

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY DUPL>

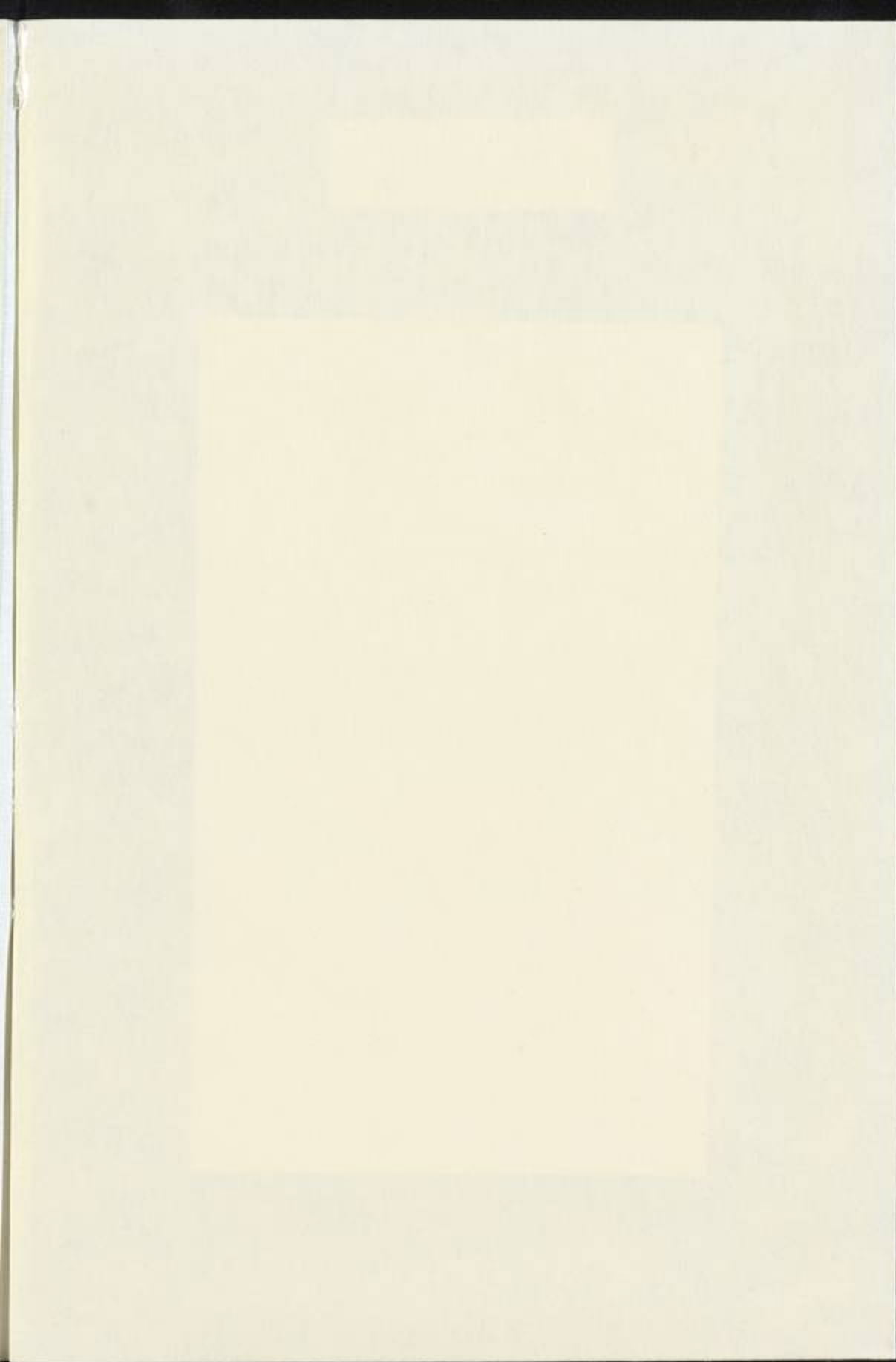


32101 029521729

Princeton University Library

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

--	--



هو

# توضيح المراد

تعلیقة علی شرح تجرید الاعتقاد

للعلامة الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي

« رحمه الله تعالى »

لمؤلفه

السيد هاشم الحسيني الطهراني

الجزء الثاني

حقوق الطبع للمؤلف

١٣٨٧ هـ - ق

(مطبعة تبريز)

Daftar  
inv# 72/6/1255

هو

# توضيح المهراد

تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد

للعلم العلامة الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي

رحمه الله تعالى

لمؤلفه

السيد هاشم الحسيني الطهراني

الجزء الثاني

حقوق الطبع للمؤلف

١٣٨٧ هـ - ق

( مطبعة تبريز )

2272  
.7015  
.742  
1967  
جزء 2

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين

### المقصد الثالث

( في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره )

### الفصل الاول

( في وجوده تعالى )

قول المصنف رحمه الله : في اثبات الصانع - ان المصنف 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 بصدد اثبات الصانع .

قلت : هذا الايراد انما يتوجه لو كان المصنف بصدد اثبات الصانع في الفصل



1503 24000 23732 P1422 084



الاول ، وليس كذلك ، بل المقصد كافل لاثبات الصانع باثبات وجوده في الفصل الاول واثبات صفاته اللازمة له في الفصل الثاني فان قلت: لم قال كذلك؟ و لم يقل في اثبات واجب الوجود كما فعل الحكماء حتى يتوهم هذا الايراد .

قلت: ان المصنف مشى في هذا الكتاب ممشى المتكلمين ، وانهم اتوا بهذا العنوان في مبحث اثبات المبدء الاول كما ان المشائين عنوانوا البحث بواجب الوجود ، والاشراقي بنور الانوار ، والعرفاء بالوجود المطلق ، وكل الى ذاك الجمال يشير والمتكلمون انما عدلوا عن اطلاق واجب الوجود عليه تعالى لتوقيفية اسمائه تعالى وسيأتي الكلام في ذلك انشاء الله تعالى .

ثم ان صاحب الشوارق قال: ان المصنف انما عدل من عنوان واجب الوجود الى عنوان الصانع للإشارة الى انه انما يمكن الاستدلال عليه تعالى من سبيل النظر في معلولاته التي هي مصنوعاته على طريقة الان التي انما تقيد وجود العلة من حيث هي علة وصانع لانه حيث ذاتها دون اللم الذي هو الاستدلال من العلة على المعلول حيث لاعلته تعالى . اقول : سيأتي عن قريب بيان ان هذا الاستدلال في كلام المصنف ليس انيا ولا لميا ولا من سبيل النظر في معلولاته ومصنوعاته ، بل سبيله النظر الى الموجود من حيث هو موجود مع قطع النظر عن خصوصية الوجوب والامكان والعلية والمعلولية والقدم والحدوث وغيرها .

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

وقد قيل : انما عدل منه اليه لانه اذا قيل في اثبات واجب الوجود صارت المسألة حينئذ ضرورية لان ما وجب وجوده فهو موجود بالضرورة فلا يحتاج الى الاثبات .

وقال صاحب الشوارق : ذلك ليس بحق لان المسألة ليست هي ان الواجب

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

اقول : لافرق بين التعبيرين لان مرجع قولنا : الواجب الوجود موجود ان المعنون بوجوب الوجود موجود في الخارج .

والحق ان معرفة المبدء ضرورية فطرية باى عنوان اشير اليه ، وكل ما استدل عليه تنبيهه 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 لان الامر الفطرى لا يتصور له واسطة ، ولا شيء اعرف عندذى الفطرة منه ، وهذه المعرفة كمعرفة الشيء بنفسه ، فتدبر ، ولا تغفل ، فان لهذا الكلام غوراً غائراً .

ان قلت : كيف تنقى الواسطة ؟ و في 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 الا بهم ، ولا امر من الخلق يصعد اليه تعالى الا بهم ، ومعرفته تعالى منه ، والتي نقيناها هي ما باصطلاح اهل الميزان ، وهو ما عند المستدل من علم بشيء يوجب العلم بما ليس عنده عامه ، فان معرفة الموجود بمبدئه 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 ورد في الاخبار ان معرفته تعالى من صنعه لامن صنع العبد ، فتدبر .

**قول المصنف : وصفاته - عطف على الصانع ، اى فى اثبات انه مسلوب عنه صفات وثابت له صفات ، فلا يرد ان الصفات السلبية لا معنى لاثباتها ، ويمكن عطفه على اثبات ، وهكذا عطف آثاره .**

**قول المصنف : الموجود ان كان واجبا الخ - تقرير هذا البرهان على وجه ابسط : ان ما بمشهدنا موجود ، والموجود اما واجب واما ممكن ، فما بمشهدنا**

اما واجب واما ممكن ، فهو ان كان واجباً فهو المطلوب ، وان كان ممكناً استلزم الواجب الوجود بدءاً وبقاءً لان الممكن لن يتحقق من دون الواجب الاعلى تصور الدور او التسلسل بان يفرض ممكنات بعضها يكون علة لبعض وبالعكس ، او يفرض سلسلة غير متناهية من الممكنات يكون كل سابق فى السلسلة علة للاحقه ، ولا تنتهى الى سابق لا يكون لاحقا ، وكلاهما اى تحقق الممكن على سبيل الدور او التسلسل باطل كتحقيقه بنفسه ، فالممكن لا يتحقق الا بالواجب وهو المطلوب .

اقول: هذا البرهان يشتمل على مقدمات ، لا بأس بالتكلم فيها تذكراً للافكار وتشجيعاً للاذهان ، وقدمنا اكثرها فى الجزء الاول .

**الاولى** ان ما بمشهدنا موجود ، وهذه ضرورة بديهية فى غاية البدهة ، لا حاجة الى التكلم فيها ، الا ان قوماً من الناس فى قديم الزمان يقال لهم السوفسطائية ولعل فى الناس ما بقى منهم كانوا ينكرون هذه المقدمة لانكارهم كل شىء حتى المحسوسات والبدييات ، وليس للعاقل ان يكلمهم او يكالمهم او يتكلم فيهم .

قال عمر بن محمد النسفى الاشعري فى كتابه (العقائد النسفية) : قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافاً للسوفسطائية ، والمصنف رحمه الله ذكر فى المقدمة الاولى من تلخيص المحصل انهم طوائف ثلاث .

**الثانية** ان الموجود اما واجب واما ممكن اذ قسمة ما يقع فى التصور وينسب الى الوجود حاصرة فى الثلاثة لانه اما له ضرورة الوجود اولا ، والثانى اما له ضرورة العدم اولا ، وما له ضرورة العدم لا يوجد فى الخارج ابدأً . فما هو الموجود فيه اما الذى له ضرورة الوجود واما الذى ليس له ضرورة من الضرورتين ، والاول هو الواجب ، والثانى هو الممكن .

**الثالثة** انه لا يمكن ان يوجد الممكن بنفسه ، ولا يرجع وجرده او عدمه بذاته بل يحتاج فى كل منهما الى امر خارج عن ذاته وهذه المقدمة هى المسألة الحادية و الثلاثون من الفصل الاول من المقصد الاول .

**الرابعة** انه لا يمكن ان يبقى الممكن من دون علته ، فكما يحتاج فى بدء

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

**الخامسة** انه لا يمكن ان يوجد الممكن على سبيل الدور، و بطلان الدور بديهي ، قد مر في آخر المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، وما احتج به على فساده كما في اربعين الرازي وغيره تشريح للمطلب البديهي لانه استدلال .

**السادسة** انه لا يمكن ان يوجد لممكن على سبيل التسلسل، وقدم بيان بطلان التسلسل في المسألة الرابعة من الفصل الثالث من المقصد الاول، ولكن لا بأس بذكر ما يكون مذكراً و متمماً لذلك المبحث .

فاقول : ان التسلسل هو كون سلسلة من الاشياء بحيث يكون كل واحد منها معلولاً لسابقه و علة للاحقه لالى نهاية تكون هي علة غير معلولة سواء كان في كل مرة من مراتب السلسلة موجود واحد او موجودات كثيرة يكون مجموعها علة لما بعدها او معلولاً لما قبلها .

وقد استدل على بطلان ذلك بوجوه كثيرة، احسنها وانسبها بما نحن فيه هو الوجه الاول المذكور في مبحثه الذي قال صاحب الشواقي هو وجه مشهور عن المصنف مخترع له .

و توضيحه ان كل ما يكون معلولاً سواء كان علة لغيره او لا يمكن ، والممكن هو الذي لا يجب بنفسه بل يجب بغيره ، ولا يجب بغيره الا بعد امتناع جميع انحاء العدم عليه وسد جميع طرق العدم اليه من جانب ذلك الغير، فلو كان ذلك الغير ممكناً لم يتيسر له سد جميع طرق العدم الى معلوله لان من الاعدام التي تتوجه الى هذا الممكن المعلول عدم علته لان عدم لعله يسرى الى المعلول، ولا يتيسر لهذه العلة المفروض انها ممكنة سد عدم نفسها بنفسها ، بل بعلتها لانه لو تيسر ذلك لها بذاتها لم تكن ممكنة وهذا خلف، وكذا الكلام في علة هذه العلة، وهكذا، فاما ان تنتهي السلسلة الى ما

ينسد جميع طرق العدم اليه بنفسه اولاً ، والاول هو المطلوب ، والثاني يستلزم امتناع تحقق تلك السلسلة المفروض وجودها لان كل واحد منها لا يتيسر لهد تطرق العدم اليه لابتغسه ولا بغيره لان غيره كمثلته ، وهذا معنى قوله تعالى الله خالق كل شيء ومعنى قولهم : لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى ، اي لا يتيسر التأثير لشيء مالم ينته الي تأثيره تعالى ، والى هذا المعنى اشار بهمنيار في التحصيل بقوله : فان سالت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو برىء من كل وجه عن معنى ما بالقوة ، وهذا هو صفة الاول لاغير .

**السابعة** انه لا يمكن ان يكون الممكن علة لنفسه ، وهذا بديهي ، ينبه عليه بانه 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 تندرج تحت هذه القاعدة .

قال الشيخ ابن سينا في الفصل العاشر ، من النمط الرابع من الاشارات . ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجوداً من ذاته . فانه ليس وجوده من ذاته اولى 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 تحقق الممكن من دون استناد الي علة سواء كانت نفسه او غيره .

**الثامنة** ان الشيء اما موجود بنفسه واما موجود لابتغسه ، لا يمكن في العقول فرض قسم ثالث ، والقسم الاول لا يحتاج الي العلة ، والقسم الثاني يحتاج اليها ، وعلته اما موجود مثله محتاج الي العلة غير منته الي الوجود بنفسه او معلوله او نفسه او موجود بنفسه بالواسطة او بلاواسطة ، لا يمكن في العقول فرض قسم خامس لان علة الشيء اما نفسه او غيره . والثاني اما معلوله او غيره ، والثاني اما موجود مثله محتاج الي العلة غير منته الي الوجود بنفسه او انه ليس كذلك ، والثاني موجود بنفسه او منته اليه ، فلما ثبت في المقدمة الخامسة والسادسة والسابعة ابطال الاول

والثاني والثالث بقى الرابع صحيحاً معقولاً ، فما لا يكون موجوداً بنفسه يحتاج في وجوده الى ماهو موجود بنفسه بدءاً وبقاءً بمقتضى هذه المقدمات الثمان .

ثم ان انقسام الموجود الى الواجب الغنى عن العلة والممكن المحتاج اليها و امتناع تحقق الممكن من دون الواجب يدفع ما في اذهان بعض العوام في قديم الزمان كماورد في بعض الآثار و في هذا الاوان كما يظهر من سؤالهم من ان كل موجود له علة وموجد ، والله تعالى موجود فماعلته وموجده ؟

ثم اعلم ان هذه المقدمات حتى مسألة بطلان التسلسل على الوجه الذى ذكرناه كنفس المطلوب بديهية لا تحتاج الى الاستدلال بعد تصور جميع الاطراف حق التصور الا ان القوم قد اطالوا الكلام والنقض والابرام في اكثرها والسرف في ذلك ان البديهى حيث هو مستغن عن الدليل يذكر غالباً فيما هو صورة دليل له مقدمات منبهة من دون رعاية شرائط القياسات فيها ، فيتسع المجال للمجادل المعاند ، فياتى على المستدل بنقوض ومناقضات وشكوك ومعارضات ، فيفتح باب الجدل ويطول ذيل الالزام والسؤال ، و ربما يصرف ساعات بل ايام وشهور من العمر في مسألة بديهية ، ويسود اوراق في تحريرها وذكر ذيلها وما قيل فيها ، بل ربما يؤلف فيها رسالة ككثير من المسائل الكلامية والاصولية ، وذلك لان المرء والجدال داء قلما يسلم منه ابناؤ آدم على نبينا وآله و عليه السلام ، شفا نا الله تعالى منه برحمته ولطفه وكرامته .

**قول الشارح رحمه الله تعالى : و بيان افعاله و آثاره - اى بيان ما يجوز عليه من الافعال وما لا يجوز .**

**قول الشارح : وهو استدلال لى - قدم في المسألة التاسعة عشرة من الفصل الاول من المقصد الاول ان الحد الاوسط في القياس اذا كان علة لثبوت الاكبر للاصغر في الواقع كما كان علة له في الذهن فهو برهان لى ، والاسواء كان الامر بالعكس اى يكون ثبوت الاكبر للاصغر علة للاوسط او كان كلاهما معلولين لامر ثالث فهو برهان لى ، ويختص باسم الدليل .**

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

اكبر متغايرة على نحو القياسات الافتراضية ولا فيه مقدم وتال متغايران على نحو القياسات الاستثنائية لان المذكور فيه انما هو ما بمشهدنا، الموجود، ممكن الوجود، واجب الوجود، وكل ذلك عبارة عن الموجود لا غير، فليس في المقام اوسط غير الاصغر والاكبر حتى يستدل به عليه، فليس هذا دليلاً ولا برهاناً على اصطلاح علم الميزان، نعم اذا استدل بالواجب الوجود على صفاته وآثاره لكان برهاناً لمياً كما يجيء في كلام الشيخ عن قريب ان طريقة الصديقين انهم يستشهدون به لاعليه، اى يستشهدون بالواجب الوجود على غيره لاعليه بغيره، والمصنف رحمه الله تعالى سلك هذا المسلك في كتابه اذ هو استدل بوجوب وجوده على صفاته، فلانحتاج في هذا الاستدلال الى النظر في شيء الا الوجود اى الموجود من حيث هو موجود وانهم ممكن او واجب.

قال الشيخ الرئيس في كتاب المبدء والمعاد بعد الفراغ من تقرير هذا المنهج: انا اثبتنا الواجب الوجود لامن جهة افعاله ولامن جهة حر كته، فلم يكن القياس (اى هذا القياس) دليلاً ولا يابراً برهاناً محضاً، فالاول ليس عليه برهان محض، بل كان قياساً شبيهاً بالبرهان لانه استدلال من حال الوجود انه يقتضى واجباً الخ.

اقول: فالشارح انما اطلق عليه الاستدلال اللمى اى البرهان لانه يشبه به كما وقع في كلام الشيخ.

وقال صاحب الشوارق: ان وجه كون هذا الطريق اشبه بالبرهان اى اللمى هو ما اشار اليه الشيخ من ان الواجب وان لم يفعل شيئاً ولم يظهر منه اثر يمكن بهذا القياس ان يثبت وذلك لان القياسات الانية انما تكون من الافعال والاثار بخلاف اللمية، فهذا الطريق لكونه لامن جهة الاثار يشبه اللم، ومن جهة انه ليس من العلة ليس به.

والعجب من الشهرستاني حيث انه ذكر في الجزء الثاني من كتاب الملل والنحل في الباب الثاني في الفصل الرابع في المسألة السادسة: ان اثبات واجب الوجود ليس يمكن الا برهان ان، ثم ذكر ما ذكره الشيخ في الاشارات من الاستدلال المذكور. وقال الشيخ في آخر النمط الرابع من الاشارات: تأمل كيف لم يحتج بياننا

لثبوت الاول ووحدايته وبراعته عن الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه، لكن هذا الباب اوثق واشرف، اى اذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود، والى مثل هذا اشير فى الكتاب الكريم: سربهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق، اقول: ان هذا حكم لقوم، ثم يقول: اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد، اقول: ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لاعليه، انتهى.

ثم تبعه غيره من بعده فى تسمية هذه الحجة بطريقة الصديقين، لكن المولى صدرا قال فى اول الاهيات الاسفار: ان هذا المسلك اقرب المسالك الى منهج الصديقين، وليس بذاك كما زعم لان هناك (اى منهج الصديقين) يكون النظر الى حقيقة الوجود وههنا يكون النظر فى مفهوم الوجود، وحاصله ان النظر فى مفهوم الوجود والموجودية يعطى انه لا يمكن تحقيقه الا بالواجب اذ لو انحصر الوجود فى الممكن لم يتحقق موجودا صلا انتهى كلامه، وذكر منهجا آخر سماه منهج الصديقين.

اقول: ليس الامر كما قال لان النظر فى مفهوم الوجود من حيث هو مفهوم حاصل فى الذهن كيف يعطى انه لا يمكن تحقيقه الا بالواجب من دون الانتقال من المفهوم الى الحقيقة، فحقيقة الوجود لا بد ان تكون ملحوظة فى هذا الحكم كما هو مصرح به فى البيانات التى ذكرناها والكلمات التى نقلناها، بل الحق ان هذا الحكم الفطرى ليس الا لاحتفاف حقيقة الوجود بشراش كل موجود.

وسمى صاحب الشوارق والشارح الاسفراينى والحكيم السبزوارى هذا المنهج بمنهج الالاهيين.

قال صاحب الشوارق: واعلم ان هذا المنهج اعنى منهج الالاهيين هو اوثق المناهج واقواها واتمها واهديها واقلمها مؤونة واكثرها معونة، ويشبه ان يكون طريق الصديقين الذين هم يستشهدون بالحق لاعليه لكونه نظر فى الوجود وهو عين حقيقته تعالى، فيغنى



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

قول الشارح : و المتكلمون سلكوا طريقاً آخر - ان المسالك في اثبات الصانع ثلاثة :

مسلك 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 حادثاً اذ لو كان حادثاً يحتاج الى محدث آخر ، وهكذا الى ان ينتهي الى محدث غير حادث دفعاً للدور والتسلسل ، وهذا المسلك كما اشار اليه الشارح قاصر عن افادة المطلوب ، ولا يتم الابان يقال : فان ذلك المحدث الغير الحادث ان كان واجباً فهو المطلوب وان كان مسكناً استلزم الواجب لان غير الحادث لا يمنع ان يكون قديماً ممكناً على طريقة الحكماء ، والقديم الممكن يحتاج الى المؤثر لان علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان فقط عند الحكماء ، نعم مسلكهم يتم على مبناهم من علية الحدوث للحاجة الى المؤثر ، ولكن قد ابطل هذا المبنى في المسألة التاسعة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول ، فالحق الاحق بالذكر مسلك الالاهيين المتفق عليه الكل في مقدماته .

و مسلك الطبيعيين ، وهو النظر في الموجود من حيث هو جسم ومتحرك 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 التراجع من غير مرجح ، وعلة التراجع ليست الجسمية المشتركة ولا تلك الخصوصية فهي خارجة عن الاجسام ، ولكن هذا المسلك ايضاً لا يتم الا بالتمشي على مسلك الالاهيين كما هو ظاهر .

## الفصل الثاني

في اثبات صفاته تعالى

### المسألة الاولى

( في انه تعالى قادر مختار )

قول الشارح: في انه تعالى قادر مختار - اعلم ان الحكماء والمتكلمين بعد اتفاهم على انه تعالى قادر اختلفوا في الايجاب والاختيار ، ولذلك اختلفوا في تفسير القدرة في هذا المبحث .

فقال المتكلمون : ان قدرته تعالى هي ان يصح منه ايجاد العالم وتركه ، لا الايجاد واجب ولا الترك ممتنع نظرا اليه تعالى .

وقال الحكماء : ان العالم على النظام الواقع من لوازم ذات الحق تعالى يستحيل ان ينفك عنه لان 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 يرتضوا بالتفسير المتقدم فقالوا : ان قدرته تعالى هي كونه تعالى بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل .

وتفسير القدرة بمفهوم هاتين الشرطيتين لم ينكره المتكلمون ايضا الا انهم قالوا انه تعالى شاء ففعل ولم يشأ فلم يفعل ، اى لا مقدم الشرطية الاولى واجب صدقه وتحققه ليجب تاليه ، ولا مقدم الثانية ممتنع الصدق ليمنع تاليه : خلافاً للحكماء حيث قالوا : انه واجب الصدق ازلا وابد لان مشيئته ذاتية فتاليه ايضا كذلك ولازم ذلك ان يكون مقدم الثانية ممتنع الصدق وكذلك تاليه .

ولاجل ان الحكماء قالوا : ان العالم من لوازم ذات الحق تعالى و يستحيل انفكاكه عنه عرفوا عند المتكلمين بانهم قائلون بالايجاب منكرون لقدرة الحق تعالى واختياره لان لزوم الاثر 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 لانهم قائلون بالعلم والمشية للحق تعالى دون الطبائع ، فليس تمثيل بعض المصنفين من المتكلمين للمقام بالنار والاحراق في محله؛ ولجل ذلك صرح بعض الاكابر كالحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته بان مرادهم هو ان الحق تعالى موجب بكسر الجيم اى موجب لفعله بعلمه ومشيته اللذين هما عين ذاته تعالى لانه موجب بفتح الجيم في فعله واثره كالنار الا ان يقال : ان وجه التمثيل و مناط الايجاب اى الموجبية بفتح الجيم هو لزوم الاثر للمؤثر وامتناع انفكاكه عنه سواء كان المؤثر عالماً شاعراً باثره ام لا ، وهذا هو المتنازع فيه .

### نقد و تنبيه

اعلم ان الصحة الماخوذة في تعريف المتكلمين هي الخامسة من اقسام الامكان المذكورة في المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول، وقد قلنا هناك : ان ذلك الامكان هو مناط قدرة الفاعل ، وانه هو الامكان الذاتي للاثر باعتبار صدوره عن المؤثر ، و هو المسمى بالامكان الصدورى . فلو كان الاثر باعتبار صدوره واجباً كالحرارة من النار فهو الوجوب الصدورى ، او ممتنعاً كالحرارة من ذات الماء فهو الامتناع الصدورى وانما قلنا : ان الصحة الماخوذة في التعريف هي ذلك الامكان لا الامكان الذاتي لانها لو كانت ذلك لكان كل ذى طبيعة كالنار والماء قادرا لان الاثر الصادر منه ممكن نظرا الى ذاته ولكن لفظه منه في التعريف لغوا بل مضرة .

و حيث ان الحكماء لا يرون العالم ممكناً باعتبار صدوره عن الحق تعالى

لم يذكرنا تعريف المتكلمين لان العالم باعتبار صدوره عنه تعالى واجب عندهم وان كان ممكنا نظر الى ذاته .

اذا تحققت ذلك فاعلم ان ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في تلخيص المحصل من قوله : اعلم ان القادر هو الذى يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر ؛ وهذه الصحة هي القدرة ، والفلاسفة لا ينكرون ذلك ، وكذا ما ذكره صاحب الشوارق رحمه الله تعالى من قوله : واما القدرة بمعنى كونه تعالى بحيث يصح منه فعل العالم و تركه بالنظر الى ذاته تعالى او بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فمتفق عليه بين الفريقين لا يوافق ما ذكر في كتب الفريقين ولا قول المصنف نفسه في تلخيص المحصل في آخر المسألة الاولى من مبحث خواص القديم والمحدث حيث قال : اختلفوا ايضا في معنى الاختيار فان الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تعالى ، لكن لا بالمعنى الذى يفسر المتكلمون الاختيار به ، وذلك انهم يقولون بوجود صدور الفعل عنه تعالى دائما ، والمتكلمون يقولون دوام الصدور عنه ، ويقول بعضهم بوجود الصدور نظرا الى قدرته و ارادته ، وينفى بعضهم وجود الصدور عنه اصلا ، ويقولون انه تعالى يختار احد الطرفين المتساويين على الاخر لا لمرجح انتهى .

والحاصل ان من نظر في كلمات الفريقين لا يرتاب في ان الفلاسفة يقولون بوجود صدور العالم عنه تعالى على النظام العلى والمعلولى المذكور في كتبهم لانه تعالى تام الفاعلية وتخلف الاثر وامكان صدوره عن الفاعل التام ممتنع ، ولازم ذلك ازلية العالم وابدائه ، وامتناع القضاء عليه ، وامتناع التغير و التحول فيه عما 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 فى عالم المادة ، وامتناع الدار الاخرة على النحو الذى ورد فى كلمات الوحي ، وامتناع بعض المعجزات المنقولة عن نبينا صلى الله عليه وآله والانباء السالفين سلام الله عليهم اجمعين ، وامتناع المحو والاثبات عن الواح السماوية الملكوتية ، وامتناع الموت على الملائكة الذين يقول الحكماء انهم هم العقول الكلية التى اثبتناها ، وامتناع وجود الجنة ودخول عباد الله فيها فى خارج

هذا العالم، وامتناع انكساف الشمس والقمر من دون حيولة الارض، وغير ذلك من الامور التي التزموا عند البحث عنها بامتناعها او وجودها من حيث صدورها عنه تعالى والقول بذلك حكم بعجزه تعالى عن هذه الامور لان مناط القدرة والاختيار كما قلنا هو امكان الاثر من حيث الصدور؛ وعلم الفاعل بالآثر و ارادته التي هي عين علمه على مذهب الحكماء لا يصحح الاختيار.

فالقول بان الله تعالى قادر بمعنى انه عالم ومريد بالارادة الذاتية لآثره الذي يجب عنه وجوده ويمتنع عدمه انكار لقدرته وان كان في ظاهر اللفظ اعترافا بذلك. و تفسير القدرة بمفهوم الشرطيتين تمويه للامر لثلا يصيبهم رمى التكفير و التلحيد من اهل الملة لان مفهوم القضية من المعقولات الثانية، ليس بازائه في الخارج شيء لينطبق عليه، و القدرة للواجب او الممكن حقيقة خارجية، فلا بد ان تفسر بما ينطبق على الحقيقة الخارجية كما ان تفسير المتكلمين ايضا مخدوش من هذه الجهة لان الامكان من الامور الاعتبارية.

و بالجملة ان الفلسفي يقول: ان كل موجود ليس واقعا في جوف فلك القمر من الافلاك والكواكب والملائكة والعقول المجردة والتفوس الكلية وغيرها يتناول في قبال الرب جل وعلا ويقول له: انا وان كنت من حيث الوجود منك وانت اصلي فيه لكني متحصن في حصن الوجوب، قائم في مقام الامن من ارادتك لافئاني وازالتني عن مقامي، واجد لما تصف نفسك بدمن اذلية الكون و امتناع الفناء لان في فئاني فئائك وفي ازالتي عن مقامي زوالك وانت لا بد لك في شئوك مني، ولا يستقر امرك دوني تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

### تحقيق و تمهيم

القدرة هي قوة بها يكون للفاعل سلطان على فعله ايجاداً واعداماً طبقاً لعلمه وهي فيده تعالى عين ذاته، وفيها كيفية قائمة بالنفس تختلف من حيث ظهور اثرها باختلاف الالات الداخلية والخارجية، وقد مر 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 فى قبال الايجاب الذى لا يكون الترك فى وسع الفاعل معه والامتناع الذى لا يكون الفعل فى وسعه معه ، وهو كالقدرة من صفات ذاته تعالى بخلاف الارادة التى سيأتى انشاء الله تعالى فى المسألة الرابعة بيان انها من صفات الفعل ، فهو بذاته المختارة ذاتا يوجد ولا يوجد و يعدم ولا يعدم كل ما هو فى صقع الامكان الذاتى والتحدد بالحد الماهوى ، والهخصص 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 يشأ لم يفعل ، لا بصرف مفهوم الملازمة ، بل بالحقيقة له فعل عن مشيته لا بالايجاب ، وترك عن عدمها لا بالامتناع .

و اما الامكان الصدورى فهو من الاوصاف الاعتبارية للفعل بعد امكانه الذاتى ، فاذا حصل له بالنسبة الى الفاعل اتصف بالقدرة عليه ، لا بالقدرة المطلقة لان الفاعل عن علم ومشية قادر لامحالة ، و هو يختلف للفاعلين بحسب وجود شرائط الفعل و عدمها ووجود موانعه وعدمها ، وحيث ان لاشروط 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 فى عرض الارادة ، لا مقدم عليها ، و ارادته تعالى نفس التحديد للشئ بالحد الماهوى على ما يأتى بيانه انشاء الله تعالى

و اما حديث ان الفاعل اذا كان تاما يمتنع تخلف الفعل عنه فحق ، لكن الفاعل المختار باختيار ذاتى تام فى مقام الاختيار ، يفعل اولا يفعل بمقتضى اختياره طبقا لعلمه فالاختيار الذاتى يجعله دائما على الاستواء بالنسبة الى كل مقدور له ، والعلم هو المخصص لاحد الطرفين ، وجهل الغير بخصوصيات تعلقات علمه بافعاله ، ولم يفعل ذلك ولا يفعل ذلك؟ لا يوجب حكما منافيا لقدرة واختياره ، فهو بذاته العالمة المختارة يفعل

اولا يفعل من دون مدخلية شيء آخر ، بخلاف غير المختار من الفواعل ، فانه بالنسبة الى كل شيء فى احد الطرفين دائماً ، وحاصل الكلام كده انه تعالى لولم يتصف فى مرتبة ذاته بالاختيار لا تصف بمقابله الذى هو الايجاب والامتناع ، وهو ينافى سلطانه على ما فى ملكه بالايجاب والاعدام .

**قول المصنف :** وجود العالم بعد عدمه - اى حدوث العالم ، ولم يأت بهذه العبارة مع انها اخصر لئلا يفهم منه الحدوث الذاتى .

**قول الشارح :** والدليل على انه تعالى قادر الخ - تلخيص الكلام فى هذا الدليل ان المبدء لو كان موجبا كان العالم قديما ، لكن العالم حادث فهو ليس بموجب وبيان اللزوم ظاهر بعد القطع بقدوم المؤثر وامتناع تخلف الاثر عن الفاعل الموجب ، واما الشق الثانى من التالى وهو حدوث المؤثر فمسلم بطلانه ، لاحاجة الى ذكره . ثم ان الدليل على حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله تعالى هو اجماع الملبين والايات والاخبار الواردة عن اصحاب الوحي سلام الله عليهم لان استدلالهم كما فى هذا الكتاب على حدوث الاجسام ، واذلم يقيم برهان على امتناع الجواهر المجردة كما صرح به المصنف فى اول الفصل الرابع من المقصد الثانى فلا جزم يحصل عن ذلك الدليل بان ما سوى الله تعالى حادث حتى يكون مقدمة لاثبات اختياره .

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

فالمعتمد فى المقام ما ذكرت من ان الاختيار لولم يثبت له تعالى بالمعنى الذى ذكرناه لزم نقصه وعجزه تعالى عن ذلك .

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

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

لا يخفى على من راجع ، بل المبين حدوث العالم الجسماني ، وهذا لا يكفي لتفي 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 بيانه فلا ينافي حدوث العالم ولا قدمه ، وقاعدة ما ثبت قدمه امتنع عدمه لاتنافي هذا لان ذلك فيما يكون قديما من حيث لزومه لذات القديم الذاتي ، و لازم ذاته تعالى نوره الساطع لا الموجود الممكن من حيث تحدده بالحد الامكاني .

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

**قول الشارح :** والا فتقر ترجيحه الخ - اي وان لم يجب وجود الاثر عن المؤثر المستجمع جميع جهات المؤثرية لزم الخلف ان افقر ترجيح وجود الاثر على عدمه الى امر زائد يحصل به الترجيح لان جهات المؤثرية ليس كلها حينئذ موجودة مع ان افرضناه مستجمعا لها ، اولزم ترجيح عدم الاثر على وجوده من غير مرجح ان لم يفتقر اليه ، بل هذا ترجيح المرجوح على الراجح لان المؤثر تام لوجود الاثر ، فوجوده راجح فان لم يجب وجوده رجح عدمه المرجوح عليه .

**قول الشارح :** وحينئذ لا يمكن تحقق القادر - اي بمعنى انه الذي يصح ان يصدر عنه الفعل و ان لا يصدر على ما ذهب اليه المتكلمون اذ بين 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



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

وحاصل الجواب عن الاعتراض الثاني ما قلنا 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 دائما، والمخصص لاحد الطرفين علمه الذاتي الذي يقال له الداعي باعتبار تعلقه بالمصلحة ، فالوجوب باعتبار الداعي لا ينافي امكان الصدور باعتبار الاختيار .

ان قلت : فعلى هذا يجب الفعل وجوبا بالغير في الازل اذ علمه بالمصلحة حاصل في الازل، فاين الحدوث حتى يستدل به على الاختيار قلت : ان الاثر مع ذلك في اختياره، والعلم لا يقتضي الايجاب مع الاختيار الذاتي لانه مخصص لاحد الطرفين دائما ، وحيث ان خصوصيات تعلقات علمه تعالى مخفية علينا فلا سبيل لنا الى الحكم بغير الاختيار في هذا المقام بالبيان المتقدم، واما القدم او الحدوث فلا ثباته طريق آخر، ولا طريق الى اثبات الحدوث الا السمع القطعي .

**قول الشارح : و بهذا التحقيق يندفع الخ -** قد نقلنا ذيل النقد والتنبيه في الحاشية الاولى عن المصنف في تلخيص المحصل ان المتكلمين يتقون دوام الصدور عنه تعالى ، و يقول بعضهم بوجوب الصدور نظرا الى قدرته وارادته، و ينفي بعضهم وجوب الصدور عنه اصلا و يقولون انه تعالى يختار احد الطرفين المتساويين على الاخر للمرجح .

اقول : ان الذي اختار المصنف هنا في الجواب هو قول البعض الاول، وهم المعتزلة، والبعض الاخرهم الاشاعرة ، وعبر الشارح عنهم باكثر المتكلمين .

ثم اعلم ان ترجيح احد المتساويين على الاخر ممنوع بلا خلاف، ومناطق الامتناع اجتماع المتقابلين لان التساوي والترجح على طرفي التقابل ، فلا يعقل صيرورة احد المتساويين مترجحا الا ان يخرج احدهما عن التساوي بامر خارج عن الماهية التي

يتساويان اليها ، وهذا المناط بعينه موجود في الترجيح بالمرجح اذا فرضنا ان الفعل والترك متساويان بالنسبة الى اختيار الفاعل كما هو مفروض كلام غير الحكماء في المقام فالترجيح لا بدله من مرجح ومخصص وهو الداعي .

ثم ان الاشاعة استدلووا في كتبهم على جواز الترجيح بالمرجح بوجوده كيكفة باطلة ، تركها اولي .

**قول المصنف : واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم - عطف على قوله :** عروض الوجوب ، هكذا عبارة الشرح القديم ايضا ، 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 العلامة في الشرح ، واصل المتن ما ههنا ، وما زيد عليه في سائر الشروح من الشراح ، حسبه النساخ من المتن فجعلوه تحت الخط .

**قول الشارح : وتقريره ان نقول الاثر اما الخ -** توضيحه ان القدرة بمعنى التمكّن من الفعل والترك غير معقولة لانها بهذا المعنى لا ينافي وجود الاثر ولا عدمه وتجتمع مع كل منهما ، وحينئذ فنقول : ان التمكّن اما حال وجود الاثر فلا يتمكّن القادر من الترك لكون الوجود واجبا حينئذ بالوجوب اللاحق ، واما حال عدمه فلا يتمكّن من الفعل لكونه ممتنعا حينئذ بالامتناع اللاحق ، والحاصل ان الاثر حال الوجود او حال العدم ضروري بشرط المحمول فهو حاصل ، ومعنى التمكّن منه تحصيله ، و تحصيل الحاصل محال .

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

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 لا ينافي تمكّن القادر منه واختياره لانه وجوب و امتناع بارادة القادر واختياره ، فاذا

شاء ابقاه على الوجود او العدم ، و اذا شاء بدل الوجود بالعدم او العدم بالوجود ، و هذا معنى التمكن منهما .

الثاني ما اشار اليه ههنا بقوله : وتقرير الجواب ان الاثر معدوم الخ ، و بيانه ان القادر يحصل الوجود في ثاني حال العدم ويحصل العدم في ثاني 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 لاتتعلق 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 ، ويلتزمون بهذا السؤال بالنسبة الى قدرة العبد . و يقولون ان تمكنه من الفعل معه لاقبله ، وهو باطل لما مر في مبحث القدرة من مباحث الاعراض في الجزء الاول .

**قول الشارح : وتقرير الجواب ان القادر هو الذي الخ - ان الجواب**  
متوجه الى المقدمة الاولى اى قولهم : ان القادر لا يتعلق فعله بالعدم ، وذلك لوجوه من ان العدم لا امتياز له عن غيره وما لا امتياز له عن غيره لاتتعلق به القدرة ، و ان العدم اذلى نقي محض ولا شيء من النقي المحض يصلح ان يكون متعلقا للقدرة ، و ان العدم اذلى ولا شيء من الاذلى بمتعلق للقدرة بالمعنى الذى عندكم ، و الجواب ان القدرة على العدم و تعلقها به ليس معناه ان العدم اثر صادر عن القادر ، فالقادر ليس هو الذى يصح ان يصدر عنه الوجود والعدم ، بل القادر من يصح ان يصدر عنه وان لا يصدر عنه ، والفرق بين صحة عدم الصدور وصحة صدور العدم ظاهر ، والاوّل هو احد الطرفين اللذين يتعلق بهما القدرة .

أقول : والتحقيق ان القدرة انما تتعلق بالوجود ، الا ان وجود الاثر اذا لم يكن ازليا وكانت القدرة ازلية تشمل القدرة وجود الاثر وعدمه ويعتبر تعلقها بهما .  
**قول المصنف : وعمومية العلة الخ -** اى عمومية علة مقدورية الممكنات وقادرية الواجب تعالى عليها وهى الامكان المشترك بين جميع الممكنات لان الوجوب والامتناع ينافيان المقدورية تستلزم عمومية صفة المقدورية والقادرية المتضائفتين .

اعلم ان الامكان الذاتى وان كان يكفى فى المقدورية الذاتية بمعنى ان ذات الممكن لاتأبى ان تقع تحت قدرة من حيث الابداع والاعدام ولكن هذا الامكان لا يكفى فى المقدورية بمعنى تعلق القدرة به الا ان يكون ذات القادر تامة فى الفاعلية غير مشروطة بشيء مفقود ولا ممنوعة بمانع موجود وهى ذات الله الذى هو على كل شيء قدير ، راجع لتوضيح ذلك الى القسم الخامس من الامكان فى المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول والى توضيح قول الشارح : امانسته الى الفاعل فجازان تكون معللة فى مبحث القدرة من مباحث الاعراض فى الجزء الاول .

**قول الشارح : فان الفلاسفة قالوا الخ -** انه تعالى قادر عندهم على غير ما سوى الصادر الاول بالواسطة ، وغير قادر عليه بالواسطة لامطلقاً

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

**قول الشارح : والمجوس ذهبوا الخ -** ان المجوس اقوام كلهم قائلون بمبدئين : الله وابليس ، و على لغتهم يزدان واهرمن ، وهم يقولون : ان يزدان مبدئ الخير واهرمن مبدئ الشر ، والفرق بينهم وبين الثوية فى المبدئ انهم يقولون : ان مبدئ الخير قديم ومبدئ الشر حادث ، ثم اختلفوا فى كيفية حدوث مبدئ الشر ،

ولاحييص لهم الان يسندوه الى مبدء الخير وهو نقض لاصل مذهبهم ، واما الثنوية فيقولون  
بقدم المبدئين .

**قول الشارح : والنظام الى ان الله تعالى الخ -** انظر الى مقالة هذا المعترزي  
المفرط حيث يقول: انه تعالى لا يقدر على القبيح، والى مقالة الاشعري المفرط حيث  
يقول : انه تعالى فاعل لكل قبيح، اعادنا الله عز وجل من الغي والضلالة .

ثم ان للمعتزلة كلمات في نفي قدرته تعالى عن اشياء نقلها الاشعري في مقالات  
الاسلاميين وغيره في غيره ، وهم مع اتفاقهم على انه تعالى ليس بفاعل لشيء من افعال  
العباد في شيء مختلفون في قدرته تعالى عليها على مذاهب كما اشار الشارح هنا  
الى بعضها.

**قول الشارح : يستلزم عمومية الصفة الخ -** اى يستلزم ان يكون  
الواجب تعالى قادرا على كل ممكن اذ قد عرفت ان الامكان الذاتى فى الممكنات  
امكان نسبي صدورى بالنسبة اليه تعالى لانه تعالى ليس فاقداً لشرط ولا ممنوعاً بمانع  
**قول الشارح : والجواب عن شبهة المجوس الخ -** اعلم ان لاستدلال  
المجوس والثنوية تقريرين :

الاول ان الله تعالى خير محض والخير المحض لا يصدر منه الشر مع انا نرى  
فى الكائنات شرورا كثيرة فلا بد لها من مبدء آخر، والجواب عنه ما اشار اليه بقوله :  
وايضاً الخير والشر الخ، وتوضيحه ان الخير والشر مفهومان منتزعان من الموجودات  
باعتبار اضافة بعضها الى بعض وارتباط بعضها ببعض ، وليس ذاتيين لمصاديقهما، ولا  
بازائهما حقيقة فى الخارج، بل الخيرية منتزعة من حقيقة الوجود والشرية من العدم ،  
فالشئ بما هو شئ فى نفسه و ذاته مع قطع النظر عن ارتباطه بغيره خير فى ذاته ،  
فيصح اسناده الى ذات واحدة هى مبدء كل شئ بما هو شئ ، فالله تعالى خير محض،  
لا يصدر منه الا الخير ، وما يترأى فى الكائنات من الشرور انما يرجع الى العدم ،  
والعدم غير مفعول ولا مستند الى مبدء موجود بالذات .

الثاني ان في العالم خيرات وشروا فلو كان مبدء الخير والشر واحدا لزم كون الواحد الحقيقي خيرا وشرا معا وهو حال، فلا بد من مبدئين، والجواب عنه ما اشار اليه بقوله: ان المراد من الخير والشر الخ، وتوضيحه ان المراد بالخير ان كان من غلب خيره وبالشرير من غلب شره فاللازمة ممنوعة لان الواحد يمتنع ان يكون غالب الخير وغالب الشر معا، وان كان المراد بالخير خالق الخير وفاعله وبالشرير خالق الشر وفاعله بغلبة احدهما او تساويهما فاستحالة التالي ممنوعة لان الواحد لا يمتنع ان يفعل الخير والشر معا في الجملة، وكلام الشارح اشارة الى الثاني من شقّي الترديد في الجواب.

وانت خبير بان هذا الجواب لا يسمن ولا يغني من جوع لان الواحد الحقيقي يمتنع ان يصدر عنه المتضادان، فالتالي مستحيل مطلقا، فالجواب عن هذا الاستدلال ايضا منع قولهم: ان في العالم خيرات وشروا بالذات ومنع قولهم: ان للشرور مبدءا لان كون الشر ليس في العالم كونا اصيلا، فاللها مبدء كما مر في الجواب عن استدلالهم الاخر، ولذلك قال صاحب الشوارق: وهذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة لان لهم ان يقرروها بان الله صرف الوجود ومحض الخير فيمتنع ان يصدر عنه الشر الذي مناطه ليس الا العدم على ما تقرر في موضعه سواء كان الشر غالبا او مغلوبا لامتناع صدور العدم وقيضانه من الوجود، انتهى، وقد مر بعض الكلام في ذلك مفصلا في المسألة السابعة من الفصل الاول من المقصد الاول.

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

اقول: ان النظام لم يفرق بين الامكان الصدوري المعبر في القدرة و الامكان الوقوعي، فان القبيح ممكن لله تعالى صدورا وممتنع عنه وقوعا، و الفرق بينهما مبين في المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول، فراجع.

قول الشارح . وعن شبهة الباطني الخ - يعني ان الطاعة والمعصية و العبث والسفد وغيرها اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة اليها على حسب اختلاف دواعينا وبواعثنا وهذه الاعتبارات لا تقتضي اختلاف ذات فعلنا الذي هو التحريك، فامكن ان يصدر عنه تعالى التحريك مجردا عن هذه الاعتبارات .

قول الشارح . وعن شبهة الجبائين الخ - يعني ان عدم الفعل انما يستند الى عدم الارادة والداعي للفعل لالي ارادته لان عدم الفعل حاصل من دون ارادة الفاعل حتى ان الفاعل ان كان مشتغلا بفعل فصرفه صارف وقطعه فانما يقطعه بقطع الارادة له و ارادة امر آخر لا بارادة قطعه، فقولهما : على تقدير ان يريد الله احداثه والعبء عدمه مغالطة، وعلى هذا فكل شخص من اشخاص الفعل اراده قادر، فان لم يرده قادر آخر فهو وان اراده يقع بقدره اسرعهما في التأثير ولا يقتضي ذلك عجز الاخر، وان كانا متساويين ولم يكن احدهما اسرع فيه بان تتم مقدمات 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 القدرة من مباحث الاعراض، هذا ان كان القادران في عرض واحد كما هو ظاهر جواب الشارح ، واما ان كان قدرة احدهما تحت قدرة الاخر وفي طولها ومندكة فيها كالواجب والممكن فلا امتناع في استناد فعل واحد شخصي الى ارادتهما وقدرتهما على ما بين في مبحث الامر بين الامرين .

المسألة الثانية

( في انه تعالى عالم )

قول الشارح . وكيفية علمه - اشار المصنف الى كيفية علمه تعالى انه حضوري لاحصولي كما عليه الشيخ وغيره بقوله : ولا يستدعي العلم صوراً الخ .

قول الشارح . الاول منها للمتكلمين - قال صاحب الشوارق: هذا الوجه غير مختص بالمتكلمين بل هو مذکور في كتب الحكماء ايضاً .

ثم ان للمتكلمين وجهاً آخر لاثبات علمه تعالى ، وهو انه تعالى قادر لما مرو كل قادر فهو عالم لان القادر هو الذي لا يفعل الا عن المشية والعناية ولا يعقل ان يكون الفعل عن المشية والعناية الا ان يكون الفاعل عالماً به .

اعلم ان من المتكلمين من يتمسك في اثبات علمه وقدرته وسائر صفاته وافعاله بالكتاب والسنة لانه اذا ثبت عند العاقل صدق الرسول بالمعجزة حصل له العلم بكل ما اخبر به فلا احتياج الى الادلة العقلية فيما عدا اثبات مبدء واجب الوجود جاء هو من عنده ، واثبات ذلك ايضاً يكفيه القطرة ، ولذلك قال ياسر ابوعمار رحمها الله متى ظهر محمد صلى الله عليه وآله بدعوته : ان الذي يدعوننا اليه هو الذي كان في قلبي مع ان معرفة المبدء الواجب لا تنفك عن المعرفة بانه قادر عالم حتى مر يد الخ لان استدعاء الوجود موجوداً بالذات يجري في وجود كل صفة .

قال العلامة المجلسي رحمه الله في البحار باب التوحيد ونفى الشريك: السابع الادلة السمعية من الكتاب والسنة ، وهي اكثر من ان تحصى ، وقد مر بعضها ، ولا محذور في التمسك بالادلة السمعية في باب التوحيد ، وهذه هي المعتمد عليها عندي ، انتهى .

اقول : هذا حق مع ان اكثر السمعيات مشتمل على شواهد واضحة وبراہين



لائحة و اشارات لطيفة يهتدى الطالب بالتأمل فيها الى صفوة الحقيقة ولب المعرفة.  
 لكن العمدة في المقام ما قيل وحقاً قيل: ان من تزلت فطرتة باغشية الشهوات  
 والعادات ومجبة ما ارتسم في نفسه من رسوم الآباء والامهات وتكدر عقله من اشتغاله  
 بالفانيات الدائرات و اترافه في اللذات الحسيات وفيما يصرفه عن الباقيات الصالحات  
 لم ينفعه عقلي ولا سمعي ، بل و ان دخل في المباحث العلمية لم يزد في روحه الا  
 تحيراً ولا في نفسه الاعجبا وتكبراً ولا عند جلسائه الاجدالاً سيئاً ومرأاً ولا من الله  
 عز وجل الا بعداً ومقتناً .

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

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

ثم ان صاحب الشوارق اورد اشكالا ونقضا على هذه المقدمة فاجاب عنهما ، يوجب  
 مزيد التنبيه ، من اراده فليراجع .

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

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

**قول الشارح . واما ان كل مجرد عالم بغيره -** قد مر 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 مجردا  
مقارنا للمجرد العاقل ، فاذا ذهب الحكماء الى ان علمه تعالى بالجزئيات انما هو  
على نحو الكلى كما مريانه في المسألة 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 ، ومشارك معه  
في ان كلا منهما يعم الدلالة لعلمه بنفسه و بغيره بخلاف الدليل الاخير فانه  
لا يدل على علمه بذاته ، بل قضية انه تعالى عالم بذاته تؤخذ في مقدماته كما  
يأتي بيانه .

**قول الشارح .** فانه لا ينفك عن الامور العامة - كالامكان و الوجود  
والوحدة و غيرها فان كل معقول يصح ان يعقل معه احد هذه الامور .  
**قول الشارح :** و اما ثبوت العاقلية - اى ثبوت عاقلية المجرى لمجرد  
آخر قارنه .

**قول الشارح :** وفي هذا الوجه ابحاث الخ - قدمر احد هذه الابحاث  
مع جوابه في آخر مبحث العلم من مباحث الاعراض ، و ذكر القوشجى تلك الابحاث و  
الاعتراضات في شرحه في آخر مبحث العلم ، و ذكرها الكاتبى في عين القواعد و ردّها  
الشارح العلامة في شرحه له .

**قول الشارح :** والوجه الثالث الخ - بيانه انه تعالى عالم بذاته لما مر آنفا  
في كلام الشارح في بيان الدليل الثانى وهذه المقدمة نتيجة الدليل الثانى ، وكما كان  
الشيء عالما بذاته كان عالما بمعلولاته لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ،  
و اذ كان كل ممكن معلول له تعالى بواسطة اولا بواسطة كان عالما بكل ممكن .

**قول الشارح :** على ما ياتى - في المسألة الثامنة والتاسعة .

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

قول الشارح : وقد سلف في المسألة السابعة عشرة من مبحث انعلم من مباحث

الاعراض .

قول الشارح . على ما تقدم - اى آنفا .

قول المصنف : والآخر عام - قدم في طي المباحث ان الدليل الاول و

الثاني عامان من حيث دلالتهما على علمه بنفسه وبغيره بخلاف هذا الاخير ، وهذا عام من حيث دلالته على علمه بكل ما سواه بخلافهما لان الاول يدل على انه تعالى عالم بما صنعه محكما متقنا ، واما ان كل شيء هو من صنعه وكل ما صنعه محكم متقن فذلك امر خارج عن هذا الدليل ، والثاني يدل على علمه بكل مجرد سواء لا بكل ما سواه كما مر في الاشارة اليه .

ثم ان صاحب الشوارق عد الدليل الثاني والثالث دليلا واحدا لان مجرد استناد الكل اليه ليس دليل العلم حيث قال : والوجه ما ذكرنا كما لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ سيما الاشارات تتبع فحص واتقان ، و ظاهر كلام المصنف وان كان يوهم التثليث لكن الاظهر عند التدبر خلافه اذ ليس مجرد استناد الكل اليه دليل العلم بل بعد الضم الى الدليل الدال على علمه بذاته ، انتهى .

اقول : احد الشقين من نتيجة الدليل الثاني وهو انه تعالى عالم بذاته مأخوذ في الدليل الثالث كما مر بيانه لانفس ذلك الدليل منضم اليه ، واخذت نتيجة دليل في مقدمات دليل آخر لا يقتضى ان يكون الدليلان دليلا واحدا ، فهو خالف صريح كلام المصنف وسائر الشراح 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 بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ، ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا و عرضا ، انتهى ، قوله : على ما تحقق اشارة الى دليل التجرد المذكور في النمط الثالث والرابع ، وقوله : من حيث هو علة الخ اشارة الى دليل الاستناد ، فتوهم صاحب الشوارق من اخذ الشيخ نتيجة ذلك الدليل في دليل

الاستناد انهما واحد ، فكلام المصنف مشتمل على دلائل ثلاثة كما عليه الشارح العلامة وغيره لاثنين كما زعم .

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

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

اقول : هذا تفخيم للمطلب من دون الفخامة فان الواجب الخارج عن تعلق قدرته انما هو ذاته تعالى بمعنى امتناع تصور اعتبار في تعلقها بها كما ان تعلق علمه بذاته انما 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 المحض الذي لا اشارة اليه اصلا فهو ليس في الصقع الربوبي ولا العبودي ولاه شأن من الشؤون من المعلومية وغيرها ، وما تصورنا من مفهومه فانما هو مفهوم الوجود حينما فرض العقل ان لا يكون لانه مفهوم ماخوذ من شىء ، وان كان المراد به مفاهيم سائر الممتنعات كشريك البارى واجتماع النقيضين وغيرهما فانما هي ممكنات كائنات في الذهن مفهومات تركيبية ماخوذات من عدة امور جمعها المتخيلة لان ياخذ 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 تقتضى المعلومية ، واما مفهوم الممتنع في الازهان فانما هو من الممكنات ، فلا محصل لهذا التفريق مع ان سياقهما في القرآن واحد فاته تعالى كما يقول : ان الله على كل شىء قدير ، يقول :

ان الله قد احاط بكل شيء 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 : وابتداءً باعتراض الخ -** 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 محضة او صفقات اضافة على ما مر في مسألة العلم و على التقديرين يستدعي نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة تستدعي المغايرة بين الطرفين فلا يمكن تحققها حيث لا مغايرة اصلاً فلا يمكن ان يعلم ذاته و اذا امتنع علمه بذاته امتنع علمه بما سواه لان علمه بغيره يستلزم علمه بذاته على ما مر، انتهى .

وذكر شارح المواقف ان النافين لعلمه تعالى بنفسه فرقة من الدهرية والنافين لعلمه مطلقاً فرقة من قدماء الفلاسفة .

**اقول :** الظاهر انهما فرقة واحدة كما هو ظاهر الشوارق لانهما النافين فرقتين احدهما 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 ونفى علمه بنفسه لانه اذا علم الغير الذي هو فعله علم انه يفعله فعلم نفسه كما مر في تعليقه الدليل الاول .

**قول الشارح : ولامغايرة في علمه بذاته -** اي لامغايرة بين العالم والمعلوم في علمه بذاته .

**قول الشارح والجواب ان المغايرة الخ -** اقول : الاولى ان يقال : لاحاجة الى المغايرة اصلاً في علم الشيء بنفسه حتى اعتبرناها كعلمنا بانفسنا لان المقتضى لهذا النحو من العلم هو كون الشيء مجرداً قائماً بذاته وان ذاته حاصله له لا تغيب عنه وهذا امر حقيقي لا مدخل فيه للاعتبار ، ثم بعد ذلك يعتبر العقل ان تلك الذات عالمة لانها مجردة قائمة بالذات فان كل مجرد قائم بالذات عاقل ، ومعلومة لانها حاصله لها،

وليس معنى العلم والتعقل الحصول مجرد لمجرد ، وحصول الشيء لذاته اشد انحاء الحصول لان سلب الشيء عن نفسه ممنوع .

والى هذا اشار الشيخ فى الشفاء على ما حكى عنه صاحب الشوارق بقوله : فقد فهمت ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب ان يكون اثنين فى الذات ولا اثنين فى الاعتبار ايضاً فانه ليس يحصل الامرين ( اى عنوان العاقل والمعقول ) الاعتباران مبهمة مجردة لذاته وانه مبهمة مجردة ذاتها لها ، انتهى .

وعلى هذا اندفع الاشكال الذى اورد على الجواب على ما حكاه الرازى فى الاربعة والشارح القديم فى شرحه بان تعلق العلم لو كان متوقفاً على التغير الاعتبارى لزم الدوران اعتبار التغير اى اعتبار كونه عالماً ومعلوماً يتوقف على تعلق العلم لان من دون تعلق العلم لا يتصور عالم ولا معلوم ، والجواب ان تعلق العلم اى علم الشيء بذاته لا يتوقف على التغير الحقيقى ولا الاعتبارى ، بل هو حاصل بنفس الذات المجردة الحاصلة فى الوجود ، والمحصل لاعتبار كونه عالماً ومعلوماً انما هو اعتبار المعنيين فى ذات واحدة هما انه مجرد وان ذاته حاصلة له ، ففي الحقيقة لا تعلق ولا علم متعلق ولا توقف على اعتبار التغير ، بل هنا شيء واحد هو عالم باعتبار انه مجرد ومعلوم باعتبار انه مجرد حاصل لنفسه وعلم باعتبار حصول مجرد لنفسه ، والحاصل ان ظهور المجرد لدى نفسه لا يحتاج الى شيء وراء ظهوره الذى هو نفس وجوده ، وبهذا يكون هو مصداقاً للمفاهيم العلم والعالم والمعلوم جميعاً .

**قول المصنف :** ولا يستدعى العلم صوراً الخ - ان كلام المصنف هذا جواب عن الاعتراض المذكور و اشارة الى ما هو مختاره فى كيفية علمه تعالى بالاشياء فان فيها اختلافاً كثيراً .

**قول الشارح :** بالماهيات المتغيرة له - اى بما سواه تعالى من الماهيات و الحقائق ، والوصف توضيحى لان الماهيات كلها متغيرة له تعالى ، و هو لاء معترفون بانه تعالى عالم بذاته . فلان مذهبهم انكار قاعدة ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول و انكار صدور الاشياء عنه بالاختيار والعناية .

**قول الشارح :** يستلزم تكثره تعالى - اى يستلزم حصول الكثرة فى ذاته

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

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

**قول الشارح :** ومحلاً لآثاره - اي محلاً لتلك الصور التي هي آثاره ، وهذا لازم المحال 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 لان القائل بتلك الصور يقول : انها حاصلة من ذاته ويحصل الاشياء بعدها على طبقها ، و ذلك محال لان نقل الكلام في ايجاد تلك الصور ، هل هو بلا واسطة صور اخرى ام بواسطة ، فان كان الاول فليكن ايجاد الاشياء الخارجية بلا واسطة الصور ، وان كان الثاني لزم التسلسل في الصور .

ثم ان ههنا محالاً 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 محالات متلازمة لزمّت من كون علمه تعالى بالاشياء بالصور ، فذهب فرقة من الفلاسفة للزوم هذه المحالات 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 بحقيقته وصورته النفسية الذاتية لا بالصور المتغيرة بحسب الوجود المساوية بحسب الماهية ، وهو المسمى بالعلم الحضورى ، وعلمه تعالى بالاشياء كذلك كعلمه بذاته ، وللاقوام في هذا المقام مسالك مذكورة في المطولات ،

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

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

**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 يستدعى الخ - اى مع ان الثاني الذى يكون الحصول فيه اضعف كحصول الصورة المعقولة في ذاتنا لا يستدعى علمنا به صورة اخرى بل علمنا به هونفس حضور تلك الصورة عندنا وحصولها لنا ، فعلم البارى تعالى بآثاره التى هي ظاهرة له وحاضرة عنده لا يستدعى صوراً منها بطريق اولى لانها اشد حصولاً وحضوراً وظهوراً مما في ذاتنا لنا لما قلنا .

**قول الشارح :** فانا اذا عقلنا ذواتنا - هذا ليس في مورد البحث اذ الكلام في العلم بالغير لا في علم العاقل بذاته ، لكنه تنظير 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:** والالزم تضاعف الصور - اى وان لم تكن الصورة المعقولة معلومة بنفسها من دون حاجة الى صورة اخرى لزم التسلسل و عدم تنهى الصور لان كل صورة فرضت حالها حال الصورة الاولى .

**قول الشارح :** مع ان تلك الصورة حاصلة الخ - الظرف متعلق بقوله : ندرك ، والكلام بيان لاولوية 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 اى المجردات التى هي العقل الفعال وما قبله الى ان ينتهى الى الواجب تعالى على ما ذهب اليه الحكماء وهذه المشاركة ليست فى التأثير لان النفس قابلة لها فقط ، ولكن الله تبارك و تعالى متفرد فى التأثير لآثاره ، جلت عظمته ، و يحتمل ان يكون مراده بالمعقولات المبادئ التصورية والتصديقية .



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

**قول الشارح :** العلتان متغايرتين - العلتان صفة لقوله : ذاته و علمه ، و

متغايرتين خبر كانت .

**قول الشارح :** فكذا معلوله الخ- جواب لقوله: ولما كانت ذاته الخ، وحاصل

مراده ان علمه بذاته عين ذاته من حيث الحقيقة ، و متغايران باعتبار المفهوم و باعتبار التعلق وعدمه فان العلم يعتبر في مفهومه التعلق بخلاف الذات ، و كذا الحال في آثاره تعالى ومعلولاته فان علمه بآثاره عين آثاره من حيث الحقيقة و غيرها باعتبار المفهوم و باعتبار الصدور والحضور فان الآثار يعتبر معها عنوان الصدور والعلم بها يعتبر فيه عنوان الحضور فان ما صدر عنه بما انه صادر 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 بهمنيار تلميذ الشيخ ابي علي بن سينا

**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 - توضيحه ان الله تعالى لو كان عالما

بالجزئيات المتغيرة كما لو علم ان زيدا حتى ثم مات لزم له الجهل المركب او تغير علمه لان علمه اولم يتغير عند تغير المعلوم لزم الاول ولو تغير فهو الثاني و كلاهما محالان في حقه تعالى ، اما الاول فهو ظاهر ، واما الثاني فالان العلم من الصفات الحقيقية ذات الاضافة وتغيرها يوجب تغير الذات وهو مستلزم للامكان .

**قول الشارح :** و تقرير الجواب الخ- توضيحه ان التغير والجهل يلزم على القول

بالعلم الحصولي الذي هو حصول صورة المعلوم في ذات العالم ، فتفصي القائلون به في هذا المقام عن هذا الاشكال بالقول بان علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي ، واما على القول بالعلم الحضورى فلا يلزم ذلك لانه ليس بارتسام الصورة في ذات العالم فلا يوجب تغير المعلوم تغيرا في ذاته ، بل يوجب تغير اضافة بينه وبينه ، وهو جائز

فانه اذا علم ان زيدا حي ثم مات لا يتغير حينئذ الانسبة الحضور ، ففي الاول يحضر عنده زيد مع الحياة و في الثاني يحضر عنده مع الموت ، فلا جهل ولا تغير الا في المعلوم ونسبته .

**قول الشارح :** كالتقدرة التي تتغير الخ - اعلم ان الصفات ثلاثة اصناف : الحقيقية المحضة كالحياء و الاضافية المحضة كالابوة والحقيقية ذات الاضافة ، وهذه الاخيرة قسمان : مالا يتغير بتغير المضاف اليه كالتقدرة وما يتغير بتغيره كالارادة ، والعلم ان كان حضوريا فكالتقدرة وان كان حصوليا فكالارادة .

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

**قول الشارح :** والالجاز ان لا يوجد - هذا بيان الملازمة ، اي وان لم يجب ادغاث الذي تعلق به العلم قبل حدوثه لجازان 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 ادعيتم لزومه للحادث يتصور على ضرب اربعة : الاول الوجوب الذاتي ، وهذا باطل بالبديهة لان الحادث الممكن لا ينقلب واجبا بالذات على اي حال ، الثاني الوجوب بالغير السابق على وجود الحادث ، وهذا باطل ايضا لانه يأتي من قبل العلة التامة والعلم ليس علة تامة للمعلوم ، الثالث الوجوب اللاحق بالحادث ، وهو باطل كذلك اذ لا يدخل للعلم ولا شيء آخر في هذا الوجوب بل هو يعتبر للشيء مادام موجوداً ، فالملازمة على هذه الفروض ممنوعة ، الرابع وجوب مطابقة المعلوم للعلم ، وهذا الوجوب انما هو من المعلوم للعلم لان العلم للمعلوم فان العلم اذا كان صحيحاً وجب ان يطابق المعلوم سواء كان مقدما عليه ام لا ، وهذا معنى اصالة المعلوم وتبعية العلم الذي مرفى المسألة الرابعة عشرة من مبحث العلم من مباحث الاعراض ، وعلى هذا القرض فبطالان التالي ممنوع .

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

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

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 بالاعتبارين فى كلام المصنف كما اشار اليه الشارح ان المعلوم ممكن باعتبار ذاته ، ان يوجد اولاً يوجد انما هو مستند الى علته التامة وعدمها لالى العلم ، وواجب من حيث المعلوماتية 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 فى بعض الشروح لان من الظاهر المعلوم ان الخصم لم يدع لزوم الوجوب الذاتى للمعلوم الحادث حتى يجاب بان الوجوب له بالغير لا بالذات ، بل ادعى وجوبه بالغير اى وجوبه بتعلق العلم به قبل حدوثه .

ثم انه تعالى او امتنع علمه بالشئ قبل حدوثه لكن علمه انفعالياً لافعلانياً ولكن تعالى موجبا فى فعله لان الاختيار يستلزم العلم السابق .

### تتميم

نسب القول بعدم علمه تعالى بالحوادث قبل حدوثها فى اربعين الرازى ومقالات الاسلاميين والملل والنحل والتبصير فى الدين الى بعض اجلاء اصحاب الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم كزيارة وهشاميين ومؤمن الطاق، وهذه النسبة اليهم كغيرها افتراء وخلط واشتباه .

نعم ان من الايات والاحبار ما بظاهرة يوهم هذا المعنى ، و لذلك ذهب الى هذا المذهب رئيس الطائفة الشيعية احمد بن زين الدين الاحسائي ، ولكن

لتلك الايات والاختبارتوجيهاً لطيفة صحيحة مذكورة في مظانها ، بها يجمع بين العلم الذاتي والفعلي ، وليس هنا مقام التفصيل .

### المسألة الثالثة

#### ( في انه تعالى حي )

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

**قول الشارح :** واختلفوا في تفسيره الخ - اى في مفهوم الحياة و ما هيتهما للواجب تعالى بعد اتفاقهم على ثبوتها له .

فهي عند الاشاعرة صفة ثبوتية زائدة قائمة بذاته تعالى لاجلها يصح ان يعلم ويقدر ، وعند ابي الحسين البصرى من المعترلة عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل ان يقدر ويعلم ، وعند غير ابي الحسين فظاهر بعضهم كصاحب المواقف والقوشجى موافقة الاشاعرة في تفسيرها ، وظاهر آخريين كالشارح وصاحب الشوارق موافقة ابي الحسين .

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

ثم لا يخفى ان هذا المفهوم مشترك بين الواجب والممكن ، اما حقيقة حياته تعالى فخير حياة الحيوان لانها من الكيفيات النفسانية التى مر فى المسألة الخامسة والعشرين

من مبحث الاعراض انها صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج لان هذا الشرط ممتنع في حقه تعالى ، هذا ما قال المتكلمون في تفسير حياته تعالى .

اما الحكماء فيدور كلامهم في الحياة بحسب المفهوم حول الادراك والفعل فان الحي عندهم هو الدراك الفعّال ، وقد اكتفى بالدراك 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 السارية في كل شيء ، وبهذا الاعتبار كل ما هو موجود فهو حي : فالجمادات حية ، وتسيبها بهذا الاعتبار ، وقال بعد تفسيرها بالادراك والفعل : فبهذا الاعتبار فالحيوان ولو كالخراطين وما فوقه حية والجمادات ليست حية اذ ليست دراية فعالة ولو على سبيل اقل ما يعتبر في الدرك والفعل . وهو تعالى حي بكل المعنيين اذ له اعلى مراتب الوجود وله اعلى مراتب العلم والقدرة كما علمت ، انتهى .

اقول : على اصالة الوجود فحقيقة كل صفة كمالية هي الوجود ، فايضا تحقق الوجود تحققت شؤونه ، فالدرك والفعل والقدرة ان كانت من شؤون الوجود فكل موجود حي بكل المعنيين مع اختلاف المراتب بين الموجودات في الوجود وشؤونه .

### المسألة الرابعة

### ( في انه تعالى مرید )

قول المصنف : وتخصيص بعض الممكنات الخ - اشارة الى دليلين شبيين ذكرهما الشارح في الشرح :

الاول انه قال : تخصيص بعض الممكنات بالايجاد ، يعنى انه تعالى لم يوجد كل ممكن يدرك العقل امكانه فانه لم يوجد بحرا من زبيق في الارض ولم يوجد انسانا له الف راس و لم يوجد آلافا من الشهبوس والاقدمار ، وهكذا مع انها من الممكنات ،

فتخصيص بعضها بالايجاد دليل على خصوصية في الفاعل الموجود ، بها اختار ايجاد بعض الانواع و الافراد دون بعض ، و تلك الخصوصية تسمى بالارادة ، و ليست بالعلم و القدرة وغيرهما من اوصاف الذات لان نسبة كل منها الى جميع الممكنات سواء ، فلا يتصور كونها مخصصة لبعضها .

الثاني انه قال : في وقت ، وهذا الظرف متعلق بقوله : بالايجاد يعنى انه تعالى اوجد كلا من الممكنات التي اوجدها في وقت وهذا التخصيص الوقتي يدل على تلك الخصوصية كالتخصيص الایجادی .

ثم ان الدليل الثقلي على كونه تعالى مریدا الكتاب والسنة و اجماع المسلمين بل اهل الملل اجمعين ، وقال الشيخ المفيد رحمه الله في اوائل المقالات : واقول ان الله تعالى مرید من جهة السمع والاتباع والتسليم على حسب ما جاء في القرآن ، ولا اوجب ذلك من جهة العقول ، انتهى ، و مراده رحمه الله ان اطلاق المرید عليه تعالى لماورد في السمع ، و لولا ذلك لا يستقيم اطلاقه عليه تعالى بالمفهوم الذي عندنا . الا بصرفه الى مفهوم العلم او الاحداث على ما يأتي بيانه عن قريب انشاء الله تعالى .

**قول الشارح : اختلفوا في معناه الخ -** انما تعرض لاقوال الاقوام 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 للشئ بالايجاد .

**قول الشارح : على معنى ان علمه الخ -** اى ان ارادته تعالى هي علمه بما في فعله من المصلحة الداعية الى الایجاد ، فالداعى هو علمه تعالى بما يصدر عنه بهذا الاعتبار ، فلا يرد عليه اندلاشء من العلم له شأن التخصيص لانه تابع ونسبته الى الجميع وجميع الاوقات سواء و كل ارادة لها شأن التخصيص فلاشء من العلم بشئ من الارادة لان الذي ليس له شأن التخصيص هو مطلق العلم والذي له شأن التخصيص هو العلم بالشئ بما ان فيه مصلحة ، ولا بأس بان يكون المقيد واجداً لخصوصية لم تكن للمطلق ، فتأمل .

**قول الشارح: وقال النجار -** قال ابن النديم في الفهرست: ابو عبد الله الحسين ابن محمد بن عبد الله النجار ، وكان حائكا في طراز العباس بن محمد الهاشمي من جلة العجيرة ومكلمهم ، وقد قيل: انه كان يعمل الموازين من اهل بم ، و اذا تكلم كان كلامه صوت الخفاش ، و كان من اهل الناظرين ، وله مع النظام مجالس ومناظرات وقال ابو المظفر الاسفراييني في التبصير في الدين : الباب السابع في تفصيل مقالات النجارية وبيان فضائهم ، وهم اتباع الحسين بن محمد النجار ، وهؤلاء يوافقون اهل السنة في بعض اصولهم مثل خلق الافعال والاستطاعة والارادة و ابواب الوعيد ، و يوافقون القدرية في بعض الاصول مثل نفى الرؤية ونفى الحياة والقدرة و يقولون بحدوث الكلام ، والقدرية يكفرونهم بسبب ما وافقوا فيه المعترلة من المسائل ، انتهى ، ثم ذكر طوائفهم .

**قول الشارح : غير مغلوب ولا مستكره -** هذا المفهوم غير مطابق لمفهوم الارادة ، بل هو مفهوم لازم لكونه تعالى نافذا القدرة في كل شيء و اما ما قال الفخر الرازي في رد هذا القول من ان الجماد والنائم غير مقبور مع انه ليس بمريد فمردود لان النجار ما اراد بعدم المقبورية عدما مطلقا بل عدم الملكة .

**قول الشارح : عالم بافعال نفسه الخ -** الظاهر ان مراد الكعبي ان ازادته تعالى لافعال نفسه هو نفس علمه بها من دون التقييد بالمصلحة فمذهبهم مذهب الحكماء ثم ان ما ذكر من مذهب الكعبي هنا موافق لما نقل عنه الشارح القديم والقوشجي و صاحب الشوارق و ابو المظفر الاسفراييني في التبصير ، و مخالف لما نقل عنه المفيد رحمه الله في اوائل المقالات و الفخر الرازي في الاربعين والبراهين و الشهرستاني في الملل والنحل حيث نقلوا عنه : ان معنى كونه تعالى مريدا هو انه فاعل لافعاله .

**قول الشارح : انه صفة زائدة على العلم -** لكن ابو علي وابنه ابو هاشم الجبائيان بعد اتفاقهما مع الاشاعرة في ان الارادة صفة زائدة مغايرة للعلم خالفاهم كما يأتي في كلام الشارح في كونها قديمة قائمة بذات الهاري تعالى ، بل هما قالا : انها حادثة قائمة بنفسها .

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

**قول المصنف :** وليست زائدة على الداعى - اختلفوا فى ارادة الله تعالى ، هل هى صفة سلبية او ثبوتية ، والاول هو قول النجار كما مر وهو فى 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 فى ذاته تعالى وهو مذهب الكرامية ويأتى تزييفه واما حادثة قائمة بنفسها لافى محل ، وهو مذهب ابي الهذيل العلاف المعتزلى و بعض اصحابه على ما حكى الاشعري فى مقالات الاسلاميين والشهرستاني فى الملل والنحل ، ومذهب ابي على وابى هاشم على ما حكى وحكى الشارح هنا ، واما حادثة هى نفس الفعل والاحداث . وهذا قول النظام و اصحابه من المعتزلة على ما حكى عنه الاشعري والشهرستاني ، ومذهب الكعبي على حكاية المفيد والفخر الرازى والشهرستاني كما مر ، ونسب الاشعري هذا المذهب الى بعض الشيعة ، وهو اختيار المفيد رحمه الله ، قال فى اوائل المقالات : ان ارادة الله تعالى لافعاله هى نس افعاله ، و ارادته لافعال خلقه امره بالافعال ، وبهذا جاءت الاثار عن ائمة الهدى من آل محمد صلى الله عليه وآله وهو مذهب سائر الامامية الامن شذ منها عن قرب وفارق ما كان عليه الاسلاف ، و اليه يذهب جمهور البغداديين من المعتزلة و ابو القاسم البلخى خاصة و جماعة من المرجئة ويخالف فيه من المعتزلة البصريون ، و يوافقهم على الخلاف فيه المشبهة و اصحاب الصفات ، انتهى ، وهذا ايضاً مذهب اصحاب الحديث من الامامية ، وكذا الشيخية ذاهبة اليه ، وبه وردت اخبار صريحة كثيرة عن اهل البيت عليهم السلام فى الكفى والتوحيد وغيرهما كما صرح به المفيد رحمه الله ، و ظاهر القرآن فى مواضع ذكر الارادة يلائم هذا القول وعلى هذا فارادته تعالى من صفات فعله لا من صفات الذات .



ثم انه لا يابى بل يقرب جدا رجوع مذهب ابي الهذيل و ابي علي و ابي هاشم الى هذا القول ، فانظر .

اقول : لاشبهة ولا نزاع في انه تعالى لا يخفى عليه شيء ولا يغفل عن شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين ، ولا شبهة ايضاً انه تعالى ليس بين علمه بالفعل ونفس الفعل شوق وترو و تفكر و هم و تردد وغير ذلك مما يعترى انفسنا ويختلط بارادتنا ويتوسط بين علمنا بالشيء واحداثنا اياه لانه تعالى ليس محل الحوادث ، فلا يبقى مما يصح ان نسميه الارادة في حقه تعالى الا علمه بالاشياء او احداثها ، فطائفة ممن ذكرنا ذهبوا الى الاول ، واخرى الى الثاني ولا يعاب بمذاهب آخرين

ثم لا يخفى ان الارادة بحسب المفهوم ليست بالعلم بل هو تطلب الشيء نفساً او طبعاً او غيرهما لشيء بحيث ان اجتمع شرائطه ولم يمنعه مانع لوقع هومنه ، و هذا المفهوم عام لا يختص بذوى الشعور فان الجدار الذي تضععت قواعده يريد ان ينقض بطبعه فمغايرة مفهوم الارادة لمفهوم العلم غير خفى على المطلع بمواضع استعمالها في اى لغة يفرض ، و حقيقة هذا المفهوم ومصادقه فينا هو الشوق الاكيد المستعقب لحرارة العضلات ، فتفسيرها بالعلم انما هو تفسير حقيقي و بيان لحقيقتها و مصادقها في حقه تعالى ، و اباة المفيد عن اطلاق المرید عليه الا اتباعاً لوروده في القرآن كما حكينا عنه انما هو لذلك لان مفهوم الارادة هذا لا ينطبق على مصادقها و حقيقتها في حقه تعالى والحاصل ان ما يتحقق به فينا الارادة وبه يكون مصادقها فينا يتدى ، بعلمنا بالفعل و ينتهى الى احداثها له على الترتيب الذى مر في المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الخامس في مباحث الاعراض التسعة ، وحيث ان تلك الامور الواقعة بين العلم والاحداث ممتعة في حقه تعالى فحقيقة ارادته تعالى واحدمنهما .

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

بين في محله. ولا قائل بتخصيص بعض صفاته بذلك دون بعض، فلتفسر بصفة اخرى، قلت: ذلك حق، لكن العلم من حيث هو علم مع قطع النظر عن عينيته وزيادته مناط لتحقق الارادة في القادر المختار مع قطع النظر عن عينيتها وزيادتها ايضا دون سائر الصفات، فلذلك فسروها بالعلم دون غيره.

ان قلت: ان صح تفسير ارادته تعالى بالعلم فما وجه اصرار ائمتنا صلوات الله عليهم على ما في احاديثهم على نفى كونها علما؛ قلت: لعنه لرعاية تنزيهه تعالى عن توهم تخلف مراده تعالى عن ارادته لان العلم قديم وفعاله تعالى حادثة والحادث متخلف عن القديم، والتخلف هكذا يوهم ممنوعية المرید عن وصول مراده لنقص في نفسه او الامر في خارجها، وهو لا يليق بجنابه تعالى، لكن هذا التوهم انما هو بحسب اذنان العامة وهم عليهم السلام فسروها بالاحداث رعاية لافهامهم، واما الخاصة فاذا فسروها بالعلم لم يفعلوا عن هذا بل اعتقدوا ان علمه تعالى تعلق بفعاله على نحو يقع كل في مقامه من قطع الزمان ان كان من الزمانيات او ما فوقه ان لم يكن منها، فلم يتخلف مراده عن ارادته التي هي علمه لان معلومه الذي هو مراده انما علم على هذا النحو، اولعله لدفع توهم قدم العالم لان المرید لا يكون الا المراد معه، ولو فسرت بالعلم وهو اولى توهم قدم المراد، وهذا ايضا غير متوهم عند الخاصة لما قلنا.

ثم ان لاصحاب النظر في المباحث العقلية كالمولى محسن الكاشاني في علم اليقين والمحقق اللاهيجي في الشوازيق وكوهر مراد والحكيم السبزواري في اسرار الحكم والسيد الداماد في قيساته والعلامة المجلسي في البحار وغيرهم في غيرها كلمات 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 عز وجل و به التوفيق والتسديد: ان للارادة مفهوما واحدا في جميع الموارد ينطبق على حقيقتها اينما تحققت في الواجب او الممكن ذا شعور كان

اوغيره لان عدم انطباق المفهوم على الحقيقة غير معقول لان المفهوم في كل شيء ماخوذ من حقيقته، وبيان ذلك :

ان الارادة هي اقبال الشيء نحو ما يمكن ان يصدر عنه بالقوة الطبيعية او النفسية او المنزهة عن الطبع والنفس ليتحصل في العين محدوداً بحدكان 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 ماتدرك بوجودك ليس الاقبال نفسك الى ما صورته وعلمته واولا من القعود او القيام او المشي او العدو او الشرب او الاكل او غير ذلك ، فانت انت فنفسك تقبل نحو ما في صقع علمك بعد الشوق وتاكده وزوال التردد ، وبهذا الاقبال يتحصل الحركة في بعض اعضاءك واجزائك ، والحركة امر واحد وانما تختلف باضفتها الى الآلات البدنية والخارجية المختلفة ، فيتحدد 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 صقع قوتك وقدرتك وانشائك لها واحداثك اياها الانفس ذلك الاقبال في الحقيقة ، فانه ارادة بما انه صفة للفاعل واحداث بما انه يتعقبه حصول الاثر محدوداً متميزاً في العين ، وحديث تقدم الارادة على الفعل بمعنى الانشاء والاحداث ممنوع ، وبمعنى الاثر الحاصل في الخارج مسلم تقدما بالعلية لا بالزمان فاذن تنبه ان الارادة مخصصة ( بصيغة المفعول ) لامخصصة والتخصيص انما هو شان العلم السابق لان الخصوصية التي تبعثك وتوجب الشوق في نفسك ما لم تكن معلومة في الفعل المتصور واولا لم تحصل باقي المبادئ الارادية ، فعملك بفعلك على وجه يترتب عليه غرضك هو الذي يخصص فعلك بان توقعه في الخارج على ذلك الوجه كما انه هو الذي يوجب الشوق في نفسك ويجعلك تقبل نحو الفعل .

وانظر الى الحجر الهابط من علو فانه يقبل نحو الحركة الى مكانه ، وتلك الحركة بحدها المخصوصة ما يمكن ان يصدر عنه بقوته الطبيعية ، واني النار تقبل نحو الاحراق ، والي الشجر يقبل نحو ابراز الاوراق والثمار ، و الي

القمر يقبل نحو الزيادة والنقصان والطلوع والافول والانارة والكسوف والى الشمس تقبل نحو تزوير الارض و ما عليها و تسخينها ،

والحاصل ان كل موجود يقبل عند كمال الشرائط نحو ما يمكن ان يصدر عنه من الاثر ليتحصل ذلك في العين محدوداً بحد 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 ، وتخصص الفعل والاثر بحده الذي حد به اما بعلمه السابق ان كان من ذوى العلم والشعور واما بتسخيره تحت تصرف ذى علم من اصحاب الملکوت ان لم يكن . فان تخصيص الفعل بحد لائق يناسب حكمة الكون يمتنع من دون العلم .

ثم ان تسمية ذلك الاقبال الذى هو حقيقة الارادة بالفعل والصنع والانشاء والاحداث والتاثير وما يرادف ذلك صحيح كتسمية ما صدر عنه محدوداً بالاثر والمحدث والمنشأ والمصنوع والمفعول ، وقد يطلق الارادة فى العرف ويراد بها العزم على الفعل فى وقته اللائق ، وهى بهذا المعنى غير مانحن بصدده بيانه .

ثم قد ظهر مما بينا ان مضمون كلام المصنف وغيره : ان المخصص لا يند منه فى الابداع وليس ذلك الادعاء الذى هو علم الفاعل بالفعل بما فيه من الخصوصية حق لانك قد عرفت ان المخصص هو العلم السابق لا غير ذلك ، لكن تسميته بالارادة مخالف لما يفهم اهل كل عرف من هذه اللفظة و مخالف لمفهوم الارادة الذى اخذ من حقيقتها ووضع له تلك اللفظة لان حقيقتها ما ذكرنا ومفهومها عند اهل كل لسان ينطبق عليها . فالحق ان الارادة بحسب المفهوم المنطبق على حقيقتها هى اقبال الشيء نحو ما عنده ويمكن ان يصدر عنه ليتحصل فى الخارج متميزاً عنه محدوداً بحد كان فى وسعه شعر ذلك الشيء به او لم يشعر مع وجوب شعور ما يخصه ، وذلك الاقبال احداث باعتبار اضافة تفرع الاثر الخارج فى الخارج عليه .

اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان الله تعالى منزّه عنى فى ارادته عما يحتاج غيره اليه فى ارادته وليس على ارادته سابقة الاعلمه الذاتى المخصص لفعله ومشية التى هى نور

ذاته وتوحيده السارى في جميع الاشياء الذى يتحدد بالحدود والامكانية ويتميز عن ذاته العلية باعتبار تلك الحدود ، واىست ارادته تعالى فى صقع الوجوب ، بل متأخرة عنه بمرتبة هى المشية التى خلق الاشياء بها وخلقته بنفسها وبمرتبة اخرى هى علمه الذاتى الذى هو عين ذاته وليس شىء الا كان فيه لا بالكثرة والتميز ، وعلى هذا الذى قلت شواهد كثيرة من احاديث الائمة الاطهار صلوات الله عليهم ، ويساعده الشهود الفطرى والبرهان العقلى ، ولا يسع هذا التأليف ذكر تفاصيل ذلك ، بل يستدعى رسالة مفردة .

### المسألة الخامسة

#### ( فى انه تعالى مدرك بالآلة )

قول المصنف : والنقل دل على اتصافه بالادراك - اى السمع والبصر ، بل العقل يدل على ذلك ان ارجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما عليه الاكثر وقد ذكر الرازى فى الاربعين 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 فى انه تعالى عالم بكل المحسوسات كغيرها و ان ادراكه ليس كادراكنا الا المجسمة ، و انما الكلام ههنا فى وجه استناد السمع والبصر اليه تعالى فى الشرع دون غيرهما من الادراكات كاللمس وغيره مع انها ان كانا صفتين غير العلم كما عليه الاشاعرة او بأولان الى العلم بالمبصرات والمسموعات كما عليه غيرهم فليطلق عليه تعالى اللامس مثلا بما ان اللمس صفة له او بأول الى العلم بالملسومات .

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

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

وقال اللاهيجى فى كوهى مراد ما حاصله : ان اطلاق السميع والبصير عليه  
تعالى دون غيرهما لانه يوهى التجسم لان فى مفهوم سائر الاحساسات يعتبر ملاصقة  
الحاس للمحسوس دون السمع والبصر ، فلما حظور فى اطلاقهما عليه تعالى وارادقانه  
عليم بالمسموعات والمبصرات دون غيرهما ، وقال بهذا الوجه الشارح محمد البهشتى  
الاسفرايينى فى شرحه على التجريد ، والحكيم السبزوارى فى اسرار الحكم احتمله  
مع عدم الجزم به .

اقول : و يمكن ان يقال ايضا : لان يوصف تعالى بهما دخل فى الانذار دون  
غيرهما .

**قول المصنف : والعقل على استحالة الالات -** وكذلك النقل كثيرا ، من  
مارواه الكلينى رحمه الله فى الكفى باب صفات لذات والصدق رحمه الله فى التوحيد باب  
صفات الذات والافعال عن محمد بن موسى بن المتوكل رحمه الله عن علي بن ابراهيم عن  
ابيدى عن العباس بن عمرو عن هشام بن الحكم ، قال فى حديث الزندىق الذى سأل باعبدالله  
عليه السلام انه قال له : اتقول انه سميع بصير ، فقال ابو عبدالله عليه السلام : هو سميع  
بصير ، سميع بغير جارحة ، وبصير بغير آلة ، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه ، و ليس  
قولى : انه يسمع بنفسه انه شىء والنفس شىء آخر ، ولكنى اردت عبارة عن نفسى  
اذ كنت مسؤولا وافها مالك اذ كنت سائلا ، فاقول : يسمع بلكه ، لان كل له بعض ،  
ولكنى اردت افهامك والتعبير عن نفسى ، وليس مرجعى فى ذلك الا الى انه السميع البصير  
العالم الخبير بلاختلاف الذات ولاختلاف المعنى .

ثم الدليل العقلى على استحالة الالات عليه فى ادراكه تعالى لزوم الجسمية  
والحاجة .

**قول الشارح : واختلفوا في معناه الخ -** لا شبهة ولا خلاف في ان سمعه و بصره تعالى من الصفات الذاتية ، فمن قال بزيادة الصفات الذاتية على الذات كالأشعة قال انها صفتان غير العلم ، ومن قال بعينيتها فلامحيص له من القول بانهما العلم بالمسموعات والمبصرات .

### المسألة السادسة

#### ( في انه تعالى متكلم صادق )

**قول المصنف : وعمومية قدرته الخ -** اشارة الى برهان القول المختار له في مسألة كلام الله تعالى الذي لا شبهة ولاخلاف بين اهل الملل من المسلمين وغيرهم في ثبوته ، وانما وقع الخلاف في قدمه او حدوثه وقيامه بذاته تعالى او بغيره وان من صفات الذات او من صفات الفعل وانه قسمان اللفظي والنقسي او قسم واحد هو اللفظي ، ولا باس بذكر الاقوال والكلام فيها ، فاقول .

القول الاول للامامية والمعتزلة ، وهو ان الكلام في الواجب والممكن قسم واحد هو هذه الحروف والاصوات الحاصلة بارادة المتكلم وقدرته 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 العاقلة على كل شيء وارادته هذه الحروف باى لغة شاء في اى 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 تصور القسم الاخر من الكلام الذي سماه الخصم كلاما نفسانيا اذ لا نعقل في انفسنا من المعاني غير العلم والارادة والترجي والتمني والاستفهام وغيرها نسميه الكلام النفسى ، فان الخصم لو قنع بتسمية الجامع بين هذه المعاني وهو المعنى الواقع في النفس بالكلام النفسى فلا نحاشى منا ولا مضايقة اذ لا مشاحة في الاصطلاح ويكون

النزاع لفظيا ، الا ان الخصم لا يكتفى بذلك ولا يتنعم ، بل هو مصر على ان في النفس معنى آخر غير هذه المعاني 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 النفسى غير معقول و ان الكل مجمعون على انه تعالى متكلم دليل على ثبوت الكلام له تعالى بهذا المعنى .  
الثاني ان لكلام الله تعالى خواص ذكرت في الكتاب تمتنع على المعنى القديم القائم بذات الله تعالى وتصح على المعنى الذى قلناه ، وتلك الخواص كونه مسموعا لقوله تعالى : واذا سمعوا ما نزل ، و كونه متلوا لقوله تعالى : لتتلوا عليهم الذى اوحينا و كونه ذكرا لقوله تعالى : وانه لذكر كرك و لقومك ، و كونه عربيا لقوله تعالى انزلناه قرآنا عربيا ، و كونه منزلا لقوله تعالى : قل نزله روح القدس ، و كونه محدثا لقوله تعالى : ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث ، و كونه فى لوح محفوظ لقوله تعالى : بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ ، وغير ذلك .

الثالث ان مادعوه على الله تعالى من الكلام النفسى لم يذكره ولا اثرا منه فى كتاب من كتبه ولا على لسان نبي من انبيائه ولا وصى من اوصياء رسله ، ولم يكن له اسم ولا مفهوم عند احد من خلقه ولا فى تأليف من التأليف ولا فى كتاب من كتب اصحاب الادب واللغة ولا فى شعر احد من الشعراء حتى وصل الامر الى الشيخ الاشعري او شيخ آخر لهم مسمى بابي محمد عبدالله المتكلم البغدادى فى القرن الثالث كما قيل ونقل فى حاشية احقاق الحق ، فهو كشف عن مكنون حقيقته و اظهر اسمه وتكلم برسمه و ابان مفهومه مع ان العقلاء باجمعهم فى زمانه الى اليوم صرحوا باننا لانعقل هذا المعنى ولا نتصوره الا المقلدين له على رسم العصبية وعادة التقليد ، وانهم الا يخرصون فقتل الخراصون .  
ان قلت : وقع هذا المعنى فى قول الشاعر :

ان الكلام لفى الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

قلت : لم اجد لقائل هذا الشعر اسما ولا تاريخا ، و لعلمه احد من الاشاعرة ،



وان كان عربياً فتحال يمكن شعره دليلاً على المدعى اذ من المحتمل قويا انه تجوز مبالغة باسم الدال على المدلول لان المقصود الاصلى من اتيان الكلام الدلالة على ما في الضمير .  
الرابع الاخبار الدالة على ذلك .

منها ما رواه العلامة المجلسي رحمه الله في باب كلامه تعالى من توحيد البحار عن ابي امامة الشيخ عن المفيد عن ابن قولويه عن الكيني عن علي بن ابراهيم عن الطيالسي عن صفوان بن يحيى عن ابن مسكان عن ابي بصير ، قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : لم يزل الله جل اسمه عالماً بذاته ولا معلوم ولم يزل قادراً بذاته ولا مقدور ، قلت : جعلت فداك فلم يزل متكلماً ؟ ، قال : الكلام محدث ، كان الله عز وجل وليس بمتكلم ، ثم احدث الكلام ، و رواه الكيني رحمه الله في باب صفات الذات من الكافي ، والصدوق رحمه الله في باب صفات الذات من التوحيد بهذا السند مع اختلاف في المتن .

ومنها ما رواه ايضا في ذلك الباب عن الاحتجاج عن صفوان بن يحيى ، قال : سألت ابا بقره المحدث الرضا عليه السلام . فقال : اخبرني جعلني الله فداك عن كلام الله لموسى ، فقال : الله اعلم باي لسان كلمه بالسريانية ام بالعبرانية ، فاخذ ابوقرة بلسانه فقال : انما سألك عن هذا اللسان ، فقال ابو الحسن عليه السلام : سبحان الله مما تقول ومعاد 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 بمشيئته ، ما خاطب به موسى من الامر والنهي 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 قديمة قائمة بذاته تعالى فان هذه الصفة ليست بخالقة لان الخالق هو الله تعالى و ليست بمخلوقة لان صفات الله تعالى ليست بمخلوقة له ، كخبر رواد الصدوق رحمه الله تعالى في التوحيد باب ان القرآن ما هو عن احمد بن زياد بن جعفر الهمداني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عن الحسين بن خالد ، قال : قلت للرضا علي بن موسى عليهما السلام يا ابن رسول الله

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

قلت : جوابه ما اورده الصدوق هناك بقوله : قد جاء في الكتاب ان القرآن كلام الله ووحى الله وقول الله و كتاب الله ، ولم يجيء فيه انه مخلوق ، و انما منعنا من اطلاق المخلوق عليه لان المخلوق في اللغة قديكون مكذوباً ، ويقال : كلام مخلوق اى مكذوب ، قال الله تبارك وتعالى : انما تعبدون من دون الله اوثاناً وتخلقون افكا اى كذبا ، وقال عز وجل حكاية عن منكرى التوحيد : ما سمعنا بهذا في الملاء الاخرة ان هذا الا اختلاق اى افتعال وكذب ، فمن زعم ان القرآن مخلوق بمعنى انه مكذوب فقد كفر ، ومن قال : انه غير مخلوق بمعنى انه غير مكذوب فقد صدق وقال الحق 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 وزورا ووجدنا القرآن مفصلاً وموصلاً وبعضه غير بعض وبعضه قبل بعض كالناسخ الذى يتأخر عن المنسوخ فلولم يكن ماهذه صفته حادثاً بطلت الدلالة على حدوث المحدثات وتعذر اثبات محدثها بتناهيها وتفرقها واجتماعها وشيء آخر وهو ان العقول قد شهدت والامة قد اجتمعت على ان الله عز وجل صادق فى اخباره وقد علم ان الكذب هو ان يخبر بكون ما لم يكن ، وقد اخبر الله عز وجل عن فرعون وقوله : انا ربكم الاعلى ، وعن نوح انه نادى ابنه وهو فى معزل يا بنى اركب معنا ولا تكن مع الكافرين ، فان كان هذا القول وهذا الخبر قديماً فهو قبل فرعون وقبل قوله ما اخبر عنه ، وهذا هو الكذب ، وان لم يوجد الا بعد ان قال فرعون ذلك فهو حادث لانه كان بعد ان لم يكن و امر آخر وهو ان الله عز وجل قال : ولئن شئنا لنذهبن بالذى اوحينا اليك ، وقال ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها . وماله مثل اوجاز ان يعدم بعد وجوده فهو حادث لامحالة ، وتصديق ذلك ما اخرجه شيخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد رحمه الله فى

جامعه و حدثنا به عن محمد بن الحسن الصفسار عن العباس بن معروف قال حدثني  
عبد الرحمان بن ابي نجران عن حماد بن عثمان عن عبد الرحيم القصير ، قال : كتبت  
على يدى عبد الملك بن اعين الى ابي عبد الله عليه السلام : جعلت فداك اختلف الناس  
في اشياء قد كتبت بها اليك فان دايت جعلني الله فداك ان تشرح لي جميع ما كتبت به اليك  
اختلف الناس بالعراق في المعرفة والجحود فاخبرني جعلت فداك اهمام مخلوقان ، واختلفوا  
في القرآن فزعم قوم ان القرآن كلام الله غير مخلوق وقال آخرون كلام الله مخلوق ،  
وعن الاستطاعة اقبل الفعل ام مع الفعل فان اصحابنا قد اختلفوا فيه و رووا فيه ، وعن الله  
تبارك وتعالى هل يوصف بالصورة وبالتخطيط ، فن رأيت جعلني الله فداك ان تكتب الي  
بالمذهب الصحيح من التوحيد وعن الحركات اهي مخلوقة او غير مخلوقة وعن الايمان  
ما هو فكتب عليه السلام على يدى عبد الملك بن اعين سالت عن المعرفة ما هي فاعلم  
رحمك الله ان المعرفة من صنع الله عز و جل في القلب مخلوقة والجحود من صنع الله  
في القلب مخلوق و ليس للعباد فيهما من صنع ، و لهم فيهما الاختيار من الاكتساب ،  
فبشهوتهم الايمان اختاروا المعرفة فكانوا بذلك مؤمنين عارفين ، و بشهوتهم الكفر  
اختاروا الجحود فكانوا بذلك كافرين جاحين ضالالا ، وذلك بتوفيق الله لهم و خذلان  
من خذله ، فبالاختيار والاكتساب عاقبهم الله واثابهم ، وسالت رحمك الله عن القرآن و  
اختلاف الناس قبلكم ، فان القرآن كلام الله محدث غير مخلوق وغير اذلي مع الله تعالى  
ذكره وتعالى عن ذلك علواً كبيراً ، كان الله عز وجل ولا شيء غير الله معروف ولا مجهول  
كان عز وجل ولا متكلم ولا مرید ولا متحرك ولا فاعل جل وعز ربنا ، فجميع هذه الصفات  
محدثة عند حدوث الفعل منه جل و عز 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 الاستطاعة للفعل فان الله عز وجل خلق العبد وجعل له الآلة والصحة  
وهي القوة التي يكون العبد بها متحركا مستطيعا للفعل ، ولا متحرك الا وهو يريد الفعل  
وهي صفة مضافة الى الشهوة التي هي خلق الله عز وجل مركبة في الانسان ، فاذا تحركت  
الشهوة في الانسان اشتهى الشيء فاراده ، فمن ثم قيل للانسان مرید ، فاذا اراد الفعل  
و فعل كان مع الاستطاعة والحركة ، فمن ثم قيل للعبد مستطيع متحرك ، فاذا كان

الانسان ساكنا غير مرید للفعل و كان معه الآلة وهي القوة والصحة اللتان بهما تكون حركات الانسان و فعله كان سكونه لعله سكون الشهوة فليل ساكن فوصف بالسكون فاذا اشتبه الانسان وتحررت شهوته التي ركبت فيه اشتبه الفعل وتحرك بالقوة المركبة فيه واستعمل الآلة التي بها يفعل الفعل ، فيكون الفعل منه عند ما تحرك واكتسبه ، فليل فاعل ومتحرك ومكتسب ومستطيع ، اولاترى ان جميع ذلك صفات يوصف بها الانسان ، و سالت رحمك الله عن التوحيد وما ذهب اليه من قبلك ، فتعالى الله الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، تعالى الله عما يصفه الواصفون المشبهون الله تبارك و تعالى بخلقه المفترون على الله عز و جل ، فاعلم رحمك الله ان المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله عز و جل ، فانف عن الله البطلان والتشبيه فلا نفى ولا تشبيه ، هو الله الثابت الموجود تعالى الله عما يصفه الواصفون ، فلا تعد القرآن فتضل بعد البيان وسالت رحمك الله عن الايمان ، فالايان هو اقرار باللسان و عقد بالقلب و عمل بالاركان فالايان بعضه من بعض ، وقد يكون العبد مسلما قبل ان يكون مؤمنا ولا يكون مؤمنا حتى يكون مسلما فالاسلام قبل الايمان وهو يشارك الايمان ، فاذا اتى العبد بكبيرة من كبائر المعاصي او صغيرة من صفائر المعاصي التي نهى الله عز و جل عنها كان خارجا عن الايمان ساقطا عنه اسم الايمان و ثابتا عليه اسم الاسلام ، فان تاب واستغفر عاد الى الايمان ولم يخرج الى الكفر والجحود والاستحلال ، فاذا قال للحلال هذا حرام وللحرام هذا حلال ودان بذلك فعنده يكون خارجا عن الايمان والاسلام الى الكفر و كان بمنزلة رجل دخل الحرم ثم دخل الكعبة فحدث في الكعبة حدثا فاخرج عن الكعبة و عن الحرم فضربت عنقه وصار الى النار ، ثم قال الصدوق : كان المراد من هذا الحديث ما كان فيه من ذكر القرآن و معنى ما فيه انه غير مخلوق اى غير مكذوب ، ولا يعنى به انه غير محدث لانه قد قال محدث غير مخلوق وغير ازل 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 صفاته الذاتية ، وهو مع كونه واحدا

امر ونهى وخبر واستخبار ، سمي بالكلام النفسى ، يدل عليه هذا الكلام اللفظى ، وهو الكلام حقيقة ، واطلاق الكلام عليه وعلى اللفظى اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز .

قال الشارح العلامة رحمه الله فى نهج الحق : والاشاعة خالفوا عقولهم وعقول كافة البشر فاثبتوا له تعالى كلاما لا يفهمونه هم ولا غيرهم ، واثبات مثل هذا الشئء والمكابرة عليه مع انه غير متصور البتة فضلا عن ان يكون مدلولاً عليه معلوم البطلان ، ومع ذلك فانه صادر عنا او فينا عندهم ولا نعتقله نحن ولا من ادعى ثبوته .

اقول : اقرب ما قاله اتباع الاشعري الى التصور فى هذا المقام ما ذكر القوشجى فى مبحث الكيفيات المسموعة بقوله : اقول المعنى النفسى الذى يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم فى صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعنى حصوله فى الذهن مطلقا ، انتهى ، ومراده بالاطلاق شمول مدلول الخبر لما كان له واقع ام لا وما كان معه تصديق ام لا ، و انت ترى ان هذا ايضا تخرص كسائر ما قالوا حول هذا المدعى لان حصول مدلول الخبر فى الذهن ليس الا تصورات اطرافه وهو العلم التصورى وقد مر بعض الكلام فى ذلك فى مبحث المسموعات من الاعراض ، ومن اراد تفاصيل كلماتهم فليراجع شرح المواقف و شرح القوشجى فان الصواب ترك ذكر تلك الخرافات .

القول الثالث للحنبلة ، وهو على ما نقل اصحاب التأليف ان كلامه تعالى مر كب من حروف واصوات يقومان بذاته وهو قديم ، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا : الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف ، وهذا القول غنى عن الابطال لان كل عاقل يعلم ان كل مر كب حادث .

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

القول الخامس لاهل العرفان و اصحاب الحكمة المتعالية ، و الكلام عندهم انشاء الكلمات والكلمات هي الموجودات لانها معرفة عن صانعها كما ان الكلمات اللفظية معرفة عن ضمير لفظها و المتكلم من قام به الكلام قيام الموجود بالموجد .

ثم ان الاقوال الماضية غير ما قال الاشاعرة تدور حول الكلام و المتكلم بمعناها العرفي ، وهذا انما هو بحسب الوضع و المواضع فيكون الكلام على حد محدود لا يتعدى حقيقته عنه ، و ذلك منحصرا في الصوت المتقاطع المكيف بكميات مخصوصة فيكون دلالة الكلام عرضية لانها باعتبار مواضعه بين الناس حيث جعلوا كل كلمة او كلاما على معنى ، ولو جعلوا مكانه شيئا آخر كالاتجاه و الاوضاع المتقننة بين الاعضاء و الاجسام او غير ذلك لادى مؤداه الا انهم اختاروا اللفظ لانه ايسر و اسهل من غيره لكونه لا يحتاج الى مؤونة زائدة في ادائه لضرورة النفس ، و الدلالة العرضية تزول بزوال ماهو بالعرض الذي هو المواضع العرفية بخلاف دلالة بعض الاشياء على بعض بما هي اشياء فانها دلالات ذاتية بوضع الهي و لا تزول ، و هؤلاء حيث يكون نظرهم ممدودا الى الحقائق لا الى الاوضاع و الاعتبارات و المواضع قالوا : ان حقيقة الكلام نحو وجوده دال على وجوده فان وجود اللفظ كوجود الكتابة دال على الوجود في الذهن وهو على الخارج وهو بعضه دال على بعض الكل على الصانع ، فاجزاء العالم برمته كلمات الله الدالات على منشئها المتكلم بكلامه الذي هو انشائه اياها .

ثم ان هذا المذهب ماخوذ من كتاب الله تعالى و كلمات الوحي ، قال الله تعالى : انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ، اي انما شاءه و انشاءه اذا اراد شيئا قوله و كلامه لذلك الشيء : كن فيكون ذلك الشيء ، فهو مقوله و كلمته الصادرة عنه ، فان شاءه قوله و قوله كلامه و ما يصدر عنه بكلامه الذي هو انشاءه كلمته ، و قال تعالى : يبشرك بكلمة منه ، و قال تعالى : ما نطقت كلمات الله ، و قال عليه السلام في النهج في الخطبة المائة و الحادية و الثمانين : يقول لما اراد كونه : كن فيكون لا بصوت يقرع و لا بندا يسمع و انما كلامه سبحانه فعل منه انشاءه ، و في تفسير القمي في قوله تعالى : و يريد الله ان يحق الحق بكلماته ، قال : الكلمات الائمة عليهم السلام و في تفسير العياشي

عن جابر قال : سألت ابا جعفر 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 والقرآن ، و من مراتب الكلام ، و من ان ذاته تعالى كلام باعتبار دلالتها على ذاته ، وغير ذلك ، من اراد فعلية بالمنظومين واسرار الحكم للسبزواري والاصفهاني و العرشية والمشاعر للشيرازي رحمهم الله والقصوس لابن العربي وغيرها لغيرهم ، وهذا المعنى للكلام كالارادة بالمعنى المختار مع الفرق بان انشاء الاشياء بما هي هي ارادة و بما هي دالة كلام .

القول السادس لبعض الحكماء كالفارابي ، قال في فصوص الحكم : للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات بحسب القياس الى الناس ، فاما ذواتها الحقيقية فامرية ، و انما يلاقيها من القوة البشرية الروح الانسانية القدسية ، فاذا تخاطبنا انجذب الحس الباطن والظاهر الى فوق فتمثل لها من الملك صورة بحسب ما يحتملها فيرى ملكا على غير صورته ، والوحي لوح من مراد الملك للروح الانساني بلا واسطة ، وذلك هو الكلام الحقيقي فان الكلام انما يراد به تصوير ما يتضمن باطن المخاطب في باطن المخاطب ليصير مثله ، انتهى ، قوله : والوحي لوح الخ ، اي الوحي ومضة وشروق مما في باطن الملك من الحقائق العلمية التي اراد ايصالها الى الروح الانساني الكاهل كروح النبي بلا واسطة من الالات الجسمانية بل باتصال الملك اتصالا معنويا وذلك الشروق هو الكلام الحقيقي ، وقوله : فان الكلام انما يراد به الخ ، اي فان الكلام بحسب الحقيقة عندنا انما يراد به تصوير ما يتضمن باطن المخاطب بكسر الطاء من الصور العلمية التي اراد اعلامها 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 يريد حصولها عند آخر فيفعل ما به تحصل عنده من نقش اوصوت كما فينا او غيرهما كما في الروحانيين فهو متكلم وما يفعله كلام له .

ثم أقول : ان شيئاً من هذه الأقوال الستة ليس على الحق الصافي من تفسير الكلام لان الثاني والثالث والرابع ظاهرة الفساد والاول لايشمل ما كان بغير ايجاد الصوت ككلام الله الملقى في روع نبي او ولي او ملك و كلام الملك او الشيطان الملقى في صدر الانسان ولا يشمل ما في الكتب ولا ما تكلم به الحيوانات والاشجار والاحجار وغيرها بالاعجاز لانه لا يحصل بازادة المتكلم وقدرته والقول الخامس لا ينطبق على معنى الكلام في العرف العام ولا في الشرع ولا في عرف خاص من اصحاب العلوم بل هو اصطلاح عندهم فلا يحمل عليه ماورد في الكتاب والسنة ولا ما وقع في المحاورات ولا يفهم احد من العرب وغيرها من قولنا : الله متكلم انه منشاء للاشياء ولا يكون صرف الدلالة مصححاً لكون الدال كلاماً واما قول امير المؤمنين عليه السلام فلا يدل على ذلك اذ ليس معناه ان كل فعل صدر منه فهو كلام له كما هو مدعا هم بل معناه ان كلامه ليس من صفات ذاته بل فعل منه كسائر افعاله ، و اطلاق الكلمة على الائمة و الانبياء عليهم السلام لخصوصية سذكرها ليست في سائر الموجودات واما قوله تعالى : انما امره الخ فهو تمثيل لسرعة انقياد الاشياء لارادته وامتناع تخلف شيء اراده عنها لان هنا قولاً ولا انه تعالى بصد ان انشاءه قول و كلام حقيقة ، و اما قوله تعالى : ما نددت كلمات الله فليس في الاية اشعار بان الموجودات كلماته ، بل تدل على ان لا نقاد لكلماته .

فالحق ان التكلم هو ظهور المكنون العلمي من الشيء ، والكلام ذلك المكنون العلمي باعتبار ظهوره سواء كان بالالات والمحل المادى كالذى يقع في الهواء او الشجر او غيرها ولم يكن بذلك ، فيشمل ما يظهر من الله تعالى لملائكته ورسله وسائر عباده وخلقته على اى وجه كان وما يظهر من غيره من ذوى العقول وغيرهم كذلك ، ثم ان كان هناك مخاطب يراد تصوير ذلك المكنون العلمي له سمي التكلم بهذا الاعتبار خطاباً و تكليماً ، وان ثبت في لوح او ورق او نفس او جبهة اسرافيل او غيرها من المجرادات و الماديات سمي ثبوته بالكتابة 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،



وكذا اطلاق الكلمة عليه باعتبار انه يظهر به لعباده ما عند الله تعالى منها لانه مبين لمراده تعالى لهم كما ان كلمتنا تبين مرادنا ، وعلى هذا فالقرآن كلام الله تعالى على الحقيقة في اى صقع من الاصقاع وقع فى النقوش والاشكال الكتبية او فى صدور الحفاظ او فى اصوات القراء او فى نفوس اهل السماوات او فى بواطن الرسل والانبياء او فى غير ذلك والاجماع قائم عليه كما مر فى ضمن كلام الصدوق رحمه الله ، فلا وجه للذهاب الى ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى على المجاز او ما فى اصوات القراء كذلك ، ولا يخفى انه كلما تحقق الكلام لشيء تحقق التكلم له ، لا العكس لان الحاكي لكلام الغير القارى له متكلم وليس الكلام له الا انه اذا لم يقصد الحكاية فالكلام له ايضا ، وان التكلم والكلام يسندان الى ما يظهر منه سواء كان بقدرته او بقدرة الغير فيه ، فقول الحجر لداود عليه السلام يا داود خذنى فاقتل بى جالوت تكلم منه وكلام له وان لم يكن بقدرته .

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

**قول المصنف :** وانتفاء القبح عنه تعالى الخ - هنا ثلاثة مطالب :

الاول انه تعالى صادق ، والدليل عليه الكتاب والسنة والاجماع والعقل .

الثانى هل يجوز الكذب على الله تعالى ، فالعدلية على انه لا يجوز لقبحه الممتنع عليه تعالى ، واما الاشاعرة فعلى مبناهم من نقي الحسن والقبح على ما يأتى البحث عنه انشاء الله تعالى فى المسألة الاولى والثانية من الفصل الثالث لا يمتنع الكذب عند تعالى لعدم امتناع القبح عليه تعالى مطلقا على مبناهم ، لكنهم استثنوا الكذب بالاجماع ، وذكر القوشجى وغيره وجبين آخرين لامتناع الكذب عنه ، الاولى رفضهما .

الثالث هل الصدق من صفات ذاته او فعله ، فالاشاعرة على الاول لانه صفة الكلام الذى هو من صفات الذات عندهم ، وغيرهم على الثانى لان الكلام من صفات فعله ، لكن قد ورد فى روايات عن اهل البيت عليهم السلام التصريح بانه من صفات الذات .

منها مارواه الصدوق رحمه الله في التوحيد في باب صفات الذات عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام ، قال : ان الله تبارك وتعالى كان ولا شيء غيره نورا لا ظلام فيه و صادقاً لا كذب فيه وعالماً لا جهل فيه و حياً لا موت فيه ، وكذلك اليوم وكذلك لا يزال ابداً ، ورواه المجلسي رحمه الله في توحيد البحار عن محاسن البرقي بعينه .

اقول: المراد بالصادق في هذا الخبر هو الحق لا ما يكون صفة للقول والكلام ، والحق يأتي صفة للذات وللقول ، والشاهد على ذلك مارواه الصدوق في ذلك الباب ايضاً عن هشام بن سالم ، قال : دخلت على ابي عبد الله عليه السلام ، فقال لي : اتنعت الله ، فقلت : نعم قال : هات ، فقلت : هو السميع البصير ، قال : هذه صفة يشترك فيها المخلوقون ، قلت : فكيف نعته ، فقال : هو نور لا ظلمة فيه و حياة لا موت فيه و علم لا جهل فيه ، و حق لا باطل فيه ، فخرجت من عنده وانا اعلم الناس بالتوحيد ، او المراد به معنى سلبي و هو عدم صدور الكذب والباطل عنه لا بمعنى مطابقة كلامه للمواقع ، والاول اظهر .

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

### المسألة السابعة

#### ( في انه تعالى باق )

قول المصنف : على سرمديته - اعلم ان السرمد والدائم والباقي والتقديم والازلي والابدى معان متلازمة بل الفاظ مترادفة في عرف اهل الكلام ، وقد وصف الله تعالى بها في الكتاب والسنة ، والمراد بها امتناع العدم ، وهذا المعنى من اللوازم البينة لوجوب الوجود الذاتي ، فكبرى القياس الذي ذكر الشارح رحمه الله بينة لاتحتاج الى البيان ، فقله : والالكان ممكناً تنبيه عليه لاسه دلال .

قول المصنف : ونفى الزائد - ان قلت : ان المصنف ذكر في المسألة التاسعة

عشرة نفى المعاني الزائدة مطلقا، فما وجه ذكر كون البقاء غير زائد على الذات هنا قلت : لان كون البقاء زائدا على الذات مما اختلف فيه الاشعريون انفسهم حتى ان بعض شيوخهم كمام الحرمين الجويني والقاضي ابي بكر الباقلاني خالف الشيخ ابا الحسن الاشعري في ذلك وذهب الى نفى الزائد مع ان الشهرستاني ذكر في الملل والنحل ان للشيخ نفسه اختلاف راي في البقاء ولان الفريقين ذكروا لخصوص زيادة البقاء على الذات وعدم الزيادة وجوها غير ما ذكروا لمطلق الصفات ، من ارادها فعليه بشرح القوشجي وشرح المواقف .

قول الشارح : يدل على سوء فهم المورد - هذا المورد قاس الواجب بالذات على الواجب بالغير فانه واجب في وقت وجود علته وممتنع في وقت عدم علته.  
قول الشارح : مجردة الخ - مجردة حال وتكون خبر لان .

### المسألة الثامنة

#### ( في انه تعالى واحد )

اعلم ان الوحدة في مقابل التكثر : وهو اما بحسب نفس الشيء وهو التركيب ، واما بحسب الغير مع امتناع المجامعة وهو الضدية ، اولا معه مع الاتحاد في الماهية وهو المثلية، اولا مع الاتحاد وهو الشركة ، فهذه اربع مسائل ذكرها المصنف متعاقبة ، هذا ان قلنا ان الشريكين يعتبر فيهما اختلاف الماهية ، والافالشريك اعم من المثل و نفيه يستلزم نفيه، لكن مسألة ان الواجب مخالف لغيره في الماهية والحقيقة مسألة براسها عنوانها، والمصنف جرى مجراهم .

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

الذات وتوحيد الفعل ، واما توحيد الصفات بمعنى ان صفاته تعالى عين ذاته تعالى فيأتي في الهـ آلة التاسعة عشرة

**قول الشارح : ان اكثر العقلاء الخ -** قد ذكرنا جملة القول في الطوائف القائلة بتعدد القديم والواجب في المسألة الخامسة والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول ، والتفصيل في كتب المذاهب .

**قول الشارح : والدليل على ذلك الخ -** اعلم ان الادلة التي اقيمت على نفي تعدد الواجب من حيث هو هو تدل على نفي تعدد الصانع ايضا لانه ان لم يكن في الوجود الواجب واحد فهو الصانع للكل لاستناد ما سواه اليه ، واما التي اقيمت على نفي تعدد الصانع من حيث هو هو لا تدل على نفي تعدد الواجب لان العقل اذا قطع بان الصانع واحد لم يمتنع ان يتصور ان في الوجود واجباً ليس بصانع شيئاً ، فالطائفة الاولى تغني 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 منهما مركباً ، والتالي باطل لان المركب لا يحتاجه الى اجزائه التي هي غيره بما هي اجزاء ممكن فلزم ان يكون ما فرضناه واجباً ممكناً ، وهذا خلف باطل و اما بيان الملازمة فان الواجبين متشاركان في وجوب الوجود قطعاً و كل متشاركين في شيء لا بد ان يكونا متميزين بشيء آخر و الا ارتفع الاثنينية والشركة ويكونان واحدا لا اثنين ، وهذا الفرض مع استحالته يستلزم المطلوب لانقضاء الاثنينية والشركة فالواجبان لا بد ان يكونا متميزين بشيء آخر غير عنوان الوجوب المشترك وهو اما تمام الذات من كل منهما فيكون وجوب الوجود عارضا فيكون كل منهما مركباً من العارض المتحد والمعرض المميز مع ان عرضية وجوب الوجود يستلزم الامكان ، واما جزء ذات كل منها وهذا الجزء في كل منهما فصل فيكون وجوب الوجود جنساً فيكون كل منهما مركباً من الجنس والفصل ، و اما عارض خارج عن ذاتهما فيكون وجوب الوجود نوعاً فيكون كل منهما مركباً من العارض المميز والمعرض المتحد

مع ان ما به الامتياز الذى به التشخص خارج عن ذات كل منهما و كل ما تشخصه خارج عن ذاته فهو محتاج فيه الى الخارج و كل محتاج ممكن ، و لارابعة لهذه الصور ، فتعدد الواجب يستلزم تركبه وهو باطل و بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ، 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 بالضميمة كقولنا: الجسم ابيض فان صحة حمله عليه يتوقف على ضميمة البياض اليه فصدق الابيض على الجسم يستلزم تركبه مع البياض ، و المحمول من صميم ذات الموضوع كقولنا: الانسان ممكن فان صحة حمله عليه لا يتوقف على ضميمة 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 تركبه مع الامكان ، فلم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام المهية يكون كل منهما واجب الوجود بذاته و يكون مفهوم وجوب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولاً عرضياً بالمعنى الثانى فحينئذ لا يستلزم التركيب وهذه هى الشبهة المعروفة المنسوبة الى ابن كموثة الذى سماه القوم بافتخار الشياطين .

والجواب ان قياس الواجب والوجوب بالانسان والامكان صحيح فان مفهوم الوجوب منتزع من صميم ذات الواجب كما ان الامكان منتزع من صميم ذات الانسان وغيره من الممكنات ، لكن الانسان لو وجد له فرد آخر هل ينتزع منه مفهوم الامكان ام لا ، والجواب مثبت ، فاذا كان الانسانان مشتركين فى انتزاع مفهوم الامكان الذى هو مفهوم واحد ومعنى فارد فهل يستلزم ذلك اشتراك ذاتيهما فى امر واحد حتى ينتزع المفهوم الواحد عن الامر الواحد ام لا ، والجواب مثبت ، لان المفهوم الواحد كيف ينتزع من امرين متباينين بالكلية ، وهذا بين بل فطرى ، ولان

العقل لا يمكنه ان ينتزع عن شيء مفهوماً ما لم يجد فيه امراً يكون منشأً لانتزاعه ،  
فالإنسان اللذان ينتزع من صميم ذاتهما مفهوم واحد لا بد من ان يكونا متحدين في تمام  
الماهية كالإنسانين ، او في بعض الماهية كالإنسان والحمار او في امر عرضي كالاجناس  
العالية ، فعلى الاول يكون كل منهما مركباً من النوع والاعراض الخارجية لان العرض  
المنتزع من الذات لا يكون مشخصاً لكونه معنى واحداً كالذات ، وعلى الثاني مركباً  
من الجنس والفصل ، وعلى الثالث مركباً من العارض والمعروض ، فانتزاع الوجوب  
من الواجبين المفروض تباينهما بتمام الذات لا يمكن الا ان يكون فيهما امر واحد مشترك  
ينتزع منه مفهوم الوجوب

ثم لا يخفى ان هذا الجواب لا يفيد على القول بكون الواجب ماهية مجهولة لكنه  
كما عليه بعض المتكلمين لان الماهية من حيث هي ماهية لا ينتزع منها الوجود ولا الوجوب  
لكن الشبهة على هذا الفرض من اول الامر مختلفة لان الماهية كيف يمكن ان تكون  
واجبة الوجود غير محتاجة في الوجود الى غيرها ثم ينتزع منها مفهوم الوجوب كما  
هو المفروض في بيان الشبهة ، فلما لجأ صاحب الشبهة وللثقاتل بان الواجب ماهية الا  
ان يعتنقا ويعترفوا بما اكلا من فضلات ابليس لعنه الله ، والحاصل اننا نسأل صاحب الشبهة  
انك ما تقول في هوية الواجب بعد ان سلم انه غير مركب من الماهية والوجود اهي  
ماهية ام حقيقة الوجود ، فان كانت الاولى فلا يعقل انتزاع مفهوم الوجوب منه لان  
الوجوب من دون الوجود غير معقول ، وان كانت الثانية فالجواب ما قلنا ، وكذا لا يفيد  
هذا الجواب على القول بالاشتراك اللفظي في الوجود والقول بالمعنى مع كون  
الوجودات حقائق متباينة لان القولين مشتركان في تباين الوجودات وحيث ان الواجبين  
نوعان متباينان من الوجود وينتزع منهما الوجود ولا يلزم تركيب ولكن برد على القولين  
ما يرد على الشبهة .

ويمكن ان يتخلص اصل البرهان بوجه جامع بحيث يتضمن دفع الشبهة بان كل  
واجبين كائنين ما كانا يكون كل واحد منهما مركباً مما به الامتياز وما به الاشتراك  
اما ما به الامتياز فلقضية الاثنيية واما ما به الاشتراك ففي الشيئية التي لا بد لانتزاعها من

منشأ في ذاتيهما جامع بينهما .

ان قلت : ان اشترك الواجين في الوجود والشيئية ان استلزم تر كب كل منهما فالواجب مشترك مع الممكن فيه ايضاً فيلزم تر كب كل من الواجب والممكن لقضية الامتياز بغير ما اشتركا فيه مع ان الواجب ممتنع فيه التر كيب ، قلت : ان الامتياز بينهما لا يستلزم تر كب الواجب لان امتياز الممكن عن الواجب بالماهية المستلزمة لتحدده فلا يلزم تر كيب الواجب لانه منزه عن هذه الماهية بخلاف الواجين فان الامتياز بينهما ان كان بالماهية او بشيء آخر في احدهما لزم تر كبه فلا يكون واجباً وان كان الاخر منزها عن ذلك .

البرهان الثاني ان الواجب الوجود موجود لما مر في الفصل الاول و كل موجود متعين لامحالة ، ثم ان تعينه اما لذاته بمعنى ان ذاته تقتضى هذا التعين واما لغيره بمعنى ان تعينه هذا معلول له ، فالاول يقتضى امتناع ان يكون له ثان وهو المطلوب لان تعين الشيء يختص به ويمتنع الاشتراك فيه لان فردية كل فرد ووحدته الملازمة لوجوده في الخارج انما هي بتعيينه ، فلو كان تعينه مقتضى طبيعته وحقيقته امتنع ان يوجد فرد آخر من تلك الطبيعة في الخارج لانه لو وجد وجد ذلك التعين فيه بحكم الاقتضاء فيقع الاشتراك في التعين وهو محال ، و الثاني يقتضى ان يكون الواجب الوجود معلولا لغيره للملازمة بين الوجود والتعين وهذا خروج الواجب عن كونه واجباً ، وهو خلف .

الثالث ان الواجب الوجود تعالى صرف الوجود و كل ما هو صرف الوجود يمتنع ان تعرضه الكثرة فالواجب الوجود يمتنع ان تعرضه الكثرة فهو واحد ، اما الصغرى فلان الواجب لو كان ماهية عرضها الوجود لا تحتاج في ذاتها الى سبب العروض والمحتاج ممكن ، واما الكبرى فلان عروض الكثرة اما بغيره واما بذاته و كالاها محال ، اما الاول فلاستلزامه كون الواجب معلولا فيما يجعله كثيراً و كل ما هو محتاج في شيء الى غيره ليس بواجب ، واما الثاني فلان صرف الشيء وجودا كان او ماهية بل العدم كذلك لا يمكن ان يتكرر بذاته من دون انضياف شيء اليه لان معنى التكرر وجود الافراد له و الافراد لا توجد الا بامتياز بعضها عن بعض

والامتياز لا يتحقق الا بانضمام الامور المتخالفة اليه، ولان التكثر لو كان بذاته امتنع  
تحقق الشيء لانك كل ما فرضت منه في الخارج امتنع ان يوجد الا بوصف الكثرة  
فتحقق الواحد منه ممتنع فتحقق الكثير ايضاً ممتنع لانه يمتنع ان يوجد من دون الواحد  
وبيان هذا البرهان بوجه اوضح واخصر ان يقال : ان الواجب تعالى صرف الوجود و  
صرف الوجود اما ان يقتضى الوحدة فهو المطلوب ، واما ان يقتضى الكثرة فيلزم  
امتناع تحققه في الخارج بالبيان المذكور، واما لا يقتضى الكثرة ولا الوحدة فيلزم كونه  
معللاً بالغير في وحدته وكثرته والمعلل ممكن .

الرابع ان الواجبين يشتركان في الحقيقة لان الوجوب لو كان عرضياً في الشيء  
لكان ممكناً، ولاشبهتهما لقضاء الاثنية لابدلهما مما يمتاز كل منهما عن الاخر، ولا  
يمكن الامتياز بنفس ما اشتركا فيه ولا بالجزء للزوم التركيب ولا بالازم الحقيقة  
للاشتراك كالحقيقة، فلا بد ان يكون بامر خارج عارض، فيكون كل منهما معللاً فيه  
الخامس ان الواجبين لا بد ان يكون كل منهما واجداً لما يفقده الاخر لقضية  
الامتياز، فما يجده احدهما دون الاخر ان كان كما لا من سنخ الوجود فالآخر  
الفاقد له ناقص و ان كان نقصاً من سنخ العدم فهو نفسه ناقص، والناقص ليس  
بواجب .

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

السابع انه لو كان في الوجود واجبان فاما ان يقترن باحدهما هوية مميزة ام لا،  
والثاني باطل اذ لا يعقل الاثنية من دون مميز، والاول اما ان يكون المميز من ذاته  
فلا اثنية ايضاً لعدم الامتياز لان الذاتي مشترك بينهما لانهما معا واجبان ، و اما  
ان يكون من خارج ذاته فيلزم امكانه لان ما يكون تميزه و تعيينه من الخارج  
فهو معلل .



الثامن أنك إذا علمت ان الواجب تعالى هويته حقيقة الوجود فكلما لاحظت له ثانيا تجده عين الاول لانك في لحاظك الثاني لا تلاحظ الا نفس الوجود وهذا الملحوظ هو الذي لاحظته اولاً، فالعقل اينما طار بجناحه لا يرى الا واحداً من الوجود الحق الذي هويته نفس حقيقة الوجود .

التاسع لو كان في الوجود واجبان لكان 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 ، والثاني باطل لان المعدود كلما تحقق في الخارج تحقق متناهيا وان بلغ ما بلغ، والثاني 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 يمتنع ان يكون نفس الكثير ولا واحداً منه لانه من الكثير ، فهو امر خارج عن المجموع ، فهو العلة و الكثير معلول لانه جعله على تلك المرتبة من الكثرة ، و المعدول ليس بواجب ، تلك عشرة كاملة .

و اما وحدة الصانع فاعلم ان المراد بالصانع هنا الصانع بالاستقلال لامن شيء ولا بشيء بحيث لا يكون صنعه موقوفاً الاعلى نفس ذاته، والافكثير من الممكنات صانع لاشياء من اشياء بامداد الحق تعالى اما بان يعدّ المادة فقط لافاضة الصورة من الغير كالصانع من الادميين فانه يركب المادة و يهيئه فيفاض الصورة عليها بعد كمال الاستعداد ، او يفيض الصورة على المادة بامداد الحق تعالى و اذنه كالعقل الفعال المفيض للصورة المادية على الكائنات على ما عليه الحكماء، او يعدّ المادة و يفيض الصورة عليها بامداده تعالى و اذنه كعيسى على ما هو ظاهر الاية: اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله ، او يفيض الصورة المجردة بالامادة 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، لكنك 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 عليه شيء شيء ، بل ترتب امور على امور بمحض جرى عادته تعالى على ما هو مذکور في كتبهم ، وهذا القول منكر عندنا ، وان كان اطلاق الصانع على غيره بالحد 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 يتكأده صنع شيء كان ، انما قال لما شاء كن فكان ، ابتدع ما خلق بالامثال سبق ولا تعب ولا نصب ، وكل صانع شيء فمن شيء صنع ، والله لا من شيء صنع ما خلق ، وقال الامام الرضا عليه السلام في حديث الفتح بن يزيد الجرجاني الذي ذكر الكليني رحمه الله في باب معاني الاسماء من الكافي والصدوق رحمه الله في الباب الثاني من التوحيد: وان كل صانع شيء فمن شيء صنع ، والله الخالق اللطيف الجليل خلق وصنع لا من شيء ، وكذا في اخبار اخرى .

والحاصل ان الذي خلق العالم برمته اى جملة الممكنات ما به علمنا وما ليس به علمنا لا من شيء واحد لا شريك له ، وهذا لا ينافي ان يكون بعض المخلوقين الذي هو من جملة العالم صانعا لبعض الاشياء بامداده واذنه تعالى بحيث يكون صنعه تحت ملكه و سلطانه تعالى ، و عليه عدة دلائل :

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

الثاني لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا السورة ٢١ الآية ٢٢ ، والتالي باطل لعدم البطلان والفساد في العالم وكون كل امر في محله مدبر امتلا بسائر الامور تحت تدبير واحد ، والي بطلان التالي اشار الامام الصادق عليه السلام في حديث رواه الصدوق في التوحيد في باب الرد علي الثنوية عن هشام بن الحكم قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام ما الدليل على ان الله واحد ، قال : اتصال التدبير و تمام الصنع كما قال الله عز وجل

لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ، و ايضاً الى بطلان التالي اشار عليه السلام في حديث رواه الكليني رحمه الله في باب حدوث العالم والصدوق رحمه الله في باب الرد على الثنوية من التوحيد و في البحار باب التوحيد عن الاحتجاج عن هشام بن الحكم بقوله : فلما راينا الخلق منتظما والفلك جاريا والتدبير واحدا و اختلاف الليل والنهار والشمس والقمر دل صحة الامر والتدبير وائتلاف الامر على ان المديبر واحد .

و اما الملازمة فان الآلهة المتعددة يتعادون و يتعاندون و يذهب كل بما خلق و يعلو كل على الآخر لان مقتضى الالهية والربوبية الكبرياء والعز والغلبة على غيره والتفرد بالامر والحكومة على من سواه فعند ذلك يقع الفساد والاختلال وبطلان النظام المنجر الى فناء الكل ، و بهذه الملازمة نطق التنزيل بقوله تعالى : ما اتخذ الله من ولد و ما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خاق و لعلا بعضهم الى بعض سبحان الله عما يصفون السورة ٢٣ الآية ٩١ ،

ان قلت : ان العقل يجوز ان يتساله و اعلى كل امر ولا يريد احدهم الا ما يريد الآخرون فحيث لا يقع الفساد ، قلت : ان التسالم اما الخضوع بعضهم لبعض عند الاختلاف والخاضع غيره يمتنع ان يكون الهاء ، او لحكومة احدهم على الآخرين ، فهو المتفرد بالالهية دونهم .

ان قلت : يمكن ان يكون تسالمهم لاجل علم كل منهم بالمصاحبة في كل شيء والمفسدة في كل شيء فلا يريد احدهم الا ما يريد الآخرون طبقا لعلمه بذلك فلا يقع بينهم اختلاف حتى يحتاجون الى حاكم او خضوع بعضهم لبعض ، قلت : ان المتعديين مختلفون من حيث الذوات او الصفات لتضيق التمايز فيمتنع ان لا يختلفوا في شيء مما يصدر عنهم .

ان قلت : ان الوهم لا يايى ان يتخيل عوالم متعددة غير مرتبطة و يكون لكل عالم اله يختص به و يتصرف فيه و يدبر اموره و ينظم نظاما بحسبه ولا يكون له ربط بعالم آخر والاهه حتى يقع تغالب و اختلاف ثم فساد و اختلال ، قلت : اولاً ان مثل الآلهة المتعددة هكذا كمثال الآلهة المتعددة في عالم واحد فان كبرياء الالهية يقتضي العلو

والعز كما كان الامر، و ثانيا نرجع الى البرهان الاول ونقول ان هولاء الآلهة يمتنع ان يكونوا واجبي الوجود لامتناع تعدد الواجب، فاحدهم واجب والباقي ممكن فهو الاله الحق القيوم على الكل وغيره الممكن تحت سلطانه و نفاذ امره ، و في قوله تعالى : قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا السورة ١٧ الآية ٤٢ اشارة الى هذا ، و ثالثا ذكر الحكماء لامتناع عالمين غير مرتبطين دليلا في كتبهم تركناه لعدم خلوه عن النقاش ، و سيأتى ذكر ذلك في مبحث المعاد انشاء الله تعالى ، و رابعاً وحدة العوالم المتعددة لا بد منها لوحدة حقيقة الوجود الذى قام به كل شيء ،

الثالث لو تعدد الصانع لما اخبر الرسل عن الواحد لكنهم باجمعهم اخبروا عن الواحد بعينه ، و بهذا البرهان صرح امير المؤمنين عليه السلام فى ضمن وصية لابنه الحسن المجتبى عليه السلام مذكورة فى النهج فى الكتاب الحادى والثلاثين بقوله : و اعلم يا بنى انه لو كان لربك شريك لاتنك رسله ولرايت آثار ملكه و سلطانه ولعرفت افعاله و صفاته و لكنه الاله واحد كما وصف نفسه ، لا يضافه فى ملكه احد ولا يزول ابدا ، ولم يزل اول قبل الاشياء بلا اولية و آخر بعد الاشياء بلا نهاية ، و احتمال كذب الرسل مندفع لان صدقهم ثبت بالمعجزات ، و احتمال ان احد الالهين يمنع الآخر عن الارسال و اظهار الآثار باطل يستلزم انتفاء الالهية عنه لان الممنوع ليس الاها و احتمال انه بنفسه و اختياره لا يرسل ولا يظهر مندفع لان كبرياء الالهية منافية لذلك مع ان ذلك يستلزم كذب الانبياء فى اخبارهم بان الاله واحد و رضا الاله المرسل بهذا الكذب و هذا ينافى الالهية والنبوة .

ان قلت : ان اثبات رسالتهم يتوقف على اثبات الالهية و لو اثبت هذا برسالتهم و صدقهم فى الرسالة لزم الدور، قلت : ان اثبات رسالتهم يتوقف على الالهية لاعلى وحدة الاله ، فاثباتها باخبار الرسول من عند الله الثابت صدقه بالمعجزات لا يستلزم الدور، ولذلك جعل العلامة المجلسى رحمه الله من الأدلة على التوحيد ما ورد فى الكتاب والسنة حيث قال فى باب التوحيد من البحار: السابع الأدلة السمعية من الكتاب والسنة

وهي اكثر من ان تحصى و قد مر بعضها و لاهجذور في التمسك بالادلة السمعية في باب التوحيد و هذه هي المعتمد عليها عندى ، انتهى .

الرابع لو تعدد الصانع فاما ان يستند العالم الى كل منهما بان يكون علة تاممة فيلزم اجتماع العلتين التامتين على معلول واحد و هو محال على ما مر في الفصل الخامس من المقصد الثاني في احكام القدرة ، و اما ان يستند اليهما جميعا بان لا يكون كل منهما كافيا لايجاد كل موجود فلا يكون احد منهما الا صانعا للمعجز المفروض فيه ، فلا بد من الاله فوقهما .

الخامس ان على مدعى التعدد ان ياتي بالبرهان عليه ولا برهان له ، فالواحد مقطوع ، والزائد مشكوك لا يصار اليه ، قال الله تعالى : و من يدع مع الله الاها آخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه انه لا يفلح الكافرون السورة ٢٣ الآية ١١٨ ، و قال تعالى : ام اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم السورة ٢١ الآية ٢٤ ، و قال تعالى : ءاله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين السورة ١٢٧ الآية ٦٤ ، و في هذا المقام قال الامام الرضا عليه السلام في حديث رواه الصدوق رحمه الله في التوحيد في باب الرد على الثنوية عن الفضل بن شاذان ، يقول : سأل رجل من الثنوية ابا الحسن على بن موسى الرضا عليهما السلام و انا حاضر ، فقال له : انى لقول ان صانع العالم اثنان فما الدليل على انه واحد ، فقال عليه السلام : قولاك انه اثنان دليل على انه واحد لانك لم تدع الثاني الا بعد اثباتك الواحد فالواحد و جمع عليه و اكثر من الواحد مختلف فيه .

السادس انه كما ان معرفة الصانع فطرية فمعرفة وحدانيته ايضا فطرية فان المنقطع قلبه الى الله تعالى عند الاضرار و الشدائد و هجمة البلايا و الحوادث لا يحتاج بياله بالفطرة انى الى ائى من الالهة التجيء و بايهم استغيث ، فالفطرة كما تدل على الوجود تدل على الوحدة .

السابع لو كان للعالم صانعان فاما ان يكون لاحدهما او لكل منهما مرجح في صدور كل ممكن عندهما لا ، فعلى الاول يكون الصانع من له المرجح دون الآخر ،

و على الثاني يلزم صدور كل ممكن مرتين و هو محال للزوم تحصيل الحاصل ،  
و على الثالث يلزم صدور كل ممكن بالمرجح .

**قول الشارح :** والالكان كل واحد الخ - اى و ان لم يكن التركيب  
فى الواجب باطلا لكان ما فرضناه واجبا ممكنا وهذا خلف ، و امتناع التركيب فى الواجب  
يأتى فى المسألة العاشرة .

### المسألة التاسعة

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

اعلم ان اطلاق ان له الماهية بالمعنى الاعم التى هى نفسية الشيء و هويته  
التى بها هو هو عليه تعالى صحيح حتى ورد فى الشرع فيما رواه الكليني رحمه الله فى  
باب اطلاق القول بانه شيء من الكافى والصدوق فى باب الرد على الثنوية من التوحيد من  
قول السائل للصادق عليه السلام : فله انية ومائية؟ قال عليه السلام : نعم ، لا يثبت الشيء  
الا بانية و مائية .

**قول الشارح :** وهذا مذهب اكثر العقلاء الخ - مورد البحث ان ماهيته و  
ذاته تعالى هل هى مباينة لذوات الممكنات بمعنى انه تعالى يمتاز بنفس ذاته عنها وان  
كان مشتركا معها فى كثير من المفاهيم ، او مساوية معها و تمتاز عنها بالصفات الحقيقية  
الزائدة كالعلم التام والقدرة التامة او الاحوال كاللهية والعالمية والقادرية ، فالاول  
قول الاكثر و هو مذكور فى كثير من كلمات ائمتنا صلوات الله عليهم ، والثانى قول  
جماعة من مشائخ علم الاصول على ما حكاه الرازى فى الاربعين ، والثالث قول ابي هاشم  
الجبائى ، والاحوال قدمضى تفسيرها فى المسألة الثانية عشرة من الفصل الاول من المقصد  
الاول ، وحاصل استدلال الفريقين ان الذات يطلق عليه تعالى وعلى غيره بمفهوم واحد  
فلولا الاشتراك لما صح هذا الاطلاق ، فاذا كان مشتركا مع غيره فى الذات فلا يبد

ان يكون الامتياز بالصفات والاحوال لانحصار مايشير اليه العقل في الذات والصفة ،  
والحال نوع من الصفة عندالقائل به، والجواب ان هذا من باب اشتباء المفهوم بالحقيقة  
فانه تعالى مشترك مع غيره في كثير من المفاهيم العامة والخاصة كالشيء والموجود  
والعالم والقادر وغيرها والذات منها ، والاشترار في المفهوم لا يستدعي الاشترار  
في الحقيقة بحددها ، والدليل قائم على مباينة حقيقته مع غيره كما يأتي .

ثم ان مقتضى استدلالهم تساوى ذاته مع ذوات الممكنات وذوات الممكنات بعضها  
مع بعض ايضاً ، فيلزم جواز اتصاف كل شيء بما يتصف به غيره واجباً كان او ممكناً  
لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد، وهذا باطل بالضرورة .

والدليل على القول الحق ان ماهية الواجب هي حقيقة الوجود ولا شيء من  
حقيقة الوجود بماهية ممكن فليس ماهية الواجب بشيء من ماهية ممكن، اما الصغرى  
فقد مر بيانها في المسألة السادسة والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول ، واما  
الكبرى فلان الوجود لو كان ماهية ممكن او جزء ماهيته لما اتصف بكونه لا يقتضى  
الوجود والعدم فلا يكون ممكناً .

ثم ان الادلة القائمة على وحدة الواجب تعالى في المسألة السابقة قائمة هنا ايضاً  
لان الواجب الوجود بالذات لو كان مساوياً في الذات مع غيره لكان الغير واجب الوجود  
بالذات وقد ثبت امتناع تعدده ، واما بيانات اهل بيت الوحي سلام الله عليهم في نفى  
مثله تعالى ففي كثرة كاثرة .

### المسألة العاشرة

( في انه تعالى غير مركب )

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

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

المسألة الحادية عشرة

( في انه تعالى لا ضده )

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

قول الشارح : على المحل او الموضوع - اشارة الى المذهبين في التضاد فان بعضا اخذ التضاد بين العريضين فقط فاخذ الموضوع في التعريف و بعضا بينهما و بين صورتين ايضاً فاخذ المحل فيه ، و زاد السبزواري في غرر احكام سلبية للوجود قيده آخره وان يكونا تحت جنس قريب ، وفي النظرا انه مستدرك ، مع ان نفسه لم يذكره في مبحث التقابل ، فانظر .

قول الشارح : مع التنافي بينهما - هذا بحسب التضاد المشهورى ، واما التضاد الحقيقي فيقتيد بان يكون بينهما غاية التنافي والبعد .

قول الشارح : و ايضاً على مساو الخ - اى المساوى في مبدء افعاله مع الآخر الممانع اياه عن التأثير ، و فسر الاحسائي في المجلى بالمائل في القوة الممانع في الوجود ، وقال الشبخ في او اخر النقط الرابع من الاشارات: الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع ، و كل ما سوى الاول فمعاول والمعاول لا يساوى المبدء الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ، ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعاً ، والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلاً عن الموضوع ، فالاول لا ضد له بوجه ، و مراده بالجمهور جمهور الناس .

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



القوة ام لا ، و عند الاقتران اما يتساقط التأثيران و اما يغلب احدهما على الآخر فينتقى ، و اما في حقه تعالى فلا يتصور اقتران ذي اثر له حتى يقع التمانع لان كل شيء خاضع له و كل موجود محكوم بحكمه مقهور تحت سلطانه و نفاذ قدرته ، و احسن ما قيل في هذا المبحث من تفسير الضد ما قال الفارابي في كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة : انه لا يمكن ان يكون له ضد ، و ذلك تبين اذا عرف ما معنى الضد ، فان الضد مبائن للشيء ، فلا يمكن ان يكون ضد الشيء هو الشيء اصلا ، ولكن ليس كل مبائن هو الضد ، ولا كل مالم يمكن ان يكون هو الشيء هو الضد ، لكن كل ما كان مع ذلك معاندا لسانه ان يبطل كل واحد منهما الآخر و يفسده اذا اجتماعا ، و يكون شان كل واحد منهما انه ان يوجد حيث الآخر فيه موجود بعدم 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 ، فانه ان كان الشيء ضد الشيء في فعله لافي سائر احواله فان فعليهما فقط بهذه الصفة ، و ان كانا متضادين في كفيتهما فكيفيتهما بهذه الصفة ، و ان كانا متضادين في جوهرهما فجوهرهما بهذه الصفة ، انتهى ، فمحصل كلامه ان الضد هو المبائن النير المشارك في الاصل و الماهية المعاندا للمانع فعلا او كيفية او ذاتا بحيث يكون في شان كل منهما و امكانه ان يفسد و يبطل بالآخر من حيث فعله او ذاته او كيفيته اذا اجتماعا ، و هذا احسن تعاريف الضد ، يشمله بكلا المعنيين ، و كلامه صريح في ان الضد لا يمكن ان يكون مثلا ، ثم شرع في الادلة مع ان هذا التعريف يكفي في اثبات امتناع ان يكون له تعالى ضد .

**قول الشارح:** وقد بينا انه تعالى لا يمثل له الخ - اقول : لا يمكن ان يكون

ضد الشيء مماثلا له كما صرح الفارابي في كلامه المنقول آنفا لان المثليين من حيثهما مثالان لا يعقل التمانع والتعاند بينهما فان امتناع اجتماعهما في محل واحد لامتناع تعددهما مع وحدة المحل للنفسهما ، فلا يصح الاستدلال لا بتفناء الضد بتفناء المثل كما فعل الشارح رحمه الله .

المسألة الثانية عشرة

( في انه تعالى ليس بمتحيز )

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

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

ان قلت : ان المثبت في تلك المسألة حدوث كل جسم لاحدوث كل متحيز ، قلت : التحيز والجسمية متلازمان خلافا للقائلين بالجهر الفرد الذاهبين الى ان التحيز اعم من الجسمية لان التحيز يكون للجسم وللجوهر الفرد الذي ليس بالجسم عندهم ، وعلى هذا فالمكان الملازم للجسمية عند الكل اخص من التحيز ايضا عندهم لكن القول بالجوهرة الفرد قد ابطال في المسألة السادسة من الفصل الاول من المقصد الثاني ، ثم انه يكفي لكلا الفريقين نفى التحيز عنه تعالى عن نفى المكان والجسمية لانه لازم لهما عند الكل الا ان بعضا كالرازي في الاربعين والبراهين جعل نفى التحيز ونفى المكان في المسألتين .

الثاني ان كل متحيز منقسم بناءً على بطلان الجوهر الفرد سواء كان الحيز هو السطح او البعد وكل منقسم من كبري وكل من كبري ممكن فكل متحيز ممكن فما ليس بممكن ليس بمتحيز .

الثالث كل متحيز حادث ولا واجب وجوده حادث فلا متحيز بواجب الوجود الرابع كل متحيز واجب التناهي ، وقد مر بيان ذلك في المسألة الاولى من

الفصل الثالث من المقصد الثاني وكل متناه قابل للزيادة والنقصان فكل متحيز قابل لذلك، والواجب يمتنع عليه ذلك لانه تغير وهو من آيات الحدوث .  
الخامس لو كان تعالى متحيزا لكان جسما، 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 والعاشره .

### المسألة الثالثة عشرة

#### ( في انه تعالى ليس بحال في غيره )

قول الشارح : وخالف فيه بعض النصارى الخ - على ما في الباب العاشر من انجيل يوحنا خطابا لليهود : فان لم تؤمنوا بي فآمنوا بالاعمال لكي تعرفوا و تؤمنوا ان الاب في وانا فيه ، وفي الباب الرابع عشر من هذا خطابا لفيلبس : الست تؤمن اني انا في الاب والاب في ، الكلام الذي اكلمكم به لست اتكلم به من نفسي لكن الاب الحال في هو يعمل الاعمال ، صدقوني اني في الاب والاب في ، وفي هذا الباب خطابا لاصحابه : في ذلك اليوم ( اي يوم رجعت الى الدنيا ) تعلمون اني انا في ابي و انتم في وانا فيكم ، وعلى ما قال عبد المسيح في كتابه ( شعاع تابنده ) على ما نقله صاحب اسرار العقائد ما مضمونه : ان النصارى قالوا ان عيسى ابن الله لان 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 لان بعض علماء النصارى قبل الاسلام وبعده انكروا التثليث والحلول والاتحاد ، و صنفوا في ذلك كتبنا 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 مباحثاتهم و في الباب الرابع من انجيل يوحنا ، و ذلك نظير نفخ الروح في جسد آدم على ما نطق به القرآن الكريم ، قلت : ان الكلامين متخالفان لان القرآن لم يقل ان الله روح حل في جسد آدم ، بل قال : نفخت فيه من روحي ، والفاعل غير المفعول والمضاف غير المضاف اليه ، والرسول والائمة صلوات الله عليهم مفسرون وعلماء الاسلام مصرحون بان الاضافة للاختصاص والتشريف فقط كما اضاف تشريفا الى نفسه بقعة من الارض فقال : بيتي ، لا انها بيت له حقيقة ، فالمعنى ان الله تعالى خلق روحا اشرف منسوبا اليه تشريفا و نفخ في جسد آدم ، واما علماء المسيحية فمصرحون و مصررون بان الله تعالى بنفسه حل في جسد عيسى و اتحد معه على ما في زبرهم .

**قول الشارح : وبعض الصوفية القائلين الخ -** بل هم قائلون بانه تعالى حال في كل شيء على ما هو ظاهر كلماتهم فان الاشياء عند هم مظاهر لحقيقته تعالى ، نعم ان الانسان الكامل على زعمهم مظهر كلي جامع بين مظهرية الذات والصفات والافعال ، قال شيخهم ابن العربي في الفص اليوسفي من فصوصه : فكل ما ندر كه فهو وجود الحق في اعيان الممكنات ، و قال في الفص الآدمي : ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود ، و قال في الفص الهودي : و بالاخبار الصحيح انه عين الاشياء والاشياء محدودة و ان اختلفت حدودها فهو محدود بحد كل محدود فما يحد شيء الا و هو حد الحق فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات ، و قال في الفص الالياسي : و اذا اعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله فنزه في موضع و شبه في موضع و راي سريان الحق في الصور الطبيعية والعنصرية ، و قال في الفص اللقماني : فمن لطفه و لطافته انه في الشيء المسمى كذا المحدود بكذا عين ذلك الشيء ، و قال في الفص الهاروني : فان العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء و غير هذه العبارات في كتابه هذا و غيره و لغيره ممن احتذى بهذائه 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 والصدوق في التوحيد في باب انه لا يعرف الاب: 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 عليه السلام في حديث ذعلب الذي رواه في باب جوامع التوحيد من الكافي و رواه الصدوق في كتاب التوحيد : هو في الاشياء كلها غير متمازج بها و لا بائن منها ، و قال عليه السلام في حديث آخر لذعلب رواه الصدوق في التوحيد ايضاً : هو في الاشياء على غير ممازجة خارج منها على غير مباينة ، 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 عليه السلام في خطبة رواها الصدوق في الباب الثاني من التوحيد : فارق الاشياء لاعلى اختلاف الاماكن و تمكن منها لاعلى الممازجة ، و قال عليه السلام في خطبة رواها ايضاً في ذلك الباب: بل هو في الاشياء بلا كيفية ، و قال رسول الله صلى الله عليه وآله جواباً للسائل في حديث رواه الكليني في باب النهي عن الكلام في الكيفية و الصدوق في الباب الثالث والاربعين 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 الذي تعرفت الي في كل شيء فرايتك ظاهراً في كل شيء و انت الظاهر لكل شيء .

قلت : ان ههنا ثلاثة معان متصورة :

الاول ان تكون الاشياء موجودة بوجود في قبال وجوده تعالى وهو بوجوده كان حالاً فيها كما يحل الروح في البدن والحرارة في الجسم والجسم في المكان وغير ذلك من حلول الاشياء بعضها في بعض ، و هذا منكسر عند العقلاء اجمعين ، و قدورد بالتواتر عن لسان اهل بيت الوحي نفيه كما في الكافي والتوحيد والبحار وغيرها ، بل الصوفية انكروا هذا المعنى و نقوه في تأليفهم ايضاً ، قال القونوي في مفتاح الغيب والنصوص بعد ان وصفه تعالى بالتعين المقيد بصفات الممكنات : و ذلك

لسريانه تعالى في كل شيء بنوره الذاتى المقدس عن التجزى والانقسام و الحلول  
فى الارواح والاجسام، وقال ابن الفارض فى التائمة الكبرى من ديوانه :

متى حلت عن قولى اناهى او اقل وحاشا لمثلئى انها فى حلت  
وقال فيها بعد ابيات :

ولى فى اتم الرؤيتين اشارة تنزه عن راي الحلول عقيدتى  
و قال المولى صدر الشيرازى فى المشاعر بعد ان اثبت ان الوجود بالحقيقة  
هو الواحد الحق المتعال فكل ماسواه بما هو مأخوذ بنفسه هالك دون وجهه الكريم:  
اياك ان تزل قدمك من استماع هذه العبارات و تتوهم ان نسبة الممكنات اليه تعالى  
بالحلول و الاتحاد و نحوهما، هيئات ان هذه تقتضى الانينية فى اصل الوجود الخ،  
وغير ذلك من كلمات القوم فى زبرهم، ثم لا يخفى ان الدليل المذكور فى كلام الشارح  
رحمه الله ينقى هذا المعنى فقط .

الثانى ان تكون الممكنات قائمة بوجوده الواجبي الذى هو عين ذاته تعالى بحيث  
لم يكن لها وجود اصلا الا وجوده تعالى متحددا بحدود الامكان متمصفا بلوازمه من التحول  
والتغير والسكون والحركة والتعدد والزيادة والنقصان وغيرها من لوازم المحدودية  
والامكان ، وليس الوجود الا لحدوده ولا الحدود الا لوجوده ، وليس فى الدار غيره ولا  
اثر ولا صفة ولا حالة الاله ، وهو بنفسه حق وهو بنفسه خلق ، وهو فى مرتبة  
الاطلاق وجود لا بشرط وهو فى مرتبة التقييد يجتمع مع كل شرط ويتقيد بكل حد،  
وهذا مذهب الصوفية على ما ترس كتبهم .

قال ابو المعالى صدر الدين محمد بن اسحاق القونوى فى المقام التاسع من الفصل  
الاول من مفتاح الغيب فى مبحث نسبة صفات الحق اليه باعتبار تعلقه بالمظاهر و فى  
كتاب النصوص : ومتى ادرك او شوهد او خاطب او خوطب فمن وراء حجاب عزته  
فى مرتبة نفسه المذكورة بنسبة ظاهريته وحكم تجليه ومنزل تدليه من حيث اقتران  
وجوده التام بالممكنات وشروق نوره على اعيان الموجودات : وليس غير ذلك، وهو  
سبحانه من هذا الوجه اذا المح تعين وجوده مقيدا بالصفات اللازمة لكل متعين من الاعيان

الممكنة التى هى فى الحقيقة نسب علمه جمعا وفرادى وما يتبع تلك الصفات من الامور المسماة شئونا وخواص و عوارض والاثار التابعة لاحكام الاسم الدهر المسماة تلك اوقاتا والمراتب والمواطن فان ذلك التعيين والتشخص يسمى خلقا وسوى كما ستعرف سره عن قريب انشاء الله تعالى ، و ينضاف اليه اذ ذلك كل وصف و يسمى بكل اسم ويظهر بكل رسم ويقبل كل حكم ويتقيد فى كل مقام بكل رسم و يدرك بكل مشعر من بصر و سمع و عقل و فهم و غير ذلك من المدارك والقوى فاذا كروا علم ، و ذلك لسريانه تعالى فى كل شىء بنوره الذاتى المقدس عن التجزى والانقسام والحلول فى الارواح والاجسام فافهم .

الثالث ان تكون موجودية الممكنات به، وان ليس الوجود الاله، لدملك السماوات والارض ، و هو اخل فى الاشياء على ان لا تكون الاشياء لولاه ، و ان لا تكون الموجودات موجودات لولا اجراء توحيديه عليها من دون ان يتطور باطوار الامكان و يتحدد بحدوده و يتصف باوصافه و شئونه ،

ثم انه لاشبهة فى بطلان المذهب الثانى كالاول لان من البديهي ان هذا الانسان مثلا بحدوده ليس بحقيقة الوجود والشئبية التى هى ذات الحق تعالى ولا هو بالانسان كذلك ، و ادعاء اليهود هنا غير مسموع ولا معقول ، ولان الامكان من سنخ العدم وكذلك شئونه فلا يعقل تنزل الحق عن مقام ذاته اليه واتصافه بنقيضه، و سريانه فى الموجودات لا يقتضى ذلك ، والحكم بذلك من العين الحولاء من حيث لا تشعر، و اعطاء شئبية ما للحدود الامكانية ، و قياس على سريان بعض الاشياء فى بعض ، ولان قول بعضهم : ان ما نراه من الاشياء موجودة ولا موجود الا الحق الواحد فما نراه ليس الا الحق الواحد مغالطة من جهة عدم تكرار الاوسط لان الموجود فى الصغرى ليس الموجود الذى هو صرف الوجود والذى فى الكبرى الموجود الذى هو صرف الوجود، ولان سريانه فى الاشياء بلا كيفية وهذا المذهب يستلزم اثبات الكيفية، ولانه خلاف ما ورد عن اصحاب الوحي وسطر فى الزبر عن ارباب الولاية عليهم السلام بالتواتر المفيد للقطع واليقين الذى يمنعنا بنور الفرقان الحاصل من هدايتهم ولايتهم ان نستمع الى ترهات المتصوفة الذين

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

قال امير المؤمنين عليه السلام : هو الذي لم يسبقه وقت و لم يتقدمه زمان و لم يتعاوره زيادة و لا نقصان و لم يوصف باين و لا بما و لا بمكان ، الذي بطن من خفيات الامور و ظهر في العقول بما يرى في خلقه من علامات التدبير ، الذي سئلت الانبياء عنه فلم تصفه بحد و لا بنقص ، بل وصفته بافعاله و دلت عليه بآياته .

و قال الرضا عليه السلام : فليس الله عرف من عرف بالتشبيه ذاته ، و لا حقيقته اصاب من مثله ، و ذاته حقيقة ، و كنهه تفريق بينه و بين خلقه ، و عبوره تحديد لما سواه ، و من وصفه فقد الحدفيه ، لا يتغير الله بانغيار المخلوق ، كما لا يتحدد بتحديد المحدود ، لا تصحبه الاوقات ، و لا تضمنه الا ما كن ، و لا تأخذه السنات ، و لا تحده الصفات ، و لا تقيد به الادوات ، بتشعيره المشاعر عرف ان لامشعر له ، و بتجهيره الجواهر عرف ان لاجوهر له ، و بمضادته بين الاشياء عرف ان لاضدله ، و بمقارنته بين الامور عرف ان لاقرين له ، شاهدة بغيرائها ان لا عزيزة لمغرزاها ، دالة بتفاوتها ان لا تفاوت لمفاوتها ، لاديانه الا بعد المعرفة ، و لا معرفة الا بالاخلاص ، و لا اخلاص مع التشبيه ، و لا نفى مع اثبات الصفات للتشبيه ، فكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه ، و كل ما يمكن فيه يمتنع من صانعه ، لا تجرى عليه الحركة و السكون ، و كيف يجري عليه ماهو اجراه ، او يعود اليه ماهو ابتداه ، اذ التفاوت ذاتة و لتجزأ كنهه و لا يمنع من الازل معناه و لما كان للباريء معنى غير المبروء ، و لو حده و راء اذ ا حده امام ، و لو التمس له التمام اذ ألزمه النقصان كيف يستحق الازل من لا يمتنع من الحدث ، و كيف ينشئ الاشياء من لا يمتنع من الانشاء ، اذ القامت فيه آية المصنوع و لتحول دليلا بعد ما كان مدلولاً عليه ، ليس في مجال القول حجة ، و لا في المسألة عنه جواب ، و لا في ابانته عن الخلق ضيم ، و لا بامتناع الازلي ان ينشأ ، و ما لا بدوله ان يبدأ .



وقال امير المؤمنين عليه السلام : الحمد لله الواحد الاحد الصمد المتفرد ، الذي لا من شيء كان ، ولا من شيء خلق ما كان ، قدرته بان بها من الاشياء و بانث الاشياء منه ، فليست له صفة تتال ، ولا حد يضرب له الامثال ، كل دون صفاته تعبير اللغات ، وضل هنالك تصاريف الصفات ، وتعالى الله الذي ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود ولا نعت محدود ، حد الاشياء كلها عند خلقه اياها ابانة لها من شبهه وابانة له من شبهها ، الواحد الاحد الصمد المبيد للابد والوارث للامد ، الذي لم يزل ولا يزال وحدانياً ازلياً قبل بدء الدهور وبعد صرف الامور .

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

وقال امير المؤمنين عليه السلام : سبحانه وبحمده ، لم يحدث فيمكن فيه التغير والانتقال ، ولم يتصرف في ذاته بمرور الاحوال ، ولم تحط به الصفات فيكون باذراكها اياه بالحدود متناهيا ، وما زال ليس كمثله شيء عن صفة المخلوقين متعاليا ، الذي لمّا شبهه العادلون بالخلق المبعوض المحدود في صفاته ذي الاقطار والنواحي المختلفة في طبقاته وكان عز وجل الموجود بنفسه لا بآياته انتفى ان يكون قدره حقيق قدره فقال تنزيها لنفسه عن مشاركة الانداد وارتفاعا عن قياس المقدرين له بالحدود من كفرّة العباد : وما قدره الله حق قدره والارض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون ،

وقال الرضا عليه السلام : هو الممتنع من الصفات ذاته ، ومن الابصار رؤيته ، و من الاوهام الاحاطة به ، لا امد لكونه ، ولا غاية لبقائه ، لا تشمله المشاعر ولا يحجبها العجباب ، فالعجباب بينه وبين خلقه لامتناعه مما يمكن في ذواتهم ولا مكان ذواتهم مما يمتنع منه ذاته ، ولا فتراق الصانع والمصنوع والرب والمربوب والحاد والمحدود .

وقال الصادق عليه السلام : واحد صمد ازلي صمدى ، لا ظل يمسكه ، وهو يمسك الاشياء باظلمتها ، لا خلقه فيه ولا هو في خلقه ،

وقال عليه السلام : الله غايبة من غيابه ، والمعنى غير الغاية ، توحد بالر بومية ، و وصف نفسه بغير محدودية ، فالذاكر الله غير الله ، والله غير اسمائه ، وكل شيء وقع عليه اسم شيء سواه فهو مخلوق .

وقال الرضا عليه السلام : ان الخالق لا يوصف الا بما 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 ، وايين الاين فلا يقال له اين ، اذ هو مبدع الكيفوفية والايونوية ، لم يتزايد ولم يتناقص ، مبرأ من ذات من ركب في ذات من جسمه ، فرق بين من جسمه وصوره وشيأ 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 اليه ما نهى عنه فهو كاذب

وقال امير المؤمنين عليه السلام : مبائن لجميع ما احدث في الصفات ، وممتنع عن الادراك بما ابتدع من تصريف الذوات ، و خارج بالكبرياء والعظمة من جميع تصرف الحالات ، فلله حد منسوب ، ولاله مثل مضروب ، ولا شيء عندهم محجوب ، تعالى عن ضرب الامثال والصفات المخلوقة علواً كبيراً .

وقال عليه السلام : لا ينتقل شانا بعدشان ، البعيد من حدس القلوب ، المتعالى عن الاشباه والضروب ، الوتر علام الغيوب ، فمعانى الخلق عنده منقبة ، المعروف بغير كيفية ، وكيف يوصف بالاشباح ، وينعت بالالسن الفصاح من لم يحلل في 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 جبل الوريد ، وابتعد من الشبه من كل بعيد .

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

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

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

وقال الصادق عليه السلام : هو شيء بخلاف الاشياء وانه شيء بحقيقة الشئئية وقال عليه السلام : ان الله تبارك وتعالى خلقه وخلقه خلقه منه ، وكل ما وقع عليه اسم شيء ما خال الله عز وجل فهو مخلوق ، والله خالق كل شيء تبارك الذي ليس كمثل شيء .

وقال الجواد عليه السلام في جواب من قال اتوهم شيئاً : نعم غير معقول ولا محدود ، فما وقع وهمك عليه من شيء فهو خلافه ، انما يتوهم شيء غير معقول ولا محدود .

وقال الرضا عليه السلام : ما توهمتم من شيء فتوهموا الله غيره .

وقال الصادق عليه السلام : ان الله عظيم رفيع ، لا يقدر العباد على صفته ، ولا يبلغون كنه عظمته ، ولا يوصف بكيف ولا اين ولا حيث ، فالله تبارك وتعالى داخل في كل مكان وخارج من كل شيء .

وقال عليه السلام : هو واحد احدي الذات ، بائن من خلقه : وبذلك وصف نفسه وهو بكل شيء محيط بالاشراق والاحاطة والقدرة .

وقال عليه السلام : كل موصوف مصنوع ، و صانع الاشياء غير موصوف بحد مسمى .

وقال الجواد عليه السلام : فربنا تبارك وتعالى لاشبه له ولا ضد له ولا ند ولا كيف ولا نهاية ولا اقطار ، محرم على القلوب ان تمثله و على الاوهام ان تحده و على الضمائر ان تكيفه ، جل عن اداة خلقه وسمات برئته ؛ و تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

و قال رسول الله صلى الله عليه وآله : ان الله لا يوصف بخلقه .  
وقال الصارق عليه السلام : انه لم يزل ولا يزال بحاله واحدا : هو الاول قبل كل شيء ، وهو الآخر على ما لم يزل ؛ لا تختلف عليه الصفات والاسماء ما تختلف على غيره .

وقال الرضا عليه السلام : اما الواحد فلم يزل واحداً كائناً لشيء معه بلا حدود ولا اعراض ولا يزال كذلك ؛ لم يتغير عز وجل بخالق الخلق ؛ ولكن الخلق يتغير بتغييره .

و قال 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 قولك : ان الكائن يتغير في وجهه من الوجوه حتى يصيب الذات منه ما يغيره ؛ قال عمران : يا سيدى اهو في الخلق ام الخالق فيه ؛ قال الرضا عليه السلام : جل يا عمران عن ذلك ؛ ليس هو في الخلق ولا الخالق فيه ؛ تعالى عن ذلك ؛ ثم قال عليه السلام : واعلم يا عمران ان الواحد الذي هو قائم بغير تقدير ولا تحديد خالق خلقاً مقدرًا بتحديد وتقدير ؛ و كان الذي خالق خلقين اثنين التقدير والمقدر ، وليس في كل واحد منهما لون ولا ذوق ولا وزن ، نجعل احدهما يدرك بالآخر ، وجعلهما مدركين بانفسهما ولم يخلق شيئاً فرداً قائماً بنفسه دون غيره للذى اراده من الدلالة على نفسه واثبات وجوده ، فالله تبارك وتعالى فرد واحد لاثنائي معه يقيمه ولا يعضده ولا يمسكه ، والخالق يمسك بعضه بعضاً باذن الله ومشيته ، وانما اختلف الناس في هذا الباب حتى تاهوا وتحيروا وطلبوا الخلاص من الظلمة بالظلمة في وصفهم الله بصفة انفسهم ، فازدادوا من الحق بعدا ، ولو وصفوا الله عز وجل بصفاته ووصفوا الدخاوقين بصفاتهم لقالوا بالهيم واليقين واما اختلفوا ، فلما طلبوا من ذلك ما تحيروا ارتبكوا ، والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم .

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

هذا بعض ماورد عنهم عليهم السلام مذكورا في التوحيد والكافي والنهج وغيرها في تنزيهه تعالى عن التحدد بالحدود الامكانية والتقييد بالصور الخلقية والاتصاف بالصفات الضالة والتشبيه بالممكنات الدائرة ، وكفاك في ذلك قول السجاد عليه السلام : ضلت فيك الصفات ، فانظر فتفكر .

والحاصل انه تعالى نور بلاظلمة 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 ، ولانه تعالى لو كان حقيقته وجودا لا بشرط ولم يتمتع عن التحدد والتعين الخلقى الامكاني و تنزل بذاته منازل الاشياء وتحدد بحدودها لزم تناهي ذاته لان الممكنات متناهية ، و لزم ان يكون المحدد محدودا ، و لزم ان لا يكون ذاته حقيقة و شيئا بحقيقة الشئية بذاته اذ لا ياتي عن التشأن بشأن الخلق والخلق ليس بحقيقة ، و تبألمن 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 الملزوم ليس الا اللازم، والحكم بالوجوب او الامكان او الامتناع فيهما واحد ، والقول بان امكان المفارق المحض ليس في نفس الامر بل في مرتبة ذاته شعري لان مرتبة ذاته من مراتب نفس الامر في مراتب الامكان، فالامكان لا يتفك عن نفسه في اى مرتبه كان ، هذا ، اين التراب و رب الارباب ، وكيف يصفونه و هم في هوة الامكان المظلم محجوبون، والى وجوه انفسهم التي هي من حيث هي من سنخ العدم لا الى وجهه الكريم متوجهون ، وهذا هو سر سلوكم هذا المسلك .

### المسألة الرابعة عشرة

#### ( في نفى الاتحاد عنه تعالى )

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

انحاءالاتحاد بحيث يصير وجودهماوجودا واحدا، فهذا باطل في حقه تعالى وفي كل شيئين ايضا لما ذكره الشارح من الدليل الخاص والعام ، وعلى المعنى الثاني الذاهب اليه الصوفية هوان يكون الواجب تعالى كل شيء و كل شيء ذات الواجب كما هو مصرح في كتبهم باصرح مايفيد هذا المعنى ، و على المعنى الثالث هوان 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 بحد ، فلا اتحاد في الوجود والاتحاد في الحدود .

قول الشارح : يستلزم الوحدة - اى يستلزم ان يكون الواجب واحدا وغيره ممكنا.

قول الشارح : وايضا فلواتحد الخ - مر في المسألة العاشرة من الفصل الثاني من المقصد الاول ذكر من امتناع الاتحاد .

### المسألة الخامسة عشرة

#### ( في نفي الجهة عنه تعالى )

قول المصنف : والجهة - مر تفسير الجهة في المسألة الحادية عشرة من الفصل الاول من المقصد الثاني ، و انما ذكرها لانها اعم من التحيز لان التقطع مثلا لها جهة و ليس لها تحيز، و لانها وقع في كلام الكرامية ، و لكنهم صرحوا بانه تعالى جسم بعد قولهم انه تعالى في جهة .

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

قول الشارح : اصحاب ابي عبدالله بن الكرام - اكثرهم كانوا بارض خراسان ، و مات ابن الكرام سنة مائتين و خمس و خمسين .

قول الشارح : محمد بن هيصم - قال الشهرستاني : الكرامية طوائف بلغ

عددهم الى اثنتى عشرة فرقة ، و اقربهم الهيصمية ، و قال بعد نقل مقالاتهم : و قد اجتهد ابن الهيصم في ارامم مقالة ابي عبد الله في كل مسألة حتى ردها من المحال الفاحش الى نوع يفهم فيما بين العقلاء مثل التجسيم فانه قال اراد بالجسم القائم بالذات الخ .

### المسألة السادسة عشرة

#### ( في انه تعالى ليس محلاً للحوادث )

**قول المصنف :** وحول الحوادث فيه - المراد من حلول الحادث فيه اتصافه 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 على امتناع تجرده هو الثانية والثالثة لا الاولى لان حدوثه لا يضر بساحة قدس وجوبه كما لا يضر حدوث الخلق الذى هو منشأ لحدوث الاضافات بينه وبين مبدئه ، نعم من قال ان الاضافة صفة ثابتة في الاعيان لزومه القول بحلول الحوارث فيه ، و قدمضى هذا البحث في المسألة الثالثة من مبحث الاضافة في الفصل الخامس من المقصد الثانى .

**قول الشارح :** و قد خالف فيه الكرامية - نقل مقالتهم في كتب المذاهب ، و نقل عنهم الرازى في الاربعين والقوشجى في الشرح و غيرهما انهم قالوا : ان اكثر القرق قائلون بذلك ولسنا متفردين به ، فذكروا امورا الزموا الاقوام بها بالتشريك في ذلك بزعمهم ، وليس بشيء لان ما ذكروه يرجع الى الاضافات والصفات الخلقية ، و قد قلنا ان حدوثها ليس في ذاته تعالى وليس بضائر في شيء .

**قول الشارح :** والدليل على الامتناع الخ - استدل على ذلك بوجوه :  
الاول لو حدث في ذاته امر لزم تغييره و انفعاله والتالى باطل لان ذلك ينافى وجوب الوجود ، وجه الملازمة ان منشأ التغيير حصول ما لم يكن في الشيء او زوال ما قد كان فيه ،

الثاني لو كان تعالى محلا للحدث فان كان المقتضى له ذاته لزم ان يكون ما فرضناه حادثا ازليا و ان يكون هو تعالى فاعلا و قابلا معا و هو في الواجب محال لان جهة الفاعلية جهة الوجود والواجدية و جهة القابلية جهة الامكان و الاستعداد و النفاذية و الجهان متقابلتان فلا تجتمعان الا في شيئين او فيما له الكثرة و التفاوت ، و الى هذا اشار امير المؤمنين عليه السلام في النهج في الخطبة المائة و الواحدة و الثمانين و ابنه الرضا عليه السلام في حديث رواه الصدوق في الباب الثاني من كتاب التوحيد : لا يجرى عليه السكون و الحركة ، و كيف يجرى عليه ما هو اجراه ، و يعود فيه ما هو ابداه ، و يحدث فيه ما هو احده ، اذ لتفاوتت ذاته و لتجزأ كنهه و لامتنع من الازل معناه ، و ان كان المقتضى له غيره لزم ان يكون حادثا مفتقرا ممكنا من حيث الصفة و الممكن من حيثية ممكن بذاته لان الواجب بالذات واجب من جميع الجهات ، و الى هذا اشار الرضا عليه السلام في ذلك الحديث : كيف يستحق الازل من لا يمتنع من الحدث ، و كيف ينشئ الاشياء من لا يمتنع من الانشاء ، اذ قامت فيه آية المصنوع و اتحول دليلا بعد ما كان مدلولا عليه .

الثالث لو كان تعالى محلا للحدث فان كان صفة كمالية حقيقية استحالة خالوا الذات عنها لان كل كمال منه يتبدأ و اليه ينتهي ، و ان كان صفة نقص استحالة اتصاف الذات بها .

ثم انه يمتنع ان يكون تعالى محلا لغيره مطلقا حادثا كان او قديما ، جو هو او عرضا ، مجردا او ماديا لان ذاته حقيقة و حقيقة الشئية ، فلا لغيره حقيقة حتى يحل فيه لتفريق كنهه و كنهه خلقه كما ورد في الحديث و الالزم تعدد الواجب لكن القوم حصروا البحث هنا في الحوادث لان غيره حادث و لان الكرامة هكذا ادعوا ، و يأتي امتناع اتصافه بالصفات القديمة الزائدة على ذاته في المسألة التاسعة عشرة .



## المسألة السابعة عشرة

## ( في انه تعالى غني )

**قول المصنف : والحاجة -** هي فقدان الشيء لما ينبغي له مع امكان تداركه بالغير ، فهي امر عديم ، والغنى بخلافها ، وقول 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 التعاقب في هذه الامور بالغير من لوازم الغنى ، لانفس معناه لان الغنى يتحقق في الشيء بما عنده من الامور الوجودية ، وقد يطلق الحاجة على ما يحتاج اليه ، و يطلق ايضا على ما الفاعل بصدده لاجل غاية مرادة ، وبهذا المعنى ورد فيما رواه الصدوق في التوحيد في الباب الثاني عشر بالاسناد عن خيثة قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل : كل شيء هالك الا وجهه ، قال : دينه ، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله و امير المؤمنين عليه السلام دين الله و وجهه و عينه في عبادته ، و لسانه الذي ينطق به ، و يده على خلقه ، و نحن وجه الله الذي يؤتى منه ، لن نزال في عبادته مادامت لله فيهم روية ، قات : و ما الروية ، قال : الحاجة ، فاذا لم يكن لله فيهم حاجة رفعنا اليه و صنع ما احب .

**قول الشارح : فان وجوب الوجود يستدعي الخ -** هذا مضنون قول الحكماء : الواجب الوجود بذاته واجب من جهتي جهاته ، فظاهر ان الذي يجب له بذاته جميع ما يمكن له من شئونه لايحتاج في شيء الى غيره ، و اما توقف اتصافه تعالى بالاضافات على الطرف الآخر مع انها ليست امورا في الاعيان فلا يضر بغنائها لانها تتوقف على وجود الطرف الآخر ، و وجوده له تعالى فالامر كله يرجع اليه ، فاذا ورد في الحديث انه خالق ادلا مخلوق ؛ وذلك بهذا الاعتبار .

قول الشارح : لاننا نقول هذا بناءً الخ - 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 التامل ايضا يلزمه الدور المحال بالواسطة لان الصفة التي يحتاج الواجب فيها الى الممكن متوقفة على تائير الممكن وتأثيره يتوقف على جهة التأثير وجهة التائير تتوقف على وجود الممكن و وجوده يتوقف على الواجب فالممكن محتاج الى الواجب في تحقق تلك الصفة ، والمفروض ان الواجب محتاج في تحقق تلك الصفة بعينها الى الممكن .

قول الشارح : كما سيأتي - في المسألة التاسعة عشرة .

قول الشارح : لان ذاته موقوفة الخ - هذا حكم من احكام امتناع اجتماع التقيضين وارتقاءهما فانه مامن شيء بالنسبة الى شيء آخر الا ان يكون على وجود ذلك الشيء او عدمه ، فان كان ذلك الشيء واجبا له او ممتنعا له فهو ، وان كان ممكنا متوقفا على الغير وجودا و عدما كان نفس الشيء الاول ايضا يتوقف على ذلك الغير لتوقفه على وجود ذلك الشيء او عدمه اذ لا يبقى عاريا عن وجوده و عدمه ، وهذا سر قولهم : الواجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته ، وعكس التقيض لهذه القاعدة ان ما ليس بواجب من جميع جهاته ليس بواجب الوجود بذاته ، فالممكن من جهة ممكن بذاته وسائر جهاته .

### المسألة الثامنة عشرة

( في استحالة الالهم واللذة عليه تعالى )

قول الشارح : واما اللذة بهذا المعنى فقد اتفق الخ - اعلم ان اللذة والبهجة والسرور والفرح والانبساط الفاظ لها معنى واحد وجداني لكل احد ، غني عن الشرح

والتحديد، وكذا مقابلاتها، وعرف الحكماء والمتكلمون اللذة مطلقا بادراك الملائم والالهم مطلقا بادراك المنافي، والشيخ شرح هذا المعنى فقال في الاشارات في اول النمط الثامن: ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك، والالهم هو ادراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك آفة وشر كذلك، ونقل الشهرستاني في الملل والنحل عن ثامسطيوس عن ارسطوطاليس عند ذكر مقالاته انه قال: اللذة في المحسوسات هو الشعور بالملائم وفي المعقولات الشعور بالكمال الواصل اليه من حيث يشعر به، ثم قال الشيخ بعد سطور: وكل لذة تتعلق بامر ين بكمال خيري وبادراك لهن من حيث هو كذلك، وحاصل كلامه في ماهية اللذة هو انها ادراك الكمال الذي يكون خيرا اى مؤثرا ومختارا. بالنسبة الى المدرك من حيث هو كمال وخير لان الشيء الملتذ به يمكن ان يكون له حيثيات متعددة مختلفة يكون اللذة من حيثية منها دون حيثية كالالتذاز بحرارة النار في الصرد دون احراقها، ثم قال الشيخ بعد فصول: احل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو برى عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه، وحاصل كلامه انه تعالى مدرك لذاته الذي هو كمال كله مع انه في اعلى مراتب الادراك والمدركية والمدركية فيصح اطلاق المبتهج عليه تعالى بنحو اجل واليق اذ بين ان حقيقة اللذة هي ادراك الكمال الخيري وانه تعالى مدرك لذاته الذي هو كمال مؤثر بذاته من دون تعدد الحيثيات الذي ياتي من قبل الامكان والعدم ومن دون ان يشغله شاغل عن الادراك، ومعلوم ان لذته ليست مزاجية لانها تابعة للمزاج المنقى عنه تعالى.

اقول: الظاهر بالوجدان ان اللذة فينا لاسيما العقلية حالة تحصل عند الادراك كذلك لانها متحدة الحقيقة معه حتى يحكم بثبوتها حيث يثبت مع ان تغاير علمنا وادراكنا حقيقة لعلمه وادراكه تعالى يمنعنا عن الجزم بصحة اطلاق الملتذ والمبتهج عليه تعالى

ان قلت : ان ذلك يمنعنا عن اطلاق العالم عليه ايضا لتغاير الحقيقة ، قلت : ان اطلاق العالم عليه و علينا بالمفهوم المشترك لانه علم بذاته و نحن يعرضنا والمصحح للاطلاق احد الامرين ، و اما اطلاق الملتذ عليه تعالى باى اعتبار يساعدنا البرهان باعتبار انه تعالى لذة بذاته او باعتبار عروض اللذة عليه من غيره 19 .  
ان قلت : ان اسناد السرور والمرادف للذة كثير في الاخبار . و قدورد اسناد البهجة الى نوره تعالى فى المناجاة الشعبانية بقوله عليه السلام : الهى والحقنى بنور عرك الابهج فاكون لك عارفا و عن سواك منحرفا ، قلت : احتمال المجاز قوى كظائره من الغضب والرضا والتردد والاستهزاء و الاستواء و غيرها ، بل متعين لانه نسب اليد عند حدوث الاحداث كتوبة العبد مثلا والحقيقة تستلزم عروض الحادث عليه ، واسناد البهجة الى نوره لا يستلزم الاسناد الى ذاته اذ لعل المراد به غير ذاته كما هو الظاهر ، فلا يقوم دليلا على ذلك .

**قوله : كانه قد ارتضى -** انما قال : كانه لان المصنف نفى صريحا الا لم واللذة المزاجية ، لانه اثبت اللذة العقلية الا بالمفهوم ، و هذا المفهوم غير ثابت .  
**قول الشارح : يستدعى الاذن الشرعى -** الدليل على توقيف تسميته وتوصيفه تعالى على بيان الشارع غير الاجماع قول الرضا عليه السلام فى الحديث التاسع فى الباب الثانى من توحيد الصدوق : انه من يصف ربه بالقياس لا يزال الدهر فى الالتياس ، وقوله عليه السلام فى الحديث السابع عشر فى الباب الثانى منه ، ان الخالق لا يوصف الا بما وصف به نفسه ، و قول الكاظم عليه السلام فى الحديث الواحد والثلاثين منه لمحمد بن ابي عمير : يا ابا احمد لاتجاوز فى التوحيد ما ذكره الله تعالى ذكره فى كتابه فتهلك و قول الرضا عليه السلام لسليمان المروزى فى الحديث الطويل المذكور فى التوحيد فليس لك ان تسميه بما لم يسم به نفسه ، وقول الصادق عليه السلام فى الحديث الخامس عشر فى الباب الآخر من التوحيد لقوم من الذين يتكلمون فى الربوبية : اتقوا الله وعظموا الله ولا تقولوا ما لا تقول ، و قول موسى بن جعفر عليهما السلام فى حديث رواه الكلينى فى باب النهى عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى : ان الله اعلى و اجل و اعظم من ان يبلغ كنه صفته فصفوه بما وصف به نفسه وكفوا عما سوى ذلك ، و قوله تعالى :

سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين ،

و قال المفيد رحمه الله في اوائل المقالات في مبحث القول في الصفات : انه لا يجوز تسمية الباري تعالى الا بما سمى به نفسه في كتابه او على لسان نبيد صلى الله عليه وآله او سماه به حججه من خلفاء نبيه وكذلك اقول في الصفات ، و بهذا تطابقت الاخبار عن آل محمد صلى الله عليه وآله ، و هو مذهب جماعة من الامامية و كثير من الزيدية و البغداديين من المعتزلة 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 هي فانما تكون بالاسم مع قصد الوضع فالتسمية قسم من التوصيف ، و في حديث رواه الصدوق رحمه الله في التوحيد في الباب التاسع والعشرين والكليبي رحمه الله في باب حدوث الاسماء من الكافي عن محمد بن سنان ، قال سألته عن الاسم ماهو ، 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 ، مستهزى المناقذين و ان لم يرد عينه في لسانه ، و اما التسمية والدعاء به فمشكل ، و ذهب الى الجواز ابو علي الجبائي على ما ذكره الاسفراييني في التبصير في الدين والكيلائي في ذيل الملل والنحل .

ثم لا شبهة ايضا في التسمية والتوصيف بالمرادف لما ورد عن اصحاب الوحي 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 الجهال من المسلمين و غيرهم : 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 الخطر ولعدم احاطة العقل بجمع جهات المعنى و ادراكه كنه

ذاته تعالى فالإقتصار على ما يوحى تعالى الى حججه متعين، نعم لأبأس بتوصيفه بالمعنى اللازم للمعنى الوارد كالواجب الوجود اللازم لمعنى الوجود القديم وكالعلة اللازم لمعنى الخالق، و ان كان العلة اطلق عليه تعالى في اواخر حديث المفضل بن عمر في التوحيد حيث قال عليه السلام : و اما لما ذا هو فساقت في صفة الخالق لانه جل ثناؤه علة كل شيء و ليس شيء بعلة له لان تجويز اطلاق معنى عليه تعالى يستلزم جواز اطلاق لازم ذلك المعنى عليه ، الا ان التسمية والدعاء بالمعنى اللازم مشكل ايضا .

### المسألة التاسعة عشرة

## ( في نفي المعاني والاحوال والصفات الزائدة في الاعيان )

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

المذهب الاول و هو الحق ان الله تعالى عالم مثلا بعلم هو ذاته كما انه تعالى موجود بوجود هو ذاته ، و كذا سائر صفاته الذاتية بمعنى ان ذاته بذاته حقيقة احدية تكون مصداقا و موضوعا لحقيقة الصفات الذاتية المختلفة بحسب المفاهيم ، فهو بذاته الاحدية نور بلاظلمة و علم بلاجهل و حياة بالاموت و قدرة بلاعجز وهكذا ، وهذا مذهب اتباع اهل البيت صلوات الله عليهم و الفلاسفة الاسلاميين والاقدميين و مذهب ابي الهذيل العلاف من شيوخ المعتزلة على ما نقل بعض .

قال ابن سينا في رسالته النيروزية في معاني الحروف الهجائية : واجب الوجود هو مبدع المبدعات و منشاء الكل ، و هو ذات لا يمكن ان يكون متكثرا او متحيزا او متقوما بسبب في ذاته او مبائن في ذاته ، و لا يمكن ان يكون وجود في مرتبة وجوده فضلا عن ان يكون فوقه ، و لا وجود غيره ليس هو المفيد اياه قوامه فضلا عن ان يكون مستفيدا عن وجود غيره و وجوده ، بل هو ذات هو الوجود المحض والحق

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 وذات واحد لا يمكن ان يكون في مادة او مخالطة ما بالقوة او يتاخر 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 بانه 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 قولي انه سميع يسمع بنفسه و بصير يبصر بنفسه انه شيء والنفس شيء آخر ، و لكن اردت عبارة عن نفسى اذ كنت مسؤولا و افهاما لك اذ كنت سائلا : فاقول : انه سميع بلكه لا ان الكل منه له بعض ، و لكنى اردت افهامك والتعبير عن نفسى ، و ليس مرجعى فى ذلك الا الى انه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى .

و روى فى باب صفات الذات عن ابي بصير قال : سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول : لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم 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 فى صفة القديم : انه واحد صمد احدى المعنى ليس بمعان كثيرة مختلفة ، قال : قلت : جعلت فداك يزعم قوم من اهل العراق انه يسمع بغير الذى يبصر و يبصر بغير الذى يسمع ، قال : فقال : كذبوا والحدوا وشبهوا ، تعالى الله عن ذلك ، انه سميع بصير يسمع بما يبصر و يبصر بما يسمع ، و كل ذلك رواه الصدوق رحمه الله فى التوحيد فى الباب السادس والثلاثين والباب الحادى عشر .

و روى ايضا فى الباب العاشر عن منصور الصيقل عن ابي عبدالله عليه السلام ، قال : ان الله علم لاجهل فيه ، حياة لاموت فيه ، نور لاطلمة فيه ، وعن يونس بن عبد الرحمان

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

و روى في الباب الحادى عشر من التوحيد عن الحسين بن خالد، قال: سمعت الرضا على بن موسى عليهما السلام يقول: لم يزل الله تبارك و تعالى عليما قادرا حيا قديما سميعا بصيرا، فقلت له: يا بن رسول الله ان قوما يقولون: اندعزوجل لم يزل عالما بعلم و قادرا بقدرة و حيا بحياة و قديما بقدم و سميعا بسمع و بصيرا ببصر، فقال عليه السلام: من قال ذلك و دان به فقد اتخذ مع الله آلهة اخرى و ليس من ولايتنا على شيء، ثم قال عليه السلام: لم يزل الله عزوجل عليما قادرا حيا قديما سميعا بصيرا لذاته، تعالى عما يقول المشركون و المشبهون علوا كبيرا، و عن هارون بن عبد الملك، قال: سئل ابو عبد الله عليه السلام عن التوحيد، فقال: هو عزوجل مثبت موجود، لا مبطل و لا معدود، و لا فى شيء من صفة المخلوقين، و له عزوجل نعوت و صفات، فالصفات له و اسماؤها جارية على المخلوقين مثل السميع و البصير و الرؤوف و الرحيم و اشباه ذلك، و النعوت نعوت الذات لا تليق الا بالله تبارك و تعالى، و الله نور لاطلام فيه و حى لاموت فيه و عالم لاجهل فيه و صمد لا مدخل فيه، ربنا نورى الذات حى الذات، عالم الذات، صمدى الذات، و روى عن عثمان الاحمر، قال: قلت للصادق جعفر بن محمد عليهما السلام: اخبرنى عن الله تبارك و تعالى لم يزل سميعا بصيرا عالما قادرا؟ قال: نعم، فقلت: ان رجلا ينتحل موالاتكم اهل البيت يقول: ان الله تبارك و تعالى لم يزل سميعا بسمع و بصيرا ببصر و عليما بعلم و قادرا بقدرة، فغضب عليه السلام، ثم قال: من قال ذلك و دان به فهو مشرك و ليس من ولايتنا على شيء، ان الله تبارك و تعالى ذات علامة سمعية بصيرة قادرة، و روى عن هشام بن سالم،



قال : دخلت على ابي عبدالله عليه السلام ، فقال لي : اتنعت الله ، فقلت ، نعم ، قال : هات ، فقلت : هو السميع البصير ، قال : هذه صفة يشترك فيها المخلوقون ، قلت : فكيف نعته ، فقال : هو نور لاظلمة فيه و حياة لاموت فيه وعلم لاجهل فيه و حق لاباطل فيه ، فخرجت من عنده و انا اعلم الناس بالتوحيد .

و من الدليل السمعي ايضا ما ورد عنهم عليهم السلام من قولهم كثيرا : كمال التوحيد نفى الصفات عنه ،

والمعجب العجيب ان العلامة المجلسي رحمه الله مع صراحة هذه الاخبار في انه تعالى بذاته حقيقة كل من هذه الصفات قال في اول ابواب الصفات من البحار : اعلم ان اكثر اخبار هذا الباب يدل على نفى زيادة الصفات اى على نفى 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 و ايجابية الثبوت لذاته تعالى فلا نص فيها على شىء منها و ان كان الظاهر من بعضها احد المعنيين الاولين ، و لتحقيق الكلام في ذلك مقام آخر ، انتهى .

اقول : الاحتمال الاول هو المتعين لصراحة الاخبار فيه ، والثاني مذهب المعتزلة و سيأتي ، والثالث مما تضحك به الثواكل و هو مذهب الفخر الرازي خاصة و سيأتي ، و ايضا من العجيب قوله : و لتحقيق الكلام الخ ، فان ذلك الباب مقامه .

الثاني 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 جميعا قابلة معروضة ، و على فرض خلوا الذات فاما تكون الصفات عارضة او لازمة لزوما خارجيا كالحرارة للنار او ذهنيا كالامكان للماهية ، و التوالى باطلة ، اما الاول فبالضرورة و الاجماع ، و اما الثاني و الثالث فللزوم المادة في المعارض لان المعارض الخارجى سواء كاع لازما او غريبا يستدعى مادة يحل فيها ، و اما الرابع فللزوم كون كمالاته امورا ذهنية اعتبارية لاحقيقة خارجية ، فهو بذاته تلك الكمالات .

الثالث لو لم يكن بذاته كمالاتا ما كان امرا غير ذاته في الخارج لا بحسب المفهوم لكن ذاته محدودة بالكمال لكن التالي باطل لان كل محدود

ممكن ، و بيان اللزوم ان التحدد الخارجى لازم للتغاير الخارجى لانه يستلزم التمايز فى الخارج و هو لا يعقل الا ان يكون كل من الامرين فى حد غير حد الآخر ، لكنه تعالى ليس فى حد .

ان قلت : اذا يلزم ان لا يكون تعالى ممتازا عن غيره ، قلت : بحسب الحد كذلك اذا احده و بحسب الحقيقة لا شىء غيره ، و لذلك قال امير المؤمنين عليه السلام داخل فى الاشياء لا بالممازجة و خارج عنها لا بالمباينة ، و قال الرضا عليه السلام : و ذاته حقيقة ، و قال الصادق عليه السلام : هو شىء بحقيقة الشئية ، و قال عليه السلام : لا شىء غيره ، و قال تعالى : هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن ، و امثال هذه الكلمات التى تشير الى انه انما هو كل الكمال بذاته الاحدية من دون التحدد و التكسر ، تعالى عما يقول المشركون العادلون بالله علوا كبيرا ،

الرابع لولم يكن بذاته علما و غيره من الكمالات الحقيقية لكان فى مرتبة ذاته عاريا عن الكمال مفتقرا الى الكمال و العراء عن الكمال و الافتقار اليه نقص و هو محال عليه تعالى ، و كون الكمالات لوازم لذاته لا يستلزم ان يكون المازوم فى حد ذاته كاملا لان التغاير 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 ، و الاول يستلزم ان لا يصح ان يقال : انه تعالى عالم قادر الخ ، و الثانى يستلزم ان تكون الصفات ممكنة لان كل ما هو قائم بغيره فهو ممكن ، و الممكن من حيث الصفات ممكن بالذات لما مر فى المسألة السابعة عشرة .

السادس ان العلم مثلا كمال و كل كمال اما عين ذات الشىء او غيرها ، و المفروض الاول اشرف و الواجب يجب ان يكون على اشرف الفروض فى كل شىء .

السابع ان الوجود حقيقة يدور عليها و يتحقق بها حقيقة كل كمال و ما يتحقق به حقيقة كل كمال ان كان عين شىء كان حقيقة كل كمال عين ذلك الشىء ، اما الكبرى فظاهرة ، و اما الصغرى فلان العلم مثلا فى الخارج انما هو علم وجودا لاماهية و مفهومها لانها اعتبارية ، فحقيقة العلم انما هى حقيقة الوجود ، و الاختلاف من جهة المفهوم ،

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

المذهب الثاني هو قول ابي الحسن الاشعري واتباعه تبعا لسلفهم المسمين بالصفاتية و قول الكلابية اتباع عبدالله بن محمد بن كلاب القطان ، و هو ان صفاته تعالى معان اذلية زائدة قائمة بذاته تعالى ، والمعنى اصطلاح لهم في الصفة ، و صرحوا كما في شرح العقائد النسفية بان هذه الصفات ليست بعرض و لامستحيلة البقاء و لا ضرورية و لا مكتسبة ، و معتمدتهم في هذا القول امور اقويها انه قد ثبت بالكتاب و السنة و العقل و الاجماع انه تعالى عالم قادر حى الى غير ذلك من الصفات ، و ليست هذه الفاظ مترادفة بل يدل كل منها على معنى غير معنى الآخر و غير معنى الواجب و الموجود ، و كل ما صدق عليه المشتق لا بد ان يكون مبدء الاشتقاق قائما به ، فثبت ان كلامنا من هذه الصفات قائمة به ، و الجواب منع الكبرى لا يمكن ان يكون نفس الذات مبدء الاشتقاق فيصدق المشتق من دون الحاجة الى قيام مبدء الاشتقاق بالذات كصدق الابيض على البياض و النير على النور و المعدوم على العدم و المظلم على الظلمة و الموجود على الوجود ، بل الصدق الحقيقي الواقع في محله هو صدق المشتق على مبدء الاشتقاق مطلقا لان صدق الابيض على الجسم و صدق الموجود على الماهية انما هو بالعرض و الواسطة لا بالذات ، و صدقهما على البياض و الوجود بالذات اذ لولاهما لم يصدقا عليهما ، فصدق المشتق على شىء لا يستدعى ذاتا يقوم بها المبدء ، بل يستدعى تحقق المبدء باى نحو كان ، فبالنظر الى الدلائل التى ذكرناها على عينية صفاته لذاته ثبت ان صدق هذه المشتقات عليه تعالى من الضرب الثانى ، نعم ان قول المعتزلة كما يأتى مردود لانهم لا يقولون بالقيام و لا بالعينية ، فالمفهوم عندهم ليس له مصداق اصلا .

ثم ان الفخر الرازى من ائمة الاشاعرة خالف اصحابه في هذه المسألة فقال فى الاربعين : اعلم ان اكثر الناس يخبطون فى تعيين محل النزاع فى هذه المسألة ، و تحقيق الكلام ان نقول : ان كل من علم امر من الامور فانه لا بد ان يحصل بين العالم و بين المعلوم نسبة مخصوصة و اضافة مخصوصة ، و هذه الاضافة هى التى يعبر عنها المتكلمون بالتعلق فيقولون العلم متعلق بالمعلوم ، و عندنا ان العلم عبارة عن نفس

هذا التعلق وعن نفس هذا الاضافة ، وندعى ان هذه الاضافة والنسبة مغايرة لتقس الذات ، والذات مع هذه الاضافة المخصوصة امران لامر واحد ، انتهى ، و انت تراه في خبط عظيم من جهات مع ان الكلام ليس في العلم فقط .

ثم ان من عجيب امر هؤلاء انهم يقولون كما قال الاشعري في المقالات : ان اسماء الله تعالى هي الله ، ولا يقال : انها غير الله ، و ان الاسم والمسمى عندهم واحد ، و اما صفات الله فهي غير الله اوليست هي بالله ولا بغير الله على ما نقل بعضهم .

المذهب الثالث قول الكرامية و هو قول الاشاعرة مع كون الصفات حادثة ، قال الحكيم السبزواري رحمه الله في شرح منظومته : و نعمة حدوث صفاته الحقيقية في طنبور معرفة الصفات قدزادها القائل الخارج عن مفطور العقل الانساني ، تعبير و تفرغ للكرامية حيث زادوا وقاحة و فظاعة ، فجمعوا بين زيادة الصفات الحقيقية و حدوثها ، ولا يرضى به فطرة العقل ، انتهى ، اقول : بعد اثبات بطلان قول الاشاعرة و اثبات امتناع حلول الحوادث فيه تعالى لا يجوز البحث فيما قالوا و نقضوا و ابرموا ، و انما وقعوا في هذه الهاوية هربا عن الالتزام بتعدد القدماء ، والهارب والمهروب عنه كلاهما فيها .

المذهب الرابع قول ابي هاشم الجبائي من شيوخ المعتزلة و اتباعه ، و هو ان الباري تعالى ليس ذاته غيب الصفات و لاله صفات قائمة بالذات ، بل له احوال مثل العالمية والقادرية ، و الحال عنده صفة للموجود لامعدومة و لاموجودة و لامعلومة و لامجهولة بعيالها ، لكن يعلم الذات عليها نظير المعنى الحرفي ، و مراده انه لا يوجد حال و لا يعدم و لا يعلم حال عن حال الابطال عن ذى الحال ، بل لا يتصف بالقدم و الحدوث و سائر الامور الا بذلك الاعتبار ، و قد مر الكلام في الحال و ابطاله في المسألة الثانية عشرة و الثالثة عشرة من الفصل الاول من المقصد الاول .

و مجمل قول ابي هاشم هنا على ما نقله الشهرستاني في الملل والنحل ان كونه تعالى ذاتا غير كونه عالما ، و كونه عالما غير كونه سميعا ، و كونه قادرا غير كونه حيا و هكذا ، و العقل يدرك فرقا ضروريا بين هذه القضايا ، فليس من عرف الذات

عرف كونه عالما ، فان معرفة الشيء مطلقا غير معرفته على صفة ، وهذه الاكوان اى كونه سميعا و كونه عالما الخ لا ترجع الى الذات و هو ظاهر ، ولا الى اعراض وراء الذات لانه يؤدى الى قيام العرض بالعرض لاشتراكها في كونها صفة و عرضان مابه الاشتراك غير ما به الافتراق و قيام العرض بالعرض مستحيل عندهم ، فتعين كونها احوالا ، فكون العالم عالما مثل احوال وراء كونه ذاتا ، اى المفهوم منها غير المفهوم من الذات ، و كذلك غيره ، ثم اثبت للبارى تعالى حالة اخرى هي الالهوية اوجبت سائر الاحوال .

اقول : هذا الرجل مع خبطه في القول بالحال يتقلقل كالاشعري في اراضى المفاهيم و لم يطر الى سماء الحقيقة ، و كانه فر من مذهب سائر المعتزلة لما يرد عليهم ، ولم يختر مذهب الصفاتية و هو اقل شناعة من مذهبه لانفته من وصمة التبعية و هو من شيوخ الاعتزال .

المذهب الخامس قول اكثر المعتزلة و من وافقهم في ذلك من الخوارج و كثير من المرجئة و بعض الزيدية على ما ذكره الاشعري في المقالات ، و هو انه تعالى عالم مثلا لا يعلم هو ذاته و لا يعلم هو صفة له زائدة ، بل الذات بوحدتها يترتب عليها آثار الصفات و لازم قولهم ان اطلاق العالم و القادر و غيرهما عليه تعالى يكون على التجوز اذ هو اطلاق من دون مبدء الاشتقاق ، و بالحقيقة هم نافون للصفات و ذاهبون الى التعطيل فيها ، و عباراتهم المنقولة عنهم مختلفة ، يمكن توجيه بعضها الى المذهب الاول ، كما يوهم بعض العبارات المنقولة عن الفلاسفة انهم يقولون بقول المعتزلة ، بل بعضهم كالتفتازانى شارح العقائد النسفية و اللاهيجى فى كوهى مراد صرح بان الفلاسفة و المعتزلة على مذهب واحد ، و هذا خلاف ما قاله السابقون عليهما و ما نقلنا عن الشيخ الرئيس عند ذكر المذهب الاول ، و العجب 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 بابى هاشم الجبائى ، و هذا سهومنه ، و مجمل الكلام ان المعتزلة حسبوا انهم لو اثبتوا مصاديق بازاء هذه المفاهيم لزم قيام معان زائدة بذاته تعالى ،

و ذلك ينافى الاحدية ، ولم يتفطنوا ان حقيقة الوجود حقيقة كل صفة حقيقية .

**قول الشارح :** وجماعة من المعتزلة اثبتوا الخ - هؤلاء جماعة متفرقة قالوا بزيادة صفات عليه تعالى ، كقول معتزلة بغداد بان البقاء صفة ثبوتية زائدة على الوجود على ما نقل فضل بن روزهان في كتابه على نهج الحق للشارح العلامة رحمه الله ، و كقول معمر بن عباد السلمي بان البارئ تعالى عالم بعلم و ان علمه كان علماله لمعنى والمعنى كان معنى لا الى غاية و كذلك سائر الصفات على ما نقله الاشعري في المقالات ، و كقول العلاف بان الله تعالى مرید بارادات لا محل لها و ان له كلاما لافى محل ، و كقول ابي الحسين البصرى بان صفاته تعالى كلها راجعة الى كونه عالما قادرا مدركا ، و كقول معمر بن الارادة من الله تعالى للمشيء غير الله وغير خلقه للمشيء وغير الامر والاخبار و الحكم فاشار الى مجهول ، و كقول الجبائين بان الله تعالى مرید موصوف بارادات حادثة لافى محل و موصوف بتعظيم لافى محل اذا اراد ان يعظم ذاته ، و كقول ابي على الجبائى بان الله تعالى يحدث عند قراءة كل قارىء كلاما لنفسه لافى محل القراءة على ما ذكر الشهرستاني هذه الامور فى الملل والنحل ، وايضا ان من الفلاسفة من قال بان علمه تعالى متفصل عن ذاته على ما نقل فى مبحث علمه تعالى من كتبهم .

**قول الشارح :** بالزائدة 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 - اى زائدة على الذات باعتبار المفاهيم فى الذهن لا بحسب الخارج والعين .

### المسألة العشرون

( فى انه تعالى ليس بمروئى )

**قول الشارح :** والدليل على امتناع الروية الخ - الدليل عليه امور ؛

الاول ما ذكره هنا ، وهوان الواجب الوجود يمتنع عليه الجهة والحيز و غير 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 فواجب الوجود يمتنع رؤيته ، و قوله : لان كل مرئى فهو في جهة عكس تقيض للكبرى المذكورة .

ثم ان المجسمة منكرون للصغرى ، وقد تبين بطلان عقيدتهم فيما مر ، والاشاعة لهم كلام في اشتراط تلك الشرائط مرهناك ، ومنكرون للكبرى ، قال الرازى في الاربعين : هذا قياس للشاهد بالغائب فان امتناع ابصار الاشياء التي نشاهد ها عند انتفاء هذه الشرائط لا يستلزم امتناع ابصاره تعالى عند انتفائها اذ لعله تعالى يمكن رؤيته وان لم يكن هذه الشرائط حاصلة لان المختلفين لا يجب استوائهما في الحكم ، ثم قال : وهذا سؤال لامحيص عنه ، والجواب ان الكلام ليس في حكم الشاهد والغائب و اختلافهما او اتفاقهما في الاحكام ، بل الكلام في حكم الرؤية والابصار ، فاذا ثبت بالوجدان والبرهان ان ابصارنا لا يتعلق الا بما يجمع هذه الشرائط كائنا ما كان فلا فرق بين الشاهد والغائب ، ثم ان غيبته ليست الامر جهة امتناع رؤيته بمشاهدة الابصار والا فهو على كل شيء شهيد .

الثاني لو صحت رؤيته لكان نراه ، والتالى ظاهر البطلان ، وبيان اللزوم ان صحة الشيء مع شرائط الوقوع تصل الى الوقوع ، والشرائط حاصلة لان الخصم لا يشرط فيما نحن فيه السلامة الحاسة وعدم الحجاب ، وهما حاصلان .

ان قلت : ان من المتكلمين كضار بن عمرو وحفص الفرد و سفيان بن سحبان يزعمون ان الله تعالى يخلق لعباده في المعاد حاسة سادسة يدركونه بها على ما نقل الاشعري في المقالات ، والاشاعة يقولون : انه تعالى يرى يوم القيامة لافى الدنيا كما يرى القمر ليلة البدر ، يراه المؤمنون لا الكافرون ، و المجسمة يقولون انه يرى مطلقا ، فبطلان التالى غير مسلم عند الخصم ، قلت : ان ذلك كله خرس لادليل لهم عليه الا ظواهر آيات واخبار ياتي توجيها ، وادلة الامتناع مطلقة ، والسمعية منها صريحة

غير قابلة للتوجيه ، يثبت الامتناع بها في الدنيا والاخرة وفي النوم واليقظة ، للانسان وغيره ، للانبياء 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 لوازم الجسم .

الرابع الآيات الكثيرة و الاخبار المتواترة الدالة على الامتناع المذكورة في مظانها .

قول الشارح : اوفى حكم المقابل - كوجه الانسان المرئى في المرأة .

قول الشارح : سال الرؤية - كما جاء في التنزيل .

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

قول الشارح : ان السؤال كان من موسى عليه السلام لقومه - اى لما الزمه قومه بذلك ولم يكن له محيص عنه سألده ، واما موسى عليه السلام فكان عارفاً بالامتناع وذلك لوجوه :

الاول قوله تعالى : واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جبهة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ، وقوله تعالى : يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جبهة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فسؤال موسى لسؤال قومه .

ان قلت : لم اجاب مسؤولهم والتزم به و لم سال الرؤية لنفسه ولم يقل رب ارحم ينظروا اليك ، قلت : لان القوم لم يتركوه ، وانهم الزموه ان يسال الرؤية لنفسه كما في حديث نذكره .

الثاني قوله تعالى : واختر موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما اخذتهم الرجفة قال رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياى اهلكنا بما فعل السفهاء منا ان هي الافتتنك



الآية ، وما فعل السفهاء هو سؤال الرؤية بدليل ما قبل الآية و موسى عليه السلام ليس من السفهاء فليس السؤال منه .

الثالث ما رواه الصدوق رحمه الله في التوحيد في باب ما جاء في الرؤية بالاسناد عن علي بن محمد بن الجهم ، قال : حضرت مجلس المأمون وعنده الرضا علي بن موسى عليهما السلام ، فقال له المأمون : يا بن رسول الله اليس من قولك ان الانبياء معصومون ، قال عليه السلام : بلى ، فسأله عن آيات من القرآن ، فكان فيما سأله ان قال له : فمامعنى قول الله عز وجل : و لما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني الآية ، كيف يجوز ان يكون كلم الله موسى بن عمران عليه السلام لا يعلم ان الله تعالى ذكره لا يجوز عليه الرؤية حتى يسأله هذا السؤال ، قال الرضا عليه السلام : ان كلم الله موسى بن عمران عليه السلام علم ان الله تعالى جل ان يرى بالابصار ، ولكنه لما كلمه الله عز وجل و قربه نجيا رجع الى قومه فاخبرهم ان الله عز وجل كلمه و قربه و ناجاه ، فقالوا لن نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعت ، و كان القوم سبعمائة الف رجل ، فاختر منهم سبعين الفا ، ثم اختار منهم سبعة آلاف ، ثم اختار منهم سبعمائة ، ثم اختار منهم سبعين رجلا لميقات ربه ، فخرج بهم الى طور سيناء ، فاقامهم في سفح الجبل و صعد موسى عليه السلام الى الطور وسأل الله تبارك و تعالى ان يكلمه و يسمعهم كلامه فكلمه الله تعالى ذكره و سمعوا كلامه من فوق و اسفل و يمين و شمال و وراء و امام لان الله عز وجل احده في الشجرة ثم جعله منبعا منها حتى سمعوه من جميع الوجوه ، فقالوا لن نؤمن لك بان هذا الذي سمعناه كلام الله حتى نرى الله جبهة ، فلما قالوا هذا القول العظيم و استكبروا و عتوا بعث الله عز وجل عليهم صاعقة فأخذتهم بظلمهم فماتوا ، فقال موسى : يارب ما اقول لبني اسرائيل اذا رجعت اليهم وقالوا انك ذهبت بهم فقتلتهم لانك لم تكن صادقاً فيما ادعيت من مناجاة الله اياك ، فاحياهم الله و بعثهم معه ، فقالوا انك لو سألت الله ان يريك ان تنظر اليه لا جابك ، و كنت تخبرنا كيف هو فغفره حق معرفته ، فقال موسى عليه السلام : يا قوم ان الله لا يرى بالابصار ولا كيفية له ، وانما يعرف بآياته و يعلم باعلامه ، فقالوا : لن نؤمن لك حتى تساله ، فقال موسى عليه السلام :

يارب انك قد سمعت مقالة بنى اسرائيل وانت اعلم بصلاحيهم ، فاوحى الله جل جلاله اليه يا موسى اسألني ما سألوك فان اؤاخذك 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 معرفتي بك عن جهل قومي و انا اول المؤمنين منهم بانك لاترى ، فقال المأمون : لله درك يا ابا الحسن .

ثم قال الصدوق رحمه الله : ولو اوردت الاخبار التي رويت 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 اشبه عليه اليهم اذ كان قولهم قول الله و امرهم امر الله و هم اقرب الخلق الى الله عز وجل واعلمهم 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 متعذر في حقه تعالى الخ - اقول: ان الخصم الاشعري قد تسلّم ان النظر الذي هو سبب الرؤية متعذر في حقه تعالى لانه يستلزم ان يكون المنظور اليه في جهة ، و امتناعه مسلم عنده ، فاذا كان الامر كذلك فالرؤية التي هي مسببة عن هذا السبب ايضا متعذرة لان امتناع السبب يستلزم امتناع مسببه ، فلامعنى لارادة المسبب من ذكر هذا السبب ، فالكلام هنا على تسلّم الخصم لذلك ختم ، فالنظر في الآية بمعنى آخر ، و سيأتى .

**قول الشارح :** المنع من ارادة هذا المجاز الخ - اى نمنع من ان النظر المقرون بالى يفيد الرؤية و يستلزمه حتى تراد به الرؤية مجازا اذ يقال نظرت الى الهلال فلم اراه ، و ذكر اهل اللغة ان معنى نظر اليه مدطرفه اليه رآه اولم يره . فحيثئذ اما ان يراد به نظر العين بدون تقدير او مع تقدير او يراد معنى آخر له ولا لى معنى آخر

والاول بعيد جدا لان المؤمنين يوم القيامة ليسوا جاهلين بان الله تعالى ليس في جهة فلا يمدون طرفهم الى جهة لذلك ، و الثاني ان يكون التقدير الى ثواب ربها ناظرة و امثال هذا في القرآن كثيرة ، والثالث ان يكون الى اسما بمعنى النعمة و ناظرة بمعنى منتظرة .

**قول الشارح : فان النظر وان اقترن به حرف الى - النظر يأتي بمعنى الانتظار و يتعدى بنفسه ، و بمعنى التفكير و يتعدى بفي ، و بمعنى الرأفة و يتعدى باللام ، و بمعنى مد الطرف و يتعدى بالي .**

**قول الشارح : قد فعل بها فاقرة - هي ما يكسر فقرات الظهر ، والكلام كناية عن شدة الغم كما في قوله عليه السلام : قصم ظهري رجالن عالم متهتك و جاهل متسك ، 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 ، و كلما تحقق العلة تحقق المعلول فرؤيته تعالى ممكنة ، ثم ان الوجوه المذكورة في كلام الشارح راجعة الى منع الصغرى الا الثامن والتاسع فانهما الى الكبرى ، و كل منها على فرض تسليم الذي 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 للعلية للامر الخارجي ، و حقيقة الوجود ليست مشتركة في الجميع لانها حقائق متباينة على قول المشاء ، و لو 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 كالفخر الرازي في الاربعين و البراهين اعترف بضعف هذا الدليل حيث قال : اعلم ان جمهور الاصحاب عولوا في اثبات انه تعالى يصح ان يرى على دليل الوجود، واما نحن فعاجزون عن تمشيطه ، ونحن نذكر ذلك الدليل ثم نوجه عليه ما عندنا من الاعتراضات ، انتهى ، ثم ذكره و ذكر ما الشارح هنا ذكره .  
ثم ان بعضا آخر منهم كمام الحرمين الجويني على ما نقل القوشجي و شارح العقائد النسفية حيث تنبهوا لضعف الدليل و ورود الاعتراضات قالوا : ليس المراد بالعلة في هذا الدليل ما فهمه الاكثرون من المؤثر بل المراد بها متعلق الرؤية و القابل لها ، و لاخفاء في لزوم كونه وجوديا اذ المعدوم لا يتعلق به الرؤية بالضرورة ، و على هذا فالاعتراض بتلك الوجوه مندفع .

اقول : لاخفاء عند عاقل في ان هذا القول سفه و فرار من المطر الى الميزاب لان نتيجة الدليل على هذا ترجع الى انه كلما تحقق القابل تحقق المعلول ، و هذا مما لا يتفوه به جاهل فضلا عن فاضل لان القابل لا يكفي لتحقيق المعلول اصلا ، فلا بد من بيان علة امكان الرؤية حتى ننظر اتمامه هي ام لا ، و على فرض التمامية ننظر اى شىء يمكن ان يكون قابلا لها ، و قد بينا ان الوجود ليس علة تامة بل لا بد مع ذلك من خصوصيات اخرى تمتنع في الواجب تعالى سواء فرضناه علة فاعلة او علة قابلة .

### المسألة الحادية والعشرون

#### ( في باقى الصفات )

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

قول الشارح : و الحقيقية المستلزمة للاضافة - اقول : بل الاضافة المحضة

ايضاً لان الاضافات متوقفة على وجود الممكنات ، و هو له تعالى .

**قول الشارح :** و يقال على حال القول والعقد الخ - القول هو القضية اللفظية والعقد هو القضية الذهنية ، و حالهما هو النسبة في القضية ، و المطابقة للواقع يصح اعتبارها لنسبة القضية و لنفس القضية .

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

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

**قول الشارح :** و هو الصادق ايضا الخ - اي 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 و لنفس القضية .

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

**قول الشارح :** عبدالله بن سعيد - هو عبدالله بن سعيد بن الحسين الكوفي ابو سعيد الاشج الحافظ المتوفى سنة مائتين و سبعة و خمسين ، و كان من كبار القوم فقها و حديثا و كلاما ، روى عن عبدالسلام بن حرب و ابي خالد الاحمر و المحاربي 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 اثبات الحسن و القبح العقليين )

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

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 تبنى عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقاً ، وبدونه لا يتم شىء من الاديان ، ولا يمكن ان يعلم صدق نبي من الانبياء على الاطلاق الا به على ما نقرره فيما بعد انشاء الله تعالى ، وبئس ما اختاره الانسان لنفسه مذهبا خرج به عن جميع الاديان ولم يمكنه ان يتعبد الله بشرع من الشرايع السابقة واللاحقة ولا يجزم به على نجاته نبي مرسل او ملك مقرب او مطيع 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 يلقي 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 للتنبية والشرح : منها ما في اول النمط الخامس من الاشارات من انه حصول وجود للشيء من شيء آخر بعد ما لم يكن ، وهذا التعريف من المتكلمين نقله الشيخ هناك لبيان خطاهم في مناط علة 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 الزماني فقط دون الثاني ، وذلك لان المتكلمين على ان لا وجود لفعل لم يسبقه عدم زماني بناءً منهم على حدوث العالم ، ومعلوم ان الاختلاف المذكور بين الفريقين لامساس له بمفهوم الفعل وما هيته حتى يبني تعريفه عليه ، ومنها ما في كلام الشارح من تعريف ابي الحسين البصرى ، ومنها انه مبدء التغير في آخر ، ومنها انه ما يوجد بعد ما كان مقدورا ، و منها انه صرف الشيء من الامكان الى الوجود ، ومنها انه كون الشيء مؤثرا في غيره ، ومنها ما مر في اواخر المقصد الثاني في كلام الشارح من انه تأثير الشيء في غيره ، و منها انه الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير ، ومنها انه الاخراج من العدم الى الوجود ، و كلٌ غير خال من شيء .

فاقول : ان المراد بالفعل هناك ليس ما يقابل الاسم و الحرف ، ولا المراد به مدلول المصدر كالضرب والذهاب ، ولا المراد به ما يقابل الترك ، ولا ما يقابل الانفعال بل المراد به ما ينقسم الى الارادى والطبيعى والقسرى ، و هو الاثر الحاصل عن سببها من حيث هو حاصل عنه لامن حيث هوشىء بالنظر الى نفسه .

**قول الشارح : فالفعل الحادث - الوصف ايضاح ، و سره ان يكون الكلام تمهيدا لقوله : بامر زائد على حدوثه .**

**قول الشارح : بامر زائد - هذا الامر الزائد هو مناط اتصاف الفعل بالحسن والقبح ، وهو على ما ظهر من الشارح العلامة والقوشجى والشارح القديم واللاهيجى في كوه مراد و شارح الباب الحادى عشر والعلامة المجلسى فى حق اليقين والاحسانى فى المجلى و صاحب معتقد الامامية انه التقصد والاختيار ، فيخرج الفعل الطبيعى**

والقسرى ، وظاهر البهشتى احد شراح التجريد هو الحكم ، ولعل مراده به التقصد 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 مامضمونه : ان الصلاة والزنا متساويان من جهة ان كلا منهما حركة و يمتاز كل منهما عن الاخر بصفة زائدة هى كون تلك الحركة صلاة والاخرى زنا ، ثم قال : اصل الحركة بقدره الله تعالى والوصف بقدره العبد ، وهذا قول القاضى ابى بكر الباقلانى .

اقول : انما فسر الزائد بذلك لانه 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 وامره ونهيه .

**قول الشازح : وهو قسمان حسن وقبيح الخ -** اقول : يسمى الحسن باقسامه الاربعة بالحلال ويسمى القبيح بالحرام ، قال المصنف فى شرح الاشارات فى النمط السادس : اعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضى استحقاق مدح او استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والافلا ، والقبيح بانه كل فعل يقتضى استحقاق ذم ، انتهى : وما قال الشارح ابين واحسن ، هذا هو المشهور ، وقال الاردبيلي 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 المكروه فى القبيح ، وكان الاول اولى اذ تسمية فعل جوزه الله تعالى بقبيح لا يناسب ، والامر فى ذلك حين اذلا مشاحة فى الاصطلاح ، انتهى .

اقول : من ذلك البعض المدخل للمكروه فى القبيح الفاضل اللاهيجى فى كوهر مراد فى مبحث التكليف ، والقول الاخر من الاقوال فى كلامه هو اخراج المباح عن الاقسام راسا لانه لا يتعلق به امر ولا نهى ولا ذم ولا مدح ولا عليه عقاب ولا ثواب فليس بحكم اصلا ، قال الغزالى فى المستصفى فى اواخر الفن الثانى من القطب الاول : فان



قيل : فهل المباح حسن ، قلنا : ان كان الحسن عبارة عما لفاعله ان يفعله فهو حسن وان كان عبارة عما امر بتعظيم فاعله و الثناء عليه او وجب اعتقاد استحقاقه للثناء ، و القبيح ما يجب اعتقاد استحقاق صاحبه للذم و العقاب فليس المباح بحسن ، انتهى ثم ان انقسام الحسن الى الاربعة انما هو باعتبار ما حكم به الشارع ، و اما حكم العقل مع قطع النظر عن الشرع فهو باعتبار ما يدرك من المصلحة فيحكم بالحسن وما يدرك من المفسدة فيحكم بالقبح ، ومع خلوا الفعل عنهما عنده لا يحكم بشيء ثم انه يحكم بوجود 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 و بالقبح مع عدمه ، فليس هذا الانقسام في افعاله تعالى ، وسياتي في ذلك كلام في المسألة الثانية انشاء الله تعالى .

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

**قول المصنف :** وهما عقليان الخ - اعلم ان البحث في مطلق الفعل لا خصوص فعله تعالى او فعل العبد كما يظهر من بعض ، فان المدعى ان كل فعل من حيث هو فعل يتصف بالحسن او القبح سواء تعلق بتجويز 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 ذاتية له او وجوه و اعتبارات او احدها او احد الاولين او احد الآخرين ، فعلى الاولين يصح ان يقال : الحسن او القبح الذاتي والعقلي معا بمعنى ان في ذات الفعل بذاته او بصفة ذاتية له ما يقتضى حسنه او قبحه وان العقل يدرك ذلك و يحكم بالحسن او القبح ، و اما على الوجوه والاعتبارات فلا يصح توصيف الحسن او القبح بالذاتي ، بل بالعقلي فقط بمعنى ان العقل

من دون حكم الشرع يحكم بالحسن او القبح بلحاظ الوجوه والاعتبارات ، والشارح العلامة رحمه الله على ان الحسن والقبح على احدا الاخيرين 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 احدا الاقوال ، وفي المسألة اقوال اخرى ، ونقل عن الجبائي احد شيوخ الاعتزال انه قال : ان الحسن والقبح ليسا لذوات الافعال ولا لصفات قائمة بذاتها ، بل لوجوه و اعتبارات في جميع الافعال ، انتهى ، والحق عندي هذا القول اذ لم نجد في الافعال ما يكون حسنا او قبيحا بذاته او بالازم ذاته ، و مامثل به من العدل والظلم ليس بمثبت له لان الظلم والعدل عنوانان طاريان على افعال مختلفة بعد اعتبار الحسن والقبح بلحاظ وقوع الفعل في محله اللائق به او لا وقوعه فيه .

ثم ان حكم العقل بالحسن والقبح على ثلاثة اوجه كما قال الشارح في 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 لا يشك في ذلك وليس جزمه بهذا الحكم بادون من الجزم بافتقار الممكن 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 ، والاشاعة ينكرون كل ذلك ويقولون : لاحسن ولا قبيح ولا جهة لهما في فعل حتى يدر كها العقل لا بالذات و لا بالاعتبارات الا باعتبار تجويز الشرع و منعه او فعله تعالى و تركه ، فالحسن ما فعله او جوزه والقبيح ما تركه او منعه و ان كان على اصلهم 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 يقتضى تحسينا ولا تقييحا الى ان قال : و انبعث الرسل من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة ، و لكن بعد الانبعث تايدهم بالمعجزات وعصمتهم من الموبقات من جملة الواجبات اذ لا بد من طريق للمستمع يسلكه ليعرف به صدق

المدعى ولا بد من ازالة العلل فلا يقع في التكليف تناقض ، انتهى ، و ان تعجب فعجب انه كيف حكم بالوجوب على الله في هذا المورد مستدلا بالعقل دون سائر الموارد .  
ثم ان جهة الحسن او القبح ترجع الى عنوان واحد يعبر عنه بالمصلحة والمفسدة ، والمصلحة كون الفعل بحيث يلائم الغاية المطلوبة والمفسدة بخلافها ، و هما في ستة نظامات : الاول نظام العالم برمتها ، الثاني نظام اجتماع العباد المختارين من الانس والجن والشياطين وغيرها ان كان ، الثالث نظام الاجتماع الانساني الكبير ، الرابع نظام الاجتماع الانساني الصغير ، الخامس نظام الاجتماع البيتي ، السادس نظام الفرد ، وهذه النظامات بعضها من بعض ، و يجب رعاية مصلحة كل منها مقدما على ما بعده بحيث يكون فوت المصلحة على المتأخران امتنع الجمع بين المصالح ، ولاخفاء في ان رعاية المصالح و ترتيبها و تعيين الافعال بحسبها بيده تعالى لان له الخلق والامر ، وجعل العباد مختارين من جملة المصالح ، و قل عقل يدركها و جهاتها كملا ، فالاعتراض بما لا يراه الناس مصلحة لفرد او اجتماع ساقط لذلك ، فرعاية المصلحة هي اتيان الفعل على ما يراه الحق صالحا بدلالة الشرع والعقل ، فحيث ان الفاعل المختار بيده ان يجعل فعله بحيث يؤدي الى غاية روعى لها المصلحة التي يجب عليه مراعاتها و ان يجعله بحيث يؤدي الى غاية بخلاف ذلك يفتتح باب التحسين والتبحيح و اتصاف الفعل بالحسن على الاول وبالقبح على الثاني وينطلق لسان المدح والذم ممن يدرك تلك المراعاة وعدمها ، فجهة الحسن والعقاب هي المصلحة والمفسدة ، و مناط التحسين والتبحيح والمدح والذم والثواب والعقاب هو رعاية الفاعل المختار لتلك المصلحة وعدمها ، فتحصل من ذلك كله ان المصلحة والمفسدة مع اختيار الفاعل اصل ، واعتبار الحسن والقبح يتفرع عليه ، والمدح والذم والثواب والعقاب متفرعة على الحسن والقبح .

اذ عرفت ذلك فلاحاصل لما ذكره القوشجي وغيره تبعا لبعض سلفهم دفعا للشناعة مذهبه من ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة : الاول صفة الكمال والنقص ، 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 مدركه العقل ، الثاني ملائمة الغرض

و منا فرته فما وافق الغرض كان حسنا و ما خالفه كان قبيحا و ما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا ، و قد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ، فيقال : الحسن ما فيه المصلحة والقبيح ما فيه المفسدة و ما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما ، و ذلك ايضا يدركه العقل كالمعنى الاول ، الثالث ما تعلق به مدحه تعالى و ثوابه او ذمه وعقابه ، فما تعلق به الاول يسمى حسنا و ما تعلق به الثاني يسمى قبيحا و ما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما ، هذا في افعال العباد ، و ان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم ، و هذا المعنى هو محل النزاع ، انتهى ، و بعد العرفان بما بينا من قبل يظهر مواقع النظر واليراد في هذا الكلام و ان هذا التفصيل لا يسمن ولا يغنى من جوع لان العلم والجهل مثلا وكذا سائر الصفات امور حادثة مستندة الى فاعل مختار و ان كان هو الله تعالى ، و اما المصلحة والمفسدة فلا يطلق عليهما الحسن والقبح ، نعم ما فيه المصلحة حسن و ما فيه المفسدة قبيح كما وقع في كلامه لانهما منشأ انتزاعهما كما قلنا ، فمن قال بالمصلحة والمفسدة فلا بد له ان يقول بالحسن والقبح اللذين ينفرع عليهما المدح والثواب والذم والعقاب للفاعل ، فان كان العقل مدر كالهما فمدرك لهما ايضا فحاكم عليهما بذم الفاعل وعقابه او مدحه و ثوابه اذا ادراك منشأ الانتزاع يستلزم ادراك المنتزع و لكنهم لا يقولون بالمصلحة والمفسدة 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 التقييد ، ويقال بمعنى ايصال النفع الى الغير وحسنه يقيد بكونه في المحل اللائق به .

**قول الشارح : و تقريره انا نعلم الخ -** ايضاح ذلك انه لو لم يكن الحسن و القبح عقليين بل كانا شرعيين فقط لما حكم بهما من لم يعترف بشريعة ، لكن التالي باطل لحكم البراهمة والملاحدة بل كل عاقل بحسن العدل والاحسان و قبح الظلم والاسائة بالضرورة ، و اما الملازمة فظاهرة ، و اعترض الخصم عليه بان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بالمعنى المتنازع فيه ممنوع ، بل بمعنى الملازمة

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

ان قلت : يمكن منع بطلان التالي بان لكل اجتماع شريعة ، قلت : ان الخصم يقول لاحسن ولاقبح الابشريعة الهية ، وهؤلاء ليست لهم ذلك .

اقول : ان الجماعات البشرية متفقون في قبح مفهوم الظلم و حسن مفهوم العدل لا في مصاديقهما ، فما يحكم جماعة بكونه عدلا او ظلما فرما يحكم جماعة اخرى بالعكس ، فحديث العدل والظلم ووجوب ترك هذا والاخذ بذاك 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 اتفاهم 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 مثلا من انسان ظلم واما من الله فليس بظلم ، وماورد في بعض الاخبار من عقم نساء قوم 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 و جل ليهلك بعدابه من لا ذنب له لا ينافي ان يكون لعقم النساء حكمة اخرى .

**قول الشارح : البراهمة والملاحدة** - قال في مجمع البحرين : يريدون بالملحدة الاسماعيلية الذين لا يعملون بالشرع مع غيبة الامام ، وبالبراهمة الذين لا يعملون بالشرع ولا يحسنون بعثة الانبياء ، وهذان الفريقان يحكمان بالحسن والقبح العقلين  
اقول : لا يبعد ايضا ان يكون تسمية الاسماعيلية بذلك لقولهم في البارئ تعالى :  
انه لا موجود و لامعدوم ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز و كذا في سائر الصفات

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

**قول المصنف:** ولانتفاءهما مطلقا الخ - بيانه ان الحسن والقبح لو ثبتا بالشرع فقط لانتفيا مطلقا ، والنالى باطل بالاجماع ولاستحالة انتفاء الشيء على تقدير ثبوته ، بيان اللزوم اننا لانحكم على هذا بقبح شيء ولا بحسن شيء فلا نجزم بصدق اخبار من الشرع لان هذا الجزم اما بالحكم العقل بقبح الكذب ومنافاة ذلك لحكمة البارى وحكم العقل بان صدور ما ينافى 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 .

واعترض عليه القوشجى باننا لانجعل حكم الشرع اى امره ونهيه دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح و نجعل القبح عبارة عن كون الفعل متعلق النهى والذم ، والجواب ان العاقل لا يجد فرقاً بين الكلامين فى ان مفادهما ان الحسن والقبح لا يكونان الا بامر الشارع ونهيه ، و مفاد هذه العبارة صريح اسلافه فى كتبهم .

**قول الشارح:** فجاز وقوعه الخ - اى فجاز وقوعه نظرا اليها حيث لانحكم بقبح الكذب ، لانظرا الى الواقع لانه على هذا خفى علينا ، وهذه الجملة المنفرعة مستغنى عنها فى الاستدلال اذ يكفى لبيان اللزوم عدم حكمنا بقبح شيء و حسن شيء كما ذكرنا .

**قول الشارح:** فاذا اخبرنا فى شيء الخ - الاولى ان يقال : فاذا اخبرنا بشيء لم نجزم بصدقه كما ذكرنا سواء كان الاخبار بقبح شيء او حسنه او بشيء آخر لتجويز الكذب عليه حيث لا يحكم العقل بقبح الكذب حتى يحكم بامتناعه عليه ، و حكمه به بعد اخبار الشرع يستلزم الدور كما بينا .

**قول الشارح:** ولجوزنا ان يامرنا الخ - عطف على قوله : لم يشبنا لا شرعا ولا عقلا ، وهذا استدلال على حدته كما ذكره الشارح رحمه الله فى نهج الحق بقوله ملخصا : السادس لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله تعالى ان يامر بالكفر

وتكذيب الأنبياء وتعظيم الأصنام وبالمواظبة على الزنا والسرقه وان ينهى عن العبادة والصدق لانها غير قبيحة في نفسها فاذا امر الله تعالى بهاصارت حسنة ، وانها غير حسنة في نفسها فاذا نهى الله تعالى عنها صارت قبيحة ، لكن لما اتفق انه تعالى امر بها ونهى عنها لغير غرض ولا حكمة صارت تلك حسنة و تلك قبيحة ، و اما قبل الامر والنهي فلا فرق بينهما .

**قول الشارح : على هذا التقدير -** اى على تقدير ان لا يكون الفعل في نفسه حسنا او قبيحا لان الفعل حينئذ خال عن المصلحة و المفسدة ، و بدونهما لا معنى للحكمة التى هي صدور الفعل بحيث يراعى فيه مصلحته للنظام المطلوب و خلوه عن المفسدة فيه .

**قول المصنف : و لجاز التعاكس -** التعاكس هو صيرورة الحسن قبيحا و القبح حسنا ، وهو ممتنع جزئيا ، اما بحسب الشرع فلان كثير اما امرنا به الشارع و حكم بحسنه يمتنع ان يصير منبها عنه محكوما بالقبح كتحصيل المعارف و توقيف الاولياء ، و كثيرا مما ناهانا عنه و حكم بقبحه يمتنع ان يصير مأمورا به محكوما بالحسن كتكذيب الأنبياء و قتل النفس بغير حق . وهذا يرجع الى الدليل الذى نقلناه ذيل قول الشارح : و لجوزنا ان يامرنا بالقبح ، و اما بحسب العقل فكالذى ذكره الشارح ، و وقوع النسخ و التعاكس عند الشرع و العقل فى بعض الامور لا ينافى امتناعه فى بعض آخر بالضرورة ، فالمتنع هو التعاكس فى كل فعل الذى هو لازم القول بان الحسن و القبح ليسا الا بتعلق امر الشارع ونهيه .

ان قلت : على ما اخترتم من ان الحسن و القبح فى جميع الافعال بالوجوه و الاعتبار يجوز التعاكس فى كل فعل لان تغير الاعتبار يستدعى امكان التعاكس ، قلت : ان العقل اذا حكم بقبح فعل او حسن فعل بوجوه امتنع تعاكسه مع بقاء تلك الوجوه من دون زيادة و نقصان و تغير و اختلاف كقتل النفس من دون موجب و اداء الحق من دون مانع ، و على هذا امتنع التعاكس كليا .

**قول الشارح : و لالعادات -** اشارة الى ما قيل فى الوجه الاول من ان حكم

البراهمة وغيرهم من الذين ليسوا اهل شريعة بالحسن والقبح انما هو مستند الى العادات  
وتقليد الآباء ، والجواب ان ما مثل به الشارح لا ينطرق اليه الاستناد الى العادات مع ان  
العادات لها ابتداء لم يكن بالعادة .

ثم ان ههنا وجوها اخرى من الآيات والاخبار وادلة العقل يمكن الاستدلال بها  
على المطلوب تركناها مخافة التظويل .

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

**قول المصنف : وارتكاب اقل القبيحين الخ -** اعلم ان للاشاعة شبهات في  
المسألة جعلوها دلائل لمدعاهم :

الشبهة الاولى ما نقله الشارح هنا ، وجوابه من وجوه :  
الاول منع بطلان التالي لان في هذا الكذب جهتين جهة ذاتية وهي تقتضى قبجه  
وجهة عارضة وهي كونه سببا لتخليص النبي وهي تقتضى حسنه فهو حسن بهذه الجهة  
وقبيح من حيث ذاته ، فتقدم جهة حسنه على جهة قبجه لانها ارجح ، وبيان آخر ان  
جهة الحسن العارضة مانعة عن الاقتضاء الذاتى ، والى هذا الجواب اشار المصنف بقوله :  
وارتكاب اقل القبيحين .

واعترض الفخر الرازى فى الاربعين والبراهين على هذا الجواب بانه لو جاز  
تخلف القبح عن الكذب لمانع فلا كذب الا ويجوز ان يقال : لعله وجد مانع من الموانع  
يمنع عن قبجه فلا يمكن الحكم القطعى بقبح شىء من الاكاذيب ، والجواب ان المقطوع  
وهو قبح الكذب لا يرفع اليد عنه الا بمانع مقطوع اقوى .

الوجه الثانى منع بطلان التالي ايضا بان الكذب المقتضى للتخليص قبيح ، لكننا  
لا نحتاج فى التخليص الى ارتكاب الكذب لامكان التعريض والتورية كما قيل : ان فى  
المعارض لمندوحة عن الكذب ، والى هذا اشار بقوله : مع امكان التخلص ، اى التخلص  
عن الكذب بالتورية .



واعترض الفخر في الكتابين على هذا الجواب ايضاً بانافرض الكلام فيما لا يمكن التورية كما لو سألك الظالم المر يد لقتل النبي: ارايته في هذه الساعة وانت رأيت، فان قلت: نعم طالبك و قتلته ، وان قلت : لا فقد كذبت ، والجواب ان التورية ممكنة ولو في هذا المقروض ، مع انه يمكنه اتيان الكذب بصورة الاخبار من غير قصد اليه .

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

الشبهة الثانية ما نقله الشارح بقوله: لو قال الانسان لا كذب غدا الخ، وتوضيحه ان الانسان لو قال : لا كذب غدا لزم ان لا يكون احد الكذابين قبيحاً لانه اما يحسن الوفاء بعهده في الغد او لا يحسن ، فعلى الاول لزم حسن الكذب في الغد وعلى الثاني كان قوله : لا كذب غدا كذبا حسنا ، والجواب انه لا يحسن الوفاء بعهده في الغد لان في الوفاء ارتكاب قبيحين : الكذب الذي يقوله غدا والعزم عليه ، وفي ترك الوفاء قبيح واحد وهو الكذب بقوله : لا كذب غدا

اقول : ان قوله : لا كذب غدا اخبار ليس فيه مفهوم العهد والوعد الا بتاويل ان يكون كذبا خاصا مطلوباً لاحد في الغد فوعده بذلك ، وعلى اى 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 ارتكاب القبيح ، واما في الغد فان فعل ذلك فقد فعل قبيحاً آخر والافلا، هذا ان لم يكن في كذبه غدا مصلحة اقوى من مفسدة الكذب والا فالوعد به والوفاء بوعده كلاهما حسن .

الشبهة الثالثة لو كان العبد مجبوراً في افعاله لما اتصف فعله بالحسن ولا بالقبح العقليين لان مناطهما عندكم هو اختيار العبد كما مر ، لكنه مجبور فلاحسن ولا قبح في فعله، والجواب ان العبد ليس مجبوراً في افعاله كما يأتي بيانه في المسألة السادسة، واليه اشار المصنف بقوله : والجبر باطل ، مع ان الامر لو كان كذلك لزم عدم اتصاف فعله بالحسن والقبح الشرعيين ايضاً اذ لا يصح تعلق المدح والذم بفعله ، على ان الكلام بالاصالة في افعاله تعالى لافعال العباد .

الشبهة الرابعة ما ذكره الرازي في الاربعين والبراهين تركها المصنف لشدة

فظاعتها ، والطالب يراجع .

**قول الشارح :** ولان جهة الحسن الخ - عطف على قوله : لان تخليص النبي عليه السلام ارجح الخ ، وهذا تعليل ثان لعدم بطلان التالي على القول بكون القبح ذاتيا لبعض الافعال ، فان الكذب قبيح بذاته و تخليص النبي الذي اجتمع مع هذا الكذب حسن بذاته ، مع غلبة حسنه على قبحه .

**قول الشارح :** الطعن في الصغرى - قد يطلق الصغرى على المقدم فلا اعتراض عليه ، مع ان هذه الشبهة يمكن ان ترتب بالغياس الاقتراني بان يقال : العبد مجبور في افعاله و كل من هو مجبور في افعاله لا يتصف فعله بالحسن و القبح .

ثم ان قول الاشاعرة بان الحسن و القبح شرعيان يحصلان للافعال بمجرد امر الشارع ونهيه لا باعتبار المصلحة و المفسدة في نفس الفعل لا ينحصر بشخص الشارع عندهم ، بل لو امر واحد من المشرعة بشيء او نهى عن شيء باجتهاده يصير حسنا او قبيحا ، وهذا هو القول بالتصويب المعروف منهم ، قال الرازي في الاربعين : هل الحسن والقبح لصفة عائدة الى الفعل او هو محض حكم الشرع بذلك او حكم اهل المعرفة بالشرع ، فقالت المعتزلة بالاول ، ومذهبنا الثاني ، انتهى ، والتفصيل في ذلك هو كقول الى اصول الفقه .

### المسألة الثانية

( في انه تعالى لا يفعل التبييح ولا يخل بالواجب )

**قول الشارح :** اختلف الناس هنا الخ - اعلم ان المعتقدين بالمبدء الواحد جميعا قائلون بانه تعالى لا يفعل الا الحسن فلا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب لانه قبيح ايضا ، وكذا متفقون في ان الفعل ما لم يتم علته لم يوجد ، ولكن الاقوام بعد هذا الاتفاق تفرقوا :

فالحكماء الى ان الوجود بشرائره حتى افعال الحيوانات مقتضى ذاته تعالى ولازم هويته على الترتيب العلى والمعلولى حسب علمه العنائى الازلى من دون قصد الى فعله وغرض له ، وكل ما يحدث يقع طبقا لعلمه الازلى تبعا لعلله المنتهية اليه تعالى على الترتيب ، فهو واجب تبعا لعلته التامة و كذا علته حتى تنتهى العلة اليه تعالى ، فلا معنى للاخلال بالواجب عندهم لان ماتمت علته واجب لايمكن تخلفه والا فممتنع ، واما الشرور والقبايح الواقعة فى الكائنات فهى اعدام عندهم لاتعلق لها بسلسلة الوجود المنتهية اليه تعالى على مامر تفصيله فى المسألة السابعة من الفصل الاول من المقصد الاول ، فالمعنى للقبیح عندهم ايضا فى فعله تعالى ، فالمعنى لحسن فعل عندهم اوقبحه بمعنى تعلق المدح والذم نظرا الى النظام الكلى ، بل كل موجود واجب لامحالة تكويننا بذلك النظر ، نعم انهم يصفون افعال العباد بالحسن والقبیح العقليين بحسب مصالحهم ومفاسدهم بمعنى ان العقلاء يذمون ويمدحون من لايسلك سبيل مصلحته فى افعاله ومن يسلكه فيها نظرا الى نظام الاجتماع لالى النظام الكلى .

و اما الاشاعة فهم قائلون بان العالم بجميع اركانه واجسامه وما يشتمل عليه من انواع المتكونات و جميع الافعال و الاقوال والاعتقادات و جميع ما فى الدنيا و الآخرة حادثة مخلوقة لله تعالى بالقصد بغير واسطة من العلة الفاعلية ولا غرض يعلل به ، بل عاداته تجرى على ان يخلق شيئا عقيب شئ آخر ، لكن فى الواقع فرق بينهم وبين الحكماء فى نفى الغرض ياتى بيانه اجمالا فى المسألة الرابعة انشاء الله تعالى ، و يقولون انما يجب ما يجب من كل شئ بارادته و قدرته وعاداته ، ولاشئ يقبح منه كائنا ما كان ، ولو فعل كما هو فاعل على عقيدتهم الباطلة السخيفة كل ظلم وقبیح و شر وفاحشة فهو حسن لان القبیح ما ينهاه هو عنه ، و لا أمر ولا ناهى يحكم عليه تعالى ، ولا معنى لنهيه تعالى عن فعل نفسه ، وبعضهم بعد الاعتراض عليه بان هذا يستلزم بطلان ارسال الرسل وانزال الكتب والوعود والوعيد والثواب والعقاب التبعاً الى القول بالكسب فرارا من شناعة المذهب على ما ياتى تفصيله فى المسألة السادسة .

و اما العدلية من الامامية والمعتزلة و الزيدية فهم قائلون باستناد الاشياء الى

العلل الفاعلية المنتهية اليه تعالى وفاقا للحكماء ، و يثبتون الاغراض لافعاله تعالى خلافا لهم ، والواجب من فعله تعالى عندهم ما تمت علته بالداعى بعد امكانه في نفسه كما اشار اليه الشارح ، والمراد بالداعى هو العلم بالمصلحة في الفعل ، و المصلحة كون الفعل بحيث يلائم النظام المطلوب ، والقبيح عنه تعالى ما ليس فيه المصلحة ، فلا يتصور في فعله تعالى الا الواجب والقبيح ، ثم ان الاثر المترتب على الفعل الذى فيه مصلحة يسمى غاية وغرضا ، وبيان آخر ان الداعى هو الاثر المطلوب المترتب على الفعل الذى يصاح سببا لذلك الاثر باعتبار علم الفاعل بانه يترتب على ذلك الفعل ويسمى ذلك الاثر بالغاية والغرض باعتبار موجوديته في الخارج ، و يقال : ان في هذا الفعل الذى هو سبب لذلك الاثر مصلحة له ، وياتى زيادة ايضا لذلك في المسألة الرابعة انشاء الله تعالى ، والقبيح عنه تعالى ما ليس فيه مصلحة ان يكون سببا للاثر المطلوب ، هذا ، وظاهر عبارة بعضهم قياس افعاله تعالى بافعال العباد من حيث الحسن والقبح فيحكمم بالقبح في فعله قبحا يحكمم به في افعال العباد ، وذلك خلاف التحقيق فلا يعقل في فعله تعالى الا الواجب والقبيح ، و اما الثلاثة الاخر من اقسام الحسن فليست الا لمن عليه حاكم شرعا كن او عقلا ، و اما جمع المصنف بين الحسن و الواجب في التكليف في المسألة الحادية عشرة فلانه باعتبارانه تكليف حسن و باعتبارانه يصلح ان يكون سببا لما اراد من خلق العباد واجب ، وسياتى الكلام فيه .

و حاصل كلامهم ان الفعل لا يصدر منه تعالى الا بعلل غائية تسمى بالاغراض ، وهى المنافع العائدة الى الخلق ، ولا يفعل ما لا تنفع لهم فيه او ما فيه ضرر عليهم ، والعذاب بهم يوم القيامة او في الدنيا و ان كان من فعله تعالى الا انه تابع لسوء اختيارهم بحسب وعيده كما ان الثواب تابع احسن اختيارهم بحسب وعده ، و ليس ذلك ظلما منه تعالى بل الناس انفسهم يظلمون ، و سموا هذا النمط عدلا منه تعالى ، فاشتهروا بالعدلية ، و افردوا له فضلا بحثوا فيه عن افعاله تعالى و اغراضها و تصحيح ما يترادى في بدء النظر قبيحا ، و ان كان الامامية مخالفة للمعتزلة في كثير من هذه المباحث كما هم

مخالفون لهم في كثير من مباحث الاصول الاربعة الاخر .  
والحاصل ان النزاع في هذه المسألة في المبادئ لا في النتيجة فان الحكيم يقول:  
انه تعالى لا يفعل القبيح ادل قبيح في الوجود ، والاشعرى يقول . لا يفعل القبيح ادل قبيح  
عليه تعالى ، و العدلى يقول: لا يفعل القبيح لانه غنى حكيم .

**قول الشارح :** لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب - القبح والوجوب عليه تعالى  
في افعاله نظير التزويد 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  
صدوره 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  
ولو في الجملة ، نعم ليس للعقل ان يقيس فعله تعالى بفعل العبد و يحكم عليهما بحكم  
واحد كما امر الاشارة اليه ، بل له اذا ادرك جهات فعله مع لحاظ مقام الربوبية ان يحكم  
بوجوبه للزومه لر بوبيته او امتناعه لمنافاته لها كما ينظر في الصفات و يحكم هكذا  
نظرا الي وجوب وجوده ، مع ان العقل قاصر في الاكثر فلا بد له من الامداد من اصحاب  
الوحي عليهم السلام ، و ليس المراد بهما تحريم الفعل و ايجابه عليه تعالى لانهما  
لا يحصلان الا بالامر والنهي و لا آمر عليه ولا ناهي ، فلا وجه لتشنيعات وقعت في كلمات  
بعض على القائلين بذلك .

**قول الشارح :** واسندوا القبائح اليه تعالى الخ - قدمضى ان النزاع في  
المبنى فان الاشاعرة لا يقولون بقبح شيء ولا حسن شيء في نفسه حتى يكون القبيح  
عندهم متميزا عن الحسن بحكم العقل فيسند اليه اولا يسند ، و ان ابطال ذلك في  
المسألة السابقة .

**قول الشارح :** والدليل على ما اختاره المعتزلة الخ - صورة هذا الدليل  
ان الله تعالى قادر عالم غنى حكيم و كل من هو كذلك بالوجوب يستحيل منه صدور  
القبيح والاخلال بالواجب الذي هو ايضا قبيح لان القادر انما يفعل للداعي وداعيه  
الي فعل القبيح اما الجهله او حاجته او سفاخته ، والكل ممتنع عليه تعالى .

قول الشارح : و ايضا لوجاز منه فعل القبيح الخ - هذه الزامات للاشاعة على مذهبهم ذكر الشارح هنا بعضها ، وهي لزوم ارتفاع الوثوق بما اخبر من الوعد والوعيد وغيرهما لجواز الكذب عليه ، و اظهار المعجزة على يد الكاذب المضل المفضى الى الشك و عدم الاعتماد فيما يأتى من المعجزات و غيرها لجوازه على الله تعالى عند عقولهم ، و تكذيبه تعالى فيما نزه نفسه فى كتابه عن القبائح لجواز القبيح عليه ، و تكذيبه فيما وصف به نفسه بالعدل والحكمة لان جواز ارتكاب القبيح ينافى ذلك ، و غير هذه مما ذكره الشارح رحمه الله فى نهج الحق .

#### المسألة الثالثة

### ( فى انه تعالى قادر على القبيح )

قول الشارح : احتج بان وقوعه منه الخ - قد افترض النظام من شيوخ الاعتزال فى نفى القبيح عنه تعالى ، و خالف اصحابه بل جميع الموحدين بل صريح القرآن ، و ذهب الى عدم قدرته تعالى على فعل القبيح ، و احتج بانه تعالى لو وقع منه القبيح لكان جاهلا او محتاجا و التالى باطل ، و الجواب ان هذا الدليل حق ، لكنه لا يثبت مادعت لان عدم الوقوع لا يستلزم عدم القدرة عليه لان هذا الامتناع بالنظر الى حكمة الفاعل و علمه و غناه الكاملة المانعة عن حصول الداعى الى فعل القبيح لا بالنظر الى قدرته ، و هذا الرجل لم يفرق بين الامتناع الوقوعى و الامتناع الصدورى على ما بين فى اواخر المسألة الاولى من الفصل الثانى .

#### المسألة الرابعة

### ( فى انه تعالى يتمتع لغرض )

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

في كتب الاقوام ، لكنى سالك سبيل الاختصار ، ذاكرما يفيد الناظر في الكلمات ، قائل : اعلم انه لاشبهة للعقلاء الموحدين في قضايا : هي ان كل موجود ممكن بما هو ذلك الموجود في حد ذاته له اثر يترتب عليه بشهادة الفطرة والعقل والآيات والاخبار و يقال له السبب وله المسبب باعتبار ترتيبه عليه و ان ذلك السبب يصلح لذلك المسبب ، و ان الله تعالى خلق ما خلق بهذه الصفة وخلق 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 ابقائه 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 الحقيقي للغنى الذاتي له والفقر الذاتي لغيره ، و انه تعالى لا ينقض مقتضى ارادته ، فاذا اراد شيئاً عن سبب يصلح لذلك الشيء فلك ان تسميه غاية او غرضاً او فائدة او اثراً او مخلوقاً لله بالواسطة او ماشئت فسمه سواء كان ذلك الشيء نفعاً و كمالاً لسببه 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 كالا شعري ان اراد نفي هذا المعنى فهو من الشعور بمعزل ، و مثبتته كالمعتزلى ان اراد بالغرض معناه الذى عند العرف من ان الفاعل يفعل فعلاً لتحصيل شيء لم يكن حاصلًا له فهو كالا شعري ، و ان اراد بدالمعنى الذى بيناه فهو فى النمط الاوسط ، والحكماء يشبتون المعنى الاول و يسمونه الغاية و يتقون المعنى الثانى بعنوان الغرض .

قول الشارح : والدليل على مذهب المعتزلة الخ - دليل المثبت قياس من

الشكل الاول ، و دليل المخالف قياس من الشكل الثانى صغرباهما كالمعارضين ، واخذ احد القياسين و ترك الآخر يرجع الى ما اريد بالغرض من المعنى .

#### المسألة الخامسة

( فى انه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصى )

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

من افعال العباد قبيحة ، و كذا ترك ارادة الحسن منها قبيح ، و كذا الامر بما لا يريد من افعالهم قبيح ، و النهي عما يريد منها ايضا قبيح .

اعلم ان الناس اختلفوا في تعلق ارادته تعالى و قدرته بافعال العباد ، فان ثبت انها تقع بارادته لا بارادتهم و بقدرته لا بقدرتهم كان الفعل فعله لا فعلهم ، و يأتي تفصيله في المسألة السادسة ، و ذلك مقالة الجبرية ، فانهم قالوا : ان القبيح الواقع من العبد انما هو واقع بقدرته تعالى و ارادته و ان كان ينهأ عنه ، و الحسن 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 و القبيح المتروك ، و المصنف اراد ابطال ذلك بقبح ارادته لقبيح افعالهم و قبح النهي عما اراده منهم ، و قبح ترك ارادته لحسنها و قبح الامر بما لم يرد منهم ، و ذلك لان ارادته تعالى تكوينيا غير متعلقة بافعالهم من دون ارادتهم ، و انما ترك المصنف ذكر القدرة مع ان الاشاعة جعلوا كلا منهما مسألة برأسها في تأليفاتهم و عنوانوا البحث فيهما بقولهم : انه لا يخرج شيء من العدم الى الوجود الا بقدرة الله تعالى ، و انه تعالى مرید لجميع الكائنات لان تعلق الارادة او عدمه يستلزم تعلق القدرة او عدمه و لانه رحمه الله يذكرها ضمنا في المسألة السادسة ، و قد ذكرها في المسألة الثالثة والعشرين من الفصل الخامس من المقصد الثاني ، و حاصل المسألة ان افعال العباد هل هي واقعة بقدرتهم و ارادتهم كما عليه المعتزلة او بقدرته و ارادته تعالى كما عليه الاشاعة .

**قول الشارح : ان الله تعالى يريد الطاعات الخ -** اي يريد الطاعات و يكره

المعاصي من العباد كلهم بالارادة و الكراهة التشريعتين سواء وقعت بازادة العباد ام لم تقع بعدم ارادتهم ، لا كل ما وقع في الوجود من الطاعات و المعاصي و غيرها مرادله تعالى كما قالت به الاشاعة .

ان قلت : لو كان الله تعالى يريد الطاعات و لم تقع لزم تخلف المراد عن ارادته ، و لو كان تعالى لم يرد المعاصي و وقعت لكان في ملكه ما لا يشاء ، و قد روى عن النبي صلى الله عليه وآله و آله و ائمة عليهم السلام : ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن ، قلت : لا امتناع



فى تخلف المراد عن الارادة التشريعية لان ارادته هذه هى امره تعالى و تخلف المأمور به عن الامر ممكن ، وكذا الكلام فى كراهته التشريعية لانها نهيه تعالى و وقوع المنهى عنه مع النهى ممكن .

ان قلت : الاتعلق لارادته التكوينية بافعال العباد ولا دخل لها فيها ؟ قلت : نعم ، انه تعالى ليس شىء فى الوجود خارجا عن تعلق ارادته ، لكن ارادته لفعل العبد طاعة كان او معصية لا تكون الا باسباب منها ارادة العبد ، والعبد مخلى فى مقام ارادته لا ملجأ ولا ممنوع ، و بيان ذلك ان الانسان مركب من طينتين و عجين من حشنتين و سنخين احديهما طيبة تقتضى الحسنات والخيرات والاخرى خبيثة تقتضى الشرور والقبايح والسيئات ، و يشهد بذلك الوجدان والنقل الصحيح الكثير والبرهان ، و ذلك مذكور فى محالده كالبهار باب الطينة والميثاق وغيره ، ثم ايد الله تعالى الطيبة بالعقول والانباء والملائكة والخبيثة بالشهوة و ابليس و جنوده ، و لسوء التعليم والتربية و المعاشرة من الآباء والامهات و ابناء الزمان و حسنها مدخل كثير فيهما لان الله تعالى جعل لكل شىء اثرا لا يتخلف عنه مع تخلية سبيله ، و حيث ان الانسان مخمر منهما ولا ينفك عن ذاته مادام فى هذه الحياة الدنيا فى اى من الاحوال كان ولا يفتران عن الاقتضاء و يكون ما يقتضى احديهما ضد ما يقتضيه الاخرى فدايما مردد بينهما ، يستطيع من دون الجاء و منع على جرى مقتضى كل منهما ، و ان كان بعض الآحاد يصل فى بعض الافعال حسنة اوسية الى حديصير له عادة ويشق تركه عليه ، ومع ذلك لا يصل الى حد الالغاء والمنع ابدا ، فان الانسان كيف كان لا يمكن ان ياجا الى الشرور و مقتضى الخيرات حتى فى نفسه و الى الخيرات و مقتضى الشرور حتى فى نفسه ، فحينئذ لما الاختيار بالذات لان له الامتناع عن مقتضى كل منهما بالاخرى ، والاختيار هو كون الذات القادرة بحيث تجرى على ما فى حيطه قدرته تركا و فعلا بالسوية ، و اما الارادة فقد مرفى المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الخامس من المقصد الثانى انها التفت و اقبال من النفس نحو الفعل ليرتكبه يحصل عقيب الشوق ، فالاختيار ليس باختيارى للزوم التسلسل ، و اما الارادة فاختيارية بمعنى ان النفس تقبل 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 بحيا له كسقوطه من السطح مثلا حين السقوط فلا يذم ولا يمدح على ما ليس تحت اختياره من اجزاء الفعل ، فقول من يقول : ان الارادة ليست اختيارية فغير مسموع بعد وضوح الامر .

ثم بعد ما بينا من حقيقة الاختيار والارادة ظهر ان لاجابة الى الالتجاء الى القول بتغاير الطلب والارادة على ما يرى في بعض كتب اصول الفقه للتخلص عن لزوم الجبر مع ان المجبرة من الاشعرية قائلون بتغايرهما خلافا لغيرهم لان الارادة اختيارية سواء قلنا بتغايرهما او اتحادهما ، و سياتى انشاء الله تعالى تحقيق الحق في ذلك في المسألة الحادية عشرة .

و اما القول بالشقاوة الذاتية والسعادة الذاتية بمعنى ان بعض الآحاد من الادميين شقى بذاته وبعضها سعيد بذاته ولا يمكنه التخلف عما يقتضيه ذاته فحديث شعري لم يرق عليه برهان وان ذهب اليه بعض من لا كثير حظ له من المباحث الحكيمة من العلماء المشهورين في كتابه في الاصول تبعا لمن خالفه في المذهب من الجبرية اذ عرف انه من الامامية ، بل العقل والنقل متطابقان على خلافه ، نعم ان كل احد مخمر من الطينتين بذاته على ما مر بيانه آنفا .

وحديث ان الناس معادن كمعادن الذهب والفضة مع انه من المتشابهات ويجب ارجاعه الى المحكمات رواه ابوهريرة ، على ان تمامها : خيارهم في الجاهلية خيارهم في الاسلام اذا فقهوا يدل بظاهره على خلاف ذلك لان اشتراط التفقه ( سواء قلنا انه التفقه العقلي او الشرعي ) في الخيرية يظهر منه ان الخيرية والسعادة من التفقه لا من الذات وان الشربة والشقاوة من عدمه لامنها ، وحديث ان الشقى من شقى في بطن امه و السعيد من سعد في بطن امه و ان كان صحيحا لكنه متشابه ، وان من استشهد به لذلك لم يكن متدبرا في الآيات والتفاسير الواردة في السعادة والشقاوة ولا في احاديث فسر فيها ائمتنا صلوات الله عليهم هذا الكلام المروى عن النبي صلى الله عليه وآله ولا في احاديث اخرى وردت في معناهما والطالب يراجع الوافي والبحار وغيرهما ، وسياتى

انشاء الله تعالى زيادة ايضاح للمطلب في المباحث الآتية .

قول الشارح : والدليل على ماذهب الخ - استدلال 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 وعالم وغني وحكيم، وقدم في المسألة الثانية ان ارتكاب القبيح يستلزم انتفاء احدهذه الاوصاف .

الثاني لو كانت الطاعة المتروكة من العبد كفرا او مسلما مكروهة لله تعالى و كان تركها مستندا الى عدم ارادته لها لما امر بها ، وكذا لو كانت المعصية المفعولة من العبد كفرا او مسلما مرادة لله تعالى وكان فعلها مستندا الى ارادته لما نهى عنها لانه تعالى حكيم والحكيم لا يامر بما يكرهه ولا ينهى عما يريد .

الثالث ما اشار اليه الشارح بقوله : وكان الكافر مطيعا الخ، وهوان العبد لو كفر لارادة الله تعالى لكفره ولم يؤمن لكراهة الله لايمانه لكان مطيعا لان الطاعة هي الموافقة لارادة الامر وكراهة الناهي، والتالي باطل قطعاً .

الرابع لو كان الطاعات والمعاصي بارادة الله لا بارادة العبد وتركها لعدم ارادة الله لالعدم ارادة العبد لما استحق العبد ثوابا ولا عقابا، والتالي باطل .

الخامس لو كان افعال العباد بارادة الله وتروكهم بعدم ارادة الله لوجب الرضاء بها لان ما اراده وكرهه هو المقضى بقضائه و الرضاء بقضائه واجب ، و التالي باطل لعدم جواز الرضاء بكثير من الافعال والتروك .

السادس لو لم يكن الافعال والتروك باختيار العباد لكان تكليفهم بالفعل والتروك تكليفا بما لا يطاق لان ما ليس في اختيارهم خارج عن طاقتهم، والتالي باطل .

السابع الآيات والاحبار التي تثبت الارادة للعباد في افعالهم بالمطابقة والالتزام وهي كثيرة .

الثامن الآيات والاحبار الناطقة بان الله تعالى لا يريد الكفر والعصيان من العباد ولا يرضى به .

ثم ان للاشاعة اعتراضات سخيقة على هذه الوجوه لاجدوى لذكرها والجواب عنها ، و سنذكر ما يعنى الطالب للحق عن النظر فيما اتى به الفريقان و شاجرا فيه انشاء الله تعالى .

**قول الشارح :** على ما تقدم - فى المسألة الثانية .

**قول الشارح :** وكذا ارادة تركه - الاولى ان يقال : ترك ارادته كما هو عبارة المصنف لان الترك لا يستدعى 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 وغيرها و كل فاعل شىء يستند ارادة ذلك الشىء اليه فكل فعل من افعال العباد مستند الى ارادته تعالى ، والجواب الطعن فى الصغرى على ما يأتى فى المسألة السادسة .

**قول الشارح :** الثانية ان الله تعالى لو اراد الخ - هذا قياس استثنائى هو ان فعل العبد لو استند الى ارادته لزم ان يكون الله تعالى مغلوبا فى ارادته عند تزاحم الارادتين كما اذا اراد العبد فعل معصية و هو تعالى لم يردّها منه او اراد تعالى منه فعل طاعة والعبد لم يردّها ، والتالى باطل لانه تعالى لا يغلب فى ارادته بالبرهان والاجماع واما الملازمة فظاهرة ، والجواب انه لا تزاحم بين ارادة العبد و ارادته تعالى التشريعية فان طاعة العبد مرادة له تعالى بامرّه و معصيته غير مرادة له بنهيه ، فمخالفة العبد امره و نهيه ليست مغاوية له فى ارادته تعالى لانه تعالى لا يطاع باكره و لا يعصى بغلبة كما هو مضمون احاديث كثيرة ، نعم يقع التزاحم فيما لو اراد تعالى ايجاده والعبد اعدامه او العكس ، و يأتى الكلام فيه انشاء الله فى ذيل قول المصنف فى المسألة السادسة :  
و مع الاجتماع يقع مراده تعالى .

و انى اخذن ان الاشعري اختلس هذا من كلام الرضا عليه السلام فى حديث طويل رواه الصدوق فى التوحيد فى الباب الثانى عن فتح بن يزيد الجرجاني : يا فتح ان الله ارادتين و مشيتين ارادة حتم و ارادة عزم ، ينهى و هو يشاء و يأمر و هو لا يشاء ، او ما رأيت - انه نهى آدم و زوجته عن ان يأكلا من الشجرة و هو شاء ذلك ، ولو لم يشأ

لم يأكلا ولواكلا لغلبت مشيتهما مشية الله ، و امر ابراهيم بذبح ابنه اسماعيل و شاء ان لا يذبحه ، و لو لم يشأ ان لا يذبحه لغلبت مشية ابراهيم مشية الله عزوجل ، الحديث ، و لم يفهم الاشعري كلامه عليه السلام .

و ايضا ح المطلب ان ارادته التكوينية و التشريعية قد تتخالفان و قد تتوافقان و انه لا ملازمة بين ارادته تعالى لشيء من افعال العباد و بين امره به ، و لا ملازمة بين عدم ارادته لشيء منها و بين نهيه عنه ، بل قد يريد شيئاً منها مع نهيه عنه و قد لا يريد مع امره به كما في قصة آدم و ابراهيم عليهما السلام ، و لكن ارادته لشيء من افعال العباد لا تكون الا بالاسباب التي منها ارادة العبد مع انه مخلى في مقام ارادته لاملجأ و لا ممنوع كما مر بيانه ، فان تم سائر الاسباب بارادة الله تعالى و كان الفعل طاعة و اختار العبد جانب الفعل فهو توفيق من الله عزوجل للطاعة بوجود سائر الاسباب فعلى العبد حمده تعالى ، و ان اختار العبد جانب الترك فهو حرمان من قيل نفسه لان الله تعالى قد هيأ أسباب الطاعة و هو تركها باختياره و لله عليه الحجة ، و ان كان الفعل معصية و اختار العبد جانب الفعل كان قد ضيع نعم الله حيث صرفها في معصيته و كان لله عليه الحجة حيث خالف نهيه فان عذبه فبعده و ان عفا 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 و الايمان فغلب به على هواه ، و ان لم يتم سائر الاسباب لم يرد الله فاعلم غير فاعل قهرا فان كان الفعل معصية كان ذلك نوعاً آخر من العصمة من الله فله المنة عليه اذ من الممكن ان يرتكبها عند تمام الاسباب ، و ان كان طاعة فذلك حرمان من الله تعالى به من دون مؤاخذه اذ هو معذور مع فقد اسباب الطاعة بل مأجور ان كان في عزمه ان يفعلها كما في قصة ابراهيم عليه السلام او لطف بالعبد اذ من الممكن ان يتركها لو تمت له الاسباب . و الشاهد من الحديث لما بينت ماروى عن النبي صلى الله عليه و آله و الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم كما في الكافي باب المشية و الارادة و باب الجبر و القدر و الامر بين الامرين و في توحيد الصدوق باب المشية و الارادة باسانيد ، و المذكور هنا باحدها ، و هو ما عن النبي صلى الله عليه و آله قال : قال الله عزوجل : يا ابن آدم بمشيتي كنت انت الذي

تشاء لتفسك ما تشاء و بارادتي كنت انت الذي تريد لتفسك ما تريد و بفضل نعمتي عليك قويت على معصيتي و بعصمتي و عفوي و عافيتي اديت الى فرائضي ، فانا اولي باحسانك منك و انت اولي بذنبك مني ، فالخير مني اليك بما اوليت بداء و الشر مني اليك بما جنيت جزاء ، و بسوء ظنك بي قنطت من رحمتي ، فلي الحمد و الحجة عليك بالبيان و الى السبيل عليك بالعصيان ، و لك الجزاء الحسنى عندي 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 لتفسك مني ، انتهى فلا جبر لان العبد مخلى في مقام ارادته ، ولا تفويض لان الاسباب ليست بيده ، بل امر بين الامرين ، هذا ما استفدناه من مدرس اهل بيت الوحي صلوات الله عليهم موافقا للعقول السليمة المستقيمة ، و سيأتي باقى الكلام فى المسألة السادسة انشاء الله تعالى .

**قول الشارح :** الثالثة قالوا كل ما علم الله تعالى الخ - بيان ذلك ان الله تعالى عالم ازلا مطلقا بكل ما يقع و ما لا يقع جزئيا كان او كليا و انه تعالى اذا علم وقوع شىء و جب الوقوع و اذا علم عدم وقوع شىء امتنع الوقوع و الا لزمه الجهل تعالى عن ذلك ، ولا نزاع فى هاتين المقدمتين ، فاذا علم وقوع الكفر و العصيان من الكافر و جب منه و اذا علم عدم وقوع الطاعة و الايمان منه امتنع منه ، و المقدم حق و التالى لازمه ، فاذا كان الوقوعان واجبا و ممثعا استحال ان يريدهما العبد و يأتى بهما ، ولو لم يستحل اكل مريدالما بمتنع وجوده و ماوجب وجوده مع ان الارادة لاتتعلق الا بالممكن المتساوى طرفاه ، فالعبد لايتعلق ارادته بما يصدر منه طاعة كان او معصية و هذا ما فى الحديث التاسع من الباب الثانى فى توحيد الصدوق من كلام الرضا عليه السلام : الخلق الى ما علم متقادون و على ما سطر فى الممكنون من كتابه ماضون ولا يعملون خلاف ما علم منهم و لاغيره يريدون ، و الجواب ان قولكم : انه تعالى اذا علم وقوع شىء و جب و اذا علم عدمه امتنع ان اردتم الوقوع و عدم الوقوع بنفس العلم فهو خرس و جهل ، و هذا معنى قول الشارح : و العلم تابع لا يؤثر ، و ان اردتم الوقوع و عدم الوقوع بالاسباب و عدم الاسباب التى هى ايضا بيد الله تعالى مع تقدم علمه على الاسباب

والمسببات فهو حق ، ولكنه لا يستلزم عدم تعلق ارادة العبد بفعله لانها من جملة اسباب فعله على ما مر بيانه ، وفي كلام الامام عليه السلام اشارة الى هذا حيث قال : ولا غيره يريدون ، اى لا يقع فعل منهم بارادتهم الا طبقا لما علم تعالى في الازل .

ان قلت : اذا كان ارادة العبد ايضا باسباب ليست بيده بل بيده تعالى والاسباب منتهية الى ارادته تعالى ففعل العبد وارادته مسخر مقهور تحت ارادته تعالى فالعبد ليس مخلى في مقام ارادته الا في ظاهر النظر ، قلت : ارادته مستندة الى ذاته المتصفة بالاختيار ذاتا كما مر بيانه ، وذاته مخلوقة لله تعالى بالاسباب ، لان ارادته تابعة للاسباب المنتهية الى ارادة الله تعالى منحازة عن ذاته ، وما يفعل او يفعل به في دار الوجود فانما هو بذاته التي خلقها الله مختارة ، وتوابع ذاته من خير اوشر ترجع الى ذاته ، وهذا هو سر الامر ، وينكشف يوم الفصل وما ادراك ما يوم الفصل .

ان قلت : ان الله كان يعلم عاقبة كل عبد ويعلم ان اكثر العباد يجرون على الضلالة ويكتسبون شقاوة الدار الاخرة باختيارهم و يخلدون في العذاب ، فلم جعلهم مختارين حتى يحصل لهم هذه العاقبة ، قلت : ان الاكثرية ممنوعة اذ لانعلم احوال العباد حين رحلتهم عن هذه الفانية ، ولانعلم مقدار بقائها واحوال العباد فيما ياتي من الزمان الى يوم القيامة ، فلا يبعد ان يكون عددا السعداء في الاخرة اكثر بمراتب عن عددا الأشقياء لاسيما نظرا الى فضله و كرمه و عميم رحمته تعالى ، وترك الخير الكثير للشر القليل قبيح ، و ان الخير الذي اعد الله تعالى لعباده في الاخرة لا يصل اليهم الا باختيارهم ، قال الصادق عليه السلام على ما في باب الاحتجاجات من البحار في جواب من ساله : فاخبرني عن الله عز وجل كيف لم يخلق الخلق كلهم مطيعين موحدين وكان على ذلك قادراً ؟

قال عليه السلام : لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب لان الطاعة اذا ما كانت فعلهم ولم تكن جنة ولا نار ، ولكن خلق خلقه فامرهم بطاعته ونهاهم عن معصيته واحتج عليهم برسله و قطع عذرهم بكتبه ليكونوا هم الذين يطيعون ويعصون و يستوجبون بطاعتهم له الثواب و بمعصيتهم اياه العقاب .

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

### المسألة السادسة

#### ( في انا فاعلون )

قول الشارح : اختلف العقلاء هنا الخ - مذاهب الفرق في هذه المسألة ستة : المذهب الاول للمعتزلة باجمعهم وهو ان الله تعالى خلق العباد وجعل فيهم القدرة والاختيار على افعالهم وفوض اليهم امورهم من دون ان يكون لله تعالى فيها مشية وتعلق قدرة فهم مستقلون في افعالهم حسناتها وسيئاتها ، و بطلان هذا المذهب ظاهر لانه يستلزم انكار عونه و امداده تعالى لعباده وانكار سلطنته تعالى على بعض ما في مملكته مع اطباق السنة اصحاب الوحي صلوات الله عليهم على رد هذه المقالة السخيفة الشبيهة بمقالة الزنادقة والملاحدة ، قال الصادق عليه السلام : مساكين القدرة ارادوا ان يصفوا الله عز وجل بعدله فاخرجوه من قدرته و سلطانه ، والعجب من المصنف رحمه الله حيث لم يتعرض في هذا الكتاب لابطاله ، ومن الشارح العلامة رحمه الله حيث قال في نهج الحق : المطالب العاشر في انا فاعلون ، اتفقت الامامية والمعتزلة على انا فاعلون و ادعوا الضرورة في ذلك الخ ، فاهم بعبارته هذه ان مقالة الامامية القائلين بالامر بين الامرين والمعتزلة 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 مجبور في افعاله ، لا قدرة ولا ارادة ولا اختيار له ، وانما يخلق الله تعالى الافعال فيه على حد ما يخلق في الجمادات مثلا ، ونسبة الافعال الى العبد مجازية ، و ذكر في كتب المقالات ان الرجل اشترك المعتزلة في مقالات والصفاتية في مقالات و انفرد بين المسلمين بمقالات و كان تلميذا



لجعد بن درهم الذي قتله خالد بن عبدالله القسري سنة ١٢٤ على الزندقة والاحاد ، وقال الشهرستاني : جهنم بن صفوان ظهرت بدعته بترمد ، وقتله سلم بن احوز المازني بمرو في آخر ملك بني امية ، اقول : العاقل لا يتكلم في هذه المقالة .

المذهب الثالث لاكثر الجبرية و هو ان العبد متصف بقدره و ارادة و فاعل لافعاله بمعنى الكسب لها ، ولكن الله تعالى خالق لافعال العبد بقدرته تعالى و ارادته ، وهؤلاء بعد اتفاقهم في هذا القول ردا لجهنم بن صفوان لان التفرقة بين افعال الجمادات و افعال الانسان ضرورية لا ينكرها العاقل افرقوا فقال بعضهم : لاتأثير لقدرة العبد و هو ملجأ في مقام قدرته و ارادته ، والفعل واقع بتدرة الله تعالى وحدها ، و هو تعالى جرت عاداته بخالق قدرة و ارادة في العبد مقارنة للفعل الذي يخلقه فيه ، والعبد محل لما يخلقه الله تعالى فيه من دون دخل وتأثير له في شيء ، و سموا هذه المقارنة بالكسب ، وقالوا : العبد كاسب للفعل ، وهذا مذهب ضراب بن عمرو والحسين بن محمد النجار و حفص الفرد و ابو الحسن الاشعري و اتباعه الى اليوم ، و غير خفي على العاقل ان هذا ليس غير ما ذهب اليه جهنم بن صفوان ، لكن ذلك المسكين ابدى عقيدته لافي ملا العلماء ، وهؤلاء قالوا في ملئهم فواجبوا انكارهم و تسخيفهم ، و زادوا على ما قال ان العبد فاعل و كاسب وله قدرة و ارادة والله تعالى خالق ، و هل يجد عاقل بين الخلق والفعل فرقا الا في الحروف ، و قولهم : الخالق من اوجد الفعل والفاعل من قام به الفعل اختراع غير معقول كسائر اختراعاتهم لا يساعده اللغة ولا العرف ولا غيرهما ، و هل يجيز عاقل لنفسه : ان يقول : ان المقارنة التي ليست بيد العبد وليست الا امرا اعتباريا من مقولة الاضافة لا بازائه شيء في الخارج كسب له و فعل له ، و هل يتصور ان يكون قدرة و ارادة في محل بدون تأثير اصلا و ابدا ، و قال بعض آخر منهم وهو القاضي ابو بكر الباقلاني و من تبعه : ان لقدرة العبد تأثيرا ، لكن في عنوان الفعل من كونه صلاة او زنا او شربا او اكلا ، لافي ذات الفعل و حقيقته التي هي حركة صادرة من الجوارح فانها بتدرة الله تعالى و حدها فان للفعل حيثيتين ذاته و صفة هي عنوان الفعل ، و الكسب هو وقوع صفة الفعل و عنوانه بتدرة العبد ، و هذا الرجل خرص في قوله هذا لان

عناوين الافعال امور اعتبارية ليست واقعة في الخارج حتى تقع تحت القدرة الاتبع  
لذات الفعل ، وقال بعض آخر منهم وهو ابواسحاق الاسفراييني ومن تبعه : ان للعبد  
قدرة ، ولكن فعله يقع بالقدرتين اى 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 ا زاد به ان كلا منهما ناقصة توثران  
معاً ففائله على حدالشرك خارج عن الملة لاسنادالنقص الى قدرته تعالى ، وعبارته التي  
نقل الفخر الرازي عنه في الاربعين : ان قدرة العبد تؤثر بمعين ، ويمكن توجيه هذا  
الى القول الحق ، و على كل فاللازم على القول باستناد فعل العبد الى الله تعالى راسا  
والعقيدة بان فعله ليس تحت قدرته و ارادته بطلان الثواب والعقاب والوعد والوعيد  
والامر والنهي وبطلان توجيه المدح الى فاعل الحسنات والذم الى فاعل السيئات وتكليف  
ما لا يطاق و كونه تعالى ظالما بتعذيب العاصين و كاذبا في اسناد الافعال في كتابه  
الى العباد و ارادتهم و كونه تعالى مثيبا للمطيعين و مادحا لهم ومكرما اياهم من غير  
استحقاق اصلا و عابثا في ارسال الرسل والانبياء وانزال الوحي والكتاب وغير ذلك مما  
هو مذكور في نهج الحق وغيره .

المذهب الرابع للفلاسفة ، وظاهر كلام الجويني من الاشاعة المنتول في الملل  
والنحل اختيار هذا المذهب ، وهو ان فعل العبد تابع لقدرته و ارادته و هما تابعان  
للاسباب المنتهية الى الله تعالى ، فقدرته و ارادته تعالى متعلقتان بفعل العبد بواسطة  
الاسباب ، وحيث ان من اصولهم ان المسبب يترتب على السبب التام قهرا من دون التخلف  
فان جعلوا ذات العبد المتصفة بالاختيار ذاتا في سلسلة الاسباب انطبق مذهبهم على الحق  
المختار ، و اما ان جعلوها في عزلة عن السلسلة كما هو ظاهر كلامهم فلا ، ويكون  
مذهبهم جبر الانسان في صورة الاختيار بان ينسب الفعل الى علتة القرينة اى ارادة العبد  
ويقطع النظر عن الاسباب السابقة فيحكم بانه مختار ، او ينسب الى جميع سلسلة الاسباب  
المنتهية الى الارادة الازلية فيحكم بانه مجبور.

المذهب الخامس للعرفاء ومن اتبع سلوكهم في هذا المسلك كالحكيم الشيرازي والحكيم السبزواري وغيرهما رحمهم الله تعالى ، وهو ان الصادر من العبد فعل له وللحق تعالى ، لا بمعنى ان هنا فاعلين او للمفعل فاعلين ، بل الفاعل كالفعل واحد وهو الحق تعالى في المظهر الانساني مثلا ، والفرق بين هذا المذهب ومذهب الاشعري ان الاشعري 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 تجلي بنوره وتنزل وظهر بوجوده في المظهر الانساني ويفعل فعله ويستند الفعل الى الله عز وجل بما هو تعالى تجلي في الانسان ، انظر ما قاله المولى صدرا في رسالته في خلق الاعمال وما نقلت عن مفتاح الغيب والنصوص للقونوي في المسألة الثالثة عشرة في الفصل الثاني وغير ذلك من كلماتهم في كتبهم فاني لا اطيل الكلام بذكرها .

فاقول : مبني هذا المذهب هو القول بوحدة الوجود والحلول والاتحاد وانه ليس في دار الوجود الا موجود واحد يتعين بالتعين الخلقى و يتجلى في الصور والمظاهر الامكانية بعد تعيينه بذاته نازلا عن المرتبة الاحدية الى منازل الاشياء المختلفة محدوداً بحدودها على ما فصل في زيرهم ، فاذا كان له التعين الخلقى فلا خلق بل هو بصور الخلق فصفات الخلق و افعاله صفاته و افعاله 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 و لا تعين بالتعينات الخلقية ولا تصاف بالصفات المختلفة ولا بتفاوت وتغير بالتغيرات اللازمة للاشياء ولا تعدد صور بتعدد الاسماء على ما هو مذهب ائمتنا صلوات الله عليهم اقرب الخلائق الى الحق و اعرف العارفين بالرب تعالى عما يقول الواصفون علواً 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 وبقائه وشؤونه و افعاله وكماله ووجوده ممكن كذلك افعاله ممكنة فالاستقلال له في شيء ، فييده تعالى ملكوت كل شيء وله الملك مطلقا وله القوة جميعا ، فهو خال بذاته عن الكل

وواجب 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 ايجادا للمحدود وابقاؤه واعدامه وتنقيصه وتزييده واعطاؤه ومنعه وتخليته وغيرها من الافاضات والمنوع ، فالقوى بقيد الحد للمحدود ، والمحدود بحد له تعالى وفي قبضته ، فلكل محدود احكام حدوده ، لا تستند تلك الاحكام الى الذي ليس له حد و منتهى كما لا يستند وجود المحدود بما هو محدود اليه لتنافي الحدية واللاحدية ، بل المنسوب اليه وجوده بالاحده وتحديد وجوده بحدده ، فحركات الانسان بما هي حركات الانسان ليست بحركات صادرة من الله تعالى عن ذلك كما يقول المعارف او الجبري بل من الانسان ، ولكنه تعالى له ملك الايجاد وملك التصرف و ملك الاختيار فيه وفي جميع شئونه و حركاته قبلا و معا و بعدا ، لا كما يقول المعتزلي بانقطاع عونه وسلطنته عنه وعن شئونه ، هذا ما اثبته الصادر عن معادن العلم والحكمة صلوات الله عليهم ، و يساعده العقل والوجدان والقطرة والاعتبار والبرهان ، و هو الامر بين الامرين المشهور عنهم عليهم السلام .

ثم ان ما ينسب الى الانسان يتقسم الى ما لا يكون باختياره كالمرض والصحة والموت والحياة وغيرها فيقع له من اسبابه فلا ذم له به ولا مدح ، لكنه تعالى يعوضه في الآخرة بفضل ان كان مما تأذى به و تألم في الحياة الدنيا مع الايمان ، و سيأتي تفصيله انشاء الله تعالى في المسألة الرابعة عشرة ، والى ما يكون باختياره فيقع له باسبابه التي منها الاختيار الذي قدمر بيان انه ذاتي للانسان بل كل قادر ، فيتعلق به التكليف و سيأتي تفصيله انشاء الله تعالى في المسألة الحادية عشرة ، و قد مر في المسألة الخامسة ماله ارتباط بهذا المبحث فلا تغفل عنه .

**قول الشارح :** و قال آخرون انه استدلالى - قد مر بعض ادلة المعتزلة في استناد الارادة الى العبد في المسألة الخامسة ، وذلك يكفي للاستدلال لهذه المسألة . و قال الفخر الرازي في الاربعين : و اما المعتزلة فكلامهم في هذا البحث في غاية البسط الا انه يرجع الكل الى حرف واحد ، و هو انه لولا الاستقلال بالفعل

لكان الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب باطلا ، والجواب ان هذا السؤال لازم عليكم ايضا من ستة اوجه ، ثم عد الستة ، ثم قال : فان قيل هب ان هذا الاشكال لازم على الكل ، فما الحيلة لنا ولهم في دفعه ، قلنا : الحيلة ترك الحيلة والاعتراف بانہ 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 و الحرية في التفكير والرأى و حفظ نورانية الفطرة بالتقوى والاتجاء الى باب العلم والحكمة الذى فتحه الله تعالى و رسوله صلى الله عليه وآله على الامة وامرهم بالاتباع اليه عند تراكم الظلمات و تخالف الاهواء و تشتت الآراء ، و دونك الكلام الكافي الوافى الشافى لهذه المعضلة فيما روى عنهم عليهم السلام فى الكافي والتوحيد والبحار وغيرها فى ابواب الارادة والمشية والاستطاعة ، والقضاء والقدر ، والجبر والتفويض والامر بين الامرين ، والهداية والضلالة والشقاوة والسعادة ، والطينة والميثاق .

**قول الشارح : ضرار بن عمرو -** قال الشهرستاني فى الملل و النحل : الضرارية من الجبرية اصحاب ضرار بن عمرو و حفص الفرد ، و اتفقا فى التعطيل ، و على انهما قالا : البارئ تعالى عالم قادر على معنى انه ليس بجاهل ولا عاجز ، و اثبت الله سبحانه ماهية لا يعلمها الا هو ، الى ان قال : و قالا : افعال العباد مخلوقة للبارئ تعالى حقيقة ، و العبد مكتسبها حقيقة ، و جوزا حصول فعل بين فاعلين الخ ، اقول : كان ضرار فى البصرة قبل ابي الهذيل العلاف المعتزلى ، و كان حفص معاصراً لابي الهذيل ، و كانا من المعتزلة الا انهما خالفاهم فى اشياء منها كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى ، فاشتهرا بالجبر .

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

قال ابن النديم فى الفهرست : النجار ابو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجار و كان حائكا فى طراز العباس بن محمد الهاشمى ، من جملة المجبرة و متكلميهم ، و قد

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

اقول : النجار كان من المعتزلة كضار لكنه انفرد عنهم باشياء ، و كان معروفا بالرازي كما في كتاب اللباب لابن الاثير ، و كان اكثر معتزلة الري و ما حوالها على مذهبه ، و النجارية فرق ثلاث : برغوثية ، زعفرانية ، مستدركة كما في الملل و النحل .

**قول الشارح : و حفص الفرد -** قال ابن النديم في الفهرست : حفص الفرد من المجبرة و من اكبرهم نظير النجار ، و يكنى ابا عمرو ، و كان من اهل مصر ، قدم البصرة فسمع بابي الهذيل ، و اجتمع معه و ناظره فقطعه ابو الهذيل ، و كان اول معتزليا ثم قال بخلق الافعال ، و كان يكنى ابا يحيى ، ثم عد له ستة كتب .

**قول الشارح : ابواسحاق -** قال المحدث القمي رحمه الله تعالى في الكنى و الالقاب : و قد يطلق الاسفراييني على ركن الدين ابي اسحاق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم الفقيه الشافعي المتكلم الاصولي الذي اخذ عنه الكلام عامة شيوخ نيسابور صاحب كتاب اصول الدين و الرد على الملحدين ، يحكى عن صاحب بن عباد انه كان اذا انتهى الى ذكر ابن الباقلاني و ابن فورك و الاسفراييني و كانوا متعاصرين من اصحاب ابي الحسن الاشعري قال لاصحابه : ابن الباقلاني بحر مغرق و ابن فورك صل مطرق و الاسفراييني نار تحرق ، توفي ابواسحاق يوم عاشوراء سنة ٤١٨ (تيج) بنيسابور ثم نقل الى اسفرايين و دفن بها ، و اسفرايين بكسر الهمزة و سكون السين و فتح الغاء بلدة بخراسان من نواحي نيسابور ، انتهى ، و للرجل مع القاضي عبد الجبار المعتزلي في دار صاحب بن عباد قصة مشهورة ، هي ان القاضي دخل دار صاحب فادأ ابواسحاق بالدار فقال تعريضا عليه : سبحان من تنزه عن الفحشاء ، فقال ابواسحاق بلا فصل : سبحان من لا يجرى في ملكه الا ما يشاء ، و الكلامان كلاهما حق و الجمع بينهما هو الامر بين الامرين ، لكن الخصمان اختصموا في ربهم و لم يلحقوا النمط الاوسط اذ لم يفهموا حقيقة الكلامين .

**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 تدخل لها في الفعل .

**قول الشارح :** و تقرير 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 العبد حين الصدور واجب ، وهل عدمه ممكن او ممتنع ، و في صورة الامكان التي تخرج الوجود ايضا عن الوجوب هل يرجح الفاعل احد الطرفين على الآخر مرجح ام لا ، و على فرض لزوم المرجح هل هو اختيار العبد او غيره ، و في صورة كون المرجح اختيار العبد هل اختياره ضروري او غير ضروري ، و في صورة كونه غير ضروري هل ينتهي الى اختيار ضروري او لا ينتهي ، و الاخير لا ذاهب اليه للزوم التسلسل ، و اما سائر الصور فاليها ذاهبون .

فالشعري ذهب الى ان عدم الفعل ممتنع لان وجوب وجوده يستلزم امتناع عدمه ، فاذا امتنع عدم الفعل كان الفاعل مجبورا ، و المصنف تسلم المقدم و منع الاستلزام 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 طرفاء انما هو بالنسبة الى ما قبل الاختيار لاحد طرفيه ، و اما حال الاختيار لاحدهما فواجب ، و رد بان العبد ليس له حال قبل الاختيار لانه اما فاعل او تارك ففي حال الفعل اختار وجوده فيجب وفي حال الترك اختار عدمه فيمتنع ، فاي حال لم يكن له فيه اختيار وداع حتى يتحقق بالنسبة اليه تساوى الفعل عدما ووجودا ، فدايما اما يتم علة الفعل بداعى الفعل فيجب واما يتم علة الترك بداعى الترك فيجب ، و واجب عنه بان الترك لا يحتاج الى اختيار وداع لان الاختيار دائما يتعلق بالفعل لان المراد بهذا الاختيار هو المقارن للإرادة الحادث عند الفعل لا الاختيار

الذاتي، واما الترك فيكفيه عدم الاختيار والداعي ، فذلك قيل ان امثال النهي بصرف الترك من دون دخل لكف النفس .

وتقرير البحث بطريق آخران يقول الاشعري : ان العبد لو كان فاعلا بقدرته واختياره لتمكن من الفعل والترك ، والتالي باطل لانه حال الفعل لا يتمكن من الترك لوجوب الفعل وامتناع الترك وحال الترك لا يتمكن من الفعل لوجوب الترك وامتناع الفعل ، واما بيان اللزوم فان القادر المختار من يصح منه الفعل و الترك ، والجواب منع بطلان التالى ان اريد بالتمكن مطلق التمكن لانه حال الفعل له تمكّن من الترك فى الحال الثانى وحال الترك له تمكّن من الفعل فى الحال الثانى ، وهذا معنى الاستطاعة الثابتة للانسان بالعقل والنقل والوجدان ، ومنع الملازمة ان اريد بالتمكّن من الفعل والترك التمكّن منهما فى حال كل منهما .

والمعتزلى ذاهب الى ان عدم الفعل ممكن ، ويقول تارة الزاما للخصم : ان الفاعل يرجح احدهما على الاخر من دون حاجة الى المرجح كما يقوله الاشعري فى جواب الفيلسفى المطالب له مرجح حدوث العالم فيما لايزال لان الارادة صفة من شأنها الترجيح والتخصيص من دون حاجة الى امر آخر ، واخرى يقول: ان المرجح اختيار العبد ، وهو ضرورى لانه مستقل فيه .

والفيلسفى ذاهب الى ان عدم الفعل ممكن ويقول: ان المرجح لا بد منه ، وهو اختيار العبد، وليس بضرورى لحدوثه، ولكنه لا بد ان ينتهى الى اختيار ضرورى، وهو الاختيار الازلى للواجب تعالى .

والعارف ذاهب الى ان عدم الفعل ممكن و يقول: ان المرجح غير اختيارا لعبد لان الفعل فعل الله والاختيار اختياره فى المظهر الانسانى .

اقول : ان الفعل وجودا وعدما فى كل آن باختيار العبد اختيارا ذاتيا لا يتقك عنه فى آن، فبه يقبل الى الفعل فيختاره فعلا اى يتصف بالاختيار الفعلى ، و يدبر عنه فيتصف باختيار الترك من دون استقلال له فى شىء من وجوده وشؤونه، بل اذا امده الله بعبائه وحوله وقوته .



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

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

**قول الشارح :** ان العبد لو كان موجد الافعال الخ - هذا الكلام مختلس عما نقل من ان الجعد بن درهم جعل في قارورة ماءً وترايا فاستحال دودا وهوام ، فقال لاصحابه : انا خلقت ذلك لاني كنت سبب كونه ، فبلغ ذلك جعفر بن محمد عليهما السلام ، فقال : ليقول كم هي ، وكم الذكران منه والاناث ان كان خلقه ، وكم وزن كل واحد منهن ، وليامر الذي سعى الى هذا الوجه ان يرجع الى غيره ، فانقطع و هرب ، نقله في البحار من كتاب الغرر للسيد المرتضى رضى الله عنه ، والجعد بن درهم كان استاد جهم بن صفوان وكان زنديقا ملحدا مبتدعا ، والعجب من هذا الاستاد البالغ نهاية التفويض وهذا التلميذ البالغ نهاية الجبر ، لعنهما الله ، واما جرى بين الصادق عليه السلام وابن ابي العوجاء على ما روى الصدوق رحمه الله في التوحيد باب حدوث العالم عن مروان بن مسلم قال : دخل ابن ابي العوجاء على ابي عبد الله عليه السلام فقال : اليس تزعم ان الله خالق كل شيء ، فقال ابو عبد الله عليه السلام : بلى ، فقال : انا اخق ، فقال له : كيف تخلق ، فقال : احدث في الموضع ثم البث عنه فيصير دواب ، فاكون انا الذي خلقتها ، فقال ابو عبد الله عليه السلام : اليس خالق الشيء يعرف كم خلقه ، قال له : بلى ، قال : فتعرف الذكر منها من الانثى ، 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 ويتصرف فيه كما يتصرف ، مع انهما لم يكونا فاعلين لتلك الدود والدواب اصلا .

**قول المصنف : ومع الاجتماع الخ -** المراد بالاجتماع اجتماع ارادتين المستتبع لاجتماع تعلقى قدرتين ، لاجتماع قدرتين على شيء من دون ارادته ، و كذا قول الشارح : اجتماع قادرين اى قادرين مرادين ، فلذلك قال المصنف : يقع مراده وقال الشارح فى بيان بطلان التالى : فلانه لو اراد الله الخ لان اجتماع قدرتين بدون التعلق والارادة غير متصور .

**قول الشارح : وهذا هو المرجح -** قال الفخر الرازى فى الاربعين : الحجة الرابعة لو كانت قدرة العبد سالحة للايجاد فاذا اراد الله تسكين جسم و اراد العبد تحريكه فاما ان يقع المرادان اولايقع واحدمنهما وهما محالان ، او يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد وهو ايضا محال لان الله تعالى و ان كان قادرا على ما لانهاية له والعبد ليس كذلك الا ان ذلك لا يوجب التفاوت بين قدرته تعالى و قدرة العبد فى هذه الصورة لان الحركة الواحدة والسكون الواحد ماهية غير قابلة للتقسمة والتفاوت بوجه من الوجوه و اذا كان المقدور غير قابل للتفاوت لم يكن القدرة على مثل هذا المقدور قابلة للتفاوت فيمتنع ان يكون قدرة الله تعالى على ايجاد هذه الحركة اقوى من قدرة العبد على ايجاد السكون .

اقول : تعالى الله عما قال و ويل للذين هذا امامهم وليضحك الثكلى من استدلاله بعدم التفاوت بين الحركة والسكون وعدم قبولهما القسمة على عدم التفاوت بين قدرتي القادرين المرادين لهما مع ان عدم قبول القسمة والتفاوت فى الحركة غير معقول .

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

**قول الشارح : والا لزم التسلسل -** اى فى الحدوثات على فرض تحقق الحدوث فى الخارج لان لكل حدوث حدث فى الخارج حدوثا و له حدوث و هكذا الى غير النهاية .

**قول الشارح : وانما يؤثر فى الماهية -** اى يجعلها جعللا بسيطا على القول باصالتها او فى الوجود على القول باصالته .

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

**قول المصنف : والسمع متأول الخ -** اقول : كل ما تمسك به المعتزلة من السمع لمدعاهم فانما هو يفيد نفى الجبر لا اثبات التفويض ، و كل ما تمسك به الاشاعرة منه لمدعاهم فانما يفيد نفى التفويض لا اثبات الجبر .

### المسألة السابعة

#### ( فى المتولد )

هذه المسألة فرع المسألة السابقة فان من انكر استناد الافعال المباشرة الى العباد كالاشعري ينكر استناد الافعال المتولدة ايضا بطريق اولى ، و اما القائلون باستناد الافعال المباشرة اليهم فبعضهم كمعمر والنظام و ثمامة تحاشوا عن استناد المتولدات اليهم .

**قول الشارح : الافعال تنقسم الخ -** اعلم ان الحكماء قسموا الافعال بتقسيمات الى اقسام مذكورة فى كتبهم ، و اما المتكلمون فقسموا الفعل الى ما ليس فى محل و سموه المخترع ، و هو الجسم و الى ما حدث فى الجسم ، والثانى الى المباشر و المتولد ، و المباشر هو الفعل الحادث فى الجسم اولا بلا واسطة فعل آخر ، و المتولد ما يحدث بسبب فعل آخر سواء كان فى محل الفعل الاول او فى جسم آخر كالميل المسمى عند المتكلمين بالاعتماد الذى يحدث فى الحجر الهابط و يحدث بسببه الحركة فى الحجر

و كالتوة الحادثة في العضلة المتولدة منها حركة العضو و كالحركة الحادثة في المفتاح بسبب حركة اليد و كتحريك الشجرة المتولد منها قطع الثمرة من العنق 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 ، فالتخصيص للإشارة الى ان النزاع هنا في المباشر والمتولد 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 الحركة من الجسم الذي خلقه ، ولا يخفى ان ذلك كله على مبنى المتكلمين من ان ما خلقه الله تعالى ليس الا الاجسام و ما فيه من الاعراض ، وفيه نظر بل منع .

**قول الشارح :** و قال معمر - قال الشهرستاني : الفرقة السادسة من المعتزلة المعمرية اصحاب معمر بن عباد السامي ، و هو من اعظم القدرية فرية في تدقيق القول بنفى الصفات و نفي التقدير خيره و شره من الله تعالى و التكفير 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 طبعاً كالنار التي تحدث الاحراق ، و اما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون الخ ، توفي معمر سنة ٢٢٠ ، وفي ضبط الاسم قال ابن الاثير في اللباب : انه بفتح الميمين بينهما عين ساكنة وفي آخره راء .

**قول الشارح :** لافعل للعبد الا الارادة الخ - تفصيل مذهبه هذا انه قال على ما في الملل والنحل : ليس للانسان فعل سوى الارادة مباشرة ولامتولدا ، و افعاله التكليفية من القيام والقعود والحركة والسكون في الخير والشر كلها مستندة الى ارادته لاعلى طريق المباشرة و لاعلى طريق التوليد ، و هذا عجيب ، غير انه بنى ذلك على مذهبه في حقيقة الانسان ، و هو عنده ما هو عند الفلاسفة من انه جوهر قائم بنفسه ، لامتحيز ولاممكن ، تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ، فميز بين افعال النفس التي

هي الإنسان عنده و بين القالب الذي هو جسده ، فقال: فعل النفس هو الإرادة فحسب، وما سوى ذلك من الحركات و السكنات والاعتمادات فهي من فعل الجسد ، فنفي ان يكون هذه الأفعال للنفس بالمباشرة أو التوليد ، بل للجسد باحدهما .

**قول الشارح : الإالفكر - الظاهر ان هؤلاء احتذوا حذاء معمر ، لكنهم جعلوا الفكر مكان الإرادة .**

**قول الشارح : شيء مناسب في الجملة -** أي جار في البدن جرياً ما ، قال الشهرستاني : والنظام وافق الفلاسفة في قولهم ان الإنسان في الحقيقة هو النفس والروح ، والبدن آلتها وقالبها ، غير انه تقاصر عن ادراك مذهبهم فمال الى قول الطبيعيين منهم: ان الروح جسم لطيف مشابه للبدن مداخل للقلب باجزائه مداخله المائية في الورد والدهنية في السمسم والسمنية في اللبن ، وقال : ان الروح هي التي لها قوة و استطاعة و حياة ومشية ، وهي مستطبعة بنفسها ، والاستطاعة قبل الفعل.

**قول الشارح : حركات القلب -** أي أفعاله لا بمعنى التقلية كحركات الاجسام .

**قول الشارح : منفصلاً عن الجملة كالكتابة الخ -** أي منفصلاً عن جملة الروح والبدن ، وهو الأفعال التوليدية للإنسان ، فانه قال : ان ما حدث خارجاً عن جملة الإنسان الذي هو محل قدرته على أفعاله خارج عن قدرته فليس فعله فهو فعل الله تعالى كما قال ثمامة ، لكنه لا يسند ذلك الى الله تعالى ايضاً ، بل يقول : لا فاعل له اصلاً .

**قول الشارح : وقال ثمامة -** قال ابن النديم في تكملة الفهرست : ابو بشر ثمامة بن اشرس النميري من بني نمير ، نبيه من جلة المتكلمين المعتزلة ، كاتب بليغ ، وبلغ من المأمون منزلة جليلة ، و اراده على الوزارة فامتنع ، الى ان قال : و بلغ المأمون انه لا يقوم لطاهر بن الحسين ، ويقوم لابي الهذيل ويأخذ ركابه حتى ينزل ، فساله عن ذلك فقال : ابو الهذيل استأدى منذ ثلاثين سنة ، وقال ابن الاثير في اللباب: ابو معن ثمامة بن اشرس النميري ينسب اليه طائفة من المعتزلة الذين يقال لهم الثمامية

وهو من المعتزلة البصريين ، ورد بغداد واتصل بالرشيد وغيره من الخلفاء ، وله اخبار يحكيها عنه الجاحظ ، ومن مذهبه ان اكثر اليهود و الزنادقة الدهرية يصيرون في القيامة ترابا ولا يدخلون جنة ولا ناراً ، وكذلك قوله في اطفال المؤمنين ، انتهى ، توفي ثمانية 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 -** اى لاعلى انا فاعلون للمتولد لانه ضرورى والضروريات لا يجوز الاستدلال عليها لانه تحصيل للحاصل .

**قول الشارح : نعم يجوز الاستدلال الخ -** فيه نظر لان الاستدلال هو تحصيل المطلوب المجهول بالمقدمات المعلومة ، وبعبارة اخرى هو ايجاب العلم بشيء العلم بشيء آخر مع كون العلم ملحوظا آليا ومعنى حرفيا لا بالاستقلال ، والدلالة هي اقتضاء العلم بشيء العلم بشيء آخر ، والمعلوم بالضرورة كما هو منكشف عند النفس من دون مقدمات استدلالية منكشف عندها بوصف انه ضرورى غير محتاج اليها ، نعم يجوز اللفظ والتنبيه عليه لانه يمكن الغفلة عن الوصف كما يمكنها عن الموصوف كما يمكن عدم العلم بمعنى الضرورة تصورا .

**قول الشارح : مشروط بالعلم -** لفظة بالعلم في العبارة من زيادة المساخ لان الدور على زعمه بين حسن المدح والذم و بين استناد المتولد اليها على ما فعل الجماعة ، ويشهد بالزيادة قوله : فلوجعلنا الاستناد اليها ، ثم مع ذلك ان الدور ليس يلزم لان 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 بانه مستند اليه ، ثم ان المصنف لم يخالف طرز استدلال تلك الجماعة لان اقتضاء العلم هو الدلالة كما قلنا آنفا فكانه قال : وحسن المدح والذم على المتولد يدل على اضافته اليها ، والعجب انه قال في نهج الحق : وحسن المدح والذم فرع

على العلم بالصدور عنا ، والامر على العكس كما هو صريح المصنف هنا الا ان اراد القرعية بحسب الثبوت لا الاثبات .

قول المصنف : لاحق - اى لاحق بالفعل المتولد ، فلا ينافى امكانه المصحح لتعلق القدرة به ، وهذا نظير كلامه في المسألة السابقة : والوجوب للداعى الخ ، و اشار الشارح رحمه الله الى هذا التنظير بقوله : كما ان الفعل يجب الخ .

قول الشارح : هذا جواب عن اشكال الخ - بل اتاه الاشاعرة بصورة الاستدلال على مدعاهم في كتبهم .

قول الشارح : بالقدرة المصححة - اعلم ان الامكان الذاتى فى الفعل مصحح لتعلق قدرة ما به ، وقدرة الفاعل مصححة للامكان النسبى فى الفعل ، والفرق بينهما قد ذكر فى المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول .

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

قول الشارح : وان 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 الملقى فلم وجب الدية على الملقى .

### المسألة الثامنة

#### ( فى القضاء والقدر )

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

لخروجهما عنه ، و الجواب ان للقضاء و القدر معاني يحمل ما ورد في الآيات و الاخبار على ما يوافقها الأدلة القطعية على بطلان الجبر ، لاعلى معنى الخلق ليلزم منه الجبر .

اعلم ان الصدوق رحمه الله نقل عن بعض اهل العلم في كتاب التوحيد معاني عشرة للقضاء الوارد في كتاب الله تعالى ، منها هذه الثلاثة ، و ذكر في كتب اللغة للقدر مصدرا و اسما للمصدر و غيرهما اكثر من عشرين معنى ، و للقضاء كذلك قريبا من عشرين معنى ، و الحكماء فسروا القضاء بوجود الاشياء في العالم العقلي مجملة ، و القدر بوجودها مفصلة في الاعيان ، راجع الفصل الحادى و العشرين من النمط السابع من الاشارات و غيره ، و قد ورد في الاحاديث المروية عن معادن العلم و الحكمة و اهل بيت الوحي صلوات الله عليهم تفسير القدر و القضاء على خلاف ذلك ، يراجع الطالب الكافى و التوحيد و البحار و غيرها .

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

**قول الشارح :** الاصبع بن نباتة - قال الشيخ الطوسى رحمه الله في الفهرست: الاصبع بن نباتة رحمه الله كان من خاصة امير المؤمنين عليه السلام و عمر بعده و روى عهد مالك الاشرى الذى عمده اليه امير المؤمنين عليه السلام لما و لاه مصر ، و روى وصية امير المؤمنين عليه السلام الى ابنه محمد بن الحنفية الخ ، و هو يدعى بالماجاشعى التميمى الحنظلى الكوفى ، و كان من شرطة الخميس لامير المؤمنين عليه السلام ، و هو الذى حمل سلمان على سريره الى المقابر لما اراد ان يكلم الموتى و اعان امير المؤمنين عليه السلام على غسله .

**قوله :** و هم قدرية هذه الامة - قد ورد في الاحاديث عن النبي صلى الله عليه وآله و الائمة الطاهرين عليهم السلام ذم القدرية ، و اطلق هذا الاسم في الاحاديث على المجبرة كما في هذا الحديث ، و على المفوضة كما في حديث رواه الصدوق رحمه الله في باب القضاء و القدر من التوحيد عن علي بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال : سألته



عن الرُّقِّي اتدفع شيئاً من القدر ، فقال : هي من القدر ، و قال عليه السلام : ان القدرية مجوس هذه الامة ، وهم الذين ارادوا ان يصفوا الله بعدله فاخرجوه من سلطانه ، وفيهم نزلت هذه الآية : يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر انا كل شيء خلقناه بقدر .

و الظاهر ان اطلاق القدرية على المجبرة باعتبار استناد الافعال عندهم الى تقدير الله تعالى فقط ، و على المفوضة باعتبار استنادها عندهم الى تقدير انفسهم فقط .  
**قوله : وهو الامر من الله تعالى والحكم الخ -** هذا و الاستشهاد بالآية في كلامه عليه السلام دليل صريح على ان مراده عليه السلام معنى الالزام و هو احد المعاني المذكورة في المتن ، فما اقبل قول القوشجي و عناده و تعاميه بعد ذكر هذا الحديث : ان هذا الحديث لا يوافق شيئاً من المعاني المذكورة في المتن فاي مراده للتأييد محل تأمل .

**قوله : و هو يقول -** هذا الحديث مشهور بين الفريقين مذكور في الكتب ، وقد ذكره الصدوق رحمه الله في التوحيد باسناد اربعة ، فيه ابيات اخرى بعد البيتين هي هذه :

فليس معذرة في فعل فاحشة	قد كنت راكبها فسقا و عصيانا
لالا ولا قائلا ناهيه اوقعه	فيها عبت اذا يا قوم شيطانا
فلا احب ولا شاء الفسوق ولا	قتل الولي له ظلما و عدوانا
اني يحب و قد صحت عزيمته	ذوالعرش اعلن ذلك الله اعلانا

**قول الشارح : ابو الحسن البصري -** هو ابو الحسين البصري المذكور آراءه كثيراً في هذا الكتاب ، و ابو الحسن كما في كثير من النسخ من خطأ النساخ .

**قول الشارح : محمود الخارزمي -** هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخارزمي المعروف بالزمخشري صاحب تفسير الكشاف ، ولد يوم الاربعاء السابع والعشرين من شهر رجب سنة سبع و ستين و اربعمائة بزمخشري من قري خوارزم و توفي ليلة عرفة سنة ثمان و ثلاثين و خمسمائة بجز جانية خوارزم بعد رجوعه من مكة ،

كان على مذهب الاعتزال في الاصول و له على ما حكى عن ترجمته المطبوعة في الجزء  
الاخير من الكشاف :

اذا سالوا عن مذهبي لم ابح به	واكتمه كتمانته لى اسلم
فان حنفياً قلت قالوا بانه	يبيع الطلاوهو الشراب المحرم
وان مالكياً قلت قالوا بانى	ايبح لهم لحم الكلاب و هم هم
وان شافعيًا قلت قالوا بانى	ايبح نكاح البنت والبنت تحرم
وان حنبليًا قلت قالوا بانى	ثقبيل حلولى بغيض مجسم

#### المسألة التاسعة

### ( فى الهدى والضلالة )

قول المصنف : والهدى مقابل له - تقابل العدم والملكة بالاضافة الى الله تعالى و من تصدى لهداية الخلق من قبله لان اضلاله تعالى هو عدم هدايته لمن لم يكن له اهليتها وقابليتها لانه فعل يوجب الضلالة فيه لانه قبيح ، و تقابل التضاد بين هداية ارباب الهداية و اضلال المضلين من الجن والانس حيث ان هدايتهم ان لم تقع فى محل لعدم القابلية وقع فيه اضلال المضلين اى فعل يوجب الضلالة ثم اعلم ان الهداية هى جعل ما يتمكن به الموجود ان يسلك سبيل كماله و يصل غايته ، و الاضلال بعدم هذا الجعل او بمانع عن هذا السلوك ، و للهداية من الله تعالى ست مراحل :

الاولى هداية التكوين و هى 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 فى لجج البحار و ما فى لجج الاشجار و المفاوز

والقفار وفهم بعضها عن بعض منطقتها وما تفهم به اولادها عنها ونقلها الغذاء اليها ، وكاهتداء الشمس والقمر والنجوم في مسيرها صيفا وشتاء ، اوجاً وحضياً وغيرها ، وكاهتداء الملائكة الى ما امروا به من التدبير والنزع والقاء الذكر والتزل بالامر وغيرها ، ولا يشذعن هذه الهداية موجود فانه تعالى خلق ما خلق ودبر امره ، والضلالة في هذه المرحلة بالاعدام او بالتصادم وهو في السفليات لانه تعالى لا يسلك بموجود على خلاف ما خلق له ويصلح به ، والى هذه الهداية الاشارة بقوله تعالى : قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى ، وبقوله تعالى : الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى ، وفي الروايات لها شواهد وبيانات .

المرحلة الثانية هداية العقل فانه تعالى كرم بالعقل الهادي المنير بعض خلقه من العالين والسافلين ، ومعلوم ان لواجد العقل كما ليس لفاقد ، ويهتدى به الى امور لا يهتدى هو اليها ، والضلالة في هذه المرحلة بعدم اعطاء العقل كالنبات والحيوان او بزواله بافة كالمجنون الآدمي ، ولكنه ليس بقبيح اذ ليس فيه منع استحقا مع ان المجنون لا يكلف بشيء ويعود عاقلاً يوم المعاد ، او بعدم الجرى على مقتضاه ومستدعاه اختياراً وهذا من العبد ، واليه الاشارة بقوله تعالى : اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون ، وبقوله تعالى : ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون انهم الا كالانعام بل هم اضل سبيلاً .

المرحلة الثالثة هداية الدعوة بالرسل والكتب والاصياء والعلماء ، وهي عامة لكل عاقل له داع على خلاف داعي العقل من الجن والانس وغيرهما ان كان ، سواء قبل الدعوة ام لم يقبل ، والضلالة في هذه المرحلة من العبد فحسب لعدم جريه على ما اوجب عليه العقل من الفحص عن احوال الداعي والنظر في دعوته وما يقرب بها من البيئات والمعجزات وترك العناد واللجاج في قبالة ، واليه اشير بقوله تعالى : فان لم يستجيبوا لك فاعلم انما يتبعون اهوائهم ومن اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ان الله لا يهدي القوم الظالمين .

المرحلة الرابعة هداية التشريع وهي جعل الاحكام والاداب والسنة 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 وتكليف ، و ان شئت فقل من الله باعتبار انه تعالى لا يهدى العبد في هذه المرحلة بالجبر والالغاء 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 الهداية بالالغاء نقض لغرضه تعالى ، و اليها اشير بقوله تعالى : الم ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين ، وبقوله تعالى : و اذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون .

المرحلة الخامسة هداية اللطف ، وهي خاصة بمن اعتنى والتزم باحكام التشريع وسننه وراعى طريقة التقوى حق رعايته ، فان الله تعالى يحمي عبده الصالح المجتنب عما يسخطه ويكرهه عن مضار الدنيا و يجنبه عن مضلات الفتن و يلطف به الطافا ظاهرة او خفية حتى يخرج من الدنيا سالما دينه راضيا عنه ربه ، 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 ارسله و انبيائه اذ ليس له اهلية ذلك ، و ان شئت فقل من العبد باعتبار انه حرم نفسه عن هذه الهداية بترك الاهتداء في المرحلة السابقة ، و اليها الاشارة بقوله تعالى : اهدنا الصراط المستقيم ، و بقوله تعالى : اولئك على هدى من ربهم و اولئك 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 يضل اعمالهم سيديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عرفها لهم ، و في قوله تعالى : ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم ، وهذه من الله تعالى باعتبار ومن العبد باعتبار كالمرحلة الخامسة .

ثم ان الهداية فى كل مرحلة متوقفة على التى قبلها ، فان امتنع العبد فى مرحلة عن القبول كان القبول فيها باختياره لم يتحقق الهداية من الله تعالى فى المراحل المتأخرة مع ان الهداية فى كل المراحل منه تعالى ، فاذا لم يهد الله فقد ضل لان من يهدى الله فهو المهتدى و من لم يهده و يضلله فليس له ولى مرشد من دون الله تعالى ، فكل ما فى القرآن من اسناد الاضلال اليه تعالى و عدم هدايته للظالمين والكافرين و الفاسقين فيحمل على واحدة من المراحل الثلاث الاخيرة لسوء اختيار العبد فى المرحلة الثانية او الثالثة او الرابعة .

ثم ان المعانى الثلاثة للهداية المقابلة لمعانى الاضلال الثلاثة فى كلام المصنف تنطبق على المراحل الثلاث الاخيرة ، والاخير من معانى الاضلال فى كلامه ينطبق على المرحلة الاخيرة ، والفرق بين الاشارة الى الخلاف و فعل الضلالة ان الاول يكون الضلالة بفعل الضال نفسه و ان كان جعل المقدمات او بعضها من الغير والثانى يكون الضلالة من فعل الغير فيه، و الاشارة ذهبوا بناء على اصلهم الى ان الضلالة فى العبد تكون من قبيل الثانى اى يخلق الله تعالى الضلالة فى العبد ، و قد بينا ان الاضلال من الله تعالى هى عدم الهداية فى اى من المراحل لعدم القابلية لا انها فعل الضلالة الا فى المرحلة الاخيرة فانها الاهلاك والعقاب و كان ذلك حقا على العبد لسوء اختياره فى بعض المراحل السابقة ، لكنها فى هذه المرحلة ايضا عبارة عن عدم الهداية بالنظر الفلسفى .

**قول الشارح : فالله تعالى نصب الخ - هذا اشارة الى المرحلة الثالثة والرابعة .**

**قول الشارح : وفعل الهداية الضرورية الخ - هذا اشارة الى المرحلة الثانية.**  
**قول الشارح : ولم يفعل الايمان فيهم - خلافا للاشاعة حيث قالوا :**  
 ان الله تعالى يخلق الايمان والهداية فى العبد كما يخلق الكفر والاضلال فيه .

**قول الشارح : فمعانى الهداية صادقة الخ - اى فمعانى الهداية الثلاثة المذكورة فى المتن صادقة فى حقه تعالى ، لكن الثانى منها انه ليس به معنى ان الله تعالى**

يخلق الهداية في العبد، بل يجعل مقدمات الاهتداء من العقل والانباء والكتب والاصياء وغير ذلك حتى يهتدى العبد بجريه طبقا لتلك المقدمات .

**قول الشارح :** و اذا قيل انه تعالى الخ - قد علمت ان فعل الهداية من الله تعالى في جميع المراحل الست ، لكن القبول في بعضها يتوقف على اختيار العبد كما بينه الصادق عليه السلام في حديث رواه الصدوق في التوحيد باب التعريف والبيان عن بريدين معاوية العجلي عن ابي عبدالله 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 فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى .

**قول الشارح :** و قول موسى عليه السلام الخ - ذكر الصدوق في التوحيد في باب القضاء والقدر والفتنة ان الفتنة على عشرة اوجه ، و جه منها الضلال ، و اتى بشواهد من الآيات للتسعة الباقية ، و ذكر اللغويون قريبا من ثلاثين معنى للفتنة عدة منها متقاربة ، و الشارح اتى بهذا الكلام جوابا لتمسك الاشاعرة بهذه الآية لمدعاهم .

### المسألة العاشرة

#### ( في انه تعالى لا يعذب الاطفال )

بل مطلق غير المكلف كما هو عنوان كلام المصنف ، بل كل من لم يتم عليه الحجة عقلا او نقلًا من دون تقصير من نفسه فيه سواء كان مكلفا او غير مكلف لتبجح ذلك عقلا و لروايات في هذا الباب ، منها ما رواه الصدوق في التوحيد باب التعريف والبيان عن ابن الطيار عن ابي عبدالله عليه السلام قال : ان الله عز وجل احتج على الناس بما آتاهم و عرفهم ، و منها ما رواه هناك عن عبدالاعلى بن اعين قال : سألت ابا عبدالله عليه السلام عن من لم يعرف شيئا ، هل عليه شيء ، قال : لا ، و منها ما رواه هناك عن

ابى الحسن زكريا بن 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 الحجية ، قال القاضى السعيد التستري رحمه الله في حاشية احتقاق الحق في مبحث انه تعالى ليس بجسم : اختلف في الحشوية فقيل باسكان الشين لان منهم المعجمة والمجسمة محشو ، والمشهور انه بفتحها نسبة الى الحشاء لانهم كانوا يجلسون امام الحسن البصرى في حلقة فوجد في كلامهم رويًا ، فقال : رووا هؤلاء الاحشاء الحلقة اى جانبها ، والجانب سمي حشاء ومنه الاحشاء اجوانب البطن ، كذا في شرح منهاج الاصول للاسوى المصرى ، انتهى .**

**قول الشارح : يعذب اطفال المشركين - هنا قصة بين الاشعري و استاده المذكورة في حاشية مقدمة الشوارق ، هي ان الشيخ ابا الحسن الاشعري قال لاستاده ابى على الجبائى : ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا ، فقال : ان الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب ، قال الاشعري : فان قال الثالث : يارب لم امتنى صغيرا و ما ابقيتنى لا كبير 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 لم تمتنى صغيرا لثلا اعصى فادخل النار ، فما ذا يقول الرب فبهت الجبائى ، و ترك الاشعري مذهبه .**

اقول: مذهبنا في الاطفال والمجانين وغيرهم مدن لم يتم عليهم الحججة في الدنيا مارواه الصدوق في التوحيد باب الاطفال و عدل الله عز وجل فيهم عن زرارة بن اعين ، قال : رأيت ابا جعفر عليه السلام صلى على ابن لجعفر عليه السلام صغير و كبير عليه ، ثم قال : يا زرارة ان هذا و شبهه لا يصلى عليه ، ولولا ان يقول الناس : ان بنى هاشم لا يصلون على الصغار ما صليت عليه ، قال زرارة : فقلت : فهل سئل عنهم رسول الله صلى الله عليه وآله ، قال : نعم قد سئل عنهم فقال : الله اعلم بما كانوا عاملين ، ثم

قال: يازرارة اتدرى ما قوله: الله اعلم بما كانوا عاملين، قال: فقلت: لا والله، فقال: لله عز وجل فيهم المشية، انه اذا كان يوم القيامة احتج 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 يحتج الله عز وجل عليهم يوم القيامة، فيبعث الله اليهم رسولا و يخرج اليهم نارا فيقول لهم: ان ربكم يامركم ان تثبوا فى هذه النار فمن وثب فيها كانت عليه بردا وسلاما و من عصاه سيق الى النار، و روى فى البحار عن الكافى عن العدة عن سهل عن غير واحد رفعه انه سئل عن الاطفال، فقال: اذا كان يوم القيامة جمعهم الله واجج نارا و امرهم ان يطرحوا انفسهم فيها، فمن كان فى علم الله عز وجل انه سعيد روى نفسه فيها و كانت عليه بردا وسلاما، و من كان فى علمه انه شقى امتنع فبأمر الله تعالى بهم الى النار، فيقولون: ياربنا تأمرنا الى النار و لم يجرع علينا القلم؟ فيقول الجبار: قد امرتكم مشافهة فلم تطيعونى فكيف لو ارسلت رسلى بالغيب اليكم، و نظائر الحديث كثيرة باسناد صحيحة فى الكافى والتوحيد وغيرهما.

قال الصدوق رحمه الله فى الخصال: ان قوما من اصحاب الكلام ينكرون ذلك و يقولون: انه لا يجوز ان يكون فى دار الجزاء تكليف، و دار الجزاء للمؤمنين انما هو الجنة، و دار الجزاء للكافرين انما هى النار، و انما يكون هذا التكليف من الله عز وجل فى غير الجنة والنار فلا يكون كلفهم فى دار الجزاء، ثم يصيرهم الى الدار التى يستحقونها بطاعتهم او معصيتهم، فلا وجه لانكار ذلك، و لا قوة الا بالله، انتهى.

ثم ان ما ورد فى بعض الاخبار من ان اولاد المشركين و الكفار مع آبائهم فى النار مطلق يقيد بما لم يمتثل امر دخول النار فى القيامة كما ان هذا التكليف يخص بغير اطفال المؤمنين، و امامهم فيلحقون بابائهم من دون هذا التكليف تكريما لهم على ماورد فى اخبار صحيحة، منها ما رواه فى البحار عن الفقيه فى الصحيح عن الحسن بن محبوب عن على بن رئاب عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ان الله تبارك و تعالى يدفع الى ابراهيم و سارة اطفال المؤمنين يغذونهم بشجرة فى الجنة لها اخلاف



كخلاف البقر في قصر من الدر، فاذا كان يوم القيامة البسوا واطبوا واهدوا الى آباءهم، فهم ملوك في الجنة مع آباءهم، وهو قول الله تعالى: والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم .

والحاصل ان اطفال المؤمنين يلحقون بآبائهم ، وغيرهم يكلفون بدخول تلك النار فمن عصى فهو في النار ومن اطاع فهو في الجنة، وقد ورد في بعض الاخبار ان هؤلاء خدم اهل الجنة ، بخلاف اطفال المؤمنين فانهم ملوك فيها .

**قول الشارح :** ويلزم الاشاعة تجويزه - لانهم على اصلهم يجوزون كل قبيح على الله تعالى، وان كانوا في المسألة على اقوال ثلاثة، قال المجلسي رحمه الله في البحار باب الاطفال : قال النووي في شرح صحيح المسلم : اختلف العلماء فيمن مات من اطفال المشركين ، فمنهم من يقول : هم تبع لآبائهم في النار ، ومنهم من يتوقف فيهم ، والثالث وهو الصحيح الذي ذهب اليه المحققون انهم من اهل الجنة ، واستدلوا باشياء الخ .

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

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

**قول الشارح :** انا نستخدمه - اى بالاسترقاق، وصورة الاستدلال ان العقوبة بالاذنب لو كانت قبيحة لقبح منا استخدام اطفال الكفار بالاسترقاق لان الاستخدام عقوبة لهم والتالى باطل بالاجماع ، والجواب ان الخدمة وان كان الطفل يتألم ويتأذى بها لكنها ليست عقوبة له اذ ليس كل الم ومشتقة عقوبة ، بل ذلك احسان اليه في الواقع لتسببه به لدخوله في الاسلام بعد بلوغه .

**قول الشارح :** نعم استخدامه عقوبة لاييه - كما اذا استرقت نفسه ، مع

ان النظر الاصلى ما قلنا .

قول الشارح : و امتحان له - اى محنة و ابتلاء له .

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

قول الشارح : والجواب ان المنكر الخ - توضيحه ان تبعية طفل الكافر فى بعض الاحكام لابييه فى الدنيا لا تستلزم التبعية فى جميع الاحكام على ان القياس مع الفارق لان التبعية فى تلك الامور لا تستلزم قبيحاً بخلاف التبعية فى التعذيب فى الآخرة بلا عصيان فان ذلك قبيح كما قلنا .

#### المسألة الحادية عشرة

( فى حسن التكليف و بيان ماهيته و وجه حسنه و جملة من احكامه )

قول الشارح : التكليف مأخوذ الخ - يقال : كلفت الامر على صيغة الثلاثى و تكلفته اى حملته و ارتكبه على مشقة ، و التكليف فى اللغة هو الحمل و البعث على الفعل الشاق .

قول الشارح : وحده انه ارادة الخ - كلمات العلماء فى تحديد التكليف و فى انهم ساق للحكم التكليفى ام لا فى كتب الكلام و الاصول مختلفة . قال الشارح العلامة فى التهذيب : البحث السادس المندوب ليس مأموراً به لان الامر للوجوب وهو يضاد الندب ، نعم هو تكليف ، و الاباحة ليس تكليفاً لانتفاء الطلب فيه ، و لا يقع التكليف الا بفعل ، فالملطوب فى النهى كفى النفس عن الفعل ، و الفعل حالة وجوده واجب فلا يقع التكليف به خلافاً للاشعرى .

وقال محشى التهذيب : زعم ابواسحاق ان المباح داخل تحت التكليف ، وخالفه الباقر لان التكليف بالشىء يستدعى كونه مطلوباً و لا بد فيه من ترجيح الجانب المطلوب

على الآخر ولا ترجيح لاحد طرفي المباح على الآخر .  
 وقال في اوائل التهذيب في بيان الحكم الشرعي : الحكم خطاب الشرع المتعلق  
 بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع ، والاقتضاء قد يكون للوجود مع المنع  
 من النقيض فيكون وجوبا ولامعه فيكون ندبا ، وقد يكون للعدم مع المنع من النقيض  
 فيكون حراما ولامعه فيكون مكروها ، والتخيير الاباحة ، والوضع كالحكم على  
 الوصف بكونه شرطا او سببا او مانعا ، وربما رجح بنوع من الاعتبار الى الاول .

وقال فيه بعد فصول : الخطاب هو الكلام المقصود به الافهام .  
 وقال ابو حامد الغزالي في المستصفى من علم الاصول في الفن الاول من القطب  
 الاول : ان الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع اذا تعلق بافعال المكلفين .

وقال فيه في اواخر الفن الثاني : فان قيل فالمباح هل يدخل تحت التكليف  
 وهل هو من التكاليف ، قلنا : ان كان التكليف عبارة عن طلب ما فيه كلفة فليس ذلك  
 في المباح ، وان اريد به ما عرف من جهة الشرع اطلاقه و الاذن فيه فهو تكليف ،  
 وان اريد به انه الذي كلف اعتقاد كونه من الشرع فقد كلف ذلك لكن لا ينقس الاباحة  
 بل باصل الايمان ، وقد سماه الاستاذ ابو اسحاق رحمه الله تكليفا بهذا التأويل الاخير ،  
 وهو بعيد مع انه نزاع في الاسم .

وقال المنيد رحمه الله في اوائل المقالات في الصفحة السابعة والستين : ان التكليف  
 انما هو الزام ما يثقل على الطباع ويلحق بفعله المشاق .

وقال الالهيجي في كوهي مراد : التكليف ويقال له الحكم ايضا خطاب الهى  
 متعلق بافعال العباد من حيث الاتصاف بالحسن والقبح على سبيل الاقتضاء او التخيير ،  
 والمراد بالاقتضاء هو الطلب والطلب اما متعلق بالفعل واما بالترك والتخيير تسوية  
 بين الفعل والترك .

وقال الشيخ بهاء الدين العاملي في زبدة الاصول : الحكم الشرعي طلب الشارع  
 من المكلف الفعل او تركه مع استحقاق الذم بمخالفته وبدونه او تسويته بينهما لوصف  
 مقتضى لذلك .

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

وقال الشيخ الطوسي رحمه الله في التبيان في سورة البقرة : يقال كلف وجهه كلفا ، وبخده كلف اي اثر ، و الكلف بالشيء الايلاع به لانه لزوم يظهر اثره عليه ، و كلف كلفا اذا احب ، و تكلف الامر تكلفا تحمله ، و كلفه تكلفا الزمده ، 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 نديه والارادة شرط ، وقال قوم : التكليف هو تحميل ما يشق في الامر والنهي ومنه الكلفة وهي المشقة ، و تكلف القول اي تحمل ما فيه المشقة حتى اتى على ما ينافره العقل :

وقال في سورة المؤمنون : التكليف تحميل ما فيه المشقة بالامر والنهي والاعلام ، وهو ماخوذ من الكلفة في الفعل ، والله تعالى مكلف عباده تعريضهم للنفع الذي لا يحسن الابتداء بمثله وهو الثواب .

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

وقال في موضع آخر في تفسير لا يكلف الله الخ : اي لا يامر و لا ينهى احدا الا ما هو له مستطيع .

و قال في الاعراف : التكليف من الله سبحانه هو ارادة ما فيه المشقة من الكلفة التي هي المشقة اي لانزاه نفسا الاقدر طاقتها وما دونها .

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

وقال في شرحه : قيد مشق ليخرج بذلك ما لا مشقة فيه من الافعال لان التكليف لا يتحقق بدونها لانه لغة مشتق من الكلفة وهي المشقة و لهذا لم يتحقق التكليف بالمستلذات الشهوية ، ثم قال : انقات : وردا التكليف بما ليس بمشق كالاكل من الهدى

ونكاح الحليلة وكالتسبيحة الواحدة ، قلت : يريد بالمشق ما يستلزم جنسه المشقة ولا اعتبار بالأشخاص ، والتكليف من حيث جنسه مشق وان كان باعتبار اشخاصه قديقع فيها ما ليس كذلك ، او نقول : ان هذه الافعال اذا لم يلاحظ فيها الطبيعة بل انما فعلت بملاحظة الامر تحققت المشقة بفعلها خصوصا اذا روعى فيها تحقق الاخلاص الواجب في جميع الطاعات فان تحققه فيها في غاية الصعوبة لكونها افعالا ملائمة للطبع ، واما استلذاذ اهل الله المقبلين على اوامره غاية الاقبال بخدمة معبودهم وكون ذلك لا ينافي طباعهم فطور وراء طور التكليف .

اقول : اخذ المشقة في حد التكليف لكونها اصلا في اللغة غير صحيح مع انك قد عرفت من كلام الشيخ الطوسي رحمه الله ان الاصل لا ينحصر في ذلك ، بل ياتي بمعنى المحبة وظهور الاثر والايلاج بالشيء ، ومن الممكن ان يكون التكليف ماخوذاً من الكلف بمعنى المحبة ، ويكون تكليف الشارع بالافعال تحبيبه اليها وترغيبها كما قال تعالى : وحبب اليكم الايمان ، وهذا المعنى يقوى في المندوب والمكروه اذ ليس فيهما الزام فعلا او تركاً ، وعلى كل فاخذ كون الفعل المكلف به شاقا في معنى التكليف ليس مما ينبغي خصوصا في المطلوب تركه اذ ليس في الترك مشقة ، والقول بان المطلوب في الترك كلف النفس كما وقع في كلام العلامة رحمه الله في التهذيب ليس بحق لان لازم ذلك عدم موافقة من لا ياتي بالمنهى لعدم الرغبة او الالتفات اليه او عدم العلم به للنهي وكونه عاصيا مخالفا ، وهذا ما على خلافه اجماع المسلمين كافة ، وتقييد التكليف بما في الوسع المفسر بما دون مدى الطاقة والمجهود واستفراغ القدرة في الآيات يدل على ان التكليف صادق من دون المشقة ، بل مقتضى ذلك ان لا تكليف في الشرع الا بما لامشقة فيه ، وكذا ادلة نفي الحرج والضرر والعسر ، فالحق ان هذا التقييد مخل و ان كان بعض ما كلف به الشارع شاقا على اكثر النفوس كالجهاد ، نعم نفس التكليف والالزام من الغير شاق على من لم يكن له محبة و رجاء صادق في ذلك الغير كما قال تعالى : واستعينوا بالصبر والصلاة و انها لكبيرة الا على الخاشعين ، و قال تعالى : و ان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله لان النفس لكونها مختارة بالذات تحب التخلية و اطلاق العنان

فى كل شىء ، و لكن 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 فى لسان الشرع و المتشعبة و العرف بمعنى واحد ، و هو البعث على الفعل الاختيارى او الزجر عنه بالخطاب او ما يجرى مجراه فلا يكون الاباحة تكليفا و ان كان حكما فان الحكم فيما نحن فيه نسبة الفعل الاختيارى الى رضا الشارع و عدمه ، و ليس ايضا من الامور الواقعية الداخلة تحت احدى المقولات ، بل هو كالحكم امر انتزاعى و مفهوم اعتبارى يعتبره العقل على عدة امور ، هى ارادة من يجب طاعته لما يصدر عن غيره بالاختيار او كراهته كذلك و الخطاب المنبىء عن تلك الارادة او الكراهة بالخصوص او العموم على جهة الابتداء لان الارادة المسبوقة لا تؤثر مع السابقة ، و اما الاعلام كالقدرة فمن شرائط فعلية التكليف و تنجزه لا انشائه .

**قول الشارح :** و المشقة لا بد من اعتبارها - قد قلنا ما فيه ، و حاصله ان التكليف شاق على النفوس لا ان تحقق التكليف لا بد له من ان يكون المكلف به شاقا فى نفسه .

**قول الشارح :** فنقول التكليف حسن - ليس فى هذه المسألة مخالف من اصحاب الديانات ، و خلاف الاشاعرة فى وجوبه لافى حسنه لكن شرعا ، و اما البراهمة فانكروا حسنه لانكارهم حسن البعثة ، و يأتى مقالهم فى المسألة الاولى من المقصد 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 حسنه اشتماله الخ - هذا استدلال المعتزلة على حسن التكليف ، و حاصله ان التكليف مشتمل على المصلحة و كل ما هو مشتمل على المصلحة حسن فالتكليف حسن ، و اما قولهم : لا تحصل بدونها ليس جزءا من الدليل ، بل هو دفع اعتراض هو ان تلك المصلحة ان حصلت بدون التكليف لكن التكليف عبثا لغوا

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

**قول الشارح :** لزوم العبث - اى لزوم 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 يعطى الله تعالى عباده الثواب والجنة من دون تقديمه للتكليف والتعريض بذلك ، والجواب ان ما يعطى الله تعالى عباده في الجنة منافع عظيمة خالصة دائمة مع التعظيم والمدح ، و ذلك من دون الاستحقاق الحاصل بالاطاعة و موافقة التكليف قبيح كتعظيم المجانين والصغار 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 وتعالى لما خلق خلقه اراد ان يكونوا على آداب رفيعة و اخلاق شريفة ، فعلم انهم لم يكونوا كذلك الا بان يعرفهم مالهم و ما عليهم ، والتعريف لا يكون الا بالامر والنهي ، و الامر والنهي لا يجتمعان الا بالوعد والوعيد ، والوعد لا يكون الا بالترغيب والوعيد لا يكون الا بالترهيب ، والترغيب لا يكون الا بما تشبهه انفسهم و تلذذه اعينهم والترهيب لا يكون الا بضد ذلك ، ثم خلقهم في داره و اراهم طرفا من اللذات ليستدلوا به على ماوراءهم من اللذات الخالصة التي لا يشوبها الم ، الا وهي الجنة ، و اراهم طرفا من الآلام ليستدلوا به على ماوراءهم من الآلام الخالصة التي لا يشوبها لذة ، الا و هي النار ، فمن اجل ذلك ترون نعيم الدنيا مخلوطا بمحنها ، و سرورها ممزوجة بكدرها و غمومها .

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

اخبرني عن الله عز وجل كيف لم يخلق الخلق كلهم مطيعين موحدين و كان على ذلك قادرا ، قال عليه السلام : لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب لان الطاعة اذا ما كانت فعلهم و لم تكن جنة ولا نار ، و لكن خلق خلقه فامرهم بطاعته و نهاهم عن معصيته و احتج عليهم برسله و قطع عندهم بكتبه ليكونوا هم الذين يطيعون و يعصون و يستوجبون بطاعتهم له الثواب و بمعصيتهم اياه العقاب .

ان قلت : ان التعظيم والمدح قبيح من دون الاستحقاق ، و اما نفس النعم الاخرية ان اعطاها الله تعالى عباده من دون التعظيم والمدح فلا كما ابتداء تعالى بالنعم قبل استحقاقها في هذه الدار ، و ايضا ما حال من يدخل الجنة بالشفاعة مع ان الاخبار الكثيرة ناطقة بان كثيرا ممن شملتهم الشفاعة مستحقون للنار ، هل هو معظم ممدوح في الجنة ام منعم فقط ، و ما حال من يدخل الجنة بعد لبثه في النار احقا با هل هو كذا ام كذا ، و ايضا نقل العلامة المجلسي رحمه الله في البحار باب 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 فتمتلئ النار ، ثم يقول لها : هل امتلات و تقول هل من مزيد على حد الاستفهام ، اي ليس في مزيد ، قال : فتقول الجنة : يارب وعدت النار ان تملأها ، و وعدتني ان تملاني ، فلم لاملاني و قد ملات 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 الا من طريق التكليف و جعلهم في معرض ذلك كما مر في الحديثين ، و من لا يصل الى شيء من ذلك او يصل الى بعض الدرجات دون بعض بالاستحقاق او بتفضل من الله او بشفاعة ولي من اولياء الله فهو لقاطع من نفسه او من غيره انتقطع عن الوصول الى الغاية ، فامكان ان يكون قوم من الآدميين او غيرهم في الآخرة منعمين فقط او مع قسط من الاكرام لا يستلزم ان يترك الله تعالى ما اراده للنوع الانساني و ان حصل ذلك لبعض ، و ان كان مذهب المعتزلة الاالجباي



على ما نقل ابوالحسن الأشعري في مقالات الاسلاميين انه لا يجوز ان يبتدىء الله الخلق في الجنة و يفضل عليهم بالذات من دون سبق التكليف و تحمل المشاق ، لكن هذا المذهب مردود عندنا للحديث المذكور و لما قلنا و لما مر في اطفال المؤمنين في المسألة العاشرة و لان الحور و الغلمان و الملائكة في الجنة منعمون فيها من دون سبق تكليف .

**قول الشارح :** و بعثه - بصيغة الماضي عطف على جعل ، و كذا قوله : علم .  
**قول المصنف :** و المعاوضات و الشكر باطل - المعاوضات مجرور معطوف على الجرح ، و الشكر مبتدئ و باطل خبره ، و تغيير السياق لان الاولين منع لكبرى القياس الذي ذكرناه ذيل قول الشارح : و وجه حسنه اشتماله الخ ، و هي قولهم : و كل ما هو مشتمل على المصلحة حسن بان الكلية ممنوعة لان هذه المصلحة كمصلحة التداوى بعد الجرح عمدا و من جرح عمدا احدا ثم داواه حتى يبرء جرحه فقد فعل قبيحا لان العقلاء يذمون و لان هذه المصلحة عوض عن مشقة التكليف الواردة على العبد و المشتمل على المصلحة العوضية حسن اذا كان برضاء الطرف الآخر و ليس كذلك ، و الثالث منع لصغراه التي هي قولهم : التكليف مشتمل على المصلحة لان من المحتمل ان يكون التكليف شكر النعم الدينية السابقة على اتيان ما كلف به و الشكر لا يشتمل على مصلحة للمكلف .

**قول الشارح :** هذه ايرادات على الخ - اعلم ان الخصم اذا اقام دليلا على نقيض مطلوب المستدل من دون تعرض لمقدمات مطلوبه سمي ذلك معارضة بالمنل او بالغير ، و اذا تعرض لابطال احدي مقدماته بعينها او كلها سمي ذلك منعا و نقضا تفصيليا و مناقضة ، و اذا تعرض لابطال دليله باثبات خلل فيه من دون تعيين سمي ذلك نقضا اجماليا ، و على كل منها يطلق الايراد ، و تفاصيل ذلك مذكورة في علم البحث و المناظرة .

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

الاجر على ما اتى به ان كان قصده لله مع ان هذا بحسب ما جعله الله تعالى لعباده من الاستحقاق ، واما بحسب الواقع فالكل بفضل و رحمته ، و لا بد للعبد من الخوف والرجاء .

**قول الشارح :** الثالث لم لا يجوز الخ - هذا الايراد نقله الشارح في المسألة الخامسة من المقصد السادس عن ابي القاسم البلخي المعتزلى مع ذهابه الى ان الثواب فى الآخرة تفضل منه تعالى فقط لاجر على استحقاق .

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

**قول الشارح :** بخلاف التكليف - فان ما يحصل للمعامل المطيع فى الآخرة من المنافع و اللذات لا يقاس بغيره من المنافع فلا يكون فى الواقع عوضا عن مشقة التكليف .

**قول الشارح :** ان المراداة تعتبر الخ - قد قلنا ان المراداة حاصلة ههنا و ان لم يكن فى ذلك معاوضة حقيقية .

**قول الشارح :** و عن الثالث ان الشكر الخ - حاصله دفع احتمال كون التكليف شكرا لانه لو كان شكرا لزم العبث من جهة المشقة المعتمدة فى التكليف التى ليست معتبرة فى الشكر مع ان ازالتها عن التكاليف ممكنة فابقاؤها لغو عبث ، فتأمل .

اقول : التحقيق ان التكليف و هو فعل الله تعالى يمنع ان يكون شكرا للنعمة ، ولكن موافقة التكليف من العبد لشكر نعمه تعالى و ان كان العبد قاصرا عن اداء حق

شكره بالغاما بلغ ، وذلك مع كونه شكرا مشتمل على مصلحة هي استحقاق العبد بحسب وعده تعالى لثواب الآخرة .

قول المصنف : المستلزمة - صفة للامور الثلاثة المذكورة للانذارات .

قول الشارح : و تحقيقه 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 لاشخاصه الكمالات و المدارج النوعية لا يمكن الا بالتعاقد والتعاون فيما يحتاجون اليه من الاعمال والصناعات و بالتجمع الحاصل فيه التعاليم والتربيات لان كل انسان وحده و ان امكن تعيشه بالعسر في الآجام وشعاب الجبال بالاكتفاء بعشب الارض وحشيشها و بعض الصيود و مياه الانهار لكنه لا يحصل له الكمالات الدنيوية والاخروية ولا يصل الى ما خلق لاجله .

الثالثة ان اجتماعهم مع تباين شهواتهم و تغاير امزجتهم و اختلاف قواهم و طلب كل باقتضاء شهوته ما في يديغيره من الامر المطلوب و دفعه باقتضاء غضبه عما عليه من الامر المرغوب مظنة للنزاع والفساد و مورد للفتن والاختلال ، وذلك ينجر الى انحلال الجمع و تفرق الشعب و نقض الغرض من التجمع والتعاون .

الرابعة وجوب وضع قوانين و سنن بحسب اختلاف الطبقات و تفاوت الافراد والاصناف من الرجال والنساء والعلماء والجهال والاعنياء والفقراء والصغار والكبار و غير ذلك حتى يراعى العدل فيهم و يتعادلون بها فيما بينهم ، فان اختلاف الخلق من حيث التكوين يقتضى التفاوت بينهم في التشريع و الا لم يراع العدل ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا يزال الناس بخير ما تفاوتوا و اذا استوا وهلكوا ، و انما وضع القوانين والسنن لئلا يقع بينهم بسبب الجرى عليها تنازع ، و ان وقع رجعوا اليها و استقاموا عليها .

الخامسة ان وضعها لا بد له من واضع .

ثم الواضع اما انفس الافراد او بعضهم لاعلى التعيين او بعضهم معيناً بلا مرجح

اومعه ، والاول يستلزم محذور التنازع والفساد ، والثاني محال لان غير المعين مطلقا لا يقع منه شيء وغير المعين عند الناس لا يجوز العقل اتباعه في قوانينه ، والثالث محال للزوم الترجيح بلا مرجح ولزوم التنازع ايضا ، فتعين الرابع ، والمرجح لا بد ان يكون مرجحا في المقام بان يكون ذلك البعض من كمال القوى وقوة الكمالات بحيث يستحق الاقياد اليه والطاعة له فيما يأمر وينهى ويضع ويرفع .

ثم ان تعيين هذا البعض و ان له هذا الاستحقاق ان كان من الناس عاد محذور التنازع مع عدم اطلاعهم على سرائر الاشخاص ، فلا بد ان يكون من الله تعالى ، و ذلك انما يكون بمعجزات تدل على ان ذلك البعض بما يأتي به من الاحكام والقوانين من عند الله تعالى .

ان قلت : انا نرى شعوبا و اقواما يعينون شخصا او اشخاصا من عند الله تعالى و يلتزمون طاعته و يقرون باستحقاقه لذلك بالتنازع بينهم ، قلت : اولئك كالانعام بل هم اضل و اولئك هم شر الدواب و اولئك هم الغافلون عن مدارج الكمالات الانسانية لان الانسان الملتفت الى مقامه ، الطالب لكماله ، المستكمل مدارج عرفانه ، الذائق حلاوة قرب الحق و انسه ، الشائق الى لقاءه كيف يمكن ان يرضى باتباع من هو مثله في الحاجة الى الاهتداء بهاد يعرف سلوك طريقة الانسانية والوصول الى المبدء الحق الذي يحكم به الفطرة و لقاءه ، قل هل من شركائكم من يهدى الى الحق قل الله يهدي للحق افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ، نعم من لا يلتفت الى مقام الانسانية لانغماره في البهيمية يرضى بذلك طلبا لما لمن اللذائذ الحيوانية ولو بالاهوام ، وبالرضاء لا يقع التنازع مع ان التنازع فيما هم فيه يقع بينهم كثيرا بل في الاكثر ، ثم يحصل الهدوء والهدنة بالغلبة المخوفة من بعضهم . والحاصل ان حسن التكليف ليس بالنظر الى منافع هذه الدنيا فقط ، بل الى منافع الانسان وكمالاته من بدء ظهوره الى الابد بلامد ، و ذلك لايتأتى الا بتعيين التكليف و بيان الشرائع و اراءة الطريقة ممن له احاطة بشؤون تكوين الانسان وسيره الى بلوغه بغايته و وصوله بآخريته و خصوصيات ذلك .

قول الشارح : ثم من المعلوم تفاوت الخ - يشير الى ان واضع السنة لا بد له من ان يعمل اعمالا فى الناس حتى تستعمل سنته فيما بينهم ، وهذا غير مذکور فى المتن .

قول الشارح : احكام شريعة - بكسر همزة احكام .

قول الشارح : ولما كان النبى لا يتفق الخ - هذا اشارة الى ان جعل السنة يجب ان يكون على وجه تبقى بعد جعلها الى زمان نسخها وتجديد غيرها ان لم تكن ابدية ، وهذا ايضا غير مذکور فى المتن .

قول الشارح : فيحصل لهم من تلقى الاوامر الخ - اى فيحصل لهم من استعمال السنة الالهية تلك الامور الثلاثة ، وحصول تلك فى نفوس الاشخاص يوجب من انفسهم ان يقيموا العدل بينهم ويقنع كل منهم بحقوقه .

قول الشارح : عند الاوائل - اى الحكماء قبل الاسلام ، و تبعهم من ظهر منهم بعده .

قول المصنف : وواجب لجزءه الخ - يمكن ان يؤتى هذا البرهان بهذه الصورة : التكليف زاجر للعبد عن القبائح وكل ما هو كذلك واجب عليه تعالى لان فعله لطف وتركه اغراء بالقبيح اى تخلية للعبد فى سبيل الهلكة وذلك قبيح .

قول الشارح : وانكرت الاشاعة ذلك - لانكارهم الوجوب عليه تعالى مطلقا بناء على انكارهم الحسن والقبح العقليين .

قول الشارح : وقد ذكر امور الخ - جملة الشروط المذكورة عشرة : اثنان لنفس التكليف ، و اثنان للمكلف به ، وثلاثة للمكلف ، و ثلاثة للمكلف ، ثم ان الاولى عد هذه العشرة مع امور اخرى ذكرها الشارح فى نهج الحق وغيره فى غيره شروطا للتكليف كما صنع المصنف لان التكليف كما قلنا امر متزاع من الثلاثة فما يشترط للمكلف مثلا من حيث هو مكلف يرجع الى الاشتراط للتكليف ، لكن بعضها شروط انشائه وبعضها شروط تنجزه ، والتفاصيل فى محلها .

قول الشارح : احدهما انتفاء المفسدة فيه الخ - هذا باطلا لانه ليس بشرط

اذلا يقبح الامر بشيء مع استلزامه مفسدة ضعيفة في جنب مصلحة الامر ، ولا يقبح النهي عن شيء مع استلزامه مصلحة ضعيفة في جنب مفسدة النهي .

**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 يتمكن المكلف من استعلام التكليف وتحصيل مقدمات المكلف به ان كانت له مقدمات في ذلك القدر من الزمان .

**قول الشارح : احدهما امكان وجوده -** اى امكان وجوده للمكلف ، ولا يكفى امكانه في نفسه .

**قول الشارح : قد اشتمل على صفة زائدة الخ -** هذا على ان لا يكون المباح تحت التكليف ، وقد مر ذكر الاختلاف فيه في اوائل المسألة .

**قول الشارح : وامكان الآلة -** المراد بالآلة هو ما اصطلح في اصول الفقه بمقدمة الواجب بل كل مكلف به ، فان مقدمة المكلف به كتفسيه لا بد ان تكون ممكنة للمكلف .

ثم ان سائر الشروط التي لم تذكر هنا هي وجود المكلف وعقله وبلوغه وخطابه بما يفهم والتكليف بما يستحق به الثواب وان لا يكون امرا بما نهى عنه او نهيا عما امر به الا بالنسخ .

ثم ان اللازم على الاشاعرة من انكار الحسن والقبح العقليين انكار اشتراط هذه الامور كلها ، ولكنى لم اجد فيما طالعت الا ذكر انكارهم لبعضها ، وتفصيل الكلام والنقض والابرار في مظانها .

**قول الشارح : نحو التكاليف السمعية -** كالتكليف بالعلم بكثير من مسائل الامامة والمعاد .

**قول الشارح : كظن القبلة وغيرها -** بمعنى اكتفاء الشارع بتحصيل الظن مكان العلم مع عدم امكانه تسهيلا على المكلف ، لان الظن مطلوب في نفسه لانه لا يغني عن الحق شيئا .

**قول المصنف :** وهو منقطع للاجماع - ذكر المفيد رحمه الله فى اوائل المقالات كلاما فى فصول فى ان اهل الآخرة هل هم مأمورون او غير مأمورين ، وهل هم مكلفون او غير مكلفين ، وهل هم مختارون لافعالهم ام مضطرون ام ملجؤون ، وهل يقع منهم قبيح من الافعال ام لا ، وذكر اختلاف الاقوام فيها .

اقول : ان المستفاد من الآيات و الاخبار ان اهل الجنة مختارون فى افعالهم فاعلون لها بالارادة اعلاها بل ارادتهم كراداة الله تعالى فى عدم الفصل ، ولا يفعلون التبيح لغناء هم عنه ، ولا يؤمرون ولا ينهون بما يثقل عليهم ولا تطيب به نفوسهم ، بل هدوا الى ما تطيب و تلتذ به نفوسهم من ذكر ربهم و مناجاته و عبادته و التحيات الحسنة بين انفسهم ، واما اهل النار فليس لهم اختيار فى شىء الا التكلّم بعض الاحيان باذن الله تعالى ، ولا يمتنعون عن الكذب لقوله تعالى : ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم ، وهذا يدل على انهم لو كانوا مختارين فى افعالهم لم يمتنعوا عن غير الكذب من القبائح ، واما قوله تعالى : لا تكون من شجر من زقوم فمالم تكون منه البطون فشاربون عليه من الحميم فليس هذا الاكل و الشرب على سبيل الاختيار و الاشتياق لانهم يعذبون به ولو كان كذلك لامتنعوا منه ، بل يكون بالاجاء بان يفعل ذلك بهم فى بطونهم او الاكراه بان يحملوا على ذلك قهرا او الاضرار بان يشتد الم الجوع و العطش فيهم حتى يرضوا بذلك الاكل و الشرب و اذ ليس لهم اختيار فلا امر و لانهى ، و سياتى انشاء الله فى المسألة السادسة من المقصد السادس بعض الكلام فى ذلك.

**قول الشارح :** ولا بد من تراخ الخ - هذا اشارة الى السؤال و الحساب و الميزان قبل دخول الجنة و النار ، وان لم يكن ذلك و ادخل الله الناس الجنة على تفاضل درجاتهم و ادخلهم النار على اختلاف درجاتهم لزم الجاؤهم فى ذلك ، واما مع الحساب فيتعين عند كل احد مقدار ثوابه او عذابه واصلهما .

**قول المصنف :** وعلة حسنه عامة - اى عامة لتكليف الناس من اجتمع

فيه شرائطه من الكافر والمؤمن، وليس الايمان شرطا لحسنه ، فهو ثابت على المؤمن والكافر .

اقول: النزاع بين المثبتين والنافين ليس في تكليف الكافر بالاصول و عقابه عليها لاسيما العقلية منها كاثبات الصانع والنظر فيما ياتي النبي من المعجزات ، و ليس ايضا في الفروع العقلية من حيث العقاب الاخرى كلعن الصغير وقتله ، بل انما هو في تكليفه بالفروع الشرعية كالحج والصيام بمعنى ان الله تعالى يريد بها منه كما يريد بها من المسلم و انه يعاقب عليها في الآخرة كما يعاقب على الاصول ام لا ، لا بمعنى ان على الحاكم ان يجبره على الامثال وعلى المسلمين ان يأمره بها لان غير الكتابي يقتل في دار الاسلام او يستسلم ان اسلم ، والكتابي يفعل به احدهما او يؤخذ منه الجزية ، و اما الاعمال فهو يقرر فيها على مذهبه لعموم الزموم بما الزموا به انفسهم ، و ما ثبت بالادلة العامة او الخاصة كالزامه بشرائط الزمة و اخذه بالحدود و الديات و القصاص و باداء الخمس من الارض المشتراة من المسلم لا ينافي ذلك ، فمن ذلك علم ان المسألة كلامية .

ثم للمثبتين وجوه :

الاول ان رحمة الله تعالى واسعة، و مقتضى ذلك ارادة تعريض كل احد للنجاة و الفوز بالسعادة الدائمة و الدرجات الرفيعة في الآخرة و لذلك كانت دعوته عامة لجميع الخلق ، و ان اراد شيئا اراد ما يتوقف عليه ، و مما يتوقف عليه التعريض للنجاة التكليف كما مريانه في اول المسألة ، فالكافر يراد له التكليف اذ يراد له ما يتوقف على التكليف ، و اعترض عليه بان التعريض لذلك ليس علة تامة بل هو مقتضى والمانع موجود وهو الكفر ، والجواب ان الكفر ليس مانعا بل الاسلام شرط لصحة بعض الاعمال كالعبادات ، فانه تعالى يريد الحج مثلا من الكافر بشرط ان يسلم كما يريد الصلاة من المسلم بشرط ان يتطهر لامطلقا ، و لا يريد هما حال الكفر والحدث ، و نفى المقيد لا يستلزم نفى المطلق ، و بيان آخر ان الكافر يعاقب في الآخرة بترك الصلاة والصيام والحج و غيرها ، ولا يقبل منه عذر اني لم اكن مسلما لامكان تحصيل الشرط له .



الثاني الآيات الناطقة بان الانبياء عليهم السلام دعوا المشركين والكافرين الى الفروع كالعبادة والتقوى والسجود والشكر والاحسان وترك الفساد في الارض والبخس في الميزان وغيرها كما دعوهم الى الايمان بالاصول .

الثالث الآيات الآمرة او الناهية العامة لجميع الناس كقوله تعالى : والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ، وقوله تعالى : يا ايها الناس اعبدوا ربكم ، وقوله تعالى : يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان ، وقوله تعالى : يا ايها الناس اذكروا نعمة الله عليكم ، وغير ذلك ، وورد عليه بان هذه الآيات مخصصة بما تدل على اختصاص الحكم بالمسلمين كقوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام ، وقوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا ، وقوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ، وغير ذلك ، والجواب ان اختصاص الخطاب لا يستلزم اختصاص الحكم الثابت عمومه بالدالة الاخرى كما خوطب النبي صلى الله عليه وآله في القرآن بما قد علم عمومه لغيره ، فلعل اختصاص الخطاب لتشريف المؤمنين و توهين الكافرين او لوجه آخر ، مع ان التخصيص لا يكون الا مع اختلاف الحكم نفيًا و اثباتًا و وحدة متعلقه في العام و الخاص و الطائفتان من الآيات ليست كذلك ، فما ثبت خصوصه كالصيام لا يضر بما ثبت عمومه كالحج فكل منهما في مكانه ، فاذا ثبت عموم التكليف بالحج مثلا للمؤمن والكافر ثبت عموم التكليف بغيره لعدم القول بالتفصيل .

الرابع الآيات الدالة على عذاب الكافر بالخصوص لتركه الفروع والدالة بالعموم على عذاب تارك الفروع كقوله تعالى : ويل للمطففين ، وقوله تعالى : فلا صدق ولاصلى ، وقوله تعالى : قالوا لم نك من المصلين و لم نك نطعم المسكين ، وقوله تعالى : ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا و سيصلون سعيرا ، وقوله تعالى : و من يعص الله و رسوله و يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها و قوله تعالى : و من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ، وقوله تعالى : والسذين يكتزون السذهب و الفضة و لا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم

و تفریع العذاب على مخالفة الفروع يدل على انها مكلف بها و توصيفه بالخلو يدل على ان الكافر داخل تحت التكليف بها لان المؤمن ليس بخالد في العذاب .  
 الخامس ما دل عليه العقل و هو ان كل واقعة لها حكم واقعي من الحسن والقبح على ما تقرر في المسألة الاولى ، ادر كهما العقل ام لا ، ولا ريب ان ذلك معلوم عند الله تعالى ، وهو تعالى يريد اولايده ، ولا مدخلية للفاعل في ذلك اذا اجتمع فيه الشرائط ، نعم على الله تعالى البيان بالشرع او العقل ، فكل احد مع اجتماع الشرائط 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 -** اى صغرى قياس اتاه النافون دليلا على مدعاهم ، و هى ان تكليف الكافر ضرر الخ ، و لم يذكر كبراه لظهورها ، و هى كل ضرر لامصلحة 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 -** اكثر الشارحين كالشارح العلامة جعلوا هذا والذي قبله جوابين عن دليلين للخصم ، و هو كما ترى ادلا فرق بين قوله في تقرير الاول : ان تكليف الكافر ضرر محض و قوله في تقرير الثانى : و هذا التكليف يستلزم الضرر بالمكلف الا فى اللفظ ، و معلوم ان الكبرى فى كليهما واحدة ، فالحق ان يكون الجملةان جوابا واحدا عن دليل واحد للخصم ، و تقريره ان الكافر يتضرر من التكليف لانه و ان لم يتحمل مشقته فى الدنيا لكنه يعاقب فى الآخرة على ترك الامتثال ، وهذا الضرر مفسدة توجهت من قبل التكليف ، و انكم شرطتم حسن التكليف بخلوه عن المفسدة ، والجواب ان هذا الضرر الذى سميتوه بالمفسدة حاصل من سوء اختيار الكافر لامن جهة التكليف ، والمفسدة التى شرطنا خلوا التكليف عنها هى ما يلزم من نفس التكليف .

**قول الشارح : الذي يخطر لنا الخ -** عدم جزمه رحمه الله لأن الكلام لا يستقيم على ان يكون جوابا عن سؤال آخر كما قلنا .

ثم ان النافين لتكليف الكافر استدلوا بوجوه لا بأس بذكرها والجواب عنها: الاول ان الكافر لو كان مكلفا لصحت منه العبادات ، و التالي باطل بالاجماع و لان العبادة مشروطة بنية القربة و هي لا تتحقق من الكافر ، والجواب ان الملازمة بين التكليف و صحة العبادة ممنوعة من الطرفين فان الصبي لاسيما المميز يصح عنه اكثر العبادات و هو غير مكلف ، و البالغ في وقت الصلاة حال الحدث مكلف بالصلاة و لا تصح عنه ، فعدم صحة العبادة من الكافر ليس لانه غير مكلف، بل هو لفقدان شرط من شروط الصحة و هو الاسلام كما لفاقد للطهارة .

الثاني لو كان الكافر مكلفا بالفروع و جب عليه القضاء ان اسلم ، و التالي باطل لان الاسلام يجب ما قبله ، و الجواب اولاً 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 تكليفه ما لا يطاق او الغاء ما هو معتبر قطعاً لان الشارع لو طلب منه العبادة في حال الكفر بشرط الاسلام لزم الاول او بلاشرطه لزم الثاني ، و الجواب ان الاسلام شرط و هو ممكن الحصول للكافر .

الرابع استحباب عدم التكليف حال صغره ، و الجواب ان اليقين بعدم تكليفه في تلك الحال نقض بالادلة اليقينية على تكليفه بعد بلوغه .

الخامس قوله صلى الله عليه وآله : طلب العلم فريضة على كل مسلم فان هذا العلم علم الفروع لان الانسان لا يكون مسلماً الا بعد معرفة الاصول ، فاذا كان علم الفروع فرضاً على المسلم لاعلى الكافر فالعمل بالفروع ايضا فرض عليه لا عليه ، و الجواب ان الوصف لامفهوم له مع انه يمكن ان يكون المراد مطلق العلم و هو فريضة على المسلم و الكافر لان 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 لتكليف الكافر بعض الاخباريين كالمحدث الكشاني والامين الاسترآبادي وصاحب الحدائق رحمهم الله على ما حكى في العناوين لروايات ظاهرها ذلك .

منها ما في تفسير التمي عن احمد بن ادريس عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي جميلة عن ابان بن تغلب قال : قال ابو عبد الله عليه السلام : يا ابان اترى ان الله عز وجل طلب من المشركين زكاة اموالهم وهم يشركون حيث يقول : وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون ، قلت له : كيف ذلك جعلت فداك فسر له ، قال : فويل للمشركين الذين اشر كوا بالامام الاول وهم بالائمة الآخرين كافرون ، يا ابان انما دعا الله العباد الى الايمان فاذا آمنوا بالله ورسوله افترض عليهم الفرائض .

ومنها ما في الكافي باب معرفة الامام والرداليه من كتاب الحجة عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن زرارة قال : قلت لابي جعفر عليه السلام : اخبرني عن معرفة الامام منكم واجبة على جميع الخلق ؟ فقال : ان الله عز وجل بعث محمدا صلى الله عليه وآله الى الناس اجبعين رسولا وحجة لله على جميع خلقه في ارضه ، فمن آمن بالله و بمحمد رسول الله و اتبعه و صدقه فان معرفة الامام منا واجبة عليه ، و من لم يؤمن بالله و برسوله لم يتبعه و لم يصدقه و يعرف حقهما فكيف يجب عليه معرفة الامام وهو لا يؤمن بالله و رسوله و يعرف حقهما ، قال : قلت : فما تقول فيمن يؤمن بالله و رسوله و يصدق رسوله في جميع ما انزل الله ، يجب على اولئك حق معرفتكم ؟ قال : نعم ، اليس هؤلاء يعرفون فلانا و فلانا ، قلت : بلى ، قال : اترى ان الله هو الذي اوقع في قلوبهم معرفة هؤلاء ، والله ما اوقع ذلك في قلوبهم الا الشيطان ، لا والله ما الهم المؤمنين حقنا الا الله عز وجل ، فاذا لم يجب معرفة الامام على الكافر لم يجب عليه الفروع بطريق اولي .

اقول : معنى الحديثين ان الكافر لا يلزم بالفرائض و لا بمعرفة الامام قبل ان اجاب الدعوة الى الله عز وجل و الى رسوله لان ذلك ممتنع في حقه ، و ذلك لا يستلزم عدم تكليفه بها اصلا ، وهذا طريق الجمع بينها و بين روايات اخرى مخالفة لها .  
منها ما في البحار باب علة خالق العباد و تكليفهم عن علل الشرائع عن الطالقاني عن عبد العزيز بن يحيى الجلودي عن محمد بن زكريا الجوهري عن جعفر بن محمد بن

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 عبثا ولم يتر كهيم سدى ، بل خلقهم لظهار قدرته وليكلفهم طاعته فيستوجبوا بذلك رضوانه ، وما خلقهم ليجلب منهم منقعة ولا ليدفع بهم مضرة ، بل خلقهم لينفعهم ويوصلهم الى نعيم الابد .

ومنها ما هناك عن علل الشرائع عن السناني عن محمد الاسدي عن النخعي عن النوفلي عن علي بن سالم عن ابيه عن ابي بصير ، قال : سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قوله عز وجل : وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ، قال : خلقهم ليامرهم بالعبادة ، قال : و سالته عن قوله عز وجل : ولايزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم ، قال خلقهم ليفعلوا ما يستوجبون به رحمته فيرحمهم .

ومنها ما هناك عن العلل عن ابن المتوكل عن السعد ابادي عن البرقي عن الحسن بن فضال عن ثعلبة عن جميل عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال : سالته عن قول الله عز وجل : وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ، قال : خلقهم للعبادة ، قلت : خاصة ام عامة ؟ قال : لا ، بل عامة ، وقال المجلسي رحمه الله ذيل الحديث : لما توهم الراوي ان معنى الآية ان الغرض من الخلق حصول نفس العبادة فيلزم تخلف الغرض في الكفار فلهذا سالتانيا ان هذا خاص بالمؤمنين او عام لجميع الخلق فاجاب عليه السلام بان عام اذ الغرض التكليف بالعبادة وقد حصل من الجميع .

ومنها ما ذكره من كلام امير المؤمنين عليه السلام في الاحتجاج : ايها الناس ان الله تبارك وتعالى لما خلق خلقه ، اراد ان يكونوا على آداب رفيعة الخ .

ومنها رواية ابن ابي عمير في باب الجهاد على ما في العناوين : حكم الله في الاولين والآخرين وفرائضه عليهم سواء الامن علة او حادث ، ويكون الاولون والآخرين ايضا في منع الحوادث شركاء ، والفرائض عليهم واحدة ، يسال الآخرون عن اداء الفرائض كما يسال عنه الاولون ويحاسبون به كما يحاسبون .

والحاصل ان الله تعالى اراد من كل احد جميع مراتب الدين من الاصول والفروع ان اجتمعت الشرائط ، و لكن الانسان لا يلزم ولا يجوز للمسلمين ان يلزمونه بالمرتبة

الإحقة مع عدم قبوله للمرتبة السابقة ، بل يلزم بالاول فالاول .

### المسألة الثانية عشرة

### ( في اللطف و ماهيته و احكامه )

قول المصنف : ليحصل الغرض به - اى 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 ، و كلفهم بها ليجعلهم في معرض الثواب و السعادة الدائمة و الرحمة الابدية ، و جعلهم في معرض ذلك ليحصل لهم ذلك بالاستحقاق ، فحصول السعادة الدائمة غاية للخلق بواسطتين و للتكليف بواسطة واحدة ، فيصح جعل كل من هذه الثلاثة غاية للخلق و غاية لما قبله و للذى قبل ما قبله ، ثم انه اذا لم يعبد قوم و لم يدخلوا في معرض الثواب لم يبطل الغرض ، و يكون كمن هياً طعاما لقوم و دعاهم لياكلوه ، فحضروا و لم يأكله بعضهم مع تعلقه بهم بانحاء اللطف فانه لا ينسب الى السفه و يصح غرضه فان الاكل موقوف على اختيار المدعو ، و كذلك المسألة فان الله تعالى اذا ازاح علة المكلفين فيما يحتاجون اليه بالقدرة و الآلات و ارسال الرسل و انزال الكتب و نصب اعلام الهداية و التنبيه على مهالك الغواية و الضلالة و امرهم بما يصلح لهم فعله و نهيهم عما يضرهم فعله فمن خالف فقد اتى من قبل نفسه لامن قبله سبحانه .

ثم ان اللطف بهذا المعنى اى فعل ما يحصل به غرضه تعالى سواء كان فعله او فعل غيره بامرهم على ما ياتى تفصيله في كلام المصنف واجب بلا شبهة و ارتياب لان نقض الغرض بترك 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 الطريقة المستقيمة باهلاك ائمة الضلال و تأييد ائمة الهدى و لم يفعل ، نعم يجب منه ما هو مقتضى جوده و رأفته و لم يكن منافيا

لمصلحة النظام الكلي مع قابلية العبد كما مر نظيره في المسألة التاسعة من ان كل مرتبة من الهداية مشروطة بالاستعداد الحاصل من كمال العبد في المرتبة السابقة .

قال المولى المقدس احمد الاردبيلي رحمه الله في حاشيته على شرح القوشجي : لم يثبت بالدليل وجوب كل ما يصدق انه مقرب او مبعد في الجملة بل عدمه ظاهر .

وقال المفيد رحمه الله في اوائل المقالات : القول في اللطف والاصلاح ، اقول : ان ما اوجبه اصحاب اللطف من اللطف انما وجب من جهة الجود والكرم لامن حيث ظنوا ان العدل اوجبه وانه لو لم يفعل لكان ظالما ، انتهى .

وانك ترى كثيرا في كتب الكلام والاصول : ان اللطف واجب لان كل لطف واجب فان المراد هو هذا المعنى لا المعنى الاول لان كل لطف لا يحصل الغرض الا به فهو واجب .

ثم انك قد علمت ان الخلق مقدمة للتكليف وهو غايته ، وكذا التكليف مقدمة لتعريض العبد في معرض الثواب والسعادة والرحمة وهو غايته ، و التعريض مقدمة لحصول ذلك في الآخرة بالاستحقاق وهو غايته ، فلا باس بتسمية كل من هذه المراتب مع لوازمه لطفًا للمتأخر عنه وان لم يكن لطفًا لنفسه ، فالتكليف نفسه لطف لحصول غرض وغاية هو ذلك التعريض وليس لطفًا لنفسه .

قول الشارح : ولم يكن له حظ في التمكين - اي يكون المكلف بدونه متمكنا من فعل الطاعة وترك المعصية .

قول الشارح : عن الالة - المراد بها كل ماله مدخلية في تمكين المكلف من فعل الطاعة وترك المعصية .

قول الشارح : وقد يكون اللطف محصلا الخ - حاصل كلامه ان اللطف على معنيين : المقرب و المحصل ، والمحصل هو الذي يكون المصنف بصدده بيانه و ذكر 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 مريان ذلك آنفا .

**قول الشارح :** ولولا لم يطع الخ - هذا تمة الكلام في اللطف المقرب ، و قوله : قد يكون اللطف الى قوله : الاختيار جملة معترضة بينهما ، فلا تغفل ، و معنى الكلام : و لولا اللطف المقرب لم يطع المكلف لاشتغاله بالامور الملهية و غفلته عن خطر امر التكليف و غرضه تعالى منه مع انه متمكن من جهة الاختيار و حصول الالات من ان يطيع او لا 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 او لا يطيع و بدونه لا يتمكن لان مناط الامثال وعدمه هو وجود التكليف سواء كان مع اللطف او لا معه ، واما اللطف فلا يناط به الطاعة و عدمها ، فمن الممكن ان يتمكن العبد منها بدونه لكنه معه يقرب من الامثال 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 فانقضاء القبح عنه قطعى لانه تعالى لا يفعل القبح ، وان كان من فعل الملطوف له او غيره من المكلفين فكذلك لان الله تعالى كلفه به وهو لا يكف بالقبح .

**قول الشارح :** وليس ذلك استدلالا الخ - جواب سؤال ، هو ان كونكم مكلفين بترك القبح لا يفيد الا عدم علمكم بالقبح فيما هو لطف ، ولا يثبت بذلك العلم بعدم القبح فيه و لا ينتفى احتمال وجود القبح ، فاجاب باننا لم نستدل بعدم العلم بالقبح على العلم بعدم القبح ، بل استدللنا بان تكليفه تعالى بشيء يوجب العلم بانه لا قبح فيه .



**قول الشارح : والاول باطل الخ -** اى كون تكليف الكافر مع وجود اللطف باطل لان هذا اللطف اما لا يؤثر واما يؤثر ، وعلى الاول فليس ما فرض لطفًا بلطف لانه لم يؤثر ولم يحصل الملطوف فيه عنده ، وعلى الثانى فيكون الكافر مؤمنا لان 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 لان اثر اللطف ذلك ممنوع لان اثره لو كان ذلك لكان الجاء لالطفا .

**قول الشارح : ان الاخبار بان المكلف الخ -** هذا قياس استثنائى صورته ان اللطف لو كان واجبا لما فعل الله تعالى ما ينافيه لكنه تعالى فعل ذلك لانه تعالى اخبر ان المطيع سعيد فى الآخرة من اهل الجنة والعاصى شقى فيها من اهل النار ، والاول يوجب الرجاء المفرط فى المطيع فيغرى بالمعاصى ، والثانى يوجب اليأس المفرط فى العاصى فلا يأتى بالطاعات .

**قول الشارح : لجواز ان يقترن به الخ -** و ذلك كالايات التى اوعد فيها العاصين بالعذاب فان المؤمن اذا قرأها يحصل فى نفسه الخشية و يمنع من الاقدام على المعاصى ، و كذلك نقول فى العاصى فان يأسه يجبر بالآيات التى وعدها الله تعالى فيها العفو للعاصين والمغفرة لهم ، و اما الكفار فالجاهل منهم بصدق اخبار الله تعالى لا يفيد الوعد والوعيد شيئا ، و ان افاده كما اذا اطلع عليها وكان شاكيا فالكلام فيه كالكلام فى العاصى فان آيات الوعد 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 الذم -** فى حسن الذم ايضا نظر ، و ذم الباعث غيره على القبيح قياس مع الفارق ان كان عالما بالقبح ، و مع الجهل فحسن الذم ممنوع ايضا ، و ذم ابليس لعنه الله لا يدل على انه حق حسن ، نعم القبيح مذموم فى نفسه ، بل اقول: ان اللطف ان كان مقربا فمع منعه لا يقبح الذم ولا التعذيب ايضا ، و اما ان كان محصلا

كاللطف في بعثة الرسول الذي مثل به الشارح فمع منعه يقبح التعذيب والذم .  
**قول المصنف :** و يزيد اللطف الخ - اقول : نفس اباحا كثيرا لا تخلو  
 من لطف لان المكلف معها يكون في سعة من اختياره و يسهل عليه مقدمات الالتزامات .  
**قول الشارح :** امراض الله تعالى - بكسر همزة امراض .

### المسألة الثالثة عشرة

#### ( في الالم و وجه حسنه )

**قول الشارح :** في هذا الكلام مباحث - اصل عقد هذه المسألة للرد على  
 الاشاعرة حيث قالوا للعدلية : انكم تقولون بالحسن والتقبح العقليين ، فما وجه حسن  
 الآلام الواردة من الله تعالى على العباد من الامراض وغيرها مع انه تعالى عالم بكل  
 شيء رؤوف بعباده ، فتصدوا البيان وجوه الحسن في ذلك .

**قول الشارح :** وجب البحث عنها ايضا - في المسألة الآتية .

**قول الشارح :** و ذهب الثنوية الخ - لانهم يزعمون ان الآلام امور وجودية  
 كلها من مبدء شرير هو الظلام و كل ما يصدر منه قبيح ، والثنوية اصحاب الاثنين الازليين  
 النور والظلام ينسبون الخيرات الى النور والشروع الى الظلمة بخلاف المجوس فانهم  
 قائلون بحدوث الظلمة مع اشتراكهم معهم في الاسناد الى المبدئين ، والثنوية على  
 في الممل والنحل يفرقون الى المانوية والمزدكية والديسانية والمرقونية والكنيوية  
 المنشعبة الى الصيامية الذين يمسكون عن اللذات والتناسخية القائلين بتناسخ الارواح  
 خلافا لسائر الثنوية ، و لهؤلاء الفرق اختلافات كثيرة مذكورة في محلها .

**قول الشارح :** الى حسن جميعها الخ - لاعقلا ، بل لان الكل مستند اليه  
 تعالى عندهم و كل ما فعله عز وجل حسن ، و هم لا يقولون بوجود الاعراض على  
 الآلام ايضا .

**قول الشارح : و ذهب البكرية -** قال ابو الحسن الاشعري فى مقالات الاسلاميين: هم اصحاب بكر بن اخت عبد الواحد بن زيد ، ثم ذكره ذاهبهم واختلافهم مع سائر الفرق .

و قال محمد محبى الدين فى ذيل الكتاب : سماه صاحب الميزان بكر بن زياد الباهلى ، و ذكر عن ابن حبان انه قال عنه : دجال واضع للحديث ، و كان يحدث عن ابن المبارك ، وقال البغدادي : و ظهر خلاف البكرية من بكر بن اخت عبد الواحد بن زياد ، و خلاف الضرارية من ضرار بن عمرو ، و خلاف الجهمية من جهم بن صفوان ، و كان ظهور جهم و بكر و ضرار فى ايام ظهور واصل بن عطاء فى ضالته .

و قال الكوثرى فى ذيل التبصير: عبد الواحد بن زيد من اصحاب الحسن البصرى ، زاهد صوفى متروك الحديث ، و ابن اخته بكر من اضل خلق الله بالنظر الى ما يسرده المصنف هنا ، و من الغريب قول ابن قتيبة فى تأويل مختلف الحديث : و هو من احسنهم حالا فى التوقى ، و لعله وجد فى كلامه فى الصورة ما يوافق هواه فخفف اللهجة معه .

**قول الشارح : و اهل التناسخ -** اصل عقيدة التناسخ نشأ من قوم من الصابئة سموها الحرنانية ، و سرت فى غيرهم حتى الامة الاسلامية ، فان منهم قوما يقال لهم الخرمدينة من اتباع ابي مسلم عبدالرحمان بن مسلم الخراسانى ، و جملة الكلام فى هذه العقيدة ابطال القيامة و انكار الدار الاخرة ، 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 ، تناسخ اى يدخل كل روح بعد خراب قلبها بفصل او بلا فصل فى قالب آخر ، فان كان قبل ذلك خيرا يقتضى ذلك ان يدخل فى قالب حسن من القوالب الانسية او غيرها و يكون بذلك مسرورا مبهيجا منعا ، و هذا جنته ، و ان كان قبل ذلك شريرا يقتضى ذلك ان يدخل فى قالب ردى من كلب او خنزير او بعوضة او حية او غيرها و يكون بذلك معذبا محزونا ، و هذا جهنمه ، وهكذا الامر الى ابدال الابد ، و للكلام فى التناسخ ذيل طويل ، و المصنف رحمه الله لم يتعرض فى

مبحث المعاد لابطاله و كان مناسباً ، و لكنه تعرض له اجمالاً في المسألة العاشرة من الفصل الرابع من المقصد الثاني .

**قول الشارح :** استحقت الالم عليها - اى استحقت الالم فى هذه الابدان على الذنوب التى فعلت فى الابدان السابقة .

**قول الشارح :** وهذا قول البكرية - اى علة الحسن هى الاستحقاق لاغير ، لكن لالعلة التناسخ اذلم يعهد منهم القول به و ان لم يعهد .

**قول الشارح :** احدها ان يكون مستحقاً - بالحد اوغيره .

**قول الشارح :** نفع عظيم - دنوياً كقطع عضو سلامة البدن ، او اخروياً كالمرض الذى يوجب ارتفاع الدرجة فى 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 للعرض او غير مستحق له ، و بحسب وقته فهو اما فى هذه الدار او فى الآخرة ، و بحسب كونه سبباً لنفسه لنفع كالحجامة او لا ، و بحسب وقوع عوضه فهو اما يمكن فى هذه الدار او لا يمكن اعتياضه الا فى الدار الآخرة ، و بحسب الحكم فهو اما حسن او قبيح ، و بحسب وجه الحسن او القبح فهو ما فى كلام المصنف .

**قول الشارح :** هذا شرط لحسن الالم الخ - اعلم ان وجه الحسن فى القسم الاول والرابع والخامس متقدم على الالم بمعنى ان وقوع شيء يقتضى حسن الايلام بخلاف الوجه الثانى والثالث فان حسن الايلام فيهما لتحصيل شيء هو النفع او دفع الضرر الزائدين على الالم ، و كل منهما يسمى بالالم المبتدئ لتقدمه على وجه حسنه ، والفرق بينهما ان المشتمل على دفع الضرر الزائد على الالم من المتألم مرضى عند كل احد مطلوب لكل عاقل بخلاف المشتمل على النفع و ان كان زائداً ، فلا بد من اشتماله على امر آخر حتى يصير حسناً و هو اللطف .

ان قلت : اذا كانت الزيادة الى حد يرضى به كل احد على ما يأتى اشتراطه

في كلام الشارح في آخر المسألة فلا احتياج في حسنه الى اشتماله على اللطف ، بل نفس ذلك لطف كالتكليف ، وقد روى في الكافي باب شدة ابتلاء المؤمن بالاسناد الى عبد الله بن ابي يعفور قال : شكوت الى ابي عبد الله عليه السلام ما القى من الاوجاع - وكان مسقاما - فقال لي : يا عبد الله لو يعلم المؤمن ماله من الاجر في المصائب لتمنى انه قرض بالمقاريض ، قلت : ان لم يشتمل على اللطف لزم العبث في بلائه تعالى اياه كما اشار اليه الشارح رحمه الله لانه تعالى قادر على ان يفضل عليه من دون ابتلائه بالالم المقتضى للعوض بخلاف الثواب المترتب على التكليف فانه لا يمكن من دون سبق التكليف على ما مر بيانه في المسألة الحادية عشرة ، والحديث كأمثاله مطلق لا يدل على ان الله عز وجل يفضل بالعوض على المصيبة من دون ان يكون لها وجه اللطف .

ثم اعلم ان المتالم كما مر في الاشارة اليه من قبل قريبا امام مستحق للالم كالسارق المجتمع فيه شرائط قطع اليد واللص المتالم بدفع المهاجم عليه اياه والاقوام الذين اخبر الله تعالى في الكتاب بتعذيبهم على تعذيبهم حدود الله تعالى وغيرهم ممن حسن ايلامهم حدا او تعزيرا او قصاصا او عقوبة او غير ذلك ، وهذا كله يجمعه الوجه الاول والخامس في كلام المصنف ، واما غير مستحق للالم كالانبياء والاصياء والاولياء والورعين من العباد والاطفال بل الحيوانات ، وهذا كله يجمعه الوجه الثاني والثالث والرابع في كلامه ، ويسمى هذا بالالم المبتدئ بالمعنى الاعم بمعنى عدم سبق المقتضى لاستحقاقه و ان كان في الوجه الرابع سبق جرى العادة عليه .

ثم ان ظاهر كلام الشارح رحمه الله في نهج الحق اشتراط اللطف في الالم المبتدئ بالمعنى الاعم لافي المشتمل على النفع فقط كما هو صريح المصنف هنا ، قال رحمه الله في نهج الحق : المطلب التاسع عشر في الاعراض ، ذهب الامامية الى ان الالم الذي يفعله الله تعالى بالعبد اما ان يكون على وجه الانتقام والعقوبة وهو المستحق لقوله تعالى : و لقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ، وقوله : اولايرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ، ولا عوض فيه ، و اما ان يكون على وجه الابتداء ، و انما يحسن فعله من الله تعالى

بشرطين : احدهما ان يشتمل على مصلحة اما للمتألم اولغيره ، و هو نوع من اللطف لانه لو لا ذلك لكان عبثا والله تعالى منزه عنه ، الثاني ان يكون في مقابلته عوض للمتألم يزيد على الالم بحيث لو عرض على المتألم الالم والعوض اخنار الالم و الالزم الظلم والجور من الله تعالى على عبده لان ايلام الحيوان و تعذيبه على غير ذنب ولا لفائدة تصل اليه ظلم و جور ، و هو على الله تعالى محال ، انتهى ، و هذا الذى قال متوجه ، فتدبر .

**قول الشارح :** الذى يختار المولم - بصيغة المفعول اى المتألم ، و هذا اشارة الى ما قال رحمه الله فى كلامه المنقول آنفا من نهج الحق .

**قول الشارح :** اختلف الشيخان - من شيوخ الاعتزال ، هما ابو على و ابنه ابوهاشم الجبائيان .

**قول الشارح :** فلم يشرط هذا الشرط - اى لم يشرط اشتمال الالم المبتدء على اللطف لثلا يلزم العبث ، بل قال : ان الالم المبتدء المشتمل على نفع المتألم حسن مالم يلزم منه ظلم ، و ذلك اذا كان النفع الى حد يرضى بالالم فى قبالة ، قال الشهرستاني فى الممل و النحل : اختلف ابو على و ابوهاشم فى فعل الالم للعوض ، فقال ابو على : يجوز ذلك ابتداءً لاجل العوض ، و عليه بنى آلام الاطفال ، و قال ابنه : انما يحسن ذلك بشرط العوض والاعتبار جميعا .

**قول الشارح :** اكونه ظالما اكونه عبثا - هكذا فى المطبوعة حديثا ، والظاهر لزوم العاطف ، و فى المطبوعة باصبهان معطوف باو ، و على كل فمراده اعتبار الامرين .  
**قول الشارح :** لمكلف آخر - لان الصبى ليس مكلفا حتى يكون موردا للطف و فيه انه ممكن لاسيما اذا كان مراهما ، و فى الحديث مرض الصبى كفارة لوالديه .  
**قول الشارح :** ولهذا يقبح منا الخ - اى كسر يد الغريق ثم تخليصه قبيح من دون مصلحة و تقدمه للكسرفى تخليصه لان هذا وان لم يكن ظالما لان نفع نجاته من الغرق اكثر من ضره بكسريده لكنه قبيح قطعالان ايلامه اياه بكسريده امر عبث لان تخليصه ممكن من دون ذلك ، و كذا المثال الثاني لانه ليس ظلما لتوفية الاجرة

لكن النزح المتعب عبث لامكان اداء مقدار الاجرة احسانا من دون هذا التعب .  
**قول الشارح :** في كتاب نهاية المرام - ليس هذا الكتاب بالايدي ، ولعل  
 الجواب لزوم العبث كما ذكرنا تفصيله .

**قول الشارح :** ان يقع الامراض - بل سائر المصائب .

**قول الشارح :** لانه الم واصل الخ - حاصل الاستدلال ان مقتضى للعقاب  
 موجود وهو الكفر والفسق ، والمانع لا يتصور الا تعجيل العقاب في الدنيا لان الكافر  
 لعله يؤمن والفساق يتوب فاداً يرتفع مقتضى العقاب فيكون التعجيل عبثاً ، لكن هذا  
 المانع ليس بمانع على فرض ان يكون في التعجيل مصلحة لهما او لبعض المكلفين  
 كما في الحدود فانها قسم لحدة القوة الحيوانية في مرتكب الفواحش و عبرة لغيره  
 من الناظرين .

**اقول :** ايلام الكافرين كان باهلا كه كالام السالفة فهو عقاب قطعاً وشروع في  
 عقابه الذي استحق بكفره ، فالكلام في غير هذا النوع من الايلام ، و في الاخبار ما  
 يوافق هذا القول .

**قول الشارح :** ومنع قاضي القضاة الخ - هو القاضي عبد الجبار المعتزلي ،  
 ويرد عليه ايضا ان المصيبات الواردة على الكافر والفساق هل توجب عدم عقابهما  
 في الآخرة او تخفيفه ام لا ، فعلى الاول فهي عقابهما او بعضه ، و على الثاني فهي  
 ظلم بهما .

**قول الشارح :** هذا مذهب الشيخين الخ - حاصل كلام الطرفين ان ههنا  
 ثلاثة اشياء : الالم اللطفي ، و الطاعة التي يفعلها العبد المتالم الملطوف من جهة  
 اللطف ، والثواب على هذه الطاعة ، والمصنف ومن على مذهبه يقولون : ان الثواب  
 في قبال الطاعة ، والالم يبقى مجردا ليس في قبالة شيء ، وهو قبيح لان الالم من دون  
 عوض ظلم ، فلا بد ان يكون هنا امر آخر عوضا عن الالم فهو النفع او دفع الضرر ، و  
 الآخرون يقولون : ان الالم اللطفي حيث يكون علة للطاعة والطاعة علة للثواب فلا

قبح فيه وان لم يكن معه نفع آخر لان العبد يتحمل هذا الالم لوصول الثواب كما ان الانسان يتحمل مشاق السفر وغيره ليبيع متاعه ليحصل له الربح .

اقول : اللطف 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 يؤدى اليه الالم - من اللطف والعبرة .

قول الشارح : هذا مذهب ابي الحسين البخ - ملخص الكلام ان كلا من اللذة والالم يحصل به اللطف الذى يحصل بالآخر فهل يحسن التبادل او يتعين اختيار اللذة ، ابوهاشم على الاول و ابو الحسين على الثانى ، قال الاشعري في المقالات : اختلف المعتزلة في الالم واللذة ، فقال قوم : لن يجوز ان يؤلم الله سبحانه احدا بالم تقوم اللذة في الصلاح مقامه ، وقال قوم : يجوز ذلك .

اقول : من البديهي قبح اختيار الالم بدلا عن اللذة لو كانا متساويين من جميع الجهات من حيث اللطف والمصلحة ، الا ان يكون في الالم مصلحة اخرى ليست في اللذة وان كانت خفية .

قول الشارح : لاجل لطف الغير - لافرق في اصل المطلب هنا بين ان يكون اللطف للغير او للمتالم ، ثم ان الظاهر ان النزاع بينهما لفظي لان ابوهاشم يفرض الكلام فيما اذا كان الالم مشتملا على منفعة غير كونه لظفا دون اللذة ، و ابا الحسين يفرض الكلام فيما اذا كانت اللذة كالالم مشتملة على تلك المنفعة .

قول الشارح : صار حصول اللطف البخ - اى صار حصول الالم اللطفي سببا لمنفعتين هما اللطف و المنفعة المفروضة في الالم دون اللذة ، فيتخير المكلف ان يفعل الالم بالمكلف فيحصل له اللطف و المنفعة جميعا ، او اللذة فيحصل له اللطف فقط .



## المسألة الرابعة عشرة

## ( في الاعواض )

قول الشارح : فالنفع جنس الخ - ان المعترلة عرفوا الثواب بالنفع المستحق مع مدح وتعظيم واجلال ، و العوض بالنفع المستحق الخالي عن ذلك ، و التفضل بالنفع الغير المستحق ، ولكن اختلفوا في نعيم الجنة على ما حكى الأشعري في المقالات هل هو ثواب او تفضل ، فتقوم 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 وشؤونه في الدنيا او الآخرة تفضل ، ليس للعبد استحقاق بالحق الاصالي لان له ملك الوجود كله ، فلامعنى لحق لغيره بالاصالة ، بل الله تعالى جعل بلطفه وكرمه لهم حقا و اجرا وجزاءً و عوضا في قبال الطاعات الاختيارية و غيرها من الالام و المصائب كما فيما بين العباد من الاعمال والاجور وغيرها من الحقوق ، و وعد بها و يفى بوعدده ، بل بكرمه اضعاف ما وعده ، بل لا يمكن ان يكون نعيم الجنة كله ثوابا فانه فضل من الله سبحانه و رحمة لان ثواب الطاعات ولو بلغ ما بلغ من الاعداد المتعذر احصاؤها متناه و نعيم الجنة غير متناه .

قال المفيد رحمه الله في اوائل المقالات ما ملخصه : ان نعيم اهل الجنة على ضربين : تفضل محض وهو ما ينعم به الاطفال والبله والبهائم فيها اذ ليس ذلك لهم في الجنة على التكاليف ، وما هو تفضل من جهة و ثواب من اخرى وهو تنعم المكلفين ، وانما كان تفضلا لانهم لومنعوها ما كانوا مظلومين اذ ما سلف الله عندهم من نعمه وفضله و احسانه يوجب عليهم اداء شكره و طاعته و ترك معصيته ، واما كونه ثوابا فلان اعمالهم اوجبت في جود الله و كرمه تنعيمهم و اعقبتهم الثواب و اثمرته لهم فصار ثوابا من هذه

الجهة ، و هذا مذهب كثير من اهل العدل من المعتزلة و الشيعة ، و يخالف فيه البصريون من المعتزلة و الجهمية و من اتبعهم من المجبرة .

قول الشارح : و قد سبق بيان وجوب الخ - ذيل كلام المصنف : و لا بد في المشتمل على النفع من اللطف .

قول الشارح : لانه يموت قبل الانتفاع به - اى لان الاب يموت قبل الانتفاع بولده .

قول الشارح : و عندى فى هذا الوجه نظر - اى فى ايجاب تفويت المنافع عن العبد استحقات العوض له ، لكن فى الروايات ما يدل على ان الله عزوجل يعوض المؤمن كرما وجودا عما فاته فى الدنيا من النعم ، منها ما رواه فى الكافى باب فضل فقراء المسلمين عن ابي عبدالله عليه السلام قال : ان الله جل ثناؤه ليعتذر الى عبده المؤمن المحوج فى الدنيا كما يعتذر الاخ الى اخيه ، فيقول : و عزتى و جلالى ما احوجتك فى الدنيا من هوان كان بك على ، فارفع هذا السجف فانظر الى ما عوضتك من الدنيا ، قال : فيرفع فيقول : ماضرنى ما منعتنى مع ما عوضتنى ، اقول : بل اطلاق الرواية يشمل ما اذا كان تفويت المنافع لمصلحة نفسه .

قول الشارح : و لو فعل به تعالى فعلا لوشعر به الخ - هذا يناهى مامر من قوله : و لو آلمه و لم يشعر به الخ ، لكن هذا مذهبه و ذاك منظور فيه عنده كما صرح به .

قول الشارح : الرابع امر الله تعالى بالايلام او اباحتها اما يكون بالانسان كالختان و بعض المعالجات بالكلى و قطع العضو و شرب الادوية المرة و ذبح اسماعيل على نبينا و آله و عليه السلام و غير ذلك فوجوب العوض فى ذلك ظاهر ، و اما يكون بالحيوان كالامثلة التى فى الكتاب و غيرها فالعوض فى ذلك يتصور على ان يكون الحيوان محشورا فى الآخرة كما هو مذهب البعض او يكون باقيا فى الدنيا بعد التالم الى حين ، و كذا الكلام فى الوجه الخامس .

قول الشارح : الخامس تمكين غير العاقل الخ - اعلم ان الممكن (بصيغة

الفاعل) من الاضرار اما الله تعالى و اما الخلق، والممكن (بصيغة المفعول) اما العاقل و اما غير العاقل ، وكذا الممكن عليه اما عاقل و اما غير عاقل ، و هذه ثمانى صور، احكامها مختلفة ، و سيأتى الاشارة الى بعضها فى كلام المصنف ، ثم التمكين اما تكوينى وهذا مورد البحث هنا ، و اما تشريعى و هو راجع الى الوجه الرابع .

**قول الشارح :** وقال آخرون ان العوض النخ - هذا غير متصور اذا كان فاعل الالم حيوانا لم يكن له شىء يعنى به، فالعوض حينئذ على الله تعالى او على مالك الحيوان ان كان له مالك و مكنه من الاضرار .

**قول الشارح :** ان كان الحيوان ملجأ - الالجاء هو الحمل على الفعل بسلب الارادة، و لعل المراد به هنا اعم منه و من الاضرار كالحبوان الجائع شديدا .

**قول الشارح :** ينتصف للجماء من القرناء - القرناء تانيث الاقرن و هو الحيوان الذى على راسه قرنان كالتيث ، و الجماء تانيث الاجم و هو بخلافه .

**قول الشارح :** جرح العجماء جبار - الجرح بالفتح مصدر، و العجماء هى البهيمة سميت بها لعدم تكلمها ، و الاضافة الى الفاعل ، و الجبار على وزن السؤال يفسر بالهدر، و هو مأخوذ من الجبران ، اى ليس جرح البهيمة كجرح الانسان موجبا للجبران بالقصاص على البهيمة ، بل هو منجبر بدونه لعدم تكليفها ، و هذا لا ينافى ايجابه عوضا على الله تعالى او على مالكها .

**قول الشارح :** و بان العوض لو كان النخ - اى ان العوض لو كان على الله تعالى فى غير صورة الالجاء لما حسن منع البهيمة عن الايلام لان الايلام الذى يعوض الله تعالى عنه حسن و المنع عن الحسن ليس بحسن .

**قول الشارح :** و هو يصدق بتعويض النخ - اى الانتصاف يصدق بذلك ، و يصدق ايضا بالانتقام بان يحشرهما و يمكن الجماء على ان تفعل بالقرناء بمثل ما فعلت هى بها فى الدنيا ، و لا يبعد ان يكون مرادهم بان العوض على فاعل الالم هذا المعنى .

**قول الشارح :** و عن الثانى بان المراد انتفاء القصاص - اى الجواب عن

استدلال النافين للعرض مطلقا كما ذكرنا في بيان الحديث الذي استدلوا به ، على ان كون جرح العجماء جبارا لا يدل على ان مطلق اضرارها جبار .

**قول الشارح :** و عن الثالث بالفرق الخ - اى الجواب عن قياس قاضى القضاة و صورة قياسه ان صانع السيف يعطى السيف لمن يتمكن به عن القتل ، و الله تعالى يعطى قوة الافتراس للسبع الذى يتمكن بها من القتل ، فلو كان عوض ما فعله السبع على الله تعالى لزم ان يكون عوض ما فعله الذى بيده السيف على صانعه ، و الجواب ان القياس مع الفارق لان السبع غير عاقل ولا مكلف ولا ممنوع من الافتراس بخلاف من بيده السيف ، و ايضا ان الله تعالى جعل القوة فى السبع ليفعل ما يكون به سدجوعه ، و صانع السيف لا يعطى من يبيعه ليقتل من اراده .

**قول المصنف :** بخلاف الاحراق الخ - هذا اشارة الى بيان فرض ان يكون الممكن عاقلا مكلفا ، اوله ولى سواء كان الممكن عليه عاقلا او غير عاقل ، فالعرض حينئذ عليه لاعلى الله تبارك و تعالى .

اقول : ليس كل من الملقى والشاهد علة تاممة لايصال الالم و لا قادرا على التعويض بما يرضى به المتألم و يختار معه الالم ، فوجوب العوض عليهما يستلزم اما الظلم بالمتالم او تكليفهما بما لا يطاق ، مع ان هذا خلاف ما فى الروايات باطلاقها من وعد الاعراض لكل من يصاب من المؤمنين ببليّة ، نعم على الملقى فى النار غيره و شاهد الزور و امثالهما حد او دية او قصاص ، لكنه ليس بعوض بالمعنى المبحوث عنه فى الكلام لان ذلك ليس فى اكثر الموارد نفعاً يحصل للمظلوم و يرضى به .

**قول المصنف :** و الانتصاف عليه تعالى الخ - الانتصاف هو اخذ العوض من الظالم للمظلوم بما يوازى ظلمه به لا ازيد ولا اقل فى الدنيا او فى 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 فى حال الظلم هذا العوض قبيح ليس بجائز لانه تعالى لا يمكنه الانتصاف حينئذ مع انه واجب عليه تعالى ، و ابو هاشم منع لزوم

كون العوض عند الظالم في حال الظلم ، بل اللازم حصول هذا العوض عنده ولو بعد وقوع الظلم الى آخر عمره فيأخذ الله تعالى منه في الدنيا او الآخرة ويدفعه الى المظلوم و اما ايراد السيد المرتضى رحمه الله تعالى بان التبقية تفضل على الظالم والتفضل عليه ليس بواجب وما ليس بواجب لا يكون مقدمة للانتصاف الواجب فجوابه ان غير الواجب اذا كان مقدمة للواجب صار واجبا بالعرض ، و اما الكعبي فممنع لزوم حصول العوض عند الظالم مطلقا و ذهب الى جواز تمكين الظالم لان الواجب عليه تعالى اعطاء العوض للمظلوم ، فان لم يكن عند الظالم يتفضل عليه من خزائن رحمته ثم يدفعه الى المظلوم و اما ايراد ان التفضل على الظالم ليس بواجب ولا يعلق عليه الواجب فجوابه ان هذا ليس من باب التعليق ، بل يتفضل لئلا يضيع حق المظلوم ، فاذا كان في ارادته تعالى ان يوصل المظلوم بحقه فلا يقبح تمكين الظالم من الظلم و ان لم يكن عنده ما يوازي ظلمه اصلا ، هذا و ساقول ما فيه عن قريب .

**قول المصنف :** فلا يجوز تمكين الظالم الخ - اقول : هذا منقوض بما وقع من الظلم في موارد كثيرة من طعام الناس على الانبياء والاولياء صلوات الله عليهم و اهل الايمان ، فالحق ان التمكين جائز ان اقتضته الحكمة و ان العوض في هذه الصورة ايضا عليه تعالى حسب وعده على مقدار منزلة المظلوم عنده عز وجل لان الظالم كيف يوجد عنده في الآخرة عوض يفي بحق المظلوم و يرضى به لاسيما اذا كان الظالم كافرا او ضالا والمظلوم ممن رضى بالبلاء و صبر عليه في سبيل طاعته و نصرته دينه تعالى ، و اما الظالم فيعاقب في الدنيا بما قرر في الفقه من الحدود والتعزيرات وغيرها او في الآخرة بلون من الوان العذاب حسب ظلمه او يشمله العفو من صاحب الحق او وليه ان كان من المؤمنين و لم يظلم عنادا ، و في الآيات و الروايات ما يدل على ذلك ، وهو تعالى ولى 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

بالسيد المرتضى وعلم الهدى ، هذا و اخوه ابوالحسن محمد الملقب بالسيد 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 اما دائم بالاستحقاق او منقطع  
بالاستحقاق ، وعلى الثاني اما ان يديمه الله عز وجل فضلا منه ابدا اولاً ، وعلى الفرض  
الاخير فلا بد ان يكون انقطاعه غير متبين له حتى لا يحزن به لان الجنة دار سرور وبهجة  
لا يليق بها الحزن والالام .

اقول : ان المعتزلة قاسوا نعيم الجنة بنعيم الدنيا وملاؤا كتبهم من هذه الكلمات  
فحكموا باحكام لاتليق بتلك الدار ، والمصنف رحمه الله جرى في هذه المباحث مجراهم  
وقد قال الله تعالى : و لولا فضل الله عليكم و رحمته في الدنيا والاخرة لمسكم فيما  
افضتم فيه عذاب عظيم ، وقال تعالى : قل بفضل الله و برحمته فبذلك فليفرحوا هو خير  
مما يجمعون ، فالمناط في الخلود وابدية البهجة والسرور والنعمة والحبور هو فضل الله  
تعالى و رحمته والافئوان اعمالنا واعواضنا لا يفي بشطر من ذلك وان بلغ ما بلغ لامتناع  
وفاء المتناهي بغير المتناهي ، فحيث ان الفضل بيده و قد وصفه في كتابه بالعظم وامر  
بتبشير المؤمنين بان لهم من الله فضلا كبيرا فلا معنى لانقطاع ما يتفضل على عباده فيها  
باى وجه كان .

**قول المصنف :** وان كان من اهل العقاب الخ - اى و ان كان من له العوض  
من اهل العقاب اسقط الله تعالى بدل اعواضه جزءاً من العقاب بحيث لا يظهر له  
تخفيف العذاب فلا يحصل له السرور بحصول التخفيف بان يفرق الله تعالى القدر الناقص  
الذى اسقطه من عذابه على الاوقات المتعددة ، قال القوشجى : وفي بعض النسخ : بحيث  
يظهر له التخفيف وهو سهو من قلم الناسخ .

اقول : والحق ذلك وان لم يكن من قلم المصنف اذ لا دليل على وجوب خفاء

تخفيف العذاب على المعذب في الآخرة ، بل العدل يقتضى تبينه له اذ كان مستحقا لذلك ، والآثار دالة على ان ارباب الفضائل من الكفار كالحاتم الطائي يرون في النار فوائد قضائهم فكيف بمستحقى الاعواض ، بل في ظهور التخفيف عليهم مصاحبة 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 المعذب المستحق للعرض وكلمة بعد متعلق بعلم توسطت مع مدخولها بين اسم ان وخبرها الذى 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 التخفيف للعرض مرتبة من العذاب فجعل في مرتبة اخف من ذلك ، فبعد الاسقاط والتخفيف ووقوعه في العذاب اذا علم ان آلامه وعذابه لولا التخفيف كانت اشد مما فيه لا يظهر له انه في راحة لان 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 ، ولمناسبة لما ذكرنا ، ولكن ادراك الراحة غير السرور بالعلم بالتخفيف ، واما يحصل بان ينقص من عذابه ذلك القدر متفرقا على الاوقات بحيث لا يظهر له خفة العذاب من عذاب كان فيه قبل ان تحصل له الخفة ، وذلك اذا كانت الخفة في كل دفعة قليلة جدا ، وكذلك عطاء العوض لمن في الجنة متفرقا على الاوقات فانه اذا كان المعطى في كل وقت قليلا غايتها لم يلتفت الى انقطاعه ، و لكن اللازم من مذهبهم عدم تبين الانقطاع فيحزن و عدم تبين الخفة فيفرح ، وذلك لا ينحصر في التفرق على الاوقات كما مر في كلام الشارح ويأتى .

**قول الشارح :** الاول انه لو كان العوض الخ - حاصل كلام ابى على انه لو كان منقطعاً فإى مانع من ايصاله الى مستحقه في الدنيا بعد وجود المقتضى وهو استحقاقه لذلك وامكان اعطاء المنقطع في الدنيا ولو بتعميره زمانا طويلا مع اننا نعلم يقينا ان اكثر الاعواض لا يصل الى مستحقه فيها بل يؤخر الى الدار الآخرة ، والجواب اولاً

ان التأخير ربما يكون لمصلحة هي خلوص العوض عن كدورات الدنيا او غير ذلك ، و ثانيا ان دليلك لا يثبت وجوب دوام كل عوض و هو مدعاك بل ما يؤخر الى الآخرة ، و ثالثا ان العوض المنقطع ربما يكون على قدر لا يسهه جميع زمان الدنيا فيؤخر الى الآخرة ، و رابعا ان العوض لا بد ان يكون مناسبا للالم و رب الم لا يمكن ان يوجد في الدنيا ما يناسبه من الاعواض ، و خامسا ان الآلام المبتدأة لاسيما ما يصيب المؤمنين ليست لتوفير الدنيا عليهم بل لان 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 - اى ولا يجب اعلام صاحب العوض بان الله تعالى اوصله الى هذه النعمة والمنفعة التى يلتذ بها فى الجنة عوضا عن ذلك الالم المخصوص او عوضا عن الم من آلامه ، ولا يجب اعلامه بانه تعالى اوصله الى نعم عوضا عن آلامه ، بل يجوز ان ينسى فى الجنة آلامه فى الدنيا ولا يشعر بانه فى نعم عوضا عنها .

**قول الشارح :** بتوفيره عوضا له - فسر الايصال بالتوفير لانه سبب لوفور النعمة عليه .

**قول الشارح :** اذ يجب فى الثواب الخ - بيانه ان الفرق بين الثواب والعوض هو اعتبار التعظيم و عدمه ، و فائدة التعظيم فيما يعطاه ثوابا لا تتحقق الامع علمه بانه ثواب له ، و ذلك لان التعظيم ينتزع من عمل او عطاء او غير ذلك مع اضافة قصد المعظم به الى جهة التعظيم فى المعظم ، و عنوان التعظيم و ان كان حاصله بهذا القدر من دون علم المعظم به ، لكن فائدة التعظيم له و ابتهاجه به لا تحصل الامع علمه بتلك الاضافة ، و جهة التعظيم فيما نحن فيه ايمان العبد و طاعته ، و اما العوض فهو ما يلتذ و ينتفع به العبد بالاستحقاق و هذا حاصل له و ان لم يشعر بانه عوض .

**قول الشارح :** فما يجب ايصاله الى المثاب الخ - المراد بالمثاب معناه اللغوى اى المعطى ، و كذا الاعواض اى ما يعطى فى قبيل شىء عمل او امر آخر .  
**قول الشارح :** و حينئذ امكن ان يوفرد الخ - اختلف المعتزلة فى عوض



## في أفعاله تعالى

غير المكلفين من الحيوانات على خمسة أقوال: فقال قوم : ان الله تعالى يعوضها في المعاد وانها تنعم في الجنة وتصور في احسن الصور فيكون نعيمها 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 والعقارب وما اشبهها من الهوام و السباع تعوض في الدنيا او في الموقف ثم تدخل جهنم فتكون عذابا على الكافرين و الفجار ولا ينالهم من ألم جهنم شيء كما لا ينال خزنة جهنم ، وقال قوم : قد نعلم ان لها عوضا ولا ندرى كيف هو، وقال عباد : انها تحشرو 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: يقتص لبعضها من بعض في الموقف وانه لا يجوز الا ذلك وليس يجوز الاقتصاص و العقوبة بالنار ولا بالتخليد في العذاب لانهم ليسوا بمكلفين ، و قال قوم : لاقتصاص بينهم ، و قال قوم : ان الله سبحانه يعوض البهيمة لتمكينه البهيمة التي جنت عليها ليكون ذلك عوضا لتمكينه اياها منها ، و هذا قول ابي علي الجبائي ، هكذا في مقالات الاسلاميين للاشعري .

وقال الرازي في تفسيره عند قوله تعالى و اذا الوحوش حشرت : قال قتادة : يحشر كل شيء حتى الذباب للقتاص، وقالت المعتزلة : ان الله تعالى يحشر الحيوانات كلها في ذلك اليوم ليعوضها على آلامها التي وصلت اليها في الدنيا بالموت و القتل و غير ذلك فاذا عوضت عن تلك الآلام فان شاء الله ان يبقى بعضها في الجنة اذا كان مستحسنا فعل ، وان شاء ان يقنيه افناء على ما جاء به الخبر، واما اصحابنا فعندهم انه لا يجب على الله شيء بحكم الاستحقاق ولكن الله تعالى يحشر الوحوش كلها فيقتص للجماء من القرناء ثم يقال لها موتي فتموت .

وقال المجلسي رحمه الله في البحار باب محاسبة العباد من كتاب المعاد : واما حشر الحيوانات فقد ذكره المتكلمون من الخاصة و العامة على اختلاف منهم في كيفية

وقال الطبرسي رحمه الله عند قوله تعالى : واذا الوحوش حشرت : اى جمعت حتى يقتص لبعضها من بعض ويقتص للجماء من القرناء و يحشر الله سبحانه الوحوش ليوصل اليها ما تستحقه من الاعواض على الامم التي نالتها في الدنيا و ينتصف لبعضها من بعض فاذا وصل اليها ما استحقته من الاعواض فمن قال ان العوض دائم تبقى منعمة الى الابد ومن قال تستحق العوض منقطعاً فقال بعضهم يديمه الله لها تفضلاً لئلا يدخل على المعوض غم بانقطاعه و قال بعضهم : اذا فعل الله بها ما استحقته من الاعواض جعلها تراباً .

اقول : قد مر ان اختيار المصنف والشارح ان عوض الآلام بالعاقل وغير العاقل على الله سبحانه الا ان يكون الالم من العاقل المكلف فالعوض عليه و الانتصاف باخذ العوض عليه تعالى ، وقد قلنا : ان الاعواض كلها على الله تعالى بحسب وعده كرماً و فضلاً بالحق الاصالي ، واما تعذيب الظالم في الدنيا والاخرة فلا ينتفع المظلوم فلا يكون عوضاً عما و رد عليه من الآلام و ان كان شقاً لصدده شيئاً ما ، و اما الاقوال المذكورة فلها شواهد في الاخبار .

منها انه قال في مجمع البيان عند قوله تعالى : وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون : معناه يحشرون الى الله بعد موتهم يوم القيامة كما يحشر العباد فيعوض الله تعالى ما يستحق العوض منها وينتصف لبعضها من بعض ، وفيما رووه عن ابي هريرة انه قال : يحشر الله الخلق يوم القيامة البهائم و الدواب و الطير و كل شيء ، فيبلغ من عدل الله يومئذ ان ياخذ للجماء من القرناء ، ثم يقول كوني تراباً ، فلذلك يقول الكافر يا ليتني كنت تراباً ، وعن ابي ذر قال : بينا انا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذ

نطحت عزرا ، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : اتدرون فيما اتطحا ، قالوا لا ندري ، قال : لكن الله يدري وسيقضى بينهما .

و منها ما رواه المجلسي رحمه الله سبحانه في البحار باب محاسبة العباد وباب التوبة عن محاسن البرقي : ابي رفعه قال : ان امير المؤمنين عليه السلام صعد المنبر فحمد الله و اثني عليه ، ثم قال : ايها الناس ان الذنوب ثلاثة ، ثم امسك ، فقال له حبة العرنى : يا امير المؤمنين فسر لها لي ، فقال : ما ذكرت الا اوانا اريد ان افسرها ، ولكنه عرض لي بهر حال بيني وبين الكلام ، نعم ، الذنوب ثلاثة : ذنب مغفور و ذنب غير مغفور و ذنب نرجو و نخاف عليه ، قيل : يا امير المؤمنين فبيننا لنا ، قال : نعم ، اما الذنب المغفور فعبد عاقبه الله تعالى على ذنبه في الدنيا فله احكم و اكرم ان يعاقب عبده مرتين ، و اما الذي لا يغفر فظلم العباد بعضهم لبعض ، ان الله تبارك و تعالى اذا برز لخلقه اقسام قسما على نفسه فقال : و عزتي و جلالي لا يجوزني ظلم ظالم و لو كف بكف و لو مسحة بكف و نطحة ما بين الشاة القرناء الى الشاة الجماء ، فيقتص الله للعباد بعضهم من بعض حتى لا يبقى لاحد عند احد مظلمة ، ثم يبعثهم الله الى الحساب ، و اما الذنب الثالث فذنب ستره الله على عبده و رزقه التوبة فاصبح خاشعا من ذنبه راجيا لربه ، فنحن له كما هو لنفسه ، نرجو له الرحمة و نخاف عليه العقاب .

و منها ما في البحار باب محاسبة العباد عن تفسير العسكري عليه السلام عند ذكر معجزات النبي صلى الله عليه وآله و كلام الذئب مع الراعي ، قال الذئب : ولكن الشقي كل الشقي من يشاهد آيات محمد صلى الله عليه وآله في اخيه على عليه السلام و ما يؤديه عن الله من فضائله ثم هو مع ذلك يخالفه و يظلمه و سوف يقتلونه باطلا و يقتلون ذريته و يسبون حريمهم ، لا جرم ان الله قد جعلنا معاشر الذئاب - انا و نظرائي من المؤمنين - نمزقهم في النيران يوم فصل القضاء و جعل في تعذيبهم شهواتنا و في شائد آلامهم لذاتنا .

ثم قال المجلسي رحمه الله : اقول : الاخبار الدالة على حشر الحيوانات عموما و خصوصا و كون بعضها مما يكون في الجنة كثيرة سيأتي بعضها في باب الجنة و قدم

بعضها في باب الركب ان يوم القيامة وغيره كقولهم عليهم السلام في مانع الزكاة : تنهشه كل ذات ناب بنا بها و يطؤه كل ذات ظلف بظلفها ، و روى الصدوق في الفقيه باسناده عن السكوني باسناده ان النبي صلى الله عليه وآله ابصر ناقة معقولة و عليها جهازها فقال : اين صاحبها ، مروه فليستعد غدا للخصومة ، و روى فيه ايضا عن الصادق عليه السلام انه قال : اى بعير حج عليه ثلاث سنين يجعل من نعم الجنة ، و روى سبع سنين ، و قد روى عن النبي صلى الله عليه وآله استفرحوا ضحاياكم فانها مطاياكم على الصراط ، و روى ان خيول الغزاة في الدنيا خيولهم في الجنة ، انتهى ، و تلخص من جميع ذلك ان حشر الحيوانات في الجملة ثابت .

**قول الشارح :** فلا يجب اعادتهم في الآخرة - اى لا يجب اعادة بعض الحيوانات في الآخرة نظرا الى دليل المتكلمين من وجوب الاتصاف والعض لانهما يمكن حصولهما في الدنيا لها ، و ذلك لا ينافى ثبوت حشر الحيوانات في الجملة نظرا الى الآيات و الاخبار .

**قول المصنف :** ولا يتعين منفعه - في سائر الشروح : ولا يتعين منافع ، وهذا اصح ، و على اى فالمراد واضح ، و هو ان العوض لا يجب ان يكون منفعة معينة بخلاف الثواب .

اقول : الكلام ههنا في مقامات ثلاثة :

الاول ما حكم العوض اذا كان اسقاطا للعقاب و دفعا للضرر لانفعا كما في عوض الكافر ، فالحق فيه ان الجزء الساقط من عذابه من سنخ عذابه اذ لا يتصور غير ذلك .

الثانى ما الدليل على عدم وجوب كون العوض منفعة معينة ، وهو كما بينه الشارح ان العوض لا يجب ان يشعر صاحبه بانه عوض كما امر و ما كان كذلك لا يجب ان يكون نفعا معيناً .

الثالث ما مناط تعيين الثواب ، و ظاهر الشارح هنا والقوشجى انه يجب ان يكون من جنس ما الفه المكلف و احبه من ملاذ الدنيا لانه في الدنيا رغب في تحمل المشاق

بترك المحرمات و اتيان الواجبات رجاء ان يصل في الآخرة الى امثال ما احبه والفه 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 اعطى في الآخرة ثوابا غير ما احبه و اشتهاه لكان مغرورا بالوعد مغبوناً بالعمل .

اقول : في هذا الكلام وجوه من النظر : الاول ان وجوب العلم بكون شيء في الجنة ثوابا دون العوض لا يستلزم كونه من جنس المألوف في الدنيا ، والثاني ان العوض ايضا ان كان من غير جنس ما الفه و اشتهاه لكان المعوض مظلوما لانه صبر على الآلام كما تحمل مشاق التكليف رجاء وصوله الى مألوفه و محبوبه في الآخرة ، و الثالث ان الثواب لولم يكن من جنس المألوف في الدنيا بل كان الدواشهي منه بمراتب كان اولي ولا يتصور غبن و لاغرور ، والرابع ان ملاذ الجنة و نعيمها لا تقاس بملاذ الدنيا و نعيمها و لا دليل على انها من جنسها ، و الآيات الشاملة على الفواكه و الحور و غيرها لا تدل على ازيد من الاشتراك في المفهوم و ان اهل الجنة يلتذون بها و يتتهجون منها ، و اما بحسب الحقيقة فلا دليل على الاتحاد فيها ، بل الآيات و الاخبار الكثيرة الناطقة بانتفاء خواص اشياء الدنيا عنها من الكدورات و الكثافات و التبعات و الاحتياج في حدوثها الى مقدمات دالة على اختلافها معها في الحقيقة ، و الخامس ان العقلاء يتحملون المشاق رجاء ما وعدهم الأمر بالتحمل من المنافع و الفوائد مع عدم علمهم بجنسها و كمها و كيفها ان كانوا معتقدين بصدق الواعد و كثرة عطائه و علو كرمه كما اشير اليه بقوله تعالى : فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون .

و قال الطبرسي في مجمع البيان ذيل الآية : و قد ورد في الصحيح عن النبي صلى الله عليه و آله انه قال : ان الله يقول اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، بله ما اطلمتكم عليه ، اقرؤوا ان شئتم : فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين ، رواه البخاري و مسلم جميعا ، انتهى ، و اما قوله تعالى : كلما رزقوا الخ فمن المتشابه ، فسرت بتفاسير مختلفة مذكورة في كتبها .

وروى المجلسي رحمه الله في البحار باب الجنة عن تفسير الامام عليه السلام ذيل قوله تعالى : كلما رزقوا الخ : فاسماؤه كاسماء ما في الدنيا من تفاح و سفرجل و رمان و كذا و كذا ، وان كان ما هناك مخالفا لما في الدنيا فانه في غاية الطيب ، وانه لا يستحيل الى ما يستحيل اليه ثمار الدنيا من عذرة و سائر المكروهات من صفراء و سوداء و دم ، بل لا يتولد عن ما كولهم الا العرق الذي يجري من اعراضهم اطيب من رائحة المسك .

ان قلت : روى في البحار باب الجنة عن تفسير القمي رحمه الله ذيل قوله تعالى و زرايى مبثوثة قال : كل شيء خلقه الله في الجنة له مثال في الدنيا الا الزرايى فانه لا يدري ماهي ، قلت : ان المماثلة في الاصطلاح هي الاتحاد في الحقيقة ، واما في العرف فاعم من ذلك ، فالحق ان الموعود ثوابا هو الجنة وهو فوق ما يتمناه الانسان وليس من جنس ما الفه في الدنيا وان سمي باسمائه .

**قول الشارح : واحتج القاضي الخ -** عدم القدرة على الاستيفاء والمطالبة وعدم عرفان المقدار والجنس لا ينافي القدرة على الاسقاط .

**قول الشارح : وفي هيبته نفع الخ -** اشارة الى شرطين لصحة اسقاط الحق : انتفاع المسقط له بالاسقاط وان كان دفع ضرعه والا كان الاسقاط لغوا عبثا ، واما ان انتقال الحق من ذيه اليه والالم يتحقق الاسقاط بانثائه .

**قول الشارح : اذا علم دينه الخ -** بفتح الدال اي حقه وملكه ، وان بالفتح عطف عليه ، و آثر بصيغة الماضي من الايثار اي الاختيار عطف على علم ، فاذا تمت هذه الثلاثة تم مقتضى للاسقاط ، و حاصل كلام الشارح ان مقتضى للاسقاط فيما نحن فيه موجود والمانع الشرعي وكذا العقلي مفقود ، و شرطه متحقق ، فالعوض ان كان على المخلوق صح اسقاطه .

اقول : الآيات والابخسار 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 القيامة الى التارك والتعافي و يعدهم على ذلك بالفضل والانعام ،

فالسقاط 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 ممن له العوض اى المظلوم لان الانتصاف واجب .

**قول الشارح : لانتفاء الضرر عنه -** اى عن صاحب الحق فى اختيار هذا الاحسان وهذا تعليل للايثار ، و هو غير تام 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 الاسقاط و هو ان لا يكون ضررا عليه ، بل يكون احسانا اليه .

**قول الشارح : و على هذا لو كان العوض الخ -** اى لو كان العوض حقا لمظلوم على ظالم امكن المظلوم ان يجعله هبة مستحقة لغير الظالم من العباد كما امكنه ان يجعله هبة للظالم نفسه .

**قول الشارح : فلا يصح نقله الخ -** اى فلا يصح نقله الى الغير لانه لا يستحق المدح على ما عمله صاحب الثواب ، بل مدح احد و تعظيمه على عمل الغير قبيح ، وقد مر ان الثواب لا بد من اشتماله على المدح و التعظيم .

**قول الشارح : كانه ثم يفعل -** اى كانه تعالى لم يفعل الا لم يمن يعطيه العوض فينتفى عنوان الظلم .

**قول الشارح : ولا يخرج ما فعلناه الخ -** 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

#### ( فى الالجال )

**قول المصنف : واجل الحيوان الوقت الخ -** يطلق الاجل على مدة الشيء

كقوله تعالى: فلما قضى موسى الاجل ، وعلى نهاية مدة الشيء كقوله تعالى : فاذا جاء اجلهم ، والمبحوث عنه هنا المعنى الثانى للحيوان .

ثم انه انما قال : الوقت الذى علم الله تعالى الخ ، و لم يقل الوقت الذى تبطل حياته فيه للإشارة الى ان لكل حادث كالأجل و غيره صورة علمية عند الله تعالى ، و واقعة فى الوجود ، و هما متوافقتان دائماً لان الواقع لا يتخلف عما علمه تعالى و ان لم يكن العلم مؤثراً تاماً فى ذلك ، و صورة تقديرية عند عمال الملكوت باذنه تعالى و اعلامه ، و الواقع قد يتخلف عن هذه لان الله تعالى يمحو ما يشاء و يثبت و عندهم الكتاب و من هذا ينشأ كون الاجل اجلين : احدهما ما عند الله تعالى والثانى ما فى لوح التقدير ، قال الله تعالى : هو الذى خلقكم من طين ثم قضى اجلا و اجل مسمى عنده ثم انتم تمترون ، فما عند الله هو الواقع بتمامه باسبابه الكاملة ، و ما قضاه فى لوح التقدير قد تتم اسبابه فيوافق ذلك او لا تتم فيتخلف ، و هو تعالى مع علمه بذلك اذ لا لسر سلطان الربوبية لا يطلعهم على ان اسباب هذا المقضى تتم اولاً ، فرب مقدر فى اللوح لا تتم اسبابه و هو تعالى يعلم وهم لا يعلمونه فيمحى فلا يقع ، و يقال عند ذلك : بدا لله سبحانه ، فالاجل لكل نفس بحسب ما فى علم الله و الواقع ليس الا واحداً و تعدده باعتبار ما قلنا ، هكذا يستفاد من كلمات اهل بيت النبوة سلام الله عليهم ، و اما المخالفون فقد تحيروا فى امر البداء و تفسير الاجل و تعيين الاجلين ، فملاوا زبرهم و تفاسيرهم مما لا يسمن ولا يغنى من جوع و من الطعن علينا فى مذهب البداء ، و هو عليهم عمى او لئك ينادون من مكان بعيد ، و قد اوردنا الكلام فى البداء فى التذييل لتوحيد الصدوق ، فحاصل مراد المصنف ان الاجل واحد و ليس هو الوقت المقدر المعلوم المضروب عند عمال الملكوت لانه قد يتغير بل الذى فى علمه تعالى ، و ان اطلق عليه الاجل ايضا .

**قول الشارح :** و جاز ان يكون موت الخ - و ايضا الموت الم فينبغى البحث

عن وجه حسنه ، وهو كونه من مقدمات الوصول الى الغاية القصوى للانسانية.

**قول الشارح :** و نعنى بالوقت الخ - اعلم ان الوقت هو الزمان ، لكن

الزمان يؤخذ لا بشرط بمعنى عدم اعتبار اضافته الى حادث او الاضافته اليه ، و اما



الوقت فيؤخذ باعتبار الاضافة الى حادث ، فيقال : وقت الصلاة وقت طلوع الشمس ، ثم الحادث اما حادث في الزمان باق في امتداده كالصلاة ووجود زيد و الحركة من نقطة الى نقطة واما حادث في الآن وطرف الزمان كطلوع الشمس ووصول المتحرك الى نقطة المنتهى ، والوقت يطلق على طرف القسمين ، فالوقت اعم من الزمان لانه يطلق على الزمان المنقسم وعلى الآن الذي هو طرف الزمان ولا ينقسم ، و مراد الشارح بالحادث ظرف القسم الاول من الحادثات ، و مراده بما يقدر تقدير الحادث ظرف القسم الثاني من الحادثات اي الحادثات في الآن ، و معنى قوله : يقدر تقدير الحادث اي يقال للحادث في الآن : الموجود الزماني بمعنى انه ليس بخارج عن الزمان كالمجردات وان لم يكن موجودا في الزمان بل في طرفه ، والمثالان في كلامه من القسم الثاني اي الواقع في الآن .

**قول الشارح : فاجل الحيوان هو الوقت الخ -** اي هو الآن 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 بالدقة العقلية يقع في الآن ، لكن الغريمين يضربان له زمانا كيوم كذا وليلة كذا .

**قول المصنف : و المقتول يجوز الخ -** اي لولا القتل ، و ذلك لان القتل اخص من الموت لانه يقع بالقتل وبغيره ، وانتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم ولا يثبتوه 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 وان لا يموت بسبب آخر ، بل يبقى الى حين ، واما ان قتل اومات بسبب آخر ممكن القتل فهو اجله ليس له اجل آخر .

**قول الشارح :** و لما وجب القود الخ - اى ولما وجب القصاص على القاتل لانه لم يفوت حياة المقتول ، اقول : هذا الاستدلال لوتم و ليس كذلك فانما ينهض لابطال مذهب الموجبين لموته .

**قول الشارح :** ما تقدم - فى المسألة الرابعة عشرة فى العلم من مباحث الكيف وفى المسألة الخامسة من هذا الفصل من قوله : والعلم تابع .

**قول الشارح :** من ان العلم لا يؤثر فى المعلوم - اى لا يكون علة تامة لموت المقتول حين القتل حتى يجب موته بالعلم ولولم يقتل لان العلم تابع اى له مطابقة للمعلوم ، واعترض على هذا الجواب بان الخصم تسلم ان العلم ليس موجبا لموته لولم يقتل بل له موجب آخر مكان القتل ان مات ، لكن الموت بسبب آخر مكان القتل واجب لثلايلزم خلاف ما علمه تعالى كما لو علم تعالى ان فلانا يزنى فى ساعة كذا و مكان كذا فالزنا واجب باسبابه لا بالعلم ، وما نحن فيه كذلك فانه تعالى علم موته فى وقت كذا فان لم يقع بالقتل فرضا وجب ان يقع بسبب آخر ، فهذا الجواب ينفعكم فى ابطال الجبر ولا ينفعكم هنا ، والجواب ان معلومه تعالى فيما نحن فيه انه يموت بالقتل و قدمات به لا الموت مطلقا ، واما الموت مطلقا فكما انه ممكن ان يقع وقت القتل لولا القتل و ان لا يقع امكن ان يكون معلوما له تعالى وقت القتل لولاه وان لا يكون معلوما له تعالى وقته لولاه بل يكون معلوما له تعالى فى وقت آخر ، فصحيح الاستدلال ان المقتول لولم يموت بالقتل لزم خلاف معلوم الله تعالى ، لانه لولم يموت و لو بغير القتل لزم ذلك ادلا سبيل لنا الى علمه تعالى ، بل كلما وقع امر نحكم بعد الوقوع انه كان فى علمه سبحانه كذلك .

**قول الشارح :** فبذبحه فوت الخ - فيكون عوضه على الذابح مساويا لما فوته عليه فليس محسنا اليه .

**قول الشارح :** اما الاول فليس بلطف الخ - ليس البحث فى الاجل بهذا المعنى ، مع انه لطف بمعنى المحصل للغرض ، و تقدم ذكر المعنيين للطف فى اول المسألة الثانية عشرة .

## المسألة السادسة عشرة

## ( في الارزاق )

قول المصنف : والرزق ما صح الخ . اقول : الرزق تكويني وهو ما ينتفع به المخلوق في بقائه ، وتشريعي وهو ما فسره المصنف ، فان الحيوان كالقارة والبهرة والغراب ينتفع بما في مزارع الناس و بيوتهم و بساتينهم و لهم منعها مع انه رزق لها بلا شبهة و ذلك لان الحيوان ليس له تشريع ، و كذا ما ينتفع به الغاصب بالغصب والسارق بالسرقة وامثالهما بوجه محرم فهو رزق له مع قطع النظر عن التشريع و التكليف و ليس رزقا لهم نظرا اليه من حيث انهم ممنوعون عن الانتفاع به شرعا ، والى التكويني اشير في قوله تعالى : وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ، ولو فرض ان انسانا لا ينتفع في عمره الا بالحرام لم يخرج عما على الله سبحانه رزقه ، والى التشريعي اشير بقوله تعالى : وانفقوا مما رزقناكم ، فالنزاع بين الاشاعرة والمعتزلة يمكن ان يرجع الى اللفظ .

ثم البحث عن الرزق لانه فعل الله عز وجل وهذا الفصل منعقد لذلك ، ولانه لطف بمعنى المحصل لغرضه تعالى .

قول الشارح : الرزق عند المجبرة الخ - ليس الرزق منحصر في ما اكل كما يأتي التصريح به في كلامه ، ولا المجبرة حصروه فيه فقوله مثال ، نعم بعض الاشاعرة على ما نقل القوشجي والمجلسي رحمه الله في البحار باب الارزاق عن البهائي رحمه الله خص الرزق بما تربى به الحيوان من الاغذية والاشربه ، لكنه ليس بشيء .

قول الشارح : لان للمالك منعها منه - اي للمالك الطعام سواء كان مالك البهيمة ايضا ام لا و سواء كانت مما يملك ام لا .

قول الشارح : والغاصب اذا استهلك الخ - مناط كون الشيء رزقا تكوينيا

هو الاستهلاك والانتفاع بالفعل ، و مناط كونه تشريعيا امكان الانتفاع به بالتصرف الجائز شرعا ، والامثلة المنقولة من المعتزلة يظهر حالها من المناهين .

قول الشارح : و ليس الرزق هو الملك الخ - بل بينهما عموم من وجه ، و هذا رد على ما ذهب اليه المعتزلة على ما نقل الاشعري في المقالات من انهم زعموا ان الله سبحانه انما رزق الخلق مملكه اياهم ، و مفاد هذا الكلام ان كل رزق ملك ، والحق هو العموم من وجه بينه و بين الرزق التكويني ، و اما التشريعي فكل ملك رزق لا العكس .

قول الشارح : فحينئذ الارزاق كلها الخ - اى فاذا كان التكوين والتشريع بيده تعالى فالارزاق كلها من قبله تعالى .

قول المصنف : والسعى فى تحصيله الخ - يمكن فرض كراهته ايضا كما اذا منع عن مندوب كحضور الجماعة و السعى فى حوائج الاخوان مع عدم الحاجة .  
قول الشارح : قد يجب مع الحاجة الخ - اتى بقدر لافادة التمثيل ، لان الحاجة مناط الوجوب و طلب التوسعة مناط الاستحباب والقناعة مناط الاباحة و منع السعى عن الواجب مناط الحرمة .

### المسألة السابعة عشرة

#### ( فى الاسعار )

قول المصنف : اعتبار العادة - اى عادة الناس فى قيمة المتاع او عاده المتاع من حيث القيمة .

قول المصنف : و اتحاد الوقت - ان من المتاع ماله وقت بحسب رغبة الناس اليه كالثلج والفحم او بحسب حصوله كالفواكه ، و منه ما ليس له وقت خاص كاكث

اثاث البيوت والمعدنيات والحيوانات فماله وقت لا بد من اعتبار اتحاد الوقت بحسبه كالعام الماضي و هذا العام مثلا .

قول المصنف : و المكان - اتحاد المكان ظاهر، و هو البلد او ما في حكمه سواء كان مكان المتاع او متجره .

قول المصنف : واليما ايضا - خلافا 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 عز وجل و انه تعالى و كل بالسعر ملكا لاتدل على مذهب الاشاعرة لان 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 - التسعير وهو حمل الحاكم او ظالم احدا على ان يبيع او يشتري متاعا بغير ما يرضاه حرام لانه تصرف في حق الغير من دون رضاه ، و الاخبار دالة عليه ، منها ما رواه الصدوق في التوحيد باب الاسعار عن احمد بن زياد بن جعفر الهمداني رضي الله عنه عن علي 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 بالحنكرين فامر بحكرتهم ان تخرج الى بطون الاسواق و حيث تنظر الابصار اليها ، فقبل يا رسول الله صلى الله عليه و آله : لوقومت عليهم ، فغضب عليه السلام حتى عرف الغضب في وجهه ، و قال : انا اقوم عليهم؟! انما السعر الى الله عز وجل ، يرفعه اذا شاء و يخفضه اذا شاء ، و قيل لرسول الله صلى الله عليه و آله : لو سعرت لنا سعرا فان الاسعار تزيد و تنقص ، فقال عليه السلام : ما كنت لالتقي الله عز وجل ببدعة لم يحدث لي فيها شيئا ، فدعوا عباد الله يا كل بعضهم من بعض .

## المسألة الثامنة عشرة

## ( في الاصلاح )

قول المصنف : والاصلاح قد يجب الخ - اعلم ان الله سبحانه لا يخل في ساحة قدسه فما كان مورداً لفيض اتاه ، فما لكل موجود من فيضه فهو الاصلاح له ، و رعاية الاصلحية للموجود ذي الاختيار تكون بالتكوين والتشريع معا ، والممنوع انما منع لقصوره تكويناً او تقصيره اختياراً ، و لكن 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 معا برحمته الواسعة على جميع الخلق ، فرب شيء لا يكون مصلحة لشخص في دنياه بل في آخرته ، او لنفسه بل لنوعه او لشخص آخر مع رعاية حقه و تدارك ما فات عليه .

ثم ان الاجماع منعقد من الامامية و اخبارهم دالة على ان الله تعالى لا يفعل بعباده الا الاصلاح لهم ، قال المفيد رحمه الله تعالى في اوائل المقالات : ان الله تعالى لا يفعل بعباده ماداموا مكلفين الا اصلاح الاشياء لهم في دينهم و دنياهم ، و انه لا يذخرهم صلاحاً ولا نفعاً ، و ان من اغناه فقد فعل به الاصلاح في التدبير وكذلك من افقره و من اصحه و من امرضه فالقول فيه كذلك .

قول الشارح : ليس بواجب على الله تعالى - هذا مذهب الاشاعرة ايضا لكن على مبناهم ، والشيطان من المعتزلة .

قول الشارح : في حال دون حال - اى حال وجود الداعي وانتفاء الصارف ، لاحال تحقق الصارف كعدم شرط او قابلية او وجود مفسدة له او غيره ، فالاصلاح واجب ان امكن وقوعاً لان امكن ذاتاً ، ولا يبعد ان ينصرف اطلاق قول البلخي الي ما ذهب اليه ابو الحسين ، ولم يذكر قيده لوضوحه ،

**قول الشارح : في الزائد على ذلك القدر - اى على ذلك القدر من المال لزيد في المثال المذكور آنفا .**

**قول الشارح : فان وجب ايجاده الخ - اى ايجاد ذلك الزائد لزم وجوب ايجاد مالانهاية له من الزوائد لانا نقرض انتقاءالمفسدة و ثبوت المصلحة في كل زائد بعد زائد ولو في مورد واحد و وجود مالانهاية له ممتنع .**

والجواب اجمالا ان غير المتناهي الممتنع وجوده في الخارج لا يتصور فيه الاصلح و غير الاصلح حتى يقال واجب ذلك فيه ام لا فالكلام في الممكن ، و اما تفصيلا فان كل ممكن بالنظر الى نفسه من حيث هو هو صالح له الوجود ، و اما بالنظر الى غيره فقد يكون وجوده اصلح من عدمه و قد يكون عدمه اصلح من وجوده ، و اختيار الاصلح من الطرفين واجب من القادر المختار الحكيم الغني العالم و ترك الاصلح قبيح ، ثم ان نوعا من الاصلح ان لم ينته الى حد تقول بوجوب ايجاده ولا يلزم منه محال لان ايجاد افراد غير متناهية على سبيل التعاقب واقعا في زمن غير متناه كنعم اللجنة التي لاتنقطع لاهلها ابدأ ليس ممثنا ، بل الممتنع حصول غير المتناهي من الافراد مجتمعة ، وهذا غير لازم ، فالحق ان الاصلح واجب و ان كان كذلك .

ثم ان الاصلح كما قلنا لا يراعى بحسب امكانه الذاتي ولا بحسب مصالح الدنيا فقط ولا بحسب اشخاص العباد و لا بحسب ما نراه مصلحة ، ثم ان الدعاء لا ينافي وجوب الاصلح وليس سؤالا منه تعالى ان يغير ما هو الواجب عليه تعالى ، بل هو بشرائطه اصلح للعباد من تركه .

**قول الشارح : وقال ابو الحسين الخ - توضيح كلام ابي الحسين ان ذلك القدر من المال لزيد 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 وذلك الزائد معا لان المفروض انتفاء المفسدة فيه فيجب من هذه الجهة ، و ان فعلهما معا شاق على الله تعالى لان ايجاد غير المتناهي شاق والمشقة**

تجرى مجرى الصارف فيقبح من هذه الجهة ، فيصير ارادة الفاعل مترددة بين الجهين  
اي الداعى الى فعل غير المتناهي والصارف عنه فلا يمكن الحكم بوجوب الفعل ولا  
وجوب الترك .

اقول : لا يخفى ما فى هذا الكلام من الخبط والشناعة لان التردد بين فعل  
غير المتناهي و تركه لا يستقيم دليلا على نفي وجوب اصل ذلك القدر المتناهي حتى  
يقال فانه تعالى قد يفعل ذلك القدر و قد لا يفعله ، و ثانيا ان المشقة لا تصور فى حقه  
تعالى بل الممتنع لا يقبل الوجود والممكنات جميعا على الاستواء فى جنب قدرته مع  
ان الممتنع لا يوصف بالشاق ، و ثالثا ان الداعى الى الممتنع غير معقول ، و رابعا  
كيف يمكن تصور التردد بين فعل الممتنع و تركه مع انه تعالى منزه عن التردد  
فى ارادته ، فالحق فى الجواب ما بيناه ، ثم ان مثاله غير مناسب للمقام لانه كائنا ما كان  
متناها و كلامنا فى الزائد الى غير النهاية مع ان المشقة بنفسها لا تجرى مجرى الصارف  
لان الفاعل ان رأى المصلحة فى الفعل يتحمل مشقته و الا فلا .

قول الشارح : فبحصوله الخ - اى فتجوزى العدم بحصول الداعى فيما الخ ،  
و هذا من ذاك فان الفعل المنطفى بالاستحالة كيف يتصور فيه حصول الداعى مع علم الفاعل  
بها و كذا تجوزى العدم فيه غير معقول .

قول الشارح : وللنفاة وجوه اخرى - ذكرها القوشجى فى شرحه فراجع ،  
و بما ذكرنا يظهر الجواب عنها .





المقصد الرابع

في النبوة

## المسألة الاولى ( في حسن البعثة )

قول المصنف: والبعثة حسنة الخ - اعلم ان الفطرة كما تشاهد الاله ووحدته على ما امر بيانه في مسألة اثبات الصانع و توحيده تطالب التعقل والهداية من ربه الى ما في العالم من الحقائق والمعارف ، و تطالب ايضا بعد ما يرى الانسان لنفسه الاختيار في حر كاته وسكناته ان يبين له ربه ما يصلحه ويوجب سعادته وما يفسده ويوجب شقاوته بعدما علم من نفسه عدم الاهتداء الى ذلك و حيرته في المراحل ، والى هذا اشير في الحديث: ان الله سبحانه بعث الانبياء الى الناس ليعقلوا منه فان هذه الغاية من بعثة الانبياء مطالبة الفطرة ، فالفطرة تنقبض و تحزن لو لم تر ما تطلبه من ربه حاضراً ميسور الوصول ، وتفرح وتنشط اذا رأتة كذلك ، والله تعالى لم يرد ذلك ولم يرض به لان الفطرة ذات منزلة عنده سبحانه اذ هي من حقيقة التوحيد على ما بينه اصحاب الوحي سلام الله عليهم ، فلذلك اكثر والتذكرة بان الارض لا تخلو من الحجرة واول من وجد في الدنيا حجة الله و آخر من فقد منها حجة الله ، فالفطرة ناطقة و بحقيقتها السليمة شاهدة على ان من الحسن الواجب عليه تعالى ان يكلم عباده ويبين لهم طريق الوصول الى بابه والتقرب بجنابه وان لا يتر كهم سدى حيارى متخالفين لم يكن لهم ركن التوحيد والوحدة يلتجئون اليه وقد خلقهم لعبادته وذلك للوصول الى رحمته .

ثم ان بعضا من النفوس قابل لان ينزل عليه من الله تعالى ما ينزل من دون وساطة انسان آخر سواء كان جامعا لشرائط التبليغ الى بعض الناس او كلهم اولم يكن وبعضا منها غير قابل لذلك فلا بد له من وساطة حجة من الله عليه كما ورد التنبيه على ذلك في الاحاديث .

ثم ان الانسان الطالِب بفطرته بيان الحق تعالى المحب بالحقيقة للوقوف على

ما ليس في حيطه ادراكه من المعارف وما عند ربه من اخبار الحقائق اذا سمع مناديا ينادى  
للايمان ان آمنوا بربكم آمن بادننى وميض يدل على صدق مقاله وحقية دعواه كما نقل  
في سبب ايمان سلمان وابى ذر رحمهما الله عز وجل .

وبهذا كله نطق منصور بن حازم في محضر الصادق عليه السلام وقرره على ماورد  
في حديث رواه الكليني رحمه الله في الكافي باب الاضرار الى الحججة عن محمد بن  
اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عنه قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام:  
ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله ، قال: صدقت، قلت:  
ان من عرف ان له ربا فينبغى له ان يعرف ان لذلك الرب رضا وسخطا وانه لا يعرف رضاه  
و سخطه الا بوحي اورسول، فمن لم ياته الوحي فقد ينبغى له ان يطلب الرسل فاذا القيمهم  
عرف انهم الحججة وان لهم الطاعة المفترضة ، الخ .

والمنكرون انما انحرفوا عن الطريقة بالهوى وكدورة فطرتهم بظلمات الشهوات  
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ، فالاستدلال على حسن البعثة ووجوبها  
تاكيد وتفصيل لما تحكم به الفطرة، وقبلما ينفع من تلوث نفسه بالشهوات وانغمر  
قلبه في حب اللذات الفانيات الا من ادركته العناية الربانية وخلصته من اسر الهوى  
والاخلاذ الى هذه الارض الدنية ، ولكن وظيفة التبليغ والدعوة بالحكمة والموعظة  
الحسنة والجدال بالتي هي احسن لا ترتفع ابداعا عن اهله، وذلك معذرة الى الله اولعلمهم  
يرجعون فان القلوب بيد الله والمصير الى الله .

ثم ان من اراد تحقيق الايمان و تحسرى الحق فعليه بالابتداء بالاسلام لان  
تحقيق المتأخر يعنى عن تحقيق المتقدم واما تحقيق المتقدم لا يعنى عن تحقيق  
المتأخر .

ثم ان العقل يحكم بحسن وجود الانسان الكامل وكمال فائدته بل بوجوبه بين  
افراد الاناسى الذين يرون انواع النقاء في انفسهم بالبداهة من دون حاجة الى  
تجشم استدلال ، فقول المصنف : لاشتمالها على فوائد الخ تحليل للموضوع لاستدلال  
على المطلوب .

**قول المصنف :** فيحصل اللطف للمكلف - بل البعثة من اعلى مصاديق اللطف بالمعنيين المحصل للغرض و المقرب من الطاعة المبعد من المعصية ، فهي لكونها لطفا واجبة .

**قول الشارح :** ومنعت البراهمة منه - قال الشهرستاني في الملل و النحل : من الناس من يظن انهم سموا براهمة لانتسابهم الى ابراهيم عليه السلام ، وذلك خطأ فان هؤلاء هم المخصوصون بنفى النبوات اصلا و راسا ، فكيف يقولون بابراهيم عليه السلام ، والقوم الذين اعتقدوا نبوة ابراهيم عليه السلام من اهل الهند فهم الثنوية منهم القائلون بالنور والظلمة على راي اصحاب الاثني ، وهؤلاء البراهمة انما انتسبوا الى رجل منهم يقال له براهيم ، و قد مهد لهم نفى النبوات ، وقرر استحالة ذلك في العقول بوجوه ، ثم ذكر الوجوه ، و يأتي ذكرها عند قول المصنف : وشبهة البراهمة الخ ، ثم قال : ان البراهمة تفرقوا اصنافا : فمنهم اصحاب البددة ، و منهم اصحاب الفكرة ، و منهم اصحاب التناسخ ، ثم ذكر مذاهب كل صنف بالتفصيل .

وقال الامامى فى جنات الخلود : البراهمة من اهل النحل ، يقولون لعالمهم برهمن ، و برهما اسم ملك يقولون : انه واسطة بين الخالق والمخلوق .

وقال المقدس الاردبيلي فى حاشيته على القوشجى : قيلهم قوم من علماء الهند ، وقيل هم المنسوبون الى برهمن حكيم من حكماء الهند .

وقال الاسفرايينى فى التبصير : البراهمة ينكرون جميع الانبياء ، ولكنهم يقولون بحدوث العالم وتوحيد الصانع .

اقول : البراهمة جمع ، مفردة البرهمى كالاشعرة و الاشعري ، و البرهمى منسوب الى برهما ، وهذا الجمع والنسبة انما وقع فى كلام العرب لافى كلامهم ، و اما المنسوب الى برهما فى كلامهم برهمن على وزان سمندر ، والجمع برهمنان على وزان الجمع الفارسى ، و يطلق برهمن ايضا بالخصوص على عالمهم و رئيسهم ، ثم انهم ليسوا من اهل التوحيد كما زعم الاسفرايينى ، قال المحقق العلامة الميرزا ابوطالب الشيرازى فى آخر المجلد الاول من اسرار العقائد نقلا عن كتاب دبستان المذاهب :

ان اسم الاله الاول و اصل الالهة عندهم برنجن ، واعتقادهم فيه انه كان وحده ولم يكن معه احد ، و كان في سرتة شجرة نيلوفر لها الف ورقة ، و حدث برهما من تلك الشجرة ، و كان لبرهما اربعة وجوه ، له من كل وجه شخصية مخصوصة ، واحد من تلك الوجوه مهاديو ، و لمهاديو ثمان ايدى ، و كان في سرة 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 تلبس ابليس: ومن الهند البراهمة قوم قد حسن لهم ابليس ان يتقربوا باحراق نفوسهم ، ثم ذكر حكايات في قتلهم انفسهم في افعال عجيبة نقلها عن ابي محمد النوبختي رحمه الله تعالى .

**قول الشارح : و منها ازالة الخوف الخ -** حاصل هذا الكلام ان العبد حيث انه مملوك بجميع حيثياته يحصل له الخوف بالنصرف لاحتمال عدم رضا المولى بذلك ، و بعدم النصرف ايضا يحصل الخوف لاحتمال ان يكون المولى طالبا منه عملا وتصرفا ، فاذا جاء المبعوث من عنده و بين موارد رضاه زال الخوف .

اقول : هذه مسألة الحظر والاباحة المبحوث عنها في اصول الفقه ، والحق ان الخوف لا يحصل للعبد بالتصرفات الضرورية لاصل التعيش والبقاء بحيث اوتركها ادى ذلك الى هلاكه و تعذر معيشته ، و كذا احتمال طلب المولى لا يظهر له ثمرة الا في استحقاق العقاب بترك المحتمل ، وهذا ايضا مدفوع بقبح العقاب بلا بيان عقلا .

**قول الشارح : ومنها ان بعض الاشياء الخ -** هذا اشارة الى ان اصول الطب من الانبياء سلام الله عليهم ، وهو كذلك كغيره ، فان البشريته تدى الى المصالح الدنيوية كالاخرية بهداية المبعوثين من عنده تعالى .

**قول الشارح : و منها ان النوع الانساني الخ -** قدمضي 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 و البعثة متلازمان ، و المصنف ضمن وجه الفلاسفة وجه المتكلمين و لم يأت به على حدته اختصارا .

و للالهيين وجه آخر لحسن البعثة مذكور في كتبهم ، ملخصه ان الناقص في الغاية لا يناسب الكمال في الغاية ولا يستفيد منه فلا بد من واسطة ليحصل الكمال له منه بسببه ، و لعل المصنف اراد بقوله : و تكميل اشخاصه الخ الاشارة الى هذا الوجه ، و هذا مأخوذ من حديث رواه في الكافي باب الاضطراب الى الحججة عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن العباس بن عمر والفقيمي عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال للزنديق الذي سأله من اين اثبت الانبياء و الرسل ، قال : انا لما اثبتنا ان لنا خالقا صانعا متعاليا عنا و عن جميع ما خلق و كان ذلك الصانع حكيما متعاليا لم يجوز ان يشاهده خلقه ولا يلامسوه فيباشرهم و يباشروه و يحاجهم و يحاجوه ثبت ان له سفراء في خلقه يعبرون عنه الى خلقه و عبادته و يدلونهم على مصالحهم و منافعهم و ما به بقاؤهم و في تركه فناؤهم ، فثبت الامر و الناهون عن الحكيم العليم في خلقه و المعبرون عنه جل وعز ، و هم الانبياء عليهم السلام و صفوته من خلقه حكماء مؤدبين بالحكمة مبعوثين بها غير مشاركين للناس . على مشاركتهم لهم في الخلق و التركيب . في شئ من احوالهم مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة ، ثم ثبت ذلك في كل دهر و زمان مما اتت به الرسل و الانبياء من الدلائل و البراهين لكيلا تخلو ارض الله من حجة يكون معه علم يدل على صدق مقالته و جواز عدالته .

**قول الشارح :** فبعضهم مستغن الخ - هم الانبياء و الاوصياء صلوات الله عليهم .

**قول الشارح :** للاتصال بالامور العالوية - اي بالملكوت و مبادئ الوحي .

**قول الشارح :** والقوة البشرية عاجزة عنه - ان قلت : ان القوة البشرية كافية لاحداث الصنائع و الآلات التي يحتاج اليها في تعيشتهم الدنيوى و بقائهم فيها كما نشاهده لاسيما اليوم ، قلت : كلما يرتقى العلم و الصنعة اي علم كان او صنعة كانت فهو تكميل لما كان في العصر المتقدم حتى ينتهي الى اعصار الانبياء عليهم السلام ، فكل آلة

او صنعة احدثت لرفاه عيش الآدميين فكان اصلها بارشاد نبي من الانبياء صلوات الله عليهم ، و هذا غير خفى عند المتتبع في التواريخ ، و سر ذلك ان احداث البديع العلمي من الانسان يحتاج الى الانبعاث الفكري ، و الانبعاث الفكري انما هو بهداية المتصل بالعالم الروحاني لان المنقطع عن ذلك العالم المنعمر في العالم المادي لا ينبعث فكره نحو الكمال ، بل يقتصر على ما يقضى به وطرشهوته و غضبه ، و المتصل به هو نبي او وصيه ، فالسالك سبيل الكمال اى كمال كان لا بد ان يكون متصلا بعالم الروح و القدس او يتمسك بالمتصل به .

**قول الشارح :** و منها ان مراتب الاخلاق الخ - اعلم ان من اهم فوائد البعثة تزكية احوال النفوس لتصير مشابهة بالروحانيين الملكوتيين و قابلة للابتهاجات و اللذات الباقية الخالصة الاخروية ، ثم الاحوال اما للشخص و اما لاهل البيت و المنزل و اما لاهل المدينة ، و وضع للاول علم تهذيب الاخلاق و للثاني علم تدبير المنزل و للثالث علم سياسة المدن ، و يطلق على الثلاثة الحكمة العملية ، و الحكماء قبل الاسلام دونوا في ذلك كتبنا و صلت الى خلفهم بعد الاسلام ، و لكن الشريعة المحمدية صلوات الله تعالى على شارعها و حافظها جاءت بما اضمحل في جنبه ما قرره السلف من اهل الحكمة و العرفان ، و دون علماء الاسلام منه كتبنا و جمعوا ما انتشر من ذلك في كلمات اصحاب الوحي عليهم السلام حتى ظهر عند اولي الالباب حقيقة قوله صلى الله عليه وآله: بعثت لاتيتم مكارم الاخلاق .

ثم ان قول المصنف : و تكميل اشخاصه اشارة الى الاول ، و قوله : و الاخلاق اشارة الى الثاني اى بحسب منزله كما في كلام الشارح ، و قوله : و السياسات اشارة الى الثالث .

**قول الشارح :** فيحصل للمكلف اللطف الخ - تفريع على الجميع .

**قول المصنف :** و شبهة البراهمة باطلة الخ - اعلم ان لهم شبهات كما في الملل و النحل للشهرستاني و الاربعين للرازي و غيرهما ، لا باس بذكرها و الجواب عنها .

الاولى ما ذكره الشارح ، و ايضاحها ان ماجاء به النبي ان كان موافقا للعقول  
فلا حاجة اليه وان كان مخالفا لها وجبرده ، ثم قالو : لكنهم جاؤوا بما يوافقها فكان  
اتباعهم به لغوا وبما يخالفها فلا يجوز اتباعهم فيه ، والجواب ان ههنا شقا ثالثا وهو  
ان يأتي النبي بما لا يهتدى اليه العقول ، فاذا جاء به قبله العقل اتكالا على ثبوت صدقه  
عنده بالمعجزة او على تصديق حسنه بعد بيان النبي ، والى هذا اشار المصنف بقوله :  
و استفادة الحكم فيما لا يدل ، واستفادة الحسن والقبح ، والفرق بينهما ان الحكم  
في الاعتقادات والحسن والقبح في العمليات ، وهذا القسم هو اكثر الامور كثرة بالغة ،  
بل افراد البشر لا يهتدون الى المعقولات مع معارضة الاوهام و مصادمة الغضب والشهوات  
والانس بالعصبية والعادات و ارسال الوجبة من اول الولادة الى الماديات لانها موانع ،  
ومعها كيف الاهتداء ، وكيف الحكم من انفسهم على انفسهم بانهم في الغفلة عن هذه  
المانعات او انها مانعات ، فاصحاب هذه الفكرة والروية انما تذكروا لما قالوا في  
قبال الانبياء عليهم السلام بعد ما سمعوا منهم من البيانات والبيانات فقلبو الامر عند  
اراذل الناس وطغامهم بكلمات مشابهة بكلماتهم و دعوا الناس الى خلاف ما هم يدعوهم  
اليه علوا واستكباراً لا عقلا وخضوعاً للحق ، قال الله تعالى : كذبت قبلهم قوم نوح  
والاحزاب من بعدهم و همت كل امة برسولهم لياخذوه و جادلوا بالباطل ليدحضوا  
به الحق فاخذتهم فكيف كان عقاب ، ثم ان القسم الاول ليس لغوا لان فائدته تأكيد  
ما يحكم به العقل بل تنبيه الغافل عنه ، و اليه اشار المصنف بقوله : كمعاضدة العقل  
فيما يدل عليه ، على ان حكم العقول مع معارضة الاوهام ليس ثابتا كما نراه عيانا  
بين الناس ، واما سنة الله تعالى فلن تجد لها تبديلا ، و اما الشق الثاني فالحكم بمخالفة  
بعض احكام الشرع لما يقتضيه العقول انما نشأ من قصرها و عدم احاطتها بالمصالح  
والمفاسد الدنيوية والاخروية البدنية والروحانية و اقتصرها بالمصالح والمفاسد  
المناسبة لما في ظاهر امورهم الدنيوية ، و تفاصيل اجوبة الايرات على بعض الاحكام  
الشرعية مذكورة في الاحاديث العملية والاحتجاجات ، 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 والمعصية، فنحن ننظر فى آيات خلقه بعقولنا و نشكره بآلائه علينا، و اذا عرفناه و شكرنا له استوجبنا ثوابه و اذا انكرناه و كفرنا نعمائه استوجبنا عقابه، فما الموجب لبعثة الانبياء؟ والجواب ان العقول لا تهتدى الى حقيقة الايمان و شرائطه و المعارف و وجوه الطاعات و ما هو اللائق فى مقام شكره من دون البيان من الله تعالى على لسان اصحاب الوحي لاننا نرى الخلائق حيازي مختلفين حتى بعد البعثة و التبيين، و لكن ذلك لانحرافهم عن الاعلام المنصوبة من الشارع.

الثالثة ان من المستحب عند العقول اتباع رجل هو مثلك، يأكل مما تأكل و يشرب مما تشرب و كذا سائر الامور، فما المرجح لان تتبعه ولا يتبعك؟! و هذه الشبهة مذكورة فى الكتاب حكاية عن منكرى البعثة للنبوة فى مواضع مع الجواب، قال تعالى: قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده، ثم يقال لهم: اليس لكم مقتدى و امام و برهمن؟ فما المرجح لامامته مع ان المرجح موجود مع الانبياء و ليس موجودا مع من تقدمكم فان الانبياء امثال الناس فى ظاهر الصورة و ممتازون عنهم بكمال العقل و علو الروح و نزول الوحي.

الرابعة ما وافقهم فرقة من الصوفية، و هى ان الانبياء عليهم السلام يدعون الخلق الى الطاعات و التكاليف فهم يشغلونهم بغير الله عز و جل و الاشتغال بغيره تعالى حجاب عن معرفته، و الجواب منع الكبرى فان الاشتغال بغير الله تعالى الذى هو الدنيا و شئونها و لذاتها و الاثراف فيها حجاب عن معرفته جل و علا، و اما الاشتغال بالطاعات و العبادات و انتظام امور المعاملات و تزكية النفس عن الكدورات و تحليلتها بالفضائل و الحسنات و المداومة على ذكره و دعائه و الزهد فى زخارف الدنيا و تطهير الظاهر و الباطن عن الارجاس و الانجاس و غيرها على ما سنه الانبياء عليهم السلام فحثوا العباد عليها فيفتح الطريق الى كمال معرفته و الوصول الى جوار قربه، و الصغرى ايضا ممنوعة لانهم لم يدعوا الناس الى العبادة و الطاعة، بل الى الله جل و علا بالعبادة،

فمن اشتغل بها غافلا عنه تعالى ليس يعابد له جل و علا وهو 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 المفيد رحمه الله تعالى قال في اوائل المقالات : ان العقل لا ينفك عن سمع  
و ان التكليف لا يصح الا بالرسول ، و اتفقت الامامية على ان العقل يحتاج في علمه و  
نتائجه الى السمع ، و انه غير منفك 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  
بمجردها 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 يضيفونها الى علمتهم فيما وصفناه .

اقول : الحق مع المفيد رحمه الله و ان خالفه اقوام حتى بعض الامامية بظاهر  
كلامهم لان العقل البشري له مقام القبول والاستعداد فلا بد له في مقام الحكم والاستدلال  
من تنبيه و افاضة من العالين و لو قبل هذه النشأة ، و اما الاشاعة فيعزلون العقل  
بالكلية على اصلهم كما مر .

قول الشارح : بان التكاليف السمعية الخ - ايضاح هذا الاستدلال ان  
الانسان بمجرد عقله يعمل بالتكاليف العقلية ، ولكن الشرع اذا اتى بالتكاليف الاخرى  
و واظب الانسان عليها كان للعمل بالتكاليف العقلية اقرب و احفظ فيحصل اللطف في  
حكم العقل بالشرع .

اقول : هذا الاستدلال لضعفه لايقوم على ساق ، والحق ان علة وجوب البعثة هي علة حسننها ، و هي تلك الفوائد التي انهاها المصنف الى قوله : فيحصل اللطف للمكلف ، نعم ان يوجه هذا الكلام الى ماقلنا في اول المسألة الاولى من شان الفطرة في امر البعثة او الى قاعدة التلازم من ان كل ماحكم به الشرع حكم به العقل وبالعكس على ما فصل وبين في مظانها كان تاما .

قول الشارح : لان ما لا يتم الواجب الخ - اى لا يتم هذا اللطف الا بالتكليف الشرعى ولا يتم هو الا بالبعثة .

قول الشارح : فيما تقدم - في المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث .

### المسألة الثالثة

## ( في وجوب العصمة )

قول المصنف : ويجب في النبي العصمة - لابس بتفسيرها قبل الورود في حكمها على ماهو الشأن في المباحث من تقديم المبادئ التصورية على التصديقية . قال المفيد رحمه الله في ملحقات اوائل المقالات : ان العصمة في اصل اللغة هي ما اعتصم به الانسان من الشيء كأنه امتنع به عن الوقوع فيما يكره ، وليس هي جنسا من اجناس الفعل ، ومنه قولهم : اعتصم فلان بالجبل اذا امتنع به ، ومنه سميت العصم 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 جبلا ليتشبث به فيسلم ، فهو اذا امسكه و اعتصم به سمي ذلك الشيء عصمة له لما تشبث به فسلم من الغرق و لو لم يعتصم به لم يسم عصمة ، و كذلك 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 جميعا ، وحبل الله هودينه ، الاترى

انهم بامثال امره يسلمون من الوقوع في عقابه، فصار تمسكهم بامرہ اعتصاما ، وصار لطف الله لهم في الطاعة عصمة، فجميع المؤمنين من الملائكة والنبين والائمة معصومون لانهم متمسكون بطاعة الله تعالى ، وهذا جملة من القول في العصمة ، ما اظن احدا يخالف في حقيقتها ، وانما الخلاف في حكمها وكيف تجب وعلى اى وجه تقع ، وقد مضى ذكر ذلك في باب عصمة الانبياء وعصمة نبينا عليه وعليهم الصلاة والسلام ، انتهى .

وقال المذيل لاول المقاتلات ذيل قول المفيد 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 ، و عرفه صاحب كتاب الياقوت من قدماء الامامية بانه لطف يمتنع من يختص به عن فعل المعصية ولا يمنعه على وجه القهر اى انه لا يكون له حيثئذ داع الى فعل المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليهما ، انتهى .

وبما فسرت في الياقوت فسرنا العلامة في الباب الحادى عشر، والشارح البهشتى والشارح القديم في شرحهما والاحسائي في المجلى .

ثم الظاهر من هذه الكلمات ان اللطف الماخوذ في التعريف هو اللطف بالنبي ، ولكن ظاهر المحقق اللاهيجى في كوهر مراد ان في العصمة لطفًا بالمكلفين حيث قال مامضمونه : ان عصمة الانبياء لطف بالنظر الى المكلفين لان بالعصمة يحصل الوثوق التام لهم بافعال النبي و اقواله والمكلف بسبب ذلك يقرب من الانقياد ويبعد عن المخالفة ، فاذا كان اللطف واجبا عليه تعالى فعصمة الانبياء واجبة .

هذا تفسير العصمة على مسلك القائلين باللطف من العدلية .

و اما الاشاعرة فقال الشارح القديم : العصمة عندهم هي القدرة على الطاعة او عدم القدرة على المعصية .

و اما الحكماء فقال اللاهيجى في كوهر مراد نقلا عنهم ما مضمونه : ان

العصمة غريزة معها لا داعي الى صدور المعصية مع القدرة عليها، وتلك الغريزة هي قوة العقل بحيث توجب قهره على سائر القوى النفسانية .

وقال السبزواري في اسرار الحكم ما مضمونه : ان العصمة خلق يمنع صاحبه عن الخطأ من جهة علمه بمثالب المعاصي و مناقب الطاعات ، فيمكنه المعصية و عدم الطاعة ، لكنه لعلمه بمعائب المعاصي ومضارها لا يرتكبها ، ولعلمه بمحاسن الطاعات ومنافعها يفعلها ، وتلك الهيئة النورية العلمية تؤكد وترسخ رسوخا في الانبياء والاولياء بتتابع الوحي والالهام .

ويظهر من الشيخ في الشفاء ان العصمة الواجبة في النبي هي العدالة الكاملة ، قال : و افضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل و محصلا للاخلاق 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 الاحسائي في المجلي : انها العدالة المطلقة المستلزمة لحفظ النسبة بين جميع الموجودات المشار اليها في قوله عليه السلام : بالعدل قامت السماوات والارض .

اقول : العصمة في اللغة المنع ، وكذا في الاصطلاح لم يتجاوز عن هذا المفهوم لان مفهومها عند الكل هو الامتناع عن المعاصي ، لكنهم ارادوا تعيين حقيقتها اى ما به يتحقق الامتناع ، فالمنع انما يكون في قبال الاقتضاء 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 النفس بشهوتها و غضبها من المعاصي والخطايا ، و لكن قولهم ظاهر خطأه ، واما بوجود مانع كما هو ظاهر تفسير غيرهم للعصمة باللطف او الغريزة او الخلق او العدالة ، فظاهر الكل ان نفس النبي بما هي نفس انسانية تقتضى نظائر ما يصدر عن غيره من المعاصي والذنوب ، ولكن لها حاجز ايسد باب ذلك الاقتضاء ، وذلك الحاجز هو قوة نفسه وعقله من جهة

كم لعلمه واحاطته بمبادئ الخطايا والذنوب وتبماتها وعواقبها وعدم غفلته عن حضور الرب تعالى و حبه لمحاسن الاعمال و ما فيه رضا الله تعالى فيمتنع عن ارتكاب كما ان الرجل العاقل يمتنع من اللعب مع الصبيان في الشارع لعقله و علمه بمضاره و عدم الانتفاع به مع انه قادر على ذلك و ربما يشبهه بطبعه .

و ظاهر الآفة المباركة المستدل بها على عصمة اهل البيت عليهم السلام يوافق هذا لان التعبير باذهاب الرجس والتطهير متعلقا بهما الارادة الماتى بها بهيئة المضارع يحسن اذا كان مقتضى ذلك موجودا والا فالتعبير بقوله : جعلكم طاهرين ، والامر كذلك فانهم عليهم السلام بعد النزول في هذه النشأة والتزمل بالجسمية و المعية بالطبيعة حصلت لهم مقتضى ذلك بذلك ، و لكن نفسيتهم العالية قهرت جميع ما فى هذا العالم من آثار الطبائع .

ثم ان الظاهر من كلمات القوم لاسيما الحكماء ان النبي ليس له روح فوق الروح الانسانية به النبوة والعصمة ، بل فيه ذلك فى مراتب كماله ، و لكن كثيرا من الاخبار يدل على ذلك ، منها ما فى البحار الباب السادس عشر من تاريخ نبينا صلى الله عليه وآله عن بصائر الدرجات عن الحسين بن محمد عن المعلى عن عبد الله بن ادريس عن محمد بن سنان عن المفضل عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال : يا مفضل ان الله تبارك و تعالى جعل للنبي صلى الله عليه وآله خمسة ارواح : روح الحياة فبه دب و درج ، و روح القوة فبه نهض و جاهد ، و روح الشهوة فبه اكل و شرب و اتى النساء من الحلال ، و روح الايمان فبه امر و عدل ، و روح القدس فبه حمل النبوة ، فاذا قبض النبي صلى الله عليه وآله انتقل روح القدس فصار فى الامام ، و روح القدس لا ينام ولا يغفل ولا يلهو ولا يسهو ، و الاربعة الارواح تنام وتلهو وتغفل وتسهو ، و روح القدس ثابت يرى به ما فى شرق الارض و غربها و برها و بحرها ، قات : جعلت فداك يتناول الامام ما ببغداد بيده ؟ قال : نعم ، و مادون العرش .

اقول : الحديث مروى فى الاختصاص عن سعد عن اسماعيل بن محمد البصرى ، عن عبد الله بن ادريس الخ ، و على هذا فعصمة النبي بذلك الروح .

ثم الظاهر من هذا الحديث ان العدالة في مرتبة روح الايمان ، والعصمة في مرتبة روح القدس ، و يفرق بينهما ايضا بان صاحب العصمة يبغض المعاصي والخطايا و يتأذى بوقوعها من غيره كما ينطق به الاخبار و اما صاحب العدالة فليس كذلك بل امتناعه في كثير من الاحوال لخوفه من عقابه تعالى و ان حصل لبعض الورعين المتقين كراهة لبعض المنكرات ، و بان صاحب العصمة يمتنع عن الارتكاب مع علمه بتفاصيل العلل والاسرار و صاحب العدالة من المؤمنين يصبر مع عدم علمه بما في كفه نفسه عن المحرمات من الحكم والاسرار ، و بان صاحب العصمة حجة بين الله و بين عباده و صاحب العدالة بالغاما ما بلغ ليس بحجة كذلك ، و بان العصمة كالنبوة موهبة من الله عزوجل لا تحصل بالرياضة والاكتساب والعدالة تحصل بذلك ، و بان العصمة لذلك لاتزول والعدالة يمكن زوالها ، و بعروض السهو و الخطا و غيرها 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 : اختلف الناس ههنا الخ -** اعلم ان ما يفرض صدوره من المعصية عن الانبياء سلام الله عليهم فهو اما يكون قبل البعثة او مطلقا ، و اما يكون سهوا او مطلقا ، و اما يكون صغيرة او الاعم منها ، و اما يكون في امر النبوة او مطلقا ، و اما يكون في اعتقاد او عمل او مطلقا ، و اما على سبيل التقية او مطلقا ، و اما يكون على الاستخفاء او مطلقا ، فالامامية على تنزه النبي و عصمته عن كل ذلك من اول الولادة الى آخر العمر ، وكذلك اعتقادهم في الائمة عليهم السلام الا ما عن التقية بل تنزهه عن كل ما ينقر عنه ، و اما غيرهم فقد اخذ كل فرقة منهم بطرف من هذه التفاصيل .

ثم ان من الآيات ما بظاهره خلاف ذلك فصار متمسكا للخصم ، و هو مع وجود المعارض او لوه الى ما يوافق المذهب مشروحا في كتبهم كتنزيه الانبياء و غيره و تفاسيرهم .

**قول الشارح : ان الغرض من بعثة الخ -** ان الغرض من بعثتهم سلام الله عليهم

هو توجه الخلق اليهم مقدمة لتوجههم الى الله تعالى و الى الآخرة و ليعقلوا عن الله عزوجل بهم ، قال الكاظم عليه السلام لهشام بن الحكم فى حديث طويل رواه الكليني فى كتاب العقل والجهل من الكفى: يا هشام ما بعث الله انبياءه و رسله الى عباده الا ليعقلوا عن الله ، فاحسنهم استجابة احسنهم معرفة ، و اعلمهم بامر الله احسنهم عقلا ، و اكملهم عقلا ارفعهم درجة فى 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 ، و هذا لا يمكن عادة الا بملكة العصمة ، فهى واجبة تحصيلها لغرض البعثة و الا يكون نقضا للغرض و هو على الحكيم قبيح .

ان قلت : ان الناس يتوجهون و يميلون الى رؤسائهم و كبرائهم مع ما يرون فيهم من الخطايا و الزلات ، و لا يوجب ذلك اعراضهم و انصرافهم عنهم ، بل يطيعونهم و يخدمونهم و يثقون بهم فيما يعدونهم مع وقوع الخلف كثيرا منهم ، قلت : ان الناس يميلون الى كبرائهم مع ما فيهم طمعا فى حطام الدنيا و ذلك لا ينافى ذلك بل هو من لوازمه ، و اما الانبياء فيدعونهم الى الله و الى الدار الآخرة و طباع 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 هولوزوم اجتماع الضدين لان وجوب متابعة النبى فى جميع افعاله و اقواله لكونه نبيا و وجوب مخالفته فيما صدر عنه من الذنوب ضدان ، و لا يخفى ان هذا الدليل الذى بعده لا يثبتان وجوب العصمة الا حال كونه نبيا مبعوثا لا وجوبها قبل البعثة بخلاف الدليل الاول فانه عام .

ثم ان المعتمد عندى فى مسألة العصمة مطلقا السمع فانه لاشبهة و لاخلاف فى ان الانبياء و الائمة عليهم السلام صادقون و قد اخبروا بعصمتهم .

**قول المصنف :** و كمال العقل و الذكاء الخ - اعلم ان الانسان من حيث الكمال لا يقف على حد ، بل فى كل حد منه كان له امكان ان يجوز الى حد بعده ان اجتمعت الشرائط ، فمقتضى لطفه وجوده تعالى ان يكون بين الناس من يتيسر له



تزكية الناس و تكميل كل احد و ترقيته من اى حد الى ما فوقه بتقريب الشرائط و هو النبي او مثله ممن يقوم مقامه ، فلا بد ان يكون هو في حد كامل بحيث يتيسر منه ذلك في جميع المراتب و ينقاد الامة للتعلم عنده والخضوع لديه ، و كذلك يجب ان لا يكون فيه ادنى منقر حسبا او نسبا لثلاثا ينقض " احدهن حوله و يكون حجة له عليه في تنعره و تبعده عنه ، و كذا القائم مقامه ، فكل ما في التواريخ و التفاسير و الاحاديث من نسبة الزرى الى الانبياء عليهم السلام مخنلق او يسوول الى ما يليق بهم .

#### المسألة الرابعة

### ( في الطريق الى معرفة صدق النبي عليه السلام )

قول المصنف : و هو ثبوت ما ليس بمعتاد الخ - تذكير الضمير باعتبار الخبر كقوله تعالى : قال هذاربي هذا اكبر ، ولا يبعد رجوعه الى ظهور ، و قد يقال : المعجز من دون التاء ، و الاول بتقدير الفعل و الثاني بتقدير الفعل قبل النقل ، و اما بعده فالتاء ، و قوله : مطابقة الدعوى عطف على ظهور المعجزة لامن تنمية التعريف لان الكرامة و الارهاص و المعجزة المعكوسة المكذبة لمدعى النبوة من اقسام المعجزة عند المصنف على ما يأتي في كلامه ، فعلى ما جرى عليه فالمعجزة اما مع دعوى النبوة اولا ، فالاول اما ان يكون طبقا لدعواه فهي المعجزة الحققة او خلافا لها فهي المعجزة المعكوسة ، و الثاني اما ان يصير صاحبها في مستقبل الزمان نبيا فهي الارهاص ( و الارهاص في اللغة بمعنى التأسيس ) او لافهي الكرامة ، و الحاصل انه بصد تعريف المعجزة مطلقا لا ما يقابل تلك الثلاثة .

ثم ان تعريفه هذا احسن التعاريف ، و تحليله ان يقال : ان الامر الواقع في الكون سواء كان ثبوتا او انتفاء اما ان يكون جاريا على سبيل الاسباب الظاهرة المعتادة

المعلومة للناس فهو الامر المعتاد كما كثرت الوقائع ، واما لا يكون سببه ظاهراً معلوماً ، فهو اما يكون سببه جارياً في سبيل العادة الطبيعية غير خارج عن مجرى الطبيعة بحيث يمكن للناس ان يهتدوا اليه بافكارهم ويأتوا بمنثل ما أتى به صاحبه وان كان في الحال خفياً عليهم سببه كالسحر والشعبدة وما صنع السامري وكثير من صنائع العصر فهو الامر الغير المعتاد ، واما يكون سببه خارجاً عن مجرى الطبيعة غير جارياً في سبيل العادة الطبيعية فهو الامر الخارق للعادة ، والناس لا يهتدون اليه بافكارهم وان بلغت ما بلغت ، ولا يقدر عليه احد من العباد الا بذن خاص ممن بيده ملكوت كل شيء ، ولا ريب 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 ثبوتاً او نقياً الخارق للعادة ، وانما أتى بكلا الامرين في التعريف مع كفاية الاتيان بالخارق للعادة فقط لانهما جزءان له احدهما الجنس والاخر الفصل ، والمعرفة بالشئ يحصل بالفصل كقولنا : الانسان ناطق ، لكن الاحسن الاتم اتيانهما معا كقولنا : الانسان حيوان ناطق .

ثم ان من خواص كونه خارقاً للعادة امكان ان يتحدى به و امتناع ان يعارض بمثله .

فحاصل كلام المصنف ان من يدعى النبوة اذا ظهر على يده المعجزة وكان دعواه طبقة لها بان يقول ان انبي الله ومعجزتي قلب العصاحية او شق القمر نصفين او احياء الميت و حصلت هذه الامور كما هي عرف انه صادق في دعواه 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 اعترض الشارح التقديم على المصنف بقوله : و قول المصنف مع خرق العادة زيادة يعنى عنه فان كل واحد من قوله : ثبوت ما ليس بمعتاد او نقي ما هو معتاد يكون خرقاً للعادة ، و كذا ما اعترض عليه نقوشجى بقوله : و اما قول المصنف مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طلعيان القلم خطأ ناش من الجهل بمراد المصنف .

ثم ان القوشجي كغيره ذكر تعريفين آخرين لاجدء لذكرهما و الكلام فيهما .

**قول الشارح :** لان فعل المعتاد الخ - في هذه العبارة سقط ظاهر ، و الصحيح لان فعل مالميس بمعتاد او نفى المعتاد لا يدل على الصدق اذ لا بد ان يكون مع ذلك خارقا للعادة كما بيناه .

**قول الشارح :** ولا بد في المعجزة من شروط الخ - اي لا تتحقق الا بهلان الاول هو مفهوم الاعجاز ، لكن لا خصوصية للامة المبعوث اليها ، بل تقيد به ذلك مضر ، والثاني ان المعجزة لا تكون الا من قبله تعالى بان لا يكون نفس النبي ذات تأثير فيها او بامر الله تعالى بان تكون ذات تأثير فيها ، والثالث ان المعجزة عند اشراط الساعة واقترابها لا حاجة اليها لانقطاع الدعوة في ذلك اليوم الذي لا ينفع فيه نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا ، ومع ذلك لا تمتنع ، لو اقتضت الحكمة لظهرت على يد حجة الله ، والرابع لاجرا ما يجري على يد غير مدعى النبوة من الاولياء ، ولكنه ايضا معجزة على مذهب المصنف ، والخامس انه حقيقة المعجزة ، والعلامة المجلسي رحمه الله تعالى ذكر في البحار في مجلد تاريخ نبينا صلى الله عليه وآله في آخر باب اعجاز القرآن الكريم هذه الشروط الا الثالث منها مع ثلاثة اخرى ، والطالب يراجع .

**قول الشارح :** او جارا بما جرى ذلك الخ - اي جاريا مجرى كونها عقيب دعواه كالمعجزتين لنبي واحد تكون احديهما بعد الاخرى ، فالثانية جارية مجرى كونها عقيب دعواه لانها ليست عقيبها بل عقيب المعجزة التي هي عقيب دعواه ، ولا يخفى عدم الحاجة الى هذا التطويل المعقد في كلامه لبيان هذا المطلب الظاهر .

**قول الشارح :** وانه لا يدعى النبوة غيره - هذا القيد لان من الممكن حينئذ ان يكون المعجز الآخر لذلك النبي الآخر فيكون عقيب دعواه لاجارياً مجراه .

قول الشارح : ولانه لاجله ظهر الخ - اى ولان المعجز الثاني لاجل دعواه ظهر مثل الاول الذى ظهر عقيب دعواه .

#### المسألة الخامسة

### ( فى الكرامات والارهاص والمعجزة المعكوسة )

قول الشارح : مثل قصة آصف - هو آصف بن برخيا وصى سليمان على نبينا و آله و عليه السلام ، و قصته مذكورة فى القرآن بقوله تعالى : قال الذى عنده علم الكتاب الخ .

قول الشارح : كالاخبار المتواترة الخ - المذكورة فى مدينة المعاجز و البحار وغيرهما من تأليف الخاصة والعامة .

قول الشارح : وحمل المانعون الخ - هذا الحمل لا يضر بمدعى المبتين لان تلك المعجزات ظهرت على ايدى اولئك الاولياء ، واما لاي شىء ظهرت فهو امر آخر ، مع ان التفاسير والاخبار ناطقة بان ما وقع لمريم وقع لسكون قلبها و قوته ، و ما وقع لآصف وقع للدلالة على وصايته عن سليمان ، و ما وقع للائمة الطاهرين عليهم السلام وقع للدلالة على وصايتهم و امامتهم و ولايتهم من قبل الله تعالى للاثبات نبوة رسول الله صلى الله عليه و آله لانها كانت ثابتة عند الجمهور و ان كان مستلزما له .

قول الشارح : بلغت فى الكثرة الى خروجها الخ - الكثرة اما بحسب عدد المعجزات لشخص واحد و ظاهر ان هذا لا يقبح فيه ولا امتناع ، و اما بحسب وقوع المعجزات لاشخاص كثيرة و هذا ايضا كذلك الا اذا بلغت حدا لا يترتب عليها الغرض المطلوب .

قول الشارح : الثاني قالوا الخ - ايضاح الشبهة ان المعجزة لو ظهرت على

يد غير النبي لزم نفرة الناس و ميلهم عن الانبياء و عدم اطاعتهم لهم و تصديقهم اياهم لان النبي لا خصوصية فيه تقتضى وجوب طاعته و تصديقه والاخذ بما يأتيه الا بالمعجزة فاذا اشار كه غيره فيها انتفت هذه الخصوصية عنه فينتفى معلول هذه الخصوصية اى وجوب الطاعة والتصديق ، والتالى باطل لانه نقض للغرض من البعثة فالمقدم مثله ، والجواب ان الشركة لا تستلزم سلب مقتضى المعجزة عن النبي ، بل تستلزم ثبوته في كل مورد تحققت ، فايضا وجدت يقبل مدعى صاحبها ان ادعى شيئا و اتى عليه بها سواء كان نبيا او وصيا او وليا لان الواجب على الله تعالى ان يظهر عند العقول كذب المدعى الكاذب المفترى على الله تعالى ان تشبث بشبه الاعجاز و لم يكن للناس طريق الاهتداء الى ابطاله على ما ياتى بيانه عند ذكر المعجزة المعكوسة .

**قول الشارح : لو اكرم الرئيس الخ -** على صيغة المجهول ، اى لو اكرم بنوع من ما كل احد من الرعية هان موقع ذلك النوع من الما كل عند الرئيس وكان موجبا لاهانتة بسبب انه ما كل من لا يستحق الاكرام من افراد الرعية ، فتشريك الرئيس والرعية فى نوع المأكل فى الضيافة يوجب تشريكهما فى عدم الاكرام مع ان الرئيس مستحق للاكرام والرعية لا ، وكذا ما نحن فيه فان تشريك النبي و غيره فى اتيان المعجزة يوجب تشريكهما فى عدم وجوب الطاعة ، والجواب ان القياس مع الفارق لان الاعجاز من الله تعالى فايضا تحققت مقتضاه ، و اما الاكرام من الناس بالطعام والضيافة وغيرهما تابع للاعتبار فان الرئيس قديكروم فى بعض الموارد بادنى شىء لا يفعل بادنى الناس فى موارد اخرى .

**قول الشارح : لكان موقعه اعظم -** مع بقاء الوقع والعظمة فى كليهما ، واما الانحطاط وهو ان الموقعية راسافلا ، و فيه نظر ، بل الامر بالعكس فان النبي كلما عزز بنبي آخر لكان اعظم تأثيرا و اوقع فى نفوس الناس لو حدة دوتوتهم و عدم تراحمهم فى شىء كما قال تعالى : فعززنا بثالث .

**قول الشارح : الرابع لوجاز الخ -** لا يخفى ان هذا قريب من الوجه الثالث لان المقدم فيهما واحد مضمونا و تاليدهما متلازمان لان بطلان دلالة المعجزة على النبوة

و عدم تميز النبي عى غيره بالمعجز متلازمان ، فلذلك ترى ان الجواب من الشارح فيهما واحد .

**قول الشارح : لا يقال يكفى فى التكذيب الخ -** اقول: المدعى للنبوۃ اما يأتى بغير المعتاد اولا ، فعلى الثانى يكفى فى تكذيبه عدم الاتيان لان العاقل لا يصدق مدعىا لدعوى غير ظاهرة الابينة توافق دعواه ، ولكن الله تعالى ربما يظهر امرا عند دعواه ان كان كاذبا يدل على كذبه لتلايقى للناس شك فيه او لمصلحة اخرى ، وعلى الاول فذلك الامر الذى ليس بمعتاد ان كان معجزا خارقا للعادة من عند الله تعالى فهو ، و ان لم يكن كذلك كسجراتى به او امر بديع لم يهتد الناس الى طريق اسبابه و كشف علة العادية فواجب فى لطفه تعالى ان يظهر امرا يكشف عن كذبه لان الناس معذورون فى اتباعه لعدم تمايز ما اتى به عن المعجزة عندهم ، ولكن الامر بعد ختم النبوة بنبينا صلى الله عليه وآله بالادلة القطعية سهل ظاهر .

#### المسألة السادسة

### (فى وجوب البعثة فى كل وقت)

**قول الشارح :** بحيث لا يجوز خلو زمان الخ - بحيث لو ان كل احد من العباد اراد ان يفحص و يتبع ديننا من عند الله تبارك و تعالى مطاعا غير منسوخ تيسر له ذلك ولو بوسائط و هذا ميسر لكل احد حتى فى ايام الفترة من الرسل لان اللطف بمعنى المحصل للغرض من الخلق لا يتم الا بذلك ، و لا معنى لتبعض اللطف بالمعنى المذكور ، و لا اظن احدا ينكر ذلك لان الله الحجة البالغة ابلغها العباد لتلايقى للناس على الله حجة بعد الرسل و كان الله عزيزا حكيما ، و فى الاخبار المتواترة ان الارض لا تخلو من الحجة و ان اول من ظهر فى الارض كان حجة الله و آخر من فى الارض هو حجة الله ولو بقى فى الارض اثنان احدهما الجحة ، و ليس المراد ان دليل وجوب البعثة يعطى ان يكون

في كل زمان نبي ظاهر بين اظهر الناس، بل الواجب هو وجود العلم بالحجة كائنا من كان يدعو الى الله و ينشر شريعة الرسول المبعوث .

**قول المصنف :** ولا تجب الشريعة - اى لا يجب ان يكون النبي المبعوث الى الناس صاحب شريعة جديدة ناسخة لشريعة النبي الماضي ، بل يمكن ان يكون وصيا له يحفظ شريعته كيوشع لموسى او مبعوثا الى امة بشريعته كلوط لابراهيم او معيننا له في التبليغ كيحيى لذكريا ، مع ان الآثار تدل على وجود انبياء كثيرين في زمن واحد في ملة واحدة كبنى اسرائيل ، ولا يعقل ان يكون كل منهم صاحب شريعة .  
**قول الشارح :** و دعاؤه اياهم الخ - و مما في عقولهم وجوب اتباع شريعة النبي السالف الذي يدعوهم نبيهم اليه .

**قول الشارح :** و كذا يجوز بعثة نبي الخ - هذا وان كان جائزا لكن لم يعهد في الآثار بعث نبي كان يدعو الناس الى الاحكام العقلية فقط ، نعم في الاخبار ان من الانبياء من كان نبيا منبأ في نفسه لا يدعو غيرها .

### المسألة السابعة

#### ( في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله )

**قول المصنف :** و ظهور معجزة القرآن الخ - حاصل كلامه قياس من الشكل الاول صورته : ان محمدا صلى الله عليه وآله ادعى النبوة من عند الله تعالى و ظهرت منه المعجزة وفق دعواه و كل من كان كذلك كان نبيا حقا من عند الله عز وجل ، و هذا البرهان يمتنى على مقدمات :

الاولى ادعائه النبوة من الله تعالى ، و هذا امر لم يخف على احد من العالمين و لم ينكره ذولسان من الخلائق اجمعين ، والقول بان ثبوت ذلك بالتواتر ثم الطعن في افادة التواتر العلم كما في الاربعين للرازي شطط و تعسف فطبع اذ هو فوق التواتر .

لان كل من كان بعد ظهوره بالنبوة في زمنه صلى الله عليه وآله او نشأ بعده في جمع من الآدميين الى اليوم انما نشأ في فضوة تسامع خبره و ادعائه ، كان الارض طور والآذان يدقها صوت دعوته من جميع الجهات و شخصه مستور عن الابصار .  
الثانية انه صلوات الله عليه وآله اتى بهذا القرآن الذى فى ايدى الناس ، وهذه كسابقها ثابتة بما فوق التواتر .

الثالثة ان هذا القرآن كتاب من عند الله تعالى انزله عليه معجزه له طبقا لدعواه لانه تحدى به بالتحدى الموجود فى القرآن فصحاء العرب بل الناس كلهم بل الجن والانس ، ودعاهم تعجيزا الى المباشرة والمعارضة بالمثل و لوبان ياتوا بسورة من مثله ، فما قدروا على ذلك وامتنع منهم الاتيان به لانهم لو قدروا على ذلك اتوا به لتوفروا و اعينهم على اطفاء نوره و اسكاته عن دعوته ، فاختر بعضهم القراع بالسهم والسيوف و اراقة الدماء وبذل الانفس والارواح و اسارتهم و اسارة نساءهم والاطفال و ائارة الفتن الهائلة ، و بعضهم الاسلام كرها على المعارضة بالاتيان لعجزهم عن ذلك ، و آخرون عرفوا الحق فاتبعوه ، فلو كان الاتيان بالقرآن امرا عاديا لا من عند الله بخرق العادة لآتى بمثله او بعضه الى اليوم احد من الذين كان همهم اطفاء نوره و ابطال دعوته ، هذا اصل كون القرآن اعجازا ، و اما وجه كونه اعجازا فيآتى انشاء الله .

الرابعة ان كل من كان كذلك فهو نبى من عند الله تعالى لان اظهاره تعالى المعجزة على يد الكاذب قبيح و هو تعالى منزه عنه ، و لا يخفى ان المنكرين للحسن و الفبح العقليين اضطربوا فى 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 عليها لكل احد فى كل عصر ، و اما غيره كشق القمر مثلا فيدل عليها لمن حضره و شاهده ، و اما الغائب فلا ، نعم يمكن التأييد والاعتضاد به لمن يسمعه نقلا ،

قول المصنف : يعضده - اى يعضد القرآن من حيث الاعجاز ، ولا تهافت بين



كون غير القرآن دالا على النبوة وبين كونه معتضدا 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 ، فالمتمعص عن التاريخ الناظر في احوال رسول الله و اوصيائه الطاهرين صلوات الله عليهم بنظر التحقيق يحصل له القطع بانه صلى الله عليه وآله نبي من عند الله و ان 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 اى اطلع .

قول الشارح : ما يرى فيه الاثر اصابعهم الخ - اى لم ينقص من الطعام شىء ، و حتى اكتفوا اى شرب كل منهم على قدر كفايته ، و فى بعض الروايات : و ايم الله الذى نفس على يده ان كان الرجل الواحد منهم لياكل ما قدمت لجميعهم ، ثم جئتهم بذلك العس فشربوا حتى رووا جميعا و ايم الله ان كان الرجل منهم ليشرب مثله .

قول الشارح : عاد ابولؤب الى كلامه - اى عاد اليه فقاموا و خرجوا .

قول الشارح : فبايع عليا عليه السلام الخ - ذيل الحديث فى الروايات هكذا: ثم ( فى اليوم الثالث ) تكلم رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا بنى عبدالمطلب انى والله ما اعلم شابا فى العرب جاء قومهم بافضل ما جئتمكم به ، انى قد جئتمكم بخير الدنيا والآخرة ، و قد امر نبي ربي عزوجل ان ادعوكم اليه ، فايكم يؤمن بى ويوازرنى على امرى فيكون اخى و وصي و وزيرى و خليفتى فى اهلى من بعدى ، قال : فامسك القوم و احجموا عنها جميعا ، قال على عليه السلام : فعمت و انى لا حدثهم سنا و ارمصهم عينا و اعظمهم بطنا و احمشهم ساقا فقلت : انا يا نبي الله اكون وزيرك على

ما بعثك الله به ، قال : فاخذ بيدي ، ثم قال : ان هذا اخى ووصي ووزيرى وخليفتى فيكم فاسمعوا له واطيعوا ، فقام القوم يضحكون و يقولون لابي طالب : قد امرك ان تسمع لابنك و تطيع ، انتهى و هذا الحديث يدل على مقارنة تبليغ الامامة لتبليغ النبوة .

قول الشارح : بخبر ذى الشدية وسياتى - فى المسألة السابعة من مقصد الامامة ذيل قول المصنف : و لاخباره بالغيب ، فراجع .

قول المصنف : و اعجاز القرآن قيل الخ - المراد بالفصاحة هو المعنى الشامل للبلاغة ، و الاسلوب فى اللغة الطريق ، و يستعمل بالخصوص فى العرف فى طريقة الكلام و فن منه و ضرب من ضروبه ، و يرجع ذلك الى نظم خاص و نسبة خاصة بين الكلمات من حيث التقديم و التأخير و بين الجملات من حيث الترتيب و التلفيق ، و الاعجاز هو الاتيان بشيء يعجز عنه الغير ، و عجز الغير اما لكون ذلك الشيء فوق قواه و خارجا عن طوق علمه و قدرته ، او لحصول مانع يمنعه عن الاتيان و ان لم يشعر بدمع كونه فى طاقته لولا المانع ، و يعبر عن الثانى بالصرفة ، و مذاهب اهل الفن فى اعجاز القرآن تدور مدارهما .

الاول مذهب الصرفة ، و هو المشهور عن النظام من شيوخ الاعتزال ، و المتقول عن ابي اسحاق النصيبى و عباد بن سليمان و هشام بن عمر القوطى من المعتزلة ، و المشهور عن علم الهدى السيد المرتضى رحمه الله ، و المذكور فى اوائل المقالات للمفيد رحمه الله حيث قال : القول فى جهة اعجاز القرآن ، اقول : ان جهة ذلك هو الصرف من الله تعالى لاهل الفصاحة و اللسان عن معارضة النبى صلى الله عليه و آله بمثله فى النظام عند تحديه لهم ، و جعل انصرافهم عن الاتيان بمثله و ان كان فى مقدورهم دليلا على نبوته صلى الله عليه و آله ، و اللطف من الله تعالى مستمر فى الصرف عنه الى آخر الزمان ، و هذا من اوضح برهان فى الاعجاز و اعجب بيان ، و هو مذهب النظام ، و خالف فيه جمهور اهل الاعتزال ، انتهى .

ولكن المجلسى رحمه الله نقل من المفيد رحمه الله خلاف هذا المذهب حيث

قال في البحار في مجلد تاريخ نبينا صلى الله عليه وآله : واما وجه اعجازه فالجمهور من العامة والخاصة ومنهم الشيخ المفيد قدس الله روحه على ان اعجاز القرآن بكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة الخ ، و المحتمل تبدل الراى للمفيد رحمه الله من احدهما الى الآخر .

ثم ان صرفه تعالى اياهم اما بسلب قدرتهم على الاتيان بمثله وان كانوا قادرين عليه قبل البعثة ، او بحجب علمهم بنظم كلام مثله ، او بقطع دواعيهم الى ذلك .  
اقول : ان القول بالصرفه بصورها الثلاثة باطل و ان ذهب اليه هؤلاء الاعلام لما ذكره الشارح رحمه الله من ان الانسب حينئذ كونه انزل عن كلام عامة العرب و ادخل في الركافة لان عدم تيسر المعارضة بالكلام النازل ابلغ في خرق العادة ، ومن ان فصاحته العليا كانت مدركة لهم بالذوق الطبعي ولمن يدرك الفصاحة بالذوق الكسبي بتمرن العلوم العربية والآداب الكلامية ومورد العجبهم ، وكانوا يستعظمونها بل ربما يرقصون ويترجون عند استماع الآيات ، اللهم الا ان يقول القائل بالصرفه : ان الله تعالى كما صرفهم عنه قلب فهمهم وادراكهم فادركوا ما لا يقصرون عن اتيانه مكان ما يقصرون فاستعظموا وتعجبوا منه .

الثاني مذهب غير الصرفه بان يكون كتاب الله تعالى و كلامه في نفسه امرا خارقا للعادة فوق القوى البشرية ، وهذا مذهب الجمهور من العامة والخاصة ، ولكن اكثرهم اقتصروا بذكر جهة الفصاحة والاسلوب ، وهو قصر في حق القرآن لانه شامل لجهات كثيرة ، كل منها خارج عن طاقة البشر ، معجز بحياله لمن ادركه بقدر فهمه و ادراكه ، وقد تحدى القرآن بتلك الجهات لا بالفصاحة والاسلوب فقط لان الامر لو كان كذلك لم يتعد التحدى شعوب العرب لان من المستبح ان يتحدى بهما من ليس من اهلها اصلا كما يقبح من عالم فلسفي ان يقول لطفل ابن ثلاث سنين : ان لم تصدقني اني عالم بالعلوم الفلسفية فأت نبحت في مسائلها ، لكنه تحدى جميع الجن والانس بقوله : قل لئن اجتمعت الجن والانس علي ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا .

و اما الجهات فالفضاحة والاسلوب والمعارف الحقيقية في عالم الطبيعة و ما فوقها والصفات الالهية و الاخلاق الفاضلة و الاحكام التشريعية و السياسات المدنية و الاخبار المغيبة الماضية والمستقبلة و احوال المبدء و المعاد و عدم الاختلاف في مطالبه و غير ذلك مما هو ظاهر الكتاب مع ما في بواطنه من الخواص و الاسرار و العلوم الغريبة التي لم ينكشف للبشر الى الآن الاقليل منها .

فالقرآن معجز لكل من عنده فن من فنون المعارف و العلوم فانه يراه متعاليا عن الكل في ذلك الفن ولا يصل بفكره الى اقصى تعاليه ، ولم يقدر احد من الناس على طبقاتهم الى اليوم ان يورد على حرف منه شيئا الا عنادا و جهلا و قد اجيب بما يدمغ فكرته الجاهلة العنيدة ، هذا كله معجز من اي انسان صدر ، كيف و من اتى به صلوات الله عليه و آله لم يترب في حجر معلم و لم يتعلم كلمة من احد من الناس .

**قول الشارح :** و قال اهل الحق - اي اهل الحق في هذه المسالة .

**قول الشارح :** الاطيبين - في كتب اللغة الاطيبان الاكل و الجماع ، او الدهن و الفرج ، او الشحم و الشباب ، و يقابلهما الاخبثان وهما البول و الغائط ، او السهر و الضجر ، او المضراط و السعال ، يقال : ذهب الاطيبان و بقي الاخبثان .

**قول الشارح :** واحتج السيد الخ - نقل القوشجي هذا و دليلا آخر عن القائلين بالصرقة ، و ذكر جوابهما .

**قول المصنف :** والنسخ تابع الخ - ان المنكرين لنبوته صلى الله عليه و آله اوردوا شبهات في اصلها و في عمومها ، و المصنف نقل هنا شبهتين مع الجواب ثم استدل على عمومها ، و من اراد تفاصيل ذلك فليراجع المطولات كاسرار العقائد و انيس الاعلام و بيان الحق و الاربعين و غيرها .

**قول المصنف :** و قد وقع حيث الخ - هذا نقض بموارد خاصة وقع فيها النسخ ، و يقال كلية : لو كان النسخ باطلا على ما قررتموه لزم القول بدوام شرع آدم على نبينا و آله و عليه السلام و بطلان كل شريعة بعده و التالي باطل باجماع الملئ .

قول المصنف : مختلق - اقوى الدليل على اختلاقه ما في كتبهم من بشارات

انبياء بنى اسرائيل بظهور نبي صاحب شريعة بعد موسى عليه السلام .

منها ما في التوراة في سفر التثنية في الاصحاح الثامن عشر في الاية الخامسة عشرة انه يقول موسى عليه السلام لبني اسرائيل : يقيم لك الرب الهك نبيا من وسطك من اخوتك مثلي ، له تسمعون حسب كل ما طلبت من الرب الهك في حوريب يوم الاجتماع قائلا : لا اعود ، اسمع صوت الرب الهى ولا ارى هذه النار العظيمة لثلاموت قال لى الرب : قد احسنوا فيما تكلموا اقيم لهم نبيا من وسط اخوتهم مثلك و اجعل كلامى فى فمه فيكلمهم بكل ما اوصيه به و يكون ان الانسان الذى لا يسمع لكلامي الذى يتكلم به باسمى انا اطالبه .

اقول : كلمة مثلى تدل على انه صاحب شريعة مثل موسى عليه السلام لا انه تابع لموسى فى الشريعة كانبياء بنى اسرائيل بعده ، وكلمة من اخوتك و من وسط اخوتهم تدل على انه ليس من بنى اسرائيل لان الصحيح حينئذ ان يقول منك و من وسطهم فليس هو عيسى عليه السلام لانه فى بنى اسرائيل فهو ينطق على نبينا صلى الله عليه وآله كما استشهد الرضا عليه السلام بذلك فى جواب راس الجالوت اليهودى فى مجلس المأمون على ما رواه الصدوق رحمه الله فى حديث طويل فى اواخر التوحيد والعيون عن الحسن بن محمد النوفلى الهاشمى و نقله له جلسى رحمه الله فى البحار باب احتجاجات الرضا عليه السلام مع اهل الاديان .

و ذلك ان قال راس الجالوت : من اين تثبت نبوة محمد ، قال الرضا عليه السلام : شهد بنبوته صلى الله عليه وآله موسى بن عمران وعيسى بن مريم و داود خليفة الله عز وجل فى الارض ، فقال له راس الجالوت : ثبت قول موسى بن عمران ، قال الرضا عليه السلام : هل تعلم يا يهودى ان موسى اوصى بنى اسرائيل فقال لهم : انه سياتيكم 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 الذى بينهما من قبل ابراهيم عليه 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 رداليهود و بشارات العهدين و غيرها .

**قول الشارح :** ان جماعة اليهود الخ - اى قالوا: لوسلمنا جوازه عقلا نمنع وقوعه لشريعة موسى عليه السلام ، و فى الشرح القديم : ذهبت جماعة من اليهود الى جواز الخ .

**قول الشارح :** ان هذا الحديث مختلق - ان قال اليهود : نظير هذا الحديث موجود فى التوراة فى سفر التكوين فى الاصحاح السابع عشر بقوله : و قال ابراهيم لله : ليت اسماعيل يعيش امامك ، فقال الله : بل سارة امرءتك تلد لك ابنا و تدعو اسمه اسحاق ، و اقيم عهدى معه عهدا ابديا لنسله من بعده ، ومعنى ابدية العهد لنسل اسحاق هو كون النبوة فى بنى اسرائيل الى يوم القيامة ، فالتمسك بالتوراة لمدعانا لابلحديث المروى .

فالجواب اولاً ان هذا الكلام لا يثبت دوام شرع موسى ابدالان عيسى عليه السلام من نسل اسحاق ، و ثانياً ان هذا الكلام لا يعارض تلك البشارات التى ذكرناها لانها صريحة فى وجود نبى مبعوث صاحب شريعة بعد موسى و هذا ليس نصاً و لا ظاهراً لاجمال كلمة الابد لكثرة استعمالها فى الزمان الطويل المنقطع فى التوراة كما نقل الشارح و فى غيرها ، و هذا الاستعمال ليس تجوزاً وان كان فتلك البشارات قرائن قطعية على ارادة الزمان المنقطع هنا ، وثالثاً ان يد التحريف الذى شهدت به تواريخهم على ما بين فى مظانه و شهدت به كثيرة من كلمات التوراة سلبت الوثوق وصحة الاستدلال بها الا ما قطع بعدم تحريفه او تلقاه الخصمان بالقبول .

**قول الشارح :** و نسب الى ابن الراوندى - هو ابو الحسين احمد بن يحيى بن اسحاق الراوندى البغدادى ، و الجماعة المنسوبة اليه الراوندية ، و راوند قرية قريبة من كاشان ، و مدينة قديمة بالموصل ، و ناحية بنيسابور ، و المشهور المنسوب اليه كثير من الاعلام هو الاول .

في كتاب اعتقادات المذاهب : الراوندية فرقة قالوا : كل كتاب نزل من السماء فالعمل به حق ، والنسخ ندامة ، والمعرفة به مصلحة ، قالوا : نزل على الانبياء من السماء مائة و اربعة كتب كصحف آدم و صحف شيث و صحف ادريس و صحف ابراهيم و توراة موسى و انجيل عيسى ، والعمل بكل منها حق و قراءة كل منها ثواب واحكام كل منها باقية ، ولانقول : ان شيئاً منها منسوخ لان النسخ دليل الندامة فانه لا يجوز عليه تعالى ان يحكم بحكم ثم يندم و ينسخه او يحكم بحكم ثم يعلم عدم المصلحة فيه ، فعلم ان كلامها باق لانه كلامه تعالى ، انتهى ، وهؤلاء غير الفرقة الراوندية اتباع عبد الله بن الحزب الذين ذكر النوبختي مذاهبهم في فرق الشيعة .

ولابي محمد الحسن بن موسى النوبختي احد اعلام الشيعة في القرن الثالث كتاب النكت على ابن الراوندي كما ذكر النجاشي .

ولابي سهل اسماعيل بن علي النوبختي احد اعلام الشيعة و كبارهم خال ابي محمد النوبختي كتاب نقض اجتهاد الراي على ابن الراوندي كما في الفهرست لابن النديم .

وقال الكيلاني ذيل الملل و النحل : ابو الحسين الخياط مؤلف كتاب الانتصار و الرد على ابن الراوندي ، دافع فيه عن المعتزلة و برأهم مما رماهم به ابن الراوندي .

وعد الشهرستاني الرجل من الشيعة ومصنفي كتبهم .

اقول : الشهرستاني ليس موثقاً به في ما ذكر ونقل مع ان كون الرجل من الشيعة لا يدل على استقامة طريقته لان الشيعة فرق كثيرة فرقة منهم اهل الحق والآخرين مبطلون .

وقال المحدث القمي رحمه الله في الكنى والالقب : ابن الراوندي ابو الحسين احمد بن يحيى بن اسحاق الراوندي البغدادي العالم المتقدم المشهور ، له مقالة في علم الكلام وله مجالس و مناظرات مع جماعة من علماء الكلام ، وله من الكتب المصنفة نحو من مائة و اربعة عشر كتاباً ، وكان عند الجمهور يرمي بالزندقة والالحاد ، وفي

روضات الجنات و عن ابن شهر آشوب في كتابه المعالم : ان ابن الراوندى هذا مطعون جدا ، و لكنه ذكر السيد الاجل المرتضى في كتابه الشافي في الامامة : انه انما عمل الكتب التي قد شنع بها عليه مغالطة للمعتزلة ليبين لهم عن استقصاء تقصانها ، وكان يتبرأ منها تبرؤاً ظاهراً و ينتحى من علمها و تصنيفها الى غيره ، و له كتب سدادمثل كتاب الامامة والعروس ، ثم ساق صاحب الروضات الكلام في ترجمته ، و في آخره : ان صاحب رياض العلماء قال : ظني ان السيد المرتضى نص على تشيعه و حسن عقيدته في مطاوى الشافي و غيره ، انتهى ، توفي سنة ٢٤٥ (رمه) .

اقول : ان الرجل لم يذكر في اصحاب الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم ولا راويا عن اصحابهم شيئاً مع انه كان في عصرهم و كان من اهل الفضل والكلام و كان قاطن بغداد ، و هذا يشعر بعدم استقامته مع ما سمعت من غير السيد المرتضى رحمه الله في شأنه ، مع ان تأليف كتاب يوجب التشيع على مؤلفه والاعتذار بانه عمل ذلك مغالطة لفرقة باطلة بعيد جدا .

**قول الشارح : لان بخت نصر استأصلهم الخ -** حاصله ان هذا الحديث في افواههم ، ليس له سند موثوق به متصل الى موسى عليه السلام . و بخت نصر اسم مركب ، و بخت بضم الباء و سكون الخاء والتاء الممدودة الساكنة قال الفيروز آبادي : اصله بوخت ومعناه ابن ، و نصر بالنون المفتوحة والصاد المشددة المفتوحة آخره راء صنم ، ثم لاشبهة انه كان ملكا قتل بنى اسرائيل و سباهم و افناهم ، ولكن الاقوال وال اخبار في تعيين زمانه مختلفة ، والمستنبط من جميعها والجمع بينها يقتضى القول بانه رجلان ، احدهما من نسل الآخر ، والاول كان بعد سليمان في عهدازميا عليهما السلام ، والآخر ظهر بعد قتل يحيى بن زكريا عليهما السلام ، وظهور كل منهما كان نقمة لبنى اسرائيل على فسادهم ، الاول بعد المرة الاولى والثاني بعد المرة الثانية كما اخبر تعالى بقوله : و قضينا الى بنى اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين الخ ، و التفاصيل في التواريخ والتفاسير .

**قول الشارح : لان لفظه التأييد لا تدل الخ -** لفظه الا بد تدل على الدوام ،



لكن دوام كل شيء بحسبه ، فالحكم باطلاق الابدية والدوام لكل ممكن يعارضه عروض قاطع من انتفاء المقتضى او حدوث المانع ، فالكلام المقيد بالتأييد من حيث الدلالة و متكلمه من حيث الارادة ساكتان عن الانتفاء و عدمه ، بل الانتفاء امر واقعي قهري عند عروض القاطع ، فلو ان موسى عليه السلام كان قائلاً هذا الكلام كان ناهياً عن ترك التمسك بالسبب مادام المقتضى موجودا والمانع مفقودا ، لا انه أمر به وان اتى نبي آخر من عند الله و نسخه ، 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 يكفي في ذلك لمن اعترف بنبوته في الجملة لان الكتاب حيثئذ حجة عليه .

**قول الشارح : بان يترجم خطابه الخ -** او بان يتعلم لغته ، و هو احسن و اولى و احكم و احرى .

**قول الشارح : بان يقربوا من الامكنة الخ -** او بان ارسل رسول الله صلى الله عليه وآله اليهم منذر في هيئة يستانسوا 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 بالتكاليف العقلية مطلقا .

ثم ان من الادلة السمعية على عموم نبوته صلى الله عليه وآله قوله تعالى : و ما ارسلناك الا رحمة للعالمين ، بل هذا يدل على عمومها للجن و الانس و الملائكة و غيرهم ، و قوله تعالى : قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا ، و قوله تعالى : و من يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه ، و قوله تعالى : هو الذى 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 بنى اسرائيل و اهل الكتاب الى الايمان 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 و غيرهم من اهل

الكتاب اذ لم يؤمنوا به صلوات الله عليه وآله ، فلو لم يكن مبعوثا اليهم لم يصح ذلك .

ثم ليس للخصم ان يتمسك بقوله تعالى : و انذر عشيرتک الاقربين ، وقوله تعالى : لتنذرا م القرى و من حولها ، و قوله تعالى : و كيف يحكمونك و عندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك وما اولئك بالمؤمنين ، وقوله تعالى : وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه ، وقوله تعالى : قل يا اهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والانجيل و ما انزل اليكم من ربكم ، وقوله تعالى : كذلك ارسلناك في امة قد دخلت من قبلها امم لتتلو عليهم الذي اوحينا اليك و هم يكفرون بالرحمان ، وقوله تعالى : هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم لان الامر في الآيات الاولى والثانية بانذار الاقربين وام القرى لا يستلزم عدم الامر بانذار غيرهم ، فانه تعالى قد قال : لينذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين ، وقال تعالى : لتنذركم ومن بلغ ، وقال تعالى : اكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم ان انذر الناس ، وقال تعالى : وانذرا الناس يوم ياتيهم العذاب ، وقال تعالى : هذا بلاغ للناس ، ولان قوله تعالى : و كيف يحكمونك الخ تعجيب من فعل قوم من اليهود جاؤوا الى رسول الله صلى الله عليه وآله و حكموه في زناء وقع من محصنين من اشرافهم و ارادوا بذلك تبديل ماوجب عليهما في التوراة من الرجم ، فالآية تقرر حكم التوراة في هذه المسألة لانها تثبت لها استقلالا في قبال القرآن ، كيف و القرآن يصرح بانه 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 والامر بتصديقه ، واما الآية السادسة والسابعة فان البعث في امة و قوم لاينا في البعث الى غيرهم كما ان الرسالة بلسان قوم لاينافي الرسالة الى غيرهم .

قول المصنف : وهو افضل من الملائكة الخ - و كذا آله المعصومون صلوات الله عليه وعليهم ، والانبياء عليهم السلام كذلك ، بل الدليل المذكور يشمل

الصلحاء من العباد ، وبعض الاخبار يدل على ذلك ، بل الاخبار دالة على ان الانسان من حيث هو انسان افضل من الملك .

اقول : المعتمد عندى فى هذا المطلب الاخبار لان هذا الدليل كغيره يمكن ان يخذش فيه ، والطالب يراجع الرابع عشر من البحار .

**قول المصنف :** وقهره على الاتقياد عليها - اى قهر المضاد للقوة العقلية على الاتقياد على القوة العقلية ، والمصدر مضاف الى المفعول .

**قول الشارح :** اختلف الناس هنا الخ - قال الفخر الرازى فى الاربعين : ذهب اصحابنا ( اى الاشاعرة ) والشيعية الى ان الانبياء افضل من الملائكة ، وقالت الفلاسفة و المعتزلة : الملائكة السماوية افضل من البشر ، و هو اختيار القاضى ابى بكر الباقلانى و ابى 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 النفوس الفلكية .

**قول الشارح :** احمزها - الاحمز الامض و الاشق ، قال فى مجمع البحرين : فى حديث ابن عباس : افضل الاعمال احمزها اى اشقها و امتنها واقواها ، قيل : وليس بكلى فليس كل احمز افضل ولا العكس .

اقول : الحمزة فى الاصل بقلة حريقة حريفة ، فيقال : حامز لكل حاد من السلاح ، او كل لاذع من الشراب ، او كل قارس من الجسم ، او كل شاق من العمل ، او كل جارح من الكلام ، او كل قوى من المؤثر ، و الافضلية فى هذا الحديث موضوع و الاحمزية محمول فاذا ثبت ان عملا كذاثيا افضل فهو احمز لاعلى العامل ليكون بمعنى اشق لان مناط فضل العمل العقل و المعرفة فكلما كان الانسان اعقل بدنه و اموره و اعرف بربه و نبيه و اوصيائه صلوات الله عليهم كان افضل فى عمله على ما نطق به الآيات و الاخبار و مناط كونه حامزا على العامل بمعنى كونه شاقا على بدنه و قواه هو كثرة الحركات البدنية و الفكرية و سرعتها و اشاقا على نفسه هو كراهته و قلة حبه له ، فيحتمل

ان يكون معناه احمز على الشيطان اى انه احدٌ لقطع اسبابه وسبيله الى قلب عامله،  
 او احمز على النفس بمعنى انه اقبض واحفظ لها عن الوقوع فى شهواتها وهواها ، او  
 احمز فى ازالة الرذائل النفسية او دفع النار الاخروية فهو بمعنى اقوى ، او احمز  
 فى نفوس الناس بمعنى اجرح وانقع من جهة الموعظة .

قول الشارح : وههنا وجوه اخر الخ - ذكرها الرازى فى الاربعين ، و

نقلها القوشجى وغيره .



المقصد الخامس  
في الامامة

قول المصنف : في الامامة - عرفها شمس الدين الاصبهاني الاشعري الشارح القديم بانها عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول عليه السلام في اقامة قوانين الشريعة و حفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة ، والشارح البهشتي رحمه الله بانها رياسة عامة في الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وآله ، والتقوشي بانها رياسة عامة في امور الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وآله ، والشارح العلامة رحمه الله في الباب الحادي عشر بانها رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص نيابة عن النبي صلى الله عليه وآله .

اقول : الامام في كتاب الله امامان : امام الحق والهدى يدعو الى الله تعالى ، و امام الضلالة والردى يدعو الى النار ، قال تعالى : انى جاعلك للناس اماما ، وقال تعالى : و جعلناهم ائمة يهدون الى الحق ، و قال تعالى : و جعلنا منهم ائمة يهدون بامرنا ، و قال تعالى : فقاتلوا ائمة الكفر ، و قال تعالى : و جعلناهم ائمة يدعون الى النار ، فهذه التعاريف ان كانت للاعم او الامامة الباطلة فقط فليست في امور الدين ولانيابة عن النبي فالقيدان مخلان ، و ان كانت للامامة الحقة فلا بد من التقييد بكونها من قبل الله عز وجل ورسوله كما يشعر به ما في الآيات من انه تعالى جعل للامامة من جعله لان الرياسة في امور الدين امر عظيم خطير لا تتأتى الا ممن جعله الله تعالى لذلك و سدده و علمه ما يرتفع به اختلاف الناس حين يختلفون و الا اختل امر الدين وذهب كل الى ما يهواه من الطريقة ، ولان النيابة لا تتصور الا بتعيين المنوب عنه لاسيما هذا المهم الذى لامهم فوَقَّه اذ لا يعقل ان يدعى احد انى نائب عن فلان فى الامر الكذائى 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 فى ادنى الامور ، فلا بد من ذلك القيد فى التعريف كما اشار اليه المصنف فى بعض كتبه بقوله : فالحكمة تقتضى وجود رئيس قاهر آمر بالمعروف و ناه عن المنكر مبين لما يخفى على الامة من غوامض الشرع فكان وجوده لطفًا و هذا اللطف يسمى امامة 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 جعل في تلك الآيات بمعنى التعيين بعدان اعطاء الله تعالى لوازم الامامة والرياسة ، و في هذه الآية جعل تكويني بمعنى تخليته تعالى الناس في سبيل اختيارهم من يهون اليه للامامة كتخليته تعالى عباده في جميع افعالهم فكانه تعالى قال : و جعلناهم مختارين في الامامة الداعية الى النار فادعوا ذلك فائتم بهم اقوام لان من القبيح ان يعين تعالى مضلا مغويا ليطيعه العباد و يتبعوه ، و قد قال تعالى : و لاتطيعوا امر المسرفين ، و لاتطع منهم آثما او كفورا .

ثم ان الامامة من اصول الدين لا من فروعه ، بل صنو النبوة لان ما يحصل بها من الاغراض يحصل بالامامة الحققة ، و لان الباحثين ذكروها في الاصول ، و لان من تعريفها يعرف انها من الاصول ، و لان بها حفظ اساس الشريعة و قوام حوزة الملة ، و لانه روى عن النبي صلى الله عليه و آله من طرق الفريقين : من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ، و لانها لو كانت من الفروع لجاز فيها التقليد و لجاز ان يجتهد كل احد فيها فيختار احدا للامامة و لكفى فيها ظن المجتهد و الكل يمنعون الكل ، بل يكفرون من يقول بامامة غير علي عليه السلام و العباس و ابي بكر بعد النبي صلى الله عليه و آله ، بل بعضهم يكفرون و يبيحون قتل من يقول بامامة غير ابي بكر بعد النبي صلى الله عليه و آله ، و ما وقع في كلمات بعضهم من جواز التقليد فيها بل لا يجب البحث عنها فهو من المناقضات في كلامهم ، و لان الدين يمتنى عليها فكيف لا تكون من اصوله ، و لان بالامامة تبقى النبوة ، و لان اناسا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله ارتدوا بعده على اديبارهم القهقري و يجلمون عن الحوض يوم القيامة على ما في احاديث في الصحيحين و من طرق الخاصة و لا وجه لارتدادهم و عدم نجاتهم يوم القيامة و حكم الله تعالى انهم ليسوا من امتك كما في الاحاديث الاعدولهم عن الامامة الحققة لان الكبائر مشفوع فيها بالنبي صلى الله عليه و آله و لا وجه لايجاب العدول عنها ذلك الا انها من الاصول ، و لان خواص النبوة من دعوة الخلق الى الحق و نشر احكام دين الله عز و جل بين العباد ثابتة للامامة ، و لان اطاعة الامام و ولايته عدل اطاعة الله عز و جل و اطاعة رسوله صلوات الله عليه و آله و ولايته و ولاية 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 باباحة قتل الشيعة ولما وقع عملهم بذلك و تحريك عوامهم و امرائهم على قتل علماء الشيعة و صلحائهم و على اثاره الفتن والافساد من اول الامر الى اليوم على ما هو مسطور في التواريخ و كتب الوقائع ، بل كانت كالفروع المهمة من الحج والصلاة و اجزائهما و شرائطهما كافيا فيها ظن المجتهد او تقليد الغير ولم يكن سبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن او قال فيها شيئا على خلاف ما قال الآخرون فضلا عن تكفيره و الحكم باباحة قتله ، هذا كله على ان بعضا منهم صرح بانها من الاصول .

قال القاضي السعيد الشهيد التنستري في احقاق الحق : قد صرح القاضي البيضاوي في مبحث الاخبار من كتاب المنهاج و جمع من شارحي كلامه بان مسألة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين الذي يخالفه توجب الكفر والبدعة ، و قال الاسروشنى من الحنفية في كتابه المشهور بينهم بفصول الاسروشنى 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 الاشاعة كصاحب المواقف و الفضل بن روزبهان .

ثم ان معنى كونها من الاصول هو وجوب الاعتقاد بامامة احد في كل عصر يرضى الله تعالى بوصايته وخلافته عن النبي صلى الله عليه وآله في جميع ما كان للنبي الا النبوة ولاية 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 كفاي تخبيرى لان اختيار فرقة بل احدا احد يكفى من اختيار الباقيين و نصب كل احد يقوم مقام نصب آخر ، فاذ قيل لهم : لم اخترتم هذا دون ذلك ولم عزلتم سائر المسلمين عن ذلك فالجواب كان ينتهي الى اثاره الفتن الموجبة لهدم اساس الشريعة و محو آثاره الذي لم يكن يرضى به الله عز وجل



و رسوله و وصى رسوله صلوات الله عليه وآله ولذلك قعد الوصى عن حقه ، و اذقيل للغابرين: لم اتبعتم ذلك قالوا : كذلك فعلت السالفة وهذا صريح في تقليدهم اياهم و ان ابوا عن الاعتراف به ، و اذقيل لهم : لم وضعت عقيدتكم على اساس فعالهم قالوا: هل يتصور في اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله الاتفاق على الباطل ، و المطلع المنصف قد علم ان الاتفاق لم يتحقق و رسول الله صلى الله عليه وآله قد كان ينص على ان جماعة منهم يرتدون على اعقابهم ولا يرونه يوم القيامة و يجلبون عن حوضه و يقول : يارب اصحابي فيقول الله تعالى : هل شعرت ما عملوا و احدثوا بعدك .

و العاقل يكفيه التأمل في ان الامر لو كان كما يقولون لم يكن لله على الناس حجة بعد الرسول صلى الله عليه وآله لان الامر و كقول على زعمهم الى الامة وليس بعض منهم حجة على بعض ، و كان لكل احد ان يأخذ بالقرآن و يذهب سبيله بحسب فهمه و رايه و اجتهاده و عقله او يقلد من يهواه من اهل العلم ، و لم يكن من فرق الامة هالكة مع ان النص و الاجماع دالان على ان فرقة منهم ناجية و الباقية هالكة ، و لم يكن لله تعالى ان يقول يوم القيامة لعبد: لم اخذت هذا المذهب و تركت ذلك المذهب لان العبد يجيب و يقول : يا رب انك لم تنصب لعبادك بعد نبيك طريقا و علما ، بل كان بينهم كتابك و انى رأيت ان كلامهم يجرى على كتابك بحسب فهمه و عقله و انى جريت عليه كذلك لان عقلى حجة على "دون عقل غيرى فيحج الله عز و جل و يخصمه تبارك و تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا و لله الحجة البالغة على الناس .

هذا مع ان النصوص الجميلة المتواترة الكثيرة عن النبي صلى الله عليه وآله على خلافة امير المؤمنين عليه السلام و امامته كما يأتى بعضها فى الكتاب لا تبقى مجالا لهذه المباحث .

ثم السرفى انحراف من انحرف عن الطريقة و عدل عن نصبه الله تعالى علما للامة عدم قدرهم للدين حق قدره فرضوا بان يكون زمامه بيد كل جاهل و فاجر ، بل ما قدروا الله حق قدره فحسبوه جسما فى ذاته او مركبا فى حقيقته بصفاته او ظالما فى افعاله بعباده او مرئيا فى جهاته او عاجزا على ما اقدر عباده عليه او عابثا فى ارادته

لمالديه ، ولارسوله حق قدره و لامكانته في رسالته فضر بوا له الامثال بالسهو والغفلة والعصيان وعدهم اياه 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 وآله كما صرحوا به في كتبهم من ان بعض الاصحاب في موارد خلافهم مع رسول الله صلى الله عليه وآله و اعترضهم عليه كان يجتهد و يرى ذلك وكان تلك الخلافات والاعتراضات امورا اجتهادية كان غرضهم منها اقامة مراسم الشرع و ادامة مناهج الدين ، فتبا و بعدا و سحقا لامة ترى ان اقامة مراسم الشرع و ادامة مناهج الدين في الخلاف والاعتراض على نبيها على حسب الاجتهاد والرأى .

### المسألة الاولى

#### (في ان نصب الامام واجب على الله تعالى)

قول الشارح : اختلف الناس هنا الخ - ضبط الأقوال ان يقال : ان نصب الامام واجب املا ، والثاني مذهب النجدات من الخوارج لعنهم الله اصحاب نجدة بن عامر الحنفي ، ومذهب الاصم المعزلي عند الامن و اما عند ظهور الفتن فواجب ، ومذهب الغوطي عند ظهور الفتن و اما عند الامن فواجب على عكس ما قال الاصم على ما في المقالات والملل والنحل و شرح القوشجي والاربعين .

و اما القول بوجوب نصب الامام فيتصور اربعة : الوجوب على الله تعالى او على الناس و على كل من التقديرين سمعا او عقلا .

فالقائلون بالوجوب على الله تعالى عقلا هم الامامية والاسماعيلية ، ولكنهم قالوا بذلك لذهابهم الى ان النظر غير كاف في حصول المعارف ، بل لابد من معونة من معلم الهى نبي او وصى نبي ، فوجب على الله ان لا يخلى العالم عن امام يرشد الخلق الى

معرفته وسائر المعارف ، و كلامهم هذا حق بل يرجع الى قاعدة اللطف ، ولكن قولهم : ان النظر غير كاف مطلقا ليس بحق لان البديهة تشهد بان النظر كاف في كثير من المسائل ، و قد مر تفصيل مبناهم هذا في المسألة الثانية والعشرين في مبحث العلم من مباحث الاعراض ، والامامية و ان ذهب بعضهم الى مبنى الاسماعيلية كالصدوق في التوحيد باب انه عز وجل لا يعرف الاب ، بل يظهر ذلك من الاخباريين ، لكنهم استدلوا على المطلوب هنا بناء على قاعدة اللطف بما ذكره المصنف رحمه الله من ان نصب الامام لطف و كل لطف واجب على الله تعالى .

اما الصغرى فمعلوم ان الامام كالنبي لطف بكلام المعنيين المذكورين في مبحث اللطف من تحصيل الغرض و من التقريب الى الطاعة والتباعد عن المعصية ، بل الثاني جزء من الاول فان غرضه تعالى من ايجاد الخلق استحقاقهم لرحمته و دخول دار كرامته و البقاء ببقائه في مقام السرور والابتهاج و مكان التنعم الدائم من دون نفاذ ، و انه تعالى اراد لهم ذلك بتكامل نفوسهم في العلم والعمل في دار الابتلاء و قرار البلاء ، و هذا التكامل لا يتأتى لهم الا بكامل بينهم يرجعون اليه في شبهاتهم و جهالاتهم ، و يرفعون اليه مخاصماتهم ، و يمتنعون به عن التغالب والتهاوش والتعادي ، و يامرهم بالمعروف والعدل والاحسان ، وينهاهم عن المعاصي والمنكرات ، و يعيئهم على التناصف والتعادل ، و يبين لهم المجملات ، و يؤول لهم المتشابهات ، و يلقي اليهم المعارف و علوم الاحكام ، و يعظهم بالمواعظ البالغة ، و يرقبهم الى المدارج العالية ، ويسلك بهم سبيل التوحيد والعبودية ، و يهديهم في امورهم الى المصالح الدنيوية والاخرية ، و كتاب الله تعالى لا يكفيهم في ذلك الامع الذي عنده علم الكتاب كما بين ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله بقوله : اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكنم بهما لن تضلوا ابدا كتاب الله و عترتي اهل بيبي لن يفترقا حتى يردها علي الحوض ، والذي عنده علم الكتاب لا يعرف الا بتعريفه تعالى و تبينه فوجب عليه تعالى ذلك لئلا يلزم نقض الغرض ، و لقوله تعالى : ان علينا للهدى ، والكبرى قد مر في مبحث اللطف انه بمعنى المحصل

للمغرض واجب كليا و ان لم يكن بالمعنى الآخر كذلك لكنه جزء من المعنى الاول كما قلنا .

و اما القول بوجوب نصب الامام على الله تعالى سمعا فقط فمن يعزل حكم العقل هنا طعنا في قاعدة اللطف ان كان فلا بد له ان يتمسك بالادلة السمعية فان من الآيات ما استدل به على ذلك كقوله تعالى : ان علينا للهدى ، و قوله تعالى : انما انت منذر ولكل قوم هاد ، و قوله تعالى : قل هل من شركائكم 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 : اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم ، و قوله تعالى : ان الله اصطفى آدم و نوحا و آل ابراهيم و آل عمران على العالمين ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم ، و من الاحاديث ما هو صريح في ذلك و على الطالب ان يراجع ميطان تفصيلها .

و اما القائلون بوجوب نصب الامام على العباد عقلا فهم ابو الحسين البصرى و البغداديون من المعتزلة و الجاحظ و ابو الحسين الخياط و ابو القاسم الكعبي من قدماء الاعتزال كما في الاربعين للرازي ، و هذا ايضا مذهب الزيدية لانهم رأوا الامامة في ولد الحسن او الحسين عليهما السلام بالشورى ، و استدل هؤلاء على ما نقله الرازي في الاربعين بان نصب هذا الرئيس يتضمن دفع الضرر عن النفس و دفع الضرر عن النفس واجب عقلا فنصب الامام واجب عقلا .

اقول : ان القائلين بالوجوب السمعي على العباد ايضا استدلوا بهذا الدليل بعينه ، و عن قريب سند كرهه و الكلام عليه انشاء الله عز وجل .

ثم ان تعجب فموجب مذهب المعتزلة هذا حيث التزموا في كل مسألة بوجوب اللطاف 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 لطفًا كالنبي و انت عرفت في مبحث اللطف انه بمعنى المحصل للمغرض واجب كليا ، و هم معتزليون

مثبتون للكلية في ذلك المبحث، ولعمرك 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 والاشاعة والجباييان من المعتزلة بل غيرهما الامن عددناه في القول السابق ، و هم استدلوا على مذهبهم بامور :

الاول الاجماع ، قال القوشجي في شرحه : تمسك اهل السنة بوجوه ، الاول و هو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات و اشتغلوا به عن دفن الرسول ص .

اقول : لم يتم 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 كتبهم انما هو على اختيار ابي بكر ، وذلك غير المسألة المبحوث عنها ، مع انه لم يقع فيها ايضا من المسلمين اجماع و لامن الصحابة قطعا على ما بين في محله .

الثاني ان نصب الامام مقدمة للواجب و مقدمة الواجب واجب ، اما الكبرى فظاهرة مسلمة ، و اما الصغرى فلان الشارع امر باقامة الحدود و سد الثغور و تجهيز الجيوش للجهاد و كثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام و حماية بيضة الاسلام .

اقول : ان وجوب المقدمة عقلي لاسمعي ، فيثبت بهذا الدليل ان تم وجوب نصب الامام عقلا لاسمعا ، مع ان وجوب المقدمة عام حتى في حقه تعالى فانه تعالى اذا اراد شيئا لا يمكن ان يوجد الا بامر آخر فلا بد ان يريد ذلك الامر ايضا ، فاذا كان نصب الامام مقدمة لبقاء الدين و نظام امر المسلمين فعليه تعالى ان ينصبه لانه تعالى يريد بقاء الدين بحكمته كما يريد المسلمون باذنه و امره .

الثالث ما ذكره الرازي في الاربعين 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 ينصبوا لانفسهم اماما ، اما بيان المقام الاول فانا نرى ان البلد اذا حصل

فيه رئيس قاهر مهيب سائس يأمرهم بالافعال الجميلة ويزجرهم عن القبائح كان حال البلد في البعد عن التشويش والفساد والتقرب من الانتظام والصلاح اتم مما اذا لم يكن مثل هذا الرئيس كائنا فيهم والعلم به ضروري بعد استقرار العادات فثبت ان نصب الرئيس يقتضى اندفاع انواع من المضار لا تندفع 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 والتبجح العقلين فانه يقول: وجوب هذا معلوم في بدهة العقول ، واما عند من ينكر ذلك فانه يقول : وجوب هذا ثابت باجماع الانبياء والرسل و باتفاق جميع الامم والاديان ، انتهى ما ذكره بعين عبارته ، وغيره كالتوشحي اتي بهذا الدليل في شرحه الا انه زاد في الصغرى على دفع المضار جلب المنافع .

اقول: انظر ايها العاقل المنصف كيف قرر في الصغرى ما قرره الامامية في صغرى دليلهم من كون نصب الامام لطفًا ، لكنهم يقولون : ان الله عز وجل اوجب على نفسه نظرا الى حكمته و علمه و خبره ببواطن خلقه و رأفته و حنانه بعباده ان يقيم لهم من يقوم به جلب المصالح والمنافع و دفع المضار والمفاسد الدنيوية منها والاخرية قضاء لما اراد من خلق الخلائق ، و هؤلاء يقولون : لا بأس بان يهمل الله تعالى عباده و يتركهم مع اختلافاتهم و تخالف اهوائهم سدى و بكل هذا الامر الخطير الى انفسهم مع غلبة شهواتهم و كثرة شبهاتهم و جهالاتهم ، و انى للخلق بمعرفة الامام الناصح الذى لا يحيف على من يبغض ولا يائثم فيمن يحب و لم يكن ما يفسده اكثر مما يصلحه ، و كيف يعرف وقوع اختيارهم على من يطمئن القلب بامامته 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 منهما في التواريخ والسير الذى يأتى 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 عبدالله القمي ، قال : سألت القائم عليه السلام

في حجر ابيده فقلت : اخبرني يا مولاي عن العلة التي تمنع القوم من اختيار امام 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 : بلى ، قال : فهي العلة ، ايدها لك ببرهان يقبل ذلك عقلك ، قلت : نعم ، قال : اخبرني عن الرسل الذين اصطفاهم الله و انزل عليهم الكتب و ايدهم بالوحي والعصمة اذ هم اعلام الامم و اهدى ان لو ثبت الاختيار ، و منهم موسى و عيسى عليهما السلام ، هل يجوز مع وفور عقلهما 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 عسكره لميقات ربه سبعين رجلا ممن لم يشك في ايمانهم و اخلاصهم فووقت خيرته على المنافقين ، قال الله عز وجل : و اختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا الآية ، فلما وجدنا اختيار من قد اصطفاه الله للنبوته واقعا على الافسد دون الاصلح و هو يظن انه الاصلح دون الافسد علمنا ان لا اختيار لمن لا يعلم ما تخفى الصدور و ما تكن الضمائر و تنصرف عنه السرائر و ان لا خطر لاختيار المهاجرين و الانصار بعد وقوع خيرة الانبياء على ذوى الفساد لما ارادوا اهل الصلاح .

ثم ان هذا الدليل عقلي و هو عين ما ذكره القائلون بوجوب نصب الامام على العباد عقلا .

الرابع ما ذكره التفتازاني في شرحه للعقائد النسفية ، و هو ما روى عن النبي صلى الله عليه و آله بطرق الفريقين : من مات و لم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية .

اقول : الحديث حق ثابت متواتر ، لكن ليقول عاقل للتفتازاني و من سلك مسلكه : من امام زمانك الذي يدعوك به الله تعالى يوم القيامة ، و من الذي ان عرفته اماما ميتا 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 لانهم رووا عن رسول الله صلوات الله عليه و آله انه قال : الخلافة بعدى ثلاثون سنة تم يصير ملكا عضوا ،

فاين الامامة والخلافة من الملك العضوض؟! ومن يعتقدونه اماما في ايام الملك العضوض؟! فكل احد من آحاد الامة على سلوكهم يموت بعد ايام الخلافة ميته جاهلية كما اعترف به التقنازاني نفسه في شرحه، ثم تمحل لدفع هذا الاشكال بما لا يسمن ولا يغني من جوع، ثم آخر الامر تسلّم الاشكال فيما بعد الخلافة العباسية. فتبأ لشان من لا يطمئن قلبه بامامة احد حقا فيموت ميته جاهلية ميته كفر ونفاق و ضلال .

ثم ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال : من مات ولم يعرف الخ ثم عيّن وعرف في مواضع بالاسماء والالتاب و بعض الخصائص ائمة المسلمين اولهم الى آخرهم صلوات الله عليهم الذين هم الائمة حقا الى آخر الدهر كما ورد ذلك في روايات متواترة، و سيأتي بيانه في آخر المقصد انشاء الله عز وجل ، و لولا ذلك لكان كلامه هذا قبيحا لغوا كما ان رئيسا يقول لمن تحت يده : لولم تأتمروا بامرئ لضربتكم وجيعا ثم لم يكن له قبل ذلك ولا بعده الى آخر ايامه امر اليهم بشيء .

**قول الشارح : الاصم من المعتزلة -** هو ابو بكر بن عبد الرحمان بن كيسان المعتزلي ، ذكره البغدادي في الفرق بين الفرق ، والمسعودي في التنبيه والاشراف ص ٣٥٦ ، واحمد بن يحيى بن المرتضى في المنية والامل ص ٣٢ ، توفي في المائة الثالثة ، كذا في ذيل فرق الشيعة للنوبختي .

**قول الشارح : و جماعة من الخوارج -** قال ابو محمد الحسن بن موسى النوبختي رحمه الله في فرق الشيعة: خرجت فرقة ممن كان مع علي عليه السلام وخالفته بعد تحكيم الحكيم بينه و بين معاوية و اهل الشام و قالوا: لاحكم الله ، و كفروا عليا عليه السلام و تبرؤوا منه و امرؤا عليهم ذا الثدية ، و هم المارقون ، فخرج علي عليه السلام فحاربهم بالنهران فقتلهم و قتل ذا الثدية ، فسموا الحرورية لوقعة حروراء ، و سموا جميعا الخوارج ، و منهم افرقت فرق الخوارج كلها ، انتهى ، و عد بعض العادين للفرق فرق الخوارج تسع عشرة فرقة باسمائهم .

**قول الشارح : و اصحاب الحديث -** ان اصحاب الحديث هم الذين يستندون في كل شيء الى حديث مروى من دون تحقيق و نظرفي سائر الادلة ، و يقال لهم :



الحشوية ، ويقابلهم اصحاب الرأي والاجتهاد ، وهم الذين يستندون في كل شيء الى آرائهم المتخذة عن الادلة على حسب انظارهم .

اقول : اين اصحاب النورانية والتقوى والفرقان الذين قال في حقهم الصادق عليه السلام : ليس العلم بالتعلم ( اى به فقط ) انما هو نور يقع في قلب من يريد الله تبارك وتعالى ان يهديه ، فان اردت العلم فاطلب اولاً في نفسك حقيقة العبودية ، واطلب العلم باستعماله ، واستفهم الله يفهمك ، الى آخر ما قال عليه السلام في حديث عنوان البصرى المذكور في البحار في آخر الجزء الاول من الطبعة الحديثة ، وقوله عليه السلام : فان اردت العلم الخ بيان لعل وقوع ذلك النور في القلب ، فلا بد من ان تتحقق قبل التعلم و معه حتى يحصل ذلك النور ، والافليس ما حصل له بالتعلم علماً 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 عز وجل اهمل الحكمة في هذا الامر الخطير ، وانى 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 المفاصد معاومة الانتفاء - هذه شبهة اوردها القائلون بعدم وجوب نصب الامام على جميع القائلين بالوجوب بان نصب الامام واجب لو علم خلوه عن المفسدة ، و امامع احتمالها او العلم بها فاللان من الممكن بل الواقع كثيراً كون ما يفسده الامام المنصوباً اكثر مما يصلحه بعد السلطة والقرار على مقام الرياسة ، فحينئذ 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 والاشياء ازلا و ابدا لا يعزب عنه شيء ، فلا ينصب من يعلم ان في نصبه من سدة لانه نقض للغرض كعدم نصبه ، فمن نصبه الله تعالى و عرفه للإمامة و الخلافة

فالعلم بانتفاء المفسدة فيه و عنه حاصل باليقين ، و لذلك اوجب الامامية كون الامام معصوما على ما يأتي في المسألة الثانية ، و ان ادعى مدع ان المفسدة لازمة للإمامة غير منقكة عنها سواء كانت من عند الله تعالى او من عند الناس فدعوى باطله كما اشار الشارح رحمه الله في ضمن كلامه للقطع بإمكان انفكك المفاصد كلها عن الامامة ، ولان الامامة لا تصور فيها مفسدة، بل المتصور مفسدة من نصب لها ان كان من قبل الناس ، ولان 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 اللطف والمانع غير متصور .

و اما الجواب على القول بوجوده على الامة فان المفاصد محصورة معلومة لهم ، فيختارون من لم تكن فيه واجد للعلم والبصيرة والشجاعة والعدالة وغيرها من الاوصاف التي ثبت سمعا او عقلا لزومها للإمام .

اقول : الحق ان الايراد غير مندفع على القول بالوجوب على الامة لان العلم بخلو انسان سمي للإمامة عن المفسدة في دينهم او دنياهم يختص بعلام الغيوب الخبير بما في الصدور ، والتاريخ ارانا ان الخلفاء المنصوبين من قبل الامة قد غلبهم الفساد و لم يكن عندهم تلك الاوصاف اللازمة للإمام ، انظر الى الثلاثة الاولين الذين هم افضلهم عندهم هل كانت فيهم تلك الاوصاف ام ظهرت منهم اضدادها على ما روى و ذكر في الكتب و سيأتي في هذا الكتاب ذكر بعضها ، فبالله العزيز الممتقم انهم افسدوا اكثر مما اصلحوا ان قال قائل: انهم اصلحوا، فانهم اضاعوا الصلاة و اتبعوا الشهوات و اضلوا عباد الله و اخربوا بلاد الله و بدلوا نعمة الله كفرا و احلوا قومهم دار البوار، فانجر الامر لما فعل الاموية والعباسية و من بعدهم الى ذلك المسامين شيئا فشيئا حتى وصل اليوم الى ما لا ينتقح فمعاقل فيظهره، والله قسما بشهادة الوجود ان امير المؤمنين عليه السلام لوقام مقامه الذي كان حقاله لم يدب زمان الا و اهل الارض مالوا الى التوحيد والاسلام كما هو المرجولنا عند قيام المهدي المنتظر صلوات الله عليه و على آبائه الاطهار حسب ما وعده الله تعالى في مواضع من كتابه ، لكنه عليه السلام تنحى عن مقامه في الظاهر

كراهة ان تهدد صباية من الايمان بقيت في آحاد من المسلمين كما تنفس بما كان يتغلغل في صدره ازمانا في الخطبة الشقشقية وغيرها مما يحقق ما قلناه في تنحيه عن مقامه .

ثم ان الرازي ذكر في الاربعين بعد ذكر دليل اصحابه هذا الاشكال مع الجواب بهذه الصورة : فان قيل كما في نصب هذا الرئيس هذه المصالح لكن فيه انواع من المفساد ، منها انهم ربما يستكفون عن طاعته فيزداد الفساد ، و منها انه ربما يستولي عليهم فيظلمهم ، و منها ان بسبب تقوية رياسته يكثر الخرج فيفضي الى اخذ الاموال عن الضعفاء والفقراء ، قلنا : لا نزاع في ان هذه المحذورات قد تحصل ، لكن كل عاقل يعلم انه اذا قوبلت المفساد الحاصلة من عدم الرئيس المطاع والمفساد الحاصلة من وجوده فان المفساد الحاصلة من عدمه ازيد من المفساد الحاصلة من وجوده ، وعند وقوع التعارض يكون العبرة بالرجحان فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ، انتهى .

اقول : ان المفساد الدينية والاخروية من الرئيس الذي استولى على العباد فيظلمهم و يأخذ اموالهم بغير حق ازيد و اكثر بما فوق القياس من المصالح الدنيوية التي تحصل منه للذين يتزلفون اليه ويتقربون من سلطانه و يترجعون حول امارته و لمن يوافقهم او يسكت عن مظالمهم من آحاد رعيتهم كما هو المعلوم في عثمان والاموية والعباسية و من بعدهم ، فان الناس قد خرجوا افواجا من دين الله و مالوا الى الكفر والكفار وتآدبوا باآدابهم وتخلقوا باخلاقهم و تعلموا من علومهم و تركوا علوم الدين و سنن سيد المرسلين و استجلبوا الذل لانفسهم والعز لمن قال تعالى فيهم : حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ، و كل ذلك ليس الامن جور الرؤساء وسوء طريقة الائمة والامراء ، و ليس ذلك الا لاختيار الناس اماما لانفسهم ، ثم اختيار كل فرقة اماما ، وترك من اختاره الله تعالى لهم ، فلا بد لصلاح امر العباد من ان يترك الناس هذا الاختيار والداعية حتى يظهر من ادخره الله تعالى لتقويم الدين فيسلك بعباد الله عز وجل طريق الصواب و يجري بهم على مجرى السنة والكتاب ، ولكن الناس لا ياتون الى هذه الفكرة

حتى يأتي امر الله تعالى ، فان امر الله كان مفعولا .

**قول المصنف : وانحصار اللطف فيه الخ -** هذه الشبهة بعد الاغماض عن الشبهة الاولى ، فان الخصم القائل بعدم وجوب نصب الامام يقول : سلمنا انه ليس في نصب الامام مفسدة ، لكن من الجائز ان يترتب الغرض المترتب على الامامة على غيرها ، فلا انحصار 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 لطفًا 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 بجعل البعض حجة معصوما واستفادة الآخرين منه ، والاول ليس لان 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 يهديه الى الجدين فيختار بنفسه واختياره نجد الخير فيستحق بذلك تلك السعادة ، ثم حيث ان عقل الانسان لا يكفي لذلك لمعارضة الاوهام والشهوات ضم الله تعالى الى العقول من ابناء نوعه من يكفيه لذلك وهم الانبياء والاصياء عليهم السلام ، فليس بجائز ان يخرج الله تعالى كل احد من ذلك الاصل لانه نقض لغرضه ، ولا بجائز ان يجعلهم بلا حجة فيفوت الغرض فاصطفى من عباده آحادا وقواهم بالنفوس القدسية ليحصل بهم الغرض ، فاللطف الذي يحصل به الغرض من ايجاد الخلق يتم بالنبي 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 موكولا الى انفسهم بالاجتهاد او التقليد ، والجواب على ما في شرح القوشجي ان انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى

صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام، ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاعم والعمدة العظمى .

اقول : ان كلا من امراء هؤلاء القوم من البدء الى اليوم كان امره مقصورا في رياسة الدنيا سواء كان واحدا في عصر او متعددا اذ لم يكن عنده علم الدين ليكون رئيسا دينيا ، نعم كانوا قد يداخلون بغير حق في امور الدين و يرتكبون باسمه ما اقتضى اهوائهم ، و كان علمائهم الحاطمون لدين الناس الهاضمون من دنيا اولئك الاناس قد يحكمون و يقضون حسب اهوائهم ، فلم يكن لهؤلاء القوم امام بالمعنى الذي فسروه ، فمات كل منهم الى اليوم ميتة جاهلية لان معرفة الشيء بشخصه فرع وجوده حينما .

ثم ان القوشجي بعد ذكر الشبهتين والجوابين قال: و ظاهر انهما (اي الجوابين) مجرد دعوى، وقوله هذا صدر من العصبية العمياء مع انك قد عرفت ان الجوابين يدفعان الشبهتين على مذهبنا لاعلى مذهبهم .

**قول المصنف : ووجوده لطف و تصرفه الخ .** ان الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم كانوا ائمة الامة في امور الدين الذي هو المقصود من بعث الانبياء عليهم السلام لان علوم الدين جميعا اصولا وفروعا منهم اخذت و اليهم انتهت ، و هذا امر قد تسلمه الخاصة والعامة على حسب الاحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وآله في حقهم والشهود والوجود ، و اما امور الدنيا فانهم كانوا مشيرين فيها للرؤساء و آحاد الامة الى مصالحهم في الشؤون و الخطوب في موارد كثيرة عديدة لاتحصى على ما في زبر التواريخ والسيرو ان لم يكن في ايديهم ظاهر السلطان ، و هذا اهم شؤون التصرف و كاف لحصول غرضه تعالى لانه اهتداء الناس بهم بالاختيار ، و قد اهتدى بهم صلوات الله عليهم و باصحابهم و اتباعهم في زمانهم و بعده الى اليوم من كان اهلا للاهتداء ، 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 يتركوا ان يقولوا

آمنا ولاهم يقتنون، حتى وصل الأمر الى الثاني عشر منهم صلوات الله عليهم فاخفاه 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 ماسمع العباسيون حديثاً مروياً عن النبي صلى الله عليه وآله من انه يقطع دابر الظالمين ، فاخفاه حتى يأتي الميقات الذي وعده تعالى انبيائه باهلاك الظالمين فيه كما فى قوله : فاوحى اليهم ربهم لنهلكن الظالمين و لنسكننكم الارض من بعدهم ذلك لمن خاف مقامى وخاف وعيد .

فشبهة العامة من اننا لانسلم ان وجوده بدون التصرف لطف مدفوعة بانها لاتتصور الا فى القائم الغائب المنتظر صلوات الله عليه ، و قد اشرت الى سرغيته ، و لها اسرار اخرى ، و جوابها ان له صلوات الله عليه تصرفات فى امور الخلق و منافع تصل الى العباد و ان كانوا لايشعرون بها على ما هو معتقدا لاني عشرية مستدلا فى كتبهم كما ورد فى حديث عن النبي صلى الله عليه وآله من ان الناس ينتفعون به فى غيبته كما ينتفعون من الشمس و دونها سحاب ، هذا اجمال ، وتفصيل الجواب فى كتب الاصحاب على ان هذه الشبهات والمجادلات فى قبال النصوص المتواترة الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وآله على الائمة الاثني عشر عليهم صلوات الله بعددهم و اسمائهم والقابهم و على امامة امير المؤمنين عليه السلام خاصة و كذا عن كل امام على امام بعده يقبح ذكرها و التفوه بها ، و سيأتى ذكر بعض تلك النصوص فى الكتاب انشاء الله عز و جل .

**قول المصنف :** وعدمه منا - الضمير يرجع الى الامام اى عدمه من بيننا او عدم ظهوره لنا ، او يرجع الى تصرفه .

**قول الشارح :** بخلاف المعرفة التى الخ - اى بخلاف معرفة المنعم التى كفى وجه الوجوب فى وجوبها علينا من دون لزوم الجزم بانتفاء المفسدة المانعة من الوجوب ، بل يكفى الظن فى ذلك ، والمراد بوجه الوجوب علة الوجوب والحكم ، و وجه وجوب معرفة المنعم هو وجوب شكر المنعم الذى هو من الواجبات العقلية لان

شكره لا يمكن الا بعد معرفته على ما فصل في محله ، و تقرير الشبهة بهذه الصورة مأخوذ من الاربعين للرازي ، فانه اوردها على القائلين بان نصب الامام واجب عليه تعالى غافلا او متغافلا عن انها متوجهة اليهم ايضا ، بل تستقر عليهم دوننا كما قررنا من قبل .

و خلاصة ما قال في الاربعين مع التوضيح ان كون نصب الامام مشتملا على المصلحة اللطيفة لا يكفى في وجوبه عليه تعالى حتى تبينوا خلوه عن جهات المفسده ، وانتم ما بينتم ذلك ، لا يقال : انا في هذا المقام انما نتكلم مع المعتزلة ، وهم يسلمون لنا ان المعرفة يجب علينا تحصيلها لانها لطف و مقدمة لاداء الواجبات كشكر المنعم مع احتمال اشتماله على المفسدة ، فان كان مجرد تجويز اشتمال الشيء على المفسدة يمنع من الحكم وجب ان لاتحكموا ايضا بوجوب تحصيل المعرفة لان 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 مشتملا على وجه الوجوب و لم نعرف فيه جهة مفسدة مانعة عنه و ان كان فيه احتمالها غلب على ظننا كون ذلك الشيء واجبا علينا ، والظن في حقا قائم مقام العلم في كونه سببا 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 ، فاين احد الباين من الآخر ، انتهى مسا في الاربعين .

اقول : نحن جزمنا بذلك و علمناه علم اليقين اذ قلنا ذيل كلام المصنف : و المقاسد معلومة الانتفاء : ان كون نصب الامام لطفًا يقتضى ان ينصبه الله تعالى و المانع في حقه معلوم الانتفاء لان نصب من لا يترتب عليه مفسدة ممكن و قد فعل و الا يلزم نقض الغرض .

قول الشارح : فلاتكون واجبة عليه تعالى - اى فلا سبيل لنا الى الحكم القطعى بانها واجبة عليه تعالى .

قول الشارح : والجواب ان المفسد الخ - قد علمت من قبل ان تقرير الشبهة والجواب عنها يختلف على القول بوجود النصب عليه تعالى او على الناس ، والشارح رحمه الله قرر الشبهة على القول بوجوده عليه تعالى و قرر هذا الجواب على القول بوجوده على الناس ، و قوله : فيبقى وجه اللطف خاليا عن المفسدة فيجب عليه تعالى غير مناسب لهذا الجواب ، فراجع التعليقة التى على كلام المصنف : والمفسد معلومة الانتفاء .

قول الشارح : فيبقى وجه اللطف - الاضافة بيانية .

قول الشارح : ولان المفسدة لو كانت لازمة الخ - عطف على قوله : لان المفسد محصورة ، و هذا الكلام اشارة الى جواب القائلين بوجود نصب الامام عليه تعالى عن هذه الشبهة ، و قد مر تقريره وتوضيحه من قبل فلانعيده .

قول الشارح : ولقوله تعالى الخ - عطف على قوله: قطعاً، فان امامة ابراهيم عليه السلام كانت خالية عن المفسدة بالاجماع .

قول الشارح : فيجب على تقدير الانفكاك - اى فيجب عليه تعالى ان يختار من ينفك عن المفسدة لان اللطف يقتضى ذلك و هو عالم بمن اتصف بذلك وقادر على خلقه و نصبه للإمامة ، فلما منع فى حقه بعد ثبوت مقتضى .

قول الشارح : والجواب ان انحصار اللطف الخ - قد مر توضيح الجواب على المسلكين ذيل قول المصنف : و انحصار اللطف الخ .

قول الشارح : ولهذا يلتجىء العقلاء الخ - هذا اشارة الى الجواب على القول بوجود نصب الامام على الناس .

قول الشارح : والجواب ان وجود الامام الخ - قد مر توضيحه .

قول الشارح : احدها انه يحفظ الخ - هذا مضمون اخبار كثيرة بل متواترة على ما قال صاحب القوانين فى اوائل مبحث الاجماع من ان الزمان لا يخلو



عن حجة لان المؤمنين ان زادوا شيئا ردهم وان نقصوا شيئا اتمه لهم واولاذك لاختلاط على الناس امورهم ، والشيخ رحمه الله جعل هذا في العدة مبنى حجية الاجماع .

**قول الشارح :** و ثانيها ان اعتقاد الخ - نحن نعتقد ان الامام الثاني عشر عليه السلام و ان كان غائبا عنا لكننا لسنا غائبين عنه ، بل نحن بمنظره و مرآه لا يغيب عنه شيء من امورنا و احوالنا ، يسمع كلامنا ويرى مقامنا و يطالع على احوالنا ، ونحن ندعوه ليلا و نهارا لحوائجنا و امورنا لاعتقادنا بان دعوته عند الله مستجابة وله لديه منزلة عالية رفيعة ، و نرى آثار وجوده و تصرفه و عطفه و رأفته في كل اوان في اليقظة و المنام ، و قد ظهر و يظهر صلوات الله عليه بعض الظهور لبعض اوليائه عند الضرورة ، ونحن ننتظر ظهوره ليملا الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا ، و المخالف في عمى من ذلك كله لان الطائفت قد اخرجته من نور الولاية الى ظلمات الغواية والضلالة ، و قد ذكر العلماء رضوان الله عليهم في كتبهم تفاصيل هذا الاجمال ، فيعلم ان وجوده لطف وان لم يكن ظاهرا للناس ، و لا ينبغي ان يصغى الى خرافات الشبهات التي ابدعها ابليس في صدور بعض الجهلة العميان و ينقث بهم على اللسان .

**قول الشارح :** و هذا قد فعله الله تعالى - على ما يأتي ادلته الى آخر المقصد

**قول الشارح :** و هذا لم يفعله الرعية - اي كلهم ، مع ان الامة جميعا كانوا

مستفيدين منهم صلوات الله عليهم بواسطة او بلا واسطة ، و هذا امر غير خفى على احد .

## المسألة الثانية

( في ان الامام يجب ان يكون معصوما )

**قول المصنف :** و يفوت الغرض - الظاهر انه عطف على يضاد ومن تمام الوجه

الثالث ، لانه وجه برأسه كما فعله الشارح ، اي يتفرع على الانكار عليه التضاد في

امر الطاعة و فوت الغرض من نصبه ، و في شرح البهشتى الاسفرايينى رحمه الله :  
ولفوت الغرض من نصبه ، وعلى هذا يستقيم ان يكون وجهها زايعا براسه .

**قول الشارح : ذهبت الامامية -** اعلم ان الشيعة هم اتباع امير المؤمنين صلوات الله عليه على سبيل الولاة والاعتقاد لامامته بعد الرسول صلى الله عليه وآله بلا فصل ونفى الامامة عن تقدمه في مقام الخلافة وجعله في الاعتقاد متبوعاً لهم غير تابع لاحد منهم على وجه الاقتداء ، وان افتقرت في سائر الائمة صلوات الله عليهم ، و الامامية فريق منهم قالوا بوجوب الامامة ووجود الامام في كل زمان وواجبوا النص والعصمة و الكمال لكل امام ، ثم حصروا الامامة بعد الحسن عليه السلام في الحسين و ولده عليهم السلام ، ثم ساقوها الى ابى الحسن الرضا عليه السلام ، واما الاثنا عشرية فهم القائلون بعد الرضا عليه السلام بامامة ابى جعفر محمد بن على الجواد ثم ابى الحسن على بن محمد الهادى ثم ابى محمد الحسن بن على الزكى العسكري ثم ابنه الحجة القائم المنتظر المهدي صلوات الله عليهم على ماصح عن النبي صلى الله عليه وآله في المتواتر امامتهم ووصايتهم و خلافتهم عنه صلى الله عليه وآله باسمائهم والقابهم ، فان الامامية اختلفوا بعد الرضا عليه السلام في كل واحد من الاربعة كما اختلف الشيعة فيمن تقدمه على مافى زبر السابقين كفرق الشيعة للذوبختى وغيره ، وما فى الافوا من ان القائل بامامة الرضا عليه السلام ثبت على امامة 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 توفى قبله بسنين ، ثم افترقوا فرقتين : فرقة انكرت موت اسماعيل في حياة ابيه ، وقالوا : كذلك على جهة التلبيس من ابيه على الناس لانه خاف فغيبه عنهم ، وزعموا ان اسماعيل لا يموت حتى يملك الارض ، يقوم بامر العباد ، وانه هو القائم لان اباه اشار اليه بالامامة بعده وقلدهم ذلك له واخبرهم انه صاحبهم ، والامام لا يقول الا الحق ، وفرقة اخرى اعترفوا بوفاته في حياة ابيه ، وقالوا : ان الامر كان لاسماعيل ، فلما توفى قبل ابيه جعل الامر لمحمد بن اسماعيل وكان الحق له ، ولا يجوز

غير ذلك لانها لا تنتقل من اخ الى اخ بعد الحسن والحسين عليهما السلام .  
**قول الشارح : الاول ان الامام الخ - هذا قياس استثنائي لا شبهة في بطلان**  
 تاليه ، و هو احتياج الامام المفروض انه غير معصوم الى امام آخر ، و هلم جرا الى  
 غير النهاية .

**قول الشارح : ان المقتضى لوجوب الخ - اعترض عليه الرازي في الاربعين**  
 والقوشجي في 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 في الامام حقارة الدين في نظرهم و  
 انه امر موكول الى انفسهم فان رسول الله صلى الله عليه وآله جعل كتاب الله في 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 في تعريف الامامة انها رياسة عامة في  
 امور الدين و الدنيا 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  
 بايدى امرائهم و الدين ملعبة آراء علمائهم لاسيما اهل الاعتزال ، ثم انهم اوجبوا  
 ان لا يكون في كل عصر اكثر من امام واحد ، فكيف يرضى العاقل ان يتبعه مع انه  
 مثله او ادون في الفضل و يراه خاطئا في كثير من تدابير و سياساته ، و كيف يطمئن  
 القلب في اتباعه مع تجويز الخطأ عليه في كل فعل و قول منه ، و هل هذا الا قول الزور  
 و الافك المحذور و الجاء الناس الى السلوك على خلاف الفطرة و الانسانية ، و هل الانسان  
 ينتهي حيرته و تيهه في المسالك الا ان يهتدى بعلم نضبه الله تعالى لعباده و سده في  
 القول و الفعل و عصمه من الخطاء و الزيغ و الشك و الحيرة و الجهالة ، و هل يجوز  
 على الله تعالى ان يترك عباده سدى مهملين متحيرين مختلفين متنازعين 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 علوا كبيرا ، فدين الله الذي ارتضى لعباده لا يرتضى له بامام اختاره غيره ، فاذا كان امام الدين كالدين مختار له تعالى فلا يكون الام معصوما كالنبي الذي اتى به لان الامامة باعتراف الكل خلافة عن النبوة ، فلا بد ان يكون حال الامام كحال النبي حتى يقوم الدين على اساسه كما رضى الله تعالى به ، و كون الامام جائز الخطاء في العلم والعمل ، جاهلا بنواميس الدين و اسراره ومصالحه ومفاسده ، غافلا عماله وعليه ، متحيرا في السياسات والتدابير ، محتاجا الى الرعية في العلوم والمعارف ومبادئ الافكار ، غير مرتبط بخالق الدين و شارعه ، غير معصوم وغير مسدد في آيات دهره عن الهفوات ، غير قادر لاقامة العدل والاستواء والتفاضل لللائق بين جميع الطبقات بعلمه واحاطته بمصالح الكل وحقوقهم ، غيرواضع نفسه في منتصف العدالة الكلية بحيث لا يميل الى افراط ولا تفريط في شيء ولا يخييف على من يبغض ولا يائثم فيمن يحب ولا يعطي حق البعيد للقريب ولا يمنع البعيد لاجل القريب ينافي حقيقة الدين التي احب الله عز وجل ان تنشر بين عباده ، فلا يرضى الله تعالى لدينه اماما الا من اختاره ومن اختاره اماما لدينه لا يكون الام معصوما .

يا اهل الانصاف ! هل يرضى عاقل ان يتولى امرا من اموره من ليس له بصيرة تامة بذلك الامر وقدرة كاملة على اتيانه كاملا ، وهل يجعل امره ملقى بين عدة يفعلون به ما يشاؤون باهوائهم وآرائهم ، و هل يرضى ان يكون صاحب امره من يختارونه بهوساتهم ، وهل يسلم من ذم الناس و ملامتهم لهذا الاهمال ، و هل يعد عاقلا و ان حفظ امره بالاتفاق ، انظروا الى هؤلاء القوم ، جوزوا عليه تعالى ذلك و نسبوا اليه تعالى الاهمال في امر لا يقاس بامر من الامور وهو امر الدين ، والعجب من اهل الاعتزال القائلين 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 الامعصوما لما ذكرت .

**قول الشارح :** الثاني 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 و المحرومين و دفع شبهات المعاندين و نشر العلوم و المعارف بالبيانات المختلفة و الطرق المناسبة و تبين ما اشبهه على الناس من المسائل و الجواب عما يسألون من المطالب و اخذ الحقوق المالية و الايصال الى اهلها و الصرف في محالها و غير ذلك مما هو وظيفة الامام ، و معلوم ان الحفظ هكذا لايتاتي من الكتاب و لالسنة و لاجماع الامة و لالتقياس و لالبرائة الاصلية و لاغيرها من امثالها ان كانت و ما كانت ، و لامعنى لوصف هذه الامور بالعصمة و عدمها اذ هو عدم الملكة فلا بد له من موضوع قابل ، و لايتاتي من انسان هذه الامور الا ان يكون واجدا لشريعة حفظ الدين و الشريعة ، و ليس ذلك الاشرطا واحدا وهو العصمة، وهذا الدليل يرجع الى ان غير المعصوم هل يمكن ان يحفظ الشرع من الخلل ام لا ، نحن نقول بالثاني لان 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 ردالهدا الدليل وجوابا عنه من ان الامام ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب و السنة و اجماع الامة واجتهاده الصحيح ، فان اخطأ في اجتهاده فالمجتهدون يردون و الامر بالمعروف يصدون، و ان لم يفعلوا ايضا فلانقض للشريعة التويمه .

اقول: ان امير المؤمنين عليه السلام رد ابا بكر المخطيء في غصبه ارث فاطمة عليها سلام الله فهل ارتد برده و تنبه بذكره ، و اباذر رحمه الله رد عثمان المخطيء في جمع الاموال و اعطاء آل ابي معيط اياها فهل ارتد برده و تذكر بوعظه ، و كذلك معاوية و يزيد و الاموية و العباسية وغيرهم الى اليوم و من نصب للولاية من قبلهم فعلوا ما فعلوا و علماءهم ساكتون او موافقون مشاركون معهم و اولياء الله تعالى من اهل بيت النبوة و اتباعهم و صلاحاء الزمان و الاتقياء ردهم و وعظوهم و ذكروهم فهل تعظوا

و ادكروا و ارتدوا عما هم عليه ، ام اشتدوا طغيانا وظلما وانجر الامر الى قتلهم وسبيهم و حبسهم و نفيهم و تشتيتهم و خراب البلاد و ضلالة العباد و اضعاف 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 للشريعة القويمة ، فان لم يكن هذا نقضا لها فيما ذا يكون نقضا ، ولا تعجب لاني قلت لك : ان السر ان دين الله تعالى لا يسوى عندهم شأنا من شؤون الدنيا التي بايديهم .  
ان قلت : ان كلية الكبرى منقوضة بالفقيه فانه حافظ للشرع ولا يجب ان يكون معصوما ، قلت : ان الحافظ هو الامام المعصوم ، والفقيه يستحصل ما استحفظ و استودع عند الامام .

قول الشارح : لعدم احاطته الخ - و لو كان جامعا لجميع تفاصيل الاحكام كلياتها و جزئياتها لم ينأت منه الحفظ بالمعنى الذي ذكرنا الا بانسان يعمل عليه و يجرى احكامه .

قول الشارح : ولا اجماع الامة الخ - ان اجماع اهل الحل والعقد من الامة اجمعين على كل امر لو اتفق كفى في حفظ الشريعة ، و لكن كيف يمكن الاجماع هكذا في امر واحد فضلا عن كل امر ، نعم يحصل اجماعهم و اجتماعهم و وحدة كلمتهم بامام عادل منصوب من عند الله تعالى مطاع نافذ الكلمة بينهم بيده السلطان كما وعد الله عز وجل عباده بذلك ، و نحن ننظره .

قول الشارح : على تقدير عدم المعصوم الخ - اشارة الى ان المعبر منه الاجماع الدخولي كما صرح به في التهذيب بقوله : الاجماع انما هو حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم ، انتهى ، و ذلك لان امكان الخطاء المانع عن حجية رأى الواحد يجرى عيناه في آراء الكثيرين ، و نفس عنوان المجموعة امر اعتبارى لا يترتب عليه شيء ، و الى هذا اشار بقوله : فالمجموع كذلك ، ان قلت : يحصل الظن بل القطع من اتفاقهم بان ما اجمعوا عليه ثابت في الواقع ، فكيف لا يترتب على نفس المجموعة شيء ، قلت : القطع ممنوع ، والظن مسلم ، ولكن كون هذا الظن حجة هو اول الكلام ،

فلاجماع من حيث هو هو ليس حجة وان ذهب اليها اكثر العامة ، وسيأتي قريبا بطلان دليلهم ، فليس للشريعة حافظا .

ولا يخفى ان من العامة من يوافقنا في عدم حجيته كالنظام من شيوخ المعتزلة و من تبعه من علمائهم كعلي الاسواري وابوجعفر الاسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب ومحمد بن شبيب وابوشمر وموسى بن عمران وكذا ابوالهذيل العلاف ومن تبعه ، راجع الملل والنحل للشهرستاني وغيره من كتب المذاهب .

**قول الشارح : ولان اجماعهم ليس لدلالة الخ - المراد بالدلالة الدليل القطعي وبالامارة الدليل الظني ، و اشار بهذا الكلام الى ابطال دليل العامة على حجية الاجماع عندهم ، وبيانه انهم استدلوا على حجية اجماعهم على ما ذكره الغزالي في المستصفى ونقل في القوانين والضوابط والفصول بما حاصله : ان الامة او اهل الحل والعقد منهم اذا قضاوا بقضية لم يقضوا بها الا عن مسند قاطع عند كل واحد منهم ، و اتفاقهم على قضية من دون مسند غير متصور ، وامسند ظني ممتنع لان القرائح والاراء مختلفة فلا يمكن اتفاق كثيرين متفرقين بحسب الامكنة والازمنة على امر واحد ظني يوجب لهم حكما واحدا كما يمتنع توافق عدة كثيرة في البقاع المتعددة على اكل طعام واحد نوعي في زمان واحد ، فاذن ليس اتفاقهم الا عن دليل قطعي ، فاذا كان اتفاقهم على امر عن دليل قطعي كان حجة قطعا ، ورد بان الاتفاق على امر شرعي من غير مسند او مسند ظني باطل باعتراف الخصم ، وما ادعى من الاجماع انه كان عن مسند قطعي على ما ذكر في هذا الدليل مردود ايضا بان انعقاد اجماع ان كان عن مسند قطعي كان ذلك ظاهرا معلوما لكل واحد من افراد المجمعين ، ولو كان كذلك لاشتهر ونقل اليها ، واذليس فليس ، على ان ذلك المسند ان كان ليس الاعتقليا او كتابيا او سنيا ، والاول والثاني لا يصل المجال الى الاجماع مع وجودهما ، والثالث يرجع الاجماع به الى الاجماع الذي نحن نقول به ، فتبين ان ما ادعى من الاجماع ان لم يكن بحيث يكشف عن قول النبي صلى الله عليه وآله او احد الاوصياء سلام الله عليهم**

ليس اجماعا حقا ، بل صورة اجماع بتقليد بعضهم لبعض كماله نظائر بين الناس في امورهم .

ثم ان لهم استدلالات اخرى بالكتاب و الاحاديث على حجبية الاجماع على مذهبهم غير ناهضة على مطلوبهم ذكرت في المطولات من كتب اصول الفقه .

**قول الشارح :** ولاللقياس - هكذا في بعض النسخ ، والصحيح ولا القياس ليكون عظما على اجماع الامة ، وكذا قوله: ولا للبرائة .

**قوله :** واولو الامر منكم - اجمعت الامة على ان ولي الامر بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو الامام ، ولكن اختلفوا في تعيينه .

**قول الشارح :** لزم ان يكون اقل درجة الخ - اى اشد عقوبة و ابعد من الله تعالى منزلة ، وهذا مستدل عليه عقلا و شرعا كما ورد في القرآن ان عذاب من ياتي بفاحشة مبينة من نساء النبي صلوات الله عليه وآله يضاعف ضعفين ، وفي الحديث ان العالم اذا لم يعمل بعلمه كان اشد عقوبة وحسرة يوم القيامة من الجاهل .

ثم ان على عصمة الائمة عليهم السلام ادلة اخرى من الكتاب و الاحاديث ، ليس هنا مجال ذكرها .

**قول المصنف :** ولا ينافي العصمة القدرة - قدم بعض الكلام في العصمة في المسألة الثالثة من المقصد الرابع .

**قول الشارح :** احدها ان يكون لنفسه الخ - ان قلت : ان هذا عين ما قال القائل بعدم تمكنه من المعصية من ان المعصوم مختص في نفسه او بدنه بخاصة تقتضى امتناع اقدامه على المعصية على ما مر آنفا في كلامه ، قلت : ان المراد بامتناع الاقدام امتناعه من دون دخالة اختياره ، والمراد بالملكة المانعة من الفجور المنع بها اختيارا ، والحق كما مر في مبحث النبوة ان للمعصوم روحا فوق ارواح السائرين .

**قول الشارح :** بتتابع الوحي - ان قلت : الوحي منقطع عن غير الانبياء عليهم السلام وان كان معصوما ، قلت : ان الائمة عليهم السلام على ما دلت عليه الاخبار الكثيرة معدون بواسطة الملائكة ، راجع الكافي وغيره .



## المسألة الثالثة

## ( في ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره )

هذه القضية تنعكس عكس النقيض الى ان الذي لا يكون افضل من غيره يجب ان لا يكون اماما ، فمن ادعى الامامة او اختاره اناس اماما و في الرعية افضل منه فامامته باطلة ، فاكثر العامة ذهبوا الى ان الثلاثة الذين تقدموا على امير المؤمنين عليه السلام افضل منه على الترتيب الواقع بينهم ، والوجود كله يكذبهم ، وطوائف قلائل غير هم فيهم متوقفون ذهبوا في التفضيل بينهم الى غير ذلك كتقديم امير المؤمنين عليه السلام في النضل على عثمان دون الشيخين ، وآخرون وهم كثير من المعتزلة الى جواز تقديم المفضول مع قولهم بان امير المؤمنين عليه السلام افضل من الثلاثة .

اقول : المقايسة بينه و بين غيره الجفاء الاجفى في حق رسول الله صلى الله عليه وآله لانه نفسه ، و ملا فضائله محيط الامكان و منه انتشرت فلا نسبة بينه و بينهم .

قوله : افمن يهدى الى الحق الخ - استفهام تقرير يستقبح ترك الاحق والاولى في الاتباع و هو من يهدى الى الحق من دون حاجة الى غيره من العباد و اتباع المحتاج في اهداء نفسه الى هداية غيره ، ولا شبهة ان اتباع الافضل والائتمام به احق من اتباع غيره ، فتركه وتقديم المفضول عليه في الاتباع قبيح بشهادة الآية .

قول الشارح : و يدخل تحت هذا الحكم الخ - قال الشارح القديم شمس الدين الاصبهاني في شرحه : و لقائل ان يقول : اذا كان المفضول موصوفا بصفات يصلح بسببها لان يقوم بامر الامامة لا يقبح تقديمه لا عقلا ولا شرعاً ، و ايضا الامامة منصب من المناسب الشرعية كالامامة في الصلاة فلو امتنع امامة المفضول مع وجود الفاضل لكانت امامة المفضول في الصلاة ممتنعة مع وجود الفاضل والتالي باطل بالاجماع ،

و ايضا لولم يوجد من اهل الامامة الاشخصان احد هما افقه والآخرا عرف بالسياسة و امور الامامة فاما ان يجعل كل منهما اماما او يجعل احدهما دون الآخرا ولا هذا ولا ذاك ، و الاول محال بالاتفاق و الثالث ايضا 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 وهنها انما تتطرق على القول بوجود نصب الامام على الناس ، و اما على القول بوجوده عليه تعالى فللانه تعالى لم يكن لينصب لعباده رجلا للامامة و ندبهم الى اطاعته و متابعته في كل شيء على سبيل التسليم و الاقياد التام كالنبي صلوات الله عليه و آله و لم يكن افضل من الجميع في جميع الفضائل النفسانية و البدنية لان الامام المنسوب من قبله تعالى هو خليفته في الارض 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 مفتخرا على خليفة الله تعالى فيها ، و ذلك يرجع الى الله تعالى اذ هو خليفته و حجته ، و لان امره تعالى عباده بالطاعة المطلقة و الخضوع المطلق لولي الامر الذي هو الامام لو كان بين العباد افضل منه قبيح ، ينافي اطلاق الامر بذلك لان 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 لان نصبه انما هو لاتباع 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 الامامة

ظلموا انفسهم بترك اتباعه وانكار النصوص التي ذكر في الكتاب بعضها .  
و اعلم ان هذه المسألة و ان كانت فرعا على مسألة وجوب نصب الامام عليه  
تعالى ، لكن العمدة في هذا المقصد لاثبات المذهب هي النصوص الواردة الصريحة الكثيرة  
في اعلى مراتب التواتر عن رسول الله صلى الله عليه و آله و الآيات الدالة على خلافة  
امير المؤمنين عليه السلام و وصايته و امامته و ولايته .

ثم اني لا اطيل الكلام فيها ولا اتعرض لشبهات المخالفين والجواب عنها ، بل  
اوضح من الكتاب ما يحتاج الى الايضاح و افسر منه ما ينبغي له التفسير احالة البسط و  
التفصيل الى تأليفات علماء نارضوا الله عليهم لاسيما كتاب الغدير الذي الفه العلم بالحجة  
آية الله الباهرة عز الاسلام و مفخر اهل الايمان مولانا العلامة الاميني ادام الله عمره و  
كثر عزه فانه لم يترك في هذا الباب لذي عقل عذرا و اتم على كل مسلم الحجة ،  
فليس رائجا عنده ما يؤلف ولا يديعا ان يؤتى بمثله بعده .

**قول المصنف : و سيرته عليه السلام - عطف على العصمة ، اى سيرة النبي**  
صلى الله عليه و آله تقتضى النص ايضا ، و يظهر من شرح البهشتى الاسفرايينى ان سيرته  
مبتدء خبره محذوف ، هو «عليه» بارجاع الضمير المجرور الى النص حيث قال : اى  
طريقة النبي صلى الله عليه و آله كانت على النص فى الامور الدينية ، و على كل فيما  
دليلان على ان الامام يجب ان يكون منصوبا عليه ، وانما لم يقل : والعصمة وسيرته  
تقتضيان النص لثلاث توهم رجوع ضمير التثنية بعده اليهما لانه راجع الى العصمة  
و النص .

ولا يخفى انه لا ينحصر الطريق عند الامامية الى تعيين الامام المرضى عند الله عز  
وجل امامته فى النص و ان كان ائمتنا عليهم السلام منصوبا عليهم ، بل له طريق آخر  
هو الاعجاز كاثبات النبوة ، و كان لكل منهم صلوات الله عليهم معاجز مذكورة فى كتب  
السير و التواريخ .

قال المفيد رحمه الله فى اوائل المقالات : اتفقت الامامية على ان الامامة لا تثبت  
مع عدم المعجز لصاحبها الا بالنص على عينه و التوقيف ، و اجمعت المعتزلة و الخوارج

والزيدية والمرجئة والمتمسكون باصحاب الحديث على خلاف ذلك ، و اجازوا الامامة في من لامعجز له ولانص عليه ولا توقيف .

وقال الشارح العلامة 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 ثبتت امامته بالنص عليه او ظهور المعجزات على يده لان شرط الامام العصمة و هي من الامور الخفية الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى .

**قول الشارح : او الميراث -** اى يكون ممن ثبت له حق الوراثة و ان لم يكن ذاسهم لمانع ممن فى الطبقة السابقة ، و غرضهم اثبات حق الامامة للعباس ليجرى فى اعتقابه .

**قول الشارح : او الدعوة الى نفسه -** بشرط ان يكون عالما زاهدا شجاعا قائما بالسيف من واد فاطمة سلام الله عليها ، والزيدية هم اتباع زيد بن على بن الحسين بن على بن ابى طالب عليهم السلام ، افرقوا خمس فرق : الجارودية ، السليمانية ، البترية ، النعيمية ، اليعقوبية ، و لهم مقالات مختلفة مذكورة فى كتب المذاهب .

اقول: ان زيدا سلام الله عليه كان ممدوحا عند الائمة عليهم السلام ، عارفا بحقهم ، مرضيا عندهم ، مازونا منهم فى الباطن للخروج ، قاصدا لرد الامر الى صاحبه ان ظفر عليه ، ماقتا لمن تقدم على امير المؤمنين عليه السلام فى الخلافة ، و ما نسب اليه فى بعض الآثار من منع صاحبه عن الطعن فى الشيخين ان صح فانما كان للثقية ، و ما روى فى بعض الاخبار من المعارضة والاعتراض على الامام الصادق عليه السلام ان صح كان احتيالا لئلا يظهر موافقتها ياء للخروج حتى يحفظ عليه السلام عن تعرض السلطان ، و ما اشتهر من الزيدية من العقائد والفتاوى المخالفة لمذهب الائمة عليهم السلام انما حدث بينهم من بعده كاختلافهم و تفرقهم فرقا ، و ان صح بعضها عنه كان للثقية ، وما ذكر الشهرستاني فى الملل والنحل من ان زيدا سلام الله عليه تلمذ فى الاصول لو اصل بن عطاء الغزال اللثغ رأس المعتزلة و رئيسهم فاقبس منه الاعتزال وصارت اصحابه كلهم

معترلة، وكان من مذهبه جواز امامة المفضول مع قيام الافضل الى آخر ما ذكر فيه من امثال هذه كذب وافتراء عليه ، نعم حدث بين الزيدية بعده بعض آراء العامة ، لكنه لم يكن منه ، رضوان الله عليه ، والدليل على ما قلنا اخبار كثيرة مذكورة في كتب الاحاديث والرجال مادحة له ناطقة بانه سلام الله عليه كان مرضيا عند الائمة عليهم السلام قولاً وفعلاً واعتقاداً ، فراجع .

**قول الشارح : او اختيار اهل الخ -** لكنهم اختلفوا في عدد من ينعتد بالامامة باختيارهم الى ستة اقوال ، راجع مقالات الاسلاميين .

#### المسألة الخامسة

(في ان الامام بعد النبي صلى الله عليه وآله بالافضل علي بن ابي طالب عليه السلام)

**قول الشارح : وقدينا بطلان الخ -** كان قبل هذا الكلام سقطاً ، و في بعض النسخ قبله : والثاني المشترطون .

**قول المصنف : للنص الجلي الخ -** اي النصوص الجليلة المتواترة عن رسول الله صلى الله عليه وآله المنقولة من طرق الفريقين على امامته و خلافته تدل على انها مختصان به ، اما النص عليه بالامامة فهو مفاد تلك النصوص ، و اما انه المعصوم دون ابي بكر والعباس فلان تلك النصوص تدل على انه عليه السلام امام من قبل الله عز وجل ولا واحد ممن نصبه الله تعالى للامامة غير المعصوم لما مرفى في المسألة الثانية ، و ايضا الدليل على عصمته دونهما الادلة السمعية كآية التطهير ، و ان فرق الاسلام حصروا الامامة بعد النبي صلوات الله عليه وآله في امير المؤمنين عليه السلام والعباس و ابي بكر وكفرهما قبل دخولهما في الاسلام قطعي مسلم فينحصر العصمة فيه عليه السلام بعد اثبات اشتراط الامامة بها .

## ( تلخيص )

اعلم ان جملة الوجوه التي ذكرها المصنف في هذا المقصد على ان الامام الحق المرضي عند الله امامته بعد النبي صلى الله عليه وآله هو امير المؤمنين عليه السلام سبعة :

الاول ان من شروط الامامة العصمة ولا معصوم ممن ادعى امامته بعد رسول الله صلى الله عليه وآله الا امير المؤمنين عليه السلام بالاجماع ، ولكن الصغرى مختلف فيها ، وقد مر الاستدلال على صحتها .

الثاني انه تعالى نص في كتابه في مواضع على امامته و ولايته و وجوب طاعته بعد النبي صلى الله عليه وآله و كل من هو كذلك فهو الامام الحق بعده .

الثالث ان النصوص المتواترة دلت على انه عليه السلام وصيه و خليفته و امام امته من بعده و كل من هو كذلك فهو الامام بعد النبي دون غيره .

ولا شبهة ولا خلاف من احد في كبرى هذين ، انما الكلام في صغرها ، فالشيعة قاطبة على حقيقتها ، والعمامة خصوصهم على خلاف ذلك بالمناقشة في دلالة الآيات ، و في اسناد النصوص من جهة التواترة و في دلالتها اخرى .

اقول : اني حسب ما اشترطت على نفسي من قبل لا اتعرض لمناقشات الخصوم و جوابها في هذا المقصد لان الغدير الذي هو من من الله تعالى في هذا العصر على اهله بحريستقى منه كل مؤلف و مخالف ما يكفيه و يرويه من دون حاجة الى غيره مما الف او يؤلف في هذا الباب ، و لكني اقول كلمة لمن يتذكر ، الاوهى : ان من طلب الحق و اراد سلوك طريقه في اى باب من الابواب فعليه ان يجد في نفسه اولا حقيقة ما قال امير المؤمنين عليه السلام من وصف المتقين : عظم الخالق في انفسهم و صغرها دونه في اعينهم لان كل حق لا بد ان ينتهي اليه تبارك و تعالى و الالم يكن حقا ، و مع الغفلة عن عظمته تعالى كيف يمكن انهاء كل حق اليه ، فكيف يكون المنقطع

عن الذي هو مبدء كل حق حقا ، فان من اختار لنفسه اماما و زعم انه الامام الذي رضى الله تعالى ان يكون امام عباده فقد كان صغيرا في نفسه خالقه و حقيرا في نظره قدر رسوله الذي ارسله الى الخلق داعيا اليه لان في حاق نفسه يقول هذا العبد المجترى : لافرق بينه تعالى وبين عباده في اختيار امام يقود الخلق الى خالقه ، بل يقول : ليس من شأنه و لا من مقتضى حكمته ان يعين من يتوسط بينه و بين خلقه لان هذا الامر الخطير العظيم من شأننا و واجب انظارنا ، و عليه تعالى ان يتقبل ويرضى بكل من اجتمعنا حوله و نصبناه علما للطاعة ، فهل العاقل المنصف الموحّد يقول ذلك او يظن ان طاعة ذلك المنصوب طاعة الله عز و جل و العباداة التي تؤتى بامرّه هي عبادة الله تعالى ، هذا ذكر و ان للمتقين لحسن مآب .

الرابع ان عليا عليه السلام افضل الامة جميعا في جميع الفضائل و كل من كان كذلك فهو المستحق للخلافة عن النبي صلى الله عليه و آله لان امامة المفضول على الافضل قبيحة عقلا و شرعا فعلى عليه السلام هو المستحق لها دون غيره .

ان صغرى هذا القياس غير قابلة للانكار لان فضائله عليه السلام ملاءم محيط الوجود و افواه المسلمين و غيرهم فضلا عن العلماء و تآليفهم ، و ذلك الجأ كثيرا من علماء العامة الى الاعتراف بها و انكار الكبرى ، و العاقل يعلم انه قبيح ، و اما الذي يقول : اني لا افهم الحسن و القبح عقلا و لا اتعقل الميز بينهما فهو بمعزل عن كل بحث .

الخامس ان امير المؤمنين عليه السلام ظهرت على يده المعجزات و ادعى الامامة و الخلافة عن النبي صلى الله عليه و آله بلا فصل و كل من هو كذلك فهو مصدق في دعواه كالنبي لان اجراء المعجز من الله تعالى على يد الكاذب قبيح .

قدمر في المسألة الخامسة من المقصد الرابع جواب المانعين من اظهار المعجز على غير الانبياء ، و انكار ادعائه عليه السلام للامامة و الخلافة عن النبي صلى الله عليه و آله بلا فصل مكابرة حمقاء .

السادس ان الامة اجمعوا اجماعا بالغا بحيث لم يشذ منه احد على ان حق الامامة بعد رسول الله صلى الله عليه و آله 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 عهدى الظالمين على بطالن امامة العباس و  
ابى بكر وانها ليست منه ولا مرضية عنده لانهما لسبق كفرهما كانا متلبسين بالظلم فلا  
ينالهما عهد 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 كلاجماع السابق على ان امير المؤمنين عليه السلام امام ،  
و لكن اختلفوا فى صلوح الامامة للثلاثة الذين تقدموه و عدم صلوحها لهم ، و الشيعة  
على الثانى ، و غيرهم على الاول ، فاذا ثبت عدم صلوحها لهم لما ذكره الشيعة ثبت ان  
الامام الحق بعده هو امير المؤمنين عليه السلام ، و الى هذا الوجه اشار المصنف بقوله :  
ولان الجماعة الخ ، فهذا الوجه غير الوجه السابق ، فلا وجه لقول القوشجى هنا : هذا  
تكرار لما سبق آنفا فكانه من طغيان القلم .

**قول الشارح :** نقلا شائعا ذائعا - بل متواترا منهم ايضا ، راجع الغدير ،  
و يأتى التصريح به من الشارح ايضا ، ولا يبعد ان يكون مراده بالشيوع والذيع والتواتر ،  
والاختلاف فى التعبير تفنن .

**قول الشارح :** ابا طالب عليه السلام - كذا فى النسخ ، والموجود فى الاخبار  
على بن ابي طالب عليه السلام .

**قول الشارح :** فيكون كذلك بعد التركيب - هذا مذهب بعض اهل الاصول ،  
والمشهور بين اهل العربية ان هذه الكلمة مركبة من ان وما الكافة تضمن معنى ما والا ،  
راجع الباب الخامس من المطول ، فالدليل القطعى هو اجماع اهل العربية على ان  
معناها الحصر .

**قول الشارح :** ولا يصح تواردهما الخ - حاصل مراده ان انما فى الاية  
ثبت الولاية و تنقيها ، وليس النقى والاثبات فى محل واحد للزوم التناقض ، ولانفى  
الولاية عن المذكورين فى الآية و اثباتها لغيرهم للاجماع من اهل العربية و غيرهم



على ان انما لاتفيد التقى والاثبات هكذا ، فليس الاثبات الولاية للمذكورين ونقيها عن غيرهم ، و ليس الحصر الا ذلك .

**قول الشارح : الثانية ان الولي الخ- الولي و كذا المولى كما في حديث الغدير و ان ذكروا له معالي تبلغ فوق العشرين لكنه لا ينفك عن معنى الاولوية في جميع استعمالاته ، راجع الاول من الغدير .**

**قول الشارح : للاجماع الحاصل الخ- حاصل كلامه الى آخره ان هنا ثلاث اجماعات كل منها على مطلوبنا، الاول اجماع الذين خصوا بالآية بعض المؤمنين فانهم اجمعوا 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 الاعليا عليه السلام للاجماع الاول، الثالث اجماع المفسرين بل والمحدثين على ان الآية نزلت في على عليه السلام ، ولا يخفى ان ذكر الاجماع الثاني و ابطال قول القائلين بالعموم يعنى عن الاول والثالث .**

**قول الشارح : تفيد الاولى -** اى وضعت لفظة مولى للاولى الذى هو اسم التفضيل فلا يلزم ان يكون على صيغته ، والاولى من جهة مادته يستلزم تعلقه بالباء و من جهة هيئته يستلزم تعلقه بمن الا ان المولى يستفاد كلا التعلقين باضافته الى شىء ، فالمولى اذا اضيف الى شىء فهو موضوع بمنزلة الاولى بالشىء من الشىء كما يقال : زيد مولى عمرو ، اى هو اولى بعمرو من نفس عمرو ، فالمعنى بقريته مقدمة الحديث اى قوله صلى الله عليه وآله: الست اولى بكم من انفسكم : من كنت اولى به من نفسه فعلى اولى به من نفسه ، وقوله صلوات الله عليه وآله : الست الخ مأخوذ من قوله تعالى : النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم ، و يستفاد من اطلاق الكلام انه صلى الله عليه وآله اولى بهم من انفسهم فى كل شىء ، فيشمل الاولوية فى التصرف فى الامور

الراجعة الى جامعة الاسلام فيثبت المطلوب ، وهذا الذي اتى به في الكتاب احسن مما قال في 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 بالشئ ، والذي يسهل الخطب ان ذلك الشئ لا يخلو في الاكثر من لزوم معنى التصرف .

**قول الشارح :** لان مقدمة الحديث تدل عليه - و ذلك ان قلنا ان لفظة المولى مشتركة بين معان 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 بعناية معنى الاولوية كما صرح به الحجة الاميني و بينه في الجزء الاول من الغدير بقوله : ان الذي نرأيه في خصوص المقام بعد الخوض في غمار اللغة و مجاميع الادب و جوامع العربية ان الحقيقة من معاني المولى ليس الا الاولى بالشئ ، و هو الجامع لها تيك المعاني جمعا ، و مأخوذ في كل منها بنوع من العناية ، و لم يطلق لفظ المولى على شئ منها الا بمناسبة هذا المعنى الخ فلا احتياج الى قرينة مقدمة الحديث ولا قرينة اخرى متصلة او منفصلة على كثرتها المذكورة المفصلة في الغدير .

**قول الشارح :** ولانه اما كل المراد الخ - اى و لان الاولى اما كل المراد بلفظ المولى دلالة مطابقة فهو المطلوب ، او بعض المراد به دلالة تضمينية فيثبت مطلوبنا ايضا ، ولا يجوز خروج معنى الاولى عن الارادة بلفظ المولى لانه حقيقة في الاولى ، و لم يثبت ارادة غير الاولى بلفظ المولى اى لم يثبت له في جميع موارد استعماله معنى خال عن الاولى بان يراد بلفظ المولى معنى لا يكون معنى الاولى او لا يشمل على معنى الاولى ، ومراده رحمه الله ان لفظة المولى في الحديث باى المعاني التي ادعاها الخصم من المحب والناصر وغيرهما اخذت لا تنفك عن معنى الاولى فيثبت مطلوبنا ، و بيان ذلك ما افاده الحجة الاميني في الجزء الاول من الغدير ص ٣٦٢ بقوله : نظرة في معاني المولى ، ذكر علماء اللغة الخ .

**قول الشارح :** و تقرير الاستدلال به الخ - توضيحه ان المراد بالمنزلة

المضافة الى هارون اما واحدة من منازلها وبعضها او جميعها ، والثالث يستلزم المطلوب لان من جملة منازل هارون من موسى كونه خليفته و امام امته عند غيبته وعدمه فيهم ، والقول بالفرق بين غيبة موسى عن امته في حياته و بين غيبته عنهم بموته لو عاش هارون بعده تحكم بارد ، و اما الاول فباطل لبطلان الاستثناء من الواحد كما يقال : جائني واحد الازيدا ، والثاني ايضا باطل لوجوه : الاول الاستثناء الذي هو اخراج ما لولا الاستثناء لوجب دخوله كما لو قال احد : له على عشرون الا واحداً اخذ منه تسعة عشر ولولاه اخذ منه جميع العشرين ، فلو كان الخصوص مراداً لكان الاستثناء لغواً والخروج 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 ، ولا فائدة في هذا الخطاب المجمل فلا يصدر من المتكلم الحكيم ، و يمكن ان يقرر الدليل بوجه اخصر واحسن ، و هو ان يقال : انه صلى الله عليه وآله جعل عليا عليه السلام بالنسبة الى نفسه في مقام هارون بالنسبة الى موسى ، و هذا ظاهر من الكلام لاشبهه فيه ، ولاريب ان مقام هارون الى موسى ونسبته اليه اقوى من جميع اصحابه و امته لمكان نبوته و اخوته و لقول موسى : لا املك الا نفسي و اخي ، 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 وآله : افلا ترضى يا علي ان تكون مني الخ كما ياتي عن قريب يومى الى منزلة الخلافة و ان لم يكن العموم مراداً لانه اشارة الى قوله تعالى : وقال موسى لآخيه هارون اخلفني في قومي الخ .

قول المصنف : ولاستخلافه الخ - هذا استدلال بنفس الاستخلاف مع قطع النظر عن مراجعة امير المؤمنين اليه صلوات الله عليهم ما وآلهما وقوله له : كذبوا انما خلقتك الخ ، وان كان هذا الكلام متضمناً على الدليل السابق ايضا ، فانه صلى الله عليه

وآله قال له عليه السلام هذا القول في شتى المواقف .

**قول الشارح :** للاجماع - اى لاجماع الامة على ان من ثبت خلافته عن النبي صلى الله عليه وآله على المدينة ثبت خلافته على غيرها لعدم القائل بالفصل .

**قول الشارح :** لا يقال قد استخلف الخ - اى فعلى هذا الاجماع يجب ان تقولوا بخلافة كل من استخلفه النبي صلى الله عليه وآله على المدينة و لا تقولون بذلك ، والجواب ان غير على عليه السلام انعقد الاجماع على عدم امامته . وهذا الاجماع وارد على ذلك ، فمرجع الاستدلال الى ان من استخلفه النبي صلى الله عليه وآله على المدينة ولم يعزله الى آخر عمره ولم يقم الاجماع على عدم امامته فهو الامام والخليفة بعده ، و من بهذه الخصوصية ليس الامير المؤمنين عليه السلام .

**قول الشارح :** على ما تقدم - ذيل قول المصنف : للنص الجلى الخ فى ضمن حديث الدار حديث بدء الدعوة النبوية عند نزول قوله تعالى : و انذر عشيرتک الاقربين .

**قول الشارح :** على ما ياتى - فى المائة السابعة .

**قول الشارح :** و للسمع على ما تقدم - للسمع عطف على عقلاء ، و ما تقدم من الدليل السمعى هو قوله تعالى المذكور فى المسألة الثالثة : افمن يهدى الى الحق احق الخ .

**قول الشارح :** و لامعصوم غير على الخ - اى من بين الذين اجمع الامة على امامة احدهم وان ليس بالخلافة عن النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل 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 صلى الله عليه وآله باسمائهم و القابهم و خصائصهم و ان اولهم على بن ابي طالب عليهم السلام و ثانى عشرهم من هو باسم رسول الله صلى الله عليه وآله و كنيته و يظهر و يملأ الارض قسطا و عدلا كما ملئت ظلما و جورا .

## المسألة السادسة

( في الأدلة الدالة على عدم امامة غير علي عليه السلام )

قول الشارح : وقد تقدمت : اى الآية قبل عشرة سطور .

قول المصنف : بخبر رواه - ان قلت : نظير هذا الخبر مروى من طرق الخاصة كما في البحار في اول ابواب العلم عن امالي الصدوق وثواب الاعمال وبصائر الدرجات عن القداح عن الصادق عن ابيه عن آباءه عليهم السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة ، وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضاه ، وانه ليستغفر لطالب العلم من في السماء ومن في الارض حتى الحوت في البحر ، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر ، وان العلماء ورثة الانبياء ، ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم ، فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر ، قلت : ان التورث يقتضى مفعولين والمفعول الاول في الكلام محذوف لكونه معلوماً من الجملة السابقة ، وتقدير الكلام ان الانبياء لم يورثوا العلماء الذين هم ورثتهم من حيث هم انبياء دينارا ولا درهما ولكن ورثوهم العلم ، وحاصل المراد ان العلماء لهم ميراث من الانبياء هو العلم ، وليس لهم ميراث منهم من سنخ موارث الاموال ، وهذا لا ينافى تورث الانبياء اولى ارحامهم اموالهم ان تركوها بل هو ثابت بعموم الكتاب وخصوصه والاخبار كما ذكر الشارح ، بخلاف ما اختلقه ابو بكر لا ثبات ما ادعاه ظلما وعلوا فانه اراد بذلك نفي ميراث المال عن ذوى قرى رسول الله صلى الله عليه وآله .

قول الشارح : ونازع العباس الخ - الواو للاستيناف 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 علي عليه

السلام يطالبه بميراث النبي صلى الله عليه وآله ، فقال له : ما كان لرسول الله صلى الله عليه وآله شيء يورث الا بغلته دلدل وسيفه ذوالفقار ودرعه وعمامته السحاب ، وانا اربأ بك ان تطالب بما ليس 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 والبقلة فاحضر ، فقال للعباس : يا عم ان اطقت النهوض بشيء منها فجميعه لك ، فان ميراث الانبياء لا وصيائهم دون العالم ولا اولادهم ، فان لم تطق النهوض فلاحق لك فيه ، قال : نعم فالبسه امير المؤمنين عليه السلام الدرع بيده و التي عليه العمامة والسيف ، ثم قال : انهض بالسيف والعمامة يا عم ، فلم يطق النهوض فاخذ السيف منه وقال له : انهض بالعمامة فانها آية من نبينا صلى الله عليه وآله ، فاراد النهوض فلم يقدر على ذلك وبقي متحيراً ، ثم قال له : يا عم وهذه البقلة بالباب لى خاصة ولولدى ، فان اطقت ركوبها فاركبها ، فخرج ومعه عدوى ، فقال له : يا عم رسول الله خدعك على فيما كنت فيه فلا تخدع نفسك فى البقلة ، اذا وضعت رجلك فى الركاب فاذا كر الله وسم وقرأ « ان الله يمسك السماوات والارض ان تزولا » قال فلما نظرت البقلة اليه مقبلاً مع العباس نفرت وصاح صياحاً ما سمعناه من اقط ، فوقع العباس مغشياً عليه ، واجتمع الناس وامر بامساكها فلم يقدر عليها ، ثم ان علياً عليه السلام دعا البقلة باسم ما سمعناه ، فجاذت خاضعة ذليلة ، فوضع رجله فى الركاب وثب عليها فاستوى عليها راكباً ، فاستدعى ان يركب الحسن والحسين عليهما السلام فامرهما بذلك ثم لبس على الصدر والعمامة والسيف وركبها و سار عليها الى منزله وهو يقول : هذا من فضل ربي ليبلونى واشكر انا وهما ام تكفرا انت يا فلان .

ان قلت : كيف ادعى العباس ميراث النبي صلى الله عليه وآله مع انه عمه و كان له بنت حين وفاته ، ولم يردعه امير المؤمنين عليه السلام بحكم المسالة ، قلت : اما لحسابه ان له حقاً فى ذلك ، و منشأً حسبانته ما روى كما فى الكافى باب ما عند الائمة من سلاح رسول الله صلى الله عليه وآله ومتاعه عن ابي عبدالله عليه السلام قال :

لما حضرت رسول الله صلى الله عليه وآله الوفاة دعا العباس بن عبدالمطلب و امير المؤمنين عليه السلام فقال للعباس : يا عم محمد تاخذ تراث محمد و تقضى دينه و تنجز عاداته ؟ فرد عليه فقال : يا رسول الله بايى انت و امي اني شيخ كثير العيال قليل المال ، من يطيقك و انت تبارى الريح ، قال : قال : فاطرق صلى الله عليه وآله هنيئة ثم قال : يا عباس اتأخذ تراث محمد و تنجز عاداته و تقضى دينه ، فقال : بايى انت و امي شيخ كثير العيال قليل المال و انت تبارى الريح ، قال : اما اني ساعطيها من يأخذها بحقها ، ثم قال : يا على يا اخا محمد اتنجز عادات محمد و تقضى دينه و تقبض تراثه ، فقال : نعم بايى انت و امي ذاك على ولى الخ ، فحسب انه يمكنه ان يجرى على ما عرض عليه النبي صلى الله عليه وآله بعد وفاته بالشرط ، و اما لجهله بالحكم اصلا ، و امير المؤمنين عليه السلام لم يردعه ببيان الحكم ليأتى بما هو احسن تأثيرا في النفوس و اقوى في ردعه عما ادعاه ، او كانت منازعته في الصورة رجاء ان يرتدع الظالمون عما ارتكبوا لمشاهدة تلك الآيات .

**قول الشارح :** لم يجوز لهم ذلك - اى لم يجوز لفاطمة عليها السلام ادعائها لها وقولها : اترث ابك ولا اترث ابي لقد جئت شيئا فريا ، ولالعلى عليه السلام امسك تلك الاشياء ، و لالعباس المنازعة .

**قول الشارح :** وذلك يدل على انه الخ - لانه تمسك تارة لمنعها عليها السلام عن ارثها بان النبي صلى الله عليه وآله قال : ما تر كناه صدقة ، و اخرى بانه قال : ما تر كه كان لولى 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 يعترى بها احتمال الخطاء والعصمة لا يعترى بها .

**قول الشارح :** و مع علمه بانها من اهل الجنة - اظن ان هذه العبارة راجعة الى ام ايمن رضوان الله عليها ، و حقها ان تذكر بعد قوله : و استشهدت عليا و ام ايمن ، و قدمها الناسخ خطأ ، لان شأن فاطمة سلام الله عليها اجل من ان يقال في حقها هذا

الكلام لانها سيدة نساء العالمين ، و روى ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله في حق ام ايمن كما في الانساب للبلاذرى 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 امرأة من اهل الجنة فليتزوج ام ايمن ، فتزوجها زيد فولدت له اسامة .

ثم انها رضى الله عنها كانت مولاة النبي صلى الله عليه وآله ورثها عن امه ، وقيل عن ابيه ، و كان اسمها بركة فاعتقها و زوجها عبيد بن عمرو بن بلال الخزرجى بمكة فولدت له ايمن فمات عبيد فزوجه من زيد فولدت له اسامة ، وكانت حاضنة رسول الله صلى الله عليه وآله و كان يسميها «امى» كما في الجزء الاول من الانساب ص ٩٦ ، و شديدة الحب له و لاهل بيته ، و شامخة العرفان به و بهم صلوات الله عليه و عليهم كما تشهد بذلك الاخبار والآثار ، و هى التى ذكر فى مناقبها انها قد غلبها العطش بين مكة و المدينة و اشرفت على الهلاك فتضرعت الى الله تعالى و دعته 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 فى شهادتها و ان وقعت عليها السن الخيانة و التصغير لعظمة المقامات الايمانية بان شهادتها لا تقبل لانها امرأة عجمية .

**قول الشارح :** واشتشهدت عليا و ام ايمن - و روى ان ام سلمة رضى الله عنها ايضا شهدت بذلك كما سيأتى فى كلام عمر بن عبدالعزيز ، و شهد به رباح مولى النبي صلى الله عليه وآله ايضا كما فى الجزء السابع من الغدير ص ١٩١ عن فتوح البلدان للبلاذرى ص ٣٨ ، و رويت شهادة الحسين عليهما السلام و شهادة اسماء بنت عميس بذلك كما فى البحار المجلد الثامن ص ١٠٥ عن كشكول العلامة رحمه الله عن المفضل ابن عمر عن الصادق عليه السلام .

**قول الشارح :** عرف عمر بن عبدالعزيز - هو ابو حفص عمر بن عبدالعزيز بن مروان بن الحكم بن ابي العاص بن امية ، يعرف باشج بنى امية لضربة من دابة فى وجهه ، قال الكتبى فى فوات الوفيات : كانت وفاته بدير سمعان لعشر بقين من شهر رجب سنة



احدى ومائة ، سقاه بنو امية السم لما شدد عليهم و اتزع كثيرا مما فى ايديهم ، وصلى عليه يزيد بن عبد الملك ، وكانت خلافته سنتين و خمسة اشهر و اربعة عشر يوما ، و نقش خاتمه عمر يؤمن بالله ، و هو الذى بنى الجحفة ، و اشترى ملطية من الروم بمائة الف اسير و بناها ، و روى له الجماعة ، انتهى ، ثم ذكر ابياتا قالها فيه الشريف الرضى رضى الله عنه .

قال العلامة المجلسى فى ثامن البحار ص ١٠٧ : روى مرفوعا ان عمر بن عبدالعزيز لما استخلف قال : ايها الناس انى قدر ددت فدك على ولد رسول الله صلى الله عليه وآله و ولد على بن ابي طالب عليه السلام فكان اول من ردها ، و روى انه ردها بغلاتها مندولى فقيل له : نعمت على ابي بكر و عمر فعلهما و طعنت عليهما و نسبتهما الى الظلم و الغصب ، و قد اجتمع عنده فى ذلك قريش و مشايخ اهل الشام من علماء السوء ، فقال عمر بن عبدالعزيز قد صح عندى و عندكم ان فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله ادعت فدك و كانت فى يدها و ما كانت لتكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله مع شهادة على و ام ايمن و ام سلمة ، و فاطمة عندى صادقة فيما تدعى و ان لم تقم البينة و هى سيدة نساء الجنة ، فانا اليوم ارد على ورثتها اتقرب بذلك الى رسول الله صلى الله عليه وآله و آلهم و ارجو ان تكون فاطمة و الحسن و الحسين عليهم السلام يشفعون لى يوم القيامة ، ولو كنت بدل ابي بكر و ادعت فاطمة كنت اصدقها على دعويها ، فسلمها الى الباقر عليه السلام .

اقول : من عجيب امر فدك انها وقع عليها الغصب فالرد مرارا بايدي الخلفاء من ابي بكر الى المقتدر بالله العباسى على ما ذكر فى ثامن البحار ص ١٠٨ و سابع الغدير ص ١٩٥ .

قول الشارح : او يعطيها ايها بالميراث - بتقدير ان الناصبة على انحالها .

اقول : هل ادعت سلام الله عليها امرين : نحلة فدك من ابيها صلوات الله عليه وآله ، و ميراثه الذى لا يحتاج الى البينة والشهود فمنعوها عنهما كما هو ظاهر الكتاب ، او

ادعت امرا واحدا هو ملك فدك فتارة بالميراث وتارة بالنحلة فدفعت عنها كما ذكر الحجة الاميني في ثامن الغدير ص ٢٣٧ نقلا عن شرح النهج لابن ابي الحديد ، ثم ان انحال رسول الله صلى الله عليه وآله اياها مقطوع به على حسب الروايات الكثيرة الواردة في تفسير قوله تعالى : و آت ذا القربى حقه ، و ادعاؤها صلوات الله عليها اياها بعنوان النحلة و استشهادها ايضا كذلك ، و يظهر من رواية خطبتها الغراء المعروفة المروية من طرق الفريقين طلبها لعدك ميراثا ، و روى العلامة المجلسي في ثامن البحار ص ١٠٨ عن الحسن بن علي الوشاء قال : سألت مولانا ابا الحسن علي بن موسى الرضا عليهما السلام هل خلف رسول الله غير فدك شيئا ، فقال ابو الحسن عليه السلام : ان رسول الله صلى الله عليه وآله خلف حيطانا بالمدينة صدقة و خلف ستة افراس و ثلاث نوق العضاء و الصبباء و الديباج ، و بغلتين الشبباء و الدلدل و حمارة اليعفور ، و الشاتين حلوبتين ، و اربعين ناقة حلوبا ، و سيفه ذا الفقار و درعه ذات الفضول و عمامته السحاب ، و حبرتين يمانيتين و خاتمه الفاضل و قضيبه الممشوق و فراشا من ليف و عبائتين قطوانيتين و مخاد من ادم صار ذلك الى فاطمة عليها السلام ما خلا درعه و سيفه و عمامته و خاتمه فانه جعله لامير المؤمنين عليه السلام ، و يظهر من هذه الرواية ان غير فدك لم يصل اليه يد العضب ، فيمكن الجمع بين الروايات بانها صلوات الله عليها ادعت فدك اولا بعنوان النحلة كما كانت هي كذلك ، و بعد ان ردت تلك الشهادة الالهية ادعتها بعنوان الميراث فاختلق ابو بكر تلك المقالة من نمث قرينه فمنعها حقها صلوات الله عليها و لعنة الله على اعدائها .

فبذلك يندفع تعجب العلامة المجلسي حيث قال في ثامن البحار ص ١٠٧ بعد ذكر حديث طلب فدك و قول ابي بكر : هاتي بالبينة : اقول هذا الحديث عجيب فان فاطمة عليها السلام كانت مطالبة بميراث فلاحاجة بها الى الشهود فان المستحق للتركة لا يفتقر الى الشاهد الا اذا لم يعرف صحة نسبه و اعتزائه الى الدارج وما اظنهم شكوا في نسب فاطمة عليها السلام و كونها ابنة النبي صلى الله عليه وآله ، و ان كانت تطلب فدكا و تدعي ان اباها نحلها اياها احتاجت الى اقامة البينة ولم يبق لما رواه ابو بكر

من قوله : نحن معاشر الانبياء لانورث معنى ، وهذا واضح جدا فتدبر .

**قول الشارح : غيظا عليه الخ -** فان مثل فاطمة المعصومة عليها السلام لا

تغتاز على الامام الحق ولا تمنعه عن الثواب ، فهو كان باطلا في 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 الرجلين -** 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 عند موته قال له : اني لا آسى

على شيء من الدنيا الا على ثلاث فعلتھن و ددت اني تركتھن (هي كشف بيت فاطمة صلوات الله عليها و احراق العجاءة السلمى و قبول الخلافة فانه كان يود قذفها في عنق احد الرجلين يوم السقيفة) و ثلاث تركتھن و ددت اني فعلتھن (هي قتل الاشعث بن قيس يوم اسروا واقامته بذى القصة حين تسيير خالد بن الوليد الى اهل الردة و توجيه عمر بن الخطاب الى العراق) و ثلاث 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 سابع الغدير ص ١٧٠ .

**قول المصنف : وخالف الرسول في الاستخلاف عندهم -** اي خالفه في جعله

عمر خليفة عند العامة لانهم زعموا ان النبي صلى الله عليه وآله لم يستخلف احدا ، فكان الواجب عليه ان يتبع الرسول صلى الله عليه وآله لقوله تعالى : ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ، 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 وآله اما استخلف و امالا ، فعلى الاول يثبت ما ادعيناه لانه ان استخلف لم يستخلف الاعليا امير المؤمنين عليه السلام بالاجماع ، و قول القوشجي : عند الاشاعرة انه استخلف ابا بكر كذب على انفسهم ، و على الثاني انه ترك اتباع الرسول صلى الله عليه وآله و اسوته مع خطر الامر ،

فلم يكن ممن يحب الله ولا ممن يرجو الله واليوم الآخر فلم يكن خليفة حقا .  
 قال ابن ابي الحديد : احضر ابو بكر عثمان وهو وجود بنفسه فامر ان يكتب  
 عهدا ، وقال : اكتبوا بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد به عبدالله بن عثمان الى  
 المسلمين اما بعد ، ثم اغمى عليه ، فكتب عثمان : قد استخلفت عليكم ابن الخطاب ،  
 و افاق ابو بكر فقال : اقرء فقرأه فكبر ابو بكر ، قال : اراك خفت ان تختلف الناس  
 ان مت فى غشيتى ، قال : نعم ، قال : جزاك الله خيرا عن الاسلام و اهله ، ثم اتم  
 العهد وامره ان يقرأ على الناس ، فقرأ ، ثم اوصى الى عمر بوصايا .

اقول : انظر ايها العاقل كيف كان ابو بكر و عثمان و اخوانهم خائفين مشفقين  
 ان تختلف الناس ان لم يتعين خليفة على الامة ، و رسول الله صلى عليه وآله لم يكن عندهم  
 بهذه الفكرة فجعل الناس حيارى مختلفين بعده ولم يجعل لهم علما يلتجئون اليه و  
 يهتدون به عند حيرتهم و اختلافهم ، ثم خالفوه فى الاستخلاف ، و هذا تسفيه له صلى الله  
 عليه وآله ولعن الله اعاديه فى هذا الامر عملا كما صنع الثانى ذلك قولاً فيما رواه  
 الفريقان انه لما قرب وفاة النبي صلى الله عليه وآله قال حين اجتمعوا عليه عدة من  
 الاصحاب وفيهم عمر : ايتونى بدواة و قرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدى ،  
 فقال عمر : ان الرجل ليهجسنا كتاب الله ، وفى رواية البخارى : انه قد غلبه الوجع  
 حسبنا كتاب الله ( و هذا ابلغ لانه افادة ذاك المعنى بعلمته ) و كثر اللغظ و التنازع ،  
 فقال صلى الله عليه وآله : قوموا عنى لا ينبغي عندى التنازع ، و كان ابن عباس  
 يقول : الرزية كل الرزية ما حال بيننا و بين كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله .

اقول : كفى بهذا الكلام كفر القائله و انه احب ضلالة العباد الى يوم القيامة ،  
 ولاى شىء لم يقل عمر ذلك حين امر ابو بكر عثمان بكتابة العهد عند ما كان وجود بنفسه ،  
 هل راي ان كتاب ابي بكر ينفع الاسلام و كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله يضره ،  
 ام تغير كتاب الله عن الكفاية بزعمه ، ام لا ذاك و لا ذاك ، بل اوجس فى 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 عبر به لان ابا بكر ولى عمر امور المسلمين باستخلافه اياه ، ففي استخلافه المستلزم لتوليته مخالفتان لرسول الله صلى الله عليه وآله : احديهما الاستخلاف وهو صلى الله عليه وآله لم يستخلف احدا بزعمهم ، والثانية توليته عمر وهو صلى الله عليه وآله عزله عن التولية كما ذكر الشارح ، فالحاصل ان من استخلفه هو من ولاه و ان كان الاستخلاف عنوانا والتولية عنوان آخر لازم له وكان في ذلك مخالفتان لرسول الله صلى الله عليه وآله ، والشروح متوافقة في هذا ، ولكن في المتن ظهور في انه غيره ، و اني لم اجد فيما تفحصت اثر ذلك .

**قول المصنف : مع علمهم لقصد البعد -** اي مع علم الثلاثة لقصد النبي صلى الله عليه وآله بعدهم عن المدينة لثلاثين واثني عشر واثني عشر الهائلة ، فاللام للتقوية عاملها علمهم و اضافة القصد اضافة المصدر الى مفعوله ، و في شرح القوشجي : مع علمهم بقصد التنفيذ اي مع علمهم بمقصوده من التنفيذ و هو بعدهم عنها لثلاثين واثني عشر ، فالمصدر بمعنى المفعول والاضافة بمعنى اللام من نوع اضافة المسبب الى السبب ، و في الشرح القديم و شرح البهشتي الاسفرايني : 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 الكلبي ، قيل : كنيته ابوزيد ، امه بركة ام ايمن مولاة رسول الله صلى الله عليه وآله و آله و حاضنته ، توفي اسامة بالمدينة ايام امامة الحسن بن علي عليهما السلام ، و كفته الحسن عليه السلام ببرد حبرة .

قال الشهرستاني في الملل والنحل: الخلاف الثاني في مرضه انه قال : جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخاف عنه ، فقال قوم : يجب علينا امتثال امره و اسامة قد برز من المدينة ، وقال قوم: قد اشتد مرض النبي عليه الصلاة والسلام فلا تسع قلوبنا مفارقتة والحالة هذه فنصبر حتى نبرأى شيء يكون من امره .

اقول : لم تكن قلوبهم تسع مفارقة التوثب على الخلافة والافهم فارقوه فرارا

من الزحف وغيره في مواطن ، ثم لامعنى عندالمسلم لتركالمفارقة و غايته من حيث هو هو الندب مع امره المؤكد بلعن المتخلف .

**قول الشارح :** فيكون هو افضل الناس كافة - لان عليا عليه السلام افضل من اسامة بالاجماع ، و هو افضل من الثلاثة بدليل توليته عليهم فهو عليه السلام افضل منهم ، فاذا ثبت انه عليه السلام افضل منهم ثبت انه افضل من الناس كافة لان 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 يأتى فى المسألة السابعة .

**قول الشارح :** و امره بالحج بالناس - اى امره بان يكون فى الموسم امير الحاج غيران يقرأ سورة براءة على الناس ، فهو صلى الله عليه و آله عزله عنهما بامرہ تعالى ، والقصة معروفة مروية من الفريقين بالتواتر ، وكان ذلك فى سنة تسع من الهجرة فى اول ذى الحجة بعد سنة الفتح .

قال البحرانى فى البرهان : قال ابن شهر آشوب : الاستنابة والولاية من رسول الله لعلى فى اداء سورة براءة ، و عزل به ابابكر باجماع المفسرين و نقلة الاخبار ، و رواه الطبرى والبلاذرى والترمذى والواقدى و الشعبى والسدى و الثعلبى 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 كتبهم عن عروة بن زبير و ابى هريرة و انس و ابى رافع و زيد بن نعيم و ابن عمر و ابن عباس واللفظ له : انه لما نزل براءة من الله و رسوله الى تسع آيات انفذ النبي ابابكر الى مكة لادائها فنزل جبرئيل ، قال : انه لا يؤديها الا انت او رجل منك ، فقال النبي صلى الله عليه و آله لامير المؤمنين عليه السلام : ازكب ناقتى العضباء والحق ابابكر وخذ براءة من يده ، قال : و لما رجع ابوبكر الى النبي عليه السلام جزع و قال : يا رسول الله انك اهلتنى لامر طالت الاعناق فيه فلما توجهت له رددتنى عنه ، فقال صلى الله عليه و آله : الامين هبط الى عن الله تعالى انه لا يؤدى عنك الا انت او رجل منك ، و على منى و لا يؤدى عنى الاعلى ، راجع لزيادة التحقيق سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ٣٣٨ - ٣٥٠ .

اقول : في اطلاق كلامه وعدم تقييد الاداء بشي دليل على انه لا يؤدي عنه صلى الله عليه وآله شيئا من الامور الا امير المؤمنين عليه السلام ، و في ذلك دلالة على نفى الخلافة عن غيره مطلقا ،

قول الشارح : اما المقدمة الثانية فقد مرت - و هي كل من لم يكن عارفا بالاحكام لا يجوز نصبه للامامة ، وهذه الكبرى مامرت بعينها فيما تقدم ، لكنها تستفاد من المسألة الثانية والثالثة .

قول الشارح : قطع سارقا الخ - راجع سابع الغدير ص ١٢٩ .

قول الشارح : و احرق الفجاءة الخ - اسمه اياس بن عبدالله بن عبد باليل ابن عميرة بن خفاف من بني سليم ، راجع في قصته سابع الغدير ص ١٥٦ .

قول الشارح : لا يعذب بالنار الا الرب النار - هذا حديث مروى بطرق الفريقين ، ان قلت : كيف ذلك و قد نقل ان امير المؤمنين عليه السلام احرق عبدالله بن سبا و اصحابه ، و ايضا احد الحدود المخير فيها في اللواط الاحراق بالنار ، قلت : اما قتل عبدالله بن سبا و اصحابه كان بالتدخين لا بالاحراق ، راجع سابع الغدير ص ١٥٦ ، و اما حد اللواط فهو خاص وذاك عام ، و لا يخرج من العام الا بما ثبت من الخاص ، و اما المحارب فحكمه في كتاب الله ان لم يتب هو القتل باحد الوجوه الثلاثة او النفي من الارض ، فاحرقه اجتهاد شهوى غضبي قبال نص الكتاب .

قول الشارح : و سئل عن الكلالة الخ - راجع سابع الغدير ص ١٠٤ .

قول الشارح : و سألته جدة الخ - راجع سابع الغدير ص ١٢٠ .

قول الشارح : المغيرة بن شعبة - ازني ثقيف و اكذب الامة ، كان يعادى امير المؤمنين عليه السلام و يناله ، وقصة زناه بام جميل و حيلة عمر في درء الحد عنه معروفة ، راجع سادس الغدير ص ١٣٧-١٤٤ .

قول الشارح : محمد بن سلمة - كذا في النسخ ، والصحيح مسلمة ، و هو

محمد بن مسلمة بن خالد بن مجدعة الانصارى الاوسى ، كذا فى الانساب للبلاذرى ص ٣٧٦ ، وضبطه فى ص ٣١٥ : محمد بن مسلمة بن سلمة الانصارى ، آخى رسول الله صلى الله عليه وآله بينه وبين ابي عبيدة الجراح .

قول الشارح : و اضارب فى كثير الخ - راجع سابع الغدير .

قول الشارح : وقتل خالد بن الوليد الخ - هو ابو سليمان خالد بن الوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم المخزومى ، امه لبابة الصغرى وهى العصماء بنت الحارث بن حزن بن بجير اخت ميمونة ، فهو ابن خالة عبد الله بن عباس ، ويقال : ان لبابة الصغرى غير العصماء كذا فى الانساب للبلاذرى ، ولقبه ابو بكر سيف الله ، وكان شديد العداوة لاهل المؤمنين عليه السلام ، له وقائع منكورة فى زمن النبى صلى الله عليه وآله و بعده ، منها المذكورة فى الكتاب ، مات سنة احدى و عشرين و دفن فى حدص ، وكان اخا لخالد ابنان : مهاجر و كان مع امير المؤمنين عليه السلام و هجباله ، و عبدالرحمان و كان مع معاوية ، وفى قصة قتله مالك بن نويرة راجع سابع الغدير ص ١٥٨-١٦٩

قول المصنف : وقد نهى الله تعالى الخ - بقوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبى الآية ، و اطلاق النبى يشمل ما بعد وفاته صلى الله عليه وآله ، و احترامه فى الحالين واجب ، و كان دفنه فيه بوصيته ، راجع سابع الغدير ص ٢٤٩ .

قول الشارح : و بعث الى بيت الخ - راجع سابع الغدير ص ٧٧-٨١

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 عمه رسول الله صلى الله عليه وآله و ابن اخى خديجة الكبرى ، قتله عمرو بن جرموز غدرا بوادى السباع .

قول الشارح : و امر عمر الخ - هو ابو حفص عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبدالله بن فرط بن رزاح بن عدى بن كعب بن لوى القرشى ،



قال الشارح العلامة في نهج الحق : و قد روى ابو المنذر هشام بن محمد السائب الكلبى و هو من رجال السنة في كتاب المثلث قال : كانت صهاك امة حبشية لهاشم بن عبدمناف فوقع عليها نفيل بن هاشم ثم وقع عليها عبدالعزيز بن رباح فجاءت بنفيل جد عمر بن الخطاب ، انتهى ، و راجع ثامن البحار فقد ذكر في نسب الرجل عجيبات .

قول الشارح : بامرأة قد زنت الخ - راجع للقصة سادس الغدير ، ط ٢ ،

ص ١١٠ .

قول الشارح : بامرأة مجنونة الخ - راجع لقصتها سادس الغدير ، ط ٢ ،

ص ١٠١ .

قول الشارح : والله ما مات الخ - روى البلاذرى في الانساب عن عائشة في

حديث وفاة النبي صلى الله عليه وآله الى ان قالت : قال عمر : مامات رسول الله ، ولا يموت حتى يؤمر بقتال المنافقين ، الى ان قالت : وجاء ابو بكر فقال : ما لرسول الله ، قلت غشى عليه منذ ساعة ، فكشف عن وجهه و وضع فمه بين عينيه و وضع يده على صدغيه ، ثم قال : وانبياء ، واخيللاه ، واصفياه ، صدق الله ورسوله ، قال الله عز وجل : انك ميت وانهم ميتون ، و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان هت فهم الخالدون ، كل نفس ذائقة الموت ثم الينا ترجعون ، و ما محمد الا رسول قد خات من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم و من ينقلب على عقبيه فان يضر الله شيئا و سيجزي الله الشاكرين ، قال عمر : افى كتاب الله هذا يا ابابكر؟! قال : نعم ، ثم قال عمر : هذا صاحب رسول الله في الغار و ثاني اثنين ، فبايعوه ، فحيمئذ بايعوه ، انتهى ، و راجع لمصادر اخرى لما قال عمر سابع الغدير ، ط ٢ ، ذيل ص ٧٤ .

اقول : استفهام عمر يدل على جهله بما في كتاب الله رأسا ، لا انه غافل ناس غير

متدبر للآيات ، و من العجب العجاب قول هذا الجاهل بكتاب الله جهلا يقبح بصبيان الكتابيب : حسبنا كتاب الله .

قول الشارح : حتى يقطع ايدي الخ - و في رواية البلاذرى : حتى يؤمر

بقتال المنافقين ، ان قلت : هذا يدل على ان عمر لم ينكر موته صلى الله عليه وآله مطلقا ،

بل انكره في ذلك اليوم قبل ان يؤمر بقتال المنافقين ، وما قرأ عليه ابوبكر من الآيات يصلح لمن ينكر موته مطلقا ، فاللازم على ابى بكر ان يقول له ما يدري زعمه ذلك ، قلت : هذا يدل على ان الامر كان مدبرا موطأ بينهما قبل ذلك فان ابابكر لم يقرء الآيات عن الفكرة فيما قال عمر بالصياح في 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 : كل الناس افقه الخ - راجع سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ٩٥ و ص ١٠٤ ،

قول المصنف : واعطى ازواج الخ - راجع في ذلك ثامن البحار طبع الكمباني ص ٣٠٣ .

قول الشارح : عائشة و حفصة - بنت ابى بكر و بنت عمر من ازواج النبى صلى الله عليه وآله ، و كانتا تؤذيانه كثيرا كابويهما ، و فيهما نزل قوله تعالى : ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما الآية ، و فتنة عائشة في حرب البصرة وغير ذلك معروفة .

قول المصنف : وقضى في الحد الخ - اى حد شرب الخمر .

قول الشارح : و روى تسعين الخ - و ايضا رواياتهم التى ذكر فى الغدير تدل على ان ذلك كان اربعين فى زمن النبى صلى الله عليه وآله ، و كان على ذلك ابوبكر ايام امارته ، وغيرها عمر الى ثمانين فى مواضع ، و فى موضع اكتفى بستين ، و اقام الحد على ابنه عبدالرحمن بن عمر ثانية فى المدينة بعد ان ضربه الحد عمر و بن العاص فى مصر ، و حبسه عمر ثم مرض فمات ، راجع سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ١٢٣ و ص ١٧١ و ص ٣١٦ .

قول المصنف : و منع المتعتين - متعة النساء و متعة الحج ، راجع فى ذلك سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ١٩٨ - ٢٣٩ ، وثالثه ص ٣٢٩ - ٣٣٣ .

قول المصنف : و حكم فى 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 ابي وقاص، والقصة مذكورة في كتب الفريقين، و مناقشة امير المؤمنين عليه السلام واحتجاجه عليهم يوم الشورى لحقه بالكتاب و بما سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وآله موجودة فيها، راجع اول 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 العلامة في نهج الحق ، قال رحمه الله : و روى الجمهور ان عمر لما نظر اليهم قال : قد جاءني كل واحد منهم يهزغفريته ، يرجوان يكون خليفة ، اما انت يا طلحة افلست القائل : ان قبض النبي لنكحن ازواجه من بعده فما جعل اللهم محمدا احق ببنات عمنا منا فانزل 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 و لا ليلة و ما زلت جلثا جافيا مؤمنا كافر الغضب يوما شيطان و يوم رحمان شحيح ، و اما انت يا عثمان لرؤية خير منك و لان وليتها لتحملن بنى ابي معيط على رقاب الناس و لان فعلتها لتقتلن ثلاث مرات ، و اما انت يا عبد الرحمن فانك رجل عاجز تحب قومك جميعا ، و اما انت ياسعد فصاحب عصبية و فتنة و مقنب و قتال لا تقوم بقرية لو حملت امرها ، و اما انت يا علي فوالله لو وزن ايمانك بايمان اهل الارض لرجحهم ، فقام على موليا يخرج ، فقال عمر : والله اني لاعلم مكان الرجل لو وليتموه 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 ابنه عبد الله : فما يمنعك منه؟ قال : اكره ان اتحملها حيا وميتا ، وفي رواية : لا جمع لبنى هاشم بين النبوة والخلافة ، انتهى ، و في رواية : و ما يمنعني منه الا حرصه على هذا الامر ، و في اخرى : يمنعني دعايته ، فتامل و اضحك او ابك .

**قول الشارح :** عن اخيه 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 كرز بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس بن عبد مناف، وكنيته ابو عبد الله، قتله المسلمون يوم الغدير من سنة خمس وثلاثين من الهجرة في المدينة، ودفن فيها، و عبد الرحمان هو ابن عوف بن عبد عوف بن عبد بن الحارث بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوى، وكان اسمه في الجاهلية عبد عمرو، وقيل: عبد الكعبة، فسماه النبي صلى الله عليه وآله عبد الرحمان، ويقال له الزهرى، وكنيته ابو محمد، وكان صهر عثمان، وهو خننه لان ام كلثوم اخت عثمان لامه كانت تحت عبد الرحمان، توفي سنة اثنتين وثلاثين وهو ابن خمس وخمسين سنة.

**قول الشارح: ابن عمه -** كذا في بعض النسخ، والصحيح و ابن عمه عطفاً على اخيه، اى لا يعدل عبد الرحمان بالامامة عن اخيه عثمان و عن ابن عمه، وعبارة الشارح فى نهج الحق هكذا: لعلمه بان عليا و عثمان لا يجتمعان و ان عبد الرحمان لا يكاد يعدل بالامر عن خننه و ابن عمه، والمراد بابن عمه سعد بن ابى وقاص الزهرى احد الستة فانه سعد بن مالك بن ابيب بن عبد مناف بن زهرة بن مالك، و ابو وقاص هو مالك بن ابيب، و يعرف بالزهرى كعبد الرحمان، توفي سنة خمسين من الهجرة، و روى ان معاوية لعنه الله بسبب ما قتله لانه كان يخاف منه المخالفة على اخذ العهد لابنه يزيد.

**قول الشارح: فلا تسلط آل ابى معيط الخ -** ليس هذا تحديداً و تقرسا من عمر، بل سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقول ذلك، و ابو معيط هو ابان بن ابى عمرو بن امية، ابن عم حكيم بن ابى العاص بن امية.

**قول الشارح: كلف باقاربه -** على وزن كنف، اى شديد الحب لهم، و ما احسن ما قال السيد عبد الحسين شرف الدين الموسوى رحمه الله فى كتابه «النص والاجتهاد»: و كان عثمان وصولا لارحامه (ال ابى العاص) و لوعا بحبهم و ايثارهم، حتى لم تأخذه فى سبيلهم لومات اللائمين و لا ثورات الثائرين، و قد استباح فى صلتهم مخالفة كثير من ادلة الكتاب الحكيم و السنن المقدسة و السيرة التى كانت مستمرة من قبله.

**قول الشارح: و استعمل الوليد الخ -** على الكوفة قبل سعيد بن العاص، وهو

الوليد بن عقبة بن ابي معيط بن ابي عمرو بن امية ، راجع في عرفان الخبيث ثامن الغدير ، ط ٢ ، ص ١٢٠-١٢٥ و ص ٢٧١-٢٧٦ .

قول الشارح : واستعمل سعيد الخ - على الكوفة بعد عزل الوليد بن عقبة ، وهو سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن امية ، راجع ثامن الغدير ص ٢٦٩-٢٧١ .

قول الشارح : و ولي عبدالله بن ابي سرح الخ - هو ابو يحيى عبدالله بن سعد بن ابي سرح بن الحارث بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة ، ليس من بني امية ، لكنه اخبث منهم و اشر ، كان اخالعثمان بن عفان من الرضاع ، راجع في عرفانه ثامن الغدير ص ٢٧٩-٢٨١ :

قول الشارح : وامره بقتل محمد بن ابي بكر - راجع في ذلك تاسع الغدير ص ١٧٩-١٨١ ، و محمد بن ابي بكر امه اسماء بنت عميس اخت ميمونة زوجة النبي صلى الله عليه وآله ، كانت اسماء احب النساء و اقربها الى رسول الله صلى الله عليه وآله و امير المؤمنين و فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ، و هي من المهاجرات مع زوجها جعفر بن ابي طالب سلام الله عليهما الى الحبشة ، فلما قتل جعفر سلام الله عليه تزوجها ابو بكر بن ابي قحافة ، فولدت له محمدا ، ثم مات ابو بكر عنها ، ف تزوجها امير المؤمنين عليه السلام فولدت له يحيى ، و لاسماء فضائل كثيرة مذكورة في مظانها ، و محمد بعد موت ابيه كان صغيرا تربى عند امير المؤمنين عليه السلام و كان من المحبين له شديدا و من الناقمين على ابيه ، كان نجابته من قبل امه و تربية امير المؤمنين عليه السلام ، ولد محمد بالبيداء في حجة الوداع ، و قتل بمصر سنة ثمان و ثلاثين ، قتله معاوية بن خديج عطشانا ، ثم وضعه في جوف جيفة حمار ثم احرقه بالنار ، سلام الله عليه و لعنة الله على قاتله ، فلما وصل خبره الى امير المؤمنين عليه السلام حزن حزنا شديدا و قال فهما قال: وهذه مصر قد انفتحت و قتل معاوية بن خديج محمد بن ابي بكر ، فيالها من مصيبة ما اعظمها مصيبتى بمحمد ، فوالله ما كان الا كبعض بنى ، و في بعض الروايات : و قيل لعلى عليه السلام : لقد جزعت على محمد بن ابي بكر جزعاشديدا

يا امير المؤمنين ، فقال : ما يمنعني انه كان لى ربيبا و كان لبنى اى و كنت له والدا اعده ولدا .

قول الشارح : و ولى معاوية الشام الخ - لعنه الله ، هو ابن ابى سفيان بن حرب بن امية بن عبد شمس ، و اسم ابى سفيان صخر ، و ابوسفيان ابن عم حكم بن ابى العاص كابى معيط ، و ام معاوية هند بنت عتبة بن ربيعة آكلة الاكباد ، توفى سنة ستين بالشام عليه و على من وافقه لعائن الله ، و خباثة الرجل و شقاوته لايسعها البيان ، و الفتن و المفاسد التى وقعت منه فوق الاحصاء ، راجع عاشر الغدير و حادى عشره .

قول المصنف : و آثاره بالاموال و حمى لنفسه - المراد باهله بنوامية ، قال امير المؤمنين عليه السلام فى الخطبة الشقشقية : الى ان قام ثالث القوم نافجا حضيده بين نثيله و معتلفه ، و قام معه بنوايبه يخضمون مال الله خضمة الابل نبتة الربيع الى ان اتكث عليه فتله و اجهر عليه عمله و كبت به بطنته الخ ، انظر ثامن الغدير ط ٢ ص ٢٣٤ الى ص ٢٨٧ .

قول الشارح : مروان - هو ابن عم عثمان ، مروان بن الحكم بن ابى العاص ابن امية ، اختاره الناس للخلافة بعد هلاك يزيد بن معاوية و اعتزال معاوية بن يزيد عن الخلافة ، لعنهم الله ، و كان شديد العداوة لرسول الله و اهل بيته صلوات الله عليهم .

قال السيد الرضى سلام الله عليه فى النهج : قالوا : اخذ مروان بن الحكم اسيرا يوم الجمل ، فاستشفع الحسن و الحسين عليهما السلام الى امير المؤمنين عليه السلام فكلماه فيه ، فخلى سبيله ، فقال له : يبايعك يا امير المؤمنين ، فقال عليه السلام : اولم يبايعنى قبل قتل عثمان ، لاحاجة لى فى بيعته ، انها كف يهودية ، لو بايعنى بكفه لغدر بسبته ، اما ان له امرة كلعقة الكلب انفه ، و هو ابوالاكبش الاربعة ، و ستلقى الامة منهم و من ولده يوما احمر .

قول الشارح : و من قبله الخ - اى الذى كان اميرا قبله و هو ابوبكر و عمر ، لكن مرفى مطاعن عمر انه كان يعطى ازواج النبي صلى الله عليه وآله بيت المال حتى

كان يعطى عائشة و حفصة عشرة آلاف درهم كل سنة و اخذ من بيت المال ثمانين الف درهم .

**قول الشارح :** حمى الحمى لنفسه الخ - اصل الباب منه بمعنى المنع ، والحمى بكسر الاول و فتح الثاني ما حمى من شيء ، يقال : حمى السلطان و هو الاراضى التى يخصصها لنفسه للرعى او الصيد او غيرها ما يمنع غيره ان يدخلها الا باذنه .  
و فى الحديث عن النبى صلى الله عليه وآله : لاحمى الا لله و رسوله ، و هو رد لما كان يصنع الملوك فى الجاهلية من احمايمهم ارضا لا يقربها احد ولا ينتفع بها غيرهم ، و عثمان احيا سنة الجاهلية فى ذلك .

**قول الشارح :** فضرب ابن مسعود الخ - هو ابو عبد الرحمان عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب بن شمش بن فارين 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 الاثنى عشر الذين انكروا على ابي بكر فى المسجد خلافته ، كان رجلا نحيفا قصيرا شديد الادمة ، مات فى اثر الضرب بامر عثمان و هو بين الستين والسبعين ، و دفن فى البقيع رحمه الله ، و فى نهج الحق للشارح انه ضربه مرتين : مرة على دفنه لاني ذر 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 اليقظان عمار بن ياسر بن عامر بن مالك بن اد بن زيد العنسى ، امه سمية من بنى مخزوم ، و كان عمار من حلفائهم ؛ قتل يوم الصفين بين يدى امير المؤمنين عليه السلام و له اكثر من تسعين سنة ، راجع تاسع الغدير ؛ ص ١٥-٣٠ .

**قول الشارح :** و استحضرا باذر الخ - هو ابو ذر جندب بن جنادة الغفارى . سماه رسول الله صلى الله عليه وآله عبد الله ، راجع فى شرح احواله و ماجرى بينه وبين عثمان و بينه و بين معاوية ثامن الغدير ، ط ٢ ، ص ٢٩٢- آخر الجزء .

**قول المصنف :** عن ابن عمر - هو عبيد الله بن عمر لعبد الله ، راجع فى القصة

ثامن الغدير، ط ٢، ص ١٣٢-١٤٣ .

قول المصنف: والحد عن الوليد - هو الوليد بن عقبة بن ابي معيط  
والى الكوفة من قبل عثمان، راجع فى القصة ثامن الغدير ط ٢ ص ١٢٥-١٢٠ و ص  
٢٧٦-٢٧١ .

قول المصنف: وخذلته الصحابة الخ - راجع تاسع الغدير، ثم ان لهذه الثلاثة  
واضراهم المعادين لعنرة رسول الله صلى الله عليه وآله مطاعن اخرى كثيرة غير ما  
ذكر فى الكتاب، راجع فيها اجزاء الغدير.

### المسألة السابعة

## ( فى ان علياً افضل الصحابة )

انه عليه السلام معدن الفضائل ومبدءها واصلها، به قامت و اليه ترجع بعد  
ما منه ابتدئت، فالمقايسة بينه وبينهم فيها جفاء وظلم فى حقه وجهل بمقامه صلوات الله  
وسلامه على ابن عمه و عليه وعلى آلهما الطاهرين .

قول الشارح: ابن عمر - هو عبدالله بن عمر، احتذى مثال ابيه فى مخالفة  
الكتاب والسنة، راجع عاشر الغدير ط ٢ ص ٦٣-٧٢ .

قول الشارح: ابوهريرة - هو عمير بن عامر بن عبدالله بن ذى الشركى الدوسى،  
مات سنة تسع وخمسين، كذا فى الانساب للبلادى، دخل فى الاسلام بعد الهجرة  
بسبع سنين .

وقال الفيروز آبادى فى القاموس: ابوهريرة كنية عبد الرحمان بن صخر،  
صحابى، كنى بها لانه راي النبى صلى الله عليه وسلم فى كمة هرة فقال: يا اباهريرة  
فاشتهر به، واختلف فى اسمه على نيف و ثلاثين قولاً، انتهى .

وقال صاحب منتهى الارب: قال الحاكم ابو احمد: اصح شىء عندنا فى اسم



ابى هريرة عبدالرحمان بن صخر، و هو دوسى ، غلبت عليه كنيته ، فهو كمن لا اسم له ، انتهى .

والرجل من الكذابين الوضاعين الحاطمين لدينه طمعا فى دنيا كانت بيد معاوية بن ابى سفيان راجع فى شرح احواله الى ما صنف فى ترجمته اية الله المغفور له السيد شرف الدين الموسوى .

**قول الشارح : الحسن البصرى -** هو ابو سعيد الحسن بن ابى الحسن البصرى ، عنوانه الكشى فى الزهاد الثمانية قائلا : و الحسن كان يلقى كل اهل فرق بما يهون و يتصنع للرياسة و كان رئيس القديية ، انتهى ، مات سنة مائة و عشر .

**قول الشارح : عمرو بن عبيد -** هو ابو مروان عمرو بن عبيد بن باب البصرى المعتزلى ، كان هو و واصل بن عطاء الغزال من اصحاب الحسن البصرى ، قررا قواعد الاعتزال و اخذ منهما من ظهر بعدهما زائدا عليه ما اوحى اليهم شياطينهم ، و كان عمرو يختلف الى الباقر والصادق عليهما السلام و يسألهما ، و لهشام بن الحكم رضى الله عنه معه احتجاج ظريف فى الامامة فى مسجد البصرة ، رواه الكليني رحمه الله تعالى فى الكافى باب الاضرار الى الحججة ، فراجع ، ولد عمرو سنة ثمانين و مات سنة مائة و اربع و اربعين .

**قول الشارح : ابى عثمان الجاحظ -** اسمه عمرو بن بحر و هو من شيوخ المعتزلة ، قال فى سفينة البحار : الجاحظ هو ابو عثمان عمرو بن بحر البصرى اللغوى النحوى كان من غلمان النظام و كان مائلا الى النصب و العثمانية و له كتب منها العثمانية التى نقض عليها ابو جعفر الاسكافى و الشيخ المفيد و السيد احمد بن طاووس ، و طال عمره و اصابه الفالج فى آخر عمره و مات بالبصرة سنة ٢٥٥ .

**قول الشارح : المقداد -** قال البلاذرى فى الانساب : و من حلفاء بنى زهرة المقداد بن عمرو بن ثعلبة بن مالك بن ربيعة بن ثمامة بن مطرود بن عمرو بن سعد بن دهير بن لؤى بن ثعلبة بن مالك بن الشريد بن ابى اهون بن قائش بن دريم بن القين بن اهود بن بهراء بن عمرو بن الحاف بن قضاة ، يكنى ابا معبد ، و هو الذى يقال له المقداد

ابن الاسود ، وكانت امه عند الاسود بن عبد يغوث ، خلف عليها بعد ابيه عمرو و تبناه  
فنسب اليه ، توفي في خلافة عثمان في سنة ثلاث و ثلاثين بالجرف على ثلاثة اميال  
من المدينة ، فحمل على رقاب الرجال حتى دفن بالمدينة ، و صلى عليه عثمان ، و  
كان يوم توفي ابن سبعين سنة او نحوها .

اقول : تزوج المقداد ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب ، و هو من الذين  
دار عليهم نشر الولاية العلوية في الآفاق و الاقطار بعد ما اراد المنافقون اطفاء نورا لله  
بافواههم .

قول الشارح : سلمان - الفارسي المحمدي ، كنى ابا عبدالله ، كان يقول : انا  
سلمان بن الاسلام ، كان من اصطخر فارس ، و قيل من رامهرمز من كور الاهواز ، و  
قيل من اصفهان ، و هو من الاركان و افضلهم ، وفي الحديث العلوي : يح بح ، سلمان  
منا اهل البيت ، و من لكم بمثل لقمان الحكيم ، علم علم الاول و علم الآخر ، وقال يوم  
السقيفة لابي بكر : كردي و نكردي و حق از امير بيردي ، و في انساب البلاذري :  
قال سلمان الفارسي حين بويع ابوبكر : كرداذ و نا كرداذ اي عملتم و ما عملتم ، لو  
بايعوا عليا لاكوا 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 عبدالله - هو ابو عبدالله جابر بن عبدالله بن عمرو بن  
حرام بن كعب بن غنم الانصاري الخزرجي ، كان شديدا لاهل البيت عليهم السلام ،  
كف بصره في آخر عمره ، مات سنة ثلاث و سبعين و قيل ثمان و سبعين بالمدينة ،  
و حديث لوح فاطمة عليها السلام عنه مشهور .

قول الشارح : حذيفة - هو ابو عبدالله حذيفة بن حسيل بن جابر بن ربيعة بن  
عمرو بن جروة العبسي الانصاري ، و جروة يسمى باليمان فنسب اليه حذيفة ، مات  
بالمدائن بعد بيعة امير المؤمنين عليه السلام باربعين يوما ، و قبره قريب من قبر سلمان  
رحمة الله عليهما .

**قول الشارح : عطاء -** عطاء بن ابي رباح المكي بالباء الموحدة ، وعطاء بن السائب ، وعطاء بن يسار ، وعطاء بن ابي مروان ، وعطاء بن ابي سلمة تابعيون ، والظاهر ان المراد هنا هو الاول ، واسم ابي رباح اسلم ، وعطاء يعد من علماء التفسير المشهورين ، مات سنة مائة وخمس عشرة و هو ابن ثمان و ثمانين .

**قول الشارح : مجاهد -** هو مجاهد بن جبر المكي ، تابعي ، كان مولى لقيس بن السائب المخزومي ، هو كالعطاء يعد من علماء التفسير ، يروى عن ابن عباس و ابي هريرة ، مات سنة ١٠٣ .

**قول الشارح : سلمة بن كهيل -** قال المغفور له السيد شرف الدين الموسوي في المراجعات : سلمة بن كهيل بن حصين بن كادح بن اسد الحضرمي يكنى ابا يحيى ، عده من رجال الشيعة جماعة من علماء الجمهور كابن قتيبة في المعارف والشهرستاني في الملل والنحل الخ ، مات يوم عاشوراء سنة احدى و عشرين و مائة :  
**قول الشارح : اختيار البغداديين -** اى معتزلة بغداد .

**قول الشارح : انصح خبر الطائر الخ -** رواه الفريقان بطرق كثيرة متواترة لامجال معه المشك فيه من احد ، ومضمون الحديث انه كان عند النبي صلى الله عليه وآله طائر مشوى فقال : اللهم ائتني باحب خلقك اليك يا كل معى هذا الطير فجاء على عليه السلام فاكل معه ، و الاحبية الى الله تستلزم الافضيلة .

**قول الشارح : في غزوة بدر الخ -** نزلت في قصة غزاة بدر آيات من سورة الانفال ابتدئت بقوله تعالى : كما اخرجك ربك من بينك بالحق الخ ، وهى كانت في السنة الثانية من الهجرة فى شهر رمضان ، و بدر بئر بين مكة و المدينة حفرها بدر بن قريش فسميت باسمه ، و قال البلاذرى فى الانساب : بدر ماء ليلخلد بن النضر ، و يقال : رجل من جهينة ، و اسم الوادى الذى هو به ليليل ، و بين بدر و المدينة ثمانية برد ، و كان عدد المسلمين بها ثلاثمائة و ثلاثة عشر بالعادة ، و عدد المشركين قريبا من الالف مع العدة ، و يقال لهذه الغزوة : غزوة بدر الاولى و غزوة بدر القتال ، ثم غزاة بدر الموعد كانت فى ذى القعدة سنة اربع .

قول الشارح : الوليد بن عتبة - هو اخو هند ام 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 ، وربيعه هو ابن عبد شمس بن عبدمناف ، برز امير المؤمنين عليه السلام يوم بدر الى 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 اخفض راسك فضرب راس شيبة بالسيف فقتله ، و برز عبيدة بن الحارث بن عبد المطلب الى عتبة فشق قرنه بالسيف و هو قطع ساق عبيدة بالسيف ، فبينما هما فى ذلك اذ جاء امير المؤمنين عليه السلام فقتل عتبة .

قول الشارح : ثم العاص بن سعيد - و فى بعض المطبوعات سعد مكان سعيد خطأ ، وهو العاص بن سعيد بن العاص بن امية .

قول الشارح : حنظلة بن ابي سفيان - فى ذلك قال امير المؤمنين عليه السلام لمعاوية يوم الصفيين : وعندى السيف الذى اعضضته اخاك وخالك وجدك يوم بدر ، اى حنظلة والوليد و عتبة ، وكان لابي سفيان ابن آخر غيرهما مسمى بعمره اسره امير المؤمنين عليه السلام يوم بدر .

قول الشارح : طعيمة بن عدى - طعيمة على بناء التصغير ، و فى بعض المطبوعات طعمة خطأ ، وهو طعيمة بن عدى بن نوفل بن عبدمناف .

قول الشارح : نوفل بن خويلد - هو نوفل بن خويلد بن اسد بن عبد العزى بن قصي ، وهو اخو خديجة سلام الله عليها زوجة رسول الله صلى الله عليه وآله .

قول الشارح : فى غزوة احد - احد جبل قريب من المدينة ، والغزوة وقعت فى شوال سنة ثلاث ، وقد ذكر الله عزوجل قصة غزاة احد و ما يناسبها من المواعظ والاندازات والتبشيرات والتنبهات فى سورة آل عمران من آية ١٢١ الى قريب من آخر السورة مبدوءة بقوله تعالى : واذغدوت من اهلك الخ ، وفيها اشارة الى نصر الله

تعالى للمومنين 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 ، وتكنى ام الحرب ، وهي فوق اللواء اى اكبر منه ، و الراية واحدة في الجيش واللواء معتد 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 عبادة او الحباب بن المنذر .

**قول الشارح : طلحة بن ابي طلحة -** هو طلحة بن عبدالله (ابى طلحة) بن عبد العزى بن عثمان بن عبدالدار بن قصى بن كلاب بن مره العبدري ، قتل هو و ابناؤه : مسافع والحارث و كلاب و جلاس ، و اخواه : عثمان و ابوسعد يوم احد .

**قول الشارح : كبش الكتيبة -** الكتيبة الجيش او قطعة منه ، والكبش يراد به 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 عبدالله بن جبير ، و جعلهم على جبل احد و استقبل صلى الله عليه وآله المدينة و جعل احدا ورائه ، و قال للرماة : الزموا مكانكم و ان رايتمو ناقد هزمناهم فاقيموا ولا تبرحوا ، فلما غلب المسلمون و دخلوا عسكر المشركين و اقبلوا يغتمون وينهبون اخلى الرماة مكانهم و اقبلوا ينهبون ، فقال لهم عبدالله بن جبير : ما هذا ؟ الم يأمركم رسول الله ان لا تبرحوا عن مكانكم ، فقال قائلهم : انما امرنا بالوقوف مادامت الحرب ، فتركوا الجبل ، فلما راى المشركون ما فعلوا كروا على المسلمين فانحدر خالد بن الوليد من الجبل في كتيبة ، والح المشركون على المسلمين بالحرب و اكثروا فيهم القتل ، فانهمز الناس عنه سوى على عليه السلام ، فوقع ما وقع .

**قول الشارح : يوم الاحزاب -** غزوة الاحزاب تسمى غزوة الخندق ايضا ، كانت في ذى القعدة سنة خمس من الهجرة ، ذكرت هي وما يناسبها في سورة الاحزاب .

قول الشارح : عمرو بن عبدود - بن ابي قيس من بنى عامر بن لوى .  
 قول الشارح : غزاة خيبر - وقعت في سنة سبع في شهر صفر ، و قيل في ربيع  
 الاول و قيل في جمادى الاولى ، و على بعض الاقوال اشير في سورة الفتح 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 و هو واد من اودية  
 تهامة في عشرة آلاف او اثني عشر الفا ، فالتقى المسلمون والمشركون من هوازن وغيرهم ،  
 فوقع القتال الخ .

قول الشارح : و تعجب ابو بكر الخ - فانزل الله تعالى : و يوم حنين اذا عجبتمكم  
 كثر تكم الخ .

قول الشارح : من قلة - اى ليس المسلمون قلائل فلن يغلبوا .

قول الشارح : والعباس - عم النبي صلى الله عليه وآله .

قول الشارح : ابوسفيان بن الحارث الخ - ابوسفيان و نوفل و ربيعة ابناء  
 الحارث ، و هو الحارث بن عبد المطلب ، و عبدالله بن زبير هو عبدالله بن زبير بن  
 عبد المطلب ايضا .

قول الشارح : و مصعب - كذا في بعض المطبوعات ، والصحيح معتب ، و ابولهب  
 ابن عبد المطلب اسمه عبد العزى .

قول الشارح : فخرج ابن جرول الخ - كان مقدم الجيش على جمل احمر بيده  
 لواء اسود ، كلما يظفر بمسلم يقتله و يرفع اللواء ليراه المشركون و يتبعوه ، و كان  
 يرتجز ويقول :

انا ابو جرول لابراح حتى نبيح اليوم او نباح

فاعترضه امير المؤمنين عليه السلام فضرب جملة اوله فسقط ثم ضرب على رأسه  
 فشقه نصفين ، و كان عليه السلام يرتجز ويقول :

قد علم القوم لدى الصباح انى لدى الهيجاء ذو نباح

فانهزم المشركون فاجتمع الفارون من المسلمين .

**قول الشارح :** كان شديداً الذكاء الخ - الذكاء شدة قوة للنفس تنهياً بها لاستنتاج العلوم وتعقل مايرد عليها بسهولة ويقابله البلادة ، والحدس هو التفرس والنوسم ان في ذلك آيات للمتوسمين ، وقد عرف بانه بغتة حصول النتيجة من المقدمات الكامنة في النفس من دون تمحل الاستحضار .

**قول الشارح :** وهذا برهان لى - اذ يستدل بعلم عليه، وهذا البرهان مشتمل على مقدمات : كون المفيد في غاية الكمال والعلم والفضل و غاية الحرص على الافادة والتعليم وغاية الحب للمستفيد و غاية الحب لان يحفظ مايتعلم ، و كون المستفيد في غاية الذكاء والحدس و غاية الملازمة للمفيد وغاية الحرص على المتعلم ، وكان زمان استفادته زمان الصغر والشباب الذي تكون النفس فيه اقوى و ما يحصل فيها من العلوم و المعارف اثبت و امكن ، و كل هذه المقدمات ضرورية للمناظر في السير والتواريخ .

**قول الشارح :** الثاني ان الصحابة الخ - راجع في المذكورات هنا و غيرها اجزاء الغدير .

**قول الشارح :** بعض اليهود لقيه الخ - و نظيره الحديث الخامس عشر من باب نفى المكان والزمان من توحيد الصدوق ، وحديث قدوم الجاثليق المدينة المشهور الذي رواه سلمان رضوان الله عليه و اورده الصدوق في التوحيد مقطعا في باب نفى الزمان و المكان و باب انه عز وجل لا يعرف الا به و باب معنى الرحمان على العرش استوى .

**قول الشارح :** و سئل عن الكلالة والاب الخ - المراد به ما في قوله تعالى :  
و فاكهة و ابا متاعا لكم و لانعامكم ، راجع سابع 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 حذافة بن جمح بن عمرو بن حصيص ، و قدامة خال حفصة بنت عمر ، و ذكر القصة السيد شرف الدين رحمه الله في النص والاجتهاد عن تلخيص الذهبي و مستدرک الحاكم في كتاب الحدود .

قول الشارح : لما تلا عليه الخ - اى تلا قدامة على عمر ، لما اراد عمران  
يجلده اشر به قال : لم تجلدي وبيني وبينك كتاب الله عز وجل ؟ فقال عمر : فى اى كتاب  
الله انى لا اجلدك ؟ فقال : ليس على الذين آمنوا الخ فغالطه ، فبقى عمر متحيرا الخ :  
قول الشارح : امر عمر برجم مجنونة الخ - راجع سادس الغدير ط ٢  
ص ١٠١ .

قول الشارح : ولدت امرأة لستة اشهر الخ - راجع سادس الغدير ط ٢  
ص ٩٣ .

قول الشارح : و امر برجم حامل الخ - راجع سادس الغدير ط ٢ ص ١١٠ .  
قول الشارح : اقتضاكم على - هذا وما يؤدى معناه مما يدل على ان عليه السلام  
اعلم الامة كثير لا يحصى ، راجع فى ذلك ثانى الغدير ط ٢ ص ٤٤ و ثالثه ص ٩٥-١٠١  
و سادسه ص ٦١-٨١ ، و البحار ابواب فضائله ، و الجزء الاربعين .  
قول الشارح : اصول النجاة الخ - قصة ابي الاسود الدئلى رحمه الله تعالى  
فى ذلك معروفة .

قول الشارح : اصول المعارف الالهية الخ - يشهد بذلك خطبه عليه السلام و  
كلماته فى نهج البلاغة و الكافى و البحار و غيرها من كتب العامة و الخاصة .  
قول الشارح : و علم الاصول - الاعتقادية و الفقهية .  
قول الشارح : كقوله عليه السلام ساونى الخ - راجع فى ذلك سادس الغدير  
ط ٢ ص ١٩٣-١٩٥ ، و توحيد الصدوق باب حديث ذعلب ، و الجزء الحادى و الاربعين  
من البحار .

قول الشارح : و اتفق المفسرون الخ - من العامة و الخاصة ، و كذا المورخون  
و المحدثون الذين ذكروا القصة .  
قول الشارح : هو و اياهم - الوا و للمعية .

قول الشارح : و يطعمون الطعام الخ - هذه و تاليتها كالتى قبلها نزلنا فيه  
عليه السلام ، راجع التفاسير ، و راجع فى سورة هل اتى ثالث الغدير ط ٢ ص ١٠٧-١١١



والبحار ابواب الآيات النازلة فيه .

**قول الشارح :** فتصدق بدرهم الخ - اي فتصدق بدرهمين ليلا درهما سرا ودرهما علانية ، وكذا نهارا ،

**قول الشارح :** ان الدنيا كانت بيده - اما كناية عن امارته الظاهرة او اشارة الى ما رواه الكليني في كتاب الحجّة من الكافي باب ان الارض كلها للإمام 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 :** سيدالابدال - قال في مجمع البحرين : في الحديث ان جمعت ليلة الجمعة بعد العشاء الآخرة فانه يرجى ان يكون الولد من الابدال ، الابدال قوم من الصالحين لا تخلو الدنيا منهم ، اذا مات واحد بدل الله مكانه آخر .

**قول الشارح :** عميدالله بن ابي رافع - اسم ابي رافع اسلم او ابراهيم او غيرهما على الاختلاف وسياتي ، وعميدالله كان من خواص امير المؤمنين عليه السلام و كاتبه ، ثقة عند الفريقين .

**قول الشارح :** وطلق الدنيا ثلاثا - الكلام المعنون برقم ٧٧ في الجزء الثالث من نهج البلاغه : ومن خبر ضرار بن حمزة الضبائي عند دخوله على معاوية ومسألته له عن امير المؤمنين ، وقال : فاشهد لقد رأيت في بعض مواقفه و قد ارخى الليل سدوله و هو قائم في محرابه قابض على احبته يتدلمل تدلمل السايح و يبكي بكاء الحزين ، ويقول : يا دنيا يا دنيا ، اليك عنى ، ابي تعرضت؟! ام الى تشوقت؟! لاحان حيك ، هيئات غرّى غيرى ، لاحاجة لي فيك ، قد طلقك ثلاثا لارجعة فيها فعيشك 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 الاول من نهج البلاغة : قالوا : اخذ مروان بن الحكم اسيرا يوم الجمل ، فاستشفع الحسن والحسين عليهما السلام الى امير المؤمنين عليه السلام فكلماه فيه فخلي سبيله ، فقالا : يبايعك يا امير المؤمنين ، فقال عليه السلام : اولم يبايعني قبل قتل عثمان ، لاحاجة لي في بيعته ، انها كف يهودية ، لو بايعني بكفه لغدر بسبته ، اما ان له امرة كلغقة الكلب انفه ، وهو ابو الاكبش الاربعة ، وستلقى الامة منه و من ولده يوما احمر .

**قول الشارح : عبدالله بن الزبير -** ولد بالمدينة سنة الاثنتين من الهجرة ، و امه اسماء بنت ابي بكر بن ابي قحافة ، فتنته في مكة مشهورة ، قتله الحجاج بن يوسف بمكة سنة ٧٣ وصلبه ، وقد اشار الى ذلك امير المؤمنين عليه السلام في الاخبار الغيبة : "خب" صب" يروم امرا ولا يدركه ينصب حباله الدين لاصطياد الدنيا وهو بعد مصلوب قريش ، كان اللعين ابن الزبير يبغض بني هاشم ويسب عليا عليه السلام ، وكان علي عليه السلام يقول : مازال 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 ، ولاءه عثمان الكوفة بعد الوليد بن عقبة ، قال : في الاستيعاب : فرده اهل الكوفة وكتبوا الى عثمان : لاحاجة لنا في سعيدك ولاوليدك ، راجع نامن الغدير ط ٢ ص ٢٦٩ في بعض منكرات الرجل .

**قول الشارح : حتى نسبه عمرو الى الدعابة الخ -** في الجزء الاول من نهج البلاغة تحت رقم ٨٠ : ومن كلام له عليه السلام في ذكر عمرو بن العاص : عجبنا لابن النابغة يزعم لاهل الشام ان فتي دعابة واني امرؤ تلعاية ، اعافس وامارس ، لقد قال باطلا ونطق آثما الخ ، والرجل هو ابو محمد و ابو عبدالله عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعيد بن سهم بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لوى القرشي ، وهو من الخبث بمكان ، راجع في ترجمته ثاني الغدير ط ٢ ص ١١٣-١٧٦ ، وفي اكثر النسخ : حتى نسبه عمر الخ ، وذلك مامر ذيل قول الشارح في المسألة السادسة : ثم

انه طعن في كل الخ فان عمر طعن فيه عليه السلام بالمزاح والدعابة .

**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 ، ومحاورة مع عثمان ، ومواقف مع معاوية ، راجع تاسع الغدير ط ٢ ص ٤٣ و ١٤٧ .

**قول الشارح :** ثقيس 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 امرىء القيس بن البطريق بن ثعلبة بن البهلول بن مازن بن الازد بن الغوث بن نبت بن مالك بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان ، راجع في ترجمته ثانى الغدير ط ٢ ص ٦٦-١١٢ و تاسعه ص ١٢٦ .

**قول الشارح :** سلمان الفارسى - ابو عبد الله الذى قال الباقر عليه السلام لبعض من ذكره عنده : مه لاتقولوا سلمان الفارسى ، و لكن قولوا : سلمان المسمى ، و روى عنه عليه السلام انه قال : جلس عدة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله ينتسبون و فيهم سلمان ، و ان عمر ساله عن نسبه واصله ، فقال : انا سلمان بن عبد الله ، كنت ضالا فهدانى الله بمحمد صلى الله عليه و آله ، و كنت عائلا فاغنانى الله بمحمد صلى الله عليه و آله ، و كنت مملوكا فاعتقنى الله بمحمد صلى الله عليه و آله ، و هذا حسبى و نسبى ، ثم خرج رسول الله صلى الله عليه و آله فحدثه سلمان و شكا اليه مالقى من القوم و ما قال لهم ، فقال النبى صلى الله عليه و آله : يا معشر قريش ان حسب الرجل دينه و مروته ، واصله عقله ، قال الله تعالى : انا خلقناكم من ذكروا نثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم ، يا سلمان ليس لاحد من هؤلاء عليك فضل الا بتقوى الله و ان كان التقوى لك عليهم فانت افضل .

ثم ان فضائل المروية عن النبى و الائمة عليهم السلام كثير كثير ، منها انه ادرك علم الاول و الآخر ، و انه بحر لا ينزح ، و انه من اهل البيت عليهم السلام ، و انه كان

من المتوسمين، وانه علم الاسم الاعظم، وانه اخبر عن بعض الغيوب، وانه باب الله في الارض من عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا، وانه كان محدثا، وانه افقه الناس، وانه في العاشرة من درجات الايمان، وانه النبي صلى الله عليه وآله قال فيه: سلمان ابن الاسلام وقال: سلمان جلدة بين عيني وقال: انه مثل لقمان الحكيم.

وفي رجال الممقاني: كان اصل سلمان من شيراز او رامهرمز او الاهواز او شوشترا و اصفهان من قرية الناجي، و لقاموس الرجال كلام على كلام الممقاني، توفي في اماره عثمان بالمداين و دفن بها و قبره مزار 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: يا رسول الله هذا ابني وهو غلام كاتب ولم يكن بلغ الحلم، قال انس: فخدمته تسع سنين فما قال لي قط اسأت او بئس ما صنعت، مات بالبصرة سنة اثنتين وتسعين. اقول: هو من الذين اصابهم دعاء امير المؤمنين عليه السلام عليهم لاختفائهم حديث الغدير بعد مناشدته اياهم، راجع اول الغدير ط ٢ ص ١٩٢.

قول الشارح: عبد الله بن الحسن - اظن ان الصحيح عبد الله بن عباس، وقع الخطاء من النساخ، اذ لم اجد فيمن روى هذا الحديث على كثرتهم المسمى به، راجع وحقق.

قول الشارح: لانه كان في منزل الخ - روى انه صلى الله عليه وآله اخذه من ابي 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 عشيرتلك 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 اوستة عشر، راجع في الايراد و الجواب عنه كملا ثالث الغدير ط ٢ ص ٢٣٦ والثامن والثلاثين من البحار ص ٢٥٤ الخ والتعليقات على احقاق الحق وغيرها .

**قول الشارح:** المقدمتان ممنوعتان - اي كون اسلامه قبل البلوغ ، والاسلام قبل البلوغ لا اعتبار به .

**قول الشارح :** زوجتك اقدمهم اسلاما - يعنى 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 ماه مولى تيم الله بن ثعلبة الكوفي احد الائمة الاربعة السنية صاحب الرأى والقياس ، راجع في ترجمته حادى عشر الغدير ص ١٢٧ الخ والكنى واللقاب .

**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 مجبول على حب الابوين و الكون معهما ، مائل ملائم للهو واللعب ، فاذا اعرض عن ذلك واسلم في بدء دعوة النبي صلى الله عليه وآله و توجه الى الله تعالى و عبادته و نظر في الامور العقلية العرفانية والتكاليف الالهية ولازم النبي لزاما دائما دل ذلك على عظيم منزلته في الكمال الانساني من العقل و غيره فيكون اسلامه صحيحا معتبرا .

**قول الشارح :** ابن نباتة - هذا ليس الاصبع بن نباتة صاحب امير المؤمنين عليه السلام ، والظاهر انه ابو يحيى عبدالرحيم بن محمد بن اسماعيل بن نباتة الفارقي صاحب الخطب المعروفة المتوفى سنة ٣٧٤ ، و كان يلقب بالخطيب المصرى ،

راجع الكنى واللقاب ، و في الحادى والاربعين من البحار ص ١٤٦ : نباتة من دون كلمة ابن فيه سقط .

قول الشارح : عبد الحميد بن يحيى - قال ابن النديم فى الفهرست : عبد الحميد بن يحيى كاتب مروان بن محمد ، وكان اول معلم صبيته ، ينتقل فى البلدان ، و عنه اخذ المترسلون ، و لطريقته لزموا ، و هو الذى سهل سبيل البلاغة فى الرسل ، واحد دهره ، و كان من اهل الشام من مدينة . . . ، و لرسائله مجموع نحو الفورقة .

قول الشارح : حتى قتل - مرتفصيله فى مطاعن عثمان .

قول الشارح : ام يراقب ابن عمه - هذا اشارة الى ما روى الكشى من خيانة ابن عباس فى بيت مال البصرة و كتاب امير المؤمنين عليه السلام اليه بتخويه و تهديده و تعبيره و انكاره عليه عمله و امره برد ما اخذه و حماله ، لكن هذا النقل لم يثبت بالقطع عند ارباب التواريخ والتراجم ، راجعها و راجع قاموس الرجال فى ترجمة عبدالله بن عباس فانه استقصى الكلام فى ذلك .

قول الشارح : ولا اخاه - هو عقيل بن ابي طالب ، و هذا اشارة الى ما فى نهج البلاغة فى العدد المائتين و التسعة عشر من كلامه عليه السلام لعقيل : ثكلتك الثواكل يا عقيل الخ حين استعطاء من بيت المال زيادة على ما جعل له .

قول الشارح : دار مصقلة بن هبيرة - هو الشيبانى ، له عليه السلام اليه كتاب بالتعبير والتوبيخ والتهديد والعظة و هو عامله على اردشير خره حين بلغه عليه السلام انه قسم فى المسلمين فى قومه ، و الكتاب مذكور فى الجزء الثالث من النهج بالعدد الثالث والاربعين ، و له عليه السلام دعاء عليه لما هرب الى معاوية لعنه الله ، و هو مذكور فى الجزء الاول من النهج بالعدد الثالث والاربعين ، و هدم عليه السلام داره بعد هربه .

قول الشارح : دار جرير الخ - هو ابو عمرو ابوعبدالله جرير بن عبدالله البجلي الكوفى ، جعله امير المؤمنين عليه السلام عاملا على الشام و ارسله اليها بكتاب

عزل معاوية لعنه الله عنها ، ثم خدعه معاوية و ابطأ عنه حتى اخذ بيعة اهل الشام لنفسه واثار فتنة الحرب ، وله ذكر في النهج في الجزء الاول بالعدد الثاني والاربعين ، وفي الجزء الثالث بالعدد الثامن ، فلما رجع الى العراق اتهمه الناس في امر معاوية لعنه الله ووقع بينه وبين مالك الاشتر رضوان الله عليه نزاع وعاتبه الاشتر وشتمه فذهب جرير بعد ذلك الى قرقيسا ، وهدم امير المؤمنين عليه السلام داره بالكوفة ، وكان مسجد جرير فيها احداً للمساجد الملعونة الممنوع فيها الصلاة .

**قول الشارح : ولم يلتفت - اى لم يلتفت في امر الحق تعالى واقامة حدوده الى انكار او اعتراض او مدح او قدح من احد .**

**قول الشارح : ولم يساوه الخ - لان غيره ممن تولى الامر داهن اهل النفاق والمتعدين حدود الله تعالى لحفظ رياسته واستقامة امره كما امر بعض ذلك في الكتاب ، وراجع لاكثر منه كتاب الغدير .**

**قول المصنف : واحفظهم الخ - روى الصدوق في الباب الثالث والاربعين من توحيده بالاسناد عن الاصبع بن نباتة ، قال : لما جلس على عليه السلام في الخلافة وبايعه الناس خرج الى المسجد متعمماً بعمامة رسول الله صلى الله عليه وآله ، لا بسابردة 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 اسفل بطنه ، ثم قال : يا معشر الناس سلوني قبل ان تفقدوني ، هذا سفظ العلم ، هذا لعاب رسول الله صلى الله عليه وآله ، هذا ما زقني رسول الله صلى الله عليه وآله زقازقا ، سلوني فان عندي علم الاولين والآخرين ، اما والله لو ثبتت لى الوسادة فجلست عليها لافتيت اهل التوراة بتوراتهم حتى تنطق التوراة فتقول : صدق على ما كذب ، لقد افتاكم بما انزل الله في ، و افتيت اهل الانجيل بانجيلهم حتى ينطق الانجيل فيقول : صدق على ما كذب ، لقد افتاكم بما انزل الله في ، و افتيت اهل القرآن بقرآنهم حتى ينطق القرآن فيقول : صدق على ما كذب ، لقد افتاكم بما انزل الله في ، وانتم تتلون القرآن ليلاً ونهاراً فهل فيكم**

احد يعلم ما نزل فيه . ولولا آية في كتاب الله لاخبرتك بما كان و بما يكون وما هو كائن الى يوم القيامة ، وهى هذه الآية « يمحو الله ما يشاء ويثبت و عنده ام الكتاب » ثم قال : سلونى قبل ان تفقدونى ، فوالله الذى فاق الحبة وبرأ النسمة لو سالتمونى عن آية آية فى ليل انزات ام فى نهار انزلت ، مكيتها ومدنيها ، سفريها وحضريها ، ناسخها ومنسوخها ، محكمها ومتشابهها ، وتاويلها وتنزيلها لاخبرتك ، 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 الجمهور انه تأخر الخ - هذا ما قاله المخالفون فى وجه تاخره عايه السلام عن البيعة ، وهو باطل عندنا ، بل الوجه بطلان تلك البيعة ، وانما بايع عليه السلام بعد تلك الوقائع 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 والكسائى الكوفيون ، وابن كثير المكى ، و نافع المدنى ، و ابو عمرو البصرى ، وابن عامر الدمشقى ، وثلاثة آخرون ليسوا بتلك الشهرة : خلف بن هشام البزاز ؛ يعقوب بن اسحاق ؛ يزيد بن القعقاع ، راجع فيهم وفى ماخذهم وروايتهم مدخل البيان فى تفسير القرآن ومقدمة تفسير مجمع البيان وغيرهما .

و اما ابو عبدالله السلمى فاسمه عبد الله بن حبيب احد التابعين ، صحب امير المؤمنين عليه السلام و سدد منه ؛ و كان يقول : قرأت القرآن كله على على بن ابى طالب عليه السلام ، قيل : انه صار مخالفا له عليه السلام آخر الامر ، فراجع .

**قول المصنف :** و لاخباره بالغيب - راجع فى ذلك الجزء الحادى والاربعين من البحار وخامس الغدير ط ٢ ص ٥٢-٦٥

**قول الشارح :** ذى الثديية - قدم فى المسألة السابعة من المقصد الرابع فى ضمن معجزات نبينا صلى الله عليه وآله انه صلوات الله عليه وآله اخبر عليا عليه السلام



بخبر ذي الندية ، و احوال الشارح بيانه الى هذا الموضوع .

و اما تفصيل القصة فاذكرهنا ما اورده السيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي رضوان الله عليه في كتابه «النص و الاجتهاد» بقوله : ومنها (اي من اجتهادات ابي بكر في قبال نص رسول الله صلى الله عليه وآله ) امره صلى الله عليه وآله وسلم بقتل ذي الندية راس الخوارج ، ذوالندية هذا هو ذوالخويصرة التميمي حرقوس بن زهير رأس المارقة ، اراد رسول الله صلى الله عليه وآله استئصال شافة عينه و فساده في الارض فامر بقتله ، لكن رياء هذا المارق بتخشعه في صلواته غرَّ بعض الخاصة من الصحابة فكرهوا قتله و آثروا استحياؤه ، و حسبك في ذلك ما اخرج جماعه من اهل السنن و المسانيد من الائمة و حفظة الآثار ، واللغز لابي يعلى في مسنده - كما في ترجمة ذي الندية من اصابة ابن حجر - عن انس ، قال : كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله رجل يعجبنا تعبه و اجتهاده ، و قد ذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله باسمه فلم يعرفه فوصفناه بصفته فلم يعرفه ، فبينما نحن نذكره اذطلع الرجل علينا قلنا : هو هذا ، قال : انكم لتخبروني عن رجل ان في وجهه لسفعة من الشيطان ، فاقبل حتى وقف عليه لم يسلم ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله : انشدك الله هل قلت حين وقفت على المجلس : ما في القوم احد افضل مني او خير مني ؟ قال : اللهم نعم ، ثم دخل يصلي ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : من يقتل الرجل ؟ فقال ابو بكر : انا ، فدخل عليه فوجده يصلي ، فقال : سبحان الله اقتل رجلا يصلي و قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن قتل المصلين ، فخرج فقال رسول الله : ما فعلت ؟ قال : كرهت ان اقتله و هو يصلي و قد نهيت عن قتل المصلين ، قال رسول الله : من يقتل الرجل قال عمر : انا ، فدخل فوجده واضع اجبهته ، قال عمر : ابو بكر افضل مني ، فخرج فقال له النبي صلى الله عليه وآله : مهيم ؟ قال : وجدته واضع اجبهته ففكرت ان اقتله ، فقال صلى الله عليه وآله : من يقتل الرجل ؟ فقال علي : انا ، فقال صلى الله عليه وآله : انت ان ادركته ، فدخل عليه فوجده قد خرج ، فرجع الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له : مهيم ؟ قال : وجدته قد خرج ، قال صلى الله عليه وآله : لو قتل ما اختلف من امتي رجلان ،

الحديث، واخرجه الحافظ محمد بن موسى الشيرازي في كتابه الذي استخرجه من تفاسير يعقوب بن سفيان ومقاتل بن سليمان ويوسف القطان والقاسم بن سلام ومقاتل بن حيان وعلي بن حرب والسدي ومجاهد وقتادة وو كيع وابن جريح، وارسله ارسال المسلمين جماعة من الاثبات كابن عبدربه الاندلسي عند انتهاءه الى القول في اصحاب الاهواء من اواخر الجزء الاول من عقده الفريد، وقد جاء في آخر ما اورده من هذا الحديث ان النبي صلى الله عليه وآله قال: هذا اول قرن يطلع في امتي لو قتلتهموه ما اختلف بعده اثنان، ان بني اسرائيل افرقت على اثنتين وسبعين فرقة وان هذه الامة ستفرق على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة الحديث، وحدثني من اثق به في فضله ورعه وتبعه: ان ابا بكر مر بهذا المارق بعد ان امر بقتله فكره قتله فوجهه صلى في بعض الاودية حيث لا يطلع عليه سوى الله تعالى فراقه خشوعه وتضرعه فحمد الله على عدم قتله، واتي رسول الله صلى الله عليه وآله شافعا به، و ذكر له ما رآه من صلاة الرجل ضارعا مبتهلا حيث لا يطلع عليه الا الله عز وجل فلم يسمع رسول الله صلى الله عليه وآله شفاعته، بل امر على الفور بقتله فلما لم يقتله امر عمر ثم عليا بذلك و شدد عليهم القول في وجوب قتله و قتل اصحابه، هذا ما حدثني به من اعرفه بالتقصي في البحث والتنقيب يرسله لي ارسال المسلمين؛ و قد فاتني سؤاله عن مصدر حديثه هذا؛ لكنني والله الحمد لم يفتني البحث عنه بنفسه حتى وجدته والحمد لله في مسند احمد بن حنبل من حديث ابي سعيد الخدري؛ قال: ان ابا بكر جاء الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله اني مررت بوادي كذا وكذا فاذا رجل متخشع حسن الهيئة يصلي؛ فقال له النبي صلى الله عليه وآله: اذهب فاقتله؛ قال: فذهب اليه ابو بكر فلما رآه على تلك الحال كره ان يقتله؛ فرجع الى رسول الله صلى الله عليه وآله عليه وآله؛ قال: فقال النبي صلى الله عليه وآله: اذهب فاقتله فذهب عمر فرآه على تلك الحال اني رآه ابو بكر فكره ان يقتله فرجع؛ فقال: يا رسول الله اني رايت يصلي متخشعا فكرهت ان اقتله؛ قال: يا علي اذهب فاقتله؛ قال: فذهب علي فلم يره فرجع علي فقال: يا رسول الله انه لم يره؛ قال: فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ان هذا و اصحابه يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم؛ يمرقون من الدين كما

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 الحديثين المختصين بهذا المارق - حديث ابي يعلى عن انس و حديث ابن حنبل عن ابي سعيد - علم بان لهذا المارق من رسول الله صلى الله عليه وآله يومين ؛ امر في كل منهما بقتله فلم يقتل ؛ وذلك ان حديث انس صريح بان النبي لم يكن مسبوqa بمعرفة هذا المارق ؛ وقدر كروه و صفوه له فلم يعرفه ولذا لم يأمر فيه بشيء حتى رآه 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 الشيخين يومئذ في المسجد بعد صدور الامر لهما بقتله ؛ اما حديث ابي سعيد فصريح بان ابا بكر رأى هذا المارق يصلي في بعض الاودية لاني المسجد فاعجبه خشوعه لله حيث لا يراه سواه ، فاخبر النبي بذلك فامر بقتله بدون ان يراه ؛ و هذا ليس الا لانه كان محكوما عليه من قبل ذلك بالقتل كما لا يخفى ؛ فالحديثان في واقعتين متعدتين بل اريب قبول النص فيهما بالاجتهاد .

و اتى رحمه الله بعد ذلك بكلام في الخوارج و باحاديث فيهم و في ذى الثدية ؛ ثم قال : ولنختم ما عنيما به من شؤون هذه المارقة بحديث اخرجه الطبراني في الاوسط عن جندب ؛ قال : لما فارقت الخوارج عليا خرج في طلبهم و خرجنا معه ؛ فاتهبنا الى عسكر القوم ؛ فاذا لهم دوى كدوى النحل من قراءة القرآن ؛ و اذا فيهم من اصحاب النقبات و اصحاب البرانس ؛ فلما رأيتهم دخلني من ذلك شدة ؛ فتنجيت فر كرت رمحي و نزلت عن فرسي و نزعت برنسي فنشرت عليه درعي و اخذت بمقود فرسي فقممت اصلي الى رمحي و انا اقول : اللهم ان كان قتال هؤلاء القوم لك طاعة فاذن لي فيه و ان كان معصية فارني براءك ؛ فبينما انا كذلك اذ اقبل علي بن ابي طالب ؛ فلما دنامني قال : تعوذ بالله يا جندب من شر السخط ؛ فجئت اسعى اليه ، و نزل فقام يصلي ؛ و اذا برجل اقبل فقال : يا امير المؤمنين لك حاجة في القوم ؟ قال : و ماذا ؟ قال : قطعوا النهر فذهبوا ؛ قال : ما قطعوه ؛ قال : سبحان الله ؛ ثم جاء آخر فقال : قد قطعوا

النهر فذهبوا ؛ قال : ما قطعوه ، قال : سبحان الله ، ثم جاء آخر فقال : قد قطعوا النهر فذهبوا ؛ قال علي : ما قطعوه ، ثم جاء آخر فقال : قد قطعوا النهر فذهبوا ، قال علي : ما قطعوه ولا يقطعونه وليقتلن دونه ، عهد من الله ورسوله ؛ ثم ركب فقال لي : يا جنذب اني باعث اليهم رجلا يدعوهم الى كتاب ربهم وسنة نبيهم ، فلا يقبل عليهم بوجهه حتى يرشقوه بالنبل ، يا جنذب انه لا يقتل مائة ولا ينجو منهم عشرة ؛ ثم قال : من يأخذ هذا المصحف فيمشي به الى هؤلاء القوم فيدعوهم الى كتاب الله وسنة نبيه وهو مقتول وله الجنة ؛ فاجابه شاب من بني عامر بن صعصعة ، فخرج الشاب بالمصحف الى القوم ؛ فلما دنا منهم نشبوه ؛ فقال علي : دونكم القوم ؛ قال جنذب : فقتلت بكفى هذه ثمانية قبل ان اصلى الظهر ؛ وماقتل مائة عشرة ؛ و ما نجا منهم عشرة كما قال علي ، والحمد لله .

اقول : قتل من اصحاب علي عليه السلام تسعة ؛ و بقي من الخوارج تسعة تفرقوا في البلاد و كان فرق الخوارج بعد ذلك منهم .

**قول الشارح : سلعة النخ - السلعة هي كالغدة بين اللحم والجلد اذا ضغطت مارت مورا و تكون بقدر حمصة الى بطيخة ، و الثديية تصغير الثدي و كذا الخويصرة تصغير الخاصرة**

و في الجزء الحادي والاربعين من البحار ص ٢٨٣ عن الارشاد : قال امير المؤمنين عليه السلام و هو متوجه الى قتل الخوارج : لولا اني اخاف ان تتكلموا و تتركوا العمل لاخبرتكم بما قضاه الله على لسان نبيه عليه وآله السلام فيمن قاتل هؤلاء القوم مستبصرا بضاللتهم ، و ان فيهم لرجلا يقال له ذوالثديية ؛ له ثدي كثدي 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 كثدي المرأة ؛ عليها شعرات اذا جذبت انجذبت كتفه معها ، و اذا تركت رجعت كتفه الى موضعه ، فلما وجده كبر و قال : ان في هذا عبرة لمن استبصر

**قول الشارح : جنذب بن عبد الله - قال شرف الدين رضوان الله عليه في ذيل**

كتابه «النص والاجتهاد» ص ٥٥ : هو جندب بن زهير بن الحارث بن كثير بن سبع بن مالك الأزدي الغامدي ، كان من اصحاب امير المؤمنين و خاصة اوليائه ، و قد ذكره ابن حجر العسقلاني في القسم الاول من اصابته على ان في صحبته لرسول الله صلى الله عليه و آله خلافا ، لكنه لا كلام في كونه من كبار التابعين و رؤسائهم و زهادهم ، شهد مع امير المؤمنين حر و به ايام الجمل و صفين و النهروان و كان في الصفين على الرجالة ، و عن ابن دريد في اماليه بسنده الى ابي عبيدة عن يونس قال : كان عبد الله بن الزبير اصطفنا يوم الجمل فخرج الينا صالح فقال : يامعشر فتيان قريش احذر كم رجلين جندب بن زهير و الا شتر فانكم لا تقومون لسيوفهما ، قلت : جندب بن زهير هذا غير جندب الذي قتل الساحر بين يدي الوليد بن عقبة فان قاتل الساحر جندب بن كعب العبدى قتل بصفين مع علي عليه السلام ، نص علي ذلك الزبير بن بكار في كتابه الموفقيات ، و هو المنقول عن ابن الكلبي وغيره .

**قول الشارح :** و اخبرهم عليه السلام الخ - راجع في هذه المغيبات التي اخبر عليه السلام بها و غيرها الجزء الحادي و الاربعين من البحار .

**قول الشارح :** الحجاج - هو الحجاج بن يوسف بن الحكم بن ابي عقيل بن مسعود ابن عامر بن معتب بن ملك بن كعب بن الاخلاف الثقفي عليه لعائن الله عز و جل ، قال امير المؤمنين عليه السلام في الخطبة ١١٢ من النهج مخاطبا اهل الكوفة موميا اليه : اما والله ليسلطن عليكم غلام ثقيف الذيال الميال يا كل خضرتكم و يذيب شحمتكم ، ايه ابا و ذحة ، قال الشريف رضوان الله عليه : اقول : الودحة الخنفساء ، و هذا القول يومى به الى الحجاج ، وله مع الودحة حديث ليس هذا موضوع ذكره .

و الحجاج هذا هو الشقي السفاك الناصب لاهل البيت عليهم السلام و اوليائهم ، قتل من قتل منهم ، و منهم قنبر و كميل رضوان الله عليهما ، مات الحجاج سنة خمس و تسعين بواسط العراق و هو ابن اربع و خمسين ، و كان تأمره على الناس عشرين سنة ، عليه لعائن الله تعالى .

**قول الشارح :** جويرية بن مسهر - العبدى ، عربي كوفي من ربيعة ، كان

من خواص امير المؤمنين عليه السلام واصحاب سره ، فعل به ذلك زياد بن ابيه لعنه الله بالكوفة .

**قول الشارح : ميثم التمار - ميثم بن يحيى التمار سلام الله عليه ، عدّه المفيد في الاختصاص من اصفياء اصحاب امير المؤمنين عليه السلام ، كان عبدالامراة من بني اسدفاشتره امير المؤمنين عليه السلام فاعتقه واطلعه على علم كثير واسرار خفية وقال له ذات يوم : انك تؤخذ بعدى وتصلب وتطعن بحربة ، فاذا كان اليوم الثالث ابتر منخراك و فمك دما فتخضب لحينك فاننظر ذلك الخضب ، فتصلب على باب دار عمرو بن حريث عاشر عشرة وانت اقصرهم خشبة واقربهم من المطهرة ، وامض حتى اريك النخلة التي تصلب على جذعها فاراه اياها ، وكان ميثم ياتي فيصلى عندها ويقول بوركت من نخلة لك خلقت وبي غذيت ولم يزل يتعادها ، فعل ذلك بدين الله بن زياد لعنه الله قبل قدوم حسين بن علي عليهما السلام العراق بعشرة ايام في العشر الاخر من ذي الحجة .**

**قول الشارح : عمرو بن حريث - هو المنافق الملعون الذي آذى امير المؤمنين عليه السلام بنفاقه و سعى عند ابن زياد لعنه الله في قتل ميثم التمار رضوان الله عليه و عبر عنه بالكذاب مولى الكذاب ، وانه احد من بايع الضب .**

**قول الشارح : قنبر - علي وزان جعفر ، وعلي وزان قنبر سمي به بعض الرجال ، وعلي وزان جنذب سمي به جد سيبويه النحوي ، عد المفيد رحمه الله في الاختصاص قنبرا سلام الله عليه من خواص امير المؤمنين عليه السلام .**

وفي ارشاد المفيد ونقل عن العلامة المجلسي رضوان الله عليهما في الجزء الثاني والاربعين من البحار ص ١٢١ عند ذكر بعض اصحاب امير المؤمنين عليه السلام و احوالهم : ومن ذلك ما رواه عامة اصحاب السيرة من طرق مختلفة ان الحجاج بن يوسف الثقفي قال ذات يوم : احب ان اصيب رجلا من اصحاب ابي تراب فاتقرب الى الله بدمه ، فقيل له : ما نعلم احدا كان اطول صحبة لابي تراب من قنبر مولاه ، فبعث في

طلبه فأتى به ، فقال له : انت قنبر ؟ قال : نعم ، قال : ابوهمدان ؟ قال : نعم ، قال : مولى علي بن ابي طالب ؟ قال : الله مولاي و امير المؤمنين علي ولي نعمتي ، قال : ابرء من دينه ، قال فاذا برئت من دينه تدلني على دين غيره افضل منه ؟ قال : اني قاتلك فاختراي قتلة احب اليك ، قال : قد صيرت ذلك اليك ، قال : ولم ؟ قال : لانك لا تقتلني قتلة الاقتلنك مثلها ، وقد اخبرني امير المؤمنين عليه السلام ان ميتي تكون ذبحا ظلما بغير حق ، قال : فامر به فذبح .

وروى ان الحجاج بن يوسف لعنه الله سأل قنبرا رضى الله عنه : مولى من انت ؟ فقال : انا مولى من ضرب بسيفين وطعن برمحين ، وصلى القبلتين ، وبايع البيعتين وهاجر الهجرتين ، ولم يكفر بالله طرفة عين ، انا مولى صالح المؤمنين ، و وارث النبيين ، وخير الوصيين ، واكبر المسلمين ، ويعسوب المؤمنين ، و نور المجاهدين ورئيس البكائين ، وزين العابدين ، و سراج الماضين ، وضوء القائمين ، و افضل القانتين ، و لسان رسول رب العالمين ، و اول المؤمنين من آل يس ، المؤيد بجبرئيل الامين ، و المنصور بميكائيل المتين ؛ والمحمود عند اهل السماء اجمعين ، سيد المسلمين و السابقين ، وقاتل الناكثين و المارقين و القاسطين ، و المحامي عن حرم المسلمين ، و مجاهد اعدائه الناصبين ، و مظفي نار الموقدين ، و افخر من مشى من قريش اجمعين ، و اول من اجاب و استجاب امير المؤمنين ، و وصي نبيه في العالمين ، و امينه على المخلوقين ، و خليفة من بعث اليهم اجمعين ، سيد المسلمين و السابقين ، و مبيد المشركين ، و سهم من مرأى الله على المنافقين ، و لسان كلمة العابدين ، ناصر دين الله ، و ولي الله ، و لسان كلمة الله ، و ناصره في ارضه ، و عيبة علمه ، و كهف دينه ، امام الابرار ، من رضى عنه العلي الجبار ، سمح سخى ، حبي بهلول سنحنحى ، زكى مطهر ابطحى ، جرى همام صابر صوام ، مهدي مقدم قاطع الاصاب ، مفرق الاحزاب ، عالي الرقاب ، اربطهم عنانا ، و اثبتهم جنانا . و اشد هم شكيمة ، بازل باسل ، صنهيد ، هزبر ، ضرغام ، حازم ، عزام ، حصيف ، خطيب ، محجاج ، كريم الاصل ، شريف الفصل ، فاضل القبيلة ، نقي العشيرة ، زكى الركانة . مؤدى الامانة

من بنى هاشم ، وابن عم النبي صلى الله عليه وسلم ، الامام المهدي الرشاد ، بجانب الفساد الاشعث الحاتم ، البطل الجماجم ، والليث المزاحم ، بدرى ، مكى ، حنقى ، روحانى ، شعشعانى ، من الجبال شواهقها ، و من ذى الهضاب رؤوسها ، و من العرب سيدها ، و من الوغى ليثها ، البطل الهمام ، والليث المقدم ، والبدر التمام ، محك المؤمنين ، و وارث المشعرين ، و ابوالسبطين الحسن والحسين ، والله امير المؤمنين حقا حقا على بن ابى طالب عليه من الله الصلوات الزكية والبركات السنينة .

رواه الكشى رحمه الله فى رجاله عن ابراهيم بن الحسين الحسينى العقيقى رفعه ، و نقل عنه المجلسى رحمه الله فى الجزء الثانى و الاربعين من البحار ص ١٣٣ ، و صاحب قاموس الرجال عنه ايضا ، و رواه المفيد رحمه الله فى الاختصاص ص ٧٣ بقوله : و فى رواية العامة سئل قنبر مولى من انت ؟ فقال : انا مولى من ضرب بسيفين الخ .

نسب الى قنبر هذا رضوان الله عليه عدة من المحدثين .

قول الشارح : خالد بن عرفطة - راجع فى القصة الاختصاص المطبوع ص ٢٨٠ و الجزء الحادى و الاربعين من البحار ص ٢٨٨ ، و الثالث من قاموس الرجال ص ٤٨٣ .  
قول الشارح : حبيب بن حماد - بالحاء و الدال المهملتين ، و فى اكثر الكتب بالجيم و الزاى المعجمتين .

قول الشارح : سلونى قبل الخ - هذا الخطاب قد وقع منه عليه السلام مكررا ، رواه الفريقان بذيول مختلفة ، راجع فى ذلك سادس الغدير ط ٢ ص ١٩٣-١٩٦ ، و سفينة البحار فى مادة سأل ترشدك الى مواضع البحار التى ذكر هذا فيها ، و من المواضع الجزء العاشر من المطبوع جديدا ص ١١٧ ، و ذكر هذا الاستئصال فى النهج الخطبة ٨٩ و الخطبة ١٨٤ .

قول الشارح : فقام اليه رجل - المشهور ان الرجل سعد بن ابى وقاص و سخله الملعون عمر بن سعد ، و قال العلامة المجلسى فى الجزء الحادى و الاربعين من البحار ص ٣٢٨ بعد ذكر الخبر عن اعلام الورى : روى نحو ذلك ابن ابى الحديد من كتاب الغارات لابن هلال الثقفى عن زكريا بن يحيى العطار عن فضيل عن محمد بن على ، و



قال في آخره : و هوسان بن انس النخعي .

قول المصنف : واستجابة دعائه - راجع في ذلك الجزء الحادي والاربعين

من البحار ص ١٩١ .

قول الشارح : بسر بن ارطاة - وقيل : بسر بن ابي ارطاة كما في الخطبة

٢٤ من النهج ، و راجع في تفاصيل خبائث الرجل شروح النهج و مواضع من البحار مستطرقا اليها بالسفينة مادة بسر .

قول الشارح : و اتهم العيران - اى اتهمه امير المؤمنين عليه السلام صادقا

مصيبا ، و هكذا اسم الرجل فيما عندى من النسخ ، ولكن في الجزء الحادي والاربعين من البحار ص ١٩٨ فيما روى عن الخرائج والارشاد «الغيران» بالعين المعجمة في اوله والراء المهملة في آخره مكان النون ، و في بعض كتب الرجال «العيزار» بالزاي قبل الالف والعين والراء المهملتين في اوله و آخره .

قول الشارح : واستشهد جماعة الخ - راجع في ذلك اول الغدير ط ٢ ص ١٩١ -

١٩٥ ، والحادي والاربعين من البحار الباب ١١٠ .

قول الشارح : زيد بن ارقم - هو زيد بن ارقم بن زيد بن قيس بن النعمان بن مالك

الخرزجي ، وهو الذى اخبر النبى " صلى الله عليه وآله بتفاق عبدالله بن ابي " فكذبه عبدالله فنزلت سورة المنافقين مصدقة لما قاله فيه ، وهو الذى قال لابن زياد لعنه الله حين يضرب بالقضيب رأس الحسين عليه السلام : اعل بهذا القضيب عن هاتين الشفتين فوالذى لا اله غيره لقد رأيت شفتى رسول الله صلى الله عليه وآله على هاتين الشفتين يقبلهما ثم اخذ يبكي ، فقال ابن زياد : ابكى الله عينيك فوالله لولانك شيخ قد خرفت و ذهب عقلك اضر بت عنقك ، وفي بعض الاخبار انه ندم على كتمان حديث الغدير وكان يستغفر الله و يحدث به بعد كف بصره .

قول المصنف : و ظهور المعجزات عنه - راجع في ذلك الحادي والاربعين

والثاني والاربعين من البحار و بعض اجزاء الغدير و غيرها من كتب الفريقين .

قول الشارح : و قد تقدم الخ - في المسألة الخامسة و قد تقدم في

المسألة الخامسة من المقصد الرابع جواز الاعجاز على غير الانبياء لاسيما اوصيائهم عليهم السلام .

**قول المصنف :** و اختصاصه بالقرابة - اشارة الى الآيات المذكور فيها ذوالقربى ، فقد ورد من طرق الفريقين تفسيره به و باهل بيته ، راجع ثانى الغدير ط ٢ ص ٣٠٦-٣١١ و ثالثه ص ١٧١-١٧٤ .

اقول : بل هو فوق القرابة و انه نفس رسول الله صلى الله عليه وآله لقوله تعالى : و انفسنا كمامر ، و قوله صلى الله عليه وآله : على منى و انا منه فى روايات كثيرة مروية من الفريقين ، راجع الثامن والثلاثين من البحار .

**قول المصنف :** و الاخوة - راجع فى ذلك مواضع من ثالث الغدير ، و الثامن و الثلاثين من البحار .

**قول المصنف :** و وجوب المحبة - راجع فى ذلك ما ذكرنا ذيل قوله : و اختصاصه بالقرابة و سابع البحار و ثامنه طبع الكمباني .

**قول المصنف :** و النصره - يدل على ذلك آيات ، منها ما ذكره الشارح ، و منها قوله تعالى : هو الذى ايدك بنصره و بالمؤمنين ، و منها قوله تعالى : يا ايها النبى حسبك الله و من اتبعك من المؤمنين ، راجع فى ذلك ثانى الغدير ط ٢ ص ٤٩-٥١ ، و السادس و الثلاثين من البحار ص ٥١-٥٥ و ص ٢٧-٣٢ .

**قول الشارح :** بلفظة هو - لانه ضمير الفصل ، يدل على الحصر و الاختصاص لانه يؤتى للدلالة على ان المسند كل هويته فى المسند اليه لافى غيره ، و كتب المعانى تفصل ذلك بسطا فراجعها .

**قول المصنف :** و مساواة الانبياء - اقول : بل هو عليه السلام افضل منهم عليهم السلام لانه نفس النبى صلى الله عليه وآله و صنوه و مثله وهو افضل منهم بلاخلاف ، راجع فى ذلك كله التاسع و الثلاثين من البحار ص ٣٥-٨٩ ، و الجزء الاربعين منه ص ٢٠٨-٢١٢ ، ثم ان كثيرا من احاديث فضائله عليه السلام يدل على ذلك .

**قول الشارح :** البيهقى - قال ابن الاثير فى الباب : البيهقى بفتح الباء الموحدة

وسكون الياء آخر الحروف و بعدها الهاء وفي آخره القاف ، هذه النسبة الى بيهق وهي قري مجتمعة بنواحي نيسابور على عشرين فرسخا منها ، وكانت قصبها خسر وجرده فصارت سبدووار ، والمشهور بالنسبة اليها الامام ابوبكر احمد بن الحسين بن علي بن موسى بن عبدالله البيهقي الحافظ الفقيه الشافعي ، كان عالما بالحديث والفقہ و له كتب مصنفة تدل على كثرة فضله ، و استاذه في الحديث الحاكم ابو عبد الله و في الفقه ابو الفتح ناصر بن محمد العمري المروزي ، سمع الكثير ، و من مشهور مصنفاة السنن الكبير والسنن الصغير والسنن والاثار ودلائل النبوة وشعب الايمان وغيرها ، وكان مولده في شعبان سنة اربع و ثمانين و ثلاثمائة ، و وفاته سنة ثمان و خمسين و اربعمائة ، و غيره من العلماء ينسب اليها .

قول المصنف : وخبر طائر والمنزلة - راجع في ذلك ثالث الغدير ط ٢ ص ١٩٩ و ٢١٩ ، والجزء السابع والثلاثين من البحار ص ٢٥٤-٢٨٩ ، والثامن والثلاثين منه ص ٣٤٨-٣٦٠ .

قول المصنف: والغدير - راجع كتاب الغدير والسابع و الثلاثين من البحار ص ١٠٨-٢٥٣ .

و ذكر المصنف " بعض هذه الامور 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 ابي وقاص - اسم ابي وقاص مالك بن اهيبة بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب ، و يقال لسعد : الزهري ، و هو احد الستة في الشورى ، و لاه عمر بن الخطاب الكوفة و عزله بعد شكوى اهلها منه و شطرا مواله ، و ولاها عمار بن ياسر رضي الله عنه بعده ، راجع سادس الغدير ط ٢ ص ٢٧١ ، و هو ممن قعد عن بيعة امير المؤمنين عليه السلام فاعرض عليه السلام عنهم فقال : لو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون ، و في كتاب سليم بن قيس : ان سعدا اماما مذنبين ، مات سعد في سنة توفي فيها الحسن بن علي عليهما السلام و في مقاتل ابي الفرج :

اراد معاوية البيعة لابنه يزيد فلم يكن شيئا ثقل عليه من امر الحسن بن علي عليهما السلام  
و سعد بن ابي وقاص فدس اليهما سمًا فماتا منه .

**قول الشارح : ابورافع** - مولى رسول الله صلى الله عليه وآله ، هو الذي عمل  
لرسول الله صلى الله عليه وآله منبره من اهل الغابة ، وكانت سلمى مولاة رسول الله صلى الله  
عليه وآله عند ابي رافع فولدت له عبدة الله بن ابي رافع كاتب امير المؤمنين عليه السلام ،  
كان ابورافع غلاما للعباس فوهبه لرسول الله صلى الله عليه وآله فلما بشره باظهار العباس  
اسلامه اعتقه ، مات ابورافع بعد خلافة عثمان .

قال التستري في قاموس الرجال في المسمين بابراهيم : حيث انه مشهور بكنيته  
ابي رافع لم يعلم اسمه على التحقيق ، و اختلفوا فيه على اقوال : ابراهيم و سنان و  
عبد الرحمان و ثابت و هرمز و اسلم و هو المشهور و هو الصواب ، انتهى ، ثم نقل  
اختلاف الاقوال في زمان وفاته ، فراجع .

**قول الشارح : ابن عباس** - عبد الله بن العباس بن عبد المطلب ، امة لبانة بنت  
الحارث بن الحزن اخت ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وآله ، قال العلامة : كان محبا  
لعلى عليه السلام و تلميذه ، حاله في الجلالة والاخلاص لامير المؤمنين عليه السلام  
اشهر من ان يخفى ، وقد ذكر الكشي احاديث تنتمن قد حافيه 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 حبر الامة و عالما بالتفسير  
آخذًا اياه من امير المؤمنين عليه السلام ، كف بصره في اواخر عمره ، و توفي 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 ،  
و كان الحسين بن علي الكرابيسي يتكلم معه و يناظره ، و بلغني انه مات في  
سنة ٢٤٠ .

و قال ابن الاثير في اللباب : واما الاسكافية فهم طائفة من المعتزلة ، وهم اصحاب

ابى جعفر الاسكافي الذي يزعم ان الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء ، و انما يقدر على ظلم المجانين تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا .

اقول : الاسكافي هذا غير ابى على محمد بن احمد بن الجنيد الاسكافي و غير ابى على محمد بن همام بن سهيل الاسكافي فانهما من اكابر علماء الشيعة الامامية ، و غيرهم من العلماء من عرف بالاسكافي ايضا .

قول الشارح : و قد بينا الخ - في المسألة الخامسة .

قول الشارح : اعترض بعضهم الخ - ذكر هذا الاعتراض الرازي في الاربعين بقوله : فانه روى الخ ، و نقله صاحب الغدير في الجزء الاول ص ٣٨٣ عن نهاية ابن الاثير ٤ ص ٢٤٦ و سيرة الحلبي ٣ ص ٣٠٤ و بعض آخر بالعز والى القيل ، و ذكر هؤلاء اسامة بن زيد مكان زيد بن حارثة : و نقل صاحب الغدير بعد ذلك عن مسند احمد بن حنبل ٥ ص ٣٤٧ ، و آخرين عن بريدة ، قال : غزوت مع على اليمن فرايت منه جفوة ، فلما قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكرت عليا فتنقصته فرايت وجه رسول الله يتغير ، فقال : يا بريدة الست اولى بالمؤمنين من انفسهم ؟ قلت : بلى يا رسول الله ، قال : من كنت مولاه فعلى مولاه ، و نقل المجلسي رحمه الله هذا في الجزء السابع والثلاثين من البحار ص ٢٢٠ و ٢٣٤ من طرق الخاصة والعامة بصورة مفصلة عن بريدة و عمران بن حصين ، فراجع .

ثم قال صاحب الغدير ادام الله عزه : فكان راوى هذه القصة كراوى سا بتمتها اراد تصغيرا من صورة الامر فصبها في قالب قضية شخصية ، و نحن لا يهمنا ثبوت ذلك بعد ما اثبتنا حديث الغدير بطرق المرية على التواتر ، فان غاية ما هنالك تكريره صلى الله عليه وآله اللفظ بصورة نوعية تارة و في صورة شخصية اخرى ، لفهم بريدة ان ما حسبه جفوة من امير المؤمنين لا يسوغ له الوقعة فيه على ما هوشان الحكام المفوض اليهم امر الرعية ، فاذا جاء الحاكم بحكم فيه الصالح العام ولم يرق ذلك لفر من السوق ليس له ان يتنقصه ، فان الصالح العام لا يدحضه النظر الفردى ، و مرتبة الولاية حاكمة على المبتغيات الشخصية ، فاراد صلى الله عليه وآله ان يلزم بريدة حدة فلا يتعدى طوره

بما ثبته لامير المؤمنين من الولاية العامة نظير ما ثبت له صلى الله عليه وآله بقوله : الست اولى بالمؤمنين من انفسهم .

**قول الشارح : المراد به الولاء - اى ولاء العتق ، فان زيدا اصيب بالسبى فى الجاهلية فاعتقه رسول الله صلى الله عليه وآله وتبناه بعد ان صار اليه .**

**قول الشارح : زيد بن حارثة - هو ابواسامة زيد بن حارثة بن شراحيل بن عبد العزيز بن امرء القيس بن عامر بن النعمان بن عامر بن عبد ود بن عوف بن عذرة بن زيد اللات بن رفيدة بن ثور بن كلب بن وبرة الكلبى ، كان حبا رسول الله صلى الله عليه وآله ، قتل سنة ثمان فى غزوة موتة التى قتل فيها جعفر بن ابي طالب ، فلما جاء نعيهما بكى رسول الله صلى الله عليه وآله وقال : اخواى و مونسائى و محدثائى ، و هو الذى نزل فيه قوله تعالى : فلما قضى زيد منها وطرا زوجنا بها الخ .**

**قول الشارح : وهو انه لا اختصاص الخ - اى ليس ولاء زيد مختصا بعلى ابن ابي طالب عليه السلام ولا ولاؤه له كان مجهولا لاحد لان من متعارف العرب ان من كان مولى لاحد يعد مولى ذوى قرباه ، فلافائدة لاثبات ذلك لاحد من اقاربه ولافضيلة فيه مع انه صلى الله عليه وآله بصدد بيان فضيلة ومقام له يردع بذلك زيدا او بريدة عن تنقيصه فيه عليه السلام .**

قال الصدوق رحمه الله فى معانى الاخبار ص ٧١ عند ذكر معنى «من كنت مولاه فعلى مولاه» مجيبا لهذا الاعتراض : و بازاء ما يروونه من خبر زيد بن حارثة اخبار قد جاءت على السننهم شهدت بان زيدا اصيب فى غزوة موتة مع جعفر بن ابي طالب عليه السلام و ذلك قبل يوم غدير خم بمدة طويلة لان يوم الغدير كان بعد حجة الوداع ولم يبق النبى صلى الله عليه وآله بعده الا اقل من ثلاثة اشهر ، فاذا كان بازاء خبركم فى زيد ما قدر ويتموه فى نقضه لم يكن ذلك لكم حجة على الخبر المجمع عليه ، ولو ان زيدا كان حاضرا قول النبى صلى الله عليه وآله يوم الغدير لم يكن حضوره بحجة لكم ايضا لان جميع العرب عالمون بان مولى النبى صلى الله عليه وآله مولى اهل بيته وبنى عمه ، و مشهور ذلك فى لغتهم و تعارفهم ، فلم يكن لقول النبى صلى الله عليه وآله للناس :

اعرفوا ما قد عرفتموه و شهر بينكم لانه لوجاز ذلك لجاز ان يقول قائل : ابن اخي اب النبي ليس بابن عمه ، فيقوم النبي فيقول : فمن كان ابن اخي ابى فهو ابن عمي ، و ذلك فاسد لانه عيب و ما يفعله الا اللاعب السفيه ، و ذلك منقى عن النبي صلى الله عليه وآله ، و نقله المجلسي رحمه الله في السابع والثلاثين من البحار ص ٢٢٨ عنه ، و قد سبق المامون العباسي 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 البحار .

**قول الشارح :** ان مقدمة الحديث الخ - راجع فيها و في غيرها من القرائن المعينة للمطوب اول الغدير ط ٢ ص ٣٧٠-٣٨٣ ، والسابع والثلاثين من البحار ص ٢٣٥-٢٥٣ .

**قول الشارح :** منكم بانفسكم - هكذا في النسخ ، والمطابق للاية و ماورد في الاحاديث بكم من انفسكم .

**قول الشارح :** و منها - اى من مواضع كثيرة .

**قول الشارح :** في ذى الثدية - مر تفصيل قصته في اخباره بالغيب .

ثم ان اردت الوقوف على فضائله عليه السلام فراجع في ذلك الغدير والبحار و احقاق الحق المطبوع حديثا و غيرها ترشدك الى ما الفه الفريقان في فضائله عليه السلام .

**قول الشارح :** عن مسيرها - اى مسيرها الى البصرة تايدا لطاحة و الزبير على امير المؤمنين عليه السلام .

**قول الشارح :** ابى سعيد الخدرى - هو سعد بن مالك بن سنان بن عبيد بن نعلبة بن عبيد بن خدره الابجر ، و هو من خزرج ، مقبول عند الفريقين ، مات على منهاج امير المؤمنين عليه السلام ولم يغير ولم يبدل ، مات بعد وقعة الطف بالمدينة .

**قول المصنف :** ولانتفاء سبق كفره - هذا مما شاة مع الخصم ، و الا فهو

عليه السلام اصل الدين والايمان والاسلام والسنة والسلام والسبيل والصراط والميزان والنور والهدى والتقى والفضل والرحمة والنعمة كما وردت بذلك احاديث كثيرة ، راجع الخامس والثلاثين من البحار .

**قول الشارح :** اكثر من نفهم بغيره - غيره من الامراء والرؤساء لم يكن منهم في الاسلام والمسلمين الا الضرو والشر ، و انما احق المسلم بن من المقاسد والفساد والانحطاط والشرور انما احقهم من اساس اسد الاولون و صدوا به الناس عن باب الولاية الذي فتحه الرسول صلى الله عليه وآله لهداية الامة .

**قول الشارح :** ختمنا رسول الله - زوج رسول الله صلى الله عليه وآله ابنتيه زينب « ام كلثوم » و رقية احديهما من عتبة بن ابي لهب والاخرى من ابي العاص بن الربيع قبل البعثة ، فلما بعث فرق بينهما وبين ابنتيه ، فمات عتبة على الكفر واسلم ابو العاص فردها اليه ، ثم زوجها بعد موت ابي العاص من عثمان بن عفان ثابتهما بعد موت الاولى ، فظلمهما عثمان وقتلها بالاذى والعذاب ، و لعنه رسول الله صلى الله عليه وآله لذلك ، و بات عثمان منلحفا بجاريته ليلة وفات ام كلثوم فمعه رسول الله صلى الله عليه وآله وآله بطريق التعريض من تشييع جنازتها و حضور دفنها ، راجع في ذلك ثامن الغدير ط ٢ ص ٢٣١ ، والثاني والعشرين من البحار باب عدد اولاد النبي صلى الله عليه وآله و باب مطاعن عثمان من البحار .

**قول الشارح :** والنفس الزكية - هو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب صلوات الله على النبي وآله وذريته ، هو و اخوه ابراهيم خرجا ايام الدوانيقي فقتلا ، راجع في تفاصيل ما جرى عليهم البحار باب احوال اولاد الحسن بن علي عليهما السلام .

**قول الشارح :** ابو يزيد البسطامي - هو طيفور بن عيسى بن آدم بن عيسى الصوفي الزاهد المشهور ، و في كونه سقاء لدار الصادق عليه السلام اشكال من جهة عدم توافق زمانه زمانه عليه السلام ، راجع في ذلك الكنى واللقاب .

**قول الشارح :** ومعرف الكرخي - هو ابو محفوظ معروف بن فيروز الصوفي



المعروف الذي اعتقده الصوفية عظيماً . كان نصرانياً فاسلم على يد الرضا عليه السلام ، ثم اسلم ابواه بسببه ، توفي سنة ٢٠٤ ببغداد ، قبره بها مشهور يزار .

**قول الشارح :** فان مالكاً - هو مالك بن انس ابن ابي عامر الاصبجى المدني احد الائمة الاربعة السنية صاحب كتاب الموطأ احد الصحاح الستة ، توفي سنة ١٧٩ بالمدينة و دفن بالبقيع ، والمعجب انه كان خاضعاً مادحاً للصادق عليه السلام و ناقماً على امير المؤمنين عليه السلام ، و روى انه كان في اوائل عمره مغنياً يغنى في الاعراس والمجالس فمنعته امه عن ذلك وقالت له : ان المغنى اذا كان قبيح الوجه لم يلتفت الي غائه ، فدع الغناء و اطلب الفقه فانه لا يضر معه قبح الوجه ففعل ، رواه صاحب الاغانى كما في قاموس الرجال عن الحسين بن دحمان الاشقر ، فراجع .

**قول الشارح :** ابي حنيفة - النعمان بن ثابت بن زوطى بن ماه مولى تيم الله بن ثعلبة الكوفي احد الائمة الاربعة لاهل السنة ، كان جده زوطى من اهل كابل ، توفي سنة ١٥٠ ، وقبره ببغداد مزار امر بديده ، راجع في شرح احواله خامس الغدير ط ٢ ص ٢٧٧-٢٨٨ .

### المسألة الثامنة

#### ( في امامة باقى الائمة عليهم السلام )

**قول الشارح :** و قد نقل المغالغون الخ - نقلهم وان لم يصل الى حد التواتر يفيد العلم بالصحة ادلا يعقل اختلاق المخالف ما يكون حجة عليه مع ان نقلهم ايضا متواتر من طرقهم .

**قول الشارح :** عن مسروق - هو ابو عايشة مسروق بن الاجدع بن مالك الهمداني الكوفي ، قيل : انه سرق وهو صغير ثم وجد فسمى مسروقاً ، وفي جامع الاصول : انه اسلم قبل وفاة النبي صلى الله عليه وآله ، وكان احد الاعلام والفقهاء ، وهو ابن اخت

عمرو بن معديكرب، وكانت عايشة بنت ابي بكر تبنته، وشهد مع علي عليه السلام حرب الخوارج، روى عنه الشعبي و ابراهيم النخعي و ابو وائل، مات بالكوفة سنة ٦٤، و قيل: ٦٢.

اقول: لا ريب انه من رجال العامة وان شهد مع امير المؤمنين عليه السلام حرب الخوارج، روى عن النبي صلى الله عليه وآله وعن عايشة و خباب بن الارت، و روى عنه ايضا ابو الضحى و سفيان و مسلم و عامر.

قول الشارح: قد بينا ان الامام الخ - في المسألة الثانية.

قول الشارح: وقد بينا استحالة - 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 البيئات والهدى يكون مع الكفار في النار، والمستضعفون منهم الذين عندهم مودة في القربى يرجى لهم النجاة برحمة الله تعالى وفضله، و كذا من خالف 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 مصدرا و اسم زمان و مكان ، والعود في اللغة رجوع الشيء الى ما كان اولا بعد مفارقتها عنه كقوله تعالى : لعاد واما نهوا عنه ، و يأتي ايضا بمعنى صيرورة الشيء الى مكان او حالة او غيرها لم يكن فيه كقول العرب : عاد من فلان مكروه اى صار منه الى " ، وفي الاصطلاح مأخوذ من المعنى الاول لتعلق النفس بالبدن بعد مفارقتها عنه ، و يمكن ان يكون مأخوذا من الثانى لان الانسان يصير الى الدار الآخرة ، و هذا المعنى يستقيم على القول بالمعاد الروحانى والجسمانى والمعادين معاً على ما يأتي تفصيله انشاء الله تعالى ، و اما المعنى الاول فلا ينطبق على القول بالروحانى فقط وعلى كل فالاقرب انه المصدر فى استعمال الباحثين و ان احتمل اسم مكان .

**قول المصنف : والوعد والوعيد -** هما مصدران فى اصل اللغة بمعنى واحد ، هو ان يقول احد لآخر انى سأفعل لك كذا سواء كان جزاء ام لا ، و لكن فى العرف اختص الاول بفعل الخير والثانى بفعل الشر " كالموعد والايعاد .  
قال الشاعر :

و انى اذا او عدته او وعدته      لمخاف ايعادى و منجز موعدى  
و فى الاصطلاح اخباره تعالى بان الثواب فى الآخرة للمطيعين و ان العذاب فيها للمعاصين كقوله تعالى : و من يعص الله و رسوله فان له نار جهنم الخ ، و قوله تعالى :  
و من يطع الله و رسوله يدخله جنات الخ .

**قول المصنف : و ما يتصل بذلك -** من امكان خلق عالم آخر ، و فناء العالم ، و وجوب البعث ، و ما يستحق به الثواب والعقاب ، و وجوب دوامهما ، و بطلان التحابط ، و انقطاع العذاب عن المؤمن المرتكب للكبيرة ، و وقوع عفو الله تعالى ، و الشفاعة ، و مباحث التوبة ، و عذاب القبر ، و الميزان ، و الصراط ، و الحساب ، و تطاير الكتب و تفسير الايمان والكفر ، و وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

## المسألة الاولى

## ( في امكان خلق عالم آخر )

قول الشارح : واعلم ان ايجاب الخ - ان مرادهم بالعالم مجموع الافلاك التسعة 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 يفتى ان يكون وراء الفلك التاسع محيطات كثيرة الى ما شاء الله تعالى كما اعترف به بعضهم وان كان الطريق الى العلم بها الان لنا مسدوداً الامجملات تستفاد من بعض الاحاديث ، كما لم يجزموا بان العقول الكلية عشرة لا اكثر ، بل جزموا بانها ليست باقل من هذا العدد كما صرح به في النمط 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 الخلائق و حشرهم ومحاسبتهم و غيرها من الامور التي نطقت بها آيات الكتاب والسنة الاخبار ثم دخولهم في الجنان الموصوفة او النيران الموصوفة ، ومعلوم ان ذلك لا يستدعي فلك الافلاك وفلك الثوابت والافلاك السبعة والكرات الاربع ، بل الايات والخبر تدل على ان هذا العالم يفنى و ينقلب يوم القيامة عما هو الان ، فلا حاجة الى وجود هذا العالم يوم القيامة و لا 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 الخلائق ، هل هو خارج عن هذا العالم ام في داخله لان الاجسام لا تنفك عن الاماكن ، والمنكرون يستشكلون على التقدير الاول بالمحذورات المذكورة في هذه المسألة و على التقدير الثاني بامور اخرى ، و سندكرها انشاء الله تعالى مع اجوبتها في المسألة الرابعة .

ثم ان العالم الامكاني اى ماسوى الله تعالى هو ذلك المذكور بالترتيب والنضد الكذائى فى كتب القوم لا يخلو عن النظر .

**قول الشارح :** وخالف فيه الاوائل - مراده بالاوائل و كذا القدماء حيث ذكره فى هذا الكتاب العالسة ، واطلاق الاوائل عليهم باعتبار تقدمهم و تقدم آرائهم على اصحاب الراء من المسلمين وان تبعهم فى آرائهم كثير من المسلمين .

**قول الشارح :** اما العقل فنقول الخ - توضيح هذا الدليل ان هذا العالم موجود و كل موجود ممكن ليس بممتنع فهذا العالم ممكن ، و معلوم انه ممكن بالامكان الخاص المقابل للوجوب الذاتى والممتنع الذاتى لانه ليس بممتنع ذاتا لوجوده ولا واجب ذاتا لتركه ، و معنى الامكان الخاص هو تساوى الوجود والعدم للماهية ، و كل ماهية يراها العقل هكذا يحكم بالضرورة على افرادها بتساوى الوجود والعدم من دون فرق بينها فلما هية العالم افراد ممكنة وان كان الخصم يقول: ان الموجود منها الان واحد. و اعترض على هذا الدليل بانه انما يثبت الامكان الذاتى لغير هذا الفرد من ماهية العالم، وهذا غير منكر، لكن مطلوبكم فى هذا المبحث اثبات الامكان الوقوعى ، والخصم يقول : ان وقوع فرد آخر من ماهية العالم فى الخارج ممتنع للزوم المحال و ملزوم المحال محال وقوعا و ان كان ممكنا ذاتا ، و الجواب ان لزوم المحال ممنوع على ما يأتى عند قوله : والكريمة الخ ،

**قول الشارح :** و اما السمع - الدليل السمعى اجماع اصحاب الديانات الاربع تبعا لانبيائهم عليهم السلام والايات الناطقة بالدار الآخرة واليوم الآخر والجنة والنار والابخار النظرية للآيات .

**قول الشارح :** فقوله تعالى : اوليس الخ - وجه دلالتها على المطلوب ان الاية تدل على ان خلق مثلهم يتعلق به القدرة و كل ما يتعلق به القدرة يمكن وقوعه فخلق مثلهم يمكن وقوعه .

و اعترض عليه بان ضمير مثلهم يرجع الى المنكرين للبعث لا الى السماوات والارض كما فى قوله تعالى : اولم يروا ان الله الذى خلق السماوات والارض قادر على

ان يخلق مثلهم و جعل لهم اجلا لا ريب فيه فاي الظالمون الاكفورا ، فالمعنى ان الخالق لهذه السماوات والارض التي خلقها اكبر من خلق الناس قادر على ان يخلقهم تارة اخرى ، فالاية مسوقة للتنبيه على ان خلق الناس ثانيا بعد فنائهم سهل هين على من خلق السماوات والارض ، واقامة مثل مقام ما يضاف اليه من فنون البلاغة يؤتى به في الكلام لاغراض ، و قدانى به في الاية لافادة هون المقدور بجميع افراده على الفاعل كما يقال : مثل هذا العمل لا يثقل على و انا الذي فعلت كذا و كذا ، و القرينة الايات السابقة الناطقة بحكاية انكارهم للخلق الجديد ، فالاية 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 جسمانيا استلزم مكانا للحشر و مكانا لتنعم المطيعين و مكانا لتعذب العاصين ، و بالجملة فذلك اما في عالم آخر جسماني خارج عن هذا العالم و اما في هذا العالم، فعلى الاول لزم الخلا للزوم الكروية و لزم اختلاف المتفتحات و انخراق الافلاك، و كل ذلك محال على ما بين في الفلسفة .

اما لزوم الخلا فلان العالم الاخر ككرة لان الشكل الطبيعي للجسم لولا قسر قاسر كروي ، فان تلاقت الكرتان بنقطة او انفصلتا حصل الخلا بينهما ، والجواب انا لانسلم وجوب الكرية في الجسم بطبعه 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 ويجعل بالقسر احداطرافه منبسطة 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 اللامكان فلا ، و على فرض وجود عالم آخر جسماني كروي كهذا العالم يكون الخلا بينهما في اللامكان .

و اما لزوم اختلاف المتفتحات فلان العالم الاخر مثل هذا العالم فيه العناصر الاربعة،

فان لم تطلب امكنة عناصر هذا العالم و لم تقتضها بطباعها لزم ان يكون المنفقات في الطباع مختلفة في الاقتضاء ، و هذا محال لان حكم الامثال واحد ، وان طلبتها لزم ان تكون في تلك الامكنة بالتسردائما ، و قد بين في محله ان القسر الدائمى او الاكثرى محال ، والجواب انه لا يجب ان يكون العالم الثانى متفقا في الحقيقة لهذا العالم كما ان اجسام هذا العالم ليست متفقة في الحقيقة والاقتضاء ، فان قيل ، فعلى هذا ينفى المماثلة بين العالمين قلنا : يكفى المماثلة في حقيقة الجسمية ولا تلتزم في انواعها ، و على تسليم المماثلة في النوعية يجوز ان يكون المكانان طبيعيين لكل فرد من نوع العنصر الواحد بان يقتضى كل ارض مثالا في كل عالم مر كرعالمه و كل نار في كل عالم تحت فلك قمره و هكذا ، مع ان القسر الدائمى واقع في كل جزء من اجزاء الارض لانه يقتضى الوصول الى نقطة المركز ولا يحصل له ابدا .

و اما لزوم انخراق الافلاك فظاهر لان صعود الابدان الى خارج هذا العالم غير ممكن الا بخرق الافلاك .

اقول : اورد نظير هذا الكلام في معراج رسول الله صلى الله عليه وآله بيدنه الشريف و يأتى الجواب في المسألة الرابعة انشاء الله تعالى .

وعلى الثانى (اى حصول مكان الجنة والنار و حشر الخلق داخل هذا العالم) لزم الانخراق ان كان فى ضمن السماوات ، و خلاف ما ثبت بالكتاب من ان الجنة عرضها السماوات والارض و عرضها كعرض السماء والارض ان كان تحت فلك القمر .

اقول : يأتى الجواب و بيان امكنة الحشر و الجنة والنار فى المسألة الرابعة انشاء الله تعالى .

ثم ان صاحب الاسفار و اقرانه من اصحاب الحكمة المتعالية والقائلين بعالم المثال مع اعترافهم بالمعاد الجسماني ينكرون ثبوت المكان للدار الاخرة على هذا الوجه الذى فى هذه الدار لان موجودات تلك الدار ليس لها مادة هذه الدار فلا تحتاج الى هذا المكان ، وطالب التفصيل يراجع كتبهم .



قول الشارح : واحاطة المحيط - الاحسن ان يقال : او احاطة محيط كما  
ذكرنا .  
قول الشارح : فان طابقت - الصحيح فان طلبت كما في بعض النسخ ، و ان  
امكن تصحيح هذا بالتكلف .

### المسألة الثانية

#### ( في صحة العدم على العالم )

قول الشارح : الامن شد - هؤلاء فلاسفة الاسلام الذين اتبعوا الاوائل في ان  
الامتناع بالغير والكرامية و الجاحظ و اتباءه ، فانهم كانوا يؤولون ظواهر الايات  
والاخبار الكثيرة الدالة على فناء الاشياء من السماوات والارض وغيرهما ، وسندكر ان شاء الله  
تعالى تلك الايات والاخبار في المسألة الآتية .

قول الشارح : فذهب قوم منهم - هم الطبيعيون الدهريون المتشبهون  
بالحكماء السنكرون للمبدء الحق الفاصرة انظارهم على نشأة الطبيعة القائلون بان التكون  
ليس الاسباب سماوية و قوا بل مادية و حركات معدة و استجالات و انقلابات زمانية ،  
فهم بمعزل عن هذه المباحث و منكرون للاصول رأساً ، فعد قولهم في هذه المسألة  
احد الاقوال ليس من حيث انهم احدى الفرق القائلة بالمعاد ، بل لانهم احدى الفرق  
القائلة بامتناع العدم على العالم .

قول الشارح : و برهناء على حدوثه - في المسألة السادسة من الفصل الثالث  
من المقصد الثاني ، و كل حادث ممكن و كل ممكن يجوز عدمه كوجوده .

قول الشارح : و ذهب الآخرون الى النخ - هؤلاء هم الفلاسفة الاولون قبل  
الاسلام المعترفون بالمبدء الاول والذين اتبعوهم من الحكماء الاسلاميين ، و هذا الاختلاف  
بينهم و بين المتكلمين من فروع الاختلاف في حدوث العالم و قدمه ، فانهم يقولون :

العالم قديم لان فاعله تام في الفاعلية فلا يتصور تخلف معلوله عنه ، و ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما مر في المسألة السابعة والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول ، والمتكلمون يقولون : ان المؤثر في العالم قادر مختار على ما مر في المسألة الاولى من الفصل الثاني من المقصد الثالث والقادر المختار يمكنه الابداع والاعدام لاثره في كل حال .

**قول الشارح : وذهب الكرامية والجاحظ الخ -** حاصل كلامهم ان عدم العالم لا بد له من سبب لان الشيء لا يفنى من قبل ذاته كما لا يوجد من قبل ذاته ، و الاسباب الثلاثة التي قال بها الفرق الثلاثة القائلة بجواز طريان العدم على العالم من انه يفنى باعدام الفاعل بلا واسطة او يفنى بوجود الضد او يفنى بانتفاء الشرط ليست باسباب ، وسيأتي انشاء الله تعالى تفصيل هذا الكلام في المسألة الآتية .

**قول الشارح : ولا بالفاعل لان شأنه الخ -** اي ليس سبب فناء العالم فاعله كما قال المصنف و امثاله لان الفاعل من حيث هو فاعل شأنه الابداع 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 والوجود ، و بعبارة اخرى ان الاعدام ليس انه يفعل العدم ، بل هو انه لا يفعل الوجود ، قالوا في جوابه : لافرق في العقل بينهما .

**قول الشارح : ولا ضد للجسام الخ -** اي ليس سبب عدم العالم وجود ضده الذي هو صفة الفناء على ما ذهب اليه اكثر المعتزلة اذ لا ضد للجسام لان الجوهر لا ضده كما مر بيانه في المسألة الثالثة من الفصل الاول من المقصد الثاني ، ولو فرضنا له ضداً ليس اعدام الضد الذي وجد حادثاً للعالم اولى من اعدام الضد به لان التضاد من الطرفين فكما وجد ضد للعالم يمكن ان يعدم الضد به ، و انما قلنا ليس اولى لان الاولوية اما من جهة السبب الذي اوجد العالم ويوجد ضده فهذه الاولوية باطله لان تعلق كل من العالم وضده بالسبب مشترك فلا اولوية ، و اما من جهة تعدد الضد و وحدة العالم فان تعدده فيما نحن فيه باطل لان اثنين من الضد وهو اقل مراتب الكثرة والتعدد

مثلاً، لو حلاً في العالم معالين عدم العالم بعروضهما لزم اجتماع المثليين في محل واحد وهو محال ، فالاولوية على هذا الفرض ايضا باطلة ، واما من جهة لزوم الجمع بين التقيضين ، و بان ذلك ان وجود الضد مع وجود العالم يستلزم اجتماع التقيضين في كل منهما لان الوجود والعدم تقيضان ووجود كل من العالم وضده يستلزم عدم الاخر لان هذا حكم الضدين ، فوجودهما يستلزم اجتماع الوجود والعدم في كل منهما ، وهذا اجتماع التقيضين ، فاذا انعدم العالم بوجود ضده لم يلزم ذلك ، وهذه الاولوية ايضا باطلة لعدم لزوم الجمع بين التقيضين 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 ، اى ولا ينفي العالم بانتفاء شرط من شروط وجوده كما ذهب اليه الاشاعرة لانا ننقل الكلام في ذلك الشرط ، هل ينفي بذاته ، او بالفاعل ، او بال ضد ، او بانتفاء شرط له ايضا ، ويتسلسل الكلام .

**قول الشارح :** وهو خطأ - شروع في الجواب .

**قول الشارح :** فان الاعدام يستند الخ - جواب على مسلك المصنف الذى هو ان عدم العالم بالفاعل عن قواهم : اذ لا فرق في العقل الخ ، فان كل عاقل يفرق بين ايجاد عدم و عدم اليجاد فان الاول محال والثاني 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 قواهم : لانه بعد وجوده ايسر اعدامه الخ .

**قول الشارح :** و ان كان سبب الاولوية مجهولا - اى ليس اسباب اولوية اعدام العالم بحدوث ضده الذى هو الفناء و جهاتها منحصرة فيما ذكرتم ، وليس باب الاحتمال مسدودا ، مع ان ما قلتم في نفي الاولوية ليس بنام بل يقبل المناقشة ، ولكن هذا المسلك في الجواب ليس مرضيا عند المصنف ، و سيبطله في المسألة الآتية بقوله : واثبات الفناء غير معقول الخ .

قول الشارح : لكن لم لا يجوز اشتراط الخ - جواب على مسلك الأشاعرة عن قولهم : ولا بانتفاء الشرط الخ ، فانهم قالوا : العالم يفنى بانتفاء العرض الذي هو شرط لوجوده على اختلاف بينهم في ذلك العرض ، وهذا المسلك ايضا ليس مرضيا عنده ، و سيبطله عند قوله : و اثبات بقاء الخ .

قول الشارح : وهو انا بينما ان العالم الخ - فيما قاله في صدر المسألة ، و صورة هذا الدليل ان العالم ممكن و كل ممكن يجوز عدمه كما يجوز وجوده فالعالم يجوز عدمه .

و اعترض عليه النافون لجواز العدم بان الامكان ثابت للعالم نظرا الى ذاته ولا نزاع فيه ، انما كلامنا في جواز طريان العدم على العالم و وقوعه ، ولا ريب في ان وقوع الوجود او العدم قديم تنوع على الممكن الذاتي بالعرض وبالنظر الى الغير كوقوع الظلم منه تعالى ، و وجود المعدوم ثانياً ، و وجود الفرد الثاني من نوع المجرى ، و وجود عالم مثل هذا العالم ، و وجود المعلول مع عدم تمامية علته ، و عدمه مع علته التامة ، و ما نحن فيه من قبيل الاخير ، والحاصل انا نمنع الامكان الوقوعي لا الذاتي و دليلكم يثبت جواز العدم نظرا الى ذات العالم ، و احبب بان امتناع وقوع العدم مع العلة التامة انما يسلم في العلة الموجبة ، واما في المختار فلان الاختيار الذي هو من ذات الفاعل يجعله بحيث يتساوى اليه اليجاد والاعدام لكل ممكن ذاتي .

### المسألة الثالثة

#### ( في وقوع العدم و كنهيته )

قول الشارح : و كنهيته - الاقوال في كنهية عدم العالم ثلاثة : الاول ما عليه المصنف و امثاله من ان الفاعل يعدمه باختياره كما اوجده باختياره ، و هذا اختيار القاضي ابي بكر الباقلاني في بعض كتبه على ما حكى في الشرح القديم ، والثاني ما

قال اكثر المعتزلة من ان انعدام العالم بحدوث ضده هو الفناء ، و الثالث ما عليه جمهور الاشاعرة وبعض من غيرهم من ان انعدامه بانتفاء شرط لوجوده ، ويأتي بيان ذلك كله و اختلافهم فيه .

قول المصنف : والسمع دل عليه .. اى على العدم و وقوعه على العالم . واما العقل فيحكم باللاوقوع فى غير الكائنات الفاسدات على مسلك الملاسفة و بالوقوع فيها لاجل التركيب من المتضادات الداعية الى الانحلال والفساد .

ثم ان الادلة السمعية على فناء العالم هى الاجماع والايات والاخبار .  
و من الايات قوله تعالى : هو الاول والاخر ، وجه الدلالة ان معنى اوليته انه تعالى كان ولم يكن معه شىء ثم خلق الاشياء ، فمعنى آخريته انه يفنى الاشياء فيبقى وحده ليس معه شىء ، كما قال امير المؤمنين عليه السلام فى النهج فى الخطبة ١٨١ :  
و ان الله سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده لاشىء معه كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلاوقت ولامكان ولاحين ولازمان ، عدت عند ذلك الاجال والاوقات و زالت السنون والساعات ، فلاشىء الا الواحدا القهار الذى اليه مصير جميع الامور بلا قدرة منها كان ابتداء خلقها و بغير امتناع منها كان فناءها ، و لو قدرت على الامتناع دام بقاؤها .

و منها قوله تعالى : كل شىء هالك الاوجه ، وهذا ظاهر فى العموم ، والهالك هو الفناء كما فى قوله تعالى : كل من عليها فان ، واختصاص الحكم فى هذه الاية بمن فى الارض لاينافى عموم الاية الاولى .

و منها قوله تعالى : وهو الذى يبدء الخلق ثم يعيده فى مواضع من القرآن ، فان بدء الخلق و اعادتها لايتصوران الا بتوسط فناء بينهما ، و لذا عطفها عليه بضم ، و منها قوله تعالى : والله ميراث السموات والارض ، ومن اسمائه تعالى الوارث وخير الوارثين ، والميراث فى اللغة هو ما يخلقه احد لاحد ، و معلوم ان وراثته ليست بالملك الاعتباري ، ولا الحقيقية ايضاً لان له ذلك على كل حال لا بسبب الوراثه ،

فالمعنى ان الفيض الفائض منه الى الموجودات يرجع اليه ، و ذلك يتصور بعد بطلان حدودها وفناء هويتها .

و منها قوله تعالى : يوم تبدل الارض غير الارض والسموات و برزوا لله الواحد القهار ، فان تبدل الارض والسموات و حصول ارض بدل هذه الارض و سماءات بدل هذه السماءات انما يكون بعد فنائهما .

و منها قوله تعالى : ما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بالحق و اجل مسمى ، فان نهاية اجل الحلقة فناؤهما .

و منها الايات الدالة على خراب خصوص السماء او الارض او الجبال او البحار او الكواكب او الشمس او القمر و هلاك ما على الارض .  
و اما الاخبار فمنها ما ذكر ذيل الاية الاولى .

و منها ما في الباب الثاني من توحيد الصدوق عن علي بن مهزيار ، قال : كتب ابو جعفر عليه السلام الى رجل يخطه و قرأته في دعاء كتب له ان يقول : يا ذا الذي كان قبل كل شيء ، ثم خلق كل شيء ، ثم يبقى و يفنى كل شيء الخ .

و منها ما في الخطبة ١٨١ من النهج : هو المفقى لها (اي الاشياء) بعد وجودها حتى يصير موجودها كمفقودها .

و منها ما في البحار في الجزء السادس والعاشر عن الاحتجاج عن هشام بن الحكم في خبر الزنديق الذي سأله الصادق عليه السلام عن مسائل الى ان قال : أين لا شيء الروح بعد خروجه عن قالبهام هو باق ، قال : بل هو باق الى وقت ينفخ في الصور ، فعند ذلك تبطل الاشياء و تفنى ، فلا حس و لا محسوس ، ثم اعيدت الاشياء كما بدءها مدبرها ، و ذلك اربع مائة سنة تسبت فيها الخلق ، و ذلك بين التفخيتين .

### تتميم و تنبيه

ان المنكرين لجواز الفناء على العالم خصوصا ذلك بما عدا الكائنات الفاسدات التي منها البشر ، فلا يلزمهم انكار المعاد على بنى آدم .

ثم ان علماء الاسلام مختلفون في بقاء النفس الناطقة وفنائها كالاختلاف في نفسها، ففرقة و فاقا للحكماء الى تجردها و بقائها ابدا كسائر المجردات ، و فرقة الى انها تبطل و تعود يوم البعث كالبدن كخلافهم في الفلك التاسع المسمى بالعرش المحدد للجهات هل هو يقنى كغيره ام لا ، فعلى هذا فلاجماع لاهل الملة على فناء العالم باسره وان كان ظواهر الايات والاخبار ذلك ، ثم انهم اختلفوا في ان فناء العالم هل هو ببطلان الذوات و زوال الهويات و رجوعها الى الدم الصرف كما كانت من قبل ، ام بتفرق الاجزاء و زوال الاعراض والاصناف و بقاء اصل منها الى يوم النشور حتى يكون مناط الوحدة بين الفانى والمعاد ، فالذاهب الى امتناع اعادة المعدوم كالمصنف فلا بد لمن الالتزام بالثاني وانكار الاول كما صرح ههنا بقوله : ويتأول في المكلف الخ ، وقد قلنا في المسألة الاربعين 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 لتصحيجه بهذا التأويل المذكور ههنا .

قول الشارح : وسيأتي البرهان الخ - في المسألة الرابعة .

قول الشارح : وذاك ظاهر المناقضة - لان القول بامتناع اعادة المعدوم لا يجمع القول بالمعاد ، لكن هذا بحسب بادي النظر لان عدم مجامعة القولين انما هو على تفسير الانعدام ببطلان الذوات و زوال الهويات ، والمصنف لا يقول بذلك في المكلف الذي يجب الايمان بعوده يوم القيامة ، و اما غير المكلف فساكت عنه ، و ان كان بعض الايات والاخبار يدل على عود الحيوانات يوم القيامة كما مر ذكرها في المسألة الرابعة عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث .

قول الشارح : يصدق عليه انه هالك - جواب عن دخل متدر ، هو ان الفناء المدلول عليه بالسمع لا يصدق على تفرق الاجزاء ، فاجاب بانه 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 الخ - اى فلا يوجد الممكن بالنظر الى ذاته لان الموجود اما واجب بذاته و اما واجب بغيره وهو الممكن ، فالممكن اذا وجد بذاته خرج عن كونه ممكنا واجبا بغيره ، فالحاصل ان الممكن هالك معدوم اذا نظر الى ذاته ، موجود اذا نظر الى غيره الذى هو علته .

**قول الشارح:** ويدل على هذا التأويل الخ - و يدل عليه ايضا قوله تعالى : او كالذى مر على قرية و هى خاوية الخ ، وقوله تعالى : ايحسب الانسان ان لن نجتمع عظامه بلى قادرين على ان نسوى بنانه .

**قول الشارح:** لا يحيى الموتى فى دار التكيف - اى لا يحيى لابقاء الثواب الذى وعده و لعذاب الذى اوعده ، لكن يحيى بعض الموتى بعد ظهور صاحب الامر صلوات الله عليه وعلى آبائه الطاهرين ، وقد احيا بعضهم فى الازمنة السالفة لحكم اخرى على ما يدل عليه الايات والخبار ، و الف محمد بن الحسن الحر العاملى رضوان الله عليه كتابا فى الرجعة سماه بالابقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة ، جمع فيه كثيرا من رواياتها .

**قول المصنف :** واثبات الفناء غير معقول الخ - اى كون الفناء امرا يوجد فى الخارج فيفنى به الشئ لتضاده له غير معقول ، فهذه دعاوى ثلاث للخصم : الاولى ان الفناء يوجد فى الخارج ، والثانية انه مضاد للاشياء ، والثالثة انه يفنى به الشئ ، و هذا المطالب قد مر فى المسألة الثالثة من الفصل الاول من المقصد الثانى ، فان قوله هنا كعكس نقيض لقوله هناك : والمعقول من الفناء عدم ، لكن هناك لم يستوف البحث لان محله هنا .

ثم ان المصنف اقام ادلة ثلاثة على بطلان هذا المطلب : مفاد الاول ان الفناء على فرض ان يوجد فى الخارج سواء كان جوهر او عرضا لا يضاد الاشياء حتى تفنى به ، و مفاد الثانى انه على فرض ان يكون مضادا لها لا يكون انعدامها به اولى من انعدامه بها . و مفاد الثالث ان الفناء يمنع ان يوجد فى الخارج اصلا ، فهذا الاخير يدفع دعاوى الثلاث .



**قول المصنف :** لانه ان قام بذاته الخ - اى ان كان الفناء جوهر ا لا يضاد الجهر وان كان عرضا لا يضاد محله ، بل يمكن ان يضاد عرضا آخر حالا فى ذلك المحل لان التضاد كون الامر بين الوجوديين بحيث لا يجتمعان فى موضوع واحد و يتعاقبان عليه ، والجوهر لاموضوع له ، فهو يختص بالعرضين ، لا يعقل بين جوهرين و لا بين عرض و جوهر .

ان قلت : هذا احد الاطلاقين فى التضاد ، و قد يطلق على بعض الجواهر باعتبار وحدته المحل الذى هو اعم من الموضوع كما صرح المصنف به فى تلك المسألة ، فان الصورة الهوائية مثلا جوهر تضاد الصورة المائية وتعاقبا على المادة ولا تجتمع معها فيها ، فمراد القوم بالتضاد لعله هذا المعنى ، فاذا قالوا : ان الفناء جوهر اذا وجد فى الخارج بطلت صور الجواهر وان لم يكن بينهما تضاد بذلك المعنى فما الجواب عنه ، قلت : اولا ان الجواب ثالث الادلة فى كلام المصنف ، و ثانيا ان الحكماء حصروا الجوهر فى خمسة والمنكلمون قالوا : ليس الجوهر الا الجسم ، و بعضهم قائل بالنفوس المجردة ، والفناء ليس احدا منها بالبديهة ، و ثالثا انهم لم يصرحوا بان الفناء جوهر ، ولو قال قائل منهم فهو مردود بالدليل الثانى ايضا .

**قول الشارح :** فذهبوا الى ان الاعدام الخ - اى الى ان انعدام الشئ ليس باعدام الفاعل اياه الذى هو تفريق الاجزاء فيما يجب الحكم عليه بالعود يوم القيامة بل اعدام كل شئ بخلق ضد له هو الفناء ، و اصحاب هذا المذهب بعد اتفاقهم على ان انعدام الجوهر بخلق الفناء اختلفوا اختلافا كثيرا اكثر مما نقله الشارح ههنا ، لاتليق بالذكر لان اقوالهم كاقوال الاشاعرة القائلين باثبات البقاء او غيره على ما يأتى تفصيله كلها خرافات و خبالات ، من اراد الاطلاع عليها يراجع مقالات الاسلاميين و غيره من كتب المذاهب .

**قول الشارح :** قال ابن الاخشيد الخ - قال ابن النديم فى الفهرست : هو ابو بكر احمد بن على بن معجور الاحشاد ، من افاضل المعتزلة و صلحاءهم و زهادهم ، وكانت له ضيعة منها مائة ، و كان نصف اكثر ما يحمل اليه منها الى العلم و اهله ، و مع ذلك كان

حسن الفصاحة، وله معرفة بالعربية والفقهاء، وله في الفقه عدة كتب، ومنزله في سوق العطش في درب يعرف بدرب الاحشاد (ببغداد) وكان من محبته للعلم و ورعه يقول لو قيل له في ضيعته : لا تحدثني بشيء من امر ضيعتي ، و تعمدما يقيم رمقى ولا غنى بي عنه ، ودعنى اتوفر على العلم وعلى امر الآخرة ، و توفي ابو بكر يوم الاحد لثمان بقين من شعبان سنة ست وعشرين و ثلاثمائة ، و له من الكتب الى آخر ان عد "كتبه .

ثم ان كلام هذا الرجل غير منقول مضافا الى ما اورده المصنف على اصل مذهبه لان كل ما يحصل في جهة فهو اما جسم او قائم به ولو بالواسطة كالنقطة .

**قول الشارح : ابن شبيب -** هو محمد بن شبيب البصرى ، قال الكوثرى في ذيل التبصير في الدين : نسب الى جده ، و هو ممن جمع بين البدعتين : الارجاء ونفى القدر ، غير مرضى عند القرىقين وكان من اصحاب النظام ، فيكون من رجال منتصف القرن الثالث ، انتهى ، والشهرستاني ذكره في اصحاب النظام .

**قول الشارح : وعلى كالا التقديرين يستحيل الخ -** لما مر في المسألة الثالثة من الفصل الاول من المقصد الثاني من عدم التضاد بين الجوهر و كذا بينها و بين غيرها .

**قول الشارح : امران -** كالا الامرين في بيان انتفاء الاولوية ، احد هما على تقدير ان يكون الفناء عرضا قائما بالجوهر ، والثاني على تقدير ان يكون جوهرًا قائما بذاته .

**قول الشارح : دليل ثان على امتناع الخ -** جعله دليلا على ذلك مع ان كلا الامرين في بيان انتفاء الاولوية لانه مقتضى فرض الفناء عرضا حالا كما جعل الامر الثاني بيان دليل على انتفاء الفناء لانه مقتضى فرضه جوهرًا .

**قول الشارح : بل كان انتفاء الخ -** هذا الاضراب والارتقاء حق ، لكن لا يستفاد من كلام المصنف .

**قول الشارح : بمعنى منعه الخ -** ان قلت : ليس كل ضد يمنع الاخر عن

الدخول في الوجود كما ان الصورة المائية لا تمنع الصورة الهوائية عن الحلول في مادتها، و كلون الحمرة يشغل موضوع الصفرة في بعض الفواكه ، قالت: ان ذلك كله بمعونة الغير، وهم لا يقولون في الفناء كذلك ، و ان قالوه قلنا : فالاعدام يكون بذلك الغير، ووجود الفناء و تأثيره موهوم .

قول الشارح : لما تقدم- في المسألة الثالثة مشيرا 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- اى فاذا لم يكن واجب الوجود بذاته فهو ممكن ان فرضناه موجودا في الخارج كما تقولون ، ولكن الثانى اى كونه موجودا ممكنا باطل ايضا لانه حينئذ يصح عليه العدم ، فعدمه ان كان لذاته فهو ممتنع الوجود بعد ما فرضناه ممكن الوجود ، فهذا خلف ، ان التزمتم به التزمتم بانقلاب حقيقته ، و ان كان عدمه بالفاعل فليكن عدم سائر الممكنات بالفاعل كما هو الحق ، فبطل بذلك اصل دليلكم لعدم الفرق بين هذا الموجود الممكن و غيره من حيث قبول العدم ، و ان كان عدمه بفناء آخر نقل الكلام فى ذلك ، فيلزم التسلسل .

و يمكن تقرير هذا الدليل على وجه آخر ، و هو ان الفناء حين وجوده اما واجب بذاته فهذا يستلزم انقلاب حقيقته من الامكان الى الوجوب الذاتى لانه قد كان معدوما من قبل و الا لم يكن ما فرضناه فانيا به موجودا اصلا ، و اما ممكن يصح عليه العدم والوجود ، فعدمه اما لذاته ، فهذا ايضا انقلاب من الامكان الى الامتناع الذاتى، و على اى حال فالانقلاب هذا محال لما مر فى 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 الممكن و غيره فى ذلك ، و اما فناء

آخر ضلده فيتسلسل .

اقول : ان الشروح منققة في تفسير انقلاب الحقائق بانقلاب حقيقة الفناء من الامكان الى الوجوب والامتناع كما ذكرناه و هذا مخالف لظاهر العبارة لان الحقائق جمع محلي باللام يصلح ان يكون المراد به حقائق الاشياء ، و مخالف للواقع لان الفناء ليس له حقيقة كما عليه المصنف ، فالحق في تفسير هذا الكلام ان يقال : ان الفناء لو فرض موجودا فاما واجب بالذات فينقلب حقائق الاشياء من الوجوب بالغير الى الامتناع بالغير فلا يوجد شيء في الخارج لانها مع وجود الفناء الواجب بالذات يمنع وجودها ، و اما ممكن فيحتاج في عدمه الى فناء آخر فيتسلسل .

قول المصنف : و اثبات بقاء لافي محل الخ - اعلم ان الاشاعرة و بعض المعتزلة ذهبوا الى ان الجوهر الحادث الموجود بعد آن حدوده موجود بشيء غير وجوده و غير فاعله بمعنى ان ذلك الشيء شرط لوجوده .

ثم اختلفوا فقال قائلون : ان ذلك الشيء هو البقاء لافي محل ، وهذا قول ابي الهذيل العلاف المعتزلي على ما حكى عنه في مقالات الاسلاميين و ابن شبيب على ما ذكر الشارح هنا ، و قال قائلون : هو البقاء الحال في الجوهر الباقي ، وهذا قول الكعبي و جماعة من الاشاعرة ، و قال قائلون : ان ذلك هو الاكوان الاربعة ، وهذا احد قولي القاضي ابي بكر الباقلاني الاشعري ، وقال قائلون : انه نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق في الجوهر نوع منه انعدم ، وهذا قول امام الحرمين الجويني وقول آخر للقاضي على ما نقل الشارح القديم .

ثم ان القائلين بالبقاء لا في محل لم يصرحوا بانه جوهر او عرض و ان كان مالا في محل جوهر ا لامحالة ، ولكنهم لعدم تصريحهم بلزمون بالترجيح من غير مرجح ان قالوا انه جوهر و باجماع النقيضين ان قالوا انه عرض على ما شرحه الشارح ، و اما القائلون بانه في المحل والقائلون بان شرط وجود الجوهر عرض غير البقاء و ان لم يذكرهم المصنف فيلزمون بتوقف الشيء على نفسه .

اقول : ان المعقول من الفناء هو العدم ، لكن يتبادر منه عرفا العدم بعد الوجود

في قبال الحدوث الذي هو الوجود بعد العدم، والمعقول من البقاء هو الوجود مع تقيده  
بكونه بعد الحدوث، هذا في الحادث، واما التقديم تعالى فبقاؤه كونه ازليا ابديا  
دائما 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 بانه ينعدم بانتفاء  
شرط هو البقاء في شقاق لان كلا من الفريقين اكنفى في انعدام الجوهر باحد هما،  
واما ابن شبيب فقد جمع بينهما على ما حكاه الشارح رحمه الله عنه، فمرجع كلامه  
الى ان الجوهر باق ببقاء غير حال فيه و يفنى بفناء حال فيه، فيبقى عليه سؤال ان  
الفناء اذا حل في الجوهر فما حال بقائه القائم بذاته؟!.

قول الشارح: الثاني ان يقال الخ- سائر الشارحين لم يذكروا هذا التقرير  
لان الخصم اى الاشعري القائل بالبقاء يجوز ترجيح الشيء وجودا او عدمه من دون  
مرجح، فالنزاع يرجع الى المبني.

قول الشارح: لاستحالة استناده - اى اسناد عدمه او اسناد ترجيح عدمه  
فان المآل واحد.

قول الشارح: يتوقف على وجود المحل الخ - لان البقاء لا يتصور الا مع  
امتداد لوجود الحادث حتى يتحقق معنى البقاء، فلو حدث الشيء في زمان و انعدم ولم  
يمر عليه زمان ثان لم يتصف 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 التناسخ والمشركون الذين نقل مقالهم في مواضع من القرآن ، فانهم يقولون : ان الحى اذا مات فات وليس وراء ذلك شىء الا اصحاب التناسخ فانهم مع انكارهم للمعاد يقولون : ان الحى اذا مات انتقل روحه الى بدن آخر وهكذا الى ابدال الابدان .

الثانية الفلاسفة الاولون القائلون بالمعاد الروحاني بمعنى بقاء النفس الناطقة مبهتجة بعقلها وهيئاتها الفاضلة الحسنة او معذبة كالمعدة بجهاها وهيئاتها الرذيلة السيئة ، وانكروا الجسماني لشبهات يأتى ذكرها فى كلام المصنف ، ثم اتبعهم بعض من نشأ بعد الاسلام ، وسكت آخرون عن النقي والاثبات ، وصدقه بعضهم لضرورة ثبوته فى الاسلام وبعض آخر كصاحب الاسفار لدلالة العقل على وقوعه ايضا غير اخبار صادع الاسلام صلوات الله عليه وآله .

الثالثة القائلون بالمعاد الجسماني فقط المنكرون للروحاني وهو قول اكثر المتكلمين على ما قال الرازى فى الاربعين ، ولم يقولوا ذلك الا لصور فهمهم عن التحقيق فى امر النفس .

الرابعة المحققون من العلماء والحكماء ، فانهم قالوا بالمعادين معا ، واثبتوا للانسان حتى فى هذه الدار من حيث اللذات والالام نشأتين ، وهذا هو الحق المحقق عند اهله .

قول الشارح : على وجوب المعاد مطلقا - اى مع قطع النظر عن كونه جسمانيا او روحانيا او معا .

قول الشارح : الاول ان الله تعالى الخ - صورة هذا الدليل ان الله تعالى وعد المطيع بالثواب و اوعد العاصى بالعذاب ، والوعد والوعيد يجب ايفاءهما عليه تعالى ، وهذا ايفاء لا يقع فى الدنيا قبل الموت لانا نرى ان الناس يموتون ولا يوفى لهم ذلك ولانه تعالى وعد و اوعد بالاىصال فى الآخرة ، فيجب عليه تعالى ان يحييهم فى الدار الآخرة للوفاء بوعد و وعيده لان خلف ذلك قبيح لا يصدر منه عز وجل .

اقول : ذكر الوعيد فى الدليل ليس بحسن و ان اتى به الشارح رحمه الله طبقا

لما في كتب المعتزلة ، ولذا لم يذكره المصنف لان خلف الوعيد حسن مستحسن عقلا و شرعا لكونه عفوا وغفرا كما يأتي في المسألة التاسعة الا ان يكون هناك جهة اخرى تقتضى العمل بما اوعدده .

روى المجلسي رحمه الله تعالى في باب الوعد والوعيد من كتاب العدل من البحار عن محاسن البرقي بالاسناد عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجز له ، و من اوعدده على عمل عقابا فهو فيه بالخيار ، وهذا الحديث مروى بطرق الفريقين .

ثم ان هذا الدليل وكذا الثاني يتمشى عليه العدلية ، واما الاشاعة المنكرون للحسن والتبجح العقليين فتمسكهم في اثبات اصل المعاد كالجسماني منه بآيات الكتاب و احاديث السنة والاجماع ، و اما الحكماء فلهم طريق آخر الى اثبات المعاد الروحاني مذكور في كتبهم .

قول الشارح : الثاني ان الله تعالى الخ - حاصل هذا الدليل ان الله تعالى كلف العباد و فعل بهم الامام ، و ذلك اما كان عبثا و العبث ينافي الحكمة ، و اما الفوائد راجعة حاصلة للعباد ، و حصول تلك الفوائد اما في الدنيا و ذلك يستلزم العبث ايضا لان كل فائدة دنيوية فرضت يمكن ايصالها الى العبد ابتداء من دون تحمل التكليف و المشاق ، فلا بد ان يكون حصولها في الدار الاخرى ، و ذلك يستلزم البعث بعد الموت .

قول الشارح : اختلف الناس في المكلف ما هو الخ - اعلم ان ههنا ثلاثة مباحث :

## المبحث الاول

ان الناس اختلفوا في حقيقة الانسان التي يحكى عنها بانها و تتخاطب بخطابات و تكلف بالتكاليف .

فالحكماء قاطبة و قليل من المتكلمين على انها جوهر مجرد متعلق بالبدن  
تعلق التدبير، لا يفنى بفناء البدن و يبقى ابدالتجرده ذاتا عن المادة القابلة للفساد و  
لواحقها ، و هو مناط كل حكم في الانسان من حيث هو انسان ، الاشرزمة من الفلاسفة  
الاقدمين على اختلاف كثير بينهم ، يبلغ اقوالهم اكثر من عشرة ، فانهم ذهبوا الى ان  
النفس جسم او جسماني ، حكاهما في الاسفار عن الشفاء ، و اولها الى ما يوافق مذهب  
جمهور الحكماء خلافا للشيخ فانه نقضها ورددها .

ثم ان صاحب الاسفار استدل في السفر الرابع باحدى عشرة حجة على تجرد  
النفس و بآيات و احاديث لا يقصر جميعها عن اثبات المطلوب و ان امكن المناقشة  
في بعضها .

ثم ان الصوفية موافقون للحكماء في تجرد النفس ، لكنهم لم يستدلوا عليه كما  
استدلوا ، بل تكلموا فيه على سبيل ادعاء الكشف والوجدان بعبارات رمزية و كناية و  
بعضها ظاهرة على ما نقلها الاسفار .

واما المتكلمون فمنهم من قال : ان الانسان هذا الهيكل المحسوس مع اعراضه  
او بدونها ، و منهم 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 و النقصان اما لذاتها او لمنع الباري تعالى عن عروضها ، و منهم من قال : الانسان  
مجموع الروح و البدن .

ثم انهم تكلموا في الروح و النفس و الحياة ، فمنهم من ذهب الى انها ليست  
شيئا وراء البدن ، و منهم من ذهب الى ان الروح هي الحياة بعينها صار البدن به حيا  
و بالاعادة اليه يوم القيامة يصير ايضا حيا ، و منهم من قال : ان الروح هي المزاج ، و  
منهم من قال : انه عرض في البدن ، و منهم من قال : ان الروح جسم وان الحياة عرض ،  
و منهم من قال : ان الروح و الحياة الدم الصافي ، و منهم من قال : ان الحياة عرض  
وهي غير الروح و الروح غير النفس ، و هذه الافوال مذكورة في مقالات الاسلاميين  
و غيره .



اقول: الحق ان الانسان هو الروح المجردة عن المادة وعلاقتها ذاتا، وهي غير البدن و ان كانت شديدة الاتصال و العلاقة به ، و يطلق عليها الروح باعتبار تجردها الذاتي، و النفس باعتبار افعالها و تحريكاتها، و القلب باعتبار عقائدها و تقلباتها ، و العقل باعتبار مدرستها العلمية .

و اما الحياة فهي قوة في البدن تكون منشأ لفعل النفس و دركها بالالات البدنية ، فهي باقية مادامت النفس متعلقة بالبدن ، فاذا انقطع التعلق زالت فلا تفعل و لا تدرك ما بها كانت تفعله و تدركه ، و هذه الحياة غير الحياة الذاتية للنفس لانها بعد انقطاع العلاقة ايضا حية .

و اما مناط كونه مكلفا فهو كونه عقلا لان الجهل لا يليق بالخطاب و مرفوع عنه التكليف كما ورد في الحديث ان الله تعالى لما خلق العقل قال له : ادبر فادبر ، ثم قال له : اقبل فاقبل ، فقال : و عزتي و جلالتي ما خلقت خلقا احسن منك ، اياك آمر و اياك انهي و اياك ائيب و اياك اعاقب ، و في حديث آخر: لك الثواب و عليك العقاب، و في آخر: بك آخذ و بك اعطى، و في آخر: اذا بلغكم عن رجل حسن حال فانظروا في حسن عقله فانما يجازي بعقله ، و غير ذلك .

و اما كون النفس غير البدن و انها مجردة ليست جسما و لاجسامانيا فهو مذهب جمهور الامامية و الحكماء لدلالة آيات كثيرة و احاديث صريحة و ادلة عقلية مذكورة في محلها ، و ظهور بعض الاخبار في ان الروح جسم يحمل على الروح البخاري الساري مع الدم في البدن الذي يقال له الروح في مصطلح الاطباء جمعا بينها و بين سائر الدلائل، و ذهاب بعض الفرق الضالة كالنفسانية و الكرامية و غيرها الى الحق في هذا المبحث لا يمنع من قبوله لان الحق متبع اينما كان مع ان الامامية اخذوه من معادن الوحي لامنهم .

ثم ان القول بالمعاد البدني ليس لان الانسان هو البدن او هو الروح و البدن جميعا ، بل القول به مأخوذ من ادلته التي تثبت للانسان الالام و اللذات الحسية

في النشأة الآخرة ، و هي لا تحصل للانسان الا بواسطة البدن ، و غيرها من سائر الأدلة .

ثم ان حقيقة الانسان و ان كانت هي النفس ، لكنها تكنسى في كل عالم نزلت بحقيقة ذلك العالم لتمكن من البقاء فيه والمفاعلات مع ما فيه ، و لهذا شواهد و اشارات في كلمات اصحاب الوحي ، و بهذا الاعتبار لا بأس بان يقال : ان حقيقة الانسان هو المركب من الروح و البدن .

### المبحث الثاني

ان القائلين بالمعاد الجسماني اختلفوا في ان الذي يعاد يوم القيامة و يكون منعما او معذبا سواء قلنا بتجرد النفس ام لا ما هو ؟

فاقول : ان منهم من يقول : انه غير هذا البدن رأسا بمعنى ان النفس تتعلق لادراكاتها الحسية التلذذية او التألمية بجسم غير مربوط بهذا البدن اصلا ، و منهم من يقول : ان الذي يعاد عين هذا البدن الدنيوي ، و منهم من يقول : انه مثله .

اما القائلون بالغيرية فمنهم من يقول : ان النفس بعد خراب البدن تتعلق في هذه الدار لافي دار اخرى ببدن آخر اشرف او اخس او مسا و للبدن الذي كان لها من قبل ، و هكذا الى ابد الاباد ، و النفس في كل تعلق مدبرة للبدن فعالة فيه مؤثرة به ، و التفاوت بحسب صور الابدان ، فتارة تنقل من البدن الانساني الى بدن طائر او دابة او انسان اجمل او اقبح او انثى او ذكر بحسب اوصافه الروحية التي كانت لها في البدن السابق ، و هذا مذهب التناسخية لعنهم الله ، ولكن قد قلنا : ان هذا انكار للمعاد راسا و ان كانوا مشتركين مع القائلين بدفي تعلق النفس ببدن بعد خراب البدن .

و منهم من يقول : انها تتعلق بعد المفارقة عن البدن الدنيوي بجرم الفلك او الهواء او الدخان حسب اختلافات النفوس لا ان تكون نفسا مدبرة له فعالة فيه مؤثرة به ،

بل يكون موضوعا لادراكاتها الحسية فقط ، وليس هذا لكل نفس ، بل لتقوس البله ، واما العارفون فهم مستغنون عن المعاد الجسماني بالذات العلية الاخروية ، وهذا قول الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا تبعا للفارابي ، لكن لاعلى سبيل الجزم والنحقيق بالبرهان ، بل على سبيل عدم الامتناع والجواز .

قال في النمط الثامن من الاشارات : والعارفون المتمزّهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن و انفكوا عن الشواغل خالصوا الى عالم القدس والسعادة و انتقشوا بالكمال الاعلى و حصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها (اي اللذة العليا وهي اللذة الروحية العقلية وهي معنى المعاد الروحاني) و اما البله فانهم اذا تنزهوا خالصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ، ولعلمهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ، ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ، ثم صرح في كتاب المبدء 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 نكرة) لاصول الحكمة و ما ثبت بالضرورة في الشريعة ، بل ليسا الا انكارا للمعاد بالمعنى الذي عند ارباب الوحي و اصحاب الشرع ، و ان مال الحكيم السبزواري رحمه الله الى تصحيحه ببعض التوجيهات .

و لكن 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 اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة و هو الذي للبدن عند البعث ، و خيرات البدن و شروره معلومة لايحتاج الى ان تعلم ، و قد بسطت الشريعة الحقبة التي اتانا بها سيدنا ومولانا ونبينا محمد صلى الله عليه وآله حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ، و منه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني و قد صدقته النبوة و هو السعادة والشقاوة الثابتان بالمقائيس اللتان للانفس ، و ان كانت الاوهام مناقض

عن تصورهما الان لما نوضح من العلل، والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية ، بل كانهم لا يلتفتون الى تلك و ان اعطوها ، ولا يستعظمونها في جنبه هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الاول على ما نصفه عن قريب .

والشيخ الاشراقي مع تصحيحه للمعاد الجسماني بالقول بعالم المثل على ما يأتي بيانه انشاء الله تعالى لم يتحاش عن هذا المذهب حيث قال في المقالة الخامسة من كتابه : فصل في بيان احوال النفوس الانسانية بعد المفارقة البدنية : والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتميزين قديتخلصون الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية ، و لها ايجاد المثل والقوة على ذلك ، فيستحضر من الاطعمة والصور والسماع الطيب وغير ذلك على ما يشتهي ، و تلك الصور اتم مما عندنا فان مظاهر هذه وحواملها ناقصة ، و هي كاملة ، و يخلدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية ، انتهى ، و مراده بالبرازخ العلووية الاجرام السماوية .

و اما القائلون بالعينية فهم فرقتان من المتكلمين :

الفرقة الاولى القائلون بجواز اعادة المعدوم على اختلافهم في شأن النفس ، فهم قالوا : ان الله تعالى يعيد 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 : الاجزاء تتفرق ولا تنعدم بالكلية ، ثم يجمعها الله تعالى يوم البعث و يحييها كما هو ظاهر بعض الايات والاختبار من دون لزوم عود جميع الاوصاف ، لكن منهم من قال كالمصنف هنا فرازا عن بعض الشبهات : ان الاجزاء منها اصلية و منها فضلية ، و المناط 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 تجمع و تحيي ، ولا باس بان يلتصق بها عند البعث اجزاء اخرى من هذا البدن

او بدن الغير او غير البدن من سائر الاجسام .

و يرد على هذين المذهبين بعد قطع النظر عن جواز اعادة المعدوم و عدم جوازها ان القول بانتقال الانسان بالاجزاء العنصرية من هذه الدار الى الدار الاخرة ينافي ما نظقت به اخبار كثيرة من انخلاع الانسان عن خواص هذه الاجسام لاسيما اذا نزل في الجنة الا ان يقال : انها تتحول عن حقيقةها كما يتحول بعض العناصر الى بعض .

ثم ان هؤلاء القائلين بالعينية مع القائلين بالمثلية على ما يأتي اقوالهم المختلفة متفقون على اتحاد الانسان في الدنيا والاخرة من حيث ظاهره المشهود بحيث اذا رآه 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 ما كان اولاً و ان كانت النفس هي هي .

و اما القائلون بالمثلية فهم ثلاث فرق :

الاولى من قال : ان المناط كده هو النفس ، و المكلف في الواقع ليس الا النفس ، والثواب والعقاب والالتذاذ والتألم والادراك والفعل انما هي لها ، والبدن انما هو آلة لها في ادراكاتها الحسية و افعالها البدنية ، فلا بأس بان تتعلق عند البعث باجزاء غير اجزائها على مثل صورته التي كان في الدنيا عليها ، ولا يلزم من ذلك ظلم لان الثواب والعقاب لا يرجعان الى الجسم ، و كل جسم تعلقت به النفس فهو بدنها ، و هذا القول يظهر من الغزالي في مواضع من كتبه ، و هذا ايضاً مناف لظواهر الآيات و الاخبار .

والفرقة الثانية من قال بعالم المثال ، وهم الاشراقيون والصوفية ، ومجمل البيان في عالم المثال ان العوالم ثلاثة : العقلي المحض الذي هو متجرد عن المادة و عن الشكل والمقدار ، والحسي الذي له المادة و الشكل والمقدار ، و عالم المثال الذي هو متجرد عن المادة لا عن الشكل والمقدار ، و هذا الثالث متوسط بين العالمين . و يقال له : المثال الاكبر ، ونظيره المثال الاصغر وهو خيالنا الذي يتحقق فيه صور الاشياء

بالامادة مع شكل و مقدار مناسب ، والفرق بينهما ان موجودات امثال الاكبرقائمة بذاتها و موجودات امثال الاصغر قائمة بنا ، ثم ان الموجود المجرد يتنزل في هذا العالم و يتلبس بالشكل كما ورد ان جبرئيل عليه السلام نزل على صورة بشر لنبينا صلى الله عليه وآله و للانبياء عليهم السلام و لمريم الصديقة ، و الموجود المادى الحسى يترقى اليه بانخلاع المادة و بقاء صورته و شكله ، و يقال لهذا العالم ايضاً : الخيال المنفصل و عالم البرزخ ، و هؤلاء يقولون : ان البعث بتعلق النفس بالقلب المثالى و تدرك به الالام و اللذات الحسية و ليس معه شىء من مادة هذا العالم .

قال الشيخ الاشراقى فى المقالة الخامسة من كتابه بعد ذكر عالم المثل : و هذا العالم المذكور نسميه عالم الاشباح المجردة ، و به تحقق بعث الاجساد و الاشباح الربانية و جميع مواعيد النبوة ، انتهى ، و مثاها للقلب المثالى بالصورة فى المرأة اذا فرض قيامها بذاتها ، ثم تتعلق به النفس الانسانية .

والفرقة الثالثة عدة من المتأخرين كالمولى صدرا الشيرازى و من تبعه ، و حاصل كلامهم ان نفس الانسان كما تدرك بدنها بالحواس تدركه بخيالها كما تدرك صور سائر الاجسام ذوات الاشكال و المقادير بقوة الخيال بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة ، و يوضح ذلك ان الانسان يرى بدنه فى المنام بقوة الخيال لا بالحواس لانها نائمة غير مدركة حالة النوم ، و هذا امر ثابت بالوجدان ، ثم ان قوة خيال الانسان مجردة كتنفسها ، و قد برهن على هذا المطلب صاحب الاسفار ، ثم ان قوة الخيال لتجردها لاتزول بفناء البدن ، بل تبقى مع النفس ابدًا ، ثم ان النفس من حين مفارقة هذا البدن فى البرزخ و عند البعث و فى الجنة او النار تنشئ بقوة خيالها التى معها دائماً بدنا خيالياً به تلتذ بلذات حسية و تتألم بآلام حسية فى الدار الآخرة ، و هذا البدن عين بدنه فى الدنيا فى كل شىء الا انه منخلع عن المادة الدنيوية لان هذه المادة لو كانت معه لكانت هناك خواصها مع ان الثابت فى محله ان الدار الآخرة صافية عن خواص مادة هذا العالم ، و انما قال : ان ذلك البدن عين البدن الدنيوى لان شئياً الشىء بصورته لا بمادته ، و صورة البدن واحدة فى الدارين ، و اما انا فعددت هذا القول من الاقوال

بالمثلية لان جهة الحلول في المادة الدنيوية من خصوصيات الصورة مادامت فيها ، فاذا زالت تلك الخصوصية زالت العينية .

و حاصل هذا القول ان شئية الشيء بصورته وصورة الانسان صورتان : احدهما الباطنة وهي النفس والاخرى صورة الظاهرة ، و كلتاهما باقيتان في الآخرة ، فهذية الانسان محفوظة ، والصورة الظاهرة هي الصورة الخيالية الحافظة لمثل المحسوسات الخارجية ، وهي الباقية بعد خراب البدن مع النفس ابداء ، و هي المادة التي تقبل النشأة الآخرة و تنقش فيها امثلة محسوساتها و صورها المفارقة عن مادة المحسوسات ، و تلذذ الانسان او تالمها بالالام واللذات الحسية التي اثبتها لسان الوحي في النشأة الآخرة انما هو بها .

اقول : كيف يتصور بقاء الصورة الظاهرة من دون المادة والنفس ليست قابلة لها ، و ان كانت فاعلة اياها كما هو المصرح به في كلامهم فكيف يتصور وجودها في المادة ، و ان كانت هي مادة للصورة الحسية الآخروية .

ثم ان القولين مشتركان في ان الانسان لا يتلبس من حين الموت الى آخر المراحل الآخروية بشيء من مادة هذا العالم الدنيوي ثانيا ، فعلى ذلك فنسمية المعاد بالجسماني غير ما هو عند الباحثين ، فالاولى ان يسميا بالمعاد المثالي والخيالي .

ثم ان بعض هذه الاقوال لم يظهر منه حال النفس من حيث تعلقها بالقلب في البرزخ قبل البعث .

فاقول : ان الاستفادة من الايات و احاديث اهل البيت سلام الله عليهم في هذا الباب ان الروح اذا انخلعت من هذا القلب الجسماني الدنيوي وقعت في سعة من الادراك على حسب مراتب النفوس في عالم يسمى بالبرزخ في لسان الوحي (سواء قلنا انها تتعلق بهذا البدن في القبر زماناً ما للمسائلة على ما هو ظاهر بعض الاخبار ام لا) و ذلك بتعلقها بقلب من سنخ ذلك العالم مثل القلب الدنيوي ، فتدرك ما فيه من الملائمت او المنافرات و ما يلتذ به او يتألم 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

عالياته و سافلاته و ليس بخارج منه ، و لكنه محيط بهذا العالم من حيث الادراك ، من كان فيه يتمكن من الاشراف والاطلاع على وقائع هذا العالم ان اذن الله تعالى ، و اما العكس فلا الا لبعض الاولياء الذين ماتوا و انخلعوا من علاقة هذه الحياة التي ليست الا لعبا و لهوا قبل ان يموتوا بزوال الحركة و الاحساس عن هذا البدن .  
ثم ان حقائق ذلك العالم كالعالم الاعلى منه لا تندرك الا بالورود عليها والدخول فيها كما اشير في الحديث : ان الله يقول : اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، بله ما اطلعتمكم عليه ، وهذا يدل على الاختلاف من حيث الحقيقة بين ماهنا و ماهناك ، و قياس تلك الحقائق بهذه الحقائق و حصر حقائق الممكنات في الجواهر الخمسة واعراضها و حصر كل منها في انواعها و اعطاء احكام ما ادركناه لما لم ندركه خرس 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 حقا و ذلك من السلوب ، ولم يعرفوا حقيقة النفوس الكلية ولا الجزئية ، بل عرفوها بما انها متعلقة بالابدان مدبرة لها محركة اياها ، و ان الجزئية منها متدرجة في الكمالات العلمية والعملية ، ولم يعرفوا حقيقة الجسم السماوى ، بل قالوا : انها عنصر خامس ، ولم يعرفوا حقائق ما اخبر عنه اصحاب الوحي صلوات الله عليهم من الملك والروح وغيرهما ، بل قالوا : انها مجردات 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 الاحصاء لنا غير هذه الحدود التي في وسعنا ادراكها .

كيف ولا موجود يمكنه ان يدرك الا ما يجده في ذاته وذيل ذاته و ما هو من سنخه 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 ايان يبعثون بل ادرك علمهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم



منها عمون ، و تدارك العلم هو تحققه بحيث يكون المعلوم وجدانيا لا يمكن الشك فيه كما ندرك ما في ذواتنا الآن ، و هذا العلم غير حاصل لنا بامور الاخرة و نحن في هذا العالم ، فالواجب الايمان بما اخبر الذي ثبت صدقه بالبينات ، فالعوالم كثيرة ، و بعضها في بعضها متداخلة ، و جوهر الروح اصفائه و تجرده و لطافته يمكنه التلبس و الاكتساء باذن الله عز وجل بحقيقة كل عالم دخل فيه ليتمكن من البقاء فيه و المفاعلات و المداركات مع ما فيه .

فالحق ان الروح تتعلق بعد مفارقة هذا البدن بقلب كقالبها الدنيوى من حيث المشاهدة من سنخ حقيقة ذلك العالم التي لماندر كها و نحن في هذا العالم ، والشاهد على ذلك احاديث نذكر منها عددا :

الاول مارواه المجلسي رحمه الله في سادس البحار المطبوع حديثا ص ٢٢٩ عن امالي الطوسي بالاسناد الى ابن ظبيان ، 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 اتاه رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى و فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ، و معهم ملائكة الله عز وجل المقربون ، فان انطق الله لسانه بالشهادة له بالتوحيد ، و للنبي صلى الله عليه وآله بالنبوة ، و الولاية لاهل البيت شهد على ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله و على و فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام و الملائكة المقربون معهم ، وان اعتقل لسانه خص الله نبيه صلى الله عليه وآله بعلم ما في قلبه من ذلك فشهد به ، و شهد على شهادة النبي صلى الله عليه وآله و فاطمة والحسن والحسين على جماعتهم من الله افضل السلام ، و من حضر معهم من الملائكة ، فاذا قبضه الله اليه صير تلك الروح الى الجنة في صورة كصورته و في رواية : في قلب كقالبه في الدنيا فيا كلون و يشربون ، فاذا قدم عليهم القادم عرفهم بتلك الصورة التي كانت في الدنيا .

الثاني مارواه ايضا في ذلك ص ٢٣٧ عن مشارق الانوار للبرسي عن الفضل بن شاذان من كتاب صحائف الابرار ان امير المؤمنين عليه السلام اضطلع في نجف الكوفة

على الحصى فقال قنبر: يا مولى الا افرش لك ثوبى تحتك ، فقال : لا ، ان هى الا تربة مؤمن او مزاحمته فى مجلسه ، فقال الاصبع بن نباتة : اما تربة مؤمن فقد علمنا انها كانت اوستكون ، فما معنى مزاحمته فى مجلسه ، فقال : يابن نباتة ان فى هذا الظهرا ارواح كل مؤمن و مؤمنة فى قوالب من نور على مناير من نور .

الثالث ما رواه ايضا فى ذلك الكتاب والباب ص ٢٦٨ عن الكافى بالاسناد الى ابى ولاد الحناط عن ابى عبدالله عليه السلام ، قال : قلت له : جمعت فداك يروون ان ارواح المؤمنين فى حواصل طيور خضر حول العرش ، فقال : لا ، المؤمن اكرم على الله من ان يجعل روحه فى حوصلة طير ، لكن فى ابدان كابدانهم .

الرابع ما رواه فى ص ٢٦٩ عن الكافى بالاسناد الى ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام ، قال : سألت ابا عبدالله عليه السلام عن ارواح المؤمنين ، فقال : فى حجرات فى الجنة ، ياكلون من طعامها ويشربون من شرابها ، ويقولون : ربنا اقم لنا الساعة و انجز لنا ما وعدتنا ، والحق آخرنا باولنا .

الخامس ما رواه فى ص ٢٧٠ عن الكافى عن ابى بصير ، قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : انا نتحدث عن ارواح المؤمنين انها فى حواصل طير خضر ترعى فى الجنة وتأوى الى قناديل تحت العرش ، فقال : لا ، اذأماهى فى حواصل 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 و ما فيها بالموت و الفناء بل على سائر الاشياء من ذوات الحياة والارواح و غيرها من السماوات و اهلها و ما دونها على كيفية وردت فى الايات والاعخبار التى ذكرنا من قبل بعضها الامن شاء الله تعالى .

ثم يمضى الامر هكذا احيانا و ذلك بين التقنين ، ثم اعيدت الاشياء كما بدعها مدبرها ، فارض غير هذه الارض و سماء غير هذه السماء ، فيرد الارواح الى الابدان ، فيشرع فى امور القيامة من السؤال والحساب والميزان و غيرها ، ففريق فى الجنة و فريق فى السعير .

ثم ان البدن الذى تتعلق به الروح عند القيامة ليس جامعا لجميع خصوصياته التى كانت له فى الدنيا من اللون والمقدار والتخطيط وغيرها من الاوصاف والاحوال، بل هو هو من حيث المجهوع كما هو الحال فى سنوات العمر فى الدنيا، بل تبعثر القبور و يخرجون من اجداث الارض عند رد الارواح الى الابدان و ان تفرقت اجزائها فى شرق الارض وغربها على بسيط الارض غير الارض قاعا صفصفا من دون الامت والعوج ممدودة لتسع الاولين والآخرين مع تغير فى الابدان من حيث الاوصاف والاحوال و بقاء اصل الاجزاء لان اجزاء ابدان ذوات الارواح الاصلية كذرات الذهب بين تراب الارض لا تتحلل ولا تختلط، والله تعالى يجمع بعلمه وقدرته 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 يعذبون بهذه الابدان فى اجواف الارض، و هذه مكان النار، و اما اهل الثواب فيمنزح ما فى صدورهم من غل، و تخلص نفوسهم عن كل رذيلة ان كانت فيها، و تصفى ابدانهم عن كثافات هذه المواد و كدورات هذه العناصر بغسلها بمطهر بعد مطهر حتى تسانح حقائق الجنان و تناسب دار الكرامة والرضوان، فينتقلون اليها، و ممكن الجنات على درجاتها و مقاماتها التى لا يحصيها الا هو عنده تعالى، و فى بعض الاخبار انها فى السماء، والسماء غير هذه السماء، و فى بعض آخرا انها فوق السماوات تحت العرش.

### المبحث الثالث

ان للمنكر يسن للمعاد الجسمانى شبهات اوردها و احبب عنها على ما هو دأب الباحثين.

الاولى المعروفة بشبهة الاكل و الما كول و تقريرها على صور: هي ان انسانا و غير انسان لو اكل آخر او بعضه فالاجزاء المأكولة كانت اجزاء لاحدهما ثم صارت اجزاء للاخر، فان اعيدت

فى بدن احدهما لم يكن بدن الاخر معادا بعينه بعد ان عودها الى كل منهما معلوم امتناعه و عدم عودها الى واحد منهما مسلم انتفاؤه ، او ان كافرا لو اكل مؤمنا او بالعكس لزم مع ذلك تنعيم الكافر اذا اعيد اجزائه الى بدن المؤمن الاكل او تعذيب المؤمن اذا اعيد اجزائه الى بدن الكافر الاكل ، او ان الاموات لو تحللت اجزاء ابدانها فى الارض و تكونت من تلك الاجزاء معادن او نباتات او حيوانات و يأكلها الاحياء من المؤمنين والكافرين لزم ذلك كله ايضا ، او ان انسانا لو قطع عضو من اعضائه و تحلل بمرور الزمان ثم تكوّن منه ما كول ثم اكله ذلك الانسان بعينه ثم صار جزءاً من عضو آخر له او اعضاء اخرى لزم بعد امتناع جعل ذلك الجزء جزءاً من العضوين ان لا يعاد احد العضوين بعينه ، و حاصل جميع الصور ان اجزاء ابدان المكلفين و غيرهم من الحيوانات لاتزال تفسد و تتحلل و تتكون منها اشياء ما كولة من المعدن والنبات والحيوان ، و قد يصير اجزاء منها نطفة لانسان آخرو هكذا الى يوم القيامة ، فيمكن بل من الواقع ان يصير بدن واحد اجزاء لابدان و كل من هذه الابدان اجزاء لابدان اخرى و هكذا ، فيكون اجزاء بعينها ابدانا لنفوس كثيرة على عكس صورة التناسخ ، فبدن اى من تلك النفوس يعذب او ينعم مع ان منها نفوسا مؤمنة و نفوسا كافرة ، و اجزاء ابدانها مشتركة ، وكلما بعد زمان نشو انسان من اول زمان الدنيا و قرب من آخر زمانها ازداد هذا الاشتراك ، فكيف يمكن عود بدن كل نفس يوم البعث بتمامه .

الشبهة الثانية ان الله تعالى اما ان يعيد جميع الاجزاء البدنية الحاصلة من اول العمر الى آخره اى كل ما تكوّن منه و ما ازداد عليه فى خلال عمره و تحلل منه و بقى له ، او القدر الذى تكوّن منه فى ابتداء نشوه ، او القدر الحاصل له فى انتهاء عمره ، او احدا المقادير الحاصلة له بين الابتداء والانتهاء ، والكل باطل ، لان الاول يستلزم عظم بدنه فى الغاية مع ان اكثر اجزائه من غيره لامحالة ، والثانى يستلزم صغره فى الغاية لانه فى اول نشوه كان نطفة ، والثالث يستلزم الاهمال او اىصال الحق الى غير مستحقه لان العبد يمكن ان يكون فى جميع عمره عاصيا و فى آخر عمره مطيعا او

بالعكس ، فلو عذب العاصي في آخر عمره في تلك الاجزاء لزم اهمال الاجزاء المتحللة قبل ذلك في الطاعة لعدم اثابتها ، ولو ثوب في تلك الاجزاء لزم ايصال الثواب الى غير مستحقه ، وكذا الكلام في المطيع في آخر عمره العاصي قبل ذلك ، والرابع يستلزم الترجيح من غير مرجح .

فالجواب عن الشبهتين على القول بالمثلية كما عرفت في المبحث الثاني ظاهر لامؤونة فيه لان المعاد الجسماني على ذلك لا يستلزم عود البدن الذي كان له في الدنيا ، واما على القول بالعينية فالجواب المشهور ما في كلام المصنف والشارح من ان لكل بدن اجزاء اصلية ، هي باقية من الاول الى الآخر ، لاتحلل ولا تصير جزءاً من غير ذلك البدن ، ولو اغتدى بها احد جعلت عند البعث في بدن المأكول الذي كانت تلك الاجزاء اصلية له ، ولا تجعل جزءاً من بدن الاكل ، ثم لا بأس بان يلتصق بتلك الاجزاء الاصلية اجزاء اخرى من بدن او غير بدن لان مناط التعذيب والتنعيم تلك الاصلية كالروح في مذهب من يقول انما المئات هي .

و يؤيد هذا القول مارواه في الكافي باب النوادر آخر كتاب الجنائز بالاسناد الى 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 : الاستدانة طلب الدور ، والدور هو التحرك عائدا الى ما كان عليه اولاً ، واخبار الطينة و ان الله عز وجل خلق الخلق من طينتين و مائتين كثيرة ذكرها المجلسي رحمه الله في البحار باب الطينة والميثاق من كتاب العدل ، وهي تدل على ان خلق الناس من جوهر من الجنة والعالمين و جوهر من الارض والسجين بعد خلطهما و مزجهما ، و الحسنات من العباد يقتضيها احدهما و السيئات يقتضيها الاخر ، فكل منهما تم اقتضاؤه باقتران الامور الخارجة ظهر آثاره و منع الاخر منعا عن ظهور الآثار ، فذلك السعادة او الشقاوة ، ثم في يوم الفصل يتزيل بين الجوهرين و يرجع كل الى اصله .

ثم ان هذه الشبهة لم تبلغ فوق الاحتمال ، فلما وجب لرفع اليد بها عن ظواهر الايات والاخبار من ان الله تعالى يبعث الخلق عن الاجداث و بطون الارض بجمع الاوصال و انبات اللحوم بعد امطار السماء على الارض اربعين صباحا فيعود بدنه الذي مات عليه مع تغير في بعض الاحوال والاصناف اذ من الممكن ان لا يصير اجزاء البدن الانساني جزءاً من شيء ولا جزءاً من بدن آكلها ، بل يدفع من باطنه بالتمام من دون ان تتحلل الى اجزاء بدن الاكل كالزبيب والنقط وغيرهما مما لو دخل في جوف آكل خرج منه من دون التحلل ، كما يومي اليه قول الصادق عليه السلام في حديث طويل ذكره في الاحتجاج عن هشام بن الحكم و ذكره المجلسي رحمه الله متفرقا في البحار و كله في باب احتجاجات الصادق عليه السلام جوابا عما قال الزنديق له : و اني له بالبعث والبدن قد بلى ، و الاعضاء قد تفرقت ، فعوضو ببلدة يأكله سباعها ، و عضو باخرى تمزقه هو امها ، و عضو قد صار ترابا بنى بهمع 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 لى ذلك ، قال عليه السلام : ان الروح مقيمة فى مكانها ، روح المؤمن فى ضياء و فسحة و روح المسىء فى ضيق و ظلمة ، والبدن يصير ترابا كما منه خلق ، و ما تقذف به السباع و الهوام من اجوافها مما اكلته و مزقته كل ذلك فى التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرة فى ظلمات الارض و يعلم عددا الاشياء و وزنها ، و ان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب فى التراب ، فاذا كان حين البعث مطرت الارض مطر النشور فتربو الارض ثم تمخض مخض السقاء فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب اذا غسل بالماء والزبد من اللبن اذا مخض ، فيجتمع تراب كل قالب الى قالبه فينتقل باذن القادر الى حيث الروح ، فتعود الصورة باذن المصور كهيئتها وتاج الروح فيها ، فاذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئا .

قوله عليه السلام : تراب كل قالب الى قالبه ، الظاهر انه الطينة التى ذكر فى الحديث المذكور انما تبقى فى القبر مستديرة الخ فانها الجزء الاصلى سمي فى هذا الحديث بالقالب كما ان البدن كله قالب للروح ، و مقتضى الجمع بين الحديتين

ان للانسان طينة اصلية لا تبلى ولا تتفرك ، و سائر اجزائه تبلى و تتفرك ، ولكن لا تتحلل ذراته كذرات الذهب في خلال التراب ، ثم عند البعث تلتصق تلك الذرات بتلك الطينة ، ثم تعود صورتها عليها وتالج الروح فيها .

والحاصل ان هذه الشبهة نشأت من ملاحظة ان بدن الانسان يتمزق و يتفرك و اجزأؤه في تراب الارض و تصير مادة من النباتات او نطقا للاناسي والحيوانات او يأكلها آكلون بعض الاحيان من دون تحولها كذلك و تصير اجزأءا لبدان آخرين ، و كل ذلك حكم على الشيء بالمشاهدة والقياس ، والحكم كذلك لا يفيد الجزم لان الكلية وهى ان كل ما يكون في الارض اذا قارب عروق الاشجار تمصته و يصير جزءاً منها و كل ما دخل في جوف آكل يتحلل الى اعضاءه ممنوعة ، على ان تداخل الذرات مع غيرها باى وجه كان لا يضر بالمطلوب لان الله تعالى يستخلصها من اى حيز كانت فيه .

الشبهة الثالثة ان المعاد الجسماني هو عود البدن المعدوم ، و اعادة المعدوم ممنوعة كما برهن عليه في المسألة الاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول .

و المتكلمون اجاب بعضهم بمنع الامتناع ، و بعضهم بان البدن لا يعدم بل يتفرك اجزأؤه ثم يجمعها الله تعالى يوم القيامة كما اشار اليه المصنف في المسألة الثالثة بقوله : ويتأول في المكلف الخ ، و كما مر تقريره في الجواب عن الشبهتين السابقتين .

اقول : لا يعقل العدم الصرف لشيء ادلاقل من كونه العلمى في صقع الربوبية الذى لا عدم هناك ولا يعقل له خارج حتى يتصور عدم هنا ، فالعدم في العين مع بقاء كونه العلمى عند الله تعالى كما كان في الازل لامتناع في اعادته مع انه تعالى مختار بالذات يمحو ما يشاء و ان كان مجردا بابطال حده الماهوى و توفي كينونيته الى صقعه الربوبى ، و يثبت ما يشاء بظهور كينونيته ثانيا في الاعيان بالتحديد و الانشاء كما انشأه اولا .

الشبهة الرابعة ان النفوس غير متناهية ، تستلزم ابدانا غير متناهية ، و جرم الارض

متناه لايسع ابدانا غيرمتناهية ؛ والجواب ان النفوس متناهية ، والقول بعدم تناهيها باطل لان العالم حادث ، و على فرض كونه قديما لا يلزم من قدمه قدم النفوس ، و على فرض قدمها لايلزم عدم تناهيها عددا دفعة في الخارج ، بل عدم تناهيها تعاقبي ، فلا يكون الحاصل في الخارج يوم البعث الامتناهيا و ان بلغت في الكثرة ما بلغت ، و ازدياد حجم الارض بالتخلخل ممكن كما اشير اليه بقوله تعالى : و اذا الارض مدت ، وقد مر في المسألة السابعة من الفصل الرابع من المقصد الثاني ما له تعلق بهذا المبحث ، على ان الخلق والحشر يكون لعالم بعد عالم بخلقه تعالى عالما ثم اماتته ثم حشره والحاقد بمقامه الابدى ثم خلق عالم آخر وهكذا .

روى الصدوق رحمه الله في التوحيد باب ذكر عظمة الله عز وجل بالاسناد الى جابر بن يزيد الجعفي ، قال : سألت ابا جعفر عليه السلام عن قوله تعالى : افعيينا بالخلق الاول بلهم في لبس من خلق جديد ، قال : يا جابر تأويل ذلك ان الله عز وجل اذا افنى هذا الخلق و هذا العالم و سكن اهل الجنة الجنة و اهل النار النار جدد الله عالما غير هذا العالم و جدد خلقا من غير فحولة و اناث يعبدونه و يوحدونه ، و خلق لهم ارضا غير هذه الارض تحملهم و سماء غير هذه السماء تظلمهم ، لعلك ترى ان الله انما خلق هذا العالم الواحد ، و ترى ان الله لم يخلق بشرا غيركم ، بلى والله لقد خلق الله الف الف عالم و الف الف آدم انت في آخر تلك العوالم و اولئك الادميين .

الشبهة الخامسة ان عود الروح الى البدن تناسخ و التناسخ باطل باعتراف القائل بالمعاد الجسماني على ما برهن عليه في المسألة الثامنة و العاشرة من الفصل الرابع من المقصد الثاني ، و بيان مفسدة التناسخ ان اجزاء البدن عند البعث اذا جمعت و تمت صورة البدن ثانيا و استعد لقبول النفس في رحم الارض فهو امر بالقوة كما يستعد في رحم الام لان فعلياته التي كانت له قد زالت و انتفت بالتفرق او الانعدام بعد مفارقة النفس ، و النفس امر بالفعل لان ما حصل لها في مدة حياتها في الدنيا باق له ببقائها ، فاذن ما يمكن ان يتعلق بهذا البدن هو نفس جديدة ساذجة لا النفس السابقة لان ما بالقوة لا يتحد مع ما بالفعل لتنافي 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 وكمالاتها الحاصلة بامداد المفارقات ، وتأخذ البدن آلة لادراك ما يناسخه و التأثير فيه فى اى عالم وقعت كما هو الشأن فى هذا العالم فان النفس تدرك الامور المادية و تفعل فيها بوساطة هذا البدن المادى . ان قلت : كيف ذلك ؟ و هو التزام بالتناسخ لان الاجزاء المنتشرة اذا جمعت و اكنست صورة البدن استعدت لنفس جديدة ، فلو حلت فيه ايضا النفس السابقة لزم اجتماع النفسين فى بدن واحد ، و هذا مفسدة اخرى للتناسخ ، و هى تعدد الواحد و وحدة المتعدد ، قلت : تخصيص النفس بالبدن من قبل الفاعل لا القابل فان الفاعل يجعل البدن على خصوصية تستدعى النفس السابقة لانفسا جديدة .

الشبهة السادسة ان تكون البدن العنصرى الذى يقبل النفس يحتاج الى اعداد من السماويات و حصول استعداد بمرور الزمان كاحتياجه الى الفاعل ، و المعتقدون بالمعاد الجسماني يقولون ان السماوات و ما فيها تنفنى يوم القيامة ، فمن اين يحصل الاعداد و الاستعداد ، و الجواب انها لاتنفى بالكلية ، بل تبدل الارض و السماوات غير هذه الارض و السماوات و يحصل ذلك من الارض و السماوات المبدلة .

الشبهة السابعة ان اعادة البدن لا يتصور لها غرض حكيمى و ما هو كذلك لا يصدر من الحكيم ، اما الكبرى فظاهرة ، و اما الصغرى فلان الغرض من الاعادة على ما هو مذكور فى كلام القائلين بالمعاد البدنى اىصال الالم الحسى بالعاصى واللذة الحسية بالمطيع ، و الاول لا يليق بالله الغنى الذى لا يضره معصية من عصاه و لا يتصور فى حقه التشفى من الغيظ بالانتقام من الاعداء ، و الثانى ليس فيه فائدة للعباد لان اللذة الحسية دفع للالم لان الاكل دفع لالم الجوع و الشرب دفع لالم العطش و النكاح دفع لدغدغة و عاء المنى و هكذا ، و لا يديق بالحكمة ان يجعل العبد بحيث يتألم بشىء ثم يدفع المة بشىء آخر ، و الجواب ان هذه الشبهة صدرت ممن لاعرفان له بشىء من المعارف فى المبدء و المعاد ولم يفرق بين ما بالذات من الاغراض و ما بالعرض منها ، فان الله تعالى خلق الخلق و جعلهم فى مسير الاستكمال و هيأ لهم لذلك كل ما يحتاجون اليه على نحو

اتم من الامور التكوينية والتشريعية وجعل غاية سيرهم و نهاية سلو كههم الوصول بكرامة الله تعالى ، والبقاء ببقائه في البهجة والسرور ، والخلود في اللذة التي لاسأمة معها ، والاستغراق في الرحمة التي من حيث الخيرية للعبد ليس شيء فوقها . وهذا عرض حكيم لا ينكره عاقل ، و اما كون اللذة دفعا للالم 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 المنقصة المشوبة بالالام والمتاعب والحرمات في هذه الدار الخسيسة الفانية ، واما ايصال الالم الحسى فليس غرضا بالذات اصلا لله تعالى ، بل هو يقع بالعرض لان حكمته تعالى اقتضت ان يسير العبد باختياره في مسير هذا الكمال ، فاختره لنفسه بسيئات الاعمال ما لا ينفك عنها من سيئات الجزاء .

الشبهة الثامنة ان الحشر اما جميع الابدان او بعضها ، وكلاهما باطل ، اما الاول فلتزاحم الابدان في المكان ، واما الثاني فلتترجيح من غير مرجح مع خلف الوعد والوعيد بالنسبة الى البعض الاخر ، والجواب ان التزاحم لا يحصل لان الارض التي هي مكان الحشر تمد الى ان تسع الجميع .

اعلم ان المصنف لم يذكر من هذه الشبهات الا الاولى والثانية بالاشارة الى جوا بهما بقوله : ولا يجب اعادة فواضل المكلف ، والثالثة من قبل بقوله : ويتأول في المكلف الخ ، و ذكر فيما ياتي 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 : التناسخية - روى في الاحتجاج والمجاسي رحمه الله عنه في رابع البحار ص ٣٢٠ و عاشرها ص ١٧٦ عن هشام بن الحكم انه سأل الزنديق ابا عبد الله عليه السلام فقال : اخبرني عن قال بتناسخ الارواح من اى شيء قالوا ذلك و باى حجة قاموا على مذاهبهم ، قال عليه السلام : ان اصحاب التناسخ قد خلفوا وراءهم منهاج الدين ، و زينوا لانفسهم الضلالات ، و امرجوا انفسهم في الشهوات ، زعموا ان السماء

خاوية ، ما فيها شيء مما يوصف ، و ان مدبر هذا العالم في صورة المخلوقين بحجة من روى ان الله عزوجل خلق آدم على صورته ، وانه لاجنة ولانار ، ولابعث ولانشور ، والقيامه عندهم خروج الروح من قلبه و ولوجه في قالب آخر ، ان كان محسناً في القالب الاول اعيد في قالب افضل منه حسناً في اعلى درجة الدنيا ، و ان كان مسيئاً او غير عارف صار في بعض الدواب المتعبة في الدنيا او هواماً مشوهة الخلقة ، وليس عليهم صوم ولاصلاة ولاشيء من العبادة اكثر من معرفة من تجب عليهم معرفته ، و كل شيء من شهوات الدنيا مباح لهم من فروج النساء و غير ذلك من نكاح الاخوات والبنات والخالات و ذوات البعولة ، و كذلك الميتة والخمر والدم ، فاستقبح مقالتهم كل الفرق ، و لعنهم كل الامم ، فلما سئلوا الحجة زاعوا و حادوا ، فكذب مقالتهم التوراة ، و لعنهم القرآن ، و زعموا مع ذلك ان الهيم ينتقل من قالب الى قالب ، و ان الارواح الازلية هي التي كانت في آدم ، ثم هلم جرا تجرى الى يومنا هذا في واحد بعد آخر ، فاذا كان الخالق في صورة المخلوق فيما يستدل على ان احدهما خالق صاحبه ، وقالوا ان الملائكة من ولد آدم ، كل من صار في اعلى درجة من دينهم خرج من منزلة الامتحان والتصفية ، فهو ملك ، فطورا تخالهم نصارى في اشياء ، و طورا دهرية يقولون : ان الاشياء على غير الحقيقة ، فقد كان يجب عليهم ان لا ياكلوا شيئاً من اللحمان لان الدواب عندهم كلها من ولد آدم ، حولوا في صورهم فلا يجوز اكل لحوم القرابات .

**قول الشارح : ابن الهيصم -** هو محمد بن الهيصم من شيوخ الكرامية ، اجتهد في ترميم مقالات رئيسهم ابي عبد الله محمد بن كرام من القول بان الله تعالى جسم فاوله الى القائم بالذات ، والقول بان الله في جهة الفوق فاوله الى العلو ، وهكذا سائر مقالاته الشنيعة المذكورة في كتب المذاهب الا القول بان الله محل الحوادث فالتزمه ابن الهيصم ، كذا في الملل والنحل للشهرستاني .

**قول الشارح : الصوفية -** سموا بذلك لانهم كانوا يلبسون الصوف لداعي الرياضة ، و هم فرق كثيرة ، قد ورد في احاديث ائمتنا صلوات الله عليهم مذمتهم ، و في وصية النبي صلى الله عليه وآله لابي ذر رضي الله عنه : يا اباذر يكون في آخر الزمان

قوم يلبسون الصوف في صيفهم و شتائهم يرون ان لهم الفضل بذلك على غيرهم ، اولئك يلعنهم ملائكة السماوات والارض ، وفي حديقة الشيعة عن البرزخى 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 عليه السلام : انهم اعداؤنا فمن مال اليهم فهو منهم و يحشر معهم و سيكون اقوام يدعون حبنا و يميلون اليهم و يتشبهون بهم و يلقبون انفسهم بلقبهم و يؤولون اقوالهم ، الا فمن مال اليهم فليس منا و انا منه براء ، و من انكرهم و رد عليهم كان كمن جاهد الكفار بين يدي رسول الله صلى الله عليه و آله .

**قول المصنف : استبعادات -** اى هذه الامور الخمسة اللازمة للمعاد الجسماني التي ادعى الخصم امتناعها فيمتنع الملزوم على زعمه لادليل تام على امتناعها ، بل ذلك صرف استبعادات ، و لا يخفى ان الصحيح ان يقال : و انخرق الافلاك و عدم تناهي القوى الجسمانية لان الخصم لا يستبعد الانخرق و عدم التناهي ، الا ان يجعل الامر الاول والثاني واحدا بان يقال : وحصول الجنة فوق الافلاك والحال ان عدم انخرق الافلاك امر مستدل عليه بزعم الخصم استبعاد لا دليل على امتناعه ، و يقدر في الامر الخامس هكذا : و دوام الحركات في الجنة مع تناهي القوى الجسمانية مستبعدة عنده لادليل له على امتناعه .

**قول الشارح : احدها ان السمع الخ -** نجعل هذا الامر و الذي بعده واحدا لانهما اشارة الى شبهة طلب المكان لان المعاد البدني الذي هو حشر الانسان و تنعمه او تعذبه بالبدن لا يتيسر بدون المكان فاين مكان الحشر ومكان الجنة ومكان العذاب ، فالجواب ان مكان الحشر سطح الارض ، و مكان العذاب اجواف الارض ، ولا يتصور امتناع في ذلك ، و ان قيل : انها لاتسع جميع الابدان قلنا : ان كان الامر كذلك فمدتها و اتساعها ممكن بالتداخل ، و اما مكان الجنة ففي جهة الفوق الى ما شاء الله تعالى ، والقول بامتناع انخرق السماوات و فنائها و تحولها عما عليه شبهة لا يسمع اليها بعد صراحة الايات الكثيرة والاحاديث المتواترة في ذلك على ان هذه الشبهة و امثالها مما يرجع الى

فناء الممكنات منحللة بما سلف منا في مبحث قدرته تعالى من انه تعالى مختار بالذات و خاصة الاختيار تساوى العدم و الوجود في كل ما انشأه على اى تقدير فرض .

**قول الشارح : الثالث ان دوام النخ -** توضيحه ان الانسان اذا احترق بالنار لاسيما تلك النار الموصوفة بتلك الاوصاف الهائلة فسد مزاجه وتفرق اجزائه ، واذا كان ذلك لم يبق علاقة للنفس بالبدن حتى يتألم الما حسيا ، فكيف تقولون : انه يبقى حيا و يتألم دائما ، والجواب ان تفرق الاجزاء كما امكن بعد التيامها امكن التيامها بعد تفرقها ، وكما امكن ذلك بفصل من الزمان امكن بلا فصل منه و بفصل قصير في الغاية بحيث لا يحس كما قال تعالى : كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ، فاذا تكررت التفرق والالتيام هكذا احس الالم دائما من دون ان يكون حيا لان الالتيام لا يبقى و لا ميتا لان التفرق لا يبقى كما قال تعالى : لا يموت فيها ولا يحيى .

**قول الشارح : الرابع ان تولد النخ -** بيانه ان النفس لا يتعلق بالبدن الا اذا استعد باستعداد خاص و هذا الاستعداد لا يحصل الا في منى الرجل اذا وقع في رحم المرأة و مضى عليه زمان ، و اين المنى و اين الرحم عند البعث والحشر ، 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 النخ -** على ما مر بيان ذلك في المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، والجواب ان القوة الجسمانية فعلا او انفعالا اذا كان بسبب المجرى آثارها كحركات الافلاك على ما عليه الفلاسفة يمكن ان تكون غير منتهية ، والنفس مجردة لاسيما في الجنة .

## المسألة الخامسة

## ( في الثواب والعقاب )

قول المصنف : ويستحق الثواب والمدح الخ - اي ويستحق المكلف الثواب والمدح بالطاعة ، والطاعة تتحقق باحد الامور الاربعة : فعل الواجب ، وفعل المندوب ، وفعل ضد القبيح الذي هو كف النفس عن القبيح ، والاخلاق بالقبيح الذي هو ترك القبيح من دون التفات اليه : والجامع بين الاخيرين هو مطلق الترك ، و تحقق الطاعة به احد المذهبين ، والمذهب الاخران الطاعة في ترك القبيح لا تتحقق الا بكف النفس ، والتارك من دون الكف لا يستحق الثواب والمدح ، بل يظهر من بعض العبارات ان ذلك لا يسمى تركا ، وهذا قول ابي علي الجبائي واتباعه ، و يأتي في كلام الشارح ابطال مذهبه .

ثم ان المراد بالقبيح ههنا اعم من الحرام فيشمل المكروه ، و ان اريد به الحرام فقط في اول الفصل الثالث من المقصد الثالث و فيما يأتي من قواه : وكذا يستحق العقاب الخ ، و اما المباح فلا تتحقق الطاعة بفعله ولا بتركه الا ان يأتي به قاصدا لكونه مقدمة لواجب او مندوب او ترك قبيح اذا فرق في استتباع الثواب بين ان يكون الواجب او المندوب او ترك القبيح نفسيا او غيريا كما لا فرق في ذلك بين التبعدي والنوصلي ، و ذلك لان الاستناد اليه تعالى يستتبع ثوابه سواء كان الحاكم بالشرع او العقل ، ولقوله تعالى : ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب الاية .

قول المصنف : بشرط فعل الخ - ان الطاعة لا تتحقق بصرف اتيان الواجب او المندوب او ترك القبيح ، بل يشترط بعد ذلك بان يأتي او يترك بداع الهوى ، ولذلك ورد في الحديث : انه لا عمل الا بالنية ولانية الا بالسنة ، فالعمل المحفوظ عند الله تعالى المجزي به فاعله يوم القيامة هو الذي يوافق السنة بان يكون واجبا او مندوبا او ترك

قبیح فی الشرع مقارنا للنية الالهية ، فلذلك لاثواب للكافر على عمله عند الله عزوجل كائنا ماكان و ان كان الله تعالى يتفضل عليه فضلا ما في الدنيا او الاخرة ان اتى بعمل صالح في نفسه .

ثم ان الداعى الالهى هو ما يجعل العمل متنسبا الى ارادته تعالى ، وهو على وجوه: ان يأتى الفعل لوجوبه او نديه شرعا ويترك لقبحه شرعا بحيث اذا سئل لم فعلت او تركت اجاب لانه واجب او مندوب او قبیح فى الشرع ، او ان ياتى لوجه الوجوب او النديب ويترك لوجه القبح ، والمراد بالوجه هو ملاك الحكم من المصلحة او المفسدة الواقعية التى يعلمها الشارع و يجعل الحكم عليها ملزمة كانت او غير ملزمة ، وجميع الملاكات يرجع الى ملاك واحد وهو القربة من الله تعالى ، بحيث اذا سئل لم فعلت او تركت اجاب لان اتقرب الى ربي عزوجل ، او ان يأتى او يترك بداعى الامتثال و هذا قريب من الوجه الاول ، او ان يأتى او يترك للتخلص عن غضبه او الفوز برحمته بحيث اذا سئل اجاب بذلك ، او ان يأتى او يترك بداعى الطاعة خالصا بحيث اذا سئل اجاب بان ربي عزوجل وجدته اهلا للعبادة والطاعة فعبدته واطعته ، و فى الحديث ان العباد ثلاثة : قوم عبدوا الله عزوجل خوفا فتلك عبادة العبيد ، وقوم عبدوا الله تبارك و تعالى طلبا للثواب فتلك عبادة الاجراء ، وقوم عبدوا الله عزوجل حباله فتلك عبادة الاحرار ، و هى افضل العبادة .

**قول المصنف : والمندوب كذلك - اى و بشرط فعل المندوب لندبه او**

لوجه نديه .

**قول المصنف : والضد لانه ترك القبیح - اى و بشرط فعل ضد القبیح الذى هو كف النفس عن القبیح ويكون كفه هذا لاجل انه ترك للقبیح فى الشرع ، والحاصل انه يكف النفس عن الحرام او المكروه لحرمة او كراهته فى الشرع ، ولا بأس بان يقال : او لوجه حرمة او كراهته كما قلنا .**

**قول المصنف : والاخلال به - اى و بشرط فعل الاخلال بالقبیح الذى هو**

تركه من دون التفات و ميل من النفس اليه حتى يكفها عنه لاجل انه اخلال به وترك

له اى لاجل ان المتروك حرام او مكروه فى الشرع .

ان قلت : كيف يتصور من غير الملتفت هذا التعليل ، قلت : هذا التعليل كامن فى نفسه و ان لم يكن ملتفتا اليدولا الى المعلل لانه اذا التفت و سئل : لم انت تركز الحرام الفلانى و غفلت عنه اجاب لانه حرام عند الله عزوجل .

قول المصنف : و ظاهر ان المشقة الخ - اختلف الناس بعد اتفاقهم فى ارادته تعالى للطاعة من العباد و اثابة المطيع يوم القيامة فى لمية التكليف والطاعة . فلاشاعة استراحوا الى انكار اللمية رأسا و نفى الاغراض فى افعاله تعالى و نفى وجوب شىء عليه تعالى لتحصل غرضه .

و اما الحكماء فنعيم الاخرة و عذابها عندهم معلول بالذات للملكات الفاضلة و الرديئة ، راجع النمط الثامن فى الاشارات .

و اما العدلية فالأكثر على ان لميته استحقاق العبد للثواب والمدح فى الدار الاخرة ، فان اداء الطاعات علة لاستحقاق العبد لذلك عليه جعلية بمعنى ان الله تعالى بمقتضى حكمته وعدله و وعده يشيب العبد المنقاد الذى اتى بما كلفه ، لاعلية ذاتية كما يقول الحكماء ، و هذا مذهب المصنف .

و بعضهم كابى القاسم الكعبى الباخى من المعتزلة و الشيخ المفيد رحمه الله تعالى الى ان الطاعة من العباد اوجبها ما ساف من انعامه تعالى عليهم ، و اداء الطاعات معلول لانعامه و علة لاداء شكره تعالى على نعمائه ، اى ان العقل و كذا الشرع يوجب على الانسان ان يطيعه تعالى لاداء شكره على نعمه .

قال الشيخ المفيد رحمه الله تعالى فى اوائل المقالات : و اقول ان نعيم اهل الجنة على ضربين ف ضرب منه تفضل محض لا يتضمن شيئا من الثواب ، و الضرب الاخر تفضل من جهة و ثواب من اخرى ، و ليس فى نعيم اهل الجنة ثواب و ليس بتفضل على شىء من الوجوه ، فاما التفضل منه المحض فهو ما يتنعم به الاطفال و البله و البهائم اذ ليس لهؤلاء اعمال كلفوها فوجب من الحكمة اثابتهم عليها ، و اما الضرب الاخر فهو تنعيم المكلفين ، و انما كان تفضلا عليهم لانهم لو منعوها ما كانوا مظلومين اذما سلف لله تعالى



عندهم من نعمه و فضله و احسانه يوجب عليهم اداء شكره و طاعته و ترك معصيته ،  
فلولم يشبههم بعد العمل ولا ينعمهم لما كان لهم ظالما فلذلك كان ثوابه لهم تفضلا ، و اما  
كونه ثوابا فلان اعمالهم اوجبت في جود الله تعالى و كرمه تنعيمهم و اعقبتهم الثواب و  
اثرته لهم فصار ثوابا من هذه الجهة و ان كان تفضلا من جهة ما ذكرناه ، وهذا مذهب  
كثير من اهل العدل من المعتزلة و الشيعة ، و يخالف فيه البصريون من المعتزلة و الجهمية  
و من اتبعهم من المجبرة ، انتهى ، و المصنف رد هذا المذهب بقوله فيما يأتي : و  
يجاب المشقة الخ .

اقول : الثواب و التفضل متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد لان التفضل عطاء  
بلا استحقاق و الثواب عطاء بالاستحقاق ، نعم الاستحقاق ليس بالحق الاصالي بل بالحق  
الذي جعله الله تعالى لعباده حسب وعده على ما يشهد به الايات و الاخبار ، فنعيم الجنة  
ثواب بهذا الاستحقاق ، ولكنه مع ذلك لا يقابله اعمالنا بل لا بد من فضله علينا لان  
اعمالنا متناهية لا تقابل النعيم اللامتناهي ، فالحق ان نعم الجنة تستدام علينا بفضله لا  
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 و الانباء عن ترفع مقامه لان المدح ككثير من الافعال ذو اضافة لا يتحقق  
عنوانه الا بقصد اضافته .

قول الشارح : على مذهب من الخ - هذا المذهب ان الترك و الفعل ضدان ،  
ولا يكونان ضدین الا ان يكون الترك كف النفس لا الاعم منه ، و على هذا المذهب  
ففعل ضد القبيح الذي هو كف النفس هو الترك و الترك هو فعل ضد القبيح ، فبينهما التساوي  
فلا يكون عدم الفعل بدون الكف تركا ، و المذهب الاخر ان الترك اعم من فعل ضد  
القبيح لانه شامل له و للاخلال الذي هو عدم الفعل من دون الكف .

قول الشارح : ومنع ابو علي و جماعة الخ - توضيح ما تمسكوا به لمذهبهم  
ان المطلوب بالنهي هو الكف فاذا اتى به العبد فقد اتى بالمطوب و اتيان مطلوب الشارع  
هو الطاعة دون غيره ، و اما ان المطلوب بالنهي هو الكف فلان المكلف في اي حال

كان فاما آخذ في فعل او كاف عن فعل و يمتنع عليه الخروج عنهما فهو لا يقدر على غيرهما ، و غير المقدور لا يطلبه الشارع من العبد على قواعد العدالة ، والجواب ان مطلوب الشارع عدم وقوع القبيح سواء امسك العبد نفسه عنه ولم يلتفت اليه اصلا ، و اما قولهم : يمتنع عليه الخروج عنهما فباطل لان القدرة كون الفاعل بحيث اذا شاء فعل و اذا لم يشأ لم يفعل ، و عدم المشية يتحقق مع الالتفات و بدونه .

ثم انهم تجاوزوا عن ذلك الى الالتزام بان الاخلال بفعل الواجب ايضا لا يتحقق به المعصية لعدم القدرة على الاخلال لعين ما ذكره من الدليل بعد اعتراض الخصم عليهم بان دليلكم يقتضى عدم تحقق المعصية في الاخلال بالواجب ، والشارح اورد عليهم بان هذا الالتزام ظاهر فساده لان العقلاء يستحسنون ذم المخل بالواجب اى 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 و لم يتصوروا منه كعفا ، فاذا ثبت هذا في الاخلال بالواجب ثبت ان الاخلال بالقبيح كذلك .

وقد يجاب عن دليلهم بان قولكم : ان المكلف اما آخذ في فعل او كاف عن فعل ليس بصحيح لانه في حال سلامة قواه و انتباه حواسه دائما آخذ في فعل ما ولازمه الغفلة عما سوى ذلك الفعل لان الانسان يشغله كل شأن عن غيره و لم يجعل الله لرجل من قلبين في جوفه ، و في حال النوم او عدم سلامة قواه ليس له التفات الى فعل اصلا ، و هذا هو الحق .

**قول الشارح :** والدليل على استحقاق الخ - قدمر - بعض الكلام فى ذلك فى المسألة الحادية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث ، و قد استدلوا ايضا عليه بآيات الجزاء والوعد والاخبار ، و قول المصنف فيما يأتى : ولدلالة السمع ناظر الى المقامين ، اى استحقاق الثواب و استحقاق العقاب .

**قول المصنف :** لاشتماله على اللطف - اى لاشتمال كون فعل القبيح و الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق العقاب و الذم على اللطف ، و نفس مضمون هذه القضية لا تشتمل على اللطف ، بل اذا وقعت فى ذهن المكلف و عرفها ، فان المكلف اذا عرف

ان المعصية سبب لاستحقاق العقاب والذم يحصل في نفسه خوف يمتنع بسببه عن ارتكاب المعصية فيبعد عنها و يحصل غرض البارى 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 و الاخلال بالواجب على سببته لاستحقاق العقاب، و كونه سببا لذلك لوجهين، فالاشتمال فى كلام الشارح هو اشتمال المعصية على سببته لذلك من باب اشتمال الموضوع على المحمول ، وفى كلام المصنف هو اشتمال هذه القضية باعتبار كونها معلومة للمكلف على اللطف من باب اشتمال القضية على لازمها .

**قول الشارح :** و تقريره ان العقاب لطف - فى هذا الكلام ايجاز فى الغاية لكن المراد يعلم من بيان الصغرى ، و تقديره ان اعلام المكلف و عرفانه بان المعصية سبب لاستحقاق العقاب لطف لان من المعلوم يقينا ان نفس العقاب ليس لطفًا .

**قول الشارح :** و اما الكبرى فقد تقدمت - فى المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث .

**قول الشارح :** و قد تقدم بيان ذلك - آنا بقوله : و منع ابو على و جماعة الخ ، و قد مر ايضا توضيحه .

اعلم ان ترك الواجب بمعنى كف النفس عنه غير معقول لان الانسان اذا اشتاق نفسه الى فعل الواجب يفعله لموافقة هواه لهوى مولاه بخلاف فعل القبيح فانه يرجح هوى مولاه و يكف نفسه عن الارتكاب و ان كان يهواه ، فلا يتصور فى ترك الواجب الا الاخلال به ، فقول ابى على و الجماعة قول غير معقول ، و لكنك عرفت انهم التزموا بذلك لعدم التفكيك بين هذا المقام و مقام الاخلال بالقبيح من جهة اقتضاء دليلهم ، ولكن عرفت انه مدخول .

**قول المصنف :** ولقضاء العقل به مع الجهل - اشارة الى قياس من الشكل

الثاني ، هو ان العقل جاهل بالتكاليف الشرعية و ليس بجاهل بالشكر فليس التكليف شكرا .

و اعترض عليه بان العقل يقضى باصل وجوب الشكر ، و اما تعيين مصاديقه فعلى عهدة الشارع ، و التكاليف انما هي لذلك ، فالعقل جاهل بالتكاليف و جاهل بموارد الشكر التي هي عين التكاليف .

اقول : لا منافاة بين ان يكون اداء التكاليف شكرا لنعمه تعالى و سببا للثواب .

**قول المصنف :** ويشترط في استحقاق الخ - قدم الكلام في هذا الاشرط 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 :** اذ المقتضى لاستحقاق الخ - المقتضى له هو كون العبد في مقام الانقياد بما يأتي و يترك ، و المقتضى لاستحقاق العقاب هو كونه في مقام التمرد بما يأتي و يترك سواء كان ذلك شاقا عليه ام لا ، و سواء صادف الواقع ام لا ، و ذلك لان الانقياد هو مناط صبرورة العبد مطيعا و التمرد هو مناط صبرورة العبد عاصيا ، و العبد المطيع مستحق للثواب و العاصي مستحق للعقاب ، و لو كان المقتضى لاستحقاق الثواب مشروطا بالمشقة لم يكن للاخلال بالقبیح ثواب ، و لكان الارتياح في الحلال مقتضيا لاستحقاق العقاب ، و لكان الاشق مطلقا اكثر ثوابا ، و لم يكن لاصل الايمان ثواب مع ان ثواب الاعمال مشروط به ، و التوالي كلها باطلة ، و اللزوم فيها ظاهر .

**قول الشارح :** و قد وجدت منفكة الخ - اي وقد وجدت و تحققت الطاعة منفكة عن الندم لان الندم في حال الفعل ممتنع ، فحينئذ يتحقق استحقاق الثواب لتحقق مقتضيه الذي هو الطاعة بالامانع .

**قول الشارح :** نعم نفي الندم شرط الخ - لان بقاء الاستحقاق مشروط بموافاة الايمان الي آخر العمر ، و الندم 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 - لان الطاعة تقتضى الثواب الاخرى حسب وعده تعالى ، والنفع الدنيوى المترتب على الطاعة فى 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 ، فلا ينافى النفع الدنيوى المترتب على الفعل او الترك ما وعده الله تعالى به عباده فى الآخرة اذا امتثله خالصا لله تعالى ، و انما المنافاة بينهما اذا اتى به لاجل النفع لالله تعالى وحده .

ثم يبقى الكلام فى الادعية والصلوات و قراءة الايات والصيامات المندوبة وغيرها التى بين الشارح ترتب منافع دنيوية عليها كرفع المرض و سعة الرزق و انكشاف الهم و هلاك العدو و اداء الدين وغيرها ، فهل للعامل بها ثواب فى الآخرة مطلقا ام لا مطلقا ام اذا لم يترتب ذلك النفع ام اذا قصد القربة مع ذلك ان امكن ، فالوجه هو الاخير .

ثم ان الامر فى العقاب على عكس ذلك ، فان الله تعالى اذا عذب عبده فى الدنيا على عمل فهو اكرم من ان يعذبه مرتين كما هو مضمون بعض الاخبار .

### المسألة السادسة

## ( فى صفات الثواب والعقاب )

**قول الشارح :** ان الثواب نفع عظيم الخ - على هذا التعريف يكون التعظيم والاهانة من مقومات الثواب والعقاب ؛ فليسا خارجين عنهما حتى يحتاج الى اشتراط الاقتران ؛ لكن امثال هذه الحدود ليست ذاتية ؛ و اما الاشاعة حيث لا يوجبون على الله تعالى شيئا فلم يشترطوا هذا الامر .

قول المصنف : و يجب دوامهما - اى بحسب الاستحقاق فلا ينافى عدمه فى الاخرة بعفوه و مغفرته و شفاعته اوليائه لمرتكب الكبيرة او ابتلائه ببلايا فى الدنيا او ببعض العذاب فى البرزخ، و كذا انقطاع عذاب بعض من دخل النار بالعفو والشفاعة بعد ثلاث مائة الف سنة كما فى بعض الاخبار او بعد احقاب كما فى الاية او اقل او اكثر على ما هو مذهب الامامية والمستفاد من اخبار كثيرة لان المؤمن المرتكب للكبيرة يستحق بايمانه الجنة على ما يأتى فى المسألة الثامنة .

قول المصنف : لاشتماله على اللطف - الكلام فى الاشتمال هنا كالكلام فى ذيل قوله : لاشتماله على اللطف فى المسألة السابقة .

قول الشارح : ذهب المعتزلة الى ان الثواب الخ - الاقوال فى ذلك خمسة: الاول انهما دائمان ، وهذا قول جمهور اهل الاسلام ، الثانى ان الجنة والنار تقنيان و تبيدان و يقنى من فيهما حتى لا يبقى الا الله وحده كما كان وحده لاشيء معه ، و هذا قول جهنم بن صفوان ، الثالث ان حر كات اهل الجنة والنار تنقطع و يسكنون سكونا دائما ، وهذا قول ابي الهذيل العلاف والنظام المعتزليين ، لكنه لامحصل له الاقول جهنم ، الرابع ان اهل النار يتنعمون فيها كما ان اهل الجنة يتنعمون فى الجنة ، و هذا قول البطيخية ، الخامس ان مآل اهل جهنم كلهم الى النعيم ، و هذا قول الصوفية .

قول الشارح : و ذهب المرجئة - الارجاء بمعنى التأخير ، و فعله يهمز ولا يهمز ، والتأخير اما عن وقت او مكان او تأخير شيء عن شيء بمعنى عزله عنه والقول بانه ليس منه ، و يقال المرجئة لهذه الفرقة من المسلمين بالاعتبار الثالث فانهم يقولون : ان العمل ليس من الايمان ، و ان العبد لا يعذب على ترك الطاعة و فعل المعصية اذا كان الايمان خالصا ، و الايمان عندهم هو المعرفة بالله و المحبة و ترك الاستكبار .

و فى الحديث : ان المرجيء يقول : من لم يصل و لم يصم و لم يغتسل من جنابة و هدم الكعبة و نكح امه فهو على ايمان جبرئيل و ميكائيل ، وما فى الاحاديث

الكثيرة عن ائمتنا عليهم السلام من ان العمل من الايمان ناظر الى نقي ما عليه المرجئة لعنهم الله .

قال الشهرستاني: المرجئة اربعة اصناف: مرجئة الخوارج ، و مرجئة القدرية، و مرجئة الجبرية ، والمرجئة الخاصة ، و صالح بن عمرو والصالحى و محدبن شبيب و ابو شمروغ ويلان الدمشقى والخالدى جمعوا بين الارجاء والتفويض، انتهى ، و هذه الفرقة والوعيدية على طرفى الافراط والتفريط فانهم يقولون بتكفير صاحب الكبيرة وتخليده فى النار .

**قول الشارح :** فى حكم الدائمىن - معنى الدوام الحكيمى ما رواه العلامة المجلسى رحمه الله فى البحار باب ذبح الموت من كتاب المعاد عن محاسن البرقى و علل الشرائع بالاسناد عن ابى هاشم ، قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الخلود فى الجنة والنار ، فقال : انما خلد اهل النار فى النار لان نياتهم كانت فى الدنيا لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابدا ، و انما خلد اهل الجنة فى الجنة لان نياتهم كانت فى الدنيا لو بقوا ان يطيعوا الله ابدا ما بقوا ، فالنيات تخلد هؤلاء و هؤلاء ، ثم تلا قوله تعالى : قل كل يعمل على شاكلته ، قال : على نيته .

ان قلت : ان من الجائز ان لوبقى الكافر آمن او بقى المؤمن كفر ، فللكافر ان يحتج يوم القيامة و يقول : يارب ان كنت ايقينى فى الدنيا الى حين لكنت آمنت بك ، قلت : ذلك الى علمه تعالى فانه ان علم ذلك من عبد لم يخترمه قبله ، قال تعالى : ولوردوا العادوا لما نهوا عنه .

قال المفيد رحمه الله تعالى فى اوائل المقالات : القول فى علم الله تعالى ان العبد يؤمن ان ابقاه بعد كفره او يتوب ان ابقاه عن فسقه يجوز ان يخترمه دون ذلك ام لا ، اقول : ان ذلك غير جائز فيمن لم يتقضى توبته ويرجع فى كفره بعد تركه ، وجائز بعد الامهال فيمن انظر فعاد الى العصيان لانه لو وجب ذلك دائما ابدا لخرج عن الحكمة الى العبث ولم يكن للتكليف اجر ، و هذا مذهب ابى القاسم الكعبى و جماعة كثيرة من

اصحاب الاصلح و يخالف فيه البصريون من المعتزلة و مانعوا اللطف منهم و سائر  
المجبرة ، انتهى .

**قول الشارح :** لان دوام احد المعلولين الخ - 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 الاخر ، لكن العلة دائمة  
حكما لاحقيقة .

**قول الشارح :** هذا ما فهمناه الخ - الادلة الثلاثة لا تخلو عن مناقشات ،  
فالمعتمد فى هذا البحث السمع من الايات 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 حينما على الاختلاف .

**قول المصنف :** على تقدير حصوله فيهما - اى حصول الخلوص عن الشائبة  
فى العوض و النفضل .

**قول المصنف :** و هو ادخل الخ - اى و الخلوص فى العقاب عن الشائبة اشد  
تأثيرا من حيث الزجر عن المعاصى و ازيد لطفا ، و المراد بذلك ان الاعلام بخلوص  
العقاب لطف زائد على اصل الاعلام بالعقاب كما مر نظيره ذيل قوله فى المسألة السابقة  
و لاشتماله الخ ، ثم ان هذا الدليل على خلوص الثواب و العقاب لا يخلو عن مناقشة ،  
فالمعتمد هنا ايضا الادلة السمعية .

**قول الشارح :** و لعدم اجتهاده فى العبادة - اى لعدم ذلك فى الدنيا حتى  
يحصل له تلك الدرجة العظمى فى الآخرة و ان تلك الدار ليست محل الاجتهاد  
فى العبادة .

**قول الشارح :** فانه يجب عليهم الشكر الخ - لان وجوب الشكر عقلى لا  
يختص بدار دون دار ، وقد ورد فى الايات ان اهل الجنة يحمدون ربهم .

**قول الشارح :** و الاخلال بالقبائح - اى و يجب عليهم الاخلال بالقبائح .

**قول الشارح :** ان شهوة كل مكلف الخ - اى لشدة فرجه و ابتهاجه بما فيه



لا يخطر بباله ما هو اعلى منه .

في تفسير القمي بالاسناد عن ابي بصير ورواه المجلسي في ثامن البحار المطبوع حديثا ص ١٢٠ ، قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام جعلت فداك يا بن رسول الله شوقني ، فقال : يا ابا محمد ان الجنة توجد ريحها من مسيرة الف عام ، و ان ادنى اهل الجنة منزلا لو نزل به الثقلان الجن والانس لو سعهم طعاما و شرابا ولا ينقص مما عنده شيء و ان ايسر اهل الجنة منزلة من يدخل الجنة فيرفع له ثلاث حدائق ، فاذا دخل ادناهن رأى فيها من الازواج والخدم والانهار والثمار ماشاء الله ، فاذا شكر الله وحمده قيل له : ارفع رأسك الى الحديقة الثانية ، ففيها ما ليس في الاولى ، فيقول : يا رب اعطني هذه ، فيقول : لعلني 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 مسراته : رب لك الحمد الذي لا يحصى اذ مننت علي بالجنان و انجيتني من النيران ، قال ابو بصير : فبكيت و قلت له : جعلت فداك زدني ، قال : يا ابا محمد ان في الجنة نهرا في حافتيها جوار نابتات ، 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 يقترش منهن شيئا الا وجدها كذلك ، قلت : جعلت فداك من اى شيء خلقن الحور العين ، قال : من تربة الجنة النورانية ، و يرى مخ ساقها من وراء سبعين حلة ، قلت : جعلت فداك الهن كلام يتكلمن به في الجنة ، قال : نعم ، كلام يتكلمن به لم يسمع الخلائق بمثله ، قلت : ما هو ، قال : يقلن : نحن الخالدات فلا نموت ، و نحن الناعمات فلا نبأس ، و نحن المقيمات فلا نظعن ، و نحن الراضيات فلا نسخط ، طوبى لمن خلق لنا و طوبى لمن خلقنا له ، نحن اللواتي لو ان قرن احدانا علق في جوار السماء لا غشى نوره الابصار .

قول الشارح : يبلغ سرورهم بالشكر الخ - بل بشكره يتنعمون وبحمده

يلتذون اكثر مما يلتذون بنعم الجنات .

**قول الشارح :** فانه لامشقة عليهم الخ - قد ذكرنا ان الاخلال بالقبيح لامشقة فيه حتى في الدنيا ، و اما كف النفس عن القبيح ففيه مشقة في الدنيا على بعض النفوس ؛ ولكن في الجنة لامعنى لفعل القبيح اصلا لعدم اقتضاء ذلك في نفوسهم لتطهرها عن الخبائث و لعدم حرمانهم عما تشتهيهم انفسهم آناً ما ؛ بل كل ما تشتهيهم نفس فهو حاضر عنده في الفور بالابداع ؛ فهو غنى بالثواب و النعمة هكذا عن القبيح ؛ و لا حالة انتظار له في شيء حتى يحتال طريقا للوصول اليه فيختار طريق خطاء او صواب .

**قول الشارح :** و ليس ذلك تكليفا الخ - اشارة الى الايراد الذي اجيب عنه ؛ وهو ان اهل النار يفعلون ما اراد الله تعالى منهم و يتركون القبائح ؛ فيجب ان يشيهم على ذلك ؛ فاما يشيهم فهو يخالف خلوص العقاب و اما لايشيهم فهو يخالف عدله ؛ والجواب ان ذلك منهم ليس على سبيل الاختيار بل يلجأون 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 ما ذهب اليه المرجئة من ان الثواب في الآخرة لايجوز ان يتوقف الاعلى معرفة الله تعالى والخضوع له و محبته ؛ و استدلوا على ذلك بان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يكتفى في اول البعثة بذلك ؛ وكان يقول : قولوا لا اله الا الله تغلحوا ؛ و كان يقول من مات على ذلك دخل الجنة ؛ والجواب انه لو لم يجز توقفه على شرط لكان العارف بالله تعالى و ان لم يصدق النبي صلى الله عليه و آله مثابا في الآخرة من اهل الجنة ؛ والتالي باطل باجماع المسلمين ؛ وان اكتفاء رسول الله صلى الله عليه و آله بذلك كان مختصا باول البعثة 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 عز وجل معرفة الرسول صلى الله عليه و آله و الاقرار بما جاء به من عند الله تعالى بالجملة دون التفصيل ؛

وقدمر الكلام في مذهبه عن قريب .

**قول الشارح : اختلف المعتزلة على اربعة الخ - 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 ، و ما يصل الى المؤمن والكافر من البلايا والعطيات في الدنيا ترتبا على بعض الاعمال او ابتداءً ليس بثواب الايمان والصالحة و عقاب الكفر والسيئات ، و ان امكن ان يكون عقاباً للمؤمن على سيئاته او بعضها عطاءً للكافر على خير او خيرات صدرت منه ، و قد ورد في اخبار ان الله يبئلى عبده المؤمن في الدنيا حتى يخلص له الثواب في الآخرة و يعطى الكافر في الدنيا عطايا حتى يخلص له العذاب في الآخرة ، ولاشبهة ان مقتضى العقاب والثواب انما هو في هذه الدار ، ولاشبهة انه ليس علة تامة و الالم ينفكا عنه ، بل مقتضى للاستحقاق .**

ثم اختلفوا في ان الاستحقاق متى يحصل ؟ و هل له شرط او مانع ام لا ؟ بعد الاتفاق على ان مقتضيه الطاعة والمعصية .

فالشاعرة بمعزل عن هذا البحث ، فانهم لا يوجبون شيئاً ولا يقولون بالاستحقاق ولا بوجوب شيء من الثواب والعقاب عليه تعالى ، بل يقولون : له اثابة العاصي وعقاب المطيع كما صرح به الشارح التقديم في شرحه .

و طائفة من المعتزلة قالوا : ان الاستحقاق يحصل حال الموت ، و آخرون منهم قالوا : يحصل في الآخرة ، والعبد قبل ذلك لا يستحق ثواباً ولا عقاباً ، و على هذين المذهبين فان مات العبد على الايمان والطاعة فلامعنى لاشترط استحقاق الثواب بشيء ولا يتصور له مانع اذ خرج من دار الاختيار ، و ان مات على الكفر فكذلك ، وان 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 اخرى من المعتزلة كابي علي و ابي هاشم الجبائين قالوا : ان الاستحقاق

يحصل في وقت وجود الطاعة و المعصية لانهما علتان تامتان لذلك من دون شرط و مانع ، و لكن استحقاق الثواب و استحقاق العقاب ضدان، ايهما حصل متأخرا ينفي به المتقدم او مطلقا على ما يأتي تفصيله في المسألة السابعة انشاء الله عزوجل ، وهذا هو القول بالاحباط والتكفير .

و جمهور الامامية وبعض من اصحاب الاعتزال قالوا : ان الاستحقاق يحصل في حال الطاعة و المعصية ، ولكن بقاءه في الظاهر مشروط بالموافاة ، و اما في الواقع فهو الى علم الله تعالى ، فان كان في علمه تعالى انه يوافق الى حال الموت حصل الاستحقاق بالطاعة او المعصية و ان كان في علمه تعالى انه لا يوافق لم يحصل من اول الامر ، و معنى الموافاة هو ان لا يأتي المكلف بشيء اختيارا قبل الموت يرتفع به الاستحقاق كالتوبة عن الكفر و المعصية التي ترفع استحقاق العقاب و الارتداد الذي يرفع استحقاق الثواب .

**قول الشارح :** الى حال الموت او الاخرة - الترديدا يأتي في موافاة الطاعة اذ بالموت تظهر الموافاة ، و ان لم يوافق يظهر ذلك قبل الموت ، و يصح في موافاة المعصية اذ يمكن زوال الاستحقاق في البرزخ او القيامة بعفو 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 ، و الجار متعلق بلم يستحق .

**قول الشارح :** و تقريره ان نقول الخ - اعلم ان حبط العمل في آيات القرآن علق على الشرك او الكفر او النفاق او الارتداد ، وفي آية واحدة في سورة الحجرات علق على رفع الصوت فوق صوت النبي صلوات الله عليه و آله و الجهر له بالقول ، و ذلك يرجع الى ايذائه و اهانته ، فهو يكشف عن النفاق .

و من المفسرين من قال : ان معنى الحبط كون العمل واقعا على خلاف الوجه الذي يستحق عليه الثواب ، و منهم من قال : معناه بطلان العمل الذي استحق عليه الثواب ،

والآيات اذا تدبرتها بتأييد آيات اخرى و احاديث عرفت انها بصدد بيان ان العمل الذى صدر من العبد بلاشده بجبل الايمان ولا ارتباط بمبدء الحق فى الواقع و ان كان صورته كصورة عمل اهل الايمان فانما يقع بلا تأثير فى سعادة فاعله ، و هذا ينطبق على المعنى الاول .

**قول الشارح : كون العمل باطلا من اصله - بناءً على حصول الاستحقاق**  
عند الموت او فى الآخرة لان العمل ما لم يستحق عليه الثواب باطل سواء ارتد قبل الموت ام لا ، ثم بالموت مع عدم الارتداد يخرج من البطالان ويتصف بالصحة والقبول واستحقاق الثواب عليه ، و هذا باطل لان بطلان العمل و حبطه معلق على الشرك والارتداد فكيف يكون باطلا مطلقا ، ولان الكلام شرط و جزاء اى الشرك والحبط و هما انما يقعان فى مستقبل العمل فكيف يكون العمل باطلا قبلهما ، فالاستحقاق حاصل حين العمل ولو فى الظاهر .

**قول الشارح : او ان الثواب يسقط بعد ثبوته - بناءً على حصول الاستحقاق**  
حال العمل من دون الاشتراط بالموافاة ، وهذا قول بالتحابط ، و يبطل بالذى ذكره اولامن اشتراط الموافاة .

**قول الشارح : او ان الكفر يبطله - اى ابطله فى الواقع و يكشف عن بطلانه**  
و حبطه حين الارتداد و ظهور الكفر ، و هذا على القول باشتراط الموافاة ، و هذا حق لما ياتى من بطلان التحابط المستلزم لبطلان القول بعدم اشتراط الموافاة .

### المسألة السابعة

### ( فى الاحباط والتكفير )

**قول المصنف : والاحباط باطل - ظاهره بطلان الاحباط و عدم التعرض**  
لبطلان التكفير ، والمشهور بطلانها ، و قد يطلق الاحباط على الاعم منهما ؛ ولا يبعد

ارادة المصنف له كما ان الشارح كذلك فهمه ، و فيهم من يخالف الجمهور فيهما و في التكفير فقط .

قول الشارح : فقال ابو على الخ - نسب الى ابي على هذا القول بصورتين ، الاولى ان المتقدم يحبط بالمتأخر مطلقا و هو يبقى بحاله ، و هذا باطل لوجوه : الاول انه يستلزم ان احدا لو اطاع ايام دهره ثم تكلم بكذبة او شرب قطرة خمر في آخر عمره كان كمن لم يطع ربه طرفة عين ، و هذا ظلم ببداهة القول ، ولا يستقيم على طريقة العدلية ، و هذا الوجه لا يجري في التكفير .

الثاني لزم ان لا يكون عند الانسان حين موته الا الحسنه او السيئة ، و هذا باطل للايات و الاخبار 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 الرازي في الاربعين هي ان المتأخرة تحبط المتقدمة بمقدارها لامطلقا و تبقى بحالها ، فان من اتى بحسنتين ثم سيئتين انحبطت الحسنتان و بقيت السيئتان بحالهما و كذا العكس ، و من اتى بعشر حسنات او سيئات 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 بقي المتأخر بحاله مع فضل المتقدم .

و يرد على هذه الصورة ايضا تلك اللوازم الباطلة ، لكن في بعض الموارد . و حاصل كلام ابي على في الصورتين ان المتأخر يؤثر في اسقاط المتقدم لا العكس بخلاف قول ابي هاشم .

قول الشارح : لان من اساء و اطاع الخ - هذه الفروض تأتي على قول ابي هاشم

في جميع الموارد ، لاعلى قول ابى على الافى بعض الموارد .

**قول الشارح :** مساويا لمن يصدر - كذا في النسخ التي عندي ، والصحيح مساويا لمن لم يصدر .

**قول الشارح :** والايفاء بوعده الخ - قدم في المسألة الرابعة عدم وجوب الايفاء بالوعيد ، بل العفو حسن ان لم يعارضه امر آخر .

**قول المصنف :** ان كان الاخر ضعيفا - كذا في النسخ ، و الصحيح ضعفا بكسر الضاد .

**قول الشارح :** قول ابى هاشم بالموازنة - حاصل قوله قياس حسنات المؤمن و سيئاته و اخذ فضل الاكثر على الاقل ، فان كان الفضل لسيئاته انتفت حسناته فيخلد في النار ، و العكس بالعكس ، و ان تساوتا فالامر الى الله تعالى .

**قول الشارح :** ليس اسقاط احدى الخ - جواب لاذا ، و كذا الامر في سائر فروض الضعف كالاربعة و الاثني عشر و الخمسة والعشرين ، و كذا فيما ليس ضعفا كالاربعة و الستة ، و الخمسة و السبعة ، و بالجملة في صورة عدم التساوي .

**قول الشارح :** فان تقدم اسقاط الخ - هذا الوجه يجري في غير المتساويين ايضا لان الخمسة المتأخرة مثلا اذا اسقطت خمسة من السبعة المتقدمة فالاثنان الباقيان ان كانا مؤثرين فصيرورة المغلوب غالبات في ثلاثه من الخمسة الساقطة و الافى جميعها ، و كذلك في فرض تقارن التأثير .

ثم اورد على الوجهين ان ذلك يلزم لو كان التأثير في الاسقاط بالعلية الذاتية ، و ليس كذلك بل الامر في الاخرة على سبيل المجازاة العرفية .

### تتميم و تحقيق

لاخلاف بين الامة في ان الكفر ينفي الايمان المتقدم و كذا الايمان ينفي الكفر المتقدم سواء قلنا بالتحايط ام لا ، فانما يظهر ثمرة النزاع في المؤمن الذي عمل صالحا

و آخر سيئا ، ويظهر من المفيد رحمه الله ان الايمان ان كان حقيقيا مستقرا فالموافاة حتم لا يتقلب الى الكفر ، و من مات على الكفر لم يكن مؤمنا و ان كان اظهر الايمان في حياته .

قال في اوائل المقالات : القول في الموافاة ، اقول : ان من عرف الله تعالى وقتنا من دهره و آمن بدحالا من زمانه فانه لا يموت الاعلى الايمان به ، و من مات على الكفر بالله تعالى فانه لم يؤمن به وقتنا من الاوقات ، و معنى بهذا القول احاديث عن الصادقين عليهم السلام ، و اليه ذهب كثير من فقهاء الامامية و نقلة الاخبار ، و هو مذهب كثير من المتكلمين في الارجاء ؛ و بنو نوبخت رحمهم الله يخالفون فيه و يذهبون في خلافه مذاهب اهل الاعتزال ، انتهى .

اقول : الحق ما قاله رحمه الله فان المؤمن اذا كان ايمانه يقينيا مستقرا على الوجه الذي ارتضاء الله تعالى و ذاق طعم هذا الايمان و اتى بالطاعة على الوجه المأمور به فلما معنى لزوال ايمانه فلا يتصور اشتراط استحقاقه لثواب الطاعة بشيء لانه اتبع هدى الله تعالى و من اتبع هدامه فلا يضل ولا يشقى ؛ و عكس نقيض هذه القضية ان من ضل و شقى لم يكن يتبع هدى الله تعالى ، و من لم يتبع هدى الله تعالى لم يؤمن و لم يأت بالطاعة على وجهها و ان كان ظاهر حاله ذلك ؛ و ذلك ليس يخفى على الله عز و جل ؛ فيصح ان يقال : ان الاستحقاق لم يحصل في الواقع لان الله تعالى يعلم ان ما أتى به ليس على وجه اذاتاه 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 مشروطا بالموافاة ؛

و الحاصل ان الحق الحقيق بالتصديق ان الطاعة عملة تامة لاستحقاق الثواب و يحصل في وقتها اذا اتى بها على الوجه المرضي عند الله عز و جل ؛ و لا ينفي هذا الاستحقاق بطريان الضد اذ لا ضلالة بعد هدى الله تعالى ؛ و اما اذا لم تكن على الوجه المذكور فلا استحقاق الا في الظاهر ؛ و هذا الظاهر ينفي لا بطريان الضد اذ لا واقع له ؛ بل بظهور انتفاء الحقيقة الى آخر الامر و حين لقاء ربه ؛ هذا في الايمان والطاعة .



واما الكفر فالمطبوع منه على القلب الذى علم الله تعالى انه لا ينسلب عنه ابدا فاستحقاق العقاب عليه و على القبائح المفعولة حاصل فى الحال اذ لا موجب لتأخير الاستحقاق ، و اما الذى ينسلب عنه فالله تعالى لا يخترمه حتى ينسلب ، واستحقاق العقاب عليه و على اعماله لم يتحقق فى الواقع لان نور الايمان الذى غطى عليه و لما يظهر و يظهر بعد ذلك مانع عن ان يحق عليه العذاب بحسب الواقع و فى علم الله عز و جل ، و اما فى الظاهر فالكلام فيه كالكلام فى الايمان الظاهرى .

و اما المعصية من المؤمن الذى ارتضى الله تعالى ايمانه فاستحقاق العذاب عليها حاصل فى الحال لان المعصية علة تامقة له ، لكن يزول بطريان الضد لا الضد الذى يقوله المعتزلة ، بل احد الامور التى تستجلب عفواً لله تعالى عنه من نارندم التوبة او حرقة القلب لمحبة اولياء الله تعالى او مس من العذاب او البلاء فى الدنيا او فى البرزخ او فى القيامة لافى نار الجحيم الحاطمة ، و للشفاعة شأن عظيم فى هذا الموقف .

هذا ما استنبط من الايات والاخبار فى هذا الباب و يساعده اعتبار العقل ، و على ذلك فلاحباط بمعنى بطلان العمل المستحق عليه الثواب باطل ، والتكفير بمعنى زفع استحقاق العذاب بالمعصية عن المؤمن ببعض الامور التى تستجلب عفواً لله تعالى حق . ان قلت : ما الفرق بين الكافر الذى يؤمن انه لا يحق عليه العذاب بكفره و اعماله و المؤمن العاصى الذى قلت ان عصيانه علة تامقة لاستحقاق العذاب حتى ينتفى بطريان الضد فليكن كفر الكافر علة لاستحقاقه للعذاب و ينتفى بايمانه ، قلت : الفرق ان الكافر هكذا شاك فى الحق والشاك ليس عليه شىء لاسيما من كان على سبيل التحقيق والنحص و اما المؤمن فهو على يقين من امره فى مخالفة ربه .

#### المسألة الثامنة

### ( فى انقطاع عذاب اصحاب الكبائر )

قول المصنف : والكافر مخلد - يظهر مما فى دعاء كميل رحمه الله ان التخليد

يخص\* بالمعاند ، ولا فرق فيه بين ان يكون داخلا في الاسلام او خارجا منه ، والمعاند هو الذى علم الحق و جرده او اهمل و قصر و امتنع عن الفحص مع الامكان ، و غير المعاند هو الذى لا يتمكن من الفحص مع ارادته او يفحص ولا يبلغ الحق و ان كان فرضهما بعيدا او يقصر فكره و يضعف عقله عن ذلك اصلا .

**قول الشارح :** اجمع الماسمون كافة الخ - مع اختلافهم فى تفسير الكفر ، و تكفير فرق المسلمين بعضهم بعضا ، و اتفقهم على ان الناجية منهم فرقة واحدة ، و دعوى كل فرقة انها هي ، و ورود النص عن النبي صلى الله عليه وآله فى ان الناجي 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 والخلود فيها عام للكفار و لمرتكبي الكبائر من اهل الاسلام و ان من دخل نار جهنم لا يخرج منها ابدا ، وهذا المذهب نسب فى كتب المذاهب الى الخوارج والزيدية والبكرية والمعتزلة و نسب الشارح هنا الى طائفة كثيرة منهم ، لكن هؤلاء الفرق لا يكفرون مرتكب الكبيرة الا الخوارج ، و ان المعتزلة يقولون : ان مرتكب الكبيرة ان لم ينجب ما ارتكبه ولم يتب منه يدخل النار خالدا فيها ، و اما العفو فهم فيه مختلفون سيأتى الكلام فيه فى المسألة التاسعة انشاء الله تعالى ، راجع فيما ذكرناه مقالات الاسلاميين و التبصير فى الدين والممل والنحل و اوائل المقالات و اربعين الرازي .

**قول الشارح :** فتقال على وجوه - حاصل هذه الوجوه ان الكبر والصغر حيث انهما من مقولة الاضافة فلا بد من ان يضاف موصوفهما الى شيء ، فكبر كل معصية او صغرها اما بالاضافة الى طاعة او معصية اخرى او الى ما عند فاعلها من الثواب ، والكبر والصغر يأتيان فى الطاعة ايضا ، لكن التوهم انما تكلموا فى المعصية لان لها احكاما فى الكلام والفقهاء من حيث الكبر والصغر دون الطاعة .

**قول الشارح :** او هي اصغر من الخ - الظاهر ان التريديد تخيير فى

التعبير .

**قول الشارح :** وحصول الاختلاف الخ - مبتدء وخبر ، اى حصول الاختلاف بنقصان ثواب طاعة او زيادته بحسب الاوقات حتى ينقص من عقاب معصية فى وقت ويزيد عليه فى وقت آخر ليس لنفس الوقت والزمان لان الزمان لا اثر له فى ذلك ، بل بامور تقترب بالطاعة والمعصية من ضعف الاسلام و قوته و زيادة معرفة الفاعل و نقصانه و كون المنفق عليه وليا من اولياء الله تعالى او مؤمنا من عامة المؤمنين و غير ذلك مما لا تحصى كثرة و او بالقياس الى شخص واحد :

**قول الشارح :** ينقص فى كل وقت عن الخ - فى هذا الوجه يجرى ايضا حصول الاختلاف بحسب اقتران امر بكل من المعصيتين .

**قول الشارح :** بالاضافة الى ثواب فاعله - هذا الوجه يتفرع على القول بالتحابط ، و حاصله ان العبد فى اى وقت ارتكب معصية فاما ان يكون له مقدار من الثواب او العقاب و اما ان لا يكون ، فان كان له ثواب قيس الى عقاب تلك المعصية ، فان كان العقاب نقص من الثواب فثلك المعصية صغيرة و ان كان الامر على العكس فهى كبيرة .

**قول الشارح :** اطبق العلماء عليه - اى علماء المعتزلة ، قال الطبرسى رحمه الله فى المجمع ذيل قوله تعالى : ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الاية : وقالت المعتزلة : الصغيرة ما نقص عقابه عن ثواب صاحبه ، ثم ان العقاب اللازم عليه ينحبط بالاتفاق بينهم ، انتهى ، اى يقع التحابط بينه و بين الثواب الذى لصاحبه حين ارتكب المعصية ان كان عنده ثواب .

اقول : ان فى الكبر والصغر اعتبارات :

الاول ان الكبر والصغروان كانا من مقولة الاضافة لكنهما لا يكفيان فى التعيين ، بل لابد للحكم بان هذا كبير او صغير من واحد لوحظ معيارا للحكم ، 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 و الاصغرية يكون غير ملحوظ بهذا الاعتبار ، فطرفا الاضافة فى الكبر والصغرهما الكبير

والمتعارف او الصغير والمتعارف بخلاف الاكبرية و الاصغرية فان الاكبر و الاصغر طرفاها .

الثاني ان الحكم بهذه الاضافات سواء كان في المحسوسات او المعنويات انما يصح بين شيئين من حقيقة واحدة ، فلا يصح ان يقال : هذا الكتاب صغير و ذلك الجبل كبير او انه اصغر منه الا من حيث انهما جسم ، و اما من حيث انه كتاب و ان ذلك جبل فلا يصح المقايسة بينهما .

الثالث ان كون الشيء كبيرا او صغيرا 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 فاي يتبعها شرور كثيرة ، وهذا الرجل كبير اي له آثار عظيمة في المجتمع ، و كقوله تعالى : فغلبوهناك و انقلبوا صاغرين اي قليل الاثر حقير الخطر ، و يتصف الشيء بالاكبرية و الاصغرية بهذا الاعتبار حتى اذا بلغ مرتبة اللاحدية بحيث لا يمكن وصفه في ذلك ، فيقال له : اكبر بقول مطلق كقولنا : الله اكبر اي اكبر من ان يوصف كما ورد في احاديثنا .

اذا عرفت هذه فاعلم ان الامامية على ما صرح به المفيد رحمه الله في اوائل المقالات والشيخ الطوسي رحمه الله في التبيان والطبرسي رحمه الله في المجمع ذيل قواله تعالى : ان تجتنبوا كبائر الاية اجمعوا على ان المعاصي كلها كبيرة ، و هذا المعنى صحيح بالاعتبار الثالث فان المعصية كائنة ما كانت كبيرة بالقياس الى مقام عبودية العبد لرب الارباب و خالق الاشياء فانها لاتناسبه ولاتليق به ولاتنبغي له .

و قد ورد في الروايات عن الفريقين عدداً بعض المعاصي كبيرا وبعضها صغيرا ، و ذلك بالاعتبار الرابع فان آثار بعض المعاصي من العذاب و البعد من الله تعالى اكثر و اشد من آثار بعض آخر ، و لذلك اختلف الاخبار في عدد الكبائر :

قال الشيخ الطوسي في التبيان ذيل تلك الآية : والمعاصي و ان كانت كلها عندنا كبائر من حيث كانت معصية لله تعالى فانا نقول : ان بعضها اكبر من بعض ، ففيها ايضا كبير بالاضافة الى ما هو اصغر منه ، و قال ابن عباس كل ما نهى الله عنه فهو كبير ، انتهى .

ثم ان الاقوال و الاختلافات في البحث عن الكبائر و الصغائر كثيرة مذكورة في التفاسير وغيرها ، و الطآب يراجع ، و فيما ذكرنا كفاية لمن يستبصر ، و لدا الحمد :

**قول الشارح :** الاول انه يستحق الثواب الخ - هذا قياس استثنائي صورته : لو خلد المؤمن المرتكب للكبيرة في العذاب لزم ان لا يثاب بايمانه ، و اللزوم ظاهر بعد الاجماع على ان تقدم الثواب بدخول الجنة ثم الدخول في النار باطل لدلالة الايات و الاخبار الصريحة على ان الداخل في الجنة خالد فيها ابدًا ، و اما بطلان التالي فلان الخير وان كان منقال ذرة وعد الله تعالى عليه الثواب ، و الايمان اعظم الخيرات ، بل خير دائم ثابت مع العبد ان مات عليه ، لا يزول عنه ابدًا ، فوجب ان يكون ثوابه كذلك .

ثم ان مقدمات هذا الدليل كما عرفت سمعية حتى استحقاق الثواب بالايمان ، و المصنف لم يدع ان دليله هذا عقلي ، فلا معنى لان يقال كما في بعض التأليف : ان المدعى ثابت بدليل السمع لا بدليل المصنف .

**قول الشارح :** و الجمع محال - اي ان يعذب و ينعم معالان عذاب الاخرة في جهنم و لا نعيم هناك ، و نعيم الاخرة في الجنة و لا عذاب هنا .

**قول الشارح :** الثاني يلزم ان يكون الخ - هذا ايضا قياس استثنائي صورته : ان المؤمن المرتكب للكبيرة لو لم ينقطع عذابه لزم تساويه مع الكفار و المشركين في الاخرة ، و اللزوم ظاهر ، و التالي باطل لقبح ذلك عند العقلاء بالضرورة لاسيما اذا كان مرتكب الكبيرة واحدة مع رعايته لسائر الوظائف و القربات و الحرمان ، و القبيح لا يصدر عنه تعالى .

ان قلت : لا يلزم تساويهما في الآخرة لان دركات النار مختلفة من حيث شدة العذاب و خفته ، قلت : لزوم التساوي من حيث الخلود في العذاب يكفي في القبح . ثم ان عمدة الأدلة في هذا المطلب الروايات الصريحة ، راجع فيها ثامن البحار المطبوع حديثا .

قول الشارح : الي غير ذلك الخ - كقوله تعالى : بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم 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 يتخبطه الشيطان من المس ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا و احل الله البيع و حرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف و امره الى الله و من عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ، و قوله تعالى : والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها و ترهقهم ذلة ما لهم من الله من عاصم كانما اغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ، و قوله تعالى : ان المجرمين في عذاب جهنم خالدون .

ثم الجواب عن الايات من وجوه :

الاول تخصيصها بالكفار كما تدل عليه الاخبار الواردة في تفسيرها ، بل التخصيص واجب نظرا الى آيات المغفرة و العفو و الشفاعة و الالم يبق لها مورد ، بل اكثر هذه الايات ينطبق بالمفهوم على الكفار فان المتعدى جميع حدوده تعالى و من يقتل مؤمنا متعمدا بما هو مؤمن و من احاطت به خطيئته و الذي كسب جميع السيئات كافرون لامحالة :

الثاني ان الخلود في اللغة و العرف يأتي بمعنى مطلق البقاء و البقاء المتطاوول ، و هذا لا ينافي الانقطاع ، فلذلك قيد في كثير من الايات بالتأيد لعدم دلالة الخلود عليه و هذه الايات لم تقيد به الا آية في سورة الجن ، هي و من يعص الله و رسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا ، لكنها بقريئة ما قبلها و بعدها يراد بها المشركون كما ان سائر الايات 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 بإمكان .

الثالث انا لو اخذنا باطلاق هذه الايات و اغمضنا عن سائر القرائن في الكتاب و الاحاديث فاطلاقها معارض باطلاق الايات الدالة على ان من آمن و عمل صالحا دخل الجنة ، و الترجيح معها ادلا يمكن صرف الايمان و العمل الصالح عن ظاهر معناهما ، و يمكن حمل العصيان و ارتكاب السوء على الشرك و الكفر و النفاق .

قول الشارح : فما تقدم من الخ - في المسألة السادسة ، و قدم بعض الكلام هناك فراجع .

قول الشارح : بان دوام العقاب الخ - قدينا في 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 مهمة في قوة الجزئية ، اثبتها المصنف بما ذكر من الادلة في قبال من نعى وقوع العفو كليا الاعن الصغائر او بعد التوبة ، فلانه بصدد ايجاب العفو عليه تعالى و لا اثباته اجمع آحاد العاصين من المسلمين و غيرهم .

ثم ان العفو و المغفرة مترادفان في الاصطلاح و هو اسقاط العقاب عن استحققه ، و لكن بينهما في اللغة فرقا بان العفو محو و المغفرة ستر .

ثم العفو قد يكون بشفاعة الشافعين و يأتي بحث الشفاعة في المسألة اللاحقة ،

وقديكون غيرها مع التوبة و عن الصغائر وهو قول الخصم من المعتزلة ، او بدونها و عن الكبائر ايضا و هو قول الامامية و الاشاعرة و البصريين من المعتزلة .

**قول المصنف :** لانه حقه تعالى الخ - هذا دليل على جواز العفو ذكره مقدمة للاستدلال على وقوعه ، و لكن الشارح لم يفرق بينه و بين ما بعده من الادلة على الوقوع .

**قول المصنف :** مع ضرر النازل به - اى مع تضرر العبد الذى ينزل به العذاب لولا العفو ، و فى شرح البهشتى : مع ضرر العبد به ، و فى شرح القوشجى : مع ضرر المكلف به ، و فى الشرح القديم : مع ضرر التارك به خطأ .

**قول المصنف :** فحسن اسقاطه - هذا نتيجة القياس الذى كبراه كل حسن منه تعالى واقع ان لم يمنعه مانع من الحكمة ، ولا يتصور للمانعية الا الكفر لان المؤمن الذى اتى بالصلحات و بكبائر من السيئات يضعف اقتضاء ما يعمله منها للعذاب فى جنب ايمانه و صلحات اعماله ، و المقتضى الضعيف لا يؤثر فى قبالة المقتضى القوى ، فالعفو واقع منه تعالى عن سيئاته .

ان قلت : على هذا فلا يعذب اصحاب الكبائر اصلا فى الدنيا و لافى البرزخ و لا فى القيامة و لافى النار ، قلت : ان اصحاب الكبائر على مراتب ، من المحتمل بل المعلوم ان يعذب بعضهم ببعض العذاب فى بعض تلك المراحل حتى يصفو عن دنس الخطايا و السيئات ، لكن آخر الامر يؤثر ايمانه و صلحاته اثرها و يدركه العفو ، و على هذا فالعفو قطعى للمؤمن و اوبعد ان يعذب حينما كما بين فى المسألة الثامنة ان صاحب الكبيرة من المؤمنين ان عذب فعذابه منقطع ، لكن المدعى ههنا وقوع العفو من دون تعذيب و هو ثابت فى الجملة كما قلنا ، فان من المرتكبين للكبائر من لا يلتفت فى القيامة الى سيئاته لعظم صلحاته و رفعة ايمانه و قوة عرفانه .

ثم اعترض 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 تقريرا له على الذنب و تقريبا له منه و ذلك ينافى اللطف الواجب عليه تعالى لان اللطف على



ما بين في المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث هو تقريب العبد من الطاعة و تبيده عن المعصية ، و اما المانع الشرعى فان ذلك تبديل للقول لانه تعالى اورد العاصين في كتابه بالعذاب فان لم يعذب العاصى كان ذلك تبديلا لقوله ، و قد قال تعالى : ما يبذل القول لى و ما انا بظلام للعبيد .

فالجواب عن الاول ان الايمان بعفوه تعالى يوجب رجاء الشخص العاصى فيه لا انه يوجب العلم بوقوع العفوله واجبا عليه تعالى لان المؤمن العاصى يكون فى خوف على ايمانه انه لا يزول بعصيانه فيزول منه مناط غفرانه لان قوله تعالى : ثم كان عاقبة الذين اسأؤوا السوأى ان كذبوا بآيات الله و كانوا بهايستهزؤون نصب عينيه و لانه يرى التنافى بين العصيان و الايمان الذى هو محبوب عنده ، فيحافظ على نفسه لئلا يقع فى ورطة المعاصى ، فاذا اتفق ذلك يرجو عفو لايمانه بعفوه ، فلا يئأس من روح الله تعالى ، و الحاصل ان المؤمن حيث لا يطمئن على بقاء ايمانه الى موته ان تورط فى معاصى ربه و يرى ان مضعفه و مزيله هو العصيان لا يميل اليه ، فكيف بان يغرى عليه ، فان عصى احيانا يرجو غفرانه لا انه يجترى عصيانه .

و عن الثانى ان الاية خاصة بوعيد المشركين بشهادة ما قبله من الايات ، و ابقاؤها على العموم يستلزم عدم النسخ و البداء و عدم تبدل الكائنات و اجابة الدعوات و عدم تنهية المقضيات الى نهايات ازمانها لان فى ذلك كله قول لىه تعالى مع انه يبدل تبديلا ، و قد جاء الحديث فى تفسير الاية بان ما فعل المشركون و الكفار من السيئات لا تبدل حسنات كما يبدل الله سيئات المؤمنين حسنات و كان الله عفورا رحيمًا .

قول المصنف : و لانه احسان - بالغير كما انه حسن فى نفسه ، و كل احسان كالحسن فى نفسه واقع منه تعالى ان لم يمنعه مانع من الحكمة ، و لقرب هذا الوجه من سابقه لم يتعرض له الشارح .

قول الشارح : و غير جائز سمعا - استدل هؤلاء بآيات الوعيد على عدم جواز العفو بان ذلك يستلزم تبدل القول فيها ، و قد مرجوا به آفقا .

قول الشارح : فجاز تر كه - نتيجة للمتقدمين ، و الكبرى و هى كل حق له

تعالى جازتر كه غير مذكورة لوضوحها .

قول الشارح : على مستحقه - اى على الله تعالى الذى يكون العقاب حقاله .  
قول الشارح : و اما ان تركه الخ - لان خلف الوعيد بخلاف خلف الوعد حسن يستحسنه العقلاء و يعدّ عندهم من الكرم ، و هو تعالى اكرم الاكرمين ، والكرم هو اىصال النفع الى احد او دفع الضرر عنه من دون استحقاق ، و فى هذا المطلب كلام ذكره العلامة المجلسى رحمه الله فى سادس البحار المطبوع حديثا فى آخر باب غفو الله تعالى و غفرانه فراجع .

قول المصنف : ولسمع - استدلوا بآيات و اخبار تدل على انه تعالى عفو يعفو عن السيئات ، غفور يغفر الذنوب والخطايا ، رحيم يرحم العباد ، فانها مطلقة لا تقيد بالتوبة ولا يكون المعصية صغيرة ، وتقيدها بذلك كما عليه المعتزلة لا وجه له ، نعم ان الايمان شرط للعفو والمغفرة من دون التوبة كما هو ظاهر كثير من الايات ، وان الكافر لا يغفر حتى يتوب عن كفره .

قول الشارح : يجب غفرانها - وجوبا سمعيا خلافا للمعتزلة فعندهم يجب عقلا .

قال المفيد رحمه الله تعالى فى اوائل المقالات : القول فى التوبة وقبولها ، و اتفقت الامامية على ان قبول التوبة بفضل من الله عز وجل و ليس بواجب فى العقول اسقاطها لما سلف من استحقاق العقاب ، واولا ان السمع ورد باسقاطها اجاز فى العقول بقاء النائبين على شرط الاستحقاق ، و وافقهم على ذلك اصحاب الحديث ، و اجمعت المعتزلة على خلافهم و زعموا ان التوبة مسقطه لما سلف من العقاب على الوجوب .

### المسألة العاشرة

#### ( فى الشفاعة )

الكلام فى الشفاعة ما هى ، و ممن هى ، و لمن هى ، و فيما هى ، و الى من هى .

فالشفاعة في اللغة من الشفع وهو جعل شيء قرينا لآخر منضما اليه، وفي الاصطلاح هي طلب النجاح او الفلاح لاحد ممن بيده نفعه وضرته، والمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي ان الشافع يضم بطلبه الى المشفوع له ما يتيسر به له ان ينال النجاح بمنفعة او الفلاح عن مضرته لولا الشفاعة لا يتيسر له ذلك بنفسه وحده .

و اما الشافعون فهم الانبياء والاولياء والعلماء والملائكة والشهداء والصالحون والمؤمنون و الاخيار كما ورد بذلك كله الاخبار .

و اما المشفوع لهم فلا احد يوم القيامة الا له نصيب من الشفاعة بترقيع الدرجة او دخول الجنة بغير حساب او تعجيل الحساب او ازالة هول الموقف او تخفيف العذاب او اسقاطه رأسا او خروجه من النار بعد ما كان فيها ، وفي كل ذلك وردت اخبار ، و اقل مراتب الشفاعة تعجيل الحساب لاهل الموقف عموما ، فقد روى ان نبينا صلى الله عليه وآله يشفع عند الله في ذلك و يخلصهم من هول الموقف و شدتها الى عرصة الحساب .

و اما ما فيه الشفاعة فهو ما عددناه من ترفيع الدرجة الى آخر ذلك .  
و اما المشفوع اليه فهو الله الكريم عز و جل فانه تعالى يقبل شفاعة الشفعاء في كل حق لان كل حق له فان كان له تعلق بعبد فالكريم تعالى يرضيه بعبائه حتى يتجاوز عن الظالم ان كان محال للشفاعة .

**قول المصنف : والاجماع على الشفاعة - بل هي كالعفو من ضروريات الاسلام،**  
و لما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا و لا يمكن لمسلم انكاره ذهب الخصم الى ان العفو عن الصغار وعن الكبائر بعد التوبة والشفاعة ازيادة المنافع والثواب ، وحصرها فيهما باطل لما مضى و ما يأتي .

**قول المصنف : و يبطل منافي حقه - اي ويبطل الشفاعة منّا في حق الرسول**  
صلى الله عليه وآله ، و هذا على ما فسرہ الشارح العلامة والشارح القديم والقوشجي اشارة الى دليل ابطال الشفاعة في زيادة المنافع ، و هذا الدليل مدخول لما سنقول عليه عند قول الشارح : لو كانت في زيادة الخ .

و احتتمل المولى احمد الاردبيلي رحمه الله في حاشيته على شرح القوشجي ان يكون هذا الكلام تنمة مقول القيل بان يقول الخصم : انها لزيادة المنافع ، ولكن لا يصدق منا الشفاعة في حقه صلى الله عليه وآله حيث نطلب له من الله تعالى علو الدرجات بالصلاة والسلام عليه لان علو الرتبة في الشفيع بالنسبة الى المشفوع له شرط في صدق الشفاعة ، فطلبه من الله تعالى زيادة المنافع لناشفاعة ، و طابنا له ذلك ليس بالشفاعة ، وعلى هذا الاحتمال فالكلام جواب من الوعيدية عن الاستدلال الذي نقله الشارح بان يقولوا : لان سلم استلزام كون الشفاعة في زيادة المنافع ان نكون شافعين للنبي عليه وآله السلام لان طلب زيادة المنافع شفاعا اذا طلبها العالي للداني ، لا انه اشارة الى الاستدلال المذكور .

و اخذ الشارح البهشتي الاسفراييني يبطل من الابطال ، و ما بعده اسم فاعل من المنافاة ليكون فاعلا لبطل ، و قدر له مفعولا هو هذا القول ، و اخذ لفظ حق مضافا الى ضمير صاحب الكبيرة ، فتقدير الكلام : و يبطل 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 شفاعا في زيادة المنافع ، و لكن لاشفاعة له فيها لان ارتكابه للكبائر من دون التوبة ينافي ان يكون له نصيب فيها ، فانقض كلية قول الخصم : ان الشفاعة في زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب ، والحاصل 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 راجعا اليه تعالى ، و يكون الكلام اشارة الى بطلان دليل اقامه الخصم على مدعاه من انحصار الشفاعة في زيادة المنافع كما ان قوله بعد ذلك : ونفى المطاع الخ اشارة الى بطلان دليل آخر اقامه عليه ، و صورة استدلاله ان الشفاعة لو كانت في اسقاط العقاب لزم منافي حقه تعالى لان العذاب حقه و اسقاطه ينافيه ، و اجاب المصنف بان لزوم المنافاة من الشفاعة في اسقاط العذاب لحقه تعالى باطل لان الشفيع

في ذلك لا يطلب بشفاعته خروج المولى عن مقام مولويته و ربوبيته ولا خروج العبد عن مقام عبوديته ومملوكيته حتى يلزم منافي حقه تعالى ، بل هو يتمسك بصفة عز المولى وغناه عن عذاب العبد و صفة ذل العبد و افتقاره الى رحمة المولى فيطلب منه العفوه ، فغفوه تعالى عن عبده من توابع جلاله سواء كان برأفته عليه او بشفاعته ولى من اوليائه او توبة العبد بنفسه ، فاسقاط العذاب الذى هو حق له تعالى لا ينافى حقه لانه يسقطه باختياره و كرمه .

**قول الشارح :** و يدل عليه قوله تعالى الخ - راجع فى الايات و الاخبار الواردة فى الشفاعة ثامن البحار المطبوع حديثا .

**قول الشارح :** قيل انه الشفاعة - الاكثر على ذلك ، و وردت اخبار كثيرة فسرت المقام المحمود بها .

**قول الشارح :** قالت الوعيدية - هم الذين اخذوا آيات الوعيد على عمومها فى الكافر و غيره ، و قالوا : صاحب الكبيرة ان خرج من الدنيا من غير توبة فهو من اهل النار خالد فيها ، لكن عذابه اخف من عذاب الكافر ، و هم الممترلة و الخوارج ، و على هذا المسلك ذهبوا الى ان الشفاعة ليست لاهل الكبائر لانهم ان شملهم العفو فبالتوبة و الا فهم من اهل النار ، و قالوا : ان الشفاعة فى زيادة المنافع .

**قول الشارح :** و ذهب التفضيلية - انهم فى قبال الوعيدية ، يقولون : ان الله تعالى يتفضل على عباده يوم القيامة من غير استحقاقهم ، و هم الاشاعرة و الامامية وطوائف من سائر الفرق ، لكن الاشاعرة يقولون : ان كل مال لعبد يوم القيامة و فى الجنة تفضل ليس له استحقاق رأسا ، و الامامية يقولون : انه تعالى يتفضل على عبده زائداً على استحقاقه ، فانه تعالى اعد لهم اجرا كريما و ان لهم من الله فضلا كبيرا .

**قول الشارح :** و ابطال المصنف الخ - جريا على مسلك القائلين ببطلان الشفاعة فى زيادة المنافع ، و الافالحق عنده صدق الشفاعة فيهما لعدم تمامية هذا الاستدلال .

**قول الشارح :** لو كانت فى زيادة الخ - يرد على هذا الاستدلال ان اللزوم

ممنوع اذ لا يلزم من طلبنا له صلى الله عليه وآله من الله تعالى علو الدرجات كوننا شافعين له لان الشفاعة لاتصدق اذا كان الطالب ادنى درجة من المطلوب له كما نبه على ذلك في بيان بطلان التالى بان الشافع اعلى من المشفوع فيه اى المشفوع له فاذا لم يكن الشافع اعلى منه لم يتحقق الشفاعة .

**قول الشارح : لا غير -** لا دخل لهذا القيد فى الاستدلال ، ولذا لم يأت به سائر الشارحين ، لكنه اشارة الى مذهب الخصم من حصر الشفاعة فى زيادة المنافع .  
**قول الشارح : حيث نطلب له الخ -** حيث نصلى و نسلم بقولنا : صلى الله عليه وآله و سلم او عبارات اخرى وردت فى الادعية والاخبار .

وهنا بحث و هو ان طلبنا هذا بعد العلم بانه مقبول عند الله تعالى هل هو منفعة لهم اولنا اولهم ولنا ، والحق ان ذلك منفعة لنا اللهم صلوات الله عليهم لانه تعالى اكمل كرامته عليهم صلوات الله عليهم قبل خلق الخلق فلا يكون دعاء العباد سببا لكرامة عليهم ، فطلبنا الصلاة عليهم يوجب رحمة تنزل عليهم ثم تصل الينا لانهم وسائط فيضه و الى ذلك يومى ما نقله البحرانى رحمه الله فى تفسيره ذيل الاية عن الكافى 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 لبعض : يرحمك الله ، او كما تقول ؟ قال : نعم ، اليس تقول : صلى الله على محمد وآل محمد ، قلت : بلى ، قال : قلت : ارحم محمد وآل محمد ؟ قال : بلى و قد صلى الله عليه و رحمه ، و انما صلاتنا رحمة عليه لنا و قرية ، و ذلك سر تعديده اللفظ بعلى لا باللام المفيدة للنفع .

**قول الشارح : نفى الله تعالى قبول الخ -** الصحيح فى التعبير ان يقال : نفى الله تعالى ان يكون للظالمين شفيع ، و هذا كبرى قياس صغراه الفاسق ظالم .  
**قول الشارح : و الجواب انه تعالى الخ -** هذا الجواب الذى بعده ما خوذان من الشيخ الطوسى ، قال فى تبينه ذيل الاية الكريمة : نفى من الله ان يكون للظالمين

شفيح يطاع ، و يحتمل ان يكون المراد بالظالمين الكفار ، فهؤلاء لا يباحثهم شفاعة شافع اصلا ، و ان حملنا على عموم كل ظالم من كافر و غيره جازان يكون انما اراد نفى شفيح يطاع ، وليس في ذلك نفى شفيح يجاب ، ويكون المعنى ان الذين يشفعون يوم القيامة من الانبياء و الملائكة و المؤمنين انما يشفعون على وجه المسألة اليه والاستكانة اليه لانه يجب على الله ان يطيعهم فيه ، و قد 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 بالكفار 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 كنا لفي ضلال مبين اذ نسويكم برب العالمين و ما اضلنا الا المجرمون فما لنا من شافعين ولا صديق حميم فلو ان لنا كفرة فنكون من المؤمنين ، و قوله تعالى في سورة الحاقة : انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين فليس له اليوم ههنا حميم ، و لروايات كثيرة من الفريقين في ثبوت الشفاعة للظالمين من المؤمنين ، و اما يطاع فليس بالنسبة اليه عز وجل اذ ليس من بليغ الكلام ان يقال : ليس للظالمين يوم القيامة شفيح يطيعه الله تعالى في شفاعته لان نفى معنى عن مورد عند العرف يفيد شأنية المورد له ، اللهم الا ان يتجاوز في معنى الاطاعة من الانقياد الى قبول القول ، و هذا الذي ذكرت ما نقله الطبرسي رحمه الله في مجمع البيان حيث قال « ما للظالمين من حميم » يريد ما للمشركين والمنافقين من قريب ينفعهم « ولا شفيح يطاع » فيهم فتقبل شفاعتهم ، عن ابن عباس و مقاتل ، انتهى .

فمعنى الاية ان الظالمين الذين ظلموا انفسهم بالكفر والشرك والتناق ليس لهم قريب ينفعهم ولا شفيح اطاعوه في الدنيا بالحق كما ان ذلك ثابت لغيرهم من المؤمنين الذين تعاونوا على البر والتقوى و اطاعوا من نصبه الله تعالى للاطاعة من الانبياء

وائمة الهدى ، و بهذا الذى قلنا روايات كثيرة ، راجع ثامن البحار المطبوع حديثا .

والحاصل ان قولهم فى سورة الشعراء : فما لنا من شافعين ولا صديق حميم اظهر لتحسرهم على الفائت عنهم مما حصل لاهل الايمان و الولاية من الانتفاع بصديق حميم و شفاعاة الشافعين ، وحكى الله تعالى ذلك الواقع عنهم فى هذه الاية .

**قول الشارح : والله تعالى فوق الخ -** قد قلنا ان يطاع ليس بالنسبة اليه تعالى لان ذلك لا يليق بالبلاغة و لان نفي الشفيع المطاع بهذا المعنى لا يختص بالظالمين .

**قول الشارح : ولا يلزم من نفي الشفيع الخ -** اى لا يلزم من ذلك نفي الشفيع المجاب فى شفاعته ، بل يجوز ان يكون للظالمين شفعاء يجيز الله شفاعتهم و يقبل فى الظالمين قولهم و يجاب فى الشفاعاة دعوتهم ، ثم لما نظرنا فى الادلة وجدنا ان تلك الشفاعاة و الاجابة ليست لكل ظالم ، بل لمن هو مع ذلك من اهل الايمان و الولاية . ان قلت : ما الفائدة فى تقييد الشفيع فى الاية بالمطاع ، قلت : ان الفائدة على ما قلنا من كون المطاع بالنسبة الى المشفوع لهم ان الشفيع للمؤمن العاصى لا يكون الا الذى اطاعه من النبى او الوصى او الولى الفقيه لان اضافة اطاعة بينهما تصحح شفاعاة المطاع حقاً للمطيع عند الله عزوجل ، ولولا ذلك لارتباط بينهما يصحح ذلك ، و شفاعاة بعض المؤمنين الكاملين لبعض ليس فى درجتهم من الايمان كما نطق به بعض الاخبار ترجع بالاخرة الى تلك الاضافة و الارتباط ، فالشفاعة لمطيع الحق من مطاعه ، و اما غيره فالمطيع و المطاع كلاهما فى النار ، و اما على القول بان المطاع بالنسبة اليه تعالى فالفائدة فيه الاشعار بان قبول الشفاعاة ليس يجب عليه تعالى بحيث يعد مطيعاً للشافعين بل على وجه المسألة و الاستكانة منهم كما ذكر الشيخ رحمه الله فى تبيان بقوله : و يكون المعنى ان الذين يشفعون يوم القيامة الى آخر ما نقلناه عنه عن قريب .

ان قلت : ان بعد هذا الكلام : يعلم خائنة الاعين و ماتخفى الصدور ، فما المانع عن ان يكون يطاع ابتداء الكلام و يعلم حالاً من ضمير يطاع الراجع الى الله تعالى لا



الى شفيع ، فلم يكن شفيع يقيد بيطاع ، قلت : ذلك خلاف اجماع القراء لانهم وقفوا على يطاع ، ولو كان الامر كما قلت لوجب الوقف على شفيع ووصل يطاع 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 شفاعاة - اكثر من عشرة مواضع نفى فيها اصل الشفاعاة او نفعها او اغناؤها او ملكها او قبولها .

**قول الشارح :** يوم لاتجزى الخ - في موضعين من سورة البقرة : واتقوا يوماً لاتجزى الاية ، في احدهما ولا تنفعها شفاعاة ، وفي الاخر ولا يقبل منها شفاعاة ، وفي الموضعين يوماً منصوب على المفعولية للفعل الذي قبله لاعلى الظرفية ، ولا تجزى صفة له والعائد الى الموصوف محذوف اي يوماً لاتجزى فيه نفس ، و اما اضافة يوم الى لاتجزى على ما في نسخ الكتاب فاشتبه منه رحمه الله او خطأ من النساخ ، نعم في سورة الانتظار : يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً و الامر يومئذ لله باضافة يوم الى لا تملك .

**قول الشارح :** والجواب عن هذه الخ - على ان اكثر هذه الايات 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 الشفاعاة في اسقاط المضار فقط كما ذهب اصحاب القول الاول الى انها في زيادة المنافع فقط .

قال الاشعري في مقالات الاسلاميين : اختلفوا في شفاعاة رسول الله صلى الله عليه وسلم : هل هي لاهل الكبائر ، فانكرت المعتزلة ذلك و قالت بابطاله ، و قال بعضهم : الشفاعاة من النبي صلى الله عليه وسلم للمؤمنين ان يزدادوا في منازلهم من باب التفضيل ، و قال اهل السنة والاستقامة بشفاعاة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر من امته .

و قال النسفي في العقائد : والشفاعة ثابتة للرسول والاختيار في حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار .

و قال النفاذاني في شرحه بعد ذكر ادلة الطرفين : و لما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا و عن الكبائر بعد التوبة و بالشفاعة لزيادة الثواب و كلاهما فاسد ، اما الاول فلان النائب و مرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو ، و اما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجنائية .

و قال الشيخ الطوسي رحمه الله في تبيانته : و قوله لا يقبل منها شفاعة مخصوص بالكفار لان حقيقة الشفاعة عندنا ان يكون في اسقاط المضار دون زيادة المنافع ، و المؤمنون عندنا يشفع لهم النبي صلى الله عليه وآله فيشفعه الله تعالى ، و يسقط بها العقاب عن المستحقين الخ .

و قال الطبرسي رحمه الله في المجمع ذيل الاية قريبا من ذلك .

اقول : هذه الكلمات ظاهرة في ان اصحاب هذا القول حصروا الشفاعة في اسقاط المضار ، و المصنف رحمه الله قال بالشفاعة فيه و في زيادة المنافع ، و قد ذكرنا في اول المسألة ان الشفاعة في امور هذان منها .

قول المصنف : و الحق صدق الشفاعة فيهما - اي صدقها عرفا كما بينه الشارح ، فاذا لم يتم دليل الحصر في واحد منهما مع الصدق العرفي فيهما فلا مانع من الذهاب الى القول بثبوتها بكلا المعنيين ان وجد المقضي لذلك من الادلة السمعية ، و قد وجد .

قول المصنف : و ثبوت الثاني له الخ - اي ثبت الشفاعة بالمعنى الثاني له صلى الله عليه وآله بالدليل السمعي وهو قوله : ادخرت شفاعتي الخ .

اقول : بل ثبت بالمعنى الاول ايضا ، و لاهل بيته و سائر الانبياء و الاولياء و العلماء و الاختيار ايضا ، كل ذلك بالايات و الاخبار .

## المسألة الحادى عشرة

## ( فى وجوب التوبة )

عقد هذه المسألة فى الكلام مع انها فقهية لان التوبة متعلقة بالعقاب .

**قول الشارح : التوبة هى الندم الخـ الندم هو اضطراب روى مع انقباض يحصل للانسان عند اعتقاد الضرر بما فعله او تركه اختيارا بحيث لو استطاع تدارك ذلك لفعل ، وهذا يلزمه العزم على ترك المعادة لامحالة كالعكس فهما متلازمان ، والعزم انما يتعلق بما فى حيطه الاختيار فيما يستقبل ، فما فعل بالعبد او ترك منه خارجا عن اختياره لم يصح ان يقال : انه كان عازما عليه ، فلذلك ادخض الموت فات مجال التوبة مع ان الندم حاصل و ترك المعادة واقع قهراً ، قال تعالى : و ليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال انى تبت الان ولا الذين يموتون وهم كفار اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما ، و لذلك قال تعالى : و ليست التوبة لهم ، اى لم يتحقق منهم التوبة اذ لا يقدررون على ذلك العزم عند حضور الموت ، ولم يقل : لانقبل توبتهم لان التوبة اذا تحققت من العبد قبلها الله تعالى تفضلا كما عليه الامامية والاشاعرة و فريق من المرجئة او وجوبا كما عليه المعتزلة و فريق آخر من المرجئة لانه تعالى قال : يقبل التوبة عن عباده و يعفو عن السيئات ، فتقييد التوبة فى الاية بالمقبولة كما فى بعض التفاسير ليس على ما ينبغى ، و اما قوله تعالى فى المرتدين : فلن تقبل توبتهم فذلك فى ظاهر الشرع لاعند الله تعالى ان وقعت منهم التوبة حقيقة .**

اقول : الظاهر ان التوبة المثبتة فى قوله تعالى : انما التوبة على الله للذين يعملون السوء الاية والمنفية فى قوله تعالى : و ليست التوبة للذين يعملون السيئات الاية هى توبة الله تعالى فان العبد اذا تاب الى الله عزوجل بالايمان والتقوى تاب الله عليه بالرحمة و المغفرة ، فمحصل الايتين ان عفوه تعالى للذين يتوبون من قريب

على الحقيقة للذى يتمادى في 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 لان الدم خارج عن الاختيار فلا يصح تعلق التكليف به وان كان العزم لا يتقدح في الباطن من دون حصول الدم لتلازمهما ، و قال بعض : ان التكليف به يصح باعتبار اسبابه التى بيد العبد ، فتدبر .

**قول الشارح : لكونها معصية -** هذا القيد معتبر شرعا لان الندم على المعصية ان كان للاخلال بما يرجع اليه من عرضه او نفسه او ماله او حرمة ووجاهته عند الناس او غير ذلك لا يعد توبة عند الشارع ، بل لابد ان يمحص ذلك على ما وقع منه من معصية الله تعالى ، والاحكام الاتية تدور مدار هذا القيد .

**قول الشارح : فى المستقبل -** هذا القيد مستدرك لان العزم لا يكون الا بالنسبة الى ما يستقبل .

**قول الشارح : لان ترك العزم الخ -** اى انتفاؤه يستلزم انتفاء الندم لانه لازمه .

ثم ان هذا العزم لا بد منه فى تحقق التوبة سواء قلنا انه جزء من حقيقتها كما هو ظاهر الشارح رحمه الله تعالى و ظاهر الشارح البهشتى والشارح القديم وغيرهم ، او خارج لازم لها كما هو ظاهر القوشجى ، او شرط لها كما هو صريح المقيد رحمه الله تعالى فى اوائل المقالات .

و فى الكافى باب الاعتراف بالذنوب عن امير المؤمنين صلوات الله عليه : ان الندم على الشريد عوالى تركه ، و فى 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 لان له العزم تقديرا بحيث يكون عازما على الترك ان استطاع ، و اما من حضره الموت فلا مجال له للعزم لا تحقيقا ولا تقديرا ، و ندمه ايضا ليس عن انفعال الهى بل من الهول والدهشة

فلوردوا لعادوا لما نهوا عنه .

ان قلت : قدورد في الاخبار الصحيحة : كفى بالندم توبة ، و هذا ظاهر في عدم اشتراط العزم على ترك المعادة ، قلت : اذا كان الندم يدعو الى الترك و يستلزمه كما مر \* آنفا في كلام امير المؤمنين عليه السلام فمن بليغ الكلام ان يكتفى به في مقام البيان .

**قول الشارح :** وهي واجبة بالاجماع - اما عند الاشاعة فبالسمع من الايات و الاخبار الامرة بها لان الدليل العقلي في ذلك يبتنى على القول بالوجوب والحسن و القبح العقلية كما يأتي بيانه وهم لا يقولون بذلك ، و اما عند غيرهم فبالعقل و السمع معا ، هذا ، ولكن قال الاشعري في مقالات الاسلاميين : و اختلفوا (اي الناس) في وجوب التوبة فقال قائلون : التوبة من المعاصي فريضة ، و انكر ذلك آخرون .

**قول الشارح :** و لا تجب من الصغائر الخ - لانها مغفورة استحقا او تفضلا . قال الاشعري في المقالات : اختلف المعتزلة في غفران الصغائر على ثلاثة اقاويل : فقال قائلون : ان الله سبحانه يغفر الصغائر اذا اجتنب الكبائر تفضلا ، و قال قائلون : يغفر الصغائر اذا اجتنب الكبائر باستحقاق ، و قال قائلون : لا يغفر الصغائر الا بالتوبة .

اقول : ظاهر قوله تعالى : ان تجنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم و ندخلكم مدخلا كريما و كذا في الحديث : من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر ان الصغائر مغفورة من المؤمنين بدون التوبة بشرط اجتناب الكبائر تفضلا ، و هذا احد موارد العفو من دون التوبة و الشفاعة .

ولكن العارف لا ينبغي له ان يغتر " بكرم ربه عز وجل فان مخالفة الحق ولو بمكروه يوجب انحطاط الدرجة في الآخرة لا محالة .

**قول الشارح :** انها لا تجب من الخ - اي لا تجب التوبة عن الذنب الذي تاب منه اذا نقض توبته و عاد الى مثل ذلك الذنب ، و في قبالم من قال : تجب لان توبته تلك بطلت بنقضها .

قال الأشعري في المقالات : اختلف المعتزلة في التائب يتوب من الذنب ثم يعود إليه على مقالين : فقال قائلون : يؤخذ بالذنب الذي تاب منه اذا عاد إليه ، و قال قائلون : لا يؤخذ بما سلف لانه قد تاب منه .

اقول : في قوله تعالى : و من عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون في آكل الربا ، و قوله تعالى : و من عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام في المحرم 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 العائد الى الذنب الاول يؤخذ اشد من الاخذ الاول .

**قول الشارح : سواء تاب عنها الخ-** التوبة من الذنب الذي 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 الخ-** هذا قياس من الشكل الاول صورته ان التوبة دافعة للضرر المحتمل الذي هو العقاب و دافعة لخوف ذلك العقاب المحتمل و كل دافع لذلك يجب اتيانه بحكم العقل فالتوبة يجب اتيانها ، بيان الصغرى ان معصية المولى مقتضية للعقاب و شمول عفو من دون التوبة غير معلوم و كذا الشفاعة اذ ليس امن حق العبد فيصير العقاب محتملا قويا والخوف منه حاصل ، و بيان الكبرى ان العقل يحكم بالضرورة باتيان ما يدفع هذا الخوف والاحتمال وليس ذلك الا التوبة ، فتجب بحكمه ليحصل الامن .

ان قلت : اني يحصل القطع بقبول توبته حتى يحصل الامن ، قلت : ان تاب بحقيقتها 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 توبة عبده و انه عز وجل لا يخلف الميعاد .

ان قلت : فاين موضع الاستغفار ؟ قلت : ان العبد العاصي اذا تذكر مقام ربه

من العظمة والجلال والكبرياء و تضرر نفسه بالعصيان والخطاء حصل له الندم لامحالة و احترق قلبه بنار الندامة على قدر عرفانه بعظمة ربه ففي الحال يتمحل لاطفاء تلك النار و ازالة ذلك العار عن ذيل روحه في مقام عبوديته ، ولا يجد بفطرته طريقا الى ذلك الا التوجه بقلبه الى جناب ربه الرحمان المستعان ، ناظرا الى جمال عفوه ورحمته و مغفرته ، داعيا يا الله يا رحمان يا رحيم يا عفو يا غفور يا ذا الصبح الجميل يا اهل المغفرة والرحمة يا ذا الجلال والاكرام يا ذا الفضل والانعام يا من اظهر الجميل و ستر القبيح يا من لم يؤاخذ بالجريرة و لم يهتك السترياعظيم العفويا حسن التجاوز يا واسع المغفرة يا باسط اليدين بالرحمة يا مقييل العثرات يا كريم الصبح يا ربنا وسيدنا ومولانا ، قائلا لا اله الا انت سبحانك اللهم و بحمدك عملت سوءا و ظلمت نفسي فاغفر لي و اعف عني و ارحم ذلي و مسكنتي فانه لارب لي سواك ولا يغفر الذنوب الا انت يا خير الغافرين و يا ارحم الراحمين ، و هذا مقام الاستغفار والاستعفاء 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 النفسية بالعزم على ترك طريق الخلاف و أخذ طريق الوفاق قائلا : اياك نستعين و لاحول عن معصيتك الا بك و لا قوة على طاعتك الا بك ، ثم يأتي من بعد ذلك الى مقام التوبة العملية بقضاء ما فات عنه من القرائض و اداء ما ضيع من حقوق الخلائق و جبران ما انتقص عليه من الوظائف و الفضائل ، فعند ذلك يشملها العفو و المغفرة من عند رب المغفرة و العفو بفضله حسب وعده .

قال الله تعالى : الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ، ان لا تعبدوا الا الله انني لكم منه نذير و بشير و ان استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يمتعكم متاعا حسنا الى اجل مسمى و يؤت كل ذي فضل فضله و ان تولوا فاني اخاف عليكم عذاب يوم كبير ، الى الله مرجعكم و هو على كل شيء قدير .

و في مصباح الشريعة : قال الصادق عليه السلام : التوبة جبل الله ومدد عنايته ، ولا بد للعبد من مداومة التوبة على كل حال ، و كل فرقة من العباد لهم توبة ، فتوبة الانبياء من اضطراب السر ، و توبة الاولياء من تلوين الخطرات ، و توبة الاصفياء من التنقيس ،

وتوبة الخاص من الاشتغال بغير الله ، وتوبة العام من الذنوب ، ولكل واحد منهم معرفة وعلم في اصل توبته و منتهى امره ، وذلك يطول شرحه ههنا ، فاما توبة العام فان يغسل باطنه من الذنوب بماء الحسرة والاعتراف بجنايته دائما واعتقاد الندم على ماضى والخوف على ما بقى من عمره ، ولا يستصغر ذنوبه 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 يقضى الفوائت من الفرائض ، و يرد المظالم ، ويعتزل قرناء السوء ، و يسهر ليله ، و يظلم نهاره ، و يتفكر دائما في عاقبته ، و يستعين بالله سائلا منه الاستقامة في سرائه و ضرائه ، و يثبت عند المحن والبلاء كيلا يسقط عن درجة التوابين فان في ذلك طهارة من ذنوبه و زيادة في عمله و رفعة في درجاته ، قال الله عز وجل :  
و ليعلمن الله الذين صدقوا و ليعلمن الكاذبين .

و في سادس البحار المطبوع حديثا باب التوبة عن تحف العقول عن كميل بن زياد قال : قلت لامير المؤمنين عليه السلام : يا امير المؤمنين العبد يصيب الذنب فيستغفر الله منه فما حد الاستغفار ، قال : يا بن زياد التوبة ، قلت بس ؟ قال : لا ، قلت : فكيف ؟ قال : ان العبد اذا اصاب ذنباً يقول : استغفر الله بالتحريك ، قلت : و ما التحريك ، قال : الشفتان واللسان يريد ان يتبع ذلك بالحقيقة ، قلت : و ما الحقيقة ، قال : تصديق في القلب و اضمار ان لا يعود الى الذنب الذي استغفر منه ، قال كميل : فاذا فعل ذلك فانه من المستغفرين ؟ قال : لا ، قال كميل : فكيف ذلك ، قال : لانك لم تبلغ الى الاصل بعد ، قال كميل : فاصل الاستغفار ماهو ، قال : الرجوع الى التوبة من الذنب الذي استغفرت منه ، و هي اول درجة العابدين ، و ترك الذنب و الاستغفار اسم واقع لمعان ست : اولها الندم على ماضى ، والثانى العزم على ترك العود ابدا ، والثالث ان تؤدى حقوق المخلوقين التى بينك و بينهم ، والرابع ان تؤدى حق الله فى كل فرض ، والخامس ان تذيب اللحم الذى نبت على السحت والحرام حتى يرجع الجلد الى عظمه ، ثم تنشئ فيما بينهما لحما جديدا ، والسادس ان تذيب البدن الم



الطاعات كما اذقته لذات المعاصي .

**قول الشارح :** هو العقاب والخوف - في بعض نسخ الكتاب والشرح القديم والقوشجي معطوف باو ، فالمعنى على هذا : انها دافعة للضرر الذي هو العقاب في الآخرة ان لم يشمل العاصي العفو والشفاعة او خوف العقاب في الدنيا ان شمله ، والمنفصلة مانعة الخلو ، و تقدير المحتمل كما مر في بياننا غير محتاج اليه على هذا الفرض .

**قول الشارح :** الثاني انا نعلم الخ - هذا ايضا قياس من الشكل الاول ، هو ان التوبة ندم على القبيح او الاخلال بالواجب والندم على ذلك واجب لان الاصرار عليه قبيح عند العقلاء .

اقول : قد قلنا ان الندم امر قهري يحصل عند الاعتقاد بالتضرر بما فعله او تركه ، فهو من حيث هو ندم لا يتعلق به التكليف حتى يقال : انه واجب وتركه قبيح ، فالحق ان يقال : انا نعلم قطعاً وجوب العزم على ترك معاودة القبيح او الاخلال بالواجب لان عدم العزم والاصرار على ذلك قبيح بحكم العقل والعقلاء .

**قول الشارح :** اذا عرفت الخ - اى اذا عرفت بالدليلين 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 لقبحه الخ - حاصل هذا الكلام ان باعث العبد على التوبة يجب ان يكون قبيح ما فعله من الحرام او ما تركه من الواجب سواء انضم اليه امر آخر من الامور الدنيوية او الآخروية ام لا بحيث لو كان الباعث امراً آخر و ان كان امراً اخر و ياهن فوات الجنة او عذاب النار لم تصح توبته ، واستدل على ذلك بأمريين .

الاول انتفاء الندم لان شارب الخمر لو ترك شربها او تارك الصلاة لو اتى بها مثلاً لان الناس يذمونه او احس ضرر الشرب بيدنه او خاف عذاب النار لم يندم على هذا الفعل او الترك ، بل ترك الشرب و فعل الصلاة لاجل هذه الامور ، فلولا هي لارتكب الشرب و ترك الصلاة ، فاذا انتفى الندم انتفت التوبة لانها متقومة به .

الثاني قياس التوبة بالاعتذار العرفي فان المسمى لو اعتذر الى المظلوم لالانه اساء اليه بل لخوفه من عقوبة السلطان لم يقبل عذره .

اقول : في كلا الوجهين نظر ، والحق ان الندم يحصل و ان لم يكن سببه نفس فعل الحرام او ترك الواجب ، بل امر توسط بينه وبين الندم ، فتلك الوسطة ان كانت بحيث يصح معها قصد القربة في ترك المحرم و اتيان الواجب كخوف النار و حرمان الثواب في دار القراز صحت توبته ، و ان كانت بحيث تنافي ذلك كخوف الضرر ببدنه او ملامة الناس او عقوبة السلطان فلا ، والحاصل ان قيل لتارك شرب الخمر : لم تركته ؟ فان قال : لقبحه في الدين اولانه حرام اولخوف العقاب اولرجاء الثواب او للتقرب الى الله اولان الله نهاني عنه اوللا من من سخطه اوغير ذلك مما يرجع اليه تعالى فتوبته صحيحة ، يستط بها عقاب ماسلف منه ، فان اجاب بما لا يرجع اليه تعالى فلا .

**قول المصنف : كان الغاية - اى العلة الغائية الداعية للفاعل الى الفعل الباعثة له عليه ، و يقال لها الغاية باعتبار التحقق في الوجود بعد الفعل ، والمعنى ان خوف النار فقط من دون قبح القبيح ان كان باعثا له على ترك ارتكاب الحرام وترك الاخلال بالواجب فليس ذلك بالتوبة .**

**قول المصنف : فلا يصح من البعض الخ -** قول ابي هاشم الجبائي ان التبعض 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 لا بد ان تكون لقبحه لا لامر آخر سواء انضم الى القبح شيء آخر ام لا ، فلو تاب العاصي من بعض دون بعض يكشف ذلك عن ان توبته ليست لقبح القبيح بل لامر آخر لانه لو كان داعيه الى التوبة قبح القبيح لتاب من كل قبيح لان القبح متحقق في كل قبيح ، نعم يصح التبعض اذا اعتقد النائب في بعض القبائح حسنا او كان مستحقرا لقبيح في جنب قبيح آخر كما يأتي في كلام المصنف والشارح ، هذا كلام ابي هاشم .

و اورد عليه ما نقل عن ابي علي الجبائي من ان التبعض في ترك القبيح كالتبعض في ترك الواجب ، والثاني جائز بالاجماع فكذا الاول ، والجامع بينهما ان ترك القبيح

لقبحه و فعل الواجب لوجوبه فيصح التبعض في كليهما ، فلو كان غير صحيح في الاول لكان غير صحيح في الثاني .

اقول : تسلّمنا وجوب ترك القبيح لقبحه و اتيان الواجب لوجوبه الا ان اباهاشم يردّ هذا القياس للفرق الفارق بينهما كما يأتي بيانه في كلام الشارح ، ولكن الحق انه لا يجب ذلك ، بل يكفي مطلق الترك في الاول و كون الداعي في الثاني الهيا لانفسانيا و ان كان الاتيان لوجوبه في الدين احد الدواعي الالهية لكنه لا يتعين ، نعم لو كفّ نفسه عن حرام تطالبه بذلك طلبا لمرضاته تعالى كان له ثواب بذلك مزيدا على الامن من العقاب .

اذا عرفت ذلك فالتبعض في ذلك ممكن كما يشهد به الوجدان و يشاهد للتائبين من العباد ، فان انسانا لو كان زانيا و كاذبا امكن ندمه على كذبه و عزمه على تركه لله تعالى و ان لا يعود اليه ابدا ، و بقاءه على ارتكاب الزنا لغلبة شهوته و عدم تمكنه من الزواج معتقدا حرمة راجيا لتوفيق التوبة منه بالتمكن من سبيل النكاح ، و هذا 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 ابي هاشم ينبغي ان يقال : لم تكن توبته بالتوبة .

قول الشارح : بالتعميم في الاول دون الثاني الخ - اي بتعميم النهي المستدعي لترك كل فرد من افراد القبيح كما لو قال المولى : لا تأكل الرمانة الحامضة فانه يستدعي ترك أكل كل رمانة حامضة والالم يمثل النهي بخلاف ما لو قال : كل الرمانة الحامضة فانه لو اكل واحدة لامتل الامر ، فحصل الفرق بين ترك القبيح و فعل الواجب بانه 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 للوجوب .

اقول : كلام ابي علي كما هو صريحه ليس في افراد واجب واحد او قبيح واحد ،

بل في الواجبات والقبائح يأتي بعضها ويترك بعضها ، فانه يقول مثلا : لو صح ان يقال للعبد المصلي التارك للصوم : ان صلاتك ليست بصحيحة لان اللازم عليك ان تصلي لوجوبها و لست تصلي له لانك لو صليت لذلك لصمت لانه واجب ايضا لصح ان يقال : للعبد التائب عن الزنا المصير على الكذب : ان توبتك عن الزنا ليست بصحيحة لان اللازم عليك ان تتوب منه لقبحه و لست كذلك لانك لو تبت لذلك لتبت من الكذب لانه قبيح ايضا ، فاذا امتنع القول الاول امتنع القول الثاني ، وهذا حق اذ لو وجب ترك القبيح لقبحه لا غير اتيان الواجب لوجوبه لا غير فكما يستكشف من التبعض في ترك القبائح ان ترك المتروك ليس لقبحه يستكشف من التبعض في اتيان الواجبات ان اتيان المأثم ليس لوجوبه ، فاذا قلنا بعدم التبعض في احدهما فلا بد من القول به في الاخر ، ولكن قلنا من قبل : ان الواجب لا يجب اتيانه لوجوبه ولا القبيح يجب تركه لقبحه ، و التبعض ممكن في المحرمات والواجبات .

**قول الشارح :** و ان كان اعتقاده الخ - اي وان كان اعتقاد من اعتقد الحسن في بعض القبائح قبيحا لانه لا يعتد القبيح كما هو حقه ، فاعتقاده جهل مركب و هو قبيح .

**قول الشارح :** فكذا العزم - اي فكذا العزم فيما نحن فيه بالنسبة الى ترك المعاودة الى كبيرة كقتل النفس بغير حق وصغيرة ككذبة في هزل .

**قول المصنف :** والتحقيق الخ - الفرق بين تحقيق المصنف و قياس ابي على مع اتفاقهما في المدعى ان قياسه لا يفيد الالزام الخصم و اسكاته بجامع بين المقيس والمقيس عليه ، فلذا تمحل الخصم لبيان الفارق بينهما ، و اما المصنف فقد حل العقدة بان الدواعى في ترك المحرمات مع اشتراكها في الندم على القبيح لقبحه تختلف بحسب الامور الخارجية ، فيصير اختلافها سببا لترجيح بعضها على بعض ، فيحصل له العزم على ترك بعض المحرمات دون بعض كما ذكرنا من قبل من مثال الزنا والكذب ، فتحقيقه يخالف مدعى ابي هاشم و دليل ابي على ، و يوافق دليل ابي هاشم و مدعى ابي على ، فغلط القوشجى في قوله : ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين

ترك القبيح والاثيان بالواجب كما ذكره ابو علي فآخر كلامه يخالف او له ، انتهى .

ثم ان المصنف اخذ كلامه هذا من المفيد حيث قال في اوائل المقالات : القول في التوبة من القبيح مع الاقامة على مثله في القبح ، اقول : ان التوبة من ذلك تصح و ان اعتقد التائب 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 الجبائي فانه زعم ان التوبة لا تصح من قبيح مع الاقامة على ما يعتد قبحه وان كان حسنا فضلا عن ان يكون قبيحا .

قول المصنف : يبعث عليه - اي على الندم على البعض .

قول المصنف : و ان اشترك الداعي الخ - اشترك الداعي في الندم في كل قبيح لا يستلزم ان يكون الندم في كل قبيح ارتكبه حاصل 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 : كعظم الذنب الخ - لا بد ان يكون داعيه اليها كما قلنا سواء انضم اليه احد هذه الامور ام لا .

### المسألة الثانية عشرة

#### ( في اقسام التوبة )

قول الشارح : كالعيدين - اي صلاة عيدي الفطر والاضحى .

قول الشارح : حد قذف - لان حد القذف حق للمقذوف حتى لو مات فلورثته

المطالبة بذلك .

قول الشارح : من جهة المعنى - اى من جهة كمال العمل فى مقام التوبة و كشف ذلك عن قوة ايمانه .

قول المصنف : و يجب الاعتذار الخ - هذان ذكر الخاص بعد العام لانه من اقسام حق الادمى .

قول الشارح : لامكان الاجراء - كذا فى النسخ ، والصحيح الاجزاء كما فى المنقول من الكتاب فى سادس البحار المطبوع حديثا ، و حاصل المعنى ان الاكتفاء بالندم على جميع معاصيه جملة فى مقام التوبة ممكن فيكفى بذلك لان المطلوب هو الندم و هو حاصل و ان كان التفصيل اولى ، و فى بعض الاحاديث دلالة عليه .

قول الشارح : اذا تاب المكلف الخ - هذا الاختلاف بين ابي على و ابي هاشم يرجع الى ان المداومة على الندم واجبة بحيث كلما تذكر المعصية مرتكبها كان على حالة الندامة منها ام لا ، فابوعلى على الاول و ابنه على الثانى .

اقول : مرتكب المعصية بعد التوبة منها اما ينسيها او يتذكرها او يكون عند معرضها ، ففي حالة النسيان لاحكم عليه ، و فى الاخيرتين لا يجب عليه الا الكف عنها لان الندامة باقتضاء ايمانه حصلت له فلا يبقى الا الكف والعزم على الترك ، فلو اشتبهها او ارتكبها فنلك جديدة يجب عليه التوبة عنها ايضا ، وهكذا .

روى فى سادس البحار المطبوع حديثا ص ٤٠ عن الكافى بالاسناد عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ، قال : يا محمد بن مسلم ، ذنوب 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 الذنوب و عاد فى التوبة ؟ فقال : يا محمد 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 غفور رحيم ، يقبل التوبة و يعفو عن السيئات ، فاياك ان تقنط المؤمنين من رحمة الله .

ثم ان اشتها المعصية من حيثة الحيوانية لا ينافى الندامة من حيثة العقلانية

فان المؤمن يمكن ان يكون عند ذكر ربه و تذكروعه و وعيده نادما على ما ارتكبه من العصيان بحسب عقله و ايمانه ، مائلا بحسب شهوته او غضبه الى مثل تلك التي تاب منها ، و ربما يغفل و يزل فيها ثانية عند تهوؤ الاسباب ، نعم هذا عند ضعف الايمان ، و اما من قوى ايمانه وعقله فهو غالب على غضبه و شهوته ، صائنا لنفسه عند ما قرب من معرض معصيته .

ثم ان هم " السيئة مغفور بدلالة الاحاديث سواء كان على الابتداء او بعد التوبة من تلك السيئة .

روى في سادس البحار ص ١٨ عن الكافي بالاسناد عن ابي جعفر عليه السلام ، قال : ان آدم عليه السلام قال : يارب سلطت على الشيطان واجريته منى مجرى الدم فاجعل لى شيئا ، فقال : يا آدم جعلت لك ان من هم " من ذريتك بسيئة لم تكنب عليه ، فان عملها كتبت عليه سيئة ، ومن هم منهم بحسنة فان لم يعملها كتبت له حسنة ، و ان هو عملها كتبت له عسرا ، قال : يارب زدنى ، قال : جعلت لك ان من عمل منهم سيئة ثم استغفر غفرت له ، قال : يارب زدنى ، قال : جعلت لهم التوبة و بسطت لهم التوبة حتى تبلغ النفس هذه ، قال : يارب حسبي .

**قول المصنف : و كذا المعلول مع العلة - اى و كذا فى وجوب التوبة من المعلول مع وجوبها من غائنه اشكال ، فهل يجب على المرتكب توبتان من العلة والمعلول او توبة واحدة من المعلول فقط ، وهذه المسألة ترجع الى ان سبب الحرام حرام حتى يجب منه التوبة ام لا ، والحق انه ليس بحرام مطلقا الا ان ينطبق عليه عنوان من عناوين المحرمات لان الحكم يتحقق عند تحقق موضوعه والا فلا ، والحق ايضا ان التوبة لا تجب قبل وجود المعصية سواء كانت سببا او مسببانا سبب وجوب التوبة هو ارتكاب المعصية فما لم يتحقق السبب لم يتحقق المسبب .**

قال المفيد رحمه الله فى اوائل المقالات : القول فى التوبة من المتولد قبل وجوده او بعده ، و اقول : انه لا يصلح التوبة من شىء من الافعال قبل وجوده سواء كانت مباشرة او متولدة او من فعل سببا او يجب به سببا ثم ندم على فعل السبب قبل وجود المسبب فقد

سقط عنه عقابه وعقاب المسبب و ان لم يكن نادما في الحقيقة على المسبب ، ليس لانه مصر عليه او متهاون به لكن لانه لا يصح له الندم مما لم يخرج الى الوجود والتوبة بمالم يفعله ، غير انه متى خرج الى الوجود و لم 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 كفاعل للمسبب و لذلك يجب عليه التوبة منه ، والقولان جميعا باطلان لان التوبة من الشيء لا تكون توبة من غيره ، وقد ثبت ان السبب غير المسبب ولان السبب قد يوجد ولا يخرج المسبب الى الوجود بمانع يمنعه منه ، انتهى .

**قول الشارح : اذا فعل المكلف العلة الخ - انه رحمه الله بسطهما موردا للكلام و صوره صوراً :** فان سبب الحرام اما لا يتخلل بينه و بين الحرام زمان و اما يتخلل ، وعلى كل فاما يكون المعلول مباشريا او توليديا ، والشارح رحمه الله فرض موردا للكلام ما اذا كان بينهما تخلل زمانى و كان المعلول توليديا ، فشيوخ المعتزلة قالوا : يجب التوبة من المعلول فقط وتصح التوبة منه و لو قبل تحققه ، وقاضى القضاة عبد الجبار المعتزلى قال : يجب عليه توبتان : احديهما من العلة والاخرى من كون الرمي مولدا للقبيح فان التوليد عنوان غير ذات الرمي ، ولا يجوز الندم على المعلول اصلا لقبول تحققه لانه لا قبح فيه حينئذ ولا عند تحققه لانه حينئذ خارج عن اختيار الفاعل .

اقول : كان " هذا القاضى ذهب الى عدم استناد الافعال التوليدية الينا ، وقدمر " الكلام فيها فى المسألة السابعة من الفصل الثالث من المقصد الثالث ، لكن انكار جواز الندم عليها عجيب ، فتدبر ، والحق ان كلام من المولد والمتولد ان انطبق عليه عنوان من المحرمات وجب منه التوبة والافلا .

**قول المصنف : ووجوب سقوط العقاب بها - اى و فى وجوب سقوط عقاب المعصية التى تاب منها العبد على الله تعالى اشكال ايضا .**

اقول : مقتضى دأب المصنف من الايجاز فى الكلام لاسيما فى هذا الكتاب ان يقول : وفى ايجاب التفسير 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 : اندتعالى اخبر في كتابه بقبول التوبة و وعد التائبين بذلك وخلف الوعد قببح لا يصدر من الحكيم فوجب عليه القبول بحسب وعده لا بالاصالة ، لكن على شرط وهو الايمان والمجبة والولاية لمحمد و اهل بيته الطاهرين والاعتقاد بولايتهم و امامتهم وخلافتهم و وصايتهم عن النبي صلى الله عليه وآله ، قال الله تعالى : واني لغفار لمن تاب و آمن وعمل صالحا ثم اهتدى ، وهذا الاهتداء بعد الايمان و العمل الصالح هو الاهتداء الى ولايتهم 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 المفيد 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 لما سلف من استحقاق العقاب ، ولو لان السمع ورد باسقاطها لجاز في العقول بقاء التائبين على شرط الاستحقاق ، و وافقهم على ذلك اصحاب الحديث ، و اجمعت المعتزلة على خلافهم و زعموا ان التوبة مستقطعة 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 الايات و الاخبار ، و كذا التكليف العقلي .

**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 منه اللغو في تكليفه بالتوبة ، والثاني ممتنع لامتناع اجتماع الثواب والعقاب للذات

هما ضدان ، والثالث يستلزم ان يكون السقوط بلاسبب 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 و استدلال المرجئة**  
متقابلان ، والحق ان الاساءة ان كانت قليلة كاتلاف مال يسير او شتم بكلمة وبالغ في  
الاعتذار وكان ظاهره صدقا فان العقلاء يذمون المظلوم لولم يقبل عذره ، والاحكموا  
بالتخيير بين القبول و عدمه .

**قول الشارح : والجواب عن الاول انه لانسلم الخ - هذا الجواب مردود**  
لان المعترلة يقولون : لا يجب عليه تعالى اسقاط العقاب بغير التوبة ، وهذا حق نقول  
به ايضا لان العفو وزيادة الثواب والشفاعة جائزة لا واجبة ، فلولم يسقط بالتوبة وقلنا  
ان الثواب والعذاب لا يجتمعان لزم ان يكون التكليف بالتوبة لغوا .

**قول الشارح : سلمنا لکن نمنع عدم اجتماع الخ - هذا الجواب حق ، لكن**  
قلنا من قبل ان الاسقاط بحسب وعده لا بحكم العقل مستقلا ، فلولا تلك الايات الواعدة  
لم يمكن الاستدلال بنفس التكليف بالتوبة على وجوب اسقاط عقاب المعصية التي تاب  
منها العبد ، لكن الانصاف ان في طلب التوبة اشعارا بان المولى يضمن اسقاط العقاب ان  
امتل العبد امره بها .

**قول الشارح : من قبح الذم - اى ذم المظلوم بعد ذلك .**

**قول الشارح : نمنع المساواة الخ - والحق ذلك لان عظمة رب الارباب جلت**  
آلؤه لا تبقى مجالا للحكم بالمساواة .

**قول الشارح : فلما بينا من ابطال التحابط - فى 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 عقلا لا يستلزم عدمه شرعا ، و هو ثابت  
كما مر .

ثم ان القول بالوجوب السمعي بحسب وعده تعالى والقول بالفضل لا يرجع للخلاف

فيهما الا الى اللفظ لان مدر كهما واحد ، وهو اخباره بانه تعالى يقبل التوبة عن عباده ، وهذا الكفو والشفاعة وغيرهما من اوصاف كرمه مما اخبر في كتابه اوعلى لسان اصفياه ، فسواء قلنا انه تعالى يتفضل بذلك او يجب عليه بحسب وعده ، واما الاستدلال على ذلك باستقلال العقل فمشكل .

### المسألة الثالثة عشرة

#### (في باقى المباحث المتعلقة بالتوبة)

قول المصنف : والعقاب يسقط بها - سقوط العقاب بنفس التوبة يتصور على وجهين : الاول ان لا يكون على التوبة ثواب واثر غير سقوطه ، الثانى ان يكون عليها ثواب على حدته غير سقوط العقاب ، و الادلة الثلاثة فى كلام المصنف ظاهر اولها الوجه الثانى و ظاهر الاخرين الوجه الاول ، و الحق كما يستفاد من الآيات والاخبار الوجه الثانى .

قول المصنف : لا بكثرة ثوابها - سقوط العقاب بكثرة ثواب التوبة يتصور ايضا على وجهين : الاول ان يتحابط كثرة ثوابها وعقاب الذنب الذى تاب منه ، الثانى ان يكون كثرة الثواب له بحالها مزيدة على سقوط العقاب بها ، و القائلون بالتحابط من المعتزلة لا بد ان يكونوا على الوجه الاول ، و حجة المخالف المذكورة هنا ساكنة عن ذلك ، بل تنطق بان سقوط العقاب ليس لذات التوبة .

قول المصنف : و الاختصاص - اى وانتفى الاختصاص .

قول الشارح : اختلف الناس - المراد بالناس هنا المعتزلة ، قال القوشجى : القول الاول لاكثرهم والثانى لبعضهم .

قول الشارح : لاعلى معنى الخ - اى من دون شروطها ، وهذا ناظر الى جواب حجة المخالف ، و يأتى .

قول الشارح : امر زائد - هو كثرة الثواب في سقوط العقاب سواء قلنا انها  
حاصلة للتائب ام لا .

قول الشارح : الاول ان التوبة الخ - هذا قياس استثنائي صورته ان سقوط العقاب  
لو كان بكثرة الثواب لم تقع التوبة محبطة (بصيغة المفعول) ومعنى كونها محبطة وقوعها  
بلا ثواب، لكن التالي باطل لوقوع التوبة من الخارجى كذلك لان توبته مفيدة لسقوط  
العقاب ولا ثواب له عليها، ففي هذه الصورة سقط العقاب وليس سبب سقوطها كثرة الثواب  
لان المفروض انها منتفية بل لا ثواب له عليها اصلا ، والخارجى من خرج على الامام  
العادل كخوارج نهروان .

اقول : فى كون توبته مقبولة حتى يسقط بهاعقاب زناه مثلا نظر لان التوبة من  
العبادات ، و شرط قبولها الولاية والمودة لاهل البيت عليهم السلام و ذلك مفقود عند  
الخارجى ، نعم ان تاب من خروجه فهو كالكافر التائب من كفره .

قول الشارح : ولو صح ذلك لكان الخ - هذا بيان بطلان التالي ، وفيه  
منع لان من الممكن ان يقال : ان التوبة انما تسقط المعاصى السابقة بكثرة ثوابها ،  
اما الكفر او الفسق الحادث بعد التوبة فلا ارتباط له بها لان التوبة انما هى توبة اذا تحققت  
بالندم على ما ارتكبه التائب ، فحصل الفرق بين التوبة اللاحقة والسابقة بالارتباط وعدمه  
بخلاف سائر الطاعات فانها لا يلزم بينها و بين المعاصى هذا الارتباط .

قول الشارح : الثالث لو اسقطت الخ - يأتى فيه المنع الذى قلنا فى الوجه  
الثانى بعينه .

فالحق ان العقاب يسقط بنفس التوبة مع زيادة الثواب عليها كما هو ظاهر الايات  
والاخبار لابهذه الادلة .

قول الشارح : على القبيح لقبحه - هذه هى الصفة التى بها تؤثر فى اسقاط  
العقاب ، و اما شرطها فهى العزم على ترك المعاودة والخروج عن عهدة حق الله تعالى  
و حق الناس .

## المسألة الرابعة عشرة

## ( في عذاب القبر والميزان والصراط وغير ذلك )

قول المصنف : لا يمكن - لان النفس من حيث انها مدركة بنفسها او بآلاتها وهي لا تفنى بانسلاخ البدن عنها بالموت امكنها ان تلتذ او تتألم بامور في عالم البرزخ بنفسها او بآلة ، والتألم والتلذذ من مقولة الادراك او مسبب عنه في المحل القابل .

قال المفيد في اوائل المقالات : القول في تنعيم اصحاب القبور الى ان قال : ان الله تعالى يجعل لهم اجساما كاجسامهم في دار الدنيا ينعم مؤمنهم فيها و يعذب كفارهم فيها وفساقهم دون اجسامهم التي في القبور يشاهدها الناظرون ، تتفرق و تندرس وتبلى على مرور الاوقات وينالهم ذلك في غير ما كنهم من القبور ، وهذا يستمر على مذهبا في النفس ومعنى الانسان المكلف عندي هو الشيء المحدث القائم بنفسه الخارج عن صفات الجواهر والاعراض ، و معنى به روايات عن الصادقين من آل محمد صلوات الله عليهم ، ولست اعرف لمتكلم من الامامية قبلي فيه مذهبا فاحكيه ، ولا اعلم بيني و بين فقهاء الامامية واصحاب الحديث فيه اختلافا .

قول الشاذح : نقل عن ضرار الخ - نقل القوشجي انكار عذاب القبر عن ضرار بن عمرو و بشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة ، و قال شارح المقاصد : اتفق الاسلاميون على حقيية سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار و بعض العصاة فيه ، ونسب خلافه الى بعض المعتزلة ، قال بعض المتأخرين منهم : حكى انكار ذلك عن ضرار بن عمرو ، و انما نسب الى المعتزلة و هم برآء منه لمخالطة ضرار اياهم ، و تبعه 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 ضرارا كان يسكت عن تنعيم القبر والبرزخ ولم ينكره الا ان ما نقل

من استدلاله يعمه و عذاب القبر، و على كل فلا بأس بذكر ما تمسك به و الجواب عنه،  
و هو امران :

الاول قوله تعالى : لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ، تقرير الاستدلال  
بها انه تعالى حصر الموت في الجنة لاهلها في موتة واحدة هي الموتة الاولى ، ولو عذبوا  
في القبر لزم ان يحيوا فيه ثانية لان الميت لا يحس الم العذاب ولا يصدق عليه انه معذب،  
ولو حيوا ثانية في القبر لذاقوا موتين لانهم لا يقعون في القبر احياء الى يوم القيامة ،  
و التالي باطل لان الآية تنفي عنهم الاموتة واحدة ، فلا يحيون ثانية في القبر حتى  
يعذبوا فيه .

و الجواب عنه اولا ان الاستثناء في الآية منقطع لانه لو كان متصلا لزم ان يكون  
الموتة الاولى في الجنة لان المستثنى منه هو الموت في الجنة ، والاستثناء المنقطع لا يفيد  
الحصر كما يقال : ما جاءني القوم الاحمارا فانه ينفي المجيء عن القوم و يشبهه للحمار  
لا انه ينفي المجيء عن جميع القوم و يشبهه للحمار فقط ، و كما يقال : ما رأيت احدا  
من اهل البصرة الا رجلا من اهل الكوفة فانه يشبه الرؤية على رجل من اهلها ولا ينفيها عن  
غيره من اهلها ، فمعنى الآية انهم لا يذوقون الموت في الجنة اصلا ابدا لكنهم ذاقوا  
الموتة الاولى التي هي في الدنيا ، و لعل الوجه في هذا الاستدراك التنبيه على ان  
الحياة الابدية الخالصة في الجنة لا يحصل للانسان الا بعد رؤية هموم الدنيا و غمومها  
و احوال الموت فيها و السير في عقبات الآخرة و المرور عليها .

وثانيا لا يلزم ان يحيى البدن ثانية للعذاب في البرزخ ، بل يمكن ان يعذب العذاب  
العقلي بالنفس و العذاب الحسى بتعلقها بالجسم البرزخي فلا يتحقق الاموتة واحدة .  
اقول : في هذا الوجه اشكال ، و هو ان ظواهر بعض الاخبار في الكافي وغيره  
ان الروح تلقى في الميت للمساءلة في القبر ، فالمساءلة بهذا البدن بعد تعلق الروح به ،  
فنزاع منه ثم تجعل في جنة البرزخ او جهنمه فيحصل الموتان .  
و ثالثا ان الاولى لها ثانية لاقتضاء معنى الاضافة فيها ذلك و الا فلا وجه لوصف  
الموتة بها ، بل الوجه لولا ذلك ان يقال : الاموتة واحدة .

و رابعا ان ذلك لاهل الجنة ولا يثبت بذلك وحدة الموت لاهل النار ، فلعلمهم يحيون ثانية ويعذبون في القبر وهو مورد كلام الخصم ، و قوله تعالى : قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا 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 وبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزأؤه ، ومن اكله السباع و الطيور و تفرقت اجزأؤه في بطونها و حواصلها ، و من احرق بالنار فصار رماداً و ذرى بالرياح ، و نعلم عدم احيائهم و مسائلتهم و عذابهم بالضرورة ، والقول بذلك مع هذا سفسطة ظاهرة .

والجواب اولاً ان المدعى ليس عموم ذلك لكل احد ، بل من محض الايمان 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 عبدالله عليه السلام عن المصلوب يصيبه عذاب القبر؟ فقال عليه السلام: ان رب الارض هورب الهواء، فيوحى الله عز وجل الى الهواء فيضغطه ضغطة اشد من ضغطة القبر.

**قول الشارح :** فانه لا استبعاد في ان يعجل النجـ مسألة عذاب القبر من جزئيات مسألة تعجيل العذاب قبل يوم القيامة فلذا تعرض لامكانه ليثبت الخاص في ضمن العام .

قال المفيد 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 جزاء المطيعين ، و قد يعاقب بعض خلقه في الدنيا على معاصيهم فيها ببعض مستحقهم على خلافهم له وبجميعه ايضا لانه ليس كل معصية له يستحق عليها عذابا دائما كما ذكرنا في الطاعات ، وقد قال الله تعالى : ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ، وقال : فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا و يمددكم باموال و بنين و يجعل لكم جنات و يجعل لكم انهارا ، فوعدهم بضروب من الخيرات في الدنيا

على الاعمال الصالحات ، وقال في بعض من عصاه : ومن اعرض عن ذكرى فان لمعيشة  
ضنكا و نحشه يوم القيامة اعمى ، وقال في آخرين منهم : لنذيفهم عذاب الخزي في  
الحياة الدنيا ولعذاب الاخرة اخزى ، لهم عذاب في الحياة الدنيا و لعذاب الاخرة اشق و  
مالهم من اللّٰمن واق ، وجاء الخبر مستفيضا عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال : حمى  
يوم كفارة ذنوب سنة ، وقال : صلة الرحم منساة في الاجل ، وهذا مذهب جماعة من اهل  
العدل ، و تفصيله على ما ذكرت في تعجيل بعض الثواب و كل العقاب و بعضه مذهب  
جمهور الشيعة و كثير من المرجئة .

اقول : ان الخاص يثبت في ضمن العام بعنوانه العام لا بعنوانه الخاص كما اذا ثبت  
للانسان امكان الحركة فلا يثبت له امكان الحركة الى السماء ، فامكان تعجيل العذاب  
للانسان لا يستلزم امكانه في القبر ، فلا بد من التعرض لاثبات امكانه و قدمنا ما يفيد  
ذلك ، ولا يبعد ان يكون مراد الشارح رحمه الله القياس والتنظير بان يقال : كما ان العذاب  
في دار التكليف ممكن ولا ينافي التكليف فكذلك العذاب في القبر لان ما يتصور من المانع  
هو التعجيل في العقاب فيهما وهذا لا استبعاد فيه ، ولكنك عرفت ان انكار ضرار لذلك  
ليس من جهة استبعاد تعجيل العقاب كما مر ذكره ، فتأمل في الكلامين

**قول الشارح :** و اذا كان ممكنا - اذ هذه جوازية ناصبة ، لا شرطية ، اى و  
ان كان العذاب في دار التكليف ممكنا فاذا كان عذاب القبر ممكنا .

**قول الشارح :** وقع فيه الكلام - اى وقع كلامهم في الاحياء الثالث وهو في يوم  
القيامة ، فلمهم احياء في الدنيا ثم اماتة ثم احياء في القبر ثم اماتة فيه ثم احياء في يوم القيامة  
لا بعده موت .

**قول الشارح :** غير الحي لا يتكلم - اى لا يمكن ان يكون كلامهم حال الموت  
لان غير الحي لا يتكلم فلا بد لهم من الاحياء الثالث .

**قول الشارح :** الاحياء الذين عرفوا الخ - اى الاحياء الثاني والثالث  
لا الاول الذى هو في الدنيا ولم يعرفوا في ربهم والثاني ، وعلى كل يبطل قول ضرار  
بهذه الاية .



**قول المصنف : من الميزان - الميزان في القيامة هو العدل ، قال عز وجل :**  
 و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً ، والقسط في الآية عطف بيان  
 للموازين ، و بهذا يرد قول شيوخ المعتزلة و يصرف اللفظ عن حقيقته عندنا الى ما  
 يراد به ، والقائمون بالقسط الذين قام بهم هم حججه عليهم السلام .

في سابع البحار المطبوع حديثاً عن الاحتجاج : روى هشام بن الحكم : انه سأل  
 الزنديق ابا عبد الله عليه السلام فقال : اوليس توزن الاعمال؟ قال : لان الاعمال ليست  
 باجسام ، و انما هي صفة ما عملوا ، و انما يحتاج الى وزن الشيء من جهل عدد الاشياء  
 ولا يعرف ثقلها و خفتها ، و ان الله لا يخفى عليه شيء ، قال : فما معنى الميزان؟ قال :  
 العدل ، قال : فما معناه في كتابه : فمن ثقلت موازينه؟ قال : فمن رجح عمله ، الخبر .  
 و في عن الكافي ومعاني الاخبار : سئل ابو عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل :  
 و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً ، قال : هم الانبياء والاصياء  
 عليهم السلام .

اقول : جمع الموازين باعتبارهم ، والحاصل ان ميزان عقائد العباد و اعمالهم  
 هو العدل فيهما القائم بهم عليهم السلام ، فمن هو اقرب منهم و اشبه بهم من حيث العقائد و الاعمال  
 فهو ثقل الميزان ، و من هو ابعد منهم و اقل شبيهاً بهم فهو خفيف الميزان حتى يصل الى  
 من هو في الخفة الحقيقية و غاية البعد منهم صفراً عما عندهم من المعارف و الاعمال فلا  
 يقام له يوم القيامة وزن اصلاً ، و هم اهل الشرك كما ورد في الحديث : اعلموا عباد الله  
 ان اهل الشرك لا تنصب لهم الموازين ولا تنشر لهم الدواوين ، و انما يحشرون الى جهنم  
 زمراً ، و انما نصب الموازين و نشر الدواوين لاهل الاسلام .

قال المحدث الكاشاني رحمه الله في تفسير الصافي : ان لكل معنى من المعاني  
 حقيقة و روحاً وله صورة و قالب ، و قد تعدد الصور و القوالب بحقيقة واحدة ، و انما  
 وضعت الالفاظ للحقائق و الارواح ، و لوجودها في القوالب تستعمل الالفاظ فيها على  
 الحقيقة لاتحاد ما بينهما ، مثلاً 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 جسماً ، ولا كون النقش

محسوسا او معقولا ، ولا كون اللوح من قرطاس او خشب ، بل مجرد كونه منقوشا فيه ، وهذا حقيقة اللوح وحدة و روحه ، فان كان في الوجود شيء يتسطر بواسطته نقش العلوم في الواح القلوب فاحق به ان يكون هو القلم ، فان الله تعالى قال : علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم ، بل هو القلم الحقيقي حيث وجد فيه روح القلم و حقيقته وحدة من دون ان يكون معهما هو خارج عنه ، وكذلك الميزان مثلا فانه موضوع لمعيار يعرف به المقادير ، وهذا معنى واحد هو حقيقته و روحه ، وله قوالب مختلفة و صور شتى بعضها جسماني و بعضها روحاني ، فما يوزن به الاجرام و الاثقال مثل ذى الكفتين و القبان و ما يجري مجراهما ، و ما يوزن به المواقيت و الارتفاعات كالاسطرلاب ، و ما يوزن به الدوائر و القسي كالفرجار ، و ما يوزن به الاعمدة كالشاغول ، و ما يوزن به الخطوط كالسطر ، و ما يوزن به الشعر كالعروض ، و ما يوزن به الفلسفة كالمنطق ، و ما يوزن به بعض المدرجات كالحسن و الخيال ، و ما يوزن به الكل كالعقل الكامل ، و بالجملة فميزان كل شيء هو المعيار الذي به يعرف قدر ذلك الشيء ، فميزان الناس يوم القيامة ما يوزن به قدر كل انسان و قيمته على حسب عقيدته و خلقه و عمله لتجزى كل نفس بما كسبت ، و ليس ذلك الا الانبياء و الاوصياء اذ بهم و باتباع شرائعهم و اقتفاء آثارهم و ترك ذلك و بالتقرب من سيرتهم و البعد عنها يعرف مقدار الناس و قدر حسناتهم و سيئاتهم ، فميزان كل امة هو نبي تلك الامة و وصي نبيها و الشريعة التي اتى بها ، فمن ثقلت حسناته و كثرت فاولئك هم المفلحون ، و من خفت و قلت فاولئك الذين خسروا انفسهم بظلمهم عليها من جهة تكذيبهم للانبياء و الاوصياء او عدم اتباعهم ، ففي الكافي و المعاني عن الصادق انه سئل عن قول الله عز وجل : و نضع الموازين القسط ليوم القيامة قال : هم الانبياء و الاوصياء ، و في رواية اخرى : نحن الموازين القسط .

**قول المصنف : و الصراط -** في ثامن البحار باب الصراط عن معاني الاخبار بالاسناد الى مفضل بن عمر ، قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصراط ، فقال : هو الطريق الى معرفة الله عز وجل ، و هما صراطان : صراط في الدنيا و صراط في الآخرة ، فاما الصراط الذي في الدنيا فهو الامام المفروض بالطاعة ، من عرفه في الدنيا و اقتدى

بهدهاء مرّ على الصراط الذي هو جسر جهنم في الآخرة ، ومن لم يعرفه في الدنيا زلت قدمه  
عن الصراط في الآخرة فتردى في نار جهنم .

اقول : الصراط هو ما يصل به السائر الى مقصد سيره ، و مقصد سير الانسان  
هو الجنة ، والامام المفروض الطاعة هو موصل الانسان الى ذلك المقصد ، و ان صراط الآخرة  
جسر على جهنم تمثيل وتصوير للامر الآخرة في صورة الامر الدنيوي ، و ليس امثلين في  
الحقيقة ، فان العابرين على الجسر كما يعبر بعضهم سالما الى مقصده و بعضهم لعدم تحفظ  
نفسه يهوى فيما عليه الجسر فكذلك السائرون في الآخرة بعضهم يقطع المسير الى الجنة  
وهو الذي سار في الدنيا على العقائد الصحيحة والاعمال الصالحة ، و بعضهم ينقطع دون  
المقصد و يهوى في نار جهنم وهو الذي كان على خلاف ذلك ، و وصف الصراط في بعض  
الروايات بانه احد من السيف و ادق من الشعر كناية عن عدم تمكن السائر من السير  
عليه بنفسه الا ان يتمسك بجبل الله المتين ، و في بعض الاحاديث ان الله عز وجل يجعله  
على المؤمنين عريضا وعلى المذنبين دقيقا ، و في احاديث كثيرة عن النبي صلى الله عليه  
وآله : انه لا يجوز على الصراط احد الا امن كان معه كتاب فيه براءة بولاية علي بن ابي  
طالب عليه السلام ، و في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله : اثبتكم قدما على الصراط  
اشدكم حبا لاهل بيتي .

قول المصنف : الحساب - ان ههنا مطالب :

الاول الحساب في اللغة هو العدة و الاحصاء ، و الحساب يوم القيامة هو عدد اعمال  
العباد و احصاؤها ليتعين الجزاء في قباليها ان خيرا فخير و ان شرا فشر و يوفى لهم على قدر  
استحقاقهم بحسب اعمالهم ، و قال المفيد 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 لاعام كالسؤال ، قال تعالى : و لنسألن الذين ارسل اليهم  
و لنسألن المرسلين ؛ و اما قوله تعالى : فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان ؛ و قوله  
تعالى : ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون فعن ذلك اجوبة مذكورة في التفاسير ؛ فراجع ؛  
لكني اقول : عدم السؤال هذا خاص بالذنوب و هذا لا ينافي السؤال عن غيرها من العقائد

والحقوق، وخاص 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 ، و انما ذلك لاهل الاسلام .

وفي سابع البحار باب محاسبة العباد عن امالي الصدوق بالاسناد عن الصادق عليه السلام، قال : اذا كان يوم القيامة وقف عبدان مؤمنان للحساب كلاهما من اهل الجنة : فقير في الدنيا و غنى في الدنيا، فيقول الفقير: يارب علي ما اوقف ؟ فوعزتك انك تعلم أنك لم تولني ولاية فاعدل فيها او اجور ، ولم ترزقني مالا فأؤدى منه حقا او امنع ، ولا كان رزقي يأتيني منها الا كفافا على ما علمت وقدرت لي ، فيقول الله جل جلاله : صدق عبدى خلوا عنه يدخل الجنة ، ويبقى الاخر حتى يسيل منه من العرق ما لو شربه اربعون بغيراً لكفاها ، 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 عز وجل منه برحمة والحقنى بالتائبين ، فمن انت؟ فيقول : انا الفقير الذي كنت معك آتفا، 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 القيامة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا.

اقول : ان الذى يعتبره العقل و يدل عليه كثير من الاخبار ان استحقاق الثواب و العقاب فى الآخرة على قدر العقل ، و لا يبعد ان يكون المداقة لاجل ظهور الاستحقاق لذلك .

الرابع ان الله تعالى سريع الحساب ، ذكر فى التفسير له وجوه ، والاقر ب ما فى نهج البلاغة: سئل عليه السلام: كيف يحاسب الله الخلق على كثرتهم ، فقال عليه السلام: كما يرزقهم على كثرتهم .

الخامس ان معنى سوء الحساب و شدة الحساب ان لا تقبل حسناتهم لعدم الاتيان

على وجهها و يؤاخذون بسيئاتهم فلا يشملهم العفو و الشفاعة ، و يسر الحساب على عكس ذلك .

السادس روى في التهذيب بالاسناد عن ابي بصير ، قال سمعت ابا جعفر يقول : اول ما يحاسب به العبد الصلاة فان قبلت قبل ما سواها ، و في الحديث : اول ما يسأل عنه العبد حينما اهل البيت .

السابع الكلام في المحاسب ، ففي القرآن : و كفى بنا حاسبين ، و كفى بالله حسيبا ، و ان حسابهم الاعلى ربي ، ثم ان علينا حسابهم ، و في الاحاديث : لنا اياك هذا الخلق و علينا حسابهم ، و في بعضها : اذا كان يوم القيامة جعل الله حساب شيعتنا لنا ، و في القرآن : اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ، فوجه الجمع ان الحساب بالحق الاصالي لله تعالى ، و الائمة عليهم السلام شهداء الخلق يتولونه باذنه تعالى كسائر ما بايدىهم من الامور في الدنيا و الاخرة بولايتهم من قبل الحق تعالى ، و في تفسير العياشي عن ابي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى : اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ، قال : يذكر العبد جميع ما عمل و ما كتب عليه حتى كانه فعله تلك الساعة ، فلذلك قالوا : يا ويلنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيا .

قال المفيد في اوائل المقالات : القول في الحساب و ولايته و الصراط و الميزان : ان الحساب هو موافقة العبد على ما امر به في دار الدنيا ، و انه يختص باصحاب المعاصي من اهل الايمان ، و اما الكفار فحسابهم جزاؤهم بالاستحقاق ، و المؤمنون الصالحون يوفون اجورهم بغير حساب ، و اقول : ان المتولى لحساب من ذكرت رسول الله صلى الله عليه و آله و امير المؤمنين عليه السلام و الائمة من ذريتهما عليهم السلام بامر الله تعالى لهم بذلك و جعله اليهم تكرامة لهم و اجلالا لمقاماتهم و تعظيما على سائر العباد ، و بذلك جاءت الاخبار المستفيضة عن الصادقين عليهم السلام عن الله تعالى ، و قد قال الله عز و جل : و قل اعملوا فسيري الله عملكم و رسوله و المؤمنون ، يعني الائمة عليهم السلام على ما جاء في التفسير الذي لاشك في صحته و لا ارتياب ، و ان الصراط جسر بين الجنة و النار ثبت عليه اقدام المؤمنين و تزل عنه اقدام الكفار الى النار و بذلك جاءت ايضا الاخبار ،

و اما 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 ، و اما متكلمهم من قبل فلم اسمع لهم في شيء منه كلاما .

**قول المصنف :** وتطايير الكتب - هو نشر الصحف ، قال تعالى : و اذا الصحف نشرت .

في تفسير البرهان عن بستان الواعظين : روى عن النبي ، قال : الكتب كلها تحت العرش ، فاذا كان يوم القيامة بعث الله تبارك و تعالى ريحا تطيرها بالايمان والشمال اول حرفه : اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا .

**قول الشارح :** احوال القيامة - هذه المذكورات وغيرها من مواقف القيامة ، 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 ؛ وانطاق الجوارح ؛ و كون الانبياء والاصياء عليهم السلام شهودا ، والوسيلة و منزلة نبينا و اهل بيته صلوات الله عليهم ، و الاخذ بالحجزة ، و اللواء ، و دعاء كل اناس بامامهم ، و الحوض و ساقيه ، و اوصاف الجنة و النار ، و الاعراف و اهلها ، و ذبح الموت ، و الخلود ؛ 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 ؛ و النداء بالتارك و النصالح ، و درجات الجنة و درجات النار .

**قول الشارح :** و قال عباد - قال الكيلاني في ذيل الملل و النحل - هو عباد بن سليمان الضمري من الطبقة الثالثة من المعتزلة ، يظن انه توفي في حدود سنة ٢٥٠ ، و عده الشهرستاني صاحبها لهشام بن عمرو القوطي من شيوخ المعتزلة ؛ و ذكره الشهرستاني في مقالات الاسلاميين و نقل آراءه .

**قول الشارح :** فذهب جماعة الى الاول - قال المفيد رحمه الله تعالى في اوائل المقالات : القول في خلق الجنة و النار : ان الجنة و النار 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 اكثر من سميانه ان ما ذكرناه من خلقهما من قسم الجائز دون الواجب و وقفوا في الوارد به من الاثار ، وقال من بقي 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 لسائرهما وقد انعتد الاجماع على ان الله تعالى لا يفنى الجنة والنار ، و قال الآخرون و هم المتقدمون كما بي هاشم : خلقهما في هذا الوقت عبث لا معنى له والله تعالى لا يعبث في فعله ولا يقع منه الفساد .

و قال الشهرستاني في سرد آراء هشام بن عمرو الفوطي من مشائخ المعتزلة : ومن بدعه ان الجنة والنار ليستا مخلوقتين الان اذ لا فائدة في وجودهما وهما جميعا خاليتان ممن ينتفع و يتضرر بهما ، و بقيت هذه المسألة منه اعتقاداً للمعتزلة .

**قول الشارح : احتج ابو هاشم الخ-** توضيح ما ذكره الشارح هنا انه لا قائل بوجود احديهما وعدم الاخرى ، بل القول قولان : وجودهما او عدمهما ، فان ثبت عدم الجنة الان ثبت عدم النار بالاجماع ، والدليل عليه ان الجنة لو كانت الان مخلوقة لوجب هلاكها و فناؤها في القيامة حين يفنى الاشياء كلها ، والدليل على الملازمة قوله تعالى : كل شيء هالك الا وجهه ، و التالي باطل لقوله تعالى : اكلها دائم و ظلها .

والجواب اولاً ان دوام الاكل لا ينافي هلاكها لان المراد به دوامه بالنوع بخلق امثاله فالحلاك يرجع الى اشخاص المأكولات والدوام الى كل نوع منها ، وهذا الهلاك والدوام لا يختصان بوقت دون وقت ، بل في كل وقت الى الابد يفنى ما كولات الجنة باكل اهلها فيخلق تعالى امثالها ، وثانياً ان هلاك كل شيء بحسبه ، فهلاك الجنة هو خروجها عن الانتفاع عند فناء المكلفين ، فلا ينافي الهلاك بهذا المعنى دوامها ، وثالثاً يخص الهلاك في الآية بغير الجنة والنار جمعاً بين الأدلة ، و رابعاً ان المراد بالهلاك الهلاك الذاتي اللازم للممكن ، وخامساً ان دوام الاكل لا يستلزم ان يكون ابتداءه من الان ، بل يبدأ من حين نزول اهل الجنة في الجنة ، فالان موجود من دون الاكل

فاذا حصل اكلها دام من دون انقضاء و انتهاء .

اقول : ان لكل موجود معلول وجهين : وجهها واجبا اليها غير هالك ، ووجهها  
ممكنا نفسيا هالكا ، فاذا وصل الموجود الى فناء نفسه في وجه الله تعالى التحق بوجهه  
في بقاءه وابدائه ولا يهلك ابدا ولا يموت سرمدا ، فالوصول بهذا المقام هو نهاية سير  
الموجود «ان الى ربك المنتهى» و هو جنته الباقية يتنعم فيها ، و اما الواقع في اسفل  
سافلين والمقيم فيه بنفسه مع قرنائهم و ما يناسبه من اهل السجين وغير ذلك من الامور  
السيئة فهو الذي لم يتوجه الى وجه الله تعالى فيتعذب في جهنم الى ما شاء الله تعالى ،  
اذا عرفت ذلك فالجنة موجودة بوجهه تعالى ، والعوالم السابقة على آدم ابى البشر  
على نبينا وآله و عليه السلام و صلوا اليها ، و هم فيها متنعمون و نحن انشاء الله بهم  
لاحقون ، وكذا نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة وقع فيها ما وقع من المدبر  
منهم عن وجهه تعالى ، فالجنة والنار ليستا لبني آدم فقط ، بل لجميع الخلائق من الاولين  
والاخرين سابقين فلاحقين الى ابدال ابدانهم ، وهما لا تقنيان ولا تهلكان لانهما نهاية  
السير ، والسائر يهلكون ليصلوا الى الاقامة في مقام الوجه الالهي او الاقامة في مقام  
الوجه النفسى .

### المسألة الخامسة عشرة

### ( في الايمان والاحكام )

قول الشارح : والاحكام - المراد بها احكام فرق المسلمين على الفاسق بانه  
مؤمن او متوسط بين الايمان والكفر او منافق او كافر نعمة او كافر كما يأتي في كلام  
الشارح .

قول الشارح : اختلف الناس في الايمان الخ - هذه المسألة اكثر المسائل  
اختلافا بين الفرق فان كل فرقة انشعبت فيها الى اقوال ، و جعلتها ان الايمان هل هو



المعرفة والمحبة والخضوع او المعرفة فقط والتصديق او الاقرار او العمل او اجتناب الكبائر او بعض منها مر كبا ثنائيا او ثلاثيا ، راجع في تفصيلها مقالات الاسلاميين للاشعري وغيره من كتب المذاهب .

**قول الشارح :** عبارة عن التصديق الخ - ليس الايمان في الشرع هو التصديق القلبي والاقرار اللساني فقط ؛ بل هو التصديق بالله و برسوله على معرفة توجب الرضا بما يقضى والتسليم لما يأتي ، قال الله تعالى : فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما ؛ و روى ثقة الاسلام الكليني رحمه الله تعالى بالاسانيد في كتاب الايمان والكفر من الكافي عن الائمة عليهم السلام : و اما ما فرض على القلب من الايمان فالاقرار والمعرفة والتصديق والتسليم والعقد والرضا ؛ والايمان هكذا لا ينفك عنه الاقرار باللسان والعمل بالاركان لولا مانع التقية ؛ فلذلك اخذ الامام عليه السلام الاقرار والتسليم جزءاً منه ؛ بل في احاديث كثيرة ان الايمان مبثوث على جميع الجوارح فللقلب حظه ولللسان حظ منه وللسائر الجوارح حظوظ ، راجع في ذلك الكافي والبحار وغيرهما فان استيفاء البحث في ذلك يستدعي رسالة مفردة ،

**قول الشارح :** فاثبت لهم المعرفة والكفر - فلو كان المعرفة فقط ايمانا لم يثبتها لهم مع الكفر لان الكفر والايمان متقابلان لا يجتمعان .

**قول الشارح :** لقوله تعالى قالت الاعراب الخ - ان الآية تدل على ان الايمان غير الاسلام ؛ وفي روايات كثيرة عن ائمتنا عليهم السلام ذلك و ان الايمان اخص من الاسلام ؛ ونقل المفيد رحمه الله تعالى في اوائل المقالات اتفاق الامامية على ذلك وموافقة المرجئة واصحاب الحديث معهم فيه ؛ و ذلك لان المنكرين لخلافة اهل البيت عن النبي عليهم السلام وجدوا في انفسهم حرجا مما قضى في ذلك ولم يسلموا له تسليما ؛ فهم مسلمون لاهل البيت لا مسلمون 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 فى الشرع .

قول الشارح : فقالت المعتزلة ان الفاسق الخ - نفى الايمان عن الناسق مضمون كثير من اخبارنا عن الائمة عليهم السلام لكن مقيدا بوقت الاشتغال بالمخالفة؛ فان تاب عاد الى الايمان ؛ ومع ذلك يمكن ان يحمل على الايمان الكامل او طرو الغطاء على نور الايمان لازواله بالمرّة .

قول الشارح : انه كافر نعمة - اطلق الكافر فى الايات والاخبار على من ترك امر الله تعالى او ترك شكر نعمته ؛ لكن لا بالمعنى المقابل للايمان .

#### المسألة السادسة عشرة

### ( فى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر )

وجه ذكر هذه المسألة فى الكلام مع انها من الفروع ارتباطها بفعل القبيح والاخلال بالواجب المستلزمين لاستحقاق العقاب المبحوثين فى بعض المسائل الماضية .

قول الشارح : باليد واللسان والقلب - فى القسم الثالث من النهج تحت العدد ٣٧٣ : ايها المؤمنون انه من رأى عدوانا يعمل به و منكر ا يدعى اليه فانكره بقلبه فقد سلم وبرى ، ومن انكره بلسانه فقد اجر وهو افضل من صاحبه ؛ ومن انكره بالسيف لتكون كلمة الله هى العليا وكلمة الظالمين هى السفلى فذلك الذى اصاب سبيل الهدى وقام على الطريق ونور فى قلبه اليقين .

و فى كلام آخر له يجرى هذا المجرى : فمنهم المنكر للمنكر بيده و لسانه و قلبه فذلك المستكمل لخصال الخير ، ومنهم المنكر بلسانه و قلبه والتارك بيده فذلك متمسك بخصلتين من خصال الخير ومضيع خصلة ، ومنهم المنكر بقلبه والتارك بيده و لسانه فذلك الذى ضيع اشرف الخصلتين من الثلاث و تمسك بواحدة ، ومنهم تارك

لانكار المنكر بلسانه و قلبه ويده فذلك ميت الاحياء ، و ما اعمال البر " كلها والجهاد في سبيل الله عند الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا كنفثة في بحر لجي ، وان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقربان من اجل ولا ينقصان من رزق ، و افضل من ذلك كله كلمة عدل عند امام جائر .

قول الشارح : فان كل واجب عقلي الخ - هذا بيان للزوم ، و وجه الوجوب هو المصلحة الداعية الى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

قول الشارح : ولو وجبا عليه تعالى الخ - هذا بيان بطلان التالي ، وبطلانه ممنوع لان الله تعالى قد فعل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر تشريعا و خطابا ، و اما حمل المكلفين على المعروف و منعهم عن المنكر بالجبر فهو خلاف حكمته ، و هو تعالى لا يقاس بالجرائم الذي ذلك وظيفته في بعض المواقع ، فالحق ان العقل يحكم بالوجوب لما يرى في تركهما من المفساد 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 الها آخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه انه لا يفلح الكافرون

---

قال الباقر 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، ومن 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 الافات 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 و قلب الايمان؛ و من حرم الخشية لا يكون عالما و انشق الشعر في متشابهات العلم، قال الله عز وجل: انما يخشى الله من عباده العلماء، و آفة العلماء ثمانية اشياء: الطمع، والبخل، والرياء؛ والعصبية؛ وحب المدح، والخوض فيما لم يصلوا الى حقيقته، والتكلف في تزيين الكلام بزوائد الالفاظ؛ و قلة الحياء من الله؛ و الافتخار؛ و ترك العمل بما علموا.

ص	خ	س	ف
بالايجاد	بالايجاب	٤	٤٣٣
الاستناد	لاستناد	٢٤	٤٤٥
استنوا	استنوا	١٩	٤٧٥
شيئاً	شيئاً	١٠	٤٧٨
من	مى	١١	٤٩٥
لاديانة	لاديانه	١٥	٤٩٨
تنال	تنال	٣	٤٩٩
والجهتان	والجهان	٤	٥٠٦
وكنه خلقه	وكنه خلقه	١٩	٥٠٦
كان	كاع	٢٢	٥١٥
بل كان امراً	امراً	٢٤	٥١٥
هذه الاضافة	هذا الاضافة	١	٥١٨
ذكرها	ذكره	٤	٥٦٣
اراد الله	اراد الله	٧	٥٦٤
الحدوثات	الحدوثات	١	٥٦٥
قدرة ما	قدرة ما	٩	٥٦٩
اكل الكلاب	لحم الكلاب	٥	٥٧٢
سبيل	سبيل	٢	٥٧٤
مكلفا	مكلفا	١٦	٥٧٦
تعالى	تعاله	٧	٥٨٥
ضعيفة	ضعيفه	٢	٥٩٢

ص	خ	س	ف
وان لم ينته	ان لم ينته	١١	٦٣٣
لم يدعوا الناس	لم يدعوا الناس	٢٤	٦٤٣
عطف على	على	٢١	٧١٥
تتضمن	تتضمن	١٥	٧٥٨
بينهما	بينهما	٢٢	٧٦٩
التكليف	التكليف	٨	٧٧٨



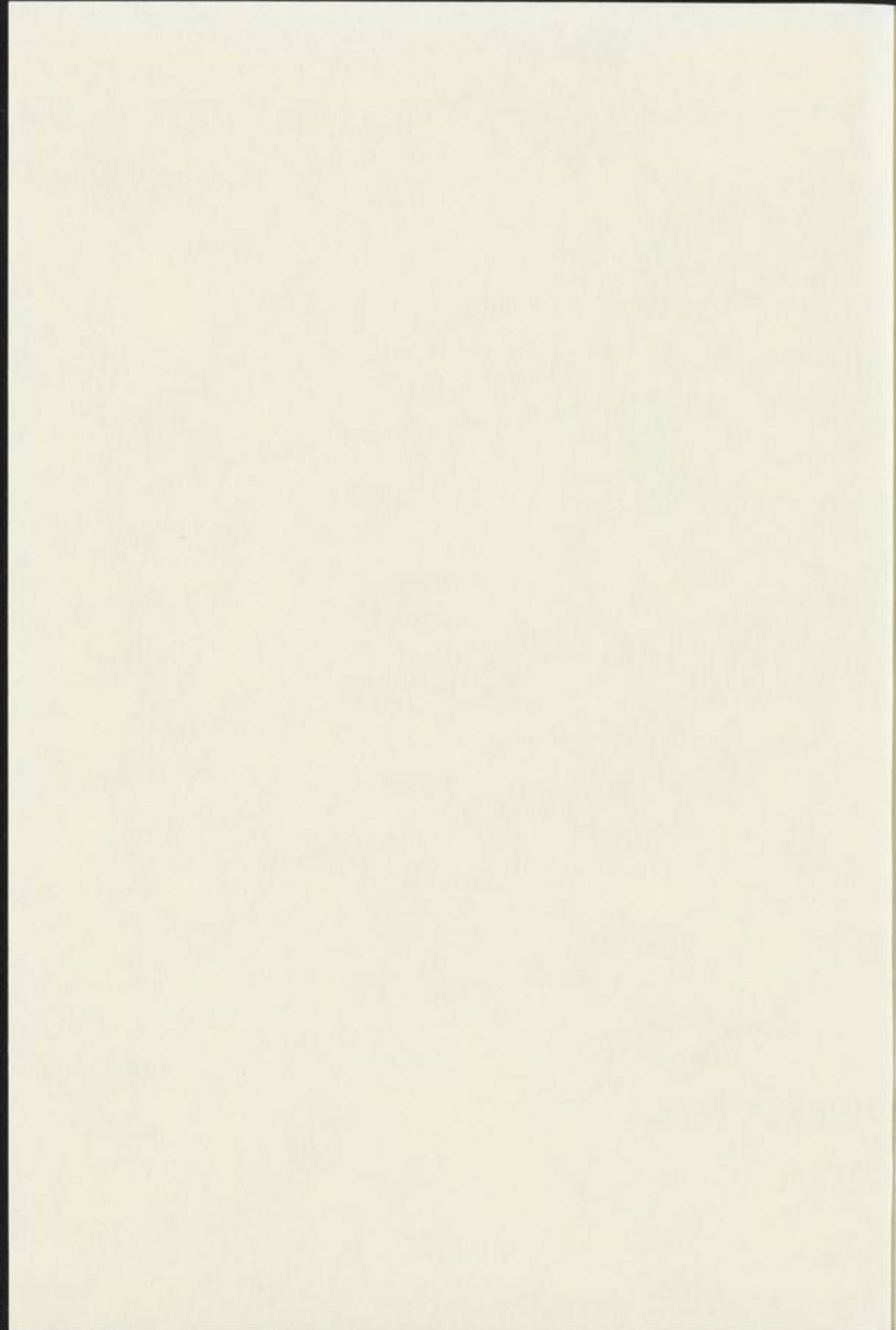
قال امير المؤمنين عليه السلام :

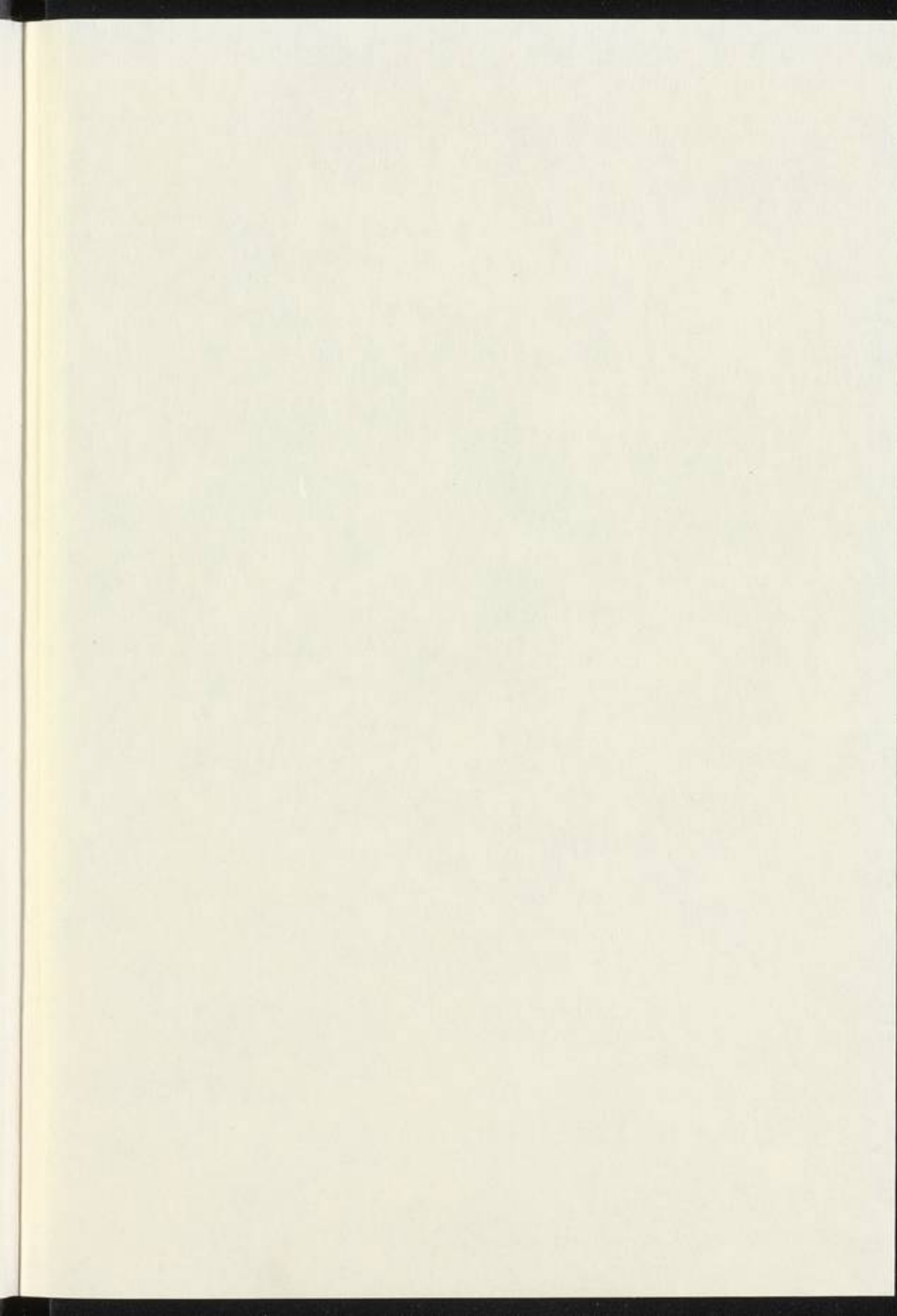
قوام الدين باربعة : بعالم ناطق مستعمل له ، و بغنى لا يبخل  
بفضله على اهل دين الله ، و بفقر لا يبيع آخرته بدنياه ،  
و بجاهل لا يتكبر عن طلب العلم ، فاذا كنتم العالم علمه ، و  
بخل الغنى بماله ، و باع الفقير آخرته بدنياه ، و استكبر الجاهل  
عن طلب العلم رجعت الدنيا الى ورائها القهقري ، فلا تغرنكم  
كثرة المساجد و اجساد قوم مختلفة ، قيل : يا امير المؤمنين  
كيف العيش في ذلك الزمان ؟ فقال : خالطوهم بالبرانية  
يعنى فى الظاهر- و خالفوهم فى الباطن ، للمرء ما اكتسب ،  
و هو مع من احب ، و انتظروا مع ذلك الفرج من الله  
عز وجل .

تهران : چاپ تبریز

تلفن ۳۳۷۷۹۹









WERT  
BOOKBINDING  
Grantville, Pa.  
JAN-MAR 1997  
We're Quality Bound

