سبيل ٢٠٠
- كفى بالندم توبة ٢٠٠
 فاطمة بضعة مني يؤذيها ما يؤذيها ٣٥٥
- من لم يؤمن بحوضي فلا أورده الله حوضي، ومن لم يؤمن
 بشفاعتي فلا أنا له الله شفاعتي - ثم قال عليه السلام
 - إنما شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي، فأما المحسنون فما
 عليهم من سبيل ٢٠٢
 أولستم قد وجدتم سواداً وبياضاً وحمرةً وصفرةً وخضرةً
 وزرقةً كل واحد ضد لسائرهما لا متناع اجتماع اثنين
 منها في محل واحد كما أن الحر والبرد ضدان لا استحالة
 اجتماعهما في محل واحد - قالوا: نعم، قال: - فهلاً أثبتتم
 بعد ذلك لوناً صانعاً قديماً ليكون فاعل كل ضد من هذه
 الألوان غير فاعل الضد الآخر ٢٢٣
- إن حائط النبوة قد تم ولم ينقص منه إلا ابنة واحدة وأنا
 تلك اللبنة، فتم بي حائط النبوة ٣٢٩
 إذا بويح لخليفتين فاقتلوا الأخير منهما ٣٥٠
- من سرته حسنة وساءته سيئة فهو مؤمن ٢٠٠

Index of Book Titles

فهرس عناوين الكتب

- (أ)
- تفسير الثعلبي ٤٢، ٣٥، ٢٧، ٢٦
- الاحتجاج على أهل اللجاج ٢١٥، ١٣٦، ١٣٢، ١٣١
- ٢٣١
- تفسير العسكري ٢٢٣
- تفسير علي بن إبراهيم ٢٦٧، ١٨١، ١٣٠
- الأربعين في أصول الدين (للفخر الرازي) ٥٨، ٥٧
- تهافت الحكماء [كذا؛ يعني تهافت الفلاسفة] ٢٤٥، ٤٥
- الأربعين (للقمي) ٣٥٤، ١٦٤
- التوحيد ٢٢، ٢٣، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٩٨، ٩٩، ١٠٤، ١١٠،
- الأربعين (للبيهقي العاملي) ١٧٧، ١٧٦، ١٧١
- ١٣١، ١٣٣، ١٣٥، ١٤٨، ١٥٠، ١٥١، ٢٠٠، ٢١٣، ٢١٥، ٢١٦،
- الاشارات والتنبيهات ١٢٧، ١٢٦، ٧١
- ٢١٨، ٢٣١، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٣١٧، ٣١٨
- الاقتصاد فيما يجب علي العباد ١٦٧
- التوراة ١٣٢، ٢٦٦
- (ث)
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير اليبضاوي) ١٧٧
- ثواب الأعمال وعقاب الأعمال ١٧٨
- الإيضاح ١٣٠
- (ب)
- الجمع بين الصحيحين ٣٧، ٢٨
- بهجة الدارين ١٤٦، ١١٠
- الجمع بين الصحاح [كذا] تجريد الصحاح الستة
- (ت)
- (ح)
- الحاشية علي شرح التجريد (للدواني) ١٢٥
- تجريد الاعتقاد (للطوسي) ٤٨، ١٦٨، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٣،
- ٢٠٤
- حجة الإسلام ١٦٤
- تجريد الصحاح الستة ٣٨، ٣٧، ٢٧
- التحصيل ٧٣
- حكمة العارفين في دفع شبه المخالفين ١١
- تحف العقول ١٧٩
- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٣٠٢، ٣٠٣،
- ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٨، ٣١١، ٣١٣، ٣١٥، ٣١٦
- التعليقات ٧٢، ٧٠

- حلبة الأولياء ٤٠، ٣٩ الشفاء ٢٨١، ١٢٢
- (خ) الشواهد الربوبية ٣٠٨، ٣٠٤، ٣٠٢، ٢٩٧
- الخصال ٢٢٧ (ص)
- الخصائص العلوية (لنظري) ٤٠ الصحاح الستة ٣٨، ٣٧، ٢٧
- الخلاف في الأحكام ١٨٧ صحيح أبي داود السجستاني ٣٨، ٣٧، ٢٧
- (ر) صحيح البخاري (لنظري) ٣٧، ٣٥، ٢٥
- رسالة اثبات الواجب (للدشتكي) ٥٧ صحيح الترمذي ٢٩، ٢٧
- (ش) صحيح مسلم ٣٧، ٣٥، ٢٧، ٢٥
- شرح الإشارات والتنبيهات ٢٢٢، ٨٥ الصراط المستقيم ١٤٠، ٤٠، ٣٩، ٢٧
- شرح تجريد الاعتقاد (شوارق الإلهام للاهيجي) ٥٤، ٢٠٤
- (ع) شرح تجريد الاعتقاد (لقوشجي) ٢٠٥، ١٢٥، ١٢١، ٥٩
- العقد الفريد ٢٧ شرح فصوص الحكم (للقيصري) ٣٢٧، ٣١٩، ٣٠٠، ٣٥٣، ٣٤٠
- (ف) عيون أخبار الرضا ٢٠٢، ٢٠٠، ١٧٧، ١٧٥، ١٣٣، ١٠٤
- شرح فصوص الحكم (للقاشاني) ٣٤٦، ٣٣٢
- شرح فصوص الحكم (للجندي) ٣٥٣
- الفتوحات المكية ٣٥٧، ٣٥٤، ٣٣٠، ٣٢٦، ٣٢٢، ٢١٣ الفردوس بمأثور الخطاب ٤٠
- شرح المقاصد ٢٩
- فرحة الدارين في تحقيق معنى العدالة ١٨٧، ١٧٧
- شرح المواقف ١٤
- فصوص الحكم ٣٦٩، ٣٢٢، ٣٢٠، ٣١٩، ٣١٥، ٢٦٩، ٢١٣
- شرح جمع الجوامع ١٣٠
- فصّ حكمة أحادية في كلمة هودية ٣٤٦، ٣٣٠
- شرح نهج البلاغة ٣٩
- فصّ حكمة إلهية في كلمة آدمية ٣٢٢
- شرف النبي ٤٢، ٤١، ٤٠، ٣١، ٢٨

- قواعد العقائد ١٢٠
- (ك)
- الكافي ٢٤، ٨٤، ٩٩، ١٠٠، ١١٢، ١٣١، ١٣٤، ١٣٥، ١٥٠،
١٥٢، ١٩٢، ١٩٧، ١٩٨، ٢١٤، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٥٢،
٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨
- كتاب العقل ١٧
- كشف المحجة [ثمره المهجعة] ١٥٥
- كز العرفان [في فقه القرآن] ١٧٧
- گوهر مراد ٥٦
- (م)
- المبسوط في فقه الإمامية ١٨٥، ١٨٤
- مجالس المؤمنين ٤٢
- مجمع البيان ١٧٤
- المجمل ٣٩
- المحاسن ١٥٠، ٢٢٧
- مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ١٨٣
- مسند أحمد بن حنبل ٢٥، ٢٧، ٣١، ٣٥، ٣٦، ٤١
- مسند عائشة ٣٧
- معاني الأخبار ١٣٢
- مطالع الأنظار ٢٤٦
- المطارحات ٢٥٠
- فصّ حكمة إمامية في كلمة هاروتية ٣٢٤
- فصّ حكمة إيناسية في كلمة إيناسية ٣٣٢
- فصّ حكمة حقيّة في كلمة إسحاقية ٣٣٥
- فصّ حكمة سبوحية في كلمة نوحية ٣٣٦
- فصّ حكمة علوية في كلمة موسوية ٣٣١
- فصّ حكمة عليّة في كلمة إسماعيلية ٣٤٥، ٣٤٦
- فصّ حكمة غيبية في كلمة أبوية ٣١٥
- فصّ حكمة فردية في كلمة محمدية ٣٤١
- فصّ حكمة قدّوسية في كلمة إدريسية ٣٤٣
- فصّ حكمة قلبيّة في كلمة شعبيّة ٣٢٢
- فصّ حكمة مهيّمية في كلمة إبراهيمية ٣٢٥
- فصّ حكمة نبوية في كلمة عيسوية ٣٢٤
- فصّ حكمة وجودية في كلمة داودية ٣٤٨
- فصّ كلمة نفسية في كلمة يونسية ٣٤٤
- فصوص الحكمة ٧٦
- فضائل [الصحابة] [لأحمد بن حنبل] ٤٠
- الفواخج [السبعة] ٣٥٣، ٣٥٧
- الفوائد المدنيّة ١٤
- (ق)
- القبسات ١٢٦، ١٢٧، ٢٤٩

(ن)	الملل والنحل ٣٥٦، ٢٦٦، ٢٤٥، ١٥
٧٨ نقد المحصل	٣٩، ٢٧، ٢٦، ١٦ المناقب
٢٤٥ نهاية الإقدام	٢٥٨، ١٧٧ من لا يحضره الفقيه
١٨٧، ١٨٦، ١٨٣ النهاية في مجرد الفقه والفتاوي	٤٣ المتقد من الضلال
٢٦٨، ١٩٦ نهج البلاغة	٢٨٣، ٢٨١، ٢٧٢، ١٩١ المواقف
(و)	٣٨ الموطأ (للمالك)
٢٢٨، ٢٢٦، ٢٢٥، ٢٢٤، ١١٦، ١١٤، ١٠٥، ١٠٢ الوافي	

فهرس الأعلام Index of Persons

- (أ)
- أدم ١٠٣، ١٠٤، ١٠٦، ١٥١، ١٥٢، ٢٠٨، ٢٦٧، ٣٢٨، ٣٣٠، ٣٢٩
- أبان بن أبوالعياش ٢٨٦
- أبان بن تغلب ١٨٠، ٩٨
- إبراهيم ١٠٤، ١٠٦، ١٠٧، ١٣٧، ٣٣٥، ٣٣٦
- إبراهيم الثقفي ٤١
- إبراهيم بن أبي شيبه الأنصاري ٤٠
- إبراهيم بن سيار بن هاني البصري (ابواسحق النظام) ١٢٩
- إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران (ابو إسحق) ١٢٩
- أبرقليطس ٢٦٦
- إبليس ١٠٣، ١٠٦، ١٢٣، ١٣٠، ١٣٤، ٢١٩، ٢٣٠
- ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن أبي الحديد
- ابن إدريس، محمد بن أحمد بن إدريس
- ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن الجزري الموصلبي
- ابن البراج، عبد العزيز بن نحرير بن عبد العزيز البراج
- ابن سينا، حسين بن عبد الله بن سينا
- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي
- أبن كونه، سعد بن منصور بن كونه
- ابن طاوس، علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن الطاوس
- ابن مردويه، أبو بكر أحمد بن منصور مردويه
- ابن المغازلي، علي بن محمد بن المغازلي
- ابن ملجم، عبد الرحمن بن ملجم
- أبو إسحق، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران
- أبو البركات، هبة الله علي بن ملكا أبو البركات البغدادبي
- أبو الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل الأشعري
- أبو الصلاح، تقى الدين بن نجم الدين الحلبي
- أبو العياش، أبان بن ابو العياش
- أبو الهذيل العلاف، محمد بن الهذيل العلاف
- أبو بكر، عبد الله بن أبي خفاة
- أبو بكر أحمد بن منصور مردويه ٢٨، ٣٩
- أبو حسين البصري، محمد بن علي بن الطيب البصري
- المعتزلي
- أبو حمزة الثمالي ١٧١
- أبو حنيفة، نعان بن ثابت
- أبو داود، سليمان بن داود السجستاني

- أحمد بن عمر الحلبي ١٧٨، ١٧٧ أبو ذر الغفاري ٣٠
- أحمد بن محمد أبو إسحق الثعلبي ٤٢، ٣٥، ٢٧، ٢٦ أبو سعيد الخزاز، أحمد بن عيسى البغدادي
- أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي ٢٧ أبوطالب ٣٥١
- إسماعيل بن أبي زياد ١٣٥ أبو الفتح عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني ٢٤٥، ١٥
- إسماعيل بن عبد الله ٣٦ أبو هاشم، عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي
- إسماعيل بن قتيبة ٢٥٧ أبو يزيد البسطامي ٣١٨، ١٩
- أصبع بن نباتة ٤٠ أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن سعد (القاضي)
- الأعمش، سليمان بن مهران الكاهلي ١٤٤ أحمد بن الحسين المتيني
- أفلاطون ١١، ٤٤، ٦٨، ٦٩، ٧١، ٢٤٥، ٢٨٨، ٢٨٩، أحمد بن حنبل ٢٥، ٢٧، ٣٠، ٣١، ٣٦، ٤١،
- أم سلمة ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥ أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصبهاني ٣٩، ٢٩
- إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني ٣٤٣ أحمد بن عيسى البغدادي (الخراز)
- أنس ابن مالك ٣٨ أحمد بن فارس اللغوي ٣٩
- إنكساييس الملطي ٦٨ أحمد بن محمد بن خالد البرقي ١٥٠، ٢٢٧
- الأوزاعي، عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي ٣٥٧، ٣٥٣ أحمد بن محمد المبيدي
- (ب) ١١، ٤٤، ٦٩، ٧٠، ٢٤٦، ٢٤٧ أرسطاطاليس (أرسطو)
- بدر الدين الزركشي الشافعي ١٣٠ أسامة بن زيد ٣٥٥
- البرقي، أحمد بن محمد بن خالد البرقي ١٠٤، ١٠٦ إسحق بن إبراهيم
- بروقلس ٢٤٦ إسحق بن جرير ٢١٩
- بشر بن غياث المريسي ٢٠٨، ١٢٨ إسحق بن عمار ١٩٩
- البلخي، عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي ٢٤٦ الإسكندر الأفروديسي

- بهاء الدين محمد العاملي ١٧٠، ١٧١، ١٧٧، ١٨١، ١٨٢،
١٨٦
حسن البصري ٤٢، ١٣٢،
حسين بن عبد الله بن سينا ١١، ٤٤، ٧٠، ٧١، ٧٣، ٧٤،
بهمنيار بن مرزبان ٧٠، ٧٣
(ت)
التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني
تقي الدين بن نجم الحلبي (أبو الصلاح) ١٧٦، ١٨٣
(ث)
الحلاج، حسين بن منصور
ثالبس الملطي ٦٨، ٦٩، ٢٤٧، ٢٦٦
(خ)
ثامسطيوس ٢٤٦، ٢٤٧
(د)
ثاوفرسطس ٢٤٦
داود بن محمود القيصري ٣٠٠، ٣١٩، ٣٢٧، ٣٤٠، ٣٤١،
٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٩
الدشتكي، محمد بن إبراهيم الحسيني الدشتكي (صدر
الدين)
الدواني، محمد بن سعد الدين أسعد الدواني
الديلمي، شيرويه بن شهر دار الديلمي
(ر)
الرازي، محمد بن عمر الرازي (فخر الدين)
رزين بن معاوية بن عمار العبدي الأندلسي ٢٧، ٣٧،
٣٨
الرومي، محمد بن محمد البلخي الرومي
(ز)
زرارة بن أعين ٢١٨
حذيفة بن يمان ١٥٣

- صاحب المواقف، عضد الدين الإيجي ٣٦ زينب [بنت علي]
- صدر الدين القنوي، محمد بن إسحق القنوي (س)
- صدر الدين محمد الشيرازي، محمد بن إبراهيم قوام الشيرازي ٦٢ سعد بن منصور بن كونة
- سقراط ٢٤٧، ٤٤ (ض)
- سليمان المروزي ٢٤٧، ١١٢، ١١٠
- ضرار بن عمرو الغطفاني ٢٠٨
- سليمان بن داود السجستاني (ابوداود) ٣٨، ٣٧، ٢٧ (ط)
- سليمان بن مهران الكاهلي (الأعمش) ٢٥
- الطبرسي، فضل بن حسن الطبرسي (ع)
- السيد الداماد، محمد باقر الأسترآبادي ١١٦، ١٠٣، ١٠٢
- السيد الشريف (الجرجاني)، علي بن محمود الأسترآبادي ٢٥٠، ٢٤٩، ١٢٦
- عائشة بنت أبي بكر ٣٨، ٣٧، ٣٦، ٣٥، ٢٩ عباد البصري ١٩٨ (ش)
- عبد الحميد بن أبي الحديد ٣٩
- عبد الرحمن بن أحمد الجامي ٢٩٨
- عبد الرحمن بن ملجم ٣٤٥
- عبد السلام بن عبد العزيز النصيبني ٢٨٦
- عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي ١٩٠، ١٨٩
- عبد الله بن أحمد بن محمود الكعي البلخي ١٢٩
- عبد الله بن سنان ١٠٣
- عبد الله بن عباس ١٧٥، ١٣٦، ٣٧، ٣٤، ٣٠
- عبد العزيز بن نخير بن عبد العزيز البرّاج ١٨٣، ١٧٦
- عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوني ٢٨٥
- الشافعي، محمد بن إدريس الشافعي
- شريك بن عبد الله القاضي ١٨٧
- شمس الدين الإصفهاني، محمود بن عبد الرحمن بن أحمد شمس الدين الإصفهاني
- الشهرستاني، أبو الفتح عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني
- الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن الطوسي
- الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن نعمان
- الشيخ المكي ٣٥٧
- شيرهويه بن شهر دار الديلمي ٤٠
- (ص)

- عز الدين أبي الحسن الجزري الموصلي [بن أثير] ١١١
 الفاضل القاشي ٤٢
- عضد الدين الإيجي: ٢٨٣، ٢٨٢، ٢٨١، ٢٧٢، ١٩١، ١٠٣، ١٣٠، ١٨٠، ١٨١،
 فتح بن يزيد الجرجاني ٢٧٤، ٢٥٤، ٢١٣، ٩٧
 عليّ بن إبراهيم [القسي] ١٦٦، ١٠٣، ١٣٠، ١٨٠، ١٨١،
 فرعون ٢٠٨، ٣٣١
 عليّ بن الحسين اللاهيجي (عبد الرزاق) ٥٧، ٥٤، ٤٩،
 فرفوروس ٢٤٦، ٦٩
 فضل بن حسن الطبرسي ١٣١، ١٣٢، ١٣٦، ١٧٠، ١٧٤،
 ٢١٥، ١٧٦، ١٧٥
 فضل بن شاذان ١٣٠
 عليّ بن إسما عيل الأشعري ٨٩، ١٢٨، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨١،
 فيثاغورس ٢٤٧
 عليّ بن عمرو بن علي الكاتيبي ٢٩١
 فيض الكاشاني، محمد محسن فيض الكاشاني
 ٤٩، ٥٩، ٦٠، ٨٦، ١٢١، ١٢٣، ١٢٤،
 ٢٠٥
 عليّ بن محمد بن المغازلي ١٦، ٢٦، ٢٧، ٣٠، ٤١
 القاضي الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني
 عليّ بن محمود الأسترآبادي ١٤
 القوشجي، علي بن محمد القوشجي
 عمرو بن موسى بن جعفر بن محمد بن الطاوس ١٥٥
 قيصر ١٤
 عمرو بن بحر الكاتيبي البصري (الجاحظ) ٢٨٦
 العلامة الحلبي، حسن بن يوسف بن مطهر الحلبي
 الكاتيبي، عليّ بن عمرو بن علي الكاتيبي
 العلامة التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله
 الكعي، عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعي
 التفتازاني ٢٩
 الكيني، أبو جعفر محمد بن يعقوب الكيني
 (غ)
 الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد الغزالي
 (ل)
 اللاهيجي، علي بن الحسين اللاهيجي (عبد الرزاق):
 لييد بن ربيعة بن مالك ٢٨٧
 لقمان ١٥، ١٦، ١٧
 الفارابي، محمد بن محمد أبو نصر الفارابي

- مجد بن علي بن بابويه القمي (الصدوق) ٨٢، ٢٣، ٢٢
 ٨٣، ٩٧، ٩٨، ١٠٤، ١١٢، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥، ١٤٨، ١٤٨، ١٥١
 مالك ابن أنس ٣٨
 ١٧٧، ١٧٨، ١٨٨، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢١٣، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣١، ٢٥١، ٢٧٣، ٢٧٤، ٣١٧
 مأمون [بن هارون الرشيد] ٢٥٧
 ٢١٨، ٢٢٧، ٢٧٨، ٢٨٥
 مجدي بن علي بن الطيب البصري المعتزلي
 ٢٨٦
 مجدي بن عمر الرازي (فخر الدين) ٥٧، ٦١، ١٦٢، ١٦٦
 مجدي بن محمد أبو حامد الغزالي ٤٣، ٤٥، ٢٢٦، ٢٤٥
 مجدي بن محمد أبو نصر الفارابي ١١، ٤٤، ٥٨، ٥٩، ٧٠، ٧٥
 ٢٤٦
 مجدي بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي ٤٨، ٦٩
 ٧١، ٧٣، ٧٤، ٧٨، ٨٥، ١٢٠، ١٦٢، ١٦٨، ١٦٧، ١٧٠، ١٨٨
 ١٨٩، ١٩٣، ١٩٥، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٢٢
 مجدي بن محمد البلخي الرومي ٢٢٦
 مجدي بن محمد بن نغان (الشيخ المفيد) ١٧٦، ١٨٣
 مجدي بن مؤمن الشيرازي ٤٢
 مجدي بن الهذيل العلاف ٢٨٥
 مجدي بن يعقوب الكليني ١٥، ١٧، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٩
 ١١٢، ١٥٠، ١٥٢، ١٨٠، ١٩٢، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٢٤
 ٢٤٧، ٢٥٣
 مجدي باقر الأسترآبادي (ميرداماد) ١٠٢، ١٠٣، ١١٦، ١٢٦
 مجدي محسن فيض الكاشاني ١٠٢، ١١٤، ١٦٦، ٢٢٥
 ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٣٠
 محمود بن عبد الرحمن بن أحمد شمس الدين
 الإصفهاني ٢٤٦
 محمود بن عمر الزمخشري ٣٩
 (م)
 مجدي بن إبراهيم الحسيني الدشتكي (صدر الدين) ٥٧، ٥٨، ٥٩
 مجدي بن إبراهيم قوام الشيرازي (ملا صدرا) ٥٧، ٢٦٩
 ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣١٥، ٣٠٢، ٣٥٣
 مجدي بن أحمد بن إبراهيم النطنزي ٤٠
 مجدي بن أحمد بن إدريس ١٨٥، ١٨٦، ١٧٦
 مجدي بن إسحق القنوي ٣٥٣
 مجدي بن جرير الطبري ٤٠، ٢٠٨
 مجدي بن الحسن الطوسي ١٨١، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٧
 مجدي بن سعد الدين أسعد الدواني (جلال الدين) ٦٠، ١٢٥
 مجدي بن الطيب بن محمد الباقلاني ١٢٨، ١٢٩، ١٤٧، ٢٨٥
 مجدي بن فتح الحميدي ٢٨، ٣٧
 مجدي بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي ١٦٦
 مجدي بن العربي الأندلسي الحنبلي ٢١٣، ٢٦٩، ٢٩٧، ٣٠٣
 ٣١٥، ٣١٨، ٣٥٣، ٣٥٧

النظام، إبراهيم بن سيار بن هاني البصري (أبو إسحق
النظام)

نعمان بن ثابت (أبو حنيفة) ١٨٧

نوح ٣٥٦، ٣٤١، ٣٣٩

(هـ)

هبة الله علي بن ملكا أبو البركات البغدادي ٢٥٠

هشام بن الحكم ٢٨٦، ٩٩، ٨٣

هود ٣٣٠

(ي)

يحيى بن حبش السهروردي (شهاب الدين) ٧٥، ٦٩

٣١٠، ٢٨٨، ٢٥٠

يعقوب بن إبراهيم بن سعد (القاضي) ١٨٧

محيي الدين بن العربي، محمد بن العربي الأندلسي

مريم بنت عمران ٣٤٣

مسعود بن عمرو بن عبد الله التفتازاني ٢٩

مفضل بن عمر ١٣٣

المهدي ١٦٢

موسى [بن عمران] ٢٢١، ١٣٣، ١٣٢

مؤيد الدين بن محمود الجندي ٣٥٣

المبيدي، أحمد بن محمد المبيدي

ميرداماد، محمد باقر الأسترآبادي

(ن)

النصيبيني، عبد السلام بن عبد العزيز النصيبيني

الطنزي، محمد بن أحمد بن إبراهيم الطنزي

Index of Place Names فهرس الأماكن

(أ)	(ر)
الأندلس ٣١٥، ٢٧٧	الربذة ٣٥٥
(ب)	(ق)
البصرة ٢٠٣	قرطبة ٣٣٠
بقعة صين ٣١٥	(ك)
بلاد المغرب ٣٣٠	الكوفة ٢٤، ٢٣
(ح)	(م)
الحرم ٢٨	المدينة المنورة ٣٥٥، ١٦٥، ٣٦، ٣٤، ٢٦
حُش كوكب ٣٥٥	المشرق ٣١٥، ٢٧٧، ٢٥٩
(د)	المغرب ٣١٥، ٢٧٧، ٢٥٩
دمشق ٣٢٠	مكة المكرمة ١٦٥، ٢٦

فهرس المصطلحات Index of Technical Terms

أسماء الله الأفعالية ٢٢١	(أ)
الاتراك المعنوي ٢٧١	اتحاد ٣١٨، ٣٠٥، ١٩١، ٦٩
الاعتباريات ٢٧٢، ٥٥	اتحاد العاقل والمعقول ٧١
اعتبارية الوجود ٣١١	إثبات (الصانع) ٢٤٧، ٤٧
اعتبار عقلي ٢٩٧	إثبات (الواجب) ٩٣، ٦٢، ٦١، ٥٧، ٤٧
الأعيان ٣١٦، ٣٠٩، ٢٨٥، ٢٨٣، ٢٨١، ٢٧٧	إثبات (النبوة) ٩٧، ٦٧، ٦٤
الأعيان الثابتة ٣١١	اجتهاد ٣٥٠، ٣٤٨
الأعيان الخارجية ٢٨٣	إجماع ٣١، ١١٦، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٨٢، ١٨٧، ٢٠٢، ٢٢١، ٢٠٨
إلحاد ٤٣	إحباط ١٨١، ١٧٠، ١٦٩، ١٦٨، ١٦٧، ١٦٦
ألوهية ٣٣٨، ٣٢٤	اختيار ٥٥، ١٢٠، ١٢١، ١٢٦، ١٢٨، ١٣١، ١٣٧، ١٤٠، ١٤٥، ٢٦٢، ٢٦٤
أم الكتاب ١١٠، ١١١، ١١٣، ١١٤، ١٦٤	إرادة الله ١٠١، ١٠٢، ١٠٤، ١١٥، ١٣٣
امتداد ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٥	ارتداد ١٥٥
الأمر ٢٤، ٧٠، ٧٢، ٧٥، ٧٩، ١٠٤، ١١٢، ١١٤، ١١٥، ١٢٢، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٦، ١٤٥، ١٦٥، ١٧٤، ١٩١، ٢٢٧، ٢٥١، ٢٦٥، ٢٩٣، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٤، ٣٠٧، ٣٠٥، ٣١١، ٣١٦، ٣٢٠، ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٣٥، ٣٣٨، ٣٣٩	أزل ٦٥، ٧٧، ٨٩، ٢٦١، ٢٦٥
٣٥٤، ٣٥٢، ٣٥١، ٣٤٩، ٣٤٧، ٣٤٦، ٣٤١	أزلية الفعل ٢٦٢
الأمر بين الأمرين ١٠٤، ١٣٠، ١٣٧، ١٤٦، ١٤٧	استحسان ١٤٠، ١٦٤
الأمر التكويني ٣٥١	الأسماء ٢١٣، ٢١٤، ٣٠١، ٣٢٣، ٣٤٣
الأمر الاعتباري ٢٦٢، ٢٩٧	الأسماء الحسنى ٢١٦، ٢٢١

التجلي	٢٢٧، ٢٣٠، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٤٦	الأموال الاعتبارية	٢٢٢، ٢٩٥، ٣١٧
التحسين والتقييح	٢٠٥	الإمكان	٤٧، ٤٨، ٥٠، ٥١، ٨٦، ١٩٤، ٢٢٢، ٢٤٣، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٨٠، ٢٩٠، ٣٠٣
الترجّح بلا مرّح	٥٨، ٥٩، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٥، ١٢٥	الإمكان الاستعدادي	٢٦٣، ٢٦٢
الترجّح بلا مرّح	١٢٠، ١٢١، ١٢٥، ١٣٥، ١٥٧، ٢٠٧	الإمكان الذاتي	٨٧، ٢٦٢
تساوى الوجود والعدم	٤٨، ٤٩، ٥٠	انخراق الفلك	٢٠٧
التسلسل	٩٦، ١٢٥، ٢٦٢، ٢٧٩، ٢٨٠	الأولوية الذاتية	٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٩٣، ١١٩، ١٢٠، ١٢١
التشبيه	٢٢، ١٩١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢٧٣، ٢٧٥، ٢٧٦، ٣٢٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٧، ٣٣٨	أهل الحلّ والعقد	٣٥٥
التعطيل	٢١٣، ٢٧٣، ٢٧٥	التفويض (ب)	١٣٠، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤
التقدير	١٦٧	البداء	١٠٩، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ٢٨٥
التكفير (مقابل الإحباط)	٤٤، ٤٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٥، ١٨٠، ١٨١، ٢٠٢	البدهة	٤٧، ٢٠٤، ٢٢٤، ٢٤٢، ٢٥٠
تكليف ما لا يطاق	١٦٥، ١٦٦	البدعة	١١
التناضح	٢٠٧، ٢٠٨	بعث الاجساد	٤٥
التنزیه	٣٩، ٨٦، ٣٢٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩	بقاء الروح	٢٠٦
التوحيد	٢٢، ٢٣، ٢٤، ٦٢، ٦٣، ٨٢، ٨٣، ٩٧، ٩٨، ١٠٤، ١١٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٥، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ٢٠٠، ٢١١	(ت)	
التوفيق	٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٣١، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٨، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٩٧	التأخّر الزمني	٢٦٣
(ث)		تأصل الماهيات	٣١١
الثقلين	٢١، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣٠، ٣٥٦	تجرّد الروح	٢٣١
		التشكيك	٣٠٣، ٣٠٥، ٣٠٦
		التكوين	٢٢٧، ٢٣٠

صرف الوجود ٣١١، ٣١٠، ٣٠٦، ٣٠٥	خلق الأفعال ١٣٠، ١٢٧، ٩٦
الصفات ١٦، ٢٣، ٢٨، ٤٤، ٦١، ٧٢، ٨٦، ٨٩، ٩٣، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ١٠١، ١٠٩، ١١١، ٢١٢، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢٣٠، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٦٠، ٢٧٤، ٢٧٧، ٢٨٨، ٣٠٢، ٣١٠، ٣١٤	خلق الشرّ ١٣٠
الصفات الثبوتية ٢٧٩، ٩٥	الخلافة(خلافة) ١٤، ٢٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥٢
صفات الذات ٧١، ١٠٢، ١٠٤، ٢٠٤، ٣١٨	الخيال (خيال) ١١، ٢٣٤، ٣١١، ٣١٣، ٣٣٥
الصفات السلبية ٩٣	(د)
صفات الفعل ٧١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ٢٠٤	الدور(دور) ٦٤، ٦٧، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٩٣
الصور ١٩، ٢٠، ٦٦، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٨، ٨٢، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٩٥، ٢١٣، ٢١٥، ٢٢٢، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٧، ٢٦١، ٢٧٧، ٢٧٨، ٣٠١، ٣٩٢، ٣٠٤، ٣٠٩، ٣١٠، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٥٧	الدهر ٢٥٠
الصور الزائدة ٦٨	(ر)
الصور العلبية ٦٨، ٧٤، ٣٤١	ربّ النوع ٢٨٩
الصور المرتسمة ٨٧، ٦٩	الربوبية ٢١٧، ٢٥٤، ٢٧٤
(ض)	(ز)
الضروريات ٦٤، ٨٤، ١٢٧، ٢٠٦، ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٩٧، ٣١٥، ٣٣١، ٣٤٦، ٣٤٧	الزمانيات ٧٧، ٢٥٩
ضروري المذهب ١١١	زيادة الوجود على الماهية ٢٨٢، ٢٨٥
(ط)	(س)
الطبيعة الكلية ٣٠٣	السبق العدي ٢٦٢
	السرمد ٢٥٠
	سريان الحق ٣٠٥
	الستة ١٤، ١٦، ٢٢، ٤٥، ٤٧، ٦١، ٦٤، ٦٧، ٨٩، ٩١، ١١٠، ١١١، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٨، ١٧٤، ١٨٧، ١٨٩، ٢١٢، ٢٢١، ٢٣١، ٢٤٩، ٣٣٠، ٣٤٤، ٣٤٦
	(ص)

العقل	(ع)	
٨٥، ٩١، ٩٦، ١٠١، ١٠٣، ١١١، ١١٤، ١١٧، ١٢١، ١٢٩، ١٢٩، ١٤٠، ١٤٥، ١٤٥، ١٤٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٤، ١٦٧، ١٨٣، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٤، ٢١٢، ٢١٨، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٦، ٢٦٦، ٢٦٦، ٢٧٣، ٢٩٥، ٣٩٦، ٣٠٢، ٣١٠، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٣، ٣٤٩، ٣٥١، ٣٥٢	العالم	
٢٨٩	٢١، ٣٠، ٤٣، ٤٤، ٧١، ٧٥، ٧٧، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٧، ٩٦، ١١٥، ١١٦، ٢٠٧، ٢١٢، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٦، ٢٦٦، ٢٦٦، ٢٧٣، ٢٩٥، ٣٩٦، ٣٠٢، ٣١٠، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٣، ٣٤٩، ٣٥١، ٣٥٢	عالم العقول
العقل الأول	عالم الأفلاك	
٢٢٢، ٢٢١، ٢١٦، ١٢٥، ٧٥، ٧٣، ٤٥	٢٠٧	
العقل الثاني	عالم الكون والفساد	
٢٢٢، ٧٥	٢٢٢، ١١٦، ١١٥	
العقل الفعال	عالم الروحانيات	
٢٢٢	٢٢٨	
العقول المجردة	العدالة	
٢٢١، ٢١٧، ٢١٧، ٢١٦، ٢١٥، ٢١٢، ٢٣١	١٨٧، ١٨٦، ١٨٥، ١٨٣، ١٨٢، ١٧٧، ١٧٦، ١٧١	
العقليات الصرفية	العدل (بمعنى الشخص)	
٢٩٨	١٨٣، ١٨٢، ١٨١، ١٧٦، ١٤، ٣٥٠، ١٨٧، ١٨٤	
العلة التامة	العدم	
٢٦٠، ٢٣٤، ١٢٦، ١٢٣، ١٢١، ١١٩	٦٢، ٥٩، ٥٨، ٥٧، ٥٦، ٥٥، ٥٤، ٥٠، ٤٩، ٤٨، ٤٧، ٧٤، ١١٩، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٤، ١٢٥، ٢١١، ٢٤٣، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٧١، ٢٧٤، ٢٧٨، ٢٨٧، ٢٩٥، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣١٦	
العلم	العدم الأزلي	
٧٠، ٦٩، ٦٨، ٦٧، ٦٦، ٦٥، ٦١، ٤٣، ٣٠، ٢٤، ١٤، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٩١، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٥، ١٠٩، ١١٠، ١١٠، ١١٥، ١١٥، ١٢٣، ١٤٤، ١٤٤، ١٦٣، ١٦٥، ١٧٧، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٤، ٢٢٤، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٤٦، ٢٥٢، ٢٥٥، ٢٥٨، ٢٦١، ٢٧١، ٣٠٤، ٣١٣، ٣١٩، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٥٢	٢٦٥، ٥٣، ٤٧	
العلم الإجمالي	العدم الخارجي	
٨١	٢٤٨	
علم الباربي	العدم المحض	
٨٦، ٧٠، ٦٥	٣٢٦	
العلم التفصيلي	العصمة	
٨١، ٨٠، ٧٩	١٦، ٢٥، ٨٠، ١٣٠، ١٣١، ١٦٣، ١٦٥، ٣١٣، ٢٢٤، ٢٥١، ٢٦٦	
عينية الصفات		
٩٧، ٩٥		

قدِّر الصفات ٢٤٦	(غ)
القضاء ٢٤، ١٠٥، ١٠٩، ١١١، ١١٦، ١١٧، ١٢٦، ١٢٧، ٢٥٨، ١٩٥، ١٩٤، ١٣٧، ١٣٦، ١٣٥، ١٣٤، ١٣٠	الغلو ٣٥٤
قطب الأقطاب ٣٣٠	الفاعل بالإرادة ١٢٣
القياس ١٢٢، ١٢٩، ١٤٦، ١٦٤، ١٩٠، ٣٣٦، ٣٣٧، ٤٤١، ٣٥٢، ٣١٢، ٣٠٩، ٣٠٨، ٣٠٦، ٢٩٦، ٢٨٩، ٢٤٦	الفاعل بالطبع ٦٩، ٢٦٤
(ك)	الفرقة الناجية ١٣، ١٤، ١٢٧، ٣٥٤
الكبائر ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٨٧، ١٨٦، ١٨٤، ١٨٢، ١٨١، ١٨٠، ١٧٩، ١٧٨، ١٧٧، ١٧٦، ٢٠٢، ٢٠١، ٢٠٠، ١٩٩، ١٩٠	الفطرة ١٥٢، ١٥٥، ٢٧١، ٢٨١، ٢٨٤، ٢٨٦، ٢٨٩، ٢٩٠، ٣٣٥، ٣١٢
الكبيرة ١٦٦، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ٢٠١، ٢٠٠، ١٩٨، ١٨٦، ١٨٤، ١٨٢، ١٨١، ١٧٩، ١٧٧	الفلك المحيط ٢٠٧، ٣٢١
الكتاب (بمعنى القرآن) ١٤، ٢٢، ٢٣، ٢٥، ٣٠، ٤٦، ٤٧، ١٦٤، ١٤٨، ١٢٧، ١١٢، ١١٠، ٩١، ٨٩، ٨٤، ٦٧، ٦٤، ٦١، ١٦٥، ١٧٤، ١٨٧، ١٨٦، ١٨٩، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٢، ٢١٦، ٢٣١، ٣٤٤، ٣٤٦	الفناء ١٣، ٣٢٣
الكشف ٤٤، ٢٩٦، ٣١٢، ٣١٤، ٣٢٣، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٤٨، ٣٥٠	(ق)
الكفر ٤٣، ٤٥، ١٢٦، ١٦٦، ١٨٠، ١٨١، ١٩٠، ٢٠٠، ٢٩٦، ٣١٥، ٣٤٢، ٣٤٣	قاعدة الواحد ٢٢٢
الكلّي الطبيعي ٢٩٥	القبح ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٨١، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١
(ل)	قبح التكليف ١٢٢، ١٢٣، ١٢٦، ١٥٩
اللطف (بمعنى القاعدة) ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣	القبح العقلي ١٤٣، ١٤٧، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٦، ١٨٨، ١٨٩، ٢٠٤، ٢٠٣
اللوّح (الألواح) ١٠٤، ١٠٥، ١١١	القدر ٦٢، ٨٧، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٦، ١١٧، ١٢٦، ٢٨٣، ١٧٧، ١٧٥، ١٣٧، ١٣٦، ١٣٥، ١٣١
	القَدَم ٢١١، ٢١٢، ٢٤٣، ٢٥٢، ٢٥٩
	قدم العالم ٤٥، ٢٤٦، ٢٤٨
	القدِير ٩٨، ٢١١، ٢١٤، ٢٥٥، ٢٨٦
	قدِّر الذات ٢٤٦

المضطرّ (مضطرّ)	١٢٧، ١٢٥، ٤٥	(م)
المعاد	٢٠٧، ٢٠٥	المهية ٦٢، ٧٨، ٧٩، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٧٢، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨١،
المعاد الجسماني	٢٠٧، ٢٠٥	٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣،
المعاد الروحاني	٢٠٥	٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٩
المعجزة	١٥٧، ٦٧	المهية المقيّدة ٢٨٨
معرفة الإمام	١٧٨	المهية الممكنة ٤٨، ٥١، ٢٤٨، ٢٨١، ٢٨٥، ٣٠٧
المعقولات الثانية	٢٤٣، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣،	المهية الواجبة ٢٧٩، ٢٨١
	٢٨٤، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٩، ٣١٦	المهيات المتخالفة ٣٠٨، ٣٠٩
المعلول	٤٧، ٦٥، ٦٦، ٦٨، ٦٩، ٧٢، ٧٣، ٧٥، ٧٨، ٧٩،	المهية المتشخصة ٣٠٧، ٣٠٨
	٨٠، ٨٥، ١١٦، ١١٧، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٩٣،	المتحيز بالذات (متحيز بالذات) ٢١١
	٢٣٤، ٢٤٨، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٨٠، ٢٨٩	المتشابهات ١٣٧، ١٦٤
مقام القطية	٣٣٠	المتقدم الزماني ٢٦٠
المكاشفة	٢٩٦	المجردات ٢١١، ٢١٢، ٢١٦، ٢٤١، ٢٤٦، ٢٤٧،
المتع	٣١٦	٢٥٥
المنطق	٤٤	المحدث ٥١، ٢٤٥، ٢٤٦
الموجب	٣١، ٤٥، ٧٦، ١١٥، ١١٧، ١٦٥، ١٧٧، ١٧٩،	محدث الذات ٢٤٦
	٢٦٢، ٢٦٤، ٣٢٨	محدث الصفات ٢٤٦
(ن)		محدد الجهات ٢٠٧
نبوة	٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٩، ٣٧٥	المرجوحية ٥٤، ٦٠
نبوة التشريع	٣٢١، ٣٢٦	المشكك ٣٠٦
النبوة العامة	٣١٩، ٣٢١	مشية الله ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٢٩

