مجموعة الرسائل

١. كشف الفوائد، للعلامة الحلي.

٢. حقائق الايمان، للشهيد الثاني ص ١٠٠.

٣. اسرار الصلوة ايضاً للشهيد الثاني ص ١٦٨.

٤. كشف الريبة في احكام الغيبة أيضاً للشهيد الثاني ص ٢٢٥.

٥. تفسير سورة الاعلى، لصدر المتألهين الشيرازي ص ٢٦٥.

٦. معاني بعض الاخبار للصدوق ص ٢٨٨.

Daftar

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR
32101 017998483

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

Majmūʿat
III

مجموعة الرسائل

السيد

١- كشف الفوائد، للعلامة الحلّي.

٢- حقائق الأيمان، للشهيد الثاني ص ١٠٠.

٣- أسرار الصلوة أيضاً للشهيد الثاني ص ١٦٨.

٤- كشف الريبة في أحكام الغيبة أيضاً للشهيد الثاني ص ٢٢٥.

٥- تفسير سورة الأعلى، لصدر المتألهين الشيرازي ص ٢٦٥.

٦- معاني بعض الأخبار، للصدوق ص ٢٨٨.

منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي
قم - إيران ١٤٠٤ هـ ق

2271
.409367
.353q

هو الله تعالى

كتاب كشف الفوائد لآية الله في العالمين العلامة الحلي في شرح قواعد العقائد لنصير الحق والملة والدين خواجه نصير الطوسي طاب ثراهما

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على تواتر نعمائه وتظافر آلائه وترادف اعطائه الذي فضلنا بان جعلنا بارشاد عباده من اتباع انبيائه وخصنا بالتكميل للمستعدين بان ادرجنا في عديد اوليائه والصلوة والسلام على اشرف رسله واعظم امنائه محمد المصطفى وعلى سيد اوصيائه المخصوص باحبائه وعلى المعصومين من ابنائه **اما بعد** فقد اجمع رأينا في هذا الكتاب الموسوم بكشف الفوائد على ايضاح ما اشتملت عليه الرسالة الموسومة بقواعد العقائد من تصنيف شيخنا الاعظم ورئيسنا المعظم افضل المتأخرين مكمل علوم المتقدمين نصير الملة والحق والدين ابي جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدس الله روحه الزكية وافاض على تربته المراحم الربانية على سبيل الايجاز والاختصار خال عن التطويل والاكثار فقد جعلنا ذلك موكولا الى كتاب النهاية فانه كاسمه مع تجاوز الغاية اجابة لسؤال الولد العزيز ابي طالب محمد امده الله تعالى بالطافه الربانية وايده بالعنايات الالهية واسعده في الدارين وخصه بتكميل الرياستين واسعفه بالعمر الطويل السعيد ومده بالعيش الجميل الرغيد بمنه وكرمه **قال** المصنف قدس الله روحه الحمد لله المنقذ من الحيرة والضلالة والصلوة على محمد المصطفى المخصوص بالرسالة واله الموصوفين بالعدالة يقول صاحب هذه المقالة اني قد اوردت فيها قواعد العقائد من العلم المنسوب الى الاصالة واحترزت في تقريرها من الاطناب والاطالة مخافة ان يؤدي الى السآمة والملالة واقدم ذكر اصول يجب الوقوف عليها في كل حالة وهي هذه اقول ان للنفس الناطقة قوتي

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>
32101 017998483

فی معنی الحیرۃ والضلالۃ

علم وعمل ولکل واحدۃ منہما مراتب فی الکمال والنقصان واکملہما فیہما ما یسمی عقلاً مستفاداً وہو حصول العلوم الکسبیۃ بالفعل المتعلقۃ بالامور العلمیۃ والعملیۃ والطریق الصواب ہو المؤدی الیہا دون الحیرۃ التی ہی التردد فی الاعتقاد والضلال الذی ہو سلوک طریق الخطاء ونعم اللہ تعالی وان کانت غیر متناہیۃ الا انہا متفاوتۃ فی الکمال واعلاہا مرتبۃ فیہ العقاید الیقینیۃ فی الاصول الدینیۃ اذ من حصلت لہ ہذہ المرتبۃ خلص من العذاب السرمد وفاز بالنعیم المؤبد وذلک انما یحصل بعلم الکلام المشید لقواعد اصول الاسلام وباعتباره تنتفی الحیرۃ والضلال الحاصل لاہل الشقاء من الجہال ولما وضع ہذا الکتاب للارشاد الیہ ابتداء بحمد اللہ تعالی علیہ ومنہ الافاذ من الحیرۃ والضلال الیہ تعالی خلافاً للقدریۃ الذین نسبوا الوقائع من الالحاد وانواع الکفر الی قضاء اللہ تعالی وقدره وعقب الحمد للہ تعالی بالصلوۃ علی رسولہ صلی اللہ علیہ وآلہ لزیادۃ اہتمامہ بالارشاد عباد اللہ تعالی الی الطریق السوی وعنی بالخصوص بالرسالۃ من امتہ وعقب بالصلوۃ علی آلہ علیہم السلام لانہم اظہر واما خفی علی الامۃ بعد الرسول علیہ السلام ووصفہم بالعدالۃ التی یستحیل اتصاف غیر المعصوم بہا ثم ذکرہا قصداً لبیان انہ فی ہذہ الرسالۃ یقدم اصولاً یتعلق بالامور العامۃ لافتقار قصده الیہا **قال** اصل کل ما یمکن ان یعبر عنہ اما ان یکون موجوداً واما ان لا یکون وما لا یکون موجوداً معدوم ولا فرق بین الموجود والثابت ولا بین المعدوم والمنفی عند المحققین **اقول** تصور الوجود والعدم بدیہی بالضرورۃ خلافاً لبعض الناس فیہما حیث حکم بعضہم بانہ کسبی واخرون بان الحکم بالبداہۃ کسبی مستفاد من ان التصدیق بان الشیء اما موجود او معدوم بدیہی فیکون تصور مفرداتہ بدیہیاً ومن ان تصور الوجود بدیہی فتصور الوجود المطلق الذی ہو جزء منہ کذلک ولیس بجید فان تصور التصدیق البدیہی قد یکون کسبیاً ومنع تصور وجود فی نفس الامر بل باعتبار عارض فلا یلزم تصور جزئہ لذاتہ ولا بعارضہ اذا عرفت ہذا فنقول کل معنی یمکن ان یعبر عنہ بلفظ وہو کل متصور فاما ان یکون موجوداً وہو الثابت العین واما ان لا یکون موجوداً وہو المنفی العین وانما قال یمکن لیندرج تحتہ ما لم یوضع بازائہ لفظ وما وضع ولم یعبر عنہ

89-B46/5

في بيان الواسطة بين الموجود والمعدوم

عنه وهذه قسمة ضرورية مترددة بين النفي والاثبات لم ينازع فيها احد من العقلاء وما لا يكون
موجوداً معدوم ولا فرق بين الموجود والثابت ولا بين المعدوم والمنفي عند المحققين من المتكلمين
فكما ان الثابت والنفي طرفا نقيض كذا الموجود والمعدوم **قال** ومشايخ المعتزلة يقسمون الثابت
الى موجود ومعدوم وواسطة بينهما تسمى بالحال ويجعلون المنفي ما عدا هذه الثلثة **اقول**
البصريون من المعتزلة كابي علي وابيه ابي هاشم الجبائيين والقاضي عبد الجبار وابي عبد الله
البصري وغيرهم من المثبتين ذهبوا الى المغايرة بين الثابت والموجود مغايرة العام للخاص
وجعلوا الثابت وهو ما يصح ان يخبر عنه او يعلم جنساً للموجود والمعدوم وواسطة بينهما تسمى
بالحال وهي صفة ثابتة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالمعلومية ولا بالمجهولية
تعلم الذات عليها وما ليس بثابت وهو ما لا يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو المنفي ما عدا هذه الثلثة
كالمستحيلات وجعلوا المعدوم شيئاً ثابتاً في الخارج لان الوجود عندهم زايد يمكن تجرد الماهية
عنه في الخارج وليس للقادر قدرة على جعل الجوهر جوهراً ولا على جعل السواد سواداً وكذا
غيرهما من الماهيات بل انما يقدر على جعل تلك الذات على صفة الوجود واحتجوا على ان المعدوم
ثابت بان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه معلوم فانا نتصور جبلاً من ياقوت
وبحراً من زيبق وكل معلوم متميز ولانه مراد فانا نريد الذات المعدومة ونكره الالام المعدومة
والمراد متميز عن المكروه ولان المعدوم مقدور فانا نقدر على الحركة يمنة ويسرة ولا نقدر على
الصعود الى السماء والمقدور متميز عن غيره واما الكبرى فلان المتميز شيء ثبت له التميز وثبوت
الشيء لغيره فرع على ثبوت الغير في نفسه والجواب ان الثبوت اعم من الذهني والخارجي والدليل
الذي ذكرتموه يدل على المطلق لا على الخارجي ثم ينتقض ما ذكرتموه بتصور المركبات فانا
نتصور جبلاً من ياقوت والمفردات وان كانت ثابتة عندكم في العدم الا ان المركب ليس بثابت
مع انه متصور وكذا نتصور المستحيلات مع انتفائها ونتصور الوجود مع انه ليس بثابت في العدم
ولان مطلق الارادة والقدرة ان كان ثابتاً في العدم لزم ارادة تحصيل الحاصل والقدرة

عليه

فی ابطال الحال والواسطة بین الموجود والمعدوم

علیه هذا خلف وان لم یکن ثابتا بطل الاستدلال لان متعلقهما ایجاد فی الثابت العدم لانا نقول الایجاد ان کان ثابتا فی العدم لزم تحصیل الحاصل والا لبطل الدلیل واحتجوا علی اثبات الحال بان الذوات متساویة فذات الجوهر متساویة لذات العرض لان معنی الذات وهو کون الشیء مستقلا بالمعقولیة مشترک فیهما ولا بد من مایز ثابت فی الوجود والعدم لثبوت التمایز بینهما وذلک المایز لیس بذاتا لان المشترک لا یکون علة فی الامتیاز وهو صفة والصفة لا تصح ان توصف فلیست الحال معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة لان ذلک کله وصف لها والجواب الخطأ فی الصغری فان الذوات مختلفة بحقایقها وتشارکها فی جهة المعلومیة لیست بالمعلومیة الاستقلال اشتراک فی وصف لها الا فی نفس الماهیة ولهم تطویلات کثیرة فی صفات الاجناس کالجواهر والاعراض وغیرها ذکرناها فی کتاب نهایة المرام فلتطلب من هناک **قال** والحکماء یقولون الموجود یکون خارجیا ویکون ذهنیا ویکون کلیهما وکل المعدوم **اقول** الماهیة اما ان یکون توجد کاینیة فی الاعیان ثابتة فی الخارج وهی الماهیات المتاصلة فی الوجود کالسماء والارض والانسان والفرس وهو الموجود الخارجی واما ان توجد ثابتة فی الذهن خاصة بان یکون معلومة ولیس لها ثبوت فی الخارج کشریک الباری جل جلاله من یاقوت وهو الموجود الذهنی واما ان توجد ثابتة فی الخارج والذهن معا کالماهیات الاولی اذا اخذت معقولة فانها ثابتة فی الخارج لانها ثابتة فی انفسها وفی الذهن لانها معلومة وکل المعدوم قد یکون فی الخارج لا غیر کالمعدومات المتصورة وقد یکون فی الذهن لا غیر کالموجود الخارجی اذا لم یکن متصورا وقد یکون معدوما فیهما کالمعدوم الخارجی اذا لم یکن متصورا وقد اختلف فی الوجود الذهنی فانکره جماعة من المتکلمین لانا نتصور الکیفیات کالحرارة والبرودة والمقادیر کالعظیم والصغیر فلو وجدت فی الذهن کان الذهن حارا باردا عظیما مستقیما مستدیرا الی غیر ذلک وهو غیر معقول ویلزم اجتماع الضدین اجابوا بان الثابت لیس هو عین الحرارة والبرودة بل صورتهما ومثالهما وهما لا یوجبان التسخین والتبرید ولیسا ضدین وکذا المقادیر وغیرها ولان الذهن

فی الوجود الذهنی

فى تقسيم الوجود الى الخارج والذهن

لا يتسخن بالحرارة الحالة فيه لعدم قبوله هذا الانفعال والأثر يعتبر فيه القابل اعترض بان الصورة والمثال ان كانت عين الحرارة لزم الاشكال والا كانت قولا بعدم ثبوت الحرارة فى الذهن ولا نفى بالانفعال عن الحرارة الا وجود هذه الكيفية فى المحل اجيب المثبتون بانا قد نتصور امورا لا وجود لها فى الخارج ونحكم عليها باحكام ايجابية والتصور يستدعى الامتياز واذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن والجواب ان التصور لا يستدعى الثبوت فانه نفس التراع وكذا تميز الماهيات فى انفسها فان الجوهر والسواد متميزان بانفسهما لا باعتبار تصورهما لانه تابع لتميزهما فلا يكون علة وقيد الحكم ان كان ثابتا فى الخارج استحال ان يكون المحكوم عليه معدوما فيه **قال** اصل اخر كلما يمكن ان يعبر عنه فاما ان يجب فى وجوده او يجب عدمه او لا يجب احدهما والاول هو الواجب والثانى هو الممتنع او المحال او المستحيل والثالث هو الممكن او الجائز

فى الواجب والممتنع والممكن

اقول هذه قسمة ثانية للمتصور الى الواجب والممكن والممتنع وهى من الامور العامة كما ان انقسام المتصور الى الموجود والمعدوم كذلك لكن هذه القسمة تابعة لتلك لان كلا من الوجوب والامكان والامتناع امر ينتزع بين الماهية والوجود والقسمة متاخرة عن المقسم فالوجود والعدم متقدمان بالذات على الوجوب وبقية اقسامه اذا عرفت هذا فقول كل متصور على الاطلاق اذا نسب اليه الوجود او العدم فاما ان يجب له ما نسب اليه او يمتنع او لا يجب ولا يمتنع فالذى يجب نسبة الوجود اليه بالثبوت هو الواجب وهو الذى يمتنع نسبة العدم اليه بالثبوت هو الممتنع ويسمى بالمحال والمستحيل وهو الذى يمتنع نسبة الوجود اليه بالثبوت والذى لا يجب نسبة الوجود اليه بالثبوت ولا العدم يقال له الممكن الخاص وهو الذى ليس بواجب ولا ممتنع ويسمى بالجائز ايضا **قال** اما الواجب فاما ان يكون وجوبه لا عن غيره فيكون واجبا بغيره ممكنا بذاته وكذا الممتنع

اقول الذات اما ان يقتضى الترجيح لاحد طرفى الوجود والعدم المانع من النقيض او لا يقتضى والثانى هو الممكن الذى يتساوى طرفاه بالنسبة اليه ولا يترجح احدهما على الاخر الا المرجح ثم انه مع ذلك قد يترجح اما ان يجب له الرجحان او لا والاول واجب لكن باعتبار انضمام الذات الى ذلك المرجح والثانى داخل تحت القسم الثانى اذا عرفت هذا فقول الذات التى يقتضى ترجيح الوجود على العدم ترجيحا

فى الواجب والممتنع والممكن

مانعاً من الفيض بمعنى انه اذا نسب الوجود اليها من حيث هى هى لا باعتبار انضمام غيرها اليها وجب لها الوجود دينى واجباً لذاته وهو الله تعالى لا غير وان اقتضت ترجيح العدم على الوجود ترجيحاً مانعاً من الفيض بمعنى انه اذا نسب العدم اليها وجب لها العدم سميت ممتنعاً لذاته كشريك البارى وان لم يقتض ترجيح احدهما لذاتها فان حصل لها الوجوب باعتبار انضمام العلة اليها كانت واجبة لغيرها لا لذاتها وهى باعتبار ذاتها لا غير ممكنة وكذا فى طرف العدم فقد ظهر من هذا امكان انقسام كل من الواجب والممتنع الى الواجب لذاته ولغيره بخلاف الممكن فانه لا يعقل كون الشئ ممكناً باعتبار غيره **قال** وما يفيد وجود غيره دينمونه موجداً وعلة وذلك الغير يكون موجداً ومعلولاً **اقول** انقسام الموجود الى العلة والمعلول من الامور العامة فلهذا قدمه وذكره هنا لانه بين ان الوجود قد يكون للشئ عن ذاته وقد يكون عن غيره ذكر عقيبه هذا البحث فكل ما يفيد وجود غيره ويؤثر فيه يسمى علة وموجداً وموثراً وذلك الغير يسمى معلولاً وموجداً واثراً وقولنا فى العلة ذات وجود ذات اخر انما هو بالفعل منها ووجودها بالفعل ليس من ذلك تعريف رد لان العلية من الامور البديهية ولانه لا يتناول العلل الاربع ولان لفظة من مشتركة بين التبعيض وابتداء الغاية التى هى جنس لانواع كالمكان والزمان والشرط والقابل والموثر وليس المراد الا هو فيبقى ولان قولنا ووجودها بالفعل ليس منها حكم من احكام العلة لانه يرجع الى امتناع تعليل كل واحد من الشيئين صاحبه **قال** والممكن لذاته يكون متساوى النسبة الى طرفى وجوده وعدمه **اقول** الممكن لذاته اذا جرد عن اعتبار الغير لم يقتض وجوداً ولا عدماً ولا ترجيح احدهما فتساوت نسبته اليهما لانه لو اقتضى احدهما كان واجباً لذاته او ممتنعاً لذاته هذا خلف ويستحيل ان يقتضى ترجيح احدهما على الاخر لان ذلك الرجحان ان زال عند وجود شئ اخر كان تحققه متوقفاً على عدم ذلك الشئ فماهية الممكن اذا اعتبرت مع قطع النظر عن ذلك العدم لا يكون مقتضية لذلك الرجحان وان امتنع زواله بشئ اصلاً فان كفى فى وجود ذلك الطرف وهو حاصل ابداً وتمتنع الزوال كان الممكن منتهياً الى التعيين وان لم يكن باقياً على صرافة امكانه **قال** فان كان له موجد

في ان علة الاحتياج في الممكن هي الامكان

كان موجوداً وان لم يكن له موجد بقي على حالة العدم فيكون عدم موجده كالعلة لعدمه **اقول**
لما ثبت تساوي الطرفين بالنسبة الى ماهية الممكن استحال ان يترجح احدهما بذاته لامتناع اقتضاء الذات
الرجحان والتساوي بل انما يترجح بامر خارج وهو ضروري فعلة احتياج الممكن في احد طرفيه الى
المؤثر هي الامكان لترتبه عليه عقلاً خلافاً لبعض المتكلمين حيث ذهبوا الى ان علة الحاجة هي الحدوث
والا لزم احتياج الباقي الممكن الى المؤثر لوجود علة الحاجة فيه واللازم محال لان تاثيره ان كان
في الحاصل اولاً لزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة وان كان في امر متجدد كان الباقي مستغنياً
والتاثير انما هو في الحادث اعترض بان الحدوث صفة للوجود فيتاخر عنه بالذات وهو متاخر عن
الايجاد بالعلية المتاخر عن الاحتياج بالذات المتاخر عن علته بالعلية فلا يكون هي الحدوث والا
دار وتاثير المؤثر في التبعية والباقي محتاج اليهما اذا تقرر هذا فنقول الممكن اذا اوجده الموجد صار
موجوداً سواء كان الموجد موجباً او مختاراً ولا يجوز تخلفه عنه اما عن الموجب فعند وجود ذات جامعة
لشرايط التاثير المتوقف على شرط واما عن المختار فعند وجود الداعي والقدرة وانتفاء المانع لانه
لولاه لكان حصوله في وقت دون اخر ان لم يتوقف على مرجح ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح
وهو محال وان توقف لم يكن المؤثر الاول تاماً هذا خلف وان لم يكن له موجد بقي على العدم
فيكون عدم موجده كالعلة لعدمه لان عدمه لا يجوز ان يستند الى ذاته والا لكان ممتنعاً ولا
ان يستند ظ
الى وجود شيء غير عدم علته لان عند وجود علته يجب الى وجوده وتاثير ذلك الشيء في العدم
ان كان عند وجود علة الوجود لزم ان يكون موجوداً بالنظر الى علة وجوده ومعدوماً بالنظر
الى علة وجوده ومعدوماً بالنظر الى علة عدمه هذا خلف ولا ترجيح لاحدهما لانا فرضناهما
تامتين وان كان عند اختلال بعض شرايط العلة او عدم جزء منها او عدمها كان المقتضي للعدم
هو عدم ذلك الجزء او الشرط لا غير ولا الى عدم شيء غير العلة واجزائها وشرايطها لان ما عدا
العلة واجزائها وشرايطها لا يحتاج اليه الممكن وما لا يحتاج اليه الشيء لا يلزم من عدمه عدم ذلك
الشيء بالضرورة فالممكن محتاج الى العلة فان حضرت اثرت الوجود بوجودها وان عدمت اثرت العدم

بعدمها وقال كالعلة ولم يقل انها علة لانها بعدمها ليست علة حقيقية لانها عدم العلة فكيف يكون
علة حقيقية والعلية من الصفات الاعتبارية يمكن الحاقها بالوجود والعدم المشابه له وهو عدم الملكة
لان له حظا من الوجود ولهذا يفتقر الى المحل افتقار الوجود اليه واعدام الملكات تتمايز بحسب تمايز ملكاتها
فجاز ان يكون بعضها علة وبعضها معلولا فان عدم العلة علة للعدم وكذا عدم الشرط وليس
عدم غيرهما كذلك واشار بقوله بقي على حالة العدم الى ان عدمه ازلي مستمر فلا يفتقر الى تجدد
علة وجودية او عدمية بل عدم علته ازلا كاف في عدمه **قال** اصل اخر كلما يمكن ان يتصور
فان امكن تصوره لا مع غيره فهو ذات والا فهو صفة مثلا اذا قلنا موصوف عنينا به شيئا له
صفة فالشيء هي الذات وقولنا له صفة صفته **اقول** قسمة المتصور الى الذات والصفة من
الامور العامة التي تفتقر هذا العلم الى البحث عنها وتقريره ان كل متصور فاما ان يستقل
بالمعقولية من غير افتقاره الى تصور غيره وهو الذات كالجوهر والسواد وغيرهما واما ان لا
يستقل بل يفتقر في تعقله الى تعقل غيره كقولنا عالم فان معناه شيء له علم واسود فان معناه
له شيء له سواد وموصوف فان معناه شيء له صفة فالشيء الذي تضمنته هذه المتصورات هو
هو الذات وقولنا له علم او له سواد او له صفة صفة له وهي من مقولة الملك عرض لها الاضافة
الى الشيء الذي هو الذات فلا يمكن تصورها منفكة عنه فان قولنا له سواد لا يعقل قبل تعقل
شيء يضاف اليه له وذلك الشيء يمكن ان يعقل قائما بنفسه منفردا عن غيره والفرق بين هذه
الصفات وبين الذوات اللازمة لغيرها وجودا وتوهما ان الذوات اللازمة والملزومة لو
جردت في العقل عن نسبة التلازم امكن استقلال كل منهما بالمعقولية بخلاف هذه الصفات
قال اصل اخر كل موجود فاما ان يكون لوجوده اول ولا محالة يكون لا وجوده متقدما على
وجوده ويسمى محدثا واما ان لا يكون لوجوده اول ويسمى قديما وازليا **اقول** هذه
قسمة ترد على موضوع اخص من موضوع التقسيمات السابقة فلهذا اخرها عنها وهي مما يحتاج اليه
في هذا الفن بل هي اصل فيه لان اهم المسائل في هذا الفن اثبات قدم الله تعالى وحدوث العالم

في معنى الذات والصفة

في الحدوث والقدم

واعلم

فى الحدوث والقدم

واعلم انّ كلّ موجود امّا ان يكون قديمًا او محدثًا والحدث يفسّر بامرين احدهما انّه المسبوق بالغير والثانى انّه المسبوق بالعدم والقديم فى مقابلته يقال بمعنيين مقابلين لهذين ومن المعلوم بالضرورة انّ الموجود امّا ان يكون مسبوقًا بالعدم او لا يكون فالقسمة الى القديم والمحدث حاصرة وكلّ موجود له اوّل هو المحدث فانّ وجوده مسبوق بلا وجوده والّا لم يكن له اوّل وكلّ ممكن على الاطلاق فانّه لا يستحقّ الوجود من ذاته لا بمعنى انّه يستحقّ العدم بل لا يستحقّ الوجود ولا العدم وبينهما فرق فذاته تقتضى عدم استحقاقيّة الوجود فان استحقّ الوجود فمن غيره وما بالذات اسبق ممّا بالغير لانّ رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات لاستلزام ارتفاع المعلول ارتفاع علّته وهو يستلزم رفع ما بالغير لامتناع حصول صفة له من الغير حال ارتفاعه وما بالغير لا يستلزم ارتفاعه ارتفاعا ما بالذات لامكان ارتفاعه بارتفاع الغير فلا يستلزم ارتفاع الذات وهذا هو معنى التقدّم الذاتى الثابت بين الواحد والاثنين فعدم استحقاق الوجود سابق على استحقاق الوجود فكلّ ممكن محدث **قال** والتقدّم يكون بالذات كتقدّم الموجد على ما يوجده او بالطبع كتقدّم الواحد على الاثنين او بالزمان كتقدّم الماضى على الحاضر او بالشرف كتقدّم المعلّم على متعلّمه او بالوضع كتقدّم الاقرب على الابعد **اقول** لمّا ذكر انّ الحدث ما يسبقه غيره وكان التقدّم يقع على انحاء متعدّدة منها ما يمكن اعتباره فى الحدث ومنها ما لا يمكن وجب عليه بيانها ليتميّز المقصد وقد حصر الحكماء التقدّم فى خمسة انحاء بالاستقراء **الاوّل** التقدّم بالذات وهو التقدّم بالعليّة كتقدّم المؤثّر على اثره فانّا لا نعقل حركة الخاتم فى الاصبع الّا بحركة الاصبع وهذا الترتيب هو التقدّم بالعليّة **الثانى** التقدّم بالطبع كتقدّم الواحد على الاثنين فانّه لا يمكن وجود الاثنين الّا اذا وجد الواحد وقد يمكن وجود الواحد دون وجود الاثنين وهذا النوع الاوّل يشتركان فى شئ و يختلفان فى آخر فالمشترك بينهما هو كون المتأخّر محتاجًا الى المتقدّم من غير عكس ويتميّز الاوّل عن الثانى بانّ السابق فى الاوّل كافٍ فى وجود المتأخّر ولا يمكن انفكاكه عنه بخلاف السابق فى الثانى واعلم انّه قد يقال للاوّل التقدّم بالطبع وللثانى المتقدّم بالذات وقد يقال للاوّل المتقدّم

بالعليّة

فى اقسام التقدّم

فی اقسام التقدم

بالعلیة والمشترک المتقدم بالطبع والثانی المتقدم بالذات والثالث المتقدم بالطبع والثالث المتقدم بالزمان کتقدم الاب علی الابن باعتبار ان وجود المتقدم فی زمان سابق علی وجود المتاخر والرابع المتقدم بالشرف والفضیلة کتقدم المعلم علی متعلمه والخامس المتقدم بالوضع کتقدم الاقرب الی القبلة وهو الامام علی الابعد منها وبتغیر بتغیر الاعتبار والوضع اما حسی کتقدم الامام علی المأموم واما عقلی کوضع الجنس متقدما علی النوع باعتبار العموم او بالعکس باعتبار الخصوص وفی المشهور ان هذا النوع من التقدم یقال له التقدم بالرتبة اما الرتبة الحسیة والعقلیة

قال والمتکلمون یزیدون علی ذلک التقدم بالزمنیة کتقدم الامس علی الیوم **اقول** لما فسر المتکلمون المحدث بانه المسبوق بالغیر اذ بالعدم والقدیم ما لا یکون مسبوقا باحدهما اعترضه الحکماء وقالوا اقسام التقدم خمسة لیس المراد ههنا السبق بالعلیة ان فسر بما یسبقه العدم اذ علة الشیء لا یعقل ان یکون علة فی وجوده ولانه لو کان کذلک لزم القدم لان عدم العالم قدیم وان فسر بما یسبقه الغیر لم یلزم الحدوث لجواز ان یکون ذلک الغیر قدیما فیلزم قدم العالم ولیس المراد التقدم بالذات ایضا عندکم لانه لا یلزم منه الحدوث فانا قد بینا ان عدم کل ممکن سابق علی وجوده سبقا ذاتیا اذ یستحق من ذاته عدم استحقاق الوجود ومن غیره استحقاق الوجود ولا التقدم بالشرف لان العدم لیس اشرف من الوجود وان عنی به التقدم بالغیر لم یلزم منه الحدوث ولا التقدم بالوضع لانتفائه ههنا (اقول) ولا التقدم بالزمان والا لکان المحدث مفتقرا فی تصوره الی الزمان فلا یکون الزمان محدثا والا لافتقر الی زمان اخر واجاب المتکلمون (اقول) بعدم انحصار اقسام التقدم فی الخمسة فانا نعلم بالضرورة تقدم بعض اجزاء الزمان علی بعض کتقدم امس علی الیوم ولیس ذلک التقدم بالعلیة لامتناع تاثیر المعدوم فی الوجود ولان اجزاء الزمان متساویة فی الماهیة فیستحیل ان یکون بعضها علة لذاته وبعضها معلولا ولا بالذات اما اولا فلما مر واما ثانیا فلامتناع اجتماع المتضایفین ههنا فی الوجود وامکانه فی التقدم الذاتی ولا بالزمان والا لکان للزمان زمان اخر وتسلسل وهو محال ولا بالشرف ولا الوضع وهو ظاهر فقد ثبت ههنا

فى التقسيم الى الجوهر والعرض

نوع من التقدم يستحيل وجود المتأخر فيه مع المتقدم وهذا النوع من التقدم هو المأخوذ فى حد المحدث
قال اخر كلما يوجد من الممكنات فاما ان يوجد قائما بذاته كالانسان وهو الجوهر او يوجد قائما
بغيره كالحركة وهو العرض ويسمى العرض حالا وذلك الغير محلا **أقول** موضوع هذه القسمة اخص
من موضوع السابقة فلهذا اخرها عنها وقيد بقوله من الممكنات ليخرج منه واجب الوجود لانه لا يسمى
جوهرا فالموجود القائم بذاته منه ما هو واجب وهو الله تعالى ومنها هو ممكن وهو الجوهر كالانسان
والفرس وغيرهما والموجود القائم بغيره يسمى العرض اى العارض لغيره كالحركة والسواد اذ لا يعقل
حركة قائمة بذاتها ولا سواد قائم بذاته بل انما يعقلان حالين فى محل يوجدان فيه وهذا العرض
يسمى حالا والغير الذى قام به العرض يسمى محلا وفسروا الحلول بانه عبارة عن تبعية العرض للجواهر
فى الجهة التى حصل فيها الجوهر وهو مختص بالاعراض ذوات الوضع ومنقوض بحصول الجواهر
فى الاذات فانه عرض عن مقولة الاين ولا يعقل هذا التفسير فيه وفسره اخرون بانه الاختصاص الناشئ
وان لم يكن ذلك الاختصاص معلوما **قال** والحكماء يقولون الحال اذا كان سببا لقوام محله كالانسانية
لبدن الانسان كان صورة ومحله مادة وان لم يكن كذلك كالبياض فى الجسم كان عرضا ومحله موضوعه

فى الفرق بين الصورة والعرض

أقول لما نقل عن المتكلمين ان العرض هو الحال فى المحل ولا يقوم بذاته ذكر مذهب الحكماء فيه
وهو ان الحال لا يجب ان يكون عرضا بل منه ما هو جوهر فان الحال ان كان سببا لقوام محله وعلة
ما فى وجوده يسمى صورة وهو الجوهر الذى يوجد معه الجسم بالفعل من جزئيه وهو جزء من
ماهية الجسم كالصورة الانسانية للانسان والجسمية للجسم ومحل هذه الصورة يسمى مادة و
هيولى وهو الجوهر الذى يوجد معه الجسم بالقوة من جزئيه كالخشب للسرير وبدن الانسان له
وهو جزء اخر للجسم وماهية الجسم تتقوم منهما وان لم يكن الحال مقوما للمحل كان محتاجا اليه اذ لا
يعقل حلول من دون احتياج وسمى عرضا كالبياض بالنسبة الى الجسم ومحله يسمى موضوعا فالمحل
شامل للموضوع والمادة ونعنى بالموضوع هو المحل المستغنى عن الحال المقوم له فهو اخص من مطلق
المحل **قال** والجوهر عندهم كل ما لا يكون فى موضوع سواء كان صورة او مادة او مركبا منهما

وهو الجسم عندهم او غير ذلك **اقول** رسم الحكماء الجوهر بانه الموجود لا في موضوع ولا نعني
بالموجود الموجود بالفعل والا لزم الشك في جوهرية زيد عند الشك في وجوده بالفعل
بل نعني به الذي لو وجد كان لا في موضوع وهذا انما يتحقق فيما يكون وجوده زائدا على ماهيته
وعندهم ان وجود واجب الوجود تعالى هو نفس ماهيته فلا يندرج تحت الجوهر وقولنا
لا في موضوع اي لا في محل يتقوم بذلك المحل والا لكان عرضا وهذا نفي لمحل خاص لا لمطلق المحل
ونفي الاخص اعم من نفي الاعم فجاز ان تكون بعض الجواهر في محل كما قالوا في الصورة اذا عرفت
هذا فنقول عندهم ان الجوهر جنس لانواع خمسة الصورة وهي الجزء الحال من اجزاء الجسم و
المادة وهي المحل لها والمركب منهما وهو الجسم والمجرد عن الوضع المتعلق بالبدن تعلق التدبير
وهو النفس والمجرد عن الوضع حلولا وتدبيرا وهو العقل والى الجوهر المجرد الشامل للنفس
والعقل اشار بقوله وغير ذلك ونفاه المتكلمون واستدل بعض المتاخرين على ان الجوهر
ليس بجنس بان الموجود عارض وتقييده بكونه لا في موضوع تقييد بامر عدمي لا تصير جزءا ولانه
لو كان جنسا لكان فصله جوهرا لانه علة فيه فيدخل الجنس في طبيعة الفصل ولان الماهية
التي يقال عليها الجوهر ان كانت بسيطة لم يكن الجوهر جنسا وان كانت مركبة فبسائطها ان كانت
جواهر لم يكن جنسا وان كانت اعراضا يقوم الجوهر بالعرض ولان الجوهر ان كان هو الاستغناء
عن الموضوع لم يكن جنسا لانه سلبي وان كان عبارة عن كون الماهية علة لهذا الاستغناء
لم يكن جنسا لان العلية صفة اعتبارية وان كان عبارة عن الماهية التي عرضت لها العلية
للاستغناء جاز اختلافها لامكان اشتراك المختلفات في المعلول والجنس يجب اشتراكه والجواب
ليس الجنس هو هذا الرسم بل هو معروضه والفصل اذا كان جوهرا لم يجب دخوله فيه لان الصدق
اعم من صدق الجنس او صدق العارض وكذا بسائط الماهية التي يقال عليها الجوهر قولا عارضا
والماهية التي عرض لها هذه العلية هي الجنس لكن يجب بيان اتفاقها وهو متعذر بل ممتنع
لكونه جنسا مشكوك فيه واعلم ان ثبوت الجسم معلوم بالضرورة واما باقي اقسام الجوهر فذهب

بعض

في اثبات المادة والصورة على رأي الحكماء

بعض المتكلمين الى نفي النفس واثبتها اخرون منهم وسكتا عنها واتفق الجميع على نفي الباقي واستدل الحكماء على اثبات المادة والصورة بان الجسم واحد في نفسه منفصل كما هو عند الحس كذلك لبطلان الجوهر الفرد على ما يأتي ولا شك في انه قابل للانفصال والانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ان يكون متصلا فالقابل للاتصال والانفصال ليس هو الاتصال لان الشيء لا يقبل نفسه وعدمه فلا بد من قابل لهما هو المادة وعلى اثبات العقل بانه تعالى واحد من كل وجه فلا يصدر عنه الا واحد وليس جسما لتركبه ولا عرضا لافتقاره الى المحل ولا مادة والا لكانت علة في وجود الصورة والقابل لا يكون فاعلا ولا صورة والا لاستغنت في موجديتها عن المادة فاستغنت في موجديتها عنها وهو محال لانها لو قامت بنفسها كانت متقومة فكانت ذات مادة هذا خلف ولا نفسا والا لاستغنت عن البدن فكانت عقلا وهو المطلوب والاعتراض بمنع وحدة الجسم على ما يأتي من اثبات الجوهر الفرد وكون الانفصال عدميا بل هو عبارة عن التعدد والاتصال عن الوحدة وكلاهما عارضان للجسم ويجوز كون الشيء قابلا لعدمه والا لانتفى الامكان ولان عدم الوحدة لو كان مقتضيا لتعدد الواحد واثبات مادة له لكان كل في المادة مادة اخرى وهو محال ويمنع وحدة الصادر عنه تعالى وتركب الجسم وكون القابل ليس فاعلا او جزؤه واستلزامه استغناء الموجد للاستغناء في الموجدية وامتناع اللازم واستدعاء الانقسام للمادة **قال** واما عند المتكلمين فالجسم مؤلف من اجزاء لا يتجزأ يسمون كل جزء منه بالجوهر الفرد وتاليفه عند الاشاعرة من جوهرين فصاعدا وعند المعتزلة اما من اربعة جواهر فصاعدا او من ثمانية جواهر فصاعدا لكون الجسم عندهم هو الطويل العريض العميق **اقول** لما ذكر ان الجسم عند الحكماء تركب من المادة والصورة ذكر مذهب المتكلمين فيه وقد اتفقوا على انه مؤلف من الجواهر الافراد ويعني بالجوهر الفرد المتحيز الذي لا يقبل القسمة البتة في جهة من الجهات لان احد الجوهرين اذا انضم الى صاحبه زاد المجموع على مقدار الواحد بالضرورة فاذا حصل التاليف في الجهات الثلاث حصل طول وعرض وعمق وهو معنى الجسم واختلفوا في اقل عدد من الجواهر الافراد يتالف الجسم منه فعند الاشاعرة انه يتالف من جوهرين

فی امتناع جوہر الفرد عند الحکیم

١٥

من وجہین

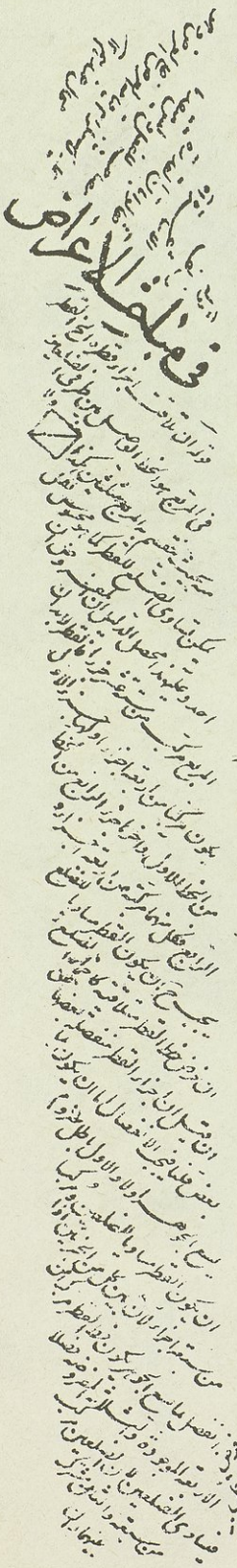
لانہم فسروا الجسم بانہ المنقسم مطلقا واقل ما یحصل القسمۃ فیہ جوہران اما المعتزلۃ فانہم رسموہ بانہ الطویل العریض العمیق لیخرج عن الحظ الذی ہو مجرد الطول والسطح الذی ہو مجرد البعدین وینفی الحدّ منطبقا علی الجسم ثم اختلفوا فقال بعضہم انہ یتالف من اربعۃ جواہر بان یترکب مثلث من ثلثۃ جواہر فیحصل طول وعرض ثم یوضع رابع فوقہا علی ہیئۃ شکل صنوبری فیحصل العمق ایضا وقال اخرون انہ یتالف من ستۃ لان المثلث وہو الطول والعرض اذا طبق علی مثلہ حصل العمق ایضا وقال الاکثرانہ مؤلف من ثمانیۃ جواہر لان الجوہر اذا تالف مع مثلہ حصل حظ ہو طول واذا ضم حظ الی مثلہ لا فی سمت الطول حصل سطح واذا طبق سطح علی مثلہ حصل الجسم وہذا النزاع لفظی **قال** والجوہر الفرد عند الحکیم ممتنع الوجود **اقول** اختلف الناس فی اثبات الجوہر الفرد ونفیہ فاثبتہ اکثر المتکلمین وبعض قدماء الحکماء لوجوہ **الاول** الزمان ثابت والماضی والمستقبل معدومان والحاضر ان کان معدوما کان منفیا ہذا خلف وان کان ثابتا فان کان منقسما امتنع وجود اجزائہ دفعۃ لقضاء الضرورۃ بانہ غیر قار الذات فیکون بعضہ ماضیا او مستقبلا فلا یکون ما فرضناہ حاضرا حاضرا ہذا خلف وان لم یکن منقسما ثبت جزء لا یتجزی فی الزمان فثبت فی الحرکۃ ایضا لان القدر الموجود من الحرکۃ فی ذلک الان ان کان غیر منقسم فالمطلوب والا لزم انقسام الان لان الزمان الذی یقع فیہ نصف الحرکۃ نصف الزمان الذی یقع کل الحرکۃ ہذا خلف فثبت جزء لا یتجزی فی الحرکۃ فکذا فی الجسم لان المسافۃ التی یقع فیہا تلک الحرکۃ الغیر المنقسمۃ ان انقسمت کانت الحرکۃ منقسمۃ لان الحرکۃ التی فی نصفہا نصف الحرکۃ التی فی کلہا ہذا خلف والا فالمطلوب **الثانی** اذا وضعنا کرۃ حقیقیۃ علی سطح حقیقی فوضع الملاقاۃ غیر منقسم والا لخرج احدہما عن شکلہ المفروض لانا نخرج خطین من المرکز الی طرفی خط الملاقاۃ فیرتسم مثلث قاعدتہ خط الملاقاۃ فاذا اخرج من المرکز عمود کان اقصر من الخطین لانہ وتر حادۃ وہما وتران قائمتین فلا یکون الکرۃ حقیقیۃ فاذا ادرنا الکرۃ علی السطح حتی یتم الدایرۃ حصلت نقط متتالیۃ یترکب منہا الدایرۃ والسطح **الثالث** اذا حرکنا خطا قائما علی مثلہ حتی انہما کان ما لا ینقسم ملاقیا فی کل ان لمثلہ فیترکب

فى الادلة الدالة على امتناع جوهر الفرد

١٤

فيتركب المتحرك عليه من النقط **الرابع** النقطة ذات وضع غير منقسمة فان كانت جوهرا فالمطلوب
والا فالمحل ان كان منقسما انقسم الحال والا لم يكن حالا فى كله وان لم يقبل القسمة فالمطلوب
الخامس برهن اقليدس على وجود زاوية هى اصغر الزوايا الحواد فلا تقبل القسمة
السادس لو انقسم الجوهر لكان انقسامه اما متناهيا فالمطلوب او غير متناه فيكون
الاقسام الغير المتناهية ثابتة فيه بالفعل لان القسمة لا تحدث فيه قدرا زايدا على ما لم يكن و
الثانى باطل والا لامتنع قطع المسافة المتناهية فى زمان متناه لانه يمتنع قطعها الا بعد قطع
نصفها ويمتنع قطع نصفها الا بعد قطع ربعها وهكذا الى ما لا يتناهى ولامتنع ان يلحق السريع
البطئ السابق لان البطئ حال قطع السريع يقطع شيئا فاذا قطعه السريع قطع البطئ شيئا اخر
وهكذا ولان زيادة الاجزاء يقتضى زيادة المقدار فاذا كانت الاولى غير متناهية كان المقدار
غير متناه ولانا ناخذ منها اجزاء متناهية ونؤلفها على تناسب الجهات فيحصل جسم نسبته الى غير
متناهى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه لكنها نسبة المقدار المتناهى الى المقدار المتناهى هذا
خلف واحتج الحكماء على نفيه بوجوه **الاول** الجوهرين ان اتحد الطرف المماس لاحدهما بالطرف
المماس للاخر لزم التداخل والا انقسم **الثانى** اذا وضع على طرفى الخط المركب من ثلثة جوهرات
ثم حركا دفعة تلاقيا فى الوسط فانقسمت الخمسة ولو كان مركبا من اربعة وتخالف وضعهما وتحركا
وتحركا تحاذيا على متصل الثانى والثالث **الثالث** بطوء الحركات ليس لاجل تخلخل السكنات
الثانى والثالث ذ لا يجوز احاطة الواحد للجزئين ولا وسط فى البين الا متصل الثانى والثالث واذا ثبت التحاذى
والا لكان التفاوت بين حركات الشمس والفرس على نسبة زيادة السكنات على الحركات فكانت سكنات
الفرس ازيد كثيرا من حركاته فيلزم خفاء الحركات فاذا قطع السريع فالبطئ ان لم يقع جزء شيئا كان ساكنا
هذا خلف وان قطع اقل لزم الانقسام ولا يقطع جزءا ولا اكثر والا لكان مساويا او اسرع **الرابع**
اذا تحركت الكرة فى الوضع تحركت منطقتها وجميع الدواير الموازية لتلك المنطقة فاذا قطعت المنطقة
جزء فان قطع باقى الدواير جزءا تساوت المدارات كلها هذا خلف وان قطعت اقل من جزء لزم الانقسام
الخامس ظل المقياس ان لم يتحرك عند حركة الشمس تساوى قدره اول النهار ووسطه هف

وان تحرك متساويا تساوى المدارات هذا خلف وان كان اقل لزم الانقسام عند حركة الشمس جزء لا يتجزى **السادس** المربع المركب من ستة عشر جزءا ان تلاقت اجزاء قطره تساوى احد الضلعين وان تباعدت بما يتسع الجوهر ساوى الضلعين وهو محال بشكل الحمار والا لزم الانقسام و تمام الادلة من الطرفين والاعتراضات عليها وبيان الانفصال عنها ذكرناه في النهاية **قال** والاعراض عند اكثر المتكلمين احد وعشرون نوعا وعند بعضهم ثلثة وعشرون او اربعة وعشرون نوعا عشرة منها تختص بالاحياء وهي الحيوة والشهوة والنفرة والقدرة والارادة والكراهة و الاعتقاد والظن والنظر والالم **اقول** لما فرغ من البحث عن اقسام الجوهر شرع في البحث عن عارضه وهو العرض وهو عارض عند المتكلمين لاحد وعشرين نوعا عشرة منها تختص بالاحيا فلا توجد في غير الحي الحيوة وهي صفة تختص بالحي يصح بها عليه ان يعلم ويقدر لانه لولا اتصافه بامر ممكن يقتضي هذه الصحة لم يكن اتصافه بها اولى من اتصاف الجماد بها لتساويهما في الجسمية والتركيب وليست عبارة عن اعتدال المزاج لانه يشترط فيها ولا عن قوة الحس والحركة لانها معلولة للحيوة وهي مشروطة بالبنية عند المعتزلة والحكماء لامتناع وجودها في الجوهر الفرد خلافا للاشاعرة الثاني الشهوة وهي كيفية حاصلة للحي تقتضي الجذب للشيء ومبدء الجذب ادراكه من حيث هو ملايم وهي مغايرة للارادة فان المريض يريد الدواء ولا يشتهيه الثالث النفرة وهي كيفية حاصلة تقتضي الدفع للشيء ومبدء الدفع ادراكه من حيث هو غير ملايم وهي مغايرة للكراهة لان المريض ينفر عن الدواء ويريده الرابع القدرة وهي الصفة التي باعتبارها يكون الحيوان اذا شاء ان يفعل فعل واذا شاء ان يترك ترك تبعا للداعي وعدمه لان حركة القادر متميزة عن حركة المرتعش ولا مايز الا هذه الصفة ولا يجب عندها الفعل بل مع انضمام الداعي ولا ينافي الوجوب عند الداعي التساوي عند خلو القدرة عنه وتتقدم عليه عند المعتزلة والحكماء لانا حالة القيام نعلم انا قادرون على الجلوس وانكاره مكابرة ولان الكافر مكلف بالايمان حال كفره فلو لم يكن قادرا لزم تكليف ما لا يطاق وخالفت الاشاعرة في ذلك لان البقاء عندهم عرض فلو تقدمت



في مبلغ الاعراض

كانت باقية فيلزم قيام العرض بمثله وهو باطل لانه لا بد من الانتهاء الى محل جوهري فيكون الكل
قائما به ونمنع كون البقاء عرضا وانما هو امر اعتباري يحكم به الذهن للماهية عند مقارنة وجودها
الزمان الثاني سلمنا لكن يجوز قيام العرض بمثله كالسرعة القائمة بالحركة واحتياج الجميع الى
محل جوهري لا ينافي حلول بعضها في بعض ولا يستدعي التقدم البقاء لجواز استناد الفعل
الى قدرة متجددة وهي صالحة للضدين عند المعتزلة والحكماء خلافا للاشاعرة الخامس
الارادة وهي صفة يقتضي ترجيح احد طرفي المقدور واختلفوا فذهب بعض المتكلمين الى انها
نفس الداعي شاهدا وغايبا وارادوا بالداعي علم القادر او ظنه واعتقاده بما اشتمل الفعل عليه
من المصلحة وعند بعضهم انه كك غايبا لا شاهدا وعند الاشاعرة انها زايدة مطلقا لانا نعلم
فنريد وانما احتيج اليها لان نسبة القادر واحدة الى الطرفين فلولا الزايد لامتنع الفعل ولا يصح
ان يكون هو العلم لانه تابع للفعل التابع للارادة السادس الكراهة وهي صفة للحي يقتضي ترجيح
الترك والبحث فيها كالارادة السابع الاعتقاد وهو حكم الذهن بمقصود على اخر ايجابا او سلبا حكما جازما
فان لم يكن مطابقا كان جهلا مركبا وهو نوع مغاير للعلم والظن عند المتكلمين وعند الحكماء انه جنس
لهما لان الحكم ان لم يكن جازما كان ظنا وان كان جازما فان كان مطابقا ثابتا فهو العلم والا
فهو الجهل المركب او اعتقاد المقلد الثامن الظن وهو ترجيح الطرفين على الاخر ترجيحا غير مانع من النقيض
في الذهن فان طابق فصادق والا فكاذب التاسع النظر وهو ترتيب امور ذهنية يتوصل
بها الذهن الى امر اخر وهو واجب عقلا عند المعتزلة فان المعرفة واجبة لانها رافعة للخوف الحاصل
من اختلاف العقلاء او الخاطر ولا يتم الا به بالضرورة وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والا لزم
خروج الواجب عن كونه واجبا او تكليف ما لا يطاق وشرطه عدم العلم لامتناع تحصيل الحاصل
وعدم الجهل المركب لمنافاة الجزم للطلب وهو اول الواجبات عند بعضهم والحق انه القصد اليه
وهو مفيد للعلم خلافا للسمنية لانا نجزم جزما علميا بالنتيجة حال العلم بالمقدمتين العاشر
الالم وهو ادراك المنافي واللذة ادراك الملايم وقيل انها عدمية وهي الخلاص عن الالم

كما ذهب

في مباحث الاعراض

١١

كما ذهب اليه محمد بن ذكريا الطبيب فلهذا اهملها المصنف واختلف في سبب الالم فقيل انه تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف واعترض على الاول بانه عدمي فلا يكون علة للوجودي ولانه حاصل عند الاعتداء مع انتفاء الالم **قال** واحدى عشرة يكون للاحياء وغير الاحياء وهي الكون وهو يشتمل على اربعة اشياء الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والتالف والاعتماد كالثقل والخفة والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة واللون والصوت والرائحة والطعم والاشتهاء اللذان او الثلثة التي زاد بعضهم الفناء والموت والبقاء **اقول** هذه الاعراض لا يفتقر موضوعها الى كونه حيا **الاول** الكون وهو حصول الجسم في الحيز وهو الاين عند الحكماء وهو مغاير للجسم والمكان لانه نسبة بينهما وهو جنس لاربعة انواع الحركة وهي الحصول الاول في الحيز الثاني وعند الحكماء انها كمال اول لما بالقوة في المكان الثاني من حيث هو بالقوة اما كونها كمالا فلانها عرض وجد للجسم بعد عدمه فكانت كمالا له واما كونها اول فلان الجسم ما دام في مكانه الاول يفقد الكون في المكان الثاني الاول اليه لكن السلوك اليه هو اسبق الكمالين فهو كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في المكان الثاني وفي الحركة سائر الكمالات لانها اذا وجدت خرج ما هي كمال له من القوة الى الفعل ولا يستلزم كمالا اخر والحركة بعد حصولها يكون الجسم بالقوة في المكان الثاني ولو خرج الى الفعل انتفت كما انتهت وبعض الاوايل ينفي الحركة لانها ليست عبارة عن المماسة الاولى فان الجسم لم يتحرك بعد ولا عن الثانية لانها قد انقطعت ولا عن مجموعهما لعدم تحققه في الخارج ولا وسط بين المماستين والاكان هو المماسة الثانية والثانية ثالثة هذا خلف وستقف الكلام اليها **الثاني** السكون وهو عند المتكلمين عبارة عن الحصول في الحيز اكثر من مقان واحد وعند الاوايل انه عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فالتقابل بينهما عند المتكلمين تقابل الضدين وعند الاوايل تقابل العدم والملكة **الثالث** الاجتماع وهو كون الجوهرين في حيزين بحيث لا يتخللهما ثالث **الرابع** الافتراق وهو كونهما بحيث يتخللهما ثالث ولا نوع له غير هذه الاربعة عند بعضهم واثبت بعضهم كونا خامسا وهو اول حصول الجسم في مكانه الذي

خلفه

في مباحث الاعراض

٢٠

خلق الله تعالى فيه فانه ليس حركة ولا سكونا وبعض المتكلمين جعل الحركات غير السكنات لان المانع بينهما بالبقاء وعدمه وهو لا يوجب اثنينية في الماهية كالصبي والرجل فعلى هذا يكون هذا الكون داخلا تحت السكون الثاني من التاليف واثبته ابو هاشم واصحابه عرضا قائما بمحلين لان زيدا ان بعض الاجسام يصعب تفكيكها وبعضها يسهل فلولا اتصاف ما يصعب تفكيكه بعرض يقتضي الصعوبة لم يكن اولى بها من ضدها ولا من غيره وذلك المقتضي يستحيل ان يقوم بالجوهر الواحد لاقتضائه ما يتعلق بالجوهرين ولا بد من اثنين والا لجاز ان يقوم بالجزء الواحد تاليف واحد لعدم الاولوية في عدد ح وكذا اذا اخذنا جزء واحدا من اجزائه عدم تاليفه بعدم بعض محله فيسهل تفريق الباقي وهو معلوم البطلان والمحققون من المتكلمين نفوا هذا التاليف ومنعوا من قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد بالضرورة كامتناع حلول الجسم في مكانين والحكماء جوزوا قيام العرض الواحد بمحل منقسم كالوحدة القائمة بالعشرة والتربيع القائم بالاضلاع الاربعة المحيطة بالسطح والحيوة القائمة بالبنية المنقسمة الى الاعضاء وهو قيام عرض واحد بمحل واحد لكنه منقسم **الثالث** الاعمام وهو الميل عند الحكماء كالثقل والخفة وهو واسطة بين الحركة وعلتها فالثقل علة للحركة الى المركز والخفة علة الحركة الى المحيط وهو مغاير للحركة كالزق المنفوخ المسكن تحت الماء فسرا فانه يحس بخفته ولا حركة له وكذا الحجر المسكن تحت اليد في الهوى يحس بثقله ولا حركة له وكذا الحجر المسكن تحت اليد في الهوى يحس بثقله ولا حركة له فيه واستدل الاوائل عليه بانه لولاه لساوت الحركة المقترنة بالعائق الخالية عنه في الزمان والثاني باطل بالضرورة بيان الشرطية انا لو فرضنا جسما خاليا عن حركة قسريا فانه يتحركها في زمان بالضرورة واذا فرضناه مع معاوقة تحرك تلك المسافة بتلك القوة فانه يتحركها في زمان ازيد فان فرض معاوقة اخرى اقل على نسبة الزمانين وجب ان يتحركها في الزمان المساوي لزمان الحركة الخالية عنه هذا خلف والتحقيق مذكور في النهاية **الرابع** الحرارة وهي كيفية محسوسة تحدث الخفة والتخلخل ويجمع بين المتجانسات وتفرق بين المختلفات من المركبات وهي جنس للكيفية المحسوسة عن النار والاشعة والحادثة عن الحركة

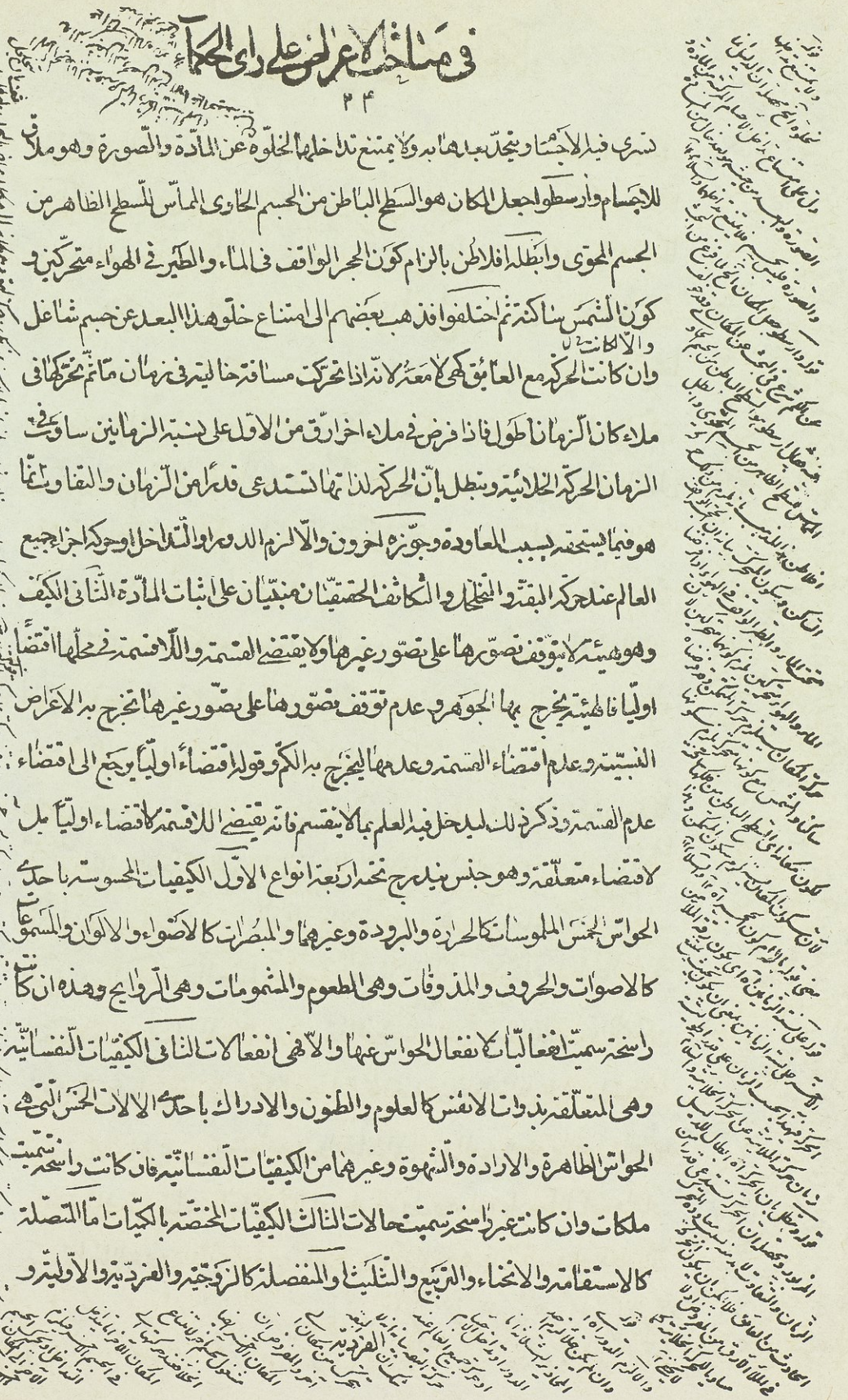
والحرارة الغريزية مخالفة لها بالنوع **الخامس** البرودة وهي كيفية ملموسة تحدث ما يقابل فعل
الحرارة كالثقل والتكاثف وذهب بعضهم الى انها عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا وهو
غلط لانا نحس من الجسم البارد بكيفية زائدة على مطلق الجسمية والعدم لا نحس به **السادس** اليبوسة
وفسرها ابو علي بانها كيفية يعسر بها قبول موضوعها للاشكال الغريبة وتركها وهو بالصلابة اولى
وقيل انها الجفاف **السابع** الرطوبة وفسرها قوم بانها الكيفية التي تكون بها الجسم يسهل الالتصاق بالغير
ويسهل الانفصال عنه فالهوى ليس برطب واخرون بانها الكيفية التي يكون بها سهل التشكل بشكل
الحادي الغريب سهل الترك له فيكون الهوى رطبا والنار ارطب وقيل انها البلة والحق ان هذه امور
محسوسة لا يجوز تعريفها او لا يمكن الا باعتبار اضافات لازمة لها لا يدل شيء منها على حقيقتها فلا
يفيد تعريفها ما يفيد الاحساس **الثامن** اللون وهو عند ابي هاشم جنس للسواد والبياض و
الحمرة والخضرة والصفرة وما عدا هذه الخمسة مركب منها كالزرقة والعودية وعند بعض الاوايل
ان الخالص السواد والبياض والباقي مركب منهما وعند اخرين منهم ان السواد لون حقيقي دون
البياض لانه يتخيل عند مخالطة الهوى للاجسام الشفافة الصغيرة جدا كزبد الماء ويبطل بالبيض
المسلوق فانه يصير بعد الشفافة ابيض لا باعتبار احداث النار هوائية فيه لانه بعد الطبخ اثقل وشرط
رويته الضوء وقال ابو علي انه شرط وجوده لان اللون غير مرئي في الظلمة فان كان لعدمه فالمطلوب و
ان كان لان الهواء المظلم عايق بطل فان الظلمة ليست كيفية عائقة عن الابصار ولهذا يشاهد
البعيد من قرب من النار واللون من الكيفيات المبصرة واختلف الاوايل في كيفية الابصار فقال
بعضهم انه بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط قاعدته عند المرئي وزاويته عند العين و
هو خطاء لان الخارج يستحيل ان يكون جسما فانه لا يخرج من العين على صغرها هذا المقدار العظيم
وان يكون عرضا فان الاعراض لا تنتقل وقال اخرون بالانطباع وهو خطاء ايضا لاستحالة انطباع
العظيم في الصغير وقد بينا الحق في ذلك في النهاية وقال بعضهم الضوء نوع من اللون وهو خطاء
فان السواد والبياض يشتركان في الاضائة ويختلفان في ماهيتها وانما هو كيفية منبسطة على

في مباحث الاعراض

الاجسام من غير ان يقال انها سواد وبياض او غيرهما **التاسع** الصوت وكيفية محسوسة بحاسة السمع ويمتنع بقاؤه وقيل انه جسم وهو خطاء لتشارك الاجسام في الجسمية واللمس والابصار دون الصوت ويحصل بتموج الهواء الحاصل من قلع او قرع الى ان يصير الى سطح الصماخ ولا نعني بالتموج حركة اشقالية من هواء واحد بعينه بل تموج يحصل بالمدارك الصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون كتموج الماء ونازع قوم في اشتراط وصول التموج الى الصماخ والا لما سمع الكلام من وراء جدار على هيئته ولان الحامل للحرف اما كل جزء واحد فلا يسمعه الا واحد واذا تموج الهواء وقاوم ذلك التموج جسم كجبل او جدار اليمس بحيث يرد ذلك التموج الى خلف على شكله حدث صوت اخر هو الصدى فان تقاربت المسافة اتحد التموجان فيسمع الصوت اشد والحروف اصوات معتمدة على المخارج وقال الرئيس الحرف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في الحد والثقل تميزا في المسموع **العاشر** الرائحة وهي كيفيات مشمومة ولم يوضع لانواعها اسما وانما تختص بالاضافة الى الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طيبة ومنتنة او بالاضافة الى الطعوم مقارنتها فيقال رائحة حلوة وحامضة ولا يفتقر في ادراكها الى انتقال محلها والا لعدم الجسم ذو الرائحة عند تواتر ادراكه **الحادي عشر** الطعم وهو كيفية مدركة بحاسة الذوق وهو جنس لستة انواع لانها كيفية مزاجية فالحامل اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا والفاعل في كل منها اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة بينهما فالحار ان فعل في الكثيف حدث المرارة وفي اللطيف حدثت الحرافة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف حدث العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل العفص والمعتدل ان فعل في اللطيف حدث الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة عن البسيطة فان البسيطة عدم الطعم عما من شانه حصول الطعم له واثبت ابو هاشم الفناء بمعنى يضاد الجواهر لان الاجسام باقية فلا يعدم لذاتها ولا للفاعل لان الفاعل شانه التاثير لا عدمه ولا لعدم المؤثر لاستغناء الباقي عنه ولا لانتفاء شرط هو العرض لان الجوهر شرط العرض فلا بد

فبقي ان يكون لطريان ضد هو الفناء ولا بقاء له والا لافتقر الى ضد وهذه المقدمات ضعيفة و
اثبت آخرون الموت لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق التقدير والمقدر لا يجب ان يكون وجوديا
واطلاق الخلق عليه مجاز **قال** والحكماء قالوا اجناس الاعراض تسعة الكم والكيف والمضاف
والوضع والاين ومتى والملك والفعل والانفعال **اقول** ذهب جمهور الحكماء الى ان
اجناس الاعراض تسعة الاول الكم وهو عبارة عن القابل للمساواة واللامساواة لذاته ويخرج بهذا
القيد ما يقبلها باعتبار غيره وهو ما يحل في الكم او يحل الكم فيه او يتعلق به نوع ما من التعلق
ورسمه بعضهم بانه الذي يمكن ان يفرض فيه اما بالفعل كما في المنفصل او بالقوة كما في المتصل
اولا لان المساواة اتحاد في الكم وهو اما متصل ان امكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى عند حد واحد
مشترك بداية لاحد القسمين ونهاية للآخر واما منفصل وهو العدد لا غير ان لم يكن كذلك و
المتصل اما قار الذات يمكن اجتماع اجزائه في الوجود دفعة اولا وهو الزمان خاصة والقار
ان انقسم في جهة واحدة لا غير فهو الخط وان انقسم في جهتين خاصة فهو السطح وان انقسم في
ثلاث فهو الجسم التعليمي وهو مغاير للطبيعي لان الشمعة باقية عند تبدل المقادير عليها و
المتكلمون نفوه لانه مبني على نفي الجواهر ولان الاثنينية ان وجدت في كل واحد او في واحد كان
اثنين هذا خلف وان حلت في المجموع كان البحث في الهيئة الاجتماعية كالبحث فيها ولو كان المقدار عرضا
فان كان محله متقدما لزم اجتماع الامثال والا كان حصول محله في الحيز تبعا لحصوله فيه فينقلب
الجوهر عرضا وبالعكس والمنفصل يتناهى في النقصان الى الواحد ولا يتناهى في طرف الزيادة و
المتصل لا يتناهى في جانب النقصان عندهم ويتناهى في جانب الزيادة خلافا للهند والا لامكن
فرض خطين خرجا من نقطة واحدة كساقي مثلث فالبعد من بينهما يتزايد على نسبة امتدادهما
فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين واختلفوا في البعد الذي هو مجرد الطول والعرض
والعمق هل يستحيل قيامه بذاته اولا فقال ارسطو بالاول وجعلوه عارضا للمادة دائما و
يمتنع تداخل البعدين لذاتيهما ومنع منه افلاطن وقسمه الى جوهر قائم بذاته وهو المكان الذي

تسري فيه الاجسام ويتحد بعدها به ولا يمتنع تداخلها لخلوه عن المادة والصورة وهو ملاق
للاجسام وارسطو اجعل المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من
الجسم المحوي وابطله افلاطن بالزام كون الحجر الواقف في الماء والطير في الهواء متحركين و
كون الشمس ساكنة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى امتناع خلو هذا البعد عن جسم شاغل
والا لكانت
وان كانت الحركة مع العائق كهي لا معه لانه اذا تحركت مسافة خالية في زمان ما ثم تحركها في
ملاء كان الزمان اطول فاذا فرض في ملاء اخر ارق من الاول على نسبة الزمانين ساوت في
الزمان الحركة الخلائية وتبطل بان الحركة لذاتها تستدعي قدرا من الزمان والتفاوت انما
هو فيما يستحقه بسبب المعاودة وجوزه اخرون والا لزم الدور او التداخل او حركة اجزاء جميع
العالم عند حركة البقة والتخلخل والتكاثف الحقيقيان مبنيان على اثبات المادة الثاني الكيف
وهو هيئة لا يتوقف تصورها على تصور غيرها ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلها اقتضاء
اوليا فالهيئة يخرج بها الجوهر وعدم توقف تصورها على تصور غيرها تخرج به الاعراض
النسبية وعدم اقتضاء القسمة وعدمها ليخرج به الكم وقوله اقتضاء اوليا يرجع الى اقتضاء
عدم القسمة وذكر ذلك ليدخل فيه العلم بما لا ينقسم فانه يقتضي اللاقسمة لا اقتضاء اوليا بل
لاقتضاء متعلقة وهو جنس يندرج تحته اربعة انواع الاول الكيفيات المحسوسة باحدى
الحواس الخمس الملموسات كالحرارة والبرودة وغيرهما والمبصرات كالاضواء والالوان والمسموعات
كالاصوات والحروف والمذوقات وهي الطعوم والمشمومات وهي الروايح وهذه ان كانت
راسخة سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها والا فهي انفعالات الثاني الكيفيات النفسانية
وهي المتعلقة بذوات الانفس كالعلوم والظنون والادراك باحدى الالات الخمس التي هي
الحواس الظاهرة والارادة والشهوة وغيرهما من الكيفيات النفسانية فان كانت راسخة سميت
ملكات وان كانت غير راسخة سميت حالات الثالث الكيفيات المختصة بالكميات اما المتصلة
كالاستقامة والانحناء والتربيع والتثليث او المنفصلة كالزوجية والفردية والاولية و



والتركيب الرابع الكيفيات الاستعدادية فان كانت نحو الدفع فهو القوة كالصحة وان كانت نحو القبول فهى اللاقوة كالمرضية الثالث المضاف وهو النسبة المتكررة ورسمه انه ما يعقل بالنسبة الى غيره ولا وجود له سوى ذلك فبالاول يخرج الجوهر والكيف وبالثانى يخرج عنه باقى الاعراض النسبية فانها وان علقت بالنسبة الى غيرها الآن لها ماهيات معروضة فان الاين ليس نفس نسبة الحصول فى المكان بل هو عرض فى نفسه يعرض له النسبة لانه لولاه لكانت النسبة جزء من المقولات النسبية فكانت جنسا عاليا على ان بعض المتاخرين ذهب اليه وجعل الاجناس العالية اربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة ويخرج عنه ايضا المضاف المشهورى فانه خاص بشيئين المتكافئ فى الوجودين الخارجى والذهنى فلا تقدم لاحدهما على الاخرى ووجوب الانعكاس فالاب بالابن والابن اب للاب ولو نسب الى احدهما مجردا عن الاضافة لم يثبت الانعكاس كما تقول الاب اب الانسان ولا يقع النسبة حقيقة واحتجوا على ابتنائه بان العقل يحكم بفوقية السماء وهو حكم صادق مطابق وليست الفوقية عدمية لانها نقيض اللافوقية الصادقة على المعدوم فتكون معدومة فيكون نقضها ثبوتيا ومنع المتكلمون من ثبوته وثبوت كل عرض نسبى والا لزم التسلسل لان حلولها فى محلها نسبة لها الى محلها واضافة ثم تلك الاضافة تفتقر الى محل فيكون لها اضافة اخرى اجاب الرئيس بان الاب لما عقل مضافا باعتبار الابوة اثبتنا اضافة الابوة ولما عقلنا حصولها فى المحل اثبتنا اضافة اخرى هى الحصول مغايرة للابوة لمغايرهما فى الحقيقة اما حصول ذلك الحصول فانه داخل تحت مطلق الحصول فى المحل فلا يستدعى تو تا اضافة اخرى وليس بحيد لان اضافة الحصول مغايرة النسبة لكلى المنتسبين وكان التسلسل لازما والمضاف فيه حقيقى وهو نفس الاضافة كالابوة ومشهورى وهو محلها او المجموع منهما الرابع فى الوضع وهو هيئة تعرض للجسم بسبب انتساب بعض اجزائه الى بعض وبسبب انتساب اجزائه الى امور خارجة عنه كالقيام فانه يعتبر فيه نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض كالمحاذاة مثلا ونسبة اجزائه الى امور خارجة عنه وهو كون راسه من فوق ولولا النسبة الثانية كان الانعكاس قياما والاقرب جعل المقولة هو النسبة الاولى لانها جزء من المجموع اعم منه

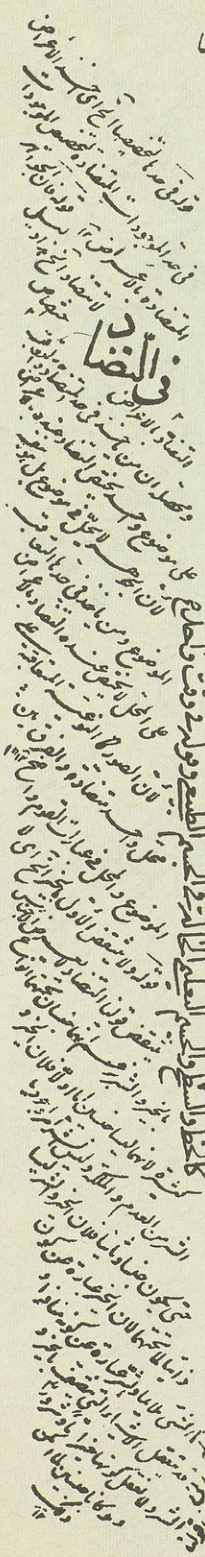
فى الاضافة

فيكون هو الجسم العالي واحد انواع المجموع الخامس في الاين وهو نسبة الجسم الى المكان بالحصول فيه
وهو حقيقي كالكون في المكان الحقيقي وغيره وهو الكون في غيره السادس المتى وهو نسبة
الشيء الى الزمان بالحصول فيه او في طرفه السابع الملك وهو نسبة التملك وهو وجود شيء لشيء
من شانه ان يتصف به فيزيد له مال وله علم وله سواد فهذه نسبة له هي الملك ولاجل اشتباه
هذه المقولة بغيرها فان التملك قيل انه نوع من المضاف فوضع له الحكماء ثلاث عبارات الملك
والجدة وله قال الرئيس اني لست احصلها ويشبه ان يكون عبارة عن كون الشيء محيطا بشيء آخر
بحيث ينتقل بانتقاله كالتسلح والتقمص واحترز بالاخير عن احاطة اهاب الهرة بها ونقضه المصنف
بالغمد للسيف فهو محيط ينتقل بانتقاله وليس الغمد ملكا للسيف الثامن الفعل وهو نسبة
التاثير وهو هيئة تعرض للفاعل حال صدور الفعل عنه كالاحراق للنار فاذا استقر الفعل
خرج من المقولة التاسع الانفعال وهو نسبة التاثر وهي هيئة تعرض للمنفعل عند تاثره عن
الفاعل كالاحراق حالة الانفعال والمتكلمون منعوا من ثبوتها في الخارج والا لزم التسلسل لان الانفعال
والفعل لو كانا ثبوتيين لكانا ممكنين ويكون لهما فعل وانفعال واعلم ان كون كل واحد من هذه
المقولات جنسا من اصعب الاشياء اثباتا لانه يتوقف على كون كل واحد منها ثبوتيا وذاتيا وكمال
الذاتي المشترك واعم من كل جنس يندرج تحته **قال** وتسمى هي مع الجوهر بالمقولات العشر الشاملة
لجميع الممكنات **اقول** هذه الاعراض التسعة اجناس عالية لجميع الاعراض والجواهر جنس عال لجميع
الجوهر وكل ممكن اما جوهر او عرض فصارت هذه المقولات العشر شاملة لجميع الممكنات ومن
اثبت النقطة والوحدة والان لا يتم هذا الحكم عنده لانها ممكنة وبسيطة ولا يندرج تحت جنس
نعم المقولات اجناس الاجناس وهذه البسائط وان كانت ممكنة وعامة فليست اجناسا لاتفاق
افرادها في الماهية **قال** اصل اخر الموجودات اما ان يكون متماثلة واما متضادة واما متخالفة
اما المتماثلة فكالبياضين المتساويين في البياضية **اقول** هذه قسمة الموجودات بنسبة بعضها
الى بعض وهي من الامور العامة ولهذا قدمها لاحتياجه اليها وتقريرها ان كل موجودين اما

فى النسبة بين الموجودات

٢٧

متماثلان اى يكون المعقول عن احدهما هو المعقول من الاخر وانما يتمايزان باعراض زائدة على ماهيتها كالبياضين المتساويين فى تمام الماهية وانما يختلفان باعتبار اضافتها الى موضعين متغايرين ونسبتها الى الموضع خارج عن حقيقتهما واما ان لا يتماثلا بان يكون المعقول من احدهما ليس هو المعقول من الاخر فان امكن اجتماعهما كالسواد والحركة فهما المختلفان والا فهما الضدان كالسواد والبياض والاقرب ان يقال الموجودان اما متماثلان او مختلفان والمختلفان اما ان يمكن ان يجتمعا او لا والاول هو المختلفان غير المتقابلين والثانى اما ان يعقل احدهما بالقياس الى الاخر او لا والاول المضافان والثانى المتضادان **قال** واما المتضادة فهى الاعراض التى يكون من جنس واحد لا يمكن ان يجتمع فى محل واحد فى وقت واحد ويمكن حلولها فيه على التعاقب وخلوه عنها جميعا كالالوان والحكاء زاد وفى قيودها ان يكون بينهما غاية البعد **اقول** الموجودات المتضادة هى الاعراض التى يكون من جنس واحد ولا يمكن اجتماعها فى محل واحد فى وقت واحد ويمكن حلولها فيه على التعاقب وخلوه عنها جميعا وذلك مثل السواد والبياض وغيرهما من انواع الالوان واخذ الاعراض فى حدها لتخصيصها بها فان الجواهر لا تتضاد عند من يأخذ فى حدها التعاقب على موضوع واحد لان الجوهر لا يحل فى موضوع فان اكتفى فيه بالتعاقب على مطلق المحل كان لبعض الجواهر ضدا كالصور النوعية المتعاقبة على المحل الواحد واخذ الدخول فى جنس واحد جزءا من الحد لان التضاد لا يعرض للاجناس بالاستقراء ولا للانواع الا اذا اندرجت تحت جنس اخير ولا ينتقض الاول بالخيرة والشرالة لانهما ليسا جنسين ولا الثانى بالشجاعة والنهور المندرج احدهما تحت جنس الفضيلة والاخر تحت الرذيلة لعروض التضاد لهما وقولنا لا يمكن اجتماعهما فى محل واحد احتراز عن انواع مندرجة تحت جنس ويجتمع فى محل واحد ليدخل فيه المتضادة فانه يمكن اجتماعها فى محل واحد لكن لا فى وقت واحد ويمكن حلول المتضادة فى المحل الواحد على التعاقب وخلوه عنها جميعا كالالوان فان الهواء خال عنها هذا هو المتضاد بحسب الشهرة اما بحسب التحقيق فكما ذهب اليه الحكماء وهو ان يراد فيه ان يكون بينهما غاية التباعد **قال** فانه يجوز



فی اقسام التقابل

ان یکون لعرض واحد اضداد کثیرة علی الرای الاول ولا یجوز ان یکون له الا ضد واحد علی الرای الثانی وما عدا المتماثلة والمتضادة مختلفة اقول علی التفسیر الاول لا یجوز ان یکون للشیء الواحد اضداد کثیرة لانه لا یعتبر فیه غایة البعد کالسواد الذی یضاده جمیع انواع اللون لعدم امکان اجتماعها فی محل واحد فی موضوع واحد فی وقت واحد وعلی التفسیر الثانی لا یکون للواحد الا ضد واحد وهو الطرف فالسواد المقابل له فی الغایة یضاده البیاض فی الغایة لا غیر لانه لو وجد شیئان فی غایة البعد من السواد فاما ان یکون مخالفتهما له بوجه مشترک بینهما فیکون الضد للسواد هو ذلک الوجه المشترک وهو واحد فضد الواحد واحد واما ان یکون کل منهما مخالفا له بوجه مغایر للوجه الذی خالف الاخر به فیکون هناک وجوه من التضاد لا وجها واحدا وهو ممکن ویشکل بامکان ان یکون الوجه الذی یخالف به السواد الامور الکثیرة واحدا وان تشترک الامور الکثیرة فی شیء واحد قال واعلم ان التقابل الذی یشمل التضاد وغیره علی اربعة واجل احدها التقابل بالتضاد والثانی التقابل بالنفی والاثبات والثالث التقابل بالملکة والعدم کالبصر والعمی والرابع التقابل بالتضایف کالابوة والبنوة اقول لما ذکر اقسام الموجودات الی المتضادة وغیرها بحث من جنس التضاد وهو التقابل والمتقابلان هما اللذان لا یجتمعان فی ذات واحدة من جهة واحدة فی وقت واحد اللذان ینحلان الایجاب والسلب فقولنا لا یجتمعان فی ذات واحدة یخرج عنه غیر المتقابلة وقولنا من جهة واحدة فی وقت واحد لیدخل فیه المتضایفان فانهما قد یجتمعان فی ذات واحدة لکن باعتبار جهتین کالابوة والبنوة فانهما قد یجتمعان لا من جهة واحدة بل باعتبار جهتین فان زیدا یکون ابا بالنسبة الی جهة ویکون ابنا باعتبار جهة اخری او فی وقتین فان السواد والبیاض قد یجتمعان فی وقتین فی محل واحد هو جنس تحت اربعة انواع تقابل التضاد والسلب والایجاب والعدم والملکة والتضایف لان المتقابلین ان کانا وجودیین فان عقل کل واحد منهما بانفراده فیهما الضدان وان عقل کل واحد منهما بالقیاس الی الاخر فهما المتضایفان وان کان احدهما عدمیا فان اعتبر موضوع واحدهما فهو العدم والملکة والا فهما السلب والایجاب وهما راجعان الی العقد والصیر بخلاف العدم والملکة فانهما

راجعان

فى اقسام التقابل

راجعان الى ما فى نفس الامر ولا يمكن تقابل المعدمين اما المطلقان فلاتحادهما واما المضافان فلصدقهما على ما غاير الملكين واما المطلق والمضاف فلان احدهما اعم من الآخر والمقابل من حيث عروض التقابل الذى هو نوع من المضاف وباعتبار ذاته اعم ولا امتناع فى عروض الخاص للعام والسواد من حيث انه مضاد للبياض مضايف لامن حيث ذاته وتعاند الضدين اشد من تعاند السلب والايجاب لاستلزام الخاص العام دون العكس وقيل بالضد لان المعاند للخير هو انه ليس بخير والشر باعتبار انه ليس بخير عاند الخير لا باعتبار اخر **قال** اصل الدور محال وهو ان يكون المعلول علة لعلته بواسطة او بغير واسطة والمتاخر من حيث هو متاخر متقدم على متقدم من تلك الحيثية **اقول** الغرض الاقصى من هذا الفن هو اثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته وهو متفق على ابطال الدور والتسلسل فلهذا قدمه المصنف والدور هو ان يتوقف كل من الشيئين على صاحبه فيما هو متوقف عليه كما لو توقف وجود العلة على وجود معلولها المتوقف على وجود علته وكما فى المتاخر من حيث هو متاخر فاذا تقدم على متقدم من حيث تلك الحيثية والثانى اعم لتحققه فى العلل والمعلولات وغيرها فان المتاخر عن المتاخر عنه فى الزمان خارج عن الاول دون الثانى واكثر العقلاء على ان العلم باستحالته ضرورى **قال** والتسلسل عند المتكلمين محال مطلقا وبالجملة كل عدد فرض فهو متناه لان كل عدد فرض فهو قابل للقلة بان ينقص منه شئ والكثرة بان يزاد عليه شئ وكل قابل للقلة والكثرة فهو متناه اما العدد الذى يكون له اول ولا يكون له اخر بل اما يوجد منه نهاية فليس بمحال عند اكثرهم لكون كل ما يوجد منه حصر فى اى وقت يفرض يكون متناهيا **اقول** التسلسل عند المتكلمين عبارة عن وجود ما لا يتناهى من الاعداد سواء كان بينها ترتيب وضعى او طبيعى او لا وسواء وجدت به دفعة واحدة او على التعاقب وهو محال عندهم فى جانب الماضى بل اعتبارا بالجملة كل عدد يفرض قل او كثر فهو متناه لان كل عدد يفرض فهو قابل للزيادة والنقصان فهو متناه اما الصغرى فلان كل عدد يفرض فهو اقل من ضعفه واكثر من نصفه واما الكبرى فظاهرة

والحكماء

فى ابطال الدور

في ابطال التسلسل

٣

والحكماء منعوا المتقدمين اما الصغرى فلان الزيادة والنقصان لا يقبلهما الا العدد المتناهي دون غيره واما الكبرى فلان معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته لاشتمال الاول على الواجب والممكن والممتنع واختصاص الثانية بالممكن لان تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مع انهما غير متناهيين **قال** اما عند الحكماء فكل عدد يكون احاده موجودة دفعة واحدة وله ترتيب فهو متناه ويستحيل ان يكون غير متناه اما ما لا يكون احاده موجودة دفعة او لا يكون له ترتيب يجب ان يكون غير متناه فهذه هي الاصول التي اردنا تقديمها وبيان ما يحتاج الى البيان منها فيجيء في مواضعها وقد اوردنا ما اردنا ايراده في خمسة ابواب **اقول** الحكماء شرطوا في استحالة امرين الوجود دفعة والترتيب الطبيعي كالعلل والمعلولات او الوضعي كالابعاد والحركات وان ترتبت لكنها لما لم توجد دفعة جاز عدم التناهي فيها والنفوس وان كانت موجودة دفعة لكنها لما انتفى الترتيب بمعنييه عنه جاز عدم التناهي فيها ثم استدلوا على بطلان التسلسل ببرهان التطبيق وتقريره انا اذا فرضنا جملة من علل ومعلولات غير متناهية واخذنا منها عددا متناهيا ثم انطبقنا احد الجملتين على الاخرى فان تساويا كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره والزايد مثل الناقص وهو باطل بالضرورة وان نقصت احديهما تناهت والزايد زاد عليها بمقدار متناه والزايد على المتناهي بمقدار متناه متناه بالضرورة واعلم ان هذا البرهان ات في الجميع لا يق ان التطبيق يعتبر فيه الترتيب لانا نمنع ذلك سلمنا لكن النفوس مترتبة في الطبع فان النفس التي للاب شرط في النفس التي للابن لانه سبب في التوليد وحدوث البدن شرط في النفس وكذا الحركات فان السابقة سبب معدم للاحقة وايضا لا يخلو من ان يكون بين المعلول المعين وبين كل واحدة من علله علل متناهية او لا يكون والاول يستلزم تناهي العلل وهو المطلوب والثاني يستلزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين وهو محال **قال** الباب الاول في اثبات موجد العالم العالم عبارة عما سوى الله تعالى وما سوى الله تعالى اما جواهر او اعراض واذا ثبت احتياج الجوهر الى موجد ثبت احتياج العرض اليه لاحتياجها الى ما يحتاج

اليه

فی تحقیق حدوث الاجسام

الیہ والمتکلمون ینکرون وجود جواہر غیر جسمانیۃ کما سیجیٔ بیانہ ویثبتون اولاً حدوث الاجسام و
والجواہر ویستدلون بذلک علی اثبات محدثہا القدیم ولہم فی اثبات حدوث الاجسام طرق **اقول**
ہذا ہو المقصد الاقصی من ہذا الفن ولما کان التصدیق مسبوقاً بالتصور وجب علیہ تعریف العالم
لیصح الحکم علیہ بالحدوث ولہ تفسیران احدہما انہ السماء والارض وما بینہما والثانی انہ عبارۃ عما
سوی اللہ تعالی فیخرج من الاول الجواہر المجردۃ عند من اثبتہا وہذا التعریف یتوقف علی تصور اللہ
تعالی ببعض الاعتبارات لا علی ثبوتہ وما سوی اللہ تعالی اما جواہر واما اعراض لانہ اما ان یکون
فی موضوع فیکون عرضاً او لا فی موضوع فیکون جوہراً والعرض لا یعقل قائماً بنفسہ بل یفتقر الی محل
یوجد فیہ واذا ثبت احتیاج الجواہر الی موجد ثبت احتیاج الاعراض الیہ لان المحتاج الی المحتاج الی
الشیٔ محتاج الی ذلک الشیٔ وعند الاوائل الجواہر اما ان یکون مادیۃ وہی الاجسام واجزاؤہا
واما ان یکون مفارقۃ وعند اکثر المتکلمین انہ لا یتحقق للقسم الثانی والا لکان مشارکاً للباری تعالی
فی حقیقتہ لانہ مشارک لہ فی التجرد ولیس بجید لان الاشتراک فی التجرد اشتراک فی وصف سلبی والاشتراک
فی الصفات الثبوتیۃ ولا توجب الشرکۃ فضلاً عن السلبیۃ والمتکلمون یستدلون علی ثبوت الصانع تعالی
باثارہ وافعالہ فیثبتون اولاً حدوث الاجسام ویستدلون بذلک علی اثبات محدثہا القضاء الضروری
بان کل محدث فللمحدث وہو تعالی قدیم والا لزم افتقارہ الی محدث آخر ولہم فی اثبات حدوث الاجسام
طرق کثیرۃ ذکر المصنف منہا ثلاثۃ **قال** احدہا قولہم الجسم لا یخلو عن الحوادث وکل ما لا یخلو
عن الحوادث فہو حادث وکل جسم حادث وہذہ الحجۃ مبنیۃ علی اثبات اربع دعاوی احدہا اثبات وجود
الحوادث والثانیۃ بیان ان کل جسم لا یخ عنہا والثالثۃ بیان حدوثہا جمیعاً والرابعۃ بیان ان کل
ما لا یخ عن الحوادث حادث اما الاول فظاہر فان الاکوان اعنی الحرکات والسکونات والاجتماعات
والافتراقات امور ثبوتیۃ وہی غیر الاجسام وذلک لان الحرکۃ ہی کون الجسم فی حیز بعد کونہ فی حیز
آخر والسکون ہو کونہ فی حیز بعد کونہ فی ذلک الحیز والاجتماع ہو کون الجسمین فی حیزین علی وجہ
لا یمکن ان یتخللہما جوہر ثالث والافتراق ہو کونہما فی حیزین علی وجہ یمکن ان یتخلل بینہما جوہر

والاکوان

فى الآية الدالة على حدوث الاجسام

والاكوان تتغير وتتبدل بعد ثبوت الاجسام وهى امور موجودة غير الاجسام ولا يمكن وجودها
الا فى الاجسام **اقول** هذا هو الدليل المشهور عند المتكلمين على حدوث الاجسام وتقريره
ان الجسم لا يخ عن الحوادث اعنى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل ما لا يخ عن الحوادث
فهو حادث ينتج كل جسم حادث وهذه الحجة مبنية على اثبات اربع دعاوى واشتملت الصغرى
منها على ثلثة والرابعة هى الكبرى احديها اثبات وجود حوادث زايدة على الجسم لان كون الجسم لا
ينفك عن الحوادث فرع على ثبوت الحوادث والثانية بيان ان كل جسم لا يخ عنها وهى نفس الصغرى
اخذت مجردة عن وصف الحدوث والثالثة بيان حدوثها الرابعة ان كل ما لا يخ عن الحوادث
فهو حادث اما الدعوى الاولى فظاهرة لانا نعلم ان كل جسم حاصل فى حيز اى فى محاذاة ليشار
اليه باعتبارها انه هنا او هناك او فى مكان هو السطح او البعد على اختلاف المذاهب فان كان
لابثا منه اكثر من زمان واحد فهو الساكن والا فهو المتحرك واذا انضم الى الحركة كان مجامعا لان لم
يمكن ان يتخلهما ثالث والا كان مفارقا وهذه الاكوان امور ثبوتية لانها محسوسة ولان الحركة موجودة
اتفاقا فالسكون كذلك لمشاركتهما اياها فى نفس الماهية وهى مغايرة للجسم لانها تعتبر مع بقاء الجسم
وتتبدل بعضها ببعض والمتحرك يسكن وكذا الساكن يتحرك ولان معقولية الوضع ليست واجبة
للبسايط وكذا المركبات فاذا الاكوان امور وجودية غير الاجسام لا يعقل وجودها الا فى الاجسام
اذ لا تعقل حركة عن حيز الى اخر او سكون فى حيز او اجتماع فى حيزين او افتراق فيهما فى غير الاجسام
لان غيرها لا امكان له فكانه اشار بذلك الى برهان اخر على المغايرة لها لانها تكون عرضا
لامتناع قيامها بذاتها فتكون مغايرة للجواهر **قال** واما بيان ان الاجسام لا يخ عنها فهو ان
كل جسم يستحيل ان يكون لا فى حيز وكونه فى حيز يخصه فى الحركة والسكون واذا كان جسما فى حيز ما
انحصر كونه فيهما فى الافتراق والاجتماع **اقول** هذا بيان هذه الدعوى الثانية من الدعاوى
الاربع وهى كون احدى هذه الاكوان لازمة للجسمية وهو ظاهر مما بينا من ان الجسم لا يعقل موجودا
فى الخارج منفكا عنها لاستحالة وجوده مجردا عن الحيز وكونه فى حيز لا ينفك عن المقبضين

الثانية

فى الادلة الدالة على حدوث الاجسام

اعنى الثبوت فيه او الانتقال عنه واذا فرض الجسم مع الحركة فقد انتقل الى حيز فلا ينفك احدهما عن الاجتماع والافتراق **قال** واما انها حادثة فلانها تزول وتتبدل بعضها ببعض فاذا هى محتاجة فى وجودها الى غيرها فهى ممكنة ويستقيم الدلالة على ان كل ممكن حادث ولا يجوز ان يكون قبل كل حادث حادث الى غير النهاية اما اولا فلان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان ويستحيل ان يتطرق الى غير المتناهى الزيادة والنقصان وذلك لان الناقص منها بعدد متناهٍ يستحيل ان يكون مساويا للمزيد واذا فرض الناقص وغير الناقص تطابق من مبدأ واحد وجب ان ينتهى الناقص ويمتد بعد انتهائه غير الناقص فيكون الناقص متناهيا او غير الناقص لا يزيد عليه الا بعدد متناه فيكون الكل متناهيا وبطل كونه غير متناه فيكون جميع الحوادث الماضية مسبوقا بالعدم واما ثانيا فلان كل واحد منها من الحوادث على تقدير كونه مسبوقا بما لا نهاية له ويستحيل ان يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث حتى تصل النوبة اليه وانقضاء ما لا نهاية له من الحوادث محال ولكن الحوادث موجودة فاذا كونها مسبوقة بما لا نهاية له باطل واما ثالثا فلان كل حادث مسبوق بعدم ازلى فلو كان فى الازل حادث موجود لاجتمع وجوده مع عدمه وذلك محال فاذن يكون فى الازل جميع الحوادث معدومة **اقول** هذه الدعوى الثالثة من الدعاوى الاربع وهى المعركة العظيمة بين المتكلمين والحكماء وهو بيان حدوثها واعلم ان النزاع وقع فى حدوث نوع الحركة لا فى اشخاصها لوقوع الاتفاق عليه والمصنف رح استدل على كل واحد منها اما على حدوث الشخص فبوجهين **الاول** ان هذه الاكوان متغيرة ومتبدلة على الجسم مع بقائه ويجوز زوال كل واحد منها فيكون حادثة لان القديم لا يجوز عدمه لانه اما واجب لذاته ويستحيل عدمه او ممكن فيستند الى موجد واجب لذاته لاستحالة التسلسل ويلزم من استحالة زوال علته استحالة زواله **الثانى** انها ممكنة لاحيازها فى وجودها الى موضوعها وهو مغاير لها فيكون محدثة واما على حدوث النوع بمعنى تناهى هذه الحركات فلا يجوز ان يكون قبل كل حادث حادث اخر الى ما لا يتناهى

فى الادلة الدالة على حدوث الاجسام

فبوجوه **الاول** ان الحركات الماضية تنطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه اما المقدمة الاولى فظاهرة لانا اذا اخذنا الحوادث من زمان الطوفان الى الازل جملة ومن زماننا الى الازل جملة اخرى كانت الاولى انقص من الثانية ولان كل حادث يتجدد لان الحوادث الماضية تزيد باعتباره واما الثانية فلان الناقص من الحوادث الماضية اذا فرضت غير متناهية بعد متناه يستحيل ان يكون مساويا لها قبل النقصان فيكون الزايد قد زاد على الناقص وما لا يتناهى لا يزيد عليه شئ فيكون الزايد متناهيا والزايد انما زاد عليه بمقدار متناه فيكون متناهيا ايضا ولانا اذا فرضنا الحوادث من الان الى الازل جملة ومن زمان الطوفان الى الازل اخرى كانت الثانية انقص فاذا فرض التطابق بينهما من مبدء واحد وجب ان ينتهى الناقص قبل الزايد لاستحالة التساوى ويمتد الزايد بعد انتهاء الناقص فيكون الناقص متناهيا لان له مبدء ومنتهى والزايد انما زاد عليه بعد متناه فيكون متناهيا ايضا فيكون جميع الحوادث متناهية فيكون مسبوقة بالعدم فيكون حادثة وهو المطلوب **الثانى** لو كانت الحوادث غير متناهية لاستحال وجود الحادث اليومى والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية فى الحادث فيكون موقوفا على انقضاء السابق (السوابق ل) بلا نهاية وانقضاء ما لا نهاية له محال فيكون وجود الحوادث موقوفا على المحال فيكون محالا **الثالث** ان كل حادث مسبوق بعدم ازلى فان الحوادث معدومة فى الازل فمجموع العدمات ثابت فى الازل فاما ان يوجد منها شئ من الحوادث او لا فان كان الاول اجتمع السابق والمسبوق والوجود والعدم وان كان الثانى كانت الحوادث باسرها معدومة فى الازل فيكون المجموع حادثا كما فرضه **قال** واما بيان ان كل ما لا يخلو من الحوادث حادث فظاهر وذلك لان جميع الحوادث معدومة فى الازل فالشئ الذى لا يخلو منها لو كان موجودا فى الازل لكان خاليا عنها وهو محال فاذا ثبت ان الاجسام حادثة وكذلك الجوهر والاعراض **اقول** هذا بيان الدعوى الرابعة وهى ظاهرة فان ما لا يخلو من الحوادث ملزوم لها وليستحيل وجود الملزوم بدون وجود لازمه وقد بينا ان جميع الحوادث

طريق آخر في اثبات حدوث الاجسام

منتقٍ في الازل فكذا فلا ينفك عنها اعني الجسم والا لوجد في الازل وهي وانفك عنها فثبت بهذا البرهان ان الاجسام حادثة وكذا الجواهر لتحقق الدعاوى الاربع فيها فان كل جوهر متحيز وكل متحيز لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث حدث وكذا الاعراض حادثة ايضا لاستحالة قيامها بذاتها وانما تقوم بالجواهر فلو كانت قديمة لكانت قديمة بذاتها لاستحالة وجود الجواهر في الازل وقيامها بذاتها محال فيستحيل ان يكون قديمة **قال** طريق آخر لا يجوز ان يكون جسم من الاجسام ازليا لانه في الازل اما ان يكون متحركا او ساكنا وكلاهما محال اما كونه متحركا فلان الازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير والحركة عبارة عن ثبوت المسبوقية بالغير فهما لا يجتمعان واما كونه ساكنا فمحال لان السكون مع انه يقتضي ايضا المسبوقية بكون مثله ليس بواجب الوجود فاذا كان ممكنا كان مسبوقا بالعدم على ما يجيء بيانه **اقول** هذا هو الطريق الثاني الدال على حدوث الاجسام وتقريره ان نقول لو كان الجسم ازليا لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة واما بطلان كونه متحركا في الازل فلان الحركة تستدعي المسبوقية بالغير وماهيتها هي حصول الجسم في مكان عقيب حصوله في مكان اخر والازل ماهيته نفي المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال واما بطلان كونه ساكنا في الازل فلوجهين الاول ان السكون يستدعي المسبوقية بالغير كما قلنا في الحركة لانه الكون الثاني في الحيز الذي حصل فيه الكون الاول فالكون الثاني مسبوق بالكون الاول الثاني انه ممكن الوجود فانه عرض قائم بالجسم وكل ممكن محدث على ما يأتي وهذا الدليل هو الاول الا ان فيه تغييرا يسيرا **قال** طريق آخر وهو اعم من الاولين وذلك ان يقال كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن محدث فكل ما سوى الواجب محدث سواء كان جسما او جوهرا او عرضا او غير ذلك اما المقدمة الاولى فظاهرة واما المقدمة الثانية فلان الممكن يحتاج في وجوده الى موجد والممكن لا يمكن ان يوجد حال وجوده فانه يلزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال فيلزم منه ان يوجد حال لا وجود له فيكون وجوده مسبوقا بلا وجود وذلك حدوثه واذا ثبت كون ما سوى الواجب محدثا وكان احتياج كل محدث الى محدث

طريق آخر في اثبات حدوث الاجسام

يوجده ضروريا يثبت ان لجميع العالم من الاجسام والاعراض وما سويهما من الممكنات محدث و
هو المطلوب فهذه طرق المتكلمين في اثبات الصانع **اقول** الطريقان الاولان دلا بالذات
على حدوث الاجسام واستلزم حدوثها حدوث الاعراض فكانت دلالتهما عليه بالعرض ولم
يدلا على حدوث الجواهر المجردة لو قلنا بها وهذا البرهان يدل على حدوث كل ممكن سواء كان
جسما او عرضا او جوهرا مجردا من النفوس والعقول ولهذا البرهان عموم باعتبار كثرة نتايجه
فان الاولين يدلان على ثبوت الصانع وهذا البرهان يدل على ثبوته ووجوبه وتقريره ان نقول
كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن محدث فينتج كل ما سوى الواجب محدث سواء كان جسما او
جوهرا لا يقبل القسمة او عرضا او غير ذلك من الجواهر المجردة اما المقدمة الاولى فظاهرة و
اما المقدمة الثانية فان كل ممكن لا يوجد بذاته بل يحتاج في وجوده الى موجد لاستحالة ترجيح احد
الطرفين لذاته والموجد اما ان يوجد الممكن حال وجوده او حال عدمه اي حالة لا وجوده وعبر
عنه بالسلب لانه في مقابلة الايجاب معنى وصورة ولشموله مذهب من يثبت الواسطة بين الوجود
والعدم والاول محال والا لزم تحصيل الحاصل ايجاد الموجود وهو محال بالضرورة فيثبت
الثاني فيلزم سبق لا وجوده على وجوده وهو معنى الحدوث وكل ممكن حادث واذا ثبت كون
ما سوى الواجب محدثا وثبت ان كل محدث له محدث بالضرورة لزم ان يكون لجميع العالم من الاجسام
والاعراض وغيرهما من الممكنات محدثا وهو المطلوب فهذه الطرق الثلثة هي طرق المتكلمين **قال**
واما الحكماء فقالوا ان الموجودات تنقسم الى واجب وممكن والممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر
موجد فان كان موجده واجبا فقد ثبت ان في الوجود واجب الوجود لذاته وان كان ممكنا
كان محتاجا الى مؤثر اخر والكلام فيه كالكلام في الاول والدور والتسلسل محال كما مر وعلى تقدير ثبوته
ناخذ جميع الموجودات الممكنة فيكون ممكنا لانه لا يتحصل بدون افراده وافراده غيره ثم المؤثر فيه
لا يجوز ان يكون نفسه ولا يجوز ان يكون داخلا فيه لان الداخل لا يكون مؤثرا في نفسه ولا في علله
فلا يكون مؤثرا في المجموع فلم يبق الا ان يكون للجميع مؤثرا خارجا والخارج عن جميع الممكنات لا يكون

فان كل موجود اما واجب او ممكن فما ليس بواجب ممكن والا لكان ممتنعا وهو محال

ممكنا

فى ادلة الحكماء على اثبات الصانع

ممكناً فيكون واجباً فاذن وجود واجب وجوده لذاته ضرورى وهو المؤثر الموجد للممكنات كلها وهو المطلوب فهذا ما قاله المتكلمون والحكماء فى هذا المقام وقد يورد على كل موضع منه اعتراضات ويجاب عنه باجوبة لن نذكرها لانها بالكتب المطولة ألْيق لكن نورد ما هو موضع معظم الخلاف بين المتكلمين والحكماء فى هذا الموضع **اقول** استدل الحكماء على اثبات واجب الوجود تعالى بالنظر الى الوجود وتقريره ان هنا موجوداً بالضرورة فاما ان يكون واجباً لذاته او ممكناً فان كان الاول فالمطلوب وان كان الثانى افتقر فى وجوده الى مؤثر يوجده للعلم الضرورى بان الممكن محتاج الى المؤثر فالموجد اما ان كان واجباً لذاته فالمطلوب وان كان ممكناً افتقر الى مؤثر آخر ويلزم منه اما الدور او التسلسل او الانتهاء الى الواجب والدور والتسلسل باطلان لما مر فتعين الاخير وعلى تقدير ثبوت التسلسل يلزم المطلوب ايضاً لان تلك الامور المتسلسلة الغير المتناهية اذا اخذناها جملة فاما ان يكون واجبة او ممكنة والاول باطل لافتقارها الى جزئها الممكن وان كانت ممكنة وقد وجدت فلا بد لوجودها من سبب فاما ان يكون نفسها وهو محال ويكون جزأ منها وهو محال ايضاً لان ذلك الجزء ممكن فله سبب ولسببه سبب وهكذا الى ما لا يتناهى ويستحيل ان يكون ذلك الجزء مؤثراً فى نفسه وفى علله فلا يكون ذلك الجزء علة فى المجموع لان المؤثر فى المجموع مؤثر فى افراده التى من جملتها نفسه وعلله ولان الجزء لا يجوز ان يكون علة تامة فى المجموع لتوقفه على غيره من الافراد فوجب ان يكون المؤثر فى المجموع امراً خارجاً عنه والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكناً والا لكان داخلاً فيها فيكون واجباً وهو المطلوب فاذن ثبوت واجب الوجود لذاته ضرورى وهو الموجد للممكنات باجمعها لاستناد جميع الممكنات الى علة غير ممكنة ولان الممكن من حيث هو موجود بوجود هذا الممكن فوجوده ليس نفسه ولا فرداً من افراده لانه جزء فيتقدم ويتاخر من حيث انه معلول وجزء هذا خلف فالموجد ليس ولا فرداً من افراده فيكون واجب الوجود فهذه طريقة المتكلمين والحكماء وعلى هذه الادلة من الطريقين اعتراضات ويجاب عنها باجوبة فى ذكرها طول وقد ذكرناها فى كتاب النهاية **قال** وهو ان المتكلمين قالوا انما يتقدم عدم الممكن على وجوده تقدماً لا يمكن ان يكون المتقدم مع المتاخر دفعة

والحكماء

والحكماء قالوا ان مثل هذا التقدم لا يمكن وقوعه الا فى الاشياء الواقعة فى الزمان لكن بحيث يقع المتقدم فى زمان والمتأخر فى زمان غيره والزمان ليس بواجب الوجود فتقدم العدم على كل ما سوى الواجب بهذا المعنى محال وهذا هو قولهم بقدم بعض الممكنات قالوا وانما يكون هذا التقدم من جملة التقدم بالطبع الذى ذكرناه اجاب المتكلمون بان التقدم الذى لا يمكن اجتماع المتقدم والمتأخر معا لا يجب ان يكون بحسب زمان وبيانه ان لهما فان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض لا يكون بزمان آخر وهذا التقدم مثله ثم ان كان ولا بد فيكفى فيه تقدير زمان ولا يحتاج فيه الى وجوده الغابر للممكنات الحادثة فهذا موضع معظم الخلاف بين الفريقين فى هذه المسئلة مع اتفاقهما على احتياج جميع الممكنات الى موجدها **اقول** معظم الخلاف بين المتكلمين والحكماء فى مسئلة اثبات الصانع تعالى بعد اتفاقهما عليه وهو القدم والحدوث واعلم ان المتكلمين قالوا ان العالم ممكن محدث تقدم عدمه على وجوده تقدما لا يمكن ان يوجد المتأخر فيه مع المتقدم دفعا للبراهين الدالة على الحدوث وقالت الحكماء ان هذا النوع من التقدم لا يمكن وقوعه الا فى الاشياء الواقعة فى الزمان بحيث يقع المتقدم فى زمان والمتأخر فى اخر غيره وزمان المتقدم متقدم على زمان المتأخر لذاته وذلك لان من الاشياء ما يعرض له التقدم والتأخر لذاته كالزمان ومنها ما يعرض له التقدم بواسطة غيره كالابن والاب اللذين يعرض لهما التقدم والتأخر بواسطة الزمان لان قبلية عدم الممكن على وجوده ليست بنفس العدم لانه قد يكون قبل وبعد وهى ثبوتية فلا بد من شئ غير العدم للحقة القبلية والبعدية لذاته وهو الزمان وهذا الزمان ليس بواجب الوجود بل هو ممكن فيتقدم عدمه عليه ويستحيل ان يتقدم بالزمان فلا يتقدم عدمه على وجوده تقدما لا يجامع المتقدم والمتأخر والا لكان للزمان زمان اخر فيستحيل تقدم عدم كل ما سوى الواجب على وجوده بالزمان لان الزمان من جملته فيكون بعض الممكنات قديما قالوا وانما يكون تقدم عدم الممكن على وجوده من جملة التقدم بالطبع الذى ذكرناه فى تقدم الواحد على الاثنين فيجامع المتقدم والمتأخر واجاب المتكلمون بان التقدم الذى من خاصيته عدم امكان اجتماع المتقدم والمتأخر معا لا يجب ان يكون

بزمان مباين لهما فان بعض اجزاء الزمان متقدم على البعض الآخر لا بالزمان والا لكان للزمان زمان
آخر ويتسلسل وهذا التقدم مثله سلمنا انه لا بد من زمان لكن لا بالفعل بل يكفي فيه تقدير زمان ولا
يحتاج فيه الى وجود زمان محقق كما نقول ان الباري تعالى متقدم على العالم تقدما لا يمكن ان
يجامع المتقدم فيه المتأخر بمعنى انا لو قدرنا ازمنة لا نهاية لها في جانب الماضي لكان الله تعالى
مقارنا لها دون الحادث لاستحالة ان يكون الباري تعالى زمانيا **قال** الباب الثاني
في صفات الله تعالى وهي تنقسم الى ثبوتية وغير ثبوتية اما الثبوتية فمنها انه تعالى قادر والقادر
هو الذي يصح منه ان يفعل ولا يجب واذا فعل فعلا باعتبار وارادة لداع يدعوه الى ان يفعل ويقابله
الموجب وهو الذي يجب ان يصدر عنه الفعل ويجب ان يقارنه فعله لانه لو تأخر الفعل عنه لما كان
صدور الفعل عنه واجبا اذ لم يصدر عنه في الحال المتقدم على الصدور **اقول** لما فرغ من
الدلالة على ثبوت الصانع تعالى شرع في تفصيل صفاته وقسمها الى ثبوتية وسلبية ولا نعني
بالثبوتية الثابتة في الخارج فان جماعة من المتكلمين انكروا زيادتهما على ذاته تعالى بل نعني بها
ما يقابل السلبية سواء كانت ثابتة في الخارج او الذهن وبدأ بالثبوتية لانها اسبق في التعلق و
ابتدأ بالقدرة لتوقف اصل الايجاد عليها فان العلم يتوقف عليه احكامه والارادة تخصيصه وقد
اختلف في حد القادر فعند اوائل المعتزلة انه من كان على صفة لاجلها يصح منه الفعل ونفاة
الاحوال قالوا هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل واذا فعل فعلا باختيار وداع يدعوه اليه
ولا يجب منه الفعل ويقابله الموجب وهو الذي يجب ان يصدر عنه الفعل كالنار في الاحراق ولا
يجوز ان يتأخر عنه فعله بالزمان لانه لو تأخر عنه فعله لم يكن واجبا عنه لانه لم يصدر عنه في الحال
السابقة على الصدور والقادر لا يجوز ان يقارنه فعله في الزمان لانه انما يفعل بواسطة القصد
والداعي ولا يتحقق القصد الى ايجاد موجود بل الى ايجاد معدوم **قال** والمتكلمون
يقولون بان الباري تعالى قادر اذا كان فعله حادثا غير صادر عنه في الازل ويلزم القائل
بالقدم كون فاعله موجبا والحكماء يقولون كل فاعل فعل بارادة مختار سواء قارنه الفعل في

فى البحث عن قدرة الله تعالى

فى زمانه او تاخر عنه **اقول** اتفق المتكلمون على كونه تعالى قادرا بالمعنى الذى فسروه و الدليل عليه انه لو كان موجبا يجب صدور الفعل عنه لكان العالم قديما والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الموجب لا يجب تاخر اثره عنه لما تقدم وقد ثبت بالحكم القديم البارى تعالى فيلزم قدم العالم واما بطلان التالى فلما تقدم من ان العالم حادث غير صادر عنه تعالى فى الازل **اما** الفائلون بالقدم وهم الفلاسفة فانه يلزمهم القول بكون الفاعل موجبا لاستحالة تقدم اثر المختار والفلاسفة يفسرون القادر بانه كل فاعل قادر ان فعل الارادة والاختيار سواء فعل الفعل فى زمانه او تاخر عنه **قال** وموضع الخلاف فى الداعى فان المتكلمين يقولون انه لا بد عند الداعى الا معدوم ليصدر عن الفاعل وجوده بعد الداعى بالزمان او بتقدير الزمان ويقولون ان هذا الحكم ضرورى والحكماء ينكرونه **اقول** قد بينا ان الداعى لا يدعو الا الى ايجاد الموجود بل الى ايجاد المعدوم فيكون وجوده سابقا على وجود الفعل اما بالزمان كما فى افعالنا او بتقديره كما فى حق واجب الوجود تعالى لاستحالة تقدم الزمان وكل فعل صدر عن الداعى فهو محدث وهو ضرورى والحكماء انكروا ذلك لانهم قالوا بقدم العالم واثبتوا لله تعالى ارادة وقدرة لا بالمعنى الذى اثبته المتكلمون بل بمعناه عندهم تعالى وهو علمه بنظام العالم **قال** واذا حصل الداعى للقادر فهل يجب وجود الفعل ام لا فيه خلاف بين المتكلمين والمحققون منهم يقولون بوجوبه ويقولون ان هذا الوجوب لا يقتضى ايجاب فعله اذا كان فعله تبعا لداعيه وليس للاختيار معنى غير ذلك وبعض القدماء انكروه مخافة التزام الايجاب وقال بعضهم عند الداعى يصير وجود الفعل اولى من لا وجوده وقيل لهم مع هذا الاولوية هل يمكن لا وقوع الفعل ام لا فان امكن فلا يكون للاولوية اثر وان لم يمكن كانت الاولوية هى الوجوب ولا يتغير الحكم بتغير الالفاظ وقال آخرون للقادر ان يختار احد طرفى الفعل و الترك من غير رجحان ذلك الطرف ويمثلون بالهاربين الواصلين الى طريقين متساويين يضطر الى المشى فى احدهما والعطشان اذا حضره وعاءان متساويان فانهما يختاران احد الطريقين والوعائين

من غير ترجيح لاحدهما على الاخر ومع التزام هذا يلزم محالات وتعدد رائحات الارادة لله تعالى

اقول لما بين كيفية تأثير الله تعالى في العالم وانه مستند الى داعيه فرع عليه الخلاف بين المتكلمين

واعلم انهم قد اختلفوا هنا في وجوب الفعل عند حصول القدرة وخلوص الداعي واجتماع الشرائط

على مذهبين مذهب المحققين كابي الحسين البصري ومن تابعه وهو الوجوب والا لزم الترجيح من غير

مرجح او كون ما فرضناه مؤثرا تاما غير تام والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه

ح يجوز ان لا يوجد الفعل فترجيح احد الوقتين بالوجود والاخر بعدم اما ان يفتقر الى المرجح او لا

فان كان الاول توقف الفعل على حصول ذلك المرجح المغاير للقادر التام في مؤثريته فلا يكون

ما فرضناه اولا تاما لافتقاره في التاثير الى هذا المرجح وان لم يفتقر مع تساوي الوقتين ونسبته

كل من الوجود والعدم اليه الزم الترجيح من غير مرجح اعترض عليهم بان هذا القول لا يستلزم القول

بايجاب العالم عن الباري لانه مع وجود قدرته وداعيه يجب الفعل ومع انتفاء احدهما يمتنع فتنتفي

القدرة ويلزم قدم العالم اجابوا بان هذا الوجوب لا ينافي القدرة ولا يقتضي ايجاب الفعل لان

الفاعل انما يفعل بواسطة القصد والداعي والوجوب المستند الى القدرة والداعي وهو معنى

الاختيار اذ المختار هو الذي يجب وجود فعله تعالى تبعا لداعيه لنا في قول من انكره واختلفوا

على مذهبين الاول قول محمود الخوارزمي ان الفعل باعتبار القدرة يكون متساوي النسبة

باعتبار الداعي بصيرا وكلا بالوقوع من الاوقوعه واعترض عليه بان الفعل مع الاولوية ان امكن

عدمه لم يكن للاولوية اثر اذ يوجد الفعل معها في وقت ويعدم في اخر فترجيح احد الوقتين بالوقوع

والاخر بالعدم يفتقر الى مرجح لامكان التراجع منهما لانتفائه عن الماهية فلا يصدر عن الاولوية

لانها يفرض مع عدم العدم ثابتة فلا بد من مرجح اخر وان لم يمكن عدمه كانت الاولوية وجوبا او

بتغير الحكم بتغير الالفاظ فان الفعل اذا امتنع عدمه كان هو القول الاول سواء سميناه مرجحا

او لا الثاني مذهب اكثر الاشاعرة والمعتزلة وهو ان الفعل مع الداعي كهو مع القدرة لا يترجح

وجوبا ولا اولوية بل الفاعل يوقعه من غير مرجح وهذا في حق الفاعل القادر المختار جائز بخلاف الموجب

فان الجامع

فان الجائع اذا حضر عنده رغيفان متساويان يقبح ان يقدم احدهما من غير مرجح وكذا العطشان يرجح احد الاناءين المتساويين لا لمرجح والهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان سلك احدهما من غير مرجح وادعوا الضرورة فيه وحققوا الفريقين انكر واذلك والا لانسد باب اثبات الصانع تعالى اذ الدليل على اثباته انما هو احتياج الممكن الى المؤثر في احد طرفيه اعتقدوا بان المحال رجح الممكن من ذاته لا لمرجح اما ترجيح القادر لاحد طرفي الفعل لا لمرجح زائد فليس بمحال والزموا ايضا انسداد اثبات الارادة لله تعالى لان الدليل انما هو جواز الوقوع في كل وقت فتخصيص بعضها به يفتقر الى مرجح هو الارادة ولقائل ان يقول يجوز ان يترجح الايجاد بوقته لا لمرجح آخر قال ومنها انه تعالى عالم والعالم لا يحتاج الى تفسير اقول العالم لا يحتاج الى تفسير لان معنا شعورا بالعلم و شيء ضروري التصور وكذا قوله واما العلم فقد اختلفوا فيه فذهب المحققون الى ان تصوره ضروري بالضرورة واستدلوا عليه بان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو عرف العلم بغيره دار ولاني اعلم اني عالم بالحرارة والبرودة وهذا علم خاص فيكون مصورة مسوقا بتصور العلم المطلق وهما ضعيفان اما الاول فلان جهة التوقف مختلفة فلا دور فان غير العلم انما يعلم بالعلم بمعنى ان العلم الذي له وحكايته عنه وصورة منساوية كالصورة في المرآة التي يدرك بها ما هي صورة له والعلم يتوقف على الغير توقف المكتسب على كاسبه اعني المعلول ذهنا على علته الذهنية و اما الثاني فلما مر في الوجود وذهب آخرون الى ان تصوره مكتسب ثم اختلفوا في حد فذهب بعضهم الى انه صورة منساوية المعلوم في العالم وقدح ضعفه واخرون الى انه نسبة اضافية بين المعلوم والعالم واخرون الى انه اعتقاد يقتضي سكون النفس وينقض بالتقليد واخرون الى انه اعتقاد اني الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا والحق الاول اما العالم فضد المتحيز انه من كان على صفة لاجله عليها بصح منه الاحكام قال والدليل عليه ان افعاله محكمة متقنة تتبين ذلك لمن عرف حكمة الله تعالى في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وخلق الحيوانات ومنافع اعضائها وسائر الموجودات وكل من صدر عنه افعال محكمة منتظمة عالما

فضروري استدل المتكلمون على انه تعالى عالم بان افعاله تعالى محكمة متقنة وكل من كان كذلك
فهو عالم اما المقدمة الاولى فالحس يشهد عليها فان العالم اما فلكي واما عنصري واثار الاحكام
ظاهرة فيهما اما الافلاك فان خلق السموات والبروج وتفاوتها في القرب والبعد المقتضيا
للسخونة والبرودة حتى تتكون المركبات واختلاف الليل والنهار وغير ذلك ظاهر ومن وقف على
علم الهيئة عرف الاتقان الثابت فيه واما العناصر فوجود الاحكام فيها ظاهر فان الاثار الصادرة
في الحيوانات من خلق اعضائها لمنافعها ظاهر ومن وقف على علم التشريح ظهر له ذلك ظهورا تاما
واما المقدمة الثانية فضرورية ايضا فان الله تعالى قادر على ما مر ويستحيل صدور الفعل عن
القادر الا بعد علمه به والدليل في هذا الباب طريق اخر وهو انه تعالى حاصلة لذاته ولا يعني بالعلم
الا الحصول فهو عالم بذاته وكل ما يمكن اقترانه مع غيره في المعقولية فامكان الاقتران لا يتوقف على الاقتران
الذهني لانه نوع من الافتراق ولا يعقل امكان التوقف الشيء على وجوده فذاته تصح عليها المقارنة
وهو معنى العقل ولنا على هذا البرهان ايرادات ذكرناها في كتاب النهاية **قال** ولكونه واجبا لذاته
وغيره ممكنا لذاته كان ما سواه متساوي النسبة اليه ولم يكن بعضه اولى من بعض بان يكون مقدورا
دون بعض او معلوما دون بعض فهو قادر على جميع ما يصح ان يقدر عليه عالما بجميع ما يصح ان يعلم
كليا كان او جزئيا فيكون المعلومات اكثر من المقدورات لان الواجب والممتنع يعلمان ولا يقدر
عليهما **اقول** لما بين انه تعالى قادر وعالم اراد ان يبين انه تعالى قادر على كل المقدورات
وعالم بكل المعلومات والاداء لم يتفق عليه فافتقر الى الاستدلال والدليل عليه انه تعالى واجب
الوجود دون غيره وكل ما عداه ممكن الوجود وكل ممكن الوجود محتاج الى المؤثر ولا بد ان
ينتهي الى الواجب لعلة الحاجة وهي الامكان ثابتة في الجميع فنسباتها اليه سبحانه بالاحياء
لاستحالة الترجيح من غير مرجح فيكون قادرا على الجميع وكذا في كونه تعالى عالما لانه لما تساوت
الاشياء بالنسبة اليه استحال تخصيص بعضها بالعلم دون بعض لاستحالة الترجيح من غير مرجح و
لانه تعالى حي فيصح ان يعلم كل معلوم وهي صفة نفسية لاستحالة استناد صفة الى غيره فهي صفة

النفسية متى صحت وجبت والا لم تكن نفسية فيثبت انه تعالى عالم بكل معلوم كليا كان وجزئيا خلافا لم
لعظم الفلاسفة ويكون المعلومات اكثر من المقدورات لان المقدور يختص بالممكن فان الواجب والممتنع
يستحيل ان يكونا مقدورين لان المقدور هو الذي يصح وجوده عن القادر وعدمه واما العلم فمشترك
بين الجميع فان العلم حكاية عن المعلوم فيصح تعلقه بجميع الاشياء **قال** ويكون مقدوره غير محصور
بلا توسط شيئا واحدا والباقي بتوسط **اقول** ذهب الاوائل الى ان الله تعالى يفعل بذاته لا بتوسط
شيء اخر واحدا لا ازيد والباقي بتوسط ذلك الصادر عنه لانه تعالى واحد من كل جهة والواحد
من كل جهة لا يصدر عنه شيئان لان مفهوم صدر عنه الاول مغاير لمفهوم صدور الثاني وهذان
المفهومان ان كانا مقسومين لزم تركيب واجب الوجود فلا يكون واجبا وكذا ان كان احدهما داخلا
وان كانا خارجين كان مفهوم صدور احدهما عنه غير مفهوم صدور الاخر وليس وهذا كلا
في غاية السقوط لان مفهوم الصدور اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل ويلزم امتناع
اتصاف البسيط باكثر من واحد لان مفهوم اتصافه باحد الشيئين مغاير لمفهوم اتصافه بالاخر وامتنع
سلب شيئين عن واحد **قال** ومعلومه كل ما لا يتغير واما المتغيرات فلا يكون من حيث التغير
معلوما له لوجوب تغير العلم بتغير المعلوم وامتناع تغير علمه تعالى وسيجيء القول في هذا البحث **اقول**
اتفق المسلمون على انه تعالى عالم بكل معلوم كليا كان وجزئيا متغيرا وكما تقدم واختلف الاوائل ففي
قوم منهم العلم مطلقا اما بذاته فلامتناع انتساب الشيء الى نفسه واما بغيره فلامتناع كونه محلا
للصور المتكثرة وهو خطاء لامكان ان يعقل الشخص نفسه والعلم لا يستدعي الصور ومنهم من منع
كونه عالما بذاته دون غيره ومنهم من عكس ومنهم من منع علمه بما لا يتناهى تميزه عن غيره ومنهم من منع
كونه عالما بالجزئيات الا على وجه كلي وهو مذهب اكثر الفلاسفة والا لزم تغير العلم عند تغير المعلوم
والا لم يكن العلم علما فان العلم من شرط المطابقة ولا يمكن مطابقة شيء للمتضادين وعلمه تعالى يستحيل
تغيره لاستحالة كونه محلا للحوادث وانما قال من حيث التغير لان المتغيرات عندهم معلومة اذا استند
الى اسبابها فانا اذا علمنا ان الشمس والقمر اذا تحاذيا والارض متوسطة بينهما حصل خسوف فان

هذا العلم لا يتغير ولا يتبدل سواء حصل الكسوف اولا ولا يتعلق علمه بالمتغير من حيث هو متغير فلا يعلم
هل وجد كسوف ام لا لانه لو علم انه موجود ثم عدم امتنع بقاء العلم ولو علم انه سيكون ثم وجد عدم
الاول ووجد العلم بانه كاين واختلف المتكلمون في الجواب عنه على وجوه الاول قال ابو هاشم وجماعة
من المعتزلة بان العلم بان الشئ سيكون هو بعينه علم بانه كاين عند وجوده فان من علم ان زيدا سيوجد
في غد فانه في الغد يعلم انه موجود بعين العلم الاول من غير ان يتجدد له علم اخر وليس بجيد فان العلم بانه
سيوجد علم بوجوده في المستقبل وعدمه في الحال ويعتبر في تحققه هذان الامران والعلم بالوجود
في الحال يشترط فيها الوجود الحالي دون الاستقبالي فتغايرا والعلم بان زيدا سيجئ في الغد لا يحصل عند
حصول الغد الا مع حصول العلم بمجئ الغد وح يحصل علم اخر غير الاول من مقدمتين احدهما المعلوم
اولا والثانية العلم بمجئ الغد الثاني ذهب اخرون من قدماء المتكلمين انه لا يعلم الموجود الزماني الا عند
وجوده لئلا يلزم الجهل وجوزوا التغير في علمه تعالى لانه من قبيل النسب والاضافات وكما جاز تغير
الاضافات في حقه تعالى كالقبلية للعالم فانها تتبدل بالمعية والمعية تتبدل بتجدد البعدية ولا استحالة
فيه والاصل ان الاضافات امور اعتبارية لا تحقق لها في ذاته واتصافه بها كاتصافه بالامور السلبية
الثالث ذهب المحققون الى ان العلم من الصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة كالقدرة واذا عدم المعلوم
عدمت اضافته اليه فكما انه اذا عدم المقدور عدمت اضافة القدرة اليه ولا يصير القادر عدما عند
عدم مقدوره ولا تعدم عنه صفته الحقيقية بل اضافته اليه كذلك العلم وهذا هو الحق **قال** وايضا
عند بعض المعتزلة انه تعالى لا يقدر على القبايح لامتناع وقوعها عن العالم بها الغني عنها **اقول** اختلف
الناس في انه تعالى قادر على كل مقدور والحق ثبوته لما تقدم وقال النظام انه تعالى لا يقدر على القبيح والا
لزم الجهل او الحاجة واللازم باطل والملزوم مثله وبيان الشرطية ان الفاعل للقبيح انما يفعله لو كان محتاجا
اليه او جاهلا به لامتناع صدوره من العالم بقبحه الغني عنه لانتفاء داعي الحاجة والحكمة والداعي شرط في التاثير
واما استحالة الثاني فظاهرة لانه تعالى عالم بكل شئ غني عن كل شئ وذهب جماعة من المعتزلة الى انه تعالى
لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او عبث ويستحيل وقوعهما عنه تعالى وذهب اخرون

الى انه

فی اثبات الحیوة والارادة لله تعالی

الی انه تعالی لا یقدر علی غیر مقدور العبد لاستحالة وقوع مقدورین بقادرین وقال الکعبی لانه تعالی لا یقدر علی خلق علم ضروری یتعلق بما علمناه مکتسبا والا لزم الشک فی الضروریات علی تقدیر ان یخلق فینا علما ضروریا بقدرة زید المعلوم وجوده بالاکتساب یقع الشک فی الثانی والجواب عن الاول ان القدرة لا یستلزم الوقوع واستحالة الوقوع باعتبار الحکمة لا ینفی القدرة علیه وعن الثانی ان کونه طاعة وعبثا من صفات الفعل واصله مقدور ولا یخرج الفعل عن التماثل وعن الثالث ان القدرة لا یستلزم الوقوع وعن الرابع ان العلم بالمشروط حال عدم الشرط محال لا ممکن **قال** ومنها انه تعالی حی لامتناع کون من یمکن ان یوصف بانه قادر عالم غیر حی ویفسرون الحیوة بما من شانه ان یوصف الموصوف به بالقدرة والعلم **اقول** اتفق العقلاء علی انه تعالی حی و اختلفوا فی معناه فعند ابی الحسین البصری ان معناه انه لا یستحیل ان یکون قادرا عالما ولیس للذات صفة باعتبارها ینتفی الاستحالة بل لیس الا الذات المتمیزة بنفسها المستلزمة لانتفاء الاستحالة واذا ثبت کونه تعالی قادرا عالما وجب ان یکون حیا بالضرورة وعند الاشاعرة انها صفة من شانها ان تصیر الذات الموصوفة بها بحیث یصح علیها القدرة والعلم لان الذوات التی یصح علیها القدرة والعلم مشارکة لغیرها فلولا اختصاص الذات بالاجل اتصفت بهذه الصحة دون غیرها لزم الترجیح من غیر مرجح و الحق ما ذهب الیه ابو الحسین لان الذات مخالفة لغیرها من الذوات فتمیزها باتصافها بهذه الصفة لذاتها **قال** ومنها انه تعالی مرید وذلک لان ضد بعض الممکنات عنه دون بعض وصدوره ما یصدر عنه فی وقت دون وقت یحتاج الی مخصص والمخصص هو الارادة وهو الداعی الذی نذکره وبعض المعتزلة یقولون بحدوث الارادة المتعلقة بالمحدثات لوجوب وقوعها عند اجتماع القدرة والارادة ویقولون انها عرض لا فی محل وبذلک ینتقض حد الجوهر والعرض الذین ذکرهما **اقول** اتفق المتکلمون علی انه تعالی مرید ونعنی بالارادة ما یقتضی ترجیح احد المتساویین علی الاخر لانه تعالی قادر علی جمیع المقدورات ونسبة القدرة الی الطرفین علی السویة فذاته تعالی بالنسبة الی جمیع المقدورات علی السویة وکذا قدرته فلا بد من مرجح اخر غیر ذاته یقتضی ترجیح

احد المقدورات بالوقوع دون غيره ويقتضي اختصاص وقت الوقوع به دون غيره من الاوقات لتساوي نسبة الفعل اليها ولا نعني بالارادة سوى هذا المرجح والعلة الاولى عامة والثانية خاصة بالزمانية واختلفوا فيه فذهب ابو الحسين وجماعة من المتكلمين الى انه عبارة عن العلم وهو علم الفاعل اوظنه واعتقاده باشتمال الفعل على المصلحة فيحصل الرجحان بسبب ذلك العلم او الظن او الاعتقاد والظن والاعتقاد يشفيان في حقه تعالى فيبقى العلم هو المرجح وذهب آخرون الى اثبات امر زايد على العلم والظن والاعتقاد لانا اذا قصدنا ايجاد شيء نجد حالة زايدة على العلم باشتمال الفعل على النفع وهي الميل اليه فان الحركة الاختيارية انما تقع مثلا بالقوة المحركة التي هي في العضلات تحريكا نحو القبض والبسط التابعة للارادة الجازمة التابعة للقوة الشوقية التي هي الميل التابعة للقوة الادراكية اما العلم او الظن او التخيل فان الجايع يرجح تناول احد الرغيفين والعطشان يرجح شرب احد الاناءين مع تساويهما في المنافع والارادة مغايرة للداعي هذا في حقنا واما في حق واجب الوجود فيمتنع عليه القوة المحركة والشوقية فيبقى العلم من جملة انواع الادراك خاصة والارادة وهي مغايرة للعلم لان التخصيص لاحد الفعلين وابقاء في احد الوقتين مع التساوي لا بد له من مرجح ولا يجوز ان يكون هو القدرة لان شانها الايجاد مطلقا لا التخصيص ولا العلم لانه تابع للمعلوم فيتاخر عنه بالذات والمرجح متقدم على الفعل بالذات واختلف المثبتون للزايد فعند الاشاعرة انه تعالى مريد بارادة قديمة لاستحالة ان يريد لذاته والا لزم ارادة جميع المرادات فيقع التقصان وعند ابي هاشم وغيره من مثبتي الاحوال انه تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل اذ يمتنع ان يريد لذاته ولا ارادة قديمة لبطلان المعاني القديمة عندهم فوجب ان يريد لا ارادة حادثة وليست في محل لاستحالة كونه محلا للحوادث ولا تحل في جسم حادث لامتناع اتصافه بالارادة ولا في جوهر لان حكمها اليه فكانت مجردة وبهذا ينتقض حد الجوهر والعرض فان الجوهر هو الموجود لا في موضوع والارادة كذلك وليست جوهرا والعرض هو الموجود في موضوع والارادة كذلك عرض وليست في موضوع وهؤلاء يمنعون

هذين

هذين الحدين فان العرض عندهم ما عرض فى الوجود ولا بقاء له كبقاء الاجسام وهذا المذهب باطل اما اولا فلامتناع وجود صفة لا فى محل واما ثانيا فلاستلزامه التسلسل لان كل حادث لا بد له من ارادة **قال** والارادة المتعلقة ببعض الممكنات دون بعض يقتضى وجوب كون المريد عالما **اقول** هذا اشارة الى دليل اخر على انه تعالى عالم مستفاد من كونه تعالى مريدا ولهذا اخره الى اثبات الارادة لان المريد يخصص احد المقدورات المتساوية بالنسبة اليه بالوقوع تبعا للداعى الذى هو العلم لاشتمال ذلك الطرف على المنفعة فيلزم ان يكون عالما بالضرورة ولولا الداعى لكان ترجيحا من غير مرجح **قال** ولكونه تعالى واجب الوجود لذاته يجب ان يكون دائم الوجود باقيا فى ما لم يزل ولا يزال والاشعرية يقولون بان البقاء صفة مغايرة لغيرها من الصفات **اقول** من خواص واجب الوجود دوامه فيما لم يزل ولا يزال فهو قديم ازلى باق سرمدى لكنه لولا ذلك لجاز عدمه فى بعض الاوقات والتالى باطل والا لكان ممكنا لا واجبا لذاته هذا خلف واختلف الناس فى بقائه تعالى فقال المحققون انه باق لذاته لاستحالة احتياجه الى غيره وقال الاشعرى بعضهم ان انه باق ببقاء قائم به ثم اختلفوا فقال ذلك البقاء باق لذاته وقال اخرون انه باق ببقاء قائم بذلك البقاء وقال اخرون ان بقاء البقاء قائم بذاته تعالى كقيام البقاء به والكل باطل والا لزم اما التسلسل فى البقاء وتسلسل ولان البقاء لو بقى لذاته لاستغنى فى بقائه عن الذات والذات باقية فكانت الذات محتاجة الى الصفة دون العكس فتقلب الذات صفة والصفة ذاتا هذا خلف ولا يجوز ان يقوم ببقاء بقاء اخر لاستحالة قيام العرض بمثله عندهم ولان يقوم بقاء البقاء بالذات لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها **قال** ومنها انه تعالى سميع بصير يدل عليه احاطته بما يصح ان يسمع ويبصر فلهذا المعنى ولاذن الشرعى باطلاق هاتين الصفتين عليه تعالى يوصف بهما **اقول** اتفق الناس على انه تعالى سميع بصير واختلفوا فى معناه فذهب الفلاسفة وابو القاسم الكعبى وابو الحسين البصرى الى انه عبارة عن كونه تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات وقد ثبت فيما تقدم انه تعالى عالم بكل معقول فاذا ثبت المطلوب واثبت جماعة من المعتزلة والاشاعرة معنى زايدا على العلم قياسا على الشاهد فانه

فى اثبات السمع والبصر والكلام لله تعالى

ندرك تفرقة ضرورية بين حالنا عند فتح العين ومشاهدة المرأى وبين حالنا عند التغميض مع ثبوت العلم فيهما فذلك الزائد هو الادراك وقالت الفلاسفة والمعتزلة المرجع بهذا الزائد الى تأثر الحاسة وعدمه ومنعت الاشاعرة التأثر لما مر من امتناع الشعاع والانطباع وتوقف السماع على التموج ثم ان الاشاعرة افتقروا الى الاستدلال على اثبات هذه الصفة لله تعالى وقالوا انه تعالى حي وكل حي يصح ان يوصف بهما وكل من يصح اتصافه بامر فانه يتصف به او بضده وضدهما نقص والنقص على الله تعالى محال فيجب اتصافه بهما لانهما صفتا كمال فان البصير في الشاهد اكمل من غيره وكذا السامع والاعتراض المنع في الكبرى فان ذلك لو ثبت لكان في الشاهد سلمنا لكن نمنع وجوب الاتصاف باحد الضدين سلمنا لكن نمنع كون ضدهما نقصا في الغايب فان كثيرا من صفات الكمال في الشاهد نقص في الغايب نمنع كونهما صفتا كمال في الغايب والقياس باطل فان حسن الخلقة كمال في الشاهد ونقص في الغايب والحق ما ذكره ابو الحسين من انه نوع من العلم فلهذا المعنى والمأذن الشرعي باطلاق هما بين الصفتين عليه تعالى وصفاتهما وقد اشتمل الكتاب العزيز على اثباتهما له ويصح الاستدلال بالسمع عليه **قال** وكذلك يطلق عليه انه متكلم والكلام عند اهل السنة معنى في ذات المتكلم به يخبر بايجاد الحروف والاصوات التي يتألف منها الكلام عما يريد الاخبار عنه ومن لا يكون له ذلك المعنى ويسمع منه الحروف والاصوات المؤلفة تاليف الكلام لا يكون متكلما كالبغا والمعتزلة يقولون كل من يوجد حروفا واصواتا منتظمة دالة على معنى يريد الاخبار بها عنها فهو متكلم ولا يعتبرون المعنى الذي في نفس المتكلم **أقول** اتفق المسلمون على انه تعالى متكلم بالسمع ولان الكلام امر مقدور والله تعالى قادر على جميع المقدورات وقد ورد السمع باطلاقه عليه فيكون متكلما واختلفوا في معناه فقالت الاشاعرة ان الكلام معنى قائم في نفس المتكلم مغاير للعلم والارادة وغيرهما من المعاني النفسانية يعبر عنه بالحروف والاصوات الدالة يتألف منها الكلام المسموع به يخبر المخبر عما يريد الاخبار عنه بايجاد الحروف ويامر الامر وينهى الناهي الى غير ذلك من المقاصد التي يدل عليها العبارات ومن لا يثبت له ذلك المعنى لا يكون متكلما وان وجد الحروف والاصوات المنتظمة انتظام الكلام كالبغا وتسميه بهذه الحروف والاصوات بالكلام

قالوا

في تحقيق الكلام النفسي واثبات الادراك لله تعالى

قالوا وهذا المعنى قديم واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار لاستحالة الاخبار عن المعدوم بالماضي والامر له والنهي ثم يتعلق بالموجودات عند وجودها فيصير امرا ونهيا وخبرا الى غير ذلك وهذا غير معقول والمعتزلة انكروا هذا المعنى وحدوثه وقدمه وجعلوا المتكلم هو الموجد للحروف والاصوات دالة على المعاني الذهنية اما في الامر فعلى الطلب الذي هو الارادة واما في النهي فعلى طلب العدم الذي هو الكراهية واما في الخبر فعلى معناه ثم المتكلم ان كان جسما لوجد الحروف فيه كالانسان والا اوجدها في جسم جمادي كالباري تعالى لانه المعقول من اطلاق المتكلم في حقه قال وبعض المعتزلة يقولون انه تعالى مدرك ويقولون ان الادراك صفة له غير العلم بها يدرك الموجودات خاصة من جملة المعلومات وهي غير السمع والبصر والحيوة اقول ذهب بعض المعتزلة الى ان الادراك صفة مغايرة للسمع والبصر وقد اتفق الناس على اثباته تعالى واختلفوا في معناه فعند الاكثر انه العلم ولغوزنه عبارة عن كونه تعالى سميعا بصيرا مدركا لغير هذين النوعين كالمشمومات وغيرها من المحسوسات وغيرها من الكليات لان الادراك ان كان للكلي كان علما وان كان للجزئي كان سمعا وبصرا والمقسم مغاير للاقسام قال ومنها انه تعالى واحد اما دليل المتكلمين عليه ان الاله عبارة عن ذات موصوفة بهذه الصفات وذلك لا يمكن ان يكون الا واحدا فان على تقدير ان يكون الالهة كثيرين واختلفوا وا عجم في ايجاد مقدور واحد بعينه في وقت واحد على صفة واحدة وعدم ايجاده او ايجاده في غير ذلك الوقت او على غير تلك الصفة ممكن وعند وقوع ذلك الاختلاف يستحيل ان يحصل مرادهم جميعا لاستحالة حصول الامور المتقابلة المتناقضة معا ويلزم من ذلك ان لا يكون جميعهم آلهة فاذا يستحيل كونهم كثيرين وهذه الحجة تعرف بالتمانع وانما اخرنا ذكر هذه الحجة عن ذكر سائر الصفات لكون حجة الوحدة مبنية على اثبات الصفات الالهية اقول قد عد هذه الصفة من السلبية بالعتبار ان الوحدة امر ثبوتي عند القائلين به ومن الصفات السلبية بمعنى انه لا شريك له وقد اتفق عليه اكثر العقلاء ولكل من المتكلمين والحكماء ادلة عليه واما المتكلمون فاستدلوا بالسمع وهو ظاهر فانما القرآن

قوله الجبر الذي قدره الاشاعرة هو ان الله تعالى يخلق في النفس صفة تسمى الكلام النفسي وهي التي عبر عنها بالامر والنهي والخبر والاستخبار وهي تتعلق بالمكلف على الوجه الذي قدره الله تعالى في الازل فيجب عليه ان يفعل ما تعلق به الامر ويحرم عليه ما تعلق به النهي وهكذا في الباقي وهذا هو الجبر الذي قدره الاشاعرة

قوله وهذا غير معقول اقول وجه عدم المعقولية ان الكلام النفسي عندهم هو العلم او الارادة او شيء آخر والاول باطل لان العلم لا يتعلق بالمستقبل والثاني باطل لان الارادة لا تتعلق بالماضي والحال والثالث باطل لانه غير معقول في نفسه

قوله وبعض المعتزلة يقولون انه تعالى مدرك اقول ذهب بعض المعتزلة الى ان الادراك صفة مغايرة للسمع والبصر وقد اتفق الناس على اثباته تعالى واختلفوا في معناه فعند الاكثر انه العلم ولغوزنه عبارة عن كونه تعالى سميعا بصيرا مدركا لغير هذين النوعين كالمشمومات وغيرها من المحسوسات وغيرها من الكليات لان الادراك ان كان للكلي كان علما وان كان للجزئي كان سمعا وبصرا والمقسم مغاير للاقسام

قوله ومنها انه تعالى واحد اما دليل المتكلمين عليه ان الاله عبارة عن ذات موصوفة بهذه الصفات وذلك لا يمكن ان يكون الا واحدا فان على تقدير ان يكون الالهة كثيرين واختلفوا واعجم في ايجاد مقدور واحد بعينه في وقت واحد على صفة واحدة وعدم ايجاده او ايجاده في غير ذلك الوقت او على غير تلك الصفة ممكن وعند وقوع ذلك الاختلاف يستحيل ان يحصل مرادهم جميعا لاستحالة حصول الامور المتقابلة المتناقضة معا ويلزم من ذلك ان لا يكون جميعهم آلهة فاذا يستحيل كونهم كثيرين وهذه الحجة تعرف بالتمانع وانما اخرنا ذكر هذه الحجة عن ذكر سائر الصفات لكون حجة الوحدة مبنية على اثبات الصفات الالهية اقول قد عد هذه الصفة من السلبية بالعتبار ان الوحدة امر ثبوتي عند القائلين به ومن الصفات السلبية بمعنى انه لا شريك له وقد اتفق عليه اكثر العقلاء ولكل من المتكلمين والحكماء ادلة عليه واما المتكلمون فاستدلوا بالسمع وهو ظاهر فانما القرآن

في ادلة التوحيد والعينية

ناطق به في مواضع كثيرة وهذه الصفة لا يتوقف السمع عليها وبالعقل واظهر ادلتهم دليل الممانع وتقريره ان نقول لو كان في الوجود الهان لزم المحال بيان الشرطية ان الاله عبارة عن ذات متصفة بالصفات السابقة التي من جملتها كونه قادرا على كل مقدور فلو تعدد جاز اختلاف دواعيهم بان يريد احدهما ايجاد شئ ممكن في وقت معين على وجه معين ويريد الاخر اعدامه او ايجاده في غير ذلك الوقت او على غير ذلك الوجه فان وقع المرادان اجتمع المتقابلان وهو محال بالضرورة وان عدما فكذلك ولانه يلزم من عدمهما وجودهما اذ المقتضي لعدم هذا ايجاد مقابله لا القدرة عليه والمقتضي لعدم المقابل ايجاد هذا فيلزم اجتماع وجودهما وعدمهما معا وهو محال وان وقع مراد احدهما خاصة كان هو الاله لاتصافه بالقدرة المطلقة دون الاخر لعجزه واما اخر ذكر هذه الحجة عن ذكر سائر الصفات لان هذه حجة الوحدة يتوقف على اثبات الصفات الالهية **قال** واما الحكماء فقالوا ان الواجب لذاته يمتنع ان يكون اكثر من واحد لان الاضاف بهذا المعنى ليس بمختلف ولو كان المتصفون به اكثر من واحد وجب ان يكون امتياز كل واحد منهم من غيره بغير هذا المعنى المشترك فيه والمجتمع من هذا المعنى وغيره لا يكون واجبا لذاته مطلقا فيلزم من ذلك ان يكون كل واحد من المتصفين به غير متصف به وذلك محال وهذه الحجة غير محتاجة الى اعتبار شئ خارج من مفهوم الواجب لذاته **اقول** احتج الحكماء بانه تعالى واحد بامفهوم واجب الوجود لو اتصف به اثنان فاما ان لا يتمايز الشئ اخر او يتمايزا والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه كونهما واحدا وقد فرضا اثنين هذا خلف ولانه المطلوب واما الثاني فلان ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك والامتياز فيكون ممكنا لا واجبا وهذه الحجة لا يتوقف على اعتبار شئ خارج عن مفهوم الواجب لذاته فان الوحدة لازمة لهذا المفهوم بخلاف دليل المتكلمين الموقوف على صفات الالهية والفعل التقديري **قال** والصفات عندهم ليست زايدة على ذات واجب الوجود لذاته بهذه الحجة بعينها بل حقيقته هو الوجود وحده لا الوجود المشترك بينه وبين غيره وقدرته وارادته وعلمه ليس غير اعتبارات لذلك

الوجود بالنسبة الى مقدوراته ومعلوماته ومراداته وقدرته هي عين صدور الكل عنه وعلمه هو حصول
الكل له وارادته عين عنايته بالكل فقط من غير ان يتوهم تكثرا في ذاته اصلا **اقول** ذهب
الحكماء الى ان صفاته تعالى ليست زايدة على ذاته تعالى لعين هذه الحجة والا لكان مركبا من الذات
والصفات لاستحالة زيادتها والا لكان قابلا وفاعلا وقد تقدم بطلان ذلك فيكون ايضا مبدأ
لهذه الصفات المتكثرة والبسيط لا يصدر عنه امران وجماعة من المتكلمين المحققين ذهبوا الى
ان الصفات ليست زايدة على ذاته لاستحالة تعدد القدماء لما بينا من كون العالم هو ما سوى
الله تعالى وانه محدث وقالت الحكماء وجوده الخاص به هو نفس حقيقته لانه لو كان زايدا
لزم تقدم الشيء على نفسه او وجود الماهية مرات غير متناهية او تاثير المعدوم في الموجود ويلزم امكانه
تعالى فليس الوجود الخاص به مقارنا لماهيته بل هو نفس تلك الماهية بخلاف الممكنات التي
وجودها الخاص بها زايد عليها اعترض على ذلك بان الوجود معلوم وحقيقته تعالى غير معلومة
فوجوده غير حقيقته والجواب المعلوم هو الوجود المطلق المشترك بينه وبين غيره من الموجودات
وهو مقول بالتشكيك على افراده التي من جملتها الوجود الخاص به تعالى وذلك الخاص غير معلوم
قالوا وقدرته وعلمه وارادته نفس الوجود الخاص بالنسبة الى مقدوراته ومعلوماته ومراداته فالوجود
نفس قدرته باعتبار كونه مبدأ لصدور الكل عنه وعلم باعتبار حصول الكل له وارادة باعتبار
عنايته بالكل لا بالمعنى الذي يقوله المتكلمون كما تقدم فلا يتصور في ذاته كثرة اصلا **قال**
وبعض مشايخ المعتزلة يقيمون الحجة بعد اثبات هذه الصفات على انه تعالى موجود وذلك
لان المعدومات عندهم ثابتة ولا يستحيل اتصاف ذواتها بصفات لا يعتبر فيها الوجود **اقول**
القائلون بان المعدوم شيء وهم مشايخ المعتزلة ذهب بعضهم الى انه يستحيل اتصافه مطلقا و
بعضهم جوز اتصافه بصفات الاجناس وآخرون جوزوا اتصافه بكل شيء غير الوجود وما يشترط
به وهؤلاء يفتقرون الى دليل يدل على وجود الصانع تعالى بعد اتصافه بصفة القدرة والعلم
والحيوة الى غير ذلك ويستدلون بقياس الغايب على الشاهد في التاثير والضرورة قاضية

ببطلان ما قالوه **قال** وابو هاشم من المعتزلة يقول بصفة زايدة على هذه الصفات
بها يمتاز الصانع عما شاركه في مفهوم الذات وهذه الصفات ويسميها صفة الالهية ويقول
هو واصحابه ان هذه الصفات جميعا احوال لا موجودة ولا معلومة ولا معدومة بل وسايط
بين الوجود والعدم الا الارادة فانها موجودة ومحدثة وهي عرض لا في محل يحدثها الله تعالى
وبحدوثها تحدث الموجودات **اقول** ذهب ابو هاشم الى اثبات صفة زايدة على هذه
الصفات بها يمتاز الصانع عما يشاركه في مفهوم الذات وهذه الصفات ويسميها صفة الالهية لان الذوات
عنده متساوية وصفة القادرية والعالمية والحيية والموجودية التي هي احوال مساوية و
لاحوالنا فلا يقع الامتياز بها فلا بد من مايز غيرها وهي الحالة الخامسة ويسميها صفة الالهية
وهي غير معلومة وقد بينا خطأ قوله في تساوي الذوات وهذه الصفة اختص هو باثباتها
دون غيره وقال هو واصحابه ان هذه الصفات كلها احوال لا موجودة ولا معدومة لان وجودها
يستلزم قدمها ولا قديم سواه تعالى وعدمها يخرجها عن مقتضاها فهي احوال لا توصف بالوجود
ولا بالعدم الا الارادة فانها موجودة ومحدثة وهي عرض لا في محل يحدثها الله تعالى وبحدوثها
تحدث الموجودات **قال** ومتاخروهم كابي الحسين البصري ومن تبعهم يقولون ان صفاته
تعالى ليست زايدة على ذاته فهو قادر بالذات عالم بالذات حي بالذات وباقي الصفات راجعة
اليها فان الادراك هو علمه بالمدركات والسمع والبصر هو علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات والارادة
علمه بالصالح المقتضية لايجاد الموجودات والكلام راجع الى القدرة والوجود غير زايد على الذات
وليس وجود مشترك بينه وبين غيره وانما يكون العلم باضافة الى المعلومات تتغير تلك الاضافة
بتغير تلك المعلومات ولا تتغير الذات بتغيرها **اقول** ذهب ابو الحسين البصري من متاخري
المعتزلة ومن تابعه ان صفاته تعالى نفس حقيقته وليست زايدة عليه الا في المعقولية لاستحالة
كونها قديمة اذ لا قديم سواه وكونها محدثة والا لزم التسلسل فهو قادر لذاته حي لذاته وباقي
الصفات راجعة الى هذه اما الادراك فهو العلم بالمدركات لامتناع ان يكون له تعالى آلة يفعل

في أنه صفات عين ذاته تعالى

عن المدرك واما السمع والبصر فكذلك يرجعان الى العلم بالمسموع والمبصر والارادة هي التي
فهو علم بما اشتمل عليه الفعل من المصلحة المقتضية للايجاد والكلام حروف واصوات توجد
في جسم جماد ي بقدرته عليه وجعل الوجود نفس حقيقته وهو قول الحكماء لكنه عمم الحكم فجعل
وجود كل شيء نفس حقيقته فانه لو كان زايدا لزم اتصاف المعدوم بالموجود او يكون الشيء شرطا
في نفسه التالي بقسميه باطل فليس عنده وجود مشترك معنى بل لفظا وجعل العلم اضافة تتغير
تلك الاضافة بتغير المعلوم من دون ان يتغير الذات والحق انها صفة حقيقية يلزمها الاضافة
ولا يتغير العلم بتغير تلك الاضافة **قال** واهل السنة يقولون كونه تعالى قادرا بقدرة
قديمة وكذلك عالم بعلم قديم ومريد بارادة وحي بحيوة وسميع ببصر وبصير ومتكلم
بكلام وباق ببقاء وكل ذلك قديم **اقول** ذهب الاشاعرة الى اثبات المعاني القديمة لله تم
فجعلوا له بكل وصف معنى قديما فهو قادر بقدرة وعالم بعلم وحي بحيوة ومريد بارادة قديمة
وسميع ببصر وبصير ومتكلم بكلام وباق ببقاء وكل ذلك عندهم قديم لان المفهوم من كونه
قادرا مغاير للمفهوم من كونه عالما لجواز الشك في احدهما عند العلم بالاخر وليس هو الذات
ايضا والا لزم من تعقل الذات تعقل هذه الصفات ولا يلزم من الزيادة في التعقل الزيادة في
الوجود واثبتوا الذات والقدرة ونسبة بين القدرة والمقدور وكذا اثبتوا الذات والعلم و
نسبة بين العلم والمعلوم والمعتزلة نفوا هذه المعاني **قال** ويقول ابو الحسن الاشعري
بغير ذلك من الصفات ويقول ان الصفات ليس هي ذاته ولا غير ذاته فان الغيرين هما ذاتان
(فيكون ٤ ل) احديهما هي الاخرى والصفات وان كانت زايدة على الذات فلا تكون مغايرة لها بهذا المعنى
اقول اثبت ابو الحسن الاشعري صفات اخرى غير ما تقدم كاليد جعلها امرا مغايرا للقدرة
والوجه جعلها صفة وراء الوجود والاستواء صفة اخرى للسمع واستدل الثقات بانا مأمورون
بالعلم بذاته تعالى وصفاته والدليل انما دل على ما ذكرناه وغيره غير متصور والسمع منا زال
ومذهب ابي الحسن الاشعري ان الصفات ليست هي ذاته لما تقدم من المغايرة في المعقولية

ولو كانت هي الذات لاتحدنا ولا غيرناه فان الغيرين ذاتان ليست احديهما هي الاخرى وهذه الصفات
وان كانت زايدة على الذات ليست ذواتا فلا تكون مغايرة لها بهذا المعنى وهذا بحث لفظي قال
وفقهاء ما وراء النهر يقولون التكوين والخالقية صفة غير القدرة فان القدرة متساوية بالنسبة
الى جميع الممكنات والتكوين مختص بالمخلوقات اقول ذهب فقهاء ما وراء النهر من الحنفية الى اثبات
صفة لله تعالى هي التكوين لقوله تعالى انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لان نسبة القدرة
الى الطرفين على السواء وهي مشتركة بين الموجودات والمعدومات فلابد من اثبات صفة اخرى يجب
بها الفعل وهو التكوين مختص بالمخلوقات وليس هو الارادة لان شانها التخصيص لا التاثير
هو خطاء فان التاثير مسند الى مجموع القدرة والارادة وهذا التكوين لو كان ثبوتيا فان كان قديما
لزم قدم الاثر وان كان حادثا كان محلا للحوادث وهو محال قال وعند اهل السنة انه تعالى
يصح ان يرى مع امتناع كونه في جهة من الجهات واحتجوا بالقياس على الموجودات المرئية وبنصوص
القران والحديث اقول ذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يرى مع انه ليس في جهة وقد
خالفوا سايرالعقلاء فيه واحتجوا بوجوه الاول القياس على الموجودات المرئية وتقريره ان نقول ان
الجوهر والعرض مرئيان وهذا حكم مشترك لابد له من علة مشتركة ولا مشترك بينهما الا الحدوث
او الوجود والحدوث لا يصح ان يكون علة لانه جزء علة عدمي فلم يبق الا الوجود وهو ثابت في حق
الله تعالى فيلزم وجود الحكم لوجود علته والجواب ليس كل حكم يجب تعليله والا لزم التسلسل سلمنا
لكن نمنع كون الجوهر مرئيا فان المرئي بالذات عند جماعة من العلماء ليس الا اللون والضوء وغيرهما
انما يرى بتوسطهما سلمنا لكن لا نسلم اشتراكه فان صحة رؤية الجوهر ليست مساوية لصحة رؤية
العرض وبالعكس سلمنا لكن يجوز تعليل المتساويات بالعلل المختلفة سلمنا لكن نمنع انحصار المشترك وعدم
الوجد لان لا يدل على عدم الوجود ثم انا نبين مشتركا اخر وهو الامكان لا يقال انه عدمي لانا
نقول فامكان الرؤية عدمي فجاز تعليله بالعدمي سلمنا صحة الرؤية امر ذهني فجاز تعليله بالعدمي
سلمنا لكن يجوز التعليل بالوجود الحادث والممكن سلمنا لكن لا يلزم من وجود العلة وجود المعلول

لانتفاء

لكن

فی ان اللہ تعالیٰ لیس فی جہۃ

لانتفاء شرط او حصول مانع سلمنا لکن نمنع اشتراط الوجود خصوصا علی مذہب الاشعری فانہ ذہب الی ان نفس الماہیۃ النائی نص القرآن فی قولہ تعالیٰ رب ارنی انظر الیک ولو کانت الرؤیۃ ممتنعۃ لما سالہا وقولہ تعالیٰ الی ربہا ناظرۃ وقولہ فان استقر مکانہ فسوف ترانی علق الرؤیۃ علی استقرار الجبل الممکن فیکون ممکنۃ والجواب ان السؤال وقع لقولہ تعالیٰ فقد سألوا موسیٰ اکبر من ذلک فقالوا ارنا اللہ جہرۃ اولتطابق السمع والعقل او الی واحد الاٰلاء او تقدیر اضما تقدیرہ ثوابہ رتبہا والتعلیق علی استقرار الجبل حال حرکتہ وہو ممتنع الثالث الحدیث وہو قولہ علیہ السلام انکم سترون ربکم یوم القیمۃ کما یرون القمر لیلۃ البدر والجواب انہ محمول علی قوۃ العلم بحیث یصیر ضروریا لا شبہۃ فیہ **قال** والمشبہۃ قالوا اللہ تعالیٰ فی جہۃ الفوق ویمکن ان یری کما یری الاجسام وبعضہم قالوا ان اللہ تعالیٰ جسم لا کالاجسام وقالوا اللہ خلق ادم علی صورتہ **اقول** ہہنا شبہتان الی انہ تعالیٰ مرئی لانہ فی جہۃ فوق لامتناع وجود مجرد عن الجہات العدم تعقلہ الا فی جہۃ ولیست الا فوق لانہا اشرف فیصح ان یری وبعضہم قال انہ تعالیٰ جسم لا کالاجسام لقولہ علیہ السلام ان اللہ خلق ادم علی صورتہ والجواب البرہان القاطع الدال علی وجود المجرد عن الجہات ثابت لما بیناہ من ان کل حاصل فی جہۃ حادث لعدم انفکاکہ عن الحوادث وقصور الوہم عن ادراکہ لا یقتضی الحکم بنفیہ مع تصور العقل لہ وقولہم انہ جسم لا کالاجسام ان عنوا بہ انہ طویل عریض عمیق فہو حادث لما تقدم وان عنوا بہ شیئا اخر غیر ذلک کان نزاعا لفظیا والحدیث ورد علی سبب ہو ان رجلا کضرب بحجر عبدہ فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وآلہ ان اللہ تعالیٰ خلق ادم علی صورتہا ای صورۃ العبد **قال** والمعتزلۃ قالوا اللہ تعالیٰ لیس فی جہۃ ولذلک لا یمکن ان یری والحکماء قالوا اللہ تعالیٰ وغیرہ من المفارقات کالعقول والنفوس لا یمکن ان یری لکون جمیع ذلک مفارقۃ الاجسام والاجسام المشفۃ لا یری مع کونہا فی جہۃ واکثر الاعراض لا یری والمرئی عندہم لیس غیر اللون والضوء وانما یری محالہا بتوسطہا وغیر ذلک لا یمکن ان یری فہذا ہو الکلام فی صفات السلبیۃ **اقول** اتفقت المعتزلۃ والفلاسفۃ علی انہ تعالیٰ یمتنع ان یری استدلت

قولہ والجواب ان السؤال الخ ای السؤال عما ذکرہ الامام الاشعری فی نفس الماہیۃ

قولہ وقد سألوا موسیٰ اکبر من ذلک الخ ای بعد سؤال المستحیل کما لا یخفی

قولہ ثوابہ رتبہا ای ثواب الرؤیۃ

قولہ والتعلیق الخ ای لیس طلب الرؤیۃ

قولہ ہہنا شبہتان الی انہ تعالیٰ مرئی الخ ای الشبہۃ الاولی ان اللہ تعالیٰ مرئی لانہ فی جہۃ فوق لامتناع وجود مجرد عن الجہات العدم تعقلہ الا فی جہۃ ولیست الا فوق لانہا اشرف فیصح ان یری

قولہ والجواب البرہان القاطع الخ ای البرہان القاطع الدال علی وجود المجرد عن الجہات ثابت لما بیناہ من ان کل حاصل فی جہۃ حادث لعدم انفکاکہ عن الحوادث وقصور الوہم عن ادراکہ لا یقتضی الحکم بنفیہ مع تصور العقل لہ

قولہ وقولہم انہ جسم لا کالاجسام ان عنوا بہ انہ طویل عریض عمیق الخ ای وان عنوا بہ شیئا اخر غیر ذلک کان نزاعا لفظیا

قولہ والحدیث ورد علی سبب ہو ان رجلا کضرب بحجر عبدہ الخ ای ضرب بحجر عبدہ

قولہ والمعتزلۃ قالوا اللہ تعالیٰ لیس فی جہۃ الخ ای لانتفاء الاشارۃ الحسیۃ الیہ تعالیٰ

قولہ ولذلک لا یمکن ان یری ای لانتفاء الاشارۃ الحسیۃ الیہ تعالیٰ

قولہ والحکماء قالوا اللہ تعالیٰ وغیرہ من المفارقات کالعقول والنفوس لا یمکن ان یری لکون جمیع ذلک مفارقۃ الاجسام الخ ای لانتفاء التعلق علی ما ہو المشہور عند الحکماء

قولہ والاجسام المشفۃ لا یری مع کونہا فی جہۃ الخ ای لانتفاء الشرط وہو عدم الحجاب

قولہ واکثر الاعراض لا یری الخ ای لانتفاء الشرط وہو عدم الحجاب

قولہ والمرئی عندہم لیس غیر اللون والضوء الخ ای لانتفاء الشرط وہو عدم الحجاب

قولہ وانما یری محالہا بتوسطہا الخ ای لانتفاء الشرط وہو عدم الحجاب

في الصفات السلبية وانه تعالى ليس بمركب

المعتزلة بالعقل والنقل اما الاول فلوجوه الاول انه تعالى ليس مقابلا ولا في حكم المقابل فيمتنع
عليه الرؤية والاولى مبرهنة والثانية ضرورية والثاني لو كان مرئيا لرايناه الان والتالي باطل
فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان الشرايط ثابتة والموانع مرتفعة فان الشرط هنا ليس الا سلامة
الحاسة وباقي الشرائط وهو عدم القرب المفرط والبعد المفرط والمقابلة او حكمها وعدم الصغر
وعدم اللطافة وانتفاء الحجاب منتف هنا والمانع هو ارتفاع امكان رؤيته منتف الثالث
الرؤية انما هي بالانطباع او خروج الشعاع وهما منتفيان هنا واما الثاني فلقوله تعالى لا تدركه الابصار
وتمدح بنفي ادراكها له لانه بين مدحتين فيكون اثباته نقصا وهو على الله تعالى محال وقوله تعالى
لن تراني وهو لنفي الابد واذا امتنع ان يراه موسى فغيره اولى وغير ذلك من الايات واما
الحكماء فانهم جزموا بامتناع رؤيته ايضا وكذا غيره من الجواهر المجردة عن المادة كالعقول
والنفوس لانها ليست ذوات جهة فلا تكون مقابلة ولا في حكم المقابل بل الاجسام الشفافة مع
انها في جهة ليست مرئية وكذلك كثير من الاعراض كالصفات النفسية كالعلم والارادة وليس
المرئي عندهم الا الالوان والاضواء وغيرهما لا يمكن رؤيته **قال** واما غير الثبوتية من
الصفات فمنها انه تعالى لا يمكن ان يكون فيه تركيب او اثنينية او احتمال قسمة لوجه من الوجوه
وذلك لاحتياج ما يكون كذلك الى كل واحد من اجزائه واقسامه وذلك يناقض كونه واجبا لذاته
وكونه مبدأ اول لكل ما عداه **اقول** من الصفات السلبية امتناع تركيبه من الاجزاء المقدارية
وغيرها خارجا وتعقلا كتركيبه من الجنس والفصل وامتناع اثنينية فيه او احتمال قسمة بوجه
من الوجوه لا بحسب الكمية ولا بحسب الماهية كانقسام الجسم الى المادة والصورة والا لكان محتاجا
الى جزئه وجزء له غيره فيكون محتاجا الى الغير وذلك ينافي وجوبه الذاتي وكونه مبدأ اول لكل
ما عداه لان امكانه يقتضي احتياجه الى مبدأ لا يكون هو مبدأ له لامتناع الدور تعالى الله عن ذلك **قال**
ومنها انه تعالى لا يمكن ان يكون في جهة او حيز ومحل لاحتياج ما يكون كذلك الى الحيز والمحل وكذلك
لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية وخالفت المجسمة والمشبهة في ذلك اذ قالوا انه في جهة فوق او

جسم

فی انه تعالی لیس فی جهة ولا حیز

جسم لا کغیره من الاجسام وذهب بعض الصوفیة الی الجواز حلوله فی قلوب اولیائه ولعل مرادهم غیر ما نعنی به من حلول الاعراض فی محالها **اقول** ذهب المحققون الی انه تعالی لا یمکن ان یکون فی جهة ومحاذاة ولا فی حیز ومکان ولا فی محل یحل فیه حلول العرض فی محله لان کل کل ما کان کذلک کان مفتقرا الی الجهة والحیز والمحل بالضرورة لاستحالة حلول الغنی عن المحل فیه والاحتیاج ینافی الوجوب وهذا المعنی لا یمکن ان یشار الیه اشارة حسیة بانه هنا او هناک لتوقف ذلک علی الحصول فی الحیز والجهة والمحل وخالف المجسمة والمشبهة فی ذلک فقالوا انه تعالی فی جهة فوق وانه جسم لا کالاجسام وقد تقدم بطلانه وقال بعض الصوفیة انه تعالی حال فی قلوب العارفین فان عنوا به حلول العرض فی المحل فهو باطل بما تقدم وان عنوا به شیئا اخر فلا بد من بیانه **قال** ولا یجوز ان یکون فاعلیته تعالی زایدة علی ذاته لانه تعالی فاعل لکل ما سواه فلو کانت فاعلیته زایدة علی ذاته لکانت مغایرة لذاته وح تکون الذات فاعلة لتلک الفاعلیة فیکون فاعلیته تعالی قبل فاعلیته وهو محال وذلک مخالف لما ذهب الیه القائلون بالفاعلیة التکوین **اقول** الفاعلیة مطلق علی النسبة بین الفاعل واثره وهی زایدة فی المعقولیة و لیست ثابتة فی الخارج ویطلق علی کونه تعالی مبدء لغیره وفاعلا ای کونه بحیث یصدر عنه الاثر ولیس زایدا علی الذات والا لزم منه التسلسل والمراد وبیان ذلک ان فاعلیته ج یکون مغایرة لذاته فیکون ذاته فاعلة فی تلک الفاعلیة لانه تعالی لکل ما غایر ذاته وذلک لیستلزم ثبوت فاعلیة اخری والکلام فیها کالکلام فی الاولی ویتسلسل ولان تلک الفاعلیة مسبوقة بفاعلیة فیکون فاعلیته قبل فاعلیته وهو محال وهذا المذهب یخالف لما ذهب الیه المثبتون للتکوین والایجاد **قال** ولا یجوز ان یکون قابلا لشیء من الاعراض والصور او لتاثیر غیره فیه لان اجتماع الفاعلیة والقابلیة فیه یقتضی الترکیب **اقول** لا یجوز ان یکون الله تعالی قابلا لشیء من الصور والاعراض یؤثر فیها ذاته ولا لتاثیر غیره اما الاول فلاستحالة اجتماع القبول والفعل فی ذات واحدة والا لزم الترکیب فان جهة الفعل مغایرة لجهة القبول اذ الفاعل یجب عنه الفعل والقابل لا یجب عنه القبول

والشیء

والشيء الواحد لا يكون نسبته الى الشيء الواحد بالوجوب والامكان وليس بجيد فان نسبة الوجوب
باعتبار الفاعلية انما الممتنع لو اتحد الاعتبار نعم يستحيل ان يتصف بما يتصف به الاجسام من الصور و
الاعراض وهو ظاهر واما الثاني فلانه واجب فلا ينفعل عن غيره **قال** ولا يجوز ان يكون له الم لان
الالم انما يحدث من ادراك المنافي ولا منافي له فان ما عداه انما يصدر عنه وعند المتكلمين ايضا لا
يجوز ان يكون له لذة لان اللذة ادراك وانفعال وتأثر من الغير ملايم للمزاج او للطبيعة والحكماء
قالوا اللذة هو ادراك الملايم وهو تعالى عالم لذاته بذاته واشد الملايمات بالقياس اليه هو ذاته
فلذته اعظم اللذات **اقول** اتفق العقلاء على نفي انتفاء الالم عنه تعالى اما المتكلمون فقالوا ان
الالم من توابع المزاج وهو منفي في حقه تعالى واما الحكماء فقالوا الالم ادراك المنافي ولا منافي
له تعالى لان جميع ما عداه صادر عنه فلا يكون منافيا له واما اللذة فقد نفاها المتكلمون لانها
مزاج له تعالى والحكماء نفوا اللذة بهذا المعنى عنه واثبتوا اللذة العظيمة التي هي ادراك الملايم من حيث
هو ملايم وقد تبين انه تعالى مدرك لذاته التي هي اكمل الموجودات وادراك الكمال من حيث هو كمال
يوجب اللذة فادراكه تعالى اشد الادراكات فلذته اعظم اللذات وابتهاجه اشد من كل ابتهاج **قال**
ولا يجوز عليه الاتحاد وهو صيرورة شيئين شيئا واحدا الا بان ينتفي احدهما ويبقى الاخر او
ينتفيا معا ويحدث شيء ثالث فان ذلك محال مثلا وقوم من القدماء قالوا كل من تعقل شيئا تعقلا
تاما اتحد بمعقوله ذلك واليه ذهب جمع من الصوفية وذلك بالمعنى الذي ذكرناه غير معقول فهذا ما
ذكره مثبتوا الصفات ونفاتها **اقول** الاتحاد يطلق على صيرورة شيئين شيئا اخر بان يعدم
عن الاول شيء ويحدث فيه اخر كما يقال صار الماء هواء فان الصورة المائية زالت واتصفت بالصورة
الهوائية او بان يمزج شيئان وتحدث صورة ثالثة مغايرة للاول كما يقال صار الخشب سريرا و
هذان ممكنان لكن اطلاق الاتحاد عليهما بنوع من المجاز وهذا المعنى وان كان ممكنا في حق غيره
تعالى الا انه يستحيل في حقه تعالى ايضا لاستحالة انفعاله عن الغير وصيرورته جزءا من غيره واما الاتحاد
الحقيقي وهو صيرورة الشيئين شيئا واحدا لا باحد المعنيين بل بان ينتفي الذاتان ويتحد

احديهما

في مذهب الاشاعرة في الافعال

احديهما بالاخرى وهذا ضروري البطلان فان الشيئين ان بقيا بعد الاتحاد بحالهما فهما اثنان وان عدم احدهما فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وان عدما معا وحدث ثالث فلا اتحاد بل اعدام شيء او اتحاد آخر وذهب فرفوريوس وغيره بعد المعلم الاول الى ان من عقل شيئا اتحدت ذاته بذلك المعقول والبرهان الرئيس في المبدء والمعاد لان الصورة العقلية اذا حلت الجوهر العاقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل وانما يكون ذلك مع الاتحاد والا لكان ما هو بالقوة بعد بالقوة والملازمة ممنوعة ثم لو اتحد العاقل بمعقوله لزم ان لا يعقل الاشياء واحدا او تتحد الذوات المعقولة في انفسها اذ كنا وقوم من الصوفية قالوا ان الله تعالى يتحد بابدان العارفين والكل غير معقول بالمعنى الذي ذكرناه **قال** الباب الثالث في ذكر ما ينسب اليه تعالى من الافعال قال بعض اهل السنة لا يمكن اجتماع قادرين على مقدور واحد لان ذلك المقدور ان حصل فان كان المؤثر فيه كل واحد منهما لم يكن كل واحد منهما مؤثرا وان كان مجموعهما لم يكن كل واحد قادرا وقد فرض قادرا هذا خلف وان لم يكن احدهما او كل واحد منهما اثبت المطلوب **اقول** ذهبت الاشاعرة الى انه لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى والا لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان العبد لو كان مؤثرا بقدرته وقد ثبت انه تعالى قادر على كل مقدور لزم اجتماع القادرين واما بطلان التالي فلان ذلك المقدور اما ان يقع بكل واحد منهما على الانفراد او على الجمع او باحدهما لا يوجد منهما والكل باطل اما الاول فلاستلزامه عدم وقوعه بكل واحد منهما بقتضاه استغنائه عن الاخر فلو وقع بهما لاستغنى عنهما والمستغنى لا يقع عن المستغنى عنه واما الثاني فلان كل واحد منهما ح لا يكون قادرا على ايجاده ولا يكون واقعا بل بالمجموع وقد فرض قادرا هذا خلف واما الثالث فلاستلزامه المطلوب وهو خروج احدهما عن كونه قادرا فيبقى القادر واحدا وكذا الرابع **قال** وقال ابو الحسن الاشعري هذا انما يلزم ان لو قدر كونهما مؤثرين ولذلك جوز ان يكون للعبد قدرة والله تعالى قدرة ولكن قدرة تعالى قديمة وقدرة العبد تكون مع الفعل ولا تكون قبل الفعل ولا اثر لها في الفعل الا

ان العبد

في مذهب ابي الحسن في قدرة العبد

١ء

ان العبد الذي يخلق فيه قدرة مع فعل لا يكون كمن يخلق فيه فعل من غير قدرة والفعل يسمى كسبا للاول ولا يسمى بذلك للثاني ومذهبه ان لا مؤثر الا الله في الوجود **اقول** مذهب ابي الحسن الاشعري ان للعبد قدرة لا تدرك تفرقة ضرورية بين القادر على المشي والزمن لكنها غير مؤثرة لامتناع اجتماع قادرين وحيث انما يلزم المحال الذي ذكروه لو كانت مؤثرين اما لو كانت احديهما مؤثرة دون الاخرى فلا والتاثير مستند الى قدرة الله تعالى لانها قديمة متعلقة بكل مقدور فهي اولى بالتاثير من قدرة العبد وانها مقارنة للفعل عنده والعبد لا تاثير له في الفعل وان كان قادرا عليه ولا فرق في الحقيقة بينه وبين غير القادر الا ان العبد الذي يخلق فيه قدرة لا يكون فعله كفعل من لا قدرة له ويقال لهذا الاقتران كسب فهو ثابت للاول دون الثاني ولا تاثير لغير الله تعالى فانه ان لم يصح منه الترك لم يكن قادرا والا فترجيح احد الطرفين ان استند الى المرجح منه عاد التقسيم والا انبت الجبر وهذا الكلام في غاية الرداءة فان معنى القدرة هو الصفة المؤثرة على سبيل الصحة فاذا انتفت صلاحية التاثير انتفت القدرة والكسب الذي اثبته ان كان فعلا للعبد بطل قوله والا فلا يقع به فرق ولا معنى تحته والعبد حال وجود الداعي والقدرة يحصل منه الايجاد على سبيل الوجوب ولا يقتضي نفي القدرة كما سبق اذ يجوز الترجيح من القادر باحد الطرفين من غير مرجح مع ان هذا التقسيم ان في حق الباري نعم والجواب فيهما واحد واعلم ان المحال انما ينشا لو اجتمع مؤثران تامان على اثر واحد واما اجتماع قادرين فلا فانا نعلم قطعا امكان صدور حركة جسم عن قادرين وكون احديهما عين الاخرى لو وقعت فالاخر ضعيف لامكان صدور تلك الحركة عن الاخر **قال** وقال القاضي الباقلاني من اهل السنة ان ذات الفعل من الله تعالى الا انه بالقياس الى العبد يصير طاعة او معصية وهذا قريب في المعنى من قول ابي الحسن وذهب ابو اسحاق الى ان القدرتين مؤثرتان فيه وهذا ليس بحق لما مر بيانه **اقول** ذهب القاضي ابو بكر الباقلاني من الاشاعرة الى ان ذات الفعل يقع بقدرة الله تعالى واما كونه طاعة او معصية فانها صفات تصدر من العبد بسببها يستحق الثواب والعقاب

فصل

في مذهب أهل السنة في قدرة العبد

٤٢

فضربة اليتيم واحدة وتختلف باعتبار وقوعها على وجه الطاعة اذا قصد التأديب وعلى وجه المعصية اذا قصد الظلم فاصل الضربة منه تعالى لكن كونها طاعة او معصية يستند الى العبد وهذا هو المسمى بالكسب وليس بمعتمد لان هذه الصفات آثار وافعال واذا جوز ثم صدور فعل ما من العبد جاز صدور هذه الافعال الواقعة منه من غير احتياج الى محل مثل هذا المحال وهذا القول قريب من قول ابي الحسن الاشعري حيث اسند الفعل الى الله تعالى وخالف المعتزلة حيث اثبات صفة الفعل صادرة عن العبد وابو الحسن لم يثبت له اثرا البتة وذهب ابو اسحق الشيرازي الى ان القدرتين مؤثرتان في الفعل اعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد وهذا المذهب خطأ لما مر من ان كل واحدة ان لم تستقل فليست قدرة وان استقلت استغنى بكل منهما عن الاخرى **قال** وذهب المعتزلة وابو الحسين البصري وامام الحرمين من اهل السنة الى ان العبد له قدرة قبل الفعل وارادة بها ثم مؤثرية فيصدر عنه الفعل ويكون العبد مختارا اذا كان فعله بقدرته الصالحة للفعل والترك وتبعا لداعيته التي هو ارادته والفعل يكون يكون بالقياس الى القدرة وحدها ممكنا وبالقياس اليها مع القدرة يصير واجبا قال محمود الملاحمي وغيره من المعتزلة ان الفعل عند وجود القدرة والارادة يصير اولى بالوجوب وليس ذلك بحق فان مع حصول الاولوية ان جاز حصول الطرف الاخر لما كانت الاولوية اولوية وان لم يجز فهو الوجوب وانما غير اللفظ دون المعنى **اقول** اتفقت العدلية كابي الحسين البصري وغيره من المعتزلة ووافقهم امام الحرمين على ان للعبد قدرة مؤثرة في افعاله واختلفوا فذهب بعضهم كابي الحسين وغيره من المحققين الى ان العلم باستناد افعالنا الينا ضروري واخرون الى انه استدلالي من وجوه الاول ان افعالنا تقع بحسب دواعينا وتنتفي بحسب صوارفنا فتكون مستندة الينا الثاني لو كان الله تعالى هو الفاعل لافعالنا لكان انواع الكفر والظلم وجميع المناهي صادرة عنه تعالى فكان يقبح منه عقابنا وكذا الطاعات صادرة عنه فلا يجب عليه الثواب الثالث انه تعالى امر ونهى وانما يقبح لو كنا قادرين والا لجاز منه امر الجماد ونهيه وهو باطل بالضرورة الرابع لو كانت الافعال

مستندة

مستندة اليه تعالى امتنع التكليف لقضاء الضرورة بقبح تكليف الاعمى نقط المصحف والزمن الطيران
الى السماء فكان بعث الرسل عبثا وجاز تعذيب المطيع واثابة العاصي وذلك خروج عن الشريعة
الخامس الآيات الدالة على استناد افعالنا الينا وتنزيه الله تعالى من انواع الظلم قالوا وهذه القدرة
سابقة على الفعل والا لقبح تكليف الكافر بالايمان واذا انضمت الارادة اليها تمت المؤثرية فصدر
الفعل عن العبد ثم اختلفوا فقال ابو الحسين البصري ان الفعل يصير واجبا ح لاستحالة ترجيح الممكن من
غير مرجح ولا ينافي ذلك قدرته لان الفعل وجب بالراي وجاز من حيث القدرة كما نقول في واجب
الوجود وقال محمود الملاحمي وغيره من المعتزلة ان الفعل مع القدرة والداعي لا يصير واجبا بل
اولى بالوقوع فلا يلزم الترجيح من غير مرجح اذ المرجح موجود ولا الجبر لان الطرف المرجوح ممكن
ولا يجب الراجح وهذا ليس بجيد لان مع الرجحان ان امكن المرجوح جاز وقوعه في وقت وعدمه
لاخر فترجيح احد الوقتين بالوقوع والاخر بعدمه ان افتقر الى مرجح اخر لم يكن المرجح الاول كافيا
ولا مرجحا وان لم يفتقر ترجح الممكن لا لمرجح وهو محال وان لم يمكن المرجوح كان الراجح وافيا فلا يكون
اولوية بل وجوبا وانما غير اللفظ مع بقاء المعنى **قال** والحكماء ايضا قالوا بمثل ذلك اعني
بوجوب حصول الفعل مع القدرة والارادة والذين قالوا بمؤثرية الله تعالى وحده صرحوا بانه تعالى
مريد لكل الكائنات والمعتزلة قالوا انه يريد ما يفعله واما ما يفعله العبد فهو يريد طاعته ولا
يريد معصيته وهذه الارادة غير الارادة الاولى في المعنى **اقول** والحكماء وافقوا المعتزلة
على وجوب الفعل بقدرته وارادته لما تقدم والذين قالوا بان المؤثر في جميع الكائنات هو الله تعالى
وهم الاشاعرة ذهبوا الى انه تعالى مريد لكل الكائنات وانه الفاعل لها وفعله بالارادة لا بالايجاب
فيكون مريدا للكل اما المعتزلة فانهم قالوا كل ما يفعله الله تعالى منها فانه بارادة مخصصة لوقوعه
بوقت دون وقت واختياره واما ما يفعله العبد فان كان طاعة كان الله تعالى مريدا له لا بمعنى
الارادة المخصصة للفعل فان الفعل انما يقع بارادة العبد عندهم بل الله تعالى مريد بمعنى انه يطلب
منه ايقاعه على وجه الاختيار لا على وجه الجبر والقهر فارادته تعالى ليست مخصصة وان كان معصية

لم يكن

والحكماء قالوا ان الله تعالى يريد الخير بالذات وانما يدخل الشر فيما يريده بالعرض ح
قوله وانما يدخل الشر فيما يريده بالعرض الخ فانه انما اراد القطع من السيف والقطع خير محض وانما ارجاعه لروح المظلوم فهو شر فدخل فيما اراده من الخير بالعرض والتتبع

في التحسين والتقبيح العقليين

٣٤

لم يكن مريدًا لها بالمعنى الاول ولا الثاني اعني الطلب لحكمة تعالى والاشاعرة جعلوا الطلب مغايرًا للارادة فقالوا انه تعالى يريد المعصية ولا يأمر بها ولا يريد الطاعة اذا لم تقع من العبد ويأمر بها لان من اراد تمهيد عذره على قتل عبده بعدم امتثال امره فانه يأمره بالفعل ولا يريده منه وهو خطاء لان الطلب ايضا منتف هنا قال فضل الافعال ينقسم الى حسن وقبيح والحسن والقبح معانٍ مختلفة فمنها ان يوصف الفعل الملايم او الشئ الملايم بالحسن وغير الملايم بالقبح ومنها ان يوصف الفعل او الشئ الكامل بالحسن والناقص بالقبح وليس المراد هنا هذين المعنيين بل المراد بالحسن في الافعال ما لا يستحق فاعله بسببه ذمًا او عقابًا وبالقبح ما يستحقهما بسببه وعند اهل السنة ليس شئ من الافعال عند العقل بحسن ولا بقبيح وانما يكون حسنًا او قبيحًا بحكم الشرع فقط وعند المعتزلة ان بديهة العقل يحكم بحسن بعض الافعال كالصدق النافع والعدل وقبح بعضها كالظلم والكذب الضار والشرع ايضا يحكم بهما في بعض الافعال والحسن العقلي ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم والقبيح العقلي ما يستحق به الذم والحسن الشرعي ما لا يستحق به العقاب والقبيح ما يستحق به وبازاء القبح الوجوب وهو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم والعقاب ويقولون ان الله تعالى لا يخل بالواجب العقلي ولا يفعل القبيح العقلي البتة وانما يخل بالواجب ويرتكب القبيح جاهل او محتاج واحتج عليهم اهل السنة بان الفعل القبيح كالكذب مثلًا قد يزول عند اشتماله على مصلحة كلية عامة والاحكام البديهية كون الكل اعظم من الجزء لا يمكن ان يزول بسبب اصلًا اقول الحسن والقبح يطلقان على معان ثلثة الاول كون الفعل او الشئ ملايمًا يسمى الحسن وكونه منافيًا يسمى القبيح كاللذة والالم الثاني كون الشئ او الفعل على صفة كمال يسمى الحسن كالعلم وكونه على صفة نقصان يسمى القبيح كالجهل الثالث كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله ذمًا او عقابًا بسببه يسمى الحسن كالمباحات وكونه بحيث يستحق فاعله ذمًا او عقابًا بسببه يسمى القبيح والاولان لا نزاع في كونهما عقليين اذ لا يتوقف الحكم بهما على الشرع والنزاع انما هو في المعنى الاخير فعند الاشاعرة

ظ والقبح

في التحسين والتقبيح العقليين

انه لا حسن ولا قبح عند العقل بل الحسن ما اسقط الشارع العقاب فيه والقبيح ما علق الشارع العقاب
بفعله وليس للفعل صفة باعتبارها يكون حسنا او قبيحا وانما الحسن والقبيح بجعل الشارع فكلما
امر به فهو حسن وكلما نهى عنه فهو قبيح وقالت المعتزلة ان من الاشياء ما هو حسن في نفسه لا
باعتبار حكم الشارع ومنه ما هو قبيح في نفسه لا بحكم الشارع والفعل الحسن تشتمل على صفة تقتضي
حسنه وكذا القبيح وبعضهم عللهما بذوات الافعال لا بصفاتها وجعلوا الشرع كاشفا عما خفي منها
لا سببا فيهما فمن الاشياء ما يعلم بضرورة العقل حسنه او قبحه كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
وحسن الاحسان وقبح الظلم ومنها ما يعلم حسنه وقبحه عقلا بالنظر والاستدلال كحسن صدق الضار
وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يستقل العقل به فيحتاج الى الشرع ليكشف عنه كحسن الشرايع وقبح تركها
والاولان حسنهما وقبحهما عقلي والاخير شرعي بمعنى انه كاشف والحسن العقلي ما لا يستحق فاعل الفعل

الموصوف به ذما ويدخل تحته الواجب العقلي والمندوب والمباح والمكروه والقبيح العقلي ما
يستحق فاعله به الذم وهو الحرام لا غير والحسن الشرعي ما لا يستحق به العقاب والقبيح ما يستحق به
وبازاء القبح الوجوب وهو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم والعقاب فالاول عقلي و
الاخير شرعي واحتجوا بان الضرورة قاضية بقبح الظلم وحسن العدل ولانهما لو كانا شرعيين
لجاز اظهار المعجزة على يد الكذاب فينتفي الفرق بين النبي والمتنبي ولانهما لو كانا شرعيين لما قبح
من الله تعالى شيء فجاز الخلف في وعده ووعيده وانتفت فايدة التكليف ولانهما لو كانا
شرعيين لم يجب المعرفة ولا النظر عقلا فيلزم افحام الانبياء قالوا ويمتنع من الله تعالى ان
يفعل قبيحا او يخل بواجب لان حكمته تنافي ذلك فان فاعل القبيح والمخل بالواجب اما ان يفعل ذلك
مع علمه او لا والثاني جهل والله تعالى منزه عنه والاول يلزم منه اما الحاجة او السفه وهما
منتفيان عنه تعالى اعترضت الاشاعرة بان القبيح لو كان عقليا لما اختلف حكمه ولما جاز زواله
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الاحكام الضرورية لا يمكن تغيرها وان كون

الكل

في العقل النظري والعملي على رأي الحكماء

الكل اعظم من الجزء لا يمكن زوال الحكم به بسبب اصلا وبيان انتفاء التالي ان الكذب قد يحسن اذا اشتمل على مصلحة عامة ولو كان قبحه بديهيا لما زال والجواب المنع من زواله فان هذا الكذب حسن لا باعتبار كونه كذبا بل باعتبار اشتماله على المصلحة وقبحه من حيث هو كذب لا يزول و يتعين ارتكاب الحسن الكثير وان اشتمل على قبح يسير كما ان من توسط ارضا مغصوبة يجب عليه الخروج عنه وان كان غصبا لاشتماله على اقل الضررين **قال** واما الحكماء فقالوا العقل النظري الذي يحكم بالبديهيات كقولنا الكل اعظم من الجزء ولا يحكم بحسن شيء من الافعال ولا بقبحه انما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبر مصالح النوع والاشخاص وكذلك ربما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين ويسمون ما يقتضيه العقل العملي ولا يكون مذكورا في شريعة من الشرائع باحكام الشارع غير المكتوبة ويسمون ما ينطق به شريعة من الشرائع باحكام الشارع المكتوبة **اقول** قال الحكماء للنفس الناطقة قوة عملية وهي تعقل ما لا يكون من افعالنا واختيارنا وقوة عملية وهي تعقل ما يكون من افعالنا واختيارنا والعقل النظري الذي يحكم بالبديهيات من كون الكل اعظم من الجزء لا يحكم بحسن شيء من الافعال ولا بقبحه وانما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبر مصالح نوع الانسان واشخاصه ولذلك ربما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين كما يقولون في الكذب المشتمل على المصلحة العامة لا اذا خلا عنها ويسمون ما يقتضيه العقل العملي من الاحكام المذكورة اذا لم يكن مذكورا في شريعة من الشرائع باحكام الشرائع غير المكتوبة وهي الاحكام الثابتة في كل الشرائع كالحكم بان الانصاف والاحسان حسن ويسمون ما ينطق به شريعة من الشرائع وهي الاحكام المختصة بشريعة دون اخرى باحكام الشرائع المكتوبة **قال** والقائلون بالحسن والقبح والوجوب العقلي اختلفوا فقال اكثر المعتزلة بوجوب العوض والثواب واللطف على الله تعالى وهكذا العقاب لمن يستحقه وذلك لان الله تعالى وعدهم ولو عدهم والوفاء بما وعد واجب عقلا وقال غير المعتزلة من القائلين بالحسن والقبح والوجوب العقلي الوفاء بالوعد واجب واما بالوعيد فغير واجب لانه حق الله تعالى ولا يجب عليه ان يأخذ حق نفسه وانما ذلك اليه

فی وجوب العوض علی اللہ تعالی

یعفو عن شاء ویعاقب من یشاء **اقول** ذھب المعتزلۃ الی ان العوض واجب علی اللہ تعالی والا لزم
القبح لان الالم ان کان منہ انتقاما لم یجب وان کان ابتداء فلا بد لہ من العوض علیہ تعالی والا لکان
ظلما وان کان من غیرہ فان کان باحسنہ فکذلک وان لم یکن فان کان المولم عاقلا فالعوض علیہ لکن
یجب علیہ تعالی الانتصاف لانہ اقدرہ علیہ وان لم یکن عاقلا کالحیوانات فعلی العوض علیہ تعالی لانہ
اقدرھا وخلق لھا شھوۃ ولم یخلق لھا عقلا رادعا وقیل علیھا وقیل لا عوض واوجبوا الثواب و
الا لخلا التکلیف عن الفائدۃ وکذا اللطف واجب والعقاب ایضا واجب والا لزم الاغراء بالقبیح و
اللہ تعالی وعدھم بالثواب وتوعدھم علی العقاب والوفاء بما وعد واوعد واجب والا متناع الکذب
علیہ تعالی وقالت الشیعۃ ھم الذین عنی بقولہ وقال غیر المعتزلۃ الوفاء بالوعد واجب والا لانتفت فائدۃ
التکلیف وکان فیہ نوع ظلم ومنافات للکرم والوفاء بالوعد غیر واجب لان العقاب حق للہ تعالی
فیجوز لہ اسقاطہ ولا یجب علیہ اخذ حق نفسہ وانما ذلک الیہ یعفو عن یشاء ویعاقب من یشاء تحقیقا
لمسمی العفو والغفور **قال** والبغدادیون من المعتزلۃ قالوا الاصلح واجب علیہ تعالی لانا الاصلح غیر
الاصلح متساویان بالقیاس الی قدرتہ والقادر المحسن الی غیرہ اذا تساوی شیئان بالقیاس الیہ کان
فی احدھما زیادۃ احسان الی غیرہ اختارہ منھما البتۃ **اقول** ذھب البغدادیون الی وجوب الاصلح
لانہ لما تساوی الصالح فی الوجود بالنسبۃ الی قدرتہ وذاد الاصلح بزیادۃ یقع الی الغیر واحسان الیہ
فان القادر لذاتہ الذی من شانہ الاحسان الی الغیر اختار ذلک الاصلح البتۃ واذا وجدت القدرۃ والداعی
وجب الفعل ومع اخر ونقیضہ والا لزم وجودھما لانتفاھی من الاحسان وھو مدفوع لامتناعہ فلا یتساوی
نسبتہ مع الصالح الی القدرۃ ولا یقال فای مرتبۃ فرضت امکن الزیادۃ علیھا ویدخل بذلک تحت ما لا نھایۃ
لہ لانا نقول نمنع کونہ اصلح لانا فرضنا الاصلح مرتبۃ فالزاید لیس اصلح **قال** واتفقوا علی ان التکلیف منہ
تعالی حسن اذ فیہ تعریض العبد لاستحقاق التعظیم والاجلال اللذین لا یحصلان لھم الا بہ واللطف واجب
وھو ما یقرب العبد الی الطاعۃ ویبعدہ عن المعصیۃ والثواب علی الطاعۃ واجب وھو یشتمل علی عوض
المشقۃ التی یشتمل علیھا القیام بالطاعۃ مع التعظیم والاجلال والعوض واجب عن الالام التی تصل

فی وجوب التکلیف علی اللہ تعالی

٦٨

الی غیر المکلفین کالاطفال والبہایم فہذہ جملۃ ما قالوہ فی ہذا الباب **اقول** اتفقت العدلیۃ علی وجوب التکلیف وہو ارادۃ من یجب طاعتہ علی ما فیہ مشقۃ ابتداءً بشرط الاعلام وہو حسن لما فیہ من التعرض للثواب وواجب لاشتمالہ علی اللطف واللطف واجب والثواب ہو النفع المستحق المقارن للمعظم والاجلال فیخرج بالمستحق المتفضل بہ وبالاخیر العوض وہو مختص بفعل الطاعۃ لقبح الاجلال والتعظیم لمن لا یستحقہ واللطف ہو ما کان المکلف معہ الی الطاعۃ اقرب ومن المعصیۃ ابعد وہو واجب علی اللہ تعالی والا لکان ناقضا لغرضہ والثواب واجب ایضا والا لزم الظلم اذ الطاعۃ تشتمل علی المشقۃ فلو حصول النفع فی مقابلتہا لزم الظلم ولو کان العوض مما یصح الابتداء بہ لزم العبث فالثواب عوض المشقۃ الحاصلۃ من القیام بالطاعۃ مع التعظیم والاجلال والعوض ہو النفع المستحق الخالی عن التعظیم والاجلال وہو واجب فی حق من یتالم منہ تعالی من المکلفین وغیرہم کالبہایم والاطفال **قال** وعند اہل السنۃ انہ لا یجب علی اللہ تعالی شیء ولا یقبح منہ شیء ولا یفعل شیئا لغرض البتۃ فان الفاعل لغرض مستکمل بالغرض ولا یجوز علیہ تعالی الاستکمال والمعتزلۃ قالوا انہ تعالی یفعل لغرض یستکمل بہ غیرہ لا ہو والا لکان فعلہ عبثا والعبث قبیح والحکماء قالوا ان علمہ بما فیہ المصلحۃ سبب لصدور ذلک عنہ وہو بوجہ قدرتہ وبوجہ علمہ وبوجہ ارادتہ من غیر تعدد فیہ الا باعتبار القیاس العقلی ویسمون تلک الارادۃ بالعنایۃ **اقول** ذہبت الاشاعرۃ الی انہ لا یجب علی اللہ تعالی شیء لانہ الحاکم علی الکل فلا حکم علیہ ولانہ الموجب ولا یقبح منہ شیء لان کل ما یصدر عنہ حسن اذ لا صفۃ یقتضی الحسن سواء امر بہ تعالی بفعلہ ولا یفعل شیئا لغرض البتۃ والا لکان مستکملا بغیرہ واللازم باطل فالملزوم مثلہ بیان الشرطیۃ ان من فعل لغرض فاما ان یکون ذلک العوض عائدا الیہ فیکون منتفعا بہ وہو باطل واما الی غیرہ فیکون مستفیدا الصفۃ الکمالیۃ بفعلہ یکون قد اوجد ما ہو الاکمل بذاتہ والاولی وبعدمہ بفقد ذلک الکمال وبطلان اللازم ظاہر والجواب حکمہ علی الجمیع لکن حکمتہ تقتضی الا یفعل القبیح ولا یغنی بوجوبہ علیہ حکم غیرہ علیہ بل وجوب صدورہ منہ نظرا الی حکمتہ وقد بینا ان القبح عقلی لا سمعی ونفع الغیر لا یقتضی تکمیل الفاعل بل یستدل علی کونہ

فى تحقيق ان الواحد يصدر عنه الواحد

كاملا فى نفسه وهذه الحجة اخذوها من الحكماء ولا يتفطنون لمقالهم فانهم لم ينفوا العلل الغائية بل اثبتوها فى كل موجود وقالوا الكامل لذاته يصدر عنه الكامل لا لغرض يعود اليه ولا الى غيره لان غاية صدور الكمال عنه الكمالية وقالت المعتزلة انه تعالى يفعل لغرض وغاية والا لكان عابثا وهو محال فى حقه تعالى وذلك الغرض لا يعود اليه لاستغنائه عن المنافع بل الى غيره وقالت الحكماء ان علمه بما يشتمل الفعل عليه من المصلحة سبب لصدور ذلك عنه لانهم نفوا الارادة والغرض عنه تعالى فورد عليهم وجود العالم على النظام الاكمل فلو لم يكن لغرض وغاية امتنع وقوعه دائما لذلك تخلصوا بان علمه باشتماله على المصالح والغايات سبب لايجاده عنه فان العلم الفعلى هذا شانه وعلمه تعالى فعلى بالفعل لا انفعال وهذا العلم الفعلى من حيث انه مبدأ للفعل قدرة ومن حيث تعلقه بالموجودات على الوفق الاصلح ارادة والارادة هى العناية ولا نعنى هنا الا باعتبار القياس العقلى **قال فصل** قالت الحكماء الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد الا شئ واحد وذلك لانه ان صدر عنه شيئان فمن حيث انه صدر عنه احدهما لم يصدر عنه الاخر وبالعكس فاذن صدرا عنه من حيثيتين والمبدأ الاول تعالى واحد من كل الوجوه فاول ما يصدر عنه لا يكون الا واحدا ثم ذلك الواحد يلزمه شيئا اذ له اعتبار من حيث ذاته واعتبار بقياسه الى مبدأه واعتبار للمبدأ بالقياس اليه واذا تركبت الاعتبارات حصلت اعتبارات كثيرة وحينئذ يمكن ان يصدر عن المبدأ الاول بكل اعتبار شئ واحد وعلى هذا الوجه تكثرت الموجودات الصادرة عنه تعالى واما المتكلمون فبعضهم يقولون ان هذا انما يصح ان يقال فى العلل والمعلولات اما فى القادر اعنى الفاعل المختار فيجوز ان يفعل اشياء من غير تكثر الاعتبارات ومن غير ترجيح بعضها على بعض وبعضهم ينكرون وجود العلل والمعلولات اصلا فيقولون بانه لا مؤثر الا الله تعالى والله تعالى اذا فعل شيئا كالاحراق مقارنا لشئ كالقطن على سبيل العادة ظن الحمقى ان النار علة والاحراق اثره ومعلوله وذلك الظن باطل على ما مر بيانه **اقول** يريد الاشارة الى ترتيب الموجودات على راى الحكماء وذلك انهم قالوا ينتهى العلل والمعلولات الى واجب الوجود تعالى وهو واحد بسيط فلا يصدر ان عنه الا المركب اذ

فی تحقیق ترتب الموجودات علی رأی الحکیم

اذ مفهوم صدور احد الشیئین عنه مغایر لمفهوم صدور الاخر فان لم یختلفا او احدهما ترکب والا عاد البحث ولا یجوز ان یتراخی التاثیر علی سبیل الترتیب الا اذا وجد اثنان الاول احدهما علة للاخر او معلول قالوا انما صدر عن الاول تعالی واحد فی ذاته لکن عرض له امور بالنسبة الی اعتبار ما فیه عند وجوده فله ماهیة ووجود صادر عنه عند المبدء وبالنسبة الی مبدء من حیث نسبة وجوده الی ذاته یعرض له الامکان واذا اعتبر بالنسبة الی مبدء عرض له الوجوب وتعقل المبدء وهو عاقل لذاته لتجرده فله بتلک اشیاء ماهیة وامکان ووجود ووجوب وتعقل لذاته وتعقل المبدء فالاثنینیة بالنسبة الی ذاته الماهویة والامکان والتعقل لذاته وثلثة بالنسبة الی المبدء الوجود والوجوب وتعقل المبدء واذا تکثرت الاعتبارات تکثرت الموجودات وباعتبار تعقله للمبدء ووجوبه به یصیر عقلا للعقل الاخر من حیث ان له هویة ومکانا ولذاته یصیر مبدء العقل وهکذا یترتب العقول والافلاک الی العقل الاخیر والفلک الاخیر فالعقل وان اشتمل علی الکثرة لکن لیس الصادر عن الاول الا الوجوب وهو واحد ثم یصدر عن العقل الاخیر هیولی عالم الکون والفساد وصورها الجسمیة والنوعیة ثم الصور المرکبة المعدنیة ثم النباتیة ثم الحیوانیة ثم الانسانیة فاذا ترقت من مرتبة القصاء الی الکمال انتهت الی العقل ثم الی المبدء الاول تعالی فهو المبدء والیه المعاد وهذه الاصول کلها فاسدة لما بینا من جواز تکثیر المعلول عن العلة الواحدة ثم کیف یعقل الامکان والتعقل داخل فی التاثیر مع انها امور اعتباریة لا تحقق لها فی الخارج ثم ان کانت متکثرة استحال صدورها عنه تعالی مع وحدته وان کانت واحدة استحال التکثر بها والمتکلمون قالوا الواحد لا یصدر عنه الا واحد فی العلل الایجابیة اما الفاعل المختار فیجوز ان یتکثر اثاره من غیر تکثر اعتبارات فیه والاشاعرة انکروا وجود علل ومعلولات البتة لانه لا مؤثر عندهم الا الله تعالی لکن لما اجری الله تعالی عادته بخلق الاحراق عند خلق النار بحیث لا یتفک عنها نسب التاثیر الی النار لظن الاقتران ولیس الامر کذلک لما سبق من ان الاشیاء واقعة بقدرة الله تعالی

قال الباب الرابع فی النبوة وما یتبعها من الامامة وغیرها ویشتمل علی فصلین الاول

فی النبوة وما یتعلق بها النبی انسان مبعوث من الله تعالی الی عباده لیکلفهم بان یعرفهم ما یحتاجون

فى البحث عن النبوة وما يتعلق بها

٧١

اليه فى طاعته وفى الاحتراز عن معصيته وتعرف بنوته بثلثة اشياء اى لها ان لا يقترن ما يخالف ظاهر العقل كالقول البارى تعالى اكذبنى واحد الثانى ان تكون دعوته للخلق الى طاعة الله والاحتراز عن معصيته والثالث ان يظهر منه عقيب دعوى النبوة معجزة مقرون بالتحدى مطابق لدعواه و المعجز هو فعل خارق للعادة يعجز عن امثاله البشر والتحدى هو ان يقول لامتة ان لم تقبلوا قولى فافعلوا مثل هذا الفعل والفعل الخارق الذى يظهر على احد من غير التحدى يسمى بالكرامة وهو مختص بالاولياء عند من يعترف به **اقول** لما فرغ من اثبات واجب الوجود تعالى وصفاته واراده شرع فى اثبات النبوة وتوابعها لانها احد ركنى الاسلام وبدء بتعريف النبى عليه السلام لانه السابق على التصديق فقولنا انسان يخرج به جبرئيل عليه السلام فانه مبعوث عن الله تعالى لهذا الغرض وقولنا المبعوث من الله تعالى احتراز عن الفقيه فانه انسان لهذا الغرض وليس بنبى لانه ليس بمبعوث من الله تعالى وباقى الرسم تمام وتعرف النبوة المدعى بثلثة اشياء احدها ان لا يقول ما يخالف ظاهر العقل كالشرك وانواع الالحاد والثانى ان يدعو الخلق الى طاعة الله تعالى والاحتراز عن معصيته والثالث ان يظهر منه عقيب الدعوى معجز مقرون بالتحدى مطابق لدعواه فالاولان من باب اللا والاخير من باب الا ونعنى بالمعجز فعل خارق للعادة يعجز عن امثاله البشر وخرق العادة لجمع المعارضة والاقتران بالتحدى ليتميز عن الكرامات ومعناه ان يقول لامته ان لم تقبلوا قولى فافعلوا مثل فعلى كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وانما قال عند من يعترف به لان جماعة المعتزلة انكروا الكرامات والا لم يمكن الاستدلال به على النبوة لان شرط الدليل حصول مدلوله وليس كذلك لامكان ان يكون كرامة لا معجزا للنبى واثبته الباقون لقصة مريم عليها السلام وغيرها من الائمة عليهم السلام وغيرها من الائمة عليهم السلام والدليل المعجز مع التحدى وذلك لا يوجد لغير النبى عليه السلام **قال** واختلفوا فى عصمة الانبياء والعصمة هى كون المكلف بحيث لا يمكن ان يصدر عنه المعاصى من غير اجبار له على ذلك وقال بعضهم هو من لا يصدر عنه المعاصى لا كبيرة ولا صغيرة لا بالتعمد ولا بالسهو من اول العمر الى اخره وقال بعضهم الصغيرة لا تخل بالعصمة وقال بعضهم الشرط فى عصمة

الانبياء اختصاصها بزمان دعوتهم لا قبل ذلك ويصدق فيه ولا يكذب لا بالعمد ولا بالسهو والنسيان
واما في ساير الازمنة فيجوز عليه جميع ذلك **اقول** اتفق الناس على ان الانبياء معصومون
من الكفر والبدعة الا عند قوم من الخوارج يقال لهم الفضيلية جوزوا الكفر عليهم لانهم يجوزون
الذنب عليهم وكل ذنب عندهم كفر واختلف الناس في العصمة فقال بعضهم هي هيئة تقتضي
كون المكلف بحيث لا يمكن ان يصدر عنها المعاصي من غير اجبار له على ذلك والا لما استحق
المدح على ذلك ومنهم من قال بانه يكون متمكنا من المعاصي لكن لا يصدر عنه كبيرة ولا صغيرة لا بالعمد
ولا بالسهو ولا التاويل من اول عمره الى اخره والا لجاز الاخلال ببعض الشرايع او بالزيادة عليها و
كان معرا عنه وسقط محله من القلوب وقال بعض الجمهور ان الصغاير لا يقدح في العصمة كما
لا يقدح في العدالة وقال بعض الجمهور العصمة انما يثبت بعد البعثة اما قبلها فلا ويصدق
في الشرع ولا يكذب فيه لا عمدا ولا سهوا وان كان الكذب في غيره صغيرة لعدم الوثوق بالشرع
ح واما في باقي الازمان فيجوز عليه كل معصية وقال ابن فورك يجوز بعثة من كان كافرا وقال
بعض الحشوية ان نبينا عليه السلام كان كذلك وهو غلط والضلال هنا عدم الرشد فيما يتعلق بالامور
الشرعية قبل البعثة **قال** والبراهمة من الهند انكروا النبوة وقالوا كلما يعرف بالعقل فلا يحتاج
فيه الى النبي وكل ما لا يكون للعقل اليه سبيل فهو غير معقول عند العقلاء فاذن دعوى النبوة
غير معقول اصلا **اقول** انكرت البراهمة البعثة لان النبي عليه السلام اما ان ياتي بما يوافق العقل او بما يخالفه
فان كان الاول لم يكن اليه حاجة بل كان بعثته عبثا وان كان الثاني كان قولا مردودا بالعقل فلا
يقبل منه ما ياتي به والجواب انه ياتي بما يوافق العقل لكن العقل يعجز عن ادراكه والاستقلال بمعرفته
فاحتاج الى مرشد هو النبي كما في احكام الشريعة او ليتاكد العقل بالنقل فلا عبث **قال فصل**
محمد رسول الله صلى الله عليه واله لانه ادعى النبوة وظهر على يده المعجز وكل من كان كذلك كان
رسولا من الله حقا اذ لم يمكن لغير الله تعالى اظهار المعجز عقيب دعوى انسان مطابقا لقوله اما
دعواه فمعلومة بالتواتر واما ظهور المعجزة عليه وان كانت رواياته مختلفة لكنها اكثر مما يمكن

ان ينكر

ان ينكروا القرآن مما لا يمكن ان ينكروا التحدي عليه فيه ظاهر **اقول** لما بين امكان النبوة وشرايطها
شرع في الاستدلال على ثبوت نبوة نبينا محمد ص اذ هو المقصود في هذا الباب وتقريره انه عليه السلام
ادعى النبوة وظهر على يده المعجز وكل من كان كذلك كان رسولا من الله تعالى صادقا اما المقدمة
الاولى فظاهرة ودعوى النبوة لا شك فيه لانه منقول بالتواتر انه عليه السلام ظهر وادعى النبوة
وهو يفيد العلم الضروري واما ظهور المعجز على يده فضروري ايضا لان المعجزات كثيرة منها القرآن
العزيز وهو متواتر لا شك فيه واعجازه ايضا ظاهر لانه ع تحدى به وخيرهم بين الاتيان بمثله
او بسورة منه وبين اتباعه وبين قتلهم فاختاروا الاخير ولو امكنتهم المعارضة اختاروها لانها
اسهل من القتل ومنها انشقاق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه عليه وختم الحصا واشباع الخلق
الكثير من الطعام اليسير والاخبار بالغيب وغير ذلك من المعجزات التي لا تحصى كثرة وهذه المعجزات
وان ظهرت ظهورا تقارب التواتر الا ان مجموعها بلغ حد التواتر واما ان كل من كان كذلك كان رسولا
من الله تعالى فلان خلق المعجز عقيب الدعوى لا يمكن صدوره الا من الله تعالى والا لم يكن معجزا
والله تعالى انما خلقه للتصديق لانه قايم مقامه فان شخصا لو قال انا رسول هذا الملك اليكم
ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك فخالف الملك عادته عقيب قوله وتكرر ذلك عرف صدق
المدعي بالضرورة فكهذا هنا والا لكان اغراء بالجهل واضلالا للخلق وهو مناف للحكمة وكل من
صدقه الله فهو صادق والا لزم الاضلال **قال** واختلفوا في وجه اعجازه فقال قوم ان فصاحته
اعجازه وقال قوم ان صرف عقول القادرين على ايراد معارضته عنه وظهور عجزهم عند التحدي
مع القدرة عليه هو اعجازه واما كون كل معجز مدعي نبوة ذي معجز مطابق لدعواه فهو نبي معلوم
عقلا لان المعجز لا يكون من غير الله تعالى وظهوره مع دعواه يدل على تصديق الله تعالى اياه و
من ادعى النبوة وصدقه الله تعالى فهو نبي بالضرورة وكل من اخبر محمد صلى الله عليه وآله عن
نبوته من الانبياء الماضين فهم انبياء معصومون لوجوب صدقه اللازم لنبوته عليه السلام **اقول**
لما ذكر ان القرآن معجز للتحدي به مع عدم المعارضة وتوفر الدعاوي اليها شرع في وجه اعجازه و

قد اختلف

في اعجاز القرآن واثبات النبوة مطلقة

٧٤

وقد اختلف الناس فيه فقال بعضهم ان وجه اعجازه الفصاحة التي لا يمكن لاحد ان يأتي بمثله وقال آخرون ان وجه اعجازه اسلوبه وتركيبه الغريب وقال الجرجاني بالصرفة فان سور القرآن يمكن الاتيان بمثلها في الفصاحة والاسلوب لكن الله تعالى صرف عقول القادرين عن المعارضة وهو اختيار السيد المرتضى وابي الحسين البصري والنظام اما بسلبهم والعهم الى المعارضة مع توفرهم اليها كما ذهب اليه بعضهم او بانه تعالى سلب العلوم التي تتوقف المعارضة عليها عنهم والقائلون بالفصاحة اما لا يرجعون الى اللفظ خاصة فان توقف حصوله على اجتماع الكلمات فهو قول من جعل اعجازه لاسلوبه فان التواصل والاتساع انما يحصل باجتماع الكلمات وتاليفها وان لم يتوقف وهو قول من جعل الاعجاز لعذوبة الالفاظ عن الثقل على اللسان وهو اختيار الجاحظ واما لا يرجعون الى اللفظ من حيث دلالتها على المعنى فاما ان يعتبر دلالة المطابقة او الالتزام وقد ذهب الى كل منهما قوم والباقي سبق بيانه **قال فصل** والحكماء في اثبات النبوة طريقا آخر وهو ان الانسان مدني بالطبع لا يمكن تعيشه الا بالاجتماع مع ابناء نوعه فيقوم كل واحد بشيء مما يحتاجون اليه في معاشهم من الاغذية والملبوسات والابنية وغير ذلك فيتعاونون في ذلك اذ يمتنع ان يقدر واحد على جمع ما يحتاجون اليه من غير معاونة غيره فيه واذا كان كل انسان مجبولا على شهوة وغضب فمن الممكن ان يستعين من ابناء نوعه من غير ان يعينهم فيما يستقيم امرهم الا بعدل فلا يجوز ان يكون مقدر ذلك العدل واحدا منهم من غير مزية اذ لو كان كذلك لما استقام امرهم والمخرج هو الذي به يمتاز مقدر العدل عن غيره ولو لم يكن ذلك من عند الله تعالى لم يكن مقبولا عند الجمهور ولم يعرفوا الله تعالى لما عرفوا كون ذلك من عنده فاذن لا يمكن استقامة امور نوع الانسان الا بنبي ذي معجزة يخبرهم عن بارئهم بما لا يمتنع في عقولهم ويظهر العدل ويدعوهم بما يرغبون فيه اذا استقاموا ويتوعدهم بما ينكرونه ان لم يستقيموا ويمهد لهم قوانين في عبادة بارئهم القادر على كل ما يشاء المطلع على الضمائر الغني عن غيره لكيلا ينسونه ويقبلوا شريعته ظاهرا وباطنا وقواعد تقضي العدل في الامور المتعلقة بالاشخاص وبالنوع والسياسة لئلا يقبل تلك القوانين او يعمل بخلافها

ليستمر الناس على ما ينفعهم في دنياهم واخرتهم فان من الممتنع ممن يجعل في بنية كل حيوان ما ذكر في علم
التشريح ومنافع الاعضاء ان يهمل ما يقتضي مصلحتهم في معاشهم ومعادهم فهذا ما ذكره العلماء
في هذا الباب **اقول** للحكماء في اثبات النبوة طريق اخر وهو مبني على قواعد **الاول**
الانسان مدني بالطبع وهو ظ فانه لا يستقل بامور معاشه وحده من دون معاونة احد من بني
نوعه فانه يحتاج الى غذاء وملبوس ومسكن وسلاح وغير ذلك لا يمكنه ان يرتبها وحده فان
اشتغاله بشيء واحد يصرفه عن الباقي فافتقر الى الاستعانة في اموره بجماعة من بني نوعه يتعاونون
على ما يحتاجون اليه ويتشاركون في تحصيلها بحيث يفرغ كل منهم لمهمه ويفرغ صاحبه الاخر بحيث
يتم بالمشاركة ما يحتاج كل منهم اليه **الثاني** الاجتماع مظنة النزاع فان كل واحد يطلب ما يحتاج
اليه ويكره مزاحمه فيه ويدعوه بشهوته وغضبه الى الجور المقتضي لاختلال نظام النوع لتحصيل تكميل
شخصه فيختل امر الاجتماع فلا بد له من معاملة وعدل يتفق اراؤهم عليها ولا بد لها من قوانين
هي الشرع **الثالث** وضع الشرع ليس لاي واحد اتفق والا لوقع الهرج والمرج في واضعه ولم
يكن قبول قوله عاما فيقع الاختلاف بل لا بد له من ما يمتاز به عن باقي اشخاص النوع بحيث يطاع فيما
يضعه وذلك هو المعجز الصادر من قبل الله تعالى اذ لو كان من غيره من بني النوع لم يكن مقبولا ولو لم
يعرف الله تعالى لما عرفوا صدور هذا المعجز عنه باستقامة النوع يفتقر الى ظهور نبي ذي معجزة
يخبرهم عن الله تعالى بما يمكن في عقولهم ويظهر العدل ويدعوهم الى الخير **الرابع** يجب ان يكون
للمحسن والمسيء خبرا من عنده تعالى لاستحقار العوام وضعفاء العقول اختلال العدل النافع
بحسب النوع عند استيلاء شوقهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع
فاذا وعدهم وتوعدهم بثواب وعقاب اخرويين حملتهم الرجاء والخوف على الانقياد الى قوله
فوجب الثواب والعقاب **الخامس** معرفة المجازي والشارع ليست ضرورية باقية في كل
وقت بل هي كسبية خصوصا للعوام المتشاغلين عنها بمهامهم ومصالحهم فهم في معرض النسيان
فلا بد من وضع عبادات متكررة في كل وقت بحيث يذكرهم معبودهم وباريهم والرجاء لثوابه

كلية ترجع اليها اذ الجزئيات غير محصورة وتلك القوانين

فاستقامة

والخوف

في البحث عن جواز النسخ وعدمه

والخوف من عقابه كالصلوة وغيرها من اصناف العبادات بحيث يذكرون بارئهم القادر على كل
شيء من ثواب وعقاب الغني عن غيره ويقبلون شريعته ظاهرا وباطنا وقواعد يقتضي العدل في
الامور المتعلقة بالاشخاص والنوع والسياسة لمن لا يقبل تلك القوانين او يعمل بخلافها باقامة
الحدود ليتموا الناس على فعل ما ينفعهم في الدنيا والاخرة لحفظ النوع والشخص في الدنيا و
الثواب في الاخرة اذ من الممتنع ممن يجعل في بنية كل حيوان ما اشتمل عليه من الاعضاء والالات
والتركيبات التي يشتمل عليها علماء التشريح ومنافع الاعضاء
ان يحمل ما يقتضي مصلحتهم في معاشهم ومعادهم فيجب في حكمته بعثة الرسل **قال** فصل النسخ
جائز وهو تغيير الاحكام الشرعية في الاوقات المختلفة من عند الله واليهود لا يجوزونه ويقولون
النسخ بدا وهو لا يجوز على الله وذلك ليس بصحيح فان البدا لا يتحقق الا بكون المحكوم عليه والوقت
غير مختلفين وتمسكوا بقول موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ابدا وهو ليس بدليل قطعي فان التابيد قد
يستعمل في المدة الطويلة والدليل على جواز النسخ ثبوت حقيقة الشرائع الذي جائت بعد موسى ع
اقول النسخ هو دفع حكم شرعي ثبت بدليل اخر متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا واختلف الناس
في جوازه اولا وفي وقوعه ثانيا فاطبق المسلمون كافة وجماعة من اليهود الى جوازه عقلا ومنعه بعض
اليهود لنا ان الاحكام تابعة للمصالح المتغيرة بتغير الاوقات فتتغير الاحكام بتغيرها واحتج المانعون
بانه يستلزم البدا فان الفعل ان كان مصلحة استحال رفعه والا استحال ثبوته اولا والجواب ان
البداء يشترط فيه ايجاد المحكوم عليه والوقت والنسخ ليس كذلك لانا نوجب تاخره في الزمان والفعل جاز
ان يكون مصلحة في وقت فتوجيه مفسدة في اخر فيمتنع منه واختلف الناس في وقوعه فمنع منه ابو مسلم
بن بحر الاصفهاني وجماعة من اليهود وهو خطاء لان الشرائع الثابتة بعد موسى عليه السلام كشريعة عيسى
ومحمد صلى الله عليه واله عليهما حقة وقد بينا حقية ذلك ولا يتم الا بالنسخ وايات القران قد اشتملت
على النسخ كالعدم والاستقبال واحتج اليهود بقول موسى ع تمسكوا بالسبت ابدا وبانه عليه السلام ان
بين دوام شرعه امتنع النسخ لامتناع الكذب عليه ولجوازه في شرعكم وان بين عدم دوامه وجب نقل
الكيفية متوافرا لتوفر الدواعي عليه وان لم يبين شيئا منهما اقتضى الفعل مرة والجواب ان التابيد

قد يستعمل

قد يستعمل في المدة الطويلة وقد ورد مثله في التورية في قوله يستخدم العبد سبع سنين ثم يعرض عليه
العتق فان انا بقيت اذنه واستخدم ابدا وفي موضع اخر يستخدم خمسين سنة وفي قوله تعالى قربوا الى كل
يوم خروفين بكرة وعشية ويكون ذلك لاحقا بكم ابدا مع نسخه على انما نمنع نقله ولا تواتر لهم لان بخت
نصر استاصلهم الا من شذ وموسى عليه السلام بين انقطاع شرعه ولم ينقل متواترا لعدم تواترهم
قال القسم الثاني من الباب الرابع في الامامة وما يتبعها الامامة رياسة عامة دينية مشتملة على
ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنياوية وزجرهم عما يضرهم بحسبها واختلف الناس
في نصب الامام فقال بعضهم بوجوبه عقلا وبعضهم بوجوبه سمعا وبعضهم بلا وجوبه عقلا و
الذين يوجبونه عقلا اختلفوا فقال بعضهم بوجوبه من الله تعالى وبعضهم بوجوبه على الله تع
وبعضهم بوجوبه على الخلق اما القائلون بوجوبه من الله تعالى فهم الغلاة والاسماعيلية واما
القائلون بوجوبه على الله فهم الشيعة القائلون بامامة علي عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه و
اله وسلم واختلفوا في طريق معرفة الامام بعد ان اتفقوا على انه هو النص من الله تعالى او ممن هو
منصوص عليه من قبل الله لا غير قالت الاثنى عشرية والكيسانية انه انما يحصل بالنص الجلي لا غير و
قالت الزيدية انه يحصل بالنص الخفي ايضا واما القائلون بوجوبه على الخلق عقلا فهم اصحاب الجاحظ
وابو القاسم البلخي وابو الحسين البصري من المعتزلة واما القائلون بوجوبه على الخلق سمعا فهم
اهل السنة وهذان الفريقان اجمعوا على ان الائمة بعد رسول الله صلعم هم الخلفاء واما القائلون
بلا وجوبه فهم الخوارج والاصم من المعتزلة فهذه هي المذاهب في الامامة **اقول** لما فرغ من
اثبات النبوة شرع في البحث عن الامامة التي هي ركن من اركان الايمان وهي رياسة عامة احترز
بقوله عامة من الامراء والقضاة ونائب الامام واحترز بقوله دينية من الرياسة المتعلقة بالدنياوية
وباقي الحد بحسب الغاية واختلف الناس في نصب الامام فقال بعضهم بوجوبه عقلا وهو مذهب جماعة
من المعتزلة والامامية كافة وقال اخرون بوجوبه سمعا وهو مذهب اكثر الجمهور وقال اخرون بعدم
وجوبه وهم الخوارج والاصم اذا لم يحصل الاختلاف بل يجب عند ظهور الظلم وعدم الانصاف وبعض

الخوارج

الخوارج لم يوجب نصبه في حال من الاحوال ثم اختلف القائلون بوجوبه عقلاً فقال بعضهم بوجوبه
على الله تعالى وهو مذهب الغلاة والاسماعيلية وقال آخرون بوجوبه على الله تعالى من حيث حكمته
وهم الشيعة القائلون بان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو علي عليه السلام واتفقت
الشيعة على ان طريق معرفة الامام هو النص من الله تعالى عليه او ممن نص الله عليه واختلفوا فقالت
الامامية والكيسانية انه انما يحصل بالنص الجلي لا غير وقالت الزيدية انه قد يحصل بالنص الخفي
لا غير ايضاً وقال الجاحظ والبلخي وابو الحسين البصري ان نصب الامام واجب عقلاً على الخلق لا
على الله تعالى وقالت الاشاعرة انه يجب نصبه على الخلق سمعاً وهذان الفريقان وهما القائلان
بوجوبه على الخلق سمعاً وعقلاً قالوا ان الائمة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هم الخلفاء احتج
القائلون بوجوبه على الله تعالى بان المعرفة واجبة ولا يحصل الا بمجموع النظر والتعليم وهو انما
يحصل من الامام فتعين نصبه من الله تعالى لان كلما يأمر به فهو واجب وطاعة وكلما ينهى عنه
فهو معصية وقبيح واحتجت الاثنا عشرية بان نصب الامامة لطف واللطف واجب فالامامة
واجبة بيان الصغرى انا نعلم بالضرورة ان الناس متى كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحرمات و
يزجرهم عنها ويأمرهم بالواجبات ويرغبهم فيما كانوا من الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما الكبرى
فلان اللطف كالتمكين فان من دعى غيره الى طعام وعلم انه لا يجيبه الا اذا فعل معه نوعاً من التأدب
فلو لم يفعله كان ناقضاً لغرضه واحتجوا على ان طريق معرفة النص الجلي خاصة بان الامام يجب
ان يكون معصوماً من الصغائر والكبائر والا لزم التسلسل لان المقتضي للحاجة الى الامام جواز
الخطاء على الامة فلو جاز الخطاء عليه افتقر الى امام آخر وحافظ للشرع ولانه لو ارتكب الخطاء وجب
الانكار عليه فيسقط محله من القلوب ولانه ان لم يجب اتباعه فيه انتفت فائدة نصبه والا لزم وجوب
الحرام والعصمة من الامور الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى فلا طريق الى معرفة الامام سوى النص
منه واما الجمهور فلم يشترطوا العصمة لان ابا بكر كان اماماً ولم يكن معصوماً بل ولم يشترطوا عصمة
الانبياء وجعلوا طريقة الامامة هو البيعة من اهل الحل والعقد لانتفاء الوجوب على الله تعالى

فيجب

فيجب على الخلق ومنعت الامامية من ذلك لان ابا بكر لم يكن عندهم اماما فلا يحتج عليهم في عدم اعتبار
العصمة بامامته والبيعة ليست طريقا للامامة لعدم العلم بالمعصوم الا من قبله تعالى ولان الامام نايب
لله تعالى ولرسوله ص ونيابة الغير انما تحصل باذنه فلا تثبت الامامة الا بنص من الله تعالى ورسوله ولان
الامام اعلم الخلق وافضلهم وازهدهم لامتناع المساواة والا لزم الترجيح من غير مرجح والنقصان لامتناع
تقديم المفضول على الفاضل لقبحه عقلا ولا يطلع على هذه الصفات الا الله تعالى ولان الخلق يعجز عن نصب
امير وقاض فعجزهم عن نصب الرئيس العام اولى فلا يجوز ان يناط بهم نصبه ولان ذلك يفضي الى وقوع
الفتن والهرج والمرج لرغبة اهل كل بلد الى نصب امام منهم وانما نصب لدفع ذلك **قال** واما
الغلاة فبعضهم قالوا ان الله تعالى يظهر في بعض الاوقات في صورة الانسان يسمونه نبيا او اماما ويدعو
الناس الى الدين القويم والصراط المستقيم ولولا ذلك لضل الخلق وبعضهم قالوا بالحلول او بالاتحاد
كما يقول به بعض المتصوفة فمن القائلين بالهية علي صلى الله عليه السبائية وهم اصحاب عبد الله بن سبا و
منهم النصيرية ومنهم الاسحاقية ومنهم فرق اخرى وليس في تفصيل مذاهبهم زيادة فايدة **اقول**
الغلاة وهم القائلون بان عليا عليه السلام اله الخلق وذهب بعضهم الى ان الله تعالى يظهر في بعض الازمنة في
صورة انسان يسمونه نبيا او اماما يدعو الناس الى فعل الطاعات والدين القويم والصراط المستقيم
ولولاه لضل الخلق وانتشر الفساد فيه وقال بعضهم بحلول الله تعالى في ابدان الانبياء والائمة او باتحاده
بهم والكل باطل بما تقدم من بطلان الاتحاد ولا دليل ولا شبهة لهم على مقالتهم **قال** واما
الاسماعيلية ويسمون بالباطنية وربما يلقبون بالملاحدة وانما يسموا بالاسماعيلية لانتسابهم الى
اسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام والباطنية لقولهم كل ظاهر فله باطن يكون ذلك الباطن مصدرا
وذلك الظاهر مظهرا له ولا يكون ظاهر ولا باطن له الا ما هو مثل السراب ولا باطن لا ظاهر له الا خيال
لا اصل له ولقبوا بالملاحدة لعدولهم من ظواهر الشريعة الى بواطنها في بعض الاحوال ومذهبهم ان
الله تعالى ابدع بتوسط معنى يعبر عنه بكلمة كن او غيرها عالمين عالم الباطن وهو عالم الامر وعالم الغيب
وهو يشتمل على العقول والنفوس والارواح والحقايق كلها واقرب ما فيها الى الله تعالى هو العقل

في البحث عن الامامة وبعض فرق الامامية

الاول ثم ما بعده على الترتيب وعالم الظاهر وهو عالم الخلق وعالم الشهادة ويشتمل على الاجرام العلوية
والسفلية والاجسام الفلكية والعنصرية واعظمها العرش ثم الكرسي ثم ساير الاجسام على الترتيب والعالمان
ينزلان من الكمال الى النقصان ويعودان من النقصان الى الكمال حتى ينتهي الى الامر وهو المعنى المعبر
عنه بكن وينتظم بذلك سلسلة الوجود الذي مبداه من الله تعالى ومعاده اليه ثم يقولون ان الامام
هو مظهر الامر وحجته مظهر العقل الذي يقال له العقل الاول والعقل الكل والنبي مظهر النفس التي
يقال لها نفس الكل والامام هو الحاكم في عالم الباطن ولا يصير غيره عالما بالله تعالى الا بتعليمه اياه
ولذلك يسمونهم بالتعليميين والنبي هو الحاكم في عالم الظاهر ولا يتم الشريعة التي يحتاج اليها الا
به ولشريعته تنزيل وتاويل ظاهره التنزيل وباطنه التاويل والزمان لا يخ اما عن نبي واما عن
شريعته وايضا لا يخ عن امام ودعوته وهي ربما يكون خفية مع ظهوره الا انها تكون ظاهرة مع
خفائه البتة لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكما يعرف النبي بالمعجز القولي او الفعلي كذلك
يعرف الامام بدعوته الى الله وبدعواه ان المعرفة بالله تعالى لا تحصل الا به والائمة من ذريته بعضها
من بعض فلا يكون اماما الا وهو ابن امام ويجوز ان يكون للامام ابناء ليسوا بائمة فلا يخلو الزمان
من امام اما ظاهر او مستور كما لا يخ من نور نهار او ظلمة ليل لم يزل العالم هكذا ولا يزال وطريقتهم
التاليف بين اقوال الحكماء واقوال اهل الشرائع فيما يمكن ان يؤلف منها واما في تعيين ائمة الاسلام
فقالوا الامام في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله كان عليا عليه السلام وبعده كان ابنه الحسن
اماما مستودعا وبعده الحسين اماما مستقرا ولذلك لم تذهب الامامة في ذرية الحسن عليه السلام
ثم نزلت الامامة في ذرية الحسين وانتهت بعده الى علي ابنه ثم الى محمد ابنه ثم الى جعفر ابنه ثم الى اسمعيل ابنه وهو
السابع وقالوا ان الائمة في عهد ابن اسمعيل محمد صاروا مستورين ولذلك سموهم ايضا
بالسبعية لوقوفهم على السبعة الظاهرة ودخل في عهد محمد زمان استتار الائمة وظهور دعاتهم
ثم ظهر المهدي ببلاد المغرب وادعى انه من اولاد اسمعيل واتصل اولاده ابن بعد ابن الى المستنصر
واختلفوا بعده فقال بعضهم بامامة نزار ابنه وبعضهم بامامة المستعلي ابنه الاخر وبعد نزار

استتر

فى البحث عن الامامة وبعض فرق الامامية

استتر الائمة النزاريين واتصلت امامة المستعلويين الى ان انقطع فى المعاضد وكان الحسن بن
على محمد الصباح المستعلى على قلعة الموت من دعاة النزاريين ثم ادعوا بعده ان الحسن الملقب بعلى ذكره
السلام كان اماما ظاهرا من اولاد نزار واتصل اولاده الى ان انقرضوا فى زماننا هذا واما الامامية
فقالوا ان نصب الامام لطف وهو واجب على الله تعالى فيجب ان يكون الامام معصوما لئلا يضل
الخلق ويؤكد ذلك قوله لا ينال عهدى الظالمين واتفقوا على امامة على ع بعد النبى ص اذ لم يكن
غيره معصوما ثم ساقوا الامامة بعده الى الحسن المجتبى ابنه ثم الى اخيه الحسين الشهيد بكربلا ثم الى
ابنه زين العابدين ثم الى ابنه محمد الباقر ثم الى ابنه جعفر الصادق ثم الى ابنه موسى الكاظم ثم الى ابنه
على الرضا ثم الى ابنه محمد التقى ثم الى ابنه على النقى ثم الى ابنه الحسن الزكى العسكرى ثم الى ابنه محمد المهدى
المنتظر خرجه عليهم السلام اجمعين وقالوا انه باق وسيظهر ويملأ الدنيا عدلا كما ملئت جورا وهو الثانى
عشر من ائمتهم ولاجل ذلك لقبوا بالاثنا عشرية وهم فى اكثر اصول مذهبهم يوافقون المعتزلة وهم
فى الفروع فقه منسوب الى اهل البيت عليهم السلام وكان لهم فى سياق الامامة اختلافات كثيرة لا فايدة
فى ايرادها وجمهورهم الباقون الى هذا الزمان على هذا المذهب الذى ذكرناه **اقول** كلام
الاسماعيلية ظاهر ولا حجة لهم فيما يدعونه فى كل مقام ذكروه واما الامامية فقالوا الامام بعد رسول
الله صلى الله عليه وآله هو على بن ابى طالب عليه السلام ثم اولاده الاحد عشر على سبيل ما ذكره المصنف وه
واستدلوا عليه بان الامام يجب ان يكون معصوما كما تقدم لئلا يضل الخلق لان وجوب اتباعه وجواز
الخطاء عليه يستلزم امكان الاضلال على الخلق ولقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين واراد بعهد
الامامة لانه جواب سؤال ابرهيم ع حيث قال انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى وغير على ع
من ابى بكر وعمر وعثمان لم يكن معصوما بالاتفاق فلا يصلح للامامة لا هو ولان النبى صلى الله عليه
وآله وسلم نص عليه نصا جليا واضحا بانه الامام بعده بلا فصل ولانه ع كان افضل الخلق بعد النبى صلى الله
عليه وآله اماما علما فظاهر فان سائر العلوم منسوبة اليه وكان سائر الصحابة يرجعون اليه فى الوقايع
والاحكام حتى قال عمر فى عدة مواضع لولا على لهلك عمر ولقضايا غريبة استنبطها عليه السلام لم يسبقه

فى الامامة الخاصة باثنا عشر علىّ عليه السلام

اليها احد واما زهده فكل الناس يعلمون منه طلق الدنيا ثلاثا وكان يختم على قوته من الشعير ولا يضع فيه احد لديه عليهما السلام الادام ولم يترك من الدنيا قليلا ولا كثيرا مع انه الحاكم فيها واما شجاعته فاكثر من ان تحصى ووقايعه الدالة عليها وليم ينتصر المسلمون الا بسيفه وكان اكثر المسلمين بلاء فى الحروب حتى انه كان فى اكثر الوقايع يوازى المسلمين ويفضلهم واما كرم الاخلاق فظاهر حتى انه عليه السلام اشرف اخلاقه ينسب الى الدعابة واما حلمه فمشهور حتى انه عليه السلام ترك حقه وعفى عن ظلمه وجميع صفات الكمال كانت ثابتة له واذا كان افضل كان هو الامام لقضاء البديهة بقبح تقديم المفضول على الفاضل ولقوله تعالى افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وهذه الصفات لعلى عليه السلام خاصة لانه تصدق بالخاتم فى ركوعه والولى المتصرف لانه ليس المراد الناصر لوجوب العموم لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض ولقوله ﷺ من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم والى من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيف مادار ولقوله عليه السلام انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى وهى للعموم والا لما جاز الاستثناء ومن جملة منازل هرون انه كان خليفة موسى والادلة كثيرة ذكرناها فى كتاب النهاية قالوا ولا يجوز خلو الزمان من امام معصوم لانه حافظ للشرع ولان جواز الخطاء ثابت على كل قوم فى كل زمان سواه فقالوا بان الامام المهدى عليه السلام باق واختفى خشية على نفسه والناس منعوا انفسهم اللطف وسيظهر مع وجود الناس له يملأ الارض عدلا كما ملئت جورا وهو الثانى عشر من الائمة عليهم السلام وهم فى اكثر الاصول يوافقوا المعتزلة من القول بالعدل وانتفاء الرؤية وغير ذلك واما فى الفروع فانهم ينتسبون الى اهل البيت اعنى الائمة الاثنا عشر عليهم السلام وللشيعة اختلافات فى سياقة الامام من امام الى امام اخر والظاهر الغالب مذهب الاثنى عشرية **قال** واما الكيسانية فقالوا بامامة على عليه السلام وبعده الحسن ثم الحسين عليهما السلام ثم محمد بن الحنفية وقالوا انه الامام المنتظر اعنى المهدى الذى يملأ الدنيا عدلا وهو الان مستتر فى جبل رضوى بقرب المدينة وبعضهم قد موه على الحسن والحسين عليهما السلام وبعضهم ساقوا الامام الى ابنه هاشم ثم الى غيره وهم فرق متعددة وقد

في مقالة بعض فرق الامامية

انقطعت الكيسانية ولم يبق منها احد واما الزيدية فقالوا بامامة علي والحسن والحسين واثبتوها بالنص الجلي
واثبتوا باقي الائمة بالنص الخفي وذلك ان شرايط الامامة عندهم كون الامام عالما بشريعة الاسلام
ليهدي الناس اليها ولا يضلهم وزاهدا لكيلا يطمع في اموال المسلمين وشجاعا لئلا يفر في الجهاد مع المخالفين
فيظهروا على اهل الحق وكونه من ولد فاطمة اعني من اولاد الحسن والحسين لقوله ع المهدي من ولد فاطمة
عليها السلام وكونه داعيا الى الله تعالى والى دين الحق ظاهرا يشهر سيفه في نصرة دينه قالوا وقد نص
النبي ع والائمة بعده ان كل من استجمع هذه الشرايط الخمسة فهو امام مفترض الطاعة وذلك هو النص
الخفي ولم يوجبوا في الحسن والحسين الدعوة بالسيف لقوله ع هما امامان قاما ام قعدا ويجوزون خلو
الزمان عن الامام وقيام امامين في بقعتين متباعدتين اذا استجمعا هذه الشرايط ولذلك لم يقولوا
بامامة زين العابدين ع لانه لم يشهر سيفه في الدعوة الى الله تعالى وقالوا بامامة زيد ابنه لاستجماع
الشرايط فيه واليه نسبوا اذ فارقوا ساير الشيعة بقولهم بامامته ولقبوا باقي الشيعة بالرافضة اذ رفضوا
زيدا والزيدية فرق كثيرة منهم الصالحية وهم لا ينكرون خلافة الخلفاء كانوا قبل علي ع لرضاء علي بخلافتهم
ومنهم الجارودية ومنهم السليمانية وقيل لهم فرق غيرها واكثرهم في الفروع متابعون لابي حنيفة الا
في مسائل قليلة خالف ائمتهم فيها **اقول** كلما ذكره ظاهر ولما تجردت مقالات الكيسانية والزيدية عن الادلة
بل كانت دعاوى محضة لا برهان عليها لم يحتج الى شرح نعم كلام الزيدية باطل من وجوه **الاول**
قولهم بعدم العصمة وهم يشاركون كل من خالف الامامية في هذه المقالة **الثاني** يلزم نقض الغرض
من نصب الامام لانه جعل لاطفاء الفتنة ولا يحصل ذلك من مذهبهم اذ يجوز تعدد من اتصف بهذه
في مكان واحد وزمان واحد فيه فيرغب بعض الناس الى اتباع احدهما وبعضهم الى اتباع الاخر وكل منهما
يجوز عقد الولاية لنفسه فيقبل مخالفه ويلزم وقوع الفساد **الثالث** يلزم الترجيح من غير مرجح لان
هذين متساويين فلا اولوية لاتباع احدهما دون الاخر فاما ان يتبعا معا وهو محال او احدهما وهو
ترجيح من غير مرجح او لا يتبعا وهو المطلوب **الرابع** يلزم منه الدور المحال لان الامامة هي الرياسة العامة
اعني القيام بالسيف فلو جعلناه شرطا لزم الدور **الخامس** ليس القيام بالسيف شرطا لقوله ع

في البحث عن الامامة الخاصة

الصحابة واحتجوا على امامة ابي بكر باجماع اهل الحل والعقد عليه ع

عن الحسن والحسين عليهما السلام هذان ولداي امامان قاما او قعدا ولو كان القيام بالسيف شرطا لما صح تقيه
منهما كالعلم والعدالة **قال** واما القائلون بوجوب نصب الامام على الخلق عقلا فقالوا الضرر مع علم
الامام متوقع من الظلمة على الضعفاء ودفع الضرر المظنون واجب عقلا وذلك انما يندفع بنصب امام
يقوم باحكام الشرع وهم موافقون لاهل السنة في تعيين الائمة واما اهل السنة فيقولون بوجوب
نصب الامام على من يقدر على ذلك لاجماع السلف عليه وذهبوا الى ان الامام يعرف اما بنص من يجب ان
يقبل قوله كنبي او امام او باجماع المسلمون عليه وكان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
بالاجماع ابا بكر ثم عمر بنص ابي بكر ثم عثمان بنص عمر على جماعة اجمعوا على امامته ثم على المرتضى عليه السلام
باجماع المعتبرين من الصحابة وهؤلاء هم الخلفاء الراشدون ثم وقعت المخالفة بين الحسن وبين معوية
وصالح الحسن واستقرت الخلافة عليه ثم على من بعده من بني امية وبني مروان حتى انتقلت الخلافة
الى بني العباس واجتمع اكثر اهل الحل والعقد عليهم وانتقلت الخلافة منهم الى عهدنا التذكر افيه ما جرا
واما الذين لا يقولون بوجوب نصب الامام فيقولون نفع في نصب الائمة فتن وقتل بعض الناس بعضا كما
جرى في امامة علي ع ومعوية ومن بعدهما في اكثر الاوقات والاحتراز عما يقع في الفتنة والمحاربة اولى
بالاتفاق والشريعة كافية لمن اراد ان يكون على الحق ويتقرب الى الله تعالى بطاعته فهذه هي مذاهب
الناس في الامامة **اقول** مذهب السنة وهم الذين يقدمون ابا بكر في الامامة ان الامام لا يجب
ان يكون معصوما ولا منصوصا عليه لان نصب الامام واجب على الخلق سمعا وان الامام بعد النبي
ابو بكر باجماع اهل الحل والعقد عليه لانه عليه السلام استخلفه في الصلوة في مرضه فكان خليفة في غيرها للعلة
القائل بالفرق ولقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر والاجماع ليس حجة في نصب الائمة لما تقدم
ولانه لم يثبت اذ عاظم الصحابة لم يوافقوه وانكروه ولم يستخلفه في الصلوة بل منعه من امامها لانه لما كان
مريضا سمع اصوات الناس في الصلوة فقال من يأم بالناس فقيل ابو بكر فامر باخراجه اليهم فخرج متهاديا
بين علي ع والعباس وخاف ابو بكر والناس في الصلوة فتقدم وصلى بهم ولم يكمل ابو بكر صلوته ولا ملازمة
بين الامامة في صلوة واحدة وبين الامامة التي هي رياسة عامة والجواب سلمنا لم يلزم من الاقتداء

بهما في الفتوى او في بعض الوقايع والافعال الاقتداء مطلقا وباقي الكلام ظاهر **قال الباب الخامس**
في الوعد والوعيد وما يتبعهما قد مر ان القائلين بالحسن والقبح والوجوب في العقل اوجبوا الوعد
بالثواب للمكلفين لكونه لطفا وقالوا بحسن الوعيد لكونه اصلح او بوجوبه لكونه لطفا ايضا ثم اوجبوا
الوفاء بالوعد ايضا واختلفوا في الوفاء بالوعيد فقالت التفضيلية ليس ذلك بواجب لكونه حق الله
تعالى وقالت الوعيدية بوجوبه لئلا يصير الوعيد كذبا واما الذين لا يقولون بالحسن والقبح والوجوب
عقلا قالوا ان الثواب والعقاب يتعلقان بمشية الله تعالى فقط ولا يحسن ولا يقبح منه شيء ولا يجب عليه
شيء اصلا والحكماء القائلون بثبوتها في العقل العملي دون العقل النظري قالوا تكون السعادة و
الشقاوة لازمتين للافعال الملايمة وغير الملايمة كالصحة لاعتدال المزاج والمرض لانحرافه واعلم
ان هذه الاقوال مبنية على كون الانسان مدركا بعد موته والاهم في هذا الباب النظر في ذلك و
هو مبني على ست مسائل **اقول** لما فرغ من البحث عن الامامة شرع في المعاد ومقدماته اعني الوعد
وهو الاخبار بايصال النفع والوعيد وهو الاخبار بايصال الضرر وقد اوجب القائلون بالحسن والقبح
والوجوب في العقل وهم المعتزلة الوعد بالثواب للمطيع لانه لطف مقرب اليه واللطف واجب وقالوا بحسن
الوعيد فانه اصلح او بوجوبه لكونه لطفا على الخلاف اذ يعلم قطعا الزجر عن المعصية مع الوعيد عليها و
اوجبوا الوفاء بالوعد والا لزم الظلم والكذب واختلفوا في وجوب الوفاء بالوعيد فقالت الوعيدية
به والا لزم الكذب ومنعه التفضيلية لانه حقه فيجوز تركه والعفو واما الاشاعرة الذين نفوا الحسن
والقبح والوجوب العقلي لم يوجبوا ثوابا ولا عقابا على فعل طاعة ولا ارتكاب معصية بل ذلك بمشية الله
تعالى ولا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء اصلا بل يجوز منه الخلف في وعده ووعيده واثابة العاصي و
عقاب المطيع واما الحكماء الذين اثبتوا الحسن والقبح والوجوب بالعقل العملي دون العلمي اثبتوا سعادة
وشقاوة تابعتين للافعال الملايمة وغير الملايمة كالصحة اللازمة لاعتدال المزاج والمرض اللازم
لانحرافه وسيأتي البحث في ذلك **قال** المسئلة الاولى في اعادة المعدوم وهي جايزة عند المعتزلة مثبتي لان
الذات باقية عندهم حال تعاقب الوجود والعدم عليها وكذلك عند بعض اهل السنة فانهم قالوا الممكن

لا يصير

في البحث عن المعاد واعادة المعدوم

٨١

لا يصير باعدامه ممتنعا ومحال عند غيرهم لاستحالة تخلل العدم بين شئ واحد بعينه فاذا لا يكون المعاد عين المبدأ بل ان كان ولا بد فهو مثله وقال سديد الدين محمود المحصل ان ذلك ينقض بالتذكر فان حصل في الذكر بعد النسيان هو ما أذكره اولا بعينه وهو عوده وليس ذلك بصحيح لان المعدد ينافي الوحدة ومماثل المعاد والمبدأ لا يقتضي اتحادهما **أقول** اختلف الناس في اعادة المعدوم فجوزه جماعة من مثبتي المعتزلة وجماعة من الاشاعرة لان الوجود عند المثبتين زايد على الذات وانه يمكن خلو الماهية عنه مع ان الذات ثابتة في العدم فجاز اتصافها بالوجود مرة ثانية وايضا قالت الاشاعرة الممكن لا يخلو اما ان يمكن وجوده بعد عدمه واما ان لا يمكن فان كان الاول جاز اعادة المعدوم وان كان الثاني لزم ان يثقال الشئ من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال وكنا قد اعترضنا عليه في المناهج وغيره فان الامتناع الذاتي لا يخرجه عن حد الامكان لان الممتنع انما هو الوجود بعد العدم لا مطلق الوجود ويمكن ان يجاب بان الوجود بعد العدم هو الوجود قبله في الماهية وامتناعه يقتضي امتناع الاول ويلزم المحال وذهب الحكماء وابو الحسين البصري ومحمود الملاحمي الى انه يمتنع اعادته والا لزم ان تخلل العدم بين شئ واحد ونفسه والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الموجود في الزمان الاول اذا عدم في الزمان الثاني ثم وجد في الزمان الثالث فان كان الوجود في الزمان الثالث هو الوجود في الاول تخلل العدم في الثاني بين ثبوت الشئ ونفسه وان كان غيره لم يكن المعاد عين المبدأ وفيه نظر لجواز ان يكون الثاني غير الاول لكن الماهية واحدة ولا يعني باعادة المعدوم سوى وجوده ثانيا بوجود مثل الاول وانما يلزم ما ذكره المصنف لو كان الوجود نفس الماهية وقال سديد الدين محمود المحصل من الامامية رضي الله عنه يجوز اعادته لان التذكر حصول عين العلم السابق بعد عدمه بالنسيان وهذا هو الاعادة واعترضه المصنف بمنع الاتحاد نعم الحاصل ثانيا تعلق بعين ما تعلق به الاول وهو لا يستلزم الاتحاد بل المماثلة ومماثل المعاد والمبدأ لا يقتضي اتحادهما **قال** المسئلة الثانية في اقوال الناس في حقيقة الانسان وانها اي شئ هي اختلفوا في حقيقة الانسان فبعضهم قالوا ان الانسان هو هيكل المشاهد

المحسوس

المحسوس وبعضهم قالوا هو اجزاء اصلية داخلة في تركيب الانسان لا تزيد بالنمو ولا تنقص بالذبول و
قال النظام هو جسم لطيف داخل في البدن سار في اعضائه واذا قطع منه عضو تقلص ما فيه الى باقي
ذلك الجسم اللطيف واذا قطع بحيث انقطع ذلك الجسم مات الانسان وقال ابن الراوندي هو جزء لا يتجزى في
القلب وبعضهم قالوا هو الدم وبعضهم قالوا هو الاخلاط الاربعة وبعضهم قالوا هو الروح وهو جوهر
مركب من بخارية الاخلاط ولطيفها مسكنه الاعضاء البدنية التي هي القلب والدماغ والكبد ومنها تنفذ
في العروق والاعصاب الى سائر الاعضاء وجميع ذلك جواهر جسمانية وبعضهم قالوا هو المزاج المعتدل
الانساني وبعضهم قالوا هو تخاطيط الاعصاب وتشكل الانسان الذي لا يتغير من اول عمره الى اخره
وبعضهم قالوا هو العرض المسمى بالحيوة وجميع ذلك اعراض والحكماء وجمع من المحققين من غيرهم قالوا
انه جوهر غير جسماني لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فهذه هي المذاهب وبعضها ظاهر الفساد **اقول**
اثبات المعاد يتوقف على ماهية الانسان ليحكم عليه بصحة العود وقد اختلف الناس في ماهيته اختلافا
عظيما وتقريره ان نقول ان الانسان اما ان يقال انه جسم او جسماني او مجرد او مركب من هذه الاقسام تركيبا
ثنائيا او ثلاثيا وقد ذهب الى كل واحد من هذه الاقسام قوم اما القائلون بانه جسم فقد اختلفوا
فذهب اكثر المعتزلة الى انه عبارة عن هذا الهيكل المحسوس المشاهد بجملته لان العقلاء اذا اشاروا الى
المخاطبة او الاخبار عن انفسهم فانما يشيرون اليه ويضعف بانه يزيد وينقص ويتبدل الاجزاء بالبعدية
وذهب اخرون وهم المحققون من المتكلمين وهو الذي اخترناه بانه عبارة عن اجزاء اصلية في هذا البدن
باقية من اول العمر الى اخره لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان ولا يتبدل وعند الموت تعدم ان قلنا بجواز
اعادة المعدوم ثم يوجدها الله تعالى وقت العادة ويتفرق وقت الموت ان قلنا بامتناعه ثم يوجد الله
تعالى تاليفا اخر وقت اعادته لانا ندرك الجزئيات والامور الجسمانية والمجرد لم يثبت برهانا عليه و
الجملة بينا بطلانها فلم يبق سوى ما ذكرناه وذهب النظام الى انه جسم لطيف في داخل البدن سار في
اعضائه واذا قطع منه عضو تقلص ما فيه الى باقي ذلك الجسم فان قطع بحيث ينقطع ذلك الجسم اللطيف
مات الانسان وهو قريب من مذهب المتكلمين وقال ابن راوندي انه جزء لا يتجزى في القلب اذ لو كان

مركباً جاز ان يحل في بعض منه علم وفي بعض منه جهل وهو ضعيف لان العرض مشروط بالثلثة فلا يحل
الاجزاء وقال بعض الاطباء انه الدم لفوات الحيوة بخروجه وقال الخرون منهم انه الاخلاط الاربعة اذ
قوامه بها وقال الخرون انه الروح وهو عبارة عن جوهر مركب من بخارية الاخلاط ولطيفها مسكنه
الاعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ والكبد وهي من هذه الاعضاء الثلثة يسري الى الاعضاء
المرؤسة في العروق والاعضاء هذا هو الظاهر من اقوال المذهب من ذهب الى ان الانسان جوهر
جسماني واما القائلون بانه عرض فقد اختلفوا فقال بعضهم انه المزاج المعتدل الانساني وهو كيفية
متوسطة بين كيفيات متضادة لحصول الموت بفشائها وقال بعضهم هو تخاطيط الاعضاء وشكل
الانسان الذي لا يتغير من اول عمره الى اخره وقال الخرون انه الحيوة وهي عرض قايم بالبدن لحصول
الموت عند فقدها واما القائلون بالمجرد فهم جمهور الحكماء وجماعة من المسلمين كالشيخ المفيد و
اولاد نوبخت من الامامية والغزالي من حقيقة الانسان عبارة عن الجوهر المجرد الذي ليس بجسم
ولا جسماني عاقل بالقوة متعلق بهذا البدن ليديره تعلق العاشق بمعشوقه واقيموا بان ههنا
معلومات غير منقسمة فالعلم بها غير منقسم فجملة غير منقسم وكل جسم وكل جسماني منقسم فالنفس
ليس بجسم ولا بجسماني اما المقدمة الاولى فظاهرة فان العاقل منا يعلم الوحدة والنقطة والان
وواجب الوجود وغير ذلك من البسايط واما الثانية فلان جزء العلم ان لم يكن علما ولم يحصل عند
الاجماع زايد لم يكن العلم علما وان حصل فالتركيب في قابله او فاعله لانه وان كان علما فاما ان يجب المعلوم
فتساوي الجزء والكل هذا خلف واما بعضه فينقسم وقد فرض بسيطا واما الثالثة فلان العلم
ان حل في كل جزء تعدد الواحد وان حل في البعض عاد التقسيم وان لم يحل في شيء منها لم يكن المحل
محلا واما المقدمة الرابعة فلما برهن من نفي الجزء الذي لا يتجزى والجواب لا يلزم من حصول زايد
انتفاء التركيب كما في غيره من الماهيات ولا يلزم من مساواة الجزء الكل في التعلق المساواة في الحقيقة
ويجوز حلول الواحد عندهم في المركب كالوحدة والابوة والجزء ثابت بما تقدم واقوى المذاهب هذا
او هاذه المسئلة المحققون من انه اجزاء اصلية **قال** المسئلة الثالثة في المعاد واختلف الناس فيه

فالدهرية انكروه وقالوا الانسان ينعدم بموته ولا يكون له عود الى الوجود والقائلون بان المعدوم
شيء قالوا بانه ينعدم بموته ثم يعود الى الوجود وح يثاب او يعاقب اما انعدامه فلقوله تعالى كل من
عليها فان وكل شيء هالك الا وجهه واما عوده فلوجوب كونه مثابا او معاقبا في الاخرة والنفاة
القائلون بكونه جسما قالوا فناؤه وهلاكه عبارة عن تلاشي اجزائه واضمحلال اعضائه في التركيب
وغيره واعادته جمع اجزائه واحداث اعراض فيه مثل ما كانت قبل موته وهي عند اكثرهم يستحيل ان يكون
عرضا لان المعدوم لا يعاد **اقول** مذهب الدهرية ان الانسان لا يعاد بعد موته لاستحالة اعادة
المعدوم وقد بينا جوازه سلمنا لكن العدم يتفرق الاجزاء لا ينافيها واما المسلمون فقد اتفقوا على
اثبات المعاد البدني واختلفوا في كيفية اعدامه فقال المثبتون للجواهر في العدم ان الله تعالى يعدمه
بان يسلب عنه صفة الوجود وهيئته ثم يعود الى الوجود بان يخلق له وجود اخر للثواب او العقاب
واما اعدامه فلقوله تعالى كل من عليها فان وقوله كل شيء هالك الا وجهه واما عوده فلوجوب ايصال
الثواب والعقاب اليه لان الوفاء بالوعد والوعيد واجب وقال النفاة القائلون بكون الانسان جسما
فناؤه وهلاكه عبارة عن تفرق اجزائه وابطال تركيبه ومزاجه واعادته جمع اجزائه واحداث الاعراض
فيه مثل ما كانت قبل موته لاستحالة اعادة المعدوم ولانه امر ممكن والله تعالى قادر على جميع المقدورات
الممكنات عالم بجميع المعلومات فامكنت الاعادة ويمتنع ان يكون النفس عرضا والا لزم اعادة المعدوم
وهو محال **قال** والحكماء قالوا انه محل للعلم بما لا ينقسم وبما لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية
ويستحيل ان يكون محل ما لا ينقسم او لا يقبل الاشارة جسما لوجوب انقسامه وقبوله الاشارة
ووجوب انقسام ما فيه وقبول ما فيه الاشارة بالتبعية فاذن هو جوهر مفارق للاجسام ثم
اختلفوا فقال القدماء منهم ان ذلك الجوهر قديم وانما يكون تعلقه بالبدن محدثا قال
ارسطاطاليس واتباعه انه حادث مع البدن وحدوث المزاج الانساني الحاصل من العناصر
والاخلاط شرط لافاضة الحادثة من مفيض وجوده وليس بشرط في بقائه ولذلك قالوا باستحالة
التناسخ فانه عندهم يقتضي ان يكون لبدن واحد نفسان احديهما حادثة مع حدوث المزاج والثانية

قوله ويمتنع ان يكون النفس عرضا ولا
لزم الخ برهان لا يمتنع كون النفس عرضا
وحاصله ان اعادة المعدوم انما
يلزم على تقدير الالزام يكون عرضا لا
جسما ووجهه ان الجسم لا ينعدم
انعداما حقيقيا لان انعدامه ليس الا
تفرق اجزائه واما نفس الاجزاء
فلا انعدام لها وهذا بخلاف العرض
فان انعدامه حقيقي اذ العرض لا يقوم
بنفسه بل بالجسم فاذا انعدم المحل لا يقوم
تفرق الاجزاء ينعدم العرض فاعادته
به العرض فينعدم العرض فاعادته
اعادة للمعدوم وهو محال

في تحقيق المعاد النفساني

قديمة يتعلق به على سبيل التناسخ وذلك محال **اقول** الحكماء اثبتوا المعاد النفساني لان النفس عندهم
جوهر مجرد لما تقدم في المسئلة الثانية من انه محل للعلم بما لا ينقسم كالجواهر المجردة وكواجب الوجود
فيكون مجردا لامتناع حلول المجرد في الجوهر المقارن للمادة وكل جسم وكل جسماني منقسم وقابل للاشارة
بالذات او بالتبعية ثم اختلفوا فذهب افلاطن وغيره من قدماء الفلاسفة الى انه قديم وتعلقه
بالبدن حادث لانه ابدي فيكون ازليا والمقدمتان ممنوعتان قال ارسطو انه محدث مع البدن
لانها لو كانت قديمة فان كانت واحدة اتحدت بالاشخاص الانسانية فيكون معلوم زيد هو معلوم
عمرو وان بقيت كذلك وان عدمت الوحدة كانت مركبة من المادة والصورة اذ كل منقسم وله مادة
فيكون جسما ولو كانت كثيرة فالتمايز ان كانت بالذاتيات او اللازم كانت مختلفة بالنوع فيكون
مركبة وان كان بالعوارض كانت متعلقة بابدان سابقة على الابدان الحادثة لان اختلاف العارض
انما يكون بالمادة ومادة النفس البدن لكن التناسخ باطل والا لتعلقت نفسان ببدن واحد والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان حدوث النفس عن مبدء عام الفيض ازلي انما يكون لحدوث استعداد
قابله وهو المزاج الانساني فاذن حدوث كل بدن علة لفيضان نفس متعلقة به عن المبدء العام فلو تعلقت
به نفس اخرى مستنسخة يلزم اجتماع نفسين على بدن واحد ونمنع تركب كل منقسم من المادة والصورة
وكون كل مركب منهما جسما ويمتنع اتحادهما بالنوع وكونها مركبة ح ممنوع لان كونها نفسا عارض ونمنع
انحصار الاختلاف بالعوارض في المادة وانحصار مادة النفس بالبدن فان علة القبول المزاج فانا نمنع سبق
الامكان على الحادث وتعلق النفس المستنسخة بالمزاج يمنع من حدوث اخرى **قال** واتفقوا على امتناع
فنائه قالوا لان امكان فنائه يستدعي محلا يبقى مع الفناء ولا نعني بالنفس غير ذلك الباقي فاذن الفاني على
ذلك التقدير انما كان عرضا زال عن محله والنفس ليس بعرض **اقول** اتفقت الحكماء على امتناع فناء
النفس الا من شذ منهم ولهذا اثبتوا المعاد النفساني واحتجوا بانه لو جاز الفناء عليها لكانت مركبة من المادة
والصورة فيكون جسما والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان جواز الفناء سابق عليه فلا بد له من محل
وليس النفس لامتناع كون الشيء محلا لامكان عدمه ولا الفاعل لمغايرته فيكون هو المادة وكل مادي

فى تحقيق الثواب والعقاب

فلصورة النفس جسم وايضا فتلك المادة فان جاز الفناء عليها افتقرت الى مادة اخرى والا لكانت باقية فلا فناء بالنفس الا ذلك الباقى المفارق للصورة العقلية والفانى اعراضا زايلة عن المحل والنفس جوهر لا عرض وقد سبق منع استلزام التركيب الجسمية والامكان عدمى ومنع امتناع كون الشئ محلا لامكان عدمه ومادة النفس مغايرة لها **قال** المسئلة الرابعة فى الثواب والعقاب اما الثواب فبديهى كاللذات الجسمية والآلام الحسية واما نفسانيان كالتعظيم والاجلال وكالخزى والهوان وتفصيلها لا يعلم الا بالشرع واللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافى من حيث هو منافى فان كان ادراكها بالحواس فهما حسيان وشرط الاحساس بهما ان لا يكونا مستمرين فان الانفعال المستمر مما يبطل الاحساس وان كان ادراكها بالعقل فهما عقليان والعقل اثبت لكونه ابعد عن الانفعال المؤدى الى الزوال وقد لاستغنائه عن توسط الآلة واكمل لكون الواقع فيه اقل **اقول** لما اثبت المعاد البدنى والنفسانى شرع فى غايته وهى الثواب والعقاب وهما الالم واللذة ولما انقسمت اللذة والالم الى النفسانى والبدنى انقسما اليهما فالثواب البدنى هو اللذة النفسانية كالتعظيم والاجلال والعقاب البدنى هو الالم البدنى والنفسانى هو النفسانى كالهوان والخزى وتفصيل الالم واللذة الجسمانيين والنفسانيين لا يعلم الا من الشارع الجارى على الطاعة والمعصية بما يستحق فاعلها واللذة هى ادراك ملايم من حيث هو ملايم لا مطلقا فان المريض قد لا يلتذ بالحلو اذا لم يدرك من حيث هو ملايم والالم ادراك منافى من حيث هو منافى وشرط الاحساس باللذة والالم عدم الاستمرار فان الانفعال المستمر يبطل الاحساس بالانفعال ما واللذة العقلية اتم من الجسمانية وكذا الالم لانها اثبت فان العقل ابعد عن الانفعال المؤدى الى الزوال لانه كلى يبعد ان يتغير واذ قد لاستغنائه عن توسط الآلة بخلاف اللذة الجسمانية المفتقرة الى توسط الآلة ولا تكون الآلة محسوسة والا افتقرت الى آلة اخرى واكمل لان الواقع فيه اقل لان العقلى كلى والجسمى جزئى والعام اقل شرطا ومعاندا **قال** المسئلة الخامسة فيما به يحصل استحقاق الثواب والعقاب والولاء الاسلام اعم فى الحكم من الايمان وهما فى الحقيقة شئ واحد واما كونه اعم فلان من اقر بالشهادتين

كان

في معنى الاسلام والايمان والكفر

كان حكمه حكم المسلمين لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما كون الاسلام
في الحقيقة هو الايمان فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واختلفوا في معناه فقال بعض السلف
الايمان اقرار باللسان والتصديق بالقلب وعمل صالح بالجوارح وقالت المعتزلة اصول الايمان
خمسة التوحيد والعدل والاقرار بالوعد والوعيد والقيام بالمعروف والنهي عن المنكر وقالت
الشيعة اصول الايمان ثلثة التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته والعدل في افعاله والتصديق
بنبوة الانبياء والتصديق بامامة الائمة المعصومين من بعد الانبياء وقال اهل السنة هو التصديق
بالله ويكون النبي صادقا والتصديق بالاحكام التي تعلم يقينا انه عليه السلام حكم بها دون ما فيها
الخلاف والاشتباه والكفر يقابل الايمان والذنب يقابل العمل الصالح وينقسم الى كبائر وصغائر و
يستحق المؤمن بالاجماع الخلود في الجنة ويستحق الكافر الخلود في النار وصاحب الكبيرة عند الخوارج
كافر لانهم جعلوا العمل الصالح جزء من الايمان وعند غيرهم فاسق والمؤمن عند المعتزلة والوعيدية
لا يكون فاسقا وجعلوا الفاسق الذي لا يكون كافرا منزلة بين المنزلتين الايمان والكفر وهو يكون
في النار خالدا وعند غيرهم المؤمن قد يكون فاسقا وقد لا يكون فاسقا ويكون عاقبة الامر على
التقديرين الخلود في الجنة **اقول** لما اثبت الثواب والعقاب شرع في بيان مثبتيهما وهو
الايمان اجماعا وهل هو الاسلام او غيره وقد اختلف الناس فيه فقال بعضهم الاسلام اعم في الحكم
من الايمان وهما في الحقيقة شيء واحد اما كونه اعم فلان وجود الاسلام لا يستلزم وجود الايمان
لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا اثبت الاسلام دون الايمان و
وجود الايمان يستلزم وجود الاسلام بالاجماع لانه عبارة عن التصديق بما جاء به النبي عليه السلام
واعظم به ما جاء به الشهادتان واما كونهما في الحقيقة شيئا واحدا فلقوله تعالى ان الدين عند الله
الاسلام واختلفوا في معنى الايمان فقال جماعة من الامامية والاشاعرة وجهم بن صفوان انه عبارة
عن التصديق بالقلب لقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم كتب في قلوبهم
الايمان والقلب محل الاعتقاد ولانه عطف العمل الصالح على الايمان فيغايره ولان النائم مؤمن

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب الآخرة والاولى ومبدأ الوجود والمثل الاعلى والصلوة على غاية الارض والسماء واقرب الخلق الى الله في البدو والرجعى واله الذين اذهب الله عنهم رجس الشيطان وطهرهم تطهيرا ونور قلوبهم بآيات الحكمة والايمان ينورا وبعد فقد سئلت يا اخي اطال الله بقاك في سبيل المعرفة والهدى وسدد في سلوك المحجة البيضاء عن حشر جميع الاشياء اليه تعالى حتى طبايع الجماد والنبات والعجماء فضلا عن غيرها من ذوات العلم والحيوة وكل ما في الارض والسموات فاجبت مسئولك ومبتغاك وسعيت في قضاء مأمولك وبدعاك وان لم اكن اهلا لذلك الا اني اعانني مجيب الدعوات وارشدني منزل الخيرات وواهب الحكمة والآيات فاقول بعون الله وتوفيقه ان الممكنات على

وليس بعامل واختلفوا فقالت الامامية الايمان عبارة عن التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته و
العدل في افعاله والتصديق بنبوة الانبياء والتصديق بامامة الائمة المعصومين من بعد الانبيا
عليهم السلام وقالت الاشاعرة انه التصديق بالله تعالى ويكون النبي صادقا والتصديق بالاحكام
التي نعلم يقينا انه عليه السلام حكم بها دون ما فيها الخلاف والاشتباه من المسائل الفرعية وقال
ابو الهذيل العلاف والجبائيان ان الايمان عبارة عن الافعال الواجبة اعني العمل الصالح لان
فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله الى قوله وذلك دين القيمة واشار
به الى جميع ما تقدم من الافعال الواجبة والدين الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
والاسلام الايمان والا لم يكن مقبولا لقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وقال اكثر
السلف انه عبارة عن اقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالجوارح واصول الايمان عند المعتزلة
خمسة التوحيد والعدل والاقرار بنبوة الانبياء وبالوعد والوعيد والقيام بالامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وقالت الشيعة اصوله ثلثة التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته والعدل في
افعاله والتصديق بنبوة الانبياء والتصديق بامامة الائمة المعصومين عليهم السلام واما الكفر
فانه يقابل الايمان مقابلة التضاد او العدم والملكة والذنب يقابل العمل الصالح وينقسم الى كبائر
وصغائر ونعني بالكبائر ما توعد الله تعالى بها النار وقد اجمع المسلمون على ان المؤمن يستحق
الخلود في الجنة والكافر يستحق الخلود في النار واما من فعل الذنب فان كان صاحب كبيرة كان
كافرا عند الخوارج لان كل معصية كفر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
ولان العمل الصالح جزء من الايمان وعند غيرهم انه فاسق والمؤمن عند المعتزلة وعند الوعيدية
من الامامية لا يكون فاسقا والفاسق الذي لا يكون كافرا منزلة بين المنزلتين اللتين هما الكفر
والايمان ويخلد في النار لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها واما
التفضيلية والاشاعرة فانهم جعلوا الفاسق داخلا تحت المؤمن لانه بايمانه يستحق الثواب الدائم
والخلود يطلق على اللبث الطويل ولانه تعالى ينفرد له لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به و

يغفرها دون ذلك لمن يشاء ان الله يغفر الذنوب جميعا وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعلى المحال ولا يجوز تخليد المؤمن باي معصية فعل سوى الكفر لانه يستحق بايمانه الثواب فبمعصيته العقاب ولا يمكن سبق الاول لدورانه فيعين الثاني والعاقبة ليدخول الجنة **قال** المسئلة السادسة في اتمام القول في الوعد والوعيد اتفقوا على ان المؤمن الذي عمل عملا صالحا يدخل الجنة ويكون خالدا فيها والكافر يدخل جهنم ويكون خالدا فيها واما الذي يخلط عملا صالحا بعمل غير صالح فاختلفوا فيه فقالت الفضيلية من اهل السنة وغيرهم عسى الله ان يعفو عنهم برحمته او بشفاعة نبيه صلى الله عليه واله والا فيدخله جهنم ويعذبه عذابا منقطعا ثم يرده الى الجنة ويخلدهم فيها لكونه مؤمنا وقالت الوعيدية من المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يتب كان في النار وخالدا ثم اختلفوا فقال ابو علي الجبائي بالاحباط وهو انه اذا قدم على كبيرة احبطت الكبيرة جميع اعماله الصالحة ويكون معاقبا على ذلك العذاب ابدا وقال ابنه ابو هاشم بالموازنة وهو ان يوازن باعماله الصالحة ذنوبه الكبائر و يكون الحكم للاغلب قيل لهم ان غلب احدهما لم يمكن ان يؤثر فيما غلب عليه قالوا في جواب العمل الصالح استحقاق ثواب يلزمه والكبيرة استحقاق عقاب يلزمه فيوفر كل واحد من العملين في استحقاق الاخر بان ينقصه حتى يبقى في الاخر بقية من احدى الاستحقاقين يجب بها ان يحكم بذلك وهو ما نحو من قول الحكماء في المزاج فانهم قالوا بكسر سورة كل عنصر سورة كيفية للعنصر الذي يقابله ويخالطه حتى يستقر العنصران على كيفية واحدة متشابهة في العنصرين وهو المزاج وصاحب الصغيرة عندهم معفو عنه اذا كان له اثر لذلك في العمل الصالح واطفال الكفار ملحقة بهم عند اهل السنة ويجيء في النعيم بلا ثواب كالحيوانات عند غيرهم فهذا ما قالوه في هذا الباب **اقول** اتفق الناس على ان المؤمن الذي عمل عملا صالحا يدخل الجنة خالدا فيها وهل حصول الثواب على فعل الطاعة تفضل او استحقاق اكثر المعتزلة على الثاني والا لقبح التكليف والبلخي والشيخ المفيد من الامامية على الاول وانه يكفي في حسن التكليف سبق نعمة الله تعالى علينا واما الذي يخلط عملا صالحا بغير صالح فاختلفوا فيه فقالت التفضيلية من اهل السنة والامامية انه لا يجب تعذيبهم بل قد يعفو الله تعالى عنهم او يشفع

النبي عليه السلام فيهم لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وقد يعاقبه لكن عقابا
منقطعا لانه يستحق الثواب فلا يجوز تاخر العقاب عنه لان الثواب دائم فاذا انقطع عقابه رده الله
تعالى الى الجنة وصار مخلدا فيها بايمانه وقالت الوعيدية من المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يتب
خلد في النار واختلفوا في التوبة فقيل انها الندم على فعل المعصية وقيل لا بد من قيد زائد هو العزم
على ترك المعاودة ثم اختلفوا فقال ابو علي الجبائي بالاحباط وهو انه اذا اقدم على كبيرة احبطت الكبيرة جميع
اعماله الصالحة اي اسقطتها ويكون معاقبا على ذلك الذنب ابدا لقوله تعالى اولئك الذين حبطت
اعمالهم وقال ابنه ابو هاشم بالموازنة وهو ان اعماله الصالحة يوازن باعماله التي ليست صالحة من الكبائر
ويكون الحكم للاغلب فينعدم ما يساوي الناقص الناقص وينعدم الناقص بالناقص ويبقى الزائد
وان تساويا عدم كل منهما بصاحبه اعترض عليهم بان الغالب اذا قهر المغلوب لم يكن ان يصير المغلوب
غالبا لانه لم يقهره حال قوته وكيف يصير غالبا حال مغلوبيته اجابوا بان للعمل الصالح استحقاق
ثواب يلزمه وللذنب استحقاق عقاب يلزمه فيؤثر كل واحد من العملين في استحقاق الاخر بان ينقصه حتى
يبقى في الاخر بقية من احد الاستحقاقين بحسب رجحانه فيحكم بذلك والا تعادلا والحاصل ان المغلوب لا
يصير غالبا وهذا كالمزاج فانه كيفية متوسطة من كيفيات ممتزجة يؤثر كل واحد منها في الاخر بكسر
صورته ولا يكون الفاعل منفعلا بل الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة فيستقر الفيضان على
كيفية واحدة متشابهة في العنصرين وهو المزاج وصاحب الصغيرة عندهم معفو عنه اذ لا تاثير لذلك
في العمل الصالح ولا يشترط في سقوط عقابها التوبة واما اطفال الكفار فان استحقوا عوضا بامراض
تحدث لهم وجب بعثهم والا لم يجب عقلا لكن السمع دل عليه وحكمهم في الدنيا حكم ابائهم واما في الاخرة
فانهم يحشرون في النعيم بلا ثواب لانه لا يستحق الا بالعمل الصالح كالحيوانات التي تحشر من غير ثواب وليسوا
مؤمنين ولا كافرين لعدم التكليف في حقهم وعند الخوارج انهم بحكم ابائهم واولاد الكفار وكفار بكفر
ابائهم واولاد المؤمنين مؤمنون بايمان ابائهم ويخلدون اما في النعيم او الجحيم وعند الاشاعرة
ان الله تعالى يأجج نارا ويأمرهم باقتحامها فمن اقتحم قال الله تعالى هو الذي لو امر به في الدنيا بشيء

لامتثل

فى البحث عن الثواب والعقاب النفسانيين

لا مثل فيما نريد الى الجنة ومن لم يقتحم قال هو الذى لو لم يرد فى الدنيا بشئ لم يمتثل **قال** واما القائلون بالثواب والعقاب النفسانيين قالوا النفوس باقية ابداً فان كانت مدركة لذاتها او الذوات الباقية معتقدة لما يجب عليها ان يعتقدها متخلية بالاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة منقطعة العلاقة عن الاشياء الفانية وكان جميع ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل الثواب الدايم وان كانت عديمة الادراك للذات الفانية الباقية معتقدة لما لا يكون مطابقا لنفس الامر مائلة الى اللذات البدنية منغمسة فى الامور الدنيوية متخلقة بالاخلاق الفاسدة وكان ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل العقاب الدايم لفقدان ما ينبغى لها ووجود ما لا ينبغى معها دائما وبين المرتبتين مراتب لا نهاية لها بعضها اميل الى السعادة وبعضها الى الشقاوة وان كانت الخيرات والشرور غير ممكنة فيها تمكن الملكات بل كانت معرضة للزوال والفوات زالت سعادتها وشقاوتها بزوالها والنفوس الخالية عن الطرفين كنفوس الصبيان والبله تبقى غير متألمة ويكون لها لذات ضعيفة بحسب ادراكها ولما لا بد لها منه **اقول** القائلون بالنفوس الناطقة ذهب بعضهم الى انها تفنى بفناء البدن واكثرهم منع منه كما تقدم وذهبوا الى انها ابدية ثم السعادة هى ادراك لما فيه لذة وخير للمدرك والشقاوة ادراك ما فيه ضرر وشر وهى لا تنفك عنها عند الاكثر والا لكانت معطلة ولا معطل فى الطبيعة وعند الاقلين ان الخالية عنهما تفنى اذ لا سبب لها فى السعادة وقد عرفت ان اللذة هى ادراك الملايم من حيث هو ملايم للقوة العقلية وتعقل الامور الكلية المجردة الباقية واعتقاد ما يجب اعتقاده هذا بحسب القوة العلمية واما العملية فالتخلى بالاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة منقطعة العلاقة عن الاشياء الفانية واللذات الجسمانية التى تنقطع بفنائها فهذا هو كمال النفس الانسانية فادراكه سبب اللذة وهى السعادة الباقية بعد فناء هذا البدن ثم تتزايد فى الكمال عند تزايد الادراك واما اذا عدم ادراك الذوات الباقية واعتقدت الجهل وما لت الى اللذات البدنية منغمسة فى الامور الدنيوية الفانية متخلقة بالاخلاق الرذيلة ورسخ ذلك فيها حتى صار ملكة كانت من اهل العقاب الدايم لفقدان ما طلبته ووجب الوصول اليه ووجود ما لا ينبغى معها دائما وهو الاعتقاد الباطل وبين هاتين المرتبتين

في البحث عن السعادة والشقاوة

مراتب الناس شتى بحسب زيادة العقل ونقصه وقوته وضعفه وكثرة التحلي بالأخلاق الفاضلة وقلته بعضها اميل الى السعادة وبعضها اميل الى الشقاوة وان امكن الخيرات والشرور فيها تمكن الملكات الراسخة بل كانت في معرض الزوال لذا السعادة والشقاوة قل زوالها سيما والنفوس الخالية عن الطرفين كنفوس الاطفال والبله اختلف قول الحكماء فيها فعند جماعة انها تفنى واخرون قالوا انها تبقى ثم اختلفوا فقال بعضهم انها تعاد الى البدن وهو قول بالتناسخ واخرون قالوا انها تتعلق باجرام عنصرية بسايط ولا يتألم اذ لم يعتقد باطلا لكن يبقى لها لذة ضعيفة لانها مدركة لذواتها وهو امر لازم لذاتها وتستكمل قليلا قليلا الى ان تتجرد فهذا ما اردنا ايراده في شرح هذه المقدمة والحمد لله على نعمه وصلى الله على سيدنا سيد الانبياء و الاولياء محمد النبي واله الاخيار وسلم تسليما كثيرا قد فرغ من تحرير هذه النسخة الشريفة فيشهر صفر المظفر فيسنة ١٣٠٥

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى شرح صدورنا للاسلام وتفضل علينا بحسن الاعلام لمزيد الاكرام فنوّر قلوبنا بمعرفته وثبتنا على الايمان وصلى الله على نبيه المبعوث لبيان البلاغ وبلاغ البيان بالبرهان وعلى اله المنتجبين وحفظة الشرع المبين الذين اتم الله علينا بهم النعمة واكمل لنا بهم الدين فصدقنا واقررنا ربنا امنا فاكتبنا مع الشاهدين **وبعد** فانى لما رأيت الاقوال فى حقيقة الايمان مع الاتفاق على حقيقته متكثرة والادلة على ذلك فى كتب الاصول منتشرة واكثرها لا يروى الغليل ولا يشفى العليل ولا يجد منها الا القليل احببت ان اجمع منها جملة كافية مع اضافة بعض ما يتبع ذلك ليسهل على الناظر تناولها ويستغنى بما نذكره فى بيان ايات بينات عن تأولها وذكرت فى خلال ذلك ما ينبغى ايراده سوا لا وجوابا ليكتنز بذلك نفعها وينتقش على صحيفة النفس وقعها راجيا من الله تعالى ان ينفع بها من نظر ويوجر من عثر على غرة فصبر وغفر سائلا من حسن الاملاء عائذا به من الاستدراج والاملاء ورتبتها على مقدمة ومقالات وخاتمة **اما المقدمة** فاعلم ان الايمان لغة التصديق كما نص عليه اهلها وهو مأخوذ من الامن بمعنى سكون النفس واطمينانها لعدم ما يوجب الخوف لها ونح فكان حقيقة امن به سكنت نفسه واطمأنت بسبب قبول قوله وامتثال امره فيكون الباء للسببية ويحتمل ان يكون بمعنى امنه التكذيب والمخالفة كما ذكره بعضهم فيكون الباء فيه زائدة والاول اولى كما لا يخفى وهو فى لغة التصديق وهو يتعدى باللام كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا وامن له لوط وبالباء كقوله تعالى امنا بما انزلت واما التصديق فقد قيل انه القبول والاذعان بالقلب كما ذكره اهل الميزان ويمكن ان يقال معناه قبول الجزاء من ان يكون بالجنان او باللسان ويدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فاخبروا عن انفسهم بالايمان وهم من اهل اللسان مع ان الواقع منهم هو الاعتراف باللسان دون الجنان لتغيرهم بقوله تعالى قل لم تؤمنوا واثبات الاعتراف بقوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا

الدال

فی معنی الایمان لغة

الدالّ علی کونه اقرارا بالشّهادتین وقد سمّوه ایمانا بحسب عرفهم والّذی نفاه الله عنهم انّما هو الایمان فی عرف الشّرع ان قلت یحتمل ان یکون ما ادّعوه من الایمان هو الشّرعی حیث سمعوا انّ الشّارع کلّفهم بالایمان فیکون المنفی عنهم هو ما ادّعوا ثبوته لهم فلم یبق فی الایة دلالة علی انّهم ارادوا اللغوی قلت الظاهر انّه فی ذلک الوقت لم تکن الحقایق الشّرعیة مقرّرة عندهم لبعدهم عن مدارک الشّرعیّات فلا یکون المخبر عنه الّا ما یسمّونه ایمانا عندهم وقوله تعالی امنوا باقواههم ولم تؤمن قلوبهم وقوله تعالی ومن النّاس من یقول امنّا بالله وبالیوم الاخر وما هم بمؤمنین وجه الدلالة فی هذه الایات انّ الایمان فی اللغة التّصدیق وقد وقع فی الاخبار عنهم انّهم امنوا بالسنتهم دون قلوبهم فیلزم صحّة اطلاق التّصدیق علی الاقرار باللّسان وان لم یوافقه الجنان وعلی هذا فیکون المنفی هو الایمان الشّرعی اعنی القلبی جمعا بین صحّة النّفی والاثبات فی هذه الایات لا یقال هذا الاطلاق مجاز والّا لزم الاشتراک والمجاز خیر منه لانّا نقول هو من قبیل المشترک المعنوی لا اللفظی ومعناه قبول الجزاء من ان یکون باللّسان او بالجنان واستعمال اللفظ الکلّی فی احد افراد معناه باعتبار تحقق الکلّی فی ضمنه حقیقة لا مجازا کما هو المقرّر فی بحث الالفاظ فان قلت انّ المتبادر من معنی الایمان هو التّصدیق القلبی عند الاطلاق وایضا صحّ سلب الایمان عمّن انکر بقلبه وان اقرّ بلسانه والاوّل علامة الحقیقة والثّانی علامة المجاز قلت الجواب عن الاوّل انّ التبادر لا یدلّ علی اکثر من کون المتبادر هو الحقیقی لا المجازی لکن لا بدّ علی کون الحقیقة لغویّة او عرفیّة وح یتعیّن انّ اللغوی هو التّصدیق القلبی فلعلّ العرف فی الشّرعیّات قلت الاصل عدم النّقل فیتعیّن اللّغوی قلت لا ریب انّ المعنی اللّغوی الّذی هو مطلق التّصدیق لم یبق علی اطلاقه بل اخرج عنه امّا بالتخصیص عند بعض او النّقل عند آخرین ومما یدلّ علی ذلک انّ الایمان الشّرعی هو التّصدیق بالله وصفاته وحده وعدله وبنبوّة نبیّنا محمّد صلّی الله علیه واله وبما علم بالضّرورة مجیئه علیه السلام به الی ما وقع فیه الخلاف وعلی هذا اکثر المسلمین وزاد الامامیّة التّصدیق بامامة امامهم الزّمان لانّ من ضروریات مذهبهم ایضا انّه ممّا جاء به النبی صلّی الله علیه واله وقد عرفت انّ الایمان فی اللغة التّصدیق مطلقا وهذا اخصّ منه ویؤیّد ذلک قوله تعالی یا ایّها الّذین

امنوا

في معنى الايمان شرعا

امنوا آمنوا بالله ورسوله اخبر عنهم تعالى بالايمان ثم امرهم بانشائه فلابد ان يكون الثاني غير الاول والا لكان امرا بتحصيل الحاصل واذا حصلت المغايرة كان الثاني المأمور به هو الشرعي حيث لم يكن حاصلا لهم اذ لا يحتمل غيره الا التاكيد والتاسيس خير منه وعن الثاني بالمنع من كون ما صح سلبه هو الايمان اللغوي بل الشرعي وليس النزاع فيه ان قلت ما ذكرته معارض بما ذكره اهل الميزان في تقسيم العلم الى التصور والتصديق من ان المراد من التصديق الاذعان القلبي فيكون في اللغة كذلك لان الاصل عدم النقل قلت قد بينا سابقا الخروج عن هذا الاصل ولو سلم فلا دلالة في ذلك على حصر معنى التصديق قطعا في الاذعان القلبي بل التصديق الذي هو قسم من العلم وليس محل النزاع على انا نقول لو سلمنا صحة الاطلاق مجازا ثبت مطلوبنا ايضا لانا لم ندع الا ان معناه قبول الخبر مطلقا ولا ريب ان الالفاظ المستعملة لغة في معنى من المعاني حقيقة او مجازا بعد اللغة وهذا ظاهر **واما الايمان** الشرعي فقد اختلف في بيان حقيقته العبارات بحسب اختلاف الاعتبارات وبيان ذلك ان الايمان شرعا اما ان يكون من افعال القلوب فقط او من افعال الجوارح فقط او منهما معا فان كان الاول فهو التصديق بالقلب فقط وهو مذهب الاشاعرة وجمع من مقتدى الامامية ومتاخريهم ومنهم المحقق الطوسي في فصوله لكن اختلفوا في معنى التصديق فقال اصحابنا هو العلم وقال الاشعرية هو التصديق النفساني وعنوا بانه عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر فهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه بخلاف العلم والمعرفة فانهما ربما تحصل بلا كسب كما في الضروريات وقد ذكر حاصل ذلك بعض المحققين فقال التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى يقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وسنبين ان شاء الله تعالى تصور ذلك وان كان الثاني فاما ان يكون عبارة عن التلفظ بالشهادتين فقط وهو مذهب الكرامية او عن جميع افعال الجوارح من الطاعات باسرها فرضا ونفلا وهو مذهب الخوارج وقدماء المعتزلة والعلاف القاضي عبد الجبار او عن جميعها من الواجبات وترك المحذورات دون النوافل وهو مذهب ابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم واكثر معتزلة البصرة وان كان الثالث فهو اما ان يكون عبارة عن

افعال

فی معنی الایمان شرعًا

افعال القلوب مع جمیع افعال الجوارح من الطاعات وهو قول المحدثین وجمع من السلف کابن مجاهد وغیره فانهم قالوا ان الایمان تصدیق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالارکان واما ان یکون عبارة عن التصدیق مع کلمتی الشهادة ونسب الی طائفة منهم ابوحنیفة واما ان یکون عبارة عن التصدیق بالقلب مع الاقرار باللسان وهو مذهب المحقق نصیر الدین الطوسی ره فی تجریده فهذه سبعة مذاهب ذکرت فی الشرح الجدید للتجرید وغیره واعلم ان مفهوم الایمان علی المذهب الاول یکون تخصیصا للمعنی اللغوی واما علی المذاهب الباقیة فهو منقول والتخصیص خیر من النقل وههنا بحث وهو ان القائلین عبارة عن فعل الطاعات کقدماء المعتزلة والعلاف والخوارج لا ریب انهم یوجبون اعتقاد مسائل الاصول وح فما الفرق بینهم وبین القائلین بانه عبارة عن افعال القلوب والجوارح ویمکن الجواب بان اعتقاد المعارف شرط عند الاولین وشطر عند الاخرین

المقالة الاولی فی بیان حجج هذه المذاهب وما یرد علیها وما یذکر فی دفعه

اعلم ان المحقق الطوسی ره ذکر فی قواعد العقائد ان اصول الایمان عند الشیعة ثلثة التصدیق بوحدانیة الله تعالی فی ذاته تعالی والعدل فی افعاله والتصدیق بنبوة الانبیاء علیهم السلام والتصدیق بامامة الائمة المعصومین من بعد الانبیاء علیهم السلام وقال اهل السنة ان الایمان هو التصدیق بالله تعالی وبکون النبی صلی الله علیه وسلم صادقا والتصدیق بالاحکام التی یعلم یقینا انه علیه السلام حکم بها ودون ما فیه اختلاف واشتباه والکفر یقابل الایمان والذی یقابل العمل الصالح وینقسم الی کبائر وصغائر ویستحق المؤمن بالاجماع الخلود فی الجنة ویستحق الکافر الخلود فی العقاب انتهی وذکر فی الشرح الجدید للتجرید ان الایمان فی الشرع عند الاشاعرة هو التصدیق للرسول فیما علم مجیئه به ضرورة تفصیلا فیما علم تفصیلا واجمالا فیما علم اجمالا فهو فی الشرع تصدیق خاص انتهی فهؤلاء اتفقوا علی ان حقیقة الایمان هی التصدیق فقط وان اختلفوا فی مقدار المصدق والکلام فی مقامین الاول فی ان التصدیق الذی هو الایمان المراد به الیقین الجازم الثابت کما یظهر من کلام من حکینا عنه الثانی فی ان الاعمال لیست جزءا من حقیقة الایمان الحقیقی بذلک هی جزء من الایمان الکمالی اما الدلیل علی الاول فایات بینات منها قوله تعالی ان الظن لا یغنی من الحق شیئا والایمان

حق

في حجج المذاهب السبعة في الايمان

حق للنقض والاجماع فلا يكفي في حصوله وتحققه الظن ومنها ان يتبعون الا الظن ان هم الا يظنون
ان بعض الظن اثم هذه فلا شركة في النوع على اتباع الظن والايمان لا يوجد من حصل له بالاجماع
فلا يكون ظنا ومنها قوله انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا فنفى عنهم الريب
فيكون الثابت هو اليقين ان قلت هذه الاية الكريمة لا تدل على المدعى بل على خلافه وهو عدم
اعتبار اليقين في الايمان وذلك انها دلت على حصر الايمان فيما عدا الشك فيصدق الايمان
على الظن قلت الظن في معرض الريب لان الفيض مجوز فيه ويقوى بادنى تشكيك مضاجه لا ينفع من
ريب حيث انه دائما يجوز الفيض على ان الريب قد يطلق على ما هو اعم من الشك يقال ارتاب وكذا
ويريد انه منه على يقين وهذا شايع ذايع ومن السنة المطهرة قوله عليه السلام يا مقلب القلوب والابصار
ثبت قلبي على دينك فلو لم يكن ثبات القلب شرطا في الايمان لما طلبه عليه السلام والثبات هو الجزم
والمطابقة والظن لا ثبات فيه اذ يجوز ارتفاعه وفيه منع كون الثبات شرطا في تحقق الايمان لم لا يجوز
ان يكون عليه السلام طلبه لكونه الفرد الاكمل وهو لا نزاع فيه ومن جملة الدلائل على ذلك ايضا الاجماع
حيث ادعى بعضهم انه يجب معرفة الله تعالى التي لا يتحقق الايمان بها الا بالدليل اجماعا من العلما
كافة والدليل ما افاد العلم والظن لا يفيده وفي صحة دعوى الاجماع بحث لوقوع الخلاف في جواز
التقليد في المعارف الاصولية كما سنذكره انشاء الله تعالى واعلم ان جميع ما ذكرناه من الادلة
لا يفيد شئ منه العلم بان الجزم والثبات معتبر في التصديق الذي هو الايمان انما يفيد الظن
باعتبارها لان الايات قابلة للتاويل وغيرها كذلك مع كونها من الاحاد ومن الايات ايضا قوله ثم
فاعلم انه لا اله الا الله واعترض على هذا الدليل بانه اخص من المدعى فانه انما يدل على اعتبار
اليقين في بعض المعارف وهو التوحيد دون غيره والمدعى اعتبار اليقين في كل ما التصديق
به شرط في تحقق الايمان كالعدل والنبوة والمعاد وغيرها واجيب بانه لا قائل بالفرق فان كل
من اعتبر اليقين اعتبره في الجميع ومن لم يعتبره لم يعتبره في شئ منها واعلم ان ما ذكرناه على ما تقدم
واورد ههنا ايضا واعترض ايضا بان الاية الكريمة خطاب للرسول عليه السلام فهي انما تدل على وجوب

فی اعتبار الیقین فی المعارف

العلم علیه وحده دون غیره واجیب بان ذلک لیس من خصوصیاته علیه السلام بالاجماع وقد دل دلیل
وجوب التاسی به علی وجوب اتباعه فیجب علی باقی المکلفین تحصیل العلم بالعقائد الاصولیة
وایضا اورد انه انما یفید الوجوب لو ثبت ان الامر للوجوب وفیه منع لاحتماله غیره وکذا یتوقف
علی کون المراد من العلم ههنا القطعی وهو غیر معلوم اذ یحتمل ان یراد به الظن الغالب وهو یحصل
بالتقلید وبالجملة فهو دلیل ظنی وحیث انجر البحث الی ذکر الدلائل علی اعتبار الیقین فی الایمان
فلنذکر ههنا مما ذکره علماء الاصول من الادلة علی کون المعرفة واجبة بالدلیل وان التقلید غیر کاف
فیها اذ بذلک یعلم اعتبار الدلیل فی الایمان دون التقلید اعلم ان العلماء اطبقوا علی وجوب معرفة
الله تعالی بالنظر وانها لا تحصل بالتقلید الا من شذ منهم کعبد الله بن الحسن العنبری والحشویة و
التعلیمیة حیث ذهبوا الی جواز التقلید فی العقاید الاصولیة کوجود الصانع وما یجب له ویمتنع و
النبوة والعدل وغیرها بل ذهب بعضهم الی وجوبه لکن اختلف القائلون بوجوب المعرفة فی انه
عقلی او سمعی فالامامیة والمعتزلة علی الاول والاشعریة علی الثانی ولا غرض لنا ههنا بذلک بل
ببیان اصل الوجوب المتفق علیه فنقول ذلک ان لله تعالی علی عباده نعما ظاهرة وباطنة لا تحصی یعلم
ذلک کل عاقل ویعلم انها لیست منه ولا من مخلوق مثله ویعلم ایضا انه اذا لم یعرف بانعام ذلک المنعم
ولم یدع بکونه هو المنعم لا غیره ولم یسع فی تحصیل مرضاته ذمه العقلاء وربما استلب تلک النعم عنه
حسنا وقبح فیحکم ضرورة العقل بوجوب شکر ذلک المنعم ومن المعلوم ان شکره علی وجه یلیق بکمال
ذاته یتوقف علی معرفته وهی لا تحصل بالظنیات کالتقلید وغیره لاحتمال الکذب المخبر وخطاء الامام
فلا بد من النظر المفید للعلم وهذا الدلیل انما یستقیم علی قاعدة الحسن والقبح والاشاعرة ینکرون
ذلک لکنه کما یدل علی وجوب المعرفة بالدلیل یدل ایضا علی کون الوجوب عقلیا واعترض
ایضا بانه مبنی علی وجوب ما لا یتم الواجب المطلق الا به وفیه ایضا منع الاشاعرة ومن ذلک ان
الامة اجمعت علی وجوب المعرفة والتقلید وما فی حکمه لا یوجب العلم اذ لو اوجبه لزم اجتماع
الضدین

فی اعتبار الیقین فی المعارف

الصدین فی مثل تقلید من یعتقد قدمه وقد اعترض علی هذا بمنع الاجماع کیف والمخالف معروف بل عورض بوقوع الاجماع علی خلافه وذلک لتقریر النبی ﷺ واصحابه العوام علی ایمانهم وهم الاکثرون فی کل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة علی الصانع وصفاته مع انهم کانوا لا یعلمونها وانما کانوا مقرین باللسان ومقلدین فی المعارف ولو کانت المعرفة واجبة لما جاز تقریرهم علی ذلک مع الحکم بایمانهم واجیب عن هذا بانهم کانوا یعلمون الادلة اجمالا کدلیل الاعرابی حیث قال البعرة تدل علی البعیر والاثر یدل علی المسیر افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل علی اللطیف الخبیر فلذا اقروا ولم یسئلوا عن اعتقاداتهم او انهم کان یقبل منهم ذلک للتمرین ثم یبین لهم ما یجب علیهم من المعارف بعد حین ومن ذلک الاجماع علی انه لا یجوز تقلید غیر المحق وانما یعلم المحق من غیره بالنظر فی ان ما یقوله حق ام لا وح فلا یجوز له التقلید الا بعد النظر والاستدلال واذا صار مستدلا امتنع کونه مقلدا فامتنع التقلید فی المعارف الالهیة ونقض ذلک بلزوم مثله فی الشرعیات فانه لا یجوز تقلید المفتی الا اذا کانت فتیاه عن دلیل شرعی فان اکتفی فی الاطلاع علی ذلک بالظن وان کان مخطئا فی نفس الامر لخطه ذلک عنه فالجواب مثله فی مسائل الاصول واجیب بالفرق بان الخطاء فی مسائل الاصول یقتضی الکفر بخلافه فی الفروع فساغ فی الثانیة ما لم یسغ فی الاولی احتج من اوجب التقلید فی مسائل الاصول بان العلم بان الله تعالی غیر ممکن لان المکلف به ان لم یکن عالما به تعالی امتنع ان یکون عالما بامره وحال امتناع کونه عالما بامره یمتنع کونه مامورا من قبله والا لزم تکلیف ما لا یطاق وان کان عالما به استحال ایضا امره بالعلم به لاستحالة تحصیل الحاصل والجواب عن ذلک علی قواعد الامامیة والمعتزلة ظاهر فان وجوب النظر والمعرفة عندهم عقلی لا سمعی نعم یلزم ذلک علی قواعد الاشاعرة اذ الوجوب عندهم سمعی اقول ویجاب ایضا معارضة بان هذا الدلیل کما یدل علی امتناع العلم بالمعارف الاصولیة یدل علی امتناع التقلید فیها ایضا فینسد باب المعرفة بالله تعالی وکل من یرجع الیه فی التقلید لا بد وان یکون عالما بالمسائل الاصولیة لیصح تقلیده ثم یجری الدلیل فیه فیقال

علم

في اعتبار اليقين في المعارف

علم هذا الشخص بالله تعالى غير ممكن لانه حين كلف به ان لم يكن عالما به تعالى استحال ان يكون عالما بامره بالمقدمات وكل ما اجابوا به فهو جوابنا ولا نخلص لهم ان يعترفوا بان وجوب المعرفة عقلي فيبطل ما ادعوه من ان العلم بالله تعالى غير ممكن او سمعي فكذلك فان قيل بهما حصل العلم لبعض الناس بتصفية النفس او الهام الى غير ذلك فيقلده الباقون قلنا هذا ايضا يبطل قولكم ان العلم بالله تعالى غير ممكن نعم ما ذكروه يصلح ان يكون دليلا على امتناع المعرفة بالسمع فيكون حجة على الاشاعرة لا دليلا على وجوب التقليد واحتجوا ايضا بان النهي عن النظر قد ورد في قوله تعالى ما يجادل في ايات الله الا الذين كفروا والنظر يفتح باب الجدال فيحرم ولانه عز اى الصحابة يتكلمون في مسئلة القدر فنهاهم عن الكلام فيها وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا ولقوله عليه السلام عليكم بدين العجائز والمراد ترك النظر فلو كان واجبا لم يكن منهيا عنه واجيب عن الاول ان المراد الجدال بالباطل كما في قوله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق لا الجدال بالحق لقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن والامر بذلك يدل على ان الجدال مطلقا ليس منهيا عنه وعن الثاني بان نهيهم عن الكلام في مسئلة القدر على تقدير تسليمه لا يدل على النهي عن مطلق النظر بل عنه في مسئلة القدر كيف وقد ورد الانكار على تارك النظر في قوله تعم اولم يتفكروا في انفسهم ما خلق الله وقد اثنى على فاعله في قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض على ان بعضهم من الخوض في القدر لعله لكونه امرا غيبيا وبحرا عميقا كما اشار اليه علي عليه السلام بقوله بحر عميق فلا تلجه بل كان مراد النبي التفويض في مثل ذلك الى الله تعالى لان ذلك ليس من الاصول التي يجب اعتقادها والبحث عنها مفصلة وههنا جواب اخر عنهما معا وهو ان النهي في الاية والحديث مع قطع النظر عما ذكرناه انما يدل على النهي عن الجدال لئلا يكون الا عن متعدد بخلاف النظر فانه يكون من واحد فهو يصلح الدليل على غير المدعى وعن الثالث بالمنع من صحة نسبته الى النبي صلى الله عليه وآله فان بعضهم ذكر انه من مصنوعات سفيان الثوري فانه روى ان عمر بن عبد الله المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم

يجعل

في احتجاج من جوز التقليد في المعارف

يجعل من عباده الا الكافر والمؤمن فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز على انه لو سلم فالمراد
بالتفويض الى الله تعالى في قضائه وحكمه والانقياد له في امره ونهيه واحتج من جوز التقليد بانه
لو وجب النظر في المعارف الالهية لوجد من الصحابة اذهم اولى بها من غيرهم لكنه لم يوجد والا لنقل
كما نقل غيرهم النظر والمناظرة في المسائل الفقهية فحيث لم ينقل لم يقع فلم يجب والجواب بالتزام كونهم اولى
بها لكنهم نظروا والا لزم نسبتهم الى الجهل بمعرفة الله تعالى وكون الواحد منا افضل منهم وهو
باطل اجماعا واذا كانوا عالمين وليس بالضرورة فهو بالنظر والاستدلال واما انه لم ينقل النظر والمناظرة
فلانفاتهم على العقائد الحقة لوضوح الامر عندهم حيث كانوا يتقلبون عقائدهم عمن لا ينطق عن
الهوى فلم يحتاجوا الى كثرة البحث والنظر بخلاف الاخلاف بعدهم فانهم لما كثرت فيهم الضالين واختلفت
انظار طالبي اليقين تفاوتت اذهانهم في اصابة الحق احتاجوا الى النظر والمناظرة ليدفعوا بذلك شبه
المضلين ويقفوا على اليقين اما مسائل الفروع فانها لما كانت امورا ظنية اجتهادية خفية لكثرة تعارض
الامارات فيها وقع بينهم الخلاف فيها والمناظرة والمخاشنة لبعضهم من بعض فلذا نقل واحتجوا ايضا
بان النظر مظنة الوقوع في الشبهات والمورط في الضلالات بخلاف التقليد فانه ابعد عن ذلك
واقرب الى السلامة فيكون اولى ولان الاصول اغمض ادلة من الفروع واخفى فاذا جاز التقليد
في الاسهل جاز في الاصعب بطريق اولى ولانهما سواء في التكليف بهما فاذا جاز في الفروع فليجز في
الاصول واجيب عن الاول بان اعتقاد المقلد ان كان عن تقليد لزم اما التسلسل او الانتهاء
الى من يعتقد عن نظر لانتفاء الضرورة فيلزم ما ذكرتم من المحذور مع زيادة وهي احتمال كذب المخبر
بخلاف الناظر مع نفسه فانه لا يكابر نفسه فيما ادى اليه نظره على انه لو اتفق الانتهاء الى من
اتفق له العلم بغير النظر لتصفية الباطن كما ذهب اليه بعضهم او بالالهام او بخلق العلم فيه ضرورة
فهو انما يكون لافراد نادرة لانه على خلاف العادة فلا يتيسر لكل احد الوصول اليه مشافهة
بل بالوسائط فيكثر احتمال الكذب بخلاف الناظر فانه لا يكابر نفسه ولانه اقرب الى الوقوع على
الصواب ان قلت ما ذكرت من الجواب انما يدل على كون النظر اولى من التقليد ولا يدل على

عدم جوازه

فی ادلة المجوزین للتقلید فی المعارف

جوازه فجواز التقلید بان لم یندفع علی ان ما ذکرته من احتمال الکذب جار فی الفروع فلو منع من التقلید فیها المنع فی الاصول قلت متی سلمت الاولویة وجب العمل بها والا لزم العمل بالمرجوح مع تیسر العمل بالراجح وهو باطل بالاجماع لاسیما فی الاعتقادیات واما الجواب عن العلاوة فلانا لما کان الطریق الی العمل بالفروع انما هو النقل ساغ لنا التقلید فیها ولم یقدح احتمال الکذب المخبر والا لانسد باب العمل بها بخلاف الاعتقادیات فان الطریق الیها بالنظر میسر فاعتبر فیها قدح الاحتمال فی التقلید فیها واما احتمال الخطاء فی النظر فانه وان امکن الا انه نادر جدا بالقیاس الی الخطاء فی النقل فکان النظر ارجح وقد بینا ان العمل بالارجح واجب واجیب عن الثانی اولا بالمنع من کونها اعتق ادلة بل الامر بالعکس لتوقف الشرعیات علی العقلیات عملا وعلما وثانیا بالمنع من الملازمة فان کونها اعتق ادلة لا یستلزم جواز التقلید فیها فضلا عن کونه اولی لان المطلوب فیها الیقین بخلاف الشرعیات فان المطلوب فیها الظن اتفاقا ومن هذا ظهر الجواب عن الثالث واحتجوا ایضا بان هذه العلوم انما تحصل بعد الممارسة الکثیرة والبحث الطویل واکثر الصحابة لم یمارسوا شیئا منها فکان اعتقادهم عن تقلید واجیب بانهم لشاهدتهم المعجزات وقوة معارفهم بکثرة البینات من صاحب الوحی لم یحتاجوا فی یقین تلک المعارف الی بحث کثیر فی طلب الادلة علیها اقول ومما یبطل به مذهب القائلین بالتقلید انه اما ان یفید العلم او لا فان افاده لزم اجتماع الضدین فیما لو قلد واحدا فی قدم العالم واخر فی حدوثه وهو ظاهر وان لم یفده وجب ترجیح النظر علیه لان من المعلوم ضرورة ان النظر الصحیح یفید العلم فاذا ترجح النظر علیه وجب اعتباره وترک المرجوح اجماعا واقول مما یدل علی اعتبار الیقین فی الایمان ان الامة فیه علی قولین قول باعتبار الیقین فیما یتحقق به الایمان وقول بالاکتفاء بالتقلید او ما فی حکمه فاذا انتفی الثانی بما ذکرناه من الادلة ثبت الاول واقول ایضا مما یصلح شاهدا علی ذلک قوله تعالی قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم ففی ما ذعموه ایمانا وهو التصدیق القولی بل ما سوی التصدیق الجازم حیث لم یثبت لهم من الایمان الا ما دخل القلب لا ریب ان ما دخل القلب یحصل به الاطمینان

ولا اطمینان

فی اعتبار الیقین فی المعارف

والاطمینان فی الظن وشبهه لتجویز النقیض معه فیکون الثبات والجزم معتبرا فی الایمان فان قلت
قوله تعم حکایة عن ابراهیم أولم تؤمن قال بلی ولکن لیطمئن قلبی یدل علی ان الجزم والثبات غیر معتبر
فی الایمان والا لما اخبر علیه السلام عن نفسه بالایمان بقوله بلی مع ان قوله ولکن لیطمئن قلبی یدل
علی انه لم یکن مطمئنا فلم یکن جازما قلت یمکن الجواب بانه ع طلب العلم بطریق المشاهدة لیکون العلم
باحیاء الموتی حاصلا له من طریق الابصار والمشاهدة ویکون المراد من اطمینان قلبه استقراره
وعدم طلبه لشئ اخر بعد المشاهدة مع کونه موقنا باحیاء الموتی قبل المشاهدة ایضا ولیس المراد
انه لم یکن متیقنا قبل الرائة فلم یکن مطمئنا لیلزم تحقق الایمان مع الظن فقط وایضا انما طلب علیه السلام
کیفیة الاحیاء فخوطب بالاستفهام التقریری عن الایمان بالکیف الذی هو نفس الاحیاء لان التصدیق
به مقدم علی التصدیق بالکیفیة فاجاب علیه السلام بلی امنت بقدرة الله تعالی علی الاحیاء لکنی اریده
الاطلاع علی کیفیة الاحیاء لیطمئن قلبی بمعرفة تلک الکیفیة الغریبة البدیعة ولا ریب ان الجهل
بمعرفة تلک الکیفیة لا یضر بالایمان ولا یتوقف علی معرفتها واما سؤال الله سبحانه عن ذلک مع کونه
عالما بالسرائر فهو من قبیل خطاب المحب لحبیبه ان قلت فما الجواب ایضا عن قوله تعالی وما یؤمن اکثرهم
بالله الا وهم مشرکون فانه یفهم من الایة الکریمة وصف الکافر المشرک بالایمان حال شرکه اذ
الجملة الاسمیة حالیة فضلا عن الاکتفاء بالظن وما فی حکمه فی الایمان وهو ینافی اعتبار الیقین قلت
لان الایة الکریمة انما دلت علی اخباره تعالی عنهم بالایمان بالصانع والتصدیق بوجوده لکنهم
لم یوحدوه فی حالة تصدیقهم به بل اعتقدوا له شریکا تعالی عما یشرکون وح فیجوز کونهم جازمین
بوجود الصانع تعالی مع کونهم غیر موحدین له فان التوحید مطلب اخر فکفرهم کان لذلک فلم یتحقق
لهم الایمان الشرعی بل الایمان جزء منه وهو غیر کاف علی انه یجوز ان یکون المراد من الایمان المنسوب
الیهم فی الایة الکریمة التصدیق اللغوی وقد بینا سابقا انه اعم من الشرعی ولیس النزاع فیه بل فی
الشرعی ویکون المعنی والله اعلم وما یؤمن اکثرهم بلسانه الا وهو مشرک بقلبه ای حال اشراکه بقلبه
نعوذ بالله من الضلالة ونسئله حسن الهدایة هذا ما تیسر من القائی فی هذا المقام والمقال التالی

وهو

فی ان الاعمال لیست جزءً من الایمان

وهو ان الاعمال لیست جزءً من الایمان ولا نفسه فالدلیل علیه من الکتاب العزیز والسنة المطهرة والاجماع اما الکتاب فنه قوله تعالی ان الذین امنوا وعملوا الصالحات فان العطف یقتضی المغایرة وعدم دخول المعطوف فی المعطوف علیه فلو کان عمل الصالحات جزءً من الایمان او نفسه لزم خلو العطف عن الفائدة لکونه تکرارا ورد ذلک بان الصالحات جمع معرف فیشمل الفرض والنفل والقائل بکون الطاعات جزءً من الایمان یرید بها فعل الواجبات واجتناب المحرمات وح فیصح العطف لحصول المغایرة المفیدة لعموم المعطوف فلم یدخل کله فی المعطوف علیه نعم ذلک یصلح دلیلا علی بطال مذهب القائلین بکون المندوب داخلا فی حقیقة الایمان کالخوارج ومنه قوله تعالی ومن یعمل من الصالحات وهو مؤمن ای حال ایمانه فان عمل الصالحات فی حالة الایمان یقتضی المغایرة لما اضیف الی تلک الحالة وقارنه فیها والا لصار المعنی ومن یعمل بعض الایمان حال حصول ذلک البعض او ومن یعمل من الایمان حال حصوله وح فیلزم تقدم الشیء علی نفسه بتحصیل الحاصل ان قلت الایة الکریمة انما تدل علی المغایرة فی الجملة لکن لا یلزم من ذلک ان لا یکون الاعمال جزءً فان المعنی والله اعلم ومن یعمل من الصالحات حال ایمانه ای بتصدیقه بالمعاد لا یکفر وح فیجوز ان یکون الایمان الشرعی مجموع الجزئین ای عمل الصالحات والتصدیق المذکور فالمغایرة انما هی بین جزئی الایمان ولا محذور فیه بل لا بد منه والا لما تحقق الکل بل لا بد لنفی ذلک من دلیل قلت من المعلوم ان الایمان قد غیر عن معناه لغة وح فاما ان التصدیق بالمعاد فقط فیکون تخصیصا او مع الاعمال فیکون نقلا لکن الاول اولی لان التخصیص خیر من النقل ووجه الاستدلال بالایة ایضا بان ظاهرها کون الایمان الشرعی شرطا لصحة الاعمال حیث جعل معیبة مقبولا اذا وقع حال الایمان فلا بد ان یکون الایمان غیر الاعمال والا لزم اشتراط الشیء بنفسه ویرد علی هذا ما ورد علی الاول بعینه نعم اللازم هنا ان یکون احد جزئی المرکب شرطا لصحة الاخر ولا محذور فیه والجواب عن هذا هو الجواب عن ذلک فتامل ومنه قوله تعالی وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فانه اثبت الایمان لمن ارتکب بعض المعاصی فلو کان ترک المنهیات جزءً من الایمان لزم

تحقق

فی ان العمل بالارکان لیس نفس الایمان ولا جزئہ

تحقق الایمان وعدم تحققہ فی موضع واحد فی حالۃ واحدۃ وھو محال ولم ان یجیبوا عن ذلک
بمنع تحقق الایمان حالۃ ارتکاب المنھی وکون تسمیتھم بالمؤمنین باعتبار ما کانوا علیہ وخصوصا
علی مذھب المعتزلۃ فانھم لا یشترطون فی صدق المشتق علی شیء حقیقۃ بقاء المعنی المشتق منہ
ویمکن دفعہ بان الشارع قد منع من جواز اطلاق المؤمن علی من تحقق کفرہ وعکسہ والکلام فی
خطاب الشارع فلا یسلم الجواب ومنہ قولہ تعالی یا ایھا الذین امنوا اتقوا اللہ وکونوا مع الصادقین
فان امرھم بالتقوی التی لا تحصل الا بفعل الطاعات والانزجار عن المنھیات مع وصفھم بالایمان
یدل علی عدم حصول التقوی لھم والا لما امروا بھا مع حصول الایمان لوصفھم بہ فلا یکون
الاعمال نفس الایمان ولا جزءہ منہ والا لکان امرا بتحصیل الحاصل ویرد علیہ جواز ان یراد من
الایمان الذی وصفوا بہ التقوی ویکون المامور بہ ھو الشرعی وھو الطاعۃ او جزءہ عند
من یقول بالجزئیۃ ویجاب عنہ بنحو ما اجیب عما اورد علی الدلیل الثانی فلیتامل ومنہ ایضا
الآیات الدالۃ علی کون القلب محلا للایمان من دون ضمیمۃ شیء اخر کقولہ تعالی اولئک کتب فی
قلوبھم الایمان ای جمعہ واثبتہ فیھا واللہ اعلم ولو کان الاقرار او غیرہ من الاعمال نفس الایمان
او جزءہ لما کان القلب محل جمعہ بل ھو مع اللسان وحدہ او مع بقیۃ الجوارح علی اختلاف الاراء
وقولہ تم ولما یدخل الایمان فی قلوبکم ولو کان غیر القلب من اعمال الجوارح نفس الایمان او جزئہ
لما جعل کلہ محل القلب کما ھو ظاھر الآیۃ الکریمۃ وقولہ تعالی وقلبہ مطمئن بالایمان فان اطمینانہ
بالایمان یقتضی تعلقہ کلہ بہ والا لکان مطمئنا ببعضہ لا کلہ اقول یرد علی الاخیر انہ لا یلزم من
اطمینانہ بالایمان کونہ محلا لہ اذ من الجایز کونہ عبارۃ عن الطاعات وحدھا او مع شیء اخر والاطمینان
القلبی طلاعہ علی حصول ذلک فان القلب یطلع علی الاعمال ویرد علی الاول ان الایمان المکتوب
والداخل فی القلب انما ھو العقاید الاصولیۃ ولا یدل علی حصر الایمان فی ذلک ونحن لا نمنع ذلک
بل نقول باعتبار ذلک فی الایمان اما علی طریق الشرطیۃ لصحتہ او الجزئیۃ لہ اذ من یزعم انہ الطاعات
فقط لا بد من حصول ذلک التصدیق عندہ ایضا لتصحح تلک الاعمال غایۃ الامر انہ شرط للایمان او

في بطلان مذهب القائلين بان الايمان الاقرار باللسان

جزئه لانفسه كما تقدمت الاشارة اليه نعم هما يدلان على بطلان مذهب الكرامية حيث يكتفون في تحققه بلفظ الشهادتين من غير شئ اخر اصلا لا شرطا ولا اجزاء قيل وكذا ايات الطبع والختم تشعر بان محل الايمان القلب كقوله تعالى اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم لهم لا يؤمنون وختم على قلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله وفيه ما تقدم واما السنة المطهرة فكقوله عليه السلام يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلبي على دينك وجه الدلالة فيه ان المراد من الدين هنا الايمان لان طلب تثبيت القلب عليه يدل على انه متعلق بالاعتقاد وليس هناك شئ اخر غير الايمان من الاعتقاد يصلح لثبات القلب عليه بحيث ليسمى دينا فتعين ان يكون هو الايمان وحيث لم يطلب غيره في حصول الايمان علم ان الايمان يتعلق بالقلب لا بغيره وكذا ما روى ان جبرئيل عليه السلام اتى النبي ص فسأله عن الايمان فقال ان تؤمن بالله ورسوله واليوم الاخر ومعنى ذلك ان تصدق بالله ورسله واليوم الاخر فلو كان فعل الجوارح او غيره من الايمان لذكره له حيث سأله الرسول ع عما هو الايمان المطلوب للشارع وان قيل ظاهر الحديث فيه مناقشة وذلك ان الرسول عليه السلام سأل عن حقيقة الايمان فكان من حق الجواب في شرح معناه ان يقال ان تصدق بالله لا ان تؤمن لان ان مع الفعل في تاويل المصدر فيصير حاصله الايمان هو الايمان بالله فيلزم منه تعريف الشئ بنفسه في الجملة وذلك لا يليق بفن الامر والجواب ان المراد من قوله ان تؤمن بالله ان تصدق وقد كان التصديق معلوما له عليه السلام لغة فلم يكن تعريف الشئ بنفسه فهذا انما يكون بالقياس الى غيرهما عليهما السلام والا فالمسائل والمسئول عنها ان عن معرفة المعاني من الالفاظ واما الاجماع فهو ان الامة اجمعت على ان الايمان شرط لسائر العبادات والشئ لا يكون شرطا لنفسه فلا يكون الايمان هو العبادات اقول على تقدير تسليم دعوى الاجماع فللخصوم ان يقولوا انا نقول بكون التصديق بتمام المسائل الاصولية شرطا لصحة العبادات التي هي الايمان ولا يلزمنا بذلك ان يكون تلك المسائل هي الايمان فان سميتموها ايمانا بالمعنى اللغوي فلا مشاحة في ذلك وان قلتم بل هي الايمان الشرعي فهو محل النزاع وليس لكم ما يدل عليه واجبتم ايضا على ان فساد العبادات لا يوجب فساد الايمان وذلك يقتضي كون الايمان

غير اعمال

فی انّ المؤمن یمکن ان یکفر بعد الایمان

غیر اعمال الجوارح اقول ان صحّ نقل الاجماع فلا ریب فی دلالته علی المدّعی وسلامته عن المطاعن المتقدّمة هذا غایة ما رأیناه وبیناه فی تحقیق هذا المقام ویرد علی المقام الاوّل اشکالات احدها ما سیجیء انشاء الله تعالی تحقیقه من انّ المؤمن هل یجوز ان یکفر بعد ایمانه ام لا ذهب الی الاوّل جماعة من العلماء وظاهر القرآن العزیز یدلّ علیه فی آیات کثیرة کقوله تعالی انّ الذین امنوا ثم کفروا الی غیر ذلک من الآیات ولو کان التصدیق بالمعارف الاصولیّة یعتبر فیه الجزم والثبات لما صحّ ذلک اذ الیقین لا یزول بالاضعف ولا ریب انّ موجب الکفر اضعف مما یوجب الایمان قلت لا ریب انّ الایمان من الکیفیّات النفسانیّة اذ هو نوع من العلم علی ما هو الحقّ فهو عرض وقوله للزوال بعروض ضدّه او مثله عند من یقول بانّ الاعراض لا یبقی زمانین کالاشاعرة ظاهر وکذا علی القول بانّ الباقی یحتاج الی المؤثّر فی بقائه او غیر محتاج مع قطع النظر عن بقاء الاعراض زمانین لانّ الفاعل یختار فیصحّ منه الایجاد والاعدام فی کلّ وقت غایة الامر انّ تبدیل الایمان بالکفر لا یجوز ان یکون من فعل الله تعالی علی ما تقتضیه قواعد العدلیّة من انّ العبد له فعل وان اللطف واجب علی الله تعالی ولو کان التبدیل منه تعالی لانّا فی اللطف علی انّا نقول قد یسند الکفر الی الفعل دون الاعتقاد فیجامع الجزم الیقین فی المعارف الاصولیّة کما فی السجود للصّنم والقاء المصاحف فی القاذورات مع کونه مصدّقا بالمعارف ان قلت فعلی هذا یلزم جواز اجتماع الایمان والکفر فی محلّ واحد وزمان واحد وهو محال لانّ الکفر عدم الایمان عمّن شانه ان یکون مؤمنا قلت الایمان هو التصدیق بالاصول المذکورة بشرط عدم السّجود وغیره ممّا یوجب فعله الکفر بدلالة الشّارع علیه وانتفاء الشّرط لیستلزم انتفاء المشروط ثانیهما یلزم ان یکون الظانّ ولو فی احد من الاصول الخمسة کافرا وان کان عالما بالباقی لانّ الضدّ من اضداد الیقین فلا یجامعه فیلزم الحکم بکفر مستضعفی المسلمین بل کثیر من عوامهم لعدم التصدیق فی الاوّل والثبات فی الثانی کما یشاهد من تشکّکهم عند التشکیک مع انّ الشّارع حکم باسلامهم واجری علیهم احکامه ومن هنا اکتفی بعض العلماء فی الایمان بالتقلید کما

تقدّمت

في الفرق بين الايمان الواقعي والظاهر

تقدمت الاشارة اليه ويمكن الجواب عن ذلك بان من يشترط اليقين يلتزم الحكم بكفرهم لو علم كونهم اعتقادهم بالمعارف عن ظن لكن هذا الالتزام في المستضعف في غاية البعد والضعف واما اجراء الاحكام الشرعية فانما هو الاقتضاء بالظاهر اذ هو المدار في اجراء الشرعيه وهو لا ينافي كون المجرى عليه كذلك كافرا في نفس الامر وبالجملة فالكلام انما هو في بيان ما يتحقق به كون المكلف مؤمنا عند الله سبحانه واما عندنا فيكفي ما يفيد ظن حصول ذلك له كاقراره بالمعارف الاصولية مختارا غير مستكره لتعذر العلم علينا غالبا بحصول ذلك له ثانيها انه اذا كان الايمان هو التصديق الجازم الثابت فلا يمكن الحكم بايمان احد حتى يعلم يقينا ان تصديقه بما ذكر يقيني وانى لنا بذلك ولا يطلع على الضمائر الا خالق السرائر والجواب عن هذا هو الجواب عن الثاني رابعها انتقاض حد الايمان والكفر جمعا ومنعا بحالة النوم والغفلة وكذا بالصبي لانه ان كان مصدقا فهو مؤمن والا فكافر لعدم الواسطة مع ان الشارع لم يحكم عليه بشيء منهما حقيقة بل تبعا واجيب عن الاول بان التصديق باق لم يزل والذهول والغفلة انما هو من حصوله واتصاف النفس به اذ العلم بالعلم وبصفات النفس غير لازم ولا عدد في حصولها على ان الشارع جعل الامر المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده ويزيله في حكم الباقي في حق من اتصف بالايمان مؤمنا سواء كان مستشعرا بايمان نفسه او غافلا عن ذلك مع اتصاف نفسه وعن الثالث بان الكلام في الايمان الشرعي فهو من افراد التكليف فلا يوصف الصبي بشيء منها حقيقة لعدم دخوله في المكلف نعم يوصف تبعا وههنا بحث تقدم الوعد بقله وبيانا في اول تحرير المذاهب حاصله ان العلامة الفتازاني ذكر في بعض تحقيقاته ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة والحق عليها وفاقا على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة نبينا محمد ﷺ كما كانوا يعرفون ابناءهم حيث اخبر الله تعالى عنهم بذلك مع قطع الكفر بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق وينكره عنادا واستكبارا كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق

عبارة

في ان الايمان هل هو نفس المعرفة او غيرها

عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يحصل باختيار المصدق والاثاب
عليه يجعل العبادات بخلاف المعرفة فانها قد تحصل بغير كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة
انه جدار او حجر مثلا وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك
الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اخبار لم يكن تصديقا وان كان معرفة قال
وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية لا من الافعال الاختيارية
لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا انها بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها
فالذي يحصل اذا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات و
الايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ودفع الموانع
ونحوذ لك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه شيئا اختياريا
ولا يكفي المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان يكون المعرفة النفسية المكتسبة بالاختيار
تصديقا ولا باس بذلك انتهى اقول يرد على علمائهم القائلين بكون الايمان ليس معرفة وان معنى
مغايرتها ان يكون من حصل له العلم بالمعارف الالهية عن الهام او خلق علم ضروري بذلك او
تصفية النفس او غير ذلك من اسباب العلم ان لا يثاب على ايمانه ولا يكون مؤمنا لان الايمان هو
التصديق بالمعنى الذي زعموه وهذا ليس كذلك وبطلانه ظاهر بناء على علم نعم ما ذكروه من معنى
التصديق هو اللغوي واقول ايضا الذي ظهر من كلام هذا الفاضل وما نقله من ان الفرق بين
المعرفة والتصديق انما هي باعتبار اسباب الادراك فان كانت اختيارية كان ذلك الادراك تصديقا
ومعرفة والا فمعرفة فالمعرفة حينئذ اعم من التصديق ويرد عليه ان المعرفة من اقسام العلم وليست
تصورا لان الكلام في المعرفة التي هي قسم من الاعتقاد لاطلاق المعرفة فيكون تصديقا لانقسام
العلم اليهما والا لزم اما ان لا يكون المعرفة المراد ههنا علما او كون التقسيم غير حاصر وكلاهما
باطل وح فلا تكون اعم منه بل مساويا له وذلك يبطل قولهم بان الايمان لا يكون معرفة
اللهم الا ان يقال ان التقسيم انما هو للعلم الكسبي لا لمطلق العلم والمعرفة الاذعانية قسم من مطلق
العلم كسبيا كان او ضروريا فيجوز كونها اعم لكن هذا غير مانع من صحة تعريف الايمان بالمعرفة

في ان الايمان هل هو نفس المعرفة او غيرها

اذ غايته انه تعريف بالاعم وقد جوزه بعضهم على ان منشأ المنع في كلامهم لم يكن هو العموم بل كون
الايمان اختياريا او غير اختياري ونحن قد بينا ان العلم الحاصل للنفس بما يتحقق به الايمان قد يكون
غير اختياري وغير كسبي اذا اتفق حصوله بكشف او بمشاهدة المعجزة مع سبق دعوى النبوة من غير
ان يكون الناظر في المعجزة قاصدا لتحصيل الحق فانه اذا شاهد المعجزة حصل له في الحال العلم الضروري
بصدق المدعي في كل ما ادعاه ولا ريب في تحقق الايمان بذلك مع انه لم يكتسبه على انا لو قطعنا
النظر عن جميع ذلك فحكمهم بان الايمان ليس هو المعرفة لا يجامع ان التصديق الذي ذكروه من
ان ربط القلب لا يكون الا بواسطة امر يفيد اطمينان القلب غير الخبر كالقرآن والتواتر او صدق
المخبر كعصمته او غير ذلك من الاسباب بل ليس الحاصل من ذلك الا المعرفة والعلم فان قلت على
ما ذكرت كان الواجب ان يعرف الايمان بالمعرفة لا بالتصديق قلت لما كان ما ذكرناه من حصول
الايمان بغير الكسب امرا نادرا لا يحصل الا لذوي الانفس القدسية جعل كالمعدوم فلم يعتبر في التعريف
او نقول التصديق المأخوذ في تعريف الايمان الشرعي يشمل الفرد المذكور اذ قد بينا انه نقل عن معناه
اللغوي الى الاذعان القلبي وهو يشمل مثل ذلك وما قيل من انه لو نقل عن معناه اللغوي لنقل الينا
كغيره من الحقايق الشرعية كالصلوة والزكوة والحج وغيرها فحيث لم ينقل الينا دل على بقائه على معناه
اللغوي قلنا القرآن العزيز صريح في نقله كاية الاعراب وغيرها واما حكاية الاثابة على الايمان
فالكسبي منه يثاب عليه وعلى اثباته اذ الكل فعل الكاسب احدهما مباشرة والاخر توليدا كما هو الحق
عند العدلية القائلين بان العبد له فعل فانه عندهم اعم من كونه مباشرة وتوليدا اما الاشاعرة
فيلزمهم ان لا يثابوا على تصديقهم حيث نفوا الفعل عن العبد مطلقا واما غير الكسبي منه فانه وان لم
يتحقق للعبد فيه فعل لكنه يثاب على العزم على البقاء عليه وعلى اثاره فانها فعله نعم هذا الفرض نادر
جدا واما الايات التي استدلوا بها على ان الايمان ليس هو المعرفة فهي حجة عليهم لا لهم وذلك ان القطع
بكفرهم مع معرفتهم انما كان لانكارهم وجحدهم الاقرار بذلك وتركهم الاتباع لما علموا حقيته لا لعدم
تحقق التصديق فهو دليل على ان المعرفة معتبرة وكافية لولا جحدهم لما عرفوه ولذا وبخهم الله تعالى بذلك

حيث جعل

في مذهب الكرامية في الايمان

٩١

حيث جعل المعرفة مع جحدهم سببا للانكار عليهم هذا ما يتعلق بأهل المذهب الاول واما اهل الثاني وهم الكرامية فقد استدلوا على مذهبهم بان النبي وصحابه كانوا يكفون في الخروج عن الكفر بكلمتي الشهادة فتكون هي الايمان اذ لا واسطة بين الكفر والايمان لان الكفر عدم الايمان وبقوله تعالى فمنكم كافر ومنكم مؤمن وبقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وبقوله ع لاسامة حين قتل من تكلم بالشهادتين هلا شققت قلبه وهل شققت قلبه على بعض النسخ يريد بذلك الانكار عليه حيث لم يكتف بالشهادتين منه اقول هذا الحديث على تقدير صحته فلا دلالة على اعتبار التصديق اظهر مما ذكره اذ المتبادر منه ان النبي ع لما انكر عليه بفعله ذلك فكانه قال له الايمان يكون في القلب فهلا شققت قلبه لتجده فيه او هل شققت فلم تجد حتى فعلت ما فعلت على انه يجوز ان يكون الانكار عليه من جهة ان الاقرار بالشهادتين يوجب حقن الدماء عند الشارع وحرمة القتل وانتهاك الحرمة وهو لا يدل على حصول الايمان بالشهادتين فقط فلعل هذا التحريم كان للترغيب في الاسلام وحصوله بالشهادتين فقط دون الايمان والجواب عن الاول ان الخروج عن الكفر بكلمة الشهادة ان اراد الخروج في نفس الامر بحيث يصير مؤمنا عند الله سبحانه بمجرد ذلك من دون التصديق فهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون اكتفاؤهم بذلك للترغيب في الاسلام لا للحكم بالايمان وان اراد وانه الخروج بحسب الظاهر مسلم لكن لا يفهم اذ الكلام فيما يتحقق به الايمان عند الله تعالى بحيث يصير المتصف به مؤمنا في نفس الامر لا فيما يتحقق به الاسلام في ظاهر الشرع حيث لا يمكن الاطلاع على الباطن الا ترى انهم كانوا يحكمون بكفر من ظهر منه النفاق بعد الحكم باسلامه ولو كان مؤمنا في نفس الامر لما جاز ذلك واما النفي الواسطة فهو مستقيم على اخذ الحكم في نفس الامر فلا دلالة فيه والاية الكريمة ايضا يمكن تنزيلها على ما هو في نفس الامر فان حال المكلف في نفس الامر لا يخلو عن احدهما واما جعل لا اله الا الله غاية للقتال فلا يدل على اكثر من كونه للترغيب في الاسلام ايضا بسبب حقن الدماء على ان النبي ع ربما لا يطلع على بواطن الناس فكيف يؤمر بالقتال على ما لا يطلع عليه واما اهل الثالث وهم قدماء المعتزلة القائلون بان جميع الايمان الطاعات فرضا ونفلا فمن امتن فلا يلزمهم على ذلك قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة

ويؤتوا

فى مذهب قدماء المعتزلة فى الايمان

ويؤتون الزكوة وذلك دين القيمة والمشار اليه بذلك هو جميع ما حصر بالا وما عطف عليه والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولا ريب ان الايمان مقبول من متبعيه للنص والاجماع وقد تقدم ذلك فيكون اسلاما فيكون دينا فيعتبر فيه الطاعات كما دلت عليه الايات الجواب المنع من اتحاد الدينين في الايتين فلا يتكرر الوسط ولو سلم اتحادهما فلا نسلم ان الايمان هو الاسلام ليكون هو الدين فتعتبر فيه الطاعات لم لا يجوز ان يكون الايمان شرطا للاسلام او جزء منه او بالعكس وشرط الشئ وجزءه يقبل مع كونه غيره ولا يلزم من ذلك ان يكون الايمان هو الدين بل شرطه او جزءه على انا لو قطعنا النظر عن جميع ذلك فالاية الكريمة انما تدل على ان من ابتغى وطلب غير دين الاسلام دينا فلن يقبل منه ذلك الطلب ولم تدل على ان من صدق بما اوجب الشارع عليه لكنه ترك بعض الطاعات غير مستحل انه طالب غير دين الاسلام اذ ترك الفعل يجتمع مع طلبه لعدم المنافاة بينهما فان الشخص قد يكون طالبا للطاعة مريدا لها لكنه تركها اما لاوقات قصيرا ولا يخرج بذلك عن اتيانها واستدلوا ايضا بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى البيت المقدس واعترض بانه لم لا يجوز ان يكون المراد به تصديقكم تلك الصلوة سلمنا ذلك لكن دلالة لزم في الاية وذلك لانهم زعموا ان الايمان جميع الطاعات والصلوة انما هي جزء من الطاعات وجزء الشئ لا يكون ذلك الشئ واما اهل الرابع وهم القائلون بكونه عبارة عن جميع الواجبات وترك المحظورات دون النوافل فقد يستدل لهم بقوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين والتقوى لا تتحقق الا بفعل المامور به وترك المنهى عنه فلا يكون التصديق مقبولا ما لم تحصل التقوى وبما روى من ان الزانى لا يزنى وهو مؤمن وبقوله لا ايمان لمن لا امانة له وبقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقد لا يحكم بما انزل الله ويحكم بما لم ينزل الله مصدقا فلو تحقق الايمان بالتصديق لزم اجتماع الكفر والايمان في محل واحد وهو محال لتقابلهما بالعدم والملكة والجواب عن الاول انه يجوز ان يكون المراد والله اعلم الاعمال البدنية على انا نقول ان ظاهر الاية الكريمة مترك فانها تدل ظاهرا على ان من اخل في جميع افعاله وكان

منها ظ

قد سبق منه معصية واحدة لم يتب عليها ان يكون جميع اعمال الطاعات اللاحقة غير مقبولة والقول
بذلك مع بعده عن حكمة الله تعالى من افظع الفظايع فلا يكون مرادا بل المراد والله اعلم ان من عمل عملا
انما يكون مقبولا اذا كان متقيا فيه بان يكون مخلصا فيه لله تعالى وح فلا دلالة لهم في الاية الكريمة
مع انا لو تنزلنا عن ذلك وقلنا بدلالتها على عدم قبول التصديق من دون التقوى فلا يحصل بذلك
مدعاهم الذي هو كون الايمان عبارة عن جميع الواجبات الى اخره اذ لقائل ان يقول لا يجوز
ان يكون الايمان عبارة عما ذكرتم مع التصديق بالمعارف الاصولية وعدم قبول الجزء انما
هو لعدم قبول الكل واما الحديث الاول على تقدير تسليمه فيمكن حمله على المبالغة في الزجر
او تخصيصه بمن استحل ودليل التخصيص في احاديث اخر او على نفي الكمال في الايمان وكذا
الحديث الثاني واما الاستدلال بالاية فقد تعارض بقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الفاسقون والفاسق مؤمن على المذهب الحق او بين المنزلتين على غيره ويمكن
ان يقال الفسق لا ينافي الكفر اذ الكافر فاسق لغة وان كان في العرف يباينه لكنه لم يتحقق
كونه عرف الشارع بل المعلوم كونه لاهل الشرع والاصول فلا تعارض ح اقول والحق في
الجواب ان المراد والله اعلم ومن لم يحكم بما انزل الله اي بما علم قطعا ان الله سبحانه انزله فان
العدول عنه الى غيره مستحلا او الوقوف منه كك لا ريب في كونه كفرا لانه انكار لما علم ثبوته
ضرورة فلا يكون التصديق حاصلا وح فلا دلالة فيها على ان من ارتكب معصية غير مستحل
او مستحلا مع كون تعريفها لم يعلم من الدين ضرورة يكون كافرا وانما ارتكبنا هذا الاضمار
في الاية لما دل عليه النص والاجماع من ان الحاكم لو اخطأ في حكمه لم يكفر مع انه يصدق عليه انه لم
يحكم بما انزل الله واعلم انه قد ظهر من هذا الجواب وجه اخر للجمع بين الايتين ودفع التعارض
بين ظاهرهما بان يراد من احديهما ما ذكرناه في الجواب ومن الاخرى ومن لم يحكم غير مستحل
مع علمه بالتحريم فهو فاسق والحاصل انه يقال لهم ان اردتم بالطاعات والتروك ما علم ثبوته
من الدين ضرورة فنحن نقول بموجب ذلك لكن لا يلزم منه مدعاكم لجواز كون الحكم بكفره ما لجحده

ما علم

في القول بان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان

ما علم من الدين ضرورة فيكون داخلا بما هو شرط الايمان وهو عدم الجحد على ما قدمناه ولكون المذكورات جزء الايمان على ما ذهب اليه بعضهم وان اردتم الاعم فلا دلالة لكم فيها ايضا وهو ظاهر واما اهل الخامس القائلون بانه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان فيستدل لهم بما استدل به اهل التصديق مع ما استدل به اهل الاعمال ومن اضاف الاقرار باللسان الى الجنان وقد علمت تزييف ما سوى الاول وسيجئ انشاء الله تعالى تزييف ادلة من اضاف الاقرار فلم يبق لمذهبهم قرار نعم في احاديث اهل البيت عليهم السلام ما شهد لهم وقد ذكر في الكافي وغيره منها جملة فمنها ما رواه علي بن ابراهيم عن العباس بن معروف عن عبد الرحمن بن ابي نجران عن حماد بن عثمان عن عبد الرحيم القصير قال كتبت مع عبد الملك بن اعين الى ابي عبد الله عليه السلام اسئله عن الايمان ما هو فكتب الي مع عبد الملك بن اعين سالت رحمك الله عن الايمان وهو الاقرار باللسان وعقد في القلب وعمل بالاركان والايمان بعضه من بعض ومنها ما رواه علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن عجلان بن ابي صالح قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اوصني على حد الايمان فقال تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله والاقرار بما جاء من عند الله وصلوة الخمس واداء الزكوة وصوم شهر رمضان وحج البيت وولاية ولينا وعداوة عدونا والدخول مع الصادقين ومنها ما رواه ابو علي الاشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان او غيره عن العلاء عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الايمان فقال شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء به من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك قال قلت اليس الشهادة عملا قال بلى قلت العمل من الايمان قال نعم لا يكون الايمان الا بعمل والعمل منه ولا يثبت الايمان الا بعمل وغير ذلك من الاحاديث في الكافي وغيره واعلم ان هذه الاحاديث منها ما سنده غير نقي كالاول فان في سنده عبد الرحيم القصير وهو مجهول مع كونه مكاتبة ومنها ما سنده وان كان جيدا الا انه لا دلالة فيه صريحة فان كون المذكورات حدود

في مذهب القائلين بان الايمان هو التصديق مع كلمتي الشهادة

الايمان لا يقتضي كونها نفس حقيقة احد الشيئين بنهايته وما لا يجوز بتجاوزه فان تجاوزه خرج
عنه ونحن نقول بموجبه لك فان من تجاوز هذه المذكورات بان تركها جاحدا لا ريب في خروجه
عن الايمان لكن لعل ذلك لكونها شروط الايمان لا لكونها نفسه واما الثالث فان دلالته
ان كانت بعيدة الا ان في سنده ارسالا مع كون العلاء مشتركا بين المقبول والمجهول بالجملة
هذه الرواية معارضة بما هو امتن منها دلالة وقد تقدم ذلك فليراجع نعم لا ريب في كونها مؤيدة
لما قالوه واما اهل السادس القائلون بانه التصديق مع كلمتي الشهادة ففي ما مر من الاحاديث
ما يصلح شاهدا لهم وكذا ما ذكره الكرامية مع ما ذكره اهل التصديق يصلح شاهدا لهم وقد
عرفت ما في الاولين فلا نعيده واما السابع فانه مذهب جماعة من المتاخرين منهم المحقق
الطوسي ره في تجريده فانه اعتبر في حقيقة الايمان مع التصديق الاقرار باللسان قال ولا يكفي
الاول لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي وهو
التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي فقط لزم اجتماع الكفر والايمان
وهو باطل لتقابل العدم والملكة ولا الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب
امنا الاية ولقوله تعم ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فاثبت
لهم تعالى في الايتين التصديق باللسان ونفى عنهم الايمان اقول الاستدلال على عدم الاكتفاء بالثاني
مسلم موجه وكذا على عدم الاكتفاء بالاول اما على اعتبار الاقرار فغير بحث فان الدليل اخص
من المدعى اذ المدعى ان الايمان لا يتحقق الا بالتصديق مع الاقرار سواء بدون ذلك يتحقق
الكفر والاية الكريمة انما دلت على ثبوت الكفر لمن جحد اي انكر الايات مع علمه بحقيقتها وبينهما
واسطة فان من حصل له التصديق اليقيني في اول الامر ولم يكن تلفظ بكلمات الايمان لا يقال
انه منكر ولا جاحد وح فلا يلزم اجتماع الكفر والايمان في مثل هذه الصورة مع انه غير مفروض
لانا نقول الاقرار بحد ذاته هو المفروض هنا ان قصد به الاية الدلالة على اقرار الاعتبار ايضا والا لكان اعتبار
الاقرار دعوى مجردة وقد علمت ما عليه واما دلالة الاية الكريمة على كفره في صورة جحده و

فی مذهب المحقق الطوسی ره

واستیقانه فتقول بموجبه لکن لیس لعدم اقراره فقط بل لانه ضم انکارا الی استیقان وبالجملة فهو من جملة العلامات علی الحکم بالکفر کما جعل الاستخفاف بالشارع او الشرع ووطی المصحف علامة علی الحکم بالکفر مع انه قد یکون مصدقا کما سبقت الاشارة الیه نعم غایة ما یلزم ان یکون اقرار المصدق شرطا لحکمنا بایمانه ظاهرا واما قبل ذلک وبعد التصدیق فهو مؤمن عند الله تعالی اذا لم یکن ترکه للاقرار عن جحد علی انه یلزمه قدس سره ان من حصل له التصدیق بالمعارف الالهیة ثم عرض له الموت فجاءة قبل الاقرار یموت کافرا ویستحق العذاب الدائم مع اعتقاده وحدة الصانع وحقیة ما جاء به النبی ولا اظن ان فضل هذا المحقق یلتزم ذلک والحاصل انه لو اراد رحمه الله ان کون الانسان مؤمنا عند الله سبحانه کما هو ظاهر کلامه لا یتحقق الا بمجموع الامرین فالواسطة والالزام لا زمان علیه وان اراد ان کونه مؤمنا فی ظاهر الشرع لا یتحقق الا بالامرین معا فالنزاع لفظی فان من اکتفی فیه بالتصدیق یرید به کونه مؤمنا عند الله تعالی فقط واما عند الناس فلا بد فی العلم بذلک من الاقرار ونحوه واعلم انه قد استدل بعضهم علی هذا المذهب ایضا بانا نعلم بالضرورة ان الایمان فی اللغة هو التصدیق والدلائل علیه کثیرة فاما ان یکون فی الشرع کذلک او یکون منقولا عن معناه فی اللغة والثانی باطل لان اکثر الالفاظ تکرارا فی القرآن وکلام الرسول ص لفظ الایمان فلو کان منسوبا عن معناه اللغوی لوجب ان یکون حاله کحال الصلاة والعباد ات الظاهرة فی وجوب العلم به فلما لم یکن کذلک علمنا انه باق علی وضع اللغة اذا ثبت هذا فنقول ذلک التصدیق اما ان یکون هو التصدیق القلبی او اللسان او مجموعهما والاول باطل بقوله تعالی فلما جاءتهم ما عرفوا کفروا به فاثبت لهم المعرفة مع انه حکم بکفرهم ولو کان مجرد المعرفة ایمانا لما منع ذلک وایضا قوله فلما جاءتهم آیاتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبین وجحدوا بها واستیقنتها انفسهم ظلما وعلوا ولا یصح ان یکون جحدهم لها بقلوبهم حیث ثبت لهم الاستیقان بها فلا بد ان یکون بالسنتهم حیث لم یقروا بها واذا کان الجحد باللسان موجبا للکفر کان الاقرار به مع التصدیق القلبی موجبا للایمان فیکون الاقرار من تحققات الایمان وایضا قوله ثم حکایة

عن موسی

فى الادلة على قول المحقق الطوسى ره

عن موسى ع اذ يقول لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض فاثبت كونه عالما بان الله تعالى هو الذى انزل الايات التى جاء بها موسى ع فلو كان مجرد العلم هو الايمان لكان فرعون مؤمنا وهو باطل بنص قرآن العزيز واجماع الانبياء عليهم السلام من لدن موسى الى محمد صلى الله عليه وسلم وايضا قوله تعالى فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بايات الله يجحدون ومعنى ذلك والله اعلم انهم يجحدون ذلك بالسنتهم لا يكذبونك بقلوبهم اى يعلمون بنوتك ولا يسعنا ان يكون المعنى لا يكذبونك بالسنتهم لمنافاة يجحدون بالسنتهم لئلا يلزم ان يكونوا كذبوا بالسنتهم ولم يكذبوا بها وبطلانه ظاهر فيجب تنزيه القرآن العزيز عنه والثانى ان نقول لم لا يجوز ان يكون المعنى لا يكذبونك بالسنتهم ولكن يجحدون بنوتك بقلوبهم كما اخبر الله تعالى عن المنافقين فى قولهم حيث قالوا نشهد انك لرسول الله وكذبهم الله تعالى حيث شهد سبحانه وتعالى بكذبهم فقال والله يشهد ان المنافقين لكاذبون والمراد فى شهادتهم اى فيما تضمنته من انها عن كمال القلب وخلوص الاعتقاد كما ذكره جماعة من المفسرين حيث لم توافق عقيدتهم فقد علم من ذلك انه لم يكذبوه بالسنتهم بل شهدوا بها ولكنهم جحدوا ذلك بقلوبهم حيث كذبهم الله تعالى فى شهادتهم والجواب المتكذيب لم يرد على نفس شهادتهم التى هى باللسان لا على نفس عقيدتهم وبالجملة فهذا لا يصلح نظيرا لما نحن فيه على ان معنى الجحد كما قرروه هو الانكار باللسان مع تصديق القلب وما ذكر من الاحتمال عكس هذا المعنى ثم قال والثانى باطل اما اولا فلانا نعلم من الامامية واما ثانيا فلقوله تعالى قالت الاعراب آمنا لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولا شك انهم كانوا صدقوا بالسنتهم وحيث لم يكن كافيا نفى الله تعالى عنهم الايمان مع تحققه وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فاثبت لهم الاقرار والتصديق باللسان ونفى ايمانهم فثبت بذلك ان الايمان هو التصديق مع الاقرار ثم قال لا يقال لو كان الاقرار باللسان جزء الايمان للزم كفر الساكت لانا نقول لو كان الايمان هو العلم لم يكن التصديق لكان النائم غير مؤمن لكن لما كان النوم لا يخرجه عن كونه مؤمنا بالاجماع مع كونه قادرا على ان يخرج به الناس

فی الادلة علی القول المحقق الطوسی ره

عن الایمان لانه لا یبقی معه معنی الایمان بخلاف الساکت فانه قد بقی معه معنی منه وهو العلم لم یکن السکوت
مخرجا بطریق اولی نعم لو کان الخروج عن التصدیق والاقرار او عن احدهما علی جهة الانکار والجحد
لخرج بذلک عن الایمان ولذلک قلنا ان الایمان هو التصدیق بالقلب والاقرار باللسان
او ما فی حکمهما انتهی محصل ما ذکره اقول قوله ان النائم ینتفی منه العلم ای التصدیق غیر مسلم
وانما المنتفی شعوره بذلک العلم وهو غیر العلم فالتصدیق ح باق لکونه من الکیفیات النفسیة
فلا یزیله النوم وح فلا یلزم من عدم الحکم بانتفاء الایمان من النائم عدم الحکم بانتفائه عن الساکت
بطریق اولی نعم الحکم بعدم انتفائه عن الساکت علی مذهب من جعل الاقرار جزءا اما للزوم الحرج العظیم
لو کلف بدوام الاقرار فی کل وقت او ان یکون المراد من کون الاقرار جزء الایمان الاقرار فی
الجملة ای فی وقت ما مع البقاء علیه فلا ینافیه السکوت المجرد وانما ینافیه مع الجحد لعدم بقاء
الاقرار ح واقول الذی ذکره من الدلیل علی عدم النقل لا یدل وحده علی کون الاقرار جزءا
وهو ظاهر بل قصد به الدلالة علی بطلان ما عدا مذهب اهل التصدیق ثم استدل علی بطلان
مذهب التصدیق بما ذکره من الایات الدالة علی اعتبار الاقرار فی الایمان فیکون الایمان
الشرعی تخصیصا للغوی کما هو عند اهل التصدیق وهذا جید لکن دلالة الایات علی اعتبار
الاقرار ممنوعة وقد بینا ذلک سابقا بان تکفیرهم انما کان لجحدهم الاقرار وهو اخص من
عدم الاقرار فتکفیرهم بالجحد لا یستلزم تکفیرهم بمطلق عدم الاقرار لیکون الاقرار معتبرا نعم
اللازم من الایات اعتبار عدم الجحد مع التصدیق وهو اعم من الاقرار واعتبار الاعم لا یستلزم
اعتبار الاخص وهو ظاهر وهذا جواب عن استدلاله بجمیع الایات ونزید فی الجواب عن الاستدلال
بقوله تعالی فی الحکایة عن موسی علیه وعلی نبینا السلام لقد علمت ما انزل هؤلاء الایة انه یجوز
ان یکون نسب الی فرعون العلم علی طریق الملاطفة والملائمة حیث کان مامورا علیه السلام بذلک
بقوله فقولا له قولا لینا لعله یتذکر او یخشی وهذا شایع فی الاستعمال کما یقال فی المحاورات

کثیرا

وجود اذ الناقص لا یقوم
بذاته الا بالکامل والقوة والامکان
لا یوجدان الا بالفعلیة والوجوب
فالکمال ابدا قبل النقص والوجوب
دائما قبل الامکان وما بالفعل
البتة قبل ما بالقوة قبلیة بالذات
والذی یوقع الناس فی الغلط
والاشتباه ما یرون فی هذا
العالم من تقدم القوة والنقص
علی الفعلیة والکمال تقدما
بالزمان کالبذر علی الثمرة
والنطفة علی الحیوان ولم یعلموا
ان هذا التقدم الزمانی لیس من
الاسباب الذاتیة للشیء المع بل
هو مهیئ للمادة ومعد لقبول
الصورة من مبدئها الذاتی
فاذن ثبت وتحقق ان لکل
من الصور العنصریة والحیوانیة
صورة اخری کمالیة فی ذاتها
غایبة عن ابصارنا قریبة منها و
لیست هی بعینها العقل الفعال
بلا متوسط لانا قد اشرنا الی
ان الادنی لا یصدر من الاعلی
الا بمتوسط مناسب للجانبین فلکل

كثيراً وانت خبير بانه كذا وكذا مع ان المخاطب بذلك قد لا يكون عارفاً بذلك المعنى اصلاً بل قد لا يكون
هناك مخاطب اصلاً كما يقع فى المؤلفات كثيراً وعلى هذا فلا تدل الآية على ثبوت العلم لفرعون
ولو سلم ثبوته كان الحكم بكفره للجحد لا لعدم الاقرار مطلقاً كما سبق بيانه واعلم ان المحقق الطوسى
اختار فى فصوله الاكتفاء بالتصديق القلبى فى تحقق الايمان فكانه ره لحظ ما ذكرناه وقد استدل
له بعض الشارحين بقوله تع اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وبقوله تعالى ولما يدخل الايمان فى قلوبكم
فيكون حقيقة فيه فلو اطلق على غيره لزم الاشتراك او المجاز وهما خلاف الاصل نعم الاقرار
باللسان كاشف عنه والاعمال الصالحة ثمراته اقول الذى ظهر مما حررناه ان الايمان هو التصديق
بالله وحده وصفاته وعدله وحكمته وبالنبوة وبكل ما علم بالضرورة مجيء النبى ص به مع الاقرار
بذلك على هذا اكثر المسلمين بل ادعى بعضهم اجماعهم على ذلك والتصديق بامامة الائمة
الاثنى عشر عليهم السلام وبامام الزمان وهذا عند الامامية **المقالة الثانية** فى تحقيق امور
تتعلق بما سبق وفيها ابحاث **البحث الاول** فى ان حقيقة الايمان بعد الاتصاف بها
بحيث يصير المتصف بها مؤمناً عند الله تعالى هل تقبل الزيادة ام لا فقيل بالثانى لما تقدم من انه
التصديق القلبى الذى بلغ الجزم والثبات فلا يتصور فيه الزيادة عن ذلك سواء اتى بالطاعات وترك
المعاصى ام لا وكذا لا تعرض له النقيصة والا لما كان ثابتاً وقد فرضناه كذلك هف وايضاً حقيقة
الشئ لو قبلت الزيادة والنقصان لكانت حقايق متعددة وقد فرضناها واحدة هف ان قلت حقيقة
الايمان من الامور الاعتبارية للشارع وح فيجوز ان يعين الشارع للايمان حقايق متعددة متفاوتة
زيادة ونقصاناً بحسب مراتب المكلفين فى قوة الادراك وضعفه فانا نقطع بتفاوت المكلفين فى
العلم والادراك قلت لو جاز ذلك كان واقعاً فلوجب على الشارع بيان حقيقة ايمان كل فرقة يتفاوتون
فى قوة الادراك مع انه لم يبين وما ورد من جهة الشارع فيما به يتحقق الايمان من حديث جبرئيل
للنبى ع وغيره من الاحاديث قد مر ذكره وليس فيه شئ يدل على تعدد الحقايق بحسب تفاوت قوى
المكلفين واما ما ورد فى الكتاب العزيز والسنة المطهرة مما تشعر بقبوله الزيادة والنقصان

فى ان الايمان يقبل الزيادة والنقصان

كقوله تعالى

فى ان الايمان يقبل الزيادة والنقصان

كقوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وقوله تعالى ويزداد الذين امنوا ايمانا مع ايمانهم وقوله ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وامنوا ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين وكذا ما ورد من امثال ذلك فى القرآن العزيز فيحمل على زيادة الكمال وهو امر خارج عن اصل الحقيقة الذى هو محل النزاع والآية الثانية صريحة فى ذلك فان قوله تعالى مع ايمانهم يدل على ان اصل الايمان ثابت او على من كان فى عصر النبى ﷺ حيث كانوا يسمعون فرضا بعد فرض منه فيزدادون ايمانهم به ثم لم يكونوا مصدقين به قبل ان يسمعوه وحاصله ان الحقيقة الشرعية للايمان لم تكن حصلت بتمامها فى ذلك الوقت فكان كلما حصل فيها شئ صدقوا به واعترض بان من كان بعد عصر النبى يمكن فى حقه تجدد الاطلاع على تفاصيل الفرائض المتوقف عليها الايمان فانه يجب الاعتقاد اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا ريب ان اعتقاد الامور المتعددة تفصيلا ازيد واظهر عند النفس من اعتقادها اجمالا فضلا من ذلك فحقيقة الايمان قابلة للزيادة اقول فيه بحث فان الجازم بحقيقة الجملة جازم بحقيقة كل جزء منها وان لم يعلمه بعينه الا ترى انا نعتقد علنا بصدق النبى ﷺ جازمون بصدق كل ما اخبر به وان لم نعلم تفصيل ذلك جزءا جزءا حتى لو فصل ذلك علينا واحدا واحدا لما ازداد ذلك الجزم نعم الزايد فى التفصيل انما هو ادراك الصور المتعددة من حيث التعدد والتشخص وهو لا يوجب زيادة فى تصديق الاجمالى الجازم فان هذه الصورة قد كانت تحزها بها على تقدير دخولها فى الهيئة الاجمالية وانما الشاذ عن النفس ادراك خصوصياتها وهو امر خارج عن تحقق الحقيقة المجزوم بها نعم لا ريب فى حصول الاكملية به وليس الكلام فيها وقد اجاب بعض المصنفين عن الآية الثالثة بان تكرار الايمان فيها ليس فيه دلالة على الزيادة بل اما ان يكون باعتبار الازمنة الثلاثة او باعتبار الاحوال الثلث حال المؤمن مع نفسه وحاله مع الناس وحاله مع الله تعالى ولذا بدل الايمان بالاحسان كما يرشد اليه قوله ﷺ فى تفسيره الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك او باعتبار المراتب الثلث المبدء والوسط والمنتهى او باعتبار ما ينبغى فانه ينبغى ترك المحرمات حذرا عن العقاب وترك الشبهات تباعدا عن الوقوع

فى المحرمات

فى ان الايمان يقبل الزيادة والنقصان

فى المحرمات وهو مرتبة الورع وترك بعض المباحات المؤدنة بالنفس حفظا للنفس عن الخسة وتهذيبا لها عن دنس الطبيعة او يكون التكرار كناية عن انه ينبغى للمؤمن ان يجدد الايمان فى كل وقت بقلبه ولسانه واعماله الصالحة وعبر منه على بقائه والثبات عليه عند الله هو ليصير الايمان ملكة للنفس فلا يزال لها عروض بنهمة انتهى قيل فى بيان قبول الايمان الزيادة ان الثبات والدوام على الايمان امر زائد عليه فى كل زمان وحاصل ذلك يرجع الى ان الايمان عرض لانه من الكيفيات النفسانية والعرض لا يبقى زمانين بل بقاءه انما يكون بتجدد الامثال اقول وهذا مع بنائه على عالم تثبت حقيقته بل نفيته فليس من الزيادة فى شئ اذ لا يبقى للمماثل الحاصل بعد انعدام مثله انه زايد وهذا ظاهر وقيل فى توجيه قبول الزيادة انه بمعنى ذيادة ثمرته من الطاعات واشراق نوره وضيائه فى القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصى اقول هذا التوجيه وجيه لو كان النزاع فى مطلق الزيادة لكنه ليس كذلك بل النزاع انما هو فى اصل حقيقته لا فى كمالها واستدل بعض المحققين على ان حقيقة التصديق الجازم الثابت تقبل الزيادة والنقصان بانا نقطع ان تصديقنا ليس كتصديق النبى اقول لا ريب فى انا قاطعون بان تصديق النبى اقوى من تصديقنا واكمل لكن هذا لا يدل على اختلاف حقيقة الايمان التى قدرها الشارع باعتقاد امور مخصوصة على وجه الجزم والثبات فان تلك الحقيقة انما هى من اعتبارات الشارع ولم يعهد من الشارع اختلاف حقيقة الايمان باختلاف المكلفين فى قوة الادراك بحيث يحكم بكفر قوى الادراك لو كان جزمه بالمعارف الالهية كجزم من هو اضعف ادراكا منه نعم الذى يتفاوت فيه المكلفون انما هو مراتب كماله بعد تحقق اصل حقيقته التى يخاطب بتحصيلها كل مكلف ويصير بها مؤمنا عند الله تعالى ويستحق الثواب الدائم ويدوم له العقاب الدائم واما تلك الكمالات الزائدة فانما تكون باعتبار قرب المكلف الى الله تعالى بسبب استشعاره لعظمة الله وكبريائه وشمول قدرته وعلمه وذلك لاشراق نفسه واطلاعها على ما فى مصنوعات الله تعالى من الاحكام والاتقان والحكم والمصالح فان النفس اذا لاحظت هذه البدايع الغريبة العظيمة التى تحار فى تعقلها مع علمها بانها تشترك فى الامكان والافتقار الى صانع يبدعها ويبديها موجد فى ذاته بذاته انكشف عليها كبرياء ذلك الصانع

في ان الايمان يقبل الزيادة والنقصان

وعظمته وجلاله واحاطته بكل شئ فيكثر خوفها وخشيتها واحترامها لذلك الصانع حتى كانها
لا تشاهد سواه ولا تخشى غيره فتقطع عن غيره اليه وتسلم ازمة امورها اليه علمت ان لا رب غيره وان
المبدء منه والمعاد اليه فلا تزال شاخصة منتظرة لامره حتى يأتيها فتقرأ اليه من ضيق الجهالة الى
معرفته ورحمته ولطفه وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وكذا ما ورد من السنة مما يشعر بقبوله
والنقصان يمكن حمله على ما ذكرناه كحديث الجوارح ذكره في الكافي في باب طينة المؤمن والكافر عن
علي بن ابراهيم عن ابيه عن بكر بن صالح عن قاسم بن يزيد قال حدثنا ابو عمرو الزبيري عن ابي عبد الله
بعد كلام طويل قال قلت له صفه يعني الايمان جعلت فداك حتى افهمه فقال الحالات الايمان ودرجات
وطبقات ومنازل فمنه التام المنتهى تمامه ومنه الناقص البين نقصانه قلت ان الايمان ليتم وينقص
ويزيد قال نعم قلت كيف ذلك قال ان الله تبارك وتعالى فرض الايمان على جوارح ابن ادم وقسمه
عليها وفرقه فيها فليس من جارحة الا وقد وكلت من الايمان بغيرها وكلت ببر اختها ثم ذكر جارحة
جارحة وما فرض الله عليها وابتداء منها بالقلب وهو حديث طويل جدا فصل فيه كل ما فرض الله على
جارحة جارحة فليطلب هناك ثم قال في آخره قلت قد فهمت نقصان الايمان وتمامه فمن اين جاءت
زيادته فقال قول الله عز وجل واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا الآية و
قال فنحن نفقه عليك بانهم بالحق يأتم فيتم امنوا بربهم وزدناهم هدى ولو كان كلما واحدا لا
زيادة فيه ولا نقصان لم يكن لاحد منهم فضل على الآخر ولاستوى الناس وبطل التفضيل ولكن
بتمام الايمان دخل المؤمن الجنة وبالزيادة في الايمان تفاضل المؤمنون بالدرجات عند الله و
بالنقصان دخل المفرطون النار انتهى اعلم ان سند هذا الحديث ضعيف لان في طريقه بكر بن صالح
الرازي وهو ضعيف جدا كثير التفرد بالغرائب وابو عمرو الزبيري وهو مجهول فسقط الاستدلال
به ونسلم سنده فلا دلالة فيه على اختلاف نفس حقيقة الايمان الاترى انه قال ولكن بتمام الايمان دخل
المؤمنون الجنة فاشار بذلك الى نفس الحقيقة الايمان التي يترتب عليها النجاة وحمل الناقص
عنها ما يترتب عليه دخول النار فلم يكن ايمانا والا لم يدخل صاحبه النار لقوله تعالى اعد الله للمؤمنين

والمؤمنات

والمؤسنات جنات وجعل الزيادة في الايمان مما يوجب التفاضل في الدرجات ولا ريب ان هذه الزيادة لو تركت واقتصر المكلف على ما يحصل به التمام لم يعاقب على ترك هذه الزيادة ولانه جعل التمام موجبا للجنة فكيف يوجب العقاب ترك الزيادة مع ان ما دونه وهو التمام يوجب الجنة و على هذا فتكون الزيادة غير مكلف بها فلم تكن داخلة في اصل حقيقة الايمان لانه مكلف به بالنص والاجماع فيكون من الكمال فظهر بذلك كون هذا الحديث دليلا على عدم قبول حقيقة الايمان للزيادة والنقصان لا دليلا على قبولهما وهذا استخراج لم نسبق اليه وبيان لم يعثر غيرنا عليه على ان هذا الحديث لو قطعنا النظر عما ذكرناه وحملناه على ظاهره لكان معارضا بما سبق من حديث جبريل للنبي صلعم حيث سأله عن الايمان فقال ان تؤمن بالله ورسله واليوم الاخر وتصدق بذلك ولو بقي من حقيقة شئ سوى ما ذكره له لبينه له فدل على ان حقيقته تتم بما اجابه به القياس الى كل مكلف اما للنبي فلانه المجاب به حين سأله واما لغيره فللتاسي به وطريق الجمع بينهما ان حمل ما في حديث الجوارح من الزيادة عن ذلك على مرتبة الكمال كما بيناه سابقا وههنا بحث وهو ان حقيقة الايمان لما كانت من الامور الاعتبارية للشارع كان تحديدها انما هو بجعل الشارع وتقريره لها فلا يعلم حد مقداره وحقيقته الا منه وحيث رأينا ما وصل الينا من خطاباته تعالى غير قاطع في الدلالة على تعيين قدر مخصوص من انواع الاعتقادات والاعمال بحيث يشترك الكل في التكليف به من غير تفاوت بين قوي الادراك وضعيفه بل رأيناها متفاوتة في الدلالة على ذلك علم قطعا من تتبع ايات الكتاب العزيز والسنة المطهرة وقد سبق نبذة من ذلك ولا يجوز الاختلاف في خطاباته ولا ان يكلف عباده بامر لا يبين لهم مراده تعالى منه لاستحالة تكليف ما لا يطاق واخلالا باللطف ورأينا الاكثر ودودا في كتابه بذلك الامر بالاعتقاد القلبي من غير تعيين مقدار مخصوص بقاطع يوقفنا على اعتباره امكن حينئذ ان يكون مراده منه مطلق الاعتقاد العلمي سواء كان علم الطمانينة او علم اليقين او حق اليقين او عين اليقين فيكون حقيقة واحدة وهو الاذعان القلبي والاعتقاد العلمي والتفاوت بالزيادة والنقصان انما هو في افراد تلك الحقيقة

ومن مشخصاتها

فی ان الایمان یقبل الزیادة والنقصان

ومن مشخصاتها فلا یکون داخلا فی الحقیقة المذکورة وما ورد مما ظاهره الاختلاف فی الدلالة علی مراد
الشارع منه یمکن تنزیله علی تفاوت الافراد المذکورة کعلم الطمانینة وعلم الیقین وغیرهما فیکون کل
واحد منها مرادا وکافیا فی امتثال امر الشارع وهذا هو المناسب لسهولة التکلیف واختلاف طبقات
المکلفین فی الادراک کما لا یخفی وبذلک یسهل الخطب فی الحکم بایمان اکثر العوام الذین لا یتیسر
لانفسهم الاتصاف بالعلم الذی لا یقبل تشکیک المشکک فان علم الطمانینة متیسر لکل واحد
وعلی هذا فیکون ما تشعر النفس به من الازدیاد فی التصدیق والاطمینان عند ما نشاهده
من برهان او عیان انما هو انتقال من افراد تلک الحقیقة وتبدل واحد باخر والحقیقة واحدة
لا یق افراد الحقیقة الواحدة لا تنافی الاجتماع فی القوة العاقلة فان افراد الانسان والحیوان یصلح
اجتماعهما فی القوة العاقلة وما نحن فیه لیس کذلک اذ لا یمکن اتصاف النفس بحصول علم الطمانینة
وعلم الیقین فی حالة واحدة لتضادهما ولهذا یزول الاول بحصول الثانی فلا یکون ما ذکرت
افراد حقیقة واحدة بل حقایق قلت لا نم ان افراد کل حقیقة یصح اجتماعها فی الحصول عند القوة
العاقلة بل قد لا یصح ذلک لما بینها من التضاد کما فی البیاض والسواد فانهما فردان لحقیقة واحدة هی
اللون مع عدم صحة اجتماعها فی محل واحد لا خارجا ولا ذهنا بقی ههنا شیء وهو انه لا ریب فی تحقق
الایمان الشرعی بالتصدیق الجازم الثابت وان اخل المتصف به ببعض الطاعات وقارن بعض
المنهیات عند من یکتفی فی حصول الایمان باذعان الجنان واذا کان الامر کذلک فلا معنی للنزاع
عند هؤلاء فی ان حقیقة الایمان هل تقبل الزیادة والنقصان اذ لو قبلت شیئا منهما لم تکن واحدة
بل متعددة لان القابل غیر المقبول والعارض غیر المعروض فان دخل الزائد فی مفهوم الحقیقة
بحیث صار ذاتیا لها تعددت وتبدلت وکذا الناقص اذا خرج عنها فلا تکون واحدة وقد فرضناها
کک هف وان لم یدخل ولم یخرج شیء منهما کانت واحدة من غیر نقصان وزیادة فیها بل هما
راجعان الی الکمال وعدمه وح فیبقی محل النزاع هل یقبل کمالها الزیادة والنقصان و
انت خبیر بان هذا مما لا یختلف علی صحته اثنان وقد ذکر بعض العلماء ان هذا النزاع انما یتمشی

فی ل

علی قول

فی بیان حقیقة الکفر و اطلاقه

علی قول من جعل الطاعات من الایمان و اقول الذی یقتضیه النظر انه لا یتمشی علی قولهم ایضاً و ذلک ان ما اعتبروه فی الایمان من الطاعات اما ان یرید وا به توقف حصول الایمان علی جمیع ما اعتبروه او علیه فی الجملة و علی الاول یلزم کون حقیقته واحدة فاذا ترک فرضاً من تلک الطاعات یخرج عن الایمان و علی الثانی یلزم کون ما یتحقق به الایمان من تلک الطاعات داخلاً فی حقیقته و ما زاد علیه خارجاً فکون واحدة علی التقدیرین فلیس الزیادة و النقصان الا فی الکمال علی جمیع الاحوال **المبحث الثانی** فی بیان حقیقة الکفر نعوذ بالله منه عرفه جماعة بانه عدم الایمان عما من شانه ان یکون مؤمناً سواء کان ذلک للعدم بضد او بلا ضد فبالضد کان یعتقد عدم الاصول التی بمعرفتها یتحقق الایمان او عدم شئ منها و بغیر الضد کالخالی من الاعتقادین ای اعتقاد ما به یتحقق الایمان و اعتقاد عدمه و ذلک کالشاک او الخالی بالکلیة کالذی لم یسمع شیئاً من الامور التی یتحقق الایمان بها و یمکن ادخال الشاک فی القسم الاول اذا الضد یخطر بباله و الا لما صار شاکاً و اعترض بان الکفر قد یتحقق مع التصدیق بالاصول المعتبرة فی الایمان کما اذا القی انسان المصحف فی القاذورات عامداً او وطئه کذلک او ترک الاقرار باللسان جحداً و حینئذ ینتقض حد الایمان منعاً و حد الکفر جمعاً و اجیب تارة بانا لا نسلم بقاء التصدیق لفاعل ذلک و لو سلمنا بقاؤه حاله وقوع ذلک لکن یجوز ان یکون الشارع جعل وقوع شئ من ذلک علامة و امارة علی تکذیبه فاعل ذلک و عدم تصدیقه فیحکم بکفره صدوره ذلک منه و هذا کما یجعل الاقرار باللسان علامة علی الحکم بالایمان مع انه قد یکون کافراً فی نفس الامر و تارة بانه یجوز ان یکون الشارع حکم بکفره ظاهراً عند صدور شئ من ذلک حسماً لمادة جراءة المکلفین علی انتهاک حرماته و تعدی حدوده و ان کان التصدیق فی نفس الامر حاصلاً و غایته ما یلزم من ذلک جواز الحکم بکون شخص واحد مؤمناً و کافراً و هذا لا محذور فیه لانا نحکم بکفره ظاهراً و امکان ایمانه باطناً فالموضوع مختلف فلم یتحقق اجتماع المتقابلین لیکون محالاً و نظیر ذلک ما ذکرناه من دلالة الاقرار علی الایمان فیحکم به مع جواز کونه کافراً فی

في حقيقة الكفر واطلاقه

نفس الامر وقول ايضاً النقض المذكور لا يرد على جامعية تعريف الكفر وذلك لانه قد بين ان العدم المأخوذ فيه اعم من ان يكون بالضد وغيره وما ذكر من موارد النقض داخل في غير الضد كما لا يخفى وح فجامعية سالمة لصدقه على الموارد المذكورة والناقض والمجيب عفلا عن ذلك ويمكن الجواب عن ما بقية تعريف الايمان ايضاً بان قول من عرف الايمان بالتصديق المذكور وجعل عدم الاتيان بشئ من موارد النقض شرطاً في اعتبار ذلك التصديق شرعاً وتحقق حقيقة الايمان والحاصل انا لما وجدنا الشارع حكم بايمان المصدق وحكم بكفر من ارتكب شيئاً من الامور المذكورة مطلقاً علمنا ان ذلك التصديق انما يعتبر في نظر الشارع اذا كان مجرداً عن ارتكاب شئ من موارد النقض وامثالها الموجبة للكفر فكان عدم الامور المذكورة شرطاً في حصول الايمان ولا ريب ان المشروط عدم عند عدم شرطه وشروط المعرف التي يتوقف عليها وجود ماهيته ملحوظة في التعريف وان لم يصرح بها فيه للعلم باعتبارها عقلاً كما تقرر في بداهة العقول انه بدون العلة لا يوجب المعلول والشرط من اجزاء العلة كما صرحوا به في بحثها والكل لا يوجد بدون جزئه وهذا الجواب والله ان فيكم لم نجدها لغيرنا بل هي من هبات الواهب تعالى وتقدس ولم نتقدم لذلك مثلاً وان لم تكن له اهلاً وقال الغزالي الكفر هو التكذيب بما التصديق به ايمان وقال بعض اصحاب الاشعري ان الكفر هو الجحود وتمامه الجحد بالجهل ويرد على تعريف الغزالي ما سبق ورده على غيره والجواب الجواب ويرد عليه زيادة ان عدم التصديق اعم من التكذيب وهو موجب للكفر ايضاً كما تقدم في الشاك وخالي الذهن فلم يكن التعريف جامعاً واعتذر الفخر الرازي عنه بان من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه وهذا ليس بشئ اذ لا ريب في تحقق الواسطة بين التصديق والتكذيب وان لم يتحقق بين الصدق والكذب على المذهب الحق فان الشاك لا يقال له مكذب ولئن سلم اطلاقه عليه فالحالي لا يطلق عليه اصلاً فان التزم صحة الاطلاق مجازاً لزم ارتكاب المجاز في التعريف وقد منع منه خصوصاً مع عدم القرينة كما هنا ويرد على ولد البغض كما ورد على الغزالي ثم ان فسر الجحد بانه الانكار باللسان مع الاعتراف بالقلب كما هو المعارف في معناه كان

فی انّ المؤمن بعد الایمان الحقیقی هل یمکن ان یکفر امّا لا

اخصّ من تعریف الغزالی لانّ التکذیب بالقلب کما قد یکون باللسان یرد علیه زیادة النقض عن صدّق بلسانه وانکر بقلبه فانّه کافر مع عدم صدق التعریف علیه فلا یکون التعریف جامعا وبالزیادة المذکورة فیکون اقلّ جامعیّة وان فسّر بطلق الانکار کان قریبا من تعریف الغزالی ویرد علیه ما یرد علیه فقط وان فسّر بالجهل فمع کونه لا ینبئ عن جهل یرد علیه الحکم بایمان من کذّب بلسانه دون قلبه مع انّه محکوم بکفره لکن لا یرد علیه جمیع النقوض السّابقة

النحو الثالث

فی انّ المؤمن بعد اتّصافه بالایمان الحقیقی فی نفس الامر هل یمکن ان یکفر امّا لا وفی انّه لا خلاف فی انّه لا یمکن ما دام الوصف واتمّا النزاع فی امکان زواله بضدّ او غیره فذهب اکثر الاصولیّین الی الجواز ذلک بل الی وقوعه وذلک لزوال الضدّ بطریان ضدّه او مثله علی القول بعدم اجتماع الامثال امر ممکن لانّه لا یلزم من فرض وقوعه محال لانّ یمتنع علم لزوم المحال فانّه من فرض وقوعه وذلک لانّ زوال الضدّ بطریان الاخر لیلزم منه الترجیح من غیر مرجّح بل بترجیح المرجوح لانّ الضدّ الموجود راجح الوجود لوجوده والمعدوم مرجوح فکیف یترجّح علی الراجح وکلاهما محال وکذا الحکم فی الامثال لانا نقول المرجّح موجود وهو الفاعل المختار القادر علی الایجاد والاعدام حتّی فی الحقائق الوجودیّة فکیف بالحقایق الاعتباریّة ولا ریب انّ الایمان والکفر حقیقتان اعتباریّتان المتّصاف فاعتبر الاتّصاف بالایمان عند حصول عقاید مخصوصة وانتفائه عند انتفائها وکلاهما مفقود وانّ للمعتقد وظاهر کثیر من الآیات الکریمة دلّ علیه کقوله تعالی انّ الذین امنوا ثمّ کفروا ثمّ ازدادوا کفرا وقوله تعالی یا ایّها الذین امنوا ان تطیعوا الذین کفروا یردّوکم بعد ایمانکم کافرین ذهب بعضهم الی عدم جواز زوال الایمان الحقیقی عندا وغیره ونسب ذلک الی السیّد المرتضی رضی الله عنه مستدلّا بانّ ثواب الایمان دائم وعقاب الکفر دائم والاحباط والموافات عنده باطلان امّا الاحباط فلاستلزامه ان یکون الجامع بین الاحسان والاساءة بمنزلة من لم یفعلهما مع انّهما متنافیان او بمنزلة من لم یحسن ان زادت الاساءة او بمنزلة من لم یسیئ مع العکس واللازم بقسمیه باطل قطعا فالملزوم مثله واما الموافات فلیست عند نا شرطا فی استحقاق الثواب بالایمان لان وجوده

وشروطها

فی انّ المؤمن هل یمکن ان یکفر ام لا

وشروطها التی یستحق بها ما یستحق لا یجوز ان یکون منفصلة عنها ولا متاخرة عن وقت حدوثها والموافات منفصلة عن وقت حدوث الایمان فلا یکون وجها ولا شرطا فی استحقاق الثواب لا یبقی الثواب انما یستحقه العبد علی الفعل کما هو مذهب العدلیة والایمان لیس فعلا للعبد والاجماع الشکر علیه لکن التالی بطل اذ الامة مجمعة علی وجوب شکر الله تعالی علی نعمة الایمان فیکون الایمان من فعل الله تعالی اذ لا شکر علی فعل غیره واذا لم یکن من فعل العبد فلا یستحق علیه ثوابا فالایم دلیله علی انه لا یعقبه کفر لان مبناه علی استحقاق الثواب علی الایمان لانا نقول بل هو من فعل العبد ونلتزم عدم صحة الشکر علیه ومنع بطلانه قولک فی اثبانه الامة مجمعة الخ قلنا الشکر انما هو علی مقدمات الایمان وهی تمکین العبد من فعله واقداره علیه وتوفیقه علی تحصیل اسبابه وتوفیقه ذلک له لا علی نفس الایمان الذی هو فعل العبد فان ادعی الاجماع علی ذلک سلمناه ولا یضرنا وان ادعی الاجماع علی غیره منعناه فلا ینفعهم والاعتراض علیه رحمه الله علی وجوه احدها توجیه المنع الی المقدمة القائلة بان الموافات لیست شرطا فی استحقاق الثواب وما ذکره فی اثباتها من ان وجوه الاعمال وشروطها التی یستحق بها ما یستحق لا یجوز ان یکون منفصلة عنها والموافات منفصلة عن وقت الحدوث فلا یکون وجها لا دلالة له علی ذلک بل ان دل فانما یدل علی ان الموافات لیست من وجوه الاعمال لکن لا یلزم من ذلک ان لا یکون شرطا لاستحقاق الثواب فلم لا یجوز ان یکون استحقاق الثواب مشروطا بوجوه الاعمال مع الموافات ایضا لا بد لنفی ذلک من دلیل تابیها الایات الکریمة التی مر بعضها فانها تدل علی امکان عروض الکفر بعد الایمان بل بعضها علی وقوعه واجاب السید عن ذلک بان المراد والله اعلم من وصفهم بالایمان الایمان اللسانی دون القلبی وقد تقدم مثله کثیرا فی القران العزیز کقوله تعالی قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وحیث امکن صحة هذا الاطلاق ولو مجازا سقط الاستدلال بها لانها ان الشارع جعل للمرتد احکاما خاصة به لا یشارکه فیها الکافر الاصلی کما هو مذکور فی کتب الفروع وهذا امر لا یمکن فیه

ولا مدخل

في الفرق بين الارتداد الظاهر والواقع

ولا مدخل للطعن فيه فان الكتاب العزيز والسنة المطهرة ناطقان بذلك والاجماع واقع عليه كذلك ولا ريب ان الارتداد هو الكفر المعقب للايمان كما دل عليه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الاية فقد دل ما ذكرناه على ان المؤمن يمكن ان يكفر اقول للسيد دره ان يجيب عن ذلك بان ما ذكرناه انما يدل على من اتصف في ظاهر الشرع بالارتداد فحكمه كذا وكذا ولا يدل ان شخصا ارتد بذلك في نفس الامر فلعله كان كافرا في الاصل وحكمنا بايمانه ظاهرا للافراد بما يوجب الايمان مع بقائه على كفره عند الله تعالى وبفعله ما يوجب الارتداد ظاهرا حكمنا بارتداده او كان مؤمنا في الاصل وهو باق على ايمانه عند الله تعالى لكن لا فتحام حرمات الشارع وتعديه هذه الحدود العظيمة جعل الشارع الحكم بالارتداد عليه عقوبة له لتضم بذلك مادة الاقتحام والتعدي من المكلفين فينتظم نواميس الالهية واقول الحق ان المعلومات التي يتحقق الايمان بالعلم بها امور متحققة ثابتة لا تقبل التغير والتبدل اذ لا يخفى ان واحد الصانع تعالى ووجوده وازليته وابديته وعلمه وقدرته وحيوته الى غير ذلك من الصفات امور لا يتجه تغيرها وكذا كونه تعالى عدلا لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب وكذا النبوة والمعاد فاذا علمها الشخص على وجه اليقين والثبات بحيث صار علمه بها كالعلم بوجود نفسه غير ان الاول نظري والثاني بديهي لكن لما كان النظري انما يصير يقينيا بانتهائه الى البديهي ولا يبقى فرق بين العلمين امتنع تغير ذلك العلم وتبدله كما يمتنع تغير علمه بوجود نفسه والحاصل ان العلم اذا انطبق على المعلوم الحقيقي الذي لا يتغير اصلا فمحال تغيره والا لما كان منطبقا فعلم ان ما يحصل لبعض الناس من تغير عقيدة الايمان لم يكن بعد اتصاف انفسهم بما ذكرناه من العلم بل كان الحاصل لهم ظنا غالبا بان المعلوم لا العلم بها والظن يمكن تبدله وتغيره وان كان المظنون لا يمكن تبدله لان الانطباق غير حاصل الا قطعا علما ان قلت يتصور زوال الايمان بضد وبعض الافعال الموجبة للكفر كما تقدم واذا بقي التصديق اليقيني بالمعاد فالمذكورة فقد صح ان المؤمن قد يكفر بعد اتصافه بالايمان قلت

فى التفريق بين الايمان والاسلام

لانّ امكان صدور فعل يوجب الكفر ممّن اتصف بالعلم المذكور بل صار ذلك الفعل ممتنعا بالغير الذى هو العلم اليقينىّ وان امكن بالذات وح فضدّ وبعض الافعال المذكورة انّما كان لعدم حصول العلم وبالجملة فكلام علم الهدى ومذهبه هنا رحمه الله فى غاية القوة والمتانة بعد تدقيق النظر وقد ظهر ممّا حررناه انّ القائلين بامكان زوال الايمان بعروض الكفر ان اراد وابه امكان زوال العلم بالامور المذكورة فظاهر انّه ممتنع بالذات كانقلاب الحقايق وان اراد وابه امكان انتفاء الايمان بعروض شئ من الافعال وان بقى العلم فقد بيّنا انّه ممتنع بالغير فان اراد وا بالامكان على هذا التقدير الامكان الذاتى فلا نزاع لاحد فيه وان اراد وابه عدم الامتناع ولو بالغير فقد بيّنا منعه وامتناعه وبالجملة فظواهر كثير من الآيات الكريمة والسنة المطهرة تدلّ على امكان طروّ الكفر على الايمان وعلى هذا بناء احكام المرتدّين وهو مذهب اكثر المسلمين نعم فى الاعتبار ما يدلّ على عدم جواز طروّه عليه كما اشرنا اليه ان جعلنا الايمان عبارة عن التصديق مع الاقرار وحكمه لكنّ الاقوى هو الارجح فى النفس

المقالة الثالثة

فى تحقيق امور اخر وفيها مباحث

الاوّل فى بيان حقيقة الاسلام فقيل هو والايمان واحد قيل بتغايرهما والظاهر انّهم ارادوا الوحدة بحسب الصدق لا فى المفهوم ويظهر من كلام جماعة من الاصوليين انّهما متحدان بحسب المفهوم ايضا حيث قالوا انّ الاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيّة البارى تعالى والاذعان باوامره ونواهيه وذلك حقيقة التصديق الذى هو الايمان على ما تقدّم واما القائلون بالتغاير صدقا ومفهوما فانّهم ارادوا انّ الاسلام اعمّ من الايمان مطلقا وقد اشرنا فيما تقدّم فى اوائل المقدّمة الاولى انّ المحقق نصير الدين الطوسى قدس سرّه نقل فى قواعد العقايد انّ الاسلام اعمّ فى الحكم من الايمان لكنّه فى الحقيقة هو الايمان وهذه عبارته قالوا الاسلام اعمّ فى الحكم من الايمان لانّ من اقرّ بالشهادتين كان حكمه حكم المسلمين لقوله تعالى قالت الاعراب امنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما كون الاسلام فى الحقيقة هو الايمان فلقوله تعالى انّ الدين عند الله الاسلام ثمّ قال واختلفوا فى معناه يعنى الايمان فقال بعض السلف وكذا قالت المعتزلة اصول خمسة وعدّها

فى الفرق بين الايمان والاسلام

وقالت الشيعة اصول الايمان ثلثة وعدها ايضا وقال اهل السنة هو التصديق بالله على ما تقدم
تفصيله فلنراجع اقوال ظاهر قوله رة قالوا اى هؤلاء المخالفون فى معنى الايمان كما يدل عليه
قوله واختلفوا وظاهر هذا النقل يعطى انه لا نزاع فى ان حقيقتهما واحدة والمغايرة انما هى فى الحكم
فقط بمعنى انا نحكم على شخص فى ظاهر الشرع بكونه مسلما لاقراره بالشهادتين ولا نحكم عليه بالايمان
حتى نعلم من حاله التصديق وما نقلناه من المذهبين الاولين يقتضى وقوع النزاع فى الحقيقة
والحكم اما اهل المذهب الاول وهم القائلون باتحادهما مطلقا صدقا ومفهوما او صدقا فقط
فانهم صرحوا باتحادهما فى الحكم حيث قالوا لا يصح فى الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم
او مسلم وليس بمؤمن ولا يخفى بوحدتهما سوى هذا واما اهل المذهب الثانى وهم القائلون
بالمغايرة فانهم صرحوا بمغايرتهما صدقا ومفهوما وحكما حيث قالوا ان حقيقة الاسلام هى
الانقياد والاذعان باظهار الشهادتين سواء اعترف مع ذلك بما فى المعارف ام لا فيكون
اعم مفهوما من الايمان فتبين مما حررناه ان المذاهب فى بيان حقيقة الاسلام ثلثة احتج اهل
المذهب الاول بقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
وجه الاستدلال ان غير للاستثناء بمعنى الا وهذا استثناء منقطع متصل فيكون من الجنس اذ
المعنى والله اعلم فما وجدنا فيها بيتا من بيوت المؤمنين الا بيتا من المسلمين وبيت المسلم انما يكون
بيت المؤمن اذا صدق المؤمن على المسلم كما هو مقتضى الاتحاد فى الجنس اذ من المعلوم ان المراد من
البيت هنا اهله لا الجدران على حد قوله تعالى واسئل القرية وصدق المؤمن على المسلم يقتضى كون
الايمان اعم من الاسلام او مساويا له لكن لا قائل بالاول فتعين الثانى واعترض بان الصحيح
للاستثناء هو تصادق المستثنى والمستثنى منه فى الفرد المخرج لا فى كل فرد وهو يتحقق بكون
الاسلام اعم كما يتحقق بكونه مساويا والامر هنا كذلك فانه على تقدير كون الايمان اخص يتصادق
المؤمن والمسلم فى البيت المخرج الموجود فانه بيت لوط على نبينا وعليه السلام على ان دلالة هذه
الآية معارضة بقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فوصفهم تعالى بالاسلام

حيث

فى المغايرة بين الايمان والاسلام

حيث جوز لهم الاخبار عن انفسهم به ونفى عنهم الايمان فدل على تغايرهما واحتج اهل المذهب الثالث على المغايرة بهذه الآية والتقرير بما تقدم فى بيان المعارضة وبما تواتر عن النبى صلعم والصحابة انهم كانوا يكتفون فى الاسلام باظهار الشهادتين ثم بعد ذلك ينبهون المسلم على بعض المعارف الدينية التى يتحقق بها الايمان اقول ان الآية الكريمة انما تدل على المغايرة فى الجملة وكما يجوز ان يكون بحسب الحقيقة يجوز ان يكون فى الحكم دون الحقيقة كما اختاره اهل المذهب الثالث ويؤيد ذلك ان الله تعالى لم يثبت لهم الاسلام صريحا ولا وصفهم بحيث لم يقل ولكن اسلمتم كما قال لم تؤمنوا بل الحال الاخبار لهم على مقالتهم فقال تعالى ولكن قولوا اسلمنا وح فيجوز ان يكون المراد والله اعلم انكم لم تؤمنوا حتى تدخل المعارف قلوبكم ولما تدخل لكن عاز عموه من الايمان هو اسلام ظاهرى يمكن الحكم عليكم به فى ظاهر الشرع حيث افردتم بالسنتكم دون قلوبكم فلكم ان تخبروا عن انفسكم به واما الاسلام الحقيقى فلم يثبت لكم عند الله تعالى كالايمان فلذا لم يخبر عنكم به وقد ظهر من ذلك الجواب عن الثانى ايضا ان قلت ان الاسلام من حقايق الاعتبارية للشارع كالايمان فلا يعلم الا منه وحيث اذن لهم فى ان يخبروا عن انفسهم بانهم اسلموا مع ان الايمان لم يكن دخل قلوبهم كما دل عليه آخر الآية فدل على انه لم يكن له حقيقة وراء ذلك عند الشارع والا لما جوز لهم ذلك الاخبار واحتمال المجاز يدفعه انه منوا لمى او مشكل حيث بينا ان مفهومه هو الانقياد والاذعان بالشهادتين سواء اقترن بالمعارف ام لا ليكون اسلام الاعرابى فردا منه قلت لا ريب انه لو علم تصديق من اقر بالشهادتين لم يعتبر ذلك الاقرار شرعا ولم نحكم باسلام فاعله لانه ح يكون مستهزئا او مشككا وانما حكم الشارع باسلامه ظاهرا فى صورة عدم علمنا بموافقة قلبه للسنته بالنسبة الينا تسهيلا ودفعا للحرج عنا لا يعلم السرائر الا هو ولهذا عنده تعالى فالمسلم من طابق قلبه لسانه كما قال تعالى ان الدين عند الله الاسلام مع ان الدين لم يكن الا مع الاخلاص لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الى قوله تعالى وذلك دين القيمة فالاسلام لا يكون الا مع الاخلاص ايضا بقرينة انه ذكر الاسلام معرفا وذلك يفيد حصر الاسلام فى الدين الخالص فكان المعنى والله اعلم لا اسلام الا هو دين عند الله

تعالى

فی الفرق بین الاسلام والایمان

تعالی کما یق زید العالم ای لا غیره والفرق ظاهر بین ان یقال الدین المخلص اسلم او هو الاسلام
کما قررناه فعلم ان الاسلام اللسانی لیس داخلا فی حقیقة الاسلام عند الله تعالی والکلام انما هو
فیما یعد اسلاما وایمانا عند الشارع لا عندنا بحیث لا یجتمع مع ضده الذی هو الکفر فی موضع واحد
فی زمان واحد والاقرار باللسان دون القلب یجامع الکفر فلا یکون اسلاما حقیقة ولعل
هذا هو السر فی احالة الاخبار بالاسلام علی قول الاعراب دون قوله تعالی کما اشرنا الیه سابقا
ان قلت اذا لم یکن اسلام الاعراب اسلاما عند الله تعالی کان مغریا لهم بالکذب حیث امرهم ان یخبروا
عن انفسهم بالاسلام فقال قولوا اسلمنا وهو محال علیه تعالی قلت انما امرهم امرا ارشادیا بان
یخبروا بالاسلام الظاهری وهو باسره فی الظاهر فلم یکن مغریا لهم بالکذب حیث لم یامرهم بان یخبروا
بانهم مسلمون عند الله بالاسلام مطلقا وقد تقدم ما یصلح دلیلا لما ادعیناه من التخصیص
علی انه یمکن ان یق ان الله سبحانه وتعالی لم یامرهم بالاخبار اصلا لا ظاهرا ولا غیره بل امر نبیه ص
ان یامرهم حیث قال تع له قل لم تومنوا ولکن قولوا اسلمنا ای ولکن قل لهم قولوا اسلمنا فالامر لهم
بقول اسلمنا انما هو من النبی ص لا من الله تعالی لما تقرر فی الاصول من ان الامر بالامر بالشیء
لیس امرا بذلک الشیء واحتج اهل المذهب الثالث علی کل من جزئی مدعاهم اما علی ان الاسلام
اعم فی الحکم فبایة الاعراب المقدمة والتقریب ما تقدم لکن لا یرد علیهم شیء مما اوردناه علی استدلال
اهل المذهب الثانی بها لانهم یدعون دلالتها علی مغایرة الاسلام للایمان حقیقة وهؤلاء یدعون
المغایرة فی الحکم ظاهرا دون الحقیقة بل ما ذکرناه من الایرادات محقق لاستدلالهم بها اذ لا یتم لهم
بدونه کما لا یخفی علی من احاط بما ذکرناه فی بیان معنی هذه الایة مما من به الواهب الکریم ان قلت
ان الشارع حکم بایمان من اقر بالمعارف الاصولیة ظاهرا وان کان فی نفس الامر غیر معتقد لذلک
اذا لم یطلع علیه علی حد ما ذکرتم فی الاسلام فکما ان الایمان والاسلام الاعتقادیین متحدان
فکذا الظاهریان فما وجه عموم الاسلام فی الحکم وما معناه قلت الاسلام یکفی فی الحکم به ظاهرا
الاقرار بالشهادتین مع عدم علم الاستهزاء والشک من المقر بخلاف الایمان فانه لا بد فی الحکم به

ظاهرا

فی الفرق بین الایمان والاسلام

ظاهراً مع ذلك من الاعتراف بانه يعتقد الاصول الخمسة مع افراده بها او يقتصر على الاقرار بها مع علمنا منه بما ينافي ذلك من استهزاء او شك فهو اخص حكماً من الاسلام وهذا الذي ذكرناه يشهد به كثير من الاحاديث وحكم علماء الامامية ايضاً باسلام اهل الخلاف وعدم ايمانهم يؤيد ما قلناه واما على ان الاسلام في الحقيقة هو الايمان فبقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين الآية والتقريب ما تقدم في بيان استدلال اهل المذهب الاول بها والاعتراض الاعتراض لكن ما ذكرهناك من المعارضة بآية الاعراب لا يرد هنا لانا بينا انها انما تدل على المغايرة في الحكم وهو لا ينافي الاتحاد في الحقيقة واما هناك فلما كان المدعى الاتحاد مطلقاً حكماً وحقيقة امكن المعارضة بها في الجملة وقد تقدم في كلام المحقق الطوسي ره انهم استدلوا على كون حقيقتهما واحدة بقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام ويمكن تقريره بوجهين احدهما ان الايمان هو الدين والدين هو الاسلام فالايمان هو الاسلام اما الكبرى فللآية واما الصغرى فلقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه ولا ريب ان الايمان مقبول ممن يبتغيه ديناً بالاجماع فيكون الايمان ديناً فيكون هو الاسلام وفيه انه لا يلزم من صحة حمل الاسلام عليه كونهما واحداً في الحقيقة لجواز كون المحمول اعم ويمكن الجواب بما ذكرنا سابقاً من افادة مثل ذلك حصر الاسلام في الدين لكن يرد على دليل الصغرى ان اللازم منه كون الايمان ديناً اما كونه نفس الدين ليكون هو الاسلام فلا لجواز ان يكون جزءً منه او جزئياً له او شرطاً كذلك ولا ريب ان جزء الشيء او جزئيه او شرطه يقبل معه وان كان مغايراً له فعلم ان المراد من الغير في الآية الكريمة غير ذلك ايضاً يرد عليه ان هذا الدليل انما يستقيم على مذهب من يقول ان الطاعات جزء من الايمان وذلك لان الظاهر انها الدين المحمول عليه الاسلام هو دين القيمة في قوله تعالى وذلك دين القيمة والمشار اليه بذلك ما تقدم من الاخلاص في الدين مع اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ثانيهما ان العبادات المعتبرة شرعاً هي الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان اما الاولى فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين واما الثانية فلقوله تعالى ان الدين

عند الله

عند الله الاسلام واما الثالثة فلقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا الاية وقد تقدم بيان ذلك
يرد عليه جميع ما يرد على الوجه الاول ويزيد عليه ان النتيجة كون العبادات هى الايمان والمدعى
كون الاسلام هو الايمان او عكسه فلا ينطبق على المدعى ولو سلم استلزامه للمدعى لاقتضاء
المقدمة الثانية ذلك قلنا بقية المقدمات مسلمة كما ذكر يكفى ان يقال الاسلام هو الايمان لقوله
تعالى ومن يبتغ غير الاسلام الاية اقول قد عرفت ان هذا الاستدلال بوجهيه انما يستقيم على من
من يجعل الطاعات الايمان او جزءه منه فان كان المستدل اياهم فذاك مع ما يرد عليه وان كان
غيرهم فمن ساقط الدلالة اصلا ورأسا ثم نقول على تقدير تسليم دلالة هذه الايات على اتحادهما
ان الحكم بعموم الاسلام فى الحكم على مذهب من يجعل الطاعات الايمان ظاهر ان الايات دلت
على اتحادهما فى الحقيقة عند الله تعالى فعلى هذا من لم يات بالطاعات او بعضها فلا دين له فلا
اسلام فلا ايمان له عند الله تعالى الا فى الظاهر اذا لم يعرف منه ذلك واما من اكتفى بالتصديق فى
تحقق حقيقة الايمان وجعل الاتيان بالطاعات من الكمالات فيلزم عليه بمقتضى هذه الايات ان
سلمه بان يكون بين الاسلام والايمان عموم من وجه لتحققهما فى من صدق بالمسائل الاصولية واتى
بالطاعات مخلصا وانفراد الاسلام فى من اقر بالشهادتين ظاهرا مع كونه غير مصدق بقلبه وانفراد
الايمان فيمن صدق بقلبه بالمعارف وترك الطاعات غير مستحل فانه لا دين له حيث لم يقم الصلوة
ولا اتى الزكوة كما هو المفروض فلا اسلام له لان الدين عند الله الاسلام وهو فى غاية البعد و
الاستبهجان ولم يذهب احد الى انه قد يكون المكلف مؤمنا ولا يكون مسلما هذا ان اعتبرنا النسبة
بين مطلق الاسلام والايمان حقيقيا او ظاهريا وان اعتبرنا النسبة بين الحقيقيين فقط اى كما هو
اسلام وايمان عند الله كانا متحدين عند من جعلهما الطاعات وعند من اكتفى بالتصديق يكون
الايمان اعم مطلقا وهو ايضا غريب اذ لم يذهب اليه احد ولا مخلص له عن هذا الالزام الا بالتزامه
اذ يدعى ان تارك الطاعات غير مستحل مسلم ايضا ويتاول الدين فى قوله تعالى وذلك دين القيمة
بالدين الكامل ويكون المراد بالدين فى قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام الدين الاصلى

الذى

فی الفرق بین الایمان والاسلام

الذی لا یتحقق اصل الایمان الا به وح فیکون الاسلام والایمان لحقیقیان متحدین ایضا عندنا ویؤید ذلک ما ذکره بعضهم من ان الاستدلال بانه الاخلاص انما یتم باضمار لفظ المذکورة ونحوه فان الاشارة فی قوله تعالی وذلک دین القیمة یرجع الی متعدد وهو العبادة مع الاخلاص فی الدین واقامة الصلوة وایتاء الزکوة بل مع جمیع الطاعات بناء علی انه اکتفی عن ذکرها بذکر الاعظم منها وانما فذکر ثلثا فی قوله تعالی لیعبدوا وذکر اقام الصلوة وایتاء الزکوة لشدة الاعتناء بهما فکان حق الاشارة ان یکون اولئک ونحوه قطابقا بین الاشارة والمشار الیه ولما کانت الاشارة مفردة ارتکب المذکور وحیث لا بد من الاضمار فللمحض ان یضمر الاخلاص او التقدیر المدلول علیها بقوله مخلصین له الدین والترجح لهذه القرینة من المعنی اللغوی للایمان وبعد ذلک فلم یکن فی الایة دلالة علی ان الطاعات هی الایمان فلم یتکرر الاوسط فی قولنا عبادة الله تعالی مع الاخلاص واقام الصلوة وایتاء الزکوة کالدین والدین هو الاسلام والاسلام هو الایمان لقوله تعالی ومن یبتغ الایة فالطاعات هی الاسلام والایمان لانه یلزم ان المراد من الدین فی المقدمة الاولی ما یراد منه فی المقدمة الثانیة وقد ظهر من هذا توقیف الاستدلال بهذه الایات علی کون الطاعات معتبرة فی حقیقة الایمان وانه لم یتم فما نحن فیه من اتحاد الاسلام والایمان لکن لا یخفی انه منافٍ لما قد بنیناه من ان البحث کله علی تقدیر تسلیم دلالة هذه الایات وما ذکر من التاویل منافٍ للتسلیم المذکور ویمکن الجواب عنه فتامل وههنا بحث یصلح لتزییف الاستدلال بهذه الایات علی المطلبین مطلب کون الطاعات معتبرة فی حقیقة الایمان ومطلب اتحادهما فی الحقیقة فنقول لو سلمنا ان المراد من الدین فی الایات الثلث واحد وان الطاعات معتبرة فی اصل حقیقة الاسلام فلا یلزم ان تکون معتبرة فی اصل حقیقة الایمان ولا ان یکون الاسلام والایمان متحدین حقیقة وذلک لان الایة الکریمة انما دلت علی ان من ابتغی طلب غیر دین الاسلام دینا فلن یقبل منه ذلک المطلوب ولم تدل علی ان من صدق بما اوجبه الشارع علیه لکنه ترک فعل بعض الطاعات غیر مستحیل انه طالب لغیر دین الاسلام اذ ترک الفعل یجتمع مع طلبه لعدم المنافات بینهما فان الشخص قد یکون طالبا للطاعة مریدا لها لکنه ترکها اهمالا او تقصیرا ولا یخرج بذلک عن ابتغائها

وقد تقدم

وقد تقدم هذا الاعتراض فی المقالة الاولی علی دلیل القائلین بالاتحاد ان قلت علی تقدیر تسلیم
اتحاد معنی الدین فی الایات فما یصنع من اکتفی فی الایمان بالتصدیق فیما اذا صدق شخص بجمیع ما
امره الله تعالی به ولو اجمالا لکنه لم یفعل بعد شیئا من الطاعات لعدم وجوبها کما لو توقفت
علی سبب او شرط ولم یحصل او وجد مانع من ذلک فانه یسمی مؤمنا ولا یسمی مسلما لعدم الاتیان
بالطاعات التی هی معتبرة فی حقیقة الاسلام وکذا الحکم علی من وجبت علیه وترکها تقصیرا غیر
مستحل مع کونه مصدقا بجمیع ما امر به ومریدا للطاعات فانه یسمی ح مؤمنا لا مسلما ویلزم الاستهجان
المذکور سابقا قلت الامر علی ما ذکرت ولا مخلص من هذا الا بالتزام ارتکاب عدم تسلیم اتحاد
معنی الدین فی الایات او التزامه وتمنع من استهجانه فانه لما کان حصول التصدیق مع ترک الطاعات
فردا نادر الوقوع لم تلتفت النفس الیه فلذا لم یتوجهوا الی بیان النسبة بین الاسلام والایمان
علی تقدیره وبالجملة فظواهر الایات تعطی قوة القول بان الایمان والاسلام الحقیقیان
یعتبر فیهما الطاعات وتحقق حصول الایمان فی صورة حصول التصدیق قبل وجوب الطاعات
یفید قوة القول بان الایمان هو التصدیق فقط والطاعات مکملات وههنا کلام فی بیان معنی
الاسلام صدر عن سید الاوصیاء وابلغ البلغاء امیر المؤمنین علیه وعلی محمد واله صلوات
الله رب العالمین نقله السید الرضی المرضی قدس سره فی نهج البلاغة فلنوشح المبحث بذکره
تبیینا واستظهارا بمعانیه قال علیه السلام لا تسبن الاسلام نسبة لم ینسبها احد قبلی الاسلام هو
التسلیم والتسلیم هو الیقین والیقین هو التصدیق والتصدیق هو الاقرار والاقرار هو الاداء و
الاداء هو العمل اقول البحث عن هذا الکلام یتعلق بامرین الاول ما المراد من هذه النسبة الثانی
ما المراد من هذا المنسوب اما الاول فقد ذکر بعض الشارحین ان هذه النسبة بالتعریف اشبه
منها بالقیاس فعرف الاسلام بانه التسلیم لله والدخول فی طاعته وهو تفسیر لفظ بلفظ اعرف
منه والتسلیم بانه الیقین وهو تعریف بلازم مساو اذ التسلیم الحق انما یکون بالیقین فمن تیقن
صدق من سلم له واستحقاقه التسلیم والیقین بانه التصدیق ای التصدیق الجازم المطابق

فی خطبۃ من نہج البلاغۃ فی الاسلام

البرہانی فذکر جنسہ ونبہ بذلک علی حدہ او رسمہ والتصدیق بانہ الاقرار باللہ ورسلہ وما جاء من البینات وھو تعریف لفظ بلفظ اعرف والاقرار بانہ الاداء ای اداء ما اقر بہ من الطاعات وھو تعریف بخاصتہ والاداء بانہ العمل وھو تعریف لہ بعض خواصہ انتہی اقول ھذا بناء علی ان المراد من الاسلام المعرف فی کلامہ ما ھو الاسلام حقیقۃ عند اللہ تعالی فی نفس الامر او الاسلام الکامل عند اللہ تعالی ایضاً والا فلا یخفی ان الاسلام یکفی فی تحققہ فی ظاھر الشرع الاقرار بالشہادتین سواء علم من المقر التصدیق باللہ تعالی والدخول فی طاعتہم الا کما صرحوا بہ فی تعریف الاسلام فی کتب الفروع وغیرھا فعلم ان الحکم بکون تعریف الاسلام بالتسلیم باللہ الخ تعریفاً لفظیاً انما یتم علی المعنی الاول وھو الاسلام فی نفس الامر والکامل ویمکن ان یقال ان التعریف حقیقی وذلک لان الاسلام لغۃ ھو مطلق الانقیاد والتسلیم فاذا قید التسلیم بکونہ للہ تعالی والدخول فی طاعتہ کان بیاناً للجہۃ التی اعتبرھا الشارع اسلاماً فھو من قبیل ما ذکر جنسہ ونبہ علی حدہ او رسمہ واقول ایضاً فی جعلہ الاقرار باللہ تعالی الخ تعریف لفظ بلفظ اعرف للتصدیق بحیث لا یخفی لان المراد من التصدیق المذکور ھنا القلبی لا اللسانی حیث فسر بانہ الجازم المطابق الخ والاقرار المراد منہ الاعتراف باللسان اذ ھو المتبادر منہ وکذا جعلہ بعضھم قسیماً للتصدیق فی تعریف الایمان حیث قال ھو التصدیق مع الاقرار وح فیکون بین معنی اللفظین غایۃ المباینۃ فکیف یکون تعریف لفظ بلفظ اللھم الا ان یراد من الاقرار باللہ ورسلہ مطلق الانقیاد والتسلیم بالقلب واللسان علی طریق عموم المجاز ولا یخفی ما فیہ والذی یظھر لی انہ تعریف بلازم عرفی وذلک لان من اذعن باللہ ورسلہ وبیناتہم لا یکاد ینفک عن اظہار ذلک بلسانہ فان الطبیعۃ جبلت علی اظہار مضمرات القلوب کما دل علیہ قولہ علیہ السلام ما اضمر احدکم شیئاً الا اظہرہ اللہ علی صفحات وجھہ وفلتات لسانہ ولما کان ھذا الاقرار ھنا مطلوباً للشارع مع کونہ فی حکم ما ھو من مقتضیات الطبیعۃ نبہ علی ان التصدیق ھو الاقرار مع تاکید طلبہ حتی کان التصدیق غیر مقبول الا بہ او غیر معلوم للناس الا بہ وکذا اقول فی جعلہ الاداء خاصۃ للاقرار

فان خاصۃ

فان خاصة الشيء لا ينفك عنه والاداء قد ينفك عن الاقرار فان المراد من الاداء هنا عمل
الطاعات والاقرار لا يستلزمه ويمكن الجواب بانه ع اراد من الاقرار الكامل فكانه لا يصير
كاملا حتى يرفه بالاداء الذي هو العمل واما الثاني فقد علم من هذه النسبة الشارحة ان المنسوب
اي المشروح هو الاسلام الكامل او ما هو اسلام عند الله تعالى بحيث لا يتحقق بدون الاسلام
في الظاهر وعلم ايضا ان هذا الاسلام هو الايمان اما الكامل او ما لا يتحقق حقيقة المطلوب للشارع
في نفس الامر الا به لكن الثاني لا ينطبق الا على مذهب من قال بان حقيقة الايمان هو تصديق
بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقد عرفت تزييف ذلك فيما تقدم وان الحق عدم
اعتبار جميع ذلك في اصل حقيقة الايمان نعم هو معتبر في كماله وعلى هذا فالمنسوب ان كان
هو الاسلام الكامل كان الايمان والاسلام الكاملان واحدا واما الاصليان فالظاهر اتحادهما
ايضا مع احتمال التفاوت بينهما وان كان هذا المنسوب بما اعتبره الشارع في نفس الامر اسلاما
لا غيره لزم كون الايمان اعم من الاسلام ولزم ما تقدم من الاستبهام فتحصل من ذلك ان
الاسلام اما مساو للايمان او اخص واما عمومه فلم يظهر له من ذلك احتمال الا على وجه بعيد
فليتأمل **المبحث الثاني** في جواب الزام يرد على القائلين من الامامية بعموم الاسلام مع القول بان
الكفر هو عدم الايمان عما من شانه ان يكون مؤمنا اما الالزام فانهم حكموا باسلام من اقر بالشهادتين
فقط غير عابث دون ايمانه سواء علم منه عدم التصديق بامامة الائمة ع ام لا الا من خرج بدليل خارج
كالنواصب والخوارج فالظاهر ان هذا الحكم مناف للحكم بان الكفر عدم الايمان عما من شانه الخ و
ايضا قد عرفت مما تقدم ان التصديق بامامة الائمة من اصول الايمان عند الطائفة الامامية كما
هو معلوم من مذهبهم ضرورة وصرح بنقله المحقق الطوسي رحمه الله عنهم فيما تقدم ولا ريب
ان الشيء يعدم بعدم اصله الذي هو جزئه كما نحن فيه فيلزم الحكم بكفر من لم يتحقق له التصديق
المذكور وان اقر بالشهادتين وانه مناف ايضا للحكم باسلام من لم يصدق بامامة الائمة اثني عشر ع
وهذا الاخير لا خصوصية له لوروده على القول بعموم الاسلام وهو وارد على القائلين باسلام

من لم يتحقق

فی تتمة الکلام فی الفرق بین الایمان والاسلام

من لم یتحقق له التصدیق المذکور مع قطع النظر عن کونهم قائلین بعموم الاسلام او مساواته للایمان
واما الجواب فبالمنع من المنافات بین الحکمین وذلک لانا نحکم بان من لم یتحقق له التصدیق المذکور
کافر فی نفس الامر والحکم باسلامه انما هو فی الظاهر فموضوع الحکمین مختلف فلا منافاة ان قلت
ما ذکرت لا یدفع المنافات لان العلم بکفر احد فی نفس الامر ینافیه الحکم باسلامه فی نفس الامر وفی
الظاهر ایضا وهو ظاهر وحاصله ان الموجب لحکمنا بکفره هو علمنا بانه لم یعتقد ما یتوقف حصول
الایمان علی اعتقاده وهذا العلم باقٍ ما دام لم یعتقد فالحکم بکفره باقٍ باطنا وظاهرا فلم یتحقق
اختلاف الموضوع فی الحکم باسلامه فی الظاهر قلت المراد بالحکم باسلامه ظاهرا صحة ترتب کثیر من
الاحکام الشرعیة علی ذلک والحاصل ان الشارع جعل الاقرار بالشهادتین علامة علی صحة اجراء
اکثر الاحکام الشرعیة علی المقر کحل مناکحته والحکم بطهارته وحقن دمه وماله وغیر ذلک من
الاحکام المذکورة فی کتب الفروع وکان الحکمة فی ذلک هو التخفیف عن المؤمنین لیس الحاجز
الی مخالطتهم فی اکثر الازمنة والامکنة واسمالة الکافر الی الاسلام فانه اذا اکتفی فی اجراء احکام
المسلمین علیه ظاهرا بمجرد اقراره الظاهری ازداد ثباته ورغبته فی الاسلام ثم تبین فی ذلک الی
ان یتحقق له الاسلام باطنا ایضا واعتبر بان هذا الجواب انما یستقیم علی مذهب القائلین بعموم
صدقا وهذا وجه اخر لترجیح القول بالعموم فی الحکم وقد ظهر مما حررناه ان المراد من کون الکفر
عدم الایمان عما من شانه ان الکفر فی نفس الامر عدم الایمان والاسلام فیه والکفر فی الظاهر
عدم الایمان والاسلام فیه وح فلا یلزم من الحکم بان الکفر عدم الایمان الخ عدم صحة الحکم بالاسلام
ظاهرا علی من حکم بکفره علی بعض التقادیر وهو ما اذا کان محکوما بکفره ظاهرا واعلم ان جمعا
من العلماء الامامیة حکموا بکفر اهل الخلاف والاکثر علی الحکم باسلامهم فان اراد وا بذلک
کونهم کافرین فی نفس الامر لا فی الظاهر فالظاهر ان النزاع لفظی اذ القائلون باسلامهم یریدون
ما ذکرناه من الحکم بصحة جریان اکثر احکام المسلمین علیهم فی الظاهر لانهم مسلمون فی نفس
الامر ولذا نقلوا الاجماع علی دخولهم النار وان اراد وا بذلک کونهم کافرین باطنا وظاهرا

خلو ط

هو

فی ان الانسان حین النظر هل هو کافر ام مؤمن

فهو ممنوع ولا دلیل علیه بل التسلسل قائم علی اسلامهم ظاهرا کقولهم امرتنا ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الٰه الا الله وقد تقدم نبذة من ذلک المبحث الثالث فی ان الانسان فی زمان مهلة النظر اذا اراد ان یعرف الله تعالی بدلیل من المعارف الخمسة نظریة هل هو کافر او مؤمن جزم السید الشریف المرتضی رضی الله عنه بکفره واستشکل بعضهم والظاهر ان محل النزاع فیمن لم یسبق منه اعتقاد ما یوجب الکفر فانه فی زمان طلب الحق بالنظر فیه مع بقاء ذلک الاعتقاد لا ریب فی کفره بل النزاع فیمن هو فی اول مراتب التکلیف اذا وجه نفسه للنظر فی تحقیق الحق لیعتقده ولم یکن معتقدا لشیء من الکفر لکنه رجع عنه الی الشک بسبب نظره فی تحقیق الحق ولما یترجح عنده الحق فهذان هل هما کافران شرعا مدة النظر ام لا اقول من تعریف الکفر بانه عدم الایمان ممن شانه ان یکون مومنا یلزم الحکم بکفرهما حال النظر لصدق عدم الایمان علیهما فی تلک الحالة وهذا مشکل جدا لانه یقتضی الحکم بکفر کل احد اول کمال عقله لان هو اول وقت التکلیف بالمعرفة لانه اول وقت ان النظر فی النظر قبله لا عبرة به ویقتضی ان یکون من ادرک الموت فی تلک الحالة مخلدا فی جهنم ولا یخفی بعد ذلک عن حکمة الله تعالی وعدله ولزوم اما تکلیف ما لا یطاق او ان عدمه علی ترک الایمان حیث لم یمض له وقت یمکن تحصیله فیه قبل الموت کما هو المفروض او الظلم الصرف ان لم یکن یقدر علی ذلک تعالی الله من ذلک فلم یسبق له اعتقاد ما یوجب الکفر کما هو المفروض ایضا لیکون التعذیب علیه ویلزم من ذلک القدح فی صحة تعریف الکفر بذلک الا ان یقال مثل هذا النوع من الکفر لا یعذب صاحبه لکن لا یلزم منه القدح فی الاجماع علی ان کل کافر مخلد فی النار ولیس بعیدا التزام ذلک وان یکون المراد من الکافر المخلد من کان کفره عن اعتقاد فیکون الاجماع مخصوصا بمن عدا الاول ان قلت ان لم یکن هذا الشخص من اهل النار یلزم ان یکون من اهل الجنة اذ لا واسطة بینهما فی الاخرة علی المذهب الحق فیلزم ان یخلد فی الجنة من لا ایمان له اصلا کما هو المفروض وهو مخالف لما انعقد علیه الاجماع من ان غیر المؤمن لا یدخل الجنة قلت یجوز ان یکون ادخاله الجنة تفضلا من الله تعالی کالاطفال ویکون الاجماع مخصوصا عن کلف الایمان

في بيان زمان التكليف بالمعارف

وقفت عليه مدة كان يمكنه تحصيله فيها فقصر واقول ايضا الذي يقتضيه النظر ان هذا الشخص لا يحكم عليه بكفر ولا بايمان في زمان النظر حقيقة بل تبعا كالاطفال فانه لم يتحقق له التكليف التام ليخرج عن حكم الاطفال فمن باق على ذلك الى ان يمضي عليه زمان يمكن فيه النظر الواصل الى الاعتقاد لكن هذا لا يتم فيمن لم يسبق له كفر لكن هو في اول بلوغه اما من سبق له اعتقاد الكفر ثم رجع عنه الى الشك فيتم فيه اما الخاتمة ففيها مباحث مهمة الاول في تعيين زمان التكليف بالمعارف الالهية اعلم ان المتكلمين حددوا وقت التكليف بالمعرفة بالتمكن من العلم بالمسائل الاصولية حيث قالوا في باب التعارض اذ المكلف يشترط كونه قادرا على ما كلف به مميزا بينه وبين غيره تمام يكلف به متمكنا من العلم بما كلف به اذ التكليف بدون ذلك محال وظاهر ان هذا لا يتوقف على تحقق البلوغ الشرعي باحد العلامات المذكورة في كتب الفروع بل قد يكون قبل ذلك بسنين او بعده كل بحسب مراتب الادراك قوة وضعفا وذكر بعض فقهاؤنا ان وقت التكليف بالمعارف الالهية هو وقت التكليف بالاعمال الشرعية الا انه عجيب والا بعد تحقق البلوغ والعقل المسارعة الى تحصيل المعارف قبل الاتيان بالاعمال اقول هذا غير جيد لانه يلزم منه ان يكون الاناث اكمل من الذكور لان الانثى تخاطب بالعبادات عند كمال التسع اذا كانت عاقلة فتخاطب بالمعرفة ايضا عند ذلك والصبي لا يبلغ عند كمال التسع بالاحتلام ولا بالانبات على ما جرت به العادة فلا يخاطب بالمعرفة وان كان مميزا عاقلا لعدم خطابه بالعبادات فتكون اكمل منه استعدادا للمعارف وهو بعيد عن مدارك العقل والنقل ومن ثم ذهب بعض العلماء الى وجوب المعرفة على من بلغ عشرا عاقلا ونسب ذلك الى الشيخ ابي جعفر الطوسي قدس سره وايضا هذا لا يوافق ما هو الحق من ان معرفة الله تعالى واجبة عقلا لا سمعا لانا لو قلنا ان المعرفة لا تجب الا بعد تحقق البلوغ الشرعي الذي هو مناط وجوب العبادات الشرعية لكنا قد اوجبنا المعرفة بالشرع لا بالعقل لان البلوغ المذكور انما علم من الشرع وليس في العقل ما يدل على ان وجوب المعرفة انما يكون عند البلوغ المذكور فلو وجبت عنده لكان الوجوب معلوما من الشرع

لان العقل

في بيان ما لزم التكليف بالمعارف

لا من العقل لا بق العقل انما دل على وجوب المعرفة في الجملة دون تحديد وقته والشرع انما دل على تحديد وقت الوجوب وهو غير الوجوب فلا يلزم كون الوجوب شرعيا لانا نقول لا نسلم ان في الشرع ما يدل على تحديد وقت وجوب المعرفة ايضا بل انما دل على تحديد وقت العبادات فقط نعم دل الشرع على تقدم المعرفة على العبادات في الجملة وهو اعم من تعيين وقت المتقدم فلا يدل عليه ايضا لا نفع لكون العقل يدل على وجوب المعرفة في الجملة من دون اطلاعه على وقت الوجوب اذ كما يجب انه يلزم من الحكم بوجوبها كونها واجبة في وقت الحكم والحاصل انه لا يمكن العلم بوجوبها الا بعد العلم بوقت وجوبها فالوقت كما انه ظرف لها فهو ظرف للوجوب ايضا وتوضيحه ان العبد متى لاحظ هذه النعم عليه وعلم ان هناك منعما انعم بها عليه اوجب على نفسه شكره عليها في ذلك الوقت خوفا من ان يسلبه اياها لو لم يشكره وحيث انه لم يعرفه بعد يوجب على نفسه النظر في معرفته في ذلك الوقت ليمكنه شكره فقد علم انه يلزم من وجوب المعرفة بالعقل معرفة وقتها ايضا نعم ما ذكروه انما يتم على مذهب الاشاعرة حيث انه وجوب المعرفة عندهم سمعي فان قلت فلم لم يرفع القلم عن الصبي حتى يبلغ فيدل على تحديد وقت وجوب المعرفة بالبلوغ الشرعي لان رفع القلم كناية عن رفع التكليف وعدم جريانه عليه الى الغاية المذكورة فقبلها لا يكون مكلفا بشيء سواء كان قد عقل ام لا قلت لا نسلم دلالته على ذلك بل انه دل فانما يدل على ان البلوغ الشرعي غاية لرفع التكليف مطلقا وان كان عقليا فيبقى الدليل الدال على كون التكليف بالمعرفة عقليا سالما عن المعارض فانه يستلزم تحديد وقت وجوب المعرفة بكمال العقل كما تقدمت الاشارة اليه والحاصل ان عموم رفع القلم مخصص بالدليل العقلي وقد عرفت العقل الذي هو مناط التكاليف الشرعية بانه قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وهذا التفسير اختاره المحقق الطوسي ره وجماعة والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر سلامتها لان العلم انما يتبع العقل عند سلامتها الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقيل انه ما يعرف به حسن الحسن وقبح القبيح و

هذا

في بيان مراتب الادراك واقسام العقل

٥٢

هذا التفسير اختاره القائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للفعل وقيل انه العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة واختاره العلامة التفتازاني وقريب من هذا التفسير ما قيل انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات ولنذكر هنا ما حققه العلماء في مراتب الادراك ليتضح معنى العقل بالملكة اعلم ان العقل كما يطلق على ما هو مناط التكليف كما ذكرناه يطلق ايضا بالاشتراك اللفظي على ما ليس مناطا فيطلق على الجوهر المقابل للنفس والمراد بالمجرد الممكن المفارق للمادة في ذاته وفعليته ويطلق على النفس وهي الجوهر المجرد الممكن المفارق للمادة في ذاته دون فعليته باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا ويطلق على نفس مراتبها ايضا وعلى قواها في تلك المراتب كذلك وبيان ذلك ان للنفس باعتبار ذاتها وعامة قواها من المبادي باستفاضتها عنها ما تكمل من العقل قوة تسمى عقلا نظريا والمراتب قواها باعتبار تاثيرها في البدن لتقييد جوهره كمالا تاثيرا اختياريا قوة اخرى تسمى عقلا عمليا وايضا اربع مراتب على ان هذا الكمال الذي يحصل للبدن بسببها في الحقيقة يعود اليها لان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل واما مراتب النظري فهي اما كمال واما استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد هو محض قابلية النفس للادراك يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية عن جميع الصور المستعدة لقبولها وتسمى النفس في هذه المرتبة بهذا الاسم ايضا ولا شئ منها مناطا للتكليف والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات لها يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات النظرية راسخ في هذه المرتبة دون ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس منها وجود الا انتقال اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا وهذه المرتبة اعني العقل بالملكة هي المشار اليها سابقا في كلام بعضهم انها العقل الذي هو مناط التكليف اقول هذا القول معقول مطبوع والتفاسير السابقة ترجع اليه فان الانسان انما يعرف فيها حسن الحسن وقبح القبح وكل استعداده للعلوم انما هو في هذه المرتبة والقريب هو الاقتدار على استحضارها النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه

من الفعل

فی مراتب الادراک و اقسام العقل

من الفعل و اما الکمال و هو ان تحصل النظریات مشاهدة فیسمی عقلا مستفادا لانه استفید من خارج اعنی العقل الفعال الذی یخرج النفوس من القوة الی الفعل بما یفید لها من الکمالات علی زعم الحکما و علی ما هو الحق لانه استفید من المبدء الاول واهب العقول و النفوس بقدرته و اختاره فعلی هذا یکون العقل الهیولانی و العقل بالملکة استعدادات لتحصیل الکمال ابتداء و العقل بالفعل استعدادا استرجاعه و استزاده فهو متاخر فی الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرک ما لم یشاهد مراتب کثیرة لا یصیر ملکة یقتدر بها علی الاستحضار متی شاء فیتقدم علیه فی البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة و تبقی ملکة الاستحضار مستمرة فتوصل بها الی مشاهدة المدرک مرة اخری و هکذا فی نظر الی المتاخر فی الحدوث تجعل العقل بالفعل مرتبة رابعة و من نظر الی المتقدم فی البقاء جعله مرتبة ثالثة و اعلم ان العقل المستفاد یتصور بالقیاس الی کل مدرک و قد یتصور بالقیاس الی جمیع المدرکات دفعة بان یغیر جمیعها حاضرة مشاهدة بحیث لا یغیب شیء منها اصلا و هذا انما یتصور فی دار القرار و منهم من جوزه فی هذه الدار لاهل النفوس القویة القدسیة فکانهم لشدة انقطاعهم عن الشواغل الدنیویة و نزوعهم عن العلایق البدنیة و تعلقهم باسباب الوصول الی مشاهدة جمال کبریاء خالق البریة تجردت انفسهم عن جلابیب ابدانهم فشاهدت معقولاتها جمیعا دائما و اما مراتب العقل العملی فاولها تهذیب الظاهر باستعمال الشرایع النبویة و ثانیها تهذیب الباطن من الملکات الردیئة بقطع آثار شواغلها عن التوجه الی عالم الغیب و ثالثها ما یحصل بعد الاتصال بعالم الغیب و هو تخلی النفس بالصور القدسیة و رابعها ما یتحلی له عقیب اکتساب ملکة الاتصال و الانفصال عن نفسه بالکلیة عن ملاحظة جلال الله تعالی و جماله و قصر النظر علی کماله الذی لا یری لاحد قدرة فی جنب قدرته الکاملة و لا علما فی جنب علمه الشامل بل کل وجود و کمال وجودا نما هو فایض عن جناب قدسه و وجوده و لا یشتبه علیک ان المرتبة الرابعة من النظری اعنی العقل المستفاد المشاهد لجمیع المعقولات فانه لیس کذلک بل الرابعة من العملی اذا حصلت حصل بسببها مشاهدة جمیع المعقولات فهی متقدمة فی الحدوث علی هذا الفرد من العقل المستفاد و اعلم ان هذه المراتب کما اتضح ببیانها احد المکلف یتضح به الطریق الی تکمیل الایمان ایضا

فی معنی الدلیل الذی یحتاج الیه فی تحقق الایمان

وخصوصا ذکر رتب العمل **الثانی** فی بیان معنی الدلیل الذی یکفی فی حصول المعرفة المحققة للایمان عند من لا یکتفی بالتقلید فی المعرفة اعلم ان الدلیل بمعنی الدال وهو لغة ما یتوقف به المرشد وهو الناصب للدلیل کالصانع فانه نصب العالم دلیلا علیه والذاکر له کالعالم فانه دال بمعنی انه یذکر کون العالم دلیلا علی الصانع ویقال بهذا الارشاد ای الاطلاع علی الصانع تعالی واصطلاحا هو ما یمکن التوصل بصحیح النظر فیه الی مطلوب خبری وهذا یشمل الامارة لانها توصل بالنظر فیها الی الظن بمطلوب خبری کالنظر فی تقسیم الرطب فی فصل الشتاء فان التامل فیه یوجب الظن بنزول المطر فیه وقیل انه ما یمکن التوصل به الی العلم بمطلوب خبری فلا یشمل الامارة وهذان التعریفان للاصولیین وقولهم یمکن یشمل ما نظر فیه بالفعل واوجب المطلوب فیما لم ینظر فیه بعد فالعالم قبل النظر فیه دلیل علی وجود الصانع عند الاصولیین دون المتکلمین حیث عرفوه بانه قول ان فصاعدا یکون عنهما قول اخر وهذا یشمل الامارة وقیل قول ان فصاعدا یلزم منه لذاته قول اخر وهذا لا یشمل الامارة فالدلیل عندهم انما یصدق علی القضایا المصدق بها حالة النظر فیها ای ترتیبها لانها الحالة التی یکون فیها یلزم منها قول اخر ویمکن ان یقال علی اعتبار اللزوم لا یصدق الدلیل علی المقدمات حال ترتیبها لان اللزوم لا یحصل عنده بل بعده اللهم الا ان یراد باللزوم اللغوی ای الاستتباع ثم ان الذی یکفی اعتباره فی تحقق الایمان من هذه التعاریف هو التعریف الثانی للاصولیین لکن بعد النظر فیما یمکن التوصل به لا الاول لان ما یفید الظن بالمعارف الاصولیة غیر کاف فی تحقق الایمان علی المذهب الحق ولا یعتبر فی تحققه شیء من تعریف المنطقیین لان العلم بترتیب المقدمات وتفصیلها علی الوجه المعتبر عندهم غیر لازم فی حصول الایمان بل اللازم من الدلیل فیه ما تطمئن به النفس بحسب استعدادها ویسکن الیه القلب بحیث یکون ذلک ثابتا مانعا من طرق الشک والشبهة الی عقیدة المکلف وهذا یتفق کثیرا بملاحظة الدلیل اجمالا کما هو الواقع لاکثر الناس اقول یمکن ان یقال ان حصول العلم عن الدلیل لا یکون الا بعد ترتیب المقدمات علی الوجه التفصیلی المعتبر فی شرائط الاستدلال وحصوله فی النفس وان لم یحصل الشعور بذلک الترتیب اذ لیس کلما اتصفت به النفس تشعر به

اذ العلم

فى المعارف التى يحصل بها الايمان

اذ العلم بالعلم غير لازم والحاصل ان الترتيب المذكور طبيعى لكل نفس ناطقة مركوز فيها وهذا معنى قولهم مزان الشكل الاول بديهى الانتاج لقربه من الطبع فدل على ان فى الطبيعة ترتيبا وطبوعا متى اشرفت عليه النفس حصل بها العلم وح فالمعتبر فى حصول العلم بالدليل ليس الا ما ذكره المنطقيون والخلاف بينهم وبين الاصوليين ليس الا فى التسمية لانهم يطلقون الدليل على نفس المحسوس كالعالم واهل المعقول لا يطلقونه الا على نفس المعقول كالقضايا المرتبة مع ان حصول العلم بالفعل على الاصطلاحين يوقف على ترتيب القضايا المعقولة وما نحن فيه من هذا القبيل فان حصول الايمان بالفعل اعنى التصديق بالمعارف الالهية انما يكون بعد الترتيب المذكور فقولهم ان الدليل الاجمالى كاف فى الايمان لا يخرج عن مسامحة لما بينا من ان الترتيب لا بد منه فى النظريات وكانهم اراد وا بالاجمال عدم التشعر بذلك الترتيب وعدم العلم بشرائط الاستدلال لا عدم حصول ذلك فى النفس والثانى هو المعتبر فى حصول العلم دون الاول نعم الاول انما يعتبر فى المناظرات ودفع المغالطات وردّ الشبهة والزام الخصوم وتؤيده ما ذكرناه انا لا نجد فى مباحث الدليل وتعريفه اشارة الى انه قد يكون تفصيليا وقد يكون اجماليا وما يوجد فى مباحث الايمان من انه يكفى فيه الدليل الجملى فقد بينا المراد منه

الثالث فى بيان المعارف التى يحصل بها الايمان وهى خمسة اصول

الاول

معرفة الله تعالى وتقدس المراد بها التصديق الجازم الثابت بانه تعالى موجود ازلا وابدا واجب الوجود لذاته بمعنى ان وجوده تعالى مقتض ذاته القديم من غير افتقاد الى علة فى ذاته ووجوده فيكون وجوده القديم عين ذاته القديم اذ لو فرض عدم قدم ذاته ووجوده خرج عن كونه واجب الوجود الى ممكن الوجود وقد فرضناه واجب الوجود هذا والتصديق بصفات جلاله ونعوت كماله التى هى صفاته الثبوتية وتنزيهه عما لا يليق بكبرياء ذاته من صفات مخلوقاته التى يجب اعتقاد سلبها وقد اتفقت علماء اهل الكلام فى معتقد عددها واختلف اعتبارهم فى اعتبار معدودها فجعلها المحقق الطوسى قدس سره فى تجريده ثمانية القدرة والعلم والحيوة والارادة والادراك والكلام والصدق والتعلق وجعلها بعضهم هذه ولكن اعتبر موضع الادراك السمع والبصر ولم يعتبر الصدق واعتبر البقاء موضع التعلق

في المعارف الذي يحصل بها الايمان

٥٤

ولا يخفى اولوية اعتبار الادراك فانه اعم من السمع والبصر كما انه لما راى ان معنى كونه مدركا انه عالم بالمدركات اكتفى عنه بالعلم واثر ذكر السمع والبصر لورودهما في القرآن العزيز والادراك وان ورد كذلك الا انه ورد خاصا بالابصار والعرض جعله صفة عامة واما عدم اعتباره الصدق فلعله للاكتفاء عنه بذكر العلم فانه يرجع اليه بنوع من الاعتبار وجعلها العلامة قدس سره في كثير من كتبه الكلامية ثمانية ايضا القدرة والعلم والحيوة والادراك والكراهة والارادة وانه قديم ازلي باق ابدي وانه متكلم وانه صادق فزاد اعتبار الكراهة ومن اكتفى بذكر الارادة راى ان الكراهة هي ارادة الترك ولذا عدهما العلامة واحدة وزاد اعتبار القدم والازلية والابدية لانها تفصيل معنى السرمدية والتفصيل اولى من الاجمال وخصوصا في مقام تعداد صفات الكمال فان تعداد الثناء باربع صفات ابلغ من صفة تجمع معنى الاربع واما عدها واحدة فلرجوعها الى معنى واحد وهو السرمدية وبالجملة فوجه الاقتصار على هذه الثمانية مع ان صفاته تعالى كثيرة جدا ان الغرض بيان الصفات الذاتية الحقيقية وما عدا المذكورات اما اضافية محضة كالخالق والرازق والحفيظ الى غير ذلك او يرجع الى المذكورات كما لا يخفى على انه يمكن ايضا رد جميع الصفات الى القدرة والعلم فان الارادة والكلام يرجعان الى القدرة وما سواهما الى العلم بل يمكن رد الجميع الى وجوب الوجود وعلى هذا فيمكن ان يقال يكفي في معرفة الله تعالى اعتقاد وجوب وجوده وقدرته وعلمه بل اعتقاد وجوب وجوده وبالجملة فالحق ان صفاته تعالى اعتبارات تحدثها عقولنا عند مقايسة ذاته تعالى الى غيرها ونظرا الى الآثار الصادرة عنه تعالى فانه لما اوجد مقدورا صادرا عنه تعالى اعتبر له قدرة كما في الشاهد وهكذا حين اوجد هناك معلوما اعتبر له علم الى غير ذلك والا فذاته المقدسة لا صفة له زائدة عليها والا لزم كونه محلا لغيره ان قام به وقيام صفة بغيره ان لم تقم به وكلاهما بديهي البطلان وعدم قيامها بشيء بل بنفسها اظهر بطلانا فالكل راجع الى كمال الذات المقدسة وغناها لكن لما كانت عقول الخلق متفاوتة في الاستعداد حتى انها تدرك كثرة عظيمة متى اطلعت على كثرة صفاته الجميلة كما هو الواقع في الشاهد لوحظت هذه الصفات والاعتبارات لتتوصل بها الخلق الى معرفة خالقهم

على حسب

على حسب استعدادهم ثم انه قد ينكشف عليهم بسببها انوار كبريائه عند الاحاطة بحقايقها وانها ليست
الا اعتبارات فلا يجدون في الوجود الا ذاتا واحدة واجبة مقدسة كما اشار اليه علي ع بقوله وتمام
توحيده نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انها غير الصفة
وح فلا حرج في اختلاف العبارات في تعداد هذه الصفات فان الغرض منها تقريب معرفة الواحد تع
الى افهام اهل التوحيد **الاصل الثاني** التصديق بعدله اي بانه عادل والتصديق بحكمته اي بانه حكيم و
المراد بالعدل المنسوب اليه تعالى بحيث صار باعتباره عادلا ما قابل الظلم والجور وبكونه عدلا انه
لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب الذي اوجبه على نفسه تعالى من الالطاف الخفية الراجعة الى بريته و
يترتب على اعتقاد كونه تعالى عدلا لا يفعل القبيح اعتقاد انه لا يرضى به فيما يصدر عنا من القبايح
مستندا الى قدرتنا واختيارنا وايجادنا الفعل بهما مع ارادتنا وان كانت القدرة من فعل الله تعالى
فانها آلة وفاعل الآلة ليس فاعلا لما يصدر بواسطتها ويتفرع على عدم اخلاله بالواجب تكليف المكلفين
واثابة المطيعين وارسال الرسل وانزال الكتب مبشرين ومنذرين واما الحكمة فيطلق على ترك القبيح
الذي هو الاخلال بالواجب وعلى العلم بحقايق الامور وعلى معرفة افضل الاشياء بافضل العلوم و
افضل العلوم العلم بالله تعالى واجل الاشياء هو الله تعالى والله سبحانه لا يعرفه كنه معرفته غيره و
جلالة العلم بقدر جلالة المعلوم فهو الحكيم حقا لعلمه اجل الاشياء باجل علم والمراد بالحكمة في باب
العدل المعنى الاول فهي داخلة فيه وذكرها في مقابلة العدل حيث يقال عدله وحكمته اما لتجريد
العدل عن معنى ترك القبيح او لترادفهما او لتلازمهما او المعنى الثاني فهي داخلة في العلم وبالمعنى الثالث
علم خاص قوي **الاصل الثالث** التصديق بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وبجميع ما جاء به
تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا وليس بعيدا ان يكون التصديق الاجمالي بجميع ما جاء به
كافيا في تحقق الايمان وان كان المكلف قادرا على العلم بذلك تفصيلا يجب العلم بتفاصيل ما جاء به من
الشرايع للعمل به واما تفصيل ما اخبر به من احوال المبدأ والمعاد كالتكليف بالعبادات والسؤال في القبر
وعذابه والمعاد الجسماني والصراط والجنة والنار والميزان وتطاير الكتب مما ثبت مجيئه به تواترا فهل

التصديق

الاصل الثاني

التصديق بتفاصيله معتبر في تحقيق الايمان صرح باعتباره جمع من العلماء والظاهر ان التصديق به
اجمالا كاف يعني ان المكلف لو اعتقد حقية كل ما اخبر به ع بحيث كلما ثبت عنده جزئي منها صدق به
تفصيلا كان مؤمنا وان لم يطلع على تفاصيل تلك الجزئيات بعد ويؤيد ذلك ان اكثر الناس في الصدر
الاول لم يكونوا عالمين بهذه التفاصيل في الاول بل كانوا يطلقون عليها وقتا فوقتا مع الحكم بايمانهم
في كل وقت من حين التصديق بالوحدانية والرسالة بل هذا حال اكثر الناس في جميع الاعصار كما
هو المشاهد فلو اعتبرناه لزم خروج اكثر اهل الايمان عنه وهو بعيد عن حكمة العزيز الحكيم نعم العلم
بذلك لا ريب له من مكملات الايمان وقد يجب العلم به محافظة على صيانة الشريعة عن النسيان وتباعدا
عن شبه المضلين وادخال ما ليس من الدين فيه فهذا سبب آخر لوجوبه لا لتوقف الايمان عليه وهو
الظاهر وهل يعتبر في تحقق الايمان التصديق بعصمته وطهارته وختمه الانبياء بمعنى لا نبي بعده
وغير ذلك من احكام النبوات وشرائطها يظهر من كلام بعض العلماء ذلك حيث ذكر ان من جهل
شيئا من ذلك خرج عن الايمان ويحتمل الاكتفاء بما ذكرناه من التصديق بها اجمالا **الاصل الرابع**
التصديق بامامة الاثني عشر صلوات الله عليهم اجمعين وهذا الاصل اعتبره في تحقق الايمان
الطائفة المحقة الامامية حتى انه من ضروريات مذهبهم دون غيرهم من المخالفين فانه عندهم
من الفروع ثم انه لا ريب انه يشترط التصديق بكونهم ائمة يهدون بالحق وبوجوب الانقياد
اليهم في اوامرهم ونواهيهم اذ الغرض من الحكم بامامتهم ذلك فلو لم يتحقق التصديق بذلك
لم يتحقق التصديق بكونهم معصومين مطهرين عن الرجس كما دلت عليه الادلة العقلية والنقلية والتصديق
بكونهم منصوصا عليهم من الله تعالى ورسوله وانهم حافظون للشرع عالمون بما فيه
صلاح اهل الشريعة من امور معاشهم ومعادهم وان علمهم ليس عن رأي واجتهاد بل عن يقين
تلقوه عمن لا ينطق عن الهوى خلفا عن سلف بانفس قوية قدسية او بعضه لدني من لدن حكيم خبير
وغير ذلك مما يفيد اليقين كما ورد في الحديث انهم عليهم السلام محدثون اي معهم ملك يحدثهم
بجميع ما يحتاجون او يرجع اليهم فيه او انهم يحصل لهم نكت في القلوب بذلك على احد التفسيرين

للحديث

في المعارف الذي يحصل بها الايمان

٥٩

للحديث وانه لا يصح خلو العصر عن امامهم والا لصاحت الارض باهلها وان الدين انما يتم بامامهم
ولا يصح الزيادة عليهم وان خاتمهم المهدي صاحب الزمان ع وانه حي الى ان ياذن الله تعالى
له ولغيره وادعية الفرقة الناجية بالفرج بظهوره ع كثيرة فهل يعتبر في تحقق الايمان ام يكفي
اعتقاد امامتهم ووجوب طاعتهم في الجملة فيه الوجهان السابقان في النبوة ويمكن ترجيح
الاول بان الادلة دلت على ثبوت امامتهم دل على جميع ما ذكر خصوصا العصمة لثبوتها بالعقل والنقل
وليس بعيد الاكتفاء بالاخير على ما يظهر من حال اكثر الناس ومعاصريهم من شيعتهم في احاديثهم عليهم السلام
فان كثيرا منهم ما كانوا يعتقدون عصمتهم لخفائها عليهم بل كانوا يعتقدون انهم علماء ابرار يعرف
ذلك من تتبع سيرهم واحاديثهم وفي كتاب ابي عمرو الكشي اشارة جملة مطلعة على ذلك مع ان المعلوم من
سيرتهم عليهم السلام مع هؤلاء انهم كانوا يحكمون بايمانهم بل عدالتهم وهل يكفي في كل شخص اعتقاد
امامة من مضى منهم ع الى امام زمانه وان لم يعتقد امامة الائمة الباقين الذين وجدوا وانتهت
الامامة اليهم بعد انقراض الظاهر ذلك ايضا وفي كثير من كتب الاحاديث والرجال ما يشعر بذلك
فليطلب منها والدليل انما يدل على وجوب اعتقاد امامة الاثني عشر بالنظر الى من تاخر زمانه عن
تمام عددهم ع فلينا مل كيف وقد كانوا في كل زمان مختفين مشردين متروين ملتزمين بالتقية
في اكثر اوقاتهم لا يستطيعون اخيار خواصهم بامامتهم فضلا عن غيرهم يشهد بذلك الرجال و
الاحاديث ايضا وح فلا بد من الاكتفاء بما ذكرناه والا لزم خروج اكثر شيعتهم عن الايمان وهو
باطل واعلم ان من مشاهير الاحاديث بين العامة والخاصة وقد اورده العامة في كتب اصولهم
وفروعهم ان من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية فنحن الحمد لله نعرف امام
زماننا في كل وقت فلم يمت احد من الامامية ميتة جاهلية بخلاف غيرنا من اهل الخلاف فانهم لو سئلوا
عن امام زمانهم لسكتوا ولم يجدوا الى الجواب سبيلا وتشتت كلمتهم في ذلك وقائل بان امامهم
القرآن العزيز وهو لا يحتج عليهم بان القرآن العزيز قد نطق بان الامام والمطاع غيره حيث قال الله
تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو سلم لهم ذلك للزمهم احتجاج امامهم

في المعاف الذي يحصل بها الايمان

في زمان واحد وهو باطل بالاجماع منا ومنهم كما صرحوا به في كتبهم وذلك لان القرآن العزيز ينذر حالة التوجه من الدنيا وقد حكموا بامامة الاربعة الخلفاء في وقت وجود القرآن العزيز فيلزم ما ذكرناه وقائل ان الامويين والعباسيين كانوا ائمة بعد الخلفاء الاربعة الماضين ثم استشكل هذا القائل الامر بعد هؤلاء المذكورين فهو ايضا ممن لا يعرف امام زمانه فان قالوا ان الاية الكريمة دلت على ان كل ذي امر يجب طاعته وألوا الامر من الملوك موجودون في كل زمان فيكون الامام او من يقوم مقامه متحققا قلنا لهم اولا انكم اجمعتم على عدم جواز تعدد الامام في عصر واحد فمن يكون منهم اماما ولا يمكنهم الجواب باختيار واحد لانا نجد الامة مختلفة باختلافهم فان اهل كل مملكة يطيعون مليكهم مع اختلافه وذلك الملوك فيلزم اجتماع الامة على الخطاء وهو عدم نصب امام مطاع في الكل وهو باطل لان الامة معصومة بالاجماع منهم ومنا بدخول المعصوم عندنا ولا يرد مثل ذلك علينا لان الامامة عندنا بنص الله تعالى ورسوله وقد وقعا بنصب الرعية والامام عندنا موجود في كل زمان وانما غاب عنا خوفا او لحكمة تخفيه وبركاته وانواره لم تنقطع عن شيعته في وقت من الاوقات وان لم يشاهده اكثرهم فان الغرض من الامامة الاول لا الثاني وثانيا بان ما ذكرتم من الملوك ظلمة جائرون لا يقومون بصلاح الرعية في الدنيا فضلا عن الدين وقد قال تعالى عز من قائل لا ينال عهدي الظالمين اي لا تنال الظالمين وبالجملة والامامة من اعظم الولايات فقد شهد هؤلاء الجماعة على انفسهم بان ميتتهم جاهلية وكفى به ضلالة وسوء عقبى نعوذ بالله من الردى واتباع الهوى وحيث انجر البحث الى هنا فلنبسط بعض القول في الامامة اعلم ان اهل السنة اوجبوا الامامة كالامامية لكنهم حكموا بان وجوبها على الامة سمعي لا عقلي وحكم المعتزلة والزيدية بان وجوبها على الامة عقلي لا سمعي وحكم الامامية بان تعيين الامام واجب على الله تعالى لانها لطف واللطف واجب على الله تعالى اما انها لطف فلان الناس اذا كان لهم رئيس عام يمنعهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات كانوا معه الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد ولا يعني باللطف سوى ذلك واما ان اللطف واجب على الله تعالى فلان غرضه

الله

في المعارف الذي يحصل بها الايمان

الذي هو اطاعة العباد لا يحصل الا به فلو لم يخلق اللطف فيهم ولهم لكان ناقضاً لغرضه ونقض
الغرض عبث تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وانحصار هذا اللطف في الرئيس العام معلوم
للعقلاء وينبه عليه الوقوع فانا نجد انه متى تكثرت الرؤساء في عصر كثر الفساد واذا خلا الناس
في قطر من الاقطار عن رئيس ظلم بعضهم بعضاً وانتشر الفساد والفتن بينهم ويؤيد ذلك
ايضاً ما روي عن علي ع قال لا تخ الارض من قائم بحجة اما ظاهراً مشهوراً او خائفاً مستوراً
لئلا تبطل حجج الله وبيناته انتهى فوجود الامام لطف من الله تعالى وقد فعله سبحانه وانما كان
هذا اللطف واجباً على الله تعالى لان ايجاد امام يكون عام الرياسة والشريعة اقرب الى الصلاح
في امور معاشهم ومعادهم وابعد عن الفساد فيهما بسبب وجوده وعصمته وليس مقدوراً للعباد
لخفائها عنهم وخصوصاً العصمة فلا بد ان يكون المعين له هو الله سبحانه وظهوره وتصرفه
لطف آخر وهو واجب على العباد لانه موقوف على تمكينهم وقد اخلوا به حيث اخافوه بسوء اختيارهم
لغيره ورفع يده عن التصرف الذي كان ينبغي له واما اهل السنة فقد استدلوا على وجوب الامام
سمعاً على العباد بوجوه منها حديث من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية
ومنها ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور
المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام ومن المعلوم ان كل ذلك لا يتم الا بوجود رئيس عام
وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب ومنها ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع
مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فتكاد ان تكون من الضروريات بل المشاهدات واما
الكبرى فضرورية ايضاً ومنها ما عدوه عمدة في هذا المطلب اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك من اهم الواجبات
واشتغلوا به عن دفن الرسول ص وقد روي انه لما توفي النبي ص خطب ابو بكر فقال يا ايها الناس
من كان يعبد محمداً فان محمداً قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن
يقوم به فانظروا وهاتوا آرائكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا
الامر ولم يقل احد منهم انه لا حاجة الى الامام اقول اما الدليل الاول فانا نقول بموجبه لكنه لا يدل

في المعارف الذي يحصل بها الايمان

٢ ع

ما ادعوه من كون وجوب نصب الامام سمعيا بل ان دل فانما يدل على ان من مات ولم يعرف امام زمانه
اي الذي يثبت امامته في زمانه والثبوت اعم من كونه سمعيا فلا يدل على مدعاهم بل فيه دلالة
على ان ميتة هؤلاء ميتة جاهلية حيث لا امام لهم معروف عندهم بعد الاربعة السابقين كما تقدمت
الاشارة اليه هذا شان من ضل عنه ما كان يعتبر به ينطق لسانه بالحق مع ضلال قلبه عن الهدى
واما الثاني فلا يتم الاستدلال به على مذهبهم لانه مبني على ان مقدمة الواجب واجبة المبني على
قدم جواز تكليف ما لا يطاق المبني على الحسن والقبح العقليين وهم لا يقولون به ان قلت لعل غرضهم
بذلك الزام الخصم فيكون دليلا جدليا لا برهانيا قلت هذا مع كونه خلاف الظاهر من مقام استدلالهم
على هذا المطلب فهو منقلب عليهم اذ جميع ما ذكروه من اقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش
وغيرها لا ريب في كونها الطافا في حفظ بيضة الاسلام وتقوية شوكته وحيث علم الشارع قصورنا
عن القيام بها لاختلاف ارائنا وطلب كل منا الرياسة على ذلك لنفسه مع قصور كل منا عن ذلك
علما وعملا وجب عليه تعالى ان ينصب لذلك شخصا يقوم بتعب جميع ذلك كاملا في العمل والعلم دينا و
اخرى ليجتمع الناس عليه وينقادوا في جميع ذلك اليه اذ لا يعلم الناس من يصلح لذلك منهم الا بتوفيق
من الله سبحانه على لسان نبيه او معجز يظهره على يد من يعلم صلاحيته لذلك وهذان الامران لم يتفقا
لغيره علي ع واولاده الاحد عشر فان النص بالامامة عليهم قد نقله شيعتهم تواترا معنويا بل لفظيا
جليا وغيره وجملة منه جلية في كتب المنكرين لذلك على وجه لا يمكنهم انكاره ولا اخفاؤه وانما تاولوا
بعضهم بما يضحك الثكلى عجزا منهم وكلا واما كراماتهم ومعاجزهم الدالة على استحقاقهم لذلك وانهم
اهله دون غيرهم فقد ملات الخافقين من الفريقين وخصوصا كتاب الصفوة لابن الجوزي ومسند
احمد بن حنبل وصحاحهم الست فان زواياها قد اشتملت على هذه الحنايا وقد عثر عليها نقاد الحق
فاظهروها ناطقة بالصدق يتناقلونها في صحف مكرمة بايدي سفرة كرام بررة فمنها كتاب الطرايف
للسيد الجليل النبيل فريد العصر واعجوبة الدهر الزاهد النقيب السيد علي بن طاوس الحسيني ومنها
عمدة الفاضل المتبحر ابن البطريق ومنها كتاب الخرايج للقطب المحقق ابن هبة الله الراوندي ومنها كتاب

ابن طلحة

ابن طلحة وهو من علمائهم وامثال ذلك كثيرة فعلم من ذلك ان دليلهم كان عليهم لا لهم والفضل
ما شهدت به الاعداء وقد ظهر من ذلك الجواب عن الثالث على انا لو قطعنا النظر عن ذلك يعني
الكبرى قلنا ان اردت الوجوب الشرعي منعناه وان اردت العقلي سلمناه وهو المطلوب فهذان
الدليلان لا دلالة للاشعرية فيهما نعم ربما امكن كونهما دليلين للمعتزلة في بادي الرأي والا فعند
التامل لا دلالة لاحد الفريقين فيهما بل هما دليلان للامامية كما حررناه واما الرابع الذي يعتمدونه
ويصولون به فلا يخفى وهنه بل وهيه كيف واجلاء الصحابة واشرافهم كعلي والحسنين كانوا غائبين
عن ذلك مشتغلين بتجهيز رسول الله ص مع خروج كثير من الصحابة عنهم وعدم موافقتهم لهم كسلمان
الفارسي وابي ذر الغفاري وعمار بن ياسر والمقداد رضي الله عنهم والزبير ايضا كان من المخالفين
على بيعتهم وهذا امر معلوم متواتر نقله من المخالف والمؤالف فلم يتحقق لهم دعوى الاجماع والاتفاق
بالاتفاق بل انما تحقق بذلك حرماتهم الفوز بسعادة تغسيل الرسول ص وتجهيزه حيث لم يكونوا
لذلك اهلا فان زعموا انا نريد انعقاد الاجماع في ثاني الحال حيث اتفق الكل بعد ذلك على
خلافة ابي بكر قلنا ان اردتم الاتفاق عن رغبة واختيار منعناه كيف ومن المعلوم ان عليا كان
لا يزال يتظلم من منع القوم به وخلافهم عليه وكتاب نهج البلاغة مشحون بذلك وانقطاع ابي عبد الله
سلمان الفارسي اليه في جميع احواله واوقاته وكذلك ابو ذر والمقداد وخلافهم على ابي بكر و
صاحبيه من المعلوم ايضا كما يشهد به السير والاثار والنقلة الاخبار فلا يعتبر عاقل بما زينه حب
الدنيا وزخارفها الفانية لهؤلاء العقلة الذين اتبعوا اهوائهم واراءنا سلافهم فضلوا واضلوا
عن سواء السبيل وحيث راى كثير من علمائهم ان الاستدلال بالاجماع لم يتم نظرا الى ما ذكرناه و
تحققه عندهم عدلوا الى القول بان الامامة تثبت باختيار واحد من المسلمين وان كان فاسقا و
يجب على الباقين اتباعه في ذلك ولو جبرا وممن صرح بذلك من علمائهم المتعصبين محمد بن ابي بكر
الاصفهاني ذكر في كتاب الفه في رد اعتراضات الامامية عليهم في الامامة وغيرها وانت خبير
بان مثل هذا العدول لما كان من غير عدل بل من الفاسد الى الافسد اتسعت به دائرة الاعتراض

وضاقت

وضاقت على هؤلاء مسالك الانقباض اذ يقال لهم كما قبض ابي بكر كم من اختاره فقد وفق الله
العلي لعلي من اختاره قبل اختيار صاحبكم كالحسين ع وسلمان وابي ذر والمقداد وغيرهم فالترجيح
معنا فماذا يقولون ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا واما حديث ابي بكر فعلى تقدير تسليمه لا يدل
على مدعاهم ايضا لان قول الحاضرين لكنا ننظر كما يحتمل النظر في السمعيات يحتمله في العقليات
فلم يدل على وجوبها سمعا وقد علم من هذه الجملة ان هؤلاء القوم بعد خلو الاربعة لم يعرفوا
لهم اماما مع انهم يوجبون الامامة في كل زمان كما اقتضته ادلتهم وخصوصا حديث من مات
فالامة مشتركة في الاجتماع على الخطاء حيث لم تنصب لها اماما في كل زمان بعد الخلفاء فانه
ينافي ما نقلوه عن النبي ص لا تجتمع امتي على الخطاء وجعلوه من امتن ادلة الاجماع ويمكن الجواب
عن هذا بان الاخلال بنصب امام ليس من الكل بل بعضهم يريد نصبه لكن الباقون لا يوافقون
فلم يتحقق الاجماع على الخطاء واما لزوم كون ميتتهم جاهلية فلا مخلص عنه الا بالاعتراف بامامة
المهدي ع وانه موجود الى اخر زمان التكليف **الاصل الخامس** المعاد الجسماني اتفق المسلمون
على اثباته وذهب الفلاسفة الى نفيه وقالوا بالروحاني والمراد من الاول اعادة البدن بعد فنائه
الى ما كان عليه قبله لنفع دائم او ضرر دائم او منقطع يتعلقان به وذهب جمع من الاشاعرة الى ان المراد
منه هو اعادة مثل البدن لا هو نفسه وهو ضعيف لما سيأتي واعلم ان العقل لا يستقل باثبات المعاد
البدني كاستقلاله باثبات الصانع تعالى ووحدته بل انما ثبت على وجه يقطع العقل بوقوعه
بمعونة السمع وقد ذكر المحقق الطوسي ره لذلك ادلة الاول ان الله تعالى وعد المكلفين بايصال
الثواب على الطاعة بعد الموت وتوعد بالعقاب على المعصية كذلك ولا يمكن ذلك الا بعد الموت
فيجب الايفاء بالوعد والوعيد والا لزم الكذب على الصادق تعالى من ذلك علوا كبيرا الثاني
ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب عليه تعالى البعث بمقتضى حكمته لايصال الثواب
على الطاعة والعقاب على المعصية والا لكان ظالما تعالى عن ذلك وتقدس والفرق بين الدليلين ظ
حيث ان اللازم عن الاول الكذب ومن الثاني الظلم وهذان الدليلان لا يقول بهما الاشاعرة
لابتنائهما

في المعاد الجسماني والدليل عليه

لابتنائهما على الحسن والقبح العقليين وان العدل واجب على الله تعالى وقد نفوه الثالث
ان المعاد الجسماني من ضروريات دين محمد مع كونه امرا ممكنا وقد اخبر الصادق بوقوعه فلا بد
من ذلك اما انه ممكن فلان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة التي لم تعدم بالكلية بحيث يعود البدن
الى ما كان وهو ممكن بالضرورة ولانا نعلم بالضرورة ايضا ان الاعادة مثل الايجاد ابتداء
لانهما ايجادان فلزم ان يصح الاعادة والا لاختلف حكم المثلين في اللوازم فلا يكونان مثلين
وهو باطل بالضرورة والثلثة ولان الاعادة لو امتنعت لكان امتناعها اما لنفس ماهية البدن
او للازم امر او لامر خارج عنهما والاربعة المتقدمة تشترك في امتناع الايجاد ابتداء ايضا
وهو ظاهر واما الامر الخارج فاما ان يختص بحال الاعادة او لا يختص فان لم يختص وجب
استحالة وجوده ابتداء لان النسبة اليه في الحالتين واحدة ولان الامر الخارج ممكن الزوال
فزوال الامتناع عند ان بسببه فصح الاعادة وان اختص به فاختصاصه به اما لنفسه او
لغيره ويعود الكلام السابق فيلزم التسلسل واما ان الصادق اخبر بوقوعه فلما ورد في القرآن
العزيز من الايات الدالة على ذلك على وجه لا يقبل التاويل كقوله تعالى من يحيي العظام وهي
رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين
على ان نسوي بنانه وقوله تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله تعالى فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير
وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وهذه الايات الكريمة كما تدل على المعاد البدني
تدل ايضا على نفس البدن لاشتمالها على اذهاب اليه بعضه وقوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وقوله يوم تشهد عليهم ايديهم و
ارجلهم وايضا هذه تدل على ان المعاد نفس البدن وقوله وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم
نكسوها لحما وقوله وما من طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم وقوله ويوم القيمة ترى الذين
كذبوا على الله وجوههم مسودة وقوله تعالى فمن اوتي كتابه بيمينه وقوله تعالى يوم يقوم

الناس

في المعاد الجسماني والدليل عليه

الناس لرب العالمين وقوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا الآية وقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى وقوله تعالى يوم يفر المرء من اخيه وقوله تعالى يوم يأتي لا تكلم نفس الا باذنه وقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى وقوله يوم لا يغني مولى عن مولى شيئا وقوله يوم تسود وجوه وتسود وجوه وقوله تعالى ونادى اصحاب الجنة الى غير ذلك من الآيات البينات وحيث تبين بما ذكرنا ان المعاد البدني من ضروريات الدين وجب على كل مكلف التصديق والايمان به والا خرج عن ربقة الايمان ودخل في تيه الكفر والطغيان نعوذ بالله منه واعلم ان منكري المعاد البدني ذكروا شبهة على عدم امكانه فمن اعظمها انه لو اكل الانسان انسانا حتى انه صار جزء بدن الماكول جزء بدن الآكل او اكل حيوان كلب وكلنا الانسان في مدة حياته قد تختلف حالاته من الهزال والسمن وعكسه ويطيع في احدهما ويعصي في الاخر فلو اعيد البدن في هذه المواضع لزم ان يعاقب المطيع ويثاب العاصي وهو محال فالمعاد البدني محال واجيب عن ذلك بان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى اخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وح فلا يعاد الجزء الماكول مع الاكل لانه كان زائدا على اجزائه الاصلية بل انما يعاد مع بدن الماكول ان كان مما يعاد وكذا يقال في الجزء السمين ان كان قد اطاع به لا يعاد حتى يعذب الهزيل بقدر استحقاقه ثم يعاد السمين بعد ذلك ليثاب مع الهزيل على انه يمكن ان يقال بل يعادان معا لكن يعذب الجزء العاصي ويجعل بردا وسلاما على الطائع كما جعلت على ابراهيم واما عذاب القبر نعوذ بالله تعالى منه وما يقع المعاد مما دل عليه السمع كالحساب والصراط والميزان وتطاير الكتب ودوام عقاب الكافرين في النار ودوام نعيم المؤمنين في الجنة فلا ريب انه يجب التصديق بها اجمالا لاتفاق الامة عليها وتواتر السمع للمتواتر فمنكرها يخرج عن الايمان اما التصديق بتفاصيلها ككون الحساب على صفة كذا والميزان هل هو ميزان حقيقة ام كناية عن العدل الى غير ذلك من التفاصيل التي طريقها الاحاد فالظاهر ان الجهل بها غير مخل بالايمان وكذا كون جهنم نعوذ بالله منها تحت الارض وكون الجنة فوق السماء نسئل الله تعالى ان يجعلنا واياكم وذرياتنا

واهل

في الدعاء على المؤمنين

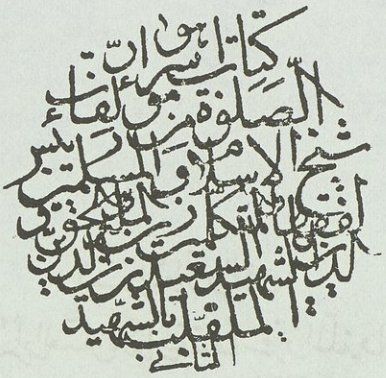
واهل حزاناتنا واخواننا المؤمنين والمؤمنات من اهلها وسكانها من غير ان يسبق لنا على ذلك
عذاب بعفو الله سبحانه ولطفه ومنه ويمنه مع محمد واله الطاهرين ومع الذين انعم الله عليهم اجمعين
ورحم الله من نظر الى ما من الله سبحانه علينا بجمعه في هذا الكتاب بعين الحقيقة والانصاف و
نكب بحقيقة عينيه عن طريق الاعتساف وزاده الله تعالى وايانا به وبما جاء به رسول الله
تصديقا وايمانا وقد اتفق الفراغ من تاليفها جعله الله مألوفا سحر ليلة
الاثنين ثامن شهر ذي قعدة الحرام سنة اربع وخمسين وتسعماة
على يد العبد الذليل الجاني المقصر الى رحمة ربه العلي زين
الدين بن علي بن احمد العاملي تجاوز الله عنهم و
عن جميع المؤمنين والمؤمنات وعمن
دعا لهم بالمغفرة بالنبي واله
الطاهرين امين رب
العالمين

قد تمت هذه النسخة الشريفة على يد الاقل عبد الكريم الشريف الشيرازي غفر ذنوبه في شهر شوال المكرم سنة ١٣٤

اللهم اغفر لكاتبه وبانيه
بمحمد واله

بسم الله الرحمن الرحیم

مخفی نماناد که رساله اسرار الصلوة که از تحقیقات زین الملة والدین شهید ثانی است کتابی است
که مانند آن در این باب برشته تقریر نیامده بلکه علمای اخلاق رضوان الله علیهم اجمعین
در این باب نگاشته اند خوشه چینی از این خرمن فیض است و چون که از جهت نشر
انتفاع آن قبل از این نوبت متحلی بحلیه انطباع شده بود ولی بسبب کثرت اغلاط
و قلت حجم مطبوع طباع عالیه نگردیده و این اقل خدام العلما چون در مقام طبع
این رسائل برآمد و نسخه مصححه بتصحیح و محشی بحاشیه جناب مستطاب علام
فهام عمدة العلماء الاعلام جناب شریعتمآب آخوند ملا عبد الرسول
بدست آورد ثانیاً در مقام طبع در ضمن این رسائل
مطبوعه برآمد امید آنکه در نظر
اهل نظر و بصیرت
مقبول
و مرغوب آید و بانی و ساعی را بدعای خیر
یاد نماید الاحقر محمد الحسینی
فی سنه ۱۳۰۸



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مطلع من اختار من عباده الابرار على حقايق الاسرار ومودع قلوب اصفيائه من لطائف المعارف ما تحار فيه البصائر والابصار وجاعل القلوب سببا للنجاة وموضعا للمناجاة والمبار وذريعة الى ارتفاع الدرجات وتفاوت مراتب العبادات في قبول طوالع الانوار من مطالع المسار وفتح بمفاتح الغيوب اقفال القلوب عمن شاء واختار ورفع حجب السرائر وجلاء ابصار البصائر ففهمت الاشارات ورفعت الاستار فدهشت في مبادي اشراق نورة الاحداق والانظار والصلوة على نبيه وحبيبه ومعدن سره محمد النبي المختار وعلى اله الائمة الابرار وصحبه الاخيار صلوة دائمة بدوام الليل والنهار وبعد فان روح السعادة ونجحها وروح العبادة ومحجها وموجب تلقيها بايدي القبول والاحسان ومضاعفة الثواب بها في دار الجنان والتسبب بها الى ما لا عين رئت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر والانتساب بها الى عالم الملكوت والملائكة الغر وتلقي الفيض من عالم الغيب والشهادة وايجاب القليل منها العظيم الزيادة انما يتم بالاقبال بالقلب في افعالها وحركاتها وسكناتها على الله تعالى والتفكر في اسرارها وتقلب النفس في خلالها حسب اختلاف اوضاعها و اطوارها فانها نادة صدق واخلاص وانقطاع واختصاص ونادة تكبير الله تعالى وتمجيد

وثناء وتحميد وتارة دعاء وابتهال واخرى خضوع وتسافل في حضرة ذي الجلال وتارة خشوع
وتململ على التراب بين يدي رب الارباب وتارة تجديد عهد بكلمة التوحيد وتقرير للاسلام وتذكير
بالعهد القديم الماخوذ على الانام وتارة تحية لمقربي حضرته بلفظ السلام الى غير ذلك من دقايق
الحقايق التي تظهر للمصلي بفكره الصادق ومن ثم كانت الصلوة ناهية عن الفحشاء موجبة للقرب
والزلفى كما نطق به القران الحكيم ووردت به الاخبار عن النبي واله عليهم افضل الصلوة و
اكمل التسليم وحينئذ فلابد للمكلف المستيقظ من الاقبال بقلبه عليها والتفكر في اسرارها
والتادب بادابها والا كانت بمنزلة الجسد من غير روح والشجرة من غير ثمرة والعمل من غير غاية
وقد ذكرنا في هذه الرسالة نبذة من اسرارها وزبدة من ادابها واكثرها قد وردت به النصوص
عن اهل الخصوص عليهم افضل الصلوات واكمل التحيات وبمراعاتها يترقى العامل من مدارجها الى
معارج الاسرار والتجليات وهذه الامور وان كانت متفرقة في تضاعيف النصوص وكلام
الكاملين من العلماء العاملين لكن لا يكاد يجمع اطرافها الا عند قليل من الاماجد ولا يطلع على
معادنها الا واحد بعد واحد فشاركتهم في مثوبتها بجمع اطرافها ومبانيها وتهذيب ترتيبها و
تقريب معانيها وصارت مع ذلك مغرزة للرسالتين الشريفتين اللتين اشتملت احديهما على واجبات
الصلوة وهي الالفية والاخرى على مندوباتها وهي النفلية وهذه على اسرارها القلبية وسميتها
بالتنبيهات العلية على وظائف الصلوة القلبية ورتبتها بترتيب القادمة على مقدمة وفصول ثلثة
وخاتمة **اما المقدمة** فتشتمل على ثلثة مطالب **الاول** في تحقيق معنى القلب الذي ينبغي
احضاره في اوقات العبادات وبسببه تتفاوت مراتب العبادات في الدرجات **اعلم** ان القلب
يطلق على معنيين احدهما اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب الايسر من الصدر وهو لحم مخصوص وفي باطنه تجويف
وفي ذلك التجويف دم اسود وهو منبع الروح ومعدنه وهذا المعنى من القلب موجود للبهائم بل للميت
وليس هو المراد في هذا الباب ونظائره والمعنى الثاني لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب
الجسماني تعلق وتلك اللطيفة هي المعبر عنها بالقلب تارة وبالنفس اخرى وبالروح ثالثة وبالانسان

ايضا

في تحقيق معنى القلب

فی تحقیق معنی القلب

ایضا وهی المدرک العالم العارف وهی المخاطب والمطالب والمعاتب ولها علاقة مع القلب الجسمانی
وقد تحیر عقول اکثر الخلق فی ادراک وجه علاقته وان تعلقه به یضاهی تعلق الاعراض بالاجسام
والاوصاف بالموصوفات او تعلق المستعمل للالة بالالة او تعلق المتمکن بالمکان وشرح ذلک
یخرج عن غرض الرسالة وحیث یطلق القلب فی الکتاب والسنة فالمراد منه هذا المعنی الذی
یفقه ویعلم وقد یکنی عنه بالقلب فی الصدر کما قال الله تعالی فانها لا تعمی الابصار ولکن تعمی
القلوب التی فی الصدور وذلک لما عرفت من العلاقة الواقعة بینها وبین جسم القلب فانها و
ان کانت متعلقة بسائر البدن ومستعملة له ولکنها تتعلق به بواسطة القلب فتعلقها الاول
بالقلب وکانه محلها وملکها وعاملها او عالمها او مطیتها ولذلک شبه بعض العلماء القلب بالعرش و
الصدر بالکرسی واراد به انه مملکة والمجری الاول لتدبیره وتصرفه فیها بالنسبة الیه کالعرش
والکرسی بالنسبة الی الله تعالی ولا یستقیم هذا التشبیه الا من بعض الوجوه کما لا یخفی وهذا
المعنی من القلب فی الجسد بمنزلة الملک وله فیه جنود واعوان واضداد واوصاف وله قبول
للاشراق والظلمة کالمراة الصافیة التی تقبل انطباع الصور والاشکال المقابلة لها وتقبل
الظلمة والافساد والبعد عن الاعداد لذلک بسبب العوارض الخارجة المنافیة لجوهرها وربما
وصل اشراقه واستنارته الی حد یحصل فیه جلیة الحق وتنکشف فیه حقیقة الامر المطلوب و
الی مثل هذا القلب الاشارة بقوله ص اذا اراد الله بعبد خیرا جعل له واعظا من قلبه وبقوله
من کان له من قلبه واعظ کان علیه من الله حافظ ومثال الاثار المذمومة الواصلة الیه المانعة
له من الاستنارة وقبول الاشراق مثال دخان مظلم یصاعد الی مراة ولا یزال یتراکم علیها مرة
بعد اخری الی ان یسود ویظلم ویصیر بالکلیة محجوبا عن الله تعالی وهو الطبع والرین اللذان
اشار الله تعالی الیهما فی قوله ان لو نشاء اصبناهم بذنوبهم ونطبع علی قلوبهم فهم لا یسمعون
ربط عدم السماع والطبع بالذنوب کما ربط السماع بالتقوی فی قوله واتقوا الله ویعلمکم الله
وقال تعالی کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون فمهما تراکمت الذنوب طبع علی القلب وعند

فی تحقیق معنی القلب

ذلک یعمی عن ادراک الحق وصلاح الدین ویتهاون بالاخرة ولیستعظم امر الدنیا ویصیر مقصور الهم علیه واذا قرع سمعه امر الاخرة وما فیها من الاخطار دخل من اذن وخرج من اخری ولم یستقر فی القلب ولم یحرکه الی التوبة والتدارک وهذا هو معنی اسوداد القلب بالذنوب کما نطق به القرآن والسنة کما فی قوله ص قلب المؤمن اجرد فیه سراج یزهر وقلب الکافر اسود منکوس وقول الباقر ع ان القلوب ثلثة قلب منکوس لا یعی شیئا من الخیر وهو قلب الکافر وقلب فیه نکتة سوداء فالخیر والشر فیه یختلجان فایهما کانت منه غلبة غلب علیه وقلب مفتوح فیه مصابیح تزهر لا یطفأ نوره الی یوم القیمة فانظر الی قوله ع لا یطفأ نوره الی یوم القیمة فان هذا حکم نور القلب بالمعنی الثانی لانه باق وان خرب البدن بخلاف الاول کما حقق فی موضع اخر وروی زرارة عن ابی جعفر علیه السلام قال ما من عبد الا وفی قلبه نکتة بیضاء فان اذنب ذنبا خرج فی تلک النکتة نکتة سوداء فان تاب ذهب ذلک السواد وان تمادی فی الذنوب زاد ذلک السواد حتی یغطی البیاض فاذا غطی البیاض لم یرجع صاحبه الی خیر ابدا وهو قول الله عز وجل کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون وقال الله تعالی ان الذین اتقوا اذا مسهم طائف من الشیطان تذکروا فاذا هم مبصرون فاخبر ان جلاء القلب یحصل بالذکر وان المتقین هم المتذکرون فالتقوی باب الذکر والذکر باب الکشف والکشف باب الفوز الاکبر واعلم ان القلب مثاله مثال الحصن والشیطان عدو یرید ان یدخل الحصن ویملکه ویستولی علیه ولا یقدر علی حفظ الحصن من العدو الا بحراسة ابواب الحصن ومداخله ومواقعهم فینبغی الاهتمام بمعرفة ذلک وتفصیله مما یطول الکلام فیه فنخرج عن الغرض والامر الجامع له الاقبال علی الله تعالی وتخیل انک واقف بین یدیه فان لم تکن تراه فانه یراک کما ورد فی الخبر فاذا شعرت بذلک وتحققته وعلمت به انسدت الابواب الی وسوسة اللعین واقبل القلب علی الله تعالی وتفرغ للعبادة وقد روی عن النبی ص ان العبد اذا اشتغل بالصلوة جائه الشیطان فقال له اذکر کذا اذکر کذا حتی یضل الرجل ان یدری کم صلی ومن هیهنا ظهر ان مجرد التلفظ بالذکر باللسان لیس هو الزاجر للشیطان بل لا بد معه من عمارة القلب بالتقوی

في تحقيق معنى القلب

بالتقوى وتطهيره من الصفات المذمومة التي هي اعوان ابليس وجنوده والا فالذكر من اقوى
مداخل الشيطان وكذلك غيره من العبادات ولذلك قال الله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم
طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فخصص ذلك بالمتقي وتامل انت في منتهى ذكرك
وعبادتك وافضل اعمالك وهو الصلوة فليس الخبر كالعيان فراقب قلبك اذا كنت في الصلوة
كيف تتجاذبه الشياطين في الاسواق والبساتين وحساب المعاملين وجواب المعاندين و
غيرهم وكيف تمر بك في اودية الدنيا ومهالكها حتى انك لا تتذكر ما نسيته من فضول الدنيا
الا في صلوتك ولا تزدحم الشياطين على قلبك الا اذا صليت فلا جرم لا يطرد عنك الشيطان
بمجرد صورة العبادة وان تادى بها الواجب عليك وخرجت عن عهدة الامر الالهي بل لا بد
في دفعه مع ذلك من اصول اخر واصلاح الباطن من الرذائل التي هي اعوانه وجنوده والا
لم يزد الا ضررا كما ان الدواء قبل الاحتماء لا يزيد المريض الا مرضا والما وبعد ذلك يتصف
بالفضائل وح يصير قلبه قابلا للاقبال مشفقا من التفريط والاهمال قال الله تعالى الا
بذكر الله تطمئن القلوب فاجعل هذه العلامة بينك وبين استقامة قلبك واقباله اوقفنا
الله واياك على بساط الاستقامة بمحمد واله ولنقتصر من بحث القلب على هذا القدر مناسبة
للاختصار **المطلب الثاني** في الاستشهاد على ما ينبغي من احضار القلب في حال العبادة
سيما الصلوة التي هي عمود الدين وراس الاعمال قال الله تعالى الذين هم في صلوتهم خاشعون
وقال تعالى فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون ذمهم على الغفلة عنها مع كونهم
مصلين لا لانهم سهوا عنها وتركوها وقال تعالى والذين ياتون ما اتوا وقلوبهم وجلة اي
يفعلونه في حال وجل قلوبهم والاتصاف بالوجل حالة العمل مستلزم لحضور القلب على اتم
وجه وقال النبي الصلوة ميزان من وفى استوفى وقال ص اعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه
فانه يراك وقال ص في فضل اتمامها ان الرجلين من امتي يقومان في الصلوة وركوعهما و
سجودهما واحد وانما بين صلوتيهما ما بين السماء والارض وقال ص اما يخاف الذي يحول وجهه

في الصلوة

فی اعتبار خصوص القلب فی العبادة

فی الصلوة ان یحول الله وجهه وجه حمار وقال ثم من صلی رکعتین لم یحدث فیهما نفسه بشئ من الدنیا غفر الله له ذنوبه وعنه صلی الله علیه وآله من حبس نفسه فی صلوة فریضة فاتم رکوعها وسجودها وخشوعها ثم مجد الله عز وجل وعظمه وحمده حتی یدخل وقت صلوة فریضة اخری لم یقطع بینهما کتب الله له کاجر الحاج المعتمر وکان بین اهل علیین وعنه صلی الله علیه وآله ان من الصلوة لما یقبل نصفها وثلثها وربعها وخمسها الی العشر وان منها لما تلف کما یلف الثوب الخلق فیضرب بها وجه صاحبها وانما لک من صلوتک ما اقبلت علیه بقلبک وعن ابی جعفر علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه وآله اذا قام العبد المؤمن فی صلوته نظر الله الیه وقال اقبل الله علیه حتی ینصرف واظلته الرحمة من فوق راسه الی افق السماء والملئکة تحفه من حوله الی افق السماء وکل الله به ملکا قائما علی راسه یقول ایها المصلی لو تعلم من تناجی ما التفت ولا زلت من موضعک ابدا وقال الصادق علیه السلام لا یجتمع الرغبة والرهبة فی قلب الا وجبت له الجنة فاذا صلیت فاقبل بقلبک علی الله عز وجل فانه لیس من عبد مؤمن یقبل بقلبه علی الله عز وجل فی صلوته ودعائه الا اقبل الله علیه بقلوب المؤمنین وایده مع مودتهم ایاه بالجنة وعن ابی حمزة الثمالی قال رایت علی بن الحسین علیهما السلام یصلی فسقط ردائه من منکبه فلم یسوه حتی فرغ من صلوته قال فسئلته عن ذلک فقال ویحک اتدری بین یدی من کنت ان العبد لا یقبل منه صلوته الا ما اقبل فیها بقلبه فقلت جعلت فداک هلکنا فقال کلا ان الله یتم ذلک بالنوافل وعن الفضیل بن یسار عن ابی جعفر وابی عبد الله علیهما السلام انهما قالا انما لک من صلوتک ما اقبلت علیه فیها فان اوهمها کلها او غفل عن ادائها لفت فضرب بها وجه صاحبها ورویت زیادة عن ابی جعفر ع قال اذا قمت فی الصلوة فعلیک بالاقبال علی صلوتک فانما لک منها ما اقبلت علیه بقلبک ولا تعبث فیها بیدک ولا براسک ولا بلحیتک ولا تحدث نفسک ولا تتثاءب فیها ولا تمخط الحدیث ورویت الحلبی عن ابی عبد الله علیه السلام قال اذا کنت فی صلوتک فعلیک بالخشوع والاقبال علی صلوتک فان الله تعالی یقول والذین هم فی صلوتهم خاشعون وعنه علیه السلام قال

کان

في اعتبار حضور القلب في العبادة

٨

كان علي بن الحسين عليه السلام اذا قام الى الصلوة تغير لونه فاذا سجد لم يرفع راسه حتى يرفض عرقا و
كان ع اذا قام في الصلوة كانه ساق شجرة لا يتحرك منه الا ما حركت الريح منه وعن ابي جعفر ع قال
ان اول ما يحاسب به العبد الصلوة فان قبلت قبل ما سواها ان الصلوة اذا ارتفعت في وقتها
رجعت الى صاحبها وهي بيضاء مشرقة تقول حفظتني حفظك الله واذا ارتفعت في غير وقتها
بغير حدودها رجعت الى صاحبها وهي سوداء مظلمة تقول ضيعتني ضيعك الله وروى العيص بن
القسم عن ابي عبد الله انه قال والله انه لياتي على الرجل خمسون سنة وما قبل الله منه صلوة
واحدة فاي شئ اشد من هذا والله انكم لتعرفون من جيرانكم واصحابكم من لو كان يصلي لبعضكم
ما قبلها منه لاستخفافه بها ان الله عز وجل لا يقبل الا الحسن فكيف يقبل ما يستخف به
وعن ابي الحسن الرضا ان امير المؤمنين صلوات الله عليه كان يقول طوبى لمن اخلص لله العبادة والدعا
ولم يشغل قلبه بما تراه عيناه ولم ينس ذكر الله بما تسمع اذناه ولم يحزن صدره بما اعطى غيره و
روى سفيان بن عيينة عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل ليبلوكم ايكم احسن عملا
قال ليس يعني اكثر عملا ولكن اصوبكم عملا وانما الاصابة خشية الله تعالى والنية الصادقة ثم
قال الابقاء على العمل حتى يخلص اشد من العمل والعمل الخالص الذي لا تريد ان يحمدك عليه احد
الا الله عز وجل والنية افضل من العمل الا وان النية هي العمل ثم تلى قوله عز وجل قل كل يعمل على
شاكلته يعني على نيته وبهذا الاسناد قال سئلته عن قول الله عز وجل الا من اتى الله بقلب سليم
قال السليم الذي يلقى ربه وليس فيه احد سواه وقال وكل قلب فيه شك او شرك فهو ساقط
وانما اراد بالزهد في الدنيا لتفرغ قلوبهم للاخرة وعن ابان بن تغلب قال كنت صليت خلف
ابي عبد الله ع بالمزدلفة فلما انصرف التفت الي فقال يا ابان الصلوة الخمس المفروضات من اقام
حدودهن ولم يحافظ على مواقيتهن لقي الله ولا عهد له ان شاء عذبه وان شاء غفر له والابنا
في ذلك كثيرة فلنقتصر على هذا القدر واعلم انه قد استفيد منها ان قبول الصلوة موقوف على
الاقبال بالقلب عليها والالتفات عما سوى الله فيها وان قبولها يوجب قبول ما سواها من

في اغتنام حضور القلب في العبادة

الاعمال وح فالاهتمام بهذه الصفة امرمهم والغفلة عنها خسارة عظيمة وانحطاط قوي وغفلة
وقد يتحيل يداب نفسه في الطاعة ويقوم بها اناء الليل واطراف النهار ثم لا يجد بذلك ثمرة
ولا يستفيد به فائدة قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم
يحسبون انهم يحسنون صنعا خصوصا اذا ضم الى ذلك ما ورد ان الصلوة اذا ردت رد سائر
عمله كما انها اذا قبلت قبل سائر عمله فنسئل الله تعالى ان يمن علينا من فضله العميم بدوام
الاقبال وقبول الاعمال **المطلب الثالث** في بيان الدواء النافع في حضور القلب اعلم ان
المؤمن لا بد ان يكون معظما لله وخائفا له وراجيا منه ومستحيا من تقصيره فلا ينفك عن
هذه الاحوال بعد ايمانه وان كانت قوتها عنده بقدر قوة يقينه فانفكاكه عنها في الصلوة
لا سبب له الا تفرق الفكر وتقسم الخاطر وغيبة القلب عن المناجاة والغيبة عن الصلوة ولا يلهي
عن الصلوة الا الخواطر الواردة الشاغلة فالدواء في احضار القلب هو دفع تلك الخواطر ولا
يدفع الشئ الا بدفع سببه فسبب توارد الخواطر اما ان يكون امرا خارجا او امرا في ذاته باطنا
اما الخارج فما يقرع السمع او يظهر للبصر فان ذلك قد يخطف الهم حتى يتبعه ويتصرف فيه ثم يتخيل
منه الفكر الى غيره ويتسلسل ويكون الابصار سببا للافكار ثم يصير بعض تلك الافكار
سببا للبعض الاخر ومن قويت رتبته وعلت همته لم يلهه ما يجري على حواسه ولكن الضعيف
لا بد ان يتفرق به فكره فلا جرم قطع هذه الاسباب بان يغض بصره او يصلي في بيت مظلم او
يترك بين يديه ما يشغل حسه او يقرب من حائط عند صلوته حتى لا تتسع مسافة بصره
ويحترز من الصلوة على الشوارع وفي المواضع المنقوشة المصنوعة وعلى الفرش المزينة ولذلك
كان المتعبدون يتعبدون في بيت صغير مظلم سعته بقدر ما يمكن الصلوة فيه ليكون ذلك
اجمع للهم وينبغي ان لا يعدل الى غض العينين ما وجد السبيل الى القيام بوظيفة النظر وهي
جعله قائما الى موضع سجوده وغيره من الامور المعلومة شرعا فان تعذر القيام بها مع
فتحهما فالغض اولى لان الفائت من وظيفة الصلوة وصفها بتقسم الخاطر اعظم مع الاخلال

بوظيفة

بوظيفة النظر وليحضر بباله عند نظره الى موضع سجوده انه واقف بين يدي ملك عظيم يراه
ويطلع على سريرته وباطن قلبه وان كان هو لا يراه وان التوجه اليه لا يكون الا بوجه القلب
ووجه الراس مثال ومضاف بالتبع وانه يخاف ان ولاه ظهر قلبه ان يطرده عن باب كرمه
ويسلبه عن مقام خدمته ويبعده عن جناب قدسه ومقدس حضرته وكيف يليق بالعبد
ان يقف بين يدي سيده ويوليه ظهره ويجعل فكره في غير ما يطلبه منه لا ريب في ان هذا
العبد مستحق للخذلان مستوجب للحرمان في الشاهد الخسيس والقياس البعيد فكيف في
المقصد الاصلي والملك الحقيقي وقد ورد في الحديث ان الله لا ينظر الى صوركم ولكن ينظر
الى قلوبكم فبهذا ونظائره يجتمع الهمة ويصفوا القلب وينحصر بالنظر الى الامور الخارجية واما
الاسباب الباطنية فانها اشد فان من تشعبت به الامور في اودية الدنيا لم ينحصر فكره في فن
واحد بل لا يزال يطير من جانب الى جانب وغض البصر لا يغنيه فان ما وقع في القلب كاف في
الشغل فهذا طريقه ان يرد النفس قهرا الى فهم ما يقرئه في الصلوة ويشغلها به عن غيره ويعينه
على ذلك ان يستعد قبل التحريم بان يجدد على نفسه ذكر الاخرة وموقف المناجاة وخطر المقام
بين يدي الله تعالى وهول المطلع ويفرغ قلبه قبل التحريم بالصلوة عما يهمه فلا يترك لنفسه
شغلا يلتفت اليه خاطره فهذا طريق تسكين الافكار فان كان لا يسكن هائج افكاره بهذا الدواء
المسكن فلا ينجيه الا المسهل الذي يقمع مادة الداء من اعماق العروق وهو ان ينظر في الامور
الشاغلة الصارفة له من احضار القلب ولا شك انها تعود الى مهماته وانها انما صارت مهما
بشهواته فيعاقب نفسه بالنزوع عن تلك الشهوات وقطع تلك العلائق وكل ما يشغله عن
صلوته فهو ضد دينه وجند ابليس عدوه فامساكه اضر عليه من اخراجه فيتخلص عنه باخراجه
وقد روي ان بعضهم صلى في حائط له فيه شجرة فاعجبه ريش طائر في الشجرة يلتمس مخرجا فاتبعه
نظره ساعة لم يذكر كم صلى فجعل حائطه صدقة ندما ورجاء للعوض عما فاته وهكذا كانوا
يفعلون قطعا لمادة الفكر وكفارة لما جرى من نقصان الصلوة وكان بعضهم اذا فاتته

صلوة

صلوه فى جماعة احيى تلك الليلة واخر الخر صلوة المغرب حتى طلع كوكبان فاعتق رقبتين و
ان الاخر ركعتا الفجر فاعتق رقبة كل ذلك مجاهدة للنفس ومنافسة لها فى الغفلة عما فيه
حظها فهذا هو الدواء النافع لمادة العلة ولا يغنى غيره فان ما ذكرناه من التلطف بالتسكين
والرد الى فهم الذكر ينفع فى الشهوات الضعيفة والهمم التى لا تشغل الاحواشى القلب فاما الشهوة
القوية المرهقة فلا ينفع منها التسكين بل الاتزال تجاذبها وتجاذبك ثم تغلبك وتنقض جميع
صلواتك فى شغل المجاذبة ومثاله رجل تحت شجرة اراد ان يصفو له فكره فكانت اصوات العصافير
تشوش عليه فلم يزل يطردها بخشبة هى بيده ويعود الى فكره فتعود العصافير فيعود الى
التقرير بالخشبة فيقل له ان اردت الخلاص فاقلع الشجرة فكذلك شجرة الشهوة اذا استحكمت
وتفرقت اغصانها انجذبت اليها الافكار انجذاب العصافير الى الاشجار وانجذاب الذباب
الى الاقذار والشغل يطول فى دفعها فان الذباب كلما ذب آب ولا حيلة فى الذباب
فكذا الخواطر لهذه الشهوات كثيرة وقلما يخلو العبد عنها ويجمعها اصل واحد وهو حب
الدنيا وذلك راس كل خطيئة واساس كل نقصان ومنبع كل فساد ومن انطوى باطنه على
حب الدنيا اضمحال الى شئ منها الا ليزهد فيها ويستعين بها على الاخرة فلا يطمعن فى ان
يصفو له لذة المناجاة فى الصلوة فان من فرح بالدنيا فلا يفرح بالله وبمناجاته فان كانت
الدنيا قرة عينه انصرف لا محالة اليها همته وقرة الرجل مع قرة عينه ولكن مع هذا فلا ينبغى
ان يترك المجاهدة ورد القلب الى الصلوة وتقليل الاسباب الشاغلة واما من كانت
الدنيا معه وليس هو معها وانما يصرفها حيث امره الله تعالى ويستعين بها على طاعة الله
ويزود منها الى الاخرة وهمته مجتمعة فيما يبقى ويجعلها من اسباب الكمال ومقدماته
فلا باس عليه فقد قال ﷺ نعم العون على تقوى الله الغنى الا ان ذلك محل الغرور وهو موضع تلبيس
ابليس عليه لعنة الله فليحذر المستيقظ عند ذلك ولا يزال يراجع عقله ويمتحن قلبه حذرا
من ان يدخل عليه الخطر والكدر وهو لا يشعر ولا برهان على ذلك اقوى من الوجدان فهذا

هو الدواء ولمرارته استبشعه اكثر الطباع وبقيت العلة من منه وصار الداء عضالا حتى ان
الاكابر اجتهدوا ان يصلوا ركعتين لا يحدثون فيهما انفسهم بامور الدنيا فعجزوا عن ذلك
فاذا لا مطمع فيها لامثالنا وليت يسلم من الصلوة شطرها او ثلثها عن الوسواس فنكون ممن
خلطوا عملا صالحا واخر سيئا وعلى الجملة فهمة الدنيا وهمة الاخرة في القلب مثل الماء الذي
يصب في قدح مملو بالخل فبقدر ما يدخل من الماء يخرج من الخل ولا يجتمعان فتدبر هذه الجملة
وفقك الله وايانا الى الرشاد واوقفنا على مناهج السداد فهذا ما يتعلق به الغرض من المقدمة

الفصل الاول في المقدمات وهي واجبة ومندوبة فالواجبة الطهارة وازالة النجاسة
وستر العورة والمكان الذي يصلي فيه والوقت والقبلة والمندوبة كثيرة كالمسجد والاذان
والاقامة والتوجه بست تكبيرات ولكل واحدة من هذه المقدمات وظائف قلبية واسرار
خفية يطلع عليها بصفاء العقل وحضور القلب وما نذكره من الوظائف كالمدرج الى الزيادة
والمرقاة الى غيره من دقايق العبادة **اما الطهارة** فليستحضر في قلبه ان تكليفه فيها
بغسل الاطراف الظاهرة وتنظيفها لاطلاع الناس عليها ولكون تلك الاعضاء مباشرة
للامور الدنيوية منهمكة في الكدورات الدنية فلان يطهر مع ذلك قلبه الذي هو موضع نظر
الحق فانه لا ينظر الى صوركم ولكن ينظر الى قلوبكم ولانه الرئيس الاعظم لهذه الجوارح والمستخدم
لها في تلك الامور المبعدة عن جنابه تعالى وتقدس اولى واحرى بل هذا تنبيه واضح على
ذلك وبيان شاف على ما هنالك وليعلم من تطهير تلك الاعضاء عند الاشتغال بعبادة
الله تعالى والاقبال عليه والالتفات عن الدنيا بالقلب والحواس لتلقي السعادة
في الاخرة ان الدنيا والاخرة ضرتان كلما قربت من احديهما بعدت عن الاخرى فلذلك
امر بالتطهير من الدنيا عند الاشتغال والاقبال على الاخرة وامر في الوضوء بغسل الوجه
لان التوجه والاقبال بوجه القلب على الله تعالى به وفيه اكثر الحواس الظاهرة التي هي اعظم
الاسباب الباعثة على مطالب الدنيا فامر بغسله ليتوجه به وهو خال من تلك الادناس ويترقى

في اسرار الطهارة ومعناها

بذلك الى تطهيرها هو الركن الاعظم فى القياس ثم امر بغسل اليدين لمباشرتهما اكثر احوال الدنيا الدينية والشهوات الطبيعية ثم بمسح الراس لان فيه القوة المفكرة التى تحصل بواسطتها الفضائل تناول المرادات الطبيعية وتنبعث الحواس الى الاقبال على الامور الدنيوية المانع من الاقبال على الاخرة السنية ثم بمسح الرجلين لان بهما يتوصل الى مطالبه ويتوسل الى تحصيل ما ربما على نحو ماذكر فى باقى الاعضاء وح فيسوغ له الدخول فى العبادة والاقبال عليها فائزا بالسعادة وامر فى الغسل بغسل جميع البشرة لان ادنى حالات الانسان واشدها تعلقا وتملكا بالملكات الشهوية حالة الجماع وموجبات الغسل ولجميع بدنه مدخل فى تلك الحالة ولهذا قال صلى الله عليه واله ان تحت كل شعرة جنابة فحيث كان جميع بدنه بعيدا من المرتبة العلية مغمسا فى اللذات الدنية كان غسله اجمع من اهم المطالب الشرعية ليتاهل لمقابلة الجهة الشريفة والدخول فى العبادة المنيفة ويبعد عن القوى الحيوانية واللذات الدناوية ولما كان للقلب من ذلك الخط الاوفر والنصيب الاكمل كان الاشتغال بتطهيره من الرزائل والتوجهات المانعة من درك الفضائل اولى من تطهير تلك الاعضاء الظاهرة عند اللبيب العاقل وامر فى التيمم بمسح تلك الاعضاء بالتراب عند تعذر غسلها بالماء الطهور وضعا لتلك الاعضاء الرئيسة وهضما لها بلقيها باثر الزبية الخسيسة وهكذا يخطر ان القلب اذا لم يكن تطهيره من الاخلاق الرزيلة وتحليته بالاوصاف الجميلة قليقه فى مقام الهضم والازراء وليسقه بساط الذل والاغضاء عسى ان يطلع عليه مولاه الرحيم وسيده الكريم وهو منكسر متواضع فيهبه نفحة من نفحات نوره اللامع فانه عند القلوب المنكسرة كما ورد فى الاثر فرق من هذه الاشارات ونحوها الى ما يوجب لك الاقبال وتلافى سالف الاهمال ومن الاسرار الواردة فى الاثر من نظائر ذلك قول الصادق عليه السلام اذا اردت الطهارة فتقدم الى الماء تقدم الى رحمة الله تعالى فان الله قد جعل الماء مفتاح قربته ومناجاته ودليلا الى بساط خدمته وكما ان رحمته تطهر ذنوب العباد كذلك الماء الطاهر يطهرها الماء لا غير قال الله تعالى وهو الذى يرسل الرياح بشرا بين يدى رحمته وانزلنا من السماء

فی اسرار الوضوء والغسل والتیمم

ماء طهورا وقال عزوجل وجعلنا من الماء کل شیء حی افلا یؤمنون فکما احیی به کل شیء من نعیم
الدنیا کذلک بفضله ورحمته جعل حیوة القلوب بالطاعات وتفکر فی صفاء الماء ورقته
وطهوره وبرکته ولطیف امتزاجه بکل شیء وفی کل شیء واستعمله فی تطهیر الاعضاء التی امرک
الله بتطهیرها وأت بادابها فی فرائضه وسننه فان تحت کل واحدة منها فوائد کثیرة اذا
استعملتها بالحرمة انفجرت لک عین فوائده عن قریب ثم عاین خلق الله تعالی کامتزاج الماء الخالص
بالاشیاء یؤدی الی کل شیء حقه ولا تتغیر عین معناه معبرا لقول رسول الله صلعم مثل المؤمن الخالص
کمثل الماء ولتکن صفوتک مع الله تعالی فی جمیع طاعاتک کصفوة الماء حین انزله من السماء
وسماه طهورا ولطهر قلبک بالتقوی والیقین عند طهارة جوارحک بالماء وفی علل ابن
شاذان عن الرضا انما امر بالوضوء لیکون العبد طاهرا اذا قام بین یدی الجبار وعند مناجاته
ایاه مطیعا له فیما امره نقیا من الادناس والنجاسة مع ما فیه من ذهاب الکسل وطرد النعاس
وتذکیة الفواد للقیام بین یدی الجبار وانما وجب علی الوجه والیدین والرأس والرجلین
لان العبد اذا قام بین یدی الجبار ینکشف عن جوارحه ویظهرها وجب فیه الوضوء وذلک
انه یوجهه لیسجد ویخضع وبیده یسأل ویرغب ویرهب ویتبتل وبراسه یستقبله فی رکوعه
وسجوده وبرجلیه یقوم ویقعد وامر بالغسل من الجنابة دون الخلاء لان الجنابة من نفس
الانسان وهی شیء یخرج من جمیع جسده والخلاء لیس هو من نفس الانسان انما هو غذاء یدخل
من باب ویخرج من باب واما ازالة النجاسة فالکلام فیها نحو الکلام فی الطهارة فی التذکیر
بتطهیر القلب من نجاسة الاخلاق ومساویها فانک اذا امرت بتطهیر ظاهر الجلد وعن القشر
وبتطهیر الثیاب وهی ابعد من ذاتک فلا تغفل عن تطهیر لبک الذی هو ذاتک وهو قلبک
فاجتهد له بتطهیرا بالتوبة والندم علی ما فرط منه وتصمیم العزم علی ترک العود فی المستقبل
وطهر بها باطنک فانه موقع نظر المعبود وتذکر بتخلیک لقضاء الحاجة تفصل حاجتک
وما تشتمل علیه من الاقذار وما فی باطنک وانت تزین ظاهرک للناس والله تعالی مطلع

على خبث باطنك وخسة حالك واشتغل باخراج نجاسات الباطن والاخلاق الداخلة في الاعماق
المفسدة لك على الاطلاق لتستريح نفسك عند اخراجها ويسكن قلبك من دنسها ويخف لبك من
ثقلها وتصلح للوقوف على بساط الخدمة والتاهل للمناجات ولا تستر ما ظهر منك فلا بد ان
يظهر عليك ما بطن لان الطبيعة تظهر ما يكن فيها فتفتضح ح بما سترته عن الناس كما يفعل الله بكل
مدلس قال الصادق ع سمي المستراح مستراحا لاستراحة النفس من اثقال النجاسات واستفراغ الكثافات
والقذر فيها والمؤمن يعتبر عندها ان الخالص من حطام الدنيا كذلك تصير عاقبته فيستريح
بالعدول عنها وتركها ويفرغ نفسه وقلبه عن شغلها ويستنكف عن جمعها واخذها استنكافه
عن النجاسة والغائط والقذر ويتفكر في نفسه المكرمة في حال كيف تصير ذليلة في حال ويعلم
ان التمسك بالقناعة والتقوى يورث له راحة الدارين وان الراحة في هوان الدنيا والفراغ
من التمتع بها وفي ازالة النجاسات من الحرام والشبهة فيغلق عن نفسه باب الكبر بعد معرفته
بانها مع كونها في حال كيف صارت ذليلة في حال
اياها ويفر من الذنوب ويفتح باب التواضع والندم والحياء ويجتهد في اداء اوامره واجتناب
نواهيه طلب الحسن المآب وطيب الزلفى ويسجن نفسه في سجن الخوف والصبر والكف عن الشهوات
الى ان يتصل بامان الله في دار القرار ويذوق طعم رضاه فان المعقول ذلك وما عداه لا شيء

في اسرار ستر العورة

واما ستر العورة فاعلم ان معناه تغطية مقابح بدنك عن ابصار الخلق فان ظاهر بدنك
موقع نظر الخلق فما رايك في عورات باطنك ومقابح سرك التي لا يطلع عليها الا ربك
فاحظر تلك المقابح ببالك وطالب نفسك بسترها وتحقق انه لا يستر عن عين الله ساتر
وانما يسترها ويكفرها الندم والحياء والخوف فتستفيد باحضارها في قلبك انبعاث
جنود الخوف والحياء من مكامنها فتذل به نفسك ويستكين تحت الخجلة قلبك وتقوم
بين يدي الله تعالى قيام العبد المجرم المسيء الآبق الذي ندم فرجع الى مولاه بانكسار
راسه من الحياء والخوف قال الصادق عليه السلام ازين اللباس للمؤمنين لباس التقوى وانعمه
الايمان فان الله تعالى عز وجل ولباس التقوى ذلك خير واما اللباس الظاهر فنعمة من الله

في اسرار ستر العورة

يستر بها عورات بني آدم وهي كرامة اكرم الله بها عباده من ذرية آدم ع ما لم يكرم غيرهم و
هي للمؤمنين آلة لاداء ما افترض الله عليهم وخير لباسك ما لا يشغلك عن الله عز وجل بل
يقربك من شكره وذكره وطاعته ولا يحملك فيها على العجب والرياء والتزيين والمفاخرة
والخيلاء فانها من آفات الدين ومورثة القسوة في القلب واذا لبست ثوبك فاذكر ستر الله تعالى
عليك ذنوبك برحمته والبس باطنك بالصدق كما البست ظاهرك بثوبك وليكن باطنك
في ستر الرهبة وظاهرك في ستر الطاعة واعتبر بفضل الله عز وجل حيث خلق اسباب اللباس
لستر العورات الظاهرة وفتح ابواب التوبة والانابة ليستر بها العورات الباطنة من الذنوب
واخلاق السوء ولا تفتضح احدا حيث ستر الله عليك اعظم منه واشتغل بعيب نفسك و
اصفح عما لا يعنيك حاله وامره واحذر ان تفني عمرك بعمل غيرك وتتجر براس مالك غيرك
وتهلك نفسك فان نسيان الذنوب من اعظم عقوبة الله تعالى في العاجل واوفر اسباب
العقوبة في الآجل وما دام العبد مشتغلا بطاعة الله ومعرفة عيوب نفسه وترك
ما يشين في دين الله فهو بمعزل عن الآفات خائض في بحر رحمة الله عز وجل يفوز
بجواهر الفوائد من الحكمة والبيان وما دام ناسيا لذنوبه جاهلا بعيوبه راجعا الى
حوله وقوته لا يفلح اذا ابدا واما المكان فاستحضر فيه انك كائن بين يدي ملك الملوك
تريد مناجاته والتضرع اليه والتماس رضاه ونظره اليك بعين الرحمة فانظر مكانا
يصلح لذلك كالمساجد الشريفة والمشاهد المطهرة مع الامكان فانه تعالى جعل تلك
المواضع محلا لاجابته ومظنة لقبوله ورحمته ومعدنا لمرضاته ومغفرته على مثال
حضرة الملوك الذين يجعلونها وسيلة لذلك فادخلها ملازما للسكينة والوقار
مراقبا للخشوع والانكسار سائلا ان يجعلك من خواص عباده وان يلحقك بالماضين
منهم وراقب الله كانك على الصراط جائز وكن مترددا بين الخوف والرجاء وبين القبول
والطرد فيخشع حينئذ قلبك ويخضع لبك وتتأهل لان تفيض عليك الرحمة وتنالك

عورات الباطن ل

غائص ل

في اسرار المكان

يد

يد العاطفة وتزعاك عين العناية قال الصادق ع اذا بلغت باب المسجد فاعلم انك قصدت
ملكا عظيما لا يطأ بساطه الا المطهرون ولا يؤذن لمجالسته الا الصديقون وهب
القدوم الى بساط خدمة الملك هيبة الملك فانك على خطر عظيم ان غفلت واعلم انه قادر
على ما يشاء من العدل والفضل معك وبك فان عطف عليك بفضله ورحمته قبل منك
يسير الطاعة واجزل لك عليها ثوابا كثيرا وان طالبك باستحقاقه الصدق والاخلاص
عدلا بك حجبك ورد طاعتك وان كثرت وهو فعال لما يريد واعترف بعجزك وتقصيرك و
انكسارك وفقرك بين يديه فانك قد توجهت للعبادة له والموانسة به واخل قلبك عن
كل شاغل يحجبك عن ربك فانه لا يقبل الا الاطهر والاخلص فان ذقت من حلاوة مناجاته
ولذيذ مخاطباته وشربت بكاس رحمته وكراماته من حسن اقباله واجاباته فقد صلحت
لخدمته فادخل فلك الاذن والامان والا فقف وقوف مضطر قد انقطع عنه الحيل و
وقصر عنه الامل وقضى عليه الاجل فاذا علم الله من قلبك صدق الالتجاء اليه نظر اليك
بعين الرأفة والرحمة واللطف والعطف ووفقك لما يحب ويرضى فانه كريم مجيب يحب الكرامة
لعباده المضطرين اليه قال الله تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء واما الوقت
فاستحضر عند دخوله انه ميقات جعل الله تعالى لك لتقوم فيه بخدمته وتتاهل للمثول
في حضرته والفوز بطاعته وليظهر على قلبك السرور وعلى وجهك البهجة عند دخوله
لكونه سببا لقربك ووسيلة الى فوزك فاستعد له بالطهارة والنظافة ولبس الثياب
الصالحة للمناجاة كما تتاهب عند القدوم على ملك من ملوك الدنيا وتلقاه بالوقار و
السكينة والخوف والرجاء فان الرحمة عميمة والفضل قديم والاخذ والاستدراج متحقق
والطرد عند التقصير متوجه فكن بين ذلك قواما والزم الخضوع والخشوع والذل و
الانكسار فانه تعالى عند الموصوف بذلك ومثل في نفسك لو ان ملكا من ملوك الارض
وعدك بان يكتبك في وقت معين من خواصه القائمين بين يديه ببعض خدمته ويخاطبك

ويخاطبه

فی اسرار الوقت

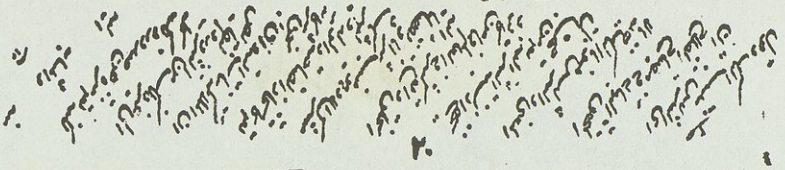
ونخاطبه علی طریق الانبساط والانس فی مخاطبتک وتطلب منه ما تحتاج الیه من مهماتک
ویجعلک عند من مقرّبی العباد ویجعل علیک خلعة سنیّة بین الاشهاد ویجعل ذلک الی مدّة
طویلة وغایة بعیدة مع انه لا یؤثّر ذلک فی حطّک عند الله تعالی بل یزیده اما کنت منتظر
ذلک الوقت قبل اوانه وتهتمّ له قبل اوانه وتفرح بقویه فضلاً عن دخوله وتزید بهجتک وسرورک
عند وصوله فلا تجعل عنایة الله تعالی جلّ جلاله لک واعدادک لمخاطبتک له ومخاطبته
لک وکتبه ایاک فی دیوان المقرّبین بالصّلوة التی هی افضل الاعمال وسجودها اوجب القرب
الی حضرته والفوز بجنّته کما ورد فی کتابه الحکیم ووعد به رسوله الکریم وخلعته الدائمة فی
الدّار الصافیة دون تقریب ملک من ملوک الدّنیا مع عجزه عن نفعک بدون توفیق الله
تعالی له وعدم الوثوق الحقیقی بوفائه ودوامه مدّة یسیرة علی تقدیر وقوعه ومن هنا
کان النبیّ ص ینتظر وقت الصّلوة ویشتدّ شوقه ویترقّب دخوله ویقول لبلال مؤذّنه ارحنا
یا بلال اشار بذلک الی انه فی تعب شدید من عدم استغاله بهذه التکلیفات وقیامه بوظائف
الصّلوة وان کان سرّه لا یخلو من ضروب من المناجات الّا ان قرّة عینه فی الصّلوة کما
قال علیه افضل الصّلوة والتحیّات ثمّ استشعر بعد هذه البهجة خشیة الله تعالی فی الوقوف
بین یدیه وانت ملحّظ بکدورات النفسانیّة وعلائق الدّنیویة وعوائقک البدنیّة
فانّ استشعار الخوف شعار الکاملین کما انّ الغفلة عن ذلک علامة المطرودین کما قد عرفته
فی تضاعیف الاسرار وجملة الآثار واستحضر عظمة الله وجلاله ونقصان قدرک وکمالیه
وقد روی عن بعض ازواج النبیّ انّها قالت کان النبیّ یحدّثنا ونحدّثه فاذا حضرت الصّلوة حضر وقتا الصلوة وقال
فکانّه لم یعرفنا ولم نعرفه شغلاً بالله عن کلّ شئ وکان علیّ ع اذا حضر وقت الصّلوة یتململ
ویتزلزل فیقال له مالک یا امیر المؤمنین فیقول جاء وقت امانة عرضها الله علی السموات
والارض فابین ان یحملنها واشفقن منها وکان علی ابن الحسین ع اذا حضر للوضوء اصفرّ لونه
فیقال له ما لک هذا الّذی یعتادک عند الوضوء فیقول ما تدرون بین یدی من اقوم وکلّ

ذلک

ذلك اشارة الى استحضار عظمة الله تعالى والالتفات اليه حال العبادة والانقطاع عن
غيره واذا سمعت نداء المؤذن فاحضر في قلبك هول النداء يوم القيمة وتشمر بباطنك وظاهرك
للمسارعة والاجابة فان المسارعين الى هذا النداء هم الذين ينادون باللطف يوم العرض
الاكبر فاعرض قلبك على هذا النداء فان وجدته مملوا بالفرح والاستبشار مستعدا
بالرغبة الى الابتدار فاعلم انه ياتيك النداء بالبشرى والفوز يوم القضاء واعتبر بفصول
الاذان وكلماته كيف افتتحت بالله واختتمت بالله واعتبر بذلك ان الله عز وجل هو الاول
والاخر والظاهر والباطن ووطن قلبك بتعظيمه وتكبيره عند سماع التكبير واستحقر
الدنيا وما فيها لئلا تكون كاذبا في تكبيرك وانف عن خاطرك كل معبود سواه بسماع
التهليل واحضر النبي وتادب بين يديه واشهد له بالرسالة مخلصا وصل عليه وعلى
اله وحرك نفسك واوسع بقلبك وقالبك عند الدعاء الى الصلوة وما يوجب الفلاح
وما هو خير الاعمال وافضلها وجدد عهدك بعد ذلك بتكبير الله وتعظيمه واختمه
بذكره كما افتتحت به واجعل مبدئك منه وعودك اليه وقوامك به واعتمادك على حوله
وقوته فانه لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم واما الاستقبال فهو صرف لظاهر وجهك
عن ساير الجهات الى بيت الله افترى ان صرف القلب عن ساير الامور الى امر الله ليس مطلوبا منك
هيهات هيهات بل لا مطلوب سواه وانما هذه الظواهر محركات للبواطن ووسائل اليها ومعارج
يترقى منها اليها وضبط للجوارح وتسكين لها بالثبات على جهة واحدة حتى لا تبغي على القلب
فانها اذا بغت وظلمت في حركاتها والتفاتها الى جهاتها استتبعت القلب وانقلبت به عن وجهه الله
فليكن وجه قلبك مع وجه بدنك ومن هنا جاء قول النبي ص اما يخاف الذي يحول وجهه في الصلوة
ان يحول الله وجهه وجه حمار فان ذلك نهي عن الالتفات عن الله وملاحظة عظمته في حال الصلوة
فان الملتفت يمينا وشمالا ملتفت عن الله تعالى وغافل عن مطالعة انوار كبريائه ومن كان كذلك
فيوشك ان تدوم تلك الغفلة عليه فيتحول وجه قلبه كوجه الحمار في قلة عقليته للامور العلوية

في اسرار الاستقبال الى القبلة

وعدم



وعدم اكرامه بشيء من العلوم والقرب الى الله تعالى واعلم انه كما لا يتوجه الوجه الى جهة
البيت الا بالصرف عن غيرها فلا ينصرف القلب الى الله تعالى الا بالتفرغ عما سوى الله تعالى
وقد قال النبي ص اذا قام العبد الى صلوته فكان هواه وقلبه الى الله تعالى ما ينصرف الا كيوم
ولدته امه وقال الصادق ع اذا استقبلت القبلة فايس من الدنيا وما فيها والخلق وما هم فيه
واستفرغ قلبك عن كل شاغل يشغلك عن الله تعالى وعاين بسرك عظمة الله واذكر
وقوفك بين يديه يوم تبلو كل نفس ما اسلفت وردوا الى الله مولاهم الحق وقف على قدم
الخوف والرجاء فاذا توجهت بالتكبيرات فاستحضر عظمة الله سبحانه وصغر نفسك وخسة
عبادتك في جنب عظمته وانحطاط همتك عن القيام بوظائف خدمته واستتمام حقائق
عبادته وتفكر عند قولك اللهم انت الملك الحق المبين لا اله الا انت سبحانك وبحمدك في عظيم
ملكه وعموم قدرته واستيلائه على جميع العوالم ثم ارجع على نفسك بالذل والانكسار والاعتراف
بالذنوب والاستغفار عند قولك عملت سوءا وظلمت نفسي فاغفر لي انه لا يغفر الذنوب
الا انت واحضر دعوته لك بالقيام بهذه الخدمة ومثل نفسك بين يديه وانه قريب منك
يجيب دعوة الداعي اذا دعاه ويسمع ندائه وان بيده خير الدنيا والاخرة لا بيد غيره عند
قولك لبيك وسعديك والخير في يديك ونزهه من الاعمال السيئة وافعال الشر وابدله
بها محض الهداية والارشاد عند قولك والشر ليس اليك وارغب لهدايته عند قولك
والمهدي من هديت واعترف له بالعبودية وان قوام وجودك وبدوه ومعاده منه بقولك
عبدك وابن عبديك منك وبك ولك واليك اي منك وجوده وبك قوامه ولك ملكه
واليك معاده وهو الذي يبدء الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل الاعلى فاحضر في
ذهنك هذه الحقايق وترق منها الى ما يفتح عليك من الاسرار والدقايق وتلقى الفيض من
العالم الاعلى فان ابوابه لا تنسد عن احد من القوابل ولا يخيب لديه امل آمل اللهم اهلنا لقبول
طوالع اسرارك وكملنا بالوصول الى لوامع انوارك واجعلنا من الواقفين على كراسي ارادتك

العاكفين على بساط كرامتك وتمنا من هذا النقصان واهدنا الى طريق الرضوان وجد علينا بلطيف الاحسان واعذنا من صفقة الخسران وانسنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا رشدا

الفصل الثاني في المقارنات وهي ثمانية الاولى القيام ووظيفته القلبية تذكر انك قائم بين يدى الله تعالى وهو مطلع على سريرتك عالم بما تخفى وما تعلن وهو اقرب اليك من حبل الوريد فاعبده كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وانصب قلبك بين يديه كما نصبت شخصك وطأطئ راسك الذى هو ارفع اعضائك مطرقا مستكينا والزم قلبك التواضع والخشوع والذلة والتبرء عن التزين والتكبر كما وضعت راسك وقم بين يديه قيامك بين يدى بعض ملوك الزمان ان كنت تعرف من معرفته كنه جلاله فانك تجد وجدانا ضروريا انك تنقهر عند مكالمة الملك ومخاوبته وتلزم معه السكون والخضوع وربما يتبع ذلك رعدة البدن وتلعثم اللسان ومنشأ ذلك كله الخوف الحادث عند تصور عظمته فكيف بتصور جبار الجبابرة وملك الدنيا والاخرة فعند ذلك يحصل لك الخوف الذى هو المقصد الذاتى من المعاف وكذلك يحصل الرجاء عند تصور عظمته واستشعار ان الكل منه فان ذلك باعث على رجائه وقد اكدنا ذلك بالايات الواردة فى باب الخوف والرجاء وكذلك ليستلزم الحياء منه لان المتصور عظمة الامر لا يزال مستشعرا بتقصيره وتوهمه اذنبا وذلك الاستشعار والتوهم يوجب الحياء من الله تعالى وهذه امور مطلوبة من العابد بل قد يدوام قيامك فى صلوتك انك ملحوظ ومرقوب بعين كالئة من رجل صالح من اهلك وممن ترغب ان يعرفك بالصلاح فانه يهتدى عند ذلك اطرافك ويخشع جوارحك وتسكن جميع اجزائك خيفة ان ينسبك ذلك العاجز المسكين الى قلة الخشوع ولو احسست من نفسك بالتماسك والثبات عند ملاحظة عبد مسكين فعاتب نفسك وقل لها يا نفس قد عين معرفة الله تعالى فما استحييت من اجترائك عليه مع توقيرك عبدا من عباده او تخشين الناس ولا تخشينه وهو احق ان تخشى الا تستحيى من خالقك ومولاك اذا قدرته اطلاع عبد ذليل من عباده عليك وليس بيده خير ولا نفع ولا ضر كيف خشعت لاجله جوارحك وحسنت صلوتك ثم انك تعلمين انه مطلع عليك

فلا تخشعين لعظمته اهو اهون عندك من عبد من عباده فما اشد طغيانك وجهلك وما اعظم
عداوتك لنفسك ولذلك لما قيل للنبي كيف الحياء من الله تعالى فقال النبي تستحي منه كما تستحي
من رجل صالح من قومك واما دوام القيام فهو تنبيه على ادامة القلب مع الله تعالى على
نعت واحد من الحضور قال النبي ان الله مقبل على العبد ما لم يلتفت وكما يجب حراسة العين
والراس من الالتفات الى غير الصلوة فكذلك يجب حراسة السر عن الالتفات الى غير الصلوة
فان التفت الى غيرها فذكره باطلاع الله تعالى عليك وقبح التهاون بالمناجي مع غفلة المناجي
ليعود الى التيقظ والزم الخشوع الباطن فانه ملزوم الخشوع ظاهرا ومهما خشع الباطن خشع
الظاهر قال النبي ص وقد راى مصليا يعبث بلحيته اما هذا لو خشع قلبه لخشعت جوارحه فان
الرعية بحكم الراعي ولهذا ورد في الدعاء اللهم اصلح الراعي والرعية وهو القلب والجوارح
وكل ذلك تقتضيه الطبع بين يدي من يعظم من ابناء الدنيا فكيف لا يتقاضاه بين يدي ملك الملوك
وجبار الجبابرة ومن يطمئن بين يدي غير الله تعالى خاشعا ثم تضطرب اطرافه بين يدي الله
تعالى فذلك لقصور معرفته عن جلال الله تعالى وعن اطلاعه على سره وضميره وتدبر
قوله تعالى الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين **الثاني في النية** ووظيفتها
العزم على اجابة الله تعالى في امتثال امره بالصلوة واتمامها والكف عن نواقضها ومفسداتها
واخلاصها من جميع ذلك لوجه الله تعالى رجاء ثوابه وطلب القربة منه ان عجزت عن مرتبة
عبادته لكونه اهلا للعبادة التي هي عبادة الاحرار فاذا فاتتك درجة الاحرار الابرار فلا تفوتك
درجة التجار وهو العمل رجاء للعوض فان فاتتك هذه المرتبة فاجلس مع العبيد في مجالسهم
وشاركهم في مقاصدهم فانهم انما يعملون ويخدمون في الغالب خوفا من الضرب والعقوبة
وهي غاية الخوف من العقاب وتتفكر في نيتك وقصدك المنة لله وتقدس باذنه اياك في
المناجاة مع سوء ادبك وكثرة عصيانك وعظم في نفسك قدر مناجاته وانظر من تناجي وكيف
ذا تناجي وعند هذا ينبغي ان يعرق جبينك من الخجلة وترتعد فرائصك من الهيبة ويصفر

في اسرار القيام

في وظائف النية واسرارها

وتقلد

وجهك

وجهك من الخوف كما روى فيما تقدم عن بعض ازواج النبي ص قالت كان رسول الله يحدثنا و
نحدثه فاذا حضرت الصلوة فكانه لم يعرفنا ولم نعرفه شغلا بالله عن كل شئ وقال الصادق ع
الاخلاص بجميع حواصل الاعمال وهو معنى مفتاح القبول وادنى حد الاخلاص بذل العبد
طاقته ثم لا يجعل لعمله عند الله قدرا فيوجب به على ربه مكافاة لعمله فانه لو طالبه بوفاء
حق العبودية لعجز وادنى مقام المخلص في الدنيا السلامة من جميع الاثام وفي الاخرة النجاة
من النار والفوز بالجنة وقال الصادق عليه السلام صاحب النية الصادقة صاحب القلب السليم
لان سلامة القلب السليم من هواجس المحذورات بتخليص النية لله في الامور كلها قال
الله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم ثم النية تبدو من القلب
على قدر صفاء المعرفة وتختلف على حسب اختلاف الايمان في معنى قوته وضعفه وصاحب
النية الخالصة نفسه وهواه معه مقهوران تحت سلطان تعظيم الله والحياء منه **الثالث**
التكبير ومعناه ان الله سبحانه اكبر من كل شئ او اكبر من ان يوصف او من ان يدرك بالحواس
او يقاس بالناس فاذا نطق به لسانك فينبغي ان لا يكذبه قلبك فان كان في قلبك شئ هو
اكبر من الله تعالى فالله يشهد انك لكاذب وان كان الكلام صدقا كما شهد على المنافقين
في قولهم انه ص رسول الله فان كان هواك اغلب عليك من امر الله وانت اطوع له منك لله فقد
اتخذته الهك وكبرته فيوشك ان يكون قولك الله اكبر كلاما باللسان المجرد وقد تخلف القلب
عن مساعدته وما اعظم الخطر في ذلك لولا التوبة والاستغفار وحسن الظن بكرم الله وعفوه
قال الصادق ع اذا كبرت فاستصغر ما بين السموات العلى والثرى دون كبريائه فان الله تعالى
اذا اطلع على قلب العبد وهو يكبر وفي قلبه عارض عن حقيقة تكبيره قال يا كاذب اتخدعني
وعزتي وجلالي لاحرمنك حلاوة ذكري ولاحجبنك عن قربي والمسرة بمناجاتي فاعتبر قلبك
حين صلوتك فان كنت تجد حلاوتها وفي نفسك سرورها وبهجتها وقلبك مسرور بمناجاته
ملتذ بمخاطباته فاعلم انه قد صدقك في تكبيرك له والا فقد عرفت من سلب لذة المناجاة

وحرمان

فی سرّ ادعاء التوجیه و معناه

و حرمان حلاوة العبادة انه دلیل علی تکذیب الله لک و طردک عن بابه و اما دعاء التوجه
فاوّل کلماته قولک وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِی فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ ولیس المراد بالوجه الوجه
الظاهر فانّک انما وجّهته الی جهة القبلة والله سبحانه تقدّس عن ان تحدّه الجهات حتی
تقبل بوجه بدنک علیه وانما وجه القلب هو الذی یتوجّه به الی الله فاطر السموات والارض
فانظر الی وجه قلبک انه متوجّه هو الی ما یلیه وهمه فی البیت والسوق وغیرهما مما متّع للشهوات
ام مقبل علی فاطر السموات والارض ایاک ان تکون مفاتحة المناجات بالکذب والاختلاق فیصرف
وجه رحمته عنک وقوله فیما بقی علی الاطلاق ولن یصرف الوجه الی الله تعالی الّا بالانصراف
عن سواه فانّ القلب بمنزلة مرآة وجهها صقیلها وظهرها کدر لا یقبل انطباع الصور فاذا
توجّهت الی شیء انطبع فیها واستدبرت غیره ولا یمکن انطباعه ولهذا کانت الدنیا و
الاخرة ضرّتین کلّما قربت من احداهما بعدت من الاخرة فاجتهد فی الحال فی صرفه الیه
وان عجزت عنه علی الدوام لیکون قولک فی الحال صادقا عسی ان یسامحک فی الغفلة
بعد ذلک واذا قلت حنیفا مسلما فینبغی ان تحضر فی بالک انّ المسلم هو الذی سلم
المسلمون من یده ولسانه فان لم تکن کذلک کنت کاذبا فاجتهد ان تعزم علیه فی الاستقبال
وتندم علی ما سبق من الاحوال واذا قلت وما انا من المشرکین فاحضر بالک الشرک
الخفی وانّ قوله تعالی فمن کان یرجو لقاء ربه الخ جعل من یقصد بعبادة ربه وجه الله
وحمد الناس مشرکا فاستشعر الخجلة فی قلبک ان وصفت نفسک بانّک لست من المشرکین
من غیر براءة من هذا الشرک فانّ اسم الشرک یقع علی القلیل والکثیر منه واذا قلت محیای
ومماتی لله فاعلم انّ هذا حال عبد مفقود لنفسه موجود لسیده وانّه ان صدر من غضبه
ورضاه وقیامه وقعوده ورغبته فی الحیوة ورهبته من الموت لامور الدنیا لم یکن ملائما
للحال الرابع القرائة وظائفها الانکار تحضر ولا یحیط بها قوة البشر وانّ الاعتناء بشأنها
یخرج عن وضع الرسالة لانها حکایة کلام الله جلّ جلاله المشتمل علی الاسالیب العجیبة

فی اسرار القرائة و وظائفها

والاوضاع

والاوضاع الغريبة والاسرار الدقيقة والحكم الانيقة وليس المقصود منها مجرد حركة اللسان
بل المقصود معانيها وتدبرها ليستفيد منها حكمة وحقائق واسرارا وترغيبا وترهيبا وامرا
ونهيا ووعدا ووعيدا وذكر انبيائه ونعمه الى غير ذلك من الفوائد فاذا قلت اعوذ بالله من
الشيطان الرجيم فاعلم انه عدوك ومترصد لصرف قلبك عن الله تعالى حسدا لك على
مناجاتك مع الله تعالى وسجودك له مع انه لعن بسبب سجدة واحدة تركها وان استعاذتك
بالله منه بتركك ما يحبه وتبدله بما يحب الله تعالى لا بمجرد قولك اعوذ بالله من الشيطان
الرجيم فان من قصده سبع او عدو ليفترسه او يقتله فقال اعوذ منك بذلك الحصن الحصين
وهو ثابت في مكانه ان ذلك لا ينفعه بل لا يفيده الا تبديل المكان فكذلك من يتبع الشهوات
التي هي محل الشيطان ومكاره الرحمن فلا يعنيه مجرد القول فليقرن قوله بالعزم على التعوذ
بحصن الله تعالى من شر الشيطان وحصنه تعالى لا اله الا الله اذ قال تعالى فيما اخبر عنه نبينا
لا اله الا الله حصني والمتحصن به من لا معبود له سوى الله تعالى فاما من اتخذ الهه هواه فهو
في ميدان الشيطان لا في حصن الله ومن دقايق مكائده ان يشغلك في الصلوة بفكر الاخرة
وتدبر فعل الخيرات ليمنعك عن فهم ما تقول وتقرء فاعلم ان كل ما يشغلك عن فهم معاني
قرائتك فهو وسواس فان حركة اللسان غير مقصودة بل المقصود معانيها كما مر والناس في
القرائة على ثلثة اقسام فمنهم من يحرك لسانه بها ولا يتدبر قلبه لها وهذا من الخاسرين الداخلين
في توبيخ الله سبحانه وتهديده بقوله افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها ودعاء نبيه
صلى الله عليه واله ويل لمن لاكها بين لحييه ثم لا يتدبرها ومنهم من يحرك لسانه وقلبه يتبع
اللسان فيسمع ويفهم منه كانه يسمعه من غيره وهذه درجة اصحاب اليمين ومنهم من يسبق قلبه
الى المعاني اولا ثم يخدم اللسان قلبه فيترجمه وهذه درجة المقربين وفرق جلي بين ان يكون
اللسان ترجمان القلب كما في هذه الدرجة وبين ان يكون معلمه كما في الدرجة الثانية فالمقربون
لسانهم ترجمان يتبع القلب ولا يتبعه القلب وتفصيل ترجمة المعاني على سبيل الاختصار انك

اذا قلت

في تفصيل ترجمة القرآن وما يتعلق بها

اذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم فانو به التبرك لابتداء القراءة لكلام الله تعالى وافهم ان معناه
ان الامور كلها بالله وان المراد ههنا بالاسم هو المسمى واذا كانت الامور كلها بالله فلا جرم كان
الحمد لله ومعناه ان الشكر لله اذ النعم من الله ومن يرى من غير الله نعمة او يقصد غير الله بشكر
لا من حيث انه مسخر من الله ففي تسميته وتحميده نقصان بقدر التفاته الى غير الله فاذا قلت رب العالمين
فاحضر في قلبك ان العالمين كلها مربوب مثلك بربوبيته مستغرق في نعمته فاذا قلت الرحمن
الرحيم فاحضر في قلبك انواع لطفه لتتضح لك رحمته فينبعث به رجائك ثم استشعر من قلبك
التعظيم والخوف بقولك مالك يوم الدين اما العظمة فلانه لا ملك الا له واما الخوف فلهول يوم
الجزاء والحساب الذي هو مالكه ثم جدد الاخلاص بقولك اياك نعبد وجدد العجز والاحتياج
والتبري عن حولك وقوتك بقولك واياك نستعين وتحقق انه ما تيسرت طاعتك الا باعانته
وان المنة له اذ وفقك لطاعته واستخدمك لعبادته وجعلك اهلا لمناجاته ولو حرمك
التوفيق لكنت من المطرودين مع الشيطان الرجيم اللعين ثم اذا فرغت عن التفويض بقولك
بسم الله الرحمن الرحيم وعن التحميد وعن اظهار الحاجة الى الاعانة مطلقا فعين سؤلك ولا
تطلب الا اهم حاجاتك وقل اهدنا الصراط المستقيم الذي يسوقنا الى جوارك ويفضي بنا
الى مرضاتك وزده شرحا وتفصيلا وتاكيدا وامشهد بالذين افاض عليهم نعمة الهداية
من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين دون الذين غضب الله تعالى عليهم من
الكفار الزائغين من اليهود والنصارى والصابئين فاذا تلوت الفاتحة كذلك فيشبه ان
تكون ممن قال الله تعالى فيهم فيما اخبر النبي ص قسمت الفاتحة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي
ونصفها لعبدي يقول العبد الحمد لله رب العالمين فيقول الله حمدني عبدي واثنى علي وهو
معنى قوله سمع الله لمن حمده الحديث فلو لم يكن من صلوتك حظ ذكر الله لك في جلاله
وعظمته فناهيك به غنيمة فكيف بما ترجوه من ثوابه وفضله وكذلك ينبغي ان تفهم ما تقرأ
من السورة فلا تغفل عن امره ونهيه ووعده ووعيده ومواعظه واخبار انبيائه وذكر منته واحسانه

فلكل

فلكل واحد حق فالرجاء حق الوعد والخوف حق الوعيد والعزم حق الامر والنهي والاتعاظ
حق الموعظة والشكر حق تذكر المنة والاعتبار حق اخبار الانبياء وتفصيل وظيفة قرائة
القران لا يحتمله هذا المحل لكنا نذكر جملة منه في اخر الفصل وبالجملة ففهم معاني القران
يختلف بحسب درجات الفهم والفهم يختلف بحسب وفور العلم وصفاء القلب ودرجات
ذلك لا تنحصر والصلوة مفتاح القلوب فيها تنكشف اسرار الكلمات فهذا حق القرائة وهو
ايضا حق الاذكار والتسبيحات ثم تراعي الهيئة في القرائة زيادة على التدبر فترتل ولا تسرد
فان ذلك ايسر للتامل وتفرق بين نغمائه في اية الرحمة والعذاب والوعد والوعيد و
التمجيد والتعظيم وروي انه يقال لقاري القران اقرأ وارق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا
ومن وظائف القرائة من الاثر قول الصادق عليه السلام من قرأ القران ولم يخضع له ولم يرق
قلبه ولم ينشئ حزنا ووجلا في سره فقد استهان بعظيم شان الله تعالى وخسر خسرانا
مبينا فقاري القران يحتاج الى ثلثة اشياء قلب خاشع وبدن فارغ وموضع خال
فاذا خشع لله قلبه فر منه الشيطان الرجيم قال الله تعالى فاذا قرات القران فاستعذ بالله
من الشيطان الرجيم فاذا تفرغ نفسه من الاسباب تجرد قلبه للقرائة فلا يعترضه عارض
فيحرمه نور القران وفوائده واذا اتخذ مجلسا خاليا واعتزل عن الخلق بعد ان اتى بالخصلتين
الاولتين خضوع القلب وفراغ البدن استانس روحه وسره بالله ووجد حلاوة
مخاطبات الله عباده الصالحين وعلم لطفه بهم ومقام اختصاصه لهم بفنون كراماته و
بدايع اشاراته فاذا شرب كاسا من هذا المشرب ح لا يختار على ذلك الحال حالا ولا على
ذلك الوقت وقتا بل يؤثره على كل طاعة وعبادة لان فيه المناجاة مع الرب بلا واسطة
فانظر كيف تقرء كتاب ربك ومنشور ولايتك وكيف تجيب اوامره وتجتنب نواهيه وكيف
تمتثل حدوده فانه كتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم
حميد فرتله ترتيلا وقف عند وعده ووعيده وتفكر في امثاله ومواعظه واحذر

ان تقع

ان تقع من اقامتك حروفه في اضاعة حدوده الركوع فاذا وصلت اليه فجدد على قلبك
ذكر كبرياء الله تعالى وعظمته وخساسة كل ما سواه وتلاشيه فارفع يديك له وقل
الله اكبر مستجيرا في رفعك بعفو الله من عقابه ومتبعا سنة نبيه ثم تستانف له ذلولا و
تواضعا بركوعك واجتهد في توفيق قلبك وتجديد خشوعك واستشعر ذلك وعز
مولاك واتضاعك وعلو ربك وتستعين على تقرير ذلك في قلبك بلسانك فتسبح
ربك وتنزهه وتشهد له بالعظمة والكبرياء وانه اعظم من كل عظيم بقولك سبحان ربي
العظيم وبحمده وتكرر ذلك على لسانك وقلبك لتؤكده بالتكرار وتقرره في ذاتك
بالتذكار وكلما اكثرت فيه وازددت خضوعا زدت عند مولاك رفعة ثم ترتفع من ركوعك
راجيا انه راحم ذلك ويؤكد الرجاء في قلبك بقولك سمع الله لمن حمده اي اجاب الله لمن
حمده وشكره ثم تردف ذلك بالشكر المتقاضي للمزيد فتقول الحمد لله رب العالمين الخ و
في ذلك غاية الخضوع ومزيد التذلل اذا راعيت ذلك بالحقيقة وقد قال الصادق عليه السلام لا يركع
عبد لله تعالى ركوعا على الحقيقة الا زينه الله تعالى بنور بهائه واظله في ظلال كبريائه
وكساه كسوة اصفيائه والركوع اول والسجود ثان فمن اتى بمعنى الاول صلح للثاني
وفي الركوع ادب وفي السجود قرب ومن لا يحسن الادب لا يصلح للقرب فاركع ركوع خاضع
لله بقلبه متذلل وجل تحت سلطانه خافض له بجوارحه خفض خائف حزين على ما يفوته
من فائدة الراكعين وحكي ان ربيع بن خثيم كان يسهر بالليل الى الفجر في ركعة واحدة فاذا
اصبح تزفر وقال آه سبق المخلصون وقطع بنا واستوف ركوعك باستواء ظهرك وانحط عن
همتك في القيام بخدمته الا بعونه وقر بالقلب عن وساوس الشيطان وخدائعه ومكائده
فان الله تعالى يرفع عباده بقدر تواضعهم له ويهتديهم الى اصول التواضع والخضوع والخشوع
بقدر اطلاع عظمته على سرائرهم السادس السجود وهو اعظم مراتب الخضوع و
احسن درجات الخشوع واعلى مراتب الاستكانة واحق المراتب باستيجاب القرب الى الله تعالى

وتلقى

فی وظائف السجود واسراره

وتلقی انوار رحمته ومعاطف کرمه کما نبه علیه الکتاب الکریم فی امره لنبیه ﷺ ان یسجد ویدعوه
علی ذلک بان یقرب فاذا اردت السجود فاستحضر عظمة الله تعالی زیادة علی ما حضر حال الرکوع
وکبره رافعا یدیک وانت قائم ثم اهوی الی السجود ومکن اعز اعضائک وهو الوجه من اذل الاشیاء
وهو التراب فان امکنک ان لا تجعل بینهما حائلا فتسجد علی الارض فافعل فانه اجلب للخشوع
وادل علی الذل والخضوع وهذا هو السر فی منع الشریعة من السجود علی ما یاکله الامیون
ویلبسونه لانه من متاع الدنیا واهلها الذین اغتروا بغرورها ورکنوا الی زخرفها والتفتوا
الیها فاسلمتهم الی المهالک الخوج ما کانوا الیها واذا وضعت نفسک موضع الذل فاعلم انک
وضعتها موضعها وردت الفرع الی اصله فانک من التراب خلقت والیه رددت ثم تخرج
منها مرة اخری فاحضر فی بالک نقلاتک منها والیها ثم خروجک منها تتکرر السجود کما ذکر الله
تعالی لک بقوله منها خلقناکم وفیها نعیدکم ومنها نخرجکم تارة اخری وعند هذا اجدد علی قلبک
عظمة الله تعالی وعلوه وقل سبحان ربی الاعلی وبحمده واکده بالتکرار فان المرة الواحدة ضعیفة
الاثر فی القلب فاذا رق قلبک وظهر ذلک فلیصدق رجاءک فی رحمة ربک فان رحمته
تغلب غضبه وتسابق الی الضعف والذلة الی التکبر والبطر فارفع راسک مکبرا وسائلا عاجلا ومستغفرا
من ذنوبک ثم اکد التواضع بالتکرار وعد الی السجود ثانیا کذلک فبزیادته یزید القرب منک
وبتکراره یتاکد السوانح الالهیة وتظهر اللوامع الغیبیة اذا وقع علی وجهه قال الصادق علیه السلام
ما خسر والله قط من اتی بحقیقة السجود ولو کان فی العمر مرة واحدة وما افلح من خلی برتبة
مثل ذلک الحال شیئها بخادع نفسه غافلا لاهیا عما اعد الله للساجدین من انس العاجل
وراحة الاجل ولا بعد عن الله ابدا من احسن تقربه فی السجود ولا قرب الیه ابدا من اساء ادبه
وضیع حرمته بتعلق بسواه فی حال سجوده فاسجد سجود متواضع لله ذلیل علم انه خلق من تراب
نطفة الخلق وانه رکب من نطفة یستقذرها کل احد وکون ولم یکن وجعل الله تعالی معنی
السجود سبب القرب الیه بالقلب والسر والروح فمن قرب منه بعد من غیره الاتری فی الظاهر

انه لا یستوی

انه لا يستوي حال السجود الا بالتواري عن جميع الاشياء والاحتجاب عن كل ما تراه العيون كذلك
امر الباطن فمن كان قلبه متعلقاً في صلوته بشيء من دون الله فهو قريب من ذلك الشيء بعيد
عن حقيقة ما اراد الله منه في صلوته قال الله عج ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه وقال
رسول الله قال الله تعالى لا اطلع على قلب عبد فاعلم فيه حب الاخلاص لطاعتي لوجهي وابتغاء
مرضاتي الا توليت تقويمه وسياسته ومن اشتغل في صلوته بغيري فهو من المستهزئين
بنفسه ومكتوب اسمه في ديوان الخاسرين **السابع** التشهد اذا جلست للتشهد بعد هذه
الافعال الدقيقة والاسرار العميقة المشتملة على الاخطار الجسمية والاهوال العظيمة فاستشعر
الخوف التام والرهبة والحياء والوجل ان يكون جميع ما سلف منك غير واقع على وجهه
ولا محصلاً لوظيفته وشرطه ولا مكتوباً في ديوان المقبولين فاجعل يدك صفراً من فوائدها
الا ان يتداركك الله برحمته ويقبل عملك الناقص بفضله وارجع الى مبدء الامر و
اصل الدين واستمسك بكلمة التوحيد وحصن الله تعالى الذي من دخله كان امناً ان لم
يكن حصل في يدك غيره واشهد له بالوحدانية واحضر رسوله المكرم وبنيه المعظم ببالك و
اشهد له بالعبودية والرسالة وصل عليه وعلى آله مجدداً عهد الله تعالى باعادة كلمتي الشهادة معرضاً
بهما لتاسيس مراتب السعادة فانهما اول الوسائل واساس الفواضل وجماع امر الفضائل مترقباً
لاجابته ع لك بصلوتك عشراً من صلواته اذا قمت بحقيقة صلوتك عليه التي لو وصل اليك
منها واحدة افلحت ابداً قال الصادق ع التشهد ثناء على الله تعالى فكن عبداً له في السر خاضعاً
له في الفعل كما انك عبد له بالقول والدعوى وصل صدق لسانك بصفاء صدق سرك
فانه خلقك عبداً وامرك ان تعبده بقلبك ولسانك وجوارحك وان تحقق عبوديتك له
بربوبيته لك وتعلم ان نواصي الخلق بيده فليس لهم نفس ولا لحظة الا بقدرته ومشيته وهم
عاجزون عن اتيان اقل شيء في مملكته الا باذنه وارادته قال الله عج وربك يخلق ما يشاء
ويختار ما كان لهم الخيرة من امرهم سبحان الله وتعالى عما يشركون فكن لله عبداً شاكراً بالفعل

في وظائف التشهد واسراره

كما انك عبد ذاكر بالقول والدعوى وصل صدق لسانك بصفاء سرك فانه خلقك فعز وجل
ان يكون ارادة ومشية لاحد الا بسابق ارادته ومشيته فاستعمل العبودية في الرضا بحكمه
وبالعبادة في اداء اوامره وقد امرك بالصلوة على نبيه محمد صلى الله عليه واله فاوصل
صلوته بصلوته وطاعته بطاعته وشهادته بشهادته وانظر ان لا يفوتك بركات معرفة حرمته
فتحرم عن فائدة صلوته وامره بالاستغفار لك والشفاعة فيك ان اتيت بالواجب في الامر و
النهي والسنن والاداب وتعلم جليل مرتبته عند الله عج **الثامن** التسليم اذا فرغت من
التشهد فاحضر نفسك بحضرة سيد المرسلين والملئكة المقربين وقل السلام عليك ايها
النبي ورحمة الله وبركاته الى آخر التسليم المستحب ثم احضر في بالك النبي ص وبقية انبياء الله
والائمة ع والحفظة لك من الملئكة المقربين المحصين لاعمالك وقل السلام عليكم ورحمة الله
وبركاته ولا تطلق لسانك بصيغة الخطاب من غير حضور مخاطب في ذهنك فتكون من العياشين
واللاعبين وكيف تسمع الخطاب لمن لا تقصد لولا فضل الله تعالى ورحمته الشاملة ورافته
الكاملة في اجتزائه بذلك عن اصل الواجب وان كان بعيدا عن درجات القبول منحطا عن اوج
القرب والوصول وان كنت اماما لقوم فاقصدهم بالسلام مع من تقدم من المقصودين
وليقصدوا هم الرد عليك ايضا ثم يقصدوا مقصدك بسلام ثان فاذا فعلتم ذلك فقد
اديتم وظيفة السلم واستحققتم من الله تعالى مزيد الاكرام واصل السلام مشترك بين التحية
الخاصة وبين الاسم المقدس من اسماء الله تعالى والمعنى هنا على الاول ظاهر وعلى الثاني
يكون مستعارا في الخلق باذن الله للتفأل بالسلام والامان من عذاب الله تعالى لمن قام
بحدوده قال الصادق ع معنى السلام في دبر كل صلوة الامان اي من ادى امر الله وسنة
نبيه ص خاضعا له خاشعا منه قلبه فله الامان من بلاء الدنيا والبرائة من عذاب الاخرة والسلم
اسم من اسماء الله تعالى اودعه خلقه ليستعملوا معناه في المعاملات والامانات والالصاقات
وتصديق مصاحبتهم فيما بينهم وصحة معاشرتهم واذا اردت ان تضع السلام موضعه و

في وظائف السلام واسراره

والاتصافات

تؤدي

تؤدّي معناه فاتّق الله ليسلم منك دينك وقلبك وعقلك لا تدنسها بظلمة المعاصي
ولتسلم حفظتك لا تبرمهم ولا تملهم وتوحشهم منك بسوء معاملتك معهم ثم صديقك
ثم عدوك فانّ من لم يسلم منه من هو اقرب اليه فالابعد اولى ومن لا يضع السلام مواضعه
هذه فلا سلم ولا تسليم وكان كاذبا في سلامه وان انشاه في الخلق **تتمة الفصل** اذا
اتيت بالصلوة على ما وصفت لك فاختمها بالخشوع والخضوع والخوف من منقلب الرد
وخيبة الحرمان واستشعر شكر الله تعالى على توفيقه لاتمام هذه الطاعة وتوهّم انك
مودّع في صلوتك هذه وانك ربما لا تعيش بمثلها كما قال ص صل صلوة مودع ثم استشعر
بقلبك الحياء من التقصير في الصلوة والخوف من ان تلف فيضرب بها وجهك فاذا فعلت
ذلك رجوت ان تكون من الخاشعين الذين هم على صلوتهم يحافظون والذين هم على صلوتهم
دائمون واعرض صلوتك على هذا الوصف فبقدر ما تيسر منها كذلك ينبغي ان
تفرح وترجو وعلى ما يفوتك ينبغي ان تتحسر وتجتهد في مداواة قلبك فان صلوة الغافل
مرتع ابليس اللعين نسئل الله ان يغمرنا برحمته ويتغمدنا بمغفرته اذ لا وسيلة لنا الا الاعتراف
بالعجز عن القيام بوظائف طاعته ثم عقب ذلك كله بالاشتغال بالتعقيب من الذكر والدعا
وبالغ في الاخلاص والانقطاع والابتهال الى الله تعالى في مغفرة ذنبك وقبول عملك و
تلقي طاعتك بيد الرحمة فان الفضل عميم والكرم جسيم والرحمة واسعة والجود فائض
والمحل قابل وخلاصة وظائف الدعاء عقيب الصلوة وغيرها ما قاله مولنا الصادق ع
احفظ ادب الدعاء وانظر من تدعو وكيف تدعو ولما تدعو وحقق عظمة الله تعالى و
كبريائه وعاين بقلبك علمه بما في ضميرك واطلاعه على سرك وما يكن فيه من الحق والباطل
واعرف طرق نجاتك وهلاكك كيلا تدعو الله تعالى بشيء عسى فيه هلاكك وانت تظن
ان فيه نجاتك قال الله تعالى ويدعو الانسان بالشر دعائه بالخير فكان الانسان عجولا
وتفكر ماذا تسئل ولماذا تسئل والدعاء استجابة الكل منك للحق وتذويب المهجة في

مشاهدة

في وظائف المصلي عقيب السلام

فی الدعاء وما یتعقبہ بعد الفراغ من الصلوٰۃ

مشاهدة الرب وترك الاختيار جميعا وتسليم الامور كلها ظاهرها وباطنها الى الله تعالى فان
لم تاتك بشرط الدعاء فلا تنتظر الاجابة فانه يعلم السر واخفى فلعلك تدعوه بشيء قد علم من نيتك
بخلاف ذلك قال بعض الصحابة لبعضهم انتم تنتظرون منا المطر بالدعاء وانا انتظر الحجر واعلم انه لو
لم يكن الله امرنا بالدعا لكنا اذا اخلصنا الدعاء تفضل علينا بالاجابة فكيف وقد ضمن ذلك لمن
اتى بشرائط الدعاء وسئل رسول الله ﷺ عن اسم الله الاعظم فقال كل اسم من اسماء الله اعظم ففرغ
ففرغ قلبك عن كل ما سواه وادعه باى اسم شئت فليس في الحقيقة لله اسم دون اسم بل هو الله
الواحد القهار وقال النبي ﷺ ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب لاهٍ فاذا اتيت بما ذكرت لك من
شرائط الدعاء واخلصت سرك لوجهه فابشر باحدى ثلث اما ان يعجل لك ما سئلت واما ان
يدخر لك ما هو اعظم منه واما ان يصرف عنك من البلايا ما لو ارسله عليك لهلكت قال
النبي ﷺ قال الله تعالى من شغله ذكري عن مسئلتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين قال الصحابي
لقد دعوت الله تعالى مرة واحدة فاستجاب لي وسيتا لحاجة لان استجابته باقباله على عبده
عند دعوته اعظم واجل مما يريد منه العبد ولو كانت الجنة ونعيمها الابد ولكن لا يعقل ذلك
الا العالمون المحبون العارفون الفائزون صفوة الله وخواصه انتهى وهو كاف في وظيفة الدعا
وان عقبت بشيء من القران فينبغي ان تتدبر بعض وظائفه لتقوم بشروطه وتمتثل مرسوم
حدوده كما ينبغي ذلك لكل قارىء وما ورد في ثواب قراءة القران والحث عليه نخرج ذكره
عن موضع الرسالة فلنذكر مهم وظائفه ملخصا وهو امور الاول حضور القلب وترك حديث
النفس قيل في تفسير قوله تعالى يا يحيى خذ الكتاب بقوة اى بجد واجتهاد واخذه بالجد
ان يتجرد عند قرائته بحذف جميع المشغلات والهموم عنه الثاني التدبر وهو طور وراء حضور
القلب فان الانسان قد لا يتفكر في غير القران ولكنه يقتصر على سماع القران وهو لا يتدبره
والمقصود من التلاوة التدبر قال سبحانه افلا يتدبرون القران ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا وقال تعالى ورتل القران ترتيلا لان الترتيل يمكن الانسان من تدبر الباطن فان

لا خير في عبادة لا فقه فيها ولا خير في قراءة لا تدبر فيها واذا لم يمكن التدبر الا بالترديد فليرد فقال ابو ذر رض قام رسول الله ليلة يردد قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم الثالث التفهم وهو ان يستوضح من كل آية ما يليق بها اذ القرآن يشتمل على ذكر صفات الله تعالى وافعاله واحوال انبيائه والمكذبين لهم واحوال ملائكته وذكر اوامره وزواجره وذكر الجنة والنار والوعد والوعيد فليتأمل في هذه الامثلة والصفات لينكشف له اسرارها فتحها اسرار الدقائق وكنوز الحقايق قال ابن مسعود من اراد ان يعلم علم الاولين والآخرين فعليه بالقرآن قال الله تعالى قل لو كان البحر مدادا الخ وقال علي رض لو شئت لاوقرت سبعين بعيرا من تفسير فاتحة الكتاب فمن لم يتفهم معاني القرآن في تلاوته وسماعه ولو في ادنى المراتب دخل في قوله تعالى اولئك الذين لعنهم الله على قلوبهم وقوله افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها الرابع التخلي عن موانع الفهم فان اكثر الناس منعوا من فهم القرآن لاستار وجب اسدلها الشيطان على قلوبهم فحجب عن عجائب اسراره قال ص لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى الملكوت ومعاني القرآن واسراره من جملة الملكوت والحجب الموانع منها الاشتغال بتحقيق الحروف واخراجها من مخارجها والتشدق بها من غير ملاحظة المعنى وقبل ان المتولي لحفظ ذلك شيطان وكل بالقراء ليصرف عن معنى كلام الله تعالى فلا يزال يحملهم على ترديد الحروف ويخيل اليهم انه لم يخرج من مخرجه فيكون تأمله مقصورا على مخارج الحروف فمتى ينكشف له المعاني واعظم ضحكة للشيطان من كان مطيعا لمثل هذا التلبيس ومنها ان يكون مبتلى من الدنيا بهوى مطاع فان ذلك سبب لظلمة القلب كالصدإ على المرآة فيمنع جلية الحق ان يتجلى فيه وهو اعظم حجاب للقلب وبه حجب الاكثرون وكلما كانت الشهوات اكثر تراكما على القلب كان البعد عن اسرار الله تعالى اعظم ولذلك قال ص الدنيا والآخرة ضرتان بقدر ما يقرب من احدهما يبعد عن الاخرى الخامس ان يخصص

في وظائف القاري عند القراءة

نفسه بكل خطاب من القران من امر او نهي او وعد او وعيد ويقدر انه هو المقصود وكذلك ان
سمع قصص الاولين والانبياء عليهم السلام علم ان مجرد القصة غير مقصود وانما المقصود الاعتبار
ولا يعتقد ان كل خطاب خاص في القران وساير الخطابات الشرعية واردة على طريقة اياك
اعني واسمعي يا جارة وهي كلها نور وهدى ورحمة للعالمين ولذلك امر الله تعالى الكافة بشكر
نعمة الكتاب فقال واذكروا نعمة الله عليكم وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واذا قدر
انه المقصود لم يتخذ دراسة القران عملا بل قراءته كقراءة العبد كتاب مولاه الذي كتبه اليه ليتدبره
ويعمل بمقتضاه قال حكيم هذا القران اتانا من قبل ربنا بعهوده نتدبرها في الصلوة ونقف
عليها في الخلوات ونعدها في الطاعات بالسنن المتبعات السادس التاثر وهو ان يتاثر قلبه
باثار مختلفة بحسب اختلاف الايات فيكون له بحسب كل فهم حال ووجد يتصف به عند ما يوجه
نفسه في كل حالة الى الجهة التي فهمها من خوف او حزن او رجاء او غيره فيستعد لذلك و
ينفعل ويحصل له التاثر والخشية ومهما قويت معرفته فكانت الخشية اغلب الاحوال على قلبه
ان التقصير غالب على العارفين فلا يرى ذكر المغفرة والرحمة الا مقرونا بشروط يقصر العارف
عن نيلها كقوله تعالى واني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى فانه قرن المغفرة بهذه
الشروط الاربعة وكذلك قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر الى اخر السورة وذكر فيه اربعة
شروط وحيث اوجز واختصر ذكر شرطا واحدا جامعا لكل الشرايط فقال تعالى ان رحمة الله قريب
من المحسنين اذ كان الاحسان جامعا لكل الشرايط وتاثر العبد بالتلاوة ان يصير بصفة الاية المتلوة
فعند الوعيد يتضال من خشية الله وعند الوعد يستبشر فرحا بالله وعند ذكر الله واسمائه
يتطاطا خضوعا لجلاله وعند ذكر الكفار في حق الله تعالى ما يمتنع عليه كالصاحبة والولد يغض
صوته وينكسر في باطنه حياء من قبح افعالهم ويكبر الله ويقدسه عما يقول الظالمون وعند ذكر
الجنة ينبعث بباطنه شوقا اليها وعند ذكر النار ترتعد فرائصه خوفا منها ولما قال رسول الله
لابن مسعود اقرا علي قال فتحت سورة النساء فلما بلغت فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد

وجئنا

في وظائف القاري عند القرائة

وجئنا بك على هؤلاء شهيداً رايت عيناه عينيه ظ تذرفان من الدمع فقال لي حسبك الان وذلك
لاستغراق تلك الحالة لقلبه بالكلية والقران انما يراد لهذه الاحوال واستجلابها الى القلب
والعمل بها قال رسول الله صلى الله عليه واله اقرأوا القران ما ائتلفت عليه قلوبكم ولانت عليه
جلودكم فاذا اختلفتم فلستم تقرؤنه وقال الله تعالى الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا
تليت عليهم اياته زادتهم ايماناً والا فالمؤنة في تحريك اللسان خفيفة وروي ان رجلاً جاء
الى النبي ليعلمه القران فعلمه فانتهى الى قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل
مثقال ذرة شراً يره فقال يكفيني هذا وانصرف فقال رسول الله انصرف الرجل وهو
فقيه واما التالي باللسان المعرض عن العمل بالقلب فجدير ان يكون المراد بقوله تعالى ومن
اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيمة اعمى الاية وانما حظ اللسان
تصحيح الحروف بالترتيل وحظ العقل تفسير المعاني وحظ القلب الاتعاظ والتأثر بالانزجار
والايتمار السابع الترقي وهو ان يوجه قلبه وعقله الى القبلة الحقيقية فيسمع الكلام من
الله تعالى لا من نفسه ودرجات القرائة ثلث ادناها ان يقدر العبد كانه يقرء على الله
تعالى واقفاً بين يديه وهو ناظر اليه ويسمع منه ومستمع ل فيكون حاله عند هذا التقدير السؤال
والتضرع والابتهال والثانية ان يشهد بقلبه كانه سبحانه يخاطبه بالطافه ويناجيه بانعامه
واحسانه وهو في مقام الحياء والتعظيم لمنن الله والاصغاء اليه والفهم منه الثالثة
ان يرى في الكلام المتكلم وفي الكلمات الصفات فلا ينظر الى قلبه ولا الى قرائته ولا
الى التعلق بالانعام من حيث هو منعم عليه بل يقصر الهم على المتكلم ويقف فكره عليه و
يستغرق في مشاهدته وهذه درجة المقربين وعنها اخبر جعفر بن محمد الصادق ع بقوله
لقد تجلى الله لخلقه في كلامه ولكنهم لا يبصرون وقال ايضاً وقد سئلوه عن حاله لحقته في
في الصلوة حتى خر مغشياً عليه فلما افاق قيل له في ذلك فقال ما زلت اردد هذه الاية
على قلبي حتى سمعتها من المتكلم بها فلم يثبت جسمي بمعاينة قدرته الثامن التبري والمراد به

ان يتبرء

ان يتبرء من حوله وقوته فلا يلتفت الى نفسه بعين الرضا والتزكية فاذا تلى ايات الوعد ومدح
الصالحين حذف نفسه عن درجة الاعتبار وشهد فيها الموقنين والصديقين ويتشوق
الى ان يلحقه الله بهم واذا تلى ايات المقت والذم للمقصرين شهد نفسه هناك وقدر انه المخاطب
خوفا واشفاقا والى هذه المرتبة اشار امير المؤمنين ع وسيد الوصيين ع في الخطبة التي يصف
فيها المتقين بقوله اذا مروا باية فيها تخويف اصغوا اليها مسامع قلوبهم وظنوا ان زفير جهنم في
اذانهم الخ ومن راى نفسه بصورة التقصير في القرائة كان ذلك سبب قربه ومن شاهد
نفسه بعين الرضا فهو محجوب بنفسه فهذه نبذة من وظائف القرائة واسرارها وفقنا الله
لتلقي الاسرار والحقنا بعبادة الابرار واذا وصلت الى هذا المقام فاسجد سجدتي الشكر شكرا
لله سبحانه على مزيد الانعام واحضر انعامه لديك ببالك واياديه عندك في جميع احوالك
وقل شكرا شكرا الى تمام ما يمكنك من المزيد فانت مع ذلك مقصر عما يجب عليك من التحميد
وغاية ما يجب الاعتراف بالتقصير والاستغفار من كل قليل وكثير اللهم ارزقنا العمل بما كشفت لنا
من اسرار الايات وزدنا فيضا وعرفانا يكون لنا سلما الى نيل تلك الدرجات ووفقنا لدرك
الحق بالتوفيق وثبت اقدامنا على مقامات الصدق وحقايق التحقيق بفضلك وجودك
العميم انك انت الوهاب الكريم **الفصل الثالث** في المنافيات وهي في هذا المقام ما
ابطلت الصلوة او نقصت كمالها من جهات قلبية وهي تنقسم الى منافيات الكمال والى منافيات
الصحة وضابط الاول ما ينافي الاقبال بالقلب على الله تعالى من حديث النفس والالتفات
الى امر دنيوي بل الفكر في غير متعلق الصلوة وان كان اخرويا فانه من دقايق مكائد الشيطان
فان المطلوب لله تعالى والموجب للقبول انما هو الاقبال على كل فعل من افعالها حال الاشتغال
فيه كما نبه عليه بقوله ص وانما لك من صلوتك ما اقبلت عليه بقلبك ويدخل في هذا القسم ما عده
الفقهاء من المكروهات كمدافعة الاخبثين والنعاس والتنخم والبصاق والعبث وغيرها فانها
مشتركة في مضادة الاقبال ومنافية للخشوع واما منافيات الصحة فضابطها منافات الاخلاص

واستكثار

في وظائف سجدة الشكر

فيما يبطل الصلوة وينافيها

فى مناقاة الرياء والعجب للصلوة مغنى

واستكثار الطاعة ويدخل فى الاول الرياء بافسامه وفى الثانى العجب والكلام فى كل منهما مستوفى
وذكر اقسامهما واحكامهما يخرج عن وضع الرسالة لكنا نذكر المهم واعلم ان الوعيد على هاتين
الافتين فى الكتاب والسنة كثير يخرج عن حد الحصر قال الله تعالى فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم
ساهون الذين هم يراؤن وقال النبى ان النار واهلها يعجون من اهل الرياء فقيل يا رسول الله و
كيف تعج النار قال من حر النار التى يعذبون بها وعنه صلى الله عليه وآله قال المرائى يوم القيمة
ينادى باربعة اسماء يا كافر يا فاجر يا غادر يا خاسر ضل سعيك وبطل اجرك ولا خلاق لك
اليوم الاجر من كنت تعمل له يا مخادع وعنه ان الله تعالى يقول انا اغنى الاغنياء عن الشرك
من عمل عملا اشرك فيه غيرى فنصيبه له فانا لا اقبل الا ما كان خالصا لى وعنه ان الجنة تكلمت
قالت انى حرام على كل بخيل ومرائى وعنه ان اول من يدعى يوم القيمة رجل جمع القرآن ورجل
قتل فى سبيل الله ورجل كثير المال فيقول الله عز وجل للقارى الم اعلمك ما انزلت على
رسولى فيقول بلى يا رب فيقول ما عملت فيما علمت فيقول يا رب قمت به فى اناء الليل واطراف
النهار فيقول الله كذبت ويقول الملائكة كذبت ويقول الله تعالى انما اردت ان يقال
فلان قارى فقد قيل ذلك ويؤتى بصاحب المال فيقول الله تعالى الم اوسع عليك حتى
لم ادعك فيقول بلى يا رب فيقول فما فعلت فيما اتيتك قال كنت اصل الرحم واتصدق فيقول
الله تعالى كذبت وتقول الملائكة كذبت ويقول الله تعالى بل اردت ان يقال فلان جواد
فقد قيل ذلك ويؤتى بالذى قتل فى سبيل الله فيقول الله تعالى ما فعلت فيقول امرت
بالجهاد فى سبيل الله فقاتلت حتى قتلت فيقول نم كذبت وتقول الملائكة كذبت ويقول
الله تعالى بل اردت ان يقال فلان شجاع جرئ فقد قيل ذلك ثم قال رسول الله اولئك
خلق الله تسعر بهم نار جهنم وعن الصادق ع ايا ك والرياء فانه من عمل لغير الله وكله الله
الى من عمل له وعنه ع فى قول الله عز وجل فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك
بعبادة ربه احدا قال الرجل يعمل شيئا من الثواب لا يطلب به وجه الله انما يطلب تزكية نفسه

ينتهى

فى الرياء واقسامه

يشتهى ان يسمع به الناس فهذا الذى اشرك بعبادة ربه ثم قال ما من عبد اسر خيرا فذهبت الايام حتى يظهر الله له خيرا وما من عبد اسر شرا فذهبت الايام ابدا حتى يظهر الله له شرا والاثر فى ذلك يطول وقال الله تعالى فى ذم العجب ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم وذكر ذلك فى معرض الانكار وقال تعالى وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا وهو ايضا راجع الى العجب بالعمل على وجه وقال النبى ص ثلاث مهلكات شح مطاع وهوى متبع واعجاب المرء بنفسه وقال الصادق ع من دخله العجب هلك وعنه ع للعجب درجات منها ان يزين للعبد سوء عمله فيراه حسنا فيعجبه ويحسب انه يحسن صنعا وعنه ع قال انى عالم عابدا فقال له كيف صلوتك قال مثلى يسئل عن صلوته وانا اعبد الله منذ كذا وكذا قال وكيف بكائك قال ابكى حتى تجرى دموعى فقال له العالم فان ضحكك وانت خائف خير من بكائك وانت مدل ان المدل لا يصعد من عمله شئ وعن احدهما ع قال دخل المسجد رجلان احدهما عابد والاخر فاسق فخرجا من المسجد والفاسق صديق والعابد فاسق وذلك انه يدخل المسجد العابد معجبا بعبادته فيدل بها فتكون فكرته فى ذلك ويكون فكرة الفاسق فى الندم على فسقه ويستغفر الله عز وجل مما صنع من الذنوب وقال النبى ص قال الله تع لداود يا داود بشر المذنبين وانذر الصديقين قال يا رب كيف ابشر المذنبين انى اقبل التوبة واعفو عن الذنب وانذر الصديقين ان لا يعجبوا باعمالهم فانه ليس عبد يعجب بالحسنة الا اهلك واعلم ان الرياء على ضربين رياء محض ورياء مخلط فالمحض ان يريد بعمله نفع الدنيا وهو اعم من ان يتوصل به الى محرم او مباح الى المجد من ان ينظر اليه بعين النقص ولا يعد من الخاصة والمخلط ان يقصد به ذلك مع التقرب الى الله تعالى وكلاهما مفسد للعمل بل الاول ساقط عن درجة البحث والاعتبار والثانى هو الاشراك لله تعالى فى العبادة التى قد تقدم انه يتركها لشريكه وهذا هو الشرك الخفى فى هذه الامة الذى اشار اليه النبى ص بانه فى امته كدبيب النمل ثم المقصود هنا ليس هو البحث عن الفعل الذى يقع ابتداء رياء لان ذلك باطل فى نفسه ولا يعرض لقلوب العارفين وانما الكلام هنا

فيما يبتدئ

فيما يبتدى الانسان به من العبادة خالصا لله تعالى لا يريد به غيره ثم يعرض له ما ينافى
الاخلاص على وجه الشوب اللطيف الذى يخفى التنبيه عليه فى مثل هذا المقام وهو ما تى
على وجوه بعضها خفى وبعضها جلى احدها ان يعقد الصلوة مثلا على الاخلاص المحض و
الطاعة والاقبال على الله تعالى بها وهو خال من نظر الناس اليه فيدخل عليه داخل او
ينظر اليه ناظر فيقول له الشيطان زد صلوتك حسنا حتى ينظر اليك هذا الناظر الجاهل بعين
الوقار والصلاح ولا يزدريك ولا يغتابك فتخشع جوارحه وتسكن اطرافه ويحسن صلوته
وهذا هو الرياء الطارى الظاهر الذى لا يخفى على المبتدئين من المريدين ولكنه فى
الجملة من شوائب القرب ومنافى الاخلاص وثانيها ان يكون قد فهم هذه الافة واخذ
منها حذره فصار لا يطيع الشيطان فيها ولا يلتفت اليه ويستمر فى صلوته كما كان فى بدايته فى
معرض الجزة ويقول انت متبوع ومقتدى بك ومنظور اليك وما تفعله يؤثر عنك
ويتاسى فيه بك غيرك فيكون لك ثواب اعمالهم ان احسنت وعليك الوزر ان اسات
فاحسن عملك فعساه ان يقتدى بك فى الخشوع وتحسين العبادة فتكون شريك من
اقتدى بك وهلم جرا للحديث المشهور ان من سن حسنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها
الى يوم القيمة وهذه المكيدة اعظم من الاولى وادق وقد ينخدع بها من لا ينخدع بالاولى
وهو ايضا عين الرياء ومبطل للاخلاص فانه اذا كان يرى الخشوع وحسن العبادة خيرا لا
يرتضى لغيره تركه فلم يرتض لنفسه ذلك فى الخلوة ولا يمكن ان يكون نفس غيره اعز عليه
من نفسه فهذا عين التلبيس بل المقتدى به هو الذى استقام فى نفسه واستنار قلبه
فانتشر نوره الى غيره فيكون له الثواب عليه واما فعل الاول فمحض النفاق والتلبيس فيطالب
يوم القيمة بتلبيسه ويعاقب على اظهاره من نفسه ما ليس متصفا به وان اثيب المقتدى به
وثالثها وهو ادق مما قبلها ان يتنبه العبد لذلك وانه مكيدة من الشيطان ويعلم ان
مخالفته بين الخلوة والمشاهدة للغير محض الرياء ويعلم ان الاخلاص فى ان تكون صلوته

فى الخلا مثل

في الخلاء مثل صلوته في الملاء ويستحي من نفسه ومن ربه ان يخشع لمشاهدة خلقه تخشعاً
زائداً على عبادته فيقبل على نفسه في الخلاء ويحسن صلوته على الوجه الذي يرتضيها
في الملاء ويصلي ايضاً في الملاء كذلك للعلة المذكورة وهذا ايضاً من الرياء الغامض لانه
حسن صلوته في الخلوة ليحسن في الملاء فلا يكون قد فرق بينهما بالتفاوت في الخلوة والملأ الى
الخلق بل الاخلاص ان يكون مشاهدة البهائم لصلوته ومشاهدة الخلق على وتيرة واحدة
فكان نفس صاحب هذه الخطرة ليست تسمح باساءة الصلوة بين الناس ثم يستحي من نفسه
ان يكون في صورة المرائين ويظن بان ذلك يزول بان يستوي صلوته في الخلاء والملأ
هيهات بل زوال ذلك بان لا يلتفت الى الخلق كما لا يلتفت الى الجمادات والبهائم في الخلاء و
الملاء جميعاً وهذا شخص مشغول الهم بالخلق في الخلاء والملأ جميعاً وهذا من المكائد الخفية
والى هذا الاشارة في الحديث النبوي لا يكمل ايمان العبد حتى يكون الناس عنده بمنزلة
الاباعر فتامل ورابعها وهو ادق واخفى ان ينظر اليه الناس وهو في صلوته فيعجز الشيطان
عن ان يقول له اخشع لاجلهم فانه قد عرف انه لا يصغي لذلك فيقول له الشيطان تفكر في عظمة الله
وجلاله ومن انت واقف بين يديه واستحي ان ينظر الله الى قلبك وانت غافل عنه فيحضر
بذلك قلبه ويجمع جوارحه ويظن ان ذلك عين الاخلاص وهو عين المكر والخداع فان خشوعه
لو كان لنظره الى جلال الله وعظمته لكانت هذه الخطرة تلازمه في الخلوة ولكان لا يختص
حضورها بحالة حضور غيره وعلامة الامن من هذه الافة ان يكون هذا الخاطر مما يالفه
في الخلوة كما يالفه في الملاء ولا يكون حضور الغير هو السبب في حضور الخاطر كما لا يكون حضور
البهيمة سبباً فما دام يفرق في احواله بين مشاهدة الانسان ومشاهدة بهيمة فهو بعد خارج عن صفوة
الاخلاص مدنس الباطن بالشرك الخفي من الرياء وهذا الشرك اخفى في قلب ابن ادم من دبيب النملة السوداء
في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء كما ورد به الخبر ولا يسلم من الشيطان الا من دق نظره وسعد بتوفيق
الله تعالى وهدايته والا فالشيطان ملازم للمتشمرين لعبادة الله تعالى لا يغفل عنهم لحظة حتى

يحملهم

يحملهم على المهالك فى كل حركة من الحركات حتى فى كحل العين ودفن الشارب وطيب يوم الجمعة ولبس الثياب المتاخرة فان هذه سنن فى اوقات مخصوصة لكن النفس فيها حظ خفى لارتباط نظر الخلق بها فيدخل الشيطان عليه من هذه المداخل ان لم يتيقظ وهذا قبل وكعتان من عالم افضل من عبادة مئة من جاهل واريد بالعالم البصير بدقائق آفات العبادة حتى يتخلص عنها لا مطلق العالم فان مداخل الشيطان على كثير من العلماء اعظم من مداخله على الجهلاء ورجاء ان يكمل العباد على الاخلاص المحض والنية الصافية لكن عرض له بعد الفراغ منها حب اظهارها ليحصل له بعض الاغراض المحققة للرياء فخذ بعدة من الشيطان له اثر قد كمل العبادة الخالصة وفدكيها الله تعالى فى يد المخلصين فلا يقدح فيها ما يتجدد وانما يضم الى اعمالهم الخير الاجل خيرا اخر عاجل فيحدث بروزها لذلك فهذا ايضا مفسد للعمل وان سبق كما يفسده العجب المتأخر ويدخل فى زمرة الذين قال الله تعالى فيهم قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا وقد روى ان رجلا قال للنبى ﷺ صمت الدهر يا رسول الله فقال له ﷺ لا صمت ولا افطرت وروى عن ابن مسعود انه سمع رجلا يقول قرأت البارحة المفصل فقال ذلك خطر بالى كنت باقيا على اخلاصك فيه فقد نقصت عنه تسعة وستين جزء من سبعين جزء على ما روى عنهم ان فضل عمل السر على الجهر سبعون ضعفا وعن الصادق ع من عمل حسنة سرا كتبت له سرا اذا نوى محيا وكتبت جهرا اذا افرقها بنية محيت وكتبت رياء فيا لها من كلمة ما اشئمها وما فيها اعظما حيث نقص بها حظك وضاع كدحك ولينك سلمت من بغتها فان المرائى لا يسلم كما قد عرفت من وعيده وهذا كله مع عدم تعلق غرض صحيح فى الاخرة باذاعته اما معه كما لو اراد بذلك تنشيط السامع وترغيبه فى فعل الخير مع وثوقه بنفسه فلا حرج فيه اذا لم يمكن تنشيطه بدونه والا كان اولى وقد روى محمد بن مسلم عن الباقر ع قال لا بأس ان تحدث اخاك اذا خشيت ان تفتخر واذا سئلت هل قمت الليلة او صمت فحدث بذلك ان كنت فعلته قل نعم فان الله تعالى يقول ذلك ولا تقل لا فان ذلك كذب ومن هنا جاء فضيلة الصدقة جهرا التى يرى والاجهار بصلوة الليل زيادة

في ان ترك العمل قد يكون رياء

الليل زيادة على غيرها ليتبينه اهله وجيرانه فيتاسوا به لكن ذلك كله موضع الخطر فيجب الاحتراز و
التيقظ بمراعاة القلب وكما يكون الاظهار مظنة الرياء ومخطرته كذلك الاخفاء فان فيه ايضا للشيطان
مداخل منها ان يامره بترك العمل خوفا من ان يكون مرائيا به وهذا من جملة خدايعه وفي ترك العمل كذلك
تحصيل لغرضه لان غرضه الاقصى ترك العمل وانما يعدل بك الى قصد الرياء وغيره عند عجزه عن
تثبيطك عن العمل وتزهيدك فيه فاذا تركته فقد حصلت غرضه ومثالك في ذلك مثال من سلم
اليه مولاه حنطة فيها تراب فقال له خلصها من التراب ونقها منه تنقية بالغة فيترك اصل العمل ويقول
اخاف ان اشتغلت به لم يخلص خلاصا صافيا فيترك العمل من اصله وهذا تمام الغرض لابليس اللعين
وغاية القصد فقد حصلت امنيته وادحته من التعب بك في افساد العمل وانما سبيلك ان تجتهد في
تخليص عملك بالادوية النافعة وتحصيل مراد مولاك ومنها ان يامره بترك العمل ايضا لا لذلك بل
خوفا على الناس ان يقولوا انه مراء فيعصون الله به وهذا ايضا مع ما قبله رياء خفي من مكائد الشيطان
لان ترك العمل خوفا من قولهم انه مراء عين الرياء ولولا حبه لمحمدتهم وخوفه من ذمهم فما له ولقولهم
قالوا انه مراء او قالوا انه مخلص واي فرق بين ان يترك العمل خوفا من ان يقال انه مراء وبين ان
يحسن العمل خوفا من ان يقال انه غافل مقصر بل ترك العمل اشد من ذلك وفيه مع ذلك اسائة
الظن بالمسلمين وما كان من حقه ان يظن بهم ذلك ثم كيف تطمع ان تتخلص من الشيطان بترك
العمل وقد اطعته فيه فانه لا يخليك ايضا بل يقول لك الان تقول الناس انك تركت العمل ليقال
انك مخلص لا تشتهي الشهرة الى غير ذلك من اللعب بك وانما خلاصك من ذلك كله ان تلزم
قلبك معرفة افات الرياء وضرره لتلزم كراهته وتستمر مع ذلك على العمل ولا تبالي وتلزم
قلبك الحياء من الله تعالى ايضا اذ دعتك نفسك الى ان تستبدل بحمد الله تعالى حمد المخلوقين
وهو مطلع على قلبك وانك تريد حمدهم لمقتوك بل ان قدرت على ان تزيد في العمل حياء من
ربك وعقوبة لنفسك فافعل ومنها ان تقول له اترك العمل لئلا يظن الناس بك خيرا وتشهر
به واحب العباد الى الله تعالى الاتقياء الاخفياء الذين اذا شهدوا لم يعرفوا فاذا عرفت بين

الناس بالعبادة لم يكن لك حظ من هذا الوصف وهذه ايضا من مكائده وما عليك اذا اخلصت العمل لله ان تعرف به او تجهل وانما عليك مراعاة قلبك واصلاح سرك وكيف تخفى على الناس اذا كنت صالحا وهو تعالى يقول عليك اخفائه وعلى اظهاره ويقول من اصلح سريرته اصلح الله علانيته واياك ان يغرك اللعين عند ذلك ويقول اذا كنت لا تترك العمل لذلك فاترك العمل فان الله تعالى سيظهره عليك واما اذا اظهرته فيمكن ان تقع في الرياء وهذا التلبيس عين الرياء لان اخفائك له كي يظهر عليك بين الناس هو بعينه العمل لاجل الناس وما عليك اذا كان مرضيا لله تعالى ان يظهر او يخفى لولا نظرك الى رضاء الناس اذا تقرر ذلك فاياك ان تجعل دقايق الاخلاص وصعوبة الخلاص على الكسل والقعود عن الطاعات نظرا الى ما يحدث في نفسك من السرور بالطاعة وزيادة الابتهاج باطلاع الناس عليك بفضل العباد بل اجتهد في قلع مادة الفساد ومجاري الشيطان عنك واعمل واما سرورك بالطاعة فان منه محمودا ومنه مذموما فالمحمود ان يكون من فضل الله ورحمته لخفاء الطاعة والاخلاص لله سبحانه ولست مستكثرا العملك واما سرورك في ان وفقك الله للعمل واخرجك من ربقة البطالين والغافلين ولم تبتلع بالسرور حد العجب الاتي ذكره واذا حصل اطلاع الناس عليه فلم يحصل من قبلك وانما سرت باطلاعهم نظرا الى ان الله هو الذي اطلعهم عليه واظهرهم الجميل تكرما عليك وتفضلا ونحو ذلك والمذموم ان تفرح به استكثارا وركونا اليه وبظهور الناس عليه لقيام منزلتك عندهم لمدحوك ويقوموا بقضاء حوائجك ويقابلوك بالاكرام ونحو ذلك فانه رياء محض ومحبط العمل واصله حب الدنيا ونسيان الاخرة وقلة التفكر فيما عند الله نسئل الله من فضله ان لا يعاملنا بعدله بل بما نحن بعفوه وليس ذلك لانا بصفة انه جواد كريم واما الذي فهو استعظام العمل والابتهاج به والادلال به وان يرى العامل نفسه خارجة بسببه عن حد التقصير وهذا من اعظم المهلكات بل الناقل للعمل من كفة الحسنات الى كفة السيئات ومن رفيع الدرجات الى اسفل الدركات

في العجب وفضله

كما تقدم في الاخبار ولذلك قال عيسى ع يا معشر الحواريين كم من سراج قد اطفاه الريح و
كم من عابد افسده العجب وروى سعد بن ابي خلف عن الصادق ع قال عليك بالجد ولا
تخرجن نفسك عن حد التقصير في عبادة الله وطاعته فان الله لا يعبد حق عبادته ومنشأ
العجب الغفلة عن عيوب الاعمال وآفات العبادات وعن نعم الله على العاملين من الخلق والاقدار
والالطاف والتسخير وغير ذلك انظر الى الاقرب اليك في هذا المقام وهو الصلوة التي هي
عمود واول ما ينظر فيه من اعمال ابن ادم فان ردت رد ساير عمله وتامل حدودها التي
قد حكيناها مستندة الى النصوص الصحيحة فلا يكاد يسلم لك صلوة واحدة كاملة تثق من نفسك
بقبول الله اياها وهلم جرا الى غيرها من العبادات فلكل واحد وظائف وحدود لا يبلغها
اعمالنا ولا نقوم بها لغفلتنا وقد قال علي ع اعلموا عباد الله ان المؤمن لا يصبح ولا يمسي الا و
نفسه ظنون عنده فلا يزال زاريا عليها ومستزيدا لها فكونوا كالسابقين قبلكم والماضين امامكم
فقرضوا من الدنيا تقريض الراحل واطووها طي المنازل فكيف يعجب الانسان بعمله او يعده
قائما بحقوق العبودية ووظائف الخدمة لولا استيلاء الغفلة نعم لا يقدح نظر المؤمن الى
نفسه وسروره بما يفعله من العبادة مع حمد الله تع على توفيقه لها وطلب الاستزادة من فضله
فقد قال امير المؤمنين ع من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن وقال عليه السلام ليس منا من لم يحاسب
نفسه في كل يوم فان عمل خيرا حمد الله واستزاده وان عمل شرا استغفر الله تعالى فهذا ما اقتضى
الحال ذكره من المنافيات ملخصا ليوافق الغرض فان ذكره هنا بالعرض والله الموفق **واما الخاتمة**
ففيها بحثان الاول في جبر الخلل الواقع في الصلوة بمعنى بيان الدواء الدافع لهذه المنافيات اعلم
ان الخلل ان كان من قبيل منافي الاقبال بالقلب على الصلوة بسبب الافكار الخارجة عنها
فدوائه تذكر ما هو فيه ومن يناجيه واستشعار الاخطار اللازمة من الغفلة وعدم قبول العمل
مع شدة الحاجة اليه من يومه هذا الى الابد فان التوفيق الواقع من الجناب الالهي للمطيع فائض في
الدارين والحاجة اليه حاصلة في الحالين سيما يوم الجزاء الذي يضيق عن وصفه الحال ولا يحيط

بتقريره

في جبر الخلل الواقع في الصلوة

في حبر الخلل الواقع في الصلوة

٤٠

بتقريره العقل ولا الخيال ولا يطيق حمل اهواله الجبال وليس فيه معين مع رحمة الله تعالى
كرمه الا القيام بالاعمال الصالحة والطاعات المقبولة الرابحة فانها وسيلة الى الانوار في تلك
الظلمة والنجاة من تلك الشدة والجواز على عقبة السماهرة ولا تكتسب الاعمال الصالحة و
الطاعات المقبولة الا في هذه الدار الزائلة وفي هذه المدة القصيرة التي اكثرها قد مضى على الغفلة
ويكاد يلحق باقيها بماضيها ان لم يستيقظ الغافل ويستدرك ما فرط وليس في تلك الدار الا
الجنة والنار والجنة اعدت للمتقين كما ان النار اعدت للفاسقين وبالجملة فالخطر عظيم و
الامر جسيم والغفلة شاملة وخرم ذلك لا تشعر وقد قال النبي ﷺ يمضي على الرجل ستون
سنة او سبعون سنة ما قبل الله منه صلوة واحدة وقال الصادق ع لحماد بن عيسى الذي كان
يحفظ ٧ في فقه الصلوة وتكتاب حريز وعرض عليه الصادق ع باب يجزي خمسين حجة وان يكثر الله تعالى
ماله وولده فاجيبه في جميع ذلك حين صلى عنده ركعتين ما ترى الرجل منكم يمضي عليه
ستون سنة او سبعون سنة لا يحسن ان يقيم صلوة واحدة بحدودها وقال ﷺ كم من
قارئ للقرآن والقرآن يلعنه وكم من صائم ليس له من صيامه الا الجوع والعطش الى غير ذلك
من الآثار الدالة على صعوبة الامر ودقة الخطر فاحضر هذا وشبهه وما تقدم في المقدمة
من الاثر مما يعين على حضور القلب مضافا الى ما سلف من الدواء المعين على ذلك في
المطلب الثالث وان كان المنافي من قبيل المفسدات فالعلاج النافع فيما يأتي في الاخلاص
هو التفكر في مضرة الرياء وما يفوت بسببه من صلاح القلب وما يجرمه عند الله في الحال
من التوفيق وفي الاخرة من المنزلة عند الله تعالى وما يعرض له من العقاب العظيم والمقت
الشديد والخزي الظاهر حيث ينادى على رؤس الاشهاد والعباد يا فاجر يا غادر يا مرائي
اما استحييت اذ اشتريت بطاعة الله تعالى عرض الدنيا رافعت قلوب العباد واستهزئت بطاعة
الله تعالى وتحببت الى العباد بالتبغض الى الله تعالى وتزينت لهم بالشين عند الله تعالى وتقربت
اليهم بالبعد من الله وتحببت اليهم بالتذمم عند الله وطلبت رضاهم بالتعرض لسخط الله اما

كان احد

في جبر الخلل الواقع في الصلوات

٤٧

كان احد اهون عليك من الله تعالى فمهما تفكر العبد في هذا الخزي وقابل ما يحصل من العباد بالتزين لهم في الدنيا بما يفوته من الآخرة وبما يحبط عليه من ثواب الاعمال مع ان العمل الواحد ربما كان يترجح به ميزان حسناته لو خلص فاذا افسد بالرياء حوله الى اكثر السيئات فترجح به بعد ان كان مرجوحة حاط ويهوي الى النار فلو لم يكن في الرياء الا احباط عبادة واحدة لكان ذلك كافيا في معرفة ضرره وان كان مع ذلك سائر حسناته راجحة فقد كان ينال بهذه الحسنة علو المرتبة عند الله تعالى في زمرة النبيين والصديقين وقد حط عنهم بسبب الرياء ورد الى صف النعال من مراتب الاولياء ان لم يستوجب النار والخزي والطرد من الملك الجبار هذا مع ما يعرض له في الدنيا من تشتت الهم بسبب ملاحظة قلوب الخلق فان رضا الناس غاية لا تدرك فكل ما يرضي به فريقا يسخط به فريق ورضا بعضهم في سخط بعض ومن طلب رضاهم في سخط الله سخط الله عليه واسخطهم ايضا عليه كما ورد في الاخبار ودلت عليه التجربة ثم اي غرض له في مدحهم واي ذم الله تعالى لاجل حمدهم ولا يزيد مدحهم رزقا ولا اجلا ولا ينفعه يوم فقره وفاقته وهو يوم القيمة واما الطمع لما في ايديهم فبان يعلم ان الله تعالى هو المسخر للقلوب بالمنع والاعطاء وان الخلق مضطرون فيه ولا رازق الا الله تم ومن طمع في الخلق لم يخل من الذل والخيبة والمقت والاهانة وان وصل الى المراد لم يخل عن المنة والمهانة ومن اعتمد على الله تعالى وجعل همه معه كفاه الله تعالى همه من الدنيا والآخرة فكيف يترك ما عند الله لرجاء كاذب وهم فاسد وقد يصيب وقد يخطئ واذا اصاب فلا تبقى لذته بالم مشته ومذلته واما ذمهم فلم يخد رمده ولا يزيد ذمهم شيئا ما لم يوافقهم الله تعالى عليه ولا يعجل الجلد ولا يؤخر رزقه ولا يجعله من اهل النار ان كان من اهل الجنة ولا يبغضه الى الله تعالى ان كان محمودا عند الله تعالى ولا يزيده مقتا ان كان ممقوتا عند الله فالعباد كلهم عجزة موتا ولا حيوة ولا نشورا بل العقل بالنقل والتجربة قد اذنت بخلاف ذلك كله وان المخلص اعماله لله يحببه الله الى المخلوقين الصالحين والفاسقين

ونفعهم الله تعالى وجميع المسلمين

والفاسقين بل الى كثير من الكافرين فتراهم يعظمونه ويوقرونه ويلتمسون بركته مع ضعفه
وفقره وقلة ذات يده وقلة عمله والمرائي يظهر الله تعالى الخلق على باطنه وخبث نفسه وفساد
نيته فيمقتونه ولا يفوز بمطلبه ويضيع تعبه ويبطل سعيه كما روي ان رجلا من بني اسرائيل قال والله
لاعبدن الله عبادة اذكر بها فكان اول داخل للمسجد واخر خارج منه لا يراه احد حين الصلوة
الا قائما يصلي وصائما لا يفطر ويجلس الى حلق الذكر فمكث بذلك مدة طويلة وكان لا يمر بقوم
الا قالوا فعل الله بهذا المرائي وصنع فاقبل على نفسه وقال اراني في غير شيء لاجعلن عملي كله
لله فلم يزد على عمله الذي كان يعمل قبل ذلك الا انه تغيرت نيته الى الخير فكان ذلك الرجل يمر بعد
ذلك بالناس فيقولون رحم الله فلانا الان اقبل على الخير وقد نبه الله تعالى على ذلك في كتابه
فقال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا ثم هب انهم احبوك واكرموك و
خفي خبثك عليهم مع ان الله تعالى مطلع على فساد نيتك وخبث سريرتك فاي خير لك في مدح
الناس وانت عند الله مذموم ومن اهل النار واي شر لك في ذم الناس وانت عند الله ممدوح
ومن اهل الجنة وفي زمرة المقربين ومن احضر في قلبه الاخرة ونعيمها المؤبد والمنازل الرفيعة
عند الله تعالى استحقر ما يتعلق بالخلق ايام الحيوة مع ما فيه من الكدورات والمنغصات واجتمع
همه وانصرف الى الله تعالى قلبه وتخلص من مذمة الرياء ومقاساة قلوب الخلق وانعطف من
اخلاصه انوار على قلبه ينشرح بها صدره ويستانس بها من وحشته وان لم يكتف بذلك كله
فليتامل ثلثة اشياء احدها انه لو قيل لك ان هنا رجلا معه جوهر نفيس يساوي ماة الف
دينار وهو محتاج الى ثمنه بل الى بيعه عاجلا والى اضعاف ثمنه فحضر من يشتري منه متاعه
باضعاف ثمنه مع احاجته الى الاضعاف ايضا فابى ان يبيعه بذلك وباعه بفلس واحد اليس
ذلك يكون خسرانا عظيما وغبنا فظيعا ودليلا بينا على خسة الهمة وقصور الفهم والعلم و
ضعف الراي ورقة العقل بل السفه المحض وهذا بعينه ابلغ من حال المرائي في عمله بل في عبادة
واحدة فان ما يناله العبد بعمله من الخلق من مدحة وحطام الدنيا بالاضافة الى رضا رب

العالمين

العالمين وشكره وثواب الاخرة ونعيم الجنة الدائم المخلص من شوب الكدورات اقل من فلس في
جنب الف الف دينار بل في جنب الدنيا وما فيها واكثر وهذا هو الخسران المبين ان تفوت نفسك تلك
الكرامات العزيزة الشريفة بهذه الامور الدنية الحقيرة ثم ان كان لابد لك من هذه الهمة الخسيسة
فاقصد انت الاخرة يتبعك الدنيا بل اطلب الرب وحده يعطك الدارين اذ هو مالكهما جميعا
وذلك قوله تعالى فمن كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والاخرة وقال النبي ان الله
يعطي الدنيا بعمل الاخرة ولا يعطي الاخرة بعمل الدنيا فاذا انت اخلصت النية وجردت الهمة للاخرة
حصلت لك الدنيا والاخرة جميعا وان اردت الدنيا ذهب عنك الاخرة في الوقت وربما لا تنال
كما تريد وان نلتها فلا تبقى لك بل تزول عنك قريبا فقد خسرت الدنيا والاخرة وذلك هو
الخسران المبين ونظير هذا الشخص بالنسبة الى هذا المثل من يصرف جزء من عمره ونفسا من انفاسه
الذي يمكنه به تحصيل كنز من كنوز الجنان فيما يحصل به دانق او حبة او درهم او دينار من
متاع الدنيا وترك ذلك الكنز الدائم لغير ضرورة ما هذا الا عين الغفلة والخسران وخسة
الهمة والخذلان وثانيها ان المخلوق الذي تعمل لاجله وتطلب رضاه لو علم انك تعمل لاجله
لابغضك وسخط عليك واستهان بك واستخف بك مضافا الى مقت الله تعالى واهانته
وخذلانه وما تعمله لله تعالى خالصا يوجب رضا الفريقين فكيف يعمل العاقل لاجل من لو علم بانه
يطلب رضاه سخط عليه واهانه فانظر ان كنت انت تعقله وثالثها ان من حصل له سعي يكتسب به رضا
اعظم ملك في الدنيا فطلب به رضا كناس خسيس بين الناس وسخط ذلك الملك بل مع عدم سخطه اليس
ذلك دليلا على السفه ورداءة الرأي وسوء النظر ويقال له ما حاجتك الى رضا هذا الكناس
مع تمكنك من رضا هذا الملك كذلك اي حاجة الى رضا عبد مخلوق ضعيف حقير مهين مع
التمكن من تحصيل رضا رب العالمين الكافي عن الكل نسئل الله حسن التوفيق فهذا هو الدواء
العلمي واما الدواء العملي فهو ان يعود نفسه اخفاء العبادات واغلاق الابواب دونها كما تغلق
الابواب دون الفواحش حتى يقنع قلبه بعلم الله تعالى واطلاعه على عبادته ولا تنازعه نفسه

في الدواء العملي للخلل

الى طلب

الى طلب علم غير الله وهو امر يشق في ابتداء المجاهدة لكن اذا صبر عليه مدة بالتكلف سقط عنه ثقله وهان عليه ذلك بتواصل الطاف الله تعالى وما يمد به عباده من حسن التوفيق فان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم فمن العبد المجاهدة ومن الله تعالى الهداية قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان كان المنافي من قبيل المتأخر عن العبث وهو الرياء المتأخر والعجب فقد عرفت دواء الاول اما العجب فلينظر في الاسباب والآلات التي قوى بها على العبادة التي اورثته العجب من القدرة والعلم والاعضاء والرزق الذي اكله حتى قوى به فانه بجده كله من الله تعالى ولو لاه لم يقدر على شئ منها ثم ينظر الى نعمته عليه في ارسال الرسل اليه وخلق العقل له حتى اهتدى به الى طريق الحق ثم ينظر في قيمة العمل الذي عمله فلا يجده مقابلا لشئ من هذه النعم وانما صار لعمله قيمة لما وقع من الله تعالى موقع القبول والا فقد يرضى الاجير بعمل طول النهار بدرهمين والحارث يسهر طول الليل بالناقين وكذلك اصحاب الصناعات والحرف كل واحد منهم يعمل في الليل والنهار فيكون قيمة كل ذلك دراهم معدودة فان صرفت الفضل الى الله تعالى فضمنت لله تعالى يوما قال انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب وفي الخبر اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فهذا يومك الذي قيمة درهمان مع احتمال العقاب العظيم صارت له هذه القيمة بتأخير غذاء الى عشاء ولو بقيت ليلة لله تعالى فقد قال نعم فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون فهذا الذي قيمة درهم صارت له كل هذه القيمة والقدر بل لو جعلت لله ساعة تصلي فيها ركعتين خفيفتين بل نفسا فقلت فيه لا اله الا الله قال الله نعم ومن عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مومن فاولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب فحق اذن للعاقل ان يرى حقارة عمله وقلة مقابله من حيث هو وان لا يرى الا منة الله تعالى عليه فيما شرفه من قدر عمله واعظم من جزائه وان يجوز في فعله ان يقع على وجه لا يصلح لله تعالى ولا يقع منه موقع الرضا فيذهب عنه موقع القيمة التي حصلت له ويعود الى ما كان في الاصل من التمحق

في دواء العجب

نفس

فقس قدر عملك في نفسه الى ما عليك من نعمه فهل تجده وافيا بعشر عشيرة وهل توفيقك للقيام
بوظايف العبودية وتاهيلك للخدمة الالهية الا نعمة بل اعظم نعمة يلزمك شكرها كما اشير اليه
في خبر داود ع حين اوحى الله اليه ان اشكرني حق شكري فقال يا رب كيف اشكرك حق شكرك
والشكر من نعمتك تستحق عليه شكرا فقال يا داود اذا عرفت ان ذلك مني فقد شكرتني وروي
ان بعض الوعاظ قال لبعض الخلفاء اتراك لو منعت شربة من الماء عند عطشك بم كنت تشتريها
قال بنصف ملكي قال اتراها لو حبست عنك عند زوجها بم كنت تشتريها قال بالنصف الاخر قال
فلا يغرنك ملك قيمته شربة ماء ففكر انت كم تتناول في كل يوم شربة ماء هنيئة تسيغها هينا
في عافية وكم تنظر بعينك هينا وتسمع طيبا وتشم زكيا وتمشي الى ما تحب وتبطش بيدك فيما تحب
الى غير ذلك من حواسك واعضائك وقواك الباطنة التي لا يطلع على دقايقها وتصريفها
الا الله تعالى من مجاري طعامك وتصاريف هضمك وتفريق فضلاتك وتغذيك بجيده
مما لو صرفت زمانك في الفكر فيه خاصة لقضيت منه العجب ولو فقدت شيئا يسيرا منه وطلب
منك طبيب على ان يرده اليك ويصلحه لك خدمتك له سنة او اكثر لسررت بذلك وعددته
منعما عليك وكم تقابل هذه النعم المتعددة بسنين من الخدمة والحال انك لا تخدم مولاك المنعم
الا اوقاتا قليلة بعبادة لو تاملتها وعرفت عيوبها وافاتها لم تثق بشيء منها ولاستحييت من
فعلها وقد قال الله تعالى وهو اصدق القائلين وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فالنعم عليك
لا تحصى وعملك على تقدير سلامته وقبوله قليل يحصى فكيف يقابل ما لا يحصى ثم اذا قابله
بقيت خاليا من عمل يوجب لك المكافات فقصاراك الاعتراف بالنعمة والازراء بنفسك و
المقت لها لعلك تفوز برحمة الله تعالى فقد قال رسول الله ص من مقت نفسه دون مقت الناس
امنه الله من فزع يوم القيمة وروي ان عابدا عبد الله تعالى سبعين عاما صائما نهاره قائما ليله
فطلب الى الله تعالى حاجة فلم تقض فاقبل على نفسه وقال من قبلك اتت لو كان عندك خير
قضيت حاجتك فانزل الله اليه ملكا فقال يا ابن ادم ساعتك التي ازريت فيها على نفسك

خير

في جبر الخلل الواقع في الصلوة

خير من عبادتك التي مضت ثم تامل بعد ذلك ثلثة امور احدها ان ملكا من ملوك الدنيا اذا اجرى على احد من اتباعه طعاما وكسوة او دراهم او دنانير فانه يحتشمه لاجلها بضروب الخدم انما الليل والنهار مع ما في ذلك من الذل والصغار وبعضهم يقوم لذلك على راسه ويسهر الليل باجمعه لاجله وبعضهم يقف في خدمته يوما بعد يوم حتى ينقضي عمره وبعضهم يسعى في حوائجه ومهماته وبعضهم يركب الاهوال ويلج البحار لاجله وربما يبذل له عدوه فيذل لاجله روحه التي لا خلف عنها ولا ينفعه في الاخرة بعد ذلك فرايهم يحتملون كل هذه الخدمة لاجل تلك المنفعة الخسيسة الفانية ومع ذلك يعترفون للملك بالنعمة ويقرون له بالفضل عليهم والمنة مع ان تلك المنفعة في الحقيقة من الله تعالى ولو اراد ملكهم ان ينبت لهم حبة واحدة او يخلق لهم خيطا واحدا لم يقدر على ذلك وهم يعترفون بذلك كله فكيف لا تشكر على الخير المشوب بالافات والنقائص لرب الذي خلقك ولم تك شيئا مذكورا ثم ربالك وانعم عليك من النعم الظاهرة والباطنة في نفسك ودينك ودنياك ما لا يبلغ كنهه فهمك ولا وهمك كما قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقد وعدت على هذا العمل القليل مع ما فيه من الاتعاب والافات بالثواب العظيم الدائم وضروب الكرامات فما استعظام ذلك من شان العاقل وثانيها ان تفكر في ان الملك الذي من شانه ان تخدمه الملوك والامراء اذا ادن في ادخال الهدايا اليه وعد عليها بالعطاء العظيم وامر ان لا يستحي احد بهديته ولو كانت طافحة بقذر دخلت عليه الكبراء والامراء والرؤساء والاغنياء بانواع الهدايا من الجواهر الثمينة واللآلي النفيسة ثم جاء اليه بقال بيانة بقل وقرعي بسلة عنب نسأ قد دعاها اوحبة فدخل بها الى حضرته ورام اولئك الاكابر بهداياهم الجليلة فقبل الملك من الوضيع هديته ونظر اليها نظر القبول وامر له بنفس خلعته وكرامته تبلغ مائة الف دينار الا يكون ذلك منه غاية الفضل والكرم ثم لو فرض ان هذا الفقير نظر بخاطره الى هديته واستعظم امرها واعجب بها واستحى ذكرها منه الملك الا يقال هذا مجنون مضطرب العقل او سفيه سيئ الادب عظيم الجهل وثالثها ان الملك الذي من شانه ان

تخدم

في خبر الخلل الواقع في الصلوة

تخذمه الملوك . الامراء وتقوم على رأسه السادات والعظماء ويتولى خدمته الحكماء وتمشي بين يديه الاكابر والرؤساء اذا اذن لسوقي او قروي في الدخول عليه والقرب منه حتى ذا احترم اولئك السادات والافاضل خدمته وجعل له مقاما في حضرته اليس يقال لقد كرمت على هذا الحقير المنة من الملك وعظمت عليه النعمة فان اخذ هذا الحقير يمن على الملك بتلك الخدمة الحقيرة ويستعظم ذلك مع هذه النعمة الواصلة اليه ويعجب بعمله اليس ينسب الى محض السفه او الجنون فكيف والهنا الذي له ملك السموت والارض وفقدان له العالمون ووقف تخدمه الملائكة المقربون والانبياء المرسلون الذين لا يحصى عددهم الا رب العالمين ومنهم النافذة في نجوم الارض اقدامهم الواصلة الى العرش رؤسهم وهم مع ذلك مطرقون لا يرفعون رؤسهم تعظيما لله تعالى ولا يفترقان عن ذكر الله تعالى ابدا الى اخر مدتهم فاذا اراد الله ان يمنحهم رفعوا رؤسهم وقالوا سبحانك ما عبدناك حق عبادتك ولا يخفى حال نبينا ص في جده واجتهاده في عبادة ربه ومن بعده من الائمة الذين يخرج ذكر كثير من عباداتهم عن حد الاحصار الى نهاية الاكثار وهم مع ذلك معترفون بالتقصير باكون على انفسهم مزرؤون عليها ثم انك ترضى من نفسك بصلوة ركعتين محشوة من المعايب قد وعدت من الثواب عليها بما لا يخطر على قلب بشر وتعجب من ذلك وتستكثره ولا ترى منة الله عليك في ذلك فما اجهلك من انسان وما اسوئك من رجل وما اسفهك من بشر واما انا فلو عقلنا وتفطنا لاعمالنا لوجدناها الى كفة السيئات اميل منها الى كفة الحسنات لشدة الغفلة وكثرة المعايب في قساوة القلوب وتشويش المقاصد اللهم لا تكلنا الى اعمالنا ولا تؤاخذنا بتفريطنا واهمالنا واشملنا بفضلك وانسك وخذ بنواصي قلوبنا الى جوار قدسك فقد يما سترت وعظيما غفرت وجزيلا اعطيت وجسيما ابليت وانت ارحم الراحمين واكرم الاكرمين فما قدمت عليك ايدينا الا صفرا من الحسنات مملوة بالمعاصي والسيات وجودك اوسع واكمل من ان يضيق عن التجائنا اليك واعتمادنا بفضلك ورحمتك عليك وانت اهل للتنا على جودك وهدايتنا الى فضلك وامرتنا بالدعاء

بالدعاء وضمنت الاجابة وانت الجواد الكريم **البحث الثاني** في خصوصيات باقي الصلوات
بالنسبة الى اليومية تختص الجمعة باستحضار ان يومها يوم عظيم وعيد شريف خص الله به هذه
الامة وجعله وقتا شريفا لعبادته ليقربهم فيه من جواره ويبعدهم من طرده ونارة وحثهم فيه
على الاقبال بصالح الاعمال وتلافي ما فرط منهم في بقية الاسبوع من الاهمال وجعل اهم
ما يقع فيه من طاعته وما يوجب الزلفى والقرب الى شريف حضرته صلوة الجمعة وعبر عنها في
محكم كتابه الكريم بذكر الله الجسيم وخصها من بين سائر الصلوات التي هي افضل القربات بالذكر
الخاص فقال سبحانه يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة اه وفي هذه الاية الشريفة من
التنبيهات والتاكيدات ما يتنبه له من له حظ من المعاني لا يليق بسطه بهذه الرسالة
ومن اهم رمزها هنا التعبير عن الصلوة بذكر الله ونبه بذلك على ان الغرض الاقصى من
الصلوة ليس هو مجرد الحركات والسكنات والركوع والسجود بل ذكر الله تعالى بالقلب و
احضار عظمته بالبال فان هذا واشباهه هو السر في كون الصلوة ناهية عن الفحشاء والمنكر
اذ كان سببهما القوة النزوعية اذا خرجت عن حكم العقل وهذا كله انما يتم مع التوجه التام
الى الله تعالى وملاحظة جلاله الذي هو الذكر الاكبر على ما ورد في بعض تفسيراته فضلا عن
ان يكون ذكرا مطلقا واذا كان الاستعداد بهذه المثابة لا جرم وجب الاهتمام بها زيادة
على غيرها من الصلوات والتهيئ والاستعداد للقاء الله تعالى والوقوف بين يديه في
الوقت الشريف والنوع الشريف من العبادة واحضر ببالك ان لو امرك ملك عظيم من ملوك
الدنيا بالمثول في حضرته والفوز بمخاطبته في وقت معين اما كنت تتاهب له بتمام الاستعداد
والتهيئة والسكينة والوقار والتنظيف والتطيب وغير ذلك مما يليق بجلال الملك ومن هنا جاء
استحباب الغسل يوم الجمعة والتنظيف والتطيب [illegible] الشارب والاظفار
وغير ذلك من السنن فبادر عند دخول الجمعة الى ذلك بقلب مقبل صاف وعمل مخلص وقصد
متقرب ونية خالصة كما تعمل ذلك في لقاء ملك الدنيا ان لم تعظم همتك عن ذلك ولا تقصد

بهذه الوظائف حظك من الرفاهية وتطيب نفسك من الطيب والزينة فتخسر صفقتك وتظهر بعد ذلك
حسرتك وكلما امكنك تكثير المطالب التي يترتب عليها الثواب فاقصدها يضاعف ثواب عملك
بسبب قصدها فانو بالغسل يوم الجمعة سنة الجمعة والتوبة ودخول المسجد وبالثياب الحسنة
والطيب سنة رسول الله ص وتعظيم المسجد واحترام بيت الله فلا تحب ان تدخله زائرا له الا طيب
الرائحة وان يقصد به ايضا ترويح جيرانه ليستريحوا في المسجد عند مجاورته ويقصد به دفع الروائح
الكريهة عن نفسه حسما لباب الغيبة عن المغتابين اذا اغتابوه بالروائح الكريهة فيعصون الله تع
بسببه فقد قيل ان من تعرض للغيبة وهو قادر على الاحتراز منها فهو شريك في تلك المعصية
كما اشار اليه تعالى بقوله ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم واذا
حضرت الصلوة فاحضر قلبك فهم مواقع الموعظة واستعد لتلقي الاوامر والنواهي على وجهها
فان ذلك هو الغرض الاقصى من الخطبة والخطيب والمنبر واستماع الناس وتحريم الكلام خلالها
ووجوب الاصغاء اليها فاعط كل ذي حق من ذلك حقه عسى ان تكون من المكتوبين في ديوان
الملئكة المقربين الذين يكتبون المصلين في ذلك اليوم الشريف ويعرضونهم على الحضرة الالهية و
يخلعون عليهم خلع الانوار القدسية فقد روي ان الملائكة المقربين تقف على ابواب المساجد و
بايديهم قراطيس الذهب واقلام الفضة يكتبون الاول فالاول وان الجنان لتزخرف وتزين وان الناس
يتسابقون اليها على قدر سبقهم الى الصلوة ولا تزال الملئكة يكتبون الداخل الى ان يخرج الامام فاذا
خرج طويت الصحف ورفعت الاقلام واجتمعت الملئكة يستمعون الذكر وان الناس في المنازل و
الخطوة على قدر بكورهم الى الجمعة فاذا احضرت هذا ببالك وان الملئكة يستمعون وهم حولك
والله سبحانه وتعالى ناظر اليك لزمك ارتداء الهيبة وادراع السكينة وتجليب الخشية وعند ذلك
تستحق ان تفاض عليك الرحمة وتحفك البركة وتصير صلوتك مقبولة ودعوتك مسموعة واكثر في
ذلك اليوم من الذكر والاستغفار والدعاء وتلاوة القران والصلوة على النبي ص والصدقة فان
اليوم شريف والفضل فائض والجود تام والرحمة واسعة فاذا كان المحل قابلا تمت السعادة وحصلت

الخطوة بالضم والكسر والخط كعدة المكانة ق ١٢

في اسرار صلوة الجمعة وفضائلها

٥٤

الارادة وزيادة وتذكر في يوم الجمعة ساعة لا يرد الله فيها دعوة مؤمن فاجتهد ان تصادفها داعيا
ومستغفرا وذاكرا فان الله يعطي الذاكر فوق ما يعطي السائل وان امكنك الاقامة في المسجد مجموع
ذلك اليوم فافعل فان لم يمكن فالى العصر وكن حسن المراقبة مجتمع الهمة عسى ان تظفر بتلك الساعة
فقد قيل انها مبهمة في جميع ذلك اليوم نظرا من الله تعالى لخلقه ليحافظوا عليه كما اخفى ليلة القدر
في جميع السنة ليحافظوا عليها وروي انها ما بين فراغ الامام من الخطبة الى ان تستوي الصفوف
بالناس وساعة اخرى من اخر النهار الى غروب الشمس واجعل هذا اليوم خاصة من الاسبوع لاخرتك
عسى ان يكون كفارة واستدراكا لبقية الاسبوع ويكفيك في الاهتمام بالجمعة ووظائفها
ان الله سبحانه جعلها افضل اعمال بني ادم بعد الايمان على ما نطقت به الاخبار وصرح به العلماء
الاخيار حيث دلت على ان الواجب افضل من الندب وان الصلوة افضل من غيرها من الواجبات
وان اليومية افضل من غيرها من الصلوات والوسطى من بينها افضل الخمس والمختار انها الظهر والجمعة
اولى من الظهر فتكون افضل منها لو امكن تصور فضل لها فتكون افضل الاعمال وهذا بيان واضح
يوجب تمام الاهتمام بشأنها وابلغ الحظر في التهاون بها لمن تدبر وقد نبه على جميع ذلك قوله ثم
بعد الامر بها ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون وقد ورد الامر بقراءة سورتها وسورة المنافقين
فيها ليتكرر سماع الحث عليها فيهما وقد قال في سورة المنافقين بعد ان سماها في سورتها ذكرا يا
ايها الذين امنوا لا تلهكم اموالكم ولا اولادكم عن ذكر الله الخ فكرر هذه الدقائق على فكرك عسى ان
تكون من المفلحين واما العيد فاحضر في قلبك انها في يوم ذمة الجوائز وتفرقة الرحمة وافاضة الموائد
على من قبل صومه وقام بوظائفه واكثر من الخشوع في صلوتك والابتهال الى الله تعالى فيها وقبلها
وبعدها في قبول اعمالك والعفو عن تقصيرك واستشعر الحياء والخجلة من خيبة الرد وخذلان
الطرد فليس ذلك اليوم بعيد من لبس الجديد وانما هو عيد من امن الوعيد وسلم من النقاش والتهديد
واستحق بصالح اعماله المزيد واستقبله بما استقبلت به يوم الجمعة من الوظائف والتنظيف والتطيب
وغيره من اسباب الرؤية والاقبال بالقلب على ربك والوقوف بين يديه عسى ان تصلح للمناجاة

والحضرة

والحضرة لديه فانه مع ذلك يوم شريف وزمان منيف يقبل الله فيه الاعمال ويستجاب فيه الدعوات فلا تجعل فرحك فيه بما لم تخلق لاجله ولم يجعل عيدا بسببه من المآكل والمشرب واللباس وغير ذلك من متاع الدنيا البائرة فانما هو عيد لكرة عوائد الله تعالى فيه على من عامله بمتاجر الاخرة واما الايات فاستحضر عندها احوال الاخرة وزلازلها وتكوير الشمس والقمر وظلمة القيمة وجمع الخلائق والجائهم واجتماعهم في تلك العرصة وخوفهم من الاخذ والنكال والعقوبة والاستيصال واكثر من الدعاء والابتهال بمزيد الخشوع والخضوع والخوف والوجل في النجاة من تلك الشدائد ورد النور بعد الظلمة والمسامحة على الهفوة والزلة وتب الى الله تعالى من جميع ذنوبك واحسن التوبة عسى ان ينظر اليك وانت منكسر النفس مطرق الرأس مستحي من التقصير فيقبل توبتك ويمحو هفوتك فانه يقبل القلوب المنكسرة ويحب النفوس الخاشعة والاعناق الخاضعة والمتململ من ثقل الاوزار والحذر من منقلب الاعذار وامّا صلوة الطواف فاستحضر عندها جلالة البيت بجلالة رب البيت واعلم انك بمنزلة الواقف في حضرة الملك المطلق والحاكم المحقق فانه وان كان في جميع احوالك مطلعا على سريرتك محيطا بباطنك وظاهرك لكن الحال في ذلك الموضع اقوى والمراقبة فيه ألزم واولى والغفلة ثم أصعب واذهى واين المقصر في تعظيم الملك بين يديه ولدى كرسيه وبين النائي عنه والبعيد منه وان كان علمه شاملا للجميع ومحيطا بالكل فليزد ذلك في خشوعك واقبالك ولتحذر بسبب ذلك من اعراضك واهمالك ومن ثم كان الذنب في تلك البقاع الشريفة مضاعفا والحسنة ايضا فيها مضاعفة وتفكر فيمن سبق من الانبياء المقربين والاولياء الصالحين فترى آثارهم وقربهم وما اودعهم علمهم وحتمهم من السعادة الخالدة والنعمة المؤبدة المجددة على مر الدهور والمطردة على كر العصور وتأس بهم في الاعمال وكمال الاقبال ولكن ذلك ونظائره مقدمة للصلوة لا مقارنا فان وظيفة الصلوة الاقبال بها خاصة وترق من هذه المدارج الى غيرها من شريف المعارج واما الجنازة فاحضر عند مشاهدتها ووضعها بين يديك ما قد خلفته من الاهل والاولاد وتركته من الاموال وقدمت على الله تعالى صفر اليد من الجميع

في اسرار صلوة الطواف

في اسرار صلوة الجنازة

في اسرار صلوة الجنازة ووظايفها

من الجميع لم يصحبها الا الاعمال الصالحة وما تاجرته من اعمال الاخرة الرابحة وتامل بهجته كيف قد ذهبت و
جلدته كيف قد تحولت وعن قريب يمحو التراب صورته وتاكل الارض بهجته وما قد حصل له من يتم اولاده و
ترمل نسائه وتضييع امواله وخلو مسجده ومجلسه وانقطاع اثاره بعد طول امله وكثرة حيله وانخداعه
بمواطاة الاسباب وغفلته عن الدخول في هذا التراب والقدوم على ما سطر عليه في الكتاب وركونه
الى القوة والشباب واشتغاله عما بين يديه من الموت الذريع والهلاك السريع وكيف كان يتردد و
يشيع غيره من الاموات والان قد تهدمت رجلاه ومفاصله وكيف كان ينطق وقد فسد لسانه وكيف
كان يضحك وقد تغيرت اسنانه وكيف كان يدبر لنفسه ما لا يحتاج اليه الى عشر سنين في وقت لم يكن بينه
وبين الموت الا شهر او اقل وهو غافل عما يراد به حتى جائه الموت فجائه في وقت لم يحتسبه فيه فقرع سمعه
نداء الجبار اما بالجنة او النار وليتنظر في نفسه انه الان مثله في غفلته وستكون عاقبته كعاقبته فلينهض
ح الى الاستعداد وليشتغل باكثار الزاد فان المسافة بعيدة والعقبة كئود والخطر شديد والندامة بعد
الموت غير نافعة فهذا الفكر وامثاله يحصل قصر الامل والاستعداد بصالح العمل ومحله خارج عن الصلوة
كما مر واما صلوة النذر والعهد ونحوهما فليستشعر قبولها والرغبة في القيام بها والاهتمام بشانها وفاء
في اخر صلوة الطواف فراجع
لعهد الله تعالى وامتثالا لامره ولا يتبرم بها توهما انها ليست واجبة بالاصالة فقد لحقت بمثلها في العظمة والجلالة
وليمثل في نفسه انه لو عاهد ملكا من ملوك الدنيا على عمل من الاعمال بحيث يكون اقباله على عمله واجتهاده في اصلاحه
واتقانه وامتلاء قلبه منه ومراقبته لنظر الملك بمجرد الوعد فضلا عن توكيده بالعهد فلا يجعل نظر الله تعالى دون نظر
عبيده فان ذلك عنوان النفاق وانموذج الشرك وهكذا يلاحظ وظيفة كل صلوة بحسبها ويقوم بمزيتها وادابها
ولا يقتصر على ما بيناه من الوظائف بل يترقى بنظره الى ما يفتح الله تعالى عليه من المعارف فان ابواب الفيض مفتوحة وانوار
الجود هابطة مبذولة واصلة الى النفوس الانسانية على قدر استعدادها وفقنا الله واياكم لتلقي الاسرار
وادرجنا في عدد عباده الابرار واخذ بنواصينا الى رضاه ورحمته وعاملنا بعفوه وكرمه ومغفرته واستعملنا
بما علمناه واشركنا في ثواب من افدناه فان ذلك منه وبه وله وهو حسبنا ونعم الوكيل وههنا نقطع الكلام في
هذه الرسالة حامدين لله تعالى على كل حالة والصواب المؤيد من عند رب الارباب الشيخ زين الدين بن علي بن احمد الشامي
العاملي تغمده الله بغفرانه واسكنه بحبوحة يوم السبت تاسع شهر ذي الحجة الحرام سنة احدى وخمسين وتسعمائة
والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله على محمد
واله الطاهرين

في اسرار صلوة النذر

وفرغ منها مؤلفها شيخ الاسلام والمسلمين وقبلة المتعبدين اعلم العلماء العاملين واكمل الفضلاء الكاملين رئيس الفقهاء والمتكلمين زين الملة والحق والدين الزاهد العابد الورع الناطق بالحق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي طهر المستندين اوليائه عن اللغو والغيبة والنميمة وزكى نفوسهم عن الاخلاق
الدنية والشيم الذميمة والصلوة على نبيه المصطفى المبعوث بالشريعة الحنيفة والملة القويمة
وعلى عترته الطاهرة التي هي على جهتها ومنهاجها مستنيرة وعن رذائل الاخلاق معصومة ومبكاها
موسومة وبعد فلما رايت اكثر اهل هذا العصر ممن يتسم بالعلم ويتصف بالفضل ويتسبب
الى العدالة ويترشح للرياسة يحافظون على اداء الصلوات والدؤب في الصيام وكثير من العبادات
والقربات ويجتنبون جملة من المحرمات كالزنا وشرب الخمر ونحوهما من القبايح الظاهرات ثم هم
مع ذلك يصرفون كثيرا من اوقاتهم ويتفكهون في مجالسهم ومحاوراتهم ويغتابون نفوسهم
بتناول اعراض اخوانهم من المؤمنين ونظرائهم من المسلمين ولا يعدونه من السيئات ولا يحذرون
معه من مواخذة جبار السموات والارض المقدم لهم على ذلك وعلى غيره من المعاصي الواضحات
اما الغفلة عن تحريمه وما ورد فيه من الوعيد المتناسق في الايات والروايات وهذا هو السبب الاقل
لاهل العقلات واما الاتمال ذلك في المعاصي لا يخل عرفا بامرائهم ومناصبهم من الرياسات لخفاء
هذا النوع من المنكر على من يرونه المرتبة عنده من اهل الجهالات ولو وسوس اليهم الشيطان
اشربوا الخمر وازنوا المحصنات اما اطاعوه لظهور فحشه عند العامة وسقوط محلهم به لديهم بل عند
متعاطي المحرمات الواضحات ولو راجعوا عقولهم واستصفوا بانوار بصائرهم لوجدوا بين المعصيتين
فرقا بعيدا وتفاوتا شديدا بل لا نسبة بين المعاصي المستلزمة للاخلال بحق الله سبحانه على الخصوص
وبين ما يتعلق مع ذلك بحق العبيد خصوصا اعراضهم فانها احل من اموالهم واشرف ومن نشر الثنية
عظم الذنب في انها كمع ما يستلزمه الفساد الكلي كما ستقف عليه ان شاء الله احببت ان اضع في هذه الرسالة
جملة من الكلام على الغيبة وما ورد فيها من النهي في الكتاب والسنة والادلة العقل عليه و
سميتها كشف الريبة عن احكام الغيبة واتبعتها بما يليق بها من النميمة وبعض احكام الحسد وختمتها

فصل في اقلال العاقل على الغيبة

اي بعض ما يحصل في المجلس من الكلام

الظاهر من قوله ما يحصل في المجلس من الكلام ان المراد بالغيبة ما يعم ما يكون بالقول وما يكون بالفعل كالاشارة ونحوها

قوله الزور بالضم الاثم وفي الخبر بالتحريك الاثم والكذب

قوله بالبحث وقد يجيء مصدر الغاب من باب نصر كما ان غاب يجيء بمعنى اغتاب قال في

في تعريف الغيبة والترهيب منها

بالحث على التواصل والتحابب والمراحمة ورتبتها على مقدمة وفصول وخاتمة اما المقدمة ففي
تعريفها وجملة من الترهيب منها فنقول الغيبة بكسر الغين المعجمة وسكون الياء المثناة التحتانية وفتح الباء
الموحدة اسم لقولك اغتاب فلان فلانا اذا اوقع فيه في غيبته والمصدر الاغتياب يقال اغتابه
اغتيابا والاسم الغيبة هذا بحسب المعنى اللغوي واما بحسب الاصطلاح فلها تعريفان احدهما المشهور
وهو ذكر الانسان حال غيبته بما يكره نسبته اليه مما يعد نقصانا في العرف بقصد الانتقاص
والذم فاحترز بقيد الاخير وهو قصد الانتقاص عن ذكر العيب للطبيب مثلا او لاستدعاء الرحمة
من السلطان في حق الزمن والاعمى بذكر نقصانهما ويمكن الغناء عنه بقيد كراهة نسبته اليه والثاني
التنبيه على ما يكره نسبته الخ وهو اعم من الاول لشمول مورده اللسان والاشارة والحكاية وغيرها
وهو اولى لما سياتي من عدم قصر الغيبة على اللسان وقد جاء على المشهور قول النبي هل تدرون
ما الغيبة قالوا الله ورسوله اعلم قال ذكرك اخاك بما يكره قيل ارايت ان كان في اخي ما اقول قال ان كان
فيه ما تقول فقد اغتبته وان لم يكن فيه فقد بهته وذكر عنده ص رجل فقالوا ما اعجزه فقال ص
ما اغتبتم صاحبكم فقالوا يا رسول الله قلنا ما فيه قال ان قلتم ما ليس فيه فقد بهتموه وتحريم الغيبة في
الجملة اجماعي بل هو كبيرة موبقة للتصريح بالتوعيد عليها بالخصوص في الكتاب والسنة وقد نص الله
تعالى على ذمها في كتابه وشبه صاحبها باكل لحم اخيه الميتة فقال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل
لحم اخيه ميتا فكرهتموه وقال النبي ص كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه والغيبة تناول العرض
وقد جمع بينه وبين الدم والمال وقال لا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا يغتب بعضكم بعضا وكونوا عباد الله
اخوانا وعن جابر وابي سعيد الخدري قالا قال ص اياكم والغيبة فان الغيبة اشد من الزنا ان الرجل قد يزني فيتوب فيتوب
الله عليه وان صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه وفي خبر معاذ الطويل المشهور عن النبي ان
الحفظة تصعد بعمل العبد وله نور كشعاع الشمس حتى اذا بلغ السماء الدنيا والحفظة تستكثر عمله وتزكيه
فاذا انتهى الى الباب قال الملك الموكل بالباب اضربوا بهذا العمل وجه صاحبه انا صاحب الغيبة امرني
ربي ان لا ادع عمل من يغتاب الناس يتجاوزني الى ربي وعن انس قال ص مررت ليلة اسري بي على قوم يخمشون

وجوههم

في الاخبار الواردة في الترهيب من الغيبة

وجوههم باظافرهم فقلت يا جبرئيل من هؤلاء قال هؤلاء الذين يغتابون الناس ويقعون في اعراضهم وقال البراء خطبنا رسول الله حتى اسمع العواتق في بيوتها فقال يا معشر من امن بلسانه ولم يؤمن بقلبه لا تغتابوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم فانه من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته يفضحه في جوف بيته وقال سليمان بن جابر اتيت رسول الله صلى الله عليه وآله فقلت علمني خيرا ينفعني الله به قال لا تحقرن من المعروف شيئا ولو ان تصب من دلوك في اناء المستقي وان تلقى اخاك ببشر حسن واذا ادبر فلا تغتابه وعن انس قال خطبنا رسول الله فذكر الربوا وعظم الشان فقال ان الدرهم يصيبه الرجل من الربا اعظم عند الله في الخطيئة من ست وثلثين زنية يزنيها الرجل وان اربى الربا عرض الرجل المسلم وقال جابر كنا مع رسول الله فاتى على قبرين يعذب صاحبهما فقال انهما لا يعذبان في كبيرة اما احدهما فكان يغتاب الناس واما الاخر فكان لا يستتر من بوله ودعى بجريدة رطبة او جريدتين فكسرهما ثم امر بكل كسرة فغرست على قبر فقال اما انه سيهون من عذابهما ما كانتا رطبين او ما لم ييبسا وقال انس امر رسول الله الناس بصوم يوم وقال لا يفطرن احد حتى اذن له فصام الناس حتى اذا امسوا جعل الرجل يجئ ويقول يا رسول الله ظللت صائما فاذن لي افطر فاذن لهذا الرجل والرجل حتى جاء رجل فقال يا رسول الله فتاتان من اهلك ظلتا صائمتين وانهما تستحيان ان تاتيا انت فاذن لهما ان تفطرا فاعرض عنه ثم عاوده فقال انهما لم تصوما وكيف صام من ظل هذا اليوم يأكل لحوم الناس اذهب فمرهما ان كانتا صائمتين ان تستقيا فجئ اليهما فاجرهما فاستقاتا فقاءت كل واحدة منهما علقة من دم فرجع الى النبي فاخبره فقال والذي نفس محمد بيده لو بقيتا في بطونهما لاكلتهما النار وفي رواية انهما لما اعرض عنهما جاءه بعد ذلك وقال يا رسول الله انهما والله لقد ماتتا او كادتا ان تموتا فقال ائتني بهما فجاءتا ودعا بعس او قدح فقال لاحديهما قيئي فقاءت من قيح ودم وصديد حتى ملات القدح وقال للاخرى قيئي فقاءت كذلك فقال ان هاتين صامتا عما احل الله لهما وافطرتا عما حرم الله عليهما جلست احديهما الى الاخرى فجعلتا ياكلان لحوم الناس وروي مرفوعا من اكل لحم اخيه في الدنيا قرب اليه لحمه في الاخرة فقيل له

في الاخبار الواردة في الترهيب من الغيبة

كله ميتاً كما اكلته حياً فيأكله فيصيح ويكلح ولما رجم رسول الله الرجل في الزنا قال رجل لصاحبه هذا
من الكلوح وهو تكثر في عبوس فيه يكلح الرجل يكلح كلوحاً وكلوحاً اذا اكثر في العبوس
قعص كما يقعص الكلب فمر النبي ص معهما بجيفة فقال انهشا منها فقالا يا رسول الله ننهش جيفة فقال ص
ما اصبتما من اخيكما انتن من هذه وقال الصادق ع الغيبة حرام على كل مسلم وانها لتاكل الحسنات كما
تاكل النار الحطب وروى الصدوق باسناده الى الصادق عن ابائه عن علي ع قال قال رسول الله اربعة
يؤذون اهل النار على ما بهم من الاذى يسقون من الحميم في الجحيم ينادون بالويل والثبور يقول اهل
بالثاء المثلثة ثم الباء الموحدة
النار بعضهم لبعض ما بال هؤلاء الاربعة قد اذونا على ما بنا من الاذى فرجل معلق على تابوت من جمر
ورجل تجري معاه ورجل يسيل فاه دماً وقيحاً ورجل ياكل لحمه فيقال لصاحب التابوت ما بال
الابعد فقد اذانا على ما بنا من الاذى فيقول ان الابعد مات وفي عنقه اموال الناس لم يجد لها في
نفسه اداء ولا وفاء ثم يقال للذي تجري معاه ما بال الابعد قد اذانا على ما بنا من الاذى فيقول
ان الابعد كان لا يبالي اين اصاب البول من جسده ثم يقال للذي يسيل فاه قيحاً ودماً ما بال الابعد
قد اذانا على ما بنا من الاذى فقال ان الابعد كان يحاكي ينظر الى كل كلمة خبيثة فيشيدها ويحاكي
بها ثم يقال للذي ياكل لحمه ما بال الابعد قد اذانا على ما بنا من الاذى فقال ان الابعد كان ياكل
لحوم الناس بالغيبة ويمشي بالنميمة وباسناده عن النبي ص من مشى في غيبة اخيه وكشف عورته كانت
اول خطوة خطاها وضعها في جهنم وكشف الله عورته على رؤس الخلائق ومن اغتاب مسلماً بطل
صومه ونقض وضوئه فان مات وهو كذلك مات وهو مستحل لما حرم الله وعن ابي عبد الله ع قال قال رسول
الله الغيبة اسرع في دين الرجل المسلم من الاكلة في جوفه قال قال رسول الله الجلوس في المسجد انتظاراً للصلوة
عبادة ما لم يحدث فقيل يا رسول الله وما الحدث قال الاغتياب وروي عن ابي عمير عن ابي عبد الله قال ع
من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعته اذناه فهو من الذين قال عز ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة
في الذين امنوا لهم عذاب اليم وعن المفضل بن عمر قال قال ابو عبد الله من روى على مؤمن رواية يريد
بها شينه وهدم مروته ليسقطه من اعين الناس اخرجه الله من ولايته الى ولاية الشيطان فلا يقبله الشيطان
واوحى الله عز وجل الى موسى بن عمران ان المغتاب اذا تاب فهو اخر من يدخل الجنة وان لم يتب فهو اول

من يدخل

في اقسام الغيبة والتنزيه عنها

من يدخل النار وروي ان عيسى عليه السلام والحواريون على جيفة كلب فقال الحواريون ما انتن ريح هذا فقال عيسى عليه السلام ما اشد بياض اسنانه كانه ينهاهم عن غيبة الكلب وينبههم على انه لا يذكر من خلق الله الا احسنه وقيل في تفسير قوله تعالى ويل لكل همزة لمزة الهمزة الطعان في الناس واللمزة الذي يأكل لحوم الناس وقال الحسن والله الغيبة اسرع في دين المؤمن من الاكلة في جسده وقال بعضهم ادركنا السلف لا يرون في العبادة في الصوم ولا في الصلوة ولكن في الكف عن اعراض الناس واعلم ان السبب الموجب للتشديد في امر الغيبة وجعلها اعظم من كثير من المعاصي الكبيرة هو اشتمالها على المفاسد الكثيرة المنافية لغرض الحكيم سبحانه بخلاف باقي المعاصي فانها مستلزمة لمفاسد جزئية بيان ذلك ان المقاصد المهمة للشارع اجتماع النفوس على قلب واحد وطريقة واحدة وهي سلوك سبيل الله بسائر وجوه الاوامر والنواهي ولا يتم ذلك الا بالتعاون والتقاصد بين ابناء النوع الانساني وذلك يتوقف على اجتماع هممهم وتصافي بواطنهم واجتماعهم على الالفة والمحبة حتى يكونوا بمنزلة عبد واحد في طاعة مولاه ولن يتم ذلك الا بنفي الضغائن والاحقاد والحسد ونحوه وكانت الغيبة من كل منهم لاخيه شيرة لضغنه ومسدة عيبة منه بمثلها في حقه لاجرم كانت ضد المقصود الكلي للشارع وكانت مفسدة كلية فلذلك اكثر الله ورسوله من النهي عنها والوعيد عليها وبالله التوفيق وحيث انتهى بنا الكلام على ما يحتاج اليه المقدمة فلنشرع في الفصول **الفصل الاول** في اقسامها اعلم ان المراد منها ذكرك اخيك بما يكرهه منه لو بلغه والاعلام به والتنبيه عليه كان ذلك شاملا لما يتعلق بنقصان في بدنه او نسبه او خلقه او فعله او قوله او دينه او دنياه حتى في ثوبه ودابته وقد اشار الصادق عليه السلام الى ذلك بقوله وجوه الغيبة يقع بذكر عيب في الخلق والفعل والعامل والمذهب والجهل واشباهه فالبدن كذكرك فيه الحمش والحول والعور والقرع والقصر والطول والسواد والصفرة وجميع ما يتصور ان يوصف به مما يكرهه **واما** النسب بان يقول ابوه فاسق او خبيث او خسيس او جاهل او نحو ذلك مما يكرهه كيف كان **واما** الخلق بان يقول انه سيء الخلق بخيل متكبر مرائي شديد الغضب جبان ضعيف القلب ونحو ذلك **واما** في افعاله المتعلقة بالدين كقولك

فى ذكر اقسام الغيبة

سارق كذاب شارب الخمر خائن ظالم متهاون للصلوة لا يحسن الركوع والسجود ولا يحترز من النجاسات
ليس بار بوالديه لا يحرس نفسه من الغيبة والتعرض لاعراض الناس **واما** فعله المتعلق بالدنيا
كقولك قليل الادب متهاون بالناس لا يرى لاحد عليه حقا كثير الكلام كثير الاكل نوام يجلس فى
غير موضعه ونحو ذلك **واما** فى ثوبه كقولك انه واسع الكم طويل الذيل وسخ الثياب ونحو ذلك
واعلم ان ذلك لا يقصر على اللسان بل التلفظ به انما حرم لان فيه تفهيم الغير نقصان اخيك وتعيره
بما يكرهه فالتعريض به كالتصريح والفعل فيه كالقول والاشارة والرمز والايماء والغمز واللمز
والكتبة والحركة وكل ما يفهم المقصود داخل فى الغيبة مساو للسان فى المعنى الذى حرم التلفظ به لاجله
ومن ذلك ما روى عن عائشة انها قالت دخلت علينا امرأة فلما ولت اومأت بيدى انها قصيرة فقال اغتبتها
ومن ذلك المحاكاة بان يمشى متعارجا او كانه يشير فهو غيبة بل اشد من الغيبة لانه اعظم فى التصوير و
والتفهيم وكذلك الغيبة بالكتاب فان الكتاب كما قيل احد اللسانين ومن ذلك ذكر شخصا معينا
وتجهين فى الكتاب الا ان يقترن به شئ من الاعذار المحوجة الى ذكره كمسائل الاجتهاد التى لا يتم الغرض
من الفتوى واقامة الدليل على المطلوب الا بتزييف كلام الغير ونحو ذلك ويجب الاقتصار على ما تندفع
به الحاجة فى ذلك وليس منه قول قال قوم كذا ما لم يصرح بشخص معين ومنها ان يقول الانسان
بعض من مر بنا اليوم او بعض من رايناه حاله كذا اذا كان المخاطب يعلم ليفهم منه شخصا معينا لان المحذور
تفهيمه دون ما به التفهم فاما اذا لم يفهم عنه جاز كان رسول الله ﷺ اذا كره من انسان شيئا قال ما بال
اقوام يفعلون كذا وكذا ولا يعين ومن اصناف انواع الغيبة غيبة المتسمين بالفهم والعلم المرائين فانهم
يفهمون المقصود على صفة اهل الصلاح والتقوى ليظهروا من انفسهم التعفف عن الغيبة ويفهمون المقصود
ولا يدرون بجهلهم انهم جمعوا بين فاحشتين الرياء والغيبة وذلك مثل ان يذكر عنده انسان فيقول
الحمد لله الذى لم يبتلينا بحب الرياسة او حب الدنيا او بالتكبر بالكيفية الفلانية او يقول نعوذ بالله من
قلة الحياء او من سوء التوفيق او نسئل الله ان يعصمنا من كذا بل مجرد الحمد على شئ اذا علم منه اتصاف
المحدث عنه بما ينافيه ونحو ذلك فانه يغنى به بلفظ الدعاء وسمت اهل الصلاح وانما قصده ان يذكر

في ذكر اقسام الغيبة

غيبة بضرب من الكلام المشتمل على الغيبة والرياء ودعوى الخلاص من الرذائل وهو عنوان الوقوع فيها بل في افحشها ومن ذلك انه قد يقدم مدح من يريد غيبته فيقول ما احسن احوال فلان ما كان يقصر في العبادات ولكن قد اعتراه فتور وابتلي بما يبتلى به كلنا وهو قلة الصبر فيذكر نفسه بالذم ومقصوده ان يذم غيره وان يمدح نفسه بالتشبه بالصالحين في ذم انفسهم فيكون مغتابا مرائيا مزكيا نفسه فيجمع بين ثلث فواحش وهو يظن بجهله انه من الصالحين المتحفظين من الغيبة هكذا يلعب الشيطان باهل الجهل اذا اشتغلوا بالعلم او العمل من غير ان يتفقوا الطريق فيتبعهم ويحيط بهم كائدا علمهم ويضحك عليهم ويسخر منهم ومن ذلك ان يذكر ذكر عيب انسان فلا يغتبه له بعض الحاضرين فيقول سبحان الله ما اعجب هذا حتى يصغي الغافل الى المغتاب بعلم ما يقول فيذكر الله سبحانه ويستعمل اسمه المزكي في تحقيق خبث باطن وهو من على الله بذكره جهلا وغرورا ومن ذلك ان يقول جرى من فلان كذا او ابتلي بكذا بل يقول جرى لصاحبنا او صديقنا كذا تاب الله عليه وعلينا يظهر الدعاء له والالم والصداقة والصحبة والله مطلع على خبث سريرته وفساد ضميره وهو بجهله لا يدري انه قد تعرض لمقت اعظم مما يتعرض له الجهال اذا جاهروا بالغيبة ومن اقسامها الخفية الاصغاء الى الغيبة على سبيل التعجب فانما يظهر التعجب ليزيد نشاط المغتاب في الغيبة فيزيد فيها فكانه يستخرج منه الغيبة بهذا الطريق فيقول عجبت مما ذكرته ما كنت اعلم بذلك الى الان ما كتبت اعرف من فلان ذلك يريد بذلك تصديق المغتاب واستدعاء الزيادة منه باللطف والتصيد الى الغيبة بل الاصغاء اليها بل السكوت عند سماعها قال رسول الله المستمع احد المغتابين وقال علي عليه السلام السامع للغيبة احد المغتابين ومراده السامع على قصد الرضا والايثار لا على وجه الانفاق او مع القدرة على الانكار ولم يفعل ووجه كون المستمع والسامع على ذلك الوجه مغتابين مشاركتهما للمغتاب في الرضا وتكيفهما بالصفات المذمومة التي لا تخفى وان اختلفا في ان احدهما فاعل والاخر قابل لكن كل واحد منهما صاحب الة عليه واما احدهما فذو لسان يعبر عن نفس قد تشبعت بصور الكذب والحرام والعزم عليه واما الاخر فذو سمع تقبل عند النفس تلك الاثار عن ايثار

وسوء اختيار

في حرمة استماع الغيبة كالغيبة

وسوء اختيار فتألفها وتعتادها فتمكن من جوهرها سموم عقارب الباطل ومن ذلك قيل السامع
شريك القائل وقد تقدم في الخبر السالف ما يدل عليه حيث قال للرجلين الذين قال احدهما اقعص
الرجل كما يقعص الكلب انهشا من هذه الجيفة فجمع بينهما مع ان احدهما قائل والاخر سامع فالمستمع
لا يخرج من اثم الغيبة الا بان ينكسر بلسانه فان خاف فبقلبه وان قدر على القيام او قطع الكلام بكلام
غيره فلم يفعله لزمه ولو قال بلسانه اسكت وهو يشتهي ذلك بقلبه فذلك نفاق وفاحشة اخرى
زائدة لا يخرجه عن الاثم ما لم يكرهه بقلبه وقد روي عن النبي ص انه قال من اذل عنده مؤمن وهو
يقدر على ان ينصره اذله الله يوم القيمة على رؤس الخلائق وعن ابي الدرداء قال قال رسول الله ص
من رد الخلائق عن عرض اخيه بالغيب كان حقا على الله ان يرد عن عرضه يوم القيمة وقال ايضا من
رد عن عرض اخيه بالغيبة كان حقا على الله ان يعتقه على النار وروى الصدوق باسناده الى رسول الله ص
انه قال من تطوع على اخيه في غيبة سمعها عنه في مجلس فردها عنه رد الله عنه الف باب من الشر في
الدنيا والاخرة وان هو لم يردها وهو قادر على ردها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرة
وباسناده الى الباقر ع انه قال من اغتيب عنده اخوه المؤمن فنصره واعانه نصره الله في الدنيا و
الاخرة ومن لم ينصره ولم يدفع عنه وهو يقدر على نصرته وعونه حفظه الله في الدنيا والاخرة
واعلم انه كما يحرم على الانسان سوء القول في المؤمن وان يحدث غيره بلسانه بمساوي الغير كذلك يحرم
عليه سوء الظن وان يحدث نفسه بذلك والمراد من سوء الظن المحرم عقد القلب وحكمه عليه بالسوء من
غير يقين به واما الخواطر وحديث النفس فهو معفو عنه كما ان الشك ايضا معفو عنه قال الله تعالى
اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم فليس لك ان تعتقد في غيرك سوءا الا اذا انكشف لك بعيان
قد مر ان حصول الاعتقاد عند حصول اسبابه خارج عن الاختيار فلا بد من الحمل
لا يحتمل التاويل وما لم تعلمه ثم وقع في قلبك فالشيطان يلقيه اليك فينبغي ان تكذبه فانه افسق
الفساق وقد قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما
بجهالة فلا يجوز تصديق ابليس ومن هنا جاء في الشرع ان من علمت في فيه رائحة الخمر لا يجوز
ان يحكم عليه بشربها ولا يحده عليه لامكان ان يكون تمضمض به ومجه او حمل عليه قهرا وذلك امر

فی حرمۃ اساءۃ الظن بالمؤمن

ممکن فلا یجوز اساءۃ الظن بالمسلم وقد قال النبی ان اللہ تع حرم من المسلم دمہ وماله وان نظن به ظن السوء
فلا یستباح ظن السوء الا بما یستباح به الدم والمال وهو تیقن شاهدة او بینة عادلة او ما جری مجراهما من
من الامور المفیدة للیقین او الثبوت الشرعی وعن ابی عبد اللہ اذا اتهم المؤمن اخاه بنمات الایمان
من قلبه کما یذوب الملح فی الماء وعنه من اتهم اخاه فی دینه فلا حرمة بینهما وعنه قال قال امیر المومنین علیه السلام
فی کلام له ضع امر اخیک علی احسنه حتی یاتیک ما یغلبک منه ولا تظن بکلمة خرجت من اخیک سوء وانت
تجد لها فی الخیر محملا وطریق معرفة ما یخطر فی القلب من ذلک هل هو ظن سوء او اختلاج وشک ان تجربة
نفسک فان کانت قد تغیرت ونفر قلبک عنه نفورا واستثقلته وفترت عن مراعاته وتفقده واکرامه
والاهتمام بحاله والاغتمام لسببه غیر ما کان اولا فهو امارة عند الظن وقد قال ثلثة فی المؤمن وله
مخرج فخرجه من سوء الظن الا تحققه ای لا تحقق فی نفسه بعقد ولا بفعل لا فی القلب ولا فی الجوارح اما فی
القلب فبتغیره الی النفرة والکراهة وفی الجوارح بالعمل بموجبه والذی ینبغی فعله عند خطور خاطر
سوء علی مؤمن ان یزید فی مراعاته ویدعو له بالخیر فان ذلک یغیظ الشیطان ویدفعه عنک فلا یلقی
الیک بعد ذلک خاطر سوء خیفة من اشتغالک بالدعاء والمراعاة وهو ضد مقصوده ومهما عرفت
بهفوة من مؤمن فاضحر فی السر ولا یحدثک الشیطان فیدعوک الی اغتیابه واذاعته فلا تغطر
واتسرور باطلاعک علی نقصه لیظن الیک بعین التعظیم وتنظر الیه بعین الاستصغار وترتفع عنه
بدلالة الوعظ بل کن قصدک تخلیصه من الاثم وانت حزین کما تحزن علی نفسک اذا دخل علیک نقصان
وینبغی ان یخطر بقلبک ان ترکک ذلک من غیر نصیحتک احب الیک من ترکه بالنصیحة فاذا انت فعلت ذلک کنت
قد جمعت بین اجر الوعظ واجر الغم بمصیبته واجر الاعانة له علی دینه ومن ثمرات سوء الظن التجسس فان
القلب لا یقنع بالظن ویطلب التحقیق فیشتغل بالتجسس وهو ایضا منهی عنه قال اللہ تعالی ولا
تجسسوا وقد نهی اللہ سبحانه فی هذه الایة الواحدة عن الغیبة وسوء الظن فالتجسس بمعنی التجسس ان
لا تترک عباد اللہ تحت ستر اللہ فتتوصل الی الاطلاع وهتک الستر حتی ینکشف لک ما لو کان مستورا
عنک کان اسلم لقلبک ولدینک فتدبر ذلک راشدا وباللہ التوفیق **الفصل الثانی فی العلاج**

الذی

في العلاج المتعلق بالغيبة واقسامها

١٠

الذي يمنع الانسان عن الغيبة اعلم ان مساوئ الاخلاق كلها انما تعالج بمجموع العلم والعمل وانما العلاج الخاص لكل علة بضاد سببها فلنبحث عن سبب الغيبة اولا ثم نذكر علاج كف اللسان عنها على وجه يناسب علاج تلك الاسباب فنقول جملة ما ذكروه من الاسباب الباعثة على الغيبة عشرة اشياء وقد نبه الصادق عليها اجمالا بقوله اصل الغيبة يتنوع بعشرة انواع شفاء غيظ ومساعدة قوم وتصديق خبر بلا كشف وتهمة وسوء ظن وحسد بحرية وتعجب وتبرم وتزين ونحن نشير اليها مفصلة **الاول** تشفي الغيظ وذلك اذا جرى سبب غضب عليه فاذا هاج غضبه تشفى بذكر مساويه وسبق اللسان اليه بالطبع ان لم يكن دين ورع وقد يمتنع من تشفي الغيظ عند الغضب فيتحقق الغضب في الباطن فيصير حقدا ثابتا فيكون سببا دائما لذكر المساوئ فالحقد والغضب من البواعث العظيمة على الغيبة **الثاني** موافقة الاقران ومجاملة الرفقاء ومساعدتهم على الكلام فانهم اذا كانوا يتفكهون بذكر الاعراض فيرى انه لو انكر او قطع المجلس استثقلوه ونفروا عنه فيساعدهم ويرى ذلك من حسن المعاشرة ولا يظن انه مجامل في المعصية وقد يغضب فقائه فيحتاج الى ان يغضب لغضبهم اظهارا للمساهمة في السراء والضراء فيخوض معهم في ذكر العيوب والمساوئ **الثالث** ان يستشعر من انسان انه سيقصده ويطول لسانه فيه او يقبح حاله عند محتشم او يشهد عليه بشهادة فيبادر قبل ذلك ويطعن فيه ليسقط اثر شهادته وفعله او يبتدئ بذكر ما فيه صادقا ليكذب عليه بعده فيروج كذبه بالصدق الاول و يستشهد بقوله ما من عادتي الكذب فاني اخبرتكم بكذا وكذا من احواله فكان كما قلت **الرابع** ان ينسب الى شيء فيريد ان يتبرى منه فيذكر الذي فعله وكان من حقه ان يتبرء نفسه ولا يذكر الذي فعله ولا ينسب غيره اليه او يذكر غيره بأنه كان مشاركا له في الفعل ليمهد بذلك عذر نفسه في فعله **الخامس** ارادة التصنع والمباهاة وهو ان يرفع نفسه بتنقيص غيره فيقول فلان جاهل وفهمه ركيك وكلامه ضعيف وغرضه ان يثبت في ضمن ذلك فضل نفسه ويريهم انه افضل منه او يخبر ان بعظم مثل تعظيمه فيقدح فيه لذلك **السادس** الحسد وهو انه ربما يحسد من يثني الناس عليه ويحبونه ويكرمونه فيريد زوال تلك النعمة عنه فلا يجد سبيلا اليه الا بالقدح فيه فيريد ان يسقط

فى العلاج المتعلقة بالغيبة واقسامها

١١

ماء وجهه عند الناس حتى يكفوا عن اكرامه والثناء عليه لانه يثقل عليه ان يسمع ثناء الناس عليه واكرامهم له وهذا هو الحسد وهو عين الغضب والحقد والحسد قد يكون مع الصديق المحسن والقريب الموافق

السابع اللعب والهزل والطايبة وتحية الوقت بالضحك فيذكر غيره بما يضحك الناس على سبيل المحاكاة والتعجب **الثامن** السخرية والاستهزاء استحقارا له فان ذلك قد يجرى فى الحضور فيجرى ايضا فى الغيبة ومنشاه التكبر واستصغار المستهزء به **التاسع** وهو ما خذ قريب مما يقع فيه الخواص واهل الحذر من زلل اللسان وهو ان يغتم بسبب ما يبتلى به احد فيقول يا مسكين فلان قد غشى امره وما ابتلى به ويذكر سبب الغم فيكون صادقا فى اغتمامه ويلهيه الغم عن الحذر عن ذكر اسمه فيذكره بما يكرهه فيصير به مغتابا فيكون غمه ورحمته خيرا ولكنه سائق الى شر من حيث لا يدرى والترحم والتغم يمكن من دون ذكر اسمه وتشير الى ما يكره فيفتح الشيطان على ذكر اسمه ليتطرق به الى ذكر ما يكره **العاشر** الغضب لله تعالى فانه قد يغضب على منكر فارق انسان فيظهر غضبه ويذكر اسمه ليتطرق به على غير وجه النهى عن المنكر وكان الواجب ان يظهر غضبه عليه على ذلك الوجه خاصة وهذا مما يقع فيه الخواص ايضا فانهم يظنون ان الغضب اذا كان لله تعالى كان عذرا كيف كان وليس كذلك اذا عرفت هذه الوجوه التى هى اسباب الغيبة فاعلم ان الطريق فى علاج كف اللسان عن الغيبة يقع على وجهين احدهما على الجملة والاخر على التفصيل اما على الجملة فهو ان يعلم بقرض لسخط الله تعالى بغيبته كما قد سمعته فى الاخبار المتقدمة وان يعلم انه يخط حسناته فانها تنقل فى الصحيفة حسنة الى من اغتابه بدلا عما اخذ عرضه فان لم يكن له حسنات نقل اليه من سيئاته ومع ذلك مع عرض لمقت الله تعالى ومشبه عنده باكل الميتة وقد روى عن النبى صلعم انه قال ما النار فى اليبس باسرع من الغيبة فى حسنات العبد وروى ان رجلا قال لبعض الفضلاء بلغنى انك تغتابنى فقال ما بلغ من قدرك عندك انى احكمك فى حسناتى فهما امن العبد بما ورد به الاخبار لم يطلق لسانه بالغيبة خوفا من ذلك وينفعه ايضا ان يتدبر فى نفسه فان وجد فيها عيبا اشتغل بعيب نفسه وذكر قول لقمان طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس وهما وجد عيبا فينبغى ان يستحى من ان يترك نفسه ويذم غيره بل ينبغى ان يعلم ان عجزه عن نفسه فى التنزه

عن ذلك

فى كيفية العلاج وكف اللسان عن الغيبة

عن ذلك العيب كجرم ان كان ذلك عيبا يتعلق بفعله واختياره وان كان امرا خلقيا فالذم لمن ذم الخالق فان من ذم صنعة فقد ذم الصانع قال رجل لبعض الحكماء يا قبيح الوجه فقال ما كان خلق وجهى الى فاحسنه وان لم يجد عيبا فى نفسه فليشكر الله ولا يلوث نفسه باعظم العيوب فان ثلب الناس واكل لحم الميتة من اعظم العيوب فيصير ذا عيب بل لو انصف من نفسه يعلم ان ظنه بنفسه انه برئ من كل عيب جهل بنفسه وهو من اعظم العيوب وينبغى ان يعلم ان ألم غيره كألمه بغيبته غيره له فاذا كان لا يرضى لنفسه ان يغتاب فينبغى ان لا يرضى لغيره ما لا يرضاه لنفسه هذه معالجات جلية **فاما** التفصيل فهو ان ينظر الى السبب الباعث له على الغيبة ويعالجه فان علاج العلة بقطع سببها وقد عرفت الاسباب الباعثة **اما** الغضب فيعالجه بان يقول ان امضيت غضبى عليه لعل الله تعالى يمضى غضبه على بسبب الغيبة اذ نهاك فى عنها فاستجرأت على نهيه واستخففت بزجره وقد قال ص ان لجهنم بابا لا يدخلها الا من شفا غيظه بمعصية الله تعالى وقال من اتقى ربه كل لسانه ولم يشف غيظه وقال ص من كظم غيظا وهو يقدر على ان يمضيه دعاه الله يوم القيمة على رؤس الخلائق حتى يخيره الله من اى الحور العين شاء وفى بعض كتب الله تعالى يا بن آدم اذكرنى حين تغضب اذكرك حين اغضب فلا امحقك فيمن امحق **واما** للموافقة فبان تعلم ان الله تعالى يغضب عليك اذا طلبت سخطه فى رضاء المخلوقين فكيف ترضى لنفسك ان توقر غيرك وتحقر مولاك فتترك رضاه لرضاهم الا ان يكون غضبك لله تعم وذلك لا يوجب ان تذكر المغضوب عليه بسوء بل ينبغى ان تغضب لله ايضا لرفقائك اذا ذكروه بالسوء فانهم عصوا ربك بالخوض الذنوب وهو الغيبة **واما** تنزيه النفس بنسبة الخيانة الى الغير حيث يستغنى عن ذكر الغير فعالجه بان تعرف ان التعرض لمقت الخالق اشد من التعرض لمقت الخلق بالغيبة متعرض لسخط الله تعالى يقينا ولا تدرى انك تخلص من سخط الناس ام لا فتخاصم نفسك فى الدنيا بالوهم وتهلك فى الاخرة او تحمر حسناتك بالحقيقة وتحصل ذم الله نقدا وتنتظر رفع ذم الخلق نسيئة هذا غاية الجهل والخذلان **واما** عذرك كقولك ان اكلت الحرام فلان ياكل وان فعلت كذا فلان يفعل وان قصرت فى كذا من الطاعة فلان مقصر فى نحو ذلك فهذا جهل لانك تعتد بالاقتداء بمن لا يجوز الاقتداء به فان من خالف

امر الله كما يقتدى به كائنا من كان ولو دخل غيرك النار وانت تقدر ان لا تدخلها لم توافقه ولو وافقته
سفه عقلك فاذكرته غيبته وزيادة معصيته اضفتها الى ما اعتذرت عنه وسبحت مع الجمع بين المعصيتين
على جهلك وغباوتك وكنت كالشاة ~~الغنز بالعين المهملة~~ تنظر الى الغنز تردى نفسه من الجبل فهي ايضا
تردى نفسها ولو كان لها لسان وصرحت بالعذر وقالت الغنز اكيس مني وقد اهلك نفسه فكذا فعل لكنت
تضحك من جهلها وحالك مثل حالها ثم لا تتعجب ولا تضحك من نفسك **واما** قصدك المباهاة وتزكية النفس
بزيادة الفضل بان تقدح في غيرك فينبغي ان تعلم انك بما ذكرته ابطلت فضلك عند الله وانت من اعتقاد
الناس فضلك على خطر وربما نقص اعتقادهم فيك اذا عرفوك تثلب الناس فتكون قد بعت ما عند الخالق
يقينا بما عند المخلوق وهما ولو حصل لك من المخلوق اعتقاد الفضل لكانوا لا يغنون عنك من الله شيئا
واما الغيبة للحسد فهو جمع بين عذابين لانك حسدته على نعمة الدنيا وكنت معذبا بالحسد فما قنعت
بذلك حتى اضفت اليه عذاب الاخرة فكنت خاسرا في الدنيا فجعلت نفسك خاسرة في الاخرة لتجمع بين
النكالين فقد قصدت محسودك واصبت نفسك واهديت اليه حسنتك فانت اذا صديقه وعدو نفسك
اذ لا تضره غيبتك وتضرك وتنفعه اذ تنقل اليه حسنتك او تنقل اليك سيئة ولا تنفعك وقد جمعت الى
خبث الحسد جهد الحماقة وربما يكون حسدك قد حك سبب انتشار فضل محسودك فقد قيل واذا اراد الله نشر
فضيلة طويت اتاح لها لسان حسود **واما** الاستهزاء فمقصودك منه اخزاء غيرك عند الناس باخزاء نفسك
عند الله وعند الملائكة والنبيين فلو تفكرت في خزيك وحياتك وحسرتك وخجلتك يوم تحمل سيئات
من استهزأت به وتساق الى النار لادهشك ذلك عن اخزاء صاحبك ولو عرفت حالك لكنت اولى ان تضحك
منه فانك سخرت به عند نفر قليل وعرضت نفسك ان ياخذ بيدك يوم القيمة على ملأ من الناس ويسوقك
تحت سيئاته كما يساق الحمار الى النار مستهزئ بك وفرحا بحزنك ومسرورا بنصرة الله تعالى اياه وتسليطه
على الانتقام **واما** الرحمة له على اثمه فهو حسن ولكن حسدك ابليس واستنطقك بما تنقل من حسناتك
اليه بما هو اكثر من رحمتك فيكون جبر الاثم المرحوم فيخرج عن كونه مرحوما وتنقلب انت مستحقا لان
يكون مرحوما اذ حبط اجرك ونقصت من حسناتك وكذلك الغضب لله لا يوجب الغيبة فانما حبب

الشيطان

قوله الغنز بفتح العين المهملة وسكون النون ثم الزاء المعجمة الاسنى من المعز وكذلك الغنز من الضباب وتردى نفسه اي تردى نفسه ١٢

الشيطان اليك الغيبة ليحبط اجر غضبك وتصير معرضاً لغضب الله تعالى بالغيبة وبالجملة فعلاج جميع
ذلك المعرفة والتحقيق لها بهذه الامور التي هي من ابواب الايمان فمن قوي ايمانه بجميع ذلك انكف عن
الغيبة لا محالة **الفصل الثالث** في الاعذار المرخصة في الغيبة **اعلم** ان المرخص في ذكر مساءة
الغير هو غرض صحيح في الشرع لا يمكن التوصل اليه الا به فيدفع ذلك اثم الغيبة وقد حصروها في عشرة
الاول التظلم فان من ذكر قاضياً بالظلم والخيانة واخذ الرشوة كان مغتاباً عاصياً فاما المظلوم
من جهة القاضي فله ان يتظلم الى من يرجو منه ازالة ظلمه وينسب القاضي الى الظلم اذ لا يمكنه استيفاء حقه الا
به وقد قال ص لصاحب الحق مقال وقال ص مطل الواحد يحل عرضه وعقوبته **الثاني** الاستعانة على
تغيير المنكر ورد العاصي الى منهج الصلاح ومرجع الامر في هذا الى القصد الصحيح فان لم يكن ذلك هو المقصود
كان حراماً **الثالث** الاستفتاء كما يقول للمفتي قد ظلمني ابي او اخي فكيف طريقي في الخلاص والاسلم
هنا التعرض بان يقول ما قولك في رجل ظلمه ابوه او اخوه وقد روي ان هندا قالت للنبي ص ان ابا سفيان
رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني انا وولدي افاخذ من غير علمه فقال خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف فذكرت
الشح لها وولدها ولم يزجرها رسول الله اذ كان قصدها الاستفتاء **الرابع** تحذير المسلم من الوقوع
في الخطر والشر ونصح المستشير فاذا رايت متفقهاً يتلبس بما ليس من اهله فلك ان تنبه الناس على نقصه و
قصوره عما يأهل نفسه له وتنبههم على الخطر اللاحق لهم بالانقياد اليه وكذلك اذا رايت رجلاً متردداً
الى فاسق يخفي امره وخفت عليه من الوقوع بسبب الصحبة فيما لا يوافق الشرع فلك ان تنبهه على فسقه مهما كان
الباعث لك الخوف على افشاء البدعة وسراية الفسق وذلك موضع الغرور والخديعة من الشيطان اذ
قد يكون الباعث لك على ذلك هو الحسد له على تلك المنزلة فيلبس عليك الشيطان ذلك باظهار الشفقة
على الخلق وكذلك اذا رايت رجلاً يشتري مملوكاً وقد عرفت المملوك بعيوب منقصة فلك ان تذكرها
للمشتري فان في سكوتك ضرراً للمشتري وفي ذكرك ضرراً للعبد لكن المشتري اولى بالمراعاة ولتقتصر على العيب
المنوط به ذلك الامر فلا تذكر في عيب التزويج ما يخل بالشركة او المضاربة او السفر مثلاً بل تذكر في كل امر ما
يتعلق بذلك الامر ولا يتجاوزه قاصداً نصح المشتري لا الوقيعة ولو علم انه يترك التزويج بمجرد قوله لا

يصلح

يصلح لك فهو الواجب فان علم انه لا ينزجر الا بالتصريح بعيبه فله ان يصرح به قال النبي اترعون عن ذكر الفاجر
حتى يعرفه الناس اذكروه بما فيه يحذره الناس وقال لفاطمة بنت قيس حين شاورته في خطابها
اما معوية فرجل صعلوك لا مال له واما ابو جهم فلا يضع العصا عن عاتقه **الخامس** الجرح
والتعديل للشاهد والراوي ومن ثم وضع العلماء كتب الرجال وقسموهم الى التفاوت والمجروحين
وذكروا اسباب الجرح غالبا ويشترط اخلاص النصيحة في ذلك كما مر بان يقصد في ذلك حفظ
اموال المسلمين وضبط الالسنة وحمايتها عن الكذب ولا يكون حامله العداوة والتعصب و
ليس له الا ذكر ما يخل بالشهادة والرواية منه ولا يتعرض لغير ذلك مثل كونه ابن ملاعنة وشبهة
الا انهم الا ان يكون متظاهرا بالمعصية كما سيأتي **السادس** ان يكون المقول فيه به مستحقا لذلك
لتظاهره بسببه كالفاسق المتظاهر بفسقه بحيث لا يستنكف من ان يذكر بذلك الفعل الذي يرتكبه
فيذكر بما هو فيه لا بغيره قال رسول الله من القى جلباب الحياء عن وجهه فلا غيبة له وظاهر الخبر
جواز غيبته وان استنكف من ذكر ذلك المذنب وفي جواز اغتياب مطلق الفاسق ورد بمنع اصل الحديث
او بحمله على فاسق خاص او بحمله على النهي وان كان بصورة الخبر وهذا هو الاجود الا ان يتعلق بذلك
غرض ديني ومقصد صحيح يعود على المغتاب بان يرجو ارتداعه عن معصيته بذلك فيلحق بباب النهي
عن المنكر **السابع** ان يكون الانسان معروفا باسم يعرب عن عيبه كالاعرج والاعمش فلا اثم على
من يقول ذلك وقد فعل العلماء ذلك لضرورة التعريف ولانه صار بحيث لا يكرهه صاحبه لو علمه بعد
ان صار مشهورا به والحق ان ما ذكره العلماء المعتمدون من ذلك لجواز التعويل فيه على حكايتهم
واما ذكره عن الاحياء فمشروط بعلم رضاء المنسوب اليه لعموم النهي وح يخرج عن كونه غيبة وكيف
كان فلو وجد عنه معدلا وامكنه التعريف بعبارة اخرى فهو اولى **الثامن** لو اطلع العدد اللذين
يثبت بهم الحد والتعزير على فاحشة جاز ذكرها عند الحكام بصورة الشهادة في حضرة الفاعل و
غيبته ولا يجوز التعرض اليها في غير ذلك الا ان يتجه فيه احد الوجوه الاخرى **التاسع** قيل اذا
علم اثنان من رجل معصية شاهداها فاجرى احدهما ذكرها في غيبة ذلك العاصي جاز لانه لا يؤثر

عند

فيما يلحق بالغيبة من النميمة وغيرها

عند السامع شيئاً وان كان الاولى تنزيه النفس واللسان عن ذلك لغير غرض من الاغراض المذكورة
خصوصاً مع احتمال نسيان المقول له لتلك المعصية او خوف اشتهارها عنهما **العاشر** اذا سمع احد
مغتاباً لآخر وهو لا يعلم استحقاق المقول عنه للغيبة ولا عدمه قيل لا يجب نهي القائل لامكان الاستحقاق
المقول عنه فيحمل فعل القائل على الصحة ما لم يعلم فساده لان ردعه يستلزم انتهاك حرمته وهو احد
المحرمين والاولى التنبيه على ذلك الا ان يتحقق المخرج منه لعموم الادلة وترك الاستفصال فيها وهو
دليل ارادة العموم حذراً من الاغراء بالجهل ولان ذلك لو تم لتمشى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه
بالنسبة الى السامع لاحتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقاله وهو يهدم قاعدة النهي عن الغيبة
وهذا الفرد يستثنى من جهة سماع الغيبة وقد تقدم انه احد الغيبتين وبالجملة فالتحرز عنها من دون وجه
راجح في فعلها فضلاً عن الاباحة اولى لتتسم النفس بالاخلاق الفاضلة ويؤيده اطلاق النهي فيما تقدم كقوله
اتدرون ما الغيبة قالوا الله ورسوله اعلم قال ذكرك اخاك بما يكرهه **واما** مع وجهانها كرد المبتدعة و
المعتمد في ذلك كله على المقاصد فلا يغفل المستنبط عن ملاحظة مقصده واصلاحه والله الموفق **الفصل الرابع**
فيما يلحق بالغيبة عند التدبر وله اسم خاص وقد تعلق به نهي خاص لما عرفت ان الغيبة تطلق على ما ذكر ما يسوء
الغير ذكره ويكرهه ولا يؤثره وعلى التنبيه عليه بمكاتبة واشارة وغيرهما وعلى حديث النفس به وعقد
القلب عليه وان لم يذكره دخل في هذا التعريف وافراد اخرى من المواضع المحرمة على الخصوص وهو امور
احدها النميمة وهي نقل قول الغير الى المقول فيه كما يقول فلان تكلم فيك بكذا وكذا سواء نقل ذلك
بالقول او الكتابة او الاشارة والرمز وكان ذلك النقل كثيراً ما يكون متعلقه نقصاناً او عيباً في المحكي عنه
موجباً لكراهته له واعراضه عنه كان ذلك راجعاً الى الغيبة ايضاً فجمع بين معصية الغيبة والنميمة فلا جرم
حسن في هذه الرسالة التنبيه على النميمة وما ورد فيها من النهي على الخصوص فانها احدى المعاصي الكبائر كما
كما ستسمعه **وثانيها** كلام ذي اللسانين الذي يتردد بين المتخاصمين ونحوهما ويكلم كل واحد منهما بكلام
يوافقه فان ذلك مع ما ورد فيه من النهي الخاص يرجع الى الغيبة بوجه ما والى النميمة بوجه آخر بل هو شر اقسام
النميمة كما سيأتي من قول النبي تجدون شر عباد الله يوم القيمة من يأتي هؤلاء بحديث هؤلاء وهؤلاء بحديث

في ذكر ملحقات الغيبة من النميمة وغيرها

هؤلاء فانه كلام يكرههما كل واحد منهما لو بلغه فان الانسان لا يحب من تكلم عنه بما يرضيه ولا من يثور معهما يبغيه بل هو معدود من جملة الاعداء فعلق الكراهة لذات الكلام بكل منهما فلتكلم فيه ايضا على وجه الايجاز وتذكرها ورد من الذم في **ثالثها** الحسد وهو كراهة النعمة على الغير ومحبة زوالها على المنعم عليه وهو مع كونه ايضا من المحرمات الخاصة والمعاصي الكبيرة ترجع الى الغيبة القلبية بوجه لانه حكم على القلب بشيء يتعلق بالغير يكرهه لو سمعه اشد كراهة وابلغها فيجمع بين معصيتين الحسد والغيبة فلنذكر جملة من الكلام فيه وما ورد فيه من الذم بل هو اولى الثلثة بالذكر لكثرة وقوعه في هذا العصر واستيلاء الخواص فيه بل هو داؤهم ليس لهم عنه مناص واولى ما يهتم العاقل بدواء المرض الحاضر فيقع الكلام هنا في مقامات ثلثة **الاول** النميمة قال الله تع هماز مشاء بنميم ثم قال عتل بعد ذلك زنيم قال بعض العلماء هذه الاية دلت على ان من لم يكتم الحديث ومشى بالنميمة ولد زنا لان الزنيم هو الدعي وقال الله تعالى ويل لكل همزة قيل الهمزة النمام وقال تع عن امراة نوح وامراة لوط فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئا وقيل ادخلا النار مع الداخلين قيل كانت امراة لوط تخبر بالضيفان وامراة نوح تخبر بانه مجنون وقال النبي لا يدخل الجنة نمام وفي حديث اخر لا يدخل الجنة قتات والقتات هو النمام وقال تع اخبركم الى الله تع احسنكم اخلاقا الموطؤن اكنافا الذين يالفون ويؤلفون وان ابغضكم الى الله تع المشاؤن بالنميمة المفرقون بين الاحوان الملتمسون للبراء العثرات وقال الا اخبركم بشراركم قالوا بلى يا رسول الله قال المشاؤن بالنميمة المفسدون بين الاحبة الباغون للبراء العيب وقال ابو ذر قال رسول الله من اشار على مسلم بكلمة ليشينه بها بغير حق شانه الله تعالى في النار يوم القيمة وقال ابو الدرداء قال رسول الله ايما رجل اشاع على رجل كلمة وهو منها بريء ليشينه بها في الدنيا كان حقا على الله عز وجل ان يذيبه بها يوم القيمة في النار وعنه ص ان الله تع لما خلق الجنة قال لها تكلمي فقالت سعد من دخلني قال الجبار وعزتي وجلالي لا يسكن فيك ثمانية نفر من الناس لا يسكن فيك مدمن خمر ولا مصر على الزنا ولا قتات وهو النمام ولا ديوث ولا السرطي ولا المخنث ولا قاطع رحم ولا الذي يقول على عهد الله ان لم يفعل كذا وكذا ثم لم يف به وعن ابي جعفر الباقر عليه السلام قال الجنة محرمة على القتاتين المشائين بالنميمة

في تحقيق معنى النميمة والترهيب عنها

١٩

وعن ابي عبد الله ع انه قال قال امير المؤمنين عليه السلام شراركم المشاؤن بالنميمة المفرقة بين الاحبة المتبعون
للبراء المعايب وروي ان موسى استسقى لبني اسرائيل حين اصابهم قحط فاوحى الله تعالى اليه لا استجيب لك ولا
لمن معك وفيكم نمام قد اصر على النميمة فقال موسى ع من هو يا رب حتى نخرجه من بيننا فقال الله يا موسى
انهاكم عن النميمة واكون نماما فتابوا باجمعهم فسقوا وروي ان رجلا تبع حكيما سبعماة فرسخ في سبع كلمات
فلما قدم عليه قال اني جئتك للذي اتاك الله تعالى من العلم اخبرني عن السماء وما اثقل منها وعن
الارض وما اوسع منها وعن الحجارة وما اقسى منها وعن النار وما احر منها وعن الزمهرير وما ابرد منه
وعن البحر وما اغنى منه وعن اليتيم وما اذل منه فقال الحكيم البهتان على البرئ اثقل من السموات والحق
اوسع من الارضين والقلب القانع اغنى من البحر والحرص والحسد احر من النار والحاجة الى القريب اذا
لم ينجح ابرد من الزمهرير وقلب الكافر اقسى من الحجارة والنمام اذا بان امره اذل من اليتيم **واعلم** ان النميمة
يطلق في الاكثر على من يتم قول الغير الى المقول فيه كما يقول فلان كان يتكلم فيك بكذا وكذا وليست
مخصوصة به بل تطلق على ما هو اعم من القول كما مر في الغيبة وحدها بالمعنى الاعم كشف ما يكره كشفه سواء
سواء كرهه المنقول عنه ام المنقول اليه ام كرهه ثالث وسواء كان الكشف بالقول ام بالكتابة ام بالاشارة
ام بالرمز ام بالايماء وسواء كان المنقول من الاعمال ام من الاقوال وسواء كان عيبا او نقصانا على المنقول عنه
ام لم يكن بل حقيقة النميمة افشاء السر وهتك الستر عما يكره كشفه بل كل ما راه الانسان من احوال
الانسان فينبغي ان يسكت عنه الا ما في حكايته فائدة لمسلم او دفع لمعصية كما اذا راى من يتناول
مال غيره فعليه ان يشهد به مراعاة بحق المشهود عليه واما اذا راه يخفي مالا لنفسه فذكره نميمة و
افشاء للسر فان كان ما ينم به نقصانا او عيبا في المحكي عنه كان قد جمع بين الغيبة والنميمة والسبب
الباعث على النميمة اما ارادة السوء بالمحكي عنه او اظهار الحب للمحكي له او التفرج بالحديث او الخوض
في الفضول وكل من حملت اليه النميمة وقيل ان فلانا قال فيك كذا وكذا او فعل فيك كذا وكذا وهو
يدبر في افساد امرك او في ممالاة عدوك او تقبيح حالك او ما يجري مجراه فعليه ستة امور **الاول**
ان لا يصدقه لان النمام فاسق وهو مردود الشهادة قال الله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا الاية

فيما يجب على من ينم اليه

في تفصيل ما يجب على من نمّ اليه

الثاني ان ينهاه عن ذلك وينصحه ويقبح له فعله قال الله تعالى وامر بالمعروف وانه عن المنكر **الثالث** ان يبغضه في الله تعالى فانه يبغض عند الله ويجب بغض من يبغضه الله تعالى **الرابع** ان لا يظن بأخيك السوء بمجرد قوله لقوله تعالى فاجتنبوا كثيرا من الظن بل يثبت حتى يتحقق الحال **الخامس** ان لا يحملك ما حكي لك على التجسس والبحث ليتحقق لقوله تعالى ولا تجسسوا **السادس** ان لا ترضى لنفسك ما نهيت النمام عنه فلا تحكي نميمة فتقول فلان قد حكى لي كذا فيكون بهذا نماما ومغتابا وقد نهيت عن ذلك وقد نهيت بما نهيت عنه وقد روي عن علي عليه السلام ان رجلا اتاه يسعى اليه برجل فقال يا هذا نحن نسئل عما قلت فان كنت صادقا مقتناك وان كنت كاذبا عاقبناك وان شئت ان نقيلك اقلناك قال اقلني يا امير المؤمنين وقد تعبه في ذلك عمر بن عبد العزيز وقد روي انه دخل اليه رجل فذكر عنده عنده عن رجل شيئا فقال ان شئت نظرنا في امرك فان كنت كاذبا فانت من اهل هذه الاية ان جائكم فاسق بنبإ وان كنت صادقا فانت من اهل هذه الاية ما ان يشاء بنميم وان شئت عفونا عنك فقال العفو يا امير المؤمنين لا اعود اليه ابدا وقد روي ان حكيما من الحكماء زاره بعض اخوانه واخبره بخبر عن غيره فقال له الحكيم قد ابطأت في الزيارة وايقنني بثلث خيانات بغضتني الى اخي وشغلت قلبي الفارغ واتهمت نفسك الامينة وروي ان بعض الخلفا قال لرجل بلغني انك قلت في كذا وكذا فقال الرجل ما قلت وما فعلت فقال ان الذي اخبرني صادق فقال الزهري وكان جالسا لا يكون النمام صادقا قال صدقت فذهب ليسلامه فقال الحسن من نم اليك نم عليك وهذه اشارة الى ان النمام ينبغي ان يبغض ولا يوثق بصداقته وكيف لا يبغض وهو لا ينفك من الكذب والغيبة والغدر والخيانة والغل والحسد والنفاق والافساد بين الناس والخديعة وهو ممن قد سعى في قطع ما امر الله به ان يوصل قال الله تعالى ويقطعون ما امر الله به ان يوصل ويفسدون في الارض وقال تعالى انما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الارض بغير الحق والنمام منهم وقال ان من شر الناس من اتقاه الناس لشره والنمام منهم وقال لا يدخل الجنة قاطع قيل قاطع بين الناس وهو النمام وقيل قاطع الرحم وقال لقمان الحكيم لابنه يا بني اني موصيك بخمال ان تمسكت بهن لم تزل سيدا

ابسط خلقك للقريب والبعيد وامسك جهلك عن الكريم واللئيم واحفظ اخوانك وصل اقاربك وامنهم
من قول ساع او سماع باغ يريد افسادك ويروم خداعك وليكن اخوانك من اذا فارقتهم وفارقوك
لم تغتبهم ولم يغتبوك وقال بعضهم لو صح ما نقله النمام اليك لكان هو المجرى بالشتم عليك والمنقول عنه
اولى لانه لم يقابلك بشتمك وبالجملة فشر النمام عظيم ينبغي ان يتوقى قيل باع بعضهم عبدا وقال
للمشتري ما فيه عيب الا النميمة قال رضيت به فاشتراه فمكث الغلام اياما ثم قال لزوجة مولاه ان زوجك
لا يحبك وهو يريد ان يتسرى عليك فخذي الموسى واحلقي من قفاه شعرات حتى اسحر عليها فيحبك
ثم قال للزوج ان امرأتك اخذت خليلا وتريد ان تقتلك فتناوم لها حتى تعرف فتناوم فجائت المرءة
بالموسى فظن انها تقتله فقام وقتلها فجاء اهل المرءة وقتلوا الزوج فوقع القتال بين القبيلتين وطال
الامر **المقام الثاني** كلام ذي اللسانين الذي يتردد بين اثنين سيما المتعاديين ويكلم كل واحد منهما
بكلام يوافقه وقل ما يخلو عنه من يشاهد متعاديين وذلك عين النفاق وهو من المعاصي الكبائر
لتوعد عليه بخصوصه وروى عمار بن ياسر عن النبي ص من كان له وجهان في الدنيا كان له لسانان
من نار يوم القيمة وعنه ص تجدون من شر عباد الله يوم القيمة ذا الوجهين الذي ياتي هؤلاء بحديث
هؤلاء وهؤلاء بحديث هؤلاء وفي حديث اخر الذي ياتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه وقيل مكتوب في التوراة
بطلت الامانة والرجل مع صاحبه بشفتين مختلفتين وقال صلى الله عليه ابغض خلق الله اليه يوم
القيمة الكذابون والمستكبرون والذين يكثرون البغضاء لاخوانهم في صدورهم فاذا لقوهم
تخلقوا لهم والذين اذا دعوا الى الله ورسوله كانوا بطاء واذا دعوا الى الشيطان وامره كانوا
سراعا وروى الصدوق باسناده الى علي عليه السلم قال قال رسول الله ص يجيء يوم القيمة ذو
الوجهين دالعا لسانه في قفاه واخر من قدامه يلهبان نارا حتى يلتهبان جسده ثم يقال هذا
الذي كان في الدنيا ذا وجهين وذا لسانين يعرف بذلك يوم القيمة وبالاسناد الى الباقر ع
قال بئس العبد عبدا يكون ذا وجهين وذا لسانين يطري اخاه شاهدا ويأكله غائبا ان اعطي
حسده وان ابتلي خذله وباسناده عنه قال بئس العبد عبدا همزة لمزة يقبل بوجه ويدبر باخر

تفصيل ذي كلام ذي اللسانين

وبالاسناد

في تحقيق كلام ذي اللسانين في معناه

٢١

وبالاسناد قال الله تعالى لعيسى بن مريم يا عيسى لبكن لسانك في السر والعلانية لسانا واحدا وكذلك قلبك اني احذرك نفسك وكفى بك جنيرا لا يصلح لسانان في فم واحد ولا سيفان في غمد واحد ولا قلبان في صدر واحد وكذلك الاذهان واعلم ان الانسان يتحقق كونه ذا لسانين بامور منها ان ينقل كلام كل واحد الى الاخر وهو مع ذلك نميمة وزيادة فان النميمة يتحقق بالنقل من احد الجانبين فقط ومنها ان يحسن لكل واحد منهما ما هو عليه من العداوة مع صاحبه وان لم ينقل بينهما كلاما ومنها ان يبعد كل واحد منهما بان يغره ويباعده ومنها ان يثني على كل واحد منهما في معاداته واولى منه ان يثني عليه في وجهه واذا خرج من عنده ذمه والذي ينبغي ان يمسك او يثني على الحق منهما في حضوره وغيبته وبين يدي عدوه ولا يتحقق اللسانان بالدخول على المتعاديين في مجاملة كل واحد منهما مع صدقه في المجاملة فان الواحد قد يصادق متعاديين ولكن صداقة ضعيفة لا تصل الى حد الاخوة اذ لو تحققت الصداقة لاقتضت معاداة العدو كما هو المشهور من ان الاصدقاء ثلثة الصديق وصديق الصديق وعدو العدو والاعداء ثلثة العدو وعدو الصديق وصديق العدو فان قيل كثيرا ما يتفق لنا اختلاف اللسانين مع الامراء واعداء الدين المظاهرين فهل يكون ذلك داخلا في النهي والنفاق كما ورد من انه سئل بعض الصحابة انا ندخل على امرائنا فنقول القول فاذا خرجنا قلنا غيره قلنا ان كان السائل مستغنيا عن الدخول على الامير وعن مخالطة العدو للدين واختار الاجتماع معه والصحبة لاختياره طلبا للجاه والمال زيادة على القدر الضروري فهو ذو لسانين ومنافق كما ذكره الضحاك وعليه يحمل الخبر وقد قال صاحب الجاه والمال ينبتان النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل وان كان محتاجا الى ذلك اتقاء ضرره فهو معذور لا حرج عليه فيه فان اتقاء الشر جائز قال ابو الدرداء انا لنكشر في وجوه اقوام وان قلوبنا لتلعنهم وروي انه مر رجل على النبي ﷺ فقال بئس رجل العشيرة فلما دخل عليه اقبل عليه فقيل له في ذلك فقال ان شر الناس الذي يكرم اتقاء لشره

المقام الثالث

الحسد وهو من اعظم الادواء واكبر المعاصي واشرها واسدها للقلب وهي اول خطيئة وقعت في الارض لما حسد ابليس ادم فحمله على المعصية فكانت البلية من ذلك الى الابد وقد اراك الله نبذة

باستعادة

في تحقيق الحسد ومعناه والترهيب عنه

باستعاذة من شره فقال ومن شر حاسد بعد ان استعاذ من الشيطان والساحر وانزله منزلتهما و
الاخبار النبوية فيه لا تحصى كثيرة قال رسول الله ص الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب وقال ص
ستة يدخل النار قبل الحساب بستة الامراء بالجور والعرب بالعصبية والدهاقين بالكبر والتجار
بالخيانة واهل الرستاق بالجهل والعلماء بالحسد وقال ص دب اليكم داء الامم قبلكم الحسد و
البغضاء والبغضة هي الحالقة لا اقول حالقة الشعر ولكن حالقة الدين والذي نفس محمد بيده لا
لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ولن تؤمنوا حتى تحابوا الا انبئكم بما يثبت ذلك لكم افشوا السلام وفي خبر
معاذ عنه ص ان الحفظة يصعد بعمل العبد يرف كما يرف العروس الى اهلها حتى اذا انتهوا الى السماء الخامسة
بذلك العمل الحسن من جهاد وحج له ضوء كضوء الشمس فتقول الملك انا الملك صاحب الحسد انه كان
يحسد الناس على ما اتاهم الله من فضله ويسخط ما رضي الله امرني ربي ان لا ادع عمله يتجاوزني الى غيره
وقال الصادق ع الحاسد مضر بنفسه قبل ان يضر المحسود كابليس اورث بحسده لنفسه اللعنة ولادم عليه السلام
الاجتباء والهدى والرفع الى محل حقايق العهد والاصطفاء فكن محسودا ولا تكن حاسدا فان ميزان الحاسد
ابدا خفيف بثقل ميزان المحسود والرزق مقسوم فماذا ينفع الحسد الحاسد وماذا يضره المحسود الحسد و
الحسد اصله من عمل القلب وجحود فضل الله وهما جناحان للكفر بالحسد وقع ابن ادم في حسرة الابد و
هلك مهلكا لا ينجو منه ابدا ولا توبة للحاسد لانه مستمر عليه معتقد به مطبوع فيه يبدو بلا معارض
به ولا سبب والطبع لا يتغير عن الاصل وان عولج وكفى بالحسد داء ابلاغه العلماء النار كما ورد في الحديث
السابق واعلم ان الحسد يهيج خمسة اشياء **احدها** افساد الطاعات قال رسول الله ص الحسد
يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب **والثاني** والثاني فعل المعاصي والشرور وقد قال بعض الفضلاء
للحاسد ثلث علامات يتملق اذا شهد ويغتاب اذا غاب ويشمت بالمعصية وحسبك ان الله امر بالاستعاذة
من شره وقرنه بالشيطان والساحر النافث في العقد كما تقدم **والثالث** التعب والغم من غير
فائدة بل مع كل وزر ومعصية قال بعضهم لم ار ظالما اشبه بالمظلوم من الحاسد نفس دائم وعقل
هائم وغم لازم **والرابع** الحرمان والخذلان فلا يكاد يظفر بمراد ولا ينصر على عدو وقد قيل الحاسد

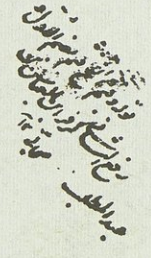
غير

في تحقيق الحسد وحكمه واقسامه ومراتبه

غير مقصور وكيف يظفر بمراده ومراده زوال نعم الله عن عباده وكيف ينصر على اعدائه وهم عباد الله الذين نظر الله اليهم واسبغ نعمه عليهم سيما اذا كانت النعمة نعمة العلم والكلام في الحسد طويل لاعتناء علماء القلوب به وبحثهم عنه وقوة دائرته في قلوب الخاصة والعامة ولنقتصر ههنا في البحث على مواضع **الاول** في حقيقة الحسد وحكمه ومراتبه فحقيقته ابتغاء القوة الشهوية الى تمني زوال النعمة والحالة التي هو عليها وذوالها عن ذلك الغير وهو مستلزم لتحرك القوة الغضبية وانبعاث الغضب ودوامه وازدياده بحسب زيادة حال المحسود التي يتعلق بها الحسد ولذلك قال علي عليه السلام الحاسد مغتاظ على من لا ذنب له وهو نوع من انواع الظلم والجور وقال ايضا لا راحة مع حسد ووجهه قد ظهر من حقيقته فان شهوة الحاسد وفكره في كيفية حصول حال المحسود فيها وفي كيفية زوالها عنه هي له المستلزمة لتحرك آلات البدن في ذلك المستلزم لعدم الراحة وقد اتفق العقلاء على ان الحسد مع انه رذيلة عظيمة للنفس فهو من اسباب العظيمة لخراب العالم اذ كان الحاسد كثيرا ما يكون ذا مكانة وسيعة في هلاك ارباب الفضائل واهل الشرف واموال الذين يقوم بوجودهم عمارة الارض اذ لا يتعلق الحسد بغيرهم من اهل الخسة والفقر نعم لا يقصر في سعيه ذلك دون ان يزول تلك الحالة المحسود بها عن المحسود او يهلك هو في تلك الحركات الخسيسة الفعلية والقولية ولذلك قيل حاسد النعمة لا يرضيه الا زوالها وما دام الباعث في القوة الغضبية قائما فهي قائمة متحركة ومحركة وكثيرا ما يؤثر السعاية بين يدي الامراء والمسلطين لعلم الساعي بقدرتهم على تنفيذ اغراضه ولقرب طبائعهم الى قبول قوله من الغير لشاركتهم في الطباع وغلبة القوة الشهوية والغضبية فيهم ولكن كثيرا ما يؤثر حركة الحاسد في ازالة نعمة المحسود لحرمن لمحات الله للمحسود بعين العناية فيحبسهم وتزيد نعمتهم فلا يتوجه للحاسد عليهم سبيل وانما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الارض بغير الحق فيصير تعبهم سببا لخراب الارض فيفسد الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وقد عرفت انه لا حسد الا على نعمة فاذا انعم الله على اخيك بنعمة فلك فيها حالتان احديهما ان تكره تلك النعمة وتحب زوالها وهذه الحالة هي حسد والثانية ان لا تحب زوالها ولا تكره وجودها ودوامها ولكنك تشتهي لنفسك مثلها وهذا يسمى غبطة وقد يخص باسم المنافسة قال الله تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وقد تسمى المنافسة حسدا والحسد منافسة

كقول

في تحقيق الحسد وحكمه واقسامه ومراتبه



كقول الفضل وقثم ابني العباس لعلي حين اشار عليهما بان لا يذهبا الى النبي ص ولا يسئلانه الولاية على
الصدقة وقد كانا اراد ذلك ما ذا منك الا نفاسة والله لقد زوجك ابنته فما نفسنا ذلك عليك و
كقول النبي ص لا حسد الا في اثنين رجل اتاه الله مالا فسلطه على هلكته في الحق ورجل اتاه الله علما
فهو يعمل به ويعمله الناس والمحرم من الحالتين هو الحالة الاولى وهي المخصوصة بالذم قال ص المؤمن
يغبط والمنافق يحسد اللهم الا ان يكون النعمة قد اصابها فاجر يستعين بها على ايذاء الخلق وتهييج الفتنة
وفساد الدين ونحو ذلك فلا تضر الكراهة لها ومحبة زوالها اذا لم يكن ذلك من حيث انها نعمة بل من حيث
انها آلة الفساد ويدل على عدم تحريم الحالة الثانية الاية المتقدمة والحديث وقد قال الله تعالى و
سابقوا الى مغفرة من ربكم والمسابقة انما يكون عند خوف الفوت كالعبيدين يتسابقان الى خدمة مولاهما
ويخرج كل واحد منهما ان يسبق صاحبه فيحظى عند مولاه بمنزلة لا يحظى هو بها بل قد يكون المنافسة
واجبة اذا كان المنافس فيه واجبا اذ لو لم يجب مثله كان راضيا بالمعصية المحرمة وقد تكون مندوبة
كالمنافسة في الفضائل المندوبة من انفاق الاموال ومكارم الاخلاق وقد يوصف بالاباحة اذا كان
مباحا وبالجملة فهي تابعة للفعل المنافس فيه ولكن في المنافسة دقيقة وخطر غامض يجب على طالب
الخلاص التحرز منه وهو انه اذا ايس عن ان ينال مثل تلك النعمة وهو يكره تخلفه ونقصانه فلا محالة يحب
زوال النقصان وانما يزول باحد امرين ان ينال مثله او ان يزول نعمة للنافس فاذا انسد احد الطريقين
عن الساعي يكاد القلب ان يشتهي الطريق الاخرى اذ بزوال النعمة يزول التخلف المرغوب عنه فيمتحن
نفسه فان كان بحيث لو القي الامر اليه ورد الى اختياره لسعى في ازالة النعمة فهو حسود حسدا مذموما
وان كانت التقوى تمنعه عن ازالة ذلك عفى عما يجده في طبعه من ارتياحه الى زوال النعمة من كان
كارها لذلك من نفسه بعقله واذ قد عرفت حقيقة الحسد فاعلم ان له مراتب اربع الاول ان يحب
زوال النعمة عنه وان كانت لا ينتقل اليه وهذا غاية الخبث واعظم افراد الحسد الثانية ان يحب زوال
النعمة اليه لرغبته في تلك النعمة بحيث يكون مطلوبه تلك النعمة لا مجرد زوالها عن صاحبها الثالثة
ان لا تشتهي عنها بل يشتهي لنفسه مثلها فان عجز عن مثلها يحب زوالها كي لا يظهر التفاوت بينهما

وهذه

وهذه الثلثة محرمة وهي مترتبة في القوة ترتبها في اللفظ الرابعة ان يشتهي لنفسه مثلها فاذا لم يحصل
فلا يحب زوالها منه وهذا هو المحمود المخصوص باسم الغبطة بل المندوب اليه في الدين ونسميه حسدا
تجوزا **الثاني** في الاسباب المثيرة للحسد وهي كثيرة جدا الا انها ترجع الى سبعة العداوة والتعزز
والتكبر والتعجب والخوف من فوت المقاصد وحب الرياسة وخبث النفس وبخلها فانه انما يكره النعمة
عليه اما لانه عدوه فلا يريد له الخير وهذا لا يختص بالامثال واما لانه يخاف ان يتكبر بالنعمة عليه وهو
لا يطيق احتمال كبره وعظمته لعزة نفسه وهو المراد بالتعزز واما ان يكون في طبعه ان يتكبر على المحسود
ويمنع ذلك عليه بنعمته وهو المراد بالتكبر واما ان يكون النعمة عظيمة والمنصب كثيرا فيتعجب من فوز مثله
تلك النعمة وهو التعجب واما ان يخاف من فوات مقاصده بسبب نعمته بان يتوصل به الى مزاحمته في اغراضه
واما ان يكون بحب الرياسة التي تبتني على الاختصاص بنعمة لا يساوي فيها واما ان لا يكون بسبب من
هذه الاسباب بل بخبث النفس وشحها بالخير لعباد الله وقد اشار الله سبحانه الى السبب الاول بقوله ودوا
ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم والى الثانية بقوله لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين
عظيم اي كان لا يثقل علينا ان نتواضع له ونتبعه اذا كان عظيما وكانوا قد قالوا كيف يتقدم علينا غلام
يتيم وكيف تطأطأ له رؤسائنا والى الرابعة بقوله قالوا ما انتم الا بشر مثلنا انؤمن لبشرين مثلنا
لئن اطعتم بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون فتعجبوا من ان يفوز برتبة الرسالة والوحي والقرب من الله
تعالى بشر مثلهم فحسدوهم وقالوا متعجبين ابعث الله بشرا رسولا فقال تعالى او عجبتم ان جاءكم ذكر
من ربكم على رجل منكم واعظم الاسباب فساد الخامس والسادس لتعلقهما غالبا بعلماء السوء و
ونظرائهم ومناط الخامس يرجع الى متزاحمين على مطلوب واحد فان كلا منهما يحسد صاحبه في كل
نعمة يكون عونا له في الانفراد بمقصوده ومن هذا الباب تحاسد الضرات في التزاحم على مقاصد
الزوجية والاخوة في التزاحم على نيل المنزلة المطلوبة بها عند الاب والتلامذة لاستاد واحد في
نيل المنزلة عنده والعالمين المتزاحمين على طائفة من المحصورين اذ يطلب كل واحد منزلة في قلبهم
للتوصل بهم الى اغراضه ومرجع ذلك الى محبة الانفراد بالرياسة والاختصاص بالثناء والفرح بما
السادس

يمدح

في الاسباب المهيجة للحسد

يمدح به من انه واحد الدهر ولا نظير له فانه متى سمع بنظير له في اقصى العالم اساء ذلك واحب موته او زوال النعمة التي بها ايثار كه في المرتبة وهذا زيادة على ما في قلوب احاد العلماء من طلب الجاه والمنزلة في قلوب الناس للتوصل الى مقاصد سوى الرياسة وقد كان علماء اليهود يعلمون رياسة رسول الله ﷺ وينكرونها ولا يؤمنون به مخافة ان يبطل رياستهم وان يصيروا تابعين بعد ان كانوا متبوعين مهما فسخ علمهم وقد يجتمع بعض هذه الاسباب او اكثرها او جميعها في شخص واحد فيعظم فيه داء الحسد وينكر في قلبه ويقوى قوة لا يقدر معه على الاخفاء والمجاملة بل ينهتك حجاب المجاملة ويظهر العداوة بالمكاشفة ولا يكاد يزول الا بالموت وقل ان يتفق بالحاسد سبب واحد من هذه الاسباب بل اكثر واصل العداوة والحسد التزاحم على غرض واحد فالغرض الواحد لا يجتمع متباعدين بل متناسبين فلذلك ترى الحسد يكثر بين الامثال والاقران والاخوة وبين العم والاقارب ويقل في غيرهم لا مع الاجتماع في احد الاغراض المقربة نعم من اشتد حرصه على الجاه وحب الصيت في جميع اطراف العالم بما هو فيه فانه يحسد كل من هو في العالم وان بعد ممن يباهيه في الخصلة التي يفاخر بها ومنشأ جميع ذلك حب الدنيا فان الدنيا هي التي تضيق عن المتزاحمين اما الاخرة فلا ضيق فيها وانما مثلها مثل العلم فان من عرف الله تعالى وملئكته وانبيائه وملكوت ارضه وسمائه لم يحسد غيره اذا عرف ذلك ايضا لان المعرفة لا تضيق على العارفين بل المعروف الواحد يعرفه الف الف عالم ويفرح بمعرفته ويلتذ به ولا ينقص لذة واحدة بسبب غيره بل يحصل بكثرة العارفين زيادة الانس وغرة الافادة والاستفادة فلذلك لا يكون بين علماء الدين محاسدة لان مقصدهم بحر واسع لا ضيق فيه وغرضهم المنزلة عند الله ولا ضيق ايضا فيه بل يزيد الانس بكثرتهم نعم اذا قصد العلماء بالعلم المال والجاه تحاسدوا لان المال اعيان واجسام اذا وقعت في يد واحد خلت عنه يد الاخر وكذلك الجاه اذ معناه ملك القلوب وبهما امتلاء قلب شخص بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم الاخر او نقص منه لا محالة فيكون ذلك سببا للمحاسدة واما العلم فلا نهاية له ولا يتصور استيعابه فمن بذل جهده في تحصيله واشتغل نفسه في الفكر في جلال الله وعظمته صار ذلك الذي عند

من كل

من كل نعيم ولم يكن ممنوعاً منه ولا مزاحماً فيه فلا يكون في قلبه حسد لاحد من الخلق لان غيره ايضاً لو عرف
مثل معرفته لم ينقص لذته بل زادت لذته بموانسته بل مثل العالمين بالحقيقة المتمسكين بالطريقة كما
قال الله تعالى عنهم ونزعنا ما في صدورهم من غل اخواناً على سرر متقابلين فهذا حالهم في الدنيا
فماذا نظر عند انكشاف الغطاء ومشاهدة المحبوب في العقبى فلا محاسدة في الجنة ايضاً اذ لا مزاحمة مضايقة
فيها ولا مزاحمة فعليك ايها الاخ وفقنا الله واياك ان كنت بصيراً وعلى نفسك مشفقاً ان تطلب
نعيماً لا زحمة فيه ولذة لا مكدر لها والله ولي التوفيق **الثالث** في اشارة وجيزة الى الدواء
الذي ينفي مرض الحسد عن القلب اعلم ان الحسد من الامراض العظيمة للقلوب ولا يداوى امراض
القلب الا بالعلم والعمل والعلم النافع لمرض الحسد هو ان تعلم يقيناً ان الحسد ضرر عليك في الدنيا
والدين ولا ضرر به على المحسود في الدنيا ولا في الدين بل ينتفع به فيهما ومهما عرفت هذا عن بصيرة
ولم تكن عدو نفسك وصديق عدوك فارقت الحسد لا محالة اما كونه ضرراً عليك في الدين
فهو انك بالحسد سخطت قضاء الله تعالى وكرهت نعمته التي قسمها لعباده وعدله الذي اقامه
في ملكه لخفي حكمته واستكبرت ذلك واستشنعته وهذه جناية على حدقة التوحيد وقذى في عين
الايمان وزاهتك بها جناية على الدين وقد انضاف اليه انك غششت رجلاً من المؤمنين وتركت نصيحته وفارقت
اولياء الله وانبيائه في حبهم للخير لعباد الله وشاركت ابليس وسائر الكفار في محبتهم للمؤمنين البلاء
وزوال النعم وهذه جناية في القلب تاكل حسنات القلب كما تاكل النار الحطب وتمحوها كما تمحو الليل
والنهار واما كونه ضرراً عليك في الدنيا فهو انك تتالم بحسدك وتتعذب به ولا تزال في كدر وغم اذ
اعداؤك لا يخليهم الله عن نعم يفيضها عليهم فلا تزال تتعذب بكل نعمة تراها وتتالم بكل بلية تنصرف عنهم
فتبقى مغموماً محروماً متشعب القلب ضيق النفس كما تشتهيه لاعدائك وكما يشتهي اعداؤك لك
فقد كنت تريد المحنة لعدوك فتنجزت في الحال محنتك وغمك نقداً ولا تزول النعمة عن المحسود
بحسدك ولو لم يكن تؤمن بالبعث والحساب لكان مقتضى الفطنة ان كنت عاقلاً ان تحذر من الحسد لما
فيه من الم القلب ومساءته وعدم النفع فكيف وانت عالم بما في الحسد من العذاب الشديد في الاخرة

فما اعجب

في كيفية معالجة الحسد وما يعالج به

فما اعجب من العاقل ان يتعرض لسخط الله تعالى نفع يناله بل مع ضرر يحتمله والم يقاسيه فيهلك دينه ودنياه
من غير جدوى ولا فائدة واما انه لا ضرر على المحسود في دينه ودنياه فواضح لان النعمة لا تزول عنه بحسدك
بل ما قدره الله تعالى له من اقبال ونعمة فلا بد وان يدوم الى اجل قدره الله تعالى فلا حيلة في رفعه
وان كانت النعمة قد حصلت لسعيه من علم او عمل فلا حيلة في دفعه ايضا بل ينبغي ان تلوم انت نفسك
حيث يسعى وقعدت وشمرت وكسلت وسهر ونمت وكان حالك كما قيل هلا سعوا سعي الكرام فادركوا
او سلموا لمواقع الاقدار ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن على المحسود من ضرر في الدنيا ولا كان عليه
اثم في الاخرة ولعلك تقول ليت النعمة كانت تزول عن المحسود بحسدي وهذا غاية الجهل والغباوة
فانه بلاء تشتهيه اولا لنفسك فانك لا تخلو ايضا من عدو يحسدك فلو كانت النعم تزول بالحسد لم يبق الله
عليك نعمة ولا على الخلق نعمة حتى نعمة الايمان لان الكفار يحسدون المؤمنين عليه قال الله تعالى
ودت طائفة من اهل الكتاب لو يضلونكم وما يضلون الا انفسهم وان اشتهيت ان تزول نعمة
الغير عنه بحسدك ولا تزول عنك بحسد غيرك فهذا غاية الجهل والغباوة فان كل واحد من حمقاء
الحساد ايضا يشتهي ان يخص بهذه الخاصة ولست باولى من غيرك فنعمة الله تعالى عليك في ان لم تزل
نعمة عليك بحسد غيرك من النعم التي يجب عليك شكرها وانت بجهلك تكرهها واما ان المحسود ينتفع
به في الدين والدنيا فواضح اما منفعته في الدين فهو انه مظلوم من جهتك لا سيما اذا اخرجك الحسد
الى القول والفعل بالغيبة والقدح فيه وهتك ستره وذكر مساويه فهي هدايا تهديها اليه فانك
تهدي اليه حسناتك حتى تلقاه يوم القيمة مفلسا محروما عن النعمة كما خرجت في الدنيا عن النعمة
فكانك اردت زوال النعمة عنه فلم يزل نعم كان عليك نعمة نصر ظاهر اذ وفقك للحسنات فنقلتها اليه فاضفت له نعمة
الى نعمة واضفت الى نفسك شقاوة الى شقاوة اما منفعته في الدنيا فهو ان اهم اغراض الخلق مساءة
الاعداء وغمهم وشقاوتهم وكونهم معذبين مغمومين فلا عذاب اعظم مما انت فيه من الم الحسد وغاية
اماني اعدائك ان يكونوا في نعمة وان تكون في غم وحسرة بسببهم وقد فعلت في نفسك ما هو
مرادهم وقد قال علي عليه السلام لا راحة للحسود وقال ع الحاسد مغتاظ على من لا ذنب له وقد عرفت من

تضاعيف

فيما يعالج به داء الحسد

تضاعيف هذه المباحث وجه الكلمتين ومن اجل ذلك ينبغي ان لا تشتهي اعدائك موتك بل تشتهي
ان تطول حياتك في عذاب الحسد لتنظر الى نعمة الله تعالى عليهم فينقطع قلبك حسدا ولذلك قيل
لا مات اعدائك بل خلدوا حتى يروا منك الذي يكمد لا زلت محسودا على نعمة فانما الكامل من يحسد
ففرح عدوك بغمك وحسدك اعظم من فرحه بنعمته فاذا تاملت هذا عرفت انك عدو نفسك
وصديق عدوك ان تعاطيت ما تضررت به في الدنيا والاخرة وانتفع به عدوك في الدنيا و
الاخرة وصرت شقيا عند الخلق والخالق مذموما في الحال والمال ثم لم تقتصر على تحصيل مراد عدوك
حتى ادخلت اعظم السرور على ابليس الذي هو اعدى اعدائك لانك لم تحب ما احبه اهل الخير لانفسهم فتكون
معهم لان المرء مع من احب فاحبك ابليس لذلك فكنت معه وقد تظافرت الاخبار عن النبي صلعم بان
المرء مع من احب وانك ان لم تكن عالما ولا متعلما تكن محبا فقد فاتك بحسدك ثواب الحب واللحاق
بهم وعساك تحاسد رجلا من اهل العلم وتحب ان يخطئ في دين الله وينكشف خطائه ليفتضح وتحب
ان يعرض له ما يمنعه عن العلم والتعليم واي اثم يزيد على هذا فليتك اذا فاتك اللحاق بهم ثم اعتصمت به
فاتك الاثم وعذاب الاخرة وقد جاء في الاحاديث ان اهل الجنة ثلثة المحسن والمحب له والكاف عنه
اي من يكف عنه الاذى والحسد والبغض فانظر كيف ابعدك ابليس عن المداخل الثلثة فقد تعد عليك
حسد ابليس وما تعد حسدك على عدوك بل على نفسك فلو انكشفت حالك لك في يقظة او منام
لرايت نفسك ايها الحاسد في صورة من يرمي عدوه بحجارة ليصيب بها مقلته فلا يصيبه بل يرجع
حجره على حدقته اليمنى فيعميها فيزداد غضبه ثانيا فيعود الى الرمي اشد من الاول فيرجع على عينه
الاخرى فيعميها فيزداد غضبه فيعود ثالثة فيرجع على راسه فيشجه وعدوه سالم على كل حال و
اعدائه حوله يفرحون بما اصابه ويضحكون منه فهذه حال الحسود لا بل حاله اقبح لان من الحجر المفوت
للعين انما يفوت ما لو بقي لفات بالموت لا محالة بخلاف الاثم الحاصل للحسود فانه لا يفوت بالموت
بل يسوقه الى غضب الله والى النار فلان تذهب عينه في الدنيا خير من ان تبقى له عين يدخل بها
النار فيعميها لهبها لهيب النار فانظر كيف انتقام الله تعالى من الحاسد اذا اراد زوال النعمة

عن الحسود

عن المحسود فازالها عن نفسه اذ السلامة من الاثم نعمة ومن الغم نعمة اخرى وقد زالتا منه تصديقا
لقوله تعالى ولا يحيق المكر السيء الا باهله وربما يبتلى بعين ما يشتهيه لعدوه اقل ما شمت شامت
بمسائة احد الا وابتلى بمثلها فهذه هي الادوية العلمية فمهما تفكر الانسان فيها بذهن صاف و
قلب حاضر انطفى من قلبه نار الحسد وعلم انه مهلك نفسه ومفرح عدوه ومسخط ربه ومنغص
عيشه واما الدواء العملي فبعد ان يتدبر ما تقدم ينبغي ان يكلف نفسه نقيض ما يبعثه عليه فيمدح
للمحسود عليه عند بعثه على القدح ويتواضع له عند بعثه على التكبر ويزيد في الانعام عند بعثه على
كفه فينتج هذه المقدمات تمام الموافقة وتنقطع مادة الحسد وتستريح القلب من المه وغمه
فهذه ادوية نافعة جدا الا انها مرة جدا لكن النفع في دواء المر ومن لم يصبر على مرارة الدواء لم
يظفر بحلاوة العشاء والباعث على هذه الخصال الحميدة الرغبة في ثواب الله تعالى والخوف من
عقابه وفقنا الله واياكم لاستعماله بمحمد واله وصلى الله عليهم اجمعين

الفصل الخامس في كفارة الغيبة

اعلم ان الواجب على المغتاب ان يندم ويتوب ويتاسف على ما فعله ليخرج من حق الله تعالى ثم
يستحل المغتاب عنه ليحله فيخرج عن مظلمته وينبغي ان يستحله وهو حزين متاسف نادم على فعله اذ المرء
قد يستحل ليظهر من نفسه الورع وفي الباطن لا يكون نادما فيكون قد قارن معصية اخرى
وقد ورد في كفارتها قوله صلى الله عليه واله كفارة من استغتبته ان تستغفر له والثاني قوله
من كانت لاخيه عنده مظلمة في عرض او مال فليستحللها منه من قبل ان ياتي يوم ليس هناك
دينار ولا درهم يؤخذ من حسناته فان لم يكن له حسنات اخذ من سيئات صاحبه فيزيد على سيئاته
ويمكن ان يكون طريق الجمع حمل الاستغفار له على من لم يبلغ غيبة المغتاب فينبغي الاقتصار على
الدعاء له والاستغفار لان في محالته اثارة للفتنة وجلبا للضغائن وفي حكم من لم يبلغه
من لم يقدر على الوصول اليه بموت او غيبة وحمل المحالة على من يمكن التوصل اليه مع بلوغه الغيبة
ويستحب للمتعذر اليه قبول العذر والمحالة استحبابا مؤكدا قال الله تعالى خذ العفو الاية فقال
رسول الله ص يا جبرئيل ما هذا العفو قال ان الله يامرك ان تعفو عمن ظلمك وتصل من قطعك

وتعطي

وتعطى من خصمك وفى خبر اخر اذا جئ الامم بين يدى الله تعالى يوم القيمة نودى اليوم من كان اجره على الله فلا يقوم الا من عفى فى الدنيا وروى عن بعضهم ان رجلا قال له ان فلانا قد اغتابك فبعث اليه طبقا من الرطب وقال بلغنى انك قد اهديت الى حسناتك فاردت ان اكافيك عليه فاعذرنى فانى لا اقدر ان اكافيك على التمام وسبيل المعتذر ان يبالغ فى الثناء عليه والتودد اليه لان ذلك حتى يطيب قلبه فان لم يطب كان اعتذاره وجوده حسنة محسوبة له وقد تقابل سيئة الغيبة فى القيمة ولا فرق بين غيبة الصغير والكبير والحى والميت والذكر والانثى ولكن الاستغفار والدعاء له على حسب ما يليق بحاله فيدعو للصغير بالهداية وللميت بالرحمة والمغفرة ونحو ذلك ولا يسقط الحق باباحة الانسان غرضه للناس لانه عفو لم يجب وقد صرح الفقهاء بان من اباح قذف نفسه لم يسقط حقه من حده وما روى عن النبى ص ايعجز احدكم ان يكون كابى ضمضم كان اذا خرج من بيته قال اللهم انى تصدقت بعرضى على الناس معناه انى لا اطلب مظلمة فى القيمة ولا اخاصم عليها الا ان صارت غيبة بذلك حلالا وتجب النية لها كما فى الكفارات والله الموفق

واما الخاتمة فاعلم وفقك الله تعالى واياى ان الغرض الكلى للحق تعالى من الخلق والمقصد الاول من بعثة الانبياء والرسل بالكتب الالهية والنواميس الشرعية انما هو جذب الخلق الى الواحد سبحانه ومعالجة نفوسهم من داء الجهل والقائها الى دار القرار ورفضها لهذه الدار وحملها ان ترد موارد الهلاك اذا كانت من ذلك على خطر وتشويقها الى ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ثم ما يلزم ذلك المقصود من تدبر احوال المعاش البدنى ويسر الاسباب البقاء للنوع الانسانى وكان ذلك موقوفا على الاجتماع والتعاون والتعاضد بالتعلم والتعليم وتذكير المعارف للعاقل بالعهد القديم واستعانة كل واحد بالاخر فى تحصيل نفعه اذ كان الانسان مدنيا بطبعه لا يستقل وحده بتحصيل معاشه ولا يقدر على استنباط جميع اغراضه من ماكله ومياشه فلاجرم توقف الحكيم جل جلاله على الاجتماع وتالف القلوب بالمودة حالتى المحاضرة والغيوب فلذلك تظافرت الاخبار والاثار بالحث على المودة والنهى عن المباينة والمحادة واكرز على عباده

لبعضهم بعضاً الحقوق وحذرهم من الكفران والعقوق ووعدهم على التآلف والتعاطف جزيل
الثواب واوعدهم على ترك ذلك مزيد النكال والعقاب كما ستقف عليه ان شاء الله في ضمن ما
نورده من الاخبار عن النبي ص وآله الاخيار الاطهار ولنذكر من ما يناسب هذه الرسالة اثنا عشر
حديثاً للاختصار ومن اراد الغاية في ذلك فليطالعه من كتب المصنف فيه ككتاب الاخوان للصدوق
بن بابويه وكتاب الايمان وكتاب العشرة وغيرهما من كتب الكافي للكليني قدس سره فان فيها بلاغاً وافياً
لاهل الاعتبار ودواء شافياً لاولي الابصار **الحديث الاول** اخبرنا الشيخ شيخنا السعيد المبرور نصير
الدين ابن علي عبد العالي الميسي قدس سره ونور قبره اجازة عن شيخه المرحوم المغفور شمس الدين
ابي عبد الله الشهيد محمد بن مكي عن والده المذكور عن السيد عميد الدين عبد المطلب والشيخ
فخر الدين ولد الشيخ الامام الفاضل العلامة محيي المذهب جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر
عن والده المذكور عن جده السعيد سديد الدين يوسف بن علي بن المطهر عن الشيخ المحقق نجم الدين
جعفر بن الحسن بن سعيد الحلي جميعاً عن السيد محيي الدين ابي حامد محمد بن عبد الله بن علي بن زهرة الحلبي
عن الشريف الفقيه عز الدين ابي الحرث محمد بن الحسن الحسيني البغدادي عن الشيخ قطب الدين ابي
الحسين سعيد بن هبة الله الراوندي عن الشيخ ابي جعفر محمد بن علي بن المحسن الحلبي عن الشيخ الفقيه
ابي الفتح محمد بن علي الكراجكي قال حدثني ابو عبد الله الحسين محمد بن الصيرفي البغدادي قال
حدثني القاضي ابو بكر محمد بن عمر جعابي قال حدثنا ابو محمد القاسم بن محمد بن جعفر من ولد عمر بن
علي ع قال حدثني ابي عن ابيه عن آبائه عن امير المؤمنين قال ع قال رسول الله ص للمؤمن على اخيه ثلثون
حقاً لا براءة له منها الا باداءها او العفو يغفر زلته ويرحم عبرته ويستر عورته ويقبل عثرته ويقبل
معذرته ويرد غيبته ويديم نصيحته ويحفظ خلته ويرعى ذمته ويعود مرضته ويشهد ميتته ويجيب
دعوته ويقبل هديته ويكافي صلته ويشكر نعمته ويحسن نصرته ويحفظ خليلته ويقضي حاجته و
يشفع مسئلته ويسمت عطسته ويرشد ضالته ويرد سلامه ويطيب كلامه ويبر نعامه ويصدق
اقسامه ويواليه ولا يعاديه وينصره ظالماً ومظلوماً فاما نصرته ظالماً فيرده عن ظلمه واما نصرته

مظلوماً

في حقوق المؤمن على المؤمن

مظلوما فعينه على اخذ حقه ولا يخذله ويحب له من الخير ما يحب لنفسه ويكره له من الشر ما يكره لنفسه ثم قال ع سمعت رسول الله ص يقول ان احدكم ليدع من حقوق اخيه شيئا فيطالبه يوم القيمة فيقضى له عليه **الحديث الثانى** وبالاسناد المتقدم الى السيد محيى الدين زمزم قال اخبرنى ابو الحسن احمد بن وهب بن سليمان بقراءتى عليه فى شعبان سنة احدى وتسعين وخمسمائة قال اخبرنا القاضى فخر الدين ابو الرضا سعيد بن عبد الله بن القسم الشهرزورى يوم الجمعة سابع شهر ربيع الاخر سنة اربع وسبعين وخمسمائة بالموصل قال اخبرنا الشيخ الحافظ الفاضل ابو بكر وجيه طاهر الشحامى بقراءتى عليه يوم الاربعاء ثمان شهر رمضان فى سنة تسع وثلثين وخمسمائة قال اخبرنا الشيخ الزكى ابو حامد احمد بن الحسن الارزنجرى قال اخبرنا الشيخ ابو محمد الحسن بن احمد بن محمد بن الحسين بن على بن مخلد المحدث العدل قراءة عليه فاقر به قال اخبرنا ابو العباس محمد بن اسحق بن ابراهيم المقفى السراج فيما قرأته عليه لستة اثنى عشر وثلثمائة فاقر به وقال نعم قال حدثنا قتيبة بن سعيد قال حدثنا الليث عن عقيل عن الزهرى عن سالم عن ابيه ان رسول الله قال المسلم اخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه من كان فى حاجة اخيه كان الله له فى حاجته ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيمة ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيمة **الحديث الثالث** وبالاسناد المتقدم الى السيد محيى الدين قال اخبرنا القاضى شيخ الاسلام ابو المحاسن يوسف بن رافع بن تميم بقراءتى عليه فى الرابع عشر من جمادى الاخرة من سنة ثمان عشرة وستمائة قال اخبرنا القاضى الامام فخر الدين ابو الرضا سعيد بن عبد الله بن القسم الشهرزورى سماعا عليه فى الحادى الاخرة سنة اربع وسبعين وخمسمائة قال اخبرنا الشيخ الامام ابو الفتح محمد بن عبد الرحمن الخطيب الكسنزانى بقراءتى عليه يوم السبت سابع عشر شوال سنة احدى واربعين وخمسمائة قال اخبرنا الشيخ ابو القاسم هبة الله بن عبد الوارث بن على بن احمد الشيرازى كتبة لحظا فى شهر ربيع الاول سنة ست وثمانين واربعمائة قال اخبرنا ابو نصر احمد بن عبد الباقى بن الحسن بن طوق المعدل قال اخبرنا ابو القاسم نصر بن احمد بن محمد الفقيه قال اخبرنى ابو يعلى احمد بن محمد بن على بن المثنى الموصلى الشيخ قال هبة الله اخبرنا ابو القاسم عبد الغنى بن على بن احمد العسكرى قال اخبرنا ابو طاهر محمد بن عبد الرحمن بن العباس

المخلص قال حدثنا ابو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي قال حدثني عبد الاعلى بن حماد
التونسي قال حدثنا حماد بن سلمة عن ثابت عن ابي رافع عن ابي هريرة ان رسول الله ص قال ان رجلا
زار اخا له في قرية اخرى فارصد الله على مدرجته ملكا فلما اتى عليه قال اين تريد قال اردت اخا لي
في قرية كذا وكذا قال له هل لك عليه من نعمة تربها قال لا الا اني احبه في الله قال اني رسول اليك
ان الله تعالى قد احبك كما احببته فيه **الحديث الرابع** وبالاسناد المتقدم الى القاضي فخر
الدين الشهرزوري قال اخبرنا الشيخ الحافظ ثقة الدين ابو القاسم زاهر بن طاهر بن محمد الشحام
قراءة عليه وانا اسمع يوم الاربعاء التاسع والعشرين من شوال سنة خمس وعشرين وخمسمائة ببغداد
قال اخبرنا الشيخ ابو نصر عبد الرحمن بن علي بن موسى قال اخبرنا ابو الحسن احمد بن محمد بن موسى بن
الصلت القرشي ببغداد قال حدثنا ابو اسحق ابراهيم بن عبد الصمد الهاشمي املاء قال حدثني ابو
مصعب احمد بن ابي بكر الزهري عن مالك بن انس عن ابي شهاب عن انس بن مالك ان رسول الله قال
لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله اخوانا ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلاث
ليال **الحديث الخامس** وبالاسناد المتقدم الى الشحامي قال اخبرنا الشيخ ابو سعيد محمد بن عبد
العزيز الصفار قال اخبرنا الشيخ ابو عبد الرحمن محمد بن الحسن السلمي قال اخبرنا عبد الرحمن بن محمد بن
محبوب قال حدثنا احمد بن محمد بن يحيى قال حدثنا محمد بن الازهري قال حدثنا محمد بن عبد الله البصري
قال حدثنا يعلى بن ميمون قال حدثنا يزيد الرقاشي عن انس بن مالك قال قال رسول الله ص من الطف
مؤمنا او قام له بحاجة من حوائج الدنيا والاخرة صغر ذلك او كبر كان حقا على الله ان يخدمه خادم
يوم القيمة **الحديث السادس** وبالاسناد المتقدم الى السلمي قال اخبرنا عبد العزيز بن جعفر بن محمد بن الخرائي
ببغداد قال حدثنا محمد بن هرون بن بزيع قال حدثنا عيسى بن مهران قال حدثنا الحسن بن الحسين
قال حدثنا الحسين بن زيد قال قلت لجعفر بن محمد جعلت فداك هل كانت في النبي مداعبة فقال لقد
وصفه الله بخلق عظيم في المداعبة وان الله بعث انبيائه فكانت فيهم كرازة وبعث محمدا بالرأفة و
الرحمة وكان من رأفته لامته مداعبته لهم لكيلا يبلغ باحد منهم التعظيم حتى لا ينظر اليه ثم قال حدثني ابي

في النهي عن التباغض والتحاسد

في ثواب قضاء حاجة المؤمن

في مداعبة النبي مع اصحابه ليسرهم

في الاخبار المناسبة لهذه الرسالة

ابي محمد عن ابيه علي عن ابيه الحسين عن ابيه علي قال كان رسول الله ص يسر الرجل من اصحابه اذا راه مغموما بالمداعبة
وكان يقول ان الله يبغض المعبس في وجه اخوانه **الحديث السابع** بالاسناد المتقدم الى شيخ المذهب
ومحييه ومحققه جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر عن والده السعيد سديد الدين يوسف بن المطهر قال
اخبرنا الشيخ العلامة النسابة فخار بن المعد الموسوي عن الفقيه صديد الدين شاذان بن جبرئيل القمي عن
عماد الدين الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده الشيخ قدس الله روحه
عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي عن الشيخ ابي عبد الله
جعفر بن قولويه عن الشيخ ابي عبد الله محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن
علي بن الحكم عن عبد الله بن بكر عن معلى بن خنيس عن ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع قال قلت له
ما حق المسلم على المسلم قال له سبع حقوق واجبات ما منها حق الا وهو واجب ان ضيع منها شيئا خرج من ولاية
الله وطاعته ولم يكن فيه نصيب قلت له جعلت فداك وما هي قال يا معلى اني عليك شفيق اخاف ان تضيع
ولا تحفظ وتعلم ولا تعمل قال قلت لا قوة الا بالله قال ايسر حق منها ان تحب له ما تحب لنفسك وتكره له ما تكره لنفسك
والحق الثاني ان تتجنب سخطه وتتبع مرضاته وتطيع امره والحق الثالث ان تعينه بنفسك ومالك ولسانك
ويدك ورجلك والحق الرابع ان تكون عينه ومرآته ودليله والحق الخامس ان لا تشبع ويجوع ولا تروى
ويظمأ ولا تلبس ويعرى والحق السادس ان يكون لك خادم وليس لاخيك خادم فواجب لك ان تبعث اليه
خادمك فيغسل ثيابه ويصنع طعامه ويمهد فراشه والحق السابع ان تبر قسمته وتجيب دعوته وتعود مرضته
وتشهد جنازته واذا علمت ان له حاجة فبادر الى قضائها ولا تلجئه الى ان يسألكها ولكن تبادره مبادرة
فاذا فعلت ذلك وصلت ولايتك بولايته وولايته بولايتك **الحديث الثامن** وبالاسناد الى محمد بن
يعقوب الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن محمد بن مروان عن ابي عبد الله ع
قال اذا مشى الرجل في حاجة اخيه المؤمن تكتب له عشر حسنات وتمحى عنه عشر سيئات وترفع له عشر درجات
ولا اعلمه قال الا قال ويعدل عشر رقبات وافضل من اعتكاف شهر في المسجد الحرام **الحديث التاسع**
بالاسناد عن الكليني ره عن علي بن ابراهيم الهاشمي القمي ره عن ابيه عن محمد بن ابي عمير عن حسين بن ابي نعيم

يثاب به على العمل ما لا يحفظه الا قوله ويعدل عشر رقبات ١٢

عن مسمع بن

في حقوق المسلم على المسلم

في ثواب السعي في حاجة المؤمن

في ثواب مراعاة المؤمن بالطعام واللباس وغيرهما

في الاخبار المناسبة لهذه الرسالة

عن مسمع بن ابي يسار بن سيار قال سمعت ابا عبد الله ع يقول من نفس عن مؤمن كربة نفس الله عنه كربة
يوم القيمة وخرج من قبره وهو ثلج الفؤاد ومن اطعمه من جوع اطعمه الله من ثمار الجنة ومن سقاه شربة
سقاه الله من الرحيق المختوم **الحديث العاشر** رويناه باسانيد متعددة احدها الاسناد المتقدم
في الحديث السابع الى الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن
عيسى عن ابيه محمد بن عيسى الاشعري عن عبد الله بن سليمان النوفلي قال كنت عند جعفر بن محمد الصادق ع
فاذا بمولى لعبد الله النجاشي قد ورد عليه فسلم واوصل اليه كتابه ففضه وقراه فاذا اول سطر فيه بسم الله
الرحمن الرحيم اطال الله تعالى بقاء سيدي وجعلني من كل سوء فداه ولا اراني فيه مكروها فانه ولي ذلك
والقادر عليه اعلم سيدي ومولاي بليت بولاية الاهواز فان راى سيدي ان يحد لي حدا او يمثل لي مثالا
لاستدل به على ما يقربني الى الله عز وجل والى رسوله ويلخص في كتابه ما يرى لي للعمل به وفيما ابتدله و
ابتدله واين اضع زكاتي وفيمن اصرفها وبمن انس والى من استريح وبمن اثق وامن والجا اليه في سري فعسى
ان يخلصني بهدايتك ودلالتك بولايتك فانك حجة الله على خلقه وامينه في بلاده لا زالت نعمته عليك
كذا بخطه قال عبد الله بن سليمان فاجابه ابو عبد الله ع بسم الله الرحمن الرحيم حاملك الله بصنعه ولطف
بمنه وكلاك برعايته فانه ولي ذلك اما بعد فقد جاء الي رسولك بكتابك فقراته وفهمت ما فيه وجميع
ما ذكرته وسئلت عنه وزعمت انك بليت بولاية الاهواز فسرني ذلك وساءني وساخبرك بما ساءني
من ذلك وما سرني ان شاء الله تعالى فاما سروري بولايتك فقلت عسى ان يغيث الله بك ملهوفا من
اولياء ال محمد ويعز بك ساءني من ذلك فان ادنى ما اخاف عليك ان تعثر بولي لنا فلا تشم رائحة حضيرة
القدس فاني مخلص لك جميع ما سئلت عنه ان انت عملت به ولم تجاوزه رجوت ان تسلم ان شاء الله
اخبرني يا عبد الله ابي عن ابائه عن علي بن ابي طالب ع عن رسول الله ص انه قال من استشاره اخوه المؤمن
فلم يمحضه النصيحة سلبه الله لبه واعلم اني ساشير عليك براي ان انت عملت به تخلصت مما انت متخوفه
واعلم ان خلاصك ونجاتك من حقن الدماء وكف الاذى عن اولياء الله والرفق بالرعية والتاني
وحسن المعاشرة مع لين في غير ضعف وشدة في غير انف ومداراة صاحبك ومن يرد عليك من رسله

وارتق

في كتابة النجاشي وجوابه

في الاجناس المناسبة لهذه الآلة

وارفق فوق رعيتك بان توفقهم على ما وافق الحق والعدل انشاء الله تعالى اياك والسفاء واهل التهام فلا يلتزق منهم باحد ولا يراك الله يوما وليلة وانت تقبل منهم صرفا ولا عدلا فيسخط الله عليك ويحتمل سترك واحذر مكروه الاهواز فان ابي اخبرني عن ابائه عن امير المؤمنين ع انه قال ان الايمان لا يثبت في قلب يهودي ولا خوزي ابدا فاما من تانس به وتستريح اليه وتلجأ امورك اليه فذلك الرجل المستبصر الامين الموافق لك على دينك وميز عوانك وجرب المفرقين فان رايت هنالك رشدا فمالك واياه واياك ان تعطي درهما او تخلع ثوبا او تحمل على دابة في غير ذات الله لشاعر او مضحك او ممزح الا اعطيت مثله في ذات الله وليكن جوائزك وعطاياك وخلعك للقواد والرسل والاجناد واصحاب الرسائل واصحاب الشرط والاخماس وما اردت ان تصرفه في وجوه البر والتجا والقوة والعتق والصدقة والحج والمشرب والكسوة التي تصل فيها وتصل بها والهدية التي تهدي بها الى الله تعالى عز والى رسوله صلى الله عليه واله من اطيب كسبك يا عبد الله اجهد ان لا تكنز ذهبا ولا فضة فتكون من اهل هذه الاية التي قال الله تعالى الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله ولا تستصغرن من حلوا وفضل طعام تصرفه في بطون خالية ليكن بها غضب الله تبارك تعالى واعلم اني سمعت ابي يحدث عن ابائه عن امير المؤمنين ع انه سمع النبي صلى الله عليه وآله يقول لاصحابه يوما ما امن بالله واليوم الاخر من بات شبعان وجاره جائع فقلنا هلكنا يا رسول الله فقال من فضل طعامكم ومن فضل تمركم ورزقكم وخلقكم وخرقكم تطفؤن بها غضب الرب وسانبئك بهوان الدنيا وهو ان شرفها على ما مضى من السلف والتابعين فقد حدثني محمد بن علي بن الحسين قال لما بعث الحسين ع الى الكوفة اتاه ابن عباس فناشده الله والرحم ان يكون هو المقتول بالطف فقال بمصرع منك وها وكذى من الدنيا الا فراقها الا اخبرك يا ابن عباس بحديث امير المؤمنين والدنيا فقال ابلى لعمري اني لاحب ان تحدثني بامرها فقال ابي قال علي بن الحسين ع سمعت ابا عبد الله يقول حدثني امير المؤمنين قال اتى كنت بفدك في بعض حيطانها وقد صنعت لفاطمة ع قال فاذا انا بامرأة قد فحمت علي وفي يدي مسحاة وانا اعمل بها فلما نظرت اليها طار عقلي مما تداخلني من جمالها فشبهتها بنبتة

ای الآلة التي يكشف قال الجوهري المسحاة كالمجرفة الا انها من حديد وبالفارسية بيل

بنت عامر

في الاخبار المناسبة لهذه الرسالة

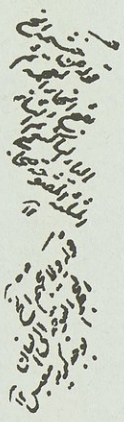
بنت عامر الجمحي وكانت من اجمل نساء قريش فقالت يا ابن ابي طالب هل لك ان تتزوج لي فاغنيك من هذه المسحات
وادلك على خزائن الارض فيكون لك الملك ما بقيت ولعقبك من بعدك فقال لها علي عليه السلام من انت حتى
اخطبك من اهلك فقالت انا الدنيا قال لها فارجعي واطلبي زوجا غيري واقبلت على مسحاتي و
انشات واقول لقد خاب من غرته دنيا دنية وما هي ان غرت قرونا بطائل اتتنا على زي
العزيز بثينة وزينتها في مثل تلك الشمائل فقلت لها عري سواي فانني عروف عن الدنيا ولست بجاهل وما
انا والدنيا فان محمدا احل صريعا بين تلك الجنادل وهيها اتتني بالكنوز وردها واموال قارون
وملك القبائل اليس جميعا للفناء مصيرها ويطلب من خزانها بالطوائل فغري سواي انني غير راغب
بما فيك من ملك وعز ونائل فقد قنعت نفسي بما قد رزقته فشانك يا دنيا واهل الغوائل
فاني اخاف الله يوم لقائه واخشى عذابا دائما غير زائل فخرج من الدنيا وليس في عنقه تبعة
لاحد حتى لقي الله محمودا غير ملوم ولا مذموم ثم اقتدت به الائمة من بعده بما قد بلغكم لم يتلطخوا بشيء
من بوائقها عليهم السلام اجمعين واحسن مثواهم وقد وجهت اليك بمكارم الدنيا والاخرة وعن الصادق
رسول الله ص فان انت عملت بما نصحت لك في كتابي هذا ثم كانت عليك من الذنوب والخطايا كمثل اوزان
الجبال وامواج البحار رجوت الله ان يتجاوز عنك عج بقدرته يا عبد الله اياك ان تخيف مؤمنا فان ابي
محمد بن علي ع حدثني عن ابيه عن جده علي بن ابي طالب انه كان يقول من نظر الى مؤمن ليخيفه بها اخافه الله
بها يوم لا ظل الا ظله وحشره الله في صورة الذر لحمه وجسده وجميع اعضائه حتى يورده مورده و
حدثني ابي عن ابائه عن علي ع عن رسول الله ص انه قال من اغاث لهفانا من المؤمنين اغاثه الله يوم لا
ظل الا ظله وامنه يوم الفزع الاكبر وامنه من سوء المنقلب ومن قضى لاخيه المؤمن حاجة قضى الله له
حوائج كثيرة من احداها الجنة ومن كسا اخاه المؤمن من عري كساه الله من سندس الجنة واستبرقها
وحريرها ولم يزل يخوض في رضوان الله ما دام على المكسو منها سلك ومن اطعم اخاه من جوع اطعمه الله
من طيبات الجنة ومن سقاه من ظما سقاه الله من الرحيق المختوم ريه ومن اخدم اخاه اخدمه الله من
الولدان المخلدين واسكنه مع اوليائه الطاهرين ومن حمل اخاه المؤمن رحله حمله الله على ناقة من نوق

الجنة

الجنة وباهى على الملائكة المقربين يوم القيمة ومن زوج اخاه المؤمن امراة يأنس بها وتشد عضده ويستريح اليها ازوجه الله من حور العين وانسه بمن احب من الصديقين من اهل بيته واخوانه وانعم به ومن اعان اخاه المؤمن على سلطان جائر اعانه الله على اجازة الصراط عند زلزلة الاقدام ومن زار اخاه المؤمن الى منزله لا لحاجة منه اليه كتب من زوار الله وكان حقيقا على الله ان يكرم زائره يا عبد الله حدثني ابي عن ابائه عن علي ع انه سمع رسول الله ص وهو يقول لاصحابه يوما معاشر الناس انه ليس بمؤمن من امن بلسانه ولم يؤمن بقلبه فلا تتبعوا عثرات المؤمنين فانه من اتبع عثرة مؤمن اتبع الله عثراته يوم القيمة وفضحه في جوف بيته وحدثني ابي عن ابائه عن علي ع انه قال اخذ الله ميثاق المؤمن ان لا يصدق في مقالته ولا ينتصح في عقده وعلى ان لا يشفي غيظه الا بفضيحة نفسه لان كل مؤمن ملجم وذلك لغاية قصيرة وراحة طويلة اخذ الله ميثاق المؤمن على اشياء ايسرها عليه مؤمن مثله يقول بمقالته فيفيره ويحسده والشيطان يغويه بمعيته والسلطان يقفو اثره ويتبع عثراته وكافر بالذي هو مؤمن به ري سفلة مدبنا واباحة حريمه غنما فما بقاء المؤمن بعد هذا يا عبد الله وحدثني ابي عن ابائه عن علي ع عن النبي ص قال اتى جبرئيل فقال يا محمد ان الله يقرئك السلام يقول اشتققت المؤمن اسما من اسمائي سميته مؤمنا فالمؤمن مني وانا منه من استهان بمؤمن فقد استقبلني بالمحاربة يا عبد الله وحدثني ابي عن ابائه عن علي ع عن النبي ص انه قال يوما يا علي لا تناظر رجلا حتى تنظر في سريرته فان كانت سريرته حسنة فان الله عز وجل لم يكن ليخذل ولية وان كانت سريرته سيئة فقد يكفيه مساويه فلو جهد انسان ان يعمد به اكثر مما عمله من معاصي الله عز وجل ما قدرت عليه يا عبد الله وحدثني ابي عن ابائه عن علي ع عن النبي ص انه قال ادنى الكفر ان يسمع الرجل عن اخيه الكلمة ليحفظها عليه يريد ان يفضحه بها اولئك لا خلاق لهم يا عبد الله وحدثني ابي عن ابائه عن علي ع انه قال من قال في مؤمن ما ادانت عيناه وسمعتاه فاناه ما يشينه ويهدم مروءته فهو من الذين قال الله عز وجل ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم يا عبد الله وحدثني ابي عن ابائه عن علي ع انه قال من روى عن اخيه المؤمن رواية يريد بها ان يهدم مروءته وثلبه وقبه الله بخطيئته حتى يأتي بمخرج مما قال ولن يأتي بالمخرج منه ابدا ومن ادخل على اخيه المؤمن سرورا فقد ادخل

على اهل البيت سروراً ومن ادخل على اهل البيت سروراً فقد ادخل على رسول الله سروراً ومن
ادخل على رسول الله ص سروراً فقد سرّ الله ومن سرّ الله فحقيق عليه ان يدخل الجنة ثم انى اوصيك
بتقوى الله وايثار طاعته والاعتصام بحبله فانه من اعتصم بحبل الله فقد هدى الى صراط مستقيم
فاتق الله ولا تؤثر احداً على رضاه وهواه فانه وصية الله عج الى خلقه لا يقبل منهم غيرها ولا
يعظم سواها واعلم ان الخلائق لم يوكلوا بشيء اعظم من التقوى فانه وصيتنا اهل البيت فان استطعت
من ان لا تنال من الدنيا شيئاً تسئل عنه غداً فافعل قال عبد الله بن سليمان فلما وصل كتاب الصادق
الى النجاشي نظر فيه وقال صدق الله الذي لا اله الا هو مولاي فما عمل احد بهذا الكتاب الا نجا فلم يزل
عبد الله يفعل به ايام حيوته **الحديث الحادي عشر** بالاسناد الى الكليني عن محمد بن يحيى عن
علي بن النعمي عن ابن مسكان عن خيثمة قال دخلت على ابي جعفر ع اودعه قال يا خيثمة ابلغ من ترى
من موالينا السلام واوصيه بتقوى الله العظيم وان يعود غنيهم على فقيرهم وقويهم على ضعيفهم وان يشهد
جنازة ميتهم وان يتلاقوا في بيوتهم فان لقيا بعضهم بعضاً حيوة لامرنا رحم الله عبداً احيى امرنا
يا خيثمة ابلغ موالينا ان لا يغني عنهم من الله شيئاً الا بعمل وانهم لن ينالوا ولا يتنالوا الا بالورع
وان اشد الناس حسرة يوم القيمة من وصف عدلاً ثم خالفه الى غيره **الحديث الثاني عشر**
بالاسناد عنه ره عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى بن محمد بن سنان عن العلاء بن الفضل عن ابي
عبد الله ع قال كان ابو جعفر صلوات الله عليه يقول عظموا اصحابكم ووقروهم ولا يتجهم بعضكم
بعضاً ولا تضادوا ولا تحاسدوا واياكم والبخل وكونوا عباد الله المخلصين وبهذا نختم الرسالة ونبتهل
اليه تعالى بفضله العميم وكرمه الجسيم وبمحمد واله افضل الصلوة والتسليم ان يرزقنا العمل بما اشتملت
عليه من الكمال وان لا يجعل حظنا منها مجرد القول ويصلحنا لانفسنا واخواننا ويصلحهم لنا انه ارحم
الراحمين واكرم الاكرمين والحمد لله رب العالمين وصلوته على سيد رسله وخير خلقه محمد و
اله الطاهرين افردها من مواضع متعددة واماكن متبددة العبد الفقير الى الله تعالى زين الدين
بن علي بن احمد بن تقي بن صالح بن شرف العاملي تخاريزي تجاوز الله تع عن سيئاته ووفقه لمرضاته
وفرغ منها يوم ثالث عشرين شهر صفر ختم بالخير سنة تسع واربعين وتسعمائة من الهجرة الطاهرة
حامداً مصلياً مسلماً مستغفراً صلى الله على محمد واله الطيبين
الطاهرين

فيما اوصى به الصادق ع شيعته ومواليه



تفسير سورة الأعلى

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم وتعالى لك اسمك وتعالى ذكرك وعظمت قدرتك وعلت كلمتك اشهد ان كل اشارة الى غيرك وجهل الكريم باطلة وكل حركة وطلب في دون تحصيل رضاتك غاطلة انت الغاية القصوى والمبدء والمنتهى صل على ومنائل جودك ودلائل وجودك ورشاء فواضل طريقك وهذا سالكي سبيلك خصوصا سيد الكل وسابقهم وهادي الخلق وسائقهم الى مبدعهم وخالقهم محمد المصطفى وآله المطهرين عن ارجاس العلائق المقدسين عن اذناس العوائق وبعد فهذه جملة فريضة من نكات قرآنية ذوقية ودقائق فرقانية كشفية شوقية من اذواق السالكين الى الملكوت الاعلى واشواق الصاعدين الى درجة القصوى متعلقة بتفسير سورة الاعلى واردة على قلب اقل العباد امن فوض ربه الجواد اشتها الكامن له حيوة عقلية وسمع باطني وبصر معنوي فرضت صونهما من اصحاب القبور وحرمت بدلها للكمة الاعمى الحمار كالبهائم في عالم الدثور مورد اجلها في عدة تسبيحات مشتملة على دلائل وحدانية خالق الارض والسموات وفاطر الحقائق والممكنات التسبيح الاول في الاستدلال على تقدس ذاته وتجرده عن لحوق الحيوان قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى ليس المراد من صيغة الامر بحسب الوضع مجرد التلفظ بما يدل على وقوع معنى الحدث بل المراد ايقاع هذا المعنى وادخاله في الوجود بوجه يتأتى من المخاطب المأمور فكذلك ليس المراد في لفظ سبح ههنا مجرد قولك سبحان ربي الاعلى ولا في اخر الواقعة مجرد قولك سبحان ربي العظيم فقط نظرا الى ظاهرها وروي في الحديث انه لما نزلت سبح باسم ربك العظيم قال رسول الله صلى الله عليه وآله اجعلوها في سجودكم وكانوا يقولون في الركوع اللهم لك ركعت وفي السجود اللهم لك سجدت بل المقصود الاصلي تحصيل العلم والمعرفة بتنزيهه تعالى عما لا يصح فيه من النقائص الامكانية وتقديسه عما لا يجوز له من المثالب الجسمانية وكل ما يجب لما لوحدانيته الحقة ويلزم تقصا على وجوب وجوده من التكثر والتغير والتجسم والتصرم وسائر مذاهب الجاهلية في ذاته وصفاته والالحاد في عظمة اسمائه وحينياته كالجبر والتشبيه والسفه والتعطيل الناشية من قصور او خلل او تعام في البصيرة الباطنية كحول الغفلة وسفه وعور المغالية

فی تقدیس اللہ تعالی وتنزیہہ عن صفات المخلوق ونعوت الحیوان

وعی الاشاعرة وکذا الحنابلة ونحو ذلک مثل ان یفسر الاعلی فی ھذہ الایة بمعنی الارتفاع عن درجة
الامکان والعلو عما یصل الیہ العقول والاذھان بقوة الدلیل والبرھان لا بمعنی العلو فی المکان
والاستواء علی العرش حقیقة ویجعل ان یکون المراد من اسم ربک الاعلی المعلول الاول وھو الملک
المقدس الروحانی فان اسم الحق جل شانہ لیس من جنس الاصوات وعلامة ذاتہ لا یکون کعلامة سائر
الذوات من الھیاکل والتشکلات العارضة للھواء الخارج من المخارج بل علامتہ واسم المقدس ما یناسب
ویلیق بحقیقتہ الحقة الاحدیة والعبارة ایضا لا تساعد غیر ھذا اذ الامر بتسبیح الاسم بمعنی الصوت
غیر مناسب فانہ تسبح بہ لا یسبح لہ بل المامور بہ ھو الاعتقاد بان الفعل الربانی والاسم الالھی موجود وحی
مقدس عن الاجسام والجسمانیات مجرد عن الاکوان والمکانیات وذلک لان الصادر عن الحق سبحانہ یجب ان
یکون امرا واحدا بالفعل مستقلا فی الوجود والتاثیر وغیر الجواھر العقلیة لا یکون کذلک لانتفاء الوحدة
من الجسم والقعلیة من الھیولی واستقلال الوجود من الصورة والعرض والتاثیر من النفس ویؤید ما ذکرنا
قولہ سبحانہ تبارک اسم ربک ذی الجلال والاکرام لان وصف المنوع بذلک یدل علی انہ عاقل لذاتہ و
اعلم ان الیمین والید والامر والقلم فی قولہ تعالی والسموات مطویات بیمینہ وقولہ تعالی ید اللہ فوق
ایدیھم والسماء بنیناھا بایید وقولہ تعالی وما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر وقولہ اقرا وربک الاکرم
الذی علم بالقلم کلھا عبارات عن ھذہ الملک المقدس الروحانی الذی ھو یمین اللہ وواسطة فیضہ وقلم
کتابتہ الحقایق علی الواح النفوس وحجاب ذاتہ وسرادقات عزتہ الذی ینتھی الیہ سیر السالکین الی اللہ تعالی
فلھذا امر سیدھم وقائدھم بتسبیحہ وتمجیدہ الدالین علی علو الحق ومجدہ من جملة الطرق الموصلة الی
معرفة علوہ وکونہ تعالی رفیعا فی وجودہ عن درجة الاجسام الاستدلال علیہ بخلق الحیوان الذی ھو اشرف
ما فی العناصر والارکان بنوعین فی البیان حیث ترکب حقیقتہ من النفس والبدن اما الاستدلال علی
علو ذاتہ وسمو صفاتہ عن درجة الاجرام فبخلقة الحیوان بنحو الذی اشار الیہ بقولہ الذی خلق فسوی
وذلک ان لکل حیوان مقدر بمقدار معین وکمیة خاص یتعین لہ ویخصص بہ لاجل صدور افعالہ
المختصة وحرکاتہ وانفعالاتہ المناسبة عن قواہ التحریکیة والاحساسیة فلا جرم قدر الباری بعنایتہ المحکمة

في تقديس الله تعالى وتنزيهه عن صفات المخلوقات

٢

لكل حيوان مقدارا من التجسم الصالح لصدور افعاله واثاره الحيوانية وهذا التقدير هو الخلق لان الخلق في
اللغة هو التقدير وايضا كل بدن حيواني مركب من عناصر واجزاء بعضها حار خفيف وبعضها بارد ثقيل
وبعضها رطب لقبول الهيئة والتشكل وبعضها يابس لحفظ ما افيد من التقويم والتعديل ويجب ان يكون
لكل منها قدر معين بينهما التصالح والتقاوم حتى يتولد من كيفياتهما المتعادلة المتقاومة المزاج المخصوص
ولو زادت تلك الاجزاء وانقصت او نقصت كان الحادث غير مزاجه الخاص به وهذا هو التسوية فعلم من ايجاده قدرا
معينا من اقدار الجسم لايقا بخلقة نوع من الحيوان وقدرا معينا اخر منهما لايقا بخلقة نوع اخر منه لتساوي
نسبته الى جميع الاجسام وكل ما كان كذلك لا يكون جسما ولا جسمانيا اما الاول فلظهور انه لو كان جسما لكان
فردا خاصا منه له مقدار معين اذ العام لا وجود له في الخارج وقد ثبت تساوي نسبته الى ساير الاجسام
فيلزم الترجيح من غير مرجح ولانه لو كان جسما لامتنع كونه موجدا للجسم لامتناع بعض تقدم افراد
طبيعة واحدة على بعض واولويته منه حسما تقرر في مقامه واما الثاني فلانه لو كان احدهما لزم اما
اختصاصه بفرد من الجسم وافتقاره اليه وقد نفيناهما عنه فعلم ايضا من التسوية تصرفه في الاجسام كيف
يشاء بالتركيب والتفصيل والتفتيح والتحليل فلا يكون جسما ولا جسمانيا واما الاستدلال على ذلك
بنفس الحيوان فهو قوله الذي قدر فهدى لان معناه انه سبحانه قدر لكل واحد من اعضاء الحيوان واجزائه
المخصوصة قوة مختصة بذلك العضو مصدرا لافاعيله ومبدأ لاثاره ومنافعه ومصالحه مثل القوة
الباصرة للعين والسامعة للاذن والهاضمة للمعدة والنفسانية للدماغ والحيوانية للقلب والطبيعية
للكبد فقدر لكل مزاج حيواني نوعا من القوى وجعل كل مركب مزاجي آلة لقوة نفسانية او طبيعية و
هداها الى خصايص فاعلها وخصوصيات ما ينفعل عنها والهمها واوحاها الى ما ينتفع منها فانظر
الى النحل كيف اوحى الله تعالى اليه في وضع بيوتها على هيئة المسدسات والى العنكبوت كيف هداها
الى وضع المشبكات لاقتناص ما يتقوت به من الذباب والبعوضة ومما يحكى منها ان الارض اذا اتت
عليها الف سنة عميت وقد الهمها الله تعالى ان مسح العين بورق الرازيانج الفض يرد اليها بصرها فربما
كانت في برية بينها وبين البريف مسيرة ايام فتطوى تلك المسافة على طولها وعلى عماها حتى تهجم في بعض الزراري

على شجرة

فى تقديس الله وتنزيهه عن صفات المخلوقات وابتداء خلق النبات

على شجرة الزرنباج لا تحطمها فتحك بها عينها او تدمع باصرتها باذن الله وهدايات الحق والهامات الكيوانات
مواطقها وعجمها وبهائمها وطيورها وهوامها الى ما لا يحد من مصالحها ولا يعد من حوائجها من
اعذيتها واديتها وفى ابوالها وابوالها واخوتها ودمائها ودبائها باب واسع من معرفة الله لا يحيط العقول
والاوهام بل ان كل جسم طبيعى او فلكى مبدأ فاعليا وجوهرا فضائيا وصورة محركة طالبة لمعقل خاص
يكون مصدورة منها على كمالها الخاص بها محصلة ان يكونه على اشرف حالها المهتدية به الى ما يقربها
الى بارئها او جاعلها ومتشبهة من فاضة الخير والمتفضة على الغير بغايتها وفاعلها جلت عظمته وتقدست
الهيته فايجاده بعلمه وحكمته لكل جسم من الاجسام امرا ملكوتيا وقوة باطنية يكون مفهوم نوعه و
حافظ كماله خدمة لبارئها وطاعة لربها وعبادة لمعبودها دليل واضح على علو ذاته عن الملك و
الملكوت وسمو درجته عن الخلق والامر وبعد همته عن عالم السموات والارضين وارتفاع مضربه
عن جملة الاجسام والجسمانيين فسبحان ربى الاعلى من العليين واعظم من عوالى المقربين والكروبيين

التسبيح الثانى فى الاستدلال على عنايته وحكمته وتنزهه وتمجيده بوجود النبات واحواله وانما
قدم الاستدلال بوجود الحيوان على احوال النبات لان الحيوان اشرف فكان اولى بالتقديم قوله تعالى
الذى اخرج المرعى فجعله غثاء احوى الغثاء بالضم الدرين اليبس الذى يحمله السيل والاحوى الاسود
فاحوى صفة لغثاء اى اخرج المرعى وانبت العشب فجعله بعد طراوته وخضرته هشيما دريسا اسود
ويحتمل ان يكون احوى حالا من المرعى اى ابتدأ سوده لشدة الخضرة والرى فجعله غثاء بعد هويه وجفه
الاستدلال به نوعان الاول هو ان النبات جسم مؤلف من عناصر متضادة متداعية الى الانفكاك
والافتراق الى امكنتها الطبيعية فلا بد من اجتماعها فى مكان واحد من قادر مختار يجمعها على الالتيام
ويحفظها عن الافتراق وليس هو نفسها النباتية لان حد ونحوا مسبوق بحدث المزاج المسبوق
بمجاذبة اجتماعها فلو كان الجاذب لها على الالتيام والحافظ لها عن الافتراق هو النفس النباتى لزم تقدم
الشئ على نفسه بمراتب ولا نفس حواسية لتقدم النبات على الحيوان طبعا فلو كان نفسه سببا
لاجتماعها لزم الدور وهو محال فثبت ان الموجد لاجزاء النبات والمتصرف فيها بالجمع والحفظ عن

في تقديس الله وتنزيهه عن صفات المخلوقات بخلق النباتات

الافتراق والانبات موجود مقدس عن التركيب والامتزاج مرتفع عن الاجسام والاحياز وعن التخصيص
بالامكنة والجهات **التسبيح الثالث** الاستدلال باختلاف احوال النبات من ريعانه وطراوته
اولا ويبسه وفناؤه اخيرا فان المحيل له من حال الى حال والتصرف فيه من جهة الحدوث والزوال موجود
باق متعال عن التجدد والانتقال اذ لو جاز فيه التحول والتغير وكل متحول لابد فيه من محول يحوله وهكذا
ينقل من حال الى حال فلو لم ينته السلسلة الى محول غير متحول والى مغير غير متغير يلزم الدور او التسلسل
وكلاهما مستحيلان فثبت وجود موجود مقدس عن التغير والزمان ومتعال عن التجسم والمكان
اذ الزمان والمكان متلازمان فان قال قائل لم لا يجوز ان يكون المؤثر في خلق الحيوان وتوليد النبات
شيء من طبايع الافلاك والكواكب بحسب الاوضاع والانوار لا الفاعل المختار قلنا هذا مستحيل
عند العقل لان المني الذي يتولد منه الحيوان والبذر الذي يتكون منه النبات جسم متشابه في نفسه وبحسب
وضعه عند الفلك وقبوله لنور الكواكب لكونه مع ساير اجزاء الارض والمركبات التي فيها وعليها كنقطة
واحدة بالقياس الى الجرم الاثيري البسيط المتشابه طبعا وتاثيرا فالجسم البسيط اذا اثر في جسم متشابه الذات
متشابه النسبة الوضعية والاستعدادية تاثيرا متشابها فيستحيل ان يتولد ويتكون منه احوال مختلفة
واعضاء متباينة في الصورة والكيفية الا ترى اذا وضع احد شمعا مضيئا وكان ما يضيء خمسة اذرع من جانب وجب ان يضيء
بهذا المقدار من ساير الجوانب واما ان يضيء من احد الجوانب خمسة اذرع ولا يضيء من الجانب الاخر الا نصف
ذراع من غير حاجز ولا مانع ولا اختلاف في الجسم الذي حوله بالشفيف وعدمه واللطافة والكثافة
فهو غير معقول فثبت ان مؤثرات الطبايع الجسمانية يجب ان يكون تاثيراتها متشابهة فلما راينا ان تولدت
من بعض اجزاء النطفة العظام ومن بعض اخر منها اعصاب وعضلات وعروق ورباطات وراينا ان
تكونت من بعض اجزاء البذر الاوراق ومن بعضها الاغصان والعيدان والقشور والثمار علمنا وتيقنا
ان التاثير فيها ليس تاثير مؤثر بفعل بالطبع والايجاب والاجبار بل تاثير مؤثر قادر بفعل بالعلم
والاختيار حكيم يؤثر بالجهات والحيثيات حسب ما اقتضاه علمه بوجوه المنافع والخيرات وافاد حكمته
الداعية الى اخراج ما في عنايته وقضائه من المكونات الى القدر بحسب مصالح الممكنات في المواد و

الاوقات

فی تقدیس الله وتنزیهه عن نقایص الامکانیة

کونت ظ

الاوقات فسبحان العلیم القدیر الذی حکمته هذه المکونات وقدرته اوجدت هذه المرکبات لیعلم الذکی المتوقد
انه مقدس من عالم الاجسام والجسمانیات متعالی النزلة عن الامکنة والمکانیات **السبح الثالث**
فی الاستدلال علی تمجد ذاته وتنزه صفاته عن النقایص الامکانیة فضلا عن مسالب الجسمانیة من جهة تقریر
النبوات قوله تعالی سنقرئک فلا تنسی الا ما شاء الله انه یعلم الجهر وما یخفی ونیسرک للیسری فذکر ان
نفعت الذکری اعلم ان هذا المطلوب یتوقف علی معرفة مقاصد ثلثة اولها صفة النبی فی ذاته وجوهره و
الثانی کیفیة تکمیل الناقصین منه والثالث اختلاف فی قبول هذا الکمال منه اما الاول فاعلم ان النبی من حیث
هو نبی انما یتحقق نبوته بکمال وشرف یتعلق بنفسه وروحه لا بقوة وجسمیة یتعلق ببدنه وجسمه وکمال
النفس یکون بوجهین احدهما توجهه الی الحق وهو الذی یعبر عنه بالقوة النظریة وهو ما یکون کمالاتها
بحسب هویتها وذاتها وعند رجوعها الی بارئها وعودها الی عاملها واثباتها والثانی توجهه الی الخلق
الذی یعبر عنه بالقوة العملیة وهو ما یکون کمالاتها بحسب نسبتها الی الامور الخارجة عنها بتاثیرها فیها
وعدم انفعالها عما دونها وبتکمیلها وامدادها ونفعها فیما سواها وعدم قبول النقص والآفة والشر من اضدادها
واعدیها فنفس النبی لکونه متوسطا بین الحق والخلق لا بد وان یکون کاملة فی هاتین القوتین جمیعا وان کان
الکمال الحقیقی والقرب من الحق تعالی یمکن ان یتحقق بمجرد استکمال مع التوسط فی العملیة کبعض اولیاء الله
المقربین واما الکاملین فی العمل دون العلم فهم لیسوا من الکاملین فی الحقیقة بل لهم نوع نجات وصلاح حال
فی الاخرة ولیس لهم رتبة النبوة والخلافة عندنا خلافا لجماعة من المتکلمین حیث لم یشترطوا الا العلم بما یتعلق
بالاحکام السیاسیة والجمعیة والحکومات الفصلیة من الخصومات وسایر ما یتعلق بحفظ الحیوة الدنیاویة و
ذلک لذهولهم عن ان الغرض الاصلی من بعثة الانبیاء وانزال الکتب السماویة والصحف الملکوتیة سیاقة
الخلق الی جوار رحمة الله وفوزهم ظ وجودهم بتعلمهم طریق المعرفة لیتنور ذواتهم ویصیر مناسبة لعالم الاخرة
ومجاورة الباری لا مجرد حفظ حیوتهم الدنیاویة مدة بل الدنیا مزرعة الاخرة والغرض من تعیش الانسان مدة
امهله الله تعالی فیها هو تحصیله زاد الاخرة بالعلم بحقایق الامور بشرط قطع علایقه وعوایقه من عالم
الغرور بالتقوی فبالتقوی یحصل الخلاص والنجاة وبالعلم یحصل القرب والمنزلة عند الله تعالی والمتوسطة

بینه وبیننا

في صفات النبي وانواع كمالاته

بينه وبيننا لابد وان يكون كاملاً في العلوم الحقيقية بالهام الحق تعالى بواسطة بعض ملائكته العقلية
لا بالتعلم والا لم يكن متوسطاً بين الحق والخلق بل بين الخلق والخلق فلم يكن ما فرضناه بيناً هف ولابد ان يكون
كاملاً فيما يتعلق بالاحكام والسياسات الدينية مؤيداً بالمعجزات الظاهرة ليكون دعوته للخلق مسموعاً لهم
خوفاً من سطوته وسياسته والا فالجحود والانكار والاستكبار عن سماع الحق والاشتغال بطلب الشهوات
غالب على اكثر الخلق فلا يمكن ايصال المعاني اللطيفة الى قلوبهم الا بعد ان تلين قلوبهم ويسكن انكارهم
ويزول استكبارهم فثبت ان النبي لابد وان يكون كاملاً في القوتين العقل والعمل قوياً في النشاتين الاخذ
من الحق والتبليغ الى الخلق ولما ثبت بالبرهان ان القوة العاقلة وكمالها اشرف من القوة العاملة وكمالها
لاجرم وجب تقديم العاقلة من جهة شرفها في الذكر على العاملة واليه وقعت الاشارة بقوله تعالى
سنقرئك فلا تنسى والمعنى انه سبحانه بشره باعطاء قوة ملكوتية ونور عقلاني يتقوى بها جوهر
روحه ويكمل بحيث يصير نفساً قدسية ونوراً شعشعانية مشرقاً بالعلوم الحقيقية والمعارف الالهية و
يصير بحيث اذا عرف شيئاً لا ينساه ويكاد زيت نفسه الناطقة يضيء بنور عقله المستفاد من جوهر
المفارق العقلاني الذي هو نار معنوية من نور الله ولو لم تمسسه نار التعليم البشري وهذا هو الذي
فهمناه من قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى لما روي انه ص كان يعمل بالقراءة اذا لقنه جبرئيل فقيل له
لا تعجل فان جبرئيل مامور بان يقرء عليك قراءة مكررة الى ان تحفظه ثم لا تنساه قوله تعالى الا
ما شاء الله قيل الغرض منه نفي النسيان راساً كما يقول الرجل لصاحبه انت سهمي فيما املك الا
فيما شاء الله ولا يقصد استثناء شيء وهو من استعمال القلة في معنى النفي وقيل قوله فلا تنسى
عن النهي والالف مزيدة للفاصلة يعني فلا تعقل قراءته وتكريره فتنساه الا ما شاء الله ان ينسيكه
بنسخه من رفع حكمه وتلاوته وعلى هذا فالانساء نوع من النسخ وقيل ان جوهر النفس الانسانية ما دامت
في هذه النشاة الظلمانية الهيولانية لا يصير عقلاً صرفاً لا يكون فيه ما بالقوة فلاجرم قد يلحقها فتور
في قدرتها وضعف في حفظها وامساكها للمعقولات واقول يمكن ان يق ان للمعقولات التي هي بمنزلة
الدعائم والاصول في المعارف الالهية كانت بحيث لا يتطرق اليها الغفلة والنسيان عنها في نفس النبي ع

وهي التي

فی صفات النبی وانواع کمالاته

وهی التی لم یجز النسخ فی حکمها ولا الخلاف فی ملل الانبیاء علیهم السلام بحسبها واما التی لم یکن بهذه المثابة فهی المعقولات التی بمنزلة الفروع والفضول فیجوز فیها الاهمال والنسیان والاختلاف فی بثها ونسخها بحسب اختلاف الازمنة واحوال الامم واما قوله انه یعلم الجهر وما یخفی فهو اشارة الی اثبات العلم لله تعالی والتجرد عن ذمیمة الجهل والنقص وبیانه انه لما وعد نبیه ص ان یجعل جوهر نفسه الشریف عالما بحقایق المعلومات متصفا بالعلم الحقه المطابقة لما علیها فی المواقع محیطا بها وقد حقق فی الصنایع الکلیة والمقامات العقلیة ان المؤثر فی کل کمال وجمال للموجود بما هو موجود لابد ان یکون کماله وجماله اقوی واجل مما فی الاثر والعلم الاشهر فی کونه کمالا للموجود من غیر ان یلزم فیه تغیر وتجسم وترکب فاذا وجد وتحقق فی الخلق فلابد ان یتحقق فی الخالق بوجه اعلی واشرف فلو لا کون الباری سبحانه عالما بالمعلومات کلها لما قدر علی جعل روح النبی ص مبرا عن السهو والنسیان مقدسا من الجهل والنقصان فقد ثبت فی العلوم الحقیقیة ان کل من کمل فی العلم الحقیقی لابد ان یکون کاملا فی جمیع الصفات الکمالیة للموجود بما هو موجود مبرا عن جمیع النقایص فسبحان من تقدس کبریاؤه وتعظمت آلاؤه وفی الکشاف یعنی انک تجهر بالقراءة مع قراءة جبرئیل مخافة التعلب والله یعلم جهرک معه وما فی نفسک مما یدعوک الی الجهر فلا تفعل فانا اکفیناک ما تخافه او یعلم ما امرتم وما اعلنتم من اقوالکم وافعالکم وما ظهر وما نطق من احوالکم وما هو مصلحة لکم دینکم ومفسدة فینسخ من الوحی ما یشاء ویترک محفوظا ما یشاء واقول کلا الوجهین لا یخرج عن بعد الاولی الصیر الی ما ذکرناه واما الاشارة الی تکمیل نفس النبی ص فی القوة العملیة وبحسب نسبته الی الخلق فهو المراد فی قوله ونیسرک للیسری لان معناه ونوفقک للطریقة التی هی ایسر واسهل ووجه ذلک ان الناس کلهم مشترکون فی اصل القدرة علی الفعل الحسن والقبیح والعفة والفجور والورع والفسوق الا ان من الانسان من یکون وجه تحصیل الملکات الفاضلة علیه اسهل وطبعه عن الصفات الرذیلة امیل ونفسه علی سلوک طریق الخیر والتقوی اقدر والاجتناب عن طریق الشر والشقاوة علیه ایسر لکونه شریف النفس نجیب الطبع وهذه السهولة عبارة عن

فی صفات النبی وانواع کمالاته

عن الصفة المتسمة بالخلق فمن کان سعید الطبع الذات شریف النفس طاهر الذیل نقیا کانت نفسه سهلة القبول للمستفادات یسیر الفهم لوجود الخیر فی الاعمال والاخلاق سریع الانقیاد لطاعة الحق شدید الانفعال عن المبدء الفعال قوی الاتصال بالواجب الفیاض المتعال فلا یکون بما استفاض وتعلم من الحقیقة العالیة من الخزائن والعلوم والکمالات مقتصرا علی نبی ذی وعظ ومعلما لقومه وهادیا ومرشدا الی دونه من امته فضلا سبحانه ویسر لنبیه اشارة الی هذه الدرجة کما ان قوله تعالی وانک لعلی خلق عظیم اشعار باستحقاق نبینا صلعم بحسب خاصیة ذاته وقوة نفسه وصفاء فطرته وتوقد عقله مرتبة النبوة والرسالة فقد وقع الاشارة الی اتصاف النبی بمجموع الکمالین الذین لابد للنبی من حیثهما هو نبی ان یجمعا فیه واشیر اولا الی کمال القوة النظریة التی بحسبها تتجوهر نفسه ثم الی کمال القوة العملیة بحسب نسبتها الی غیره وتدبیره لما دونه فقوله ویسر لنبیه معطوف علی سنقرئک وقوله انه یعلم الجهر وما یخفی اعتراض وقیل المراد من الیسری الشریعة السمحة التی هی ایسر الشرایع واسهلها ماخذا وقیل یوفق لعمل الجنة وهذین الوجهین یرجعهما الی ما ذکرنا فتامل فیه

التسع الخامس

من النبوة فهو الاستقلال بدعوة الخلق الی طریق الحق وسیاقهم الی جوار الله الملکوت وقد اشرنا الی ان من کان کاملا فی مجموع القوة النظریة والقوة العملیة فی الغایة بحیث یقدر علی تکمیل غیره فهو النبی وان لم یکن کاملا فی المجموع بل فی النظریة فقط مستغرقا فی مشهود جمال الحق وجلاله بحیث لا یسعه الاشتغال عنه الی ذاته المستنیرة بنور الله فضلا عما هو خارج عنه وعن مولاه فهو الولی والفانی المضمر ومقام النبی اعلی من مقام الولی المحض المجرد عن الرسالة لان الکمال المطلق انما یتحقق بان یکون النبی تاما وفوق التمام وضیق الصدر عن احد الجانبین وهو جانب الخلق مع سعة جانب الحق نوع قصور عن الکامل المطلق من کان جالسا فی الحد المشترک بین عالم الامر وعالم الخلق واسعا صدره الحق والخلق ویکون تارة مع الله بالعبودیة والتبتل وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة علیهم فاذا رجع من ربه الی الخلق صار کواحد منهم کانه لا یعرف الحق واذا اشتغل بربه مستغلا بذکره وخدمته کانه لا یعرف الخلق فهذا سبیل المرسلین والصدیقین فلما جعل تمام نفس النبی سبب کمال الجانبین وتمام القوتین العلمیة

والعملیة

والعملية وجب ان يصير فوق التمام بافاضة الكمالات على الناقصين واشراق الانوار على وجوه المستعدين
وذلك دعوة العباد الى طاعة المبدأ والمعاد وسياقتهم الى سبيل النجاة من آفة النقص والوصول الى منبع
الحيوة وهي المسماة بالرسالة وملاكها التذكير والتعليم المشار اليه بقوله فذكر وهو امر فالنبي مامور من الله
بفعل الرسالة اي تكميل الناقصين على قدر استعدادهم وتعليمهم على قدر قوتهم وطاقتهم لدرك العلوم
الحقيقية واكثر الخلق لا يدرك الحقايق الكلية واصول الموجودات الا على سبيل التمثيل والتشبيه والانبياء
مامورون بدعوة الخلق والتكلم معهم على قدر عقولهم وعقول اكثر الناس بمنزلة الخيال والوهم ولذلك
كان تعليمهم الحقايق الايمانية على رتبة التمثيلات يناسب طبايعهم الغليظة خصوصا الاعراب والبدويين
وربما بلغ بعضهم في الغباوة والبلادة حيث لا ينجع لهم نصح ولا ينفع لمن احببت ولقوله تعالى انك لا تسمع الموتى
ولا تسمع الصم الدعاء فقوله سبحانه ان نفعت الذكرى وان كان بحسب الظاهر شرطا للتذكير لكن ليس
الغرض منه ان تذكيره ص اياهم مشترط بالنفع بل الرسول مامور بالوعظ والتذكير مطلقا سواء نفع
او لم ينفع كما ان الشمس من شانها الاضائة والتنوير سواء قبلت الاجسام التي تحاذيها ام لم تقبل فنفس النبي
في افاضة الانوار العلمية على النفوس المختلفة الاستعداد لقبول النور ونفوس الناس بعضها بعضا بمنزلة القمر
الاجسام المستنيرة كالمرائي الصقيلة وبعضها بمنزلة الاجسام المظلمة الكدرة بل الغرض منه الاشعار بغباوة
النفوس وبعضهم وبعدهم عن ادراك الحقايق والاخبار عن غلظة طبايعهم وجمود قرائحهم والاستبعاد لتاثير
الذكرى فيهم والتسجيل عن قلوبهم بالطبع والرين كما يقول للواعظ عظ فلانا ان سمع منك الوعظ وقبل
النصيحة قاصدا بهذا الشرط مجرد استبعاد ذلك وانه ان يتحقق لا غيره فظهر من هذه المباحث ان الله تعالى كما
يعلم الكليات والعقليات يعلم الجزئيات والحسيات وكما يعلم الجهرية النورية العقلية يعلم الخفيات الظلمانية الحسية
وكما انه واقف باسرار القلوب ومطلع على ضماير العقول كذلك يصير باعمال العباد سميع باقوال خلقه في البلاد
فسبحان الذي لا يجري شيء في ملكه وملكوته الا بقضائه وقدره وسبحان من تقدست ذاته عن ان يغفل عما
يفعل عباده من خيره وشره ونفعه وضره **التسبيح السادس** في الاشارة الى اختلاف نفوس الخلق
في السعادة والشقاوة بحسب الكمال العلمي وعدمه ليستنبط به العارف الذكي علمه تعالى وقدرته اما علمه فمن

في اختلاف الناس في السعادة والشقاوة

١١

جهة الجادة للعلماء المذكرين واما قدرية من جهة خلقه للجهال والاشقياء المتحيرين قوله تعالى وتجنبها الاشقى الذي يصلى النار الكبرى ثم لا يموت فيها ولا يحيى وبيان ذلك ان الخلو من كيفية قبول دعوة النبوة وتبليغ الرسالة واخراجهم بتعليم الهداية عن ورطة الضلالة ينقسمون الى قسمين فمنهم من ينتفع بتعليم الانبياء ويتذكر بتذكير المرسلين لاجل رقة قلبه ولين طبعه وخوفه وخشيته عن سوء العاقبة ومنهم من لا ينتفع ولا يتذكر وذلك لغلظة قلبه وجمود طبعه وغفلته عن عواقب الامور ونسيانه امر الاخرة وامر النفس وكيفية عوده الى النشاة الثانية فالقسم الاول هو المشار اليه بقوله سيذكر من يخشى فان الخشية والتذكر هنا لازمان كل منهما يوجب الاخر فان من سمع دعوة الانبياء ثم خطر بباله ان هذه الدنيا واهية فانية دائرة فاسدة على كل حال فلو لم يشتغل بعمارة النشاة الاخرة فربما وقع الهلاك السرمدي فقد حصل له الخوف فاذا حصلت له هذه الخشية يحمله على النظر في دعوة الانبياء والتامل في امور الاخرة ومراتب سعادة النفس وشقاوتها ومنابع نجاتها او هلاكها وهذا التذكير يبعثه على الاجتناب عن المعاصي والرذايل والاكتساب للطاعات والفضايل خوفا من الهلاك والعذاب وطمعا للنجاة والراحة فهو الذي ينتفع بدعوة الانبياء واما القسم الثاني الذين لا ينتفعون بدعوتهم ولا يحملهم الخشية على تحصيل الدرجات وطلب التخلص عن العقوبات واليهم اشار بقوله ويتجنبها الاشقى الذي يصلى النار الكبرى وذلك لان من اعرض عن ذكر الاخرة لاجل تسلط الشهوات الدنياوية على قلبه واستيلاء الحرص في طلب المال الحيواني والجاه والنساء والبنين وغيرها على طبيعته لا يكون بصدد استكمال النفس بالعلم والعمل ولا يشتغل بفعل الطاعات وترك المعاصي والشهوات فيتوغل في الدنيا الدنية ويخلد الى الارض ويستحكم علاقته مع الشهوات وتقوى محبته لها وكلما اشتدت محبته وعلاقته لشئ فان زال اشتدت محبته ومعصيته عند مفارقته ومزايلته عنه فاذا مات الانسان الذي تاكدت علاقته الشوقية مع الدنيا ولذاتها فقد فارق ملكا محبوبا وذهب الى موضع ليس له به معرفة ولا له باهل الاخرة انس ومعارفة فبالضرورة كان له اذى عظيم من اعظم من احترق هذه النار الدنياوية التي هي النار الصغرى كل ذلك لاجل اعراضه عن الذكر من امر الاخرة عند رجوعه الى ربه كما في قوله تعالى ومن اعرض فان له معيشة ضنكا وقد ظهر بالمشاهدة

في اختلاف الناس في السعادة والشقاوة

الروحانية للانبياء ومن يتبعهم حق المتابعة ظهورا اوضح من المعاينة الحسية ان اصناف الآلام الاخروية
المغايرة على روح من آثار الحيوة الدنيا مثلة كظهار روحانية واقعة قبل مقاساة عذاب النار الجسمانية التي
يكون في اخر الامر ذي حرقة المشتهيات وخرق جملة عضلات وحسرة فوت المحبوبات وبيان ذلك كل منها محتاج
لمط في الكلام لا يسعه هذا المقام وبالجملة العذاب والالم ليس منحصرا في الاحراق بالنار والتجهد بالزمهرير
الذين مرجع التالم منهما الى تفرق الاتصال في جوهر مباين لجوهر الروح التي لها نوع تعلق حق ارتباط
شوقي به وبالجوالة ليستبين لك متالم يفقده خالق من خالا مر وبالحقيقة منشأ هذا التالم الحاصل من النار
الجسمانية الذي يكون استدراب الالام الحسية هو المحبة والالف بالبدن وهو جسم والاجسام خارج
عن حقيقة الروح فاذا كان هذا حال الروح لاجل فقد الاتصال والامتزاج بين اجزاء هذا الجوهر
المباين عن ذات الروح فكيف يكون حالها عند وجدان الخلل والفصور والاذى في جوهر ذاتها عند فقد
الالات الوصول الى مشتهياتها او محبوباتها كلها كما في قوله تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون فهذه هي
نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة التي نسبة ايلامها الى ايلام هذه النار الجسمانية نسبة الروح
الى البدن في الوجود والادراك وساير الاشياء التي يتصف بها الروح بالاصالة والذات والبدن بالتبعية
والعرض فقوله سبحانه يصلى النار الكبرى يمكن ان يكون اشارة الى النار المعنوية التي هلاكها عدم
الايمان مع الجحود والجهل المضاد للعلم بالمعارف الحقة الالهية التي بها قوام الروح الانسانية ووجودها
بالاستقلال كما برهن عليه في مقامه مع الكتاب المزبور في ايثار الدنيا على الاخرة وهي غير النار الجسمانية
الصغرى التي ينضم ايلامها الى ايلام الكبرى فان الم الكبرى يتعلق بالروح لاجل التذكر لمعرفتها بالله
بالجهل المركب والمرتبة النفسانية والصغرى يتعلق بالجسم لاجل النقائص البدنية والمظالم الحسية التي
يشهد بها الجوارح والاعضاء ويؤيد ذلك ما قيل الكبرى نار الاخرة والصغرى نار الدنيا وقوله
ثم لا يموت فيها ولا يحيى يرجح ما ذكرناه واشرنا اليه وبيانه بوجه اجمالي ان الحيوة الاخروية ومنها قوام
الروح في النشاة الاخرة انما يكون بالمعرفة باحوال المبدء والمعاد وكيفية انزال الكتب وارسال الرسل
والاعتقاد بحقيقة ما جاء به النبي ص كما يدل عليه النصوص الشرعية والاحكام العقلية وقد بسطنا القول

فی اختلاف الناس فی السعادة والشقاوة

فی بعض کتبنا الحکمیة الالهیة وهذه الحیوة الحاصلة للروح لاجل المعارف حیوة روحانیة وما یتبعها من هذه الحیوة عنها هی الجهل المضاد لها هی نار معنویة لامحة فاقد مراتب الحیوة المستقرة للروح الانسانی انما یحصل تحصیل هذه المعارف الایمانیة علی وجه یطمئن به القلب ان لم یبلغ الی درجة البرهان القطعی ولم یتجاوز عن الظن غالبا کما فی اکثر عوام اهل الاسلام بشرط السلامة عن الهیئات الخبیثة الشدیدة والرزایل الراسخة فی القلوب وذلک اقل مراتب النجاة ثم کلما ازداد یقینا وانکشافا ازداد حیوة قویة واستقرارا حتی یلتذ بلذات النعیم الاخروی علی الکمال کالانسان تام الاعضاء صحیح المزاج قوی القوی الادراکیة واما فاقد اصل الایمان والعمل راسا فهو بمنزلة الانسان مقطوع الاعضاء والاطراف الذی لا استقرار لحیوته الجسمانیة فکما ان من هذا حاله فی الدنیا فکذلک الروح لیس لها معرفة حقیقیة ولا اعتقاد حق حالها فی الاخرة انها لا یموت فیها ولا یحیی فتظهر رحمة الله تعالی لسابق قضائه الازلی نظم ترتیب العالم الاخروی علی وفق نظامه للعالم الدنیوی فکما ان بعض الناس بحسب الحالة الدنیاویة سعید وبعضهم شقی فهکذا فی الاخرة بعضهم سعید اختیارا وبعضهم اشقیاء اضطرارا کل ذلک بدلالة علمه بوجه النظام الاوفق وقدرته علی ایجاد کل مرتبة من الوجود واعطاء کل شخص ما هو اللائق به وکما ان السعادة قسمان دنیویة وهی قسمان داخلیة کالصحة والسلامة وخارجیة کرتب اسباب المعاش وحصول ما یحتاج الیه من المال والجاه والاعوان ایضا قسمان علمیة کالمعارف والحقایق وعملیة کالطاعات والخیرات فکذلک یتعدد اقسام الشقاوة بازائها لکن السعادة بحسب العلم والجهل ذاتیا زوالا وابدا مخلدتان دائما وسرمدا واما بحسب الاعمال الحسنة والسیئة یترتب علیها المجازات وتقدر بحسبها المثوبات والعقوبات کقوله تعالی جزاء بما کانوا یکسبون فلا یکون هذه الشقاوة مخلدة الا ما شاء الله ویترک بعضها مع بعض وینفرد الا ان اکثر السیئات واکبرها یتبع الجهل المرکب واغلب الحسنات واعظمها یتبع العلم ولهذا قد وقع الاشارة الی قسمة الخلق بالسعادة والشقاوة اللتین بحسب العلم والجهل المعبر عنهما بالتذکر والتجنیب الی من یحتاج بسبب تذکره الامور العاقبة الی من یجتنب لجهله وغفلته عنها وثبت عامة غافلة الوقوف

بشقاوة الجهل اشد وجه ... عبر عنه بصيغة التفضيل المشعر بان شقاوة الجهل اعظم من شقاوة
المعاصي البدنية واوعد عليه بصلي النار الكبرى المعنوية التي ايلامها اشد مراتب الايلام ثم اخبر بانه
لا ريبة له في الوجود لكونه كسائر الاشياء الضعيفة القوام او الوجود كالهيولى والزمان والحركة التي
لا قوام لها في انفسها الا بما خارج عن ذاتها كالمحل وغيره وذلك لان قوام الدار الاخرة بالمعارف
فمن لا معرفة له لا حيوة له ولا موت له ايضا لكن الروح الانسانية الناطقة لا يفسد بالكلية كما برهن عليه
بسعادة فلها عند قصورها عن درجة التمام حالة متوسطة بين الحيوة المستقرة والوجود الاستقلالي
وبين الموت والعدم المحض واهمل بيان عاقبة الموصوف بسعادة العلم لعدم امكان نفعهم الناس كيفية
ما وعد العرفاء الالهيين واعد لهم مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فبعد ذلك وقعت
الاشارة منه تعالى الى قسمة الناس بالسعادة والشقاوة بحسب العمل كما سنوضحه ان شاء الله تعالى

فصل في الاشارة الى اختلاف الخلق بالسعادة والشقاوة العمليين في الاخرة قوله تعالى
قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثرون الحيوة الدنيا اي تطهر من الشرك والمعاصي والمراد
تنقية القلب والباطن عن الرذائل لاستعداد الصلوة العقلية واستفاضة المعارف الحقيقية بالتكلم
الحقيقي مع الله تعالى فان الصلوة معراج المؤمن والمصلي مناج ربه او تطهر للصلوة هذا بحسب تنظيف الثوب
وتهذيب البدن عن الاخباث والاحداث لاستعداد الصلوة الجسمانية التي هي رياضة جسدانية
للمؤمن بحسب حيوته الحيوانية نسبة الصلوة المعنوية الى هذه الصلوة الظاهرية نسبة الروح الى البدن
حيث يحتاج كل منهما الى الاخر ما دامت الحيوة الدنيا باقية واما عند الاخرة فلا ينقطع عن المعارف تلك
الصلوة الروحانية ابدا وقيل معنى تكثر في التقوى لانه من الزكاء وهو النماء وتفعل من الزكاء كتصدق
من الصدق فصلى اي فصلى الصلوة الخمس وغيرها كمثل قوله اقام الصلوة واتى الزكوة وعن امير المؤمنين
عليه السلام اي اعطى زكوة الفطر فتوجه الى المصلى فصلى صلوة العيد وذكر اسم ربه فكبر تكبير الافتتاح وبه
يحتج الى وجوب تكبيرة الافتتاح وعلى انها مغايرة للصلوة لانها معطوفة عليها وعلى ان الافتتاح
جائز بكل اسم من اسماء الله عز وجل وعن ابن عباس ذكر معاده وموقفه بين يدي ربه فصلى له فالوجه

العرفاني

العرفانی فی هذه الآیة ان الصلوة الجسمانیة وان کانت بدنیة لکن صحته موقوفة علی معرفة المعبود و
تذکره باسمائه وصفاته التی یلیق به بل الاعمال کلها لا یتم شرعیتها وصحتها الا بنیة التقرب الی الله تعالی
والطاعة لامره ونهیه وخصوصا الصلوة من جملتها لانها عماد الدین وبها یمتاز هیئة الحیوانات التی
لا خضوع لها فذکر الذکر ههنا من باب المقدمة ولما ذکرنا ان سوق الآیة لبیان قسمة حال الانسان
الی السعادة العملیة والشقاوة التی بازائها فیما تقدم والوجه فی اختصاص الصلوة والزکوة من بین
اعمال الصالحة هو ان الغرض من الاعمال الریاضیة البدنیة لیحصل للروح هیئة التنزه عن الاغراض
الخسیسة والتجرد عن الامور الکثیفة المادیة الظلمانیة وصفة الاستعلاء لها علی القوی الادراکیة
والتحریکیة لتجردها بالتعدید من عالم الغرور الی عالم السرور من معدن الجوهر والزور والثبور
الی منبع الحیوة والرحمة والنور حیث لا یزاحمها فی مطالبها نشائعها فی مآربها ویهتدی بهداها وقطعها
وتسلم لها فی اوامرها وزواجرها حتی ینخرط معها فی سلک طاعة الله وعبودیته ثم لا شبهة فی ان
بناء تمرد القوی وعصیانها عن طاعته انما یکون باحد امرین احدهما میلهما الی الشهوات والمرغوبات
الحسیة المضادة للامور الروحانیة والاغراض العقلیة وثانیهما الکسل والتبطی عن طاعة العقل وازالة
کل منهما لا یکون الا بقطع سببه وحسم مادته او بورود صدره علیه وعمدة اسباب الوصول الی الشهوات
هو المال لان بالمال یتمکن الانسان من تناول کل لذیذ ومباشرة کل شهی فبترک المال یقطع جمیع
اسباب الدنیاویة والمراد بقوله قد افلح من تزکی ومنشأ الکسالة فی الطبع هو انما یکون لاجل استیلاء
السکون والضعف فی النشاط والانبعاث فی القوی المحرکة فیعالج هذا المرض والآفة بفعل ضده
وهو التحریکات البدنیة کالصلوة والصوم والحج والصلوة عمدة الجمیع فاکتفی بذکرها اذ مع کونها متضمنة
للاذکار والاوراد مشتملة علی الحرکات البدنیة من القراءة والقیام والرکوع والسجود حتی قیل ان
بدن الانسان قواه لاجل النفسانیة بمنزلة خشبة جامدة یراد انعطافها ولینها فعرضت علی النار
فلانت فلذلک یجعل البدن منحنیا بالرکوع ثم یترک لیستقیم مرة اخری ثم یجعل اشد انحناء
بالسجود مرتین فان هذا الدین متین فاوغل فیه بالرفق ولا تبغض طاعة الله علی نفسک وقیل

ایضاً

فی اختلاف الناس فی السعادة والشقاوة العملیین

١٤

ایضاً اذا وقعت السجدة مرتین فقد حصل ثلث انواع من الطاعة رکوع واحد وسجدتان فبالرکوع
ینجو عن عقبة الشهوات وبالسجود الاول من عقبة الغضب الذی هو رئیس المؤذیات وبالسجود الثانی
عن عقبة الهواء الداعی الی کل المعضلات فاذا تجاوز نفس الانسان عن هذه الدرکات وتخلصت عن
هذه الملکات وصلت الی الدرجات العالیة وملکت الباقیات الصالحات واما الحج فلاشتماله علی الحرکات
الشدیدة فی البراری والریاضات البدنیة وغیرها لا یحتاج الی البیان لظهوره والصوم وان کان
فی ظاهر الایة من باب السکون الا انه یحرک الباطن تحریکاً شدیداً ویشوقه الی طلب المعارف والسلوک
الی الجنة العالیة کما یحکم به الوجدان والحاصل ان فعل الصلوة وایتاء الزکوة عمدة الاعمال الصالحة
البدنیة وهما مستلزمان لسایر الخیرات والطاعات العملیة التی بها یحصل للانسان السعادة
الاخرویة واما الشقاوة التی یکون بازائها فهو انما یحصل للانسان لاجل فعل المعاصی وترک الطاعات
وما شاء ذلک انقیاد القوة العقلیة وطاعتها للنفس الامارة وهواها الشیطانیة وقواها الشهویة
والغضبیة والعقل الانسانی فی طاعته وخدمته لهذه القوی الثلثة ای الهوی والشهوة والغضب بعینه
بمنزلة یخدم شیطاناً مریداً وکلباً عقوراً وخنزیراً نجساً ویردد فی تحصیل مطالبها ویصرف عمره فی
تیسیر ملاذها ومرغوباتها ومثل هذا الانسان لو بقی هکذا مدة عمره ولم یرجع الی طاعة الحق
بالتوبة والانابة والتدارک فیما فرط فی جنب الله تعالی ولم یسع فی تلافی ما وقع منه فمنزلته
اخس من منزلة الحیوانات الهالکة لقوله تعالی اولئک کالانعام بل هم اضل لان خادم الشیء ووسیلته ادون
منزلة من المخدوم والغایة فسبحان من افاد الخیر والسعادة برضائه ومنته واحدث الشر والشقاوة
وحکمته جل جنابه عن النقص والقصور فی الصفات وتقدس ذاته عن تخیل الاشباه والامثال
وتمجد جنابه عن قصور الاضداد والانداد وغیر ذلک مما یتوهمه الفکر والخیال من المحال تعالی عما
یصفه العقلاء فضلاً عن الجهال التسبیح السابع فی تقدیس امر المعاد واختلاف حال الناس بحسبه
لاجل اختلاف هممهم فی طلب اللذات اذ النفوس الخسیسة الدنیة یطلبون العاجلة القصوی قوله
تعالی خیر وابقی فهذه الایة الشریفة اشارة الی مطلبین الاول بیان ان سبب اعراض اکثر الخلق

الدنیا العقول الزکیة الشریفة یطلبون الاجلة

عن اکتساب

عن اکتساب العلوم الالهیة واقتباس الحقایق العقلیة ایثارهم الحیوة الدنیا وشهواتها علی حیوة الاخرة وخیراتها
وذلک لاستیلاء الدواعی الجسمانیة من القوی الوهمیة والشهویة والغضبیة علی القوة العاقلة فبحسب
تسلط القوة الجسمانیة علی القوة العقلیة یکون قوة الرغبة الی الدنیا وشدة النفرة عن الاخرة ولا یخفی
علیک ان دنیاک لیست الا حالتک قبل الموت من جهة استعمال آلة الحس والحرکة فی جذب المنافع البدنیة
ودفع المضار الجسمیة وتوتی الشهوة والغضب واخرتک لیست الا حالتک بعد الموت وقطع علاقتک
عن هذا البدن المظلم من جهة استعمال المشاعر الاخرویة من السمع والبصر وغیرهما حسب ما یناسب
اعمالک وشرح ذلک مما یطول وبالجملة کل من غلب علیه المیل الی المزخرفات الدنیاویة لابد وان
یکون اعمی القلب عن ادراک الامور الاخرویة بعیدا عن تذکر الایات الالهیة وکذا لا ینفع التذکیر و
النصح ثم اشرنا الیه **التسبیح الثامن** فی ان نیل السعادة الاخرویة ودرک اللذات الاجلة التی تنال بمشاعره
ذلک العالم اجل وادوم والدلیل علی هذا المطلب امور اولها ان کل واحد من اللذات العاجلة
کالفوز بالشهوات البهیمیة والریاسات الحیوانیة لا یخلو عن نقایص جمة کشوب حروة وختمه انقطاع وتقتضی
تعقب املال اما فی ذواتها او فی الخصایص الحاصلة منها الاول کما فی نقایص الشهوة وداعیة الغضب
فانهما سیر ولان سریعا والثانی کالملک فان الملک وان لم یمل فی ذاته لکن لا ینفعک عن الاملال فی المقاصد
التی تطلب لاجلها الملک وذلک ظاهر واللذة الاخرویة بالخلاف فی جمیع ما ذکر لبرائتها وخلوصها عن
شوب مکروه او وصمة فقاد او تعقب املال لا فی ذاتها ولا فی ما یصحبها وثانیها ان کل مرتبة نلت من
لذات الدنیا لمن ینفع لا یطمئن الی زخاریفها دون البدار الی الاحاطة بما فوقها والتشوق الی الوصول
الی ما ورائها مع استحالة الوصول الی لذة لا یکون ورائها لذة فوقها وهذه بخلاف لذة الاخرة اذ فیها
ما تشتهی الانفس وتلذ الاعین ولکل واحد من اهل الاخرة ما یبلغ الیه همته ویصل الیه قصده
وشهوته وثالثها بان اللذة الدنیاویة مشترکة فیما بین الانسان والبهایم والدیدان والخنافس واللذات
الاخرویة مشترکة بین افاضل الناس من الانبیاء والاولیاء والسعداء وافاضل الملائکة ورابعها
ان هذه اللذات الدنیاویة لو کانت خیرات حقیقیة وسعدات لکانت کلما کانت اکثر کان الفایز بها اکمل

وسعادتها

في اختلاف الناس في السعادة والشقاوة العمليتين

١٨

وسعادتها اكثر ومعلوم ان ليس كذلك لانا لو فرضنا رجلا من العقلاء لا يتم له الا الاكل والشرب والوقاع
وكان مدة عمره مقصورا على تحصيل هذه المهمات لكان عند العقلاء منسوبا الى الخسة والدناءة والى امه
كالبهيمة واما من كان اعراضه عن هذه الاحوال اشد وبعده عنها اكثر كان الى الكمال والشرف اقرب والى
الروحانيات واهل الله انسب وبهم اشبه وعلم من ذلك ان اللذات الاخروية وما عند الله خير عند اولي الالباب
وذوي الاراء الصحيحة من اللذات الدنياوية ولهذا السبب كان الانسان لا يقوم على الجماع عند حضور الناس
فكانت تلك اللذة من باب الكمال لكان ظهوره اولى من خفائه وكذا لا يفتخر العاقل بكثرة الاكل والشرب ويفتخر
بالعلم ولو في شيء خسيس ويفرح به ويغم بالجهل ولو في شيء حقير حتى ان الانسان لا يكاد يتجاوز عن التحدث
بالعلم والافتقار به في الاشياء الحقير والعالم بالشطرنج على خسته لا يطيق السكوت عن التعليم واظهار المعرفة
كل ذلك لفرط لذة العلم وما يستشعر من كونه كمالا حقيقيا فان العلم من اخص صفات الربوبية وهو منتهى
الكمال واما ترى ان الانسان كيف يرتاح اذا اثنى عليه بالذكاء وغزارة العلم لانه يستشعر عند ذلك جمال
ذاته وحسن نفسه حسنا لازما ابديا فيتعجب بنفسه ويتلذذ بها ثم ليس لذة العلم بالمتغيرات والعلوم الجزئية و
الصنايع كالنحو والصرف والعروض وصنعة الحراثة والخياطة كلذة العلم بالله وصفاته وملئكته وملكوت
سماواته وارضه وكتبه ورسله وبهذا يتبين ان العلم لذيذ وان الذ العلوم العلم بالله وصفاته وافعاله و
تدبيره في مملكته ولهذا اعني لتحصيله الانبياء والحكماء والعرفاء وهو الذي به يتحقق شرفهم وكمالهم وفضيلتهم
على ساير الخلائق لا بنفس الاعمال الجزئية والافعال البدنية والعلوم التي تتعلق باصلاح تلك الاعمال
والافعال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا وبالجملة العلم كمال الروح والعمل كمال البدن وكما ان جوهر
الروح اشرف من جوهر البدن كان لذاتها وكمالها اشرف والذ من كمال البدن فالابتهاج بمعرفة الله وهي
اصل المعارف اشرف من الابتهاج بالمطعم والمنكح الشهي والملبس البهي والظفر بالاستيلاء على العدو
الدني الحيواني والمعرفة من الامور الاخروية التي يظهر النفس بقدر ظهور سلطان الاخرة عليها وكما
ان دار الاخرة موجودة الان كما عليه المحققون وظهورها موقوف على رفع الحجاب بالموت فكذلك المعرفة
وان كانت حاصلة للعرفاء ولكن اللذة بها فانية في الدنيا لاجل الحجاب والحجاب بينك وبين الله هي

الدنيا

فی اختلاف الناس فی السعادة وأسبابها وفی العملیین

الدنیا وهی التی تتعلق بعلائق الدنیا الفانیة ومن مات فقد قامت قیامته أی القیامة الصغری
فعلم تما ذکرنا ان حصول اصل المعرفة بالله تعالی فی الدنیا یوجب اللذة العظیم الوافرة عند رفع الحجاب له
فی الاخرة بل الیقینی ان نفس المعرفة الحاصلة ههنا بالبرهان الیقینی هی التی یستکمل بعینها فی الوضوح
والجلاء عند زوال الغشاء وکشف الغطاء وینقلب بمشاهدة ولا یکون بین المعلوم فی الدنیا بالسلم
البرهانی والمشاهدة فی الاخری الا حیث شدة الوضوح وضعفه ولهذا قیل المعرفة بذر المشاهدة
وکما ان اختلاف البذور یوجب اختلاف الزروع والثمرات حیث یحصل من البر البر ومن الشعیر الشعیر فکذلک
الدنیا مزرعة الاخرة ومعارف الناس فی الدنیا مختلفة فیکون مشاهداتهم فی الاخرة بالشهود القلبی والبصیرة
العقلیة وکما انک تری فی الدنیا من یؤثر لذة الریاسة علی المنکوح والمطعوم وتری من یؤثر لذة العلم
لانکشاف مسئلات ملکوت السموات والارض وسائر الامور الالهیة علی الریاسة والمنکوح والماکول
جمیعا فکذلک یکون فی الاخرة قوم یؤثرون لذة النظر الی وجه الله تعالی علی نعیم الاخرة اذ یرجع نعیمها
الی المنکوح والمطعوم وهو کما باعیانهم هم الذین خالفهم فی الدنیا ما وصفناه من ایثار لذة العلم والمعرفة
والاطلاع علی اسرار الربوبیة وقالوا الهارنا الدار فلا التفات لهم الی الجنة بل الی رب الجنة فکل من لم یعرف
الله فی الدنیا فلا ینظر الیه فی الاخرة ولا یتجلی له اصلا اذ لیس یستأنف لاحد شئ فی الاخرة مالم یستصحبه
فی الدنیا فلا یحصل الا ما ذرع ومن کان فی هذه اعمی فهو فی الاخرة اعمی واضل سبیلا اشعر

صرکه امروز بهر بیدل و دوست غالب امید که فردا ش بهر بیند دیدار

فقد علم من جمیع ما ذکرناه وفیمن فعلناه ایضا فی مواضع من کتبنا ورسائلنا ان العیش عیش الاخرة وان الدار هی
الاخرة لو کان الحیوان لو کانوا یعلمون لانها دار العلم ودار الحیوة العقلیة وان منشاء الایثار الحیوة الدنیا
علی الاخرة انما یکون الجهل بلذة المعارف والعمی والحرمان وکثافة الطبع وغلظة القلب وتجسم النفس حتی
ان نفس بعض الادمیین بمنزلة بدن مقطوع الاعضاء الذی لا ثمرة له فی الحیوة وکما حاصل فی الکون وکل
من انتهی حاله الی ادراک المعرفة الالهیة فلا بد ان یلتذ بالمعرفة ویحب لقاء الله ومشاهدة ذاته
بالبصیرة العقلیة فیحب الموت فلا یکرهه البتة الا من حیث یخطر زیادة استکمال فیها الا ان بحر المعرفة لا

لا ساحل لها والاحاطة بكنه جلال الله وعظمته مما لا مطمع فيها وعلامة عدم العرفان عدم حب اللقاء
وعلامة عدم الحب كراهة الموت وايثار الحيوة الدنيا مع كون الآخرة خير وابقى في نفس الامر وعند
اولي الالباب قال الله تعالى يا ايها الذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت
ان كنتم صادقين فجعل سبحانه محبة تمني الموت علامة صدق الولاية والمعرفة وقال سيد الموحدين
وامام العارفين علي بن عبد السلام والله لابن ابي طالب آنس بالموت من الطفل بثدي امه وقال عليه السلام
عند وقوع الضربة من ابن ملجم على راسه الشريف فزت ورب الكعبة لعلمه اليقيني بان الآخرة خير له
اذ بها يظفر بالمقصود ويشاهد جمال المعبود فسبحان من تجلى لقلوب اوليائه بنور الجمال وكشف عن بصائر
احبابه حجب الجلال فتاهت ارواحهم من الملكوت في كشف الجبروت فخاضوا من بحر اليقين واصبحوا
في اللذات هائمين وبحق عبادة الذاتية قائمين اللهم الطف اسرارنا باشراق المحبة في ارجائها وشوق
ارواحنا الى شهود جمالك بفنائها حتى يحرث من سبحات وجهك الكريم وطاشت ودهشت عند تجليات
حسنك وتلاشت محكم الشهود عليها مضي الوجود وازمنتها الاعتراف بلا اله الا الله الواحد الاحد
المعبود المشهود **التسبيح العاشر** في ان هذه المعارف المذكورة في هذه السورة التي هي اصول
الحقائق ودعائم المطالب اعني معرفة الالهيات اولا ثم النبوات وسطا ثم معرفة المعاد اخيرا هي الدين
الالهي والصراط المستقيم اليه المتفق عليه جميع الموحدين والمجمع عليه كل الانبياء والمرسلين ولا
يختلف ظ
ولا يختلف باختلاف الاعصار والنحل ولا يتغير بتعاقب الاديان والملل قوله تعالى ان هذا لفي الصحف
الاولى صحف ابرهيم وموسى يعني ان هذه المعارف المسطورة في هذه السورة والمشار اليها في طي
هذه الكريمة الالهية واردة من الله تعالى في الصحف الاولى للانبياء فائضة على صفحات الاوليا
لان سعادة الانسان وكرامته نفسه لا يحصل الا بالاشتغال بهذه المطالب وخلاصه عن شقاوة الجهل
منوط بالاعراض عن الدنيا وساير الرغائب وروى صاحب الكشاف مرفوعا عن ابي ذر رض انه سئل
رسول الله كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون
صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابرهيم عشر صحايف والتورية والانجيل والزبور

والفرقان

والزبور والفرقان وجميعها مشتركة في طريق واحد ومسلك واحد جامع هو العلم بالله باسمائه
وافعاله وكتبه ورسله واليوم الآخر مع الخلوص عن غشاوة الدنيا باصلاح الجزء العلمي من النفس وهذه
سبيل الموحدين جميعا من الانبياء والعرفاء وقال الله سبحانه وما ارسلناك قبلك من رسولك الا
يوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون وقال الله تعالى قل هذه سبيلي ادعوا الى الله انا ومن اتبعني وسلم
هذه المعارف هو علم حقيقة النفس وكيفية استكمالاتها وفطراتها من لدن حدوثها وكونها عقلا فعالا
متصلا بعالم القدس وحضرة الالهية والغرض الاعلى من بعثة جميع الانبياء والمرسلين هو يرجع الى امرين
التجرد عن العلائق والاستكمال بالحقائق قال بعض العرفاء كما ان اسم الالهي جامع لجميع الاسماء
مشتمل اليها مع احديته كل طريقة عرفانه ودعوته جامع طرق جميع الاسماء كلها ودعوتها وان
كان كل من الطرق مختصا بالاسم الذي يرث صاحبه مظهره ويعد المظهر من ذلك الوجه ويسلك
سبيله المستقيم الخاص بذلك الاسم وليس الجامع لها الا ما سلك عليها المظهر المحمدي والنشأة الجامعة
الاحمدي صلوات الله وسلامه عليه وآله واتباعه الى يوم القيمة وهو طريق التوحيد والذي عليه جميع
الانبياء والاولياء ومنها يتفرع الطرق والشعب روي ان رسول الله صلى الله عليه وآله لما اراد ان
يتبين للناس ذلك خط خطا مستقيما ثم خط من جانبيها خطوطا خارجة من ذلك الخط وجعل الاصل
الصراط المستقيم الجامع والخطوط الخارجة منها سبيل الشيطان كما قال ولا تتبع السبل فتفرق بكم
واعلم ان المعارف التي بها يستكمل الانسان ليس عند جمهور الناس شيء منها الا الخيالات والاشباح
ولذلك لم يحصل لهم منها بعد تقليدهم من الانبياء واعترافهم بها تسليما وانقيادا الا شبح الكمال او
مثاله دون حقيقته لانها علوم واسرار لطيفة لا ينكشف لاحد الا بعد تلطف نفسه وتنور وجهه وتقدس
جوهره وصفاء ذهنه اما بحسب الفطرة كما للانبياء والاولياء او بحسب الرياضة والمجاهدة كما للحكماء
والعلماء ولهذا قال بعض الحكماء من الحكمة الالهية فليستحدث لنفسه فطرة اخرى فالانبياء لغاية
صفاء اذهانهم وفرط ذكاء عقولهم اخذوا هذا العلم من الملئكة الفعالة وحيا والهاما بتاييد الله
عز وجل واما الجمهور من الناس فليس لهم طريق الى هذه المعرفة الا ايمانا وتسليما وتصديقا بما جاء

به المخبرون

فی ان المعارف اصول المطالب وحقیقة الدین

به المخبرون الصادقون عن الله تعالی واما الذین لا یرضون ان یاخذوا هذا العلم تسلیما وتصدیقا یریدون
طریق الکشف والبرهان والوصول الی الحقایق واستیفائها بالبصیرة العقلیة التی نسبتها الی العقلیات الحقیقیة
المنورة بنور الحق نسبة البصر الی الحسیات المادیة المستنیرة بنور الشمس فهم یحتاجون الی ان یکون لهم نفوس
ذکیة وقلوب صافیة واذان واعیة واخلاق طاهرة وان یکونوا غیر متعصبین لمذهب دون مذهب فی هذه
الاراء التی لا یختلف باختلاف الادیان والملل کما نبه علیه قوله تعالی امن الرسول بما انزل الیه من ربه والمؤمنون
کل امن بالله وملئکته وکتبه ورسله لا نفرق بین احد من رسله وقالوا سمعنا واطعنا غفرانک ربنا والیک
المصیر لا یکلف الله نفسا الا وسعها لها ما کسبت وعلیها ما اکتسبت فهذه الایة اشارة الی هذه المراتب الثلثة
للانسان فی الاعتقاد بالمعارف الالهیة فقوله تعالی امن الرسول بما انزل الیه من ربه اشارة الی مرتبة الانبیاء
وهی الدرجة الاعلی فی الایمان والمعرفة لانها حاصلة من جهة نزول المعارف الالهیة وفیضان الحقایق الربانیة
علی عقولهم الذکیة النوریة التی تکاد تضیء زیت نفوسهم الناطقة لفرط استعدادها نورا عقلانیا ولو لم
تمسسه نار التعلیم البشری کالکبریت الذی ربما یشتعل بنفسه بدون وصول حرارة الیه نار محترق تمامه من
غیر تخلف مادیة رمادیة لا یقبل النارية والنور کذلک حکم نفوس الانبیاء حیث ان ابدانهم المکتسبة لها خاصیة
الروح من جهة الادراک والصعود الی عالم الافلاک والولوج فی عالم الجنان ودار الحیوان مع الابدان وقوله
والمؤمنون کل امن بالله الی قوله والیک المصیر اشارة الی مرتبة الحکماء والعلماء الربانیین حیث بلغوا الی مراتب
العلم والعرفان ووصلوا الی حقایق الایمان باحوال المبدء وکیفیة الصنع والابداع وکیفیة خلقة الملائکة الروحانیین
وافاضة العلوم والمعارف الحقة علی الالواح الحقة المحفوظة عن الفساد ثم علی الکتب السماویة المحروسة عن الفسخ و
الافات عن الخطاء ثم علی قلوب انبیائه الصالحین المعصومین بحسب مصالح العباد علی وجه کلی یؤدی الی سعادتهم فی
فی المعاد من غیر اختلاف لاحد من الرسل واصحاب الادیان فی وصول الحقایق الحاصلة لهم من الله سبحانه بقوة
ملکوتیة ولخواص امتهم بقوة الذکاء والوجدان وتصفیة الباطن والریاضیات العلمیة والعبادات القلبیة و
اتباعهم للانبیاء صلوات الله علیهم اجمعین فی طریق السلوک الیه تعالی بتکمیل ذواتهم بصفة الکمال الذی
ینحصر فی المعرفة بالله وصفاته وافعاله بعد اصلاح الجزء العلمی من نفوسهم بسماع الایات والذکر الحکیم واستمداد

الملکوت فی تسخیر القوی الشهویة والغضبیة والوهمیة واستخدامها فی اوامر الله ونواهیه بحسب ما تقتضیه
الشریعة الحقة ابتغاء لغفران الله ورضوانه عنه لیصیر الیه والانقطاع عنها وعما تعلقت بها وقوله لا یکلف الله
نفسا الا وسعها اشارة الی النفوس السارجة التی لیس فیهم ما یوجب التمیز والاستکبار عن قبول الحق من دواعی
الشر والفساد وطلب الریاسة والعناد واللداد کقوام اهل الاسلام حیث اجابوا دعوة الحق انقیادا وتسلیما وقبلوا
النصایح والمواعظ قبل الطاعات البدنیة والعبادات الجسمانیة وترک المعاصی والافراط فی اللذات والشهوات
لئلا یکون هایمین الغافلین بالکلیة عن الله والیوم الاخر غیر معربین بالثواب والعقاب والجزاء فی الاعمال والافعال
یوم الحساب فلا محة نصیب من الرحمة المبذولة انما یتحقق بمجرد عدم المضاد للرحمة المنافی للمغفرة ای الهیئات الردیة و
الاخلاق الظلمانیة الحاصلة للنفوس بسبب تکرر الاعمال القبیحة والتمرد عن طاعة الحق والتمرد عن
سماع الایات والاعراض عن تعلم الکلمات والداء الاصال الذی لا نجاة معه یوم الاخرة حب
الریاسة وطلب الدنیا الذی هو راس کل خطیئة فبقدر قوة ذلک یکون الانسان
بعیدا عن درک الحق ونیل السعادة الاخرویة اعاذنا الله عن الانکباب
الی عالم الغرور والزور ونجانا عن صحبة المؤذیات والظلمات
فی معدن الافات والشرور وصعد بنا
لمساعدة العلم والقصور الی منبع
النور ودار الرحمة
والسرور
انه ولی الجود وغایة الوجود وصلی الله علی مظهر الاسم
الاعظم وصاحب القبل الاقدم محمد واهل بیته المقدسین
علیهم اجزل تسلیمات المصلین برحمتک یا ارحم الراحمین
قد تمت هذه النسخة
فی سابع عشر شهر ربیع الاخری فی سنة ١٣٠٥

في معاني بعض الأخبار للصدوق عليه الرحمة

بسم الله الرحمن الرحيم

باب معنى قول الله عز وجل قال الرجل للصادق عليه السلام يا ابن رسول الله دلني على الله ما هو فقد أكثر علي المجادلون وحيروني فقال له يا أبا عبد الله هل ركبت سفينة قال نعم قال فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك قال نعم قال فهل تعلق قلبك هنالك أن شيئا من الأشياء قادر أن يخلصك من ورطتك قال نعم قال الصادق عليه السلام فذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجى وعلى الإغاثة حيث لا مغيث

باب الواحد عن مقداد بن شريح بن هانئ عن أبيه قال إن أعرابيا قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال يا أمير المؤمنين عليه السلام أتقول إن الله واحد فحمل الناس عليه فقالوا يا أعرابي ما ترى ما فيه أمير المؤمنين عليه السلام من تقسيم القلب فدعوه فإن الذي يريده الأعرابي هو الذي يريده من القوم ثم قال يا أعرابي إن القول في أن الله واحد على أربعة أقسام فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجل ووجهان مثبتان فيه فأما اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل واحد يقصد به باب الأعداد فهذا لا يجوز لأن ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد ألا ترى أنه كفر من قال ثالث ثلاثة وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا أيضا لا يجوز لأنه تشبيه جل ربنا عز وتعالى وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل واحد ليس له في الأشياء شبيه كذلك ربنا عز وجل وقول القائل إنه عز وجل أحد المعنى يعني به أنه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا عز وجل

باب معنى الآية التي عرضت على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وحملها الإنسان مضللا بزعمه قال أبو عبد الله عليه السلام إن الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام فجعل أعلاها وأشرفها أرواح محمد وعلي والحسن والحسين والأئمة بعدهم صلوات الله عليهم فعرضها على السموات والأرض والجبال فغشيها نورهم فقال تعالى للسموات والأرض والجبال هؤلاء أوليائي وحججي على خلقي وأمنائي على سري وما خلقت خلقا هو أحب إلي منهم لهم ولمن تولاهم خلقت جنتي

في معنى عرض الامانة على السموات والارض

ولمن خالفهم وعاداهم خلقت ناري فمن ادعى منزلتهم مني ومحلهم من عظمتي عذبته عذابا لا اعذبه احدا من العالمين
وجعلته مع المشركين في اسفل درك من ناري ومن اقر بولايتهم ولم يدع منزلتهم مني ومكانهم من عظمتي
جعلته معهم في روضات جناتي وكان لهم فيها ما يشاؤن عندي وابحتهم كرامتي واحللتهم جواري وشفعتهم
في المذنبين من عبادي وامائي فولايتهم امانة عند خلقي فايكم يحملها باثقالها ويدعها لنفسه دون خيرتي
فابت السموات والارض والجبال ان يحملنها واشفقن من ادعاء منزلتها وتمني محلها من عظمة ربها الحديث
بطولها عن ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى انا عرضنا الاية قال الامانة الولاية
ابو الشرور المنافق **باب** معنى الريح المنسية والمسخية عن ابي عبد الله قال قال رسول الله ص لو ان مؤمنا
اقسم على ربه عز وجل ان لا يميته ما اماته ابدا ولكن اذا حضر اجله بعث الله عز وجل اليه ريحا يقال لها المنسية
وريحا يقال لها المسخية فاما المنسية فانها ينسيه اهله وماله واما المسخية فانها يسخي نفسه عن الدنيا حتى يختار
ما عند الله تبارك وتعالى **باب** معنى الجهاد الاكبر مسندا عن امير المؤمنين عليه السلام قال ان رسول الله ص
بعث سرية فلما رجعوا قال مرحبا بقوم يصول الجهاد الاصغر وبقي عليهم الجهاد الاكبر قيل يا رسول الله وما الجهاد
الاكبر قال جهاد النفس وقال عليه السلام افضل الجهاد من جاهد نفسه التي هي بين جنبيه **باب** قول الائمة
حديثنا صعب مستصعب عن بعض اهل المداين قال كتبت الى ابي محمد ع روي لنا عن ابائكم ع ان حديثكم
صعب مستصعب لا يحتمله ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا مؤمن امتحن الله قلبه للايمان قال فجاءه الجواب انما
معناه ان الملك لا يحتمله في جوفه حتى يخرجه الى ملك مثله ولا يحتمله مؤمن حتى يخرجه الى مؤمن مثله انما معناه
ان لا يحتمله في قلبه من حلاوة ما هو في صدره حتى يخرجه الى غيره **باب** معنى الكنز التي جدرت الغلامين
اليتيمين عن علي عليه السلام في قول الله عز وجل وكان تحته كنز لهما قال كان ذلك الكنز لوحا من ذهب فيه مكتوب
بسم الله لا اله الا الله محمد رسول الله عجبت لمن يعلم ان الموت حق كيف يفرح عجبت لمن يؤمن بالقدر كيف
يحزن عجبت لمن يذكر النار كيف يضحك عجبت لمن يرى الدنيا وتصرف اهلها حالا بعد حال كيف يطمئن اليها
باب معنى الفقر الاصبغ بن نباتة عن الحارث بن الاعور قال كان فيما سئل عنه علي بن ابي طالب ع
ابنه الحسن عليهما السلام ان قال له ما الفقر قال الحرص والشر **باب** معنى السخاء وحده علي بن عقبة عن

فی معنی التوکل والصبر والرضا والزهد

ابی عبد الله علیه السلام قال قلت له ما حد السخا قال تخرج عن مالك الحق الذی اوجبه الله علیك فتضعه فی موضعه قال وسئل جعفر بن عبد الله عن ابی عبد الله علیه السلام قال السخی الکریم الذی ینفق ماله فی حق وعنه علیه السلام السخا ان تسخو نفس العبد عن الحرام ان یطلبه فاذا ظفر بالحلال طابت نفسه ان ینفقه فی طاعة الله عز وجل وعنه قال قال رسول الله ص السخاء شجرة فی الجنة اصلها وهی مظلة علی الدنیا

باب معنی التوکل علی الله والصبر والرضا والزهد والاخلاص والیقین

حدثنا ابی رحمه الله قال حدثنا سعد بن عبد الله عن احمد بن ابی عبد الله عن ابیه فی حدیث مرفوع الی رسول الله ص قال جاء جبرئیل الی النبی ص فقال یا رسول الله ان الله تبارك وتعالی ارسلنی الیك بهدیة لم یعطها احدا قبلك قال رسول الله ص قلت وما هی قال الصبر واحسن منه قلت وما هو قال الرضا واحسن منه قلت وما هو قال الزهد واحسن منه قلت وما هو قال الاخلاص واحسن منه قلت وما هو قال الیقین واحسن منه قلت وما هو قال ان مدار جمیع ذلك التوکل علی الله عز وجل قلت وما التوکل علی الله فقال العلم بان المخلوق لا یضر ولا ینفع واستعمال الیاس من الخلق فاذا کان العبد کذلك لم یعمل لاحد سوی الله ولم یرج ولم یخف سوی الله ولم یطمع فی احد سوی الله فهذا هو التوکل قال قلت یا جبرئیل فما تفسیر الصبر قال یصبر فی الضراء کما یصبر فی السراء وفی الفاقة کما یصبر فی الغناء ومن البلاء کما یصبر فی العافیة فلا یشکو خالقه عند المخلوق مما یصیبه قلت فما تفسیر القناعة قال ان یقنع مما یصیب من الدنیا فیقنع بالقلیل ویشکر الیسیر قلت فما تفسیر الرضا قال الراضی لا یسخط علی سیده اصاب من الدنیا ولم یصب ولا یرضی لنفسه بالیسیر من العمل قلت یا جبرئیل فما تفسیر الزهد قال الزاهد یبغض من یحب خالقه ویبغض من یبغض خالقه ویخرج من حلال الدنیا ولا یلتفت الی حرامها فاما حلالها حسابا وحرامها عقابا ویدع جمیع المسلمین کما یرحم نفسه ویخرج من الکلام کما یخرج من المیتة التی قد اشتد نتنها ویخرج من حطام الدنیا وزینتها کما یجتنب النار ان یغشاها وکان بین عینیه احلة قلت یا جبرئیل وما تفسیر الاخلاص قال المخلص الذی لا یبالی الناس شیئا حتی یجد واذا وجد رضی واذا بقی عنده شیء اعطی فان لم یکن المخلوق فقد فر الله عز وجل بالعبودیة واذا وجد فرضی فهو عن الله راض والله تبارك وتعالی عنه راض واذا اعطی لله عز وجل فهو علی

بربه عزّ وجلّ قلت فما تفسیر الیقین قال المؤمن یعمل لله کانّه یراه فان لم یکن یری الله فانّ الله یراه وان یعلم
یقیناً انّ ما اصابه لم یکن لیخطیه وانّ ما اخطئه لم یکن لیصیبه هذا کلّه اغصان التوکّل ومدرجة الزهد

باب معنی المستضعف عن ابی عبد الله علیه السلام انّه ذکر انّ المستضعفین ضروب تخالف ومن لم یکن
من اهل القبلة ناصباً فهو مستضعف ابو بصیر قال قال ابو عبد الله علیه السلام من عرف اختلاف النکاح فلیس بمستضعف
زرارة عن ابی جعفر علیه السلام قال سئلته عن قول الله عزّ وجلّ الّا المستضعفین من الرجال والولدان الذین
فقال هو الذی لا یستطیع الکفر فیکفر ولا یهتدی سبیل الایمان فیؤمن والصبیان ومن کان من الرجال
والنساء علی عقول الصبیان مرفوع عنهم القلم وعن ابی عبد الله ع بعد ما سئل عن معنی الآیة فقال
لا یستطیعون حیلة الی النصب فینصبون ولا یهتدون سبیل اهل الحق فیدخلون فیه وهؤلاء یدخلون
الجنّة باعمال حسنة وباجتناب المحارم التی نهی الله عزّ وجلّ عنها ولا ینالون منازل الابرار

باب معنی نسبة الاسلام عن جعفر الصادق عن ابیه عن آبائه عن امیر المؤمنین علیهم السلام الاسلام هو التسلیم
والتسلیم هو التصدیق والتصدیق هو الیقین والیقین هو الاداء والاداء هو العمل انّ المؤمن اخذ دینه
من ربّه ولم یاخذ عن رأیه ایّها الناس دینکم دینکم تمسّکوا به لا یزیلکم احد عنه لانّ السیئة فیه خیر من الحسنة
فی غیره لانّ السیئة فیه تغفر والحسنة فی غیره لا تقبل

باب الملک الکبیر الذی ذکره الله عزّ وجلّ فی کتابه
عن عبّاس بن یزید قال قلت لابی عبد الله علیه السلام ما هذا الملک الذی کبّره الله عزّ وجلّ حتّی سمّاه ملکاً کبیراً
قال فقال لی اذا ادخل الله اهل الجنّة الجنّة ارسل رسولاً الی ولیّ من اولیائه فیجد الحجبة علی بابه فیقول له قف
حتّی نستأذن لک فما یصل الیه رسول ربّه الّا باذن فهو قوله عزّ وجلّ اذا رأیت ثمّ رأیت نعیماً وملکاً کبیراً

باب معنی ما قال امیر المؤمنین علیه السلام لیجتمع فی قلبک الافتقار الی الناس والاستغناء عنهم یحیی بن
عمران عن ابی عبد الله علیه السلام انّ معناه یکون افتقارک فی لین کلامک وحسن کثیرک ویکون استغناؤک
عنهم فی نزاهة عرضک وبقاء عزّک

باب معنی قول النبیّ الفرار من الطاعون کالفرار من الزحف
عن ابان عن الاحمر قال سئل بعض اصحابنا ابا الحسن علیه السلام عن الطاعون یقع فی بلدة وانا فیها اتحوّل عنها قال
قال نعم قال ففی القریة وانا فیها اتحوّل عنها قال نعم قال ففی الدار اتحوّل عنها قال نعم قلت فانّا نتحدّث انّ رسول الله

فی معنی صفات الذات وصفات الافعال

قال الفرار من الطاعون کالفرار من الزحف قال ان رسول الله قال انما هذا فی قوم کانوا یکونون فی الثغور
فی نحر العدو فیقع الطاعون فیخلون باماکنهم ویفرون منها فقال رسول الله ص ذاک فیهم وروی انه اذا وقع طاعون
فی اهل مسجد فلیس لهم ان یفروا منه الی غیره **باب** صفات الذات وصفات الافعال روی الشیخ بسنده المتصل
عن ابن مسکان عن ابی بصیر قال سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول لم یزل الله جل وعز ربنا والعلم ذاته ولا مسموع ولا معلوم والسمع ذاته
البصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشیاء وکان المعلوم وقع العلم منه علی المعلوم والسمع
علی المسموع والبصر علی المبصر والقدرة علی المقدور قلت فلم یزل الله متکلما قال ان الکلام صفة محدثة لیست
بازلیة کان الله عز وجل ولا یتکلم وعن حماد بن عیسی قال سئلت ابا عبد الله علیه السلام فقلت لم یزل الله یعلم قال انی یکون
علم ولا معلوم قال قلت لم یزل الله یسمع قال انی یکون ذلک ولا مسموع قال قلت فلم یزل یبصر قال انی یکون ذلک ولا مبصر
قال ثم قال لم یزل علیما سمیعا بصیرا ذات علامة سمیعة بصیرة وروی ایضا عن جابر عن ابی جعفر علیه السلام قال کان الله
تبارک وتعالی ولا شیء غیره نورا لا ظلام فیه وصادقا لا کذب فیه وعالما لا جهل فیه وحیا لا موت فیه وکذلک
هو الیوم وکذلک لا یزال ابدا وروی ایضا مسندا الی ابن ابی عمیر عن هشام بن سالم قال دخلت الی ابی عبد الله علیه السلام قال
اتنعت الله قلت نعم قال هات فقلت هو السمیع البصیر قال هذه صفة اشترک فیه المخلوقون قلت فکیف نتعته فقال
هو نور لا ظلمة فیه وحیوة لا موت فیه وعلم لا جهل فیه وحق لا باطل فیه فخرجت من عنده وانا اعلم الناس بالتوحید
عن عاصم روی عن ابی عبد الله قال قلت له لم یزل الله مریدا فقال ان المرید لا یکون الا المراد معه بل لم یزل عالما
قادرا ثم اراد روی مسندا عن صفوان بن یحیی قال قلت لابی الحسن ع اخبرنی عن الارادة من الله ومن المخلوق قال
فقال الارادة من المخلوق الضمیر وما یبدو له بعد ذلک من الفعل واما من الله عز وجل فارادته احداثه
لا غیر ذلک لانه لا یروی ولا یهم ولا یتفکر وهذه الصفات منفیة عنه وهی من صفات الخلق فارادة الله هی
الفعل لا غیر یقوله کن فیکون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفکر ولا کیف لذلک کما انه بلا کیف عن
ابی عبد الله علیه السلام المشیة محدثة وعنه ع قال خلق الله المشیة بنفسها ثم خلق الاشیاء بالمشیة **باب**
تفسیر قوله تعالی کل شیء هالک الا وجهه عن ابی بصیر عن الحارث بن المغیرة البصری قال سئلت ابا عبد الله
عن قول الله عز وجل کل شیء هالک الا وجهه قال کل شیء هالک الا من اخذ طریق الحق روی مسندا

عن صفوان

فی معنی قول الله تعالی کل شیء هالک الا وجهه

عن صفوان الجمال عن ابی عبد الله فی قول الله عز وجل کل شیء هالک الا وجهه قال من اتی الله بما امر به
من طاعة محمد والائمة بعده صلوات الله علیهم اجمعین فهو الوجه الذی لا یهلک ثم قرء من یطع الرسول
فقد اطاع الله وبهذا الاسناد قال قال ابو عبد الله نحن وجه الله الذی لا یهلک وروی ایضا مسندا
عن صالح بن سهل عن ابی عبد الله فی قول الله عز وجل کل شیء هالک الا وجهه قال نحن عن خیثمة
قال سالت ابا عبد الله عن قول الله عز وجل کل شیء هالک الا وجهه قال دینه وکان رسول الله ص وامیر
المؤمنین دین الله ووجهه فی عباده ولسانه الذی ینطق به ویده علی خلقه ونحن وجه الله الذی یؤتی منه
لن نزل فی عباده ما دامت لله فیهم رؤیة قلت وما الرؤیة قال الحاجة فاذا لم تکن لله فیهم حاجة رفعنا
الیه نصنع ما احب وروی مسندا عن مروان بن صالح قال قال ابو عبد الله ان الله عز وجل خلقنا فاحسن
خلقنا وصورنا فاحسن صورنا وجعلنا عینه فی عباده ولسانه الناطق فی خلقه ویده المبسوطة علی عباده
بالرافة والرحمة ووجهه الذی یؤتی منه وبابه الذی یدل علیه وخزانه علمه فی سمائه وارضه بنا اثمرت الاشجار
وانبعت الثمار وجرت الانهار وبنا نزل غیث السماء ونبت عشب الارض وبعبادتنا عبد الله لولا نحن ما
عبد الله وفی حدیث اخر رواه مسندا عن ابی عبد الله علیه السلام نحن حجج الله فی عباده وشهدائه علی خلقه
وامناؤه علی وحیه وخزانه علی علمه ووجهه الذی یؤتی منه وعینه فی بریته ولسانه الناطق وقلبه الداعی
وبابه الذی یدل علیه نحن القائلون بامره والداعون الی سبیله بنا عرف الله وبنا عبد الله نحن الادلاء
علی الله ولولانا ما عبد الله

باب فی الارواح

روی بسنده المتصل عن سلیمان بن ایوب الخزاز قال
حدثنا عبد الله بن الفضیل الهاشمی قال قلت لابی عبد الله لای علة جعل الله تعالی الارواح فی الابدان بعد کونها
فی ملکوته الاعلی فی ارفع محل فقال ع ان الله تبارک وتعالی علم ان الارواح فی شرفها وعلوها متی ترکت
علی حالها نزع اکثرها الی دعوی الربوبیة دونه عز وجل فجعلها بقدرته فی الابدان التی قدرها لها فی ابتداء
التقدیر نظرا لها ورحمة بها واحوج بعضها الی بعض وعلی بعضها علی بعض ورفع بعضها فوق بعض
درجات وکفی بعضها ببعض ارسل الیهم رسله واتخذ علیهم حججه مبشرین ومنذرین یامرونهم بتعاطی العبودیة
والتواضع لمعبودیته بالانواع التی یعبدهم بها ونصب لهم عقوبات فی العاجل وعقوبات فی الاجل و

في معنى علة تعلق الارواح بالابدان

ومثوبات في العاجل ومثوبات في الآجل ليرغبهم بذلك في الخير وليزهدهم عن الشر وليذللهم بطلب
المعايش والمكاسب فيعلموا بذلك انهم مربوبون وعباد مخلوقون ويقبلوا على عبادته ويستحقوا
بذلك نعيم الابد وجنة الخلد ويأمنوا من النزوع الى ما ليس لهم بحق ثم قال عم يا ابن الفضيل ان الله
تبارك وتعالى احسن نظرا بعباده منهم بانفسهم الا ترى انك لا ترى فيهم الا محبا للعلو على غيره
حتى ان منهم من قد نزع الى دعوى الربوبية ومنهم من قد نزع الى دعوى النبوة بغير حقها مع ما
يرون في انفسهم من النقص والعجز والضعف والمهانة والحاجة والفقر والآلام المتناوبة عليهم و
الموت الغالب لهم والقاهر لجميعهم يا ابن الفضيل ان الله تعالى لا يفعل لعباده الا الاصلح لهم ولا يظلم
الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون **باب** في ذكر عظمة الله جل جلاله حدثنا ابي قال
حدثنا سعد بن عبد الله قال حدثنا محمد بن عيسى عن الحسن بن المحبوب عن عمرو بن شمر عن جابر بن يزيد قال
سئلت ابا جعفر عليه السلام عن قول الله افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد قال قال
يا جابر تاويل ذلك ان الله عز وجل اذا افنى هذا الخلق وهذا العالم وسكن اهل الجنة الجنة واهل النار
النار جدد الله عالما غير هذا العالم وجدد خلقا من غير فحولة واناث يعبدونه ويوحدونه وخلق لهم
ارضا غير هذه الارض تحملهم وسماء غير هذه السماء تظلهم لعلك ترى ان الله انما خلق هذا العالم الواحد او
ترى ان الله لم يخلق بشرا غيركم بلى والله لقد خلق الله الف الف عالم والف الف آدم وانت في آخر تلك
العوالم واولئك الآدميين **باب** ما جاء في الرؤية ومنه مسندا عن ابرهيم بن محمد الخزاز ومحمد بن الحسين
قالا دخلنا على ابي الحسن الرضا عليه السلام فحكينا له ما روي ان محمدا ص رأى ربه في هيئة الشاب الموفق في
سن ابناء ثلثين سنة رجلاه في خضرة وقلنا ان هشام بن سالم وصاحب الطاق والميثمي يقولون انه اجوف
الى السرة والباقي صمد فخر ساجدا ثم قال سبحانك ما عرفوك ولا وحدوك فمن اجل ذلك وصفوك
سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك سبحانك كيف طاوعتهم انفسهم ان يشبهوك بغيرك
الهي لا اصفك الا بما وصفت به نفسك ولا اشبهك بخلقك انت اهل لكل خير فلا تجعلني من القوم الظالمين
ثم التفت الينا فقال ما توهمتم من شيء فتوهموا الله غيره ثم قال نحن آل محمد النمط الوسط الذي لا يدركنا

الغالي

في معنى ما جاء في الخبر في رؤية الله تعالى

الغالي ولا يسبقنا التالي يا محمد ان رسول الله ص حين نظر الى عظمة ربه كان في هيئة الشاب الموفق وسن ابناء ثلثين
سنة يا محمد عظم ربي وجل ان يكون في صفة المخلوقين قال قلت جعلت فداك من كانت رجلاه في خضرة قال
ذلك محمد ص كان اذا نظر الى ربه بقلبه جعله في نور مثل نور الحجب حتى يستبين له ما في الحجب ان نور الله منه اخضر ما
اخضر ومنه احمر ما احمر ومنه ابيض ما ابيض ومنه غير ذلك يا محمد ما شهد به الكتاب والسنة فنحن قائلون
به روى مسندا عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال قلت اخبرني عن الله عز وجل هل يراه المؤمنون يوم القيمة
قال نعم وقد رأوه قبل يوم القيمة فقلت متى قال حين قال الست بربكم قالوا بلى ثم سكت ساعة ثم قال وان المؤمنين
ليرونه في الدنيا قبل يوم القيمة الست تراه في وقتك هذا قال ابو بصير جعلت فداك فاحدث بهذا عنك فق
لا فانك اذا احدثت به فانكره منكر جاهل بمعنى ما يقوله ثم قدر ان ذلك تشبيه كفر وليست الرؤية بالقلب
كالرؤية بالعين تعالى عما يصفه المشبهون والملحدون **باب** الوعد والوعيد روى مسندا عن ابي
عبد الله عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزه له ومن اوعده على عمل عقابا فهو فيه بالخيار
عن ابي جعفر الباقر ع قال ان في التورية مكتوبا يا موسى اني خلقتك واصطفيتك وقويتك وامرتك بطاعتي
ونهيتك عن معصيتي فان اطعتني اعنتك على طاعتي وان عصيتني لم اعنك على معصيتي يا موسى ولي المنة
عليك في طاعتك لي ولي الحجة عليك في معصيتك لي روى بسنده المتصل عن محمد بن ابي عمير قال سمعت
موسى بن جعفر عليه السلام يقول لا يخلد الله في النار الا اهل الكفر والجحود واهل الضلال والشرك ومن اجتنب
الكبائر من المؤمنين لم يسئل عن الصغائر قال الله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون الآية قال فقلت يا ابن رسول الله
والشفاعة لمن يجب من المؤمنين فقال حدثني ابي عن آبائه عن علي عليه السلام قال سمعت رسول الله ص يقول انما
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فاما المحسنون منهم فما عليهم من سبيل قال ابن ابي عمير فقلت له يا ابن رسول الله
وكيف تكون الشفاعة لاهل الكبائر والله تعالى يقول ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون
ومن يرتكب الكبائر لا يكون مرتضى فقال يا محمد ما من مؤمن يرتكب ذنبا الا ساءه ذلك وندم عليه وقد
قال النبي ع كفى بالندم توبة وقال ع من سرته حسناته وساءته سيئته فهو مؤمن فمن لم يندم على ذنب
يرتكبه فليس بمؤمن ولم يجب له الشفاعة وكان ظالما والله تعالى يقول ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع

فقلت

فى الوعد والوعيد ومعنى الشفاعة

فقلت له يا ابن رسول الله وكيف لا يكون مؤمنا من لم يندم على ذنب يرتكبه فقال يا احمد ما من احد يرتكب كبيرة من المعاصى وهو يعلم انه سيعاقب عليها الا ندم على ما ارتكب ومتى ندم كان تائبا مستحقا للشفاعة ومتى لم يندم عليها كان مصرا والمصر لا يغفر له لانه غير مؤمن بعقوبتها ارتكب ولو كان مؤمنا بالعقوبة لندم وقد قال النبى ص لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار واما قول الله ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله دينه والمرتضى الاقرار بالجزاء على الحسنات فمن ارتضى الله دينه ندم على ما ارتكب من الذنوب لمعرفته بعاقبته فى القيامة

باب فى معنى قول الله الرحمن على العرش استوى عن محمد بن مارد انه قال سئل ابا عبد الله عن قول الله عز وجل الرحمن على العرش استوى فقال استوى من كل شئ فليس شئ اقرب اليه من شئ عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل الرحمن على العرش استوى فقال استوى من كل شئ فليس شئ اقرب اليه من شئ لم يبعد منه بعيد ولم يقرب منه قريب استوى من كل شئ

باب فى انه تعالى لا يعرف الا به

عن سلمان الفارسى فى حديث يذكر فيه قدوم جاثليق المدينة مع مائة من النصارى وما سئل عنه ابا بكر فلم يجبه ثم ارسله الى امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام فسأله عن مسائل فاجاب عنها وكان فيما سأله ان قال له اخبرنى عرفت الله بمحمد ص ام عرفت محمدا بالله فقال عليه السلام ما عرفت الله بمحمد ص بل عرفت محمدا بالله اقول الحادثة من طول وعرض فعرفت انه مدبر مصنوع بالاستدلال والهام منه واراءة كالهام الملئكة طاعته وغيرهم نفسه بلا شبه ولا كيف والحديث طويل اخذنا موضع الحاجة قال حدثنا على بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق قال سمعت محمد بن يعقوب يقول اعرفوا الله بالله يعنى ان الله عز وجل خلق الاشخاص والالوان والجواهر والاعيان فالاعيان الابدان والجواهر الارواح وهو عز وجل لا يشبه جسما ولا روحا ولا ليس لاحد فى خلقه الروح الحساس والدراك ولا سبب هو المفرد بخلق الارواح والاجساد فمن نفى عنه الشبهين شبه الابدان وشبه الارواح فقد عرف الله بالله ومن شبهه بالروح او بالبدن او النور فلم يعرف الله بالله

باب القضاء والقدر عن ابى عبد الله ع قال قال رجل لعلى بن الحسين عليه السلام جعلنى الله فداك اقدر يصيب الناس ما اصابهم ام بعمل فقال ان القدر والعمل بمنزلة الروح والجسد والروح بغير جسد لا يحس والجسد بغير روح صورة لا حراك بها فاذا اجتمعا قويا وصلحا كذلك العمل والقدر فلو لم يكن القدر واقعا لا يعرف الخالق من المخلوق

في معنى القضاء والقدر وحسن الخلق

من المخلوق وكان القدر شيئاً لا يحس ولو لم يكن العمل بموافقة من القدر لم يمض ولم يتم ولكنهما باجتماعهما
قويا ولله فيه العون بعباده الصالحين ثم قال الا من اجور الناس من راى جوره عدلاً وعدل المهتدين جوراً الا
ان للعبد اربعة اعين عينان يبصر بهما امر دنياه وعينان يبصر بهما امر آخرته فاذا اراد الله عز وجل بعبد
خيراً فتح له العينين اللتين في قلبه فابصر بهما الغيب واذا اراد غير ذلك ترك القلب بما فيه ثم التفت الى السائل
عن القدر فقال هذا منه قال امير المؤمنين عليه السلام سمعت رسول الله ص يقول قال الله جل جلاله من لم يرض
بقضائي ولم يؤمن بقدري فليلتمس الهاً غيري وقال رسول الله صلى الله عليه وآله في كل قضاء
الله خيرة المؤمن **باب** حسن الخلق محمد بن يحيى عن الحسن بن محبوب عن جميل بن صالح عن محمد بن مسلم عن
ابي جعفر عليه السلام قال ان اكمل المؤمنين ايماناً احسنهم خلقاً الحسين بن معلى بن محمد عن الوشاء عن عبد الله
عن رجل من اهل المدينة عن علي بن الحسين عليه السلام قال قال رسول الله ص ما يوضع في ميزان امرئ يوم القيمة
افضل من حسن الخلق محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ولاد الحناط عن ابي عبد الله عليه السلام
قال اربع منكن فيه كمل ايمانه وان كان من قرنه الى قدمه ذنوب لم ينقصه ذلك قال الصدق واداء الامانة
وحسن الخلق وروى الشيخ ايضاً مسنداً عن ابي عبد الله عليه السلام ان الخلق الحسن يميت الخطيئة كما يميت
الشمس الجليد وعنه ع ايضاً مسنداً انه قال قال رسول الله ص اكثر ما تلج امتي الجنة تقوى الله وحسن الخلق
عنه عن محمد بن سنان عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الخلق سجية يمنحها الله عز وجل خلقاً فمنه
سجية ومنه نية فقلت ايهما افضل فقال هو صاحب السجية وهو مجبول لا يستطيع غيره وصاحب النية
تصبر على الطاعة تصبراً فهو افضلهما روى عن ابي عبد الله ع مسنداً انه قال ان الله تبارك وتعالى اعار
اعداءه اخلاقاً من اخلاق اوليائه ليعيش اوليائه مع اعدائه في دولاتهم وفي رواية اخرى لولا ذلك لما ترك الله عز وجل
ولياً الا قتلوه علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال ان حسن الخلق يبلغ بصاحبه
درجة القائم الصائم **باب** التواضع روى مسنداً عن ابي عبد الله قال اوحى الله تبارك وتعالى الى موسى ع
ان يا موسى تدري لما اصطفيتك بكلامي دون خلقي قال يا رب ولم ذاك قال فاوحى الله عز وجل اليه يا موسى اني
قلبت عبادي ظهراً لبطن فلم اجد اذل نفساً منك يا موسى اذا صليت وضعت خدك على التراب وقال على الارض وروى مسنداً عن ابي عبد الله عليه السلام قال فيما اوحى الله عز وجل
الى داود يا داود كما ان اقرب الناس من الله المتواضعون كانما بعد الناس من الله المتكبرون قد تمت النسخة

حرره عبد الشريفة في يوم عشرين شهر ربيع الثاني في سنة ١٣٠٥ الكريم الشيرازي

١٣٠٥

فهرست ما في الحواشي

حاشية كشف الفوائد لاقل الخليقة بل لا شئ في الحقيقة الساعي في طبع الكتاب

محمد الحسيني

رسالة في تنزيه العوالم لصدر الحكماء رئيس المتألهين وظني انها الرسالة الموسومة بطرح الكونين

ورفض العالمين

رسالة في تحقيق خلق الاعمال ايضا لمولانا صدر الحكماء والمتألهين صدر الدين الشيرازي

طاب مضجعه

حاشية كشف الريبة في الغيبة والنميمة ايضا لاقل الخليقة الساعي في طبع الكتاب

محمد الحسيني

حاشية اسرار الصلوة من تحقيقات الجناب المستطاب عمدة العلماء والافاضل مولانا ملا عبد الرسول

المازندراني

رسالة في اجوبة السؤالات المتعلقة بالمعارف للمحقق المدقق الحكيم الالهي مولانا ملا علي النوري

قدس سره

قد تمت هذه الرسائل الشريفة على يد المسكين الحقير الفقير المحتاج الى عفو ربه عبد الكريم

الشريف الشيرازي

١٣٠٥

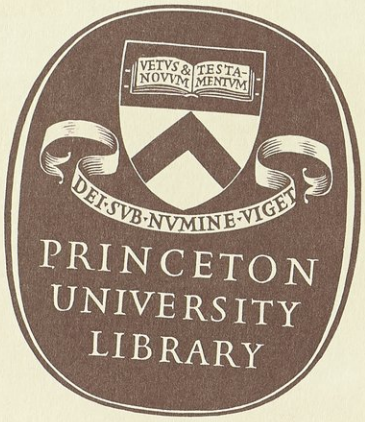
هو الله تعالی

بسم الله الرحمن الرحیم

بر ارباب هوش و دانش و اولو الالباب و الابصار مخفی و مستور نیست که افضل مطالب و
احسن مآرب تحصیل مرضات الله و تقرب الی الله تعالی است و اقرب وسائل بسوی آن
مطلوب نشر کتب علمیه و قواعد دینیه اسلامیه که آثار نبویه و عترت طاهرین او
و محیی قلوب مؤمنین و ممیت قلوب معاندین دین مبین است میباشد زیرا که تطرق
فنا و زوال بسوی غیر آن از خیرات و مبرات اسرع و اقرب است لهذا جناب عمدة الاطباء
مجمع المحاسن و الفضایل و الآداب المخلص فی عقیدته الصادق فی نیته سرکار مقرب
الخاقان آقا میرزا محمد حسین چراغچی باشی ادام الله عزه و توفیقه از روی صفای نیت
و خلوص عقیدت در مقام نشر این رسائل مرقومه برآمده امر باستنساخ و تصحیح و
طبع آن نمودند که بسبب انتشار و انتفاع محصلین خیری واصل و عائد ایشان گردد پس حسب الامر
ایشان این اقل خدام العلماء در مقام استنساخ و طبع آن برآمده بحمد الله کمال سعی در تحصیل
کاتب و تصحیح آن کرده شد مأمول و مرجو از آقایان عظام و فضلاء فخام
که در نزد اطلاع بر خطا و خلل بنظر خطاپوشی ملاحظه
فرمایند و در هر حال بانی و ساعی را
از دعای خیر فراموش نفرمایند

الاحقر محمد الحسینی

در دار الخلافه طهران در کارخانه عالیشان رفیع مکان آقا کربلائی
محمد حسین سمت انطباع پذیرفت
فی شهر جمادی الثانیه
سنه ۱۳۰۵


VETVS & NOVVM TESTAMENTVM
DEI SVB NVMINE VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY