

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

DUPL>

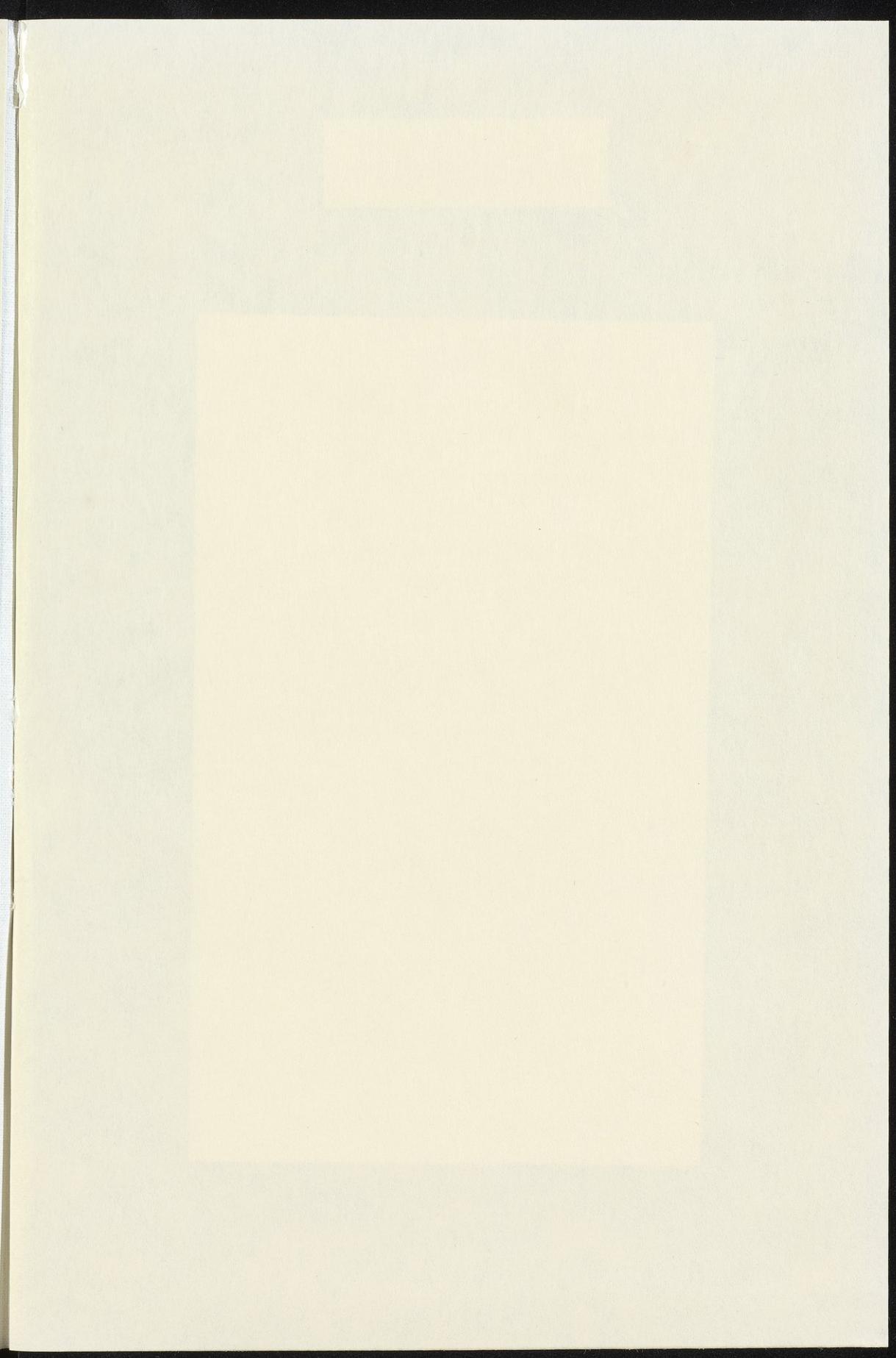


32101 029521729

Princeton University Library

This book is due on the latest date  
stamped below. Please return or re-  
new by this date.

---



هو

# توضیح المراد

تعليق على شرح تحرید الاعتقاد

للعلم العالمة الحسن بن يوسف بن على بن المطهر الحلی

«رحمه الله تعالى»

لمؤلفه

السيد هاشم الحسيني الطهراني

الجزء الثاني

حقوق الطبع للمؤلف

١٣٨٧ هـ - ق

(مطبعة تبریز)

Daftaz  
inv# 7216/1255

هو

# توضيح المراد

تعليق على شرح تجريد الاعتقاد

للمعلم العالمة الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبى

« رحمة الله تعالى »

لمؤلفه

السيد هاشم الحسيني الطهراني

الجزء الثاني

حقوقطبع للمؤلف

١٣٨٧هـ - ق

( مطبعة تبريز )

٢٢٧٢  
٧٠١٥  
٧٤٢  
١٩٦٧  
٣٠٢٠٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآلـه الطاهرين

### المقصد الثالث

( في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره )

### الفصل الأول

( في وجوده تعالى )

قول المصنف رحمه الله : في اثبات الصانع - ان المصنى عنون اثبات الصانع وبرهن على موجود واجب الوجود ، فان سألت كيف ذلك مع ان الموجود سواء كان واجباً او ممكناً لا يثبت انه صانع الا بعد اثبات الحياة والقدرة والعلم والارادة له ، فاثبات موجود واجب الوجود لا يستلزم اثبات انه صانع مع انه بقصد اثبات الصانع .

قلت : هذا الایراد انما يتوجه لوكان المصنف بقصد اثبات الصانع في الفصل

1503 9400023732 R1422-084

الاول ، وليس كذلك ، بل المقصود كافل لاثبات الصانع باثبات وجوده في الفصل الاول  
واثبات صفاتها الازمة له في الفصل الثاني  
فإن قلت : لم قال كذلك ؟ ولم يقل في اثبات واجب الوجود كما فعل الحكماء  
حتى يتوجه هذا الإيراد .

قلت : إن المصنف مشى في هذا الكتاب عمشى المتكلمين ، وإنهم اتوا بهذا العنوان  
في مبحث اثبات المبدع الأول كما أن المشائين عنونوا البحث بواجب الوجود ،  
والاشراقى بنور الانوار ، والعرفاء بالوجود المطلق ، وكل إلى ذاك الجمال يشير  
والمتكلمون إنما عدلوا عن اطلاق واجب الوجود عليه تعالى لتقويفية اسمائه تعالى  
وسيئات الكلام في ذلك انشاع الله تعالى .

ثم ان صاحب الشوارق قال : إن المصنف إنما عدل من عنوان واجب الوجود إلى  
عنوان الصانع للإشارة إلى أنه إنما يمكن الاستدلال عليه تعالى من سبيل النظر في معلواته  
التي هي مصنوعاته على طريقة الان التي إنما تفيد وجود العلة من حيث هي علة وصانع  
لامن حيث ذاته دون اللام الذي هو الاستدلال من العلة على المعلول حيث لا علة له تعالى .  
اقول : سيأتي عن قريب بيان أن هذا الاستدلال في كلام المصنف ليسانيا  
واللامي ولا من سبيل النظر في معلواته ومصنوعاته ، بل سبيله النظر إلى الموجود  
من حيث هو موجود مع قطع النظر عن خصوصية الوجوب والأمكان والعلية والمعلوية  
والقدم والحدث وغيرها .

والعجب انه بعد سطور قال : الثالث منهج الحكماء الالهيين وهو النظر  
في الموجود من حيث هو موجود مع قطع النظر عن كونه حادثاً او فديماً متجركاً او غير  
متجرك الى غير ذلك على ما هو موضوع العلم الالهي .

وقد قيل : إنما عدل منه إليه لأنه إذا قيل في اثبات واجب الوجود صارت  
المسألة حينئذ ضرورية لأن ما وجب وجوده فهو موجود بالضرورة فلا يحتاج  
إلى الأثبات .

وقال صاحب الشوارق : ذلك ليس بحق لأن المسألة ليست هي أن الواجب

الوجود موجود، بل هي ان من الموجود ما هو واجب وجوده، وهي راجعة الى ان لهذا العنوان فرداً ولها المفروض حقيقة.

اقول : لا فرق بين التعبيرين لأن مرجع قولنا : الواجب الوجود موجود ان المعنون بوجوب الوجود موجود في الخارج .

والحق ان معرفة المبدع ضرورية فطرية باى عنوان اشير اليه ، وكل ما استدل عليه تنبئه على المغفول عنه .

وقد ورد في الاخبار عن ائمتنا الاطهار صلوات الله عليهم ان الله عز وجل لا يعرف الا به ولا واسطة لمعرفته ، بل هو الدال بذاته على ذاته ، وذلك لأن الامر الفطري لا يتصور له واسطة ، ولا شيء اعرف عندي الفطرة منه ، وهذه المعرفة كمعرفة الشيء ينقسه ، فتدبر ، ولا تغفل ، فإن لهذا الكلام غوراً غائراً .

ان قلت : كيف تنفي الواسطة ؟ وفي احاديثهم عليهم السلام : بنا عرف الله ، وهل معنى هذا الا انهم عليهم السلام واسطة بينه وبين خلقه في معرفته ؟ .

قلت : انهم عليهم السلام واسطة بمعنى ان لا امر من الله عز وجل يتنزل الى الخلق الابه ، ولا امر من الخلق يصعد اليه تعالى الا بهم ، ومعرفته تعالى منه ، والتي نقيتها ها هي ما باصطلاح اهل الميزان ، وهو ما عند المستدل من علم بشيء يوجب العلم بما ليس عنده عامه ، فان معرفة الموجود بهم بدئه لا تعزب عنه حتى يحتاج لحصولها الى شيء آخر ، وهذا لا ينافي ان يكون اوجود المعرفة في العارف واسطة كوجود نفس العارف ، فيوجد فيه المعرفة لا بواسطة ما عنده من الصور والمقدمات العلمية ، ولذلك وزد في الاخبار ان معرفته تعالى من صنع العبد ، فتدبر .

**قول المصنف : وصفاته -** عطف على الصانع ، اي في اثبات انه مسلوب عنه صفات وثبتت له صفات ، فلا يرد ان الصفات السلبية لامعنى لاثباتها ، ويمكن عطفه على اثبات ، وهكذا عطف آثاره .

**قول المصنف : الموجود ان كان واجباً الخ -** تقرير هذا البرهان على وجهاً بسط : ان ما يشهدنا موجود ، والموجود اما واجب واما ممكن ، فما يشهدنا

## فِي وُجُود الصَّانِع تَعَالَى

اما واجب واما ممکن ، فهو ان كان واجباً فهو المطلوب ، وان كان ممكماً استلزم الواجب الوجود بداعاً وبقاءً لان الممکن لن يتحقق من دون الواجب الا على تصور الدور او التسلسل بان يفرض ممکنات بعضها يكون علة لبعض وبالعكس ، او يفرض سلسلة غير متناهية من الممکنات يكون كل سابق في السلسلة علة للاحقة ، ولا تنتهي الى سابق لا يكون لاحقاً ، و كل اهما اي تتحقق الممکن على سبيل الدور او التسلسل باطل كتجزئه بنفسه ، فالممکن لا يتحقق الا بالواجب وهو المطلوب .

اقول : هذا البرهان يشتمل على مقدمات ، لا يأس بالتكلم فيها تذكرة للافكار و تشخيصاً للاذهان ، وقد مررا كثرا في الجزء الاول .

**الاولى** ان ما بمشاهدنا موجود ، وهذه ضرورية بديهية في غاية البداهة ، لا حاجة الى التكلم فيها ، الا ان قوماً من الناس في قديم الزمان يقال لهم السويفطائية ولعل في الناس ما بقى منهم كانوا ينكرون هذه المقدمة لأنكارهم كل شيء حتى المحسوسات والبديهيات ، وليس للعقل ان يكلمهم او يكلمهم او يتكلم فيهم .

قال عمر بن محمد النسفي الاشعري في كتابه (العقائد النسفية) : قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متتحقق خلافاً للسويفطائية ، والمصنف رحمه الله ذكر في المقدمة الاولى من تلخيص المحصل انهم طوائف ثلاثة .

**الثانية** ان الموجود اما واجب واما ممکن اذ قسمة ما يقع في التصور وينسب الى الوجود حاصرة في الثالثة لانه اما له ضرورة الوجود اولاً ، والثاني اما له ضرورة العدم اولاً ، وماله ضرورة العدم لا يوجد في الخارج ابداً . فما هو الموجود فيه اما الذي له ضرورة الوجود واما الذي ليس له ضرورة من الضرورتين ، والاول هـ الواجب ، والثانى هو الممکن .

**الثالثة** انه لا يمكن ان يوجد الممکن بنفسه ، ولا يترجح وجراه او عدمه بذاته بل يحتاج في كل منها الى امر خارج عن ذاته وهذه المقدمة هي المسألة الحادية و الثالثون من الفصل الاول من المقصد الاول .

**الرابعة** انه لا يمكن ان يبقى الممکن من دون علته ، فكما يحتاج في بدء

وجوده الى امر خارج عن ذاته هو الواجب لا يستغنى بعد حدوثه عنه لان علة حاجة الممكן الى العلة هي الامكان وهو لا ينفك عن ذات الممكן ابدا، وهذه القضايا قد اثبتت في المسألة التاسعة والعشرين والحادية والثلاثين والرابعة والأربعين .

**الخامسة** انه لا يمكن ان يوجد الممكן على سبيل الدور، و بطلان الدور بديهي ، قد مر في آخر المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصود الاول ، وما احتاج به على فساده كما في اربعين الرازى و غيره تshireح للمطلب البديهي لانه استدلل .

**السادسة** انه لا يمكن ان يوجد الممكן على سبيل التسلسل، وقد مر بيان بطلان التسلسل في المسألة الرابعة من الفصل الثالث من المقصود الاول، ولكن لا باس بذكر ما يكون مذكراً و متمماً لذلك المبحث .

فاقول : ان التسلسل هو كون سلسلة من الاشياء بحيث يكون كل واحد منها معلوماً لسابقه و علة للاحقة لا الى نهاية تكون هي علة غير معلولة سواء كان في كل مرتبة من دراتب السلسلة موجود واحد او موجودات كثيرة يكون مجموعها علة لما بعدها او معلوماً لما قبلها .

وقد استدل على بطلان ذلك بوجوه كثيرة، احسنها و انس بها بما نحن فيه ووجه الاول المذكور في مبحثه الذي قال صاحب الشواق هو وجه مشهور عن المصنف مخترع له .

و توضيجه ان كل ما يكون معلوماً سواء كان علة لغيره او لا ممكناً ، والممكناً هو الذى لا يجب بتقسيمه بل يجب بغيره ، ولا يجب بغيره البعد امتناع جميع انجاء العدم عليه وسد جميع طرق العدم اليه من جانب ذلك الغير، فلو كان ذلك الغير ممكناً لم يتيسر له سد جميع طرق العدم الى معلوم لابد من الاعدام التي تتوجه الى هذا الممكناً المعلوم عدم علة لان عدم علة يسرى الى المعلوم، ولا يتيسر له ذلك العلة المفروض انه ممكناً سعدم نفسها بنفسها ، بل بعلتها لانه لو تيسر ذلك لها بذاتها لم تكن ممكناً وهذا خلف، وكذا الكلام في علة هذه العلة، وهكذا، فاما ان تنتهي السلسلة الى ما

## في وجود الصانع تعالى

ينسد جميع طرق العدم اليه ينقصه اولا ، والاول هو المطلوب ، والثاني يستلزم امتناع تتحقق تلك السلسلة المفروض وجودها لأن كل واحد منها لا يتيسر له سد تطرق العدم إليه لا ينفعه ولا بغيره لأن غيره كمثله ، وهذا معنى قوله تعالى الله خالق كل شيء ومعنى قوله لهم : لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى ، أي لا يتيسر التاثير لشيء مالم ينته إلى تاثيره تعالى ، وإلى هذا المعنى أشار به معيار في التحصيل بقوله : فإن سالت الحق فلا يصح أن يكون علة الوجود الاماهو بمعنى من كل وجه عن معنى ما بالقوة ، وهذا هو صفة الأول لغير .

**السابعة** انه لا يمكن ان يكون الممكن علة ل نفسه ، وهذا بديهي ، ينبع عليه بأنه يستلزم ان يكون الشيء موجوداً قبل وجوده ، وهذا معنى تقدم الشيء على نفسه ، على ان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون علة ومعلولاً من جهة واحدة وهذه المقدمة تدرج تحت هذه القاعدة .

قال الشيخ ابن سينا في الفصل العاشر من النط الرابع من الاشارات . ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجوداً من ذاته . فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن .

ثم ان الفرق بين هذه المقدمة والمقدمة الثالثة ان في هذه يفرض للممكن علة هي نفسه ، وفي تلك يفرض تتحقق الممكن من دون استناد إلى علة سواء كانت نفسه او غيره .

**الثامنة** ان الشيء اما موجود بنفسه واما موجود لا بنفسه ، لا يمكن في العقول فرض قسم ثالث ، والقسم الاول لا يحتاج إلى العلة ، والقسم الثاني يحتاج إليها ، وعلته اما موجود مثله يحتاج إلى العلة غير منه إلى الموجود بنفسه او معلوله او نفسه او موجود بنفسه بالواسطة او بلا واسطة ، لا يمكن في العقول فرض قسم خامس لأن علة الشيء اما نفسها او غيره ، والثانية اما معلوله او غيره ، والثالثة امام موجود مثله يحتاج إلى العلة غير منه إلى الموجود بنفسه او انه ليس كذلك ، والثانى موجود بنفسه او منه إليه ، فلما ثبت في المقدمة الخامسة والسادسة والسابعة ابطال الأول

والثاني والثالث بقى الرابع صحيحًا معقولاً ، فما لا يكُون موجوداً بنقشه يحتاج في وجوده إلى ما هو موجود بنقشه بدعاً وبقاءً بمقتضى هذه المقدمات الثمان .  
ثم ان اقسام الموجود إلى الواجب الغنى عن العلة والممكّن المحتاج إليها وامتناع تحقق الممكّن من دون الواجب يدفع ما في اذهان بعض العوام في قديم الزمان كما اورد في بعض الآثار و في هذا الاوان كما يظهر من سؤالهم من ان كل موجود له علة موجود ، والله تعالى موجود فمعاملته موجودة ؟

ثم اعلم ان هذه المقدمات حتى مسألة بطلان التسلسل على الوجه الذي ذكرناه كنقس المطلوب بديهيّة لاحتاج إلى الاستدلال بعد تصور جميع الاطراف حق التصور الا ان القوم قد اطألوا الكلام والقضى والإبرام في اكثريّها والسر في ذلك ان البديهي حيث هو مستغن عن الدليل يذكر غالباً فيما هو صورة دليل له مقدمات منبهة من دون رعاية شرائط القياسات فيها ، فيتسع المجال للمجادل المعاند ، فياتي على المستدل بتقوض ومناقضات وشكوك ومعارضات ، فيفتح باب الجدال ويطول ذيل الالزام والسؤال ، وربما يصرف ساعات بل ايام وشهر من العمر في مسألة بديهيّة ، ويسود اوراق في تحريرها وذكري ذيولها وما قيل فيها ، بل ربما يؤلف فيها رسالة كثيرة من المسائل الكلامية والاصولية ، وذلك لأن المرأة والجداول دائرة قلم ما يسلم منه ابناء آدم على نبينا وآله وعليه السلام ، شفانا الله تعالى منه برحمته ولطفه وكرامته .

**قول الشارح رحمة الله تعالى : وبيان افعاله وآثاره - اى بيان ما يجوز عليه من الافعال وما لا يجوز .**

**قول الشارح : وهو استدلال لمى - قدم في المسألة التاسعة عشرة من الفصل الأول من المقدمة الاول ان الحد الاوسط في القياس اذا كان علة ثبوت الاكبر للصغر في الواقع كما كان علة له في الذهن فهو برهان لمى ، والاسوء كان الامر بالعكس اي يكون ثبوت الاكبر للصغر علة للاوسيط او كان كلاهما معلومين لامر ثالث فهو برهان انى ، ويختص باسم الدليل .**

اذا تذكرت ذلك فليس هذا الاستدلال لميا ولا انيا اذليس فيه اصغر واوسط و

## في وجود المانع تعالى

أكبر مفارقة على نحو القياسات الاقترانية ولا فيه مقدم وتأتي مفارقة أن على نحو القياسات الاستثنائية لأن المذكور فيه إنما هو ما يشهدها، الموجود، ممكناً الوجود، واجب الوجود، وكل ذلك عبارة عن الموجود لغيره، فليس في المقام أوسط غير الأصغر والأكبر حتى يستدل به عليه، فليس هذا دليلاً ولا برهاناً على اصطلاح علم الميزان، نعم إذا استدل بالواجب الوجود على صفاتة وأثاره لكن برهاناً لم يأبه كما يجيء في كلام الشيخ عن قريب أن طريقة الصديقين إنهم يستشهدون به لعليه، أي يستشهدون بالواجب الوجود على غيره لعليه بغيره، والمصنف رحمه الله تعالى سلك هذا المسلك في كتابه أذهوا استدل بوجوب وجوده على صفاتة، فلأنحتاج في هذا الاستدلال إلى النظر في شيء إلا الوجود أي الوجود من حيث هو موجود وأنه ممكن أو واجب.

قال الشيخ الرئيس في كتاب المبدئ والمفاد بعد الفراغ من تقريره هذا المنهج: أنا أثبتنا الواجب الوجود لأن من جهة افعاله ولأن من جهة حركته، فلم يكن القياس (أي هذا القياس) دليلاً ولا يبين برهاناً مختصاً، فال الأول ليس عليه برهان مختص، بل كان قياساً شبيهاً بالبرهان لأنه استدلال من حال الوجود أنه يقتضى واجباً آخر.

اقول: فالشارح إنما اطلق عليه الاستدلال اللمي أي البرهان لأنه يشبه به كما وقع في كلام الشيخ.

وقال صاحب الشوارق: إن وجه كون هذا الطريق أشبه بالبرهان أي اللمي هو ما أشار إليه الشيخ من أن الواجب وإن لم يفعل شيئاً ولم يظهر منه اثر يمكن بهذا القياس أن يثبت وذلك لأن القياسات الاتنية إنما تكون من الأفعال والآثار بخلاف اللمية، فهذا الطريق لكونه لأن من جهة الآثار يشبه اللم، ومن جهة أنه ليس من العلة ليس به.

والعجب من الشهرستاني حيث اندذر في الجزء الثاني من كتاب الملل والنحل في الباب الثاني في الفصل الرابع في المسألة السادسة: أن اثبات واجب الوجود ليس يمكن الإبرهان أن، ثم ذكر مادذكره الشيخ في الإشارات من الاستدلال المذكور.

وقال الشيخ في آخر النقط الرابع من الإشارات: تأمل كيف لم يتحقق بياننا

لثبوت الاول ووحدانيته وبراعته عن الصفات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يبحت الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه، لكن هذا الباب او ثق واشرف ، اي اذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بذلك على سائر ما بعده في الوجود ، والى مثل هذا اشير في الكتاب الكريم : سنريهم آياتنا في الافق وفي افسفهم حتى يتبيّن لهم انه الحق ، اقول : ان هذا حكم لقوم ، ثم يقول : اولم يكف بر بكم اندعلى كل شيء شهيد ، اقول : ان هذا حكم للصادقين الذين يستشهدون به لاعليه ، انتهى .

ثم تبعه غيره من بعده في تسمية هذه الحجة بطريقة الصديقين ، لكن المولى صدرا قال في اول الاهيات الاسفار : ان هذا المسلك اقرب المسالك الى منهج الصديقين ، وليس بذلك كما زعم لان هناك (اي منهج الصديقين) يكون النظر الى حقيقة الوجود وهبنا يكون النظر في مفهوم الوجود ، وحاصله ان النظر في مفهوم الوجود والموجودية يعطي انه لا يمكن تتحقق الا بالواجب اذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقق موجودا صراحة كلامه ، وذكر منها آخر سماه منهج الصديقين . انتهى

اقول : ليس الامر كما قال لان النظر في مفهوم الوجود من حيث هو مفهوم حاصل في الذهن كيف يعطي انه لا يمكن تتحقق الا بالواجب من دون الانتقال من المفهوم الى الحقيقة ، فحقيقة الوجود لا بد ان تكون ملحوظة في هذا الحكم كما هو مصرح به في البيانات التي ذكرناها والكلمات التي نقلناها ، بل الحق ان هذا الحكم الفطري ليس الا لاحتفاف حقيقة الوجود بشراسير كل موجود .

و سمى صاحب الشوارق والشارح الاسفرايني والحكيم السبز واري هذا المنهج  
بمنهج الالاهيين .

قال صاحب الشوارق : واعلم ان هذا المنهج اعني منهج الالاهيين هو او ثق المنهج واقواها واتمها واهديها واقلهامؤونة واكثرها معونة ، ويشبه ان يكون طريق الصديقين الذين هم يستشهدون بالحق لاعليه لكونه نظرافي الوجود وهو عين حقيقته تعالى ، فيغنى

## في وجود الصانع تعالى

غناء البراهين اللمية ، ويمكن الوصول الى معرفته تعالى وان لم ينظر الى موجود بالفعل بعد مافرض امكان وجوده .

**قول الشارح : و المتكلمون سلكوا طريقا آخر الخ - ان المسالك في اثبات الصانع ثلاثة :**

مسالك الالاهيين ، وهو النظر في الموجود من حيث هو موجود على مامر تقريره .

ومسلك المتكلمين وهو النظر في الموجود من حيث هو حادث ، فيقال : العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث ، ثم يقال : وكل حادث له محدث فللعالم محدث ، ومحدث العالم لا يكون حادثا اذ لو كان حادثا يحتاج الى محدث آخر، وهكذا الى ان ينتهي الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل ، وهذا المسلك كما اشار اليه الشارح قاصر عن افاده المطلوب ، ولا يتم الا بن يقال : فان ذلك المحدث الغير حادث ان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا استلزم الواجب لان غير الحادث لا يمتنع ان يكون قد ياما ممكنا على طريقة الحكماء ، والقديم الممكن يحتاج الى المؤثر لان علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان فقط عند الحكماء ، نعم مسلكهم يتم على مبناهم من عملية الحدوث للحاجة الى المؤثر ، ولكن قد ابطل هذا المبني في المسألة التاسعة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول ، فالحق الاحق بالذكر مسلك الالاهيين المتفق عليه الكل في مقدماته .

و مسلك الطبيعين ، وهو النظر في الموجود من حيث هو جسم ومحرك يحتاج الى محرك ، فلا بد من الانتهاء الى محرك غير متحرك ، وقد ينظرون فيه من حيث هو مركب يحتاج الى بسيط ، وقد ينظرون فيه من حيث ان الاجسام كلها مشتركة في الجسمية وكل منها يختص بحقيقة غير الجسمية ولا بد للاختصاص من علة لامتناع الترجيح من غير مرجح ، وعلة الترجيح ليست الجسمية المشتركة ولا تلك الخصوصية فهي خارجة عن الاجسام ، ولكن هذا المسلك ايضا لا يتم الا بالتمشى على مسلك الالاهيين كما هو ظاهر .

## الفصل الثاني

في اثبات صفات الله تعالى

### المسألة الأولى

( في الله تعالى قادر مختار )

قول الشارح: في أنه تعالى قادر مختار - أعلم أن الحكماء والمتكلمين بعد اتفاقهم على أنه تعالى قادر اختلقو في الإيجاب والاختيار، ولذلك اختلفوا في تفسير القدرة في هذا المبحث.

فقال المتكلمون: إن قدرته تعالى هي أن يصح منها إيجاد العالم وتركه، لا إيجاد واجب ولا الترك ممتنع نظراً إليه تعالى.

وقال الحكماء: إن العالم على النظام الواقع من لوازمه ذات الحق تعالى. يستحيل أن يتحقق عندلان ذاته كافية في فعل العالم الذي هو جوده وفيضه تعالى، ولا يتوقف على حصول شرط ولا زوال مانع على ما فصل في كتبهم، ولذلك لم ير تضوا بالتفسير المقدم فقالوا: إن قدرته تعالى هي كونه تعالى بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل.

وتفسير القدرة بمفهوم هاتين الشرطيتين لم ينكره المتكلمون أيضاً إلا أنهم قالوا أنه تعالى شاء فعل ولم يشاً فلم يفعل، أي لا مقدم الشرطية الأولى واجب صدقه وتحققه ليجب تاليه، ولا مقدم الثانية ممتنع الصدق ليمتنع تاليه: خلافاً للحكماء حيث قالوا: أنه واجب الصدق أولاً وابداً لأن مشيته ذاتية فتاليه أيضاً كذلك ولازم ذلك أن يكون مقدم الثانية ممتنع الصدق وكذلك تاليه.

## في اثبات صفاته تعالى

ولاجل ان الحكماء قالوا : ان العالم من لوازم ذات الحق تعالى و يستحيل انفكاك عنه عرفا عند المتكلمين بازتهم قائلون باليجاح منكرون لقدرة الحق تعالى واختياره لأن لزوم الاشر ووجوبه ينافي اختيار المؤثر، والاختيار لازم القدرة .

ثم انه من الظاهر الذي لا يخفى على احد ان الحكماء لم يقولوا : ان استحالة انفكاك العالم عن ذات الحق كاستحالة انفكاك الاثار عن الاشياء الطبيعية لأنهم قائلون بالعلم والمشيحة للحق تعالى دون الطبائع ، فليس تمثيل بعض المصنفين من المتكلمين للمقام بالنار والحرق في محله؛ ولاجل ذلك صرحت بعض الاكابر كالحكيم السبز واري رحمة الله في منظومته بان مرادهم هو ان الحق تعالى موجب بكسر الجيم اي موجب لفعله بعلمه ومشيته اللذين هماعين ذاته تعالى لانه موجب بفتح الجيم في فعله واثره بالنار الا ان يقال : ان وجه التمثيل و مناط الایجاب اي الموجبة بفتح الجيم هو لزوم الاشر للمؤثر وامتناع انفكاكه عنه سواء كان المؤثر عالماً شاعراً باثره املا ، وهذا هو المتنازع فيه .

## نقد و تنبية

اعالم ان الصحة الماخوذة في تعریف المتكلمين هي الخامس من اقسام الامكان المذكورة في المساللة الخامسة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول ، وقدقلنا هناك : ان ذلك الامكان هو مناط قدرة الفاعل ، وانه هو الامكان الذاتي للاثر باعتبار صدوره عن المؤثر ، و هو المسمى بالامكان الصدوري . فلو كان الاشر باعتبار صدوره واجباً كالحرارة من النار فهو الوجوب الصدوري ، او ممتنعاً كالحرارة من ذات الماء فهو الامتناع الصدوري وانما قلنا : ان الصحة الماخوذة في التعريف هي ذلك الامكان لا الامكان الذاتي لانها لو كانت ذلك لكان كل ذي طبيعة بالنار والماء قادراً لان الاشر الصادر منه ممكن نظرا الى ذاته ولكن لفظة منه في التعريف لغوا بل مضرة . وحيث ان الحكماء لا يرون العالم ممكناً باعتبار صدوره عن الحق تعالى

لم يذكروا تعريف المتكلمين لأن العالم باعتبار صدوره عنه تعالى واجب عندهم وإن كان ممكناً نظر إلى ذاته .

إذا تحققت ذلك فاعلم أن ماذكره المصنف رحمة الله تعالى في تأيييس المحصل من قوله : أعلم أن القادر هو الذي يصح أن يصدر عنه الفعل وإن لا يصدر ؛ وهذه الصحة هي القدرة ، والفلسفه لا ينكرون ذلك ، وكذا ما ذكره صاحب الشوارق رحمة الله تعالى من قوله : وأما القدرة بمعنى كونه تعالى بحيث يصح منه فعل العالم وتركه بالنظر إلى ذاته تعالى أو بمعنى كونه بحيث أن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فمتفق عليه بين الفريقين لا يوافق ماذكر في كتب الفريقين ولا قول المصنف نفسه في تأيييس المحصل في آخر المسألة الأولى من مبحث خواص القديم والمحدث حيث قال : اختلفو أيضاً في معنى الاختيار فان الفلسفه يطلقون اسم المختار على الله تعالى ، لكن لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيار به ، وذلك انهم يقولون بوجوب صدور الفعل عنه تعالى دائمًا ، والمتكلمون يتقوون دوام الصدور عنه ، ويقول بعضهم بوجوب الصدور نظراً إلى قدر تموارادته ، ويفى بعضهم بوجوب الصدور عنه أصلاً ، ويقولون انه تعالى يختار أحد الطرفين المتساوين على الآخر لامرجح انتهى .

والحاصل ان من نظر في كلمات الفريقين لا يرتاب في ان الفلسفه يقولون بوجوب صدور العالم عنه تعالى على النظام العالى والمعلوم المذكور في كتبهم لأنه تعالى تام الفاعلية وتختلف الاثر وامكان صدوره عن الفاعل التام ممتنع ، ولازم ذلك ازليه العالم وابديته ، وامتناع القناع عليه ، وامتناع التغير والتحول فيه عمما هو عليه الا ما يقع تحت الحركة والزمان من الماديات ، وامتناع انتهاء وجود ما هو مقتضى العقل العاشر او ارباب الانواع من الانواع الكائنة الفاسدة في عالم المادة ، وامتناع الدار الآخرة على النحو الذي ورد في كلمات الوحي ، وامتناع بعض المعجزات المعقودة عن نبينا صلى الله عليه وآله والنبیاء السالقین سلام الله عليهم اجمعين ، وامتناع المحبو والاثبات عن الواح السماوية الملكوتية ، وامتناع الموت على الملائكة الذين يقول الحكماء انهم العقول الكلية التي اثبناها ، وامتناع وجود الجنة ودخول عباد الله فيها في خارج

هذا العالم، وامتناع انكساف الشمس والقمر من دون حيلولة الأرض، وغير ذلك من الأمور التي التزموا عند البحث عنها بامتناعها او وجوبيها من حيث صدورها عنده تعالى والقول بذلك حكم بعجزه تعالى عن هذه الامور لأن مناط القدرة والاختيار كما قلنا هو امكان الاشر من حيث الصدور؛ وعلم الفاعل بالاشر وارادته التي هي عين علمه على مذهب الحكماء لا يصحح الاختيار.

فالقول بـان الله تعالى قادر بمعنى انه عالم ومريد بالارادة الذاتية لاثره الذي يجب عنه وجوده ويمتنع عدمه انكار قدرته وان كان في ظاهر اللفظ اعترافاً بذلك.

و تفسير القدرة بمفهوم الشرطيتين تمويه للامر لئلا يصيغ لهم رمى التكفير والتلخيد من اهل الملة لأن مفهوم القضية من المعقولات الثانية ، ليس بازاءه في الخارج شيء ليتنطبق عليه، والقدرة للواجب او الممكن حقيقة خارجية ، فلا بد ان تفسر بما ينطبق على الحقيقة الخارجية كما ان تفسير المتكلمين ايضاً مخدوش من هذه الجهة لأن الامكان من الامور الاعتبارية .

و بالجملة ان الفلسفى يقول : ان كل موجود ليس واقعاً في جوف تلك القمر من الافلاك والكواكب والملائكة والعقول المجردة والتفوس الكلية وغيرها يتطاول في قبـالـربـ جـلـ وـعـلاـ ويـقـولـ لـهـ : اـنـاـ وـاـنـ كـنـتـ مـنـ حـيـثـ الـوـجـودـ مـنـكـ وـاـنـتـ اـصـلـىـ فـيـ لـكـنـىـ مـتـحـصـنـ فـيـ حـصـنـ الـوـجـوبـ ، قـائـمـ فـيـ مـقـامـ الـاـمـنـ مـنـ اـرـادـتـكـ لـفـنـائـىـ وـاـذـتـىـ فـيـ لـكـنـىـ مـقـامـىـ ، وـاجـدـ لـمـاـ تـصـفـ نـقـسـكـ بـدـمـنـ اـرـزـلـيـةـ الـكـوـنـ وـامـتـنـاعـ الـفـنـاءـ لـانـ فـيـ فـنـائـىـ فـنـائـكـ وـفـيـ اـذـتـىـ عـنـ مـقـامـ زـوـالـكـ وـاـنـتـ لـاـ بـدـلـكـ فـيـ شـءـونـكـ مـنـىـ ، وـلـاـ يـسـتـقـرـ اـمـرـكـ دـوـنـىـ تـعـالـىـ اللـهـ عـماـ يـقـولـ الـظـالـمـونـ عـلـوـاـ كـبـيراـ .

### تحقيق و تمهيم

القدرة هي قوة بها يكون للمفاعل سلطان على فعله ايجاداً واعداماً طبقاً للعلم وهو فيه تعالى عين ذاته، وفيها كيفية قائمة بالنفس تختلف من حيث ظهور اثرها باختلاف الالات الداخلية والخارجية، وقد من البحث فيها في الفصل الخامس من المقصد الثاني في مبحث الكيفيات النفسانية .

واما الاختيار فهو لازم القدرة ، بل عينها ، وهو بحسب المفهوم ما يقتضى تساوى الفعل والترك للفاعل في قبال الايجاب الذى لا يكون الترك في وسع الفاعل معه والامتناع الذى لا يكون الفعل في وسعه معه ، وهو كالقدرة من صفات ذاته تعالى بخلاف الارادة التي سياتى انشاء الله تعالى في المسألة الرابعة بيان انها من صفات الفعل ، فهو بذاته المختاره ذاتا يوجد ولا يوجد ولا يعدم كل ما هو في صنع الامكان الذاتي والتحدد بالحد الماهوى ، والمخصص هو علمه الذى لا يحيطون بشيء منه ولا يبلغون دون كنهه .

و بالجملة ان الاختيار مقدم على المشية ، به ان شاء فعل و ان لم يشا لم يفعل ، لا بصرف مفهوم الملازمة ، بل بالحقيقة له فعل عن مشيته لا بالإيجاب ، وترك عن عدمها لا بالامتناع .

واما الامكان الصدورى فهو من الاوصاف الاعتبارية لل فعل بعد امكانه الذاتى ، فاذا حصل له بالنسبة الى الفاعل اتصف بالقدرة عليه ، لا بالقدرة المطلقة لأن الفاعل عن علم ومشية قادر لامحاله ، و هو يختلف للفاعلين بحسب وجود شرائط الفعل و عدمها ووجود موانعه وعدمها ، وحيث ان لشرط لجوده تعالى غير ذاته ولا مانع عن ارادته فكل ممكن ذاتا ممكن صدورا بالنسبة اليه تعالى ، فهو تعالى على كل شيء قدير ..

ثم قد يطلق الاختيار على ترجيح جانب الفعل على الترك او ترجيح جانب الترك على الفعل ، وهذا الاختيار في عرض الارادة ، لامقدم عليها ، وارادته تعالى نفس التجديد للشيء بالحد الماهوى على ما يياتى بيانه انشاء الله تعالى

واما حديث ان الفاعل اذا كان تاما يمتنع تخلف الفعل عنه فحق ، لكن الفاعل المختار باختيار ذاتي تام في مقام الاختيار ، يفعل اولا يفعل بمقتضى اختياره طبقا على المفهوم فالاختيار ذاتي يجعله دائما على الاستواء بالنسبة الى كل مقدر له ، والعلم هو المخصص لاحدا الطرفين ، وجهل الغير بخصوصيات تعلقات علمه بفاعله ، ولم يفعل ذلك ولا يفعل ذلك ؟ لا يوجب حكمه منافيا لقدرته واختياره ، فهو بذلك العالمة المختاره يفعل

اولاً يفعل من دون مدخلية شيء آخر ، بخلاف غير المختار من الفواعل ، فانه بالنسبة الى كل شيء في احد الطرفين دائمًا ، وحصل الكلام كله انه تعالى لولم يتصرف في مرتبة ذاته بالاختيار لا تصف بمقابلة الذي هو الإيجاب والامتناع ، وهو ينافي سلطاته على ما في ملكه بالإيجاب والادعاء .

**قول المصنف :** وجود العالم بعد عدمه - اي حدوث العالم، ولم يأت بهذه العبارة مع أنها اخر لعلاتهم منه حدوث الذاتي .

**قول الشارح :** والدليل على انه تعالى قادر الخ - تلخيص الكلام في هذا الدليل ان المبدئ لو كان موجباً كان العالم قديماً، لكن العالم حادث فهو ليس بموجب وبيان اللزوم ظاهر بعد القطع بقدم المؤثر وامتناع تخلف الاثر عن الفاعل الموجب، واما الشق الثاني من التالي وهو حدوث المؤثر فمسلم بطحانه ، لاحاجة الى ذكره .

ثم ان الدليل على حدوث العالم بمعنى جميع ماسوى الله تعالى هو اجماع المليين والآيات والاخبار الواردة عن اصحاب الولي سلام الله عليهم لأن استدلالهم كما في هذا الكتاب على حدوث الاجسام ، واذلم يقم برهان على امتناع الجوادر المجردة كما صرحت به المصنف في اول الفصل الرابع من المقصدا الثاني فلما جزم يحصل عن ذلك الدليل بان ماسوى الله تعالى حادث حتى يكون مقدمة لاثبات اختياره .

وما ذكر المتكلمون في كتبهم كالاربعين والموافق وغيرهما من الاستدلال على امتناع موجود غير الاجسام ، والاستدلال على اختياره بحدوث حادث ما ، والاستدلال على حدوث ماسوى الله تعالى وان كان فيه غير الاجسام كله مخدوش .

فالمعتمد في المقام ماذكرت من ان الاختيار لولم يثبت له تعالى بالمعنى الذي ذكرناه لازم نقصه وعجزه تعالى عن ذلك .

**قول الشارح :** ويلزم التسلسل - اي وعلى فرض حدوث المؤثر يلزم التسلسل لاحتياجه إلى مؤثر آخر ، وهكذا .

**قول الشارح :** والمعنى بالعالم كل موجود الخ - قد علمت في الحاشية السابقة ان العالم بهذا المعنى لم يبين حدوثه في هذا الكتاب ، وماذكر في غيره مخدوش

لا يخفى على من راجع ، بل المبين حدوث العالم الجسماني ، وهذا يكفى لنفي واسطة قديمة زمانا بين الواجب تعالى وبينه اذ لم يتم برهان على امتناع المجردات ، فان كانت امكن توسطها بين الواجب تعالى وبين العالم الجسماني ، فالمعتمد في حدوث ماسوى الله تعالى الادلة السمعية البالغة فوق التواتر ، ان اردتها فراجع الرابع عشر من بحار الانوار ، واما الاختيار الذاتي على ما مر بي انه فلا ينافي حدوث العالم ولا قدمه ، وقاعدة ما ثبت قدمه امتنع عدمه لاتفاق هذا الان ذلك فيما يكون قد يمما من حيث لزومه لذات القديم الذاتي ، ولازم ذاته تعالى نوره الساطع لا الموجود الممكن من حيث تحدده بالحد الامكاني .

**قول الشارح : وتقريبه ان المؤثر الخ - حاصل هذا الاعتراض من الحكماء**  
ان امكان صدور الاثر من المؤثر غير معقول لأن المؤثر ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلفه عن المؤثر التام ، وان لم يستجمع امتنع صدور الاثر ، ولا واسطة بين الاستجماع والا استجماع ، فلا يعقل امكان الصدور ، فلا يعقل تفسير القدرة المتحققة في المؤثر بامكان الصدور .

**قول الشارح : والا افتقر ترجيحه الخ - اي وان لم يجب وجود الاثر عن المؤثر المستجمع جميع جهات المؤثرية لزم الخلف ان افتقر ترجيح وجود الاثر على عدمه الى امر زائد يحصل به ترجيح لأن جهات المؤثرية ليس كلها حينئذ موجودة مع انفرضناه مستجعاتها ، او لزم ترجيح عدم الاثر على وجوده من غير مرجع ان لم يفتقر اليه ، بل هذا ترجيح المرجوح على الراجح لأن المؤثر تمام لوجود الاثر ، فوجوده راجح فان لم يجب وجوده رجح عدمه المرجوح عليه .**

**قول الشارح : وحينئذ لا يمكن تتحقق القادر - اي بمعنى انه الذي يصح ان يصدر عنه الفعل و ان لا يصدر على ما ذهب اليه المتكلمون اذين ان الصدور اما واجب واما ممتنع .**

**قول الشارح : وهذا كما اذا فرضنا الخ - اي وهذا الوجوب الذي يكون الاثر باعتباره موجودا كالوجوب الذي يكون باعتبار الوجود متحققا ، فان وجود**

في أثبات صفاته تعالى

المعلول محفوف بالوجوبين على مامر بيانه في المسألة الحادية والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول ، وهذا الكلام اشارة الى جواب عن الاعتراض الثالث و يأتي بيانه .

وحاصل الجواب عن الاعتراض الثاني ماقلنا في آخر الحاشية الاولى من انه تعالى تام في مقام الاختيار، لا يحتاج الى شيء خارج عن ذاته ، ومن خواص الاختيار كون الترك والفعل في وسعه دائماً، والمخصوص لاحدهما لا ينافي امكان الصدور يقال له الداعي باعتبار تعلقه بالمصلحة ، فالوجوب باعتبار الداعي لا ينافي امكان الصدور باعتبار الاختيار .

ان قلت : فعلى هذا يجب الفعل وجوباً بالغیر فـ الازل اذ علمه بالمصلحة حاصل في الازل ، فـ این الحدوث حتى يستدل به على الاختيار قلت : ان الاثر مع ذلك في اختياره ، والعلم لا يقتضي الاجبار مع الاختيار الذاتي لأن المخصوص لـ احد الطرفين دائماً ، وحيث ان خصوصيات تعلقات علمه تعالى مخفية علينا فلا سبيل لنا الى الحكم بغير الاختيار في هذا المقام بـ اليـان المـتقـدم ، واما الـقدم اوـ الحـدوـث فلاـ اثـباتـه طـرـيقـ آخر ، ولا طـرـيقـ الىـ اثـباتـ الحـدوـث الاـسمـعـ القطـعـىـ .

**قول الشارح :** و بهذه التحقيق يندفع الخ - قد نقلنا ذيل النقد والتنبيه في الحاشية الاولى عن المصنف في تلخيص المحصل ان المتكلمين يتقوون دوام الصدور عنه تعالى ، و يقول بعضهم بـ وجوب الصدور نظراً الى قدرته وارادته ، و ينقى بعضهم وجوب الصدور عنه اصلاً و يقولون انه تعالى يختار احد الطرفين المتساوين على الآخر لاـ المرـجـحـ .

اقول : ان الذى اختار المصنف هنا في الجواب هو قوله البعض الاول ، وهم المـعـزلـةـ ، والبعـضـ الاـخـرـهمـ الاـشـاعـرةـ ، وعبرـ الشـارـحـ عنـهمـ باـكـشـ المـتـكـلـمـينـ .

ثم اعلم ان ترجح احد المتساوين على الآخر ممتنع بلا خلاف ، ومناط الامتناع اجتماع المـتـقـابـلـينـ لـانـ التـسـاوـىـ وـالـتـرـجـحـ عـلـىـ طـرـفـىـ التـقـابـلـ ، فـلاـ يـعـقـلـ صـيـرـورـةـ احدـ المـتـسـاوـينـ مـتـرـجـحاـ الاـ انـ يـخـرـجـ اـحـدـهـمـاـ عـنـ التـسـاوـىـ بـامـرـ خـارـجـ عـنـ المـاهـيـةـ الـتـيـ

يتساویان اليها ، وهذا المناط بعینه موجود في الترجيح بلا مر جح اذا فرضنا ان الفعل والترك متساویان بالنسبة الى اختيار الفاعل كما هم مفروض كلام غير الحکماء في المقام فالترجح لا بد له من مر جح ومخصص وهو الداعي .

ثُمَّ ان الاشاعرة استدلوا في كتبهم على جواز الترجيح بلا مردج بوجوه ركيكة باطلة ، ترکها اولی .

**قول المصنف : واجتمع القدرة على المستقبل مع العدم** - عطف على قوله : عروض الوجوب ، هكذا عبارة الشرح القديم ايضاً ، وفي شرح الاسفرايني والشوارق : ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال ، وفي شرح القوشجي : ويمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال كما اتى بهذه العبارة الشارح العلام في الشرح ، واصل المتن ما ههنا ، وما زيد عليه في سائر الشروح من الشرح ، حسب النسخ من المتن يجعلوه تحت الخط .

**قول الشارح :** و تقريره ان تقول الاثر اما المخ - توضيحه ان القدرة بمعنى التمكّن من الفعل والترك غير معقوله لأنها بهذا المعنى لا ينافي وجود الاثر ولا عدمه وتجتمع مع كلّ منها، وحيثئذ فتقول : ان التمكّن اما حال وجود الاثر فلا يتمكّن قادر من الترك لكون الوجود واجباً حيئذ بالوجوب اللاحق ، واما حال عدمه فلا يمكن من الفعل لكونه ممتنعاً حيئذ بالامتناع اللاحق ، والحال ان الاثر حال الوجود او حال العدم ضروري بشرط المحمول فهو حاصل ، و معنى التمكّن منه تحصيله ، وتحصيل الحال محال .

وهذا السؤال نظير السؤال السابق الا ان الفرق بينهما انه باعتبار وجوب الامر وامتناعه السابقين ، وهذا باعتبار الوجوب والامتناع الملاحقين .

واجيب عنه بجوابين : الاول ما اشار اليه الشارح في ذيل السؤال السابق بقوله:  
وهذا كما اذا فرضنا الخ، وبيانه ان وجوب الاثر حال وجوده او امتناعه حال عدمه  
لابنافي، تمكن القادر منه و اختياره لانه وجوب و امتناع بارادة القادر و اختياره، فاذا

شاءُ ابقاءَ على الوجود أو العدم ، و اذا شاءَ بدل الوجود بالعدم او العدم بالوجود ، وهذا معنى التمكّن منهما .

الثاني ما اشار اليه هنا بقوله : و تقرير الجواب ان الاثر معدوم الخ ، و بيانه ان القادر يحصل الوجود في ثانٍ حال العدم ويحصل العدم في ثانٍ حال الوجود ، فلا هو يحصل العدم في حال العدم ولا الوجود في حال الوجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا هو يحصل العدم في حال الوجود ولا الوجود في حال العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين بل امر بين الامرين ، فتجتمع القدرة على وجود الاثر في المستقبل مع عدمه في الحال وعلى عدمه في المستقبل مع وجوده في الحال .

**قول الشارح :** لانا نقول القدرة لا تتعلق بالوجود الخ - توضيح الجواب  
ان تعلق القدرة و وجود المقدور كلاهما في الاستقبال ، وان كان وجود القدرة في الحال  
لان تعلق القدرة في الحال ووجود المقدور في الاستقبال .

اعلم ان هذا الجواب لا يتمشى في قدرة العبد على مذهب الاشاعرة القائلين بكون  
قدرته مقارنة للفعل ، ويلزمون بهذا السؤال بالنسبة الى قدرة العبد . و يقولون ان  
تمكّنه من الفعل معه لاقبله ، وهو باطل لما مر في مبحث القدرة من مباحث الاعراض  
في الجزء الاول .

**قول الشارح :** و تقرير الجواب ان القادر هو الذي الخ - ان الجواب  
متوجه إلى المقدمة الأولى اي قولهم : ان القادر لا يتعلّق فعله بالعدم ، و ذلك لوجوه  
من ان العدم لا امتياز له عن غيره وما لا امتياز له عن غيره لا يتعلّق بها القدرة ، و ان العدم  
نفي محض ولا شيء من النفي المحض يصلح ان يكون متعلّقا للقدرة ، وان العدم اذلي  
ولا شيء من الازلي بمتّعلق للقدرة بالمعنى الذي عندكم ، والجواب ان القدرة على  
العدم و تعلّقها به ليس معناه ان العدم اثر صادر عن القادر ، فالقادر ليس هو الذي يصح  
ان يصدر عنه الوجود والعدم ، بل القادر من يصح ان يصدر عنهوان لا يصدر عنه ، والفرق  
بين صحة عدم الصدور و صحة صدور العدم ظاهر ، والواول هو احد الطرفين اللذين  
يتعلّق بهما القدرة .

أقول : والتحقيق ان القدرة إنما تتعلق بالوجود ، الا ان وجود الآخر اذا لم يكن ازليا وكانت القدرة ازليه تشمل القدرة وجود الاشروعده ويعتبر تعلقها بهما .

**قول المصنف :** عمومية العلة الخ - اي عمومية علة مقدورية الممكنا

و قادريه الواجب تعالى عليها وهى الامكان المشتركة بين جميع الممكنا لان الوجوب والامتناع ينافيان المقدورية تستلزم عمومية صفة المقدورية والقادريه المتضادتين .

اعلم ان الامكان الذاتي وان كان يكفى في المقدورية الذاتية بمعنى ان ذات الممك

لاتابي ان تقع تحت قدرة من حيث الایجاد والاعدام ولكن هذا الامكان لا يكفى في المقدورية بمعنى تعلق القدرة بخلاف ان يكون ذات القادر تامة في الفاعلية غير مشروطة بشيء مفقود ولا ممنوعة بما نعه موجود وهي ذات الله الذي هو على كل شيء قادر ،

راجع لتوضيح ذلك الى القسم الخامس من الامكان في المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الاول من المقصود الاول والى توضيح قول الشارح : اما نسبة الى الفاعل فجاز ان تكون معللة في مبحث القدرة من مباحث الاعراض في الجزء الاول .

**قول الشارح :** فان الفلسفه قالوا الخ - انه تعالى قادر عندهم على غير ماسوى الصادر الاول بالواسطة ، وغير قادر عليه بلا واسطة لامطلقأ

**قول الشارح :** وقد تقدم بطلان مقالتهم - في المسألة الاولى من الفصل الرابع من المقصود الثاني ، مع ان المصنف قال بقول مطلق في المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصود الاول : و مع وحدته يتحد المعمول ، و ان كان الشارح فصل بين المؤثر المختار والموجب فراجع .

**قول الشارح:** والمجوس ذهبوا الخ - ان المجوس اقواما كلهم قائلون بمبدئين : الله وابليس ، و على لغتهم يزدان واهر من ، وهم يقولون : ان يزدان مبدئ

الخير واهر من مبدئ الشر ، والفرق بينهم وبين الثنوية في المبدئ انهم يقولون : ان مبدئ الخير قديم و مبدئ الشر حادث ، ثم اختلفوا في كيفية حدوث مبدئ الشر ،

## في آيات صفاته تعالى

ولام حيص لهم الا ان يسندوه الى مبدئ الخير وهو نقض لاصل مذهبهم، واما الشنوية فيقولون  
بقدم المبدئين .

**قول الشارح : والنظام الى ان الله تعالى الخ** - انظر الى مقالة هذا المعتزل  
المفرط حيث يقول: انه تعالى لا يقدر على القبيح، والى مقالة الاشعرى المفرط حيث  
يقول: انه تعالى فاعل لكل قبيح، اعادنا الله عزوجل من الغى والضلاله .

ثم ان للمعتزلة كلمات فى نفي قدرته تعالى عن اشياء نقلها الاشعرى فى مقالات  
الاسلاميين وغيره فى غيره ، وهم مع اتفاقهم على انه تعالى ليس بفاعل لشىء من افعال  
العبد فى شىء مختلفون فى قدرته تعالى عليها على مذاهب كما اشار الشارح هنا  
الى بعضها .

**قول الشارح : يستلزم عمومية الصفة الخ** - اي يستلزم ان يكون  
الواجب تعالى قادرا على كل ممكناً اذ قد عرفت ان الامكان الذاتي في الممكنات  
امكان نسبي صدورى بالنسبة اليه تعالى لانه تعالى ليس فاقداً لشرط ولا ممنوعاً بمانع

**قول الشارح : والجواب عن شبهة المجروس الخ** - اعلم ان لا استدلال  
المجروس والشنوية تقريرين :

الاول ان الله تعالى خير محض والخير المحيض لا يصدر منه الشر مع انا نرى  
فى الكائنات شروكاً كثيرة فلا بد لها من مبدئ آخر، والجواب عنه ما اشار اليه بقوله :  
وايضاً الخير والشر الخ، وتوضيحه ان الخير والشر مفهومان مترادعان من الموجودات  
باعتبار اضافة بعضها الى بعض وارتباط بعضها ببعض ، وليسما ذاتين لمصاديقهما ، ولا  
بازائهما حقيقة في الخارج، بل الخيرية منتزعه من حقيقة الوجود والشرية من الدعم ،  
فالشىء بما هو شىء في نفسه و ذاته مع قطع النظر عن ارتباطه بغيره خير في ذاته ،  
فيصح اسناده الى ذات واحدة هي مبدئ كل شىء بما هو شىء ، فالله تعالى خير محض ،  
لا يصدر منه الا الخير ، وما يتراهى في الكائنات من الشرور انما يرجع الى الدعم ،  
والعدم غير مفعول ولا مستند الى مبدئ موجود بالذات .

الثاني ان في العالم خيرات وشرورا فلو كان مبدئ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد الحقيقة خيراً وشريراً معاً وهو حال، فلا بد من مبدئين ، والجواب عنه ما اشار اليه بقوله : ان المراد من الخير والشر الخ، وتوضيجه ان المراد بالخير ان كان من غالب خيره وبالشرير من غالب شره فالملازمة ممنوعة لأن الواحد يمتنع ان يكون غالب الخير وغالب الشر معا ، وان كان المراد بالخير خالق الخير وفاعله وبالشرير خالق الشر و فاعله بغلبة احدهما او تساويهما فاستحاله التالى ممنوعة لأن الواحد لا يمتنع ان يفعل الخير والشر معا في الجملة، وكلام الشارح اشارة الى الثاني من شقى الترديد في الجواب .

وانت خير بان هذا الجواب لا يسمى ولا يغنى من جوع لأن الواحد الحقيقى يمتنع ان يصدر عنه المتضادان ، فالتألى مستحيل مطلقا ، فالجواب عن هذا الاستدلال ايضاً منع قولهم : ان في العالم خيرات وشرورا بالذات ومنع قولهم : ان للشرور مبدئاً لأن كون الشر ليس في العالم كونا اصيلا، فاللها مبدئ كما مر في الجواب عن استدلالهم الآخر، ولذاك قال صاحب الشوارق: وهذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة لأن لهم ان يقرروها بان الله صرف الوجود ومحض الخير فيمتنع ان يصدر عنهم الشر الذي مناطه ليس الا العدم على ما تقرر في موضعه سواء كان الشر غالبا او مغلوبا لامتناع صدور العدم وفيضاته من الوجود ، انتهى ، وقد من بعض الكلام في ذلك مفصلا في المسالة السابعة من الفصل الاول من المقصود الاول .

**قول الشارح : وعن شبهة النظام الخ** - يعني انه تعالى ليس له داع الى ايجاد القبيح بل له صارف عنه و هو كونه قبيحا، فعدم الفعل انما هو بالنظر الى عدم الداعي وجود الصارف ، فلابدنا في ذلك امكان الفعل بالنسبة اليه تعالى .

اقول : ان النظام لم يفرق بين الامكان الصدورى المعتبر فى القدرة و الامكان الواقعى، فان القبيح ممكن لله تعالى صدورا وممتنع عنه وقوعا، و الفرق بينهما وبين فى المسألة الخامسة والعشرين من النصل الاول من المقصود الاول ، فراجع .

**في إثبات صفاته تعالى**

**قول الشارح . وعن شبهة الباجي الخ** - يعني ان الطاعة والمعصية والعبث والسفه وغيرها اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة اليها على حسب اختلاف دواعينا وبواعتنا وهذه الاعتبارات لا تقتضي اختلاف ذات فعلنا الذي هو التحرير، فامكن ان يصدر عنه تعالى التحرير مجرد اعن هذه الاعتبارات .

**قول الشارح . وعن شبهة الجبائيين الخ** - يعني ان عدم الفعل انما يستند الى عدم الارادة والداعي للفعل لا الى ارادته لأن عدم الفعل حاصل من دون ارادة الفاعل حتى ان الفاعل ان كان مشتغلا بفعل فصرفه صارف وقطعه فانما يقطعه بقطع الارادة له وارادة امر آخر لا بارادة قطعه، فقولهما : على تقدير ان يريد الله احداثه والبعد عنه مغالطة، وعلى هذا فكل شخص من اشخاص الفعل اراده قادر، فان لم يرده قادر آخر فهو وان اراده يقع بقدرة اسرعهما في التأثير ولا يقتضي ذلك عجز الآخر، وان كان متساوين ولم يكن احدهما اسرع فيه بان تتم مقدرات تأثيرهما في آن واحد وقع الفعل باشتراكهما والا فالتأثير لاحدهما فقط ولم يكن التمام في آن واحد لامتناع اجتماع قدرتين مستقلتين على مقدور واحد على ما بين في مبحث التدرة من مباحث الاعراض، هذا ان كان القادران في عرض واحد كما هو ظاهر جواب الشارح ، واما ان كان قدرة احدهما تحت قدرة الآخر وفي طولها ومنذ كة فيها كالواجب والممكن فلا امتناع في استناد فعل واحد شخصي الى ارادتهما وقدرتها على ما بين في مبحث الامر بين الامرين .

المسألة الثانية

( في انه تعالى عالم )

**قول الشارح . و كيفية علمه - اشار المصنف الى كيفية علمه تعالى انه حضورى لاحصولى كما عليه الشيخ وغيره بقوله : ولا يستدعي العلم صورا الخ .**

**قول الشارح . الاول منها للملتكمين - قال صاحب الشوارق: هذا الوجه غير مختص بالملتكمين بل هو مذكور في كتب الحكماء ايضا .**

ثم ان للملتكمين وجها آخر لاثبات علمه تعالى ، وهو انه تعالى قادر لما مرو كل قادر فهو عالم لأن القادر هو الذي لا يفعل الا عن المشية والعناية ولا يعقل ان يكون الفعل عن المشية والعناية الا ان يكون الفاعل عالما به .

اعلم ان من الملتكمين من يتمسك في اثبات علمه وقدرته وسائل صفاتيه و افعاله بالكتاب والسنن انه اذا ثبت عند العاقل صدق الرسول بالمعجزة حصل له العلم بكل ما اخبر به فلا احتياج الى الادلة العقلية فيما عدا اثبات مبدئي واجب الوجود جاءه هو من عنده ، واثبات ذلك ايضا يكفيه الفطرة ، ولذلك قال ياسر ابو عماد رحمهما الله متى ظهر محمد صلى الله عليه وآله بدعوته : ان الذي يدعونا اليه هو الذي كان في قلبي مع ان معرفة المبدئي الواجب لاتنقذ عن المعرفة بانه قادر عالم حتى مرید الخ لان استدعاء الوجود موجوداً بالذات يجري في وجود كل صفة .

قال العلامة المجلسي رحمهما الله في البحار باب التوحيد ونفي الشريك: السابع الادلة السمعية من الكتاب والسنن ، وهي اكثـر من ان تتحصـى ، وقد من بعضها ، ولا محذـر في التمسـك بالادلة السمعية في بـاب التـوحـيد ، و هـذه هي المعتمـدـ علىـها عندـى ، انتـهى .

اقول : هذا حق مع ان اكثـر السمعـيات مشتمـلـ علىـ شـواهدـ واضـحةـ و بـراهـينـ

## في اثبات صفاته تعالى

لائحة و اشارات لطيفة يهتدى الطالب بالتأمل فيها الى صفة الحقيقة ولب المعرفة .  
لكن العمدة في المقام ما قبل وحشاً قيل : ان من تزملت فطرته باعشيّة الشهوات  
والعادات ومحبة ما رتّس في نفسه من رسوم الآباء والأمهات وتکدر عقله من اشغاله  
بالفنين الدايرات و اترافه في اللذات الحسيّات وفيما يصرّه عن الباقيات الصالحت  
لم ينفعه عقلٌ ولا سمعٌ ، بل و ان دخل في المباحث العلمية لم يزد في روحه الا  
تحيراً ولا في نفسه الاعجبنا و تكبراً ولا عند جلسائه الاجدالا سيئاً ومراءً ولامن الله  
عزوجل الا بعداً ومقتاً .

**قول الشارح . انه تعالى فعل الافعال المحكمة** - اما انه تعالى فعل الافعال  
فلا مرية فيه بعد ان ثبت كونه واجباً وما سواه ممكناً ، واما انها محكمة فقد قالوا في  
معنى الاحكام كلمات لا تخلي عن الایراد والنقاش ، والحق فيه ان يقال : ان الاحكام هو  
كون المصنوع بحيث يترتب عليه ما اراده الصانع ان يتربّ عليه من دون زيادة و  
نقصان وكان على الحد الذى ينبغي ان يكون عليه ، ونحن اذا تاملنا في كل مصنوع في  
العالم وجدناه كذلك .

**قول الشارح . وكل من كان كذلك فهو عالم** - صرّح الشارح العلامة  
كغيره بضرورة هذه المقدمة ، وذلك حق ، وقد يتبّع عليها بامثلة كما ان من راي خطوطاً  
منتظمة او سمع الفاظاً فصيحة تبني عن معانٍ دقيقة واغراض صحيحة لم يشك في انها صادرة  
عن علم وروية لامحالة .

ثُمَّ ان صاحب الشوارق اورد اشكالاً ونقضا على هذه المقدمة فاجاب عنهم ، يوجب  
مزيد التنبية ، من اراده فليراجع .

والحاصل انا استدللنا باحكام الصنع على علم الصانع بفعله وذلك يستلزم علمه  
بنفسه لانه يعلم انه يفعله فهذا الدليل عام من جهة علمه بنفسه وبغيره .

**قول الشارح . يأتي فيما بعد** - في المسالة الثانية عشرة وما بعدها .

**قول الشارح . واما ان كل مجرد عالم بغيره** - قد مرّ بيان هذا المطلب  
مشروحاً في آخر مبحث العلم من مباحث الاعراض .

اقول : ان كل مجرد عالم بغيره ليس على اطلاقه ، بل اذا كان ذلك الغير مجرد مقارنا للمجرد العاقل ، فلذا ذهب الحكماء الى ان علمه تعالى بالجزئيات انما هو على نحو الكلى كما مر بيانه في المسالة التاسعة عشرة من مبحث العلم من مباحث الاعراض .

اعلم ان هذا الدليل على عكس الاول من حيث انه يدل على علمه بافعاله اولا ثم على علمه بنفسه ، وهذا يدل اولا على علمه بنفسه ثم على علمه بغيره ، ومشترك معه في ان كلامهما يعم الدلالة لعلمه بنفسه وبغيره بخلاف الدليل الاخير فانه لا يدل على علمه بذاته ، بل قضية انه تعالى عالم بذاته تؤخذ في مقدماته كما يأتي بيانه .

**قول الشارح .** فافه لا ينفك عن الامور العامة - كالامكان والوجود والوحدة وغيرها فان كل معقول يصح ان يعقل معه احد هذه الامور .

**قول الشارح : واما ثبوت العاقلية .** اى ثبوت عاقلية المجرد لمنه آخر قارنه .

**قول الشارح : وفي هذا الوجه ابحاث الخ .** قدموا احد هذه الابحاث مع جوابه في آخر مبحث العلم من مباحث الاعراض ، وذكر القوشجي تلك الابحاث والاعتراضات في شرحه في آخر مبحث العلم ، وذكرها الكاتب في عين القواعد وردتها الشارح العالمة في شرحه له .

**قول الشارح : والوجه الثالث الخ .** بيانه انه تعالى عالم بذاته لما مر آنفا في كلام الشارح في بيان الدليل الثاني وهذه المقدمة نتيجة الدليل الثاني ، وكلما كان الشيء عالما بذاته كان عالما بمعمولاته لأن العلم بالعملة يستلزم العلم بالمعمول ، واذ كان كل ممكן معلوم الله تعالى بواسطه اولا بواسطه كان عالما بكل ممكنا .

**قول الشارح : على ما يأتي .** في المسالة الثامنة والتاسعة .

**قول الشارح : على ما تقدم .** في الفصل الاول من هذا المقصود .

**قول الشارح : وقد سلف .** في المسألة السابعة عشرة من مبحث اعلم من مباحث الاعراض .

قول الشارح . على ماتقدم - اى آنقا .

**قول المصنف : والأخير عام -** قدم في طي المباحث ان الدليل الاول والثاني عامان من حيث دلالتهما على علمه بنفسه وبغيره بخلاف هذا الاخير ، وهذا عام من حيث دلالته على علمه بكل متساوية بخلافهما لان الاول يدل على انه تعالى عالم بما صنعه محكم امتحنا ; واما ان كل شيء هو من صنعه وكل ما صنعه محكم متقن فذلك امر خارج عن هذا الدليل ، والثاني يدل على علمه بكل مجرد سواه لا بكل ما سواه كما مررت الاشارة اليه .

ثم ان صاحب الشوارق عَدَ الدليل الثاني والثالث دليلا واحدا لان مجرد استناد الكل اليه ليس دليلا على العلم حيث قال : والوجه ماذكرنا كما لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ سيمما الاشارات تتبع فحص واتقان ، و ظاهر كلام المصنف وان كان يوهم التشليث لكن الظاهر عند التدبر خلافه اذ ليس مجرد استناد الكل اليه دليلا على العلم بل بعد الفهم الى الدليل الدال على علمه بذاته ، انتهى .

اقول : احد الشقين من نتيجة الدليل الثاني وهو انه تعالى عالم بذاته مأخذ  
في الدليل الثالث كما مر ببيانه لا نفس ذلك الدليل منضم اليه ، وأخذ نتيجة دليل في مقدمات  
دليل آخر لا يقتضي ان يكون الدليلان دليلا واحدا ، فهو خالف صريح كلام المصنف  
وسائل الشرام لزلة وقعت له .

ثم ان كلام الشيخ في الاشارات صريح في خلاف ما استفاده منه لانه قال في النمط السابع : واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ، ويعقل سائر الاشياء من حيث وجودها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا و عرضا ، انتهى ، قوله : على ما تحقق اشارة الى دليل التجدد المذكور في النمط الثالث والرابع ، قوله : من حيث هو علة الخ اشارة الى دليل الاستناد ، وقوله - م صاحب الشوارق من اخذ الشيخ نتيجة ذلك الدليل في دليل

الاستناد انها واحد ، فكلام المصنف مشتمل على دلائل ثلاثة كما عليه الشارح العلامة وغيره لا اثنين كما زعم .

**قول الشارح :** شيء من الممكنات ولا من الممتنعات – ان المشهور بين المتكلمين ان علمه تعالى اعم تعلقا من قدرته تعالى فانها تختص بالممكنات واما علمه فيعدها والممتنعات والواجبات .

قال صاحب المواقف : البحث الثاني ان علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات ، وانما قلنا بعمومه للمفهومات لمثل ما مر في القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضى للمعلومية ذات المعلومات و مفهوماتها و نسبة الذات الى الكل سواء فإذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها ، انتهى .

اقول : هذا تفحيم للمطلب من دون الفحامة فان الواجب الخارج عن تعلق قدرته ابدا هو ذاته تعالى بمعنى امتناع تصور اعتبار في تعلقها بها كما ان تعلق علمه بذاته ابدا هو بضرب من الاعتبار على ما ياتي قريبا في كلام المصنف ، والا فذاته تعالى عين العلم كما انها عين القدرة ، واما تعلق علمه بالممتنع دون قدرته فان كان المراد به العدم الممحض الذي لا اشارة اليه اصلا فهو ليس في الصنع الربوبي ولا العبودي ولا له شأن من الشؤون من المعلومية وغيرها ، وما تصورنا من مفهومه فانما هو مفهوم الوجود حينما فرض العقل ان لا يكون لانه مفهوم ماخوذ من شيء ، وان كان المراد به مفاهيمسائر الممتنعات كشريك الباري واجتماع التقىضيين وغيرهما فانما هي ممكنات كانت في الذهن مفهومات تركيبية ماخوذات من عدة امور جمعها المتخيلة لان يأخذ العقل منها ذلك المفهوم كما اشار الشارح العلامة اليه بقوله : لان وجود الصورة في الذهن من الممكنات الخ ، والحاصل ان الممتنع ليس له ذات حتى تقتضي المعلومية ، واما مفهوم الممتنع في الذهان فانما هو من الممكنات ، فلا محصل لهذا التفريق مع ان سياقهما في القرآن واحد فاته تعالى كما يقول : ان الله على كل شيء قادر ، يقول :

في إثبات صفاته تعالى

ان الله قد احاط بكل شيءٍ علماً، فتدبر كي ينكشف لك ان نسبة علمه تعالى الى الممتنعات  
كيف تكون ان لم يكن في الوجود ذهن او كان ولم يقع فيه مفهوم الممتنع فانها تختلف  
بحسب اختلاف الاقوال في كيفية علمه تعالى .

**قول الشارح :** وابتدء باعتراض الأخ - ان صاحب الشوارق حمل كلام  
المصنف على الجواب عن شبهة من نفى علمه تعالى مطلقاً بذاته و بغيره حيث قال :  
الفرقة الاولى من نفى علمه تعالى مطلقاً متمسكاً بان العلم اما اضافة محة او صفة ذات  
اضافة على ما مر في مسألة العلم و على التقديرين يستدعي نسبة بين العالم والمعلم  
والنسبة تستدعي المعايرة بين الطرفين فلا يمكن تتحققها حيث لامعايرة اصلاً فلا يمكن  
ان يعلم ذاته و اذا امتنع علمه بذاته امتنع علمه بما سواه لأن علمه بغيره يستلزم علمه  
بذاته على مامر ، انتهى .

وذكر شارح المواقف ان الناففين لعلمه تعالى بنفسه فرقه من الدهرية والناففين  
لعلمه مطلقاً فرقه من قدماء الفلاسفة .

اقول : الظاهر انها فرقه واحدة كما هو ظاهر الشوارق لأن عدد الناففين فرقتين  
احداهما التي ذكرناها والاخرى من نفى علمه بغيره مع كونه عالماً بذاته ولم يعد منهم  
من نفى علمه بنفسه مع كونه عالماً بغيره اذ لا يعقل اثبات علمه بغيره ونفي علمه بنفسه  
لانه اذا علم الغير الذي هو فعله علم انه يفعله فعلم نفسه كما مر في تعليله الدليل الاول .

**قول الشارح :** لامعايرة في علمه بذاته - اي لاما يتحقق بين العالم والمعلم  
في علمه بذاته .

**قول الشارح والجواب ان المعايرة اخ -** اقول : الاولى ان يقال : لاحاجة  
إلى المعايرة اصلاً في علم الشيء بنفسه حتى اعتبرناها كعلمتنا بأنفسنا لأن المقتضى  
لهذا النحو من العلم هو كون الشيء مجردأً قائماً بذاته وان ذاته حاصلة له لا تغيب عنه  
وهذا امر حقيقي لا مدخل فيه للاعتبار ، ثم بعد ذلك يعتبر العقل ان تلك الذات عالمه  
لأنها مجردة قائمة بالذات فان كل مجرد قائم بالذات عاقل ، ومعلومة لأنها حاصلة لها ،

وليس معنى العلم والتعقل الاحصول مجرد لمجرد ، وحصول الشيء لذاته اشد انحصار الحصول لأن سلب الشيء عن نفسه ممتنع .

والى هذا اشار الشيخ فى الشفاء على ماحكى عنه صاحب الشوارق بقوله : فقد فهمت ان نفس كونه معقولا واعاقلا لا يوجب ان يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار ايضاً فانه ليس يحصل الامرین ( اي عنوان العاقل والمعقول ) الاعتبار ان مهية مجردة لذاته وانه مهية مجردة ذاتها لها ، انتهى .

وعلى هذا اندفع الاشكال الذى اورد على الجواب على ما حكاه الرازى في الأربعين والشارح القديم في شرحه بان تعلق العلم لو كان متوقفا على التغير الاعتبارى لزم الدور لأن اعتبار التغير اي اعتبار كونه عالمـا ومعلومـا يتوقف على تعلق العلم لأن من دون تعلق العلم لا يتصور عالم ولا معلوم ، والجواب ان تعلق العلم اي علمـ الشيءـ بذاته لا يتوقف على التغير الحقيقـي ولا الاعتـبارـي ، بل هو حاصل بتقـسـ الذاتـ المـجـرـدةـ الحـاـصـلـةـ في الـوـجـودـ ، والمـحـصـلـ لـاعـتـبارـ كـوـنـهـ عـالـمـاـ وـمـعـلـومـاـ اـنـماـ هوـ اـعـتـبارـ المـعـنـيـنـ فـيـ ذـاتـ وـاحـدـةـ هـمـاـ انهـ مـجـرـدـ وـانـ ذـاتـهـ حـاـصـلـةـ لـهـ ، فـىـ الحـقـيقـةـ لـاتـعـلـقـ وـلـاـعـلـمـ مـتـعـلـقـ وـلـاـ تـوـقـفـ عـلـىـ اعتـبارـ التـغـيـرـ ، بلـ هـنـاشـيـءـ وـاحـدـ هـوـ عـالـمـ باـعـتـبارـ انهـ مـجـرـدـ وـمـعـلـومـ باـعـتـبارـ انهـ مـجـرـدـ حـاـصـلـ لـتـقـسـ وـعـلـمـ باـعـتـبارـ حـصـولـ مـجـرـدـ لـنـفـسـ ، وـالـحـاـصـلـ اـنـ ظـهـورـ المـجـرـدـ لـدـىـ نـفـسـ لـاـ يـحـتـاجـ لـشـيـءـ وـرـاءـ ظـهـورـهـ الذـىـ هـوـ نـفـسـ وـجـوـدـهـ ، وـبـهـذاـ يـكـوـنـ هـوـ مـصـدـاـقـاـ لـمـفـاهـيمـ الـعـلـمـ وـالـعـالـمـ وـالـمـعـلـومـ جـمـيـعاـ .

**قول المصنف : ولا يستدعي العلم صوراً اخـ -** ان كلام المصنف هذا جواب عن الاعتراض المذكور واشارة الى ما هو مختاره في كيفية علمه تعالى بالأشياء فان فيها اختلافاً كثيراً .

**قول الشارح : بالماهيات المغايرة له -** اي بما سواه تعالى من الماهيات والحقائق ، والوصف توضيحي لأن الماهيات كلها مغايرة له تعالى ، و هو لا يعترفون بأنه تعالى عالم بذاته . فلازم مذهبهم انكار قاعدة ان العلم بالعلم يقتضي العلم بالمعلم و انكار صدور الاشياء عنه بالاختيار والعنابة .

**قول الشارح : يستلزم تكثره تعالى -** اي يستلزم حصول الكثرة في ذاته

في أثبات صفاتِه تعالى

تعالى لان ماسواه من الاشياء مختلفة كثيرة ، وصور الاشياء المختلفة الكثيرة كثيرة بالضرورة . وحصول الكثرة في ذاته تعالى مجال لمافي المسألة السادسة عشرة ، بل يستلزم تكثير ذاته تعالى كما هو ظاهر العبارة بناءً على عينية علمه لذاته تعالى .

**قول الشارح :** وكونه قابلاً فاعلاً - اما كونه قابلاً فلا ن تلك الصور لا تكون في ذاته من دون قبولها ايها ، واما كونه فاعلاً فلامتناع حاجته فيما هو كماله الى غيره ، واتحادهما مجال لمامر في المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الاول ،

**قول الشارح :** ومجالاً ثالثاً - اي مجال لتلك الصور التي هي آثاره ، وهذا لازم المجال الاول .

**قول الشارح :** وانه تعالى لا يوجد الخ - اي لا يوجد شيئاً من الاعيان الخارجية التي تنفصل عن ذاته من دون توسط تلك الصور التي لا تنفصل عن ذاته حتى الصادر الاول لأن القائل بتلك الصور يقول : انها حاصلة من ذاته ويحصل الاشياء بعدها على طبقها ، و ذلك مجال لان انتقل الكلام في ايجاد تلك الصور ، هل هو بلا واسطة صور اخرى ام بواسطتها ، فان كان الاول فيليكن ايجاد الاشياء الخارجية بلا واسطة الصور ، وان كان الثاني لزم التسلسل في الصور .

ثم ان هنا مجالاً آخر ذكره المصنف في شرح الاشارات ، و هو كونه تعالى موصوفاً بصفات زائدة نظير ما ذهب اليه الاشاعرة في الصفات والزيادة تستلزم الامكان على ما بين في محله .

فهذه خمس مجالات متلازمة لزالت من كون علمه تعالى بالاشيء بالصور ، فذهب فرقه من الفلاسفة للمزوم هذه المجالات الى نفي علمه تعالى بغيره ، فاجاب المصنف بان العلم لا يستدعي الصور في ذات العالم ، بل قسم من العلم يكون بحضور المعلوم عند العالم وحصوله له بحقيقة وصورته النفسية الذاتية لا بالصورة المعايرة بحسب الوجود المساوية بحسب الماهية ، وهو المسمى بالعلم الحضوري ، وعلمه تعالى بالاشيء كذلك كعلمه بذاته ، وللارقام في هذا المقام مسالك مذكورة في المطولات ،

**قول الشارح :** هو الحصول عند المجرد - لا الحصول في المجرد ، والفرق بينهما ظاهر ، ويعبر عن الاول بالحضور .

**قول الشارح:** على ما تقدم - في صدر البحث حيث قال : لانا لا نعني بالتعقل الا الحصول ، واما ما تقدم في مبحث الاعراض فهو تقرير العلم الحصول .

**قول الشارح :** وحصول الاثر للمؤثر اشد الخ - لانه منه وقائم به من حيث حقيقته بخلاف المقبول فانه ليس من القابل ، بل فيه ، ولا قائم به من حيث حقيقته .

**قول الشارح :** مع ان الثاني لا يستدعي الخ - اى مع ان الثاني الذي يكون الحصول فيه اضعف كحصول الصورة المعقولة في ذاتنا لا يستدعي علمنا به صورة اخرى بل علمنا به هو نفس حضور تلك الصورة عندنا وحصولها لنا ، فعلم الباري تعالى بآثاره التي هي ظاهرة له وحاضرة عنده لا يستدعي صوراً منها بطريق اولى لانها اشد حصولاً وحضوراً وظهوراً له مما في ذاتنا لنا لماقلنا .

**قول الشارح :** فانا اذا عقلنا ذاتنا - هذا ليس في مورد البحث اذا الكلام في العلم بالغير لا في علم العاقل بذاته ، لكنه تنتهي من حيث عدم الاحتياج الى صورة مغايرة لتقريب الامر الى الذهن .

**قول الشارح :** ثم اذا ادركنا شيئاً الخ - انما هذا هو مورد البحث .  
**قول الشارح:** والا لزم تضاعف الصور - اى وان لم تكن الصورة المعقولة معلومة بنفسها من دون حاجة الى صورة اخرى لزم التسلسل و عدم تناهى الصور لان كل صورة فرضت حالها حال الصورة الاولى .

**قول الشارح :** مع ان تلك الصورة حاصلة الخ - الظرف متعلق بقوله: ندرك ، والكلام بيان لا ولية حصول الاشياء وحضورها عند الواجب تعالى من حصول الصور المعقولة عندنا ، اى انا ندرك تلك الصورة كذلك مع انها حاصلة لذاتنا لا بانفراد ذاتنا لانها قابلة لها ، بل بمشاركة من المعقولات اي المجردات التي هي العقل الفعال وما قبله الى ان ينتهي الى الواجب تعالى على مذهب اليها الحكمة و هذه المشاركة ليست في التأثير لان النفس قابلة لها فقط ، ولكن الله تبارك و تعالى متفرد في التأثير لآثاره ، جلت عظمته ، و يحتمل ان يكون مراده بالمعقولات المبادى التصورية والتصديقية .

**في أثبات صفاته تعالى**

**قول الشارح : من غير افتقار - الجار متعلق بقوله : فحصول العلم .**

**قول الشارح : العلتان متغایرتين - العلتان صفة لقوله : ذاته و علمه ، و متغايرتين خبر كانت .**

**قول الشارح : فكذا معلوله الخ - جواب لقوله: ولما كانت ذاته الخ، وحصل مواده ان علمه بذاته عين ذاته من حيث الحقيقة ، و متغايران باعتبار المفهوم و باعتبار التعلق وعدمه فان العلم يعتبر في مفهومه التعلق بخلاف الذات ، وكذا الحال في آثاره تعالى ومعلولاته فان علمه بآثاره عين آثاره من حيث الحقيقة و غيرها باعتبار المفهوم و باعتبار الصدور والحضور فان آثار يعتبر معها عنوان الصدور والعلم بها يعتبر فيه عنوان الحضور فان مصدر عنه بما انه مصدر عنه معلول له وبما انه حاضر عنده علم له به وذلك لوجوب التناسب بين العلة و المعلول فان ذاته التي علة لآثاره متحدة مع علمه بذاته الذي هو علة لعلمه بآثاره فيجب اتحاد المعلولين لاتحاد العلتين ،**

**قول الشارح : صاحب التحصيل - هو بهمنيارة تلميذ الشیخ ابی على بن سیناء**

**قول الشارح : في شرح الاشارات - في النمط السابع في الفصل السابع عشر.**

**قول الشارح : جميع المحالات - اي المحالات الخمس التي مر ذكرها .**

**قول الشارح : و تقرير الاعتراض الخ - توضیحه ان الله تعالى لو كان عالما بالجزئيات المتغيرة كما لوعلم ان زيداً حی ثم مات لزم لها الجهل المركب او تغير علمه لان علمه او لم يتغير عند تغير المعلوم لزم الاول ولو تغير فهو الثاني و كلاهما محalan في حقه تعالى ،اما الاول فهو ظاهر ، واما الثاني فلا نعلم من الصفات الحقيقية ذات الاصافة وتغيرها يوجب تغير الذات وهو مستلزم للامكان ..**

**قول الشارح : و تقرير الجواب الخ - توضیحه ان التغيير والجهل يلزم على القول بالعلم الحصولى الذي هو حصول صورة المعلوم في ذات العالم ، فتفصی القائلون به في هذا المقام عن هذا الاشكال بالقول بان علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلی ، واما على القول بالعلم الحضوري فلا يلزم ذلك لانه ليس بارتسام الصورة في ذات العالم فلا يوجب تغير المعلوم تغير افی ذاته ، بل يوجب تغير اضافة بينه وبينه ، وهو جائز**

فإنه اذا علم ان زيدا حى ثم مات لا يتغير حيث لا ينبع نسبة الحضور ، ففي الاول يحضر عنده زيد مع الحياة و في الثاني يحضر عنده مع الموت ، فلا جهل ولا تغيير الا في المعلوم و نسبته .

**قول الشارح : كالقدرة التي تتغير الخ -** اعلم ان الصفات ثلاثة اصناف :  
الحقيقة الممحضة كالحياة و الاضافية الممحضة كالأبوبة والحقيقة ذات الاضافة ، وهذه الاخيرة قسمان : مالا يتغير المضاف اليه كالقدرة وما يتغير بتغيره كالارادة، والعلم ان كان حضوريا فـ كالقدرة وان كان حصوليا فـ كالارادة .

**قول الشارح : لأنها امور اعتبارية -** قدمن بيان ذلك في المسألة الثالثة من مبحث المضاف من مباحث الاعراض .

**قول الشارح : والا لاجاز ان لا يوجد -** هذا بيان الملازمة ، اي وان لم يجب ادعاً ذي تعلق بها العلم قبل حدوثه لاجاز ان لا يوجد .

**قول الشارح : فينقلب علمه تعالى جهلا -** هذا مغالطة لان الانقلاب لا يتفرع على الامكان ، بل يتفرع على ان لا يوجد الحادث .

**قول الشارح : والجواب ان اردتم الخ -** توضيحه ان الوجوب الذي ادعيم لزومه للحادث يتصور على ضروب اربعة : الاول الوجوب الذاتي ، وهذا باطل بالبداهة لان الحادث الممكن لا ينقلب واجباً بالذات على اي حال ، الثاني الوجوب بالغير السابق على وجود الحادث ، وهذا باطل ايضاً لانه يأتي من قبل العلة التامة والعلم ليس علة تامة للمعلوم ، الثالث الوجوب اللاحق بالحادث ، وهو باطل كذلك اذ لا دخل للعلم ولا الشيء آخر في هذا الوجوب بل هو يعتبر للشيء ماداما موجوداً ، فالملازمة على هذه الفروض ممنوعة ، الرابع وجوب مطابقة المعلوم للعلم ، وهذا الوجوب انما هو من المعلوم للعلم لامن العلم للمعلوم فان العلم اذا كان صحيحاً وجب ان يطابق المعلوم سواء كان مقدما عليه ام لا ، وهذا معنى اصالة المعلوم وتبعدة العلم الذي مر في المسألة الرابعة عشرة من مبحث العلم من مباحث الاعراض ، وعلى هذا الفرض فبطلان التالى ممنوع .

في ايات صفاته تعالى

**قول الشارح : بوجوب علمه تعالى - اى بوجوب معلومه الحادث الذى تعلق به علمه تعالى قبل حدوثه .**

**قول الشارح : واجب الصدور عن العلم - اشارة الى الضرب الثاني .**

**قول الشارح : وجوب المطابقة لعلمه - اشارة الى الضرب الرابع .**

**قول الشارح : وجوب لاحق - اى لاحق بالعلم من جهة المعلوم .**

اقول : قد ظهر لك ان المراد باعتبارين في كلام المصنف كما اشار اليه الشارح ان المعلوم ممكن باعتبار ذاته ، ان يوجد اولا يوجد انما هو مستند الى علته التامة وعدمه لا الى العلم ، وواجب من حيث المعلومية باعتبار مطابقة العلم له اى يجب ان يطابقه العلم والالم يكن علماً ولا المعلوم معلوماً ، وليس المراد بهما ان المعلوم ممكن باعتبار ذاته وواجب باعتبار غيره اى ممكن بالذات وواجب بالغير كما في بعض الشروح لان من الظاهر المعلوم ان الخصم لم يدع لزوم الوجوب الذاتي للمعلوم الحادث حتى يحاب بان الوجوب له بالغير لا بالذات ، بل ادعى وجوبه بالغير اى وجوبه بتعلق العلم به قبل حدوثه .

ثم انه تعالى لو امتنع علمه بالشيء قبل حدوثه لكن علمه انفعانياً لافعلينا ولكن تعالى موجباً في فعله لان الاختيار يستلزم العلم السابق .

### تمم

نسب القول بعدم علمه تعالى بالحوادث قبل حدوثها في اربعين الرازى ومقالات الاسلاميين والملل والنحل والتبيير في الدين الى بعض اجزاء اصحاب الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم كزرارة وهشامين ومؤمن الطاق، وهذه النسبة اليهم كغيرها افتراء وخلط واشتباه .

نعم ان من الآيات والاخبار ما يظهره يوهم هذا المعنى ، ولذلك ذهب الى هذا المذهب رئيس الطائفة الشیخیة احمد بن زین الدين الاحسائی ، ولكن

لتلك الآيات والأخبار توجيهات لطيفة صحيحة مذكورة في مظانها ، بها يجمع بين العلم الذاتي والفعلي ، وليس هنا مقام التفصيل .

### المسألة الثالثة

#### (في أنه تعالى حي)

**قول المصنف :** وكل قادر عالم حي - هذه كبرى قياس لآيات كونه تعالى حيا ، صغراه انه تعالى قادر عالم لمامر ، والكبرى ضرورية لظهور ان العلم والقدرة مشروطان بالحياة ، مع ان الاقوام كلهم متتفقون في ثبوت هذه الصفة له تعالى من دون خلاف في شيء .

**قول الشارح :** واحتلقو في تفسيره الخ - اي في مفهوم الحياة و ما هيتها للواجب تعالى بعد اتقاهم على ثبوتها له .

فهي عند الاشاعرة صفة ثبوتية زائدة قائمة بذاته تعالى لا جلها يصح ان يعلم و يقدر ، وعند أبي الحسين البصري من المعترضة عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل ان يتقد و يعلم ، وعند غير أبي الحسين ظاهر بعضهم كصاحب المواقف والقوشجي موافقة الاشاعرة في تفسيرها ، وظاهر آخرين كالشارح وصاحب الشوارق موافقة أبي الحسين .

اقول : ان الذى يظهر من كتب القوم انهم لم يختلفوا في مفهوم الحياة له تعالى كثبوتها لأنهم لما وصفوه بالعلم والقدرة بالاتفاق و وجدوا الميت ممتنع الاتصال بهما وصفوه تعالى بصحبة الاتصال بهما لمسان العلم والقدرة و فسروا الحياة بهذه الصحة ، ثم ان الاشاعرة لما كان مبناهم زيادة الصفات لم يرتضوا بان يكون مفهوم حياته تعالى بهذه الصحة لأنها عبارة عن الامكان وهو امر سلبي ، فقالوا : انها صفة ثبوتية زائدة توجب هذه الصحة .

ثم لا يخفى ان هذا المفهوم مشترك بين الواجب والممكن ، اما حقيقة حياته تعالى فهو حياة الحيوان لأنها من الكيفيات القسانية التي مر في المسالة الخامسة والعشرين

## في ثبات صفاتِه تعالى

من مبحث الاعراض انها صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج لأن هذا الشرط ممتنع في حقه تعالى ، هذا ما قال المتكلمون في تفسير حياته تعالى . أما الحكماء فيدور كلامهم في الحياة بحسب المفهوم حول الأدراك والفعل فان الحي عندهم هو الدرأك الفعال ، وقد اكتفى بالدرأك فقط كما في موضع من الاهيات الشفاء واما بحسب الحقيقة فيدور حول الوجود ،

قال الحكيم السبزواري رحمه الله في شرح الاسماء : ثم الحياة قد تطلق ويراد بها الوجود ولذا كان احد اسماء الوجود المطلق المنبسط هو الحياة المسارية في كل شيء ، وبهذا الاعتبار كل ما هو موجود فهو حي : فالجمادات حية ، و تسبیحها . بهذه الاعتبار ، وقال بعد تفسيرها بالأدراك والفعل : بهذه الاعتبار فالحيوان ولو كالخراطين وما فوقه حية والجمادات ليست حية اذ ليست دراكه فعالة ولو على سبيل اقل ما يعتبر في الدرأك والفعل . وهو تعالى حي بكل معنيين اذله أعلى مراتب الوجود وله أعلى مراتب العلم والقدرة كما علمت ، انتهى .

اقول : على اصالۃ الوجود فحقيقة كل صفة كمالية هي الوجود ، فainما تتحقق الوجود تتحقق شؤونه ، فالدرك والفعل والقدرة ان كانت من شؤون الوجود فكل موجود حي بكل معنيين مع اختلاف المراتب بين الموجودات في الوجود وشئونه .

## المُسَأَلَةُ الرَّابِعَةُ

### (في انه تعالى مرید)

**قول المصنف : و تخصيص بعض الممکنات الخ .** اشارة الى دليلين شبيهين

ذكرهما الشارح في الشرح :

الاول انه قال : تخصيص بعض الممکنات بالايجاد ، يعني انه تعالى لم يوجد كل ممکن يدرك العقل امکانه فانه لم يوجد بحرا من زبيب في الارض ولم يوجد انسانا له الف راس ولم يوجد آلافا من الشموس والاقمار ، وهكذا مع انها من الممکنات ،

فـتـخـصـيـصـ بـعـضـهـاـ بـالـيـجـادـ دـلـيلـ عـلـىـ خـصـوـصـيـةـ فـيـ الـفـاعـلـ الـمـوـجـدـ ،ـ بـهـ اـخـتـارـ اـيـجادـ  
بعـضـ الـاـنـوـاعـ وـ الـاـفـرـادـ دـوـنـ بـعـضـ ،ـ وـ تـاـكـ الـخـصـوـصـيـةـ تـسـدـىـ بـالـاـرـادـةـ ،ـ وـ لـيـسـ بـالـعـلـمـ  
وـ الـقـدـرـةـ وـغـيـرـهـاـ مـنـ اوـصـافـ الـذـاـتـ لـاـنـ نـسـبـةـ كـلـ مـنـهـاـ اـلـىـ جـمـيـعـ الـمـمـكـنـاتـ سـوـاءـ ،ـ فـلـاـ  
يـتـصـورـ كـوـنـهـاـ مـخـصـصـةـ لـعـضـهـاـ .ـ

الثاني انه قال : في وقت ، وهذا الظرف متعاقب قوله : بالايجاد يعني انه تعالى اوجد كلا من الممكنتان التي اوجدها في وقت وهذا التخصيص الوقتى يدل على تلك الخصوصية كالتفصيص الايجادى .

ثم ان الدليل النقلی على كونه تعالى مریدا الكتاب والسنۃ واجماع المسلمين  
بل اهل الملل اجمعین، وقال الشیخ المفید رحمہ اللہ فی اوائل المقالات : واقول ان اللہ  
تعالی میرید من جهة السمع والاتباع والتسليم علی حسب ماجاء فی القرآن، ولا وجوب  
ذلك من جهة العقول ، انتهى ، و مراده رحمہ اللہ ان اطلاق المیرید علیه تعالى لماورد  
فی السمع ، و لو لا ذلك لا يستقيم اطلاقه علیه تعالی بالمفهوم الذی عندنا . الا  
بصروفه الى مفهوم العلم او الاحداث علی ما یأتی بیانه عن قریب انشاء اللہ تعالی .

**قول الشارح : اختلفوا في معناه الخ -** إنما تعرض لاقوال الأقوام في معنى الارادة و تحديدها ذيل هذا الكلام من المصنف مع انه بيان لهليتها البسيطة لما فيه من الاشارة الى تفسيرها بالمفهوم ، و هو ان الارادة صفة مخصصة للشيء بالتجادل .

**قول الشارح : على معنى ان علمه الخ - اي ان ارادته تعالى هي علمه بما في فعله من المصلحة الداعية الى الایجاد ، فالداعي هو علمه تعالى بما يصدر عنه بهذا الاعتبار ، فلا يرد عليه انه لاشيء من العلم له شأن التخصيص لانه تابع ونسبة الى الجميع وجميع الاوقات سواء وكل ارادة لها شأن التخصيص فلا شيء من العلم بشيء من الارادة لأن الذي ليس لها شأن التخصيص هو مطلق العلم والذي لها شأن التخصيص هو العلم بالشيء بما ان فيه مصلحة ، ولا باس بان يكون المقيد واحداً لخصوصية لم تكن للمطلق ، فتأمل .**

في أيات صفاته تعالى

**قول الشارح: وقال النجاشي** قال ابن النديم في الفهرست: أبو عبد الله الحسين ابن محمد بن عبد الله النجاشي، وكان حائطاً في طراز العباس بن محمد الهاشمي من جلة المحبوبة ومتكلماً بهم، وقد قيل: إنه كان يعمل الموازين من أهل بيته، وإذا تكلم كان كلامه صوت الخفافش، وكان من أهل الناظرين، وله مع النظام مجالس ومناظرات وقال أبو المظفر الأسفرايني في التبصير في الدين: الباب السابع في تفصيل مقالات النجاشي وبيان فضائحهم، وهم أتباع الحسين بن محمد النجاشي، وهؤلاء يوافقون أهل السنة في بعض أصولهم مثل خلق الأفعال والاستطاعة والإرادة وأبواب الوعيد، ويافقون القدرية في بعض الأصول مثل نفي الرؤية ونفي الحياة والقدرة ويقولون بحدوث الكلام، والقدرية يكفرون بهم بسبب ما وافقوا فيه المعتزلة من المسائل، انتهى، ثم ذكر طوائفهم.

**قول الشارح: غير مغلوب ولا مستقر** - هذا المفهوم غير مطابق لمفهوم الإرادة، بل هو مفهوم لازم لكونه تعالى نافذة القدرة في كل شيء وما قال الفخر الرازي في رد هذا القول من أن الجمام والنائم غير مقبول مع أنه ليس بمريد فمردود لأن النجاشي ما زاد بعد المقدمة عدماً مطلقاً بل عدماً ملائكة.

**قول الشارح: عالم بأفعال نفسه الخ** - الظاهر أن مراد الكعبى إن أرادته تعالى لأفعال نفسه هو نفس علمه بها من دون التقى بالصلة فمذهب الكعبى مذهب الحكماء ثم إن ما ذكر من مذهب الكعبى هنا موافق لما نقل عنه الشارح القديم والقوشجى وصاحب الشوارق وأبو المظفر الأسفرايني في التبصير، ومخالف لما نقل عنه المفيد رحمه الله فى أوائل المقالات والفتىـر الرأزى فى الأربعين والبراهين والشهرستانى فى الملل والنحل حيث نقلوا عنه: إن معنى كونه تعالى مريداً هو أنه فاعل لأفعاله.

**قول الشارح: إنه صفة زائدة على العلم** - لكن أبو علی وابنه أبو هاشم الجبائيان بعدهما تناقضهما مع الاشاعرة في أن الإرادة صفة زائدة مغایرة للعلم خالفة لهم كما يأتي في كلام الشارح في كونها قديمة قائمة بذاتها ببارى تعالى، بل هما قالا: إنها حادثة قائمة ب نفسها.

**قول الشارح : مطلقاً** - اى باى من المعانى فسرناها لان الكلام هنا فى هليتها مع قطع النظر عن مفهومها وماهيتها .

**قول المصنف : ولبست زائدة على الداعى** - اختلفوا فى ارادة الله تعالى ، هل هي صفة سلبية او ثبوتية ، والاول هو قول النجاشي كما مر وهو في غاية السخافة ، والثانى يتصور على صورتين .

الاولى ان تكون قديمة ، اما عين ذاته ، وذلك مذهب الحكماء واكثر المعتزلة والامامية ، واما زائدة على ذاته وهو مذهب الاشاعرة .

الثانية ان تكون حادثة ، اما في ذاته تعالى وهو مذهب الكرامية وياتى تزيفه واما حادثة قائمة ب نفسها لافي محل ، وهو مذهب ابي الهذيل العالاف المعتزلى وبعض اصحابه على ما حكى الاشعرى في مقالات الاسلاميين والشهرستانى في الملل والنحل ، ومذهب ابي على وابي هاشم على ما حكى وحكى الشارح هنا ، واما حادثة هى نفس الفعل والاحاديث . وهذا قول النظام واصحابه من المعتزلة على ما حكى عنه الاشعرى والشهرستانى ، ومذهب الكعبى على حكاية المفید والفخر الرازى والشهرستانى كمامر ، ونسب الاشعرى لهذا المذهب الى بعض الشيعة ، وهو اختيار المفید رحمه الله ، قال في اوائل المقالات : ان ارادة الله تعالى لافعاله هي نفس افعاله ، وارادته لافعال خلقه امره بالافعال ، وبهذا جاءت الآثار عن ائمة الهدى من آل محمد صلى الله عليه وآله وهو مذهب سائر الامامية الامن شد منها عن قرب وفارق ما كان عليه الاسلاف ، واليه يذهب جمهور البغداديين من المعتزلة وابوالقاسم البلاخي خاصة وجماعة من المرجعة ويختلف فيه من المعتزلة البصريون ، ويوافقهم على الخلاف فيه المشبهة واصحاب الصفات ، انتهى ، وهذا ايضاً مذهب اصحاب الحديث من الامامية ، وكذا الشیخیة ذاهبة اليه ، وبه وردت اخبار صريحة كثيرة عن اهل البيت عليهم السلام في الكافي والتوحيد وغيرهما كما صرحت به المفید رحمه الله ، وظاهر القرآن في مواضع ذكر الارادة يلائم هذا القول وعلى هذا فارادته تعالى من صفات فعله لامن صفات الذات .

في آيات صفاته تعالى

ثم انه لا يابي بل يقرب جدا رجوع مذهب ابي الهديل وابي علي وابي هاشم الى  
هذا القول ، فانظر .

اقول : لاشبهه ولا نزاع في انه تعالى لا يخفى عليه شيء ولا يغفل عن شيء ولا  
يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين ،  
ولا شبهة أيضاً انه تعالى ليس بين علمه بالفعل ونفس الفعل شوق وتروّ وتفكير وهمّ و  
تردد وغير ذلك مما يعتري أنفسنا ويختلط بارادتنا ويتوسط بين علمنا بالشيء وأحداثنا  
إيه لأنه تعالى ليس محل الحوادث ، فلا يبقى مما يصح ان نسميه الإرادة في حقه تعالى إلا  
علمه بالأشياء او احدا ثله ، فطائفة من ذكرنا ذهبوا الى الأول ، واخرى الى الثاني  
ولايعبأ بمذاهب آخرين

ثم لا يخفى ان الإرادة بحسب المفهوم ليست بالعلم بل هو تطلب الشيء نفساً أو  
طبعاً أو غيرهما لشيء بحيث ان اجتمع شرائطه ولم يمنعه ما نع لوقع هونه ، و هذا  
المفهوم عام لا يختص بنوى الشعور فان الجدار الذي تضعضعت قواه يريدان ينقض  
بطبعه فمعايرة مفهوم الإرادة لمفهوم العلم غير خفي على المطلع بموضع استعمالها في  
اي لغة يفرض ، وحقيقة هذا المفهوم ومصاديقه فيما هو الشوق الا كيد المستعقب لحركة  
العضلات ، فتفسيرها بالعلم انما هو تفسير حقيقي وبيان لحقيقة مصاديقها ومصاديقها في حقه  
تعالى ، واباء المفهود عن اطلاق المريد عليه الا اتباعاً لوروده في القرآن كما حكينا  
عنه انما هو ذلك لأن مفهوم الإرادة هذا لا ينطبق على مصاديقها وحقيقة مصاديقها في حقه تعالى  
والحاصل ان ما يتحقق به فيما هي الإرادة وبه يكون مصاديقها فيما يبتدىء بعلمنا بالفعل و  
ينتهي الى احداثنا له على الترتيب الذي مر في المسألة الخامسة والعشرين من الفصل  
الخامس في مباحث الاعراض التسعة ، وحيث ان تلك الأمور الواقعية بين العلم والحدث  
ممتنعة في حقه تعالى فحقيقة ارادته تعالى واحد منهما .

ان قلت : ان ووجه تفسير حقيقة ارادته تعالى بالعلم هو اتحادهما حقيقة والاتحاد  
لا يختص بهما . بل كل صفة من صفاته الذاتية متحدة مع الأخرى والكل مع الذات كما

بيان في محة له. ولا قائل بتخصيص بعض صفاتة بذلك دون بعض، فلتقتصر بصفة أخرى،  
قلت : ذلك حق، لكن العلم من حيث هو علم مع قطع النظر عن عينيته وزيادته مناط  
لتحقيق الارادة في القادر المختار مع قطع النظر عن عينيتها وزيادتها أيضا دون سائر  
الصفات، فلذلك فسر وها بالعلم دون غيره .

ان قلت : ان صحيحة تفسيير ارادته تعالى بالعلم فما واجه اصرار ائمتنا صلوات الله عليهم على ما في احاديثهم على نفي كونها علما ؛ قلت : لعله لرعاية تنزيهه تعالى عن توهם تخلف مراده تعالى عن ارادته لان العلم قد يهم وافعاله تعالى حادثة والحدث مختلف عن القديم ، والتخلف هكذا يفهم ممنوعية المريدين عن وصول مراده لنقص في فسدها ولا مراد في خارجها ، وهو لا يليق بجنبه تعالى ، لكن هذا التوهם انما هو بحسب اذهان العامة وهم عليهم السلام فسروها بالاحاديث رعاية لافتراضهم ، واما الخاصة فاذا فسروها بالعلم لم يغفلوا عن هذا بل اعتقادوا ان علمه تعالى تعلق بافعاله على نحو يقع كل في مقامه من قطع الزمان ان كان من الزمانيات او ما فوقه ان لم يكن منها ، فلم يختلف مراده عن ارادته التي هي علمه لان معلومه الذي هو مراده انما علم على هذا التحو ، او لعله لدفع توهם قدم العالم لان المريد لا يكون الا المراد معه ، ولو فسرت بالعلم وهو ازالى توهם قدم المراد ، وهذا ايضا غير متوجه عند الخاصة لما قبلنا .

ثم ان لاصحاب النظر في المباحث العقلية كالمولى محسن الكاشاني في علم اليقين والمحقق اللاهيجي في الشوارق وكوهر مراد والحكيم السبزواری في اسرار الحكم والسيد الداماد في قبساته والعلامة المجلسی في البحار وغيرهم في غيرها كلامات وتوجيهات لما صدر عن اهل البيت سلام الله عليهم من ان ارادته تعالى حادثة ومن صفات الفعل ، لاسعة فيما بيدي لذكرها والكلام فيها . هذا كله ما فهمنا من الاقوام في هذا المقام .

ثم اقول باسم الله عزوجل و به التوفيق والتسديد : ان للارادة مفهوما واحدا في جميع الموارد ينطبق على حقيقتها اينما تتحققت في الواجب او الممكן ذا شعور كان

او غيره لأن عدم انتلاق المفهوم على الحقيقة غير معقول لأن المفهوم في كل شيء ماخوذ من حقيقته، وبيان ذلك :

ان الارادة هي اقبال الشيء نحو ما يمكن ان يصدر عنه بالقوة الطبيعية او التفصية او المنزهة عن الطبع والنفس ليحصل في العين محدوداً بحد كان في وسعه سواء كان له عناية بذلك ام لا .

انظر الى نفسك فان الارادة فيك كما ذهب اليه الحكماء وهو الحق ومضى بحثه في مباحث الاعراض هي الاجماع على الفعل ، وهو على ما تدرك بوجدك ليس الاقبال نفسك الى ما تصورته وعلمته او لا من القعود او القيام او المشي او العدو او الشرب او الاكل او غير ذلك ، فانت انت نفسك تقبل نحو ما في صنع علمك بعد الشوق وتاكده وزوال التردد ، وبهذا الاقبال يحصل الحركة في بعض اعضائك واجزائك ، والحركة امر واحد وانما تختلف باضافتها الى الآلات البدنية والخارجية المختلفة ، فيتعدد بحد من الحدود وتعنون باعتبار كل وضع و آلة بعنوان من العناوين و تسمى باسم فعل من الافعال ، بل ليس تحديد الحركة التي تصدر من صنع قوتك وقدرتك وانشائك لها واحاديثك ايها الانفس ذلك الاقبال في الحقيقة ، فانه ارادة بما انه صفة للفاعل واحاداث بما انه يتعقبه حصول الاشر محدوداً متميزاً في العين ، وحديث تقدم الارادة على الفعل بمعنى الابقاء والحداث من نوع ، وبمعنى الاثر الحاصل في الخارج مسلم تقدما بالعليمة لا بالزمان فاذن تنبه ان الارادة مخصصة ( بصيغة المفعول ) لامخصصة والتخصيص انما هو شأن العلم السابق لأن الخصوصية التي تبعثر وتجذب الشوق في نفسك مالم تكن معلومة في الفعل المتصور اولا لم تحصل باقي المبادئ الارادية ، فعلمك بفعلك على وجه يترب عليه غرضك هو الذي يخصص فعلمك بان توقعه في الخارج على ذلك الوجه كما انه هو الذي يوجب الشوق في نفسك ويجعلك تقبل نحو الفعل .

وانظر الى الحجر الهاباط من على فانه يقبل نحو الحركة الى مكانه ، و تلك الحركة بحدتها المخصوصة ما يمكن ان يصدر عنه بقوته الطبيعية ، وانى النار تقبل نحو الاحتراق ، والى الشجر يقبل نحو ابراز الاوراق والثمار ، و الى

القمر يقبل نحو الزيادة والنقصان والطلع والافول والانارة والكسوف والى الشمس  
تقبل نحو تنوير الأرض و ماعليها و تسخينها ،

والحاصل ان كل موجود يقبل عند كمال الشرائط نحو ما يمكن ان يصدر عنه  
من الاثر ليحصل ذلك في العين محدوداً بعد متميزاً عن اصله فذلك المحدود الواقع  
في الخارج فعله وذلك الاقبال ارادته، فيقال: اراد ففعل، وان كان الاثر باعتبار انسلاخه  
عن حده كان مع اصله غير متميز عنه والا لم يحصل منه ، وتخصيص الفعل والاثر بحددهما الذي  
حد به اما بعلمها السابق ان كان من ذوى العلم والشعور واما بتسخيره تحت تصرف ذوى علم  
من اصحاب الملوك ان لم يكن . فان تخصيص الفعل بعد لائق يناسب حكمه لا تكون  
يمتنع من دون العلم .

ثم ان تسمية ذلك الاقبال الذي هو حقيقة الارادة بالفعل والصنوع والانشاء  
والاحداث والتأثير وما يراد بذلك صحيح كتسمية ما مصدر عنه محدوداً بالاشرو المحدث  
والمنشأ والمصنوع والمفعول ، وقد يطلق الارادة في العرف ويراد بها العزم على الفعل  
في وقته اللائق ، وهي بهذا المعنى غير مانع بصدق بيانه .

ثم قد ظهر مما بينا ان مضمون كلام المصنف وغيره : ان المخصوص لا بد منه  
في الاجداد وليس ذلك الا الداعي الذي هو علم الفاعل بالفعل بما فيه من الخصوصية حق  
لانك قد عرفت ان المخصوص هو العلم السابق لغير ذلك ، لكن تسميته بالارادة مخالف  
لما يفهم اهل كل عرف من هذه المقطة و مخالف لمفهوم الارادة الذي اخذ من حقيقتها  
ووضع له تلك المقطة لأن حقيقتها ماذكرنا ومفهومها عند اهل كل لسان ينطبق عليها.  
فالحق ان الارادة بحسب المفهوم المنطبق على حقيقتها هي اقبال الشيء نحو  
ما عنده ويمكن ان يصدر عنه ليحصل في الخارج متميزاً عنه محدوداً بعد كان في وسعه  
شعر ذلك الشيء به او لم يشعر مع وجوب شعور ما يخصسه ، وذلك الاقبال احداث باعتبار  
اضافة تفرع الاثر الخارج في الخارج عليه .

اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان الله تعالى منزه عنى في ارادته عمما يحتاج غيره اليه  
في ارادته وليس على ارادته سابقة الاعلم المذاتي المخصوص لفعله ومشيئه والتي هي نور

ذاته وتوحيده الساري في جميع الأشياء الذي يتحدد بالحدود الامكانية ويتميز عن ذاته العلية باعتبار تلك الحدود ، ول ليست ارادته تعالى في صنع الوجوب ، بل متأخرة عنه بمرتبة هي المشية التي خلق الأشياء بها وخلقت نفسها وبمرتبة أخرى هي علمه الذاتي الذي هو عين ذاته وليس شيء الا كان فيه لا بالكثرة والتمييز ، وعلى هذا الذي قلت شواهد كثيرة من احاديث الانمة الاطهار صلوات الله عليهم ، ويساعده الشهود الفطري والبرهان العقلى ، ولا يسع هذا التأليف ذكر تفاصيل ذلك ، بل يستدعي رسالة مفردة .

### المقالة الخامسة

#### ( في انه تعالى مدرك بلا آلته )

قول المصنف : والنون دل على اتصافه بالادراك - اي السمع والبصر ، بل العقل يدل على ذلك ان ارجعوا الى العلم بالسموعات والمبصرات كما عليه الاكثر وقد ذكر الرازى فى الأربعين والقوشجى فى شرحه واللاهيجى فى الشوارق دليلا عقليا عليه ، لكن لا يخلو من ايرادات ، والطالب يراجع .

ثم انه لا كلام ولا خلاف بين المتكلمين بل الحكماء المتأخرون يوافقونهم في انه تعالى عالم بكل المحسوسات كغيرها و ان ادراكه ليس كادرا كنا الا مجسمة ، و انما الكلام هنا في وجده استناد السمع والبصر اليه تعالى في الشرع دون غيرهما من الادراكات كاللمس وغيره مع انهما ان كانوا صفتين غير العلم كما عليه الاشاعرة او يأولان الى العلم بالمبصرات والسموعات كما عليه غيرهم فليطلق عليه تعالى اللامس مثلا بما ان اللمس صفة له او يأول الى العلم باللموسات .

فقال المصنف في شرح رسالة العلم ما حاصله : ان الذين ينزلون الله تعالى عن الادراك الحسى لا يصفونه بالسميع والبصير والشام وغيرها بمعناها الاصلى ، بل يصفونه

بانه تعالى عالم بها واما وصفه بالسميع والبصير دون غيرهما مع تساوى الجميع فلانهما الطف الحواس واقر بها من الادراك العقلى ، و مع ذلك يريدون بهما في حقه تعالى العلم بالمبصرات والمسموعات لامعناهما الاصلى ، واما القائلون بالتجسم فيريدون في حقه تعالى معناهما الاصلى اى الاحساس .

وقال الاهيجى في كوهر مراد ما حاصله : ان اطلاق السميع والبصير عليه تعالى دون غيرهما لانه يوهم التجسم لأن فى مفهوم سائر الاحساسات يعتبر ملاصقة الحاس للمحسوس دون السمع والبصر ، فلامحظور فى اطلاقهما عليه تعالى واراد انه علیم بالمسموعات والمبصرات دون غيرهما ، وقال بهذه الوجه الشارح محمد البهشتى الاسفرايني في شرحه على التجريد ، والحكيم السبزوارى في اسرار الحكم احتمله مع عدم الجزم به .

اقول : و يمكن ان يقال ايضا : لأن يوصف تعالى بهما دخل في الانذار دون غيرهما .

**قول المصنف : والعقل على استحالة الالات - وكذلك التقل كثيرا ، منه مارواه الكليني رحمه الله في الكافي بباب صفات الذات والصادق رحمه الله في التوحيد بباب صفات الذات والأفعال عن محمد بن موسى بن المتن كل رحمه الله عن علي بن ابراهيم عن أبيدعن العباس بن عمرو عن هشام بن الحكم ، قال في حديث الزنديق الذي سال باعبد الله عليه السلام انه قال له : اتقول انه سميع بصير ، فقال ابو عبدالله عليه السلام : هو سميع بصير ، سميع بغير جارحة ، وبصیر بغير آلة ، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه ، و ليس قوله : انه يسمع بنفسه انه شيء والنفس شيء آخر ، ولكنني اردت عبارة عن نفسى اذ كنت مسؤولا وافها مالك اذ كنت سائلا ، فاقول : يسمع بكله ، لا ان كله له بعض ، ولكنني اردت افهمك والتعبير عن نفسى ، وليس مرجعى في ذلك الا الى انه سميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى .**

ثم الدليل العقلى على استحالة الالات عليه في ادراكه تعالى لزوم الجسمية وال الحاجة .

**قول الشارح : وَاخْتَلَفُوا فِي مَعْنَاهُ الْخَ - لَا شَبَهَ وَلَا خَلَافَ فِي أَنْ سَمِعَهُ وَبَصَرَهُ تَعَالَى مِنَ الصَّفَاتِ الْذَّاتِيَّةِ ، فَمَنْ قَالَ بِزِيادةِ الصَّفَاتِ الْذَّاتِيَّةِ عَلَى الْذَّاتِ كَالأشاعرَةِ قَالَ أَنَّهُمَا صَفتَانِ عِيرِ الْعَالَمِ ، وَمَنْ قَالَ بِعِينِيهِنَّا فَلَامَ حِيْصَ لِهِمْ الْقُولُ بِأَنَّهُمَا عَلَمَ بِالْمَسْمَوَاتِ وَالْمَبَصَرَاتِ .**

### المَسَأَةُ السَّادِسَةُ

#### ( فِي أَذْهَنِ تَعَالَى مُتَكَلِّمٍ صَادِقٍ )

**قول المصنف : وَعُمُومِيَّةُ قَدْرَتِهِ الْخَ - اشارة الى برهان القول المختار له في مسألة كلام الله تعالى الذي لا شبهة ولا خلاف بين اهل الملل من المسلمين وغيرهم في ثبوته ، وإنما وقع الخلاف في قدمه او حدوثه وقيامه بذاته تعالى او بغيره وانهن من صفات الذات او من صفات الفعل وانه قسمان اللغظي والنفسي او قسم واحد هو اللغظي ، ولا باس بذكر الاقوال والكلام فيها ، فاقول .**

القول الاول للإمامية والمعترضة ، وهو ان الكلام في الواجب والممككن قسم واحد هو هذه الحروف والاصوات الحاصلة بارادة المتكلم وقدرتة القائمة بغير نفسه وذاته التي تقع على سمع المخاطب ان كان هنا مخاطب ، ولكن الله تبارك وتعالى اذ هو منزه عن الجسمية وعن ان يكون له حلق وفم وشفة وغيرها مما لنا من آلات التكلم فيوجد بقدرته العامة على كل شيء وارادته هذه الحروف باى لغة شاء في اي شيء من خلقه من ملك او انسان او حيوان او شجر او حجر او غيرها فيسمعه من اراد الله تعالى اسماعه ، ونحن لا نعقل ولا نتصور القسم الآخر من الكلام الذي سماه الخصم كلا ما نحسناها اذلا نعقل في انفسنا من المعانى غير العلم والارادة والترجح والتمى والاستفهام وغيرها نسميه الكلام النفسي ، فان الخصم لو قنع بتسمية الجامع بين هذه المعانى وهو المعنى الواقع في النفس بالكلام النفسي فلا تجاشى منا ولا مضيقه ادلة مشاجحة في الاصطلاح ويكون

النزاع لفظيا ، الا ان الخصم لا يكتفى بذلك ولا يقنع ، بل هو مصر على ان فى النقس معنى آخر غير هذه المعانى هو الكلام حقيقة ، و يأتي انشاء الله عن قريب بيانهم و كلامهم .

ثم الدليل على هذا المذهب امور :

الاول ان عمومية قدرته مع ان الكلام التقسى غير معقول و ان الكل مجتمعون على انه تعالى متكلم دليل على ثبوت الكلام له تعالى بهذا المعنى .

الثاني ان للكلام الله تعالى خواص ذكرت في الكتاب تمنع على المعنى القديم القائم بذات الله تعالى وتصح على المعنى الذي قلناه ، وتلك الخواص كونه مسماً لقوله تعالى : اذا سمعوا ما انزل ، وكونه متلوأ لقوله تعالى : لتتلوا عليهم الذي اوحينا وكونه ذكر لقوله تعالى : واندلذ ذكر لك ولقومك ، وكونه عربيا لقوله تعالى انزلناه قرآنا عربيا ، وكونه منزلا لقوله تعالى : قل نزل بروح القدس ، وكونه محدثا لقوله تعالى : ما يأتكم من ذكر من ربهم محدث ، وكونه في لوح محفوظ لقوله تعالى : بل هو قرآن مجید في لوح محفوظ ، وغير ذلك .

الثالث ان ما ادعوه على الله تعالى من الكلام التقسى لم يذكره ولا اثرها منه في كتاب من كتبه ولا على لسان نبي من انبئائه ولا وصى من اوصياء رسليه ، ولم يكن له اسم ولا مفهوم عند احد من خلقه ولا في تأليف من التأليف ولا في كتاب من كتب اصحاب الادب واللغة ولا في شعر احد من الشعراء حتى وصل الامر الى الشیخ الاشعري او شیخ آخر لهم مسمى بابي محمد عبد الله المتكلم البغدادي في القرن الثالث كما قيل ونقل في حاشية احقاق الحق ، فهو كشف عن مكنون حقيقته واظهر اسمه وتكلم برسمه وابان مفهومه مع ان العقلاع باجمعهم في زمانه الى اليوم صرحا بانا لا نعقل هذا المعنى ولا نتصوره الا المقلدين له على رسم العصبية وعادة التقليد ، وانهم الا يخرصون فقتل الخراصون .

ان قلت : وقع هذا المعنى في قول الشاعر :

ان الكلام لفي الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلا  
قلت : لم اجد لقائل هذا الشعر اسمها ولا تاريخها ، ولعله احد من الاشاعرة ،

## في أثبات صفاته تعالى

وان كان عرياً فحال م يكن شعره دليلا على المدعى اذ من المحتمل قويا انه تجوز مبالغة باسم الدال على المدلول لأن المقصود الأصلي من اثنين الكلام الدالة على ما في الضمير .  
الرابع الاخبار الدالة على ذلك .

منها مارواه العلامة المجلسي رحمة الله في باب كلامه تعالى من توحيد البحار عن امامي الشيخ عن المفید عن ابن قولويه عن الكائني عن علي بن ابراهيم عن الطیالیسی عن صفوان بن يحيی عن ابن مسکان عن ابی بصیر ، قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : لم ينزل الله جل اسمه عالماً بذاته ولا معلوم ولم ينزل قادرًا بذاته ولا مقدر ، قلت : جعلت فداك فلم ينزل متكلما ؟ ، قال : الكلام محدث ، كان الله عزوجل وليس بمتكلما ، ثم احدث الكلام ، و رواه الكائني رحمة الله في باب صفات الذات من الكافي ، والصدقوق رحمة الله في باب صفات الذات من التوحيد بهذا السند مع اختلاف في المتن .

ومنها مارواه ايضا في ذلك الباب عن الاحتجاج عن صفوان بن يحيی ، قال : سأله ابو قرة المحدث الرضا عليه السلام . فقال : اخبرني جعلني الله فداك عن كلام الله لموسى ، فقال : الله اعلم باى لسان كلامه بالسريانية او بالعبرانية ، فاخذ ابو قرة بلسانه فقال : انما سألك عن هذا اللسان ، فقال ابو الحسن عليه السلام : سبحان الله مما تقول ومعاذ الله ان يشبه خلقه او يتكلم بمثل ما هم متكلمون ، ولكنه تبارك وتعالى ليس كمثله شيء ولا كمثله قائل فاعل ، قال : كيف ذلك ، قال كلام الخالق لمخلوق ليس ككلام المخلوق لمخلوق . ولا يلفظ بشق فم ولسان ولكن يقول له كن فكان بمشيته ، ماخاطب به موسى من الامر والنھی من غير تردد في نفس ، الخبر . وغير ذلك من الاخبار .

ان قلت : في بعض اخبارنا ان القرآن ( وهو كلام الله تعالى ) ليس بخالق ولا مخلوق وهذا بظاهره ينطبق على ما ذهب اليه الاشاعرة من ان كلامه صفة قدية قائمة بذاته تعالى فان هذه الصفة ليست بخالقة لأن الخالق هو الله تعالى و ليست بمخالقة لأن صفات الله تعالى ليست بمخالقة له ، كخبر رواد الصدقوق رحمة الله تعالى في التوحيد بباب ان القرآن ما هو عن احمد بن زياد بن جعفر الهمданی عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عن الحسين بن خالد ، قال : قات المرض على بن موسى عليهما السلام يا بن رسول الله

اخبرني عن القرآن اخالق ام مخلوق ، فقال : ليس بخالق ولا مخلوق ، و لكنه كلام الله عز وجل .

قلت : جوابه ما اورده الصدوق هناك بقوله : قد جاء في الكتاب ان القرآن كلام الله ووحى الله وقول الله وكتاب الله ، ولم يجيء فيه انه مخلوق ، وانما معنا من اطلاق المخلوق عليه لأن المخلوق في اللغة قد يكون مكذوباً ، ويقال : كلام مخلوق اي مكذوب ، قال الله تبارك وتعالى : انما تعبدون من دون الله او ثاناؤاً وتخلقون افكاً اي كذباً ، وقال عز وجل حكاية عن منكري التوحيد : ما سمعنا بهذا في الملة الاخرة ان هذا الا اختلاق اي افتعال و كذب ، فمن زعم ان القرآن مخلوق بمعنى انهم مكذوب فقد كفر ، ومن قال : انه غير مخلوق بمعنى انه غير محدث وغير منزل وغير محفوظ والصواب ، ومن زعم انه غير مخلوق بمعنى انه غير محدث وغير منزل وغير محفوظ فقد اخطأ وقال غير الحق والصواب ، وقد اجمع اهل الاسلام على ان القرآن كلام الله عز وجل على الحقيقة دون المجاز وان من قال غير ذلك فقد قال منكراً من القول وزوراً ووجدنا القرآن مفصلاً وموصلاً وبعضاً غير بعض وبعضاً قبل بعض كالناسخ الذي يتآخر عن المنسوخ فلولم يكن ما هذه صفتة حدثاً بطلت الدلالة على حدوث المحدثات وتعذر اثبات محدثتها بتناهيتها وتقرها واجتماعها وشيء آخر وهو ان العقول قد شهدت والامة قد اجتمعت على ان الله عز وجل صادق في اخباره و قد علم ان الكذب هو ان يخبر بكلون مالم يكن ، وقد اخبر الله عز وجل عن فرعون قوله : انا ربكم الاعلى ، وعن نوح انه نادى ابني وهو في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين ، فان كان هذا القول وهذا الخبر قد يقبل فرعون وقبل قوله ما اخبر عنه ، و هذا هو الكذب ، وان لم يوجد الا بعد ان قال فرعون ذلك فهو حادث لانه كان بعد ان لم يكن وامر آخر وهو ان الله عز وجل قال : ولئن شئنا لذهبنا بالذى اوحينا اليك ، وقال ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخيراً منها او مثيلاً . وما له مثل اوجاز ان يعدم بعد وجوده فهو حادث لا محالة ، وتصديق ذلك ما اخر جدشيخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد رحمه الله في

فِي أَثْبَاتِ صَفَاتِهِ تَعَالَى

جامعه و حدثنا به عن محمد بن الحسن الصفار عن العباس بن معروف قال حدثني عبد الرحمن بن أبي نجران عن حماد بن عثمان عن عبد الرحيم القصير ، قال : كتبت على يدي عبد الملك بن اعين الى ابي عبدالله عليه السلام : جعلت فداك اختلف الناس في اشياء قد كتبت بها اليك فان رأيت جعلني الله فداك ان تشرح لي جميع ما كتبت بها اليك اختلف الناس بالعراق في المعرفة والجحود فاخبرني «جعلت فداك اهم مخلوقاتي، واختلفوا في القرآن فزعم قوم ان القرآن كلام الله غير مخلوق وقال آخرون كلام الله مخلوق، وعن الامانة اقبح الفعل فان اصحابنا قد اختلفوا فيه و رووا فيه ، وعن الله تبارك وتعالى هل يوصف بالصورة وبالخطيط ، فنرأيت جعلني الله فداك ان تكتب الى بالمذهب الصحيح من التوحيد وعن الحركات اهي مخلوقة او غير مخلوقة وعن الامان ما هو فكتب عليه السلام على يدي عبد الملك بن اعين سالت عن المعرفة ما هي فاعلم رحمك الله ان المعرفة من صنع الله عز وجل في القلب مخلوقة والجحود من صنع الله في القلب مخلوق وليس للعباد فيها من صنع ، و لهم فيما الاختيار من الاكتساب ، بشهورتهم الامان اختاروا المعرفة فكانوا بذلك مؤمنين عارفين ، وبشهورتهم الكفر اختاروا الجحود فكانوا بذلك كافرين جاحدين ضالاً ، وذلك بتوفيق الله لهم وخذلان من خذله ، فبالاختيار والاكتساب عاقبهم الله واثابهم ، وسالت رحمك الله عن القرآن و اختلاف الناس قبلكم ، فان القرآن كلام الله محدث غير مخلوق وغير ازلی مع الله تعالى ذكره وتعالى عن ذلك علوًّا كبيراً ، كان الله عزوجل ولا شيء غير الله معروف ولا مجہول كان عزوجل ولا متكلم ولا مريض ولا متحرك ولا فاعل جل وعز ربنا ، فجميع هذه الصفات محدثة عند حدوث الفعل منه جل وعز ربنا والقرآن كلام الله غير مخلوق فيه خبر من كان قبلكم وخبر من يكون بعدكم انزل من عند الله على محمد صلى الله عليه وآله وسالت رحمك الله عن الامانة للفعل فان الله عزوجل خلق العبد وجعل له آلته والصحة وهي القوة التي يكون العبد بها متتحركاً مستطيناً للفعل ، ولا متحرك إلا وهو يرى الدليل وهي صفة مضافة الى الشهوة التي هي خلق الله عزوجل من كثرة في الانسان ، فإذا تحركت الشهوة في الانسان اشتهر الشيء فرارده ، فمن ثم قيل للانسان مرید ، فإذا اراد الدليل فعل كان مع الامانة والحركة ، فمن ثم قيل للعبد مستطيع متتحرك ، فإذا كان

الانسان ساًكنا غير مرید لل فعل و كان معه آلة وهي القوة والصحة للثان بهما تكون حر كات الانسان و فعله كان سكونه لعلة سكون الشهوة فقيل ساًكنا فوصف بالسكون فإذا اشتهى الانسان و تحر كتشهوده التي ركبته فيه اشتهى الفعل و تحرك بالقوة المركبة فيه واستعمل الآلة التي بها يفعل الفعل ، فيكون الفعل منه عند ما تحرك واكتسبه ، فقيل فاعل و متحرك ومكتسب و مستطيع ، اولاً ترى ان جميع ذلك صفات يوصف بها الانسان ، و سالت رحمك الله عن التوحيد و ما ذهب اليه من قبلك ، فتعالى الله الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، تعالى الله عما يصفه الواصفون المشبهون الله تبارك و تعالى بخلقهم المفترض على الله عز وجل ، فاعلم رحمك الله ان المذهب الصحيح في التوحيد مانزل به القرآن من صفات الله عز وجل ، فائق عن الله البطلان والتشبّه فلا نقى ولا تشبيه ، هو الله الثابت الموجود تعالى الله عما يصفه الواصفون ، فلا تعد القرآن فضل بعد البيان و سالت رحمك الله عن اليمان ، فالإيمان هو اقرار باللسان و عقد بالقلب و عمل بالأركان فالإيمان بعضه من بعض ، وقد يكون العبد مسلما قبل ان يكون مؤمنا ولا يكون مؤمنا حتى يكون مسلما فالإسلام قبل اليمان وهو يشارك اليمان ، فإذا اتى العبد بكثيرة من كبائر المعاصي او صغيرة من صغائر المعاصي التي نهى الله عز وجل عنها كان خارجا من اليمان ساقطا عنه اسم اليمان و ثابتا عليه اسم الإسلام ، فان تاب واستغفر عاد الى اليمان ولم يخرجه الى الكفر والجحود والاستحلال . فإذا قال للحال هذا حرام وللحرام هذا حلال ودان بذلك فعنده يكون خارجا من اليمان والاسلام الى الكفر وكان بمنزلة رجل دخل الحرم ثم دخل الكعبة فاحدث في الكعبة حدثا فاخرج عن الكعبة و عن الحرم فضررت عينه وصار الى النار ، ثم قال الصدوق : كان المراد من هذا الحديث ما كان فيه من ذكر القرآن و معنى ما فيه انه غير مخلوق اي غير مكذوب ، ولا يعني به انه غير محدث لانه قد قال محدث غير مخلوق وغير ازلي مع الله تعالى ذكره.

القول الثاني للاشاعرة ، وهو ان كلامه تعالى صفة ذاتية قديمة قائمة بذاته ، وهي امر واحد لا تعدد فيه ولا تكثير ولا تغير كسائر صفات الذاتية ، وهو مع كونها واحدا

في اثبات صفاته تعالى

امر ونبي وخبر واستخبار ، سمي بالكلام التقسى ، يدل عليه هذا الكلام المفظي ، وهو الكلام حقيقة ، واطلاق الكلام عليه وعلى المنطقى اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز .

قال الشارح العلام رحمة الله في نهج الحق : والاشاعرة خالفوا عقولهم وعقول كافة البشر فثبتوا له تعالى كلاما لا يفهمونه هم ولا غيرهم ، واثبات مثل هذا الشيء والمكابرية عليه مع انه غير متصور البتة فضلا عن ان يكون مدلولا عليه معلوم البطلان ، ومع ذلك فإنه صادر عن اوفينا عندهم ولا نعقله نحن ولا من ادعى ثبوته .

اقول : اقرب ما قاله اتباع الاشعرى الى التصور في هذا المقام ما ذكر القوشجى في مبحث الكيفيات المسموعة بقوله : اقول المعنى التقسى الذي يدعون انه قائم ب بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عملا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ، انتهى ، ومراده بالاطلاق شمول مدلول الخبر لما كان له واقع اعلا و ما كان معه تصديق اعلا ، وانت ترى ان هذا ايضا تخرص كسائر ما قالوا حول هذا المدعى لأن حصول مدلول الخبر في الذهن ليس الا تصورات اطرافه وهو العلم التصورى وقد مر بعض الكلام في ذلك في مبحث المسموعات من الاعراض ، ومن اراد تفاصيل كلماتهم فليراجع شرح المواقف وشرح القوشجى فان الصواب ترك ذكر تلك الخرافات .

القول الثالث للحنابلة ، وهو على ما نقل اصحاب التأليف ان كلامه تعالى مركب من حروف واصوات يقونان بذلك و هو قد يديم ، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً الجلد والغلاف ايضا قد يمان فضلا عن المصحف ، وهذا القول غنى عن الابطال لأن كل عاقل يعلم ان كل مركب حادث .

القول الرابع للكرامية : وهو ان كلامه تعالى حروف و اصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذلكه تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى ويرده ما يأتي في المسألة السادسة عشرة من امتناع قيام الحوادث به تعالى .

القول الخامس لأهل العرفان و أصحاب الحكم المتعالية ، و الكلام عندهم انشاء الكلمات والكلمات هي الموجودات لا نهائ عنها عن صانعها كما ان الكلمات اللفظية معرفة عن ضمير لافظها والمتكلم من قام بها الكلام قيام الموجود بالوجود .

ثم ان الاقوال الماضية غير ما قال الاشاعرة تدور حول الكلام و المتكلم بمعناهما العرفي ، وهذا انما هو بحسب الوضع والمواضعة فيكون الكلام على حد محدود لا يتعدي حقيقته عنه ، و ذلك منحصر في الصوت المتقاطع المكيف بكيفيات مخصوصة فيكون دلالة الكلام عرضية لأنها باعتبار مواضعه بين الناس حيث جعلوا كل كلمة او كلاماً إلا على معنى ، ولو جعلوا مكانه شيئاً آخر كالإشارة والوضع المتفق عليه بين الأعضاء والاجسام او غير ذلك لادى مؤداته الا انهم اختاروا المفهوم لأنه ايسر واسهل من غيره لكونه لا يحتاج الى مؤونة زائدة في ادائه لضرورة التنفس ، والدلالة العرضية تزول بزوال ما هو بالعرض الذي هو المواضعة العرفية بخلاف دلالة بعض الاشياء على بعض بما هي اشياء فانها دلالات ذاتية بوضع الهي ولا تزول ، وهؤلاء حيث يكون نظرهم ممدوداً إلى الحقائق لا إلى الاوضاع والاعتبارات والمواضيع قالوا : ان حقيقة الكلام نحو وجود دال على وجود فان وجود المفهوم كوجود الكتابة دال على الوجود في الذهن وهو على الخارج وهو بعضه دال على بعض والكل على الصانع ، فاجزء العالم برمته كلام الله الدالات على مفهومها المتكلم بكلامه الذي هو انشائه ايها .

ثـانـهـ هـذـاـ المـذـهـبـ مـاخـوذـ مـنـ كـتـابـ اللهـ تـعـالـيـ وـكـلـمـاتـ الـوحـيـ ، قـالـ اللهـ تـعـالـيـ : انـماـ اـمـرـهـ اـذـاـ رـادـ شـيـئـاـ اـنـ يـقـولـ لـهـ كـنـ فـيـكـوـنـ ، اـىـ اـنـمـاـ اـنـدـوـ اـنـشـأـهـ اـذـاـ اـرـادـ شـيـئـاـ قـوـلـهـ وـ كـلـامـهـ لـذـلـكـ الشـيـئـ : كـنـ فـيـكـوـنـ ذـلـكـ الشـيـئـ ، فـهـوـ مـقـولـهـ وـ كـلـمـةـ الصـادـرـةـ عـنـهـ ، فـإـنـشـأـهـ قـوـلـهـ وـ كـلـامـهـ وـمـاـ يـصـدـرـ عـنـهـ بـكـلـامـهـ الدـىـ هـوـ اـنـشـأـهـ كـلـمـتـهـ ، وـقـالـ تـعـالـيـ : يـبـشـرـكـ بـكـلـمـةـ مـنـهـ ، وـقـالـ تـعـالـيـ : مـاـنـفـدـتـ كـلـمـاتـ اللهـ ، وـقـالـ عـلـيـهـ السـلـامـ فـيـ النـهـجـ فـيـ الخطـبـةـ المـائـةـ وـالـحادـيـةـ وـالـثـمـانـيـنـ : يـقـولـ لـمـاـرـادـ كـوـنـهـ : كـنـ فـيـكـوـنـ لـاـ بـصـوتـ يـقـرـعـ وـلـاـ بـنـداءـ يـسـمـعـ وـانـمـاـ كـلـامـهـ سـبـحـانـهـ فـعـلـ مـنـهـ اـنـشـأـهـ ، وـفـيـ تـقـسـيرـ الـقـمـىـ فـيـ قـوـلـهـ تـعـالـيـ : وـيـرـيدـ اللهـ اـنـ يـحـقـ الـحـقـ بـكـلـمـاتـهـ ، قـالـ : الـكـلـمـاتـ الـأـئـمـةـ عـلـيـهـ السـلـامـ وـ فـيـ تـقـسـيرـ الـعـيـاشـيـ

في أثبات صفاته تعالى

عن جابر قال : سالت اباجعفر عليه السلام عن تفسير هذه الآية الى ان قال : كلماته في الباطن على عليه السلام هو كلمة الله في الباطن ، ثم ان لهم فروعا على هذا القول من الفرق بالاعتبار بين المتكلم والكاتب والكلام والكتاب ، والفرق بين القرآن والفرقان ، ومن مراتب الكلام ، ومن ان ذاته تعالى كلام باعتبار دلالتها على ذاته ، وغير ذلك ، من اراد فعليه بالمنظومتين واسرار الحكم للسبزواري والاصفهاني والعرشية والمشاعر للشيرازي رحمة الله والقصوص لابن العربي وغيرها لغيرهم ، وهذا المعنى للكلام كالارادة بالمعنى المختار مع الفرق بان انشاء الاشياء بما هي هي ارادة وبما هي دالة كلام .

القول السادس لبعض الحكماء كالفارابي ، قال في فصوص الحكم : للملائكة ذات حقيقة ولها ذات بحسب القياس إلى الناس ، فاما ذاتها الحقيقة فامرية ، وانما يلاقىها من القوة البشرية الروح الإنسانية القدسية ، فإذا تخططنا انجدب الحس الباطن والظاهر إلى فوق فتتمثل لها من الملك صورة بحسب ما يحتملها فيرى ملكا على غير صورته ، والوحي لوح من مراد الملك للروح الإنساني بلا واسطة ، وذلك هو الكلام الحقيقي فإن الكلام انما يراد به تصوير ما يتضمن باطن المخاطب في باطن المخاطب ليصير مثله ، انتهى ، قوله : والوحي لوح الخ ، اي الوحي ومضة وشروع مما في باطن الملك من الحقائق العلمية التي اراد ا يصلها إلى الروح الإنساني الكامل كروح النبي بلا واسطة من الآلات الجسمانية بل باتصال الملك اتصالا معنويا وذلك الشروع هو الكلام الحقيقي ، وقوله : فإن الكلام انما يراد به الخ ، اي فإن الكلام بحسب الحقيقة عندنا انما يراد به تصوير ما يتضمن باطن المخاطب بكسر الطاء من الصور العلمية التي اراد اسلامها وحصولها في باطن المخاطب بفتح الطاء ليصير مثله في حصول تلك الصور ، والحاصل ان الكلام عنده يدور حول الاعلام بان يكون عند موجود صور علمية يريده حصولها عند آخر فيفعل ما به تحصل عنده من نقش او صوت كما فينا او غيرهما كما في الروحانيين فهو متكلم وما يفعله كلام له .

ثم اقول : ان شيئاً من هذه الاقوال ستة ليس على الحق الصافى من تقسيير الكلام لان الثاني والثالث والرابع ظاهرة الفساد الاول لا يشمل ما كان بغى ايجاد الصوت ككلام الله الملقب فى روع نبى او ولى اوملك وكلام الملك او الشيطان الملقب فى صدر الانسان ولا يشمل ما فى الكتب ولا ما تكلم به الحيوانات والاشجار والاحجار وغيرها بالاعجاز لانه لا يحصل بارادة المتكلم وقدرته والقول الخامس لا ينطبق على معنى الكلام فى العرف العام ولا فى الشرع ولا فى عرف خاص من اصحاب العلوم بل هو اصطلاح عندهم فلا يحمل عليه ما ورد فى الكتاب والسنة ولا ماقع فى المحاورات ولا يفهم احد من العرب وغيرها من قولنا : الله متكلم انه منشئ للأشياء ولا يكون صرف الدلالة مصححاً لكون الدال كلاماً واما قول امير المؤمنين عليه السلام فلا يدل على ذلك اذليس معناه ان كل فعل صدر منه فهو كلام له كما هو مدعاهم بل معناه ان كلامه ليس من صفات ذاته بل فعل منه كسائر افعاله ، و اطلاق الكلمة على الائمة والابناء عليهم السلام لخصوصية سند كرها ليست فيسائر الموجودات واما قوله تعالى : انما امره الخ فهو تمثيل لسرعة انتقاد الاشياء لارادته وامتناع تخلف شيء اراده عنها لان هنا قولنا ولا انه تعالى بقصد ان انشأه قول وكلام حقيقة ، و اما قوله تعالى : ما نفذت كلمات الله فليس في الآية اشعار بان الموجودات كلاماته ، بل تدل على ان لانفاذ لكلماته .

فالحق ان التكلم هو ظهور المكنون العلمي من الشيء ، والكلام ذلك المكنون العلمي باعتبار ظهوره سواء كان بالآلات والمحل المادى كالذى يقع في الهواء او الشجر او غيرهما اولم يكن بذلك ، فيشمل ما يظهر من الله تعالى لملائكته ورسله وسائر عباده وخلقه على اى وجه كان وما يظهر من غيره من ذوى العقول وغيرهم كذلك ، ثم ان كان هناك مخاطب يراد تصوير ذلك المكنون العلمي له سوى التكلم بهذا الاعتبار خطاباً وتكليمـاً ، وان ثبت في لوح اورق او نفس او جبهة اسرافيل او غيرها من المجردات والماديات سوى ثبوته بالكتابه والذى ثبت فيه بالكتاب ، واطلاق كتاب الله تعالى على امير المؤمنين عليه السلام بهذا الاعتبار اذ ثبت فيه ما عند الله تعالى من المكنونات العلمية ،

## فی اثبات صفاتة تعالی

وكذا اطلاق الكلمة عليه باعتبار انه يظهر بعلياده ما عند الله تعالى منها انه مبين لمراده تعالى لهم كما ان كلمتنا تبين مرادنا ، وعلى هذا فالقرآن كلام الله تعالى على الحقيقة في اي صدق من الاصناع وقع في التقوش والاشكال الكتبية او في صدور الحفاظ او في اصوات القراء او في نفوس اهل السماوات او في بواطن الرسل والانبياء او في غير ذلك والاجماع قائم عليه كما مر في ضمن كلام الصدوق رحمة الله ، فلا وجه للذهب الى ان ما بين الدفين كلام الله تعالى على المجاز او ما في اصوات القراء كذلك ، ولا يخفى انه كلما تحقق الكلام لشيء تتحقق التكلم له ، لا العكس لأن الحاكى لكلام الغير القارى له متكلم وليس الكلام له الا انه اذالم يقصد الحكاية فالكلام لها ايضا ، وان التكلم والكلام يسندان الى ما يظهر منه سواء كان بقدره او بقدرة الغير فيه ، فقول الحجر لداود عليه السلام يداود خذني فاقتلى بي جالوت تكلم منه وكلام له وان لم يكن بقدره .

**قول الشارح :** وقد اتفقت المعتزلة والاشاعرة الخ - بل اتفقوا على وقوعه ايضاً مع اختلاف بين الاشاعرة انفسهم في ان اطلاق الكلام عليه بالمجاز او بالاشتراء .

**قول المصنف :** وانتفاء القبح عنه تعالى الخ - هنا ثلاثة مطالب :  
 الاول انه تعالى صادق ، والمدليل عليه الكتاب والسنة والاجماع والعقل .  
 الثاني هل يجوز الكذب على الله تعالى ، فالعدلية على انه لا يجوز لقبحه الممتنع عليه تعالى ، واما الاشاعرة فعلى مبنائهم من تقي الحسن والقبح على ما يأتي البحث عنه انشاء الله تعالى في المسألة الاولى والثانية من الفصل الثالث لا يمتنع الكذب عنه تعالى لعدم امتناع القبح عليه تعالى مطلقا على مبنائهم ، لكنهم استثنوا الكذب بالاجماع ، وذكر القوشجي وغيره وجهين آخرين لامتناع الكذب عنه ، الاولى رفضهما .  
 الثالث هل الصدق من صفات ذاته او فعله ، فالاشاعرة على الاول لانه سفة الكلام الذي هو من صفات الذات عندهم ، وغيرهم على الثاني لأن الكلام من صفات فعله ، لكن قدوره في روایات عن اهل البيت عليهم السلام التصریح بأنه من صفات الذات .

منها مارواه الصدوق رحمه الله في التوحيد في باب صفات الذات عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : إن الله تبارك وتعالى كان ولاشى غيره نورا لظلمات فيه وصادقاً لا كذب فيه وعالما لاجهل فيه حياً لموت فيه ، وكذلك اليوم وكذلك لا يزال أبدا ، ورواه المجلسي رحمه الله في توحيد البحار عن محسن البرقى بعينه .

اقول : المراد بالصادق في هذا الخبر هو الحق لما يكون صفة للقول والكلام ، والحق يأتي صفة للذات وللقول ، والشاهد على ذلك مارواه الصدوق في ذلك الباب أيضاً عن هشام بن سالم ، قال : دخلت على أبي عبدالله عليه السلام ، فقال لي : اتنعت الله ، فقلت : نعم قال : هات ، فقلت : هو السميع البصير ، قال : هذه صفة يشترك فيها المخلوقون ، قلت : فكيف ننعته ، فقال : هو نور لظلمة فيه وحياة لموت فيه وعلم لاجهل فيه ، وحق لا باطل فيه ، فخرجت من عنده وانا اعلم الناس بالتوحيد ، او المراد به معنى سلبي وهو عدم صدور الكذب والباطل عنه لا بمعنى مطابقة كلامه للواقع ، وال الاول اظهر .

**قول الشارح : حكيم على ما ياتي - في المسألة الحادية والعشرين .**

#### المسألة السابعة

#### (في أنه تعالى باق)

**قول المصنف : على سرمديته - اعلم ان السرمد وال دائم والباقي والقديم والازلي والابدي معان متلازمة بل الفاظ متراوحة في عرف اهل الكلام ، وقد وصف الله تعالى بها في الكتاب والسنة ، والمراد بها امتناع العدم ، وهذا المعنى من اللوازם البينة لوجوب الوجود الذاتي ، فكثير القياس الذي ذكر الشارح رحمه الله بينة لاتحتاج الى البيان ، فقوله : والالكان ممكنا تنبئ عليه لاست دلال .**

**قول المصنف : ونفي الزائد - ان قلت : ان المصنف ذكر في المسألة التاسعة**

## في إثبات صفاته تعالى

عشرة نفي المعانى الزائدة مطلقا، فما وجہ ذکر كون البقاء غير زائد على الذات هنا  
قلت : لأن كون البقاء زائد على الذات مما اختلف فيه الاشعريون انفسهم حتى ان بعض  
شيوخهم كلام الحرمين الجويني والقاضي ابي يكر الباقلانى خالق الشيخ ابوالحسن  
الاشعرى في ذلك وذهب الى نفي الزائد مع ان الشهريستاني ذكر في المثل والنحل ان  
للشيخ نفسه اختلاف رأى في البقاء ولأن الغريقين ذكروا لخصوص زيادة البقاء على  
الذات وعدم الزيادة وجوها غير ما ذكروا لمطلق الصفات ، من ارادها فعليه بشرح  
القوشجي وشرح المواقف .

**قول الشرح :** يدل على سوء فهم المورد – هذا المورد قاس الواجب  
الذات على الواجب بالغير فانه واجب في وقت وجود عمله وممتنع في وقت عدم عمله.

**قول الشرح :** مجردة الخ – مجرد حال وتكون خبر لأن .

## المسألة الثامنة

### (في انه تعالى واحد)

اعلم ان الوحدة في مقابل التكثير : وهو اما بحسب نفس الشيء وهو التراكيب ،  
واما بحسب الغير مع امتناع المجامعة وهو الضدية ، او لا معه مع الاتحاد في الماهية وهو  
المثلية ، او لا مع الاتحاد وهو الشركة ، فهذه اربع مسائل ذكرها المصنف متعاقبة ،  
هذا ان قلنا ان الشريكين يعتبر فيما اختلاف الماهية ، والفالشريك اعم من المثل و  
نفيه يستلزم نقيه ، لكن مسألة ان الواجب مخالف لغيره في الماهية والحقيقة مسألة  
برأسها عنونوها ، والمصنف جرى مجردهم .

**قول المصنف :** والشريك من الشركة ، وهى اجتماع الاثنين او  
اكثر على فعل او في حق اومال او غير ذلك ، والمراد هنا بنتيجة الشريك نفي تعدد  
الواجب من حيث هو وهو وان استلزم ذلك نفي تعدد الصانع ، فتشمل المسألة توحيد

الذات و توحيد الفعل ، واما توحيد الصفات بمعنى ان صفاته تعالى عين ذاته تعالى فيأتي في

في ام الة التاسعة عشرة

**قول الشارح : ان اكثرا العقلاً الخ** - قد ذكرنا جملة القول في الطوائف القائلة بتعدي القديم والواجب في المسالة الخامسة والأربعين من الفصل الأول من المقصد الأول ، والتفصيل في كتب المذاهب .

**قول الشارح : والدليل على ذلك الخ** - اعلم ان الادلة التي اقيمت على نفي تعدد الواجب من حيث هو تدل على نفي تعدد الصانع ايضا لان لم يكن في الوجود الا واجب واحد فهو الصانع للكل لاستناد مساواه اليه ، واما التي اقيمت على نفي تعدد الصانع من حيث هو لا تدل على نفي تعدد الواجب لان العقل اذا قطع بان الصانع واحد لم يتمتنع ان يتصور ان في الوجود واجبا ليس بسانع شيئا ، فالطائفة الاولى تعنى عن الطائفة الثانية لا بالعكس ، و لكن نذكر الطائفتين لزيادة البصيرة فالدليل على وحدة الواجب امور :

الاول ما ذكره الشارح العلامة رحمه الله ، و توضيحه ان الواجب لو كان متعدداً  
لكان كل منها من كيما ، وبالتالي باطل لأن المركب لاحتياجه الى اجزاءه التي هي  
غيره بما هي اجزاء ممكن فلزم ان يكون ما فرضناه واجبا ممكنا ، وهذا خلف باطل  
و اما بيان الملازمة فان الواجبين مترشاركان في وجوب الوجود قطعا و كل مترشاركان  
في شيء لا بد ان يكونا متمايزيان بشيء آخر و الا ارتفع الاثنينة والشريكة ويكونان  
واحدا لا اثنين ، وهذا الفرض مع استحالته يستلزم المطلوب لانتفاء الاثنينة والشريكة  
فالواجبان لا بد ان يكونا متمايزيان بشيء آخر غير عنوان الوجوب المشترك وهو اما  
تمام الذات من كل منها فيكون وجوب الوجود عارضا فيكون كل منها من كيما  
من العارض المتشدد والمعروض المميز مع ان عرضية وجوب الوجود يستلزم الامكان ،  
واما جزء ذات كل منها وهذا الجزء في كل منها فضل فيكون وجوب الوجود جنساً  
فيكون كل منها من كيما من الجنس والفصل ، و اما عارض خارج عن ذاتهما فيكون  
وجوب الوجود نوعاً فيكون كل منها من كيما من العارض المميز والمعروض المتشدد

## في إثبات صفاتِه تعالى

مع ان ما به الامتياز الذي به الشخص خارج عن ذات كل منهما وكل ما تشخصه خارج عن ذاته فهو محتاج فيه الى الخارج وكل محتاج ممكن ، ولرابعة لهذه الصور، فتعدد الواجب يستلزم تركيه وهو باطل و بطalan اللازم يستلزم بطalan الملزم ، فالواجب الوجود بالذات واحد وهو المطلوب .

واعترض على هذا البرهان بان القسمة ليست حاصرة بل لها صورة رابعة لان الصورة الاولى تنقسم الى صورتين لان العارض على قسمين : المحمول بالضمية كقولنا: الجسم ايض فان صحة حمله عليه يتوقف على ضمية البياض اليه فصدق الايض على الجسم يستلزم تركيه مع البياض ، والمحمول من صميم ذات الموضوع كقولنا: الانسان ممكن فان صحة حمله عليه لا يتوقف على ضمية امر من خارج ذات الانسان اليه بل الانسان من حيث هو انسان ينتزع من صميم ذاته معنى الامكان فيحمل عليه ، فصدق الممكن على الانسان لا يستلزم تركيه مع الامكان ، فلم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجھولتا لكنه مختلفتان تماماً يكوح كل منهما واجب الوجود بذاته و يكون مفهوم وجوب الوجود متنزعاً منهما مقولاً عليهم قولاً عرضياً بالمعنى الثاني فحيئذ لا يستلزم التركب وهذه هي الشبهة المعروفة المنسوبة الى ابن كمون الذي سماه القوم بافتخار الشياطين .

والجواب ان قياس الواجب والوجوب بالانسان والامكان صحيح فان مفهوم الوجوب متنزع من صميم ذات الواجب كما ان الامكان متنزع من صميم ذات الانسان وغيره من الممكنتان ، لكن الانسان لو وجد له فرد آخر هل ينتزع منه مفهوم الامكان ام لا ، والجواب مثبت ، فاذا كان الانسان مشتركتين في انتزاع مفهوم الامكان الذي هو مفهوم واحد و معنى فارد فهل يستلزم ذلك اشتراك ذاتيهما في امر واحد حتى ينتزع المفهوم الواحد عن الامر الواحد ام لا ، والجواب مثبت ، لان المفهوم الواحد كيف ينتزع من امرتين متبادرتين بالكلية ، وهذا بين بل فطري ، و لان

العقل لا يمكنه ان ينتزع عن شيء مفهوما مالا يجد فيه امرا يكون منشأ لانتزاعه ، فالانسان للذان ينتزع من صميم ذاتهما مفهوم واحد لا بد من ان يكوننا متى حدين في تمام الماهية كالانسانين ، او في بعض الماهية كالانسان والحمار او في امر عرضي كالاجناس العالية ، فعلى الاول يكون كل منهما امر كبا من النوع والاعراض الخارجية لان العرض المنتزع من الذات لا يكون مشخصا لكونه معنى واحدا كالذات ، وعلى الثاني من كبا من الجنس والفصل ، وعلى الثالث من كبا من العارض والمعروض ، فانتزاع الوجوب من الواجبين المفروض تبادلهما بتمام الذات لا يمكن الا ان يكون فيما امر واحد مشترك ينتزع منه مفهوم الوجوب

ثم لا يخفى ان هذا الجواب لا يفيد على القول بكل واجب ماهية مجهرة لكنه كما عليه بعض المتكلمين لأن الماهية من حيث هي ماهية لا ينتزع منها الوجود ولا الوجوب لكن الشبهة على هذا الفرض من اول الامر مختلفة لأن الماهية كيف يمكن ان تكون واجبة الوجود غير محتاجة الى الوجود الى غيرها ثم ينتزع منها مفهوم الوجوب كما هو المفروض في بيان الشبهة ، فلامراجعا لصاحب الشبهة وللرلائل بأن الواجب ماهية الا ان يعتنقا ويعرفوا بما اكلا من فضلات ابليس لعندهم ، والحاصل ان انسأل صاحب الشبهة انك ما تقول في هوية الواجب بعد ان سلم انه غير من كب من الماهية والوجود اهي ماهية ام حقيقة الوجود ، فان كانت الاولى فلا يعقل انتزاع مفهوم الوجوب منه لأن الوجوب من دون الوجود غير معقول ، وان كانت الثانية فالجواب ماقلنا ، و كذلك لا يفيد هذا الجواب على القول بالاشتراك اللغطي في الوجود او القول بالمعنى مع كون الوجود حقائق متباعدة لأن القولين مشتركان في تبادل الوجودات وحيثند فالواجبان نوعان متباديان من الوجود وينزع عنهمما الوجوب ولا يلزم ترکيب ولكن يرد على القولين ما يرد على الشبهة .

ويمكن ان يتخلص اصل البرهان بوجه جامع بحيث يتضمن دفع الشبهة بان كل واجبين كائنين ما كانوا يكون كل واحد منهمما من كبا مما به الامتياز و ما به الاشتراك اما ما به الامتياز فلقضية الاثنينية و اما ما به الاشتراك ففي الشيئية التي لا بد لانتزاعها من

## في إثبات صفاته تعالى

منشأ في ذاتيهما جامع بينهما .

ان قلت : ان اشتراك الواجبين في الوجود والشيئية ان استلزم تركب كل منهما فالواجب مشترك مع الممكן فيه ايضاً فيلزم تركب كل من الواجب والممكן لقضية الامتياز بغير ما اشتراك فيه مع ان الواجب ممتنع فيه الترکيب ، قلت : ان الامتياز بينهما لا يستلزم تركب الواجب لأن امتياز الممكן عن الواجب بالماهية المتسا-Zمة لتجاهده فلا يلزم تركيب الواجب لأنه منزه عن هذه الماهية بخلاف الواجبين فان الامتياز بينهما ان كان بالماهية او بشيء آخر في أحدهما لزم تركبه فلا يكون واجباً وان كان الآخر منها عن ذلك .

البرهان الثاني ان الواجب الوجود موجود لم يتم في الفصل الأول وكل موجود متعين لامحالة ، ثمان تعينه اما لذاته بمعنى ان ذاته تقتضي هذا التعين واما الغير بمعنى ان تعينه هذا معلول له ، فال الاول يقتضي امتناع ان يكون لهثان وهو المطلوب لأن تعين الشيء يختص به ويمتنع الاشتراك فيه لأن فرد ووحدته الملازمة لوجوده في الخارج انماهى بتعيينه ، فلو كان تعينه مقتضى طبيعته وحقيقة امتناع ان يوجد فرد آخر من تلك الطبيعة في الخارج لأنه لووجد وجد ذلك التعين فيه بحكم الاقضاء فيقع الاشتراك في التعين وهو محال ، و الثاني يقتضي ان يكون الواجب الوجود معلولاً لغيره للملازمة بين الوجود والتعين وهذا خارج الواجب عن كونه واجباً ، وهو خلف .

الثالث ان الواجب الوجود دفعاً إلى صرف الوجود وكل ما هو صرف الوجود يمتنع ان تعرضاً الكثرة فالواجب الوجود يمتنع ان تعرضاً الكثرة فهو واحد ، اما الصغرى فلان الواجب لو كان ماهية عرضها الوجود لاحتاج في ذاته إلى سبب العروض والمحاجة ممكناً ، واما الكبرى فلان عرض الكثرة اما بغيره او اما بذلك فهو مامحال ، اما الاول فالاستلزم انه كون الواجب معللاً فيما يجعله كثيراً وكل ما هو محتاج في شيء الى غيره ليس بواجب ، واما الثاني فلان صرف الشيء وجوداً كان او ماهية بل العدم كذلك لا يمكن ان يتكرر بذلك من دون انضياف شيء اليه لأن معنى التكرر وجود الأفراد له الافتراض لان يوجد لا بامتياز بعضها عن بعض

والامتياز لا يتحقق الا بانضمام الامور المترافقه اليه، ولأن التكثير لو كان بذاته امتنع تتحقق الشيء لأن كل ما فرضت منه في الخارج امتنع ان يوجد الا بوصف الكثرة فتحقيق الواحد منه ممتنع فتحقيق الكثير ايضاً ممتنع لانه يمتنع ان يوجد من دون الواحد وبيان هذا البرهان بوجه اوضح واخصر ان يقال : ان الواجب تعالى صرف الوجود وصرف الوجود اما ان يقتضي الوحدة فهو المطلوب ، واما ان يقتضي الكثرة فيلزم امتناع تتحققه في الخارج ببيان المذكور ، واما لا يقتضي الكثرة ولا الوحدة فيلزم كونه معللا بالغير في وحده وكتبه والمعلم ممكن .

الرابع ان الواجبين يشتهران في الحقيقة لأن الوجوب لو كان عرضا في الشيء لكان ممكنا ، ولا شبهة نهما لقضاء الاثنينية لابد لهما مما يمتاز كل منهما عن الآخر ، ولا يمكن الامتياز بنفسه ما اشتهر ك فيه ولا بالجزء للزوم التركيب ولا بلازم الحقيقة للاشتراط كالحقيقة ، فلا بد ان يكون بأمر خارج عارض ، فيكون كل منهما معللا فيه الخامس ان الواجبين لا بد ان يكون كل منهما واجدا لما يقصده الآخر لقضية الامتياز ، فما يجده احدهما دون الآخر ان كان كما لا من سبب الوجود فالآخر الفاقد له ناقص وان كان نقصاً من سبب العدم فهو نفسه ناقص ، و الناقص ليس بواجب .

السادس ان كل كثير مسبوق بالواحد ولا شيء من الواجب بالذات مسبوق بالواحد لأن المسبوق بالواحد ممكن فلا شيء من الكثير بالواجب بالذات ، وينعكس إلى انه لا شيء من الواجب بالذات بكثير .

السابع انه لو كان في الوجود واجبان فاما ان يقترن باحدهما هوية مميزة اما ، والثاني باطل اذ لا يعقل الاثنينية من دون مميزة ، والاول اما ان يكون المميزة من ذاته فلا اثنينية ايضاً لعدم الامتياز لأن الذاتي مشترك بينهما لانهما معا واجبان ، واما ان يكون من خارج ذاته فيلزم امكانه لأن ما يكون تميزه وتعيينه من الخارج فهو معلم .

## في اثبات صفاته تعالى

الثامن انك اذا علمت ان الواجب تعالى هويته حقيقة الوجود فكلما لا حظت له ثانيا تجده عين الاول لانك في لحظتك الثاني لا تلاحظ الا نفس الوجود وهذا الملحوظ هو الذي لاحظته اولا، فالعقل اينما طار بجناح الديار الى واحدا من الموجودات الحق الذي هويته نفس حقيقة الوجود.

التاسع لو كان في الوجود واجبان لكن كل منهما محدودا وجوده بالآخر وكل ما كان محدودا وجوده فهو ممكن.

العاشر لو كان الواجب بالذات كثيرا فعدد الكثرة اما يكون متناهيا ام لا، والثانى باطل لأن المعدود كما تحقق في الخارج تتحقق متناهيا وان بلغ مابلغ، والثانى يحتاج الى المرجح اذ لو فرض اثنان مثلا فيسأل انه لم لا يكون خمسة ولو فرض خمسة مثلا فيسأل انه لم لا يكون اربعة، وهكذا، والمرجح يتمتنع ان يكون نفس الكثير ولا واحدا منه لانه من الكثير، فهو امر خارج عن المجموع ، فهو العلة و الكثير معلول لانه جعله على تلك المرتبة من الكثرة ، والمعلول ليس بواجب ، تلك عشرة كاملة .

واما وحدة الصانع فاعلم ان المراد بالصانع هنا الصانع بالاستقلال لامن شيء ولا بشيء بحيث لا يكون صنعدمو قوفا الاعلى نفس ذاته، والافثير من الممكنت صانع لأشياء من اشياء بامداد الحق تعالى اما بان يعده " المادة فقط لافاضة الصورة من الغير كالصانع من الادميين فانه يركب المادة ويهيئه فيفاض الصورة عليها بعد كمال الاستعداد ، او يفيض الصورة على المادة بامداد الحق تعالى و اذنه كالعقل الفعال المفيض للصور المادية على الكائنات على ما عليه الحكماء ، او يعده " المادة ويفيض الصورة عليها بامداده تعالى و اذنه كعيسى على ما هو ظاهر الآية: اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فاقفح فيه فيكون طيرا باذن الله ، او يفيض الصورة المجردة بلا مادة بامداده تعالى و اذنه كافاضة العقل الاول العقل الثاني مثلا على مذهب الحكماء ، و على كل فاطلاق الصانع عليه تعالى وعلى غيره و ان كان بمفهوم واحد، لكنه ليس على حد سواء ، وهذا امر لا ينكره احد من القائلين بالتوحيد الا الاشاعرة الذين يقولون ان كل

ما يقع في الوجود فهو صنع الله تعالى من دون وساطة شيء ولا علية شيء ، بل ترتب امور على امور بمحض جرى عادته تعالى على ما هو مذكور في كتبهم ، وهذا القول منكر عندنا ، وان كان اطلاق الصانع على غيره بالحال الذي يطلق عليه تعالى منكر ايضاً .

قال الامام امير المؤمنين عليه السلام في خطبة ذكرها الصدوق رحمه الله في التوحيد في الباب الثاني والكليني رحمه الله في الكافي باب جوامع التوحيد: الواحد الاحد الصمد الذي لا يغيره صروف الازمان ولا يتکأده صنع شيء كان ، انما قال لما شاء کن فكان ، ابتدع ماخليق بلا مثال سبق ولا تعب ولا نصب ، وكل صانع شيء فمن شيء صنع ، والله لامن شيء صنع ماخليق ، وقال الامام الرضا عليه السلام في حديث الفتح بن يزيد الجرجاني الذي ذكر الكليني رحمه الله في باب معانى الاسماء من الكافي والصدوق رحمه الله في الباب الثاني من التوحيد: وان كل صانع شيء فمن شيء صنع ، والله الخالق اللطيف الجليل خلق وصنع لامن شيء ، وكذا في اخبار اخرى .

والحاصل ان الذي خلق العالم برمهه اى جملة الممكبات ما به علمنا وماليس به علمنا لامن شيء واحد لا شريك له ، و هذا لا ينافي ان يكون بعض المخلوقين الذي هومن جملة العالم صانعا لبعض الاشياء بامداده و اذنه تعالى بحيث يكون صنعته تحت ملكه و سلطانه تعالى ، و عليه عدة دلائل :

الاول لو كان له شريك فاما واجب واما ممكن ، فالاول يستلزم تعدد الواجب وقد هو بطلانه بالادلة العشرة ، والثانى يستلزم ان يكون هو خالقا لنفسه لانه من جملة العالم .

الثانى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا السورة الآية ٢١ و ٢٢ ، والتالى بطل عدم البطلان والفساد فى العالم وكون كل امر في محله مدبر امتصلا بسائر الامور تحت تدبیر واحد ، والى بطلان التالى اشار الامام الصادق عليه السلام في حديث رواه الصدوق في التوحيد في باب الرد على الشاوية عن هشام بن الحكم قال: قلت لا يعبد الله عليه السلام ما الدليل على ان الله واحد ، قال : اتصال التدبیر و تمام الصنع كما قال الله عز وجل

في آيات صفاته تعالى

لو كان فيهم آلله الالله لفسدنا ، و ايضاً الى بطلان التالى اشار عليه السلام في حديث رواه الكليني رحمه الله في باب حدوث العالم والصادق رحمه الله في باب الرد على الشنوية من التوحيد وفي البخاري باب التوحيد عن الاحتجاج عن هشام بن الحكم بقوله : فلما رأينا الخلق منتظماً والفقيل جاري والتدبر واحداً و اختلاف الليل والنهار والشمس والقمر دل صحة الامر والتدبر و ائتفاف الامر على ان المدبر واحد .

و اما الملازمة فان الآلهة المتعددة يتعاردون و يتعاردون و يذهب كل بما خلق و يعلو كل على الآخر لأن مقتضى الالوهية والربوبية الكبriاء والعزة والغلبة على غيره والتفرد بالأمر والحكومة على من سواه فعند ذلك يقع الفساد والاحتلال وبطلان النظم المنجر إلى فناء الكل ، و بهذه الملازمة نطق التنزيل بقوله تعالى : ما اتخذ الله من ولد و ما كان معه من الله اذا لذهب كل الله بما خلق و لعلا بعضهم الى بعض سبحانه الله عميا يصفون السورة ٢٣ الآية ٩١ ،

ان قلت : ان العقل يجوز ان يتسلمهوا على كل امر ولا يريد احدهم الاماير يده الآخرون فحيث لا يقع الفساد، قلت : ان التسالم اما لخضوع بعضهم لبعض عند الاختلاف والخاضع لغيره يمتنع ان يكون لها او للحكومة احدهم على الآخرين ، فهو المفرد بالالوهية دونهم .

ان قلت : يمكن ان يكون تسالمهم لاجل علم كل منهم بالصالحة في كل شيء والمفسدة في كل شيء فلا يريد احدهم الاماير يده الآخرون طبقاً لعلمه بذلك فلا يقع بينهم اختلاف حتى يحتاجون الى حاكم او خضوع بعضهم لبعض ، قلت : ان المتعددين مختلفون من حيث الذوات او الصفات لقضية التمايز فيمتنع ان لا يختلفوا في شيء مما يصدر عنهم .

ان قلت : ان الوهم لا يابي ان يتخيل عوالم متعددة غير مرتبطة و يكون لكل عالم الا يختص به و يتصرف فيه و يدبر اموره و ينظم نظاماً بحسبه ولا يكون له ربط بعالم آخر والاهه حتى يقع تعاب و اختلاف ثم فساد و احتلال ، قلت : اولاً ان مثل الآلهة المتعددة هكذا كمثل الآلهة المتعددة في عالم واحد فان كبرى اباء الالوهية يقتضي العلو

والعز كيما كان الأمر، و ثانيا نرجع الى البرهان الأول ونقول ان هولاء آلهة يمتنع ان يكونوا واجبي الوجود لامتناع تعدد الواجب، فاحدهم واجب والباقي ممكن فهو الا للحق القيوم على الكل وغيره الممكن تحت سلطانه ونفذ امره ، و في قوله تعالى : قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذاً لا يتبعوا الى ذى العرش سبيلا السورة ١٧٢ الآية ٤٢ اشارة الى هذا ، و ثالثا ذكر الحكماء لامتناع عالمين غير مرتبطين دليلا في كتبهم ترکناه لعدم خلوه عن المقاوش ، وسيأتي ذكر ذلك في مبحث المعاذ انشاء الله تعالى ، و رابعاً وحدة العوالم المتعددة لابد منها لوحدة حقيقة الوجود الذي قام به كل شيء ،

الثالث لوعدة الصانع لما اخبر الرسل عن الواحد لكنهم باجمعهم اخبروا عن الواحد بعينه ، و بهذا البرهان صرخ امير المؤمنين عليه السلام في ضمن وصية لابنه الحسن المجتبى عليه السلام مذكورة في النرج في الكتاب العادى والثلاثين بقوله : و اعلم يا بني انه لو كان لربك شريك لاتنك رسله ولرايت آثار ملكه و سلطانه ولعرفت افعاله و صفاتيه و لكنه الاة واحد كما وصف نفسه ، لا يضاده في ملكه احد ولا يزول ابدا ، ولم ينزل اول قبل الاشياء بلا اولية و آخر بعد الاشياء بلانية ، و احتمال كذب الرسل مندفع لأن صدقهم ثبت بالمعجزات ، و احتمال ان احد الالاهين يمنع الآخر عن الارسال و اظهار الآثار باطل يسئلزم انتفاء الالوهية عندان الممنوع ليس الاها و احتمال انه بتقسيه و اختياره لا يرسل ولا يظهر مندفع لأن كبريات الالوهية منافية لذلك مع ان ذلك يسئلزم كذب الانبياء في اخبارهم بان الاة واحد و رضا الاة المرسل بهذا الكذب و هذا ينافي الالوهية والنبوة .

ان قلت : ان اثبات رسالتهم يتوقف على اثبات الالوهية و لو اثبت هذا برسالتهم و صدقهم في الرسالة لزم الدور، قلت : ان اثبات رسالتهم يتوقف على الالوهية لاعلى وحدة الاة ، فاثباتها باخبار الرسول من عند الله الثابت صدقه بالمعجزات لا يسئلزم الدور، ولذلك جعل العلامة المجلسي رحمة الله من الادللة على التوحيد ماورد في الكتاب والسنة حيث قال في باب التوحيد من البخاري : السابع الادلة السمعية من الكتاب والسنة

## فِي أَيَّاتِ صِفَاتِهِ تَعَالَى

وَهِيَ أَكْثَرُهُنَّ أَنْ تَحْصِى وَقَدْ هُرِبَعْضُهَا وَلَا يَحْذُورُ فِي التَّمْسِكِ بِالْأَدْلَةِ السَّمْعِيَّةِ فِي بَابِ

الْتَّوْحِيدِ وَهَذِهِ هِيَ الْمُعْتَمَدُ عَلَيْهَا عِنْدِي ، انتهٰى .

الرابع لِوَتَعْدَادِ الصَّانِعِ فَمَا أَنْ يِسْتَنِدَ الْعَالَمُ إِلَى كُلِّ مِنْهُمَا بَإِنْ يَكُونَ عَلَةً تَامَّةً

فِي لِزْمِ اجْتِمَاعِ الْعُلَمَاءِ التَّامَتِينَ عَلَى مَعْلُولٍ وَاحِدٍ وَهُوَ مَحَالٌ عَلَى مَا مَرِفِيَ الْفَصْلِ الْخَامِسِ

مِنَ الْمَقْصِدِ الثَّانِي فِي أَحْكَامِ الْقَدْرَةِ ، وَمَا أَنْ يِسْتَنِدَ إِلَيْهِمَا جَمِيعًا بَإِنْ يَكُونَ كُلُّ مِنْهُمَا

كَافِيًّا لِأَيْجَادِ كُلِّ مَوْجُودٍ فَلَا يَكُونُ أَحَدٌ مِنْهُمَا إِلَاهًا صَانِعًا لِلْعِجْزِ الْمُفْرُوضِ فِيهِ ، فَلَا بدَّ

مِنْ إِلَاهٍ فَوْقَهُمَا .

الخامس أَنْ عَلَى مَدْعِيِ التَّعْدَادِ يَاتِي بِالْبَرْهَانِ عَلَيْهِ وَلَا بَرْهَانَ لَهُ ، فَالْوَاحِدُ

مَقْطُوعٌ ، وَالْزَّائِدُ مُشْكُوكٌ لِأَيْسَارِ الْيَهِ ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ

لَا بَرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حَسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ أَنَّهُ لَا يَفْلِحُ الْكَافِرُونَ السُّورَةُ ٢٣ آية١١٨ ،

وَقَالَ تَعَالَى : إِنَّمَا تَخْذِنُوا مِنْ دُونِهِ آلَهَةً قُلْ هَاتُوا بِرَهَانَكُمُ السُّورَةُ ٢١ آية٢٤ ،

وَقَالَ تَعَالَى : إِنَّ اللَّهَ مَعَهُ آلَهَةً قُلْ هَاتُوا بِرَهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ السُّورَةُ ٢٧ آية٦٤ ،

وَفِي هَذَا الْمَقْامِ قَالَ الْإِمامُ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثِ رَوَاهُ الصَّدُوقُ رَحْمَةُ اللَّهِ فِي التَّوْحِيدِ

فِي بَابِ الرَّدِّ عَلَى الشَّنْوَيِّةِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ ، يَقُولُ : سَأَلَ رَجُلٌ مِنْ الشَّنْوَيِّ إِبَالَ الْحَسْنِ

عَلَى بْنِ مُوسَى الرَّضَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وَإِنَّهُ حاضِرٌ ، فَقَالَ لَهُ : أَنَّى أَقُولُ أَنَّ صَانِعَ الْعَالَمِ

إِثْنَانِ فَمَا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدٌ ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : قَوْلُكَ أَنَّهُ إِثْنَانٌ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ

وَاحِدٌ لَكَ لَمْ تَدْعُ الشَّانِيَ الْأَبْعَدَ إِثْبَاتَكَ الْوَاحِدِ فَالْوَاحِدُ مُجْمَعٌ عَلَيْهِ وَأَكْثَرُ مِنَ الْوَاحِدِ

مُخْتَلِفٌ فِيهِ .

السادس أَنَّ كَمَا أَنْ مَعْرِفَةَ الصَّانِعِ فَطَرِيَّةٌ فَمَعْرِفَةُ وَحْدَانِيَّتِهِ أَيْضًا فَطَرِيَّةٌ فَانِ

الْمُنْقَطِعُ قَلْبُهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى عِنْدِ الْأَضْطَرَارِ وَالشَّدَادِ وَهِجْمَةِ الْبَلَى وَالْحَوَادِثِ لَا يَخْتَلِفُ

بِيَالِهِ بِالْفَطْرَةِ أَنِّي إِلَى أَيِّ مِنَ الْآلَهَةِ أَتَجْعَلُ وَبِإِيمَانِهِمْ أَسْتَغْفِرُ ، فَالْفَطْرَةُ كَمَا تَدْلِلُ عَلَى

الْوُجُودِ تَدْلِلُ عَلَى الْوَحْدَةِ .

السابع لِوَكَانَ لِلْعَالَمِ صَانِعَانِ فَمَا أَنْ يَكُونَ لَاحِدٌ هُمَا أَوْ لَكُلِّ مِنْهُمَا مَرْجِعٌ

فِي صُورٍ كُلِّ مُمْكِنٍ عِنْدَمَا ، فَعَلَى الْأَوَّلِ يَكُونُ الصَّانِعُ مِنْ لَهُ الْمَرْجِعُ دُونَ الْآخِرِ ،

و على الثاني يلزم صدور كل ممكן مرتين و هو مجال للزوم تحصيل الحال ، و على الثالث يلزم صدور كل ممكן بلا مرجم .

**قول الشارح : والالكان كل واحد الخ -** اى و ان لم يكن الترکيب في الواجب باطلاق لكن ما فرضناه واجبا ممكنا وهذا خلاف ، و امتناع الترکيب في الواجب يأتي في المسألة العاشرة .

#### المسألة التاسعة

#### ( في انه تعالى مخالف لغيره من الماهيات )

اعلم ان اطلاق ان له الماهية بالمعنى الاعم التي هي نفسية الشيء و هو يتده بها وهو عليه تعالى صحيح حتى ورد في الشرع فيما رواه الكليني رحمه الله في باب اطلاق القول بانه شيء من الكافي والصادق في باب الرد على الشنوية من التوحيد من قول السائل للصادق عليه السلام : فله انية و مائة ؟ قال عليه السلام : نعم ، لا يثبت الشيء الا بانية و مائة .

**قول الشارح : وهذا مذهب اكثرا العقلاء الخ -** مورد البحث ان ماهيته و ذاته تعالى هل هي مبادلة لذوات الممكنتات بمعنى انه تعالى يمتاز بنفس ذاته عنها وان كان مشتركا معها في كثير من المفاهيم ، او مساوية لها و تميّز عنها بالصفات الحقيقية الزائدة كالعلم التام والقدرة التامة او الاحوال كلالية والعلمية والقادرة ، فالاول قول الاكثر و هو مذكور في كثير من كلمات ائمتنا صلوات الله عليهم ، والثانى قول ابي هاشم جماعة من مشائخ علم الاصول على ماحكمه الرأزي في الاربعين ، والثالث قول ابي هاشم الجبائي ، والاحوال قدمتني تفسيرها في المسألة الثانية عشرة من الفصل الاول من المقصد الاول ، وحاصل استدلال الفريقين ان الذات يطلق عليه تعالى وعلى غيره بمفهوم واحد فلو لا الاشتراك لما صح هذا الاطلاق ، فإذا كان مشتركا مع غيره في الذات فلا بد

فی اثبات صفاتہ تعالیٰ

ان يكون الامتياز بالصفات والاحوال لانحصر ما يشير اليه العقل في الذات والصفة ، والحال نوع من الصفة عند القائل به، والجواب ان هذا من باب اشتباة المفهوم بالحقيقة فانه تعالى مشترك مع غيره في كثير من المفاهيم العامة والخاصة كالشىء والموجود والعالم والقادر وغيرها والذات منها ، والاشتراك في المفهوم لا يستدعي الاشتراك في الحقيقة بحدتها ، والدليل قائم على مبادئه حقيقته مع غيره كما يأتى .

ثم ان مقتضى استدلالهم تساوى ذاته مع ذوات الممكناة وذوات الممكناة بعضها مع بعض ايضاً ، فيلزم جواز اتصف كل شيء بما يتصف به غيره واجبأً كان او ممكنا لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، وهذا باطل بالضرورة .

والدليل على القول الحق ان ماهية الواجب هي حقيقة الوجود ولا شيء من حقيقة الوجود بماهية ممكناً فليس ماهية الواجب بشيء من ماهية ممكناً، اما الصغرى فقد مر بيانها في المسألة السادسة والثلاثين من الفصل الاول من المقصود الاول ، و اما الكبرى فلان الوجود لو كان ماهية ممكناً او جزء ماهيته لما تتصف بكونه لا يقتضي الوجود ولا عدم فلا يكون ممكناً هاف .

ثم ان الادلة القائمة على وحدة الواجب تعالى في المسألة السابقة قائمة هنا ايضاً لأن الواجب الوجود بالذات لو كان مساوياً في الذات مع غيره لكان الغير واجب الوجود بالذات وقد ثبت امتناع تعدده ، واما بياتات اهل بيته الوحى سلام الله عليهم فى نفي همثله تعالى فهى كثيرة .

المسألة العاشرة

(فِي أَنَّهُ تَعَالَى غَيْرُ مُرْكَبٍ)

**قول الشارح : والدليل على ذلك الاخ -** قد مر الكلام في هذا الدليل  
مستوفى زيادة في المسألة الخامسة والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول .

**قول الشارح : و اعلم ان التركيب اخ - قد مر بيان اقسام التركيب في المسألة الرابعة من الفصل الثاني من المقصد الاول .**

### المسألة الحادية عشرة

( فی الله تعالی لاصدله )

**قول الشارح : لان الضد يقال بحسب المشهور اخ - قد مر بيان المشهورة والتحقق في التضاد في المسألة الحادية عشرة من الفصل الثاني من المقصد الاول .**

**قول الشارح : على المجل او الموضوع - اشارة الى المذهبين في التضاد فان**  
بعضا اخذ التضاد بين العرضين فقط فأخذ الموضوع في التعريف وبعضا بينهما وبين  
الصوريتين ايضاً فأخذ المجل فيه ، و زاد السبز واري في غرر احكام سلبية للوجود قيدا  
آخر هو ان يكونا تحت جنس قريب ، وفي النظر انه مستدرك ، مع ان نفسه لم يذكره  
في مبحث التقابل ، فانظر .

**قول الشارح : مع التنافي بينهما - هذا بحسب التضاد المشهوري ، واما التضاد**  
ال حقيقي فيقيد بان يكون بينهما غاية التنافي والبعد .

**قول الشارح : و ايضاً على مساواة اخ - اي المساوى في مبدئ افعاله مع الآخر**  
الممانع اياه عن التأثير ، و فسر الاحسائى في المجال بالمماطل في القوة الممانع  
في الوجود ، وقال الشيخ في اواخر النطاط الرابع من الاشارات : الضد يقال عند الجمهور  
على مساوى القوته ممانع ، وكل مساوى الاول فهو عامل والعامل لا يساوى المبدئ الواجب  
فلا ضد لل الاول من هذا الوجه ، ويقال عند الخاصة لمشاركة في الموضوع معاقب غير مجاعم  
اذا كان في غاية بعد طباعا ، وال الاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع ، فال الاول  
لا ضد له بوجه ، و مراده بالجمهور جمهور الناس .

**اقول : ان الجمهور يطلقون الضد على كل مخالف ممانع سواء كان مساويا في**

في أثبات صفات الله تعالى

القوة املا ، و عند الاقتران اما يتساقط التأثيران و اما يغلب احدهما على الآخر فينتهي ، و اما في حقه تعالى فلا يتصور اقتران ذي اثر له حتى يقع التمانع لأن كل شيء عخاض له و كل موجود محكوم بحكمه مقهور تحت سلطانه و نفاذ قدرته ، و احسن ما قيل في هذا المبحث من تفسير الصد ما قال الفارابي في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة : انه لا يمكن ان يكون له ضد ، و ذلك تبين اذا عرف ما معنى الصد ، فان الصد مبائن لشيء ، فلا يمكن ان يكون ضد الشيء هو الشيء اصلا ، ولكن ليس كل مبائن هو الصد ، ولا كل مالم يمكن ان يكون هو الشيء هو الصد ، لكن كل ما كان مع ذلك معاندا شأنه ان يبطل كل واحد منهما الآخر و يفسده اذا اجتمعا ، و يكون شأن كل واحد منهما انه ان يوجد حيث الآخر فيه موجود يبعد الآخر ، و يعدم من حيث هو موجود فيه لوجود الآخر في الشيء الذي كان فيه الاول ، و ذلك عام في كل شيء يمكن ان يكون له ضد ، فإنه ان كان الشيء ضد للشيء في فعله لا في سائر احواله فان فعليهما ماقط بهذه الصفة ، و ان كانوا متضادين في كييفيتهم فكييفيتهم بهذه الصفة ، و ان كانوا متضادين في جوهرهما فجوهرهما بهذه الصفة ، انتهى ، فمحصل كلامه ان الصد هو المبائن النير المشارك في الاصل والماهية المعاندة الممانع فعلا او كييفية او ذاتا بحيث يكون في شأن كل منهما و امكانه ان يفسد و يبطل بالآخر من حيث فعله او ذاته او كييفيته اذا اجتمعا ، و هذا احسن تعاريف الصد ، يشمله بكلام المعينين ، و كلامه صريح في ان الصد لا يمكن ان يكون مثلا ، ثم شرع في الادلة مع ان هذا التعريف يكتفى في اثبات امتنانع ان يكون له تعالى ضد .

**قول الشارح:** وقد بينا انه تعالى لامثل له الاخر - اقول : لا يمكن ان يكون ضد الشيء مماثلا له كما صرحا الفارابي في كلامه المتقول آنفا لأن المثلين من حيث هما مثلان لا يعقل التمانع والتعاند بينهما فان امتنانع اجتماعهما في محل واحد لامتناع تعددهما مع وحدة المحل لانفسهما ، فلا يصح الاستدلال لا بتفاءل الصد بانتفاء المثل كما فعل الشارح رحمه الله .

المسألة الثانية عشرة

( في انه تعالى ليس بمحيز )

قول الشارح : وخالف فيه المجمدة . يأتي ذكر اصناف القائلين بذلك في المسألة الخامسة عشرة انشاء الله تعالى .

قول الشارح : والدليل على ذلك الاخ - قد اقيم على هذه المسألة دلائل : الاول ما ذكره الشارح رحمه الله وهو ان كل متحيز حادث وكل حادث ممكنا ، اما الكبري فظاهرة ، واما الصغرى فقد سبق تقريرها في المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصود الثاني .

ان قلت : ان المثبت في تلك المسألة حدوث كل جسم لاحدوث كل متحيز ، قلت : التحيز والجسمية متلازمان خلافا لقائلين بالجرهر الفرد الذاهبين الى ان التحيز اعم من الجسمية لأن التحيز يكون للجسم وللجوهر الفرد الذي ليس بالجسم عندهم ، وعلى هذا فالمكان الملازم للجسمية عند الكل اخص من التحيز ايضا عندهم لكن القول بالجوهر الفرد قد ابطل في المسألة السادسة من الفصل الاول من المقصود الثاني ، ثم انه يكفى لکلا الفريقين نفي التحيز عنه تعالى عن نفي المكان والجسمية لانه لازم لهما عند الكل الا ان بعض كالرازي في الأربعين والبراهين جعل نفي التحيز ونفي المكان في المسألتين .

الثاني ان كل متحيز منقسم بناءً على بطلان الجوهر الفرد سواء كان الحيز هو السطح او البعد وكل منقسم من كب وكل من كب ممكنا فكل متحيز ممكنا فيما ليس بممكنا ليس بمحيز .

الثالث كل متحيز حادث ولا واجب وجود بحادث فلا متحيز بواجب الوجود

الرابع كل متحيز واجب التناهى ، وقد مر بيان ذلك في المسألة الاولى من

في أثبات صفاته تعالى

الفصل الثالث من المقصد الثاني وكل متنه قابل للزيادة والقصان فكل متحيز قابل لذلك، والواجب يمتنع عليه ذلك لأنه تغير وهو من آيات الحدوث .  
الخامس لو كان تعالى متحيزاً لكان جسماً، فاما مبائن لهذه الاجسام في الحقيقة او مشترك في جزء ذاتي او مساولها فيها ، فعلى الاول فاطلاق الجسم عليه مجرد لفظ بالاشراك ولا يصح شرعا ولا عرفا ، وعلى الثاني يلزم التركيب ، وعلى الثالث يلزم المماثلة ، وقد مر امتناعهما عليه تعالى في المسألة التاسعة والعشرة .

المسألة الثالثة عشرة

( في انه تعالى ليس بحالٍ في غيره )

قول الشارح : وخالف فيه بعض النصارى الآخ - على ما في الباب العاشر من انجيل يوحنا خطابا لليهود : فان لم تؤمنوا بي فامنوا بالاعمال لكي تعرفوا و تؤمنوا ان الاب في وانا فيه ، وفي الباب الرابع عشر منه ايضا خطابا لفيفيس : الاست تؤمن انني انا في الاب والاب في ، الكلام الذي اكلمكم به لست اتكلم به من نفسي لكن الاب الحال في هو يعمل الاعمال ، صدقوني انني في الاب والاب في ، وفي هذا الباب خطابا لاصحابه : في ذلك اليوم ( اي يوم رجعته الى الدنيا ) تعلمون انني انا في ابي و انتم في وانا فيكم ، وعلى ما قال عبد المسيح في كتابه ( شاعر تابنده ) على ما نقله صاحب اسرار العقائد ما مضمونه : ان النصارى قالوا ان عيسى ابن الله لأن الله نزل في بطن مريم واكتسى باللحم فصار جوهر الله بسبب الالتحام في بطن الام ابن الله .

ثم ان الشارح قال : بعض النصارى مع ان الانجيل صريح في ذلك لأن بعض علماء النصارى قبل الاسلام وبعد انكروا التثليث والحلول والاتحاد ، وصنفوها في ذلك كتبها وظهر النزاع بينهم على ما هو مسطور في اسرار العقائد وغيره .

ان قلت : ان علماء المسيحيين يقولون : ان الله روح حل في جسد عيسى كما في كتبهم و تفاسيرهم و مباحثتهم و في الباب الرابع من انجيل يوحنا ، و ذلك نظير نفح الروح في جسد آدم على ما نطق به القرآن الكريم ، قلت : ان الكلامين متخالفان لأن القرآن لم يقل ان الله روح حل في جسد آدم ، بل قال : نفخت فيه من روحه ، والفاعل غير المفعول والمضاف غير المضاف اليه ، والرسول والأئمة صلوات الله عليهم مفسرون وعلماء الإسلام مصرحون بان الاضافة للاختصاص والتشريف فقط كما اضاف تشريفا الى نفسه بقعة من الأرض فقال : بيتي ، لا انها بيت له حقيقة ، فالمعنى ان الله تعالى خلق رحرا اشرف منسوبا اليه تشريفا و نفح في جسد آدم ، واما علماء المسيحيية فمصرحون و المصرحون بان الله تعالى بنفسه حل في جسد عيسى و اتحد معه على مافي زبرهم .

**قول الشارح :** وبعض الصو فيه القائلين أليخ - بل هم قائلون بأنه تعالى حال في كل شيء على ما هو ظاهر كلاماتهم فإن الأشياء عند هم ظاهر لحقيقةه تعالى ، نعم أن الإنسان الكامل على زعمهم مظهر كل جامع بين مظريات الذات والصفات والفعال ، قال شيخهم ابن العربي في الفصليوسفي من فصوصه : فكل ماندركه فهو وجود الحق في اعيان المكبات ، و قال في الفص الآدمي : ولو لا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود ، و قال في الفص اليهودي : و بالأخبار الصحيح انه عين الأشياء والأشياء محدودة و ان اختلقت حدودها فهو محدود بحد كل محدود فما يحد شيء الا و هو حد الحق فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبعدات ، وقال في الفص الآليسي : و اذا اعطاه الله المعرفة بالتجلى كملت معرفته بالله فنراه في موضع و شبه في موضع و رأى سريان الحق في الصور الطبيعية والعنصرية ، و قال في الفص المقمانى : فمن لطفه و لطافته انه في الشيء المسمى كذا المحدود بكل ذلك الشيء ، وقال في الفص الباروني : فان العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء و غير هذه العبارات في كتابه هذا و غيره و لغيره من احتذى بحذائه في هذا السلوك الاعتقادي .

ان قلت : قد صدر عن اهل بيت النبوة صلوات الله عليهم نظائر هذه الكلمات الظاهرة في انه تعالى داخل في الاشياء كما قال امير المؤمنين عليه السلام في حديث رواه الكليني في الكافي والصدق في التوحيد في باب انه لا يعرف الا به : داخل في الاشياء لا كشيء داخل في شيء و خارج من الاشياء لا كشيء خارج من شيء سبحان من هو هكذا ولا هكذا غيره ، قال عليهما السلام في حديث ذعلب الذي رواه في باب جوامع التوحيد من الكافي و رواه الصدوق في كتاب التوحيد : هو في الاشياء كلها غير ممتازج بها و لا يأبه منها ، و قال عليهما السلام في حديث آخر لذعلب رواه الصدوق في التوحيد ايضاً : هو في الاشياء على غير ممتازجة خارج منها على غير مبادنة ، فوق كل شيء فلا يقال شيء فوقه و امام كل شيء فلا يقال له امام ، داخل في الاشياء لا كشيء في شيء داخل و خارج منها لا كشيء من شيء خارج ، و قال عليهما السلام في خطبة رواها الصدوق في الباب الثاني مى التوحيد : فارق الاشياء لاعلى اختلاف الاماكن و تمكن منها لاعلى الممتازجة ، و قال عليهما السلام في خطبة رواها ايضا في ذلك الباب : بل هو في الاشياء بلا كيفية ، و قال رسول الله صلى الله عليه و آله جوابا للسائل في حديث رواه الكليني في باب النهى عن الكلام في الكيفية و الصدق في الباب الثالث والأربعين من التوحيد : هو في كل مكان ، و ليس في شيء من المكان بمحدود ، و قال الحسين بن علي عليهما السلام في دعاء عرفة : و انت الذى تعرفت الى في كل شيء فرأيت ظاهر افني كل شيء و انت الظاهر لكل شيء .

قلت : ان هبنا ثلاثة معان متصورة :

الاول ان تكون الاشياء موجودة بوجود في قبال وجوده تعالى وهو بوجوده كان حالا فيها كما يحل الروح في البدن والحرارة في الجسم والجسم في المكان و غير ذلك من حلول الاشياء بعضها في بعض ، و هذا منكر عند العقلاء اجمعين ، و قدورد بالتواتر عن لسان اهل بيت الولي نقيه كما في الكافي والتوكيد والبحار وغيرها ، بل الصوفية انكروا هذا المعنى و نقوه في تأليفهم ايضا ، قال القونوى في مفتاح الغيب والنصوص بعد ان وصفه تعالى بالتعيين المقيد بصفات الممكناط : و ذلك

## الفصل الثاني من المقصد الثالث

٤٩٦

لسرى انه تعالى في كل شيء بنوره الذاتي المقدس عن التجزى والانقسام والحلول في الارواح والاجسام، وقال ابن الفارض في النائية الكبرى من ديوانه :

متى حلت عن قولى اناهى او اقل  
وحشا لمثلى انها فی حلت  
وقال فيها بعد ابيات :

نزله عن رأى الحلول عقیدتى

ولى في اتم الرؤيتين اشارة  
و قال المؤاى صدر الشيرازى في المشاعر بعد ان اثبت ان الوجود بالحقيقة  
هو الواحد الحق المتعال فكل ماسواه بما هو مأخوذ بنفسه لا يدرك دون وجهه الكريم:  
اياك ان تزل قدمك من استماع هذه العبارات و تتوهم ان نسبة الممكنتات اليه تعالى  
بالحلول والاتحاد و نحوهما، هيئات ان هذه تقتضى الاشتباهية في اصل الوجود الداخلي،  
وغير ذلك من كلمات القوم في ذبرهم، ثم لا يخفى ان الدليل المذكور في كلام الشارح  
رحمه الله ينفي هذا المعنى فقط .

الثاني ان تكون الممكنتات قائمة بوجوده الواجبى الذى هو عن ذاته تعالى بحيث  
لم يكن لها وجود اصلا الا وجوده تعالى متحددا بحدود الامكان متصفا بوازمه من التحول  
والتجدد والسكنون والحركة والتعدد والزيادة والتقصان وغيرها من لوازم المحدودية  
والامكان ، وليس الوجود الالحدوده ولا الحدود الالوجوده ، وليس في الدار غيره ولا  
اثر ولا صفة ولا حالة الا له ، وهو بنفسه حق وهو بنفسه خلق ، وهو في مرتبة  
الاطلاق وجود لا بشرط وهو في مرتبة التقييد يجتمع مع كل شرط ويقييد بكل حد،  
وهذا مذهب الصوفية على ما ترسكت بهم .

قال ابو المعالى صدر الدين محمد بن اسحاق القونوى في المقام التاسع من الفصل  
الأول من مفتاح الغيب في مبحث نسبة صفات الحق اليه باعتبار تعلقه بالظاهر و في  
كتاب النصوص : ومتى ادرك او شوهد او خطاب او خطوب فمن وراء حجاب عزته  
في مرتبة نفسه المذكورة بنسبة ظاهريته وحكم تجليه ومنزل تدليله من حيث اقتران  
وجوده التام بالممكنتات وشروع نوره على اعيان الموجودات : وليس غير ذلك ، وهو  
سبحانه من هذا الوجه اذا ملحوظ وجوده مقيدا بالصفات الالازمة لكل متعين من الاعيان

## في أثبات صفاته تعالى

الممكنة التي هي في الحقيقة نسب عامة جمعاً وفرادي وما يتبع تلك الصفات من الأمور المسممة شؤوناً وخواص وعوارض والآثار التابعة لاحكام الاسم الدهر المسممة تلك او قاتاً والمراتب والمواطن فان ذلك التعين والتشخص يسمى خلقاً وسوى كما سترى سره عن قريب انشاء الله تعالى ، وينضاف اليه اذ ذاك كل وصف ويسمى بكل اسم ويظهر بكل وسم ويقبل كل حكم ويقتيد في كل مقام بكل رسم ويدرك بكل مشعر من بصر وسمع وعقل وفهم وغير ذلك من المدارك والقوى فاذكر واعلم ، وذلك لسريانه تعالى في كل شيء بنوره الذاتي المقدس عن التجزى والانقسام والحلول في الأرواح والاجسام فافهم .

الثالث ان تكون موجودية الممكنتات به ، وان ليس الوجود بالله ، لدمك السماوات والارض ، وهو اخل في الاشياء على ان لا تكون الاشياء اشياء لولاه ، وان لا تكون الموجودات موجودات لولا اجراء توحيده عليها من دون ان يتطور باطوار الامكان ويتحدد بحدوده ويتصف باوصافه وشئونه ،

ثم انه لا شبهة في بطلان المذهب الثاني كالأول لأن من البديهي ان هذا الانسان مثلاً بحدوده ليس بحقيقة الوجود والشيئية التي هي ذات الحق تعالى ولا هو بالانسان كذلك ، وادعاء الشهود هنا غير مسموع ولا معقول ، ولأن الامكان من سخن العدم وكذلك شئونه فلا يعقل تنزيل الحق عن مقام ذاته اليه واتصافه بتفقيذه ، وسريانه في الموجودات لا يقتضي ذلك ، والحكم بذلك من العين الحولاء من حيث لا يشعر ، واعطاء شيئاً ما للحدود الامكانية ، وقياس على سريان بعض الاشياء في بعض ، ولأن قول بعضهم : ان ما نراه من الاشياء موجودة ولا موجود الا الحق الواحد فما نراه ليس الا الحق الواحد مغالطة من جهة عدم تكرر الاوسط لأن الموجود في الصغرى ليس الموجود الذي هو صرف الوجود الذي في الكبرى الموجود الذي هو صرف الوجود ، ولأن سريانه في الاشياء بلا كيفية وهذا المذهب يستلزم اثبات الكيفية ، ولأنه خلاف ما ورد عن اصحاب الولي وسطر في الزبر عن ارباب الولاية عليهم السلام بالتواتر المفيد للقطع واليقين الذي يمنعنا بنور الفرقان الحاصل من هدايتهم ولا يفهم ان تستمع الى ترهات المتصوفة الذين

اكثرهم بل كلهم خارجون عن نور الولاية الالهية الى ظلمات انفسهم المظلمة المستعملية المستكبرة على الحق الصراح واهله الذين هم اقرب الخلائق لهم من الله تعالى واعرفهم به، ونحن نذكر بعض ماصدر عنهم عليهم السلام في هذا الباب لمن كان له قلب او لقى السمع و هو شهيد .

قال امير المؤمنين عليه السلام : هو الذي لم يسبقه وقت ولم يتقدمه زمان ولم يتعاوله زيادة ولا نقصان ولم يوصف بابن ولا بما ولا بمكان ، الذي بطن من خفيات الامور وظهر في العقول بما يرى في خلقه من علامات التدبير ، الذي سئلت الانبياء عند فلم تصفه بحد ولا بنقص ، بل وصفته بفاعله و دلت عليه بآياته .

وقال الرضا عليه السلام : فليس الله عرف من عرف بالتشبيه ذاته ، ولا حقيقة اصاب من مثله ، وذاته حقيقة ، وكنهه تفريقي بينه وبين خلقه ، وغبوره تحديد لاما سواه ، ومن وصفه فقد الحديه ، لا يتغير الله بانغيار المخلوق ، كما لا يتحدد تحديد المحدود ، لا تصحبه الاوقات ، ولا تضمنه الاماكن ، ولا تأخذها السنات ، ولا تتحدها الصفات ، ولا تقيدها الادوات ، بتشعير المشاعر عرف ان لا مشعر له ، وبتجهيز الجوهر عرف ان لا جوهر له ، وبمضادته بين الاشياء عرف ان لا ضده ، وبمقارنته بين الامور عرف ان لا قرين له ، شاهدة بغير اثرها ان لا غريرة لمغرزها ، دالة بتفاوتها ان لا تفاوت لمفاوتها ، لا ديانه الا بعد المعرفة ، ولا معرفة الا بالاخلاص ، ولا اخلاص مع التشبيه ، ولا نفي مع اثبات الصفات للتشبيه ، فكل ما في الخلق لا يوجد في خلقه ، وكل ما يمكن فيه يمتنع من صانعه ، لا يجري عليه الحركة والسكنون ، وكيف يجري عليه ما هو اجراء ، او يعود اليه ما هو ابده ، اذاً التفاوت ذاته ولتجزأ كنهه ولا متنع من الاذل معناه ولما كان للباريء معنى غير المبروع ، ولو حدله وراء اذًا حدله امام ، ولو التمس له التمام اذاً زمه النقصان كيف يستحق الاذل من لا يمتنع من الحديث ، وكيف ينشي الاشياء من لا يمتنع من الانتشاء ، اذاً القامت فيه آية المصنوع ولتحول دليلاً بعد ما كان مدلولاً عليه ، ليس في محال القول حجة ، ولا في المسألة عنه جواب ، ولا في ابانته عن الخلق ضيم ، ولا بامتناع الاذل ان ينشأ ، وما لا بد فعله ان يبدأ .

## فِي أَبْيَاتٍ صَفَاتُهُ تَعَالَى

وقال امير المؤمنين عليه السلام : الحمد لله الواحد الاصد المفرد ، الذى لامن شيئاً كان ، ولامن شيئاً خلق ما كان ، قدرته بان بها من الاشياء و بانت الاشياء منه ، فليست له صفة تتال ، ولاحد يضرب لها المثال ، كل دون صفاتة تعبير اللغات ، وضل هنالك تصاريف الصفات ، وتعالى الله الذى ليس له وقت محدود ولاجل ممدد ولانعنت محدود ، حد الاشياء كلها عند خلقه ايها ابانت لها من شبهه وابانت له من شبيتها ، الواحد الاصد المبيد للابدوالوارث للامد ، الذى لم ينزل ولايزال وحدانيا ازليا قبل بدء الدهور وبعد صرف الامور .

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله : ما عرف الله من شبيهه بخلقته ، ولا وصفه بالعدل من نسب اليه ذنب عباده .

وقال امير المؤمنين عليه السلام : سبحانه وبحمده ، لم يحدث فيه مكن فيه التغير والانتقال ، ولم يتصرف في ذاته بكرور الاحوال ، ولم تحيط به الصفات فيكون بادرا كها ايها بالحدود متناهيا ، وما زال ليس كمثله شيئاً عن صفة المخلوقين متعاليا ، الذى لم يشببه العادون بالخلق البعض المحدود في صفاته ذى الاقطار والنواحي المختلفة في طبقاته و كان عزوجل الموجود بنفسه لا يأبه ان تقى ان يكون قدره حق قدره فقال تنزيها للنفسه عن مشاركة الانداد وارتفاعا عن قياس المقدرين له بالحدود من كفرة العباد : وما قدره الله حق قدره والارض جميعاً قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمنه سبحانه وتعالى عما يشركون ،

وقال الرضا عليه السلام : هو الممتنع من الصفات ذاته ، ومن الابصار رؤيته ، ومن الاوهام الاحاطة به ، لا مدد لكونه ، ولا غاية لبقاءه ، لا تشمله المشاعر ولا يحيجه الحجاب ، فالحجاب بينه وبين خلقه لامتناعه مما يمسك في ذاتهم ولا مكان ذواتهم مما يمتنع منه ذاته ، ولا فراق الصانع والمصنوع والرب والمر بوب والحاد والمحظوظ .

وقال الصادق عليه السلام : واحد صمد ازلى صمدى ، لاظل يمسكه ، وهو يمسك الاشياء باظلتها ، لاخلاقه فيه ولا هو في خلقه ،

وقال عليه السلام : الله غاية من غيّاه ، والممتعى غير الغاية ، توحد بالربوبية ، وصف نفسه بغير محدودية ، فالذى كر الله غير الله ، والله غير اسمائه ، وكل شيء وقع عليه اسم شيء سواه فهو مخلوق .

وقال الرضا عليه السلام : إن الخالق لا يوصف الابدا وصف به نفسه ، جل عما وصفه الواصفون ، نأى في قربه وقرب في نأيه ، فهو في بعده قريب وفي قربه بعيد ، كيف الكيف فلا يقال له كيف ، واين الاين فلا يقال لهاين ، اذ هو مبدع الكيفوفية والايونية ، لم يتزايد ولم يتناقص ، مبدأ من ذات من ركب في ذات من جسمه ، فرق بين من جسمه وصوره وشيء وبينه اذ لا يشبهه شيء ، والله جل جلاله واحد لا واحد غيره ، لا اختلاف فيه ولا تفاوت ولا زيادة ولا نقصان .

وقال عليه السلام : من شبه الله بخلقه فهو مشرك ، ومن وصفه بالمكان فهو كافر ، ومن نسب إليه ما نهى عنه فهو كاذب

وقال أمير المؤمنين عليه السلام : مبائن لجميع ما احدث في الصفات ، وممتنع عن الادراك بما ابتدع من تصريف الذوات ، وخارج بالكرياء والعظمة من جميع تصرف الحالات ، فالله حد منسوب ، ولله مثل مضرور ، ولا شيء عنه محجوب ، تعالى عن ضرب الأمثال والصفات المخلوقة علوًّا كبيرًا .

وقال عليه السلام : لا ينقلب شانا بعدشان ، البعيد من حدس القلوب ، المتعالى عن الاشباه والضروب ، الوتر عالم الغيوب ، فمعانى الخلق عنه متفقية ، المعروف بغير كيفية ، وكيف يوصى بالاشباح ، وينعمت بالالسن الفصاح من لم يحلل فى الاشياء فيقال هو فيها كائن ، ولم ينأ عنها فيقال هو عنها بائن ، ولم يخل منها فيقال اين ، ولم يقرب منها بالالتزاق ، ولم يبعد عنها بالافتراق ، بل هو في الاشياء بلا كيفية ، وهو اقرب اليها من حبل الوريد ، وابعد من الشبه من كل بعيد .

وقال الصادق عليه السلام : اما التوحيد فان لا تجوز على ربك ما جاز عليك ، واما العدل فان لا تنسب الى خالقك ما لا ملك عليه .

وقال الكاظم عليه السلام : سبحان من لا يحذلا يوصف ولا يشبهه شيء ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير .

وقال العسكري عليه السلام : يصور ما يشاء وليس بمصور ، جل ثناؤه وتقديست اسمائه ، وتعالى ان يكون له شبيه .

وقال الصادق عليه السلام : هو شيء بخلاف الاشياء وانه شيء بحقيقة الشيئية  
وقال عليه السلام : ان الله تبارك وتعالى خلو من خلقه وخلقده خلو منه ، وكل ما وقع عليه اسم شيء ماخلا الله عزوجل فهو مخلوق ، والله خالق كل شيء تبارك الذي ليس كمثله شيء .

و قال الجواد عليه السلام في جواب من قال اتوهم شيئاً : نعم غير معقول ولا محدود ، فما وقع و همك عليه من شيء فهو خلافه ، انما يتوهם شيء غير معقول ولا محدود .

وقال الرضا عليه السلام : ما توهتم من شيء فتوهموا الله الغيره .  
وقال الصادق عليه السلام : ان الله عظيم رفيع ، لا يقدر العباد على صفتة ، ولا يبلغون كنه عظمته ، ولا يوصف بكيف ولاين ولا حيث ، فالله تبارك وتعالى داخل في كل مكان وخارج من كل شيء .

وقال عليه السلام : هو واحد احدى الذات ، بائن من خلقه : وبذلك وصف نفسه وهو بكل شيء محيط بالاشراق والاحاطة والقدرة .  
و قال عليه السلام : كل موصوف مصنوع ، و صانع الاشياء غير موصوف بحد مسمى .

وقال الجواد عليه السلام : فربنا تبارك و تعالى لاشبه له ولا ضد له ولا كيف ولا نهاية ولا اقطار ، محروم على القلوب ان تمثله و على الاوهام ان تحده وعلى الضمائر ان تكifice ، جل عن اداة خلقه وسمات بربرته ؛ و تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

و قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إن الله لا يوصف بخلقه .

وقال الصارق عليه السلام : انه لم ينزل ولا يزال بحاله واحدا ؛ هو الاول قبل كل شيء ، وهو الآخر على ماله ينزل ؛ لا تختلف عليه الصفات والاسماء ما تختلف على غيره .

وقال الرضا عليه السلام : اما الواحد فلم ينزل واحداً كائناً لاشيء معه بلا حدود ولا اعراض ولا يزال كذلك ؛ لم يتغير عزوجل بخلق الخلق ؛ ولكن الخلق يتغير بتغييره .

وقال عليه السلام : في جواب عمر ان الصابي بعد ان قال عمران : ان الذي كان عندي ان الكائن قد تغير في فعله عن حاله بخلقه الخلق : احلت يا عمران في قوله : ان الكائن يتغير في وجه من الوجوه حتى يصيب الذات منه ما يتغيره ؛ قال عمران : يا سيدى اهو في الخلق ام الخلق فيه ؛ قال الرضا عليه السلام : جل يا عمران عن ذلك ؛ ليس هو في الخلق ولا الخلق فيه ؛ تعالى عن ذلك ؛ ثم قال عليه السلام : واعلم يا عمران ان الواحد الذى هو قائم بغير تقدير ولا تحديد خلقا مقدرا بتحديد وتقدير ؛ و كان الذى خلق خلقين اثنين التقدير والمقدر ، وليس في كل واحد منهم المون ولا الذوق ولا وزن ، ف يجعل احدهما يدرك بالآخر ، وجعلهما مدرگين بانفسهما ولم يخلق شيئاً فردا قائما بنفسه دون غيره للذى اراد من الدلالة على نفسه وأثبات وجوده ، فالله تبارك وتعالى فرد واحد لاثانى معه يقيمه ولا يضنه ولا يمسكه ، والخلاق يمسك بعضه بعضأ باذن الله ومشيته ، وانما اختلف الناس في هذا الباب حتى تاهوا وتحيروا وطلبو الخلاص من الظلمة بالظلمة في وصفهم الله بصفة انفسهم ، فازدادوا من الحق بعدا ، ولو وصفوا الله عزوجل بصفاته ووصفوا المخاوفين بصفاتهم لقالوا بالفهم واليقين واما اختلفوا ، فلما طلبوا من ذلك ما تحرروا ارتباكونا ، والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم .

وقال السجاد عليه السلام : ضلت فيك الصفات و تفسخت دونك النعوت و حارت في كبرياتك لطائف الاوهام .

## في أثبات صفاته تعالى

هذا بعض ما ورد عنهم عليهم السلام مذكورة في التوحيد والكافى والنرج وغيرها في تنزيهه تعالى عن التحدى بالحدود الامكانية والتقييد بالصور الخلقية والاتصاف بالصفات الصالحة والتشبيه بالمكانات الدائرة ، وكفالك في ذلك قول السجاد عليه السلام : ضلت فيك الصفات ، فانظر فتفكر .

والحاصل انه تعالى نور بلا ظلمة لم يزل ولا يزال بلا تقييد بالحدود الامكانية من الوجودية والماهوية والعدمية و بلا تعين من التعينات الخلقية بشهادة ما ذكرنا من كلمات اهل البيت صلوات الله عليهم ، ولا انه تعالى لو كان حقيقته وجودا لا يشرط ولم يتمتنع عن التحدى والتعين الخلقي الامكاني و تنزل بذاته منازل الاشياء وتحدد بحدودها لزم تناهى ذاته ذات المكنات متناهية ، و لزم ان يكون المحدد محدودا ، و لزم ان لا يكون ذاته حقيقة و شيئا بحقيقة الشيئية بذاته ادلة اى بي عن التشأن بشأن الخلق والخلق ليس بحقيقة ، و تبأل من سلك هذا المسلك حتى انتهى الى ان يقول : ان الاحتياج لكل من الطرفين الحق والخلق الى الطرف الآخر ، نظير ما قال الفلاسفة من لزوم بعض الموجودات لذاته تعالى مع ان الملزم ليس الا اللازم ، والحكم بالوجوب او الامكان او الامتناع فيهما واحد ، والقول بان امكان المفارق المحضر ليس في نفس الامر بل في مرتبة ذاته شعرى لأن مرتبة ذاته من مراتب نفس الامر في مراتب الامكان ، فالامكان لا ينفك عن نفسه في اي مرتبة كان ، هذا ، اين التراب و رب الارباب ، وكيف يصفونه و هم في هؤلاء الامكان المظلم محجو بون ، والى وجوه انفسهم التي هي من حيث هي من سخ العدم لا الى وجهه الكريم متوجهون ، وهذا هو سر سلوكم هذا المسلك .

## المسألة الرابعة عشرة

### ( في نفي الاتحاد عنه تعالى )

قول المصنف : والا تحد - اعلم ان الاتحاد يجري مجرى الحلول ، فهو على المعنى الاول من معانى الحلول ان يكون شيئا في الخارج يتحدان بنحو من

انباء الاتحاد بحيث يصير وجودهما وجودا واحدا، فهذا باطل في حقه تعالى وفي كل شيئاً أيضاً لما ذكره الشارح من الدليل الخاص والعام ، وعلى المعنى الثاني الذاهب إليه الصوفية هو ان يكون الواجب تعالى كل شيء وكل شيء ذات الواجب كما هو مصرح في كتبهم باصرح ما يفيد هذا المعنى، وعلى المعنى الثالث هو ان الموجود الحق بالحقيقة هو الله تعالى و كل ما سواه موجود به قائم بوجوده من دون ان يكون لغيره وجود بذاته ولا ان يكون له تحدد بعد ، فلا اتجاد في الوجود ولا اتحاد في الحدود .

**قول الشارح : يستلزم الوحدة - اي يستلزم ان يكون الواجب واحدا وغيره ممكناً.**

**قول الشارح : واياضافلوا اتحدا الخ - من في المسألة العاشرة من الفصل الثاني من المقصود الأول ذكر من امتناع الاتحاد .**

### المسألة الخامسة عشرة

#### (في نفي الجهة عنه تعالى)

**قول المصنف : والجهة -** من تفسير الجهة في المسألة الحادية عشرة من الفصل الاول من المقصود الثاني ، و إنما ذكرها لأنها اعم من التحيز لأن النقطة مثلاً لها جهة وليس لها تحيز ، و لأنها وقع في كلام الكرامية ، و لكنهم صرحو با أنه تعالى جسم بعد قولهم انه تعالى في جهة .

**قول الشارح : جميع المجمدة -** لأن الجسمية تستلزم الكون في الجهة وان لم يعبر كلهم به ، و ابن الكرام اطلق عليه اسم الجوهر .

**قول الشارح : أصحاب أبي عبدالله بن الكرام -** اكثراًهم كانوا بارض خراسان ، و مات ابن الكرام سنة مائتين و خمس و خمسين .

**قول الشارح : محمدين هيصم -** قال الشهريستاني : الكرامية طوائف بلغ

## فِي أَثْبَاتِ صَفَاتِهِ تَعَالَى

عددهم الى اثنى عشرة فرقة ، و اقر بهم الہیصمية ، و قال بعد نقل مقالاتهم : و قد اجتهد ابن الہیصم فی ارمام مقالة ابی عبد الله فی كل مسألة حتى ردها من المجال الفاحش الى نوع يفهم فيما بين العقول مثل التجسيم فانه قال اراد بالجسم القائم بالذات الخ .

### المسئلة السادسة عشرة

#### ( فِي أَنَّهُ تَعَالَى لَيْسَ مَحْلًا لِلحوادث )

**قول المصنف : و حلول الحوادث فيه** - المراد من حلول الحادث فيها تصفه تعالى بما لم يكن له ، اعلم ان الصفة اما اضافة محضة كالمعية او حقيقة محضة كالحياة او حقيقة ذات اضافة كالعلم والقدرة ، و ما استدل عالی امتناع تجدد هذه والثانية والثالثة لا الاولی لأن حدوثه لا يضر بساحة قدس وجوهه كما لا يضر حدوث الخلق الذي هو منشأ لحدوث الاضافات بينه وبين مبدئه ، نعم من قال ان الاضافة صفة ثابتة في الاعيان لزمه القول بحلول الحوادث فيه ، و قد مضى هذا البحث في المسألة الثالثة من مبحث الاضافة في الفصل الخامس من المقصد الثاني .

**قول الشارح : و قد خالف فيه الكرامية** - نقل مقالتهم في كتب المذاهب ، و نقل عنهم الرازى في الأربعين والقوشجى في الشرح و غيرهما انهم قالوا : ان اكثرا القرق قائلون بذلك ولسانتمون دين به ، فذكروا امورا زرموا الاقوام بها بالتشرييك فى ذلك بزعمهم ، وليس بشيء لأن ما ذكروه يرجع الى الاضافات والصفات الخلقية ، و قد قلنا ان حدوثها ليس في ذاته تعالى وليس بضائرة في شيء .

**قول الشارح : والدليل على الامتناع الخ** - استدل على ذلك بوجوه :  
الاول لوحده في ذاته امر لزوم تغييره و اتفعاله والتالي باطل لأن ذلك ينافي وجوب الوجود ، وجه الملازمة ان منشأ التغير حصول ما لم يكن في الشيء او زوال ما قد كان فيه ،

الثاني لو كان تعالى محلاً للحادث فان كان المقتضى له ذاته لزم ان يكون ما فرضناه حادثاً ازلياً و ان يكون هو تعالى فاعلاً و قابلاً معاً و هو في الواجب محال لأن جهة الفاعلية جهة الوجوب والاجدية وجة القابلية جهة الامكان والاستعداد والقادية والجهان متقابلتان فلا تجتمعان الا في شيئاً او فيما لها الكثرة والتفاوت ، والى هذا اشار امير المؤمنين عليه السلام في النهج في الخطبة المائة والواحدة والثمانين وابنه الرضا عليه السلام في حديث رواه الصدوق في الباب الثاني من كتاب التوحيد : لا يجري عليه السكون والحركة ، وكيف يجري عليه ما هو اجراء ، ويعود فيه ما هو ابداه ، ويحدث فيه ما هو احدثه ، اذا تفاوت ذاته وتجزأ كنهه ولا يمتنع من الازل معناه ، وان كان المقتضى له غيره لزم ان يكون حادثاً مفترقاً ممكناً من حيث الصفة والممكن من حيثية ممكناً بذاته لأن الواجب بالذات واجب من جميع الجهات ، والى هذا اشار الرضا عليه السلام في ذلك الحديث : كيف يستحق الازل من لا يمتنع من الحدث ، وكيف ينشئ الاشياء من لا يمتنع من الانتشاء ، اذا لقامت فيه آية المصنوع وتحول دليلاً بعد ما كان مدلولاً عليه .

الثالث لو كان تعالى محلاً للحادث فان كان صفة كمالية حقيقة استحال خلو الذات عنها لأن كل كمال منه يبدأ و إليه ينتهي ، وان كان صفة نقص استحال اتهاف الذات بها .

ثم انه يمتنع ان يكون تعالى محلاً لغيره مطلقاً حادثاً كان او قدماً ، جوهراً او عرضاً ، مجدداً او مادياً لأن ذاته حقيقة وحقيقة الشيء ، فلا لغيره حقيقة حتى يحل فيه لتفريق كنهه و كنهه خلقه كما ورد في الحديث والازل تعدد الواجب لكن القوم حصروا البحث هنا في الجوادث لأن غيره حادث و لأن الكرامة هكذا ادعوا ، و يأتي امتناع اتصفه بالصفات القديمة الزائدة على ذاته في المسألة التاسعة عشرة .

## المسألة السابعة عشرة

(في أنه تعالى غنى)

**قول المصنف : وال الحاجة -** هي فقدان الشيء لما ينبغي له مع امكان تداركه بالغير ، فهو امر عدمي ، والغنى بخلافها ، و قوله المصنف في اوائل النمط السادس من شرح الاشارات : ان الغنى امر سلبي تفسير لقول الشيخ : الغنى التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلاثة في ذاته وفي هيئات متمكنة في ذاته وفي هيئة كمالية اضافية لذاته ، انتهى ، فان عدم التعلق في هذه الامور بالغير من لوازمه الغنى ، لأن نفس معناه لأن الغنى يتحقق في الشيء بما عنده من الامور الوجودية ، وقد يطلق الحاجة على ما يحتاج اليه ، ويطلق ايضا على ما الفاعل بصدره لاجل غاية مراده ، وبهذا المعنى ورد فيما رواه الصدوق في التوحيد في الباب الثاني عشر بالاسناد عن خيثمة قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزوجل : كل شيء هالك الا ووجهه ، قال : دينه ، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وامير المؤمنين عليه السلام دين الله ووجهه وعينه في عباده ، ولسانه الذي ينطق به ، ويده على خلقه ، ونحن وجده الذي يؤتى منه ، لن نزال في عباده مادامت لله فيه رؤية ، قات : وما الروية ، قال : الحاجة ، فإذا لم يكن لله فيهم حاجة رفعنا إليه وصنع ما احب .

**قول الشارح :** فان وجوب الوجود يستدعي الخ - هذا مضدون قوله الحكماء : الواجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته ، فظاهر ان الذي يجب له بذاته جميع ما امكن له من شئونه لا يحتاج في شيء الى غيره ، واما توقف اتصافه تعالى بالاضافات على الطرف الآخر مع انها ليست امورا في الاعيان فلا يضر بغناها لأنها تتوقف على وجود الطرف الآخر ، وجوده له تعالى فالامر كله يرجع اليه ، فإذا ورد في الحديث انه خالق اذلا مخلوق ؛ وذلك بهذا الاعتبار .

**قول الشارح :** لاننا نقول هذا بناءً على حاصل الجواب ان الدوراي توقف الواجب على الممكن وبالعكس من حيث الذات على ان يكون صفاته الحقيقية عين ذاته تعالى ظاهر، وعلى القول بالزيادة وان امكن تصور الاحتياج لا على وجه الدور لكنه بعد التأمل ايضا يلزم الدور المحال بالواسطة لان الصفة التي يحتاج الواجب فيها الى الممكن متوقفة على تأثير الممكن وتأثيره يتوقف على جهة التأثير وجهة التأثير تتوقف على وجود الممكن ووجوده يتوقف على الواجب فالإمكان يحتاج الى الواجب في تتحقق تلك الصفة ، والمفروض ان الواجب محتاج في تتحقق تلك الصفة بعينها الى الممكن .

**قول الشارح :** كما سيأتي - في المسألة التاسعة عشرة .

**قول الشارح :** لان ذاته موقوفة على - هذا حكم من احكام امتناع اجتماع التقىضين وارتقاعهما فانه مامن شيء بالنسبة الى شيء آخر الا ان يكون على وجود ذلك الشيء او عدمه ، فان كان ذلك الشيء واجبا له او ممتنع له فهو ، وان كان ممكنا متوقفا على الغير وجودا وعدهما كان نفس الشيء الاول ايضا يتوقف على ذلك الغير لتوقفه على وجود ذلك الشيء او عدمه اذ لا يبقى عاريا عن وجوده وعده ، و هذا سر قولهم: الواجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته ، وعكس التقىض لهذه القاعدة ان ما ليس بواجب من جميع جهاته ليس بواجب الوجود بذاته ، فالإمكان من جهة ممكن بذاته وسائل جهاته .

### المسألة الثامنة عشرة

( في استحالة الالم واللذة عليه تعالى )

**قول الشارح :** واما اللذة بهذه المعنى فقد اتفق الخ - اعلم ان اللذة والبهجة والسرور والفرح والانبساط الفاظ لها معنى واحد وجدا نبي كل احد ، غني عن الشرح

والتحديد، وكذا مقابلاً لها، وعرف الحكماء والمتكلمون اللذة مطلقاً بادراك الملائم والالم مطلقاً بادراك المنافي ، والشيخ شرح هذا المعنى فقال في الاشارات في اول النمط الثامن : ان اللذة هي ادراك ونيل الوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك ، والالم هو ادراك ونيل الوصول ما هو عند المدرك آفة وشر كذلك ، ونقل الشهرستاني في الملل والنحل عن ثايسطيوس عن ارسطوطاليس عند ذكر مقالاته انه قال: اللذة في المحسوسات هو الشعور بالملائم وفي العقولات الشعور بالكمال الواصل إليه من حيث يشعر به ، ثم قال الشيخ بعد سطور: و كل لذة تتعلق بأمررين بكمال خيرى و بادراك لهمن حيث هو كذلك ، و حاصل كلامه في ماهية اللذة هو أنها ادراك الكمال الذي يكون خيراً أى مؤثراً و مختاراً . بالنسبة إلى المدرك من حيث هو كمال و خير لأن الشيء الملتذ به يمكن أن يكون له حيّيات متعددة مختلفة يكون اللذة من حيثية منها دون حيثية كالالتذاذ بحرارة النار في الصرد دون احراقها ، ثم قال الشيخ بعد فصل : أجل مبتهج بشيء هو الأول بذاته لأنه أشد الأشياء ادراكاً لأشد الأشياء كمالاً الذي هو برأي عن طبيعة الامكان والعدم وهو منبعاً للشرا ولا شاغل له عنه ، و حاصل كلامه أنه تعالى مدرك لذاته الذي هو كمال كله مع أنه في أعلى مراتب الادراك والمدركيّة والمدركيّة فيصح اطلاق المبتهج عليه تعالى بنحو أجل واليق اذين ان حقيقة اللذة هي ادراك الكمال الخيري و انه تعالى مدرك لذاته الذي هو كمال مؤثر بذاته من دون تعدد الحيّيات الذي ياتي من قبل الامكان والعدم ومن دون ان يشغل شاغل عن الادراك ، ومعلوم ان لذته ليست مزاجية لأنها تابعة للمزاج المنفي عنه تعالى .

اقول : الظاهر بالوجdan ان اللذة فيها لا سيما العقلية حالة تحصل عند الادراك كذلك لأنها متحدة الحقيقة معه حتى يحكم بثبوتها حيث يثبت مع ان تغير علمنا و ادراكنا حقيقة لعلمه و ادراكه تعالى يمنعنا عن الجزم بصحة اطلاق الملتذو المبتهج عليه تعالى

ان قلت : ان ذلك يمنعنا عن اطلاق العالم عليه ايضا لتعارير الحقيقة ، قلت : ان اطلاق العالم عليه و علينا بالمفهوم المشترك لانه علم بذاته و نحن يعرضنا والمصحح للاطلاق احد الامرين ، و اما اطلاق الملتد عليه تعالى باى اعتبار يساعدنا البرهان باعتبار انه تعالى لذة بذاته او باعتبار عروض اللذة عليه من غيره ؟!

ان قلت : ان اسناد السرور المرادف لللذة كثيرة في الاخبار . و قدورد اسناد البهجة الى نوره تعالى في المناجاة الشعبانية بقوله عليه السلام : الهى والحقنى بنور عزك الابهوج فاكون لك عارفا و عن سواك منحرفا ، قلت : احتمال المجاز قوى كنظاماته من الغضب والرضا والتزدد والاستهزاء والاستواء وغيرها ، بل متعين لانه نسب اليه عند حدوث الاحداث كتبة العبد مثلا و الحقيقة تستلزم عروض الحادث عليه ، و اسناد البهجة الى نوره لا يستلزم الاستناد الى ذاته اذ لعل المراد به غير ذاته كما هو الظاهر ، فلا يقوض دليلا على ذلك.

**قوله :** كأنه قد ارتضى - انما قال : كأنه لأن المصنف ثقى صريحا الا لم واللذة المزاجية ، لا انه اثبت اللذة العقلية الا بالمفهوم ، و هذا المفهوم غير ثابت .

**قول الشارح : يستدعي الاذن الشرعي** - الدليل على توقيف تسميته و توصيفه تعالى على بيان الشارع غير الاجماع قول الرضا عليه السلام في الحديث التاسع في الباب الثاني من توحيد الصدوق : انه من يصف ربه بالقياس لا يزال الدهر في الالتباس ، و قوله عليه السلام في الحديث السابع عشر في الباب الثاني منه ، ان الخالق لا يوصف الا بما وصف به نفسه ، و قول الكاظم عليه السلام في الحديث الواحد والثلاثين منه لمحمد بن ابي عمير : يا ابا احمد لا تتجاوز في التوحيد ما ذكره الله تعالى ذكره في كتابه فتهلك و قول الرضا عليه السلام لسليمان المرزوقي في الحديث الطويل المذكور في التوحيد فليس لك ان تسميه بما لم يسم به نفسه ، و قول الصادق عليه السلام في الحديث الخامس عشر في الباب الآخر من التوحيد لقوم من الذين يتكلمون في الربوبية : اتقوا الله وعظموه الله ولا تقولوا مالا نقول ، و قول موسى بن جعفر عليهما السلام في حديث رواه الكليني في باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى : ان الله اعلى و اجل و اعظم من ان يبلغ كنه صفتة فصفوه بما وصف به نفسه و كفوا عما سوى ذلك ، و قوله تعالى :

سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين ،

و قال المفید رحمه الله في اوائل المقالات في مبحث القول في الصفات : انه لا يجوز تسمية الباري تعالى الا بما سمي به نفسه في كتابه او على لسان نبيه صلى الله عليه وآله او سماه به حججه من خلفاء نبيه وكذلك اقول في الصفات ، وبهذا تطابقت الاخبار عن آلمحمد صلى الله عليه وآله ، و هو مذهب جماعة من الامامية وكثير من الزيدية والبغداديين من المعزلة كافة و جمهور المرجئة و اصحاب الحديث الا ان هؤلاء الفرق يجعلون بدل الامام الحجة في ذلك الاجماع ، انتهى .

اقول : اعلم ان التوصيف اعم من التسمية لانه يكون بالاسناد مطلقا ، و اما هى فانما تكون بالاسم مع قصد الوضع فالتسمية قسم من التوصيف ، وفي حديث رواه الصدوق رحمه الله في التوحيد في الباب التاسع والعشرين والكتيني رحمه الله في باب حدوث الاسماء من الكافي عن محمد بن سنان ، قال سأله عن الاسم ما هو ، قال : صفة لموصوف ، ولا شبهة في جواز التوصيف بالمشتق الذي نبنيه من الفعل الذي اسند اليه تعالى في الشرع فيقال مثلا : انه تعالى معلم آدم ، مستهزئ بالمنافقين و ان لم يرد عينه في لسانه ، واما التسمية والدعاء بذاته ، وذهب إلى الجواز ابو على الجبائي على ما ذكره الأسفرايني في التبصير في الدين والكيلاني في ذيل الملل والنحل .

ثم لا شبهة ايضا في التسمية والتوصيف بالمرادف لما ورد عن اصحاب الولي سلام الله عليهم و ان كان اللفظ غير عربي ، والنزاع ليس في اللفظ و ان اوهم ذلك بعض الكلمات ، بل في المعنى الذي يوصف تعالى به باى لفظ كان ، فان ورد عن الحجة توصيفه به فلا مانع من توصيفنا اياه باى لفظ اتفق الا ان يكون بين اللفظين فرق من جهة خصوصيات المعنى بعد الاشتراك في اصله كالمحب والعاشق .

ثم انه لا شبهة في عدم جواز توصيفه تعالى بما لم يرد عن الشرع ولم يدل على صحته العقل كقول بعض المجهال من المسلمين وغيرهم : انه جسم او صورة تعالى عن ذلك ، و انما النزاع في جواز توصيفه بما لم يرد عن الشرع و دل على صحته العقل فالحق عدم الجواز لعظم الخطأ ولعدم احاطة العقل بجميع جهات المعنى و ادراكه كنه

ذاته تعالى فالاقتصر على ما يوحى تعالى الى حججه متعين، نعم لا بأس بتوصيفه بالمعنى اللازم للمعنى الوارد كالواجب الوجود اللازم لمعنى الموجود القديم وكالصلة اللازم لمعنى الخالق ، و ان كان الصلة اطلق عليه تعالى في اواخر حديث المفضل بن عمر في التوحيد حيث قال عليه السلام : و اما لما ذا هو فساقط في صفة الخالق لانه جل شأنه صلة كل شيء وليس شيء بصلة له لأن تجويز اطلاق معنى عليه تعالى يستلزم جواز اطلاق لازم ذلك المعنى عليه ، الا ان التسمية والدعاة بالمعنى اللازم مشكل ايضا .

### المسألة التاسعة عشرة

#### ( في نفي المعانى والاحوال والصفات الزائدة في الأعيان )

قول الشارح : ذهب الشاعرة الى ان الخ - اعلم ان المذاهب في صفات الذات من حيث الزيادة والعينية خمسة :

المذهب الأول وهو الحق ان الله تعالى عالم مثلا بعلم هو ذاته كما انه تعالى موجود بوجود هوداته ، وكذا سائر صفات الذاتية بمعنى ان ذاته بذاته حقيقة احدية تكون مصداقا و موضوعا لحقيقة الصفات الذاتية المختلفة بحسب المفاهيم ، فهو بذاته الاحدية نور بلا ظلمة و علم بلا جهل و حياة بلا موت و قدرة بلا عجز وهكذا ، وهذا مذهب اتباع اهل البيت صلوات الله عليهم و الفلاسفة الاسلاميين والاقدمين و مذهب ابى الهذيل العلاف من شيوخ المعتزلة على ما نقل بعض .

قال ابن سينا في رسالته النيروزية في معانى الحروف الهاجائية : واجب الوجود هو مبدع المبدعات و منشى الكل ، و هو ذات لا يمكن ان يكون متذكر او متخيلا او متقوما بسبب في ذاته او مبائن في ذاته ، و لا يمكن ان يكون وجود في مرتبة وجوده فضلا عن ان يكون فوقه ، ولا وجود غيره ليس هو المفيد اي انه قوامه فضلا عن ان يكون مستفيدا عن وجود غيره وجوده ، بل هو ذات هو الوجود الممحض والحق

في أثبات صفاته تعالى

المحض والخير المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحياة المحضة من غير ان يدل بكل واحد من هذه الالفاظ على معنى مفرد على حدة، بل المفهوم منها عند الحكماء معنى ذات واحد لا يمكن ان يكون في مادة او مخالطة ما بالقوة او تاخر عنه شيء من اوصاف جلالته ذاتيا او فعليا ، انتهى .

ولهذا المذهب دلائل :

الاول الاخبار الواردة عن ائمتنا صلوات الله عليهم ، روى الكليني رحمه الله في باب اطلاق القول بأنه شيء من الكافي عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال جوابا للسائل هو سميع بصير؟: سميع بغير جارحة و بصير بغير آلة ، بل يسمع بنفسه و يبصر بنفسه ، ليس قوله انه سميع يسمع بنفسه و بصير يبصر بنفسه انه شيء والنفس شيء آخر ، ولكن اردت عبارة عن نفسى اذ كنت مسؤولا و افهماما لك اذ كنت سائلا : فاقول : انه سميع بكله لا ان الكل منه له بعض ، ولكن اردت افهماك والتعبير عن نفسى ، وليس مرجعى في ذلك الا الى انه السميع البصير العالم الخير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى .

و روى في باب صفات الذات عن ابي بصير قال : سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول : لم يزل الله عز وجل ربنا و العلم ذاته ولا معلوم ، والسمع ذاته ولا مسموع ، والبصر ذاته ولا مبصر ، والقدرة ذاته ولا مقدور الخ .

و روى عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انه قال في صفة القديم : انه واحد صمد احدى المعنى ليس بمعان كثيرة مختلفة ، قال : قلت : جعلت فداك يزعم قوم من اهل العراق انه يسمع بغير الذي يبصر و يبصر بغير الذي يسمع ، قال : فقال : كذبوا والحمدوا و شبوا ، تعالى الله عن ذلك ، انه سميع بصير يسمع بما يبصر و يبصر بما يسمع ، و كل ذلك رواه الصدوق رحمه الله في التوحيد في الباب السادس والثلاثين والباب الحادى عشر .

و روى ايضا في الباب العاشر عن منصور الصيقل عن ابي عبدالله عليه السلام ، قال : ان الله عالم لا جهل فيه ، حياة لا موت فيه ، نور لاظلمة فيه ، وعن يونس بن عبد الرحمن

قال: قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام: روينا ان الله علم لاجهل فيه: حياة لاموت فيه، نور لاظلمة فيه، قال: كذلك هو، وعن جابر الجعفري عن ابي جعفر عليهما السلام قال: سمعته يقول: ان الله نور لاظلمة فيه وعلم لاجهل فيه وحياة لاموت فيه، وعن عبد الاعلى عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: علم الله لايوصف منه باين، ولا يوصف العلم من الله بكيف، ولا يفرد العلم من الله، ولا يبيان الله منه، و ليس بين الله وبين علمه حد.

و روى في الباب الحادى عشر من التوحيد عن الحسين بن خالد، قال: سمعت الرضا على بن موسى عليهما السلام يقول: لم ينزل الله تبارك و تعالى علينا قادرا حيا قداما سميا بصيرا، فقلت له: يابن رسول الله ان قوما يقولون: انه عزوجل لم ينزل عالما بعلم و قادرها بقدرة و حيا بحياة و قداما بقدم و سميا بسمع و بصيرا ببصر، فقال عليهما السلام: من قال ذلك و دان به فقد اتخذ مع الله آلهة اخرى و ليس من ولايتها على شيء، ثم قال عليهما السلام: لم ينزل الله عزوجل علينا قادرا حيا قداما سميا بصيرا لذاته، تعالى عما يقول المشركون والمشبهون عدوا كبارا، و عن هارون بن عبد الملك، قال: سئل ابو عبد الله عليهما السلام عن التوحيد، فقال: هو عزوجل ثابت موجود، لامبطل ولامحدود، ولا في شيء من صفة المخلوقين، و له عزوجل نعوت و صفات، فالصفات له و اسماؤها جارية على المخلوقين مثل السميع و البصير والرؤوف والرحيم و اشباه ذلك، والنعوت نعوت الذات لاتليق الا بالله تبارك و تعالى ، والله نور لاظلمة فيه و حى لاموت فيه و عالم لاجهل فيه و صمد لامدخل فيه، ربنا نور الذات حى الذات، عالم الذات، صمد الذات، و روى عن عثمان الاحمر، قال: قلت للصادق جعفر بن محمد عليهما السلام: اخبرني عن الله تبارك و تعالى لم ينزل سميا بصيرا عالما قادرا ؟ قال: نعم، فقلت: ان رجلا ينتohl مواطئكم اهل البيت يقول: ان الله تبارك و تعالى لم ينزل سميا بسمع و بصيرا ببصر و علينا بعلم و قادرها بقدرة، فغضب عليهما السلام، ثم قال: من قال ذلك و دان به فهو مشرك وليس من ولايتها على شيء، ان الله تبارك و تعالى ذات عالمة سميعة بصيرة قادرة، و روى عن هشام بن سالم ،

## في أثبات صفاته تعالى

قال : دخلت على أبي عبدالله عليه السلام ، فقال لي : انتعنت الله ، فقلت ، نعم ، قال : هات ، فقلت : هو السميع البصير ، قال : هذه صفة يشترك فيها المخلوقون ، قلت : فكيف نتعنته ، فقال : هو نور لظلمة فيه و حياة لأموت فيه و علم لا جهل فيه و حق لا باطل فيه ، فخرجت من عنده و أنا أعلم الناس بالتوحيد .

و من الدليل السمعي أيضاً ما ورد عنهم عليهم السلام من قولهم كثيراً : كمال التوحيد  
نفي الصفات عنه ،

والعجب العجاب أن العلامة المجلسي رحمه الله مع صراحة هذه الأخبار في أنه تعالى بذاته حقيقة كل من هذه الصفات قال في أول أبواب الصفات من البحر : اعلم ان اكثراً خبر هذا الباب يدل على نفي زيادة الصفات اي على نفي صفات موجودة زائدة على ذاته تعالى ، و اما كونها عين ذاته تعالى بمعنى انها تصدق عليها او انها قائمة مقام الصفات الحاصلة في غيره تعالى ، او انها امور اعتبارية غير موجودة في الخارج واجبة الثبوت لذاته تعالى فلا نص فيها على شيء منها و ان كان الظاهر من بعضها احد المعنين الاولين ، و لتحقيق الكلام في ذلك مقام آخر ، انتهى .

اقول : الاحتمال الاول هو المتعين لصراحة الاخبار فيه ، والثانى مذهب المعتزلة و سيأتي ، والثالث مما تضحك به الثواب كل و هو مذهب الفخر الرازى خاصة و سياتى ، و ايضاً من العجيب قوله : و لتحقيق الكلام الخ ، فإن ذلك الباب مقامه .

الثانى من الدلائل انه تعالى لو لم يكن بذاته علما و قدرة و حياة و غيرها فاما يكون بذاته متقابلات هذه الصفات او يكون ذاته بذاته خالية عن المتقابلين جميعاً قابلة معروضة ، و على فرض خلو الذات فاما تكون الصفات عارضة او لازمة لزومها خارجياً كالحرارة للنار او ذهنياً كالإمكان للماهية ، والتالى باطلة ، اما الاول فالضرورة والاجماع ، و اما الثاني والثالث فللزوم المادة في المعروض لأن العرض الخارجي سواء كان لازماً او غريباً يستدعي مادة يحل فيها ، و اما الرابع فللزوم كون كمالاته اموراً ذهنية اعتبارية لحقيقة خارجية ، فهو ذاته تلك الكمالات .

الثالث لو لم يكن بذاته كمالاً كائناً ما كان امراً غير ذاته في الخارج لا بحسب المفهوم لكن ذاته محدودة بالكمال لكن التالي باطل لأن كل محدود

ممكن ، و بيان المزوم ان التحدد الخارجي لازم التغير الخارجي لانه يستلزم التمايز في الخارج وهو لا يعقل الا ان يكون كل من الامرين في حد غير حد آخر ، لكنه تعالى ليس في حد .

ان قلت : اذاً يلزم ان لا يكون تعالى ممتازاً عن غيره ، قلت : بحسب الحد كذلك اذ لاحدله و بحسب الحقيقة لا شيء غيره ، و لذلك قال امير المؤمنين عليه السلام داخل في الاشياء لا بالموازنة و خارج عنها لا بالمباهنة ، و قال الرضا عليه السلام : و ذاته حقيقة ، و قال الصادق عليه السلام : هو شيء بحقيقة الشيئية ، و قال عليه السلام : لاشيء غيره ، و قال تعالى : هو الاول والآخر والظاهر والباطن ، و امثال هذه الكلمات التي تشير الى انه انما هو كل الكمال بذاته الاحدية من دون التحدد والتكرر ، تعالى عما يقول المشركون العادلون بالله علواً كثيراً ،

الرابع لولم يكن بذاته علماً وغيره من الكمالات الحقيقة لكان في مرتبة ذاته عارياً عن الكمال مفتقرًا إلى الكمال والعراء عن الكمال والافتقار إليه نقص وهو محال عليه تعالى ، و كون الكمالات لوازم لذاته لا يستلزم ان يكون المزوم في حد ذاته كاملاً لأن التغير محفوظ على فرض عدم العينية ، و هذا الدليل ما ذكره الشارح .

الخامس لولم يكن بذاته حقائق تلك الصفات فاما ان لا يكون الصفات قائمة به ، او تكون قائمة به ، والاول يستلزم ان لا يصح ان يقال : اند تعالى عالم قادر على ، والثاني يستلزم ان تكون الصفات ممكناً لأن كل ما هو قائم بغيره فهو ممكناً ، والممكناً من حيث الصفات ممكناً بالذات لما مر في المسألة السابعة عشرة .

السادس ان العلم مثلاً كمال و كل كمال اما عين ذات الشيء او غيرها ، والفرض الاول اشرف والواجب يجب ان يكون على اشرف الفروض في كل شيء .

السابع ان الوجود حقيقة يدور عليها ويتحقق بها حقيقة كل كمال وما يتحقق بهذه حقيقة كل كمال ان كان عين شيء كان حقيقة كل كمال عين ذلك الشيء ، اما الكبرى ظاهرة ، و اما الصغرى فالعلم مثلاً في الخارج انما هو علم وجوداً لاماهمية ومفهومها لأنها اعتبارية ، فحقيقة العلم انما هي حقيقة الوجود ، والاختلاف من جهة المفهوم ،

## في إثبات صفاته تعالى

فالواجب اذ هو ذاته حقيقة الوجود فانما هي حقيقة العلم ، وكذا غيره .

المذهب الثاني هو قول ابي الحسن الاشعري واتباعه تبعا لسلفهما المسمى بالصفاتية وقول الكلابية اتباع عبدالله بن محمد بن كلاب القطان ، وهو ان صفاته تعالى معن ازلية زائدة قائمة بذاته تعالى ، والمعنى اصطلاح لهم في الصفة ، وصرحوا كما في شرح العقائد النسفية بان هذه الصفات ليست بعرض ولا مستحيلة للبقاء ولا ضرورة ولا مكتسبة ، و معتمدتهم في هذا القول امور اقويهَا انه قد ثبت بالكتاب والسنة والعقل والاجماع انه تعالى عالم قادر حي الى غير ذلك من الصفات ، وليس هذه الفاظا مترادفة بل يدل كل منها على معنى غير معنى الآخر وغير معنى الواجب والموجود ، وكل ما صدق عليه المشتق لابد ان يكون مبدئ الاشتراق قائما به ، فثبت ان كلاما من هذه الصفات قائمة به ، والجواب منع الكبیر لامكان ان يكون نفس الذات مبدئ الاشتراك فيصدق المشتق من دون الحاجة الى قيام مبدئ الاشتراك بالذات كصدق الايض على البياض والنير على النور والمعدوم على العدم والمظلم على الظلمة والموجود على الوجود ، بل الصدق الحقيقي الواقع في محله هو صدق المشتق على مبدئ الاشتراك مطلقا لان صدق الايض على الجسم وصدق الموجود على الماهية انما هو بالعرض والواسطة لا بالذات ، وصدقهما على البياض والموجود بالذات اذ لا هما لم يصدقَا عليهما ، فصدق المشتق على شيء لا يستدعي ذاتا يقوم بها المبدئ ، بل يستدعي تتحقق المبدئ باى نحو كان ، فبالنظر الى الدلائل التي ذكرناها على عينية صفاته لذاته ثبت ان صدق هذه المشتقات عليه تعالى من الضرب الثاني ، نعم ان قول المعتزلة كما يأتي مردود لأنهم لا يقولون بالقيام ولا بالعينية ، فالمفهوم عندهم ليس له مصدق اصلا .

ثم ان التخرالرازي من ائمة الاشاعرة خالف اصحابه في هذه المسألة فقال في الاربعين : اعلم ان اكثرا الناس يخبطون في تعين محل النزاع في هذه المسألة ، وتحقيق الكلام ان يقول : ان كل من علم امر امن الامور فان لا بد ان يحصل بين العالم وبين المعلوم نسبة مخصوصة و اضافة مخصوصة ، و هذه الاضافة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالتعليق فيقولون العلم متعلق بالمعلوم ، و عندنا ان العلم عبارة عن نفس

هذا التعلق وعن نفس هذا الاضافة ، وندعى ان هذه الاضافة والسبة مغايرة لنفس الذات ، والذات مع هذه الاضافة المخصوصة امران لا امر واحد ، انتهى ، وانتراه في خطب عظيم من جهات مع ان الكلام ليس في العلم فقط .

ثم ان من عجيب امر هؤلاء انهم يقولون كما قال الاشعرى في المقالات : ان اسماء الله تعالى هي الله ، ولا يقال : انها غير الله ، وان الاسم والمعنى عندهم واحد ، واما صفات الله فهي غير الله او ليست هي بالله ولا بغير الله على ما نقل بعضهم .

المذهب الثالث قول الكرامية وهو قول الاشاعرة مع كون الصفات حادثة ، قال الحكيم السبزواري رحمة الله في شرح منظومته : ونجمة حدوث صفاتة الحقيقةية في طيور معرفة الصفات قد زادها القائل الخارج عن مفطور العقل الانساني ، تعيير وتقريع للكرامية حيث زادوا وقاحة وفطاعة ، فجمعوا بين زيادة الصفات الحقيقةية وحدثها ، ولا يرضى به فطرة العقل ، انتهى ، اقول : بعد اثبات بطلان قول الاشاعرة واثبات امتناع حلول الحوادث فيه تعالى لا يجوز البحث فيما قالوا ونقضوا وابرموا ، وانما وقعوا في هذه الهاوية هربا عن الالتزام ببعد القديماء ، والهارب والمحروم عنه كلها فيها .

المذهب الرابع قول ابي هاشم الجبائي من شيوخ المعتزلة وابنائه ، وهو ان الباري تعالى ليس ذاته غير الصفات و لا له صفات قائمة بالذات ، بل له احوال مثل العالمية والقادريه ، والحال عنده صفة للموجود لام موجودة ولا موجودة **لامعلومة** ولا مجهولة بحياتها ، لكن يعلم الذات عليها نظر المعنى الحرفى ، و مراده ان لا يوجد حال ولا يعدم ولا يعلم حال الا باعتبار ذى الحال ، بل لا يتصنف بالقدم والحدث وسائر الامور الا بذلك الاعتبار ، وقد مر الكلام في الحال و ابطاله في المسألة الثانية عشرة والثالثة عشرة من الفصل الاول من المقصد الاول .

ومجمل قول ابي هاشم هنا على ما نقله الشهري سطاني في الملل والنحل ان كونه تعالى ذاتا غير كونه عالما ، وكونه عالما غير كونه سمعا ، وكونه قادرًا غير كونه حيًا وهكذا ، و العقل يدرك فرقا ضروريًا بين هذه القضايا ، فليس من غرف الذات

## في أثبات صفاته تعالى

عرف كونه عالما ، فإن معرفة الشيء مطلقا غير معرفته على صفة ، وهذه الاكوان اي كونه سميها وكونه عالما الخ لا ترجع الى الذات و هو ظاهر ، ولا الى اعراض وراء الذات لانه يؤدى الى قيام العرض بالعرض لاشتراكتها في كونها صفة و عرضافان ما به الاشتراك غير ما به الافتراق و قيام العرض بالعرض مستحيل عندهم ، فتعين كونها احوالا ، فكون العالم عالما مثلا حال وراء كونه ذاتا ، اي المفهوم منها غير المفهوم من الذات ، وكذلك غيره ، ثم اثبت للبارى تعالى حالة اخرى هي الالوهية او جبت سائر الاحوال .

اقول : هذا الرجل مع خبطه في القول بالحال يتقلقل كالاشعرى في اراضى المفاهيم و لم يطر الى سماء الحقيقة ، و كانه فرمن مذهب سائر المعتزلة لما يرد عليهم ، ولم يخترمذهب الصفاتية و هو اقل شناعة من مذهبة لانفته من وصفة التبعية و هومن شيوخ الاعتزال .

المذهب الخامس قول اكثرا المعتزلة ومن وافقهم في ذلك من الخوارج وكثير من المرجعة وبعض الزيدية على ما ذكره الاشعرى في المقالات ، و هو انه تعالى عالم مثلا لا يعلم هوداته ولا يعلم هو صفة لذائدة ، بل الذات بوحدها يترتب عليها آثار الصفات ولا زام قوله ان اطلاق العالم والقادرون غيرهما عليه تعالى يكون على التجوز اذ هو اطلاق من دون مبدأ الاشتراك ، وبالحقيقة هم نافون للصفات و ذاهبون الى التعطيل فيها ، و عباراتهم المنقوله عنهم مختلفة ، يمكن توجيه بعضها الى المذهب الاول ، كما يوهم بعض العبارات المنقوله عن الفلاسفة انهم يقولون بقول المعتزلة ، بل بعضهم كالتفتازاني شارح العقائد النسفية واللاهيجى في كوه مراد صرح بان الفلاسفة والمعتزلة على مذهب واحد ، وهذا خلاف ما قاله السابقون عليهما و ما نقلنا عن الشيخ الرئيس عند ذكر المذهب الاول ، والعجب من صاحب المجلى حيث صرح بان الحكماء نافون للصفات مطلقا ذهنا و خارجا ، زيادة و عينا ، و ان المعتزلة على القول بالاحوال من دون ذكر الاختصاص بابي هاشم الجبائى ، وهذا سهولمنه ، و مجمل الكلام ان المعتزلة حسبوا انهم لو اثبتوا مصاديق بازاء هذه المفاهيم لزم قيام معان زائدة بذاته تعالى ،

و ذلك ينافي الاحدية ، ولم يتقطعوا ان حقيقة الوجود حقيقة كل صفة حقيقة .

**قول الشارح :** و جماعة من المعتزلة اثبتو اخ - هؤلاء جماعة متفرقة قالوا بزيادة صفات عاليٍ ، كقول معتزلة بغداد بان البقاء صفة ثبوتية زائدة على الوجود على ما نقل فضل بن روزبهان في كتابه على نهج الحق للشارح العلام رحمه الله ، و كقول عمر بن عباد السلمي بان الباري تعالى عالم بعلم و ان علمه كان عالما له لمعنى والمعنى كان لمعنى لا الى غاية و كذلك سائر الصفات على ما نقله الاشعري في المقالات ، و كقول العلaf بان الله تعالى هو يد بارادات لا محل لها و ان له كلاما لافي محل ، و كقول ابي الحسين البصري بان صفاتة تعالى كلها راجعة الى كونه عالما قادرًا مدركًا ، و كقول عمر بان الارادة من الله تعالى للشيء غير الله وغير خلقه للشيء و غير الامر والاخبار و الحكم فاشار الى مجهول ، و كقول الجبائيين بان الله تعالى يعظم ذاته ، و كقول ابي على الجبائي بان الله تعالى يحدث عند قراءة كل قارئ كلاما لفسي لافي محل القراءة على ما ذكر الشهريـانـى هذه الامور في الملـلـ والنـحلـ ، وايضا ان من الفلاسفة من قال بان علمه تعالى منفصل عن ذاته على ما نقل في مبحث علمه تعالى من كتبهم .

**قول الشارح :** بالزائد عينا - الزائدة صفة للجميع فان الاحوال و ان كانت عند القائل بها لاموجودة و لامعدومة لكنها زائدة عنده على الذات .

**قول الشارح :** مغايرة لها بالاعتبار - اي زائدة على الذات باعتبار المفاهيم في الذهن لا بحسب الخارج والعين .

### المسألة العشرون

(في انه تعالى ليس بمرئي )

**قول الشارح :** والدليل على امتناع الرواية اخ - الدليل عليه امور :

في أثبات صفاته تعالى

الاول ماذكره هنا ، وهو ان الواجب الوجود يمتنع عليه الجهة والحيز وغير ذلك من شرائط كون الشيء مرئيا التي مضى ذكرها في المسألة الثالثة عشرة من الفصل الرابع من المقصد الثاني و كل ما يمتنع عليه هذه الشرائط يمتنع عليه الابصار فواحد الوجود يمتنع رؤيته ، قوله : لأن كل مرئي فهو في جهة عكس تقىض للكبرى المذكورة .

ثم ان المجمدة منكرون للصغرى ، وقد تبين بطلان عقیدتهم فيما مر ، والاشاعرة لهم كلام في اشتراط تلك الشرائط من هناك ، ومنكرون للكبرى ، قال الرازى في الاربعين : هذا قياس للشاهد بالغائب فان امتناع ابصار الاشياء التي نشاهد لها عند انتفاء هذه الشرائط لا يستلزم امتناع ابصاره تعالى عند انتفائها اذ لعله تعالى يمكن رؤيتها وان لم يكن هذه الشرائط حاصلة لان المختلين لا يجب استواهما في الحكم ، ثم قال : وهذا سؤال لامحیص عنه ، والجواب ان الكلام ليس في حكم الشاهد والغائب و اختلافهما او اتفاقهما في الاحکام ، بل الكلام في حكم الرؤية والابصار ، فاذا ثبت بالوجدان والبرهان ان ابصارنا لا يتعلّق الا بما يجمع هذه الشرائط كائنا ما كان فلا فرق بين الشاهد والغائب ، ثم ان غيبته ليست الامن جهة امتناع رؤيتها بمشاهدة الابصار والا فهو على كل شيء شهيد .

الثاني لوصحت رؤيته لكن نراه ، والتالى ظاهر البطلان ، وبيان المزوم ان صحة الشيء مع شرائط الواقع تصل الى الواقع ، والشرائط حاصلة لان الخصم لا يشرط فيما نحن فيه الاسلام العasse و عدم الحجج ، وهم حاصلان .

ان قلت : ان من المتكلمين كضرار بن عمرو و حفص الفرد و سفيان بن سحبان يزعمون ان الله تعالى يخلق عباده في المعاد حاسة سادسة يدركونه بها على ما نقل الاشاعرى في المقالات ، والاشاعرة يقولون : انه تعالى يرى يوم القيمة لافي الدنيا كما يرى القمر ليلة البدر ، يراه المؤمنون لا الكافرون ، والمجمدة يقولون انه يرى مطلقا ، ببطلان التالى غير مسلم عند الخصم ، قلت : ان ذلك كله خرص لادليل لهم عليه الا ظواهر آيات و اخبار يأتي توجيهها ، وادلة الامتناع مطلقة ، والسمعة من انصريحة

غير قابلة للتجويم ، يثبت الامتناع بها في الدنيا والآخرة وفي النوم واليقظة ، للإنسان وغيره ، للأنبياء عليهم السلام وغيرهم .

الثالث كل ما يرى فاما بالانطباع او وقوع الشعاع على اختلاف مر في المسألة الثالثة عشرة من الفصل الرابع من المقصد الثاني ، وذلك مجال عليه تعالى لانه من لوازם الجسم .

الرابع الآيات الكثيرة والأخبار المتواترة الدالة على الامتناع المذكورة في مظانها .

**قول الشارح : او في حكم المقابل** - كوجه الإنسان المرئي في المرأة .

**قول الشارح : سال الرؤية** - كما جاء في التنزيل .

**قول الشارح : لم يصح عنه السؤال** - لانه عليه السلام ان كان جاهلاً بامتناع رؤيته تعالى فلا يليق به الرسالة ، وان كان عالماً به كان سؤاله لغوا لا يليق به ايضاً .

**قول الشارح : ان السؤال كان من موسى عليه السلام لقومه** - اي لما زمه قومه بذلك ولم يكن له محicus عنه ساله ، واما موسى عليه السلام فكان عارفاً بالامتناع وذلك لوجوه :

الاول قوله تعالى : وادقلتم ياموسى لنؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتم الصاعقة وانت تنظرون ، وقوله تعالى : يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتاب من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم **فسؤال موسى لسؤال قومه** .

ان قلت : لم اجاب مسؤولهم والتزم به و لم سال الرؤية لنفسه ولم يقل رب ارهم ينظروا اليك ، قلت : لأن القوم لم يتر كوه ، وانهم الزموه ان يسأل الرؤية لنفسه كما في حديث نذ كره .

الثاني قوله تعالى : واختار موسى قومه سبعين رجلاً لم يقاتلنا فلما اخذتهم البرجنة قال رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياي اتلهلكنا بما فعل السفهاء منا ان هي الا فتنك

آلية ، و مافعل السفهاء هو سؤال الرؤية بدليل ما قبل آلية و موسى عليه السلام ليس من السفهاء فليس السؤال منه .

الثالث ما رواه الصدوق رحمه الله في التوحيد في باب ماجاء في الرؤية بالاسناد عن علي بن محمد بن الجهم ، قال : حضرت مجلس المأمون وعنه الرضا على بن موسى عليهما السلام ، فقال لها المأمون : يا ابن رسول الله أليس من قولك أن الأنبياء معصومون ، قال عليه السلام : بلـ ، فسألـه عن آيات من القرآن ، فكان فيما سـألهـ ان قال له : فما معنى قول الله عزوجلـ : و لمـاجـءـ مـوسـىـ لـمـيقـاتـنـاـ وـ كـلـمـهـ رـبـهـ قـالـ ربـ اـرـنـيـ اـنـظـرـ الـيـكـ قالـ لـنـ تـرـانـيـ الـآلـيـةـ ،ـ كـيـفـ يـجـوـزـ اـنـ يـكـوـنـ كـلـيـمـ اللهـ مـوسـىـ بـنـ عـمـرـانـ عـلـيـهـ السـلـامـ لـاـ يـعـلـمـ انـ اللهـ تـعـالـيـ ذـكـرـهـ لـاـ يـجـوـزـ عـلـيـهـ الرـؤـيـةـ حـتـىـ يـسـأـلـهـ هـذـاـ السـؤـالـ ،ـ قـالـ الرـضاـ عـلـيـهـ السـلـامـ :ـ اـنـ كـلـيـمـ اللهـ مـوسـىـ بـنـ عـمـرـانـ عـلـيـهـ السـلـامـ عـلـمـ اـنـ اللهـ تـعـالـيـ جـلـ اـنـ يـرـىـ بـالـبـصـارـ ،ـ وـ لـكـنـهـ لـمـ اـكـلـمـهـ اللهـ عـزـوجـلـ وـ قـرـبـهـ نـجـيـاـ رـجـعـ اـلـىـ قـوـمـهـ فـاـخـبـرـهـ اـنـ اللهـ عـزـوجـلـ كـلـمـهـ وـ قـرـبـهـ وـ نـاجـاهـ ،ـ فـقـالـوـاـ لـنـ تـؤـمـنـ لـكـ حـتـىـ نـسـمـعـ كـلـامـهـ كـمـاـ سـمـعـتـ ،ـ وـ كـانـ الـقـوـمـ سـبـعـمـائـةـ الـفـ رـجـلـ ،ـ فـاـخـتـارـهـمـ سـبـعـيـنـ الـفـ ،ـ ثـمـ اـخـتـارـهـمـ سـبـعـةـ آـلـافـ ،ـ ثـمـ اـخـتـارـهـمـ سـبـعـمـائـةـ ،ـ ثـمـ اـخـتـارـهـمـ سـبـعـيـنـ رـجـالـمـيقـاتـ رـبـهـ ،ـ فـخـرـجـ بـهـمـ إـلـىـ طـورـسـيـنـاءـ ،ـ فـاقـاـهـمـهـ فـيـ سـفـحـ الـجـبـلـ وـ صـدـ مـوسـىـ عـلـيـهـ السـلـامـ إـلـىـ الطـورـ وـ سـأـلـ اللهـ تـبارـكـ وـ تـعـالـيـ اـنـ يـكـلـمـهـ وـ يـسـمـعـهـ كـلـامـهـ فـكـلـمـهـ اللهـ تـعـالـيـ ذـكـرـهـ وـ سـمـعـوـاـ كـلـامـهـمـ فـوـقـ وـأـسـفـلـ وـ يـمـينـ وـشـمـالـ وـ وـرـاءـ وـ اـمـاـلـانـ اللهـ عـزـوجـلـ اـحـدـهـ فـيـ الشـجـرـةـ ثـمـ جـعـلـهـ مـنـبـعـاـهـنـاـ حـتـىـ سـمـعـوـهـ مـنـ جـمـيعـ الـوـجـوهـ ،ـ فـقـالـوـاـ لـنـ تـؤـمـنـ لـكـ بـاـنـ هـذـاـ الـذـيـ سـمـعـنـاـهـ كـلـامـ اللهـ حـتـىـ نـرـىـ اللهـ جـهـرـةـ ،ـ فـلـمـاـ قـالـوـاـ هـذـاـ القـوـلـ الـعـظـيمـ وـ اـسـتـكـبـرـوـاـ وـعـتـوـاـ بـعـثـ اللهـ عـزـوجـلـ عـلـيـهـمـ صـاعـقـةـ فـأـخـذـتـهـمـ بـظـلـمـهـمـ فـمـاـتـواـ ،ـ فـقـالـ مـوسـىـ :ـ يـاـ رـبـ مـاـ اـقـولـ لـبـنـيـ اـسـرـائـيلـ اـذـ رـجـعـتـ اـلـيـهـمـ وـقـالـوـاـ اـنـكـ ذـهـبـتـ بـهـمـ فـقـتـلـهـمـ لـانـكـ لـمـ تـكـنـ صـادـقـاـهـمـ اـدـعـيـتـ مـنـ مـنـاجـاـتـ اللهـ اـيـاـكـ ،ـ فـاحـيـاـهـمـ اللهـ وـ بـعـثـمـ مـعـهـ ،ـ فـقـالـوـاـ اـنـكـ لـوـسـأـلـتـ اللهـ اـنـ يـرـيـكـ اـنـ تـنـظـرـ اـلـيـهـ لـاجـابـكـ ،ـ وـكـنـتـ تـخـبـرـنـاـ كـيـفـ هـوـ فـنـعـرـفـهـ حـقـ مـعـرـفـهـ ،ـ فـقـالـ مـوسـىـ عـلـيـهـ السـلـامـ :ـ يـاـ قـوـمـ اـنـ اللهـ لـاـ يـرـىـ بـالـبـصـارـ وـلـاـ كـيـفـيـةـهـ ،ـ وـاـنـمـاـ يـعـرـفـ بـآـيـاتـهـ وـ يـعـلـمـ بـاعـلـامـهـ ،ـ فـقـالـوـاـ :ـ لـنـ تـؤـمـنـ لـكـ حـتـىـ تـسـأـلـهـ ،ـ فـقـالـ مـوسـىـ عـلـيـهـ السـلـامـ :

يا رب انك قد سمعت مقالة بنى اسرائيل وانت اعلم بصلاحهم ، فاوحى الله جل جلاله اليه يا موسى اسألني ما سألك فان اوخذك بجهلهم ، فعند ذلك قال موسى عليه السلام : رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه و هو يهوى فسوف تراني ، فلما تجلى ربه للجبل بآية من آياته جعله دكا و خر موسى صعقا ، فلما افاق قال سبحانك تبت اليك يقول رجعت الى معرفتى بك عن جهل قومي و انا اول المؤمنين منهم بانك لاترى ، فقال المأمون : اللہ درک يا ابا الحسن .

ثم قال الصدوق رحمة الله : ولو اوردت الاخبار التي رویت في معنى الرؤية لطال الكتاب بذكرها و شرحها و اثبات صحتها ، و من وفقه الله تعالى ذكره للرشاد آمن بجميع ما يرد عن الائمة عليهم السلام بالاسانيد الصحيحة و سلم لهم و رد الامر فيما اشتبه عليه اليهم اذ كان قول الله و امرهم امر الله و هم اقرب الخلق الى الله عزوجل و اعلمهم به صلوات الله عليهم اجمعين .

اقول : كفى ما في هذه الرواية من بيان الامام عليه السلام جوابا لما اعترض الاشاعرة كما في شرح القوشجي والاربعين للرازي وغيرهما على تفسير الآية بان السؤال كان لقومه .

**قول الشارح :** وهذا متعدد في حقه تعالى انت - اقول : ان الخصم الاشعرى قد تسلم ان النظر الذى هو سبب الرؤية متعدد في حقه تعالى لانه يستلزم ان يكون المنظور اليه في جهة ، و امتناعه مسلم عنده ، فاذا كان الامر كذلك فالرؤى التي هي مسببة عن هذا السبب ايضا متعددة لان امتناع السبب يستلزم امتناع مسببه ، فلا معنى لارادة المسبب من ذكر هذا السبب ، فالكلام هنا على تسلم الخصم لذلك ختم ، فالنظر في الآية بمعنى آخر ، و سيأتي .

**قول الشارح :** الممنع من اراده هذا المجاز انت - اي نمنع من ان النظر المقربون بالى يفید الرؤية و يستلزم حتى تراد به الرؤية مجازا اذ يقال نظرت الى الهلال فلم اره ، و ذكر اهل اللغة ان معنى نظر اليه مدطر فهاليه رآه او لم يره . فحيثنى اما ان يراد به نظر العين بدون تقدير او مع تقدير او يراد معنى آخر له ولا لي معنى آخر

## في آيات صفاته تعالى

والاول بعيد جدا لان المؤمنين يوم القيمة ليسوا جاهلين بان الله تعالى ليس في جهة فلا يمدون طروفهم الى جهة لذلك ، والثاني ان يكون التقدير الى ثواب ربه ناظرة و امثال هذا في القرآن كثيرة ، والثالث ان يكون الى اسماء بمعنى النعمة و ناظرة بمعنى متطرفة .

**قول الشارح :** فان النظر وان اقتنى به حرف الى - النظر يأتي بمعنى الانتظار و يتعدى بنفسه ، و بمعنى التفكير و يتعدى بفه ، و بمعنى الرأفة و يتعدى باللام ، و بمعنى مدار الطرف و يتعدى بالالي .

**قول الشارح :** قد فعل بها فاقرة - هي ما يكسر فقرات الظهر ، والكلام كنایة عن شدة الغم كما في قوله عليه السلام : قسم ظهرى رجال عالم متهلك وجاهل متنسك ، و يحتمل الكسر حقيقة .

**قول الشارح :** و تقريرها ان الجسم والعرض الخ - حاصل كلامهم ان علة صحة رؤية الاجسام والاعراض هي الوجود لا غير والوجود مشترك بين الواجب والممكن فعلة صحة الرؤية مشتركة بينه وبينه ، وكلمات تحقق العلة تتحقق المعلول فرؤيته تعالى ممكنة ، ثم ان الوجوه المذكورة في كلام الشارح راجعة الى منع الصغرى الا الثامن والتاسع فانهما الى الكبرى ، وكل منها على فرض تسليم الذى قبله ، و ما في كلام المصنف هو الرابع والثالث والخامس .

**قول الشارح :** الثامن المنع الخ - لان الوجود العام البديهي ليس محل الكلام اذ هو امر اعتباري لا يصلح للعملية للامر الخارجي ، و حقيقة الوجود ليست مشتركة في الجميع لانها حقيقة متباعدة على قول المشاء ، ولو سلم كونها حقيقة واحدة في الجميع كما عليه غير المشائين فلم يلزم مطلوبكم للاختلاف من جهة العينية والزيادة فان وجود الباري تعالى عين ذاته و في غيره زائد على ماهيته .

**قول الشارح :** التاسع المنع من وجود الخ - هذا المنع يتوجه الى ان صرف اشتراك الوجود بين الواجب والممكن لا يثبت الحكم للواجب لاحتمال مانع ممتنع الارتفاع فيه او شرط ممتنع الحصول .

ثم ان بعض الاشاعرة كالغخر الرازى فى الاربعين و البراهين اعترف بضعف هذا الدليل حيث قال : اعلم ان جمهور الاصحاب عولوا فى اثبات انه تعالى يصح ان يرى على دليل الوجود ، واما نحن فما عاجزون عن تمسيته ، ونحن نذكر ذلك الدليل ثم نوجه عليه ما عندنا من الاعتراضات ، انتهى ، ثم ذكره وذكر ما الشارح هنادى كره .

ثم ان بعضا آخر منهم كمام الحرمين الجويين على ما نقل القوشجي وشارح العقاد  
النسفية حيث تنبهوا لضعف الدليل و ورود الاعتراضات قالوا : ليس المراد بالعلة في  
هذا الدليل ما فهمه الاكثر من المؤثر بل المراد بها متعلق الرؤية و القابل لها ،  
ولاحفاء في لزوم كونه وجوديا اذ المعدوم لا يتعلق به الرؤية بالضرورة ، و على هذا  
فلا اعتراض بتلك الوجوه مندفع .

اقول : لاحفاء عند عاقل في ان هذا القول سفه و فرار من المطر الى الميزاب  
لان نتيجة الدليل على هذا ترجع الى انه كلما تحقق القابل تتحقق المعلول ، وهذا  
مما لا يتفوه به جاهل فضلا عن فاضل لأن القابل لا يكفي لتحقق المعلول اصلا ، فلا بد  
من بيان علة امكان الرؤية حتى نظر اتمة هي اولا ، وعلى فرض التمامية ننظر اي شيء  
يمكن ان يكون قابلا لها ، وقد بينا ان الوجود ليس علة تامة بل لا بد مع ذلك من  
خصوصيات اخرى تمنع في الواجب تعالى سواء فرضناه علة فاعلة او علة قابلة .

المسألة الحادية والعشرون

(في باقى الصفات)

**قول الشارح : وجماعة الاولئ الخ - عرفوا الوجود بانه افادة ما ينبغي  
للمستفيد من غير عوض و لاغرض ، وسيأتي بيانه في المسألة الرابعة من الفصل الثالث  
اشاء الله تعالى .**

**قول الشارح : والحقيقة المستلزمة للاضافة - اقول : بل الاضافية المضمنة**

ايساً لان الاضافات متوقفة على وجود الممكناً ، و هو له تعالى .

**قول الشارح :** و يقال على حال القول والعقد الخ - القول هو القضية اللغوية والعقد هو القضية الذهنية ، و حالهما هو النسبة في القضية ، والمطابقة للواقع يصح اعتبارها نسبة القضية ولتنفس القضية .

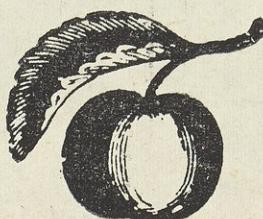
**قول الشارح: الى المقول والمعتقد.** المقول هو الواقع نظرا الى القول والمعتقد هو الواقع نظرا الى العقد .

**قول الشارح :** اذا كان مطابقا - اى اذا كان حال القول والعقد مطابقا ( بصيغة المفعول ) الى الواقع .

**قول الشارح :** و هو الصادق ايضا الخ - اى يقال الصادق على حال القول والعقد ايضاً لكن باعتبار كونه مطابقا ( بصيغة الفاعل ) الى الواقع ، و ذكر الشارح القول والعقد مكان حالهما خلافا لما جرى عليه في تفسير الحق لما قلنا من صحة اعتبار المطابقة لنسبة القضية ولتنفس القضية .

**قول الشارح :** لان الخير عبارة الخ - قدم الكلام في ذلك مستوى في المسألة السابعة من الفصل الاول من المقصد الاول .

**قول الشارح:** عبد الله بن سعيد - هو عبد الله بن سعيد بن الحصين الكوفي ابو سعيد الاشج الحافظ المتوفى سنة مائتين و سبعة و خمسين ، و كان من كبار القوم فقهاء حديثا و كلاما ، روى عن عبدالسلام بن حرب و ابي خالد الاحمر والمحاري و ابن ادريس و هشيم و من في طبقتهم ، فراجع كتاب الخلاصة للخزرجي ص ١٦٩ ، هكذا في حاشية احقاق الحق في مبحث كلامه تعالى .



## الفصل الثالث من المقصد الثالث

( في افعاله تعالى )

المسألة الاولى

( في ثبات الحسن و القبح العقليين )

قول الشارح : هذين المذهبين - مذهب تمشى قواعد الاسلام و مذهب تجويز القبائح عليه تعالى ، وهذا تغير على الاشاعرة .

قال الشارح في نهج الحق : المبحث الحادى عشر في العدل وفيه مباحث ، الاول في نقل الخلاف في مسائل هذا الباب ، اعلم ان هذا اصل عظيم تبني عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقاً ، وبدونه لا يتم شيء من الاديان ، ولا يمكن ان يعلم صدق نبي من الانبياء على الاطلاق الا به على ما نقرره فيما بعدها شاء الله تعالى ، وبئس ما اختاره الانسان لنفسه مذهبنا خرج به عن جميع الاديان ولم يمكنه ان يتبع الله بشرع من الشرائع السابقة واللاحقة ولا يجزم به على نجاة نبي مرسى اوصاله مقرب او مطير في جميع افعاله من اولياء الله و خلصائه ولا على عذاب احد من الكفار والمشركين و انواع الفساق و العاصين ، فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له ان يلقى الله تعالى بمثل هذه العقائد الفاسدة و الاراء الباطلة المستندة الى اتباع الشهوة و الانقياد للمطامع .

قول الشارح : واعلم ان الفعل من المتصورات الخ - اعلم ان الفعل المطلق

مع انه ضروري التصور عرفوه بتعريفات لفظية للتنبيه والشرح : منها ما في اول النمط الخامس من الاشارات من انه حصول وجود للشيء من شيء آخر بعد مالم يكن ، وهذا التعريف من المتكلمين نقله الشيخ هناك لبيان خطأهم في مناطق عمل الحاجة الى الفاعل ، ومنها ما ذكره الحكماء من انه حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان العدم ذاتيا او زمانيا ، والتعريف الثاني اعم من الاول لانه يشمل الوجود بعد العدم الزمانى فقط دون الثاني ، وذلك لأن المتكلمين على ان لا وجود لفعل لم يسبقه عدم زمانى بناءً منهم على حدوث العالم ، ومعلوم ان الاختلاف المذكور بين الفريقين لا مساس له بمفهوم الفعل وما هيته حتى يبني تعريفه عليه ، ومنها ما في كلام الشارح من تعريف ابي الحسين البصري ، ومنها انه مبدأ التغير في آخر ، ومنها انه ما يوجد بعد ما كان مقدورا ، ومنها انه صرف الشيء من الامكان الى الوجوب ، ومنها انه كون الشيء مؤثرا في غيره ، ومنها ما مار في اواخر المقصد الثاني في كلام الشارح من انه تأثير الشيء في غيره ، ومنها انه الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير ، ومنها انه الامر من العدم الى الوجود ، و كل غير خال من شيء .

فما قولك : ان المراد بالفعل هناك ليس ما يقابل الاسم والحرف ، ولا المراد به مدلول المصدر كالضرب والذهب ، ولا المراد به ما يقابل الترك ، ولا ما يقابل الانفعال بل المراد به ما ينقسم الى الارادي والطبيعي والقسري ، وهو الاثر الحاصل عن سببها من حيث هو حاصل عنه لامن حيث هو شيء بالنظر الى نفسه .

**قول الشارح : فالفعل الحادث - الوصف ايضاح ، وسره ان يكون الكلام تمهد القوله : بامر زائد على حدوثه .**

**قول الشارح : بامر زائد - هذا الامر الزائد هو مناط اتصف الفعل بالحسن والقبح ، وهو على ما ظهر من الشارح العلامة القوشجي والشارح القديم واللاعجمي في كوهر مرادو شارح الباب الحادى عشر والعلامة المجلسى في حق اليقين والاحسانى في المجرى وصاحب معتقد الامامية انه القصد والاختيار ، فيخرج الفعل الطبيعي**

والقسرى ، وظاهر البهشى احده شراح التجريد هو الحكم ، ولعل مراده بهاقصد الذى هو مناط الحكم بان الفعل حسن او قبيح .

و ظاهر الفخر الرازى فى الاربعين والبراهين ان الزائد هو العنوان الاعتبارى الذى يمتاز به كل فعل عن آخر حيث قال مامضمنه : ان الصلاة والزنا متساويان من جهة ان كلا منهما حركة و يمتاز كل منهما عن الآخر بصفة زائدة هي كون تلك الحركة صلاة والاخرى زنا ، ثم قال : اصل الحركة بقدرة الله تعالى والوصف بقدرة العبد ، وهذا قول القاضى ابى بكر الباقلاني .

اقول : انما فسر الزائد بذلك انه واصحابه من الاشاعرة لا يرون للعبد اختيارا فى فعله حتى يكون مناطا للقبح والحسن ، بل هما عندهم منوطان بهذا الوصف الذى يتحقق من بيان الشارع وامرها ونفيه .

**قول الشازح : وهو قسمان حسن و قبيح الخ -** اقول : يسمى الحسن باقسامه الاربعة بالحلال ويسمى القبيح بالحرام ، قال المصنف فى شرح الاشارات فى النط السادس : اعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرّفون الحسن بأنه كل فعل يقتضى استحقاق مدح اولا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا ، والقبيح بأنه كل فعل يقتضى استحقاق ذم ، انتهى : وما قال الشارح ابىين واحسن ، هذا هو المشهور ، وقال الارديلى رضوان الله عليه فى حاشيته على شرح القوشجى : اعلم ان تقسيم فعل المختار الى هذه الاقسام على ما فعله الشارح احد الاقوال ، وبعض يقسمه بحيث يدخل المكرر فى القبيح ، وكان الاول اولى اذتسمية فعل جوزه الله تعالى بقبيح لainاسب ، والامر فى ذلك هين ادلاما مشاحة فى الاصطلاح ، انتهى .

اقول : من ذلك البعض المدخل للمكرر فى القبيح الفاضل اللاهيجى فى كوهن مراد فى مبحث التكليف ، والقول الآخر من الاقوال فى كلامه هو اخراج المباح عن الاقسام راسا لانه لا يتعلّق به امر ولا نهى ولا ذم ولا مدح ولا علية عقاب ولا ثواب فليس بحكم اصلا ، قال الغزالى فى المسننفى فى اواخر الفتن الثاني من القطب الاول : فان

قيل : فهل المباح حسن ، قلنا : ان كان الحسن عبارة عن الفاعله ان يفعله فهو حسن وان كان عبارة عما امر بتعظيم فاعله و الشفاء عليه او وجوب اعتقاد استحقاقه للشفاء ، و القبيح ما يجب اعتقاد استحقاق صاحبه للذم و العقاب فليس المباح بحسن ، انتهى ثم ان اقسام الحسن الى الاربعة انما هو باعتبار ما حكم به الشارع ، واما حكم العقل مع قطع النظر عن الشرع فهو باعتبار ما يدرك من المصلحة فيحكم بالحسن وما يدرك من المفسدة فيحكم بالقبح ، ومع خلو الفعل عنهما عنده لا يحكم بشيء ثم انه يحكم بوجوب الفعل نظرا الى وجود الداعي وبقبحه نظرا الى عدمه ، فحيث انه تعالى على ما عليه العدلية يحكم العقل على افعاله فلا حكم له فيها الا بالوجوب مع وجود الداعي وبالقبح مع عدمه ، فليس هذا الا تقسيم في افعاله تعالى ، وسيأتي في ذلك كلام في المسألة الثانية انشاء الله تعالى .

ثم ان هذا التقسيم لا ينافي على مذهب الاشاعرة لانهم على اصولهم ينكرون الاختيار ويقولون كل فعل من كل احد هو فعل الله تعالى وكل ما فعله الله تعالى فهو حسن فكل فعل من كل احد فهو حسن ، والالتجاء الى القول بالكسب لا ينفعهم شيئا كما يأتي تفصيل ذلك في المسألة السادسة انشاء الله تعالى .

**قول المصنف :** وهو ما عقليان الخ - اعلم ان البحث في مطلق الفعل لاصحوص فعله تعالى او فعل العبد كما يظهر من بعض ، فان المدعى ان كل فعل من حيث هو فعل يتصرف بالحسن او القبح سواء تعلق تجويز شرع به او منعه ام لا ، وسواء ادرك عقولنا جهة الحسن او القبح ام لا ، و سواء كان الله تعالى فاعلا او العبد .

ثم اختلفوا في جهة الحسن والقبح ، هل هي ذات الفعل او صفة ذاتيه او وجوهه واعتبارات واحدتها او احد الاولين او احد الاخرين ، فعلى الاولين يصح ان يقال : الحسن او القبح الذاتي والعقلاني معا بمعنى ان في ذات الفعل بذاته او بصفة ذاتية له ما يقتضي حسنها او قبحها وان العقل يدرك ذلك ويحكم بالحسن او القبح ، واما على الوجوه والاعتبارات فلا يصح توصيف الحسن او القبح بالذاتي ، بل بالعقلاني فقط بمعنى ان العقل

من دون حكم الشرع يحكم بالحسن او القبح بلحاظ الوجوه والاعتبارات ، والشارح العلامة رحمه الله على ان الحسن والقبح على احد الاخرين حيث قال في نهج الحق : قالت الامامية و تابعوهم من المعتزلة ان الحسن والقبح عقليان مستندان الى صفات قائمة بالافعال او وجوه و اعتبارات تقع عليها ، انتهى ، وهذا احد الاقوال ، وفي المسألة اقوال اخرى ، ونقل عن الجبائى احد شيوخ الاعتزاز انه قال : ان الحسن والقبح ليسا لذوات الافعال ولا لصفات قائمة بذاتها، بل لوجوه و اعتبارات فى جميع الافعال ، انتهى ، والحق عندي هذا القول اذلم يجد فى الافعال ما يكون حسنا او قبيحا بذاته او بلازم ذاته ، ومما مثل به من العدل والظلم ليس بمثبت له لأن الظلم والعدل عنوانان طاريان على افعال مختلفة بعد اعتبار الحسن والقبح بلحاظ وقوع الفعل فى محله اللائق به او لا وقوعه فيه .

ثـان حكم العقل بالحسن والقبح على ثلاثة اوجه كما قال الشارح فى نهج الحق : ذهب الامامية و من تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل لايشك فى ذلك وليس جزمه بهذا الحكم بادون من الجزم بافتقار الممکن الى السبب وان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، ومنها ما هو معلوم بالاكتساب انه حسن او قبيح كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ، و منها ما يعجز العقل عن العلم بحسنه او قبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات ، انتهى ، والاشاعرة يذكرون كل ذلك ويقولون : لا حسن ولا قبح ولا جهة لها فى فعل حتى يدركها العقل لا بالذات و لا بالاعتبارات الا باعتبار تجويز الشرع و منعه او فعله تعالى و تركه ، فالحسن ما فعله او جوزه و القبح ما تركه او منعه و ان كان على اصحابهم لا فعل الافعله ، والعجب من الشيخ الاشعري حيث نقل عنه الشهرستاني في الملل والنحل انه قال في هذا المقام : والواجبات كلها سمعية والعقل لا يوجب شيئا ولا يقتضي تحسينا و لا تقييحا الى ان قال : و انبعاث الرسل من القضايا الجايزة لا الواجبة ولا المستحبة ، ولكن بعد الانبعاث تايدتهم بالمعجزات وعصمتهم من الموبقات من جملة الواجبات اذ لابد من طريق للمستمتع يسلكه ليعرف به صدق

المدعى ولابد من ازاحة العلل فلا يقع في التكليف تناقض ، انتهى ، وان تعجب فعجب انه كيف حكم بالوجوب على الله في هذا المورد مستدلا بالعقل دون سائر الموارد .

ثمان جهات الحسن او القبح ترجع الى عنوان واحد يعبر عنه بالمصلحة والمفسدة ، والمصلحة كون الفعل بحيث يلائم الغاية المطلوبة والمفسدة بخلافها ، و هما في ستة نظمات : الاول نظام العالم برمته ، الثاني نظام اجتماع العباد المختارين من الانس والجبن والشياطين وغيرها ان كان ، الثالث نظام الاجتماع الانساني الكبير ، الرابع نظام الاجتماع الانساني الصغير ، الخامس نظام الاجتماع البيتي ، السادس نظام الفرد ، وهذه النظمات بعضها من بعض ، ويجب رعاية مصلحة كل منها مقدما على ما بعده بحيث يكون فوت المصلحة على المتأخر ان امتنع الجمع بين المصالح ، ولا خفاء في ان رعاية المصالح وترتيبها وتعيين الافعال بحسبها بيده تعالى لأن لها الخلق والامر ، وجعل العباد مختارين من جملة المصالح ، وقل عقل يدرك كها وجهاتها كملا ، فالاعتراض بما لا يراه الناس مصلحة لفرد او اجتماع عساقة لذلك ، فرعايتها المصلحة هي اتيان الفعل على ما يراه الحق صالح بدلالة الشرع او العقل ، فحيث ان الفاعل المختار بيده ان يجعل فعله بحيث يؤدى الى غاية روعي لها المصلحة التي يجب عليه مراعاتها وان يجعله بحيث يؤدى الى غاية بخلاف ذلك يفتح باب التحسين والتقبیح واتصاف الفعل بالحسن على الاول وبالقبح على الثاني وينطلق لسان المدح او الذم من يدرك تلك المراعاة وعدمها ، فوجهة الحسن والقبح هي المصلحة والمفسدة ، و مناط التحسين والتقبیح والمدح والذم والثواب والعقاب هو رعاية الفاعل المختار لتلك المصلحة و عدمها ، فتحصل من ذلك كلها ان المصلحة والمفسدة مع اختيار الفاعل اصل ، واعتبار الحسن والقبح يتفرع عليه ، والمدح والذم والثواب والعقاب متفرعة على الحسن والقبح .

اذ اعرفت ذلك فلاحا صل لما ذكره القوشجي وغيره تبعا لبعض سلفهم دفع الشناعة مذهبهم من ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة : الاول صفة الكمال والتقص ، يقال : العلم حسن اي لمن اتصف به كمال ، والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان ، ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها و ان مدر كه العقل ، الثاني ملائمة الغرض

و منا فرته فيما وافق الغرض كان حسنا و ما خالقه كان قبيحا و ماليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا ، وقد يعبر عنهما بالصلاحه والفسده ، فيقال : الحسن ما فيه الصلاحه والقبح ما فيه المفسده و ما خلا عنهما لا يكون شيئاً منها ، و ذلك ايضاً يدركه العقل كالمعنى الاول ، الثالث ما تعلق به مدحه تعالى و ثوابه او ذمه و عقابه ، مما تعلق به الاول يسمى حسنا و ما تعلق بها الثاني يسمى قبيحا وما لا يتعلقب به شيء منها فهو خارج عندهما ، هذا في افعال العباد ، و ان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم ، وهذا المعنى هو محل النزاع ، انتهى ، وبعد العرفان بما بینا من قبل يظهر الواقع النظري واليراد في هذا الكلام و ان هذا التفصيل لا يسمى ولا يعني من جوع لأن العلم والجهل مثلاً وكذا سائر الصفات امور حادثة مستندة الى فاعل مختار وان كان هو الله تعالى ، و اما الصلاحه والمفسده فلا يطلق عليهما الحسن والقبح ، نعم ما فيه الصلاحه حسن وما فيه المفسده قبح كما وقع في كلامه لأنهما منشأ الانتراعهما كما قلنا ، فمن قال بالصلاحه والمفسده فلا بد له ان يقول بالحسن والقبح اللذين يتفرع عليهما المدح والثواب والذم والعقاب للفاعل ، فان كان العقل مدركاً لهما فمدرك لهما ايضاً فحاكم عليهما بذم الفاعل وعقابه او مدحه و ثوابه اذا دراك منشأ الانتراع يستلزم ادرك المترزع و لكنهم لا يقولون بالصلاحه والمفسده الواقعتين و يسندون كل فعل من كل احد الى الله تعالى من دون غرض و غاية ، فذلك تمويه في كلام بعضهم .

**قول المصنف :** بحسن الاحسان - يقال الاحسان لاتيان الفعل الحسن و هو قريب من معنى العدل وبهذا المعنى لا يحتاج الى التقيد ، ويقال بمعنى ايصال التفع الى الغير وحسنه يقييد بكونه في محل اللائق به .

**قول الشارح:** و تقريره انا نعلم الخ - ايا صاح ذلك انه لولم يكن الحسن و القبح عقليين بل كانوا شرعيين فقط لما حكم بهما من لم يعترف بشريعة ، لكن التالي باطل لحكم البراهمة والمالحدة بل كل عاقل بحسن العدل والاحسان و قبح الظلم والاساءة بالضرورة ، واما الملازمة ظاهرة ، واعتراض الخصم عليه بان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بالمعنى المتنازع فيه ممنوع ، بل بمعنى الملائمة

والمنافرة ، والجواب ان الجزم بهما يستلزم الحكم بالحسن والقبح على الفعل كما من بيانه فلذلك يمدحون الفاعل ويدمونه :

ان قلت : يمكن منع بطلان التالى بان لكل اجتماع شريعة ، قلت : ان الخصم يقول لاحسن ولاقبح الا بشريعة الهاية ، وهؤلاء ليست لهم ذلك .

اقول : ان الجماعات البشرية متقدون في قبح مفهوم الظلم وحسن مفهوم العدل لا في مصاديقهما ، فما يحكم جماعة يكونه عدلا او ظلما فربما يحكم جماعة اخرى بالعكس ، ف الحديث العدل والظلم ووجوب ترك هذا والأخذ بذلك بين الناس على اصنافهم سواء كانوا اهل شريعة ام لا انما هو بحسب مصالحهم التي يرونها لانفسهم فيحكمون بكون امر عدلا و بكون آخر ظلما ، فبناء حسن افعاله تعالى و قبحها على ما يحكم به جماعات الناس من العدل والظلم كما هو مسلك المعتزلة غير صحيح لان حكمهم ليس على حقيقة ثابتة بين الجميع ، بل اتفاقيهم انما هو في حسن العدل وقبح الظلم مفهوما ، مع انه لو كان حكمهم بذلك على حقيقة ثابتة بينهم كان بحسب مصالح نظام الاجتماع الانساني لا بحسب مصلحة النظام الاعلى ، فلا يكون حكمهم بحسن العدل و قبح الظلم فيما بينهم ميزانا للحكم بان نظير ما يكون ظلما بينهم ظلم من الله تعالى فيحكم بقبحه ونظير ما يكون عدلا بينهم عدل من الله تعالى فيحكم بحسنه ، فان اهلاك الطفل الصغير نوح اربعين عاما فهلكوا ولم يكن فيهم طفل حتى لا يلزم ظلم بالاطفال فان صح الخبر كان ذلك لحكمة علينا خفية ، وجواب الامام عليه السلام : ما كان الله عز وجل ليهلك بعذابه من لاذب له لا ينافي ان يكون لعم النساء حكمة اخرى .

**قول الشارح : البراهمة والملاحدة** - قال في مجتمع البحرين : يريدون بالملحدة الاسماعيلية الذين لا يعملون بالشرع مع غيبة الامام ، وبالبراهمة الذين لا يعملون بالشرع ولا يحسنون بعثة الانبياء ، وهذا الفريقان يحكمان بالحسن والقبح العقليين اقول : لا يبعد اياضان يكون تسمية الاسماعيلية بذلك لقولهم في الباري تعالى : انه لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز وكذا في سائر الصفات

فانهم الحدوا في صفاته تعالى الى غير ما وصف به نفسه .

**قول المصنف:** ولا نتفاهم مطلقاً الخ - بيانهان الحسن والقبح لو ثبتنا بالشرع فقط لانفيامطلقاً ، والثالي باطل بالاجماع واستحالة انتفاء الشيء على تقدير ثبوته ، بيان المزوم ان لا حكم على هذا بقبح شيء ولا بحسن شيء فلا نجزم بصدق اخبار من الشرع لان هذا الجزم اما الحكم العقل بقبح الكذب ومنافاة ذلك لحكمة الباري وحكم العقل بان صدور ما ينافي الحكمة عنه تعالى قبيح ، والمفروض ان العقل معزول عن ذلك ولا حكم له ، واما الحكم الشرع وهذا يستلزم الدور لتوقف الجزم بصدق الشرع على قبول حكمه وتوقف قبول حكمه على الجزم بصدقه .

واعتراض عليه القوشجي بانا لا يجعل حكم الشرع اي امره ونهيه دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل يجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح و يجعل القبح عبارة عن كون الفعل متعلق النهى والذم ، والجواب ان العاقل لا يجدر فرقاً بين الكلامين في ان مفادهما ان الحسن والقبح لا يكونان الا بامر الشارع ونهيه ، و مفاد هذه العبارة صحيح اسلامه في كتبهم .

**قول الشارح:** فجاز وقوعه الخ - اي فجاز وقوعه نظراً اليها حيث لا حكم بقبح الكذب ، لأنظروا الى الواقع لانه على هذا خفى علينا ، و هذه الجملة المترغعة مستفني عنها في الاستدلال اذ يكتفى ببيان المزوم عدم حكمنا بقبح شيء و حسن شيء كما ذكرنا .

**قول الشارح:** فإذا أخبرنا في شيء الخ - الاولى أن يقال : فإذا أخبرنا بشيء لم نجزم بصدقه كما ذكرنا سواء كان الاخبار بقبح شيء او حسنة او بشيء آخر لتجويز الكذب عليه حيث لا يحكم العقل بقبح الكذب حتى يحكم بامتناعه عليه ، و حكمه بعد اخبار الشرع يستلزم الدور كما بياننا .

**قول الشارح:** ولجوازنا ان يأمرنا الخ - عطف على قوله : لم يثبتنا لا شرعا ولا عقلا ، وهذا استدلال على حدته كما ذكره الشارح رحمه الله في نهج الحق بقوله ملخصاً : السادس لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله تعالى ان يأمر بالكفر

## في أفعاله تعالى

وتکذیب الانبیاء وتعظیم الاصنام وبالمواظبة على الزنا والسرقة وان ينهی عن العبادة والصدق لأنها غير قبیحة في انفسها فإذا امر الله تعالى بها صارت حسنة ، وانها غير حسنة في انفسها فإذا نهى الله تعالى عنها صارت قبیحة ، لكن لما اتفق انه تعالى امر بها ونهى عنها لغير غرض ولا حکمة صارت تلك حسنة و تلك قبیحة ، و اما قبل الامر والنھی فلفرق بينهما .

**قول الشارح : على هذا التقدير -** اي على تقدیر ان لا يكون الفعل في نفسه حسنا او قبیحا لان الفعل حينئذ خال عن المصلحة و المفسدة ، و بدونها لا معنى للحكمة التي هي صدور الفعل بحيث يراعي فيه مصلحته للنظام المطلوب و خلوه عن المفسدة فيه .

**قول المصنف : و لجاز التعاكس -** التعاكس هو صيرورة الحسن قبیحا والقبیح حسنا ، وهو ممتنع جزئيا ، اما بحسب الشرع فلان كثيرا ماما امرنا به الشارع وحكم بحسنه يمتنع ان يصیر منها عنه محکوما بالقبیح كتحصیل المعارف و توقيیر الاولیاء ، وكثيرا مما نهینا عنه وحكم بقبیحه يمتنع ان يصیر مامورا به محکوما بالحسن كتکذیب الانبیاء وقتل النفس بغير حق وهذا يرجع الى الدليل الذي نقلناه ذیل قول الشارح : و لجوزنا ان يأمرنا بالقبیح ، واما بحسب العقل فكالذی ذكره الشارح ، ووقوع النسخ والتعاكس عند الشرع والعقل في بعض الامور لا ينافي امتناعه في بعض آخر بالضرورة ، فالمعنى هو التعاكس في كل فعل الذي هو لازم القول بان الحسن و القبیح ليسا الا بتعلق امر الشارع ونہیه .

ان قلت : على ما اخترت من ان الحسن والقبیح في جميع الافعال بالوجوه والاعتبار يجوز التعاكس في كل فعل لان تغير الاعتبار يستدعي امكان التعاكس ، قلت : ان العقل اذا حكم بقبح فعل او حسن فعل بوجوه امتناع تعاكسه مع بقاء تلك الوجوه من دون زيادة ونقصان وتغير واختلاف كقتل النفس من دون وجوب واداء الحق من دون مانع ، وعلى هذا امتناع التعاكس كلیا .

**قول الشارح : ولا العادات -** اشارة الى ما قبل في الوجه الاول من ان حكم

البراهمة وغيرهم من الذين ليسوا أهل شريعة بالحسن والقبح إنما هو مستند إلى العادات وتقليلها آباء ، والجواب أن ما مثل به الشارح لا يتطرق إليه الاستناد إلى العادات مع أن العادات لها ابتداء لم يكن بالعادة .

ثم ان هننا وجوها اخرى من الآيات والاخبار وادلة العقل يمكن الاستدلال بها على المطلوب ترکيناها مخافة التطويل .

**قول الشارح : لو كان العالم بقبح الاشياء الخ - اي بعضها لان القائلين بذلك لم يدعوا العلم الضروري بقبح جميع الاشياء او حسنها، بل بعض الافعال كما نقلنا ذلك من الشارح نفسه ..**

**قول المصنف : وارتکاب اقل القبیحین اخ - اعلم ان للاشاعرة شبهات فی المسألة جعلوها دلائل لمدعاهم :**

الشبهة الاولى مانقله الشارح هنا ، وجوابه من وجوه :  
 الاول منع بطلان التالى لان فى هذا الكذب جهتين جهة ذاتية وهى تقتضى قبحه  
 و جهة عارضة وهى كونه سبباً لتخلص النبي وهى تقتضى حسن فهو حسن بهذه الجهة  
 وقبيح من حيث ذاته ، فتقديم جهة حسنة على جهة قبحه لانها ارجح ، وبيان آخران  
 جهة الحسن العارضة مانعة عن الاقتناء الذاتي ، والى هذا الجواب اشار المصنف بقوله :  
 وارتکاب اقل القبيحين .

واعتراض العذر الرازى فى الأربعين والبراهين على هذا الجواب بأنه لو جاز تخلف القبיעה عن الكذب لمانع فلا كذب الا ويجوز ان يقال: لعله وجده مانع من المowanع يمنع عن قبحه فلا يمكن الحكم القطعى بقبح شىء من الاكاذيب، والجواب ان المقطوع وهو قبح الكذب لا يرفع اليد عنه الابمانع مقطوع اقوى .

الوجه الثاني منع بطلان التالى ايضاً بان الكذب المقتضى للتخلص قبيح، لكننا لا نحتاج فى التخلص الى ارتكاب الكذب لامكان التعریض والتوریة كما قيل : ان فى المعارض لمندوحة عن الكذب ، والى هذا اشار بقوله : مع امكان التخلص ، اى التخلص عن الكذب بالتوریة .

واعتراض الفخر في الكتابين على هذا الجواب أيضاً بان نفرض الكلام فيما لا يمكن التورية كمالوسألك الظالم المريد لقتل النبي: ارائيه في هذه الساعة وانت رأيته، فان قلت: نعم طالبك و قتله ، وان قلت : لا فقد كذبت ، والجواب ان التورية ممكنة ولو في هذا المفروض ، مع انه يمكنه اتيان الكذب بصورة الاخبار من غير قصد اليه .

الوجه الثالث منع الملازمة لأن الكذب ليس قبيحاً بذاته ، بل بالوجوه والاعتبارات كما مر بيانه ، فالكذب بهذه الجهة ليس قبيحاً اصلاً .

الشبهة الثانية مانقله الشارح بقوله: لو قال الانسان لا كذبن غداً الخ، وتوضيحه ان الانسان لو قال : لا كذبن غداً لزم ان لا يكون احد الكذبين قبيحاً لانه اما يحسن الوفاء بعهده في الغد او لا يحسن ، فعلى الاول لزم حسن الكذب في الغد وعلى الثاني كان قوله : لا كذبن غداً كذباً حسناً ، والجواب انه لا يحسن الوفاء بعهده في الغد لأن في الوفاء ارتکاب قبيحين : الكذب الذي يقوله غداً والعزم عليه ، وفي ترك الوفاء قبيح واحد وهو الكذب بقوله : لا كذبن غداً

اقول : ان قوله : لا كذبن غداً اخبار ليس فيه مفهوم العهد والوعد الا بتاویل ان يكون كذباً خاصاً مطلوباً لاحد في الغد فوعده بذلك ، وعلى اي حال سواء جرى في الغد على ما قال ام لا فهذا الكلام قبيح لانه ان لم يكن له عزم بذلك فهو لغو ، وان كان فوعده بالقبيح او اظهار لعدم التحاشي عن ارتکاب القبيح ، واما في الغد فان فعل ذلك فقد فعل قبيحاً آخر والا فلا ، هذا ان لم يكن في كذبه غداً مصلحة اقوى من مفسدة الكذب والا فال وعد به والوفاء بوعده كلاماً حسن .

الشبهة الثالثة لو كان العبد مجبوراً في افعاله لما اتصف فعله بالحسن وبالقبح العقليين لأن مناطهما عندكم هو اختيار العبد كمامر ، لكنه مجبور فلا حسن ولا قبح في فعله، والجواب ان الغبدلليس مجبوراً في افعاله كما يأتي بيانه في المسألة السادسة، واليه اشار المتصيف بقوله : والجبر باطل ، مع ان الامر لو كان كذلك لزم عدم اتصف فعله بالحسن والقبح الشرعيين ايضاً ادلة يصح تعلق المدح او المذم بفعله ، على ان الكلام بالاصالة في افعاله تعالى لا افعال العباد .

الشبهة الرابعة ما ذكره الرازى في الأربعين والبراهين تذكرها المتصيف لشدة

فطاعتها ، والطالب يراجع .

**قول الشارح :** ولأن جهة الحسن الخ - عطف على قوله : لأن تخلص النبي عليه السلام ارجح الخ ، وهذا تعليل ثان لعدم بطلان التالى على القول بكون القبح ذاتياً لبعض الافعال ، فان الكذب قبيح بذاته و تخلص النبي الذى اجتمع مع هذا الكذب حسن بذاته ، مع غلبة حسنه على قبحه .

**قول الشارح :** الطعن فى الصغرى - قد يطلق الصغرى على المقدم فلا اعتراض عليه ، مع ان هذه الشبهة يمكن ان ترتب بالقياس الاقترانى بان يقال : العبد مجبور في افعاله وكل من هو مجبور في افعاله لا يتصرف فعله بالحسن و القبح .

ثم ان قول الاشاعرة بان الحسن و القبح شرعاً يحصلان للافعال بمجرد امر الشارع ونهيه لا باعتبار المصلحة و المفسدة في نفس الفعل لا ينحصر بشخص الشارع عندهم ، بل لو امر واحد من المتشربة بشيء او نهى عن شيء باجتهاده يصير حسناً او قبيحاً ، وهذا هو القول بالتصويب المعروف منهم ، قال الرازى في الأربعين : هل الحسن والقبح لصفة عائدة إلى الفعل او هو محض حكم الشرع بذلك او حكم أهل المعرفة بالشرع ، فقالت المعتزلة بالاول ، ومذهبنا الثاني ، انتهى ، والتفصيل في ذلك موكول إلى اصول الفقه .

### المسألة الثانية

( في انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يدخل بالواجب )

**قول الشارح :** اختلاف الناس هنا الخ - اعلم ان المعتقدين بالمبدأ الواحد جميعاً قائلون بأنه تعالى لا يفعل الا الحسن فلا يفعل قبيحاً ولا يدخل بواجب لأنّه قبيح ايضاً ، وكذا متذمرون في ان الفعل مالم يتم علته لم يوجد ، ولكن الاقوام بعد هذا الاتفاق تفرقوا :

## في افعاله تعالى

فالحكماء إلى أن الوجود بشر اشرف حتى افعال الحيوانات مقتضي ذاته تعالى ولازم هويته على الترتيب العلی والمعلولی حسب علمه العنائي الأزلی من دون قصد الى فعله وغرض له ، وكل ما يحدث يقع طبقاً لعلمه الأزلی تبعاً لعلله المنتهية اليه تعالى على الترتيب ، فهو واجب تبعاً لعلته التامة و كذا علته حتى تنتهي العلل اليه تعالى ، فلا معنى للإخلال بالواجب عندهم لأن ماتم علته واجب لا يمكن تخلفه والا فممتنع ، وأما الشرور والقبائح الواقعة في الكائنات فهي اعدام عندهم لا تتعلق لها بسلسلة الوجود المنتهية اليه تعالى على ما مر تفصيله في المسألة السابعة من الفصل الأول من المقصد الأول ، فلامعنى للقبيح عندهم ايضاً في فعله تعالى ، فلامعنى لحسن فعل عندهم او بقبحه بمعنى تعلق المدح والذم نظراً إلى النظام الكلى ، بل كل موجود واجب لامحالة تكونينا بذلك النظر ، نعم انهم يصفون افعال العباد بالحسن والقبح العقلين بحسب مصالحهم ومفاسدهم بمعنى ان العقلاء يذمون ويمدون من لا يسلك سبيل مصلحته في افعاله ومن يسلكه فيها نظراً إلى نظام الاجتماع لالى النظام الكلى .

واما الاشاعرة فهم قائلون بان العالم بجمعه اركانه واجسامه وما يشتمل عليه من انواع الممكّنات و جميع الافعال والاقوال والاعتقادات و جميع ما في الدنيا والآخرة حادثة مخلوقة لله تعالى بالقصد بغير وابسطة من العلل الفاعلية ولا غرض يعلل به ، بل عادته تجرى على ان يخلق شيئاً عقيباً شيئاً آخر ، لكن في الواقع فرق بينهم وبين الحكماء في نفي الغرض يأتى بيانه اجمالاً في المسألة الرابعة انشاء الله تعالى ، ويقولون انما يجب ما يجب من كل شيء بارادته وقدرته وعادته ، ولا شيء يعقب هذه كائناً ما كان ، ولو فعل كما هو فاعل على عقیدتهم الباطلة السخيفة كل ظلم وقبيح وشر وفاحشة فهو حسن لأن القبيح ما ينهاه هو عنه ، ولا أمر ولا ناهي يحكم عليه تعالى ، ولا معنى لنهاية تعالى عن فعل نفسه ، وبعضاً بعد الاعتراض عليه بان هذا يستلزم بطلان ارسال الرسل وانزال الكتب والوعيد والثواب والعقوبات الناجمة إلى القول بالكسب فراراً من شناعة المذهب على ما يأتى تفصيله في المسألة السادسة .

واما العدلية من الامامية والمعتزلة والزيدية فهم قائلون باستناد الاشياء الى

العمل الفاعلية المنتهية اليه تعالى وفقاً للحكماء ، ويثبتون الاغراض لافعاله تعالى خلافاً لهم ، والواجب من فعله تعالى عندهم ما تمت عليه بالداعي بعد امكانه في نفسه كما اشار اليه الشارح ، والمراد بالداعي هو العلم بالمصلحة في الفعل ، و المصلحة كون الفعل بحيث يلائم النظام المطلوب ، والقبيح عنه تعالى ماليس فيه المصلحة ، فلا يتصور في فعله تعالى الا الواجب والقبيح ، ثم ان الاثر المترتب على الفعل الذي فيه مصلحة يسمى غاية وغراضاً ، وبيان آخر ان الداعي هو الاثر المطلوب المترتب على الفعل الذي يصلاح سبباً لذلك الاثر باعتبار علم الفاعل بأنه يترتب على ذلك الفعل ويسمى ذلك الاثر بالغاية والغرض باعتبار موجوديته في الخارج ، و يقال : ان في هذا الفعل الذي هو سبب لذلك الاثر مصلحة له ، ويأتي زيادة ايضاح لذلك في المسألة الرابعة انشاء الله تعالى ، والقبيح عنه تعالى ماليس فيه مصلحة ان يكون سبباً للاثر المطلوب ، هذا ، وظاهر عبارة بعضهم قياس افعاله تعالى بافعال العباد من حيث الحسن والقبح فيحكم بالقبح في فعله قبحاً يحكم به في افعال العباد ، وذلك خلاف التحقيق فلا يعقل في فعله تعالى الا الواجب والقبيح ، واما الثلاثة الاخر من اقسام الحسن فليست الالمن عليه حاكماً شرعاً كان او عقلاً ، واما جمع المصنف بين الحسن والواجب في التكليف في المسألة الحادية عشرة فلانه باعتبار انه تكليف حسن وباعتبار انه يصلح ان يكون سبباً لما اراد من خلق العباد واجب ، وسيأتي الكلام فيه .

و حاصل كلامهم ان الفعل لا يصدر منه تعالى الا بعمل غائية تسمى بالاغراض ، وهي المنافع العائدة الى الخلق ، ولا يفعل ما لا نفع لهم فيه او ما فيه ضرر عليهم ، والعذاب بهم يوم القيمة وفي الدنيا و ان كان من فعله تعالى الا انه تابع لسوء اختيارهم بحسب وعيده كما ان الثواب تابع لحسن اختيارهم بحسب وعده ، و ليس ذلك ظلماً منه تعالى بل الناس انفسهم يظلمون ، و سموا هذا النمط عدلاً منه تعالى ، فاشتهروا بالعدلية ، و افردو الله فصلاً بحثوا فيه عن افعاله تعالى و اغراضها و تصحيح ما يتراءى في بدء النظر قبليحاً ، و ان كان الامامية مخالفين للمعتزلة في كثير من هذه المباحث كما هم

مخالفون لهم في كثير من مباحث الاصول الاربعة الاخر .  
والحاصل ان النزاع في هذه المسألة في المبادى لا في النتيجة فان الحكم يقول :  
انه تعالى لا يفعل القبيح ادلة القبيح في الوجود ، والاشعرى يقول . لا يفعل القبيح ادلة القبيح  
عليه تعالى ، والعدلى يقول : لا يفعل القبيح لانه غنى حكيم .

**قول الشارح :** لا يفعل قبيحا ولا يدخل بواجب - القبح والوجوب عليه تعالى  
في افعاله نظير التزيم والتوصيف في صفاته تعالى ، فان العقل كما يحكم بان بعض الصفات  
ممتنع عليه و بعضها يجب اتصافه تعالى به ، كذلك يحكم بان بعض الافعال يمتنع  
صدره عنه و بعضها يجب صدوره عنه حسب ادراكه ، ولا حكم للعقل فيما لا ادراك له  
في الصفات وفي الافعال ، وهذا بناء على ما ثبت من ان العقل يدرك حسن الاشياء وقبحها  
ولوفي الجملة ، نعم ليس للعقل ان يقيس فعله تعالى بفعل العبد و يحكم عليهمما يحكم  
واحد كمام الاشارة اليه ، بل له اذا ادرك جهات فعله مع لاحظ مقام الربوية ان يحكم  
بوجوبه للزومه لربويته او امتناعه لمنفاته لها كما ينظر في الصفات و يحكم هكذا  
نظرا الى وجوب وجوده ، مع ان العقل قاصر في الاكثر فلا بد له من الامداد من اصحاب  
الوحى عليهم السلام ، و ليس المراد بهما تحرير الفعل و ايجابه عليه تعالى لانهما  
لا يحصلان الا بالامر والنهى ولا أمر عليه ولا ناهي ، فلما واجه لتشريعات وقعت في كلمات  
بعض على القائلين بذلك .

**قول الشارح :** واسندوا القبائح اليه تعالى انخ - قد مضى ان النزاع في  
المبني فان الاشاعرة لا يقولون بقبح شيء ولا حسن شيء في نفسه حتى يكون القبيح  
عندهم متميزا عن الحسن بحكم العقل فيسند اليه اولاً يسند ، و ان ابطل ذلك في  
المسألة السابقة .

**قول الشارح :** والدليل على ما اختباره المعتزلة انخ - صورة هذا الدليل  
ان الله تعالى قادر عالم غنى حكيم وكل من هو كذلك بالوجوب يستحيل منه صدور  
القبيح والاخلاط بالواجب الذي هو ايضا قبيح لان القارئ انما يفعل للداعي وداعيه  
الي فعل القبيح اما الجهل او حاجته او سفاهته ، والكل ممتنع عليه تعالى .

**قول الشارح :** و ايضاً لو جاز منه فعل القبيح الخ - هذه الرزامات للإشاعرة على مذهبهم ذكر الشارح هنا بعضاً ، وهي لزوم ارتفاع الوثوق بما اخبر من الوعد والوعيد وغيرهما لجواز الكذب عليه ، و اظهار المعجزة على يد الكاذب المضل المفضى الى الشك وعدم الاعتماد فيما يأتي من المعجزات وغيرها لجوازه على الله تعالى عند عقولهم ، و تكذيبه تعالى فيما نزه نفسه في كتابه عن القبائع لجواز القبيح عليه ، و تكذيبه فيما وصف به نفسه بالعدل والحكمة لأن جواز ارتكاب القبيح ينافي ذلك ، و غير هذه مما ذكره الشارح رحمة الله في نهج الحق .

### المسألة الثالثة

#### ( في الله تعالى قادر على القبيح )

**قول الشارح :** احتاج بان وقوعه منه الخ - قد افروط النظام من شيوخ الاعزال في نفي القبيح عنه تعالى ، وخالف اصحابه بل جميع الموحدين بل صريح القرآن ، وذهب الى عدم قدرته تعالى على فعل القبيح ، واحتاج بانه تعالى لو وقع منه القبيح لكان جاهلاً او محتاجاً والتالي باطل ، والجواب ان هذا الدليل حق ، لكنه لا يثبت ما ادعى لان عدم الواقع لا يستلزم عدم القدرة عليه لان هذا الامتناع بالنظر الى حكم الفاعل وعلمه و غناه الكاملة المانعة عن حصول الداعي الى فعل القبيح لا بالنظر الى قدرته ، وهذا الرجل لم يفرق بين الامتناع الواقعى والامتناع الصدورى على ما بين في اواخر المسألة الاولى من الفصل الثاني .

### المسألة الرابعة

#### ( في الله تعالى يفعل لغرض )

**قول المصنف :** و نفي الغرض الخ - هذا المبحث طويل الذيل كثير الجدال

## في أفعاله تعالى

في كتب الأقوام ، لكنى سالك سبيل الاختصار ، ذاكر ما يفيد الناظر في الكلمات ، قائل : اعلم انه لا شبهة للعقلاء الموحدين في قضيائنا : هي ان كل موجود ممكناً بما هو ذلك الموجود في حد ذاته له اثر يترتب عليه بشهادة الفطرة والعقل والآيات والاخبار و يقال له السبب ولها المسبب باعتبار ترتيبه عليه و ان ذلك السبب يصلح لذلك المسبب ، وان الله تعالى خلق ما خلق بهذه الصفة و خلى سبيل السبب لظهور الاثر منه وله ان يمنع عن ظهوره لانه المعطى وحده سواء قلنا ان ذلك بابطال السبب و نقله عن حدود ذاته او ابقاءه بحاله ، و ان ذلك كله غير عازب عن علمه و لا خارج عن ارادته ، و انه تعالى كامل كل الكمال و له كمال كل كامل بالملك الحقيقى للغنى الذاتى له والمفقود الذاتى لغيره ، و انه تعالى لا يتقضى مقتضى ارادته ، فادا اراد شيئاً عن سبب يصلح لذلك الشيء فلك ان تسميه غاية او غرضاً او فائدة او اثراً او مخلوقاً لله بالواسطة او ما شئت فسمه سواء كان ذلك الشيء نفعاً و كمالاً للسببيه او لغيره او لهما او مع ثالث او غير ذلك بعد ان ثبت انه تعالى غنى لا يستكمل بغيره بل الكل من الاسباب و الآثار و الكمال و ذى الكمال ملك له تعالى بالحقيقة ، فنافى الغرض كالاشعرى ان اراد نفي هذا المعنى فهو من الشعور بمعزل ، و مثبته كالمعتزالى ان اراد بالغرض معناه الذى عند العرف من ان الفاعل يفعل فعل لتحصيل شيء لم يكن حاصلاً له فهو كالاشعرى ، و ان اراد به المعنى الذى بيناه فهو في النمط الأوسط ، والحكماء يثبتون المعنى الاول و يسمونه الغاية و ينفون المعنى الثاني بعنوان الغرض .

**قول الشارح : والدليل على مذهب المعتزلة الخ - دليل المثبت قياس من الشكل الاول ، و دليل المخالف قياس من الشكل الثاني صغر باهما كالمتعارضين ، و اخذ احد القياسين و ترك الآخر يرجع الى ما اريد بالعرض من المعنى .**

### المسألة الخامسة

( في انه تعالى يزيد الطاعات و يكره المعا�ي )

**قول المصنف : و ارادة القبيح قبيحة الخ - تقدير كلامه : و ارادة القبيح**

من افعال العباد قبيحة ، و كذا ترك ارادته الحسن منها قبيح ، وكذا الامر بما لا يريده من افعالهم قبيح ، و النهى عما يريده منها ايضا قبيح .

اعلم ان الناس اختلقو في تعلق ارادته تعالى و قدرته بافعال العباد ، فان ثبت انها تقع بارادته لا بارادتهم و بقدرته لا بقدرتهم كان الفعل فعله لافعلهم ، و يأتى تفصيله في المسألة السادسة ، و ذلك مقالة الجبرية ، فانهم قالوا : ان القبيح الواقع من العبد انما هو الواقع بقدرته تعالى و ارادته و ان كان ينهاه عنه ، والحسن المتروك من العبد انما ترك لعدم ارادته تعالى له و عدم اعمال قدرته عليه و ان كان يأمره به ، و كذا كلامهم في الحسن الواقع والقبيح المتروك ، والمصنف اراد ابطال ذلك بقبح ارادته لقبيح افعالهم و قبح النهى عما اراده منهم ، و قبح ترك ارادته لحسنها و قبح الامر بما لم يريد منهم ، و ذلك لأن ارادته تعالى تكوينا غير متعلقة بافعالهم من دون ارادتهم ، و انما ترك المصنف ذكر القدرة مع ان الاشاعرة جعلوا كلاً منهما مسألة برأسها في تأليفاتهم و عنونوا البحث فيها بقولهم : انه لا يخرج شيء من العدم الى الوجود الا بقدرة الله تعالى ، و انه تعالى يريد لجميع الكائنات لأن تعلق الارادة او عدمه يستلزم تعلق القدرة او عدمه و لانه رحمة الله يذكرها ضمناً في المسألة السادسة ، و قد ذكرها في المسألة الثالثة والعشرين من الفصل الخامس من المقصود الثاني ، و حاصل المسألة ان افعال العباد هل هي واقعة بقدرتهم و ارادتهم كما عليها المعتزلة او بقدرته و ارادته تعالى كما عليها الاشاعرة .

**قول الشارح :** ان الله تعالى يريد الطاعات الخ - اي يريد الطاعات و يكره المعاishi من العباد كلهم بالارادة والكراهة التشرعيتين سواء وقعت بارادة العباد او لم تقع بعدم ارادتهم ، لا كل ما وقع في الوجود من الطاعات والمعاishi و غيرها مرادله تعالى كما قالت بـ الاشاعرة .

ان قلت : لو كان الله تعالى يريد الطاعات و لم تقع لزم تخلف المراد عن ارادته ، ولو كان تعالى لم يريد المعاishi و وقعت لكان في ملكه مالا يشاء ، وقد روى عن النبي صلى الله عليه و آله و الائمة عليهم السلام : ما شاء الله كان وما لم يشاً لم يكن ، قلت : لا امتناع

في تخلف المراد عن الارادة التشريعية لأن ارادته هذه هي امره تعالى و تخلف المأمور به عن الامر ممكن ، وكذا الكلام في كراحته التشريعية لأنها نهيه تعالى و وقوع المنهي عنه مع النهي ممكن .

ان قلت : الاتعلق لارادته التكوينية بافعال العباد ولا دخل لها فيها ؟ قلت : نعم ، انه تعالى ليس شيء في الوجود خارجا عن تعلق ارادته ، لكن ارادته لفعل العبد طاعة كان او معصية لا تكون الا بأسباب منها ارادة العبد ، والعبد مخل في مقام ارادته لا ملجا ولا من نوع ، و بيان ذلك ان الانسان من كب من طينتين و عجين من حبيتين و سنتين احديهما طيبة تقتضى الحسنات والخيرات والآخرى خبيثة تقتضى الشرور والقبائح والسيئات ، و يشهد بذلك الوجدان والتقل الصحيح الكثير والبرهان ، و ذلك مذكور في محالله كالبحار باب الطينة والميثاق وغيره ، ثم ايد الله تعالى الطيبة بالعقل والنباء والملائكة والخبيثة بالشهرة و ابليس و جنوده ، و لسوء التعليم والتربيه والمعاشرة من الآباء والامهات وابناء الزمان و حسنها مدخل كثير فيهما لأن الله تعالى جعل لكل شيء اثرا لا يختلف عنه مع تخلية سبيله ، و حيث ان الانسان مخمر منهما ولا ينفكان عن ذاته مادام في هذه الحياة الدنيا في اي من الاحوال كان ولا يفتران عن الاقتضاء و يكون ما يقتضى احديهما ضد ما يقتضيه الاخرى فدائما مردودا بينهما ، يستطيع من دون الجاء و منع على جرى مقتضى كل منهما ، و ان كان بعض الآحاد يصل في بعض الافعال حسنة او سيئة الى حديصير له عادة ويشق تركه عليه ، ومع ذلك لا يصل الى حد الاجاء و المنع ابدا ، فان الانسان كيف كان لا يمكن ان ياجا الى الشرور و مقتضى الخيرات حتى في نفسه و الى الخيرات و مقتضى الشرور حتى في نفسه ، فحيث ان له الاختيار بالذات لأن له الامتناع عن مقتضى كل منهما بالآخرى ، والاختيار هو كون الذات القادر بحيث تجري على مافي حيطة قدرته تركا و فعل بالسوية ، و اما الارادة فقد مر في المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الخامس من المقصد الثاني انها النفاث و اقبال من النفس نحو الفعل ليتركه يحصل عقيب الشوق ، فالاختيار ليس بال اختيار للزوم التسلسل ، و اما الارادة فالاختيارية بمعنى ان النفس قبل نحو الفعل بالاختيار

بعد الادبار عنه وتدبر عنه بعد الاقبال اليه ، وهذا الاقبال والادبار يمكنان له في اى حد من حدود الفعل ان كان فعل النفس لافعل البدن بحياله كسقوطه من السطح مثلا حين السقوط فلا يدوم ولا يمدح على ما ليس تحت اختياره من اجزاء الفعل، فقول من يقول : ان الاراده ليست اختيارية فغير مسموع بعد وضوح الامر .

ثم بعد ما بينا من حقيقة الاختيار والارادة ظهر ان الحاجة الى الاتجاه الى القول بتغيير الطلب والارادة على ما يرى في بعض كتب اصول الفقه للتخلص عن لزوم الجبر مع ان المجبولة من الاشعرية قائلون بتغييرهما خلافا لغيرهم لأن الاراده اختيارية سواء قلنا بتغييرهما او اتحادهما ، و سياتي انشاء الله تعالى تحقيق الحق في ذلك في المسألة الحادية عشرة .

واما القول بالشقاوة الذاتية والسعادة الذاتية بمعنى ان بعض الاحاديد من الآدميين شقي بذاته وبعضاها سعيد بذاته ولا يمكنه التخلف عما يقتضيه ذاته فحدثنا شعرى لم يقم عليه برهان وان ذهب اليه بعض من لا كثير حظ له من المباحث الحكمية من العلماء المشهورين في كتابه في الاصول تبعا لمن خالفه في المذهب من الجبرية اذ عرف انه من الامامية ، بل العقل والتقليل متطابقان على خلافه ، نعم ان كل احد مخمر من الطينتين بذاته على مامر بيانه آنقا .

وحدثنا ان الناس معادن كمعادن الذهب والفضة مع انه من المتشابهات ويجب ارجاعه الى المحكمات رواه ابو هريرة ، على ان تمامها : خيارهم في الجاهلية خيارهم في الاسلام اذا فقيروا يدل بظاهره على خلاف ذلك لأن اشتراط التفقه ( سواء قلنا انه التفقه العقلى او الشرعى ) في الخيرية يظهر منه ان الخيرية والسعادة من التفقه لا من الذات وان الشرية والشقاوة من عدمه لامنهما ، وحدثنا ان الشقي من شقي في بطن امه و السعيد من سعد في بطن امه و ان كان صحيحا لكنه متشابه ، وان من استشهد به لذلك لم يكن متدرجا في الآيات والتفاسير الواردة في السعادة والشقاوة ولا في احاديث فسر فيها ايمتنا صلوات الله عليهم هذا الكلام المروى عن النبي صلى الله عليه وآله ولا في احاديث اخرى وردت في معناهما والطالب يراجع الوافى والبحار وغيرهما ، وسياتي

## في أفعاله تعالى

إنشاء الله تعالى زيادة اياضح للمطلب في المباحث الآتية .  
**قول الشارح : والدليل على مذهب الخ -** استدل المعتزلة على ما ادعوه

بوجوه:

**الاول** ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كفعله و تركه قبيحة والقبيح لا يكون منه تعالى لانه تعالى قادر و عالم و غنى و حكيم ، وقد مر في المسألة الثانية ان ارتكاب القبيح يستلزم انتفاء احد هذه الاوصاف .

**الثاني** لو كانت الطاعة المتروكة من العبد كفرا او مسلما مكرورة لله تعالى و كان تركها مستندا الى عدم ارادته لها لما امر بها ، وكذا لو كانت المعصية المفوعلة من العبد كفرا او مسلما هرادة لله تعالى و كان فعلها مستندا الى ارادته لمانعها عنها لانه تعالى حكيم و الحكيم لا يأمر بما يكرهه ولا ينهى عما يريده .

**الثالث** ما يشار اليه الشارح بقوله : وكان الكافر مطينا الخ ، وهو ان العبد لو كفر لارادة الله تعالى لكرهه ولم يؤمن لكرهة الله لايمانه لكن مطينا لأن الطاعة هي الموافقة لارادة الامر و كراهة الناهي ، وبالتالي باطل قطعا .

**الرابع** لو كان الطاعات والمعاصي بارادة الله لا بارادة العبد و تركها لعدم اراده الله لعدم اراده العبد لما استحق العبد ثوابا ولا عقابا ، وبالتالي باطل .

**الخامس** لو كان افعال العباد بارادة الله و ترور كهم بعدم اراده الله لوجب الرضاء بها لان ما اراده و كرهه هو المقصى بقضائه و الرضاء بقضائه واجب ، وبالتالي باطل لعدم جواز الرضاء بكثير من الافعال والترور .

**السادس** لو لم يكن الافعال والترور باختيار العباد لكن تكليفهم بالفعل والترك تكليفا بما لا يطاق لأن مالييس في اختيارهم خارج عن طاقتهم ، وبالتالي باطل .  
**السابع** آيات والاخبار التي تثبت الارادة للمعبد في افعالهم بالمطابقة والالتزام وهي كثيرة .

**الثامن** آيات والاخبار الناطقة بان الله تعالى لا يريد الكفر والعصيان من العباد ولا يرضي به ،

### الفصل الثالث من المقصود الثالث

٥٥٠

ثم ان للأشعرة اعتراضات سخيفة على هذه الوجوه لاجدوى لذكرها والجواب عنها ، و سند كرها يغنى الطالب للحق عن النظر فيما اتى به الفريقان و شاجرًا فيه انشاء الله تعالى .

قول الشارح : على ما تقدم - في المسألة الثانية .

قول الشارح : وكذا اراده تركه - الاولى ان يقال : ترك ارادته كما هو عبارة المصنف لان الترك لا يستدعي الارادة بل ترك الارادة .

قول الشارح : الاولى قالوا الله تعالى فاعل الخ - هذا قياس من الشكل الاول ، صورته ان الله تعالى فاعل كل موجود من افعال العباد و غيرها و كل فاعل شيء يستند اراده ذلك الشيء اليه فكل فعل من افعال العباد مستند الى ارادته تعالى ، والجواب الطعن في الصغرى على ما يأتي في المسألة السادسة .

قول الشارح : الثانية ان الله تعالى لوارد الخ - هذا قياس استثنائي هو ان فعل العبد لو استند الى ارادته لزم ان يكون الله تعالى مغلوبا في ارادته عند تزاحم الارادتين كما اذا اراد العبد فعل معصية و هو تعالى لم يردها منه او اراد تعالى منه فعل طاعة والعبد لم يردها ، وبالتالي باطل لانه تعالى لا يغلب في ارادته بالبرهان والاجماع واما الملزمة فظاهرة ، والجواب انه لازحام بين اراده العبد و ارادته تعالى التشريعية فان طاعة العبد مراده ل تعالى بامرها و معصيتها غير مراده له بنبيه ، فمخالفة العبد امره ونبيه ليست مغلوبة له في ارادته تعالى لانه تعالى لا يطاع باكرره ولا يعصى بغلبة كما هو مذكور في احدى احاديث كثيرة ، نعم يقع التزاحم فيما لوارد تعالى ايجاده والعبد اعدامه او العكس ، و يأتي الكلام فيه انشاء الله في ذيل قول المصنف في المسألة السادسة : ومع الاجتماع يقع مراده تعالى .

وانى اظن ان الاشعري اختلس هذا من كلام الرضا عليه السلام في حديث طويل رواه الصدوق في التوحيد في الباب الثاني عن فتح بن يزيد الجرجاني : يا فتح ان الله ارادتين و هشيتين اراده حتم و اراده عزم ، ينهى و هو يشاء و يأمر و هو لا يشاء ، او ما رأيت انه نهى آدم و زوجته عن ان يأكلوا من الشجرة و هو شاء ذلك ، ولو لم يشا

## في افعاله تعالى

لم يأكلوا ولو أكلوا لغابت مشيتها مشية الله ، و امرأ براهمي بدبح ابنه اسماعيل و شاء ان لا يذبحه ، ولو لم يشاً ان لا يذبحه لغابت مشية ابراهيم مشية الله عزوجل ، الحديث ، ولم يفهم الاشعرى كلامه عليه السلام .

و ايضاح المطلب ان ارادته التكوينية والتشريعية قد تختلفان و قد تتوافقان و انه لاملازمة بين ارادته تعالى لشيء من افعال العباد و بين امره به ، ولا ملازمة بين عدم ارادته لشيء منها و بين نهيته عنه ، بل قد يرید شيئاً منه امعن نهيته عنه وقد لا يریده مع امره به كما في قصة آدم و ابراهيم عليهما السلام ، و لكن ارادته لشيء من افعال العباد لا تكون الا بالأسباب التي منها اراده العبد مع انه مخلٰ في مقام ارادته لاملاجاً ولا منع كمامريانه ، فان تم سائر الأسباب بارادة الله تعالى وكان الفعل طاعة و اختار العبد جانب الفعل فهو توفيق من الله عزوجل للطاعة بوجود سائر الأسباب فعل العبد حمده تعالى ، و ان اختار العبد جانب الترك فهو حرمان من قبل نفسه لأن الله تعالى قد هيأ اسباب الطاعة و هو تركها باختياره والله عليه الحجة ، و ان كان الفعل معصية و اختار العبد جانب الفعل كان قد ضيع نعم الله حيث صرفاً في معصيته وكان الله عليه الحجة حيث خالف نهيته فان عذبه ببعده و ان عفاه عنه فبكرمه كما في قصة آدم عليه السلام ، و ان اختار جانب الترك فذلك نوع من العصمة من الله تعالى اذ قوى عقله بنور العلم والایمان فغلب به على هواه ، و ان لم يتم سائر الأسباب لم يرده الله فالعبد غير قادر قهراً فان كان الفعل معصية كان ذلك نوعاً آخر من العصمة من الله فله المنة عليه اذ من الممكن ان يرتكبها عند تمام الأسباب ، و ان كان طاعة فذلك حرمان من الله تعالى به من دون مواجهة اذهو معدور مع فقد اسباب الطاعة بل ماجور ان كان في عزمه ان يفعلها كما في قصة ابراهيم عليهما السلام او لطف بالعبد اذ من الممكن ان يتركها لو تمت له الأسباب . والشاهد من الحديث لما بینت ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة الطاهرين صلوات الله عليهم كما في الكافي بباب المشية والارادة و بباب الجبر والقدر والامر بين الامرين و في توحيد الصدوق بباب المشية والارادة بسانيد ، و المذكور هنا باحدها ، و هو ما عن النبي صلى الله عليه وآله قال: قال الله عزوجل: يا ابن آدم بمشيتي كنت انت الذي

تشاء لنفسك ما تشاء و بارادتى كنت انت الذى ت يريد لنفسك ما ت يريد و بفضل فعمتى عليك قويت على معصيتك و بعصمتك و عفوكى و عافيتها اديت الى فرائضى ، فانا اولى بالحسانك منك و انت اولى بذنبك منى ، فالخير مني اليك بما اوليت بداع والشر مني اليك بمحاجيتك جزاء ، و بسوء ظنك بي قنطرت من رحمنى ، فلى الحمد والحمد لله عليك بالبيان ولدى المسيل عليك بالعصيان ، و لك الجزاء الحسى عنى بالاحسان ، لم ادع تحذيرك و لم آخذك عند غرتك و لم اكلفك فوق طاقتك و لم احملك من الامانة الا ما قدرت عليه ، رضيت منك لنفسى ما رضيت به لنفسك منى ، انتهى فلا جبر لان العبد مخلى في مقام ارادته ، ولا تقويض لان الاسباب ليست بيده ، بل امر بين الامرين ، هذا ما استندناه من مدرس اهل بيت الوحي صلوات الله عليهم موافقا للعقول السليمة المستقيمة ، وسيأتي باقى الكلام في المسألة السادسة انشاء الله تعالى .

**قول الشارح : الثالث قالوا اكل ما علم الله تعالى الخ -** بيان ذلك ان الله تعالى عالم ازلا مطلاقا بكل ما يقع و ما لا يقع جزئيا كان او كليا و انه تعالى اذا علم وقوع شيء وجب الواقع و اذا علم عدم وقوع شيء امتنع الواقع و الا لزمه الجهل تعالى عن ذلك ، ولا نزاع في هاتين المقدمتين ، فإذا علم وقوع الكفر والعصيان من الكافر وجب منه و اذا علم عدم وقوع الطاعة والايمان منه امتنع منه ، والمقدم حقو والتالي لازمه ، فإذا كان الواقع واجبا و ممتنعا استحال ان يريدهما العبد و يأتي بهما ، ولو لم يستحل المكان الذي فيها يمتنع وجوده وما وجب وجوده مع ان الارادة لا تتعلق الا بالمسكن المتساوي طرفا ، فالعبد لا يتعلّق ارادته بما يصدر منه طاعة كان او معصية وهذا ما في الحديث التاسع من الباب الثاني في توحيد الصدوق من كلام الرضا عليه السلام :  
الخلق الى ما علم متقادون و على ما سطر في المكتوب من كتابه ماضون ولا يعملون خلاف ما علم منهم ولا غيره يريدون ، والجواب ان قولكم : انه تعالى اذا علم وقوع شيء وجب و اذا علم عدمه امتنع ان اردتم الواقع وعدم الواقع يتفسر العلم فهو خرق وجهل ، و هذا معنى قول الشارح : والعلم تابع لا يؤثر ، و ان اردتم الواقع و عدم الواقع بالأسباب وعدم الأسباب التي هي ايضا يريد الله تعالى مع تقدم علمه على الأسباب

والمسيرات فهو حق ، ولكن لا يستلزم عدم تعلق ارادة العبد بفعله لأنها من جملة أسباب فعله على مامر بيته ، وفي كلام الإمام عليه السلام اشارة الى هذا حيث قال : و لا غيره يرون ، اي لا يقع فعل منهم بارادتهم الاطبقة لمعاملهم تعالى في الأزل .

ان قلت : اذا كان ارادة العبد ايضا بأسباب ليست بيده بل بيده تعالى والأسباب منتهية الى ارادته تعالى ففعل العبد وارادته مسخر مفهور تحت ارادته تعالى فالعبد ليس مخلٍ في مقام ارادته الا في ظاهر النظر ، قلت : ارادته مستندة الى ذاته المتصف بالاختيار ذاتاً كما مامر بيته ، وذاته مخلوقة لله تعالى بالأسباب ، لأن ارادته تابعة للأسباب المنتهية الى ارادة الله تعالى منحازة عن ذاته ، وما يفعل او يفعل به في دار الوجود فانما هو بذاته التي خلقها الله مختاراً ، وتتابع ذاته من خير او شر ترجع الى ذاته ، وهذا هو سر الامر ، وينكشف يوم الفصل وما ادرك ما يوم الفصل .

ان قلت : ان الله كان يعلم عاقبة كل عبد ويعلم ان اكثرا العباد يجررون على الصلاة ويكتسبون شقاوة الدار الآخرة باختيارهم و يخلدون في العذاب ، فلم جعلهم مختارين حتى يحصل لهم هذه العاقبة ، قلت : ان الاكثرية ممنوعة اذلانعلم احوال العباد حين رحلتهم عن هذه الغاية ، ولانعلم مقدار بقائهما واحوال العباد فيما ياتى من الزمان الى يوم القيمة ، فلا يبعد ان يكون عدد السعداء في الآخرة اكثرا بمراتب عن عدد الاشقياء لاسيما نظراً الى فضله و كرمه و عميم رحمته تعالى ، وترك الخير الكثير للشر القليل قبيح ، و ان الخير الذي اعد الله تعالى لعباده في الآخرة لا يصل اليهم الا باختيارهم ، قال الصادق عليه السلام على ما في باب الاحتجاجات من البحار في حواب من ساله : فاخبرني عن الله عزوجل كيف لم يخلق الخلق كلهم مطاعين موحدين وكان على ذلك قادرأ ؟

قال عليه السلام : لخلقهم مطاعين لم يكن لهم ثواب لان الطاعة اذاً ما كانت فعلهم ولم تكن جنة ولا نار ، ولكن خلق خلقه فامرهم بطاعته ونهاهم عن معصيته واحتاج عليهم برسله وقطع عذرهم بكتبه ليكونوا هم الذين يطاعون ويعصون ويستوجبون بطاعتهم له الثواب و بمعصيتهم ايام العقاب .

قول الشارح : وقد مر تقرير ذلك - في المسألة الرابعة عشرة من مبحث العلم في الفصل الخامس من المقصد الثاني .

المسألة السادسة

(في أنا فاعلون)

قول الشارح : اختلف العقلاء هنا الخ - مذاهب الفرق في هذه المسألة ستة :  
 المذهب الأول للمعتزلة باجماعهم وهو ان الله تعالى خلق العباد وجعل فيهم القدرة والاختيار على افعالهم وفوض اليهم امورهم من دون ان يكون الله تعالى فيها مشية وتعلق قدرة هم مسلطون في افعالهم حسناها و سيئاتها ، و بطalan هذا المذهب ظاهر لانه يستلزم انكار عونه و امداده تعالى لعباده و انكار سلطنته تعالى على بعض ما في مملكته مع اطلاق السنة اصحاب الوحى صلوات الله عليهم على رد هذه المقالة السخيفية الشبيهة بمقالة زنادقة الملاحدة ، قال الصادق عليه السلام : مساكين القدرة ارادوا ان يصنعوا الله عز وجل بعدله فاخذ جوه من قدرته و سلطانه ، والعجب من المصنف رحمه الله حيث لم يتعرض في هذا الكتاب لا بطالة ، ومن الشارح العلام رحمة الله حيث قال في نهر الحق :  
 المطلب العاشر في أنا فاعلون ، اتفقت الامامية والمعزلة على أنا فاعلون و ادعوا  
 الضرورة في ذلك الخ ، فما لهم بعيارته هذه ان مقالة الامامية القائلين بالامر بين الامررين  
 والمعزلة القائلين بالتفويض واحدة .

المذهب الثاني لجهم بن صفوان و اتباعه وهم الجبرية الخالصة ، قد نقل انهم قالوا :  
 ان الانسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة و انما هو مجبر في افعاله ، لا قدرة ولا ارادة ولا اختيار له ، وانما يخلق الله تعالى الافعال فيه على حد ما يخلق في الجمادات  
 مثل ، ونسبة الافعال الى العبد مجازية ، و ذكر في كتب المقالات ان الرجل اشتراك  
 المعزلة في مقالات والصفاتية في مقالات و انفرد بين المسلمين بمقالات و كان تلميذا

لجعد بن درهم الذي قتله خالد بن عبد الله القسري سنة ١٢٤ على الزندقة والالحاد ، و قال الشهري : جهم بن صفوان ظهرت بدعنته بترمذ ، و قتله سلم بن احوز المازني بمروفي آخر ملك بنى امية ، اقول : العاقل لا يتكلم في هذه المقالة .

المذهب الثالث لا كثراً الجبرية وهو ان العبد متصف بقدرة و ارادة و فاعل لافعاله بمعنى الكاسب لها ، ولكن الله تعالى خالق لافعال العبد بقدرته تعالى و ارادته ، وهؤلاء بعدها تفاصيلهم في هذا القول رداً لجهم بن صفوان لأن التفرقة بين افعال الجمادات و افعال الانسان ضرورية لا ينكرها العاقل افتقرموا فقل بعضهم : لا تأثير لقدرة العبد و هو ملجم في مقام قدرته و ارادته ، والفعل الواقع بقدرة الله تعالى وحدها ، و هو تعالى حرجت عادته بخلق قدرة و ارادة في العبد مقارنة للفعل الذي يتحقق فيه ، والعبد محل لما يخلق الله تعالى فيه من دون دخل و تأثير له في شيء ، وسموا هذه المقارنة بالكسب ، وقالوا : العبد كاسب للفعل ، وهذا مذهب ضرار بن عمرو والحسين بن محمد البخاري و خص الفرد و ابو الحسن الاشعري و اتباعه الى اليوم ، وغير خفى على العاقل ان هذا ليس غير ما ذهب اليه جهم بن صفوان ، لكن ذاك المسكين ابدى عقيدته لافلاي ملأ العلماء ، وهؤلاء قالوا في ملئهم فواجروا أنكارهم و تسخيفهم ، و زادوا على ما قال ان العبد فاعل وكاسب قوله قدرة و ارادة والله تعالى خالق ، و هل يجد عاقل بين الخلق والفعل فرقاً الا في العروض ، و قوله : الخالق من اوجد الفعل والفاعل من قام به الفعل اختراع غير معقول كسائر اختراعاتهم لا يساعد اللغة ولا المعرف ولا غيرهما ، و هل يجيئ عاقل لنفسه : ان يقول : ان المقارنة التي ليست بيد العبد وليس لها امرا اعتبارياً من مقوله الاضافة لابزاره شيء في الخارج كسب له و فعل له ، و هل يتصور ان يكون قدرة و ارادة في محل بدون تأثير اصلاً و ابداً ، و قال بعض آخرين منهم وهو القاضي ابو بكر الباقلانى ومن تبعه : ان لقدرة العبد تأثيراً ، لكن في عنوان الفعل من كونه صلاة او زنا او شرباً او كلاماً ، لافى ذات الفعل وحقيقة قدرته التي هي حرمة صادرة من الجوارح فانها بقدرة الله تعالى و حدتها فان للفعل حبيثتين ذاته و صفة هي عنوان الفعل ، والكسب هو وقوع صفة الفعل و عنوانه بقدرة العبد ، و هذا الرجل خرس في قوله هذا لأن

عنوانين الافعال امور اعتبارية ليست واقعة في الخارج حتى تقع تحت القدرة الا تبعا لذات الفعل ، وقال بعض آخر منهم وهو ابواسحاق الاسفرايني ومن تبعه : ان للعبد قدرة ، ولكن فعله يقع بالقدرتين اي قدرته وقدرة الله تعالى ، وهذا الكلام منه مجمل ، يمكن حمله على مذهب الفلاسفة او العرفاء وسياتيان ، وان اراد به ان كلا من القدرتين تامة تكفى لصدور الفعل فلازم قوله اجتماع العلتين التامتين على معلول واحد وقد ابطل ذلك في محله مع ان فيه شائبة شرك ، وان اراد به ان كلا منها ناقصة توثران معا فقايله على حد الشرك خارج عن الملة لاسناد النقص الى قدرته تعالى ، وعبارة التي نقل الفخر الرازى عنه في الأربعين : ان قدرة العبد تؤثر بمعين ، ويمكن توجيه هذا الى القول الحق ، وعلى كل فاللازم على القول باستناد فعل العبد الى الله تعالى راسا والعقيدة بأن فعله ليس تحت قدرته و ارادته بطلان الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهى وبطلان توجيه المدح الى فاعل المحسنات والذم الى فاعل السيئات وتکليف ما لا يطاق و كونه تعالى ظالما بتعذيب العاصين و كاذبا في اسناد الافعال في كتابه الى العباد و ارادتهم و كونه تعالى مثينا لله طيعين و مادحا لهم ومكرها ايهم من غير استحقاق اصلا و عابثا في ارسال الرسل والانباء و انزال الوحي والكتاب وغير ذلك مما هو مذكور في نهج الحق وغيره .

المذهب الرابع للفلاسفة، وظاهر كلام الجويني من الاشاعرة المنقول في الملل والنحل اختيار هذا المذهب ، وهو ان فعل العبد تابع لقدرته و ارادته و هما تابعان لاسباب المنتهية الى الله تعالى ، فقدرته و ارادته تعالى متعلقتان بفعل العبد بواسطة الاسباب ، وحيث ان من اصولهم ان المسبب يترب على السبب التامقرا من دون التخلف فان جعلوا ذات العبد المتصفه بالاختيار ذاتا في سلسلة الاسباب انتطبق مذهبهم على الحق المختار ، واما ان جعلوها في عزلة عن السلسلة كما هو ظاهر كلامهم فلا ، ويكون مذهبهم جبر الانسان في صورة الاختيار بان ينسب الفعل الى علته القريبة اي ارادة العبد ويقطع النظر عن الاسباب السابقة فيحكم بانه مجبور ، او ينسب الى جميع سلسلة الاسباب المنتهية الى الارادة الازلية فيحكم بانه مجمور .

المذهب الخامس للعرفاء ومن اتبع سلوكهم في هذا المسلك كالحكيم الشيرازي والحكيم السبزواري وغيرهما رحمهم الله تعالى ، وهو ان الصادر من العبد فعل ادلو للحق تعالى ، لا يعني ان هنا فاعلين او للفعل فاعلين ، بل الفاعل كالفعل واحد وهو الحق تعالى في المظاهر الانسانى مثلا ، والفرق بين هذا المذهب ومذهب الاشعرى ان الاشعرى يقول : ان الله تعالى يخلق الفعل في العبد فهو تعالى خالق للفعل والعبد محل له من دون ان يكون له سلطان على فعله ، والعارف يقول : ان الله تعالى تجلى بنوره وتنزل وظاهر بوجوهه في المظاهر الانسانى ويُفعّل فعله ويستند الفعل إلى الله عز وجل بما هو تعالى تجلى في الانسان ، انظر ما قال المولى صدرا في رسالته في خلق الاعمال وما نقلت عن مفتاح الغيب والنصوص للقونوى في المسألة الثالثة عشرة في الفصل الثاني وغير ذلك من كلاماتهم في كتبهم فانى لا اطيل الكلام بذكرها .

فاقول : مبني هذا المذهب هو القول بوحدة الوجود والحلول والاتحاد وانه ليس في دار الوجود الا موجود واحد يتعين بالتعيين الخلقي ويتجلى في الصور والمظاهر الامكانية بعد تعينه بذلك نازلا عن المرتبة الاحادية الى منازل الاشياء المختلفة محدوداً بحدودها على مافضل في زبرهم ، فإذا كان له التعيين الخلقي فلا خلق بل هو بصور الخلوق صفات الخلق وافعاله صفات دوافعه تعالى ، وقدمضى في المسألة الثالثة عشرة في الفصل الثاني بطلان هذا المبني وان معيته تعالى مع الاشياء ودخوله فيها انما هو بلا كيفية ولا تحدد بالحدود الامكانية ولا تعين بالتعيينات الخلوقية ولا اتصاف بالصفات المختلفة ولا بتفاوت وتغير بالتغييرات الالازمة للأشياء ولا تعدد صور بتعدد الاسماء على ما هو مذهب ائمتنا صلوات الله عليهم اقرب الخلاق الى الحق و اعرف العارفين بالرب تعالى عمما يقول الواصفرن علوأ كبيراً ، فراجع .

المذهب السادس للائمة الطاهرين صلوات الله عليهم واتباعهم من العلماء المتقين اهل التسليم واليقين ، فاعلم ان الممكن محتاج الى الواجب بالذات في وجوده وبقاءه وشروعه وافعاله وكمان وجوده ممكنا كذلك افعاله ممكنة فلا استقلال له في شيء ، فييده تعالى مملكت كل شيء ولها الملك مطلقاً ولها القوة جمیعاً، فهو خال بذلك عن الكل

وواجد بمبدئه لكل ماله في حدوده ، وهو تعالى لاحدله وما لاحدله لا يستند اليه ما يستند الى المحدود بما هو محدود لوجوب التحدد في المستند اليه في هذا الاستناد ، بل المستند الى الحق تعالى ايجاد المحدود وابقاءه واعدامه وتنقيصه وتزييده واعطاوه ومنعه وتخليته وغيرها من الافاضات والمنع ، فالقوى بقيد الحد للمحدود ، والمحدود بحده له تعالى وفي قبضته ، فلكل محدود احكام حدوه ، لا تستند تلك الاحكام الى الذي ليس له حد و منتهي كما لا يستند وجود المحدود بما هو محدود اليه لتنافي الحدية واللاحدية ، بل المنسوب اليه وجوده بلاحده وتحديد وجوده بحده ، فيحر كات الانسان بما هي حر كات الانسان ليست بحر كات صادرة من الله تعالى عن ذلك كما يقول العارف او الجبرى بل من الانسان ، ولكنها تعالى له ملك الايجاد وملك التصرف وملك الاختيار فيه وفي جميع شؤونه وحر كاته قبله و معه و بعدا ، لا كما يقول المعتزل بالانقطاع عنه وسلطنته عنه وعن شؤونه ، هذاما اثبته الصادر عن معادن العلم والحكمة صلوات الله عليهم ، ويساعد العقل والوجود والقدرة والاعتبار والبرهان ، و هو الامر بين الامرين المشهور عنهم عليهم السلام .

ثم ان ما يناسب الى الانسان ينقسم الى ما لا يكمن باختيارة كالمرض والصحة والموت والحياة وغيرها فيقع له من اسبابه فلا ذم له به ولا مدح ، لكنه تعالى يعوضه في الآخرة بفضله ان كان مما تأذى به وتألم في الحياة الدنيا مع الايمان ، وسيأتي تفصيله انشاء الله تعالى في المسألة الرابعة عشرة ، والى ما يكمن باختيارة فيسبابه التي منها الاختيار الذي قد مر بيان انه ذاتي للانسان بل كل قادر ، فيتعلق بها التكليف وسيأتي تفصيله انشاء الله تعالى في المسألة الحادية عشرة ، وقد مر في المسألة الخامسة ما له ارتباط بهذا البحث فلا تغفل عنه .

**قول الشارح :** و قال آخر و انه استدلالي - قد مر بعض ادلة المعتزلة في استناد الارادة الى العبد في المسألة الخامسة ، و ذلك يكفى للاستدلال بهذه المسألة . و قال الفخر الرازى في الأربعين : و اما المعتزلة فكلامهم في هذا البحث في غاية البساط الا انه يرجع الكل الى حرف واحد ، وهو انه لو لا الاستقلال بالفعل

لكان الامر والنهى والمدح والذم والثواب والعقاب باطلا ، والجواب ان هذا السؤال لازم عليكم ايضا من ستة اوجه ، ثم عدّ ستة ، ثم قال : فان قيل هب ان هذا الاشكال لازم على الكل ، فما الحيلة لنا ولهم في دفعه ، قلنا : الحيلة ترك الحيلة والاعتراف بانه يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد و انه لا يسأل عما يفعل و هم يسألون ، انتهى كلامه بعينه .

اقول : الحيلة ترك العصبية والتقليد عن رؤساء الفرق والحرية في التفكير والرأي و حفظ نورانية الفطرة بالتقوى والاتجاء إلى باب العلم والحكمة الذي فتحه الله تعالى و رسوله صلى الله عليه وسلم وآله على الأمة وامرهم بالاتيان اليه عند تراكم الظلمات و تخالف الاهواء و تشتبه الراء ، و دونك الكلام الكافي الواقي الشافي لهذه المعضلة فيما روى عنهم عليهم السلام في الكافي والتوكيد والبحار وغيرهافي ابواب الارادة والمشية والاستطاعة ، والقضاء والقدر ، والجبر والتقويض والامر بين الامرين ، والهداية والضلاله والشقاوة والسعادة ، والطينة والميثاق .

**قول الشارح : ضرار بن عمرو** - قال شهرستانى فى الملل والنحل :  
الضرارىة من الجبرية اصحاب ضرار بن عمرو و حفص الفرد ، و اتفقا فى التعطيل ، و على انهم قالا : البارى تعالى عالم قادر على معنى انه ليس بجاهل ولا عاجز ، و اثبت الله سبحانه ماهية لا يعلمها الاهو ، الى ان قال : و قالا : افعال العباد مخلوقة للبارى تعالى حقيقة ، والعبد مكتسبها حقيقة ، و جوزا حصول فعل بين فاعلين الخ ، اقول : كان ضرار فى البصرة قبل ابى الهذيل العلاف المعتزلى ، و كان حفص معاصرأ لابى الهذيل ، و كان من المعتزلة الا انهم اخالقاهم فى اشياء منها كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى ، فاشتهر بالجبر .

**قول الشارح : والنجار** - بو او العطف على ضرار ، و في بعض النسخ سقطت من قلم النساخ فيوهم ان النجار لقب لضرار .

قال ابن النديم في الفهرست : النجار ابو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجار و كان حائطا في طراز العباس بن محمد الراشمي ، من جلة المجررة و من كلامهم ، وقد

قيل انه كان يعمل الموازيين من اهل بم ، و اذا تكلم كان كلامه صوت الخفاش ، و كان من اهل الناظرين ، و له مع النظام مجالس و مناظرات ، ثم ذكر سبب موته ، ثم ذكر له اربعة و عشرين كتابا ، و قال الكيلانى في ذيل الملل والنحل : يطلق بعضهم على النجاريء اسم الحسينية ، و مات النجار في حدود سنة ٢٣٠ .

اقول: النجار كان من المعتزلة كضرار لكنه انفرد عنهم باشياء ، و كان معروفا بالرازى كما في كتاب الباب لا بن الاثير ، و كان اكثراً معتزلة الرى و ما حوالها على مذهبها ، والنجاريء فرق ثلاثة : برغوثية، زعفرانية، مستدركة كما في الملل والنحل.

**قول الشارح : و حفص الفرد** - قال ابن النديم في الفهرست : حفص الفرد من المجبرة ومن اكابرهم نظير النجار ، ويكنى ابا عمرو ، و كان من اهل مصر ، قدم البصرة فسمع ببابي الهذيل ، و اجتمع معه و ناظره فقطعه ابو الهذيل ، و كان اولاً معتزلياً ثم قال بخلق الافعال ، و كان ي يكنى ابا يحيى ، ثم عُد له ستة كتب .

**قول الشارح : ابو اسحاق** - قال المحدث القمي رحمه الله تعالى في الكنى والألقاب : وقد يطلق الاسفراييني على ركن الدين ابي اسحاق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم الفقيه الشافعى المتكلم الاصولى الذى اخذ عنه الكلام عامة شيوخ نيسابور صاحب كتاب اصول الدين والرد على الملحدين ، يحكى عن صاحب بن عباد انه كان اذا انتهى الى ذكر ابن البارلانى و ابن فورك والاسفراييني كانوا متعاصرين من اصحاب ابى الحسن الاشعري قال لاصحابه : ابن البارلانى بحر مغرق و ابن فورك صل مطرق والاسفراييني نار تحرق ، توفي ابو اسحاق يوم عاشوراء سنة ٤١٨ (تیح) بنیسابور ثم نقل الى اسپراین نار تحرق ، و دفن بها ، و اسفرايين بكسر المهمزة و سکون السين و فتح الفاء بلدة بخراسان من نواحى نيسابور ، انتهى ، و لارجل مع القاضى عبد الجبار المعتزلى فى دار الصاحب بن عباد قصة مشهورة ، هي ان القاضى دخل دار الصاحب فادأ ابو اسحاق بالدار فقال تعريضا عليه : سبحان من تنزعه عن الفحشاء ، فقال ابو اسحاق بلا فصل : سبحان من لا يجري فى ملكه الاما يشاء ، والكلامان كلاهما حق والجمع بينهما هو الامر بين الامرین ، لكن الخصمان اختصموا في ربهم و لم يلحقو النمط الاوسط اذ لم يفهموا حقيقة الكلاميـن .

**قول الشارح : و منشأ الفرق هو الخ -** الفرق بين الفعلين باقتران القدرة و عدمه ضروري لا يقبل الانكار و ان انكره جهم بن صفوان ، لكن الاشاعرة قالوا ان القدرة غير مؤثرة ، فيرد عليهم ان كون القدرة غير مؤثرة غير معقول ، فالفرق على مذهبهم ليس فارقا لان القدرة على ذلك كسائر الاوصاف التي لا دخل لها في الفعل .

**قول الشارح : و تقوير الشبهة الاولى الخ -** هذه الشبهة تحليل للصور المتصورة لفعل العبد من حيث اللا صدور امكانا و امتناعا حين الصدور ، و معلوم انه واجب ضروري بشرط المحمول حين الصدور ، و بعبارة اخرى ان وجود فعل العبدحين الصدور واجب ، وهل عدمه ممكنا او ممتنعا ، و في صورة الامكان التي تخرج الوجود ايضا عن الوجوب هل يرجح الفاعل احد الطرفين على الآخر لمرجع ام لا ، و على فرض لزوم المرجع هل هو اختيار العبد او غيره ، و في صورة كون المرجع اختيار العبد هل اختياره ضروري او غير ضروري ، وفي صورة كونه غير ضروري هل ينتهي الى اختيار ضروري اولا ينتهي ، والآخر لا ذاهب اليه للزم التسلسل ، و اما سائر الصور فالليها ذاهبون .

فالاشعرى ذهب الى ان عدم الفعل ممتنع لان وجوب وجوده يستلزم امتناع عدمه ، فادا امتنع عدم الفعل كان الفاعل مجبورا ، و المضيق تسلم المقدم و منع الاستلزم بان وجوب وجوده لا يستلزم كون الفاعل مجبورا لان هذا الوجوب باختيار الفاعل وداعيه والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار لان كون الفعل ممكنا اختيارا يتساوى طرفا اما هو بالنسبة الى ما قبل الاختيار لاحد طرفيه ، و اما حال الاختيار لاحدهما فواجب ، وردد بان العبد ليس له حال قبل الاختيار لانه اما فاعل او تارك ففي حال الفعل اختيار وجوده فيجب وفي حال الترك اختيار عدمه فيمتنع ، فاي حال لم يكن له فيه اختيار وداع حتى يتحقق بالنسبة اليه تساوى الفعل عندما وجودا، فدائما اما يتم علة الفعل بداعى الفعل فيجب واما يتم علة الترك بداعى الترك فيجب ، واجب عنه بان الترك لا يحتاج الى اختيار وداع لان الاختيار دائما يتعلق بالفعل لان المراد بهذا الاختيار هو المقدار للارادة الحادث عند الفعل لا الاختيار

### الفصل الثالث من المقصود الثالث

٥٩٣

الذاتي ، واما الترک فيکفيه عدم الاختيار والداعی ، فلذلك قيل ان امثالي النھی بصرف الترک من دون دخل لکف النھی .

وتقربی البحث بطريق آخران يقول الاشعری : ان العبد لو كان فاعلا يقدرته واختیاره لمکن من الفعل والترک ، والتالی باطل لانه حال الفعل لايمکن من الترک لوجوب الفعل وامتناع الترک وحال الترک لايمکن من الفعل لوجوب الترک وامتناع الفعل ، واما بيان المزوم فان القادر المختار من يصح منه الفعل والترک ، والجواب منع بطان التالی ان اريد بالتمکن مطلق التمکن لانه حال الفعل له تمکن من الترک في الحال الثاني وحال الترک له تمکن من الفعل في الحال الثاني ، وعذامعنی الاستطاعة الثابتة للانسان بالعقل والنفل والوجودان ، ومنع الملازمة ان اريد بالتمکن من الفعل والترک التمکن منهما في حال كل منهما .

والمعتزلی ذاهب الى ان عدم الفعل ممکن ، ويقول تارة الزاما للخصم : ان الفاعل يرجع احدهما على الاخر من دون حاجة الى المرجح كما يقوله الاشعری في جواب الفلسفی المطالب له مرجح حدوث العالم فيما لايزال لان الارادة صفة من شأنها الترجيح والتخصيص من دون حاجة الى امر آخر ، واخری يقول : ان المرجح اختيار العبد ، وهو ضروري لانه مستقل فيه .

والفلسفی ذاهب الى ان عدم الفعل ممکن ويقول : ان المرجح لا بد منه ، وهو اختيار العبد ، وليس بضروري لحدوثه ، ولكن لا بد ان ينتهي الى اختيار ضروري ، وهو اختيار الاذلي للواجب تعالى .

والعارف ذاهب الى ان عدم الفعل ممکن ويقول : ان المرجح غير اختيار العبد لان الفعل فعل الله والاختيار اختياره في المظاهر الانسانی .

اقول : ان الفعل وجودا وعدما في كل آن باختيار العبد اختيارا ذاتيا لا ينفك عنه في آن ، فيه يقبل الى الفعل فيختاره فعلا اي يتصرف بالاختيار الفعلى ، ويدبر عنه فيتصف باختيار الترک من دون استقلال له في شيء من وجوده وشئونه ، بل اذا امده الله بعطائه وحوله وقوته .

**قول الشارح:** كما في حق الواجب تعالى الخ - هذا ما اشار اليه المصنف بقوله : كالواجب ، وهو نقض اورده على الاشعرى بان الواجب تعالى يجب عنه الفعل مع الداعى ، فلو كان وجوب الفعل مع الداعى يخرج الفاعل عن كونه قادرا مختارا لزم ذلك فيه تعالى ، واجاب الخصم عن ذلك بامور باطلة ذكره القوشجي ، لا جدوى في ذكرها .

**قول الشارح:** وبه اجابوا عن الشبهة الخ - اى بجواز الترجيح بالامر جح ، والشبهة هي امتناع حدوث العالم زمانا كما اشار المصنف الى جوابها بقوله : والحدود اختص بوقته الخ ، وشرحها الشارح مع جوابها في المسالة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثاني .

**قول الشارح:** ان العبد لو كان موجودا لافعال الخ - هذا الكلام مختص عما نقل من ان الجعد بن درهم جعل في قارورة ماء وترابا فاستحال دودا و هو ام ، فقال لاصحابه : انا خلقت ذلك لاني كنت سبب كونه ، فبلغ ذلك جعفر بن محمد عليهم السلام ، فقال : ليقل : كم هي ، وكم الذكران منه والاناث ان كان خلقه ، وكم وزن كل واحد منهن ، ولما مر الذي سعى الى هذا الوجه ان يرجع الى غيره ، فانقطع و هرب ، نقله في البحار من كتاب الغرر للسيد المرتضى رضي الله عنه ، والجعد بن درهم كان استاد جهم بن صفوان وكان زنديقا ملحدا مبتداعا ، والعجب من هذا الاستاد البالغ نهاية التفويف وهذا التلميذ البالغ نهاية الاجبر ، لعنهم الله ، وعما جرى بين الصادق عليه السلام وابن ابي العوجاء على ما روی الصدوق رحمة الله في التوحيد بباب حدوث العالم عن مروان بن مسلم قال : دخل ابن ابي العوجاء على ابی عبدالله عليه السلام فقال : اليه تزعم ان الله خالق كل شيء ، فقال ابو عبدالله عليه السلام : بلى ، فقال : انا اخلق ، فقال له : كيف تخلق ، فقال : احدث في الموضوع ثم المبت عنه فيصير دواب ، فاكون انا الذي خلقتها ، فقال ابو عبدالله عليه السلام : اليه خالق الشيء يعرف كم خلقه ، قال له : بلى ، قال : فتعرف الذكر منها من الاثني ، و تعرف كم عمرها ، فسكت .

اقول : كلامه عليه السلام لا يدل على ان كل فاعل يجب ان يعلم تفاصيل فعله، بل يدل على ان من ادعى انه يخلق كما يخلق الله تعالى يجب ان يعلم خلقه كما يعلم و يتصرف فيه كما يتصرف ، مع انهم لم يكونوا فاعلين لتلك الدود والدواب اصلا.

**قول المصنف :** ومع الاجتماع الخ - المراد بالاجتماع اجتماع ارادتين المستتبع لاجتماع تعلقى قدرتين ، لا اجتماع قدرتين على شيء من دون ارادته ، و كذا قول الشارح : اجتماع قادرين اى قادرين مريدين ، فلذاك قال المصنف : يقع مراده وقال الشارح في بيان بطلان التالى : فلا نه لو اراد الله الخ لأن اجتماع قدرتين بدون التعلق والارادة غير متصور .

**قول الشارح :** وهذا هو المرجح - قال الفخر الرازى فى الاربعين : الحجة الرابعة لو كانت قدرة العبد صالحة لايجاد فإذا اراد الله تسكين جسم و اراد العبد تحريكه فاما ان يقع المرادان او لا يقع واحد منها وهما محالان ، او يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد وهو ايضاً محال لأن الله تعالى و ان كان قادراً على ما لا نهاية له والعبد ليس كذلك الا ان ذلك لا يوجب التفاوت بين قدرته تعالى و قدرة العبد في هذه الصورة لأن الحركة الواحدة والسكنون الواحد ماهية غير قابلة للقسمة والتفاوت بوجه من الوجوه و اذا كان المقدور غير قابل للتغيرات بين قدرة العبد على مثل هذا المقدور قابلة للتغيرات فيمتنع ان يكون قدرة الله تعالى على ايجاد هذه الحركة اقوى من قدرة العبد على ايجاد السكون .

اقول : تعالى الله عما قال و ويل للمذين هذا امامهم و ليضحك الشكى من استدلاله بعدم التفاوت بين الحركة والسكنون وعدم قبولهما القسمة على عدم التفاوت بين قدرتي القادرتين المريدين لهم مع ان عدم قبول القسمة والتفاوت في الحركة غير معقول .

**قول الشارح :** ان الفاعل يجب ان يخالف الخ - قدمنا تفصيل هذا المطلب فى المسألة السابعة والتاسعة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، لكن الاشاعرة غلطوا فى الصغرى .

فِي أَفْعَالِهِ تَعَالَى

**قول الشارح : والا لزム التسلسل** - اى في الحدوث على فرض تحقق الحدوث في الخارج لأن لكل حدوث حدث في الخارج حدوثاً و له حدوث و هكذا إلى غير النهاية .

**قول الشارح : وانما يؤثر في الماهية** - اى يجعلها جعلاً بسيطاً على القول باصالتها او في الوجود على القول باصالتة .

**قول الشارح : على مامر** - في المسألة السابعة و التاسعة من الفصل الثالث من المقصد الأول .

**قول المصنف : والسمع متأنل الخ** - اقول : كل ما تمسك به المعتزلة من السمع لمدعاهم فانما هو يفيد نفي الجبر لاثبات التفويف، وكل ما تمسك به الاشاعرة منه لمدعاهم فانما يفيد نفي التفويف لاثبات الجبر .

المسألة السابعة

( في المتولد )

هذه المسألة فرع المسألة السابقة فان من انكر استناد الافعال المباشرة الى العباد كالاشعرى يذكر استناد الافعال المتولدة ايضا بطريق اولى ، و اما القائلون باستناد الافعال المباشرة اليهم فبعضهم كمحمد والنظام و ثمامنة تحاشوا عن استناد المتولدات اليهم .

**قول الشارح : الافعال تنقسم الخ** - اعلم ان الحكماء قسموا الافعال بتقسيمات الى اقسام مذكورة في كتبهم ، و اما المتكلمون فقسموا الفعل الى ما ليس في محل و سموه المخترع ، وهو الجسم و الى ما حدث في الجسم ، والثاني الى المباشر والمتولد ، و المباشر هو الفعل الحادث في الجسم اولاً بلا واسطة فعل آخر ، و المتألد ما يحدث بسبب فعل آخر سواء كان في محل الفعل الاول او في جسم آخر كالميل المسمى عند المتكلمين بالاعتماد الذي يحدث في الحجر الها بط و يحدث بسببه الحركة في الحجر

و كالقوة الحادثة في العضلة المتولدة منها حر كة العضو وكالحر كة الحادثة في المفتاح بسبب حر كة اليد و كتحريك الشجرة المتولدة منها قطع الثمرة من الغصن و كضرب السيف على العنق الموجب لفصل الرأس عن البدن، ثم ان المتولد قد يكون بواسطة واحدة وقد يكون باكثر، و امثلة ذلك كثيرة.

**قول الشارح:** بالقدرة في محلها - الفعل الحادث بالقدرة يختص بالمختار والفعل المباشر وكذا المتولد لا يختص به ، كما يظهر من مثال الشارح ، فالتحصيص للإشارة الى ان النزاع هنافي المباشر والمتحول من الفاعل المختار .

**قول الشارح:** فالاول مختص بنا الخ - اي المباشر لانه تعالى لا يفعل فعلا يحدث في ذاته ، والثالث اي ايجاد الاجسام يختص به تعالى ، والثاني اي المتولد مشترك كما يحدث الحر كة من الجسم الذي خلقه ، ولا يخفى ان ذلك كله على مبني المتكلمين من ان مخلقه الله تعالى ليس الا الاجسام و ما فيه من الاعراض ، و فيه نظر بل منع .

**قول الشارح:** و قال معمر - قال الشهريستاني : الفرقۃ السادسة من المعتزلة المعمرية اصحاب معمر بن عباد السامي ، وهو من اعظم القدريۃ فریۃ في تدقيق القول بقى الصفات و نفى القدر خیره و شره من الله تعالى و التکفیر والتضليل على ذلك ، و انفرد عن اصحابه بمسائل : منها انه قال : ان الله تعالى لم يخلق شيئا غير الاجسام ، فاما الاعراض فانها من اختراعات الاجسام اما طبعا كالنار التي تحدث الاحراق ، واما اختيارا كالحيوان يحدث الحر كة والسكنون الخ ، توفى معمر سنة ٢٢٠ ، وفي ضبط الاسم قال ابن الاثير في الباب : انه بفتح الميمين بينما عين سا كنة وفي آخره راء .

**قول الشارح:** لافعل للعبد الا الارادة الخ - تفصیل مذهب هذا انه قال على ما في الملل والنحل : ليس للانسان فعل سوى الارادة مباشرة ولا متولا ، و افعاله التکلیفیة من القيام والقعود والحر كة والسكنون في الخير والشر كلها مستندة الى ارادته لا على طریق المباشرة ولا على طریق التولید ، و هذا عجیب ، غير انه بنی ذلك على مذهبہ في حقيقة الانسان ، و هو عنده ما هو عند الفلاسفة من انه جوهر قائم بنفسه ، لامتحین ولا متمكن ، تعلق بالبدن تعلق التدبر والتصرف ، فمیں بين افعال النفس التي

## في افعاله تعالى

هي الانسان عنده و بين القالب الذى هو جسده ، فقال : فعل النفس هو الارادة فحسب ، و ما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهى من فعل الجسد ، فتقى ان يكون هذه الافعال للنفس بال مباشرة او التوليد ، بل للجسد واحدهما .

**قول الشارح : الا الفكر -** الظاهر ان هؤلاء احتذوا احذاء عمر ، لكنهم جعلوا الفكر مكان الارادة .

**قول الشارح : شيء مناسب في الجملة -** اي جار في البدن جريأاما ، قال الشهيرستانى : والنظام وافق الفلاسفة قولهم ان الانسان في الحقيقة هو التقى والروح ، والبدن آلتها و قالبها ، غير انه تناصر عن ادراك مذهبهم فما الى قول الطبيعين منهم : ان الروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل للقلب باجزاء ايمدا خللة المائمة في الورد والدهنية في السمس و السمنية في اللبن ، وقال : ان الروح هي التي لها قوة و استطاعة وحياة ومشية ، وهي مستطيبة بقتها ، والاستطاعة قبل الفعل .

**قول الشارح : حركات القلب -** اي افعاله لا معنى التقى كحركات الاجسام .

**قول الشارح : منفصلا عن الجملة كالكتابة الخ -** اي منفصلا عن جملة الروح والبدن ، وهو الافعال التوليدية للانسان ، فانه قال : ان ما حدث خارجا عن جملة الانسان الذي هو محل قدرته على افعاله خارج عن قدرته فليس فعله فهو فعل الله تعالى كما قال ثمامنة ، لكنه لا يسند ذلك الى الله تعالى ايضا ، بل يقول : لافاعل له اصلا .

**قول الشارح : و قال ثمامنة -** قال ابن النديم في تكميلة الفهرست : ابوبشر ثمامنة بن اشرس النميري من بنى نمير ، نبيه من جملة المتكلمين المعتزلة ، كاتب بليغ ، وبلغ من المأمون منزلة جليلة ، واراده على الوزارة فامتنع ، الى ان قال : وبلغ المأمون انه لا يقوم لظاهر بن الحسين ، ويقوم لا بي الهذيل ويأخذ ر CABE حتى ينزل ، فساله عن ذلك فقال : ابوالهذيل استادى منذ ثلاثين سنة ، وقال ابن الاثير في المباب : ابو معن ثمامنة بن اشرس النميري ينسب اليه طائفة من المعتزلة الذين يقال لهم الثمامنة

وهو من المعترضة البصريين ، ورد بغداد واتصل بالرشيد وغيره من الخلفاء ، وله اخبار يحكيها عنه الجاحظ ، ومن مذهبة ان اكثرا اليهود والزناقة الدهرية يصيرون فى القيامة ترابا ولا يدخلون جنة ولا نارا ، وكذلك قوله فى اطفال المؤمنين ، انتهى ،  
توفي ثمامة سنة ٢١٣ .

**قول الشارح : التجأوا في هذا المقام الخ -** اقول : و يمكن ان يستدل عليه بقياس المساواة ، فان المتولد مستند الى المباشر وهو الى الفاعل والمستند الى المستند الى الشيء مستند الى ذلك الشيء .

**قول الشارح : لاعليه -** اي لا على ان افعلن للمتولد انه ضروري والضروريات لا يجوز الاستدلال عليها لانه تحصيل للحاصل .

**قول الشارح : نعم يجوز الاستدلال الخ -** فيه نظر لأن الاستدلال هو تحصيل المطلوب المجهول بالمقدمات المعلومة ، وبعبارة اخرى هو ايجاب العلم بشيء العلم بشيء آخر مع كون العلم ملحوظاً آلياً ومعنى حرفياً لا بالاستقلال ، والدلالة هي اقتضاء العلم بشيء آخر ، والمعلوم بالضرورة كما هو منكشف عن الدليل من دون مقدمات استدلالية منكشف عندها بوصف انه ضروري غير محتاج اليها ، نعم يجوز الافت والتبيه عليه لامكان الغفلة عن الوصف كاما كانا عن الموصوف كما يمكن عدم الاعمال بمعنى الضرورة تصورا .

**قول الشارح : مشروط بالعلم -** لفظة بالعلم في العبارة من زيادة المساخ لأن الدور على زعمه بين حسن المدح والذم وبين استناد المتولد اليها على ما فعل الجماعة ، ويشهد بالزيادة قوله : فلوجعلنا الاستناد اليها ، ثم مع ذلك ان الدور ليس يلزم لأن استناد المتولد اليها يعلم بحسن المدح والذم عليه واما هو فمعلوم بالقطرة والبداهة والعقل والشرع والعرف ، نعم توجيه المدح والذم على فعل معين الى فاعله يتوقف على العلم بأنه مستند اليه ، ثم ان المصتف لم يخالف طرز استدلال تلك الجماعة لأن اقتضاء العلم هو الدلالة كما قلنا آنفا فكانه قال : وحسن المدح والذم على المتولد يدل على اضافته اليها ، والعجب انه قال في نهر الحق : وحسن المدح والذم فرع

على العلم بالتصور عنا ، والامر على العكس كما هو صريح المصنف هنا الا ان اراد الفرغية  
بحسب الثبوت لا الايات .

**قول المصنف :** لاحق - اي لاحق بالفعل المتولد ، فلا ينافي امكانه المصحح  
لتعلق القدرة به ، وهذا نظير كلامه في المسألة السابقة : والوجوب للداعي الخ ، و  
اشارة الشارح رحمه الله الى هذا التضليل بقوله : كما ان الفعل يجب الخ .

**قول الشارح :** هذا جواب عن اشكال الخ - بل ااته الاشاعرة بصورة الاستدلال  
على مدعاهما في كتبهم .

**قول الشارح :** بالقدرة المصححة - اعلم ان الامكان الذاتي في الفعل مصحح  
لتعلق قدرة مابه ، وقدرة الفاعل مصححة لامكان النسبي في الفعل ، والفرق بينهما  
قد ذكر في المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول .

**قول الشارح :** و عند فرض وقوعه الخ - عطف على قوله: عند وجود القدرة  
والداعي ، و قوله: وجوبا لاحقا مفعول مطلق لقوله: يجب ، و قوله: لا يؤثر صفة  
لقوله: وجوبا لاحقا .

**قول الشارح :** و ان كان المحرق هو الله تعالى - على مذهب الاشاعرة .

**قول الشارح :** و وجوب الدية حكم شرعى الخ - جواب عن سؤال ، وهو  
ان المحرق لو كان غير الملقي فلم وجوب الدية على الملقي .

### المسألة الثامنة

#### ( في القضاء والقدر )

**قول المصنف :** والقضاء والقدر الخ - هذا دفع لما تمسك به الاشاعرة  
لايات الجبر في الافعال ، و هو ان الاجماع والكتاب والسنّة قد قامت على ان الحوادث  
كلها حتى افعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره ، و ما وقع بهما ليس تحت اختيارنا

لخر وجهما عنه ، والجواب ان للقضاء و القدر معانى يحمل ما ورد في الآيات و الاخبار على ما يوافقه الادلة القطعية على بطلان الجبر ، لاعلى معنى الخلق ليلزم منه الجبر .

اعلم ان الصدوق رحمة الله نقل عن بعض اهل العلم في كتاب التوحيد معانى عشرة للقضاء الوارد في كتاب الله تعالى ، منها هذه الثلاثة ، و ذكر في كتب اللغة للقدر مصدرا و اسماء للمصدر و غيرهما اكثرا من عشرين معنى ، وللقضاء كذلك قريبا من عشرين معنى ، والحكماء فسروا القضاء بوجود الاشياء في العالم العقلي مجملة ، والقدر بوجودها مفصلة في الاعيان ، راجع الفصل الحادى والعشرين من النموذج السابع من الاشارات و غيره ، وقد ورد في الاحاديث المرورية عن معادن العلم والحكمة و اهل بيت الولي صلوات الله عليهم تفسير القدر والقضاء على خلاف ذلك ، يراجع الطالب الكافي والتوكيد والبحار و غيرها .

**قول الشارح : و هو خلاف قولكم - لأنكم قلتم في مقام الاعتذار : لا يجب الرضا بالتفريح بل يحرم من حيث هو كسب ، بل يجب به من حيث هو فعله تعالى .**

**قول الشارح : الاصبغ بن نباتة -** قال الشيخ الطوسي رحمة الله في الفهرست : الاصبغ بن نباتة رحمة الله كان من خاصة امير المؤمنين عليه السلام و عمر بعده وروى عهد مالك الاشتراط الذي عهد له امير المؤمنين عليه السلام اما ولاد مصر ، و روى وصية امير المؤمنين عليه السلام الى ابنه محمد بن الحنفية الخ ، وهو يدعى بالمجاشعي التميمي الحنظلي الكوفي ، و كان من شرطة الخمس لامير المؤمنين عليه السلام ، و هو الذي حمل سلمان على سرير الى المقابر لما اراد ان يكلم الموتى و اعان امير المؤمنين عليه السلام على غسله .

**قوله : وهم قدرية هذه الامة -** قدور في الاحاديث عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة الاطهرين عليهم السلام ذات القدرة ، و اطلق هذا الاسم في الاحاديث على المجبرة كما في هذا الحديث ، و على المفوضة كما في حديث رواه الصدوق رحمة الله في باب القضاء والقدر من التوحيد عن علي بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال : سأله

عن الرّبّي اتدفع شيئاً من القدر ، فقال : هى من القدر ، و قال عليه السلام : إن القدرة ممحوس هذه الأمة ، وهم الذين أرادوا أن يصفوا الله بعده فاخر جوه من سلطانه ، وفيهم نزلت هذه الآية : يوم يسجبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر أنا كل شيء خلقناه بقدره .

و الظاهر أن إطلاق القدرة على المجبرة باعتبار استناد الأفعال عندهم إلى تقدير الله تعالى فقط ، وعلى المفوضة باعتبار استنادها عندهم إلى تقدير أنفسهم فقط . قوله : وهو الامر من الله تعالى والحكم الخ - هذا والاستشهاد بالآية تقيى كلامه عليه السلام دليل صريح على أن مراده عليه السلام معنى الالزام وهو أحد المعاني المذكورة في المتن ، مما أصبح قول القوشجي و عناده و تعاميه بعد ذكر هذا الحديث : أن هذا الحديث لا يوافق شيئاً من المعانى المذكورة في المتن فاي راده للتأييد محل تأمل .

قوله : و هو يقول - هذا الحديث مشهور بين الفريقين مذكور في الكتب ، وقد ذكره الصدوق رحمة الله في التوحيد بأسانيد أربعة ، فيه أبيات أخرى بعد البيتين هي هذه :

قد كنت راكبها فسقاً و عصياناً فيها عبدت أذاً يا قوم شيطاناً قتل الولي له ظلماً و عدواًنا ذوالعرش أعلن ذاك الله اعلاناً	فليس معددة في فعل فاحشة لا ولا قائلاً ناهية اوقعه فلا أحب ولا شاء الفسوق ولا أني يحب وقد صحت عزيمته
---	--

**قول الشارح : أبوالحسن البصري** - هو أبوالحسين البصري المذكور آراؤه كثيراً في هذا الكتاب ، و أبوالحسن كما في كثير من النسخ من خطاء النسخ .

**قول الشارح : محمود الخازمي** - هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخازمي المعروف بالزمخشري صاحب تفسير الكشاف ، ولد يوم الأربعاء السابع والعشرين من شهر رجب سنة سبع و ستين و أربعينه بزمخشـر من قرى خوارزم وتوفي ليلة عرفة سنة ثمان و ثلاثين و خمسينـة بـهرـجانـية خوارزم بعد رجوعه من مكة ،

كان على مذهب الاعتزاز في الأصول ولم يعلى ما حكى عن ترجمته المطبوعة في الجزء  
الأخير من الكشاف :

و اكتمه كتمانه لى اسلم	اذا سالوا عن مذهبى لم ابح به
بيبع الطلا و هو الشراب المحرم	فإن حقيقة قلت قالوا بأنه
ابيح لهم لحم الكلاب و هم هم	و ان مالكيا قلت قالوا بانى
ابيح نكاح البنت والبنت تحرم	و ان شافعيا قلت قالوا بانى
ثقل حلولى بغرض مجسم	و ان حنبليا قلت قالوا بانى

#### المسألة التاسعة

### (في الهدى والضلال)

**قول المصنف : والهدى مقابل له - تقابل العدم والملائكة بالإضافة إلى الله تعالى**  
 تعالى و من تصدى لهداية الخلق من قبله لأن اضلاله تعالى هو عدم هدايته لمن  
 لم يكن له اهليتها و قابليتها لانه فعل يوجب الضلال فيه لانه قبيح ، و تقابل التضاد  
 بين هداية ارباب الهدایة واضلال المسلمين من الجن والانس حيث ان هدايتهم ان لم  
 تقع في محل لعدم القابلية وقع فيه اضلال المسلمين اي فعل يوجب الضلال  
 ثم اعلم ان الهدایة هي جعل ما يتمكن به الموجود ان يسلك سبيل كماله و  
 يصل غايته ، والاضلال بعدم هذا الجعل او بمانع عن هذا السلوك ، و للهدایة من الله  
 تعالى ست مراحل :

الاولى هداية التكوير و هي عامة لكل موجود فانه تعالى جعل كل موجود  
 من العلويات والسفليات بحيث يهتدى باختيار او تسخير او غير ذلك مادام موجودا الى  
 ما يصلح له من الامور كاهتداء الحيوان للسفاد والهرب من الموت والفرار من العدو  
 والجمع لما يصلحه من الغذاء مما في لحج البحر و ما في لحاء الاشجار و المفاواز

## في أفعاله تعالى

والقفار وفهم ببعضها عن بعض منطقها ومما تفهم به اولادها عنها ونقلها الغذاء اليها ، و كاهتداء الشمس والقمر والنجم في مسيرها صيفاً وشتاءً ، او جاً وحصيضاً وغيرها ، و كاهتداء الملائكة الى ما امرنا به من التدبر والنزع والقاء الذكر والتذلل بالامر وغيرها ، ولا يشذعن هذه الهدایة موجود فانه تعالى خلق مخلوق ودب امره ، والضلاله في هذه المرحلة بالاعدام او بالتصادم وهو في السفليات لانه تعالى لا يسلك بموجود على خلاف ما خلق له ويصلح به ، والى هذه الهدایة الاشارة بقوله تعالى : قال ربنا الذي اعطي كل شيء خلقه ثم هدى ، وبقوله تعالى : الذي خلق فسوى والذي قدر فهدي ، وفي الروايات لها شواهد وبيانات .

المرحلة الثانية هداية العقل فانه تعالى كرم بالعقل الهدایي المنير بعض خلقه من العالين والسفليين ، ومعلوم ان لواحد العقل كما لاليس لفاسقه ، ويهتدى به الى امور لا يهتدى هو اليها ، والضلاله في هذه المرحلة بعدم اعطاء العقل كالنبات والحيوان او بزواله بآفة كالمحنون الآدمي ، ولكن ليس بقيبيع اذليس فيه منع استحقاق مع ان المجنون لا يكلف بشيء ويعود عاقلا يوم المعاد ، او بعدم الجرى على مقتضاه و مستدعاه اختياراً وهذا من العبد ، و اليه الاشارة بقوله تعالى : اوئك كالانعام بل هم اضل اوئلهم الغافلون ، وبقوله تعالى : ام تحسب ان اكثراهم يسمعون او يعقلون انهم الا كالانعام بل هم اضل سبيلاً .

المرحلة الثالثة هداية الدعوة بالرسل والكتب والاصياء والعلماء ، و هي عامة لكل عاقل له داع على خلاف داعي العقل من الجن والانسان وغيرهما ان كان ، سواء قبل الدعوة ام لم يقبل ، والضلاله في هذه المرحلة من العبد فحسب لعدم جريمه على ما اوجب عليه العقل من الفحص عن احوال الداعي و النظر في دعوته و ما يقرن بها من البيانات والمعجزات وترك العناد واللجاج في قباله ، و اليها اشير بقوله تعالى : فان لم يستجيبوا لك فاعلم انما يتبعون اهوائهم ومن اضل من اتبع هواه بغير هدى من الله ان الله لا يهدي القوم الظالمين .

المرحلة الرابعة هداية التشريع وهي جعل الاحكام والاداب وال السنن ليتمكن الذين قبلوا الدعوة ان يسلكوا سبيل ما دعاهم اليه النبي ، والضلالة في هذه المرحلة كالسابقة من العبد لانه تعالى لم يترك امة ارسل اليهم رسولا بلا كتاب و ميزان و تكليف ، و ان شئت فقل من الله باعتبار انه تعالى لا يهدى العبد في هذه المرحلة بالجبر والاجراء اذا لم يقبل هو باختياره دعوة الداعين اليه ، وعدم هدايته تعالى للعبد في هذه المرحلة مع تقصيره في المرحلة السابقة ليس بقبيح و هو ظاهر ، بل الهدایة بالاجراء نقض لغرضه تعالى ، و اليها اشير بقوله تعالى : الم ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين ، وبقوله تعالى : و اذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلمكم تهتدون .

المرحلة الخامسة هداية اللطف ، وهي خاصة بمن اعني والتزم بحكم التشريع وسنته و راعي طريقة التقوی حق رعايته ، فان الله تعالى يحمي عبده الصالح المجتبى عما يسخطه ويكرهه عن مضار الدنيا و يجنبه عن مضلال الفتن و يلطف بها الطافاظ الظاهرة او خفية حتى يخرج من الدنيا سالما دينه راضيا عنه ربها ، و هذا اخص من اللطف المبحوث عنه في المسألة الثانية عشرة ، والاضلال في هذه المرحلة من الله تعالى ، لكنه ليس بقبيح فانه تعالى لا يحسن ان يلطف هذا اللطف بمن يخالفه باختياره و يعانده بترك الاتباع لرسله و انبائئه اذليس له اهلية ذلك ، و ان شئت فقل من العبد باعتبار انه حرم نفسه عن هذه الهدایة بترك الاهداء في المرحلة السابقة ، و اليها الاشارة بقوله تعالى : اهدنا الصراط المستقيم ، و بقوله تعالى : اوئك على هدى من ربهم و اوئك هم المفلحون .

المرحلة السادسة هداية الفلاح والاثابة في الآخرة ، و مقابلها الاضلال بمعنى الهلاك والتعذيب ، والى ذلك اشير في قوله تعالى : الذين كفروا و صدوا عن سبيل الله اضل اعمالهم والذين قتلوا في سبيل الله فلن يصل اعمالهم سيهدى لهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عرفها لهم ، و في قوله تعالى : ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات يهديم ربهم بما يمانهم تجرى من تحثهم الانهار في جنات النعيم ، وهذه من الله تعالى باعتبار ومن العبد باعتبار كالمرحلة الخامسة .

ثُمَّ ان الهدایة فی كل مرحلة متوقفة علی التی قبلها ، فان امتنع العبد فی مرحلة عن القبول كان القبول فيها باختیاره لم يتحقق الهدایة من الله تعالى فی المراحل المتأخرة مع ان الهدایة فی كل المراحل منه تعالى ، فإذا لم يهد الله فقد ضل لأن من يهدی الله فهو المھتدی و من لم يهد و يضلله فليس له ولی مرشد من دون الله تعالى ، فکل مافی القرآن من اسناد الاضلال اليه تعالى و عدم هدایته للظالمین والكافرین والفاسقین فيحمل على واحدة من المراحل الثلاث الاخیرة لسوء اختيار العبد فی المرحلة الثانية او الثالثة او الرابعة .

ثُمَّ ان المعانی الثلاثة للهدایة المقابلة لمعانی الاضلال الثلاثة فی كلام المصنف تتطبق علی المراحل الثلاث الاخیرة ، والاخیر من معانی الاضلال فی كلامه ينطبق علی المرحلة الاخیرة ، والفرق بین الاشارة الى الخلاف و فعل الضلالة ان الاول يكون الضلالة بفعل الضال نفسه و ان كان جعل المقدمات او بعضها من الغیر والثانی يكون الضلالة من فعل الغیر فيه ، و الاشاعرة ذهبوا بناء على اصلهم الى ان الضلالة فی العبد تكون من قبيل الثنائی اي يخلق الله تعالى الضلالة فی العبد ، و قد بینا ان الاضلال من الله تعالى هی عدم الهدایة فی اي من المراحل لعدم القابلية لا انها فعل الضلالة الا فی المرحلة الاخیرة فانها الاهلاک والعقاب و كان ذاك حقا على العبد لسوء اختياره فی بعض المراحل السابقة ، لكنها فی هذه المرحلة ايضا عبارة عن عدم الهدایة بالنظر الفلسفی .

**قول الشارح :** فالله تعالى نصب الخ - هذا اشارۃ الى المرحلة الثالثة و الرابعة .

**قول الشارح :** و فعل الهدایة الضروریة الخ - هذا اشارۃ الى المرحلة الثانية .

**قول الشارح :** ولم يفعل الایمان فیهم - خلافا للاشاعرة حيث قالوا :

ان الله تعالى يخلق الایمان والهدایة فی العبد كما يخلق الكفر والضلال فیه .

**قول الشارح :** فمعانی الهدایة صادقة الخ - اي فمعانی الهدایة الثلاثة

المذکورة فی المتن صادقة فی حقه تعالى ، لكن الثنائی منها انه ليس بهعنی ان الله تعالى

يخلق الهدایة في العبد، بل يجعل مقدمات الاهتداء من العقل والانبياء والكتب والوصياء وغير ذلك حتى يهتدى العبد بجريه طبقاً لتلك المقدمات.

**قول الشارح :** و اذا قيل انه تعالى انخ - قد علمت ان فعل الهدایة من الله تعالى في جميع المراحل السنت ، لكن القبول في بعضها يتوقف على اختيار العبد كما يينه الصادق عليه السلام في حديث رواه الصدوق في التوحيد باب التعریف والبيان عن برید بن معاویة العجلی عن ابی عبد الله عليه السلام قال : ليس لله على خلقه ان يعرفوا قبل ان يعرفهم ، و للخلق على الله ان يعرفهم ، و لله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوه ، و قال تعالى : و اما ثمود فهدينهم فاستحبوا العمى على الهدی .

**قول الشارح :** و قوله موسى عليه السلام انخ - ذكر الصدوق في التوحيد في باب القضاء والقدر والفتنة ان الفتنة على عشرة اوجه ، وجده منها الضلال ، واتى بشواهد من الآيات للتسعة الباقية ، و ذكر المغويون قريباً من ثلاثة معنى للفتنة عدة منها متقاربة ، والشارح اتى بهذه الكلام جواباً لتمسك الاشاعرة بهذه الآية لمدعاهم .

#### المقالة العاشرة

### (في انه تعالى لا يعذب الاطفال)

بل مطلق غير المكلف كما هو غنوان كلام المصنف ، بل كل من لم يتم عليه الحجة عقلاً او نقاً من دون تقصير من نفسه فيه سواء كان مكلفاً او غير مكلف لقبح ذلك عقلاً و لروايات في هذا الباب ، منها ما رواه الصدوق في التوحيد باب التعریف والبيان عن ابن الطيار عن ابی عبد الله عليه السلام قال : ان الله عزوجل احتاج على الناس بما آتاهم و عرفهم ، و منها ما رواه هناك عن عبد الأعلى بن اعین قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عنمن لم يعرف شيئاً ، هل عليه شيء ، قال : لا ، و منها ما رواه هناك عن

ابي الحسن ذكريابن يحيى عن ابى عبد الله عليه السلام قال: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم .

**قول الشارح : ذهب بعض الحشوية -** هم جماعة يستندون في كل شيء من الاصول والفروع الى رواية رويت من دون رعاية شرائط المحجية ، قال القاضي السعيد التستري رحمة الله في حاشية احقاق الحق في مبحث انه تعالى ليس بجسم : اختلف في الحشوية فقيل باسكان الشين لأن منهم المجسمة والمجسمة ممحشو ، والمشهور انه بفتحها نسبة الى الحشاء لأنهم كانوا يجلسون امام الحسن البصري في حلقة وفوجد في كلامهم رواياً ، فقال : رروا هؤلاء الاحشاء الحلقة اى جانبها ، والجانب سمي حشاء و منها الاحشاء لجوانب البطن ، كذا في شرح منهاج الاصول للإسنوى المصرى ، انتهى .

**قول الشارح : يعذب اطفال المشركيين -** هنا قصة بين الاشعري و استاده مذكورة في حاشية مقدمة الشوارق ، هي ان الشيخ ابوالحسن الاشعري قال لاستاده ابى على الجبائى : ما تقول في ثلاثة اخوات احدهم مطينا والآخر عاصيا والثالث صغيرا ، فقال : ان الاول يثاب بالجنة والثانى يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب ، قال الاشعري : فان قال الثالث : يارب لم اهتني صغيرا و ما ابقيتني لاكبر فأومن بك و اطيعك فادخل الجنة ، فما يقول الرب ، قال الجبائى : يقول الرب : انى كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا ، قال الاشعري : فان قال الثانى : يارب لم تمتنى صغيرا لئلا اعصى فادخل النار ، فما ذا يقول الرب فبهرت الجبائى ، و ترك الاشعري مذهبه .

**اقول :** مذهبنا في الاطفال والمجانين وغيرهم ممن لم يتم عليهم الحجة في الدنيا مارواه المصدق في التوحيد بباب الاطفال و عدل الله عز وجل فيهم عن زراة بن اعين ، قال : رأيت ابا جعفر عليه السلام صلی علی ابی جعفر عليه السلام صغير و كبير عليه ، ثم قال : يا زراة ان هذا و شبهه لا يصلح عليه ، ولو لا ان يقول الناس : ان بنی هاشم لا يصلون على الصغار ما صلیت عليه ، قال زراة : فقلت : فهل سئل عنهم رسول الله صلی الله عليه و آله ، قال : نعم قد سئل عنهم فقال : الله اعلم بما كانوا عاملين ، ثم

قال : يازراة اتدرى ما قوله : الله اعلم بما كانوا عاملين ، قال : فقلت : لا والله ، فقال : الله عزوجل فيهم المشية ، انه اذا كان يوم القيمة احتاج الله تبارك و تعالى على سبعة : على الطفل و على الذى مات بين النبي والنبي و على الشيخ الكبير الذى يدرك النبي و هو لا يعقل والابله والمجنون الذى لا يعقل والاصم والابكم ، فكل هؤلاء يحتاج الله عزوجل عليهم يوم القيمة ، فيبعث الله اليهم رسولا و يخرج اليهم نارا فيقول لهم : ان ربكم يامركم ان تثبو في هذه النار فمن وثب فيها كانت عليه برد وسلاما و من عصاه سيق إلى النار ، و روى في البخار عن الكافى عن العدة عن سهل عن غير واحد رفعه انه سئل عن الاطفال ، فقال : اذا كان يوم القيمة جمعهم الله واجج نارا و امرهم ان يطروحوا انفسهم فيها ، فمن كان في علم الله عزوجل انه سعيد رمى نفسه فيها و كانت عليه برد وسلاما ، و من كان في علمه انه شقى امتنع فيامر الله تعالى بهم إلى النار ، فيقولون : ياربنا تأمرنا إلى النار و لم يجر علينا القلم ؟ فيقول البخار : قد امرتم مشافهة فلم تطعوني فكيف لو ارسلت رسلى بالغيب اليكم ، و نظائر الحديث كثيرة باسناد صحيحة في الكافى والتوحيد وغيرهما .

قال الصدوق رحمة الله في الحصول : ان قوما من اصحاب الكلام ينكرون ذلك و يقولون : انه لا يجوز ان يكون في دار الجزاء تكليف ، و دار الجزاء للمؤمنين انما هو الجنة ، و دار الجزاء للكافرين انما هي النار ، و انما يكون هذا التكليف من الله عزوجل في غير الجنة والنار فلا يكون كففهم في دارالجزاء ، ثم يصيرهم إلى الدار التي يستحقونها بطاعتهم او معصيتهم ، فلا وجه لأنكار ذلك ، ولا قوة إلا بالله ، انتهى .

ثم ان ما ورد في بعض الاخبار من ان اولاد المشركين و الكفار مع آباءهم في النار مطلق يقيد بما لم يتمثل امر دخول النار في القيمة كما ان هذا التكليف يخصص بغير اطفال المؤمنين ، و اماهم فيلحقون بما يأبهم من دون هذا التكليف تكرمة لهم على ما ورد في اخبار صحيحة ، منها ما رواه في البخار عن القمي في الصحيح عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن الحلبى عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ان الله تبارك و تعالى يدفع الى ابراهيم و سارة اطفال المؤمنين يغدوانهم بشجرة في الجنة لها اخلاق

## فِي أَفْعَالِهِ تَعَالَى

كَخَلَافِ الْبَقْرَفِيِّ قُصْرُ مِنَ الدِّرِّ، فَإِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ أَبْسُوا وَأَطْبَبُوا وَاهْدُوا إِلَى آبَائِهِمْ، فَهُمْ مُلُوكٌ فِي الْجَنَّةِ مَعَ آبَائِهِمْ، وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعُتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِاِيمَانِ الْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ .

وَالْحَالِصُّ أَنَّ اطْفَالَ الْمُؤْمِنِينَ يَلْحِقُونَ بِآبَائِهِمْ ، وَغَيْرَهُمْ يَكْلُفُونَ بِدُخُولِ تَلْكَ النَّارِ فَمَنْ عَصَى فَهُوَ فِي النَّارِ وَمَنْ اطَّاعَ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ ، وَقَدْ وَرَدَ فِي بَعْضِ الْأَخْبَارِ أَنَّ هُؤُلَاءِ خَدَمُ أَهْلَ الْجَنَّةِ ، بَخْلَافِ اطْفَالِ الْمُؤْمِنِينَ فَإِنَّهُمْ مُلُوكٌ فِيهَا .

**قول الشارح:** وَ يَلْزَمُ الْأَشْعَرَةَ تَجْوِيزَهُ - لَا هُمْ عَلَى أَصْلِهِمْ يَجْزُونُ كُلَّ قَبِيحٍ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى ، وَ إِنْ كَانُوا فِي الْمَسَأَةِ عَلَى أَقْوَالِ ثَلَاثَةِ ، قَالَ الْمَجْلِسِيُّ رَحْمَةُ اللَّهِ فِي الْبَحَارِ بَابُ الْأَطْفَالِ : قَالَ النَّوْوَى فِي شَرْحِ صَحِيحِ الْمُسْلِمِ : أَخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِيمَنْ ماتَ مِنْ اطْفَالِ الْمُشْرِكِينَ ، فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ : هُمْ تَبَعُ لَا بَائِهِمْ فِي النَّارِ ، وَ مِنْهُمْ مَنْ يَتَوَقَّفُ فِيهِمْ ، وَالثَّالِثُ وَهُوَ الصَّحِيفُ الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُحَقِّقُونَ أَنَّهُمْ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ ، وَ اسْتَدَلُوا بِشَيْءِ الْخِ .

**قول الشارح:** احتجوا بوجوه - أى بعض الحشوية .

**قول الشارح:** قول نوح عليه السلام المخ - وصورة الاستدلال ان ولد الكافر فاجر كفار لقول نوح عليه السلام وكل فاجر كافر في النار للاجماع والآيات، والجواب منع الصغرى لأن كلامه محمول على التجوز أى ولا يلدوا الأمان يصير فاجرا كفرا ان بقى حتى البلوغ، وعلم ذلك من وحيه تعالى اليه : انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن .

**قول الشارح:** إِنَّا نَسْتَخْدِمُهُ - أى بالاسترقاق ، وصورة الاستدلال ان العقوبة بلا ذنب لو كانت قبيحة لقيحة من استخدام اطفال الكفار بالاسترقاق لأن الاستخدام عقوبة لهم والتالي باطل بالاجماع ، والجواب ان الخدمة وان كان الطفل يتأنم ويتأنى بها لكنها ليست عقوبة له اذليس كل الم مشقة عقوبة ، بل ذلك احسان اليدفي الواقع لتبسيبه به لدخوله في الاسلام بعد بلوغه .

**قول الشارح:** نَعَمْ أَسْتَخْدِمُهُ عَقْوَةً لَا يَبِيهِ - كما اذا استرققت نفسه ، مع

ان النظر الاصلى ما قلنا .

**قول الشارح :** و امتحان له - اى محنۃ و ابتلاء له .

**قول الشارح :** يعوض عليه الخ - على ان يكون وجوب العوض عاما للمسلم وغيره ، و يأتي تفصيله في المسألة الرابعة عشرة .

**قول الشارح :** والجواب ان المنكر الخ - توضيحه ان تبعية طفل الكافر في بعض الاحکام لا يبيه في الدنيا لاستلزم التبعية في جميع الاحکام على ان القياس مع الفارق لأن التبعية في تلك الامور لا تستلزم قييمها بخلاف التبعية في التعذيب في الآخرة بلا عصيان فان ذلك قبيح كما قلنا .

### المسألة الحادية عشرة

(**في حسن التكليف وبيان ماهيته و وجده حسنة و جملة من احكامه**)

**قول الشارح :** التكاليف مأمور ذالخ - يقال : كلفت الامر على صيغة الثلاثي و تكافته اي حملته و ارتكبته على مشقة ، و التكاليف في اللغة هو الحمل و البعث على الفعل الشاق .

**قول الشارح :** و حده انه اراده ذالخ - كلمات العلماء في تحديد التكليف وفي انهم ساواق للحكم التكليفي اما لا في كتب الكلام والاصول مختلفة .

قال الشارح العلامة في التعذيب : البحث السادس المندوب ليس مأمورة به لأن الامر للوجوب وهو يضاد الندب ، نعم هو تكليف ، والاباحة ليس تكليفا لانتفاء الطلب فيه ، و لا يقع التكليف الا بفعل ، فالمطلوب في النهي كف النقس عن الفعل ، والفعل حالة وجوده واجب فلا يقع التكليف به خلافا للأشعرى .

وقال محشى التعذيب : زعم ابو سحاق ان المباح داخل تحت التكليف ، وخالفه الباقيون لأن التكليف بالشيء يستدعي كونه مطلوبا ولا بد فيه من ترجيح الجانب المطلوب

على الآخر ولا ترجح لأحد طرف المباح على الآخر.

و قال في أوائل التهذيب في بيان الحكم الشرعي: الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتناء او التخيير او الوضع، والاقتناء قد يكون للوجود مع المنع من التقييد فيكون وجوباً ولا معاً فيكون ندباً، وقد يكون للمعدم مع المنع من التقييد فيكون حراماً و لامعاً فيكون مكروهاً، والتخيير الاباحة، والوضع كالحكم على الوصف بكل منه شرطاً او سبباً او مانعاً، و ربما يرجع بنوع من الاعتبار الى الاول.

و قال فيه بعد فصول : الخطاب هو الكلام المقصود به الافهام .

و قال ابو حامد الغزالى في المستصفى من علم الاصول في الفن الاول من القطب الاول : ان الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع اذا تعلق بافعال المكلفين .

و قال فيه في اواخر الفن الثاني : فان قيل فالمحاب هل يدخل تحت التكليف وهل هو من التكاليف ، قلنا : ان كان التكليف عبارة عن طلب ما فيه كلفة فليس بذلك في المباح ، و ان اريد به ما عرف من جهة الشرع اطلاقه و الاذن فيه فهو تكليف ، و ان اريد به انه الذى كلف اعتقاد كونه من الشرع فقد كلف ذلك لكن لا يتقدس الاباحة بل باصل الایمان ، و قد سماه الاستاذ ابو اسحاق رحمه الله تكليفاً بهذا التأويل الاخير ، وهو بعيد عن انه نزاع في الاسم .

وقال المنيد رحمه الله في اوائل المقالات في الصفحة السابعة والستين : ان التكليف انما هو الزام ما يشتمل على الطياع و يلحق بفعله المشاق .

و قال اللاھيجي في كواہ مراد : التكليف و يقال له الحكم ايضا خطاب الھی متعلق بافعال العباد من حيث الاتصال بالحسن والقبح على سبيل الاقتناء او التخيير ، والمراد بالاقتناء هو الطلب والطلب اما متعلق بالفعل واما بالترك والتخمير تسوية بين الفعل والترك .

وقال الشيخ بهاء الدين العاملی في زبدۃ الاصول : الحكم الشرعي طلب الشارع من المكلف الفعل او تركه مع استحقاق الذم بمخالفته و بدونه او تسويته بينهما الوصف مقتضى ذلك .

### الفصل الثالث من المقصد الثالث

٥٨٢

وقال الطريحي في مجمع البحرين : والتكليف في عرف المتكلمين بعث من يجتب طاعته على ما فيه مشقة ابتداء بشرط الاعلام .

وقال الشيخ الطوسي رحمة الله في البيان في سورة البقرة : يقال كلف وجره كلفاء وبخده كلف اي اثر ، و الكلف بالشيء الا يلابع به لانه لازم يظهر اثره عليه ، وكف كلما اذا احب ، و تكاف الامر تكلا تحملا ، وكفه تكليفا الزمه ، و اصل الباب الكلف ظهور الاثر .

وقال في سورة الاعراف : التكليف من الله هو ارادة ما فيه المشقة ، وقال قوم : هو اعلام وجوب ما فيه المشقة او ندبه والارادة شرط ، وقال قوم : التكليف هو تحويل ما يشق في الامر والنهي ومنه الكلفة وهي المشقة ، و تكاف القول اي تحمل ما فيه المشقة حتى اتى على ما ينافر العقل :

وقال في سورة المؤمنون : التكليف تحويل ما فيه المشقة بالأمر والنهي والاعلام ، وهو ماخوذ من الكلفة في الفعل ، والله تعالى مكلف عباده تعرضا لهم للقوع الذي لا يحسن الابتداء بمثله وهو الثواب .

وقال الطبرسي رحمة الله في مجمع البيان في سورة البقرة : التكليف الانعام الشاق ، ثم قال ما قاله الطوسي في اصل المادة .

وقال في موضع آخر في تفسير لا يكفي الله الخ : اي لا يأمر ولا ينهى احدا إلا ما هو له مستطيع .

وقال في الاعراف : التكليف من الله سبحانه هو ارادة ما فيه المشقة من الكلفة التي هي المشقة اي لانتم نفسكم القدر طاقتكم وما دونها .

وقال الاحسائي في المجلبي : التكليف هو الحمل على فعل مشق من واجب الطاعة ابتداء ، و لابد فيه من الاعلام وقدرة المكلف عليه وحصول النفع بسببه .

وقال في شرحه : قيد مشق ليخرج بذلك ما لا مشقة فيه من الافعال لأن التكليف لا يتحقق بدونها لانه لغة مشتق من الكلفة وهي المشقة ولهذا لم يتحقق التكليف بالمستلزمات الشروية ، ثم قال : ان قات : ورد التكليف بما ليس بشق كلا كلي من الهدى

ونكاح العحيلية وكالتسبيحة الواحدة ، قلت : يزيد بالمشق ما يستلزم جنسه المشقة و لا اعتبار بالأشخاص ، والتکلیف من حيث جنسه مشق وان كان باعتبار اشخاصه قد يقع فيها ما ليس كذلك ، او نقول : ان هذه الافعال اذا لم يلاحظ فيها الطبيعة بل اذما فعلت بملحظة الامر تحقق المشقة بفعلها خصوصا اذا روعي فيها تحقق الاخلاص الواجب في جميع الطاعات فان تتحقق فيها في غاية المسوقة لكونها افعالا ملائمة للطبع ، واما استلذاذ اهل الله المقربين على اوامره غاية الاقبال بخدمة معبودهم و كون ذلك لا ينافي طباعهم فطور وراء طور التکلیف .

اقول : اخذ المشقة في حد التکلیف لكونها اصلا في اللغة غير صحيح مع اذك قد عرفت من کلام الشیخ الطوسي رحمه الله ان الاصل لا ينحصر في ذلك ، بل يأتي بمعنى المحبة وظهور الاثر والایلاع بالشيء ، ومن الممكن ان يكون التکلیف ماخوذ من الكف بمعنى المحبة ، ويكون تکلیف الشارع بالافعال تحببها اليها وترغيبها لها كما قال تعالى : وحبب اليكم اليمان ، وهذا المعنى يقوى في المندوب والمكرر وادليس فيهما الزام فعلا او ترکا ، وعلى كل فاخذ كون الفعل المکلف به شاقا في معنى التکلیف ليس مما ينبغي خصوصا في المطلوب تركه اذ ليس في الترك مشقة ، والقول بان المطلوب في الترك كف النفس كما وقع في کلام العلامة رحمة الله في التهذيب ليس بحق لأن لازم ذلك عدم موافقة من لا يأتي بالمنهي لعدم الرغبة او الالتفات اليه او عدم العلم به للمنهي وكونه عاصيا مخالف ، وهذا مما على خلافه اجمع المسلمين كافة ، وتقيد التکلیف بما في الوسع المفسر بمادون مدى الطاقة والجهود واستفراغ القدرة في الآيات يدل على ان التکلیف صادق من دون المشقة ، بل مقتضى ذلك ان لا تکلیف في الشرع الا بما لامشقة فيه ، وكذا ادلة نفي الحرج والضرر والعسر ، فالحق ان هذا القيد محل و ان كان بعض ما کلف بها الشارع شاقا على اکثر النقوس كالجهاد ، نعم نفس التکلیف والالزام من الغير شاق على من لم يكن له محبة و رجاء صادق في ذلك الغير كما قال تعالى : واستعينوا بالصبر والصلوة و انها لكبيرة الا على الخاشعين ، و قال تعالى : و ان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله لأن النفس لكونها مختاراة بالذات تحب التخلية و اطلاق العنان

في كل شيء ، ولكن كون المشقة و صفا عارضا على التكليف قابلا للزوال لا يستلزم ان يكون من اجزاء ماهيته كون المكلف به شاقا من حيث هو هو حتى يتحقق التكليف . ثم ان التكليف ليس له حقيقة شرعية ، بل يستعمل في لسان الشرع والمتشرعة والعرف بمعنى واحد ، وهو البعث على الفعل الاختياري او الاجر عنه بالخطاب او ما يجري مجررا فلا يكون الاباحة تكليفا و ان كان حكما فان الحكم فيما نحن فيه نسبة الفعل الاختياري الى رضا الشارع و عدمه ، وليس ايضا من الامور الواقعية الدالة تحت احدى المقولات ، بل هو كالحكم امر انتزاعي و مفهوم اعتباري يعتبره العقل على عدة امور ، هي ارادة من يجب طاعته لما يصدر عن غيره بالاختيار او كراحته كذلك والخطاب المنبئ عن تلك الارادة او الكراهة بالخصوص او العموم على جهة الابتداء لان الارادة المسبوقة لا تؤثر مع السابقة ، واما الاعلام بالقدرة فمن شرائط فعالية التكليف و تنجذبه لا انشائه .

**قول الشارح :** والمشقة لابد من اعتبارها - قد قلنا ما فيه ، و حاصله ان التكليف شاق على المقوس لا ان تتحقق التكليف لابد له من ان يكون المكلف به شاقا في نفسه .

**قول الشارح :** فنقول التكليف حسن - ليس في هذه المسألة مخالف من اصحاب الديانات ، و خلاف الاشاعرة في وجوبه لافي حسنها لكن شرعا ، واما البراهمة فانكرها حسنها لانكارهم حسن البعثة ، و يأتي مقالتهم في المسألة الاولى من المقصود الرابع<sup>7</sup> .

**قول الشارح :** لان الله تعالى فعله الخ - هذا استدلال الاشاعرة على حسن التكليف من ان التكليف قد فعله الله تعالى و كل ما فعله حسن فالتكليف حسن .

**قول الشارح :** و وجه حسنها اشتغاله بالخ - هذا استدلال المعتزلة على حسن التكليف ، و حاصله ان التكليف مشتمل على المصلحة و كل ما هو مشتمل على المصلحة حسن فالتكليف حسن ، واما قولهم : لاتحصل بدونه ليس جزءا من الدليل ، بل هو دفع اعتراضي هو ان تلك المصلحة ان حصلت بدون التكليف لكان التكليف عينا لغوا

## في افعاله تعالى

لكنها تحصل بدونه لأن من الممكن ان يدخل الله تعالى عباده الجنة ابتداءً ، والجواب ان المصلحة ليست دخول الجنة، بل التعریض لذلك وجعل العباد في معرض ان يستحقوا ذلك باختيارهم و هذا لا يحصل الا بالتكليف والابلاء .

**قول الشارح : لزم العبث -** اي لزم العبث في التكليف لانه لا يكون حينئذ مقدمة غير لازمة و هو قبيح محال عليه تعالى .

**قول الشارح : ولاشك ان التعظيم الخ -** هذا جواب عن سؤال هو انه ما المانع من ان يعطي الله تعالى عباده التواب والجنة من دون تقدمة التكليف والتعریض بذلك ، والجواب ان ما يعطي الله تعالى عباده في الجنة منافع عظيمة خالصة دائمة مع التعظيم والمدح ، و ذلك من دون الاستحقاق الحاصل بالطاعة و موافقة التكليف قبيح كتعظيم المجانين والصغرى والبهائم ، فالمانع لزوم القبح في اعطاء ذلك من دون الاستحقاق الحاصل به .

نقل المجلسي رحمه الله تعالى في البحار باب علة خلق العباد و تكليفهم عن الاحتجاج انه روى انه اتصل بامير المؤمنين عليه السلام ان قوما من اصحابه خاضوا في التعديل والتجوير ، فخرج حتى صعد المنبر فحمد الله و اثنى عليه ، ثم قال : ايها الناس ان الله تبارك و تعالى اما خلق خلقه اراد ان يكونوا على آداب رفيعة و اخلاق شريفة ، فعلم انهم لم يكونوا كذلك الا بناء على ما عرفهم منهم و ما عليهم ، والتعريف لا يكون الا بالامر والنهي ، و الامر والنهي لا يجتمعان الا بالوعد والوعيد ، والوعيد لا يكون الا بالترغيب والوعيد لا يكون الا بالترهيب ، والترغيب لا يكون الا بما تشتهيه انسانيتهم و تلذذ اعينهم والترهيب لا يكون الا بضم ذلك ، ثم خلقهم في داره و اراهم طرفا من اللذات ليستدلوا به على ما وراءهم من اللذات الخالصة التي لا يشوبها الم ، الا وهي الجنة ، و اراهم طرفا من الآلام ليستدلوا به على ما وراءهم من الآلام الخالصة التي لا يشوبها لذة ، الا وهي النار ، فمن اجل ذلك ترون نعيم الدنيا مخلوطا بمحنها ، و سرورها ممزوجا بكدرها و غمومها .

و في البحار باب احتجاجات الصادق عليه السلام عن الاحتجاج ، قال الزنديق :

اخبرني عن الله عزوجل كيف لم يخلق الخلق كلهم مطيعين موحدين و كان على ذلك قادر ، قال عليه السلام : لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب لأن الطاعة اذا ما كانت فعلهم ولم تكن جنة ولا نار ، ولكن خلق خلقه فامرهم بطاعته و نهاهم عن معصيته و احتاج عليهم برسله و قطع عندهم بكتبه ليكونوا هم الذين يطعون و يعصون و يستوجبون بطاعتهم له الشواب و بمعصيتهم ايام العقاب .

ان قلت : ان التعظيم والمدح قبيح من دون الاستحقاق ، و اما نفس النعم الاخروية ان اعطها الله تعالى عباده من دون التعظيم والمدح فلا كما ابتدأ تعالى بالنعم قبل استحقاقها في هذه الدار ، و ايضا مخالف من يدخل الجنة بالشفاعة مع ان الاخبار الكثيرة ناطقة بان كثيرا من شملتهم الشفاعة مستحقون للنار ، هل هو معظم ممدوح في الجنة ام منعم فقط ، و ما حال من يدخل الجنة بعد لبيه في النار احقا باهله و كذا ام كذا ، و ايضا نقل العالمة المجلسى رحمه الله في البحار بباب النار من كتاب المعاد عن تفسير القمي ذيل آية يوم نقول لجهنم هل امتلات و تقول هل من مزيد ، قال : هو استفهام لانه وعد الله النار ان يملأها فتمتى النار ، ثم يقول لها : هل امتلات و تقول هل من مزيد على حد الاستفهام ، اي ليس فـي مزيد ، قال : فتقول الجنة : يارب وعدت النار تملأها ، و وعدتني ان تملأني ، فلم لا تملأني و قد ملأت النار ، قال : فيخلق الله يومئذ خلقا يملأ بهم الجنة ، فقال ابو عبد الله عليه السلام : طوبى لهم انهم لم يروا غموم الدنيا و همومها .

قلت : ان الله تعالى اراد ان يكون الانسان على اشرف المقامات واعلى الدرجات بالاستحقاق من قبل اختيارهم و ذلك لا يمكن الامن طريق التكليف و جعلهم في معرض ذلك كما مر في الحديثين ، ومن لا يصل الى شيء من ذلك او يصل الى بعض الدرجات دون بعض بالاستحقاق او بتفضل من الله او بشفاعة ولی من اولياء الله فهو لقاطع من نفسه او من غيره انقطع عن الوصول الى الغاية ، فامكان ان يكون قوم من الآدميين او غيرهم في الآخرة منعمين فقط او مع قسط من الاصحاح لا يستلزم ان يترك الله تعالى ما اراده لنوع الانساني و ان حصل ذلك لبعض ، و ان كان مذهب المعزلة الايجياني

على ما نقل ابوالحسن الاشعري في مقالات الاسلاميين ان لا يجوز ان يتبدى الله الخلق في الجنة و يتفضل عليهم باللذات من دون سبق التكليف و تحمل المشاق ، لكن هذا المذهب مردود عندنا للحديث المذكور و لما قلنا و لما مرفى اطفال المؤمنين في المسألة العاشرة و لأن الحور و الغلامان و الملائكة في الجنة منعمون فيها من دون سبق تكليف .

**قول الشارح :** و بعثه - بصيغة الماضي عطف على جعل ، وكذا قوله : علم.

**قول المصنف :** والمعاوضات والشکر باطل - المعاوضات مجرورة معطوف

على الجرح ، والشکر مبتدئ و باطل خبره ، و تغيير السياق لأن الاولين منع لكبرى القياس الذي ذكرناه ذيل قول الشارح : و وجه حسن اشتغاله الخ ، و هي قوله : وكل ما هو مشتمل على المصلحة حسن بان الكلية ممنوعة لأن هذه المصلحة كمصلحة التداوى بعد الجرح عمدا و من جرح عمدا احدا ثم داواه حتى يبرء جرمه فقد فعل قبيحا لأن العقلاء يذمونه و لأن هذه المصلحة عوض عن مشقة التكليف الواردة على العبد المشتمل على المصلحة العوضية حسن اذا كان برضاء الطرف الآخر وليس كذلك ، والثالث منع لصغراه التي هي قوله : التكليف مشتمل على المصلحة لأن من المحتمل ان يكون التكليف شكر المنعم الدنيوية السابقة على اتيان ما كلف به والشکر لا يشتمل على مصلحة للمكلف .

**قول الشارح :** هذه ابرادات على الخ - اعلم ان الخصم اذا اقام دليلا على تقدير مطلوب المستدل من دون تعرض لمقدمات مطلوبه سمي ذلك معارضه بالمثل او بالغير ، و اذا تعرض لا بطال احدى مقدماته بعينها او كلها سمي ذلك منعا و تقضا تفصيلها و مناقضة ، و اذا تعرض لا بطال دليله باثبات خلل فيه من دون تعين سمي ذلك تقضا اجماليا ، و على كل منها يطلق الایراد ، و تفاصيل ذلك مذكورة في علم البحث والمناظرة .

**قول الشارح :** لا يشرط فيه رضاء المكلف - اقول: رضاء المكلف حاصل و شرط المعاوضة موجود لانه ليس مجبورا في العمل ، بل يأتي اختيارا و يستحق

### الفصل الثالث من المقصد الثالث

الاجر على ما اتي به ان كان قصده الله مع ان هذا بحسب ما جعله الله تعالى لعباده من الاستحقاق ، واما بحسب الواقع فالكل بفضله ورحمته ، و لابد للعبد من الخوف والرجاء .

**قول الشارح :** الثالث لم لا يجوز الخ - هذا الایراد نقله الشارح في المسألة الخامسة من المقصد السادس عن ابن القاسم البلاخي المعترض مع ذهابه الى ان الثواب في الآخرة تفضل منه تعالى فقط لا اجر على استحقاق .

**قول الشارح :** احدهما ان الجرح مضرة الخ - هذا الجواب لا يوافق القول بان المشقة لابد من اعتبارها في التكليف كما مر في اوائل المسألة في كلام الشارح على ان المشقة حاصلة سواء كان التكليف نفسه شاقا ام كان المشقة في المكلف به ، فالفرق ان يقال في الفرق : ان المكلف يقبل التكليف و يأتي بالمكلف به اختيارا بخلاف المجروح فانه يرد عليهما الجرح من العجاح بلا اختيار منه مع ان الاختيار يهون ثقل التكليف والعمل .

**قول الشارح :** بخلاف التكليف - فان ما يحصل للعامل المطيع في الآخرة من المنافع واللذات لا يقاس بغيره من المنافع فلا يكون في الواقع عوضا عن مشقة التكليف .

**قول الشارح :** ان المراضاة تعتبر الخ - قد قلنا ان المراضاة حاصلة هنا و ان لم يكن في ذلك معاوضة حقيقة .

**قول الشارح :** و عن الثالث ان الشكر الخ - حاصله دفع احتمال كون التكليف شكر لانه لو كان شكر الزم العبث من جهة المشقة المعتبرة في التكليف التي ليست معتبرة في الشكر مع ان ازالتها عن التكاليف ممكنة فابقاءها لغوب العبث ، فتأمل .

**اقول :** التحقيق ان التكليف وهو فعل الله تعالى يمتنع ان يكون شكر النعمة ، ولكن موافقة التكليف من العبد شكر لنعمه تعالى و ان كان العبد قاصرا عن اداء حق

شكراً بالغاً ما بلغ ، وذلك مع كونه شكرًا مشتمل على مصلحة هي استحقاق العبد بحسب وعده تعالى لثواب الآخرة .

**قول المصنف : المستلزمة - صفة للامور الثلاثة المذكورة للانذارات .**

**قول الشارح : و تتحقققه ان نقول ان الله الخ - هذا الدليل يشتمل**

**على مقدمات :**

الاولى ان بقاء الانسان في الدنيا في الجملة لحصول الكمالات لاشخاصه حسن .

الثانية ان بقاء النوع بحيث يحصل لأشخاص الكمالات والمدارج النوعية

لا يمكن الا بالتعاضد والتعاون فيما يحتاجون اليه من الاعمال والصناعات وبالتجمع  
الحاصل فيه التعليم والتربيات لأن كل انسان وحده و ان امكن تعيشه بالعسر في  
الآجام وشعب الجبال بالاكتفاء بعشب الارض و حشيشها و بعض الصيود و مياه الانهار  
لكنه لا يحصل له الكمالات الدنيوية والاخروية ولا يصل الى مخلق لاجله .

الثالثة ان اجتماعهم مع تباين شهواتهم و تغير امزاجتهم و اختلاف قواهم و  
طلب كل باقتضاء شهوته ما في يد غيره من الامر المطلوب و دفعه باقتضاء غضبه عما  
عليه من الامر المرغوب مظنة للتنازع والفساد و مورد للفتن والاحتلال ، وذلك ينجر  
إلى انحلال الجمع و تفرق الشعب و نقض الغرض من التجمع والتعاون .

الرابعة وجوب وضع قوانين و سنن بحسب اختلاف الطبقات و تفاوت الافراد  
والاسناف من الرجال والنساء والعلماء والجهال والاغنياء والفقراء والصغار والكبار  
و غير ذلك حتى يراعي العدل فيهم و يعادلون بها فيما بينهم ، فان اختلاف الخلق من  
حيث التكوين يقتضي التفاوت بينهم في التشريع و الا لم يراع العدل ، قال رسول الله  
صلي الله عليه و آله : لا يزال الناس يخرب ما تقاوتو و اذا استوا هم اهلکوا ، و انما وضع  
القوانين وال السنن لئلا يقع بينهم بسبب الجري علىها تنازع ، و ان وقع رجعوا اليها و  
استقاموا عليها .

الخامسة ان وضعها لابد له من واضح .

ثم الواضح اما انفس الافراد او بعضهم لاعلى التعيين او بعضهم معينا بلا هرج

او معه ، والاول يستلزم محدود التنازع والفساد ، والثانى محال لأن غير المعين مطلقا لا يقع منه شيء وغير المعين عند الناس لا يجوز العقل اتباعه في قوانينه ، والثالث محال للزوم الترجيح بلا مرجع ولزوم التنازع ايضا ، فتعين الرابع ، والمرجح لابد ان يكون من جحافى المقام بان يكون ذلك البعض من كمال القوى وقوة الكمالات بحيث يستحق الانقياد اليه والطاعة له فيما يأمر وينهى ويضع ويرفع .

ثم ان تعين هذا البعض وان له هذا الاستحقاق ان كان من الناس عاد محدود التنازع مع عدم اطلاعهم على سائر الاشخاص ، فلابد ان يكون من الله تعالى ، و ذلك انما يكون بمعجزات تدل على ان ذلك البعض بما يأتى به من الاحكام والقوانين من عند الله تعالى .

ان قلت : انا نرى شعوبا و اقواما يعينون شخصا او اشخاصا من عند الله تعالى و يتذمرون طاعته و يقررون باستحقاقه لذلك بلا تنازع بينهم ، قلت : اوئك كالانعام بل هم اضل و اوئك هم شر الدواب و اوئك هم الغافلون عن مدارج الكمالات الإنسانية لأن الانسان الملتفت الى مقامه ، الطالب لكماله ، المستكمel مدارج عرفاته ، الدائق حلاوة قرب الحق و انسه ، الشائق الى لقائه كيف يمكن ان يرضي باتباع من هو مثله في الحاجة الى الاهتداء بهاد يعرف سلوك طريقة الإنسانية والوصول الى المبدء الحق الذي يحكم بها الفطرة ولقاءه ، قل هل من شركائكم من يهدى الى الحق قل الله يهدى للحق فمن يهدى الى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ، نعم من لا يلتفت الى مقام الإنسانية لانغمارة في البهيمية يرضي بذلك طلبا لما لهم اللذائذ الحيوانية ولو بالاوهام ، وبالرضا لا يقع التنازع مع ان التنازع فيماهم فيه يقع بينهم كثيرا بل في الاكثر ، ثم يحصل المهدوء والمهدنة بالغلبة المخوفة من بعضهم . والحاصل ان حسن التكليف ليس بالنظر الى منافع هذه الدنيا فقط ، بل الى منافع الانسان و كمالاته من بدء ظهوره الى الابد بلا ماء ، و ذلك لا يتأتى الا بتعيين التكاليف و بيان الشرائع و اراء الطريقة من له احاطة بشؤون تكوين الانسان وسيره الى بلوغه بغايتها و وصوله بآخرته و خصوصيات ذلك .

**في أفعاله تعالى**

**قول الشارح :** ثم من المعلوم تفاوت الخ - يشير الى ان واضح السنة لا بد له من ان يعمل اعمالا في الناس حتى تستعمل سنته فيما بينهم ، وهذا غير مذكور في المتن .

**قول الشارح :** احكام شريعة - بكسر همزة احكام .

**قول الشارح :** ولما كان النبي لا يتفق الخ - هذا اشارة الى ان جعل السنة يجب ان يكون على وجه تبقى بعد جاعلها الى زمان نسخها وتتجديد غيرها ان لم تكن ابدية ، وهذا ايضا غير مذكور في المتن .

**قول الشارح :** فيحصل لهم من تلقى الاوامر الخ - اي فيحصل لهم من استعمال السنة الالهية تلك الامور الثلاثة ، وحصول تلك في نفوس الاشخاص يوجب من انفسهم ان يقيموا العدل بينهم ويقنع كل منهم بحقوقه .

**قول الشارح :** عند الاوائل - اي الحكماء قبل الاسلام ، وتبعهم من ظهر منهم بعده .

**قول المصنف :** وواجب لزوجه الخ - يمكن ان يؤتى هذا البرهان بهذه الصورة : التكليف زاجر للعبد عن القبائح وكل ما هو كذلك واجب عليه تعالى لأن فعله لطف وتركه اغراء بالقبائح اي تخلية للعبد في سبيل الہلکة وذلك قبيح .

**قول الشارح :** وانكرت الاشاعرة ذلك - لأنكارهم الوجوب عليه تعالى بطلقا بناءً على انكارهم الحسن والقبح العقليين .

**قول الشارح :** وقد ذكر امورا الخ - جملة الشروط المذكورة عشرة : اثنان لنفس التكليف ، واثنان للمكلف به ، وثلاثة للمكلف ، وثلاثة للمكلف ، ثم ان الاولى عد هذه العشرة مع امور اخرى ذكرها الشارح في نهج الحق وغيره في غيره شروطا للتكليف كما صنعت المصنف لان التكليف كما قلنا امر منزع من الثلاثة فما يشرط للمكلف مثلا من حيث هو مكلف يرجع الى الاشتراط للتكليف ، لكن بعضها شروط انشائه وبعضها شروط تنجزه ، والتفاصيل في محلها .

**قول الشارح :** احدهما انتفاء المفسدة فيه الخ - هذا باطلاقه ليس بشرط

اذلا يصبح الامر بشيء مع استلزمـه مفسدة ضعيفة في جنب مصلحة الامر ، ولا يصبح النهى عن شيء مع استلزمـه مصلحة ضعيفـه في جنب مفسدة النهى .

**قول الشارح :** متقدما على الفعل الخ - اى لا يكون التكليف بشيء في الزمان السابق على الخطاب ولا في زمن الخطاب ، بل في مستقبله بقدر من الزمان حتى يمكن المكلف من استعلام التكليف وتحصيل مقدمات المكلف به ان كانت لمقدمات في ذلك القدر من الزمان .

**قول الشارح :** احدهما امكان وجوده - اى امكان وجوده للمكلف ، ولا يكفي امكانه في نفسه .

**قول الشارح :** قداشتمـل على صفة زائدة الخ - هذاعلى ان لا يكون المباح تحت التكليف ، وقد مر ذكر الاختلاف فيه في اوائل المسألة .

**قول الشارح :** وامكان الآلة - المراد بالآلة هو ما اصطلاح في اصول الفقه بمقدمة الواجب بل كل مكلف به ، فان مقدمة المكلف به كتفسه لابد ان تكون ممكنة للمكلف .

ثم ان سائر الشروط التي لم تذكر هنا هي وجود المكلف وعقله وبلوغه وخطابه بما يفهم و التكليف بما يستحق به الثواب و ان لا يكون امرا بما نهى او نهيا عمـا امر به الا بالنسخ .

ثم ان الملازم على الاشاعرة من انكار الحسن والقبح العقليين انكار اشتراط هذه الامور كلها ، ولكنـ لم اجـد فيما طالـعت الاذـكر انـكارـهم لبعضـها ، وتفصـيلـ الكلام والنـقض والـبرامـ في مظـانـها .

**قول الشارح :** نحو التكاليف السمعية - كالتكليف بالعلم بكثير من مسائل الامامة والمعاد .

**قول الشارح :** كظن القبلة وغيرـها - بمعنى اكتفاء الشارع بتحصـيلـظنـ مكانـ العلمـ معـ عدمـ امكانـه تسـهـيلاـ علىـ المـكلفـ ، لاـ انـ الـظنـ مـطلـوبـ فيـ تقـسـهـ لـانـهـ لاـ يـغـيـرـ شـيـئـاـ .

في أفعاله تعالى

**قول المصنف:** و هو منقطع للجتماع - ذكر المفید رحمة الله في اوائل المقالات كلاما في فصول في ان اهل الآخرة هل هم مأمورون او غير مأمورين ، وهل هم مكلفوون او غير مكلفين ، وهل هم مختارون لافعالهم ام ضطرون ام ملحوظون ، وهل يقع منهم قبيح من الافعال ام لا ، وذكر اختلاف الاقوام فيها .

اقول : ان المستفاد من الآيات والاخبار ان اهل الجنة مختارون في افعالهم فاعلون لها بالارادة اعلاها بل ارادتهم كارادة الله تعالى في عدم الفصل ، ولا يفعلون القبيح لغناه عنده ، ولا يؤمرون ولا ينهون بما يشئ عليهم ولا تطيب به نفوسهم ، بل هدوا الى ما تطيب و تلتذ به نفوسهم من ذكر ربهم و مناجاته و عبادته والتحيات الحسنة بين انفسهم ، واما اهل النار فليس لهم اختيار في شيء الا التكلم بعض الاحيان باذن الله تعالى ، ولا يمتنعون عن الكذب لقوله تعالى : ثم لم تكن فنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم ، وهذا يدل على انهم لو كانوا مختارين في افعالهم لم يمتنعوا عن غير الكذب من القبائح ، واما قوله تعالى : لا تكونون من شجر من زقوم فما تكونون منه البطنون فشاربون عليه من الحميم فليس هذا الاكل و الشرب على سبيل الاختيار والاشتياق لانهم يعذبون به ولو كان كذلك لامتنعوا منه ، بل يكون بالاجراء بان يفعل ذلك بهم في بطونهم او الاكراء بان يحملوا على ذلك قهرا او الاضطرار بان يشتدد الم جوع والعطش فيهم حتى يرضوا بذلك الاكل والشرب و اذليس لهم اختيار فلا امر ولا نهي ، وسيأتي انشاء الله في المسالة السادسة من المقصد السادس بعض الكلام في ذلك .

**قول الشارح:** ولا بد من تراخ الخ - هذا اشارة الى السؤال و الحساب و الميزان قبل دخول الجنة والنار ، وان لم يكن ذلك وادخل الله الناس الجنة على تفاصيل درجاتهم ودخلهم النار على اختلاف درجاتهم لزم الجاؤهم في ذلك ، واما مع الحساب فيتعين عند كل احد مقدار ثوابه او عذابه واصلهما .

**قول المصنف:** وعلة حسنها عاممة اي عامة لتکلیف الناس من اجتماع

فيه شرائطه من الكافر والمؤمن ، وليس الإيمان شرطاً لحسناته ، فهو ثابت على المؤمن والكافر .

اقول: النزاع بين المثبتين والنافعين ليس في تكليف الكافر بالاصول و عقابه عليها لاسيما العقلية منها كثبات الصانع والنظر فيما ياتي النبي من المعجزات ، و ليس ايضافى الفروع العقلية من حيث العقاب الآخرى كلطم الصغير و قتلها ، بل انما هو في تكليفه بالفروع الشرعية كالحجج والصيام بمعنى ان الله تعالى يريد لها منه كما يريد لها من المسلم و انه يعاقب عليها في الآخرة كما يعاقب على الاصول اعلاً ، لا بمعنى ان على الحاكم ان يجبره على الامثال وعلى المسلمين ان يأمروه بها لأن غير الكتابى يقتل في دار الاسلام او يستسلم ان اسلام ، والكتابى يفعل به احدهما او يؤخذ منه الجزية ، و اما الاعمال فهو يقرر فيها على مذهبه لعموم الرزمو هم بما الزموا به انفسهم ، و ما ثبت بالادلة العامة او الخاصة كالزامه بشرط الذمة و اخذه بالحدود و الديات و القصاص و بادئ الخمس من الارض المشتراء من المسلم لا ينافي ذلك ، فمن ذلك علم ان المسألة كلامية .

ثم للمثبتين وجوه :

الاول ان رحمة الله تعالى واسعة، و مقتضى ذلك اراده تعریض كل احد للنجاة و الفوز بالسعادة الدائمة و الدرجات الرفيعة في الآخرة و لذلك كانت دعوته عامة لجميع الخلق ، و ان اراد شيئاً اراد ما يتوقف عليه ، و مما يتوقف عليه التعریض للنجاة التكليف كما مر بيانه في اول المسألة ، فالكافر يريد له التكليف اذ يريد له ما يتوقف على التكليف ، و اعتراض عليه بان التعریض لذلك ليس علة تامة بل هو مقتضى والمانع موجود وهو الكفر ، والجواب ان الكفر ليس ما يناسب الاسلام شرط لصحة بعض الاعمال كالعبادات ، فالله تعالى يريد الحج مثلاً من الكافر بشرط ان يسلم كما يريد الصلاة من المسلمين بشرط ان يتظاهر لامطلقاً ، و لا يريد هما حال الكفر والحدث ، و نفي المقيد لا يستلزم نفي المطلق ، و بيان آخر ان الكافر يعاقب في الآخرة بترك الصلاة والصيام والحجج و غيرها ، ولا يقبل منه عذر انى لم اكن مسلماً لامكان تحصيل الشرط له .

الثانية آيات الناطقة بـأـنـاـنـيـاءـ عـلـيـهـمـ السـلـامـ دـعـوـاـ الـمـشـرـكـينـ وـالـكـافـرـينـ إـلـىـ الفـرـوعـ كـالـعـبـادـةـ وـالـتـقـوـىـ وـالـسـجـودـ وـالـشـكـرـ وـالـاحـسـانـ وـتـرـكـ الـفـسـادـ فـيـ الـارـضـ وـالـبـخـسـ فـيـ الـمـيـزـانـ وـغـيرـهـ كـمـاـ دـعـوـهـ إـلـىـ الـإـيمـانـ بـالـأـصـولـ .

الثالث آيات الآمرة أو النافية العامة لجميع الناس كقوله تعالى: وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجَاجُ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطاعَةِ إِلَيْهِ سَبِيلًا، وقوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ ، وقوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَبَعُوا خُطُواتَ الشَّيْطَانِ ، وقوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نَعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ، وَغَيْرُ ذَلِكِ ، وَأَورُدُ عَلَيْهِ بَانَ هَذِهِ الْآيَاتُ مُخَصَّصةً بِمَا تَدْلِي إِلَيْهِ اخْتِصَاصُ الْحُكْمِ بِالْمُسْلِمِينَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبْ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَابَ ، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ، وَغَيْرُ ذَلِكِ ، وَالْجَوابُ أَنَّ اخْتِصَاصَ الْخُطَابِ لَا يَسْتَلِزِمُ اخْتِصَاصَ الْحُكْمِ الْمُثَابُ بِعُمُومِهِ بِالْأَدْلَةِ الْأُخْرَى كَمَا خُوطَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي الْقُرْآنِ بِمَا قَدْ عَلِمَ عُمُومُهُ لِغَيْرِهِ ، فَلَعْلُ اخْتِصَاصَ الْخُطَابِ لِتَشْرِيفِ الْمُؤْمِنِينَ وَتُوَهِّنِ الْكَافِرِينَ أَوْ لِوَجْهِ آخَرَ ، مَعَ أَنَّ التَّخْصِيصَ لَا يَكُونُ إِلَّا مَعَ اخْتِلَافِ الْحُكْمِ نَفِيَا وَإِثْبَاتَا وَوَحدَةِ مَتَعْلِقِهِ فِي الْعَامِ وَالْخَاصِ وَالْطَّائِفَاتِ مِنَ الْآيَاتِ لَيْسَ كَذَلِكَ ، فَمَا ثَبَّتْ خَصُوصَةُ الصِّيَامِ لَا يُضْرِبُ بِمَا ثَبَّتْ عُمُومُهُ كَالْحِجَّةِ فَكُلْ مِنْهُمَا فِي مَكَانِهِ ، فَإِذَا ثَبَّتْ عُمُومُ التَّكْلِيفِ بِالْحِجَّةِ مُثَلًا لِلْمُؤْمِنِ وَالْكَافِرِ ثَبَّتْ عُمُومُ التَّكْلِيفِ بِغَيْرِهِ لِعدَمِ القُولِ بِالتَّفْصِيلِ .

الرابع آيات الدالة على عذاب الكافر بالخصوص لتركيه الفروع والدالة بالعموم على عذاب تارك الفروع كقوله تعالى: وَيَلِ لِلْمُطَفَّفِينَ ، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَى ، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: قَالُوا لَمْ نَكُنْ مِنَ الْمُصْلِحِينَ وَلَمْ نَكُنْ نَطِعْ الْمُسْكِنِينَ ، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: أَنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظَلَمُوا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بَطْوَنِهِمْ نَارًا وَسِيَّلُونَ سَعِيرًا ، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدُ حَدُودَهِ يَدْخُلُهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَقَوْلِهِ تَعَالَى: وَمَنْ يُقْتَلَ مُؤْمِنًا مَتَعْمِدًا فَجُزْءُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الْذَّهَبَ وَالْفَضَّةَ وَلَا يَنْفَعُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرُهُمْ بِعِذَابٍ أَلِيمٍ

و تفريح العذاب على مخالفة الفروع يدل على انه مكلف بها و توصيفه بالخلود يدل على ان الكافر داخل تحت التكليف بها لان المؤمن ليس بخالد في العذاب .

الخامس مادل عليه العقل و هو ان كل واقعة لها حكم واقعى من الحسن والقبح على ما تقرر في المسألة الاولى ، ادر كهما العقل املا ، ولاريب ان ذلك معلوم عند الله تعالى ، وهو تعالى يريده او لا يريده ، ولامدخلية للفاعل في ذلك اذا اجتمع فيه الشراءط ، نعم على الله تعالى البيان بالشرع او العقل ، فكل احد مع اجتماع الشراءط مطلوب منه فعل الحسن و ترك القبح كائنا من كان ، والجهل بالنبي او بما اتى به ليس مانعا ، بل عذر للمكلف ان كان عن قصور .

**قول الشارح : بيان المقدمة الاولى** - اي صغرى قياس اتاها النافون دليلا على مدعاهم ، وهى ان تكليف الكافر ضرر الخ ، ولم يذكر كبراه لظهورها ، وهى كل ضرر لامصالحة فيه لا يكون حسنا ، فلا يكون تكليف الكافر حسنا .

**قول الشارح : سوء اختيار الكافر لنفسه** - حيث عاند النبي او تساهل في التحقيق عن حاله .

**قول المصنف : وهو مفسدة الخ** - اكرش الشارحين كالشارح العلامه جعلوا هذا والذى قبله جوابين عن دليلين للخصم ، وهو كما ترى اذلا فرق بين قوله في تقرير الاول : ان تكليف الكافر ضرر ممحض و قوله في تقرير الثاني : وهذا التكليف يستلزم الضرر بالمكلف الا في اللهو ، و معلوم ان الكبri فى كليهما واحدة ، فالحق ان يكون الجملتان جوابا واحدا عن دليل واحد للخصم ، وتقريره ان الكافر يتضور من التكليف لانه و ان لم يتحمل مشقةه في الدنيا لكنه يعاقب في الآخرة على ترك الامثال ، وهذا الضرر مفسدة توجهت من قبل التكليف ، و انكم شرطتم حسن التكليف بخلوه عن المفسدة ، والجواب ان هذا الضرر الذى سميت به بالمفسدة حاصل من سوء اختيار الكافر لامن جهة التكليف ، والمفسدة التي شرطنا خلو التكليف عنها هي ما يلزم من نفس التكليف .

في أفعاله تعالى

**قول الشارح : الذى يخطر لنا الخ - عدم جز مدر حمه الله لأن الكلام لا يستقيم على ان يكون جوابا عن سؤال آخر كما قلنا .**

ثم ان النافين لتکلیف الكافر استدلوا بوجوه لابأس بذكرها والجواب عنها:  
الاول ان الكافر لو كان مكلفا اصحت منه العبادات ، و التالى باطل بالاجماع  
و لأن العبادة مشروطة بنية القربة و هي لا تتحقق من الكافر ، والجواب ان الملازمة بين  
التکلیف و صحة العبادة ممنوعة من الطرفين فان الصبى لاسيمما الممین يصح عنه أكثر  
العبادات و هو غير مكلف ، و البالغ في وقت الصلاة حال الحدث مكلف بالصلاه و  
لا تصح عنه ، فعدم صحة العبادة من الكافر ليس لأنه غير مكلف ، بل هو لفقدان شرط  
من شروط الصحة و هو الاسلام كالفاقد للطهارة .

الثانى لو كان الكافر مكلفا بالفروع وجب عليه القضاء ان اسلم ، والتالى باطل  
لان الاسلام يجب<sup>٣</sup> ماقبله ، والجواب اولا ان ذلك كذلك لكن الشارع رفع عنه ذلك  
تسهيلا و ترغيبا و تأليفا ، و ثانيا ان الجباب مطلقا ممنوع .

الثالث لو كان الكافر مكلفا بالفروع لزم تکلیف مالا يطاق او الغاء ما هو معتبر  
قطعا لان الشارع لو طلب منه العبادة في حال الكفر بشرط الاسلام لزم الاول او بلا شرطه  
لزم الثاني ، والجواب ان الاسلام شرط و هو ممكن الحصول للمكافر .

الرابع استصحاب عدم التکلیف حال صغره ، والجواب ان اليقين بعد تکلیفه  
في تلك الحال نقض بالادلة اليقينية على تکلیفه بعد بلوغه .

الخامس قوله صلى الله عليه وآله : طلب العلم فريضة على كل مسلم فان هذا العلم  
علم الفروع لأن الانسان لا يمكنه مسلما الا بعد معرفة الاصول ، فإذا كان علم الفروع  
فرضيا على المسلم لاعلى الكافر فالعمل بالفروع ايضا فرض عليه لا عليه ، والجواب ان  
الوصف لا يفهم له مع انه يمكن ان يكون المراد مطلق العلم و هو فريضة على المسلم  
والكافر لأن المسلم يطلق على من اقر بالدعوة الظاهرة و ان لم يكن عارفا بالمعارف كلها  
و ذكر المسلم بخصوصه لعله لاهتمام شانه .

ثم ان من النافين لتکلیف الكافر بعض الاخباريين كالمحدث الكاشاني والامين  
الاسترابادي وصاحب الحدائق رحمهم الله على ما حكى في العناوين لروايات ظاهرها ذلك .

## الفصل الثالث من المقصد الثالث

٥٩٨

منها مافي تفسير القمي عن احمد بن ادريس عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي جميلة عن ابان بن تعلب قال : قال ابو عبدالله عليه السلام : يا ابان اترى ان الله عزوجل طلب من المشركين زكاة اموالهم و هم يشركون حيث يقول : وويل للمشركين الذين لا يؤمنون الزكوة و هم بالآخرة هم كافرون ، قلت له : كيف ذلك جعلت فداك فسروه لي ، قال : فويل للمشركين الذين اشركوا بالامام الاول و هم بالائمة الآخرين كافرون ، يا ابان انما دعا الله العباد الى اليمان فاذا آمنوا بالله و رسوله افترض عليهم الفرائض .

و منها مافي الكافي بباب معرفة الامام والرد عليه من كتاب الحجۃ عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن زارة قال : قلت لابي جعفر عليه السلام : اخبرني عن معرفة الامام منكم واجبة على جميع الخلق ؟ فقال : ان الله عزوجل بعث محمدا صلی الله علیه وآلہ واصحیین رسولا وحجۃ لله على جميع خلقه في ارضه ، فمن آمن بالله و بمحمد رسول الله واتبعه وصدقه فان معرفة الامام من اواجبة عليه ، ومن لم يؤمن بالله وبرسوله ولم يتبعه ولم يصدقه و يعرف حقه ما فيكif يجب عليه معرفة الامام وهو لا يؤمن بالله ورسوله ويعرف حقهما ، قال : قلت : فما تقول فيمن يؤمن بالله ورسوله ويصدق رسوله في جميع ما نزل الله به ، يجب على أولئك حق معرفتكم ؟ قال : نعم ، اليس هو لاء يعرفون فلانا وفلانا ، قلت : بل ، قال : اترى ان الله هو الذي اوقع في قلوبهم معرفة هؤلاء ، والله ما اوقع ذلك في قلوبهم الا الشيطان ، لا والله ما لهم المؤمنين حقنا الا الله عزوجل ، فاذا لم يجب معرفة الامام على الكافر لم يجب عليه الفروع بطريق اولى .

اقول : معنى الحديدين ان الكافر لا يلزم بالفرائض ولا بمعرفة الامام قبل ان اجاب الدعوة الى الله عزوجل و الى رسوله لان ذلك ممتنع في حقه ، و ذلك لا يستلزم عدم تكليفه بها اصلا ، وهذا طريق الجمع بينها وبين روايات اخرى مخالفتها .

منها مافي البخار بباب علة خلق العباد وتکلیفہم عن عال الشرائع عن المطالقاني عن عبد العزيز بن يحيى الجلودي عن محمد بن زكري야 الجوهري عن جعفر بن محمد بن

## في افعاله تعالى

عمارة عن ابيه قال : سالت الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام فقلت له : لم خلق الله الخلق ، فقال : ان الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقه عبشا ولم يتر كهم سدى ، بل خلقهم لاظهار قدرته وليكفهم طاعته فيستوجبوا بذلك رضوانه ، وما خلقهم ليجلب منهم منفعة ولا يدفع بهم مضره ، بل خلقهم ليتقعهم ويوصلهم الى نعيم الابد .

ومنها ما هنالك عن علـلـ الشـرـائـعـ عنـ السـنـانـيـ عنـ مـحـمـدـ الـأـسـدـيـ عنـ النـخـعـيـ عنـ النـوـفـلـيـ عنـ عـلـىـ بـنـ سـالـمـ عنـ أـبـيـ بـصـيرـ ، قالـ : سـالـتـ أـبـاـ عـبـدـ اللهـ عـلـيـهـ السـلـامـ قـوـلـهـ عـزـ وـجـلـ : وـمـاـ خـلـقـتـ الـجـنـ وـالـأـنـسـ إـلـاـ لـيـعـبـدـونـ ، قالـ : خـلـقـهـمـ لـيـامـرـهـمـ بـالـعـبـادـةـ ، قالـ : وـ سـالـتـهـ عـنـ قـوـلـهـ عـزـ وـجـلـ : وـلـاـ يـزـالـونـ مـخـلـقـيـنـ إـلـاـ مـنـ رـحـمـ رـبـكـ وـلـذـلـكـ خـلـقـهـمـ ، قالـ خـلـقـهـمـ لـيـفـعـلـوـاـ مـاـ يـسـتـوـجـبـوـنـ بـهـ رـحـمـتـهـ فـيـرـ حـمـمـ .

ومنها ما هنالك عن العلل عن ابن المتن كل عن السعد آبادى عن البرقى عن الحسن بن فضال عن ثعلبة عن جمبل عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سالته عن قول الله عز وجل : وما خلقت الجن والانسان الا ليعبدون ، قال : خلقهم للعبادة ، قلت : خاصة أم عامة ؟ قال : لا ، بل عامة ، وقال المجلسى رحمه الله ذيل الحديث : لما توهم الرواى ان معنى الآية ان الغرض من الخلق حصول نفس العبادة فيلزم تخلف الغرض فى الكفار فلهذا سال ثانيا ان هذا خاص بالمؤمنين او عام لجميع الخلق فاجاب عليه السلام بانه عام اذا الغرض التكليف بالعبادة وقد حصل من الجميع .

ومنها ما هنالك من كلام امير المؤمنين عليه السلام في الاحتجاج : ايها الناس ان الله تبارك وتعالى لما خلق خلقة ، اراد ان يكونوا على آداب رفيعة الخ .

ومنها رواية ابن ابي عمير في باب الجهاد على ما في العنوانين : حكم الله في الاولين والآخرين وفرضه عليهم سواء الامن علة او حادث ، ويكون الاولون والآخرون ايضا في منع الحوادث شركاء ، والفرض عليهم واحدة ، يسأل الآخرون عن اداء الفرائض كما يسأل عنه الاولون ويحاسبون به كما يحاسبون .

والحاصل ان الله تعالى اراد من كل احد جميع مراتب الدين من الاصول والفروع ان اجتمع الشرائط ، ولكن الانسان لا يلزم ولا يجوز للمسلمين ان يلزمونه بالمرتبة

اللاحقة مع عدم قبوله لامرتبة الساقية ، بل يلزم بالاول فالاول .

### المسألة الثانية عشرة

#### ( في اللطف و ماهيته و احكامه )

**قول المصنف :** ليحصل الغرض به - اي غرضه تعالى من خلق العباد باللطف اعلم ان الغرض من خلق العباد و تكليفهم واحد ، لكنه طولا بمعنى انه تعالى خلقهم ليكلفهم بطاعته و عبادته ، وكففهم بها يجعلهم في معرض الثواب والسعادة الدائمة والرحمة الابدية ، وجعلهم في معرض ذلك ليحصل لهم ذلك بالاستحقاق ، فحصول السعادة الدائمة غاية للخلق بواسطتين و للتکلیف بواسطة واحدة ، فيصح جعل كل من هذه الثلاثة غاية للخلق و غاية لما قبله و المذى قبل ما قبله ، ثم انه اذا لم يعبده قوم و لم يدخلوا في معرض الثواب لم يبطل الغرض ، ويكون كمن هيأ طعاما لقوم و دعاهم ليأكلوه ، فحضرروا ولم يأكله بعضهم مع تلطيقه بهم بانحاء الالطف فانه لا ينسب الى السفه ويصح غرضه فان الاكل موقوف على اختيار المدعو ، وكذلك المسألة فان الله تعالى اذا اذاح علل المكلفين فيما يحتاجون اليه بالقدرة و الآلات و ارسال الرسل و انزال الكتب و نصب اعلام الهدایة والتثبيه على مهالك الغواية والضلاله و امرهم بما يصلح لهم فعله و نهיהם عما يضرهم فعله فمن خالق فقد اتى من قبل نفسه لامن قبله سبحانه .

ثم ان اللطف بهذا المعنى اي فعل ما يحصل به غرضه تعالى سواء كان فعله او فعل غيره بامرها على ما يأتى تفصيله في كلام المصنف واجب بلا شبهة او ارتياح لأن تفضي الغرض بتورك ماله دخل في حصوله سفه و قبيح ، و اما اللطف بمعنى ما يكون المكلف معه اقرب الى فعل الطاعة و ابعد من فعل المعصية فليس بواجب على الله تعالى مطلقا لانه تعالى يقدر ان يلطف بعباده جميعا حتى يكونوا على الطريق المستقيم باهلاك ائمه الضلال و تأييد ائمه الهدى ولم يفعل ، نعم يجب منه ما هو مقتضى جوده و رأفيه ولم يكن منافي

## في افعاله تعالى

لمصلحة النظام الكلى مع قابلية العبد كما من نظيره في المسالة التاسعة من ان كل مرتبة من الهدایة مشروطة بالاستعداد الحاصل من كمال العبد في المرتبة السابقة .

قال المولى المقدس احمد الارديلى رحمه الله فى حاشيته على شرح القوشجى : لم يثبت بالدليل وجوب كل ما يصدق انه مقرب او مبعد في الجملة بل عدمه ظاهر .

و قال المقيد رحمه الله في اوائل المقالات : القول في اللطف والصلاح ، اقول : ان ما اوجبه اصحاب اللطف من اللطف انما وجب من جهة الجود والكرم لامن حيث ظنوا ان العدل اوجبه وانه ل ولم يفعل لكان ظالما ، انتهى .

وانك ترى كثيرا في كتب الكلام والاصول : ان اللطف واجب لأن كل لطف واجب فان المراد هو هذا المعنى لا المعنى الاول لأن كل لطف لا يحصل الغرض الا به فهو واجب .

ثم انك قد علمت ان الخلق مقدمة للتکلیف وهو غایته ، وكذا التکلیف مقدمة لتعريف العبد في معرض الثواب والسعادة والرحمة وهو غایته ، و التعريف مقدمة لحصول ذلك في الآخرة بالاستحقاق وهو غایته ، فلا باس بتسمية كل من هذه المراتب مع لوازمه لطفاً للمتأخر عنه وان لم يكن لطفاً لنفسه ، فالتكلیف نفسه لطف لحصول غرض وغاية هو ذلك التعريف وليس لطفاً لنفسه .

قول الشارح : ولم يكن له حظ في التمكين - اي يكون المكلف بدونه متمكنا من فعل الطاعة وترك المعصية .

قول الشارح : عن الاله - المراد بها كل ماله مدخلية في تمكן المكلف من فعل الطاعة وترك المعصية .

قول الشارح : وقد يكون اللطف محسلاً الخ - حاصل كلامه ان اللطف على معنيين : المقرب والممحض ، والممحض هو الذي يكون المصنف بصدق بيانه وذكر احكامه ، وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار ، وهذا

**بخلاف المقرب له حظ في تمكين المكلف من فعل الطاعة وترك المعصية بل التكليف نفسه من هذا اللطف كما مر بيان ذلك آنفاً .**

**قول الشارح : ولو لا له لم يطع الخ -** هذا تتمة الكلام في اللطف المقرب ، و قوله : قد يكون اللطف إلى قوله : الاختيار جملة معتبرة بينهما ، فلا تغفل ، و معنى الكلام : و لو لا اللطف المقرب لم يطع المكلف لاشتعاله بالأمور الملهية و غفلته عن خطر امر التكليف و غرضه تعالى منه مع انه متمكن من جهة الاختيار و حصول الآلات من ان يطيع اولاً يطيع في حال وجود هذا اللطف و حال عدمه اذ قلنا ان هذا اللطف ليس له حظ في تمكين المكلف من الفعل والترك .

**قول الشارح : وهذا بخلاف التكليف الخ -** حاصل كلامه في الفرق بين اللطف و التكليف ان التكليف اذا تحقق فالعبد يتمكن من ان يطيع اولاً يطيع و بدونه لا يتمكن لأن مناط الامتنال و عدمه هو وجود التكليف سواء كان مع اللطف اولاً معه ، واما اللطف فلا ينطأ به الطاعة و عدمها ، فمن الممكن ان يتمكن العبد منها بدونه لكنه معه يقرب من الامتنال كالمثال المذكور في كلام الشارح ، وهذا في اللطف المقرب ، واما اللطف المحصل فقد عرفت ان التكليف نفسه منه .

**قول الشارح : انه يحصل غرض المكلف -** على صيغة المعلوم من باب التفعيل ، و المكلف على صيغة الفاعل .

**قول الشارح : ان وجوه القبح معلومة الخ -** ان كان اللطف من فعله تعالى فانتفاء القبح عنه قطعى لأنه تعالى لا يفعل القبح ، وان كان من فعل الملطوف له او غيره من المكلفين فكذلك لأن الله تعالى كلفه به وهو لا يكلف بالقبح .

**قول الشارح : وليس ذلك استدلالاً اخـ -** جواب سؤال ، هو ان كونكم مكلفين بترك القبح لا يفيد الا عدم علمكم بالقبح فيما هو لطف ، ولا يثبت بذلك العلم بعدم القبح فيه ولا ينتفي احتمال وجود القبح ، فاجاب بانا لم نستدل بعدم العلم بالقبح على العلم بعدم القبح ، بل استدللنا بان تكليفه تعالى بشيء يوجب العلم بانه لا قبح فيه .

## في أفعاله تعالى

**قول الشارح : الاول باطل الخ -** اى كون تكليف الكافر مع وجود اللطف باطل لأن هذا اللطف اما لا يؤثر واما يؤثر ، وعلى الاول فليس ما فرض لطفا بلطف لانه لم يؤثر ولم يحصل المطلوب فيه عنده ، وعلى الثاني فيكون الكافر مؤمنا لأن اثر اللطف هو ذلك .

**قول الشارح : ان اللطف ليس معناه الخ -** حاصل الجواب اختيار ان تكليف الكافر مع وجود اللطف ، ولكن قولكم: فيكون الكافر مؤمنا لأن اثر اللطف ذلك ممنوع لأن اثره لو كان ذلك لكان الجاء لالطفا .

**قول الشارح : ان الاخبار بان المكلف الخ -** هذا قياس استثنائي صورته ان اللطف لو كان واجبا لما فعل الله تعالى ما ينافي له لكنه تعالى فعل ذلك لأنه تعالى اخبر ان المطيع سعيد في الآخرة من اهل الجنة وال العاصي شقي فيها من اهل النار ، وال الاول يوجب الرجاء المفرط في المطيع فيغيره بالمعاصي ، والثاني يوجب اليأس المفرط في العاصي فلا يأتي بالطاعات .

**قول الشارح : لجوأواز ان يقتربن به الخ -** و ذلك كالآيات التي اوعد فيها العاصين بالعذاب فان المؤمن اذا قرأها يحصل في نفسه الخشية و يمتنع من الاقدام على المعاصي ، و كذلك نقول في العاصي فان ياسه يجبر بالآيات التي وعد الله تعالى فيها العفو لل العاصين والمغفرة لهم ، و اما الكفار فالجهل منهم بصدق اخبار الله تعالى لا يفيده الوعيد شيئا ، و ان افاده كما اذا اطلع عليها و كان شاكا فالكلام فيه كالكلام في العاصي فان آيات الوعيد تجره الى الرجاء و آيات الوعيد تجره الى الخوف فيحصل الاعتدال و هو لطف و مصلحة ، و اما العارف منهم المعاند فليكن ما كان و عليه لعنة الابد .

**قول المصنف : دون الدم -** في حسن الدم ايضا نظر ، و ذم الباعث غيره على القبيح قياس مع الفارق ان كان عالما بالقبح ، و مع الجهل فحسن الدم ممنوع ايضا ، و ذم ابليس لعنه الله لا يدل على انه حق حسن ، نعم القبيح مذموم في نفسه ، بل اقول: ان اللطف ان كان مقر باقمع منه لا يقبح الدم ولا التعذيب ايضا ، و اما ان كان محصلا

كاللطف في بعثة الرسول الذي مثل به الشارح فمع منعه يصبح التعذيب والذم .

**قول المصنف :** و **يزيد اللطف الخ** - اقول : نفس اباحة اكرث الافعال لاتخلو من لطف لأن المكلف معها يكون في سعة من اختياره ويسهل عليه مقدمات الالزاميات.

**قول الشارح :** امراض الله تعالى - بكسر همزة امراض .

### المسألة الثالثة عشرة

#### ( في الالم و وجه حسن )

**قول الشارح :** في هذا الكلام مباحث - اصل عقد هذه المسألة للرد على الاشاعرة حيث قالوا للعدلية : انكم تقولون بالحسن والتبعي العقليين ، فيما وجه حسن الآلام الواردة من الله تعالى على العباد من الامراض وغيرها مع انه تعالى عالم بكل شيء رءوف بعباده ، فتصدو بالبيان وجوه الحسن في ذلك .

**قول الشارح :** وجوب البحث عنها ايضا - في المسألة الآلية .

**قول الشارح :** و **ذهب الشنوية الخ** - لأنهم يزعمون ان الآلام امور وجودية كلها من مبدئ شرير هو الظلماء وكل ما يصدر منه قبيح ، والشنية اصحاب الاثنين الازلين النور والظلماء ينسبون الخيرات الى النور والشرور الى الظلمة بخلاف المجروس فانهم قائلون بحدوث الظلمة مع اشتراكهم معهم في الاسناد الى المبدئين ، والشنية على في الملل والنحل يفترضون الى المانوية والمزدكية والديسانية والمرقيونية والكينويية المنشعبية الى الصيامية الذين يمسكون عن اللذات والتناسخية القائلين بتناسخ الارواح خلافا لسائر الشنية ، و لهؤلاء الفرق اختلافات كثيرة مذكورة في محلها .

**قول الشارح :** الى حسن جميعها الخ - لاعقلا ، بل لأن الكل مستند الي تعالى عندهم وكل ما فعله عز وجل حسن ، وهم لا يقولون بوجوب الاعواض على الآلام ايضا .

## فِي أَفْعَالِهِ تَعَالَى

**قول الشارح : و ذهبت البكرية -** قال ابوالحسن الاشعرى فى مقالات الاسلاميين : هم اصحاب بكر بن اخت عبدالواحد بن زيد ، ثم ذكر مذاهبهم و اختلافهم مع سائر الفرق .

و قال محمد محى الدين فى ذيل الكتاب : سماه صاحب الميزان بكر بن زياد الباهلى ، و ذكر عن ابن حبان انه قال عنه : دجال واضع للحاديث ، و كان يحدث عن ابن المبارك ، وقال البغدادى : و ظهر خلاف البكرية من بكر ابن اخت عبدالواحد ابن زياد ، و خلاف الفزارية من ضرار بن عمرو ، و خلاف الجهمية من جهم بن صفوان ، وكان ظهور جهم و بكر و ضرار فى ايام ظهور واصل بن عطاء فى ضلالته .

و قال الكوثري فى ذيل التبصير : عبد الواحد بن زيد من اصحاب الحسن البصري ، زاهد صوفى متزوك الحديث ، و ابن اخته بكر من اضل خلق الله بالنظر الى ما يسرده المصنف هنا ، و من الغريب قوله ابن قتيبة فى تأويل مختلف الحديث : و هو من احسنهم حالا فى التوقى ، و لعله وجد فى كلامه فى الصورة ما يوافق هواه فخفف الملهجة معه .

**قول الشارح : و اهل التناصح -** اصل عقيدة التناصح نشأ من قوم من الصابئة سموا الحر نانية ، و سرت فى غيرهم حتى الامة الاسلامية ، فان منهم قوما يقال لهم الخرمدينية من اتباع ابي مسلم عبد الرحمن بن مسلم الخراسانى ، و جملة الكلام فى هذه العقيدة ابطال القيامة و انكار الدار الآخرة ، و ليست دار الاهذه الدار ، لكن لها ادوارا غير متناهية ، يحدث فى كل دور مثل ما حدث فى الدور الماضى ، و اما الارواح فباقية بقاء الابد ، تتناصح اى يدخل كل روح بعد خراب قالبها بفضل او بالفضل فى قالب آخر ، فان كان قبل ذلك خيرا يقتضى ذلك ان يدخل فى قالب حسن من القوالب الانسية او غيرها و يكون بذلك مسرورا مبتهاجا منعما ، وهذا جنته ، و ان كان قبل ذلك شريرا يقتضى ذلك ان يدخل فى قالب ردئ من كلب او خنزير او بعرضة او حية او غيرها و يكون بذلك معذبا محزونا ، وهذا جهنمه ، وهكذا الامر الى ابد الآباد ، و للكلام فى التناصح ذيل طويل ، و المصنف رحمه الله لم يتعرض فى

مبث المعاد لبطله و كان مناسبا ، و لكنه تعرض له اجمالا في المسألة العاشرة من الفصل الرابع من المقدمة الثانية .

**قول الشارح : استحقت الالم عليها** - اي استحقت الالم في هذه الابدان على الذنوب التي فعلت في الابدان السابقة .

**قول الشارح : وهذا قول البكرية** - اي علة الحسن هي الاستحقاق لغير ، لكن لا لعلة التناصح اذ لم يعهد منهم القول به و ان لم يبعد .

**قول الشارح : احدها ان يكون مستحفا** - بالحد او غيره .

**قول الشارح : نفع عظيم** - دنيوياً كقطع عضو لسلامة البدن ، او اخرياً كالمرض الذي يوجب ارتفاع الدرجة في الآخرة ، و كذلك دفع الضرر .

**قول الشارح : لانا متى** - متعلق بقوله : يحسن عند شروطه .

اقول : للالم تقسيمات : بحسب الفاعل فهو اما الله عزوجل او المخلوق المكلف او غير المكلف ، و بحسب المتألم فهو اما مستحق للعوض او غير مستحق له ، و بحسب وقته فهو اما في هذه الدار او في الآخرة ، و بحسب كونه سببا بتفصيله لتفع كالحجامة اولا ، و بحسب وقوع عوضه فهو اما يمكن في هذه الدار او لا يمكن اعتراضه الا في الدار الآخرة ، و بحسب الحكم فهو اما حسن او قبيح ، و بحسب وجه الحسن او القبح فهو ما في كلام المصنف .

**قول الشارح : هذا شرط لحسن الالم الخ** - اعلم ان وجه الحسن في القسم الاول والرابع والخامس متقدم على الالم بمعنى ان وقوع شيء يقتضي حسن الالام بخلاف الوجه الثاني والثالث فان حسن الالام فيهما ليحصل عليه هو التفع او دفع الضرر الزائد على الالم ، وكل منهما يسمى بالالم المبتدئ لتقديمه على وجه حسنة ، والفرق بينهما ان المشتمل على دفع الضرر الزائد على الالم من المتألم مرضى عند كل احد مطلوب لكل عاقل بخلاف المشتمل على التفع و ان كان زائدا ، فلا بد من اشتتمال المعلى امر آخر حتى يصير حسنا و هو اللطف .

ان قلت : اذا كانت الزيادة الى حد يرضى به كل احد على ما يأتى اشتراطه

## فی أفعاله تعالى

فی کلام الشارح فی آخر المسألة فلا احتياج فی حسنہ الی اشتمالہ علی اللطف ، بل نفس ذلك لطف کالتكليف ، وقد روی فی الكافی باب شدة ابتلاء المؤمن بالاسناد الی عبد الله بن ابی يعفور قال : شكوت الی ابی عبد الله علیه السلام ما القی من الاوجاع - و كان مسقاً . فقال لی : ياعبد الله لو عللم المؤمن ماله من الاجر فی المصائب لتمنی انه قرض بالمقاريض ، قلت : ان لم يشتمل علی اللطف لزم العبث فی بلائه تعالى آیاً کما اشار اليه الشارح رحمه الله لانه تعالى قادر علی ان يتفضل عليه من دون ابتلاءه بالالم المقتضی للعوض بخلاف الثواب المترتب علی التکلیف فانه لا يمكن من دون سبق التکلیف علی ما مر بیانه فی المسألة الحادية عشرة ، والحادیث کامثاله مطلق لا يدل علی ان الله عز وجل يتفضل بالعوض علی المصيبة من دون ان يكون لها وجہ اللطف .

ثم اعلم ان المتالم کما مررت الاشارة اليه من قبل قریبا امام مستحق للالم کالسارق المجتمع فيه شرائط قطع اليد واللص المتألم بدفع المهاجم علیه آیا واقوام الذين اخبر الله تعالى فی الكتاب بتعدی بهم علی تعذیبهم حدود الله تعالى و غيرهم من حسن ایلامهم حدا او تعزیرا او قصاصا او عقوبة او غير ذلك ، وهذا کله يجمعه الوجه الاول والخامس فی کلام المصنف ، و اما غير مستحق للالم كالنبياء والوصياء والولیاء والورعين من العباد والاطفال بل الحيوانات ، وهذا کله يجمعه الوجه الثاني والثالث والرابع فی کلامه ، ويسمی هذا بالالم المبتدئ بالمعنى الاعم بمعنى عدم سبق المقتضى لاستحقاقه و ان كان فی الوجه الرابع سبق جرى العادة علیه .

ثم ان ظاهر کلام الشارح رحمه الله فی نهر الحق اشتراط اللطف فی الالم المبتدئ بالمعنى الاعم لافي المشتمل علی التفع فقط كما هو صريح المصنف هنا ، قال رحمه الله فی نهر الحق : المطلب التاسع عشر فی الاعواض ، ذهبت الامامية الی ان الالم الذي يفعله الله تعالى بالعبد اما ان يكون علی وجه الاتقام والعقوبة و هو المستحق لقوله تعالى : و لقد علمتم الذين اعتدوا منكم فی السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئن ، و قوله : اولا يرون انهم يفتونون فی كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذکرون ، ولا عوض فیه ، و اما ان يكون علی وجه الابداء ، و انما يحسن فعله من الله تعالى

بشرطين : احدهما ان يشتمل على مصلحة اما للمتألم او لغيره ، و هو نوع من اللطف لانه لو لا ذلك لكان عبشا والله تعالى منزه عنه ، الثاني ان يكون في مقابلته عوض للمتألم يزيد على الالم بحيث لوعرض على المتألم الالم والعوض اختياراً للام و الا لزم الظلم والجور من الله تعالى على عبيده لأن ايام الحيوان و تعذيبه على غير ذنب ولا لفائدة تصل اليه ظلم و جور ، و هو على الله تعالى محال ، انتهى ، وهذا الذي قال متوجه ، فتدبر.

**قول الشارح :** الذى يختار المولى - بصيغة المفعول اى المتألم ، و هذا اشاره الى ما قال رحمه الله في كلامه المنقول آنفا من نهج الحق .

**قول الشارح :** اختلاف الشیخان - من شیوخ الاعتزاز، هما ابوعلی و ابنه ابوهاشم الجبائیان .

**قول الشارح:** فلم يشرط هذا الشرط - اي لم يشرط اشتمال الالم المبتدىء على اللطف لئلا يلزم العبث ، بل قال : ان الا لم المبتدىء المشتمل على نفع المتألم حسن مالمل يلزم منه ظلم ، و ذلك اذا كان النفع الى حد يرضى بالالم في قباليه ، قال الشهريستاني في الملل والنحل : اختلاف ابوعلی و ابوهاشم في فعل الالم للعوض ، فقال ابوعلی : يجوز ذلك ابتداءً لاجل العوض ، و عليه بنى آلام الاطفال ، و قال ابنه : انما يحسن ذلك بشرط العوض والاعتبار جميعا .

**قول الشارح :** لكونه ظاماً لكونه عبشاً - هكذا في المطبوعة حديثا ، والظاهر لزوم العاطف ، و في المطبوعة باصبهان معطوف باو ، و على كل فهراه اعتبار الامرین .

**قول الشارح :** لمكلف آخر - لأن الصبي ليس مكلفا حتى يكون مورداً للطف و فيه انه ممكن لاسيما اذا كان مراهقا ، و في الحديث مرض الصبي كفارة لوالديه .

**قول الشارح :** ولو هذا يقع من اخ - اي كسر يد الغريق ثم تخلصه قبيح من دون مصلحة و تقدمة للكسر في تخلصه لأن هذا وان لم يكن ظلماً لأن نفع نجاته من الغرق اكتشمن ضره بكسريده لكنه قبيح قطعاً لأن ايامه ايام بكسريده امر عبث لأن تخلصه ممكن من دون ذلك ، و كذا المثال الثاني لأنه ليس ظلماً لتوفيق الاجرة

لكن النزح المتعب عبث لامكان اداء مقدار الاجرة احسانا من دون هذا التعب .  
**قول الشارح : في كتاب نهاية المowam** - ليس هذا الكتاب بالايدى ، ولعل الجواب لزوم العبث كما ذكرنا تفصيله .

**قول الشارح : ان يقع الامراض** - بلسائر المصائب .

**قول الشارح : لانه الالم واصل الخ** - حاصل الاستدلال ان المقتضى للعقاب موجود وهو الكفر والفسق ، والمانع لا يتصور الا تعجيل العقاب فى الدنيا لأن الكافر لعله يؤمن والفاشق يتوب فإذاً يرتفع مقتضى العقاب فيكون التعجيل عيناً ، لكن هذا المانع ليس بمانع على فرض أن يكون في التعجيل مصلحة لهم او لبعض المكلفين كما في الحدود فانها قسم لحدة القوة الحيوانية في مرتكب الفواحش وعبرة لغيره من الناظرين .

اقول : ايام الكافران كان باهلاً كه كلام السالفة فهو عقاب قطعاً وشروع في عقابه الذي استحق بکفره ، فالكلام في غير هذا النوع من الايام ، وفي الاخبار ما يوافق هذا القول .

**قول الشارح : ومنع قاضى القضاة الخ** - هو القاضى عبد الجبار المعتزلى ، ويرد عليه ايضاً ان المصيبات الواردة على الكافر والفاشق هل توجب عدم عقابهما في الآخرة او تخفيفه ام لا ، فعلى الاول فهى عقابهما او بعضه ، وعلى الثاني فهى ظلم بهما .

**قول الشارح : هذا مذهب الشیخین الخ** - حاصل كلام الطرفين ان ههنا ثلاثة اشياء : الالم اللطفى ، و الطاعة التي يفعلاها العبد المتألم الملطوف من جهة اللطف ، والثواب على هذه الطاعة ، والمتصفح ومن على مذهبيه يقولون : ان الثواب في قبال الطاعة ، والالم يبقى مجرد ليس في قباله شيء ، وهو قبيح لأن الالم من دون عوض ظلم ، فلا بد ان يكون هنا امر آخر عوضاً عن الالم فهو النفع او دفع الضرر ، والآخرون يقولون : ان الالم اللطفى حيث يكون علة للطاعة والطاعة علة للثواب فلا

قبح فيه وان لم يكن معه نفع آخر لان العبد يتحمل هذا الالم لوصول الشواب كما ان الانسان يتتحمل مشاق السفر وغيره لبيع متعاه ليحصل له الربح .

اقول : المطف ان كان للمتالم بحيث يتالم هو في طريق طاعته التي يثاب عليها فالحق مع الآخرين ، وان كان لغيره وكان تالمه من موجبات طاعة ذلك الغير فالحق مع المصنف .

**قول الشارح : لما يؤدي إليه الالم - من المطف والعبرة .**

قول الشارح : هذا مذهب ابى الحسين الخ - ملخص الكلام ان كلا من اللذة والالم يحصل به المطف الذى يحصل بالآخر فهل يحسن التبادل او يتبع اختيار اللذة ، ابوهاشم على الاول وابوالحسين على الثاني ، قال الاشعرى فى المقالات : اختلف المعتزلة فى الالم واللذة ، فقال قوم : لن يجوز ان يؤلم الله سبحانه احدا باللذة فى الصلاح مقامه ، وقال قوم : يجوز ذلك .

اقول : من البديهي قبح اختيار الالم بدلا عن اللذة لو كانوا متساوين من جميع الجهات من حيث المطف والمصلحة ، الا ان يكون فى الالم مصلحة اخرى ليست فى اللذة وان كانت خفية .

قول الشارح : لاجل لطف الغير - لافرق فى اصل المطلب هنا بين ان يكون المطف للغير او للمتالم ، ثمان الظاهر ان النزاع بينهما لفظي لان اباهاشم يفرض الكلام فيما اذا كان الالم مشتملا على متفقة غير كونه لطفا دون اللذة ، وابا الحسين يفرض الكلام فيما اذا كانت اللذة كالالم مشتملة على تلك المتفقة .

قول الشارح : صار حصول المطف الخ - اي صار حصول الالم المطفى سبيلا لمنتفعتين هما المطف و المتفعة المفروضة فى الالم دون اللذة ، فيتخير المكلف ان يفعل الالم بالمكلف فيحصل له المطف و المتفعة جميعا ، او اللذة فيحصل له المطف فقط .

## المسئلة الرابعة عشرة

## (في الأعواض)

قول الشارح : فالنفع جنس النفع - ان المعتزلة عرروا الثواب بالتفع  
المستحق مع مدح وتعظيم واجلال ، و العوض بالتفع المستحق الحالى عن ذلك ، و  
التفضل بالتفع الغير المستحق ، ولكن اختلفوا في نعيم الجنة على ماحكمي الاشعرى  
في المقالات هل هو ثواب او تفضل ، فقوم قالوا : كل ما في الجنة ثواب ليس بتفضل ،  
وقال آخرون : بل ما فيها تفضل ليس بثواب .

اقول : كل ما اعطى الله تعالى عباده من الوجود وشأنه في الدنيا او الآخرة  
تفضل ، ليس للعبد استحقاق بالحق الاصالى لأن له ملك الوجود كله ، فلامعني لحق  
لغيره بالاصالة ، بل الله تعالى جعل بلطفه وكرمه لهم حقا واجرا وجزاءً وعواضا  
في قبال الطاعات الاختيارية وغيرها من الالام وال المصائب كما فيما بين العباد من  
الاعمال والاجور وغيرها من الحقوق ، ووعد بها ويفى بوعده ، بل بكرمه اضعاف ما  
وعده ، بل لا يمكن ان يكون نعيم الجنة كله ثوابا با فانه فضل من الله سبحانه ورحمة  
لان ثواب الطاعات ولو بلغ ما بلغ من الاعداد المتعددة احصاؤها متناه ونعيم الجنة  
غير متناه .

قال المفید رحمة الله في اوائل المقالات ما ملخصه : ان نعيم اهل الجنة على  
ضربيين : تفضل محض وهو ما ينعم به الاطفال والبله والبهائم فيها اذ ليس ذلك لهم  
في الجنة على التكاليف ، وما هو تفضل من جهة وثواب من اخرى وهو تنعم المكلفين ،  
وانما كان تفضلا لأنهم لم ينعوا ما كانوا مظلومين اذ ما سلف الله عندهم من نعمه وفضله  
واحسانه يوجب عليهم اداء شكره وطاعته وترك معصيته ، واما كونه ثوابا فلا ان اعمالهم  
اوحيت في جود الله وكرمه نعيمهم واعقبتهم الثواب واثمرته لهم فصار ثوابا من هذه

الجهة ، وهذا مذهب كثير من اهل العدل من المعتزلة والشيعة ، و يخالف فيه البصريون من المعتزلة والجهمية ومن اتبعهم من المجبرة .

**قول الشارح :** وقد سبق بيان وجوب الخ - ذيل كلام المصنف : و لابد في المشتمل على النقع من المطف .

**قول الشارح :** لانه يموت قبل الاستفهام به - اى لان الاب يموت قبل الاستفهام بولده .

**قول الشارح :** و عندي في هذا الوجه نظر - اى في ايجاب تقويت المذاق عن العبد استحقاق العوض له ، لكن في الروايات ما يدل على ان الله عزوجل يعوض المؤمن كرما وجودا عما فاته في الدنيا من النعم ، منها ما رواه في الكافي باب فضل فقراء المسلمين عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ان الله جل شأنه ليغفر للعبد المؤمن المحوج في الدنيا كما يغفر للأخ إلى أخيه ، فيقول : و عزتي و جلالتي ما أحوحتك في الدنيا من هوان كان بك على ، فارفع هذا السجف فانظر إلى ماعوضتك من الدنيا ، قال : فيرفع فيقول : ما ضرني ما مانعني مع ما عوضتني ، اقول : بل اطلاق الرواية يشمل ما اذا كان تقويت المذاق لمصلحة نفسه .

**قول الشارح :** ولو فعل به تعالى فعلاً لو شعر به الخ - هذا ينافي ما أمر من قوله : و لو آلمه ولم يشعر به الخ ، لكن هذا مذهبه و ذاك منظور فيه عنده كما صرخ به .

**قول الشارح :** الرابع امر الله تعالى بالخ - امره تعالى بالإيمان او باحته اما يكون بالانسان كالختان وبعض المعالجات بالكتي وقطع العضو وشرب الادوية المرة وذبح اسماعيل على نبينا و آله وعليه السلام وغير ذلك فوجوب العوض في ذلك ظاهر ، واما يكون بالحيوان كالماثلة التي في الكتاب وغيرها فالعوض في ذلك يتصور على ان يكون الحيوان محسوبا في الآخرة كما هو مذهب البعض او يكون باقيا في الدنيا بعد التالم الى حين ، وكذا الكلام في الوجه الخامس .

**قول الشارح :** الخامس تمكين غير العاقل الخ - اعلم ان الممكن (بصيغة

الفاعل) من الاضرار اما الله تعالى و اما الخلق، والممكّن (بصيغة المفعول) اما العاقل و اما غير العاقل ، وكذا الممكّن عليه اما عاقل و اما غير عاقل ، وهذه ثمانى صور، احكامها مختلفة ، وسياتى الاشارة الى بعضها فى كلام المصنف ، ثم التمكين اما تكويني وهذا مورد البحث هنا ، و اما تشريعي و هو راجع الى الوجه الرابع .

**قول الشارح :** وقال آخر ون ان العوض الخ - هذا غير متصور اذا كان فاعل الالم حيوانا لم يكن له شىء يعتنى به، فالعوض حينئذ على الله تعالى او على مالك الحيوان ان كان له مالك و مكنه من الاضرار .

**قول الشارح :** ان كان الحيوان ملجاً - الاجاء هو الحمل على الفعل بسلب الارادة، و لعل المراد به هنا اعم منه و من الاضطرار كالحيوان الجائع شديداً .

**قول الشارح :** ينتصف للجماع من القراء - القراءة تانية القرن و هو الحيوان الذى على راسه قرآن كالتيس ، و الجماء تانية الاجم و هو بخلافه .

**قول الشارح :** جرح العجماء جبار - الجرح بالفتح مصدر، والعجماء هي البهيمة سميت بها لعدم تكلمها ، والاضافة الى الفاعل ، والجبار على وزان السؤال يفسر بالهدر، و هو مأخوذ من الجبران ، اي ليس جرح البهيمة كجرح الانسان موجباً للجبران بالقصاص على البهيمة ، بل هو من جبر بدونه لعدم تكليفها ، و هذا لا ينافي ايجابه عوضاً على الله تعالى او على مالكها .

**قول الشارح :** و بان العوض لو كان اخ - اي ان العوض لو كان على الله تعالى في غير صورة الاجاء لما حسن منع البهيمة عن الايام لأن الايام الذي يعوض الله تعالى عنه حسن والمنع عن الحسن ليس بحسن .

**قول الشارح :** و هو يصدق بتعويض الاخ - اي الانتصار يصدق بذلك ، و يصدق ايضاً بالانتقام بان يحشر هما و يمكن الجماء على ان تفعل بالقراءة بمثل ما فعلت هى بها في الدنيا ، ولا يبعد ان يكون مرادهم بان العوض على فاعل الالم هذا المعنى .

**قول الشارح :** و عن الثاني بان المراد انتفاء القصاص - اي الجواب عن

استدلال النافين للعوض مطلقاً كما ذكر نافي بيان الحديث الذي استدلوا به ، على أن كون جرح العجماء جباراً لا يدل على أن مطلقاً أضرارها جبار .

**قول الشارح : و عن الثالث بالفرق الخ - اى الجواب عن قياس قاضي القضاة**  
و صورة قياسه ان صانع السيف يعطى السيف لمن يتمكن به عن القتل ، و الله تعالى يعطي قوة الافتراض للسبعين الذي يتمكن بها من القتل ، فلو كان عوض ما فعله السبع على الله تعالى لزم ان يكون عوض ما فعله الذي بيده السيف على صانعه ، والجواب ان القياس مع الفارق لأن السبع غير عاقل ولا مكلف ولا منع من الافتراض بخلاف من بيده السيف ، و ايضاً ان الله تعالى جعل القوة في السبع ليفعل ما يكون به سدجوته ، و صانع السيف لا يعطي من يبيده ليقتل من اراده .

**قول المصنف : بخلاف الاحراق الخ - هذا اشارة الى بيان فرض ان يكون الممكן عاقلاً مكلفاً ، او له ولی سواء كان الممكן عليه عاقلاً او غير عاقل ، فالعوض حينئذ عليه لاعلى الله تبارك و تعالى .**

اقول: ليس كل من الملقي والشاهد علة تامة لا يصل الالم ولا قادرًا على التعويض بما يرضى به المتألم و يختار معه الالم، فوجوب العوض عليهم يستلزم اما الظلم بالمتالم او تكليفهما بما لا يطاق ، مع ان هذا خلاف ما في الروايات باطلاقها من وعد الاعواض لكل من يصاب من المؤمنين ببلية ، نعم على الملقي في النار غيره و شاهد الرور و امثالهما حد او دية او قصاص ، لكنه ليس بعوض بالمعنى المبحوث عنه في الكلام لأن ذلك ليس في اکثر الموارد نفعاً يحصل للمظلوم و يرضي به .

**قول المصنف : و الانتصاف عليه تعالى الخ - الانتصاف هو اخذ العوض من الظالم للمظلوم بما يوازي ظلمه به لا ازيد ولا انقص في الدنيا او في الآخرة .**  
اقول : لما قال المصنف ان عوض الآلام المستندة اليها يجب علينا لاعليه تعالى اشار الى ان الواجب عليه تعالى حينئذ هو اخذ هذا العوض من الظالم و دفعه الى المظلوم ثم فرع عليه ان تمكين ظالم ليس له في حال الظلم هذا العوض قبيح ليس بجائز لانه تعالى لا يمكنه الانتصاف حينئذ مع انه واجب عليه تعالى ، و ابوهاشم منع لزوم

كون العوض عند الظالم في حال الظلم ، بل اللازم حصول هذا العوض عنده ولو بعد وقوع الظلم إلى آخر عمره فإذا خذ الله تعالى منه في الدنيا أو الآخرة ويدفعه إلى المظلوم واما ايراد السيد المرتضى رحمه الله تعالى بان التبقيه تفضل على الظالم والتفضيل عليه ليس بواجب وماليس بواجب لا يكون مقدمة للانتصاف الواجب فجوابه ان غير الواجب اذا كان مقدمة للواجب صار واجبا بالعرض ، واما الكعبى فمنع لزوم حصول العوض عند الظالم مطلقا وذهب إلى جواز تمكين الظالم لأن الواجب عليه تعالى اعطاء العوض للمظلوم ، فان لم يكن عند الظالم يتفضل عليه من خزانة رحمته ثم يدفعه إلى المظلوم واما ايراد ان التفضيل على الظالم ليس بواجب ولا يعلق عليه الواجب فجوابه ان هذا ليس من باب التعليق ، بل يتفضل لئلا يضيع حق المظلوم ، فإذا كان في ارادته تعالى ان يوصل المظلوم بحقه فلا يصبح تمكين الظالم من الظلم وان لم يكن عنده ما يوازي ظلمه اصلا ، هذا وساقول ما فيه عن قريب .

**قول المصنف :** فلا يجوز تمكين الظالم الخ - اقول : هذا منقوص بما وقع من الظلم في موارد كثيرة من طغام الناس على الانبياء والولياء صلوات الله عليهم واهل الايمان ، فالحق ان التمكين جائز ان اقتضنته الحكمة وان العوض في هذه الصورة ايضا عليه تعالى حسب وعده على مقدار منزلة المظلوم عنده عزوجل لأن الظالم كيف يوجد عنده في الآخرة عوض يفي بحق المظلوم ويرضى به لاسيما اذا كان الظالم كافرا او ضالا والمظلوم ممن رضى بالباء وصبر عليه في سبيل طاعته ونصرة دينه تعالى ، واما الظالم فيعاقب في الدنيا بما قرر في الفقه من الحدود والتعزيرات وغيرها او في الآخرة بلون من الوان العذاب حسب ظلمه او يشمله الغفو من صاحب الحق او وليه ان كان من المؤمنين و لم يظلم عنادا ، و في الآيات والروايات ما يدل على ذلك ، وهو تعالى ولي التوفيق .

**قول الشارح :** وقال السيد المرتضى رحمه الله . هو ابو القاسم على بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن ابراهيم بن الامام موسى الكاظم عليه السلام الملقب

باليمن المرتضى وعلم الهدى ، هذا و اخوه ابوالحسن محمد الملقب بـالسيد الرضى  
سلام الله عليهما امرهما في الفضائل والعلوم اشهر من ان يذكر .

**قول المصنف :** فان كان المظلوم الخ - بل كل من استحق عوضا يعطاه  
في الآخرة كما اطلقه الشارح سواء كان مظلوما ام لا .

و حاصل الكلام هنا ان العوض لمن في الجنة اماداهم بالاستحقاق او منقطع  
بالاستحقاق ، وعلى الثاني اما ان يديمه الله عزوجل فضلا منه ابدا اولا ، وعلى الفرض  
الاخير فلا بد ان يكون انقطاعه غير متبين له حتى لا يحزن بهلان الجنة دار سرور بهجة  
لا يليق بها الحزن والالم .

اقول : ان المعترضة قاسوا نعيم الجنة بنعيم الدنيا وملاؤها كتبهم من هذه الكلمات  
فحكموا بـأحكام لا تليق بتلك الدار ، والمصنف رحمه الله جرى في هذه المباحث مجرّاه  
وقد قال الله تعالى : و لولا فضل الله عليكم ورحمته في الدنيا والآخرة لمسكم فيما  
افضتم فيه عذاب عظيم ، وقال تعالى : قل بفضل الله وبرحمته بذلك فليفرحووا هو خير  
 مما يجمعون ، فالمناط في الخلود وابدية البهجة والسرور والنعمة والحبور هو فضل الله  
تعالى ورحمته والاقناع اعمالنا واعواضنا لا يفي بشرط من ذلك وان بلغ ما يبلغ لامتناع  
وفاء المتناثري بغير المتناثري ، فحيث ان الفضل بيده وقد وصفه في كتابه بالعظم وامر  
بـتبشير المؤمنين بـان لهم من الله فضلا كبيراً فلا معنى لانقطاع ما يتضمن على عباده فيها  
بـاي وجه كان .

**قول المصنف :** وان كان من اهل العقاب الخ - اي و ان كان من له العوض  
من اهل العقاب اسقط الله تعالى بـدل اعواضه جزءاً من العقاب بحيث لا يظهر له  
تحقيق العذاب فلا يحصل لها السرور بـحصول التخفيف بـان يفرق الله تعالى القدر الناقص  
الـذى اسقطه من عذابه على الاوقات المتعددة ، قال القوشجى : وفي بعض النسخ : بحيث  
يظهر له التخفيف وهو سهو من قلم الناـسـخ .

اقول : والحق ذلك وان لم يكن من قلم المصنف اذ لا دليل على وجوب خفاء

تحقيق العذاب على المعدن في الآخرة ، بل العدل يقتضي تبينه له اذا كان مستحقاً ذلك ، والآثار دالة على ان ارباب الفضائل من الكفار كالحاتم الطائني يرون في النار فوائد فضائلهم فكيف بمستحقى الاعواض ، بل في ظهور التحقيق عليهم مصالحة هي ظهور عدله تعالى وفضله في عباده فيحصل لهم حسرة وندامة من عدم ايمانهم وطاعتهم .

**قول الشارح :** علم ان آلامه بعد اسقاط الخ - علم على بناء الفاعل يرجع ضميره الى المعدن المستحق للعوض وكلمة بعد متعلق بعلم توصلت مع مدخلها بين اسم ان وخبرها الذي هو اشد ، وتوضيح كلامه ان اللازم عدم ادراكه الراحة بتخفيف عذابه ، فهو اما يحصل بان يخفف من اول الامر جميع القدر الساقط من عقابه بان استحق لولا التحقيق للعوض مرتبة من العذاب يجعل في مرتبة اخف من ذلك ، وبعد الاسقاط والتخفيف ووقوعه في العذاب اذا علم ان آلامه وعداته لولا التحقيق كانت اشد مما فيه لا يظهر له انه في راحة لأن الراحة انما تظهر و تدرك اذا انتقل من الاشد الى الاخف و لكنه من اول الامر جعل في الاخف ، وهذا الفرض غير مذكور في كلام المصنف ، ولهم مناسبة لماذكرنا ، ولكن ادراك الراحة غير السرور بالعلم بالتحقيق ، واما يحصل بان ينقص من عذابه ذلك القدر متفرق على الاوقات بحيث لا يظهر له خفة العذاب من عذاب كان فيه قبل ان تتحقق لها الخفة ، وذلك اذا كانت الخفة في كل دفعه قليلة جدا ، وكذلك اعطاء العوض لمن في الجنة متفرق على الاوقات فانه اذا كان المعطى في كل وقت قليلاً غايته لم يلتقط الى انقطاعه ، ولكن اللازم من مذهبهم عدم تبين الانقطاع فيحزن و عدم تبين الخفة فيفرح ، وذلك لا ينحصر في التفرق على الاوقات كما مر في كلام الشارح ويأتي .

**قول الشارح :** الاول انه لو كان العوض الخ - حاصل كلام ابي على انه لو كان منقطعافاً مانع من ايصاله الى مستحقه في الدنيا بعد وجود المقتضي وهو استحقاقه لذلك وامكان اعطاء المنقطع في الدنيا ولو بتعميره زماناً طويلاً مع انا نعلم يقيناً ان اكثراً الاعواض لا يصل الى مستحقه فيها بل يؤخر الى الدار الآخرة ، والجواب اولاً

ان التأخير ربما يكون لمصلحة هى خلوص العوض عن كدورات الدنيا او غير ذلك ، و ثانيا ان دليلا لا يثبت وجوب دوام كل عوض و هو مدعاك بل ما يؤخر الى الآخرة ، و ثالثا ان العوض المنقطع ربما يكون على قدر لا يسعه جميع زمان الدنيا فيؤخر الى الآخرة ، و رابعا ان العوض لابد ان يكون مناسبا للالم و رب الم لا يمكن ان يوجد في الدنيا ما يناسبه من الاعواض ، و خامسا ان الالم المبتدأة لاسيما ما يصيب المؤمنين ليست لتوفير الدنيا عليهم بل لأن يصيروا موردا لكرامة الله تعالى في الدار الآخرة كما تنطق بذلك احاديث ، فلا يدل تأخير العوض الى الآخرة على وجوب دوامه .

**قول المصنف :** ولا يجب اشعار صاحبه الخ - اي ولا يجب اعلام صاحب العوض بان الله تعالى اوصله الى هذه النعمة والمنفعة التي يلتذ بها في الجنة عوضا عن ذلك الالم المخصوص او عوضا عن الم من آلامه ، ولا يجب اعلامه بأنه تعالى اوصله الى نعم عوضا عن آلامه ، بل يجوز ان ينسى في الجنة آلامه في الدنيا ولا يشعر بأنه في نعم عوضا عنها .

**قول الشارح :** بتوفيره عوضا له - فسر الإصال بالتوفير لأن سبب لوفور النعمة عليه .

**قول الشارح :** اذا يجب في الثواب الخ - بيانه ان الفرق بين الثواب والعوض هو اعتبار التعظيم و عدمه ، وفائدة التعظيم فيما يعطاه ثوابا لاتتحقق الا مع علمه بأنه ثواب له ، و ذلك لأن التعظيم يتشرع من عمل او عطاء او غير ذلك مع اضافه قصد المرض به الى جهة التعظيم في معظم ، و عنوان التعظيم و ان كان حاصلا بهذا القدر من دون علم معظم به ، لكن فائدة التعظيم له وابتهاجه بـ لا تحصل الامر علمه بذلك الاضافة ، و جهة التعظيم فيما نحن فيه اي مان العبد و طاعته ، واما العوض فهو ما يلتذ و ينتفع به العبد بالاستحقاق وهذا حاصل له و ان لم يشعر بأنه عوض .

**قول الشارح :** فما يجب ايصاله الى المثاب الخ - المراد بالمثاب معناه اللغوى اي المعطى ، و كذا الاعواض اي ما يعطى في قبال شيء عمل او امر آخر .

**قول الشارح :** و حينئذ امكن ان يوفره الخ - اختلف المعتزلة في عوض

## في أفعاله تعالى

غير المكلفين من الحيوانات على خمسة اقوال: فقال قوم : ان الله تعالى يعوضها في المعاد وانها تنعم في الجنة وتصور في احسن الصور فيكون نعيما لا انقطاع له ، و قال قوم يجوز ان يعوضها الله تعالى في دار الدنيا ويجوز ان يعوضها الله في الموقف و يجوز ان يكون في الجنة ، وقال جعفر بن حرب والاسكافي : قد يجوز ان تكون الحيات والعذاب و ما اشبهها من الهوام والسباع تعوض في الدنيا او في الموقف ثم تدخل جهنم فتكون عذابا على الكافرين والفحجار ولا ينالهم من الم جهنم شيء كما لا ينال حزنة جهنم ، وقال قوم : قد نعلم ان لها عوضا ولا ندرى كيف هو ، وقال عباد : انها تحشر و تبطل .

و اختلف الذين قالوا بادامة عوضها على مقالتين : فقال قوم : ان الله يكمل عقولهم حتى يعطوا دوام عوضهم لا يؤلم بعضهم بعضا ، و قال قوم : بل تكون على حالها في الدنيا .

واختلفوا في الاقتصاص لبعضها من بعض على ثلاثة اقوال : فقال قائلون: يقتصر لبعضها من بعض في الموقف وانه لا يجوز الا ذلك وليس يجوز الاقتصاص والعقوبة بالنار ولا بالتلخيد في العذاب لأنهم ليسوا بمكلفين ، و قال قوم : لا قصاص بينهم ، و قال قوم : ان الله سبحانه يعوض البهيمة لتمكينه البهيمة التي جنت عليهما ليكون ذلك عوضا لتمكينه ايها منها ، وهذا قول ابي علي الجبائي ، هكذا في مقالات الاسلاميين للأشعرى .

وقال الرازي في تفسيره عند قوله تعالى و اذا الوحش حشرت : قال قادة : يحشر كل شيء حتى الذباب للقصاص ، وقالت المعتزلة : ان الله تعالى يحشر الحيوانات كلها في ذلك اليوم ليعوضها على آلامها التي وصلت إليها في الدنيا بالموت والقتل و غير ذلك فإذا عوضت عن تلك الآلام فان شاء الله ان يبقى بعضها في الجنة اذا كان مستحسنا فعل ، وان شاء ان يفنيه افناه على ماجاء به الخبر ، واما اصحابنا فعندهم انه لا يجب على الله شيء بحكم الاستحقاق ولكن الله تعالى يحشر الوحش كلها فيقتصر للجماع من القرناء ثم يقال لها موتي فتموت .

وقال المجلسى رحمة الله فى البحار باب محاسبة العباد من كتاب المعاد : واما حشر الحيوانات فقد ذكره المتكلمون من الخاصة و العامة على اختلاف منهم في كيفية

وقال الطبرسى رحمة الله عند قوله تعالى : اذا الوحوش حشرت : اى جمعت حتى يقتص لبعضها من بعض ويقتص للجماع من القرناء و يحشر الله سبحانه الوحوش ليوصل اليها ما تستحقه من الاعواض على الالام التي نالتها فى الدنيا و يتصرف لبعضها من بعض فإذا وصل اليها ما استحقته من الاعواض فمن قال ان العوض دائم تبقى منعمة الى الابد ومن قال تستحق العوض منقطعا فقال بعضهم يديمه الله لها تعفلا لانها يدخل على المعرض غم بانتقطاعه وقال بعضهم : اذا فعل الله بها ما تستحقه من الاعواض جعلها ترابا .

اقول : قدمران اختيار المصنف والشارح ان عوض الالام بالعاقل وغير العاقل على الله سبحانه الان يكون الالم من العاقل المكلف فالعوض عليه و الانتصار باخذ العوض عليه تعالى ، وقد قلنا : ان الاعواض كلها على الله تعالى بحسب وعده كرما و فضلا لا بالحق الاصلى ، واما تعذيب الظالم فى الدنيا والآخرة فلا يقع المظلوم فلا يكون عوضا عما و رد عليه من الالام و ان كان شفاءً لصدره شيئاً ما ، و اما الاقوال المذكورة فلها شواهد في الاخبار .

منها انه قال في مجمع البيان عند قوله تعالى : وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه الا ام امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون : معناه يحشرون الى الله بعد موتهم يوم القيمة كما يحشر العباد في عوض الله تعالى ما يستحق العوض منها وينتصف لبعضها من بعض ، وفيما رووه عن ابي هريرة انه قال : يحشر الله الخلق يوم القيمة البهائم و الدواب والطيور وكل شيء ، فيبلغ من عدل الله يومئذ ان يأخذ للجماع من القرناء ، ثم يقول كوني ترابا ، فلذلك يقول الكافر يا ليتني كنت ترابا ، وعن ابي ذر قال : بينما انا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذ

نطحت عنزان ، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : اتدرون فيما انتطحا ، قالوا الاندرى ،  
قال : لكن الله يدرى وسيقضى بينهما .

و منها ما رواه المجلسى رحمة الله سبحانه في البحار باب محاسبة العباد وباب التوبة  
عن محسن البرقى : أبي رفعه قال : إن أمير المؤمنين عليه السلام صعد المنبر فحمد الله  
واشنى عليه ، ثم قال : أيها الناس إن الذنب ثلاثة ، ثم امسك ، فقال له حبة العرنى :  
يا أمير المؤمنين فسرها لي ، فقال : ما ذكرتها إلا أنا أريد أن أفسرها ، ولكننى عرض  
لى بهر حال بيني وبين الكلام ، نعم ، الذنب ثلاثة : ذنب مغفور و ذنب غير مغفور و  
ذنب نرجو و نخاف عليه ، قيل : يا أمير المؤمنين فبینها لنا ، قال : نعم ، أما الذنب  
المغفور فبعد عاقبته تعالى على ذنبه في الدنيا فالله أحكم وأكرم أن يعاقب عبده  
مرتين ، و أما الذي لا يغفر فظلم العباد بعضهم البعض ، إن الله تبارك وتعالى إذا برز خلقه  
اقساماً على نفسه فقال : و عزتى و جلالى لا يجوزنى ظلم ظالم و لو كف بكff و لو  
مسحة بكff و نطحة ما بين الشاة القراءة إلى الشاة الجماء ، فيقتصر الله للعباد بعضهم  
من بعض حتى لا يقع لأحد عند أحد مظلمة ، ثم يبعثهم الله إلى الحساب ، واما الذنب الثالث  
فذنب ستره الله على عبده ورزقه التوبة فاصبح خاشعاً من ذنبه راجياً لربه ، فتحن له كما  
هو لنفسه ، نرجوه للرحمة و نخاف عليه العقاب .

و منها ما في البحار بباب محاسبة العباد عن تفسير العسكري عليه السلام عند ذكر  
معجزات النبي صلى الله عليه وآله و كلام الذئب مع الراعي ، قال الذئب : وإنك الشقى  
كل الشقى من يشاهد آيات محمد صلى الله عليه وآله في أخيه على عليه السلام وما يؤديه  
عن الله من فضائله ثم هو مع ذلك يخالفه و يظلمه و سوف يقتلونه باطلاً و يقتلون ذريته  
و يسبون حريمهم ، لاجرم إن الله قد جعلنا معاشر الذئب -انا و نظرائى من المؤمنين -  
نمزقهم فى النيران يوم فصل القضاء و جعل فى تعذيبهم شهواتنا و فى شدائد آلامهم  
لذاتنا .

ثم قال المجلسى رحمة الله : أقول : الأخبار الدالة على حشر الحيوانات عموماً  
و خصوصاً و كون بعضها مما يكون في الجنة كثيرة سيأتي بعضها في باب الجنة و قد مر

### الفصل الثالث من المقصد الثالث

٩٣٣

بعضها في باب الركبان يوم القيمة وغيره كقولهم عليهم السلام في مانع الزكاة : تنهش كل ذات ناب ببابها و يطؤه كل ذات ظلف بظلفها ، و روى الصدوق في الفقيه بسانده عن السكوني بسانده ان النبي صلى الله عليه وآلله ابصر ناقة معقولة و عليها جهازها فقال : اين صاحبها ، مروه فليستعد غدا للخصومة ، و روى فيه ايضا عن الصادق عليه السلام انه قال : اي بغير حج عليه ثلاث سنين يجعل من نعم الجنة ، و روى سبع سنين ، و قد روى عن النبي صلى الله عليه وآلله استغروا ضحاياكم فانها مطايكم على الصراط ، و روى ان خيول الغزارة في الدنيا خيولهم في الجنة ، انتهى ، و تلخص من جميع ذلك ان حشر الحيوانات في الجملة ثابت .

قول الشارح : فلا يجب اعادتهم في الآخرة - اي لا يجب اعادة بعض الحيوانات في الآخرة نظرا الى دليل المتكلمين من وجوب الانتصاف والوعوض لانهما يمكن حصولهما في الدنيا لها ، و ذلك لا ينافي ثبوت حشر الحيوانات في الجملة نظرا الى الآيات و الاخبار .

قول المصنف : ولا يتبعين منافعه - فيسائر الشروح : ولا يتبع منافعه وهذا اصح ، وعلى اي فالمراد واضح ، و هو ان العوض لا يجب ان يكون متقطعة معينة بخلاف الثواب .

اقول : الكلام هنا في مقامات ثلاثة :

الاول ما حكم العوض اذا كان اسقاطا للعقاب و دفعا للضرر لانه كما في عوض الكافر ، فالحق فيه ان الجزء الساقط من عذابه من سخع عذابه اذا لا يتصور غير ذلك .

الثاني ما الدليل على عدم وجوب كون العوض متقطعة معينة ، وهو كما بينه الشارح ان العوض لا يجب ان يشعر صاحبه بأنه عوض كمامر و ما كان كذلك لا يجب ان يكون تقطعا معينا .

الثالث مامن اراد تعين الثواب ، و ظاهر الشارح هنا والقوشجي انه يجب ان يكون من جنس ما الفهم المكلف و احبه من ملاذ الدنيا لانه في الدنيا رغب في تحمل المشاق

## في أفعاله تعالى

بترك المحرمات و اتيان الواجبات رجاء ان يصل في الآخرة الى امثال ما احبه والغد في الدنيا من الملاذ ، و اليه اشير في قوله سبحانه : كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل و اتوا به متشابها ، ولو اعطي في الآخرة ثوابا غير ما احبه و اشتراه لكن مغرورا بالوعد مغبونا بالعمل .

اقول : في هذا الكلام وجوه من النظر : الاول ان وجوب العلم يكون شيئا في الجنة ثوابا دون العوض لا يستلزم كونه من جنس المؤلوف في الدنيا ، والثاني ان العوض ايضا ان كان من غير جنس ما الفهد و اشتراه لكن المعموض مظلوما لانه صبر على الآلام كما تحمل مشاق التكليف رجاء وصوله الى مؤلفه و محبوه في الآخرة ، و الثالث ان الثواب لولم يكن من جنس المؤلوف في الدنيا بل كان الذواشى منه بمراتب كان اولى ولا يتصور غبن و لاغرور ، والرابع ان ملاذ الجنة ونعيمها لا تقاس بملاذ الدنيا و نعيمها ولا دليل على انها من جنسها ، و الآيات الشاملة على الفوائد والحوافر و غيرها لا تدل على ازيد من الاشتراك في المفهوم و ان اهل الجنة يلتفتون بها و يتبعون منها ، واما بحسب الحقيقة فلا دليل على الاتحاد فيها ، بل الآيات والاخبار الكثيرة الناطقة بانتفاء خواص اشياء الدنيا عندها من الكدورات والكتافات والتبعات والاحتياج في حدوثها الى مقدمات دالة على اختلافها معها في الحقيقة ، و الخامس ان العقلاء يتحملون المشاق رجاء ما وعدهم الامر بالتحمل من المنافع والفوائد مع عدم علمهم بجنسها و كمها و كيفها ان كانوا معتقدين بصدق الواعد وكثرة عطائه و علو كرمته كما اشير اليه بقوله تعالى : فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون .

وقال الطبرسي في مجمع البيان ذيل الآية : وقد ورد في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال : ان الله يقول اعدت لعباد الصالحين ما لا يعين رات ولا ادن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، بله ما اطلعكم عليه ، اقرؤوا ان شئتم : فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين ، رواه البخاري ومسلم جميعا ، انتهى ، واما قوله تعالى : كلما رزقوا الخ فمن المتشابه ، فسرت بتفاصيله مذكورة في كتبها .

وروى المجلسى رحمة الله فى البحار باب الجنة عن تفسير الإمام عليه السلام ذيل قوله تعالى : كلما رزقوا الخ : فاسماؤه كاسماء ما في الدنيا من تفاح و سفرجل و رمان وكذا وكذا ، وإن كان ماهناك مخالف لما في الدنيا فإنه في غاية الطيب ، وإن لا يستحبيل إلى ما يستحبيل إليه ثمار الدنيا من عذرة وسائر المكرورات من صفراء وسوداء ودم ، بل لا يتولد عن ما كوا لهم إلا العرق الذي يجري من اعراضهم أطيب من رائحة المسك .

ان قلت : روى في البحار باب الجنة عن تفسير القمي رحمة الله ذيل قوله تعالى وزرافي مبسوطة قال : كل شيء خلقه الله في الجنة له مثال في الدنيا إلا زرافي فإنه لا يدرى ماهي ، قلت : إن المماثلة في الاصطلاح هي الاتحاد في الحقيقة ، وأما في العرف فاعم من ذلك ، فالحق أن الموعود ثواباً هو الجنة وهو فوق ما يتمناه الإنسان وليس من جنس ما فيه في الدنيا وإن سمي باسمائه .

**قول الشارح : واحتاج القاضى الى الخ - عدم القدرة على الاستيفاء والمطالبة وعدم عرفان المقدار والجنس لainاني القدرة على الاسقاط .**

**قول الشارح : وفي هبته نفع الخ - اشارة الى شرطين لصحة اسقاط الحق :**  
انتفاع المسقط له بالاسقاط وإن كان دفع ضر عنه ولا كان الاسقاط لغوا عبثاً ، وامكان انتقال الحق من ذيده اليه والالم يتحقق الاسقاط بانشاءه .

**قول الشارح : اذا علم دينه الخ - بفتح الدال اي حقه وملكه ، وإن بالفتح عطف عليه ، وآثر بصيغة الماضي من الايثار اي الاختيار عطف على علم ، فإذا تمت هذه الثلاثة تم المقتضى للاسقاط ، و حاصل كلام الشارح ان المقتضى للاسقاط فيما نحن فيه موجود والمانع الشرعي وكذا العقلى مفقود ، و شرطه متحقق ، فالعوض ان كان على المخلوق صحة اسقاطه .**

**اقول : الآيات والاخبار الكثيرة دالة على حسن العفو والصفح عن الظالم والترغيب عليه لاسيما اذا كان مؤمناً قريباً ، بل في الاحاديث ما يدل على ان الله تعالى يدعو عباده يوم القيمة الى التبارك والتعافى و يعدهم على ذلك بالتفضل والانعام ،**

فالاسقط حسن شرعا و عقلا و كل ما هو حسن صحيح اذا جمع الشروط ، و يحتمل ان يكون مراد المصنف : انه لا يصح ان يسقط الله سبحانه العوض عن الظالم من دون الرضا من له العوض اى المظلوم لان الانتصاف واجب .

**قول الشارح :** لانتفاء الضرر عنه - اى عن صاحب الحق في اختياره هذا الاحسان وهذا تعليل للايشار ، و هو غير تمام لان الانسان ربما يؤثر الاحسان بهذا الوجه او بغيره و ان كان فيه ضرره ، فالاحسان باسقاط الحق او بغيره معقول صحيح و ان كان فيه ضرره فلا يشترط بانتفاء الضرر ، نعم يشترط بانتفاء الضرر اذا كان معه منع شرعى كما عند السفة ، و يمكن ارجاع الضمير المجرور الى من عليه العوض ، فالكلام اشارة الى شرط آخر لصحة الاسقط و هو ان لا يكون ضررا عليه ، بل يذكر احسانا اليه .

**قول الشارح :** و على هذا لو كان العوض الخ - اى لو كان العوض حقا لمظاوم على ظالم ام كن المظلوم ان يجعله هبة مستحقة لغير الظالم من العباد كما امكنه ان يجعله هبة للظلم نفسه .

**قول الشارح :** فلا يصح نقله اخ - اى فلا يصح نقله الى الغير لانه لا يستحق المدح على ماعمله صاحب الثواب ، بل مدح احد و تعظيمه على عمل الغير قبيح ، وقد مران الثواب لا بد من اشتغاله على المدح والتعظيم .

**قول الشارح :** كأنه لم يفعل - اى كأنه تعالى لم يفعل الالم بمن يعطيه العوض فينتفي عنوان الظلم .

**قول الشارح :** ولا يخرج مافعلناه اخ - اى لا يجب ان يخرج ما فعلناه عن كونه ظلما ، بل الواجب اداء الحق سواء بقى عنوان الظلم ام لا ، و لذلك يجب علينا التوبة ايضا .

### المسألة الخامسة عشرة

#### ( في الا حال )

**قول المصنف :** واجل الحيوان الوقت اخ - يطلق الاجل على مدة الشيء

كقوله تعالى : فلما قضى موسى الاجل ، وعلى نهاية مدة الشيء كقوله تعالى : فإذا جاءكم ، والمحبوب عنه هنا المعنى الثاني للحيوان .

ثم انه انما قال : الوقت الذي علم الله تعالى الخ ، ولم يقل الوقت الذي تبطل حياته فيه الاشارة الى ان لكل حادث كالاجل و غيره صورة علمية عند الله تعالى ، و واقعة في الوجود ، و هما متوافقان دائمًا لأن الواقع لا يختلف عما علمه تعالى و ان لم يكن العلم مؤثراً تماماً في ذلك ، و صورة تقديرية عند عمال الممكوت باذنه تعالى و اعلامه ، والواقع قد يختلف عن هذه لأن الله تعالى يمحو ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب و من هذا ينشأ كون الاجل اجلين : احدهما ما عند الله تعالى والثانية ما في لوح التقدير ، قال الله تعالى : هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلاً و اجل مسمى عنده ثم اتم تمرون ، فما عند الله هو الواقع بتناً بأسبابه الكاملة ، و ما قضاها في لوح التقدير قد اتم اسبابه فيوافق ذلك او لا تتم فيختلف ، و هو تعالى مع علمه بذلك ازلا لسر سلطان الربوبية لا يطلعهم على ان اسباب هذا المقصى تتم اولاً ، فرب مقدر في اللوح لا تتم اسبابه وهو تعالى يعلم وهم لا يعلمونه فيما يحيى فلا يقع ، و يقال عن ذلك : بدا لله سبحانه ، فالاجل لكل نفس بحسب ما في علم الله الواقع ليس الا واحداً و تعدده باعتبار ما قلنا ، هكذا يستفاد من كلمات اهل بيته سلام الله عليهم ، و اما المخالفون فقد تحرروا في امر البداء وتفسير الاجل و تعين الاجلين ، فما لا زبرهم و تفاسيرهم مما لا يسمى ولا يغنى من جوع و من الطعن علينا في مذهب البداء ، و هو عليهم عمى او لئك ينادون من مكان بعيد ، و قد اوردنا الكلام في البداء في التذليل لتوحيد الصدوق ، فاحصل مراد المصنف ان الاجل واحد و ليس هو الوقت المقدر المعلوم المضروب عند عمال الممكوت لانه قد يتغير بل الذي في علمه تعالى ، و ان اطلق عليه الاجل ايضاً .

**قول الشارح :** وجاز ان يكون موت الخ - و ايضاً الموت الم فينبغي البحث عن وجيه حسنـه ، وهو كونـه من مقدمـات الوصول الى الغـاية القصـوى الانسـانية .

**قول الشارح :** و نعني بالوقـت الخـ . اعلمـ انـ الوقـت هوـ الزـمانـ ، لكنـ الزـمانـ يؤـخذـ لاـ بـشـرـطـ بـمعـنىـ عدمـ اعتـبارـ اضافـتهـ الىـ حـادـثـ اوـ اضافـتهـ اليـهـ ، وـ اـمـاـ

الوقت فيؤخذ باعتبار الاضافة الى حادث ، فيقال : وقت الصلاة وقت طلوع الشمس ، ثم الحادث اما حادث في الزمان باق في امتداده كالصلاحة وجود زيد و الحركة من نقطة الى نقطة واما حادث في الان وطرف الزمان كطلوع الشمس ووصول المتحرك الى نقطة المنتهي ، والوقت يطلق على ظرف القسمين ، فالوقت اعم من الزمان لانه يطلق على الزمان المنقسم وعلى الان الذي هو طرف الزمان ولا ينقسم ، ومراد الشارح بالحادث ظرف القسم الاول من الحادثات ، و مراده بما يقدر تقدير الحادث ظرف القسم الثاني من الحادثات اي الحادثات في الان ، و معنى قوله : يقدر تقدير الحادث اي يقال للحادث في الان : الموجود الزمانى بمعنى انه ليس بخارج عن الزمان كالمجردات وان لم يكن موجودا في الزمان بل في طرفة ، والمشalan في كلامه من القسم الثاني اي الواقع في الان .

**قول الشارح :** فاجل الحيوان هو الوقت الخ - اي هو الان الذي علم الله تعالى ذلك فيه .

**قول الشارح :** واجل الدين هو الوقت الخ - اي هو الزمان الذي جعله محلا لادائه فان اداء الدين وان كان بالدققة العقلية يقع في الان ، لكن الغريمين يضر بان له زمانا كيوم كذا وليلة كذا .

**قول المصنف :** و المقتول يجوز الخ - اي لو لا القتل ، و ذلك لأن القتل اخص من الموت لانه يقع بالقتل وبغيره ، وانتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم ولا ثبوته فهو على امكانه يكون باقيا .

**قول الشارح :** من المعلوم منه - كلمة من موصولة ،

**قول الشارح :** له اجلان - قد علمت آنفا ان الاجل في علمه سبحانه و في الواقع واحد سواء تحقق بالقتل ام بغيره و تعدده انما هو باعتبار البداء .

**قول الشارح :** بل تقديري - اي ما كان يعيش اليه اجل للمقتول على تقدير ان لا يقتل و ان لا يموت بسبب آخر ، بل يبقى الى حين ، واما ان قتل او مات بسبب آخر مكان القتل فهو اجله ليس له اجل آخر .

**قول الشارح :** و لِمَا وَجَبَ الْقُوْدُ الْخَ - اى وَلِمَا وَجَبَ الْقَصَاصُ عَلَى الْفَاتَالِ  
لَا نَهَى لَمْ يَفُوتْ حَيَاةَ الْمَقْتُولِ ، اقُولُ : هَذَا الْإسْتِدَالَلُ لَوْتَمْ وَلَيْسَ كَذَلِكَ فَإِنَّمَا يَنْهَا  
لَا بَطَالَ مَذْهَبُ الْمُوجَبِينَ لِمَوْتِهِ .

**قول الشارح :** مَا تَقْدِيمٌ - فِي الْمَسَالَةِ الْرَابِعَةِ عَشَرَةِ فِي الْعِلْمِ مِنْ مِبَاحَثِ الْكِيفِ  
وَفِي الْمَسَالَةِ الْخَامِسَةِ مِنْ هَذَا الْفَصْلِ مِنْ قَوْلِهِ : وَالْعِلْمُ تَابِعٌ .

**قول الشارح :** مِنْ أَنَّ الْعِلْمَ لَا يَؤْثِرُ فِي الْمَعْلُومِ - اى لَا يَكُونُ عَلَةً تَامَةً لِمَوْتِ  
الْمَقْتُولِ حِينَ الْقَتْلِ حَتَّى يَجِبُ مَوْتَهُ بِالْعِلْمِ وَلَوْلَمْ يَقْتُلْ لَا نَهَى الْعِلْمُ تَابِعٌ لِمَطَابِقَةِ الْمَعْلُومِ ،  
وَاعْتَرَضَ عَلَى هَذَا الْجَوابَ بِأَنَّ الْخَصْمَ تَسْلِمُ أَنَّ الْعِلْمَ لَيْسَ مَوْجِبًا لِمَوْتِهِ لَوْلَمْ يَقْتُلْ بِلَّهِ  
مَوْجِبٌ آخَرُ مَكَانَ الْقَتْلِ أَنْ مَاتَ ، لَكِنَّ الْمَوْتَ بِسَبِيلِ آخَرِ مَكَانِ الْقَتْلِ وَاجِبٌ لِئَلَّا يَلِزِمُ  
خَلَافَ مَاعِلْمِهِ تَعَالَى كَمَالَ الْعِلْمِ تَعَالَى أَنْ فَلَانَا يَزْنِي فِي سَاعَةِ كَذَا وَمَكَانِ كَذَا فَالْزَنَا  
وَاجِبٌ بِاسْبَابِهِ لَا بِالْعِلْمِ ، وَمَا نَحْنُ فِيهِ كَذَلِكَ فَإِنَّهُ تَعَالَى عَلَمَ مَوْتَهُ فِي وَقْتِ كَذَا فَانِ  
لَمْ يَقْعُدْ بِالْقَتْلِ فَرْضًا وَجِبَ أَنْ يَقْعُدْ بِسَبِيلِ آخَرِ ، فَهَذَا الْجَوابُ يَنْفَعُكُمْ فِي ابْطَالِ الْجَبَرِ  
وَلَا يَنْفَعُكُمْ هُنَا ، وَالْجَوابُ أَنَّ مَعْلُومَهُ تَعَالَى فِيمَا نَحْنُ فِيهِ أَنْهِيَمَوْتُ بِالْقَتْلِ وَقَدْمَاتُ بِهِ  
لَا مَوْتَ مُطْلَقاً ، وَأَمَّا الْمَوْتُ مُطْلَقاً فَكَمَا أَنْ دَمْكَنَ أَنْ يَقْعُدْ وَقْتُ الْقَتْلِ لَوْلَا الْقَتْلِ وَأَنْ  
لَا يَقْعُدْ أَمْكَنَ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومَهُ تَعَالَى وَقْتُ الْقَتْلِ لَوْلَاهُ وَانْ لَا يَكُونَ مَعْلُومَهُ لِهِ تَعَالَى  
وَقْتَهُ لَوْلَاهُ بِلَّا يَكُونَ مَعْلُومَهُ لِهِ تَعَالَى فِي وَقْتِ آخَرِ ، فَصَحِيحُ الْإسْتِدَالَلُ أَنَّ الْمَقْتُولَ  
لَوْلَمْ يَمُتْ بِالْقَتْلِ لَزِمٌ خَلَافُ مَعْلُومِ اللَّهِ تَعَالَى ، لَا نَهَى لَوْلَمْ يَمُتْ وَلَوْلَمْ يَغْيِرَ الْقَتْلُ لَزِمٌ  
ذَلِكَ ادْلَا سَبِيلَ لَنَا إِلَى عِلْمِهِ تَعَالَى ، بِلَ كَلَّا وَقَعَ اْمْرُ نَحْكُمُ بَعْدَ الْوَقْعَةِ أَنَّهُ كَانَ فِي  
عِلْمِهِ سَبِيلَهُ كَذَلِكَ .

**قول الشارح :** فَبِذَبْحِهِ فَوْتُ الْخَ - فَيَكُونُ عَوْضَهُ غَلِيَ الْذَاجِبُ مَسَاوِيَ الْمَافُوتِهِ  
عَلَيْهِ فَلِيُسْ مَحْسِنًا إِلَيْهِ .

**قول الشارح :** اَمَا الْأَوَّلُ فَلِيُسْ بِلَطْفِ الْخَ - لِيُسْ الْبَحْثُ فِي الْأَجْلِ بِهِذَا  
الْمَعْنَى ، مَعَ أَنَّ لَطْفَ بِمَعْنَى الْمَحْصُلِ لِلْغَرْضِ ، وَتَقْدِيمُ ذِكْرِ الْمَعْنَينِ لِلَطْفِ فِي أَوَّلِ الْمَسَالَةِ  
الثَّانِيَةِ عَشَرَةِ .

## الْمُسَائِلَةُ السَّادِسَةُ عَشَرُ

## (فِي الْأَرْزَاقِ)

**قول المصنف : والرُّزْقُ مَا صَحَّ الْخُ .** أَقُولُ : الرُّزْقُ تَكْوينِي وَهُوَ مَا يَنْتَفِعُ  
بِهِ الْمُخَلوقُ فِي بَقَائِهِ ، وَتَشْرِيعِي وَهُوَ مَا فِسْرَهُ الْمُصْنَفُ ، فَإِنَّ الْحَيْوَانَ كَالْفَارَةِ وَالْهَرَةِ  
وَالْغَرَابِ يَنْتَفِعُ بِمَا فِي مَزَارِعِ النَّاسِ وَبِيُوتِهِمْ وَبِسَاتِينِهِمْ وَلَهُمْ مُنْعِهَا مَعَ أَنَّ رُزْقَ لَهُمْ  
بِلَا شَبَهَةٍ وَذَلِكَ لَأَنَّ الْحَيْوَانَ لَيْسَ لَهُ تَشْرِيعٌ ، وَكَذَا مَا يَنْتَفِعُ بِهِ الْغَاصِبُ بِالْغَصْبِ  
وَالْسَّارِقُ بِالسُّرْقَةِ وَامْثَالُهُمَا بِوَجْهِهِ مَحْرُمٌ فَهُوَ رُزْقُ لَهُ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ التَّشْرِيعِ وَ  
الْتَّكْلِيفِ وَلَيْسَ رُزْقًا لَهُمْ نَظَرًا إِلَيْهِ مِنْ حِيثِ أَنَّهُمْ مُمْنَوِعُونَ عَنِ الْاِنْتِفَاعِ بِهِ شَرَعًا ، وَالِّي  
الْتَّكْوينِي اشِيرُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا هُنَّ رُزْقُهَا ، وَلَوْفَرْضِ أَنَّ  
إِنْسَانًا لَا يَنْتَفِعُ فِي عُمْرِهِ إِلَّا بِالْحَرَامِ لَمْ يُخْرِجْ عَمَالِيَّ اللَّهِ سُبْحَانَهُ رُزْقَهُ ، وَالِّي التَّشْرِيعِي  
اشِيرُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : وَانْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ ، فَالنِّزَاعُ بَيْنَ الْأَشْعَرَةِ وَالْمُعْتَزَلَةِ يُمْكِنُ أَنْ  
يُرَجَعَ إِلَى الْلَّفْظِ .

ثُمَّ الْبَحْثُ عَنِ الرُّزْقِ لَأَنَّهُ فَعَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَهَذَا الْفَصْلُ مُنْقَدِدٌ لِذَلِكَ ، وَلَأَنَّهُ لَطْفٌ  
بِمَعْنَى الْمُحَصَّلِ لِغَرْضِهِ تَعَالَى .

**قول الشارح : الرُّزْقُ عِنْدَ الْمُجْبِرَةِ الْخُ .** لَيْسَ الرُّزْقُ مُنْحَصِّرًا فِيمَا أَكَلَ  
كَمَا يَأْتِي التَّصْرِيحُ بِهِ فِي كَلَامِهِ ، وَلَا الْمُجْبِرَةُ حَصْرُوهُ فِيهِ فَقَوْلُهُ مَثَلًا ، نَعَمْ بَعْضُ  
الْأَشْعَرَةِ عَلَى مَا نَقَلَ الْفَوْشَجِيُّ وَالْمَجْلِسِيُّ رَحْمَهُ اللَّهُ فِي الْبَحَارِ بِابِ الْأَرْزَاقِ عَنِ الْبَهَائِيِّ  
رَحْمَهُ اللَّهُ خَصَ الرُّزْقَ بِمَا تَرَبَّى بِهِ الْحَيْوَانُ مِنَ الْأَغْذِيَةِ وَالْأَشْرَبَهُ ، لَكِنَّهُ لَيْسَ بِشَيْءٍ .

**قول الشارح : لَأَنَّ لِلْمَالِكِ مُنْعِهَا مِنْهُ - إِنَّ لِمَالِكِ الطَّعَامِ سُوَاءً كَانَ مَالِكُ  
الْبَهِيمَةِ أَيْضًا أَمْ لَا وَسُوَاءً كَانَتْ مَمَّا يَمْلِكُ أَمْ لَا .**

**قول الشارح : وَالْغَاصِبُ إِذَا اسْتَهْلَكَ الْخُ - مَنَاطُ كُونِ الشَّيْءِ رِزْقَاتِ تَكُونُ يَنْبِئُ**

هو الاستهلاك والانتفاع بالفعل ، و مناط كونه تشير عيناً امكان الانتفاع به بالتصريف الجائز شرعاً ، والامثلة المنقوله من المعترضة يظهر حالها من المناطين .

**قول الشارح :** و ليس الرزق هو الملك الخ - بل بينهما عموم من وجه ، وهذا رد على ما ذهب اليه المعترضة على ما نقل الاشعرى في المقالات من انهم زعموا ان الله سبحانه انه ارزاهم رزقاً للخلق ماملكه ايهم ، و مفاد هذا الكلام ان كل رزق ملك ، والحق هو العموم من وجه بينه وبين الرزق التكويني ، واما التشريع فكل ملك رزق لاعكس .

**قول الشارح :** فحينئذ الارزاق كلها الخ - اى فاذا كان التكوين والتشريع بيده تعالى فالارزاق كلها من قبله تعالى .

**قول المصنف :** والسعى في تحصيله الخ - يمكن فرض كراحته ايضاً كما اذا منع عن مندوب كحضور الجماعة و السعي في حوائج الاخوان مع عدم الحاجة .

**قول الشارح :** قد يجب مع الحاجة الخ - اى بقدر لافادة التمثيل ، لا ان الحاجة مناط الوجوب و طلب التوسيعة مناط الاستحباب والقناعة مناط الاباحة و منع السعي عن الواجب مناط الحرمة .

### المسئلة السابعة عشرة

#### (في الاسعار)

**قول المصنف :** اعتبار العادة - اى عادة الناس في قيمة المتعاق او عادة المتعاق من حيث القيمة .

**قول المصنف :** و اتحاد الوقت - ان من المتعاق ماله وقت بحسب رغبة الناس اليه كالثلج والفحش او بحسب حصوله كالقوارب ، ومنه ما ليس له وقت خاص كاكس

## في افعاله تعالى

اثاث البيوت والمعديات والحيوانات فما له وقت لا بد من اعتبار اتحاد الوقت بحسبه  
كالعام الماضي وهذا العام مثلاً .

**قول المصنف : و المكان - اتحاد المكان ظاهر، و هو البلد او ما في حكمه**  
سواء كان مكان المتناع او متجره .

**قول المصنف : واليئنا ايضاً - خلافاً للاشاعرة فانهم انما يسندون كل سعر**  
اليه تعالى بناءً على مذهبهم من استناد كل حادث اليه .

اقول: ان الاخبار الدالة على ان السعر انما هو الى الله عزوجل و انه تعالى وكل  
بالسعر ملكاً لا تدل على مذهب الاشاعرة لأن سياقها سياق سائر الكلمات الصادرة عن بيت الوحي  
من استناد الاشياء كلها اليه تعالى ، فلا ينافي ذلك وجود الاسباب الوسطية و استناد بعض  
الامور الى غيره .

**قول الشارح : بان يحمل السلطان الخ - التسuir وهو حمل الحكم او ظالم**  
احدا على ان يبيع او يشتري متابعاً بغير ما يرضاه حرام لانه تصرف في حق الغير من دون  
رضاه ، والاخبار دالة عليه ، منها مارواه الصدوق في التوحيد باب الاسعار عن احمد بن  
زياد بن جعفر الهمданى رضى الله عنه عن على بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن غياث بن  
ابراهيم عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جده عليهم السلام قال : مر رسول الله صلى الله  
عليه و آله بالمحتكرين فامر بمحکرتهم ان تخروج الى بطون الاسواق و حيث تنظر  
الابصار اليها ، فقيل يا رسول الله صلى الله عليه و آله : لو قومت عليهم ، فغضب عليه السلام  
حتى عرف الغضب في وجهه ، و قال : انا اقوم عليهم ؟ ! انما السعر الى الله عزوجل ،  
يرفعه اذشاء و يخفضه اذشاء ، وقيل يا رسول الله صلى الله عليه و آله : لو سرعت لناسعوا  
فان الاسعار تزيد و تنقص ، فقال عليه السلام : ما كنت لاتقوى الله عزوجل بيدعة لم يحدث  
لي فيها شيئاً ، فدعوا عباد الله يا كل بعضهم من بعض .

المسألة الثامنة عشرة

(في الاصلاح)

**قول المصنف : والاصلاح قد ي يجب االخ - اعلم ان الله سبحانه لا يدخل في ساحة قدره فما كان مورداً لقيض ااته ، فما لكل موجود من فيه فهو الاصلاح له ، و رعاية الاصلحية للموجود ذى الاختيار تكون بالتكوين والتشريع معها ، والممنوع انما منع لقصوره تكويناً او تقصيره اختياراً ، ولكن رعاية ذلك لا تكون بحسب مصالح الدنيا فقط ولا بحسب مصالح الشخص كما يظهر من بعض الكلمات ، بل الله تعالى يراعى مصالح عباده في الدنيا والآخرة معاً برحمته الواسعة على جميع الخلق ، فرب شيء لا يكون مصالحة لشخص في دنياه بل في آخرته ، او ل نفسه بل لنوعه او لشخص آخر مع رعاية حقه و تدارك مافات عليه .**

**ثم ان الاجماع منعقد من الامامية و اخبارهم دالة على ان الله تعالى لا يفعل بعباده الا الاصلاح لهم ، قال المفید رحمة الله تعالى في اوائل المقالات : ان الله تعالى لا يفعل بعباده ما داموا مكلفين الا اصلاح الاشياء لهم في دينهم و دنياهم ، وانه لا يدخلون صلاحاً ولا نفعاً ، و ان من اغناه فقد فعل به الاصلاح في التدبير وكذلك من افقره و من اصمه و من امرضه فالقول فيه كذلك .**

**قول الشارح : ليس بواجب على الله تعالى - هذامذهب الاشاعرة ايضاً لكن على مبنائهم ، والشيخان من المعتزلة .**

**قول الشارح : في حال دون حال - اي حال وجود الداعي وانتفاء الصارف ، لا حال تتحقق الصارف كعدم شرط او قابلية او وجود مفسدة له او لغيره ، فالاصلاح واجب ان امكن وقوعاً لان امكان ذاتاً ، ولا يبعد ان ينصرف اطلاق قول البلاخي <sup>إلى</sup> ما ذهب اليه ابوالحسين ، ولم يذكر قيده لووضحه .**

## في أفعاله تعالى

**قول الشارح : في الزائد على ذلك القدر - اى على ذلك القدر من المال  
لزيده في المثال المذكور آنفا .**

**قول الشارح : فإن وجب إيجاده الخ - اى إيجاد ذلك الزائد لزم وجوب  
إيجاد مالاً نهائية له من الزائد لانا نفرض انتفاء المفسدة و ثبوت المصلحة في كل زائد  
بعد زائد ولو في مورد واحد وجود مالاً نهائية له ممتنع .**

والجواب اجمالاً ان غير المتناهي الممتنع وجوده في الخارج لا يتصور فيه الاصلح  
وغير الاصلح حتى يقال واجب ذلك فيه اما فالكلام في الممكن ، واما تقسيلاً فان  
كل ممكناً بالنظر الى نفسه من حيث هو هو صالح لما موجود ، واما بالنظر الى غيره  
فقد يكون وجوده اصلاح من عدمه وقد يكون عدمه اصلاح من وجوده ، و اختيار  
الاصلاح من الطرفين واجب من القادر المختار الحكيم الغنى العالم وترك الاصلاح قبيح ،  
ثم ان نوعاً من الاصلاح ان لم يتنه الى حد تقول بوجوب إيجاده ولا يلزم منه محال  
لان إيجاد افراد غير متناهية على سبيل العاقب واقعاً في زمن غير متناه كنعم الجنة التي  
لاتنقطع لاهلها ابداً ليس ممتنعاً ، بل الممتنع حصول غير المتناهي من افراد مجتمعة ،  
وهذا غير لازم ، فالحق ان الاصلاح واجب وان كان كذلك .

ثم ان الاصلاح كما قلنا لا يراعي بحسب امكانه الذاتي ولا بحسب مصالح الدنيا  
فقط ولا بحسب اشخاص العباد ولا بحسب مانراه مصلحة ، ثم ان الدعاء لا ينافي وجوب  
الاصلاح وليس سؤالاً منه تعالى ان يغير ما هو الواجب عليه تعالى ، بل هو بشرائطه  
اصلح للعباد من ترکه .

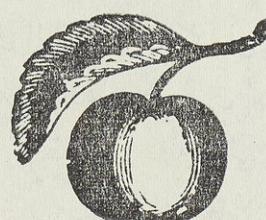
**قول الشارح : وقال ابوالحسين الخ - توضيح كلام ابي الحسين ان ذلك القدر  
من المال لزيده في المثال المذكور ان كان في الزائد عليه الى غير النهاية مفسدة  
فوجوب ذلك القدر و قبح الزائد معلوم ، و ان لم يكن في ذلك الزائد مفسدة فوجوب  
اصل ذلك القدر غير معلوم و على هذا فانه تعالى قد يفعل ذلك القدر و قد لا يفعله لان  
الداعي حاصل لفعل ذلك القدر و ذلك الزائد معاً لان المفروض انتفاء المفسدة فيه فيجب  
من هذه الجهة ، و ان فعلهما معاً شاق على الله تعالى لان ايجاد غير المتناهي شاق و المشقة**

تجرى مجرى الصارف فيقبح من هذه الجهة ، فيصير ارادة الفاعل متربدة بين الجهين اي الداعي الى فعل غير المتناهى والصارف عنه فلا يمكن الحكم بوجوب الفعل ولا وجوب الترك .

اقول : لا يخفى ما في هذا الكلام من الخطط والشناعة لأن التردد بين فعل غير المتناهى وتركه لا يستقيم دليلا على نفي وجوب اصل ذلك القدر المتناهى حتى يقال فانه تعالى قد يفعل ذلك القدر وقد لا يفعله ، وثانيا ان المشقة لاتتصور في حقه تعالى بل الممتنع لا يقبل الوجود والممكنت جميما على الاستواء في جنب قدرته مع ان الممتنع لا يوصف بالشاق ، وثالثا ان الداعي الى الممتنع غير معقول ، ورابعا كيف يمكن تصور الترديد بين فعل الممتنع وتركه مع انه تعالى منه عن التردد في ارادته ، فالحق في الجواب ما بيناه ، ثم ان مثاله غير مناسب للمقام لأنه كائنا ما كان متناه وكلامنا في الزائد إلى غير النهاية مع ان المشقة بتفسيرها لا تجرى مجرى الصارف لأن الفاعل ان رأى المصلحة في الفعل يتتحمل مشقتة و الا فلا .

قول الشارح : فبحصوه الخ - اي فتجويز العدم بحصول الداعي فيما الخ ، و هذا من ذلك فان الفعل المتنقى بالاستحالة كيف يتصور فيه حصول الداعي مع علم الفاعل بها وكذا تجويز العدم فيه غير معقول .

قول الشارح : وللنفاة وجوه اخر - ذكرها القوشجي في شرحه فراجع ، و بما ذكرنا يظهر الجواب عنها .



المقصد الرابع  
في النبوة

المسألة الأولى

( في حسن البعثة )

**قول المصنف: والبعثة حسنة الخ - اعلم ان الفطرة كما تشاهد الاله ووحدته على مامر بيانه في مسألة ائمـات الصانع و توحـيده طالبـ التعلـق والهـداية من ربـه الى ماـفيـ العالم منـ الحقـائقـ والـمعـارـفـ ، وـ طـالـبـ ايـضاـ بـعـدـ ماـ يـرـىـ الانـسـانـ لـقـسـهـ الاـخـتـيـارـ فيـ حرـ كـاتـهـ وـ سـكـنـاتـهـ انـ يـبـينـ لـهـ ربـهـ ماـ يـصـلـحـهـ وـ يـوـجـبـ سـعادـتـهـ وـ ماـ يـفـسـدـهـ وـ يـوـجـبـ شـقاـوـتـهـ بـعـدـ ماـ عـلـمـ منـ نـفـسـهـ عـدـمـ الـاهـتـدـاءـ الـذـلـكـ وـ حـيـرـتـهـ فـىـ الـمـراـحلـ ، وـ الـهـذـاـشـيرـ فـىـ الـحـدـيـثـ انـ اللهـ سـبـحـانـهـ بـعـثـ الـأـنبـيـاءـ الـىـ النـاسـ لـيـعـقـلـوـاـ مـنـ فـانـ هـذـهـ الـغـاـيـةـ مـنـ بـعـثـةـ الـأـنبـيـاءـ مـطـالـبـةـ الـفـطـرـةـ ، فـالـفـطـرـةـ تـنـقـبـضـ وـ تـحـزـنـ لـوـلـمـ مـاـ تـطـلـبـهـ مـنـ ربـهـ حـاضـرـاـ مـيـسـورـ الـوـصـولـ ، وـ قـفـرـحـ وـ قـنـبـسـطـ اـذـاـ رـأـتـهـ كـذـلـكـ ، وـ اللهـ تـعـالـىـ اـلـمـ يـرـدـ ذـلـكـ وـ لمـ يـرـضـ بـهـ لـانـ الـفـطـرـةـ ذاتـ مـنـزـلـةـ عـنـدـهـ سـبـحـانـهـ اـذـهـىـ مـنـ حـقـيـقـةـ التـوـحـيدـ عـلـىـ مـاـ يـبـينـ اـصـحـابـ الـوـحـىـ سـلـامـ اللهـ عـلـيـهـمـ فـلـذـلـكـ اـكـثـرـ وـ اـلـذـكـرـةـ بـاـنـ الـارـضـ لـاـتـخـلـوـ مـنـ الـحـجـةـ وـ اوـلـ مـنـ وـجـدـ فـيـ الدـنـيـاـ حـجـةـ اللهـ وـ آخـرـ مـنـ فـقـدـ مـنـهـ حـجـةـ اللهـ ، فـالـفـطـرـةـ نـاطـقـةـ وـ بـحـقـيـقـتـهاـ السـلـيمـةـ شـاهـدـةـ عـلـىـ اـنـ مـنـ الـحـسـنـ الـواـجـبـ عـلـيـهـ تـعـالـىـ اـنـ يـكـلـمـ عـبـادـهـ وـ يـبـيـنـ لـهـمـ طـرـيقـ الـوـصـولـ الـىـ باـهـ وـ التـقـرـبـ بـجـنـاـبـهـ وـ اـنـ لـاـيـتـرـ كـهـمـ سـدـىـ حـيـارـىـ مـتـخـالـفـينـ لـمـ يـكـنـ لـهـمـ رـكـنـ التـوـحـيدـ وـ الـوـحـدـةـ يـلـتـجـئـونـ اـلـيـهـ وـ قـدـ دـخـلـقـهـمـ لـعـبـادـتـهـ وـ ذـلـكـ لـلـوـصـولـ الـىـ رـحـمـتـهـ .**

ثـمـ اـنـ بـعـضـاـ مـنـ النـفـوسـ قـاـبـلـ لـاـنـ يـنـزـلـ عـلـيـهـ مـنـ اللهـ تـعـالـىـ مـاـ يـنـزـلـ مـنـ دـونـ وـسـاطـةـ اـنـسـانـ آخـرـ سـوـاءـ كـانـ جـامـعاـ لـشـرـائـطـ التـبـلـيـغـ الـىـ بـعـضـ النـاسـ اوـ كـلـهـمـ اوـ لـمـ يـكـنـ وـ بـعـضـاـ مـنـهـاـ غـيـرـ قـاـبـلـ لـذـلـكـ فـلـاـ بـدـلـهـ مـنـ وـسـاطـةـ حـجـةـ مـنـ اللهـ عـلـيـهـ كـمـاـ وـرـدـ التـبـيـهـ عـلـىـ ذـلـكـ فـىـ الـاحـادـيـثـ .

ثـمـ اـنـ الـاـنـسـانـ الطـالـبـ بـفـطـرـتـهـ بـيـانـ الـحـقـ تـعـالـىـ الـمـحـبـ بـالـحـقـيـقـةـ لـلـوـقـوفـ عـلـىـ

## في النبوة

ما ليس في حقيقة ادركه من المعارف وما عند به من اخبار الحقائق اذا سمع مناد ينادي للإيمان ان آمنوا بربكم آمن بادنى وميض يدل على صدق مقاله وحقيقة دعوه كما نقل في سبب ايمان سلمان وابي ذر رحمة الله عزوجل .

وبهذا كله نطق منصور بن حازم في محضر الصادق عليه السلام وقرره على ماورد في حديث رواه الكليني رحمة الله في الكافي باب الاضطرار إلى الحجة عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عنه قال: قلت لا بى عبد الله عليه السلام: ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله ، قال: صدقت، قلت: ان من عرف ان له رب فينبغي له ان يعرف ان لذلك رب رضا وسخطا وانه لا يعرف رضاه وسخطه الابوبي اورسول، فمن لم ياته الوحي فقد ينبعي له ان يطلب الرسل فاذقيهم عرف انهم الحجة وان لهم الطاعة المفترضة ، الخ .

والمنكرون انما انحرفو عن الطريق بالهوى وكذورة فطرتهم بظلمات الشهوات وجدوا بها واستيقنوا انفسهم ظلما وعلوا ، فالاستدلال على حسن البعثة ووجوها تاكيد وتفصيل لما تحكم بها الفطرة، وقلما يتقع من تلوث نفسه بالشهوات والغمر قبله في حب اللذات الفانيات الا من ادركته العناية الروابط وخلصته من اسر الهوى والاخلاص الى هذه الارض الدينية ، ولكن وظيفة التبليغ والدعوة بالحكمة والمواعظ الحسنة والجدال بالتي هي احسن لاترتفع ابداعن اهله، وذلك معددة الى الله او لعلمهم يرجعون فان القلوب بيد الله والمصير الى الله .

ثم ان من اراد تحقيق الاديان وتحري الحق فعليه بالابتداء بالاسلام لأن تحقيق المتأخر يعني عن تحقيق المتقدم واما تحقيق المتقدم لا يعني عن تحقيق المتأخر .

ثم ان العقل يحكم بحسن وجود الانسان الكامل وكمال فائدته بل بوجوبه بين افراد الاناسى الذين يرون انواع النقصان في انفسهم بالبداوة من دون حاجة الى تجشم استدلال ، فقول المصطف : لاشتمالها على فوائد الخ تحليل للموضوع لاستدلال على المطلب .

**قول المصنف : فيحصل اللطف للمكلف** - بل البعثة من أعلى مصاديق اللطف بالمعنيين المحصل للغرض و المقرب من الطاعة المبعد من المعصية ، فهي تكونها لطفاً واجبة .

**قول الشارح : ومنعت البراهمة منه** - قال الشهير ستاني في الملل والنحل : من الناس من يظن انهم سموا ببراهمة لانتسابهم الى ابراهيم عليه السلام ، و ذلك خطأ فان هؤلاء هم المخصوصون بقى النبات اصلاً و راساً ، فكيف يقولون بابراهيم عليه السلام ، والقوم الذين اعتقادوا بنوة ابراهيم عليه السلام من اهل الهند فهم الشنوية منهم القائلون بالنور والظلمة على راي اصحاب الاثنين ، وهؤلاء البراهمة انما انتسبوا الى رجل منهم يقال له براهم ، و قد مهد لهم نفي النبات ، و قرر استحالة ذلك في العقول بوجوه ، ثم ذكر الوجه ، ويأتي ذكرها عند قول المصنف : وشبهة البراهمة الخ ، ثم قال : ان البراهمة تفرقوا اصنافاً : فمنهم اصحاب البدعة ، و منهم اصحاب الفكرة ، و منهم اصحاب التناصح ، ثم ذكر مذاهب كل صنف بالتفصيل .

وقال الامامي في جنات الخلود : البراهمة من اهل النحل ، يقولون لعالمهم برهم ، و بربهما اسم ملك يقولون : انه واسطة بين الخالق والمخلوق .

وقال المقدس الارديلي في حاشيته على القوشجي : قيل لهم قوم من علماء الهند ، وقيل لهم المنسوبون الى برهم حكيم من حكماء الهند .

وقال الاسفرايني في التبصیر : البراهمة يذكرون جميع الانبياء ، ولكنهم يقولون بحدوث العالم و توحيد الصانع .

اقول : البراهمة جمع ، مفرد البرهمي كالاشاعرة و الاشعرى ، و البرهمي منسوب الى برهم ، وهذا الجمع والنسبة انما وقع في كلام العرب لافي كلامهم ، واما المنسوب الى برهم في كلامهم برهم على وزان سمندر ، والجمع برهمان على وزان الجمع الفارسي ، و يطلق برهم ايضاً بالخصوص على عالمهم و رئيسهم ، ثم انهم ليسوا من اهل التوحيد كما زعم الاسفرايني ، قال المحقق العلام الميرزا ابوطالب الشيرازي في آخر المجلد الاول من اسرار العقائد نقلاً عن كتاب دستان المذاهب :

ان اسم الاله الاول و اصل الاله عندهم برجن ، و اعتقادهم فيه انه كان وحده ولم يكن معه احد، و كان في سرته شجرة نيلوفر لها الف ورقة ، و حدث برهما من تملك الشجرة، وكان لبرهما اربعةوجوه ، له من كل وجه شخصية مخصوصة ، واحد من تلك الوجوه مهاديو ، و لمهاديو ثمان ايدي ، و كان في سرته برهما شجرة من نيلوفر لها خمسمائة ورقة الى آخر ما نقل عنهم من نظائر هذه العقائد في آلهتهم المتعددة.

وقال المحدث القمي رحمه الله تعالى في السفينة: البراهمة قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل، قال ابن جوزي في كتاب تلبيس ابليس: ومن الهند البراهمة قوم قد حسن لهم ابليس ان يقربوا باحرائق نفوسهم ، ثم ذكر حكایات في قتلهم انفسهم في افعال عجيبة نقلها عن ابي محمد النوخي حتى رحمه الله تعالى .

**قول الشارح:** و منها ازالة الخوف الخ - حاصل هذا الكلام ان العبد حيث انه مملوك بجميع حياته يحصل له الخوف بالتصريف لاحتمال عدم رضا المولى بذلك، وبعد التصرف ايضا يحصل الخوف لاحتمال ان يكون المولى طالبا منه عملا و تصرفا ، فاذا جاء المبعوث من عنده و بين موادر رضاه زال الخوف .

اقول : هذه مسألة الحظر والاباحة المبحوث عنها في اصول الفقه ، والحق ان الخوف لا يحصل للعبد بالتصروفات الضرورية لاصل التعيش والبقاء بحيث لو ترکها ادى ذلك الى هلاكه و تعدد معيشته ، و كذا احتمال طلب المولى لايظهر له ثمرة الا في استحقاق العقاب بترك المحتمل ، وهذا ايضا مدفوع بقيح العقاب بلا بيان عقلا .  
**قول الشارح:** و منها ان بعض الاشياء الخ - هذا اشاره الى اصول الطبع من الانبياء سلام الله عليهم ، وهو كذلك كغيره ، فان البشر يهتدى الى المصالح الدنيوية كالاخروية بهداية المبعوثين من عنده تعالى .

**قول الشارح:** و منها ان النوع الانساني الخ - قد مضى هذا الوجه تفصيلا في المسألة الحادية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث عند بيان حسن التكليف على

مسلك فلاسفة الاسلام ، و هو بعينه مذكور في كتب الفلاسفة لحسن البعثة لان التكليف والبعثة متلازمان ، والمتصف ضمن وجه الفلاسفة وجه المتكلمين و لم يأت به على حدته اختصارا .

و للالهين وجه آخر لحسن البعثة مذكور في كتبهم ، ملخصه ان الناقص في الغاية لا يناسب الكامل في الغاية ولا يستفيد منه فلابد من واسطة ليحصل الكمال له منه بسببه ، و لعل المتصف اراد بقوله : و تكميل اشخاصه الخ الاشارة الى هذا الوجه ، و هذا مأخذ من حديث رواه في الكافي باب الاضطرار الى الحجة عن على بن ابراهيم عن ابيه عن العباس بن عمر والفقيم عن هشام بن الحكم عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال للزنديق الذي سأله من اين اثبت " الانبياء والرسل ، قال : انا لما اثبتنا ان لنا خالقا صانعا متعاليا عنا و عن جميع ما خلق وكان ذلك الصانع حكيمـا متعاليا لم يجز ان يشاهده خلقـه ولا يلامسوه فيباشرـهم و يباشروه و يجاجـهم و يجاجـوه ثبت ان له سفراـء في خلقـه يعبرـون عنه الى خلقـه و عبادـه و يدلـونـهم على مصالـحـهم و منافـعـهم وما بهـبـاؤـهم و في ترـكـهـ فـتـبـتـ آـمـرـونـ وـ نـاهـونـ عنـ الـحـكـيـمـ الـعـلـيـمـ فـيـ خـلـقـهـ وـ الـمـعـبـرـونـ عـنـ جـلـ وـ عـزـ ، وـ هـمـ الـأـنـبـيـاءـ عـلـيـهـمـ السـلـامـ وـ صـفـوـتـهـ مـنـ خـلـقـهـ حـكـمـاءـ مـؤـدـيـنـ بـالـحـكـمـةـ مـبـعـوـثـيـنـ بـهـاـ غـيرـ مـشـارـكـيـنـ لـلـنـاسـ عـلـىـ مـشـارـكـتـهـمـ لـهـمـ فـيـ الـخـلـقـ وـ التـرـكـيـبـ فـيـ شـئـ منـ اـحـوـالـهـ مـؤـدـيـنـ مـنـ عـنـ الـحـكـيـمـ الـعـلـيـمـ بـالـحـكـمـةـ ، وـ ثـبـتـ ذـلـكـ فـيـ كـلـ دـهـرـ وـ زـمـانـ مـاـ اـتـ بـهـ الرـسـلـ وـ الـأـنـبـيـاءـ مـنـ الدـلـائـلـ وـ الـبـرـاهـيـنـ لـكـيـلاـ تـخـلـوـ اـرـضـ اللهـ مـنـ حـجـةـ يـكـونـ مـعـهـ عـلـمـ يـدـلـ عـلـىـ صـدـقـ مـقـالـتـهـ وـ جـواـزـ عـدـالتـهـ .

**قول الشارح :** فبعضهم مستغنـ الخـ - هـمـ الـأـنـبـيـاءـ وـ الـأـوصـيـاءـ صـلـوـاتـ اللهـ عـلـيـهـمـ .

**قول الشارح :** للاتصال بالامور العالية - اي بالملوكـ وـ مـبـادـيـ الـوـحـىـ .

**قول الشارح :** وـ القـوـةـ الـبـشـرـيـةـ عـاجـزـةـ عـنـهـ - انـ قـلـتـ: انـ القـوـةـ الـبـشـرـيـةـ كـافـيةـ لـاـحـدـاثـ الصـنـائـعـ وـ الـآـلـاتـ الـتـىـ يـحـتـاجـ الـبـشـرـ الـيـهـافـىـ تـعـيـشـهـمـ الـدـنـيـوـىـ وـ بـقـائـهـمـ فـيـهـاـ كـمـاـ نـشـاهـدـهـ لـاسـيـماـ الـيـوـمـ ، قـلـتـ: كـلـمـاـ يـرـتـقـىـ الـعـلـمـ وـ الـصـنـعـةـ اـىـ عـلـمـ كـانـ اوـ صـنـعـةـ كـانـتـ فـهـوـ تـكـمـيلـ لـمـاـ كـانـ فـيـ الـعـصـرـ الـمـتـقـدـمـ حـتـىـ يـسـتـهـيـ اـلـىـ اـعـصـارـ الـأـنـبـيـاءـ عـلـيـهـمـ السـلـامـ ، فـكـلـ آـلـةـ

او صنعة احدثت لرفاه عيش الآدميين فكان اصلها بارشاد نبى من الانبياء صلوات الله عليهم ، و هذا غيرخفى عند المتابع فى التواريخ ، و سرذلك ان احداث البديع العلمى من الانسان يحتاج الى الانبعاث الفكرى ، والانبعاث الفكرى انما هو ببداية المتصل بالعالم الروحانى لأن المقطع عن ذلك العالم المنغمر فى العالم المادى لا ينبعث فكره نحو الكمال ، بل يقتصر على ما يقضى به وطرشهاته وغضبه ، والمتصل به هو نبى او وصيه ، فالسالك سبيل الكمال اى كمال كان لا بد ان يكون متصلة بعالم الروح والقدس او يتمسك بالمتصل به .

**قول الشارح :** و منها ان مراتب الاخلاق الخ - اعلم ان من اهم فوائد البعثة تزكية احوال النقوس لتصير مشابهة بالروحانيين الملوك تين و قابلة للابتهاجات واللذات الباقيه الخالصة الاخروية ، ثم الاحوال اما للشخص و اما لاهل البيت والمنزل و اما لاهل المدينة ، و وضع للاول علم تهذيب الاخلاق و للثانى علم تدبیر المنزل وللثالث علم سياسة المدن ، و يطلق على الثلاثة الحكمة العملية ، و الحكماء قبل الاسلام دونوا في ذلك كتابا و صلت الى خلفهم بعد الاسلام ، ولكن الشريعة المحمدية صلوات الله تعالى على شارعها و حافظها جاءت بما اضمه حل في جنبه ما قررها السلف من اهل الحكمة والعرفان ، و دون علماء الاسلام منه كتابا و جمعوا ما انتشر من ذلك في كلمات اصحاب الوحي عليهم السلام حتى ظهر عند اولى الالباب حقيقة قوله صلى الله عليه وآله: بعثت لاتمم مكارم الاخلاق .

ثم ان قول المصنف : و تكميل اشخاصه اشارة الى الاول ، و قوله : والاخلاق اشارة الى الثاني اى بحسب منزله كما في كلام الشارح ، و قوله : والسياسات اشارة الى الثالث .

**قول الشارح :** فيحصل للمكلف اللطف الخ - تقرير على الجميع .  
**قول المصنف :** و شبهة البراهمة باطلة الخ - اعلم ان لهم شبكات كما في الملل والنحل للشهرستانى و الاربعين للرازى و غيرهما ، لا باس بذكرها والجواب عنها .

الاولى ما ذكره الشارح ، و اوضحها ان ماجاء به النبي ان كان موافقا للعقل فلاحاجة اليه وان كان مخالفها لها وجب رده ، ثم قالوا : لكنهم جاؤوا بما يوافقها فكان اتيا لهم به لغو و بما يخالفها فلا يجوز اتباعهم فيه ، والجواب ان هبنا شقا ثالثاً وهو ان يأتي النبي بما لا يهتدى اليه العقول ، فادا جاء به قبله العقل اتكللا على ثبوت صدقه عنده بالمعجزة او على تصديق حسنها بعد بيان النبي ، والى هذا اشار المصنف بقوله : واستفادة الحكم فيما لا يدل ، واستفادة الحسن والقبح ، والفرق بينهما ان الحكم في الاعتقادات والحسن والقبح في العمليات ، وهذا القسم هو اكثرا الامور كثرة باللغة ، بل افراد البشر لا يهتدون الى المعقولات مع معارضتها الاوهام و مصادمتها الغضب والشهوات والانس بالعصبية والعادات و ارسال الوجهة من اول الولادة الى الماديات لانها موافع ، و معها كيف الاهتداء ، وكيف الحكم من انفسهم على انفسهم بانهم في الغفلة عن هذه المانعات او انها مانعات ، فاصحاب هذه المفكرة والرواية انما تذكروا لما قالوا في قبال الانبياء عليهم السلام بعد ما سمعوا منهم من البيانات والبيانات فقلبو الامر عند اراذل الناس وطغائهم بكلمات مشابهة بكلماتهم و دعوا الناس الى خلاف ما هم دعوه لهم اليه علووا واستكباراً لا عقلاً وخصوصاً للحق ، قال الله تعالى : كذبت قبلهم قوم نوح والاحزاب من بعدهم و همت كل امة برسولهم ليأخذوه و جادلوا بالباطل ليحضنوها به الحق فاخذتهم فكيف كان عقاب ، ثم ان القسم الاول ليس لغو لان فائدته تأكيد ما يحكم به العقل بل تنبئه الغافل عنه ، و اليه اشار المصنف بقوله : كمعاضدة العقل فيما يدل عليه ، على ان حكم العقول مع معارضتها الاوهام ليس ثابتا كما نراه عيانا بين الناس ، واما سنة الله تعالى فلن تجد لها تبديلا ، واما الشق الثاني فالحكم بمخالفة بعض احكام الشرع لما يقتضيه العقول انما نشأ من قصرها و عدم احاطتها بالمصالح والمفاسد الدنيوية والاخروية البدنية والروحية و اقصارها بالمصالح والمفاسد المناسبة لما في ظاهر امورهم الدنيوية ، و تفاصيل اجروبية الایرادات على بعض الاحكام الشرعية مذكورة في الاحاديث العللية والاحتتجاجات ، و هذه عمدة شبههم ، فلذا لم يذكر غيرها .

الثانية انهم قالوا : ما الغرض من البعثة ؟ هل هو الا استحقاق الثواب بالايمان والطاعة و استحقاق العقاب بالكفر و المعصية ، فنحن ننظر في آيات خلقه بعقولنا و نشكره بآلائه علينا ، و اذا عرفناه و شكرنا الله استوجبنا ثوابه و اذا انكرناه و كفربنا نعمائه استوجبنا عقابه ، فما الموجب لبعثة الانبياء ؟ والجواب ان العقول لا تهتدى الى حقيقة الایمان و شرائطه و المعرفات و وجوه الطاعات و ما هو اللائق في مقام شكره من دون البيان من الله تعالى على لسان اصحاب الوحي لانا نرى الخلاق حيارى مختلفين حتى بعد البعثة والتبين ، و لكن ذلك لأن حرافهم عن الاعلام المنصوبة من الشارع .

الثالثة ان من المستقبح عند العقول اتباع رجل هو مثالك ، يأكل مما تأكل و يشرب مما تشرب و كما سائر الامور ، فما المرجح لأن تتبعه ولا يتبعك ؟! و هذه الشبهة مذكورة في الكتاب حكاية عن منكرى البعثة للنبيه في مواضع مع الجواب ، قال تعالى : قالت لهم رسليهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده ، ثم يقال لهم : اليه لكم مقتدى و امام و برهم ؟ فما المرجح لامامته مع ان المرجح موجود مع الانبياء و ليس موجودا مع من تقدمكم فان الانبياء امثال الناس في ظاهر الصورة و ممتازون عنهم بكمال العقل و علو الروح و نزول الوحي .

الرابعة ما وافقهم فرقه من الصوفية ، و هي ان الانبياء عليهم السلام يدعون الخلق الى الطاعات والتکاليف فهم يشغلونهم بغير الله عزوجل والاشغال بغيره تعالى حجاب عن معرفته ، والجواب منع الكبرى فان الاشتغال بغير الله تعالى الذي هو الدنيا وشعيونها و لذاتها والاتراف فيها حجاب عن معرفته جل وعلا ، واما الاشتغال بالطاعات والعبادات وانتظام امور المعاملات وتذكرية النفس عن الكدورات و تحليتها بالفضائل و الحسنات والمداومة على ذكره و دعائه والزهد في زخارف الدنيا و تطهير الظاهر والباطن عن الارجاس والانجاس وغيرها على ما سنه الانبياء عليهم السلام ففتحوا العباد عليها فيفتح الطريق الى كمال معرفته والوصول الى جوار قربه ، والصغرى ايضا ممنوعة لأنهم لم يدعوا الناس الى العبادة والطاعة ، بل الى الله جل وعلا بالعبادة ،

فمن اشتغل بها غافلا عنه تعالى ليس بعابد له جل و علا و هو كالمشتغل بالدنيا وزخارفها .

### المسألة الثانية

#### ( في وجوب البعثة )

**قول المصنف :** و هي واجبة لاشتمالها الخ - يدل هذا الكلام ان للانسان تكاليف عقلية و تكاليف سمعية ، و هو المشهور .

ولكن المفید رحمه الله تعالى قال في اوائل المقالات : ان العقل لا يتفاك عن سمع و ان التكليف لا يصح الا بالرسل ، و اتفقت الامامية على ان العقل يحتاج في علمه و نتائجه الى السمع ، و انه غير متفك عن سمع ينبه الغافل على كيفية الاستدلال ، و انه لا بد في اول التكليف و ابتدائه في العالم من رسول ، و وافقهم في ذلك اصحاب الحديث ، واجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية على خلاف ذلك ، و زعموا ان العقول تعمل ب مجردتها من السمع والتوقيف ، الا ان البغداديين من المعتزلة خاصة يوجبون الرسالة في اول التكليف ، و يخالفون الامامية في علمتهم لذلك ، و يثبتون عللا يصححها الامامية و يضيقونها الى علمتهم فيما وصفناه .

**اقول :** الحق مع المفید رحمه الله و ان حالفه اقوام حتى بعض الامامية بظاهر كلامهم لأن العقل البشري له مقام القبول والاستعداد فلا بد له في مقام الحكم والاستدلال من تنبئه و افاضة من العالين و لو قبل هذه النشأة ، و اما الاشاعرة فيعزّلون العقل بالكلية على اصلهم كمامر .

**قول الشارح :** بان التكاليف السمعية الخ - اوضح هذا الاستدلال ان الانسان بمجرد عقله يعمل بالتکاليف العقلية ، ولكن الشرع اذا اتى بالتکاليف الاخرى و واظب الانسان عليها كان للعمل بالتکاليف العقلية اقرب و احفظ فيحصل اللطف في حكم العقل بالشرع .

اقول : هذا الاستدلال لضعفه لا يقوم على ساق ، والحق ان علة وجوب البعثة هي علة حسنها ، و هي تلك الفوائد التي انهاها المصنف الى قوله : فيحصل اللطف للمكلف ، نعم ان يوجه هذا الكلام الى ما قلنا في اول المسالة الاولى من شأن الفطرة في امر البعثة او الى قاعدة التلازم من ان كل ماحكم به الشرع حكم بالعقل وبالعكس على مافصل وبين في مظانها كان تاما .

**قول الشارح :** لان مالا يلزم الواجب الخ - اى لا يتم هذا اللطف الا بالتكليف الشرعي ولا يتم هو الا بالبعثة .

**قول الشارح :** فيما تقدم - في المسالة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصود الثالث .

### المقالة الثالثة

#### ( في وجوب العصمة )

**قول المصنف :** ويجب في النبي العصمة - لا باس بتفسيرها قبل الورود في حكمها على ماهو الشأن في المباحث من تقديم المبادى التصورية على التصديقية . قال المفید رحمه الله في ملحقات أوائل المقالات : ان العصمة في اصل اللغة هي ما اعتصم بها الانسان من الشيء كأنه امتنع به عن الواقع فيما يكره ، وليس هي جنسا من اجناس الفعل ، ومنه قولهم : اعتزم فلان بالجبل اذا امتنع به ، ومنه سميت العصمة وهي وعول الجبال لامتناعها بها ، والعصمة من الله تعالى هي التوفيق الذي يسلم به الانسان مما يكره اذا اتى بالطاعة ، وذلك مثل اعطائنا رجلا غريقا حيلا ليتشبث به فيسلم ، فهو اذا امسكه واعتزم به سمي ذلك الشيء عصمة له لاما تشbeth به فسلم من الغرق و لو لم يعتزم به لم يسم عصمة ، وكذلك سبيل اللطف ، ان الانسان اذا اطاع سمي توفيقا وعصمة ، وان لم يطع لم يسم توفيقا ولا عصمة ، وقد بين الله ذكر هذا المعنى في كتابه بقوله : واعتصموا بحبل الله جمیعا ، وحبل الله هودینه ، الاتری

انهم بامتثال امره يسلمون من الوقوع في عقابه، فصار تمسكهم بأمره اعتصاماً ، وصار لطف الله لهم في الطاعة عصمة، فجميع المؤمنين من الملائكة والنبيين والأئمة معصومون لأنهم متمسكون بطاعة الله تعالى ، وهذا جملة من القول في العصمة ، ما اظن احداً يخالف في حقيقتها ، وإنما الخلاف في حكمها وكيف تجب وعلى أي وجه تقع ، وقد مضى ذكر ذلك في باب عصمة الانبياء وعصمة نبينا عليه وعليهم الصلاة والسلام ، انتهى .

وقال المذيل لاوائل المقالات ذيل قول المقيد في عصمة الانبياء عليهم السلام : العصمة في موضوع اللغة هو المنع ، وقد خص في اصطلاح المتكلمين بمن يمتنع باختياره عن فعل الذنوب والقبائح عند اللطف الذي يحصل من الله تعالى في حقه ، وعرفه صاحب كتاب الياقوت من قديماء الامامية بأنه لطف يمتنع من يختص بدعنه فعل المعصية ولا يمنعه على وجه الظاهر اي انه لا يكون له حيثيّة داعي إلى فعل المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليهما ، انتهى .

وبما فسرت في الياقوت فسرها العالمة في الباب الحادى عشر ، والشارح البهشى والشارح القديم في شرحهما والاحسانى في المجلى .

ثم الظاهر من هذه الكلمات ان الطرف الماخوذ في التعريف هو اللطف بالنبي ، ولكن ظاهر المحقق اللاهيجي في كوهن مراد ان في العصمة لطفاً بالملكين حيث قال ماصمومته : ان عصمة الانبياء لطف بالنظر الى الملوك لأن بالعصمة يحصل الوثوق التام لهم بافعال النبي وآقواله والملوك بسبب ذلك يقرب من الانقياد ويبعد عن المخالفة ، فإذا كان اللطف واجباً عليه تعالى فعصمة الانبياء واجبة .

هذا تقسيم العصمة على مسلك القائلين باللطف من العدلية .

واما الاشاعرة فقال الشارح القديم : العصمة عندهم هي القدرة على الطاعة او عدم القدرة على المعصية .

واما الحكماء فقال اللاهيجي في كوهن مراد نقلاً عنهم ما مضمونه : ان

العصمة غريرة معها لاداعى الى صدور المعصية مع القدرة عليها ، وتلك الغريرة هي قوة العقل بحيث توجب قهره على سائر القوى التقسانية .

وقال السبزواري في اسرار الحكم ما مضمونه : ان العصمة خلق يمنع صاحبه عن الخطأ من جهة علمه بمثالب المعاishi و مناقب الطاعات ، فيمكنه المعصية و عدم الطاعة ، لكنه لعلمه بمعائب المعاishi و مضارها لا يرتكبها ، ولعلمه بمحاسن الطاعات و منافعها يفعلها ، وتلك الهيئة التورية العلمية توكل و ترسخ رسوخا في الانبياء والولياء بتتابع الوحي واللام .

ويظهر من الشيخ في الشفاء ان العصمة الواجبة في النبي هي العدالة الكاملة ، قال : و افضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل و محصلا للالحاق التي تكون فضائل عملية ، و افضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة ، ثم قال : ورؤوس هذه الفضائل عفة و حكمة و شجاعة و مجموعها العدالة ، وهي خارجة عن الفضيلة النظرية .

وقال الحسائى في المجلى : انها العدالة المطلقة المستلزمة لحفظ النسبة بين جميع الموجودات المشار إليها في قوله عليه السلام : بالعدل قامت السماوات والأرض .

اقول : العصمة في اللغة المنع ، وكذا في الاصطلاح لم يتجاوز عن هذا المفهوم لأن مفهومها عند الكل هو الامتناع عن المعاishi ، لكنهم ارادوا تعين حقيقتها اي ما به يتحقق الامتناع ، فالمنع انما يكون في قبال الاقتناء كما ان الاذن ايضا كذلك ، لكن الاذن هو تخلية سبيل المقتضى الى ظهور اثره ، والمنع سد سبيله لئلا يظهره اثره ، فسد السبيل اما بعدم شرط كما هو ظاهر تفسير الاشاعرة للعصمة حيث قالوا : هي عدم القدرة على المعصية فان القدرة شرط لظهور ما يقتضى النقص بشهوتها وغضبها من المعاishi والخطايا ، ولكن قوله ظاهر خطأ ، واما بوجود مانع كما هو ظاهر تفسير غيرهم للعصمة باللطف او الغريرة او الخلق او العدالة ، فظاهر الكل ان نفس النبي بما هي نفس انسانية تقضى نظائر ما يصدر عن غيره من المعاishi والذنوب ، ولكن لها حاجزا يسد با ذاك الاقتناء ، و ذلك الحاجز هو قوة نفسه وعقله من جهة

كم لعلمه واحتاطته بمبادى الخطايا والذنوب وتبآتها وعواقبها وعدم غفلته عن حضور الرب تعالى وحبه لمحاسن الاعمال و ما فيه رضا الله تعالى فيمتنع عن الارتكاب كما ان الرجل العاقل يمتنع من اللعب مع الصبيان في الشارعه لعقله و علمه بمضاره و عدم الالتفاق به مع انه قادر على ذلك و ربما يشتهره بطبعه .

و ظاهر الآية المباركة المستدل بها على عصمة اهل البيت عليهم السلام يوافق هذا لأن التعبير باذهب الرجس والتطهير متعلقاً بما الارادة الماتي بها ببيئة المضارع يحسن اذا كان مقتضى ذلك موجوداً والا فالتعبير بقوله : جعلكم طاهرين ، والامر كذلك فانهم عليهم السلام بعد النزول في هذه النشأة والتزمل بالجسمية والمعنية بالطبيعة حصلت لهم مقتضى ذلك بذلك ، ولكن نفسيتهم العالية قهرت جميع ما في هذا العالم من آثار الطبائع .

ثم ان الظاهر من كلامات القوم لاسيما الحكماء ان النبي ليس له روح فوق الروح الانسانى به النبوة والعصمة ، بل فيه ذلك في مراتب كماله ، ولكن كثيراً من الاخبار يدل على ذلك ، منها ما في البحار الباب السادس عشر من تاريخ نبينا صلى الله عليه وآله عن بصائر الدرجات عن الحسين بن محمد عن المعلى عن عبدالله بن ادريس عن محمد بن سنان عن المفضل عن ابي عبدالله عليه السلام ، قال : يا مفضل ان الله تبارك وتعالى جعل للنبي صلى الله عليه وآله خمسة ارواح : روح الحياة فيه دب و درج ، وروح القوة فيه نهض و جاهد ، وروح الشهوة فيه اكل و شرب و اتى النساء من الحال ، وروح الايمان فيه امر وعدل ، وروح القدس فيه حمل النبوة ، فاذا قبض النبي صلى الله عليه وآله انتقل روح القدس فصار فى الامام ، وروح القدس لانيام ولا يغفل ولا يلهم ولا يسيء ، والاربعة الا روح تنام وتلهم وتعغل وتسهو ، وروح القدس ثابت يرى به ما في شرق الارض وغربها و بربها و بحرها ، قات : جعلت فداك يتناول الامام ما بيغداد بيده ؟ قال : نعم ، و مادون العرش .

اقول : الحديث مروى في الاختصاص عن سعد عن اسماعيل بن محمد البصري ، عن عبدالله بن ادريس الخ ، وعلى هذا فعصمة النبي بذلك الروح .

ثم الظاهر من هذا الحديث ان العدالة في مرتبة روح الايمان ، والعصمة في مرتبة روح القدس ، و يفرق بينهما ايضاً بان صاحب العصمة يبغض المعاishi والخطايا و يتآذى بوقوعها من غيره كما ينطق بها الاخبار و اما صاحب العدالة فليس كذلك بل امتناعه في كثير من الاحوال لخوفه من عقابه تعالى و ان حصل لبعض الورعين المتقيين كرهة لبعض المنكرات ، و بان صاحب العصمة يتمتنع عن الارتكاب مع علمه بتفاصيل العلل والاسرار و صاحب العدالة من المؤمنين يصبر مع عدم علمه بما في كف نفسه عن المحرمات من الحكم والاسرار ، و بان صاحب العصمة حجة بين الله و بين عباده و صاحب العدالة بالغاً ما بلغ ليس بحججة كذلك ، و بان العصمة كالنبوة موهبة من الله عزوجل لا تحصل بالرياضة والاكتساب والعدالة تحصل بذلك ، و بان العصمة لذلك لا تزول والعدالة يمكن زوالها ، و بعروض السهو و الخطأ وغيرهما لصاحب العدالة دون صاحب العصمة كما يظهر من الحديث المذكور .

ثم ان العصمة في الملائكة عليهم السلام ليست من جهة المانع ، بل من جهة عدم المقتضى في ذواتهم للعصيان والخطاء كما يظهر من الاحاديث .

**قول الشارح : اختلاف الناس هنا الاخ** - اعلم ان ما يفرض صدوره من المعصية عن الانبياء سلام الله عليهم فهو اما يكون قبل البعثة او مطلقاً ، و اما يكون سهوا او مطلقاً ، و اما يكون صغيرة او اعم منها ، و اما يكون في امر النبوة او مطلقاً ، و اما يكون في اعتقاد او عمل او مطلقاً ، و اما على سبيل التقى او مطلقاً ، و اما يكون على الاستخفاء او مطلقاً ، فالامامية على تنزه النبي و عصمه عن كل ذلك من اول الولادة الى آخر العمر ، وكذلك اعتقادهم في الائمة عليهم السلام الاما عن التقى بل تنزهه عن كل ما يتقر عنه ، و اما غيرهم فقد اخذ كل فرقه منهم بطرف من هذه التفاصيل .

ثم ان من الآيات ما بظاهره خلاف ذلك فصار متمسكاً للخصم ، و هو مع وجود المعارض او لوجه الى ما يوافق المذهب مشروحاً في كتبهم كتنزيه الانبياء و غيره و تفاسيرهم .

**قول الشارح : ان الغرض من بعثته الاخ** - ان الغرض من بعثتهم سلام الله عليهم

هو توجه الخلق اليهم مقدمة لتوجيههم الى الله تعالى و الى الآخرة و ليعقلوا عن الله عز وجل بهم ، قال الكاظم عليه السلام لهشام بن الحكم في حديث طويل رواه الكليني في كتاب العقل والجهل من الكافي : ياهشام ما بعث الله انباءه و رسله الى عباده الا يعلموا عن الله ، فاحسنهم استجابة احسنهم معرفة ، و اعلمهم بامر الله احسنهم عقلا ، و اكملهم عقلا ارفعهم درجة في الدنيا والآخرة الخ ، و ذلك لا يحصل الا بالوثوق التام بافعالهم و اقوالهم ، و ذلك لا يحصل الا بان لا يراه احد من الناس طول عمره على زلة وخطيئة ، وهذا لا يمكن عادة الابملكة العصمة ، فهى واجبة تحصيلا لغرض البعثة و الا يكون تقضا للغرض و هو على الحكيم قبيح .

ان قلت : ان الناس يتوجهون و يميلون الى رؤسائهم و كبارائهم مع ما يرون فيهم من الخطايا والزلات ، ولا يوجب ذلك اعتراضهم و انصافهم عنهم ، بل يطيعونهم و يخدمونهم و يثقون بهم فيما يعدونهم من وقوع الخلف كثيرا منهم ، قلت : ان الناس يميلون الى كبارائهم مع ما فيهم طمعا في حطام الدنيا و ذلك لا ينافي ذلك بل هو من لوازمه ، و اما الانبياء فيدعونهم الى الله و الى الدار الآخرة و طياع الناس لا يقبل دعوتهم الا اذا كانوا مبرئين عن ادناس الدنيا و هفواتها و آثامها .

**قول الشارح :** لانه بالنظر الى كونه نبيا الخ - حاصل هذا الدليل هو لزوم اجتماع الضدين لأن وجوب متابعة النبي في جميع افعاله و اقواله لكونهنبيا و وجوب مخالفته فيما صدر عنه من الذنب خدان ، ولا يخفى ان هذا الدليل والذى بعده لا يثبتان وجوب العصمة الا حال كونه نبيا معموتا لا وجوبها قبل البعثة بخلاف الدليل الاول فانه عام .

ثم ان المعتمد عندى في مسألة العصمة مطلقا السمع فانه لأشبهه ولا خلاف في ان الانبياء والائمة عليهم السلام صادقون وقد اخبروا بعصمتهم .

**قول المصنف :** وكمال العقل والذكاء الخ - اعلم ان الانسان من حيث الكمال لا يقف على حد ، بل في كل حد منه كان له امكان ان يجوز الى حد بعده ان اجتمع الشراءط ، فمقتضي لطفه وجوده تعالى ان يكون بين الناس من يتيسر له

نزكية الناس و تكميل كل احد و ترقيته من اى حد الى ما فوقه بتقرير الشراعط و هو النبي او مثله ممن يقوم مقامه ، فلابد ان يكون هو في حد كامل بحيث يتيسره منه ذلك في جميع المراتب و يقاد الامة للتعلم عنده والخضوع لديه ، وكذلك يجب ان لا يكون فيه ادنى منقر حسبيا او نسبا لئلا ينقض "احدمن حوله و يكون حجة له عليه في تقره و تبعده عنه ، و كذا القائم مقامه ، فكل ما في التواريخت والتفسير و الاحاديث من نسبة الزرى الى الانبياء عليهم السلام مختلف او يؤول الى ما يليق بهم .

#### المسألة الرابعة

### ( في الطريق الى معرفة صدق النبي عليه السلام )

قول المصنف : و هو ثبوت مائيش بمعتاد الخ - تذكير الصمير باعتبار الخبر كقوله تعالى : قال هذاربى هذا اكبر ، ولا يبعد رجوعه الى ظهور ، و قد يقال : المعجز من دون التاء ، والاول بتقدير الفعلة والثاني بتقدير الفعل قبل النقل ، واما بعده فالتأله ، و قوله : مطابقة الدعوى عطف على ظهور المعجزة لامن تهمة التعريف لأن الكرامة والارهاص والمعجزة المعكوسة المكذبة لمدعى النبوة من اقسام المعجزة عند المصنف على ما يأتي في كلامه ، فعلى ما جرى عليه فالمعجزة اما مع دعوى النبوة او لا ، فالاول اما ان يكون طبقا لدعواه فهو المعجزة الحقة او خلافا لها فهو المعجزة المعكوسة ، والثاني اما ان يصير صاحبها في مستقبل الزمان نبيا فهو الارهاص والارهاص في اللغة بمعنى التأسيس ) او لا فهو الكرامة ، والحاصل انه بصدق تعريف المعجزة مطلقا لاما يقابل تلك الثلاثة .

ثم ان تعريفه هذا احسن التعاريف ، وتحليله ان يقال : ان الامر الواقع في الكون سواء كان ثبوتا او انتفاء اما ان يكون جاريا علي سبيل الاسباب الظاهرة المعتادة

المعلومة للناس فهو الامر المعتاد كائنة الواقع، واما لا يكون سببه ظاهر امعلوماً ، فهو اما يكون سببه جاري في سبيل العادة الطبيعية غير خارج عن مجرى الطبيعة بحيث يمكن الناس ان يهتدوا اليه بافكارهم ويأتوا بمثل ما اتى به صاحبه وان كان في الحال خفيا عليهم سببه كالسحر والشعبدة و ما صنع السامری وكثير من صنائع العصر فهو الامر الغير المعتاد ، واما لا يكون سببه خارجا عن مجرى الطبيعة غير جاري في سبيل العادة الطبيعية فهو الامر الخارق للعادة، والناس لا يهتدون اليه بافكارهم وان بلغت ما بلغت، ولا يقدر عليه احد من العباد الا باذن خاص همن بيده ملکوت كل شيء ، ولاريب ان له سبباً لان الحادث لا بد له من سبب حادث الا انه ليس كسائر الحوادث من حيث جريان الاسباب ، وقد عرفت ان غير المعتاد اعم من الخارق للعادة ، فالمعجزة هو الامر الغير المعتاد ثبوتا او نفيها الخارق للعادة، وانما اتى بكل الامرين في التعريف مع كفاية الاتيان بالخارق للعادة فقط لانهما جزءان له احدهما الجنس والآخر الفصل ، والمعرفة بالشيء يحصل بالفصل كقولنا : الانسان ناطق ، لكن الاحسن الامر اتيانهما معاً كقولنا : الانسان حيوان ناطق .

ثم ان من خواص كونه خارقا للعادة امكان ان يتحدى به و امتناع ان يعارض بمثله .

فحاصل كلام المصنف ان من يدعى النبوة اذا ظهر على يده المعجزة وكان دعواه طبقاً لها. بان يقول انا نبی الله ومعجزتى قلب العصاية او شق القمر نصفين او احياء الميت و حصلت هذه الامور كما هي عرف انه صادق في دعوه و يجب بصريح حكم العقل تصديقه و اتباعه .

اذا تبين لك هذا كله علمت ان ما ذهب اليه الشراح من اخذ قوله : مطابقة الدعوى جزءاً من تعريفه ليس على ما اراده المصنف ، و ان ما اعتبره الشراح القديم على المصنف بقوله : و قول المصنف مع خرق العادة زيادة يعني عنه فان كل واحد من قوله: ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد يكون خرقا للعادة ، و كذا ما اعتبر على القوشجي بقوله : واما قول المصنف مع خرق العادة فهو لغوم حمض ولعلهم من طغيان القلم خطأ ناشئ من الجهل بمقدار المصنف.

ثم ان القوشجي كغيره ذكر تعريفين آخرين لاجداء لذكرهما والكلام فيهما .

**قول الشارح :** لأن فعل المعتاد الخ - في هذه العبارة سقط ظاهر ، و الصحيح لأن فعل ماليس بمعتاد او نفي المعتاد لا يدل على الصدق اذ لا بد ان يكون مع ذلك خارقا للعادة كما يبينا .

**قول الشارح :** ولا بد في المعجزة من شروط الخ - اى لاتتحقق الا بهالان الاول هو مفهوم الاعجاز ، لكن لا خصوصية لامة المبعوث اليها ، بل تقديره بذلك مصر ، والثانى ان المعجزة لا تكون الامن قبله تعالى بان لا يكون نفس النبي ذات تأثير فيها او بامرها تعالى بان تكون ذات تأثير فيها ، والثالث ان المعجزة عند اشراط الساعة واقترا بها لاحاجة اليها لانقطاع الدعوة في ذلك اليوم الذى لا ينفع فيه نفسها ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت فى ايمانها خيرا ، ومع ذلك لا تمتلك ، لو اقتضت الحكمة لظهرت على يد حججه الله ، والرابع لاخراج ما يجري على يد غير مدعى النبوة من الاولىاء ، ولكنها ايضا معجزة على مذهب المصنف ، والخامس انه حقيقة المعجزة ، والعلامة المجلسى رحمه الله تعالى ذكره في البخارى في مجلد تاريخ نبينا صلى الله عليه وسلم في آخر باب اعجاز القرآن الكريم هذه الشروط الا الثالث منها معم ثلاثة اخرى ، والطالب يراجع .

**قول الشارح :** او جاري يامجرى ذلك الخ - اى جاري مجرى كونها عقىب دعوه كالمعجزتين لنبي واحد تكون احديهما بعد الاخرى ، فالثانية جارية مجرى كونها عقىب دعوه لانها ليست عقيبها بل عقىب المعجزة التي هي عقىب دعوه ، ولا يخفى عدم الحاجة الى هذا التطويل المعقد في كلامه لبيان هذا المطلب الظاهر .

**قول الشارح :** واته لا يدعى النبوة غيره - هذا القيد لأن من الممكن حينئذ ان يكون المعجز الآخر لذك النبي الآخر فيكون عقىب دعوه لاجاريا مجراه .

قول الشارح : و لانه لاجله ظهر الخ - اى و لان المعجز الثانى لاجل دعوه ظهر مثل الاول الذى ظهر عقىب دعواه .

المسألة الخامسة

(في الكرامات والارهاص والمعجزة المعكوسية )

قول الشارح : مثل قصة آصف - هو آصف بن برخيا وصي سليمان على نبينا و آله و عليه السلام ، و قصته مذكورة في القرآن بقوله تعالى : قال الذى عنده علم الكتاب الخ .

قول الشارح : كالأخبار المتوافرة الخ - المذكورة في مدينة المعاجز والبحار وغيرهما من تأليف الخاصة وال العامة .

قول الشارح : و حمل المانعون الخ - هذا الحمل لا يضر بمدعى المثبتين لأن تلك المعجزات ظهرت على ايدي اولئك الاولياء ، واما لاي شيء ظهرت فهو امر آخر ، مع ان التفاسير والاخبار ناطقة بان ما وقع لمريم وقع لسكنون قلبها وقوتها ، و ما وقع لآصف وقع للدلالة على وصيته عن سليمان ، وما وقع للائمة الطاهرين عليهم السلام وقع للدلالة على وصيتها و امامتها و لا ينفعهم من قبل الله تعالى لا لاثبات نبوة رسول الله صلى الله عليه و آله لانها كانت ثابتة عند الجمهور و ان كان مستلزم لهم .

قول الشارح : بلغت في الكثرة الى خروجها الخ - الكثرة اما بحسب عدد المعجزات لشخص واحد و ظاهر ان هذا لا يصح فيه ولا امتناع ، و اما بحسب وقوع المعجزات لأشخاص كثيرة و هذا ايضا كذلك الا اذا بلغت حد ما لا يترتب عليها الغرض المطلوب .

قول الشارح : الثاني قالوا الخ - اوضح الشبهة ان المعجزة لو ظهرت على

## في النبوة

يد غير النبي لزم نفقة الناس و ميلهم عن الانبياء و عدم اطاعتهم لهم و تصديقهم ايهم لان النبي لا خصوصية فيه تقتضي وجوب طاعته و تصدقه والأخذ بما يأتيه الا بالمعجزة فاذا شاركه غيره فيها انتفت هذه الخاصية عنه فينافي معلول هذه الخاصية اي وجوب الطاعة والتصديق ، والتالي باطل لانه نقض للغرض من البعثة فالمقدم مثله ، والجواب ان الشركة لاستلزم سلب مقتضى المعجزة عن النبي ، بل تستلزم ثبوته في كل مورد تتحقق ، فايمنا وجدت يقبل مدعى صاحبها ان ادعى شيئاً و اتي عليه بها سواء كاننبيا او وصيا او ولیا لان الواجب على الله تعالى ان يظهر عند العقول كذب المدعى الكاذب المفترى على الله تعالى ان تشتبث بشبه الاعجاز ولم يكن للناس طريق الاهتداء الى ابطاله على ما ياتى بيانه عند ذكر المعجزة المعاكسة .

**قول الشارح :** لوا كرم الرئيس الخ - على صيغة المجهول ، اي لوا كرم بنوع من ما كل احد من الرعية هان موقع ذلك النوع من الماكل عند الرئيس وكان موجبا لاهانته بسبب انه ما كل من لا يستحق الا كرام من افراد الرعية ، فنشريك الرئيس والرعية في نوع الماكل في الضيافة يوجب تشيريكم في عدم الاكرام مع ان الرئيس مستحق الاكرام والرعاية لا ، وكذا ما نحن فيه فان تشيريك النبي و غيره في اتيان المعجزة يوجب تشيريكم في عدم وجوب الاطاعة ، والجواب ان القياس مع الفارق لان الاعجاز من الله تعالى فايمنا تتحقق بثبات مقتضاه ، واما الاكرام من الناس بالاطعام والضيافة وغيرهما تابع الاعتبار فان الرئيس قد يكرم في بعض الموارد بادنى شيء لا يفعل بادنى الناس في موارد اخرى .

**قول الشارح :** لكان موقعه اعظم - مع بقاء الواقع والعظمة في كليهما ، واما الانحطاط وهو ان الموقعة راساً فلا ، وفيه نظر ، بل الامر بالعكس فان النبي كلما عزز بنبي آخر لكن اعظم تأثيراً واقع في نفوس الناس او حدة دعوتهم و عدم تزاحمه في شيء كما قال تعالى : فعززنا بثالث .

**قول الشارح :** الرابع لوجاز الخ - لا يخفى ان هذا قريب من الوجه الثالث لأن المقدم فيه ما واحد مضموناً و تاليه ما متلازمان لأن بطلان دلالة المعجزة على النبوة

و عدم تميز النبى عى غيره بالمعجز متلازمان ، فلذلك ترى ان الجواب من الشارح فيهما واحد .

**قول الشارح :** لا يقال يكفى فى التكذيب الخ - اقول: المدعى للنبوة اما يأتى بغير المعتمد اولا ، فعلى الثانى يكفى فى تكذيبه عدم الاتيان لأن العاقل لا يصدق مدعيا لدعوى غير ظاهرة الا ببينة توافق دعواه ، ولكن الله تعالى ربما يظهر امرا عند دعواه ان كان كاذبا يدل على كذبه لثباته للناس شك فيه او لمصلحة اخرى ، وعلى الاول كذلك الامر الذى ليس بمعتمد ان كان معجزا خارقا للعادة من عند الله تعالى فهو ، و ان لم يكن كذلك كسحراتى به اوامر بديع لم يهتد الناس الى طريق اسبابه وكشف عللها العادية فواجب في لطفه تعالى ان يظهر امرا يكشف عن كذبه لأن الناس معدورون في اتباعه لعدم تميز ما اتي به عن المعجزة عندهم ، ولكن الامر بعد ختم النبوة بنبينا صلي الله عليه وآلـه بالادلة القطعية سهل ظاهر .

#### المسئلة السادسة

### (في وجوب البعثة في كل وقت)

**قول الشارح :** بحيث لا يجوز خلو زمان الخ - بحيث لو ان كل اصحاب العباد اراد ان يفحص و يتبع دينا من عند الله تبارك و تعالى مطاعا غير منسوخ تيسرا له ذلك ولو بوسائله وهذا ميسرا لكل احد حتى في ايام الفترة من الرسل لأن اللطف بمعنى الحصول للغرض من الخلق لا يتم الا بذلك ، ولا معنى لتبعيشه اللطف بمعنى المذكور ، ولا اظن احدا يذكر ذلك لأن الله الحجة البالغة ابلغها العباد لثباته لكون الناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيم ، وفي الاخبار المتواترة ان الأرض لا تخلو من الحجة و ان اول من ظهر في الأرض كان حجة الله و آخر من في الأرض هو حجة الله ولو بقى في الأرض اثنان اصحابها الحجة ، وليس المراد ان دليلا وجوباً يعطى ان يكون

فِي كُلِّ زَمَانٍ نَبِيٌّ ظَاهِرٌ بَيْنَ اُظْهَرِ النَّاسِ، بَلِ الْوَاجِبُ هُوَ وُجُودُ الْعِلْمِ الْحَجَةُ كَائِنًا مِنْ كَانَ يَدْعُوا إِلَى اللَّهِ وَيُنَشِّرُ شَرِيعَةَ الرَّسُولِ الْمَبَعُوثَ .

**قول المصنف : ولا تنجب الشريعة -** اى لا يجب ان يكون النبي المبعوث الى الناس صاحب شريعة جديدة ناسخة لشريعة النبي الماضى ، بل يمكن ان يكون وصيا له يحفظ شريعته كيوشع لموسى او مبعوثا الى امة بشريعته كاوط لا براهم او معينا له في التبليغ كيحيى لزكريا ، مع ان الآثار تدل على وجود انباء كثيرين في زمن واحد في ملة واحدة كبني اسرائيل ، ولا يعقل ان يكون كل هؤلئه صاحب شريعة.

**قول الشارح : و دعاؤه ايامهم الخ -** و مما في عقولهم وجوب اتباع شريعة النبي السالف الذي يدعوهم نبيهم اليه .

**قول الشارح : و كذا يجوز بعثة النبي الخ -** هذا وان كان جائزًا لكن لم يعهد في الآثار بعث النبي كان يدعو الناس إلى الأحكام العقلية فقط ، نعم في الأخبار أن من الانبياء من كان نبياً مبدأ في نفسه لا يعدو غيرها .

#### المُسَأَّلَةُ السَّابِعَةُ

### ( فِي نَبُوَّةِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ )

**قول المصنف : و ظهور معجزة القرآن الخ -** حاصل كلامه قياس من الشكل الأول صورته : ان محمدا صلى الله عليه وآلها ادعى النبوة من عند الله تعالى و ظهرت منه المعجزة وفق دعواه وكل من كان كذلك كان نبيا حقا من عند الله عز وجل ، و هذا البرهان يبنت على مقدمات :

الأولى ادعاؤه النبوة من الله تعالى ، وهذا امر لم يخف على احد من العالمين و لم ينكره ذو لسان من الخلق اجمعين ، والقول بان ثبوت ذلك بالتواتر ثم الطعن في افاده التواتر العلم كما في الأربعين للرازي شطط و تعسف فظيع اذ هو فوق التواتر

لان كل من كان بعد ظهوره بالنبوة في زمانه صلى الله عليه وآله او نشأ بعده في جموع من الآدميين الى اليوم انما نشأ في فضوة تسامع خبره وادعائه ، كان الأرض طور والآذان يدقها صوت دعوته من جميع الجهات و شخصه مستور عن الابصار .

الثانية انه صلوات الله عليه وآله اتى بهذا القرآن الذي في ايدي الناس ، وهذه

كسا بقتها ثابتة بما فوق التواتر .

الثالثة ان هذا القرآن كتاب من عند الله تعالى انزل له عليه معجزاته طبقاً للدعواه لانه تحدى به بالتحدي الموجود في القرآن فصحاء العرب بل الناس كلهم بل الجن والانس، ودعاهم تعجيزاً إلى المبارزة والمعارضة بالمثل و لو بان ياتوا بسورة من مثله، فما قدروا على ذلك وامتنع منهم الاتيان به لأنهم لو قدرروا على ذلك اتوا به لتوفر دعاهم على اطفاء نوره واسكته عن دعوته ، فاختار بعضهم القراء بالسهام والسيوف واراقة الدماء وبذل الانفس والارواح واسارتهم نسائهم والاطفال واثارة الفتنة الهائلة، وبعضهم الاسلام كرها على المعارضة بالاتيان لعجزهم عن ذلك ، و آخرون عرفوا الحق فاتبعوه ، فلو كان الاتيان بالقرآن امراً عادياً لا من عند الله بخرق العادة لاتي بمثله او بعضه الى اليوم احد من الذين كان همهم اطفاء نوره وابطال دعوته ، هذا اصل كون القرآن اعجازاً ، واما وجده كونه اعجازاً فياتي انشاء الله .

الرابعة ان كل من كان كذلك فهو نبى من عند الله تعالى لأن اظهاره تعالى المعجزة على يد الكاذب قبيح وهو تعالى منزه عنه ، ولا يخفى ان المنكريين لا يحسنون القبح العقليين اضطربوا في اثبات هذه المقدمة ، فلا بد لهم ان يرجعوا الى المذهب الحق .

**قول المصنف : غيره** - عطف على القرآن .

**قول المصنف : يدل على نبوته** - اما القرآن فيدل عليه الكل احد في كل عصر ، واما غيره كشق القمر مثلاً فيدل عليه الممن حضره وشاهده ، واما الغائب فلا ، نعم يمكن التأييد والاعتضاد به لمن يسمعه نقالا ،

**قول المصنف : بعضه** - اى يعارض القرآن من حيث الاعجاز ، ولا تهافت بين

كون غير القرآن دالا على النبوة وبين كونه معتقدا لان الاول للحاضر في زمن الرسالة والثاني للغائب المتأخر عن ذلك الزمان .

**اقول :** الحق ان غير القرآن من المعجزات حيث ان نقلها على حد التواتر البالغ الكامل يدل على نبوته لاسيما مع نقل من هو من غير ملة الاسلام كثيرا منها في كتبهم كما اشار الى طرف منه المولى محمد صادق فخر الاسلام صاحب كتاب انيس الاعلام في كتابه بيان الحق في المجلد الرابع في الباب التاسع والعشرين منه ، فالمتخصص عن التاريخ الناظر في احوال رسول الله واصيائه الطاهرين صلوات الله عليهم بنظر التحقيق يحصل لها القطع بأنه صلى الله عليه وآله نبى من عند الله وان لم ينظر في القرآن .

**قول الشارح :** معجزات كثيرة . قال الطريحي في مجمع البحرين : قد ذكر المسلمون للنبي صلى الله عليه وآله الف معجزة منها القرآن .

**قول الشارح :** قال لعلى شق - بصيغة الامر اي اطلع .

**قول الشارح :** ما يرى فيه الا اثر اصابعهم الخ . اي لم يتقص من الطعام شيء و حتى اكتفوا اي شرب كل منهم على قدر كفايته ، وفي بعض الروايات : و ايم الله الذي نفس على بيده ان كان الرجل الواحد منهم ليأكل ما قدمت لجميعهم ، ثم جئتهم بذلك العس فشربوا حتى رروا جميعا و ايم الله ان كان الرجل منهم ليشرب مثله .

**قول الشارح :** عاد ابو لهب الى كلامه . اي عاد اليه فقاموا و خرجوا .

**قول الشارح :** فبأيام عليها السلام الخ - ذيل الحديث في الروايات هكذا : ثم (في اليوم الثالث) تكلم رسول الله صلى الله عليه وآله فقال : يا بنى عبد المطلب اني والله ما اعلم شابا في العرب جاء قومه بأفضل ماجئتكم به ، اني قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة ، وقد امرني ربى عزوجل ان ادعوكم اليه ، فايكم يؤمن بي ويوازنني على امرى فيكون اخى و وصى و وزيرى و خليفتى في اهلى من بعدى ، قال : فامسك القوم و احجموا عنها جميعا ، قال على عليها السلام : فقمت و اني لا حدثهم سنا و ارمصهم عينا و اعظمهم بطنا و احمسهم ساقا فقلت : انا يا نبى الله اكون وزيرك على

ما بعثك الله به ، قال : فاخذ بيدي ، ثم قال : ان هذا اخي ووصي وزيرى وخليفتي فيكم فاسمعوا له واطيعوا ، فقام القوم يضحكون ويقولون لا بى طالب : قد امرك ان تسمع لابنك وتطيع ، انتهى وهذا الحديث يدل على مقارنة تبليغ الامامة بتبليغ النبوة .

**قول الشارح :** بخبر ذي الثدية وسياتى - في المسالة السابعة من مقصد الامامة ذيل قول المصنف : ولا خباره بالغيب ، فراجع .

**قول المصنف :** واعجاز القرآن قبيل الخ - المراد بالفصاحة هو المعنى الشامل للبلاغة ، والاسلوب في اللغة الطريق ، ويستعمل بالخصوص في العرف في طريقة الكلام وفن منه وضرب من ضربه ، ويرجع ذلك إلى نظم خاص ونسبة خاصة بين الكلمات من حيث التقديم والتأخير وبين الجملات من حيث الترتيب والتلقيق ، واعجاز هو الاتيان بشيء يعجز عنه الغير ، وعجز الغير اما لكون ذلك الشيء فوق قواده وخارجها عن طوق علمه وقدرته ، او لحصول مانع يمنعه عن الاتيان وان لم يشعر به مع كونه في طاقته لولا المانع ، ويعبر عن الثاني بالصرفة ، ومذاهب اهل الفن في اعجاز القرآن تدور مدارهما .

الاول مذهب الصرف ، وهو المشهور عن النظام من شيوخ الاعتزال ، والمنتقل عن ابي اسحاق النصيبي وعبد بن سليمان وهشام بن عمر الفوطى من المعتزلة ، والمشهور عن علم الهدى السيد المرتضى رحمه الله ، والمذكور في اوائل المقالات للمفید رحمه الله حيث قال : القول في جهة اعجاز القرآن ، اقول : ان جهة ذلك هو الصرف من الله تعالى لأهل الفصاحة واللسان عن معارضته النبي صلى الله عليه وآله بمثله في النظام عند تحديده لهم ، وجعل انصارا لهم عن الاتيان بمثله وان كان في مقدورهم دليلا على نبوته صلى الله عليه وآله ، واللطيف من الله تعالى مستمر في الصرف عنه الى آخر الزمان ، وهذا من اوضح برهان في الاعجاز واعجب بيان ، وهو مذهب النظام ، وخالف فيه جمهور اهل الاعتزال ، انتهى .

ولكن المجلسى رحمه الله نقل من المفید رحمه الله خلاف هذا المذهب حيث

قال في البحار في مجلد تاريخ نبينا صلى الله عليه وآله : واما وجہ اعجازہ فالجمہور من العامة والخاصة ومنهم الشیخ المفید قدس الله روحه علی ان اعجاز القرآن بكونه فی المطیفة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة الخ ، و المحتمل تبدل الرأى للمفید رحمة الله من احدهما الى الآخر .

ثم ان صرفه تعالى ايام اما بسلب قدرتهم على الاتيان بمثله وان كانوا قادرین عليه قبلبعثة ، او بحجب علمهم بنظم کلام مثله ، او بقطع دواعیهم الى ذلك . اقول : ان القول بالصرفة بصورها الثلاثة باطل و ان ذهب اليه هؤلاء الاعلام لما ذكره الشارح رحمة الله من ان الانسب حينئذ كونه انزل عن کلام عامة العرب و ادخل في الركاكتة لأن عدم تيسر المعارضة بالکلام النازل ابلغ في خرق العادة ، ومن ان فصاحتها العليا كانت مدركة لهم بالذوق الطبيعي ولمن يدرك الفصاحة بالذوق الكسيبي يتمرن العلوم العربية والآداب الكلامية ومورد العجبهم ، وكانوا يستعظمونها بل ربما يرقصون ويترججون عند استماع الآيات ، اللهم الا ان يقول القائل بالصرفة : ان الله تعالى كما صرفهم عنه قلب فهمهم وادراکهم فادرکوا مالا يقترون عن اتيانه مكان ما يقترون فاستعظموا وتعجبوا منه .

الثاني مذهب غير الصرفة بان يكون كتاب الله تعالى و کلامه في نفسه امر اخارقا للعادة فوق القوى البشرية وهذا مذهب الجمہور من العامة والخاصة ، ولكن اکثرهم اقتصروا بذكر جهة الفصاحة والاسلوب ، وهو قصر في حق القرآن لأنه شامل لجهات كثيرة ، كل منها خارج عن طاقة البشر ، معجز بحاله لمن ادركه بقدر فهمه و ادراکه ، وقد تحدى القرآن بتلك الجهات لا بالفصاحة والاسلوب فقط لأن الامر لو كان كذلك لم يتعد التحدى شعوب العرب لأن من المستقبح ان يتحدى بهما من ليس من اهلهمما اصلا كما يقبح من عالم فلسفی ان يقول لطفل ابن ثلاث سنین : ان لم تصدقني انى عالم بالعلوم الفلسفية فأنت بحث في مسائلها ، لكنه تحدى جميع الجن والانسان بقوله : قل لئن اجتمع الجن والانسان على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم بعض ظهيرا .

واما الجهات فالفصاحة والاسلوب والمعارف الحقيقة في عالم الطبيعة و ما فوقها والصفات الالهية والاخلاق الفاضلة والاحكام التشريعية والسياسات المدنية و الاخبار المغيبة الماضية والمستقبلة واحوال المبدع والمعاد وعدم الاختلاف في مطالبه وغير ذاك مما هو ظاهر الكتاب مع ما في بواطنه من الخواص والاسرار والعلوم الغربية التي لم ينكشف للبشر الى الان القليل منها .

فالقرآن معجز لكل من عنده فن من فنون المعارف والعلوم فانه يراه متعاليا عن الكل في ذلك الفن ولا يصل بفكوه الى اقصى تعاليه ، ولم يقدر احد من الناس على طبقاتهم الى اليوم ان يورد على حرف منه شيئاً الا عنادا و جهلا و قد اجيب بما يدعي فكرته الجاهلة العينية ، هذا كله معجز من اي انسان صدر ، كيف ومن اتي به صلوات الله عليه وآلـهـ لم يترتب في حجر معلم و لم يتعلم كلـمـةـ منـ اـحـدـ منـ النـاسـ .

**قول الشارح : و قال اهل الحق - اي اهل الحق في هذه المسالة .**

**قول الشارح : الاطيبين - في كتب اللغة الاطيبان الاكل والجماع، او الدهن والفرج، او الشحم والشباب ، ويقال لهمما الاخباران وهمما البول والغائط، او السهر والضجر، او الصراط والسعال، يقال : ذهب الاطيبان وبقى الاخباران .**

**قول الشارح : واحتتج السيد الخ - نقل القوشجي هذا ودليل آخر عن القائلين بالصرفـةـ، وذكر جوابهما .**

**قول المصنف : والنـسـخـ تـابـعـ الخـ - انـ الـمـنـكـرـيـنـ لـنـبـوـتـهـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآـلـهـ وـزـوـدـ لـهـ اـورـدوـ شـبـهـاتـ فـىـ اـصـلـهـاـ وـفـىـ عـمـومـهـاـ ،ـ وـالـمـصـنـفـ تـقـلـهـنـاـ شـبـهـتـيـنـ مـعـ الـجـوـابـ ثـمـ اـسـتـدـلـ عـلـىـ عـمـومـهـاـ ،ـ وـمـنـ اـرـادـ تـفـاصـيلـ ذـلـكـ فـلـيـرـاجـعـ الـمـطـوـلـاتـ كـاسـرـاـ الـعـقـائـدـ وـأـيـسـ الـاعـلامـ وـبـيـانـ الـحـقـ وـالـأـرـبـعـينـ وـغـيرـهـ .**

**قول المصنف : و قد وقع حيث الخ - هذا نقض بموارد خاصة وقع فيها النـسـخـ ،ـ وـ يـقـالـ كـلـيـةـ :ـ لـوـ كـانـ النـسـخـ باـطـلـاـعـلـىـ مـاـقـرـرـتـمـوـهـ لـزـمـ القـوـلـ بـدـوـامـ شـرـعـ آـدـمـ عـلـىـ نـبـيـنـاـ وـآـلـهـ وـعـلـيـهـ السـلـامـ وـ بـطـلـانـ كـلـ شـرـيـعـةـ بـعـدـهـ وـالتـالـيـ بـاطـلـ بـاجـمـاعـ الـمـلـلـ .**

**قول المصنف : مختلف - أقوى الدليل على اختلاقه ما في كتبهم من بشارات انباء بنى اسرائيل بظهور نبى صاحب شريعة بعد موسى عليهما السلام .**

منها ما في التوراة في سفر التثنية في الاصحاح الثامن عشر في الآية الخامسة عشرة انه يقول موسى عليهما السلام لبني اسرائيل : يقيم لك الرب الہك نبيا من وسطك من اخوتك مثلی ، له تسمعون حسب كل ما طلبت من الرب الہك في حوريب يوم الاجتماع قائلاً : لا اعود ، اسمع صوت الرب الہي ولا ارى هذه النار العظيمة لئلاموت قال لى الرب : قد احسنا فيما تكلموا اقيم لهم نبيا من وسط اخوتهم مثلك و اجعل كلامي في فمه فيكلمهم بكل ما اوصيه به و يكون ان الانسان الذي لا يسمع لکلامي الذي يتكلم به باسمی انا اطالبه .

**اقول :** كلمة مثلی تدل على انه صاحب شريعة مثل موسى عليهما السلام لا انه تابع لموسى في الشريعة كنبيء بنى اسرائيل بعده ، وكلمة من اخوتك و من وسط اخوتهم تدل على انه ليس من بنى اسرائيل لأن الصحيح حينئذ ان يقول منك و من وسطهم فليس هو عيسى عليهما السلام لأنه في بنى اسرائيل فهو ينطبق على نبينا صلی الله علیه و آله كما استشهد الرضا عليهما السلام بذلك في جواب رأس الجالوت اليهودي في مجلس المؤمنون على ما رواه الصدوق رحمه الله في حديث طويل في اواخر التوحيد والعيون عن الحسن بن محمد والنوفلي الهاشمي و نقله المجلسي رحمه الله في البحار بباب احتجاجات الرضا عليهما السلام مع اهل الاديان .

و ذلك ان قال رأس الجالوت : من اين ثبت نبوة محمد ، قال الرضا عليهما السلام : شهد بنبوته صلی الله علیه و آله موسى بن عمران و عيسى بن مریم و داود خليفة الله عزوجل في الارض ، فقال له رأس الجالوت : ثبت قول موسى بن عمران ، قال الرضا عليهما السلام : هل تعلم يا يهودي ان موسى اوصى بنى اسرائيل فقال لهم : انه سيأتيكم نبى من اخوتكم فيه فصدقوا و منه فاسمعوا ، فهل تعلم ان لبني اسرائيل اخوة غير ولد اسماعيل ان كنت تعرف قرابة اسرائيل من اسماعيل و النسب الذي بينهما من قبل ابراهيم عليهما السلام الخ .

وامثال هذه البشارات كثيرة في اسفار التوراة وغيرها من كتب الانبياء عليهم السلام من اراد الاطلاع على مواضعها فليراجع اسرار العقائد و بيان الحق و انيس الاعلام و كتاب رد اليهود و بشارات العهددين و غيرها .

**قول الشارح :** ان جماعة اليهود الخ - اى قالوا : لو سلمنا جوازه عقلان منع وقوعه لشريعة موسى عليه السلام ، و في الشرح القديم : ذهبت جماعة من اليهود الى جواز الخ .

**قول الشارح :** ان هذا الحديث مختلف - ان قال اليهود : نظيره هذا الحديث موجود في التوراة في سفر التكوين في الاصحاح السابع عشر بقوله : و قال ابراهيم لله : ليت اسماعيل يعيش امامك ، فقال الله : بل سارة امرئتك تلدك ابنا و تدعوه اسمه اسحاق ، و اقيم عهدي معه عهدا ابدا لنسله من بعده ، و معنى ابديه العهد لنسل اسحاق هو كون النبوة في بنى اسرائيل الى يوم القيمة ، فالتمسك بالتوراة لمدعانا لا بالحديث المروي .

فالجواب اولا ان هذا الكلام لا يثبت دوام شرع موسى ابدا لان عيسى عليه السلام من نسل اسحاق ، و ثانيا ان هذا الكلام لا يعارض تلك البشارات التي ذكرناها الانها صريحة في وجود نبى مبعوث صاحب شريعة بعد موسى وهذا ليس نصا و لا ظاهرا لاجمال كلمة الابد لكثر استعمالها في الزمان الطويل المقطع في التوراة كما نقل الشارح و في غيرها ، و هذا الاستعمال ليس تجاوزا و ان كان فتلاك البشارات قرائنا قطعية على ارادة الزمان المقطع هنا ، و ثالثا ان يد التحرير الذي شهدت به تواريختهم على ما بين في مظانه و شهدت به كثيرة من كلمات التوراة سلبت الوثوق و صحة الاستدلال بها الا ماقطع بعدم تحريره او تلقاه الخصمان بالقبول .

**قول الشارح :** و نسب الى ابن الرأوندي - هو ابوالحسين احمد بن يحيى بن اسحاق الرأوندي البغدادي ، والجماعة المنسوبة اليه الرأوندية ، و راوند قرية قريبة من كاشان ، و مدينة قديمة بالموصى ، و ناحية بنيسا بور ، والمشهور المنسوب اليه كثير من الاعلام هو الاول .

في كتاب اعتقدات المذاهب : الرواندية فرقه قالوا : كل كتاب نزل من السماء فالعمل به حق ، والنسخ ندامة ، والمعروفة به مصلحة ، قالوا : نزل على الانبياء من السماء مائة و أربعة كتب كصحف آدم وصحف شيث وصحف ادريس وصحف ابراهيم و توراة هوسى و انجيل عيسى ، والعمل بكل منها حق و قرائة كل منها ثواب واحكام كل منها باقية ، ولانقول : ان شيئاً منها منسوخ لأن النسخ دليل الندامة فانه لا يجوز عليه تعالى ان يحكم بحكم ثم يندم و ينسخ او يحكم بحكم ثم يعلم عدم المصلحة فيه ، فعلم ان كلامها باق لانه كلامه تعالى ، انتهى ، وهؤلاء غير الفرقة الرواندية اتباع عبد الله بن الحرب الذين ذكر النوبختي مذاهبهم في فرق الشيعة .

ولابي محمد الحسن بن موسى النوبختي احد اعلام الشيعة في القرن الثالث كتاب النكت على ابن الرواندي كما ذكر النجاشي .

ولابي سهل اسماعيل بن على النوبختي احد اعلام الشيعة و كبارهم خال ابى محمد النوبختي كتاب نقض اجتهاد الرأى على ابن الرواندي كما فى الفهرست لابن النديم .

وقال الكيلانى ذيل الملل و النحل : ابوالحسين الخياط مؤلف كتاب الانتصار و الرد على ابن الرواندى ، دافع فيه عن المعتزلة و برأهم مما رماهم به ابن الرواندى .

وعد الشهيرستانى الرجل من الشيعة ومصطفى كتبهم .

اقول : الشهيرستانى ليس موثقاً به فى ما ذكر ونقل مع ان كون الرجل من الشيعة لا يدل على استقامة طريقة لان الشيعة فرق كثيرة فرقه منهم اهل الحق والآخرون مبطلون .

وقال المحدث القمي رحمة الله في الكني والألقاب : ابن الرواندى ابوالحسين احمد بن يحيى بن اسحاق الرواندى البغدادى العالم المستقدم المشهور ، له مقالة في علم الكلام وله مجالس و مناظرات مع جماعة من علماء الكلام ، وله من الكتب المصنفة نحو مائة و أربعة عشر كتاباً ، وكان عند الجمهور يرمي بالزندقة والالحاد ، وفي

روضات الجنات و عن ابن شهر آشوب في كتابه المعالم : إن ابن الرانوني هذا مطعون جدا ، ولكن ذكر السيد الأجل المرتضى في كتابه الشافي في الإمامة : إنه انما عمل الكتب التي قد شنعت بها عليه مغالطة للمعترضة ليبين لهم عن استقصاء نقصانها ، وكان يتبرأ منها تبرؤاً ظاهرا و ينتهي من علمها و تصنيفها إلى غيره ، و له كتب سداد مثل كتاب الإمامة والعروض ، ثم ساق صاحب الروضات الكلام في ترجمته ، و في آخره : إن صاحب رياض العلماء قال : ظنني أن السيد المرتضى نص على تشيعه و حسن عقيدته في مطاوئ الشافي و غيره ، انتهى ، توفي سنة ٢٤٥ (رمه) .

اقول : إن الرجل لم يذكر في أصحاب الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم ولا روايا عن أصحابهم شيئاً مع أنه كان في عصرهم و كان من أهل الفضل والكلام و كان قاطن بغداد ، وهذا يشعر بعدم استقامتة مع ما سمعت من غير السيد المرتضى رحمة الله في شأنه ، مع أن تأليف كتاب يوجب التشريع على مؤلفه والاعتذار بأنه عمل ذلك مغالطة لفرقة باطلة بعيد جداً .

**قول الشارح :** لأن بخت نصر استأصلهم الخ - حاصله أن هذا الحديث في أقوالهم ، ليس له سند موثوق به متصل إلى موسى عليه السلام .

و بخت نصار اسم هر كب ، و بخت بضم الباء و سكون الخاء و التاء الممدودة الساكنة قال الفيروزآبادي : أصله بوخت ومعناه ابن ، و نصر بالنون المفتوحة والصاد المشددة المفتوحة آخره راء صنم ، ثم لا شبهة أنه كان ملكاً قتل بنى إسرائيل و سبابهم و افناهم ، ولكن الأقوال والأخبار في تعين زمانه مختلفة ، والمستنبط من جميعها والجمع بينها يقتضي القول بأنه رجلان ، أحدهما من نسل الآخر ، والأول كان بعد سليمان في عهد رميا عليهما السلام ، والآخر ظهر بعد قتل يحيى بن زكريا عليهما السلام ، وظهور كل منهما كان نقمة لبني إسرائيل على فسادهم ، الأول بعد المرة الأولى والثانية بعد المرة الثانية كما أخبر تعالى بقوله : و قضينا إلى بنى إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين الخ ، و التفاصيل في التوارييخ والتعاسير .

**قول الشارح :** لأن لفظة التأييد لا تدل على الخ - لفظة الأبد تدل على الدوام ،

لكن دوام كل شيء بحسبه ، فالحكم باطلاق الابدية والدوام لكل ممكן يعارضه عروض قاطع من انتفاء المقتضى او حدوث المانع ، فالكلام المقيد بالتأييد من حيث الدلالة ومتكلمه من حيث الاراده ساكتان عن الانتفاء و عدمه ، بل الانتفاء امر واقعي قهري عند عروض القاطع ، فلو ان موسى عليه السلام كان قائلا لهذا الكلام كان ناهيا عن ترك التمسك بالسبت مادام المقتضى موجودا والمانع مفقودا ، لا انه أمر به وان اتي نبئ آخر من عند الله ونسخه ، فالكلام يدل على الدوام لا انه يدل على ان لا شيء يقطع ذلك الدوام ، وهكذا الحال في امثاله .

**قول الشارح : والسمع يكذب قولهم الخ -** الدليل السمعي من الكتاب يكفى في ذلك لمن اعترف بنبوته في الجملة لأن الكتاب حيئتذ حجة عليه .

**قول الشارح : بان يترجم خطابه الخ -** او بان يتعلم لغته ، و هو احسن و اولى و احکم و احرى .

**قول الشارح : بان يقربوا من الامكنة الخ -** او بان ارسل رسول الله صلى الله عليه وآله اليهم منذرافي هيئة يستأنسوها بها كما ارسل امير المؤمنين عليه السلام الى الجن فانذرهم فحاربهم على ماورد في الخبر .

**قول الشارح : انهم غير مكلفين الخ -** و ان كانوا مكلفين بالتكليف العقلية مطلقا .

ثم ان من الادلة السمعية على عموم نبوته صلى الله عليه وآله قوله تعالى : وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ، بل هذا يدل على عمومها لا الجن والانس والملائكة وغيرهم ، و قوله تعالى : قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ، و قوله تعالى : و من يتبع غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ، و قوله تعالى : هو الذي ارسل رسوله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ، و قوله تعالى : و ارسلناك للناس رسولا و كفى بالله شهيدا ، و ايضا انه صلى الله عليه وآله دعا بني اسرائيل و اهل الكتاب الى الایمان و تعرض لهم و حاربهم كما حارب المشركين ، فلو لم يكن مبعوثا اليهم لم يكن ليتعرض لهم ، و ايضا ان القرآن ناطق في مواضع بنسبة الكفر الى اليهود وغيرهم من اهل

الكتاب اذ لم يؤمنوا به صلوات الله عليه وآله ، فلو لم يكن مبعوثا اليهم لم يصح ذلك .

ثم ليس للشخص ان يتمسك بقوله تعالى : و اندرا عشيرتك الاقربين ، و قوله تعالى : لتندر ام القرى و من حولها ، و قوله تعالى : و كيف يحكمونك و عندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك وما اولئك بالمؤمنين ، و قوله تعالى : وليرحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه ، و قوله تعالى : قل يا اهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والانجيل و ما انزل اليكم من ربكم ، و قوله تعالى : كذلك ارسلناك في امة قد خات من قبلها امم لتنتمو عليهم الذي اوحينا اليك و هم يكفرون بالرحمان ، و قوله تعالى : هو الذي بعث في الاميين رسولهم لأن الامر في الآية الاولى والثانية بانذار الاقرئين و ام القرى لا يستلزم عدم الامر بانذار غيرهم ، فانه تعالى قد قال : لينذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين ، وقال تعالى : لاندراكم ومن بلغ ، وقال تعالى : اكان للناس عجبنا ان اوحينا الى رجل منهم ان اندرا الناس ، وقال تعالى : وانذرا الناس يوم ياتيهم العذاب ، وقال تعالى : هذا بلاغ للناس ، ولان قوله تعالى : و كيف يحكمونك الخ تعجب من فعل قوم من اليهود جاؤوا الى رسول الله صلى الله عليه وآله و حكموه في زنا وقع من محصنين من اشرافهم و ارادوا بذلك تبديل ما وجب عليهم في التوراة من الرجم ، فالآية تقرر حكم التوراة في هذه المسألة لا انها تثبت لها استقلالا في قبال القرآن ، كيف و القرآن يصرح بأنه مهيمن على غيره من الكتب السماوية ، ويصرح ايضا بان ما في ايديهم محرف عن اصله ، ولان قوله تعالى و ليحكم اهل الانجيل الخ و يا اهل الكتاب لستم الخ الزام لهم بما في تلك الكتب من البشارة به صلى الله عليه وآله و الامر بتصديقها ، واما آية السادسة والسادسة فان البعث في امة وقوم لاينا في البعث الى غيرهم كما ان الرسالة بلسان قوم لا ينافي الرسالة الى غيرهم .

**قول المصنف : وهو افضل من الملائكة الخ - و كذا آل المعصومون**  
**صلوات الله عليه وعليهم ، والأنبياء عليهم السلام كذلك ، بل الدليل المذكور يشمل**

الصالحة من العباد ، وبعض الاخبار يدل على ذلك ، بل الاخبار دالة على ان الانسان من حيث هو انسان افضل من الملك .

اقول : المعتمد عندي في هذا المطلب الاخبار لأن هذا الدليل كغيره يمكن ان يخدش فيه ، والطالب يراجع الرابع عشر من البحار .

**قول المصنف :** وقهره على الانقياد عليها - اى قهر المضاد للقوة العقلية على الانقياد على القوة العقلية ، والمصدر مضاد الى المفعول .

**قول الشارح :** اختلف الناس هنا الخ - قال الفخر الرازى في الأربعين : ذهب اصحابنا ( اي الاشاعرة ) والشيعة الى ان الانبياء افضل من الملائكة ، و قالت الفلاسفة والمعتزلة : الملائكة السماوية افضل من البشر ، و هو اختيار القاضى ابى بكر الباقلانى وابى عبدالله الحليمى من اصحابنا .

**قول الشارح :** و جماعة الاوائل - اى الفلاسفة الاقدمين و تبعهم الآخرون ، قال الشيخ : اعلى طبقات الموجودات الامكانية الملائكة الروحانية الذين سماهم الحكماء العقول ثم الملائكة الذين سموهم التقوس الفلكية .

**قول الشارح:** احمزها - الاحمز الامض والاشق ، قال في مجمع البحرين : في حديث ابن عباس : افضل الاعمال احمزها اي اشيقها وامتنها واقواها ، قيل : وليس بكلى فليس كل احمز افضل ولا العكس .

اقول : الحمزة في الاصل بقلة حرية حرية ، فيقال : حامز لكل حاد من السلاح ، او كل لاذع من الشراب ، او كل قارص من الجسم ، او كل شاق من العمل ، او كل جارح من الكلام ، او كل قوى المؤثر ، والافضلية في هذا الحديث موضوع والاحمزية محمول فإذا ثبت ان عملاً كذلك افضل فهو احمز لاعلى العامل ليكون بمعنى اشق لان مناط فضل العمل العقل والمعرفة فكلما كان الانسان اعقل بدينه واموره واعرف بربه ونبيه واصيائه صلوات الله عليهم كان افضل في عمله على مانطق بها آيات والاخبار ومناط كونه حامزا على العامل بمعنى كونه شاقا على بدنـه وقواه هو كثرة الحركات البدنية والفكرية وسرعتها او شاقا على نفسه هو كراحته وقلة حبه له ، فيتحمل

ان يكون معناه احمز على الشيطان اى انه احد لقطع اسبابه وسبيله الى قلب عامله، او احمز على النفس بمعنى انه اقبن واحفظ لها عن الوقوع في شهواتها وهوها ، او احمز في ازالة الرذائل النفسية او دفع النار الاخروية فهو بمعنى اقوى ، او احمز في نفوس الناس بمعنى اجرح وانفع من جهة الموعظة .

**قول الشارح : وهننا وجوه اخر الخ - ذكرها المرازى فى الأربعين ، و**

نقلها القوشجى وغيره .



المقصد الخامس  
في الامامة

**قول المصنف : في الإمامة** – عرفها شمس الدين الأصبغاني الشارح القديم بانها عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول عليه السلام في اقامته قوانين الشريعة و حفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة ، والشارح البهشتى رحمه الله بانه يراسة عامة في الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وآله ، والقوشجي بانها رياضة عامة في امور الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وآله ، والشارح العلام رحمه الله في الباب الحادى عشر بانه يراسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص نيابة عن النبي صلى الله عليه وآله .

اقول : الامام في كتاب الله امامان : امام الحق والهدى يدعوا الى الله تعالى ، و امام الضلال والردى يدعوا الى النار ، قال تعالى : انى جاعلك لمناس ااما ، وقال تعالى : و جعلناهم ائمة يهدون الى الحق ، و قال تعالى : و جعلنا منهن ائمة يهدون بامرنا ، و قال تعالى : فقاتلوا ائمة الكفر ، و قال تعالى : و جعلناهم ائمة يدعون الى النار ، فهذا التعريف ان كانت للاعم او الامامة بالباطلة فقط فليست في امور الدين ولا نيابة عن النبي فالقیدان مخلان ، و ان كانت للإمامية الحقة فلا بد من التقيد بكونها من قبل الله عز وجل ورسوله كما يشعر به ما في الآيات من انه تعالى جعل للإمامية من جعله لأن الرياسة في امور الدين امر عظيم خطير لا تتنى الاممن جعله الله تعالى لذلك و سده و علمه ما يرتفع بها خلاف الناس حين يختلفون و الا اختل امر الدين وذهب كل الى ما يهواه من الطريقة ، و لان النيابة لا تتصور الا بتعيين المنوب عنه لاسمها هذا المهم الذي لامهم فوقه اذ لا يعقل ان يدعى احد انى نائب عن فلان في الامر الكذائي او يجعله جماعة نائبا عنه من دون نص و تصريح منه بذلك والعقلاء ينسبون الى الحمق والسفه والخبل من يدعى ذلك عن احد من دون ايجاب منه ولو في ادنى الامور ، فلا بد من ذلك القيد في التعريف كما اشار اليه المصنف في بعض كتبه بقوله : فالحكمة تقتضي وجود رئيس قاهر امر بالمعروف و ناه عن المنكر مبين لما يخفى على الامة من غواص الشرع فكان وجوده لطفا و هذا اللطف يسمى اماما فتكون الامامة واجبة . ان قلت : ان قوله تعالى : و جعلناهم ائمة يدعون الى النار يدل على ان الامامة

الباطلة ايضا من قبل الله تعالى ، قلت : ان الجعل في تلك الآيات بمعنى التعيين بعد ان اعطاه الله تعالى لوازم الامامة والرياسة ، و في هذه الآية جعل تكويني بمعنى تخليلته تعالى الناس في سبيل اختيارهم من يهودون اليه للامامة كتخليلته تعالى عباده في جميع افعالهم فكانه تعالى قال : و جعلناهم مختارين في الامامة الداعية الى النار فادعوا ذلك فاعتم بهم اقوام لأن من القبيح ان يعين تعالى مضلا مغوايا ليطيعه العباد و يتبعوه ، و قد قال تعالى : و لاتطعو امر المسرفين ، ولا تطبع منهم آثما او كفورا .

ثم ان الامامة من اصول الدين لا من فروعه ، بل صنوا النبوة لأن ما يحصل بها من الاغراض يحصل بالامامة الحقة ، و لأن الباحثين ذكروها في الاصول ، و لأن من تعريفها يعرف أنها من الاصول ، و لأن بها حفظ اساس الشريعة و قوام حوزة الملة ، و لأنه روى عن النبي صلى الله عليه وآله من طرق الفريقيين : من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ، و لأنها لو كانت من الفروع لجاز فيها التقليد و لجاز أن يجتهد كل أحد فيها فيختار احدا للامامة ولكل فیها ظن المجتهد والكل يمنعون الكل ، بل يكفرون من يقول بامامة غير على عليه السلام والعباس و أبي بكر بعد النبي صلى الله عليه وآله ، بل بعضهم يكفرون و يسيرون قتل من يقول بامامة غير أبي بكر بعد النبي صلى الله عليه وآله ، و ما وقع في كلمات بعضهم من جواز التقليد فيها بل لا يجب البحث عنها فهو من المناقضات في كلامهم ، و لأن الدين يبتني عليها فكيف لا تكون من اصوله ، و لأن بالامامة تبقى النبوة ، و لأن انسانا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ارتدوا بعده على ادبائهم القدحري و يجلبون عن الحوض يوم القيمة على ما في احاديث في الصحيحين و من طرق الخاصة ولو جهلا رتداهم و عدم نجاتهم يوم القيمة و حكم الله تعالى انهم ليسوا من امتنا كما في احاديث الاعدائهم عن الامامة الحقة لأن الكبائر مشفوع فيها بالنبي صلى الله عليه وآله و لا وجه لا يجاب العدول عنها ذلك الا أنها من الاصول ، و لأن خواص النبوة من دعوة الخلق الى الحق و نشر احكام دين الله عز وجل بين العباد ثابتة للامامة ، و لأن اطاعة الامام و ولائيته عدل اطاعة الله عز وجل و اطاعة رسوله صلوات الله عليه وآله و ولائيته و ولائية رسوله كما نطق به التنزيل .

وبالجملة لو كانت هذه المسألة من الفروع لما وقع هذا التشاجر و التنازع والتحارب والتلاعن بين الطرفين ولما حكم بعض اهل السنة بباحة قتل الشيعة ولم يوقع عملهم بذلك و تحريرك عوامهم و أمرائهم على قتل علماء الشيعة و صلحائهم و على اثاره الفتن والافساد من اول الامر الى اليوم على ما هو مسطور في التواريχ و كتب الواقع، بل كانت كالفروع المهمة من الحجج والصلوة و اجزاءهما و شرائطهما كافية في باطن المجتهد او تقليد الغير ولم يكن سبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن او قال فيها شيئاً على خلاف ما قال الآخر فضلاً عن تكفيره و الحكم بباحة قتيله ، هذا كله على ان بعضهم صرح بانها من الاصول .

قال القاضي السعيد الشهيد التستري في احراق الحق : قد صرخ القاضي البيضاوي في مبحث الاخبار من كتاب المنهاج و جمع من شارحي كلامه بان مسألة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين الذي مخالفته توجب الكفر والبدعة ، و قال الاسرورشنى من الحقيقة في كتابه المشهور بينهم بفصل الاسرورشنى بتكفير من لا يقول بامامة ابي بكر ، انتهى .

فليس بالمكان قول بعض ارباب التأليف منهم بانها من المسائل الفرعية و اسناد ذلك الى اهل السنة و الاشاعرة كصاحب المواقف و الفضل بن روزبهان .

ثمان معنى كونها من الاصول هو وجوب الاعتقاد بامامة احد في كل عصر يرضي الله تعالى بوصايته وخلافته عن النبي صلى الله عليه وآله في جميع ما كان للنبي الا النبوة ولالية فيه على العباد ، و هؤلاء لا يمكنهم هذا الاعتقاد في احد من خلفائهم ، و معنى كونها من الفروع هو وجوب نصب احد للرياسة على الامة و الزعامة فيهم بعد النبي صلى الله عليه وآله ، و هذا الوجوب عند القائل به كفائى تخbirى لان اختيار فرقه قبل احد احدا يكفى من اختيار الماقفين و نصب كل احد يقوم مقام نصب آخر ، فاذقيل لهم: لم اختر تم هذا دون ذاك ولم عزلتم سائر المسلمين عن ذلك فالجواب كان ينتهي الى اثاره الفتن الموجبة لهدم اساس الشريعة و محوا ثاره الذي لم يكن يرضي بها الله عز وجل

و رسوله و وصى رسوله صلوات الله عليه و آله ولذلك قعد الوصى عن حقه ، و ادقيل للغابرين: لم اتبعتم ذلك قالوا : كذلك فعلت السالفة وهذا صريح في تقليدهم ايهم و ان ابوا عن الاعتراف به ، و ادقيل لهم : لم وضعتم عقيدتكم على اساس فعالهم قالوا: هل يتصور في اصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله الاتفاق على الباطل ، والمطلع المنصف قد علم ان الاتفاق لم يتحقق و رسول الله صلى الله عليه و آله قد كان ينص على ان جماعة منهم يرتدون على اعقابهم ولا يرونـه يوم القيمة و يجلون عن حوضه و يقول : يارب اصحابي فيقول الله تعالى : هل شعرت ما عملوا و احدثوا بعده .

والعقل يكتفيه التأمل في ان الامر لو كان كما يقولون لم يكن الله على الناس حجة بعد الرسول صلى الله عليه و آله لان الامر موكول على زعمهم الى الامة وليس بعض منهم حجة على بعض ، و كان لكل احد ان يأخذ بالقرآن و يذهب سبيله بحسب فهمه و رايـه و اجتهادـه و عقلـه او يقلد من يهوـاه من اهلـالـعلم ، و لم يكن من فرق الامة هـالـكـةـ معـ انـالـنـصـ وـالـاجـمـاعـ دـالـانـ عـلـىـ انـفـرـقـةـمـنـهـمـ نـاجـيـةـ وـالـبـاقـيـةـ هـالـكـةـ ، وـ لمـ يـكـنـ اللهـ تـعـالـىـ انـيـقـولـ يومـ الـقـيـامـةـ لـعـبـدـهـ: لمـ اـخـذـتـ هـذـاـ المـذـهـبـ وـ تـرـكـتـ ذـاكـ المـذـهـبـ لـانـ العـبـدـ يـجـيـبـ وـ يـقـولـ: ياـ ربـ اـنـكـ لمـ تـنـصـبـ لـعـبـادـكـ بـعـدـ نـبـيـكـ طـرـيقـاـ وـ عـلـماـ ، بلـ كـانـ بـيـنـهـمـ كـتـابـكـ وـ اـنـ رـأـيـتـ اـنـ كـلـامـهـمـ يـجـرـىـ عـلـىـ كـتـابـكـ بـحـسـبـ فـهـمـهـ وـ عـقـلـهـوـاـنـىـ جـرـيـتـ عـلـيـهـ كـذـلـكـ لـانـ عـقـلـىـ حـجـةـ عـلـىـ " دونـ عـقـلـغـيرـىـ فـيـحـجـجـ اللهـ عـزـوـ جـلـ وـ يـخـصـمـهـ تـبـارـكـ وـ تـعـالـىـ عـمـاـ يـقـولـ الـظـالـمـونـ عـلـوـاـ كـبـيرـاـ وـ اللهـ الحـجـةـ الـبـالـغـةـ عـلـىـ النـاسـ .

هـذـاـ مـعـ انـ النـصـوـصـ الـجـلـيـةـ الـمـتوـاتـرـةـ الـكـثـيـرـةـ عـنـ النـبـيـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـ آـلـهـ عـلـىـ خـلـافـةـ اـمـيـرـ الـمـؤـمـنـينـ عـلـيـهـالـسـلـامـ وـ اـمـامـتـهـ كـمـاـ يـأـتـىـ بـعـضـهـاـ فـيـ الـكـتـابـ لـاـ تـبـقـيـ مـجـالـاـ لـهـذـهـ الـمـبـاحـثـ .

ثـمـ السـرـفـيـ انـحرـافـ منـ انـحرـافـ عـنـ الطـرـيقـةـ وـ عـدـلـ عـمـنـ نـصـبـهـ اللهـ تـعـالـىـ عـلـمـاـ الـلامـةـ عـدـمـ قـدـرـهـ لـلـدـينـ حـقـ قـدـرـهـ فـرـضـوـاـ بـاـنـ يـكـوـنـ زـمـامـهـ بـيـدـ كـلـ جـاهـلـ وـ فـاجـرـ، بلـ مـاـقـدـرـوـاـ اللهـ حـقـ قـدـرـهـ فـحـسـبـوـهـ جـسـمـاـ فـيـ ذـاتـهـ اوـ مـرـكـبـاـ فـيـ حـقـيقـتـهـ بـصـفـاتـهـ اوـ ظـالـمـاـ فـيـ اـفـعـالـهـ بـعـبـادـهـ اوـ اـمـرـيـاـ فـيـ جـهـاتـهـ اوـ عـاجـزاـ عـلـىـ ماـ اـقـدـرـ عـبـادـهـ عـلـيـهـ اوـ عـابـثـاـ فـيـ اـرـادـتـهـ

لما دل عليه ، ولارسوله حق قدره و لاما كان تهفي رسالته فضرروا له الامثال بالسهو والغفلة والعصيان وعدهم ايام واحدا من الناس في ظاهره و باطنه الا انه نزل عليه كلام الله واجتهد فيه بحسب ادراكه كما كان لغيره من اصحابه و افراد امته ان يجتهد فيه وان كان على خلاف ما نطق به رسول الله صلى الله عليه و آله كما صرحو به في كتبهم من ان بعض الاصحاب في موارد خلافهم مع رسول الله صلى الله عليه و آله و اعتراضهم عليه كان يجتهد و يرى ذلك وكان تلك الخلافات والاعتراضات امورا اجتهادية كان غرضهم منها اقامة مراسم الشرع و ادامة مناهج الدين ، فبها و بعدها و سحقا لامة ترى ان اقامة مراسم الشرع و ادامة مناهج الدين في الخلاف والاعتراض على نبيها على حسب الاجتهاد والرأي .

### المسألة الاولى

#### (في ان نصب الامام واجب على الله تعالى)

**قول الشارح : اختلف الناس هنا في - ضبط الاقوال ان يقال : ان نصب الامام واجب ام لا ، والثاني مذهب النجدات من الخوارج لعنهم الله اصحاب نجدة بن عامر الحنفي ، ومذهب الاصم المعتزلي عند الامن و اما عند ظهور الفتن فواجب ، ومذهب الغوطى عند ظهور الفتن و اما عند الامن فهو جب على عكس ما قال الاصم على ما في المقالات والمملل والنحل و شرح القوشجي والاربعين .**

و اما القول بوجوب نصب الامام فيتصور اربعة : الوجوب على الله تعالى او على الناس او على كل من التقديرين سمعا وعقلا .

فالقليلون بالوجوب على الله تعالى عقلا هم الامامية والاسماعيلية ، ولكنهم قالوا بذلك لذها بهم الى ان النظر غير كاف في حصول المعرف ، بل لا بد من معونة من معلم الہی نبی او وصی نبی ، فوجب على الله ان لا يخلی العالم عن امام يرشد الخلق الى

معرفه وسائل المعرف ، وكلامهم هذا حق بل يرجع إلى قاعدة اللطف ، ولكن قولهم : ان النظر غير كاف مطلقا ليس بحق لأن البديهة تشهد بأن النظر كاف في كثير من المسائل ، وقد من تفصيل مبناهم هذا في المسألة الثانية والعشرين في مبحث العلم من مباحث الاعراض ، والإمامية وان ذهب بعضهم إلى مبني الأسماعيلية الصدوق في التوحيد باب انه عزوجل لا يعرف الابه ، بل يظهر ذلك من الاخباريين ، لكنهم استدلوا على المطلوب هنا بناء على قاعدة اللطف بماذ كره المصنف رحمة الله من ان نصب الإمام لطف وكل لطف واجب على الله تعالى .

اما الصغرى فمعلوم ان الإمام كالنبي لطف بكل المعنيين المذكورين في مبحث اللطف من تحصيل الغرض ومن التقريب إلى الطاعة والتبعيد عن المعصية ، بل الثاني جزء من الأول فان غرضه تعالى من ايجاد الخلق استحقاقهم لرحمته ودخول دار كرامته وبقاء يقائده في مقام السرور والابتهاج ومكان التنعم الدائم من دون نقاد ، وانه تعالى اراد لهم ذلك بتكميل نقوسهم في العلم والعمل في دار الابتهاج وقرار البلاع ، وهذا التكامل لا يتأتى لهم الا بتكامل بينهم يرجعون إليه في شبهاتهم وجهاتهم ، ويرفعون إليه مخاصماتهم ، ويعتنون به عن التغالب والتهاوش والتعادي ، ويامرهم بالمعروف والعدل والاحسان ، وينهواهم عن المعاصي والمنكرات ، ويعنفهم على التناصف والتعادل ، ويبيّن لهم المجملات ، ويؤول لهم المتشابهات ، ويلقي إليهم المعرف وعلوم الأحكام ، ويعظّهم بالمواعظ البالغة ، ويرقيهم إلى المدارج العالمية ، ويسلك بهم سبيل التوحيد والعبودية ، ويهديهم في امورهم إلى المصالح الدنيوية والاخروية ، وكتاب الله تعالى لا يكفيهم في ذلك الامر الذي عنده علم الكتاب كما بين ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله بقوله : اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ابدا كتاب الله و عنترى اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا على "الحوض" ، والذى عنده علم الكتاب لا يعرف الابتعرينه تعالى وتبينه فوجب عليه تعالى ذلك لئلا يلزم نقض الغرض ، ولقوله تعالى : ان علينا للهدي ، والكبير قد مر في مبحث اللطف انه بمعنى المحصل

للغرض واجب كلّياً وان لم يكن بالمعنى الآخر كذلك لكنه جزء من المعنى الاول كما قلنا .

واما القول بوجوب نصب الامام على الله تعالى سمعاً فقط فمن يعزل حكم العقل هنا طعناً في قاعدة اللطف ان كان فلا بد له ان يتمسك بالادلة السمعية فان من الآيات ما استدل به على ذلك كقوله تعالى : ان علينا للهدي ، و قوله تعالى : انما انت منذر ولكل قوم هاد ، و قوله تعالى : قل هل من شر كائكم من يهدى الى الحق قل الله يهدى للحق افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ، و قوله تعالى : اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولى الامر منكم ، و قوله تعالى : ان الله اصطفى آدم و نوح و آل ابراهيم و آل عمران على العالمين ذريمة بعضها من بعض والله سمیع علیم ، و من الاحادیث ما هو صریح في ذلك وعلى الطالب ان يراجع مظان تفاصيلها .

واما القائلون بوجوب نصب الامام على العباد عقلاً فهم ابوالحسين البصري والبغداديون من المعتزلة والجاحظ وابوالحسين الخياط وابوالقاسم الكعبي من قدماء الاعتزاز كما في الأربعين للرازي ، و هذا ايضاً مذهب الزيدية لأنهم رأوا الامامة في ولد الحسن او الحسين عليهما السلام بالشوري ، و استدل هؤلاء على ما نقله الرازي في الأربعين بأن نصب هذا الرئيس يتضمن دفع الضرر عن النفس و دفع الضرر عن النفس واجب عقلاً فنصلب الامام واجب عقلاً .

اقول : ان القائلين بوجوب السمعي على العباد ايضاً استدلوا بهذا الدليل بعینه ، و عن قريب سند كره والكلام عليه انشاء الله عز وجل .

ثم ان تعجب ففي حجـب مذهب المعتزلة هذا حيث التزموا في كل مسألة بوجوب اللطف على الله تعالى على مقتضى قواعدهم حتى وصلوا الى هذا المقام فنكصوا على الاعقاب وقالوا بعدم وجوب نصب الامام عليه تعالى مع عدم الشبهة في كونه لطفاً كالنبي وانت عرفت في مبحث اللطف انه بمعنى المحصل للغرض واجب كلّياً ، و هم معتبرون

## في الإمامة

مثبتون للكلية في ذلك المبحث، ولعمري ان هو الاسر الشقاوة الموجبة للانحراف عن باب الولاية و مدينة العلم والحكمة .

و اما القائلون بوجوب نصب الامام على العباد سمعا فهم اصحاب الحديث والاشاعرة والجبيئيان من المعتزلة بل غيرهما الامن عددهما في القول السابق ، و هم استدلوا على مذهبهم بأمور :

الاول الاجماع ، قال القوشجي في شرحه : تمسك اهل السنة بوجوه ، الاول وهو العدمة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذاك اهم الواجبات و اشغلاوا به عن دفن الرسول ص .

اقول : لم يقم اجماع على ان نصب الامام واجب على العباد ، و الا فمن اين هذه الاختلافات في هذه المسألة حتى ذهب كثير من غير الشيعة الى عدم الوجوب اصلا ، بل الاجماع المدعى من الخصم المذكور في كتابهم انما هو على اختيار ابي بكر ، و ذلك غير المسألة المبحوث عنها ، مع انه لم يقع فيها ايضا من المسلمين اجماع ولا من الصحابة قطعا على ما بين في محله .

الثاني ان نصب الامام مقدمة للواجب و مقدمة الواجب واجب ، اما الكبرى ظاهرة مسلمة ، و اما الصغرى فلان الشارع امر باقامة الحدود و سد الشغور و تجهيز الجيوش للجهاد و كثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام و حماية بيضة الاسلام .

اقول : ان وجوب المقدمة عقلي لاسمعى ، فيثبت بهذا الدليل ان تم وجوب نصب الامام عقلالاسمع ، مع ان وجوب المقدمة عام حتى حقه تعالى فانه تعالى اذا اراد شيئا لا يمكن ان يوجد الا بامر آخر فلا بد ان يريده ذلك الامر ايضا ، فاذ كان نصب الامام مقدمة لبقاء الدين و نظام امر المسلمين فعليه تعالى ان ينصبه لانه تعالى يريده بقاء الدين بحكمته كما يريده المسلمون باذنه و امره .

الثالث ما ذكره الرازى في الأربعين من ان نصب الامام يتضمن اندفاع ضرر لا يندفع الا بنصبه و دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان ، و هذا يقتضى ان يجب على العقلاء ان ينصبو و الانفسهم اماما ، اما بيان المقام الاول فانا نرى ان البلد اذا حصل

فيه رئيس قاهر مهيب سايس يأمرهم بالاعمال الجميلة وينجز لهم عن القبائح كان حال البلد في البعد عن التشويش والفساد والقرب من الانظام والصلاح اتم مما اذا لم يكن مثل هذا الرئيس كائنا فيهم والعلم به ضروري بعد استقراء العادات فثبت ان نصب الرئيس يقتضي اندفاع انواع من المضار لاتندفع الا بنصبه واذا كان كذلك كان نصب هذا الرئيس دفعا للضرر عن النفس ، واما ان دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان فهذا متفق عليه بين العقلاء ، اما عند من يقول بالحسن والقبح العقليين فانه يقول : وجوب هذا معلوم في بداهة العقول ، واما عند من ينكر ذلك فانه يقول : وجوب هذا ثابت باجماع الانبياء والرسل واتفاق جميع الامم والاديان ، اتهى ما ذكره بعين عبارته ، وغيره كالتوشجى اتى بهذا الدليل في شرحه الا انه زاد في الصغرى على دفع المضار جلب المنافع .

اقول : انظرا ليها العاقل المنصف كيف قرر في الصغرى ما قررها الامامية في صغرى دليلهم من كون نصب الامام لطفا ، لكنهم يقولون : ان الله عزوجل اوجب على نفسه نظرا الى حكمته وعلمه وخبره بيواطن خلقه ورأفته وحنانه بعباده ان يقيم لهم من يقوم به جلب المصالح والمنافع ودفع المضار والمجاذيف الدينية منها والاخروية قضاء لما اراد من خلق الخلق ، و هو لا يأءى يقولون : لا بأس بان يهمل الله تعالى عباده ويترکهم مع اختلافاتهم و تختلف اهوائهم سدى و يكمل هذا الامر الخطير الى انفسهم مع غلبة شهواتهم وكثرة شبهاهم و جهالتهم ، و اني للخلق بمعرفة الامام الناصح الذي لا يحيف على من يبغض ولا يأئم فمن يحب و لم يكن ما يفسده اكثرا مما يصلحه ، وكيف يعرف وقوع اختيارهم على من يطمئن القلب بما مأته و يكون خيرا للامة في دينهم و دنياهم تاركا للدنيا لاجل آخرته ، و انظر الى احوال كل واحد من الخلفاء الاموية والعباسية و من بعدهم من رؤساء المسلمين ، بل انظر الى الاول والثانى و ما نقل وقوعه منها في التوارييخ والسير الذى يأتي في الكتاب ذكر بعضه .

و اذكر الحديث الذى رواه في المجلد السابع من البحار باب ان الامامة لا تكون الا بالنص عن الاحتجاج عن سعد بن عبد الله القرمي ، قال : سألت القائم عليه السلام

في حجر أبيه فقلت : أخبرني يامولاي عن العلة التي تمنع القوم من اختيار اماماً لانفسهم ، قال : مصالح او مفسد ؟ قلت : مصالح ، قال : هل يجوز ان تقع خيرتهم على المفسد بعد ان لا يعلم احد ما يخطر ببال غيره من صلاح او فساد ، قلت : بل ، قال : في العلة ، ايدتها لك ببرهان يقبل ذلك غلتك ، قلت : نعم ، قال : أخبرني عن الرسل الذين اصطفاهم الله و انزل عليهم الكتب و ايدهم بالوحى والعصمة اذهم اعلام الامم و اهدى ان لو ثبت الاختيار ، و منهم موسى و عيسى عليهما السلام ، هل يجوز مع وفور عقولهما و كمال علمهما اذا هما بالاختيار ان تقع خيرتهما على المنافق و هما يظنان انه مؤمن ، قلت : لا ، قال فهذا موسى كليم الله مع وفور عقله و كمال علمه و نزول الوحي عليه اختار من اعيان قومه و وجوه عسکره لم يقاتله ربها سبعين رجلاً من لم يشك في اي من هم و اخلاصهم فو قع خيرته على المنافقين ، قال الله عزوجل : و اختار موسى قومه سبعين رجلاً لم يقاتلنا الآية ، فلما وجدنا اختيار من قد اصطفاه الله للنبوة واقعاً على الاسف دون الاصلاح و هو يظن انه الاصلاح دون الاسف علمنا ان لا اختيار لمن لا يعلم ما تخلفي الصدور و ما تكن الضمائـر و تنصرف عنه السرائر و ان لا خطر لاختيار المهاجرين و الانصار بعد وقوع خيرة الانبياء على ذوى الفساد لما ارادوا اهل الاصلاح .

ثم ان هذا الدليل عقلى و هو عين ما ذكره القائلون بوجوب نصب الامام على العباد عقلاً .

الرابع ما ذكره التفتازاني في شرحه للعقائد النسفية ، وهو ماروى عن النبي صلى الله عليه و آله بطرق الفريقيـن : من مات و لم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية .

اقول : الحديث حق ثابت متواتر ، لكن ليقل عاقل للتفتازاني ومن سلك مسلكه : من امام زمانك الذى يدعوك به الله تعالى يوم القيمة ، و من الذى ان عرفته اماماً هـ على ميتة الاسلام ، و هو قد قال بعد سطور : و اما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل ، انتهى ، و هو نفسه بعد الخلفاء العباسية ، على ان الامر من اوله مشكل لأنهم رووا عن رسول الله صلوات الله عليه و آله انه قال : الخلافة بعدى ثلاثون سنة تم بغير ملك اعضاً ،

فأين الامامة والخلافة من الملك العضوض ؟! ومن يعتقدونه اماماً في أيام الملك العضوض ؟!  
فكل أحد من آحاد الأمة على سلوكيهم يموت بعد أيام الخلافة ميتة جاهلية كما اعترف  
به التفتازاني نفسه في شرحة، ثم تم محل لدفع هذا الاشكال بما لا يسمى ولا يعني من  
جوع ، ثم آخر الامر تسلّم الاشكال فيما بعد الخلافة العباسية . فتبأ لشان من لا يطمئن  
قلبه بامامة أحد حقاً فيموت ميتة جاهلية ميتة كفر ونفاق وضلالة .

ثم ان رسول الله صلى الله عليه وآلـهـ قال : من مات ولم يعرف الخ ثم عيـنـ وعرف  
في مواضع بالاسماء والألقاب و بعض الخصائص ائمة المسلمين او لهم الى آخرهم  
صلوات الله عليهم الذين هم الائمة حقا الى آخر الدهر كما ورد ذلك في روايات متواترة ،  
و سياـتـيـ بيـانـهـ في آخر المقصد انشـاعـ اللهـ عـزـ وـجلـ ، وـ لوـلاـ ذـلـكـ لـكـانـ كـلامـهـ هـذـاـ قـبـيـحاـ  
لغـواـ كـمـاـ انـ رـئـيـساـ يـقـولـ لـمـنـ تـحـتـ يـدـهـ : لـوـلـمـ تـأـمـرـواـ بـاـمـرـيـ لـضـرـبـتـكـمـ وـجـيـعاـ ثـمـ  
لـمـ يـكـنـ لـهـ قـبـلـ ذـلـكـ وـلـاـ بـعـدـهـ الـىـ آخـراـ يـاـمـهـ اـمـرـيـهـ بـشـيـءـ .

**قول الشارح : الاصم من المعتزلة** - هو ابو بكر بن عبد الرحمن بن كيسان  
المعتزلـيـ ، ذـكـرـهـ الـبـغـادـيـ فـيـ الفـرـقـ، وـالـمـسـعـودـيـ فـيـ التـنبـيـهـ وـالـاـشـرـافـ صـ ٣٥٦ـ ، وـاحـمـدـيـنـ يـحـبـيـ بـنـ الـمـرـتضـيـ فـيـ الـمـنـيـةـ وـالـاـمـلـ صـ ٣٢ـ ، تـوـفـيـ فـيـ الـمـائـةـ الـثـالـثـةـ ،  
كـذـاـ فـيـ ذـيـلـ فـرـقـ الشـيـعـةـ لـلـنـوـبـخـتـيـ .

**قول الشارح : و جماعة من الخوارج** - قال ابو محمد الحسن بن موسى  
النوبي حتى رحمه الله في فرق الشيعة: خرجت فرقة من كان مع علي عليه السلام و خالفته  
بعد تحكيم الحكمين بينه وبين معاوية و اهل الشام وقالوا: لا حكم لله ، وكفروا  
عليها السلام و تبرؤوا منه و امرروا عليهم ذا الثدية ، و هم المارقون ، فخرج على  
عليها السلام فحاربهم بالنهروان فقتلهم و قتل ذا الثدية ، فسموا المحرومية لوقعة  
حروراء ، و سموا جميعاً الخوارج ، و منهم افترقت فرق الخوارج كلها ،  
انتهى ، و عدد بعض العاديين لفرق فرق الخوارج تسع عشرة فرقة باسمائهم .

**قول الشارح : و اصحاب الحديث** - ان اصحاب الحديث هم الذين يستندون  
في كل شيء الى حديث مردوى من دون تحقيق و نظر فيسائر الادلة ، و يقال لهم :

## في الأئمة

الخشوية ، ويقابلهم أصحاب الرأى والاجتهد ، وهم الذين يستندون في كل شيء إلى آرائهم المتخذة عن الأدلة على حسب انتظارهم .

**اقول :** اين أصحاب النورانية والتقوى والفرقان الذين قال في حقهم الصادق عليه السلام : ليس العلم بالتعلم ( اي به فقط ) انما هونور يقع في قلب من يربى الله تبارك وتعالى ان يديه ، فان اردت العلم فاطلب اولا في نفسك حقيقة العبودية ، و اطلب العلم باستعماله ، واستفهم الله يفهمك ، الى آخر ما قال عليه السلام في حديث عنوان البصري المذكور في البحار في آخر الجزء الاول من الطبيعة الحديثة ، و قوله عليه السلام : فان اردت العلم الخ بيان لعلل وقوع ذلك النور في القلب ، فلا بد من ان تتحقق قبل التعلم و معه حتى يحصل بذلك النور ، والافليس ماحصل له بالتعلم علما حقيقة ، بل صناعة من الصناعات .

**قول الشارح :** بان العقلاء متى كان الخ - ان قلت : ان الخصم ايضا يتمسك بهذا الوجه لاثبات وجوب نصب الامام على العباد ، قلت : ليس للخصم ان يتمسك بشيء لاثبات الوجوب على العباد الا بعد ان يثبت ان الله عزوجل اهمل الحكمة في هذا الامر الخطير ، و انى له بذلك ، بل التفوه به يوجب الكفر .

**قول الشارح :** قد تقدم بيانها - في المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث .

**قول المصنف :** و المخاسد معاومة الانتفاء - هذه شبهة اوردتها القائلون بعدم وجوب نصب الامام على جميع القائلين بالوجوب بان نصب الامام واجب لوعلم خلوه عن المفسدة ، و امامع احتمالها او العلم بها فاللان من الممكن بل الواقع كثيرا كون ما يفسده الامام المنصب اكثرا مما يصلحه بعد السلطة والقرار على مقام الرياسة ، فحيئذ فلا رجحان لنصبه على عدم نصبه و ان فرض في عدم نصبه مفسدة .

فالجواب على القول بوجوب نصبه على الله تعالى ظاهر لانه تعالى عالم بسرائر العباد و حقائق الامور والأشياء ازلابدا لا يعزب عنه شيء ، فلا ينصب من يعلم ان في نصبه مفسدة لانه يقضى للغرض كعدم نصبه ، فمن نصبه الله تعالى و عرفه للإمامية و الخلافة

فالعلم بانتفاء المفسدة فيه و عنه حاصل باليقين ، و لذلك اوجب الامامية كون الامام عصوما على ما يأتي في المسألة الثانية ، و ان ادعى مدع ان المفسدة لازمة للامامة غير منسكة عنها سواء كانت من عند الله تعالى او من عند الناس فدعوى باطلة كما اشار الشارح رحمه الله في ضمن كلامه للقطع بامكان انفكاك المفاسد كلها عن الامامة ، و لأن الامامة لا يتصور فيها مفسدة ، بل المتصور هفسدة من نصب لها ان كان من قبل الناس ، و لأن ابراهيم عليه السلام كان اماما كما اخبر الله تعالى عنه ولم يكن في امامته مفسدة بالاجماع ، والحاصل ان نصب الامام واجب في حكمة الله تعالى لوجود المقتضى الذي هو المطاف والمانع غير متصور .

واما الجواب على القول بوجوبه على الامة فان المفاسد محصورة معلومة لهم ، فيختارون من لم تكن فيه واجد العلم وال بصيرة والشجاعة والعدالة وغيرها من الاوصاف التي ثبت سمعا او عقلا لردها للامر .

اقول : الحق ان الایراد غير مندفع على القول بالوجوب على الامة لأن العلم بخلو الانسان سمي للامامة عن المفسدة في دينهم او دنياهم يختص بعلام الغيوب الخبر بما في الصدور ، والتاريخ ارانا ان الخلفاء المنصوبين من قبل الامة قد غلبهم الفساد ولم يكن عندهم تلك الاوصاف الازمة للامام ، انظر الى الثلاثة الاولين الذين هم افضلهم عندهم هل كانت فيهم تلك الاوصاف ام ظهرت منهم اضدادها على ماروى و ذكر في الكتب وسيأتي في هذا الكتاب ذكر بعضها ، فبإذن العزيز المنتقم انهم افسدوا أكثر مما اصلاحوا ان قال قائل : انهم اصلاحوا ، فانهم اضعوا الصلاة و اتبعوا الشهوات و اضلوا عباد الله و اخربو بلاط الله كفرا و احلوا قومهم دار البوار ، فانجر الامر لما فعل الاموية والعباسية و من بعدهم الى ذلك المسلمين شيئا فشيئا حتى وصل اليوم الى ما لا ينفتح فعم عاقل فيظهره ، والله قسما بشهادة الوجود ان امير المؤمنين عليه السلام لوقام مقامه الذي كان حقا له لم يدض زمان الا و اهل الارض ما لوا الى التوحيد الاسلام كما هو المرجولنا عند قيام المهدى المنتظر صلوات الله عليه و علی آباءه الاطهار حسب ما وعده الله تعالى في مواضع من كتابه ، لكنه عليه السلام تنحي عن مقامه في الظاهر

كرهه ان تهدر صيابة من الایمان بقيت فى آحاد من المسلمين كما تنفس بما كان يتغلغل فى صدره ازماذا فى الخطبة الشقشيقية وغيرها مما يحقق ما قلناه فى تحصيه عن مقامه .

ثم ان الرازى ذكر فى الأربعين بعد ذكر دليل اصحابه هذا الاشكال مع الجواب بهذه الم Osborne : فان قيل كما فى نصب هذا الرئيس هذه المصالح لكن فيه انواع من المفاسد ، منها انهم ربما يستنكرون عن طاعته فيزيد الفساد ، و منها انه ربما يستولى عليهم فيظلمهم ، و منها ان بسبب تقوية رياسته يكثر الخرج فيفضى الى اخذ الاموال عن الضعفاء والفقراء ، قلنا : لا نزاع فى ان هذه المحذورات قد تحصل ، لكن كل عاقل يعلم انه اذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الرئيس المطاع والمفاسد الحاصلة من وجوده فان المفاسد الحاصلة من عدمه ازيد من المفاسد الحاصلة من وجوده ، و عند وقوع التعارض يكون العبرة بالرجحان فان ترك الخير الكبير لاجل الشر القليل شر كبير ، انتهى .

اقول : ان المفاسد الدينية والاخروية من الرئيس الذى استولى على العباد فيظلمهم و يأخذ اموالهم بغير حق ازيد و اكثر بما فوق القياس من المصالح الدنيوية التي تحصل منه للذين يتزلفون اليه ويقربون من سلطانه و يترجرون حول امارته و لمن يوافقه او يسكت عن مظالمه من آحاد رعيته كما هو المعلوم فى عثمان والاموية والعباسية و من بعدهم ، فان الناس قد خرجوا افواجا من دين الله و مالوا الى الكفر والكفار وتآدوا بهم و تخلقا باخلاقهم و تعلموا من علومهم و ترکوا علوم الدين و سنن سيد المرسلين و استجلبوا الذل لانفسهم والعز لمن قال تعالى فيهم : حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ، وكل ذلك ليس الامن جور الرؤساء وسوء طريقة الائمة والامراء ، و ليس ذلك الا الاختيار الناس اماما لانفسهم ، ثم اختيار كل فرقه اماما ، وترك من اختياره الله تعالى لهم ، فلا بد لصلاح امر العباد من ان يترك الناس هذا الاختيار والداعية حتى يظهر من ادخر الله تعالى لتقويم الدين فيسلك بعباد الله عز وجل طريق الصواب و يجري بهم على مجرى السنّة والكتاب ، ولكن الناس لا يأتون الى هذه الفكرة

حتى يأتي امر الله تعالى ، فان امر الله كان مفعولا .  
**قول المصنف : وانحصر اللطف فيه الخ** - هذه الشبهة بعد الاغمام عن الشبهة الاولى ، فان الخصم القائل بعدم وجوب نصب الامام يقول : سلمنا انه ليس في نصب الامام مفسدة ، لكن من الجائز ان يترب الغرض المترتب على الامامة على غيرها ، فلا انحصر فيها ،

و تقرير هذه الشبهة مع جوابها على القول بوجوب نصب الامام على الله تعالى ان يقال : لم لا يجوز ان يلطف الله تعالى بعباده لطفا يقوم مقام لطف الامامة كأن يجعل الناس كلهم معصومين ويوحى الى كل منهم ما يحرم عليه ويحل له ، او على وجه آخر ، والجواب ان المتصور وجهان لان الغرض سير الخلق الى السعادة الابدية ، وهو اما بالوحى الى كل احد وجعله معصوما ، و اما يجعل البعض حجة معصوما و استفادة الآخرين منه ، والاول ليس لأن الاصل في خلق الانسان حسب ما اراده الله تعالى كما يشهد به آيات و اخبار كثيرة ويظهر بالوجدان ان يجعله بحيث يتأتى منه الخير والشر ثم يهدى بالنجدين فيختار بنفسه و اختياره نجدا الخير فيستحق بذلك تلك السعادة ، ثم حيث ان عقل الانسان لا يكفى لذلك لمعارضة الاوهام والشهوات ضم الله تعالى الى العقول من ابناء نوعه من يكفيه لذلك وهم الانبياء والوصياء عليهم السلام ، فليس بجائز ان يخرج الله تعالى كل احد من ذلك الاصل لانه تقض لغرضه ، ولا بجائز ان يجعلهم بلا حجة فيفوت الغرض فاصطفي من عباده آحدا وقواهم بالنقوس القدسية ليحصل بهم الغرض ، فاللطف الذي يحصل به الغرض من ايجاد الخلق يتم بانبي المبعوث وبعده بالامام المنصوص .

و اما تقرير الشبهة مع جوابها على القول بوجوبه على العباد ان يقال : ان الامام عندكم هو من له الرياسة العامة على جميع الامة في امور الدين والدنيا ، و من اين يجب نصب من له هذه الخواص ، ولم لا يجوز الاكتفاء بذى شوكة في كل ناحية بان يكون لكل اجتماع رئيس يحفظ به نظام امورهم ، او الاكتفاء بمن له الرياسة العامة على الجميع في امور الدنيا ويكون امر الدين مو كولا الى انفسهم بالاجتهاد او التقليد ، والجواب على ما في شرح القوشجي ان انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى

صلاح الدين والدنيا يفتقرب إلى رياضة عامة فيما اذلو تعدد الرؤساء في الاصناع والبقاء لدى إلى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام، ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى .

اقول : ان كلا من امراء هؤلاء القوم من البدء الى اليوم كان امره مقصورا في رياسة الدنيا سواء كان واحدا في عصراً متعدداً اذ لم يكن عنده علم الدين ليكون رئيساً دينياً ، نعم كانوا قد يدخلون بغير حق في امور الدين ويرتكبون باسمه ما اقتضى اهوائهم ، و كان علمائهم الحاطمون لدين الناس الهاضمون من دنيا اولئك الناس قد يحكمون ويقضون حسب اهوائهم ، فلم يكن لهؤلاء القوم امام بالمعنى الذي فسروه ، فمات كل منهم إلى اليوم ميتة جاهلية لأن معرفة الشيء بشخصه فرع وجوده حينما .

ثم ان القوشجي بعد ذكر الشبهتين والجوابين قال : و ظاهر انهما (اي الجوابين) مجرد دعوى ، و قوله هذا صدر من العصبية العميماء مع اnek قد عرفت ان الجوابين يدفعان الشبهتين على مذهبنا لاعلى مذهبهم .

**قول المصنف : وجوده لطف و تصرفه الخ - ان الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم كانوا ائمة الامة في امور الدين الذي هو المقصود من بعث الانبياء عليهم السلام لأن علوم الدين جميعاً اصولاً و فروعه انهم اخذت و اليهم انتهت ، و هذا امر قد سلمه الخاصة وال العامة على حسب الاحاديث المرورية عن النبي صلى الله عليه و آله في حقهم والشهد و الوجود ، و اما امور الدنيا فانهم كانوا مشيرين فيها للرؤساء و آحاد الامة إلى مصالحهم في الشؤون و الخطوب في موارد كثيرة عديدة لاتحصى على مافي زبر التواريخ والسير و ان لم يكن في ايديهم ظاهر السلطان ، و هذا اهم شؤون التصرف و كاف لحصول غرضه تعالى لانه اهتم الناس بهم بالاختيار ، و قد اهتموا بهم صلوات الله عليهم و باصحابهم و اتباعهم في زمانهم و بعده الى اليوم من كان اهلاً للإهتمام ، و انما قعدوا عن حقهم مع قدرتهم على اخذه في ايسر زمان لما قد قدره الله تعالى ، و منه بلوى الناس ليظهر ما في صدورهم ، قال الله تعالى : احسب الناس ان يتربكوا ان يقولوا**

آمنا ولاهم يفتون، حتى وصل الامر الى الثاني عشر منهم صلوات الله عليهم فاختفاه الله تعالى لان ما وصل من آبائه عليهم السلام الى الناس من المعارف والعلوم والاحكام كان كافيا لاهتدائهم و لانه لو كان ظاهراً بين الناس فعلوا به ما فعلوا بآبائه من القتل والحبس والحصر وغيرها لاسيما بعد ما سمع العباسيون حديثاً مروياً عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه من انه يقطع دابر الطالبين ، فاختفاه حتى يأتي الميقات الذي وعده تعالى انبئه بالهلاك الطالبين فيه كما في قوله : فاوحي اليهم ربهم لن هلكن الطالبين و لن سكنكم الارض من بعدهم ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيه .

فشبهة العامة من ان الاسلام ان وجوده بدون التصرف لطف مدفوعة بانها لا تتصور الا في القائم الغائب المنتظر صلوات الله عليه ، وقد اشرت الى سرغيته ، ولها اسرار اخرى ، وجوابها ان له صلوات الله عليه تصرفات في امور الخلق و منافع تصل الى العباد و ان كانوا لا يشعرون بها على ما هو معتقداً ثالثي عشرية مستدلاً في كتبهم كما ورد في حديث عن النبي صلى الله عليه وآله من ان الناس ينتفعون به في غيبته كما ينتفعون من الشمس و دونها سحاب ، هذا اجمال ، و تفصيل الجواب في كتب الصحابة على ان هذه الشبهات والمجادلات في قبال النصوص المتواترة الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وآله على الائمة الاثني عشر عليهم صلوات الله بعدهم و اسمائهم و اقامهم و على امامية امير المؤمنين عليه السلام خاصة و كذا عن كل امام على امام بعده يصبح ذكرها و التفوّه بها ، وسيأتي ذكر بعض تلك النصوص في الكتاب انشاء الله عز وجل .

**قول المصنف : و عدمه منا - الضمير يرجع الى الامام اي عدمه من بيننا او عدم ظهوره لنا ، او يرجع الى تصرفه .**

**قول الشارح : بخلاف المعرفة التي اخ - اي بخلاف معرفة المنعم التي كفى وجده الوجوب في وجوبها علينا من دون لزوم الجزء بانتفاء المفسدة المانعة من الوجوب ، بل يكفي الظن في ذلك ، والمراد بوجده الوجوب علة الوجوب والحكم ، ووجه وجوب معرفة المنعم هو وجوب شكر المنعم الذي هو من الواجبات العقلية لأن**

شكراً لا يمكن الا بعد معرفته على ما فصل في محله ، و تقرير الشبهة بهذه الصورة مأخذ من الأربعين للرازي ، فإنه اوردها على القائلين بان نصب الامام واجب عليه تعالى غافلاً او متغافلاً عن انها متوجهة اليهم ايضاً ، بل تستقر عليهم دوننا كما قررنا من قبل .

و خلاصة ما قال في الأربعين مع التوضيح ان كون نصب الامام مشتملاً على المصلحة المطفية لا يكفي في وجوبه عليه تعالى حتى تبينوا خلوه عن جهات المفسدة ، وانتم ما بينتم ذلك ، لا يقال : انا في هذا المقام انما نتكلم مع المعزلة ، وهم يسلمون لنا ان المعرفة يجب علينا تحصيلها لانها لطف و مقدمة لاداء الواجبات كشكر المنعم مع احتمال اشتغاله على المفسدة ، فان كان مجرد تجويز اشتغال الشيء على المفسدة يمنع من الحكم وجب ان لا تحكموا ايضاً بوجوب تحصيل المعرفة لأن هذا الاحتمال قائم فيه مع انكم وافقتمونا فيه ، لانا نقول : الفرق ظاهر ، و ذلك لان المعرفة لطف و مقدمة لاداء الواجبات فيجب علينا تحصيلها ، و نحن اذا عرفنا كون الشيء مشتملاً على وجه الوجوب و لم نعرف فيه جهة مفسدة مانعة عنه و ان كان فيه احتمالها غالب على ظننا كون ذلك الشيء واجبا علينا ، والظن في حقنا قائم مقام العلم في كونه سبباً لوجوب الفعل علينا ، فلا جرم كفى هذا القدر في ان يجب علينا تحصيل معرفة الله تعالى ، اما انتم فانما توجبون نصب الامام على الله تعالى ، ولا يمكن الجزم بوجوبه عليه الا اذا ثبت انه خال عن جميع جهات المفسدة في الواقع اذ ليس عنده تعالى جهل و ظن ، و اني لكم بهذا الجزم ، فain احد البالى من الآخر ، انتهى ما في الأربعين .

اقول : نحن جزمنا بذلك و علمناه علم اليقين اذ قلنا ذيل كلام المصنف :  
والمفاسد معلومة الانتفاء : ان كون نصب الامام لطفاً يتقتضي ان ينصبه الله تعالى والممانع في حقه معلوم الانتفاء لأن نصب من لا يترتب عليه مفسدة ممكناً وقد فعل و الا يلزم نقض الغرض .

**قول الشارح : فلا تكون واجبة عليه تعالى - اى فلا سبيل لنا الى الحكم القطعى بانها واجبة عليه تعالى .**

**قول الشارح : والجواب ان المفاسد الخ -** قد علمت من قبل ان تقرير الشبهة والجواب عنها يختلف على القول بوجوب النسب عليه تعالى او على الناس ، والشارح رحمه الله قرر الشبهة على القول بوجوبه عليه تعالى وقرر هذا الجواب على القول بوجوبه على الناس ، قوله : فيبقى وجه المطاف حاليا عن المفسدة فيجب عليه تعالى غير مناسب لهذا الجواب ، فراجع التعليقة التي على كلام المصنف : والمفاسد معلومة الاتقاء .

**قول الشارح : فيبقى وجه اللطف - الاضافة بيانية .**

**قول الشارح : ولان المفسدة لو كانت لازمة الخ - عطف على قوله : لأن المفاسد محصورة ، وهذا الكلام اشارة الى جواب القائلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى عن هذه الشبهة ، وقد من تقريره وتوضيحه من قبل فلانعيده .**

**قول الشارح : ولقوله تعالى الخ - عطف على قوله : قطعا ، فان اماما ابراهيم عليه السلام كانت خالية عن المفسدة بالاجماع .**

**قول الشارح : فيجب على تقدير الانفكاك - اى فيجب عليه تعالى ان يختار من ينفك عن المفسدة لأن اللطف يقتضى ذلك و هو عالم بمن اتصف بذلك وقدر على خلقه و نسبه لامامة ، فلامانع في حقه بعد ثبوت المقتضى .**

**قول الشارح : والجواب ان انحصر اللطف الخ - قد من توضيح الجواب على المسلمين ذيل قوله المصنف : و انحصر اللطف الخ .**

**قول الشارح : ولهذا يلتجىء العقلاء الخ -** هذا اشارة الى الجواب على القول بوجوب نصب الامام على الناس .

**قول الشارح : والجواب ان وجود الامام الخ - قد من توضيجه .**

**قول الشارح : احدها انه يحفظ الخ -** هذا مضمون اخبار كثيرة بل متواترة على ماقال صاحب القوانين في اوائل مبحث الاجتماع من ان الزمان لا يخلو

## في الإمامة

عن حججة لأن المؤمنين إن زادوا شيئاً ردهم وإن نقصوا شيئاً اتهماهم ولو لذاك لاختلط على الناس أمرهم ، والشيخ رحمة الله جعل هذا في العدة مبني حجية الأجماع .

**قول الشارح :** وثانيةها أن اعتقاد الخ - نحن نعتقد أن الإمام الثاني عشر عليه السلام وان كان غائباً عنا لكننا لسنا غائبين عنه ، بل نحن بمنظره ومرآه لا يغيب عنه شيء من أمورنا وأحوالنا ، يسمع كلامنا ويرى مقامنا ويطلع على أحوالنا ، ونحن ندعوه ليلاً ونهاراً لحوانينا وامورنا لاعتقادنا بان دعوته عند الله مستجابة وله لديه منزلة عالية رفيعة ، ونرى آثار وجوده وتصوفه وعطافه ورأفته في كل أوان في اليقظة والمنام ، وقد ظهر وظهر صلوات الله عليه بعض الظهور لبعض أوليائه عند الضرورة ، ونحن ننتظر ظهوره لياماً لا يعلم الأراض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً ، والمخالف في عمى من ذلك كله لأن الطاغوت قد أخر جهه من نور الولاية إلى ظلمات الغواية والضلال ، وقد ذكر العلماء رضوان الله عليهم في كتبهم تفاصيل هذا الإجمال ، فيعلم ان وجوده لطف وان لم يكن ظاهراً للناس ، ولا ينبغي ان يصغي الى خرافات الشبهات التي ابدعها ابليس في صدور بعض الجهلة العميان وينتفت بهم على اللسان .

**قول الشارح :** وهذا قد فعله الله تعالى - على ما يأتى ادلة الى آخر المقصود

**قول الشارح :** وهذا لم يفعله الرعية - اي كلهم ، مع ان الامة جميعاً كانوا

مستفيدين منهم صلوات الله عليهم بواسطة او بلا واسطة ، وهذا امر غير خفى على احد .

## المسألة الثانية

( في ان الإمام يجب ان يكون معصوماً )

**قول المصنف :** ويقوت الغرض - الظاهر انه عطف على يضاد ومن تمام الوجه

الثالث ، لا انه وجه برأسه كما فعله الشارح ، اي يتفرع على الانكار عليه التضاد في

امر الطاعة و فوت الغرض من نصبه ، و في شرح البهشتى الاسفراينى رحمة الله :  
ولفوت الغرض من نصبه ، وعلى هذا يستقيم ان يكون وجها رابعا برأسه .

**قول الشارح : ذهبت الامامية** - اعلم ان الشيعة هم اتباع امير المؤمنين صلوات الله عليه على سبيل الولاء والاعتقاد لامامته بعد الرسول صلى الله عليه وآله بلا فصل ونفي الامامة عن تقدمه في مقام الخلافة وجعله في الاعتقاد متبعاً لهم غير تابع لأحد منهم على وجه الاقتداء ، وان افترقت في سائر الائمة صلوات الله عليهم ، و الامامية فريق منهم قالوا بوجوب الامامة وجود الامام في كل زمان واوجبوا النص والعصمة و الكمال لكل امام ، ثم حصروا الامامة بعد الحسن عليه السلام في الحسين و ولده عليهم السلام ، ثم ساقوها الى ابي الحسن الرضا عليه السلام ، واما الاشنا عشرية فهم القائلون بعد الرضا عليه السلام بامامة ابي جعفر محمد بن علي الجواد ثم ابي الحسن علي بن محمد الهادى ثم ابي محمد الحسن بن علي الزكي العسكري ثم ابنه الحجة القائم المنتظر المهدى صلوات الله عليهم على ما صح عن النبي صلى الله عليه وآله في المتواتر امامتهم ووصايتهم وخلافتهم عنده صلى الله عليه وآله باسمائهم والقابهم ، فان الامامية اختلفوا بعد الرضا عليه السلام في كل واحد من الاربعة كما اختلفت الشيعة فيهن تقدمه على ما في ذكر السابقين كفرق الشيعة للذريختي وغيره ، وما في الافواه من ان القائل بامامة الرضا عليه السلام ثبت على امامية الاربعة بعده لاصل لصحته ، نعم يمكن ادعاء ان لم يبق من القائلين بامامة غيرهم عدة .

**قول الشارح : الاسماعيلية** - هم القائلون بامامة اسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام الذى توفي قبله بستين ، ثم افترقوا فرقتين : فرقه انكرت موت اسماعيل فى حياة ابيه ، وقالوا : كل ذلك على جهة التلبيس من ابيه على الناس لانه خاف فغييه عنهم ، وزعموا ان اسماعيل لايموت حتى يملك الارض ، يقوم بامر العباد ، وانه هو القائم لان اباه اشار اليه بالامامة بعده وقلدهم ذلك له واطلبوا انه صاحبهم ، والامام لا يقول الاالحق ، وفرقه اخرى اعترفوا بوفاته فى حياة ابيه ، وقالوا : ان الامر كان لاسماعيل ، فلم ياتى به قبل ابيه جعل الامر لمحمد بن اسماعيل وكان الحق له ، ولا يجوز

غير ذلك لأنها لا تنتقل من آخ إلى آخر بعد الحسن والحسين عليهما السلام .  
 قول الشارح : الاول ان الامام الخـــ هذا قياس استثنائي لا شبهة في بطلان  
 تاليه ، وهو احتياج الامام المفروض انه غير معصوم إلى امام آخر ، وهم جرا إلى  
 غير النهاية .

**قول الشارح :** ان المقتضى لوجوب النحو - اعتراض عليه الرأى فى الأربعين  
والقوشجى فى الشرح بان المقتضى له ليس ذلك ، بل هو احتياج الامة الى اقامة الحدود  
وسد الثغور و تجهيز الجيوش للجهاد و الى الامور المتعلقة بحفظ النظام و حماية بيضة  
الاسلام مما لا يتم الا بالامام ، ولا يلزم منه ان يكون معصوما .

اقول : كل السرفى عدم اشتراطهم العصمة فى الامام حقارة الدين فى نظرهم انه امر موكول الى انفسهم فان رسول الله صلى الله عليه وآله جعل كتاب الله فى ايديهم على زعمهم و مضى لسبيله و وكلهم الى انفسهم و حسبهم كتاب الله كما قال كبيرهم ردا على النبي صلى الله عليه وآله ، و انهم و ان قالوا فى تعريف الامامة انها رياضة عامة فى امور الدين والدنيا خلافة عن الرسول صلى الله عليه و آله بحيث يجب اتباعه على كافة الامة لكن لم يكن لهم رجل حائز للجهتين وليس ذلك عندهم بواجب ، بل الدنيا كانت يابيدى امرائهم والدين ملعنة آراء علمائهم لا سيما اهل الاعتزال ، ثم انهم اوجبوا ان لا يكون فى كل عصر اكثرا من امام واحد ، فكيف يرضى العاقل ان يتبعه مع انه مثله او ادون فى الفضل و يراه خاطئا فى كثيرون تدابيره و سياساته ، وكيف يطمئن القلب فى اتباعه مع تجويز الخطأ عليه فى كل فعل و قوله ، وهل هذا الا قول الزور والافک المحظور والجاء الناس الى السلوك على خلاف الفطرة والانسانية ، وهل الانسان ينتهى حيرته و تيهه فى المسالك الا ان يهتدى بعلم نصبه الله تعالى لعباده و سده فى القول والفعل و عصمه من الخطأ والزيغ والشك وال碧رة و العجزة ، و هل يجوز على الله تعالى ان يتربك عباده سدى مهملين متخففين متذمرين من دون ان يجعل بينهم من يرتفع به هذه الامور على اليقين ، فان كان الدين من عند الله فلا بد ان يكون القائم به من عند الله ، و ان كان القائم به من عنده فلا بد ان يكون معصوما من الشك

والجهل والخطاء في كل شيء و الا يلزم جهله او عجزه او سفهه تعالى عن ذلك علواً كبيراً، فدين الله الذي ارتكب لعياده لا يرتضى له بامام اختاره غيره ، فاذا كان امام الدين كالدين مختار الله تعالى فلا يكون الا معصوماً كالنبي الذي اتي بهلان الامامة باعتراف الكل خلافة عن النبوة ، فلابد ان يكون حال الامام كحال النبي حتى يقوم الدين على اساسه كما رضى الله تعالى به ، و كون الامام جائز الخطأ في العلم والعمل ، جاهلاً بنو اميس الدين و اسراره ومصالحه و مفاسده ، غافلاً عن عماله و عليه ، متغيراً في السياسات والتداير ، محتاجاً إلى الرعية في العلوم والمعارف و مبادئ الأفكار ، غير مرتبط بخالق الدين و شارعه ، غير معصوم وغير مسدد في آنات دهره عن المفوات ، غير قادر لإقامة العدل والاستواء والتفضيل اللائق بين جميع الطبقات بعلمها واحاطته بمصالح الكل و حقوقهم ، غيروا ضع نفسه في منتصف العدالة الكلية بحيث لا يميل إلى أفراد ولا تقريره في شيء ولا يحيف على من يبغضه ولا يأثم فيمن يحبه ولا يعطي حق بعيد للقرباء ولا يمنع البعيد لأجل القريب ينافي حقيقة الدين التي احب الله عز وجل ان تنشر بين عباده ، فلا يرضي الله تعالى لدينه اماماً الا من اختاره و من اختاره اماماً لدينه لا يكون الا معصوماً .

يا اهل الاصف ! هل يرضى عاقل ان يتولى اموره من ليس له بصيرة تامة بذلك الامر وقدرة كاملة على اتيانه كاملاً ، وهل يجعل امره ملقى بين عدة يفعلون به ما يشاورون باهوائهم وآرائهم ، وهل يرضى ان يكون صاحب امره من يختارونه بهوساتهم ، وهل يسلم من ذم الناس و ملامتهم لهذا الاعمال ، وهل يبعد عاقلاً و ان حفظ امره بالاتفاق ، انظروا الى هؤلاء القوم ، جوزوا عليه تعالى ذلك و نسبوا اليه تعالى الاعمال في امر لا يقياس بأمر من الامور وهو امر الدين ، والعجب من اهل الاعتزاز بالقائلين بالعدل و الحكمة كيف اختاروا لانفسهم هذا المذهب ، و ليس ذلك الا لما قلت .

فمسألة العصمة على المبني ، فمن كان مبناه ان اختيار الامام بايدي الناس فلا معنى لان يشترط فيه العصمة ، و من كان مبناه ان الله عز وجل يختار من يشاء من عباده

و ما كان لهم الخيرة من امرهم فليس الامام عنده الامعوصوما لماذ كرت .

**قول الشارح :** الثنائى ان الامام حافظ للشرع الخ - هذا صغرى قياس كبراه و كل حافظ للشرع يجب ان يكون معصوما ، والمراد بحفظ الشرع حفظه بانفاذ الاحكام و اجراء الحدود و السياسات و منع المتغلبين و اعطاء حقوق المظلومين والمحمومين و دفع شبكات المعاندين و نشر العلوم والمعارف بالبيانات المختلفة والطرق المناسبة و تبيين ما اشتبه على الناس من المسائل والجواب عما يسألون من المطالب و اخذ الحقوق المالية و الاصحال الى اهلها و الصرف في محالها و غير ذلك مما هو وظيفة الامام ، و معلوم ان الحفظ هكذا لا يأتى من الكتاب و لا السنة ولا اجماع الامة ولا القياس ولا البرائة الاصلية ولا غيرها من امثالها ان كانت و ما كانت ، ولا معنى لوصف هذه الامور بالعصمة و عدمها اذ هو عدم الملكة فلا بد له من موضوع قابل ، ولا يأتى من انسان هذه الامور الا ان يكون واجدا لشروط حفظ الدين والشريعة ، و ليس ذلك الا شرطا واحدا وهو العصمة ، وهذا الدليل يرجع الى ان غير المعصوم هل يمكن ان يحفظ الشرع من الخلل ام لا ، نحن نقول بالثانية لأن من لم يكن محفوظا من عند الله في نفسه من الخلل فكيف يمكنه ان يحفظ دين الله عزوجل من الخلل .

اذا عرفت ذلك تبين لك فساد ما قال القوشجي وغيره رد لهذا الدليل وجوابا عنه من ان الامام ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة و اجماع الامة و اجتهاده الصحيح ، فان اخطأ في اجتهاده فالمحتجدون يردون والآمرون بالمعروف يصدون ، و ان لم يفعلوا ايضا فلانقض للشريعة القويمة .

**اقول:** ان امير المؤمنين عليه السلام رد ابابكر المخطىء في غصبته ارث فاطمة عليه السلام الله فهل ارتد برده و تبنيه بذكره ، و ابادر رحمة الله رد عثمان المخطىء في جمع الاموال و اعطاء آل ابي معيط ايها فهل ارتد برده و تذكر بوعظه ، و كذلك معاوية ويزيد والاموية والعباسية وغيرهم الى اليوم و من نصب للولاية من قبلهم فعلوا ما فعلوا و علمائهم ساكتون او موافقون مشاركون معهم و اولياء الله تعالى من اهل بيته و اتباعهم و صلحاء الزمان والاتقياء ردوهم و عظوهם و ذكر وهم فهل اتعظوا

و ادكروا و ارتدوا عماهم عليه ، اما شتدوا اطغينا و ظلما و انجر الامر الى قتلهم و سببهم و حبسهم و نفيهم و تشتيتهم و خراب البلاد و ضلاله للعباد و اضاعة الصلوات و اشاعة المنكرات والشهوات و تغلب الكفر على الاسلام و ذلة اهل الايمان الى ان وصل الامر الى ما وصل اليوم ، والعجب من قول القوشجي : و ان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشرعية القويمة ، فان لم يكن هذا نقضا لها فبماذا يكون نقضها ، ولا تعجب لاني قلت لك : ان السر ان دين الله تعالى لا يسوى عندهم شأنا من شؤون الدنيا التي بایديهم .

ان قلت : ان كلية الكبر متوهجة بالفقير فانه حافظ للشرع ولا يجب ان يكون معصوما ، قلت : ان الحافظ هو الامام المعصوم ، والفقير يستحصل ما استحفظ و استودع عند الامام .

**قول الشارح : لعدم احاطته الخ** - لو كان جاما لجميع تفاصيل الاحكام كليتها و جزئياتها لم يتأت منه الحفظ بالمعنى الذي ذكرنا الا بانسان يعمل عليه و يجري احكامه .

**قول الشارح : ولا اجماع الامة الخ** - ان اجماع اهل الحل والعقد من الامة اجمعين على كل امر لواتفق كفى في حفظ الشرعية ، و لكن كيف يمكن الاجماع هكذا في امر واحد فضلا عن كل امر ، نعم يحصل اجماعهم و اجتماعهم و وحدة كلامتهم بامام عادل منصوب من عند الله تعالى مطاع نافذ الكلمة بينهم بيده السلطان كما وعده الله عز وجل عباده بذلك ، و نحن ننتظره .

**قول الشارح : على تقدير عدم المعصوم الخ** - اشاره الى ان المعتبر منه الاجماع الدخولي كما صرحت به في التهذيب بقوله : الاجماع انما هو حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم ، انتهى ، و ذلك لأن امكان الخطأ المانع عن حجية رأى الواحد يجري عينافي آراء الكثرين ، و نفس عنوان المجموعية امر اعتباري لا يتربى عليه شيء ، والى هذا اشار بقوله : فالمجموع كذلك ، ان قلت : يحصل الظن بل القطع من اتفاقهم بان ما اجمعوا عليه ثابت في الواقع ، فكيف لا يتربى على نفس المجموعية شيء ، قلت : القطع ممنوع ، والظن مسلم ، ولكن كون هذا الظن حجة هو اول الكلام ،

فالاجماع من حيث هو هو ليس حجة وان ذهب اليها كثر العامة ، وسيأتي قريبا ابطال دليلهم ، فليس للشرعية حافظا .

ولا يخفى ان من العامة من يوافقنا في عدم حجيته كالنظام من شيوخ المعتزلة و من تبعه من علمائهم كعلى الاسوارى وابو جعفر الاسکافى و جعفر بن مبشر و جعفر بن حرب و محمد بن شبيب و ابو شمر و موسى بن عمران و كذا ابوالهذيل العلاف ومن تبعه ، راجع الملل والنحل للشهرستاني وغيره من كتب المذاهب .

**قول الشارح : و لان اجماعهم ليس لدلالة الخ - المراد بالدلالة الدليل القطعى وبالامارة الدليل الظنى ، و اشار بهذا الكلام الى ابطال دليل العامة على حجية الاجماع عندهم ، و بيانه انهم استدلوا على حجية اجماعهم على ما ذكره الغزالى فى المستصفى و نقل فى القوانين والضوابط والفصول بما حاصله : ان الامة او اهل الحل والعقد منهم اذا قضوا بقضية لم يقضوا بها الاعن مستند قاطع عند كل واحد منهم ، و اتفاقهم على قضية من دون مستند غير متصور ، و لم يستند ظنى ممتنع لان القرائح والاراء مختلفة فلا يمكن اتفاق كثيرين متفرقين بحسب الامكنة والازمنة على امر واحد ظنى يوجب لهم حكمًا واحدًا كما يمتنع توافق عدة كثيرة في البقاع المتعددة على اكل طعام واحد نوعي في زمان واحد ، فاذن ليس اتفاقهم الاعن دليل قطعى ، فاذا كان اتفاقهم على امر عن دليل قطعى كان حجة قطعا ، وردد بان الاتفاق على امر شرعى من غير مستند او مستند ظنى باطل باعتراف الخصم ، وما ادعى من الاجماعات انه كان عن مستند قطعى على ما ذكر في هذا الدليل مردود ايضا بان انعقاد اجماع ان كان عن مستند قطعى كان ذلك ظاهر اعلاما لكل واحد من افراد المجمعين ، ولو كان كذلك لاشتهر ونقل اليها ، و اذليس فليس ، على ان ذلك المستند ان كان ليس الاعقليا او كتابيا او سيناً ، والاول والثانى لا يصل المجال الى الاجماع مع وجودهما ، والثالث يرجع الاجماع به الى الاجماع الذى نحن نقول به ، فتبين ان ما ادعى من الاجماعات ان لم يكن بحيث يكشف عن قول النبي صلى الله عليه وآله او احد الاوصياء سلام الله عليهم**

ليس اجماعاً حقاً ، بل صورة اجماع بتقليد بعضهم لبعض كماله نظائر بين الناس في امورهم .

ثم ان لهم استدلالات اخرى بالكتاب والاحاديث على حجية الاجماع على مذهبهم غير ناهضة على مطلوبهم ذكرت في المطولات من كتب اصول الفقه .

**قول الشارح : وللقياس -** هكذا في بعض النسخ ، والصحيح ولا القياس ليكون عطفاً على اجماع الامة ، وكذا قوله : ولا للبراءة .

**قوله : واولوا الامر منكم -** اجمعوا على ان ولی الامر بعد رسول الله صلى الله عليه وآلہ هو الامام ، ولكن اختلقو في تعينه .

**قول الشارح : لزم ان يكون اقل درجة الخ -** اي اشد عقوبة وابعد من الله تعالى منزلة ، وهذا مستدل عليه عقلاً وشرعًا كما ورد في القرآن ان عذاب من ياتى بفاحشة مبينة من نساء النبي صلوات الله عليه وآلہ يضاعف ضعفين ، وفي الحديث ان العالم اذالم يعمل بعلمه كان اشد عقوبة وحسنة يوم القيمة من الجاهل .

ثم ان على عصمة الائمة عليهم السلام ادلة اخرى من الكتاب والاحاديث ، ليس هنا مجال ذكرها .

**قول المصنف : ولا ينافي العصمة القدرة -** قدر بعض الكلام في العصمة في المسألة الثالثة من المقصد الرابع .

**قول الشارح : احدهما ان يكون لنفسه الخ -** ان قلت : ان هذا عين ما قال القائل بعدم تمكنه من المعصية من ان المعصوم مختص في نفسه او بدنه بخاصية تقتضي امتناع اقادمه على المعصية على مامر آنفاً في كلامه ، قلت : ان المراد بامتناع الاقدام امتناعه من دون دخالة اختياره ، والمراد بالملائكة المانعة من الفجور المنع بها اختياراً ، والحق كما مر في مبحث النبوة ان للمعصوم روحًا فوق ارواح السائرين .

**قول الشارح : بتتابع الوحي -** ان قلت : الوحي متقطع عن غير الانبياء عليهم السلام وان كان معصوماً ، قلت : ان الائمة عليهم السلام على مادلة عليه الا خبر الكثيرة محدثون بواسطة الملائكة ، راجع الكافي وغيره .

## المسألة الثالثة

## ( في ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره )

هذه القضية تتعكس عكس التقىض الى ان الذى لا يكون افضل من غيره يجب ان لا يكون اماما ، فمن ادعى الامامة او اختاره اناس اماما و فى الرعية افضل منه فاما مته باطلة ، فاكثر العامة ذهبوا الى ان الثلاثة الذين تقدموا على امير المؤمنين عليه السلام افضل منه على الترتيب الواقع بينهم ، والوجود كله يكذبهم ، وطوابق قلائل غيرهم متوقفون ذهبوا فى التفضيل بينهم الى غير ذلك كتقديم امير المؤمنين عليه السلام فى النضل على عثمان دون الشيختين ، وآخرون وهم كثير من المعتزلة الى جواز تقديم المفضول مع قولهم بان امير المؤمنين عليه السلام افضل من الثلاثة .

اقول : المقايسة بينه وبين غيره الجفاء الاجفى فى حق رسول الله صلى الله عليه وآلله لانه نفسه ، و ملا فضائله محيط الامكان و منه انتشرت فلا نسبة بينه وبينهم .

قوله : افهم بيهدى الى الحق الخ - استفهام تقرير يستتبع ترك الاحق والاولى فى الاتباع و هو من يهدى الى الحق من دون حاجة الى غيره من العباد و اتباع المحتاج فى اهتداء نفسه الى هداية غيره ، ولا شبهة ان اتباع الافضل والائتمام به احق من اتباع غيره ، فتركته وتقديم المفضول عليه فى الاتباع قبيح بشهادة الآية .

قول الشارح : و يدخل تحت هذا الحكم الخ - قال الشارح القديم شمس الدين الاصبهانى فى شرحه : و لقائل ان يقول : اذا كان المفضول موصوفا بصفات يصلح بسبتها لان يقوم بأمور الامامة لا يصبح تقاديمه لا عقل ولا شرعاً ، و ايضا الامامة منصب مناسب الشرعية كلامامة فى الصلاة فلو امتنع امامـة المفضول مع وجود الفاضل ل كانت امامـة المفضول فى الصلاة ممتنعة مع وجود الفاضل وبالتالي باطل بالاجماع ،

و ايضاً ل ولم يوجد من اهل الامامة الاشخاص احد هما افقه والآخر اعرف بالسياسة و امور الامامة فاما ان يجعل كل منهما اماما او يجعل احدهما دون الآخر او لا هذا ولا ذاك ، و الاول محال بالاتفاق و الثالث ايضاً باطل لامتناع خلو الزمان عن الامام فلم يبق الا القسم الثاني ، و انما يلزم تقديم المفضول بالنسبة الى ما اختص به الآخر .

اقول : امثال هذه الشبهات مع و هنها انما تتطرق على القول بوجوب نصب الامام على الناس ، و اما على القول بوجوبه عليه تعالى فلا انه تعالى لم يكن لينصب لعباده رجال الامامة و ندبهم الى اطاعته و متابعته في كل شيء على سبيل التسليم والانتقاد التام كالنبي صلوات الله عليه و آله و لم يكن افضل من الجميع في جميع الفضائل النفسانية و البدنية لأن الامام المنصوب من قبله تعالى هو خليفته في الأرض و حجته البالغة على الخلائق في جميع الجهات ، فلو كان في الرعية من هو افضل منه ولو في جهة واحدة لم يكن حجة عليه في تلك الجهة و كان يحرم عليه اتباعه فيها و كان هو مفترحا على خليفة الله تعالى فيها ، و ذلك يرجع إلى الله تعالى اذ هو خليفته و حجته ، و لأن امره تعالى عباده بالاطاعة المطلقة والخضوع المطلق لولي الامر الذي هو الامام لو كان بين العباد افضل منه قبيح ، ينافي اطلاق الامر بذلك لأن صريح العقل يحكم بقبح اطاعة الفاضل و خضوعه للمفضول في جهة الفضل .

#### المسألة الرابعة

### ( في وجوب النص على الامام )

هذه المسألة فرع مسألة وجوب نصب الامام عليه تعالى لأن نصبه انما هو لتابع العباد له ، و ذلك يستدعي ان يعرفه و ينص عليه بشخصه و اسمه و خصوصياته بواسطة النبي صلى الله عليه و آله حتى يتمكنوا من اطاعته و اتباعه ، و قد فعل ذلك ، و الامة

ظلموا أنفسهم بترك اتباعه وانكار النصوص التي ذكر في الكتاب بعضها .  
واعلم ان هذه المسالة وان كانت فرعا على مسألة وجوب نصب الامام عليه  
تعالى ، لكن العمدة في هذا المقصد لثبات المذهب هي النصوص الواردة صريحة الكثيرة  
في أعلى مراتب التواتر عن رسول الله صلى الله عليه وآله والآيات الدالة على خلافة  
امير المؤمنين عليه السلام ووصايتها وامامته ولولاته .

ثم انى لا اطيل الكلام فيها ولا اعرض لشبهات المخالفين والجواب عنها ، بل  
اوضح من الكتاب ما يحتاج الى الايضاح وافسر منه ما ينبغي له التفسير حالته البسط و  
التفصيل الى تأليفات علماء نزار ضوان الله عليهم لاسيما كتاب الغدير الذي الفه العلم الحجة  
آية الله الباهرة عز الاسلام ومحضر اهل الايمان مولانا العلامة الاميني ادام الله عمره و  
كثرا عزه فإنه لم يترك في هذا الباب لذى عقل عنده واتم على كل مسلم الحجة ،  
فليس رائجا عنده ما يؤلف ولا يدعا ان يؤتى بمثله بعده .

**قول الله حصن:** و سيرته عليه السلام - عطف على العصمة ، اي سيرة النبي  
صلى الله عليه وآله تقتضى النص ايضا ، و يظهر من شرح البهرشتى الاسفراينى ان سيرته  
مبتدئ خبره ممحذوف ، هو «عليه» بارجاعضمير المجرور الى النص حيث قال : اي  
طريقة النبي صلى الله عليه وآله كانت على النص في الامور الدينية ، وعلى كلِّ فهما  
دليلان على ان الامام يجب ان يكون منصوصا عليه ، وان مالم يقل : والعصمة وسيرته  
تقتضيان النص لئلا يتوهם رجوع ضمير التشنيه بعده اليهما لانه راجع الى العصمة  
والنص .

ولا يخفى انه لا ينحصر الطريق عند الامامية الى تعيين الامام المرضى عند الله عز  
وجل امامته في النص وان كان اؤمنتنا عليهم السلام منصوصا عليهم ، بل له طريق آخر  
هو الاعجاز كاثبات النبوة ، و كان لكل منهم صلوات الله عليهم معاجز مذكورة في كتب  
السير والتاريخ .

قال المفيد رحمة الله في اوائل المقالات : اتفق الامامية على ان الامامة لا تثبت  
مع عدم المعجز لصاحبها الا بالنص على عينه والتوقيف ، واجمعت المعتزلة والخوارج

والزيدية والمرجئة والمتسمون باصحاب الحديث على خلاف ذلك ، و اجازوا الامامة في من لامعجزله ولا نص عليه ولا توقيف .

وقال الشارح العالمة في نهج الحق : المبحث الثالث في طريق تعيين الامام ، ذهبت الامامية كافة الى ان الطريق الى تعيين الامام امران : النص من الله تعالى او نبيه او امام ثبت امامته بالنص عليه او ظهور المعجزات على يده لأن شرط الامام العصمة وهي من الامور الخفية الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى .

**قول الشارح : او الميراث** - اي يكون من ثبت له حق الوراثة و ان لم يكن ذاتهم لمانع من في الطبقة السابقة ، و غرضهم اثبات حق الامامة للعباس ليجري في اعقابه .

**قول الشارح : او المدعوة الى نفسه** - بشرط ان يكون عالماً زاهداً شجاعاً قائماً بالسيف من ولد فاطمة سلام الله عليها ، والزيدية هم اتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام ، افتقروا خمس فرق : الجارودية ، السليمانية ، البتيرية ، النعيمية ، المعقوبة ، و لهم مقالات مختلفة مذكورة في كتب المذاهب .

اقول : ان زيداً سلام الله عليه كان ممدوح عند الائمة عليهم السلام ، عارفاً بحقهم ، مرضياً عندهم ، ماذوناً منهم في الباطن للخروج ، قاصداً الرد الامرالي صاحبه ان ظفر عليه ، ما قاتاً لمن تقدم على امير المؤمنين عليه السلام في الخلافة ، و ما نسب اليه في بعض الآثار من منعه اصحابه عن الطعن في الشیخین ان صحيحاً فانما كان للتقية ، و ما روی في بعض الاخبار من المعارضة والاعتراض على الامام الصادق عليه السلام ان صحيحاً كان احتيالاً لئلا يظهر موافقته ايام للخروج حتى يحفظ عليه السلام عن تعرض السلطان ، و ما اشتهر من الزيدية من العقائد والفتاوی المخالفة لمذهب الائمة عليهم السلام انما حدث بينهم من بعده كاختلافهم و تفرقهم فرقاً ، و ان صحيحة بعضها عنه كان للتقية ، و ما ذكر الشهرستاني في الملل والتحل من ان زيداً سلام الله عليه تلمذ في الاصول لواصل بن عطاء الغزال الالشنج رأس المعتزلة و رئيسهم فاقتبس منه الاعتزال و صارت اصحابه كلهم

معتزلة، وكان من مذهبها جواز امامية المفضول مع قيام الأفضل الى آخر ما ذكر فيهم امثال هذه كذب وافتراء عليه ، نعم حدث بين الزيدية بعده بعض آراء العامة ، لكنه لم يكن منه ، رضوان الله عليه ، والدليل على ماقلنا اخبار كثيرة مذكورة في كتب الاحاديث والرجال مادحة لهناظفة بانه سلام الله عليه كان مرضيا عند الائمة عليهم السلام قوله و فعلا و اعتقادا ، فراجع .

**قول الشارح : او اختيار اهل الخ - لكنهم اختلفوا في عدم ينعتهم الإمامة باختيارهم إلى ستة أقوال ، راجع مقالات المسلمين .**

#### المسألة الخامسة

(في ان الإمام بعد النبي صلى الله عليه وآله بالفضل على بن أبي طالب عليه السلام )

**قول الشارح : وقد بينا بطلان الخ - كان قبل هذا الكلام سقطا ، و في بعض النسخ قبله : والثاني المشترطون .**

**قول المصنف : للنص الجلي الخ - أي النصوص الجلية المتواترة عن رسول الله صلى الله عليه وآله المتنقلة من طرق الفريقيين على امامته و خلافته تدل على انهما مختصان به ، أما النص عليه بالأمامية فهو مفاد تلك النصوص ، و أما انه المعصوم دون أبي بكر والعباس فلان تلك النصوص تدل على انه عليه السلام امام من قبل الله عزوجل ولا واحد من نسبة الله تعالى للإمامية غير المعصوم لما مر في المسألة الثانية ، و ايضا الدليل على عصمتهم دونهما الأدلة السمعية كآية التطهير ، و ان فرق الاسلام حصروا الإمامة بعد النبي صلوات الله عليه وآله في امير المؤمنين عليه السلام والعباس وابي بكر و كفراهما قبل دخولهما في الاسلام قطعى مسلم فینحصر العصمة فيه عليه السلام بعد اثبات اشتراط الإمامة بها .**

### ( تلخيص )

اعلم ان جملة الوجوه التي ذكرها المصنف في هذا المقصود على ان الامام الحق المرضى عند الله امامته بعد النبي صلى الله عليه و آله بلا فصل هو امير المؤمنين عليه السلام سبعة :

الاول ان من شروط الامامة العصمة ولا معصوم ممن ادعى امامته بعد رسول الله صلى الله عليه و آله الا امير المؤمنين عليه السلام بالاجماع ، ولكن الصغرى مختلف فيها ، وقد من الاستدلال على صحتها .

الثاني انه تعالى نص في كتابه في مواضع على امامته و ولائه و وجوب طاعته بعد النبي صلى الله عليه و آله وكل من هو كذلك فهو الامام الحق بعده .

الثالث ان النصوص المتواترة دلت على انه عليه السلام وصيه و خليفته و امام امهه من بعده وكل من هو كذلك فهو الامام بعد النبي دون غيره .

ولا شبهة ولا خلاف من احد في كبرى هذين ، انما الكلام في صغرا هما ، فالشيعة قاطبة على حقيقتها ، وال العامة خصومهم على خلاف ذلك بالمناقشة في دلائل آيات ، وفي اسناد النصوص من جهة التواتر تارة وفي دلالتها اخرى .

اقول : اني حسب ما اشرطت على نفسي من قبل لا ا تعرض لمناقشات الخصوم و جوابها في هذا المقصود لأن الغدير الذي هو من منن الله تعالى في هذا العصر على اهله بحريستقي منه كل مؤالف و مخالف ما يكتفيه و يرويه من دون حاجة الى غيره مما الف او يؤلف في هذا الباب ، ولكنني اقول كلمة لمن يتذكر ، الاوهى : ان من طلب الحق و اراد سلوك طريقه في اي باب من ابواب فعليه ان يجد في نفسه اولا حقيقة ما قال امير المؤمنين عليه السلام من وصف المتقين : عظم الخالق في انفسهم و صغرا ما دونه في اعينهم لأن كل حق لا بد ان ينتهي اليه تبارك و تعالى و الا لم يكن حقا ، ومع الغفلة عن عظمته تعالى كيف يمكن انهاء كل حق اليه ، فكيف يكون المقطوع

عن الذى هو مبدئ كل حق حقا ، فان من اختار لنفسه اماما و زعم انه الامام الذى رضى الله تعالى ان يكون امام عباده فقد كان صغيرا في نفسه خالقه و حقيرا في نظره قدر رسول الذى ارسله الى الخلق داعيا اليه لأن في حق نفسه يقول هذا العبد المجرى لافرق بينه تعالى وبين عباده في اختيار امام يقود الخلق الى خالقه ، بل يقول: ليس من شأنه ولا من مقتضي حكمته ان يعين من يتوسط بينه وبين خلقه لأن هذا الامر الخطير العظيم من شأننا وواجب انتظارنا ، وعليه تعالى ان يتقبل ويرضى بكل من اجتمعنا حوله و نصبه علماء للطاعة ، فهل العاقل المنصف الموحد يقول ذلك او يظن ان طاعة ذلك المنصب طاعة الله عز وجل والعبادة التي تؤتى بامرها هي عبادة الله تعالى ، هذاذ كر و ان للمتقين لحسن مآب .

الرابع ان عليا عليه السلام افضل الامة جمیعا في جميع الفضائل وكل من كان كذلك فهو المستحق للخلافة عن النبي صلى الله عليه وآلہ لان امامۃ المفضول على الافضل قبیحة عقلا و شرعا فعلى عليه السلام هو المستحق لها دون غيره .

ان صغرى هذا القياس غير قابلة للانكار لأن فضائله عليه السلام ملأ محيط الوجود و افواه المسلمين و غيرهم فضلا عن العلماء و تأليفهم ، و ذلك الجاکشیرا من علماء العامة الى الاعتراف بها و انكار الكبرى ، والعاقل يعلم انه قبيح ، واما الذي يقول : اني لا افهم الحسن والقبح عقلا ولا اتعقل المميز بينهما فهو بمعزل عن كل بحث .

الخامس ان امير المؤمنين عليه السلام ظهرت على يده المعجزات و ادعى الامامة والخلافة عن النبي صلى الله عليه وآلہ بلا فصل وكل من هو كذلك فهو مصدق في دعواه كالنبي لان اجراء المعجز من الله تعالى على يد الكاذب قبيح .

قدم في المسألة الخامسة من المقصد الرابع جواب المانعين من اظهار المعجز على غير الانبياء ، و انكار ادعائه عليه السلام الامامة والخلافة عن النبي صلى الله عليه وآلہ بلا فصل مكابرة حمقاء .

السادس ان الامة اجمعوا اجماعا بالغا بحيث لم يشد منه احد على ان حق الامامة بعد رسول الله صلى الله عليه وآلہ لامير المؤمنين عليه السلام او العباس او ابي بكر بمعنى

ان الامام الحق المرضى عند الله تعالى امامته بعده واحد منهم ، و هذا الاجماع حق يجب اتباعه على الكل بحيث يحكم بكفر من يقول بخلافة غيرهم عنه بلا فصل ، ولكن الله تعالى قد حكم في كتابه بقوله : لا ينال عهدي الطالمين على بطلان امامية العباس و ابى بكر و انها ليست منه ولا مرضية عنده لانهما لسبق كفرهما كانوا متلبسين بالظلم فلا ينالهما عهدي الامامة من الله تعالى فامير المؤمنين هو الامام الحق بعده ، و الى هذا الوجه اشار المصنف بقوله : و لسبق كفر غيره الخ .

السابع ان الامة اجمعوا كالاجماع السابق على ان امير المؤمنين عليه السلام امام ، ولكن اختلقو في صلوح الامامة للثلاثة الذين تقدموه وعدم صلوحه لهم ، والشيعة على الثاني ، و غيرهم على الاول ، فإذا ثبت عدم صلوحه لهم لما ذكره الشيعة ثبات الامام الحق بعده هو امير المؤمنين عليه السلام ، و الى هذا الوجه اشار المصنف بقوله : و لان الجماعة الخ ، فهذا الوجه غير الوجه السابق ، فلا وجہ لقول التوسيجى هنا : هذا تكرار لما سبق آنفا فكانه من طغيان القلم .

**قول الشارح :** نقلًا شائعاً ذائعاً - بل متواتراً منهم ايضاً ، راجع الغدير ، و يأتي التصريح به من الشارح ايضاً ، ولا يبعد أن يكون مراده بالشیوع والذیوع التواتر ، والاختلاف في التعبير تفنن .

**قول الشارح :** اباطيل عليهما السلام - كذا في النسخ ، والموجود في الاخبار على ابن ابي طالب عليهما السلام .

**قول الشارح :** فيكون كذلك بعد ان ترکيب - هذامذهب بعض اهل الاصول ، والمشهور بين اهل العربية ان هذه الكلمة من كبة من ان وما الكافية تتضمن معنى ما والا ، راجع الباب الخامس من المطول ، فالدليل القطعى هو اجماع اهل العربية على ان معناها الحصر .

**قول الشارح :** ولا يصح توارد هما الخ - حاصل مراده ان انما في الآية تثبت الولاية و تنفيها ، وليس التفى والاثبات في محل واحد للزوم التناقض ، ولا تنفي الولاية عن المذكورين في الآية و اثباتها لغيرهم للاجماع من اهل العربية وغيرهم

على أن إنما لاقتيد التقى والآثبات هكذا ، فليس الآثارات الولاية للمذكورين ونفيها عن غيرهم ، و ليس الحصر الأذل .

**قول الشارح : الثانية ان الولى الخـ- الولى و كذا المولى كما فى حديث**  
الغدير و ان ذكروا له معالى تبلغ فوق العشرين لكنه لا ينفك عن معنى الاولوية فى  
جميع استعمالاته ، راجع الاول من الغدير.

**قول الشارح : لاجماع الحاصل النج - حاصل كلامه الى آخره ان هنا**

ثلاث اجماعات كل منها على مطلوبنا، الاول اجماع الذين خصوا بالآلية بعض المؤمنين فاذهبوا على ان ذلك البعض هو على عليه السلام ، فمن قال انه غيره فقد خرق اجماع الكل الى قول ثالث لان علماء الامة بين قائل بالبعض هو على عليه السلام و قائل بان المراد بها جميع المؤمنين ، الثاني اجماع الكل على ان عليا عليه السلام اما بعض المراد بالذين آمنوا في الآية ان حملناها على العموم و اما كل المراد بهم ان حملناها على الخصوص ، فاذا بطل العموم لما بينه بقى الخصوص وهو ليس الاعلي عليه السلام لااجماع الاول ، الثالث اجماع المفسرين بل والمحدثين على ان الآية نزلت في علي عليه السلام ، ولا يخفى ان ذكر الاجماع الثاني و ابطال قول القائلين بالعموم يعني عن الاول والثالث .

**قول الشارح : تفید الاولی** - ای وضعت لفظة مولی لاولی الذى هو  
اسم التفضیل فلا یلزم ان یکون علی صیغته ، والاولی من جهة مادته یستلزم تعلقہ  
بالباء و من جهة هیئتہ یستلزم تعلقہ بمم الا ان المولی یستفاد کلا التعلقین باضافته  
الى شیء ، فالمولی اذا اضیف الى شیء فهو موضوع بمنزلة الاولی بالشیء من الشیء  
کما یقال : زیدمولی عمرو، ای هو اولی بعمره من نفس عمرو ، فالمعنی بقرینة مقدمة  
الحادیث ای قوله صلی الله عليه وآلہ : الست اولی بکم من افسکم : من كنت اولی  
به من نفسه فعلی اولی به من نفسه ، وقوله صلوات الله عليه وآلہ : الست الخ مأخذو  
من قوله تعالى : النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم ، و یستفاد من اطلاق الكلام انه  
صلی الله عليه وآلہ اولی بهم من انفسهم فی کل شیء ، فیشمل الاولیۃ فی التصرف فی الامور

الراجعة الى جامعة الاسلام فيثبت المطلوب ، وهذا الذى اتى به فى الكتاب احسن مما قال فى نهج الحق : والمولى يراد به الاولى بالتصرف اذ لم يثبت للمولى معنى الاولى بهذا القيد الخاص على ما احصى معانيه الحجة الاميني في الغدير ، بل الاولى بالشيء ، والذى يسهل الخطب ان ذلك الشيء لا يخلو في الاكثر من لزوم معنى التصرف .

**قول الشارح :** لان مقدمة الحديث تدل عليه - و ذلك ان قلنا ان لفظة المولى مشتركة بين معانى كما يصرح به عن قريب بقوله : و لانها مشتركة الخ ، و اما ان قلنا انها حقيقة في معنى الاولى كما يشير اليه بقوله : و لان عرف اللغة يقتضيه و كذا الاستعمال الخ ، و اذا استعمل في معنى غيره فانما يستعمل بعنایة معنى الاولوية كما صرخ بها الحجة الاميني و بينه في الجزء الاول من الغدير بقوله : ان الذى نرتايه في خصوص المقام بعد الخوض في غمار اللغة و مجتمع الادب وجوامع العربية ان الحقيقة من معانى المولى ليس الا الاولى بالشيء ، و هو الجامع لهاتيك المعانى جماء ، و مأخذ في كل منها بنوع من العناية ، و لم يطلق لفظ المولى على شيئاً منها الا بمناسبة هذا المعنى الخ فلا احتياج الى قرينة مقدمة الحديث ولا قرينة اخرى متصلة او متصلة على كثرتها المذكورة المفصلة في الغدير .

**قول الشارح :** و لانه اما كل المراد - اي و لان الاولى اما كل المراد بل لفظ المولى دلالة مطابقية فهو المطلوب ، او بعض المراد به دلالة تضمنية فيثبت مطلوبنا ايضا ، ولا يجوز خروج معنى الاولى عن الارادة بل لفظ المولى لانه حقيقة في الاولى ، و لم يثبت ارادة غير الاولى بل لفظ المولى اي لم يثبت له في جميع موارد استعمالاته معنى الحال عن الاولى بان يراد بل لفظ المولى معنى لا يكون معنى الاولى او لا يشتمل على معنى الاولى ، و مراده رحمه الله ان لفظة المولى في الحديث باى المعانى التي ادعاهما الخصم من المحب والناصر وغيرهما اخذت لاتفاق عن معنى الاولى فيثبت مطلوبنا ، و بيان ذلك ما افاده الحجة الاميني في الجزء الاول من الغدير ص ٣٦٢ بقوله: نظره في معانى المولى ، ذكر علماء اللغة الخ .

**قول الشارح :** و تقرير الاستدلال به الخ - توضيحه ان المراد بالمنزلة

المضافة الى هارون اما واحدة من منازلها وبعضاً او جميعها ، والثالث يستلزم المطلوب  
لان من جملة منازل هارون من موسى كونه خليفة و امام امته عند غيابه وعدمه فيهم ،  
والقول بالفرق بين غيبة موسى عن امته في حياته وبين غيابه عنهم بموته لو عاش  
هارون بعده تحكم بارد ، و اما الاول فباطل ببطلان الاستثناء من الواحد كما يقال :  
جائني واحد الازيد ، والثاني ايضاً باطل لوجوه : الاول الاستثناء الذي هو اخراج  
ما لولا الاستثناء لوجب دخوله كما لو قال احد : له على عشرة لا واحداً اخذ  
منه تسعه عشر ولو لاه اخذ منه جميع العشرين ، فلو كان الخصوص مراداً لكان الاستثناء  
لغواً الخروج المستثنى من دون الاستثناء ، الثاني ان الاصل عدم اشتراك النكرة المضافة  
بين العموم والخصوص فهي للعموم للقطع بانها ليست للخصوص فقط ، الثالث انه لا  
قائل بافادتها الكثرة من دون العموم فاذا ثبت ان الاستثناء يستلزم الكثرة لزم ان  
تكون تلك الكثرة عموماً ، الرابع لولا العموم لمافهم مراده صلى الله عليه وآله بهذا  
الكلام ، ولافائدة في هذا الخطاب المجمل فلا يصدر من المتكلم الحكيم ، و يمكن  
ان يقرر الدليل بوجه احسن و اخوته و لقول موسى : انه صلى الله عليه و آله جعل  
علياً عليه السلام بالنسبة الى نفسه في مقام هارون بالنسبة الى موسى ، وهذا ظاهر  
من الكلام لأشبهه فيه ، ولاريء ان مقام هارون الى موسى ونسبة اليه اقوى من جميع  
اصحابه و امته لمكان نبوته و اخوته و لقول موسى : لاملك الانفس و اخى ، فان  
انقطع موسى عن امته (وان لم ينقطع ابداً) فالواجب ان يكون هارون في مقام موسى  
بالنسبة الى امور امته ، فعلى عليه السلام هارون هذه الامة حين غيبة نبيها ، على ان قوله  
صلى الله عليه و آله : افلاترضي يا على ان تكون مني الخ كما ياتى عن قرير يومى الى  
منزلة الخلافة و ان لم يكن العموم مراداً لانه اشاره الى قوله تعالى : وقال موسى لأخيه  
هارون اخلفني في قومي الخ .

**قول المصنف : ولاستخلافه الخ** - هذا استدلال بنقض الاستخلاف مع قطع  
النظر عن مراجعة امير المؤمنين اليه صلوات الله عليه ما وآلها و قوله له : كذبوا انما  
خلفتك الخ ، وان كان هذا الكلام متضمناً على الدليل السابق ايضاً ، فإنه صلى الله عليه

وآلہ قال له عليه السلام هذا القول في شتى المواقف .

**قول الشارح :** لاجماع - اى لاجماع الامة على ان من ثبت خلافته عن النبي صلی الله عليه وآلہ علی المدینة ثبت خلافته على غيرها لعدم القائل بالفصل .

**قول الشارح :** لا يقال قد استخلف الخ - اى فعلى هذا الاجماع يجب ان يقولوا بخلافة كل من استخلفه النبي صلی الله عليه وآلہ علی المدینة ولا يقولون بذلك ، والجواب ان غير على عليه السلام انعقد الاجماع على عدم امامته . وهذا الاجماع وارد على ذلك ، فمرجع الاستدلال الى ان من استخلفه النبي صلی الله عليه وآلہ علی المدینة ولم يعزله الى آخر عمره ولم يقم الاجماع على عدم امامته فهو الامام وال الخليفة بعده ، و من بهذه الخصوصية ليس الامير المؤمنين عليه السلام .

**قول الشارح :** على ما تقدم - ذيل قول المصنف : للنص الجلى الخ في ضمن حديث الدار حديث بدء الدعوة النبوية عند نزول قوله تعالى : و انذر عشيرتك الاقربين .

**قول الشارح :** على ما ياتى - في المألة السابعة .

**قول الشارح :** و للسمع على ما تقدم - للسمع عطف على عقلاء ، و ما تقدم من الدليل السمعي هو قوله تعالى المذكور في المألة الثالثة : افهم يهدى الى الحق احق الخ .

**قول الشارح :** ولا مخصوص غير على الخ - اى من بين الذين اجمع الامة على امامه احدهم وان ليس الخلافة عن النبي صلی الله عليه وآلہ بالفصل خارجة عنهم و هم امير المؤمنين عليه السلام والعباس و ابوبكر .

**قول المصنف :** و لقوله تعالى و اولى الامر منكم - قد رويت نصوص كثيرة عن النبي صلی الله عليه وآلہ باسمائهم و القابهم و خصائصهم و ان اولهم على بن ابيطالب عليهم السلام و ثانى عشرهم من هو باسم رسول الله صلی الله عليه وآلہ و كنيته و يظهر و يملأ الارض قسطا و عدلا كما ملئت ظلما وجورا .

## المسألة السادسة

## ( في الأدلة الدالة على عدم امامنة غير على عليه السلام )

**قول الشارح :** وقد تقدمت : اى الآية قبل عشرة سطور .

**قول المصنف :** بخبر رواه - ان قلت : نظير هذا الخبر مروي من طرق الخاصة كما في البحار في اول ابواب العلم عن امامي الصدوق وثواب الاعمال وبصائر الدرجات عن القداح عن الصادق عن ابيه عن آبائه عليهم السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا إلى الجنة ، وإن الملائكة لتفتح اجنبتها لطالب العلم رضابه ، وانه ليستغفر لطالب العلم من في السماء ومن في الأرض حتى الحوت في البحر ، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر ، وإن العلماء ورثة الأنبياء ، إن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم ، فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر ، قلت : إن التوريث يقتضي مفعولين والمفعول الأول في الكلام ممحون لكونه معلوماً من الجملة السابقة ، وتقدير الكلام أن الأنبياء لم يورثوا العلماء الذين هم ورثتهم من حيثهم أنبياء دينارا ولا درهما ولكن ورثهم العلم ، وحاصل المراد أن العلماء لهم ميراث من الأنبياء هو العلم ، وليس لهم ميراث منهم من سخ مواريث الأموال ، وهذا لا ينافي توريث الأنبياء أولى أرحامهم أموالهم إن تركتوها بل هو ثابت بعموم الكتاب وخصوصه والأخبار كما ذكر الشارح ، بخلاف ما اختلف به أبو بكر لاثبات ما أدعاه ظلماً وعلوا فأنه أراد بذلك نفي ميراث المال عن ذوى قربى رسول الله صلى الله عليه وآله .

**قول الشارح :** ونازع العباس الخ - الواو للاستياف او عطف على بين رسول الله هذا الحكم ، وقصة منازعة العباس على ما في البحار في الجزء الثاني والاربعين ص ٣٢ عن مناقب ابن شهر آشوب عن جابر الانصاري قال : جاء العباس الى عليه

السلام يطالبه بميراث النبي صلى الله عليه وآله ، فقال له : ما كان لرسول الله صلى الله عليه وآله شيء يورث الا بعلمه دليل وسيقه ذوالقار ودرعه وعمامته السحاب ، و انا اربأ بك ان تطالب بماليس لك ، فقال : لا بد من ذلك وانا احق، عمه ووارثه دون الناس كلهم ، فنهض امير المؤمنين عليه السلام ومعه الناس حتى دخل المسجد ، ثم امر باحضار الدرع والعمامة والسيف والبلغة فاحضر ، فقال للعباس : ياعم ان اطقت النهوض بشيء منها فججميعه لك ، فان ميراث الانبياء لاوصيائهم دون العالم ولاولادهم ، فان لم تطق النهوض فلا حرق لك فيه ، قال : نعم فالبسه امير المؤمنين عليه السلام الدرع بيده و القى عليه العمامة والسيف ، ثم قال : انقض بالسيف والعمامة ياعم ، فلم يطق النهوض فأخذ السيف منه وقال له : انقض بالعمامة فانها آية من نبينا صلى الله عليه وآله ، فاراد النهوض فلم يقدر على ذلك وبقى متخيلا ، ثم قال له : ياعم وهذه البلعة بالباب لى خاصة ولو لدى ، فان اطقت ركوبها فاركبها ، فخرج ومعه عدو ، فقال له : يا عم رسول الله خدعك على فيما كنت فيه فلا تخدع نفسك في البلعة ، اذا وضعت رجلك في الركاب فاذكر الله وسُمّ واقرأ « ان الله يمسك السماوات والارض ان تزولا » قال فلما نظرت البلعة اليه مقبلًا مع العباس نفرت وصاح صياحا ما سمعناه منها قاط ، فوقع العباس مغشيا عليه ، واجتمع الناس وامر باماكيها فلم يقدر عليها ، ثم ان عليا عليه السلام دعا البلعة باسم ما سمعناه ، فجاءت خاضعة ذليلة ، فوضع رجله في الركاب وثبت عليها فاستوى عليها راكبا ، فاستدعي ان يركب العسن والحسين عليهمما السلام فامر هما بذلك ثم لبس على الدرع والعمامة والسيف وركبها وسار عليها الى منزله وهو يقول : هذا من فضل ربى ليبلونى عاشكر انا و هما ام تكفر انت يا قلان .

ان قلت : كيف ادعى العباس ميراث النبي صلى الله عليه وآله مع انه عمه و كان له بنت حين وفاته ، ولم يرده امير المؤمنين عليه السلام بحكم المسالة ، قلت : اما لحسبانه ان له حقا في ذلك ، ومنشأ حسبانه ماروى كما في الكافي باب ما عند الائمة من سلاح رسول الله صلى الله عليه وآله و ماتعه عن ابي عبد الله عليه السلام قال :

لما حضرت رسول الله صلى الله عليه وآله الوفاة دعا العباس بن عبد المطلب و أمير المؤمنين عليه السلام فقال للعباس : يا عاص محمد تأخذ تراث محمد و تقضي دينه و تنجز عداته ؟ فرد عليه فقال : يا رسول الله بابي انت و امي انى شيخ كثير العيال قليل المال ، من يطيقك و انت تباري الريح ، قال : قال : فاطرق صلی الله عليه وآلله هنيئة ثم قال : يا عباس اتأخذ تراث محمد و تنجز عداته و تقضي دينه ، فقال : بابي انت وامي شيخ كثير العيال قليل المال وانت تباري الريح ، قال : اما انى ساعطيها من يأخذها بحقها ، ثم قال : ياعلى يا اخا محمد تنجز عدات محمد و تقضي دينه و تقبض تراثه ، فقال : نعم بابي انت و امي ذاك على ولی الخ ، فحسب انه يمكنه ان يجرى على ما عرض عليه النبي صلی الله عليه و آلہ بعد وفاته بالشرط ، و اما لجهله بالحكم اصلا ، و أمير المؤمنين عليه السلام لم يرده ببيان الحكم ليأتی بما هو احسن تأثيرا في النقوص و اقوى في ردعه عما ادعا ، او كانت منازعته في الصورة رجاء ان يرتدع الظالمون عما ارتكبوا لمشاهدة تلك الآيات .

**قول الشارح :** لم يجز لهم ذلك - اى لم يجز لفاطمة عليها السلام ادعائهما لها وقولها : اترث ابك ولا ارث ابى لقد جئت شيئا فريا ، ولاعلى عليه السلام امساك تلك الاشياء ، و لا للعباس المنازعه .

**قول الشارح :** و ذلك يدل على انه الخ - لانه تمسك تارة لمنعها عليها السلام عن ارثها بان النبي صلی الله عليه و آلہ قال : ما تركتناه صدقة ، و اخرى بانه قال : هاتر كه كان لولي الامر بعده ، و هذان متنافيان .

**قول الشارح :** مع انها معصومة - لآية التطهير وغيرها ، ولا يطلب من المعصوم شاهد لادعائه مع ان العصمة اسد واقوى من شهادة العدول لانها يعتريها احتمال الخطأ والعصمة لا يعتريها .

**قول الشارح :** و مع علمه بانها من اهل الجنة - اظن ان هذه العبارة راجعة الى ايمان رضوان الله عليها ، و حقها ان تذكر بعد قوله : و استشهدت عليا وام ايمان ، وقدمها الناسخ خطاء ، لأن شأن فاطمة سلام الله عليها اجل من ان يقال في حقها هذا

الكلام لأنها سيدة نساء العالمين ، وروى ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله في حق ام ايمن كما في الانساب للبلاذري في الجزء الاول ص ٤٧٢ عن شقيق بن عقبة قال : كانت ام ايمن تاطف برسول الله صلى الله عليه وسلم و تقوم عليه ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من سره ان يتزوج امراة من اهل الجنة فليتزوج ام ايمن ، فتزوجها زيد فولدت له اسامه .

ثم انها رضي الله عنها كانت مولاًة النبي صلى الله عليه وآله ورثها عن امه ، وقيل عن ابيه ، و كان اسمها بركة فاعتقها و زوجها عبيد بن عمرو بن بلال الخزرجي بمكة فولدت له ايمن فماتت عبيد فزوجها من زيد فولدت له اسامه ، وكانت حاضنة رسول الله صلى الله عليه وآله وكان يسميه «امي» كما في الجزء الاول من الانساب ص ٩٦ ، وشديدة الحب له ولاهل بيته ، و شامخة العرفان به و بهم صلوات الله عليه و عليهم كما تشهد بذلك الاخبار والآثار ، وهي التي ذكر في مناقبها أنها قد غلبها العطش بين مكة والمدينة و اشرفت على اليراك فتضرعت الى الله تعالى و دعوه بالنبي و آله صلوات الله عليه و عليهم فنزل عليها دلو من السماء فيه ماء فشربت منه ، فلم يكن يعقل لمثل هذه المرأة ان تكذب على رسول الله في شهادتها و ان وقعت عليها السن الخيانة والتضليل لعظمة المقامات اليمانية بان شهادتها لا تقبل لأنها مرأة عجمية .

**قول الشارح : و أشتهدت علياً و أم إيمان -** وروى أن ام سامة رضي الله عنها ايضاً شهدت بذلك كما سيأتي في كلام عمر بن عبد العزيز ، وشهد به رباح مولى النبي صلى الله عليه وآله ايضاً كما في الجزء السابع من الغدير ص ١٩١ عن فتوح البلدان للبلاذري ص ٣٨ ، ورويت شهادة الحسين عليهما السلام وشهادة سماء بنت عميس بذلك كما في البحار المجلد الثامن ص ١٠٥ عن كشكوك العلامة رحمه الله عن المفضل ابن عمر عن الصادق عليهما السلام .

**قول الشارح : عرف عمر بن عبد العزيز -** هو أبو حفص عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية ، يعرف باشج بنى أمية لضربة من دابة في وجهه ، قال الكتبى في فوات الوفيات : كانت وفاته بيبر سمعان لعشرين بقى من شهر رجب سنة

احدى و مائة ، سقاه بنو امية السهم لما شدد عليهم و انتزع كثيرا مما في ايديهم ، و صلى عليه يزيد بن عبد الملك ، وكانت خلافته ستين و خمسة اشهر و اربعة عشر يوما ، و نقش خاتمه عمر يوم من بالله ، و هو الذي بنى الجحفة ، و اشتري ملطية من الروم بمائة الف اسيرة بناها ، و روى لها الجماعة ، انتهى ، ثم ذكر ابياتا قالها فيه الشريف الرضي رضي الله عنه .

قال العلامة المجلسى فى ثامن البحار ص ١٠٧ : روى مرفوعا ان عمر بن عبد العزيز لما استخلف قال : ايها الناس انى قد ردت فدك على ولد رسول الله صلى الله عليه وآلہ و ولد على بن ابي طالب عليه السلام فكان اول من ردها ، و روى انه ردها بغلاته من ذوى فقيل له : نقمت على ابى بكر و عمر فعلمها و طعنت عليهما و نسبتهما الى الظلم والغضب ، و قد اجتمع عنده فى ذلك قريش و مشايخ اهل الشام من علماء السوء ، فقال عمر بن عبد العزيز قد صح عندي و عندكم ان فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآلہ ادعت فدك و كانت فى يدها و ما كانت لتكتنب على رسول الله صلى الله عليه وآلہ مع شهادة على و ام ايمان و ام سلمة ، و فاطمة عندي صادقة فيما تدعى و ان لم تقم البينة و هي سيدة نساء الجنة ، فانا اليوم ارد على ورثتها اقرب بذلك الى رسول الله صلى الله عليه وآلہ و ارجو ان تكون فاطمة والحسين عليهم السلام يشفعون لي يوم القيمة ، ولو كنت بدل ابى بكر و ادعت فاطمة كنت اصدقها على دعويها ، فسلمها الى الباقي عليه السلام .

اقول : من عجيب امر فدك انه وقع عليها الغصب فالرد هرارا بايدي الخلفاء من ابى بكر الى المقتدر بالله العباسى على ما ذكر فى ثامن البحار ص ١٠٨ و سابع العدوى ص ١٩٥ .

قول الشارح : او يعطيها اياها بالميراث - بتقدير ان الناصبة على انجالها .

اقول : هل ادعت سلام الله عليها امررين : نحلة فدك من ابيه اصولات الله عليه وآلہ و ميراث الذي لا يحتاج الى البينة والشهد فمنعوها عنهما كما هو ظاهر الكتاب ، او

ادعت امرا واحدا هوملك فدك فتارة بالميراث و تارة بالنحلة فدفعت عنها كما ذكر الحجة الاميني في ثامن الغديرين ص ٢٣٧ تقلا عن شرح النهج لابن ابيالحديد ، ثم ان انحال رسول الله صلى الله عليه وآله ايها مقطوع به على حسب الروايات الكثيرة الواردة في تفسير قوله تعالى : و آت ذا القربي حقه ، و ادعاؤها صلوات الله عليها ايها بعنوان النحلة و استشهادها ايضا كذلك ، و يظهر من رواية خطبتها الغراء المعروفة المروية من طرق الفريقين طلبها فدك ميراثا ، و روى العلامة المجلسى في ثامن البخارى ص ١٠٨ عن الحسن بن علي الوشاء قال : سألت مولانا ابوالحسن على بن موسى الرضا عليهمما السلام هل خلف رسول الله غير فدك شيئاً ، فقال ابوالحسن عليه السلام : ان رسول الله صلى الله عليه و آله خلف حيطانا بالمدينة صدقة و خلف ستة افراط و ثلاث نوق العضباء و الصباء والمديباج ، و بغلتين الشباء والدلدل و حمارۃ اليغفور ، والشاتين حلوبتين ، و اربعين ناقۃ حلوبا ، و سيفه ذا الفقار و درعه الفضول و عمامته السحاب ، و حبرتين يما نيتين و خاتمه الفاضل و قضيه الممشوق و فراشا من ليف و عبائتين قطوانيتين و مخادٌ من ادم صار ذلك الى فاطمة عليها السلام ما خلا درعه و سيفه و عمامته وخاتمه فانه جعله لامير المؤمنين عليه السلام ، و يظهر من هذه الرواية ان غير فدك لم يصل اليه يد العصب ، فيمكن الجمع بين الروايات بانها صلوات الله عليها ادعت فدك اولا بعنوان النحلة كما كانت هي كذلك ، وبعد ان ردت تلك الشهادة الالهية ادعتها بعنوان الميراث فاختلق ابو بكر تلك المقالة من نفث قرينه فمنعها حقها صلوات الله عليها و لعنة الله على اعدائها .

فيذلك يندفع تعجب العلامة المجلسى حيث قال في ثامن البخارى ص ١٠٧ بعد ذكر حديث طلب فدك وقول ابي بكر : هاتي بالبينة : اقول هذا الحديث عجيب فان فاطمة عليها السلام كانت مطالبة بميراث فلا حاجة بها الى الشهود فان المستحق للتركة لا يفتقر الى الشاهد الا اذالم يعرف صحة نسبه و اعتزائه الى الدارج وما اظفهم شكوا في نسب فاطمة عليها السلام وكونها ابنة النبي صلى الله عليه وآلـه ، و ان كانت تتطلب فدكا و تدعى ان ايها نحلها ايها احتجت الى اقامة البينة ولم يبق لما رواه ابو بكر

من قوله : نحن معاشر الانبياء لأنورث معنى ، وهذا واضح جدا فندبر .  
**قول الشارح :** غيظا عليه الخ - فان مثل فاطمة المعصومة عليها السلام لا تغتاظ على الامام الحق ولا تمنعه عن الثواب ، فهو كان باطلأ فى امامته .

**قول الشارح :** اظهر - لانه كذب على نفسه والامام الحق القائم مقام النبي الاعظم سيد الرسل صلى الله عليه وآله لا يكذب على نفسه ، ولم يكن المقام مقام هضم النفس ولا معنى له لعظم الامر وخطره .

**قول الشارح :** احد الرجالين - هما ابو عبيدة عامر بن عبد الله بن الجراح بن هلال و عمر بن الخطاب .

روى في حديث عبد الرحمن بن عوف ان ابا بكر عندهم قال له: اني لا آسى على شيء من الدنيا الاعلى ثلاثة فعلتهن و ددت اني تركتهن (هي كشف بيت فاطمة صلوات الله عليها و احراق الفجاعة السلمي و قبول الخلافة فانه كان يود قذفها في عنق احد الرجالين يوم السقيفة) و ثلاثة تركتهن و ددت اني فعلتهن (هي قتل الاشعث بن قيس يوم اسر و اقامته بذى القصبة حين تسخير خالد بن الوليد الى اهل الردة و توجيه عمر بن الخطاب الى العراق) و ثلاثة و ددت اني سألت عنهن رسول الله (هي لمن هذا الامر و هل للانصار في هذا الامر نصيب و ميراث ابنة الاخ و العمة) راجع سبع العدier ص ١٧٠ .

**قول المصنف :** وخالف الرسول في الاستخلاف عندهم - اي خالفه في جعله عمر خليفة عند العامة لأنهم زعموا ان النبي صلى الله عليه و آله لم يستخلف احدا ، فكان الواجب عليه ان يتبع الرسول صلى الله عليه و آله لقوله تعالى : ان كنتم تحبون الله فاتبعونى ، و قوله تعالى : لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر و ذكر الله كثيرا ، فرسول الله صلى الله عليه و آله اما استختلف و اما لا ، فعلى الاول يثبت ما ادعيناها لأنها استختلف لم يستختلف الاعليا امير المؤمنين عليه السلام بالاجماع ، و قول القوشجي : عند الاشاعرة انه استختلف ابا بكر كذب على انفسهم ، وعلى الثاني انه ترك اتباع الرسول صلى الله عليه و آله و اسوته مع خطر الامر ،

فلم يكن من يحب الله ولا من يرجو له واليوم الآخر فلم يكن خليفة حقا .  
 قال ابن أبي الحديد : احضر ابو بكر عثمان و هو يوجد بنفسه فامر ان يكتب  
 عهدا ، وقال : اكتبوا بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد به عبد الله بن عثمان الى  
 المسلمين اما بعد ، ثم اغمى عليه ، فكتب عثمان : قد استخلفت عليكم ابن الخطاب ،  
 و افاق ابو بكر فقال : اقرء فقراء فكير ابو بكر ، قال : اراك خفت ان تختلف الناس  
 ان مت في غشتي ، قال : نعم ، قال : جزاكم الله خيرا عن الاسلام و اهله ، ثم اتم  
 العهد و امره ان يقرأ على الناس ، فقرأ ، ثم اوصى الى عمر بوصايا .

اقول : انظراها العاقل كيف كان ابو بكر و عثمان و اخوانهم خائفين مشفقين  
 ان تختلف الناس ان لم يتعمين خليفة على الامة ، و رسول الله صلى الله عليه و آله لم يكن عندهم  
 بهذه الفكرة فيجعل الناس حيارى مختلفين بعده و لم يجعل لهم علمًا يلتجئون اليه و  
 يهتدون به عند حيرتهم و اختلافهم ، ثم خالفوه في الاستخلاف ، و هذا تسفيه له صلى الله  
 عليه و آله ولعن الله اعاديه في هذا الامر عملا كما صنع الثاني ذلك قوله فيما رواه  
 الفريقيان انه لما قرب وفاة النبي صلى الله عليه و آله قال حين اجتمعوا عليه عدة من  
 الاصحاب وفيهم عمر : ايتوني بدوابة و قرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدى ،  
 فقال عمر : ان الرجل ليه جر حسينا كتاب الله ، وفي رواية البخاري : انه قد غلبه الوجع  
 حسينا كتاب الله ( وهذا ابلغ لانه افاده ذاك المعنى بعلته ) و كثرة اللغط والتنازع ،  
 فقال صلى الله عليه و آله : قوموا عنى لا ينبغي عندي التنازع ، و كان ابن عباس  
 يقول : الرزية كل الرزية ما حال بيننا و بين كتاب رسول الله صلى الله عليه و آله .

اقول : كفى بهذا الكلام كفر القائله و انه احب ضلاله العباد الى يوم القيمة ،  
 ولا يعلم يقل عمر ذلك حين امرا ابو بكر عثمان بكتابه العهد عند ما كان يوجد بنفسه ،  
 هل راي ان كتاب ابي بكر ينفع الاسلام و كتاب رسول الله صلى الله عليه و آله يضره ،  
 ام تغير كتاب الله عن الكفاية بزعمه ، ام لا ذاك ولا ذاك ، بل اوجس في نفسه  
 ان كتابه ينفيه عن التغلب على امور المسلمين و عرف ان كتاب ابي بكر يقره  
 على ذلك .

**قول الشارح :** في استخلاف من عزله النبي الخ - حق الكلام ليوافق المتن  
ان يقول : في تولية من عزله النبي الخ ، لكنه عير به لأن ابابكر ولی عمر امور  
المسلمين باستخلافه اياه ، ففی استخلافه المستلزم لتوليته مخالفتان لرسول الله صلی الله  
و آله : احدیهما الاستخلاف و هو صلی الله عليه و آله لم يستخلف احداً بزعمهم ،  
والثانية توليته عمر وهو صلی الله عليه و آله عزله عن التولية كما ذكر الشارح ، فالحاصل  
ان من استخلفه هو من ولاه و ان كان الاستخلاف عنواناً والتولية عنوان آخر لازم له  
و كان في ذلك مخالفتان لرسول الله صلی الله عليه و آله ، والشرح متواقة في هذا ،  
ولكن في المتن ظهور في انه غيره ، و اني لم اجد فيما تفحصت اثر ذلك .

**قول المصنف :** مع علمهم بقصد البعد - اي مع علم الثلاثة لقصد النبي  
صلی الله عليه و آله بعدهم عن المدينة لئلا يشير وتلك الفتنة الهاصلة ، فاللام للتقوية عاملها  
علمهم و اضافة القصد اضافة المصدر إلى مفعوله ، و في شرح القوشجي : مع علمهم بقصد  
التفيد اي مع علمهم بمقصوده من التقىده و هو بعدهم عنها لئلا يتوبوا الخ ، فال مصدر  
بمعنى المفعول والاضافة بمعنى الالامن نوع اضافة المسبب الى السبب ، و في الشرح القديم  
و شرح البهشتى الاسفراينى : مع علمهم بقصد العدو ، والظاهر انه تصحيف ، والعدوهم  
الذين جهز جيش اسامة الى قتالهم .

**قول الشارح :** جيش اسامة - هو ابو محمد اسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل  
الكلبى ، قيل : كنيته ابو زيد ، امه بر كة ام ايمون مولاة رسول الله صلی الله عليه و آله و  
حاضنته ، توفي اسامة بالمدينة ايام امامه الحسن بن علي عليهما السلام ، و كفنه الحسن  
عليه السلام ببرد حبرة .

قال الشهريستاني في الملل والنحل : الخلاف الثاني في مرضه انه قال : جهزوا  
جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه ، فقال قوم : يجب علينا امثال امره و اسامة قد  
برز من المدينة ، وقال قوم : قد اشتد مرض النبي عليه الصلاة والسلام فلا تسع قلوبنا  
مفراقته والحالة هذه فنصبر حتى نصارى شيء يكون من امره .

اقول : لم تكن قلوبهم تسع مفارقة التوبة على الخلافة والافهم فارقوه فرارا

من الرزحف وغيره في مواطن ، ثم لامعنى عند المسلمين لترك المفارقة و غايتها من حيث هوهو الندب مع امره المؤكد بلعن المتختلف .

**قول الشارح :** فيكون هو افضل الناس كافية – لأن عليا عليه السلام افضل من اسامة بالاجماع ، و هو افضل من الثلاثة بدليل توليته عليهم فهو عليه السلام افضل منهم ، فإذا ثبت انه عليه السلام افضل منهم ثبت انه افضل من الناس كافية لأن الثلاثة افضل الناس عندهم و لم يول على امير المؤمنين عليه السلام احدا ، ثم انا لانحتاج الى هذا البيان لاثبات تفضيله عليه السلام على غيره لما يأتي في المسألة السابعة .

**قول الشارح :** و امره بالحج بالناس – اي امره بان يكون في الموسم امير الحاج غير ان يقرأ سورة برائة على الناس ، فهو صلی الله علیه و آله عز له عنهما بامرہ تعالی، والقصة معروفة مروية من الفريقين بالتواتر ، وكان ذلك في سنة تسعة من الهجرة في اول ذى الحجه بعد سنة الفتح .

قال البحراني في البرهان : قال ابن شهر آشوب : الاستنابة والولاية من رسول الله صلى في اداء سورة برائة ، و عزل به ابابكر باجماع المفسرين و نقلة الاخبار ، و رواه الطبرى والبلاذرى والترمذى والواقدى و الشعبي والسدى و الشعابى والواحدى والقرطبى والقشيرى والسمعانى و احمد بن حنبل و ابن بطة و محمد بن اسحاق و ابو يعلى الموصلى والاعمش و سماك بن حرب فى كتابهم عن عروة بن زبیر و ابى هريرة و انس و ابى رافع و زيد بن تفیع و ابن عمر و ابن عباس والله للفظ له : انه لما نزل برائة من الله و رسوله الى تسع آيات اندذنی ابابكر الى مكة لادئها فنزل جبرئيل ، قال : انه لا يؤديها الا انت او رجل منك ، فقال النبي صلی الله علیه و آله لامير المؤمنين عليه السلام : اركب ناقتي العضباء الحق ابابكر وخذ برائة من يده ، قال : و لم ارجع ابابكر الى النبي عليه السلام جزع وقال : يا رسول الله انك اهملتني لامر طالت الاعناق فيه فلما توجهت له ردتني عنه ، فقال صلی الله علیه و آله : الامين هبط الى عن الله تعالى انه لا يؤدى عنك الا انت او رجل منك ، و على مني و لا يؤدى عنى الاعلى ،

راجع لزيادة التحقيق سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ٣٣٨ - ٣٥٠ .

**في الأئمة**

اقول : في اطلاق كلامه وعدم تقدير الاداء بشى دليل على انه لا يؤدي عنه صلى الله عليه وآله شيئا من الامور الا امير المؤمنين عليه السلام ، وفي ذلك دلالة على نقى الخلافة عن غيره مطلقا ،

قول الشارح : اما المقدمة الثانية فقد مرت . وهى كل من لم يكن عارفا بالاحكام لا يجوز نصبه للإمامية ، وهذه الكبرى ما مرت بعينها فيما تقدم ، لكنها تستفاد من المسألة الثانية والثالثة .

قول الشارح : قطع سارقا الخ . راجع سابع الغدير ص ١٢٩ .

قول الشارح : واحرق الفجاءة الخ . اسمه اياس بن عبد الله بن عبد باليل ابن عميرة بن خفاف من بنى سليم ، راجع فى قصته سابع الغدير ص ١٥٦ .

قول الشارح : لا يعذب بالنار الارب النار . هذا حديث مروى بطريق الفريقين ، ان قلت : كيف ذلك و قد نقل ان امير المؤمنين عليه السلام احرق عبد الله بن سبا و اصحابه ، و ايضا احد الحدود المخرب فيها فى المواط الاحراق بالنار ، قلت : اما قتل عبدالله بن سبا و اصحابه كان بالتدخين لا بالحرق ، راجع سابع الغدير ص ١٥٦ ، واما حد المواط فهو خاص وذاك عام ، ولا يخرج من العام الا بما ثبت من الخاص ، واما المحارب فحكمه فى كتاب الله ان لم يتبر هو القتل باحد الوجوه الثلاثة او النهى من الارض ، فاحراقه اجتهد شهوى غضبي قبال نص الكتاب .

قول الشارح : وسئل عن الكلالة الخ . راجع سابع الغدير ص ١٠٤ .

قول الشارح : وسائله جدة الخ . راجع سابع الغدير ص ١٢٠ .

قول الشارح : المغيرة بن شعبية - ازنى ثقيف و اكذب الامة ، كان يعادى امير المؤمنين عليه السلام ويناله ، وقصة زناه بام جميل وحيلة عمر فى درء الحد عنه معروفة ، راجع سادس الغدير ص ١٣٧-١٤٤ .

قول الشارح : محمد بن سلمة - كذا فى النسخ ، وال الصحيح مسلمة ، و هو

محمد بن مسلمة بن خالد بن مجدة الانصاري الاوسي ، كذا في الانساب للبلادرى ص ٣٧٦ ، وضبطه في ص ٣١٥ : محمد بن مسلمة بن سلمة الانصاري ، أخي رسول الله صلى الله عليه وآله بيته وبين أبي عبيدة الجراح .

**قول الشارح :** و اضطراب في كثير الخ - راجع سبع الغدير .

**قول الشارح :** وقتل خالد بن الوليد الخ - هو ابو سليمان خالد بن الوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم المخزومي ، امه لبابة الصغرى وهي العصماء بنت الحارث بن حزن بن بجير اخت ميمونة ، فهو ابن خالة عبدالله بن عباس ، و يقال : ان لبابة الصغرى غير العصماء كذا في الانساب للبلادرى ، ولقبه ابو بكر سيف الله ، وكان شديد العداوة لأمير المؤمنين عليه السلام ، له وقائع منكرة في زمان النبي صلى الله عليه وآله و بعده ، منها المذكورة في الكتاب ، مات سنة احدى وعشرين و دفن في حده ، وكان اخالد ابنان : مهاجر و كان مع امير المؤمنين عليه السلام و هبباله ، وعبد الرحمن وكان مع معاوية ، وفي قصة قتله مالك بن نويرة راجع سبع الغدير ص ١٥٨-١٦٩

**قول المصنف :** وقد نهى الله تعالى الخ - بقوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي الآية ، و احلاق النبي يشمل ما بعد وفاته صلى الله عليه و آله ، واحترامه في الحالتين واجب ، وكان دفنه فيه بوصيته ، راجع سبع الغدير ص ٢٤٩ .

**قول الشارح :** و بعث الى بيت الخ - راجع سبع الغدير ص ٨١-٧٧

**قول الشارح :** و كان معه الزبير - هو الزبير بن العوام بن خويلد بن اسد القرشى ، كنيته ابو عبدالله ، و امه صفية بنت عبد المطلب ، فهو ابن عم رسول الله صلى الله عليه و آله و ابن اخي خديجة الكبرى ، قتلها عمرو بن جرموز غدراء بوادي السبعاء .

**قول الشارح :** و امر عمرو الخ - هو ابو حفص عمرو بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن فرط بن رذاخ بن عدى بن كعب بن لوى القرشى ،

**في الأئمة**

**قال الشارح العلامة في نهج الحق :** و قد روی ابوالمنذر هشام بن محمد السائب الكببي و هو من رجال السنة في كتاب المثالث قال : كانت صهاك امۃ حبشيۃ لهاشم بن عبد مناف فوقع عليها نقیل بن هاشم ثم وقع عليها عبدالعزيز بن رياح فجاءت بنقیل جد عمر بن الخطاب ، انتهى ، و راجع ثامن البحار فقد ذكر في نسب الرجل عجیبات .

**قول الشارح :** بامرأة مجنونة انخ - راجع للقصة سادس الغدیر ، ط ٢ ،

ص ١١٠ .

**قول الشارح :** بامرأة مجنونة انخ - راجع لقصتها سادس الغدیر ، ط ٢ ،

ص ١٠١ .

**قول الشارح :** والله ما مات انخ - روی البلاذری في الانساب عن عائشة في حدیث وفاة النبي صلی الله علیه وآلہ الى ان قالت : قال عمر : ممات رسول الله ، ولا يموت حتى يؤهر بقتال المنافقین ، ایا ان قالت : وجاء ابو بکر فقال : ما رسول الله ، قات غشی عليه منذ ساعة ، فكشف عن وجهه وضع فمه بين عينيه وضع يده على صدغیه ، ثم قال : وانبیاہ ، واخلیلاہ ، واصفیاہ ، صدق الله ورسوله ، قال الله عز وجل : ایک میت وانہم میتون ، وما جعلنا لبشر من قبلاک الخاد افان مت فهم الخالدون ، کل نفس ذاته الموت ثم الینا ترجعون ، وما محمد الا رسول قد خات من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم و من ينقلب على عقبیه فلن يضر الله شيئا و سیجزی الله الشاکرین ، قال عمر : افی کتاب الله هذا يا ابابکر؟! قال : نعم ، ثم قال عمر : هذا صاحب رسول الله في الغار وثاني اثنين ، فبایعوه ، فحیئت بایعوه ، انتهى ، و راجع لمصادر اخرى لما قال عمر سادس الغدیر ، ط ٢ ، ذیل ص ٧٤ .

**اقول :** استفهام عمر يدل على جهله بما في كتاب الله رأسا ، لا انه غافل ناس غير متذر لآيات ، و من العجب العجاب قول هذا الجاهل بكتاب الله جهلا يقبح بصبيان الكتاپیب : حسبنا كتاب الله .

**قول الشارح :** حتى يقطع ايدي انخ - و في رواية البلاذری : حتى يؤهر بقتال المنافقین ، ان قلت : هذا يدل على ان عمر لم ينكِر موته صلی الله علیه و آله مطلقا ،

بل انكره في ذلك اليوم قبل ان يؤمر بقتال المنافقين ، وما قرأ عليه ابو بكر من الآيات يصلاح لمن ينكر موتة مطلقا ، فاللازم على ابى بكر ان يقول له ما يدرء زعمه ذلك ، قلت : هذا يدل على ان الامر كان مدبرا موظما بينهما قبل ذلك فان ابا بكر لم يقرع آيات عن الفكرة فيما قال عمر بالصياح فى السرب خارج بيت رسول الله صلى الله عليه وآله سالاً صارمه ، متوعدا بالقتل كل قائل بموت رسول الله صلى الله عليه وآله ، قائلًا: لا اسمع رجلا يقول : مات رسول الله الا ضربته بسيفي .

**قول المصنف :** كُلَّ النَّاسِ أَفْقَهُ الْخَ - راجع سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ٩٥  
وص ١٠٤ ،

**قول المصنف :** واعطى ازواجا الخ - راجع في ذلك ثامن البخار طبع الكمباني  
ص ٣٠٣ .

**قول الشارح :** عائشة و حفصة - بنت ابى بكر و بنت عمر من ازواج النبي صلى الله عليه و آله ، و كانتا نؤذيانه كثيراً كابوبيهما ، و فيهما نزل قوله تعالى : ان تتو با الى الله فقد صغت قلوبكما آية ، و فتنة عائشة في حرب البصرة وغير ذلك معروفة .

**قول المصنف :** وقضى في الحدا الخ - اي حد شرب الخمر .

**قول الشارح :** و روی تسعين الخ - و ايضا رواياتهم التي ذكر في الغدير تدل على ان ذلك كان اربعين في زمان النبي صلى الله عليه و آله ، و كان على ذلك ابو بكر ايام امارته ، و غيرها عمر الى ثمانيين في هواضع ، و في موضع اكتفى بستين ، و اقام الحد على ابنه عبد الرحمن بن عمر ثانية في المدينة بعد ان ضرب بالحد عمر و بن العاص في مصر ، و حبسه عمر ثم مرض فمات ، راجع سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ١٢٣  
وص ١٧١ و ص ٣١٦ .

**قول المصنف :** و منع المتعتيين - متعة النساء و متعة الحجج ، راجع في ذلك سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ١٩٨ - ٢٣٩ ، وثالثه ص ٣٢٩ - ٣٣٣ .

**قول المصنف :** و حكم في الشورى الخ - اصحاب الشورى ستة: امير المؤمنين

عليه السلام، عثمان بن عفان ، طلحة بن عبد الله ، زبير بن العوام ، عبد الرحمن بن عوف ، سعد بن أبي وقاص ، والقصة مذكورة في كتب الفريقيين ، و مناشدة أمير المؤمنين عليه السلام و احتجاجه عليهم يوم الشورى لحقه بالكتاب و بما سمعوا من رسول الله صلى الله عليه و آله موجودة فيها ، راجع أول الغدير ، ط ٢ ، ص ١٥٩ ، و ثامن البحار طبع الكمباني ص ٣٠٦ - ٣١٠ و ص ٣٤٤ - ٣٦٠ .

**قول الشارح :** ثم انه طعن في كل الخ - النقل هنا مختلف ، و انا اذكر ما ذكره الشارح العالمة في نهج الحق ، قال رحمه الله : و روى الجمهور ان عمر لما نظر اليهم قال : قد جاءني كل واحد منهم يهز عفريته ، يرجوان يكون خليفة ، اما انت يا طلحة افلست القائل : ان قبض النبي لنكحن ازواجه من بعده فما جعل الله محمد احق ببنات عمنا فاذن الله فيك : و ما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا ، و اما انت يا زبير فوالله ما لان قلبك يوما ولا ليلة و ما زلت جلفا جافيا مؤمن الرضا كافر الغضب يوما شيطانا و يوم رحمانا شحيحا ، و اما انت يا عثمان لروثة خير منك و لان وليتها لتحملن بنى ابي معيط على رقب الناس و لان فعلتها لتقتلن ثلاث مرات ، و اما انت يا عبد الرحمن فانك رجل عاجز تحب قومك جميرا ، و اما انت يا سعد فصاحب عصبية و فتنه و مقتب و قتال لا تقوم بقريبة لوحملت امرها ، و اما انت يا علي فوالله لو وزن ايمانك بايمان اهل الارض لرجحهم ، فقام على موليا يخرج ، فقال عمر : والله اني لا علم مكان الرجل لوليتموه امركم حملكم على المحجة البيضاء ، قالوا : من هو ؟ قال : هذا المولى عنكم ، ان ولوها الاجلح سلك بكم الطريق المستقيم ، قالوا : فما يمنعك من ذلك ؟ قال : ليس الى ذلك سبيل ، قال له ابنته عبد الله : فما يمنعك منه ؟ قال : اكره ان اتحملها حيا وميتا ، وفي رواية : لا جمع لبني هاشم بين النبوة والخلافة ، انتهى ، و في رواية : و ما يمنعنى منه الا حرشه على هذا الامر ، وفي اخرى : يمنعنى دعابته ، فتأمل واضحك او ابك .

**قول الشارح :** عن أخيه عثمان - بالاخوة التي جعلت بين الصحابة لا بالنسب فان عثمان هو ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي الاموي

وامه اروى بنت كريز بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس بن عبد مناف ، و كنيتها ابو عبد الله ، قتلهم المسلمون يوم الغدير من سنة خمس وثلاثين من الهجرة في المدينة ، و دفن فيها ، و عبد الرحمن هو ابن عوف بن عبد عوف بن عبد بن الجارث بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوى ، وكان اسمه في الجاهلية عبد عمرو ، و قيل : عبد الكعبة ، فسماه النبي صلى الله عليه وآله عبد الرحمن ، و يقال له الزهرى ، و كنيتها ابو محمد ، و كان صهر عثمان ، و هو ختنه لأن ام كلثوم اخت عثمان لامه كانت تحت عبد الرحمن ، توفى سنة اثنين و ثلاثين و هو ابن خمس و خمسين سنة .

**قول الشارح : ابن عمه -** كذا في بعض النسخ ، وال الصحيح و ابن عمه عطفا على أخيه ، اي لا يعدل عبد الرحمن بالأمامنة عن أخيه عثمان و عن ابن عم ، وعبارة الشارح في نهج الحق هكذا : لعلمه بان عليا و عثمان لا يجتمعان و ان عبد الرحمن لا يكاد يعدل بالأمر عن خته و ابن عم ، والمراد بابن عم سعد بن ابي وقاص الزهرى احد السادة فإنه سعد بن مالك بن اهيب بن عبد مناف بن زهرة بن مالك ، و اب و وقارص هو مالك بن اهيب ، و يعرف بالزهرى كعبد الرحمن ، توفي سنة خمسين من الهجرة ، و روى ان معاوية لعن اللهدس اليه سما فقتله لانه كان يخاف منها مخالفة على اخذ العهد لا پنه يزيد .

**قول الشارح : فلا تسلط آل ابي معيط الخ -** ليس هذا تحدسا و تقرسا من عمر ، بل سمع رسول الله صلى الله عليه وآلـه يقول ذلك ، و ابـو معـيط هو ابـان بن ابـي عمر و بن امية ، ابن عم حـكمـ بن ابـي العاصـ بن امية .

**قول الشارح : كلف باقاربه -** على وزان كتف ، اي شديد الحباهم ، و ما احسن ماقال السيد عبدالحسين شرف الدين الموسوى رحمه الله في كتابه «النص والاجتهد» : و كان عثمان وصولا لارحامه (ال ابـي العاصـ) و لوعـا بـحبـهم و اـيثـارـهم ، حتى لم تأخذـه في سـبيلـهم لـومـاتـ الـلـائـمـينـ وـ لـاثـورـاتـ الشـائـرـينـ ، وـ قدـ استـباحـ فيـ صـلـتهمـ مـخـالـفةـ كـثـيرـ منـ اـدـلـةـ الـكـتـابـ الـحـكـيمـ وـ السـنـنـ الـمـقـدـسـةـ وـ السـيـرـةـ الـتـيـ كـانـتـ مـسـتـمـرـةـ منـ قـبـلـهـ .

**قول الشارح : و استعمل الوليد الخ -** على الكوفة قبل سعيد بن العاص ، وهو

الوليد بن عقبة بن أبي معيط بن أبي عمرو بن امية ، راجع في عرفان الخبيث ثامن الغدیر ، ط ٢٠ ، ص ١٢٥-١٢٦ و ص ٢٧١-٢٧٦ .

**قول الشارح : واستعمل سعيد الداخ - على الكوفة بعد عزل الوليد بن عقبة ،**  
وهو سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن امية ، راجع شامن الغدير ص . ٢٧١-٢٦٩

**قول الشارح : و ولی عبد الله بن ابی سرح الخ - هو ابویحیی عبد الله بن سعد بن ابی سرح بن الحارث بن فہر بن مالک بن النضر بن کنانة ، ليس من بنی امية ، لكنه اخیث منهم و اشر ، كان اخالعثمان بن عفان من الرضاع ، راجع في عرفانه ثامن الغدیرص ٢٧٩-٢٨١ :**

قول الشارح : وامرہ بقتل محمد بن ابی بکر - راجع فی ذلك تاسع الغدیر  
ص ١٧٩-١٨١ ، و محمد بن ابی بکرامہ اسماء بنت عمیس اخت میمونة زوجة النبي  
صلی اللہ علیہ وآلہ واصفہ ، كانت اسماء احباب النساء و اقربها الى رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ  
و امیر المؤمنین و فاطمة والحسن والحسین علیهم السلام ، وهی من المهاجرات مع  
زوجها جعفر بن ابی طالب سلام اللہ علیہما الى الحبشة ، فلما قتل جعفر سلام اللہ علیہ  
تزوجها ابو بکر بن ابی قحافة ، فولدت له محمد ، ثم مات ابو بکر عنھا ، فتزوجھا  
امیر المؤمنین علیہ السلام فولدت له یحيی ، ولاسماء فضائل كثيرة مذکورة في مظانها ،  
و محمد بعد موت ابیه كان صغيراً تربى عند امیر المؤمنین علیہ السلام وكان من المحبين  
له شديداً و من الناقمين على ابیه ، كان نجابتھ من قبل امه و تربیة امیر المؤمنین  
علیہ السلام ، ولد محمد بالسیداء في حجة الوداع ، و قتل به مرضته ثمان و ثلاثين ،  
قتله معاوية بن خديج عطشانا ، ثم وضعه في جوف حيفة حمار ثم احرقه بال النار ، سلام اللہ  
علیہ و لعنة اللہ على قاتله ، فلما وصل خبره إلى امیر المؤمنین علیہ السلام حزن حزن  
شديداً وقال **فِيمَا** قال : وهذه مصر قد افتتحت و قتل معاوية بن خديج محمد بن ابی بکر ،  
فيما لها من مصيبة ما اعظمها مصيبة بمحمد ، فواللہ ما كان الا كبعض بنی ، وفي بعض  
الروايات : و قيل لعلى علیہ السلام : لقد حزنت على محمد بن ابی بکر جز عاشدیدا

يا امير المؤمنين ، فقال : ما يمنعني انه كان لي رببا و كان لبني اخا و كنت له والدا اعده ولدا .

**قول الشارح :** و ولئي معاوية الشام الخ - لعنة الله ، هو ابن ابي سفيان بن حرب بن امية بن عبد شمس ، و اسم ابي سفيان صخر ، و ابوسفیان ابن عم حکم بن ابی العاص کابی معیط ، و ام معاویة هند بنت عتبة بن ربيعة آكلة الاكباد ، توفی سنة ستین بالشام عليه و على من وافقه لعنة الله ، و خباثة الرجل و شقاوته لا يسعها البيان ، والفقن والمفاسد التي وقعت منه فوق الاحصاء ، راجع عاشر الغدير وحادی عشره .

**قول المصنف :** و آثر اهله بالاموال و حمى لنفسه - المراد باهله بنو امية ، قال امير المؤمنين عليه السلام في الخطبة الشقشيقية : الى ان قام ثالث القوم نافحا حضنيه بين نشيله و معتلبه ، و قام معه بنوايه يخضدون مال الله خضمة الا بل نبتة الرابع الى ان انتكث عليه فتلہ و اجهز عليه عمله و كبت به بطنه الخ ، انظر ثامن العدیر ط ٢ ص ٢٣٤ الى ص ٢٨٧ .

**قول الشارح :** هروان - هو ابن عم عثمان ، هروان بن الحكم بن ابی العاص ابن امية ، اختاره الناس للخلافة بعد هلاک يزيد بن معاویة و اعتزال معاویة بن يزيد عن الخلافة ، لعنهم الله ، و كان شدید المداواة لرسول الله و اهل بيته صلوات الله عليهم .

قال السيد الرضى سلام الله عليه في التهيج : قالوا : اخذ هروان بن الحكم اسيرا يوم الجمل ، فاستشفع الحسن و الحسين عليهمما السلام الى امير المؤمنين عليه السلام فكلماه فيه ، فخلی سبیله ، فقال للاله : يبايعك يا امير المؤمنين ، فقال عليه السلام : اولم يبايعنى قبل قتل عثمان ، لاحاجة لى في بيته ، انها كف يهودية ، لو بايعنى بكفه لغدر بيته ؟ اما ان له امرة كلعقة الكتاب اتفه ، و هو ابو الاكبش الاربعة ، و ستقى الامة منهم ومن ولده يوما احمر .

**قول الشارح :** ومن قبله الخ - اى الذى كان اميرا قبله و هو ابو بكر و عمر ، لكن هرفي مطاعن عمر انه كان يعطي ازواج النبي صلى الله عليه وآله بيت المال حتى

كان يعطي عائشة و حفصة عشرة آلاف درهم كل سنة و اخذ من بيت المال ثمانين ألف درهم .

**قول الشارح :** حمى الحمى لنفسه الخ - اصل الباب منه بمعنى المنع ، والحمى بكسر الاول و فتح الثاني ماحمى من شيء ، يقال : حمى السلطان و هو الاراضى التى يخصها لنفسه للرعي او الصيد او غيرهما يمنع غيره ان يدخلها الا باذنه .  
و فى الحديث عن النبي صلى الله عليه و آله : لاحمى الا الله و رسوله ، و هو رد لما كان يصنع الملوك فى الجاهلية من احتمائهم ارضا لا يقربها احد ولا ينتفع بها غيرهم ، و عثمان احيا سنة الجاهلية فى ذلك .

**قول الشارح :** ضرب ابن مسعود الخ - هو ابو عبد الرحمن عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب بن شميخ بن فاربن مخزوم بن صاهلة بن كاهل بن الحارث بن تميم بن سعد ابن هذيل ، و امه ام عبد بنت ود من هذيل ، كان حليفا لبني زهرة ، و هو من الاشخاص عشر الذين انكروا على ابي بكر فى المسجد خلافته ، كان رجلا نحيفا قصيرا شديدا الادمة ، مات فى اثر الضرب باهار عثمان و هو بين الستين والسبعين ، و دفن فى البقىع رحمه الله ، و فى نهج الحق للشارح انه ضربه مرتين : مرة على دفنه لا بيذر سلام الله عليه ، و اخرى على امتناعه من اتيان مصحفه ، راجع تاسع الغدير ، ط ٢ ، ص ١٤-٣

**قول الشارح :** و ضرب عمار الخ - هو ابو اليقطان عمار بن ياسر بن عامر بن مالك بن ادد بن زيد الغنسى ، امه سمية من بني مخزوم ، و كان عمار من حلفائهم : قتل يوم الصفين بين يدى امير المؤمنين عليه السلام و له اكثرا من تسعين سنة ، راجع تاسع الغدير ، ص ١٥-٣٠ .

**قول الشارح :** واستحضر ابادر الخ - هو ابو ذر جندي بن جنادة الغفارى . سماه رسول الله صلى الله عليه و آله عبد الله ، راجع فى شرح احواله و ما جرى بينه وبين عثمان و بينه و بين معاوية ثامن الغدرين ، ط ٢ ، ص ٢٩٢- آخر الجزء .

**قول المصنف :** عن ابن عمر - هو عبد الله بن عمر لعبد الله ، راجع فى القصة

ثامن الغدرين ، ط ٢ ، ص ١٣٢-١٤٣ .

**قول المصنف: والحدعن الوليد** - هو الوليد بن عقبة بن أبي معيط  
والى الكوفة من قبل عثمان ، راجع في القصة ثامن الغدرين ط ٢ ص ١٢٥-١٢٠ و ص  
٢٧٦-٢٧١ .

**قول المصنف: وخذلته الصحابة النج** - راجع تاسع الغدرين ، ثم ان لهذه الثلاثة  
و اضرا بهم المعادين لعنة رسول الله صلى الله عليه و آله مطاعن اخرى كثيرة غير ما  
ذكر في الكتاب ، راجع فيها اجزاء الغدرين .

#### المسألة السابعة

##### (في ان علياً افضل الصحابة)

انه عليه السلام معدن الفضائل و مبدعها و اصلها ، به قامت و اليه ترجع بعد  
ما منه ابتدئت ، فالمقاييسة بينه وبينهم فيها جفاء و ظلم في حقه وجهل بمقامه صلوات الله  
و سلامه على ابن عميه و عليه و على آلها الطاهرين .

**قول الشارح: ابن عمر** - هو عبد الله بن عمر ، احتدى مثال ابيه في مخالفة  
الكتاب والسنة ، راجع عاشر الغدرين ط ٢ ص ٦٣-٦٢ .

**قول الشارح: ابوهريرة** - هو عمير بن عامر بن عبد الله بن ذي الشركى الدوسى ،  
مات سنة تسع و خمسين ، كذا في الانساب للبلاذرى ، دخل في الاسلام بعد الهجرة  
بسبع سنين .

وقال الفيروزآبادى في القاموس : ابوهريرة كنية عبد الرحمن بن صخر ،  
صحابى ، كنى بها لأنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم في كمة هرة فقال : يا ابا هريرة  
فأشهر به ، و اختلف في اسمه على نيف و ثلاثين قوله ، انتهى .

وقال صاحب منتهى الارب : قال الحاكم ابواحمد : اصح شيء عندنا في اسم

ابي هريرة عبد الرحمن بن صخر ، و هو دوسي ، غلبت عليه كنيته ، فهو كمن لا اسم له ، انتهى .

والرجل من الكذا بين الوضاعين الحاطمين لدینه طمعا في دنيا كانت بيده معاوية بن ابى سفيان راجع فى شرح احواله الى ما صفت فى ترجمته اية الله المغفور له السيد شرف الدين الموسوى .

**قول الشارح : الحسن البصري** - هو ابو سعيد الحسن بن ابى الحسن البصري ، عنونه الكشى في الزهاد الثمانية قائلًا : و الحسن كان يلقى كل اهل فرق بما يهودون و يتصنّع للمريةسة و كان رئيس القدريّة ، انتهى ، مات سنة مائة و عشر .

**قول الشارح : عمرو بن عبيد** - هو ابو مروان عمرو بن عبيد بن باب البصري المعترض ، كان هو و واصل بن عطاء الغزال من اصحاب الحسن البصري ، قررا قواعد الاعتزال و اخذ منها من ظهر بعدهما زائدًا عليه ما اوحى اليهم شياطينهم ، و كان عمر و يختلف الى الباقي والصادق عليهما السلام و يسألهما ، و لرشام بن الحكم رضي الله عنه معه احتاج طريف في الإمامة في مسجد البصرة ، رواه الكليني رحمه الله تعالى في الكافي بباب الاضطرار الى الحجّة ، فراجع ، ولد عمر و سنة ثمانين و مات سنة مائة و اربعين و اربعين .

**قول الشارح : ابى عثمان الجاحظ** - اسمه عمرو بن بحر وهو من شيوخ المعزلة ، قال في سفينة البحار : الجاحظ هو ابو عثمان عمرو بن بحر البصري اللغوي النحوي كان من علمان النظام وكان مائلاً الى النصب والعثمانية و له كتب منها العثمانية التي نقض عليها ابو جعفر الاسكافي والشيخ المفيد والسيد احمد بن طاووس ، و طال عمره واصابه الفالج في آخر عمره و مات بالبصرة سنة ٢٥٥ .

**قول الشارح : المقداد** - قال البلاذري في الانساب : و من حلفاء بنى زهرة المقداد بن عمرو بن شعبانة بن مالك بن ربيعة بن ثمامة بن مطرود بن عمرو بن سعد بن دهير بن اؤى بن شعبانة بن مالك بن الشريدين ابى اهون بن قاوش بن دريم بن القين بن اهود بن بهراء بن عمرو بن الحاف بن قضاعة ، يكنى بامعبد ، وهو الذى يقال له المقداد

ابن الاسود ، وكانت امه عند الاسود بن عبد يغوث ، خلف عليها بعد ابيه عمرو وتبناه فنسب اليه ، توفي في خلافة عثمان في سنة ثلاط و ثلاثين بالجرف على ثلاثة أميال من المدينة ، فحمل على رقاب الرجال حتى دفن بالمدينة ، و صلى عليه عثمان ، وكان يوم توفي ابن سبعين سنة او نحوها .

اقول : تزوج المقداد ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب ، وهو من الذين دار عليهم نشر الولاية العلوية في الآفاق والاقطار بعد ما اراد المنافقون اطفاء نور الله بافوا هم .

**قول الشارح :** سلمان - الفارسي المحمدي ، كنى ابا عبدالله ، كان يقول : انا سلمان بن الاسلام ، كان من اصحاب خير فارس ، وقيل من رامهر من كور الاهاواز ، وقيل من اصفهان ، و هو من الاركان و افضلهم ، وفي الحديث العلوي : ببح ، سلمان من اهل البيت ، ومن لكم بممثل لقمان الحكيم ، علم علم الاول و علم الآخر ، وقال يوم السقيفة لا بي بكر : كردي و نكردي و حق اذ امير ببردي ، وفي انساب البلاذری : قال سلمان الفارسي حين بويع ابو بكر : كرداذ و ناكرداذ اى عملتم و ما عملتم ، لو بايعوا عليا لا كانوا من فوقهم و من تحت ارجلهم ، مات بالمدائن في خلافة عثمان و دفن بها و قبره مزار مشهور سلام الله عليه .

**قول الشارح :** جابر بن عبد الله - هو ابو عبدالله جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام بن كعب بن غنم الانصاري الخزرجي ، كان شديدا الحب لأهل البيت عليهم السلام ، كف بصره في آخر عمره ، مات سنة ثلاط و سبعين و قيل ثمان و سبعين بالمدينة ، و حدث لوح فاطمة عليها السلام عنه مشهور .

**قول الشارح :** حذيفة - هو ابو عبدالله حذيفة بن حسيل بن جابر بن ربيعة بن عمرو بن جروة العبسى الانصاري ، و جروة يسمى باليمان فنسب اليه حذيفة ، مات بالمدائن بعد بيعة امير المؤمنين عليهما السلام باربعين يوما ، و قبره قريب من قبر سلمان رحمة الله عليهما .

**قول الشارح : عطاء** - عطاء بن ابى رباح المکى بالباء الموحدة ، وعطاء بن السائب ، وعطاء بن يسار ، وعطاء بن ابى مروان ، وعطاء بن ابى سلمة تابعیون ، والظاهران المراد هنا هو الاول ، واسم ابى رباح اسلم ، وعطاء يعد من علماء التفسیر المشهورین ، مات سنة مائة و خمس عشرة و هوا بن شمان و ثمانين .

**قول الشارح : مجاهد** - هومجاهد بن حبر المکى، تابعى، كان مولى لقيس بن السائب المخزومى ، هو كالعطاء يعد من علماء التفسیر، يروى عن ابن عباس وابى هريرة، مات سنة ١٠٣ .

**قول الشارح : سلمة بن كھیل** - قال المغفور له السيد شرف الدين الموسوي في المراجعات : سلمة بن کھیل بن حصين بن کادح بن اسد الحضرمي يكى ابا يحيى ، عده من رجال الشيعة جماعة من علماء الجمھور کابن قتيبة في المعارف والشهرستانى في الملل والنحل الخ، مات يوم عاشوراء سنة احدى وعشرين و مائة :  
**قول الشارح : اختيار البغداديين** - اى معترلة بغداد .

**قول الشارح : انصح خبر الطائر الخ** - رواه الفريقان بطرق كثيرة متواترة لامجال معه المشك فيه من احد ، ومضمون الحديث انه كان عند النبي صلی الله عليه وآلہ طائر مشوى فقال : اللهم ائنی باحب خلقك اليك يأکل معی هذا الطير فجاء على عليه السلام فاکل معه ، و الا حبیة الى الله تستلزم الافضیلة .

**قول الشارح : في غزوة بدر الخ** - نزلت في قصة غزوة بدر آيات من سورة الانفال ابتدئت بقوله تعالى : كما اخر جك ربك من بيتك بالحق الخ ، وهى كانت في السنة الثانية من الهجرة في شهر رمضان ، و بدرها بين مكة والمدينة حفرها بدر بن قريش فسميت باسمه ، و قال البلاذری في الانساب : بدرماء ليخلد بن المنصر ، و يقال : رجل من جهينة ، و اسم الوادی الذي هو به يليل ، و بين بدر والمدينة ثمانية برد ، و كان عدد المسلمين بها ثلاثة و ثلثة عشر بلاغدة ، و عدد المشرکین قریبا من الالف مع العدة ، و يقال لهذه الغزوة : غزوة بدر الاولى وغزوة بدر القتال ، ثم غزوة بدر الموعد كانت في ذي القعدة سنة اربع .

**قول الشارح : الوليد بن عتبة** - هو اخو هندي معاوية بن ابي سفيان  
لعنهم الله .

**قول الشارح : ثم ابن ربيعة** - اى عتبة ، هو و شيبة اخوان ابنا ربيعة ،  
فالمقتول الوليد وابوه عتبة وعمه شيبة ، وربيعة هو ابن عبد شمس بن عبدمناف ، بربز  
امير المؤمنين عليه السلام يوم بدرالى الوليد فقتله ، وبرز حمزة بن عبد المطلب الى  
شيبة فتصارعا بعد الضرب بالسيوف ، فجاء امير المؤمنين عليه السلام اليهما بعد قتل  
الوليد فقال لحمزة : يا عم اخض راسك فضرب راس شيبة بالسيف فقتلته ، وبرز  
عبيدة بن الحارث بن عبد المطلب الى عتبة فشق قرنه بالسيف وهو قطع ساق  
عبيدة بالسيف ، فبينماهما في ذلك اذ جاء امير المؤمنين عليه السلام فقتل عتبة .

**قول الشارح : ثم العاص بن سعيد** - وفي بعض المطبوعات سعد مكان سعيد  
خطاء ، وهو العاص بن سعيد بن العاص بن امية .

**قول الشارح : حنظلة بن ابني سفيان** - في ذلك قال امير المؤمنين عليه السلام  
لمعاوية يوم الصفين : وعندى السيف الذي اغضنته اخاك وحالك وجدك يوم بدر ،  
اي حنظلة والوليد وعتبة ، وكان لا بني سفيان ابن آخر غيرهما مسمى بعمرو اسره  
امير المؤمنين عليه السلام يوم بدر .

**قول الشارح : طعيمة بن عدى** - طعيمة على بناء التصغير ، وفي بعض  
المطبوعات طعمة خطاء ، وهو طعيمة بن عدى بن نوفل بن عبدمناف .

**قول الشارح : نوفل بن خوياد** - هو نوفل بن خوياد بن اسد بن عبد  
العزى بن قصى ، وهو اخو خديجة سلام الله عليهما زوجة رسول الله صلى الله  
عليه وآله .

**قول الشارح : في غزوة احد** - احد جبل قريب من المدينة ، والغزوة وقعت  
في شوال سنة ثلاط ، وقد ذكر الله عزوجل قصة غزوة احد و ما يناسبها من المواقف  
والانذارات والتبيشيرات والتنبيةات في سورة آل عمران من آية ١٢١ الى قريب من  
آخر السورة مبدوءة بقوله تعالى : وادغدو من اهلك الخ ، وفيها اشارة الى نصر الله

تعالى للمؤمنين في غزوة بدر .

**قول الشارح : بين اللواء والراية** - الراية العلم الذي نصب في الحرب ليراه افراد الجيش حيث كانوا و يجتمعوا حوله ، و في المغرب : الراية علم الجيش ، و تكفي ام الحرب ، وهي فوق اللواء اي اكبر منه ، و الراية واحدة في الجيش واللواء متعدد بحسب تعدد الاقوام ، كما نقل ان لواء المهاجرين كان مع الراية بيد امير المؤمنين عليه السلام ، و لواء الاوس بيد اسيد بن حضير ، و لواء الخزرج بيد سعد بن عبدة او الحباب بن المنذر .

**قول الشارح : طلحة بن ابي طلحة** - هو طلحة بن عبد الله (ابي طلحة) بن عبد العزى بن عثمان بن عبدالدار بن قصى بن كلاب بن مرد العبدري ، قتل هو و ابناوه : مسافع والحارث و كلاب و جلاس ، و اخواه : عثمان و ابو سعد يوم احد .

**قول الشارح : كبش الكتبية** - الكتبية الجيش او قطعة منه ، والكبش يراد بها السيد والامير .

**قول الشارح : فحمل خالد بن الوليد الخ** - رتب رسول الله صلى الله عليه وآله يوم احد الرماة و هم اربعون او خمسون و جعل عليهم عبد الله بن جبير ، و جعلهم على جبل احد و استقبل صلی الله عليه وآلہ والمدينة و جعل احدا وراءه ، و قال للرماء : الزموا مكانكم و ان رايتمونا قد هزمناهم فاقيموا ولا تبرحو ، فلما غلب المسلمين و دخلوا عسكر المشركيين و اقبلوا يغنمون و ينهبون اخلي الرماة مكانهم و اقبلوا ينهبون ، فقال لهم عبد الله بن جبير : ما هذا ؟ الم يأمركم رسول الله ان لا تبرحو عن مكانكم ، فقال قائلهم : انما امرنا بالوقوف مادامت الحرب ، فتركتوا الجبل ، فلم ير المشركون ما فعلوا كرّا على المسلمين فانحدر خالد بن الوليد من الجبل في كتبية ، والجّ المشركون على المسلمين بالحرب و اکثروا فيهم القتل ، فانهزم الناس عنه سوى على عليه السلام ، فوقع ما وقع .

**قول الشارح : يوم الاحزاب** - غزوة الاحزاب تسمى غزوة الخندق ايضا ، كانت في ذي القعدة سنة خمس من الهجرة ، ذكرت هي وما يناسبها في سورة الاحزاب .

**قول الشارح : عمر و بن عبدوه - بن ابي قيس من بنى عامر بن لوى .**

**قول الشارح : غزاة خيبر -** وقعت في سنة سبع في شهر صفر، وقيل في ربيع الاول وقيل في جمادى الاولى ، و على بعض الاقوال اشير في سورة العنكبوت الى فتح خيبر بقوله تعالى : فتحا مبينا و فتحا قريبا .

**قول الشارح : غزاة حنين -** لما فتح رسول الله صلى الله عليه وآله مكة في شهر رمضان سنة ثمان اقام بها الى يوم الفطر، فخرج غازيا الى حنين وهو واد من اودية تهامة في عشرة آلاف او اثنى عشر ألفا، فلتقي المسلمين والمشركون من هوازن وغيرهم، فوقع القتال الخ .

**قول الشارح : و تعجب ابو بكر الخ -** فانزل الله تعالى : و يوم حنين اذا عجبتكم كشرتكم الخ .

**قول الشارح : من قلة -** اي ليس المسلمين قلائل فلن يغلبوا .

**قول الشارح : والعباس -** عم النبي صلى الله عليه وآله .

**قول الشارح : ابو سفيان بن الحارث الخ -** ابو سفيان و نوفل و ربيعة ابناء الحارث ، وهو الحارث بن عبد المطلب ، و عبدالله بن زبير هو عبدالله بن زبير بن عبد المطلب ايضا .

**قول الشارح : و مصعب -** كذا في بعض المطبوعات، وال الصحيح معتبر، وابو لهب ابن عبد المطلب اسمه عبد العزى .

**قول الشارح : فخرج ابن جرول الخ -** كان مقدم الجيش على جمل احمر يده لواء اسود ، كلما يظفر ب المسلم يقتله ويرفع اللواء ليراه المشركون و يتبعوه ، و كان يرتجز ويقول :

انا ابو جرول لا براح حتى نبيح اليوم او نباح

فاعتبره امير المؤمنين عليه السلام فضرب جمله اولا فسقط ثم ضرب على رأسه فشققه نصفين ، وكان عليه السلام يرتجز ويقول :

قد علم القوم لدى الصباح اني لدى الهيجاء ذو نصائح

فإن هزم المشركون فاجتمع الفارون من المسلمين .

**قول الشارح :** كان شديد الذكاء أخ - الذكاء شدة قوة للنفس تهياً بها لاستنتاج العلوم وتعقل ما يردد عليها بسهولة ويقابلها البلادة ، والجنس هو التفسر والتوصيم في ذلك لآيات للمتوضمين ، وقد عرف بأنه بغية حصول النتيجة من المقدمات الكامنة في النفس من دون تم حل الاستحضار .

**قول الشارح :** وهذا برهان لمي - اذ يستدل بعلم العلم عليه ، وهذا البرهان مشتمل على مقدمات : كون المفید في غاية الكمال والعلم والفضل وغاية الحرص على الافادة والتعليم وغاية الحب للمستفید وغاية الحب لأن يحفظ ما يتعلم ، وكون المستفید في غاية الذكاء والجنس وغاية الملازمة للمفید وغاية الحرص على التعلم ، وكان زمان استفادته زمان الصغر والشباب الذي تكون النفس فيه أقوى وما يحصل فيها من العلوم و المعارف اثابت وامكن ، وكل هذه المقدمات ضرورية للمناظر في السير والتاريخ .

**قول الشارح :** الثاني أن الصحابة أخ - راجع في المذكورات هنا وغيرها اجزاء الغدير .

**قول الشارح :** بعض اليهود لقيه أخ - ونظيره الحديث الخامس عشر من باب نفي المكان والزمان من توحيد الصدوق ، وحديث قدوم الجاثليق المدينة المشهور الذي رواه سلمان رضوان الله عليه و/orده الصدوق في التوحيد مقطعا في باب نفي الزمان و المكان و باب انه عز و جل لا يعرف الا به و باب معنى الرحمن على العرش استوى .

**قول الشارح :** و سئل عن الكمالية والاب أخ - المراد به ما في قوله تعالى : وفا كهنة و ابنا متابعا لكم و لانعمكم ، راجع ساقع الغدير ط ٢ ص ١٠٣ و ١٠٤ .

**قول الشارح :** عن قدامة - هو قدامة بن مظعون اخو عثمان بن مظعون ، وهو مظعون بن حبيب بن وهب بن حداقة بن جمجم بن عمرو بن حصيص ، وقدامة خال حفصة بنت عمر ، وذكر القصة السيد شرف الدين رحمه الله في النص والاجتهد عن تلخيص الذهبى و مستدرك الحاكم في كتاب الحدود .

**قول الشارح :** لما تلا قدامة على عمر، لما اراد عمران  
يجلده لشربه قال : لم تجلدنى وبينك كتاب الله عزوجل ؟ فقال عمر : في اى كتاب  
الله اني لا جلدك ؟ فقال : ليس على الذين آمنوا الخ فغالطه ، فبقى عمر متجر الخ :

**قول الشارح :** امر عمر بترجم مجنونة الخ - راجع سادس الغدير ط ٢

ص ١٠١ .

**قول الشارح :** ولدت امراة لستة اشهر الخ - راجع سادس الغدير ط ٢

ص ٩٣ .

**قول الشارح :** و امر بترجم حامل الخ - راجع سادس الغدير ط ٢ ص ١١٠ .

**قول الشارح :** اقصاكم على - هذا وما يؤدي معناه مما يدل على ان عليه السلام

اعلم الامة كثير لا يحصى ، راجع في ذلك ثانى الغدير ط ٢ ص ٤٤ و ثالثه ص ٩٥-١٠١ .

و سادسه ص ٦٦-٨١ ، و البخارى باب فضائله ، والجزء الاربعين .

**قول الشارح :** اصول النهاية الخ - قصة ابي الاسود الدئلى رحمه الله تعالى

في ذلك معرفة .

**قول الشارح:** اصول المعارف الالهية الخ - يشهد بذلك خطبه عليهما السلام و

كلماته في نهج البلاغة والكافى والبخارى وغيرها من كتب العامة والخاصة .

**قول الشارح:** وعلم الاصول - الاعتقادية والفقهية .

**قول الشارح :** كقوله عليهما السلام سأونى الخ - راجع في ذلك سادس الغدير

ط ٢ ص ١٩٣-١٩٥ ، و توحيد الصدوق باب حدیث ذعلب ، والجزء الحادى والاربعين

من البخارى .

**قول الشارح :** واتفق المفسرون الخ - من العامة والخاصة ، وكذا المورخون

والمحدثون الذين ذكروا القصة .

**قول الشارح :** هو و اياهم - الوا وللمعية .

**قول الشارح :** و يطعمون الطعام الخ - هذه و تاليتها كالتي قبلها نزلتنا فيه

عليه السلام ، راجع التفاسير ، و راجع في سورة هل اتى ثالث الغدير ط ٢ ص ١٠٧-١١١ .

والبحار ابواب الآيات الذازلة فيه .

**قول الشارح :** فتصدق بدرهم الخ - اى فتصدق بدرهمين ليلا درهما سرا  
ودرهمما عالنية ، وكذا نهارا ،

**قول الشارح :** ان الدنيا كانت بيده - اما كنایة عن امارته الظاهرة او  
اشارة الى ما رواه الكليني في كتاب الحجة من الكافي باب ان الارض كلها للامام  
عليه السلام .

**قول الشارح :** المقدمة الاولى - والثانية غير مذكورة لظهورها كما يصرح  
به ، وهي كل من كان ازهد الناس فهو افضل من غيره ، واما قوله : فيكون افضل من  
غيره نتيجة المقدمتين ، ونظير هذا الحذف كثير في هذا الكتاب .

**قول الشارح :** سيد الابدال - قال في مجمع البحرين : في الحديث ان  
جامعت ليلة الجمعة بعد العشاء الآخرة فانه يرجى ان يكون الولد من الابدال ،  
الابدال قوم من الصالحين لا تخليو الدنيا منهم ، اذا مات واحد بدل الله مكانه  
آخر .

**قول الشارح :** عبيدة الله بن ابي رافع - اسم ابي رافع اسلم او ابراهيم او  
غيرهما على الاختلاف وسياتي ، وعبيدة الله كان من خواص امير المؤمنين عليه السلام و  
كتابه ، ثقة عند الفريقيين .

**قول الشارح :** وطلق الدنيا ثلاثة - الكلام المعون برقم ٧٧ في الجزء  
الثالث من نهج البلاغه : ومن خبر ضرار بن حمزة الضبائى عند دخوله على معاوية  
ومسأله له عن امير المؤمنين ، وقال : فاشهد لقد رأيته فى بعض موافقه وقد ارخي  
الليل سدوله وهو قائم فى محرابه قابض على لحيته يتامل تململ السليم ويبكي  
بكاء الحزين ، ويقول : يادنيا يا دنيا ، اليك عنى ، ابى تعرضت ؟! ام الى تشوقت ؟!  
لاحان حيك ، هيهات غرّى غيرى ، لا حاجة لى فيك ، قد طلقتك ثلاثة لارجعة فيها  
فعيمشك قصير ، وخطرك يسير ، واملك حقير ، آه من قلة الزاد وطول الطريق وبعد  
السفر وعظيم المورد .

**قول الشارح :** فعفا عن مروان الخ - في الخطبة السبعين من الجزء الأول من نهج البلاغة : قالوا : اخذ مروان بن الحكم اسيرا يوم الجمل ، فاستشفع الحسن والحسين عليهما السلام الى امير المؤمنين عليهما السلام فكلماه فيه فخلى سبيله ، فقالا : يبأيك يا امير المؤمنين ، فقال عليهما السلام : اولم يبأيعنى قبل قتل عثمان ، لاحاجة لي في بيته ، انها كف يهودية ، لوبأيعنى بكفه لغدر بسمته ، اما ان له امرة كلعقة الكلب انفه ، و هو ابو الاكبش الاربعة ، و سلقي الامة منه و من ولده يوما احمر .

**قول الشارح :** عبدالله بن الزبير - ولد بالمدينة سنة الاشتين من الهجرة ، و امه اسماء بنت ابي بكر بن ابي قحافة ، فتنته في مكة مشهورة ، قتلها الحجاج بن يوسف بمكة سنة ٧٣ وصلبه ، وقد اشار الى ذلك امير المؤمنين عليهما السلام في الاخبار الغيبة : خب ضب يروم امرا ولا يدر كه ينصب حبالة الدين لاصطياد الدنيا وهو بعد مصلوب قريش ، كان اللعين ابن الزبير يبغضبني هاشم ويسب عليا عليهما السلام ، وكان على عليهما السلام يقول : ما زال الزبير منا حتى نشأ ابنه المشوم عبدالله .

**قول الشارح :** سعيد بن العاص - هو سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن امية من الشجرة الملعونة ، ولا عثمان الكوفة بعد الوليد بن عقبة ، قال : في الاستيعاب : فرده اهل الكوفة وكتبا الى عثمان : لاحاجة لنا في سعيدك ولا وليدك ، راجع ثامن الغدير ط ٢ ص ٢٦٩ في بعض منكرات الرجل .

**قول الشارح :** حتى نسبه عمرو الى الدعاية الخ - في الجزء الاول من نهج البلاغة تحت رقم ٨٠ : ومن كلام له عليه السلام في ذكر عمرو بن العاص : عجبا لا بن النابغة يزعم لاهل الشام ان في دعاية واني امرؤ تلعاية ، اعافس واما رس ، لقد قال باطلا ونطق آثما الخ ، والرجل هو ابو محمد وابو عبدالله عمرو بن العاص بن وايل بن هاشم بن سعيد بن سهم بن هصيص بن كعب بن لوى القرشى ، وهو من الخبر بمكان ، راجع في ترجمته ثانى الغدير ط ٢ ص ١١٣-١٧٦ ، وفي اكثر النسخ : حتى نسبه عمر الخ ، وذلك ما مر ذيل قول الشارح في المسألة السادسة : ثم

انه طعن في كل الخ فان عمر طعن فيه عليه السلام بالمزاح والدعاية .

**قول الشارح :** صعصعة بن صوحان - العبدى الكوفى سيد قومه عبد القيس الثقة الممدوح عند الفريقين ، يعد من البلغاء والخطباء ، كان من خواص امير المؤمنين عليه السلام ، له ارشاد لعمر ، ومحاجة مع عثمان ، وموافق مع معاوية ، راجع تاسع العدير ط ٢ ص ٤٣ و ٤٧ .

**قول الشارح :** لقيس بن سعد - هو ابو القاسم قيس بن سعد بن عبادة بن دليم بن حارثة بن ابى حزيمة بن ثعلبة بن ظريف بن الخزرج بن ساعدة بن كعب بن الخزرج بن حارثة بن ثعلبة بن عمرو بن عامر بن ماء السماء بن حارثة بن الغطريف بن امرى القيس بن البطريرق بن ثعلبة بن البهلوى بن مازن بن الاذى بن الغوث بن نبت بن مالك بن زيد بن كهلان بن سبا بن يشحب بن يعرب بن قحطان ، راجع في ترجمته ثانى الغدير ط ٢ ص ١١٢-٦٦ و تاسعه ص ١٢٦ .

**قول الشارح :** سلمان الفارسي - ابو عبدالله الذى قال المبارك عليه السلام لبعض من ذكره عنده : مه لا تقولوا سلمان الفارسي ، و لكن قولوا : سلمان المحمدى ، و روى عنه عليه السلام انه قال : جلس عدة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله يتسبون و فيهم سلمان ، و ان عمر ساله عن نسبه و اصله ، فقال : انا سلمان بن عبد الله ، كنت ضالا فهداني الله بمحمد صلى الله عليه و آله ، و كنت عائلا فاغنانى الله بمحمد صلى الله عليه و آله ، و كنت مملوكا فاعتقني الله بمحمد صلى الله عليه و آله ، و هذا حسبي و نسبي ، ثم خرج رسول الله صلى الله عليه و آله فحدثه سلمان و شكا اليه مألقى من القوم وما قال لهم ، فقال النبي صلى الله عليه و آله : يا معاشر قريش ان حسب الرجل دينه و مروته ، و اصله عقله ، قال الله تعالى : انا خلقناكم من ذكر و انثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم ، ياسلمان ليس لاحد من هؤلاء عليك فضل الا بتقوى الله و ان كان التقوى لك عليهم فانت افضل .

ثم ان فضائله المروية عن النبي والائمة عليهم السلام كثير كثير ، منها انه ادرك علم الاول والآخر ، و انه بحر لا ينزعج ، و انه من اهل البيت عليهم السلام ، و انه كان

من الموسفين ، وانهعلم الاسم الاعظم ، وانه اخبر عن بعض الغيوب ، وانه باب الله في الارض من عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا ، و انه كان محدثا ، و انه افقه الناس ، و انه في العاشرة من درجات الايمان ، و ان النبي صلى الله عليه وآله قال فيه : سلمان ابن الاسلام و قال : سلمان جلدة بين عيني و قال : انه مثل لقمان الحكيم .

و في رجال الممقاني : كان اصل سلمان من شيراز او رامهرمز او الاهواز او شوشتر او اصفهان من قرية الناجي ، و لقاموس الرجال كلام على كلام الممقاني ، توفي في امارة عثمان بالمدائن و دفن بها و قبره هزار مشهور .

**قول الشارح : و اولكم اسلاما الخ.** الاحاديث من الفريقين في ذلك متواترة ،  
راجع ثالث الغدير ط ٢ ص ٢١٩ - ٢٤٣ .

**قول الشارح : و قال انس -** هو ابو حمزة انس بن مالك بن النضر بن ضمضم ابن زيد بن حرام الخزرجي خادم رسول الله صلى الله عليه وآله ، و امه ام سليم .

قال البلاذري في الانساب : اخذت امه بيده مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة ، فقالت : يارسول الله هذا ابني وهو غلام كاتب ولم يكن بلغ الحلم ، قال انس : فخدمته تسعة سنين فما قال لي قط اسألت او بئس ما صنعت ، مات بالبصرة سنة اثنين وسبعين .  
اقول : هو من الذين اصا بهم دعاء امير المؤمنين عليه السلام عليهم لاخفائهم حديث الغدير بعد مناشدته اياهما ، راجع اول الغدير ط ٢ ص ١٩٢ .

**قول الشارح : عبد الله بن الحسن -** اظن ان الصحيح عبد الله بن عباس ، وقع الخطأ من النساخ ، اذ لم اجد فيمن روى هذا الحديث على كثرتهم المسمى به ،  
راجع وحق .

**قول الشارح : لانه كان في منزل الخ -** روى انه صلى الله عليه و آله اخذه من بي طالب في صغره و رباه عنده في بيته ، راجع الجزء الثامن والثلاثين من البحار ص ٢٣٨ و ٢٥٤ و ثالث الغدير ص ٢٣٩ .

**قول الشارح : و انذر عشيرتك الخ -** قد مر الكلام في ذلك في اوائل المسألة الخامسة ، و امير المؤمنين عليه السلام من عشيرته الاقربين ، و ابو بكر ليس من عشيرته ،

فدعاه قبله و اجاب قبله فهو الاول .

**قول الشارح :** لا يقال ان اسلامه الخ - من الخصوم قائلون بانه عليه السلام كان حين اسلامه ابن خمسة عشر او ستة عشر، راجع في الايراد والجواب عنه كاما ثالث الغدير ط ٢ ص ٢٣٦ والثامن والثلاثين من البحار ص ٢٥٤ الخ والتعليقات على احقاق الحق وغيرها .

**قول الشارح:** المقدمتان همنو عتان - اي كون اسلامه قبل البلوغ، والاسلام قبل البلوغ لا اعتبار له .

**قول الشارح :** زوجتك اقدمهم اسلاما - يعني هذا الكلام منه صلى الله عليه وآله يدل على ان اسلامه عليه السلام حين اسلم كان مقبولا ، و قبول اسلامه يدل على بلوغه حين اسلامه او اعتبار اسلامه ان كان قبل البلوغ ، على انه ليس معقولا هذا الايراد بعد ان ثبت قبول النبي صلى الله عليه وآله اسلامه .

**قول الشارح :** حكم ابو حنيفة - هو النعمان بن ثابت بن زوطى بن ماہ مولى تيم الله بن شعبة الكوفي احد الاعنة الاربعة السننية صاحب الرأى والقياس، راجع في ترجمته حاجي عشر الغدير ص ١٢٧ الخ والكتى والألقاب .

**قول الشارح :** و اذا كان كذلك دل الخ - اي و اذا كان الصبي ممكنا ان يكون رشيدا كامل العقل قبل سن البلوغ دل اسلامه حين اسلم ان الرشد فيه واقع و كمال العقل فيه متحقق ، بيان الملازمة ان طبع الصبي مجبر على حب الابوين و الكون معهما ، مائل ملائمه للملهو واللعب، فاذا اعرض عن ذلك و اسلم في بدء دعوة النبي صلى الله عليه وآله و توجه الى الله تعالى و عبادته و نظر في الامور العقلية العرفانية والتکاليف الالهية ولازم النبي لزاما دائمـا دل ذلك على عظيم منزلته في الكمال الانساني من العقل و غيره فيكون اسلامه صحيحـا معتبرـا .

**قول الشارح :** ابن نباتة - هذا ليس الاصبغ بن نباتة صاحب امير المؤمنين عليه السلام ، والظاهر انه ابو يحيى عبد الرحيم بن محمد بن اسماعيل بن نباتة الفارقى صاحب الخطب المعروفة المتوفى سنة ٣٧٤، و كان يلقب بالخطيب المصرى ،

راجع الكنى والألقاب ، و في الحادى والأربعين من البحار ص ١٤٦ : نباتة من دون  
كاءة ابن فيه سقط .

**قول الشارح :** عبد الحميد بن يحيى - قال ابن النديم في الفهرست :  
عبدالحميد بن يحيى كاتب مروان بن محمد ، وكان أول معلم صبيحة ، ينتقل في البلدان ،  
وعنه أخذ المترسلون ، و لطريقته لزموا ، وهو الذي سهل سبيل البلاغة في الرسل ،  
واحد دهره ، و كان من أهل الشام من مدينة . . . ، و لرسائله مجموع نحو  
الفورقة .

**قول الشارح :** حتى قُتِل - من تفصيله في مطاعن عثمان .

**قول الشارح :** لم يراقب ابن عمه - هذا اشارة الى ما روى الكشي من خيانة  
ابن عباس في بيت مال البصرة و كتاب امير المؤمنين عليه السلام اليه بتخويفه و  
تهايده و تعبيره و انكاره عليه عمله و امره برد ما اخذه و حمله ، لكن هذا القول  
لم يثبت بالقطع عند ارباب التواريخ والتراجم ، راجعها و راجع قاموس الرجال في  
ترجمة عبدالله بن عباس فانه استقصى الكلام في ذلك .

**قول الشارح :** ولا اخاه - هو عقيل بن ابي طالب ، و هذا اشارة الى ما في  
نهرج البلاغة في العدد المائتين و التسعة عشر من كلامه عليه السلام لعقيل : ثكلتك  
الثواكل يا عقيل الخ حين استطعاه من بيت المال زيادة على ما جعل له .

**قول الشارح :** دار مصقلة بن هميزة - هو الشيباني ، له عليه السلام كتاب  
بالتعبير والتوبیخ والتفہید والعظة و هو عامله على اردشير خره حين بلغه عليه السلام  
انه قسم في المسلمين في قومه ، و الكتاب مذكور في الجزء الثالث من النهرج بالعدد  
الثالث والأربعين ، و له عليه السلام دعاء عليه لما هرب الى معاوية لعنده الله ، و هو  
مذكور في الجزء الاول من النهرج بالعدد الثالث والأربعين ، و هدم عليه السلام داره  
بعد هر به .

**قول الشارح :** دار جریر الخ - هو ابو عمرو ابوعبدالله جریر بن عبدالله  
البعلي الكوفي ، جعله امير المؤمنين عليه السلام عاملا على الشام و ارسله اليها بكتاب

عزل معاوية لعنه الله عنها ، ثم خدعاه معاوية و ابطأ عنه حتى اخذ بيعة اهل الشام لنفسه و اثار فتنة الحرب ، و له ذكر في الهاجع في الجزء الاول بالعدد الثاني والاربعين ، وفي الجزء الثالث بالعدد الثامن ، فلما رجع إلى العراق اتهمه الناس في امر معاوية لعنه الله وقع بينه وبين مالك الاشتراط رضوان الله عليه نزاع و عاتبه الاشتراط و شتمه فذهب جريراً بعد ذلك إلى قرقيساً ، و هدم أمير المؤمنين عليه السلام داره بالكوفة ، وكان مسجد جريراً فيها أحد المساجد الملعونة الممنوع فيها الصلاة .

**قول الشارح :** ولم يلتقطت - اي لم يلتفت في امر الحق تعالى واقامة حدوده الى انكار او اعتراض او مدح او قدح من احد .

**قول الشارح :** ولم يساوه الخ - لأن غيره من توقيع الامر داهن اهل النفاق والمتعدين حدود الله تعالى لحفظ رياسته واستقامة امره كما مر بعض ذلك في الكتاب ، وراجع لا كثره منه كتاب الغدير .

**قول المصنف : واحفظهم الخ** - روى الصدوق في الباب الثالث والاربعين من توحيده بالاسناد عن الاصبغ بن نباتة ، قال : لما جلس على عليه السلام في الخلافة وبايعه الناس خرج إلى المسجد متعمماً بعمامة رسول الله صلى الله عليه وآله ، لا بسأبردة رسول الله صلى الله عليه وآله ، متنعلاً نعل رسول الله صلى الله عليه وآله ، متقلداً سيف رسول الله صلى الله عليه وآله ، فصعد المنبر فجلس عليه السلام عليه متمكناً ثم شبك بين اصابعه فوضعها أسفل بطنه ، ثم قال : يا معشر الناس سلوني قبل ان تفقدوني ، هذا سقط العلم ، هذا لعب رسول الله صلى الله عليه وآله ، هذا ما زقني رسول الله صلى الله عليه وآله زقاقياً ، سلوني فان عندى علم الاولين والاخرين ، اما والله لو ثنيت لي الوسادة فجلست عليهم الافيت اهل التوراة بتوراتهم حتى تنطق التوراة فتقول : صدق على ما كذب ، لقد افتاككم بما انزل الله في ، و افتيت اهل الانجيل بانجيلهم حتى ينطق الانجيل فيقول : صدق على ما كذب ، لقد افتاككم بما انزل الله في ، و افتيت اهل القرآن بقرآنهم حتى ينطق القرآن فيقول : صدق على ما كذب ، لقد افتاككم بما انزل الله في ، و انتم تتلوون القرآن ليلاً و نهاراً فهل فيكم

احد يعلم ما نزل فيه . ولو لا آية في كتاب الله لاخبرتكم بما كان و بما يكون وما هو كائن الى يوم القيمة ، وهي هذه الآية « يمحو الله ما يشاء ويثبت و عنده ام الكتاب » ثم قال : سلوني قبل ان تفقدونى ، فوالله الذى فلق الحبة وبرأ النسمة لوسائلتمنى عن آية آية في ليل انزات ام في نهار انزلت ، مكىها ومدىها ، سفريها و حضريها ، ناسخها و منسوخها ، محكمها و متشابهها ، و تاويلها و تنزيلها لاخبرتكم ، الخ ، و روى عنه عليه السلام نحو هذا كثيرا ، رواه الفريقان بالاسانيد ، راجع سادس الغدير ط ٢ ص ١٩٣ والبحار والكافى وغيرها .

**قول الشارح :** ونقل الجمودر انه تأخر الخ - هذا ما قاله المخالفون في وجه تاخره عليه السلام عن البيعة ، وهو باطل عندنا ، بل الوجه بطلان تلك البيعة ، وانما بايع عليه السلام بعد تلك الواقع الهائلة كرها شفقة على الامة وحفظا لاساس الملة ورعاية لوصية سيد الرسل صلى الله عليه وآله .

**قول الشارح:** و ائمة القراء الخ - هم السبعة المشهورون : عاصم و حمزة والكسائي الكوفيون ، وابن كثير المكي ، ونافع المدنى ، وابو عمرو البصري ، وابن عامر الدمشقى ، وثلاثة آخرون ليسوا بتلك الشهرة : خلف بن هشام البزار ؛ يعقوب بن اسحاق ؛ يزيد بن القعاع ، راجع فيهم وفي مآخذهم ورواتهم مدخل البيان في تفسير القرآن و مقدمة تفسير مجمع البيان وغيرهما .

واما ابو عبدالله السلمى فاسمها عبد الله بن حبيب احد التابعين ، صحب امير المؤمنين عليه السلام وسمع منه ؛ و كان يقول : قرات القرآن كله علىى علىى بن ابى طالب عليه السلام ، قيل : انه صار مخالفا له عليه السلام آخر الامر ، فراجع .

**قول المصنف :** ولا خباره بالغيب - راجع في ذلك الجزء الحادى والاربعين من البحار وخامس الغدير ط ٢ ص ٥٢-٦٥

**قول الشارح :** ذى الشدية - قدم فى المسالة السابعة من المقصد الرابع فى ضمن معجزات نبينا صلى الله عليه وآلہ انه صلوات الله عليه وآلہ اخبر عليا عليه السلام

بخبر ذي الثديّة ، وحال الشارح بيانه الى هذا الموضع .

واما تفصيل القصة فاذكرهنا ما اورده السيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي رضوان الله عليه في كتابه «النص والاجتہاد» بقوله : ومنها (اي من اجتہادات ابی بکر) في قبال نص رسول الله صلی الله علیہ وآلہ وسلم بقتل ذي الثديّة راس الخوارج، ذوالثديّة هذاهو ذوالخویصرة التمیمی حرقوص بن زهیر رأس المارقة، اراد رسول الله صلی الله علیہ وآلہ استئصال شافة عیشه و فساده في الارض فامر بقتله ، لكن ریاء هذا المارق بتخشعه في صلواته غر<sup>٣</sup> بعض الخاصة من الصحابة فکرھوا قتلھ و آثروا استھیاءه ، و حسبك في ذلك ما اخرجه جماعة من اهل السنن والمسانید من الأئمة و حفظة الآثار ، واللذط لابی يعلی في مسنده - كما في ترجمة ذي الثديّة من اصابة ابن حجر عن انس ، قال : كان في عهد رسول الله صلی الله علیہ وآلہ وسلم يعجبنا تعبدھ و اجتہادھ ، وقد ذكرنا ذلك لرسول الله صلی الله علیہ وآلہ باسمه فلم یعرفه فوصفناه بصفته فلم یعرفه، فبینا نحن نذکرھ اذطلع الرجل علينا قلنا : هو هذا ، قال : انكم لتخبرونی عن رجل ان في وجہه لسفرة من الشیطان ، فاقبل حتى وقف عليهم و لم یسلم ، فقال له رسول الله صلی الله علیہ وآلہ : انشدک الله هل قلت حين وقفت على المجلس : ما في القوم احد افضل منی او خیر منی ؟ قال : اللهم نعم ، ثم دخل يصلی ، فقال رسول الله صلی الله علیہ وآلہ : من یقتل الرجل ؟ فقال ابو بکر : انا ، فدخل عليه فوجده يصلی ، فقال : سبحان الله اقتل رجلا يصلی و قد یهی رسول الله صلی الله علیہ وآلہ عن قتل المصلین ، فخرج فقال رسول الله : ما فعلت ؟ قال : کرھت ان اقتلھ و هو يصلی وقد نهیت عن قتل المصلین ، قال رسول الله : من یقتل الرجل قال عمر : انا ، فدخل فوجده واضعا جبهته لله فکرھت ان اقتلھ ، فقال صلی الله علیہ وآلہ : مهیم ؟ قال : وجدته واضعا جبهته لله فکرھت ان اقتلھ ، فقال صلی الله علیہ وآلہ : من یقتل الرجل ؟ فقال على : انا ، فقال صلی الله علیہ وآلہ : انت ان ادرکته ، فدخل عليه فوجده قد خرج ، فرجع الى رسول الله صلی الله علیہ وآلہ فقال له : مهیم ؟ قال : وجدته قد خرج ، قال صلی الله علیہ وآلہ : لو قتل ما اختلف من امتی رجالان ،

الحاديـث ، واخـر جـهـاـ الحـافـظـ مـحـمـدـ بـنـ مـوـسـىـ الشـيرـازـىـ فـىـ كـتـابـهـ الـذـىـ اـسـتـخـرـ جـهـ مـنـ تـفـاسـيرـ  
 يـعقوـبـ بـنـ سـفـيـانـ وـمـقـاتـلـ بـنـ سـلـيـمانـ وـيـوسـفـ الـقطـانـ وـالـقـاطـنـ بـنـ سـلاـمـ وـمـقـاتـلـ بـنـ حـيـانـ وـعـلـىـ بـنـ  
 حـرـبـ وـالـسـدـىـ وـمـجـاهـدـوـ قـتـادـةـ وـوـ كـيـعـ وـابـنـ جـرـيـعـ ، وـارـسـلـهـ اـرـسـالـ الـمـسـلـمـاتـ جـمـاعـةـ مـنـ الـاثـبـاتـ  
 كـاـبـنـ عـبـدـرـبـهـ الـأـنـدـلـسـىـ عـنـدـاـ تـهـائـهـ إـلـىـ القـوـلـ فـىـ اـصـحـابـ الـأـهـوـاءـ مـنـ اوـاـخـرـ الـجـزـءـ الـأـوـلـ مـنـ  
 عـقـدـهـ الـفـرـيـدـ ، وـقـدـ جـاءـ فـيـ آـخـرـ مـاـ اـوـرـدـهـ مـنـ هـذـاـ الـحـدـيـثـ اـنـ النـبـيـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـآـلـهـ قـالـ: هـذـاـ  
 اوـلـ قـرـنـ يـطـلـعـ فـىـ اـمـتـىـ لـوـقـتـتـمـوـهـ مـاـ اـخـتـلـفـ بـعـدـهـ اـشـنـانـ ، اـنـ بـنـىـ اـسـرـائـيلـ اـفـرـقـتـ عـلـىـ  
 اـثـنـيـنـ وـسـبـعـينـ فـرـقـةـ وـانـ هـذـاـ الـأـمـةـ سـتـقـرـقـ عـلـىـ ثـلـاثـ وـسـبـعـينـ فـرـقـةـ كـلـهاـ فـيـ النـارـ الـأـفـرـقـةـ وـاحـدـةـ  
 الـحـدـيـثـ ، وـحدـثـنـىـ مـنـ اـثـنـيـنـ بـهـ فـيـ فـضـلـهـ وـرـعـهـ وـتـبـعـهـ: اـنـ اـبـاـ بـكـرـ مـرـ بـهـ اـلـمـارـقـ .ـ بـعـدـاـنـ اـمـرـ  
 بـقـتـلـهـ فـكـرـهـ قـتـلـهـ .ـ فـوـ جـدـهـ يـصـلـىـ فـيـ بـعـضـ الـأـوـدـيـةـ حـيـثـ لـاـ يـطـلـعـ عـلـىـ سـوـىـ اللـهـ تـعـالـىـ فـرـاقـهـ خـشـوـعـهـ  
 وـتـضـرـعـهـ فـيـ حـمـدـ اللـهـ عـلـىـ عـدـمـ قـتـلـهـ ، وـ اـتـىـ رـسـوـلـ اللـهـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـآـلـهـ شـافـعـاـبـهـ ، وـ ذـكـرـلـهـ مـاـ  
 رـآـهـ مـنـ صـلـاـةـ الـرـجـلـ ضـارـعـاـ مـبـتـهـلـاـ حـيـثـ لـاـ يـطـلـعـ عـلـىـ الـإـلـهـ عـزـ وـجـلـ فـلـمـ يـسـمـعـ دـرـسـوـلـ اللـهـ  
 صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـآـلـهـ شـفـاعـتـهـ ، بـلـ اـمـرـ عـلـىـ الـفـورـ بـقـتـلـهـ فـلـمـ لـمـ يـقـتـلـهـ اـمـرـ عـمـرـ ثـمـ عـلـيـاـ بـذـلـكـ  
 وـ شـدـدـ عـلـيـهـمـ الـقـوـلـ فـيـ وجـبـ قـتـلـهـ وـ قـفـلـ اـصـحـابـهـ ، هـذـاـ مـاـ حـدـثـنـىـ بـهـ مـنـ اـعـرـفـ بـالـتـقـصـىـ  
 فـيـ الـبـحـثـ وـالـتـقـيـبـ يـرـسـلـهـ لـىـ اـرـسـالـ الـمـسـلـمـاتـ ؛ وـ قـدـ فـاتـنـىـ سـؤـالـهـ عـنـ مـصـدـرـ حـدـيـثـهـ  
 هـذـاـ: لـكـنـىـ وـلـلـهـ الـحـمـدـ لـمـ يـفـتـنـىـ الـبـحـثـ عـنـهـ بـقـسـىـ حـتـىـ وـجـدـتـهـ وـالـحـمـدـ اللـهـ فـيـ مـسـنـدـ  
 اـحـمـدـ بـنـ حـنـبـلـ مـنـ حـدـيـثـ اـبـىـ سـعـيدـ الـخـدـرـىـ: قـالـ: اـنـ اـبـاـ بـكـرـ جـاءـ إـلـىـ رـسـوـلـ اللـهـ  
 صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـآـلـهـ قـفـالـ: يـارـسـوـلـ اللـهـ اـنـىـ مـرـتـ بـوـادـىـ كـذـاـ وـ كـذـاـ فـاـذـاـ رـجـلـ مـتـخـشـعـ  
 حـسـنـ الـهـيـئـةـ يـصـلـىـ ؟ـ فـقـالـ لـهـ النـبـيـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـآـلـهـ: اـذـهـبـ فـاقـتـلـهـ ؛ـ قـالـ: فـذـهـبـ  
 إـلـيـهـ اـبـوـ بـكـرـ فـلـمـ رـآـهـ عـلـىـ تـلـكـ الـحـالـ كـرـهـ اـنـ يـقـتـلـهـ ؛ـ فـرـجـعـ إـلـىـ رـسـوـلـ اللـهـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ  
 وـآـلـهـ ؛ـ قـالـ: فـقـالـ النـبـيـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـآـلـهـ لـعـمـرـ: اـذـهـبـ فـاقـتـلـهـ فـذـهـبـ عمرـ فـرـآـهـ عـلـىـ  
 تـلـكـ الـحـالـ الـتـىـ رـآـهـ اـبـوـ بـكـرـ فـكـرـهـ اـنـ يـقـتـلـهـ فـرـجـعـ ؛ـ فـقـالـ: يـاـ رـسـوـلـ اللـهـ اـنـىـ رـايـتـهـ  
 يـصـلـىـ فـكـرـهـتـ اـنـ اـقـتـلـهـ ؛ـ قـالـ: يـاـ عـلـىـ اـذـهـبـ فـاقـتـلـهـ ؛ـ قـالـ: فـذـهـبـ عـلـىـ فـلـمـ  
 يـرـهـ فـرـجـعـ عـلـىـ فـقـالـ: يـارـسـوـلـ اللـهـ اـنـهـ لـمـ يـرـهـ ؛ـ قـالـ: فـقـالـ النـبـيـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـآـلـوـسـلـمـ:  
 اـنـ هـذـاـ وـ اـصـحـاـبـ يـقـرـأـونـ الـقـرـآنـ لـاـ يـجـاـوزـ تـرـاـقـيـهـمـ ؛ـ يـمـرـقـونـ مـنـ الـدـيـنـ كـمـاـ

يمرق السهم من الرمية : ثم لا يعودون فيه حتى يعود السهم في فوقه ؛ فاقتلوهم ؛ هم شر البرية .

ثم قال السيد ذيل القصة : ان من امعن في هذين الحديدين المختصين بهذا المارق - حديث ابى يعلى عن انس و حديث ابن حنبل عن ابى سعيد - علم بان لهذا المارق من رسول الله صلى الله عليه وآلـه يومين ؛ امر فى كل منهما بقتل فلم يقتل ؛ و ذلك ان حديث انس صريح بان النبى لم يكن مسبوقاً بمعرفة هذا المارق ؛ و قد ذكروه و وصفوه له فلم يعرفه ولذا لم يأمر فيه بشيء حتى رأه و عرفه بسفعة من الشيطان بين عينيه و بما هو عليه من العجب بنفسه و حينئذ امر بقتله ، و كانت صلاة هذا المارق التي اعجبت الشيفيين يومئذ في المسجد بعد صدور الامر لهم بقتله ؛ اما حديث ابى سعيد فصريح بان ابا بكر رأى هذا المارق يصلى في بعض الاودية لافى المسجد فاعجبه خشوعه لله حيث لا يراه سواء ، فاخبر النبى بذلك فامر بقتله بدون ان يراه ؛ و هذا ليس الا لانه كان محكوماً عليه من قبل ذلك بالقتل كما لا يخفى ؛ فالحديدان في واقعتين متعدتين بلا ريب قوبل النص فيهما بالاجتهد .

و اتى رحمه الله بعد ذلك بكلام في الخوارج و باحاديث فيهم و في ذي الثدية ؛ ثم قال : ولنختتم ما عنينا به من شؤون هذه المارقة بحديث اخر جه الطبراني في الاوسط عن جندب ؛ قال : لما فارقت الخوارج علياً خرج في طلبهم و خرجنا معه ؛ فاتبهينا إلى عسكر القوم ؛ فإذاً لهم دوىٌ كدوى النحل من قراءة القرآن ؛ و إذاً فيهم من اصحاب التقبات و اصحاب البرانس ؛ فلما رأيتهم دخلت من ذلك شدة ؛ ففتحت فر كرت رمحى و نزلت عن فرسى و نزعت برنسى فنشرت عليه درعى و اخذت بمقود فرسى ففقمت اصلى إلى رمحى و انا اقول : اللهم ان كان قتال هؤلاء القوم لك طاعة فاذن لي فيه و ان كان معصية فارنى برأيك ، فبینا انا كذلك اذا قابل على بن ابى طالب ؛ فلما دنامي قال : تعمّذ بالله يا جندب من شر السخط ؛ فجئت اسعي إليه ، و نزل فقام يصلي ؛ و اذاً برجل اقبل فقال : يا امير المؤمنين الله حاجة في القوم ؟ قال : و ماذاك ؟ قال : قطعوا الہر فذهبوا ؛ قال : ماقطعوه ؛ قال : سبحان الله ؛ ثم جاء آخر فقال : قدقطعوا

النهر فذهبوا ؛ قال : ما قطعوه ، قال : سبحان الله ، ثم جاء آخر فقال : قد قطعوا النهر فذهبوا ؛ قال على : ما قطعوه ، ثم جاء آخر فقال : قد قطعوا النهر فذهبوا ، قال على : ما قطعوه ولا يقطعونه و ليقتلن دونه ، عهد من الله و رسوله ؛ ثم ركب فقال لى : يا جندب انى باعث اليهم رجالاً يدعوهم الى كتاب ربهم وسنة نبيهم ، فلا يقبل عليهم بوجهه حتى يرشقوه بالنبل ، يا جندب انه لا يقتل منعاشرة ولا ينجو منهم عشرة ؛ ثم قال : من يأخذ هذا المصحف فيمشي به الى هؤلاء القوم فيدعوهم الى كتاب الله وسنة نبيه وهو مقتول ولو الجنة ؛ فاجابه شاب من بنى عامر بن صعصعة ، فخرج الشاب بالمحفظ الى القوم ؛ فلما دنا منهم نشبوه ؛ فقال على : دونكم القوم ؛ قال جندب : فقتلت بكفى هذه ثمانية قبل ان اصلى الظهر ؛ وما قتل منها عشرة ؛ وما نجا منهم عشرة كما قال على ، والحمد لله .

اقول : قتل من اصحاب علي عليه السلام تسعه ؛ و بقى من الخوارج تسعه تفرقوا في البلاد و كان فرق الخوارج بعد ذلك منهم .

**قول الشارح :** سلعة الخ - السلعة هي كالغدة بين اللحم والجلد اذا ضغطت مارت مورا و تكون بقدر حمصة الى بطيخة ، و التدية تصغر الثدي وكذا الخويصرة تصغير الخاصرة

وفي الجزء الحادى والأربعين من البحار ص ٢٨٣ عن الارشاد : قال امير المؤمنين عليه السلام و هو متوجه الى قتل الخوارج : لو لا انى اخاف ان تتكلموا و تترکوا العمل لاخبر تکم بما قضاه الله على لسان نبيه عليه و آله السلام فيمن قاتل هؤلاء القوم مستبصرا بضلالهم ، و ان فيهم لرجلا يقال له ذو الثدية ؛ له ثدى كثدى المرأة ؛ وهم شر الخلق والخليقة ؛ و قاتلهم اقرب الخلق الى الله وسيلة ، ولم يكن المخدج معروفا في القوم ؛ فلما قتلوا جعل عليه السلام يطلبه في القتلى و يقول : والله ما كذبت و لا كذبت حتى وجد في القوم و شق قميصه و كان على كتفه سلعة كثدى المرأة ؛ عليها شعرات اذا جذبت كتفه معها ، و اذا ترکت رجع كتفه الى موضعه ، فلما وجده كبيرا و قال : ان في هذا عبرة لمن استبصر .

**قول الشارح :** جندب بن عبد الله - قال شرف الدين رضوان الله عليه في ذيل

كتابه «النص والاجتهاد» ص ٥٥ : هو جندي بن زهير بن الحارث بن كثير بن سبع بن مالك الأزدي الغامدي ، كان من أصحاب أمير المؤمنين و خاصة أوليائه ، وقد ذكره ابن حجر العسقلاني في القسم الأول من اصحابه على أن في صحبه لرسول الله صلى الله عليه و آله خلافا ، لكنه لا يذكر في كونه من كبار التابعين و رؤسائهم و زهادهم ، شهد مع أمير المؤمنين حرب ديار الجمل و صفين والهزار و كان في الصفين على الرجال ، و عن ابن دريد في إماميته بسنده إلى أبي عبيدة عن يونس قال : كان عبد الله بن الزبير أطغنا يوم الجمل فخرج علينا صالح فقال : يا مشرقيان قريش احذر كم من رجالين جندي بن زهير والاشتر فإنكم لا تقاومون لسيوفهما ، قلت : جندي بن زهير هذا غير جندي الذي قتل الساحر بين يدي الوليد بن عقبة فان قاتل الساحر جندي بن كعب العبدى قتل بصفين مع على عليه السلام ، نص على ذلك الزبير بن بكار في كتاب المواقف ، و هو المتفق على ابن الكلبي وغيره .

**قول الشارح : و أخبرهم عليه السلام أخ - راجع في هذه المغيبات التي أخبر عليها السلام بها و غيرها الجزء الحادى والأربعين من البحار .**

**قول الشارح : الحجاج -** هو الحجاج بن يوسف بن الحكم بن أبي عقيل بن مسعود ابن عامر بن معتب بن مالك بن كعب بن الأخلاق الثقفى عليه لعائن الله عزوجل ، قال أمير المؤمنين عليه السلام في الخطبة ١٢ من النرج مخاطبا أهل الكوفة موميا اليه : أما والله ليس لسلطان عليكم غلام ثقيف الذيل الميال يا كل خضرتكم و يذيب شحمتكم ، ايها ابا و ذحة ، قال الشريف رضوان الله عليه : اقول : الودحة الخنفساء ، وهذا القول يومي به الى الحجاج ، وله مع الودحة حديث ليس هذا موضوع ذكره .

والحجاج هذا هو الشقيق السفاك الناصب لأهل البيت عليهم السلام وأوليائهم ، قتل من قتل منهم ، و منهم قبر و كميل رضوان الله عليهمما ، مات الحجاج سنة خمس و تسعين بواسط العراق و هو ابن اربع و خمسين ، و كان تأمّره على الناس عشرين سنة ، عليه لعائن الله تعالى .

**قول الشارح : جويرية بن مسهر - العبدى ، عربي كوفي من ربعة ، كان**

من خواص امير المؤمنين عليه السلام واصحاب سره ، فعل به ذلك زياد بن ابيه لعنه الله بالكوفة .

**قول الشارح :** ميمش التمار - ميمش بن يحيى التمار سلام الله عليه ، عده المفید فی الاختصاص من اصحاب اصحاب امير المؤمنين عليه السلام ، كان عبداً لامرأة من بنى اسد فاشترأه امير المؤمنين عليه السلام فاعتقله واطلعله على علم كثیر واسرار خفیة وقال له ذات يوم : انك تؤخذ بعدي وتصلب وتطعن بحربة ، فاذا كان اليوم الثالث ابتدر من خراك وفمك دما فتخضب لحيتك فانتظر ذلك الخضاب ، فتصلب على باب دار عمرو بن حرث عاشر عشرة وانت اقصرهم خشبة واقر بهم من المطهرة ، وامض حتى اريك النخلة التي تصلب على جذعها فاراه ايها ، وكان ميمش ياتي فيصلى عندها ويقول بوركت من نخلة لك خلقت وبى غذيت ولم يزل يتعاهدها ، فعل ذلك بعد عبد الله بن زياد لعنهما الله قبل قドوم حسين بن علي عليهما السلام العراق بعشرة ايام في العشر الآخر من ذي الحجة .

**قول الشارح :** عمرو بن حرث - هو المنافق الملعون الذي آذى امير المؤمنين عليه السلام بتفاقه و سعى عند ابن زياد لعنه الله في قتل ميمش التمار رضوان الله عليه و عبر عنه بالكذاب مولى الكذاب ، و انه احد من بايع الضّب .

**قول الشارح :** قنبر - على وزان جعفر ، وعلى وزان قنقد سمى به بعض الرجال ، وعلى وزان جنبد سمى به جد سيبويه النحوی ، عَد المفید رحمه الله في الاختصاص قنبرا سلام الله عليه من خواص امير المؤمنين عليه السلام .

وفي ارشاد المفید ونقل عن العلامة المجلسي رضوان الله عليهمما في الجزء الثاني والاربعين من البحار ص ١٢١ عند ذكر بعض اصحاب امير المؤمنين عليه السلام واحوالهم : ومن ذلك ما رواه عامة اصحاب السيرة من طرق مختلفة ان الحجاج بن يوسف الثقفي قال ذات يوم : احب ان اصيّب برجلان من اصحاب ابي تراب فاتقرب الى الله بدمه ، فقيل له : ما نعلم احدا كان اطول صحبة لابي تراب من قنبر مولاه ، فبعث في

طلبه فاتى به ، فقال له : أنت قنبر ؟ قال : نعم ، قال : أبو همدان ؟ قال : نعم ، قال : مولى على بن أبي طالب ؟ قال : الله مولاى و أمير المؤمنين على ولى نعمتى ، قال : ابرء من دينه ، قال فإذا برئت من دينه تدلنى على دين غيره افضل منه ؟ قال : انى قاتلتك فاختراى قتلة احب اليك ، قال : قد صيرت ذلك اليك ، قال : ولم ؟ قال : لأنك لاتقتلنى قتلة الا قاتلتك مثلها ، وقد اخبرنى أمير المؤمنين عليه السلام ان ميستى تكون ذبحا ظلما بغير حق ، قال : فامر به فذبح .

وروى أن الحجاج بن يوسف لعنه الله سأله قنبرا رضى الله عنه : مولى من أنت ؟ فقال : أنا مولى من ضرب بسيفين وطعن برمجين ، وصلى القبلتين ، وبایع البیعتین وهاجر الہجرتین ، ولم یکفر بالله طرفة عین ، أنا مولى صالح المؤمنین ، ووارث النبین ، وخیر الوصیین ، وَاکبرا المسلمين ، ویسوسوب المؤمنین ، ونور المجاهدین ورئیس البکائین ، وزین العابدین ، وسراج الماضین ، وضوء القائمین ، وافضل القانتین ، ولسان رسول رب العالمین ، و اول المؤمنین من آل یس ، المؤید بجبرئیل الامین ، و المنصور بمیکائیل المتنین ؛ والمحمد عند اهل السماء اجمعین ، سید المسلمين والسابقین ، وقاتل الناكثین والمارقین والقاسطین ، والمحامی عن حرم المسلمين ، ومجاهد اعدائه الناصبین ، و مطفی نار الموقدین ، وافخر من مشی من قریش اجمعین ، واول من احباب واستحباب امیر المؤمنین ، ووصی نبیه فی العالمین ، وامینه على المخلوقین ، وخلفة من بعث اليهم اجمعین ، سید المسلمين والسابقین ، ومبید المشرکین ، وسهم من مرامی الله على المناقیین ، ولسان کلمة العابدین ، ناصر دین الله ، وولی الله ، ولسان کلمة الله ، وناصره فی ارضه ، وعيبة علمه ، وکھف دینه ، امام الابرار ، من رضی عنده العلی الجبار ، سمح سخی ، حبی بھلول سنین حی ، زکی مظہر ابطحی ، جری همام صابر صوام ، مهدی مقدم قاطع الاصلاب ، مفرق الاحزاب ، عالی الرقباب ، اربطهم عنانا ، وابشتهم جنانا . و اشدھم شکیمة ، بازل باسل ، صنیعید ، هزیر ، ضرغام ، حازم ، عزام ، حصیف ، خطیب ، محجاج ، کریم الصل ، شریف الفصل ، فاضل القبیلۃ ، نقی العشیرة ، زکی الرکانة . مؤدی الامانة

من بنى هاشم ، وابن عم النبي صلى الله عليهما ، الامام المهدى الرشاد ، مجائب الفساد الاشعث الحاتم ، البطل الجمام ، والليث المزاحم ، بدرى ، مكى ، حنفى ، روحانى ، شعشعانى ، من الجبال شواهقها ، و من ذى الهضاب رؤوسها ، و من العرب سيدها ، و من الوعى ليتها ، البطل الهمام ، والليث المقدام ، والبدرال تمام ، محك المؤمنين ، و فارث المشعرين ، وابو السبطين الحسن والحسين ، والله امير المؤمنين حقا حقا على بن ابي طالب عليه من الله الصلوات الزكية والبركات السنية .

**رواہ الكشی رحمه الله فی رجاله عن ابراهیم بن الحسین الحسینی العقیقی رفعه، و نقل عنه المجلسی رحمه الله فی الجزء الثانی و الاربعین من البحار ص ١٣٣ ، وصاحب قاموس الرجال عنه ايضا ، و رواه المفید رحمه الله فی الاختصاص ص ٧٣ بقوله : و في رواية العامة سئل قنبر مولى من انت ؟ فقال : انا مولى من ضرب بسيفين الخ .  
نسب الى قنبر هذا رضوان الله عليه عدة من المحدثین .**

**قول الشارح : خالد بن عرفة - راجح فی القصة الاختصاص المطبوع ص ٢٨٠  
والجزء الحادی والاربعین من البحار ص ٢٨٨ ، والثالث من قاموس الرجال ص ٤٨٣ .  
قول الشارح : حبیب بن حماد - بالحاء والدال المهملتین ، وفي اکثر الكتب  
بالجيم والزاي المعجمتين .**

**قول الشارح : سلوانی قبل الخ - هذا الخطاب قد وقع منه عليه السلام مكررا ،  
رواه الفريقان بذیول مختلفة ، راجح فی ذلك سادس العدیر ط ٢ ص ١٩٣ - ١٩٦ ،  
و سفينة البحار فی مادة سأله ترشدك الى مواضع البحار التي ذكرها فيها ، و من  
المواضع الجزء العاشر من المطبوع جديدا ص ١١٧ ، و ذكرها الاستئصال فی النهر  
الخطبة ٨٩ والخطبة ١٨٤ .**

**قول الشارح : فقام اليه رجل - المشهور ان الرجل سعد بن ابي وقار و  
سخنه الملعون عمر بن سعد ، وقال العلامۃ المجلسی فی الجزء الحادی والاربعین من البحار  
ص ٣٢٨ بعد ذکر الخبر عن اعلام الوری : روی نحو ذلك ابن ابی الحدید من کتاب  
الغارات لابن هلال الثقفی عن زکریا بن یحییی العطار عن فضیل عن محمد بن علی ، و**

قال في آخره : و هو سنان بن أنس النخعى .

**قول المصنف :** واستجابة دعائه - راجع في ذلك الجزء الحادى والاربعين من البحار ص ١٩١ .

**قول الشارح :** بسر بن ارطاة - و قيل : بسر بن ابى ارطاة كما فى الخطبة ٢٤ من النهج ، و راجع فى تفاصيل خبائث الرجل شروح النهج و مواضع من البحار مستطرقا اليها بالسفينة مادة بسر .

**قول الشارح :** و انته العيران - اى اتهمه امير المؤمنين عليه السلام صادقا مصيبا ، و هكذا اسم الرجل فيما عندى من النسخ ، ولكن فى الجزء الحادى والاربعين من البحار ص ١٩٨ فيما روى عن الخرائج والارشاد «الغيرار» بالغين المعجمة فى اوله والراء المهملة فى آخره مكان النون ، و فى بعض كتب الرجال «العيزار» بالزاي قبل الالف والعين والراء المهملتين فى اوله و آخره .

**قول الشارح :** واستشهاد جماعة الخ - راجع في ذلك اول الغدير ط ٢ ص ١٩١ ، والحادى والاربعين من البحار الباب ١١٠ .

**قول الشارح :** زيد بن ارقى - هو زيد بن قيس بن النعمان بن مالك الخزرجي ، وهو الذى اخبر النبي " صلى الله عليه وآله بنقاق عبد الله بن ابى " فكذبه عبد الله فنزلت سورة المناقبن مصدقة لما قال فيه ، وهو الذى قال لا بن زياد لعن الله حين يضر ببالقضيب رأس الحسين عليه السلام : اعل بهذا القضيب عن هاتين الشفتين فوالذى لا الله غيره لقد رأيت شفتى رسول الله صلى الله عليه وآله على هاتين الشفتين يقبلهما ثم اخذ يبكي ، فقال ابن زياد : ابكى الله عينيك فوالله لو لاناك شيخ قد خرفت و ذهب عقلك اضر بتعنقك ، وفى بعض الاخبار انه ندم على كتمانه حديث الغدير و كان يستغفر الله و يحدث به بعد كف بصره .

**قول المصنف :** و ظهور العجزات عنه - راجع في ذلك الحادى والاربعين والثانى والاربعين من البحار و بعض اجزاء الغدير و غيرهما من كتب الفريقين .

**قول الشارح :** وقد تقدم الخ - فى المسألة الخامسة و قد تقدم فى

**المسألة الخامسة من المقصد الرابع جواز الاعجاز على غير الانبياء لاسيما اوصيائهم عليهم السلام .**

**قول المصنف : و اختصاصه بالقرابة - اشارة الى الآيات المذكورة فيها ذوالقربى ، فقد ورد من طرق الفريقيين تفسيره به و باهل بيته ، راجع ثانى الغدير ط ٢ ص ٣١١ و ثالثه ص ١٧٤-١٧١ .**

**اقول : بل هو فوق القرابة و انه نفس رسول الله صلى الله عليه وآلله له قوله تعالى : و انفسنا كمامر ، و قوله صلى الله عليه وآلله : على مني وانا منه في روایات كثيرة مروية من الفريقيين ، راجع الثامن والثلاثين من البحار .**

**قول المصنف : والاخوة - راجع في ذلك مواضع من ثالث الغدير ، والثامن والثلاثين من البحار .**

**قول المصنف : و وجوب المحبة - راجع في ذلك ما ذكرنا ذيل قوله : و اختصاصه بالقرابة و سابع البحار و ثامنه طبع الكمبانى .**

**قول المصنف: والنصرة - يدل على ذلك آيات ، منها ما ذكره الشارح ، و منها قوله تعالى : هو الذى ايدك بنصره و بالمؤمنين ، و منها قوله تعالى : يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين ، راجع في ذلك ثانى الغدير ط ٢ ص ٤٩-٥١ ، والسادس والثلاثين من البحار ص ٥٥-٥١ و ص ٣٢-٢٢ .**

**قول الشارح : بلفظة هو - لانه ضمير الفصل ، يدل على الحصر والاختصاص لانه يؤتى للدلالة على ان المسند كل هويته في المسند اليه لافي غيره ، وكتب المعانى تفصل ذلك بسطا فراجعها .**

**قول المصنف: ومساواة الانبياء - اقول : بل هو عليه السلام افضل منهم عليهم السلام لانه نفس النبي صلى الله عليه وآلله وصنه و مثله وهو افضل منهم بخلاف ، راجع في ذلك كلها التاسع والثلاثين من البحار ص ٣٥-٨٩ ، والجزء الاربعين منه ص ٢٠٨-٢١٢ ، ثم ان كثيرا من احاديث فضائله عليه السلام يدل على ذلك .**

**قول الشارح : البیهقی - قال ابن الاثير في الباب : البیهقی بفتح الباء الموحدة**

و سكون الياء آخر الحروف و بعدها الياء و في آخره القاف ، هذه النسبة الى بيهق وهي قرى مجتمعة بنواحي نيسابور على عشرين فرسخا منها ، وكانت قصبتها خسروجرد فصارت سبدار ، والمشهور بالنسبة اليها الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين بن على بن موسى بن عبد الله البهقي الحافظ الشافعى ، كان عالما بالحديث والفقه و له كتب مصنفة تدل على كثرة فضله ، و استاذة في الحديث الحاكم أبو عبد الله و في الفقه ابو الفتح ناصر بن محمد العمري المروزى ، سمع الكثير ، و من مشهور مصنفاته السنن الكبير والسنة الصغير والسنة والآثار ودلائل النبوة وشعب الإيمان وغيرها ، وكان مولده في شعبان سنة أربع و ثمانين و ثلاثة مائة ، و وفاته سنة ثمان و خمسين و أربعين مائة ، و غيره من العلماء ينسب إليها .

**قول المصنف : وخبر طائر والمنزلة** - راجع في ذلك *ثالث الغدير* ط ٢ ص ١٩٩ و ٢١٩ ، والجزء السابع والثلاثين من *البحار* ص ٢٥٤ - ٢٨٩ منه ص ٣٤٨ - ٣٦٠ .

**قول المصنف: والغدير** - راجع *كتاب الغدير* والسابع والثلاثين من *البحار* ص ١٠٨ - ٢٥٣ .

و ذكر المصنف بعض هذه الأمور كحديث الغدير و المنزلة و الاخوة في المسألة الخامسة للاستدلال على امامته عليه السلام ، و اعاد هنا لبيان افضليته عليه السلام .

**قول الشارح : سعد بن أبي وقاص** - اسم أبي وقاص مالك بن اهيب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب ، و يقال لسعد : الزهرى ، و هو احد الستة في الشورى ، ولاه عمر بن الخطاب الكوفة وعز له بعد شكوى اهلها منه وشطر امواله ، وولاه عمارة بن ياسر رضي الله عنه بعده ، راجع *سادس الغدير* ط ٢ ص ٢٧١ ، و هو من قعد عن بيعة أمير المؤمنين عليه السلام فاعرض عليه السلام عنهم فقال : لو علم الله فيهم خيرا لا اسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون ، و في كتاب سليم بن قيس : ان سعدا امام المذبذبين ، هات سعد في سنة توفي فيها الحسن بن علي عليهما السلام و في مقاتل أبي الفرج :

اراد معاوية البيعة لابنه يزيد فلم يكن شئ اقل عليه من امر الحسن بن علي عليهما السلام و سعد بن ابي وقاص قدس اليهما سما فمات منه .

**قول الشارح : ابو رافع -** مولى رسول الله صلى الله عليه وآله ، هو الذى عمل لرسول الله صلى الله عليه وآله هنبره من امثل الغابة ، وكانت سلمى مولاة رسول الله صلى الله عليه وآله عند ابى رافع فولدت له عبد الله بن ابى رافع كاتب امير المؤمنين عليهما السلام ، كان ابو رافع غلاما للعباس فوهبه لرسول الله صلى الله عليه وآله فلما بشره باطهار العباس اسلامه اعتقه ، مات ابو رافع بعد خلافة عثمان .

قال التسترى فى قاموس الرجال فى المسميين بابراهيم : حيث انه مشهور بكنيته ابى رافع لم يعلم اسمه على التحقيق ، و اختلفوا فيه على اقوال : ابراهيم و سنان و عبد الرحمن و ثابت و هرمنز و اسلم و هو المشهور وهو الصواب ، انتهى ، ثم نقل اختلاف الاقوال فى زمان وفاته ، فراجع .

**قول الشارح : ابن عباس -** عبد الله بن العباس بن عبد المطلب ، امة لبابة بنت الحارث بن الحزن اخت ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وآله ، قال العلامة : كان محبا لعلى عليهما السلام و تلميذه ، حاله في الجلاله والاخلاص لأمير المؤمنين عليهما السلام اشهر من ان يخفى ، وقد ذكر الكشى احاديث تنة ضمن قدحافيه هو اجل من ذلك وقد ذكرناه في كتابنا الكبير واجبنا عنها ، انتهى ، ولد بمكة قبل الهجرة بثلاث سنين ، و دعاه النبي صلى الله عليه وآله بالفقه والتأويل ، كان حبرا الامة و عالما بالفسير آخذا اية من امير المؤمنين عليهما السلام ، كف بصره في اخر عمره ، وتوفي بالطائف سنة ٦٨ .

**قول الشارح : ابو جعفر الاسكافي -** في تاريخ بغداد : محمد بن عبد الله ابو جعفر المعروف بالاسكافي احد المتكلمين من معتزلة بغداد ، له تصانيف معروفة ، وكان الحسين بن علي الكرابيسي يتكلم معه و يناظره ، و بلغنى انه مات في سنة ٢٤٠ .

وقال ابن الاثير في اللباب : واما الاسكافية فهم طائفة من المعتزلة ، وهم اصحاب

ابي جعفر الاسکافى الذى يزعم ان الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء ، و انما يقدر على ظلم المجنين تعالى الله عما يقول الظالمون علو اكيرا .

اقول : الاسکافى هذا غير ابى على محمد بن احمد بن الجنيد الاسکافى و غير ابى على محمد بن همام بن سهيل الاسکافى فانهما من اكبر علماء الشيعة الامامية ، و غيرهم من العلماء من عرف بالاسکافى ايضا .

**قول الشارح : و قد بینا الخ - في المسألة الخامسة .**

**قول الشارح :** اعترض بعضهم الخ - ذكرهذا الاعتراض الرأى في الأربعين بقوله : فانه روی الخ ، و نقله صاحب الغدير في الجزء الاول ص ٣٨٣ عن نهاية ابن الاثير ٤ ص ٢٤٦ و سيرة الحلبى ٣ ص ٣٠٤ و بعض آخر بالعزوالى القليل ، و ذكر هؤلاء اسامه بن زيد مكان زيد بن حارثة : و نقل صاحب الغدير بذلك عن مسند احمد بن حنبل ٥ ص ٣٤٧ ، و آخرين عن بريدة ، قال : غزوت مع على اليمن فرأيت منه جفوة ، فلما قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكرت عليا فتنقصته فرأيت وجه رسول الله يتغير ، فقال : يا بريدة المست اولى بالمؤمنين من انفسهم ؟ قلت : بلى يا رسول الله ، قال : من كنت مولاه فعلى مولاه ، و نقل المجلسى رحمه الله هذا في الجزء السابع والثلاثين من البخاري ص ٢٢٠ و ٢٣٤ من طرق الخاصة والعامية بصورة مفصلة عن بريدة و عمران بن حصين ، فراجع .

ثم قال صاحب الغدير ادام الله عزه : فكان راوی هذه القصة كراوی ساقتها اراد تصغيرا من صورة الامر فصببها في قالب قضية شخصية ، و نحن لا يهمنا ثبوت ذلك بعد ما اثبتنا حديث الغدير بطرقها المرتبة على التواتر ، فان غاية ما هناك تكرييره صلى الله عليه وآلله للفظ بصورة نوعية تارة و في صورة شخصية اخرى ، لتفهيم بريدة ان ما حسبه جفوة من امير المؤمنين لايسوغ له الواقعية فيه على ما هو شأن الحكم المفوض اليهم امر الرعية ، فادا جاء الحاكم بحكم فيه الصالح العام ولم يرق ذلك لفرد من السوق ليس له ان يتنقصه ، فان الصالح العام لا يدحضه النظر الفردي ، و مرتبة الولاية حاكمة على المبتغيات الشخصية ، فاراد صلى الله عليه وآلله ان يلزم بريدة حد ه فلا يتعذر طوره

بما ثبته لامير المؤمنين من الولاية العامة نظير ما ثبت له صلى الله عليه وآله بقوله : الاست اولى بالمؤمنين من انفسهم .

**قول الشارح : المراد به الولاية - اى ولاء العتق ، فان زيداً اصيب بالسبى في الجاهلية فاعتقه رسول الله صلى الله عليه وآله وتبنّاه بعد ان صار اليه .**

**قول الشارح : زيد بن حارثة - هو ابواسامة زيد بن حارثة بن شراحيل بن عبد العزى بن امرء القيس بن عامر بن النعمان بن عامر بن عبد ود بن عوف بن عذرة بن زيد الالات بن رفيدة بن ثور بن كلب بن وبرة الكلبى ، كان حبّ الرسول الله صلى الله عليه و آله ، قتل سنة ثمان فى غزوة موتة التي قتل فيها جعفر بن ابي طالب ، فلما جاءه نعيهما بكى رسول الله صلى الله عليه و آله وقال : اخواى و مونسائى و محدثائى ، و هو الذى نزل فيه قوله تعالى : فلما قضى زيد منها و طرا زوجنا كها الخ .**

**قول الشارح : وهو انه لا اختصاص الخ - اى ليس ولاء زيد مختصاً بعلى ابن ابي طالب عليه السلام ولا ولاؤه له كان مجھولاً لاحد لأن من متعارف العرب ان من كان مولى لاحد يعد مولى ذوى قرباه ، فلا فائد لاثبات ذلك لاحد من اقاربه ولافضيله فيه مع انه صلى الله عليه و آله بصدق بيان فضيله و مقامه ليروع بذلك زيداً او برivity عن تنفيصه فيه عليه السلام .**

قال الصدوق رحمه الله في معاني الاخبار ص ٧١ عند ذكر معنى «من كفت مولاه فعمل مولاه» مججباً لهذا الاعتراض : و بازاء ما يروونه من خبر زيد بن حارثة اخبار قد جاءت على السمع لهم شهدت بأن زيداً اصيب في غزوة موتة مع جعفر بن ابي طالب عليه السلام و ذلك قبل يوم الغدير بمنتهي الليل لأن يوم الغدير كان بعد حجة الوداع ولم يبق النبي صلى الله عليه و آله بعده إلا أقل من ثلاثة أشهر ، فإذا كان بازاء خبركم في زيد ماقدر و يتموه في نقضه لم يكن ذلك لكم حجة على الخبر المجمع عليه ، ولو ان زيداً كان حاضراً قول النبي صلى الله عليه و آله يوم الغدير لم يكن حضوره بحججه لكم أيضاً لأن جميع العرب عالمون بأن مولى النبي صلى الله عليه و آله مولى أهل بيته وبنـى عمـه ، و مشهور ذلك في لغتهم و تعارفـهم ، فلم يكن لقول النبي صلى الله عليه و آله للناس :

اعرفوا ما قد عرفتموه و شهر ينكم لانه لوجاز ذلك لجاز ان يقول قائل : ابن اخي اب النبي ليس بابن عمك ، فيقوم النبي فيقول : فمن كان ابن اخي ابي فهو ابن عمك ، و ذلك فاسد لانه عيب و ما يفعله الا اللاعب السفهية ، و ذلك منقى عن النبي صلى الله عليه وآله ، و نقله المجلسي رحمه الله في السابع والثلاثين من البحر ص ٢٢٨ عنه ، و قد سبق المامون العباسى في هذا الجواب في مجلس احتجاجه على الفقهاء بحديث الغدير ، راجع في ذلك اول الغدير ط ٢ ص ٢١٠ .

**قول الشارح :** ان عمر قال له الخ - و كذا ابو بكر ، راجع في ذلك اول الغدير ط ٢ ص ٢٧٠-٢٨٣ ، والسابع والثلاثين من البحر .

**قول الشارح :** ان مقدمة الحديث الخ - راجع فيها و في غيرها من القراء المعينة للمطابق اول الغدير ط ٢ ص ٣٧٠-٣٨٣ ، والسابع والثلاثين من البحر ص ٢٣٥-٢٥٣ .

**قول الشارح :** منكم بانفسكم - هكذا في النسخ ، والمطابق للإية و ما ورد في الأحاديث بكم من انفسكم .

**قول الشارح :** و منها - اي من مواضع كثيرة .

**قول الشارح :** في ذي الشدية - من تفصيل قصته في اخباره بالغيب .  
ثم ان اردت الوقوف على فضائله عليه السلام فراجع في ذلك الغدير والبحر و  
حقائق الحق المطبوع حديثا و غيرها ترشدك الى ما الفه الفريقيان في فضائله  
عليه السلام .

**قول الشارح :** عن مسيرهما - اي مسيرها الى البصرة تأييداً لطلاقة و الزبير  
على امير المؤمنين عليه السلام .

**قول الشارح :** ابي سعيد الخدرى - هو سعد بن مالك بن سنان بن عبيد بن  
شعلة بن عبيد بن خدراً الاجر ، و هو من خزرج ، مقبول عند الفريقيين ، مات على منهاج  
امير المؤمنين عليه السلام ولم يغير ولم يبدل ، مات بعد وقعة الطف بالمدينة .

**قول المصنف:** ولا نفأ سبق كفره - هكذا مماثلة مع الخصم ، و الا فهو

عليه السلام اصل الدين والایمان والاسلام والسنّة والسلام والسبيل والصراط والمیزان والنور والهدى والتقوى والفضل والرحمة والنعمة كما وردت بذلك احاديث كثيرة ، راجع الخامس والثلاثين من البحار .

**قول الشارح :** اكثرون نفعهم بغيره - غيره من الامراء والرؤساء لم يكن منهم في الاسلام والمسلم بن الاصره والشّر ، وانما لحق المسلمين من المفاسد والضار والانحطاط والشرور انما لحقهم من اساس اسسه الاولون وصدوا به الناس عن باب الولاية الذي فتحه الرسول صلى الله عليه وآله له دايم الامة .

**قول الشارح :** ختناء رسول الله - زوج رسول الله صلى الله عليه وآله ابنته زينب «ام كلثوم» ورقية احديهما من عتبة بن ابي ابي العاص بن العاص قبلبعثة، فلما بعث فرق بينهما وبين ابنته ، فماتت عتبة على الكفر والسلب ابو العاص فردها اليه ، ثم زوجها بعد موت ابى العاص من عثمان بن عفان ثانيةهما بعد موت الاولى ، فظلمهما عثمان وقتلهما بالاذى والذاب ، ولعنه رسول الله صلى الله عليه وآله لذلك ، وبات عثمان متلحفا بجاريته ليلة وفات ام كلثوم فمنعه رسول الله صلى الله عليه وآله بطريق التعریض من تشییع جنازتها وحضور دفنه ، راجع في ذلك ثامن الغدیر ط ٢ ص ٢٣١ ، والثانی والعشرين من البحار باب عددا ولاد النبي صلى الله عليه وآله و باب مطاعن عثمان من البحار .

**قول الشارح : والنفس الفزكية** - هو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن على بن ابى طالب صلوات الله على النبى وآلہ وذریته ، هو و اخوه ابراهیم خرجا أيام الدوانيقى فقتلا ، راجع في تفاصيل ما جرى عليهم البحار باب احوال اولاد الحسن بن على عليهم السلام .

**قول الشارح : ابو يزيد البسطامي** - هو طيفور بن عيسى بن آدم بن عيسى الصوفى الزاهد المشهور ، و في كونه سقاءً لدار الصادق عليه السلام اشكال من جهة عدم توافق زمانه زمانه عليه السلام ، راجع في ذلك الکنى والألقاب .

**قول الشارح : ومعرف الكرخي** - هو ابو محفوظ معرف بن فیروز الصوفی

المعروف الذي اعتقده الصوفية عظيمًا . كان نصراينا فاسام على يد الرضا عليه السلام ، ثم أسلم أبواه بسببه ، توفي سنة ٢٠٤ ببغداد ، قبره بها مشهور يزار .

**قول الشارح :** فان مالكا — هو مالك بن انس ابن ابي عامر الاصبجي المدنى أحد الأئمة الاربعة السنوية صاحب كتاب الموطأً أحد الصحاح الستة ، توفي سنة ١٧٩ بالمدية و دفن بالبقاء ، والعجب انه كان خاضعاً مادحاً لصادق عليه السلام و ناقماً على امير المؤمنين عليه السلام ، و روى انه كان في اوائل عمره مغنىًّا يعني في الاعراس وال مجالس فمنعته امه عن ذلك وقالت له : ان المعني اذا كان قبيح الوجه لم يلتفت اليه غيائه ، فدع الغياء و اطلب الفقه فإنه لا يضر معه قبح الوجه فعل ، رواه صاحب الاغانى كما في قاموس الرجال عن الحسين بن دحمان الاشقر ، فراجع .

**قول الشارح :** ابى حنيفة — النعمان بن ثابت بن زوطى بن ماہ مولى تيم الله بن شعلة الكوفي أحد الأئمة الاربعة لاهل السنة ، كان جده زوطى من اهل كابل ، توفي سنة ١٥٠ ، و قبره ببغداد هزار امر بديه ، راجع في شرح احواله خامس الغدires ط ٢ ص ٢٧٧-٢٨٨ .

#### المؤلف الثامنة

### ( في امامية باقي الأئمة عليهم السلام )

**قول الشارح :** و قد نقل المخالفون الخ — نقلهم و ان لم يصل الى حد التواتر يفيد العلم بالصحة اذ لا يعقل اختلاف المخالف ما يكون حجة عليه مع ان نقلهم ايضاً متواتر من طريقهم .

**قول الشارح :** من مسروق — هو ابو عاشرة مسروق بن الاجدع بن مالك الهمданى الكوفي ، قيل : ان مسروق وهو صغير ثم وجد فسمى مسروقاً ، وفي جامع الاصول : انه اسلم قبل وفاة النبي صلى الله عليه وآلـه ، وكان احد الاعلام والفقهاء ، وهو ابن اخت

عمر و بن معد يكرب ، وكانت عاشرة بنت ابي بكر تبنته ، و شهد مع على عليه السلام حرب الخوارج ، روى عنه الشعبي و ابراهيم النخعى و ابو وائل ، مات بالكوفة سنة ٦٤ ، و قيل : ٦٢ .

اقول : لا ريب انه من رجال العامة و ان شهد مع امير المؤمنين عليه السلام حرب الخوارج ، روى عن النبي صلى الله عليه وآلها و عن عاشرة و خباب بن الارت ، و روى عنه ايضا ابوالضحي و سفيان و مسلم و عامر .

**قول الشارح : قد بيّنا ان الامام الخـ - في المسألة الثانية .**

**قول الشارح : وقد بيّنا استحالتـه - في المسألة الاولى حيث اثبت ان نصب الامام واجب على الله تعالى .**

#### المسألة التاسعة

### ( في احكام المخالفين )

**قول المصنف : و مخالفوه فسقة -** الذي يدل عليه اخبارنا عن الائمة عليهم السلام انهم فسقة يعامل معهم معاملة المسلمين في الدنيا ، و اما في الآخرة فمن خالف منهم مع العلم بالحق و كتمان ما انزل الله من البيانات والهدى يكون مع الكفار في النار ، والمستضعفون منهم الذين عندهم مودة في القربي يرجى لهم النجاة برحمه الله تعالى وفضله ، وكذا من خالفا احدا من الائمة ، والسلام على من اتبع الهدى .

تم المقصد الخامس في الامامة

المقصد السادس

في المعاد والوعد والوعيد

وما يتصل بذلك

**قول المصنف : في المعاد** - هو يأتي في اللغة مصدراً واسم زمان ومكان ، والعود في اللغة رجوع الشيء إلى مكانه أو لبعد مفارقتة عنه كقوله تعالى : لعادوا ما نهوا عنه ، ويأتي أيضاً بمعنى صيورة الشيء إلى مكانه أو حالة أو غيرهما لم يكن فيه كقول العرب : عاد من فلان مكرهه أي صار منه إلى ، وفي الاصطلاح مأخوذه من المعنى الأول لتعلق القدس بالبدن بعد مفارقتها عنه ، ويمكن أن يكون مأخوذًا من الثاني لأن الإنسان يصير إلى الدار الآخرة ، وهذا المعنى يستقيم على القول بالمعاد الروحاني والجسماني والمعادين معًا على ما يأتي تفصيله إنشاء الله تعالى ، وأما المعنى الأول فلا ينطبق على القول بالروحاني فقط وعلى كل فالاقرب أنه المصدر في استعمال الباحثين وان احتمل اسم مكان .

**قول المصنف : والوعدو الوعيد** - هما مصدران في أصل اللغة بمعنى واحد، هو ان يقول احد لآخر اني سأفعل لك كذا سواء كان جزاء املا ، و لكن في العرف اختص الاول بفعل الخير والثانى بفعل الشر كالموعد والابعاد .

قال الشاعر :

و اني اذا او عدته او وعدته  
لمخالف اي عادي و منجز موعدى  
وفي الاصطلاح اخباره تعالى بان الثواب في الآخرة للمطاعين و ان العذاب فيها  
لل العاصين كقوله تعالى : ومن يعص الله و رسوله فان له نار جهنم الخ ، و قوله تعالى :  
و من يطع الله و رسوله يدخله جنات الخ .

**قول المصنف : وما يتصل بذلك** - من امكان خلق عالم آخر ، وفناء العالم ، ووجوب البعث ، وما يستحق به الثواب والعقاب ، و وجوب دوامهما ، و بطلان التحابط ، وانقطاع العذاب عن المؤمن المرتكب للكبيرة ، و وقوع عفو الله تعالى ، والشفاعة ، و مباحث التوبة ، و عذاب القبر ، والميزان ، والصراط ، والحساب ، و تطوير الكتب و تفسير الایمان والكفر ، و وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

## المسألة الأولى

## (في امكان خلق عالم آخر)

**قول الشارح : واعلم ان ايجاب الانج - ان هرادهم بالعالم مجموع الافلاك السبع والكرات الاربع بما فيها على ما فصل في الفصل الثاني من المقصد الثاني ، والحكم بان العالم ذلك انما هو على حسب ما شوهد من الحركات المختلفة ، وهذا لا ينقى ان يكون وراء الفلك التاسع محيطات كثيرة الى ماشاء الله تعالى كما اعترف به بعضهم وان كان الطريق الى العلم بها الان لنا مسدوداً الا مجملات تستفاد من بعض الاحاديث ، كما لم يجزموا بان العقول الكلية عشرة لا اكثراً ، بل جزموا بانها ليست باقل من هذا العدد كما صرحت في النقط السادس من شرح الاشارات .**

ثم ان اثبات المعاد لا يتوقف على امكان خلق عالم آخر مثل هذا العالم بعينه كما هو ظاهر المصنف لان ما اعتقده المليون هو اعادة الخلاق وحشرهم ومحاسبتهم و غيرها من الامور التي نطق بها آيات الكتاب والسنة الاخبار ثم دخولهم في الجنان الموصوفة او النيران الموصوفة ، ومعلوم ان ذلك لا يستدعي فلك الافلاك وفلك الثواب والافلاك السبعة والكرات الاربع ، بل الآيات والاخبار تدل على ان هذا العالم يفني ويُنقلب يوم القيمة عما هو الان ، فلا حاجة الى وجود هذا العالم يوم القيمة ولا الى مثله .

فالحق ان اثبات امكان المثل لهذا العالم غير محتاج اليه في اثبات المعاد ، نعم يتوجه الى القول بالمعاد الجسماني السؤال عن مكان الجنة والنار ومكان حشر الخلاق ، هل هو خارج عن هذا العالم في داخله لأن الأجسام لا تنفك عن الأماكن ، والمنكرون يستشكرون على التقدير الأول بالمحذورات المذكورة في هذه المسألة وعلى التقدير الثاني بأمور أخرى ، و سند كلها انشاء الله تعالى مع اجوبتها في المسألة الرابعة .

نـم ان العالم الامکانی اي ماسوی الله تعالى هو ذلك المذکور بالترتيب والنـضـدـ الـکـذـائـیـ فـیـ کـتـبـ القـومـ لـاـ يـخـلـوـ عـنـ النـظـرـ .

**قول الشارح : و خالق في الاوائل** - مراده بالاوائل و كذا القدماء حيث ذكره في هذا الكتاب الفلاسفـة ، و اطلاق الاوائل عليهم باعتبار تقدمهم و تقدم آرائهم على اصحاب الاراء من المسلمين و ان تبعهم في آرائهم كثـيرـ مـنـ الـمـسـلـمـينـ .

**قول الشارح : اما العقل فنقول الخ** - توضيح هذا الدليل ان هذا العالم موجود و كل موجود ممكن ليس بمحـمـنـعـ فـهـذـاـ العـالـمـ مـمـكـنـ ، و مـعـلـومـ انه مـمـكـنـ بالامـکـانـ الـخـاصـ الـمـقـابـلـ لـلـوـجـوـبـ الـذـاتـیـ وـ الـمـمـنـعـ الـذـاتـیـ لـانـهـ لـيـسـ بـمـمـنـعـ ذـاتـاـ لـوـجـوـدـهـ ، وـ لـابـوـاجـبـ ذـاتـاـ لـتـرـكـبـهـ ، وـ معـنـىـ الـامـکـانـ الـخـاصـ هوـ تـسـاوـيـ الـوـجـوـدـ وـ الـعـدـمـ لـلـمـاهـیـةـ ، وـ كـلـ ماـهـیـةـ يـرـاـهاـ العـقـلـ هـكـذـاـ يـحـکـمـ بـالـضـرـورـةـ عـلـىـ اـفـرـادـهـ بـتـسـاوـيـ الـوـجـوـدـ وـ الـعـدـمـ دـوـنـ فـرـقـ بـيـنـهـاـ فـيـنـاـ مـاهـیـةـ الـعـالـمـ اـفـرـادـهـ مـمـكـنـوـانـ كـانـ الـخـصـمـ يـقـولـ : اـنـ الـمـوـجـوـدـ مـنـهـ الـاـنـ وـاـحـدـ . وـ اـعـتـرـضـ عـلـىـ هـذـاـ الدـلـیـلـ بـاـنـهـ اـنـمـاـ يـبـثـ الـامـکـانـ الـذـاتـیـ لـعـیـرـهـ هـذـاـ الـفـرـدـ مـنـ مـاهـیـةـ الـعـالـمـ ، وـ هـذـاـغـیرـ مـنـکـرـ ، لـکـنـ مـطـلـوـبـکـمـ فـیـ هـذـاـ الـمـبـحـثـ اـثـبـاتـ الـامـکـانـ الـوـقـوعـیـ ، وـ الـخـصـمـ يـقـولـ : اـنـ وـقـوـعـ فـرـدـ آـخـرـ مـنـ مـاهـیـةـ الـعـالـمـ فـیـ الـخـارـجـ مـمـنـعـ لـلـزـوـمـ الـمـحـالـ وـ مـلـزـومـ الـمـحـالـ مـحـالـ وـقـوـعاـ وـ اـنـ کـانـ مـمـكـنـاـ ذـاتـاـ ، وـ الـجـوابـ اـنـ لـزـومـ الـمـحـالـ مـمـنـعـ عـلـىـ ماـ يـأـتـیـ عـنـ قـوـلـهـ : وـ الـکـرـیـةـ الخـ ،

**قول الشارح : و اما السمع** - الدليل السمعي اجمعـ اصحابـ الـديـانـاتـ الـارـبـعـ تـبـعـ لـاـنـبـیـائـهـمـ عـلـیـهـمـ السـلـامـ وـ الـایـاتـ النـاطـقـةـ بـالـدارـ الـاـخـرـةـ وـ الـیـوـمـ الـاـخـرـ وـ الـجـنـةـ وـ النـارـ وـ الـاـخـبـارـ الـنـظـيـرـةـ لـلـآـيـاتـ .

**قول الشارح : فـقـوـلـهـ تـعـالـیـ : اوـلـیـسـ الخـ** - وجـهـ دـلـالـهـ عـلـىـ المـطـلـوبـ انـ الـایـةـ تـدـلـ عـلـىـ انـ خـلـقـ مـثـلـهـمـ يـتـعـلـقـ بـهـ الـقـدرـةـ وـ کـلـ ماـ يـتـعـلـقـ بـهـ الـقـدرـةـ يـمـكـنـ وـقـوـعـهـ فـخـلـقـ مـثـلـهـمـ يـمـكـنـ وـقـوـعـهـ .

وـ اـعـتـرـضـ عـلـیـهـ بـاـنـ ضـمـیرـ مـشـلـهـمـ يـرـجـعـ عـلـىـ الـمـنـکـرـینـ لـلـبـعـثـ لـاـیـ الـسـمـاـوـاتـ وـ الـاـرـضـ کـمـاـ فـیـ قـوـلـهـ تـعـالـیـ : اوـلـیـمـرـواـ انـ اللهـ الـذـیـ خـلـقـ السـمـاـوـاتـ وـ الـاـرـضـ قـادـرـ عـلـیـ

ان يخلق مثلهم و جعل لهم اجلا لا ريب فيه فابي الظالمون الاكفروا ، فالمعنى ان الخالق لهذه السماوات والارض التي خلقها اكبر من خلق الناس قادر على ان يخلقهم تارة اخرى ، فالآلية مسوقة للتبنيه على ان خلق الناس ثانيا بعد فنائهم سهل هين على من خلق السماوات والارض ، و اقامة مثل مقام ما يضاف اليه من فنون البلاغة يؤتى به في الكلام لاغراض ، وقد اتى بهذه الآية لافادة هون المقدور بجميع افراده على الفاعل كما يقال : مثل هذا العمل لا يثقل على وانا الذي فعلت كذا و كذا ، و القرينة الآيات السابقة الناطقة بحكمة انكارهم للخالق الجديد ، فالآلية بمعزل عن الدلالة على امكان خلق عالم آخر مثل هذا العالم .

**قول المصنف : والكرية الخ** - تقرير هذه الشبهة على وجه ابسط ان المعاد لو كان جسمنا استلزم مكانا للمحشر و مكانا لتنعم المطاعين و مكانا لنعذب العاصين ، و بالجملة فذلك اما في عالم آخر جسماني خارج عن هذا العالم و اما في هذا العالم، فعلى الاول لزم الخلا لزوم الكروية و لزم اختلاف المتفقات و انحراف الافلاك، وكل ذلك محال على ما بين في الفلسفة .

اما لزوم الخلا فلان العالم الاخر كرة لان الشكل الطبيعي للجسم لولا قسر قاسر كروي ، فان تلاقت الكرتان ب نقطة او انفصلتا حصل الخلا بينهما ، والجواب انا لانسلم وجوب الكرية في الجسم بطبيعة لشهادة الارض ، فان قال قائل : ان الارض كانت في اول تكوينها كروية ثم حصل لها هذه التضاريس من الجبال والوهاد بالقسر قلنا : فليكن العالم الاخر كذلك، فيخلق عالم آخر و يجعل بالقسر احد اطرافه منبعطا على بعض سطح الفلك التاسع ، فلا يلزم بينهما خلا .

اقول : قد بينا في المسألة العاشرة من الفصل الاول من المقصد الثاني ان غاية برهان الحكماء على امتناع الخلا انه ممتنع في المكان ، و اما في الامكان فلا ، وعلى فرض وجود عالم آخر جسماني كروي كهذا العالم يكون الخلا بينهما في الامكان .

و اما لزوم اختلاف المتفقات فلان العالم الاخر مثل هذا العالم فيه العناصر الاربعة ،

فإن لم تطلب امكانية عناصر هذا العالم ولم تقتضها بطبعاتها لزم أن يكون المتفقات في الطياع مختلفة في الاقتضاء ، وهذا محال لأن حكم الأمثال واحد ، وإن طلبتها لزم أن تكون في تلك الامكانة بالقدر دائماً ، وقد بين في محله ان القسر الدائمى او الاكثري محال ، والجواب انه لا يجب ان يكون العالم الثانى متفقاً في الحقيقة لهذا العالم كما ان أجسام هذا العالم ليست متفقة في الحقيقة والاقتضاء ، فان قيل ، فعلى هذا ينتفى المماطلة بين العاديين قلنا : يكفي المماطلة في حقيقة الجسمية ولا تلزم في انواعها ، و على تسليم المماطلة في النوعية يجوز ان يكون المكانان طبيعيين لكل فرد من نوع العنصر الواحد بان يقتضي كل ارض مثلاً في كل عالم مر كز عالمه وكل نار في كل عالم تحت فلك قمره وهكذا ، مع ان القسر الدائمى واقع في كل جزء من اجزاء الارض لانه يقتضي الوصول الى نقطة المر كز ولا يحصل له ابداً .

واما لزوم انحراف الافلاك فظاهر لأن صعود الابدان الى خارج هذا العالم غير ممكن الا بخرق الافلاك .

اقول : اورد نظير هذا الكلام في مراجع رسول الله صلى الله عليه وآله بيده الشريفة و يأتي الجواب في المسألة الرابعة انشاء الله تعالى .

وعلى الثاني (اي حصول مكان الجنة والنار و حشر الخالق داخل هذا العالم) لزم الانحراف ان كان في ضمن السماوات ، و خلاف ما ثبت بالكتاب من ان الجنة عرضها السماوات والارض وعرضها كعرض السماء والارض ان كان تحت فلك القمر .

اقول : يأتي الجواب و بيان امكانية الحشر و الجنة والنار في المسألة الرابعة انشاء الله تعالى .

ثم ان صاحب الاسفار و اقرائه من اصحاب الحكمـة المـتعـالـية والـقـائـلـين بـعالـمـ المـثالـ مع اـعـتـراـفـهـ بـالـمعـادـ الـجـسـمـانـيـ يـنـكـرـونـ ثـبـوتـ المـكـانـ لـلـدـارـ الـآخـرـةـ عـلـىـ هـذـاـ الـوـجـهـ الـذـيـ فـيـ هـذـهـ الدـارـ لـأـنـ مـوـجـودـاتـ تـلـكـ الدـارـ لـيـسـ لـهـ مـادـةـ هـذـهـ الدـارـ فـلـاتـحـاجـ إـلـىـ هـذـاـ المـكـانـ ، وـ طـالـبـ التـفـصـيلـ يـرـاجـعـ كـتـبـهـ .

**قول الشارح : واحاطة المحيط - الاحسن ان يقال : او احاطة محيط كما ذكرنا .**

**قول الشارح : فان طابت - الصحيح فان طابت كما في بعض النسخ ، و ان امكن تصحيح هذا بالتكلف .**

### المسألة الثانية

#### ( في صحة العدم على العالم )

**قول الشارح : الا هن شد - هؤلاء فلاسفة الاسلام الذين اتبعوا الاوائل في ان الامتناع بالغير والكرامية و الجاحظ و اتباعه ، فانهم كانوا يؤولون ظواهر الآيات والاخبار الكثيرة الدالة على فناء الاشياء من السماوات والارض وغيرهما ، و سند كران شاء الله تعالى تلك الآيات والاخبار في المسألة الآتية .**

**قول الشارح : فذهب قوم منهم - هم الطبيعيون الدهريون المتشربون بالحكماء المنكرون للمبدئ الحق الفاسقة انظارهم على نشأة الطبيعة القائلون بان التكون ليس الا بأسباب سماوية و قوابل هادية و حركات معدة و استحالات و انقلابات زمانية ، فهم بمعرض عن هذه المباحث و منكرون للاصول رأساً ، فعد " قولهم في هذه المسألة احد الاقوال ليس من حيث انه احدى الفرق القائلة بالمعاد ، بل لا انهم احدى الفرق القائلة بامتناع العدم على العالم .**

**قول الشارح : و برهننا على حدوثه - في المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثاني ، وكل حادث ممكن و كل ممكן يجوز عدمه كوجوده .**

**قول الشارح : و ذهب الاخرون الى ايج - هؤلاء هم العلاسفة الاولون قبل الاسلام المعتنون بالمبتدئ الاول والذين اتبعوه من الحكماء الاسلاميين ، و هذا الاختلاف بينهم وبين المتكلمين من فروع الاختلاف في حدوث العالم و قدمه ، فانهم يقولون :**

العالم قديم لأن فاعله تام في الفاعلية فلا يتصور تخلف معلوله عنه ، و ما ثبت قدمه امتنع عدمه على مامر في المسألة السابعة والأربعين من الفصل الأول من المقصد الأول ، والمتكلمون يقولون : ان المؤثر في العالم قادر مختار على مامر في المسألة الأولى من الفصل الثاني من المقصد الثالث والقادر المختار يمكنه الإيجاد والإعدام لاثره في كل حال .

**قول الشارح : وذهب الكرامية والجاحظ الخ - حاصل كلامهم ان عدم**  
العالم لابد له من سبب لأن الشيء لا يفني من قبل ذاته كما لا يوجد من قبل ذاته ، و  
الأسباب الثلاثة التي قال بها الفرق الثلاثة القائلة بجواز طریان العدم على العالم من انه  
يفبني باعدام الفاعل بلا واسطة او يفني بوجود الضد او يفني بانتفاء الشرط ليست بأسباب ،  
وسيأتي انشاء الله تعالى تفصيل هذا الكلام في المسألة الآتية .

**قول الشارح : ولا بالفاعل لأن شأنه الخ - اي ليس سبب فناء العالم فاعله**  
كما قال المصنف و امثاله لأن الفاعل من حيث هو فاعل شأنه الايجاد و ان يفعل ، و  
معنى ذلك انه يصدر منه اثر في الخارج ، و حيث ان العدم ليس اثرا في الخارج فلا  
يصدر منه ، ان قيل : ان الاعدام ليس هو ترتيب اثر على الفاعل في الخارج هو العدم ،  
بل هو انقطاع ترتيب اثره وجود ، و بعبارة اخرى ان الاعدام ليس انه يفعل العدم ،  
بل هو انه لا يفعل الوجود ، قالوا في جوابه : لا فرق في العقل بينهما .

**قول الشارح : ولا ضد للاجسام الخ - اي ليس سبب عدم العالم وجود ضده**  
الذى هوصفة الفناء على ما ذهب اليه اكثر المعتزلة اذ لا ضد للاجسام لأن الجوهر  
لا ضد له كما مر بيانه في المسألة الثالثة من الفصل الاول من المقصد الثاني ، ولو فرضنا  
له ضدأليس اعدام الفدالذى وجد حداثة للعالم اولى من انعدام الضد به ، و انما قلنا ليس اولى  
من الطرفين فكاما وجد ضد للعالم يمكن ان ينعدم الضد به ، و انما قلنا ليس اولى  
لان الاولوية اما من جهة السبب الذي اوجد العالم ويوجد ضد فهذه الاولوية باطلة لأن  
تعلق كل من العالم وضده بالسبب مشترك فلان اولوية ، و اما من جهة تعدد الضد و وحدة  
العالم فان تعدده فيما نحن فيه باطل لأن اثنين من الضد وهو اقل من ارباب الكثرة والتعدد

مثلان، لوحلاً في العالم معالى عدم العالم بعوضهم الازم اجتماع المثلين في محل واحد و هو محال ، فالاولوية على هذا الفرض ايضا باطلة ، و اما من جهة لزوم الجمع بين التقىضين ، و بيان ذلك ان وجودالضد مع وجودالعالم يستلزم اجتماع التقىضين في كل منهما لان الوجود والعدم تقىضان وجود كل من العالم وضده يستلزم عدم الآخر لان هذا حكم الضدين ، فوجودهما يستلزم اجتماع الوجود والعدم في كل منهما ، وهذا اجتماع التقىضين ، فاذالعدم العالم بوجودضده لم يلزم ذلك ، و هذه الاولوية ايضا باطلة لعدم لزوم الجمع بين التقىضين ان قلنا : ان الضد لا يدخل في الوجود لوجود العالم المضاد له.

**قول الشارح :** ولا بانتفاء الشرط الخ - عطف على قوله : ولا بالفاعل لان شأن الخ ، اي ولا ينفي العالم بانتفاء شرط من شروط وجوده كما ذهب اليه الاشاعرة لانا نقل الكلام في ذلك الشرط ، هل يفني بذاته ، او بالفاعل ، او بالضد ، او بانتفاء شرط له ايضا ، ويتسلى الكلام .

**قول الشارح :** وهو خطأ - شروع في الجواب .

**قول الشارح :** فان الاعدام يستند الخ - جواب على مسلك المصنف الذي هو ان عدم العالم بالفاعل عن قوله : اذ لا فرق في العقل الخ ، فان كل عاقل يفرق بين ايجاد العدم و عدم ايجاد فان الاول محال والثانى ممكن .

**قول الشارح :** لكن لم لا يجوز الخ - جواب على مسلك اكثر المعتزلة الذى هو ان عدم العالم بوجود الضد الذى هو صفة الفناء عن قوله : لانه بعد وجوده ليس اعدامه الخ .

**قول الشارح :** و ان كان سبب الاولوية مجهولاً - اي ليس اسباب اولوية انعدام العالم بحدوث ضده الذى هو الفناء و جهاته منحصرة فيما ذكرتم ، وليس بباب الاحتمال مسدودا ، مع ان ما قلتم في نفي الاولوية ليس بتام بل يقبل المناقشة ، ولكن هذا المسلك في الجواب ليس مرضيا عند المصنف ، و سيطرله في المسألة الآتية بقوله : و اسباب الفناء غير معقول الخ .

**قول الشارح :** لكن لم لا يجوز اشتراط الخ - جواب على مسلك الاشاعرة عن قولهم : ولا بانتفاء الشرط الخ ، فانهم قالوا : العالم يفنى بانتفاء العرض الذى هو شرط لوجوده على اختلاف بينهم فى ذلك العرض ، وهذا المسلك ايضا ليس مرضيا عنه ، و سيبطله عند قوله : و اثبات بقاء الخ .

**قول الشارح :** وهو انا بينما ان العالم الخ - فيما قاله فى صدر المسألة ، و صورة هذا الدليل ان العالم ممكن و كل ممكن يجوز عدمه كما يجوز وجوده فالعالم يجوز عدمه .

و اعتراض عليه النافون لجواز العدم بان الامكان ثابت للعالم نظرا الى ذاته ولا نزاع فيه ، انما كلام منافي جواز طريان العدم على العالم و وقوعه ، ولا ريب في ان وقوع الوجود او العدم قد يمتنع على الممكן الذاتي بالعرض وبالنظر الى الغير كوقوع الظلم منه تعالى ، و وجود المعدوم ثانياً ، و وجود الفرد الثالثى من نوع المجرد ، و وجود عالم مثل هذا العالم ، و وجود المعلول مع عدم تامة علته ، و عدمه مع علته التامة ، و ما نحن فيه من قبيل الآخرين ، والحاصل انا نمنع الامكان الوقوعى لاذاته و دليلكم يثبت جواز العدم نظرا الى ذات العالم ، و اجيب بان امتناع وقوع العدم مع العلة التامة انما يسلم في العلة الموجبة ، واما في المختار فلا لأن الاختيار الذى هو من ذات الفاعل يجعله يحيث يتساوى اليه الاجاد والاعدام لكل ممكن ذاتي .

### المسألة الثالثة

#### (في وقوع العدم وكيفيته)

**قول الشارح :** وكيفيته - الاقوال في كيفية عدم العالم ثلاثة : الاول ماعليه المصنف و امثاله من ان الفاعل يعدمه باختياره كما اوجده باختياره ، و هذا اختيار القاضي ابى بكر الباقلانى فى بعض كتبه على ما حكى فى الشرح القديم ، والثانى ما

قال اكثراً المعتزلة من ان انعدام العالم بحدوث ضدّه هو الفناء ، و الثالث ما عليه جمهور الاشاعرة وبعض من غيرهم من ان انعدامه بانفصال شرط لوجوده ، ويأتي بيان ذلك كله و اختلافهم فيه .

**قول المصنف :** والاسمع دل على ابيه - اى على العدم و قوته على العالم . واما العقل فيحكم باللاواقع في غير الكائنات الفاسدات على مسلك العلاسفة و بال الواقع فيها لاجل التركيب من المتضادات الداعية الى الانحلال والفساد .

ثم ان الادلة السمعية على فناء العالم هي الاجماع والآيات والاخبار .

و من الآيات قوله تعالى : هو الاول والآخر ، وجه الدلالة ان معنى اوليته انه تعالى كان ولم يكن معه شيء ثم خلق الاشياء ، فمعنى آخريته انه يفنى الاشياء فيبقى وحده ليس معه شيء ، كما قال امير المؤمنين علي بن ابى طالب في النهرج في الخطبة ١٨١ : و ان الله سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده لا شيء معه كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان ، عدلت عند ذلك الاجال والوقات و زالت السنون وال ساعات ، فلا شيء الا الواحد القهار الذي اليه مصير جميع الامور بلا قدرة منها كان ابتداء خلقها و بغير امتناع منها كان فناؤها ، و لو قدرت على الامتناع دام بقاوها .

و منها قوله تعالى : كل شيء هالك الاوجهه ، وهذا ظاهر في العموم ، والهلاك هو الفناء كما في قوله تعالى : كل من عليه افان ، و اختصاص الحكم في هذه الآية بمن في الارض لا ينافي عموم الآية الاولى .

و منها قوله تعالى : وهو الذي بدء الخلق ثم يعيده في مواضع من القرآن ، فان بدء الخلق و اعادتها يتصوران الا بتوسيط فناء بينهما ، و لذا عطفها عليه بضم ، و منها قوله تعالى : والله ميراث السماوات والارض ، ومن اسمائه تعالى الا وارث وخير الوارثين ، والميراث في اللغة هو ما يخلفه احد لاحد ، و معلوم ان وراثته ليست بالملك الاعتباري ، ولا الحقيقة ايضاً لأن له ذلك على كل حال لا بسبب الوراثة ،

فالمعنى ان الفيض الفائض منه الى الموجودات يرجع اليه ، و ذلك يتصور بعد بطلان حدودها وفناه هويتها .

و منها قوله تعالى : يوم تبدل الارض غير الارض والسماءات و بربوا لله الواحد القهار ، فان تبدل الارض والسماءات و حصول ارض بدل هذه الارض و سماءات بدل هذه السماءات انما يكون بعد فنائهم .

و منها قوله تعالى : ما خلقنا السماءات والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى ، فان نهاية اجل الخلقة فنائهم .

و منها الآيات الدالة على خراب خصوص السماء او الارض او الجبال او البحار او الكواكب او الشمس او القمر او هلاك ما على الارض .  
واما الاخبار فمنها ماذكر ذيل الاية الاولى .

و منها ما في الباب الثاني من توحيد الصدوق عن علي بن مهزيار ، قال : كتب ابو جعفر عليهما السلام الى رجل بخطه و قرأته في دعاء كتب له ان يقول : يادا الذي كان قبل كل شيء ، ثم خلق كل شيء ، ثم يبقي و يفني كل شيء الخ .  
و منها ما في الخطبة ١٨١ من النهج : هو المفنى لها (اي الاشياء) بعد وجودها حتى يصير موجودها كمفقودها .

و منها ما في البحار في الجزء السادس والعشر عن الاحتجاج عن هشام بن الحكم في خبر الزنديق الذي سأله الصادق عليهما السلام عن مسائل الى ان قال : أينما لاشي الروح بعد خروجه عن قالبهام هو باق ، قال : بل هو باق الى وقت ينفتح في الصور ، فعند ذلك تبطل الاشياء و تفني ، فلا حس ولا محسوس ، ثم اعيدت الاشياء كما بدءها مدبرها ، و ذلك اربعمائة سنة تسببت فيها الخلقة ، و ذلك بين التختتين .

### التمهيم و التنبية

ان المنكريين لجواز الفناء على العالم خصوا ذلك بما عدا الكائنات الفاسدات التي منها البشر ، فلا يلزمهم انكار المعاد علىبني آدم .

ثم ان علماء الاسلام مختلفون في بقاء النفس الناطقة وفائدتها كاختلاف في نفسها، ففرقة و فاقا للحكماء الى تجردها و بقائهما ابدا كسائر المجردات ، و فرقه الى انها تبطل و تعود يوم البعث كالبدن كخلافهم في الفلك التاسع المسمى بالعرش الدحدل لجهات هل هو يفني كغيره ام لا ، فعلى هذا فلا جماع لاهل الملة على فناء العالم باسره وان كان ظواهر الايات والاخبار ذلك ، ثم انهم اختلفوا في ان فناء العالم هل هو بطلاق الذوات و زوال الهويات و رجوعها الى العدم الصرف كما كانت من قبل ، ام بتفرق الاجزاء و زوال الاعراض والاصفات و بقاء اصل منها الى يوم النشور حتى يكون مذات الوحدة بين الفاني والمعاد ، فالذاهب الى امتناع اعادة المعدوم كالمصنف فلا بد له من الالتزام بالثاني و انكار الاول كما صرحت هنا بقوله : ويتأول في المكفار الخ ، وقد قلنا في المسألة الأربعين من الفصل الاول من المقصد الاول : و قوم آخرون من المتكلمين قالوا بجواز اعادة المعدوم زعما منهم ان المعاد متوقف عليه و ليس كذلك ، و ذلك لتصحیحه بهذا التأویل المذکور هنا .

**قول الشارح : وسيأتي البرهان الخ - في المسألة الرابعة .**

**قول الشارح : وذاك ظاهر المناقضة** - لأن القول بامتناع اعادة المعدوم لا يجتمع القول بالمعاد ، لكن هذا بحسب بادي الظاهر لأن عدم مجامعة القولين انما هو على تفسير الانعدام بطلاق الذوات و زوال الهويات ، والمصنف لا يقول بذلك في المكفار الذي يجب اليمان بعوده يوم القيمة ، واما غير المكفار فساكت عنه ، وان كان بعض الايات والاخبار يدل على عود الحيوانات يوم القيمة كما مر ذكرها في المسألة الرابعة عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث .

**قول الشارح : يصدق عليه انه هالك** - جواب عن دخل مقدر ، هو ان الفناء المدلول عليه بالسمع لا يصدق على تفرق الاجزاء ، فاجاب بأنه يصدق باحد هذين الاعتبارين .

**قول الشارح : بالنظر الى ذاته - اقول : بهذا الاعتبار لا يلزم تفرق الاجزاء ايضا كما اولوا الحكماء الاية الى ذلك .**

**قول الشارح :** فلا يوجد اذا لا وجود لـ الخ - اى فلا يوجد الممكـن بالنظر الى ذاته لأن المـوجود اما واجـب بذاته و اما واجـب بغيره وهو المـمكـن ، فالـمـمكـن اذا وجد بذاته خـرج عن كـونـه مـمكـنا واجـباـ بـغـيرـه ، فالـحاـصـل ان المـمكـن هـالـكـ مـعـدـوم اذا نـظـرـ الى ذاتـه ، موجود اذا نـظرـ الى غـيرـه الذي هو عـلـته .

**قول الشارح:** ويـدلـ عـلـىـ هـذـاـ التـأـوـيلـ لـ الخـ - وـ يـدلـ عـلـىـ اـيـضاـ قولهـ تـعـالـىـ : اوـ كـذـىـ مـرـعـلـىـ قـرـيـةـ وـ هـىـ خـاوـيـةـ لـ الخـ ، وـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ : اـيـحـسـبـ الـاـنـسـانـ اـنـ نـجـمـعـ عـظـامـهـ بـلـىـ قـادـرـينـ عـلـىـ اـنـ نـسـوـيـ بـنـانـهـ .

**قول الشارح:** لاـيـحـيـيـ المـوـتـىـ فـىـ دـارـ التـكـيـفـ - اـىـ لاـيـحـيـيـ لـاـيـفـاءـ الثـوابـ الذـىـ وـعـدـهـ وـ لـعـذـابـ الذـىـ اوـعـدـهـ ، لـكـنـ يـحـيـيـ بـعـضـ المـوـتـىـ بـعـدـ ظـهـورـ صـاحـبـ الـاـمـرـ صـلـوـاتـ اللـهـ عـلـيـهـ وـعـلـىـ آـبـائـهـ الطـاهـرـيـنـ ، وـقـدـ اـحـيـاـ بـعـضـهـمـ فـىـ الـاـزـمـنـةـ السـالـفـةـ لـحـكـمـ اـخـرـىـ عـلـىـ ماـيـدـلـ عـلـيـهـ الـاـيـاتـ وـالـاـخـبـارـ ، وـاـلـفـ مـحـمـدـبـنـ الـحـرـعـامـلـ رـضـوـانـ اللـهـ عـلـيـهـ كـتـابـاـ فـىـ الرـجـعـةـ سـمـاـهـ بـالـيـقـاظـ مـنـ الـهـجـعـةـ بـالـبـرـهـانـ عـلـىـ الرـجـعـةـ ، جـمـعـ فـيـهـ كـثـيرـاـ مـنـ روـاـيـاتـهـ .

**قول المصنـف:** وـاـثـبـاتـ الـفـنـاءـ غـيـرـ مـعـقـولـ لـ الخـ - اـىـ كـوـنـ الـفـنـاءـ اـمـراـ يـوـجـدـ فـىـ الـخـارـجـ فـيـقـنـىـ بـهـ الشـئـ لـتـضـادـهـ لـغـيـرـ مـعـقـولـ ، فـهـذـهـ دـعـاـ وـ ثـلـاثـ لـلـخـصـمـ : الـاـولـىـ انـ الـفـنـاءـ يـوـجـدـ فـىـ الـخـارـجـ ، وـالـثـانـىـ اـنـ مـضـادـ لـلـاـشـيـاءـ ، وـالـثـالـثـةـ اـنـ يـقـنـىـ بـهـ الشـئـ ، وـ هـذـاـ الـمـطـابـ قدـ مـرـفـيـ الـمـسـأـلـةـ الـشـالـلـةـ مـنـ الـفـصـلـ الـاـولـ مـنـ الـمـقـضـدـ الـثـانـىـ ، فـانـ قـوـلـهـ هـنـاـ كـعـكـسـ نـقـيـضـ لـقـوـلـهـ هـنـاـ : وـالـمـعـقـولـ مـنـ الـفـنـاءـ الـعـدـمـ ، لـكـنـ هـنـاـكـ لـمـ يـسـتـوفـ الـبـحـثـ لـاـنـ مـحـلـهـ هـنـاـ .

ثـمـ انـ الـمـصـنـفـ اـقـامـ اـدـلـةـ تـلـاثـةـ عـلـىـ بـطـلـانـ هـذـاـ الـمـطـلـبـ : مـفـادـاـلـاـلـ اـولـ اـنـ الـفـنـاءـ عـلـىـ فـرـضـ اـنـ يـوـجـدـ فـىـ الـخـارـجـ سـوـاءـ كـانـ جـوـهـرـاـ اوـ عـرـضاـ لـاـيـضـادـ الـاـشـيـاءـ حـتـىـ تـقـنـىـ بـهـ ، وـ مـفـادـاـلـاـلـ اـلـثـانـىـ اـنـ عـلـىـ فـرـضـ اـنـ يـكـوـنـ مـضـادـهـ لـاـيـكـوـنـ اـنـعـدـامـهـ بـهـ اـولـىـ مـنـ اـنـعـدـامـهـ بـهـ ، وـ مـفـادـاـلـاـلـ اـلـثـالـثـ اـنـ الـفـنـاءـ يـمـتـنـعـ اـنـ يـوـجـدـ فـىـ الـخـارـجـ اـصـلاـ ، فـهـذـاـ الـاـخـرـ يـدـفـعـ الدـعـاوـىـ الـلـلـاـلـ .

**قول المصنف : لانه ان قام بذاته الخ - اى ان كان الفناء جوهرا لا يضادا لجهه**  
**وان كان عرضا لا يضاد محمله ، بل يمكن ان يضاد عرضا آخر حالا في ذلك المحمل لأن**  
**التضاد كون الامررين الوجوديين بحيث لا يجتمعان في موضوع واحد و يتلاقيان عليه ،**  
**والجوهر لا موضوع له ، فهو يختص بالعرضين ، لا يعقل بين جوهريين ولا بين عرض**  
**وجوهر .**

ان قلت : هذا احدا اطلاقين في التضاد ، وقد يطلق على بعض الجواده باعتبار وحدة المحل الذي هو اعم من الموضوع كما صرحت المصنف به في تلك المسألة ، فان الصورة الهوائية مثلا جوهر تضاد الصورة المائية وتعاقبها على المادة ولا تجتمع معها فيها ، فمراد القوم بالتضاد لعله هذا المعنى ، فاذ قالوا : ان الفنانه جوهر اذا وجد في الخارج بطلت صور الجواده وان لم يكن بينهما تضاد بذلك المعنى فما الجواب عنه ، قلت : اولا ان الجواب ثالث الادلة في كلام المصنف ، وثانيا ان الحكماء حصروا الجوهر في خمسة والمنكرون قالوا : ليس الجوهر الا الجسم ، وبعضاهم قائل بالنفس المجردة ، والفنانه ليس احدا منها بال眞ديه ، وثالثا انهم لم يصرحوا بان الفنانه جوهر ، ولو قال قائل منهم فهو مردود بالدليل الثاني ايضا .

**قول الشارح: فذهبوا الى ان الاعدام الخ۔ اى الى ان انعدام الشيء ليس**  
باعدام الفاعل اي انه الذى هو تفريق الاجزاء فيما يجب الحكم عليه بالعود يوم القيمة  
بل اعدام كل شىء بخلق ضد له هو الفناء، واصحاب هذا المذهب بعد اتفاقهم على ان  
انعدام الجوهر بخلق الفناء مختلفوا اختلافات اكثراً مما نقله الشارح ههنا، لاتفاق بالذكر  
لان اقوالهم كاقوال الاشاعرة القائلين باشباث البقاء او غيره على ما يأتي تفصيله كله  
خرافات و خبالات ، من اراد الاطلاع عليها يرجى مراجعة مقالات الاسلاميين وغيره من  
كتب المذاهب .

**قول الشارح : قال ابن الأخشيد الخ** - قال ابن النديم في الفهرست: هو أبو بكر  
أحمد بن علي بن معجور الأحساد، من أفالصل المعتر لوصالحائهم وزهادهم، وكانت له ضياعة  
هنها مادته، و كان نصف أكثر ما يحمل إليه منها إلى العلم و اهله ، و مع ذلك كان

حسن الفصاحة، وله معرفة بالعربية والفقه، وله في الفقه عدة كتب، ومنزل له في سوق العطش في درب يعرف بدرب الاشتاد (بغداد) وكان من محبيه للعلم وورعه يقول لو كيل له في ضياعته : لا تحدثني بشيء من أمر ضياعتي ، وتعدهما يقى رمقي ولا غنى بي عنه ، ودعني اتوفى على العلم وعلى أمر الآخرة ، و توفي ابو بكر يوم الاحد لثمانين من شعبان سنة ست وعشرين وثلاثمائة ، وله من الكتب الى آخر ان عدد كتبه .

ثم ان كلام هذا الرجل غير معقول مضافا الى ما اورده المصنف على اصل مذهبهم لأن كل ما يحصل في جهة فهو اما جسم او قائم به ولو بالواسطة كالنقطة .  
**قول الشارح :** ابن شبيب - هو محمد بن شبيب البصري ، قال الكوثري في ذيل التبصير في الدين : نسب إلى جده ، وهو من جموع بين البدعتين : الارجاء ونفي القدر ، غير مرضى عند الفريقيين وكان من أصحاب النظام ، فيكون من رجال منتصف القرن الثالث ، انتهى ، والشهرستاني ذكره في أصحاب النظام .

**قول الشارح :** وعلى كلام التقدير بين يستحيل الخ - لما مر في المسألة الثالثة من الفصل الأول من المقصد الثاني من عدم التضاد بين الجوهر و كذا بينها وبين غيرها .

**قول الشارح :** امران - كلام الامررين في بيان انتفاء الاولوية ، احد هما على تقدير ان يكون الفناء عرضا قائما بالجوهر ، والثانية على تقدير ان يكون جوهرا قائما بذاته .

**قول الشارح :** دليل ثان على انتفاء الخ - جعله دليلا على ذلك مع ان كلام الامررين في بيان انتفاء الاولوية لانه مقتضى فرض الفناء عرضا حالا كما جعل الامر الثاني بيان دليل على انتفاء الفناء لانه مقتضى فرضه جوهرا .

**قول الشارح :** بل كان انتفاء الخ - هذا الاضراب والارتفاع حق ، لكن لا يستفاد من كلام المصنف .

**قول الشارح :** بمعنى منعه الخ - ان قلت : ليس كل ضد يمنع الاخر عن

## في المعاد

الدخول في الوجود كما ان الصورة المائية لا تمنع الصورة الهوائية عن الحلول في مادتها، وكلون الحمراء يشغل موضوع الصفرة في بعض الفواكه ، قلت: ان ذلك كله بمعونة الغير، وهم لا يقولون في الفنان كذلك ، و ان قالواه قلنا : فالاعدام يكون بذلك الغير، وجود الفنانة و تأثيره وهو هو .

**قول الشارح :** لما تقدم في المسألة الثالثة مسيرا اليه بقوله: على تقدير القول بعدم دخول الحادث في الوجود .

**قول الشارح :** اما ان يكون الخ - لان الموجود في الخارج ليس خارجا منهما .

**قول الشارح :** و الا لم يوجد الجواهر - على فرض قولكم بانه ضد لها .

**قول الشارح :** وذلك يعطى امكانه الخ - اي فاذا لم يكن واجب الوجود بذاته فهو ممكن ان فرضناه موجودا في الخارج كما تقولون ، ولكن الثاني اي كونه موجودا ممكنا باطل ايضا لانه حينئذ يصح عليه العدم ، فعدمه ان كان لذاته فهو ممتنع الوجود بعد ما فرضناه ممكنا الوجود ، فهذا خلف ، ان التزمت به التزمت بانقلاب حقيقته ، و ان كان عدمه بالفاعل فليكن عدم ساعر الممكنا بالفاعل كما هو الحق، فبطل بذلك اصل دليلكم لعدم الفرق بين هذا الموجود الممكنا و غيره من حيث قبول العدم ، و ان كان عدمه بفناء آخر نقل الكلام في ذلك ، فيلزم التسلسل .

و يمكن تقرير هذا الدليل على وجه آخر ، و هو ان الفنان حين وجوده اما واجب بذاته فهذا يستلزم انقلاب حقيقته من الامكان الى الوجوب الذاتي لانه قد كان معذوما من قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا به موجودا اصلا ، و اما ممكنا يصح عليه العدم والوجود ، فعدمه اما لذاته ، فهذا ايضا انقلاب من الامكان الى الامتناع الذاتي، وعلى اي حال فالانقلاب بهذا محال لمامر في المسألة الرابعة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول ، و اما عدمه لغيره ، فذلك الغير اما الفاعل او انتفاء شرط لوجوده ، فهذا ترك للمدعى رأسا لعدم الفرق بين هذا الممكنا و غيره في ذلك ، و اما فناء

آخر رضده فيتسلسل .

اقول : ان الشرح متفقة في تفسير انقلاب الحقائق بانقلاب حقيقة الفناء من الامكان الى الوجوب او الامتناع كما ذكرناه و هذامخالف لظاهر العبارة لأن الحقائق جمع محلى باللام يصلح ان يكون المراد به حقائق الاشياء ، و مخالف للواقع لأن الفنان ليس له حقيقة كما عليه المصنف ، فالحق في تفسير هذا الكلام ان يقال : ان الفنان لو فرض موجودا فاما واجب بالذات فيتقلب حقائق الاشياء من الوجوب بالغير الى الامتناع بالغير فلا يوجد شيء في الخارج لأنها مع وجود الفنان الواجب بالذات يمتنع وجودها ، و اما ممكن فيحتاج في عدمه الى فناء آخر فيتسلسل .

**قول المصنف :** و اثبات بقاء لافي محل الخ - اعلم ان الاشاعرة و بعض المعترضة ذهبوا الى ان الجوهر الحادث الموجود بعد آن حدوثه موجود بشيء غير وجوده و غيره فاعله بمعنى ان ذلك الشيء شرط لوجوده .

ثم اختلفوا فقال قائلون : ان ذلك الشيء هو البقاء لافي محل ، وهذا قول ابي البديل العلالي المعترض على ما حكى عنه في مقالات الاسلاميين و ابن شبيب على ما ذكر الشارح هنا ، وقال قائلون : هو البقاء الحال في الجوهر الباقي ، وهذا قول الكعبى و جماعة من الاشاعرة ، وقال قائلون : ان ذلك هو الاكوان الاربعة ، وهذا احد قولى القاضى ابي بكر الباقلانى الاشعرى ، وقال قائلون : انه نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فذا لم يخلق في الجوهر نوع منه انعدم ، وهذا قول امام الحرمين الجويني و قوله آخر للقاضى على ما نقل الشارح القديم .

ثم ان القائلين بالبقاء لا في محل لم يصرحوا بأنه جوهر او عرض و ان كان مالافي محل جوهر لا محالة ، ولكنهم لعدم تصريحهم يلزمون بالترجيح من غير مرجع ان قالوا انه جوهر و باجتماع القىضيين ان قالوا انه عرض على ما شرحه الشارح ، و اما القائلون بأنه في المحل والقائلون بان شرط وجود الجوهر عرض غير البقاء و ان لم يذكرهم المصنف فيلزمون بتوقف الشيء على نفسه .

اقول : ان المعقول من الفنان هو العدم ، لكن يتadar منه عرفا العدم بعد الوجود

في قبال الحدوث الذي هو الوجود بعد العدم، والمعقول من البقاء هو الوجود مع تقديره بكونه بعد الحدوث ، هذا في الحادث ، و اما القديم تعالى فبقاءه كونه ازليا ابديا دائميا يمتنع عليه تعالى العدم .

ثم ان هؤلاء القائلين بالبقاء لم يريدوا به الوجود ، بل قالوا : انه شرط لوجود الجوهر ، والشرط غير المشروط .

ثم ان القول بان الجوهر ينعدم بوجود ضد هو الفناء مع القول بأنه ينعدم باتفاق شرط هو البقاء في شقاق لأن كلا من الفريقين أكتفى في انعدام الجوهر باحد هما ، و اما ابن شبيب فقد جمع بينهما على ما حكاه الشارح رحمه الله عنه ، فمرجع كلامه إلى ان الجوهر باق ببقاء غير حال فيه و يفني بفnaire حال فيه ، فيبقى عليه سؤال ان الفناء اذا حل في الجوهر فما حال بقاء القائم بذاته ؟ ! .

**قول الشارح :** الثاني ان يقال الخ - سائر الشارحين لم يذكروا هذا التقرير لأن الخصم اى الاشعرى القائل بالبقاء يجوز ترجيح الشيء وجودا او عدما من دون مرجع ، فالنزاع يرجع الى المبني .

**قول الشارح :** لاستحالة استئناده - اى استئناد عدمه او استئناد ترجيح عدمه فان المآل واحد .

**قول الشارح :** يتوقف على وجود الم محل الخ - لأن البقاء لا يتصور إلا مع امتداد لوجود الحادث حتى يتحقق معنى البقاء ، فلو حدث الشيء في زمان و انعدم ولم يمر عليه زمان ثان لم يتتصف بالبقاء .

#### المسألة الرابعة

### ( في وجوب المعاد الجسماني )

**قول الشارح :** اختلف الناس هنا الخ - اعلم ان الناس في امر المعاد على فرق اربع :

الاولى الفلاسفة الطبيعيون والدهريون واصحاب الناسخ والusher كون الذين نقل مقالهم في مواضع من القرآن ، فانهم يقولون : ان الحى اذا مات فات وليس وراء ذلك شيء الا اصحاب الناسخ فانهم مع انكارهم للمعاد يقولون : ان الحى اذا مات انتقل روحه الى بدن آخر وهكذا الى ابداً لا ينتهي .

الثانية الفلاسفة الاولون القائلون بالمعاد الروحاني بمعنى بقاء النفس الناطقة مبتهجة بعقلها و هيئاتها الفاضلة الحسنة او معدبة كما مذكرة بجهتها و هيئاتها الرذيلة السيئة ، و انكروا الجسماني لشبهات يأتي ذكرها في كلام المصنف ، ثم اتبعهم بعض من نشأ بعد الاسلام ، و سكت آخرون عن النفي والاثبات ، و صدقه بعضهم اضطرورة ثبوته في الاسلام و بعض آخر كصاحب الاسفار لدلالة العقل على وقوعه ايضاً غير اخبار صادع الاسلام صلوات الله عليه و آله .

الثالثة القائلون بالمعاد الجسماني فقط المنكرون للروحاني و هو قول اكثر المتكلمين على ما قال الرازى في الاربعين ، ولم يقولوا بذلك الالتصور فهم عن التحقيق في امر النفس .

الرابعة المحققون من العلماء والحكماء ، فانهم قالوا بالمعادين معاً ، واشتبوا للانسان حتى في هذه الدار من حيث اللذات والآلام نشأتين ، و هذا هو الحق المحقق عند اهله .

**قول الشارح : على وجوب المعاد مطلقاً - اي مع قطع النظر عن كونه جسمانياً او روحانياً او معاً .**

**قول الشارح : الاول ان الله تعالى الخ -** صورة هذا الدليل ان الله تعالى وعد المطيع بالثواب و اوعد العاصي بالعذاب ، والوعد والوعيد يجب ايفاؤهما عليه تعالى ، وهذا اليفاء لا يقع في الدنيا قبل الموت لأننا نرى ان الناس يموتون ولا يوفى لهم ذلك ولأنه تعالى وعد و ا وعد بالايصال في الآخرة ، فيجب عليه تعالى ان يحييهم في الدار الآخرة للوفاء بوعده و وعيده لأن خلف ذلك قبيح لا يصدر منه عز وجل .

اقول : ذكر الوعيد في الدليل ليس بحسن و ان انى به الشارح رحمه الله طبقاً

لما في كتب المعتزلة ، ولذا لم يذكره المصنف لأن خلف الوعيد حسن مستحسن عقلاً و شرعاً كونه عفو وغفراناً كما يأتي في المسألة التاسعة إلا أن يكون هناك جهة أخرى تقتضي العمل بما اوعده .

روى المجلسي رحمة الله تعالى في باب الوعيد والوعيد من كتاب العدل من البخار عن محسن البرقي بالاسناد عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قيل رسول الله صلى الله عليه وآله : من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجز له ، و من اوعده على عمل عقاباً فهو فيه بال الخيار ، وهذا الحديث مروي بطرق الفريقيين .

ثم ان هذا الدليل وكذا الثاني يتمشى عليه العدلية ، واما الاشاعرة المنكرون للحسن والقبح العقليين فتهمسكمهم في اثبات اصل المعاد كالجسماني منه بآيات الكتاب واحاديث السنة والاجماع ، واما الحكماء فلهم طريق آخر الى اثبات المعاد الروحاني مذكور في كتبهم .

**قول الشارح :** الثاني ان الله تعالى اخ - حاصل هذا الدليل ان الله تعالى كلف العباد و فعل بهم الام ، و ذلك اما كان عيناً والعيث ينافي الحكمة ، و اما الفوائد راجحة حاصلة للعباد ، و حصول تلك الفوائد اما في الدنيا و ذلك يستلزم العيث ايضاً ان كل فائدة دنيوية فرضت يمكن ايصالها الى العبد ابتداءً من دون تحمل التكليف والمشاق ، فلا بد ان يكون حصولها في الدار الأخرى ، و ذلك يستلزم العيث بعد الموت .

**قول الشارح :** اختلاف الناس في المكلف ما هو الخ - اعلم ان هنا ثلاثة مباحث :

## المبحث الأول

ان الناس اختلفوا في حقيقة الانسان التي يحكى عنها بانا و تناطح بخطب ايات و تكلف بالتكليف .

فالحكماء قاطبة وقليل من المتكلمين على انها جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير، لا يغنى بفباء البدن ويفقد ابدال التجرد ذاتا عن المادة القابلة للفساد ولو احقرها ، و هو مناط كل حكم في الانسان من حيث هو انسان ، الاشرذمة من الفلاسفة الاقدمين على اختلاف كثير بينهم ، يبلغ اقوالهم اكثرا من عشرة ، فانهم ذهبوا الى ان النس جسم او جسماني ، حكاها في الاسفار عن الشفاء ، و اولئك الى ما يوافق مذهب جمهور الحكماء خلافا للشيخ فإنه نقضها وردها .

ثم ان صاحب الاسفار استدل في السفر الرابع باحدى عشرة حجة على تجرد النفس و بآيات و احاديث لا يقصrig جميعها عن اثبات المطلوب و ان امكان المناقشة في بعضها .

ثم ان الصوفية موافقون للحكماء في تجرد النفس ، لكنهم لم يستدلوا عليه كما استدلوا ، بل تكلموا فيه على سبيل ادعاء الكشف والوجود بعبارات رمزية و كنائية و بعضها ظاهرة على مانقلها الاسفار .

واما المتكلمون فمنهم من قال : ان الانسان هذا الهيكل المحسوس مع اعراضه او بدونها ، ومنهم من قال : ان الانسان اعراض ينعدم كالبدن بالموت ، و منهم من قال . ان الانسان اجزاء جسمانية لطيفة سارية في البدن باقية ، لا تتغير ولا يتطرق اليها الزيادة والتقصان اما لذاتها او لمنع المازى تعالى عن عروضها ، ومنهم من قال : الانسان مجموع الروح والبدن .

ثم انهم تكلموا في الروح والنفس والحياة ، فمنهم من ذهب الى انها ليست شيئاً وراء البدن ، و منهم من ذهب الى ان الروح هي الحياة بعينها صار البدن به حيا وبالاعادة اليه يوم القيمة يصير ايضا حيا ، و منهم من قال : ان الروح هي المزاج ، و منهم من قال : انها عرض في البدن ، و منهم من قال : ان الروح جسم وان الحياة عرض ، و منهم من قال : ان الروح والحياة الدم الصافى ، و منهم من قال : ان الحياة عرض وهي غير الروح والروح غير النفس ، وهذه الاقوال مذكورة في مقالات الاسلاميين وغيره .

اقول: الحق ان الانسان هو الروح المجردة عن المادة وعلاقتها به، وهي غير البدن و ان كانت شديدة الاتصال والعلاقة به ، و يطلق عليها الروح باعتبار تجردها الذاتي ، والنفس باعتبار افعالها وتحرر يكاهها ، والقلب باعتبار عقائدها و تقبلاتها ، والعقل باعتبار مدركاتها العلمية .

و اما الحياة فهى قوة في البدن تكون منشئاً لفعل النفس و دركها بالآلات البدنية ، فهى باقية مادامت النفس متعلقة بالبدن ، فإذا انقطع التعلق زالت فلما تعلق ولا تدرك ما بها كانت تفعله و تدركه ، وهذه الحياة غير الحياة الذاتية للنفس لأنها بعد انقطاع العلاقة ايضاحية .

و اما مناط كونه مكلفاً فهو كونه عقل الان الجهل لا يليق بالخطاب و مردود عنه التكليف كما ورد في الحديث ان الله تعالى لما خلق العقل قال له : ادبر فادبر ، ثم قال له : اقبيل فاقبل ، فقال : و عزتى و جلالى ما خلقت خلقاً احسن منك ، اياك آمر و اياك انهى و اياك اثيب و اياك اعقاب ، وفي حديث آخر : لك الثواب و عليك العقاب ، وفي آخر : بك آخذ وبك اعطي ، وفي آخر : اذا بلغكم عن رجل حسن حال فانظروا في حسن عقله فانما يجازى بعقله ، و غير ذلك .

واما كون النفس غير البدن و انها مجردة ليست جسماً ولا جسمانياً فهو مذهب جمهور الامامية والحكمة لدلالة آيات كثيرة واحاديث صريحة و ادلة عقلية مذكورة في محلها ، و ظهور بعض الاخبار في ان الروح جسم يحمل على الروح البخاري السارى مع الدم في البدن الذي يقال لها الروح في مصطلح الاطباء جمعاً بينها وبين سائر الدلائل ، و ذهاب بعض الفرق الضاللة كالتناسخية والكرامية وغيرها الى الحق في هذا المبحث لا يمنع من قبوله لأن الحق متبع اينما كان مع ان الامامية اخذوه من معادن الوحي لامنهـم .

ثم ان القول بالمعاد البدني ليس لأن الانسان هو البدن او هو الروح والبدن جميعاً ، بل القول به مأخذ من ادلة التي ثبتت للانسان الاعلام والذات الحسية

في النشأة الآخرة ، و هي لا تحصل للإنسان الا بواسطة البدن ، وغيرها من سائر الأدلة .

ثم ان حقيقة الإنسان و ان كانت هي النفس ، لكنها تكتسى في كل عالم نزلت بحقيقة ذلك العالم لستمكنا منبقاء فيه والفاعلات مع ما فيه ، ولهذا شواهد و اشارات في كلامات أصحاب الوحى ، وبهذا الاعتبار لا بأس بان يقال : ان حقيقة الإنسان هو المركب من الروح والبدن .

## المبحث الثاني

ان القائلين بالمعاد الجسماني اختلفوا في ان الذى يعاد يوم القيمة و يكون منعما او معد بساوء قبلنا بتجرد النفس ام لا ماهو ؟

فاقول : ان منهم من يقول : انه غير هذا البدن رأسا بمعنى ان النفس تتعلق لادراتها الحسية التلذذية او التالمية بجسم غير مربوط بهذا البدن اصلا ، و منهم من يقول : ان الذى يعاد عين هذا البدن الدنيوى ، و منهم من يقول : انه مثله .

اما القائلون بالغيرية فمنهم من يقول : ان النفس بعد خراب البدن تتعلق في هذه الدار لافيدار اخر ببدن آخر اشرف او احسن او مهما و للبدن الذى كان لهامن قبل ، وهكذا الى ابدا ابد ، والنفس في كل تعلق مدبرة للبدن فعالة فيه مؤثرة به ، والتفاوت بحسب صور الابدان ، فتارة تنتقل من البدن الانساني الى بدن طائر او دابة او انسان اجمل او اقبح او انى او ذكر بحسب اوصافه الروحية التي كانت لها في البدن السابق ، وهذا مذهب التناسخية لعنهم الله ، ولكن قد قلنا : ان هذا انكار للمعاد راسا و ان كانوا امشتركون مع القائلين بدمى تعلق النفس ببدن بعد خراب البدن .

و منهم من يقول : انها تتعلق بعد المفارقة عن البدن الدنيوى ب مجرم الفلك او الهراء او الدخان حسب اختلافات النفوس لا ان تكون نفسها مدبرة له فعالة فيه مؤثرة به ،

بل يكون موضوعاً لدراكاتها الحسية فقط ، وليس هذا لكل نفس ، بل لنفوس البطل ، واما العارفون فهم مستغنو عن المعاد الجسماني باللذات العلية الاخروية ، وهذا قول الشيخ الرئيس ابي على بن سينا تبعاً للفارابي ، لكن لاعلى سبيل الجزم والتحقيق بالبرهان ، بل على سبيل عدم الامتناع والجواز .

قال في النطء الثامن من الاشارات : والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن و انفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة و انتقشوا بالكمال الاعلى و حصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها (اي اللذة العليا وهي اللذة الروحية العقلية و هي معنى المعاد الروحاني) و اما البطل فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ، ولعلهم لا يستغنو فيها عن معاونة جسم يكون موضوع التخيلات لهم ، ولا يمتنع ان يكون ذلك جسماً سماوياً او ما يشبهه ، ثم صرخ في كتاب المبدئ و المعاد بان ما يشبهه هواء او دخان على ما نقل المصنف في شرح الاشارات والمولى صدرا في الاسفار والسبزواري في شرح المنظومة .

و غير خفي على العلماء منافاة هذين المذهبين (والاول اشد نكراً) لاصول الحكمة و ما ثبت بالضرورة في الشريعة ، بل ليس الا انكاراً للمعاد بالمعنى الذي عند ارباب الوحي و اصحاب الشرع ، و ان مال الحكم السبزواري رحمه الله الى تصحيحه بعض التوجيهات .

ولكن الشيخ اعترف في الشفاء بالعجز عن تحقيق المعاد الجسماني بالبرهان ، و اشار الى وجوب الاعتقاد به لثبوته في الشرع كالمصنف هنا .

قال في الاهيات الشفاء : يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اياته الامن طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة و هو الذى للبدن عندبعث ، و خيرات البدن و شروره معلومة لا يحتاج الى ان تعلم ، و قد بسطت الشريعة الحقة التي اتناها برباسيدنا و مولانا ونبينا محمد صلى الله عليه و آله حال السعادة والشفاءة التي بحسب البدن ، و منه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى و قد صدقته النبوة و هو السعادة والشفاءة الثابتان بالمقاييس اللتان لا انفس ، و ان كانت الاوهام مناقصر

عن تصورهما الان لما نوضح من العلل ، والحكماء الالهيون رغبتهن في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهن في اصابة السعادة البدنية ، بل كانوا لا يلتفتون الى تلك و ان اعطوهها ، ولا يستعظامونها في جنبة هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الاول على ما نصفه عن قريب .

والشيخ الاشراقى مع تصحيحه للمعاد الجسمانى بالقول بعالم المثال على ما يأتي بيانه انشاء الله تعالى لم يتحاش عن هذا المذهب حيث قال في المقالة الخامسة من كتابه : فصل في بيان احوال النقوس الانسانية بعد المفارقة البدنية : والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتنزهين قد يتخلصون الى عالم المثل المعلقة التي مظاهرها بعض البرازخ العلوية ، ولها ايجاد المثل والقوة على ذلك ، فيستحضر من الاطعمه والصور والسمع الطيب وغير ذلك على ما يشهى ، و تلك الصورات مما عندنا فان مظاهر هذه وحواملها ناقصة ، وهى كاملة ، ويخلدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية ، انتهى ، و مراده بالبرازخ العلوية الاجرام السماوية .

واما القائلون بالعينية فهم فرقتان من المتكلمين :

الفرقة الاولى القائلون بجواز اعادة المعدوم على اختلافهم في شأن النفس ، فهم قالوا : ان الله تعالى يعيدها هذا البدن يوم البعث بعد ان كان يفنى وينعدم بالكلية ، ولكنهم لم يوجبوا العود بجميع خصوصياته و اوصافه من الشكل واللون والمقدار و عود الشعر عليه لروايات ناطقة بتغير هذه الاوصاف في المؤمن والكافر .

والفرقة الثانية المانعون للجواز ، فهم قالوا : الاجراء تفرق ولا تنعدم بالكلية ، ثم يجمعها الله تعالى يوم البعث و يحييها كما هو ظاهر بعض الآيات والاخبار من دون لزوم عود جميع الاوصاف ، لكن منهم من قال كالمصنف هنا فرارا عن بعض الشبهات : ان الاجراء منها اصلية و منها فضلية ، و المنطى هو الاصلية ، و هي اجزاء في البدن لا تتغير عما عليه ، بل تبقى في خلال سائر الاجسام و ان تحولت من مكان الى مكان حتى تجتمع و تحيى ، ولا باس بان يلتقي بها عند البعث اجزاء اخرى من هذا البدن

او بدن الغير او غير البدن من ساعر الاجسام .

و يرد على هذين المذهبين بعد قطع النظر عن جواز اعادة المعدوم و عدم جوازها ان القول بانتقال الانسان بالاجراء العنصريه من هذه الدار الى الدار الاخره ينافي مانطقته به اخبار كثيرة من انخلال الانسان عن خواص هذه الاجسام لاسيما اذا نزل في الجنة الا ان يقال : انها تتحول عن حقيقتها كما يتحول بعض العناصر الى بعض .

ثم ان هؤلاء القائلين بالعينية مع القائلين بالمثلية على ما يأتي اقوالهم المختلفة متتفقون على اتحاد الانسان في الدنيا والآخرة من حيث ظاهره المشهود بحيث ادار آه احد قال : هذا هو الشخص في الدنيا كما ورد في الحديث هذا المضمون ، و اما القائلون بالغيرية فمفاد كلامهم ان الظاهر المشهود من الانسان غير مكان اولا و ان كانت النفس هي هي .

و اما القائلون بالمثلية فهم ثلث فرق :

الاولى من قال : ان المناط كلّه هو النفس ، و المكلف في الواقع ليس إلا النفس ، والثواب والعقاب واللتذاذ والتلأم والادراف والفعل انماهي لها ، والبدن انما هو آلة لها في ادراكاتها الحسية و افعالها البدنية ، فلا يأس بان تتعاقب عندبعث باجزاء غير اجزائها على مثل صورته التي كان في الدنيا عليها ، ولا يلزم من ذلك ظلم لأن الثواب والعقاب لا يرجعان إلى الجسم ، و كل جسم تعلقت به النفس فهو بدنها ، وهذا القول يظهر من الغزالى في مواضع من كتبه ، وهذا ايضاً مناف لظهور الآيات والاخبار .

والفرقة الثانية من قال بعالم المثال ، وهم الاشراقيون والصوفية ، ومجمل البيان في عالم المثال ان العوالم ثلاثة : العقلى المحسن الذى هو متجرد عن المادة و عن الشكل والمقدار ، والحسنى الذى له المادة والشكل والمقدار ، و عالم المثال الذى هو متجرد عن المادة لا عن الشكل والمقدار ، وهذا الثالث متوسط بين العالمين . و يقال له : المثال الاكبر ، ونظيره المثال الاصغر وهو خيالنا الذى يتحقق فيه صور الاشياء

بلامادة مع شكل و مقدار مناسب ، والفرق بينهما ان موجودات المثال الاكبـر قـائمة بـذاتها و موجودات المثال الاصغر قـائمة بـنا ، ثم ان الموجود المـجرد يتـنزل في هذا العـالـم و يتـلبـس بالـشـكـل كـما ورد ان جـبرـئـيل عـلـيـهـالـسـلـام نـزـل عـلـى صـورـة بـشـرـلـنبـيـنـا صـلـىـالـلـهـعـلـيـهـوـآـلـهـوـآلـيـهـمـالـسـلـامـ وـ لـمـرـيمـالـصـدـيقـةـ ،ـ والمـوـجـودـالـمـادـىـالـحـسـىـ يـتـرقـىـ إـلـيـهـ بـانـخـلاـعـالـمـادـةـ وـ بـقـاءـصـورـتـهـ وـ شـكـلـهـ ،ـ وـ يـقـالـ لـهـذـاـعـالـمـ اـيـضاـ :ـ الـخـيـالـ الـمـنـقـصـ وـ عـالـمـالـبـرـزـخـ ،ـ وـ هـؤـلـاءـيـقـولـونـ :ـ اـنـبـعـثـ بـتـعـلـقـالـنـفـسـ بـالـقـالـبـالـمـثـالـىـ وـ تـدـرـكـ بـهـ الـاـلـاـمـ وـ الـلـذـاتـ الـحـسـىـ وـ لـيـسـ مـعـهـ شـيـءـ مـنـ مـادـةـ هـذـاـعـالـمـ .ـ

قال الشـيخـ الـاشـرـاقـيـ فـيـ الـمـقـالـةـ الـخـامـسـةـ مـنـ كـتـابـهـ بـعـدـ ذـكـرـعـالـمـالـمـثـالـ :ـ وـهـذـاـعـالـمـالـمـذـكـورـ سـمـيـهـ عـالـمـالـاـشـاحـالـدـيـجـرـدـةـ ،ـ وـ بـهـتـحـقـقـ بـعـثـالـجـسـادـ وـالـاـشـاحـالـرـبـانـيـةـ وـ جـمـيـعـ مـوـاعـيدـالـنـبـوـةـ ،ـ اـنـتـهـىـ ،ـ وـ مـثـاـواـلـلـقـالـبـالـمـثـالـىـ بـالـصـورـةـ فـيـ الـمـرـآـةـ اـذـفـرـضـ قـيـامـهـ بـذـاتـهـ ،ـ ثـمـ تـعـلـقـ بـهـالـنـفـسـ الـاـنـسـانـيـةـ .ـ

وـفـرـقـةـ الـثـالـثـةـ عـدـدـ مـنـ الـمـتـأـخـرـينـ كـالـمـوـلـىـ صـدـراـ الشـبـرـاـزـىـ وـ مـنـ تـبـعـهـ ،ـ وـ حـاـصـلـ كـلـامـهـ انـ نـفـسـ الـاـنـسـانـ كـمـاـ تـدـرـكـ بـذـاتـهـ بـالـحـوـاسـ تـدـرـكـ كـهـ بـخـيـالـهـ كـمـاـ تـدـرـكـ صـورـ سـائـرـالـاـجـسـادـذـوـاتـالـاـشـكـالـ وـالـمـقـادـيرـ بـقـوـةـالـخـيـالـ بـعـدـ غـيـبـتـهـ بـالـحـوـاسـ الـظـاهـرـةـ ،ـ وـ يـوـضـعـ ذـلـكـ اـنـ الـاـنـسـانـ يـرـىـ بـدـنـهـ فـيـ الـمـنـامـ بـقـوـةـالـخـيـالـ لـاـ بـالـحـوـاسـ لـانـهـاـ نـائـمـةـ غـيرـ مـدـرـكـةـ حـالـةـ النـومـ ،ـ وـ هـذـاـ اـمـرـ ثـابـتـ بـالـوـجـدانـ ،ـ ثـمـ اـنـ قـوـةـ خـيـالـ الـاـنـسـانـ مـجـرـدـةـ كـتـقـسـهـ ،ـ وـ قـدـ بـرـهـنـ عـلـىـ هـذـاـ الـمـطـلـبـ صـاحـبـ الـاـسـفـارـ ،ـ ثـمـ اـنـ قـوـةـخـيـالـهـ لـتـجـرـدـهـاـ لـاتـرـوـلـ بـفـنـاءـالـبـدـنـ ،ـ بـلـ تـبـقـىـ مـعـالـنـقـسـ اـبـداـ ،ـ ثـمـ اـنـالـنـقـسـ مـنـ حـيـنـ مـفـارـقـةـ هـذـاـالـبـدـنـ فـيـ الـبـرـزـخـ وـ عـنـدـ الـبـعـثـ وـ فـيـ الـجـنـةـ اوـالـنـارـ تـمـشـىـ بـقـوـهـخـيـالـهـ التـىـ معـهـ دـائـمـاـ بـدـنـاـ خـيـالـيـاـ بـهـ تـلـتـذـ بـذـاتـ حـسـىـ وـ تـتـأـلـمـ بـالـاـلـ حـسـىـفـيـ الدـارـ الـاـخـرـةـ ،ـ وـ هـذـاـ الـبـدـنـ عـيـنـ بـدـنـهـ فـيـ الـدـنـيـاـ فـيـ كـلـ شـيـءـ الاـ اـنـهـ مـنـخـلـعـ عنـ الـمـادـةـ الـدـنـيـوـيـةـ لـانـ هـذـهـ الـمـادـةـ لـوـ كـانـتـ مـعـهـ لـكـانتـ هـنـاكـ خـواـصـهـ مـعـ اـنـالـثـابـتـ فـيـ مـحـلـهـ اـنـ الدـارـ الـاـخـرـةـ صـافـيـةـ عـنـ خـواـصـ مـادـهـ هـذـاـ الـعـالـمـ ،ـ وـ اـنـمـاـقـالـ :ـ اـنـ ذـلـكـالـبـدـنـعـيـنـالـدـنـيـوـيـ لـانـ شـيـئـيـهـالـشـيـءـبـصـورـتـهـ لـاـبـمـادـتـهـ ،ـ وـ صـورـةـالـبـدـنـ وـاحـدـةـ فـيـ الدـارـيـنـ ،ـ وـ اـمـاـ اـنـاـ فـعـدـتـ هـذـاـ القـوـلـ مـنـ الـاقـوالـ

بالمثلية لأن جهة الحلول في المادة الدنيوية من خصوصيات الصورة مادامت فيها ، فإذا زالت تلك الخصوصية زالت العينية .

و حاصل هذا القول أن شيئاً من شئون الشيء بصورته و صورة الإنسان صورتان : أحدهما الباطنة وهي المنسق والآخرى صورة الظاهرة ، و كلتاها باقيتان في الآخرة ، فهذىة الإنسان محفوظة ، و الصورة الظاهرة هي الصورة الخيالية الحافظة لمثل المحسوسات الخارجية ، وهي الباقية بعد خراب البدن مع النفس أبداً ، و هي المادة التي تقبل النشأة الآخرة و تنتقض فيها أمثلة محسوساتها و صورها المفارقة عن مادة المحسوسات ، و تلذذ الإنسان أو تالمها بالآلام والذات الحسية التي اتبثهاسان الوحي في النشأة الآخرة إنما هو بها .

اقول : كيف يتصور بقاء الصورة الظاهرة من دون المادة والنفس ليست قابلة لها ، و ان كانت فاعلة ايها كما هو المصرح به في كلامهم فكيف يتصور وجودها في المادة ، و ان كانت هي مادة للصور الحسية الأخرى .

ثم ان القولين مشتركان في ان الإنسان لا يتلبس من حين الموت إلى آخر المراحل الأخرى بشيء من مادة هذا العالم الدنيوي ثانياً ، فعلى ذلك فتسميمية المعاد بالجسماني غير ما هو عند الباحثين ، فالراولي ان يسمى بالمعاد المثالي والخيالي .

ثم ان بعض هذه الاقوال لم يظهر منه حال النفس من حيث تعلقها بال قالب في البرزخ قبل البعث .

فأقول : ان المستقاد من الآيات و احاديث اهل البيت سلام الله عليهم في هذا الباب ان الروح اذا انخلعت من هذا القالب الجسماني الدنيوي و قعدت في سعة من الاراد على حسب مراتب النفوس في عالم يسمى بالبرزخ في لسان الوحي (سواء قلنا انها تتعلق بهذا البدن في القبر زماناً ماللمسائلة على ما هو ظاهر بعض الاخبار ام لا) و ذلك بتعلقها بقالب من سinx ذلك العالم مثل القالب الدنيوي ، فتدرك ما فيه من الملائمات أو المنافرات و ما يلتفت به او يتأنى به ، بل يحصل للبعض ادراك منزله و درجاته في الجنة العالية او مقعده و دركاته في نار جهنم ، و ذلك العالم في باطن هذا العالم الجسماني

عالیاته و سافلاته و ليس بخارج منه ، و لكنه محیط بهذا العالم من حيث الادراك ، من كان فيه يتمکن من الاشراف والاطلاع على وقائع هذا العالم ان اذن الله تعالى ، و اما العكس فلا الا لبعض الاولیاء الذين ماتوا و انخلعوا من علاقة هذه الحياة التي ليست الا لعبا و لهوا قبل ان يموتوا بزوال الحركة والاحساس عن هذا البدن .

ثم ان حقائق ذلك العالم كالعالم الاعلى منه لا تدرك الا بالورود عليه او الدخول فيها كما اشير في الحديث : ان الله يقول : اعددت لعيادي الصالحين ما لاعين رأى ولا اذن

سمعت ولا خطر على قلب بشر ، بله ما اطلعتم على ، وهذا يدل على الاختلاف من حيث الحقيقة بين ما هنا و ما هناك ، و قياس تلك الحقائق بهذه الحقائق و حصر حقائق الممكناة في الجوهر الخمسة و اعراضها و حصر كل منها في انواعها و اعطاء احكام ما ادركتناه لما لم ندركه خرص لا يليق .

كيف و انهم لم يتحققوا حقيقة العقل المجرد المفارق ، بل عرفوه بما انه عقل و ذلك من العوارض ، و بما انه مجرد عن المادة ولوا حقها و ذلك من السلوب ، ولم يعرفوا حقيقة المقوس الكلية ولا الجزئية ، بل عرفوها بما انها متعلقة بالإبدان مدببة لهام حركة ايها ، و ان العجزية منها متدرجۃ في الكمالات العلمية والعملية ، ولم يعرفوا حقيقة الجسم السماوي ، بل قالوا : انها عنصر الخامس ، ولم يعرفوا حقائق ما اخبر عنه اصحاب الوحي صلوات الله عليهم من الملك والروح وغيرهما ، بل قالوا : انها مجردة لما سمعوا من اثبات بعض الاحكام لها في الكتب الالهية والاحاديث الولوية من الاحكام السلبية او العرضية للمجردات .

كيف الحصر و حقيقة الوجود لا يمتنع عليها ان يحددها الله تعالى بحدود غير قابلة الاصحاء لنا غير هذه الحدود التي في وسعنا ادرا كها .

كيف ولا موجود يمكنه ان يدرك الا ما يجده في ذاته وذيل ذاته و ما هو من سنه في خارج ذاته بالمشابهة والقياس ، قال الله تعالى : بل الانسان على نفسه بصيرة ، و تقديم الظرف يفيد الحصر ، وقال تعالى : قل لا يعلم من في السماوات والارض الغيب الا الله وما يشعرون اي ان يبغشون بل ادرك علمهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم

منها عمون ، و تدارك العلم هو تتحقق بحيث يكون المعلوم وجداً نيا لا يمكن الشك فيه كما ندرك ما في ذاتنا الان ، و هذا العلم غير حاصل لنا بامور الآخرة و نحن في هذا العالم ، فالواجب اليمان بما اخبر الذي ثبت صدقه بالبيانات ، فالعالم كثيرة ، وبعضاً في بعضها متداخلة ، وجوه الروح لصفاته و تجرده و لطافته يمكنه التلبس والاكتتساء باذن الله عزوجل بحقيقة كل عالم دخل فيه ليتمكن من البقاء فيه والمقابلات والمداركات مع مافيها .

فالحق ان الروح تتعلق بعد مفارقة هذا البدن بقالب كفاليها الدنيوي من حيث المشاهدة من سخن حقيقة ذلك العالم التي لم اندر كها ونحن في هذا العالم ، والشاهد على ذلك احاديث نذكر منها اعددا :

الاول مارواه المجلسى رحمه الله في سادس البخار المطبوع حديثاً ص ٢٢٩ عن امامي الطوسي بالاسناد الى ابن طبيان ، قال : كنت عند ابي عبد الله عليه السلام فقال : ما يقول الناس في ارواح المؤمنين بعد موتهم ؟ قلت : يقولون : في حواصل طيور خضر ، فقال : سبحان الله ، المؤمن اكرم على الله من ذلك ، اذا كان ذلك اتابه رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى و فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ، و معهم ملائكة الله عزوجل المقربون ، فان انطق الله لسانه بالشهادة له بالتوحيد ، و للنبي صلى الله عليه وآله بالنبوة ، والولاية لاهل البيت شهد على ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله و على و فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام والملائكة المقربون معهم ، و ان اعتقل لسانه خص الله نبيه صلى الله عليه وآله بعلم ما في قلبه من ذلك فشهاد به ، و شهد على شهادة النبي على و فاطمة والحسن والحسين على جماعتهم من الله افضل السلام ، و من حضرة عهم من الملائكة ، فإذا قبض الله اليه صير تلك الروح الى الجنة في صورة كصورته وفي رواية : في قالب كفاليها فيا كلون ويشربون ، فإذا قدم عليهم القادر عرفهم بتلك الصورة التي كانت في الدنيا .

الثاني مارواه ايضاً في ذلك ص ٢٣٧ عن مشارق الانوار للبرسى عن الفضل بن شاذان من كتاب صحائف الابرار ان امير المؤمنين عليه السلام اضطجع في نجف الكوفة

على الحصى فقال قبر: يا مولى الا افرش لك ثوبى تحتك ، فقال : لا ، ان هى الا تربة مؤمن او مزاحمتدى مجلسه ، فقال الاصبع بن نباتة : اما تربة مؤمن فقد علمنا انها كانت اوستكون ، فما معنى مزاحمته فى مجلسه ، فقال : يابن نباتة ان فى هذا الظهر ارواح كل مؤمن و مؤمنة فى قوالب من نور على منابر من نور .

الثالث ما رواه ايضا فى ذلك الكتاب والباب ص ٢٦٨ عن الكافى بالاسناد الى ابى ولاد الحناظ عن ابى عبدالله عليهما السلام ، قال : قاتله : جعات فداك يردون ان ارواح المؤمنين فى حوائل طيور خضر حول العرش ، فقال : لا ، المؤمن اكرم على الله من ان يجعل روحه فى حوصلة طير ، لكن فى ابدان كابداهم .

الرابع ما رواه فى ص ٢٦٩ عن الكافى بالاسناد الى ابى بصير عن ابى عبدالله عليهما السلام ، قال : سألت ابا عبدالله عليهما السلام عن ارواح المؤمنين ، فقال : فى حجرات فى الجنة ، يأكلون من طعامها ويشربون من شرابها ، و يقولون : ربنا اقمنا الساعة وانجزلنا ما وعدتنا ، والحق آخرنا باولنا .

الخامس ما رواه فى ص ٢٧٠ عن الكافى عن ابى بصير ، قال : قلت لا بى عبدالله عليهما السلام : انا تحدثت عن ارواح المؤمنين انها فى حوائل طير خضر ترعى فى الجنة وتؤوى الى قناديل تحت العرش ، فقال : لا ، اذاماها فى حوائل طير ، قلت : فاين هى ، قال : فى روضة كهيئة الاجساد فى الجنة .

ثم ان الارواح هكذا باقية فى عالم البرزخ حتى يحكم الله تعالى على الدنيا وما فيها بالموت و الفناء بل علىسائر الاشياء من ذوات الحياة والارواح وغيرها من السماوات و اهلها و ما دونها على كيفية وردت فى الآيات والاخبار التى ذكرنا من قبل بعضها الامن شاء الله تعالى .

ثم يمضى الامر هكذا احياناً و ذلك بين المقتتين ، ثم اعيدت الاشياء كما بدءها مدبرها ، فارض غير هذه الارض و سماء غير هذه السماء ، فيردا الارواح الى الابدان ، فيشرع فى امور القيامة من السؤال والحساب والميزان وغيرها ، ففريق فى الجنة و فريق فى السعير .

ثم ان البدن الذى تتعلق به الروح عند القيامة ليس جامعا لجميع خصوصياته التي كانت له فى الدنيا من الملون والمقدار والتخطيط وغيرها من الاوصاف والاحوال، بل هو هومن حيث المجموع كما هو الحال فى سنوات العمر فى الدنيا ، بل تبعث القبور و يخرجون من اجداث الارض عن دردار الارواح الى الابدان و ان تفرقت اجزاءها فى شرق الارض و غيرها على بسيط الارض غير الارض قاعا صفصما من دون الامت والعلوج ممدودة لتسع الاولين والاخرين مع تغير فى الابدان من حيث الاوصاف والاحوال وبقاء اصل الاجزاء لان اجزاء ابدان ذوات الارواح الاصلية كذرات الذهب بين تراب الارض لا تتحلل ولا تختلط ، والله تعالى يجمع بعلمه و قدرته تلك الاجزاء لكل بدن من متفرقات الامكنة من بين سائر الاجزاء الارضية بانزال المطر عليها اربعين صباحا و يجعل فيه روحه و يحيى و يقوم فى عرصات المحشر .

ثم ان اهل العذاب بعد تمام امرهم يعدبون بهذه الابدان فى اجوف الارض ، و هذه مكان النار ، و اما اهل الثواب في Mizraع ما فى صدورهم من غل<sup>٢</sup> ، و تخلص نفوسهم عن كل رذيلة ان كانت فيها ، و تصفى ابدانهم عن كثافات هذه المواد و كدورات هذه العاصر بغضلها بمظهر بعد مظهر حتى تسانح حقائق الجنان و تناسب دار الكرامة والرضوان ، فينتقاون اليها ، و مكان الجنات على درجاتها و مقاماتها التى لا يحصلها الا هو عنده تعالى ، و في بعض الاخبار انها فى السماء ، والسماء غير هذه السماء ، وفي بعض آخر انها فوق السماوات تحت العرش .

### المبحث الثالث

ان للمنكريين للمعاد الجسماني شبهات اوردها و اجيب عنها على ما هو  
دأب الباحثين .

الاولى المعروفة بشبهة الاكل والماكول و تقريرها على صور : هي ان انسانا او غير انسان لو اكل آخر او بعضه فالاجزاء الماكلة كانت اجزاء لاحدعها ثم صارت اجزاء للاخر ، فان اعيدت

في بدن أحدهما لم يكن بدن الآخر معاداً بعينه بعد أن عودها إلى كل منها معلوم امتناعه و عدم عودها إلى واحد منها مسلم انتقاوه ، أو أن كافراً لو أكل مؤمناً أو بالعكس لزم مع ذلك تعميم الكافر إذا أعيده أجزاءه إلى بدن المؤمن الأكل أو تعذيب المؤمن إذا أعيده أجزاءه إلى بدن الكافر الأكل ، أو أن الاموات لو تحملت أجزاء ابدانها في الأرض و تكونت من تلك الأجزاء معادن او نباتات او حيوانات و يأكلها الأحياء من المؤمنين والكافرين لزم ذلك كله ايضاً ، او أن إنساناً لو قطع عضو من أعضائه و تحمل بمروار زمان ثم تكون منه ما كول ثم أكله ذلك الإنسان بعينه ثم صار جزءاً من عضو آخر له او أعضاء أخرى لزم بعد امتناع جعل ذلك الجزء جزءاً من العضوين ان لا يعاد أحد العضوين بعينه ، و حاصل جميع الصور ان أجزاء ابدان المكلفين و غيرهم من الحيوانات لا تزال تفسد و تتحلل و تتكون منها اشياء ما كولة من المعدن والنبات والحيوان ، و قد يصير أجزاء منها نطفة لانسان آخر وهكذا إلى يوم القيمة ، فيتمكن بل من الواقع ان يصير بدن واحد اجزاء ابدان وكل من هذه ابدان اجزاء لابدان اخرى و هكذا ، فيكون اجزاء بعينها ابداناً لنقوس كثيرة على عكس صورة التناصح ، فبدين اي من تلك النقوس يذهب او ينعم مع ان منها نقوساً مؤمنة و نقوساً كافرة ، و اجزاء ابدانها مشتركة ، و كلما بعد زمان نشو انسان من اول زمان الدنيا و قرب من آخر زمانها ازداد هذا الاشتراك ، فكيف يمكن عود بدن كل نفس يومبعث بتمامه .

الشبهة الثانية ان الله تعالى اما ان يعيid جميع اجزاء البدنية الحاصلة من اول العمر الى آخره اي كل ما تكوّن منه و ما ازداد عليه في خلال عمره و تحمل منه و بقى له ، او القدر الذي تكوّن منه في ابتداء نشوته ، او القدر الحاصل له في انتهاء عمره ، او احد المقادير الحاصلة له بين الابتداء والاتهاء ، والكل باطل ، لأن الاول يستلزم عظم بدن في الغاية مع ان اكثراً اجزاءه من غيره لامحالة ، والثانى يستلزم صغره في الغاية لانه في اول نشوته كان نطفة ، والثالث يستلزم الاهتمام او ايصال الحق الى غير مستحقه لأن العبد يمكن ان يكون في جميع عمره عاصياً و في آخر عمره مطيناً او

بالعكس ، فلو عذب العاصي في آخر عمره في تلك الأجزاء لزم اهتمال الأجزاء المتحملة قبل ذلك في الطاعة لعدم اثابتها ، ولو ثوب في تلك الأجزاء لزم ايصال الثواب إلى غير مستحقه ، وكذا الكلام في المطيع في آخر عمر العاصي قبل ذلك ، والرابع يستلزم الترجيح من غير مرجع .

فالجواب عن الشبهتين على القول بالمثلية كما عرفت في المبحث الثاني ظاهر لمؤونة فيه لأن المعاد الجسماني على ذلك لا يستلزم عود البدن الذي كان له في الدنيا ، واما على القول بالعينية فالجواب المشهور مافي كلام المصطفى والشارح من ان لكل بدن اجزاء اصلية، هي باقية من الاول الى الآخر، لا تتحلل ولا تصير جزءاً من غير ذلك البدن، ولو اغتنى بها احد جعلت عند البعث في بدن المأكول الذي كانت تلك الأجزاء اصلية له، ولا يجعل جزءاً من بدن الاكل، ثم لا يأس بان يلتصق بتلك الأجزاء الاصلية اجزاء اخرى من بدن او غير بدن لأن مناط التعذيب والتعنيف تلك الاصلية كالروح في مذهب من يقول انها المناط هي .

و يؤيد هذا القول مارواه في الكافي بباب النوارد آخر كتاب الجنائز بالاسنادى عمار بن موسى عن ابي عبدالله عليه السلام ، قال : سئل عن الميت يبلى جسده ؟ قال : نعم حتى لا يبقى له لحم ولا عظم الاطينته التي خلق منها ، فانها لا تبلى ، تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق اول مرة .

اقول : الاستدارة طلب الدور ، والدور هو التحرك عائداً إلى ما كان عليه أولاً ، و اخبار الطينة و ان الله عز وجل خلق الخلق من طينتين و مائين كثيرة ذكرها المجلسى رحمة الله في البحار بباب الطينة والميثاق من كتاب العدل ، وهي تدل على ان خالق الناس من جوهر من الجنة والعلمين وجوهر من الارض والسيجين بعد خلطهما ومزجهما ، و الحسنات من العباد يقتضيها احدهما و السيئات يقتضيها الآخر ، فكل منهما تم اقتضاؤه باقتران الامور الخارجة ظهر آثاره و منع الآخر منعاً عن ظهور الاثار ، فذلك السعادة او الشقاوة ، ثم في يوم الفصل يتزيل بين الجوهرين و يرجع كل الى اصله .

ثم ان هذه الشبهة لم تبلغ فوق الاحتمال ، فلام وجوب لرفع اليديها عن ظواهر الآيات والاخبار من ان الله تعالى يبعث الخلق عن الاجداث وبطون الارض بجمع الاوصال وانبات اللحوم بعد امطار السماء على الارض اربعين صباحاً فيعود بدنه الذي مات عليه مع تغير في بعض الاحوال والاصفات اذ من الممكن ان لا يصير اجزاء البدن الانساني جزءاً من شيء ولا جزءاً من بدن آخر لها ، بل يدفع من باطنه بال تمام من دون ان تتحلل الى اجزاء بدن الاكل كالزباق والنفط وغيرهما مما لو دخل في جوف آكل خرج منه من دون التحلل ، كما يومى اليه قول الصادق عليه السلام في حديث طويل ذكره في الاحتجاج عن هشام بن الحكم وذكره المجلسى رحمه الله متفرقاً في البحار وكله في باب احتجاجات الصادق عليه السلام جواباً عما قال الزنديق له : و انى له بالبعث والبدن قد بلى ، و الاعضاء قد تفرق ، فعضو ببلدة يأكله سبعاً ، و عضو بآخرى تمزقه هو امهما ، و عضو قد صار تراباً بني بهم الطين حائط ، قال عليه السلام : ان الذى انشأه من غير شيء و صوره على غير مثال كان سبق اليه قادر ان يعيده كما بدأه ، قال اوضح لي ذلك ، قال عليه السلام : ان الروح مقيمة في مكانها ، روح المؤمن في ضياء و فسحة و روح المسيء في ضيق و ظلمة ، والبدن يصير تراباً كما منه خلق ، و ما تقدف به السباع و الهوام من اجواها مما اكلته و مزقته كل ذلك في التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مقابل ذرة في ظلمات الارض و يعلم عد الاشياء وزنها ، و ان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب ، فإذا كان حين البعث مطرت الارض مطر النشور فتربو الارض ثم تمحض مخض السقاء فيصير تراب البشر كصير الذهب من التراب اذا غسل بالماء والزبد من اللبن اذا مخض ، فيجتمع تراب كل قالب الى قالبه فينتقل بادن القادر الى حيث الروح ، فتعود الصورة بادن المصور كهيئتها وتراج الروح فيها ، فإذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئاً .

قوله عليه السلام : تراب كل قالب الى قالبه ، الظاهر انه الطينة التي ذكر في الحديث المذكور آنفاً انها تبقى في القبر مستديرة الخ فانها الجزء الاصلي سمى في هذا الحديث بالقالب كما ان البدن كله قالب للروح ، و مقتضى الجمع بين الحديدين

## في المعاد

ان للانسان طينة اصلية لا تبلى ولا تتفرق ، وسائر اجزاءه تبلى وتفرق ، ولكن لا تتحلل ذراً تهذب الذهب في خال التراب ، ثم عند البعث تلتصق تلك الذرات بتلك الطينة ، ثم تعود صورتها عليها وتلاج الروح فيها .

والحاصل ان هذه الشبهة نشأت من ملاحظة ان بدن الانسان يتفرق و يتفرق اجزاءه في تراب الارض و تصير مادة من النباتات او نطفة للاناسى والحيوانات او يأكلها آكلون بعض الاحياء من دون تحولها كذلك و تصير اجزاء ابدان آخرين ، وكل ذلك حكم على الشيء بالمشاهدة والقياس ، والحكم كذلك لا يفيد الجزم لأن الكلية وهي ان كل ما يكون في الارض اذا قارب عروق الاشجار تمتصه و يصير جزءاً منها وكل ما دخل في جوف آكل يتحلل الى اعضائه ممنوعة ، على ان تدخل الذرات مع غيرها باى وجه كان لا يضر بالمطلوب لأن الله تعالى يستخلصها من اي حيز كانت فيه .

الشبهة الثالثة ان المعاد الجسماني هو عود البدن المعدوم ، و إعادة المعدوم ممتنعة كما برهن عليه في المسألة الأربعين من الفصل الأول من المقصد الأول .

والمتكلمون اجاب بعضهم بمنع الامتناع ، وبعضهم بان البدن لا ينعد بل يتفرق اجزاءه ثم يجمعها الله تعالى يوم القيمة كما اشار اليه المصنف في المسألة الثالثة بقوله : وينأول في المكالف الخ ، و كما من تقريره في الجواب عن الشبهتين السابقتين .

اقول : لا يعقل العدم المصرف لشيء ادلة من كونه العلمي في صدق الروبية الذي لا عدم هناك ولا يعقل له خارج حتى يتصور عدم هنا ، فالمعدوم في العين مع بقاء كونه العلمي عند الله تعالى كما كان في الاذل لامتناع في اعادته مع انه تعالى مختار بالذات يمحو ما يشاء و ان كان مجرداً بابطال حده الماهوي و توفي كينونيته الى صفعه الروبي ، و يثبت ما يشاء بظهور كينونيته ثانياً في الاعيان بالتجديد و الانشاء كما انشاء اولاً .

الشبهة الرابعة ان النقوس غير متناهية تستلزم ابداناً غير متناهية ، و جرم الارض

متناه لا يسع ابدانا غير متناهية ؛ والجواب ان القوس متناهية ، والقول بعدم تناهيتها باطل لأن العالم حادث ، وعلى فرض كونه قد يلزمه من قدمه قدم القوس ، وعلى فرض قدمها لا يلزم عدم تناهيتها عددا دفعة في الخارج ، بل عدم تناهيتها تعاقبى، فلا يكون الحاصل في الخارج يوم البعث الامتناهيا و ان بلغت في الكثرة ما بلغت ، ازيد حجم الأرض بالتخالل ممكنا كما أشير إليه بقوله تعالى : و اذا الأرض مدّ ، وقد مر في المسألة السابعة من الفصل الرابع من المقصد الثاني ما له تعلق بهذا المبحث ، على ان الخلق والمحشر يكون لعالم بعد عالم بخلقه تعالى عالما ثم اماتته ثم محشره والحاقة بمقامه الابدي ثم خلق عالم آخر وهكذا .

روى الصدوق رحمة الله في التوحيد باب ذكر عظمة الله عزوجل بالاسناد الى جابر بن يزيد الجعفي ، قال : سألت ابا جعفر عليه السلام عن قوله تعالى : افعينا بالخلق الاول بلهم في ليس من خلق جديد ، قال : يا جابر تأويل ذلك ان الله عزوجل اذا افني هذا الخلق وهذا العالم و سكن اهل الجنة الجنة و اهل النار النار جدد الله عالما غير هذا العالم و جدد خلقا من غير فحولة و انا نعيدهونه و نوحدهونه ، و خلق لهم ارضا غير هذه الارض تحملهم و سماء غير هذه السماء تظلهم ، لعلك ترى ان الله انما خلق هذا العالم الواحد ، و ترى ان الله لم يخلق بشرا غيركم ، بل والله لقد خلق الله الف الف عالم و الف الف آدم انت في آخر تلك العوالم و اوئلئك الادميين .

الشبهة الخامسة ان عود الروح الى المبدن تناسخ و التناسخ باطل باعتراف القائل بالمعاد الجسماني على ما برهن عليه في المسألة الثامنة والعشرة من الفصل الرابع من المقصد الثاني ، و بيان مفسدة التناسخ ان اجزاء المبدن عند البعث اذا جمعت و تمت صورة المبدن ثانية و استعد لقبول النفس في رحم الأرض فهو امر بالقوة كما يستعد في رحم الأم لأن فعلياته التي كانت لها قد زالت و انتهت بالتفريق او الانعدام بعد مفارقة النفس ، و النفس امر بالفعل لأن ما حصل لها في مدة حياتها في الدنيا باق له بيقاعها ، فاذن ما يمكن ان يتعلق بهذا المبدن هو نفس جديدة ساذجة لا نفس السابقة لأن ما بالقوة لا يتحدد مع ما بالفعل لتناهى الفعلية والقوة و امتناع رجوع ما بالفعل الى القوة ،

والجواب ان تعلق النفس بالبدن اى بدن يمكن تعلقها به ليس من مصاديق رجوع ما بالفعل الى القوة ، بل النفس حافظة لصورها و كمالاتها الحاصلة بامداد المفارقات ، و تأخذ البدن آلة لادراك ما يناسخه و التأثير فيه في اى عالم وقعت كما هو الشان في هذا العالم فان النفس تدرك الامور المادية و تفعل فيها بوساطة هذا البدن المادي. ان قلت : كيف ذلك ؟ وهو التزام بالتناضح لأن الأجزاء المنتشرة اذا جمعت واكتسبت صورة البدن استعدت لنفس جديدة ، فلو حللت فيه ايضاً نفس السابقة لزم اجتماع التقسيم في بدن واحد ، و هذا مفسدة اخرى للتناضح ، و هي تعدد الواحد و وحدة المتمدد ، قلت : تخصيص النفس بالبدن من قبل الفاعل لا القابل فان الفاعل يجعل البدن على خصوصية تستدعي النفس السابقة لنفساً جديدة .

الشبهة السادسة ان تكون البدن العنصري الذي يقبل النفس يحتاج الى اعداد من السماويات و حصول استعداد بمرور الزمان كاحتياجه الى الفاعل ، والمعتقدون بالمعاد الجسماني يقولون ان السماوات و ما فيها تفتني يوم القيمة ، فمن اين يحصل الاعداد والاستعداد ، والجواب انها لا تفتني بالكلية ، بل تبدل الارض والسماءات غير هذه الارض والسماءات و يحصل ذلك من الارض والسماءات المبدلة .

الشبهة السابعة ان اعادة البدن لا يتصور لها غرض حكمي و ما هو كذلك لا يصدر من الحكيم ، اما الكبيري ظاهرة ، و اما الصغرى فلان الغرض من الاعادة على ما هو مذكور في كلام القائلين بالمعاد البدني ايصال الالم الحسى بالعاصى ولذلة الحسية بالمطيع ، والاول لا يليق بالله الغنى الذي لا يضره معصية من عصاه ولا يتصور في حقه التشفي من الغيط بالانتقام من الاعداء ، والثاني ليس فيه فائدة للمعباد لأن اللذة الحسية دفع للالم لان الاكل دفع لالم الجوع والشرب دفع لالم العطش والنكافح دفع لدغدة وعاء المني و هكذا ، ولا يليق بالحكمة ان يجعل العبد بحيث يتأنّم بشيء ثم يدفع المنه بشيء آخر ، والجواب ان هذه الشبهة صدرت من لاعر فان له بشيء من المعارف في المبدع والمجاد ولم يفرق بين ما بالذات من الاغراض و ما بالعرض منها ، فان الله تعالى خلق الخلق و جعلهم في مسیر الاستكمال وهي مأله لذلك كل ما يحتاجون اليه على نحو

اتم من الامور التكوينية والنشر يعية وجعل غاية سيرهم ونهاية سلو كفهم الوصول بكرامة الله تعالى ، والبقاء بمقائه في البهجة والسرور ، والخلود في اللذة التي لاسأمة معها ، والاستغراق في الرحمة التي من حيث الخيرية للعبد ليس شيء فوقها . وهذا غرض حكمي لا ينكره عاقل ، واما كون اللذة دفعا للالام مع ان الامر ليس ذلك فقط في هذه الدار فهو قياس لتلك اللذات الصافية التي لا تكون الا بارادة مقيم الجنة التي هي شعاع ارادة الحق الاول تعالى بهذه اللذات المكدرة المنغصنة المشوبة بالالام والمتابع والحرمانات في هذه الدار الخسيسة الفانية ، واما ايصال الالم الحسي فليس غرضا بالذات اصل الله تعالى ، بل هو يقع بالعرض لأن حكمته تعالى اقتضت ان يسير العبد باختياره في مسير هذا الكمال ، فاختاره لنفسه بسيئات الاعمال ما لا ينفك عنها من سيئات الجزاء .

الشبهة الثامنة ان الحشر اما يجتمع الابدان او بعضها ، وكلاهما باطل ، اما الاول فلتزاحم الابدان في المكان ، واما الثاني فلتتزاحم من غير مرجع مع خلف الوعد والوعيد بالنسبة الى البعض الآخر ، والجواب ان التزاحم لا يحصل لأن الأرض التي هي مكان الحشر تمد الى ان تسع الجميع .

اعلم ان المصنف لم يذكر من هذه الشبهات الا الاولى والثانية بالاشارة الى جوابهما بقوله : ولا يجب اعادة فواضل المكلف ، والثالثة من قبل بقوله : ويتأول في المكلف الخ ، وذكر فيما يأتى خمسا اخرى غير هذه الثمانية نذكر ان شاء الله تعالى بيان كل منها في محله عن قريب .

**قول الشارح : على ما عرفت - في المسألة الثالثة والرابعة والخامسة من الفصل الرابع من المقصد الثاني .**

**قول الشارح : المتناسخية** - روی في الاحتجاج والمجاجي رحمه الله عنه في رابع البحار ص ٣٢٠ وعاشرها ص ١٧٦ عن هشام بن الحكم انه سأله زنديق ابا عبد الله عليه السلام فقال : اخبرني عدن قال بتناصح الارواح من اى شيء قالوا بذلك و باى حجة قاموا على مذاهبهم ، قال عليه السلام : ان اهتجاب المتناسخ قد خلقوا و رأء لهم منها حجج ، و زينوا لانفسهم الصلالات ، و امرجوها انفسهم في الشهوات ، زعموا ان السماء

خاوية ، ما فيها شيء مما يوصف ، و ان مدبرهذا العالم في صورة المخلوقين بحجة من روى ان الله عزوجل خلق آدم على صورته ، و انه لاجنة ولا نار ، ولا بعث ولا نشور ، والقيامة عندهم خروج الروح من قالبه و لو جه في قالب آخر ، ان كان محسنا في القالب الاول اعيد في قالب افضل منه حسنا في أعلى درجة الدنيا ، و ان كان مسيئا او غير عارف صار في بعض الدواب المتبعة في الدنيا او هوام مشوهة الخلقة ، وليس عليهم صوم ولا صلاة ولا شيء من العبادة اكثر من معرفة من تجب عليهم معرفته ، وكل شيء من شهوات الدنيا مباح لهم من فروج النساء وغير ذلك من نكاح الاخوات والبنات والحالات وذوات البعولة ، وكذلك الميتو والخمر والدم ، فاستصبح مقالاتهم كل الفرق ، و لعنهم كل الام ، فلما سئلوا الحجۃ زاغوا و حادوا ، فكذب مقالاتهم كل التوراة ، و لعنهم القرآن ، و زعموا مع ذلك ان الہم ينتقل من قالب الى قالب ، و ان الارواح الازلية هي التي كانت في آدم ، ثم هلم حرا تجري الى يومنا هذا في واحد بعد آخر ، فإذا كان الخالق في صورة المخلوق فيما يستدل على ان احدهما خالق صاحبه ، وقالوا ان الملائكة من ولد آدم ، كل من صار في أعلى درجة من دينهم خرج من منزلة الامتحان والتصفية ، فهو ملك ، فطوروا تخالهم نصارى في اشياء ، وطوروا دهرية يقولون : ان الاشياء على غير الحقيقة ، فقد كان يجب عليهم ان لا يأكلوا شيئا من اللحمان لأن الدواب عندهم كلها من ولد آدم ، حولوا في صورهم فلا يجوز اكل لحوم القرابات .

**قول الشارح : ابن الهيثم** - هو محمد بن الهيثم من شيوخ الكرامية ، اجتهد في ترميم مقالات رئيسهم ابي عبدالله محمد بن كرام من القول بأنه تعالى جسم فاوله إلى القائم بالذات ، والقول بأنه في جهة الفوق فاوله إلى العلو ، وهكذا سائر مقالاته الشنيعة المذكورة في كتب المذاهب الا القول بأنه محل الحوادث فالترزمه ابن الهيثم ، كما في الملل والنحل للشهرستانى .

**قول الشارح : الصوفية** - سموا بذلك لأنهم كانوا يلبسون الصوف لداعى الرياضة ، و هم فرق كثيرة ، قد ورد في احاديث ائمننا صوات الله عليهم مذهبهم ، و في وصيۃ النبي صلی الله علیہ و آله لابی ذر رضی الله عنه : يا اباذر يكون في آخر الزمان

قوم يلبسون الصوف في صيفهم وشتائهم يرون ان لهم الفضل بذلك على غيرهم ، أولئك يلعنهم ملائكة السماوات والارض ، وفي حديقة الشيعة عن البزنطى انه قال : قال رجل من اصحابنا للصادق جعفر بن محمد عليهما السلام : قد ظهر في هذا الزمان قوم يقال لهم : الصوفية ، فما تقول فيهم ، قال عليهما السلام : انهم اعداؤنا فمن مال اليهم فهو منهم و يحشر معهم وسيكون اقوام يدعون حبّينا ويميلون إليهم و يتشبهون بهم و يلقبون انفسهم بلقبهم و يؤولون اقوالهم ، الا فمن مال إليهم فليس منا وانا منه براء ، و من انكرهم و رد عليهم كان كمن جاهد الكفار بين يدي رسول الله صلى الله عليه و آله .

**قول المصنف : استبعادات** – اي هذه الامور الخمسة الالزامية للمعاذ الجسماني التي ادعى الخصم امتناعها فيمتنع الملزوم على زعمه لادليل قام على امتناعها ، بل ذلك صرف استبعادات ، ولا يخفى ان الصحيح ان يقال : و انحراف الافلاك و عدم تناهى القوى الجسمانية لان الخصم لا يستبعد الانحراف وعدم التناهى ، الا ان يجعل الامر الاول والثاني واحدا بان يقال : و الحصول الجنة فوق الافلاك والحال ان عدم انحراف الافلاك امر مستدل عليه بزعم الخصم استبعاد لا دليل على امتناعه ، و يقدر في الامر الخامس هكذا : و دوام الحر كات في الجنة مع تناهى القوى الجسمانية مسبوبة عنه لادليل له على امتناعه .

**قول الشارح : احدها ان السمع الخ** – نجعل هذا الامر و الذي بعده واحدا لأنهما اشارة الى شبهة طلب المكان لان المعاذ البدنى الذى هو حشر الانسان و تنعمه او تعذبه بالبدن لا يتيسر بدون المكان فain مكان الحشر و مكان الجنة و مكان العذاب ، فالجواب ان مكان الحشر سطح الارض ، و مكان العذاب اجوار الارض ، ولا يتصور امتناع في ذلك ، و ان قيل : انه لا تسع جميع الابدان قلنا : ان كان الامر كذلك فمدّها و اتساعها ممكن بالتخالل ، واما مكان الجنة ففي جهة الفوق الى ماشاء الله تعالى ، والقول بامتناع انحراف السماوات و فنائها و تحولها عما عليه شبهة لا يسمع اليها بعد صراحة الآيات الكثيرة والاحاديث المتوترة في ذلك على ان هذه الشبهة و امثالها مما يرجع الى

فناء الممكناة منحلة بما سلف منا في مبحث قدرته تعالى من انه تعالى مختار بالذات و خاصة الاختيار تساوى العدم والوجود في كل ما انشأه على اى تقدير فرض .

**قول الشارح : الثالث ان دوام الخ** - توضيحة ان الانسان اذا احترق بالنار لاسيما تلك النار الموصفة بتلك الاصفات البائلة فسد مزاجه وتفرق اجزاؤه ، واذا كان ذلك لم يبق علاقة للنفس بالبدن حتى يتآلم الما حسيا ، فكيف تقولون : انه يبقى حيا ويتآلم دائما ، والجواب ان تفرق الاجزاء كما امكن بعد التيمها امكן التيمها بعد تفرقها ، وكما امكن ذلك بفصل من الزمان امكן بلا فصل منه و بفصل قصير في الغاية بحيث لا يحس كما قال تعالى : كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ، فادا تكررت التفرق والالتيم هكذا احس الالم دائما من دون ان يكون حيا لان الالتيم لا يبقى و لا ميتا لان التفرق لا يبقى كما قال تعالى : لا يموت فيها ولا يحيي .

**قول الشارح : الرابع ان تولد الخ** - بيانه ان النفس لا يتعاقب بالبدن الا اذا استعد باستعداد خاص وهذا الاستعداد لا يحصل الا في مني الرجل اذا وقع في رحم المرأة ومضى عليه زمان ، و اين المنى و اين الرحم عندبعث والحضر ، والجواب اولا بالنقض كما ذكر الشارح ، و ثانيا ان هذا الحصر لا دليل عليه ، بل الواجب حصول هذا الاستعداد لاجزاء جسمانية سواء كانت في الرحم او في وعاء آخر .

**قول الشارح : الخامس ان القوى الخ** - على ما هو بيان ذلك في المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، والجواب ان القوة الجسمانية فعلا او انفعالا اذا كان بسبب المجرد آثارها كحر كات الافلاك على ماعليه فلاسفة يمكن ان تكون غير متناهية ، والنفس مجردة لاسيما في الجنة .

## المسألة الخامسة

## (في الثواب والعقاب)

**قول المصنف :** ويستحق الثواب والمدح الخ - اي ويستحق المكلف الثواب والمدح بالطاعة ، والطاعة تتحقق ب احد الامور الاربعة : فعل الواجب ، و فعل المندوب ، و فعل ضد القبيح الذي هو كف<sup>\*</sup> النفس عن القبيح ، والاخلال بالقبيح الذي هو ترك القبيح من دون التفات اليه : والجامع بين الاخرين هو مطلق الترك ، و تتحقق الطاعة به احد المذهبين ، والمذهب الآخر الطاعة في ترك القبيح لاتتحقق الا بكف النفس ، والتارك من دون الكف لا يستحق الثواب والمدح، بل يظهر من بعض العبارات ان ذلك لا يسمى تركا ، وهذا قول ابي على الجبائي و اتباعه ، و يأتي في كلام الشارح ابطال مذهبة .

ثان المراد بالقبيح ه هنا اعم من الحرام فيشمل المكرره ، و ان اريد به الحرام فقط في اول الفصل الثالث من المقصد الثالث و فيما يأتي من قوله : وكذا يستحق العقاب الخ ، واما المباح فلا تتحقق الطاعة بفعله ولا بتركه الا ان يأتي به قاصد<sup>أ</sup> الكونه متعدمة لواجب او مندوب او ترك قبيح اذ لا فرق في استبعاد الثواب بين ان يكون الواجب او المندوب او ترك القبيح نفسيا او غيرها كما لا فرق في ذلك بين التعبد<sup>أ</sup> التوالي ، و ذلك لأن الاستناد اليه تعالى يستتبع ثوابه سواء كان الحكم به الشرع او العقل ، ولقوله تعالى : ذلك بأنهم لا يصيّبهم ظمآن ولا نصب الاية .

**قول المصنف :** بشرط فعل الخ - ان الطاعة لاتتحقق بصرف اتيان الواجب او المندوب او ترك القبيح، بل يتشرط بذلك بان يأتي او يترك بداع الهي ، ولذلك ورد في الحديث : انه لا عمل الا بالنية ولا نية الا بالسنة ، فالعمل المحفوظ عند الله تعالى المجزي به فاعله يوم القيمة هو الذي يوافق السنة بان يكون واجبا او مندوبا او ترك

قيبيح في الشرع مقارنا للنية الالهية ، فلذلك لاثواب للكافر على عمله عند الله عزوجل  
كائنا ما كان و ان كان الله تعالى يفضل عليه فضلا ما في الدنيا او الآخرة ان اتي بعمل  
صالح في نفسه .

ثم ان الداعي الالاهي هو ما يجعل العمل منسوبا الى ارادته تعالى ، وهو على  
وجوهه : ان يأتي الفعل لوجوبيه او ندبها شرعا ويترك لقبحه شرعا بحيث اذا سئل لم فعلت  
او تركت اجاب لانه واجب او مندوب او قبيح في الشرع ، او ان يأتي لوجه الوجوب  
او الندب ويترك لوجه القبح ، والمراد بالوجه هو ملوك الحكم من المصلحة او المفسدة  
الواقعية التي يعلمها الشارع ويجعل الحكم عليها ملزمة كانت او غير ملزمة ، وجميع  
الملائكة يرجع الى ملوك واحد وهو القربة من الله تعالى ، بحيث اذا سئل لم فعلت  
او تركت اجاب لان اقرب الى ربى عزوجل ، او ان يأتي او يترك بداعي الامثال  
هذا قريب من الوجه الاول ، او ان يأتي او يترك للتخلص عن غضبه او الفوز برحمته  
 بحيث اذا سئل اجاب بذلك ، او ان يأتي او يترك بداعي الطاعة خالصا بحيث اذا سئل  
اجاب بان ربى عزوجل وجدته اهلا للعبادة والطاعة فعيده واطعنه ، و في الحديث  
ان العباد ثلاثة : قوم عبدوا الله عزوجل خوفا فتلى عبادة العبيد ، و قوم عبدوا الله تبارك  
و تعالى طلبا للثواب فتلى عبادة الاجراء ، و قوم عبدوا الله عزوجل حاله فتلى عبادة  
الاحرار ، و هي افضل العبادة .

**قول المصنف : والمندوب كذلك - اي و بشرط فعل المندوب لندب او  
لو وجه ندبه .**

**قول المصنف : والضد لانه ترك القبيح - اي و بشرط فعل ضد القبيح الذي  
هو كف النفس عن القبيح ويكون كفه هذا لاجل انه ترك للقبيح في الشرع ، والحاصل  
انه يكف النفس عن الحرام او المكره لحرمته او كراحته في الشرع ، ولا بأس بان  
يقال : او لوجه حرمته او كراحته كما قلنا .**

**قول المصنف : والاخلاط به - اي و بشرط فعل الاخلاط بالقبيح الذي هو  
تركه من دون التفات و ميل من النفس اليه حتى يكتف بها عنه لاجل انه اخلاط به ترك**

لہ ای لاجل ان المتروک حرام او مکروہ فی الشرع .

ان قلت : کیف یتصور من غیر الملتقت هذا التعلیل ، قلت : هذا التعلیل کامن فی نفسه و ان لم یکن ملتفتا الی دینا لانه اذا التفت و سئل : لم انت تركت الحرام الفلانی و غفلت عنه اجاب لانه حرام عند الله عزوجل .

**قول المصنف :** وظاهر ان المشقة الخ - اختلاف الناس بعد اتفاقهم فی ارادته تعالی للطاعة من العباد واثابة المطیع يوم القيمة فی لمیة التکلیف والطاعة ، فالاشاعرة استراحتوا الى انکار اللہمیة رأسا ونفی الاغراض فی افعاله تعالی ونفی وجوب شیء علیه تعالی لتحصل غرضه .

واما الحکماء فتعیم الآخرة وعدا بها عندهم معلول بالذات للملکات الفاضلة والردیئة ، راجع النمط الثامن فی الاشارات .

واما العدالیة فالاکثر على ان لم یمتھ استحقاق العبد للثواب والمدح فی الدار الآخرة ، فان اداء الطاعات عملة لاستحقاق العبد لذلك علیة جعلیة بمعنى ان الله تعالی بمقتضی حکمته وعدله ووعده یثبت العبد المتقاد الذى اتی بما کلفه ، لاعلیة ذاتیة كما یقول الحکماء ، وهذا مذهب المصنف .

و بعضهم کابی القاسم الکعبی البخجی من المعتزلة والشيخ المفید رحمہم الله تعالیی الى ان الطاعة من العباد اوجبها ما سلف من انعامه تعالی علیهم ، و اداء الطاعات معاول لانعامه و عملة لاداء شکرہ تعالی علی نعمائے ، ای ان العقل وكذا الشرع یوجب علی الانسان ان یطیعه تعالی لاداء شکرہ علی نعمہ .

قال الشيخ المفید رحمہم الله تعالیی فی اوائل المقالات : و اقول ان نعیم اهل الجنة على ضربين فضرب منه تفضل محض لا یتضمن شيئا من الثواب ، والضرب الآخر تفضل من جهة و ثواب من اخری ، و ليس فی نعیم اهل الجنة ثواب وليس بتفضل على شيء من الوجوه ، فاما التفضل منه المحض فهو ما یتنعم به الاطفال والبله والبهائم اذ ليس لهؤلاء اعمال کلفوها فوجب من الحکمة اثابتهم علیها ، و اما الضرب الآخر فهو نعیم المکفین ، و انما کان تفضلا علیهم لانهم لو منعوا ما كانوا مظلومین اذما سلف لله تعالی

## في المعاد

عندهم من نعمه وفضله واحسانه يوجب عليهم اداء شكره وطاعته وترك معصيته ، فلولم يثبتم بعد العمل ولا ينعمون لما كان لهم ظالما فلذلك كان ثوابه لهم تقضلا ، واما كونه ثوابا فلان اعمالهم اوجبت في جود الله تعالى وكرمه تنعيمهم واعقبتهم الثواب واثمرته لهم فصار ثوابا من هذه الجهة وان كان تقضلا من جهة ماذكرناه ، وهذا مذهب كثير من اهل العدل من المعتزلة والشيعة ، ويختلف فيه البصريون من المعتزلة والجهمية ومن اتبعهم من المجبرة ، انتهى ، و المصنف رد هذا المذهب بقوله فيما يأتي : و ايجاب المشقة الخ .

اقول : الثواب والتفضل متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد لأن التفضل عطاء بلا استحقاق والثواب عطاء بالاستحقاق ، نعم الاستحقاق ليس بالحق الاصالى بل بالحق الذى جعله الله تعالى لعباده حسب وعده على ما يشهد به الآيات والاخبار ، فنعم الجنة ثواب بهذه الاستحقاق ، ولكنه مع ذلك لا يقابله اعمالنا بل لابد من فضله علينا لأن اعمالنا متناهية لاتقابل النعيم اللامتناهی ، فالحق ان نعم الجنة تستدام علينا بفضلها ان كل نعمة ثواب من جهة و تفضل من جهة اخرى .

قول الشارح : مع القصد الى الرفع منه - اي مع القصد من المادح الى رفع الممدوح والابناء عن ترفع مقامه لأن المدح ككثير من الافعال ذو اضافة لا يتحقق عنوانه الا بقصد اضافته .

قول الشارح : على مذهب من الخ - هذا المذهب ان الترك والفعل ضدان ، ولا يكونان الا ان يكون الترك كف النفس لا الاعم منه ، و على هذا المذهب فعل ضد القبيح الذي هو كف النفس هو الترك والترك هو فعل ضد القبيح ، وبينهما التساوى فلا يكون عدم الفعل بدون الكف تركا ، والمذهب الآخر ان الترك اعم من فعل ضد القبيح لانه شامل له و للاخلال الذي هو عدم الفعل من دون الكف .

قول الشارح : ومنع ابو على و جماعة الخ - توضيح ما تم سكوته لمذهبهم ان المطلوب بالمعنى هو الكف فإذا اتي به العبد فقد اتى بالمطلوب و اتيا مطلوب الشارع هو الطاعة دون غيره ، و اما ان المطلوب بالمعنى هو الكف فلان المكلف في اي حال

كان فاما آخذ في فعل او كافٌ عن فعل و يمتنع عليه الخروج عنهما فهو لا يقدر على غيرهما ، وغير المقدور لا يطلب الشارع من العبد على قواعد العدالة ، والجواب ان مطلوب الشارع عدم وقوع القبيح سواء امسك العبد نفسه عنه او لم يلتقى اليه اصلا ، واما قولهم : يمتنع عليه الخروج عنهما بباطل لأن القدرة كون الفاعل بحيث اذا شاء فعل و اذا لم يشاً لم يفعل ، و عدم المشية يتحقق مع الالتفات و بدونه .

ثم انهم تجاوزوا عن ذلك الى الالتزام بان الاخلاط بفعل الواجب ايضا لاتتحقق به المعصية لعدم القدرة على الاخلاط لعين ما ذكره من الدليل بعد اعتراض الخصم عليهم بان دليلكم يقتضي عدم تتحقق المعصية في الاخلاط بالواجب ، والشارح اورد عليهم بان هذا الالتزام ظاهر فساده لأن العقلاء يستحسنون ذم المخل بالواجب اي التارك له من دون التفات اليه كما يستحسنون الذم على فعل القبيح ، و ذلك دليل على انه قادر على الترك و ان لم يكن ملتفتا الى المتروك ولم يتصوروا منه كفرا ، فإذا ثبت هذا في الاخلاط بالواجب ثبت ان الاخلاط بالقبيح كذلك .

وقد يحاب عن دليлем بان قولكم : ان المكلف اما آخذ في فعل او كافٌ عن فعل ليس ب صحيح لانه في حال سلامه قوله وانتباه حواسه دائمآ آخذ في فعل ما ولازمه الغفلة عما سوى ذلك الفعل لأن الانسان يشغل كل شأن عن غيره ولم يجعل الله لرجل من قلبين في جوفه ، وفي حال النوم او عدم سلامه قوله ليس له التفات الى فعل اصلا ، وهذا هو الحق .

**قول الشارح :** والدليل على استحقاق الخ - قدم " بعض الكلام في ذلك في المسألة الحادية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث ، وقد استدلوا ايضا عليه بآيات الجزاء والوعد والاخبار ، وقول المصنف فيما يأتي : ولدلة السمع ناظر الى المقادير ، اي استحقاق الثواب و استحقاق العقاب .

**قول المصنف :** لاشتماله على اللطف - اي لاشتمال كون فعل القبيح والاخلاط بالواجب سببا لاستحقاق العقاب و الذم على اللطف ، و نفس مضمون هذه القضية لا تشتمل على اللطف ، بل اذا وقعت في ذهن المكلف وعرفها ، فان المكلف اذا عرف

ان المعصية سبب لاستحقاق العقاب والذم يحصل في نفسه خوف يمتنع بسببه عن ارتكاب المعصية فيبعد عنها و يحصل غرض الباري تعالى ، فلذلك قال الشارح في تقريره :  
فلان المكلف اذا عرف ان مع المعصية الخ .

**قول الشارح :** لاشتماله على سبب الخ – اى لاشتمال كل من فعل القبيح والاخلاط بالواجب على سببته لاستحقاق العقاب ، و كونه سبباً لذلك لوجهين ، فالاشتمال في كلام الشارح هو اشتمال المعصية على سببته لذلك من باب اشتمال الموضوع على المحمول ، وفي كلام المصنف هو اشتمال هذه القضية باعتبار كونها معلومة للمكلف على المطف من باب اشتمال القضية على لازمها .

**قول الشارح :** و تقريره ان العقاب لطف – في هذا الكلام ايجاز في الغاية لكن المراد يعلم من بيان الصغرى ، و تقديره ان اعلام المكلف و غرفاته بان المعصية سبب لاستحقاق العقاب لطف لأن من المعلوم يقيناً ان نفس العقاب ليس لطفاً .

**قول الشارح :** و اما الكبري فقد تقدمت – في المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث .

**قول الشارح :** و قد تقدم بيان ذلك – آنفاً قوله : ومنع ابو على وجماعة الخ ، و قد مر ايضاً توضيحه .

اعلم ان ترك الواجب بمعنى كف النفس عنه غير معقول لأن الانسان اذا اشتاق نفسه الى فعل الواجب يفعله لموافقة هوا لهوى مولاً بخلاف فعل القبيح فإنه يرجع هوى مولاً و يكف<sup>\*</sup> نفسه عن الارتكاب و ان كان يهواه ، فلا يتصور في ترك الواجب الاخلاط به ، فقول ابي على و الجماعة قول غير معقول ، و لكنك عرفت انهم التزموا بذلك لعدم التفكير بين هذا المقام و مقام الاخلاط بالقبيح من جهة اقتضاء دليهم ، ولكن عرفت انه مدخول .

**قول المصنف :** ولقضاء العقل به مع الجهل – اشارة الى قياس من الشكل

الثاني ، هو ان العقل جاهم بالتكليف الشرعية و ليس بجاهم بالشكرا فليس التكليف شكررا .

و اعتبرض عليه بان العقل يقضى باصل وجوب الشكر ، و اما تعين مصاديقه فعلى عهدة الشارع ، و التكاليف انما هي لذلك ، فالعقل جاهم بالتكليف و جاهم بموارد الشكر التي هي عين التكاليف .

اقول : لا منافاة بين ان يكون اداء التكاليف شكررا لنعمه تعالى و سبيلا

للثواب .

قول المصنف : ويشترط في استحقاق الخ - قد مر الكلام في هذا الاشتراط في مسألة حسن التكليف من الفصل الثالث من المقصد الثالث ، فان التكليف الشرعي كما انه ليس قوامه بان يكون الفعل المكلف به شاقا كذلك استحقاق الثواب لا يشترط بالمشقة .

قول الشارح : اذا المقتضى لاستحقاق الخ - المقتضى له هو كون العبد في مقام الانقياد بما يأتي و يترك ، والمقتضى لاستحقاق العقاب هو كونه في مقام التمرد بما يأتي و يترك سواء كان ذلك شاقا عليه ام لا ، و سواء صادف الواقع املا ، وذلك لأن الانقياد هو مناط صيرورة العبد عاصيا ، والعبد المطيع مستحق للثواب والعاصي مستحق للعقاب ، ولو كان المقتضى لاستحقاق الثواب مشروطا بالمشقة لم يكن للإخلال بالقبح ثواب ، ولكن الارتكاب في الحال مقتضيا لاستحقاق العقاب ، و لكن الاشق مطلقا اكثر ثوابا ، و لم يكن لاصل اليمان ثواب مع ان ثواب الاعمال مشروط به ، و التوالى كلها باطلة ، و اللزوم فيها ظاهر .

قول الشارح : و قد وجدت منفعة الخ - اي وقد وجدت و تحققت الطاعة منفعة عن الندم لأن الندم في حال الفعل ممتنع ، فيجيئني يتحقق استحقاق الثواب لتحقق مقتضيه الذي هو الطاعة بلا مانع .

قول الشارح : نعم نفي الندم شرط الخ - لأن بقاء الاستحقاق مشروط بموافقة اليمان الى آخر العمر ، والندم على الطاعة يكشف عن شكه في الدين كما

ان الندم على المعصية يكشف عن اليقين فيه ، و سيأتي انشاء الله تعالى زيادة توضيح لهذا البحث في مبحث الموافاة .

**قول الشارح :** وكذا لا يشترط في الثواب الخ - لأن الطاعة تقتضي الثواب الآخرى حسب وعده تعالى ، والتفع الدنىوى المترتب على الطاعة في بعض الاحيان كصحة البدن المترتبة على الصوم و تفرج الهم المترتب على سفر الحج مثلا لا يمنع ما اقتضاه الطاعة ولا يوجب حسن خلف وعده تعالى ، فلابد في التفع الدنىوى المترتب على الفعل او الترك ما وعده الله تعالى به عباده في الآخرة اذا امتهله خالصا لله تعالى ، و انما المنافاة بينهما اذا اتى به لاجل التفع لالله تعالى وحده .

ثم يبقى الكلام في الادعية والصلوات و قراءة الآيات والصيامات المندوبة وغيرها التي بين الشارع ترتب منافع دنيوية عليها كرفع المرض و سعة الرزق و انكشاف الهم و هلاك العدو و اداء الدين وغيرها ، فهل للعامل بها ثواب في الآخرة مطلقا ام لامطلق ام اذا لم يترتب ذلك التفع ام اذا قصد القربة مع ذلك ان امكن ، فالوجه هو الاخير .

ثم ان الامر في العقاب على عكس ذلك ، فان الله تعالى اذا عذب عبده في الدنيا على عمل فهو اكرم من ان يعذبه مرتين كما هو مضمون بعض الاخبار .

#### المسألة السادسة

### ( في صفات الثواب والعقاب )

**قول الشارح :** ان الثواب نفع عظيم الخ - على هذا التعريف يكون التعظيم والاهاة من مقومات الثواب والعقاب ؛ فليس خارجين عنهما حتى يحتاج الى اشتراط الاقتران ؛ لكن امثال هذه الحدود ليست ذاتية ؛ و اما الاشاعرة حيث لا يوجبون على الله تعالى شيئا فلم يشترطوا هذا الامر .

**قول المصنف :** و يجب دوامهما - اى بحسب الاستحقاق فلا ينافي عدمه في الآخرة بعفوه و مغفرته و شفاعة اوليائه لمرتكب الكبيرة او ابتلائه ببلايا في الدنيا او بعض العذاب في البرزخ، وكذا انقطاع عذاب بعض من دخل النار بالعفو والشفاعة بعد ثلاث مائة الف سنة كما في بعض الاخبار او بعد احقياب كما في الاية او اقل او اكثر على ما هو مذهب الامامية والمستفاد من اخبار كثيرة لأن المؤمن المرتكب للكبيرة يستحق بما يناله الجنة على ما يأتي في المسألة الثامنة .

**قول المصنف :** لاشتماله على اللطف - الكلام في الاشتمال هنا كالكلام في ذيل قوله : لاشتماله على اللطف في المسألة السابقة .

**قول الشارح :** ذهبت المعتزلة إلى أن الشواب الخ - الأقوال في ذلك خمسة: الأول إنهم دائمان ، وهذا قول جمهور أهل الإسلام ، الثاني أن الجنة والنار تفتيان و تبيدان و يفنى من فيهما حتى لا يبقى إلا الله وحده كما كان وحده لأشيء معه ، وهذا قول جهم بن صفوان ، الثالث أن حركات أهل الجنة والنار تتقطع و يسكنون سكوناً دائماً ، وهذا قول أبي الهذيل العلاف والنظام المعتزليين ، لكنه لا محصل له الأقوال جهم ، الرابع أن أهل النار يتنعمون فيها كما أن أهل الجنة يتنعمون في الجنة ، وهذا قول البطيحية ، الخامس أن مآل أهل جهنم كلهم إلى النعيم ، وهذا قول الصوفية .

**قول الشارح :** و ذهبت المرجئة - الارجاء بمعنى التأثير ، و فعله يهمز ولا يهمز ، والتأثير أما عن وقت أو مكان أو تأخير شيء عن شيء بمعنى عزله عنه والقول بأنه ليس منه ، و يقال المرجئة لهذه الفرقة من المسلمين بالاعتبار الثالث فأنهم يقولون: إن العمل ليس من الإيمان ، وإن العبد لا يعذب على ترك الطاعة و فعل المعصية إذا كان الإيمان خالصاً ، و الإيمان عندهم هو المعرفة بالله و المحبة و ترك الاستكبار .

و في الحديث : أن المرجئ يقول : من لم يصل و لم يصم و لم يغسل من جنابة و هدم الكعبة و نكح امه فهو على إيمان جبرائيل و ميكائيل ، وما في الأحاديث

الكثيرة عن ائمنا عليهم السلام من ان العمل من الایمان ناظر الى نفي ماعليه المرجئة  
لعنهم الله .

قال الشهريستاني : المرجئة اربعة اصناف : مرجئة الخوارج ، و مرجئة القدرية ،  
و مرجئة الجبرية ، والمرجئة الخاصة ، و صالح بن عمر والصالحي و محدث بن شبيب و  
ابوشمر وغيلان الدمشقي والخالدي جمعوا بين الارجاء والتقويض ، انتهى ، و هذه الفرق  
والوعيادية على طرف الافرات والتفريط فانهم يقولون بتکفير صاحب الكبيرة وتخلیده  
في النار .

**قول الشارح :** في حكم الدائمتين - معنى الدوام الحکمی ما رواه العلامة  
المجلسی رحمه الله في البحار باب ذبح الموت من كتاب المعاد عن محاسن البرقی و  
عمل الشرائع بالاسناد عن أبي هاشم ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخلود  
في الجنة والنار ، فقال : إنما خلد أهل النار لأن نياتهم كانت في الدنيا لوالخلدوا  
فيها أن يعصوا الله أبداً ، وإنما خلد أهل الجنة في الجنة لأن نياتهم كانت في الدنيا لو  
بقوا أن يطعوا الله أبداً ما بقوا ، فالنيات تخلد هؤلاء وهؤلاء ، ثم تلا قوله تعالى :  
قل كل ي عمل على شاكلته ، قال : على نيته .

ان قلت : ان من الجائز ان لو بقى الكافر آمن او بقى المؤمن كفر ، فللكافر ان  
يحتاج يوم القيمة ويقول : يارب ان كنت ابقيتني في الدنيا الى حين لكتن آمنت بك ،  
قلت : ذلك الى علمه تعالى فإنه ان علم ذلك من عبد لم يحترمه قبله ، قال تعالى :  
ولوردو العادوا لما نهوا عنه .

قال المفید رحمه الله تعالى في اوائل المقالات : القول في علم الله تعالى ان العبد  
يؤمن ان ابقاءه بعد كفره او يتوب ان ابقاءه عن فسقه ايجوز ان يخترمدون ذلك اما لا ،  
اقول : ان ذلك غير جائز فيمن لم ينقض توبته ويرجع في كفره بعد تركه ، وجائز  
بعد الاموال فيمن انظر فعاد الى العصيان لانه لو وجب ذلك دائماً ابداً لخروج عن الحکمة  
إلى العبث ولم يكن للتکلیف اجر ، وهذا مذهب أبي القاسم الكعبي و جماعة كثیرة من

اصحاب الاصلاح و يخالف فيه البصريون من المعتزلة و مانعوا اللطف منهم و سائر  
المجبرة ، انتهى .

**قول الشارح :** لان دوام احد المعلولين انخ - المراد بالمعلولين المدح  
و الثواب المعلولين للطاعة ، و الذم و العقاب المعلولين للمعصية ، و الحاصل ان  
دوام المدح يدل على دوام علته و دوام قرينه الذى هو المعلول الآخر ، لكن العلة دائمة  
حكما لاحقيقة .

**قول الشارح :** هذا ما فهمناه انخ - الادلة الثلاثة لا تخلو عن مناقشات ،  
فالمعتمد في هذا البحث السمع من الآيات و الاخبار ، فانه يدل على دوام الثواب و  
النعيم لكل من يدخل الجنة و دوام العقاب لبعض من يدخل النار و خروج بعض آخر  
بعد التعذيب حينا على الاختلاف .

**قول المصنف :** على تقدير حصوله فيما - اي حصول الخلوص عن الشائبة  
في العوض والتفضل .

**قول المصنف :** و هو ادخل انخ - اي والخلوص في العقاب عن الشائبة اشد  
تأثيرا من حيث الزجر عن المعاishi و ازيد لطفا ، والمراد بذلك ان الاعلام بخلوص  
العقاب لطف زائد على اصل الاعلام بالعقاب كما من نظيره ذيل قوله في المسألة السابقة  
و لاشتماله انخ ، ثم ان هذا الدليل على خلوص الثواب والعقاب لا يخلو عن مناقشة ،  
فالمعتمد هنا ايضا الادلة السمعية .

**قول الشارح :** ولعدم اجتهاده في العبادة - اي لعدم ذلك في الدنيا حتى  
يحصل له تلك الدرجة العظمى في الآخرة و ان تلك الدار ليست محل الاجتهاد  
في العبادة .

**قول الشارح :** فانه يجب عليهم الشكر انخ - لان وجوب الشكر عقلى لا  
يختص بدار دون دار ، وقد ورد في الآيات ان اهل الجنة يحمدون ربهم .

**قول الشارح :** و الاخلال بالقبائح - اي و يجب عليهم الاخلال بالقبائح .

**قول الشارح :** ان شهوة كل مكلف انخ - اي لشدة فرجه و ابتهاجه بما فيه

لايختبر بياله ما هو اعلى منه .

في تفسير القمي بالاسناد عن ابي بصير و رواه المجلسى في ثامن البحار المطبوع  
 حديثا ص ١٢٠ ، قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام جعلت فداك يا بن رسول الله شوقي ،  
 فقال : يا ابا محمدان الجنة توجد ريحها من مسيرة الف عام ، و ان ادنى اهل الجنة  
 منزل لا وونزل به التقلان الجن والانس لوعهم طعاما و شرابا ولا ينقص مما عندك شئ  
 و ان ايسرا هيل الجنة منزلة من يدخل الجنة فيرفع له ثلاث حدائق ، فاذا دخل ادناهن  
 رأى فيها من الازواج والخدم والانهار والثمار ما شاء الله ، فاذا شكر الله وحمده قيل له :  
 ارفع رأسك الى الحديقة الثانية ، ففيها ما ليس في الاولى ، فيقول : يارب اعطينى هذه ،  
 فيقول : لعلى ان اعطيتكها سألتني غيرها ، فيقول : رب هذه هذه ، فاذا هو دخلها و  
 عظمت مسرته شكر الله و حمده ، قال : فيقال : افتحوا له باب الجنة ، و يقال له :  
 ارفع رأسك ، فاذا قد فتح له باب من الخلد ويرى اضعاف ما كان فيما قبل ، فيقول  
 عند تضاعف مسرااته : رب لك الحمد الذى لا يحصى اذمنت على بالجنان و انجيتنى من  
 النيران ، قال ابو بصير : فبكى و قلت له : جعلت فداك زدني ، قال : يا ابا محمدان  
 في الجنة نهر فى حافتها جوار نباتات ، اذا مر المؤمن بجارية اعجبته قلعها و انبت  
 الله مكانها اخرى ، قلت : جعلت فداك زدني ، قال : المؤمن يزوج ثمان مائة عذراء  
 و اربعة آلاف ثيب و زوجتين من الحور العين ، قلت : جعلت فداك ثمان مائة عذراء ؟!  
 قال : نعم ما يفترش منهن شيئا الا وجدها كذلك ، قلت : جعلت فداك من اى شئ  
 خلقن الحور العين ، قال : من تربة الجنة النورانية ، و يرى من ساقيها من وراء سبعين  
 حلة ، قلت : جعلت فداك الهن ” كلام يتكلمن به في الجنة ، قال : نعم ، كلام يتكلمن  
 به لم يسمع الخليائق بمثله ، قلت : ما هو ، قال : يقول : نحن الحالات فلا نموت ،  
 و نحن النعمات فلانبأس ، و نحن المقيمات فلا نفطعن ، و نحن الراضيات فلا نسخط ،  
 طوبى لمن خلق لنا و طوبى لمن خلقنا له ، نحن المواتى لو ان ” قرن احدانا علق فى  
 جو السماء لاغشى نوره الا بصار .

قول الشارح : يبلغ سر و رهم بالشكر الخ - بل بشكره ينعمون و بحمده

يلتذون اكثراً مما يلتذون بنعم الجنات .

**قول الشارح :** فإنه لامشقة عليهم الخ - قد ذكرنا ان الاخالل بالقبيح لامشقة فيه حتى في الدنيا ، و اما كف القس عن القبيح ففيه مشقة في الدنيا على بعض النقوس؛ ولكن في الجنة لامعنى لفعل القبيح اصلاً لعدم اقتضاء ذلك في نفوسيهم لظهورها عن الخبائث و لعدم حرمانهم بما تشتته افسوسهم آنأ ما ؛ بل كلما تشتته نفس فهو حاضر عنده في الفور بالابداع ؛ فهو غني بالثواب و النعمة هكذا عن القبيح ؛ ولا حالة انتظار له في شيء حتى يحتال طريقاً للوصول اليه فيختار طريق خطاء او صواب .

**قول الشارح :** و ليس ذلك تكليفاً الخ - اشارة الى الارادات الذي احبب عنه؛ و هو ان اهل النار يفعلون ما اراد الله تعالى منهم و يتربكون القبائح ؛ فيجب ان يثيبهم على ذلك ؛ فاما يثيبهم فهو يخالف خلوص العقاب و اما لا يثيبهم فهو يخالف عدله ؛ والجواب ان ذلك منهم ليس على سبيل الاختيار بل يلتجاؤن اليه ؛ والجزاء انما هو على الفعل الاختياري و قد مر بعض التوضيح لذلك في مسألة حسن التكليف .

**قول المصنف :** و يجوز توقف الثواب الخ - هذا رد على ماذهب اليه المرجئة من ان الثواب في الآخرة لا يجوز ان يتوقف الا على معرفة الله تعالى والخضوع له و محبتة ؛ واستدلوا على ذلك بان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يكتفى في اول البعنة بذلك ؛ وكان يقول : قولوا لا إله إلا الله تقلعوا ؛ وكان يقول من مات على ذلك دخل الجنة ؛ والجواب انه لولم يجز توقفه على شرط لكان العارف بالله تعالى و ان لم يصدق النبي صلى الله عليه و آله مثابة في الآخرة من اهل الجنة ؛ والتالي باطل باجماع المسلمين ؛ وان اكتفاء رسول الله صلى الله عليه و آله بذلك كان مختصا باول البعنة باجماع المسلمين ايضا مع انه صلى الله عليه و آله لم يكن يكتفى به من دون تصديق رسالته .

ثم ان بعضهم حين الزم بهذه الامور زاد على معرفة الله عزوجل معرفة الرسول صلى الله عليه و آله و الاقرار بما جاء به من عند الله تعالى بالجملة دون التفصيل ؛

و قد مر "الكلام في مذهبهم عن قريب .

**قول الشارح : اختلاف المعتزلة على اربعة ائمـة اعلم انه لاشبهة ولا خلاف**  
في ان الثواب والعقاب يقعان في الآخرة ، قال امير المؤمنين عليه السلام : اليوم عمل  
بلا حساب و غداً حساب بلا عمل ، والثواب والعقاب بعد الحساب ، وما يصل الى  
المؤمن والكافر من البلايا والعطيات في الدنيا ترتبا على بعض الاعمال او ابتداء ليس  
بثواب الايمان والصالحات و عقاب الكفر والسيئات، و ان امكن ان يكون عقابا للمؤمن  
على سيئاته او بعضا او عطاء للكافر على خير او خيرات صدرت منه ، و قد ورد في اخبار  
ان الله يبتلي عبده المؤمن في الدنيا حتى يخلص له الثواب في الآخرة و يعطي الكافر  
في الدنيا عطايا حتى يخلص له العذاب في الآخرة ، ولا شبهة ان مقتضى العقاب والثواب  
انما هو في هذه الدار ، ولا شبهة انه ليس عملة تامة و الالم يتوقف عنده ، بل مقتضى  
للاستحقاق .

ثم اختلفوا في أن الاستحقاق متى يحصل؟ وهل له شرط أو مانع أملا؟ بعد الاتفاق على أن مقتضيه الطاعة والمعصية.

فالاشاعرة بمعزل عن هذا البحث ، فانهم لا يوجبون شيئا ولا يقولون بالاستحقاق  
ولابوجوب شيء من الشواب والعقاب عليه تعالى ، بل يقولون : له اثابة العاصي وعقاب  
المطين كما صرخ به الشارح القديم في شرحه .

و طائفة من المعتزلة قالوا : ان الاستحقاق يحصل حال الموت ، و آخرون منهم قالوا : يحصل في الآخرة ، والعبد قبل ذلك لا يستحق ثوابا ولا عقابا ، و على هذين المذهبين فان مات العبد على اليمان والطاعة فلامعنى لاشتراط استحقاق الثواب بشيء ولا يتصور له مانع اذ خرج من دار الاختيار ، و ان مات على الكفر فكذلك ، و ان مات على العصيان بلا توبة منه فمن الممكن ان يمنع من استحقاق عقابه مانع من عفو الله تعالى بالشفاعة او بدونها ، و لكن هذا ليس من مذهب المعتزلة ، و يأتي ذكره في مسألة العفو والشفاعة .

و طائفة أخرى من المعتزلة كأبي علي و أبي هاشم الجعديين قالوا: إن الاستحقاق

يحصل في وقت وجود الطاعة والمعصية لأنهما علتان تامتان لذلك من دون شرط مانع ، ولكن استحقاق الثواب واستحقاق العقاب ضدان ، أيهما حصل متأخراً ينافي به المتقدم أو مطلقاً على ما يأتي تفصيله في المسألة السابعة انشاع الله عزوجل ، وهذا هو القول بالاحباط والتکفير .

و جمهور الامامية وبعض من اصحاب الاعتزال قالوا : ان الاستحقاق يحصل في حال الطاعة والمعصية ، ولكن بقاوئه في الظاهر مشروط بالموافقة ، و اما في الواقع فهو إلى علم الله تعالى ، فان كان في علمه تعالى انه يوافي الى حال الموت حصل الاستحقاق بالطاعة او المعصية و ان كان في علمه تعالى انه لا يوافي لم يحصل من اول الامر ، و معنى الموافاة هو ان لا يأتي المكلف بشيء اختيارا قبل الموت يرتفع به الاستحقاق كالتنورة عن الكفر والمعصية التي ترفع استحقاق العقاب والارتداد الذي يرفع استحقاق الثواب .

**قول الشارح : الى حال الموت او الاخرة - الترديد لا يأتي في موافاة الطاعة**  
اذ بالموت تظهر الموافاة ، و ان لم يواف يظهر ذلك قبل الموت ، و يصح في موافاة  
المعصية اذ يمكن زوال الاستحقاق في البرزخ او القيمة بعفوه الله تعالى .  
**قول الشارح : قبل الموافاة - هكذا في كثير من النسخ ، و الصحيح**  
قبل الوفاة .

**قول الشارح : و بهما استدل المصنف - كذا في كثير من النسخ ، و الصحيح**  
بهما و استدل المصنف ، والعجائب متعلق بلم يستحق .

**قول الشارح : و تقريره ان نقول ان الخ - اعلم ان حبط العمل في آيات**  
القرآن على الشرك او الكفر او التقى او الارتداد ، وفي آية واحدة في سورة الحجرات  
علق على رفع الصوت فوق صوت النبي صلوات الله عليه وآله و العزوجل بالقول ، وذلك  
يرجع الى ايدائه و اهانته ، فهو يكشف عن التقى .

و من المفسرين من قال : ان معنى الحبطة كون العمل واقعاً على خلاف الوجه  
الذي يستحق عليه الثواب ، ومنهم من قال : معناه بطلان العمل الذي استحق عليه الثواب ،

## في المعاد

والآيات اذا تدبرتها بتأنٍ آيات اخرى و احاديث عرفت انها بصدق بيان ان العمل الذي صدر من العبد بلا شدّه بحسب الایمان ولا ارتباط بمبدأ الحق في الواقع و ان كان صورته كصورة عمل اهل الایمان فانما يقع بلا تأثير في سعادة فاعله ، و هذا ينطبق على المعنى الاول .

**قول الشارح :** كون العمل باطلًا من اصله — بناءً على حصول الاستحقاق عند الموت او في الآخرة لأن العمل مالم يستحق عليه الثواب باطل سواء ارتد قبل الموت ام لا ، ثم بالموت مع عدم الارتداد يخرج من البطلان ويتصف بالصحة والقبول واستحقاق الثواب عليه ، و هذا باطل لأن بطلان العمل و حبشه متعلق على الشرك والا رتداد فكيف يكون باطلًا مطلقا ، ولأن الكلام شرط و جزاء اي الشرك والجحود و هما ائما يقعان في مستقبل العمل فكيف يكون العمل باطلًا قبلهما ، فالاستحقاق حاصل حين العمل ولو في الظاهر .

**قول الشارح :** او ان الثواب يسقط بعد ثبوته — بناءً على حصول الاستحقاق حال العمل من دون الاشتراط بالموافقة ، وهذا قول بالتجابط ، و يبطل بالذى ذكره اولامن اشتراط الموافقة .

**قول الشارح :** او ان الكفر ابطله — اي ابطله في الواقع و يكشف عن بطلانه و حبشه حين الارتداد و ظهور الكفر ، وهذا على القول باشتراط المموافقة ، وهذا حق لما ياتى من بطلان التجابط المستلزم لبطلان القول بعدم اشتراط المموافقة .

## المسألة السابعة

### ( في الاحتياط والتکفیر )

**قول المصنف :** والاحتياط باطل — ظاهره بطلان الاحتياط و عدم التعرض بطلان التکفیر ، والمشهور بطلانهما ، وقد يطلق الاحتياط على الاعم منهما ؛ ولا يبعد

ارادة المصنف له كما ان الشارح كذلك فهمه ، و فيهم من يخالف الجمورو فيهما و في التكفير فقط .

**قول الشارح :** ففقال ابو على الخ - نسب الى ابي على هذا القول بصورتين ، الاولى ان المتقدم يحيط بالمتاخر مطلقا و هو يبقى بحاله ، و هذا باطل لوجوه : الاول انه يستلزم ان احداً لو اطاع ايام دهره ثم تكلم بكذبة او شرب قطرة خمر في آخر عمره كان كمن لم يطع رب طرفة عين ، و هذا ظلم ببداهة العقول ، ولا يستقيم على طريقة العدالة ، و هذا الوجه لا يجري في التكفير .

الثاني لزم ان لا يكون عند الانسان حين موته الا الحسنة او السيئة ، و هذا باطل للآيات والاخبار الدالة على ان من العباد من خلط بين الصالح والسيء من الاعمال و ان الله تعالى يعذبهم القيامة او يتوب عليهم .

الثالث لزم ان يكون ايجاب التوبة لغوا .

الرابع قوله تعالى : فمن يعمل مثقال ذرة الاية ، و هي تدل على ان كل خير او شر يجازى عليه و ما يقع محبطا لا يجازى عليه فلا شيء من خير او شر يقع محبطا .

الصورة الثانية و ذكرها الرازى في الأربعين هي ان المتأخرة تحبط المقدمة بمقدارها لامطلقا و تبقى بحالها ، فإن من اتى بحسنتين ثم سينتين انحبطت الحسنتان و بقيت السيستان بحالهما و كذا العكس ، و من اتى بعشرين حسنات او سียئات ثم اتى بخمس عشرة حسنة او سيئة انحبطت العشرة و بقيت الخمس عشرة بحالها ، و من اتى بالاكثر اولا انحبط منه بمقدار الاقل المتأخر و بقى المتأخر بحاله مع فضل المقدم .

و يرد على هذه الصورة ايضا تلك الموازن الباطلة ، لكن في بعض الموارد . و حاصل كلام ابي على في الصورتين ان المتأخر يؤثر في اسقاط المقدم لا العكس بخلاف قول ابي هاشم .

**قول الشارح :** لأن من أساء و اطاع الخ - هذه الفروض تأتي على قول ابي هاشم

## في المعاد

في جميع الموارد ، لا على قول أبي على الأفى بعض الموارد .

**قول الشارح :** مساوياً لمن يصدر - كذا في النسخ التي عندي ، والصحيح مساوياً لمن لم يصدر .

**قول الشارح :** والإيفاء بوعده الخ - قد مر في المسألة الرابعة عدم وجوب الإيفاء بالوعيد ، بل العفو حسن أن لم يعارضه أمر آخر .

**قول المصنف :** إن كان الآخر ضعيفاً - كذا في النسخ ، والصحيح ضعفاً بكسر الصاد .

**قول الشارح :** قول أبي هاشم بالموازنة - حاصل قوله قياس حسنات المؤمن و سيئاته و أخذ فضل الأكثر على الأقل ، فإن كان الفضل لسيئاته انتفت حسناته فيخلد في النار ، والعكس بالعكس ، وان تساوتا فالامر إلى الله تعالى .

**قول الشارح :** ليس اسقاط احدى الخ - جواب لذا ، وكذا الامر في سائر فروع الضعف كالرابعة والاثني عشر والخمسة والعشرين ، وكذا فيما ليس ضعفاً كالاربعة والستة ، والخمسة والسبعين ، وبالجملة في صورة عدم التساوى .

**قول الشارح :** فإن تقدم اسقاط الخ - هذا الوجه يجري في غير المتساوين أيضاً لأن الخامسة المتأخرة مثلاً إذا اسقطت خمسة من السابعة المتقدمة فالاشنان الباقيان إن كانوا مُؤثرين فصيروها المغلووب غالباً تأثراً في ثلاثة من الخامسة اساقطة و الأفقي جميعها ، وكذلك في فرض تقارن التأثير .

نم اورد على الوجهين ان ذلك يلزم لو كان التأثير في الاسقاط بالعلمية الذاتية ، و ليس كذلك بل الامر في الاخرة على سبيل المجازاة العرفية .

## تمهيم و تحقيق

لخلاف بين الأمة في أن الكفر ينقى الأيمان المتقدم وكذا الأيمان ينقى الكفر المتقدم سواءً قلنا بالتحابط أم لا ، فاما يظهر ثمرة النزاع في المؤمن الذي عمل صالحًا

و آخر سيئا ، ويظهر من المفید رحمة الله ان الايمان ان كان حقيقيا مستقررا فالموافاة حتم لا ينقلب الى الكفر ، و من مات على الكفر لم يكن مؤمنا و ان كان اظهر الايمان في حياته .

قال في أوائل المقالات : القول في المقاولات ، اقول : ان من عرف الله تعالى وقتنا من دهره و آمن بدهلا من زمانه فانه لا يموت الاعلى الايمان به ، ومن مات على الكفر بالله تعالى فانه لم يؤمن به وقتنا من الاوقات ، و معى بهذا القول احاديث عن الصادقين عليهم السلام ، و اليه ذهب كثير من فقهاء الامامية و نقلة الاخبار ، و هم مذهب كثير من المتكلمين في الارجاء ؛ و بنونو بخت رحمة الله يخالفون فيه و يذهبون في خلافه مذاهب اهل الاعتزال ، اتسهـ .

اقول : الحق ما قاله رحمة الله فان المؤمن اذا كان ايمانه يقينيا مستقررا على الوجه الذى ارتضاه الله تعالى و ذاق طعم هذا الايمان و اتى بالطاعة على الوجه المأمور به فلا معنى لزوال ايمانه فلا يتصور اشتراط استحقاقه لثواب الطاعة بشيء لانه اتبع هدى الله تعالى و من اتبع هداه فلا يضل ولا يشقى ؛ و عكس نقيض هذه القضية ان من ضل وشقى لم يكن يتبع هدى الله تعالى ، و من لم يتبع هدى الله تعالى لم يؤمن ولم يأت بالطاعة على وجهها و ان كان ظاهر حاله ذلك ؛ و ذلك ليس يخفى على الله عزوجل ؛ فيصح ان يقال : ان الاستحقاق لم يحصل في الواقع لأن الله تعالى يعلم ان ما اتى به ليس على وجهه اذاته بلا ايمان واقعا ؛ و يظهر مشهودا و لو على نفسه يوما من مستقبل عمره انه لم يكن على ما ينبغي في مقام العبودية ؛ و ايضا يصح ان يقال : ان الاستحقاق حصل في الظاهر مشرطا بالموافاة ؛

والحاصل ان الحق الحقيق بالتصديق ان الطاعة ملءة لاستحقاق الثواب و يحصل في وقتها اذا اتى بها على الوجه المرضي عند الله عزوجل ؛ ولا ينتفي هذا الاستحقاق بطريق ان الصد اذا لا ضلاله بعد هدى الله تعالى ؛ و اما اذا لم تكن على الوجه المذكور فلا استحقاق الا في الظاهر ؛ و هذا الظاهر ينتفي لا بطريق ان الصد اذا لا واقع له ؛ بل بظمور انتفاء الحقيقة الى آخر الامر و حين لقاء ربـ ؛ هذا في الايمان والطاعة .

واما الكفر المطبوع منه على القلب الذي علم الله تعالى انه لا ينسب عنه ابدا فاستحقاق العقاب عليه و على القبائح المفuwلة حاصل في الحال اذالا موجب لتأخير الاستحقاق ، واما الذي ينسب عنه فالله تعالى لا يختبر مه حتى ينسب ، واستحقاق العقاب عليه و على اعماله لم يتحقق في الواقع لأن نور الايمان الذي غطى عليه و لما يظهر و يظهر بعد ذلك مانع عن ان يتحقق عليه العذاب بحسب الواقع وفي علم الله عزوجل ، واما في الظاهر فالكلام فيه كالكلام في الايمان الظاهري .

واما المعصية من المؤمن الذي ارتكبها تعالى ايمانه فاستحقاق العذاب عليها حاصل في الحال لأن المعصية علة تامة له ، لكن يزول بطريان الصد لا الصد الذي يقوله المعتزلة ، بل احد الامور التي تستجلب عفو الله تعالى عنه من نار ندم التوبة او حرقة القلب لمحبة اولياء الله تعالى او مس من العذاب او البلاء في الدنيا او في البرزخ او في القيمة لافي نار الجحيم الحاطمة ، و للشفاعة شأن عظيم في هذا الموقف .

هذا ما يستنبط من الآيات والاخبار في هذا الباب ويساعده اعتبار العقل ، وعلى ذلك فالاحباط بمعنى بطidan العمل المستحق عليه الثواب باطل ، والتکفير بمعنى رفع استحقاق العذاب بالمعصية عن المؤمن بعض الامور التي تستجلب عفو الله تعالى حق . ان قلت : ما الفرق بين الكافر الذي يؤمن انه لا يتحقق عليه العذاب بكفره و اعماله والمؤمن العاصي الذي قلت ان عصيانه علة تامة لاستحقاق العذاب حتى ينتهي بطريان الصد فليكن كفر الكافر علة لاستحقاقه للعذاب و ينتهي بآيمانه ، قات : الفرق ان الكافر هكذا شاك في الحق والشاك ليس عليه شيء علاس بما من كان على سبيل التحقيق والتجھيز واما المؤمن فهو على يقين من امره في مخالفته ربه .

#### المقالة الشامنة

### ( في انقطاع عذاب اصحاب الكبائر )

قول المصنف : والكافر مخلد - يظهر مما في دعاء كمبل رحمة الله ان التخليد

يخص " بالمعاند ، ولافرق فيه بين ان يكون داخلا في الاسلام او خارجا منه ، والمعاند هو الذى علم الحق و جحده او اهمل و قصر و امتنع عن الفحص مع الامكان ، وغير المعاند هو الذى لايمكن من الشخص مع ارادته او في شخص ولا يبلغ الحق و ان كان فرضهما بعيدا او يقصر فكره و يضعف عقله عن ذلك اصلا .

**قول الشارح : اجمع المسامون كافة الخ -** مع اختلافهم فى تفسير الكفر ، و تكفير فرق المسلمين بعضهم بعضا ، و اتفاقهم على ان الناجية منهم فرقة واحدة ، و دعوى كل فرقة انها هي ، و ورود النص عن النبي صلى الله عليه و آله فى ان الناجى من كان على منهاج على بن ابي طالب عليه السلام .

**قول الشارح : فالوعيدية على انه كذلك -** الوعيدية تطلق على الذين زعموا ان وعيده تعالى بدخول النار والخاود فيها عام للكفار و لم تكتب الكبائر من اهل الاسلام و ان من دخل نار جهنم لا يخرج منها ابدا ، وهذا المذهب نسب في كتب المذاهب الى الخوارج والزیدیة والبکریة والمعتزلة و نسب الشارح هنا الى طائفة كثيرة منهم ، لكن هؤلاء الفرق لا يكتب الكبيرة الا الخوارج ، و ان المعتزلة يقولون : ان مرتکب الكبيرة ان لم ينجيبط ما ارتكبه ولم يتوب منه يدخل النار خالدا فيها ، واما العفو فهم فيه مختلفون سأتأتي الكلام فيه في المسألة التاسعة انشاء الله تعالى ، راجع فيما ذكرناه مقالات الاسلاميين و التبشير في الدين والممال والنحل و اوائل المقالات و اربعين الرازى .

**قول الشارح : فتقابل على وجوه -** حاصل هذه الوجوه ان الكبر والصغر حيث انها من مقولات الاضافة فلا بد من ان يضاف موصوفها الى شيء ، فكبیر كل معصية او صغیرها اما بالإضافة الى طاعة او معصية اخرى او الى ما عند فاعلها من التواب ، والكبیر والصغر يأتيان في الطاعة ايضا ، لكن القوم انما تكلموا في المعصية لأن لها احكاما في الكلام والفقه من حيث الكبر والصغر دون الطاعة .

**قول الشارح : او هي اصغر من الخ -** الظاهر ان التردید تخبير في

التعبير .

**قول الشارح :** وحصول الاختلاف انخ - مبتدءو خبر، اي حصول الاختلاف بنقصان ثواب طاعة او زيادتها بحسب الاوقات حتى ينقص من عقاب معصية في وقت ويزيد عليه في وقت آخر ليس لنفس الوقت والزمان لان الزمان لا اثر له في ذلك، بل باهور تقرن بالطاعة والمعصية من ضعف الاسلام وقوته وزيادة معرفة المفاعل ونقصانه وكون المتفق عليه ولها من اولى الله تعالى او مؤمنا من عامة المؤمنين وغير ذلك مما لا تتحقق كثرة او بالقياس الى شخص واحد :

**قول الشارح :** ينقص في كل وقت عن انخ - في هذا الوجه يجري ايضا حصول الاختلاف بحسب اقتران امر بكل من المعصيتين .

**قول الشارح :** بالإضافة الى ثواب فاعله - هذا الوجه يتفرع على القول بالتحابط، وحاصله ان العبد في اي وقت ارتكب معصية فاما ان يكون له مقدار من الثواب او العقاب واما ان لا يكون ، فان كان له ثواب قيس الى عقاب تلك المعصية ، فان كان العقاب نقص من الثواب فتلك المعصية صغيرة وان كان الامر على العكس فهو كبيرة .

**قول الشارح :** اطبق العلماء عليه - اي علماء المعتزلة ، قال الطبرسي رحمة الله في المجمع ذيل قوله تعالى: ان تجتنبوا اكبائر ما تنبئون عنه الآية: وقالت المعتزلة: الصغيرة ما تنص عقابه عن ثواب صاحبه، ثم ان العقاب اللازم عليه ينحبط بالاتفاق بينهم، انتهى ، اي يقع التحابط بينه وبين الثواب الذي لصاحبه حين ارتكاب المعصية ان كان عنده ثواب .

اقول : ان في الكبر والصغر اعتبارات :

الاول ان الكبر والصغر وان كان من مقوله الاضافة لكنهما لا يكفيان في الشعين، بل لابد للحكم بان هذا كبير او صغير من واحد لوحظ معيار الحكم ، فمن قال مثلا: ان هذا الدار او الباب كبير فليس حكمه هذا بالقياس الى دار او باب اصغر منه، بل بالقياس الى ما هو المتعارف عند الناس من الباب او الدار ، نعم الحكم بالكبرية واصغرية يكون غير ملحوظ بهذا الاعتبار ، فطرفا الاضافة في الكبر والصغر هما الكبير

والمعتارف او الصغير والمعتارف بخلاف الاكبرية والصغرية فان الاكبر و الاصغر طرفاها .

الثاني ان الحكم بهذه الاصفات سواء كان في المحسوسات او المعنويات انما يصح بين شيئاً من حقيقة واحدة ، فلا يصح ان يقال : هذا الكتاب صغير و ذاك جيل كبير او انه اصغر منه الامن حيث انهم جسم ، و اما من حيث انه كتاب و ان ذاك جيل فلا يصح المقايسة بينهما .

الثالث ان كون الشيء كبيراً او صغيراً قد يكون بالقياس الى مامعه من الاشياء الاخر كما يقال : ان هذا الباب كبير لهذه الدار او ان هذا الحذاء كبير لهذه الرجل ، و كذا في جانب الصغر ، و مرجع المعنى الى عدم اللياقة و الانبغاء و المناسبة بينهما .

الرابع قد يقال للشيء : انه كبير او صغير باعتبار آثاره و تبعاته كما يقال : هذه الفتنة كبيرة اى يتبعها شرور كثيرة ، وهذا الرجل كبير اى له آثار عظيمة في المجتمع ، و كقوله تعالى : فغلبوا هنالك و انقلبوا صاغرين اى قليل الاثر حقير الخطر ، و يتصرف الشيء بالاكبرية والصغرية بهذا الاعتبار حتى اذا بلغ مرتبة اللاحدية بحيث لا يمكن وصفه في ذلك ، فيقال له : اكبر بقول مطلق كقولنا : الله اكبر اى اكبر من ان يوصف كاماورد في احاديثنا .

اذا عرفت هذه فابعمل ان الامامية على ما صرخ بها المفید رحمه الله في اوائل المقالات والشيخ الطوسي رحمه الله في التبيان والطبرسي رحمه الله في المجمع ذيل قوله تعالى : ان تجتنبوا اكبائر الاية اجمعوا على ان المعاishi كلها كبيرة ، و هذا المعنى صحيح بالاعتبار الثالث فان المعاishi كانت كبيرة بالقياس الى مقام عبودية العبد لرب الارباب و خالق الاشياء فانها لاتناسبه ولا تليق به ولا تنبعى له .

و قد ورد في الروايات عن الفريقيين عدّ بعض المعاishi كبيرة وبعضها صغيرة ، و ذلك بالاعتبار الرابع فان آثار بعض المعاishi من العذاب والبعد من الله تعالى اكبر و اشد من آثار بعض آخر ، ولذلك اختلف الاخبار في عدد الكبائر :

## في المعاد

قال الشيخ الطوسي في البيان ذيل تلك الآية : والمعاصي و ان كانت كلها عندنا كبائر من حيث كانت معصية لله تعالى فانا نقول : ان بعضها اكبر من بعض ، ففيها ايضاً كبير بالإضافة الى ما هو اصغر منه ، وقال ابن عباس كل ما نهى الله عنه فهو كبير ، انتهى .

ثم ان الاقوال والاختلافات في البحث عن الكبائر والصغرى كثيرة مذكورة في التفاسير وغيرها ، والطالب يراجع ، وفيما ذكرنا كفاية لمن يستبصر ، وله الحمد .

**قول الشارح : الاول انه يستحق الثواب الخ - هذا قياس استثنائي صورته :**  
لو خلد المؤمن المرتكب للمكروه في العذاب لزم ان لا يثاب بaimانه ، وللزوم ظاهر بعد الاجماع على ان تقدم الثواب بدخول الجنة ثم الدخول في النار باطل لدلالة الآيات والاخبار الصريحة على ان الداخل في الجنة خالد فيها ابداً ، واما بطريق التالى فلان الخير وان كان مثقال ذرة وعد الله تعالى عليه الثواب ، والإيمان اعظم الخيرات ، بل خير دائم ثابت مع العبد ان مات عليه ، لا يزول عنه ابداً ، فوجب ان يكون ثوابه كذلك .

ثم ان مقدمات هذا الدليل كما عرفت سمعية حتى استحقاق الثواب بالإيمان ، والمصنف لم يدع ان دليلاً لهذا عقل ، فلامعنى لأن يقال كما في بعض التأليف : ان المدعى ثابت بدليل السمع لا بدليل المصنف .

**قول الشارح : و الجمع محال - اي ان يعذب و ينعم معاً عذاب الآخرة في جهنم ولا نعيم هناك ، و نعيم الآخرة في الجنة ولا عذاب هنا .**

**قول الشارح : الثاني يلزم ان يكون الخ - هذا ايضاً قياس استثنائي صورته :**  
ان المؤمن المرتكب للمكروه اولم ينقطع عذابه لزم تساويه مع الكفار والمرشحين في الآخرة ، وللزوم ظاهر ، والتألي باطل لقبح ذلك عند العقلاء بالضرورة لاسيما اذا كان مرتكباً للمكروه واحدة مع رعایته لسائر الوظائف والقربات والحرمات ، والقبح لا يصدر عنه تعالى .

ان قلت : لا يلزم تساويهما في الآخرة لأن دركات النار مختلفة من حيث شدة العذاب و خفته ، قلت : لزوم التساوى من حيث الخلود في العذاب يكفى في القبح . ثم ان عمدة الأدلة في هذا المطلب الروايات الصريرة ، راجع فيها ثامن المحار المطبوع حديثا .

**قول الشارح :** الى غير ذلك الخ - كقوله تعالى : بل من كسب سائقو احاطت به خطئته فاوئتك اصحاب النارهم فيها خالدون ، و قوله تعالى : ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد هل تجزون الا بما كنتم تكسبون ، و قوله تعالى : الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخطبها الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا و احل الله البيع و حرم الربا فمن جاءه موعظة من رب فانتهى فله ما سلف و امره الى الله و من عاد فاوئتك اصحاب النارهم فيها خالدون ، و قوله تعالى : والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها و ترهم ذلة مالهم من الله من عاصم كانوا اغشيت وجوههم قطعا من الدليل مظلما اوئتك اصحاب النارهم فيها خالدون ، و قوله تعالى : ان المجرمين في عذاب جهنم خالدون .

**ثم الجواب عن الآيات من وجوه :**

الاول تخصيصها بالكافار كما تدل عليه الاخبار الواردة في تفسيرها ، بل التخصيص واجب نظرا الى آيات المغفرة والعفو والشفاعة والالم يقى لها مورد ، بل اكثر هذه الآيات ينطبق بالمفهوم على الكفار فان المتعدى جميع حدوده تعالى و من يقتل مؤمنا متعمدا بما هو مؤمن و من احاطت به خطئته والذى كسب جميع السيئات كافرون لامحاله :

الثاني ان الخلود في اللغة والعرف يأتي بمعنى مطلق البقاء والبقاء المطلول ، وهذا لا ينافي الانقطاع ، فلذلك قيد في كثير من الآيات بالتأييد لعدم دلالته على هؤلاء الآيات لم تقييد به الا آية في سورة الجن ، هي و من يعص الله و رسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا ، لكنها بقرينة ما قبلها و بعدها يراد بها المشركون كما ان سائر الآيات ايضا لا يخلو من قبيل هذه القرائن ، فقول الشارح : و اما بتأويل الخ فان

اراد بالتأويل ارجاع الكلام الى معناه و مغزاه فلا بأس ، و ان اراد به صرف الكلام عن ظاهره فليس بمكان .

الثالث انا لو اخذنا باطلاق هذه الآيات و اغمضنا عن سائر القراءن في الكتاب والاحاديث فاطلاقها معارض باطلاق الآيات الدالة على ان من آمن و عمل صالح دخل الجنة ، والترجح معها اذ لا يمكن صرف اليمان و العمل الصالح عن ظاهر معناهما ، و يمكن حمل العصيان و ارتكاب السوء على الشرك والكفر والتفاق .

**قول الشارح :** فما تقدم من الخ - في المسألة السادسة، و قد مر بعض الكلام هناك فراجع .

**قول الشارح :** بان دوام العقاب الخ - قد ينافي المسألة السادسة ان دوام العقاب انما هو بحسب الاستحقاق فلا ينافي عدمه او انقطاعه باحد الاسباب .

#### المسألة التاسعة

##### ( في جواز العفو )

**قول الشارح :** في جواز العفو - الاولى ان يقال : في وقوع العفو ليوافق عنوان المصنف .

**قول المصنف :** والعفو واقع - هذه قضية مهملة في قوة الجزئية ، اثبتها المصنف بما ذكر من الادلة في قبال من نفي وقوع العفو كلياً الا عن الصغار او بعد التوبة ، فلا انه بقصد ايجاب العفو عليه تعالى ولا اثباته لجميع آحاد العاصين من المسلمين وغيرهم .

ثم ان العفو والمغفرة متادفان في الاصطلاح و هو اسقاط العقاب عن استحقه ، ولكن بينهما في اللغة فرقاً بان العفو محو والمغفرة ستر .

ثم العفو قد يكون بشفاعة الشافعيين و يأتي ببحث الشفاعة في المسألة اللاحقة ،

و قد يكون بغيرها مع التوبة و عن الصغائر وهو قول الخصم من المعتزلة ، او بدونها و عن الكبائر ايضا و هو قول الامامية والاشاعرة والبصريين من المعتزلة .

**قول المصنف :** لانه حقه تعالى الخ - هذا دليل على جواز العفو ذكر مقدمة للاستدلال على وقوعه ، و لكن الشارح لم يفرق بينه وبين ما بعده من الادلة على الواقع .

**قول المصنف :** مع ضرر النازل به - اي مع تضرر العبد الذى ينزل به العذاب لولا العفو ، و فى شرح البهرى : مع ضرر العبد به ، و فى شرح القوشجى : مع ضرر المكلف به ، و فى الشرح القديم : مع ضرر التارك به خطأ .

**قول المصنف :** فحسن استقاطه - هذا نتيجة القياس الذى كبراه كل حسن منه تعالى واقع ان لم يمنعه مانع من الحكمة ، ولا يتصور للمانعية الا الكفر لأن المؤمن الذى اتى بالصالحات و بكبائر من السيئات يضعف اقتضاء ما يعمله منها للعذاب في جنب ايمانه و صالحاته اعماله ، والمقتضى الضعيف لا يؤثر في قبال المقتضى القوى ، فالعفو واقع منه تعالى عن سيئاته .

ان قلت : على هذا فلا يعذب اصحاب الكبائر اصلا في الدنيا ولا في البرزخ ولا في القيامة ولا في النار ، قلت : ان اصحاب الكبائر على مرتب ، من المحتمل بل المعلوم ان يعذب بعضهم ببعض العذاب في بعض تلك المراحل حتى يصفو عن دنس الخطايا والسيئات ، لكن آخر الامر يؤثر ايمانه و صالحاته اثراها و يدركه العفو ، و على هذا فالعفو قطعى للمؤمن ولو بعد ان يعذب حينا كما بين فى المسألة الثامنة ان صاحب الكبيرة من المؤمنين ان عذب فعذابه منقطع ، لكن المدعى هنا وقوع العقو من دون تعذيب و هو ثابت في الجملة كما قلنا ، فان من المرتكبين للكبائر من لا يلتفت في القيامة إلى سيئاته لعظم صالحاته و رفعة ايمانه و قوة عرفانه .

ثم اعرض الخصم على هذا الدليل بان المانع من العفو موجود عقلا و شرعا ، اما المانع العقلى فان المذنب اذا علم انه يعفى ولا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على الذنب و تقريراً له منه و ذلك ينافي اللطف الواجب عليه تعالى لأن اللطف على

ما بين في المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث هو تقرير العبد من الطاعة و تبعيده عن المعصية ، و اما المانع الشرعي فان ذلك تبديل للقول لانه تعالى اوعد العاصين في كتابه بالعذاب فان لم يعذب العاصي كان ذلك تبديلا لقوله ، وقد قال تعالى : ما يبدل القول لدى و ما انا بظلام للعبيد .

فالجواب عن الاول ان الايمان بعفوه تعالى يوجب رجاء الشخص العاصي فيه لا انه يوجب العلم بوقوع العفوله واجبا عليه تعالى لان المؤمن العاصي يكون في خوف على ايمانه انه لايزول بعصيائه فيزول منه مناط غفرانه لان قوله تعالى : ثم كان عاقبة الذين اساؤوا السوأى ان كذبوا بآيات الله و كانوا به استهزؤون فصب عليهم ولا نهيرى التنافي بين العصيان والايمان الذي هو محبوب عنده ، فيحافظ على نفسه لئلا يقع في ورطة المعاصي ، فادا اتفق ذلك يرجو عفوه لايمانه بعفوه ، فلا يأس من روح الله تعالى ، والحاصل ان المؤمن حيث لا يطمئن على بقاء ايمانه الى موته ان تورط في معاصي ربه ويرى ان مضعفه و مزيله هو العصيان لا يميل اليه ، فكيف بان يغري عليه ، فان عصى احيانا يرجو غفرانه لا انه يجترى عصيانه .

و عن الثاني ان الآية خاصة بوعيد المشركين بشهادة ما قبله من الآيات ، وابقاوها على العموم يستلزم عدم النسخ والباء و عدم تبدل الكائنات و احابة الدعوات و عدم تهيئة المقضيات الى نهايات ازمانها لان في ذلك قوله تعالى مع انه يبدل تبديلا ، و قد جاء الحديث في تفسير الآية بان ما فعل المشركون والكافر من السيئات لا تبدل حسنات كما يبدل الله سيئات المؤمنين حسنات وكان الله عفورا رحيمـا .

**قول المصنف :** و لانه احسان - بالغير كما انه حسن في نفسه ، وكل احسان كالحسن في نفسه واقع منه تعالى ان لم يمنعه مانع من الحكمـة ، و لقرب هذا الوجه من سابقه لم يتعرض له الشارح .

**قول الشارح :** و غير جائز سمعـا - استدل هؤلاء بآيات الوعيد على عدم جواز العفو بـان ذلك يستلزم تبديل القول فيها ، و قد مر جوا به آنفا .

**قول الشارح :** فجاز تبرـكه - نتيجة للمتقدمـين ، والكبرـى و هي كل حق له

تعالى جائز كه غير مذكورة لوضوحاها .

**قول الشارح :** على مستحقه - اى على الله تعالى الذى يكون العقاب حقاله .

**قول الشارح :** و امان تر كه الخـ لان خلف الوعيد بخلاف خلف الوعد حسن يستحسن العقلاء و يبعد عندهم من الكرم ، و هو تعالى اكرم الاكرمين ، والكرم هو ايصال التفع الى احد او دفع الضر عنه من دون استحقاق ، و في هذا المطلب كلام ذكره العالمة المجلسى رحمه الله فى سادس البخار المطبوع حديثا فى آخر باب عفو الله تعالى و غفرانه فراجع .

**قول المصنف :** ولسمع - استدلوا بآيات و اخبار تدل على انه تعالى عفو عن السيئات، غفور يغفر الذنوب والخطايا، رحيم يرحم العباد ، فانها مطلقة لا تتقييد بالتوبة ولا تكون المعصية صغيرة ، و تقييدها بذلك كما عليه المعتزلة لا وجه له ، نعم ان الايمان شرط للغفورة من دون التوبة كما هو ظاهر كثير من الآيات ، و ان الكافر لا يغفر حتى يتوب عن كفره .

**قول الشارح :** يجب غفرانها - وجوبا سمعيا خلافا للمعتزلة فعندهم يجب عقلا .

قال المفید رحمه الله تعالى فى اوائل المقالات : القول فى التوبة و قبولها ، و اتفقت الامامية عالى ان قبول التوبة بفضل من الله عز وجل و ليس بواجب فى العقول اسقاطها لما سلف من استحقاق العقاب ، ولو لا ان السمع ورد باسقاطها اجاز فى العقول بقاء التائبين على شرط الاستحقاق ، و وافقهم على ذلك اصحاب الحديث ، و اجمعوا المعتزلة على خلافهم و زعموا ان التوبة مسقطة لما سلف من العقاب على الوجوب .

#### المسألة العاشرة

#### ( فى الشفاعة )

الكلام فى الشفاعة ماهى ، و ممن هى ، و لمن هى ، و فيماهى ، والى من هى ،

فالشفاعة في اللغف من الشفع وهو جعل شيء قريناً لآخر منضماً اليه، وفي الاصطلاح هي طلب النجاح أو الفلاح لأحد ممن بيده نفعه و ضرّه ، والمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي أن الشافع يضم طلبه إلى المشفوع له ما يتيسر به له أن ينال النجاح بمقعة أو الفلاح عن ضرّة لولا الشفاعة لا يتيسر له ذلك بتقسيمه وحده .

واما الشافعون فهم الانبياء والوصياء والولىاء والعلماء والملائكة والشهداء والصالحون والمؤمنون والاخيار كما ورد بذلك كله الاخبار .

واما المشفوع لهم فلا احد يوم القيمة الا له نصيب من الشفاعة بترفع الدرجة او دخول الجنة بغير حساب او تعجيل الحساب او ازاحة هول الموقف او تخفيف العذاب او استقاطه رأساً او خروجه من النار بعد ما كان فيها ، وفي كل ذلك وردت اخبار ، واقل مراتب الشفاعة تعجيل الحساب لاهل الموقف عموماً ، فقد روی ان نبينا صلی الله عليه وآلـهـ وسـلـيـهـ يشفع عند الله في ذلك و يخلصهم من هول الموقف و شدتها الى عرصـةـ الحـسـابـ .

واما ما فيه الشفاعة فهو ما عدناه من ترفع الدرجة الى آخر ذلك .

واما المشفوع اليه فهو الله الكريم عز وجل فانه تعالى يقبل شفاعة الشفاعة في كل حق لأن كل حق له فان كان له تعلق بعد فالكريم تعالى يرضيه بعطائه حتى يتجاوز عن الظالم ان كان محلاً للشفاعة .

**قول المصنف : والاجماع على الشفاعة** – بل هي كالعفو من ضروريات الاسلام، ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتاً ولا يمكن لمسلم انكاره ذهب الخصم الى ان العفو عن الصغار وعن الكبائر بعد التوبة والشفاعة لزيادة المنافع والثواب ، وحصرهما فيما باطل لما مضى و ما يأتي .

**قول المصنف : ويبطل منافي حقه** – اي ويبطل الشفاعة مثناً في حق الرسول صلی الله عليه وآلـهـ وسـلـيـهـ ، وهذا على ما فسره الشارح العلامـةـ والشارح القديـمـ والقوشـجيـ اشارـةـ الى دليل ابطال الشفاعة في زيادة المنافع ، و هذا الدليل مدخول لما سنتـقـولـ عليه عند قول الشارح : لو كانت في زيادة الخ .

و احتمل المولى احمد الاردينجي رحمه الله في حاشيته على شرح القوشجي ان يكون هذا الكلام تتمة مقول القيل بان يقول الخصم : انها لزيادة المنافع ، ولكن لا يصدق من الشفاعة في حقه صلى الله عليه وآله حيث نطلب له من الله تعالى علو الدوائر بالصلوة والسلام عليه لأن علو الرتبة في الشفيع بالنسبة إلى المشفوع له شرط في صدق الشفاعة ، فطلبناه من الله تعالى زيادة المنافع لمناشفة ، و طلبناه ذلك ليس بالشفاعة ، وعلى هذا الاحتمال فالكلام جواب من الوعيدية عن الاستدلال الذي نقله الشارح بان يقولوا : لأنسلم استلزم كون الشفاعة في زيادة المنافع ان تكون شافعين للنبي عليه وآلهم السلام لأن طلب زيادة المنافع شفاعة اذا طلبها العالى للدانى ، لا انه اشارة الى الاستدلال المذكور .

و اخذ الشارح البهشتى الاسفر اينى يبطل من ابطال ، و ما بعده اسم فاعل من المنافاة ليكون فاعلاً ليبطل ، و قدر له مفعولاً وهو هذا القول ، و اخذ لفظ حق مضافاً الى ضمير صاحب الكبيرة ، فتقدير الكلام : ويبطل هذا القول منافي حق صاحب الكبيرة ، و فسر المنافي بارتكاب الكبيرة من دون التوبة و فسر الحق بزيادة المنافع ، و توضيح مقاله ان الخصم يعترف بالشفاعة في زيادة المنافع للمؤمن المستحق للثواب و صاحب الكبيرة مؤمن مستحق له فيلزم ان يكون له شفاعة في زيادة المنافع ، ولكن لاشفاعة له فيها لأن ارتكابه للمكابر من دون التوبة ينافي ان يكون له نصيب فيها ، فانتقض كلية قول الخصم : ان الشفاعة في زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب ، والحال انه حمل هذا الكلام على ابطال كلية هذا القول ، و غير خفي على الناظر تكلفه .

اقول : من المحتمل ان يكون يبطل من البطلان ، و منافي اسم فاعل من المنافاة والضمير المجرور في حقه راجعاً إليه تعالى ، و يكون الكلام اشارة إلى بطلان دليل اقامه الخصم على مدعاه من انحصر الشفاعة في زيادة المنافع كما ان قوله بعد ذلك : و نفى المطاع الخ اشارة إلى بطلان دليل آخر اقامه عليه ، و صورة استدلاله ان الشفاعة لو كانت في اسقاط العقاب لزم منافي حقه تعالى لأن العذاب حقه و اسقاطه ينافي ، و اجاب المصنف بان لزوم المنافاة من الشفاعة في اسقاط العذاب لحقه تعالى باطل لأن الشفيع

في ذلك لا يطلب بشفاعته خروج المولى عن مقام مولويته وربوبيته ولا خروج العبد عن مقام عبوديته ومملوكيته حتى يلزم منافاة حقه تعالى ، بل هو يتمسك بصفة عزّ المولى وغناه عن عذاب العبد وصفة ذل العبد وافتقاره إلى رحمة المولى فيطلب منه الفوله ، فعفوه تعالى عن عبده من توابع جلاله سواء كان برأفتته عليه او بشفاعته ولئن من اوليائه او توبته العبد بنفسه ، فاسقط العذاب الذي هو حق له تعالى لا ينافي حقه لانه يسقطه باختياره وكرمه .

**قول الشارح :** و يدل عليه قوله تعالى **الخ** - راجع في الآيات والأخبار الواردۃ في الشفاعة ثامن البحار المطبوع حديثا .

**قول الشارح :** قيل انه الشفاعة - الاكثر على ذلك ، ووردت اخبار كثيرة فسرت المقام المحمود بها .

**قول الشارح :** قالت الوعيدية - هم الذين اخذوا آيات الوعيد على عمومها في الكافر وغيره ، وقالوا : صاحب الكبيرة ان خرج من الدنيا من غير توبة فهو من اهل النار خالد فيها ، لكن عذابه اخف من عذاب الكافر ، وهم المعتزلة والخوارج ، وعلى هذا المسلك ذهبوا إلى ان الشفاعة ليست لاهل الكبائر لأنهم ان شملهم العفو وبالتنورة والا فهم من اهل النار ، وقالوا : ان الشفاعة في زيادة المنافع .

**قول الشارح :** وذهب التفضلية - انهم في قبال الوعيدية ، يقولون : ان الله تعالى يتفضل على عباده يوم القيمة من غير استحقاقهم ، وهم الاشاعرة والامامية وطوابع من سائر الفرق ، لكن الاشاعرة يقولون : ان كل مالعبد يوم القيمة وفي الجنة تتفضل ليس له استحقاق رأسا ، والامامية يقولون : انه تعالى يتفضل على عبده زائداً على استحقاقه ، فإنه تعالى اعد لهم اجر اكريرا وان لهم من الله فضلاً كبيرا .

**قول الشارح :** وابطل المصنف **الخ** - جريسا على مسلك القائلين ببطلان الشفاعة في زيادة المنافع ، والفالحق عنده صدق الشفاعة فيهما لعدم تمامية هذا الاستدلال .

**قول الشارح :** لو كانت في زيادة **الخ** - يرد على هذا الاستدلال ان اللزوم

ممنوع ادلة يلزم من طلبنا الله صلى الله عليه وآله من الله تعالى علو" الدرجات كوننا شافعين له لأن الشفاعة لا تصدق اذا كان الطالب ادنى درجة من المطلوب له كمانبه على ذلك في بيان بطلان التالى بان الشافع اعلى من المشفوع فيه اي المشفوع له فإذا لم يكن الشافع اعلى منه لم يتحقق الشفاعة .

**قول الشارح : لغير** - لا دخل لهذا القيد في الاستدلال ، ولذا لم يأت به سائر الشارحين ، لكنه اشارة الى مذهب الخصم من حصر الشفاعة في زيادة المنافع .

**قول الشارح : حيث نطلب له الخ** - حيث نصلى و نسلم بقولنا : صلى الله عليه و آله و سلم او بعبارات اخرى وردت في الادعية والاخبار .

و ههنا بحث و هو ان طلبنا هذا بعد العلم بأنه مقبول عند الله تعالى هل هو منفعة لهم اولنا او لهم ولنا ، والحق ان ذلك منفعة لذالهم صلوات الله عليهم لأنه تعالى أكمل كرامته عليهم صلوات الله عليهم قبل خلق الخلق فلا يكون دعاء العباد سببا لكرامة عليهم ، فطلبنا الصلاة عليهم يوجب رحمة تنزل عليهم ثم تصل اليهم وسائط فيضه الى ذلك يومي مانقله البحراني رحمه الله في تفسيره ذيل الآية عن الكافي عن محمد بن يحيى عن احمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى ، قال : كنت عند الرضا عليه السلام فعطس فقلت : صلى الله عليك ، ثم عطس فقلت : صلى الله عليك ، ثم عطس فقلت : صلى الله عليك ، وقلت له : جعلت فداك اذا عطس مثلك نقول له كما يقول بعضنا البعض : يرحمك الله ، او كما تقول : قال : نعم ، اليس تقول : صلى الله على محمد وآل محمد ، قلت : بلـى ، قال : قات : ارحم محمدـا وآلـ محمدـ ؟ قال : بلـى و قد صلى الله عليه و رحـمهـ ، و اـنـماـ صـلـاتـنـاـ رـحـمـةـ عـلـيـهـلـنـاـ وـ قـرـبـةـ ، وـ ذـلـكـ سـرـ " تعدـيـةـ الـلـفـظـ بـعـلـىـ لـابـالـلـامـ المـفـيـدـ لـلـنـقـعـ .

**قول الشارح : نفي الله تعالى قبول الخ** - الصحيح في التبيير ان يقال : نفي الله تعالى ان يكون للظالمين شفيع ، وهذا كبرى قياس صغره الفاسق ظالم .

**قول الشارح : و الجواب انه تعالى الخ** - هذا الجواب والذى بعدهما خودان من الشيخ الطوسي ، قال في تبيانه ذيل الآية الكريمة : نفي من الله ان يكون للظالمين

## في المعاد

شفيع يطاع ، و يحتمل ان يكون المراد بالظالمين الكفار ، فهو لاء لا يلحقهم شفاعة شافع اصلا ، و ان حملنا على عموم كل ظالم من كافر و غيره جازان يكون انما اراد نقي شفيع يطاع ، وليس في ذلك نقي شفيع يجاب ، ويكون المعنى ان الذين يشفعون يوم القيمة من الانبياء والملائكة والمؤمنين انما يشفعون على وجه المسألة اليه والاستكانة اليه لانه يجب على الله ان يطيعهم فيه ، وقد يطاع الشافع بان يكون الشافع فوق المشفوع اليه ، و لذلك قال النبي صلى الله عليه و آله لبريرة : انما انا شافع لكونه فوقها في الرتبة و لم يمنع من اطلاق اسم الشفاعة على سؤاله .

اقول : ان الظالمين في الاية اما عام او خاص بالكافار والمنافقين والمشركين ، و يطاع اما يكون بالنسبة اليه تعالى او بالنسبة الى المشفوع لهم ، والحق انه خاص لقوله تعالى : في سورة الشعراء حكاية عنهم : تالله ان كنالى ضلال مين اذنسو يكم برب العالمين و ما اضلنا الا المجرمون فما لئمن شافعين ولا صديق حميم فلو ان لنا كرة ف تكون من المؤمنين ، و قوله تعالى في سورة الحاقة : انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحضر على طعام المسكين فليس له اليوم هبنا حميم ، و لروايات كثيرة من الفريقيين في ثبوت الشفاعة للظالمين من المؤمنين ، و اما يطاع فليس بالنسبة اليه عز وجل اذليس من بلية الكلام ان يقال : ليس للظالمين يوم القيمة شفيع يطيعه الله تعالى في شفاعته لأن نقي معنى عن مورد عند العرف يفيد شأنية المورده ، اللهم الا ان يتجوز في معنى الاطاعة من الاقياد الى قبول القول ، و هذا الذي ذكرت ما نقله الطبرسي رحمه الله في مجمع البيان حيث قال « مالظالمين من حميم » يريد ما للمشركين والمنافقين من قريب ينفعهم « ولا شفيع يطاع » فيهم فتقبل شفاعتهم ، عن ابن عباس و مقاتل ، انتهى .

فمعنى الاية ان الظالمين الذين ظلموا انفسهم بالكفر والشرك والنفاق ليس لهم قريب ينفعهم ولا شفيع اطاعوه في الدنيا بالحق كما ان ذلك ثابت لغيرهم من المؤمنين الذين تعازنوا على البر والتقوى و اطاعوا من نصبه الله تعالى للاطاعة من الانبياء

و ائمة الہدی ، و بهذا الذی قلنا روایات کثیرة ، راجع ثامن البحار المطبوع  
. حديثا .

والحاصل ان قولهم فی سورة الشعراء : فما لنا من شافعین ولا صدیق حمیم اظهار  
لتحسر هم علی الفائت عنهم مما حصل لاهل الایمان والولاية من الانتفاع بصدیق  
حمیم و شفاعة الشافعین ، وحکی الله تعالیٰ ذلك الواقع عنهم فی هذه الایة .

**قول الشارح :** والله تعالیٰ فوق الخ - قد قلنا ان يطاع ليس بالنسبة اليه  
تعالیٰ لأن ذلك لا يليق بالبلاغة و لأن نفی الشفیع المطاع بهذا المعنى لا يختص  
بالظالمین .

**قول الشارح :** ولا يلزم من نفی الشفیع الخ - ای لا يلزم من ذلك نفی الشفیع  
المجاب فی شفاعته ، بل يجوز ان يكون للظالمین شفاعة يجیز الله شفاعتهم و يقبل فی  
الظالمین قولهم و يجاب فی الشفاعة دعوتهم ، ثم لما نظرنا فی الادلة وجدنا ان تلك  
الشفاعة و الاجابة ليست لكل ظالم ، بل لمن هو مع ذلك من اهل الایمان والولاية .  
ان قلت : ما الفائدة فی تقيید الشفیع فی الایة بالمطاع ، قلت : ان الفائدة علی  
ما قلنا من كون المطاع بالنسبة الى المشفوع لهم ان الشفیع للمؤمن العاصی لا يكون  
الا الذي اطاعه من النبي او الوصی او ولی الفقیہ لأن اضافة الاطاعة بينهما تصحح شفاعة  
المطاع حقاً للمطیع عند الله عزوجل ، ولو لذاك لا ارتباط بينهما يصحح ذلك ، وشفاعة  
بعض المؤمنین الكاملین بعض ليس فی درجتهم من الایمان كما نطق به بعض الاخبار  
ترجع بالآخرة الى تلك الاضافة والارتباط ، فالشفاعة لمطیع الحق من مطاعه ، واما  
غيره فالمطیع والمطاع كلاهما فی الناز ، واما علی القول بان المطاع بالنسبة اليه  
تعالیٰ فالفائدة فيه الاشعار بان قبول الشفاعة ليس يجیب عليه تعالیٰ بحیث يعد مطیعا  
للشافعین بل على وجه المسألة والاستكانة منهم كما ذکر الشیخ رحمة الله فی تبیانه بقوله  
و يكون المعنى ان الذين يشفعون يوم القيمة الى آخر ما نقلناه عنه عن قریب .

ان قلت : ان بعد هذا الكلام : يعلم خائنة الاعین و ماتخفی الصدور ، فما المانع  
عن ان يكون يطاع ابتداء الكلام و يعلم حالا من ضمیر يطاع الراجع الى الله تعالیٰ لا

الى شفيع ، فلم يكن شفيع يقييد بيطاع ، قلت : ذلك خلاف اجماع القراء لانهم وقفوا على بيطاع ، ولو كان الامر كما قلت لوجب الوقف على شفيع ووصل بيطاع بما بعده .  
**قول الشارح :** وما للظالمين من انصار - في سورة البقرة وآل عمران والمائدة ، وكذا ما للظالمين من نصير في سورة الحج و فاطر .

**قول الشارح :** ولا تنفعها شفاعة - اكثر من عشرة مواضع نفى فيها اصل الشفاعة او نفعها او اغناوتها او ملوكها او قبولها .

**قول الشارح :** يوم لا تجزى الخ - في مواضع من سورة البقرة : واتقوا يوماً لا تجزى الآية ، في احدهما ولا تنفعها شفاعة ، و في الآخر لا يقبل منها شفاعة ، و في الموضعين يوماً منصوب على المفعولية للفعل الذي قبله لاعلى الظرفية ، ولا تجزى صفة له والعائد الى الموصوف محدود اى يوماً لا تجزى فيه نفس ، و اما اضافة يوم الى لا تجزى على ما في نسخ الكتاب فاشتباه منه رحمه الله او خطأ من النساخ ، نعم في سورة الانفطار : يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً و الامر يومئذ لله باضافة يوم الى لا تملك .

**قول الشارح :** والجواب عن هذه الخ - على ان اكثرهذه الآيات بقرينة ما قبلها او ما بعدها تنطبق على الكفار والمنافقين و اهل العداوة لاهل البيت صلوات الله عليهم .

**قول المصنف :** وقيل في اسقاط المضار - الظاهر ان اصحاب هذا القول ذهبوا الى ان الشفاعة في اسقاط المضار فقط كما ذهب اصحاب القول الاول الى انهافي زيادة المنافع فقط .

قال الاشعري في مقالات الاسلاميين : اختلفوا في شفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم : هل هي لاهل الكبار ، فانكرت المعتزلة ذلك و قالت ببطله ، و قال بعضهم : الشفاعة من النبي صلى الله عليه وسلم للمؤمنين ان يزدادوا في منازلهم من باب التفضيل ، و قال اهل السنة والاستقامة بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبار من امتته .

و قال النسفي في العقائد : والشفاعة ثابتة للرسل والآخيار في حق أهل الكبائر  
بالمستفيض من الأخبار .

و قال النفرازاني في شرحه بعد ذكر أدلة الطرفين : و لما كان أصل العفو والشفاعة ثابتة  
بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغار مطلقاً و  
عن الكبائر بعد التوبة و بالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد ، اما الاول فلان التائب  
و مرتكب الصغيرة المجنوب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو ،  
و اما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية .

و قال الشيخ الطوسي رحمه الله في تبيانه : و قوله لا يقبل منها شفاعة مخصوص  
بالكافر لأن حقيقة الشفاعة عندنا أن يكون في إسقاط المضار دون زيادة المنافع ،  
والمؤمنون عندنا يشفع لهم النبي صلى الله عليه وآلله فيشفعه الله تعالى ، و يسقط بها  
العقاب عن المستحقين الخ .

و قال الطبرسي رحمه الله في المجمع ذيل الآية قريباً من ذلك .

اقول : هذه الكلمات ظاهرة في ان اصحاب هذا القول حصروا الشفاعة في اسقاط  
المضار ، والمصنف رحمه الله قال بالشفاعة فيه و في زيادة المنافع ، و قد ذكرنا في  
اول المسألة ان الشفاعة في امور هذان منها .

**قول المصنف :** و الحج صدق الشفاعة فيهما - اي صدقها عرفاً كما بينه الشرح ،  
فإذا لم يتم دليل الحصر في واحد منها مع الصدق العرفي فيهما فلا مانع من الذهاب  
إلى القول بثبوتها بكل المعنيين ان وجد المقتضى لذلك من الأدلة السمعية ،  
و قد وجد .

**قول المصنف :** و ثبوت الثاني له الخ - اي ثبت الشفاعة بمعنى الثاني له  
صلى الله عليه وآلله بالدليل السمعي وهو قوله : ادخلت شفاعتي الخ .

اقول : بل ثبتت بمعنى الاول ايضاً ، ولاهل بيته و سائر الانبياء والولياء والعلماء  
والآخيار ايضاً ، كل ذلك باليات والأخبار .

## المسألة الحادي عشرة

## ( في وجوب التوبة )

عقد هذه المسألة في الكلام مع أنها فقهية لأن التوبة متعلقة بالعقاب .

**قول الشارح : التوبة هي الندم الخ .** الندم هو اضطراب روحي مع انقباض يحصل للإنسان عند اعتقاد التضرر بما فعله او تركه اختياراً بحيث لو استطاع تدارك ذلك لفعل ، وهذا يلزم العزم على ترك المعاودة لامحاله كالعكس فهـما متلازمان ، والعزم إنما يتعلق بما في حيطة الاختيار فيما يستقبل ، مما فعل بالعبد او ترك منه خارجا عن اختياره لم يصح ان يقال : انه كان عازما عليه ، فلذلك ادحضر الموت فات مجال التوبة مع ان الندم حاصل و ترك المعاودة واقع قهراً ، قال تعالى : و ليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضرا لهم الموت قال اني تبت الان ولا الذين يموتون و هم كفار او لئك اعتدىنا لهم عذاباً ياماً ، و لذلك قال تعالى : و ليست التوبة لهم ، اى لم يتحقق منهم التوبة اذ لا يقدرون على ذلك العزم عند حضور الموت ، ولم يقل : لا تقبل توبتهم لأن التوبة اذا تحققت من العبد قبلها الله تعالى تفضل كما عليه الامامية والاشاعرة و فريق من المرجئة او وجوهاً كما عليه المعتزلة و فريق آخر من المرجئة لانه تعالى قال : يقبل التوبة عن عباده و يغفو عن السيئات ، فتقيد التوبة في الآية بالمقبولة كما في بعض التفاسير ليس على ما ينبغي ، و اما قوله تعالى في المرتدین : فلن تقبل توبتهم فذلك في ظاهر الشرع لاعنة الله تعالى ان وقعت منهم التوبة حقيقة .

**اقول :** الظاهر ان التوبة المثبتة في قوله تعالى : إنما التوبة على الله للذين يعملونسوء الآية والمفkieة في قوله تعالى : و ليست التوبة للذين يعملون السيئات الآية هي توبـة الله تعالى فـإن العـبد اذا تـاب إلـى الله عـز و جـلـ بالـإيمـان وـالتـقوـيـ تـاب الله عليه بالرحمة و المغفرة ، فـمـيـحـصـلـ إـلـيـتـينـ انـعـفـوهـ تـعـالـىـ لـلـذـينـ يـتـبـونـ منـ قـرـيبـ

على الحقيقة لالذى يتمادى فى الكفر والسيئات الى حضور الموت فيقول انى تبت الان  
فان ذلك صرف قول لا التوبة حقيقة .

ثم ان تعلق التكليف عقلا وسمعا بالتوبة انما هو باعتبار العزم على ترك المعاودة  
والرجوع عما كان عليه من العصيان لأن الندم خارج عن الاختيار فلا يصح تعلق التكليف  
به وان كان العزم لا ينقدح في الباطن من دون حصول الندم لتلازمهما ، و قال بعض :  
ان التكليف به يصح باعتبار اسبابه التي بيد العبد ، فتدبر .

**قول الشارح :** لكونها معصية – هذا القيد معتبر شرعا لأن الندم على المعصية  
ان كان للاخلال بما يرجع اليه من عرضه او نفسه او ماله او حرمته و وجاهته عند  
الناس او غير ذلك لا يعده توبة عند الشارع ، بل لا بد ان يمحض ذلك على ما وقع منه  
من معصية الله تعالى ، والاحكام الاتية تدور مدار هذا القيد .

**قول الشارح :** في المستقبل – هذا القيد مستدركا لأن العزم لا يكون إلا بالنسبة  
إلى ما يستقبل .

**قول الشارح :** لأن ترك العزم الخ – اي انتفاءه يستلزم انتفاء الندم لأنه  
لازمه .

ثم ان هذا العزم لا يدمنه في تتحقق التوبة سواء قلنا انه جزء من حقيقتها كما  
هو ظاهر الشارح رحمه الله تعالى و ظاهر الشارح البهشتى والشارح القديم و غيرهم ، او  
خارج لازم لها كما هو ظاهر القوشجي ، او شرط لها كما هو صريح المفید رحمه الله تعالى  
في اوائل المقالات .

و في الكافي بباب الاعتراف بالذنب عن امير المؤمنين صوات الله عليه : ان الندم  
على الشريدعوى تركه ، و في هذا اشارة الى اللزوم .

ثم ان من لم يتمكن من الذنب الذى فعله كمن زنى ثم جب فان ندم عليه كان  
ذلك توبة صحيحة و ان لم يتحقق منه العزم على الترك لعدم قدرته عليه لأن له العزم  
تقديرًا بحيث يكون عازما على التركان استطاع ، و اما من حضره الموت فلام مجال له  
للعزم لا تحقيقا ولا تقديرًا ، و ندمه ايضا ليس عن افعال الهى بل من الهرول والدهشة

فلوردوا لعادوا لما نهوا عنه .

ان قلت : قدورد في الاخبار الصحيحة : كفى بالندم توبة ، و هذا ظاهر في عدم اشتراط العزم على ترك المعاودة ، قلت : اذا كان الندم يدعوا الى الترك و يستلزم منه كما مر " آنقا في كلام امير المؤمنين عليه السلام فمن بلغ الكلام ان يكتفى به في مقام البيان .

**قول الشارح :** وهي واجبة بالاجماع - اما عند الاشاعرة فبالسمع من الآيات والاخبار الامرة بها لأن الدليل العقلی في ذلك يبنتى على القول بالوجوب والحسن والقبح العقلية كما يأتي بيانه وهم لا يقولون بذلك، و اما عند غيرهم فالعقل والسمع معا، هذا ، ولكن قال الاشعرى في مقالات الاسلاميين : و اختلفوا (اي الناس) في وجوب التوبة فقال قائلون : التوبة من المعاصى فريضة ، و انكر ذلك آخرون .

**قول الشارح :** ولا تجب من الصغار الخ - لأنها مغفورة استحقاقا او تفضلا . قال الاشعرى في المقالات : اختلف المعتزلة في غفران الصغار على ثلاثة اقوال : فقال قائلون : ان الله سبحانه يغفر الصغار اذا اجتب الكبار تفضلا ، و قال قائلون : يغفر الصغار اذا اجتب الكبار باستحقاق ، و قال قائلون : لا يغفر الصغار الا بالتوبة .

اقول : ظاهر قوله تعالى : ان تجتبوا كبار ما تهون عنه نكفر عنكم سيناتكم و ندخلكم مدخلنا كريما و كذا ما في الحديث : من اجتب الكبار من المؤمنين لم يسأل عن الصغار ان الصغار مغفورة من المؤمنين بدون التوبة بشرط اجتب الكبار تفضلا ، وهذا احد موارد العفو من دون التوبة والشفاعة .

ولكن العارف لا ينبغي له ان يغتر " بكرم ربنا و جل فان مخالفته الحق ولو بمكر و يوجب انحطاط الدرجة في الآخرة لامحاله .

**قول الشارح :** انها لا تجب من النج - اي لا تجب التوبة عن الذنب الذي تاب منه اذا نقض توبته و عاد الى مثل ذلك الذنب ، و في قباليهم من قال : تجب لان توبته تلك بطلت بنقضها .

قال الاشعرى في المقالات : اختفى المعذلة في النائب يتوب من الذنب ثم يعود إليه على مقالتين : فقال قائلون : يؤخذ بالذنب الذى تاب منه اذا عاد اليه ، و قال قائلون : لا يؤخذ بما سلف لانه قد تاب منه .

اقول : في قوله تعالى : و من عاد فاوئتك اصحاب النار هم فيها خالدون في آكل الربا ، و قوله تعالى : و من عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذوانتقام في المجرم القاتل للصيد ، و قوله تعالى في الكفار : قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف و ان يعودوا فقد مضت سنة الاولين اشعار بان المائد الى الذنب الاول يؤخذ اشد من الاخذ الاول .

**قول الشارح :** سواء تاب عنها الاخ - التوبة من الذنب الذى تاب منه هي الاستمرار على التوبة بحيث لو نقض توبته و عاد الى مثله بطلت توبته ، و على هذا فيجب التوبة عن كل ذنب في كل وقت بان تاب عنه ابتداء او استمر على توبته او استأنف التوبة عنه ان نقضها .

**قول الشارح :** الاول انها دافعة الاخ - هذا قياس من الشكل الاول صورته ان التوبة دافعة للضرر المحتمل الذى هو العقاب و دافعة لخوف ذلك العقاب المحتمل و كل دافع لذلك يجب اتيانه بحكم العقل فالنوبة يجب اتيانها ، بيان الصغرى ان معصية المولى مقتضية للعقاب و شمول عفوه من دون التوبة غير معلوم و كذا الشفاعة اذ ليس من حق العبد فيصير العقاب محتملاً قوياً والخوف منه حاصلاً ، و بيان الكبرى ان العقل يحكم بالضرورة باتيان ما يدفع هذا الخوف والاحتمال وليس ذلك الا التوبة ، فتجب بحكمه ليحصل الامن .

ان قلت : انى يحصل القطع بقبول توبته حتى يحصل الامن ، قلت : ان تاب بحقيقةها التي هي الندم على مخالفة المولى من حيث هي مخالفة المولى العظيم القهار والعزم على تركها حصل القطع بذلك لانه تعالى وعد في كتابه بقبول توبه عبده و انه عزو جل لا يخلف الميعاد .

ان قلت : فاين موضع الاستغفار ؟ قلت : ان العبد العاصي اذا تذكر مقام رب

من العظمة والجلال والكربلاء و تضرر نفسه بالعصيان والخطاء حصل لها الندم لامحالة و احترق قلبه بنار الندامة على قدر عرفانه بعظمة ربه ففي الحال يتم حل لاطفاء تلك النار و ازالة ذلك العار عن ذيل روحه في مقام عبوديته ، ولا يجد بفطرته طريقا الى ذلك الا التوجه بقلبه الى جناب رب الرحمن المستعان ، ناظرا الى جمال عفوه ورحمته و مغفرته ، داعيا يا الله يا رحمن يارحيم يا عفو" ياغفور يا ذا الصفح الجميل يا اهل المغفرة والرحمة يا ذا الجلال والاكرام يا ذا الفضل والانعام يا من اظهر الجميل و ستر القبيح يامن لم يؤخذ بالجريرة ولم يهتك الستر ياعظيم العفو يا حسن التجاوز يا واسع المغفرة يا باسط اليدين بالرحمة يامقيل العثرات يا كريم الصفح ياربنا وسيدنا ومولانا ، قائلآلا الله الا انت سبحانك اللهم و بحمدك عملت سوءا وظلمت نفسى فاغفر لي واعف عنى و ارحم ذلى ومسكتنى فانه لارب" لي سواكولا يغفر الذنب الا انت يا خير الغافرين و يا ارحم الراحمين ، وهذا مقام الاستغفار والاستغفاء بعد ان قام مقام التوبة القلبية باحتراق قلبه بنار الندامة بعد ملاحظة عظمة ربه و تضرر نفسه ، ثم يأتي من بعد ذلك الى مقام التوبة النصيحة بالعزم على ترك طريق الخلاف وأخذ طريق الوفاق قائلآ : اياك نستعين ولا حول عن معصيتك الا بك ولا قوة على طاعتك الا بك ، ثم يأتي من بعد ذلك الى مقام التوبة العملية بقضاء ما فات عنهم الفرائض واداء ما ضيع من حقوق الخلاق و جبران ما انتقص عليه من الوظائف والفضائل ، فعند ذلك يشمله العفو والمغفرة من عند رب المغفرة والعفو بفضله حسب وعده .

قال الله تعالى : الر كتاب احکمت آياته ثم فصلت من لدن حکیم خیر ، ان لا تبعدوا الا الله انى لكم منه نذير وبشير و ان استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يمتعكم منايا حسنا الى اجل مسمى و يؤت كل ذى فضله و ان تولوا فاني اخاف عليكم عذاب يوم كبير ، الى الله مرجعكم و هو على كل شيء قادر .

و في مصباح الشريعة : قال الصادق عليه السلام : التوبة حبل الله ومدد عنائه ، ولابد للعبد من مداومة التوبة على كل حال ، وكل فرقه من العباد لهم توبه ، فتوبة الانبياء من اضطراب السر ، وتوبة الاولى من تلوين الخطارات ، وتوبة الاصفباء من التنفس ،

و توبه الخاص من الاشتغال بغير الله ، و توبه العام من الذنوب ، ولكل واحد منهم معرفة و علم في اصل توبته و منتهي امره ، و ذلك يطول شرحه هرنا ، فاما توبه العام فان يغسل باطنه من الذنوب بما في الحسرة والاعتراف بجنايته دائمًا و اعتقاد الندم على ما ماضى والخوف على ما بقي من عمره ، ولا يستصغر ذنبه فيحمله ذلك الى الكسل ، و يديم البكاء والاسف على ما فاته من طاعة الله ، و يحبس نفسه من الشهوات و يستغيث الى الله تعالى ليحفظه على وفاء توبته و يعصمه عن العود الى ما اسلف ، و يروض نفسه في ميدان الجهد والعبادة ، و يتقضى الفوائت من الفرائض ، و يرد المظالم ، ويعزل قرناع السوء ، و يسهر ليله ، و يظمآن نهاره ، ويفكر دائمًا في عاقبته ، و يستعين بالله سائلًا منه الاستقامة في سرائه وضرائه ، ويثبتت عند المحن والبلاء كيلا يسقط عن درجة التوابين فان في ذلك طهارة من ذنبه و زيادة في عمله و رفعة في درجاته ، قال الله عزوجل: و ليعلم من الله الذين صدقوا و ليعلم من الكاذبين .

وفي سادس البحار المطبوع حديثا بباب التوبة عن تحف العقول عن كميل بن زياد قال : قلت لامير المؤمنين عليه السلام : يا امير المؤمنين العبد يصيّب الذنب فيستغفر الله منه فما حد الاستغفار ، قال : يا بن زياد التوبة ، قلت بس ؟ قال : لا ، قلت : فكيف ؟ قال : ان العبد اذا اصاب ذنبًا يقول : استغفر الله بالتحريك ، قلت : و ما التحرير ؟ قال : الشفتان واللسان يريد ان يتبع ذلك بالحقيقة ، قلت : و ما الحقيقة ؟ قال : تصدق في القلب و اضمّار ان لا يعود الى الذنب الذي استغفر منه ، قال كميل : فاذا فعل ذلك فانه من المستغفرين ؟ قال : لا ، قال كميل : فكيف ذاك ، قال : لانك لم تبلغ الى الاصل بعد ، قال كميل : فاصل الاستغفار ما هو ، قال : الرجوع الى التوبة من الذنب الذي استغفرت منه ، و هي اول درجة العباديين ، و ترك الذنب والاستغفار اسم واقع لمعان ست" : اولها الندم على ما ماضى ، والثانى العزم على ترك العود ابدا ، والثالث ان تؤدى حقوق المخلوقين التي بينك وبينهم ، والرابع ان تؤدى حق الله في كل فرض ، والخامس ان تذيب اللحم الذى نبت على السحت والحرام حتى يرجع الجلد الى عظمه ، ثم تنشيء فيما بينهما لحما جديدا ، والسادس ان تذيق البدن الم

الطاعات كما اذقتها لذات العاصي .

**قول الشارح : هو العقاب والخوف** - في بعض نسخ الكتاب والشرح القديم والقوشجي معطوف باو ، فالمعني على هذا: إنها دافعة للضر الذي هو العقاب في الآخرة ان لم يشمل العاصي العفو والشفاعة او خوف العقاب في الدنيا ان شمله ، والمتصلة مانعة الخلو ، وتقدير المحتلم كما مر في بياننا غير محتاج اليه على هذا الفرض.

**قول الشارح : الثاني اذا نعلم ان الخ** - هذا ايضا قياس من الشكل الأول ، هو ان التوبة ندم على القبيح او الاخلال بالواجب والندم على ذلك واجب لأن الاصرار عليه قبيح عند العقلاء .

اقول : قدقلنا ان الندم امر قهري يحصل عند الاعتقاد بالضرر بما فعله او تركه ، فهو من حيث هو ندم لا يتعلق بالتكليف حتى يقال : انه واجب وتركه قبيح ، فالحق ان يقال : انا نعلم قطعا وجوب العزم على ترك معاودة القبيح او الاخلال بالواجب لأن عدم العزم والاصرار على ذلك قبيح بحكم العقل والعقلاء .

**قول الشارح : اذا عرفت ان الخ** - اي اذا عرفت بالدللين ان التوبة واجبة كلية لكلية المقدمتين في كل من القياسين فهي واجبة عن كل ذنب ولا يصح من البعض كما يأتي التصريح به في كلام المصنف عن قريب .

**قول المصنف : ويندم على القبيح لقيحه ان الخ** - حاصل هذا الكلام ان باعث العبد على التوبة يجب ان يكون قبح ما فعله من الحرام او ما تركه من الواجب سواء انضم اليه امر آخر من الامور الدنبوية او الاخروية اما لا بحيث لو كان الباعث امراً آخر و ان كان امراً اخر ويامن فوات الجنة او عذاب النار لم تصح توبته ، واستدل على ذلك بأمررين .

الاول اتفاء الندم لان شارب الخمر لو ترك شربها او تارك الصلاة لو اتى بها مثلا لان الناس يذمونه او احسن ضر الشرب بذاته او خاف عذاب النار لم يندم على هذا الفعل او الترك ، بل ترك الشرب و فعل الصلاة لاجل هذه الامور ، فلو لاهي لارتكب الشرب و ترك الصلاة ، فاذا اتفقى الندم اتفقت التوبة لانها متقومة به .

الثاني قياس التوبة بالاعتذار العرفى فان المسىء لو اعتذر الى المظلوم لالانه اساء اليه بل لخوفه من عقوبة السلطان لم يقبل عذرها .

اقول : في كلام الوجهين نظر ، والحق ان الندم يحصل و ان لم يكن سببه نفس فعل الحرام او ترك الواجب ، بل امر توسط بينه وبين الندم ، فتلك الواسطة ان كانت بحيث يصح معها قصدا القربة في ترك المحرم و اتيان الواجب كخوف النار و حرمان الثواب في دار القرار صحت توبته ، و ان كانت بحيث تنافي ذلك كخوف الضرر بيده او ملامة الناس او عقوبة السلطان فلا ، والحاصل ان قبل لتارك شرب الخمر : لم تركته ؟ فان قال : لقبحه في الدين او لانه حرام او لخوف العقاب او لرجاء الثواب او للتقرب إلى الله او لان الله نهاي عنده او للامن من سخطه او غير ذلك مما يرجع إليه تعالى فتوبيته صحيحة ، يسقط بها عقاب ما سلف منه ، فان اجاب بما لا يرجع إليه تعالى فلا .

**قول المصنف : كان الغاية - اي العلة الغائية الداعية للفاعل إلى الفعل الباعنة له عليه ، و يقال لها الغاية باعتبار التحقق في الوجود بعده الفعل ، والمعنى ان خوف النار فقط من دون قبح القبيح ان كان باعثا له على ترك ارتكاب حرام او ترك الاخلال بالواجب فليس ذلك بالتوبة .**

**قول المصنف : فلا يصح من البعض الخ - قول أبي هاشم الجبائي ان التبعيض لا يصح في التوبة ولا تصح عن قبيح دون قبيح سواء كان ذلك القبيح ارتكاب حرام او ترك واجب ، و دليله ان التوبة من القبيح لابد ان تكون لقبحه لامر آخر سواء انضم الى القبح شيء آخر لا ، فلو تاب العاصي من بعض دون بعض يكشف ذلك عن ان توبته ليست لقبح القبيح بل لامر آخر لانه لو كان داعيه إلى التوبة قبح القبيح لناب من كل قبيح لأن القبح متتحقق في كل قبيح ، نعم يصح التبعيض اذا اعتقاد التائب في بعض القبائح حسنا او كان مستحقرا لقبيح في جنب قبيح آخر كما يأتي في كلام المصنف والشارح ، هذا كلام أبي هاشم .**

و اورد عليه مانقل عن أبي على الجبائي من ان التبعيض في ترك القبيح كالتبغيف في ترك الواجب ، والثاني جائز بالاجماع فكذا الاول ، والجامع بينهما ان ترك القبيح

لقبحه و فعل الواجب لوجوبه فيصح التبعيض في كلِّيَّهما ، فلو كان غير صحيح في الأول لكن غير صحيح في الثاني .

اقول : تسلّمًا وجوب ترك القبيح لقبحه و اتيان الواجب لوجوبه الان باهاشم يرد هذا القياس لفرق الفارق بينهما كما يأتي بيانه في كلام الشارح ، ولكن الحق انه لا يجب ذلك ، بل يكفي مطلق الترك في الأول و كون الداعي في الثاني الهيا لانفسانيا و ان كان الاتيان لوجوبه في الدين احد الدواعي الالهية لكنه لا يتعين ، نعم لو كف نفسه عن حرام تطالبه بذلك طلبا لمرضاته تعالى كان له ثواب بذلك مزيدا على الامن من العقاب .

اذاعر فذلك فالتبسيط في ذلك ممكن كما يشهد به الوجدان ويشاهد للتاينين من العباد ، فان انسانا لو كان زانيا و كاذبا امكنا ندمه على كذبه و عزمه على تركه لله تعالى و ان لا يعود اليه ابدا ، و بقاءه على ارتكاب الزنا لغيبة شهوته و عدم تمكنه من الزواج معتقدا حرمته راجيا لتفويق التوبة منه بالتمكن من سبيل النكاح ، وهذا مراد المصنف مما يأتي في كلامه من ترجيح الداعي الى الندم على البعض كما ان هذا الترجيح متصور في افعال الواجبات .

**قول الشارح :** لم تكن مقبولة - على تقرير أبي هاشم ينبغي ان يقال: لم تكن توبته بالتوبة .

**قول الشارح :** بالتفعيم في الاول دون الثاني انخ - اي بتعميم النهي المستدعي لترك كل فرد من افراد القبيح كما لوقال المولى : لاتأكل الرمانة الحامضة فانه يستدعي ترك أكل كل رمانة حامضة والالم يمثل النهي بخلاف ما لوقال : كل الرمانة الحامضة فانه لا يأكل واحدة لامثل الامر ، فحصل الفرق بين ترك القبيح و فعل الواجب بأنه لو ترك بعض افراد القبيح و ارتكب بعضها الاخر يكشف ذلك عن ان تركه لذلك البعض ليس لقبح الفعل بخلاف الواجب فان اتيان بعض افراده دون بعض لا يكشف عن انه ليس لوجوبه ، بل ظاهر في الاتيان لوجوب .

اقول : كلام أبي على كما هو صريحة ليس في افراد واجب واحد او قبيح واحد ،

بل في الواجبات والقبائح يأتى بعضها و يترك بعضها ، فانه يقول مثلا : لو صح ان يقال للعبد المصلى التارك للصوم : ان صلاتك ليست بصحيحة لان اللازم عليك ان تصلى لوجوها و لست تصلى له لانك لو صلحت لذلك لصمت لانه واجب ايضا لصح ان يقال للعبد التائب عن الزنا المصر على الكذب : ان تو بت عن الزنا ليس بصحيحة لان اللازم عليك ان تتوب منه لقبحه و لست كذلك لانك لو تبت لذلك لتبت من الكذب لانه قبيح ايضا ، فإذا امتنع القول الاول امتنع القول الثاني ، وهذا حق اذلو وجب ترك القبيح لقبحه لغير اتيان الواجب لوجوهه لغير فكمما يستكشف من التبعيض في ترك القبائح ان ترك المتروك ليس لقبحه يستكشف من التبعيض في اتيان الواجبات ان اتيان المأتمى ليس لوجوهه ، فإذا قلنا بعدم التبعيض في احدهما فلا بد من القول به في الآخر ، ولكن قلنا من قبل : ان الواجب لا يجب اتيانه لوجوهه ولا القبيح يجب تركه لقبحه ، و التبعيض ممكن في المحرمات والواجبات .

**قول الشارح :** و ان كان اعتقاده الخ - اي وان كان اعتقاد من اعتقاد الحسن في بعض القبائح لانه لا يعتقد القبيح كما هو حقه ، فاعتقاده جهل مركب و هو قبيح .

**قول الشارح :** فـ **فـ كـ ذـ الـ عـ زـ** - اي فـ **كـ ذـ الـ عـ زـ** فيما نـ حـ نـ فيـهـ بـ الـ نـ سـ بـةـ إـ لـىـ تـ رـ كـ المـ عـ اـ وـ اـ دـ اـ ةـ إـ لـىـ كـ بـ يـ رـ ةـ كـ قـ قـ تـ لـ الـ تـ قـ سـ بـ غـ يـ رـ حـ وـ صـ غـ يـ رـ ةـ كـ كـ ذـ يـ رـ ةـ فـ هـ زـ لـ .

**قول المصنف :** و **التحقيق الخ** - الفرق بين تحقيق المصنف و قياس ابي على مع اتفاقهما في المدعى ان قياسه لا يفيد الالتزام الخصم و اسكاته بجامع بين المقيس والمقيس عليه، فلذا تم حل الخصم لبيان الفارق بينهما، و اما المصنف فقد حل "العقدة" بـ **الدـ اوـ اـ عـ اـ** في ترك المحرمات مع اشتراطها في الندم على القبيح لـ **قـ بـحـ** تختلف بحسب الامور الخارجية ، فيصير اختلافها سببا لـ **تـ رـجـ يـ** بعضها على بعض ، فيحصل له العزم على ترك بعض المحرمات دون بعض كما ذكرنا من قبل من مثال الزنا والكذب ، فـ **تـ حـ قـ يـ** مدعى ابي هاشم و دليل ابي على ، و يـ **وـ اـ وـ فـ** دليل ابي هاشم و مدعى ابي على ، فـ **غـ لـ طـ** القوشجي في قوله : ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين

ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو على فآخر كلامه يخالف او له ، انتهى .

ثم ان المصنف اخذ كلامه هذامن المفید حيث قال في اوائل المقالات : القول في التوبة من القبيح مع الاقامة على مثله في القبح ، اقول : ان التوبة من ذلك تصح و ان اعتقاد النائب قبح ما يقيم عليه اذا اختلفت الدواعي في المتروك والمعزوم ، فاما اذا اتفقت الدواعي فيه فلا تصح التوبة منه ، وهذا مذهب جميع اهل التوحيد سوى ابي هاشم الجبائى فإنه زعم ان التوبة لا تصح من قبيح مع الاقامة على ما يعتقد قبحه وان كان حسنا فضلا عن ان يكون قبيحا .

**قول المصنف :** يبعث عليه - اي على الندم على البعض .

**قول المصنف :** و ان اشتراك الداعي في الندم في كل قبيح لا يستلزم ان يكون الندم في كل قبيح ارتكبه حاصلا بالفعل ، بل يجب حصول الندم فيما يتوب منه ، و لكن قلنا : ان حصول الندم على القبيح لا يجب ان يكون لقبحه ، بل لكل امر يرجع اليه تعالى سواء كان قبحه او غيره و كان غافلا عن القبح رأسا .

**قول الشارح :** كعظام الذنب الخ - لابد ان يكون داعيه الهايا كما قلنا سواء انضم اليه احد هذه الامور اما .

### المؤلة الثانية عشرة

#### ( في اقسام التوبة )

**قول الشارح :** كالعيدين - اي صلاة عيدين الفطر والاضحى .

**قول الشارح :** حد قذف - لأن حد القذف حق للمقذوف حتى لو مات فلورثته المطالبة بذلك .

**قول الشارح :** من جهة المعنى - اى من جهة كمال العمل في مقام التوبة و كشف ذلك عن قوة ايمانه .

**قول المصنف :** و يجب الاعتذار الخ - هذامن ذكر الخاص بعد العام لانه من اقسام حق الادمى .

**قول الشارح :** لامكان الاجراء - كذا في النسخ ، وال الصحيح الاجتزاء كما في المتقول من الكتاب في سادس البحار المطبوع حديثا ، و حاصل المعنى ان الاكتفاء بالندم على جميع معاصيه جملة في مقام التوبة ممكن فيكتفى بذلك لأن المطلوب هو الندم و هو حاصل و ان كان التفصيل اولى ، وفي بعض الاحاديث دلالة عليه .

**قول الشارح :** اذا تاب المكلف الخ - هذا الاختلاف بين ابي علي و ابي هاشم يرجع الى ان المداومة على الندم واجبة بحيث كلما تذكر المعصية مرتکبها كان على حالة الندامة منها اولا ، فابو علي على الاول و ابنه على الثاني .

اقول : مرتکب المعصية بعد التوبة منها اما ينسيها او يتذكرها او يكون عند عرضها ، ففي حالة النسيان لا حكم عليه ، وفي الاخيرتين لا يجب عليه الاكف عنها لأن الندامة باقتضاء ايمانه حصلت له فلا يبقى الاكف " والعزم على الترك ، فلو اشتبه بها او ارتكبها فتلك جديدة يجب عليه التوبة عنها ايضا ، وهكذا .

روى في سادس البحار المطبوع حديثا ص ٤٠ عن الكافي بالاسناد عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ، قال : يامحمد بن مسلم ، ذنب المؤمن اذا تاب منها مغفورة له ، فليعمل المؤمن لما يستأنف بعد التوبة والمغفرة ، اما والله انها ليست الا لاهل الايمان ، قلت : فان عاد بعد التوبة والاستغفار من الذنب وعاد في التوبة ؟ فقال : يامحمد بن مسلم اترى العبد المؤمن يندم على ذنبه ويستغفر الله تعالى منه ويتوب ثم لا يقبل الله توبته ، قلت : فانه فعل ذلك مرارا يذنب ثم يتوب و يستغفر ، فقال : كلما عاد المؤمن بالاستغفار والتوبة عاد الله عليه بالمغفرة و ان الله الغفور رحيم ، يقبل التوبة و يغفون السينيات ، فاياك ان تقنط المؤمنين من رحمة الله .

ثم ان اشتئاع المعصية من حيطة الحيوانية لا ينافي الندامة من حيطة العقلانية

فإن المؤمن يمكن أن يكون عند كربله و تذكرة و عيده نادما على ما ارتكبه من العصيان بحسب عقله و إيمانه ، مائلا بحسب شهوته او غضبه الى مثل تلك التي تاب منها ، و ربما يغفل ويزل فيها ثانية عند تهيئة الأسباب ، نعم هذا عند ضعف الإيمان ، و امامن قوى إيمانه وعقله فهو غالب على غضبه و شهوته ، صائن لنفسه عند ما قرب من معرض معصيته .

ثم إن هم السيدة مغفور بدلالة الأحاديث سواء كان على الابتداء او بعد التوبة من تلك السيدة .

روى في سادس البخاري ص ١٨ عن الكافي بالاسناد عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : ان آدم عليه السلام قال : يارب سلطت على الشيطان واجريته من مجرى الدم فاجعل لي شيئا ، فقال : يا آدم جعلت لك ان من هم من ذريتك سيدة لم تكتب عليه ، فان عملها كتبت عليه سيدة ، ومن هم منهم بحسنة فان لم يعملها كتبت له حسنة ، وان هو عملها كتبت له عشرة ، قال : يارب زدني ، قال : جعلت لك ان من عمل منهم سيدة ثم استغفر غفرت له ، قال : يارب زدني ، قال : جعات لهم التوبة و بسطت لهم التوبة حتى تبلغ التقى هذه ، قال : يارب حسبي .

**قول المصنف :** وكذا المعلول مع العلة - اي و كذا في وجوب التوبة من المعاول مع وجوبها من عاته اشكال ، فهل يجب على المرتكب توبيخ من العلة والمعلول او توبة واحدة من المعاول فقط ، وهذه المسألة ترجع الى ان سبب الحرام حرام حتى يجب منه التوبة اولا ، والحق انه ليس بحرام مطلقا الا ان ينطبق عليه عنوان من عنوانين المحرمات لان الحكم يتتحقق عند تتحقق موضوعه والا فلا ، والحق ايضا ان التوبة لا تجب قبل وجود المعصية سواء كانت سببا او مسببا لان سبب وجوب التوبة هو ارتکاب المعصية فما لم يتم تتحقق السبب لم يتم تتحقق المسألة .

قال المفید رحمة الله في اوائل المقالات : القول في التوبة من المولود قبل وجوده او بعده ، و اقول : انه لا يصلح التوبة من شيء من الافعال قبل وجوده سواء كانت مباشرة او مولدة او من فعل سببا او جب به سببا ثم ندم على فعل السبب قبل وجود المسبب فقد

سقط عنه عقابه وعذاب المسبب و ان لم يكن نادما في الحقيقة على المسبب ، ليس لأن مصر عليه او متهاون به لكن لأنه لا يصح له الندم مما لم يخرج الى الوجود والتوبة مما لم يفعله ، غير انه متى خرج الى الوجود ولم يمنعه مانع من ذلك فان التوبة منه واجبة اذا كان فاعله متمكنا ، وهذا مذهب جمهور اصحاب التولد وقد خالفهم فيه نفر من اهله ، و زعموا ان التوبة من السبب توبة من المسبب ، وقال بعضهم : انه بفعله السبب يكون كالفاعل للمسبب و لذلك يجب عليه التوبة منه ، والقولان جميعا باطلان لأن التوبة من الشيء لا تكون توبة من غيره ، وقد ثبت ان السبب غير المسبب ولا السبب قد يوجد ولا يخرج المسبب الى الوجود بمانع يمنعه منه ، انتهى .

**قول الشارح : اذا فعل المكلف العلة الخ - اندر حمه الله بسطه هنا مورد الكلام**  
و صوره صوراً : فان سبب الحرام املا يتخلل بينه وبين الحرام زمان و اما يتخلل ، وعلى كل فاما يكون المعلول مباشريا او توليديا ، والشارح رحمه الله فرض مورد الكلام ما اذا كان بينهما تخلل زمانى و كان المعلول توليديا ، فشيخ المعتزلة قالوا : يجب التوبة من المعلول فقط و تصح التوبة منه و لو قبل تتحققه ، و قاضى القضاة عبدالجبار المعتزلى قال : يجب عليه توبتنا : احديهما من العلة والآخرى من كون الرمى مولدا للقيمة فان التوليد عنوان غير ذات الرمي ، ولا يجوز الندم على المعلول اصلاً قبل تتحققه لانه لا يصح فيه حينئذ ولا عند تتحققه لانه حينئذ خارج عن اختيار الفاعل .

اقول : كان هذا القاضى ذهب الى عدم استناد الافعال التوليدية علينا ، وقد مر الكلام فيها فى المسألة السابعة من الفصل الثالث من المقصد الثالث ، لكن انكار جواز الندم عليها عجيب ، فتدبر ، والحق ان كلام المولد والمتولد ان اطبق عليه عنوان من المحرمات وجوب منها التوبة والا فلا .

**قول المصنف : ووجوب سقوط العقاب بها - اي و في وجوب سقوط عقاب**  
المعصية التي تاب منها العبد على الله تعالى اشكال ايضا .

اقول : مقتضى دأب المصنف من الايجاز فى الكلام لاسيما فى هذا الكتاب ان يقول : وفي ايجاب التغبير مع الذكر ، والتجديد ، والمعلول مع العلة ، ووجوب سقوط العقاب

عليه تعالى بها اشكال ، فلم افهم لذكر بعض الالفاظ وتكرير بعضها وجها ، ولا يخفى ان الوجوب في الاخير عليه تعالى و فيما قبله على العباد .

**قول الشارح : و اختلفوا فقالت المعتزلة الخ -** اقول : انه تعالى اخبر في كتابه بقبول التوبة و وعد التائبين بذلك و خلف الوعد قبيح لا يصدر من الحكيم فوجب عليه القبول بحسب وعده لا بالاصالة ، لكن على شرط وهو الايمان والمحبة والولاة لمحمد و اهل بيته الطاهرين والاعتقاد بولائهم و امامتهم و خلافتهم و وصايتهم عن النبي صلى الله عليه وآله ، قال الله تعالى : واني لغفار لمن تاب وآمن و عمل صالح ثم اهتدى ، وهذا الاهداء بعد الايمان و العمل الصالح هو الاهداء الى ولائهم كما هو مفسر بذلك في اخبار .

**قول الشارح : وقالت المرجئة الخ -** بعض المرجئة في هذه المسألة على مذهب المعتزلة ، و اما الاشاعرة فلا يقولون بوجوب شيء عليه تعالى ، و اما الامامية فعلى وفاق الاشاعرة في هذه المسألة .

قال المفید رحمه الله تعالى في اوائل المقالات : القول في التوبة و قبولها ، اتفقت الامامية على ان قبول التوبة بفضل من الله عز وجل و ليس بواجب في العقول اسقاطها لمسلف من استحقاق العقاب ، ولو لوان السمع ورد باسقاطها لجاز في العقول بقاء التائبين على شرط الاستحقاق ، و وافقهم على ذلك اصحاب الحديث ، و اجمعوا المعتزلة على خلافهم و زعموا ان التوبة مسقطة لما سلف من العقاب على الوجوب .

**قول الشارح : لم يحسن تكليف العاصي -** بقوله تعالى : و توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون لعلكم تفلحون ، و غير ذلك من الآيات و الاخبار ، و كذا التكليف العقلی .

**قول الشارح : بيان الشرطية ان التكليف الخ -** توضيح بيانها ان العبد اذا تاب فاما نحكم بعدم سقوط عقاب المعصية التي تاب منها و وجوب عقابه بدون الثواب له على توبته او مع الثواب له عليها ، او نحكم بسقوطه بغير التوبة او بسقوطه بها ، فالاول يلزم منها للغو في تكليفه بالتوبة ، والثانى ممتنع لامتناع اجتماع الثواب و العقاب للذان

هما ضدان ، والثالث يستلزم ان يكون السقوط بلا سبب وان يصير ما هو سبب لغوا معطلا اذ لا يسقط العقاب بشيء غير التوبة ، فتعين الرابع وهو الحكم بسقوط العقاب بالتوبة ، والشارح رحمه الله تعالى اجاب بمنع الثاني والثالث ، ويأتي بيانهما .

**قول الشارح :** الثاني ان من اساء الخ - هذا الاستدلال واستدلال المرجئة متقدا بالان ، والحق ان الاساءة ان كانت قليلة كالتلاف مال يسير او شتم بكلمة وبالغ في الاعتدار و كان ظاهره صدقها فان العقلاء يندمون المظلوم لولم يقبل عذرها ، والحكموا بالتخمير بين القبول و عدمه .

**قول الشارح :** والجواب عن الاول انه لانسلم الخ - هذا الجواب مردود لأن المعزولة يقولون : لا يجب عليه تعالى اسقاط العقاب بغير التوبة ، وهذا حق نقول به ايضا لأن العفو وزيادة الثواب والشفاعة جائزة لا واجبة ، فلو لم يسقط بالتوبة وقلنا ان الثواب والعقاب لا يجتمعان لزم ان يكون التكليف بالتوبة لغوا .

**قول الشارح :** سلمنا لكن نمنع عدم اجتماع الخ - هذا الجواب حق ، لكن قلنا من قبل ان الاسقاط بحسب وعده لا بحكم العقل مستقل ، فلو لا تلك الآيات الواعدة لم يمكن الاستدلال بنفس التكليف بالتوبة على وجوب اسقاط عقاب المعصية التي تاب منها العبد ، لكن الانصار ان في طلب التوبة اشعاراً بان المولى يضمن اسقاط العقاب ان امثال العبد امره بها .

**قول الشارح :** من قبح الذم - اي ذم المظلوم بعد ذلك .

**قول الشارح :** نمنع المساواة الخ - والحق ذلك لأن عظمة رب الارباب جلت آلاه لا تبقى مجالاً للحكم بالمساواة .

**قول الشارح :** فلما بينا من ابطال التحابط - في المسألة السابعة ، والتحابط هو سقوط كل من الثواب والعقاب بالآخر ، ثم لا ينحصر سبب سقوط العقاب فيهما ، بل يمكن بنفس التوبة ، سلمنا ، لكن عدم وجوبه عقلاً لا يستلزم عدمه شرعاً ، و هو ثابت كما مر .

ثـان القول بالوجوب السمعي بحسب وعده تعالى والقول بالتفضل لا يرجـع الخلاف

فيهما الا لفظ لأن مدر كهما واحد ، وهو أخباره بأنه تعالى يقبل التوبة عن عباده ، وهذا كالغفو والشفاعـة وغيرهما من أوصاف كرمه مما أخبر في كتابه أو على لسان أصيائـه ، فسواء قلنا أنه تعالى يتفضل بذلك أو يجب عليه بحسب وعده ، واما الاستدلال على ذلك باستقلال العقل فمشكل .

### المـسـأـلـةـ الـثـالـثـةـ عـشـرـةـ

#### (في باقـيـ المـبـاحـثـ الـمـتـعـلـقـةـ بـالـتـوـبـةـ)

**قول المصنف : والعـقـابـ يـسـقطـ بـهـاـ** - سقوط العـقـابـ بـنـقـسـ التـوـبـةـ يـتـصـورـ عـلـىـ وجـهـينـ : الـأـوـلـ انـ لاـيـكـونـ عـلـىـ التـوـبـةـ ثـوـابـ وـأـثـرـ غـيرـ سـقـوـطـهـ ، الـثـانـيـ انـ يـكـونـ عـلـىـ ثـوـابـ عـلـىـ حـدـتـهـ غـيرـ سـقـوـطـ العـقـابـ ، وـ الـادـلـةـ الـثـلـاثـةـ فـيـ كـلـامـ المـصـنـفـ ظـاهـرـ اوـلـهاـ الـوـجـهـ الـثـانـيـ وـ ظـاهـرـ الـآـخـرـينـ الـوـجـهـ الـأـوـلـ ، وـ الـحـقـ كـمـاـ يـسـتـفـادـ مـنـ الـآـيـاتـ وـ الـأـخـبـارـ الـوـجـهـ الـثـانـيـ .

**قول المـصـنـفـ : لـابـكـثـرـةـ ثـوـابـهاـ** - سقوط العـقـابـ بـكـثـرـةـ ثـوـابـ التـوـبـةـ يـتـصـورـ اـيـضاـ عـلـىـ وجـهـينـ : الـأـوـلـ انـ يـتـحـابـطـ كـثـرـةـ ثـوـابـهاـ وـعـقـابـ الذـنـبـ الذـىـ تـابـعـهـ ، الـثـانـيـ انـ يـكـونـ كـثـرـةـ ثـوـابـ لـهـ بـحـالـهـ هـزـيـدةـ عـلـىـ سـقـوـطـ العـقـابـ بـهـاـ ، وـ الـقـائـلـونـ بـالـتـحـابـطـ مـنـ الـمـعـتـزـلـةـ لـابـدـ انـ يـكـونـواـ عـلـىـ الـوـجـهـ الـأـوـلـ ، وـ حـجـةـ الـمـخـالـفـ الـمـذـكـورـةـ هـنـاـ سـاـكـنةـ عـنـ ذـلـكـ ، بلـ تـنـطقـ بـاـنـ سـقـوـطـ العـقـابـ لـيـسـ لـذـاتـ التـوـبـةـ .

**قول المـصـنـفـ : وـ الـاـخـتـصـاصـ** - ايـ وـانـقـىـ الـاـخـتـصـاصـ .

**قول الشـارـحـ : اـخـتـلـفـ النـاسـ** - المرـادـ بـالـنـاسـ هـنـاـ الـمـعـتـزـلـةـ ، قالـ القـوشـجـيـ : القـولـ الـأـوـلـ لـاـكـثـرـهـمـ وـالـثـانـيـ لـبعـضـهـمـ .

**قول الشـارـحـ : لـاعـلـىـ معـنىـ الخـ** - ايـ منـ دونـ شـروـطـهـ ، وـ هـذـاـ نـاظـرـ الـىـ جـوابـ حـجـةـ الـمـخـالـفـ ، وـ يـأـتـيـ .

**قول الشارح : امر زائد -** هو كثرة الثواب في سقوط العقاب سواء قلنا أنها حاصلة للنائب أملا .

**قول الشارح : الاول ان التوبة الخ** - هذاقياس استثنائي صوره ان سقوط العقاب لو كان بكثرة الثواب لم تقع التوبة محبطه (بصيغة المفعول) ومعنى كونها محبطه وقوعها بلا ثواب ، لكن النالى باطل لوقوع التوبة من الخارجى كذلك لأن توبته مفيدة لسقوط العقاب ولا ثواب له عليها ، ففي هذه الصورة سقط العقاب وليس سبب سقوطها كثرة الثواب لأن المفروض أنها منتفية بل لا ثواب له عليها الصلا ، والخارجى من خرج على الإمام العادل كخوارج نهر وان .

اقول : في كون توبته مقبولة حتى يسقط بها عقاب زناه مثلانظر لأن التوبة من العبادات ، وشرط قبولها الولاية والمودة لأهل البيت عليهم السلام و ذلك مفقود عند الخارجى ، نعم ان تاب من خروجه فهو كالكافر النائب من كفره .

**قول الشارح : ولو صح ذلك لكان الخ** - هذا بيان بطلان النالى ، وفيه منع لأن من الممكن ان يقال : ان التوبة ادما تسقط المعاصي السابقة بكثرة ثوابها ، اما الكفر او الفسق الحادث بعد التوبة فالارتباط لها لأن التوبة انما هي توبة اذا تحققت بالندم على ما ارتكبه النائب ، فحصل الفرق بين التوبة اللاحقة والسابقة بالارتباط وعدمه بخلاف سائر الطاعات فانها لا يلزم بينها وبين المعاصي هذا الارتباط .

**قول الشارح : الثالث لو اسقطت الخ** - يأتي فيه المنع الذي قلنا في الوجه الثاني بعينه .

فالحق ان العقاب يسقط بنفس التوبة مع زيادة الثواب عليها كما هو ظاهر الآيات والأخبار لا بهذه الأدلة .

**قول الشارح : على القبيح لقيحه** - هذه هي الصفة التي بها تؤثر في اسقاط العقاب ، واما شروطها فهي العزم على ترك المعاودة والخروج عن عهدة حق الله تعالى و حق الناس .

## المقالة الرابعة عشرة

## ( في عذاب القبر والميزان والصراط وغير ذلك )

**قول المصنف :** للامكان - لأن النفس من حيث أنها مدركة بنفسها أو بآلاتها وهي لا تفني بانسلاخ البدن عنها بالموت امكانها ان تلتذ او تتألم بأمر في عالم البرزخ بنفسها او بآلة ، والتألم والتلذ من مقوله الارراك او مسبب عنه في المحل القابل.

**قال المفيد في اوائل المقالات :** القول في تنعيم أصحاب القبور الى ان قال : ان الله تعالى يجعل لهم اجساما كاجسامهم في دار الدنيا ينعم مؤمنهم فيها و يعذب كفارهم فيها و فساقهم دون اجسامهم التي في القبور يشاهدها الناظرون، تفرق و تندرس وتبلى على مرور الاوقيات وينالهم ذلك في غير اماكنهم من القبور ، وهذا يستمر على مذهبنا في النفس ومعنى الانسان المكلف عندي هو الشيء المحدث القائم بنفسه الخارج عن صفات الجوهر والاعراض ، و معى به روايات عن الصادقين من آل محمد صلوات الله عليهم ، ولست اعرف لمتكلم من الامامية قبلى فيه مذهبنا فاحكيمه ، ولا اعلم بيني و بين فقهاء الامامية واصحاب الحديث فيه اختلافا .

**قول الشازح :** نقل عن ضرار الخ - نقل القوشجي انكار عذاب القبر عن ضرار بن عمرو و بشر المرسي واكثر المتأخرین من المعتزلة ، وقال شارح المقاصد: اتفق الاسلاميون على حقيقة سؤال منكر ونکير في القبر وعذاب الكفار و بعض العصاة فيه، ونسب خلافه إلى بعض المعتزلة ، قال بعض المتأخرین منهم : حكى انكار ذلك عن ضرار بن عمرو ، و انما نسب إلى المعتزلة و هم برآء منه لمخالطة ضرار أيامهم ، وتبعد قوم من السفهاء من المعاندين للحق ، انتهى ، و على كل فالايات و الاخبار دالة على سؤال القبر وعذاب البرزخ و نعيمه ، راجع سادس البحار المطبوع حديثا .

**اقول كان** ضراراً كان يسكت عن تنعيم القبر والبرزخ ولم ينكره الا ان ما نقل

من استدلاله يعمه و عذاب القبر، وعلى كل فلا بأس بذلك ما تمسك به والجواب عنه، و هو امران :

الاول قوله تعالى : لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ، تقرير الاستدلال بها انه تعالى حصر الموت في الجنة لاهلها ففي الموتة الاولى ، ولو عذبوا في القبر لزم ان يحيوا فيه ثانية لأن الميت لا يحس العذاب ولا يصدق عليه انه معذب، ولو حيوا ثانية في القبر لذاقوا موتيتين لأنهم لا يبقون في القبر احياءً الى يوم القيمة ، وبالتالي باطل لأن الآية تنافي عنهم الاموتة واحدة ، فلا يحيون ثانية في القبر حتى يعذبوا فيه .

والجواب عنه اولا ان الاستثناء في الآية منقطع لانه لو كان متصلة لزمان يكون الموتة الاولى في الجنة لأن المستثنى منه هو الموت في الجنة، والاستثناء المنقطع لا يفيد الحصر كما يقال : ماجاءنى القوم الاحمار فانه يتلقى المجرى عن القوم و يثبت للحصار لا انه يتلقى المجرى عن جميع القوم و يثبت للحصار فقط ، وكما يقال : ما رأيت احدا من اهل البصرة الارجل اهل الكوفة فانه يثبت الرؤية على رجل من اهلها ولا يتلقىها عن غيره من اهلها ، فمعنى الآية انهم لا يذوقون الموت في الجنة اصلا ابدا لكنهم ذاقوا الموتة الاولى التي هي في الدنيا ، ولعل الوجه في هذا الاستدراك التنبية على ان الحياة الابدية الخالصة في الجنة لا يحصل للإنسان الا بعد رؤية هموم الدنيا و غمومها و احوال الموت فيها والسير في عقبات الآخرة والمرور عليها .

وثانيا لا يلزم ان يحيى البدن ثانية للعذاب في البرزخ ، بل يمكن ان يعذب العذاب العقل بالنفس والعذاب الحسي بتعلقها بالجسم البرزخي فلا يتحقق الاموتة واحدة . اقول : في هذا الوجه اشكال ، وهو ان ظواهر بعض الاخبار في الكافى وغيره ان الروح تلقى في الميت للمسائلة في القبر ، فالمساءلة بهذا البدن بعد تعلق الروح به فتنزع منه ثم تجعل في جنة البرزخ او جحيمه فيحصل الموتان .

و ثالثا ان الاولى لها ثانية لاقتضاء معنى الاضافة فيها ذلك والا فلا وجه لوصف الموتة بها ، بل الوجه لولا ذلك ان يقال : الاموتة واحدة .

و رابعاً ان ذلك لا يثبت بذلك وحدة الموت لاهل النار ، فلعلهم يحيون ثانية ويعذبون في القبر وهو مورد كلام الخصم ، و قوله تعالى : قالوا ربنا امتنا اثنين واحييتنا اثنين فاعتذر فنابذنوبنا فهل الى خروج من سبيل حكاية مقالة اهل النار ، لكن لا قائل في المسألة بالفصل بين اهل الجنة واهل النار .

الثاني انا نرى من يصلب وبقي مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ، ومن اكلها السباع والطيور و تفرقت اجزاؤه في بطونها و حواصلها ، و من احرق بالنار فصار رماداً و ذري بالرياح ، و نعلم عدم احیائهم و مسائلتهم و عذابهم بالضرورة ، والقول بذلك مع هذا سفسطة ظاهرة .

والجواب اولاً ان المدعى ليس عموم ذلك لكل احد ، بل من محض اليمان محضاً ومن محض الكفر محضاً ، وثانياً يمكن ان يكون ذلك بالبدن البرزخي ، و ثالثاً ان ذلك ممكن لهذا البدن وان كان في الهواء كما ورد في الحديث : انه سئل ابو عبد الله عليه السلام عن المصلوب يصيغه عذاب القبر ؟ فقال عليه السلام : ان رب الأرض هو رب الهواء ، فيوحى الله عزوجل الى الهواء فيضغطه ضغطة اشد من ضغطة القبر .

قول الشارح : فإنه لاستبعاد في أن يجعل الخــ مسألة عذاب القبر من جزئيات مسألة تعجيل العذاب قبل يوم القيمة فلذا تعرض لامكانه ليثبت الخاص في ضمن العام .

قال المفید في اوائل المقالات : القول في ثواب الدنيا وعقابها وتعجيل المجازاة فيها ، ان الله تعالى جل اسمه يثيب بعض خلقه على طاعتهم في الدنيا ببعض مستحقهم من الثواب ، ولا يصح ان يوفيهم اجرهم فيها لما يجب من ادامة جراء المطبيعين ، وقد يعاقب بعض خلقه في الدنيا على معاصيانهم فيها ببعض مستحقهم على خلافهم له وبجميعه ايضاً لانه ليس كل معصية له يستحق عليها عذاباً دائماً كما ذكرنا في الطاعات ، وقد قال الله تعالى : ومن يتقد الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب ، وقال : فقلت استغفروا ربكم انه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدراراً و يمدكم باموال و بنين و يجعل لكم جنات و يجعل لكم انهاراً ، فوعدهم بضرور من الخيرات في الدنيا

على الاعمال الصالحة ، وقال في بعض من عصاه : ومن اعرض عن ذكرى فان لم يعيشة ضنكًا و نحشره يوم القيمة اعمى ، وقال في آخرين منهم : لنذيفهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة اخزى ، لهم عذاب في الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة اشق و مالهم من الله من واق ، وجاء الخبر مستفيضا عن النبي صلى الله عليه وآلـه انه قال : حمى يوم كفارة ذنوب سنة ، وقال: صلة الرحم منساة في الأجل ، وهذا مذهب جماعة من اهل العدل ، و تفصيله على ما ذكرت في تعجيز بعض الثواب وكل العقاب وبعضه مذهب جمهور الشيعة وكثير من المرجئة .

اقول : ان الخاص يثبت في ضمن العام بعنوانه العام لا بعنوانه الخاص كما اذا ثبت للانسان امكان الحرارة فلا يثبت له امكان الحرارة الى السماء ، فاما كان تعجيز العذاب للانسان لا يستلزم امكانه في القبر ، فلا بد من التعرض لاثبات امكانه وقد مررنا ما يفيد ذلك ، ولا يبعد ان يكون مراد الشارح رحمة الله القياس والتظير بان يقال: كما ان العذاب في دار التكليف ممكن ولا ينافي التكليف فكذلك العذاب في القبر لأن ما يتصور من المانع هو التعجيز في العقاب فيما و هذا لا استبعاد فيه ، ولكن عرف ان انكار ضرار لذلك ليس من جهة استبعاد تعجيز العقاب كمامر ذكره ، فتأمل في الكلامين

**قول الشارح :** و اذا كان ممكناً - اذاً هذه جواية ناصبة ، لا شرطية ، اي و ان كان العذاب في دار التكليف ممكناً فاذًا كان عذاب القبر ممكناً .

**قول الشارح :** وقع فيه الكلام - اي وقع كلامهم في الاحياء الثالث وهو في يوم القيمة ، فلهم احياء في الدنيا ثم اماتة ثم احياء في القبر ثم اماتة فيه ثم احياء في يوم القيمة لا بعده موت .

**قول الشارح :** غير الحى لا يتكلم - اي لا يمكن ان يكون كلامهم حال الموت لأن غير الحى لا يتكلم فلا بد لهم من الاحياء الثالث .

**قول الشارح :** الاحيائين اللذين عرفوا الخ - اي الاحياء الثاني والثالث لا الاول الذى هو في الدنيا ولم يعرفوا فيه بهم والثانى ، وعلى كل يبطل قول ضرار بهذه الآية .

**قول المصنف :** من الميزان - الميزان في القيامة هو العدل ، قال عزوجل : و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا ، والقسط في الآية عطف بيان للموازين ، وبهذا يرد قول شيوخ المعتزلة و يصرفالل蜚ظ عن حقيقته عندنا الى ما يراد به ، والقائمون بالقسط الذين قام بهم هم حججه عليهم السلام .

في سابع البحار المطبوع حديثا عن الاحتجاج : روى هشام بن الحكم : اسئلة الزنديق اباعبد الله عليه السلام فقال : اوليس توزن الاعمال ؟ قال : لان الاعمال ليست باجسام ، و انما هي صفة ماعملوا ، و انما يحتاج الى وزن الشيء من جهل عدد الاشياء ولا يعرف ثقلها و خفتها ، وان الله لا يخفى عليه شيء ، قال : فما معنى الميزان ؟ قال : العدل ، قال : فما معناه في كتابه : فمن تقللت موازيته ؟ قال : فمن رجح عمله ، الخبر . و فيه عن الكافي ومعانى الاخبار : سئل ابو عبد الله عليه السلام عن قول الله عزوجل : و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا ، قال : هم الانبياء والوصياء عليهم السلام .

اقول : جمع الموازين باعتبارهم ، والحاصل ان ميزان عقائد العباد و اعمالهم هو العدل فيما القائم بهم عليهم السلام ، فمن هو اقرب منهم و اشبه بهم من حيث العقائد و الاعمال فهو ثقيل الميزان ، ومن هو بعد منهم و اقل شبها بهم فهو خفيف الميزان حتى يصل الى من هو في الخفة الحقيقة و غاية البعد منهم صفرأ عما عندهم من المعارف و الاعمال فلا يقام له يوم القيامة وزن اصلا ، وهم اهل الشرك كما ورد في الحديث : اعلموا عباد الله ان اهل الشرك لا تنصب لهم الموازين ولا تنشر لهم الدوافين ، و انما يحشرون الى جهنم زمرا ، و انما تنصب الموازين ونشر الدوافين لاهل الاسلام .

قال المحدث الكاشاني رحمه الله في تفسير الصافي : ان لكل معنى من المعانى حقيقة و روحا وله صورة و قالب ، وقد تتعدد الصور والقوالب بحقيقة واحدة ، و انما وضع اللفاظ للحقائق والارواح ، ولو وجودها في القوالب تستعمل اللفاظ فيها على الحقيقة لاتحاد ما بينهما ، مثل لفظ القلم انما وضع لالة نقش الصور في الالواح من دون ان يعتبر فيها كونها من قصب او حديد او غير ذلك ، بل ولان يكون جسما ، ولا تكون النقش

محسوساً أو معمولاً ، ولا كون الملوح من قرطاس أو خشب ، بل مجرد كونه منقوشاً فيه ، وهذا حقيقة الملوح وحده وروحه ، فان كان في الوجود شيء يتسطر بواسطته نقش العلوم في الواح القلوب فاحق به ان يكون هو القلم ، فإن الله تعالى قال : علم بالقلم علم الانسان مالمل يعلم ، بل هو القلم الحقيقى حيث وجد فيه روح القلم وحقيقة وحدة من دون ان يكون معه ما هو خارج عنه ، وكذلك الميزان مثلاً فانه موضوع لمعيار يعرف به المقادير ، وهذا معنى واحد هو حقيقته وروحه ، ولوه قوله مختلفة صور شتى بعضها جسماني وبعضها روحاني ، فما يوزن بها الاجرام والانتقال مثل ذي الكفتين والقبان وما يجري مجراهما ، وما يوزن به المواقف والارتفاعات كالاسطرباب ، وما يوزن به الدوائر والقسى كالفرجار ، وما يوزن به الاعمدات كالشاغول ، وما يوزن به الخطوط كالمسطر ، وما يوزن بها الشعر كالعرض ، وما يوزن بها الفلسفة كالمنطق ، وما يوزن به بعض المدركات كالحس والخيال ، وما يوزن به الكل كالعقل الكامل ، وبالجملة فميز ان كل شيء هو المعيار الذي به يعرف قدر ذلك الشيء ، فميز ان الناس يوم القيمة ما يوزن به قدر كل انسان وقيمه على حسب عقيدته وخلفه وعمله ليجزى كل نفس بما كسبت ، وليس ذلك الا الانبياء والوصياء اذ بهم وباتباع شرائعهم واقتفاء آثارهم وترك ذلك وبالقرب من سيرتهم وبعد عنها يعرف مقدار الناس وقدر حسناتهم وسيئاتهم ، فميز ان كل امة هونبي تملك الامامة ووصي نبيها والشريعة التي اتى بها ، فمن ثقلت حسناته وكثرت فاوئذك لهم المفلحون ، ومن خفت وقلت فاوئذك الذين خسروا انفسهم بظلمهم عليها من جهة تكذيبهم للانبياء والوصياء او عدم اتباعهم ، ففي الكافي والمعانى عن الصادق انه سئل عن قول الله عزوجل : ونضع الموازين القسط ليوم القيمة قال : هم الانبياء والوصياء ، وفي رواية اخرى : نحن الموازين القسط .

**قول المصنف : والصراط** - في ثامن البحار بباب الصراط عن معانى الاخبار بالاسناد الى مفضل بن عمر ، قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصراط ، فقال : هو الطريق الى معرفة الله عزوجل ، وهو ماصراط ا atan : صراط في الدنيا وصراط في الآخرة ، فاما الصراط الذى في الدنيا فهو الامام المفترض الطاعة ، من عرفه في الدنيا واقتدى

بهذا مر على الصراط الذي هو جسر جهنم في الآخرة ، ومن لم يعرفه في الدنيا لقلة قدره  
عن الصراط في الآخرة فتردى في نار جهنم .

اقول : الصراط هو ما يصل به السائر إلى مقصد سيره ، و مقصد سير الإنسان  
هو الجنة ، والأمام المفروض الطاعة هو موصى الإنسان إلى ذلك المقصد ، و ان صراط الآخرة  
جسر على جهنم تمثيل و تصوير للأمر الآخر في صورة الأمر الدنيوي ، و ليس أمثلين في  
الحقيقة ، فإن العابرين على الجسر كما يعبر بعضهم سالماً إلى مقصده و بعضهم لعدم تحفظ  
نفسه يهوى فيما عليه الجسر فكذلك السائرون في الآخرة بعضهم يقطع المسير إلى الجنة  
وهو الذي سار في الدنيا على العقائد الصحيحة والأعمال الصالحة ، وبعضهم ينقطع دون  
المقصد ويهوى في نار جهنم وهو الذي كان على خلاف ذلك ، و وصف الصراط في بعض  
الروايات بأنه أحد " من السيف و ادق " من الشعر كنایة عن عدم تمكن السائرين من السير  
عليه بنفسه إلا يتمسك بحبل الله المتيقن ، و في بعض الأحاديث ان الله عز وجل يجعله  
على المؤمنين عريضاً وعلى المذنبين دقيقاً ، و في أحاديث كثيرة عن النبي صلى الله عليه  
وآله : انه لا يجوز على الصراط أحد الأئم كأن معه كتاب فيه براءة بولاية علي بن أبي  
طالب عليه السلام . وفي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله : اثبتكم قدماً على الصراط  
أشد كم حبّاً لأهل بيته .

### قول المصنف : الحساب – إن ههنا مطالب :

الأول الحساب في اللغة هو العد والاحصاء ، والحساب يوم القيمة هو عدًّا أعمال  
العباد واحصاؤها ليتعمّن الجزاء في قبلها ان خيراً فخيراً وان شر افسر ويوفر لهم على قدر  
استحقاقهم بحسب اعمالهم ، وقال المفید في اوائل المقالات : ان الحساب هو موافقة العبد  
على ما امر به في دار الدنيا ، انتهى ، اي موافقته في الجزاء على ذلك .

الثاني ان الحساب خاص لعام كالسؤال ، قال تعالى : و لنسألن الذين ارسل اليهم  
ولنسألن المرسلين؛ و اما قوله تعالى : في يومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان ؛ و قوله  
تعالى : ولا يسأل عن ذنبهم المجرمون فمن ذلك اجوبه مذكرة في التفاسير؛ فراجع؛  
لكني اقول : عدم السؤال هذا خاص بالذنوب وهذا لا ينافي السؤال عن غيرها من العقائد

والحقوق، وخاصا ايضا ببعض العباد كما يدل عليه الاخبار ، والدليل على كون الحساب خاصا قوله تعالى : يرزق من يشاء بغير حساب في مواضع ، وقوله تعالى : انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب ، وفي احاديث : ان اهل الشرك لا تنصب لهم الموازين ولا تنشر لهم الدواوين ، وانما ذلك لاهل الاسلام .

وفي سابع البحار بباب محاسبة العباد عن امامي الصدوق بالاسناد عن الصادق عليه السلام ،

قال : اذا كان يوم القيمة وقف عبادان مؤمنان للحساب كلاهما من اهل الجنة : فقير في الدنيا وغني في الدنيا ، فيقول الفقير : يارب " على ما اوقف ؟ فوزنك انك تعلم انك لم توطنني ولاية فاعدل فيها او اجور ، ولم ترزقني مالا فاؤدي منه حقا او امنع ، ولا كان رزقك يأتيك منها الا كفافا على ما علمت وقدرت لي ، فيقول الله جلاله : صدق عبدي خلوا عنه يدخل الجنة ، ويبقى الآخر حتى يسيل منه من العرق ما لو شربه اربعون بغير ا لكفافها ، ثم يدخل الجنة فيقول له الفقير : ما حبسك ؟ فيقول : طول الحساب ، مازال الشيء يجيئني بعد الشيء يغفر لي ، ثم اسأل عن شيء آخر حتى تغمدني الله عزوجل منه برحمته والحقني بالتأبين ، فمن انت ؟ فيقول : انا الفقير الذي كنت معك آنفا ، فيقول : لقد غيرك النعيم بعدى .

الثالث روى في كتاب العقل والجهل من الكافي بالاسناد عن ابي جعفر عليه السلام ، قال : انما يداق " الله العباد في الحساب يوم القيمة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا .

اقول : ان الذي يعتبره العقل ويدل عليه كثيرون من الاخبار ان استحقاق الثواب والعذاب في الآخرة على قدر العقل ، ولا يبعد ان يكون المدaque لاجل ظهور الاستحقاق لذلك .

الرابع ان الله تعالى سريع الحساب ، ذكر في التفاسير له وجوه ، والاقرب ما في نهج البلاغة : سئل عليه السلام : كيف يحاسب الله الخلق على كثرةهم ، فقال عليه السلام : كما يرزقهم على كثرةهم .

الخامس ان معنى سوء الحساب وشدة الحساب ان لا تقبل حسناتهم لعدم الاتيان

على وجهها و يؤخذون بسيئاتهم فلا يشملهم العفو والشفاعة ، و يسر الحساب على عكس ذلك .

السادس روى في التهذيب بالاستناد عن أبي بصير ، قال سمعت أبا جعفر يقول : أول ما يحاسب به العبد الصلاة فان قبلت قبل ماسواها ، وفي الحديث : أول ما يسأل عنه العبد حبنا أهل البيت .

السابع الكلام في المحاسب ، ففي القرآن : وكفى بنا حسابين ، وكفى بالله حسبيا ، وإن حسابهم الأعلى ربى ، ثم ان علينا حسابهم ، وفي الأحاديث : إلينا أيام هذا الخلق علينا حسابهم ، وفي بعضها : إذا كان يوم القيمة جعل الله حساب شيعتنا علينا ، وفي القرآن : أقرء كتابك كفى بنسك اليوم عليك حسبيا ، فوجه الجمع أن الحساب بالحق الأصالي لله تعالى ، والأئمة عليهم السلام شهداء الخلق يتولونه باذنه تعالى كسائر ما بآيديهم من الأمور في الدنيا والآخرة بولايتهم من قبل الحق تعالى ، وفي تفسير العياشي عن أبي عبدالله عليهما السلام في قوله تعالى : أقرء كتابك كفى بنسك اليوم عليك حسبيا ، قال : يذكر العبد جميع ما عمل وما كتب عليه حتى كانه فعله تلك الساعة ، فلذلك قالوا : يا ولينا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصيها .

قال المفيد في أوائل المقالات : القول في الحساب و لاته و الصراط و الميزان : إن الحساب هو موافقة العبد على ما أمر به في دار الدنيا ، و انه يختص باصحاب المعاصي من اهل الإيمان ، و اما الكفار فحسابهم جزاؤهم بالاستحقاق ، و المؤمنون الصالحون يوفون أجورهم بغير حساب ، و اقول : ان المتولى لحساب من ذكرت رسول الله صلى الله عليه و آله و أمير المؤمنين عليهما السلام والأئمة من ذريتهما عليهم السلام بأمر الله تعالى لهم بذلك و جعله اليهم تكراة لهم واجلا لمقاماتهم و تعظيمها على سائر العباد ، وبذلك جاءت الاخبار المستفيدة عن الصادقين عليهم السلام عن الله تعالى ، وقد قال الله عز وجل : وقل اعملوا فسيرة الله عملكم ورسوله و المؤمنون ، يعني الأئمة عليهم السلام على ماجاء في التفسير الذي لا شك في صحته ولا رتياب ، و ان الصراط جسر بين الجنة والنار ثبت على اقدام المؤمنين و تزل عنده اقدام الكفار الى النار و بذلك جاءت ايضا الاخبار ،

واما الميزان فهو التعديل بين الاعمال والمستحق عليها ، والمعدلون في الحكم اذ ذاك هم ولاة الحساب من ائمة آل محمد صلوات الله عليهم ، و على هذا القول اجماع نقلة الحديث من اهل الامامة ، واما متكلمهم من قبل فلم اسمع لهم في شيء منه كلاما .

**قول المصنف : وتطاير الكتب** - هو نشر الصحف ، قال تعالى : و اذا الصحف نشرت .

في تفسير البرهان عن بستان الواعظين : روى عن النبي ، قال : الكتب كلها تحت العرش ، فإذا كان يوم القيمة بعث الله تبارك و تعالى ريحًا تطيرها بالإيمان والشمائيل أول حرفه : أقرء كتابك كفى بنسكك اليوم عليك حسيبا .

**قول الشارح : احوال القيمة** - هذه المذكورات وغيرها من مواقف القيمة، و اتيان جهنم ، و صفوف الناس ، و حملة العرش ، و احوال المؤمنين والكافرين ، و دخول بعض الاولياء في عرصة المحشر راكبا ، و حشر الوحوش؛ والسؤال : واحتجاج الله تبارك و تعالى على العباد ؛ و انطاق الجوارح ؛ و كون الانبياء والوصياء عليهم السلام شهودا ، والوسيلة ومنزلة نبينا واهل بيته صلوات الله عليهم ، والأخذ بالجزء ، واللواء ، و دعاء كل اناس بما ملهم ، والوحوض و ساقيه ، و اوصاف الجنة والنار ، والاعراف و اهلها ، و ذبح الموت ، والخلود ؛ و خروج من يخرج من النار ؛ و احوال اهل الجنة و اهل النار بعد الدخول فيهما ؛ و حسرة الخلق و ندامتهم ؛ و احوال اهل الموقف ؛ والنداء بالتبارك والتصالح ، و درجات الجنة و دركات النار .

**قول الشارح : و قال عباد** - قال الكيلاني في ذيل الملل والنحل : هو عباد بن سليمان الضمرى من الطبقية الثالثة من المعتزلة ، يظن انه توفي في حدود سنة ٢٥٠ ، و عده الشهريستاني صاحبا له شام بن عمرو الفوطى من شيوخ المعتزلة ؛ و ذكره الشهريستاني في مقالات المسلمين و نقل آراءه .

**قول الشارح : فذهب جماعة الى الاول** - قال المفيد رحمه الله تعالى في اوائل المقالات : القول في خلق الجنة والنار : ان الجنة والنار في هذا الوقت مخلوقتان و

بذلك جاءت الاخبار و عليه اجماع اهل الشرع والاثار ، وقد خالف في هذا القول المعتزلة والخوارج و طائفة من الزيدية ، فزعم اكثرا من سميّناه ان ماذ كرناه من خلقهما من قسم الجائز دون الواجب و وقفوا في الوارد به من الاثار ، وقال من بقى منهم باحالة خلقهما و اختلفوا في الاعتلال ، فقال ابو هاشم بن الجبائي : ان ذلك محال لانه لا بد من فناء العالم قبل نشره و فناء بعض الاجسام فناء لسائرها وقد انعقد الاجماع على ان الله تعالى لا يفني الجنّة والنار ، وقال الاخرون وهم المتقدمون كابي هاشم : خلقهما في هذا الوقت عبث لامعني له والله تعالى لا يبعث في فعله ولا يقع منه الفساد .

وقال الشهير ستانى في سرد آراء هشام بن عمرو الفوطى من مشائخ المعتزلة : ومن بدّعه ان الجنّة والنار ليستا مخلوقتين الان اذلائقنة في وجودهما وهم جميعا خالستان من ينتفع و يتضرر بهما ، و بقيت هذه المسألة منه اعتقاداً للمعتزلة .

**قول الشارح : احتج ابو هاشم الخ - توضيح ما ذكره الشارح هنا انه لا يأصل بوجود احديهما وعدم الاخرى ، بل القول قوله : وجودهما او عدمهما ، فان ثبت عدم الجنّة الان ثبت عدم النار بالاجماع ، والدليل عليه ان الجنّة لو كانت الان مخلوقة لوجب هلاكها و فناؤها في القيمة حين يفني الاشياء كلها ، والدليل على الملازمة قوله تعالى : كل شيء هالك الا وجهه ، و التالى باطل لقوله تعالى : اكملها دائم و ظلها .**

والجواب اولا ان دوام الاكل لا ينافي هلاك الان المراد به دوامه بالنوع بخلق امثاله فالهلاك يرجع الى اشخاص المأكولات والدوام الى كل نوع منها ، وهذا الهلاك والدوام لا يختصان بوقت دون وقت ، بل في كل وقت الى الابد يفني مأكولات الجنّة باكل اهلها فيخلق تعالى امثالها ، وثانيا ان هلاك كل شيء بحسبه ، فهلاك الجنّة هو خروجها عن الانتفاع عند فناء المكلفين ، فلا ينافي الهلاك بهذا المعنى دوامها ، وثالثا يخصص الهلاك في الاية بغير الجنّة والنار جمعا بين الادلة ، و رابعا ان المراد بالهلاك الهلاك الذاتي اللازم للممکن ، وخامسا ان دوام الاكل لا يستلزم ان يكون ابتداؤه من الان ، بل يبتدأ من حين نزول اهل الجنّة في الجنّة ، فالان موجود من دون الاكل

ف اذا حصل اكلها دام من دون انقضاء و انتهاء .

اقول : ان لكل موجود معلول وجهين : وجها واجبا الها غيرها لك ، ووجهها ممكنا نفسيا هالها ، فاذا وصل الموجود الى فناء نفسيته في وجه الله تعالى التحق بوجهه في بقائه وابديته ولا يهلك ابدا ولا يموت سرما ، فالوصول بهذا المقام هو نهاية سير الموجود «ان الى رب المنشئ» وهو جنته الباقيه يتنعم فيها ، واما الواقع في اسفل سافلين والمقيم فيه بتنسيته مع قرنائه و ما يناسبه من اهل السجين وغير ذلك من الامور السيئة فهو الذي لم يتوجه الى وجه الله تعالى فيتعذب في جهنم الى ماشاء الله تعالى ، اذا عرفت ذلك فالجنة موجودة بوجهه تعالى ، والعالم السابقة على آدم ابي البشر على نبينا وآلها وعليه السلام وصلوا اليها ، وهم فيها متنعمون ونحن انشاء الله بهم لاحقون ، وكذا نار الله الموقدة التي تطلع على الاقيدة وقع فيها ما وقع من المدبر منهم عن وجهه تعالى ، فالجنة والنار ليستا ببني آدم فقط ، بل لجميع الخلائق من الاولين والآخرين سابقين فلاحقين الى ابدا الابدين ، وهم لا تقنيان ولا تهلكان لأنهما نهاية السير ، والسائلون يهلكون ليصلوا الى الاقامة في مقام الوجه الالهي او الاقامة في مقام الوجه النفسي .

### المسألة الخامسة عشرة

#### (في الإيمان والحكم)

قول الشارح : والحكم - المراد بها احكام فرق المسلمين على الفاسق بأنه مؤمن او متوسط بين الإيمان والكفر او منافق او كافر نعمة او كافر كما يأتي في كلام الشارح .

قول الشارح : اختلاف الناس في الإيمان الخ - هذه المسألة أكثر المسائل اختلافا بين الفرق فان كل فرقه انشعبت فيها الى اقوال ، و جملتها ان الإيمان هل هو

المعرفة والمحبة والخضوع او المعرفة فقط والتصديق او الاقرار او العمل او اجتناب الكبائر او بعض منها من كبا شائيا او ثلاثيا ، راجع في تفاصيلها مقالات المسلمين للأشعرى وغيره من كتب المذاهب .

**قول الشارح :** عبارة عن التصديق الخ - ليس الايمان في الشرع هو التصديق القلبي والاقرار اللسانى فقط ؛ بل هو التصديق بالله وبرسوله على معرفة توجب الرضا بما يقضى والتسليم لما يأتى ، قال الله تعالى : فلاوربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا واتسلما ؛ وروى ثقة الاسلام الكليني رحمه الله تعالى بالاسانيد في كتاب الايمان والكفر من الكافي عن الائمة عليهم السلام : واما ما فرض على القلب من الايمان فالاقرار والمعرفة والتصديق والتسليم والعقد والرضا ؛ والايمان هكذا لا ينفك عنه الاقرار باللسان والعمل بالاركان لولامانع التقية ؛ فلذلك اخذ الامام عليه السلام الاقرار والتسليم جزءاً منه ؛ بل في احاديث كثيرة ان الايمان مثبت على جميع الجوارح فللقلب حظمه وللسان حظ منه ولسائر الجوارح حظوظ ، راجع في ذلك الكافي والبحار وغيرهما فان استيفاء البحث في ذلك يستدعي رسالت مفردة ،

**قول الشارح :** فاثبت لهم المعرفة والكفر - فلو كان المعرفة فقط ايمانا لم يثبتها لهم مع الكفر لأن الكفر والايمان متقا بالان لا يجتمعان .

**قول الشارح :** لقوله تعالى قالت الاعراب الخ - ان الآية تدل على ان الايمان غير الاسلام؛ وفي روایات كثيرة عن ائمتهن عليهم السلام ذلك وان الايمان اخص من الاسلام؛ ونقل المفید رحمه الله تعالى في اوائل المقالات اتفاق الامامية على ذلك وموافقة المرجئة واصحاب الحديث معهم فيه؛ و ذلك لأن المنكرين لخلافة اهل البيت عن النبي عليهم السلام وجدوا في انفسهم حرجا مما قضى في ذلك ولم يسلموا له تسليما؛ فهم مسلمون لمؤمنون بالمعنى الذي في الآية .

**قول الشارح :** بان يعتقد فساد الخ - اي بان يكذب بما تصديقه شرط في تحقق الايمان .

**قول الشارح :** فيما دون الكفر - اى لا يكون ترك الطاعة بحيث يستلزم انكار ما ثبت بالضرورة في الشرع .

**قول الشارح :** فقللت المعتزلة ان الفاسق الخ - نفي الایمان عن الفاسق مضمون كثيرون من اخبار ناعن الائمة عليهم السلام لكن مقيدا بوقت الاشتغال بالمخالفة؛ فان تاب عاد الى الایمان ؛ ومع ذلك يمكن ان يحمل على الایمان الكامل او طردوه الغطاء على نور الایمان لازواله بالمرة .

**قول الشارح :** انه كافر نعمة - اطلق الكافر في الآيات والاخبار على من ترك امر الله تعالى او ترك شكر نعمته ؛ لكن لا بالمعنى المقابل للایمان .

#### المسألة السادسة عشرة

### (في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر)

وجه ذكر هذه المسألة في الكلام مع انها من الفروع ارتباطها بفعل القبيح والأخلاق بالواجب المستلزم لاستحقاق العقاب للمبحوثين في بعض المسائل الماضية.

**قول الشارح :** باليديو اللسان والقلب - في القسم الثالث من النهج تحت العدد ٣٧٣ : ايها المؤمنون انه من رأى عدواً فما يفعل به و منكره يدعى اليه فانكره بقلبه فقد سلم وبريء ، ومن انكره بلسانه فقد اجر و هو افضل من صاحبه ؛ ومن انكره بالسيف لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الظالمين هي السفلى فذلك الذي اصاب سبيل الهدى وقام على الطريق و نور في قلبه اليقين .

و في كلام آخر له يجري هذا المجرى : فمنهم المنكر للمنكر بيده و لسانه و قلبه فذلك المستكملا لخصال الخير ، و منهم المنكر بلسانه و قلبه والتارك بيده فذلك متمسك بخصلتين من خصال الخير و مضيع خصلة ، و منهم المنكر بقلبه والتارك بيده و لسانه فذلك الذي ضيع اشرف الخصلتين من الثلاث و تمسك بواحدة ، و منهم تارك

لانكار المنكر بلسانه و قلبه و يده فذلك ميت الاحياء ، و ما اعمال البر كله والجهاد في سبيل الله عند الامر بالمعروف والنهى عن المنكر الا كنفثة في بحر لجئ ، وان الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يقربان من اجل ولا ينقصان من رزق ، و افضل من ذلك كله كلمة عدل عند امام جائز .

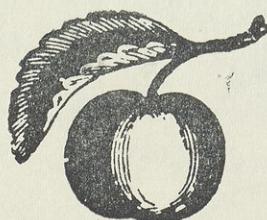
**قول الشارح :** فان كل واجب عقلى الخ - هذا بيان المزوم ، و وجه الوجوب هو المصلحة الداعية الى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر .

**قول الشارح :** ولو وجبا عليه تعالى الخ - هذا بيان بطلان التالى ، وبطلانه ممنوع لأن الله تعالى قد فعل الامر بالمعروف والنهى عن المنكر تشريعا و خطابا ، واما حمل المكلفين على المعروف و منعهم عن المنكر بالجبر فهو خلاف حكمته ، و هو تعالى لا يقياس بالحاكم الذى ذلك وظيفته فى بعض الواقع ، فالحق ان العقل يحكم بالوجوب لما يرى فى ترکهما من المفاسد الاجتماعية الدينية .

**قول الشارح :** شرائط الامر الخ - الظاهر من الكلام انتفاء الوجوب بانتفاء احد هذه الشروط ، و لكن يمكن مع انتفاء الوجوب ثبوت احد الاحكام الاربعة الاخر .

### تم المقصد السادس

وله الحمد اولا و آخرا و صلى الله على رسوله و اهل بيته دائما



و من يدع مع الله لها آخر لا يرهان له به فانما حسابه عند ربها انه لا يفلح الكافرون

قال الباقي عليه السلام: جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وآله فقال : يا رسول الله ما حق العلم ؟ قال : الانصات له ، قال : ثم مه ؟ قال : الاستماع له ، قال : ثم مه ؟ قال : الحفظ له ، قال : ثم مه ؟ قال : ثم العمل به ، قال : ثم مه ؟ قال : ثم نشره.

قال النبي صلى الله عليه وآله: لا تجلسوا عند كل داع مدع يدعوكم من اليقين الى الشك ، ومن الاخلاص الى الرياء ، ومن التواضع الى الكبر ، ومن النصيحة الى العداوة ، و من الزهد الى الرغبة ، و تقربوا الى عالم يدعوكم من الكبر الى التواضع ، و من الرياء الى الاخلاص ، و من الشك الى اليقين ، و من الرغبة الى الزهد ، و من العداوة الى النصيحة ، ولا يصلح لموعظة الخلق الا من خاف هذه الافتات بصدقه ؛ و اشرف على عيوب الكلام ، و عرف الصحيح من السقيم و علل الخواطر و فتن النفس والهوى.

قال الصادق عليه السلام: الخشية ميراث العلم ، والعلم شعاع المعرفة وقلب الايمان؛ و من حرم الخشية لا يكون عالما و ان شق الشعر في متشابهات العلم ، قال الله عز وجل : انما يخشى الله من عباده العلماء ، و آفة العلماء ثمانية اشياء : الطمع ، والبخل ، والرياء؛ والعصبية؛ و حب المدح ، والخوض فيما لم يصلوا الى حقيقته ، والتتكلف في تزيين الكلام بزوابع الالفاظ؛ و قلة الحباء من الله؛ و الافتخار ، و ترك العمل بما علموا.

ص	خ	س	ف
باليجاد	باليجاب	٤	٤٣٣
الاستناد	لاستناد	٢٤	٤٤٥
استثنوا	استثنو	١٩	٤٧٥
شيئاً	شيئاً	١٠	٤٧٨
من	می	١١	٤٩٥
لاديانة	لاديانه	١٥	٤٩٨
تنال	تتال	٣	٤٩٩
والجهتان	والجهان	٤	٥٠٦
وكنه خلقه	وكنهه خلقه	١٩	٥٠٦
كان	كاع	٢٢	٥١٥
بل كان امرأ	امرأ	٢٤	٥١٥
هذه الاضافة	هذا الاضافة	١	٥١٨
ذكرها	ذكره	٤	٥٦٣
اراد الله	اراد الله	٧	٥٦٤
الحدوثات	الحدوثاث	١	٥٦٥
قدرة ما	قدرةً ما	٩	٥٦٩
أكل الكلاب	لحم الكلاب	٥	٥٧٢
سبيل	سييل	٢	٥٧٤
مكلفا	مكلقا	١٦	٥٧٦
تعالى	تعاله	٧	٥٨٥
ضعيفة	ضعفنه	٢	٥٩٢

ص	خ	س	ف
وان لم ينته	ان لم ينته	١١	٦٣٣
لم يدعوا الناس	لم يدعوا الناس	٢٤	٦٤٣
عطى على	على	٢١	٧١٥
تتضمن	تتضمن	١٥	٧٥٨
بيهما	بيهما	٢٢	٧٦٩
التكليف	التكليف	٨	٧٧٨



قال امير المؤمنين عليه السلام :

قوم الدين باربعه : بعالم ناطق مستعمل له ، و بمعنى لا يدخل  
بفضله على اهل دين الله ، و بغير لا يسع آخرته بدنياه ،  
و بجهل لا يتکبر عن طلب العلم ، فاذا كتم العالم علمه ، و  
بحل الغنى بماله ، وباع الفقير آخرته بدنياه ، واستکبر الجاهل  
عن طلب العلم رجعت الدنيا الى ورائها القهرى ، فلا تغرنكم  
كثرة المساجد و اجساد قوم مختلفة ، قيل : يا امير المؤمنين  
كيف العيش في ذلك الزمان ؟ و قال : خالطوهم بالبرانية  
يعنى في الظاهر . و خالفوهم في الباطن ، للمرء ما اكتسب ،  
و هو مع من احب ، و انتظروا مع ذلك الفرج من الله  
عز وجل .

تهران : چاپ تبریز

تلفن ۳۳۷۷۹۹

