2272
.7015
.951

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY
DATE DUE

NOV 30 2019

هو

توضيح المراد

تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد

للعلم العلامة الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي

« رحمه‌الله تعالى »

لمؤلفه

السيد هاشم الحسيني الطهراني

الجزء الثاني

حقوق الطبع للمؤلف

١٣٨٧ هـ - ق

(مطبعة تبريز)

al-Tihrāmī, Hāshim ibn Jawād

هو

Tawḍīḥ al-murād

توضيح المراد

تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد

للعلم العلامة الحسن بن يوسف بن على بن المطهر الحلى

« رحمه الله تعالى »

لمؤلفه

السيد هاشم الحسينى الطهرانى

الجزء الثانى

حقوق الطبع للمؤلف

١٣٨٧ هـ ـ ق

(مطبعة تبريز)

(RECAP)

2272
.7015
.951

v.2

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين

المقصد الثالث

(في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره)

الفصل الاول

(في وجوده تعالى)

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

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

الاول ، ولیس کذلك، بل المقصد کافل لاثبات الصانع باثبات وجوده فی الفصل الاول واثبات صفاته اللازمة له فی الفصل الثانی

فان قلت: لم قال کذلك؟ و لم یقل فی اثبات واجب الوجود کما فعل الحکماء حتی یتوهم هذا الایراد .

قلت: ان المصنف مشی فی هذا الکتاب ممشی المتکلمین، وانهم اتوا بهذا العنوان فی مبحث اثبات المبدء الاول کما ان المشائین عنونوا البحث بواجب الوجود ، والاشراقی بنور الانوار ، والعرفاء بالوجود المطلق ، وکل الی ذاك الجمال یشیر والمتکلمون انما عدلوا عن اطلاق واجب الوجود علیه تعالی لتوقیفیة اسمائه تعالی وسیأتی الکلام فی ذلك انشاءالله تعالی .

ثم ان صاحب الشوارق قال: ان المصنف انما عدل من عنوان واجب الوجود الی عنوان الصانع للاشارة الی انه انما یمکن الاستدلال علیه تعالی من سبیل النظر فی معلولاته التی هی مصنوعاته علی طریقة الان التی انما تفید وجود العلة من حیث هی علة وصانع لا من حیث ذاتها دون اللم الذی هو الاستدلال من العلة علی المعلول حیث لا علة له تعالی.

اقول : سیاتی عن قریب بیان ان هذا الاستدلال فی کلام المصنف لیس انیا ولالمیا ولا من سبیل النظر فی معلولاته ومصنوعاته ، بل سبیله النظر الی الموجود من حیث هو موجود مع قطع النظر عن خصوصیة الوجوب والامکان والعلیة والمعلولیة والقدم والحدوث وغیرها .

والعجب انه بعد سطور قال : الثالث منهج الحکماء الالهیین و هو النظر فی الموجود من حیث هو موجود مع قطع النظر عن کونه حادثاً اوقدیماً متحرکا اوغیر متحرك الی غیر ذلك علی ما هو موضوع العلم الالاهی.

و قد قیل : انما عدل منه الیه لانه اذا قیل فی اثبات واجب الوجود صارت المسألة حینئذ ضروریة لان ما وجب وجوده فهو موجود بالضرورة فلا یحتاج الی الاثبات .

و قال صاحب الشوارق : ذلك لیس بحق لان المسألة لیست هی ان الواجب

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

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

والحق ان معرفة المبدء ضرورية فطرية باي عنوان اشير اليه ، وكل ما استدل عليه تنبيه على المغفول عنه .

وقد ورد في الاخبار عن ائمتنا الاطهار صلوات الله عليهم ان الله عزوجل لايعرف الا به ولا واسطة لمعرفته ، بل هو الدال بذاته على ذاته ، وذلك لان الامر الفطرى لايتصور له واسطة ، ولاشيء اعرف عندذى الفطرة منه، وهذه المعرفة كمعرفة الشيء بنفسه، فتدبر، ولا تغفل، فان لهذا الكلام غوراً غائراً .

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

قلت : انهم عليهم السلام واسطة بمعنى ان لا امر من الله عز وجل يتنزل الى الخلق الا بهم، ولا امر من الخلق يصعد اليه تعالى الا بهم، و معرفته تعالى منه ، والتى نفيناها هي ما باصطلاح اهل الميزان ، وهو ماعند المستدل من علم بشيء يوجب العلم بما ليس عنده علمه ، فان معرفة الموجود بمبدئه لاتعزب عنه حتى يحتاج لحصولها الى شيء آخر ، وهذا لاينافي ان يكون لوجود المعرفة في العارف واسطة كوجود نفس العارف، فيوجد فيه المعرفة لا بواسطة ماعنده من الصور والمقدمات العلمية، ولذلك ورد في الاخبار ان معرفته تعالى من صنعه لامن صنع العبد، فتدبر .

قول المصنف : وصفاته ـ عطف على الصانع ، اى في اثبات انه مسلوب عنه صفات وثابت له صفات ، فلا يرد ان الصفات السلبية لامعنى لاثباتها، ويمكن عطفه على اثبات ، وهكذا عطف آثاره .

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

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

اقول: هذا البرهان يشتمل على مقدمات ، لا بأس بالتكلم فيها تذكرة للافكار وتشحيذاً للاذهان، وقدمرا كثرها فى الجزء الاول .

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

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

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

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

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

وجوده الى امر خارج عن ذاته هو الواجب لايستغنى بعد حدوثه عنه لان علة حاجة الممكن الى العلة هى الامكان وهو لاينفك عن ذات الممكن ابدا، وهذه القضايا قد اثبتت فى المسالة التاسعة والعشرين والحادية والثلاثين والرابعة والاربعين .

الخامسة انه لا يمكن ان يوجد الممكن على سبيل الدور، و بطلان الدور بديهى ، قد مر فى آخر المسالة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، و ما احتج به على فساده كما فى اربعين الرازى و غيره تشريح للمطلب البديهى لانه استدلال .

السادسة انه لايمكن ان يوجد الممكن على سبيل التسلسل، وقدمر بيان بطلان التسلسل فى المسألة الرابعة من الفصل الثالث من المقصد الاول، ولكن لاباس بذكر مايكون مذكراً و متمماً لذلك المبحث .

فاقول : ان التسلسل هو كون سلسلة من الاشياء بحيث يكون كل واحد منها معلولا لسابقه و علة للاحقه لاالى نهاية تكون هى علة غير معلولة سواء كان فى كل مرتبة من مراتب السلسلة موجود واحد او موجودات كثيرة يكون مجموعها علة لما بعدها اومعلولا لما قبلها .

وقداستدل على بطلان ذلك بوجوه كثيرة، احسنها وانسبها بمانحن فيه هو الوجه الاول المذكور فى مبحثه الذى قال صاحب الشوارق هو وجه مشهور عن المصنف مخترع له .

و توضيحه ان كل مايكون معلولا سواء كان علة لغيره اولا ممكن ، والممكن هو الذى لايجب بنفسه بل يجب بغيره ، ولا يجب بغيره الابعد امتناع جميع انحاء العدم عليه وسد جميع طرق العدم اليه من جانب ذلك الغير، فلوكان ذلك الغير ممكناً لم يتيسر له سد جميع طرق العدم الى معلوله لان من الاعدام التى تتوجه الى هذا الممكن المعلول عدم علته لان عدم العلة يسرى الى المعلول، ولا يتيسر لهذه العلة المفروض انها ممكنة سد عدم نفسها بنفسها ، بل بعلتها لانه لوتيسر ذلك لها بذاتها لم تكن ممكنة وهذا خلف، وكذا الكلام فى علة هذه العلة، وهكذا، فاما ان تنتهى السلسلة الى ما

ينسد جميع طرق العدم اليه بنفسه اولا ، والاول هو المطلوب، والثانى يستلزم امتناع تحقق تلك السلسلة المفروض وجودها لان كل واحد منها لايتيسر له سد تطرق العدم اليه لابنفسه ولا بغيره لان غيره كمثله، وهذا معنى قوله تعالى الله خالق كل شيء ومعنى قولهم : لامؤثر فى الوجود الاالله تعالى ، اى لايتيسر التاثير لشيء مالم ينته الى تاثيره تعالى، والى هذا المعنى اشار بهمنيار فى التحصيل بقوله: فان سالت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الاماهو برىء من كل وجه عن معنى ما بالقوة، وهذا هو صفة الاول لاغير .

السابعة انه لايمكن ان يكون الممكن علة لنفسه ، وهذا بديهى ، ينبه عليه بانه يستلزم ان يكون الشيء موجوداً قبل وجوده ، وهذا معنى تقدم الشيء على نفسه، على ان الشيء الواحد لايمكن ان يكون علة ومعلولا من جهة واحدة وهذه المقدمة تندرج تحت هذه القاعدة .

قال الشيخ ابن سيناء فى الفصل العاشر من النمط الرابع من الاشارات . ماحقه فى نفسه الامكان فليس يصير موجوداً من ذاته، فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن .

ثم ان الفرق بين هذه المقدمة والمقدمة الثالثة ان فى هذه يفرض للممكن علة هى نفسه ، وفى تلك يفرض تحقق الممكن من دون استناد الى علة سواء كانت نفسه اوغيره .

الثامنة ان الشيء اما موجود بنفسه واما موجود لابنفسه ، لايمكن فى العقول فرض قسم ثالث ، والقسم الاول لا يحتاج الى العلة ، والقسم الثانى يحتاج اليها ، و علته اما موجود مثله محتاج الى العلة غير منته الى الموجود بنفسه اومعلوله اونفسه او موجود بنفسه بالواسطة اوبلاواسطة ، لايمكن فى العقول فرض قسم خامس لان علة الشيء امانفسه اوغيره، والثانى اما معلوله اوغيره ، والثانى اماموجود مثله محتاج الى العلة غير منته الى الموجود بنفسه اوانه ليس كذلك ، والثانى موجود بنفسه او منته اليه ، فلما ثبت فى المقدمة الخامسة والسادسة والسابعة ابطال الاول

والثانى والثالث بقى الرابع صحيحاً معقولا ، فمالايكون موجوداً بنفسه يحتاج فى وجوده الى ماهو موجود بنفسه بدءاً وبقاءً بمقتضى هذه المقدمات الثمان .

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

ثم اعلم ان هذه المقدمات حتى مسألة بطلان التسلسل على الوجه الذى ذكرناه كنفس المطلوب بديهية لاتحتاج الى الاستدلال بعد تصور جميع الاطراف حق التصور الاان القوم قداطالوا الكلام والنقض والابرام فى اكثرها والسر فى ذلك ان البديهى حيث هو مستغن عن الدليل يذكر غالباً فيماهو صورة دليل له مقدمات منبهة من دون رعاية شرائط القياسات فيها ، فيتسع المجال للمجادل المعاند، فياتى على المستدل بنقوض ومناقضات وشكوك ومعارضات، فيفتح باب الجدال ويطول ذيل الالزام والسؤال ، و ربمايصرف ساعات بل ايام وشهور من العمر فى مسألة بديهية ، ويسوداوراق فى تحريرها وذكر ذيولها وما قيل فيها ، بل ربما يؤلف فيها رسالة ككثير من المسائل الكلامية والاصولية ، وذلك لان المراء والجدال داء قلما يسلم منه ابناء آدم على نبينا وآله و عليه السلام، شفانا الله تعالى منه برحمته ولطفه وكرامته .

قول الشارح رحمه الله تعالى : وبيان افعاله وآثاره ـ اى بيان مـا يجوز عليه من الافعال ومالايجوز .

قول الشارح : وهو استدلال لمى ـ قدمر فى المسألة التاسعة عشرة من الفصل الاول من المقصد الاول ان الحد الاوسط فى القياس اذا كان علة لثبوت الاكبر للاصغر فى الواقع كماكان علة له فى الذهن فهو برهان لمى ، والاسواء كان الامر بالعكس اى يكون ثبوت الاكبر للاصغر علة للاوسط اوكان كلاهما معلولين لامر ثالث فهو برهان انى ، ويختص باسم الدليل .

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

اکبر متغایرة علی نحو القیاسات الاقترانیة ولافیه مقدم وتال متغایران علی نحو القیاسات الاستثنائیة لان المذکور فیه انما هوما بمشهدنا، الموجود ، ممکن الوجود ، واجب الوجود، وکل ذلك عبارة عن الموجود لاغیر ،فلیس فی المقام اوسط غیر الاصغر والاکبر حتی یستدل به علیه ، فلیس هذا دلیلا ولابرهانا علی اصطلاح علم المیزان، نعم اذا استدل بالواجب الوجود علی صفاته وآثاره لکان برهانا لمیا کمایجیء فی کلام الشیخ عن قریب ان طریقة الصدیقین انهم یستشهدون به لاعلیه ، ای یستشهدون بالواجب الوجود علی غیره لاعلیه بغیره ، والمصنف رحمه الله تعالی سلك هذا المسلك فی کتابه اذهو استدل بوجوب وجوده علی صفاته، فلانحتاج فی هذا الاستدلال الی النظر فی شیء الا الوجود ای الموجود من حیث هوموجود وانه ممکن اوواجب .

قال الشیخ الرئیس فی کتاب المبدء والمعاد بعد الفراغ من تقریر هذا المنهج: انا اثبتنا الواجب الوجود لامن جهة افعاله ولامن جهة حرکته، فلم یکن القیاس (ای هذا القیاس) دلیلا ولاایضا برهانا محضا، فالاول لیس علیه برهان محض، بل کان قیاساً شبیهاً بالبرهان لانه استدلال من حال الوجود انه یقتضی واجباً الخ .

اقول: فالشارح انما اطلق علیه الاستدلال اللمی ای البرهان لانه یشبه به کما وقع فی کلام الشیخ .

وقال صاحب الشوارق : ان وجه کون هذا الطریق اشبه بالبرهان ای اللمی هو ما اشار الیه الشیخ من ان الواجب وان لم یفعل شیئاً ولم یظهر منه اثر یمکن بهذا القیاس ان یثبت وذلك لان القیاسات الانیة انما تکون من الافعال والاثار بخلاف اللمیة ، فهذا الطریق لکونه لامن جهة الاثار یشبه اللم ، ومن جهة انه لیس من العلة لیس به .

والعجب من الشهرستانی حیث اندذکر فی الجزء الثانی من کتاب الملل والنحل فی الباب الثانی فی الفصل الرابع فی المسألة السادسة : ان اثبات واجب الوجود لیس یمکن الابرهان ان، ثم ذکر ماذکره الشیخ فی الاشارات من الاستدلال المذکور.

وقال الشیخ فی آخر النمط الرابع من الاشارات : تامل کیف لم یحتج بیاننا

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

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

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

و سمى صاحب الشوارق والشارح الاسفراينى والحكيم السبزوارى هذا المنهج بمنهج الالاهيين .

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

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

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

مسلك الالاهيين ، و هو النظر فی الموجود من حيث هو موجود على مامر تقريره .

ومسلك المتكلمين وهو النظر فی الموجود من حيث هو حادث ، فيقال : العالم متغير و كل متغير حادث فالعالم حادث ، ثم يقال : و كل حادث له محدث فللعالم محدث، ومحدث العالم لايكون حادثاً اذ لو كان حادثاً يحتاج الى محدث آخر ،وهكذا الى ان ينتهی الى محدث غير حادث دفعاً للدور والتسلسل ، وهذا المسلك كما اشار اليه الشارح قاصر عن افادة المطلوب، ولايتم الا بان يقال: فان ذلك المحدث الغير الحادث ان كان واجباً فهو المطلوب وان كان ممكناً استلزم الواجب لان غير الحادث لا يمتنع ان يكون قديماً ممكناً على طريقة الحكماءِ ، والقديم الممكن يحتاج الى المؤثر لان علة الحاجة الى الموثر هو الامكان فقط عند الحكماءِ ، نعم مسلكهم يتم على مبناهم من علية الحدوث للحاجة الى المؤثر، ولكن قد ابطل هذا المبنى فی المسألة التاسعة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول، فالحق الاحق بالذكر مسلك الالاهيين المتفق عليه الكل فی مقدماته .

و مسلك الطبيعيين ، وهو النظر فی الموجود من حيث هو جسم ومتحرك يحتاج الى محرك ، فلابد من الانتهاءِ الى محرك غير متحرك ، وقد ينظرون فيه من حيث هو مركب يحتاج الى بسيط ، و قد ينظرون فيه من حيث ان الاجسام كلها مشتركة فی الجسمية و كل منها يختص بحقيقة غير الجسمية ولابد للاختصاص من علة لامتناع الترجح من غير مرجح، وعلة الترجيح ليست الجسمية المشتركة ولا تلك الخصوصية فهی خارجة عن الاجسام ، ولكن هذا المسلك ايضاً لايتم الا بالتمشی على مسلك الالاهيين كما هو ظاهر .

الفصل الثانى

فى اثبات صفاته تعالى

المسألة الاولى

(فى انه تعالى قادر مختار)

قول الشارح: فى انه تعالى قادر مختار ـ اعلم ان الحكماء والمتكلمين بعد اتفاقهم على انه تعالى قادر اختلفوا فى الايجاب والاختيار ، ولذلك اختلفوا فى تفسير القدرة فى هذا المبحث .

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

وقال الحكماء : ان العالم على النظام الواقع من لوازم ذات الحق تعالى، يستحيل ان ينفك عنه لان ذاته كافية فى فعل العالم الذى هو جوده وفيضه تعالى ، ولا يتوقف على حصول شرط ولا زوال مانع على ما فصل فى كتبهم، ولذلك لم يرتضوا بالتفسير المتقدم فقالوا : ان قدرته تعالى هى كونه تعالى بحيث ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل.

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

ولاجل ان الحكماء قالوا : ان العالم من لوازم ذات الحق تعالى و يستحيل انفكاكه عنه عرفوا عند المتكلمين بانهم قائلون بالايجاب منكرون لقدرة الحق تعالى واختياره لان لزوم الاثر ووجوبه ينافى اختيار المؤثر، والاختيار لازم القدرة .

ثم انه من الظاهر الذى لايخفى على احد ان الحكماء لم يقولوا : ان استحالة انفكاك العالم عن ذات الحق كاستحالة انفكاك الاثار عن الاشياء الطبيعية لانهم قائلون بالعلم والمشية للحق تعالى دون الطبائع ، فليس تمثيل بعض المصنفين من المتكلمين للمقام بالنار والاحراق فى محله؛ ولاجل ذلك صرح بعض الاكابر كالحكيم السبزوارى رحمه الله فى منظومته بان مرادهم هو ان الحق تعالى موجب بكسر الجيم اى موجب لفعله بعلمه ومشيته اللذين هما عين ذاته تعالى لا انه موجب بفتح الجيم فى فعله واثره كالنار الا ان يقال : ان وجه التمثيل و مناط الايجاب اى الموجبية بفتح الجيم هو لزوم الاثر للمؤثر وامتناع انفكاكه عنه سواء كان المؤثر عالماً شاعراً باثره ام لا ، و هذا هو المتنازع فيه .

نقد و تنبيه

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

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

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

اذا تحققت ذلك فاعلم ان ماذكره المصنف رحمه الله تعالى فى تلخيص المحصل من قوله : اعلم ان القادر هو الذى يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر ؛ وهذه الصحة هى القدرة، والفلاسفة لاينكرون ذلك، وكذا ما ذكره صاحب الشوارق رحمه الله تعالى من قوله : واما القدرة بمعنى كونه تعالى بحيث يصح منه فعل العالم و تركه بالنظر الى ذاته تعالى او بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فمتفق عليه بين الفريقين لايوافق ماذكر فى كتب الفريقين ولاقول المصنف نفسه فى تلخيص المحصل فى آخر المسالة الاولى من مبحث خواص القديم والمحدث حيث قال : اختلفوا ايضاً فى معنى الاختيار فان الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تعالى ، لكن لا بالمعنى الذى يفسر المتكلمون الاختيار به ، وذلك انهم يقولون بوجوب صدور الفعل عنه تعالى دائما ، والمتكلمون ينفون دوام الصدور عنه، و يقول بعضهم بوجوب الصدور نظرا الى قدرته وارادته ، وينفى بعضهم وجوب الصدور عنه اصلا ، ويقولون انه تعالى يختار احد الطرفين المتساويين على الاخر لالمرجح انتهى .

والحاصل ان من نظر فى كلمات الفريقين لايرتاب فى ان الفلاسفة يقولون بوجوب صدور العالم عنه تعالى على النظام العلى والمعلولى المذكور فى كتبهم لانه تعالى تام الفاعلية وتخلف الاثر وامكان صدوره عن الفاعل التام ممتنع ، ولازم ذلك ازلية العالم وابديته ، وامتناع الفناء عليه ، وامتناع التغير و التحول فيه عما هو عليه الا مايقع تحت الحركة والزمان من الماديات، وامتناع انتهاء وجود ماهو مقتضى العقل العاشر او ارباب الانواع من الانواع الكائنة الفاسدة فى عالم المادة ، وامتناع الدار الاخرة على النحو الذى ورد فى كلمات الوحى ، و امتناع بعض المعجزات المنقولة عن نبينا صلى الله عليه وآله والانبياء السالفين سلام الله عليهم اجمعين، وامتناع المحو والاثبات عن الواح السماوية الملكوتية ، وامتناع الموت على الملائكة الذين يقول الحكماء انهم هم العقول الكلية التى اثبتناها ، وامتناع وجود الجنة ودخول عباد الله فيها فى خارج

هذا العالم، وامتناع انكساف الشمس والقمر من دون حيلولة الارض، وغير ذلك من الامور التى التزموا عند البحث عنها بامتناعها اووجوبها من حيث صدورها عنه تعالى والقول بذلك حكم بعجزه تعالى عن هذه الامور لان مناط القدرة والاختيار كما قلنا هو امكان الاثر من حيث الصدور ؛ وعلم الفاعل بالاثر وارادته التى هى عين علمه على مذهب الحكماء لايصحح الاختيار .

فالقول بان الله تعالى قادر بمعنى انه عالم ومريد بالارادة الذاتية لاثره الذى يجب عنه وجوده ويمتنع عدمه انكار لقدرته وان كان فى ظاهر اللفظ اعترافا بذلك.

و تفسير القدرة بمفهوم الشرطيتين تمويه للامر لئلا يصيبهم رمى التكفير و التلحيد من اهل الملة لان مفهوم القضية من المعقولات الثانية ، ليس بازائه فى الخارج شىء لينطبق عليه، و القدرة للواجب اوالممكن حقيقة خارجية ، فلابد ان تفسر بما ينطبق على الحقيقة الخارجية كما ان تفسير المتكلمين ايضا مخدوش من هذه الجهة لان الامكان من الامور الاعتبارية .

و بالجملة ان الفلسفى يقول : ان كل موجود ليس واقعا فى جوف فلك القمر من الافلاك والكواكب والملائكة والعقول المجردة والنفوس الكلية وغيرها يتطاول فى قبال الرب جل وعلا ويقول له : انا وان كنت من حيث الوجود منك وانت اصلى فيه لكنى متحصن فى حصن الوجوب، قائم فى مقام الامن من ارادتك لافنائى وازالتى عن مقامى ، واجد لما تصف نفسك به من ازلية الكون و امتناع الفناء لان فى فنائى فنائك وفى ازالتى عن مقامى زوالك وانت لابدلك فى شئونك منى، ولايستقر امرك دونى تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيرا .

تحقيق و تتميم

القدرة هى قوة بها يكون للفاعل سلطان على فعله ايجاداً واعداماً طبق العلم وهى فيه تعالى عين ذاته، وفينا كيفية قائمة بالنفس تختلف من حيث ظهور اثرها باختلاف الالات الداخلية والخارجية، وقد مر البحث فيها فى الفصل الخامس من المقصد الثانى فى مبحث الكيفيات النفسانية .

واما الاختيار فهو لازم القدرة ، بل عينها ، وهو بحسب المفهوم مايقتضى تساوى الفعل والترك للفاعل فى قبال الايجاب الذى لايكون الترك فى وسع الفاعل معه والامتناع الذى لايكون الفعل فى وسعه معه ، وهو كالقدرة من صفات ذاته تعالى بخلاف الارادة التى سياتى انشاء الله تعالى فى المسألة الرابعة بيان انها من صفات الفعل ، فهو بذاته المختارة ذاتا يوجد ولا يوجد و يعدم ولا يعدم كل ماهو فى صقع الامكان الذاتى والتحدد بالحد الماهوى ، والمخصص هو علمه الذى لايحيطون بشىء منه ولايبلغون دون كنهه .

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

و اما الامكان الصدورى فهو من الاوصاف الاعتبارية للفعل بعد امكانه الذاتى ، فاذا حصل له بالنسبة الى الفاعل اتصف بالقدرة عليه ، لابالقدرة المطلقة لان الفاعل عن علم ومشية قادر لامحالة ، و هو يختلف للفاعلين بحسب وجود شرائط الفعل و عدمها ووجود موانعه وعدمها ، وحيث ان لاشرط لجوده تعالى غير ذاته ولا مانع عن ارادته فكل ممكن ذاتا ممكن صدورا بالنسبة اليه تعالى ، فهو تعالى على كل شىء قدير ،،

ثم قد يطلق الاختيار على ترجيح جانب الفعل على الترك اوترجيح جانب الترك على الفعل ، وهذا الاختيار فى عرض الارادة ، لامقدم عليها ، وارادته تعالى نفس التحديد للشىء بالحد الماهوى على مياتى بيانه انشاء الله تعالى

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

اولا یفعل من دون مدخلیة شیء آخر، بخلاف غیر المختار من الفواعل، فانه بالنسبة الی کل شیء فی احد الطرفین دائماً، وحاصل الکلام کله انه تعالی لو لم یتصف فی مرتبة ذاته بالاختیار لاتصف بمقابله الذی هو الایجاب والامتناع، وهو ینافی سلطانه علی ما فی ملکه بالایجاب والاعدام.

قول المصنف: وجود العالم بعد عدمه ـ ای حدوث العالم، ولم یأت بهذه العبارة مع انها اخصر لئلا یفهم منه الحدوث الذاتی.

قول الشارح: والدلیل علی انه تعالی قادر الخ ـ تلخیص الکلام فی هذا الدلیل ان المبدء لو کان موجباً کان العالم قدیما، لکن العالم حادث فهو لیس بموجب وبیان اللزوم ظاهر بعد القطع بقدم المؤثر وامتناع تخلف الاثر عن الفاعل الموجب، واما الشق الثانی من التالی وهو حدوث المؤثر فمسلم بطلانه، لاحاجة الی ذکره.

ثم ان الدلیل علی حدوث العالم بمعنی جمیع ماسوی الله تعالی هو اجماع الملیین والایات والاخبار الواردة عن اصحاب الوحی سلام الله علیهم لان استدلالهم کما فی هذا الکتاب علی حدوث الاجسام، واذلم یقم برهان علی امتناع الجواهر المجردة کما صرح به المصنف فی اول الفصل الرابع من المقصد الثانی فلا جزم یحصل عن ذلک الدلیل بان ماسوی الله تعالی حادث حتی یکون مقدمة لاثبات اختیاره.

وما ذکر المتکلمون فی کتبهم کالاربعین والمواقف و غیرهما من الاستدلال علی امتناع موجود غیر الاجسام، والاستدلال علی اختیاره بحدوث حادث ما، والاستدلال علی حدوث ماسوی الله تعالی وان کان فیه غیر الاجسام کله مخدوش.

فالمعتمد فی المقام ماذکرت من ان الاختیار لو لم یثبت له تعالی بالمعنی الذی ذکرناه لزم نقصه وعجزه تعالی عن ذلک.

قول الشارح: ویلزم التسلسل ـ ای وعلی فرض حدوث المؤثر یلزم التسلسل لاحتیاجه الی مؤثر آخر، و هکذا.

قول الشارح: والمعنی بالعالم کل موجود الخ ـ قد علمت فی الحاشیة السابقة ان العالم بهذا المعنی لم یبین حدوثه فی هذا الکتاب، وماذکر فی غیره مخدوش

لايخفى على من راجع ، بل المبين حدوث العالم الجسمانى ، وهذا لايكفى لنفى واسطة قديمة زمانا بين الواجب تعالى وبينه اذلم يقم برهان على امتناع المجردات ، فان كانت امكن توسطها بين الواجب تعالى وبين العالم الجسمانى ، فالمعتمد فى حدوث ماسوى الله تعالى الادلة السمعية البالغة فوق التواتر ، ان اردتها فراجع الرابع عشر من بحار الانوار ، واما الاختيار الذاتى على مامر بيانه فلاينافى حدوث العالم ولاقدمه ، وقاعدة ماثبت قدمه امتنع عدمه لاتنافى هذا لان ذلك فيما يكون قديما من حيث لزومه لذات القديم الذاتى ، و لازم ذاته تعالى نوره الساطع لا الموجود الممكن من حيث تحدده بالحد الامكانى .

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

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

قول الشارح : وحينئذ لايمكن تحقق القادر ـ اى بمعنى انه الذى يصح ان يصدر عنه الفعل و ان لايصدر على ما ذهب اليه المتكلمون اذبين ان الصدور اما واجب واما ممتنع .

قول الشارح : وهذا كما اذا فرضنا الخ ـ اى وهذا الوجوب الذى يكون الاثر باعتباره موجودا كالوجوب الذى يكون باعتبار الوجود متحققاً ، فان وجود

المعلول محفوف بالوجوبين على مامر بيانه فی المسألة الحادية والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول ، و هذا الكلام اشارة الى جـواب عن الاعتراض الثالث و ياتی بيانه .

وحاصل الجواب عن الاعتراض الثانی ماقلنا فی آخر الحاشية الاولى من انه تعالى تام فی مقام الاختيار، لايحتاج الى شیء خارج عن ذاته ، ومن خواص الاختيار كـون الترك والفعل فی وسعه دائما، والمخصص لاحد الطرفين علمه الـذاتی الذی يقال له الداعی باعتبار تعلقه بالمصلحة ، فالوجوب باعتبار الداعی لاينافی امكان الصدور باعتبار الاختيار .

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

قول الشارح : و بهذا التحقيق يندفع الخ ـ قدنقلنا ذيل النقد والتنبيه فی الحاشية الاولى عن المصنف فی تلخيص المحصل ان المتكلمين ينفون دوام الصدور عنه تعالى ، و يقول بعضهم بوجوب الصدور نظرا الى قدرته وارادته، و ينفی بعضهم وجوب الصدور عنه اصلا و يقولون انه تعالى يختار احـد الطرفين المتساويين على الاخر لالمرجح .

اقول : ان الذی اختار المصنف هنا فی الجواب هو قـول البعض الاول، وهم المعتزلة، والبعض الاخر هم الاشاعرة ، وعبر الشارح عنهم باكثر المتكلمين.

ثم اعلم ان ترجح احد المتساويين على الاخر ممتنع بلاخلاف، ومناط الامتناع اجتماع المتقابلين لان التساوی والترجح على طرفی التقابل ، فلايعقل صيرورة احد المتساويين مترجحا الا ان يخرج احدهما عن التساوی بامر خارج عن الماهية التی

يتساويان اليها ، وهذا المناط بعينه موجود فى الترجيح بلامرجح اذا فرضنا ان الفعل والترك متساويان بالنسبة الى اختيار الفاعل كما هو مفروض كلام غير الحكماء فى المقام فالترجيح لابد له من مرجح ومخصص وهو الداعى .

ثم ان الاشاعرة استدلوا فى كتبهم على جواز الترجيح بلامرجح بوجوه ركيكة باطلة ، تركها اولى .

قول المصنف : واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم ـ عطف على قوله : عروض الوجوب ، هكذا عبارة الشرح القديم ايضا ، و فى شرح الاسفراينى والشوارق : ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم فى الحال ، وفى شرح القوشجى : و يمكن اجتماع القدرة على الوجود فى المستقبل مع العدم فى الحال كما اتى بهذه العبارة الشارح العلامة فى الشرح ، واصل المتن ما هنا ، و ما زيد عليه فى سائر الشروح من الشراح ، حسبه النساخ من المتن فجعلوه تحت الخط .

قول الشارح : وتقريره ان نقول الاثر اما الخ ـ توضيحه ان القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك غير معقولة لانها بهذا المعنى لاينافى وجود الاثر ولاعدمه وتجتمع مع كل منهما ، وحينئذ فنقول : ان التمكن اما حال وجود الاثر فلايتمكن القادر من الترك لكون الوجود واجبا حينئذ بالوجوب اللاحق ، واما حال عدمه فلا يتمكن من الفعل لكونه ممتنعا حينئذ بالامتناع اللاحق ، والحاصل ان الاثر حال الوجود اوحال العدم ضرورى بشرط المحمول فهو حاصل ، و معنى التمكن منه تحصيله ، و تحصيل الحاصل محال .

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

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

شاءِ ابقاه علی الوجود اوالعدم ، و اذا شاءِ بدل الوجود بالعدم اوالعدم بالوجود ، و هذا معنی التمکن منهما .

الثانی ما اشار الیه ههنا بقوله : وتقریر الجواب ان الاثر معدوم الخ ، و بیانه ان القادر یحصل الوجود فی ثانی حال العدم ویحصل العدم فی ثانی حال الوجود، فلا هو یحصل العدم فی حال العدم ولاالوجود فی حال الوجود حتی یلزم تحصیل الحاصل ولاهو یحصل العدم فی حال الوجودولاالوجودفی حال العدم حتی یلزم اجتماع النقیضین بل امر بین الامرین ، فتجتمع القدرة علی وجود الاثر فی المستقبل مع عدمه فی الحال وعلی عدمه فی المستقبل مع وجوده فی الحال .

قول الشارح : لانا نقول القدرة لاتتعلق بالوجود الخ ـ توضیح الجواب ان تعلق القدرة و وجود المقدور کلاهما فی الاستقبال ، وان کان وجود القدرة فی الحال لان تعلق القدرة فی الحال ووجود المقدور فی الاستقبال .

اعلم ان هذاالجواب لایتمشی فی قدرة العبد علی مذهب الاشاعرة القائلین بکون قدرته مقارنة للفعل، ویلتزمون بهذا السؤال بالنسبة الی قدرة العبد. و یقولون ان تمکنه من الفعل معه لاقبله، وهو باطل لما مرفی مبحث القدرة من مباحث الاعراض فی الجزءِ الاول .

قول الشارح : وتقریر الجواب ان القادر هوالذی الخ ـ ان الجواب متوجه الی المقدمة الاولی ای قولهم : ان القادر لایتعلق فعله بالعدم ، وذلك لوجوه من ان العدم لاامتیاز له عن غیره وما لاامتیاز له عن غیره لاتتعلق به القدرة، و ان العدم نفی محض ولاشیءِ من النفی المحض یصلح ان یکون متعلقا للقدرة ، وان العدم ازلی ولا شیءِ من الازلی بمتعلق للقدرة بالمعنی الذی عندکم ، والجواب ان القدرة علی العدم و تعلقها به لیس معناه ان العدم اثر صادر عن القادر ، فالقادر لیس هوالذی یصح ان یصدر عنه الوجود والعدم، بل القادر من یصح ان یصدر عنه وان لا یصدر عنه ، والفرق بین صحة عدم الصدور وصحة صدور العدم ظاهر ، والاول هو احد الطرفین اللذین یتعلق بهما القدرة.

اقول : والتحقيق ان القدرة انما تتعلق بالوجود ، الا ان وجود الاثر اذا لم يكن ازليا وكانت القدرة ازلية تشمل القدرة وجود الاثر وعدمه ويعتبر تعلقها بهما.

قول المصنف : وعمومية العلة الخ ـ اى عمومية علة مقدورية الممكنات و قادرية الواجب تعالى عليها و هى الامكان المشترك بين جميع الممكنات لان الوجوب و الامتناع ينافيان المقدورية تستلزم عمومية صفة المقدورية والقادرية المتضائفتين .

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

قول الشارح : فان الفلاسفة قالوا الخ ـ انه تعالى قادر عندهم على غير ماسوى الصادر الاول بالواسطة، وغير قادر عليه بلاواسطة لامطلقاً

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

قول الشارح: والمجوس ذهبوا الخ ـ ان المجوس اقوام كلهم قائلون بمبدئين : الله وابليس ، و على لغتهم يزدان واهرمن، وهم يقولون : ان يزدان مبدء الخير واهرمن مبدء الشر، والفرق بينهم وبين الثنوية فى المبدء انهم يقولون : ان مبدء الخير قديم و مبدء الشر حادث ، ثم اختلفوا فى كيفية حدوث مبدء الشر ،

ولامحیص لهم الاان یسندوه الی مبدءِ الخیر وهو نقض لاصل مذهبهم، واما الثنویة فیقولون بقدم المبدئین .

قول الشارح : والنظام الی ان الله تعالی الخ ـ انظر الی مقالة هذا المعتزلی المفرط حیث یقول: انه تعالی لایقدر علی القبیح، والی مقالة الاشعری المفرط حیث یقول : انه تعالی فاعل لکل قبیح، اعاذنا الله عزوجل من الغی والضلالة .

ثم ان للمعتزلة کلمات فی نفی قدرته تعالی عن اشیاءِ نقلها الاشعری فی مقالات الاسلامیین وغیره فی غیره ، وهم مع اتفاقهم علی انه تعالی لیس بفاعل لشیءِ من افعال العباد فی شیءِ مختلفون فی قدرته تعالی علیها علی مذاهب کما اشار الشارح هنا الی بعضها.

قول الشارح : یستلزم عمومیة الصفة الخ ـ ای یستلزم ان یکون الواجب تعالی قادرا علی کل ممکن اذ قد عرفت ان الامکان الذاتی فی الممکنات امکان نسبی صدوری بالنسبة الیه تعالی لانه تعالی لیس فاقداً لشرط ولا ممنوعا بمانع

قول الشارح : والجواب عن شبهة المجوس الخ ـ اعلم ان لاستدلال المجوس والثنویة تقریرین :

الاول ان الله تعالی خیر محض والخیر المحض لایصدر منه الشر مع انا نری فی الکائنات شرورا کثیرة فلا بدلها من مبدءِ آخر، والجواب عنه ما اشار الیه بقوله : وایضاً الخیر والشر الخ، وتوضیحه ان الخیر والشر مفهومان منتزعان من الموجودات باعتبار اضافة بعضها الی بعض و ارتباط بعضها ببعض ، ولیسا ذاتیین لمصادیقهما، ولا بازائهما حقیقة فی الخارج، بل الخیریة منتزعة من حقیقة الوجود والشریة من العدم ، فالشیءِ بما هو شیءِ فی نفسه و ذاته مع قطع النظر عن ارتباطه بغیره خیر فی ذاته ، فیصح اسناده الی ذات واحدة هی مبدءِ کل شیءِ بماهو شیءِ ، فالله تعالی خیر محض، لایصدر منه الا الخیر ، و ما یتراءی فی الکائنات من الشرور انما یرجع الی العدم ، والعدم غیر مفعول ولا مستند الی مبدءِ موجود بالذات .

الثانى ان فى العالم خيرات وشرورا فلو كان مبدء الخير والشر واحدالزم كون الواحد الحقيقى خيّراً وشريرا معا وهومحال، فلابد من مبدئين ، والجواب عنه ما اشار اليه بقوله : ان المراد من الخير والشر الخ، وتوضيحه ان المراد بالخير ان كان من غلب خيره وبالشرير من غلب شره فالملازمة ممنوعة لان الواحد يمتنع ان يكون غالب الخير وغالب الشر معا ، وان كان المراد بالخير خالق الخير وفاعله و بالشرير خالق الشر و فاعله بغلبة احدهما او تساويهما فاستحالة التالى ممنوعة لان الواحد لايمتنع ان يفعل الخير والشر معا فى الجملة، وكلام الشارح اشارة الى الثانى من شقى الترديد فى الجواب .

وانت خبير بان هذا الجواب لايسمن ولايغنى من جوع لان الواحد الحقيقى يمتنع ان يصدر عنه المتضادان ، فالتالى مستحيل مطلقا ، فالجواب عن هذا الاستدلال ايضا منع قولهم : ان فى العالم خيرات وشرورا بالذات ومنع قولهم : ان للشرور مبدءاً لان كون الشر ليس فى العالم كونا اصيلا ،فلالها مبدء كما مر فى الجواب عن استدلالهم الاخر، ولذلك قال صاحب الشوارق: وهذا الجواب لايحسم مادة الشبهة لان لهم ان يقرروها بان الله صرف الوجود ومحض الخير فيمتنع ان يصدر عنه الشر الذى مناطه ليس الا العدم على ماتقرر فى موضعه سواء كان الشر غالبا اومغلوبا لامتناع صدور العدم وفيضانه من الوجود ، انتهى ، وقد مر بعض الكلام فى ذلك مفصلا فى المسالة السابعة من الفصل الاول من المقصد الاول .

قول الشارح : وعن شبهة النظام الخ - يعنى انه تعالى ليس له داع الى ايجاد القبيح بل له صارف عنه و هو كونه قبيحا، فعدم الفعل انما هو بالنظر الى عدم الداعى ووجود الصارف ، فلاينا فى ذلك امكان الفعل بالنسبة اليه تعالى .

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

قول الشارح . وعن شبهة البلخی الخ - یعنی ان الطاعة والمعصیة و العبث والسفه وغیرها اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الینا علی حسب اختلاف دواعینا و بواعثنا وهذه الاعتبارات لاتقتضی اختلاف ذات فعلنا الذی هو التحریك، فامکن ان یصدر عنه تعالی التحریك مجرداعن هذه الاعتبارات .

قول الشارح . وعن شبهة الجبائیین الخ - یعنی ان عدم الفعل انما یستند الی عدم الارادة والداعی للفعل لاالی ارادته لان عدم الفعل حاصل من دون ارادة الفاعل حتی ان الفاعل ان کان مشتغلا بفعل فصرفه صارف وقطعه فانما یقطعه بقطع الارادة له وارادة امر آخر لابارادة قطعه، فقولهما : علی تقدیر ان یرید الله احداثه والعبد عدمه مغالطة، وعلی هذا فکل شخص من اشخاص الفعل اراده قادر، فان لم یرده قادر آخر فهو وان اراده یقع بقدرة اسرعهما فی التأثیر ولایقتضی ذلك عجز الاخر، وان کانا متساویین ولم یکن احدهما اسرع فیه بان تتم مقدمات تاثیرهما فی آن واحد وقع الفعل باشتراکهما والا فالتأثیر لاحدهما فقط ولم یکن التمام فی آن واحد لامتناع اجتماع قدرتین مستقلتین علی مقدور واحد علی ما بین فی مبحث القدرة من مباحث الاعراض، هذا ان کان القادران فی عرض واحد کما هو ظاهر جواب الشارح ، واما ان کان قدرة احدهما تحت قدرة الاخر وفی طولها ومندکة فیها کالواجب والممکن فلاامتناع فی استناد فعل واحد شخصی الی ارادتهما وقدرتهما علی ما بین فی مبحث الامر بین الامرین .

المسألة الثانية

(فی انه تعالی عالم)

قول الشارح . و کیفیة علمه ـ اشار المصنف الی کیفیة علمه تعالی انه حضوری لاحصولی کما علیه الشیخ وغیره بقوله : ولایستدعی العلم صورا الخ .

قول الشارح . الاول منها للمتکلمین ـ قال صاحب الشوارق: هذا الوجه غیر مختص بالمتکلمین بل هو مذکور فی کتب الحکماء ایضا .

ثم ان للمتکلمین وجها آخر لاثبات علمه تعالی، وهو انه تعالی قادر لما مرو کل قادر فهو عالم لان القادر هو الذی لایفعل الاعن المشیة والعنایة ولایعقل ان یکون الفعل عن المشیة والعنایة الاان یکون الفاعل عالما به .

اعلم ان من المتکلمین من یتمسك فی اثبات علمه وقدرته وسائر صفاته و افعاله بالکتاب والسنة لانه اذا ثبت عند العاقل صدق الرسول بالمعجزة حصل له العلم بکل ما اخبر به فلا احتیاج الی الادلة العقلیة فیما عدا اثبات مبدء واجب الوجود جاء هو من عنده ، واثبات ذلك ایضا یکفیه الفطرة ، ولذلك قال یاسر ابوعمار رحمها الله متی ظهر محمد صلی الله علیه وآله بدعوته : ان الذی یدعونا الیه هو الذی کان فی قلبی مع ان معرفة المبدء الواجب لاتنفك عن المعرفة بانه قادر عالم حی مرید الخ لان استدعاء الوجود موجوداً بالذات یجری فی وجود کل صفة .

قال العلامة المجلسی رحمه الله فی البحار باب التوحید ونفی الشریك: السابع الادلة السمعیة من الکتاب والسنة ، و هی اکثر من ان تحصی ، وقد مر بعضها ، ولا محذور فی التمسك بالادلة السمعیة فی باب التوحید ، و هذه هی المعتمد علیها عندی ، انتهی .

اقول : هذا حق مع ان اکثر السمعیات مشتمل علی شواهد واضحة و براهین

لائحة و اشارات لطيفة يهتدى الطالب بالتامل فيها الى صفوة الحقيقة ولب المعرفة.

لكن العمدة فى المقام ماقيل وحقاً قيل: انمن تزملت فطرته باغشية الشهوات والعادات ومحبة ماارتسم فى نفسه من رسوم الآباء والامهات وتكدر عقله من اشتغاله بالفانيات الدائرات و اترافه فى اللذات الحسيات وفيما يصرفه عن الباقيات الصالحات لم ينفعه عقلى ولا سمعى ، بل و ان دخل فى المباحث العلمية لم يزد فى روحه الا تحيراً ولا فى نفسه الاعجبا وتكبراً ولا عند جلسائه الاجدالا سيئاً ومراءً ولامن الله عزوجل الا بعداً ومقتاً .

قول الشارح . انه تعالى فعل الافعال المحكمة ـ اما انه تعالى فعل الافعال فلامرية فيه بعد ان ثبت كونه واجبا وما سواه ممكن، واما انها محكمة فقد قالوا فى معنى الاحكام كلمات لاتخلو عن الايراد والنقاش، والحق فيه ان يقال : ان الاحكام هو كون المصنوع بحيث يترتب عليه ما اراده الصانع ان يترتب عليه من دون زيادة و نقصان وكان على الحد الذى ينبغى ان يكون عليه ، ونحن اذا تاملنا فى كل مصنوع فى العالم وجدناه كذلك .

قول الشارح . وكل من كان كذلك فهو عالم ـ صرح الشارح العلامة كغيره بضرورية هذه المقدمة ، وذلك حق، وقد ينبه عليها بامثلة كما ان من راى خطوطا منتظمة او سمع الفاظا فصيحة تنبىء عن معان دقيقة واغراض صحيحة لم يشك فى انها صادرة عن علم وروية لامحالة .

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

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

قول الشارح . ياتى فيما بعد ـ فى المسالة الثانية عشرة وما بعدها .

قول الشارح . واما ان كل مجرد عالم بغيره ـ قد مر بيان هذا المطلب مشروحاً فى آخر مبحث العلم من مباحث الاعراض .

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

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

قول الشارح . فانه لا ينفك عن الامور العامة ـ كالامكان و الوجود والوحدة و غيرها فان كل معقول يصح ان يعقل معه احد هذه الامور .

قول الشارح : و اما ثبوت العاقلية ـ اى ثبوت عاقلية المجرد لمجرد آخر قارنه .

قول الشارح : وفى هذا الوجه ابحاث الخ ـ قدمر احد هذه الابحاث مع جوابه فى آخر مبحث العلم من مباحث الاعراض ، وذكر القوشجى تلك الابحاث و الاعتراضات فى شرحه فى آخر مبحث العلم، وذكرها الكاتبى فى عين القواعد وردها الشارح العلامة فى شرحه له .

قول الشارح : والوجه الثالث الخ ـ بيانه انه تعالى عالم بذاته لما مر آنفا فى كلام الشارح فى بيان الدليل الثانى وهذه المقدمة نتيجة الدليل الثانى ، وكلما كان الشىء عالما بذاته كان عالما بمعلولاته لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ، و اذ كان كل ممكن معلولا له تعالى بواسطة اولا بواسطة كان عالما بكل ممكن .

قول الشارح : على ما ياتى ـ فى المسالة الثامنة والتاسعة .

قول الشارح : على ما تقدم ـ فى الفصل الاول من هذا المقصد .

قول الشارح : وقد سلف ـ فی المسألة السابعة عشرة من مبحث العلم من مباحث الاعراض .

قول الشارح . علی ما تقدم ـ ای آنفا .

قول المصنف : والاخیر عام ـ قدمر فی طی المباحث ان الدلیل الاول و الثانی عامان من حیث دلالتهما علی علمه بنفسه و بغیره بخلاف هذا الاخیر ، وهذا عام من حیث دلالته علی علمه بکل ماسواه بخلافهما لان الاول یدل علی انه تعالی عالم بما صنعه محکما متقنا ، واما ان کل شیء هو من صنعه و کل ما صنعه محکم متقن فذلك امر خارج عن هذا الدلیل ، والثانی یدل علی علمه بکل مجرد سواه لا بکل ما سواه کما مرت الاشارة الیه .

ثم ان صاحب الشوارق عدّ الدلیل الثانی والثالث دلیلا واحدا لان مجرد استناد الکل الیه لیس دلیل العلم حیث قال : والوجه ماذکرنا کما لایخفی علی من تتبع کتب الشیخ سیما الاشارات تتبع فحص واتقان ، و ظاهر کلام المصنف وان کان یوهم التثلیث لکن الاظهر عند التدبر خلافه اذ لیس مجرد استناد الکل الیه دلیل العلم بل بعد الضم الی الدلیل الدال علی علمه بذاته ، انتهی .

اقول : احد الشقین من نتیجة الدلیل الثانی وهو انه تعالی عالم بذاته مأخوذ فی الدلیل الثالث کما مر بیانه لانفس ذلك الدلیل منضم الیه ، واخذ نتیجة دلیل فی مقدمات دلیل آخر لایقتضی ان یکون الدلیلان دلیلا واحدا ، فهو خالف صریح کلام المصنف وسائر الشراح لزلة وقعت له .

ثم ان کلام الشیخ فی الاشارات صریح فی خلاف ما استفاده منه لانه قال فی النمط السابع : واجب الوجود یجب ان یعقل ذاته بذاته علی ما تحقق ویعقل ما بعده من حیث هو علة لما بعده ومنه وجوده ، ویعقل سائر الاشیاء من حیث وجوبها فی سلسلة الترتیب النازل من عنده طولا و عرضا ، انتهی ، قوله : علی ما تحقق اشارة الی دلیل التجرد المذکور فی النمط الثالث والرابع ، وقوله : من حیث هو علة الخ اشارة الی دلیل الاستناد ، فتوهم صاحب الشوارق من اخذ الشیخ نتیجة ذلك الدلیل فی دلیل

الاستناد انهماواحد ، فكلام المصنف مشتمل على دلائل ثلاثة كما عليه الشارح العلامة وغيره لااثنين كما زعم .

قول الشارح : شيء من الممكنات ولامن الممتنعات ـ ان المشهور بين المتكلمين ان علمه تعالى اعم تعلقا من قدرته تعالى فانها تختص بالممكنات واما علمه فيعمها والممتنعات والواجبات .

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

اقول : هذا تفخيم للمطلب من دون الفخامة فان الواجب الخارج عن تعلق قدرته انما هو ذاته تعالى بمعنى امتناع تصور اعتبار فى تعلقها بها كما ان تعلق علمه بذاته انما هو بضرب من الاعتبار على مياتى قريبا فى كلام المصنف ، والا فذاته تعالى عين العلم كما انها عين القدرة ، واما تعلق علمه بالممتنع دون قدرته فان كان المراد به العدم المحض الذى لااشارة اليه اصلا فهو ليس فى الصقع الربوبى ولا العبودى ولاله شأن من الشؤون من المعلومية وغيرها ، وماتصورنا من مفهومه فانما هو مفهوم الوجود حينما فرضه العقل ان لايكون لانه مفهوم ماخوذ من شيء ، وان كان المراد به مفاهيم سائر الممتنعات كشريك البارى واجتماع النقيضين وغيرهما فانما هى ممكنات كائنات فى الذهن مفهومات تركيبية ماخوذات من عدة امور جمعها المتخيلة لان ياخذ العقل منها ذلك المفهوم كما اشار الشارح العلامة اليه بقوله : لان وجود الصورة فى الذهن من الممكنات الخ ، والحاصل ان الممتنع ليس له ذات حتى تقتضى المعلومية ، واما مفهوم الممتنع فى الاذهان فانما هو من الممكنات ، فلا محصل لهذا التفريق مع ان سياقهما فى القرآن واحد فانه تعالى كما يقول : ان الله على كل شيء قدير ، يقول:

ان الله قد احاط بکل شیء علما، فتدبر کی ینکشف لك ان نسبة علمه تعالی الی الممتنعات کیف تکون ان لم یکن فی الوجود ذهن اوکان ولم یقع فیه مفهوم الممتنع فانها تختلف بحسب اختلاف الاقوال فی کیفیة علمه تعالی .

قول الشارح : وابتدء باعتراض الخ ـ ان صاحب الشوارق حمل کلام المصنف علی الجواب عن شبهة من نفی علمه تعالی مطلقا بذاته و بغیره حیث قال : الفرقة الاولی من نفی علمه تعالی مطلقا متمسکا بان العلم اما اضافة محضة اوصفة ذات اضافة علی ما مر فی مسألة العلم و علی التقدیرین یستدعی نسبة بین العالم والمعلوم والنسبة تستدعی المغایرة بین الطرفین فلایمکن تحققها حیث لامغایرة اصلا فلایمکن ان یعلم ذاته و اذا امتنع علمه بذاته امتنع علمه بماسواه لان علمه بغیره یستلزم علمه بذاته علی مامر، انتهی.

وذکر شارح المواقف ان النافین لعلمه تعالی بنفسه فرقة من الدهریة والنافین لعلمه مطلقا فرقة من قدماء الفلاسفة .

اقول: الظاهر انهما فرقة واحدة کماهو ظاهر الشوارق لانه عدّ النافین فرقتین احداهما التی ذکرناها والاخری من نفی علمه بغیره مع کونه عالما بذاته ولم یعد منهم من نفی علمه بنفسه مع کونه عالماً بغیره اذلایعقل اثبات علمه بغیره ونفی علمه بنفسه لانه اذا علم الغیر الذی هو فعله علم انه یفعله فعلم نفسه کما مر فی تعلیقة الدلیل الاول.

قول الشارح : ولامغایرة فی علمه بذاته ـ ای لامغایرة بین العالم والمعلوم فی علمه بذاته .

قول الشارح والجواب ان المغایرة الخ ـ اقول : الاولی ان یقال: لاحاجة الی المغایرة اصلا فی علم الشیء بنفسه حتی اعتبرناها کعلمنا بانفسنا لان المقتضی لهذا النحو من العلم هو کون الشیء مجرداً قائماً بذاته وان ذاته حاصلة له لاتغیب عنه وهذا امر حقیقی لامدخل فیه للاعتبار ، ثم بعد ذلك یعتبر العقل ان تلك الذات عالمة لانها مجردة قائمة بالذات فان کل مجرد قائم بالذات عاقل ، ومعلومة لانها حاصلة لها،

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

والى هذا اشار الشيخ فى الشفاء على ماحكى عنه صاحب الشوارق بقوله : فقد فهمت ان نفس كونه معقولا وعاقلا لايوجب ان يكون اثنين فى الذات ولا اثنين فى الاعتبار ايضاً فانه ليس يحصّل الامرين (اى عنوان العاقل والمعقول) الا اعتباران مهيته مجردة لذاته وانه مهية مجردة ذاتها لها ، انتهى .

وعلى هذا اندفع الاشكال الذى اورد على الجواب على ماحكاه الرازى فى الاربعين والشارح القديم فى شرحه بان تعلق العلم لو كان متوقفا على التغاير الاعتبارى لزم الدور لان اعتبار التغاير اى اعتبار كونه عالما ومعلوما يتوقف على تعلق العلم لان من دون تعلق العلم لايتصور عالم ولا معلوم ، والجواب ان تعلق العلم اى علم الشيء بذاته لايتوقف على التغاير الحقيقى ولا الاعتبارى ، بل هو حاصل بنفس الذات المجردة الحاصلة فى الوجود ، والمحصل لاعتبار كونه عالما ومعلوما انما هو اعتبار المعنيين فى ذات واحدة هما انه مجرد وان ذاته حاصلة له ، ففى الحقيقة لاتعلق ولا علم متعلق ولا توقف على اعتبار التغاير ، بل هناشيء واحد هو عالم باعتبار انه مجرد ومعلوم باعتبار انه مجرد حاصل لنفسه وعلم باعتبار حصول مجرد لنفسه ، والحاصل ان ظهور المجرد لدى نفسه لايحتاج الى شيء وراء ظهوره الذى هو نفس وجوده ، وبهذا يكون هو مصداقاً لمفاهيم العلم والعالم والمعلوم جميعاً .

قول المصنف : ولايستدعى العلم صورا الخ ـ ان كلام المصنف هذا جواب عن الاعتراض المذكور واشارة الى ماهو مختاره فى كيفية علمه تعالى بالاشياء فان فيها اختلافاً كثيراً .

قول الشارح : بالماهيات المغايرة له ـ اى بما سواه تعالى من الماهيات و الحقائق ، والوصف توضيحى لان الماهيات كلها مغايرة له تعالى ، و هولاء معترفون بانه تعالى عالم بذاته . فلازم مذهبهم انكار قاعدة ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول و انكار صدور الاشياء عنه بالاختيار والعناية .

قول الشارح : يستلزم تكثره تعالى ـ اى يستلزم حصول الكثرة فى ذاته

تعالی لان ماسواه من الاشیاء مختلفة کثیرة ، وصور الاشیاء المختلفة الکثیرة کثیرة بالضرورة. وحصول الکثرة فی ذاته تعالی محال لما فی المسألة السادسة عشرة، بل یستلزم تکثر ذاته تعالی کما هو ظاهر العبارة بناءً علی عینیة علمه لذاته تعالی .

قول الشارح : وکونه قابلا فاعلا ـ اما کونه قابلا فلان تلك الصور لاتکون فی ذاته من دون قبولها ایاها ، واما کونه فاعلا فلامتناع حاجته فیما هو کماله الی غیره، واتحادهما محال لمامر فی المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الاول،

قول الشارح : ومحلا لآثاره ـ ای محلا لتلك الصور التی هی آثاره ، وهذا لازم المحال الاول .

قول الشارح : وانه تعالی لایوجد الخ ـ ای لا یوجد شیئا من الاعیان الخارجیة التی تنفصل عن ذاته من دون توسط تلك الصور التی لاتنفصل عن ذاته حتی الصادر الاول لان القائل بتلك الصور یقول: انها حاصلة من ذاته ویحصل الاشیاء بعدها علی طبقها، و ذلك محال لانا ننقل الکلام فی ایجاد تلك الصور، هل هو بلا واسطة صور اخری ام بواسطتها، فان کان الاول فلیکن ایجاد الاشیاء الخارجیة بلا واسطة الصور ، وان کان الثانی لزم التسلسل فی الصور .

ثم ان ههنا محالا آخر ذکره المصنف فی شرح الاشارات ، و هو کونه تعالی موصوفا بصفات زائدة نظیر ما ذهب الیه الاشاعرة فی الصفات والزیادة تستلزم الامکان علی ما بین فی محله .

فهذه خمس محالات متلازمة لزمت من کون علمه تعالی بالاشیاء بالصور، فذهب فرقة من الفلاسفة للزوم هذه المحالات الی نفی علمه تعالی بغیره ، فاجاب المصنف بان العلم لایستدعی الصور فی ذات العالم ، بل قسم من العلم یکون بحضور المعلوم عند العالم وحصوله له بحقیقته وصورته النفسیة الذاتیة لا بالصورة المغایرة بحسب الوجود المساویة بحسب الماهیة ، وهو المسمی بالعلم الحضوری ، وعلمه تعالی بالاشیاء کذلك کعلمه بذاته ، وللاقوام فی هذا المقام مسالك مذکورة فی المطولات ،

قول الشارح : هو الحصول عند المجرد ـ لا الحصول فی المجرد ، والفرق بینهما ظاهر، ویعبر عن الاول بالحضور .

قول الشارح: علی ما تقدم ـ فی صدر المبحث حیث قال : لانا لا نعنی بالتعقل الا الحصول ، واما ما تقدم فی مبحث الاعراض فهو تقریر العلم الحصولی .

قول الشارح : وحصول الاثر للمؤثر اشد الخ ـ لانه منه وقائم به من حیث حقیقته بخلاف المقبول فانه لیس من القابل ، بل فیه ، ولا قائما به من حیث حقیقته.

قول الشارح : مع ان الثانی لا یستدعی الخ ـ ای مع ان الثانی الذی یکون الحصول فیه اضعف کحصول الصورة المعقولة فی ذاتنا لا یستدعی علمنا به صورة اخری بل علمنا به هو نفس حضور تلك الصورة عندنا وحصولها لنا ، فعلم الباری تعالی بآثاره التی هی ظاهرة له وحاضرة عنده لا یستدعی صوراً منها بطریق اولی لانها اشد حصولا وحضوراً وظهوراً له مما فی ذواتنا لنا لما قلنا .

قول الشارح : فانا اذا عقلنا ذواتنا ـ هذا لیس فی مورد البحث اذ الکلام فی العلم بالغیر لا فی علم العاقل بذاته ، لکنه تنظیر من حیث عدم الاحتیاج الی صورة مغایرة لتقریب الامر الی الذهن .

قول الشارح : ثم اذا ادرکنا شیئا الخ ـ انما هذا هو مورد البحث .

قول الشارح: والا لزم تضاعف الصور ـ ای وان لم تکن الصورة المعقولة معلومة بنفسها من دون حاجة الی صورة اخری لزم التسلسل و عدم تناهی الصور لان کل صورة فرضت حالها حال الصورة الاولی .

قول الشارح : مع ان تلك الصورة حاصلة الخ ـ الظرف متعلق بقوله: ندرك، والکلام بیان لاولویة حصول الاشیاء وحضورها عند الواجب تعالی من حصول الصور المعقولة عندنا ، ای انا ندرك تلك الصورة کذلك مع انها حاصلة لذاتنا لا بانفراد ذاتنا لانها قابلة لها ، بل بمشارکة من المعقولات ای المجردات التی هی العقل الفعال و ما قبله الی ان ینتهی الی الواجب تعالی علی ما ذهب الیه الحکماء و هذه المشارکة لیست فی التاثیر لان النفس قابلة لها فقط ، ولکن الله تبارك و تعالی متفرد فی التأثیر لآثاره ، جلت عظمته ، و یحتمل ان یکون مراده بالمعقولات المبادی التصوّریة والتصدیقیّة .

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

قول الشارح : العلتان متغايرتين ـ العلتان صفة لقوله : ذاته و علمه ، و متغايرتين خبر كانت .

قول الشارح : فكذا معلوله الخـ جواب لقوله: ولما كانت ذاته الخ، وحاصل مراده ان علمه بذاته عين ذاته من حيث الحقيقة ، و متغايران باعتبار المفهوم و باعتبار التعلق وعدمه فان العلم يعتبر فی مفهومه التعلق بخلاف الذات ، و كذا الحال فی آثاره تعالی ومعلولاته فان علمه بآثاره عين آثاره من حيث الحقيقة و غيرها باعتبار المفهوم و باعتبار الصدور والحضور فان الآثار يعتبر معها عنوان الصدور والعلم بها يعتبر فيه عنوان الحضور فان ماصدر عنه بما انه صادر عنه معلول له وبما انه حاضر عنده علم له به وذلك لوجوب التناسب بين العلة و المعلول فان ذاته التی علة لآثاره متحدة مع علمه بذاته الذی هو علة لعلمه بآثاره فيجب اتحاد المعلولين لاتحاد العلتين ،

قول الشارح : صاحب التحصيل ـ هو بهمنيار تلميذ الشيخ ابی علی بن سينا

قول الشارح : فی شرح الاشارات ـ فی النمط السابع فی الفصل السابع عشر.

قول الشارح : جميع المحالات ـ ای المحالات الخمس التی مر ذكرها .

قول الشارح : و تقرير الاعتراض الخ ـ توضيحه ان الله تعالی لو كان عالما بالجزئيات المتغيرة كما لو علم ان زيداً حی ثم مات لزم له الجهل المركب او تغير علمه لان علمه لو لم يتغير عند تغير المعلوم لزم الاول ولو تغير فهو الثانی و كلاهما محالان فی حقه تعالی ، اما الاول فهو ظاهر ، واما الثانی فلان العلم من الصفات الحقيقية ذات الاضافة و تغيرها يوجب تغير الذات وهو مستلزم للامكان .

قول الشارح : و تقرير الجواب الخـ توضيه ان التغير او الجهل يلزم علی القول بالعلم الحصولی الذی هو حصول صورة المعلوم فی ذات العالم ، فتفصی القائلون به فی هذا المقام عن هذا الاشكال بالقول بان علمه تعالی بالجزئيات علی الوجه الكلی ، واما علی القول بالعلم الحضوری فلا يلزم ذلك لانه ليس بارتسام الصورة فی ذات العالم فلا يوجب تغير المعلوم تغيرا فی ذاته ، بل يوجب تغير اضافة بينه وبينه ، وهو جائز

فانه اذا علم ان زيدا حى ثم مات لايتغير حينئذ الانسبة الحضور ، ففى الاول يحضر عنده زيد مع الحياة و فى الثانى يحضر عنده مع الموت ، فلا جهل ولاتغير الا فى المعلوم ونسبته .

قول الشارح : كالقدرة التى تتغير الخ ـ اعلم ان الصفات ثلاثة اصناف : الحقيقية المحضة كالحياة و الاضافية المحضة كالابوة والحقيقية ذات الاضافة ، وهذه الاخيرة قسمان : مالا يتغير بتغير المضاف اليه كالقدرة ومايتغير بتغيره كالارادة،والعلم ان كان حضوريا فكالقدرة وان كان حصوليا فكالارادة .

قول الشارح : لانها امور اعتبارية ـ قدمر بيان ذلك فى المسألة الثالثة من مبحث المضاف من مباحث الاعراض .

قول الشارح : والالجاز ان لايوجد ـ هذا بيان الملازمة ، اى وان لم يجب الحادث الذى تعلق به العلم قبل حدوثه لجاز ان لايوجد .

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

قول الشارح : والجواب ان اردتم الخ ـ توضيحه ان الوجوب الذى ادعيتم لزومه للحادث يتصور على ضروب اربعة : الاول الوجوب الذاتى، وهذا باطل بالبديهة لان الحادث الممكن لاينقلب واجباً بالذات على اى حال، الثانى الوجوب بالغير السابق على وجود الحادث، وهذا باطل ايضاً لانه يأتى من قبل العلة التامة والعلم ليس علة تامة للمعلوم، الثالث الوجوب اللاحق بالحادث، وهو باطل كذلك اذ لادخل للعلم ولاالشىء آخر فى هذا الوجوب بل هو يعتبر للشىء مادام موجوداً ، فالملازمة على هذه الفروض ممنوعة، الرابع وجوب مطابقة المعلوم للعلم، وهذا الوجوب انما هو من المعلوم للعلم لامن العلم للمعلوم فان العلم اذا كان صحيحاً وجب ان يطابق المعلوم سواء كان مقدما عليه ام لا، وهذا معنى اصالة المعلوم وتبعية العلم الذى مر فى المسالة الرابعة عشرة من مبحث العلم من مباحث الاعراض، وعلى هذا الفرض فبطلان التالى ممنوع .

قول الشارح : بوجوب علمه تعالی ـ ای بوجوب معلومه الحادث الذی تعلق به علمه تعالی قبل حدوثه .

قول الشارح : واجب الصدور عن العلم ـ اشارة الی الضرب الثانی .

قول الشارح : وجوب المطابقة لعلمه ـ اشارة الی الضرب الرابع .

قول الشارح : وجوب لاحق ـ ای لاحق بالعلم من جهة المعلوم .

اقول : قد ظهر لك ان المراد بالاعتبارین فی کلام المصنف کما اشار الیه الشارح ان المعلوم ممکن باعتبار ذاته ، ان یوجد اولا یوجد انما هو مستند الی علته التامة وعدمها لا الی العلم ، وواجب من حیث المعلومیة باعتبار مطابقة العلم له ای یجب ان یطابقه العلم والا لم یکن علماً ولا المعلوم معلوما ، ولیس المراد بهما ان المعلوم ممکن باعتبار ذاته وواجب باعتبار غیره ای ممکن بالذات وواجب بالغیر کما فی بعض الشروح لان من الظاهر المعلوم ان الخصم لم یدّع لزوم الوجوب الذاتی للمعلوم الحادث حتی یجاب بان الوجوب له بالغیر لا بالذات ، بل ادعی وجوبه بالغیر ای وجوبه بتعلق العلم به قبل حدوثه .

ثم انه تعالی لو امتنع علمه بالشیء قبل حدوثه لکان علمه انفعالیا لا فعلیا ولکان تعالی موجبا فی فعله لان الاختیار یستلزم العلم السابق .

تتمیم

نسب القول بعدم علمه تعالی بالحوادث قبل حدوثها فی اربعین الرازی ومقالات الاسلامیین والملل والنحل والتبصیر فی الدین الی بعض اجلاء اصحاب الائمة الطاهرین صلوات الله علیهم کزرارة وهشامین ومؤمن الطاق ، وهذه النسبة الیهم کغیرها افتراء وخلط و اشتباه .

نعم ان من الایات والاخبار ما بظاهره یوهم هذا المعنی ، و لذلك ذهب الی هذا المذهب رئیس الطائفة الشیخیة احمد بن زین الدین الاحسائی ، ولکن

لتلك الايات والاخبار توجيهات لطيفة صحيحة مذكورة فى مظانها ، بها يجمع بين العلم الذاتى والفعلى ، وليس ههنا مقام التفصيل .

المسألة الثالثة

(فى انه تعالى حى)

قول المصنف : وكل قادر عالم حى ـ هذه كبرى قياس لاثبات كونه تعالى حيا ، صغراه انه تعالى قادر عالم لمامر ، والكبرى ضرورية لظهور ان العلم والقدرة مشروطان بالحياة ، مع ان الاقوام كلهم متفقون فى ثبوت هذه الصفة له تعالى من دون خلاف فى شىء .

قول الشارح : واختلفوا فى تفسيره الخ ـ اى فى مفهوم الحياة و ما هيتها للواجب تعالى بعد اتفاقهم على ثبوتها له .

فهى عند الاشاعرة صفة ثبوتية زائدة قائمة بذاته تعالى لاجلها يصح ان يعلم ويقدر ، وعند ابى الحسين البصرى من المعتزلة عبارة عن كونه تعالى لايستحيل ان يقدر ويعلم ، وعند غير ابى الحسين فظاهر بعضهم كصاحب المواقف والقوشجى موافقة الاشاعرة فى تفسيرها ، وظاهر آخرين كالشارح وصاحب الشوارق موافقة ابى الحسين .

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

ثم لايخفى ان هذا المفهوم مشترك بين الواجب والممكن ، اما حقيقة حياته تعالى فغير حياة الحيوان لانها من الكيفيات النفسانية التى مر فى المسالة الخامسة والعشرين

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

اما الحكماء فيدور كلامهم فى الحياة بحسب المفهوم حول الادراك والفعل فان الحى عندهم هو الدّراك الفعّال ، وقد اكتفى بالدّراك فقط كما فى موضع من الاهيات الشفاء واما بحسب الحقيقة فيدور حول الوجود ،

قال الحكيم السبزوارى رحمه الله فى شرح الاسماء : ثم الحياة قد تطلق ويراد بها الوجود ولذا كان احد اسماء الوجود المطلق المنبسط هو الحياة السارية فى كل شىء، وبهذا الاعتبار كل ماهو موجود فهو حى: فالجمادات حية ، و تسبيحها بهذا الاعتبار ، وقال بعد تفسيرها بالادراك والفعل : فبهذا الاعتبار فالحيوان ولو كالخراطين ومافوقه حية والجمادات ليست حية اذ ليست دراكة فعالة ولو على سبيل اقل مايعتبر فى الدرك والفعل . وهو تعالى حى بكلا المعنيين اذ له اعلى مراتب الوجود وله اعلى مراتب العلم والقدرة كما علمت ، انتهى .

اقول : على اصالة الوجود فحقيقة كل صفه كمالية هى الوجود ، فاينما تحقق الوجود تحققت شؤونه ، فالدرك والفعل والقدرة ان كانت من شؤون الوجود فكل موجود حى بكلا المعنيين مع اختلاف المراتب بين الموجودات فى الوجود وشؤونه .

المسألة الرابعة

(فى انه تعالى مريد)

قول المصنف : وتخصيص بعض الممكنات الخ ـ اشارة الى دليلين شبيهين ذكرهما الشارح فى الشرح :

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

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

الثانى انه قال : فى وقت ، وهذا الظرف متعلق بقوله : بالايجاد يعنى انه تعالى اوجد كلا من الممكنات التى اوجدها فى وقت وهذا التخصيص الوقتى يدل على تلك الخصوصية كالتخصيص الايجادى .

ثم ان الدليل النقلى على كونه تعالى مريدا الكتاب والسنة و اجماع المسلمين بل اهل الملل اجمعين، وقال الشيخ المفيد رحمه الله فى اوائل المقالات : واقول ان الله تعالى مريد من جهة السمع والاتباع والتسليم على حسب ماجاء فى القرآن، ولا اوجب ذلك من جهة العقول ، انتهى ، و مراده رحمه الله ان اطلاق المريد عليه تعالى لما ورد فى السمع ، و لولا ذلك لايستقيم اطلاقه عليه تعالى بالمفهوم الـذى عندنا . الا بصرفه الى مفهوم العلم او الاحداث على ما يأتى بيانه عن قريب انشاء الله تعالى.

قول الشارح : اختلفوا فى معناه الخ ـ انما تعرض لاقوال الاقوام فى معنى الارادة و تحديدها ذيل هذا الكلام من المصنف مع انه بيان لهليتها البسيطة لما فيه من الاشارة الى تفسيرها بالمفهوم ، و هـو ان الارادة صفة مخصصة للشىء بالايجاد .

قول الشارح : على معنى ان علمه الخ ـ اى ان ارادته تعالى هى علمه بما فى فعله من المصلحة الداعية الى الايجاد ، فالداعى هو علمه تعالى بما يصدر عنه بهذا الاعتبار، فلا يرد عليه انه لاشىء من العلم لهشأن التخصيص لانه تابع ونسبته الى الجميع وجميع الاوقات سواء وكل ارادة لها شان التخصيص فلاشىء من العلم بشىء من الارادة لان الذى ليس له شان التخصيص هو مطلق العلم والذى له شان التخصيص هو العلم بالشىء بما ان فيه مصلحة ، ولا باس بان يكون المقيد واجداً لخصوصية لم تكن للمطلق، فتامل .

قول الشارح: وقال النجار ـ قال ابن النديم فى الفهرست: ابو عبدالله الحسين ابن محمد بن عبدالله النجار ، وكان حائكا فى طراز العباس بن محمد الهاشمى من جلة المجبرة ومتكلميهم ، وقدقيل: انه كان يعمل الموازين من اهل بم ، و اذا تكلم كان كلامه صوت الخفاش ، و كان من اهل الناظرين ، وله مع النظام مجالس ومناظرات

وقال ابو المظفر الاسفرايينى فى التبصير فى الدين : الباب السابع فى تفصيل مقالات النجارية وبيان فضائحهم ، وهم اتباع الحسين بن محمد النجار ، وهؤلاء يوافقون اهل السنة فى بعض اصولهم مثل خلق الافعال والاستطاعة والارادة و ابواب الوعيد، و يوافقون القدرية فى بعض الأصول مثل نفى الرؤية ونفى الحياة و القدرة و يقولون بحدوث الكلام، والقدرية يكفرونهم بسبب ماوافقوا فيه المعتزلة من المسائل، انتهى، ثم ذكر طوائفهم .

قول الشارح : غير مغلوب ولامستكره ـ هذا المفهوم غير مطابق لمفهوم الارادة ، بل هو مفهوم لازم لكونه تعالى نافذ القدرة فى كل شىء و اما ما قال الفخر الرازى فى ردّ هذا القول من ان الجماد والنائم غير مقهور مع انه ليس بمريد فمردود لان النجار ماراد بعدم المقهورية عدما مطلقا بل عدم الملكة.

قول الشارح : عالم بافعال نفسه الخ ـ الظاهر ان مراد الكعبى ان ارادته تعالى لافعال نفسه هو نفس علمه بها من دون التقييد بالمصلحة فمذهبه مذهب الحكماء

ثم ان ماذكر من مذهب الكعبى هنا موافق لما نقل عنه الشارح القديم والقوشجى و صاحب الشوارق وابو المظفر الاسفرايينى فى التبصير ، و مخالف لما نقل عنه المفيد رحمه الله فى اوائل المقالات و الفخر الرازى فى الاربعين والبراهين و الشهرستانى فى الملل والنحل حيث نقلوا عنه : ان معنى كونه تعالى مريداً هو انه فاعل لافعاله.

قول الشارح : انه صفة زائدة على العلم ـ لكن ابو على وابنه ابو هاشم الجبائيان بعد اتفاقهما مع الاشاعرة فى ان الارادة صفة زائدة مغايرة للعلم خالفاهم كما يأتى فى كلام الشارح فى كونها قديمة قائمة بذات البارى تعالى ، بل هما قالا : انها حادثة قائمة بنفسها .

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

قول المصنف : وليست زائدة على الداعى - اختلفوا فى ارادة الله تعالى ، هل هى صفه سلبية او ثبوتية ، والاول هو قول النجار كما مر وهو فى غاية السخافة ، والثانى يتصور على صورتين .

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

الثانية ان تكون حادثة ، اما فى ذاته تعالى وهو مذهب الكرامية وياتى تزييفه واما حادثة قائمة بنفسها لا فى محل ، وهو مذهب ابى الهذيل العلاف المعتزلى و بعض اصحابه على ماحكى الاشعرى فى مقالات الاسلاميين والشهرستانى فى الملل والنحل، ومذهب ابى على وابى هاشم على ماحكيا وحكى الشارح هنا، واما حادثة هى نفس الفعل والاحداث . و هـذا قول النظام و اصحابه من المعتزلة على ماحكـى عنه الاشعرى والشهرستانى ، ومذهب الكعبى على حكاية المفيد والفخر الرازى والشهرستانى كمامر، ونسب الاشعرى هذا المذهب الى بعض الشيعة، وهو اختيار المفيد رحمه الله ، قال فى اوائل المقالات : ان ارادة الله تعالى لافعاله هى نفس افعالـه ، وارادته لافعال خلقه امره بالافعال ، وبهذا جاءت الاثار عن ائمة الهدى من آل محمد صلى الله عليه وآله وهو مذهب سائر الامامية الا من شذ منها عن قرب وفارق ماكان عليه الاسلاف ، و اليه يذهب جمهور البغداديين من المعتزلة وابو القاسم البلخى خاصة وجماعة من المرجئة ويخالف فيه من المعتزلة البصريون ، ويوافقهم على الخلاف فيه المشبهة و اصحاب الصفات، انتهى ، وهذا ايضاً مذهب اصحاب الحديث من الامامية ، وكذا الشيخية ذاهبة اليه، وبه وردت اخبار صريحة كثيرة عن اهل البيت عليهم السلام فى الكافى والتوحيد و غيرهما كماصرح به المفيد رحمه الله ، وظاهر القرآن فى مواضع ذكر الارادة يلائم هذا القول وعلى هذا فارادته تعالى من صفات فعله لا من صفات الذات .

ثم انه لايابى بل يقرب جدا رجوع مذهب ابى الهذيل وابى على وابى هاشم الى هذا القول ، فانظر.

اقول : لاشبهة ولانزاع فى انه تعالى لايخفى عليه شىء ولا يغفل عن شىء ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى الارض ولافى السماء ولااصغر من ذلك ولااكبر الافى كتاب مبين، ولا شبهة ايضاً انه تعالى ليس بين علمه بالفعل ونفس الفعل شوق وتروّ وتفكر و همّ و تردد وغير ذلك مما يعترى انفسنا ويختلط بارادتنا ويتوسط بين علمنا بالشىء واحداثنا اياه لانه تعالى ليس محل الحوادث. فلايبقى مما يصح ان نسميه الارادة فى حقه تعالى الا علمه بالاشياء او احداثه لها ، فطائفة ممن ذكرنا ذهبوا الى الاول، واخرى الى الثانى ولايعبأ بمذاهب آخرين

ثم لايخفى ان الارادة بحسب المفهوم ليست بالعلم بل هو تطلب الشىء نفساً او طبعاً او غيرهما لشىء بحيث ان اجتمع شرائطه ولم يمنعه مانع لوقع هو منه، و هذا المفهوم عام لايختص بذوى الشعور فان الجدار الذى تضعضعت قواعده يريد ان ينقض بطبعه فمغايرة مفهوم الارادة لمفهوم العلم غير خفى على المطلع بمواضع استعمالها فى اى لغة يفرض، وحقيقة هذا المفهوم ومصداقه فينا هو الشوق الاكيد المستعقب لحركة العضلات، فتفسيرها بالعلم انما هو تفسير حقيقى وبيان لحقيقتها و مصداقها فى حقه تعالى ، واباء المفيد عن اطلاق المريد عليه الا اتباعاً لوروده فى القرآن كما حكينا عنه انما هو لذلك لان مفهوم الارادة هذا لاينطبق على مصداقها وحقيقتها فى حقه تعالى والحاصل ان مايتحقق به فينا الارادة وبه يكون مصداقها فينا يبتدىء بعلمنا بالفعل و ينتهى الى احداثنا له على الترتيب الذى مر فى المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الخامس فى مباحث الاعراض التسعة ، وحيث ان تلك الامور الواقعة بين العلم والاحداث ممتنعة فى حقه تعالى فحقيقة ارادته تعالى واحد منهما .

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

بین فی محله. ولا قائل بتخصیص بعض صفاته بذلك دون بعض، فلتفسر بصفة اخری، قلت : ذلك حق، لکن العلم من حیث هو علم مع قطع النظر عن عینیته وزیادته مناط لتحقق الارادة فی القادر المختار مع قطع النظر عن عینیتها وزیادتها ایضا دون سائر الصفات، فلذلك فسروها بالعلم دون غیره .

ان قلت : ان صح تفسیر ارادته تعالی بالعلم فماوجه اصرار ائمتنا صلوات الله علیهم علی مافی احادیثهم علی نفی کونها علما ؛ قلت : لعله لرعایة تنزیهه تعالی عن توهم تخلف مراده تعالی عن ارادته لان العلم قدیم وافعاله تعالی حادثة والحادث متخلف عن القدیم، والتخلف هکذا یوهم ممنوعیة المرید عن وصول مراده لنقص فی نفسه اولامر فی خارجها ، وهو لایلیق بجنابه تعالی، لکن هذا التوهم انما هو بحسب اذهان العامة وهم علیهم السلام فسروها بالاحداث رعایة لافهامهم، واما الخاصة فاذا فسروها بالعلم لم یغفلوا عن هذا بل اعتقدوا ان علمه تعالی تعلق بافعاله علی نحو یقع کل فی مقامه من قطع الزمان ان کان من الزمانیات اومافوقه ان لم یکن منها ، فلم یتخلف مراده عن ارادته التی هی علمه لان معلومه الذی هو مراده انما علم علی هذا النحو ، اولعله لدفع توهم قدم العالم لان المرید لایکون الا المرادمعه ، ولو فسرت بالعلم وهو ازلی توهم قدم المراد ، وهذا ایضا غیر متوهم عند الخاصة لماقلنا .

ثم ان لاصحاب النظر فی المباحث العقلیة کالمولی محسن الکاشانی فی علم الیقین والمحقق اللاهیجی فی الشوارق وکوهر مراد والحکیم السبزواری فی اسرار الحکم والسید الداماد فی قبساته والعلامة المجلسی فی البحار وغیرهم فی غیرها کلمات و توجیهات لما صدر عن اهل البیت سلام الله علیهم من ان ارادته تعالی حادثة ومن صفات الفعل ، لاسعة فیما یبدی لذکرها والکلام فیها . هذا کله مافهمنا من الاقوام فی هذا المقام .

ثم اقول باسم الله عزوجل و به التوفیق والتسدید : ان للارادة مفهوما واحدا فی جمیع الموارد ینطبق علی حقیقتها اینما تحققت فی الواجب اوالممکن ذاشعور کان

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

ان الارادة هى اقبال الشيء نحو مايمكن ان يصدر عنه بالقوة الطبيعية او النفسية او المنزهة عن الطبع والنفس ليتحصل فى العين محدوداً بحد كان فى وسعه سواء كان له عناية بذلك ام لا .

انظر الى نفسك فان الارادة فيك كما ذهب اليه الحكماء وهو الحق ومضى بحثه فى مباحث الاعراض هى الاجماع على الفعل ، وهو على ماتدرك بوجدانك ليس الا اقبال نفسك الى ماتصورته وعلمته اولا من القعود او القيام او المشى او العدو او الشرب او الاكل اوغير ذلك ، فانت انت فنفسك تقبل نحو مافى صقع علمك بعد الشوق وتاكده وزوال التردد ، وبهذا الاقبال يتحصل الحركة فى بعض اعضائك واجزائك ، والحركة امر واحد وانما تختلف باضافتها الى الآلات البدنية والخارجية المختلفة ، فيتحدد بحد من الحدود وتعنون باعتبار كل وضع و آلة بعنوان من العناوين و تسمى باسم فعل من الافعال ، بل ليس تحديد الحركة التى تصدر من صقع قوتك وقدرتك وانشائك لها واحداثك اياها الا نفس ذلك الاقبال فى الحقيقة ، فان ارادة بما انه صفة للفاعل واحداث بما انه يتعقبه حصول الاثر محدوداً متميزاً فى العين ، وحديث تقدم الارادة على الفعل بمعنى الانشاء والاحداث ممنوع ، وبمعنى الاثر الحاصل فى الخارج مسلم تقدما بالعلية لا بالزمان فاذن تنبه ان الارادة مخصصة (بصيغة المفعول) لامخصصة والتخصيص انما هو شان العلم السابق لان الخصوصية التى تبعثك وتوجب الشوق فى نفسك مالم تكن معلومة فى الفعل المتصور اولا لم تحصل باقى المبادى الارادية ، فعلمك بفعلك على وجه يترتب عليه غرضك هو الذى يخصص فعلك بان توقعه فى الخارج على ذلك الوجه كما انه هو الذى يوجب الشوق فى نفسك ويجعلك تقبل نحو الفعل .

وانظر الى الحجر الهابط من علو فانه يقبل نحو الحركة الى مكانه ، و تلك الحركة بحدها المخصوصة ما يمكن ان يصدر عنه بقوته الطبعية ، وانى النار تقبل نحو الاحراق ، والى الشجر يقبل نحو ابراز الاوراق والثمار ، و الى

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

والحاصل ان كل موجود يقبل عند كمال الشرائط نحو مايمكن ان يصدر عنه من الاثر ليتحصل ذلك فى العين محدوداً بحد متميزاً عن اصله فذلك المحدود الواقع فى الخارج فعله وذلك الاقبال ارادته، فيقال: اراد ففعل، وان كان الاثر باعتبار انسلاخه عن حده كان مع اصله غير متميز عنه والا لم يحصل منه ، وتخصص الفعل والاثر بحده الذى حد به اما بعلمه السابق ان كان من ذوى العلم والشعور واما بتسخيره تحت تصرف ذى علم من اصحاب الملكوت ان لم يكن . فان تخصيص الفعل بحد لائق يناسب حكمة الكون يمتنع من دون العلم .

ثم ان تسمية ذلك الاقبال الذى هو حقيقة الارادة بالفعل والصنع والانشاء والاحداث والتاثير ومايرادفذلك صحيح كتسمية ماصدرعنه محدوداً بالاثر والمحدث والمنشأ والمصنوع والمفعول ، وقد يطلق الارادة فى العرف ويرادبها العزم على الفعل فى وقته اللائق ، وهى بهذا المعنى غير مانحن بصدد بيانه .

ثم قد ظهر مما بينا ان مضمون كلام المصنف و غيره : ان المخصص لابدّ منه فى الايجاد وليس ذلك الا الداعى الذى هو علم الفاعل بالفعل بمافيه من الخصوصية حق لانك قد عرفت ان المخصص هو العلم السابق لاغير ذلك ، لكن تسميته بالارادة مخالف لمايفهم اهل كل عرف من هذه اللفظة و مخالف لمفهوم الارادة الذى اخذ من حقيقتها ووضع له تلك اللفظة لان حقيقتها ماذكرنا ومفهومها عند اهل كل لسان ينطبق عليها.

فالحق ان الارادة بحسب المفهوم المنطبق على حقيقتها هى اقبال الشيء نحو ماعنده ويمكن ان يصدرعنه ليتحصل فى الخارج متميزاً عنه محدوداً بحد كان فى وسعه شعر ذلك الشيء به اولم يشعر مع وجوب شعور مايخصصه ، وذلك الاقبال احداث باعتبار اضافة تفرع الاثر الخارج فى الخارج عليه .

اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان الله تعالى منزه غنى فى ارادته عمايحتاج غيره اليه فى ارادته وليس على ارادته سابقة الا علمه الذاتى المخصص لفعله ومشيته التى هى نور

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

المسألة الخامسة

(فى انه تعالى مدرك بلا آلة)

قول المصنف : والنقل دل على اتصافه بالادراك ـ اى السمع والبصر ، بل العقل يدل على ذلك ان ارجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما عليه الاكثر وقد ذكر الرازى فى الاربعين والقوشجى فى شرحه واللاهيجى فى الشوارق دليلا عقليا عليه ، لكن لا يخلو من ايرادات ، والطالب يراجع .

ثم انه لا كلام ولا خلاف بين المتكلمين بل الحكماء المتأخرون يوافقونهم فى انه تعالى عالم بكل المحسوسات كغيرها و ان ادراكه ليس كادراكنا الا المجسمة ، و انما الكلام ههنا فى وجه استناد السمع والبصر اليه تعالى فى الشرع دون غيرهما من الادراكات كاللمس وغيره مع انهما ان كانا صفتين غير العلم كما عليه الاشاعرة او يأولان الى العلم بالمبصرات والمسموعات كما عليه غيرهم فليطلق عليه تعالى اللامس مثلا بما ان اللمس صفة له او يأول الى العلم بالملموسات .

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

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

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

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

قول المصنف : والعقل على استحالة الالات ـ وكذلك النقل كثيرا ، منه مارواه الكلينى رحمه‌الله فى الكافى باب صفات الذات والصدوق رحمه‌الله فى التوحيد باب صفات الذات والافعال عن محمد بن موسى بن المتوكل رحمه‌الله عن على بن ابراهيم عن ابيه عن العباس بن عمرو عن هشام بن الحكم ، قال فى حديث الزنديق الذى سال اباعبدالله عليه السلام انه قال له : اتقول انه سميع بصير ، فقال ابوعبدالله عليه السلام : هو سميع بصير ، سميع بغير جارحة ، وبصير بغير آلة ، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه ، و ليس قولى : انه يسمع بنفسه انه شىء والنفس شىء آخر ، ولكنى اردت عبارة عن نفسى اذ كنت مسؤولا وافها مالك اذ كنت سائلا ، فاقول : يسمع بكله ، لا ان كله له بعض ، ولكنى اردت افهامك والتعبير عن نفسى ، وليس مرجعى فى ذلك الا الى انه السميع البصير العالم الخبير بلااختلاف الذات ولااختلاف المعنى .

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

قول الشارح : واختلفوا فی معناه الخ ـ لا شبهة ولا خلاف فی ان سمعه و بصره تعالی من الصفات الذاتیة ، فمن قال بزیادة الصفات الذاتیة علی الذات کالاشاعرة قال انهما صفتان غیر العلم، ومن قال بعینیتها فلامحیص له من القول بانهما العلم بالمسموعات والمبصرات .

المسألة السادسة

(فی انه تعالی متکلم صادق)

قول المصنف : وعمومیة قدرته الخ ـ اشارة الی برهان القول المختار له فی مسألة کلام الله تعالی الذی لاشبهة ولاخلاف بین اهل الملل من المسلمین و غیرهم فی ثبوته ، وانما وقع الخلاف فی قدمه او حدوثه وقیامه بذاته تعالی اوبغیره وانه من صفات الذات اومن صفات الفعل وانه قسمان اللفظی والنفسی اوقسم واحد هو اللفظی ، ولا باس بذکر الاقوال والکلام فیها ، فاقول .

القول الاول للامامیة والمعتزلة ، وهو ان الکلام فی الواجب والممکن قسم واحد هو هذه الحروف والاصوات الحاصلة بارادة المتکلم وقدرته القائمة بغیر نفسه وذاته التی تقع علی سمع المخاطب ان کان هنا مخاطب ، ولکن الله تبارك وتعالی اذ هو منزه عن الجسمیة وعن ان یکون له حلق وفم وشفة وغیرها مما لنا من آلات التکلم فیوجد بقدرته العامة علی کل شیء وارادته هذه الحروف بای لغة شاء فی ای شیء من خلقه من ملك او انسان اوحیوان اوشجر اوحجر اوغیرها فیسمعه من اراد الله تعالی اسماعه ، ونحن لا نعقل ولا نتصور القسم الاخر من الکلام الذی سماه الخصم کلا ما نفسانیا اذلا نعقل فی انفسنا من المعانی غیر العلم والارادة والترجی والتمنی والاستفهام و غیرها نسمیه الکلام النفسی ، فان الخصم لو قنع بتسمیة الجامع بین هذه المعانی وهو المعنی الواقع فی النفس بالکلام النفسی فلاتحاشی منا ولامضایقة اذلامشاحة فی الاصطلاح ویکون

النزاع لفظیا ، الا ان الخصم لایکتفی بذلك ولایقنع ، بل هو مصر علی ان فی النفس معنی آخر غیر هذه المعانی هو الکلام حقیقة ، و یأتی انشاءالله عن قریب بیانهم و کلامهم .

ثم الدلیل علی هذا المذهب امور :

الاول ان عمومیة قدرته مع ان الکلام النفسی غیر معقول و ان الکل مجمعون علی انه تعالی متکلم دلیل علی ثبوت الکلام له تعالی بهذا المعنی .

الثانی ان لکلام الله تعالی خواص ذکرت فی الکتاب تمتنع علی المعنی القدیم القائم بذات الله تعالی وتصح علی المعنی الذی قلناه ، وتلك الخواص کونه مسموعا لقوله تعالی : واذا سمعوا ماانزل، و کونه متلواً لقوله تعالی : لتتلو علیهم الذی اوحینا و کونه ذکراً لقوله تعالی : واندلذکرلك ولقومك ، و کونه عربیا لقوله تعالی انزلناه قرآنا عربیا، و کونه منزلا لقوله تعالی : قل نزله روح القدس، و کونه محدثا لقوله تعالی : ما یاتیهم من ذکر من ربهم محدث ، و کونه فی لوح محفوظ لقوله تعالی : بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ ، وغیر ذلك .

الثالث ان ماادعوه علی الله تعالی من الکلام النفسی لم یذکره ولااثرا منه فی کتاب من کتبه ولا علی لسان نبی من انبیائه ولاوصی من اوصیاء رسله، ولم یکن له اسم ولا مفهوم عند احد من خلقه ولا فی تألیف من التآلیف ولا فی کتاب من کتب اصحاب الادب واللغة ولا فی شعر احد من الشعراء حتی وصل الامر الی الشیخ الاشعری او شیخ آخر لهم مسمی بابی محمد عبدالله المتکلم البغدادی فی القرن الثالث کما قیل ونقل فی حاشیة احقاق الحق ، فهو کشف عن مکنون حقیقته واظهر اسمه وتکلم برسمه و ابان مفهومه مع ان العقلاء باجمعهم فی زمانه الی الیوم صرحوا بانا لانعقل هذا المعنی ولانتصوره الا المقلدین له علی رسم العصبیة وعادة التقلید، وانهم الایخرصون فقتل الخراصون.

ان قلت : وقع هذا المعنی فی قول الشاعر :

ان الکلام لفی الفؤاد و انما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

قلت : لم اجد لقائل هذا الشعر اسما ولا تاریخا ، و لعله احد من الاشاعرة ،

وان كان عربياً فحالم يكن شعره دليلا على المدعى اذ من المحتمل قويا انه تجوز مبالغة باسم الدال على المدلول لان المقصود الاصلى من اتيان الكلام الدلالة على مافى الضمير.

الرابع الاخبار الدالة على ذلك.

منها مارواه العلامة المجلسى رحمه الله فى باب كلامه تعالى من توحيد البحار عن امالى الشيخ عن المفيد عن ابن قولويه عن الكلينى عن على بن ابراهيم عن الطيالسى عن صفوان بن يحيى عن ابن مسكان عن ابى بصير، قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول: لم يزل الله جل اسمه عالماً بذاته ولامعلوم ولم يزل قادراً بذاته ولامقدور، قلت: جعلت فداك فلم يزل متكلما ؟ ، قال : الكلام محدث ،كان الله عزوجل وليس بمتكلم، ثم احدث الكلام ، و رواه الكلينى رحمه الله فى باب صفات الذات من الكافى ، والصدوق رحمه الله فى باب صفات الذات من التوحيد بهذا السند مع اختلاف فى المتن.

ومنها مارواه ايضا فى ذلك الباب عن الاحتجاج عن صفوان بن يحيى ، قال : سأل ابوقرة المحدث الرضا عليه السلام فقال : اخبرنى جعلنى الله فداك عن كلام الله لموسى ، فقال : الله اعلم باى لسان كلمه بالسريانية ام بالعبرانية، فاخذ ابوقرة بلسانه فقال: انما اسألك عن هذا اللسان، فقال ابوالحسن عليه السلام : سبحان الله مما تقول ومعاذالله ان يشبه خلقه اويتكلم بمثل ماهم متكلمون ، ولكنه تبارك وتعالى ليس كمثله شىء ولا كمثله قائل فاعل، قال: كيف ذلك، قال كلام الخالق لمخلوق ليس ككلام المخلوق لمخلوق. ولايلفظ بشق فم ولسان ولكن يقول له كن فكان بمشيته ، ماخاطب به موسى من الامر والنهى من غير تردد فى نفس ، الخبر . و غير ذلك من الاخبار.

ان قلت: فى بعض اخبارنا ان القرآن (وهو كلام الله تعالى) ليس بخالق ولامخلوق وهذا بظاهره ينطبق على ماذهب اليه الاشاعرة من ان كلامه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى فان هذه الصفة ليست بخالقة لان الخالق هو الله تعالى و ليست بمخلوقة لان صفات الله تعالى ليست بمخلوقة له، كخبر رواه الصدوق رحمه الله تعالى فى التوحيد باب ان القرآن ماهو عن احمد بن زياد بن جعفر الهمدانى عن على بن ابراهيم عن ابيه عن على بن معبد عن الحسين بن خالد ، قال : قلت للرضا على بن موسى عليهما السلام يابن رسول الله

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

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

جامعه و حدثنا به عن محمدبن الحسن الصفار عن العباس بن معروف قال حدّثنى عبدالرحمان بن ابى نجران عن حماد بن عثمان عن عبدالرحيم القصير ، قال : كتبت على يدى عبدالملك بن اعين الى ابى عبدالله عليه السلام : جعلت فداك اختلف الناس فى اشياء قد كتبت بها اليك فان رايت جعلنى الله فداك ان تشرح لى جميع ما كتبت به اليك اختلف الناس بالعراق فى المعرفة والجحود فاخبرنى جعلت فداك اهما مخلوقان، واختلفوا فى القرآن فزعم قوم ان القرآن كلام الله غير مخلوق وقال آخرون كلام الله مخلوق، وعن الاستطاعة اقبل الفعل ام مع الفعل فان اصحابنا قد اختلفوا فيه و رووا فيه ، وعن الله تبارك وتعالى هل يوصف بالصورة وبالتخطيط ، فن رأيت جعلنى الله فداك ان تكتب الى بالمذهب الصحيح من التوحيد وعن الحركات اهى مخلوقة اوغير مخلوقة وعن الايمان ماهو فكتب عليه السلام على يدى عبد الملك بن اعين سالت عن المعرفة ماهى فاعلم رحمك الله ان المعرفة من صنع الله عز و جل فى القلب مخلوقة والجحود من صنع الله فى القلب مخلوق و ليس للعباد فيهما من صنع ، و لهم فيهما الاختيار من الاكتساب ، فبشهوتهم الايمان اختاروا المعرفة فكانوا بذلك مؤمنين عارفين ، و بشهوتهم الكفر اختاروا الجحود فكانوا بذلك كافرين جاحدين ضلالا ، وذلك بتوفيق الله لهم وخذلان من خذله ، فبالاختيار والاكتساب عاقبهم الله واثابهم ، وسالت رحمك الله عن القرآن و اختلاف الناس قبلكم ، فان القرآن كلام الله محدث غير مخلوق وغير ازلى مع الله تعالى ذكره وتعالى عن ذلك علواً كبيراً ، كان الله عزوجل ولاشىء غير الله معروف ولامجهول كان عزوجل ولامتكلم ولامريد ولامتحرك ولافاعل جل وعز ربنا ، فجميع هذه الصفات محدثة عند حدوث الفعل منه جل و عز ربنا والقرآن كلام الله غير مخلوق فيه خبر من كان قبلكم وخبر من يكون بعدكم انزل من عند الله على محمد صلى الله عليه وآله وسالت رحمك الله عن الاستطاعة للفعل فان الله عزوجل خلق العبد وجعل له الآلة والصحة وهى القوة التى يكون العبد بها متحركا مستطيعا للفعل ، ولامتحرك الا وهو يريد الفعل وهى صفة مضافة الى الشهوة التى هى خلق الله عزوجل مركبة فى الانسان ، فاذا تحركت الشهوة فى الانسان اشتهى الشىء فاراده ، فمن ثم قيل للانسان مريد ، فاذا اراد الفعل و فعل كان مع الاستطاعة والحركة ، فمن ثم قيل للعبد مستطيع متحرك ، فاذا كان

الانسان ساكنا غير مريد للفعل و كان معه الآلة وهى القوة والصحة اللتان بهما تكون حركات الانسان و فعله كان سكونه لعلة سكون الشهوة فقيل ساكن فوصف بالسكون فاذا اشتهى الانسان وتحركت شهوته التى ركبت فيه اشتهى الفعل وتحرك بالقوة المركبة فيه واستعمل الآلة التى بها يفعل الفعل ، فيكون الفعل منه عند ما تحرك واكتسبه ، فقيل فاعل ومتحرك ومكتسب ومستطيع ، اولاترى ان جميع ذلك صفات يوصف بها الانسان ، و سالت رحمك الله عن التوحيد و ما ذهب اليه من قبلك ، فتعالى الله الذى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، تعالى الله عما يصفه الواصفون المشبهون الله تبارك و تعالى بخلقه المفترون على الله عز و جل ، فاعلم رحمك الله ان المذهب الصحيح فى التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله عزوجل ، فانف عن الله البطلان والتشبيه فلا نفى ولاتشبيه ، هو الله الثابت الموجود تعالى الله عما يصفه الواصفون ، فلا تعد القرآن فتضل بعد البيان وسالت رحمك الله عن الايمان ، فالايمان هو اقرار باللسان و عقد بالقلب وعمل بالاركان فالايمان بعضه من بعض ، وقد يكون العبد مسلما قبل ان يكون مؤمنا ولايكون مؤمنا حتى يكون مسلما فالاسلام قبل الايمان وهو يشارك الايمان ، فاذا اتى العبد بكبيرة من كبائر المعاصى اوصغيرة من صغائر المعاصى التى نهى الله عزوجل عنها كان خارجا من الايمان ساقطا عنه اسم الايمان و ثابتا عليه اسم الاسلام ، فان تاب واستغفر عاد الى الايمان ولم يخرجه الى الكفر والجحود والاستحلال. فاذا قال للحلال هذا حرام وللحرام هذا حلال ودان بذلك فعنده يكون خارجا من الايمان والاسلام الى الكفر وكان بمنزلة رجل دخل الحرم ثم دخل الكعبة فاحدث فى الكعبة حدثا فاخرج عن الكعبة و عن الحرم فضربت عنقه وصار الى النار ، ثم قال الصدوق : كان المراد من هذا الحديث ماكان فيه من ذكر القرآن و معنى مافيه انه غير مخلوق اى غير مكذوب ، ولايعنى به انه غير محدث لانه قد قال محدث غير مخلوق وغير ازلى مع الله تعالى ذكره.

القول الثانى للاشاعرة ، وهو ان كلامه تعالى صفة ذاتية قديمة قائمة بذاته ، وهى امر واحد لاتعدد فيه و لاتكثر ولاتغير كسائر صفاته الذاتية ، وهو مع كونه واحدا

امر ونهی وخبر و استخبار ، سمی بالکلام النفسی ، یدل علیه هذا الکلام اللفظی ، و هوالکلام حقیقة ، و اطلاق الکلام علیه و علی اللفظی اما بالاشتراك او بالحقیقة و المجاز .

قال الشارح العلامة رحمه الله فی نهج الحق : والاشاعرة خالفوا عقولهم وعقول کافة البشر فاثبتوا له تعالی کلا ما لایفهمونه هم و لاغیرهم ، و اثبات مثل هذا الشیء والمکابرة علیه مع انه غیر متصور البتة فضلا عن ان یکون مدلولا علیه معلوم البطلان، ومع ذلك فانه صادر عنا اوفینا عندهم ولانعقله نحن ولامن ادعی ثبوته .

اقول : اقرب ماقاله اتباع الاشعری الی التصور فی هذا المقام ماذکر القوشجی فی مبحث الکیفیات المسموعة بقوله : اقول المعنی النفسی الذی یدعون انه قائم بنفس المتکلم ومغایر للعلم فی صورة الاخبار عمالایعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعنی حصوله فی الذهن مطلقا ، انتهی ، ومراده بالاطلاق شمول مدلول الخبر لما کان له واقع امالا و ما کان معه تصدیق امالا ، و انت تری ان هـذا ایضا تخرص کسائر ما قالوا حول هذا المدعی لان حصول مدلول الخبر فی الذهن لیس الا تصورات اطرافه و هوالعلم التصوری وقدمر بعض الکلام فی ذلك فی مبحث المسموعات من الاعراض ، و من اراد تفاصیل کلماتهم فلیراجع شرح المـواقف و شرح القوشجی فان الصواب ترك ذکر تلك الخرافات .

القول الثالث للحنابلة، وهوعلی مانقل اصحاب التألیف ان کلامه تعالی مرکب من حروف واصوات یقومان بذاته و هو قدیم ، وقد بالغوا فیه حتی قال بعضهم جهلا: الجلد والغلاف ایضا قدیمان فضلا عن المصحف ، وهذا القول غنی عن الابطال لان کل عاقل یعلم ان کل مرکب حادث .

القول الرابع للکرامیة : وهو ان کلامه تعالی حروف و اصوات وسلموا انها حادثة لکنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالی لتجویزهم قیام الحوادث به تعالی و یرده ماياتي في المسألة السادسة عشرة من امتناع قیام الحوادث به تعالی .

القول الخامس لاهل العرفان و اصحاب الحكمة المتعالية ، و الكلام عندهم انشاء الكلمات والكلمات هى الموجودات لانها معربة عن صانعها كما ان الكلمات اللفظية معربة عن ضمير لافظها والمتكلم من قام به الكلام قيام الموجود بالموجد .

ثم ان الاقوال الماضية غير ما قال الاشاعرة تدور حول الكلام و المتكلم بمعناهما العرفى ، وهذا انما هو بحسب الوضع والمواضعة فيكون الكلام على حد محدود لايتعدى حقيقته عنه ، و ذلك منحصر فى الصوت المتقاطع المكيف بكيفيات مخصوصة فيكون دلالة الكلام عرضية لانها باعتبار مواضعة بين الناس حيث جعلوا كل كلمة او كلام دالا على معنى ، ولو جعلوا مكانه شيئا آخر كالاشارة والاوضاع المتقنة بين الاعضاء والاجسام او غير ذلك لادى مؤداه الا انهم اختاروا اللفظ لانه ايسر واسهل من غيره لكونه لايحتاج الى مؤونة زائدة فى ادائه لضرورة التنفس ، والدلالة العرضية تزول بزوال ماهو بالعرض الذى هو المواضعة العرفية بخلاف دلالة بعض الاشياء على بعض بماهى اشياء فانها دلالة ذاتية بوضع الهى ولاتزول ، وهؤلاء حيث يكون نظرهم ممدودا الى الحقائق لا الى الاوضاع والاعتبارات والمواضعات قالوا : ان حقيقة الكلام نحو وجود دال على وجود فان وجود اللفظ كوجود الكتابة دال على الوجود فى الذهن وهو على الخارج وهو بعضه دال على بعض والكل على الصانع . فاجزاء العالم برمته كلمات الله الدالات على منشئها المتكلم بكلامه الذى هو انشائه اياها .

ثم ان هذا المذهب ماخوذ من كتاب الله تعالى و كلمات الوحى ، قال الله تعالى : انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ، اى انما شأنه وانشاؤه اذا اراد شيئاً قوله و كلامه لذلك الشيء : كن فيكون ذلك الشيء ، فهو مقوله و كلمته الصادرة عنه . فانشاؤه قوله وقوله كلامه ومايصدر عنه بكلامه الذى هو انشاؤه كلمته ، وقال تعالى : يبشرك بكلمة منه ، و قال تعالى : مانفدت كلمات الله ، و قال عليه السلام فى النهج فى الخطبة المائة والحادية والثمانين : يقول لما اراد كونه : كن فيكون لابصوت يقرع ولابنداء يسمع وانما كلامه سبحانه فعل منه انشأه ، وفى تفسير القمى فى قوله تعالى : ويريد الله ان يحق الحق بكلماته ، قال : الكلمات الائمة عليهم السلام و فى تفسير العياشى

عن جابر قال : سالت اباجعفر علیه السلام عن تفسیر هذه الایة الی ان قال : کلماته فی الباطن علی علیه السلام هو کلمة الله فی الباطن، ثم ان لهم فروعا علی هذا القول من الفرق بالاعتبار بین المتکلم والکاتب والکلام والکتاب ، والفرق بین القرآن والفرقان ، و من مراتب الکلام ، ومن ان ذاته تعالی کلام باعتبار دلالتها علی ذاته، وغیر ذلك ، من اراد فعلیه بالمنظومتین واسرار الحکم للسبزواری والاصفهانی و العرشیة والمشاعر للشیرازی رحمهم الله والفصوص لابن العربی و غیرها لغیرهم ، و هذا المعنی للکلام کالارادة بالمعنی المختار مع الفرق بان انشاء الاشیاء بما هی هی ارادة و بما هی دالة کلام .

القول السادس لبعض الحکماء کالفارابی ، قال فی فصوص الحکم : للملائکة ذوات حقیقیة ولها ذوات بحسب القیاس الی الناس ، فاما ذواتها الحقیقیة فامریة ، و انما یلاقیها من القوة البشریة الروح الانسانیة القدسیة ، فاذا تخاطبنا انجذب الحس الباطن والظاهر الی فوق فتمثل لها من الملك صورة بحسب مایحتملها فیری ملکا علی غیر صورته ، والوحی لوح من مراد الملك للروح الانسانی بلا واسطة ، وذلك هو الکلام الحقیقی فان الکلام انما یراد به تصویر مایتضمن باطن المخاطب فی باطن المخاطب لیصیر مثله ، انتهی، قوله : والوحی لوح الخ ، ای الوحی ومضة وشروق مما فی باطن الملك من الحقائق العلمیة التی اراد ایصالها الی الروح الانسانی الکامل کروح النبی بلاواسطة من الالات الجسمانیة بل باتصال الملك اتصالا معنویا وذلك الشروق هو الکلام الحقیقی ، وقوله : فان الکلام انما یراد به الخ ، ای فان الکلام بحسب الحقیقة عندنا انما یراد به تصویر مایتضمن باطن المخاطب بکسر الطاء من الصور العلمیة التی اراد اعلامها وحصولها فی باطن المخاطب بفتح الطاء لیصیر مثله فی حصول تلك الصور ، والحاصل ان الکلام عنده یدور حول الاعلام بان یکون عند موجود صور علمیة یرید حصولها عند آخر فیفعل مابه تحصل عنده من نقش اوصوت کما فینا اوغیرهما کما فی الروحانیین فهو متکلم وما یفعله کلام له.

ثم اقول : ان شيئا من هذه الاقوال الستة ليس على الحق الصافى من تفسير الكلام لان الثانى والثالث والرابع ظاهرة الفساد والاول لايشمل ماكان بغير ايجاد الصوت ككلام الله الملقى فى روع نبى او ولى اوملك و كلام الملك او الشيطان الملقى فى صدر الانسان ولا يشمل مافى الكتب ولا ما تكلم به الحيوانات والاشجار والاحجار وغيرها بالاعجاز لانه لايحصل بارادة المتكلم وقدرته والقول الخامس لا ينطبق على معنى الكلام فى العرف العام ولا فى الشرع ولا فى عرف خاص من اصحاب العلوم بل هو اصطلاح عندهم فلا يحمل عليه ماورد فى الكتاب والسنة ولاماوقع فى المحاورات ولا يفهم احد من العرب وغيرها من قولنا : الله متكلم انه منشىء للاشياء ولا يكون صرف الدلالة مصححا لكون الدال كلاما واماقول امير المؤمنين عليه السلام فلايدل على ذلك اذليس معناه ان كل فعل صدر منه فهو كلام له كما هو مدعاهم بل معناه ان كلامه ليس من صفات ذاته بل فعل منه كسائر افعاله ، و اطلاق الكلمة على الائمة و الانبياء عليهم السلام لخصوصية سنذكرها ليست فى سائر الموجودات واما قوله تعالى: انما امره الخ فهو تمثيل لسرعة انقياد الاشياء لارادته وامتناع تخلف شىء اراده عنها لاان هنا قولا ولا انه تعالى بصدد ان انشاءه قول و كلام حقيقة ، و اما قوله تعالى : ما نفدت كلمات الله فليس فى الاية اشعار بان الموجودات كلماته، بل تدل على ان لانفاد لكلماته .

فالحق ان التكلم هو ظهور المكنون العلمى من الشىء، والكلام ذلك المكنون العلمى باعتبار ظهوره سواء كان بالالات والمحل المادى كالذى يقع فى الهواء او الشجر اوغيرهما اولم يكن بذلك ، فيشمل مايظهر من الله تعالى لملائكته ورسله وسائر عباده وخلقه على اى وجه كان ومايظهر من غيره من ذوى العقول وغيرهم كذلك ، ثم ان كان هناك مخاطب يراد تصوير ذلك المكنون العلمى له سمى التكلم بهذا الاعتبار خطابا و تكليما ، وان ثبت فى لوح اوورق اونفس اوجبهة اسرافيل اوغيرها من المجردات و الماديات سمى ثبوته بالكتابة والذى ثبت فيه بالكتاب ، واطلاق كتاب الله تعالى على امير المؤمنين عليه السلام بهذا الاعتبار اذ ثبت فيه ماعند الله تعالى من المكنونات العلمية،

وكذا اطلاق الكلمة عليه باعتبار انه يظهر به لعباده ماعندالله تعالى منها لانه مبين لمراده تعالى لهم كما ان كلمتنا تبين مرادنا ، وعلى هذا فالقرآن كلام الله تعالى على الحقيقة فى اى صقع من الاصقاع وقع فى النقوش والاشكال الكتبية اوفى صدور الحفاظ او فى اصوات القراء او فى نفوس اهل السماوات اوفى بواطن الرسل والانبياء اوفى غيرذلك والاجماع قائم عليه كما مر فى ضمن كلام الصدوق رحمه الله ، فلاوجه للذهاب الى ان مابين الدفتين كلام الله تعالى على المجاز اومافى اصوات القراء كذلك ، ولايخفى انه كلما تحقق الكلام لشىء تحقق التكلم له، لاالعكس لان الحاكى لكلام الغير القارى له متكلم وليس الكلام له الا انه اذالم يقصد الحكاية فالكلام له ايضا، وان التكلم والكلام يسندان الى مايظهر منه سواء كان بقدرته او بقدرة الغير فيه ، فقول الحجر لداود عليه السلام ياداود خذنى فاقتل بى جالوت تكلم منه و كلام له وان لم يكن بقدرته .

قول الشارح : وقداتفقت المعتزلة والاشاعرة الخ ـ بل اتفقوا على وقوعه ايضاً مع اختلاف بين الاشاعرة انفسهم فى ان اطلاق الكلام عليه بالمجاز او بالاشتراك .

قول المصنف : وانتفاء القبح عنه تعالى الخ ـ هنا ثلاثة مطالب :

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

الثانى هل يجوز الكذب على الله تعالى، فالعدلية على انه لايجوز لقبحه الممتنع عليه تعالى، واما الاشاعرة فعلى مبناهم من نفى الحسن والقبح على مايأتى البحث عنه انشاء الله تعالى فى المسألة الاولى والثانية من الفصل الثالث لايمتنع الكذب عنه تعالى لعدم امتناع القبيح عليه تعالى مطلقا على مبناهم ، لكنهم استثنو الكذب بالاجماع ، وذكر القوشجى و غيره وجهين آخرين لامتناع الكذب عنه ، الاولى رفضهما .

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

منها مارواه الصدوق رحمه‌الله فى التوحيد فى باب صفات الذات عن جابر عن ابى جعفر عليه‌السلام ، قال : ان‌الله تبارك وتعالى كان ولاشىء غيره نورا لاظلام فيه و صادقاً لا كذب فيه وعالما لاجهل فيه وحياً لاموت‌فيه ، و كذلك اليوم و كذلك لايزال ابدا، ورواه‌المجلسى رحمه‌الله فى توحيد البحار عن‌محاسن البرقى بعينه .

اقول: المراد بالصادق فى‌هذا‌الخبر هو‌الحق لامايكون صفة للقول والكلام، والحق يأتى‌صفة للذات وللقول، والشاهدعلى‌ذلك‌مارواه الصدوق فى‌ذلك الباب ايضاً عن هشام‌بن سالم، قال : دخلت على ابى‌عبدالله عليه السلام ، فقال‌لى : اتنعت الله ، فقلت : نعم قال : هات، فقلت : هو السميع البصير ، قال : هذه صفة يشترك فيها المخلوقون، قلت: فكيف‌ننعته، فقال: هو‌نورلاظلمة فيه وحياة لاموت‌فيه وعلم‌لاجهل فيه، و حق لا باطل فيه ، فخرجت من عنده وانا اعلم الناس بالتوحيد ، اوالمراد به معنى سلبى و هو عدم صدور الكذب والباطل عنه لا بمعنى مطابقة كلامه للواقع ، والاول اظهر.

قول الشارح : حكيم على‌مايأتى ـ فى‌المسألة‌الحادية والعشرين .

المسألة السابعة

(فى‌انه تعالى باق)

قول المصنف : على سرمديته ـ اعلم‌ان السرمد والدائم‌والباقى والقديم والازلى والابدى معان متلازمة بل‌الفاظ مترادفة فى‌عرف اهل‌الكلام ، وقد وصف‌الله تعالى بها فى‌الكتاب والسنة ، والمراد بها امتناع‌العدم، وهذا‌المعنى من‌اللوازم‌البينة لوجوب‌الوجود الذاتى ، فكبرى القياس‌الذى ذكر الشارح رحمه‌الله بينة لاتحتاج‌الى البيان ، فقوله : والالكان ممكنا تنبيه‌عليه لااستدلال .

قول‌المصنف : ونفى‌الزائد ـ ان قلت : ان‌المصنف ذكر فى‌المسألة التاسعة

عشرة نفى المعانى الزائدة مطلقا، فما وجه ذكر كون البقاء غير زائد على الذات هنا قلت : لان كون البقاء زائدا على الذات مما اختلف فيه الاشعريون انفسهم حتى ان بعض شيوخهم كامام الحرمين الجوينى والقاضى ابى بكر الباقلانى خالف الشيخ ابا الحسن الاشعرى فى ذلك وذهب الى نفى الزائد مع ان الشهرستانى ذكر فى الملل والنحل ان للشيخ نفسه اختلاف راى فى البقاء ولان الفريقين ذكروا لخصوص زيادة البقاء على الذات وعدم الزيادة وجوها غير ما ذكروا لمطلق الصفات ، من ارادها فعليه بشرح القوشجى وشرح المواقف .

قول الشارح : يدل على سوء فهم المورد ـ هذا المورد قاس الواجب بالذات على الواجب بالغير فانه واجب فى وقت وجود علته وممتنع فى وقت عدم علته.

قول الشارح : مجردة الخ ـ مجردة حال وتكون خبر لان .

المسألة الثامنة

(فى انه تعالى واحد)

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

قول المصنف : والشريك ـ الشريك من الشركة ، و هى اجتماع الاثنين او اكثر على فعل او فى حق اومال او غير ذلك ، والمراد هنا بنفى الشريك نفى تعدد الواجب من حيث هوهو وان استلزم ذلك نفى تعدد الصانع ، فتشمل المسألة توحيد

الذات وتوحيد الفعل ، واما توحيد الصفات بمعنى ان صفاته تعالى عين ذاته تعالى فيأتى فى المسألة التاسعة عشرة

قول الشارح : ان اكثر العقلاء الخ ـ قد ذكرنا جملة القول فى الطوائف القائلة بتعدد القديم والواجب فى المسالة الخامسة والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول ، والتفصيل فى كتب المذاهب .

قول الشارح : والدليل على ذلك الخ ـ اعلم ان الادلة التى اقيمت على نفى تعدد الواجب من حيث هو هو تدل على نفى تعدد الصانع ايضا لانه ان لم يكن فى الوجود الا واجب واحد فهو الصانع للكل لاستناد ماسواه اليه ، واما التى اقيمت على نفى تعدد الصانع من حيث هو هو لاتدل على نفى تعدد الواجب لان العقل اذا قطع بان الصانع واحد لم يمتنع ان يتصور ان فى الوجود واجباً ليس بصانع شيئاً ، فالطائفة الاولى تغنى عن الطائفة الثانية لا بالعكس ، و لكن نذكر الطائفتين لزيادة البصيرة فالدليل على وحدة الواجب امور :

الاول ما ذكره الشارح العلامة رحمه الله ، و توضيحه ان الواجب لو كان متعدداً لكان كل منهما مركبا ، والتالى باطل لان المركب لاحتياجه الى اجزائه التى هى غيره بماهى اجزاء ممكن فلزم ان يكون ما فرضناه واجبا ممكنا ، وهذا خلف باطل و اما بيان الملازمة فان الواجبين متشاركان فى وجوب الوجود قطعا و كل متشاركين فى شيء لابد ان يكونا متمايزين بشيء آخر و الا ارتفع الاثنينية والشركة ويكونان واحدا لا اثنين ، وهذا الفرض مع استحالته يستلزم المطلوب لانتفاء الاثنينية والشركة فالواجبان لابد ان يكونا متمايزين بشيء آخر غير عنوان الوجوب المشترك وهو اما تمام الذات من كل منهما فيكون وجوب الوجود عارضا فيكون كل منهما مركباً من العارض المتحد والمعروض المميز مع ان عرضية وجوب الوجود يستلزم الامكان ، واما جزء ذات كل منها وهذا الجزء فى كل منهما فصل فيكون وجوب الوجود جنساً فيكون كل منهما مركبا من الجنس والفصل ، و اما عارض خارج عن ذاتهما فيكون وجوب الوجود نوعاً فيكون كل منهما مركبا من العارض المميز والمعروض المتحد

مع ان مابه الامتياز الذی به التشخص خارج عن ذات کل منهما و کل ما تشخصه خارج عن ذاته فهو محتاج فيه الی الخارج و کل محتاج ممکن ، ولا رابعة لهذه الصور، فتعدد الواجب يستلزم ترکبه وهو باطل و بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ، فالواجب الوجود بالذات واحد وهو المطلوب .

واعترض علی هذا البرهان بان القسمة ليست حاصرة بل لها صورة رابعة لان الصورة الاولی تنقسم الی صورتين لان العارض علی قسمين : المحمول بالضميمة کقولنا: الجسم ابيض فان صحة حمله عليه يتوقف علی ضميمة البياض اليه فصدق الابيض علی الجسم يستلزم ترکبه مع البياض، والمحمول من صميم ذات الموضوع کقولنا: الانسان ممکن فان صحة حمله عليه لا يتوقف علی ضميمة امر من خارج ذات الانسان اليه بل الانسان من حيث هو انسان ينتزع من صميم ذاته معنی الامکان فيحمل عليه ، فصدق الممکن علی الانسان لا يستلزم ترکبه مع الامکان ، فلم لا يجوز ان يکون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الکنه مختلفتان بتمام المهية يکون کل منهما واجب الوجود بذاته و يکون مفهوم وجوب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا بالمعنی الثانی فحينئذ لا يستلزم الترکب وهذه هی الشبهة المعروفة المنسوبة الی ابن کمونة الذی سماه القوم بافتخار الشياطين .

والجواب ان قياس الواجب والوجوب بالانسان والامکان صحيح فان مفهوم الوجوب منتزع من صميم ذات الواجب کما ان الامکان منتزع من صميم ذات الانسان وغيره من الممکنات ، لکن الانسان لو وجد له فرد آخر هل ينتزع منه مفهوم الامکان ام لا ، والجواب مثبت ، فاذا کان الانسانان مشترکين فی انتزاع مفهوم الامکان الذی هو مفهوم واحد و معنی فارد فهل يستلزم ذلك اشتراك ذاتيهما فی امر واحد حتی ينتزع المفهوم الواحد عن الامر الواحد ام لا ، والجواب مثبت ، لان المفهوم الواحد کيف ينتزع من امرين متباينين بالکلية ، و هذا بين بل فطری ، و لان

العقل لايمكنه ان ينتزع عن شيء مفهـوما مالم يجد فيه امرا يكون منشأ لانتزاعه ، فالاثنان اللذان ينتزع من صميم ذاتهما مفهوم واحد لابد من ان يكونا متحدين فى تمام الماهية كالانسانين ، اوفى بعض المهية كالانسان والحمار او فى امر عرضى كالاجناس العالية، فعلى الاول يكون كل منهما مركبا من النوع والاعراض الخارجية لان العرض المنتزع من الذات لايكون مشخصا لكونه معنى واحدا كالذات، وعلى الثانى مركبا من الجنس والفصل ، وعلى الثالث مركبا من العارض والمعروض ، فانتزاع الوجوب من الواجبين المفروض تباينهما بتمام الذات لايمكن الا ان يكون فيهما امر واحد مشترك ينتزع منه مفهوم الوجوب

ثم لايخفى ان هذا الجواب لايفيد على القول بكون الواجب ماهية مجهولة الكنه كما عليه بعض المتكلمين لان الماهية من حيث هى ماهية لاينتزع منها الوجود ولا الوجوب لكن الشبهة على هذا الفرض من اول الامر مختلة لان الماهية كيف يمكن ان تكون واجبة الوجود غير محتاجة فى الوجود الى غيرها ثم ينتزع منها مفهوم الوجوب كما هو المفروض فى بيان الشبهة ، فلاملجأ لصاحب الشبهة ولا للقائل بان الواجب ماهية الا ان يعتنقا ويعترفا بما اكلا من فضلات ابليس لعنه الله، والحاصل انا نسأل صاحب الشبهة انك ماتقول فى هوية الواجب بعد ان سلم انـه غير مركب من الماهية والوجود اهى ماهية ام حقيقة الوجود ، فان كانت الاولى فلايعقل انتزاع مفهوم الوجوب منه لان الوجوب من دون الوجود غير معقول ، وان كانت الثانية فالجواب ماقلنا ، وكذا لايفيد هذا الجواب على القول بالاشتراك اللفظى فى الوجود اوالقـول بالمعنوى مع كون الوجودات حقائق متباينة لان القولين مشتركان فى تباين الوجودات وحينئذ فالواجبان نوعان متباينان من الوجود وينتزع منهما الوجوب ولايلزم تركيب ولكن يرد على القولين مايرد على الشبهة .

ويمكن ان يتخلص اصل البرهان بوجه جامع بحيث يتضمن دفع الشبهة بان كل واجبين كائنين ما كانا يكون كل واحد منهما مركبا مما به الامتياز و ما به الاشتراك اما ما به الامتياز فلقضية الاثنينية و اما ما به الاشتراك ففى الشيئية التى لابد لانتزاعها من

منشأ فى ذاتيهما جامع بينهما .

ان قلت : ان اشتراك الواجبين فى الوجود والشيئية ان استلزم تركب كل منهما فالواجب مشترك مع الممكن فيه ايضاً فيلزم تركب كل من الواجب والممكن لقضية الامتياز بغير ما اشتركا فيه مع ان الواجب ممتنع فيه التركيب ، قلت : ان الامتياز بينهما لايستلزم تركب الواجب لان امتياز الممكن عن الواجب بالماهية المستلزمة لتحدده فلا يلزم تركيب الواجب لانه منزه عن هذه الماهية بخلاف الواجبين فان الامتياز بينهما ان كان بالماهية او بشيء آخر فى احدهما لزم تركبه فلايكون واجباً وان كان الاخر منزها عن ذلك .

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

الثالث ان الواجب الوجود تعالى صرف الوجود و كل ماهو صرف الوجود يمتنع ان تعرضه الكثرة فالواجب الوجود يمتنع ان تعرضه الكثرة فهو واحد ، اما الصغرى فلان الواجب لو كان ماهية عرضها الوجود لاحتاج فى ذاته الى سبب العروض والمحتاج ممكن ، واما الكبرى فلان عروض الكثرة اما بغيره واما بذاته و كلاهما محال ، اما الاول فلاستلزامه كون الواجب معللا فيما يجعله كثيرا و كل ماهو محتاج فى شيء الى غيره ليس بواجب ، واما الثانى فلان صرف الشيء وجودا كان او ماهية بل العدم كذلك لايمكن ان يتكثر بذاته من دون انضياف شيء اليه لان معنى التكثر وجود الافراد له والافراد لانوجد الا بامتياز بعضها عن بعض

والامتياز لايتحقق الا بانضمام الامور المتخالفة اليه، ولان التكثر لوكان بذاته امتنع تحقق الشيء لانك كل مافرضت منه فى الخارج امتنع ان يوجد الابوصف الكثرة فتحقق الواحدمنه ممتنع فتحقق الكثير ايضاً ممتنع لانه يمتنع ان يوجد من دون الواحد وبيان هذا البرهان بوجه اوضح واخصر ان يقال : ان الواجب تعالى صرف الوجود و صرف الوجود اما ان يقتضى الوحدة فهو المطلوب ، واما ان يقتضى الكثرة فيلزم امتناع تحققه فى الخارج بالبيان المذكور، واما لايقتضى الكثرة ولا الوحدة فيلزم كونه معللا بالغير فى وحدته و كثرته والمعلل ممكن .

الرابع ان الواجبين يشتركان فى الحقيقة لان الوجوب لوكان عرضيا فى الشيء لكان ممكنا، ولاشبهة انهما لقضاء الاثنينية لابدلهما مما يمتاز كل منهما عن الاخر، ولا يمكن الامتياز بنفس ما اشتركا فيه ولا بالجزء للزوم التركيب ولا بلازم الحقيقة للاشتراك كالحقيقة، فلابدان يكون بامر خارج عارض، فيكون كل منهما معللا فيه

الخامس ان الواجبين لابد ان يكون كل منهما واجدا لمايفقده الاخر لقضية الامتياز ، فما يجده احدهما دون الاخر ان كان كما لا من سنخ الوجود فالاخر الفاقد له ناقص و ان كان نقصاً من سنخ العدم فهو نفسه ناقص ، و الناقص ليس بواجب .

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

السابع انه لوكان فى الوجود واجبان فاما ان يقترن باحدهما هوية مميزة ام لا، والثانى باطل اذلايعقل الاثنينية من دون مميز، والاول اما ان يكون المميز من ذاته فلا اثنينية ايضاً لعدم الامتياز لان الذاتى مشترك بينهما لانهما معا واجبان ، و اما ان يكون من خارج ذاته فيلزم امكانه لان ما يكون تميزه و تعينه من الخارج فهو معلل .

الثامن انك اذا علمت ان الواجب تعالی هویته حقیقة الوجود فکلما لاحظت له ثانیا تجده عین الاول لانك فی لحاظك الثانی لا تلاحظ الا نفس الوجود و هـذا الملحوظ هو الذی لاحظته اولا. فالعقل اینما طار بجناحه لایری الا واحدا من الموجود الحق الذی هویته نفس حقیقة الوجود.

التاسع لو کان فی الوجود واجبان لکان کل منهما محدودا وجوده بالاخر و کل ما کان محدودا وجوده فهو ممکن.

العاشر لو کان الواجب بالذات کثیرا فعدد الکثرة اما یکـون متناهیا اما لا، والثانی باطل لان المعدود کلما تحقق فی الخارج تحقق متناهیا وان بلغ ما بلغ، والثانی یحتاج الی المرجح اذ لو فرض اثنان مثلا فیسأل انه لم لایکون خمسة ولو فرض خمسة مثلا فیسأل انه لم لایکون اربعة، وهکذا، والمرجح یمتنع ان یکون نفس الکثیر ولا واحـدا منه لانه من الکثیر، فهو امـر خارج عن المجموع، فهو العلة و الکثیر معلول لانه جعله علی تلك المرتبة من الکثرة، و المعلـول لیس بواجب، تلك عشرة کاملة.

و اما وحدة الصانع فاعلم ان المراد بالصانع هنا الصانع بالاستقلال لا من شیء ولا بشیء بحیث لایکون صنعه موقوفا الا علی نفس ذاته، والا فکثیر من الممکنات صانع لاشیاء من اشیاء بامداد الحق تعالی اما بان یعدّ المادة فقط لافاضة الصورة من الغیر کالصانع من الادمیین فانه یرکب المـادة و یهیئه فیفاض الصورة علیها بعد کمال الاستعداد، او یفیض الصورة علی المادة بامداد الحق تعالـی و اذنه کالعقل الفعال المفیض للصور المادیة علی الکائنات علی ما علیه الحکماء، او یعدّ المادة و یفیض الصورة علیها بامداده تعالی واذنه کعیسی علی ما هو ظاهر الایة: انی اخلق لکم من الطین کهیئة الطیر فانفخ فیه فیکون طیرا باذن الله، او یفیض الصورة المجردة بلامادة بامداده تعالی واذنه کافاضة العقل الاول العقل الثانی مثلا علی مذهب الحکماء، و علی کل فاطلاق الصانع علیه تعالی وعلی غیره و ان کان بمفهوم واحد، لکنه لیس علی حد سواء، وهذا امر لاینکره احد من القائلین بالتوحید الا الاشاعرة الذین یقولون ان کل

مایقع فی الوجود فهوصنع الله تعالی من دون وساطة شیءٍ ولاعلیةشیءٍلشیءٍ ، بل ترتب امور علی امور بمحض جری عادته تعالی علی ماهو مذکور فی کتبهم ، وهذا القول منکر عندنا ، و ان کان اطلاق الصانع علی غیره بالحدالذی یطلق علیه تعالی منکر ایضاً .

قال الامام امیرالمؤمنین علیه السلام فی خطبة ذکرها الصدوق رحمه الله فی التوحید فی الباب الثانی والکلینی رحمه الله فی الکافی باب جوامع التوحید: الواحد الاحدالصمد الذی لایغیره صروف الازمان و لایتکأده صنع شیء کان ، انما قال لما شاء کن فکان ، ابتدع ماخلق بلامثال سبق ولاتعب و لانصب ، و کل صانع شیءٍ فمن شیءٍ صنع ، والله لامن شیءٍ صنع ماخلق ، و قال الامام الرضا علیه السلام فی حدیث الفتح بن یزیدالجرجانی الذی ذکرالکلینی رحمه الله فی باب معانی الاسماء من الکافی والصدوق رحمه الله فی الباب الثانی من التوحید: و ان کل صانع شیءٍ فمن شیءٍ صنع، والله الخالق اللطیف الجلیل خلق وصنع لامن شیءٍ ، و کذا فی اخبار اخری .

والحاصل ان الذی خلق العالم برمته ای جملة الممکنات ما به علمناومالیس به علمنا لامن شیءٍ واحد لاشریك له ، و هذا لاینافی ان یکون بعض المخلوقین الذی هومن جملة العالم صانعا لبعض الاشیاء بامداده و اذنه تعالی بحیث یکون صنعه تحت ملکه و سلطانه تعالی ، و علیه عدة دلائل :

الاول لوکان له شریك فاما واجب و اما ممکن ، فالاول یستلزم تعدد الواجب و قد مر بطلانه بالادلة العشرة ، والثانی یستلزم ان یکون هو خالقا لنفسه لانه من جملة العالم .

الثانی لوکان فیهما آلهة الا الله لفسدتا السورة ٢١ الآیة ٢٢ ، والتالی باطل لعدم البطلان والفساد فی العالم و کون کل امر فی محله مدبرا متصلا بسائر الامور تحت تدبیر واحد، والی بطلان التالی اشار الامام الصادق علیه السلام فی حدیث رواه الصدوق فی التوحید فی باب الرد علی الثنویة عن هشام بن الحکم قال: قلت لابی عبدالله علیه السلام ما الدلیل علی ان الله واحد ، قال : اتصال التدبیر و تمام الصنع کما قال الله عزوجل

لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا ، و ایضاً الی بطلان التالی اشار علیه السلام فی حدیث رواه الکلینی رحمه الله فی باب حدوث العالم والصدوق رحمه الله فی باب الرد علی الثنویة من التوحید و فی البحار باب التوحید عن الاحتجاج عن هشام بن الحکم بقوله : فلما راینا الخلق منتظما والفلك جاریا والتدبیر واحدا و اختلاف اللیل والنهار والشمس والقمر دل صحة الامر والتدبیر وائتلاف الامر علی ان المدبر واحد .

و اما الملازمة فان الآلهة المتعددة یتعادون و یتعاندون و یذهب کل بما خلق و یعلو کل علی الآخر لان مقتضی الالوهیة والربوبیة الکبریاء والعز والغلبة علی غیره والتفرد بالامر والحکومة علی من سواه فعندذلك یقع الفساد والاختلال و بطلان النظام المنجر الی فناء الکل ، و بهذه الملازمة نطق التنزیل بقوله تعالی : ما اتخذ الله من ولد و ما کان معه من اله اذا لذهب کل اله بما خلق و لعلا بعضهم الی بعض سبحان الله عما یصفون السورة ٢٣ الآیة ٩١ ،

ان قلت : ان العقل یجوز ان یتسالموا علی کل امر ولا یرید احدهم الا ما یریده الآخرون فحینئذ لا یقع الفساد ، قلت: ان التسالم اما لخضوع بعضهم لبعض عند الاختلاف والخاضع لغیره یمتنع ان یکون الها ، او لحکومة احدهم علی الآخرین ، فهو المتفرد بالالوهیة دونهم .

ان قلت : یمکن ان یکون تسالمهم لاجل علم کل منهم بالمصلحة فی کل شیء والمفسدة فی کل شیء فلا یرید احدهم الا ما یریده الآخرون طبقا لعلمه بذلك فلا یقع بینهم اختلاف حتی یحتاجون الی حاکم او خضوع بعضهم لبعض ، قلت: ان المتعددین مختلفون من حیث الذوات او الصفات لقضیة التمایز فیمتنع ان لا یختلفوا فی شیء مما یصدر عنهم .

ان قلت : ان الوهم لا یابی ان یتخیل عوالم متعددة غیر مرتبطة و یکون لکل عالم الاه یختص به و یتصرف فیه و یدبر اموره و ینظم نظاما بحسبه ولا یکون له ربط بعالم آخر والاهه حتی یقع تغالب و اختلاف ثم فساد و اختلال ، قلت : اولا ان مثل الآلهة المتعددة هکذا کمثل الالهة المتعددة فی عالم واحد فان کبریاء الالوهیة یقتضی العلو

والعز کیفما کان الامر، و ثانیا نرجع الی البرهان الاول و نقول ان هولاء الآلهة یمتنع ان یکونوا واجبی الوجود لامتناع تعدد الواجب، فاحدهم واجب والباقی ممکن فهو الاله الحق القیوم علی الکل و غیره الممکن تحت سلطانه و نفاذ امره ، و فی قوله تعالی : قل لو کان معه آلهة کما یقولون اذاً لابتغوا الی ذی العرش سبیلا السورة ١٧ الآیة ٤٢ اشارة الی هذا ، و ثالثا ذکر الحکماء لامتناع عالمین غیر مرتبطین دلیلا فی کتبهم ترکناه لعدم خلوه عن النقاش ، و سیأتی ذکر ذلک فی مبحث المعاد ان شاء الله تعالی ، و رابعاً وحدة العوالم المتعددة لابد منها لوحدة حقیقة الوجود الذی قام به کل شیء ،

الثالث لو تعدد الصانع لما اخبر الرسل عن الواحد لکنهم باجمعهم اخبروا عن الواحد بعینه ، و بهذا البرهان صرح امیر المؤمنین علیه السلام فی ضمن وصیة لابنه الحسن المجتبی علیه السلام مذکورة فی النهج فی الکتاب الحادی والثلاثین بقوله : و اعلم یابنی انه لو کان لربک شریک لاتتک رسله ولرایت آثار ملکه و سلطانه ولعرفت افعاله و صفاته و لکنه الاه واحد کما وصف نفسه ، لایضاده فی ملکه احد ولایزول ابدا ، ولم یزل اول قبل الاشیاء بلا اولیة و آخر بعد الاشیاء بلانهایة ، و احتمال کذب الرسل مندفع لان صدقهم ثبت بالمعجزات ، و احتمال ان احد الالاهین یمنع الآخر عن الارسال و اظهار الاثار باطل یستلزم انتفاء الالوهیة عندلان الممنوع لیس الاها و احتمال انه بنفسه و اختیاره لایرسل ولایظهر مندفع لان کبریاء الالوهیة منافیة لذلک مع ان ذلک یستلزم کذب الانبیاء فی اخبارهم بان الاله واحد و رضا الاله المرسل بهذا الکذب و هذا ینافی الالوهیة والنبوة .

ان قلت : ان اثبات رسالتهم یتوقف علی اثبات الالوهیة و لو اثبت هذا برسالتهم و صدقهم فی الرسالة لزم الدور، قلت : ان اثبات رسالتهم یتوقف علی الالوهیة لاعلی وحدة الاله ، فاثباتها باخبار الرسول من عندالله الثابت صدقه بالمعجزات لا یستلزم الدور، ولذلک جعل العلامة المجلسی رحمه الله من الادلة علی التوحید ماورد فی الکتاب والسنة حیث قال فی باب التوحید من البحار: السابع الادلة السمعیة من الکتاب والسنة

وهى اكثر من ان تحصى و قد مر بعضها و لا محذور فى التمسك بالادلة السمعية فى باب التوحيد و هذه هى المعتمد عليها عندى ، انتهى .

الرابع لو تعدد الصانع فاما ان يستند العالم الى كل منهما بان يكون علة تامة فيلزم اجتماع العلتين التامتين على معلول واحد و هو محال على ما مر فى الفصل الخامس من المقصد الثانى فى احكام القدرة ، و اما ان يستند اليهما جميعا بان لا يكون كل منهما كافيا لايجاد كل موجود فلا يكون احد منهما الاها صانعا للعجز المفروض فيه، فلابد من الاه فوقهما.

الخامس ان على مدعى التعدد ان ياتى بالبرهان عليه ولا برهان له ، فالواحد مقطوع ، والزائد مشكوك لا يصار اليه ، قال الله تعالى : و من يدع مع الله الاها آخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه انه لا يفلح الكافرون السورة ٢٣ الآية ١١٨ ، و قال تعالى : ام اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم السورة ٢١ الآية ٢٤ ، وقال تعالى : ءاله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين السورة ٢٧ الآية ٦٤ ، وفى هذا المقام قال الامام الرضا عليه السلام فى حديث رواه الصدوق رحمه الله فى التوحيد فى باب الرد على الثنوية عن الفضل بن شاذان، يقول : سأل رجل من الثنوية ابا الحسن على بن موسى الرضا عليهما السلام و انا حاضر، فقال له : انى اقول ان صانع العالم اثنان فما الدليل على انه واحد ، فقال عليه السلام : قولك انه اثنان دليل على انه واحد لانك لم تدّع الثانى الا بعد اثباتك الواحد فالواحد مجمع عليه و اكثر من الواحد مختلف فيه .

السادس انه كما ان معرفة الصانع فطرية فمعرفة وحدانيته ايضاً فطرية فان المنقطع قلبه الى الله تعالى عند الاضطرار والشدائد وهجمة البلايا والحوادث لا يختلج بباله بالفطرة انى الى اىّ من الالهة التجىء وبايهم استغيث ، فالفطرة كما تدل على الوجود تدل على الوحدة .

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

و علی الثانی یلزم صدور کل ممکن مرتین و هو محال للزوم تحصیل الحاصل ، و علی الثالث یلزم صدور کل ممکن بلامرجح .

قول الشارح : والالکان کل واحد الخ ـ ای و ان لم یکن الترکیب فی الواجب باطلا لکان مافرضناه واجبا ممکنا وهذا خلف ، و امتناع الترکیب فی الواجب یأتی فی المسألة العاشرة .

المسألة التاسعة

(فی انه تعالی مخالف لغیره من الماهیات)

اعلم ان اطلاق ان له الماهیة بالمعنی الاعم التی هی نفسیة الشیء و هویته التی بها هوهو علیه تعالی صحیح حتی ورد فی الشرع فیما رواه الکلینی رحمه الله فی باب اطلاق القول بانه شیء من الکافی والصدوق فی باب الرد علی الثنویة من التوحید من قول السائل للصادق علیه السلام: فله انیة ومائیة؟ قال علیه السلام : نعم ، لایثبت الشیء الا بانیة و مائیة .

قول الشارح : وهذا مذهب اکثر العقلاء الخ ـ مورد البحث ان ماهیته و ذاته تعالی هل هی مباینة لذوات الممکنات بمعنی انه تعالی یمتاز بنفس ذاته عنها وان کان مشترکا معها فی کثیر من المفاهیم ، او مساویة معها و تمتاز عنها بالصفات الحقیقیة الزائدة کالعلم التام والقدرة التامة او الاحوال کالالهیة والعالمیة والقادریة ، فالاول قول الاکثر و هو مذکور فی کثیر من کلمات ائمتنا صلوات الله علیهم ، والثانی قول جماعة من مشائخ علم الاصول علی ماحکاه الرازی فی الاربعین ، والثالث قول ابی هاشم الجبائی ، والاحوال قدمضی تفسیرها فی المسألة الثانیة عشرة من الفصل الاول من المقصد الاول ، وحاصل استدلال الفریقین ان الذات یطلق علیه تعالی وعلی غیره بمفهوم واحد فلولا الاشتراک لما صح هذا الاطلاق ، فاذا کان مشترکا مع غیره فی الذات فلابد

ان یکون الامتیاز بالصفات والاحوال لانحصار مایشیر الیه العقل فی الذات والصفة ، والحال نوع من الصفة عند القائل به ، والجواب ان هذا من باب اشتباه المفهوم بالحقیقة فانه تعالی مشترك مع غیره فی کثیر من المفاهیم العامة والخاصة کالشیء والموجود والعالم والقادر و غیرها والذات منها ، والاشتراك فی المفهوم لایستدعی الاشتراك فی الحقیقة بحدها ، والدلیل قائم علی مباینة حقیقته مع غیره کما یأتی .

ثم ان مقتضی استدلالهم تساوی ذاته مع ذوات الممکنات و ذوات الممکنات بعضها مع بعض ایضاً ، فیلزم جواز اتصاف کل شیء بما یتصف به غیره واجبا کان او ممکنا لان حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد ، و هذا باطل بالضرورة .

والدلیل علی القول الحق ان ماهیة الواجب هی حقیقة الوجود ولا شیء من حقیقة الوجود بماهیة ممکن فلیس ماهیة الواجب بشیء من ماهیة ممکن ، اما الصغری فقد مر بیانها فی المسألة السادسة والثلاثین من الفصل الاول من المقصد الاول ، واما الکبری فلان الوجود لو کان ماهیة ممکن او جزء ماهیته لما اتصف بکونه لایقتضی الوجود ولا العدم فلایکون ممکنا هف .

ثم ان الادلة القائمة علی وحدة الواجب تعالی فی المسألة السابقة قائمة هنا ایضاً لان الواجب الوجود بالذات لو کان مساویا فی الذات مع غیره لکان الغیر واجب الوجود بالذات و قد ثبت امتناع تعدده ، و اما بیانات اهل بیت الوحی سلام الله علیهم فی نفی مثله تعالی ففی کثرة کاثرة .

المسألة العاشرة

(فی انه تعالی غیر مرکب)

قول الشارح : والدلیل علی ذلك الخ ـ قد مر الکلام فی هذا الدلیل مستوفی مع زیادة فی المسألة الخامسة والثلاثین من الفصل الاول من المقصد الاول .

قول الشارح : و اعلم ان التركيب الخ ـ قد مر بيان اقسام التركيب فى المسألة الرابعة من الفصل الثاني من المقصدالاول .

المسألة الحادية عشرة

(فى انه تعالى لاضدله)

قول الشارح : لان الضد يقال بحسب المشهور الخ ـ قد مر بيان المشهورية والتحقيق فى التضاد فى المسألة الحادية عشرة من الفصل الثانى من المقصدالاول .

قول الشارح : على المحل او الموضوع ـ اشارة الى المذهبين فى التضاد فان بعضا اخذ التضاد بين العرضين فقط فاخذ الموضوع فى التعريف و بعضا بينهما و بين الصورتين ايضاً فاخذ المحل فيه ، و زاد السبزوارى فى غرر احكام سلبية للوجود قيدا آخر هو ان يكونا تحت جنس قريب ، وفى النظر انه مستدرك ، مع ان نفسه لم يذكره فى مبحث التقابل ، فانظر .

قول الشارح : مع التنافى بينهما ـ هذا بحسب التضاد المشهورى ، واما التضاد الحقيقى فيقيد بان يكون بينهما غاية التنافى والبعد .

قول الشارح : و ايضاً على مساو الخ ـ اى المساوى فى مبدء افعاله مع الآخر الممانع اياه عن التأثير ، و فسر الاحسائى فى المجلى بالمماثل فى القوة الممانع فى الوجود ، وقال الشيخ فى اواخر النمط الرابع من الاشارات : الضد يقال عند الجمهور على مساو فى القوة ممانع ، و كل ماسوى الاول فمعلول والمعلول لايساوى المبدء الواجب فلاضد للاول من هذا الوجه ، ويقال عند الخاصة لمشارك فى الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان فى غاية البعد طباعا ، والاول لايتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع ، فالاول لاضد له بوجه ، و مراده بالجمهور جمهور الناس .

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

القوة امّا ، و عندالاقتران امایتساقطالتأثیران و اما یغلب احدهما علی الآخر فینتفی، و امافی حقه تعالی فلایتصور اقتران ذی اثر له حتی یقع التمانع لان کل شیءٍ خاضع له و کل موجود محکوم بحکمه مقهور تحت سلطانه و نفاذ قدرته ، و احسن ما قیل فی هذا المبحث من تفسیر الضد ما قال الفارابی فی کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة : انه لایمکن ان یکون له ضد ، و ذلك بتبین اذا عرف ما معنی الضد ، فان الضد مبائن للشیء ، فلایمکن ان یکون ضد الشیء هو الشیء اصلا، ولکن لیس کل مبائن هو الضد، ولا کل مالم یمکن ان یکون هو الشیء هو الضد ، لکن کل ما کان مع ذلك معاندا شانه ان یبطل کل واحد منهما الآخر و یفسده اذا اجتمعا ، و یکون شان کل واحد منهما انه ان یوجد حیث الآخر فیه موجود یعدم الآخر ، و یعدم من حیث هو موجود فیه لوجود الآخر فی الشیء الذی کان فیه الاول ، و ذلك عام فی کل شیء یمکن ان یکون له ضد ، فانه ان کان الشیء ضدا للشیء فی فعله لافی سائر احواله فان فعلیهما فقط بهذه الصفة ، و ان کانا متضادین فی کیفیتهما فکیفیتهما بهذه الصفة ، و ان کانا متضادین فی جوهرهما فجوهرهما بهذه الصفة ، انتهی ، فمحصل کلامه ان الضد هو المبائن الغیر المشارك فی الاصل والماهیه المعاند الممانع فعلا او کیفیة او ذاتا بحیث یکون فی شان کل منهما و امکانه ان یفسد و یبطل بالآخر من حیث فعله او ذاته او کیفیته اذا اجتمعا ، و هذا احسن تعاریف الضد ، یشمله بکلا المعنیین ، و کلامه صریح فی ان الضد لایمکن ان یکون مثلا ، ثم شرع فی الادلة مع ان هذا التعریف یکفی فی اثبات امتناع ان یکون له تعالی ضد .

قول الشارح: وقد بینا انه تعالی لامثل له الخ ـ اقول . لایمکن ان یکون ضد الشیء مماثلا له کما صرح الفارابی فی کلامه المنقول آنفا لان المثلین من حیث هما مثلان لا یعقل التمانع والتعاند بینهما فان امتناع اجتماعهما فی محل واحد لامتناع تعددهما مع وحدة المحل لالنفسهما، فلایصح الاستدلال لانتفاء الضد بانتفاء المثل کما فعل الشارح رحمه الله .

المسالة الثانية عشرة

(فى انه تعالى ليس بمتحيز)

قول الشارح : وخالف فيه المجسمة ـ يأتى ذكر اصناف القائلين بذلك فى المسالة الخامسة عشرة انشاءالله تعالى .

قول الشارح : والدليل على ذلك الخ ـ قد اقيم على هذه المسألة دلائل: الاول ماذكره الشارح رحمه‌الله وهو ان كل متحيز حادث وكل حادث ممكن ، اما الكبرى فظاهرة ، واما الصغرى فقدسبق تقريرها فى المسالة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثانى .

ان قلت : ان المثبت فى تلك المسالة حدوث كل جسم لاحدوث كل متحيز ، قلت : التحيز والجسمية متلازمان خلافا للقائلين بالجرهر الفرد الذاهبين الى ان التحيز اعم من الجسمية لان التحيز يكون للجسم وللجوهر الفرد الذى ليس بالجسم عندهم ، وعلى هذا فالمكن الملازم للجسمية عندالكل اخص من التحيز ايضا عندهم لكن القول بالجوهر الفرد قدابطل فى المسالة السادسة من الفصل الاول من المقصد الثانى ، ثم انه يكفى لكلا الفريقين نفى التحيز عنه تعالى عن نفى المكان والجسمية لانه لازم لهما عندالكل الاان بعضا كالرازى فى الاربعين والبراهين جعل نفى التحيز ونفى المكان فى المسألتين .

الثانى ان كل متحيز منقسم بناءً على بطلان الجوهر الفرد سواء كان الحيز هو السطح اوالبعد وكل منقسم مركب وكل مركب ممكن فكل متحيز ممكن فما ليس بممكن ليس بمتحيز .

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

الرابع كل متحيز واجب التناهى ، وقد مر بيان ذلك فى المسالة الاولى من

الفصل الثالث من المقصد الثانی و کل متناه قابل للزیادة والنقصان فکل متحیز قابل لذلك، والواجب یمتنع علیه ذلك لانه تغیر وهو من آیات الحدوث .

الخامس لو کان تعالی متحیزا لکان جسما، فاما مبائن لهذه الاجسام فی الحقیقة او مشترك فی جزء ذاتی اومساولها فیها ، فعلی الاول فاطلاق الجسم علیه مجرد لفظ بالاشتراك ولا یصح شرعا ولا عرفا ، و علی الثانی یلزم الترکیب ، و علی الثالث یلزم المماثلة ، وقدمر امتناعهما علیه تعالی فی المسالة التاسعة والعاشرة .

المسألة الثالثة عشرة

(فی انه تعالی لیس بحالّ فی غیره)

قول الشارح : وخالف فیه بعض النصاری الخ ـ علی ما فی الباب العاشر من انجیل یوحنا خطابا للیهود : فان لم تؤمنوا بی فآمنوا بالاعمال لکی تعرفوا و تؤمنوا ان الاب فی وانا فیه ، وفی الباب الرابع عشر منه ایضا خطابا لفیلبس : الست تؤمن انی انا فی الاب والاب فی، الکلام الذی اکلمکم به لست اتکلم به من نفسی لکن الاب الحالّ فی هو یعمل الاعمال ، صدقونی انی فی الاب والاب فی، وفی هذا الباب خطابا لاصحابه : فی ذلك الیوم (ای یوم رجعته الی الدنیا) تعلمون انی انا فی ابی و انتم فی وانا فیکم ، وعلی ماقال عبدالمسیح فی کتابه (شعاع تابنده) علی ما نقله صاحب اسرار العقائد ما مضمونه : ان النصاری قالوا ان عیسی ابن الله لان الله نزل فی بطن مریم واکتسی باللحم فصار جوهر الله بسبب الالتحام فی بطن الام ابن الله .

ثم ان الشارح قال : بعض النصاری مع ان الانجیل صریح فی ذلك لان بعض علماء النصاری قبل الاسلام وبعده انکروا التثلیث والحلول والاتحاد ، و صنفوا فی ذلك کتبا وظهر النزاع بینهم علی ماهو مسطور فی اسرار العقائد وغیره .

ان قلت : ان علماءِ المسيحيين يقولون : ان الله روح حل فی جسد عيسی كما فی كتبهم و تفاسيرهم و مباحثاتهم و فی الباب الرابع من انجيل يوحنا ، و ذلك نظير نفخ الروح فی جسد آدم علی ما نطق به القرآن الكريم ، قلت : ان الكلامين متخالفان لان القرآن لم يقل ان الله روح حل فی جسد آدم ، بل قال : نفخت فيه من روحی ، والفاعل غير المفعول والمضاف غير المضاف اليه ، والرسول والائمة صلوات الله عليهم مفسرون وعلماءِ الاسلام مصرحون بان الاضافة للاختصاص والتشريف فقط كما اضاف تشريفا الی نفسه بقعة من الارض فقال : بيتی ، لا انها بيت له حقيقة ، فالمعنی ان الله تعالی خلق روحا اشرف منسوبا اليه تشريفا و نفخ فی جسد آدم ، واما علماءِ المسيحية فمصرحون و مصرون بان الله تعالی بنفسه حل فی جسد عيسی و اتحد معه علی مافی زبرهم .

قول الشارح : و بعض الصوفيه القائلين الخ ـ بل هم قائلون بانه تعالی حال فی كل شیءٍ علی ماهو ظاهر كلماتهم فان الاشياءِ عندهم مظاهر لحقيقته تعالی ، نعم ان الانسان الكامل علی زعمهم مظهر كلی جامع بين مظهرية الذات والصفات والافعال ، قال شيخهم ابن العربی فی الفص اليوسفی من فصوصه: فكل ما ندركه فهو وجود الحق فی اعيان الممكنات ، و قال فی الفص الآدمی : ولولا سريان الحق فی الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود ، و قال فی الفص الهودی : و بالاخبار الصحيح انه عين الاشياءِ والاشياءِ محدودة و ان اختلفت حدودها فهو محدود بحد كل محدود فما يحد شیءٍ الا و هو حد الحق فهو السارری فی مسمی المخلوقات والمبدعات ، وقال فی الفص الالياسی : و اذا اعطاه الله المعرفة بالتجلی كملت معرفته بالله فنزه فی موضع و شبه فی موضع و رای سريان الحق فی الصور الطبيعية والعنصرية ، و قال فی الفص اللقمانی : فمن لطفه و لطافته انه فی الشیءِ المسمی كذا المحدود بكذا عين ذلك الشیءِ ، وقال فی الفص الهارونی : فان العارف من يری الحق فی كل شیءٍ بل يراه عين كل شیءٍ و غير هذه العبارات فی كتابه هذا و غيره و لغيره ممن احتذی بحذائه فی هذا السلوك الاعتقادی .

ان قلت : قد صدر عن اهل بیت النبوة صلوات الله علیهم نظائر هذه الکلمات الظاهرة فی انه تعالی داخل فی الاشیاء کما قال امیر المؤمنین علیه السلام فی حدیث رواه الکلینی فی الکافی والصدوق فی التوحید فی باب انه لا یعرف الا به: داخل فی الاشیاء لا کشیء داخل فی شیء و خارج من الاشیاء لا کشیء خارج من شیء سبحان من هو هکذا و لا هکذا غیره ، قال علیه السلام فی حدیث ذعلب الذی رواه فی باب جوامع التوحید من الکافی و رواه الصدوق فی کتاب التوحید : هو فی الاشیاء کلها غیر متمازج بها و لا بائن منها، و قال علیه السلام فی حدیث آخر لذعلب رواه الصدوق فی التوحید ایضاً : هو فی الاشیاء علی غیر ممازجة خارج منها علی غیر مباینة ، فوق کل شیء فلا یقال شیء فوقه و امام کل شیء فلا یقال له امام ، داخل فی الاشیاء لا کشیء فی شیء داخل و خارج منها لا کشیء من شیء خارج ، و قال علیه السلام فی خطبة رواها الصدوق فی الباب الثانی من التوحید : فارق الاشیاء لا علی اختلاف الاماکن و تمکن منها لا علی الممازجة ، و قال علیه السلام فی خطبة رواها ایضا فی ذلک الباب: بل هو فی الاشیاء بلا کیفیة ، و قال رسول الله صلی الله علیه و آله جوابا للسائل فی حدیث رواه الکلینی فی باب النهی عن الکلام فی الکیفیة و الصدوق فی الباب الثالث والاربعین من التوحید : هو فی کل مکان ، و لیس فی شیء من المکان بمحدود ، و قال الحسین بن علی علیهما السلام فی دعاء عرفة : و انت الذی تعرفت الی فی کل شیء فرایتک ظاهراً فی کل شیء و انت الظاهر لکل شیء .

قلت : ان ههنا ثلاثة معان متصورة :

الاول ان تکون الاشیاء موجودة بوجود فی قبال وجوده تعالی وهو بوجوده کان حالا فیها کما یحل الروح فی البدن والحرارة فی الجسم والجسم فی المکان و غیر ذلک من حلول الاشیاء بعضها فی بعض ، و هذا منکر عند العقلاء اجمعین، و قد ورد بالتواتر عن لسان اهل بیت الوحی نفیه کما فی الکافی والتوحید والبحار وغیرها ، بل الصوفیة انکروا هذا المعنی و نفوه فی تآلیفهم ایضا ، قال القونوی فی مفتاح الغیب والنصوص بعد ان وصفه تعالی بالتعین المقید بصفات الممکنات : و ذلک

لسريانه تعالى فى كل شيء بنوره الذاتى المقدس عن التجزى والانقسام والحلول فى الارواح والاجسام ، و قال ابن الفارض فى التائية الكبرى من ديوانه :

متى حلت عن قولى اناهى او اقل و حاشا لمثلى انها فىّ حلت

وقال فيها بعد ابيات :

ولى فى اتم الرؤيتين اشارة تنزه عن راى الحلول عقيدتى

و قال المولى صدرا الشيرازى فى المشاعر بعد ان اثبت ان الوجود بالحقيقة هو الواحد الحق المتعال فكل ما سواه بما هو مأخوذ بنفسه هالك دون وجهه الكريم : اياك ان تزل قدمك من استماع هذه العبارات و تتوهم ان نسبة الممكنات اليه تعالى بالحلول و الاتحاد و نحوهما ، هيهات ان هذه تقتضى الاثنينية فى اصل الوجود الخ ، وغير ذلك من كلمات القوم فى زبرهم ، ثم لا يخفى ان الدليل المذكور فى كلام الشارح رحمه الله ينفى هذا المعنى فقط .

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

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

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

الثالث ان تكون موجودية الممكنات به، وان ليس الوجود الاله. لملك السماوات والارض ، و هو داخل فى الاشياء على ان لاتكون الاشياء اشياء لولاه ، و ان لاتكون الموجودات موجودات لولا اجراء توحيده عليها من دون ان يتطور باطوار الامكان و يتحدد بحدوده و يتصف باوصافه و شئونه ،

ثم انه لاشبهة فى بطلان المذهب الثانى كالاول لان من البديهى ان هذا الانسان مثلا بحدوده ليس بحقيقة الوجود والشيئية التى هى ذات الحق تعالى ولاهو بالانسان كذلك ، و ادعاء الشهود هنا غير مسموع ولامعقول ، ولان الامكان من سنخ العدم وكذلك شؤونه فلايعقل تنزل الحق عن مقام ذاته اليه واتصافه بنقيضه، و سريانه فى الموجودات لايقتضى ذلك ، والحكم بذلك من العين الحولاء من حيث لاتشعر، و اعطاء شيئية ما للحدود الامكانية ، و قياس على سريان بعض الاشياء فى بعض ، ولان قول بعضهم : ان مانراه من الاشياء موجودة ولاموجود الاالحق الواحد فمانراه ليس الاالحق الواحد مغالطة من جهة عدم تكرر الاوسط لان الموجود فى الصغرى ليس الموجود الذى هو صرف الوجود والذى فى الكبرى الموجود الذى هو صرف الوجود، ولان سريانه فى الاشياء بلا كيفية وهذا المذهب يستلزم اثبات الكيفية، ولانه خلاف ماورد عن اصحاب الوحى وسطر فى الزبر عن ارباب الولاية عليهم السلام بالتواتر المفيد للقطع واليقين الذى يمنعنا بنور الفرقان الحاصل من هدايتهم و ولايتهم ان نستمع الى ترهات المتصوفة الذين

اکثرهم بل کلهم خارجون عن نور الولایة الالهیة الی ظلمات انفسهم المظلمة المستعلیة المستکبرة علی الحق الصراح واهله الذین هم اقرب الخلائق کلهم من الله تعالی واعرفهم به، ونحن نذکر بعض ماصدر عنهم علیهم السلام فی هذا الباب لمن کان له قلب اوالقی السمع وهو شهید.

قال امیر المؤمنین علیه السلام: هو الذی لم یسبقه وقت و لم یتقدمه زمان و لم یتعاوره زیادة ولانقصان ولم یوصف باین ولابما ولابمکان، الذی بطن من خفیات الامور وظهر فی العقول بمایری فی خلقه من علامات التدبیر، الذی سئلت الانبیاء عنه فلم تصفه بحد ولابنقص، بل وصفته بافعاله و دلت علیه بآیاته.

و قال الرضا علیه السلام: فلیس الله عرف من عرف بالتشبیه ذاته، ولا حقیقته اصاب من مثله، وذاته حقیقة، و کنهه تفریق بینه و بین خلقه، وغبوره تحدید لماسواه، و من وصفه فقد الحد فیه، لایتغیر الله بانغیار المخلوق، کما لایتحدد بتحدید المحدود، لاتصحبه الاوقات، ولاتضمنه الاماکن، ولاتأخذه السنات، ولاتحده الصفات، و لاتقیده الادوات، بتشعیره المشاعر عرف ان لامشعر له، وبتجهیره الجواهر عرف ان لاجوهر له، و بمضادته بین الاشیاء عرف ان لاضد له، و بمقارنته بین الامور عرف ان لاقرین له، شاهدة بغرائزها ان لاغریزة لمغرزها، دالة بتفاوتها ان لا تفاوت لمفاوتها، لادیانه الا بعد المعرفة، ولامعرفة الا بالاخلاص، ولا اخلاص مع التشبیه، ولانفی مع اثبات الصفات للتشبیه، فکل ما فی الخلق لایوجد فی خالقه، و کل مایمکن فیه یمتنع من صانعه، لا تجری علیه الحرکة والسکون، و کیف یجری علیه ماهو اجراه، او یعود الیه ماهو ابتداه، اذ التفاوتت ذاته ولتجزأ کنهه ولامتنع من الازل معناه و لما کان للبارئ معنی غیر المبروء، ولوحدله وراء اذاً حدله امام، ولوالتمس له التمام اذاً لزمه النقصان کیف یستحق الازل من لایمتنع من الحدث، و کیف ینشیء الاشیاء من لایمتنع من الانشاء، اذاً لقامت فیه آیة المصنوع ولتحول دلیلا بعد ماکان مدلولا علیه، لیس فی محال القول حجة، ولافی المسألة عنه جواب، ولا فی ابانته عن الخلق ضیم، و لا بامتناع الازلی ان ینشأ، وما لابدء له ان یبدأ.

وقال امیرالمومنین علیه‌السلام : الحمدلله‌الواحدالاحد الصمدالمتفرد ، الذی لامن شیءٍ کان، ولامن‌شیءٍ خلق ماکان، قدرته بان‌بها من‌الاشیاءِ و بانت الاشیاءِ منه ، فلیست له صفة تنال، ولاحد یضرب له‌الامثال، کلّ دون صفاته تعبیر اللغات ، وضل هنالك تصاریف الصفات، وتعالی‌الله الذی لیس‌له وقت معدود ولااجل ممدود ولانعت محدود، حدالاشیاءِ کلهاعندخلقه ایاها ابانة لها من‌شبهه وابانةً له من‌شبهها ، الواحد الاحد الصمد المبید للابدوالوارث‌الامد، الذی لم‌یزل‌ولایزال وحدانیا ازلیاً قبل‌بدءِ الدهور وبعدصرف‌الامور .

وقال رسول‌الله‌صلی‌الله علیه‌وآله : ماعرف‌الله من‌شبهه بخلقه ، ولاوصفه‌بالعدل من‌نسب‌الیه‌ذنوب‌عباده.

وقال امیرالمؤمنین علیه‌السلام: سبحانه وبحمده ، لم‌یحدث فیمکن فیه التغیر والانتقال، ولم‌یتصرف فی‌ذاته بکرورالاحوال، ولم‌تحط به الصفات فیکون بادراکها ایاه بالحدودمتناهیا، ومازال لیس کمثله شیءٍ عن‌صفةالمخلوقین متعالیا، الذی لمّا شبهه العادلون بالخلق المبعض المحدود فی‌صفاته ذی‌الاقطار والنواحی المختلفة فی طبقاته وکان‌عزوجل الموجود بنفسه لابآیاته انتفی ان‌یکون قدروه حق قدره فقال تنزیهالنفسه عن‌مشارکةالانداد وارتفاعاًعن‌قیاس‌المقدرین له بالحدودمن کفرةالعباد: وما قدرو الله حق قدره والارض جمیعاً قبضته یوم القیامة والسماوات مطویات بیمینه سبحانه وتعالی عما یشرکون ،

وقال الرضا علیه‌السلام : هوالممتنع من‌الصفات ذاته، ومن الابصار رؤیته ، و من الاوهام الاحاطة به، لامد لکونه، ولا غایة لبقائه، لاتشمله المشاعر ولا یحجبه الحجاب ، فالحجاب بینه و بین خلقه لامتناعه مما یمکن فی ذواتهم ولا مکان ذواتهم مما یمتنع منه ذاته ، ولافتراق الصانع والمصنوع والرب والمربوب والحادّ والمحدود .

وقال‌الصادق علیه‌السلام : واحد صمد ازلی صمدی، لاظل یمسکه، و هو یمسك الاشیاءِ باظلتها، لاخلقه فیه ولاهوفی‌خلقه ،

وقال علیه السلام : الله غایة من غیّاه، والمغیی غیر الغایة ، توحد بالربوبیة ، و وصف نفسه بغیر محدودیة ، فالذاکر الله غیر الله، والله غیر اسمائه، وکل شیءٍ وقع علیه اسم شیءٍ سواه فهو مخلوق .

وقال الرضا علیه السلام : ان الخالق لا یوصف الا بما وصف به نفسه ، جل عما وصفه الواصفون ، نأی فی قربه وقرب فی نأیه، فهو فی بعده قریب وفی قربه بعید ، کیف الکیف فلا یقال له کیف، وایّن الاین فلا یقال له این، اذ هو مبدع الکیفوفیة و والاینونیة، لم یتزاید ولم یتناقص ، مبرأ من ذات من رکب فی ذات من جسمه، فرق بین من جسمه وصوره وشیأه وبینه اذ لا یشبهه شیءٍ ، والله جل جلاله واحد لا واحد غیره، لا اختلاف فیه ولا تفاوت ولا زیادة ولا نقصان .

وقال علیه السلام : من شبه الله بخلقه فهو مشرك ، ومن وصفه بالمکان فهو کافر، ومن نسب الیه ما نهی عنه فهو کاذب .

وقال امیر المؤمنین علیه السلام : مبائن لجمیع ما احدث فی الصفات، و ممتنع عن الادراك بما ابتدع من تصریف الذوات ، وخارج بالکبریاءِ والعظمة من جمیع تصرف الحالات، فلاله حد منسوب، ولاله مثل مضروب ، ولاشیءٍ عنه محجوب، تعالی عن ضرب الامثال والصفات المخلوقة علوا کبیراً .

وقال علیه السلام : لاینقلب شانا بعد شان، البعید من حدس القلوب ، المتعالی عن الاشباه والضروب ، الوتر علام الغیوب ، فمعانی الخلق عنه منفیة ، المعروف بغیر کیفیة، و کیف یوصف بالاشباح، وینعت بالالسن الفصاح من لم یحلل فی الاشیاءِ فیقال هو فیها کائن، ولم ینأ عنها فیقال هو عنها بائن، ولم یخل منها فیقال این، ولم یقرب منها بالالتزاق، ولم یبعد عنها بالافتراق، بل هو فی الاشیاءِ بلا کیفیة، وهو اقرب الینا من حبل الورید، وابعد من الشبه من کل بعید .

وقال الصادق علیه السلام : اما التوحید فان لا تجوّز علی ربك ما جاز علیك ، و اما العدل فان لا تنسب الی خالقك ما لامك علیه .

وقال الكاظم عليه السلام : سبحان من لا يحدولا يوصف ولايشبهه شيء ، ليس كمثله شيء وهوالسميع البصير .

وقال العسكرى عليه السلام : يصور مايشاء وليس بمصور ، جل ثناؤه وتقدست اسمائه ، وتعالى ان يكون لهشبيه .

و قال الصادق عليه السلام : هو شيء بخلاف الاشياء وانه شيء بحقيقة الشيئية

وقال عليه السلام : ان الله تبارك وتعالى خلو من خلقه وخلقه خلو منه، و كل ما وقع عليه اسم شيء ماخلا الله عزوجل فهو مخلوق، والله خالق كل شيء تبارك الذى ليس كمثله شيء .

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

وقال الرضا عليه السلام : ماتوهمتم من شيء فتوهموا الله غيره .

وقال الصادق عليه السلام : ان الله عظيم رفيع ، لايقدر العباد على صفته ، ولا يبلغون كنه عظمته ، ولا يوصف بكيف ولاين ولاحيث، فالله تبارك وتعالى داخل فى كل مكان وخارج من كل شيء .

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

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

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

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

وقال الصادق عليه السلام : انه لم يزل ولا يزال بحاله واحدا ؛ هو الاول قبل كل شيء ، و هو الآخر على ما لم يزل؛ لا تختلف عليه الصفات والاسماء ما تختلف على غيره .

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

و قال عليه السلام : فى جواب عمر ان الصابى بعدان قال عمران : ان الذى كان عندى ان الكائن قد تغير فى فعله عن حاله بخلقه الخلق : احلت يا عمران فى قولك: ان الكائن يتغير فى وجه من الوجوه حتى يصيب الذات منه ما يغيره ؛ قال عمران : يا سيدى اهو فى الخلق ام الخلق فيه ؛ قال الرضا عليه السلام : جل يا عمران عن ذلك؛ ليس هو فى الخلق ولا الخلق فيه ؛ تعالى عن ذلك ؛ ثم قال عليه السلام : واعلم يا عمران ان الواحد الذى هو قائم بغير تقدير ولا تحديد خلق خلقا مقدرا بتحديد وتقدير ؛ و كان الذى خلق خلقين اثنين التقدير والمقدر ، وليس فى كل واحد منهما لون ولا ذوق ولا وزن، فجعل احدهما يدرك بالآخر ، وجعلهما مدركين بانفسهما ولم يخلق شيئاً فردا قائما بنفسه دون غيره للذى اراد من الدلالة على نفسه واثبات وجوده ، فالله تبارك وتعالى فرد واحد لا ثانى معه يقيمه ولا يعضده ولا يمسكه ، والخلق يمسك بعضه بعضاً باذن الله ومشيته ، وانما اختلف الناس فى هذا الباب حتى تاهوا وتحيروا وطلبوا الخلاص من الظلمة بالظلمة فى وصفهم الله بصفة انفسهم ، فازدادوا من الحق بعدا ، ولو وصفوا الله عزوجل بصفاته ووصفوا المخلوقين بصفاتهم لقالوا بالفهم واليقين ولما اختلفوا ، فلما طلبوا من ذلك ما تحيروا ارتبكوا ، والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم.

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

هذا بعض ماورد عنهم علیهم السلام مذکورا فی التوحید والکافی والنهج وغیرها فی تنزیهه تعالی عن التحدد بالحدود الامکانیة والتقید بالصور الخلقیة والاتصاف بالصفات الضالة والتشبیه بالممکنات الداثرة ، وکفاك فی ذلك قول السجاد علیه السلام : ضلت فیك الصفات ، فانظر فتفکر .

والحاصل انه تعالی نور بلاظلمة لم یزل و لایزال بلا تقید بالحدود الامکانیة من الوجودیة والماهویة والعدمیة و بلاتعین من التعینات الخلقیة بشهادة ما ذکرنا من کلمات اهل البیت صلوات الله علیهم ، ولانه تعالی لو کان حقیقته وجودا لابشرط و لم یمتنع عن التحدد والتعین الخلقی الامکانی و تنزل بذاته منازل الاشیاء وتحدد بحدودها لزم تناهی ذاته لان الممکنات متناهیة ، و لزم ان یکون المحدد محدودا ، و لزم ان لایکون ذاته حقیقة و شیئا بحقیقة الشیئیة بذاته اذلا یأبی عن التشأن بشأن الخلق والخلق لیس بحقیقة ، و تبأ لمن سلك هذا المسلك حتی انتهی الی ان یقول: ان الاحتیاج لکل من الطرفین الحق والخلق الی الطرف الآخر ، نظیر ماقال الفلاسفة من لزوم بعض الموجودات لذاته تعالی مع ان الملزوم لیس الا اللازم، والحکم بالوجوب اوالامکان اوالامتناع فیهما واحد ، والقول بان امکان المفارق المحض لیس فی نفس الامر بل فی مرتبة ذاته شعری لان مرتبة ذاته من مراتب نفس الامر فی مراتب الامکان، فالامکان لاینفك عن نفسه فی ای مرتبه کان ، هذا ، این التراب و رب الارباب ، وکیف یصفونه و هم فی هوّة الامکان المظلم محجوبون، والی وجوه انفسهم التی هی من حیث هی هی من سنخ العدم لا الی وجهه الکریم متوجهون ، وهذا هو سر سلوکهم هذا المسلك .

المسألة الرابعة عشرة

(فی نفی الاتحاد عنه تعالی)

قول المصنف : والاتحاد ـ اعلم ان الاتحاد یجری مجری الحلول ، فهو علی المعنی الاول من معانی الحلول ان یکون شیئان فی الخارج یتحدان بنحو من

انحاء الاتحاد بحيث يصير وجودهما وجودا واحدا، فهذا باطل فی حقه تعالی وفی كل شیئین ایضا لما ذكره الشارح من الدليل الخاص والعام ، وعلی المعنی الثانی الذاهب اليه الصوفية هو ان يكون الواجب تعالی كل شیء و كل شیء ذات الواجب كما هو مصرح فی كتبهم باصرح مايفيد هذا المعنی، و علی المعنی الثالث هو ان الموجود الحق بالحقيقة هو الله تعالی و كل ما سواه موجود به قائم بوجوده من دون ان يكون لغيره وجود بذاته ولا ان يكون له تحدد بحد ، فلا اتحاد فی الوجود ولا اتحاد فی الحدود .

قول الشارح : يستلزم الوحدة ـ ای يستلزم ان يكون الواجب واحدا وغيره ممكنا.

قول الشارح : وايضا فلو اتحد الخ ـ مر فی المسألة العاشرة من الفصل الثانی من المقصد الاول ذكر من امتناع الاتحاد .

المسألة الخامسة عشرة

(فی نفی الجهة عنه تعالی)

قول المصنف : والجهة ـ مر تفسير الجهة فی المسألة الحادية عشرة من الفصل الاول من المقصد الثانی ، و انما ذكرها لانها اعم من التحيز لان النقطة مثلا لها جهة و ليس لها تحيز، و لانها وقع فی كلام الكرامية ، و لكنهم صرحوا بانه تعالی جسم بعد قولهم انه تعالی فی جهة .

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

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

قول الشارح : محمد بن هيصم ـ قال الشهرستانی : الكرامية طوائف بلغ

عددهم الی اثنتی عشرة فرقة ، و اقربهم الهیصمیة ، و قال بعد نقل مقالاتهم : و قد اجتهد ابن الهیصم فی ارمام مقالة ابی عبدالله فی کل مسألة حتی ردها من المحال الفاحش الی نوع یفهم فیما بین العقلاء مثل التجسیم فانه قال اراد بالجسم القائم بالذات الخ .

المسألة السادسة عشرة

(فی انه تعالی لیس محلا للحوادث)

قول المصنف : وحلول الحوادث فیه ـ المراد من حلول الحادث فیه اتصافه تعالی بمالم یکن له ، اعلم ان الصفة اما اضافة محضة کالمعیة او حقیقة محضة کالحیاة اوحقیقة ذات اضافة کالعلم والقدرة ، و ما استدل علی امتناع تجدده هو الثانیة والثالثة لا الاولی لان حدوثه لایضر بساحة قدس وجوبه کما لایضر حدوث الخلق الذی هو منشأ لحدوث الاضافات بینه وبین مبدئه ، نعم من قال ان الاضافة صفة ثابتة فی الاعیان لزمه القول بحلول الحوادث فیه، و قدمضی هذا البحث فی المسألة الثالثة من مبحث الاضافة فی الفصل الخامس من المقصد الثانی .

قول الشارح : و قد خالف فیه الکرامیة ـ نقل مقالتهم فی کتب المذاهب، و نقل عنهم الرازی فی الاربعین والقوشجی فی الشرح و غیرهما انهم قالوا : انا کثر القرق قائلون بذلك ولسنا متفردین به ، فذکروا امورا الزموا الاقوام بها بالتشریك فی ذلك بزعمهم ، ولیس بشیء لان ما ذکروه یرجع الی الاضافات والصفات الخلقیة، و قد قلنا ان حدوثها لیس فی ذاته تعالی ولیس بضائر فی شیء .

قول الشارح : والدلیل علی الامتناع الخ ـ استدل علی ذلك بوجوه :

الاول لوحدث فی ذاته امر لزم تغیره و انفعاله والتالی باطل لان ذلك ینافی وجوب الوجود ، وجه الملازمة ان منشأ التغیر حصول ما لم یکن فی الشیء او زوال ما قد کان فیه ،

الثانی لو کان تعالی محلا للحادث فان کان المقتضی له ذاته لزم ان یکون ما فرضناه حادثا ازلیا و ان یکون هو تعالی فاعلا و قابلا معا و هو فی الواجب محال لان جهة الفاعلیة جهة الوجوب والواجدیة و جهة القابلیة جهة الامکان و الاستعداد والفاقدیة والجهان متقابلتان فلاتجتمعان الا فی شیئین او فیما له الکثرة والتفاوت ، والی هذا اشار امیر المؤمنین علیه السلام فی النهج فی الخطبة المائة والواحدة والثمانین وابنه الرضا علیه السلام فی حدیث رواه الصدوق فی الباب الثانی من کتاب التوحید : لایجری علیه السکون والحرکة ، وکیف یجری علیه ماهو اجراه ، و یعود فیه ماهو ابداه ، و یحدث فیه ماهو احدثه ، اذاً لتفاوتت ذاته و لتجزأ کنهه و لامتنع من الازل معناه ، وان کان المقتضی له غیره لزم ان یکون حادثا مفتقرا ممکنا من حیث الصفة والممکن من حیثیة ممکن بذاته لان الواجب بالذات واجب من جمیع الجهات ، و الی هذا اشار الرضا علیه السلام فی ذلک الحدیث : کیف یستحق الازل من لایمتنع من الحدث ، وکیف ینشیء الاشیاء من لایمتنع من الانشاء ، اذاً لقامت فیه آیة المصنوع و لتحول دلیلا بعد ماکان مدلولا علیه .

الثالث لـو کان تعالی محلا للحادث فان کان صفة کمالیة حقیقیة استحال خلو الذات عنها لان کل کمال منه یبتدأ و الیه ینتهی ، و ان کان صفة نقص استحال اتصاف الذات بها .

ثم انه یمتنع ان یکون تعالی محلا لغیره مطلقا حادثا کان او قدیما ، جوهوا اوعرضا ، مجردا اومادیا لان ذاته حقیقة وحقیقة الشیئیة ، فلا لغیره حقیقة حتی یحل فیه لتفریق کنهه و کنهه خلقه کما ورد فی الحدیث و الالزم تعدد الواجب لکن القوم حصروا البحث هنا فی الحوادث لان غیره حادث و لان الکرامیة هکذا ادعوا ، و یأتی امتناع اتصافه بالصفات القدیمة الزائدة علی ذاته فی المسألة التاسعة عشرة .

المسألة السابعة عشرة

(فی انه تعالی غنی)

قول المصنف : والحاجة ـ هی فقدان الشیء لما ینبغی له مع امکان تدارکه بالغیر، فهی امر عدمی ، والغنی بخلافها ، و قول المصنف فی اوائل النمط السادس من شرح الاشارات : ان الغنی امر سلبی تفسیر لقول الشیخ : الغنی التام هو الذی یکون غیر متعلق بشیء خارج عنه فی امور ثلاثة فی ذاته و فی هیئات متمکنة فی ذاته و فی هیئة کمالیة اضافیة لذاته ، انتهی، فان عدم التعلق فی هذه الامور بالغیر من لوازم الغنی، لا نفس معناه لان الغنی یتحقق فی الشیء بما عنده من الامور الوجودیة ، وقد یطلق الحاجة علی ما یحتاج الیه ، و یطلق ایضا علی ما الفاعل بصدده لاجل غایة مرادة ، و بهذا المعنی ورد فیما رواه الصدوق فی التوحید فی الباب الثانی عشر بالاسناد عن خیثمة قال: سألت ابا عبدالله علیه السلام عن قول الله عزوجل: کل شیء هالك الا وجهه ، قال : دینه، وکان رسول الله صلی الله علیه وآله و امیر المؤمنین علیه السلام دین الله و وجهه و عینه فی عباده، و لسانه الذی ینطق به ، و یده علی خلقه ، و نحن وجه الله الذی یؤتی منه ، لن نزال فی عباده مادامت لله فیهم رویة ، قلت : و ما الرویة ، قال : الحاجة ، فاذا لم یکن لله فیهم حاجة رفعنا الیه و صنع ما احب .

قول الشارح : فان وجوب الوجود یستدعی الخ ـ هذا مضمون قول الحکماء : الواجب الوجود بذاته واجب من جمیع جهاته ، فظاهر ان الذی یجب له بذاته جمیع ما امکن له من شئونه لا یحتاج فی شیء الی غیره ، و اما توقف اتصافه تعالی بالاضافات علی الطرف الآخر مع انها لیست امورا فی الاعیان فلا یضر بغنائه لانها تتوقف علی وجود الطرف الآخر، و وجوده له تعالی فالامر کله یرجع الیه ، فاذا ورد فی الحدیث انه خالق اذلا مخلوق ؛ و ذلك بهذا الاعتبار .

قول الشارح : لانانقول هذا بناء الخ ـ حاصل الجواب ان الدورای توقف الواجب على الممكن وبالعكس من حيث الذات على ان يكون صفاته الحقيقية عين ذاته تعالى ظاهر، وعلى القول بالزيادة وان امكن تصور الاحتياج لا على وجه الدور لكنه بعد التامل ايضا يلزمه الدور المحال بالواسطة لان الصفة التى يحتاج الواجب فيها الى الممكن متوقفة على تاثير الممكن وتأثيره يتوقف على جهة التأثير وجهة التاثير تتوقف على وجود الممكن و وجوده يتوقف على الواجب فالممكن محتاج الى الواجب فى تحقق تلك الصفة ، والمفروض ان الواجب محتاج فى تحقق تلك الصفة بعينها الى الممكن .

قول الشارح : كما سياتى ـ فى المسألة التاسعة عشرة .

قول الشارح : لان ذاته موقوفة الخ ـ هذا حكم من احكام امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما فانه مامن شيء بالنسبة الى شيء آخر الا ان يكون على وجود ذلك الشيء اوعدمه ، فان كان ذلك الشيء واجبا له او ممتنعاله فهو، وان كان ممكنا متوقفا على الغير وجودا و عدما كان نفس الشيء الاول ايضاً يتوقف على ذلك الغير لتوقفه على وجود ذلك الشيء اوعدمه اذلايبقى عاريا عن وجوده و عدمه ، و هذا سر قولهم: الواجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته ، وعكس النقيض لهذه القاعدة ان ماليس بواجب من جميع جهاته ليس بواجب الوجود بذاته ، فالممكن من جهة ممكن بذاته وسائر جهاته .

المسألة الثامنة عشرة

(فى استحالة الالم واللذة عليه تعالى)

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

والتحديد، وكذا مقابلاتها، وعرف الحكماء والمتكلمون اللذة مطلقا بادراك الملائم والالم مطلقا بادراك المنافى ، والشيخ شرح هذا المعنى فقال فى الاشارات فى اول النمط الثامن : ان اللذة هى ادراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك ، والالم هو ادراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك آفة و شر كذلك ، ونقل الشهرستانى فى الملل والنحل عن ثامسطيوس عن ارسطوطاليس عند ذكر مقالاته انه قال: اللذة فى المحسوسات هو الشعور بالملائم وفى المعقولات الشعور بالكمال الواصل اليه من حيث يشعر به ، ثم قال الشيخ بعد سطور: وكل لذة تتعلق بامرين بكمال خيرى و بادراك له من حيث هو كذلك، وحاصل كلامه فى ماهية اللذة هو انها ادراك الكمال الذى يكون خيرا اى مؤثرا ومختارا. بالنسبة الى المدرك من حيث هو كمال وخير لان الشىء الملتذ به يمكن ان يكون له حيثيات متعددة مختلفة يكون اللذة من حيثية منها دون حيثية كالالتذاذ بحرارة النار فى الصرد دون احراقها ، ثم قال الشيخ بعد فصول : اجل مبتهج بشىء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذى هو برىء عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولاشاغل له عنه، وحاصل كلامه انه تعالى مدرك لذاته الذى هو كمال كله مع انه فى اعلى مراتب الادراك والمدركية والمدركية فيصح اطلاق المبتهج عليه تعالى بنحو اجل واليق اذبين ان حقيقة اللذة هى ادراك الكمال الخيرى وانه تعالى مدرك لذاته الذى هو كمال مؤثر بذاته من دون تعدد الحيثيات الذى ياتى من قبل الامكان والعدم ومن دون ان يشغله شاغل عن الادراك ، ومعلوم ان لذته ليست مزاجية لانها تابعة للمزاج المنفى عنه تعالى .

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

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

ان قلت : ان اسناد السرور المرادف للّذة كثير فى الاخبار، و قد ورد اسناد البهجة الى نوره تعالى فى المناجاة الشعبانية بقوله عليه السلام : الهى والحقنى بنور عزك الابهج فاكون لك عارفا و عن سواك منحرفا ، قلت : احتمال المجاز قوى كنظائره من الغضب والرضا والتردد والاستهزاء و الاستواء و غيرها ، بل متعين لانه نسب اليه عند حدوث الاحداث كتوبة العبد مثلا والحقيقة تستلزم عروض الحادث عليه، واسناد البهجة الى نوره لايستلزم الاسناد الى ذاته اذ لعل المراد به غير ذاته كما هو الظاهر، فلايقوم دليلا على ذلك.

قوله : كانه قد ارتضى ـ انما قال : كانه لان المصنف نفى صريحا الا لم واللذة المزاجية ، لا انه اثبت اللذة العقلية الا بالمفهوم ، و هذا المفهوم غير ثابت .

قول الشارح : يستدعى الاذن الشرعى ـ الدليل على توقيف تسميته وتوصيفه تعالى على بيان الشارع غير الاجماع قول الرضا عليه السلام فى الحديث التاسع فى الباب الثانى من توحيد الصدوق : انه من يصف ربه بالقياس لايزال الدهر فى الالتباس ، وقوله عليه السلام فى الحديث السابع عشر فى الباب الثانى منه ، ان الخالق لايوصف الا بما وصف به نفسه ، و قول الكاظم عليه السلام فى الحديث الواحد والثلاثين منه لمحمد بن ابى عمير : يا ابا احمد لاتتجاوز فى التوحيد ماذكره الله تعالى ذكره فى كتابه فتهلك و قول الرضا عليه السلام لسليمان المروزى فى الحديث الطويل المذكور فى التوحيد فليس لك ان تسميه بمالم يسم به نفسه، وقول الصادق عليه السلام فى الحديث الخامس عشر فى الباب الآخر من التوحيد لقوم من الذين يتكلمون فى الربوبية: اتقوا الله وعظموا الله ولاتقولوا مالانقول ، و قول موسى بن جعفر عليهما السلام فى حديث رواه الكلينى فى باب النهى عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى : ان الله اعلى و اجل و اعظم من ان يبلغ كنه صفته فصفوه بما وصف به نفسه و كفوا عما سوى ذلك ، و قوله تعالى :

سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین ،

و قال المفید رحمه الله فی اوائل المقالات فی مبحث القول فی الصفات : انه لا یجوز تسمیة الباری تعالی الا بما سمی به نفسه فی کتابه او علی لسان نبیه صلی الله علیه و آله او سماه به حجه من خلفاء نبیه و کذلك اقول فی الصفات ، و بهذا تطابقت الاخبار عن آل محمد صلی الله علیه و آله ، و هو مذهب جماعة من الامامیة و کثیر من الزیدیة والبغدادیین من المعتزلة کافة و جمهور المرجئة و اصحاب الحدیث الا ان هؤلاء الفرق یجعلون بدل الامام الحجة فی ذلك الاجماع ، انتهی .

اقول : اعلم ان التوصیف اعم من التسمیة لانه یکون بالاسناد مطلقا ، و اما هی فانما تکون بالاسم مع قصد الوضع فالتسمیة قسم من التوصیف ، وفی حدیث رواه الصدوق رحمه الله فی التوحید فی الباب التاسع والعشرین والکلینی رحمه الله فی باب حدوث الاسماء من الکافی عن محمد بن سنان ، قال سألته عن الاسم ماهو ، قال : صفة لموصوف ، ولا شبهة فی جواز التوصیف بالمشتق الذی نبنیه من الفعل الذی اسند الیه تعالی فی الشرع فیقال مثلا : انه تعالی معلم آدم ، مستهزیء المنافقین و ان لم یرد عینه فی لسانه ، واما التسمیة والدعاء به فمشکل ، وذهب الی الجواز ابو علی الجبائی علی ماذکره الاسفرایینی فی التبصیر فی الدین والکیلانی فی ذیل الملل والنحل .

ثم لا شبهة ایضا فی التسمیة والتوصیف بالمرادف لما ورد عن اصحاب الوحی سلام الله علیهم و ان کان اللفظ غیر عربی ، والنزاع لیس فی اللفظ و ان اوهم ذلك بعض الکلمات ، بل فی المعنی الذی یوصف تعالی به بای لفظ کان ، فان ورد عن الحجة توصیفه به فلا مانع من توصیفنا ایاه بای لفظ اتفق الا ان یکون بین اللفظین فرق من جهة خصوصیات المعنی بعد الاشتراك فی اصله کالمحب والعاشق .

ثم انه لاشبهة فی عدم جواز توصیفه تعالی بمالم یرد عن الشرع ولم یدل علی صحته العقل کقول بعض الجهال من المسلمین و غیرهم : انه جسم او صورة تعالی عن ذلك ، و انما النزاع فی جواز توصیفه بما لم یرد عن الشرع و دل علی صحته العقل فالحق عدم الجواز لعظم الخطر ولعدم احاطة العقل بجمیع جهات المعنی و ادراکه کنه

ذاته تعالی فالاقتصار علی مایوحی تعالی الی حججه متعین، نعم لابأس بتوصیفه بالمعنی اللازم للمعنی الوارد کالواجب الوجود اللازم لمعنی الموجود القدیم و کالعلة اللازم لمعنی الخالق ، و ان کان العلة اطلق علیه تعالی فی اواخر حدیث المفضل بن عمر فی التوحید حیث قال علیه السلام : و اما لما ذا هو فساقط فی صفة الخالق لانه جل ثناؤه علة کل شیء ولیس شیء بعلة له لان تجویز اطلاق معنی علیه تعالی یستلزم جواز اطلاق لازم ذلك المعنی علیه ، الا ان التسمیة والدعاء بالمعنی اللازم مشکل ایضا .

المسألة التاسعة عشرة

(فی نفی المعانی والاحوال والصفات الزائدة فی الاعیان)

قول الشارح : ذهبت الاشاعرة الی ان الخ ـ اعلم ان المذاهب فی صفات الذات من حیث الزیادة والعینیة خمسة :

المذهب الاول و هو الحق ان الله تعالی عالم مثلا بعلم هو ذاته کما انه تعالی موجود بوجود هو ذاته ، و کذا سائر صفاته الذاتیة بمعنی ان ذاته بذاته حقیقة احدیة تکون مصداقا و موضوعا لحقیقة الصفات الذاتیة المختلفة بحسب المفاهیم ، فهو بذاته الاحدیة نور بلاظلمة و علم بلاجهل و حیاة بلاموت و قدرة بلاعجز وهکذا ، وهذا مذهب اتباع اهل البیت صلوات الله علیهم و الفلاسفة الاسلامیین والاقدمین و مذهب ابی الهذیل العلاف من شیوخ المعتزلة علی ما نقل بعض .

قال ابن سیناء فی رسالته النیروزیة فی معانی الحروف الهجائیة : واجب الوجود هو مبدع المبدعات و منشیء الکل ، و هو ذات لایمکن ان یکون متکثرا او متحیزا او متقوما بسبب فی ذاته او مبائن فی ذاته ، و لا یمکن ان یکون وجود فی مرتبة وجوده فضلا عن ان یکون فوقه ، ولا وجود غیره لیس هو المفید ایاه قوامه فضلا عن ان یکون مستفیدا عن وجود غیره وجوده ، بل هو ذات هو الوجود المحض والحق

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

و لهذا المذهب دلائل :

الاول الاخبار الواردة عن ائمتنا صلوات الله عليهم ، روى الكليني رحمه الله في باب اطلاق القول بانه شيء من الكافي عن ابى عبدالله عليه السلام انه قال جوابا للسائل هوسميع بصير؟: سميع بغير جارحة و بصير بغير آلة ، بل يسمع بنفسه و يبصر بنفسه ، ليس قولي انه سميع يسمع بنفسه و بصير يبصر بنفسه انه شيء والنفس شيء آخر ، و لكن اردت عبارة عن نفسي اذ كنت مسؤولا و افهاما لك اذ كنت سائلا : فاقول : انه سميع بكله لا ان الكل منه له بعض ، و لكني اردت افهامك والتعبير عن نفسي ، و ليس مرجعي في ذلك الا الى انه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى .

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

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

و روى ايضا في الباب العاشر عن منصور الصيقل عن ابى عبدالله عليه السلام، قال: ان الله علم لا جهل فيه ، حياة لا موت فيه ، نور لا ظلمة فيه ، وعن يونس بن عبدالرحمان

قال: قلت لابى الحسن الرضا عليه السلام : رويّنا ان الله علم لاجهل فيه : حياة لاموت فيه ، نور لاظلمة فيه ، قال : كذلك هو ، و عن جابر الجعفى عن ابى جعفر عليه السلام قال : سمعته يقول : ان الله نور لاظلمة فيه و علم لاجهل فيه و حياة لاموت فيه ، و عن عبد الاعلى عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليهما السلام ، قال : علم الله لايوصف منه باين ، ولايوصف العلم من الله بكيف ، ولايفرد العلم من الله ، ولايبان الله منه ، و ليس بين الله و بين علمه حد .

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

قال : دخلت علی ابی عبدالله علیه السلام ، فقال لی : اتنعت الله ، فقلت ، نعم ، قال : هات ، فقلت : هو السمیع البصیر ، قال : هذه صفة یشترك فیها المخلوقون ، قلت : فکیف ننعته ، فقال : هو نور لاظلمة فیه و حیاة لاموت فیه وعلم لاجهل فیه و حق لاباطل فیه ، فخرجت من عنده و انا اعلم الناس بالتوحید .

و من الدلیل السمعی ایضا ماورد عنهم علیهم السلام من قولهم کثیرا : کمال التوحید نفی الصفات عنه ،

والعجب العجاب ان العلامة المجلسی رحمه الله مع صراحة هذه الاخبار فی انه تعالی بذاته حقیقة کل من هذه الصفات قال فی اول ابواب الصفات من البحار : اعلم ان اکثر اخبار هذا الباب یدل علی نفی زیادة الصفات ای علی نفی صفات موجودة زائدة علی ذاته تعالی ، و اما کونها عین ذاته تعالی بمعنی انها تصدق علیها او انها قائمة مقام الصفات الحاصلة فی غیره تعالی ، او انها امور اعتباریة غیر موجودة فی الخارج واجبة الثبوت لذاته تعالی فلا نص فیها علی شیء منها و ان کان الظاهر من بعضها احد المعنیین الاولین ، و لتحقیق الکلام فی ذلك مقام آخر ، انتهی .

اقول : الاحتمال الاول هو المتعین لصراحة الاخبار فیه ، والثانی مذهب المعتزلة و سیأتی ، والثالث مما تضحك به الثواکل و هو مذهب الفخر الرازی خاصة و سیاتی ، و ایضا من العجیب قوله : و لتحقیق الکلام الخ ، فان ذلك الباب مقامه .

الثانی من الدلائل انه تعالی لولم یکن بذاته علما و قدرة و حیاة و غیرها فاما یکون بذاته متقابلات هذه الصفات او یکون ذاته بذاته خالیة عن المتقابلین جمیعا قابلة معروضة ، و علی فرض خلو الذات فاما تکون الصفات عارضة او لازمة لزوما خارجیا کالحرارة للنار او ذهنیا کالامکان للماهیة ، والتوالی باطلة ، اما الاول فبالضرورة والاجماع ، و اما الثانی والثالث فللزوم المادة فی المعروض لان العرض الخارجی سواء کان لازما او غریبا یستدعی مادة یحل فیها ، و اما الرابع فللزوم کون کمالاته امورا ذهنیة اعتباریة لاحقیقة خارجیة ، فهو بذاته تلك الکمالات .

الثالث لولم یکن بذاته کمالا کائنا ما کان امرا غیر ذاته فی الخارج لا بحسب المفهوم لکان ذاته محدودة بالکمال لکن التالی باطل لان کل محدود

ممکن ، و بیان اللزوم ان التحدد الخارجی لازم التغایر الخارجی لانه یستلزم التمایز فی الخارج و هو لایعقل الا ان یکون کل من الامرین فی حد غیر حد الآخر ، لکنه تعالی لیس فی حد .

ان قلت : اذاً یلزم ان لا یکون تعالی ممتازا عن غیره ، قلت : بحسب الحد کذلك اذلاحد له و بحسب الحقیقة لا شیء غیره ، و لذلك قال امیر المؤمنین علیه السلام داخل فی الاشیاء لابالممازجة و خارج عنها لابالمباینة ، و قال الرضا علیه السلام : و ذاته حقیقة ، و قال الصادق علیه السلام : هو شیء بحقیقة الشیئیة ، وقال علیه السلام: لاشیء غیره ، و قال تعالی : هوالاول والآخر والظاهر والباطن ، و امثال هذه الکلمات التی تشیر الی انه انما هو کل الکمال بذاته الاحدیة من دون التحدد والتکثر ، تعالی عما یقول المشرکون العادلون بالله علوا کبیرا ،

الرابع لولم یکن بذاته علما وغیره من الکمالات الحقیقیة لکان فی مرتبة ذاته عاریا عن الکمال مفتقرا الی الکمال والعراء عن الکمال والافتقار الیه نقص وهو محال علیه تعالی ، و کون الکمالات لوازم لذاته لایستلزم ان یکون الملزوم فی حد ذاته کاملا لان التغایر محفوظ علی فرض عدم العینیة ، و هذا الدلیل ماذکره الشارح .

الخامس لولم یکن بذاته حقائق تلك الصفات فاما ان لا یکون الصفات قائمة به ، اوتکون قائمة به ، والاول یستلزم ان لایصح ان یقال: انه تعالی عالم قادر الخ ، والثانی یستلزم ان تکون الصفات ممکنة لان کل ماهو قائم بغیره فهو ممکن ، والممکن من حیث الصفات ممکن بالذات لما مر فی المسألة السابعة عشرة .

السادس ان العلم مثلا کمال و کل کمال اما عین ذات الشیء اوغیرها ، والفرض الاول اشرف والواجب یجب ان یکون علی اشرف الفروض فی کل شیء .

السابع ان الوجود حقیقة یدور علیها و یتحقق بها حقیقة کل کمال ومایتحقق به حقیقة کل کمال ان کان عین شیء کان حقیقة کل کمال عین ذلك الشیء ، اما الکبری فظاهرة ، و اما الصغری فلان العلم مثلا فی الخارج انما هو علم وجوداً لاماهیة ومفهوما لانها اعتباریة ، فحقیقة العلم انما هی حقیقة الوجود ، والاختلاف من جهة المفهوم ،

فالواجب اذ هو ذاته حقيقة الوجود فانما هى حقيقة العلم ، و كذا غيره .

المذهب الثانى هو قول ابى الحسن الاشعرى واتباعه تبعا لسلفهم المسمين بالصفاتية و قول الكلابية اتباع عبدالله بن محمد بن كلاب القطان ، و هو ان صفاته تعالى معان ازلية زائدة قائمة بذاته تعالى ، والمعنى اصطلاح لهم فى الصفة ، و صرحوا كما فى شرح العقائد النسفية بان هذه الصفات ليست بعرض و لا مستحيلة البقاء ولا ضرورية ولا مكتسبة ، و معتمدهم فى هذا القول امور اقويها انه قد ثبت بالكتاب والسنة والعقل والاجماع انه تعالى عالم قادر حى الى غير ذلك من الصفات ، وليست هذه الفاظا مترادفة بل يدل كل منها على معنى غير معنى الآخر وغير معنى الواجب والموجود ، و كل ما صدق عليه المشتق لابد ان يكون مبدء الاشتقاق قائما به ، فثبت ان كلا من هذه الصفات قائمة به ، والجواب منع الكبرى لامكان ان يكون نفس الذات مبدء الاشتقاق فيصدق المشتق من دون الحاجة الى قيام مبدء الاشتقاق بالذات كصدق الابيض على البياض والنير على النور والمعدوم على العدم والمظلم على الظلمة والموجود على الوجود ، بل الصدق الحقيقى الواقع فى محله هو صدق المشتق على مبدء الاشتقاق مطلقا لان صدق الابيض على الجسم و صدق الموجود على الماهية انما هو بالعرض والواسطة لا بالذات، و صدقهما على البياض والوجود بالذات اذ لولاهما لم يصدقا عليهما ، فصدق المشتق على شىء لا يستدعى ذاتا يقوم بها المبدء ، بل يستدعى تحقق المبدء باى نحو كان ، فبالنظر الى الدلائل التى ذكرناها على عينية صفاته لذاته ثبت ان صدق هذه المشتقات عليه تعالى من الضرب الثانى ، نعم ان قول المعتزلة كما يأتى مردود لانهم لا يقولون بالقيام و لا بالعينية ، فالمفهوم عندهم ليس له مصداق اصلا.

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

هذا التعلق وعن نفس هذا الاضافة ، وندعی ان هذه الاضافة والنسبة مغایرة لنفس الذات، والذات مع هذه الاضافة المخصوصة امران لا امر واحد ، انتهی ، و انت تراه فی خبط عظیم من جهات مع ان الکلام لیس فی العلم فقط .

ثم ان من عجیب امر هؤلاء انهم یقولون کما قال الاشعری فی المقالات : ان اسماء الله تعالی هی الله ، ولا یقال : انها غیر الله ، و ان الاسم والمسمی عندهم واحد ، و اما صفات الله فهی غیر الله اولیست هی بالله ولا بغیر الله علی ما نقل بعضهم.

المذهب الثالث قول الکرامیة و هو قول الاشاعرة مع کون الصفات حادثة ، قال الحکیم السبزواری رحمه الله فی شرح منظومته : و نغمة حدوث صفاته الحقیقیة فی طنبور معرفة الصفات قد زادها القائل الخارج عن مفطور العقل الانسانی ، تعییر و تقریع للکرامیة حیث زادوا وقاحة و فظاعة ، فجمعوا بین زیادة الصفات الحقیقیة و حدوثها ، ولا یرضی به فطرة العقل ، انتهی ، اقول : بعد اثبات بطلان قول الاشاعرة و اثبات امتناع حلول الحوادث فیه تعالی لا یجوز البحث فیما قالوا و نقضوا و ابرموا، و انما وقعوا فی هذه الهاویة هربا عن الالتزام بتعدد القدماء ، والهارب والمهروب عنه کلاهما فیها .

المذهب الرابع قول ابی هاشم الجبائی من شیوخ المعتزلة و اتباعه ، و هو ان الباری تعالی لیس ذاته غیر الصفات و لاله صفات قائمة بالذات ، بل له احوال مثل العالمیة والقادریة ، والحال عنده صفة للموجود لا معدومة ولا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة بحیالها ، لکن یعلم الذات علیها نظیر المعنی الحرفی ، و مراده انه لا یوجد حال ولا یعدم ولا یعلم حال عن حال الا باعتبار ذی الحال ، بل لا یتصف بالقدم والحدوث وسائر الامور الا بذلک الاعتبار، وقد مر الکلام فی الحال و ابطاله فی المسألة الثانیة عشرة والثالثة عشرة من الفصل الاول من المقصد الاول .

و مجمل قول ابی هاشم هنا علی ما نقله الشهرستانی فی الملل والنحل ان کونه تعالی ذاتا غیر کونه عالما ، و کونه عالما غیر کونه سمیعا ، و کونه قادرا غیر کونه حیا و هکذا ، و العقل یدرک فرقا ضروریا بین هذه القضایا ، فلیس من غرف الذات

عرف کونه عالما ، فان معرفة الشیء مطلقا غیر معرفته علی صفة ، وهذه الاکوان ای کونه سمیعا و کونه عالما الخ لا ترجع الی الذات و هو ظاهر ، ولا الی اعراض وراء الذات لانه یؤدی الی قیام العرض بالعرض لاشتراکها فی کونها صفة و عرضا فان ما به الاشتراك غیر ما به الافتراق و قیام العرض بالعرض مستحیل عندهم ، فتعین کونها احوالا ، فکون العالم عالما مثلا حال وراء کونه ذاتا ، ای المفهوم منها غیر المفهوم من الذات ، و کذلك غیره ، ثم اثبت للبارئ تعالی حالة اخری هی الالوهیة اوجبت سائر الاحوال .

اقول : هذا الرجل مع خبطه فی القول بالحال یتقلقل کالاشعری فی اراضی المفاهیم و لم یطر الی سماء الحقیقة ، وکانه فر من مذهب سائر المعتزلة لما یرد علیهم ، ولم یخترمذهب الصفاتیة و هو اقل شناعة من مذهبه لانفته من وصمة التبعیة و هو من شیوخ الاعتزال .

المذهب الخامس قول اکثر المعتزلة ومن وافقهم فی ذلك من الخوارج و کثیر من المرجئة و بعض الزیدیة علی ماذکره الاشعری فی المقالات ، و هو انه تعالی عالم مثلا لا بعلم هو ذاته ولا بعلم هو صفة لذائدة ، بل الذات بوحدتها یترتب علیها آثار الصفات ولازم قولهم ان اطلاق العالم والقادر وغیرهما علیه تعالی یکون علی التجوز اذ هو اطلاق من دون مبدء الاشتقاق ، و بالحقیقة هم نافون للصفات و ذاهبون الی التعطیل فیها ، و عباراتهم المنقولة عنهم مختلفة ، یمکن توجیه بعضها الی المذهب الاول ، کما یوهم بعض العبارات المنقولة عن الفلاسفة انهم یقولون بقول المعتزلة ، بل بعضهم کالتفتازانی شارح العقائد النسفیة واللاهیجی فی کوهر مراد صرح بان الفلاسفة والمعتزلة علی مذهب واحد ، و هذا خلاف ما قاله السابقون علیهما و ما نقلنا عن الشیخ الرئیس عند ذکر المذهب الاول ، والعجب من صاحب المجلی حیث صرح بان الحکماء نافون للصفات مطلقا ذهنا و خارجا ، زیادة و عینا ، و ان المعتزلة علی القول بالاحوال من دون ذکر الاختصاص بابی هاشم الجبائی ، و هذا سهو منه ، و مجمل الکلام ان المعتزلة حسبوا انهم لو اثبتوا مصادیق بازاء هذه المفاهیم لزم قیام معان زائدة بذاته تعالی ،

وذلك ينافي الاحدية ، ولم يتفطنوا ان حقيقة الوجود حقيقة كل صفة حقيقية .

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

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

قول الشارح : مغايرة لها بالاعتبار ـ اى زائدة على الذات باعتبار المفاهيم في الذهن لا بحسب الخارج والعين .

المسألة العشرون

(في انه تعالى ليس بمرئي)

قول الشارح : والدليل على امتناع الرؤية الخ ـ الدليل عليه امور :

الاول ماذكره هنا ، وهوان الواجب الوجود يمتنع عليه الجهة والحيز و غير ذلك من شرائط كون الشيء مرئيا التى مضى ذكرها فى المسألة الثالثة عشرة من الفصل الرابع من المقصد الثانى و كل ما يمتنع عليه هذه الشرائط يمتنع عليه الابصار فواجب الوجود يمتنع رؤيته ، و قوله : لان كل مرئى فهو فى جهة عكس نقيض للكبرى المذكورة .

ثم ان المجسمة منكرون للصغرى ، وقدتبين بطلان عقيدتهم فيمامر ،والاشاعرة لهم كلام فى اشتراط تلك الشرائط مرهناك ، ومنكرون للكبرى ، قال الرازى فى الاربعين : هذا قياس للشاهد بالغائب فان امتناع ابصار الاشياء التى نشاهدها عند انتفاء هذه الشرائط لايستلزم امتناع ابصاره تعالى عند انتفائها اذ لعله تعالى يمكن رؤيته وان لم يكن هذه الشرائط حاصلة لان المختلفين لايجب استوائهما فى الحكم،ثم قال : وهذا سؤال لامحيص عنه ، والجواب ان الكلام ليس فى حكم الشاهد والغائب و اختلافهما او اتفاقهما فى الاحكام ، بل الكلام فى حكم الرؤية والابصار ، فاذا ثبت بالوجدان والبرهان ان ابصارنا لايتعلق الا بما يجمع هذه الشرائط كائنا ماكان فلافرق بين الشاهد والغائب ، ثم ان غيبته ليست الامن جهة امتناع رؤيته بمشاهدة الابصار والا فهو على كل شيء شهيد .

الثانى لوصحت رؤيته لكنا نراه، والتالى ظاهر البطلان، وبيان اللزوم ان صحة الشيء مع شرائط الوقوع تصل الى الوقوع، والشرائط حاصلة لان الخصم لايشرط فيما نحن فيه الاسلامة الحاسة وعدم الحجاب ، وهما حاصلان .

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

غير قابلة للتوجيه ، يثبت الامتناع بها فی الدنيا والاخرة وفی النوم واليقظة، للانسان وغيره، للانبياء عليهم السلام وغيرهم.

الثالث كل ما يرى فاما بالانطباع او وقوع الشعاع على اختلاف مر فی المسألة الثالثة عشرة من الفصل الرابع من المقصد الثانی ، وذلك محال عليه تعالى لانه من لوازم الجسم .

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

قول الشارح : اوفی حكم المقابل ـ كوجه الانسان المرئی فی المرآة.

قول الشارح : سال الرؤية ـ كما جاء فی التنزيل .

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

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

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

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

الثانی قوله تعالى : واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما اخذتهم الرجفة قال رب لو شئت اهلكتهم من قبل وايای اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ان هی الا فتنتك

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

الثالث ما رواه الصدوق رحمه الله فی التوحيد فی باب ماجاء فی الرؤية بالاسناد عن علی بن محمد بن الجهم، قال : حضرت مجلس المأمون وعنده الرضا علی بن موسی عليهما السلام، فقال له المأمون: يا بن رسول الله اليس من قولك ان الانبياء معصومون، قال عليه السلام : بلی ، فسأله عن آيات من القرآن ، فكان فيما سأله ان قال له : فما معنی قول الله عزوجل: و لما جاء موسی لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارنی انظر اليك قال لن ترانی الآية ، كيف يجوز ان يكون كليم الله موسی بن عمران عليه السلام لايعلم ان الله تعالی ذكره لايجوز عليه الرؤية حتی يسأله هذا السؤال، قال الرضا عليه السلام: ان كليم الله موسی بن عمران عليه السلام علم ان الله تعالی جل ان يری بالابصار، و لكنه لما كلمه الله عزوجل و قربه نجيا رجع الی قومه فاخبرهم ان الله عزوجل كلمه وقربه و ناجاه ، فقالوا لن نؤمن لك حتی نسمع كلامه كما سمعت ، وكان القوم سبعمائة الف رجل ، فاختار منهم سبعين الفا ، ثم اختار منهم سبعة آلاف ، ثم اختار منهم سبعمائة ، ثم اختار منهم سبعين رجلا لميقات ربه ، فخرج بهم الی طور سيناء ، فاقامهم فی سفح الجبل و صعد موسی عليه السلام الی الطور وسأل الله تبارك و تعالی ان يكلمه و يسمعهم كلامه فكلمه الله تعالی ذكره و سمعوا كلامه من فوق واسفل و يمين وشمال و وراء و امام لان الله عزوجل احدثه فی الشجرة ثم جعله منبعثا منها حتی سمعوه من جميع الوجوه ، فقالوا لن نؤمن لك بان هذا الذی سمعناه كلام الله حتی نری الله جهرة ، فلما قالوا هذا القول العظيم و استكبروا وعتوا بعث الله عزوجل عليهم صاعقة فأخذتهم بظلمهم فماتوا، فقال موسی : يارب ما اقول لبنی اسرائيل اذا رجعت اليهم وقالوا انك ذهبت بهم فقتلتهم لانك لم تكن صادقا فيما ادعيت من مناجاة الله اياك ، فاحياهم الله و بعثهم معه ، فقالوا انك لو سألت الله ان يريك ان تنظر اليه لاجابك ، و كنت تخبرنا كيف هو فنعرفه حق معرفته، فقال موسی عليه السلام: ياقوم ان الله لايری بالابصار ولا كيفية له ، وانما يعرف بآياته و يعلم باعلامه ، فقالوا : لن نؤمن لك حتی تساله ، فقال موسی عليه السلام:

یارب انك قدسمعت مقالة بنی اسرائیل وانت اعلم بصلاحهم ، فاوحی الله جل جلاله الیه یا موسی اسألنی ماسألوك فان اؤاخذك بجهلهم ، فعند ذلك قال موسی علیه السلام: رب ارنی انظر الیك قال لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه و هو یهوی فسوف ترانی ، فلما تجلی ربه للجبل بآیة من آیاته جعله دکا و خر موسی صعقا ، فلما افاق قال سبحانك تبت الیك یقول رجعت الی معرفتی بك عن جهل قومی و انا اول المؤمنین منهم بانك لاتری ، فقال المأمون : لله درك یا اباالحسن .

ثم قال الصدوق رحمه الله : ولو اوردت الاخبار التی رویت فی معنی الرؤیة لطال الکتاب بذکرها و شرحها و اثبات صحتها ، و من وفقه الله تعالی ذکره للرشاد آمن بجمیع مایرد عن الائمة علیهم السلام بالاسانید الصحیحة و سلم لهم و رد الامر فیما اشتبه علیه الیهم اذکان قولهم قول الله و امرهم امر الله وهم اقرب الخلق الی الله عزوجل واعلمهم به صلوات الله علیهم اجمعین .

اقول : کفی ما فی هذه الروایة من بیان الامام علیه السلام جوابا لما اعترض الاشاعرة کما فی شرح القوشجی والاربعین للرازی وغیرهما علی تفسیر الآیة بان السؤال کان لقومه .

قول الشارح : وهذا متعذر فی حقه تعالی الخ ـ اقول: ان الخصم الاشعری قد تسلم ان النظر الذی هو سبب الرؤیة متعذر فی حقه تعالی لانه یستلزم ان یکون المنظور الیه فی جهة ، و امتناعه مسلم عنده ، فاذا کان الامر کذلك فالرؤیة التی هی مسببة عن هذا السبب ایضا متعذرة لان امتناع السبب یستلزم امتناع مسببه ، فلا معنی لارادة المسبب من ذکر هذا السبب ، فالکلام هنا علی تسلم الخصم لذلك ختم ، فالنظر فی الآیة بمعنی آخر ، و سیأتی .

قول الشارح : المنع من ارادة هذا المجاز الخ ـ ای نمنع من ان النظر المقرون بالی یفید الرؤیة و یستلزمه حتی تراد به الرؤیة مجازا اذ یقال نظرت الی الهلال فلم اره ، و ذکر اهل اللغة ان معنی نظر الیه مد طرفه الیه رآه اولم یره . فحینئذ اما ان یراد به نظر العین بدون تقدیر او مع تقدیر او یراد معنی آخر له ولا الی معنی آخر

والاول بعيد جدا لان المؤمنين يوم القيامة ليسوا جاهلين بان الله تعالى ليس فى جهة فلايمدون طروفهم الى جهة لذلك ، و الثانى ان يكون التقدير الى ثواب ربها ناظرة و امثال هذا فى القرآن كثيرة ، والثالث ان يكون الى اسما بمعنى النعمة و ناظرة بمعنى منتظرة .

قول الشارح : فان النظر وان اقترن به حرف الى ـ النظر يأتى بمعنى الانتظار و يتعدى بنفسه ، و بمعنى التفكر و يتعدى بفى ، و بمعنى الرأفة و يتعدى باللام ، و بمعنى مد الطرف و يتعدى بالى .

قول الشارح : قد فعل بها فاقرة ـ هى ما يكسر فقرات الظهر ، والكلام كناية عن شدة الغم كما فى قوله عليه السلام : قصم ظهرى رجلان عالم متهتك وجاهل متنسك ، و يحتمل الكسر حقيقة .

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

قول الشارح : الثامن المنع الخ ـ لان الوجود العام البديهى ليس محل الكلام اذ هو امر اعتبارى لايصلح للعلية للامر الخارجى ، و حقيقة الوجود ليست مشتركة فى الجميع لانها حقائق متباينة على قول المشاء ، ولوسلم كونها حقيقة واحدة فى الجميع كما عليه غير المشائين فلم يلزم مطلوبكم للاختلاف من جهة العينية والزيادة فان وجود البارى تعالى عين ذاته و فى غيره زائد على ماهيته .

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

ثم ان بعض الاشاعرة كالفخر الرازى فى الاربعين و البراهين اعترف بضعف هذا الدليل حيث قال : اعلم ان جمهور الاصحاب عولوا فى اثبات انه تعالى يصح ان يرى على دليل الوجود، واما نحن فعاجزون عن تمشيته ، ونحن نذكر ذلك الدليل ثم نوجه عليه ماعندنا من الاعتراضات ، انتهى ، ثم ذكره و ذكر ما الشارح هنا ذكره.

ثم ان بعضا آخر منهم كامام الحرمين الجوينى على ما نقل القوشجى وشارح العقائد النسفية حيث تنبهوا لضعف الدليل و ورود الاعتراضات قالوا : ليس المراد بالعلة فى هذا الدليل ما فهمه الاكثرون من المؤثر بل المراد بها متعلق الرؤية و القابل لها ، ولاخفاء فى لزوم كونه وجوديا اذ المعدوم لا يتعلق به الرؤية بالضرورة ، و على هذا فالاعتراض بتلك الوجوه مندفع .

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

المسألة الحادية والعشرون

(فى باقى الصفات)

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

قول الشارح : والحقيقية المستلزمة للاضافة - اقول : بل الاضافية المحضة

ایضاً لان الاضافات متوقفة علی وجود الممکنات ، و هو له تعالی .

قول الشارح : و یقال علی حال القول و العقد الخ ـ القول هو القضیة اللفظیة والعقد هو القضیة الذهنیة ، و حالهما هو النسبة فی القضیة ، والمطابقة للواقع یصح اعتبارها لنسبة القضیة ولنفس القضیة .

قول الشارح: الی المقول و المعتقد ـ المقول هو الواقع نظرا الی القول والمعتقد هو الواقع نظرا الی العقد .

قول الشارح : اذا کان مطابقا ـ ای اذا کان حال القول والعقد مطابقا (بصیغة المفعول) الی الواقع .

قول الشارح : و هو الصادق ایضا الخ ـ ای یقال الصادق علی حال القول والعقد ایضاً لکن باعتبار کونه مطابقا (بصیغة الفاعل) الی الواقع ، و ذکر الشارح القول والعقد مکان حالهما خلافا لماجری علیه فی تفسیر الحق لما قلنا من صحة اعتبار المطابقة لنسبة القضیة و لنفس القضیة .

قول الشارح : لان الخیر عبارة الخ ـ قدمر الکلام فی ذلک مستوفی فی المسألة السابعة من الفصل الاول من المقصد الاول .

قول الشارح: عبدالله بن سعید ـ هو عبدالله بن سعید بن الحصین الکوفی ابوسعید الاشج الحافظ المتوفی سنة مأتین و سبعة و خمسین ، و کان من کبار القوم فقها و حدیثا و کلاما ، روی عن عبدالسلام بن حرب و ابی خالد الاحمر والمحاربی و ابن ادریس و هشیم و من فی طبقتهم ، فراجع کتاب الخلاصة للخزرجی ص١٦٩ ، هکذا فی حاشیة احقاق الحق فی مبحث کلامه تعالی .

الفصل الثالث من المقصد الثالث

(فی افعاله تعالی)

المسألة الاولی

(فی اثبات الحسن و القبح العقلیین)

قول الشارح : هذین المذهبین - مذهب تمشی قواعد الاسلام و مذهب تجویز القبائح علیه تعالی، وهذا تعییر علی الاشاعرة .

قال الشارح فی نهج الحق: المبحث الحادی عشر فی العدل وفیه مباحث، الاول فی نقل الخلاف فی مسائل هذا الباب ، اعلم ان هذا اصل عظیم تبتنی علیه القواعد الاسلامیة بل الاحکام الدینیة مطلقاً ، وبدونه لایتم شیء من الادیان ، ولایمکن ان یعلم صدق نبی من الانبیاء علی الاطلاق الا به علی ما نقرره فیما بعد انشاء الله تعالی، وبئس ما اختاره الانسان لنفسه مذهبا خرج به عن جمیع الادیان ولم یمکنه ان یتعبد الله بشرع من الشرایع السابقة واللاحقة ولایجزم به علی نجاة نبی مرسل اوملك مقرب اومطیع فی جمیع افعاله من اولیاء الله و خلصائه ولا علی عذاب احد من الکفار والمشرکین و انواع الفساق و العاصین ، فلینظر العاقل المقلد هل یجوز له ان یلقی الله تعالی بمثل هذه العقائد الفاسدة و الاراء الباطلة المستندة الی اتباع الشهوة و الانقیاد للمطامع .

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

مع انه ضروری التصور عرفوه بتعریفات لفظیة للتنبیه والشرح : منها مافی اول النمط الخامس من الاشارات من انه حصول وجود للشیء من شیء آخر بعد مالم یکن ، وهذا التعریف من المتکلمین نقله الشیخ هناك لبیان خطاهم فی مناط علة الحاجة الی الفاعل، ومنها ماذکره الحکماء من انه حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء کان العدم ذاتیا اوزمانیا ، والتعریف الثانی اعم من الاول لانه یشمل الوجود بعد العدم الزمانی فقط دون الثانی، وذلك لان المتکلمین علی ان لاوجود لفعل لم یسبقه عدم زمانی بناءً منهم علی حدوث العالم ، ومعلوم ان الاختلاف المذکور بین الفریقین لامساس له بمفهوم الفعل وماهیته حتی یبنی تعریفه علیه، ومنها مافی کلام الشارح من تعریف ابی الحسین البصری ، ومنها انه مبدء التغیر فی آخر، ومنها انه ما یوجد بعد ماکان مقدورا ، و منها انه صرف الشیء من الامکان الی الوجوب، ومنها انه کون الشیء مؤثرا فی غیره، ومنها مامر فی اواخر المقصد الثانی فی کلام الشارح من انه تأثیر الشیء فی غیره ، و منها انه الهیئة العارضة للمؤثر فی غیره بسبب التأثیر، ومنها انه الاخراج من العدم الی الوجود ، و کل غیر خال من شیء .

فاقول : ان المراد بالفعل هناك لیس مایقابل الاسم و الحرف ، ولاالمراد به مدلول المصدر کالضرب والذهاب ، ولاالمراد به مایقابل الترك ، ولا مایقابل الانفعال بل المراد به ماینقسم الی الارادی والطبیعی والقسری، و هوالاثر الحاصل عن سبب ما من حیث هوحاصل عنه لامن حیث هوشیء بالنظر الی نفسه .

قول الشارح : فالفعل الحادث ـ الوصف ایضاح ، و سره ان یکون الکلام تمهیدا لقوله : بامر زائد علی حدوثه .

قول الشارح : بامر زائد ـ هذاالامر الزائد هو مناط اتصاف الفعل بالحسن والقبح ، وهوعلی ماظهر من الشارح العلامة والقوشجی والشارح القدیم واللاهیجی فی کوهر مرادوشارح الباب الحادی عشر والعلامة المجلسی فی حق الیقین والاحسائی فی المجلی و صاحب معتقد الامامیة انه القصد والاختیار ، فیخرج الفعل الطبیعی

والقسرى ، وظاهر البهشتى احد شراح التجريد هو الحكم ، ولعل مراده به القصد الذى هو مناط الحكم بان الفعل حسن او قبيح .

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

اقول : انما فسر الزائد بذلك لانه واصحابه من الاشاعرة لايرون للعبد اختيارا فى فعله حتى يكون مناطا للقبح والحسن ، بل هما عندهم منوطان بهذا الوصف الذى يتحقق من بيان الشارع وامره ونهيه .

قول الشارح : وهو قسمان حسن وقبيح الخ - اقول: يسمى الحسن باقسامه الاربعة بالحلال ويسمى القبيح بالحرام ، قال المصنف فى شرح الاشارات فى النمط السادس : اعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرّفون الحسن بانه كل فعل يقتضى استحقاق مدح اولا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والافلا ، والقبيح بانه كل فعل يقتضى استحقاق ذم ، انتهى: وما قال الشارح ابين واحسن ، هذا هو المشهور ، و قال الاردبيلى رضوان الله عليه فى حاشيته على شرح القوشجى : اعلم ان تقسيم فعل المختار الى هذه الاقسام على مافعله الشارح احد الاقوال ، وبعض يقسمه بحيث يدخل المكروه فى القبيح، وكان الاول اولى اذ تسمية فعل جوزه الله تعالى بقبيح لايناسب، والامر فى ذلك هين اذ لامشاحة فى الاصطلاح ، انتهى .

اقول: من ذلك البعض المدخل للمكروه فى القبيح الفاضل اللاهيجى فى كوهر مراد فى مبحث التكليف ، والقول الآخر من الاقوال فى كلامه هو اخراج المباح عن الاقسام راسا لانه لايتعلق به امر ولانهى ولاذم ولامدح ولاعليه عقاب ولاثواب فليس بحكم اصلا ، قال الغزالى فى المستصفى فى اواخر الفن الثانى من القطب الاول: فان

قیل : فهل المباح حسن ، قلنا : ان کان الحسن عبارة عما لفاعله ان یفعله فهو حسن وان کان عبارة عما امر بتعظیم فاعله و الثناء علیه او وجب اعتقاد استحقاقه للثناء ، و القبیح مایجب اعتقاد استحقاق صاحبه للذم و العقاب فلیس المباح بحسن ، انتهی

ثم ان انقسام الحسن الی الاربعة انما هو باعتبار ماحکم به الشارع ، و اما حکم العقل مع قطع النظر عن الشرع فهو باعتبار مایدرك من المصلحة فیحکم بالحسن وما یدرك من المفسدة فیحکم بالقبح ، ومع خلو الفعل عنهما عنده لایحکم بشیء ثم انه یحکم بوجوب الفعل نظرا الی وجود الداعی و بقبحه نظرا الی عدمه ، فحیث انه تعالی علی ما علیه العدلیة یحکم العقل علی افعاله فلا حکم له فیها الا بالوجوب مع وجود الداعی و بالقبح مع عدمه ، فلیس هذا الانقسام فی افعاله تعالی ، وسیاتی فی ذلك کلام فی المسالة الثانیة انشاء الله تعالی .

ثم ان هذا التقسیم لا یتاتی علی مذهب الاشاعرة لانهم علی اصلهم ینکرون الاختیار ویقولون کل فعل من کل احد هو فعل الله تعالی و کل ما فعله الله تعالی فهو حسن فکل فعل من کل احد فهو حسن ، والالتجاء الی القول بالکسب لاینفعهم شیئا کما یاتی تفصیل ذلك فی المسالة السادسة انشاء الله تعالی .

قول المصنف : وهما عقلیان الخ ـ اعلم ان البحث فی مطلق الفعل لاخصوص فعله تعالی اوفعل العبد کما یظهر من بعض ، فان المدعی ان کل فعل من حیث هو فعل یتصف بالحسن اوالقبح سواء تعلق تجویز شرع به او منعه امالا ، وسواء ادرك عقولنا جهة الحسن اوالقبح امالا ، و سواء کان الله تعالی فاعلا اوالعبد .

ثم اختلفوا فی جهة الحسن والقبح ، هل هی ذات الفعل اوصفة ذاتیة له او وجوه و اعتبارات اواحدها او احد الاولین اواحد الاخرین ، فعلی الاولین یصح ان یقال : الحسن اوالقبح الذاتی والعقلی معا بمعنی ان فی ذات الفعل بذاته او بصفة ذاتیة له مایقتضی حسنه اوقبحه وان العقل یدرك ذلك ویحکم بالحسن اوالقبح ، و اما علی الوجوه والاعتبارات فلایصح توصیف الحسن اوالقبح بالذاتی ، بل بالعقلی فقط بمعنی ان العقل

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

ثم ان حكم العقل بالحسن والقبح على ثلاثة اوجه كما قال الشارح فى نهج الحق: ذهب الامامية و من تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل لا يشك فى ذلك وليس جزمه بهذا الحكم بادون من الجزم بافتقار الممكن الى السبب وان الاشياء المساوية لشىء واحد متساوية ، ومنها ما هو معلوم بالاكتساب انه حسن او قبيح كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ، و منها ما يعجز العقل عن العلم بحسنه او قبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات ، انتهى، والاشاعرة ينكرون كل ذلك ويقولون : لا حسن ولا قبح ولا جهة لهما فى فعل حتى يدركها العقل لا بالذات و لا بالاعتبارات الا باعتبار تجويز الشرع و منعه او فعله تعالى و تركه ، فالحسن ما فعله او جوزه والقبيح ما تركه او منعه و ان كان على اصلهم لا فعل الا فعله ، والعجب من الشيخ الاشعرى حيث نقل عنه الشهرستانى فى الملل والنحل انه قال فى هذا المقام : والواجبات كلها سمعية والعقل لا يوجب شيئا ولا يقتضى تحسينا و لا تقبيحا الى ان قال : و انبعاث الرسل من القضايا الجايزة لا الواجبة ولا المستحيلة ، و لكن بعد الانبعاث تاييدهم بالمعجزات وعصمتهم من الموبقات من جملة الواجبات اذ لا بد من طريق للمستمع يسلكه ليعرف به صدق

المدعى ولابد من ازاحة العلل فلايقع فى التكليف تناقض ، انتهى ، و ان تعجب فعجب انه كيف حكم بالوجوب على الله فى هذا المورد مستدلا بالعقل دون سائر الموارد .

ثم ان جهة الحسن او القبح ترجع الى عنوان واحد يعبر عنه بالمصلحة والمفسدة ، والمصلحة كون الفعل بحيث يلائم الغاية المطلوبة والمفسدة بخلافها ، و هما فى ستة نظامات: الاول نظام العالم برمتها ، الثانى نظام اجتماع العباد المختارين من الانس والجن والشياطين وغيرها ان كان ، الثالث نظام الاجتماع الانسانى الكبير ، الرابع نظام الاجتماع الانسانى الصغير ، الخامس نظام الاجتماع البيتى ، السادس نظام الفرد ، وهذه النظامات بعضها من بعض ، و يجب رعاية مصلحة كل منها مقدما على ما بعده بحيث يكون فوت المصلحة على المتأخر ان امتنع الجمع بين المصالح ، ولاخفاء فى ان رعاية المصالح و ترتيبها و تعيين الافعال بحسبها بيده تعالى لان له الخلق والامر ، وجعل العباد مختارين من جملة المصالح ، و قل عقل يدركها و جهاتها كملا ، فالاعتراض بما لايراه الناس مصلحة لفرد او اجتماع ساقط لذلك ، فرعاية المصلحة هى اتيان الفعل على مايراه الحق صالحا بدلالة الشرع او العقل ، فحيث ان الفاعل المختار بيده ان يجعل فعله بحيث يؤدى الى غاية روعى لها المصلحة التى يجب عليه مراعاتها و ان يجعله بحيث يؤدى الى غاية بخلاف ذلك يفتتح باب التحسين والتقبيح و اتصاف الفعل بالحسن على الاول وبالقبح على الثانى وينطلق لسان المدح او الذم ممن يدرك تلك المراعاة وعدمها ، فجهة الحسن والقبح هى المصلحة والمفسدة ، و مناط التحسين والتقبيح والمدح والذم والثواب والعقاب هو رعاية الفاعل المختار لتلك المصلحة وعدمها ، فتحصل من ذلك كله ان المصلحة والمفسدة مع اختيار الفاعل اصل ، واعتبار الحسن والقبح يتفرع عليه ، والمدح والذم والثواب والعقاب متفرعة على الحسن والقبح .

اذا عرفت ذلك فلاحاصل لماذكره القوشجى وغيره تبعا لبعض سلفهم دفعا لشناعة مذهبهم من ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة : الاول صفة الكمال والنقص ، يقال: العلم حسن اى لمن اتصف به كمال ، والجهل قبيح اى لمن اتصف به نقصان ، ولا نزاع فى ان هذا المعنى امر ثابت للصفات فى انفسها و ان مدركه العقل ، الثانى ملائمة الغرض

و منا فرته فما وافق الغرض كان حسنا و ما خالفه كان قبيحا و ماليس كذلك لم يكن حسنا ولاقبيحا ، و قد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ، فيقال : الحسن مافيه المصلحة والقبيح مافيه المفسدة و ما خلا عنهما لايكون شيئا منهما ، و ذلك ايضا يدركه العقل كالمعنى الاول ، الثالث ما تعلق به مدحه تعالى و ثوابه اوذمه وعقابه، فما تعلق به الاول يسمى حسنا و ماتعلق بهالثانى يسمى قبيحا ومالايتعلق به شيء منهما فهوخارج عنهما ، هذا فى افعال العباد ، وان اريد به مايشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم ، و هذا المعنى هو محل النزاع ، انتهى ، وبعدالعرفان بمابينا من قبل يظهر مواقع النظروالايراد فى هذا الكلام و ان هذا التفصيل لايسمن ولا يغنى من جوع لان العلم والجهل مثلا و كذا سائر الصفات امورحادثة مستندة الى فاعل مختاروان كان هو الله تعالى، و اما المصلحة والمفسدة فلايطلق عليهما الحسن والقبح، نعم مافيه المصلحة حسن ومافيه المفسدة قبيح كما وقع فى كلامه لانهما منشأ انتزاعهما كما قلنا ، فمن قال بالمصلحة والمفسدة فلابد له ان يقول بالحسن والقبح اللذين يتفرع عليهما المدح والثواب والذم والعقاب للفاعل ، فان كان العقل مدركا لهما فمدرك لهما ايضا فحاكم عليهما بذم الفاعل وعقابه اومدحه و ثوابه اذادراك منشأ الانتزاع يستلزم ادراك المنتزع و لكنهم لا يقولون بالمصلحة والمفسدة الواقعيتين و يسندون كل فعل من كل احد الى الله تعالى من دون غرض و غاية ، فذلك تمويه فى كلام بعضهم .

قول المصنف : بحسن الاحسان - يقال الاحسان لاتيان الفعل الحسن و هو قريب من معنى العدل وبهذا المعنى لايحتاج الى التقييد، ويقال بمعنى ايصال النفع الى الغير وحسنه يقيد بكونه فى المحل اللائق به .

قول الشارح: وتقريره انا نعلم الخ - ايضاح ذلك انه لولم يكن الحسن و القبح عقليين بل كانا شرعيين فقط لما حكم بهما من لم يعترف بشريعة ، لكن التالى باطل لحكم البراهمة والملاحدة بل كل عاقل بحسن العدل والاحسان و قبح الظلم والاساءة بالضرورة ، واما الملازمة فظاهرة ، واعترض الخصم عليه بان جزم العقلاء بالحسن والقبح فى الامور المذكورة بالمعنى المتنازع فيه ممنوع ، بل بمعنى الملائمة

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

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

اقول : ان الجماعات البشرية متفقون فى قبح مفهوم الظلم و حسن مفهوم العدل لا فى مصاديقهما ، فما يحكم جماعة بكونه عدلا او ظلما فربما يحكم جماعة اخرى بالعكس ، فحديث العدل والظلم ووجوب ترك هذا والاخذ بذاك بين الناس على اصنافهم سواء كانو اهل شريعة امﻻ انما هو بحسب مصالحهم التى يرونها لانفسهم فيحكمون بكون امر عدلا و بكون آخر ظلما ، فبناء حسن افعاله تعالى و قبحها على ما يحكم به جماعات الناس من العدل والظلم كما هو مسلك المعتزلة غير صحيح لان حكمهم ليس على حقيقة ثابتة بين الجميع ، بل اتفاقهم انما هو فى حسن العدل وقبح الظلم مفهوما ، مع انه لو كان حكمهم بذلك على حقيقة ثابتة بينهم كان بحسب مصالح نظام الاجتماع الانسانى لابحسب مصلحة النظام الاعلى ، فلايكون حكمهم بحسن العدل و قبح الظلم فيما بينهم ميزانا للحكم بان نظير مايكون ظلما بينهم ظلم من الله تعالى فيحكم بقبحه ونظير مايكون عدلا بينهم عدل من الله تعالى فيحكم بحسنه ، فان اهلاك الطفل الصغير مثلا من انسان ظلم واما من الله فليس بظلم ، وماورد فى بعض الاخبار من عقم نساء قوم نوح اربعين عاما فهلكوا ولم يكن فيهم طفل حتى لايلزم ظلم بالاطفال فان صح الخبر كان ذلك لحكمة علينا خفية ، وجواب الامام عليه السلام : ما كان الله عز و جل ليهلك بعذابه من لاذنب له لاينافى ان يكون لعقم النساء حكمة اخرى .

قول الشارح : البراهمة والملاحدة ـ قال فى مجمع البحرين : يريدون بالملحدة الاسماعيلية الذين لايعملون بالشرع مع غيبة الامام ، وبالبراهمة الذين لايعملون بالشرع ولايحسنون بعثة الانبياء ، وهذان الفريقان يحكمان بالحسن والقبح العقليين

اقول : لايبعد ايضا ان يكون تسمية الاسماعيلية بذلك لقولهم فى البارى تعالى: انه لاموجود و لامعدوم ولاعالم ولاجاهل ، ولاقادر ولا عاجز و كذا فى سائر الصفات

فانهم الحدوا فی صفاته تعالی الی غیر ماوصف به نفسه .

قول المصنف: ولانتفائهما مطلقا الخ - بیانه ان الحسن والقبح لو ثبتا بالشرع فقط لانتفیا مطلقا ، والتالی باطل بالاجماع و لاستحالة انتفاء الشیء علی تقدیر ثبوته، بیان اللزوم انا لانحکم علی هذا بقبح شیء ولا بحسن شیء فلا نجزم بصدق اخبار من الشرع لان هذا الجزم اما لحکم العقل بقبح الکذب ومنافاة ذلك لحکمة الباری وحکم العقل بان صدور ما ینافی الحکمة عنه تعالی قبیح ، والمفروض ان العقل معزول عن ذلك ولاحکم له ، واما لحکم الشرع وهذا یستلزم الدور لتوقف الجزم بصدق الشرع علی قبول حکمه وتوقف قبول حکمه علی الجزم بصدقه .

واعترض علیه القوشجی بانا لانجعل حکم الشرع ای امره ونهیه دلیل الحسن والقبح لیرد ما ذکرتم بل نجعل الحسن عبارة عن کون الفعل متعلق الامر والمدح و نجعل القبح عبارة عن کون الفعل متعلق النهی والذم، والجواب ان العاقل لایجد فرقاً بین الکلامین فی ان مفادهما ان الحسن والقبح لایکونان الا بامر الشارع و نهیه ، و مفاد هذه العبارة صریح اسلافه فی کتبهم .

قول الشارح :فجاز وقوعه الخ - ای فجاز وقوعه نظرا الینا حیث لانحکم بقبح الکذب ، لانظرا الی الواقع لانه علی هذا خفی علینا ، و هذه الجملة المتفرعة مستغنی عنها فی الاستدلال اذ یکفی لبیان اللزوم عدم حکمنا بقبح شیء و حسن شیء کما ذکرنا .

قول الشارح : فاذا اخبرنا فی شیء الخ - الاولی ان یقال : فاذا اخبرنا بشیء لم نجزم بصدقه کما ذکرنا سواء کان الاخبار بقبح شیء اوحسنه اوبشیء آخر لتجویز الکذب علیه حیث لایحکم العقل بقبح الکذب حتی یحکم بامتناعه علیه ، و حکمه به بعد اخبار الشرع یستلزم الدور کما بینا .

قول الشارح : ولجوزنا ان یامرنا الخ - عطف علی قوله : لم یثبتا لا شرعا ولاعقلا ، و هذا استدلال علی حدته کما ذکره الشارح رحمه الله فی نهج الحق بقوله ملخصا : السادس لوکان الحسن والقبح شرعیین لحسن من الله تعالی ان یامر بالکفر

وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام وبالمواظبة على الزنا والسرقة وان ينهى عن العبادة والصدق لانها غير قبيحة في انفسها فاذا امر الله تعالى بها صارت حسنة ، وانها غير حسنة في انفسها فاذا نهى الله تعالى عنها صارت قبيحة ، لكن لما اتفق انه تعالى امر بها و نهى عنها لغير غرض ولا حكمة صارت تلك حسنة و تلك قبيحة ، و اما قبل الامر والنهي فلافرق بينهما .

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

قول المصنف : و لجاز التعاكس ـ التعاكس هو صيرورة الحسن قبيحا والقبيح حسنا ، وهو ممتنع جزئيا ، اما بحسب الشرع فلان كثيرا مما امرنا به الشارع وحكم بحسنه يمتنع ان يصير منهيا عنه محكوما بالقبح كتحصيل المعارف و توقير الاولياء ، و كثيرا مما نهانا عنه وحكم بقبحه يمتنع ان يصير مامورا به محكوما بالحسن كتكذيب الانبياء وقتل النفس بغير حق . وهذا يرجع الى الدليل الذى نقلناه ذيل قول الشارح : و لجوزنا ان يامرنا بالقبيح ، واما بحسب العقل فكالذى ذكره الشارح ، ووقوع النسخ والتعاكس عند الشرع والعقل في بعض الامور لاينافي امتناعه في بعض آخر بالضرورة ، فالممتنع هو التعاكس في كل فعل الذى هو لازم القول بان الحسن و القبح ليسا الا بتعلق امر الشارع ونهيه .

ان قلت : على ما اخترتم من ان الحسن والقبح في جميع الافعال بالوجوه و الاعتبار يجوز التعاكس في كل فعل لان تغير الاعتبار يستدعى امكان التعاكس ، قلت : ان العقل اذا حكم بقبح فعل او حسن فعل بوجوه امتنع تعاكسه مع بقاء تلك الوجوه من دون زيادة ونقصان وتغير واختلاف كقتل النفس من دون موجب واداء الحق من دون مانع ، وعلى هذا امتنع التعاكس كليا .

قول الشارح : ولا العادات ـ اشارة الى ماقيل في الوجه الاول من ان حكم

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

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

قول الشارح : لو كان العلم بقبح الاشياء الخ ـ اى بعضها لان القائلين بذلك لم يدعوا العلم الضرورى بقبح جميع الاشياء اوحسنها ، بل بعض الافعال كما نقلنا ذلك من الشارح نفسه .

قول المصنف : وارتكاب اقل القبيحين الخ ـ اعلم ان للاشاعرة شبهات فى المسألة جعلوها دلائل لمدعاهم :

الشبهة الاولى ما نقله الشارح هنا ، وجوابه من وجوه :

الاول منع بطلان التالى لان فى هذا الكذب جهتين جهة ذاتية وهى تقتضى قبحه و جهة عارضة وهى كونه سببا لتخليص النبى وهى تقتضى حسنه فهو حسن بهذه الجهة وقبيح من حيث ذاته ، فتقدم جهة حسنه على جهة قبحه لانها ارجح ، وببيان آخر ان جهة الحسن العارضة مانعة عن الاقتضاء الذاتى ، والى هذا الجواب اشار المصنف بقوله : وارتكاب اقل القبيحين .

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

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

واعترض الفخر فى الكتابين على هذا الجواب ايضاً بانا نفرض الكلام فيما لا يمكن التورية كما لو سألك الظالم المريد لقتل النبى: ارايته فى هذه الساعة وانت رأيته، فان قلت: نعم طالبك و قتله ،وان قلت : لا فقد كذبت ، والجواب ان التورية ممكنة ولو فى هذا المفروض ، مع انه يمكنه اتيان الكذب بصورة الاخبار من غير قصد اليه .

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

الشبهة الثانية ما نقله الشارح بقوله: لو قال الانسان لا كذبن غدا الخ، وتوضيحه ان الانسان لو قال : لا كذبن غدا لزم ان لا يكون احد الكذبين قبيحاً لانه اما يحسن الوفاء بعهده فى الغد اولا يحسن ، فعلى الاول لزم حسن الكذب فى الغد و على الثانى كان قوله : لا كذبن غدا كذبا حسنا ، والجواب انه لا يحسن الوفاء بعهده فى الغد لان فى الوفاء ارتكاب قبيحين : الكذب الذى يقوله غدا والعزم عليه ، و فى ترك الوفاء قبيح واحد وهو الكذب بقوله : لا كذبن غدا

اقول : ان قوله : لا كذبن غدا اخبار ليس فيه مفهوم العهد والوعد الا بتاويل ان يكون كذبا خاصا مطلوبا لاحد فى الغد فوعده بذلك ، وعلى اى حال سواء جرى فى الغد على ما قال ام لا فهذا الكلام قبيح لانه ان لم يكن له عزم بذلك فهو لغو، وان كان فوعد بالقبيح اواظهار لعدم التحاشى عن ارتكاب القبيح ، واما فى الغد فان فعل ذلك فقد فعل قبيحاً آخر والافلا، هذا ان لم يكن فى كذبه غدا مصلحة اقوى من مفسدة الكذب والا فالوعد به والوفاء بوعده كلاهما حسن .

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

الشبهة الرابعة ما ذكره الرازى فى الاربعين والبراهين تركها المصنف لشدة

فظاعتها ، والطالب يراجع .

قول الشارح : ولان جهة الحسن الخ ـ عطف على قوله : لان تخليص النبى عليه السلام ارجح الخ ، و هذا تعليل ثان لعدم بطلان التالى على القول بكون القبح ذاتيا لبعض الافعال ، فان الكذب قبيح بذاته و تخليص النبى الذى اجتمع مع هذا الكذب حسن بذاته ، مع غلبة حسنه على قبحه .

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

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

المسألة الثانية

(فى انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب)

قول الشارح : اختلف الناس هنا الخ ـ اعلم ان المعتقدين بالمبدإ الواحد جميعا قائلون بانه تعالى لا يفعل الا الحسن فلا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب لانه قبيح ايضا ، و كذا متفقون فى ان الفعل مالم يتم علته لم يوجد ، ولكن الاقوام بعد هذا الاتفاق تفرقوا :

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

و اما الاشاعرة فهم قائلون بان العالم بجميع اركانه واجسامه وما يشتمل عليه من انواع المتكونات و جميع الافعال و الاقوال والاعتقادات و جميع مافى الدنيا و الآخرة حادثة مخلوقة لله تعالى بالقصد بغير واسطة من العلل الفاعلية ولا غرض يعلل به، بل عادته تجرى على ان يخلق شيئا عقيب شىء آخر ، لكن فى الواقع فرق بينهم وبين الحكماء فى نفى الغرض ياتى بيانه اجمالا فى المسالة الرابعة انشاء الله تعالى ، و يقولون انما يجب ما يجب من كل شىء بارادته و قدرته وعادته ، ولاشىء يقبح منه كائنا ماكان ، ولو فعل كما هو فاعل على عقيدتهم الباطلة السخيفة كل ظلم وقبيح و شر وفاحشة فهو حسن لان القبيح ماينهاه هو عنه، و لاآمر ولاناهى يحكم عليه تعالى، ولامعنى لنهيه تعالى عن فعل نفسه ، و بعضهم بعد الاعتراض عليه بان هذا يستلزم بطلان ارسال الرسل وانزال الكتب والوعد والوعيد والثواب والعقاب التجأ الى القول بالكسب فرارا من شناعة المذهب على مايأتى تفصيله فى المسالة السادسة .

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

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

و حاصل كلامهم ان الفعل لايصدر منه تعالى الا بعلل غائية تسمى بالاغراض ، وهى المنافع العائدة الى الخلق، ولايفعل مالانفع لهم فيه او مافيه ضرر عليهم ، والعذاب بهم يوم القيامة اوفى الدنيا و ان كان من فعله تعالى الا انه تابع لسوء اختيارهم بحسب وعيده كما ان الثواب تابع لحسن اختيارهم بحسب وعده ، و ليس ذلك ظلما منه تعالى بل الناس انفسهم يظلمون ، و سموا هذا النمط عدلا منه تعالى ، فاشتهروا بالعدلية ، و افردوا له فصلا بحثوا فيه عن افعاله تعالى و اغراضها و تصحيح مايتراءى فى بدء النظر قبيحا ، و ان كان الامامية مخالفين للمعتزلة فى كثير من هذه المباحث كما هم

مخالفون لهم فى كثير من مباحث الاصول الاربعة الاخر.

والحاصل ان النزاع فى هذه المسألة فى المبادى لا فى النتيجة فان الحكيم يقول: انه تعالى لا يفعل القبيح اذ لا قبيح فى الوجود ، والاشعرى يقول لا يفعل القبيح اذ لا قبيح عليه تعالى ، و العدلى يقول: لا يفعل القبيح لانه غنى حكيم .

قول الشارح : لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب ـ القبح والوجوب عليه تعالى فى افعاله نظير التنزيه والتوصيف فى صفاته تعالى ، فان العقل كما يحكم بان بعض الصفات ممتنع عليه و بعضها يجب اتصافه تعالى به ، كذلك يحكم بان بعض الافعال يمتنع صدوره عنه و بعضها يجب صدوره عنه حسب ادراكه ، ولا حكم للعقل فيما لا ادراك له فى الصفات وفى الافعال، وهذا بناءً على ما ثبت من ان العقل يدرك حسن الاشياء وقبحها ولو فى الجملة ، نعم ليس للعقل ان يقيس فعله تعالى بفعل العبد و يحكم عليهما بحكم واحد كما مر الاشارة اليه ، بل له اذا ادرك جهات فعله مع لحاظ مقام الربوبية ان يحكم بوجوبه للزومه لربوبيته او امتناعه لمنافاته لها كما ينظر فى الصفات و يحكم هكذا نظرا الى وجوب وجوده ، مع ان العقل قاصر فى الاكثر فلا بد له من الامداد من اصحاب الوحى عليهم السلام ، و ليس المراد بهما تحريم الفعل و ايجابه عليه تعالى لانهما لا يحصلان الا بالامر والنهى و لا آمر عليه ولا ناهى ، فلا وجه لتشنيعات وقعت فى كلمات بعض على القائلين بذلك .

قول الشارح : واسندوا القبائح اليه تعالى الخ ـ قد مضى ان النزاع فى المبنى فان الاشاعرة لا يقولون بقبح شىء ولا حسن شىء فى نفسه حتى يكون القبيح عندهم متميزا عن الحسن بحكم العقل فيسند اليه اولا يسند ، و ان ابطل ذلك فى المسألة السابقة .

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

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

المسألة الثالثة

(فى انه تعالى قادر على القبيح)

قول الشارح : احتج بان وقوعه منه الخ ـ قد افرط النظام من شيوخ الاعتزال فى نفى القبيح عنه تعالى ، وخالف اصحابه بل جميع الموحدين بل صريح القرآن ، وذهب الى عدم قدرته تعالى على فعل القبيح ، واحتج بانه تعالى لو وقع منه القبيح لكان جاهلا او محتاجا والتالى باطل ، والجواب ان هذا الدليل حق ، لكنه لا يثبت ما ادعيت لان عدم الوقوع لايستلزم عدم القدرة عليه لان هذا الامتناع بالنظر الى حكمة الفاعل وعلمه و غناه الكاملة المانعة عن حصول الداعى الى فعل القبيح لا بالنظر الى قدرته ، وهذا الرجل لم يفرق بين الامتناع الوقوعى والامتناع الصدورى على ما بين فى اواخر المسألة الاولى من الفصل الثانى .

المسألة الرابعة

(فى انه تعالى يفعل لغرض)

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

فى كتب الاقوام ، لكنى سالك سبيل الاختصار ، ذاكرما يفيد الناظر فى الكلمات، قائل: اعلم انه لاشبهة للعقلاء الموحدين فى قضايا : هى ان كل موجود ممكن بما هو ذلك الموجود فى حد ذاته له اثر يترتب عليه بشهادة الفطرة والعقل والآيات والاخبار و يقال له السبب وله المسبب باعتبار ترتبه عليه و ان ذلك السبب يصلح لذلك المسبب ، وان الله تعالى خلق ماخلق بهذه الصفة وخلى سبيل السبب لظهور الاثر منه وله ان يمنع عن ظهوره لانه المعطى وحده سواء قلنا ان ذلك بابطال السبب و نقله عن حدود ذاته او ابقائه بحاله ، و ان ذلك كله غير عازب عن علمه و لا خارج عن ارادته ، و انه تعالى كامل كل الكمال و له كمال كل كامل بالملك الحقيقى للغنى الذاتى له والفقر الذاتى لغيره ، و انه تعالى لاينقض مقتضى ارادته ، فاذا ارادشيئا عن سبب يصلح لذلك الشىء فلك ان تسميه غاية او غرضا او فائدة او اثرا او مخلوقا لله بالواسطة او ماشئت فسمه سواء كان ذلك الشىء نفعا وكمالا لسببه او لغيره او لهما او مع ثالث او غير ذلك بعد ان ثبت انه تعالى غنى لا يستكمل بغيره بل الكل من الاسباب و الآثار و الكمال و ذى الكمال ملك له تعالى بالحقيقة ، فنافى الغرض كالاشعرى ان اراد نفى هذا المعنى فهو من الشعور بمعزل ، و مثبته كالمعتزلى ان اراد بالغرض معناه الذى عند العرف من ان الفاعل يفعل فعلا لتحصيل شىء لم يكن حاصلا له فهو كالاشعرى ، و ان اراد به المعنى الذى بيناه فهو فى النمط الاوسط ، والحكماء يثبتون المعنى الاول و يسمونه الغاية و ينفون المعنى الثانى بعنوان الغرض .

قول الشارح : والدليل على مذهب المعتزلة الخ ـ دليل المثبت قياس من الشكل الاول، و دليل المخالف قياس من الشكل الثانى صغرياهما كالمتعارضين ، واخذ احد القياسين و ترك الآخر يرجع الى ما اريد بالغرض من المعنى .

المسألة الخامسة

(فى انه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصى)

قول المصنف : وارادة القبيح قبيحة الخ ـ تقدير كلامه : و ارادة القبيح

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

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

قول الشارح : ان الله تعالى يريد الطاعات الخ - اى يريد الطاعات و يكره المعاصى من العباد كلهم بالارادة والكراهة التشريعيتين سواء وقعت بارادة العباد ام لم تقع بعدم ارادتهم ، لا كل ما وقع فى الوجود من الطاعات والمعاصى و غيرها مراده تعالى كما قالت به الاشاعرة .

ان قلت : لو كان الله تعالى يريد الطاعات و لم تقع لزم تخلف المراد عن ارادته ، ولو كان تعالى لم يرد المعاصى و وقعت لكان فى ملكه ما لا يشاء ، و قد روى عن النبى صلى الله عليه و آله والائمة عليهم السلام : ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن ، قلت: لا امتناع

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

ان قلت : الا تعلق لارادته التكوينية بافعال العباد ولا دخل لها فيها ؟ قلت: نعم، انه تعالى ليس شيء فى الوجود خارجا عن تعلق ارادته ، لكن ارادته لفعل العبد طاعة كان او معصية لا تكون الا باسباب منها ارادة العبد ، والعبد مخلى فى مقام ارادته لا ملجأ ولا ممنوع ، و بيان ذلك ان الانسان مركب من طينتين و عجين من حبيثتين و سنخين احديهما طيبة تقتضى الحسنات والخيرات والاخرى خبيثة تقتضى الشرور والقبائح والسيئات ، و يشهد بذلك الوجدان والنقل الصحيح الكثير والبرهان ، و ذلك مذكور فى محاله كالبحار باب الطينة والميثاق وغيره ، ثم ايد الله تعالى الطيبة بالعقول والانبياء والملائكة والخبيثة بالشهوة و ابليس و جنوده ، و لسوء التعليم والتربية و المعاشرة من الآباء والامهات وابناء الزمان و حسنها مدخل كثير فيهما لان الله تعالى جعل لكل شيء اثرا لا يتخلف عنه مع تخلية سبيله ، و حيث ان الانسان مخمر منهما ولا ينفكان عن ذاته مادام فى هذه الحياة الدنيا فى اى من الاحوال كان ولا يفتران عن الاقتضاء و يكون ما يقتضى احديهما ضد ما يقتضيه الاخرى فدائما مردد بينهما ، يستطيع من دون الجاء و منع على جرى مقتضى كل منهما ، و ان كان بعض الآحاد يصل فى بعض الافعال حسنة اوسيئة الى حد يصير له عادة ويشق تركه عليه ، ومع ذلك لا يصل الى حد الالجاء والمنع ابدا ، فان الانسان كيف كان لا يمكن ان يلجا الى الشرور و مقتضى الخيرات حى فى نفسه والى الخيرات ومقتضى الشرور حى فى نفسه ، فحينئذ له الاختيار بالذات لان له الامتناع عن مقتضى كل منهما بالاخرى ، والاختيار هو كون الذات القادرة بحيث تجرى على ما فى حيطة قدرته تركا و فعلا بالسوية ، و اما الارادة فقد مر فى المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الخامس من المقصد الثانى انها التفات و اقبال من النفس نحو الفعل ليرتكبه يحصل عقيب الشوق ، فالاختيار ليس باختيارى للزوم التسلسل ، و اما الارادة فاختيارية بمعنى ان النفس تقبل نحو الفعل بالاختيار

بعد الادبار عنه وتدبر عنه بعد الاقبال اليه ، وهذا الاقبال والادبار يمكنان له فى اى حد من حدود الفعل ان كان فعل النفس لافعل البدن بحياله كسقوطه من السطح مثلا حين السقوط فلايذم ولايمدح على ماليس تحت اختياره من اجزاء الفعل، فقول من يقول : ان الارادة ليست اختيارية فغير مسموع بعد وضوح الامر .

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

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

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

انشاء الله تعالى زيادة ايضاح للمطلب فى المباحث الاتية .

قول الشارح : والدليل على ماذهب الخ - استدل المعتزلة على ما ادعوه بوجوه:

الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كفعله و تركه قبيحة والقبيح لايكون منه تعالى لانه تعالى قادر وعالم وغنى وحكيم، وقدمر فى المسألة الثانية ان ارتكاب القبيح يستلزم انتفاء احدهذه الاوصاف .

الثانى لوكانت الطاعة المتروكة من العبد كافرا او مسلما مكروهة لله تعالى و كان تركها مستندا الى عدم ارادته لها لما امر بها ، وكذا لوكانت المعصية المفعولة من العبد كافرا اومسلما مرادة لله تعالى وكان فعلها مستندا الى ارادته لما نهى عنها لانه تعالى حكيم والحكيم لايامر بمايكرهه ولاينهى عما يريده .

الثالث ماشار اليه الشارح بقوله : وكان الكافر مطيعا الخ، وهو ان العبد لو كفر لارادة الله تعالى لكفره ولم يؤمن لكراهة الله لايمانه لكان مطيعا لان الطاعة هى الموافقة لارادة الامر وكراهة الناهى، والتالى باطل قطعا .

الرابع لوكان الطاعات والمعاصى بارادة الله لابارادة العبد وتركها لعدم ارادة الله لالعدم ارادة العبد لما استحق العبد ثوابا ولاعقابا، والتالى باطل .

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

السادس لولم يكن الافعال والتروك باختيار العباد لكان تكليفهم بالفعل والترك تكليفا بمالايطاق لان ماليس فى اختيارهم خارج عن طاقتهم، والتالى باطل .

السابع الآيات والاخبار التى تثبت الارادة للعباد فى افعالهم بالمطابقة والالتزام وهى كثيرة .

الثامن الآيات والاخبار الناطقة بان الله تعالى لايريد الكفر والعصيان من العباد ولا يرضى به .

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

قول الشارح : على ماتقدم ـ فى المسألة الثانية .

قول الشارح : وكذا ارادة تركه ـ الاولى ان يقال : ترك ارادته كما هو عبارة المصنف لان الترك لايستدعى الارادة بل ترك الارادة .

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

قول الشارح : الثانية ان الله تعالى لو اراد الخ ـ هذا قياس استثنائى هوان فعل العبد لو استند الى ارادته لزم ان يكون الله تعالى مغلوبا فى ارادته عند تزاحم الارادتين كما اذا اراد العبد فعل معصية و هو تعالى لم يردها منه او اراد تعالى منه فعل طاعة والعبد لم يردها، والتالى باطل لانه تعالى لايغلب فى ارادته بالبرهان والاجماع واما الملازمة فظاهرة ، والجواب انه لاتزاحم بين ارادة العبد و ارادته تعالى التشريعية فان طاعة العبد مرادة له تعالى بامره و معصيته غير مرادة له بنهيه ، فمخالفة العبد امره ونهيه ليست مغلوبية له فى ارادته تعالى لانه تعالى لايطاع باكراه ولايعصى بغلبة كما هو مضمون احاديث كثيرة ، نعم يقع التزاحم فيما لو اراد تعالى ايجاده والعبد اعدامه اوالعكس ، و يأتى الكلام فيه انشاء الله فى ذيل قول المصنف فى المسألة السادسة : و مع الاجتماع يقع مراده تعالى .

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

لم یأکلا ولو اکلا لغلبت مشیتهما مشیة الله ، و امر ابراهیم بذبح ابنه اسماعیل و شاء ان لایذبحه ، ولو لم یشأ ان لایذبحه لغلبت مشیة ابراهیم مشیة الله عزوجل ، الحدیث، ولم یفهم الاشعری کلامه علیه السلام .

و ایضاح المطلب ان ارادته التکوینیة والتشریعیة قد تتخالفان و قد تتوافقان و انه لاملازمة بین ارادته تعالی لشیء من افعال العباد و بین امره به ، ولاملازمة بین عدم ارادته لشیء منها و بین نهیه عنه ، بل قد یرید شیئا منها مع نهیه عنه وقد لا یریده مع امره به کما فی قصة آدم و ابراهیم علیهما السلام ، و لکن ارادته لشیء من افعال العباد لاتکون الا بالاسباب التی منها ارادة العبد مع انه مخلی فی مقام ارادته لاملجأ ولاممنوع کمامر بیانه ، فان تمّ سائر الاسباب بارادة الله تعالی وکان الفعل طاعة و اختار العبد جانب الفعل فهو توفیق من الله عزوجل للطاعة بوجود سائر الاسباب فعلی العبد حمده تعالی ، و ان اختار العبد جانب الترک فهو حرمان من قبل نفسه لان الله تعالی قد هیّأ اسباب الطاعة و هو ترکها باختیاره ولله علیه الحجة ، و ان کان الفعل معصیة و اختار العبد جانب الفعل کان قد ضیع نعم الله حیث صرفها فی معصیته وکان لله علیه الحجة حیث خالف نهیه فان عذبه فبعدله و ان عفا عنه فبکرمه کما فی قصة آدم علیه السلام، و ان اختار جانب الترک فذلک نوع من العصمة من الله تعالی اذ قوی عقله بنور العلم والایمان فغلب به علی هواه ، و ان لم یتم سائر الاسباب لم یرده الله فالعبد غیر فاعل قهرا فان کان الفعل معصیة کان ذلک نوعا آخر من العصمة من الله فله المنة علیه اذ من الممکن ان یرتکبها عند تمام الاسباب ، و ان کان طاعة فذلک حرمان من الله تعالی به من دون مؤاخذة اذ هو معذور مع فقد اسباب الطاعة بل مأجور ان کان فی عزمه ان یفعلها کما فی قصة ابراهیم علیه السلام اولطف بالعبد اذ من الممکن ان یترکها لو تمت له الاسباب.

والشاهد من الحدیث لما بینت ماروی عن النبی صلی الله علیه وآله والائمة الطاهرین صلوات الله علیهم کما فی الکافی باب المشیة والارادة وباب الجبر والقدر والامر بین الامرین و فی توحید الصدوق باب المشیة والارادة باسانید ، و المذکور هنا باحدها ، و هو ماعن النبی صلی الله علیه وآله قال: قال الله عزوجل: یا ابن آدم بمشیتی کنت انت الذی

تشاء لنفسك ما تشاء و بارادتى كنت انت الذى تريد لنفسك ما تريد و بفضل نعمتى عليك قويت على معصيتى و بعصمتى وعفوى و عافيتى اديت الى فرائضى ، فانا اولى باحسانك منك و انت اولى بذنبك منى ، فالخير منى اليك بما اوليت بداء والشر منى اليك بما جنيت جزاء ، و بسوء ظنك بى قنطت من رحمتى ، فلى الحمد والحجة عليك بالبيان ولى السبل عليك بالعصيان ، و لك الجزاء الحسنى عندى بالاحسان ، لم ادع تحذيرك و لم آخذك عند غرتك و لم اكلفك فوق طاقتك و لم احملك من الامانة الا ما قدرت عليه ، رضيت منك لنفسى مارضيت به لنفسك منى ، انتهى فلا جبر لان العبد مخلى فى مقام ارادته ، ولا تفويض لان الاسباب ليست بيده ، بل امر بين الامرين ، هذا ما استفدناه من مدرس اهل بيت الوحى صلوات الله عليهم موافقا للعقول السليمة المستقيمة ، و سيأتى باقى الكلام فى المسألة السادسة انشاء الله تعالى .

قول الشارح : الثالثة قالوا كل ما علم الله تعالى الخ ـ بيان ذلك ان الله تعالى عالم ازلا مطلقا بكل مايقع و مالايقع جزئيا كان او كليا و انه تعالى اذا علم وقوع شىء وجب الوقوع و اذا علم عدم وقوع شىء امتنع الوقوع و الا لزمه الجهل تعالى عن ذلك، ولا نزاع فى هاتين المقدمتين، فاذا علم وقوع الكفر والعصيان من الكافر وجب منه و اذا علم عدم وقوع الطاعة والايمان منه امتنع منه ، والمقدم حق والتالى لازمه ، فاذا كان الوقوعان واجبا و ممتنعا استحال ان يريدهما العبد و يأتى بهما ، ولو لم يستحل لكان مريدا لما يمتنع وجوده وماوجب وجوده مع ان الارادة لاتتعلق الا بالممكن المتساوى طرفاه ، فالعبد لايتعلق ارادته بما يصدر منه طاعة كان اومعصية وهذا مافى الحديث التاسع من الباب الثانى فى توحيد الصدوق من كلام الرضا عليه السلام: الخلق الى ما علم منقادون و على ما سطر فى المكنون من كتابه ماضون ولا يعملون خلاف ما علم منهم ولاغيره يريدون ، والجواب ان قولكم : انه تعالى اذا علم وقوع شىء وجب و اذا علم عدمه امتنع ان اردتم الوقوع وعدم الوقوع بنفس العلم فهو خرص و جهل ، و هذا معنى قول الشارح : والعلم تابع لايؤثر، و ان اردتم الوقوع و عدم الوقوع بالاسباب وعدم الاسباب التى هى ايضا بيد الله تعالى مع تقدم علمه على الاسباب

والمسببات فهوحق ، ولكنه لايستلزم عدم تعلق ارادةالعبد بفعله لانها من جملةاسباب فعله على مامر بيانه ، وفي كلام الامام عليه السلام اشارة الى هذا حيث قال : و لاغيره يريدون ، اى لايقع فعل منهم بارادتهم الاطبقا لماعلم تعالى في الازل .

ان قلت : اذا كان ارادةالعبد ايضا باسباب ليست بيده بل بيده تعالى والاسباب منتهية الى ارادته تعالى ففعل العبد وارادته مسخر مقهور تحت ارادته تعالى فالعبد ليس مخلى في مقام ارادته الافي ظاهر النظر ، قلت: ارادته مستندة الى ذاته المتصفة بالاختيار ذاتا كمامر بيانه، وذاته مخلوقة لله تعالى بالاسباب، لاان ارادته تابعة للاسباب المنتهية الى ارادةالله تعالى منحازة عن ذاته ، ومايفعل اويفعل به في دارالوجود فانما هو بذاته التي خلقهاالله مختارة ، وتوابع ذاته من خير اوشر ترجع الى ذاته، وهذاهوسر الامر، وينكشف يوم الفصل وما ادراك مايوم الفصل .

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

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

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

المسألة السادسة

(في انا فاعلون)

قول الشارح : اختلف العقلاء هنا الخ ـ مذاهب الفرق في هذه المسألة ستة :

المذهب الاول للمعتزلة باجمعهم وهو ان الله تعالى خلق العباد وجعل فيهم القدرة والاختيار على افعالهم وفوض اليهم امورهم من دون ان يكون لله تعالى فيها مشية وتعلق قدرة فهم مستقلون في افعالهم حسناتها و سيئاتها ، و بطلان هذا المذهب ظاهر لانه يستلزم انكار عونه و امداده تعالى لعباده وانكار سلطنته تعالى على بعض ما في مملكته مع اطباق السنة اصحاب الوحي صلوات الله عليهم على رد هذه المقالة السخيفة الشبيهة بمقالة الزنادقة والملاحدة ، قال الصادق عليه السلام : مساكين القدرية ارادوا ان يصفوا الله عز وجل بعدله فاخرجوه من قدرته و سلطانه ، والعجب من المصنف رحمه الله حيث لم يتعرض في هذا الكتاب لابطاله ، ومن الشارح العلامة رحمه الله حيث قال في نهج الحق : المطلب العاشر في انا فاعلون ، اتفقت الامامية والمعتزلة على انا فاعلون و ادعوا الضرورة في ذلك الخ ، فاوهم بعبارته هذه ان مقالة الامامية القائلين بالامر بين الامرين والمعتزلة القائلين بالتفويض واحدة .

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

لجعد بن درهم الذى قتله خالد بن عبدالله القسرى سنة ١٢٤ على الزندقة والالحاد ، و قال الشهرستانى : جهم بن صفوان ظهرت بدعته بترمذ ، وقتله سلم بن احوز المازنى بمرو فى آخر ملك بنى امية، اقول : العاقل لايتكلم فى هذه المقالة .

المذهب الثالث لاكثر الجبرية و هو ان العبد متصف بقدرة و ارادة و فاعل لافعاله بمعنى الكاسب لها ، ولكن الله تعالى خالق لافعال العبد بقدرته تعالى و ارادته ، وهؤلاء بعد اتفاقهم فى هذا القول ردا لجهم بن صفوان لان التفرقة بين افعال الجمادات و افعال الانسان ضرورية لاينكرها العاقل افترقوا فقال بعضهم : لاتأثير لقدرة العبد و هو ملجا فى مقام قدرته وارادته، والفعل واقع بقدرة الله تعالى وحدها ، و هو تعالى جرت عادته بخلق قدرة و ارادة فى العبد مقارنة للفعل الذى يخلقه فيه ، والعبد محل لما يخلقه الله تعالى فيه من دون دخل وتأثير له فى شىء ، وسموا هذه المقارنة بالكسب، وقالوا : العبد كاسب للفعل ، وهذا مذهب ضرار بن عمرو والحسين بن محمد النجار و حفص الفرد و ابو الحسن الاشعرى و اتباعه الى اليوم ، و غير خفى على العاقل ان هذا ليس غير ما ذهب اليه جهم بن صفوان ، لكن ذاك المسكين ابدى عقيدته لافى ملأ العلماء، و هؤلاء قالوا فى ملئهم فواجهوا انكارهم و تسخيفهم ، و زادوا على ماقال ان العبد فاعل وكاسب وله قدرة و ارادة والله تعالى خالق ، و هل يجد عاقل بين الخلق والفعل فرقا الا فى الحروف ، و قولهم : الخالق من اوجد الفعل والفاعل من قام به الفعل اختراع غير معقول كسائر اختراعاتهم لايساعده اللغة ولا العرف ولاغيرهما ، وهل يجيز عاقل لنفسه : ان يقول : ان المقارنة التى ليست بيد العبد وليست الا امرا اعتباريا من مقولة الاضافة لابازائه شىء فى الخارج كسب له وفعل له ، و هل يتصور ان يكون قدرة و ارادة فى محل بدون تأثير اصلا و ابدا ، و قال بعض آخر منهم وهو القاضى ابو بكر الباقلانى ومن تبعه : ان لقدرة العبد تأثيرا، لكن فى عنوان الفعل من كونه صلاة اوزناً او شربا اواكلا، لافى ذات الفعل وحقيقته التى هى حركة صادرة من الجوارح فانها بقدرة الله تعالى و حدها فان للفعل حيثيتين ذاته و صفة هى عنوان الفعل ، والكسب هو وقوع صفة الفعل و عنوانه بقدرة العبد ، و هذا الرجل خرص فى قوله هذا لان

عناوين الافعال امور اعتبارية ليست واقعة فى الخارج حتى تقع تحت القدرة الا تبعا لذات الفعل ، وقال بعض آخر منهم وهو ابو اسحاق الاسفراييني ومن تبعه : ان للعبد قدرة ، ولكن فعله يقع بالقدرتين اى قدرته وقدرة الله تعالى ، وهذا الكلام منه مجمل ، يمكن حمله على مذهب الفلاسفة او العرفاء وسياتيان ، وان اراد به ان كلا من القدرتين تامة تكفى لصدور الفعل فلازم قوله اجتماع العلتين التامتين على معلول واحد وقد ابطل ذلك فى محله مع ان فيه شائبة شرك ، وان اراد به ان كلا منهما ناقصة توثران معا فقائله على حد الشرك خارج عن الملة لاسناد النقص الى قدرته تعالى ، وعبارته التى نقل الفخر الرازى عنه فى الاربعين : ان قدرة العبد تؤثر بمعين ، ويمكن توجيه هذا الى القول الحق ، و على كل فاللازم على القول باستناد فعل العبد الى الله تعالى راسا والعقيدة بان فعله ليس تحت قدرته و ارادته بطلان الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهى و بطلان توجيه المدح الى فاعل الحسنات والذم الى فاعل السيئات وتكليف ما لا يطاق و كونه تعالى ظالما بتعذيب العاصين و كاذبا فى اسناد الافعال فى كتابه الى العباد و ارادتهم و كونه تعالى مثيبا للمطيعين و مادحا لهم ومكرما اياهم من غير استحقاق اصلا وعابثا فى ارسال الرسل والانبياء وانزال الوحى والكتاب وغير ذلك مما هو مذكور فى نهج الحق وغيره .

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

المذهب الخامس للعرفاء ومن اتبع سلوكهم فى هذا المسلك كالحكيم الشيرازى والحكيم السبزوارى وغيرهما رحمهم الله تعالى ، وهو ان الصادر من العبد فعل له وللحق تعالى، لا بمعنى ان هنا فعلين او للفعل فاعلين ، بل الفاعل كالفعل واحد وهو الحق تعالى فى المظهر الانسانى مثلا ، والفرق بين هذا المذهب ومذهب الاشعرى ان الاشعرى يقول: ان الله تعالى يخلق الفعل فى العبد فهو تعالى خالق للفعل والعبد محل له من دون ان يكون له سلطان على فعله ، والعارف يقول : ان الله تعالى تجلى بنوره وتنزل وظهر بوجوده فى المظهر الانسانى ويفعل فعله ويستند الفعل الى الله عز وجل بما هو تعالى تجلى فى الانسان، انظر ما قال المولى صدرا فى رسالته فى خلق الاعمال وما نقلت عن مفتاح الغيب والنصوص للقونوى فى المسالة الثالثة عشرة فى الفصل الثانى وغير ذلك من كلماتهم فى كتبهم فانى لا اطيل الكلام بذكرها.

فاقول : مبنى هذا المذهب هو القول بوحدة الوجود والحلول والاتحاد و انه ليس فى دار الوجود الا موجود واحد يتعين بالتعين الخلقى و يتجلى فى الصور والمظاهر الامكانية بعد تعينه بذاته نازلا عن المرتبة الاحدية الى منازل الاشياء المختلفة محدوداً بحدودها على ما فصل فى زبرهم ، فاذا كان له التعين الخلقى فلا خلق بل هو بصور الخلق فصفات الخلق وافعاله صفاته وافعاله تعالى، وقد مضى فى المسألة الثالثة عشرة فى الفصل الثانى بطلان هذا المبنى وان معيته تعالى مع الاشياء و دخوله فيها انما هو بلا كيفية ولا تحدد بالحدود الامكانية و لا تعين بالتعينات الخلقية ولا اتصاف بالصفات المختلفة ولا بتفاوت وتغير بالتغيرات اللازمة للاشياء ولا تعدد صور بتعدد الاسماء على ما هو مذهب ائمتنا صلوات الله عليهم اقرب الخلائق الى الحق و اعرف العارفين بالرب تعالى عما يقول الواصفون علواً كبيراً ، فراجع .

المذهب السادس للائمة الطاهرين صلوات الله عليهم واتباعهم من العلماء المتقين اهل التسليم واليقين ، فاعلم ان الممكن محتاج الى الواجب بالذات فى وجوده وبقائه وشؤونه وافعاله وكما ان وجوده ممكن كذلك افعاله ممكنة فلا استقلال له فى شىء ، فبيده تعالى ملكوت كل شىء وله الملك مطلقا وله القوة جميعا، فهو خال بذاته عن الكل

وواجد بمبدئه لكل ماله فى حدوده ، وهو تعالى لاحد له ومالاحد له لايستند اليه مايستند الى المحدود بما هو محدود لوجوب التحدد فى المستند اليه فى هذا الاستناد ، بل المستند الى الحق تعالى ايجاد المحدود وابقاؤه واعدامه وتنقيصه وتزييده واعطاؤه ومنعه وتخليته وغيرها من الافاضات والمنوع، فالقوى بقيد الحد للمحدود ، والمحدود بحده له تعالى وفى قبضته، فلكل محدود احكام حدوده ، لاتستند تلك الاحكام الى الذى ليس له حد و منتهى كما لا يستند وجود المحدود بما هو محدود اليه لتنافى الحدية واللاحدية، بل المنسوب اليه وجوده بلاحده وتحديد وجوده بحده، فحركات الانسان بماهى حركات الانسان ليست بحركات صادرة من الله تعالى عن ذلك كما يقول العارف اوالجبرى بل من الانسان ، ولكنه تعالى له ملك الايجاد و ملك التصرف و ملك الاختيار فيه وفى جميع شئونه و حركاته قبلا و معا و بعدا ، لاكما يقول المعتزلى بانقطاع عونه وسلطنته عنه وعن شؤونه ، هذا ما اثبته الصادر عن معادن العلم والحكمة صلوات الله عليهم، و يساعده العقل والوجدان والفطرة والاعتبار والبرهان ، و هو الامر بين الامرين المشهور عنهم عليهم السلام .

ثم ان ماينسب الى الانسان ينقسم الى ما لايكون باختياره كالمرض والصحة والموت والحياة وغيرها فيقع له من اسبابه فلا ذم له به ولا مدح ، لكنه تعالى يعوضه فى الآخرة بفضله ان كان مما تأذى به و تألم فى الحياة الدنيا مع الايمان ، و سياتى تفصيله انشاءالله تعالى فى المسألة الرابعة عشرة ، والى مايكون باختياره فيقع له باسبابه التى منها الاختيار الذى قدمر بيان انه ذاتى للانسان بل كل قادر ، فيتعلق به التكليف و سيأتى تفصيله انشاءالله تعالى فى المسألة الحادية عشرة ، و قد مر فى المسألة الخامسة ماله ارتباط بهذا المبحث فلاتغفل عنه .

قول الشارح : و قال آخرون انه استدلالى ـ قد مر بعض ادلة المعتزلة فى استناد الارادة الى العبد فى المسألة الخامسة ، و ذلك يكفى للاستدلال لهذه المسألة .

و قال الفخر الرازى فى الاربعين : و اما المعتزلة فكلامهم فى هذا البحث فى غاية البسط الا انه يرجع الكل الى حرف واحد ، و هو انه لولا الاستقلال بالفعل

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

اقول : الحيلة ترك العصبية والتقليد عن رؤساء الفرق و الحرية فی التفكير والرأی و حفظ نورانية الفطرة بالتقوی والالتجاء الی باب العلم والحكمة الذی فتحه الله تعالی و رسوله صلی الله عليه و آله علی الامة وامرهم بالاتيان اليه عند تراكم الظلمات و تخالف الاهواء و تشتت الآراء ، و دونك الكلام الكافی الوافی الشافی لهذه المعضلة فيما روی عنهم عليهم السلام فی الكافی والتوحيد والبحار وغيرها فی ابواب الارادة والمشية والاستطاعة، والقضاء والقدر ، والجبر والتفويض والامر بين الامرين ، والهداية والضلالة والشقاوة والسعادة ، والطينة والميثاق .

قول الشارح : ضرار بن عمرو ـ قال الشهرستانی فی الملل و النحل : الضرارية من الجبرية اصحاب ضرار بن عمرو و حفص الفرد ، و اتفقا فی التعطيل ، و علی انهما قالا : البارئ تعالی عالم قادر علی معنی انه ليس بجاهل ولا عاجز ، و اثبتا لله سبحانه ماهية لا يعلمها الاهو ، الی ان قال : و قالا : افعال العباد مخلوقة للبارئ تعالی حقيقة ، والعبد مكتسبها حقيقة ، وجوزا حصول فعل بين فاعلين الخ ، اقول : كان ضرار فی البصرة قبل ابی الهذيل العلاف المعتزلی ، وكان حفص معاصراً لابی الهذيل ، وكانا من المعتزلة الا انهما خالفاهم فی اشياء منها كون افعال العباد مخلوقة لله تعالی ، فاشتهرا بالجبر.

قول الشارح : والنجار ـ بواو العطف علی ضرار ، و فی بعض النسخ سقطت من قلم النساخ فيوهم ان النجار لقب لضرار .

قال ابن النديم فی الفهرست: النجار ابو عبدالله الحسين بن محمد بن عبدالله النجار وكان حائكا فی طراز العباس بن محمد الهاشمی ، من جلة المجبرة و متكلميهم ، و قد

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

اقول: النجار كان من المعتزلة كضرار لكنه انفرد عنهم باشياء ، و كان معروفا بالرازى كما فى كتاب اللباب لابن الاثير ، و كان اكثر معتزلة الرى و ما حواليها على مذهبه ، والنجارية فرق ثلاث : برغوثية، زعفرانية ، مستدركة كما فى الملل والنحل.

قول الشارح : و حفص الفرد ـ قال ابن النديم فى الفهرست : حفص الفرد من المجبرة ومن اكابرهم نظير النجار ، ويكنى ابا عمرو ، و كان من اهل مصر، قدم البصرة فسمع بابى الهذيل، و اجتمع معه و ناظره فقطعه ابو الهذيل، و كان اولا معتزليا ثم قال بخلق الافعال ، وكان يكنى ابا يحيى ، ثم عدّ له ستة كتب .

قول الشارح : ابو اسحاق ـ قال المحدث القمى رحمه الله تعالى فى الكنى والالقاب : و قد يطلق الاسفراييني على ركن الدين ابى اسحاق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم الفقيه الشافعى المتكلم الاصولى الذى اخذ عنه الكلام عامة شيوخ نيسابور صاحب كتاب اصول الدين والرد على الملحدين ، يحكى عن صاحب بن عباد انه كان اذا انتهى الى ذكر ابن الباقلانى و ابن فورك والاسفراييني وكانوا متعاصرين من اصحاب ابى الحسن الاشعرى قال لاصحابه : ابن الباقلانى بحر مغرق و ابن فورك صل مطرق والاسفراييني نار تحرق، توفى ابو اسحاق يوم عاشوراء سنة ٤١٨ (تيح) بنيسابور ثم نقل الى اسفرايين و دفن بها ، و اسفرايين بكسر الهمزة وسكون السين و فتح الفاء بلدة بخراسان من نواحى نيسابور ، انتهى، و للرجل مع القاضى عبد الجبار المعتزلى فى دار الصاحب بن عباد قصة مشهورة ، هى ان القاضى دخل دار الصاحب فاذا ابو اسحاق بالدار فقال تعريضا عليه : سبحان من تنزه عن الفحشاء ، فقال ابو اسحاق بلافصل : سبحان من لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء ، والكلامان كلاهما حق و الجمع بينهما هو الامر بين الامرين ، لكن الخصمان اختصموا فى ربهم و لم يلحقوا النمط الاوسط اذ لم يفهموا حقيقة الكلامين.

قول الشارح : و منشأ الفرق هو الخ ـ الفرق بين الفعلين باقتران القدرة و عدمه ضروری لا يقبل الانكار و ان انكره جهم بن صفوان ، لكن الاشاعرة قالوا ان القدرة غير مؤثرة ، فيرد عليهم ان كون القدرة غير مؤثرة غير معقول ، فالفرق على مذهبهم ليس فارقا لان القدرة على ذلك كسائر الاوصاف التی لادخل لها فی الفعل .

قول الشارح : و تقرير الشبهة الاولى الخ ـ هـذه الشبهة تحليل للصور المتصورة لفعل العبد من حيث اللا صدور امكانا و امتناعا حين الصدور ، و معلوم انه واجب ضروری بشرط المحمول حين الصدور ، و بعبارة اخرى ان وجود فعل العبد حين الصدور واجب ، وهل عدمه ممكن اوممتنع ، و فی صورة الامكان التی تخرج الوجود ايضا عن الوجوب هل يرجح الفاعل احد الطرفين على الآخر لمرجح ام لا ، و على فرض لزوم المرجح هل هو اختيار العبد او غيره ، و فی صورة كون المرجح اختيار العبد هل اختياره ضروری او غير ضروری ، وفی صورة كونه غير ضروری هل ينتهی الى اختيار ضروری اولاينتهی ، والاخير لا ذاهب اليه للزوم التسلسل ، و اما سائر الصور فاليها ذاهبون .

فالاشعری ذهب الى ان عدم الفعل ممتنع لان وجوب وجوده يستلزم امتناع عدمه ، فاذا امتنع عدم الفعل كان الفاعل مجبورا ، و المصنف تسلم المقـدم و منع الاستلزام بان وجوب وجوده لايستلزم كون الفاعل مجبورا لان هذا الوجوب باختيار الفاعل وداعيه والوجوب بالاختيار لاينافی الاختيار لان كون الفعل ممكنا اختياريا يتساوی طرفاء انما هو بالنسبة الى ماقبل الاختيار لاحد طرفيه ، و اما حال الاختيار لاحدهما فواجب ، وردّ بان العبد ليس لهحال قبل الاختيار لانه اما فاعل او تارك ففی حال الفعل اختار وجوده فيجب وفی حال الترك اختار عدمه فيمتنع ، فای حال لم يكن له فيه اختيار وداع حتی يتحقق بالنسبة اليه تساوی الفعل عدما ووجودا ، فدائما امايتم علة الفعل بداعی الفعل فيجب واما يتم علة الترك بداعی الترك فيجب ، واجيب عنه بان الترك لا يحتاج الى اختيار وداع لان الاختيار دائما يتعلق بالفعل لان المـراد بهذا الاختيار هـو المقـارن للارادة الحادث عند الفعل لا الاختيار

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

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

والمعتزلي ذاهب الى ان عدم الفعل ممكن ، ويقول تارة الزاما للخصم : ان الفاعل يرجح احدهما على الاخر من دون حاجة الى المرجح كما يقوله الاشعري في جواب الفلسفي المطالب له مرجح حدوث العالم فيما لا يزال لان الارادة صفة من شانها الترجيح والتخصيص من دون حاجة الى امر آخر ، واخرى يقول: ان المرجح اختيار العبد ، و هو ضروري لانه مستقل فيه .

والفلسفي ذاهب الى ان عدم الفعل ممكن ويقول: ان المرجح لا بد منه ، وهو اختيار العبد، وليس بضروري لحدوثه، ولكنه لا بد ان ينتهي الى اختيار ضروري، وهو الاختيار الازلي للواجب تعالى .

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

اقول : ان الفعل وجودا وعدما في كل آن باختيار العبد اختيارا ذاتيا لا ينفك عنه في آن، فبه يقبل الى الفعل فيختاره فعلا اي يتصف بالاختيار الفعلي ، و يدبر عنه فيتصف باختيار الترك من دون استقلال له في شيء من وجوده وشؤونه، بل اذا امده الله بعطائه وحوله وقوته .

قول الشارح : کما فی حق الواجب تعالی الخ - هذا ما اشار الیه المصنف بقوله : کالواجب ، وهو نقض اورده علی الاشعری بان الواجب تعالی یجب عنه الفعل مع الداعی ، فلو کان وجوب الفعل مع الداعی یخرج الفاعل عن کونه قادرا مختارا لزم ذلك فیه تعالی ، واجاب الخصم عن ذلك بامور باطلة ذکره القوشجی ، لاجدوی فی ذکرها .

قول الشارح : وبه اجابوا عن الشبهة الخ - ای بجواز الترجیح بلامرجح ، والشبهة هی امتناع حدوث العالم زمانا کما اشار المصنف الی جوابها بقوله : والحدوث اختص بوقته الخ ، وشرحها الشارح مع جوابها فی المسالة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثانی .

قول الشارح : ان العبد لو کان موجد الافعال الخ - هذا الکلام مختلس عما نقل من ان الجعد بن درهم جعل فی قارورة ماءً وترابا فاستحال دودا وهوام ، فقال لاصحابه : انا خلقت ذلك لانی کنت سبب کونه ، فبلغ ذلك جعفر بن محمد علیهما السلام ، فقال : لیقل : کم هی ، وکم الذکران منه والاناث ان کان خلقه ، وکم وزن کل واحد منهن ، ولیامر الذی سعی الی هذا الوجه ان یرجع الی غیره ، فانقطع و هرب ، نقله فی البحار من کتاب الغرر للسید المرتضی رضی الله عنه ، والجعد بن درهم کان استاد جهم بن صفوان وکان زندیقا ملحدا مبتدعا ، والعجب من هذا الاستاد البالغ نهایة التفویض وهذا التلمیذ البالغ نهایة الجبر ، لعنهما الله ، و عما جری بین الصادق علیه السلام وابن ابی العوجاء علی ما روی الصدوق رحمه الله فی التوحید باب حدوث العالم عن مروان بن مسلم قال : دخل ابن ابی العوجاء علی ابی عبدالله علیه السلام فقال : الیس تزعم ان الله خالق کل شیء ، فقال ابو عبدالله علیه السلام : بلی ، فقال : انا اخلق ، فقال له : کیف تخلق ، فقال : احدث فی الموضع ثم البث عنه فیصیر دواب ، فاکون انا الذی خلقتها ، فقال ابو عبدالله علیه السلام : الیس خالق الشیء یعرف کم خلقه ، قال له : بلی ، قال : فتعرف الذکر منها من الانثی ، و تعرف کم عمرها ، فسکت .

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

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

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

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

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

قول الشارح : والا لزم التسلسل ـ ای فی الحدوثات علی فرض تحقق الحدوث فی الخارج لان لکل حدوث حدث فی الخارج حدوثا و له حدوث و هکذا الی غیر النهایة .

قول الشارح : وانما یؤثر فی الماهیة ـ ای یجعلها جعلا بسیطا علی القول باصالتها اوفی الوجود علی القول باصالته .

قول الشارح : علی مامر ـ فی المسألة السابعة و التاسعة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

قول المصنف : والسمع متأول الخ ـ اقول : کل ما تمسك به المعتزلة من السمع لمدعاهم فانما هو یفید نفی الجبر لا اثبات التفویض، و کل ما تمسك به الاشاعرة منه لمدعاهم فانما یفید نفی التفویض لا اثبات الجبر.

المسألة السابعة

(فی المتولد)

هذه المسألة فرع المسألة السابقة فان من انکر استناد الافعال المباشرة الی العباد کالاشعری ینکر استناد الافعال المتولدة ایضا بطریق اولی ، و اما القائلون باستناد الافعال المباشرة الیهم فبعضهم کمعمر والنظام و ثمامة تحاشوا عن استناد المتولدات الیهم .

قول الشارح : الافعال تنقسم الخ ـ اعلم ان الحکماء قسموا الافعال بتقسیمات الی اقسام مذکورة فی کتبهم ، و اما المتکلمون فقسموا الفعل الی ما لیس فی محل و سموه المخترع ، و هو الجسم و الی ما حدث فی الجسم ، والثانی الی المباشر والمتولد ، و المباشر هو الفعل الحادث فی الجسم اولا بلا واسطة فعل آخر ، و المتولد ما یحدث بسبب فعل آخر سواء کان فی محل الفعل الاول او فی جسم آخر کالمیل المسمی عند المتکلمین بالاعتماد الذی یحدث فی الحجر الهابط و یحدث بسببه الحرکة فی الحجر

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

قول الشارح : بالقدرة فى محلها ـ الفعل الحادث بالقدرة يختص بالمختار والفعل المباشر وكذا المتولد لايختص به ، كما يظهر من مثال الشارح ، فالتخصيص للاشارة الى ان النزاع هنا فى المباشر والمتولد من الفاعل المختار .

قول الشارح : فالاول مختص بنا الخ ـ اى المباشر لانه تعالى لا يفعل فعلا يحدث فى ذاته ، والثالث اى ايجاد الاجسام يختص به تعالى، والثانى اى المتولد مشترك كما يحدث الحركة من الجسم الذى خلقه، ولا يخفى ان ذلك كله على مبنى المتكلمين من ان ماخلقه الله تعالى ليس الا الاجسام و ما فيه من الاعراض ، و فيه نظر بل منع .

قول الشارح : و قال معمر ـ قال الشهرستانى : الفرقة السادسة من المعتزلة المعمرية اصحاب معمر بن عباد السلمى ، و هو من اعظم القدرية فرية فى تدقيق القول بنفى الصفات و نفى القدر خيره و شره من الله تعالى و التكفير والتضليل على ذلك ، و انفرد عن اصحابه بمسائل : منها انه قال : ان الله تعالى لم يخلق شيئا غير الاجسام ، فاما الاعراض فانها من اختراعات الاجسام اما طبعا كالنار التى تحدث الاحراق ، واما اختيارا كالحيوان يحدث الحركة والسكون الخ ، توفى معمر سنة ٢٢٠ ، وفى ضبط الاسم قال ابن الاثير فى اللباب: انه بفتح الميمين بينهما عين ساكنة وفى آخره راء.

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

هى الانسان عنده و بين القالب الذى هو جسده ، فقال: فعل النفس هو الارادة فحسب، و ما سوى ذلك من الحركات و السكنات والاعتمادات فهى من فعل الجسد ، فنفى ان يكون هذه الافعال للنفس بالمباشرة اوالتوليد ، بل للجسد باحدهما .

قول الشارح : الاالفكر - الظاهر ان هؤلاء احتذوا حذاء معمر، لكنهم جعلوا الفكر مكان الارادة .

قول الشارح : شيء منساب فى الجملة - اى جار فى البدن جرياً ما ، قال الشهرستانى : والنظام وافق الفلاسفة فى قولهم ان الانسان فى الحقيقة هو النفس والروح، والبدن آلتها وقالبها ، غير انه تقاصر عن ادراك مذهبهم فمال الى قول الطبيعيين منهم: ان الروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل للقلب باجزائه مداخلة المائية فى الورد والدهنية فى السمسم والسمنية فى اللبن ، وقال : ان الروح هى التى لها قوة و استطاعة وحياة ومشية ، وهى مستطيعة بنفسها، والاستطاعة قبل الفعل.

قول الشارح : حركات القلب - اى افعاله لا بمعنى النقلة كحركات الاجسام .

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

قول الشارح : وقال ثمامة - قال ابن النديم فى تكملة الفهرست : ابو بشر ثمامة بن اشرس النميرى من بنى نمير ، نبيه من جلة المتكلمين المعتزلة، كاتب بليغ، وبلغ من المأمون منزلة جليلة ، واراده على الوزارة فامتنع ، الى ان قال : و بلغ المأمون انه لايقوم لطاهر بن الحسين ، ويقوم لابى الهذيل ويأخذ ركابه حتى ينزل ، فساله عن ذلك فقال : ابو الهذيل استادى منذ ثلاثين سنة ، وقال ابن الاثير فى اللباب: ابو معن ثمامة بن اشرس النميرى ينسب اليه طائفة من المعتزلة الذين يقال لهم الثمامية

وهو من المعتزلة البصريين ، ورد بغداد واتصل بالرشيد وغيره من الخلفاء ، وله اخبار يحكيها عنه الجاحظ ، ومن مذهبه ان اكثر اليهود و الزنادقة الدهرية يصيرون فى القيامة ترابا ولايدخلون جنة ولانارا ، وكذلك قوله فى اطفال المؤمنين ، انتهى ، توفى ثمامة سنة ٢١٣ .

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

قول الشارح : لاعليه ـ اى لاعلى انا فاعلون للمتولد لانه ضرورى والضروريات لايجوز الاستدلال عليها لانه تحصيل للحاصل .

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

قول الشارح : مشروط بالعلم ـ لفظة بالعلم فى العبارة من زيادة النساخ لان الدور على زعمه بين حسن المدح والذم و بين استناد المتولد الينا على ما فعل الجماعة ، ويشهد بالزيادة قوله : فلو جعلنا الاستناد الينا ، ثم مع ذلك ان الدور ليس يلزم لان استناد المتولد الينا يعلم بحسن المدح والذم عليه واما هو فمعلوم بالفطرة والبداهة والعقل والشرع والعرف ، نعم توجيه المدح والذم على فعل معين الى فاعله يتوقف على العلم بانه مستند اليه ، ثم ان المصنف لم يخالف طرز استدلال تلك الجماعة لان اقتضاء العلم هو الدلالة كما قلنا آنفا فكانه قال: وحسن المدح والذم على المتولد يدل على اضافته الينا ، والعجب انه قال فى نهج الحق : وحسن المدح و الذم فرع

علی العلم بالصدور عنا، والامر علی العکس کماهو صریح المصنف هنا الا ان ارادالفرعیة بحسب الثبوت لا الاثبات.

قول المصنف : لاحق ـ ای لاحق بالفعل المتولد ، فلاینافی امکانه المصحح لتعلق القدرة به ، و هذا نظیر کلامه فی المسألة السابقة : والوجوب للداعی الخ ، و اشار الشارح رحمه الله الی هذا التنظیر بقوله : کما ان الفعل یجب الخ .

قول الشارح : هذا جواب عن اشکال الخ ـ بل اتاه الاشاعرة بصورة الاستدلال علی مدعاهم فی کتبهم .

قول الشارح : بالقدرة المصححة ـ اعلم ان الامکان الذاتی فی الفعل مصحح لتعلق قدرة ما به ، وقدرة الفاعل مصححة للامکان النسبی فی الفعل ، والفرق بینهما قد ذکر فی المسألة الخامسة والعشرین من الفصل الاول من المقصد الاول .

قول الشارح : و عند فرض وقوعه الخ ـ عطف علی قوله: عندوجود القدرة والداعی ، و قوله : وجوبا لاحقا مفعول مطلق لقوله : یجب ، و قوله : لایؤثر صفة لقوله : وجوبا لاحقا .

قول الشارح : وان کان المحرق هو الله تعالی ـ علی مذهب الاشاعرة .

قول الشارح : و وجوب الدیة حکم شرعی الخ ـ جواب عن سؤال ، وهو ان المحرق لو کان غیر الملقی فلم وجب الدیة علی الملقی .

المسألة الثامنة

(فی القضاء والقدر)

قول المصنف : والقضاء والقدر الخ ـ هذا دفع لما تمسك به الاشاعرة لاثبات الجبر فی الافعال ، و هو ان الاجماع والکتاب والسنة قد قامت علی ان الحوادث کلها حتی افعال العباد بقضاء الله تعالی و قدره ، و ما وقع بهما لیس تحت اختیارنا

لخروجهما عنه ، و الجواب ان للقضاء و القدر معانى يحمل ما ورد فى الآيات و الاخبار على ما يوافقه الادلة القطعية على بطلان الجبر ، لاعلى معنى الخلق ليلزم منه الجبر .

اعلم ان الصدوق رحمه الله نقل عن بعض اهل العلم فى كتاب التوحيد معانى عشرة للقضاء الوارد فى كتاب الله تعالى ، منها هذه الثلاثة ، و ذكر فى كتب اللغة للقدر مصدرا و اسما للمصدر و غيرهما اكثر من عشرين معنى ، و للقضاء كذلك قريبا من عشرين معنى ، والحكماء فسروا القضاء بوجود الاشياء فى العالم العقلى مجملة ، والقدر بوجودها مفصلة فى الاعيان ، راجع الفصل الحادى والعشرين من النمط السابع من الاشارات و غيره ، و قد ورد فى الاحاديث المروية عن معادن العلم والحكمة و اهل بيت الوحى صلوات الله عليهم تفسير القدر والقضاء على خلاف ذلك ، يراجع الطالب الكافى والتوحيد والبحار و غيرها .

قول الشارح : و هو خلاف قولكم ـ لانكم قلتم فى مقام الاعتذار : لايجب الرضا بالقبيح بل يحرم من حيث هو كسب ، بل يجب به من حيث هو فعله تعالى .

قول الشارح : الاصبغ بن نباتة ـ قال الشيخ الطوسى رحمه الله فى الفهرست : الاصبغ بن نباتة رحمه الله كان من خاصة امير المؤمنين عليه السلام و عمّر بعده وروى عهد مالك الاشتر الذى عهده اليه امير المؤمنين عليه السلام لما ولاه مصر ، و روى وصية امير المؤمنين عليه السلام الى ابنه محمد بن الحنفية الخ ، وهو يدعى بالمجاشعى التميمى الحنظلى الكوفى ، و كان من شرطة الخميس لامير المؤمنين عليه السلام ، و هو الذى حمل سلمان على سرير الى المقابر لما اراد ان يكلم الموتى و اعان امير المؤمنين عليه السلام على غسله .

قوله : وهم قدرية هذه الامة ـ قد ورد فى الاحاديث عن النبى صلى الله عليه و آله والائمة الطاهرين عليهم السلام ذم القدرية ، و اطلق هذا الاسم فى الاحاديث على المجبرة كما فى هذا الحديث ، و على المفوضة كما فى حديث رواه الصدوق رحمه الله فى باب القضاء والقدر من التوحيد عن على بن سالم عن ابى عبدالله عليه السلام قال : سألته

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

و الظاهر ان اطلاق القدرية على المجبرة باعتبار استناد الافعال عندهم الى تقدير الله تعالى فقط ، و على المفوضة باعتبار استنادها عندهم الى تقدير انفسهم فقط .

قوله : وهو الامر من الله تعالى والحكم الخ ـ هذا و الاستشهاد بالآية في كلامه عليه السلام دليل صريح على ان مراده عليه السلام معنى الالزام و هو احد المعاني المذكورة في المتن، فما اقبح قول القوشجي و عناده و تعاميه بعد ذكر هذا الحديث: ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة في المتن فايراده للتأييد محل تأمل .

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

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

قول الشارح : ابو الحسن البصري ـ هو ابو الحسين البصري المذكور آراؤه كثيراً في هذا الكتاب ، و ابو الحسن كما في كثير من النسخ من خطاء النساخ .

قول الشارح : محمود الخارزمي ـ هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخارزمي المعروف بالزمخشري صاحب تفسير الكشاف ، ولد يوم الاربعاء السابع والعشرين من شهر رجب سنة سبع و ستين و اربعمائة بزمخشر من قرى خوارزم وتوفي ليلة عرفة سنة ثمان و ثلاثين و خمسمائة بجرجانية خوارزم بعد رجوعه من مكة ،

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

اذا سالوا عن مذهبي لم ابح به	و اكتمه كتمانه لي اسلم
فان حنفياً قلت قالوا بانه	يبيع الطلا وهو الشراب المحرم
و ان مالكيا قلت قالوا بانني	ابيح لهم لحم الكلاب و هم هم
و ان شافعيا قلت قالوا بانني	ابيح نكاح البنت والبنت تحرم
و ان حنبليا قلت قالوا بانني	ثقيل حلولي بغيض مجسم

المسألة التاسعة

(في الهدى و الضلالة)

قول المصنف : والهدى مقابل له - تقابل العدم والملكة بالاضافة الى الله تعالى و من تصدى لهداية الخلق من قبله لان اضلاله تعالى هو عدم هدايته لمن لم يكن له اهليتها وقابليتها لانه فعل يوجب الضلالة فيه لانه قبيح ، و تقابل التضاد بين هداية ارباب الهداية واضلال المضلين من الجن والانس حيث ان هدايتهم ان لم تقع في محل لعدم القابلية وقع فيه اضلال المضلين اي فعل يوجب الضلالة

ثم اعلم ان الهداية هي جعل ما يتمكن به الموجود ان يسلك سبيل كماله و يصل غايته ، والاضلال بعدم هذا الجعل او بمانع عن هذا السلوك ، و للهدايه من الله تعالى ست مراحل :

الاولى هداية التكوين و هي عامة لكل موجود فانه تعالى جعل كل موجود من العلويات والسفليات بحيث يهتدي باختيار او تسخيرا وغير ذلك مادام موجودا الى مايصلح له من الامور كاهتداء الحيوان للسفاد والهرب من الموت والفرار من العدو والجمع لما يصلحه من الغذاء مما في لجج البحار و ما في لحاء الاشجار و المفاوز

والقفار وفهم بعضها عن بعض منطقها وما تفهم به اولادها عنها و نقلها الغذاء اليها ، وكاهتداء الشمس والقمر والنجوم فى مسيرها صيفا وشتاءً ، اوجاً وحضيضاً وغيرها ، وكاهتداء الملائكة الى ما امروا به من التدبير والنزع والقاء الذكر والتنزل بالامر و غيرها ، ولا يشذ عن هذه الهداية موجود فانه تعالى خلق ما خلق ودبر امره ، والضلالة فى هذه المرحلة بالاعدام او بالتصادم وهو فى السفليات لانه تعالى لا يسلك بموجود على خلاف ما خلق له ويصلح به ، والى هذه الهداية الاشارة بقوله تعالى : قال ربنا الذى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى، وبقوله تعالى: الذى خلق فسوى والذى قدر فهدى، وفى الروايات لها شواهد وبيانات .

المرحلة الثانية هداية العقل فانه تعالى كرم بالعقل الهادى المنير بعض خلقه من العالين والسافلين ، ومعلوم ان لواجد العقل كما الاليس لفاقده ، ويهتدى به الى امور لا يهتدى هو اليها ،والضلالة فى هذه المرحلة بعدم اعطاء العقل كالنبات والحيوان او بزواله بآفة كالمجنون الآدمى، و لكنه ليس بقبيح اذ ليس فيه منع استحقاق مع ان المجنون لا يكلف بشيء ويعود عاقلا يوم المعاد ، او بعدم الجرى على مقتضاه و مستدعاه اختيارا و هذا من العبد ، و اليه الاشارة بقوله تعالى : اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون ، وبقوله تعالى: ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا.

المرحلة الثالثة هداية الدعوة بالرسل والكتب والاصياء والعلماء، و هى عامة لكل عاقل له داع على خلاف داعى العقل من الجن والانس و غيرهما ان كان ، سواء قبل الدعوة ام لم يقبل ، والضلالة فى هذه المرحلة من العبد فحسب لعدم جريه على ما اوجب عليه العقل من الفحص عن احوال الداعى و النظر فى دعوته و ما يقرن بها من البينات والمعجزات وترك العناد و اللجاج فى قباله ، و اليها اشير بقوله تعالى : فان لم يستجيبوا لك فاعلم انما يتبعون اهوائهم ومن اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ان الله لا يهدى القوم الظالمين .

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

المرحلة الخامسة هداية اللطف ، وهى خاصة بمن اعتنى والتزم باحكام التشريع وسننه و راعى طريقة التقوى حق رعايته ، فان الله تعالى يحمى عبده الصالح المجتنب عما يسخطه ويكرهه عن مضار الدنيا و يجنبه عن مضلات الفتن و يلطف به الطافا ظاهرة او خفية حتى يخرج من الدنيا سالما دينه راضيا عنه ربه ، و هذا اخص من اللطف المبحوث عنه فى المسألة الثانية عشرة ، والاضلال فى هذه المرحلة من الله تعالى ، لكنه ليس بقبيح فانه تعالى لا يحسن ان يلطف هذا اللطف بمن يخالفه باختياره و يعانده بترك الاتباع لرسله و انبيائه اذ ليس له اهلية ذلك ، و ان شئت فقل من العبد باعتبار انه حرم نفسه عن هذه الهداية بترك الاهتداء فى المرحلة السابقة ، و اليها الاشارة بقوله تعالى : اهدنا الصراط المستقيم ، و بقوله تعالى : اولئك على هدى من ربهم و اولئك هم المفلحون .

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

ثم ان الهداية فی کل مرحلة متوقفة علی التی قبلها ، فان امتنع العبد فی مرحلة عن القبول کان القبول فیها باختیاره لم یتحقق الهداية من الله تعالی فی المراحل المتأخرة مع ان الهداية فی کل المراحل منه تعالی ، فاذا لم یهدالله فقد ضل لان من یهدی الله فهو المهتدی و من لم یهده و یضلله فلیس له ولی مرشد من دون الله تعالی ، فکل ما فی القرآن من اسناد الاضلال الیه تعالی و عدم هدایته للظالمین والکافرین و الفاسقین فیحمل علی واحدة من المراحل الثلاث الاخیرة لسوء اختیار العبد فی المرحلة الثانیة او الثالثة او الرابعة .

ثم ان المعانی الثلاثة للهدایة المقابلة لمعانی الاضلال الثلاثة فی کلام المصنف تنطبق علی المراحل الثلاث الاخیرة ، والاخیر من معانی الاضلال فی کلامه ینطبق علی المرحلة الاخیرة ، والفرق بین الاشارة الی الخلاف و فعل الضلالة ان الاول یکون الضلالة بفعل الضال نفسه و ان کان جعل المقدمات او بعضها من الغیر والثانی یکون الضلالة من فعل الغیر فیه، و الاشاعرة ذهبوا بناء علی اصلهم الی ان الضلالة فی العبد تکون من قبیل الثانی ای یخلق الله تعالی الضلالة فی العبد ، و قد بینا ان الاضلال من الله تعالی هی عدم الهدایة فی ای من المراحل لعدم القابلیة لا انها فعل الضلالة الا فی المرحلة الاخیرة فانها الاهلاك والعقاب و کان ذلك حقا علی العبد لسوء اختیاره فی بعض المراحل السابقة ، لکنها فی هـذه المرحلة ایضا عبارة عن عـدم الهدایة بالنظر الفلسفی .

قول الشارح : فالله تعالی نصب الخ ـ هذا اشارة الی المرحلة الثالثة و الـرابعـة .

قول الشارح : وفعل الهدایة الضروریة الخ ـ هذا اشارة الی المرحلة الثانیة.

قول الشارح : ولم یفعل الایمان فیهم ـ خلافا للاشاعرة حیث قالوا : ان الله تعالی یخلق الایمان والهدایة فی العبد کما یخلق الکفر والضلال فیه .

قول الشارح : فمعانی الهدایة صادقة الخ ـ ای فمعانی الهدایة الثلاثـة المذکورة فی المتن صادقة فی حقه تعالی، لکن الثانی منها انه لیس بمعنی ان الله تعالی

يخلق الهداية في العبد، بل يجعل مقدمات الاهتداء من العقل والانبياء والكتب والاوصياء و غير ذلك حتى يهتدي العبد بجريه طبقا لتلك المقدمات .

قول الشارح : و اذا قيل انه تعالى الخ ـ قد علمت ان فعل الهداية من الله تعالى في جميع المراحل الست ، لكن القبول في بعضها يتوقف على اختيار العبد كما بينه الصادق عليه السلام في حديث رواه الصدوق في التوحيد باب التعريف والبيان عن بريد بن معاوية العجلي عن ابي عبدالله عليه السلام قال : ليس لله على خلقه ان يعرفوا قبل ان يعرفهم ، و للخلق على الله ان يعرفهم ، و لله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوه ، و قال تعالى : و اما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى .

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

المسألة العاشرة

(في انه تعالى لا يعذب الاطفال)

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

ابی الحسن زکریا بن یحیی عن ابی عبدالله علیه السلام قال: ماحجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

قول الشارح : ذهب بعض الحشویة - هم جماعة یستندون فی کل شیء من الاصول والفروع الی روایة رویت من دون رعایة شرائط الحجیة ، قال القاضی السعید التستری رحمه الله فی حاشیة احقاق الحق فی مبحث انه تعالی لیس بجسم : اختلف فی الحشویة فقیل باسکان الشین لان منهم المجسمة والمجسمة محشو ، والمشهور انه بفتحها نسبة الی الحشاء لانهم کانوا یجلسون امام الحسن البصری فی حلقته فوجد فی کلامهم رویاً، فقال : رووا هؤلاء الاحشاء الحلقة ای جانبها، والجانب سمی حشاء و منه الاحشاء لجوانب البطن، کذا فی شرح منهاج الاصول للاسنوی المصری، انتهی.

قول الشارح : یعذب اطفال المشرکین - هنا قصة بین الاشعری و استاده مذکورة فی حاشیة مقدمة الشوارق ، هی ان الشیخ ابا الحسن الاشعری قال لاستاده ابی علی الجبائی : ما تقول فی ثلاثة اخوة مات احدهم مطیعا والآخر عاصیا والثالث صغیرا ، فقال : ان الاول یثاب بالجنة والثانی یعاقب بالنار والثالث لایثاب ولایعاقب، قال الاشعری : فان قال الثالث : یارب لم امتنی صغیرا و ما ابقیتنی لاکبر فأومن بك و اطیعك فادخل الجنة ، فمایقول الرب، قال الجبائی : یقول الرب : انی کنت اعلم منك انك لو کبرت لعصیت فدخلت النار فکان الاصلح لك ان تموت صغیرا ، قال الاشعری: فان قال الثانی : یارب لم لم تمتنی صغیرا لئلا اعصی فادخل النار، فما ذا یقول الرب فبهت الجبائی ، و ترک الاشعری مذهبه.

اقول: مذهبنا فی الاطفال والمجانین وغیرهم ممن لم یتم علیهم الحجة فی الدنیا ماروا ه الصدوق فی التوحید باب الاطفال و عدل الله عزوجل فیهم عن زرارة بن اعین ، قال : رأیت ابا جعفر علیه السلام صلی علی ابن لجعفر علیه السلام صغیر و کبر علیه ، ثم قال : یا زرارة ان هذا و شبهه لایصلی علیه ، ولولا ان یقول الناس : ان بنی هاشم لا یصلون علی الصغار ما صلیت علیه ، قال زرارة : فقلت : فهل سئل عنهم رسول الله صلی الله علیه و آله ، قال : نعم قد سئل عنهم فقال : الله اعلم بما کانوا عاملین ، ثم

قال: يازرارة اتدرى ماقوله: الله اعلم بما كانوا عاملين، قال: فقلت: لاوالله ، فقال : لله عزوجل فيهم المشية ، انه اذا كان يوم القيامة احتج الله تبارك و تعالى على سبعة : على الطفل و على الذى مات بين النبى والنبى و على الشيخ الكبير الذى يدرك النبى و هو لايعقل والابله والمجنون الذى لايعقل والاصم والابكم ، فكل هؤلاء يحتج الله عزوجل عليهم يوم القيامة ، فيبعث الله اليهم رسولا و يخرج اليهم نارا فيقول لهم : ان ربكم يامركم ان تثبوا فى هذه النار فمن وثب فيها كانت عليه بردا وسلاما و من عصاه سيق الى النار ، و روى فى البحار عن الكافى عن العدة عن سهل عن غير واحد رفعه انه سئل عن الاطفال ، فقال : اذا كان يوم القيامة جمعهم الله واجج نارا و امرهم ان يطرحوا انفسهم فيها ، فمن كان فى علم الله عزوجل انه سعيد رمى نفسه فيها و كانت عليه بردا و سلاما ، و من كان فى علمه انه شقى امتنع فيأمر الله تعالى بهم الى النار ، فيقولون : ياربنا تأمربنا الى النار و لم يجر علينا القلم ؟ فيقول الجبار : قد امرتكم مشافهة فلم تطيعونى فكيف لو ارسلت رسلى بالغيب اليكم ، و نظائر الحديث كثيرة باسناد صحيحة فى الكافى والتوحيد و غيرهما .

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

ثم ان ما ورد فى بعض الاخبار من ان اولاد المشركين و الكفار مع آبائهم فى النار مطلق يقيد بما لم يمتثل امر دخول النار فى القيامة كما ان هذا التكليف يخصص بغير اطفال المؤمنين ، و اما هم فيلحقون بآبائهم من دون هذا التكليف تكرمة لهم على ماورد فى اخبار صحيحة ، منها مارواه فى البحار عن الفقيه فى الصحيح عن الحسن بن محبوب عن على بن رئاب عن الحلبى عن ابى عبدالله عليه السلام قال: ان الله تبارك وتعالى يدفع الى ابراهيم و سارة اطفال المؤمنين يغذوانهم بشجرة فى الجنة لها اخلاف

کاخلاف البقر فی قصر من الدر، فاذا کان یوم القیامة البسوا واطیبوا و اهدوا الی آبائهم، فهم ملوك فی الجنة مع آبائهم، وهو قول الله تعالی: والذین آمنوا و اتبعتهم ذریتهم بایمان الحقنا بهم ذریتهم.

والحاصل ان اطفال المؤمنین یلحقون بآبائهم ، و غیرهم یکلفون بدخول تلك النار فمن عصی فهو فی النار ومن اطاع فهو فی الجنة ، و قد ورد فی بعض الاخبار ان هؤلاء خدم اهل الجنة ، بخلاف اطفال المؤمنین فانهم ملوك فیها .

قول الشارح : و یلزم الاشاعرة تجویزه ـ لانهم علی اصلهم یجوزون کل قبیح علی الله تعالی، و ان کانوا فی المسألة علی اقوال ثلاثة ، قال المجلسی رحمه الله فی البحار باب الاطفال : قال النووی فی شرح صحیح المسلم : اختلف العلماء فیمن مات من اطفال المشرکین ، فمنهم من یقول : هم تبع لآبائهم فی النار ، و منهم من یتوقف فیهم ، والثالث و هو الصحیح الذی ذهب الیه المحققون انهم من اهل الجنة ، و استدلوا باشیاء الخ .

قول الشارح : احتجوا بوجوه ـ ای بعض الحشویة .

قول الشارح : قول نوح علیه السلام الخـ وصورة الاستدلال ان ولد الکافر فاجر کفار لقول نوح علیه السلام و کل فاجر کافر فی النار للاجماع والآیات، والجواب منع الصغری لان کلامه محمول علی التجوز ای ولایلدوا الامن یصیر فاجرا کفارا ان بقی حتی البلوغ ، و علم ذلك من وحیه تعالی الیه : انه لن یؤمن من قومك الا من قد آمن .

قول الشارح : انا نستخدمه ـ ای بالاسترقاق ، وصورة الاستدلال ان العقوبة بلاذنب لو کانت قبیحة لقبح منا استخدام اطفال الکفار بالاسترقاق لان الاستخدام عقوبة لهم والتالی باطل بالاجماع ، والجواب ان الخدمة وان کان الطفل یتألم و یتأذی بها لکنها لیست عقوبة له اذلیس کل الم و مشقة عقوبة ، بل ذلك احسان الیه فی الواقع لتسببه به لدخوله فی الاسلام بعد بلوغه .

قول الشارح : نعم استخدامه عقوبة لابیه ـ کما اذا استرقت نفسه ، مع

ان النظر الاصلى ماقلنا .

قول الشارح : و امتحان له ـ اى محنة و ابتلاءله.

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

قول الشارح : والجواب ان المنكر الخ ـ توضيحه ان تبعية طفل الكافر فى بعض الاحكام لابيه فى الدنيا لاتستلزم التبعية فى جميع الاحكام على ان القياس مع الفارق لان التبعية فى تلك الامور لاتستلزم قبيحا بخلاف التبعية فى التعذيب فى الآخرة بلاعصيان فان ذلك قبيح كما قلنا .

المسألة الحادية عشرة

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

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

قول الشارح : وحده انه ارادة الخ ـ كلمات العلماء فى تحديد التكليف و فى اندماجه للحكم التكليفى امْلا فى كتب الكلام والاصول مختلفة .

قال الشارح العلامة فى التهذيب : البحث السادس المندوب ليس مأموراً به لان الامر للوجوب وهو يضاد الندب، نعم هو تكليف ، والاباحة ليس تكليفا لانتفاء الطلب فيه، و لايقع التكليف الا بفعل ، فالمطلوب فى النهى كف النفس عن الفعل ، والفعل حالة وجوده واجب فلايقع التكليف به خلافا للاشعرى .

وقال محشى التهذيب : زعم ابو اسحاق ان المباح داخل تحت التكليف ، وخالفه الباقون لان التكليف بالشىء يستدعى كونه مطلوبا ولابد فيه من ترجيح الجانب المطلوب

علی الآخر ولا ترجیح لاحد طرفی المباح علی الآخر.

و قال فی اوائل التهذیب فی بیان الحکم الشرعی: الحکم خطاب الشرع المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر او الوضع، والاقتضاء قد یکون للوجود مع المنع من النقیض فیکون وجوبا ولامعه فیکون ندبا، و قد یکون للعدم مع المنع من النقیض فیکون حراما و لامعه فیکون مکروها ، والتخییر الاباحة ، والوضع کالحکم علی الوصف بکونه شرطا او سببا او مانعا ، و ربما رجع بنوع من الاعتبار الی الاول .

و قال فیه بعد فصول : الخطاب هو الکلام المقصود به الافهام .

و قال ابوحامد الغزالی فی المستصفی من علم الاصول فی الفن الاول من القطب الاول : ان الحکم عندنا عبارة عن خطاب الشرع اذا تعلق بافعال المکلفین .

و قال فیه فی اواخر الفن الثانی : فان قیل فالمباح هل یدخل تحت التکلیف و هل هو من التکالیف ، قلنا : ان کان التکلیف عبارة عن طلب مافیه کلفة فلیس ذلک فی المباح ، و ان اریدبه ما عرف من جهة الشرع اطلاقه و الاذن فیه فهو تکلیف ، و ان اریدبه انه الذی کلف اعتقاد کونه من الشرع فقد کلف ذلک لکن لابنفس الاباحة بل باصل الایمان ، و قد سماه الاستاذ ابواسحاق رحمه الله تکلیفا بهذا التأویل الاخیر ، و هو بعید مع انه نزاع فی الاسم .

وقال المفید رحمه الله فی اوائل المقالات فی الصفحة السابعة والستین: ان التکلیف انما هو الزام ما یثقل علی الطباع و یلحق بفعله المشاق .

و قال اللاهیجی فی کوهر مراد : التکلیف و یقال له الحکم ایضا خطاب الهی متعلق بافعال العباد من حیث الاتصاف بالحسن والقبح علی سبیل الاقتضاء او التخییر ، والمراد بالاقتضاء هو الطلب والطلب اما متعلق بالفعل واما بالترک والتخییر تسویة بین الفعل والترک .

وقال الشیخ بهاء الدین العاملی فی زبدة الاصول : الحکم الشرعی طلب الشارع من المکلف الفعل اوترکه مع استحقاق الذم بمخالفته وبدونه اوتسویته بینهما لوصف مقتض لذلک .

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

وقال الشيخ الطوسي رحمه الله في التبيان في سورة البقرة : يقال كلف وجهه كلفا، وبخده كلف اي اثر ، و الكلف بالشيء الايلاع به لانه لزوم يظهر اثره عليه ، وكلف كلفا اذا احب ، و تكلف الامر تكلفا تحمله ، وكلفه تكليفا الزمه، و اصل الباب الكلف: ظهور الاثر .

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

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

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

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

و قال في الاعراف : التكليف من الله سبحانه هو ارادة ما فيه المشقة من الكلفة التي هي المشقة اي لا نلزم نفسا الا قدر طاقتها ومادونها .

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

وقال في شرحه: قيد مشق ليخرج بذلك مالا مشقة فيه من الافعال لان التكليف لا يتحقق بدونها لانه لغة مشتق من الكلفة و هي المشقة و لهذا لم يتحقق التكليف بالمستلذات الشهوية، ثم قال : ان قلت: ورد التكليف بما ليس بمشق كالاكل من الهدى

ونكاح الحليلة وكالتسبيحة الواحدة ، قلت : يريد بالمشق مايستلزم جنسه المشقة و لا اعتبار بالاشخاص ، والتكليف من حيث جنسه مشق وان كان باعتبار اشخاصه قديقع فيها ماليس كذلك ، اونقول : ان هذه الافعال اذا لم يلاحظ فيها الطبيعة بل انما فعلت بملاحظة الامر تحققت المشقة بفعلها خصوصا اذا روعى فيها تحقق الاخلاص الواجب فى جميع الطاعات فان تحققه فيها فى غاية الصعوبة لكونها افعالا ملائمة للطبع ، واما استلذاذ اهل الله المقبلين على اوامره غاية الاقبال بخدمة معبودهم و كون ذلك لاينافى طباعهم فطور وراء طور التكليف .

اقول : اخذ المشقة فى حد التكليف لكونها اصلا فى اللغة غير صحيح مع انك قدعرفت من كلام الشيخ الطوسى رحمه الله ان الاصل لاينحصر فى ذلك ، بل ياتى بمعنى المحبة وظهور الاثر والايلاع بالشىء ، ومن الممكن ان يكون التكليف ماخوذاً من الكلف بمعنى المحبة ، ويكون تكليف الشارع بالافعال تحببه اليها وترغيبه لها كما قال تعالى : وحبب اليكم الايمان ، و هذا المعنى يقوى فى المندوب والمكروه اذليس فيهما الزام فعلا اوتركاً ،وعلى كل فاخذ كون الفعل المكلف به شاقا فى معنى التكليف ليس مما ينبغى خصوصا فى المطلوب تركه اذ ليس فى الترك مشقة ، والقول بان المطلوب فى الترك كف النفس كماوقع فى كلام العلامة رحمه الله فى التهذيب ليس بحق لان لازم ذلك عدم موافقة من لاياتى بالمنهى لعدم الرغبة اوالالتفات اليه او عدم العلم به للنهى و كونه عاصيا مخالفا ، وهذا مما على خلافه اجماع المسلمين كافة ، وتقييد التكليف بما فى الوسع المفسر بمادون مدى الطاقة والمجهود واستفراغ القدرة فى الآيات يدل على ان التكليف صادق من دون المشقة ، بل مقتضى ذلك ان لاتكليف فى الشرع الا بما لامشقة فيه ، وكذا ادلة نفى الحرج والضرر والعسر ، فالحق ان هذا القيد مخل و ان كان بعض ماكلف به الشارع شاقا على اكثر النفوس كالجهاد ، نعم نفس التكليف و الالزام من الغير شاق على من لم يكن له محبة و رجاء صادق فى ذلك الغير كما قال تعالى: واستعينوا بالصبر والصلاة و انها لكبيرة الا على الخاشعين ، و قال تعالى : و ان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله لان النفس لكونها مختارة بالذات تحب التخلية و اطلاق العنان

فى كل شيء ، و لكن كون المشقة و صفا عارضا على التكليف قابلا للزوال لا يستلزم ان يكون من اجزاء ماهيته كون المكلف به شاقا من حيث هو هو حتى يتحقق التكليف .

ثم ان التكليف ليس له حقيقة شرعية ، بل يستعمل فى لسان الشرع والمتشرعة والعرف بمعنى واحد ، و هو البعث على الفعل الاختيارى او الزجر عنه بالخطاب او مايجرى مجراه فلا يكون الاباحة تكليفا و ان كان حكما فان الحكم فيما نحن فيه نسبة الفعل الاختيارى الى رضا الشارع وعدمه ، وليس ايضا من الامور الواقعية الداخلة تحت احدى المقولات ، بل هو كالحكم امر انتزاعى و مفهوم اعتبارى يعتبره العقل على عدة امور ، هى ارادة من يجب طاعته لما يصدر عن غيره بالاختيار او كراهته كذلك والخطاب المنبيء عن تلك الارادة او الكراهة بالخصوص او العموم على جهة الابتداء لان الارادة المسبوقة لاتؤثر مع السابقة ، و اما الاعلام كالقدرة فمن شرائط فعلية التكليف و تنجزه لا انشائه .

قول الشارح : والمشقة لابد من اعتبارها ـ قد قلنا مافيه ، و حاصله ان التكليف شاق على النفوس لا ان تحقق التكليف لابد له من ان يكون المكلف به شاقا فى نفسه .

قول الشارح : فنقول التكليف حسن ـ ليس فى هذه المسألة مخالف من اصحاب الديانات ، و خلاف الاشاعرة فى وجوبه لافى حسنه لكن شرعا ، واما البراهمة فانكروا حسنه لانكارهم حسن البعثة ، و يأتى مقالتهم فى المسألة الاولى من المقصد الرابع .

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

قول الشارح : و وجه حسنه اشتماله الخ ـ هذا استدلال المعتزلة على حسن التكليف ، و حاصله ان التكليف مشتمل على المصلحة و كل ما هو مشتمل على المصلحة حسن فالتكليف حسن ، و اما قولهم : لاتحصل بدونه ليس جزءاً من الدليل ، بل هو دفع اعتراض هو ان تلك المصلحة ان حصلت بدون التكليف لكان التكليف عبثا لغوا

لکنها تحصل بدونه لان من الممکن ان یدخل الله تعالی عباده الجنة ابتداءً ،والجواب ان المصلحة لیست دخول الجنة، بل التعریض لذلك وجعل العباد فی معرض ان یستحقوا ذلك باختیارهم و هذا لایحصل الا بالتکلیف والابتلاء .

قول الشارح : لزم العبث - ای لزم العبث فی التکلیف لانه لا یکون حینئذ مقدمة غیر لازمة و هو قبیح محال علیه تعالی .

قول الشارح : ولاشك ان التعظیم الخ - هذا جواب عن سؤال هو انه ما المانع من ان یعطی الله تعاله عباده الثواب والجنة من دون تقدمة التکلیف والتعریض بذلك ، والجواب ان ما یعطی الله تعالی عباده فی الجنة منافع عظیمة خالصة دائمة مع التعظیم والمدح ، و ذلك من دون الاستحقاق الحاصل بالاطاعة و موافقة التکلیف قبیح کتعظیم المجانین والصغار والبهائم ، فالمانع لزوم القبح فی اعطاء ذلك من دون الاستحقاق الحاصل به .

نقل المجلسی رحمه الله تعالی فی البحار باب علة خلق العباد و تکلیفهم عن الاحتجاج انه روی انه اتصل بامیر المؤمنین علیه السلام ان قوما من اصحابه خاضوا فی التعدیل والتجویر ، فخرج حتی صعد المنبر فحمد الله و اثنی علیه ، ثم قال : ایها الناس ان الله تبارك وتعالی لما خلق خلقه اراد ان یکونوا علی آداب رفیعة واخلاق شریفة ، فعلم انهم لم یکونوا کذلك الا بان یعرفهم مالهم و ماعلیهم ، والتعریف لایکون الا بالامر والنهی ، و الامر والنهی لایجتمعان الا بالوعد والوعید ، والوعد لا یکون الا بالترغیب والوعید لایکون الا بالترهیب ، والترغیب لایکون الا بما تشتهیه انفسهم و تلذه اعینهم والترهیب لایکون الا بضد ذلك ، ثم خلقهم فی داره و اراهم طرفا من اللذات لیستدلوا به علی ماوراءهم من اللذات الخالصة التی لایشوبها الم ، آلا وهی الجنة ، و اراهم طرفا من الآلام لیستدلوا به علی ماوراءهم من الآلام الخالصة التی لا یشوبها لذة ، آلا و هی النار ، فمن اجل ذلك ترون نعیم الدنیا مخلوطا بمحنها ، و سرورها ممزوجا بکدرها و غمومها .

و فی البحار باب احتجاجات الصادق علیه السلام عن الاحتجاج ، قال الزندیق:

اخبرنی عن الله عزوجل کیف لم یخلق الخلق کلهم مطیعین موحدین و کان علی ذلك قادرا ، قال علیه السلام : لوخلقهم مطیعین لم یکن لهم ثواب لان الطاعة اذا ما کانت فعلهم و لم تکن جنة ولانار ، و لکن خلق خلقه فامرهم بطاعته و نها هم عن معصیته و احتج علیهم برسله و قطع عذرهم بکتبه لیکونوا هم الذین یطیعون و یعصون و یستوجبون بطاعتهم له الثواب و بمعصیتهم ایاه العقاب .

ان قلت : ان التعظیم والمدح قبیح من دون الاستحقاق ، و اما نفس النعم الاخرویة ان اعطاها الله تعالی عباده من دون التعظیم والمدح فلا کما ابتدء تعالی بالنعم قبل استحقاقها فی هذه الدار ، و ایضا ماحال من یدخل الجنة بالشفاعة مع ان الاخبار الکثیرة ناطقة بان کثیرا ممن شملتهم الشفاعة مستحقون للنار ، هل هو معظم ممدوح فی الجنة ام منعم فقط ، و ما حال من یدخل الجنة بعد لبثه فی النار احقابا هل هو کذا ام کذا ، و ایضا نقل العلامة المجلسی رحمه الله فی البحار باب النار من کتاب المعاد عن تفسیر القمی ذیل آیة یوم نقول لجهنم هل امتلات و تقول هل من مزید، قال : هو استفهام لانه وعدالله النار ان یملاها فتمتلی النار ، ثم یقول لها : هل امتلات و تقول هل من مزید علی حد الاستفهام ، ای لیس فیّ مزید ، قال : فتقول الجنة : یارب وعدت الناران تملاها ، و وعدتنی ان تملانی ، فلم لاتملانی و قد ملات النار ، قال : فیخلق الله یومئذ خلقا یملا بهم الجنة ، فقال ابوعبدالله علیه السلام : طوبی لهم انهم لم یروا غموم الدنیا و همومها .

قلت : ان الله تعالی اراد ان یکون الانسان علی اشرف المقامات واعلی الدرجات بالاستحقاق من قبل اختیارهم و ذلك لا یمکن الامن طریق التکلیف و جعلهم فی معرض ذلك کمامر فی الحدیثین، ومن لایصل الی شیء من ذلك او یصل الی بعض الدرجات دون بعض بالاستحقاق او بتفضل من الله او بشفاعة ولی من اولیاء الله فهو لقاطع من نفسه او من غیره انقطع عن الوصول الی الغایة ، فامکان ان یکون قوم من الآدمیین اوغیرهم فی الآخرة منعمین فقط او مع قسط من الاکرام لایستلزم ان یترك الله تعالی ما اراده للنوع الانسانی و ان حصل ذلك لبعض، و ان کان مذهب المعتزلة الاالجبائی

علی ما نقل ابو الحسن الاشعری فی مقالات الاسلامیین انه لایجوز ان یبتدیء الله الخلق فی الجنة و یتفضل علیهم باللذات من دون سبق التکلیف و تحمل المشاق ، لکن هذا المذهب مردود عندنا للحدیث المذکور و لما قلنا و لما مر فی اطفال المؤمنین فی المسألة العاشرة و لان الحور و الغلمان و الملائکة فی الجنة منعمون فیها من دون سبق تکلیف .

قول الشارح : و بعثه ـ بصیغة الماضی عطف علی جعل ، و کذا قوله : علم.

قول المصنف : والمعاوضات والشکر باطل ـ المعاوضات مجرور معطوف علی الجرح ، والشکر مبتدء و باطل خبره ، و تغییر السیاق لان الاولین منع لکبری القیاس الذی ذکرناه ذیل قول الشارح : و وجه حسنه اشتماله الخ ، و هی قولهم : و کل ما هو مشتمل علی المصلحة حسن بان الکلیة ممنوعة لان هذه المصلحة کمصلحة التداوی بعد الجرح عمدا و من جرح عمدا احدا ثم داواه حتی یبرء جرحه فقد فعل قبیحا لان العقلاء یذمونه ولان هذه المصلحة عوض عن مشقة التکلیف الواردة علی العبد والمشتمل علی المصلحة العوضیة حسن اذا کان برضاء الطرف الآخر ولیس کذلک، والثالث منع لصغراه التی هی قولهم : التکلیف مشتمل علی المصلحة لان من المحتمل ان یکون التکلیف شکر اللنعم الدنیویة السابقة علی اتیان ما کلف به والشکر لایشتمل علی مصلحة للمکلف .

قول الشارح : هذه ایرادات علی الخ ـ اعلم ان الخصم اذا اقام دلیلا علی نقیض مطلوب المستدل من دون تعرض لمقدمات مطلوبه سمی ذلک معارضة بالمثل او بالغیر ، و اذا تعرض لابطال احدی مقدماته بعینها او کلها سمی ذلک منعا و نقضا تفصیلیا و مناقضة ، و اذا تعرض لابطال دلیله باثبات خلل فیه من دون تعیین سمی ذلک نقضا اجمالیا ، و علی کل منها یطلق الایراد ، و تفاصیل ذلک مذکورة فی علم البحث والمناظرة .

قول الشارح : لایشترط فیه رضاء المکلف ـ اقول: رضاء المکلف حاصل و شرط المعاوضة موجود لانه لیس مجبورا فی العمل ، بل یأتی اختیارا و یستحق

الاجر على ما اتى به ان كان قصده لله مع ان هذا بحسب ما جعله الله تعالى لعباده من الاستحقاق ، و اما بحسب الواقع فالكل بفضله و رحمته ، و لابد للعبد من الخوف والرجاء .

قول الشارح : الثالث لم لا يجوز الخ ـ هذا الايراد نقله الشارح فى المسألة الخامسة من المقصد السادس عن ابى القاسم البلخى المعتزلى مع ذهابه الى ان الثواب فى الآخرة تفضل منه تعالى فقط لا اجر على استحقاق .

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

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

قول الشارح : ان المراضاة تعتبر الخ ـ قد قلنا ان المراضاة حاصلة ههنا و ان لم يكن فى ذلك معاوضة حقيقة .

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

اقول : التحقيق ان التكليف و هو فعل الله تعالى يمتنع ان يكون شكرا لنعمة ، ولكن موافقة التكليف من العبد شكر لنعمه تعالى و ان كان العبد قاصرا عن اداء حق

شكره بالغا ما بلغ ، و ذلك مع كونه شكرا مشتمل على مصلحة هى استحقاق العبد بحسب وعده تعالى لثواب الآخرة .

قول المصنف : المستلزمة ـ صفة للامور الثلاثة المذكورة للانذارات .

قول الشارح : و تحقيقه ان نقول ان الله الخ ـ هـذا الدليل يشتمل على مقدمات :

الاولى ان بقاء الانسان فى الدنيا فى الجملة لحصول الكمالات لاشخاصه حسن.

الثانية ان بقاء النوع بحيث يحصل لاشخاصه الكمالات و المدارج النوعية لايمكن الا بالتعاضد والتعاون فيما يحتاجون اليه من الاعمال والصناعات و بالتجمع الحاصل فيه التعاليم والتربيات لان كل انسان وحده و ان امكن تعيشه بالعسر فى الآجام وشعاب الجبال بالاكتفاء بعشب الارض و حشيشها و بعض الصيود و مياه الانهار لكنه لايحصل له الكمالات الدنيوية والاخروية ولايصل الى ماخلق لاجله .

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

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

الخامسة ان وضعها لابد له من واضع .

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

اومعه ، والاول يستلزم محذور التنازع والفساد ، والثانى محال لان غير المعين مطلقا لايقع منه شيء وغير المعين عند الناس لايجوز العقل اتباعه فى قوانينه ، والثالث محال للزوم الترجيح بلامرجح ولزوم التنازع ايضا، فتعين الرابع ، والمرجح لابد ان يكون مرجحا فى المقام بان يكون ذلك البعض من كمال القوى وقوة الكمالات بحيث يستحق الانقياد اليه والطاعة له فيما يأمر و ينهى و يضع و يرفع .

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

ان قلت : انا نرى شعوبا و اقواما يعينون شخصا او اشخاصا من عند الله تعالى و يلتزمون طاعته و يقرون باستحقاقه لذلك بلاتنازع بينهم ، قلت : اولئك كالانعام بل هم اضل و اولئك هم شر الدواب و اولئك هم الغافلون عن مدارج الكمالات الانسانية لان الانسان الملتفت الى مقامه، الطالب لكماله ، المستكمل مدارج عرفانه ، الذائق حلاوة قرب الحق و انسه، الشائق الى لقائه كيف يمكن ان يرضى باتباع من هو مثله فى الحاجة الى الاهتداء بهاد يعرف سلوك طريقة الانسانية والوصول الى المبدء الحق الذى يحكم به الفطرة ولقائه ، قل هل من شركائكم من يهدى الى الحق قل الله يهدى للحق افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع ام من لايهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ، نعم من لايلتفت الى مقام الانسانية لانغماره فى البهيمية يرضى بذلك طلبا لما له من اللذائذ الحيوانية ولو بالاوهام، وبالرضاء لايقع التنازع مع ان التنازع فيما هم فيه يقع بينهم كثيرا بل فى الاكثر ، ثم يحصل الهدوء والهدنة بالغلبة المخوّفة من بعضهم.

والحاصل ان حسن التكليف ليس بالنظر الى منافع هذه الدنيا فقط ، بل الى منافع الانسان وكمالاته من بدء ظهوره الى الابد بلامد ، و ذلك لايتأتى الا بتعيين التكاليف وبيان الشرائع و اراءة الطريقة ممن له احاطة بشؤون تكوين الانسان وسيره الى بلوغه بغايته و وصوله بآخرته و خصوصيات ذلك .

قول الشارح : ثم من المعلوم تفاوت الخ ـ يشير الى ان واضع السنة لابد له من ان يعمل اعمالا فی الناس حتی تستعمل سنته فيما بينهم ، و هذا غير مذكور فی المتن .

قول الشارح : احكام شريعة ـ بكسر همزة احكام .

قول الشارح : ولما كان النبی لا يتفق الخ ـ هذا اشارة الی ان جعل السنة يجب ان يكون علی وجه تبقی بعد جاعلها الی زمان نسخها وتجديد غيرها ان لم تكن ابدية ، وهذا ايضا غير مذكور فی المتن .

قول الشارح : فيحصل لهم من تلقی الاوامر الخ ـ ای فيحصل لهم من استعمال السنة الالهية تلك الامور الثلاثة ، وحصول تلك فی نفوس الاشخاص يوجب من انفسهم ان يقيموا العدل بينهم ويقنع كل منهم بحقوقه .

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

قول المصنف : وواجب لزجره الخ ـ يمكن ان يؤتی هذا البرهان بهذه الصورة : التكليف زاجر للعبد عن القبائح و كل ما هو كذلك واجب عليه تعالی لان فعله لطف وتركه اغراء بالقبيح ای تخلية للعبد فی سبيل الهلكة وذلك قبيح .

قول الشارح : وانكرت الاشاعرة ذلك ـ لانكارهم الوجوب عليه تعالی مطلقا بناءً علی انكارهم الحسن والقبح العقليين .

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

قول الشارح : احدهما انتفاء المفسدة فيه الخ ـ هذا باطلاقه ليس بشرط

اذلا يقبح الامر بشيء مع استلزامه مفسدة ضعيفة فى جنب مصلحة الامر ، ولا يقبح النهى عن شيء مع استلزامه مصلحة ضعيفه فى جنب مفسدة النهى .

قول الشارح : متقدما على الفعل الخ ـ اى لا يكون التكليف بشيء فى الزمان السابق على الخطاب ولا فى زمن الخطاب ، بل فى مستقبله بقدر من الزمان حتى يتمكن المكلف من استعلام التكليف وتحصيل مقدمات المكلف به ان كانت له مقدمات فى ذلك القدر من الزمان .

قول الشارح : احدهما امكان وجوده ـ اى امكان وجوده للمكلف ، ولا يكفى امكانه فى نفسه .

قول الشارح : قد اشتمل على صفة زائدة الخ ـ هذا على ان لا يكون المباح تحت التكليف ، وقد مر ذكر الاختلاف فيه فى اوائل المسالة .

قول الشارح : وامكان الآلة ـ المراد بالآلة هو ما اصطلح فى اصول الفقه بمقدمة الواجب بل كل مكلف به ، فان مقدمة المكلف به كنفسه لابد ان تكون ممكنة للمكلف .

ثم ان سائر الشروط التى لم تذكر هنا هى وجود المكلف و عقله و بلوغه و خطابه بما يفهم و التكليف بما يستحق به الثواب و ان لا يكون امرا بما نهى عنه او نهيا عما امر به الا بالنسخ .

ثم ان اللازم على الاشاعرة من انكار الحسن والقبح العقليين انكار اشتراط هذه الامور كلها ، ولكنى لم اجد فيما طالعت الاذكر انكارهم لبعضها ، وتفصيل الكلام والنقض والابرام فى مظانها .

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

قول الشارح : كظن القبلة وغيرها ـ بمعنى اكتفاء الشارع بتحصيل الظن مكان العلم مع عدم امكانه تسهيلا على المكلف ، لا ان الظن مطلوب فى نفسه لانه لا يغنى من الحق شيئا .

قول المصنف : و هو منقطع للاجماع - ذكر المفيد رحمه‌الله فی اوائل المقالات كلاما فی فصول فی ان اهل الآخرة هل هم مأمورون اوغير مامورين ، وهل هم مكلفون اوغير مكلفين ، وهل هم مختارون لافعالهم ام مضطرون ام ملجؤون ، وهل يقع منهم قبيح من الافعال ام لا ، وذكر اختلاف الاقوام فيها .

اقول : ان المستفاد من الآيات و الاخبار ان اهل الجنة مختارون فی افعالهم فاعلون لها بالارادة اعلاها بل ارادتهم كارادة الله تعالی فی عدم الفصل ، ولا يفعلون القبيح لغناء هم عنه ، ولا يؤمرون ولا ينهون بما يثقل عليهم ولا تطيب به نفوسهم ، بل هدوا الی ما تطيب و تلتذ به نفوسهم من ذكر ربهم و مناجاته وعبادته والتحيات الحسنة بين انفسهم ، واما اهل النار فليس لهم اختيار فی شیء الا التكلم بعض الاحيان باذن الله تعالی ، ولا يمتنعون عن الكذب لقوله تعالی : ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا علی انفسهم ، وهذا يدل علی انهم لو كانوا مختارين فی افعالهم لم يمتنعوا عن غير الكذب من القبائح ، واما قوله تعالی : لآكلون من شجر من زقوم فمالئون منه البطون فشاربون عليه من الحميم فليس هذا الاكل و الشرب علی سبيل الاختيار والاشتياق لانهم يعذبون به ولو كان كذلك لامتنعوا منه ، بل يكون بالالجاء بان يفعل ذلك بهم فی بطونهم او الاكراه بان يحملوا علی ذلك قهرا او الاضطرار بان يشتد الم الجوع والعطش فيهم حتی يرضوا بذلك الاكل والشرب و اذ ليس لهم اختيار فلا امر ولا نهی ، وسياتی انشاء الله فی المسالة السادسة من المقصد السادس بعض الكلام فی ذلك.

قول الشارح : ولابد من تراخ الخ - هذا اشارة الی السؤال و الحساب و الميزان قبل دخول الجنة والنار ، وان لم يكن ذلك وادخل الله الناس الجنة علی تفاضل درجاتهم وادخلهم النار علی اختلاف دركاتهم لزم الجاؤهم فی ذلك ، واما مع الحساب فيتعين عند كل احد مقدار ثوابه اوعذابه واصلهما .

قول المصنف : وعلة حسنه عامة - ای عامة لتكليف الناس من اجتماع

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

اقول: النزاع بين المثبتين والنافين ليس فى تكليف الكافر بالاصول و عقابه عليها لاسيما العقلية منها كاثبات الصانع والنظر فيما ياتى النبى من المعجزات ، و ليس ايضا فى الفروع العقلية من حيث العقاب الاخروى كلطم الصغير وقتله ، بل انما هو فى تكليفه بالفروع الشرعية كالحج والصيام بمعنى ان الله تعالى يريدها منه كما يريدها من المسلم و انه يعاقب عليها فى الآخرة كما يعاقب على الاصول امّا ، لابمعنى ان على الحاكم ان يجبره على الامتثال وعلى المسلمين ان يأمروه بها لان غير الكتابى يقتل فى دار الاسلام او يستسلم ان اسلم ، والكتابى يفعل به احدهما او يؤخذ منه الجزية ، و اما الاعمال فهو يقرر فيها على مذهبه لعموم الزموهم بما الزموا به انفسهم ، و ماثبت بالادلة العامة او الخاصة كالزامه بشرائط الذمة و اخذه بالحدود و الديات و القصاص و باداء الخمس من الارض المشتراة من المسلم لا ينافى ذلك ، فمن ذلك علم ان المسألة كلامية .

ثم للمثبتين وجوه :

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

الثانی الآیات الناطقة بان الانبیاء علیهم السلام دعوا المشرکین والکافرین الی الفروع کالعبادة والتقوی والسجود والشکر والاحسان وترک الفساد فی الارض والبخس فی المیزان و غیرها کما دعوهم الی الایمان بالاصول .

الثالث الآیات الآمرة او الناهیة العامة لجمیع الناس کقوله تعالی: و لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا، وقوله تعالی : یا ایها الناس اعبدوا ربکم ، و قوله تعالی : یا ایها الناس کلوا مما فی الارض حلالا طیبا ولا تتبعوا خطوات الشیطان ، و قوله تعالی : یا ایها الناس اذکروا نعمة الله علیکم ، و غیر ذلك ، و اورد علیه بان هذه الآیات مخصصة بما تدل علی اختصاص الحکم بالمسلمین کقوله تعالی : یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام ، و قوله تعالی : یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا الربا ، و قوله تعالی : یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل ، و غیر ذلك ، والجواب ان اختصاص الخطاب لا یستلزم اختصاص الحکم الثابت عمومه بالادلة الاخری کما خوطب النبی صلی الله علیه و آله فی القرآن بما قد علم عمومه لغیره ، فلعل اختصاص الخطاب لتشریف المؤمنین و توهین الکافرین او لوجه آخر ، مع ان التخصیص لا یکون الا مع اختلاف الحکم نفیا و اثباتا و وحدة متعلقه فی العام و الخاص و الطائفتان من الآیات لیست کذلك ، فما ثبت خصوصه کالصیام لا یضر بما ثبت عمومه کالحج فکل منهما فی مکانه ، فاذا ثبت عموم التکلیف بالحج مثلا للمؤمن والکافر ثبت عموم التکلیف بغیره لعدم القول بالتفصیل .

الرابع الآیات الدالة علی عذاب الکافر بالخصوص لترکه الفروع والدالة بالعموم علی عذاب تارك الفروع کقوله تعالی : ویل للمطففین ، و قوله تعالی : فلا صدق ولا صلی ، و قوله تعالی : قالوا لم نك من المصلین و لم نك نطعم المسکین ، و قوله تعالی : ان الذین یأکلون اموال الیتامی ظلما انما یأکلون فی بطونهم نارا و سیصلون سعیرا ، و قوله تعالی : و من یعص الله و رسوله و یتعد حدوده یدخله نارا خالدا فیها و قوله تعالی : و من یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فیها ، و قوله تعالی : والذین یکنزون الذهب و الفضة و لا ینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم

و تفريع العذاب على مخالفة الفروع يدل على انهامكلف بها و توصيفه بالخلوديدل على ان الكافرداخل تحت التكليف بها لان المؤمن ليس بخالد فى العذاب .

الخامس مادل عليه العقل و هوان كل واقعة لها حكم واقعى من الحسن والقبح على ما تقرر فى المسألة الاولى ، ادركهما العقل امﻻ ، ولاريب ان ذلك معلوم عندالله تعالى، وهوتعالى يريده اولايريده ، ولامدخلية للفاعل فى ذلك اذااجتمع فيه الشرائط، نعم على الله تعالى البيان بالشرع اوالعقل ، فكل احد مع اجتماع الشرائط مطلوب منه فعل الحسن و ترك القبيح كائنا من كان ، والجهل بالنبى او بما اتى به ليس مانعا ، بل عذر للمكلف ان كان عن قصور .

قول الشارح : بيان المقدمة الاولى ـ اى صغرى قياس اتاه النافون دليلا على مدعاهم ، و هى ان تكليف الكافرضرر الخ ، و لم يذكر كبراه لظهورها ، و هى كل ضرر لامصلحة فيه لايكون حسنا ، فلايكون تكليف الكافرحسنا .

قول الشارح : سوء اختيار الكافر لنفسه ـ حيث عاند النبى او تساهل فى التحقيق عن حاله .

قول المصنف : وهومفسدة الخ ـ اكثر الشارحين كالشارح العلامة جعلوا هذا والذى قبله جوابين عن دليلين للخصم ، و هو كما ترى اذلا فرق بين قوله فى تقرير الاول : ان تكليف الكافرضرر محض و قوله فى تقرير الثانى : و هذا التكليف يستلزم الضرر بالمكلف الافى اللفظ ، و معلوم ان الكبرى فى كليهما واحدة ، فالحق ان يكون الجملتان جوابا واحدا عن دليل واحد للخصم، وتقريره ان الكافر يتضرر من التكليف لانه و ان لم يتحمل مشقته فى الدنيا لكنه يعاقب فى الآخرة على ترك الامتثال ، وهذا الضررمفسدة توجهت من قبل التكليف ، و انكم شرطتم حسن التكليف بخلوه عن المفسدة ، والجواب ان هذا الضرر الذى سميتموه بالمفسدة حاصل من سوء اختيار الكافر لامن جهة التكليف ، والمفسدة التى شرطنا خلوالتكليف عنها هى مايلزم من نفس التكليف .

قول الشارح : الذى يخطر لنا الخ ـ عدم جزمه رحمه الله لان الكلام لا يستقيم على ان يكون جوابا عن سؤال آخر كما قلنا .

ثم ان النافين لتكليف الكافر استدلوا بوجوه لا بأس بذكرها والجواب عنها:

الاول ان الكافر لو كان مكلفا لصحت منه العبادات ، و التالى باطل بالاجماع و لان العبادة مشروطة بنية القربة و هى لا تتحقق من الكافر ، والجواب ان الملازمة بين التكليف و صحة العبادة ممنوعة من الطرفين فان الصبى لاسيما المميز يصح عنه اكثر العبادات و هو غير مكلف ، و البالغ فى وقت الصلاة حال الحدث مكلف بالصلاة و لا تصح عنه ، فعدم صحة العبادة من الكافر ليس لانه غير مكلف، بل هو لفقدان شرط من شروط الصحة و هو الاسلام كالفاقد للطهارة .

الثانى لو كان الكافر مكلفا بالفروع وجب عليه القضاء ان اسلم ، والتالى باطل لان الاسلام يجبّ ماقبله ، والجواب اولا ان ذلك كذلك لكن الشارع رفع عنه ذلك تسهيلا و ترغيبا و تأليفا ، و ثانيا ان الجباب مطلقا ممنوع .

الثالث لو كان الكافر مكلفا بالفروع لزم تكليف مالا يطاق او الغاء ما هو معتبر قطعا لان الشارع لو طلب منه العبادة فى حال الكفر بشرط الاسلام لزم الاول او بلا شرطه لزم الثانى ، والجواب ان الاسلام شرط و هو ممكن الحصول للكافر.

الرابع استصحاب عدم التكليف حال صغره ، والجواب ان اليقين بعدم تكليفه فى تلك الحال نقض بالادلة اليقينية على تكليفه بعد بلوغه .

الخامس قوله صلى الله عليه وآله : طلب العلم فريضة على كل مسلم فان هذا العلم علم الفروع لان الانسان لا يكون مسلما الا بعد معرفة الاصول ، فاذا كان علم الفروع فرضا على المسلم لا على الكافر فالعمل بالفروع ايضا فرض عليه لا عليه ، والجواب ان الوصف لا مفهوم له مع انه يمكن ان يكون المراد مطلق العلم و هو فريضة على المسلم والكافر لان المسلم يطلق على من اقر بالدعوة الظاهرة و ان لم يكن عارفا بالمعارف كلها و ذكر المسلم بخصوصه لعله لاهتمام شانه .

ثم ان من النافين لتكليف الكافر بعض الاخباريين كالمحدث الكاشانى والامين الاسترابادى وصاحب الحدائق رحمهم الله على ماحكى فى العناوين لروايات ظاهرها ذلك.

منها مافى تفسير القمى عن احمد بن ادريس عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابى جميلة عن ابان بن تغلب قال : قال ابوعبدالله عليه السلام : يا ابان اترى ان الله عزوجل طلب من المشركين زكاة اموالهم و هم يشركون حيث يقول : و ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة و هم بالآخرة هم كافرون ، قلت له : كيف ذلك جعلت فداك فسره لى ، قال : فويل للمشركين الذين اشركوا بالامام الاول و هم بالائمة الآخرين كافرون ، يا ابان انما دعا الله العباد الى الايمان فاذا آمنوا بالله و رسوله افترض عليهم الفرائض .

ومنها مافى الكافى باب معرفة الامام والرد اليه من كتاب الحجة عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن زرارة قال : قلت لابى جعفر عليه السلام : اخبرنى عن معرفة الامام منكم واجبة على جميع الخلق ؟ فقال : ان الله عزوجل بعث محمدا صلى الله عليه وآله الى الناس اجمعين رسولا وحجة لله على جميع خلقه فى ارضه ، فمن آمن بالله و بمحمد رسول الله و اتبعه و صدقه فان معرفة الامام مناواجبة عليه ، و من لم يؤمن بالله و برسوله و لم يتبعه و لم يصدقه و يعرف حقهما فكيف يجب عليه معرفة الامام وهو لا يؤمن بالله و رسوله ويعرف حقهما ، قال : قلت : فما تقول فيمن يؤمن بالله و رسوله ويصدق رسوله فى جميع ما انزل الله ، يجب على اولئك حق معرفتكم؟ قال: نعم، اليس هؤلاء يعرفون فلانا و فلانا ، قلت: بلى ، قال : اترى ان الله هو الذى اوقع فى قلوبهم معرفة هؤلاء ، والله ما اوقع ذلك فى قلوبهم الا الشيطان، لا والله ما الهم المؤمنين حقنا الا الله عزوجل ، فاذا لم يجب معرفة الامام على الكافر لم يجب عليه الفروع بطريق اولى .

اقول : معنى الحديثين ان الكافر لا يلزم بالفرائض و لا بمعرفة الامام قبل ان اجاب الدعوة الى الله عزوجل و الى رسوله لان ذلك ممتنع فى حقه، و ذلك لا يستلزم عدم تكليفه بها اصلا ، وهذا طريق الجمع بينها و بين روايات اخرى مخالفة لها .

منها مافى البحار باب علة خلق العباد وتكليفهم عن علل الشرائع عن الطالقانى عن عبدالعزيز بن يحيى الجلودى عن محمد بن زكريا الجوهرى عن جعفر بن محمد بن

عمارة عن ابیه قال : سالت الصادق جعفر بن محمد علیهما السلام فقلت له : لم خلق الله الخلق ، فقال : ان الله تبارك وتعالی لم یخلق خلقه عبثا ولم یترکهم سدی، بل خلقهم لاظهار قدرته ولیکلفهم طاعته فیستوجبوا بذلك رضوانه ، وماخلقهم لیجلب منهم منفعة ولالیدفع بهم مضرة ، بل خلقهم لینفعهم ویوصلهم الی نعیم الابد .

ومنها ماهناك عن علل الشرائع عن السنانی عن محمد الاسدی عن النخعی عن النوفلی عن علی بن سالم عن ابیه عن ابی بصیر ، قال: سالت اباعبدالله علیه السلام عن قوله عزوجل: وماخلقت الجن والانس الا لیعبدون ، قال : خلقهم لیامرهم بالعبادة ، قال : و سالته عن قوله عزوجل : ولایزالون مختلفین الا من رحم ربك ولذلك خلقهم ، قال خلقهم لیفعلوا مایستوجبون به رحمته فیرحمهم .

ومنها ماهناك عن العلل عن ابن المتوکل عن السعد آبادی عن البرقی عن الحسن بن فضال عن ثعلبة عن جمیل عن ابیعبدالله علیه السلام ، قال : سالته عن قول الله عزوجل: وماخلقت الجن والانس الا لیعبدون ، قال : خلقهم للعبادة ، قلت : خاصة ام عامة ؟ قال: لا ، بل عامة ، وقال المجلسی رحمه الله ذیل الحدیث : لما توهم الراوی ان معنی الآیة ان الغرض من الخلق حصول نفس العبادة فیلزم تخلف الغرض فی الکفار فلهذا سال ثانیا ان هذا خاص بالمؤمنین اوعام لجمیع الخلق فاجاب علیه السلام بانه عام اذ الغرض التکلیف بالعبادة وقد حصل من الجمیع .

ومنها مامر ذکره من کلام امیر المؤمنین علیه السلام فی الاحتجاج : ایها الناس ان الله تبارك وتعالی لما خلق خلقه، اراد ان یکونوا علی آداب رفیعة الخ .

ومنها روایة ابن ابی عمیر فی باب الجهاد علی مافی العناوین : حکم الله فی الاولین والآخرین وفرائضه علیهم سواء الامن علة اوحادث ، ویکون الاولون والآخرون ایضا فی منع الحوادث شرکاء ، والفرائض علیهم واحدة ، یسال الاخرون عن اداء الفرائض کما یسال عنه الاولون ویحاسبون به کما یحاسبون .

والحاصل ان الله تعالی اراد من کل احد جمیع مراتب الدین من الاصول والفروع ان اجتمعت الشرائط ، و لکن الانسان لایلزم ولایجوز للمسلمین ان یلزمونه بالمرتبة

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

المسألة الثانية عشرة

(في اللطف و ماهيته و احكامه)

قول المصنف : ليحصل الغرض به ـ اى غرضه تعالى من خلق العباد باللطف اعلم ان الغرض من خلق العباد و تكليفهم واحد ، لكنه طولا بمعنى انه تعالى خلقهم ليكلفهم بطاعته و عبادته ، وكلفهم بها ليجعلهم في معرض الثواب والسعادة الدائمة والرحمة الابدية، وجعلهم في معرض ذلك ليحصل لهم ذلك بالاستحقاق، فحصول السعادة الدائمة غاية للخلق بواسطتين و للتكليف بواسطة واحدة ، فيصح جعل كل من هذه الثلاثة غاية للخلق و غاية لماقبله و للذى قبل ماقبله ، ثم انه اذا لم يعبده قوم و لم يدخلوا في معرض الثواب لم يبطل الغرض ، و يكون كمن هيأ طعاما لقوم و دعاهم ليأكلوه ، فحضروا ولم يأكله بعضهم مع تلطفه بهم بانحاء الالطاف فانه لاينسب الى السفه ويصح غرضه فان الاكل موقوف على اختيار المدعو ، وكذلك المسالة فان الله تعالى اذا ازاح علل المكلفين فيما يحتاجون اليه بالقدرة و الآلات و ارسال الرسل و انزال الكتب و نصب اعلام الهداية والتنبيه على مهالك الغواية والضلالة و امرهم بما يصلح لهم فعله و نهيهم عما يضرهم فعله فمن خالف فقداتى من قبل نفسه لامن قبله سبحانه .

ثم ان اللطف بهذا المعنى اى فعل مايحصل به غرضه تعالى سواء كان فعله اوفعل غيره بامره على مايأتى تفصيله فى كلام المصنف واجب بلاشبهة و ارتياب لان نقض الغرض بترك ماله دخل فى حصوله سفه و قبيح ، و اما اللطف بمعنى مايكون المكلف معه اقرب الى فعل الطاعة و ابعد من فعل المعصية فليس بواجب على الله تعالى مطلقا لانه تعالى يقدر ان يلطف بعباده جميعا حتى يكونوا على الطريقة المستقيمة باهلاك ائمة الضلال و تأييد ائمة الهدى ولم يفعل، نعم يجب منه ماهو مقتضى جوده و رأفته ولم يكن منافيا

لمصلحة النظام الكلی مع قابلية العبد كما مر نظيره فی المسالة التاسعة من ان كل مرتبة من الهداية مشروطة بالاستعداد الحاصل من كمال العبد فی المرتبة السابقة .

قال المولی المقدس احمد الاردبيلی رحمه الله فی حاشيته علی شرح القوشجی : لم يثبت بالدليل وجوب كل ما يصدق انه مقرب او مبعد فی الجملة بل عدمه ظاهر .

و قال المفيد رحمه الله فی اوائل المقالات : القول فی اللطف والاصلح ، اقول: ان ما اوجبه اصحاب اللطف من اللطف انما وجب من جهة الجود والكرم لا من حيث ظنوا ان العدل اوجبه وانه لو لم يفعل لكان ظالما ، انتهی .

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

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

قول الشارح : ولم يكن له حظ فی التمكين ـ ای يكون المكلف بدونه متمكنا من فعل الطاعة وترك المعصية .

قول الشارح : عن الالة ـ المراد بها كل ماله مدخلية فی تمكن المكلف من فعل الطاعة وترك المعصية .

قول الشارح : وقد يكون اللطف محصلا الخ ـ حاصل كلامه ان اللطف علی معنيين: المقرب و المحصل ، والمحصل هو الذی يكون المصنف بصدد بيانه و ذكر احكامه ، وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف علی سبيل الاختيار ، و هذا

بخلاف المقرب له حظ فی تمکین المکلف من فعل الطاعة وترك المعصية بل التکليف نفسه من هذا اللطف کما مر بيان ذلك آنفا .

قول الشارح : ولولاه لم يطع الخ ـ هذا تتمة الکلام فی اللطف المقرب ، و قوله : قد يکون اللطف الی قوله : الاختيار جملة معترضة بينهما ، فلا تغفل ، و معنی الکلام : و لولا اللطف المقرب لم يطع المکلف لاشتغاله بالامور الملهية و غفلته عن خطر امر التکليف وغرضه تعالی منه مع انه متمکن من جهة الاختيار وحصول الالات من ان يطيع اولا يطيع فی حال وجود هذا اللطف وحال عدمه اذ قلنا ان هذا اللطف ليس له حظ فی تمکين المکلف من الفعل والترك .

قول الشارح : وهذا بخلاف التکليف الخ ـ حاصل کلامه فی الفرق بين اللطف و التکليف ان التکليف اذا تحقق فالعبد يتمکن من ان يطيع اولا يطيع و بدونه لا يتمکن لان مناط الامتثال وعدمه هو وجود التکليف سواء کان مع اللطف اولا معه ، واما اللطف فلا يناط به الطاعة و عدمها ، فمن الممکن ان يتمکن العبد منها بدونه لکنه معه يقرب من الامتثال کالمثال المذکور فی کلام الشارح ، وهذا فی اللطف المقرب ، واما اللطف المحصل فقد عرفت ان التکليف نفسه منه .

قول الشارح : انه يحصل غرض المکلف ـ علی صيغة المعلوم من باب التفعيل ، و المکلف علی صيغة الفاعل .

قول الشارح : ان وجوه القبح معلومة الخ ـ ان کان اللطف من فعله تعالی فانتفاء القبح عنه قطعی لانه تعالی لا يفعل القبيح ، وان کان من فعل الملطوف له اوغيره من المکلفين فکذلك لان الله تعالی کلفه به وهو لا يکلف بالقبيح .

قول الشارح : وليس ذلك استدلالا الخ ـ جواب سؤال ، هو ان کونکم مکلفين بترك القبيح لا يفيد الا عدم علمکم بالقبح فيما هو لطف ، ولا يثبت بذلك العلم بعدم القبح فيه و لاينتفی احتمال وجود القبح ، فاجاب بانا لم نستدل بعدم العلم بالقبح علی العلم بعدم القبح ، بل استدللنا بان تکليفه تعالی بشیء يوجب العلم بانه لاقبح فيه .

قول الشارح : والاول باطل الخ ـ ای کون تکلیف الکافر مع وجود اللطف باطل لان هذا اللطف اما لایؤثر واما یؤثر ، وعلی الاول فلیس ما فرض لطفا بلطف لانه لم یؤثر ولم یحصل الملطوف فیه عنده ، وعلی الثانی فیکون الکافر مؤمنا لان اثر اللطف هو ذلك .

قول الشارح : ان اللطف لیس معناه الخ ـ حاصل الجواب اختیار ان تکلیف الکافر مع وجود اللطف ، ولکن قولکم: فیکون الکافر مؤمنا لان اثر اللطف ذلك ممنوع لان اثره لو کان ذلك لکان الجاءً لالطفا .

قول الشارح : ان الاخبار بان المکلف الخ ـ هذا قیاس استثنائی صورته ان اللطف لو کان واجبا لما فعل الله تعالی ماینافیه لکنه تعالی فعل ذلك لانه تعالی اخبر ان المطیع سعید فی الآخرة من اهل الجنة والعاصی شقی فیها من اهل النار ، والاول یوجب الرجاء المفرط فی المطیع فیغری بالمعاصی ، والثانی یوجب الیأس المفرط فی العاصی فلایأتی بالطاعات .

قول الشارح : لجواز ان یقترن به الخ ـ و ذلك کالایات التی اوعد فیها العاصین بالعذاب فان المؤمن اذا قرأها یحصل فی نفسه الخشیة و یمتنع من الاقدام علی المعاصی ، و کذلك نقول فی العاصی فان یاسه یجبر بالآیات التی وعد الله تعالی فیها العفو للعاصین والمغفرة لهم ، و اما الکفار فالجاهل منهم بصدق اخبار الله تعالی لا یفیده الوعد والوعید شیئا ، و ان افاده کما اذا اطلع علیها وکان شاکا فالکلام فیه کالکلام فی العاصی فان آیات الوعد تجره الی الرجاء و آیات الوعید تجره الی الخوف فیحصل الاعتدال و هو لطف و مصلحة ، و اما العارف منهم المعاند فلیکن ما کان و علیه لعنة الابد .

قول المصنف : دون الذم ـ فی حسن الذم ایضا نظر ، و ذم الباعث غیره علی القبیح قیاس مع الفارق ان کان عالما بالقبح ، و مع الجهل فحسن الذم ممنوع ایضا ، و ذم ابلیس لعنه الله لایدل علی انه حق حسن ، نعم القبیح مذموم فی نفسه ، بل اقول: ان اللطف ان کان مقربا فمع منعه لا یقبح الذم ولا التعذیب ایضا ، و اما ان کان محصلا

كاللطف فى بعثة الرسول الذى مثل به الشارح فمع منعه يقبح التعذيب والذم .

قول المصنف : و يزيد اللطف الخ ـ اقول : نفس اباحة اكثر الافعال لا تخلو من لطف لان المكلف معها يكون فى سعة من اختياره و يسهل عليه مقدمات الالزاميات.

قول الشارح : امراض الله تعالى ـ بكسر همزة امراض .

المسألة الثالثة عشرة

(فى الالم و وجه حسنه)

قول الشارح : فى هذا الكلام مباحث ـ اصل عقد هذه المسألة للرد على الاشاعرة حيث قالوا للعدلية : انكم تقولون بالحسن والقبح العقليين، فما وجه حسن الآلام الواردة من الله تعالى على العباد من الامراض و غيرها مع انه تعالى عالم بكل شيء رؤوف بعباده ، فتصدوا لبيان وجوه الحسن فى ذلك .

قول الشارح : وجب البحث عنها ايضا ـ فى المسألة الآتية .

قول الشارح : و ذهبت الثنوية الخ ـ لانهم يزعمون ان الالام امور وجودية كلها من مبدء شرير هو الظلام و كل ما يصدر منه قبيح، والثنوية اصحاب الاثنين الازليين النور والظلام ينسبون الخيرات الى النور والشرور الى الظلمة بخلاف المجوس فانهم قائلون بحدوث الظلمة مع اشتراكهم معهم فى الاسناد الى المبدئين ، والثنوية على فى الملل والنحل يفترقون الى المانوية والمزدكية والديصانية والمرقيونية والكينوية المنشعبة الى الصيامية الذين يمسكون عن اللذات والتناسخية القائلين بتناسخ الارواح خلافا لسائر الثنوية ، و لهؤلاء الفرق اختلافات كثيرة مذكورة فى محلها .

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

قول الشارح : و ذهبت البكرية ـ قال ابوالحسن الاشعری فی مقالات الاسلاميين: هم اصحاب بكر بن اخت عبدالواحد بن زيد ، ثم ذكر مذاهبهم واختلافهم مع سائر الفرق .

و قال محمد محيی الدين فی ذيل الكتاب : سماه صاحب الميزان بكر بن زياد الباهلی، و ذكر عن ابن حبان انه قال عنه : دجال واضع للحديث ، و كان يحدث عن ابن المبارك ، وقال البغدادی : و ظهر خلاف البكرية من بكر ابن اخت عبدالواحد ابن زياد، وخلاف الضرارية من ضرار بن عمرو، و خلاف الجهمية من جهم بن صفوان، وكان ظهور جهم و بكر وضرار فی ايام ظهور واصل بن عطاء فی ضلالته .

و قال الكوثری فی ذيل التبصير: عبدالواحد بن زيد من اصحاب الحسن البصری، زاهد صوفی متروك الحديث ، و ابن اخته بكر من اضل خلق الله بالنظر الی ما يسرده المصنف هنا ، و من الغريب قول ابن قتيبة فی تأويل مختلف الحديث : و هو من احسنهم حالا فی التوقی ، و لعله وجد فی كلامه فی الصورة ما يوافق هواه فخفف اللهجة معه .

قول الشارح : و اهل التناسخ ـ اصل عقيدة التناسخ نشأ من قوم من الصابئة سموا الحرنانية ، و سرت فی غيرهم حتی الامة الاسلامية ، فان منهم قوما يقال لهم الخرمدينية من اتباع ابی مسلم عبدالرحمان بن مسلم الخراسانی ، و جملة الكلام فی هذه العقيده ابطال القيامة و انكار الدار الاخرة ، و ليست دار الا هذه الدار ، لكن لها ادوارا غير متناهية ، يحدث فی كل دور مثل ما حدث فی الدور الماضی ، و اما الارواح فباقية بقاء الابد ، تتناسخ ای يدخل كل روح بعد خراب قالبها بفصل او بلافصل فی قالب آخر، فان كان قبل ذلك خيرا يقتضی ذلك ان يدخل فی قالب حسن من القوالب الانسية او غيرها و يكون بذلك مسرورا مبتهجا منعما ، و هذا جنته ، و ان كان قبل ذلك شريرا يقتضی ذلك ان يدخل فی قالب ردّی من كلب اوخنزير او بعرضة اوحية او غيرها و يكون بذلك معذبا محزونا ، وهذا جهنمه ، وهكذا الامر الی ابدالآباد ، و للكلام فی التناسخ ذيل طويل ، و المصنف رحمه الله لم يتعرض فی

مبحث المعاد لابطاله و كان مناسبا ، و لكنه تعرض له اجمالا فى المسألة العاشرة من الفصل الرابع من المقصد الثانى .

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

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

قول الشارح : احدها ان يكون مستحقا ـ بالحد اوغيره .

قول الشارح : نفع عظيم ـ دنيوياً كقطع عضو لسلامة البدن ، او اخروياً كالمرض الذى يوجب ارتفاع الدرجة فى الآخرة ، و كذلك دفع الضرر .

قول الشارح : لانا متى ـ متعلق بقوله : يحسن عند شروطه .

اقول: للالم تقسيمات: بحسب الفاعل فهو اما الله عزوجل اوالمخلوق المكلف او غير المكلف ، و بحسب المتألم فهو اما مستحق للعوض او غير مستحق له ، و بحسب وقته فهو اما فى هذه الدار اوفى الآخرة، و بحسب كونه سببا بنفسه لنفع كالحجامة اولا ، و بحسب وقوع عوضه فهو اما يمكن فى هذه الدار اولايمكن اعتياضه الافى الدار الآخرة ، و بحسب الحكم فهو اما حسن او قبيح ، وبحسب وجه الحسن اوالقبح فهو ما فى كلام المصنف .

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

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

فی کلام الشارح فی آخر المسألة فلا احتیاج فی حسنه الی اشتماله علی اللطف ، بل نفس ذلك لطف کالتکلیف ، وقد روی فی الکافی باب شدة ابتلاء المؤمن بالاسناد الی عبدالله بن ابی یعفور قال : شکوت الی ابی عبدالله علیه السلام ما القی من الاوجاع - وکان مسقاما - فقال لی: یا عبدالله لو یعلم المؤمن ماله من الاجر فی المصائب لتمنی انه قرض بالمقاریض، قلت : ان لم یشتمل علی اللطف لزم العبث فی بلائه تعالی ایاه کما اشار الیه الشارح رحمه الله لانه تعالی قادر علی ان یتفضل علیه من دون ابتلائه بالالم المقتضی للعوض بخلاف الثواب المترتب علی التکلیف فانه لایمکن من دون سبق التکلیف علی ما مر بیانه فی المسألة الحادیة عشرة ، والحدیث کامثاله مطلق لایدل علی ان الله عزوجل یتفضل بالعوض علی المصیبة من دون ان یکون لها وجه اللطف .

ثم اعلم ان المتالم کما مرت الاشارة الیه من قبل قریبا اما مستحق للالم کالسارق المجتمع فیه شرائط قطع الید واللص المتألم بدفع المهاجم علیه ایاه والاقوام الذین اخبر الله تعالی فی الکتاب بتعذیبهم علی تعدیهم حدود الله تعالی و غیرهم ممن حسن ایلامهم حدا او تعزیرا او قصاصا او عقوبة او غیر ذلك ، و هذا کله یجمعه الوجه الاول و الخامس فی کلام المصنف ، و اما غیر مستحق للالم کالانبیاء والاوصیاء و الاولیاء والورعین من العباد والاطفال بل الحیوانات ، و هذا کله یجمعه الوجه الثانی والثالث والرابع فی کلامه ، ویسمی هذا بالالم المبتدء بالمعنی الاعم بمعنی عدم سبق المقتضی لاستحقاقه و ان کان فی الوجه الرابع سبق جری العادة علیه .

ثم ان ظاهر کلام الشارح رحمه الله فی نهج الحق اشتراط اللطف فی الالم المبتدء بالمعنی الاعم لافی المشتمل علی النفع فقط کما هو صریح المصنف هنا، قال رحمه الله فی نهج الحق : المطلب التاسع عشر فی الاعواض ، ذهبت الامامیة الی ان الالم الذی یفعله الله تعالی بالعبد اما ان یکون علی وجه الانتقام والعقوبة و هو المستحق لقوله تعالی : و لقد علمتم الذین اعتدوا منکم فی السبت فقلنا لهم کونوا قردة خاسئین ، وقوله : اولایرون انهم یفتنون فی کل عام مرة او مرتین ثم لایتوبون ولاهم یذکرون، ولا عوض فیه ، و اما ان یکون علی وجه الابتداء ، و انما یحسن فعله من الله تعالی

بشرطين : احدهما ان يشتمل على مصلحة اما للمتألم اولغيره ، و هو نوع من اللطف لانه لو لا ذلك لكان عبثا والله تعالى منزه عنه ، الثانى ان يكون فى مقابلته عوض للمتألم يزيد على الالم بحيث لوعرض على المتالم الالم والعوض اختارالالم و الا لزم الظلم والجور من الله تعالى على عبيده لان ايلام الحيوان و تعذيبه على غير ذنب ولا لفائدة تصل اليه ظلم و جور ، و هو على الله تعالى محال ، انتهى ، و هذا الذى قال متوجه ، فتدبر.

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

قول الشارح : اختلف الشيخان ـ من شيوخ الاعتزال، هما ابوعلى و ابنه ابوهاشم الجبائيان .

قول الشارح: فلم يشرط هذا الشرط ـ اى لم يشرط اشتمال الالم المبتدء على اللطف لئلا يلزم العبث ، بل قال : ان الا لم المبتدء المشتمل على نفع المتألم حسن مالم يلزم منه ظلم ، و ذلك اذا كان النفع الى حد يرضى بالالم فى قباله، قال الشهرستانى فى الملل و النحل : اختلف ابوعلى و ابوهاشم فى فعل الالم للعوض، فقال ابوعلى : يجوز ذلك ابتداءً لاجل العوض ، وعليه بنى آلام الاطفال ، و قال ابنه : انما يحسن ذلك بشرط العوض والاعتبار جميعا .

قول الشارح : لكونه ظلما لكونه عبثا ـ هكذا فى المطبوعة حديثا، والظاهر لزوم العاطف، و فى المطبوعة باصبهان معطوف باو ، و على كل فمراده اعتبار الامرين.

قول الشارح : لمكلف آخر ـ لان الصبى ليس مكلفا حتى يكون موردا للطف و فيه انه ممكن لاسيما اذا كان مراهقا ، و فى الحديث مرض الصبى كفارة لوالديه.

قول الشارح : ولهذا يقبح منا الخ ـ اى كسر يد الغريق ثم تخليصه قبيح من دون مصلحة وتقدمة للكسر فى تخليصه لان هذا وان لم يكن ظلما لان نفع نجاته من الغرق اكثر من ضره بكسر يده لكنه قبيح قطعا لان ايلامه اياه بكسر يده امر عبث لان تخليصه ممكن من دون ذلك ، و كذا المثال الثانى لانه ليس ظلما لتوفية الاجرة

لكن النزح المتعب عبث لامكان اداء مقدار الاجرة احسانا من دون هذا التعب .

قول الشارح : فى كتاب نهاية المرام - ليس هذا الكتاب بالايدى، ولعل الجواب لزوم العبث كما ذكرنا تفصيله .

قول الشارح : ان يقع الامراض - بل سائر المصائب .

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

اقول : ايلام الكافر ان كان باهلاكه كالامم السالفة فهو عقاب قطعا وشروع فى عقابه الذى استحق بكفره ، فالكلام فى غير هذا النوع من الايلام ، و فى الاخبار ما يوافق هذا القول .

قول الشارح : ومنع قاضى القضاة الخ - هو القاضى عبدالجبار المعتزلى ، ويرد عليه ايضا ان المصيبات الواردة على الكافر والفاسق هل توجب عدم عقابهما فى الآخرة او تخفيفه ام لا ، فعلى الاول فهى عقابهما او بعضه ، و على الثانى فهى ظلم بهما .

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

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

اقول : اللطف ان كان للمتالم بحيث يتالم هو فى طـريق طاعته التى يثاب عليها فالحق مع الآخرين ، وان كان لغيره وكان تالمه من موجبات طاعة ذلك الغير فالحق مع المصنف .

قول الشارح : لما يؤدى اليه الالم - من اللطف والعبرة .

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

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

قول الشارح : لاجل لطف الغير - لافرق فى اصـل المطلب هنا بين ان يكون اللطف للغير او للمتالم ، ثم ان الظاهر ان النزاع بينهما لفظى لان اباهاشم يفرض الكلام فيما اذا كان الالم مشتملا على منفعة غير كونه لطفا دون اللذة ، وابا الحسين يفرض الكلام فيما اذا كانت اللذة كالالم مشتملة على تلك المنفعة .

قول الشارح : صار حصول اللطف الخ - اى صار حصول الالـم اللطفى سببا لمنفعتين هما اللطف و المنفعة المفروضة فى الالم دون اللذة ، فيتخير المكلف ان يفعل الالم بالمكلف فيحصل لـه اللطف و المنفعة جميعا ، او اللذة فيحصل له اللطف فقط .

المسألة الرابعة عشرة

(فی الاعواض)

قول الشارح : فالنفع جنس الخ - ان المعتزلة عرفوا الثواب بالنفع المستحق مع مدح وتعظيم واجلال ، و العوض بالنفع المستحق الخالی عن ذلك ، و التفضل بالنفع الغير المستحق ، ولكن اختلفوا فی نعيم الجنة علی ماحكی الاشعری فی المقالات هل هو ثواب او تفضل ، فقوم قالوا : كل مافی الجنة ثواب ليس بتفضل ، وقال آخرون : بل مافيها تفضل ليس بثواب .

اقول : كل ما اعطی الله تعالی عباده من الوجود وشؤونه فی الدنيا او الاخرة تفضل ، ليس للعبد استحقاق بالحق الاصالی لان له ملك الوجود كله ، فلا معنی لحق لغيره بالاصالة ، بل الله تعالی جعل بلطفه وكرمه لهم حقا و اجرا وجزاءً و عوضا فی قبال الطاعات الاختيارية و غيرها من الالام و المصائب كما فيما بين العباد من الاعمال والاجور وغيرها من الحقوق ، ووعد بها ويفی بوعده ، بل بكرمه اضعاف ما وعده ، بل لا يمكن ان يكون نعيم الجنة كله ثوابا فانه فضل من الله سبحانه و رحمة لان ثواب الطاعات ولو بلغ ما بلغ من الاعداد المتعذر احصاؤها متناه ونعيم الجنة غير متناه .

قال المفيد رحمه الله فی اوائل المقالات ما ملخصه : ان نعيم اهل الجنة علی ضربين : تفضل محض وهو ما يتنعم به الاطفال والبله والبهائم فيها اذ ليس ذلك لهم فی الجنة علی التكاليف، وما هو تفضل من جهة وثواب من اخری وهو تنعم المكلفين، وانما كان تفضلا لانهم لو منعوها ما كانو مظلومين اذ ما سلف لله عندهم من نعمه وفضله واحسانه يوجب عليهم اداء شكره وطاعته وترك معصيته ، واما كونه ثوابا فلان اعمالهم اوجبت فی جود الله وكرمه تنعيمهم و اعقبتهم الثواب واثمرته لهم فصار ثوابا من هذه

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

قول الشارح : وقدسبق بيان وجوب الخ ـ ذيل كلام المصنف : و لابد فى المشتمل على النفع من اللطف .

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

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

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

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

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

الفاعل) من الاضرار اما الله تعالی و اما الخلق، والممكن (بصيغة المفعول) اما العاقل و اما غير العاقل ، وكذا الممكن عليه اما عاقل و اما غير عاقل ، و هذه ثمانی صور، احكامها مختلفة ، و سياتی الاشارة الی بعضها فی كلام المصنف ، ثم التمكين اما تكوينی وهذا مورد البحث هنا ، و اما تشريعی و هو راجع الی الوجه الرابع .

قول الشارح : وقال آخرون ان العوض الخ ـ هذا غير متصور اذا كان فاعل الالم حيوانا لم يكن له شیء يعتنی به، فالعوض حينئذ علی الله تعالی اوعلی مالك الحيوان ان كان له مالك و مكنه من الاضرار .

قول الشارح : ان كان الحيوان ملجأ ـ الالجاء هو الحمل علی الفعل بسلب الارادة، و لعل المراد به هنا اعم منه و من الاضطرار كالحيوان الجائع شديدا .

قول الشارح : ينتصف للجماء من القرناء ـ القرناء تانيث الاقرن و هو الحيوان الذی علی راسه قرنان كالتيس ، و الجماء تانيث الاجم و هو بخلافه .

قول الشارح : جرح العجماء جبار ـ الجرح بالفتح مصدر ،والعجماء هی البهيمة سميت بها لعدم تكلمها ، والاضافة الی الفاعل ، والجبار علی وزان السؤال يفسر بالهدر، و هو مأخوذ من الجبران ، ای ليس جرح البهيمة كجرح الانسان موجبا للجبران بالقصاص علی البهيمة ، بل هو منجبر بدونه لعدم تكليفها ، و هذا لاينافی ايجابه عوضا علی الله تعالی او علی مالكها .

قول الشارح : و بان العوض لو كان الخ ـ ای ان العوض لو كان علی الله تعالی فی غير صورة الالجاء لما حسن منع البهيمة عن الايلام لان الايلام الذی يعوض الله تعالی عنه حسن والمنع عن الحسن ليس بحسن .

قول الشارح : و هو يصدق بتعويض الخ ـ ای الانتصاف يصدق بذلك ، و يصدق ايضا بالانتقام بان يحشر هما و يمكن الجماء علی ان تفعل بالقرناء بمثل ما فعلت هی بها فی الدنيا ، و لا يبعد ان يكون مرادهم بان العوض علی فاعل الالم هذا المعنی .

قول الشارح : و عن الثانی بان المراد انتفاء القصاص ـ ای الجواب عن

استدلال النافين للعوض مطلقا كما ذكرنا في بيان الحديث الذى استدلوا به ، على ان كون جرح العجماء جبارا لايدل على ان مطلق اضرارها جبار .

قول الشارح : و عن الثالث بالفرق الخ ـ اى الجواب عن قياس قاضى القضاة و صورة قياسه ان صانع السيف يعطى السيف لمن يتمكن به عن القتل ، و الله تعالى يعطى قوة الافتراس للسبع الذى يتمكن بها من القتل ، فلو كان عوض ما فعله السبع على الله تعالى لزم ان يكون عوض مافعله الذى بيده السيف على صانعه ، والجواب ان القياس مع الفارق لان السبع غير عاقل ولا مكلف ولاممنوع من الافتراس بخلاف من بيده السيف ، و ايضا ان الله تعالى جعل القوة فى السبع ليفعل ما يكون به سدجوعه ، و صانع السيف لايعطى من يبيعه ليقتل من اراده .

قول المصنف : بخلاف الاحراق الخ ـ هذا اشارة الى بيان فرض ان يكون الممكن عاقلا مكلفا ، اوله ولى سواء كان الممكن عليه عاقلا او غير عاقل ، فالعوض حينئذ عليه لاعلى الله تبارك و تعالى .

اقول: ليس كل من الملقى والشاهد علة تامة لايصال الالم ولاقادرا على التعويض بما يرضى به المتألم و يختار معه الالم، فوجوب العوض عليهما يستلزم اما الظلم بالمتالم او تكليفهما بمالا يطاق ، مع ان هذا خلاف مافى الروايات باطلاقها من وعد الاعواض لكل من يصاب من المؤمنين ببلية ، نعم على الملقى فى النار غيره و شاهد الزور و امثالهما حد او دية او قصاص ، لكنه ليس بعوض بالمعنى المبحوث عنه فى الكلام لان ذلك ليس فى اكثر الموارد نفعا يحصل للمظلوم و يرضى به .

قول المصنف : و الانتصاف عليه تعالى الخ ـ الانتصاف هو اخذ العوض من الظالم للمظلوم بما يوازى ظلمه به لا ازيد ولا انقص فى الدنيا او فى الآخرة .

اقول : لما قال المصنف ان عوض الآلام المستندة الينا يجب علينا لاعليه تعالى اشار الى ان الواجب عليه تعالى حينئذ هو اخذ هذا العوض من الظالم و دفعه الى المظلوم ثم فرع عليه ان تمكين ظالم ليس له فى حال الظلم هذا العوض قبيح ليس بجائز لانه تعالى لايمكنه الانتصاف حينئذ مع انه واجب عليه تعالى ، و ابوهاشم منع لزوم

کون العوض عندالظالم فی حال الظلم ، بل اللازم حصول هذا العوض عنده ولو بعد وقوع الظلم الی آخر عمره فیأخذالله تعالی منه فی الدنیا اوالآخرة ویدفعه الی المظلوم و اما ایراد السیدالمرتضی رحمه‌الله تعالی بان التبقیة تفضل علی الظالم والتفضل علیه لیس بواجب ومالیس بواجب لایکون مقدمة للانتصاف الواجب فجوابه ان غیر الواجب اذا کان مقدمة للواجب صار واجبا بالعرض ، و اما الکعبی فمنع لزوم حصول العوض عندالظالم مطلقا و ذهب الی جواز تمکین الظالم لان الواجب علیه تعالی اعطاء العوض للمظلوم ، فان لم یکن عندالظالم یتفضل علیه من خزائن رحمته ثم یدفعه الی المظلوم و اما ایراد ان التفضل علی الظالم لیس بواجب ولایعلق علیه الواجب فجوابه ان هذا لیس من باب التعلیق ، بل یتفضل لئلا یضیع حق المظلوم ، فاذا کان فی ارادته تعالی ان یوصل المظلوم بحقه فلایقبح تمکین الظالم من الظلم و ان لم یکن عنده ما یوازی ظلمه اصلا، هذا و ساقول مافیه عن قریب .

قول المصنف : فلا یجوز تمکین الظالم الخ ـ اقول : هذا منقوض بما وقع من الظلم فی موارد کثیرة من طغام الناس علی الانبیاء والاولیاء صلوات الله علیهم و اهل الایمان ، فالحق ان التمکین جائز ان اقتضته الحکمة و ان العوض فی هذه الصورة ایضا علیه تعالی حسب وعده علی مقدار منزلة المظلوم عنده عزوجل لان الظالم کیف یوجد عنده فی الآخرة عوض یفی بحق المظلوم و یرضی به لاسیما اذا کان الظالم کافرا او ضالا والمظلوم ممن رضی بالبلاء و صبر علیه فی سبیل طاعته و نصرة دینه تعالی ، و اما الظالم فیعاقب فی الدنیا بما قرر فی الفقه من الحدود والتعزیرات و غیرها او فی الاخرة بلون من الوان العذاب حسب ظلمه او یشمله العفو من صاحب الحق او ولیه ان کان من المؤمنین و لم یظلم عنادا، و فی الآیات و الروایات مایدل علی ذلك ، وهو تعالی ولی التوفیق .

قول الشارح : وقال السیدالمرتضی رحمه‌الله ـ هو ابوالقاسم علی بن الحسین بن موسی بن محمد بن موسی بن ابراهیم بن الامام موسی الکاظم علیه السلام الملقب

بالسيد المرتضى وعلم الهدى ، هذا و اخوه ابو الحسن محمد الملقب بالسيد الرضى سلام الله عليهما امرهما فى الفضائل والعلوم اشهر من ان يذكر .

قول المصنف : فان كان المظلوم الخ - بل كل من استحق عوضا يعطاه فى الآخرة كما اطلقه الشارح سواء كان مظلوما ام لا .

و حاصل الكلام هنا ان العوض لمن فى الجنة اما دائم بالاستحقاق او منقطع بالاستحقاق ، وعلى الثانى اما ان يديمه الله عزوجل فضلا منه ابدا اولا ، و على الفرض الاخير فلابد ان يكون انقطاعه غير متبين له حتى لا يحزن به لان الجنة دار سرور و بهجة لا يليق بها الحزن والالم .

اقول : ان المعتزلة قاسوا نعيم الجنة بنعيم الدنيا وملأوا كتبهم من هذه الكلمات فحكموا باحكام لا تليق بتلك الدار ، والمصنف رحمه الله جرى فى هذه المباحث مجراهم و قد قال الله تعالى : و لولا فضل الله عليكم و رحمته فى الدنيا والاخرة لمسكم فيما افضتم فيه عذاب عظيم ، وقال تعالى : قل بفضل الله و برحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون ، فالمناط فى الخلود وابدية البهجة والسرور والنعمة والحبور هو فضل الله تعالى ورحمته والافثواب اعمالنا واعواضنا لا يفى بشطر من ذلك وان بلغ ما بلغ لامتناع وفاء المتناهى بغير المتناهى ، فحيث ان الفضل بيده و قد وصفه فى كتابه بالعظم وامر بتبشير المؤمنين بان لهم من الله فضلا كبيراً فلا معنى لانقطاع ما يتفضل على عباده فيها باى وجه كان .

قول المصنف : وان كان من اهل العقاب الخ - اى و ان كان من له العوض من اهل العقاب اسقط الله تعالى بدل اعواضه جزءاً من العقاب بحيث لا يظهر له تخفيف العذاب فلا يحصل له السرور بحصول التخفيف بان يفرق الله تعالى القدر الناقص الذى اسقطه من عذابه على الاوقات المتعددة ، قال القوشجى : وفى بعض النسخ : بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من قلم الناسخ .

اقول : والحق ذلك وان لم يكن من قلم المصنف اذ لا دليل على وجوب خفاء

تخفيف العذاب على المعذب في الاخرة ، بل العدل يقتضي تبينه له اذ كان مستحقا لذلك، والآثار دالة على ان ارباب الفضائل من الكفار كالحاتم الطائي يرون في النار فوائد فضائلهم فكيف بمستحقي الاعواض ، بل في ظهور التخفيف عليهم مصلحة هي ظهور عدله تعالى وفضله في عباده فيحصل لهم حسرة وندامة من عدم ايمانهم وطاعتهم .

قول الشارح : علم ان آلامه بعد اسقاط الخ - علم على بناء الفاعل يرجع ضميره الى المعذب المستحق للعوض وكلمة بعد متعلق بعلم توسطت مع مدخولها بين اسم ان وخبرها الذى هو اشد ، وتوضيح كلامه ان اللازم عدم ادراكه الراحة بتخفيف عذابه ، فهو اما يحصل بان يخفف من اول الامر جميع القدر الساقط من عقابه بان استحق لولا التخفيف للعوض مرتبة من العذاب فجعل في مرتبة اخف من ذلك ، فبعد الاسقاط والتخفيف ووقوعه في العذاب اذا علم ان آلامه وعذابه لولا التخفيف كانت اشد مما فيه لايظهر له انه في راحة لان الراحة انما تظهر و تدرك اذا انتقل من الاشد الى الاخف و لكنه من اول الامر جعل في الاخف ، و هذا الفرض غير مذكور في كلام المصنف، وله مناسبة لما ذكرنا ، ولكن ادراك الراحة غير السرور بالعلم بالتخفيف ، واما يحصل بان ينقص من عذابه ذلك القدر متفرقا على الاوقات بحيث لايظهر له خفة العذاب من عذاب كان فيه قبل ان تحصل له الخفة ، وذلك اذا كانت الخفة في كل دفعة قليلة جدا، وكذلك عطاء العوض لمن في الجنة متفرقا على الاوقات فانه اذا كان المعطى في كل وقت قليلا غايتها لم يلتفت الى انقطاعه ، و لكن اللازم من مذهبهم عدم تبين الانقطاع فيحزن و عدم تبين الخفة فيفرح ، وذلك لاينحصر في التفرق على الاوقات كما مر في كلام الشارح ويأتي .

قول الشارح : الاول انه لو كان العوض الخ - حاصل كلام ابي على انه لو كان منقطعا فاي مانع من ايصاله الى مستحقه في الدنيا بعد وجود المقتضي وهو استحقاقه لذلك وامكان اعطاء المنقطع في الدنيا ولو بتعميره زمانا طويلا مع انا نعلم يقينا ان اكثر الاعواض لايصل الى مستحقه فيها بل يؤخر الى الدار الآخرة ، والجواب اولا

ان التأخير ربما يكون لمصلحة هي خلوص العوض عن كدورات الدنيا او غير ذلك ، و ثانيا ان دليلك لايثبت وجوب دوام كل عوض و هو مدعاك بل مايؤخر الى الآخرة ، و ثالثا ان العوض المنقطع ربما يكون على قدر لايسعه جميع زمان الدنيا فيؤخر الى الآخرة ، و رابعا ان العوض لابد ان يكون مناسبا للالم و رب الم لايمكن ان يوجد في الدنيا ما يناسبه من الاعواض ، و خامسا ان الآلام المبتدأة لاسيما مايصيب المؤمنين ليست لتوفير الدنيا عليهم بل لان يصيروا موردا لكرامة الله تعالى في الدار الآخرة كما تنطق بذلك احاديث ، فلا يدل تأخير العوض الى الآخرة على وجوب دوامه .

قول المصنف : ولايجب اشعار صاحبه الخ ـ اى ولا يجب اعلام صاحب العوض بان الله تعالى اوصله الى هذه النعمة والمنفعة التي يلتذ بها في الجنة عوضا عن ذلك الالم المخصوص او عوضا عن الم من آلامه ، ولا يجب اعلامه بانه تعالى اوصله الى نعم عوضا عن آلامه ، بل يجوز ان ينسى في الجنة آلامه في الدنيا ولا يشعر بانه في نعم عوضا عنها .

قول الشارح : بتوفيره عوضا له ـ فسر الايصال بالتوفير لانه سبب لوفور النعمة عليه .

قول الشارح : اذيجب في الثواب الخ ـ بيانه ان الفرق بين الثواب والعوض هو اعتبار التعظيم و عدمه ، و فائدة التعظيم فيما يعطاه ثوابا لاتتحقق الا مع علمه بانه ثواب له ، و ذلك لان التعظيم ينتزع من عمل او عطاء او غير ذلك مع اضافة قصد المعظم به الى جهة التعظيم في المعظم ، و عنوان التعظيم و ان كان حاصلا بهذا القدر من دون علم المعظم به ، لكن فائدة التعظيم له وابتهاجه به لاتحصل الامع علمه بتلك الاضافة ، و جهة التعظيم فيما نحن فيه ايمان العبد و طاعته ، و اما العوض فهو ما يلتذ و ينتفع به العبد بالاستحقاق و هذا حاصل له و ان لم يشعر بانه عوض .

قول الشارح : فمايجب ايصاله الى المثاب الخ ـ المراد بالمثاب معناه اللغوى اى المعطى ، و كذا الاعواض اى ما يعطى في قبال شيء عمل او امر آخر.

قول الشارح : و حينئذ امكن ان يوفره الخ ـ اختلف المعتزلة في عوض

غیر المکلفین من الحیوانات علی خمسة اقوال: فقال قوم : ان الله تعالی یعوضها فی المعاد وانها تنعم فی الجنة وتصور فی احسن الصور فیکون نعیمها لاانقطاع له ، و قال قوم یجوز ان یعوضها الله تعالی فی دار الدنیا ویجوز ان یعوضها الله فی الموقف و یجوز ان یکون فی الجنة، وقال جعفر بن حرب والاسکافی : قدیجوز ان تکون الحیات والعقاب و ما اشبهها من الهوام و السباع تعوض فی الدنیا او فی الموقف ثم تدخل جهنم فتکون عذابا علی الکافرین و الفجار ولا ینالهم من الم جهنم شیء کما لا ینال خزنة جهنم ، وقال قوم : قد نعلم ان لها عوضا ولا ندری کیف هو، وقال عباد : انها تحشر و تبطل .

و اختلف الذین قالوا بادامة عوضها علی مقالتین : فقال قوم : ان الله یکمل عقولهم حتی یعطوا دوام عوضهم لا یؤلم بعضهم بعضا ، و قال قوم : بل تکون علی حالها فی الدنیا .

واختلفوا فی الاقتصاص لبعضها من بعض علی ثلاثة اقوال : فقال قائلون: یقتص لبعضها من بعض فی الموقف وانه لایجوز الا ذلك ولیس یجوز الاقتصاص و العقوبة بالنار ولا بالتخلید فی العذاب لانهم لیسوا بمکلفین ، و قال قوم : لاقصاص بینهم ، و قال قوم : ان الله سبحانه یعوض البهیمة لتمکینه البهیمة التی جنت علیها لیکون ذلك عوضا لتمکینه ایاها منها ، و هذا قول ابی علی الجبائی ، هکذا فی مقالات الاسلامیین للاشعری .

وقال الرازی فی تفسیره عند قوله تعالی و اذا الوحوش حشرت : قال قتادة : یحشر کل شیء حتی الذباب للقصاص، وقالت المعتزلة : ان الله تعالی یحشر الحیوانات کلها فی ذلك الیوم لیعوضها علی آلامها التی وصلت الیها فی الدنیا بالموت و القتل و غیر ذلك فاذا عوضت عن تلك الالام فان شاء الله ان یبقی بعضها فی الجنة اذا کان مستحسنا فعل ، وان شاء ان یفنیه افناه علی ماجاء به الخبر، واما اصحابنا فعندهم انه لایجب علی الله شیء بحکم الاستحقاق ولکن الله تعالی یحشر الوحوش کلها فیقتص للجماء من القرناء ثم یقال لها موتی فتموت .

وقال المجلسي رحمه‌الله في البحار باب محاسبة العباد من كتاب المعاد : و اما حشر الحيوانات فقد ذكره المتكلمون من الخاصة و العامة على اختلاف منهم في كيفيته

وقال الطبرسي رحمه‌الله عند قوله تعالى : واذا الوحوش حشرت : اي جمعت حتى يقتص لبعضها من بعض ويقتص للجماء من القرناء و يحشر الله سبحانه الوحوش ليوصل اليها ما تستحقه من الاعواض على الالام التي نالتها في الدنيا و ينتصف لبعضها من بعض فاذا وصل اليها ما استحقته من الاعواض فمن قال ان العوض دائم تبقى منعمة الى الابد ومن قال تستحق العوض منقطعا فقال بعضهم يديمه الله لها تفضلا لئلا يدخل على المعوض غم بانقطاعه و قال بعضهم : اذا فعل الله بها ما استحقته من الاعواض جعلها ترابا .

اقول : قد مران اختيار المصنف والشارح ان عوض الآلام بالعاقل وغير العاقل على الله سبحانه الا ان يكون الالم من العاقل المكلف فالعوض عليه و الانتصاف باخذ العوض عليه تعالى ، وقد قلنا : ان الاعواض كلها على الله تعالى بحسب وعده كرما و فضلا لا بالحق الاصالي ، واما تعذيب الظالم في الدنيا والاخرة فلا ينفع المظلوم فلا يكون عوضا عما و رد عليه من الآلام و ان كان شفاءً لصدره شيئاً ما ، و اما الاقوال المذكورة فلها شواهد في الاخبار .

منها انه قال في مجمع البيان عند قوله تعالى : وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون : معناه يحشرون الى الله بعد موتهم يوم القيامة كما يحشر العباد فيعوض الله تعالى ما يستحق العوض منها وينتصف لبعضها من بعض ، وفيما رووه عن ابي هريرة انه قال : يحشر الله الخلق يوم القيامة البهائم و الدواب والطير و كل شيء ، فيبلغ من عدل الله يومئذ ان ياخذ للجماء من القرناء ، ثم يقول كوني ترابا ، فلذلك يقول الكافر يا ليتني كنت ترابا ، وعن ابي ذر قال : بينا انا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذ

نطحت عنزان ، فقال النبی صلی الله علیه و آله وسلم: اتدرون فیما انتطحا، قالوا لا ندری، قال : لکن الله یدری وسیقضی بینهما .

و منها ما رواه المجلسی رحمه الله سبحانه فی البحار باب محاسبة العباد و باب التوبة عن محاسن البرقی : ابی رفعه قال : ان امیر المؤمنین علیه السلام صعد المنبر فحمد الله و اثنی علیه ، ثم قال : ایها الناس ان الذنوب ثلاثة ، ثم امسك ، فقال له حبة العرنی: یا امیر المؤمنین فسرها لی ، فقال: ما ذکرتها الا وانا ارید ان افسرها، ولکنه عرض لی بهر حال بینی و بین الکلام ، نعم، الذنوب ثلاثة : فذنب مغفور و ذنب غیر مغفور و ذنب نرجو و نخاف علیه ، قیل : یا امیر المؤمنین فبینها لنا ، قال : نعم ، اما الذنب المغفور فعبد عاقبه الله تعالی علی ذنبه فی الدنیا فالله احکم و اکرم ان یعاقب عبده مرتین، و اما الذی لا یغفر فظلم العباد بعضهم لبعض، ان الله تبارك وتعالی اذا برز لخلقه اقسم قسما علی نفسه فقال: و عزتی وجلالی لا یجوزنی ظلم ظالم و لو کف بکف ولو مسحة بکف و نطحة ما بین الشاة القرناء الی الشاة الجماء ، فیقتص الله للعباد بعضهم من بعض حتی لا یبقی لاحد عند احد مظلمة ، ثم یبعثهم الله الی الحساب ، واما الذنب الثالث فذنب ستره الله علی عبده ورزقه التوبة فاصبح خاشعا من ذنبه راجیا لربه، فنحن له کما هو لنفسه ، نرجو له الرحمة و نخاف علیه العقاب .

و منها ما فی البحار باب محاسبة العباد عن تفسیر العسکری علیه السلام عند ذکر معجزات النبی صلی الله علیه و آله و کلام الذئب مع الراعی ، قال الذئب : ولکن الشقی کل الشقی من یشاهد آیات محمد صلی الله علیه و آله فی اخیه علی علیه السلام وما یؤدیه عن الله من فضائله ثم هو مع ذلك یخالفه و یظلمه و سوف یقتلونه باطلا و یقتلون ذریته و یسبون حریمهم، لاجرم ان الله قد جعلنا معاشر الذئاب ـ انا و نظرائی من المؤمنین ـ نمزقهم فی النیران یوم فصل القضاء و جعل فی تعذیبهم شهواتنا و فی شدائد آلامهم لذاتنا .

ثم قال المجلسی رحمه الله : اقول : الاخبار الدالة علی حشر الحیوانات عموما و خصوصا و کون بعضها مما یکون فی الجنة کثیرة سیأتی بعضها فی باب الجنة و قدمر

بعضها فی باب الرکبان یوم القیامة وغیره کقولهم علیهم السلام فی مانع الزکاة : تنهشه کل ذات ناب بنابها و یطؤه کل ذات ظلف بظلفها ، و روی الصدوق فی الفقیه باسناده عن السکونی باسناده ان النبی صلی الله علیه وآله ابصر ناقة معقولة و علیها جهازها فقال : این صاحبها ، مروه فلیستعد غدا للخصومة ، و روی فیه ایضا عن الصادق علیه السلام انه قال : ای بعیر حج علیه ثلاث سنین یجعل من نعم الجنة ، و روی سبع سنین ، و قد روی عن النبی صلی الله علیه وآله استفرحوا ضحایاکم فانها مطایاکم علی الصراط ، و روی ان خیول الغزاة فی الدنیا خیولهم فی الجنة ، انتهی ، و تلخص من جمیع ذلك ان حشر الحیوانات فی الجملة ثابت .

قول الشارح : فلا یجب اعادتهم فی الاخرة ـ ای لا یجب اعادة بعض الحیوانات فی الآخرة نظرا الی دلیل المتکلمین من وجوب الانتصاف والعوض لانهما یمکن حصولهما فی الدنیا لها ، و ذلك لا ینافی ثبوت حشر الحیوانات فی الجملة نظرا الی الآیات و الاخبار .

قول المصنف : ولا یتعین منافعه ـ فی سائر الشروح : ولا یتعین منافع ، وهذا اصح ، و علی ای فالمراد واضح ، و هو ان العوض لا یجب ان یکون منفعة معینة بخلاف الثواب .

اقول : الکلام ههنا فی مقامات ثلاثة :

الاول ما حکم العوض اذا کان اسقاطا للعقاب و دفعا للضرر لانفعا کما فی عوض الکافر ، فالحق فیه ان الجزء الساقط من عذابه من سنخ عذابه اذ لا یتصور غیر ذلك .

الثانی ما الدلیل علی عدم وجوب کون العوض منفعة معینة ، وهو کما بینه الشارح ان العوض لا یجب ان یشعر صاحبه بانه عوض کمامر و ماکان کذلك لا یجب ان یکون نفعا معینا .

الثالث ما مناط تعیّن الثواب ، وظاهر الشارح ههنا والقوشجی انه یجب ان یکون من جنس ما الفه المکلف و احبه من ملاذ الدنیا لانه فی الدنیا رغب فی تحمل المشاق

بترك المحرمات و اتيان الواجبات رجاء ان يصل فی الآخرة الی امثال ما احبه والفه فی الدنيا من الملاّذ ، و اليه اشير فی قوله سبحانه : كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذی رزقنا من قبل و اتوا به متشابها ، ولواعطی فی الآخرة ثوابا غيرما احبه و اشتهاه لكان مغرورا بالوعد مغبونا بالعمل .

اقول : فی هذا الكلام وجوه من النظر : الاول ان وجوب العلم بكون شیء فی الجنة ثوابا دون العوض لايستلزم كونه من جنس المألوف فی الدنيا ، والثانی ان العوض ايضا ان كان من غير جنس ما الفه و اشتهاه لكان المعوض مظلوما لانه صبر علی الآلام كما تحمل مشاق التكليف رجاء وصوله الی مألوفه و محبوبه فی الآخرة ، و الثالث ان الثواب لولم يكن من جنس المألوف فی الدنيا بل كان الّذواشهی منه بمراتب كان اولی ولايتصور غبن و لاغرور ، والرابع ان ملاذ الجنة ونعيمها لاتقاس بملاذ الدنيا و نعيمها ولا دليل علی انها من جنسها ، و الآيات الشاملة علی الفواكه والحور و غيرها لاتدل علی ازيد من الاشتراك فی المفهوم و ان اهل الجنة يلتذون بها و يبتهجون منها ، و اما بحسب الحقيقة فلا دليل علی الاتحاد فيها ، بل الآيات والاخبار الكثيرة الناطقة بانتفاء خواص اشياء الدنيا عنها من الكدورات و الكثافات والتبعات و الاحتياج فی حدوثها الی مقدمات دالة علی اختلافها معها فی الحقيقة ، و الخامس ان العقلاء يتحملون المشاق رجاء ما وعدهم الآمر بالتحمل من المنافع والفوائد مع عدم علمهم بجنسها و كمها و كيفها ان كانوا معتقدين بصدق الواعد و كثرة عطائه و علو كرمه كما اشير اليه بقوله تعالی : فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعين جزاءً بماكانوا يعملون .

و قال الطبرسی فی مجمع البيان ذيل الآية : و قد ورد فی الصحيح عن النبی صلی الله عليه وآله انه قال : ان الله يقول اعددت لعبادی الصالحين مالاعين رات ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر ، بله ما اطلعتكم عليه ، اقرؤوا ان شئتم : فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعين ، رواه البخاری ومسلم جميعا ، انتهی ، واماقوله تعالی : كلما رزقوا الخ فمن المتشابه ، فسّرت بتفاسير مختلفة مذكورة فی كتبها .

وروى المجلسى رحمه الله فى البحار باب الجنة عن تفسير الامام عليه السلام ذيل قوله تعالى : كلما رزقوا الخ : فاسماؤه كاسماء مافى الدنيا من تفاح و سفرجل ورمان وكذا وكذا ، وان كان ماهناك مخالفا لمافى الدنيا فانه فى غاية الطيب ، وانه لايستحيل الى مايستحيل اليه ثمار الدنيا من عذرة وسائر المكروهات من صفراء و سوداء ودم ، بل لايتولد عن ماكولهم الا العرق الذى يجرى من اعراضهم اطيب من رائحة المسك .

ان قلت : روى فى البحار باب الجنة عن تفسير القمى رحمه الله ذيل قوله تعالى وزرابى مبثوثة قال : كل شىء خلقه الله فى الجنة له مثال فى الدنيا الا الزرابى فانه لايدرى ماهى ، قلت: ان المماثلة فى الاصطلاح هى الاتحاد فى الحقيقة ، وامافى العرف فاعم من ذلك ، فالحق ان الموعود ثوابا هو الجنة وهوفوق مايتمناه الانسان وليس من جنس ماالفه فى الدنيا وان سمى باسمائه .

قول الشارح : واحتج القاضى الخ ـ عدم القدرة على الاستيفاء والمطالبة وعدم عرفان المقدار والجنس لاينافى القدرة على الاسقاط .

قول الشارح : وفى هبته نفع الخ ـ اشارة الى شرطين لصحة اسقاط الحق: انتفاع المسقط له بالاسقاط وان كان دفع ضرعنه والا كان الاسقاط لغوا عبثا ، و امكان انتقال الحق من ذيه اليه والالم يتحقق الاسقاط بانشائه .

قول الشارح : اذا علم دينه الخ ـ بفتح الدال اى حقه وملكه ، وان بالفتح عطف عليه ، وآثر بصيغة الماضى من الايثار اى الاختيار عطف على علم ، فاذا تمت هذه الثلاثة تم المقتضى للاسقاط ، و حاصل كلام الشارح ان المقتضى للاسقاط فيما نحن فيه موجود والمانع الشرعى وكذا العقلى مفقود ، و شرطه متحقق ، فالعوض ان كان على المخلوق صح اسقاطه .

اقول : الآيات والاخبار الكثيرة دالة على حسن العفو والصفح عن الظالم والترغيب عليه لاسيما اذا كان مؤمناً قريباً ، بل فى الاحاديث مايدل على ان الله تعالى يدعو عباده يوم القيامة الى التتارك والتعافى و يعدهم على ذلك بالتفضل والانعام ،

فالاسقاط حسن شرعا و عقلا و کل ماهو حسن صحیح اذا جمع الشروط ، و یحتمل ان یکون مراد المصنف : انه لایصح ان یسقط الله سبحانه العوض عن الظالم من دون الرضا ممن له العوض ای المظلوم لان الانتصاف واجب .

قول الشارح : لانتفاء الضرر عنه ـ ای عن صاحب الحق فی اختیار هذا الاحسان وهذا تعلیل للایثار ، و هو غیر تام لان الانسان ربما یؤثر الاحسان بهذا الوجه او بغیره و ان کان فیه ضرره ، فالاحسان باسقاط الحق او بغیره معقول صحیح و ان کان فیه ضرره فلایشترط بانتفاء الضرر ، نعم یشترط بانتفاء الضرر اذا کان معه منع شرعی کما عند السفه ، و یمکن ارجاع الضمیر المجرور الی من علیه العوض ، فالکلام اشارة الی شرط آخر لصحة الاسقاط و هو ان لایکون ضررا علیه ، بل یکون احسانا الیه .

قول الشارح : و علی هذا لو کان العوض الخ ـ ای لو کان العوض حقا لمظلوم علی ظالم امکن المظلوم ان یجعله هبة مستحقة لغیر الظالم من العباد کما امکنه ان یجعله هبة للظالم نفسه .

قول الشارح : فلا یصح نقله الخ ـ ای فلایصح نقله الی الغیر لانه لایستحق المدح علی ماعمله صاحب الثواب ، بل مدح احد و تعظیمه علی عمل الغیر قبیح ، وقد مر ان الثواب لابد من اشتماله علی المدح والتعظیم .

قول الشارح : کانه لم یفعل ـ ای کانه تعالی لم یفعل الالم بمن یعطیه العوض فینتفی عنوان الظلم .

قول الشارح : ولایخرج مافعلناه الخ ـ ای لا یجب ان یخرج ما فعلناه عن کونه ظلما ، بل الواجب اداء الحق سواء بقی عنوان الظلم ام لا ، و لذلک یجب علینا التوبة ایضا .

المسألة الخامسة عشرة

(فی الاجال)

قول المصنف : واجل الحیوان الوقت الخ ـ یطلق الاجل علی مدة الشیء

كقوله تعالى: فلما قضى موسى الاجل ، وعلى نهاية مدة الشيء كقوله تعالى : فاذا جاء اجلهم ، والمبحوث عنه هنا المعنى الثانى للحيوان .

ثم انه انما قال : الوقت الذى علم الله تعالى الخ ، و لم يقل الوقت الذى تبطل حياته فيه للاشارة الى ان لكل حادث كالاجل و غيره صورة علمية عند الله تعالى ، و واقعة فى الوجود ، و هما متوافقتان دائما لان الواقع لا يتخلف عما علمه تعالى و ان لم يكن العلم مؤثرا تاما فى ذلك، و صورة تقديرية عند عمال الملكوت باذنه تعالى و اعلامه، والواقع قد يتخلف عن هذه لان الله تعالى يمحو ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب و من هذا ينشأ كون الاجل اجلين : احدهما ما عند الله تعالى والثانى ما فى لوح التقدير، قال الله تعالى : هو الذى خلقكم من طين ثم قضى اجلا و اجل مسمى عنده ثم انتم تمترون، فما عند الله هو الواقع بتاً باسبابه الكاملة ، و ماقضاه فى لوح التقدير قد تتم اسبابه فيوافق ذلك او لا تتم فيتخلف ، و هو تعالى مع علمه بذلك ازلا لسر سلطان الربوبية لا يطلعهم على ان اسباب هذا المقضى تتم اولا ، فرب مقدر فى اللوح لا تتم اسبابه وهو تعالى يعلم وهم لا يعلمونه فيمحى فلا يقع ، و يقال عندذلك : بدا لله سبحانه، فالاجل لكل نفس بحسب ما فى علم الله والواقع ليس الا واحدا وتعدده باعتبار ما قلنا، هكذا يستفاد من كلمات اهل بيت النبوة سلام الله عليهم ، و اما المخالفون فقد تحيروا فى امر البداء وتفسير الاجل وتعيين الاجلين ، فملاوا زبرهم و تفاسيرهم مما لا يسمن ولا يغنى من جوع و من الطعن علينا فى مذهب البداء ، و هو عليهم عمى اولئك ينادون من مكان بعيد ، و قد اوردنا الكلام فى البداء فى التذييل لتوحيد الصدوق ، فحاصل مراد المصنف ان الاجل واحد و ليس هو الوقت المقدر المعلوم المضروب عند عمال الملكوت لانه قد يتغير بل الذى فى علمه تعالى ، و ان اطلق عليه الاجل ايضا .

قول الشارح : وجاز ان يكون موت الخ ـ و ايضا الموت الم فينبغى البحث عن وجه حسنه ، وهو كونه من مقدمات الوصول الى الغاية القصوى الانسانية.

قول الشارح : ونعنى بالوقت الخ ـ اعلم ان الوقت هو الزمان ، لكن الزمان يؤخذ لا بشرط بمعنى عدم اعتبار اضافته الى حادث اولا اضافته اليه ، و اما

الوقت فيؤخذ باعتبار الاضافة الى حادث ، فيقال : وقت الصلاة وقت طلوع الشمس، ثم الحادث اما حادث فی الزمان باق فی امتداده كالصلاة ووجود زيد و الحركة من نقطة الى نقطة واما حادث فی الآن وطرف الزمان كطلوع الشمس ووصول المتحرك الى نقطة المنتهى ، والوقت يطلق على طرف القسمين ، فالوقت اعم من الزمان لانه يطلق على الزمان المنقسم وعلى الآن الذى هو طرف الزمان ولا ينقسم ، و مراد الشارح بالحادث ظرف القسم الاول من الحادثات ، و مراده بما يقدر تقدير الحادث ظرف القسم الثانى من الحادثات اى الحادثات فی الآن ، و معنى قوله : يقدر تقدير الحادث اى يقال للحادث فی الآن: الموجود الزمانى بمعنى انه ليس بخارج عن الزمان كالمجردات وان لم يكن موجودا فی الزمان بل فی طرفه، والمثالان فی كلامه من القسم الثانى اى الواقع فی الآن .

قول الشارح : فاجل الحيوان هو الوقت الخ - اى هو الآن الذى علم الله تعالى ذلك فيه .

قول الشارح : واجل الدين هو الوقت الخ - اى هو الزمان الذى جعلاه محلا لادائه فان اداء الدين وان كان بالدقة العقلية يقع فی الآن، لكن الغريمين يضربان له زمانا كيوم كذا وليلة كذا .

قول المصنف : و المقتول يجوز الخ - اى اولا القتل ، و ذلك لان القتل اخص من الموت لانه يقع بالقتل وبغيره ، وانتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم ولا ثبوته فهو على امكانه يكون باقيا .

قول الشارح : من المعلوم منه - كلمة من موصولة ،

قول الشارح : له اجلان - قد علمت آنفا ان الاجل فی علمه سبحانه و فی الواقع واحد سواء تحقق بالقتل ام بغيره و تعدده انما هو باعتبار البداء .

قول الشارح : بل تقديرى - اى ماكان يعيش اليه اجل للمقتول على تقدير ان لا يقتل وان لا يموت بسبب آخر ، بل يبقى الى حين ،واما ان قتل او مات بسبب آخر مكان القتل فهو اجله ليس له اجل آخر .

قول الشارح : و لما وجب القود الخ - اى ولما وجب القصاص على القاتل لانه لم يفوت حياة المقتول ، اقول : هذا الاستدلال لوتم و ليس كذلك فانما ينهض لابطال مذهب الموجبين لموته .

قول الشارح : ماتقدم - فى المسالة الرابعة عشرة فى العلم من مباحث الكيف وفى المسألة الخامسة من هذا الفصل من قوله : والعلم تابع .

قول الشارح : من ان العلم لايؤثر فى المعلوم - اى لايكون علة تامة لموت المقتول حين القتل حتى يجب موته بالعلم ولولم يقتل لان العلم تابع اى له مطابقة للمعلوم، واعترض على هذا الجواب بان الخصم تسلم ان العلم ليس موجبا لموته لولم يقتل بل له موجب آخر مكان القتل ان مات ، لكن الموت بسبب آخر مكان القتل واجب لئلا يلزم خلاف ماعلمه تعالى كما لوعلم تعالى ان فلانا يزنى فى ساعة كذا و مكان كذا فالزنا واجب باسبابه لا بالعلم ، ومانحن فيه كذلك فانه تعالى علم موته فى وقت كذا فان لم يقع بالقتل فرضا وجب ان يقع بسبب آخر ، فهذا الجواب ينفعكم فى ابطال الجبر ولاينفعكم هنا ، والجواب ان معلومه تعالى فيما نحن فيه انه يموت بالقتل و قدمات به لاالموت مطلقا ، واما الموت مطلقا فكما انه ممكن ان يقع وقت القتل لولا القتل و ان لايقع امكن ان يكون معلوما له تعالى وقت القتل لولاه وان لايكون معلوما له تعالى وقته لولاه بل يكون معلوما له تعالى فى وقت آخر ، فصحيح الاستدلال ان المقتول لولم يمت بالقتل لزم خلاف معلوم الله تعالى ، لانه لولم يمت و لو بغير القتل لزم ذلك ادلا سبيل لنا الى علمه تعالى ، بل كلما وقع امر نحكم بعد الوقوع انه كان فى علمه سبحانه كذلك .

قول الشارح : فبذبحه فوت الخ - فيكون عوضه على الذابح مساويا لما فوته عليه فليس محسنا اليه .

قول الشارح : اما الاول فليس بلطف الخ - ليس البحث فى الاجل بهذا المعنى ، مع انه لطف بمعنى المحصل للغرض، وتقدم ذكر المعنيين للطف فى اول المسالة الثانية عشرة .

المسألة السادسة عشرة

(فى الارزاق)

قول المصنف : والرزق ماصح الخ . اقول : الرزق تكوينى وهوما ينتفع به المخلوق فى بقائه ، وتشريعى وهو مافسره المصنف ، فان الحيوان كالفارة والهرة والغراب ينتفع بما فى مزارع الناس و بيوتهم و بساتينهم و لهم منعها مع انه رزق لها بلا شبهة و ذلك لان الحيوان ليس له تشريع ، و كذا ما ينتفع به الغاصب بالغصب والسارق بالسرقة وامثالهما بوجه محرم فهو رزق له مع قطع النظر عن التشريع و التكليف وليس رزقا لهم نظرا اليه من حيث انهم ممنوعون عن الانتفاع به شرعا ، والى التكوينى اشير فى قوله تعالى : وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها ، ولو فرض ان انسانا لاينتفع فى عمره الا بالحرام لم يخرج عما على الله سبحانه رزقه ، والى التشريعى اشير بقوله تعالى : وانفقوا مما رزقناكم ، فالنزاع بين الاشاعرة والمعتزلة يمكن ان يرجع الى اللفظ .

ثم البحث عن الرزق لانه فعل الله عزوجل وهذا الفصل منعقد لذلك ، ولانه لطف بمعنى المحصل لغرضه تعالى .

قول الشارح : الرزق عند المجبرة الخ ـ ليس الرزق منحصرا فيما اكل كما يأتى التصريح به فى كلامه ، ولا المجبرة حصروه فيه فقوله مثال ، نعم بعض الاشاعرة على ما نقل القوشجى والمجلسى رحمه الله فى البحار باب الارزاق عن البهائى رحمه الله خص الرزق بما تربى به الحيوان من الاغذية والاشربه ، لكنه ليس بشىء .

قول الشارح : لان للمالك منعها منه ـ اى لمالك الطعام سواء كان مالك البهيمة ايضا املا و سواء كانت مما يملك املا .

قول الشارح : والغاصب اذا استهلك الخ ـ مناط كون الشىء رزقا تكوينيا

هو الاستهلاك والانتفاع بالفعل ، و مناط كونه تشريعيا امكان الانتفاع به بالتصرف الجائز شرعا ، والامثلة المنقولة من المعتزلة يظهر حالها من المناطين .

قول الشارح : و ليس الرزق هو الملك الخ ـ بل بينهما عموم من وجه ، و هذا رد على ما ذهب اليه المعتزلة على ما نقل الاشعرى فى المقالات من انهم زعموا ان الله سبحانه انما رزق الخلق ماملكه اياهم ، و مفاد هذا الكلام ان كل رزق ملك ، والحق هو العموم من وجه بينه و بين الرزق التكوينى ، و اما التشريعى فكل ملك رزق لا العكس .

قول الشارح : فحينئذ الارزاق كلها الخ ـ اى فاذا كان التكوين والتشريع بيده تعالى فالارزاق كلها من قبله تعالى .

قول المصنف : والسعى فى تحصيله الخ ـ يمكن فرض كراهته ايضا كما اذا منع عن مندوب كحضور الجماعة و السعى فى حوائج الاخوان مع عدم الحاجة .

قول الشارح : قد يجب مع الحاجة الخ ـ اتى بقد لافادة التمثيل ، لا ان الحاجة مناط الوجوب و طلب التوسعة مناط الاستحباب والقناعة مناط الاباحة و منع السعى عن الواجب مناط الحرمة .

المسألة السابعة عشرة

(فى الاسعار)

قول المصنف : اعتبار العادة ـ اى عادة الناس فى قيمة المتاع اوعادة المتاع من حيث القيمة .

قول المصنف : و اتحاد الوقت ـ ان من المتاع ماله وقت بحسب رغبة الناس اليه كالثلج والفحم او بحسب حصوله كالفواكه ، و منه مالس له وقت خاص كاكثر

اثاث البيوت والمعدنيات والحيوانات فماله وقت لابد من اعتبار اتحاد الوقت بحسبه كالعام الماضی و هذا العام مثلا .

قول المصف : و المكان ـ اتحاد المكان ظاهر، و هو البلد او ما فی حكمه سواء كان مكان المتاع او متجره.

قول المصف : والينا ايضا ـ خلافا للاشاعرة فانهم انما يسندون كل سعر اليه تعالی بناءً علی مذهبهم من استناد كل حادث اليه .

اقول: ان الاخبار الدالة علی ان السعر انما هو الی الله عزوجل و انه تعالی و كل بالسعر ملكا لاتدل علی مذهب الاشاعرة لان سياقها سياق سائر الكلمات الصادرة عن بيت الوحی من استناد الاشياء كلها اليه تعالی ، فلاينافی ذلك وجود الاسباب الوسطية و استناد بعض الامور الی غيره .

قول الشارح : بان يحمل السلطان الخ ـ التسعير وهو حمل الحاكم اوظالم احدا علی ان يبيع او يشتری متاعا بغيرما يرضاه حرام لانه تصرف فی حق الغير من دون رضاه ، والاخبار دالة عليه ، منها مارواه الصدوق فی التوحيد باب الاسعار عن احمد بن زياد بن جعفر الهمدانی رضی الله عنه عن علی بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن غياث بن ابراهيم عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جده عليهم السلام قال : مر رسول الله صلی الله عليه و آله بالمحتكرين فامر بحكرتهم ان تخرج الی بطون الاسواق و حيث تنظر الابصار اليها، فقيل يارسول الله صلی الله عليه و آله : لو قوّمت عليهم، فغضب عليه السلام حتی عرف الغضب فی وجهه ، و قال : انا اقوم عليهم ؟! انما السعر الی الله عزوجل ، يرفعه اذاشاء و يخفضه اذاشاء ، وقيل لرسول الله صلی الله عليه و آله : لو سعرت لنا سعرا فان الاسعار تزيد وتنقص، فقال عليه السلام: ما كنت لالقی الله عزوجل ببدعة لم يحدث لی فيها شيئا ، فدعوا عباد الله يا كل بعضهم من بعض .

المسألة الثامنة عشرة

(في الاصلح)

قول المصنف : والاصلح قد يجب الخ ـ اعلم ان الله سبحانه لا بخل في ساحة قدسه فما كان مورد الفيض اتاه ، فما لكل موجود من فيضه فهو الاصلح له ، و رعاية الاصلحية للموجود ذي الاختيار تكون بالتكوين والتشريع معا ، والممنوع انما منع لقصوره تكوينا او تقصيره اختيارا ، و لكن رعاية ذلك لا تكون بحسب مصالح الدنيا فقط ولا بحسب مصالح الشخص كما يظهر من بعض الكلمات ، بل الله تعالى يراعي مصالح عباده في الدنيا والآخرة معا برحمته الواسعة على جميع الخلق ، فرب شيء لا يكون مصلحة لشخص في دنياه بل في آخرته ، اولا لنفسه بل لنوعه او لشخص آخر مع رعاية حقه و تدارك مافات عليه .

ثم ان الاجماع منعقد من الامامية و اخبارهم دالة على ان الله تعالى لا يفعل بعباده الا الاصلح لهم ، قال المفيد رحمه الله تعالى في اوائل المقالات : ان الله تعالى لا يفعل بعباده ماداموا مكلفين الا اصلح الاشياء لهم في دينهم و دنياهم ، وانه لا يدخرهم صلاحا ولا نفعا ، و ان من اغناه فقد فعل به الاصلح في التدبير و كذلك من افقره و من اصحه و من امرضه فالقول فيه كذلك .

قول الشارح : ليس بواجب على الله تعالى ـ هذا مذهب الاشاعرة ايضا لكن على مبناهم ، والشيخان من المعتزلة .

قول الشارح : في حال دون حال ـ اى حال وجود الداعي وانتفاء الصارف ، لا حال تحقق الصارف كعدم شرط او قابلية او وجود مفسدة له او لغيره ، فالاصلح واجب ان امكن وقوعا لا ان امكن ذاتا ، ولا يبعد ان ينصرف اطلاق قول البلخي الى ما ذهب اليه ابو الحسين ، ولم يذكر قيده لوضوحه .

قول الشارح : فی الزائد علی ذلك القدر ـ ای علی ذلك القدر من المال لزید فی المثال المذکور آنفا .

قول الشارح : فان وجب ایجاده الخ ـ ای ایجاد ذلك الزائد لزم وجوب ایجاد مالانهایة له من الزوائد لانا نفرض انتفاء المفسدة و ثبوت المصلحة فی کل زائد بعد زائد ولو فی مورد واحد و وجود مالانهایة له ممتنع .

والجواب اجمالا ان غیر المتناهی الممتنع وجوده فی الخارج لایتصور فیه الاصلح و غیر الاصلح حتی یقال واجب ذلك فیه امالا فالکلام فی الممکن ، و اما تفصیلا فان کل ممکن بالنظر الی نفسه من حیث هو هو صالح له الوجود ، و اما بالنظر الی غیره فقد یکون وجوده اصلح من عدمه و قد یکون عدمه اصلح من وجوده ، و اختیار الاصلح من الطرفین واجب من القادر المختار الحکیم الغنی العالم و ترك الاصلح قبیح ، ثم ان نوعا من الاصلح ان لم ینته الی حد نقول بوجوب ایجاده ولا یلزم منه محال لان ایجاد افراد غیر متناهیة علی سبیل التعاقب واقعا فی زمن غیر متناه کنعم الجنة التی لاتنقطع لاهلها ابدا لیس ممتنعا ، بل الممتنع حصول غیر المتناهی من الافراد مجتمعة ، و هذا غیر لازم ، فالحق ان الاصلح واجب و ان کان کذلك .

ثم ان الاصلح کما قلنا لایراعی بحسب امکانه الذاتی ولا بحسب مصالح الدنیا فقط ولا بحسب اشخاص العباد و لا بحسب ما نراه مصلحة ، ثم ان الدعاء لاینافی وجوب الاصلح ولیس سؤالا منه تعالی ان یغیر ما هو الواجب علیه تعالی ، بل هو بشرائطه اصلح للعباد من ترکه .

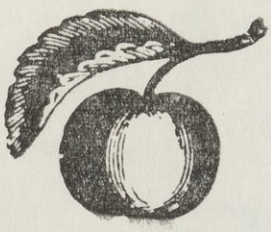
قول الشارح : وقال ابو الحسین الخ ـ توضیح کلام ابی الحسین ان ذلك القدر من المال لزید فی المثال المذکور ان کان فی الزائد علیه الی غیر النهایة مفسدة فوجوب ذلك القدر و قبح الزائد معلوم ، و ان لم یکن فی ذلك الزائد مفسدة فوجوب اصل ذلك القدر غیر معلوم و علی هذا فانه تعالی قد یفعل ذلك القدر و قد لایفعله لان الداعی حاصل لفعل ذلك القدر وذلك الزائد معا لان المفروض انتفاء المفسدة فیه فیجب من هذه الجهة ، وان فعلهما معا شاق علی الله تعالی لان ایجاد غیر المتناهی شاق والمشقة

تجرى مجرى الصارف فيقبح من هذه الجهة ، فيصير ارادة الفاعل مترددة بين الجهين اى الداعى الى فعل غير المتناهى والصارف عنه فلا يمكن الحكم بوجوب الفعل ولا وجوب الترك .

اقول : لا يخفى ما فى هذا الكلام من الخبط والشناعة لان التردد بين فعل غير المتناهى و تركه لايستقيم دليلا على نفى وجوب اصل ذلك القدر المتناهى حتى يقال فانه تعالى قد يفعل ذلك القدر و قد لايفعله ، و ثانيا ان المشقة لاتتصور فى حقه تعالى بل الممتنع لايقبل الوجود والممكنات جميعا على الاستواء فى جنب قدرته مع ان الممتنع لا يوصف بالشاق ، و ثالثا ان الداعى الى الممتنع غير معقول ، و رابعا كيف يمكن تصور الترديد بين فعل الممتنع و تركه مع انه تعالى منزه عن الترديد فى ارادته ، فالحق فى الجواب ما بيناه ، ثم ان مثاله غير مناسب للمقام لانه كائنا ما كان متناه و كلامنا فى الزائد الى غير النهاية مع ان المشقة بنفسها لاتجرى مجرى الصارف لان الفاعل ان رأى المصلحة فى الفعل يتحمل مشقته و الا فلا .

قول الشارح : فبحصوله الخ ـ اى فتجويز العدم بحصول الداعى فيما الخ ، و هذا من ذاك فان الفعل المنتفى بالاستحالة كيف يتصور فيه حصول الداعى مع علم الفاعل بها و كذا تجويز العدم فيه غير معقول .

قول الشارح : وللنفاة وجوه اخر ـ ذكرها القوشجى فى شرحه فراجع ، و بما ذكرنا يظهر الجواب عنها .



المقصد الرابع

فى النبوة

المسألة الاولى

(فى حسن البعثة)

قول المصنف: والبعثة حسنة الخ ـ اعلم ان الفطرة كما تشاهد الاله ووحدته على مامر بيانه فى مسألة اثبات الصانع و توحيده تطالب التعقل والهداية من ربه الى مافى العالم من الحقائق والمعارف ، و تطالب ايضا بعد ما يرى الانسان لنفسه الاختيار فى حركاته وسكناته ان يبين له ربه ما يصلحه ويوجب سعادته ومايفسده ويوجب شقاوته بعدما علم من نفسه عدم الاهتداء الى ذلك وحيرته فى المراحل ، والى هذا اشير فى الحديث: ان الله سبحانه بعث الانبياء الى الناس ليعقلوا منه فان هذه الغاية من بعثة الانبياء مطالبة الفطرة ، فالفطرة تنقبض و تحزن لولم تر ماتطلبه من ربه حاضراً ميسور الوصول ، وتفرح وتنبسط اذا رأته كذلك ، والله تعالى لم يرد ذلك ولم يرض به لان الفطرة ذات منزلة عنده سبحانه اذهى من حقيقة التوحيد على ما بينه اصحاب الوحى سلام الله عليهم ، فلذلك اكثروا التذكرة بان الارض لاتخلو من الحجة واول من وجد فى الدنيا حجة الله وآخر من فقد منها حجة الله ، فالفطرة ناطقة وبحقيقتها السليمة شاهدة على ان من الحسن الواجب عليه تعالى ان يكلم عباده ويبين لهم طريق الوصول الى بابه والتقرب بجنابه وان لايتركهم سدى حيارى متخالفين لم يكن لهم ركن التوحيد والوحدة يلتجئون اليه وقد خلقهم لعبادته وذلك للوصول الى رحمته .

ثم ان بعضا من النفوس قابل لان ينزل عليه من الله تعالى ما ينزل من دون وساطة انسان آخر سواء كان جامعا لشرائط التبليغ الى بعض الناس او كلهم اولم يكن وبعضا منها غير قابل لذلك فلابد له من وساطة حجة من الله عليه كما ورد التنبيه على ذلك فى الاحاديث .

ثم ان الانسان الطالب بفطرته بيان الحق تعالى المحب بالحقيقة للوقوف على

ماليس فى حيطة ادراكه من المعارف وماعندر به من اخبار الحقائق اذا سمع مناديا ينادى للايمان ان آمنوا بربكم آمن بادنى وميض يدل على صدق مقاله وحقّية دعواه كما نقل فى سبب ايمان سلمان وابى ذر رحمهما الله عزوجل .

وبهذا كله نطق منصور بن حازم فى محضر الصادق عليه السلام وقرره على ماورد فى حديث رواه الكلينى رحمه الله فى الكافى باب الاضطرار الى الحجة عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عنه قال: قلت لابى عبدالله عليه السلام: ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله ، قال: صدقت، قلت: ان من عرف ان له ربا فينبغى له ان يعرف ان لذلك الرب رضا وسخطا وانه لا يعرف رضاه و سخطه الا بوحى اورسول، فمن لم ياته الوحى فقد ينبغى له ان يطلب الرسل فاذا لقيهم عرف انهم الحجة وان لهم الطاعة المفترضة ، الخ .

والمنكرون انما انحرفوا عن الطريقة بالهوى وكدورة فطرتهم بظلمات الشهوات وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ، فالاستدلال على حسن البعثة و وجوبها تاكيد وتفصيل لما تحكم به الفطرة، وقلّما ينفع من تلوثت نفسه بالشهوات وانغمر قلبه فى حب اللذات الفانيات الا من ادركته العناية الربانية وخلصته من اسر الهوى والاخلاد الى هذه الارض الدنية ، ولكن وظيفة التبليغ والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتى هى احسن لاترتفع ابدا عن اهله، وذلك معذرة الى الله اولعلهم يرجعون فان القلوب بيدالله والمصير الى الله .

ثم ان من اراد تحقيق الاديان و تحرى الحق فعليه بالابتداء بالاسلام لان تحقيق المتاخر يغنى عن تحقيق المتقدم و اما تحقيق المتقدم لا يغنى عن تحقيق المتاخر .

ثم ان العقل يحكم بحسن وجود الانسان الكامل وكمال فائدته بل بوجوبه بين افراد الاناسى الذين يرون انواع النقائص فى انفسهم بالبداهة من دون حاجة الى تجشم استدلال ، فقول المصنف : لاشتمالها على فوائد الخ تحليل للموضوع لا استدلال على المطلب .

قول المصنف : فيحصل اللطف للمكلف ـ بل البعثة من اعلى مصاديق اللطف بالمعنيين المحصل للغرض و المقرب من الطاعة المبعد من المعصية ، فهى لكونها لطفا واجبة .

قول الشارح : ومنعت البراهمة منه ـ قال الشهرستانى فى الملل و النحل: من الناس من يظن انهم سموا براهمة لانتسابهم الى ابراهيم عليه السلام ، وذلك خطأ فان هؤلاء هم المخصوصون بنفى النبوات اصلا و راسا ، فكيف يقولون بابراهيم عليه السلام، والقوم الذين اعتقدوا نبوة ابراهيم عليه السلام من اهل الهند فهم الثنوية منهم القائلون بالنور والظلمة على راى اصحاب الاثنين ، وهؤلاء البراهمة انما انتسبوا الى رجل منهم يقال له براهم ، و قد مهدلهم نفى النبوات ، وقرر استحالة ذلك فى العقول بوجوه ، ثم ذكر الوجوه ، ويأتى ذكرها عند قول المصنف : وشبهة البراهمة الخ ، ثم قال : ان البراهمة تفرقوا اصنافا : فمنهم اصحاب البددة ، و منهم اصحاب الفكرة ، ومنهم اصحاب التناسخ، ثم ذكر مذاهب كل صنف بالتفصيل .

وقال الامامى فى جنات الخلود : البراهمة من اهل النحل ، يقولون لعالمهم برهمن ، وبرهما اسم ملك يقولون : انه واسطة بين الخالق والمخلوق .

وقال المقدس الاردبيلى فى حاشيته على القوشجى: قيل هم قوم من علماء الهند ، وقيل هم المنسوبون الى برهمن حكيم من حكماء الهند .

وقال الاسفراييني فى التبصير: البراهمة ينكرون جميع الانبياء ، ولكنهم يقولون بحدوث العالم وتوحيد الصانع .

اقول : البراهمة جمع ، مفرده البرهمى كالاشاعرة و الاشعرى ، و البرهمى منسوب الى برهما ، وهذا الجمع والنسبة انما وقع فى كلام العرب لافى كلامهم ، و اما المنسوب الى برهما فى كلامهم برهمن على وزان سمندر، والجمع برهمنان على وزان الجمع الفارسى ، و يطلق برهمن ايضا بالخصوص على عالمهم و رئيسهم ، ثم انهم ليسوا من اهل التوحيد كما زعم الاسفراييني، قال المحقق العلام الميرزا ابوطالب الشيرازى فى آخر المجلد الاول من اسرار العقائد نقلا عن كتاب دبستان المذاهب :

ان اسم الاله الاول و اصل الالهة عندهم برنجن ، واعتقادهم فيه انه كان وحده ولم يكن معه احد، و كان فى سرته شجرة نيلوفر لها الف ورقة ، و حدث برهما من تلك الشجرة، وكان لبرهما اربعة وجوه ، له من كل وجه شخصية مخصوصة ، واحد من تلك الوجوه مهاديو، و لمهاديو ثمان ايدى ، و كان فى سرة برهما شجرة من نيلوفر لها خمسمائة ورقة الى آخرما نقل عنهم من نظائر هذه العقائد فى آلهتهم المتعددة.

وقال المحدث القمى رحمه الله تعالى فى السفينة: البراهمة قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل، قال ابن جوزى فى كتاب تلبيس ابليس: ومن الهند البراهمة قوم قد حسن لهم ابليس ان يتقربوا باحراق نفوسهم ، ثم ذكر حكايات فى قتلهم انفسهم فى افعال عجيبة نقلا عن ابى محمد النوبختى رحمه الله تعالى .

قول الشارح : و منها ازالة الخوف الخ ـ حاصل هذا الكلام ان العبد حيث انه مملوك بجميع حيثياته يحصل له الخوف بالتصرف لاحتمال عدم رضا المولى بذلك، و بعدم التصرف ايضا يحصل الخوف لاحتمال ان يكون المولى طالبا منه عملا و تصرفا، فاذا جاء المبعوث من عنده و بيّن موارد رضاه زال الخوف .

اقول : هذه مسألة الحظر والاباحة المبحوث عنها فى اصول الفقه ، والحق ان الخوف لا يحصل للعبد بالتصرفات الضرورية لاصل التعيش والبقاء بحيث لو تركها ادى ذلك الى هلاكه و تعذر معيشته ، و كذا احتمال طلب المولى لا يظهر له ثمرة الا فى استحقاق العقاب بترك المحتمل ، وهذا ايضا مدفوع بقبح العقاب بلا بيان عقلا .

قول الشارح : ومنها ان بعض الاشياء الخ ـ هذا اشارة الى ان اصول الطب من الانبياء سلام الله عليهم، وهو كذلك كغيره ، فان البشر يهتدى الى المصالح الدنيوية كالاخروية بهداية المبعوثين من عنده تعالى .

قول الشارح : و منها ان النوع الانسانى الخ ـ قد مضى هذا الوجه تفصيلا فى المسألة الحادية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث عند بيان حسن التكليف على

مسلك فلاسفة الاسلام ، و هو بعينه مذكور فى كتب الفلاسفة لحسن البعثة لان التكليف و البعثة متلازمان ، والمصنف ضمن وجه الفلاسفة وجه المتكلمين و لم يأت به على حدته اختصارا .

و للالهيين وجه آخر لحسن البعثة مذكور فى كتبهم ، ملخصه ان الناقص فى الغاية لايناسب الكامل فى الغاية ولايستفيد منه فلابد من واسطة ليحصل الكمال له منه بسببه ، و لعل المصنف اراد بقوله : و تكميل اشخاصه الخ الاشارة الى هذا الوجه ، و هذا مأخوذ من حديث رواه فى الكافى باب الاضطرار الى الحجة عن على بن ابراهيم عن ابيه عن العباس بن عمرو الفقيمى عن هشام بن الحكم عن ابى عبدالله عليه السلام انه قال للزنديق الذى سأله من اين اثبت الانبياء والرسل ، قال : انا لما اثبتنا ان لنا خالقا صانعا متعاليا عنا و عن جميع ما خلق وكان ذلك الصانع حكيما متعاليا لم يجز ان يشاهده خلقه ولا يلامسوه فيباشرهم و يباشروه و يحاجهم و يحاجوه ثبت ان له سفراء فى خلقه يعبرون عنه الى خلقه و عباده و يدلونهم على مصالحهم و منافعهم وما به بقاؤهم و فى تركه فناؤهم ، فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم فى خلقه والمعبرون عنه جل وعز ، و هم الانبياء عليهم السلام و صفوته من خلقه حكماء مؤدبين بالحكمة مبعوثين بها غير مشاركين للناس - على مشاركتهم لهم فى الخلق والتركيب - فى شىء من احوالهم مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة ، ثم ثبت ذلك فى كل دهر وزمان مما اتت به الرسل و الانبياء من الدلائل والبراهين لكيلا تخلو ارض الله من حجة يكون معه علم يدل على صدق مقالته و جواز عدالته .

قول الشارح : فبعضهم مستغن الخ ـ هم الانبياء والاوصياء صلوات الله عليهم.

قول الشارح : للاتصال بالامور العالية ـ اى بالملكوت ومبادى الوحى.

قول الشارح : والقوة البشرية عاجزة عنه ـ ان قلت: ان القوة البشرية كافية لاحداث الصنائع والآلات التى يحتاج البشر اليها فى تعيشهم الدنيوى و بقائهم فيها كما نشاهده لاسيما اليوم ، قلت : كلما يرتقى العلم والصنعة اى علم كان او صنعة كانت فهو تكميل لما كان فى العصر المتقدم حتى ينتهى الى اعصار الانبياء عليهم السلام ، فكل آلة

او صنعة احدثت لرفاه عيش الآدميين فكان اصلها بارشاد نبى من الانبياء صلوات الله عليهم ، و هذا غير خفى عند المتتبع فى التواريخ ، و سر ذلك ان احداث البديع العلمى من الانسان يحتاج الى الانبعاث الفكرى ، والانبعاث الفكرى انما هو بهداية المتصل بالعالم الروحانى لان المنقطع عن ذلك العالم المنغمر فى العالم المادى لا ينبعث فكره نحو الكمال ، بل يقتصر على ما يقضى به وطر شهوته و غضبه ، والمتصل به هو نبى او وصيه ، فالسالك سبيل الكمال اى كمال كان لابد ان يكون متصلا بعالم الروح والقدس او يتمسك بالمتصل به .

قول الشارح : و منها ان مراتب الاخلاق الخ ـ اعلم ان من اهم فوائد البعثة تزكية احوال النفوس لتصير مشابهة بالروحانيين الملكوتيين و قابلة للابتهاجات واللذات الباقية الخالصة الاخروية ، ثم الاحوال اما للشخص و اما لاهل البيت والمنزل و اما لاهل المدينة ، و وضع للاول علم تهذيب الاخلاق و للثانى علم تدبير المنزل وللثالث علم سياسة المدن ، و يطلق على الثلاثة الحكمة العملية ، و الحكماء قبل الاسلام دونوا فى ذلك كتبا و صلت الى خلفهم بعد الاسلام ، ولكن الشريعة المحمدية صلوات الله تعالى على شارعها و حافظها جاءت بما اضمحل فى جنبه ماقرره السلف من اهل الحكمة والعرفان ، و دون علماء الاسلام منه كتبا و جمعوا ما انتشر من ذلك فى كلمات اصحاب الوحى عليهم السلام حتى ظهر عند اولى الالباب حقيقة قوله صلى الله عليه وآله: بعثت لاتمم مكارم الاخلاق .

ثم ان قول المصنف : و تكميل اشخاصه اشارة الى الاول ، و قوله : والاخلاق اشارة الى الثانى اى بحسب منزله كما فى كلام الشارح ، و قوله : والسياسات اشارة الى الثالث .

قول الشارح : فيحصل للمكلف اللطف الخ ـ تفريع على الجميع .

قول المصنف : و شبهة البراهمة باطلة الخ ـ اعلم ان لهم شبهات كما فى الملل و النحل للشهرستانى و الاربعين للرازى و غيرهما ، لا باس بذكرها والجواب عنها .

الاولى ما ذكره الشارح ، و ايضاحها ان ماجاء به النبى ان كان موافقا للعقول فلاحاجة اليه وان كان مخالفا لها وجب رده ، ثم قالو : لكنهم جاؤوا بما يوافقها فكان اتيانهم به لغوا وبما يخالفها فلا يجوز اتباعهم فيه ، والجواب انهنا شقّا ثالثاً وهو ان يأتى النبى بمالايهتدى اليه العقول ، فاذا جاء به قبله العقل اتكالا على ثبوت صدقه عنده بالمعجزة اوعلى تصديق حسنه بعد بيان النبى ، والى هذا اشار المصنف بقوله : و استفادة الحكم فيما لا يدل ، واستفادة الحسن والقبح ، والفرق بينهما ان الحكم فى الاعتقاديات والحسن والقبح فى العمليات ، وهذا القسم هو اكثر الامور كثرة بالغة ، بل افراد البشر لايهتدون الى المعقولات مع معارضة الاوهام و مصادمة الغضب والشهوات والانس بالعصبية والعادات و ارسال الوجهة من اول الولادة الى الماديات لانها موانع ، و معها كيف الاهتداء ، و كيف الحكم من انفسهم على انفسهم بانهم فى الغفلة عن هذه المانعات او انها مانعات ، فاصحاب هذه الفكرة والروية انما تذكروا لما قالوا فى قبال الانبياء عليهم السلام بعد ما سمعوا منهم من البيانات والبينات فقلبوا الامر عند اراذل الناس وطغامهم بكلمات مشابهة بكلماتهم و دعوا الناس الى خلاف ماهم دعوهم اليه علوا واستكباراً لا عقلا وخضوعاً للحق ، قال الله تعالى : كذبت قبلهم قوم نوح والاحزاب من بعدهم و همت كل امة برسولهم لياخذوه و جادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فاخذتهم فكيف كان عقاب ، ثم ان القسم الاول ليس لغوا لان فائدته تأكيد ما يحكم به العقل بل تنبيه الغافل عنه ، و اليه اشار المصنف بقوله : كمعاضدة العقل فيما يدل عليه ، على ان حكم العقول مع معارضة الاوهام ليس ثابتا كما نراه عيانا بين الناس ، واما سنة الله تعالى فلن تجد لها تبديلا ، و اما الشق الثانى فالحكم بمخالفة بعض احكام الشرع لما يقتضيه العقول انما نشأ من قصرها و عدم احاطتها بالمصالح والمفاسد الدنيوية والاخروية البدنية والروحية و اقتصارها بالمصالح والمفاسد المناسبة لما فى ظاهر امورهم الدنيوية ، و تفاصيل اجوبة الايرادات على بعض الاحكام الشرعية مذكورة فى الاحاديث العللية والاحتجاجات ، و هذه عمدة شبههم ، فلذا لم يذكر غيرها .

الثانية انهم قالوا: ما الغرض من البعثة ؟ هل هو الا استحقاق الثواب بالايمان والطاعة و استحقاق العقاب بالكفر و المعصية ، فنحن ننظر فى آيات خلقه بعقولنا و نشكره بآلائه علينا ، و اذا عرفناه و شكرناله استوجبنا ثوابه و اذا انكرناه و كفرنا نعمائه استوجبنا عقابه ، فما الموجب لبعثة الانبياء ؟ والجواب ان العقول لاتهتدى الى حقيقة الايمان و شرائطه والمعارف و وجوه الطاعات و ما هو اللائق فى مقام شكره من دون البيان من الله تعالى على لسان اصحاب الوحى لانا نرى الخلائق حيارى مختلفين حتى بعد البعثة والتبيين ، و لكن ذلك لانحرافهم عن الاعلام المنصوبة من الشارع .

الثالثة ان من المستقبح عند العقول اتباع رجل هو مثلك ، يأكل مما تأكل و يشرب مما تشرب و كذا سائر الامور ، فما المرجح لان تتبعه ولا يتبعك ؟! و هذه الشبهة مذكورة فى الكتاب حكاية عن منكرى البعثة للنبوة فى مواضع مع الجواب ، قال تعالى : قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده ، ثم يقال لهم : اليس لكم مقتدى و امام و برهمن ؟ فما المرجح لامامته مع ان المرجح موجود مع الانبياء و ليس موجودا مع من تقدمكم فان الانبياء امثال الناس فى ظاهر الصورة و ممتازون عنهم بكمال العقل و علو الروح و نزول الوحى .

الرابعة ما وافقهم فرقة من الصوفية ، و هى ان الانبياء عليهم السلام يدعون الخلق الى الطاعات و التكاليف فهم يشغلونهم بغير الله عزوجل والاشتغال بغيره تعالى حجاب عن معرفته ، والجواب منع الكبرى فان الاشتغال بغير الله تعالى الذى هو الدنيا وشئونها و لذاتها والاتراف فيها حجاب عن معرفته جل وعلا ، و اما الاشتغال بالطاعات والعبادات و انتظام امور المعاملات وتزكية النفس عن الكدورات و تحليتها بالفضائل و الحسنات والمداومة على ذكره و دعائه والزهد فى زخارف الدنيا و تطهير الظاهر والباطن عن الارجاس والانجاس وغيرها على ما سنه الانبياء عليهم السلام فحثوا العباد عليها فيفتح الطريق الى كمال معرفته والوصول الى جوار قربه ، والصغرى ايضا ممنوعة لانهم لم يدعوا الناس الى العبادة والطاعة ، بل الى الله جل و علا بالعبادة ،

فمن اشتغل بها غافلا عنه تعالى ليس بعابد له جل و علا و هـو كالمشتغل بالدنيا و زخارفها .

المسألة الثانية

(فى وجوب البعثة)

قول المصنف : و هى واجبة لاشتمالها الخ ـ يدل هذا الكلام ان للانسان تكاليف عقلية و تكاليف سمعية ، و هو المشهور .

ولكن المفيد رحمه الله تعالى قال فى اوائل المقالات : ان العقل لاينفك عن سمع و ان التكليف لايصح الا بالرسل ، و اتفقت الامامية على ان العقل يحتاج فى علمه و نتائجه الى السمع ، و انه غير منفك عن سمع ينبه الغافل على كيفية الاستدلال ، وانه لابد فى اول التكليف وابتدائه فى العالم من رسول ، و وافقهم فى ذلك اصحاب الحديث ، واجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية على خلاف ذلك ، و زعموا ان العقول تعمل بمجردها من السمع والتوقيف ، الا ان البغداديين من المعتزلة خاصة يوجبون الرسالة فى اول التكليف ، و يخالفون الامامية فى علتهم لذلك ، و يثبتون عللا يصححها الامامية و يضيفونها الى علتهم فيما وصفناه .

اقول : الحق مع المفيد رحمه الله و ان خالفه اقوام حتى بعض الامامية بظاهر كلامهم لان العقل البشرى له مقام القبول والاستعداد فلابد له فى مقام الحكم والاستدلال من تنبيه و افاضة من العالين و لو قبل هذه النشأة ، و اما الاشاعرة فيعزلون العقل بالكلية على اصلهم كمامر .

قول الشارح : بان التكاليف السمعية الخ ـ ايضاح هـذا الاستدلال ان الانسان بمجرد عقله يعمل بالتكاليف العقلية ، ولكن الشرع اذا اتى بالتكاليف الاخرى و واظب الانسان عليها كان للعمل بالتكاليف العقلية اقرب و احفظ فيحصل اللطف فى حكم العقل بالشرع .

اقول : هذا الاستدلال لضعفه لايقوم على ساق ، والحق ان علة وجوب البعثة هى علة حسنها ، و هى تلك الفوائد التى انهاها المصنف الى قوله : فيحصل اللطف للمكلف، نعم ان يوجه هذا الكلام الى ماقلنا فى اول المسالة الاولى من شان الفطرة فى امر البعثة او الى قاعدة التلازم من ان كل ماحكم به الشرع حكم به العقل وبالعكس على مافصل وبين فى مظانها كان تاما .

قول الشارح : لان مالايتم الواجب الخ - اى لايتم هذا اللطف الا بالتكليف الشرعى ولايتم هو الا بالبعثة .

قول الشارح : فيما تقدم - فى المسالة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث .

المسألة الثالثة

(فى وجوب العصمة)

قول المصنف : ويجب فى النبى العصمة - لاباس بتفسير ها قبل الورود فى حكمها على ماهو الشأن فى المباحث من تقديم المبادى التصورية على التصديقية.

قال المفيد رحمه الله فى ملحقات اوائل المقالات : ان العصمة فى اصل اللغة هى ما اعتصم به الانسان من الشىء كانه امتنع به عن الوقوع فيما يكره ، وليس هى جنسا من اجناس الفعل ، ومنه قولهم : اعتصم فلان بالجبل اذا امتنع به ، ومنه سميت العصم و هى وعول الجبال لامتناعها بها ، والعصمة من الله تعالى هى التوفيق الذى يسلم به الانسان مما يكره اذا اتى بالطاعة، وذلك مثل اعطائنا رجلا غريقا حبلا ليتشبث به فيسلم ، فهو اذا امسكه و اعتصم به سمى ذلك الشىء عصمة له لما تشبث به فسلم من الغرق و لو لم يعتصم به لم يسم عصمة ، و كذلك سبيل اللطف ، ان الانسان اذا اطاع سمى توفيقا وعصمة ، وان لم يطع لم يسم توفيقا ولاعصمة ، وقد بين الله ذكر هذا المعنى فى كتابه بقوله : واعتصموا بحبل الله جميعا ، وحبل الله هو دينه ، الاترى

انهم بامتثال امره يسلمون من الوقوع فى عقابه، فصار تمسكهم بامره اعتصاما ، وصار لطف الله لهم فى الطاعة عصمة، فجميع المؤمنين من الملائكة والنبيين والائمة معصومون لانهم متمسكون بطاعة الله تعالى ، و هذا جملة من القول فى العصمة ، ما اظن احدا يخالف فى حقيقتها ، وانما الخلاف فى حكمها و كيف تجب وعلى اى وجه تقع ، و قد مضى ذكر ذلك فى باب عصمة الانبياء و عصمة نبينا عليه و عليهم الصلاة و السلام ، انتهى .

وقال المذيل لاوائل المقالات ذيل قول المفيد فى عصمة الانبياء عليهم السلام: العصمة فى موضوع اللغة هو المنع ، و قد خص فى اصطلاح المتكلمين بمن يمتنع باختياره عن فعل الذنوب والقبائح عند اللطف الذى يحصل من الله تعالى فى حقه ، و عرفه صاحب كتاب الياقوت من قدماء الامامية بانه لطف يمتنع من يختص به عن فعل المعصية ولا يمنعه على وجه القهر اى انه لا يكون له حينئذ داع الى فعل المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليهما ، انتهى .

وبما فسرت فى الياقوت فسرها العلامة فى الباب الحادى عشر، والشارح البهشتى والشارح القديم فى شرحهما والاحسائى فى المجلى .

ثم الظاهر من هذه الكلمات ان اللطف الماخوذ فى التعريف هو اللطف بالنبى ، ولكن ظاهر المحقق اللاهيجى فى كوهر مراد ان فى العصمة لطفا بالمكلفين حيث قال مامضمونه : ان عصمة الانبياء لطف بالنظر الى المكلفين لان بالعصمة يحصل الوثوق التام لهم بافعال النبى و اقواله والمكلف بسبب ذلك يقرب من الانقياد و يبعد عن المخالفة ، فاذا كان اللطف واجبا عليه تعالى فعصمة الانبياء واجبة .

هذا تفسير العصمة على مسلك القائلين باللطف من العدلية .

و اما الاشاعرة فقال الشارح القديم : العصمة عندهم هى القدرة على الطاعة او عدم القدرة على المعصية.

و اما الحكماء فقال اللاهيجي فى كوهر مراد نقلا عنهم ما مضمونه : ان

العصمة غريزة معها لاداعى الى صدور المعصية مع القدرة عليها، وتلك الغريزة هى قوة العقل بحيث توجب قهره على سائر القوى النفسانية .

وقال السبزوارى فى اسرار الحكم ما مضمونه : ان العصمة خلق يمنع صاحبه عن الخطأ من جهة علمه بمثالب المعاصى و مناقب الطاعات ، فيمكنه المعصية و عدم الطاعة ، لكنه لعلمه بمعائب المعاصى ومضارها لا يرتكبها ، ولعلمه بمحاسن الطاعات ومنافعها يفعلها، وتلك الهيئة النورية العلمية تؤكد وترسخ رسوخا فى الانبياء والاولياء بتتابع الوحى والالهام .

ويظهر من الشيخ فى الشفاء ان العصمة الواجبة فى النبى هى العدالة الكاملة ، قال : وافضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل و محصلا للاخلاق التى تكون فضائل عملية ، و افضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة ، ثم قال: ورؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة ، وهى خارجة عن الفضيلة النظرية .

وقال الاحسائى فى المجلى : انها العدالة المطلقة المستلزمة لحفظ النسبة بين جميع الموجودات المشار اليها فى قوله عليه السلام : بالعدل قامت السماوات والارض .

اقول : العصمة فى اللغة المنع ، وكذا فى الاصطلاح لم يتجاوز عن هذا المفهوم لان مفهومها عند الكل هو الامتناع عن المعاصى ، لكنهم ارادوا تعيين حقيقتها اى ما به يتحقق الامتناع ، فالمنع انما يكون فى قبال الاقتضاء كما ان الاذن ايضا كذلك ، لكن الاذن هو تخلية سبيل المقتضى الى ظهور اثره ، و المنع سد سبيله لئلا يظهره اثره ، فسد السبيل اما بعدم شرط كما هو ظاهر تفسير الاشاعرة للعصمة حيث قالوا : هى عدم القدرة على المعصية فان القدرة شرط لظهور ما يقتضى النفس بشهوتها وغضبها من المعاصى والخطايا ، و لكن قولهم ظاهر خطأه ، واما بوجود مانع كما هو ظاهر تفسير غيرهم للعصمة باللطف او الغريزة او الخلق او العدالة ، فظاهر الكل ان نفس النبى بما هى نفس انسانية تقتضى نظائر ما يصدر عن غيره من المعاصى والذنوب، ولكن لها حاجزا يسد باب ذلك الاقتضاء ، وذلك الحاجز هو قوة نفسه وعقله من جهة

كمال علمه واحاطته بمبادى الخطايا والذنوب وتبعاتها وعواقبها وعدم غفلته عن حضور الرب تعالى و حبه لمحاسن الاعمال و مافيه رضا الله تعالى فيمتنع عن الارتكاب كما ان الرجل العاقل يمتنع من اللعب مع الصبيان فى الشارعة لعقله و علمه بمضاره و عدم الانتفاع به مع انه قادر على ذلك و ربما يشتهيه بطبعه .

و ظاهر الآية المباركة المستدل بها على عصمة اهل البيت عليهم السلام يوافق هذا لان التعبير باذهاب الرجس والتطهير متعلقا بهما الارادة الماتى بها بهيئة المضارع يحسن اذا كان مقتضى ذلك موجودا والا فالتعبير بقوله : جعلكم طاهرين ، والامر كذلك فانهم عليهم السلام بعد النزول فى هذه النشأة والتزمل بالجسمية و المعية بالطبيعة حصلت لهم مقتضى ذلك بذلك ، و لكن نفسيتهم العالية قهرت جميع ما فى هذا العالم من آثار الطبائع .

ثم ان الظاهر من كلمات القوم لاسيما الحكماء ان النبى ليس له روح فوق الروح الانسانى به النبوة والعصمة ، بل فيه ذلك فى مراتب كماله ، ولكن كثيرا من الاخبار يدل على ذلك ، منها مافى البحار الباب السادس عشر من تاريخ نبينا صلى الله عليه و آله عن بصائر الدرجات عن الحسين بن محمد عن المعلى عن عبدالله بن ادريس عن محمد بن سنان عن المفضل عن ابى عبدالله عليه السلام ، قال : يا مفضل ان الله تبارك و تعالى جعل للنبى صلى الله عليه و آله خمسة ارواح : روح الحياة فبه دبّ و درج ، وروح القوة فبه نهض و جاهد ، و روح الشهوة فبه اكل و شرب و اتى النساء من الحلال ، و روح الايمان فبه امر وعدل ، و روح القدس فبه حمل النبوة ، فاذا قبض النبى صلى الله عليه و آله انتقل روح القدس فصار فى الامام ، وروح القدس لاينام ولايغفل ولايلهو ولايسهو ، والاربعة الارواح تنام وتلهو وتغفل وتسهو ، و روح القدس ثابت يرى به مافى شرق الارض وغربها و برها و بحرها ، قلت : جعلت فداك يتناول الامام ما ببغداد بيده ؟ قال : نعم ، و مادون العرش .

اقول : الحديث مروى فى الاختصاص عن سعد عن اسماعيل بن محمد البصرى ، عن عبدالله بن ادريس الخ ، وعلى هذا فعصمة النبى بذلك الروح .

ثم الظاهر من هذا الحديث ان العدالة فی مرتبة روح الايمان ، والعصمة فی مرتبة روح القدس ، و يفرق بينهما ايضا بان صاحب العصمة يبغض المعاصی والخطايا و يتأذی بوقوعها من غيره كما ينطق به الاخبار و اما صاحب العدالة فليس كذلك بل امتناعه فی كثير من الاحوال لخوفه من عقابه تعالی و ان حصل لبعض الورعين المتقين كراهة لبعض المنكرات ، و بان صاحب العصمة يمتنع عن الارتكاب مع علمه بتفاصيل العلل والاسرار و صاحب العدالة من المؤمنين يصبر مع عدم علمه بما فی كف نفسه عن المحرمات من الحكم والاسرار ، و بان صاحب العصمة حجة بين الله و بين عباده و صاحب العدالة بالغا ما بلغ ليس بحجة كذلك ، و بان العصمة كالنبوة موهبة من الله عزوجل لا تحصل بالرياضة والاكتساب والعدالة تحصل بذلك ، و بان العصمة لذلك لاتزول والعدالة يمكن زوالها ، و بعروض السهو و الخطا و غيرهما لصاحب العدالة دون صاحب العصمة كما يظهر من الحديث المذكور .

ثم ان العصمة فی الملائكة عليهم السلام ليست من جهة المانع ، بل من جهة عدم المقتضی فی ذواتهم للعصيان والخطاء كما يظهر من الاحاديث .

قول الشارح : اختلف الناس ههنا الخ ـ اعلم ان ما يفرض صدوره من المعصية عن الانبياء سلام الله عليهم فهو اما يكون قبل البعثة اومطلقا ، و اما يكون سهوا اومطلقا ، و اما يكون صغيرة اوالاعم منها ، و اما يكون فی امر النبوة اومطلقا ، و اما يكون فی اعتقاد اوعمل اومطلقا ، و اما على سبيل التقية اومطلقا ، و اما يكون على الاستخفاء اومطلقا ، فالامامية على تنزه النبی و عصمته عن كل ذلك من اول الولادة الى آخر العمر ، و كذلك اعتقادهم فی الائمة عليهم السلام الا ما عن التقية بل تنزهه عن كل ما ينفر عنه ، و اما غيرهم فقد اخذ كل فرقة منهم بطرف من هذه التفاصيل .

ثم ان من الآيات ما بظاهره خلاف ذلك فصار متمسكا للخصم ، و هو مع وجود المعارض اوّلوه الى ما يوافق المذهب مشروحا فی كتبهم كتنزيه الانبياء و غيره و تفاسيرهم .

قول الشارح : ان الغرض من بعثة الخ ـ ان الغرض من بعثتهم سلام الله عليهم

هو توجه الخلق اليهم مقدمة لتوجهم الى الله تعالى و الى الآخرة و ليعقلوا عن الله عزوجل بهم ، قال الكاظم عليه السلام لهشام بن الحكم فى حديث طويل رواه الكلينى فى كتاب العقل والجهل من الكافى : ياهشام ما بعث الله انبياءه و رسله الى عباده الا ليعقلوا عن الله ، فاحسنهم استجابة احسنهم معرفة ، و اعلمهم بامر الله احسنهم عقلا ، واكملهم عقلا ارفعهم درجة فى الدنيا والآخرة الخ ، و ذلك لايحصل الا بالوثوق التام بافعالهم و اقوالهم ، و ذلك لايحصل الا بان لايراه احد من الناس طول عمره على زلة وخطيئة ، و هذا لايمكن عادة الا بملكة العصمة ، فهى واجبة تحصيلا لغرض البعثة و الا يكون نقضا للغرض و هو على الحكيم قبيح .

ان قلت : ان الناس يتوجهون و يميلون الى رؤسائهم و كبرائهم مع ما يرون فيهم من الخطايا والزلات ، ولايوجب ذلك اعراضهم و انصرافهم عنهم ، بل يطيعونهم و يخدمونهم و يثقون بهم فيما يعدونهم مع وقوع الخلف كثيرا منهم ، قلت : ان الناس يميلون الى كبرائهم مع ما فيهم طمعا فى حطام الدنيا و ذلك لا ينافى ذلك بل هو من لوازمه ، و اما الانبياء فيدعونهم الى الله و الى الدار الآخرة و طباع الناس لا يقبل دعوتهم الا اذا كانوا مبرئين عن ادناس الدنيا و هفواتها وآثامها .

قول الشارح : لانه بالنظر الى كونه نبيا الخ ـ حاصل هذا الدليل هو لزوم اجتماع الضدين لان وجوب متابعة النبى فى جميع افعاله و اقواله لكونه نبيا و وجوب مخالفته فيما صدر عنه من الذنوب ضدان ، ولا يخفى ان هذا الدليل و الذى بعده لايثبتان وجوب العصمة الا حال كونه نبيا مبعوثا لا وجوبها قبل البعثة بخلاف الدليل الاول فانه عام .

ثم ان المعتمد عندى فى مسألة العصمة مطلقا السمع فانه لاشبهة ولاخلاف فى ان الانبياء والائمة عليهم السلام صادقون و قد اخبروا بعصمتهم .

قول المصنف : وكمال العقل والذكاء الخ ـ اعلم ان الانسان من حيث الكمال لايقف على حد ، بل فى كل حد منه كان له امكان ان يجوز الى حد بعده ان اجتمعت الشرائط ، فمقتضى لطفه وجوده تعالى ان يكون بين الناس من يتيسر له

تزكية الناس و تكميل كل احد و ترقيته من اى حد الى ما فوقه بتقريب الشرائط و هو النبى او مثله ممن يقوم مقامه ، فلابد ان يكون هو فى حد كامل بحيث يتيسر منه ذلك فى جميع المراتب و ينقاد الامة للتعلم عنده والخضوع لديه ، وكذلك يجب ان لا يكون فيه ادنى منفر حسبا او نسبا لئلا ينقض احد من حوله و يكون حجة له عليه فى تنفره و تبعده عنه ، و كذا القائم مقامه ، فكل ما فى التواريخ و التفاسير و الاحاديث من نسبة الزرى الى الانبياء عليهم السلام مختلق او يؤول الى ما يليق بهم .

المسألة الرابعة

(فى الطريق الى معرفة صدق النبى عليه السلام)

قول المصنف : و هو ثبوت ماليس بمعتاد الخ - تذكير الضمير باعتبار الخبر كقوله تعالى : قال هذا ربى هذا اكبر ، ولايبعد رجوعه الى ظهور ، و قد يقال: المعجز من دون التاء ، والاول بتقدير الفعلة والثانى بتقدير الفعل قبل النقل ، واما بعده فالتاء له ، و قوله : مطابقة الدعوى عطف على ظهور المعجزة لامن تتمة التعريف لان الكرامة والارهاص والمعجزة المعكوسة المكذبة لمدعى النبوة من اقسام المعجزة عند المصنف على ما يأتى فى كلامه ، فعلى ما جرى عليه فالمعجزة اما مع دعوى النبوة اولا ، فالاول اما ان يكون طبقا لدعواه فهى المعجزة الحقة اوخلافا لها فهى المعجزة المعكوسة ، و الثانى اما ان يصير صاحبها فى مستقبل الزمان نبيا فهى الارهاص (والارهاص فى اللغة بمعنى التأسيس) او لا فهى الكرامة ، والحاصل انه بصدد تعريف المعجزة مطلقا لاما يقابل تلك الثلاثة .

ثم ان تعريفه هذا احسن التعاريف، وتحليله ان يقال: ان الامر الواقع فى الكون سواء كان ثبوتا او انتفاءً اما ان يكون جاريا على سبيل الاسباب الظاهرة المعتادة

المعلومة للناس فهو الامر المعتاد كاكثر الوقائع ، واما لا يكون سببه ظاهراً معلوماً ، فهو اما يكون سببه جاريا في سبيل العادة الطبيعية غير خارج عن مجرى الطبيعة بحيث يمكن الناس ان يهتدوا اليه بافكارهم ويأتوا بمثل ما اتى به صاحبه وان كان في الحال خفيا عليهم سببه كالسحر والشعبدة و ما صنع السامري و كثير من صنائع العصر فهو الامر الغير المعتاد ، واما يكون سببه خارجا عن مجرى الطبيعة غير جار في سبيل العادة الطبيعية فهو الامر الخارق للعادة ، والناس لا يهتدون اليه بافكارهم وان بلغت ما بلغت ، ولا يقدر عليه احد من العباد الا باذن خاص ممن بيده ملكوت كل شيء ، ولا ريب ان له سببا لان الحادث لا بد له من سبب حادث الا انه ليس كسائر الحوادث من حيث جريان الاسباب ، و قد عرفت ان غير المعتاد اعم من الخارق للعادة ، فالمعجزة هو الامر الغير المعتاد ثبوتا او نفيا الخارق للعادة ، وانما اتى بكلا الامرين في التعريف مع كفاية الاتيان بالخارق للعادة فقط لانهما جزءان له احدهما الجنس والاخر الفصل ، والمعرفة بالشيء يحصل بالفصل كقولنا : الانسان ناطق ، لكن الاحسن الاتم اتيانهما معا كقولنا : الانسان حيوان ناطق .

ثم ان من خواص كونه خارقا للعادة امكان ان يتحدى به و امتناع ان يعارض بمثله .

فحاصل كلام المصنف ان من يدعي النبوة اذا ظهر على يده المعجزة وكان دعواه طبقا لها بان يقول انا نبي الله ومعجزتي قلب العصا حية اوشق القمر نصفين او احياء الميت و حصلت هذه الامور كما هي عرف انه صادق في دعواه و يجب بصريح حكم العقل تصديقه و اتباعه .

اذا تبين لك هذا كله علمت ان ما ذهب اليه الشراح من اخذ قوله : مطابقة الدعوى جزءاً من تعريفه ليس على ما اراده المصنف ، و ان ما اعترض الشارح القديم على المصنف بقوله : و قول المصنف مع خرق العادة زيادة يغني عنه فان كل واحد من قوله: ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد يكون خرقا للعادة ، و كذا ما اعترض عليه القوشجي بقوله : واما قول المصنف مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم خطاء ناشٍ من الجهل بمراد المصنف.

ثم ان القوشجى كغيره ذكر تعريفين آخرين لاجداء لذكرهما و الكلام فيهما .

قول الشارح : لان فعل المعتاد الخ ـ فى هذه العبارة سقط ظاهر ، و الصحيح لان فعل ماليس بمعتاد اونفى المعتاد لايدل على الصدق اذ لابد ان يكون مع ذلك خارقا للعادة كما بيناه .

قول الشارح : ولابد فى المعجزة من شروط الخ ـ اى لاتتحقق الا بهالان الاول هو مفهوم الاعجاز ، لكن لا خصوصية للامة المبعوث اليها ، بل تقيده بذلك مضر ، والثانى ان المعجزة لا تكون الامن قبله تعالى بان لايكون نفس النبى ذات تأثير فيها او بامره تعالى بان تكون ذات تأثير فيها ، والثالث ان المعجزة عند اشراط الساعة واقترابها لاحاجة اليها لانقطاع الدعوة فى ذلك اليوم الذى لاينفع فيه نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت فى ايمانها خيرا ، ومع ذلك لاتمتنع ، لو اقتضت الحكمة لظهرت على يد حجة الله ، والرابع لاخراج ما يجرى على يد غير مدعى النبوة من الاولياء ، ولكنه ايضا معجزة على مذهب المصنف ، والخامس انه حقيقة المعجزة ، والعلامة المجلسى رحمه الله تعالى ذكر فى البحار فى مجلد تاريخ نبينا صلى الله عليه و آله فى آخر باب اعجاز القرآن الكريم هذه الشروط الا الثالث منها مع ثلاثة اخرى ، والطالب يراجع .

قول الشارح : اوجاريا مجرى ذلك الخ ـ اى جاريا مجرى كونها عقيب دعواه كالمعجزتين لنبى واحد تكون احديهما بعد الاخرى ، فالثانية جارية مجرى كونها عقيب دعواه لانها ليست عقيبها بل عقيب المعجزة التى هى عقيب دعواه ، ولا يخفى عدم الحاجة الى هذا التطويل المعقد فى كلامه لبيان هذا المطلب الظاهر .

قول الشارح : وانه لايدعى النبوة غيره ـ هذا القيد لان من الممكن حينئذ ان يكون المعجز الآخر لذلك النبى الآخر فيكون عقيب دعواه لاجارياً مجراه .

قول الشارح : ولانه لاجله ظهر الخ ـ اى ولان المعجز الثانى لاجل دعواه ظهر مثل الاول الذى ظهر عقيب دعواه .

المسألة الخامسة

(فى الكرامات والارهاص والمعجزة المعكوسة)

قول الشارح : مثل قصة آصف ـ هو آصف بن برخيا وصى سليمان على نبينا و آله و عليه السلام ، و قصته مذكورة فى القرآن بقوله تعالى : قال الذى عنده علم الكتاب الخ .

قول الشارح : كالاخبار المتواترة الخ ـ المذكورة فى مدينة المعاجز و البحار وغيرهما من تآليف الخاصة والعامة .

قول الشارح : وحمل المانعون الخ ـ هذا الحمل لا يضر بمدعى المثبتين لان تلك المعجزات ظهرت على ايدى اولئك الاولياء ، واما لاى شىء ظهرت فهو امر آخر ،مع ان التفاسير والاخبار ناطقة بان ماوقع لمريم وقع لسكون قلبها و قوته ، و ما وقع لآصف وقع للدلالة على وصايته عن سليمان ، وما وقع للائمة الطاهرين عليهم السلام وقع للدلالة على وصايتهم و امامتهم و ولايتهم من قبل الله تعالى لا لاثبات نبوة رسول الله صلى الله عليه وآله لانها كانت ثابتة عند الجمهور و ان كان مستلزما له .

قول الشارح : بلغت فى الكثرة الى خروجها الخ ـ الكثرة اما بحسب عدد المعجزات لشخص واحد و ظاهر ان هذا لاقبح فيه ولا امتناع ، و اما بحسب وقوع المعجزات لاشخاص كثيرة و هذا ايضا كذلك الااذا بلغت حدا لايترتب عليها الغرض المطلوب .

قول الشارح : الثانى قالوا الخ ـ ايضاح الشبهة ان المعجزة لوظهرت على

يد غير النبى لزم نفرة الناس و ميلهم عن الانبياء و عدم اطاعتهم لهم و تصديقهم اياهم لان النبى لا خصوصية فيه تقتضى وجوب طاعته و تصديقه والاخذ بما يأتيه الا بالمعجزة فاذا شاركه غيره فيها انتفت هذه الخصوصية عنه فينتفى معلول هذه الخصوصية اى وجوب الطاعة والتصديق ، والتالى باطل لانه نقض للغرض من البعثة فالمقدم مثله ، والجواب ان الشركة لا تستلزم سلب مقتضى المعجزة عن النبى ، بل تستلزم ثبوته فى كل مورد تحققت ، فاينما وجدت يقبل مدعى صاحبها ان ادعى شيئا و اتى عليه بها سواء كان نبيا او وصيا او وليا لان الواجب على الله تعالى ان يظهر عند العقول كذب المدعى الكاذب المفترى على الله تعالى ان تشبث بشبه الاعجاز و لم يكن للناس طريق الاهتداء الى ابطاله على ما ياتى بيانه عند ذكر المعجزة المعكوسة .

قول الشارح : لو اكرم الرئيس الخ - على صيغة المجهول ، اى لو اكرم بنوع من ما كل احد من الرعية هان موقع ذلك النوع من الما كل عند الرئيس وكان موجبا لاهانته بسبب انه ما كل من لا يستحق الاكرام من افراد الرعية ، فتشريك الرئيس والرعية فى نوع المأكل فى الضيافة يوجب تشريكهما فى عدم الاكرام مع ان الرئيس مستحق للاكرام والرعية لا ، وكذا ما نحن فيه فان تشريك النبى و غيره فى اتيان المعجزة يوجب تشريكهما فى عدم وجوب الاطاعة ، والجواب ان القياس مع الفارق لان الاعجاز من الله تعالى فاينما تحقق ثبت مقتضاه ، و اما الاكرام من الناس بالاطعام والضيافة وغيرهما تابع للاعتبار فان الرئيس قد يكرم فى بعض الموارد بادنى شىء لا يفعل بادنى الناس فى موارد اخرى .

قول الشارح : لكان موقعه اعظم - مع بقاء الوقع والعظمة فى كليهما ، واما الانحطاط وهو ان الموقعية راسا فلا ، و فيه نظر ، بل الامر بالعكس فان النبى كلما عز بنبى آخر لكان اعظم تأثيرا واوقع فى نفوس الناس لوحدة دعوتهم و عدم تزاحمهم فى شىء كما قال تعالى : فعززنا بثالث .

قول الشارح : الرابع لوجاز الخ - لا يخفى ان هذا قريب من الوجه الثالث لان المقدم فيهما واحد مضمونا و تاليهما متلازمان لان بطلان دلالة المعجز على النبوة

و عدم تميز النبى عى غيره بالمعجز متلازمان ، فلذلك ترى ان الجواب من الشارح فيهما واحد .

قول الشارح : لايقال يكفى فى التكذيب الخ ـ اقول: المدعى للنبوة اما يأتى بغير المعتاد اولا ، فعلى الثانى يكفى فى تكذيبه عدم الاتيان لان العاقل لايصدق مدعيا لدعوى غير ظاهرة الا ببينة توافق دعواه ، ولكن الله تعالى ربما يظهر امرا عند دعواه ان كان كاذبا يدل على كذبه لئلا يبقى للناس شك فيه او لمصلحة اخرى ، وعلى الاول فذلك الامر الذى ليس بمعتاد ان كان معجزا خارقا للعادة من عند الله تعالى فهو ، و ان لم يكن كذلك كسحر اتى به او امر بديع لم يهتد الناس الى طريق اسبابه و كشف علله العادية فواجب فى لطفه تعالى ان يظهر امرا يكشف عن كذبه لان الناس معذورون فى اتباعه لعدم تمايزما اتى به عن المعجزة عندهم ، ولكن الامر بعد ختم النبوة بنبينا صلى الله عليه و آله بالادلة القطعية سهل ظاهر.

المسألة السادسة

(فى وجوب البعثة فى كل وقت)

قول الشارح : بحيث لايجوز خلو زمان الخ ـ بحيث لو ان كل احد من العباد اراد ان يفحص و يتبع دينا من عند الله تبارك و تعالى مطاعا غير منسوخ تيسر له ذلك ولو بوسائط و هذا ميسر لكل احد حتى فى ايام الفترة من الرسل لان اللطف بمعنى المحصل للغرض من الخلق لايتم الا بذلك، ولامعنى لتبعيض اللطف بالمعنى المذكور، ولا اظن احدا ينكر ذلك لان لله الحجة البالغة ابلغها العباد لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما ، وفى الاخبار المتواترة ان الارض لاتخلو من الحجة و ان اول من ظهر فى الارض كان حجة الله و آخر من فى الارض هو حجة الله ولو بقى فى الارض اثنان احدهما الحجة ، وليس المراد ان دليل وجوب البعثة يعطى ان يكون

فی کل زمان نبی ظاهر بین اظهر الناس، بل الواجب هو وجود العلم الحجة کائنا من کان یدعو الی الله و ینشر شریعة الرسول المبعوث .

قول المصنف : ولا تجب الشریعة ـ ای لا یجب ان یکون النبی المبعوث الی الناس صاحب شریعة جدیدة ناسخة لشریعة النبی الماضی ، بل یمکن ان یکون وصیا له یحفظ شریعته کیوشع لموسی او مبعوثا الی امة بشریعته کلوط لابراهیم او معینا له فی التبلیغ کیحیی لزکریا ، مع ان الآثار تدل علی وجود انبیاء کثیرین فی زمن واحد فی ملة واحدة کبنی اسرائیل ، ولا یعقل ان یکون کل منهم صاحب شریعة.

قول الشارح : و دعاؤه ایاهم الخ ـ و مما فی عقولهم وجوب اتباع شریعة النبی السالف الذی یدعوهم نبیهم الیه .

قول الشارح : و کذا یجوز بعثة نبی الخ ـ هذا وان کان جائزا لکن لم یعهد فی الآثار بعث نبی کان یدعو الناس الی الاحکام العقلیة فقط ، نعم فی الاخبار ان من الانبیاء من کان نبیا منبأ فی نفسه لا یعدو غیرها .

المسألة السابعة

(فی نبوة نبینا محمد صلی الله علیه و آله)

قول المصنف : و ظهور معجزة القرآن الخ ـ حاصل کلامه قیاس من الشکل الاول صورته : ان محمدا صلی الله علیه و آله ادعی النبوة من عند الله تعالی و ظهرت منه المعجزة وفق دعواه و کل من کان کذلک کان نبیا حقا من عند الله عزوجل ، و هذا البرهان یبتنی علی مقدمات :

الاولی ادعاؤه النبوة من الله تعالی ، و هذا امر لم یخف علی احد من العالمین و لم ینکره ذو لسان من الخلائق اجمعین ، والقول بان ثبوت ذلک بالتواتر ثم الطعن فی افادة التواتر العلم کما فی الاربعین للرازی شطط و تعسف فظیع اذ هو فوق التواتر

لان كل من كان بعد ظهوره بالنبوة فى زمنه صلى الله عليه وآله او نشأ بعده فى جمع من الآدميين الى اليوم انما نشأ فى فضوة تسامع خبره و ادعائه ، كان الارض طور والآذان يدقها صوت دعوته من جميع الجهات و شخصه مستور عن الابصار .

الثانية انه صلوات الله عليه وآله اتى بهذا القرآن الذى فى ايدى الناس ، وهذه كسابقتها ثابتة بما فوق التواتر.

الثالثة ان هذا القرآن كتاب من عند الله تعالى انزله عليه معجزا له طبقا لدعواه لانه تحدى به بالتحدى الموجود فى القرآن فصحاء العرب بل الناس كلهم بل الجن والانس، ودعاهم تعجيزا الى المباراة والمعارضة بالمثل و لو بان ياتوا بسورة من مثله، فما قدروا على ذلك وامتنع منهم الاتيان به لانهم لو قدروا على ذلك اتوا به لتوفر دواعيهم على اطفاء نوره و اسكاته عن دعوته ، فاختار بعضهم القراع بالسهام والسيوف و اراقة الدماء وبذل الانفس والارواح و اسارتهم واسارة نسائهم والاطفال واثارة الفتن الهائلة، و بعضهم الاسلام كرها على المعارضة بالاتيان لعجزهم عن ذلك ، و آخرون عرفوا الحق فاتبعوه ، فلو كان الاتيان بالقرآن امرا عاديا لا من عند الله بخرق العادة لاتى بمثله او بعضه الى اليوم احد من الذين كان همهم اطفاء نوره و ابطال دعوته ، هذا اصل كون القرآن اعجازا ، و اما وجه كونه اعجازا فياتى انشاء الله .

الرابعة ان كل من كان كذلك فهو نبى من عند الله تعالى لان اظهاره تعالى المعجزة على يد الكاذب قبيح و هو تعالى منزه عنه ، و لا يخفى ان المنكرين للحسن و القبح العقليين اضطربوا فى اثبات هذه المقدمة ، فلابد لهم ان يرجعوا الى المذهب الحق .

قول المصنف : غيره ـ عطف على القرآن .

قول المصنف : يدل على نبوته ـ اما القرآن فيدل عليها لكل احد فى كل عصر ، واما غيره كشق القمر مثلا فيدل عليها لمن حضره وشاهده ، و اما الغائب فلا ، نعم يمكن التائيد والاعتضاد به لمن يسمعه نقلا ،

قول المصنف : يعضده ـ اى يعضد القرآن من حيث الاعجاز ، ولا تهافت بين

کون غیر القرآن دالا علی النبوة و بین کونه معتضدالان الاول للحاضر فی زمن الرسالة والثانی للغائب المتأخر عن ذلك الزمان .

اقول : الحق ان غیر القرآن من المعجزات حیث ان نقلها علی حد التواتر البالغ الکامل یدل علی نبوته لاسیما مع نقل من هو من غیر ملة الاسلام کثیرا منها فی کتبهم کما اشار الی طرف منه المولی محمد صادق فخر الاسلام صاحب کتاب انیس الاعلام فی کتابه بیان الحق فی المجلد الرابع فی الباب التاسع والعشرین منه ، فالمتفحص عن التاریخ الناظر فی احوال رسول الله و اوصیائه الطاهرین صلوات الله علیهم بنظر التحقیق. یحصل له القطع بانه صلی الله علیه وآله نبی من عند الله و ان لم ینظر فی القرآن .

قول الشارح : معجزات کثیرة ـ قال الطریحی فی مجمع البحرین: قد ذکر المسلمون للنبی صلی الله علیه وآله الف معجزة منها القرآن .

قول الشارح : قال لعلی شق ـ بصیغة الامر ای اطلع .

قول الشارح : مایری فیه الا اثر اصابعهم الخ ـ ای لم ینقص من الطعام شیء، و حتی اکتفوا ای شرب کل منهم علی قدر کفایته ، و فی بعض الروایات : و ایم الله الذی نفس علی بیده ان کان الرجل الواحد منهم لیاکل ما قدمت لجمیعهم ، ثم جئتهم بذلك العس فشربوا حتی رووا جمیعا و ایم الله ان کان الرجل منهم لیشرب مثله .

قول الشارح : عادابولهب الی کلامه ـ ای عاد الیه فقاموا و خرجوا .

قول الشارح : فبایع علیا علیه السلام الخ ـ ذیل الحدیث فی الروایات هکذا: ثم (فی الیوم الثالث) تکلم رسول الله صلی الله علیه وآله فقال: یا بنی عبد المطلب انی والله ما اعلم شابا فی العرب جاء قومه بافضل ماجئتکم به ، انی قد جئتکم بخیر الدنیا والآخرة، و قدامرنی ربی عزوجل ان ادعو کم الیه ، فایکم یؤمن بی ویوازرنی علی امری فیکون اخی و وصیی و وزیری وخلیفتی فی اهلی من بعدی، قال : فامسك القوم و احجموا عنها جمیعا ، قال علی علیه السلام : فقمت و انی لا حدثهم سنا و ارمصهم عینا و اعظمهم بطنا و احمشهم ساقا فقلت : انا یا نبی الله اکون وزیرك علی

ما بعثك الله به ، قال : فاخذ بيدى ، ثم قال : ان هذا اخى ووصيى ووزيرى وخليفتى فيكم فاسمعوا له و اطيعوا ، فقام القوم يضحكون و يقولون لابى طالب : قد امرك ان تسمع لابنك و تطيع ، انتهى و هـذا الحديث يدل على مقارنـة تبليغ الامامة لتبليغ النبوة .

قول الشارح : بخبر ذى الثدية وسياتى ـ فى المسالة السابعة من مقصد الامامة ذيل قول المصنف : ولاخباره بالغيب ، فراجع .

قول المصنف : واعجاز القرآن قيل الخ ـ المراد بالفصاحة هو المعنى الشامل للبلاغة ، والاسلوب فى اللغة الطريق ، و يستعمل بالخصوص فى العرف فى طريقة الكلام وفن منه وضرب من ضروبه ، ويرجع ذلك الى نظم خاص ونسبة خاصة بين الكلمات من حيث التقديم والتاخير و بين الجملات من حيث الترتيب و التلفيق ، و الاعجاز هو الاتيان بشىء يعجز عنه الغير ، وعجز الغير اما لكون ذلك الشىء فوق قواه وخارجا عن طوق علمه وقدرته ، اولحصول مانع يمنعه عن الاتيان وان لم يشعر به مع كونه فى طاقته لولا المانع ، ويعبر عن الثانى بالصرفة ، ومذاهب اهل الفن فى اعجاز القرآن تدور مدارهما .

الاول مذهب الصرفة ، وهو المشهور عن النظام من شيوخ الاعتزال ، و المنقول عن ابى اسحاق النصيبى وعباد بن سليمان وهشام بن عمر الفوطى من المعتزلة ، والمشهور عن علم الهدى السيد المرتضى رحمه الله ، والمذكور فى اوائل المقالات للمفيد رحمه الله حيث قال : القول فى جهة اعجاز القرآن ، اقول : ان جهة ذلك هو الصرف من الله تعالى لاهل الفصاحة واللسان عن معارضة النبى صلى الله عليه وآله بمثله فى النظام عند تحديه لهم ، وجعل انصرافهم عن الاتيان بمثله وان كان فى مقدورهم دليلا على نبوته صلى الله عليه وآله ، واللطف من الله تعالى مستمر فى الصرف عنه الى آخر الزمان ، وهذا من اوضح برهان فى الاعجاز و اعجب بيان ، وهو مذهب النظام ، وخالف فيه جمهور اهل الاعتزال ، انتهى .

ولكن المجلسى رحمه الله نقل من المفيد رحمه الله خلاف هذا المذهب حيث

قال فى البحار فى مجلد تاريخ نبينا صلى الله عليه وآله : واما وجه اعجازه فالجمهور من العامة والخاصة ومنهم الشيخ المفيد قدس الله روحه على ان اعجاز القرآن بكونه فى الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة الخ ، و المحتمل تبدل الراى للمفيد رحمه الله من احدهما الى الآخر .

ثم ان صرفه تعالى اياهم اما بسلب قدرتهم على الاتيان بمثله وان كانوا قادرين عليه قبل البعثة ، او بحجب علمهم بنظم كلام مثله ، او بقطع دواعيهم الى ذلك .

اقول : ان القول بالصرفة بصورها الثلاثة باطل و ان ذهب اليه هؤلاء الاعلام لما ذكره الشارح رحمه الله من ان الانسب حينئذ كونه انزل عن كلام عامة العرب و ادخل فى الركاكة لان عدم تيسر المعارضة بالكلام النازل ابلغ فى خرق العادة ، ومن ان فصاحته العليا كانت مدركة لهم بالذوق الطبعى ولمن يدرك الفصاحة بالذوق الكسبى بتمرن العلوم العربية والآداب الكلامية ومورد العجبهم ، وكانوا يستعظمونها بل ربما يرقصون ويترجحون عند استماع الآيات ، اللهم الا ان يقول القائل بالصرفة : ان الله تعالى كما صرفهم عنه قلب فهمهم وادراكهم فادركوا ما لا يقصرون عن اتيانه مكان ما يقصرون فاستعظموا وتعجبوا منه .

الثانى مذهب غير الصرفة بان يكون كتاب الله تعالى و كلامه فى نفسه امرا خارقا للعادة فوق القوى البشرية ، وهذا مذهب الجمهور من العامة والخاصة ، ولكن اكثرهم اقتصروا بذكر جهة الفصاحة والاسلوب ، وهو قصر فى حق القرآن لانه شامل لجهات كثيرة ، كل منها خارج عن طاقة البشر ، معجز بحياله لمن ادركه بقدر فهمه و ادراكه ، وقد تحدى القرآن بتلك الجهات لا بالفصاحة والاسلوب فقط لان الامر لو كان كذلك لم يتعد التحدى شعوب العرب لان من المستقبح ان يتحدى بهما من ليس من اهلهما اصلا كما يقبح من عالم فلسفى ان يقول لطفل ابن ثلاث سنين : ان لم تصدقنى انى عالم بالعلوم الفلسفية فأت نبحث فى مسائلها ، لكنه تحدى جميع الجن والانس بقوله : قل لئن اجتمعت الجن والانس على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا .

و اما الجهات فالفصاحة والاسلوب والمعارف الحقيقية فى عالم الطبيعة و ما فوقها والصفات الالهية و الاخلاق الفاضلة و الاحكام التشريعية و السياسات المدنية و الاخبار المغيبة الماضية والمستقبلة واحوال المبدء والمعاد وعدم الاختلاف فى مطالبه وغير ذلك مما هو ظاهر الكتاب مع مافى بواطنه من الخواص والاسرار والعلوم الغريبة التى لم ينكشف للبشر الى الآن الاقليل منها .

فالقرآن معجز لكل من عنده فن من فنون المعارف و العلوم فانه يراه متعاليا عن الكل فى ذلك الفن ولا يصل بفكره الى اقصى تعاليه ، ولم يقدر احد من الناس على طبقاتهم الى اليوم ان يورد على حرف منه شيئاً الا عنادا و جهلا و قد اجيب بما يدمغ فكرته الجاهلة العنيدة ، هذا كله معجز من اى انسان صدر ، كيف و من اتى به صلوات الله عليه وآله لم يتربّ فى حجر معلم و لم يتعلّم كلمة من احد من الناس .

قول الشارح : و قال اهل الحق ـ اى اهل الحق فى هذه المسالة .

قول الشارح : الاطيبين ـ فى كتب اللغة الاطيبان الاكل والجماع ، او الدهن والفرج ، او الشحم والشباب ، ويقابلهما الاخبثان وهما البول والغائط ، او السهر والضجر ، او الضراط والسعال ، يقال : ذهب الاطيبان وبقى الاخبثان .

قول الشارح : واحتج السيد الخ ـ نقل القوشجى هذا ودليلا آخر عن القائلين بالصرفة ، وذكر جوابهما .

قول المصنف : والنسخ تابع الخ ـ ان المنكرين لنبوته صلى الله عليه وآله اوردوا شبهات فى اصلها وفى عمومها ، والمصنف نقل هنا شبهتين مع الجواب ثم استدل على عمومها ، ومن اراد تفاصيل ذلك فليراجع المطولات كاسرار العقائد وانيس الاعلام وبيان الحق والاربعين وغيرها .

قول المصنف : و قد وقع حيث الخ ـ هذا نقض بموارد خاصة وقع فيها النسخ ، و يقال كلية : لو كان النسخ باطلا على ماقررتموه لزم القول بدوام شرع آدم على نبينا وآله وعليه السلام و بطلان كل شريعة بعده والتالى باطل باجماع الملل .

قول المصنف : مختلق- اقوی الدلیل علی اختلاقه ما فی کتبهم من بشارات انبیاء بنی اسرائیل بظهور نبی صاحب شریعة بعد موسی علیه السلام .

منها ما فی التوراة فی سفر التثنیة فی الاصحاح الثامن عشر فی الایة الخامسة عشرة انه یقول موسی علیه السلام لبنی اسرائل : یقیم لك الرب الهك نبیا من وسطك من اخوتك مثلی، له تسمعون حسب کل ماطلبت من الرب الهك فی حوریب یوم الاجتماع قائلا: لااعود، اسمع صوت الرب الهی ولا اری هذه النار العظیمة لئلا اموت قال لی الرب: قد احسنوا فیما تکلموا اقیم لهم نبیا من وسط اخوتهم مثلك و اجعل کلامی فی فمه فیکلمهم بکل ما اوصیه به و یکون ان الانسان الذی لا یسمع لکلامی الذی یتکلم به باسمی انا اطالبه .

اقول : کلمة مثلی تدل علی انه صاحب شریعة مثل موسی علیه السلام لا انه تابع لموسی فی الشریعة کانبیاء بنی اسرائیل بعده ، وکلمة من اخوتك و من وسط اخوتهم تدل علی انه لیس من بنی اسرائیل لان الصحیح حینئذ ان یقول منك و من وسطهم فلیس هو عیسی علیه السلام لانه فی بنی اسرائیل فهو ینطبق علی نبینا صلی الله علیه و آله کما استشهد الرضا علیه السلام بذلك فی جواب راس الجالوت الیهودی فی مجلس المأمون علی ما رواه الصدوق رحمه الله فی حدیث طویل فی اواخر التوحید والعیون عن الحسن بن محمد النوفلی الهاشمی و نقله المجلسی رحمه الله فی البحار باب احتجاجات الرضا علیه السلام مع اهل الادیان .

و ذلك ان قال رأس الجالوت: من این تثبت نبوة محمد ، قال الرضا علیه السلام: شهد بنبوته صلی الله علیه و آله موسی بن عمران وعیسی بن مریم و داود خلیفة الله عزوجل فی الارض، فقال له رأس الجالوت: ثبّت قول موسی بن عمران ، قال الرضا علیه السلام: هل تعلم یا یهودی ان موسی اوصی بنی اسرائیل فقال لهم: انه سیأتیکم نبی من اخوتکم فبه فصدقوا و منه فاسمعوا ، فهل تعلم ان لبنی اسرائیل اخوة غیر ولد اسماعیل ان کنت تعرف قرابة اسرائیل من اسماعیل و النسب الذی بینهما من قبل ابراهیم علیه السلام الخ .

وامثال هذه البشارات كثيرة في اسفار التوراة وغيرها من كتب الانبياء عليهم السلام من اراد الاطلاع على مواضعها فليراجع اسرار العقائد و بيان الحق و انيس الاعلام و كتاب رد اليهود و بشارات العهدين و غيرها .

قول الشارح : ان جماعة اليهود الخ ـ اى قالوا : لو سلمنا جوازه عقلا نمنع وقوعه لشريعة موسى عليه السلام ، و في الشرح القديم : ذهبت جماعة من اليهود الى جواز الخ .

قول الشارح : ان هذا الحديث مختلق ـ ان قال اليهود : نظير هذا الحديث موجود في التوراة في سفر التكوين في الاصحاح السابع عشر بقوله : و قال ابراهيم لله : ليت اسماعيل يعيش امامك ، فقال الله : بل سارة امرءتك تلدلك ابنا و تدعو اسمه اسحاق ، و اقيم عهدى معه عهدا ابديا لنسله من بعده ، ومعنى ابدية العهد لنسل اسحاق هو كون النبوة في بنى اسرائيل الى يوم القيامة ، فالتمسك بالتوراة لمدعانا لا بالحديث المروى .

فالجواب اولا ان هذا الكلام لا يثبت دوام شرع موسى ابدا الان عيسى عليه السلام من نسل اسحاق ، و ثانيا ان هذا الكلام لا يعارض تلك البشارات التى ذكرناها لانها صريحة في وجود نبى مبعوث صاحب شريعة بعد موسى و هذا ليس نصا و لا ظاهرا لاجمال كلمة الابد لكثرة استعمالها في الزمان الطويل المنقطع في التوراة كما نقل الشارح و في غيرها ، و هذا الاستعمال ليس تجوزا وان كان فتلك البشارات قرائن قطعية على ارادة الزمان المنقطع هنا ، وثالثا ان يد التحريف الذى شهدت به تواريخهم على ما بين في مظانه وشهدت به كثيرة من كلمات التوراة سلبت الوثوق وصحة الاستدلال بها الا ما قطع بعدم تحريفه او تلقاه الخصمان بالقبول .

قول الشارح : و نسب الى ابن الراوندى ـ هو ابو الحسين احمد بن يحيى بن اسحاق الراوندى البغدادى ، والجماعة المنسوبة اليه الراوندية ، و راوند قرية قريبة من كاشان ، و مدينة قديمة بالموصل ، و ناحية بنيسابور ، والمشهور المنسوب اليه كثير من الاعلام هو الاول .

فی کتاب اعتقادات المذاهب : الراوندیة فرقة قالوا : کل کتاب نزل من السماء فالعمل به حق ، والنسخ ندامة ، والمعرفة به مصلحة ، قالوا : نزل علی الانبیاء من السماء مائة و اربعة کتب کصحف آدم وصحف شیث و صحف ادریس وصحف ابراهیم و توراة موسی و انجیل عیسی، والعمل بکل منها حق و قرائة کل منها ثواب واحکام کل منها باقیة ، ولانقول : ان شیئا منها منسوخ لان النسخ دلیل الندامة فانه لایجوز علیه تعالی ان یحکم بحکم ثم یندم و ینسخه او یحکم بحکم ثم یعلم عدم المصلحة فیه ، فعلم ان کلامنها باق لانه کلامه تعالی، انتهی ، و هؤلاء غیر الفرقة الراوندیة اتباع عبدالله بن الحرب الذین ذکر النوبختی مذاهبهم فی فرق الشیعة .

ولابی محمد الحسن بن موسی النوبختی احد اعلام الشیعة فی القرن الثالث کتاب النکت علی ابن الراوندی کما ذکر النجاشی .

و لابی سهل اسماعیل بن علی النوبختی احد اعلام الشیعة و کبارهم خال ابی محمد النوبختی کتاب نقض اجتهاد الرای علی ابن الراوندی کما فی الفهرست لابن الندیم .

و قال الکیلانی ذیل الملل و النحل : ابوالحسین الخیاط مؤلف کتاب الانتصار و الرد علی ابن الراوندی ، دافع فیه عن المعتزلة و برأهم مما رماهم به ابن الراوندی .

وعد الشهرستانی الرجل من الشیعة ومصنفی کتبهم .

اقول : الشهرستانی لیس موثوقا به فی ماذکر ونقل مع ان کون الرجل من الشیعة لا یدل علی استقامة طریقته لان الشیعة فرق کثیرة فرقة منهم اهل الحق والآخرون مبطلون .

و قال المحدث القمی رحمه الله فی الکنی والالقاب : ابن الراوندی ابوالحسین احمد بن یحیی بن اسحاق الراوندی البغدادی العالم المتقدم المشهور ، له مقالة فی علم الکلام وله مجالس و مناظرات مع جماعة من علماء الکلام، وله من الکتب المصنفة نحو من مائة و اربعة عشر کتابا، وکان عند الجمهور یرمی بالزندقة والالحاد ، وفی

روضات الجنات و عن ابن شهر آشوب فی کتابه المعالم : ان ابن الراوندی هذا مطعون جدا ، و لکنه ذکر السید الاجل المرتضی فی کتابه الشافی فی الامامة : انه انما عمل الکتب التی قد شنع بها علیه مغالطة للمعتزلة لیبین لهم عن استقصاء نقصانها، وکان یتبرأ منها تبرؤاً ظاهرا و ینتحی من علمها و تصنیفها الی غیره ، و له کتب سدادمثل کتاب الامامة والعروس ، ثم ساق صاحب الروضات الکلام فی ترجمته ، و فی آخره: ان صاحب ریاض العلماء قال : ظنی ان السید المرتضی نص علی تشیعه و حسن عقیدته فی مطاوی الشافی و غیره ، انتهی ، توفی سنة ٢٤٥ (رمه) .

اقول : ان الرجل لم یذکر فی اصحاب الائمة الطاهرین صلوات الله علیهم ولا راویا عن اصحابهم شیئا مع انه کان فی عصرهم و کان من اهل الفضل والکلام و کان قاطن بغداد ، و هذا یشعر بعدم استقامته مع ماسمعت من غیر السید المرتضی رحمه الله فی شانه ، مع ان تألیف کتاب یوجب التشنیع علی مؤلفه والاعتذار بانه عمل ذلک مغالطة لفرقة باطلة بعید جدا .

قول الشارح : لان بخت نصر استأصلهم الخ ـ حاصله ان هذا الحدیث فی افواههم ، لیس له سند موثوق به متصل الی موسی علیه السلام .

و بخت نصر اسم مرکب ، و بخت بضم الباء و سکون الخاء والتاء الممدودة الساکنة قال الفیروزآبادی : اصله بوخت ومعناه ابن ، و نصر بالنون المفتوحة والصاد المشددة المفتوحة آخره راء صنم ، ثم لاشبهة انه کان ملکا قتل بنی اسرائیل و سباهم و افناهم ، ولکن الاقوال والاخبار فی تعیین زمانه مختلفة ، والمستنبط من جمیعها والجمع بینها یقتضی القول بانه رجلان ، احدهما من نسل الآخر، والاول کان بعد سلیمان فی عهد ارمیا علیهما السلام ، والآخر ظهر بعد قتل یحیی بن زکریا علیهما السلام، وظهور کل منهما کان نقمة لبنی اسرائیل علی فسادهم ، الاول بعد المرة الاولی والثانی بعد المرة الثانیة کما اخبر تعالی بقوله : و قضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن فی الارض مرتین الخ ، و التفاصیل فی التواریخ والتفاسیر.

قول الشارح : لان لفظة التابید لا تدل الخ - لفظة الابد تدل علی الدوام،

لکن دوام کل شیء بحسبه ، فالحکم باطلاق الابدیة والدوام لکل ممکن یعارضه عروض قاطع من انتفاء المقتضی اوحدوث المانع ، فالکلام المقید بالتابید من حیث الدلالة و متکلمه من حیث الارادة ساکتان عن الانتهاء و عدمه ، بل الانتهاء امرواقعی قهری عند عروض القاطع ، فلو ان موسی علیه السلام کان قائلاهذا الکلام کان ناهیا عن ترک التمسك بالسبت مادام المقتضی موجودا والمانع مفقودا ، لا انه آمر به وان اتی نبی آخر من عندالله و نسخه ، فالکلام یدل علی الدوام لا انه یدل علی ان لاشیء یقطع ذلك الدوام ، وهکذا الحال فی امثاله .

قول الشارح : والسمع یکذب قولهم الخ ـ الدلیل السمعی من الکتاب یکفی فی ذلك لمن اعترف بنبوته فی الجملة لان الکتاب حینئذ حجة علیه .

قول الشارح : بان یترجم خطابه الخ ـ او بان یتعلم لغته ، و هو احسن و اولی و احکم و احری .

قول الشارح : بان یقربوا من الامکنة الخ ـ او بان ارسل رسول الله صلی الله علیه وآله الیهم منذرا فی هیئة یستانسوا بها کما ارسل امیر المؤمنین علیه السلام الی الجن فانذرهم فحاربهم علی ماورد فی الخبر .

قول الشارح : انهم غیر مکلفین الخ ـ و ان کانوا مکلفین بالتکالیف العقلیة مطلقا .

ثم ان من الادلة السمعیة علی عموم نبوته صلی الله علیه وآله قوله تعالی : و ما ارسلناك الا رحمة للعالمین ، بل هذا یدل علی عمومها للجن والانس والملائکة وغیرهم ، و قوله تعالی : قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعا ، و قوله تعالی : و من یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه ، و قوله تعالی : هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله ، وقوله تعالی : و ارسلناك للناس رسولا و کفی بالله شهیدا ، و ایضا انه صلی الله علیه وآله دعا بنی اسرائیل و اهل الکتاب الی الایمان و تعرض لهم و حاربهم کما حارب المشرکین ، فلو لم یکن مبعوثا الیهم لم یکن لیتعرض لهم ، و ایضا ان القرآن ناطق فی مواضع بنسبة الکفر الی الیهود و غیرهم من اهل

الكتاب اذ لم يؤمنوا به صلوات الله عليه وآله ، فلو لم يكن مبعوثا اليهم لم يصح ذلك .

ثم ليس للخصم ان يتمسك بقوله تعالى : و انذر عشيرتك الاقربين ، و قوله تعالى : لتنذر ام القرى و من حولها ، و قوله تعالى : و كيف يحكمونك و عندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك وما اولئك بالمؤمنين ، وقوله تعالى : وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه ، وقوله تعالى: قل ياأهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والانجيل و ما انزل اليكم من ربكم ، وقوله تعالى : كذلك ارسلناك فى امة قدخلت من قبلها امم لتتلو عليهم الذى اوحينا اليك و هم يكفرون بالرحمان ، وقوله تعالى : هوالذى بعث فى الاميين رسولا منهم لان الامر فى الآية الاولى والثانية بانذار الاقربين وام القرى لايستلزم عدم الامر بانذار غيرهم ، فانه تعالى قدقال : لينذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين ، وقال تعالى :لانذركم ومن بلغ، وقال تعالى : اكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم ان انذر الناس، وقال تعالى : وانذرالناس يوم ياتيهم العذاب ، وقال تعالى : هذا بلاغ للناس ، ولان قوله تعالى: و كيف يحكمونك الخ تعجيب من فعل قوم من اليهود جاؤوا الى رسول الله صلى الله عليه وآله و حكموه فى زناء وقع من محصنين من اشرافهم و ارادوا بذلك تبديل ماوجب عليهما فى التوراة من الرجم، فالآية تقرر حكم التوراة فى هذه المسألة لا انها تثبت لها استقلالا فى قبال القرآن ، كيف و القرآن يصرح بانه مهيمن على غيره من الكتب السماوية ، ويصرح ايضا بان مافى ايديهم محرف عن اصله ، ولان قوله تعالى و ليحكم اهل الانجيل الخ و يا اهل الكتاب لستم الخ الزام لهم بما فى تلك الكتب من البشارة به صلى الله عليه وآله والامر بتصديقه ، واما الآية السادسة والسابعة فان البعث فى امة وقوم لاينا فى البعث الى غيرهم كما ان الرسالة بلسان قوم لاينافى الرسالة الى غيرهم .

قول المصنف : وهوافضل من الملائكة الخ ـ و كذا آله المعصومون صلوات الله عليه وعليهم ، والانبياء عليهم السلام كذلك ، بل الدليل المذكور يشمل

الصلحاء من العباد ، وبعض الاخبار يدل على ذلك ، بل الاخبار دالة على ان الانسان من حيث هو انسان افضل من الملك .

اقول : المعتمد عندى فى هذا المطلب الاخبار لان هذا الدليل كغيره يمكن ان يخدش فيه ، والطالب يراجع الرابع عشر من البحار .

قول المصنف : وقهره على الانقياد عليها ـ اى قهر المضاد للقوة العقلية على الانقياد على القوة العقلية ، والمصدر مضاف الى المفعول .

قول الشارح : اختلف الناس هنا الخ ـ قال الفخر الرازى فى الاربعين : ذهب اصحابنا (اى الاشاعرة) والشيعة الى ان الانبياء افضل من الملائكة ، و قالت الفلاسفة و المعتزلة : الملائكة السماوية افضل من البشر ، و هو اختيار القاضى ابى بكر الباقلانى وابى عبدالله الحليمى من اصحابنا .

قول الشارح : و جماعة الاوائل ـ اى الفلاسفة الاقدمين وتبعهم الآخرون ، قال الشيخ : اعلى طبقات الموجودات الامكانية الملائكة الروحانية الذين سماهم الحكماء العقول ثم الملائكة الذين سموهم النفوس الفلكية .

قول الشارح: احمزها ـ الاحمز الامض والاشق ، قال فى مجمع البحرين : فى حديث ابن عباس : افضل الاعمال احمزها اى اشقها وامتنها واقواها ، قيل : وليس بكلى فليس كل احمز افضل ولا العكس .

اقول : الحمزة فى الاصل بقلة حريقة حريفة ، فيقال : حامز لكل حاد من السلاح ، او كل لاذع من الشراب ، او كل قارص من الجسم ، او كل شاق من العمل ، او كل جارح من الكلام ، او كل قوى من المؤثر ، والافضلية فى هذا الحديث موضوع و الاحمزية محمول فاذا ثبت ان عملا كذائيا افضل فهو احمز لا على العامل ليكون بمعنى اشق لان مناط فضل العمل العقل والمعرفة فكلما كان الانسان اعقل بدينه وامور واعرف بربه ونبيه واوصيائه صلوات الله عليهم كان افضل فى عمله على ما نطق به الآيات والاخبار و مناط كونه حامزا على العامل بمعنى كونه شاقا على بدنه و قواه هو كثرة الحركات البدنية والفكرية وسرعتها اوشاقا على نفسه هو كراهته وقلة حبه له ، فيحتمل

ان يكون معناه احمز على الشيطان اى انه احدّ لقطع اسبابه وسبيله الى قلب عامله، او احمز على النفس بمعنى انه اقبض واحفظ لها عن الوقوع فى شهواتها وهواها ، او احمز فى ازالة الرذائل النفسية او دفع النار الاخروية فهو بمعنى اقوى ، او احمز فى نفوس الناس بمعنى اجرح وانفع من جهة الموعظة .

قول الشارح : وههنا وجوه اخر الخ - ذكرها الرازى فى الاربعين ، و نقلها القوشجى وغيره .

المقصد الخامس

فى الامامة

قول المصنف : فى الامامة ـ عرفها شمس الدين الاصبهانى الاشعرى الشارح القديم بانها عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول عليه السلام فى اقامة قوانين الشريعة و حفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة ، والشارح البهشتى رحمه الله بانها رياسة عامة فى الدين والدنيا نيابة عن النبى صلى الله عليه وآله ، والقوشجى بانها رياسة عامة فى امور الدين والدنيا خلافة عن النبى صلى الله عليه وآله ، والشارح العلامة رحمه الله فى الباب الحادى عشر بانها رياسة عامة فى امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص نيابة عن النبى صلى الله عليه وآله .

اقول : الامام فى كتاب الله امامان : امام الحق والهدى يدعو الى الله تعالى ، و امام الضلالة والردى يدعو الى النار ، قال تعالى : انى جاعلك للناس اماما ، وقال تعالى : و جعلناهم ائمة يهدون الى الحق ، و قال تعالى : و جعلنا منهم ائمة يهدون بامرنا ، و قال تعالى : فقاتلوا ائمة الكفر ، و قال تعالى : و جعلناهم ائمة يدعون الى النار ، فهذه التعاريف ان كانت للاعم او الامامة الباطلة فقط فليست فى امور الدين ولا نيابة عن النبى فالقيدان مخلان ، و ان كانت للامامة الحقة فلابد من التقييد بكونها من قبل الله عز وجل ورسوله كما يشعر به ما فى الآيات من انه تعالى جعل للامامة من جعله لان الرياسة فى امور الدين امر عظيم خطير لا تتاتى الا ممن جعله الله تعالى لذلك و سدده و علمه ما يرتفع به اختلاف الناس حين يختلفون و الا اختل امر الدين وذهب كل الى ما يهواه من الطريقة ، ولان النيابة لا تتصور الا بتعيين المنوب عنه لاسيما هذا المهم الذى لا مهم فوقه اذ لا يعقل ان يدعى احد انى نائب عن فلان فى الامر الكذائى او يجعله جماعة نائبا عنه من دون نص وتصريح منه بذلك والعقلاء ينسبون الى الحمق والسفه والخبل من يدعى ذلك عن احد من دون ايجاب منه ولو فى ادنى الامور ، فلابد من ذلك القيد فى التعريف كما اشار اليه المصنف فى بعض كتبه بقوله : فالحكمة تقتضى وجود رئيس قاهر آمر بالمعروف و ناه عن المنكر مبين لما يخفى على الامة من غوامض الشرع فكان وجوده لطفا و هذا اللطف يسمى امامة فتكون الامامة واجبة .

ان قلت : ان قوله تعالى : وجعلناهم ائمة يدعون الى النار يدل على ان الامامة

الباطلة ایضا من قبل الله تعالی ، قلت : ان الجعل فی تلك الآیات بمعنی التعیین بعدان اعطاه الله تعالی لوازم الامامة والریاسة ، و فی هذه الآیة جعل تکوینی بمعنی تخلیته تعالی الناس فی سبیل اختیارهم من یهوون الیه للامامة کتخلیته تعالی عباده فی جمیع افعالهم فکانه تعالی قال : و جعلنا هم مختارین فی الامامة الداعیة الی النار فادعوا ذلك فائتم بهم اقوام لان من القبیح ان یعین تعالی مضلا مغویا لیطیعه العباد و یتبعوه ، و قد قال تعالی : و لاتطیعوا امر المسرفین ، ولاتطع منهم آثما او کفورا .

ثم ان الامامة من اصول الدین لا من فروعه ، بل صنو النبوة لان ما یحصل بها من الاغراض یحصل بالامامة الحقة ، و لان الباحثین ذکروها فی الاصول ، و لان من تعریفها یعرف انها من الاصول ، ولان بها حفظ اساس الشریعة و قوام حوزة الملة ، ولانه روی عن النبی صلی الله علیه و آله من طرق الفریقین : من مات ولم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة ، و لانها لو کانت من الفروع لجاز فیها التقلید و لجاز ان یجتهد کل احد فیها فیختار احدا للامامة ولکفی فیها ظن المجتهد والکل یمنعون الکل ، بل یکفرون من یقول بامامة غیر علی علیه السلام والعباس و ابی بکر بعد النبی صلی الله علیه و آله ، بل بعضهم یکفرون و یبیحون قتل من یقول بامامة غیر ابی بکر بعد النبی صلی الله علیه و آله ، و ماوقع فی کلمات بعضهم من جواز التقلید فیها بل لایجب البحث عنها فهو من المناقضات فی کلامهم ، ولان الدین یبتنی علیها فکیف لاتکون من اصوله ، ولان بالامامة تبقی النبوة ، ولان اناسا من اصحاب رسول الله صلی الله علیه و آله ارتدوا بعده علی ادبارهم القهقری و یجلون عن الحوض یوم القیامة علی ما فی احادیث فی الصحیحین و من طرق الخاصة ولاوجه لارتدادهم و عدم نجاتهم یوم القیامة وحکم الله تعالی انهم لیسوا من امتك کما فی الاحادیث الاعدولهم عن الامامة الحقة لان الکبائر مشفوع فیها بالنبی صلی الله علیه و آله و لا وجه لایجاب العدول عنها ذلك الا انها من الاصول ، ولان خواص النبوة من دعوة الخلق الی الحق و نشر احکام دین الله عزوجل بین العباد ثابتة للامامة ، ولان اطاعة الامام و ولایته عدل اطاعة الله عزوجل و اطاعة رسوله صلوات الله علیه و آله و ولایته و ولایة رسوله کما نطق به التنزیل .

وبالجملة لو كانت هذه المسألة من الفروع لما وقع هذا التشاجر و التنازع والتحارب والتلاعن بين الطرفين ولماحكم بعض اهل السنة باباحة قتل الشيعة ولماوقع عملهم بذلك و تحريك عوامهم و امرائهم على قتل علماء الشيعة و صلحائهم و على اثارة الفتن والافساد من اول الامر الى اليوم على ماهو مسطور في التواريخ و كتب الوقائع، بل كانت كالفروع المهمة من الحج والصلاة و اجزائهما و شرائطهما كافيا فيها ظن المجتهد اوتقليد الغير ولم يكن سبيل الى تخطئة المجتهد الذى ظن اوقال فيها شيئا على خلاف ماقال الآخر فضلا عن تكفيره و الحكم باباحة قتله، هذا كله على ان بعضا منهم صرح بانها من الاصول.

قال القاضى السعيد الشهيد التسترى فى احقاق الحق: قد صرح القاضى البيضاوى فى مبحث الاخبار من كتاب المنهاج و جمع من شارحى كلامه بان مسألة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين الذى مخالفته توجب الكفر والبدعة، و قال الاسروشنى من الحنفية فى كتابه المشهور بينهم بفصول الاسروشنى بتكفير من لا يقول بامامة ابى بكر، انتهى.

فليس بالمكان قول بعض ارباب التأليف منهم بانها من المسائل الفرعية و اسناد ذلك الى اهل السنة و الاشاعرة كصاحب المواقف و الفضل بن روزبهان.

ثم ان معنى كونها من الاصول هو وجوب الاعتقاد بامامة احد فى كل عصر يرضى الله تعالى بوصايته وخلافته عن النبى صلى الله عليه وآله فى جميع ماكان للنبى الا النبوة ولاية فيه على العباد، و هؤلاء لايمكنهم هذا الاعتقاد فى احد من خلفائهم، و معنى كونها من الفروع هو وجوب نصب احد للرياسة على الامة و الزعامة فيهم بعد النبى صلى الله عليه وآله، و هذا الوجوب عند القائل به كفائى تخييرى لان اختيار فرقة بل احداحدا يكفى من اختيار الباقين و نصب كل احد يقوم مقام نصب آخر، فاذقيل لهم: لم اخترتم هذا دون ذاك ولم عزلتم سائر المسلمين عن ذلك فالجواب كان ينتهى الى اثارة الفتن الموجبة لهدم اساس الشريعة و محو آثاره الذى لم يكن يرضى به الله عزوجل

و رسوله و وصى رسوله صلوات الله عليه و آله ولذلك قعد الوصى عن حقه ، و اذقيل للغابرين: لم اتبعتم ذلك قالوا : كذلك فعلت السالفة وهذا صريح فى تقليدهم اياهم و ان ابوا عن الاعتراف به ، و اذقيل لهم : لم وضعتم عقيدتكم على اساس فعالهم قالوا: هل يتصور فى اصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله الاتفاق على الباطل ، والمطلع المنصف قد علم ان الاتفاق لم يتحقق و رسول الله صلى الله عليه وآله قد كان ينص على ان جماعة منهم يرتدون على اعقابهم ولا يرونه يوم القيامة و يجلون عن حوضه و يقول : يارب اصحابى فيقول الله تعالى : هل شعرت ما عملوا واحدثوا بعدك .

والعاقل يكفيه التأمل فى ان الامر لو كان كما يقولون لم يكن لله على الناس حجة بعد الرسول صلى الله عليه و آله لان الامر موكول على زعمهم الى الامة وليس بعض منهم حجة على بعض ، و كان لكل احد ان يأخذ بالقرآن و يذهب سبيله بحسب فهمه ورايه و اجتهاده و عقله او يقلد من يهواه من اهل العلم ، و لم يكن من فرق الامة هالكة مع ان النص والاجماع دالان على ان فرقة منهم ناجية والباقية هالكة ، و لم يكن لله تعالى ان يقول يوم القيامة لعبده: لم اخذت هذا المذهب وتركت ذلك المذهب لان العبد يجيب و يقول : يا رب انك لم تنصب لعبادك بعد نبيك طريقا و علما ، بل كان بينهم كتابك و انى رأيت ان كلامنهم يجرى على كتابك بحسب فهمه و عقله وانى جريت عليه كذلك لان عقلى حجة علىّ دون عقل غيرى فيحج الله عزو جل ويخصمه تبارك و تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولله الحجة البالغة على الناس .

هذا مع ان النصوص الجلية المتواترة الكثيرة عن النبى صلى الله عليه و آله على خلافة امير المؤمنين عليه السلام و امامته كما يأتى بعضها فى الكتاب لا تبقى مجالا لهذه المباحث .

ثم السر فى انحراف من انحرف عن الطريقة و عدل عمن نصبه الله تعالى علما للامة عدم قدرهم للدين حق قدره فرضوا بان يكون زمامه بيد كل جاهل وفاجر، بل ما قدروا الله حق قدره فحسبوه جسما فى ذاته او مركبا فى حقيقته بصفاته اوظالما فى افعاله بعباده اومرئيا فى جهاته او عاجزا على ما اقدر عباده عليه او عابثا فى ارادته

لمالديه ، ولارسوله حق قدره و لامكانتهفى رسالته فضربوا له الامثال بالسهو والغفلة والعصيان وعدهم اياه واحدا من الناس فى ظاهره و باطنه الا انه نزل عليه كلام الله واجتهد فيه بحسب ادراكه كماكان لغيره من اصحابه و افراد امته ان يجتهد فيه وان كان على خلاف ما نطق به رسول الله صلى الله عليه و آله كما صرحوا به فى كتبهم من ان بعض الاصحاب فى موارد خلافهم مع رسول الله صلى الله عليه وآله و اعتراضهم عليه كان يجتهد و يرى ذلك وكان تلك الخلافات والاعتراضات امورا اجتهادية كان غرضهم منها اقامة مراسم الشرع و ادامة مناهج الدين ، فتبا و بعدا و سحقا لامة ترى ان اقامة مراسم الشرع و ادامة مناهج الدين فى الخلاف والاعتراض على نبيها على حسب الاجتهاد والراى .

المسألة الاولى

(فى ان نصب الامام واجب على الله تعالى)

قول الشارح : اختلف الناس هنا الخ ـ ضبط الاقوال ان يقال : ان نصب الامام واجب ام لا ، والثانى مذهب النجدات من الخوارج لعنهم الله اصحاب نجدة بن عامر الحنفى ، ومذهب الاصم المعتزلى عند الامن و اما عند ظهور الفتن فواجب ، ومذهب الغوطى عند ظهور الفتن واما عند الامن فواجب على عكس ما قال الاصم على ما فى المقالات والملل والنحل و شرح القوشجى والاربعين .

و اما القول بوجوب نصب الامام فيتصور اربعة : الوجوب على الله تعالى او على الناس و على كل من التقديرين سمعا اوعقلا .

فالقائلون بالوجوب على الله تعالى عقلاهم الامامية والاسماعيلية ، ولكنهم قالوا بذلك لذهابهم الى ان النظر غير كاف فى حصول المعارف ، بل لابد من معونة من معلم الهى نبى او وصى نبى ، فوجب على الله ان لايخلى العالم عن امام يرشد الخلق الى

معرفته وسائر المعارف ، و كلامهم هذا حق بل يرجع الى قاعدة اللطف، ولكن قولهم: ان النظر غير كاف مطلقا ليس بحق لان البديهة تشهد بان النظر كاف فی كثير من المسائل، و قد مر تفصيل مبناهم هذا فی المسألة الثانية والعشرين فی مبحث العلم من مباحث الاعراض ، والامامية و ان ذهب بعضهم الى مبنى الاسماعيلية كالصدوق فی التوحيد باب انه عزوجل لايعرف الابه ، بل يظهر ذلك من الاخباريين ، لكنهم استدلوا على المطلوب هنا بناء على قاعدة اللطف بماذكره المصنف رحمه الله من ان نصب الامام لطف و كل لطف واجب على الله تعالى .

اما الصغرى فمعلوم ان الامام كالنبى لطف بكلا المعنيين المذكورين فی مبحث اللطف من تحصيل الغرض و من التقريب الى الطاعة والتبعيد عن المعصية ، بل الثانی جزء من الاول فان غرضه تعالى من ايجاد الخلق استحقاقهم لرحمته و دخول دار كرامته و البقاء ببقائه فی مقام السرور والابتهاج و مكان التنعم الدائم من دون نفاد ، و انه تعالى اراد لهم ذلك بتكامل نفوسهم فی العلم والعمل فی دار الابتلاء وقرار البلاء، و هذا التكامل لا يتأتى لهم الا بكامل بينهم يرجعون اليه فی شبهاتهم و جهالاتهم ، و يرفعون اليه مخاصماتهم ، و يمتنعون به عن التغالب والتهاوش والتعادى ، و يامرهم بالمعروف والعدل والاحسان، وينهاهم عن المعاصى والمنكرات ، و يبعثهم على التناصف والتعادل ، و يبين لهم المجملات ، و يؤول لهم المتشابهات ، و يلقى اليهم المعارف و علوم الاحكام ، و يعظهم بالمواعظ البالغة ، و يرقيهم الى المدارج العالية، ويسلك بهم سبيل التوحيد والعبودية ، و يهديهم فی امورهم الى المصالح الدنيوية والاخروية ، و كتاب الله تعالى لايكفيهم فی ذلك الامع الذى عنده علم الكتاب كما بين ذلك رسول الله صلى الله عليه و آله بقوله : انى تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ابدا كتاب الله و عترتى اهل بيتى لن يفترقا حتى يردا علىّ الحوض ، والذى عنده علم الكتاب لايعرف الابتعريفه تعالى و تبيينه فوجب عليه تعالى ذلك لئلا يلزم نقض الغرض، ولقوله تعالى : ان علينا للهدى ، والكبرى قدمر فی مبحث اللطف انه بمعنى المحصل

للغرض واجب كليا و ان لم يكن بالمعنى الآخر كذلك لكنه جزء من المعنى الاول كما قلنا .

و اما القول بوجوب نصب الامام على الله تعالى سمعا فقط فمن يعزل حكم العقل هنا طعنا فى قاعدة اللطف ان كان فلابد له ان يتمسك بالادلة السمعية فان من الآيات ما استدل به على ذلك كقوله تعالى : ان علينا للهدى ، و قوله تعالى : انما انت منذر ولكل قوم هاد ، وقوله تعالى: قل هل من شركائكم من يهدى الى الحق قل الله يهدى للحق افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدّى الا ان يهدى فمالكم كيف تحكمون، وقوله تعالى: اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم ، و قوله تعالى : ان الله اصطفى آدم ونوحا و آل ابراهيم و آل عمران على العالمين ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم ، و من الاحاديث ما هو صريح فى ذلك و على الطالب ان يراجع مظان تفاصيلها .

و اما القائلون بوجوب نصب الامام على العباد عقلا فهم ابو الحسين البصرى والبغداديون من المعتزلة والجاحظ وابو الحسين الخياط و ابو القاسم الكعبى من قدماء الاعتزال كما فى الاربعين للرازى ، و هذا ايضا مذهب الزيدية لانهم رأوا الامامة فى ولد الحسن او الحسين عليهما السلام بالشورى ، و استدل هؤلاء على ما نقله الرازى فى الاربعين بان نصب هذا الرئيس يتضمن دفع الضرر عن النفس و دفع الضرر عن النفس واجب عقلا فنصب الامام واجب عقلا .

اقول: ان القائلين بالوجوب السمعى على العباد ايضا استدلوا بهذا الدليل بعينه ، و عن قريب سنذكره والكلام عليه انشاء الله عزوجل .

ثم ان تعجب فعجب مذهب المعتزلة هذا حيث التزموا فى كل مسألة بوجوب الالطاف على الله تعالى على مقتضى قواعدهم حتى وصلوا الى هذا المقام فنكصوا على الاعقاب وقالوا بعدم وجوب نصب الامام عليه تعالى مع عدم الشبهة فى كونه لطفا كالنبى و انت عرفت فى مبحث اللطف انه بمعنى المحصل للغرض واجب كليا ، و هم معترفون

مثبتون للكلية فی ذلك المبحث، ولعمرك ان هو الاسر الشقاوة الموجبة للانحراف عن باب الولاية و مدينة العلم والحكمة .

و اما القائلون بوجوب نصب الامام على العباد سمعا فهم اصحاب الحديث والاشاعرة والجبائيان من المعتزلة بل غيرهما الامن عددناه فی القول السابق ، و هم استدلوا على مذهبهم بامور :

الاول الاجماع ، قال القوشجی فی شرحه : تمسك اهل السنة بوجوه ، الاول و هو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات و اشتغلوا به عن دفن الرسول ص .

اقول : لم يقم اجماع على ان نصب الامام واجب على العباد ، و الا فمن اين هذه الاختلافات فی هذه المسألة حتى ذهب كثير من غير الشيعة الى عدم الوجوب اصلا ، بل الاجماع المدعى من الخصم المذكور فی كتبهم انما هو على اختيار ابی بكر ، وذلك غير المسألة المبحوث عنها ، مع انه لم يقع فيه ايضا من المسلمين اجماع ولا من الصحابة قطعا على ما بين فی محله .

الثانی ان نصب الامام مقدمة للواجب و مقدمة الواجب واجب ، اما الكبرى فظاهرة مسلمة ، و اما الصغرى فلان الشارع امر باقامة الحدود و سد الثغور و تجهيز الجيوش للجهاد و كثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام و حماية بيضة الاسلام .

اقول : ان وجوب المقدمة عقلی لا سمعی ، فيثبت بهذا الدليل ان تم وجوب نصب الامام عقلا لا سمعا ، مع ان وجوب المقدمة عام حتى فی حقه تعالى فانه تعالى اذا اراد شيئا لا يمكن ان يوجد الا بامر آخر فلا بد ان يريد ذلك الامر ايضا ، فاذا كان نصب الامام مقدمة لبقاء الدين و نظام امر المسلمين فعليه تعالى ان ينصبه لانه تعالى يريد بقاء الدين بحكمته كما يريده المسلمون باذنه و امره .

الثالث ما ذكره الرازی فی الاربعين من ان نصب الامام يتضمن اندفاع ضرر لا يندفع الا بنصبه و دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان ، و هذا يقتضی ان يجب على العقلاء ان ينصبوا لانفسهم اماما ، اما بيان المقام الاول فانا نرى ان البلد اذا حصل

فيه رئيس قاهر مهيب سائس يأمرهم بالافعال الجميلة ويزجرهم عن القبائح كان حال البلد في البعد عن التشويش والفساد والقرب من الانتظام والصلاح اتم مما اذا لم يكن مثل هذا الرئيس كائنا فيهم والعلم به ضروري بعد استقراء العادات فثبت ان نصب الرئيس يقتضي اندفاع انواع من المضار لاتندفع الا بنصبه واذا كان كذلك كان نصب هذا الرئيس دفعا للضرر عن النفس ، و اما ان دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان فهذا متفق عليه بين العقلاء ، اما عند من يقول بالحسن والقبح العقليين فانه يقول: وجوب هذا معلوم في بداهة العقول ، و اما عند من ينكر ذلك فانه يقول : وجوب هذا ثابت باجماع الانبياء والرسل و باتفاق جميع الامم والاديان ، انتهى ماذكره بعين عبارته، و غيره كالقوشجي اتى بهذا الدليل في شرحه الا انه زاد في الصغرى على دفع المضار جلب المنافع .

اقول: انظر ايها العاقل المنصف كيف قرر في الصغرى ماقرره الامامية في صغرى دليلهم من كون نصب الامام لطفا ، لكنهم يقولون : ان الله عزوجل اوجب على نفسه نظرا الى حكمته و علمه و خبره ببواطن خلقه و رأفته و حنانه بعباده ان يقيم لهم من يقوم به جلب المصالح والمنافع و دفع المضار والمفاسد الدنيوية منها والاخروية قضاء لما اراد من خلق الخلائق ، و هؤلاء يقولون : لابأس بان يهمل الله تعالى عباده و يتركهم مع اختلافاتهم و تخالف اهوائهم سدى و يكل هذا الامر الخطير الى انفسهم مع غلبة شهواتهم و كثرة شبهاتهم و جهالاتهم، و انى للخلق بمعرفة الامام الناصح الذى لايحيف على من يبغض ولايأثم فيمن يحب و لم يكن مايفسده اكثر مما يصلحه ، و كيف يعرف وقوع اختيارهم على من يطمئن القلب بامامته و يكون خيرا للامة في دينهم و دنياهم تاركا للدنيا لاجل آخرته، و انظر الى احوال كل واحد من الخلفاء الاموية والعباسية و من بعدهم من رؤساء المسلمين، بل انظر الى الاول والثاني و ما نقل وقوعه منهما في التواريخ والسير الذى يأتى في الكتاب ذكر بعضه .

و اذكر الحديث الذى رواه في المجلد السابع من البحار باب ان الامامة لاتكون الا بالنص عن الاحتجاج عن سعد بن عبدالله القمي ، قال : سألت القائم عليه السلام

فی حجر ابیه فقلت : اخبرنی یامولای عن العلة التی تمنع القوم من اختیار امام لانفسهم، قال : مصلح اومفسد ؟ قلت : مصلح، قال: هل یجوز ان تقع خیرتهم علی المفسد بعد ان لایعلم احد ما یخطر ببال غیره من صلاح اوفساد ، قلت : بلی ، قال : فهی العلة، ایدتها لك ببرهان یقبل ذلك عقلك ، قلت : نعم ، قال : اخبرنی عن الرسل الذین اصطفاهم الله و انزل علیهم الکتب و ایدهم بالوحی والعصمة اذهم اعلام الامم و اهدی ان لوثبت الاختیار ، و منهم موسی و عیسی علیهما السلام، هل یجوز مع وفور عقلهما و کمال علمهما اذا همّا بالاختیار ان تقع خیرتهما علی المنافق و هما یظنان انه مؤمن، قلت : لا ، قال فهذا موسی کلیم الله مع وفور عقله و کمال علمه و نزول الوحی علیه اختار من اعیان قومه ووجوه عسکره لمیقات ربه سبعین رجلا ممن لم یشك فی ایمانهم واخلاصهم فوقعت خیرته علی المنافقین ، قال الله عزوجل : و اختار موسی قومه سبعین رجلا لمیقاتنا الآیة ، فلما وجدنا اختیار من قد اصطفاه الله للنبوة واقعا علی الافسد دون الاصلح و هو یظن انه الاصلح دون الافسد علمنا ان لا اختیار لمن لایعلم ماتخفی الصدور و ما تکنّ الضمائر و تنصرف عنه السرائر و ان لاخطر لاختیار المهاجرین و الانصار بعد وقوع خیرة الانبیاء علی ذوی الفساد لما ارادوا اهل الصلاح .

ثم ان هذا الدلیل عقلی و هو عین ما ذکره القائلون بوجوب نصب الامام علی العباد عقلا .

الرابع ما ذکره التفتازانی فی شرحه للعقائد النسفیة ، و هو ماروی عن النبی صلی الله علیه و آله بطرق الفریقین : من مات و لم یعرف امام زمانه فقد مات میتة جاهلیة .

اقول : الحدیث حق ثابت متواتر ، لکن لیقل عاقل للتفتازانی ومن سلك مسلکه: من امام زمانك الذی یدعوك بالله تعالی یوم القیامة ، و من الذی ان عرفته اماما متّ علی میتة الاسلام ، و هو قد قال بعد سطور : و اما بعد الخلفاء العباسیة فالامر مشکل ، انتهی ، و هو نفسه بعد الخلفاء العباسیة ، علی ان الامر من اوله مشکل لانهم رووا عن رسول الله صلوات الله علیه و آله انه قال : الخلافة بعدی ثلاثون سنة ثم یصیر ملکا عضوضا ،

فاين الامامة والخلافة من الملك العضوض ؟! ومن يعتقد ونه اماما في ايام الملك العضوض؟! فكل احد من آحاد الامة على سلوكهم يموت بعد ايام الخلافة ميتة جاهلية كما اعترف به التفتازاني نفسه في شرحه، ثم تمحّل لدفع هذا الاشكال بمالا يسمن ولا يغني من جوع ، ثم آخر الامر تسلّم الاشكال فيما بعد الخلافة العباسية . فتباً لشان من لا يطمئن قلبه بامامة احد حقا فيموت ميتة جاهلية ميتة كفر ونفاق و ضلال .

ثم ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال : من مات ولم يعرف الخ ثم عيّن وعرّف في مواضع بالاسماء والالقاب و بعض الخصائص ائمة المسلمين اولهم الى آخرهم صلوات الله عليهم الذين هم الائمة حقا الى آخر الدهر كما ورد ذلك في روايات متواترة، و سيأتي بيانه في آخر المقصد انشاء الله عزوجل ، و لولا ذلك لكان كلامه هذا قبيحا لغوا كما ان رئيسا يقول لمن تحت يده : لولم تأتمروا بامري لضربتكم وجيعا ثم لم يكن له قبل ذلك ولا بعده الى آخر ايامه امر اليهم بشيء .

قول الشارح : الاصم من المعتزلة ـ هو ابو بكر بن عبدالرحمان بن كيسان المعتزلي ، ذكره البغدادي في الفرق بين الفرق، والمسعودي في التنبيه والاشراف ص ٣٥٦ ، واحمد بن يحيى بن المرتضى في المنية والامل ص٣٢، توفي في المائة الثالثة ، كذا في ذيل فرق الشيعة للنوبختي .

قول الشارح : و جماعة من الخوارج ـ قال ابو محمد الحسن بن موسى النوبختي رحمه الله في فرق الشيعة: خرجت فرقة ممن كان مع علي عليه السلام وخالفته بعد تحكيم الحكمين بينه و بين معاوية و اهل الشام و قالوا: لاحكم الا لله ، و كفّروا عليا عليه السلام و تبرؤوا منه و امّروا عليهم ذا الثدية ، و هم المارقون ، فخرج على عليه السلام فحاربهم بالنهروان فقتلهم و قتل ذا الثدية ، فسموا الحرورية لوقعة حروراء ، و سموا جميعا الخوارج ، و منهم افترقت فرق الخوارج كلها ، انتهى ، وعد بعض العادين للفرق فرق الخوارج تسع عشرة فرقة باسمائهم .

قول الشارح : و اصحاب الحديث ـ ان اصحاب الحديث هم الذين يستندون في كل شيء الى حديث مروي من دون تحقيق و نظر في سائر الادلة ، و يقال لهم :

الحشوية ، ويقابلهم اصحاب الرأى والاجتهاد ، وهم الذين يستندون فى كل شىء الى آرائهم المتخذة عن الادلة على حسب انظارهم .

اقول : اين اصحاب النورانية والتقوى والفرقان الذين قال فى حقهم الصادق عليه السلام : ليس العلم بالتعلم (اى به فقط) انما هو نور يقع فى قلب من يريد الله تبارك وتعالى ان يهديه ، فان اردت العلم فاطلب اولا فى نفسك حقيقة العبودية ، و اطلب العلم باستعماله ، و استفهم الله يفهمك ، الى آخر ما قال عليه السلام فى حديث عنوان البصرى المذكور فى البحار فى آخر الجزء الاول من الطبعة الحديثة ، و قوله عليه السلام : فان اردت العلم الخ بيان لعلل وقوع ذلك النور فى القلب ، فلابد من ان تتحقق قبل التعلم و معه حتى يحصل ذلك النور ، والافليس ماحصل له بالتعلم علما حقيقة ، بل صناعة من الصناعات .

قول الشارح : بان العقلاء متى كان الخ ـ ان قلت : ان الخصم ايضا يتمسك بهذا الوجه لاثبات وجوب نصب الامام على العباد ، قلت : ليس للخصم ان يتمسك بشىء لاثبات الوجوب على العباد الا بعد ان يثبت ان الله عزوجل اهمل الحكمة فى هذا الامر الخطير ، و انى له بذلك ، بل التفوه به يوجب الكفر .

قول الشارح : قد تقدم بيانها ـ فى المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث .

قول المصنف : و المفاسد معلومة الانتفاء ـ هذه شبهة اوردها القائلون بعدم وجوب نصب الامام على جميع القائلين بالوجوب بان نصب الامام واجب لو علم خلوه عن المفسدة ، و امامع احتمالها او العلم بها فلا لان من الممكن بل الواقع كثيرا كون مايفسده الامام المنصوب اكثر مما يصلحه بعد السلطة والقرار على مقام الرياسة ، فحينئذ فلا رجحان لنصبه على عدم نصبه و ان فرض فى عدم نصبه مفسدة .

فالجواب على القول بوجوب نصبه على الله تعالى ظاهر لانه تعالى عالم بسرائر العباد و حقائق الامور والاشياء ازلا وابدا لايعزب عنه شىء ، فلاينصب من يعلم ان فى نصبه مفسدة لانه نقض للغرض كعدم نصبه ، فمن نصبه الله تعالى و عرفه للامامة و الخلافة

فالعلم بانتفاء المفسدة فيه و عنه حاصل باليقين ، و لذلك اوجب الامامية كون الامام معصوما على ما يأتى فى المسألة الثانية ، و ان ادعى مدع ان المفسدة لازمة للامامة غير منفكة عنها سواء كانت من عند الله تعالى او من عند الناس فدعوى باطلة كما اشار الشارح رحمه الله فى ضمن كلامه للقطع بامكان انفكاك المفاسد كلها عن الامامة ، ولان الامامة لا يتصور فيها مفسدة ، بل المتصور مفسدة من نصب لها ان كان من قبل الناس ، ولان ابراهيم عليه السلام كان اماما كما اخبر الله تعالى عنه ولم يكن فى امامته مفسدة بالاجماع ، والحاصل ان نصب الامام واجب فى حكمة الله تعالى لوجود المقتضى الذى هو اللطف والمانع غير متصور .

و اما الجواب على القول بوجوبه على الامة فان المفاسد محصورة معلومة لهم ، فيختارون من لم تكن فيه واجدا للعلم والبصيرة والشجاعة والعدالة و غيرها من الاوصاف التى ثبت سمعا او عقلا لزومها للامام .

اقول : الحق ان الايراد غير مندفع على القول بالوجوب على الامة لان العلم بخلو انسان سمى للامامة عن المفسدة فى دينهم او دنياهم يختص بعلام الغيوب الخبير بما فى الصدور ، والتاريخ ارانا ان الخلفاء المنصوبين من قبل الامة قد غلبهم الفساد و لم يكن عندهم تلك الاوصاف اللازمة للامام ، انظر الى الثلاثة الاولين الذين هم افضلهم عندهم هل كانت فيهم تلك الاوصاف ام ظهرت منهم اضدادها على ماروى و ذكر فى الكتب و سيأتى فى هذا الكتاب ذكر بعضها ، فبالله العزيز المنتقم انهم افسدوا اكثر مما اصلحوا ان قال قائل : انهم اصلحوا ، فانهم اضاعوا الصلاة و اتبعوا الشهوات و اضلوا عباد الله و اخربوا بلاد الله و بدلوا نعمة الله كفرا و احلوا قومهم دار البوار ، فانجر الامر لما فعل الاموية والعباسية و من بعدهم الى ذلة المسلمين شيئا فشيئا حتى وصل اليوم الى ما لا ينفتح فم عاقل فيظهره ، والله قسما بشهادة الوجود ان امير المؤمنين عليه السلام لو قام مقامه الذى كان حقا له لم يمض زمان الا و اهل الارض مالوا الى التوحيد والاسلام كما هو المرجو لنا عند قيام المهدى المنتظر صلوات الله عليه و على آبائه الاطهار حسب ما وعده الله تعالى فى مواضع من كتابه ، لكنه عليه السلام تنحى عن مقامه فى الظاهر

كراهة ان تهدر صبابة من الايمان بقيت فى آحاد من المسلمين كما تنفس بما كان يتغلغل فى صدره ازمانا فى الخطبة الشقشقية و غيرها مما يحقق ما قلناه فى تنحيه عن مقامه .

ثم ان الرازى ذكر فى الاربعين بعد ذكر دليل اصحابه هذا الاشكال مع الجواب بهذه الصورة : فان قيل كما فى نصب هذا الرئيس هذه المصالح لكن فيه انواع من المفاسد ، منها انهم ربما يستنكفون عن طاعته فيزداد الفساد ، و منها انه ربما يستولى عليهم فيظلمهم ، و منها ان بسبب تقوية رياسته يكثر الخرج فيفضى الى اخذ الاموال عن الضعفاء والفقراء ، قلنا : لا نزاع فى ان هذه المحذورات قد تحصل ، لكن كل عاقل يعلم انه اذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الرئيس المطاع والمفاسد الحاصلة من وجوده فان المفاسد الحاصلة من عدمه ازيد من المفاسد الحاصلة من وجوده ، وعند وقوع التعارض يكون العبرة بالرجحان فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ، انتهى .

اقول : ان المفاسد الدينية والاخروية من الرئيس الذى استولى على العباد فيظلمهم و يأخذ اموالهم بغير حق ازيد و اكثر بما فوق القياس من المصالح الدنيوية التى تحصل منه للذين يتزلفون اليه ويتقربون من سلطانه و يترجرجون حول امارته و لمن يوافقه او يسكت عن مظالمه من آحاد رعيته كما هو المعلوم فى عثمان والاموية والعباسية و من بعدهم ، فان الناس قد خرجوا افواجا من دين الله و مالوا الى الكفر والكفار وتأدبوا بآدابهم وتخلقوا باخلاقهم و تعلموا من علومهم وتركوا علوم الدين و سنن سيد المرسلين و استجلبوا الذل لانفسهم والعز لمن قال تعالى فيهم : حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ، وكل ذلك ليس الامن جور الرؤساء وسوء طريقة الائمة والامراء ، و ليس ذلك الا لاختيار الناس اماما لانفسهم ، ثم اختيار كل فرقة اماما ، وترك من اختاره الله تعالى لهم ، فلابد لصلاح امر العباد من ان يترك الناس هذا الاختيار والداعية حتى يظهر من ادخره الله تعالى لتقويم الدين فيسلك بعباد الله عزوجل طريق الصواب و يجرى بهم على مجرى السنة والكتاب ، ولكن الناس لا ياتون الى هذه الفكرة

حتى يأتي امر الله تعالى ، فان امر الله كان مفعولا .

قول المصنف : وانحصار اللطف فيه الخ - هذه الشبهة بعد الاغماض عن الشبهة الاولى ، فان الخصم القائل بعدم وجوب نصب الامام يقول : سلمنا انه ليس في نصب الامام مفسدة ، لكن من الجائز ان يترتب الغرض المترتب على الامامة على غيرها ، فلا انحصار فيها ،

و تقرير هذه الشبهة مع جوابها على القول بوجوب نصب الامام على الله تعالى ان يقال: لم لا يجوز ان يلطف الله تعالى بعباده لطفا يقوم مقام لطف الامامة كأن يجعل الناس كلهم معصومين ويوحى الى كل منهم ما يحرم عليه ويحل له ، او على وجه آخر ، والجواب ان المتصور وجهان لان الغرض سير الخلق الى السعادة الابدية ، و هو اما بالوحى الى كل احد وجعله معصوما ، و اما بجعل البعض حجة معصوما و استفادة الآخرين منه ، والاول ليس لان الاصل في خلق الانسان حسب ما اراده الله تعالى كما يشهد به آيات و اخبار كثيرة ويظهر بالوجدان ان يجعله بحيث يتأتى منه الخير والشر ثم يهديه النجدين فيختار بنفسه واختياره نجد الخير فيستحق بذلك تلك السعادة ، ثم حيث ان عقل الانسان لا يكفي لذلك لمعارضة الاوهام والشهوات ضم الله تعالى الى العقول من ابناء نوعه من يكفيه لذلك وهم الانبياء والاوصياء عليهم السلام ، فليس بجائز ان يخرج الله تعالى كل احد من ذلك الاصل لانه نقض لغرضه ، ولا بجائز ان يجعلهم بلاحجة فيفوت الغرض فاصطفى من عباده آحادا وقواهم بالنفوس القدسية ليحصل بهم الغرض ، فاللطف الذى يحصل به الغرض من ايجاد الخلق يتم بالنبى المبعوث و بعده بالامام المنصوص .

و اما تقرير الشبهة مع جوابها على القول بوجوبه على العباد ان يقال: ان الامام عندكم هو من له الرياسة العامة على جميع الامة فى امور الدين والدنيا ، و من اين يجب نصب من له هذه الخواص ، ولم لا يجوز الاكتفاء بذى شوكة فى كل ناحية بان يكون لكل اجتماع رئيس يحفظ به نظام امورهم ، او الاكتفاء بمن له الرياسة العامة على الجميع فى امور الدنيا ويكون امر الدين موكولا الى انفسهم بالاجتهاد او التقليد ، والجواب على ما فى شرح القوشجى ان انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدى الى

صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذلو تعدد الرؤساء فی الاصقاع والبقاع لادی الی منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام، ولو اقتصرت رياسته علی امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذی هو المقصود الاهم والعمدة العظمی .

اقول : ان كلا من امراء هؤلاء القوم من البدء الی اليوم كان امره مقصورا فی رياسة الدنيا سواء كان واحدا فی عصر او متعددا اذلم يكن عنده علم الدين ليكون رئيسا دينيا ، نعم كانوا قد يداخلون بغير حق فی امور الدين و يرتكبون باسمه ما اقتضی اهوائهم ، و كان علمائهم الحاطمون لدين الناس الهاضمون من دنيا اولئك الاناس قد يحكمون و يقضون حسب اهوائهم ، فلم يكن لهؤلاء القوم امام بالمعنی الذی فسروه ، فمات كل منهم الی اليوم ميتة جاهلية لان معرفة الشیء بشخصه فرع وجوده حينا ما .

ثم ان القوشجی بعد ذكر الشبهتين والجوابين قال: و ظاهر انهما (ای الجوابين) مجرد دعوی، وقوله هذا صدر من العصبية العمياء مع انك قد عرفت ان الجوابين يدفعان الشبهتين علی مذهبنا لاعلی مذهبهم .

قول المصنف : ووجوده لطف و تصرفه الخ - ان الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم كانوا ائمة الامة فی امور الدين الذی هو المقصود من بعث الانبياء عليهم السلام لان علوم الدين جميعا اصولا وفروعا منهم اخذت و اليهم انتهت ، و هذا امر قد تسلمه الخاصة والعامة علی حسب الاحاديث المروية عن النبی صلی الله عليه و آله فی حقهم والشهود والوجود ، و اما امور الدنيا فانهم كانوا مشيرين فيها للرؤساء و آحاد الامة الی مصالحهم فی الشؤون و الخطوب فی موارد كثيرة عديدة لاتحصی علی مافی زبر التواريخ والسير و ان لم يكن فی ايديهم ظاهر السلطان ، و هذا اهم شؤون التصرف و كاف لحصول غرضه تعالی لانه اهتداء الناس بهم بالاختيار ، و قد اهتدی بهم صلوات الله عليهم و باصحابهم و اتباعهم فی زمانهم و بعده الی اليوم من كان اهلا للاهتداء ، و انما قعدوا عن حقهم مع قدرتهم علی اخذه فی ايسر زمان لما قد قدره الله تعالی ، و منه بلوی الناس ليظهر مافی صدورهم ، قال الله تعالی: احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا

آمنا ولاهم يفتنون، حتى وصل الامر الى الثانى عشر منهم صلوات الله عليهم فاخفاه الله تعالى لان ما وصل من آبائه عليهم السلام الى الناس من المعارف والعلوم والاحكام كان كافيا لاهتدائهم و لانه لو كان ظاهراً بين الناس فعلوا به ما فعلوا بآبائه من القتل والحبس والحصر وغيرها لاسيما بعد ماسمع العباسيون حديثا مرويا عن النبى صلى الله عليه وآله من انه يقطع دابر الظالمين ، فاخفاه حتى يأتى الميقات الذى وعده تعالى انبيائه باهلاك الظالمين فيه كما فى قوله : فاوحى اليهم ربهم لنهلكن الظالمين و لنسكننكم الارض من بعدهم ذلك لمن خاف مقامى وخاف وعيد .

فشبهة العامة من انا لانسلم ان وجوده بدون التصرف لطف مدفوعة بانها لاتتصور الا فى القائم الغائب المنتظر صلوات الله عليه ، و قد اشرت الى سرغيبته ، و لها اسرار اخرى ، و جوابها ان له صلوات الله عليه تصرفات فى امور الخلق و منافع تصل الى العباد و ان كانوا لايشعرون بها على ما هو معتقد الاثنى عشرية مستدلا فى كتبهم كما ورد فى حديث عن النبى صلى الله عليه وآله من ان الناس ينتفعون به فى غيبته كما ينتفعون من الشمس و دونها سحاب، هذا اجمال، وتفصيل الجواب فى كتب الاصحاب على ان هذه الشبهات والمجادلات فى قبال النصوص المتواترة الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وآله على الائمة الاثنى عشر عليهم صلوات الله بعددهم و اسمائهم والقابهم و على امامة امير المؤمنين عليه السلام خاصة و كذا عن كل امام على امام بعده يقبح ذكرها و التفوه بها ، و سيأتى ذكر بعض تلك النصوص فى الكتاب انشاءالله عز وجل .

قول المصنف : وعدمه منا ـ الضمير يرجع الى الامام اى عدمه من بيننا او عدم ظهوره لنا ، او يرجع الى تصرفه .

قول الشارح : بخلاف المعرفة التى الخ ـ اى بخلاف معرفة المنعم التى كفى وجه الوجوب فى وجوبها علينا من دون لزوم الجزم بانتفاء المفسدة المانعة من الوجوب ، بل يكفى الظن فى ذلك ، والمراد بوجه الوجوب علة الوجوب والحكم، و وجه وجوب معرفة المنعم هو وجوب شكر المنعم الذى هو من الواجبات العقلية لان

شكره لا يمكن الابعد معرفته على ما فصل فى محله ، و تقرير الشبهة بهذه الصورة مأخوذ من الاربعين للرازى ، فانه اوردها على القائلين بان نصب الامام واجب عليه تعالى غافلا او متغافلا عن انها متوجهة اليهم ايضا ، بل تستقر عليهم دوننا كما قررنا من قبل .

و خلاصة ما قال فى الاربعين مع التوضيح ان كون نصب الامام مشتملا على المصلحة اللطفية لايكفى فى وجوبه عليه تعالى حتى تبينوا خلوه عن جهات المفسده، وانتم ما بينتم ذلك، لايقال : انا فى هذا المقام انما نتكلم مع المعتزلة ، وهم يسلمون لنا ان المعرفة يجب علينا تحصيلها لانها لطف و مقدمة لاداء الواجبات كشكر المنعم مع احتمال اشتماله على المفسدة ، فان كان مجرد تجويز اشتمال الشيء على المفسدة يمنع من الحكم وجب ان لاتحكموا ايضا بوجوب تحصيل المعرفة لان هذا الاحتمال قائم فيه مع انكم وافقتمونا فيه ، لانا نقول : الفرق ظاهر ، و ذلك لان المعرفة لطف و مقدمة لاداء الواجبات فيجب علينا تحصيلها ، و نحن اذا عرفنا كون الشيء مشتملا على وجه الوجوب و لم نعرف فيه جهة مفسدة مانعة عنه و ان كان فيه احتمالها غلب على ظننا كون ذلك الشيء واجبا علينا ، والظن فى حقنا قائم مقام العلم فى كونه سببا لوجوب الفعل علينا ، فلا جرم كفى هذا القدر فى ان يجب علينا تحصيل معرفة الله تعالى ، اما انتم فانما توجبون نصب الامام على الله تعالى ، ولا يمكن الجزم بوجوبه عليه الا اذا ثبت انه خال عن جميع جهات المفسدة فى الواقع اذ ليس عنده تعالى جهل و ظن ، و انى لكم بهذا الجزم ، فاين احد البابين من الآخر ، انتهى ما فى الاربعين .

اقول : نحن جزمنا بذلك و علمناه علم اليقين اذ قلنا ذيل كلام المصنف : والمفاسد معلومة الانتفاء : ان كون نصب الامام لطفا يقتضى ان ينصبه الله تعالى والمانع فى حقه معلوم الانتفاء لان نصب من لايترتب عليه مفسدة ممكن و قد فعل و الا يلزم نقض الغرض .

قول الشارح : فلا تكون واجبة عليه تعالى ـ اى فلا سبيل لنا الى الحكم القطعى بانها واجبة عليه تعالى .

قول الشارح : والجواب ان المفاسد الخ ـ قد علمت من قبل ان تقرير الشبهة والجواب عنها يختلف على القول بوجوب النصب عليه تعالى او على الناس ، والشارح رحمه الله قرر الشبهة على القول بوجوبه عليه تعالى و قرر هذا الجواب على القول بوجوبه على الناس ، و قوله : فيبقى وجه اللطف خاليا عن المفسدة فيجب عليه تعالى غير مناسب لهذا الجواب ، فراجع التعليقة التى على كلام المصنف : والمفاسد معلومة الانتفاء .

قول الشارح : فيبقى وجه اللطف ـ الاضافة بيانية .

قول الشارح : ولان المفسدة لو كانت لازمة الخ ـ عطف على قوله : لان المفاسد محصورة ، و هذا الكلام اشارة الى جواب القائلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى عن هذه الشبهة ، و قد مر تقريره وتوضيحه من قبل فلا نعيده .

قول الشارح : ولقوله تعالى الخ ـ عطف على قوله: قطعا، فان امامة ابراهيم عليه السلام كانت خالية عن المفسدة بالاجماع .

قول الشارح : فيجب على تقدير الانفكاك ـ اى فيجب عليه تعالى ان يختار من ينفك عن المفسدة لان اللطف يقتضى ذلك و هو عالم بمن اتصف بذلك وقادر على خلقه و نصبه للامامة ، فلا مانع فى حقه بعد ثبوت المقتضى .

قول الشارح : والجواب ان انحصار اللطف الخ ـ قد مر توضيح الجواب على المسلكين ذيل قول المصنف : و انحصار اللطف الخ .

قول الشارح : ولهذا يلتجىء العقلاء الخ ـ هذا اشارة الى الجواب على القول بوجوب نصب الامام على الناس .

قول الشارح : والجواب ان وجود الامام الخ ـ قد مر توضيحه.

قول الشارح : احدها انه يحفظ الخ ـ هذا مضمون اخبار كثيرة بل متواترة على ما قال صاحب القوانين فى اوائل مبحث الاجماع من ان الزمان لا يخلو

عن حجة لان المؤمنين ان زادوا شيئا ردهم وان نقصوا شيئا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ، والشيخ رحمه الله جعل هذا فى العدة مبنى حجية الاجماع .

قول الشارح : و ثانيها ان اعتقاد الخ ـ نحن نعتقد ان الامام الثانى عشر عليه السلام و ان كان غائبا عنا لكنا لسنا غائبين عنه ، بل نحن بمنظره و مرآه لايغيب عنه شيء من امورنا واحوالنا ، يسمع كلامنا ويرى مقامنا و يطلع على احوالنا ، ونحن ندعوه ليلا و نهارا لحوائجنا و امورنا لاعتقادنا بان دعوته عند الله مستجابة وله لديه منزلة عالية رفيعة ، و نرى آثار وجوده و تصرفه و عطفه و رأفته فى كل اوان فى اليقظة والمنام ، وقد ظهر ويظهر صلوات الله عليه بعض الظهور لبعض اوليائه عند الضرورة ، ونحن ننتظر ظهوره ليملا الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا ، والمخالف فى عمى من ذلك كله لان الطاغوت قد اخرجه من نور الولاية الى ظلمات الغواية والضلالة ، و قد ذكر العلماء رضوان الله عليهم فى كتبهم تفاصيل هذا الاجمال ، فيعلم ان وجوده لطف وان لم يكن ظاهرا للناس ، و لاينبغى ان يصغى الى خرافات الشبهات التى ابدعها ابليس فى صدور بعض الجهلة العميان و ينفث بهم على اللسان .

قول الشارح : و هذا قد فعله الله تعالى ـ على ما يأتى ادلته الى آخر المقصد

قول الشارح : وهذا لم يفعله الرعية ـ اى كلهم ، مع ان الامة جميعا كانوا مستفيدين منهم صلوات الله عليهم بواسطة او بلاواسطة ، وهذا امر غير خفى على احد.

المسألة الثانية

(فى ان الامام يجب ان يكون معصوما)

قول المصنف : و يفوت الغرض ـ الظاهر انه عطف على يضاد ومن تمام الوجه الثالث ، لا انه وجه برأسه كما فعله الشارح ، اى يتفرع على الانكار عليه التضاد فى

امر الطاعة و فوت الغـرض من نصبه ، و فى شرح البهشتى الاسفراينى رحمه الله : ولفوت الغرض من نصبه، وعلى هذا يستقيم ان يكون وجها رابعا براسه .

قول الشارح : ذهبت الامامية ـ اعلم ان الشيعة هم اتباع امير المؤمنين صلوات الله عليه على سبيل الولاء والاعتقاد لامامته بعد الرسول صلى الله عليه وآله بلا فصل ونفى الامامة عمن تقدمه فى مقام الخلافة وجعله فى الاعتقاد متبوعاً لهم غير تابع لاحد منهم على وجه الاقتداء ، وان افترقت فى سائر الائمة صلوات الله عليهم، و الامامية فريق منهم قالوا بوجوب الامامة ووجود الامام فى كل زمان واوجبوا النص والعصمة و الكمال لكل امام ، ثم حصروا الامامة بعد الحسن عليه السلام فى الحسين و ولده عليهم السلام ، ثم ساقوها الى ابى الحسن الرضا عليه السلام ، واما الاثنا عشرية فهم القائلون بعد الرضا عليه السلام بامامة ابى جعفر محمد بن على الجواد ثم ابى الحسن على بن محمد الهادى ثم ابى محمد الحسن بن على الزكى العسكرى ثم ابنه الحجة القائم المنتظر المهدى صلوات الله عليهم على ماصح عن النبى صلى الله عليه وآله فى المتواتر امامتهم ووصايتهم و خلافتهم عنه صلى الله عليه وآله باسمائهم والقابهم ، فان الامامية اختلفوا بعد الرضا عليه السلام فى كل واحد من الاربعة كما اختلف الشيعة فيمن تقدمه على مافى زبر السابقين كفرق الشيعة للنوبختى وغيره ، وما فى الافواه من ان القائل بامامة الرضا عليه السلام ثبت على امامة الاربعة بعده لا اصل لصحته، نعم يمكن ادعاء ان لم يبق من القائلين بامامة غيرهم عدة .

قول الشارح : الاسماعيلية ـ هم القائلون بامامة اسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام الذى توفى قبله بسنين ، ثم افترقوا فرقتين : فرقة انكرت موت اسماعيل فى حياة ابيه، وقالوا : كل ذلك على جهة التلبيس من ابيه على الناس لانه خاف فغيبه عنهم ، وزعموا ان اسماعيل لايموت حتى يملك الارض ، يقوم بامر العباد ، وانه هو القائم لان اباه اشار اليه بالامامة بعده وقلدهم ذلك له واخبرهم انه صاحبهم، والامام لايقول الا الحق ، وفرقة اخرى اعترفوا بوفاته فى حياة ابيه ، وقالوا : ان الامر كان لاسماعيل ، فلما توفى قبل ابيه جعل الامر لمحمد بن اسماعيل وكان الحق له ، ولايجوز

غیر ذلك لانها لاتنتقل من اخ الی اخ بعد الحسن والحسین علیهما السلام .

قول الشارح : الاول ان الامام الخ ـ هذا قیاس استثنائی لا شبهة فی بطلان تالیه ، و هو احتیاج الامام المفروض انه غیر معصوم الی امام آخر ، و هلم جرا الی غیر النهایة .

قول الشارح : ان المقتضی لوجوب الخ ـ اعترض علیه الرازی فی الاربعین والقوشجی فی الشرح بان المقتضی له لیس ذلك ، بل هو احتیاج الامة الی اقامة الحدود وسد الثغور و تجهیز الجیوش للجهاد و الی الامور المتعلقة بحفظ النظام و حمایة بیضة الاسلام مما لایتم الا بالامام ، ولایلزم منه ان یکون معصوما .

اقول : کل السر فی عدم اشتراطهم العصمة فی الامام حقارة الدین فی نظرهم و انه امر موکول الی انفسهم فان رسول الله صلی الله علیه و آله جعل کتاب الله فی ایدیهم علی زعمهم و مضی لسبیله و وکلهم الی انفسهم و حسبهم کتاب الله کما قال کبیرهم ردا علی النبی صلی الله علیه و آله ، و انهم و ان قالوا فی تعریف الامامة انها ریاسة عامة فی امور الدین والدنیا خلافة عن الرسول صلی الله علیه و آله بحیث یجب اتباعه علی کافة الامة لکن لم یکن لهم رجل حائز للجهتین ولیس ذلك عندهم بواجب ، بل الدنیا کانت بایدی امرائهم والدین ملعبة آراء علمائهم لاسیما اهل الاعتزال ، ثم انهم اوجبوا ان لایکون فی کل عصر اکثر من امام واحد ، فکیف یرضی العاقل ان یتبعه مع انه مثله او ادون فی الفضل و یراه خاطئا فی کثیر من تدابیره و سیاساته ، و کیف یطمئن القلب فی اتباعه مع تجویز الخطأ علیه فی کل فعل وقول منه ، وهل هذا الا قول الزور والافك المحظور والجاء الناس الی السلوك علی خلاف الفطرة والانسانیة ، وهل الانسان ینتهی حیرته و تیهه فی المسالك الا ان یهتدی بعلم نصبه الله تعالی لعباده و سدده فی القول والفعل و عصمه من الخطاء والزیغ والشك والحیرة و الجهالة ، و هل یجوز علی الله تعالی ان یترك عباده سدی مهملین متحیرین مختلفین متنازعین من دون ان یجعل بینهم من یرتفع به هذه الامور علی الیقین ، فان کان الدین من عند الله فلابد ان یکون القائم به من عند الله ، و ان کان القائم به من عنده فلابد ان یکون معصوما من الشك

والجهل والخطاء في كل شيء و الا يلزم جهله او عجزه او سفهه تعالى عن ذلك علوا كبيرا، فدين الله الذى ارتضى لعباده لا يرتضى له بامام اختاره غيره ، فاذا كان امام الدين كالدين مختاراله تعالى فلا يكون الا معصوما كالنبى الذى اتى به لان الامامة باعتراف الكل خلافة عن النبوة ، فلابد ان يكون حال الامام كحال النبى حتى يقوم الدين على اساسه كما رضى الله تعالى به ، و كون الامام جائز الخطاء في العلم والعمل ، جاهلا بنواميس الدين و اسراره ومصالحه ومفاسده، غافلا عماله وعليه ، متحيرا في السياسات والتدابير، محتاجا الى الرعية في العلوم والمعارف و مبادى الافكار ، غير مرتبط بخالق الدين و شارعه، غير معصوم وغير مسدد في آنات دهره عن الهفوات، غير قادر لاقامة العدل والاستواء والتفاضل اللائق بين جميع الطبقات بعلمه واحاطته بمصالح الكل وحقوقهم، غير واضع نفسه في منتصف العدالة الكلية بحيث لا يميل الى افراط ولا تفريط في شيء ولا يحيف على من يبغض و لا يأثم فيمن يحب و لا يعطى حق البعيد للقريب و لا يمنع البعيد لاجل القريب ينافى حقيقة الدين التى احب الله عزوجل ان تنشر بين عباده ، فلا يرضى الله تعالى لدينه اماما الا من اختاره و من اختاره اماما لدينه لا يكون الا معصوما .

يا اهل الانصاف ! هل يرضى عاقل ان يتولى امرا من اموره من ليس له بصيرة تامة بذلك الامر وقدرة كاملة على اتيانه كاملا، وهل يجعل امره ملقى بين عدة يفعلون به مايشاؤون باهوائهم وآرائهم ، و هل يرضى ان يكون صاحب امره من يختارونه بهوساتهم ، وهل يسلم من ذم الناس و ملامتهم لهذا الاهمال ، و هل يعد عاقلا و ان حفظ امره بالاتفاق ، انظروا الى هؤلاء القوم ، جوزوا عليه تعالى ذلك و نسبوا اليه تعالى الاهمال في امر لا يقاس بامر من الامور وهو امر الدين، والعجب من اهل الاعتزال القائلين بالعدل و الحكمة كيف اختاروا لانفسهم هذا المذهب ، و ليس ذلك الا لما قلت .

فمسألة العصمة على المبنى ، فمن كان مبناه ان اختيار الامام بايدى الناس فلا معنى لان يشترط فيه العصمة ، و من كان مبناه ان الله عزوجل يختار من يشاء من عباده

و ماكان لهم الخيرة من امرهم فليس الامام عنده الامعصوما لماذكرت .

قول الشارح : الثانى ان الامام حافظ للشرع الخ - هذا صغرى قياس كبراه و كل حافظ للشرع يجب ان يكون معصوما ، والمراد بحفظ الشرع حفظه بانفاذ الاحكام و اجراء الحدود و السياسات و منع المتغلبين و اعطاء حقوق المظلومين والمحرومين و دفع شبهات المعاندين و نشر العلوم والمعارف بالبيانات المختلفة والطرق المناسبة و تبيين ما اشتبه على الناس من المسائل والجواب عما يسألون من المطالب و اخذ الحقوق المالية و الايصال الى اهلها و الصرف فى محالها و غيرذلك مما هو وظيفة الامام ، و معلوم ان الحفظ هكذا لايتاتى من الكتاب و لا السنة ولا اجماع الامة ولا القياس ولا البرائة الاصلية ولاغيرها من امثالها ان كانت و ماكانت ، ولامعنى لوصف هذه الامور بالعصمة و عدمها اذ هو عدم الملكة فلابدله من موضوع قابل ، ولايتاتى من انسان هذه الامور الا ان يكون واجدا لشريطة حفظ الدين والشريعة ، و ليس ذلك الاشرطا واحدا وهو العصمة، وهذا الدليل يرجع الى ان غير المعصوم هل يمكن ان يحفظ الشرع من الخلل ام لا ، نحن نقول بالثانى لان من لم يكن محفوظا من عندالله فى نفسه من الخلل فكيف يمكنه ان يحفظ دين الله عزوجل من الخلل .

اذا عرفت ذلك تبين لك فساد ما قال القوشجى وغيره ردا لهذا الدليل وجوابا عنه من ان الامام ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة و اجماع الامة واجتهاده الصحيح ، فان اخطأ فى اجتهاده فالمجتهدون يردون والآمرون بالمعروف يصدون، و ان لم يفعلوا ايضا فلانقض للشريعة القويمة .

اقول: ان امير المؤمنين عليه السلام رد ابابكر المخطىء فى غصبه ارث فاطمة عليها سلام الله فهل ارتد برده و تنبه بذكره ، و اباذر رحمه الله رد عثمان المخطىء فى جمع الاموال و اعطاء آل ابى معيط اياها فهل ارتد برده و تذكر بوعظه ، وكذلك معاوية ويزيد والاموية والعباسية وغيرهم الى اليوم و من نصب للولاية من قبلهم فعلوا ما فعلوا و علمائهم ساكتون اوموافقون مشاركون معهم و اولياء الله تعالى من اهل بيت النبوة واتباعهم و صلحاء الزمان والاتقياء ردوهم و وعظوهم و ذكروهم فهل اتعظوا

و ادكروا و ارتدواعماهم عليه ، امااشتدواطغيانا وظلما وانجرالامرالى قتلهم وسبيهم و حبسهم و نفيهم و تشتيتهم و خراب البلاد و ضلالةالعباد و اضاعةالصلوات و اشاعة المنكراتوالشهوات و تغلب الكفرعلى الاسلام و ذلة اهل الايمان الىان وصل الامر الى ماوصل اليوم، والعجب من قول القوشجى : و ان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة ، فان لم يكن هذا نقضا لها فبماذا يكون نقضها ، ولا تعجب لانى قلت لك : ان السر ان دين الله تعالى لايسوى عندهم شأنا من شؤون الدنيا التى بايديهم .

ان قلت : ان كلية الكبرى منقوضة بالفقيه فانه حافظ للشرع و لا يجب ان يكون معصوما ، قلت : ان الحافظ هو الامام المعصوم، والفقيه يستحصل ما استحفظ و استودع عندالامام .

قول الشارح : لعدم احاطته الخ ـ و لو كان جامعا لجميع تفاصيل الاحكام كلياتها و جزئياتها لم يتأت منه الحفظ بالمعنى الذى ذكرنا الابانسان يعمل عليه و يجرى احكامه .

قول الشارح : ولااجماع الامة الخ ـ ان اجماع اهل الحل والعقد من الامة اجمعين على كل امر لواتفق كفى فى حفظ الشريعة ، و لكن كيف يمكن الاجماع هكذا فى امرواحد فضلا عن كل امر ، نعم يحصل اجماعهم و اجتماعهم و وحدة كلمتهم بامام عادل منصوب من عندالله تعالى مطاع نافذ الكلمة بينهم بيده السلطان كما وعدالله عزوجل عباده بذلك ، و نحن ننتظره .

قول الشارح : على تقدير عدم المعصوم الخ ـ اشارة الى ان المعتبر منه الاجماع الدخولى كما صرح به فى التهذيب بقوله : الاجماع انما هو حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم ، انتهى ، و ذلك لان امكان الخطاء المانع عن حجية رأى الواحد يجرى عينا فى آراء الكثيرين، و نفس عنوان المجموعية امر اعتبارى لايترتب عليه شيء ، والى هذا اشار بقوله: فالمجموع كذلك ، ان قلت: يحصل الظن بل القطع من اتفاقهم بان ما اجمعوا عليه ثابت فى الواقع، فكيف لا يترتب على نفس المجموعية شيء، قلت : القطع ممنوع، والظن مسلم، ولكن كون هذا الظن حجة هو اول الكلام،

فالاجماع من حيث هو هو ليس حجة وان ذهب اليه اكثر العامة ، وسيأتى قريبا ابطال دليلهم ، فليس للشريعة حافظا .

ولا يخفى ان من العامة من يوافقنا فى عدم حجيته كالنظام من شيوخ المعتزلة و من تبعه من علمائهم كعلى الاسوارى وابوجعفر الاسكافى و جعفر بن مبشر و جعفر بن حرب ومحمد بن شبيب وابوشمر وموسى بن عمران وكذا ابوالهذيل العلاف ومن تبعه، راجع الملل والنحل للشهرستانى وغيره من كتب المذاهب .

قول الشارح : ولان اجماعهم ليس لدلالة الخ ـ المراد بالدلالة الدليل القطعى وبالامارة الدليل الظنى، واشار بهذا الكلام الى ابطال دليل العامة على حجية الاجماع عندهم ، وبيانه انهم استدلوا على حجية اجماعهم على ماذكره الغزالى فى المستصفى ونقل فى القوانين والضوابط والفصول بما حاصله : ان الامة اواهل الحل والعقد منهم اذا قضوا بقضية لم يقضوا بها الاعن مستند قاطع عند كل واحد منهم ، و اتفاقهم على قضية من دون مستند غير متصور ، ولمستند ظنى ممتنع لان القرائح والاراء مختلفة فلايمكن اتفاق كثيرين متفرقين بحسب الامكنة والازمنة على امر واحد ظنى يوجب لهم حكما واحدا كما يمتنع توافق عدة كثيرة فى البقاع المتعددة على اكل طعام واحد نوعى فى زمان واحد، فاذن ليس اتفاقهم الاعن دليل قطعى، فاذا كان اتفاقهم على امر عن دليل قطعى كان حجة قطعا ، وردّ بان الاتفاق على امر شرعى من غير مستند او مستند ظنى باطل باعتراف الخصم ، وما ادعى من الاجماعات انه كان عن مستند قطعى على ما ذكر فى هذا الدليل مردود ايضا بان انعقاد اجماع ان كان عن مستند قطعى كان ذاك ظاهرا معلوما لكل واحد من افراد المجمعين ، ولو كان كذلك لاشتهر ونقل الينا ، واذليس فليس ، على ان ذلك المستند ان كان ليس الاعقليا او كتابيا او سنياً ، والاول و الثانى لايصل المجال الى الاجماع مع وجودهما ، والثالث يرجع الاجماع به الى الاجماع الذى نحن نقول به ، فتبين انما ادعى من الاجماعات ان لم يكن بحيث يكشف عن قول النبى صلى الله عليه وآله او احد الاوصياء سلام الله عليهم

ليس اجماعا حقا ، بل صورة اجماع بتقليد بعضهم لبعض كماله نظائر بين الناس في امورهم .

ثم ان لهم استدلالات اخرى بالكتاب و الاحاديث على حجية الاجماع على مذهبهم غير ناهضة على مطلوبهم ذكرت في المطولات من كتب اصول الفقه .

قول الشارح : ولا للقياس ـ هكذا في بعض النسخ ، والصحيح ولا القياس ليكون عطفا على اجماع الامة، وكذا قوله: ولا للبرائة .

قوله : واولوا الامر منكم ـ اجمعت الامة على ان ولي الامر بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو الامام ، ولكن اختلفوا في تعيينه .

قول الشارح : لزم ان يكون اقل درجة الخ ـ اى اشد عقوبة و ابعد من الله تعالى منزلة ، وهذا مستدل عليه عقلا وشرعا كما ورد في القرآن ان عذاب من ياتي بفاحشة مبينة من نساء النبي صلوات الله عليه وآله يضاعف ضعفين ، وفي الحديث ان العالم اذا لم يعمل بعلمه كان اشد عقوبة وحسرة يوم القيامة من الجاهل .

ثم ان على عصمة الائمة عليهم السلام ادلة اخرى من الكتاب والاحاديث ، ليس هنا مجال ذكرها .

قول المصنف : ولا ينافي العصمة القدرة ـ قدمر بعض الكلام في العصمة في المسألة الثالثة من المقصد الرابع .

قول الشارح : احدها ان يكون لنفسه الخ ـ ان قلت : ان هذا عين ماقال القائل بعدم تمكنه من المعصية من ان المعصوم مختص في نفسه او بدنه بخاصة تقتضي امتناع اقدامه على المعصية على مامر آنفا في كلامه، قلت : ان المراد بامتناع الاقدام امتناعه من دون دخالة اختياره ، والمراد بالملكة المانعة من الفجور المنع بها اختيارا، والحق كما مر في مبحث النبوة ان للمعصوم روحا فوق ارواح السائرين .

قول الشارح : بتتابع الوحي ـ ان قلت : الوحي منقطع عن غير الانبياء عليهم السلام وان كان معصوما ، قلت : ان الائمة عليهم السلام على مادلت عليه الاخبار الكثيرة محدثون بواسطة الملائكة ، راجع الكافي وغيره .

المسالة الثالثة

(فی ان الامام یجب ان یکون افضل من غیره)

هذه القضیة تنعکس عکس النقیض الی ان الذی لایکون افضل من غیره یجب ان لایکون اماما ، فمن ادعی الامامة او اختاره اناس اماما و فی الرعیة افضل منه فامامته باطلة ، فاکثر العامة ذهبوا الی ان الثلاثة الذین تقدموا علی امیر المؤمنین علیه السلام افضل منه علی الترتیب الواقع بینهم، والوجود کله یکذّبهم، وطوائف قلائل غیر هم فیهم متوقفون ذهبوا فی التفضیل بینهم الی غیر ذلك کتقدیم امیر المؤمنین علیه السلام فی الفضل علی عثمان دون الشیخین ، وآخرون وهم کثیر من المعتزلة الی جواز تقدیم المفضول مع قولهم بان امیر المؤمنین علیه السلام افضل من الثلاثة .

اقول : المقایسة بینه و بین غیره الجفاء الاجفی فی حق رسول الله صلی الله علیه وآله لانه نفسه ، و ملا فضائله محیط الامکان و منه انتشرت فلا نسبة بینه و بینهم .

قوله : افمن یهدی الی الحق الخ ـ استفهام تقریر یستقبح ترك الاحق والاولی فی الاتباع و هو من یهدی الی الحق من دون حاجة الی غیره من العباد و اتباع المحتاج فی اهتداء نفسه الی هدایة غیره ، ولا شبهة ان اتباع الافضل والائتمام به احق من اتباع غیره ، فترکه وتقدیم المفضول علیه فی الاتباع قبیح بشهادة الآیة.

قول الشارح : و یدخل تحت هذا الحکم الخ ـ قال الشارح القدیم شمس الدین الاصبهانی فی شرحه : و لقائل ان یقول : اذا کان المفضول موصوفا بصفات یصلح بسببها لان یقوم بامر الامامة لایقبح تقدیمه لا عقلا ولا شرعاً ، و ایضا الامامة منصب من المناسب الشرعیة کالامامة فی الصلاة فلو امتنع امامة المفضول مع وجود الفاضل لکانت امامة المفضول فی الصلاة ممتنعة مع وجود الفاضل والتالی باطل بالاجماع ،

و ايضا لولم يوجد من اهل الامامة الاشخصان احد هما افقه والآخر اعرف بالسياسة و امور الامامة فاما ان يجعل كل منهما اماما او يجعل احدهما دون الآخر اولا هذا و لا ذاك ، و الاول محال بالاتفاق و الثالث ايضا باطل لامتناع خلو الزمان عن الامام فلم يبق الا القسم الثاني ، و انما يلزم تقديم المفضول بالنسبة الى ما اختص به الآخر.

اقول : امثال هذه الشبهات مع وهنها انما تتطرق على القول بوجوب نصب الامام على الناس ، و اما على القول بوجوبه عليه تعالى فلانه تعالى لم يكن لينصب لعباده رجلا للامامة وندبهم الى اطاعته ومتابعته فى كل شيء على سبيل التسليم والانقياد التام كالنبى صلوات الله عليه و آله و لم يكن افضل من الجميع فى جميع الفضائل النفسانية و البدنية لان الامام المنصوب من قبله تعالى هو خليفته فى الارض و حجته البالغة على الخلائق فى جميع الجهات ، فلو كان فى الرعية من هو افضل منه ولو فى جهة واحدة لم يكن حجة عليه فى تلك الجهة و كان يحرم عليه اتباعه فيها و كان هو مفتخرا على خليفة الله تعالى فيها ، و ذلك يرجع الى الله تعالى اذ هو خليفته وحجته، ولان امره تعالى عباده بالاطاعة المطلقة والخضوع المطلق لولى الامر الذى هو الامام لو كان بين العباد افضل منه قبيح ، ينافى اطلاق الامر بذلك لان صريح العقل يحكم بقبح اطاعة الفاضل و خضوعه للمفضول فى جهة الفضل .

المسألة الرابعة

(فى وجوب النص على الامام)

هذه المسألة فرع مسالة وجوب نصب الامام عليه تعالى لان نصبه انما هو لاتباع العباد له ، و ذلك يستدعى ان يعرفه و ينص عليه بشخصه و اسمه و خصوصياته بواسطة النبي صلى الله عليه و آله حتى يتمكنوا من اطاعته و اتباعه ، و قد فعل ذلك ، والامة

ظلموا انفسهم بترك اتباعه وانكار النصوص التى ذكر فى الكتاب بعضها .

و اعلم ان هذه المسالة و ان كانت فرعا على مسألة وجوب نصب الامام عليه تعالى، لكن العمدة فى هذا المقصد لاثبات المذهب هى النصوص الواردة الصريحة الكثيرة فى اعلى مراتب التواتر عن رسول الله صلى الله عليه و آله والآيات الدالة على خلافة امير المؤمنين عليه السلام و وصايته و امامته و ولايته .

ثم انى لا اطيل الكلام فيها ولا اتعرض لشبهات المخالفين والجواب عنها ، بل اوضح من الكتاب مايحتاج الى الايضاح وافسّر منه ما ينبغى له التفسير احالة البسط و التفصيل الى تأليفات علمائنا رضوان الله عليهم لاسيما كتاب الغدير الذى الفه العلم الحجة آية الله الباهرة عز الاسلام و مفخر اهل الايمان مولانا العلامة الامينى ادام الله عمره و كثر عزه فانه لم يترك فى هذا الباب لذى عقل عذرا و اتم على كل مسلم الحجة ، فليس رائجا عنده ما يؤلف ولا بديعا ان يؤتى بمثله بعده .

قول المصنف : و سيرته عليه السلام ـ عطف على العصمة ، اى سيرة النبى صلى الله عليه و آله تقتضى النص ايضا ، و يظهر من شرح البهشتى الاسفراينى ان سيرته مبتدءٍ خبره محذوف ، هو «عليه» بارجاع الضمير المجرور الى النص حيث قال : اى طريقة النبى صلى الله عليه و آله كانت على النص فى الامور الدينية ، و على كلٍ فهما دليلان على ان الامام يجب ان يكون منصوصا عليه ، وانما لم يقل : والعصمة وسيرته تقتضيان النص لئلا يتوهم رجوع ضمير التثنية بعده اليهما لانه راجع الى العصمة و النص .

ولا يخفى انه لاينحصر الطريق عند الامامية الى تعيين الامام المرضى عند الله عز وجل امامته فى النص و ان كان ائمتنا عليهم السلام منصوصا عليهم ، بل له طريق آخر هو الاعجاز كاثبات النبوة ، و كان لكل منهم صلوات الله عليهم معاجز مذكورة فى كتب السير والتواريخ .

قال المفيد رحمه الله فى اوائل المقالات : اتفقت الامامية على ان الامامة لاتثبت مع عدم المعجز لصاحبها الا بالنص على عينه والتوقيف ، واجمعت المعتزلة والخوارج

والزيدية والمرجئة والمتسمون باصحاب الحديث على خلاف ذلك ، و اجازوا الامامة فى من لامعجز له ولانص عليه ولاتوقيف .

و قال الشارح العلامة فى نهج الحق : المبحث الثالث فى طريق تعيين الامام ، ذهبت الامامية كافة الى ان الطريق الى تعيين الامام امران : النص من الله تعالى او نبيه او امام ثبتت امامته بالنص عليه اوظهور المعجزات على يده لان شرط الامام العصمة و هى من الامور الخفية الباطنة التى لا يعلمها الا الله تعالى .

قول الشارح : او الميراث - اى يكون ممن ثبت له حق الوراثة و ان لم يكن ذا سهم لمانع ممن فى الطبقة السابقة ، و غرضهم اثبات حق الامامة للعباس ليجرى فى اعقابه .

قول الشارح : او الدعوة الى نفسه - بشرط ان يكون عالما زاهداً شجاعا قائما بالسيف من ولد فاطمة سلام الله عليها ، والزيدية هم اتباع زيد بن على بن الحسين بن على بن ابى طالب عليهم السلام ، افترقوا خمس فرق : الجارودية ، السليمانية ، البترية ، النعيمية ، اليعقوبية ، و لهم مقالات مختلفة مذكورة فى كتب المذاهب .

اقول: ان زيدا سلام الله عليه كان ممدوحا عند الائمة عليهم السلام ، عارفا بحقهم ، مرضيا عندهم ، ماذونا منهم فى الباطن للخروج ، قاصدا لرد الامر الى صاحبه ان ظفر عليه ، ماقتا لمن تقدم على امير المؤمنين عليه السلام فى الخلافة ، و ما نسب اليه فى بعض الآثار من منعه اصحابه عن الطعن فى الشيخين ان صح فانما كان للتقية ، و ما روى فى بعض الاخبار من المعارضة والاعتراض على الامام الصادق عليه السلام ان صح كان احتيالا لئلا يظهر موافقته اياه للخروج حتى يحفظ عليه السلام عن تعرض السلطان ، و ما اشتهر من الزيدية من العقائد والفتاوى المخالفة لمذهب الائمة عليهم السلام انما حدث بينهم من بعده كاختلافهم و تفرقهم فرقا ، و ان صح بعضها عنه كان للتقية ، وماذكر الشهرستانى فى الملل والنحل من ان زيدا سلام الله عليه تلمذ فى الاصول لواصل بن عطاء الغزال الالثغ رأس المعتزلة و رئيسهم فاقتبس منه الاعتزال وصارت اصحابه كلهم

معتزلة،وكان من مذهبه جواز امامة المفضول مع قيام الافضل الى آخرما ذكرفيه من امثال هذه كذب وافتراء عليه ، نعم حدث بين الزيدية بعده بعض آراء العامة ، لكنه لم يكن منه ، رضوان الله عليه ، والدليل على ماقلنا اخبار كثيرة مذكورة فى كتب الاحاديث والرجال مادحة له ناطقة بانه سلام الله عليه كان مرضيا عند الائمة عليهم السلام قولا و فعلا و اعتقادا ، فراجع .

قول الشارح : او اختيار اهل الخ ـ لكنهم اختلفوا فى عدد من ينعقد الامامة باختيارهم الى ستة اقوال ، راجع مقالات الاسلاميين .

المسألة الخامسة

(فى ان الامام بعد النبى صلى الله عليه وآله بلافصل على بن ابى طالب عليه السلام)

قول الشارح : وقد بينا بطلان الخ ـ كان قبل هذا الكلام سقطا ، و فى بعض النسخ قبله : والثانى المشترطون .

قول المصنف : للنص الجلى الخ ـ اى النصوص الجلية المتواترة عن رسول الله صلى الله عليه و آله المنقولة من طرق الفريقين على امامته و خلافته تدل على انهما مختصان به ، اما النص عليه بالامامة فهو مفاد تلك النصوص ، و اما انه المعصوم دون ابى بكر والعباس فلان تلك النصوص تدل على انه عليه السلام امام من قبل الله عزوجل ولا واحد ممن نصبه الله تعالى للامامة غير المعصوم لما مر فى المسألة الثانية ، و ايضا الدليل على عصمته دونهما الادلة السمعية كآية التطهير ، و ان فرق الاسلام حصروا الامامة بعد النبى صلوات الله عليه وآله فى امير المؤمنين عليه السلام والعباس وابى بكر وكفرهما قبل دخولهما فى الاسلام قطعى مسلم فينحصر العصمة فيه عليه السلام بعد اثبات اشتراط الامامة بها .

(تلخيص)

اعلم ان جملة الوجوه التى ذكرها المصنف فى هذا المقصد على ان الامام الحق المرضى عندالله امامته بعدالنبى صلى‌الله عليه و آله بلا فصل هو امير المؤمنين عليه‌السلام سبعة :

الاول‌ان من شروط الامامة‌العصمة‌ولا معصوم ممن ادعى امامته بعد رسول الله صلى‌الله عليه‌وآله الا امير المؤمنين عليه‌السلام بالاجماع، ولكن‌الصغرى مختلف‌فيها، وقد مر الاستدلال على صحتها .

الثانى انه تعالى نص فى كتابه فى مواضع على امامته و ولايته و وجوب‌طاعته بعدالنبى صلى‌الله عليه وآله و كل من هو كذلك فهو‌الامام‌الحق بعده .

الثالث ان النصوص‌المتواترة دلت على انه عليه‌السلام وصيه و خليفته و امام امته من بعده و كل من هو كذلك فهو‌الامام بعدالنبى دون غيره .

ولا شبهة ولا خلاف من احد فى كبرى هذين ، انما الكلام فى صغرا هما ، فالشيعة قاطبة‌على حقيتّها، والعامة خصومهم‌على خلاف‌ذلك بالمناقشة‌فى‌دلالة‌الآيات، و فى اسناد‌النصوص من جهة‌التواتر تارة وفى دلالتها اخرى .

اقول : انى حسب ما‌اشترطت على‌نفسى من قبل لا اتعرض لمناقشات‌الخصوم و جوابها فى هذا المقصد لان‌الغدير‌الذى هو من منن‌الله تعالى‌فى هذا‌العصر‌على‌اهله بحر‌يستقى منه‌كل مؤالف و مخالف ما يكفيه و يرويه من دون حاجة الى غيره مما الف او يؤلف فى هذا الباب ، و لكنى اقول كلمة لمن يتذكر ، الاوهى : ان من طلب الحق و اراد سلوك طريقه فى اى‌باب من‌الابواب فعليه ان يجد فى نفسه اولا حقيقة ما قال امير‌المؤمنين عليه‌السلام من وصف‌المتقين : عظم‌الخالق فى انفسهم و صغرما دونه فى‌اعينهم لان كل حق لابد ان ينتهى اليه تبارك و تعالى و الا لم يكن حقا، و مع‌الغفلة عن‌عظمته‌تعالى كيف يمكن‌انهاء كل‌حق‌اليه ، فكيف يكون‌المنقطع

عن الذى هو مبدء كل حق حقا ، فان من اختار لنفسه اماما و زعم انه الامام الذى رضى الله تعالى ان يكون امام عباده فقد كان صغيرا فى نفسه خالقه و حقيرا فى نظره قدر رسوله الذى ارسله الى الخلق داعيا اليه لان فى حاق نفسه يقول هذا العبد المجترى: لافرق بينه تعالى وبين عباده فى اختيار امام يقود الخلق الى خالقه ، بل يقول: ليس من شانه و لا من مقتضى حكمته ان يعين من يتوسط بينه و بين خلقه لان هذا الامر الخطير العظيم من شاننا وواجب انظارنا ، و عليه تعالى ان يتقبل ويرضى بكل من اجتمعنا حوله و نصبناه علما للطاعة ، فهل العاقل المنصف الموحد يقول ذلك اويظن ان طاعة ذلك المنصوب طاعة الله عزوجل والعبادة التى تؤتى بامره هى عبادة الله تعالى ، هذا ذكر و ان للمتقين لحسن مآب .

الرابع ان عليا عليه السلام افضل الامة جميعا فى جميع الفضائل و كل من كان كذلك فهو المستحق للخلافة عن النبى صلى الله عليه وآله لان امامة المفضول على الافضل قبيحة عقلا و شرعا فعلى عليه السلام هو المستحق لها دون غيره .

ان صغرى هذا القياس غير قابلة للانكار لان فضائله عليه السلام ملأ محيط الوجود و افواه المسلمين و غيرهم فضلا عن العلماء و تآليفهم ، و ذلك الجأ كثيرا من علماء العامة الى الاعتراف بها و انكار الكبرى ، والعاقل يعلم انه قبيح ، واما الذى يقول : انى لا افهم الحسن والقبح عقلا ولا اتعقل الميز بينهما فهو بمعزل عن كل بحث .

الخامس ان امير المؤمنين عليه السلام ظهرت على يده المعجزات و ادعى الامامة والخلافة عن النبى صلى الله عليه وآله بلا فصل وكل من هو كذلك فهو مصدق فى دعواه كالنبى لان اجراء المعجز من الله تعالى على يد الكاذب قبيح .

قدمر فى المسألة الخامسة من المقصد الرابع جواب المانعين من اظهار المعجز على غير الانبياء ، و انكار ادعائه عليه السلام الامامة والخلافة عن النبى صلى الله عليه و آله بلافصل مكابرة حمقاء .

السادس ان الامة اجمعوا اجماعا بالغا بحيث لم يشذ منه احد على ان حق الامامة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لامير المؤمنين عليه السلام اوالعباس او ابى بكر بمعنى

ان الامام الحق المرضى عند الله تعالى امامته بعده واحد منهم ، و هذا الاجماع حق يجب اتباعه على الكل بحيث يحكم بكفر من يقول بخلافة غيرهم عنه بلافصل ، ولكن الله تعالى قدحكم فى كتابه بقوله : لاينال عهدى الظالمين على بطلان امامة العباس و ابى بكر وانها ليست منه ولا مرضية عنده لانهما لسبق كفرهما كانا متلبسين بالظلم فلا ينالهما عهد الامامة من الله تعالى فامير المؤمنين هو الامام الحق بعده ، و الى هذا الوجه اشار المصنف بقوله : و لسبق كفر غيره الخ .

السابع ان الامة اجمعوا كالاجماع السابق على ان امير المؤمنين عليه السلام امام ، و لكن اختلفوا فى صلوح الامامة للثلاثة الذين تقدموه وعدم صلوحهالهم ، والشيعة على الثانى ، و غيرهم على الاول ، فاذا ثبت عدم صلوحهالهم لما ذكره الشيعة ثبت ان الامام الحق بعده هو امير المؤمنين عليه السلام ، و الى هذا الوجه اشار المصنف بقوله: ولان الجماعة الخ ، فهذا الوجه غير الوجه السابق ، فلاوجه لقول القوشجى هنا : هذا تكرار لما سبق آنفا فكانه من طغيان القلم .

قول الشارح : نقلا شائعا ذائعا ـ بل متواترا منهم ايضا ، راجع الغدير ، و يأتى التصريح به من الشارح ايضا ، ولايبعد ان يكون مراده بالشيوع والذيوع التواتر ، والاختلاف فى التعبير تفنن .

قول الشارح : اباطالب عليه السلام ـ كذا فى النسخ ، والموجود فى الاخبار على بن ابى طالب عليه السلام .

قول الشارح : فيكون كذلك بعد التركيب ـ هذا مذهب بعض اهل الاصول ، والمشهور بين اهل العربية ان هذه الكلمة مركبة من ان وما الكافة تتضمن معنى ماوالا ، راجع الباب الخامس من المطول ، فالدليل القطعى هو اجماع اهل العربية على ان معناها الحصر .

قول الشارح : ولايصح توارد هما الخ ـ حاصل مراده ان انما فى الاية تثبت الولاية و تنفيها ، وليس النفى والاثبات فى محل واحد للزوم التناقض ، ولانفى الولاية عن المذكورين فى الآية و اثباتها لغيرهم للاجماع من اهل العربية و غيرهم

علی ان انما لاتفید النفی والاثبات هکذا ، فلیس الاثبات الولایة للمذکورین ونفیها عن غیرهم ، و لیس الحصر الاذلك .

قول الشارح : الثانیة ان الولی الخ ـ الولی و کذا المولی کما فی حدیث الغدیر و ان ذکروا له معالی تبلغ فوق العشرین لکنه لاینفك عن معنی الاولویة فی جمیع استعمالاته ، راجع الاول من الغدیر .

قول الشارح : للاجماع الحاصل الخ ـ حاصل کلامه الی آخره ان هنا ثلاث اجماعات کل منها علی مطلوبنا، الاول اجماع الذین خصوا بالآیة بعض المؤمنین فانهم اجمعوا علی ان ذلك البعض هو علی علیه السلام ، فمن قال انه غیره فقد خرق اجماع الکل الی قول ثالث لان علماء الامة بین قائل بالبعض هو علی علیه السلام و قائل بان المراد بها جمیع المؤمنین ، الثانی اجماع الکل علی ان علیا علیه السلام اما بعض المراد بالذین آمنوا فی الآیه ان حملناها علی العموم و اما کل المراد بهم ان حملنا ها علی الخصوص ، فاذا بطل العموم لما بینه بقی الخصوص وهو لیس الاعلیا علیه السلام للاجماع الاول، الثالث اجماع المفسرین بل والمحدثین علی ان الآیة نزلت فی علی علیه السلام ، ولایخفی ان ذکر الاجماع الثانی و ابطال قول القائلین بالعموم یغنی عن الاول والثالث .

قول الشارح : تفید الاولی ـ ای وضعت لفظة مولی للاولی الذی هو اسم التفضیل فلا یلزم ان یکون علی صیغته ، والاولی من جهة مادته یستلزم تعلقه بالباء و من جهة هیئته یستلزم تعلقه بمن الا ان المولی یستفاد کلا التعلقین باضافته الی شیء ، فالمولی اذا اضیف الی شیء فهو موضوع بمنزلة الاولی بالشیء من الشیء کما یقال : زید مولی عمرو، ای هو اولی بعمرو من نفس عمرو ، فالمعنی بقرینة مقدمة الحدیث ای قوله صلی الله علیه وآله: الست اولی بکم من انفسکم : من کنت اولی به من نفسه فعلی اولی به من نفسه ، وقوله صلوات الله علیه وآله : الست الخ مأخوذ من قوله تعالی : النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم ، و یستفاد من اطلاق الکلام انه صلی الله علیه وآله اولی بهم من انفسهم فی کل شیء، فیشمل الاولویة فی التصرف فی الامور

الراجعة الى جامعة الاسلام فيثبت المطلوب ، وهذا الذى اتى به فى الكتاب احسن مما قال فى نهج الحق : والمولى يراد به الاولى بالتصرف اذلم يثبت للمولى معنى الاولى بهذا القيد الخاص على ما احصى معانيه الحجة الامينى فى الغدير ، بل الاولى بالشىء ، والذى يسهل الخطب ان ذلك الشىء لايخلو فى الاكثر من لزوم معنى التصرف .

قول الشارح : لان مقدمة الحديث تدل عليه ـ و ذلك ان قلنا ان لفظة المولى مشتركة بين معان كما يصرح به عن قريب بقوله : و لانها مشتركة الخ ، و اما ان قلنا انها حقيقة فى معنى الاولى كما يشير اليه بقوله : و لان عرف اللغة يقتضيه و كذا الاستعمال الخ ، و اذا استعمل فى معنى غيره فانما يستعمل بعناية معنى الاولوية كما صرح به الحجة الامينى و بينه فى الجزء الاول من الغدير بقوله : ان الذى نرتأيه فى خصوص المقام بعد الخوض فى غمار اللغة و مجاميع الادب وجوامع العربية ان الحقيقة من معانى المولى ليس الا الاولى بالشىء ، و هو الجامع لهاتيك المعانى جمعاء ، و مأخوذ فى كل منها بنوع من العناية ، و لم يطلق لفظ المولى على شىء منها الا بمناسبة هذا المعنى الخ فلا احتياج الى قرينة مقدمة الحديث ولاقرينة اخرى متصلة اومنفصلة على كثرتها المذكورة المفصلة فى الغدير .

قول الشارح : ولانه اما كل المراد الخ ـ اى و لان الاولى اما كل المراد بلفظ المولى دلالة مطابقية فهو المطلوب ، او بعض المراد به دلالة تضمنية فيثبت مطلوبنا ايضا ، ولايجوز خروج معنى الاولى عن الارادة بلفظ المولى لانه حقيقة فى الاولى ، و لم يثبت ارادة غير الاولى بلفظ المولى اى لم يثبت له فى جميع موارد استعمالاته معنى خال عن الاولى بان يراد بلفظ المولى معنى لايكون معنى الاولى اولايشتمل على معنى الاولى ، ومراده رحمه الله ان لفظة المولى فى الحديث باى المعانى التى ادعاها الخصم من المحب والناصر وغيرهما اخذت لاتنفك عن معنى الاولى فيثبت مطلوبنا ، و بيان ذلك ما افاده الحجة الامينى فى الجزء الاول من الغدير ص ٣٦٢ بقوله : نظرة فى معانى المولى ، ذكر علماء اللغة الخ .

قول الشارح : و تقرير الاستدلال به الخ ـ توضيحه ان المراد بالمنزلة

المضافة الى هارون اما واحدة من منازله او بعضها او جميعها، والثالث يستلزم المطلوب لان من جملة منازل هارون من موسى كونه خليفته و امام امته عند غيبته وعدمه فيهم، و القول بالفرق بين غيبة موسى عن امته فى حياته و بين غيبته عنهم بموته لو عاش هارون بعده تحكم بارد ، و اما الاول فباطل لبطلان الاستثناء من الواحد كما يقال : جائنى واحد الازيدا ، والثانى ايضا باطل لوجوه : الاول الاستثناء الذى هو اخراج ما لولا الاستثناء لوجب دخوله كما لو قال احد : له على عشرون الا واحداً اخذ منه تسعة عشر ولولاه اخذمنه جميع العشرين ، فلو كان الخصوص مرادا لكان الاستثناء لغواً لخروج المستثنى من دون الاستثناء ، الثانى ان الاصل عدم اشتراك النكرة المضافة بين العموم والخصوص فهى للعموم للقطع بانها ليست للخصوص فقط ، الثالث انه لا قائل بافادتها الكثرة من دون العموم فاذا ثبت ان الاستثناء يستلزم الكثرة لزم ان تكون تلك الكثرة عموما ، الرابع لولا العموم لما فهم مراده صلى الله عليه وآله بهذا الكلام ، ولافائدة فى هذا الخطاب المجمل فلا يصدر من المتكلم الحكيم ، و يمكن ان يقرر الدليل بوجه اخصر واحسن ، و هو ان يقال : انه صلى الله عليه وآله جعل عليا عليه السلام بالنسبة الى نفسه فى مقام هارون بالنسبة الى موسى ، و هذا ظاهر من الكلام لاشبهة فيه ، ولاريب ان مقام هارون الى موسى و نسبته اليه اقوى من جميع اصحابه و امته لمكان نبوته و اخوته و لقول موسى : لااملك الانفسى و اخى ، فان انقطع موسى عن امته (وان لم ينقطع ابدا) فالواجب ان يكون هارون فى مقام موسى بالنسبة الى امور امته، فعلى عليه السلام هارون هذه الامة حين غيبة نبيها ، على ان قوله صلى الله عليه وآله : افلاترضى ياعلى ان تكون منى الخ كما ياتى عن قريب يومى الى منزلة الخلافة و ان لم يكن العموم مرادا لانه اشارة الى قوله تعالى : وقال موسى لاخيه هارون اخلفنى فى قومى الخ .

قول المصنف : ولاستخلافه الخ ـ هذا استدلال بنفس الاستخلاف مع قطع النظر عن مراجعة امير المؤمنين اليه صلوات الله عليهما وآلهما وقوله له : كذبوا انما خلفتك الخ ، وان كان هذا الكلام متضمناً على الدليل السابق ايضا ، فانه صلى الله عليه

وآله قال له عليه السلام هذا القول في شتى المواقف .

قول الشارح : للاجماع ـ اى لاجماع الامة على ان من ثبت خلافته عن النبى صلى الله عليه وآله على المدينة ثبت خلافته على غيرها لعدم القائل بالفصل .

قول الشارح : لا يقال قد استخلف الخ ـ اى فعلى هذا الاجماع يجب ان تقولوا بخلافة كل من استخلفه النبى صلى الله عليه و آله على المدينة و لا تقولون بذلك، والجواب ان غير على عليه السلام انعقد الاجماع على عدم امامته. وهذا الاجماع وارد على ذلك ، فمرجع الاستدلال الى ان من استخلفه النبى صلى الله عليه وآله على المدينة ولم يعزله الى آخر عمره ولم يقم الاجماع على عدم امامته فهو الامام والخليفة بعده ، و من بهذه الخصوصية ليس الا امير المؤمنين عليه السلام .

قول الشارح : على ما تقدم ـ ذيل قول المصنف : للنص الجلى الخ فى ضمن حديث الدار حديث بدء الدعوة النبوية عند نزول قوله تعالى : و انذر عشيرتك الاقربين .

قول الشارح : على ما ياتى ـ فى المألة السابعة .

قول الشارح : و للسمع على ما تقدم ـ للسمع عطف على عقلاء، و ما تقدم من الدليل السمعى هو قوله تعالى المذكور فى المسألة الثالثة : افمن يهدى الى الحق احق الخ .

قول الشارح : و لا معصوم غير على الخ ـ اى من بين الذين اجمع الامة على امامة احدهم وان ليس الخلافة عن النبى صلى الله عليه و آله بلافصل خارجة عنهم و هم امير المؤمنين عليه السلام والعباس و ابو بكر .

قول المصنف : و لقوله تعالى و اولى الامر منكم ـ قد رويت نصوص كثيرة عن النبى صلى الله عليه وآله باسمائهم و القابهم و خصائصهم و ان اولهم على بن ابيطالب عليهم السلام و ثانى عشرهم من هو باسم رسول الله صلى الله عليه وآله و كنيته و يظهر و يملا الارض قسطا و عدلا كما ملئت ظلما وجورا .

المسالة السادسة

(فى الادلة الدالة على عدم امامة غير على عليه السلام)

قول الشارح : وقد تقدمت : اى الآية قبل عشرة سطور .

قول المصنف : بخبر رواه ـ ان قلت : نظير هـذا الخبر مروى من طرق الخاصة كما فى البحار فى اول ابواب العلم عن امالى الصدوق وثواب الاعمال وبصائر الدرجات عن القداح عن الصادق عن ابيه عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة ، وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضابه ، وانه ليستغفر لطالب العلم من فى السماء و من فى الارض حتى الحوت فى البحر ، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر ، وان العلماء ورثة الانبياء ، ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم ، فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر ، قلت : ان التوريث يقتضى مفعولين والمفعول الاول فى الكلام محذوف لكونه معلوماً من الجملة السابقة ، وتقدير الكلام ان الانبياء لم يورثوا العلماء الذين هم ورثتهم من حيث هم انبياء دينارا ولا درهما ولكن ورثوهم العلم ، وحاصل المراد ان العلماء لهم ميراث من الانبياء هو العلم، وليس لهم ميراث منهم من سنخ مواريث الاموال ، و هذا لاينافى توريث الانبياء اولى ارحامهم اموالهم ان تركوها بل هو ثابت بعموم الكتاب وخصوصه والاخبار كما ذكر الشارح ، بخلاف ما اختلقه ابو بكر لاثبات ماادعاه ظلما وعلوا فانه اراد بذلك نفى ميراث المال عن ذوى قربى رسول الله صلى الله عليه وآله .

قول الشارح : ونازع العباس الخ ـ الواو للاستيناف اوعطف على بين رسول الله هذا الحكم ، و قصة منازعة العباس على مافى البحار فى الجزء الثانى والاربعين ص ٣٢ عن مناقب ابن شهر آشوب عن جابر الانصارى قال: جاء العباس الى على عليه

السلام يطالبه بميراث النبى صلى الله عليه وآله ، فقال له : ماكان لرسول الله صلى الله عليه وآله شيء يورث الا بغلته دلدل وسيفه ذوالفقار ودرعه وعمامته السحاب ، و انا ادبأ بك ان تطالب بماليس لك، فقال : لابدمن ذلك وانا احق،عمه ووارثه دون الناس كلهم ، فنهض امير المؤمنين عليه السلام ومعه الناس حتى دخل المسجد ، ثم امر باحضار الدرع والعمامة والسيف والبغلة فاحضر ،فقال للعباس :ياعم ان اطقت النهوض بشيء منها فجميعه لك ، فان ميراث الانبياء لاوصيائهم دون العالم ولاولادهم ، فان لم تطق النهوض فلاحق لك فيه ، قال: نعم فالبسه امير المؤمنين عليه السلام الدرع بيده و القى عليه العمامة والسيف، ثم قال : انهض بالسيف والعمامة ياعم، فلم يطق النهوض فاخذ السيف منه وقال له : انهض بالعمامة فانها آية من نبينا صلى الله عليه وآله ، فاراد النهوض فلم يقدر على ذلك وبقى متحيرا ، ثم قال له: ياعم وهذه البغلة بالباب لى خاصة ولولدى ، فان اطقت ركوبها فاركبها ، فخرج ومعه عدوى، فقال له : يا عم رسول الله خدعك على فيما كنت فيه فلا تخدع نفسك فى البغلة ، اذا وضعت رجلك فى الركاب فاذكر الله وسمّ واقرأ « ان الله يمسك السماوات والارض ان تزولا » قال فلما نظرت البغلة اليه مقبلا مع العباس نفرت وصاح صياحا ماسمعناه منها قط ، فوقع العباس مغشيا عليه ، واجتمع الناس وامر بامساكها فلم يقدر عليها ، ثم ان عليا عليه السلام دعا البغلة باسم ما سمعناه ، فجاءت خاضعة ذليلة ، فوضع رجله فى الركاب و وثب عليها فاستوى عليها راكبا، فاستدعى ان يركب الحسن والحسين عليهما السلام فامرهما بذلك ثم لبس على الدرع و العمامة والسيف و ركبها و سار عليها الى منزله و هو يقول : هذا من فضل ربى ليبلونى ءاشكر انا و هما ام تكفر انت يا فلان .

ان قلت : كيف ادعى العباس ميراث النبى صلى الله عليه و آله مع انه عمه و كان له بنت حين وفاته ، ولم يردعه امير المؤمنين عليه السلام بحكم المسالة ، قلت: اما لحسبانه ان له حقا فى ذلك ، و منشأ حسبانه ماروى كما فى الكافى باب ما عند الائمة من سلاح رسول الله صلى الله عليه وآله ومتاعه عن ابى عبدالله عليه السلام قال :

لما حضرت رسول الله صلى الله عليه وآله الوفاة دعا العباس بن عبد المطلب و امير المؤمنين عليه السلام فقال للعباس : ياعم محمد تاخذ تراث محمد و تقضى دينه وتنجز عداته ؟ فرد عليه فقال : يا رسول الله بابى انت و امى انى شيخ كثير العيال قليل المال ، من يطيقك و انت تبارى الريح ، قال : قال : فاطرق صلى الله عليه وآله هنيئة ثم قال : ياعباس اتأخذ تراث محمد و تنجز عداته و تقضى دينه ، فقال : بابى انت وامى شيخ كثير العيال قليل المال وانت تبارى الريح ، قال : اما انى ساعطيها من يأخذها بحقها ، ثم قال : ياعلى يا اخا محمد اتنجز عدات محمد و تقضى دينه و تقبض تراثه، فقال : نعم بابى انت و امى ذاك على ولى الخ ، فحسب انه يمكنه ان يجرى على ماعرض عليه النبى صلى الله عليه و آله بعد وفاته بالشرط ، و اما لجهله بالحكم اصلا ، و امير المؤمنين عليه السلام لم يردعه ببيان الحكم ليأتى بما هو احسن تأثيرا فى النفوس و اقوى فى ردعه عما ادعاه ، اوكانت منازعته فى الصورة رجاء ان يرتدع الظالمون عما ارتكبوا لمشاهدة تلك الآيات .

قول الشارح : لم يجز لهم ذلك - اى لم يجز لفاطمة عليها السلام ادعائها لها وقولها : اترث ابك ولاارث ابى لقد جئت شيئا فريا ، ولا لعلى عليه السلام امساك تلك الاشياء ، و لا للعباس المنازعة .

قول الشارح : وذلك يدل على انه الخ - لانه تمسك تارة لمنعها عليها السلام عن ارثها بان النبى صلى الله عليه و آله قال : ما تركناه صدقة ، و اخرى بانه قال : ماتركه كان لولى الامر بعده ، و هذان متنافيان .

قول الشارح : مع انها معصومة - لآية التطهير وغيرها ، ولا يطلب من المعصوم شاهد لادعائه مع ان العصمة اسد واقوى من شهادة العدول لانها يعتريها احتمال الخطاء والعصمة لايعتريها .

قول الشارح : و مع علمه بانها من اهل الجنة - اظن ان هذه العبارة راجعة الى ام ايمن رضوان الله عليها ، و حقها ان تذكر بعد قوله : و استشهدت عليا وام ايمن، وقدمها الناسخ خطاء ، لان شأن فاطمة سلام الله عليها اجل من ان يقال فى حقها هذا

الكلام لانها سيدة نساء العالمين ، و روى ذلك عن النبى صلى الله عليه وآله فى حق ام ايمن كما فى الانساب للبلاذرى فى الجزء الاول ص ٤٧٢ عن شقيق بن عقبة قال : كانت ام ايمن تلطف برسول الله صلى الله عليه و سلم و تقوم عليه ، فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم : من سره ان يتزوج امراة من اهل الجنة فليتزوج ام ايمن ، فتزوجها زيد فولدت له اسامة .

ثم انها رضى الله عنها كانت مولاة النبى صلى الله عليه وآله ورثها عن امه، و قيل عن ابيه ، و كان اسمها بركة فاعتقها و زوجها عبيد بن عمرو بن بلال الخزرجى بمكة فولدت له ايمن فمات عبيد فزوّجها من زيد فولدت له اسامة ، وكانت حاضنة رسول الله صلى الله عليه وآله وكان يسميها «امى» كما فى الجزء الاول من الانساب ص ٩٦، و شديدة الحب له ولاهل بيته ، و شامخة العرفان به و بهم صلوات الله عليه و عليهم كما تشهد بذلك الاخبار والآثار ، و هى التى ذكر فى مناقبها انها قد غلبها العطش بين مكة والمدينة و اشرفت على الهلاك فتضرعت الى الله تعالى و دعته بالنبى وآله صلوات الله عليه وعليهم فنزل عليها دلو من السماء فيه ماء فشربت منه ، فلم يكن يعقل لمثل هذه المراة ان تكذب على رسول الله فى شهادتها و ان وقعت عليها السن الخيانة والتصغير لعظمة المقامات الايمانية بان شهادتها لاتقبل لانها مراة عجمية .

قول الشارح : واشتشهدت عليا و ام ايمن ـ و روى ان ام سلمة رضى الله عنها ايضا شهدت بذلك كما سيأتى فى كلام عمر بن عبدالعزيز ، و شهد به رباح مولى النبى صلى الله عليه وآله ايضا كما فى الجزء السابع من الغدير ص ١٩١ عن فتوح البلدان للبلاذرى ص ٣٨ ، و رويت شهادة الحسنين عليهما السلام و شهادة اسماء بنت عميس بذلك كما فى البحار المجلد الثامن ص ١٠٥ عن كشكول العلامة رحمه الله عن المفضل ابن عمر عن الصادق عليه السلام .

قول الشارح : عرف عمر بن عبدالعزيز ـ هو ابوحفص عمر بن عبدالعزيز بن مروان بن الحكم بن ابى العاص بن امية، يعرف باشج بنى امية لضربة من دابة فى وجهه، قال الكتبى فى فوات الوفيات : كانت وفاته بدير سمعان لعشر بقين من شهر رجب سنة

احدى و مائة ، سقاه بنواميه السم لماشدد عليهم و انتزع كثيرا ممافى ايديهم ، وصلى عليه يزيدبن عبدالملك ، وكانت خلافته سنتين و خمسة اشهر و اربعة عشر يوما ، و نقش خاتمه عمر يؤمن بالله ، و هوالذى بنى الجحفة ، و اشترى ملطية من الروم بمائة الف اسير و بناها ، و روى له الجماعة ، انتهى ، ثم ذكر ابياتا قالها فيه الشريف الرضى رضى الله عنه .

قال العلامة المجلسى فى ثامن البحار ص ١٠٧ : روى مرفوعا ان عمر بن عبدالعزيز لما استخلف قال : ايها الناس انى قدرددت فدك على ولد رسول الله صلى الله عليه و آله و ولد على بن ابيطالب عليه السلام فكان اول من ردها ، و روى انه ردها بغلاتها منذولى فقيل له : نقمت على ابى بكر و عمر فعلهما و طعنت عليهما و نسبتهما الى الظلم والغصب، و قد اجتمع عنده فى ذلك قريش و مشايخ اهل الشام من علماء السوء ، فقال عمر بن عبدالعزيز قد صح عندى و عندكم ان فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه و آله ادعت فدك و كانت فى يدها و ما كانت لتكذب على رسول الله صلى الله عليه و آله مع شهادة على و ام ايمن و ام سلمة ، و فاطمة عندى صادقة فيما تدعى و ان لم تقم البينة و هى سيدة نساء الجنة ، فانا اليوم ارد على ورثتها اتقرب بذلك الى رسول الله صلى الله عليه و آله و ارجو ان تكون فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام يشفعون لى يوم القيامة، ولو كنت بدل ابى بكر و ادعت فاطمة كنت اصدقها على دعويها ، فسلمها الى الباقر عليه السلام .

اقول : من عجيب امر فدك انها وقع عليها الغصب فالرد مرارا بايدى الخلفاء من ابى بكر الى المقتدر بالله العباسى على ماذكر فى ثامن البحار ص ١٠٨ وسابع الغدير ص ١٩٥ .

قول الشارح : او يعطيها اياها بالميراث ـ بتقدير ان الناصبة على انحالها .

اقول : هل ادعت سلام الله عليها امرين : نحلة فدك من ابيها صلوات الله عليه و آله، و ميراثه الذى لايحتاج الى البينة والشهود فمنعوها عنهما كما هو ظاهر الكتاب ، او

ادعت امرا واحدا هوملك فدك فتارة بالميراث و تارة بالنحلة فدفعت عنها كما ذكر الحجة الامينى فى ثامن الغدير ص٢٣٧ نقلا عن شرح النهج لابن ابى الحديد ، ثم ان انحال رسول الله صلى الله عليه وآله اياها مقطوع به على حسب الروايات الكثيرة الواردة فى تفسير قوله تعالى : و آت ذا القربى حقه ، و ادعاؤها صلوات الله عليها اياها بعنوان النحلة و استشهادها ايضا كذلك ، و يظهر من رواية خطبتها الغراء المعروفة المروية من طرق الفريقين طلبها لفدك ميراثا ، و روى العلامة المجلسى فى ثامن البحار ص١٠٨ عن الحسن بن على الوشاء قال: سألت مولانا ابا الحسن على بن موسى الرضا عليهما السلام هل خلف رسول الله غير فدك شيئاً، فقال ابو الحسن عليه السلام : ان رسول الله صلى الله عليه و آله خلف حيطانا بالمدينة صدقة و خلف ستة افراس و ثلاث نوق العضباء و الصهباء والديباج ، و بغلتين الشهباء والدلدل و حمارة اليعفور ، والشاتين حلوبتين ، و اربعين ناقة حلوبا ، و سيفه ذا الفقار و درعه ذات الفضول وعمامته السحاب ، وحبرتين يمانيتين و خاتمه الفاضل و قضيبه الممشوق و فراشا من ليف و عبائتين قطوانيتين و مخادّ من ادم صار ذلك الى فاطمة عليها السلام ما خلا درعه و سيفه و عمامته وخاتمه فانه جعله لامير المؤمنين عليه السلام ، و يظهر من هذه الرواية ان غير فدك لم يصل اليه يد العضب ، فيمكن الجمع بين الروايات بانها صلوات الله عليها ادعت فدك اولا بعنوان النحلة كما كانت هى كذلك ، وبعد ان ردت تلك الشهادة الالهية ادعتها بعنوان الميراث فاختلق ابوبكر تلك المقالة من نفث قرينه فمنعها حقها صلوات الله عليها و لعنة الله على اعدائها .

فبذلك يندفع تعجب العلامة المجلسى حيث قال فى ثامن البحار ص١٠٧ بعد ذكر حديث طلب فدك وقول ابى بكر: هاتى بالبينة : اقول هذا الحديث عجيب فان فاطمة عليها السلام كانت مطالبة بميراث فلاحاجة بها الى الشهود فان المستحق للتركة لايفتقر الى الشاهد الا اذا لم يعرف صحة نسبه و اعتزائه الى الدارج وما اظنهم شكوا فى نسب فاطمة عليها السلام و كونها ابنة النبى صلى الله عليه وآله ، و ان كانت تطلب فدكا و تدعى ان اباها نحلها اياها احتاجت الى اقامة البينة ولم يبق لما رواه ابوبكر

من قوله : نحن معاشر الانبياء لانورث معنى ، و هذا واضح جدا فتدبر.

قول الشارح : غيظا عليه الخ - فان مثل فاطمة المعصومة عليها السلام لا تغتاظ على الامام الحق ولاتمنعه عن الثواب ، فهو كان باطلا فى امامته .

قول الشارح : اظهر - لانه كذب على نفسه والامام الحق القائم مقام النبى الاعظم سيد الرسل صلى الله عليه و آله لا يكذب على نفسه، ولم يكن المقام مقام هضم النفس ولا معنى له لعظم الامر وخطره .

قول الشارح : احد الرجلين - هما ابوعبيدة عامر بن عبدالله بن الجراح بن هلال و عمر بن الخطاب .

روى فى حديث عبدالرحمن بن عوف ان ابابكر عند موته قال له: انى لا آسى على شىء من الدنيا الا على ثلاث فعلتهن و ددت انى تركتهن (هى كشف بيت فاطمة صلوات الله عليها و احراق الفجاءة السلمى و قبول الخلافة فانه كان يود قذفها فى عنق احد الرجلين يوم السقيفة) و ثلاث تركتهن وددت انى فعلتهن (هى قتل الاشعث بن قيس يوم اسروا قامته بذى القصة حين تسيير خالد بن الوليد الى اهل الردة و توجيه عمر بن الخطاب الى العراق) و ثلاث وددت انى سألت عنهن رسول الله (هى لمن هذا الامر و هل للانصار فى هذا الامر نصيب و ميراث ابنة الاخ و العمة) راجع سابع الغدير ص ١٧٠ .

قول المصنف : وخالف الرسول فى الاستخلاف عندهم - اى خالفه فى جعله عمر خليفة عند العامة لانهم زعموا ان النبى صلى الله عليه و آله لم يستخلف احدا ، فكان الواجب عليه ان يتبع الرسول صلى الله عليه و آله لقوله تعالى : ان كنتم تحبون الله فاتبعونى ، و قوله تعالى : لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر و ذكر الله كثيرا ، فرسول الله صلى الله عليه و آله اما استخلف و اما لا ، فعلى الاول يثبت ما ادعيناه لانه ان استخلف لم يستخلف الا عليا امير المؤمنين عليه السلام بالاجماع ، و قول القوشجى : عند الاشاعرة انه استخلف ابابكر كذب على انفسهم ، و على الثانى انه ترك اتباع الرسول صلى الله عليه و آله و اسوته مع خطر الامر ،

فلم يكن ممن يحب الله ولا ممن يرجو الله واليوم الآخر فلم يكن خليفة حقا .

قال ابن ابى الحديد : احضر ابو بكر عثمان و هو يجود بنفسه فامر ان يكتب عهدا ، و قال : اكتبوا بسم الله الرحمان الرحيم هذا ماعهد به عبدالله بن عثمان الى المسلمين اما بعد ، ثم اغمى عليه ، فكتب عثمان : قد استخلفت عليكم ابن الخطاب، و افاق ابو بكر فقال : اقرء فقرأه فكبر ابو بكر، قال : اراك خفت ان تختلف الناس ان مت فى غشيتى ، قال : نعم ، قال : جزاك الله خيرا عن الاسلام و اهله ، ثم اتم العهد وامره ان يقرأ على الناس ، فقرأ ، ثم اوصى الى عمر بوصايا .

اقول : انظر ايها العاقل كيف كان ابو بكر و عثمان و اخوانهم خائفين مشفقين ان تختلف الناس ان لم يتعين خليفة على الامة، و رسول الله صلى عليه وآله لم يكن عندهم بهذه الفكرة فجعل الناس حيارى مختلفين بعده ولم يجعل لهم علما يلتجئون اليه و يهتدون به عند حيرتهم و اختلافهم ، ثم خالفوه فى الاستخلاف، و هذا تسفيه له صلى الله عليه وآله ولعن الله اعاديه فى هذا الامر عملا كما صنع الثانى ذلك قولا فيما رواه الفريقان انه لما قرب وفاة النبى صلى الله عليه وآله قال حين اجتمعوا عليه عدة من الاصحاب وفيهم عمر: ايتونى بدواة و قرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدى ، فقال عمر: ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله ، وفى رواية البخارى : انه قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله (و هذا ابلغ لانه افادة ذاك المعنى بعلته) و كثر اللغط والتنازع ، فقال صلى الله عليه و آله : قوموا عنى لا ينبغى عندى التنازع ، و كان ابن عباس يقول : الرزية كل الرزية ما حال بيننا و بين كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله.

اقول: كفى بهذا الكلام كفر القائله و انه احب ضلالة العباد الى يوم القيامة، ولاى شىء لم يقل عمر ذلك حين امر ابو بكر عثمان بكتابة العهد عند ما كان يجود بنفسه، هل راى ان كتاب ابى بكر ينفع الاسلام و كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله يضره ، ام تغير كتاب الله عن الكفاية بزعمه ، ام لا ذاك و لا ذاك ، بل اوجس فى نفسه ان كتابه ينفيه عن التغلب على امور المسلمين و عرف ان كتاب ابى بكر يقرّه على ذلك .

قول الشارح : فى استخلاف من عزله النبى الخ ـ حق الكلام ليوافق المتن ان يقول : فى تولية من عزله النبى الخ ، لكنه عبر به لان ابابكر ولى عمر امور المسلمين باستخلافه اياه، ففى استخلافه المستلزم لتوليته مخالفتان لرسول الله صلى الله و آله : احديهما الاستخلاف و هو صلى الله عليه و آله لم يستخلف احدا بزعمهم ، والثانية توليته عمر وهو صلى الله عليه وآله عزله عن التولية كما ذكر الشارح ، فالحاصل ان من استخلفه هو من ولاّه و ان كان الاستخلاف عنوانا والتولية عنوان آخر لازم له وكان فى ذلك مخالفتان لرسول الله صلى الله عليه وآله ، والشروح متوافقة فى هذا ، ولكن فى المتن ظهور فى انه غيره ، و انى لم اجد فيما تفحصت اثر الذلك .

قول المصنف : مع علمهم لقصد البعد ـ اى مع علم الثلاثة لقصد النبى صلى الله عليه وآله بعدهم عن المدينة لئلا يثيروا تلك الفتنة الهائلة ، فاللام للتقوية عاملها علمهم و اضافة القصد اضافة المصدر الى مفعوله ، و فى شرح القوشجى : مع علمهم بقصد التنفيذ اى مع علمهم بمقصوده من التنفيذ و هو بعدهم عنها لئلا يتوثبوا الخ ، فالمصدر بمعنى المفعول والاضافة بمعنى اللام من نوع اضافة المسبب الى السبب ، و فى الشرح القديم و شرح البهشتى الاسفراييني : مع علمهم بقصد العدو ، والظاهر انه تصحيف ، والعدو هم الذين جهز جيش اسامة الى قتالهم .

قول الشارح : جيش اسامة ـ هو ابو محمد اسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبى ، قيل : كنيته ابو زيد ، امه بركة ام ايمن مولاة رسول الله صلى الله عليه وآله و حاضنته ، توفى اسامة بالمدينة ايام امامة الحسن بن على عليهما السلام ، و كفنه الحسن عليه السلام ببرد حبرة .

قال الشهرستانى فى الملل والنحل : الخلاف الثانى فى مرضه انه قال : جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه ، فقال قوم : يجب علينا امتثال امره و اسامة قد برز من المدينة ، وقال قوم : قد اشتد مرض النبى عليه الصلاة والسلام فلا تسع قلوبنا مفارقته والحالة هذه فنصبر حتى نبصر اى شىء يكون من امره .

اقول : لم تكن قلوبهم تسع مفارقة التوثب على الخلافة والافهم فارقوه فرارا

من الزحف وغيره فى مواطن ، ثم لامعنى عند المسلم لترك المفارقة و غايته من حيث هو هو الندب مع امره المؤكد بلعن المتخلف .

قول الشارح : فيكون هو افضل الناس كافة ـ لان عليا عليه السلام افضل من اسامة بالاجماع ، و هو افضل من الثلاثه بدليل توليته عليهم فهو عليه السلام افضل منهم ، فاذا ثبت انه عليه السلام افضل منهم ثبت انه افضل من الناس كافة لان الثلاثة افضل الناس عندهم و لم يول على امير المؤمنين عليه السلام احدا ، ثم انا لانحتاج الى هذا البيان لاثبات تفضيله عليه السلام على غيره لما يأتى فى المسألة السابعة .

قول الشارح : و امره بالحج بالناس ـ اى امره بان يكون فى الموسم امير الحاج غيران يقرأ سورة برائة على الناس ، فهو صلى الله عليه و آله عزله عنهما بامره تعالى ، والقصة معروفة مروية من الفريقين بالتواتر ، وكان ذلك فى سنة تسع من الهجرة فى اول ذى الحجة بعد سنة الفتح .

قال البحرانى فى البرهان : قال ابن شهر آشوب : الاستنابة والولاية من رسول الله لعلى فى اداء سورة برائة ، و عزل به ابابكر باجماع المفسرين و نقلة الاخبار ، و رواه الطبرى والبلاذرى والترمذى والواقدى و الشعبى والسدى و الثعلبى والواحدى والقرطبى والقشيرى والسمعانى و احمد بن حنبل و ابن بطة و محمد بن اسحاق و ابو يعلى الموصلى والاعمش و سماك بن حرب فى كتبهم عن عروة بن زبير و ابى هريرة و انس و ابى رافع و زيد بن نفيع و ابن عمر و ابن عباس واللفظ له : انه لما نزل برائة من الله و رسوله الى تسع آيات انفذ النبى ابابكر الى مكة لادائها فنزل جبرئيل ، قال : انه لايؤديها الا انت او رجل منك ، فقال النبى صلى الله عليه و آله لامير المؤمنين عليه السلام : اركب ناقتى العضباء والحق ابابكر وخذ برائة من يده ، قال : و لما رجع ابو بكر الى النبى عليه السلام جزع و قال : يارسول الله انك اهلتنى لامر طالت الاعناق فيه فلما توجهت له رددتنى عنه ، فقال صلى الله عليه و آله : الامين هبط الى عن الله تعالى انه لا يؤدى عنك الا انت او رجل منك ، و على منى و لايؤدى عنى الاعلى ، راجع لزيادة التحقيق سادس الغدير ، ط٢ ، ص٣٣٨ـ٣٥٠ .

اقول : فى اطلاق كلامه وعدم تقييد الاداء بشى دليل على انه لا يؤدى عنه صلى الله عليه وآله شيئا من الامور الا امير المؤمنين عليه السلام، و فى ذلك دلالة على نفى الخلافة عن غيره مطلقا ،

قول الشارح : اما المقدمة الثانية فقد مرت ـ و هى كل من لم يكن عارفا بالاحكام لا يجوز نصبه للامامة ، وهذه الكبرى مامرت بعينها فيما تقدم ، لكنها تستفاد من المسألة الثانية والثالثة .

قول الشارح : قطع سارقا الخ ـ راجع سابع الغدير ص ١٢٩ .

قول الشارح : واحرق الفجاءة الخ ـ اسمه اياس بن عبدالله بن عبد باليل ابن عميرة بن خفاف من بنى سليم ، راجع فى قصته سابع الغدير ص ١٥٦ .

قول الشارح : لا يعذب بالنار الا رب النار ـ هذا حديث مروى بطرق الفريقين ، ان قلت : كيف ذلك و قد نقل ان امير المؤمنين عليه السلام احرق عبدالله بن سبا و اصحابه ، و ايضا احد الحدود المخير فيها فى اللواط الاحراق بالنار ، قلت: اما قتل عبدالله بن سبا و اصحابه كان بالتدخين لا بالاحراق ، راجع سابع الغدير ص ١٥٦ ، و اما حد اللواط فهو خاص وذاك عام ، و لا يخرج من العام الا بما ثبت من الخاص ، و اما المحارب فحكمه فى كتاب الله ان لم يتب هو القتل باحد الوجوه الثلاثة او النفى من الارض ، فاحراقه اجتهاد شهوى غضبى قبال نص الكتاب .

قول الشارح : و سئل عن الكلالة الخ ـ راجع سابع الغدير ص ١٠٤ .

قول الشارح : وسالته جدة الخ ـ راجع سابع الغدير ص ١٢٠ .

قول الشارح : المغيرة بن شعبة ـ ازنى ثقيف و اكذب الامة ، كان يعادى امير المؤمنين عليه السلام وينا له ، وقصة زناه بام جميل وحيلة عمر فى درء الحد عنه معروفة ، راجع سادس الغدير ص ١٣٧ـ١٤٤ .

قول الشارح : محمد بن سلمة ـ كذا فى النسخ ، والصحيح مسلمة ، و هو

محمد بن مسلمة بن خالد بن مجدعة الانصاری الاوسی ، کذا فی الانساب للبلاذری ص ٣٧٦ ، وضبطه فی ص ٣١٥: محمد بن مسلمة بن سلمة الانصاری ، آخی رسول الله صلی الله علیه وآله بینه وبین ابی عبیدة الجراح .

قول الشارح : و اضطرب فی کثیر الخ ـ راجع سابع الغدیر .

قول الشارح : وقتل خالد بن الولید الخ ـ هو ابوسلیمان خالد بن الولید بن المغیرة بن عبدالله بن عمر بن مخزوم المخزومی ، امه لبابة الصغری وهی العصماء بنت الحارث بن حزن بن بجیر اخت میمونة ، فهو ابن خالة عبدالله بن عباس ، و یقال : ان لبابة الصغری غیر العصماء کذا فی الانساب للبلاذری ، ولقبه ابوبکر سیف الله ، وکان شدید العداوة لامیر المؤمنین علیه السلام ، له وقائع منکرة فی زمن النبی صلی الله علیه وآله و بعده ، منها المذکورة فی الکتاب ، مات سنة احدی و عشرین و دفن فی حمص ، وکان لخالد ابنان : مهاجر و کان مع امیر المؤمنین علیه السلام ومحباله ، وعبدالرحمان وکان مع معاویة ، وفی قصة قتله مالک بن نویرة راجع سابع الغدیر ص ١٥٨ـ١٦٩

قول المصنف : وقد نهی الله تعالی الخ ـ بقوله تعالی : یاایها الذین آمنوا لا تدخلوا بیوت النبی الآیة ، و اطلاق النهی یشمل ما بعد وفاته صلی الله علیه و آله ، و احترامه فی الحالتین واجب ، وکان دفنه فیه بوصیته ، راجع سابع الغدیر ص ٢٤٩ .

قول الشارح : و بعث الی بیت الخ ـ راجع سابع الغدیر ص ٧٧-٨١

قول الشارح : وکان معه الزبیر ـ هو الزبیر بن العوام بن خویلد بن اسد القرشی ، کنیته ابو عبدالله ، وامه صفیة بنت عبد المطلب ، فهو ابن عمة رسول الله صلی الله علیه وآله وابن اخی خدیجة الکبری ، قتله عمرو بن جرموز غدرا بوادی السباع .

قول الشارح : و امر عمر الخ ـ هو ابو حفص عمر بن الخطاب بن نفیل بن عبدالعزی بن ریاح بن عبدالله بن فرط بن رزاخ بن عدی بن کعب بن لوی القرشی ،

قال الشارح العلامة فی نهج الحق : و قد روی ابو المنذر هشام بن محمد السائب الکلبی و هو من رجال السنة فی کتاب المثالث قال : کانت صهاك امة حبشية لهاشم بن عبد مناف فوقع عليها نفيل بن هاشم ثم وقع عليها عبد العزی بن رياح فجاءت بنفيل جد عمر بن الخطاب ، انتهی ، و راجع ثامن البحار فقد ذکر فی نسب الرجل عجيبات .

قول الشارح : بامرأة قد زنت الخ ـ راجع للقصة سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ١١٠ .

قول الشارح : بامرأة مجنونة الخ ـ راجع لقصتها سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ١٠١ .

قول الشارح : والله ما مات الخ ـ روی البلاذری فی الانساب عن عائشة فی حديث وفاة النبی صلی الله عليه و آله الی ان قالت : قال عمر : ما مات رسول الله ، ولا يموت حتی يؤمر بقتال المنافقين ، الی ان قالت : وجاء ابو بکر فقال : ما لرسول الله ، قلت غشی عليه منذ ساعة ، فکشف عن وجهه و وضع فمه بين عينيه و وضع يده علی صدغيه ، ثم قال : وانبياه ، واخليلاه ، و اصفياه ، صدق الله و رسوله ، قال الله عز وجل : انك ميت وانهم ميتون ، و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون ، کل نفس ذائقة الموت ثم الينا ترجعون ، و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم و من ينقلب علی عقبيه فلن يضر الله شيئا و سيجزی الله الشاکرين ، قال عمر : افی کتاب الله هذا يا ابابکر؟! قال : نعم ، ثم قال عمر : هذا صاحب رسول الله فی الغار وثانی اثنين ، فبايعوه ، فحينئذ بايعوه ، انتهی ، و راجع لمصادر اخری لما قال عمر سابع الغدير ، ط ٢ ، ذيل ص ٧٤ .

اقول : استفهام عمر يدل علی جهله بما فی کتاب الله رأسا ، لا انه غافل ناس غير متدبر للآيات ، و من العجب العجاب قول هذا الجاهل بکتاب الله جهلا يقبح بصبيان الکتاتيب : حسبنا کتاب الله .

قول الشارح : حتی يقطع ايدی الخ ـ و فی رواية البلاذری : حتی يؤمر بقتال المنافقين ، ان قلت : هذا يدل علی ان عمر لم ينکر موته صلی الله عليه و آله مطلقا ،

بل انكره فى ذلك اليوم قبل ان يؤمر بقتال المنافقين ، وما قرأ عليه ابو بكر من الآيات يصلح لمن ينكر موته مطلقا ، فاللازم على ابى بكر ان يقول له ما يدرء زعمه ذلك ، قلت : هذا يدل على ان الامر كان مدبرا موطأ بينهما قبل ذلك فان ابا بكر لم يقرء الآيات عن الفكرة فيما قال عمر بالصياح فى السرب خارج بيت رسول الله صلى الله عليه وآله سالاً صارمه ، متوعدا بالقتل كل قائل بموت رسول الله صلى الله عليه و آله ، قائلا: لا اسمع رجلا يقول : مات رسول الله الاضربته بسيفى.

قول المصنف : كل الناس افقه الخ ـ راجع سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ٩٥ و ص ١٠٤ ،

قول المصنف : واعطى ازواج الخ ـ راجع فى ذلك ثامن البحار طبع الكمبانى ص ٣٠٣ .

قول الشارح : عائشة و حفصة ـ بنت ابى بكر و بنت عمر من ازواج النبى صلى الله عليه و آله ، و كانتا تؤذيانه كثيرا كابويهما ، و فيهما نزل قوله تعالى : ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما الآية ، و فتنة عائشة فى حرب البصرة وغير ذلك معروفة .

قول المصنف : وقضى فى الحد الخ ـ اى حد شرب الخمر.

قول الشارح : و روى تسعين الخ ـ و ايضا رواياتهم التى ذكر فى الغدير تدل على ان ذلك كان اربعين فى زمن النبى صلى الله عليه وآله ، و كان على ذلك ابو بكر ايام امارته ، وغيّرها عمر الى ثمانين فى مواضع ، و فى موضع اكتفى بستين ، و اقام الحد على ابنه عبد الرحمن بن عمر ثانية فى المدينة بعد ان ضربه الحد عمرو بن العاص فى مصر ، و حبسه عمر ثم مرض فمات ، راجع سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ١٢٣ و ص ١٧١ و ص ٣١٦ .

قول المصنف : و منع المتعتين ـ متعة النساء و متعة الحج ، راجع فى ذلك سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ١٩٨ ـ ٢٣٩ ، وثالثه ص ٣٢٩ـ٣٣٣ .

قول المصنف : و حكم فى الشورى الخ ـ اصحاب الشورى ستة: امير المؤمنين

عليه السلام، عثمان بن عفان ، طلحة بن عبيدالله ، زبير بن العوام ، عبدالرحمان بن عوف، سعد بن ابى وقاص، والقصة مذكورة فى كتب الفريقين، و مناشدة امير المؤمنين عليه السلام و احتجاجه عليهم يوم الشورى لحقه بالكتاب و بما سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وآله موجودة فيها، راجع اول الغدير، ط٢، ص ١٥٩ ، و ثامن البحار طبع الكمبانى ص ٣٠٦-٣١٠ و ص ٣٤٤-٣٦٠ .

قول الشارح : ثم انه طعن فى كل الخ ـ النقل هنا مختلف ، و انا اذكر ماذكره الشارح العلامة فى نهج الحق ، قال رحمه الله : و روى الجمهور ان عمر لما نظر اليهم قال : قد جاءنى كل واحد منهم يهز عفريته ، يرجو ان يكون خليفة ، اما انت ياطلحة افلست القائل : ان قبض النبى لننكحن ازواجه من بعده فما جعل الله محمدا احق ببنات عمنامنا فانزل الله فيك: و ماكان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا ، و اما انت يا زبير فوالله مالان قلبك يوما و لا ليلة و ما زلت جلفا جافيا مؤمن الرضا كافر الغضب يوما شيطان و يوم رحمان شحيح ، و اما انت يا عثمان لروثة خيرمنك و لان وليتها لتحملن بنى ابى معيط على رقاب الناس و لان فعلتها لتقتلن ثلاث مرات ، و اما انت يا عبدالرحمن فانك رجل عاجز تحب قومك جميعا ، واما انت ياسعد فصاحب عصبية و فتنة و مقنب و قتال لاتقوم بقرية لوحملت امرها ، و اما انت يا على فوالله لووزن ايمانك بايمان اهل الارض لرجحهم ، فقام على موليا يخرج ، فقال عمر: والله انى لاعلم مكان الرجل لووليتموه امركم حملكم على المحجة البيضاء ، قالوا : من هو ؟ قال : هذا المولى عنكم ، ان ولوها الاجلح سلك بكم الطريق المستقيم ، قالوا : فمايمنعك من ذلك ؟ قال : ليس الى ذلك سبيل، قال له ابنه عبدالله : فمايمنعك منه؟ قال : اكره ان اتحملها حيا وميتا ، وفى رواية: لااجمع لبنى هاشم بين النبوة والخلافة، انتهى ، و فى رواية : و ما يمنعنى منه الاحرصه على هذا الامر، وفى اخرى : يمنعنى دعابته ، فتامل واضحك اوابك .

قول الشارح : عن اخيه عثمان ـ بالاخوة التى جعلت بين الصحابة لا بالنسب فان عثمان هو ابن عفان بن ابى العاص بن امية بن عبدشمس بن عبدمناف بن قصى الاموى

وامه اروى بنت كريز بن ربيعة بن حبيب بن عبدشمس بن عبدمناف، و كنيته ابو عبدالله، قتله المسلمون يوم الغدير من سنة خمس و ثلاثين من الهجرة فى المدينة ، و دفن فيها ، و عبدالرحمان هو ابن عوف بن عبدعوف بن عبدبن الحارث بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوى ، و كان اسمه فى الجاهلية عبدعمرو ، و قيل : عبدالكعبة ، فسماه النبى صلى الله عليه و آله عبدالرحمان ، و يقال له الزهرى ، و كنيته ابو محمد ، و كان صهر عثمان ، و هو ختنه لان ام كلثوم اخت عثمان لامه كانت تحت عبدالرحمان ، توفى سنة اثنتين و ثلاثين و هو ابن خمس و خمسين سنة .

قول الشارح : ابن عمه- كذا فى بعض النسخ ، و الصحيح و ابن عمه عطفا على اخيه ، اى لايعدل عبدالرحمان بالامامة عن اخيه عثمان و عن ابن عمه ، وعبارة الشارح فى نهج الحق هكذا : لعلمه بان عليا و عثمان لايجتمعان و ان عبدالرحمان لايكاد يعدل بالامر عن ختنه و ابن عمه ، والمراد بابن عمه سعد بن ابى وقاص الزهرى احد الستة فانه سعد بن مالك بن اهيب بن عبدمناف بن زهرة بن مالك ، و ابووقاص هو مالك بن اهيب ، و يعرف بالزهرى كعبدالرحمان ، توفى سنة خمسين من الهجرة ، و روى ان معاوية لعنه الله دس اليه سما فقتله لانه كان يخاف منه المخالفة على اخذ العهد لابنه يزيد .

قول الشارح : فلاتسلط آل ابى معيط الخ - ليس هذا تحدسا وتفرسا من عمر، بل سمع رسول الله صلى الله عليه و آله يقول ذلك ، و ابو معيط هو ابان بن ابى عمرو بن امية ، ابن عم حكم بن ابى العاص بن امية .

قول الشارح : كلف باقاربه- على وزان كتف، اى شديد الحب لهم، و ما احسن ماقال السيد عبدالحسين شرف الدين الموسوى رحمه الله فى كتابه «النص والاجتهاد»: و كان عثمان وصولا لارحامه (ال ابى العاص) و لوعا بحبهم و ايثارهم ، حتى لم تأخذه فى سبيلهم لومات اللائمين ولاثورات الثائرين ، و قد استباح فى صلتهم مخالفة كثير من ادلة الكتاب الحكيم والسنن المقدسة والسيرة التى كانت مستمرة من قبله .

قول الشارح : و استعمل الوليد الخ - على الكوفة قبل سعيد بن العاص، وهو

الوليد بن عقبة بن ابى معيط بن ابى عمرو بن امية ، راجع فى عرفان الخبيث ثامن الغدير ، ط٢ ، ص ١٢٠-١٢٥ و ص ٢٧١-٢٧٦ .

قول الشارح : واستعمل سعيد الخ - على الكوفة بعد عزل الوليد بن عقبة ، و هو سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن امية ، راجع ثامن الغدير ص ٢٦٩-٢٧١ .

قول الشارح : و ولى عبدالله بن ابى سرح الخ - هو ابو يحيى عبدالله بن سعد بن ابى سرح بن الحارث بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة ، ليس من بنى امية ، لكنه اخبث منهم و اشر ، كان اخا لعثمان بن عفان من الرضاع ، راجع فى عرفانه ثامن الغدير ص ٢٧٩-٢٨١ :

قول الشارح : وامره بقتل محمد بن ابى بكر - راجع فى ذلك تاسع الغدير ص ١٧٩-١٨١ ، و محمد بن ابى بكر امه اسماء بنت عميس اخت ميمونة زوجة النبى صلى الله عليه و آله ، كانت اسماء احب النساء و اقربها الى رسول الله صلى الله عليه و آله و امير المؤمنين و فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ، و هى من المهاجرات مع زوجها جعفر بن ابى طالب سلام الله عليهما الى الحبشة ، فلما قتل جعفر سلام الله عليه تزوجها ابو بكر بن ابى قحافة ، فولدت له محمدا ، ثم مات ابو بكر عنها ، فتزوجها امير المؤمنين عليه السلام فولدت له يحيى ، ولاسماء فضائل كثيرة مذكورة فى مظانها ، و محمد بعد موت ابيه كان صغيرا تربى عند امير المؤمنين عليه السلام و كان من المحبين له شديدا و من الناقمين على ابيه ، كان نجابته من قبل امه و تربية امير المؤمنين عليه السلام ، ولد محمد بالبيداء فى حجة الوداع ، و قتل بمصر سنة ثمان و ثلاثين ، قتله معاوية بن خديج عطشانا ، ثم وضعه فى جوف جيفة حمار ثم احرقه بالنار ، سلام الله عليه و لعنة الله على قاتله ، فلما وصل خبره الى امير المؤمنين عليه السلام حزن حزنا شديدا وقال فيما قال: وهذه مصر قد انفتحت وقتل معاوية بن خديج محمد بن ابى بكر ، فيالها من مصيبة ما اعظمها مصيبتى بمحمد ، فوالله ما كان الا كبعض بنىّ ، وفى بعض الروايات : و قيل لعلى عليه السلام : لقد جزعت على محمد بن ابى بكر جزعا شديدا

يا امير المؤمنين ، فقال : ما يمنعني انه كان لي ربيبا و كان لبنّي اخاً و كنت له والدا اعده ولدا .

قول الشارح : و ولى معاوية الشام الخ ـ لعنه الله ، هو ابن ابى سفيان بن حرب بن امية بن عبد شمس ، و اسم ابى سفيان صخر، و ابوسفيان ابن عم حكم بن ابى العاص كابى معيط ، و ام معاوية هند بنت عتبة بن ربيعة آكلة الاكباد ، توفى سنة ستين بالشام عليه و على من وافقه لعائن الله ، و خباثة الرجل و شقاوته لايسعها البيان ، والفتن والمفاسد التى وقعت منه فوق الاحصاء ، راجع عاشر الغدير وحادى عشره .

قول المصنف : و آثراهله بالاموال وحمى لنفسه ـ المراد باهله بنو امية، قال امير المؤمنين عليه السلام فى الخطبة الشقشقية: الى ان قام ثالث القوم نافجا حضنيه بين نثيله و معتلفه ، و قام معه بنوابيه يخضمون مال الله خضمة الا بل نبتة الربيع الى ان انتكث عليه فتله و اجهز عليه عمله و كبت به بطنته الخ، انظر ثامن الغدير ط ٢ ص ٢٣٤ الى ص ٢٨٧ .

قول الشارح : مروان ـ هو ابن عم عثمان ، مروان بن الحكم بن ابى العاص ابن امية ، اختاره الناس للخلافة بعد هلاك يزيد بن معاوية و اعتزال معاوية بن يزيد عن الخلافة ، لعنهم الله ، و كان شديد العداوة لرسول الله و اهل بيته صلوات الله عليهم .

قال السيد الرضى سلام الله عليه فى النهج : قالوا : اخذ مروان بن الحكم اسيرا يوم الجمل ، فاستشفع الحسن و الحسين عليهما السلام الى امير المؤمنين عليه السلام فكلماه فيه ، فخلى سبيله ، فقالاله : يبايعك يا امير المؤمنين ، فقال عليه السلام : اولم يبايعنى قبل قتل عثمان ، لاحاجة لى فى بيعته ، انها كف يهودية ، لو بايعنى بكفه لغدر بسبته ؛ اما ان له امرة كلعقة الكلب انفه ، و هو ابو الاكبش الاربعة ، وستلقى الامة منهم ومن ولده يوما احمر.

قول الشارح : ومن قبله الخ ـ اى الذى كان اميرا قبله و هو ابو بكر و عمر ، لكن مرفى مطاعن عمر انه كان يعطى ازواج النبي صلى الله عليه و آله بيت المال حتى

كان يعطى عائشة و حفصة عشرة آلاف درهم كل سنة و اخذ من بيت المال ثمانين الف درهم .

قول الشارح : حمى الحمى لنفسه الخ ـ اصل الباب منه بمعنى المنع ، والحمى بكسر الاول و فتح الثانى ماحمى من شيء ، يقال : حمى السلطان و هو الاراضى التى يخصها لنفسه للرعى اوالصيد او غيرهما يمنع غيره ان يدخلها الا باذنه .

و فى الحديث عن النبى صلى الله عليه و آله : لاحمى الا لله و رسوله ، و هو رد لماكان يصنع الملوك فى الجاهلية من احمائهم ارضا لايقربها احد ولاينتفع بهاغيرهم، و عثمان احيا سنة الجاهلية فى ذلك .

قول الشارح : فضرب ابن مسعود الخ ـ هو ابوعبدالرحمان عبدالله بن مسعود بن غافل بن حبيب بن شمخ بن فار بن مخزوم بن صاهلة بن كاهل بن الحارث بن تميم بن سعد ابن هذيل ، و امه امعبد بنت ودّ من هذيل، كان حليفا لبنى زهرة ، و هو من الاثنى عشر الذين انكروا على ابى بكر فى المسجد خلافته ، كان رجلا نحيفا قصيرا شديد الادمة . مات فى اثر الضرب بامر عثمان و هو بين الستين والسبعين ، و دفن فى البقيع رحمه الله ، و فى نهج الحق للشارح انه ضربه مرتين : مرة على دفنه لابى ذر سلام الله عليه ، و اخرى على امتناعه من اتيان مصحفه ، راجع تاسع الغدير ، ط ٢ ، ص ٣ـ١٤ .

قول الشارح : و ضرب عمار الخ ـ هو ابواليقظان عمار بن ياسر بن عامر بن مالك بن ادد بن زيد العنسى ، امه سمية من بنى مخزوم ، و كان عمار من حلفائهم ؛ قتل يوم الصفين بين يدى امير المؤمنين عليه السلام و له اكثر من تسعين سنة ، راجع تاسع الغدير؛ ص ١٥ـ٣٠ .

قول الشارح : واستحضر اباذر الخ ـ هو ابوذر جندب بن جنادة الغفارى سماه رسول الله صلى الله عليه و آله عبدالله ، راجع فى شرح احواله و ماجرى بينه و بين عثمان و بينه و بين معاوية ثامن الغدير، ط٢ ، ص ٢٩٢ـ آخر الجزء .

قول المصنف : عن ابن عمر ـ هو عبيدالله بن عمر لاعبدالله ، راجع فى القصة

ثامن الغدير، ط٢ ، ص ١٣٢-١٤٣ .

قول المصنف: والحد عن الوليد - هو الوليد بن عقبة بن ابى معيط والى الكوفة من قبل عثمان ، راجع فى القصة ثامن الغدير ط٢ ص ١٢٠-١٢٥ و ص ٢٧١-٢٧٦ .

قول المصنف : وخذلته الصحابة الخ - راجع تاسع الغدير، ثم ان لهذه الثلاثة و اضرابهم المعادين لعترة رسول الله صلى الله عليه وآله مطاعن اخرى كثيرة غير ما ذكر فى الكتاب ، راجع فيها اجزاء الغدير.

المسألة السابعة

(فى ان علياً افضل الصحابة)

انه عليه السلام معدن الفضائل و مبدءها و اصلها ، به قامت و اليه ترجع بعد ما منه ابتدئت ، فالمقايسة بينه و بينهم فيها جفاء و ظلم فى حقه وجهل بمقامه صلوات الله و سلامه على ابن عمه و عليه و على آلهما الطاهرين .

قول الشارح : ابن عمر - هو عبدالله بن عمر، احتذى مثال ابيه فى مخالفة الكتاب والسنة ، راجع عاشر الغدير ط٢ ص ٦٣-٧٢ .

قول الشارح : ابوهريرة - هو عمير بن عامر بن عبدالله بن ذى الشركى الدوسى، مات سنة تسع و خمسين ، كذا فى الانساب للبلاذرى ، دخل فى الاسلام بعد الهجرة بسبع سنين .

و قال الفيروزآبادى فى القاموس : ابوهريرة كنية عبد الرحمان بن صخر، صحابى ، كنى بها لانه راى النبى صلى الله عليه و سلم فى كمه هرة فقال : يا اباهريرة فاشتهر به ، و اختلف فى اسمه على نيف و ثلاثين قولا ، انتهى .

و قال صاحب منتهى الارب : قال الحاكم ابواحمد : اصح شىء عندنا فى اسم

ابی هریرة عبدالرحمان بن صخر، و هودوسی ، غلبت علیه کنیته ، فهو کمن لا اسم له ، انتهی .

والرجل من الکذابین الوضاعین الحاطمین لدینه طمعا فی دنیا کانت بید معاویة بن ابی سفیان راجع فی شرح احواله الی ما صنف فی ترجمته اية الله المغفور له السید شرف الدین الموسوی .

قول الشارح : الحسن البصری ـ هو ابوسعید الحسن بن ابی الحسن البصری ، عنونه الکشی فی الزهاد الثمانیة قائلا : و الحسن کان یلقی کل اهل فرق بما یهوون و یتصنع للریاسة و کان رئیس القدریة ، انتهی ، مات سنة مائة و عشر.

قول الشارح : عمرو بن عبید ـ هو ابومروان عمرو بن عبید بن باب البصری المعتزلی ، کان هو و واصل بن عطاء الغزال من اصحاب الحسن البصری ، قررا قواعد الاعتزال و اخذ منهما من ظهر بعدهما زائدا علیه مـا اوحی الیهم شیاطینهم ، و کان عمرو یختلف الی الباقر والصادق علیهما السلام و یسألهما ، و لهشام بن الحکم رضی الله عنه معه احتجاج ظریف فی الامامة فی مسجد البصرة ، رواه الکلینی رحمه الله تعالی فی الکافی باب الاضطرار الی الحجة ، فراجع ، ولد عمرو سنة ثمانین و مات سنة مائة و اربع و اربعین .

قول الشارح : ابی عثمان الجاحظ ـ اسمه عمرو بن بحر و هو من شیوخ المعتزلة، قال فی سفینة البحار : الجاحظ هو ابوعثمان عمرو بن بحر البصری اللغوی النحوی کان من غلمان النظام و کان مائلا الی النصب والعثمانیة و له کتب منها العثمانیة التی نقض علیها ابوجعفر الاسکافی والشیخ المفید والسید احمد بن طاووس ، و طال عمره واصابه الفالج فی آخر عمره و مات بالبصرة سنة ٢٥٥ .

قول الشارح : المقداد ـ قال البلاذری فی الانساب : و من حلفاء بنی زهرة المقداد بن عمرو بن ثعلبة بن مالك بن ربیعة بن ثمامة بن مطرود بن عمرو بن سعد بن دهیر بن لؤی بن ثعلبة بن مالك بن الشرید بن ابی اهون بن قائش بن دریم بن القین بن اهود بن بهراء بن عمرو بن الحاف بن قضاعة ، یکنی ابامعبد ، وهو الذی یقال له المقداد

ابن الاسود ، وكانت امه عند الاسود بن عبد يغوث ، خلف عليها بعد ابيه عمرو وتبناه فنسب اليه ، توفى فى خلافة عثمان فى سنة ثلاث و ثلاثين بالجرف على ثلاثة اميال من المدينة ، فحمل على رقاب الرجال حتى دفن بالمدينة ، و صلى عليه عثمان ، و كان يوم توفى ابن سبعين سنة او نحوها .

اقول : تزوج المقداد ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب ، و هو من الذين دار عليهم نشر الولاية العلوية فى الآفاق و الاقطار بعد ما اراد المنافقون اطفاء نور الله بافواههم .

قول الشارح : سلمان ـ الفارسى المحمدى ، كنى اباعبدالله ، كان يقول: انا سلمان بن الاسلام ، كان من اصطخر فارس ، و قيل من رامهرمز من كور الاهواز ، و قيل من اصفهان ، و هو من الاركان و افضلهم ، وفى الحديث العلوى : بح بح ، سلمان منا اهل البيت ، و من لكم بمثل لقمان الحكيم ، علم علم الاول وعلم الآخر ، وقال يوم السقيفة لابى بكر: كردى و نكردى و حق از امير ببردى ، و فى انساب البلاذرى : قال سلمان الفارسى حين بويع ابو بكر: كرداذ و ناكرداذ اى عملتم و ما عملتم ، لو بايعوا عليا لاكلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم ، مات بالمدائن فى خلافة عثمان و دفن بها و قبره مزار مشهور سلام الله عليه .

قول الشارح : جابر بن عبدالله ـ هو ابو عبدالله جابر بن عبدالله بن عمرو بن حرام بن كعب بن غنم الانصارى الخزرجى ، كان شديد الحب لاهل البيت عليهم السلام ، كف بصره فى آخر عمره ، مات سنة ثلاث و سبعين و قيل ثمان و سبعين بالمدينة ، و حديث لوح فاطمة عليها السلام عنه مشهور .

قول الشارح : حذيفة ـ هو ابو عبدالله حذيفة بن حسيل بن جابر بن ربيعة بن عمرو بن جروة العبسى الانصارى ، و جروة يسمى باليمان فنسب اليه حذيفة ، مات بالمدائن بعد بيعة امير المؤمنين عليه السلام باربعين يوما ، و قبره قريب من قبر سلمان رحمة الله عليهما .

قول الشارح : عطاء ـ عطاء بن ابى رباح المكى بالباء الموحدة ، وعطاء بن السائب ، و عطاء بن يسار ، و عطاء بن ابى مروان ، و عطاء بن ابى سلمة تابعيون ، والظاهر ان المراد هنا هو الاول ، و اسم ابى رباح اسلم ، و عطاء يعد من علماء التفسير المشهورين ، مات سنة مائة و خمس عشرة و هو ابن ثمان و ثمانين .

قول الشارح : مجاهد ـ هو مجاهد بن جبر المكى ، تابعى ، كان مولى لقيس بن السائب المخزومى ، هو كالعطاء يعد من علماء التفسير ، يروى عن ابن عباس و ابى هريرة ، مات سنة ١٠٣ .

قول الشارح : سلمة بن كهيل ـ قال المغفور له السيد شرف الدين الموسوى فى المراجعات : سلمة بن كهيل بن حصين بن كادح بن اسد الحضرمى يكنى ابا يحيى ، عده من رجال الشيعة جماعة من علماء الجمهور كابن قتيبة فى المعارف والشهرستانى فى الملل والنحل الخ ، مات يوم عاشوراء سنة احدى و عشرين و مائة :

قول الشارح : اختيار البغداديين ـ اى معتزلة بغداد .

قول الشارح : ان صح خبر الطائر الخ ـ رواه الفريقان بطرق كثيرة متواترة لامجال معه للشك فيه من احد ، ومضمون الحديث انه كان عند النبى صلى الله عليه و آله طائر مشوى فقال : اللهم ائتنى باحب خلقك اليك يأكل معى هذا الطير فجاء على عليه السلام فاكل معه ، و الاحبية الى الله تستلزم الافضلية .

قول الشارح : فى غزوة بدر الخ ـ نزلت فى قصة غزاة بدر آيات من سورة الانفال ابتدئت بقوله تعالى : كما اخرجك ربك من بيتك بالحق الخ ، وهى كانت فى السنة الثانية من الهجرة فى شهر رمضان ، و بدر بئر بين مكة والمدينة حفرها بدر بن قريش فسميت باسمه ، و قال البلاذرى فى الانساب : بدر ماء ليخلد بن النضر ، و يقال : رجل من جهينة ، و اسم الوادى الذى هو به يليل ، و بين بدر والمدينة ثمانية برد ، و كان عدد المسلمين بها ثلاثمائة و ثلاثة عشر بلاعدة ، و عدد المشركين قريبا من الالف مع العدة ، ويقال لهذه الغزوة : غزوة بدر الاولى وغزوة بدر القتال ، ثم غزاة بدر الموعد كانت فى ذى القعدة سنة اربع .

قول الشارح : الوليد بن عتبة ـ هو اخو هند ام معاوية بن ابى سفيان لعنهم الله .

قول الشارح : ثم ابن ربيعة ـ اى عتبة ، هو و شيبة اخوان ابنا ربيعة ، فالمقتول الوليد وابوه عتبة وعمه شيبة، وربيعة هوابن عبد شمس بن عبدمناف ، برز امير المؤمنين عليه السلام يوم بدر الى الوليد فقتله ، وبرز حمزة بن عبد المطلب الى شيبة فتصارعا بعدالضرب بالسيوف ، فجاء امير المؤمنين عليه السلام اليهما بعد قتل الوليد فقال لحمزة : يا عم اخفض راسك فضرب راس شيبة بالسيف فقتله ، و برز عبيدة بن الحارث بن عبد المطلب الى عتبة فشق قرنه بالسيف و هو قطع ساق عبيدة بالسيف ، فبيناهما فى ذلك اذ جاء امير المؤمنين عليه السلام فقتل عتبة .

قول الشارح : ثم العاص بن سعيد ـ و فى بعض المطبوعات سعد مكان سعيد خطاء ، وهو العاص بن سعيد بن العاص بن امية .

قول الشارح : حنظلة بن ابى سفيان ـ فى ذلك قال امير المؤمنين عليه السلام لمعاوية يوم الصفين : وعندى السيف الذى اعضضته اخاك وخالك وجدك يوم بدر ، اى حنظلة والوليد و عتبة ، وكان لابى سفيان ابن آخر غيرهما مسمى بعمرو اسره امير المؤمنين عليه السلام يوم بدر .

قول الشارح : طعيمة بن عدى ـ طعيمة على بناء التصغير ، و فى بعض المطبوعات طعمة خطاء ، وهو طعيمة بن عدى بن نوفل بن عبدمناف .

قول الشارح : نوفل بن خويلد ـ هو نوفل بن خويلد بن اسد بن عبد العزى بن قصى ، و هو اخو خديجة سلام الله عليها زوجة رسول الله صلى الله عليه وآله .

قول الشارح : فى غزوة احد ـ احد جبل قريب من المدينة، والغزوة وقعت فى شوال سنة ثلاث ، وقد ذكر الله عزوجل قصة غزاة احد و ما يناسبها من المواعظ والانذارات والتبشيرات والتنبيهات فى سورة آل عمران من آية ١٢١ الى قريب من آخر السورة مبدوءة بقوله تعالى : واذ غدوت من اهلك الخ ، وفيها اشارة الى نصر الله

تعالى للمومنين فى غزوة بدر .

قول الشارح : بين اللواء والراية ـ الراية العلم الذى نصب فى الحرب ليراه افراد الجيش حيث كانوا و يجتمعوا حوله ، و فى المغرب: الراية علم الجيش ، وتكنى ام الحرب ، وهى فوق اللواء اى اكبر منه ، و الراية واحدة فى الجيش واللواء معتدد بحسب تعدد الاقوام ، كما نقل ان لواء المهاجرين كان مع الراية بيد امير المؤمنين عليه السلام ، و لواء الاوس بيد اسيد بن حضير ، و لواء الخزرج بيد سعد بن عبادة او الحباب بن المنذر .

قول الشارح : طلحة بن ابى طلحة ـ هو طلحة بن عبدالله (ابى طلحة) بن عبد العزى بن عثمان بن عبدالدار بن قصى بن كلاب بن مرة العبدرى ، قتل هو و ابناؤه : مسافع والحارث و كلاب و جلاس ، و اخواه : عثمان و ابوسعد يوم احد .

قول الشارح : كبش الكتيبة ـ الكتيبة الجيش او قطعة منه ، والكبش يراد به السيد والامير .

قول الشارح : فحمل خالد بن الوليد الخ ـ رتب رسول الله صلى الله عليه وآله يوم احد الرماة و هم اربعون اوخمسون و جعل عليهم عبدالله بن جبير ، و جعلهم على جبل احد و استقبل صلى الله عليه وآله المدينة و جعل احدا وراءه ، و قال للرماة : الزموا مكانكم و ان رايتمونا قد هزمناهم فاقيموا ولاتبرحوا ، فلما غلب المسلمون و دخلوا عسكر المشركين و اقبلوا يغنمون وينهبون اخلى الرماة مكانهم واقبلوا ينهبون ، فقال لهم عبدالله بن جبير: ما هذا ؟ الم يأمركم رسول الله ان لاتبرحوا عن مكانكم ، فقال قائلهم : انما امرنا بالوقوف مادامت الحرب ، فتركوا الجبل ، فلما راى المشركون ما فعلوا كرّوا على المسلمين فانحدر خالد بن الوليد من الجبل فى كتيبة ، والحّ المشركون على المسلمين بالحرب و اكثروا فيهم القتل ، فانهزم الناس عنه سوى على عليه السلام ، فوقع ماوقع .

قول الشارح : يوم الاحزاب ـ غزوة الاحزاب تسمى غزوة الخندق ايضا ، كانت فى ذى القعدة سنة خمس من الهجرة ، ذكرت هى ومايناسبها فى سورة الاحزاب .

قول الشارح : عمرو بن عبدود ـ بن ابی قیس من بنی عامر بن لوی .

قول الشارح : غزاة خیبر ـ وقعت فی سنة سبع فی شهر صفر، و قیل فی ربیع الاول و قیل فی جمادی الاولی ، و علی بعض الاقوال اشیر فی سورة الفتح الی فتح خیبر بقوله تعالی : فتحا مبینا و فتحا قریبا .

قول الشارح : غزاة حنین ـ لما فتح رسول الله صلی الله علیه و آله مکة فی شهر رمضان سنة ثمان اقام بها الی یوم الفطر، فخرج غازیا الی حنین و هو واد من اودیة تهامة فی عشرة آلاف او اثنی عشر الفا، فلتقی المسلمون والمشرکون من هوازن وغیرهم، فوقع القتال الخ .

قول الشارح : و تعجب ابو بکر الخ ـ فانزل الله تعالی: و یوم حنین اذ اعجبتکم کثرتکم الخ .

قول الشارح : من قلة ـ ای لیس المسلمون قلائل فلن یغلبوا .

قول الشارح : والعباس ـ عمّ النبی صلی الله علیه و آله .

قول الشارح : ابو سفیان بن الحارث الخ ـ ابو سفیان و نوفل و ربیعة ابناء الحارث ، و هو الحارث بن عبد المطلب ، و عبدالله بن زبیر هو عبدالله بن زبیر بن عبدالمطلب ایضا .

قول الشارح : و مصعب ـ کذا فی بعض المطبوعات، والصحیح معتب، و ابو لهب ابن عبدالمطلب اسمه عبدالعزی .

قول الشارح : فخرج ابن جرول الخ ـ کان مقدم الجیش علی جمل احمر بیده لواء اسود ، کلما یظفر بمسلم یقتله و یرفع اللواء لیراه المشرکون و یتبعوه ، و کان یرتجز و یقول :

انا ابو جرول لابراح حتی نبیح الیوم او نباح

فاعترضه امیر المؤمنین علیه السلام فضرب جمله اولا فسقط ثم ضرب علی رأسه فشقه نصفین ، وکان علیه السلام یرتجز و یقول :

قد علم القوم لدی الصباح انی لدی الهیجاء ذو نصاح

فانهزم المشركون فاجتمع الفارّون من المسلمين .

قول الشارح : كان شديد الذكاء الخ ـ الذكاء شدة قوة للنفس تتهيأ بها لاستنتاج العلوم وتعقل ما يرد عليها بسهولة ويقابله البلادة ، والحدس هو التفرس والتوسم ان فى ذلك لآيات للمتوسمين ، وقد عرف بانه بغتة حصول النتيجة من المقدمات الكامنة فى النفس من دون تمحل الاستحضار .

قول الشارح : و هذا برهان لمى ـ اذ يستدل بعلل العلم عليه، وهذا البرهان مشتمل على مقدمات : كون المفيد فى غاية الكمال والعلم والفضل و غاية الحرص على الافادة والتعليم وغاية الحب للمستفيد و غاية الحب لان يحفظ ما يتعلم ، و كون المستفيد فى غاية الذكاء والحدس و غاية الملازمة للمفيد وغاية الحرص على التعلم ، وكان زمان استفادته زمان الصغر والشباب الذى تكون النفس فيه اقوى و ما يحصل فيها من العلوم و المعارف اثبت و امكن ، و كل هذه المقدمات ضرورية للناظر فى السير والتواريخ.

قول الشارح : الثانى ان الصحابة الخ ـ راجع فى المذكورات هنا و غيرها اجزاء الغدير.

قول الشارح : بعض اليهود لقيه الخ ـ و نظيره الحديث الخامس عشر من باب نفى المكان والزمان من توحيد الصدوق ، وحديث قدوم الجاثليق المدينة المشهور الذى رواه سلمان رضوان الله عليه و اورده الصدوق فى التوحيد مقطعا فى باب نفى الزمان و المكان و باب انه عز و جل لا يعرف الا به و باب معنى الرحمان على العرش استوى .

قول الشارح : و سئل عن الكلالة و الاب الخ ـ المراد به ما فى قوله تعالى: و فاكهة و ابّا متاعا لكم و لانعامكم ، راجع سابع الغدير ط ٢ ص١٠٣و١٠٤.

قول الشارح : عن قدامة ـ هو قدامة بن مظعون اخو عثمان بن مظعون، وهو مظعون بن حبيب بن وهب بن حذافة بن جمح بن عمرو بن حصيص ، و قدامة خال حفصة بنت عمر، و ذكر القصة السيد شرف الدين رحمه الله فى النص والاجتهاد عن تلخيص الذهبى و مستدرك الحاكم فى كتاب الحدود .

قول الشارح : لما تلا عليه الخ ـ اى تلا قدامة على عمر، لما اراد عمران يجلده لشربه قال : لم تجلدنى وبينى وبينك كتاب الله عزوجل؟ فقال عمر: فى اى كتاب الله انى لااجلدك ؟ فقال: ليس على الذين آمنوا الخ فغالطه، فبقى عمر متحيرا الخ :

قول الشارح : امر عمر برجم مجنونة الخ ـ راجع سادس الغدير ط ٢ ص ١٠١ .

قول الشارح : ولدت امراة لستة اشهر الخ ـ راجع سادس الغدير ط ٢ ص ٩٣ .

قول الشارح : و امر برجم حامل الخ ـ راجع سادس الغدير ط٢ ص ١١٠.

قول الشارح : اقضاكم على ـ هذا ومايؤدى معناه مما يدل على انه عليه السلام اعلم الامة كثيرلايحصى ، راجع فى ذلك ثانى الغدير ط٢ ص ٤٤ و ثالثه ص ٩٥ـ١٠١ و سادسه ص ٦١ـ٨١ ، و البحار ابواب فضائله ، والجزء الاربعين .

قول الشارح : اصول النحاة الخ ـ قصة ابى الاسود الدئلى رحمه الله تعالى فى ذلك معروفة .

قول الشارح: اصول المعارف الالهية الخـ يشهد بذلك خطبه عليه السلام و كلماته فى نهج البلاغة والكافى والبحار و غيرها من كتب العامة والخاصة .

قول الشارح : وعلم الاصول ـ الاعتقادية والفقهية .

قول الشارح : كقوله عليه السلام ساونى الخ ـ راجع فى ذلك سادس الغدير ط٢ ص ١٩٣ـ١٩٥ ، و توحيد الصدوق باب حديث ذعلب ، والجزء الحادى والاربعين من البحار .

قول الشارح : واتفق المفسرون الخ ـ من العامة والخاصة، وكذا المورخون والمحدثون الذين ذكروا القصة .

قول الشارح : هو و اياهم ـ الوا وللمعية .

قول الشارح : و يطعمون الطعام الخ ـ هذه و تاليتها كالتى قبلها نزلتا فيه عليه السلام، راجع التفاسير، و راجع فى سورة هل اتى ثالث الغدير ط٢ ص ١٠٧ـ١١١

والبحار ابواب الآيات النازلة فيه .

قول الشارح : فتصدق بدرهم الخ ـ اى فتصدق بدرهمين ليلا درهما سرا ودرهما علانية ، وكذا نهارا ،

قول الشارح : ان الدنيا كانت بيده ـ اما كناية عن امارته الظاهرة او اشارة الى ما رواه الكلينى فى كتاب الحجة من الكافى باب ان الارض كلها للامام عليه السلام .

قول الشارح : المقدمة الاولى ـ والثانية غير مذكورة لظهورها كما يصرح به ، وهى كل من كان ازهد الناس فهو افضل من غيره ، واما قوله : فيكون افضل من غيره نتيجة المقدمتين ، ونظير هذا الحذف كثير فى هذا الكتاب .

قول الشارح : سيد الابدال ـ قال فى مجمع البحرين : فى الحديث ان جامعت ليلة الجمعة بعد العشاء الآخرة فانه يرجى ان يكون الولد من الابدال ، الابدال قوم من الصالحين لا تخلو الدنيا منهم ، اذا مات واحد بدل الله مكانه آخر .

قول الشارح : عبيدالله بن ابى رافع ـ اسم ابى رافع اسلم او ابراهيم او غيرهما على الاختلاف وسياتى ، وعبيدالله كان من خواص امير المؤمنين عليه السلام و كاتبه ، ثقة عند الفريقين .

قول الشارح : وطلق الدنيا ثلاثا ـ الكلام المعنون برقم ٧٧ فى الجزء الثالث من نهج البلاغه : ومن خبر ضرار بن حمزة الضبأى عند دخوله على معاوية ومسألته له عن امير المؤمنين ، وقال : فاشهد لقد رأيته فى بعض مواقفه و قد ارخى الليل سدوله و هو قائم فى محرابه قابض على لحيته يتململ تململ السليم و يبكى بكاء الحزين ، ويقول : يادنيا يا دنيا ، اليك عنى ، ابى تعرضت ؟! ام الى تشوقت؟! لاحان حينك ، هيهات غرّى غيرى ، لاحاجة لى فيك ، قد طلقتك ثلاثا لارجعة فيها فعيشك قصير ، وخطرك يسير ، واملك حقير ، آه من قلة الزاد وطول الطريق وبعد السفر وعظيم المورد .

قول الشارح : فعفا عن مروان الخ ـ فى الخطبة السبعين من الجزء الاول من نهج البلاغة : قالوا : اخذ مروان بن الحكم اسيرا يوم الجمل ، فاستشفع الحسن والحسين عليهما السلام الى امير المؤمنين عليه السلام فكلماه فيه فخلى سبيله ، فقالا: يبايعك يا امير المؤمنين ، فقال عليه السلام : اولم يبايعنى قبل قتل عثمان ، لاحاجة لى فى بيعته ، انها كف يهودية ، لو بايعنى بكفه لغدر بسبته ، اما ان له امرة كلعقة الكلب انفه ، و هو ابو الاكبش الاربعة ، و ستلقى الامة منه و من ولده يوما احمر .

قول الشارح : عبدالله بن الزبير ـ ولد بالمدينة سنة الاثنتين من الهجرة، و امه اسماء بنت ابى بكر بن ابى قحافة ، فتنته فى مكة مشهورة ، قتله الحجاج بن يوسف بمكة سنة ٧٣ وصلبه ، وقد اشار الى ذلك امير المؤمنين عليه السلام فى الاخبار الغيبة : خبّ ضبّ يروم امرا ولايدركه ينصب حبالة الدين لاصطياد الدنيا وهو بعد مصلوب قريش ، كان اللعين ابن الزبير يبغض بنى هاشم ويسب عليا عليه السلام، وكان على عليه السلام يقول: مازال الزبير مناحتى نشأ ابنه المشوم عبدالله .

قول الشارح : سعيد بن العاص ـ هو سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن امية من الشجرة الملعونة ، ولاّه عثمان الكوفة بعد الوليد بن عقبة ، قال : فى الاستيعاب : فرده اهل الكوفة و كتبوا الى عثمان : لاحاجة لنا فى سعيدك ولاوليدك، راجع ثامن الغدير ط ٢ ص ٢٦٩ فى بعض منكرات الرجل .

قول الشارح : حتى نسبه عمرو الى الدعابة الخ ـ فى الجزء الاول من نهج البلاغة تحت رقم ٨٠ : ومن كلام له عليه السلام فى ذكر عمرو بن العاص : عجبا لابن النابغة يزعم لاهل الشام ان فىّ دعابة وانى امرؤ تلعابة، اعافس واماريس، لقد قال باطلا ونطق آثما الخ ، والرجل هو ابو محمد و ابو عبدالله عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعيد بن سهم بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لوى القرشى ، وهو من الخبث بمكان ، راجع فى ترجمته ثانى الغدير ط ٢ ص ١١٣-١٧٦ ، و فى اكثر النسخ : حتى نسبه عمر الخ ، وذلك مامر ذيل قول الشارح فى المسالة السادسة : ثم

انه طعن فى كل الخ فان عمر طعن فيه عليه السلام بالمزاح والدعابة .

قول الشارح : صعصعة بن صوحان ـ العبدى الكوفى سيد قومه عبد القيس الثقة الممدوح عند الفريقين ، يعد من البلغاء والخطباء ، كان من خواص امير المؤمنين عليه السلام ، له ارشاد لعمر ، ومحاورة مع عثمان ، ومواقف مع معاوية ، راجع تاسع الغدير ط ٢ ص ٤٣ و ١٤٧ .

قول الشارح : لقيس بن سعد ـ هو ابو القاسم قيس بن سعد بن عبادة بن دليم بن حارثة بن ابى حزيمة بن ثعلبة بن ظريف بن الخزرج بن ساعدة بن كعب بن الخزرج بن حارثة بن ثعلبة بن عمرو بن عامر بن ماء السماء بن حارثة بن الغطريف بن امرىء القيس بن البطريق بن ثعلبة بن البهلول بن مازن بن الازد بن الغوث بن نبت بن مالك بن زيد بن كهلان بن سبا بن يشجب بن يعرب بن قحطان ، راجع فى ترجمته ثانى الغدير ط ٢ ص ٦٦ـ١١٢ و تاسعه ص ١٢٦ .

قول الشارح : سلمان الفارسى ـ ابو عبدالله الذى قال الباقر عليه السلام لبعض من ذكره عنده : مه لا تقولوا سلمان الفارسى ، و لكن قولوا : سلمان المحمدى ، و روى عنه عليه السلام انه قال : جلس عدة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله ينتسبون و فيهم سلمان ، و ان عمر ساله عن نسبه واصله ، فقال : انا سلمان بن عبدالله ، كنت ضالا فهدانى الله بمحمد صلى الله عليه و آله ، و كنت عائلا فاغنانى الله بمحمد صلى الله عليه و آله ، و كنت مملوكا فاعتقنى الله بمحمد صلى الله عليه و آله ، و هذا حسبى و نسبى ، ثم خرج رسول الله صلى الله عليه و آله فحدثه سلمان و شكا اليه ما لقى من القوم وما قال لهم ، فقال النبى صلى الله عليه و آله : يا معشر قريش ان حسب الرجل دينه و مروته ، واصله عقله ، قال الله تعالى : انا خلقناكم من ذكر وانثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم ، ياسلمان ليس لاحد من هؤلاء عليك فضل الا بتقوى الله و ان كان التقوى لك عليهم فانت افضل .

ثم ان فضائله المروية عن النبى والائمة عليهم السلام كثير كثير ، منها انه ادرك علم الاول والآخر ، و انه بحر لا ينزح ، و انه من اهل البيت عليهم السلام ، وانه كان

من المتوسمين، وانه علم الاسم الاعظم ، وانه اخبر عن بعض الغيوب، وانه باب الله في الارض من عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا، و انه كان محدّثا ، و انه افقه الناس ، و انه في العاشرة من درجات الايمان ، و ان النبي صلى الله عليه وآله قال فيه : سلمان ابن الاسلام و قال : سلمان جلدة بين عينيّ و قال : انه مثل لقمان الحكيم .

و في رجال الممقاني : كان اصل سلمان من شيراز او رامهرمز اوالاهواز او شوشتر او اصفهان من قرية الناجي ، و لقاموس الرجال كلام على كلام الممقاني ، توفي في امارة عثمان بالمدائن و دفن بها و قبره مزار مشهور .

قول الشارح : و اولكم اسلاما الخ ـ الاحاديث من الفريقين في ذلك متواترة، راجع ثالث الغدير ط ٢ ص ٢١٩ـ٢٤٣ .

قول الشارح : و قال انس ـ هو ابو حمزة انس بن مالك بن النضر بن ضمضم ابن زيد بن حرام الخزرجي خادم رسول الله صلى الله عليه وآله ، و امه ام سليم .

قال البلاذري في الانساب: اخذت امه بيده مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة، فقالت : يارسول الله هذا ابني وهو غلام كاتب ولم يكن بلغ الحلم، قال انس: فخدمته تسع سنين فما قال لي قط اسأت او بئس ما صنعت، مات بالبصرة سنة اثنتين وتسعين .

اقول : هو من الذين اصابهم دعاء امير المؤمنين عليه السلام عليهم لاخفائهم حديث الغدير بعد مناشدته اياهم ، راجع اول الغدير ط ٢ ص ١٩٢ .

قول الشارح : عبدالله بن الحسن ـ اظن ان الصحيح عبد الله بن عباس ، وقع الخطاء من النساخ ، اذلم اجد فيمن روى هذا الحديث على كثرتهم المسمى به ، راجع وحقق .

قول الشارح : لانه كان في منزل الخ ـ روى انه صلى الله عليه و آله اخذه من ابي طالب في صغره و رباه عنده في بيته ، راجع الجزء الثامن والثلاثين من البحار ص ٢٣٨ و ٢٥٤ و ثالث الغدير ص ٢٣٩ .

قول الشارح : وانذر عشيرتك الخ ـ قد مر الكلام في ذلك في اوائل المسألة الخامسة، و امير المؤمنين عليه السلام من عشيرته الاقربين ، و ابو بكر ليس من عشيرته،

فدعاه قبله و اجاب قبله فهو الاول .

قول الشارح : لايقال ان اسلامه الخ ـ من الخصوم قائلون بانه عليه السلام كان حين اسلامه ابن خمسة عشر اوستة عشر، راجع فى الايراد و الجواب عنه كملا ثالث الغديرط ٢ ص٢٣٦ والثامن والثلاثين من البحار ص ٢٥٤ الخ والتعلقيات على احقاق الحق وغيرها .

قول الشارح: المقدمتان ممنوعتان ـ اى كون اسلامه قبل البلوغ، والاسلام قبل البلوغ لا اعتبار به .

قول الشارح : زوجتك اقدمهم اسلاما ـ يعنى هذا الكلام منه صلى الله عليه وآله يدل على ان اسلامه عليه السلام حين اسلم كان مقبولا ، و قبول اسلامه يدل على بلوغه حين اسلامه او اعتبار اسلامه ان كان قبل البلوغ ، على انه ليس معقولا هذا الايراد بعد ان ثبت قبول النبى صلى الله عليه وآله اسلامه .

قول الشارح : حكم ابوحنيفة ـ هو النعمان بن ثابت بن زوطى بن ماه مولى تيم الله بن ثعلبة الكوفى احد الائمة الاربعة السنية صاحب الرأى والقياس، راجع فى ترجمته حادى عشر الغدير ص ١٢٧ الخ والكنى والالقاب .

قول الشارح : و اذا كان كذلك دل الخ ـ اى و اذا كان الصبى ممكنا ان يكون رشيدا كامل العقل قبل سن البلوغ دل اسلامه حين اسلم ان الرشد فيه واقع و كمال العقل فيه متحقق ، بيان الملازمة ان طبع الصبى مجبول على حب الابوين و الكون معهما ، مائل ملائم للملهو واللعب، فاذا اعرض عن ذلك واسلم فى بدء دعوة النبى صلى الله عليه وآله و توجه الى الله تعالى و عبادته و نظر فى الامور العقلية العرفانية والتكاليف الالهية ولازم النبى لزاما دائما دل ذلك على عظيم منزلته فى الكمال الانسانى من العقل و غيره فيكون اسلامه صحيحا معتبرا .

قول الشارح : ابن نباتة ـ هذا ليس الاصبغ بن نباتة صاحب امير المؤمنين عليه السلام ، والظاهر انه ابو يحيى عبدالرحيم بن محمد بن اسماعيل بن نباتة الفارقى صاحب الخطب المعروفة المتوفى سنة ٣٧٤، و كان يلقب بالخطيب المصرى ،

راجع الكنى والالقاب ، و فى الحادى والاربعين من البحار ص ١٤٦ : نباتة من دون كلمة ابن فيه سقط .

قول الشارح : عبد الحميد بن يحيى ـ قال ابـن النديم فى الفهرست : عبدالحميد بن يحيى كاتب مروان بن محمد ، وكان اولا معلم صبيته، ينتقل فى البلدان، و عنه اخذ المترسلون ، و لطريقته لزموا ، و هو الذى سهل سبيل البلاغة فى الرسل، واحد دهره ، و كان من اهل الشام من مدينة . . . ، و لرسائله مجموع نحو الف ورقة .

قول الشارح : حتى قتل ـ مر تفصيله فى مطاعن عثمان .

قول الشارح : لم يراقب ابن عمه ـ هذا اشارة الى ما روى الكشى من خيانة ابن عباس فى بيت مال البصرة و كتاب امير المؤمنين عليه السلام اليه بتخويفه و تهديده و تعييره و انكاره عليه عمله و امره برد ما اخذه و حمله ، لكن هذا النقل لم يثبت بالقطع عند ارباب التواريخ والتراجم ، راجعها و راجع قاموس الرجال فى ترجمة عبدالله بن عباس فانه استقصى الكلام فى ذلك .

قول الشارح : ولا اخاه ـ هو عقيل بن ابى طالب ، و هذا اشارة الى ما فى نهج البلاغة فى العدد المائتين و التسعة عشر من كلامه عليه السلام لعقيل : ثكلتك الثواكل يا عقيل الخ حين استعطاه من بيت المال زيادة على ما جعل له .

قول الشارح : دار مصقلة بن هبيرة ـ هو الشيبانى ، له عليه السلام اليه كتاب بالتعيير والتوبيخ والتهديد والعظة و هو عامله على اردشيرخره حين بلغه عليه السلام انه قسم فىء المسلمين فى قومه ، و الكتاب مذكور فى الجزء الثالث من النهج بالعدد الثالث والاربعين ، و له عليه السلام دعاء عليه لما هرب الى معاوية لعنه الله ، و هو مذكور فى الجزء الاول من النهج بالعدد الثالث والاربعين ، و هدم عليه السلام داره بعد هربه.

قول الشارح : دار جرير الخ ـ هو ابو عمرو او ابوعبدالله جرير بن عبدالله البجلى الكوفى ، جعله امير المؤمنين عليه السلام عاملا على الشام و ارسله اليها بكتاب

عزل معاوية لعنه‌الله عنها ، ثم خدعه معـاوية و ابطأ عنه حتى اخذ بيعة اهل الشام لنفسه واثار فتنة الحرب ، وله ذكر فى النهج فى الجزء الاول بالعدد الثانى والاربعين، وفى الجزء الثالث بالعدد الثامن ، فلما رجع الى العراق اتهمه الناس فى امر معاوية لعنه‌الله ووقع بينه وبين مالك الاشتر رضوان‌الله عليه نزاع وعاتبه الاشتر وشتمه فذهب جرير بعد ذلك الى قرقيسا ، و هدم امير المؤمنين عليه السلام داره بالكوفة ، وكان مسجد جرير فيها احد المساجد الملعونة الممنوع فيها الصلاة .

قول الشارح : ولم يلتفت ـ اى لم يلتفت فى امر الحق تعالى واقامة حدوده الى انكار اواعتراض اومدح اوقدح من احد .

قول الشارح : ولم يساوه الخ ـ لان غيره ممن تولى الامر داهن اهـل النفاق والمتعدين حدود الله تعالى لحفظ رياسته واستقامة امره كما مر بعض ذلك فى الكتاب ، وراجع لاكثر منه كتاب الغدير .

قول المصنف : واحفظهم الخ ـ روى الصدوق فى الباب الثالث والاربعين من توحيده بالاسناد عن الاصبغ بن نباتة ، قال : لما جلس على عليه السلام فى الخلافة وبايعه الناس خرج الى المسجد متعمما بعمامة رسول‌الله صلى‌الله‌عليه وآله، لابسا بردة رسول‌الله صلى الله عليه وآله ، متنعلا نعل رسول الله صلى‌الله عليه وآله ، متقلدا سيف رسول‌الله صلى‌الله عليه وآله ، فصعد المنبر فجلس عليه السلام عليه متمكنا ثم شبك بين اصابعه فوضعها اسفل بطنه ، ثم قال : يا معشر الناس سلونى قبل ان تفقدونى ، هذا سفط العلم ، هذا لعاب رسول‌الله صلى‌الله عليه وآله ، هذا مـا زقنى رسول‌الله صلى‌الله عليه وآله زقازقا ، سلونى فان عندى علم الاولين والاخرين ، اما والله لو ثنيت لى الوسادة فجلست عليها لافتيت اهل التوراة بتوراتهم حتى تنطق التوراة فتقول : صدق على ما كذب ، لقد افتاكم بما انزل‌الله فىّ ، و افتيت اهل الانجيل بانجيلهم حتى ينطق الانجيل فيقول : صدق على ما كذب ، لقد افتاكم بما انزل‌الله فىّ ، وافتيت اهل القرآن بقرآنهم حتى ينطق القرآن فيقول : صدق على ما كذب ، لقد افتاكم بما انزل‌الله فىّ ، وانتم تتلون القرآن ليلا و نهارا فهل فيكم

احد يعلم ما نزل فيه . ولولا آية فى كتاب الله لاخبرتكم بما كان و بما يكون وما هو كائن الى يوم القيامة ، وهى هذه الآية « يمحو الله ما يشاء ويثبت و عنده ام الكتاب » ثم قال : سلونى قبل ان تفقدونى ، فوالله الذى فلق الحبة وبرأ النسمة لو سالتمونى عن آية آية فى ليل انزلت ام فى نهار انزلت ، مكيها ومدنيها ، سفريها و حضريها ، ناسخها و منسوخها ، محكمها و متشابهها ، و تاويلها و تنزيلها لاخبرتكم ، الخ ، و روى عنه عليه السلام نحو هذا كثيرا ، رواه الفريقان بالاسانيد ، راجع سادس الغدير ط ٢ ص ١٩٣ والبحار والكافى وغيرها .

قول الشارح : ونقل الجمهور انه تأخر الخ ـ هذا ما قاله المخالفون فى وجه تاخره عليه السلام عن البيعة ، وهو باطل عندنا ، بل الوجه بطلان تلك البيعة ، وانما بايع عليه السلام بعد تلك الوقائع الهائلة كرها شفقة على الامة و حفظا لاساس الملة ورعاية لوصية سيد الرسل صلى الله عليه وآله .

قول الشارح: و ائمة القراء الخ ـ هم السبعة المشهورون : عاصم و حمزة والكسائى الكوفيون ، وابن كثير المكى ، و نافع المدنى ، و ابو عمرو البصرى ، وابن عامر الدمشقى ، وثلاثة آخرون ليسوا بتلك الشهرة : خلف بن هشام البزاز ؛ يعقوب بن اسحاق ؛ يزيد بن القعقاع ، راجع فيهم وفى مآخذهم ورواتهم مدخل البيان فى تفسير القرآن ومقدمة تفسير مجمع البيان وغيرهما .

و اما ابو عبدالله السلمى فاسمه عبد الله بن حبيب احد التابعين ، صحب امير المؤمنين عليه السلام و سمع منه ؛ و كان يقول : قرات القرآن كله على على بن ابى طالب عليه السلام ، قيل : انه صار مخالفا له عليه السلام آخر الامر ، فراجع .

قول المصنف : ولاخباره بالغيب ـ راجع فى ذلك الجزء الحادى والاربعين من البحار وخامس الغدير ط ٢ ص ٥٢ـ٦٥

قول الشارح : ذى الثدية ـ قدمر فى المسالة السابعة من المقصد الرابع فى ضمن معجزات نبينا صلى الله عليه وآله انه صلوات الله عليه وآله اخبر عليا عليه السلام

بخبر ذی الثدیة ، و احال الشارح بیانه الی هذا الموضع .

و اما تفصیل القصة فاذکرهنا ما اورده السید عبدالحسین شرف الدین الموسوی رضوان الله علیه فی کتابه «النص و الاجتهاد» بقوله : ومنها (ای من اجتهادات ابی بکر فی قبال نص رسول الله صلی الله علیه و آله) امره صلی الله علیه و آله وسلم بقتل ذی الثدیة راس الخوارج، ذوالثدیة هذاهو ذوالخویصرة التمیمی حرقوص بن زهیر رأس المارقة، اراد رسول الله صلی الله علیه و آله استئصال شافة عیثه و فساده فی الارض فامر بقتله ، لکن ریاء هذا المارق بتخشعه فی صلواته غرّ بعض الخاصة من الصحابة فکرهوا قتله و آثروا استحیاءه ، و حسبك فی ذلك ما اخرجه جماعة من اهل السنن والمسانید من الائمة و حفظة الآثار ، واللفظ لابی یعلی فی مسنده ـ کما فی ترجمة ذی الثدیة من اصابة ابن حجر ـ عن انس، قال : کان فی عهد رسول الله صلی الله علیه و آله رجل یعجبنا تعبده و اجتهاده ، و قد ذکرنا ذلك لرسول الله صلی الله علیه و آله باسمه فلم یعرفه فوصفناه بصفته فلم یعرفه، فبینا نحن نذکره اذطلع الرجل علینا قلنا : هوهذا، قال: انکم لتخبرونی عن رجل ان فی وجهه لسفعة من الشیطان ، فاقبل حتی وقف علیهم و لم یسلم ، فقال له رسول الله صلی الله علیه و آله : انشدك الله هل قلت حین وقفت علی المجلس : ما فی القوم احد افضل منی اوخیر منی ؟ قال : اللهم نعم ، ثم دخل یصلی ، فقال رسول الله صلی الله علیه و آله : من یقتل الرجل ؟ فقال ابو بکر: انا ، فدخل علیه فوجده یصلی، فقال : سبحان الله اقتل رجلا یصلی و قد نهی رسول الله صلی الله علیه و آله عن قتل المصلین ، فخرج فقال رسول الله : مافعلت ؟ قال: کرهت ان اقتله و هو یصلی وقد نهیت عن قتل المصلین ، قال رسول الله: من یقتل الرجل قال عمر: انا ، فدخل فوجده واضعا جبهته، قال عمر: ابو بکر افضل منی، فخرج فقال له النبی صلی الله علیه و آله: مهیم ؟ قال : وجدته واضعا جبهته لله فکرهت ان اقتله ، فقال صلی الله علیه و آله : من یقتل الرجل ؟ فقال علی : انا، فقال صلی الله علیه و آله : انت ان ادرکته ، فدخل علیه فوجده قدخرج، فرجع الی رسول الله صلی الله علیه و آله فقال له : مهیم ؟ قال: وجدته قد خرج، قال صلی الله علیه و آله : لو قتل ما اختلف من امتی رجلان ،

الحديث، واخرجه الحافظ محمد بن موسى الشيرازى فى كتابه الذى استخرجه من تفاسير يعقوب بن سفيان ومقاتل بن سليمان ويوسف القطان والقاسم بن سلام ومقاتل بن حيان وعلى بن حرب والسدى ومجاهد وقتادة ووكيع وابن جريح، وارسله ارسال المسلمات جماعة من الاثبات كابن عبد ربه الاندلسى عند انتهائه الى القول فى اصحاب الاهواء من اواخر الجزء الاول من عقده الفريد، وقد جاء فى آخر ما اورده من هذا الحديث ان النبى صلى الله عليه وآله قال: هذا اول قرن يطلع فى امتى لو قتلتموه ما اختلف بعده اثنان، ان بنى اسرائيل افترقت على اثنتين وسبعين فرقة وان هذه الامة ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلها فى النار الا فرقة واحدة الحديث، وحدثنى من اثق به فى فضله وورعه وتتبعه: ان ابا بكر مرّ بهذا المارق ـ بعد ان امر بقتله فكره قتله ـ فوجده يصلى فى بعض الاودية حيث لا يطلع عليه سوى الله تعالى فراقه خشوعه وتضرعه فحمد الله على عدم قتله، و اتى رسول الله صلى الله عليه وآله شافعا به ، و ذكر له ما رآه من صلاة الرجل ضارعا مبتهلا حيث لا يطلع عليه الا الله عز وجل فلم يسمع رسول الله صلى الله عليه وآله شفاعته ، بل امر على الفور بقتله فلما لم يقتله امر عمر ثم عليا بذلك و شدد عليهم القول فى وجوب قتله و قتل اصحابه، هذا ما حدثنى به من اعرفه بالتقصى فى البحث والتنقيب يرسله لى ارسال المسلمات ؛ و قد فاتنى سؤاله عن مصدر حديثه هذا ؛ لكنى و لله الحمد لم يفتنى البحث عنه بنفسى حتى وجدته والحمد لله فى مسند احمد بن حنبل من حديث ابى سعيد الخدرى ؛ قال : ان ابا بكر جاء الى رسول الله صلى الله عليه و آله فقال : يارسول الله! نى مررت بوادى كذا و كذا فاذا رجل متخشع حسن الهيئة يصلى ؛ فقال له النبى صلى الله عليه وآله : اذهب فاقتله ؛ قال : فذهب اليه ابو بكر فلما رآه على تلك الحال كره ان يقتله ؛ فرجع الى رسول الله صلى الله عليه وآله ؛ قال : فقال النبى صلى الله عليه وآله لعمر: اذهب فاقتله فذهب عمر فرآه على تلك الحال التى رآه ابو بكر فكره ان يقتله فرجع ؛ فقال : يا رسول الله انى رايته يصلى متخشعا فكرهت ان اقتله ؛ قال : ياعلى اذهب فاقتله ؛ قال : فذهب على فلم يره فرجع على فقال : يارسول الله انه لم يره؛ قال : فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم : ان هذا و اصحابه يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم ؛ يمرقون من الدين كما

يمرق السهم من الرمية ؛ ثم لا يعودون فيه حتى يعود السهم فى فوقه ؛ فاقتلوهم ؛ هم شر البرية .

ثم قال السيد ذيل القصة : ان من امعن فى هذين الحديثين المختصين بهذا المارق ـ حديث ابى يعلى عن انس و حديث ابن حنبل عن ابى سعيد ـ علم بان لهذا المارق من رسول الله صلى الله عليه وآله يومين ؛ امر فى كل منهما بقتله فلم يقتل ؛ وذلك ان حديث انس صريح بان النبى لم يكن مسبوقا بمعرفة هذا المارق ؛ و قد ذكروه و وصفوه له فلم يعرفه ولذا لم يأمر فيه بشىء حتى رآه و عرفه بسفعة من الشيطان بين عينيه و بما هو عليه من العجب بنفسه و حينئذ امر بقتله ، و كانت صلاة هذا المارق التى اعجبت الشيخين يومئذ فى المسجد بعد صدور الامر لهما بقتله ؛ اما حديث ابى سعيد فصريح بان ابا بكر رأى هذا المارق يصلى فى بعض الاودية لا فى المسجد فاعجبه خشوعه لله حيث لا يراه سواه ، فاخبر النبى بذلك فامر بقتله بدون ان يراه ؛ و هذا ليس الا لانه كان محكوما عليه من قبل ذلك بالقتل كما لا يخفى ؛ فالحديثان فى واقعتين متعددتين بلاريب قوبل النص فيهما بالاجتهاد .

و اتى رحمه الله بعد ذلك بكلام فى الخوارج و باحاديث فيهم و فى ذى الثدية ؛ ثم قال : ولنختم ما عنينا به من شؤون هذه المارقة بحديث اخرجه الطبرانى فى الاوسط عن جندب ؛ قال : لما فارقت الخوارج علياً خرج فى طلبهم و خرجنا معه ؛ فانتهينا الى عسكر القوم ؛ فاذاً لهم دوىّ كدوى النحل من قراءة القرآن ؛ و اذاً فيهم من اصحاب النقبات و اصحاب البرانس ؛ فلما رأيتهم دخلنى من ذلك شدة ؛ فتنحيت فركزت رمحى و نزلت عن فرسى و نزعت برنسى فنشرت عليه درعى و اخذت بمقود فرسى فقمت اصلى الى رمحى و انا اقول : اللهم ان كان قتال هؤلاء القوم لك طاعة فاذن لى فيه و ان كان معصية فارنى براءتك ، فبينا انا كذلك اذ اقبل على بن ابى طالب ؛ فلما دنا منى قال : تعوّذ بالله ياجندب من شر السخط ؛ فجئت اسعى اليه ، و نزل فقام يصلى ؛ و اذاً برجل اقبل فقال : يا امير المؤمنين الك حاجة فى القوم ؟ قال : و ماذاك ؟ قال : قطعوا النهر فذهبوا ؛ قال : ماقطعوه ؛ قال : سبحان الله ؛ ثم جاء آخر فقال : قد قطعوا

النهر فذهبوا ؛ :قال : ماقطعوه ، قال:سبحان الله ،ثم جاء آخر فقال: قد قطعوا النهر فذهبوا ؛ قال على : ما قطعوه ،ثم جاء آخر فقال : قدقطعوا النهر فذهبوا ، قال على: ما قطعوه ولا يقطعونه و ليقتلن دونه ، عهد من الله و رسوله ؛ ثم ركب فقال لى : ياجندب انى باعث اليهم رجلا يدعوهم الى كتاب ربهم وسنة نبيهم ، فلا يقبل عليهم بوجهه حتى يرشقوه بالنبل ، ياجندب انه لا يقتل مناعشرة ولاينجو منهم عشرة ؛ ثم قال : من يأخذ هذا المصحف فيمشى به الى هؤلاء القوم فيدعوهم الى كتاب الله وسنة نبيه وهو مقتول وله الجنة ؛ فاجابه شاب من بنى عامر بن صعصعة ، فخرج الشاب بالمصحف الى القوم ؛ فلما دنا منهم نشبوه ؛ فقال على : دونكم القوم ؛ قال جندب : فقتلت بكفى هذه ثمانية قبل ان اصلى الظهر ؛ و ماقتل منا عشرة ؛ و ما نجا منهم عشرة كما قال على ، والحمد لله .

اقول : قتل من اصحاب على عليه السلام تسعة ؛ و بقى من الخوارج تسعة تفرقوا فى البلاد و كان فرق الخوارج بعد ذلك منهم .

قول الشارح : سلعة الخ ـ السلعة هى كالغدة بين اللحم والجلد اذا ضغطت مارت مورا و تكون بقدر حمصة الى بطيخة ، و الثدية تصغير الثدى و كذا الخويصرة تصغير الخاصرة

و فى الجزء الحادى والاربعين من البحار ص٢٨٣ عن الارشاد : قال امير المؤمنين عليه السلام و هو متوجه الى قتل الخوارج : لولا انى اخاف ان تتكلموا و تتركوا العمل لاخبرتكم بما قضاه الله على لسان نبيه عليه و آله السلام فيمن قاتل هؤلاء القوم مستبصرا بضلالتهم ، و ان فيهم لرجلا يقال له ذوالثدية ؛ له ثدى كثدى المرأة ؛ وهم شر الخلق والخليقة ؛ و قاتلهم اقرب الخلق الى الله وسيلة، ولم يكن المخدج معروفا فى القوم ؛ فلما قتلوا جعل عليه السلام يطلبه فى القتلى و يقول : والله ما كذبت و لا كذبت حتى وجد فى القوم و شق قميصه و كان على كتفه سلعة كثدى المرأة ؛ عليها شعرات اذا جذبت انجذبت كتفه معها ، و اذا تركت رجع كتفه الى موضعه ، فلما وجده كبّر وقال : ان فى هذا عبرة لمن استبصر

قول الشارح : جندب بن عبدالله ـ قال شرف الدين رضوان الله عليه فى ذيل

كتابه «النص والاجتهاد» ص٥٥ : هو جندب بن زهير بن الحارث بن كثير بن سبع بن مالك الازدى الغامدى ، كان من اصحاب امير المؤمنين و خاصة اوليائه ، و قد ذكره ابن حجر العسقلانى فى القسم الاول من اصابته على ان فى صحبته لرسول الله صلى الله عليه و آله خلافا ، لكنه لا كلام فى كونه من كبار التابعين و رؤسائهم و زهادهم ، شهد مع امير المؤمنين حروبه ايام الجمل و صفين والنهروان وكان فى الصفين على الرجالة ، و عن ابن دريد فى اماليه بسنده الى ابى عبيدة عن يونس قال : كان عبد الله بن الزبير اصطفنا يوم الجمل فخرج الينا صالح فقال : يامعشر فتيان قريش احذركم رجلين جندب بن زهير والاشتر فانكم لا تقومون لسيوفهما ، قلت : جندب بن زهير هذا غير جندب الذى قتل الساحر بين يدى الوليد بن عقبة فان قاتل الساحر جندب بن كعب العبدى قتل بصفين مع على عليه السلام ، نص على ذلك الزبير بن بكار فى كتابه الموفقيات ، و هو المنقول عن ابن الكلبى وغيره .

قول الشارح : و اخبرهم عليه السلام الخ ـ راجع فى هذه المغيبات التى اخبر عليه السلام بها و غيرها الجزء الحادى والاربعين من البحار .

قول الشارح : الحجاج ـ هو الحجاج بن يوسف بن الحكم بن ابى عقيل بن مسعود ابن عامر بن معتب بن ملك بن كعب بن الاخلاف الثقفى عليه لعائن الله عزوجل ، قال امير المؤمنين عليه السلام فى الخطبة ١١٢ من النهج مخاطبا اهل الكوفة مومياً اليه : اما والله ليسلطن عليكم غلام ثقيف الذيال الميال يا كل خضرتكم و يذيب شحمتكم ، ايه ابا و ذحة ، قال الشريف رضوان الله عليه : اقول : الوذحة الخنفساء ، وهذا القول يومى به الى الحجاج ، وله مع الوذحة حديث ليس هذا موضوع ذكره .

والحجاج هذا هو الشقى السفاك الناصب لاهل البيت عليهم السلام واوليائهم ، قتل من قتل منهم ، و منهم قنبر و كميل رضوان الله عليهما ، مات الحجاج سنة خمس وتسعين بواسط العراق و هو ابن اربع وخمسين ، و كان تأمّره على الناس عشرين سنة ، عليه لعائن الله تعالى .

قول الشارح : جويرية بن مسهر ـ العبدى ، عربى كوفى من ربيعة ، كان

من خواص امير المؤمنين عليه السلام و اصحاب سره ، فعل به ذلك زياد بن ابيه لعنه الله بالكوفة .

قول الشارح : ميثم التمار ـ ميثم بن يحيى التمار سلام الله عليه ، عده المفيد في الاختصاص من اصفياء اصحاب امير المؤمنين عليه السلام ، كان عبدا لامرأة من بني اسد فاشتراه امير المؤمنين عليه السلام فاعتقه واطلعه على علم كثير واسرار خفية وقال له ذات يوم : انك تؤخذ بعدى وتصلب وتطعن بحربة ، فاذا كان اليوم الثالث ابتدر منخراك و فمك دما فتخضب لحيتك فانتظر ذلك الخضاب ، فتصلب على باب دار عمرو بن حريث عاشر عشرة وانت اقصرهم خشبة واقربهم من المطهرة ، وامض حتى اريك النخلة التي تصلب على جذعها فاراه اياها ، وكان ميثم ياتي فيصلي عندها ويقول بورکت من نخلة لك خلقت وبي غذيت ولم يزل يتعاهدها ، فعل ذلك به عبيد الله بن زياد لعنهما الله قبل قدوم حسين بن على عليهما السلام العراق بعشرة ايام في العشر الاخر من ذي الحجة .

قول الشارح : عمرو بن حريث ـ هو المنافق الملعون الذى آذى امير المؤمنين عليه السلام بنفاقه و سعى عند ابن زياد لعنه الله في قتل ميثم التمار رضوان الله عليه و عبر عنه بالكذاب مولى الكذاب ، و انه احد من بايع الضّب .

قول الشارح : قنبر ـ على وزان جعفر ، و على وزان قنفذ سمى به بعض الرجال ، وعلى وزان جندب سمى به جد سيبويه النحوى ، عدّ المفيد رحمه الله في الاختصاص قنبرا سلام الله عليه من خواص امير المؤمنين عليه السلام .

وفي ارشاد المفيد ونقل عنه العلامة المجلسى رضوان الله عليهما في الجزء الثانى والاربعين من البحار ص ١٢١ عند ذكر بعض اصحاب امير المؤمنين عليه السلام و احوالهم : ومن ذلك ما رواه عامة اصحاب السيرة من طرق مختلفة ان الحجاج بن يوسف الثقفى قال ذات يوم: احب ان اصيب رجلا من اصحاب ابى تراب فاتقرب الى الله بدمه ، فقيل له : ما نعلم احدا كان اطول صحبة لابى تراب من قنبر مولاه ، فبعث في

طلبه فاتى به ، فقال له : انت قنبر ؟ قال: نعم ، قال : ابوهمدان؟ قال : نعم ، قال: مولى على بن ابى طالب ؟ قال : الله مولاى و امير المؤمنين على ولى نعمتى ، قال : ابرء من دينه ، قال فاذا برئت من دينه تدلنى على دين غيره افضل منه ؟ قال : انى قاتلك فاختراى قتلة احب اليك ، قال : قد صيّرت ذلك اليك ، قال: ولم ؟ قال : لانك لاتقتلنى قتلة الا قتلتك مثلها ، وقداخبرنى امير المؤمنين عليه السلام انميتتى تكون ذبحا ظلما بغيرحق، قال: فامر به فذبح .

وروى ان الحجاج بن يوسف لعنه الله سأل قنبرا رضى الله عنه : مولى من انت ؟ فقال : انا مولى من ضرب بسيفين وطعن برمحين ، وصلى القبلتين ، وبايع البيعتين وهاجر الهجرتين ، ولم يكفر بالله طرفة عين ، انا مولى صالح المؤمنين ، و وارث النبيين ، وخير الوصيين ، واكبر المسلمين ، ويعسوب المؤمنين ، و نور المجاهدين ورئيس البكائين ، و زين العابدين ، و سراج الماضين ، وضوء القائمين ، و افضل القانتين ، ولسان رسول رب العالمين ، و اول المؤمنين من آل يس، المؤيد بجبرئيل الامين ، و المنصور بميكائيل المتين ؛ والمحمود عند اهل السماء اجمعين ، سيد المسلمين و السابقين ، وقاتل الناكثين والمارقين و القاسطين ، والمحامى عن حرم المسلمين ، ومجاهد اعدائه الناصبين ، و مطفى نار الموقدين، وافخرمن مشى من قريش اجمعين ، واول من اجاب واستجاب امير المؤمنين ، ووصى نبيه فى العالمين ، وامينه على المخلوقين ، وخليفة من بعث اليهم اجمعين ، سيد المسلمين والسابقين ، و مبيد المشركين ، وسهم من مرامى الله على المنافقين ، ولسان كلمة العابدين ، ناصر دين الله ، وولى الله ، ولسان كلمة الله ، وناصره فى ارضه ، و عيبة علمه ، و كهف دينه ، امام الابرار ، من رضى عنه العلى الجبار ، سمح سخى ، حيىّ بهلول سنحنحى ، زكى مطهر ابطحى ، جرىّ همام صابر صوام، مهدى مقدام قاطع الاصلاب ، مفرق الاحزاب ، عالى الرقاب ، اربطهم عنانا ، و اثبتهم جنانا . و اشدهم شكيمة ، بازل باسل ، صنديد ، هزبر، ضرغام ، حازم ،عزام ، حصيف ، خطيب ، محجاج ، كريم الاصل ، شريف الفصل ، فاضل القبيلة ، نقى العشيرة ، زكى الركانة . مؤدى الامانة

من بنى هاشم ، وابن عم النبى صلى الله عليهما ، الامام المهدى الرشاد ، مجانب الفساد الاشعث الحاتم ، البطل الجماجم ، والليث المزاحم ، بدرى ، مكى ، حنفى ، روحانى ، شعشعانى ، من الجبال شواهقها ، و من ذى الهضاب رؤوسها ، و من العرب سيدها ، و من الوغى ليثها ، البطل الهمام ، والليث المقدام ، والبدر التمام ، محك المؤمنين ، و وارث المشعرين ، وابو السبطين الحسن والحسين ، والله امير المؤمنين حقا حقا على بن ابى طالب عليه من الله الصلوات الزكية والبركات السنية .

رواه الكشى رحمه الله فى رجاله عن ابراهيم بن الحسين الحسينى العقيقى رفعه ، و نقل عنه المجلسى رحمه الله فى الجزء الثانى و الاربعين من البحار ص ١٣٣ ، وصاحب قاموس الرجال عنه ايضا ، و رواه المفيد رحمه الله فى الاختصاص ص ٧٣ بقوله : و فى رواية العامة سئل قنبر مولى من انت ؟ فقال : انا مولى من ضرب بسيفين الخ .

نسب الى قنبر هذا رضوان الله عليه عدة من المحدثين .

قول الشارح : خالد بن عرفطة ـ راجع فى القصة الاختصاص المطبوع ص ٢٨٠ والجزء الحادى والاربعين من البحار ص ٢٨٨ ، والثالث من قاموس الرجال ص ٤٨٣ .

قول الشارح : حبيب بن حماد ـ بالحاء والدال المهملتين ، وفى اكثر الكتب بالجيم والزاى المعجمتين .

قول الشارح : سلونى قبل الخ ـ هذا الخطاب قد وقع منه عليه السلام مكررا ، رواه الفريقان بذيول مختلفة ، راجع فى ذلك سادس الغدير ط ٢ ص ١٩٣ـ١٩٦ ، و سفينة البحار فى مادة سأل ترشدك الى مواضع البحار التى ذكر هذا فيها ، و من المواضع الجزء العاشر من المطبوع جديدا ص ١١٧ ، و ذكر هذا الاستئال فى النهج الخطبة ٨٩ والخطبة ١٨٤ .

قول الشارح : فقام اليه رجل ـ المشهور ان الرجل سعد بن ابى وقاص و سخله الملعون عمر بن سعد ، وقال العلامة المجلسى فى الجزء الحادى والاربعين من البحار ص ٣٢٨ بعد ذكر الخبر عن اعلام الورى : روى نحو ذلك ابن ابى الحديد من كتاب الغارات لابن هلال الثقفى عن زكريا بن يحيى العطار عن فضيل عن محمد بن على ، و

قال فى آخره : و هوسنان بن انس النخعى .

قول المصنف : واستجابة دعائه ـ راجع فى ذلك الجزء الحادى والاربعين من البحار ص ١٩١ .

قول الشارح : بسر بن ارطاة ـ و قيل : بسر بن ابى ارطاة كما فى الخطبة ٢٤ من النهج ، و راجع فى تفاصيل خباثة الرجل شروح النهج و مواضع من البحار مستطرقا اليها بالسفينة مادة بسر.

قول الشارح : و اتهم العيران ـ اى اتهمه امير المؤمنين عليه السلام صادقا مصيبا ، و هكذا اسم الرجل فيما عندى من النسخ ، ولكن فى الجزء الحادى والاربعين من البحار ص ١٩٨ فيما روى عن الخرائج والارشاد «الغيرار» بالغين المعجمة فى اوله والراء المهملة فى آخره مكان النون ، و فى بعض كتب الرجال «العيزار» بالزاى قبل الالف والعين والراء المهملتين فى اوله وآخره .

قول الشارح : واستشهد جماعة الخ ـ راجع فى ذلك اول الغدير ط ٢ ص ١٩١ ـ ١٩٥ ، والحادى والاربعين من البحار الباب ١١٠ .

قول الشارح : زيد بن ارقم ـ هو زيد بن ارقم بن زيد بن قيس بن النعمان بن مالك الخزرجى ، وهو الذى اخبر النبى صلى الله عليه وآله بنفاق عبدالله بن ابى فكذبه عبدالله فنزلت سورة المنافقين مصدقة لما قاله فيه ، وهو الذى قال لابن زياد لعنه الله حين يضرب بالقضيب رأس الحسين عليه السلام : اعل بهذا القضيب عن هاتين الشفتين فوالذى لا اله غيره لقد رأيت شفتى رسول الله صلى الله عليه وآله على هاتين الشفتين يقبلهما ثم اخذ يبكى ، فقال ابن زياد : ابكى الله عينيك فوالله لولا انك شيخ قد خرفت و ذهب عقلك لضربت عنقك ، وفى بعض الاخبار انه ندم على كتمانه حديث الغدير وكان يستغفر الله و يحدث به بعد كف بصره .

قول المصنف : و ظهور المعجزات عنه ـ راجع فى ذلك الحادى والاربعين والثانى والاربعين من البحار و بعض اجزاء الغدير و غيرهما من كتب الفريقين .

قول الشارح : و قد تقدم الخ ـ فى المسألة الخامسة و قد تقدم فى

المسألة الخامسة من المقصد الرابع جواز الاعجاز على غير الانبياء لاسيما اوصيائهم عليهم السلام .

قول المصنف : و اختصاصه بالقرابة ـ اشارة الى الآيات المذكور فيها ذوالقربى ، فقد ورد من طرق الفريقين تفسيره به و باهل بيته ، راجع ثانى الغدير ط ٢ ص٣٠٦ـ٣١١ و ثالثه ص ١٧١ـ١٧٤ .

اقول : بل هو فوق القرابة و انه نفس رسول الله صلى الله عليه و آله لقوله تعالى: و انفسنا كمامر، و قوله صلى الله عليه و آله : على منى و انا منه فى روايات كثيرة مروية من الفريقين ، راجع الثامن والثلاثين من البحار .

قول المصنف : والاخوة ـ راجع فى ذلك مواضع من ثالث الغدير، والثامن والثلاثين من البحار .

قول المصنف : و وجوب المحبة ـ راجع فى ذلك ماذكرنا ذيل قوله : و اختصاصه بالقرابة و سابع البحار و ثامنه طبع الكمبانى .

قول المصنف: والنصرة ـ يدل على ذلك آيات ، منها ما ذكره الشارح ، و منها قوله تعالى : هو الذى ايدك بنصره و بالمؤمنين ، و منها قوله تعالى : يا ايها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين ، راجع فى ذلك ثانى الغدير ط ٢ ص٤٩ـ٥١، والسادس والثلاثين من البحار ص٥١ـ٥٥ و ص ٢٧ـ٣٢ .

قول الشارح : بلفظة هو ـ لانه ضمير الفصل ، يدل على الحصر والاختصاص لانه يؤتى للدلالة على ان المسند كل هويته فى المسند اليه لافى غيره ، و كتب المعانى تفصل ذلك بسطا فراجعها .

قول المصنف: ومساواة الانبياء ـ اقول : بل هو عليه السلام افضل منهم عليهم السلام لانه نفس النبى صلى الله عليه و آله وصنوه و مثله وهو افضل منهم بلاخلاف، راجع فى ذلك كله التاسع والثلاثين من البحار ص ٣٥ـ٨٩ ، والجزء الاربعين منه ص ٢٠٨ـ٢١٢ ، ثم ان كثيرا من احاديث فضائله عليه السلام يدل على ذلك .

قول الشارح : البيهقى ـ قال ابن الاثير فى اللباب: البيهقى بفتح الباء الموحدة

وسكون الياء آخر الحروف و بعدها الهاء وفى آخره القاف ، هذه النسبة الى بيهق وهى قرى مجتمعة بنواحى نيسابور على عشرين فرسخا منها ، و كانت قصبتها خسروجرد فصارت سبدوار ، والمشهور بالنسبة اليها الامام ابو بكر احمد بن الحسين بن على بن موسى بن عبدالله البيهقى الحافظ الفقيه الشافعى ، كان عالما بالحديث والفقه و له كتب مصنفة تدل على كثرة فضله ، و استاذه فى الحديث الحاكم ابو عبد الله و فى الفقه ابو الفتح ناصر بن محمد العمرى المروزى ، سمع الكثير ، و من مشهور مصنفاته السنن الكبير والسنن الصغير والسنن والاثار ودلائل النبوة وشعب الايمان و غيرها ، وكان مولده فى شعبان سنة اربع و ثمانين و ثلاثمائة ، و وفاته سنة ثمان و خمسين و اربعمائة ، و غيره من العلماء ينسب اليها .

قول المصنف : وخبر طائر والمنزلة ـ راجع فى ذلك ثالث الغدير ط٢ ص ١٩٩ و ٢١٩ ، والجزء السابع والثلاثين من البحار ص ٢٥٤ـ٢٨٩ ، والثامن والثلاثين منه ص ٣٤٨ـ٣٦٠ .

قول المصنف: والغدير ـ راجع كتاب الغدير والسابع و الثلاثين من البحار ص ١٠٨ـ٢٥٣ .

و ذكر المصنف بعض هذه الامور كحديث الغدير و المنزلة و الاخوة فى المسألة الخامسة للاستدلال على امامته عليه السلام ، و اعاد هنا لبيان افضليته عليه السلام .

قول الشارح : سعد بن ابى وقاص ـ اسم ابى وقاص مالك بن اهيب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب ، و يقال لسعد : الزهرى ، و هو احد الستة فى الشورى ، ولاه عمر بن الخطاب الكوفة وعزله بعد شكوى اهلها منه وشطر امواله ، وولاها عمار بن ياسر رضى الله عنه بعده ، راجع سادس الغدير ط ٢ ص ٢٧١ ، و هو ممن قعد عن بيعة امير المؤمنين عليه السلام فاعرض عليه السلام عنهم فقال : لو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون ، و فى كتاب سليم بن قيس : ان سعدا امام المذبذبين ، مات سعد فى سنة توفى فيها الحسن بن على عليهما السلام و فى مقاتل ابى الفرج :

ارادمعاوية البيعة لابنه يزيد فلم يكن شيء اثقل عليه من امر الحسن بن علي عليهما السلام و سعد بن ابي وقاص فدّس اليهما سمّاً فماتا منه .

قول الشارح : ابورافع ـ مولى رسول الله صلى الله عليه وآله ، هو الذي عمل لرسول الله صلى الله عليه وآله منبره من اثل الغابة ، وكانت سلمى مولاة رسول الله صلى الله عليه وآله عند ابي رافع فولدت له عبيدالله بن ابي رافع كاتب امير المؤمنين عليه السلام، كان ابورافع غلاما للعباس فوهبه لرسول الله صلى الله عليه وآله فلما بشره باظهار العباس اسلامه اعتقه ، مات ابورافع بعد خلافة عثمان .

قال التستري في قاموس الرجال في المسمين بابراهيم : حيث انه مشهور بكنيته ابي رافع لم يعلم اسمه على التحقيق ، و اختلفوا فيه على اقوال : ابراهيم و سنان و عبد الرحمان و ثابت و هرمز و اسلم و هو المشهور و هو الصواب ، انتهى ، ثم نقل اختلاف الاقوال في زمان وفاته ، فراجع .

قول الشارح: ابن عباس ـ عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب ، امة لبابة بنت الحارث بن الحزن اخت ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وآله ، قال العلامة: كان محبا لعلي عليه السلام و تلميذه ، حاله في الجلالة والاخلاص لامير المؤمنين عليه السلام اشهر من ان يخفى ، وقد ذكر الكشي احاديث تتضمن قدحا فيه هو اجل من ذلك وقد ذكرناه في كتابنا الكبير واجبنا عنها ، انتهى ، ولد بمكة قبل الهجرة بثلاث سنين ، و دعا له النبي صلى الله عليه وآله بالفقه والتأويل ، كان حبر الامة و عالما بالتفسير آخذا اياه من امير المؤمنين عليه السلام، كف بصره في اواخر عمره ، وتوفي بالطائف سنة ٦٨ .

قول الشارح : ابوجعفر الاسكافي ـ في تاريخ بغداد : محمد بن عبدالله ابوجعفر المعروف بالاسكافي احد المتكلمين من معتزلة بغداد ، له تصانيف معروفة ، وكان الحسين بن علي الكرابيسي يتكلم معه و يناظره ، و بلغني انه مات في سنة ٢٤٠ .

و قال ابن الاثير في اللباب : واما الاسكافية فهم طائفة من المعتزلة ، وهم اصحاب

ابى جعفر الاسكافى الذى يزعم ان الله تعالى لايقدر على ظلم العقلاء ، و انما يقدر على ظلم المجانين تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا .

اقول : الاسكافى هذا غير ابى على محمد بن احمد بن الجنيد الاسكافى و غير ابى على محمد بن همام بن سهيل الاسكافى فانهما من اكابر علماء الشيعة الامامية ، و غيرهم من العلماء من عرف بالاسكافى ايضا .

قول الشارح : و قد بينا الخ ـ فى المسألة الخامسة .

قول الشارح : اعترض بعضهم الخ ـ ذكر هذا الاعتراض الرازى فى الاربعين بقوله : فانه روى الخ ، و نقله صاحب الغدير فى الجزء الاول ص ٣٨٣ عن نهاية ابن الاثير ٤ ص ٢٤٦ و سيرة الحلبى ٣ ص ٣٠٤ و بعض آخر بالعزو الى القيل ، و ذكر هؤلاء اسامة بن زيد مكان زيد بن حارثة : و نقل صاحب الغدير بعد ذلك عن مسند احمد بن حنبل ٥ ص ٣٤٧ ، و آخرين عن بريدة ، قال : غزوت مع على اليمن فرايت منه جفوة ، فلما قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكرت عليا فتنقصته فرأيت وجه رسول الله يتغير ، فقال : يا بريدة الست اولى بالمؤمنين من انفسهم ؟ قلت : بلى يا رسول الله ، قال : من كنت مولاه فعلى مولاه ، و نقل المجلسى رحمه الله هذا فى الجزء السابع والثلاثين من البحار ص ٢٢٠ و ٢٣٤ من طرق الخاصة والعامة بصورة مفصلة عن بريدة و عمران بن حصين ، فراجع .

ثم قال صاحب الغدير ادام الله عزه : فكان راوى هذه القصة كراوى سابقتها اراد تصغيرا من صورة الامر فصبها فى قالب قضية شخصية ، و نحن لايهمنا ثبوت ذلك بعد ما اثبتنا حديث الغدير بطرقه المربية على التواتر ، فان غاية ما هنالك تكريره صلى الله عليه وآله اللفظ بصورة نوعية تارة و فى صورة شخصية اخرى ، لتفهيم بريدة ان ما حسبه جفوة من امير المؤمنين لايسوغ له الوقيعة فيه على ما هو شان الحكام المفوض اليهم امر الرعية ، فاذا جاء الحاكم بحكم فيه الصالح العام ولم يرق ذلك لفرد من السوقة ليس له ان يتنقصه ، فان الصالح العام لايدحضه النظر الفردى ، و مرتبة الولاية حاكمة على المبتغيات الشخصية ، فاراد صلى الله عليه وآله ان يلزم بريدة حده فلايتعدى طوره

بما اثبته لامير المؤمنين من الولاية العامة نظير ما ثبت له صلى الله عليه وآله بقوله : الست اولى بالمؤمنين من انفسهم .

قول الشارح : المراد به الولاء ـ اى ولاء العتق ، فان زيدا اصيب بالسبى فى الجاهلية فاعتقه رسول الله صلى الله عليه وآله وتبنّاه بعد ان صار اليه .

قول الشارح : زيد بن حارثة ـ هو ابو اسامة زيد بن حارثة بن شراحيل بن عبد العزى بن امرء القيس بن عامر بن النعمان بن عامر بن عبد ودّ بن عوف بن عذرة بن زيد اللات بن رفيدة بن ثور بن كلب بن وبرة الكلبى ، كان حبّ الرسول الله صلى الله عليه و آله ، قتل سنة ثمان فى غزوة موتة التى قتل فيها جعفر بن ابى طالب ، فلما جاء نعيهما بكى رسول الله صلى الله عليه و آله و قال : اخواى و مونساى و محدثاى ، و هو الذى نزل فيه قوله تعالى : فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها الخ .

قول الشارح : وهو انه لا اختصاص الخ ـ اى ليس ولاء زيد مختصا بعلى ابن ابى طالب عليه السلام ولا ولاؤه له كان مجهولا لاحد لان من متعارف العرب ان من كان مولى لاحد يعدّ مولى ذوى قرباه ، فلا فائدة لاثبات ذلك لاحد من اقاربه ولا فضيلة فيه مع انه صلى الله عليه وآله بصدد بيان فضيلة ومقام له يردع بذلك زيدا او بريدة عن تنقيصه فيه عليه السلام .

قال الصدوق رحمه الله فى معانى الاخبار ص ٧١ عند ذكر معنى «من كنت مولاه فعلى مولاه» مجيبا لهذا الاعتراض : و بازاء ما يروونه من خبر زيد بن حارثة اخبار قد جاءت على السنتهم شهدت بان زيدا اصيب فى غزوة موتة مع جعفر بن ابى طالب عليه السلام و ذلك قبل يوم غدير خم بمدة طويلة لان يوم الغدير كان بعد حجة الوداع ولم يبق النبى صلى الله عليه وآله بعده الا اقل من ثلاثة اشهر ، فاذا كان بازاء خبركم فى زيد ما قدرويتموه فى نقضه لم يكن ذلك لكم حجة على الخبر المجمع عليه ، ولو ان زيدا كان حاضرا قول النبى صلى الله عليه وآله يوم الغدير لم يكن حضوره بحجة لكم ايضا لان جميع العرب عالمون بان مولى النبى صلى الله عليه وآله مولى اهل بيته و بنى عمه ، و مشهور ذلك فى لغتهم و تعارفهم ، فلم يكن لقول النبى صلى الله عليه وآله للناس :

اعرفوا ما قد عرفتموه و شهر بينكم لانه لوجاز ذلك لجاز ان يقول قائل : ابن اخی اب النبی ليس بابن عمه ، فيقوم النبی فيقول : فمن كان ابن اخی ابی فهو ابن عمی ، و ذلك فاسد لانه عيب و ما يفعله الا اللاعب السفيه ، و ذلك منفی عن النبی صلی الله عليه و آله ، و نقله المجلسی رحمه الله فی السابع والثلاثين من البحار ص ٢٢٨ عنه ، و قد سبق المامون العباسی فی هذا الجواب فی مجلس احتجاجه علی الفقهاء بحديث الغدير ، راجع فی ذلك اول الغدير ط٢ ص٢١٠ .

قول الشارح : ان عمر قال له الخ ـ و كذا ابوبكر ، راجع فی ذلك اول الغدير ط٢ ص٢٧٠-٢٨٣ ، والسابع والثلاثين من البحار .

قول الشارح : ان مقدمة الحديث الخ ـ راجع فيها و فی غيرها من القرائن المعينة للمطلوب اول الغدير ط ٢ ص ٣٧٠-٣٨٣ ، والسابع والثلاثين من البحار ص ٢٣٥-٢٥٣ .

قول الشارح : منكم بانفسكم ـ هكذا فی النسخ ، والمطابق للاية و ما ورد فی الاحاديث بكم من انفسكم .

قول الشارح : و منها ـ ای من مواضع كثيرة .

قول الشارح : فی ذی الثدية ـ مر تفصيل قصته فی اخباره بالغيب .

ثم ان اردت الوقوف علی فضائله عليه السلام فراجع فی ذلك الغدير والبحار و احقاق الحق المطبوع حديثا و غيرها ترشدك الی ما الّفه الفريقان فی فضائله عليه السلام .

قول الشارح : عن مسيرها ـ ای مسيرها الی البصرة تاييداً لطلحة و الزبير علی امير المؤمنين عليه السلام .

قول الشارح : ابی سعيد الخدری ـ هو سعد بن مالك بن سنان بن عبيد بن ثعلبة بن عبيد بن خدرة الابجر ، و هو من خزرج ، مقبول عند الفريقين ، مات علی منهاج امير المؤمنين عليه السلام ولم يغير ولم يبدل ، مات بعد وقعة الطف بالمدينة .

قول المصنف : ولانتفاء سبق كفره ـ هـذا مماشاة مع الخصم ، و الا فهو

عليه السلام اصل الدين والايمان والاسلام والسنة والسلام والسبيل والصراط والميزان والنور والهدى والتقى والفضل والرحمة و النعمة كما وردت بذلك احاديث كثيرة ، راجع الخامس والثلاثين من البحار .

قول الشارح : اكثر من نفعهم بغيره ـ غيره من الامراء والرؤساء لم يكن منهم فى الاسلام والمسلمين الا الضر والشر ، و انما لحق المسلمين من المفاسد والمضار و الانحطاط والشرور انما لحقهم من اساس اسسه الاولون و صدوا به الناس عن باب الولاية الذى فتحه الرسول صلى الله عليه وآله لهداية الامة .

قول الشارح : ختنا لرسول الله ـ زوّج رسول الله صلى الله عليه وآله ابنتيه زينب «ام كلثوم» و رقية احديهما من عتبة بن ابى لهب والاخرى من ابى العاص بن الربيع قبل البعثة، فلما بعث فرق بينهما وبين ابنتيه ، فمات عتبة على الكفر واسلم ابو العاص فردها اليه ، ثم زوجهما بعد موت ابى العاص من عثمان بن عفان ثانيتهما بعد موت الاولى ، فظلمهما عثمان وقتلهما بالاذى والعذاب ، و لعنه رسول الله صلى الله عليه وآله لذلك ، و بات عثمان منلحفا بجاريته ليلة وفات ام كلثوم فمنعه رسول الله صلى الله عليه وآله بطريق التعريض من تشييع جنازتها و حضور دفنها ، راجع فى ذلك ثامن الغدير ط ٢ ص ٢٣١ ، والثانى والعشرين من البحار باب عدد اولاد النبى صلى الله عليه وآله و باب مطاعن عثمان من البحار .

قول الشارح : والنفس الزكية ـ هو محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن على بن ابى طالب صلوات الله على النبى وآله و ذريته ، هو و اخوه ابراهيم خرجا ايام الدوانيقى فقتلا ، راجع فى تفاصيل ما جرى عليهم البحار باب احوال اولاد الحسن بن على عليهما السلام .

قول الشارح : ابو يزيد البسطامى ـ هو طيفور بن عيسى بن آدم بن عيسى الصوفى الزاهد المشهور ، و فى كونه سقاءً لدار الصادق عليه السلام اشكال من جهة عدم توافق زمانه زمانه عليه السلام ، راجع فى ذلك الكنى والالقاب .

قول الشارح : ومعروف الكرخى ـ هو ابو محفوظ معروف بن فيروز الصوفى

المعروف الذى اعتقده الصوفية عظيما . كان نصرانيا فاسلم على يد الرضا عليه السلام ، ثم اسلم ابواه بسببه ، توفى سنة ٢٠٤ ببغداد ، قبره بها مشهور يزار .

قول الشارح : فان مالكا ـ هو مالك بن انس ابن ابى عامر الاصبحى المدنى احد الائمة الاربعة السنية صاحب كتاب الموطأ احد الصحاح الستة ، توفى سنة ١٧٩ بالمدينة و دفن بالبقيع ، والعجب انه كان خاضعا مادحا للصادق عليه السلام و ناقما على امير المؤمنين عليه السلام ، و روى انه كان فى اوائل عمره مغنيّا يغنى فى الاعراس والمجالس فمنعته امه عن ذلك وقالت له : ان المغنى اذا كان قبيح الوجه لم يلتفت الى غنائه ، فدع الغناء و اطلب الفقه فانه لا يضر معه قبح الوجه ففعل ، رواه صاحب الاغانى كما فى قاموس الرجال عن الحسين بن دحمان الاشقر ، فراجع .

قول الشارح : ابى حنيفة ـ النعمان بن ثابت بن زوطى بن ماه مولى تيم الله بن ثعلبة الكوفى احد الائمة الاربعة لاهل السنة ، كان جده زوطى من اهل كابل ، توفى سنة ١٥٠ ، وقبره ببغداد مزار لمريديه ، راجع فى شرح احواله خامس الغدير ط ٢ ص ٢٧٧ـ٢٨٨ .

المسألة الثامنة

(فى امامة باقى الائمة عليهم السلام)

قول الشارح : و قد نقل المخالفون الخ ـ نقلهم وان لم يصل الى حد التواتر يفيد العلم بالصحة اذ لا يعقل اختلاق المخالف ما يكون حجة عليه مع ان نقلهم ايضا متواتر من طرقهم .

قول الشارح : عن مسروق ـ هو ابو عايشة مسروق بن الاجدع بن مالك الهمدانى الكوفى ، قيل : انه سرق وهو صغير ثم وجد فسمى مسروقا ، و فى جامع الاصول : انه اسلم قبل وفاة النبى صلى الله عليه وآله ، وكان احد الاعلام والفقهاء ، وهو ابن اخت

عمرو بن معديكرب، وكانت عايشة بنت ابى بكر تبنّته ، وشهد مع على عليه السلام حرب الخوارج ، روى عنه الشعبى وابراهيم النخعى و ابووائل ، مات بالكوفة سنة ٦٤ ، و قيل : ٦٢ .

اقول : لاريب انه من رجال العامة وان شهد مع امير المؤمنين عليه السلام حرب الخوارج ، روى عن النبى صلى الله عليه وآله وعن عايشة و خباب بن الارتّ ، و روى عنه ايضا ابوالضحى و سفيان و مسلم وعامر .

قول الشارح : قد بينا ان الامام الخ ـ فى المسألة الثانية .

قول الشارح : وقد بينا استحالته ـ فى المسألة الاولى حيث اثبت ان نصب الامام واجب على الله تعالى .

المسألة التاسعة

(فى احكام المخالفين)

قول المصنف : و مخالفوه فسقة ـ الذى يدل عليه اخبارنا عن الائمة عليهم السلام انهم فسقة يعامل معهم معاملة المسلمين فى الدنيا ، و اما فى الآخرة فمن خالف منهم مع العلم بالحق و كتمان ما انزل الله من البينات والهدى يكون مع الكفار فى النار ، والمستضعفون منهم الذين عندهم مودة فى القربى يرجى لهم النجاة برحمة الله تعالى وفضله ، و كذا من خالف احدا من الائمة ، والسلام على من اتبع الهدى .

تم المقصد الخامس فى الامامة

المقصد السادس

في المعاد والوعد والوعيد

وما يتصل بذلك

قول المصنف : فى المعاد ـ هو يأتى فى اللغة مصدرا و اسم زمان و مكان ، والعود فى اللغة رجوع الشىء الى ماكان اولا بعد مفارقته عنه كقوله تعالى : لعادوا لما نهوا عنه، و يأتى ايضا بمعنى صيرورة الشىء الى مكان او حالة او غيرهما لم يكن فيه كقول العرب : عاد من فلان مكروه اى صار منه الىّ ، وفى الاصطلاح مأخوذ من المعنى الاول لتعلق النفس بالبدن بعد مفارقتها عنه ، و يمكن ان يكون مأخوذا من الثانى لان الانسان يصير الى الدار الاخرة ، و هذا المعنى يستقيم على القول بالمعاد الروحانى والجسمانى والمعادين معاً على مايأتى تفصيله انشاءالله تعالى ، و اما المعنى الاول فلا ينطبق على القول بالروحانى فقط وعلى كل فالاقرب انه المصدر فى استعمال الباحثين و ان احتمل اسم مكان .

قول المصنف : والوعد والوعيد ـ هما مصدران فى اصل اللغة بمعنى واحد، هو ان يقول احد لاحد انى سأفعل لك كذا سواء كان جزاء ام لا ، و لكن فى العرف اختص الاول بفعل الخير والثانى بفعل الشر كالموعد والايعاد .

قال الشاعر:

و انى اذا او عدته او وعدته　　لمخلف ايعادى و منجز موعدى

و فى الاصطلاح اخباره تعالى بان الثواب فى الاخرة للمطيعين و ان العذاب فيها للعاصين كقوله تعالى : و من يعص الله و رسوله فان له نار جهنم الخ ، و قوله تعالى: و من يطع الله و رسوله يدخله جنات الخ .

قول المصنف : و مايتصل بذلك ـ من امكان خلق عالم آخر، وفناء العالم ، ووجوب البعث ، ومايستحق به الثواب والعقاب، و وجوب دوامهما، و بطلان التحابط، وانقطاع العذاب عن المؤمن المرتكب للكبيرة ، و وقوع عفو الله تعالى ، والشفاعة ، و مباحث التوبة ، وعذاب القبر، والميزان ، والصراط ، والحساب ، و تطاير الكتب و تفسير الايمان والكفر، ووجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر.

المسألة الاولى

(فى امكان خلق عالم آخر)

قول الشارح : واعلم ان ايجاب الخ ـ ان مرادهم بالعالم مجموع الافلاك التسعة والكرات الاربع بمافيها على مافصل فى الفصل الثانى من المقصد الثانى ، والحكم بان العالم ذلك انما هو على حسب ما شوهد من الحركات المختلفة ، و هذا لاينفى ان يكون وراء الفلك التاسع محيطات كثيرة الى ماشاء الله تعالى كما اعترف به بعضهم وان كان الطريق الى العلم بها الان لنا مسدوداً الا مجملات تستفاد من بعض الاحاديث، كما لم يجزموا بان العقول الكلية عشرة لا اكثر، بل جزموا بانها ليست باقل من هذا العدد كما صرح به فى النمط السادس من شرح الاشارات .

ثم ان اثبات المعاد لا يتوقف على امكان خلق عالم آخر مثل هذا العالم بعينه كما هو ظاهر المصنف لان ما اعتقده المليون هو اعادة الخلائق و حشرهم ومحاسبتهم و غيرها من الامور التى نطقت بها آيات الكتاب والسنة الاخبار ثم دخولهم فى الجنان الموصوفة او النيران الموصوفة ، ومعلوم ان ذلك لايستدعى فلك الافلاك وفلك الثوابت والافلاك السبعة والكرات الاربع ، بل الايات والاخبار تدل على ان هذا العالم يفنى و ينقلب يوم القيامة عما هو الان ، فلا حاجة الى وجود هذا العالم يوم القيامة و لا الى مثله .

فالحق ان اثبات امكان المثل لهذا العالم غير محتاج اليه فى اثبات المعاد ، نعم يتوجه الى القول بالمعاد الجسمانى السؤال عن مكان الجنة والنار ومكان حشر الخلائق، هل هو خارج عن هذا العالم ام فى داخله لان الاجسام لاتنفك عن الاماكن ، والمنكرون يستشكلون على التقدير الاول بالمحذورات المذكورة فى هذه المسألة و على التقدير الثانى بامور اخرى ، و سنذكرها انشاء الله تعالى مع اجوبتها فى المسألة الرابعة .

ثم ان العالم الامكانى اى ماسوى الله تعالى هوذلك المذكور بالترتيب والنضد الكذائى فى كتب القوم لايخلوعن النظر .

قول الشارح : وخالف فيه الاوائل ـ مراده بالاوائل و كذا القدماء حيث ذكره فى هذا الكتاب الفلاسفة ، واطلاق الاوائل عليهم باعتبار تقدمهم و تقدم آرائهم على اصحاب الاراء من المسلمين وان تبعهم فى آرائهم كثير من المسلمين .

قول الشارح : اما العقل فنقول الخ ـ توضيح هذا الدليل ان هذا العالم موجود و كل موجود ممكن ليس بممتنع فهذا العالم ممكن ، و معلوم انه ممكن بالامكان الخاص المقابل للوجوب الذاتى والممتنع الذاتى لانه ليس بممتنع ذاتا لوجوده ولا بواجب ذاتا لتركبه ، و معنى الامكان الخاص هو تساوى الوجود والعدم للماهية ، و كل ماهية يراها العقل هكذا يحكم بالضرورة على افرادها بتساوى الوجود والعدم من دون فرق بينها فلماهية العالم افراد ممكنة وان كان الخصم يقول : ان الموجود منها الان واحد.

و اعترض على هذا الدليل بانه انما يثبت الامكان الذاتى لغير هذا الفرد من ماهية العالم، وهذا غير منكر، لكن مطلوبكم فى هذا المبحث اثبات الامكان الوقوعى ، والخصم يقول : ان وقوع فرد آخر من ماهية العالم فى الخارج ممتنع للزوم المحال و ملزوم المحال محال وقوعا و ان كان ممكنا ذاتا ، و الجواب ان لزوم المحال ممنوع على ما يأتى عند قوله : والكرية الخ ،

قول الشارح : و اما السمع ـ الدليل السمعى اجماع اصحاب الديانات الاربع تبعا لانبيائهم عليهم السلام والايات الناطقة بالدار الاخرة واليوم الاخر والجنة و النار والاخبار النظيرة للآيات .

قول الشارح : فقوله تعالى : اولیس الخ ـ وجه دلالتها على المطلوب ان الاية تدل على ان خلق مثلهم يتعلق بالقدرة و كل ما يتعلق بالقدرة يمكن وقوعه فخلق مثلهم يمكن وقوعه .

و اعترض عليه بان ضمير مثلهم يرجع الى المنكرين للبعث لا الى السماوات والارض كما فى قوله تعالى : اولم يروا ان الله الذى خلق السماوات والارض قادر على

ان يخلق مثلهم و جعل لهم اجلا لا ريب فيه فابى الظالمون الا كفورا ، فالمعنى ان الخالق لهذه السماوات والارض التى خلقها اكبر من خلق الناس قادر على ان يخلقهم تارة اخرى ، فالاية مسوقة للتنبيه على ان خلق الناس ثانيا بعد فنائهم سهل هين على من خلق السماوات والارض ، و اقامة مثل مقام مايضاف اليه من فنون البلاغة يؤتى به فى الكلام لاغراض ، و قداتى به فى الاية لافادة هون المقدور بجميع افراده على الفاعل كما يقال : مثل هذا العمل لا يثقل على و انا الذى فعلت كذا و كذا ، و القرينة الايات السابقة الناطقة بحكاية انكارهم للخلق الجديد ، فالاية بمعزل عن الدلالة على امكان خلق عالم آخر مثل هذا العالم .

قول المصنف : والكرية الخ- تقرير هذه الشبهة على وجه ابسط ان المعاد لو كان جسمانيا استلزم مكانا للحشر و مكانا لتنعم المطيعين و مكانا لتعذب العاصين ، و بالجملة فذلك امافى عالم آخر جسمانى خارج عن هذا العالم و اما فى هذا العالم ، فعلى الاول لزم الخلأ للزوم الكروية و لزم اختلاف المتفقات و انخراق الافلاك ، و كل ذلك محال على ما بين فى الفلسفة .

اما لزوم الخلأ فلان العالم الاخر كرة لان الشكل الطبيعى للجسم لولا قسر قاسر كروى ، فان تلاقت الكرتان بنقطة او انفصلتا حصل الخلا بينهما ، والجواب انا لانسلم وجوب الكرية فى الجسم بطبعه لشهادة الارض ، فان قال قائل : ان الارض كانت فى اول تكوينها كروية ثم حصل لها هذه التضاريس من الجبال والوهاد بالقسر قلنا : فليكن العالم الاخر كذلك ، فيخلق عالم آخر ويجعل بالقسر احد اطرافه منبسطا على بعض سطح الفلك التاسع ، فلا يلزم بينهما خلأ .

اقول : قد بينا فى المسألة العاشرة من الفصل الاول من المقصد الثانى ان غاية برهان الحكماء على امتناع الخلأ انه ممتنع فى المكان ، و اما فى اللامكان فلا ، و على فرض وجود عالم آخر جسمانى كروى كهذا العالم يكون الخلأ بينهما فى اللامكان .

و اما لزوم اختلاف المتفقات فلان العالم الاخر مثل هذا العالم فيه العناصر الاربعة ،

فان لم تطلب امكنة عناصر هذا العالم و لم تقتضها بطباعها لزم ان يكون المتفقات فى الطباع مختلفة فى الاقتضاء ، و هذا محال لان حكم الامثال واحد ، وان طلبتها لزم ان تكون فى تلك الامكنة بالقسر دائما ، و قد بين فى محله ان القسر الدائمى او الاكثرى محال ، والجواب انه لايجب ان يكون العالم الثانى متفقا فى الحقيقة لهذا العالم كما ان اجسام هذا العالم ليست متفقة فى الحقيقة والاقتضاء ، فان قيل ، فعلى هذا ينتفى المماثلة بين العالمين قلنا : يكفى المماثلة فى حقيقة الجسمية ولاتلزم فى انواعها ، و على تسليم المماثلة فى النوعية يجوزان يكون المكانان طبيعيين لكل فرد من نوع العنصر الواحد بان يقتضى كل ارض مثلا فى كل عالم مركز عالمه و كل نار فى كل عالم تحت فلك قمره و هكذا ، مع ان القسر الدائمى واقع فى كل جزء من اجزاء الارض لانه يقتضى الوصول الى نقطة المركز ولايحصل له ابدا .

و اما لزوم انخراق الافلاك فظاهر لان صعود الابدان الى خارج هذا العالم غير ممكن الا بخرق الافلاك .

اقول: اورد نظير هذا الكلام فى معراج رسول الله صلى الله عليه و آله ببدنه الشريف و يأتى الجواب فى المسألة الرابعة انشاء الله تعالى .

وعلى الثانى (اى حصول مكان الجنة والنار و حشر الخلق داخل هذا العالم) لزم الانخراق ان كان فى ضمن السماوات ، و خلاف ماثبت بالكتاب من ان الجنة عرضها السماوات والارض وعرضها كعرض السماء والارض ان كان تحت فلك القمر .

اقول : يأتى الجواب و بيان امكنة الحشر و الجنة والنار فى المسألة الرابعة انشاء الله تعالى .

ثم ان صاحب الاسفار و اقرانه من اصحاب الحكمة المتعالية والقائلين بعالم المثال مع اعترافهم بالمعاد الجسمانى ينكرون ثبوت المكان للدار الاخرة على هذا الوجه الذى فى هذه الدار لان موجودات تلك الدار ليس لها مادة هذه الدار فلاتحتاج الى هذا المكان ، وطالب التفصيل يراجع كتبهم .

قول الشارح : واحاطة المحيط ـ الاحسن ان يقال : او احاطة محيط كما ذكرنا .

قول الشارح : فان طابقت ـ الصحيح فان طلبت كما فى بعض النسخ ، و ان امكن تصحيح هذا بالتكلف .

المسألة الثانية

(فى صحة العدم على العالم)

قول الشارح : الامن شذ ـ هؤلاء فلاسفة الاسلام الذين اتبعوا الاوائل فى ان الامتناع بالغير والكرامية و الجاحظ و اتباعه ، فانهم كانوا يؤولون ظواهر الايات والاخبار الكثيرة الدالة على فناء الاشياء من السماوات والارض وغيرهما ، وسنذكر ان شاء الله تعالى تلك الايات والاخبار فى المسألة الاتية .

قول الشارح : فذهب قوم منهم ـ هم الطبيعيون الدهريون المتشبهون بالحكماء المنكرون للمبدء الحق القاصرة انظارهم على نشأة الطبيعة القائلون بان التكون ليس الا باسباب سماوية و قوابل مادية وحركات معدة و استحالات و انقلابات زمانية ، فهم بمعزل عن هذه المباحث و منكرون للاصول رأساً ، فعدّ قولهم فى هذه المسألة احد الاقوال ليس من حيث انهم احدى الفرق القائلة بالمعاد ، بل لانهم احدى الفرق القائلة بامتناع العدم على العالم .

قول الشارح : و برهنا على حدوثه ـ فى المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثانى ، وكل حادث ممكن و كل ممكن يجوز عدمه كوجوده .

قول الشارح : و ذهب الاخرون الى الخ ـ هؤلاء هم الفلاسفة الاولون قبل الاسلام المعترفون بالمبدء الاول والذين اتبعوهم من الحكماء الاسلاميين ، و هذا الاختلاف بينهم و بين المتكلمين من فروع الاختلاف فى حدوث العالم و قدمه ، فانهم يقولون :

العالم قديم لان فاعله تام فى الفاعلية فلايتصور تخلف معلوله عنه ، و ما ثبت قدمه امتنع عدمه على مامر فى المسألة السابعة والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول ، والمتكلمون يقولون : ان المؤثر فى العالم قادر مختار على مامر فى المسألة الاولى من الفصل الثانى من المقصد الثالث والقادر المختار يمكنه الايجاد والاعدام لاثره فى كل حال .

قول الشارح : وذهب الكرامية والجاحظ الخ ـ حاصل كلامهم ان عدم العالم لابد له من سبب لان الشيء لا يفنى من قبل ذاته كما لايوجد من قبل ذاته ، و الاسباب الثلاثة التى قال بها الفرق الثلاثة القائلة بجواز طريان العدم على العالم من انه يفنى باعدام الفاعل بلاواسطة او يفنى بوجود الضد او يفنى بانتفاء الشرط ليست باسباب، وسيأتى انشاءالله تعالى تفصيل هذا الكلام فى المسألة الاتية .

قول الشارح : ولا بالفاعل لان شأنه الخ ـ اى ليس سبب فناء العالم فاعله كما قال المصنف و امثاله لان الفاعل من حيث هو فاعل شأنه الايجاد و ان يفعل ، و معنى ذلك انه يصدر منه اثر فى الخارج ، و حيث ان العدم ليس اثرا فى الخارج فلا يصدر منه ، ان قيل : ان الاعدام ليس هو ترتب اثر على الفاعل فى الخارج هو العدم، بل هو انقطاع ترتب اثره الوجود ، و بعبارة اخرى ان الاعدام ليس انه يفعل العدم، بل هو انه لايفعل الوجود ، قالوا فى جوابه : لافرق فى العقل بينهما .

قول الشارح : ولا ضد للاجسام الخ ـ اى ليس سبب عدم العالم وجود ضده الذى هو صفة الفناء على ما ذهب اليه اكثر المعتزلة اذ لاضد للاجسام لان الجوهر لاضد له كما مر بيانه فى المسألة الثالثة من الفصل الاول من المقصد الثانى ، ولو فرضنا له ضداً ليس اعدام الضد الذى وجد حادثا للعالم اولى من انعدام الضد به لان التضاد من الطرفين فكلما وجد ضد للعالم يمكن ان ينعدم الضد به ، و انما قلنا ليس اولى لان الاولوية اما من جهة السبب الذى اوجد العالم ويوجد ضده فهذه الاولوية باطلة لان تعلق كل من العالم وضده بالسبب مشترك فلا اولوية ، و اما من جهة تعدد الضد و وحدة العالم فان تعدده فيما نحن فيه باطل لان اثنين من الضد وهو اقل مراتب الكثرة والتعدد

مثلان، لوحلاّ فى العالم معالينعدم العالم بعروضهما لزم اجتماع المثلين فى محل واحد و هو محال ، فالاولوية على هذا الفرض ايضا باطلة ، و اما من جهة لزوم الجمع بين النقيضين ، و بيان ذلك ان وجود الضد مع وجود العالم يستلزم اجتماع النقيضين فى كل منهما لان الوجود والعدم نقيضان ووجود كل من العالم وضده يستلزم عدم الاخر لان هذا حكم الضدين ، فوجودهما يستلزم اجتماع الوجود والعدم فى كل منهما ، وهذا اجتماع النقيضين ، فاذا انعدم العالم بوجود ضده لم يلزم ذلك، و هذه الاولوية ايضا باطلة لعدم لزوم الجمع بين النقيضين ان قلنا : ان الضد لا يدخل فى الوجود لوجود العالم المضادّ له.

قول الشارح : ولا بانتفاء الشرط الخ ـ عطف على قوله : ولا بالفاعل لان شأن الخ ، اى ولا ينفى العالم بانتفاء شرط من شروط وجوده كما ذهب اليه الاشاعرة لانا ننقل الكلام فى ذلك الشرط ، هل يفنى بذاته ، او بالفاعل ، او بالضد ، او بانتفاء شرط له ايضا ، ويتسلسل الكلام .

قول الشارح : و هو خطاء ـ شروع فى الجواب .

قول الشارح : فان الاعدام يستند الخ ـ جواب على مسلك المصنف الذى هو ان عدم العالم بالفاعل عن قولهم : اذ لافرق فى العقل الخ ، فان كل عاقل يفرق بين ايجاد العدم و عدم الايجاد فان الاول محال والثانى ممكن .

قول الشارح : لكن لم لا يجوز الخ ـ جواب على مسلك اكثر المعتزلة الذى هو ان عدم العالم بوجود الضد الذى هو صفة الفناء عن قولهم : لانه بعد وجوده ليس اعدامه الخ .

قول الشارح : و ان كان سبب الاولوية مجهولا ـ اى ليس اسباب اولوية انعدام العالم بحدوث ضده الذى هو الفناء و جهاتها منحصرة فيما ذكرتم ، وليس باب الاحتمال مسدودا ، مع ان ما قلتم فى نفى الاولوية ليس بتام بل يقبل المناقشة ، ولكن هذا المسلك فى الجواب ليس مرضيا عند المصنف ، و سيبطله فى المسألة الاتية بقوله : واثبات الفناء غير معقول الخ .

قول الشارح : لكن لم لا يجوز اشتراط الخ ـ جواب على مسلك الاشاعرة عن قولهم : ولا بانتفاء الشرط الخ ، فانهم قالوا : العالم يفنى بانتفاء العرض الذى هو شرط لوجوده على اختلاف بينهم فى ذلك العرض ، و هذا المسلك ايضا ليس مرضيا عنده ، و سيبطله عند قوله : و اثبات بقاء الخ .

قول الشارح : وهو انا بينا ان العالم الخ ـ فيما قاله فى صدر المسألة ، و صورة هذا الدليل ان العالم ممكن و كل ممكن يجوز عدمه كما يجوز وجوده فالعالم يجوز عدمه .

و اعترض عليه النافون لجواز العدم بان الامكان ثابت للعالم نظرا الى ذاته ولا نزاع فيه ، انما كلا منافى جواز طريان العدم على العالم و وقوعه ، ولا ريب فى ان وقوع الوجود او العدم قد يمتنع على الممكن الذاتى بالعرض وبالنظر الى الغير كوقوع الظلم منه تعالى ، و وجود المعدوم ثانياً ، و وجود الفرد الثانى من نوع المجرد ، و وجود عالم مثل هذا العالم ، و وجود المعلول مع عدم تمامية علته ، و عدمه مع علته التامة ، و ما نحن فيه من قبيل الاخير ، والحاصل انا نمنع الامكان الوقوعى لا الذاتى و دليلكم يثبت جواز العدم نظرا الى ذات العالم ، و اجيب بان امتناع وقوع العدم مع العلة التامة انما يسلّم فى العلة الموجبة ، واما فى المختار فلان الاختيار الذى هو من ذات الفاعل يجعله بحيث يتساوى اليه الايجاد والاعدام لكل ممكن ذاتى .

المسألة الثالثة

(فى وقوع العدم و كيفيته)

قول الشارح : و كيفيته ـ الاقوال فى كيفية عدم العالم ثلاثة : الاول ما عليه المصنف و امثاله من ان الفاعل يعدمه باختياره كما اوجده باختياره ، و هذا اختيار القاضى ابى بكر الباقلانى فى بعض كتبه على ما حكى فى الشرح القديم ، والثانى ما

قال اكثر المعتزلة من ان انعدام العالم بحدوث ضده هو الفناء ، و الثالث ما عليه جمهور الاشاعرة وبعض من غيرهم من ان انعدامه بانتفاء شرط لوجوده ، ويأتى بيان ذلك كله و اختلافهم فيه .

قول المصنف : والسمع دل عليه ـ اى على العدم و وقوعه على العالم . واما العقل فيحكم باللاوقوع فى غير الكائنات الفاسدات على مسلك الفلاسفة و بالوقوع فيها لاجل التركيب من المتضادات الداعية الى الانحلال والفساد .

ثم ان الادلة السمعية على فناء العالم هى الاجماع والايات والاخبار .

و من الايات قوله تعالى : هو الاول والاخر ، وجه الدلالة ان معنى اوليته انه تعالى كان ولم يكن معه شيء ثم خلق الاشياء ، فمعنى آخريته انه يفنى الاشياء فيبقى وحده ليس معه شيء ، كما قال امير المؤمنين عليه السلام فى النهج فى الخطبة ١٨١ : و ان الله سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده لاشيء معه كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلاوقت ولامكان ولاحين ولازمان ، عدمت عند ذلك الاجال والاوقات و زالت السنون والساعات ، فلاشيء الاالواحد القهار الذى اليه مصير جميع الامور بلا قدرة منها كان ابتداء خلقها و بغير امتناع منها كان فناؤها ، و لو قدرت على الامتناع دام بقاؤها .

و منها قوله تعالى : كل شيء هالك الاوجهه ، وهذا ظاهر فى العموم ، والهلاك هو الفناء كما فى قوله تعالى : كل من عليها فان ، واختصاص الحكم فى هذه الاية بمن فى الارض لاينافى عموم الاية الاولى .

و منها قوله تعالى : وهو الذى يبدء الخلق ثم يعيده فى مواضع من القرآن ، فان بدء الخلق و اعادتها لايتصوران الا بتوسط فناء بينهما ، و لذا عطفها عليه بثم ،

و منها قوله تعالى : ولله ميراث السماوات والارض ، ومن اسمائه تعالى الوارث وخير الوارثين ، والميراث فى اللغة هو مايخلفه احد لاحد ، و معلوم ان وراثته ليست بالملك الاعتبارى ، ولا الحقيقى ايضاً لان له ذلك على كل حال لا بسبب الوراثة ،

فالمعنى ان الفيض الفائض منه الى الموجودات يرجع اليه ، و ذلك يتصور بعد بطلان حدودها وفناء هويتها .

و منها قوله تعالى : يوم تبدل الارض غير الارض والسماوات و برزوا لله الواحد القهار ، فان تبدل الارض والسماوات و حصول ارض بدل هذه الارض و سماوات بدل هذه السماوات انما يكون بعد فنائهما .

و منها قوله تعالى: ماخلقنا السماوات والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى، فان نهاية اجل الخلقة فناؤهما .

و منها الايات الدالة على خراب خصوص السماء او الارض او الجبال او البحار او الكواكب او الشمس او القمر او هلاك ما على الارض .

و اما الاخبار فمنها ماذكر ذيل الاية الاولى .

و منها مافى الباب الثانى من توحيد الصدوق عن على بن مهزيار ، قال : كتب ابوجعفر عليه السلام الى رجل بخطه و قرأته فى دعاء كتب له ان يقول : ياذا الذى كان قبل كل شيء ، ثم خلق كل شيء ، ثم يبقى و يفنى كل شيء الخ .

و منها ما فى الخطبة ١٨١ من النهج : هو المفنى لها (اى الاشياء) بعد وجودها حتى يصير موجودها كمفقودها .

ومنها مافى البحار فى الجزء السادس والعاشر عن الاحتجاج عن هشام بن الحكم فى خبر الزنديق الذى سأل الصادق عليه السلام عن مسائل الى ان قال : أيتلاشى الروح بعد خروجه عن قالبه ام هو باق ، قال : بل هو باق الى وقت ينفخ فى الصور ، فعند ذلك تبطل الاشياء و تفنى ، فلا حس و لا محسوس ، ثم اعيدت الاشياء كما بدءها مدبرها ، و ذلك اربعمائة سنة تسبت فيها الخلق ، و ذلك بين النفختين .

تتميم و تنبيه

ان المنكرين لجواز الفناء على العالم خصوا ذلك بما عدا الكائنات الفاسدات التى منها البشر ، فلا يلزمهم انكار المعاد على بنى آدم .

ثم ان علماء الاسلام مختلفون فى بقاء النفس الناطقة وفنائها كالاختلاف فى نفسها، ففرقة و فاقا للحكماء الى تجردها و بقائها ابدا كسائر المجردات ، و فرقة الى انها تبطل و تعود يوم البعث كالبدن كخلافهم فى الفلك التاسع المسمى بالعرش المحدد للجهات هل هو يفنى كغيره امﻻ ، فعلى هذا فلا اجماع لاهل الملة على فناء العالم باسره وان كان ظواهر الايات والاخبار ذلك ، ثم انهم اختلفوا فى ان فناء العالم هل هو ببطلان الذوات و زوال الهويات و رجوعها الى العدم الصرف كما كانت من قبل ، ام بتفرق الاجزاء و زوال الاعراض والاوصاف و بقاء اصل منها الى يوم النشور حتى يكون مناط الوحدة بين الفانى والمعاد ، فالذاهب الى امتناع اعادة المعدوم كالمصنف فلا بد له من الالتزام بالثانى وانكار الاول كما صرح ههنا بقوله : ويتأول فى المكلف الخ ، وقد قلنا فى المسألة الاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول : و قوم آخرون من المتكلمين قالوا بجواز اعادة المعدوم زعما منهم ان المعاد متوقف عليه و ليس كذلك ، و ذلك لتصحيحه بهذا التأويل المذكور ههنا .

قول الشارح : وسيأتى البرهان الخ ـ فى المسألة الرابعة .

قول الشارح : وذلك ظاهر المناقضة ـ لان القول بامتناع اعادة المعدوم لايجامع القول بالمعاد ، لكن هذا بحسب بادى النظر لان عدم مجامعة القولين انما هو على تفسير الانعدام ببطلان الذوات و زوال الهويات ، والمصنف لايقول بذلك فى المكلف الذى يجب الايمان بعوده يوم القيامة ، و اما غير المكلف فساكت عنه ، و ان كان بعض الايات والاخبار يدل على عود الحيوانات يوم القيامة كما مر ذكرها فى المسألة الرابعة عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث .

قول الشارح : يصدق عليه انه هالك ـ جواب عن دخل مقدر ، هو ان الفناء المدلول عليه بالسمع لا يصدق على تفرق الاجزاء ، فاجاب بانه يصدق باحد هذين الاعتبارين .

قول الشارح : بالنظر الى ذاته ـ اقول : بهذا الاعتبار لايلزم تفرق الاجزاء ايضا كما اوّلوا الحكماء الاية الى ذلك .

قول الشارح : فلا يوجد اذ لا وجود الخ ـ اى فلا يوجد الممكن بالنظر الى ذاته لان الموجود اما واجب بذاته و اما واجب بغيره وهو الممكن ، فالممكن اذا وجد بذاته خرج عن كونه ممكنا واجبا بغيره ، فالحاصل ان الممكن هالك معدوم اذا نظر الى ذاته ، موجود اذا نظر الى غيره الذى هو علته .

قول الشارح: و يدل على هذا التأويل الخ ـ و يدل عليه ايضاً قوله تعالى : او كالذى مر على قرية و هى خاوية الخ ، وقوله تعالى : ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوى بنانه .

قول الشارح: لا يحيى الموتى فى دار التكليف ـ اى لا يحيى لايفاء الثواب الذى وعده و لعذاب الذى اوعده ، لكن يحيى بعض الموتى بعد ظهور صاحب الامر صلوات الله عليه وعلى آبائه الطاهرين ، وقد احيا بعضهم فى الازمنة السالفة لحكم اخرى على ما يدل عليه الايات والاخبار ، و الف محمد بن الحسن الحر العاملى رضوان الله عليه كتابا فى الرجعة سماه بالايقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة ، جمع فيه كثيرا من رواياتها .

قول المصنف : و اثبات الفناء غير معقول الخ ـ اى كون الفناء امرا يوجد فى الخارج فيفنى به الشىء لتضاده له غير معقول ، فهذه دعاوٍ ثلاث للخصم : الاولى ان الفناء يوجد فى الخارج ، والثانية انه مضاد للاشياء ، والثالثة انه يفنى به الشىء ، و هذا المطلب قد مر فى المسألة الثالثة من الفصل الاول من المقصد الثانى ، فان قوله هنا كعكس نقيض لقوله هناك : والمعقول من الفناء العدم ، لكن هناك لم يستوف البحث لان محله هنا .

ثم ان المصنف اقام ادلة ثلاثة على بطلان هذا المطلب : مفاد الاول ان الفناء على فرض ان يوجد فى الخارج سواء كان جوهرا او عرضا لايضاد الاشياء حتى تفنى به ، و مفاد الثانى انه على فرض ان يكون مضادا لها لايكون انعدامها به اولى من انعدامه بها ، و مفاد الثالث ان الفناء يمتنع ان يوجد فى الخارج اصلا ، فهذا الاخير يدفع الدعاوى الثلاث .

قول المصنف : لانه ان قام بذاته الخ ـ ای ان کان الفناء جوهرا لایضاد الجوهر وان کان عرضا لایضاد محله ، بل یمکن ان یضاد عرضا آخر حالا فی ذلك المحل لان التضاد کون الامرین الوجودیین بحیث لایجتمعان فی موضوع واحد و یتعاقبان علیه ، والجوهر لاموضوع له ، فهو یختص بالعرضین ، لایعقل بین جوهرین و لا بین عرض و جوهر .

ان قلت : هذا احد الاطلاقین فی التضاد ، و قد یطلق علی بعض الجواهر باعتبار وحدة المحل الذی هو اعم من الموضوع کما صرح المصنف به فی تلك المسألة ، فان الصورة الهوائیة مثلا جوهر تضاد الصورة المائیة وتعاقبها علی المادة ولاتجتمع معها فیها ، فمراد القوم بالتضاد لعله هذا المعنی ، فاذا قالوا : ان الفناء جوهر اذا وجد فی الخارج بطلت صور الجواهر وان لم یکن بینهما تضاد بذلك المعنی فما الجواب عنه ، قلت : اولا ان الجواب ثالث الادلة فی کلام المصنف ، و ثانیا ان الحکماء حصروا الجوهر فی خمسة والمتکلمون قالوا : لیس الجوهر الا الجسم ، و بعضهم قائل بالنفس المجردة ، والفناء لیس احدا منها بالبدیهة ، و ثالثا انهم لم یصرحوا بان الفناء جوهر ، ولو قال قائل منهم فهو مردود بالدلیل الثانی ایضا .

قول الشارح : فذهبوا الی ان الاعدام الخ ـ ای الی ان انعدام الشیء لیس باعدام الفاعل ایاه الذی هو تفریق الاجزاء فیما یجب الحکم علیه بالعود یوم القیامة بل اعدام کل شیء بخلق ضد له هو الفناء ، و اصحاب هذا المذهب بعد اتفاقهم علی ان انعدام الجوهر بخلق الفناء اختلفوا اختلافات اکثر مما نقله الشارح ههنا ، لاتلیق بالذکر لان اقوالهم کاقوال الاشاعرة القائلین باثبات البقاء او غیره علی ما یأتی تفصیله کلها خرافات و خبالات ، من اراد الاطلاع علیها یراجع مقالات الاسلامیین و غیره من کتب المذاهب .

قول الشارح : قال ابن الاخشید الخ ـ قال ابن الندیم فی الفهرست : هو ابو بکر احمد بن علی بن معجور الاحشاد . من افاضل المعتزلة وصلحائهم وزهادهم ، وکانت له ضیعة منها مادته ، و کان نصف اکثر ما یحمل الیه منها الی العلم و اهله ، و مع ذلك کان

حسن الفصاحة، وله معرفة بالعربية والفقه، وله في الفقه عدة كتب، ومنزله في سوق العطش في درب يعرف بدرب الاحشاد (ببغداد) وكان من محبته للعلم و ورعه يقول لوكيل له في ضيعته : لا تحدثني بشيء من امر ضيعتي ، و تعمدما يقم رمقي ولا غنى بي عنه ، و دعني اتوفر على العلم و على امر الاخرة ، و توفي ابو بكر يوم الاحد لثمان بقين من شعبان سنة ستّ و عشرين و ثلاثمائة ، و له من الكتب الى آخر ان عدّ كتبه .

ثم ان كلام هذا الرجل غير معقول مضافا الى ما اورده المصنف على اصل مذهبهم لان كل ما يحصل في جهة فهو اما جسم او قائم به ولو بالواسطة كالنقطة .

قول الشارح : ابن شبيب - هو محمد بن شبيب البصري ، قال الكوثري في ذيل التبصير في الدين : نسب الى جده ، و هو ممن جمع بين البدعتين : الارجاء ونفي القدر ، غير مرضي عند الفريقين وكان من اصحاب النظام، فيكون من رجال منتصف القرن الثالث ، انتهى ، والشهرستاني ذكره في اصحاب النظام .

قول الشارح : وعلى كلا التقديرين يستحيل الخ - لما مر في المسألة الثالثة من الفصل الاول من المقصد الثاني من عدم التضاد بين الجواهر و كذا بينها و بين غيرها .

قول الشارح : امران - كلا الامرين في بيان انتفاء الاولوية ، احد هما على تقدير ان يكون الفناء عرضا قائما بالجوهر، والثاني على تقدير ان يكون جوهرا قائما بذاته .

قول الشارح : دليل ثان على امتناع الخ- جعله دليلا على ذلك مع ان كلا الامرين في بيان انتفاء الاولوية لانه مقتضى فرض الفناء عرضا حالا كما جعل الامر الثاني بيان دليل على انتفاء الفناء لانه مقتضى فرضه جوهرا .

قول الشارح : بل كان انتفاء الخ- هذا الاضراب والارتقاء حق ، لكن لا يستفاد من كلام المصنف .

قول الشارح : بمعنى منعه الخ - ان قلت : ليس كل ضد يمنع الاخر عن

الدخول فى الوجود كما ان الصورة المائية لا تمنع الصورة الهوائية عن الحلول فى مادتها، و كلون الحمرة يشغل موضوع الصفرة فى بعض الفواكه ، قلت: ان ذلك كله بمعونة الغير، وهم لا يقولون فى الفناء كذلك ، و ان قالوه قلنا : فالاعدام يكون بذلك الغير، ووجود الفناء و تأثيره موهوم .

قول الشارح : لما تقدم ـ فى المسألة الثالثة مشيرا اليه بقوله: على تقدير القول بعدم دخول الحادث فى الوجود .

قول الشارح : اما ان يكون الخ ـ لان الموجود فى الخارج ليس خارجا منهما .

قول الشارح : و الا لم يوجد الجواهر ـ على فرض قولكم بانه ضد لها .

قول الشارح : وذلك يعطى امكانه الخ ـ اى فاذا لم يكن واجب الوجود بذاته فهو ممكن ان فرضناه موجودا فى الخارج كما تقولون ، ولكن الثانى اى كونه موجودا ممكنا باطل ايضا لانه حينئذ يصح عليه العدم ، فعدمه ان كان لذاته فهو ممتنع الوجود بعد ما فرضناه ممكن الوجود ، فهذا خلف ، ان التزمتم به التزمتم بانقلاب حقيقته ، و ان كان عدمه بالفاعل فليكن عدم سائر الممكنات بالفاعل كما هو الحق، فبطل بذلك اصل دليلكم لعدم الفرق بين هذا الموجود الممكن و غيره من حيث قبول العدم ، و ان كان عدمه بفناء آخر ننقل الكلام فى ذلك ، فيلزم التسلسل .

و يمكن تقرير هذا الدليل على وجه آخر ، و هو ان الفناء حين وجوده اما واجب بذاته فهذا يستلزم انقلاب حقيقته من الامكان الى الوجوب الذاتى لانه قد كان معدوما من قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا به موجودا اصلا ، و اما ممكن يصح عليه العدم والوجود ، فعدمه اما لذاته ، فهذا ايضا انقلاب من الامكان الى الامتناع الذاتى، و على اى حال فالانقلاب هذا محال لما مر فى المسألة الرابعة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول ، و اما عدمه لغيره ، فذلك الغير اما الفاعل او انتفاء شرط لوجوده ، فهذا ترك للمدعى رأسا لعدم الفرق بين هذا الممكن و غيره فى ذلك ، و اما فناء

آخر ضده فيتسلسل .

اقول : ان الشروح متفقة فى تفسير انقلاب الحقائق بانقلاب حقيقة الفناء من الامكان الى الوجوب او الامتناع كما ذكرناه و هذا مخالف لظاهر العبارة لان الحقائق جمع محلى باللام يصلح ان يكون المراد به حقائق الاشياء ، و مخالف للواقع لان الفناء ليس له حقيقة كما عليه المصنف ، فالحق فى تفسير هذا الكلام ان يقال : ان الفناء لو فرض موجودا فاما واجب بالذات فينقلب حقائق الاشياء من الوجوب بالغير الى الامتناع بالغير فلا يوجد شىء فى الخارج لانها مع وجود الفناء الواجب بالذات يمتنع وجودها ، و اما ممكن فيحتاج فى عدمه الى فناء آخر فيتسلسل.

قول المصنف : و اثبات بقاء لا فى محل الخ - اعلم ان الاشاعرة و بعض المعتزلة ذهبوا الى ان الجوهر الحادث الموجود بعد آن حدوثه موجود بشىء غير وجوده و غير فاعله بمعنى ان ذلك الشىء شرط لوجوده .

ثم اختلفوا فقال قائلون : ان ذلك الشىء هو البقاء لا فى محل ، وهذا قول ابى الهذيل العلاف المعتزلى على ما حكى عنه فى مقالات الاسلاميين و ابن شبيب على ما ذكر الشارح هنا ، و قال قائلون : هو البقاء الحال فى الجوهر الباقى ، و هذا قول الكعبى و جماعة من الاشاعرة ، و قال قائلون : ان ذلك هو الاكوان الاربعة ، و هذا احد قولى القاضى ابى بكر الباقلانى الاشعرى ، وقال قائلون : انه نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق فى الجوهر نوع منه انعدم ، وهذا قول امام الحرمين الجوينى وقول آخر للقاضى على ما نقل الشارح القديم .

ثم ان القائلين بالبقاء لا فى محل لم يصرحوا بانه جوهر او عرض و ان كان مالا فى محل جوهرا لامحالة ، ولكنهم لعدم تصريحهم يلزمون بالترجيح من غير مرجح ان قالوا انه جوهر وباجتماع النقيضين ان قالوا انه عرض على ماشرحه الشارح ، و اما القائلون بانه فى المحل والقائلون بان شرط وجود الجوهر عرض غير البقاء و ان لم يذكرهم المصنف فيلزمون بتوقف الشىء على نفسه .

اقول : ان المعقول من الفناء هو العدم ، لكن يتبادر منه عرفا العدم بعد الوجود

فی قبال الحدوث الذی هو الوجود بعد العدم، والمعقول من البقاء هو الوجود مع تقیده بکونه بعد الحدوث ، هذا فی الحادث ، و اما القدیم تعالی فبقاؤه کونه ازلیا ابدیا دائمیا یمتنع علیه تعالی العدم .

ثم ان هؤلاء القائلین بالبقاء لم یرید وا به الوجود ، بل قالوا : انه شرط لوجود الجوهر، والشرط غیر المشروط .

ثم ان القول بان الجوهر ینعدم بوجود ضد هو الفناء مع القول بانه ینعدم بانتفاء شرط هو البقاء فی شقاق لان کلا من الفریقین اکتفی فی انعدام الجوهر باحد هما ، و اما ابن شبیب فقد جمع بینهما علی ما حکاه الشارح رحمه الله عنه ، فمرجع کلامه الی ان الجوهر باق ببقاء غیر حال فیه و یفنی بفناء حال فیه ، فیبقی علیه سؤال ان الفناء اذا حلّ فی الجوهر فما حال بقائه القائم بذاته ؟!.

قول الشارح : الثانی ان یقال الخ- سائر الشارحین لم یذکروا هذا التقریر لان الخصم ای الاشعری القائل بالبقاء یجوز ترجیح الشیء وجودا اوعدما من دون مرجح ، فالنزاع یرجع الی المبنی .

قول الشارح : لاستحالة استناده - ای استناد عدمه او استناد ترجیح عدمه فان المآل واحد .

قول الشارح : یتوقف علی وجود المحل الخ - لان البقاء لایتصور الا مع امتداد لوجود الحادث حتی یتحقق معنی البقاء ، فلو حدث الشیء فی زمان و انعدم ولم یمرّ علیه زمان ثان لم یتصف بالبقاء .

المسألة الرابعة

(فی وجوب المعاد الجسمانی)

قول الشارح : اختلف الناس هنا الخ - اعلم ان الناس فی امر المعاد علی فرق اربع :

الاولى الفلاسفة الطبيعيون والدهريون واصحاب التناسخ والمشركون الذين نقل مقالهم فى مواضع من القرآن ، فانهم يقولون : ان الحى اذا مات فات وليس وراء ذلك شيء الا اصحاب التناسخ فانهم مع انكارهم للمعاد يقولون : ان الحى اذا مات انتقل روحه الى بدن آخر وهكذا الى ابد الاباد .

الثانية الفلاسفة الاولون القائلون بالمعاد الروحانى بمعنى بقاء النفس الناطقة مبتهجة بعقلها و هيئاتها الفاضلة الحسنة او معذبة كامدة بجهلها و هيئاتها الرذيلة السيئة ، و انكروا الجسمانى لشبهات يأتى ذكرها فى كلام المصنف ، ثم اتبعهم بعض من نشأ بعد الاسلام ، وسكت آخرون عن النفى والاثبات ، وصدقه بعضهم لضرورة ثبوته فى الاسلام و بعض آخر كصاحب الاسفار لدلالة العقل على وقوعه ايضا غير اخبار صادع الاسلام صلوات الله عليه وآله .

الثالثة القائلون بالمعاد الجسمانى فقط المنكرون للروحانى و هو قول اكثر المتكلمين على ما قال الرازى فى الاربعين ، ولم يقولوا ذلك الا لقصور فهمهم عن التحقيق فى امر النفس .

الرابعة المحققون من العلماء والحكماء ، فانهم قالوا بالمعادين معا ، واثبتوا للانسان حتى فى هذه الدار من حيث اللذات والالام نشأتين ، و هذا هو الحق المحقق عند اهله .

قول الشارح : على وجوب المعاد مطلقا ـ اى مع قطع النظر عن كونه جسمانيا او روحانيا او معا .

قول الشارح : الاول ان الله تعالى الخ ـ صورة هذا الدليل ان الله تعالى وعد المطيع بالثواب و اوعد العاصى بالعذاب ، والوعد والوعيد يجب ايفاؤهما عليه تعالى ، و هذا الايفاء لا يقع فى الدنيا قبل الموت لانا نرى ان الناس يموتون ولا يوفى لهم ذلك ولانه تعالى وعد و اوعد بالايصال فى الاخرة ، فيجب عليه تعالى ان يحييهم فى الدار الاخرة للوفاء بوعده و وعيده لان خلف ذلك قبيح لا يصدر منه عزوجل.

اقول : ذكر الوعيد فى الدليل ليس بحسن و ان اتى به الشارح رحمه الله طبقا

لما فی کتب المعتزلة ، ولذا لم یذکره المصنف لان خلف الوعید حسن مستحسن عقلا و شرعا لکونه عفوا وغفرانا کما یأتی فی المسألة التاسعة الا ان یکون هناك جهة اخری تقتضی العمل بما اوعده .

روی المجلسی رحمه الله تعالی فی باب الوعد والوعید من کتاب العدل من البحار عن محاسن البرقی بالاسناد عن ابی عبدالله علیه السلام قال : قال رسول الله صلی الله علیه وآله : من وعده الله علی عمل ثوابا فهو منجزله ، و من اوعده علی عمل عقابا فهو فیه بالخیار ، و هذا الحدیث مروی بطرق الفریقین .

ثم ان هذا الدلیل و کذا الثانی یتمشی علیه العدلیة ، واما الاشاعرة المنکرون للحسن والقبح العقلیین فتمسکهم فی اثبات اصل المعاد کالجسمانی منه بآیات الکتاب و احادیث السنة والاجماع ، و اما الحکماء فلهم طریق آخر الی اثبات المعاد الروحانی مذکور فی کتبهم .

قول الشارح : الثانی ان الله تعالی الخ - حاصل هذا الدلیل ان الله تعالی کلف العباد و فعل بهم الالام ، و ذلك اما کان عبثا والعبث ینافی الحکمة ، و اما الفوائد راجعة حاصلة للعباد ، و حصول تلك الفوائد اما فی الدنیا و ذلك یستلزم العبث ایضا لان کل فائدة دنیویة فرضت یمکن ایصالها الی العبد ابتداء من دون تحمل التکلیف والمشاق ، فلابد ان یکون حصولها فی الدار الاخری ، و ذلك یستلزم البعث بعد الموت .

قول الشارح : اختلف الناس فی المکلف ماهو الخ - اعلم ان ههنا ثلاثة مباحث :

المبحث الاول

ان الناس اختلفوا فی حقیقة الانسان التی یحکی عنها بانا و تخاطب بخطابات و تکلف بالتکالیف .

فالحكماء قاطبة و قليل من المتكلمين على انها جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير، لايفنى بفناء البدن و يبقى ابدا التجرده ذاتا عن المادة القابلة للفساد و لواحقها ، و هو مناط كل حكم فى الانسان من حيث هو انسان ، الاشرذمة من الفلاسفة الاقدمين على اختلاف كثير بينهم ، يبلغ اقوالهم اكثر من عشرة ، فانهم ذهبوا الى ان النفس جسم او جسمانى ، حكاها فى الاسفار عن الشفاء ، و اوّلها الى ما يوافق مذهب جمهور الحكماء خلافا للشيخ فانه نقضها وردها .

ثم ان صاحب الاسفار استدل فى السفر الرابع باحدى عشرة حجة على تجرد النفس و بآيات و احاديث لا يقصر جميعها عن اثبات المطلوب و ان امكن المناقشة فى بعضها .

ثم ان الصوفية موافقون للحكماء فى تجرد النفس ، لكنهم لم يستدلوا عليه كما استدلوا ، بل تكلموا فيه على سبيل ادعاء الكشف والوجدان بعبارات رمزية و كنائية و بعضها ظاهرة على ما نقلها الاسفار .

واما المتكلمون فمنهم من قال : ان الانسان هذا الهيكل المحسوس مع اعراضه او بدونها ، و منهم من قال : ان الانسان اعراض ينعدم كالبدن بالموت ، و منهم من قال. ان الانسان اجزاء جسمانية لطيفة سارية فى البدن باقية ، لاتتغير ولا يتطرق اليها الزيادة والنقصان اما لذاتها او لمنع البارى تعالى عن عروضها ، ومنهم من قال: الانسان مجموع الروح والبدن .

ثم انهم تكلموا فى الروح و النفس و الحياة ، فمنهم من ذهب الى انها ليست شيئا وراء البدن ، و منهم من ذهب الى ان الروح هى الحياة بعينها صار البدن به حيا و بالاعادة اليه يوم القيامة يصير ايضا حيا ، و منهم من قال : ان الروح هى المزاج ، و منهم من قال : انه عرض فى البدن ، ومنهم من قال : ان الروح جسم وان الحياة عرض، و منهم من قال : ان الروح والحياة الدم الصافى ، و منهم من قال : ان الحياة عرض وهى غير الروح والروح غير النفس ، و هذه الاقوال مذكورة فى مقالات الاسلاميين و غيره .

اقول: الحق ان الانسان هو الروح المجردة عن المادة وعلائقها ذاتا، وهى غير البدن و ان كانت شديدة الاتصال و العلاقة به ، و يطلق عليها الروح باعتبار تجردها الذاتى، والنفس باعتبار افعالها وتحريكاتها، والقلب باعتبار عقائدها و تقلباتها ، والعقل باعتبار مدركاتها العلمية .

و اما الحياة فهى قوة فى البدن تكون منشئاً لفعل النفس و درکها بالالات البدنية ، فهى باقية مادامت النفس متعلقة بالبدن ، فاذا انقطع التعلق زالت فلا تفعل ولا تدرك ما بها كانت تفعله و تدركه ، و هذه الحياة غير الحياة الذاتية للنفس لانها بعد انقطاع العلاقة ايضاحية .

و اما مناط كونه مكلفا فهو كونه عقلا لان الجهل لا يليق بالخطاب و مرفوع عنه التكليف كما ورد فى الحديث ان الله تعالى لما خلق العقل قال له : ادبر فادبر ، ثم قال له : اقبل فاقبل ، فقال : و عزتى و جلالى ما خلقت خلقا احسن منك ، اياك آمر و اياك انهى و اياك اثيب و اياك اعاقب ، و فى حديث آخر: لك الثواب وعليك العقاب، وفى آخر: بك آخذ وبك اعطى، و فى آخر: اذا بلغكم عن رجل حسن حال فانظروا فى حسن عقله فانما يجازى بعقله ، و غير ذلك .

واما كون النفس غير البدن و انها مجردة ليست جسما ولا جسمانيا فهو مذهب جمهور الامامية والحكماء لدلالة آيات كثيرة واحاديث صريحة و ادلة عقلية مذكورة فى محلها ، و ظهور بعض الاخبار فى ان الروح جسم يحمل على الروح البخارى السارى مع الدم فى البدن الذى يقال له الروح فى مصطلح الاطباء جمعا بينها و بين سائر الدلائل، و ذهاب بعض الفرق الضالة كالتناسخية والكرامية و غيرهما الى الحق فى هذا المبحث لا يمنع من قبوله لان الحق متبع اينما كان مع ان الامامية اخذوه من معادن الوحى لا منهم .

ثم ان القول بالمعاد البدنى ليس لان الانسان هو البدن او هو الروح والبدن جميعا ، بل القول به مأخوذ من ادلته التى تثبت للانسان الالام و اللذات الحسية

فى النشأة الاخرة ، و هى لا تحصل للانسان الا بواسطة البدن ، و غيرها من سائر الادلـة .

ثم ان حقيقة الانسان و ان كانت هى النفس ، لكنها تكتسى فى كل عالم نزلت بحقيقة ذلك العالم لتتمكن من البقاء فيه والمفاعلات مع مافيه ، و لهذا شواهد واشارات فى كلمات اصحاب الوحى ، و بهذا الاعتبار لا بأس بان يقال : ان حقيقة الانسان هو المركب من الروح والبدن .

المبحث الثانى

ان القائلين بالمعاد الجسمانى اختلفوا فى ان الذى يعاد يوم القيامة و يكون منعما او معذبا سواء قلنا بتجرد النفس ام لا ماهو ؟

فاقول : ان منهم من يقول : انه غير هذا البدن رأسا بمعنى ان النفس تتعلق لادراكاتها الحسية التلذذية او التألمية بجسم غير مربوط بهذا البدن اصلا ، و منهم من يقول : ان الذى يعاد عين هذا البدن الدنيوى ، و منهم من يقول : انـه مثله .

اما القائلون بالغيرية فمنهم من يقول : ان النفس بعد خراب البدن تتعلق فى هذه الدار لا فى دار اخرى ببدن آخر اشرف او اخس اومسا و للبدن الذى كان لها من قبل ، و هكذا الى ابد الاباد ، والنفس فى كل تعلق مدبرة للبدن فعالة فيه مؤثرة به ، والتفاوت بحسب صور الابدان ، فتارة تنتقل من البدن الانسانى الى بدن طائر او دابة او انسان اجمل او اقبح او انثى او ذكر بحسب اوصافه الروحية التى كانت لها فى البدن السابق ، وهذا مذهب التناسخية لعنهم الله ، ولكن قد قلنا : ان هذا انكار للمعاد راسا و ان كانوا مشتركين مع القائلين بدفى تعلق النفس ببدن بعد خراب البدن .

و منهم من يقول : انها تتعلق بعد المفارقة عن البدن الدنيوى بجرم الفلك او الهواء او الدخان حسب اختلافات النفوس لا ان تكون نفسا مدبرة له فعالة فيه مؤثرة به ،

بل يكون موضوعا لادراكاتها الحسية فقط ، وليس هذا لكل نفس ، بل لنفوس البله ، و اما العارفون فهم مستغنون عن المعاد الجسمانى باللذات العلية الاخروية ، و هذا قول الشيخ الرئيس ابى على بن سيناء تبعا للفارابى ، لكن لاعلى سبيل الجزم والتحقيق بالبرهان، بل على سبيل عدم الامتناع والجواز .

قال فى النمط الثامن من الاشارات : والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن و انفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة و انتقشوا بالكمال الاعلى و حصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها (اى اللذة العليا وهى اللذة الروحية العقلية و هى معنى المعاد الروحانى) و اما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ، ولعلهم لايستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوع التخيلات لهم، ولايمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ، ثم صرح فى كتاب المبدء و المعاد بان ما يشبه هواء او دخان على ما نقل المصنف فى شرح الاشارات والمولى صدرا فى الاسفار والسبزوارى فى شرح المنظومة .

و غير خفى على العلماء منافاة هذين المذهبين (والاول اشد نكرة) لاصول الحكمة و ما ثبت بالضرورة فى الشريعة ، بل ليسا الا انكارا للمعاد بالمعنى الذى عند ارباب الوحى و اصحاب الشرع ، و ان مال الحكيم السبزوارى رحمه الله الى تصحيحه ببعض التوجيهات .

و لكن الشيخ اعترف فى الشفاء بالعجز عن تحقيق المعاد الجسمانى بالبرهان ، و اشار الى وجوب الاعتقاد به لثبوته فى الشرع كالمصنف هنا .

قال فى الاهيات الشفاء : يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولاسبيل الى اثباته الامن طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة و هو الذى للبدن عند البعث ، و خيرات البدن و شروره معلومة لايحتاج الى ان تعلم ، و قد بسطت الشريعة الحقة التى اتانا بها سيدنا ومولانا ونبينا محمد صلى الله عليه وآله حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ، و منه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى و قد صدقته النبوة و هو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقائيس اللتان للانفس ، و ان كانت الاوهام مناتقصر

عن تصورهما الان لما نوضح من العلل، والحكماء الالهيون رغبتهم فى اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم فى اصابة السعادة البدنية ، بل كانهم لا يلتفتون الى تلك و ان اعطوها، و لا يستعظمونها فى جنبة هذه السعادة التى هى مقارنة الحق الاول على ما نصفه عن قريب .

والشيخ الاشراقى مع تصحيحه للمعاد الجسمانى بالقول بعالم المثال على ما يأتى بيانه انشاءالله تعالى لم يتحاش عن هذا المذهب حيث قال فى المقالة الخامسة من كتابه : فصل فى بيان احوال النفوس الانسانية بعد المفارقة البدنية : والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتنزهين قد يتخلصون الى عالم المُثُل المعلقة التى مظهرها بعض البرازخ العلوية، و لها ايجاد المُثُل والقوة على ذلك، فيستحضر من الاطعمة والصور والسماع الطيب و غير ذلك على ما يشتهى ، و تلك الصور اتم مما عندنا فان مظاهر هذه وحواملها ناقصة ، و هى كاملة ، و يخلدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية ، انتهى، و مراده بالبرازخ العلوية الاجرام السماوية .

و اما القائلون بالعينية فهم فرقتان من المتكلمين :

الفرقة الاولى القائلون بجواز اعادة المعدوم على اختلافهم فى شأن النفس ، فهم قالوا : ان الله تعالى يعيد هذا البدن يوم البعث بعد ان كان يفنى وينعدم بالكلية، ولكنهم لم يوجبوا العود بجميع خصوصياته و اوصافه من الشكل واللون والمقدار و عود الشعر عليه لروايات ناطقة بتغير هذه الاوصاف فى المؤمن والكافر.

والفرقة الثانية المانعون للجواز ، فهم قالوا : الاجزاء تتفرق ولا تنعدم بالكلية، ثم يجمعها الله تعالى يوم البعث و يحييها كما هو ظاهر بعض الايات والاخبار من دون لزوم عود جميع الاوصاف ، لكن منهم من قال كالمصنف هنا فرارا عن بعض الشبهات: ان الاجزاء منها اصلية و منها فضلية ، و المناط هو الاصلية ، و هى اجزاء فى البدن لا تتغير عما عليه ، بل تبقى فى خلال سائر الاجسام و ان تحولت من مكان الى مكان حتى تجمع و تحيى ، ولا باس بان يلتصق بها عند البعث اجزاء اخرى من هذا البدن

او بدن الغير او غير البدن من سائر الاجسام .

و يرد على هذين المذهبين بعد قطع النظر عن جواز اعادة المعدوم و عدم جوازها ان القول بانتقال الانسان بالاجزاء العنصرية من هذه الدار الى الدار الاخرة ينافى ما نطقت به اخبار كثيرة من انخلاع الانسان عن خواص هذه الاجسام لاسيما اذا نزل فى الجنة الا ان يقال : انها تتحول عن حقيقتها كما يتحول بعض العناصر الى بعض .

ثم ان هؤلاء القائلين بالعينية مع القائلين بالمثلية على ما يأتى اقوالهم المختلفة متفقون على اتحاد الانسان فى الدنيا والاخرة من حيث ظاهره المشهود بحيث اذا رآه احد قال : هذا هو الشخص فى الدنيا كما ورد فى الحديث هذا المضمون ، و اما القائلون بالغيرية فمفاد كلامهم ان الظاهر المشهود من الانسان غير ما كان اولا و ان كانت النفس هى هى .

و اما القائلون بالمثلية فهم ثلاث فرق :

الاولى من قال: ان المناط كلّه هو النفس ، و المكلف فى الواقع ليس الا النفس ، والثواب والعقاب والالتذاذ والتألم والادراك والفعل انما هى لها ، والبدن انما هو آلة لها فى ادراكاتها الحسية و افعالها البدنية ، فلا بأس بان تتعلق عند البعث باجزاء غير اجزائها على مثل صورته التى كان فى الدنيا عليها ، ولا يلزم من ذلك ظلم لان الثواب والعقاب لا يرجعان الى الجسم ، و كل جسم تعلقت به النفس فهو بدنها ، و هذا القول يظهر من الغزالى فى مواضع من كتبه ، و هذا ايضاً مناف لظواهر الآيات و الاخبار .

والفرقة الثانية من قال بعالم المثال ، وهم الاشراقيون والصوفية ، ومجمل البيان فى عالم المثال ان العوالم ثلاثة : العقلى المحض الذى هو متجرد عن المادة و عن الشكل والمقدار ، والحسى الذى له المادة و الشكل والمقدار ، و عالم المثال الذى هو متجرد عن المادة لا عن الشكل والمقدار ، و هذا الثالث متوسط بين العالمين . و يقال له : المثال الاكبر ، ونظيره المثال الاصغر وهو خيالنا الذى يتحقق فيه صور الاشياء

بلامادة مع شكل و مقدار مناسب ، والفرق بينهما ان موجودات المثال الاكبر قائمة بذاتها و موجودات المثال الاصغر قائمة بنا ، ثم ان الموجود المجرد يتنزل فى هذا العالم و يتلبس بالشكل كما ورد ان جبرئيل عليه السلام نزل على صورة بشر لنبينا صلى الله عليه وآله و للانبياء عليهم السلام و لمريم الصديقة ، والموجود المادى الحسى يترقى اليه بانخلاع المادة وبقاء صورته و شكله ، و يقال لهذا العالم ايضاً : الخيال المنفصل و عالم البرزخ ، و هؤلاء يقولون : ان البعث بتعلق النفس بالقالب المثالى و تدرك به الالام واللذات الحسية وليس معه شيء من مادة هذا العالم .

قال الشيخ الاشراقى فى المقالة الخامسة من كتابه بعد ذكر عالم المثال : وهذا العالم المذكور نسميه عالم الاشباح المجردة ، و به تحقق بعث الاجساد والاشباح الربانية و جميع مواعيد النبوة ، انتهى ، و مثلوا للقالب المثالى بالصورة فى المرآة اذا فرض قيامها بذاتها ، ثم تتعلق بها النفس الانسانية .

والفرقة الثالثة عدة من المتأخرين كالمولى صدرا الشيرازى و من تبعه ، وحاصل كلامهم ان نفس الانسان كما تدرك بدنها بالحواس تدركه بخيالها كما تدرك صور سائر الاجسام ذوات الاشكال والمقادير بقوة الخيال بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة ، و يوضح ذلك ان الانسان يرى بدنه فى المنام بقوة الخيال لا بالحواس لانها نائمة غير مدركة حالة النوم ، و هذا امر ثابت بالوجدان ، ثم ان قوة خيال الانسان مجردة كنفسها ، و قد برهن على هذا المطلب صاحب الاسفار ، ثم ان قوة الخيال لتجردها لاتزول بفناء البدن، بل تبقى مع النفس ابدا، ثم ان النفس من حين مفارقة هذا البدن فى البرزخ و عند البعث و فى الجنة او النار تنشىء بقوه خيالها التى معها دائما بدنا خياليا به تلتذ بلذات حسية و تتألم بآلام حسية فى الدار الاخرة ، و هذا البدن عين بدنه فى الدنيا فى كل شيء الا انه منخلع عن المادة الدنيوية لان هذه المادة لو كانت معه لكانت هناك خواصها مع ان الثابت فى محله ان الدار الاخرة صافية عن خواص مادة هذا العالم، و انما قال : ان ذلك البدن عين البدن الدنيوى لان شيئية الشيء بصورته لا بمادته ، و صورة البدن واحدة فى الدارين ، و اما انا فعددت هذا القول من الاقوال

بالمثلية لان جهة الحلول فى المادة الدنيوية من خصوصيات الصورة مادامت فيها ، فاذا زالت تلك الخصوصية زالت العينية .

و حاصل هذا القول ان شيئية الشيء بصورته وصورة الانسان صورتان : احداهما الباطنة وهى النفس والاخرى صورته الظاهرة ، و كلتاهما باقيتان فى الاخرة ، فهذية الانسان محفوظة ، والصورة الظاهرة هى الصورة الخيالية الحافظة لمثل المحسوسات الخارجية ، وهى الباقية بعد خراب البدن مع النفس ابدا ، و هى المادة التى تقبل النشأة الاخرة و تنتقش فيها امثلة محسوساتها و صورها المفارقة عن مادة المحسوسات ، و تلذ الانسان اوتالمها بالالام واللذات الحسية التى اثبتها لسان الوحى فى النشأة الاخرة انما هو بها .

اقول : كيف يتصور بقاء الصورة الظاهرة من دون المادة والنفس ليست قابلة لها ، و ان كانت فاعلة اياها كما هو المصرح به فى كلامهم فكيف يتصور وجودها الا فى المادة ، و ان كانت هى مادة للصور الحسية الاخروية .

ثم ان القولين مشتركان فى ان الانسان لا يتلبس من حين الموت الى آخر المراحل الاخروية بشيء من مادة هذا العالم الدنيوى ثانيا ، فعلى ذلك فتسمية المعاد بالجسمانى غير ما هو عند الباحثين ، فالاولى ان يسميا بالمعاد المثالى والخيالى .

ثم ان بعض هذه الاقوال لم يظهر منه حال النفس من حيث تعلقها بالقالب فى البرزخ قبل البعث .

فاقول : ان المستفاد من الايات و احاديث اهل البيت سلام الله عليهم فى هذا الباب ان الروح اذا انخلعت من هذا القالب الجسمانى الدنيوى وقعت فى سعة من الادراك على حسب مراتب النفوس فى عالم يسمى بالبرزخ فى لسان الوحى (سواء قلنا انها تتعلق بهذا البدن فى القبر زماناً ما للمسائلة على ما هو ظاهر بعض الاخبار ام لا) و ذلك بتعلقها بقالب من سنخ ذلك العالم مثل القالب الدنيوى ، فتدرك ما فيه من الملائمات أو المنافرات و ما يلتذ به او يتألم به ، بل يحصل للبعض ادراك منزله و درجاته فى الجنة العالية او مقعده و دركاته فى نار جهنم ، و ذلك العالم فى باطن هذا العالم الجسمانى

عالياته و سافلاته و ليس بخارج منه ، و لكنه محيط بهذا العالم من حيث الادراك ، من كان فيه يتمكن من الاشراف والاطلاع على وقائع هذا العالم ان اذن الله تعالى ، و اما العكس فلا الا لبعض الاولياء الذين ماتوا و انخلعوا من علاقة هذه الحياة التى ليست الا لعبا و لهوا قبل ان يموتوا بزوال الحركة و الاحساس عن هذا البدن.

ثم ان حقائق ذلك العالم كالعالم الاعلى منه لاتدرك الا بالورود عليها والدخول فيها كما اشير فى الحديث : ان الله يقول: اعددت لعبادى الصالحين مالاعين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، بله ما اطلعتكم عليه ، وهذا يدل على الاختلاف من حيث الحقيقة بين ماهنا و ماهناك ، و قياس تلك الحقائق بهذه الحقائق و حصر حقائق الممكنات فى الجواهر الخمسة واعراضها و حصر كل منها فى انواعها و اعطاء احكام ما ادركناه لما لم ندركه خرص لايليق .

كيف و انهم لم يتحققوا حقيقة العقل المجرد المفارق ، بل عرفوه بما انه عقل و ذلك من العوارض ، و بما انه مجرد عن المادة ولوا حقها و ذلك من السلوب ، ولم يعرفوا حقيقة النفوس الكلية ولا الجزئية ، بل عرفوها بما انها متعلقة بالابدان مدبرة لها محركة اياها ، و ان الجزئية منها متدرّجة فى الكمالات العلمية والعملية ، ولم يعرفوا حقيقة الجسم السماوى ، بل قالوا : انها عنصر خامس ، ولم يعرفوا حقائق ما اخبر عنه اصحاب الوحى صلوات الله عليهم من الملك والروح و غيرهما ، بل قالوا: انها مجردات لما سمعوا من اثبات بعض الاحكام لها فى الكتب الالهية والاحاديث الولوية من الاحكام السلبية او العرضية للمجردات .

كيف الحصر و حقيقة الوجود لايمتنع عليها ان يحددها الله تعالى بحدود غير قابلة الاحصاء لنا غير هذه الحدود التى فى وسعنا ادراكها .

كيف ولاموجود يمكنه ان يدرك الا ما يجده فى ذاته وذيل ذاته و ما هو من سنخه فى خارج ذاته بالمشابهة والقياس، قال الله تعالى : بل الانسان على نفسه بصيرة، و تقديم الظرف يفيد الحصر ، وقال تعالى : قل لايعلم من فى السماوات والارض الغيب الا الله وما يشعرون ايان يبعثون بل ادارك علمهم فى الاخرة بل هم فى شك منها بل هم

منها عمون ، و تدارك العلم هو تحققه بحيث يكون المعلوم وجدانيا لايمكن الشك فيه كما ندرك مافى ذواتنا الان ، و هذا العلم غير حاصل لنا بامور الاخرة و نحن فى هذا العالم ، فالواجب الايمان بما اخبر الذى ثبت صدقه بالبينات ، فالعوالم كثيرة ، و بعضها فى بعضها متداخلة ، وجوهر الروح لصفائه و تجرده و لطافته يمكنه التلبس والاكتساء باذن الله عزوجل بحقيقة كل عالم دخل فيه ليتمكن من البقاء فيه والمفاعلات والمدارکات مع مافيه .

فالحق ان الروح تتعلق بعد مفارقة هذا البدن بقالب كقالبها الدنيوى من حيث المشاهدة من سنخ حقيقة ذلك العالم التى لماندركها ونحن فى هذا العالم ، والشاهد على ذلك احاديث نذكر منها عددا :

الاول مارواه المجلسى رحمه الله فى سادس البحار المطبوع حديثا ص ٢٢٩ عن امالى الطوسى بالاسناد الى ابن ظبيان ، قال : كنت عند ابى عبدالله عليه السلام فقال: ما يقول الناس فى ارواح المؤمنين بعد موتهم ؟ قلت : يقولون: فى حواصل طيور خضر ، فقال : سبحان الله ، المؤمن اكرم على الله من ذلك ، اذا كان ذلك اتاه رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى و فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ، و معهم ملائكة الله عزوجل المقربون ، فان انطق الله لسانه بالشهادة له بالتوحيد ، و للنبى صلى الله عليه وآله بالنبوة ، والولاية لاهل البيت شهد على ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله و على و فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام والملائكة المقربون معهم ، وان اعتقل لسانه خص الله نبيه صلى الله عليه وآله بعلم ما فى قلبه من ذلك فشهد به ، و شهد على شهادة النبى على و فاطمة والحسن والحسين على جماعتهم من الله افضل السلام ، و من حضر معهم من الملائكة ، فاذا قبضه الله اليه صيرتلك الروح الى الجنة فى صورة كصورته وفى رواية: فى قالب كقالبه فى الدنيا فيأكلون ويشربون ، فاذا قدم عليهم القادم عرفهم بتلك الصورة التى كانت فى الدنيا .

الثانى مارواه ايضا فى ذلك ص٢٣٧ عن مشارق الانوار للبرسى عن الفضل بن شاذان من كتاب صحائف الابرار ان امير المؤمنين عليه السلام اضطجع فى نجف الكوفة

على الحصى فقال قنبر: يا مولى الا افرش لك ثوبى تحتك ، فقال : لا ، ان هى الا تربة مؤمن او مزاحمته فى مجلسه ، فقال الاصبغ بن نباتة : اما تربة مؤمن فقد علمنا انها كانت اوستكون ، فما معنى مزاحمته فى مجلسه ، فقال : يابن نباتة ان فى هذا الظهر ارواح كل مؤمن و مؤمنة فى قوالب من نور على منابر من نور .

الثالث ما رواه ايضا فى ذلك الكتاب والباب ص ٢٦٨ عن الكافى بالاسناد الى ابى ولاد الحناط عن ابى عبدالله عليه السلام ، قال : قلت له : جعلت فداك يروون ان ارواح المؤمنين فى حواصل طيور خضر حول العرش ، فقال : لا ، المؤمن اكرم على الله من ان يجعل روحه فى حوصلة طير ، لكن فى ابدان كابدانهم .

الرابع ما رواه فى ص ٢٦٩ عن الكافى بالاسناد الى ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام، قال: سألت اباعبدالله عليه السلام عن ارواح المؤمنين ، فقال : فى حجرات فى الجنة ، ياكلون من طعامها ويشربون من شرابها، و يقولون : ربنا اقم لنا الساعة و انجز لنا ما وعدتنا ، والحق آخرنا باولنا .

الخامس مارواه فى ص ٢٧٠ عن الكافى عن ابى بصير ، قال : قلت لابى عبدالله عليه السلام: انا نتحدث عن ارواح المؤمنين انها فى حواصل طير خضر ترعى فى الجنة وتأوى الى قناديل تحت العرش ، فقال : لا ، اذاً ماهى فى حواصل طير، قلت : فاين هى ، قال : فى روضة كهيئة الاجساد فى الجنة .

ثم ان الارواح هكذا باقية فى عالم البرزخ حتى يحكم الله تعالى على الدنيا و مافيها بالموت و الفناء بل على سائر الاشياء من ذوات الحياة والارواح و غيرها من السماوات و اهلها و ما دونها على كيفية وردت فى الايات والاخبار التى ذكرنا من قبل بعضها الامن شاء الله تعالى .

ثم يمضى الامر هكذا احياناً و ذلك بين النفختين ، ثم اعيدت الاشياء كما بدءها مدبرها ، فارض غير هذه الارض و سماء غير هذه السماء ، فيرد الارواح الى الابدان ، فيشرع فى امور القيامة من السؤال والحساب والميزان و غيرها ، ففريق فى الجنة و فريق فى السعير.

ثم ان البدن الذى تتعلق به الروح عند القيامة ليس جامعا لجميع خصوصياته التى كانت له فى الدنيا من اللون والمقدار والتخطيط و غيرها من الاوصاف والاحوال، بل هو هو من حيث المجموع كما هو الحال فى سنوات العمر فى الدنيا ، بل تبعثر القبور و يخرجون من اجداث الارض عند رد الارواح الى الابدان و ان تفرقت اجزائها فى شرق الارض وغربها على بسيط الارض غير الارض قاعا صفصفا من دون الامت والعوج ممدودة لتسع الاولين والاخرين مع تغير فى الابدان من حيث الاوصاف والاحوال و بقاء اصل الاجزاء لان اجزاء ابدان ذوات الارواح الاصلية كذرات الذهب بين تراب الارض لاتتحلل ولاتختلط ، والله تعالى يجمع بعلمه و قدرته تلك الاجزاء لكل بدن من متفرقات الامكنة من بين سائر الاجزاء الارضية بانزال المطر عليها اربعين صباحا و يجعل فيه روحه و يحيى و يقوم فى عرصات المحشر.

ثم ان اهل العذاب بعد تمام امرهم يعذبون بهذه الابدان فى اجواف الارض ، و هذه مكان النار ، و اما اهل الثواب فينزع مافى صدورهم من غلّ ، و تخلص نفوسهم عن كل رذيلة ان كانت فيها، وتصفى ابدانهم عن كثافات هذه المواد و كدورات هذه العناصر بغسلها بمطهر بعد مطهر حتى تسانخ حقائق الجنان و تناسب دار الكرامة والرضوان ، فينتقلون اليها، ومكان الجنات على درجاتها و مقاماتها التى لايحصيها الاهو عنده تعالى ، و فى بعض الاخبار انها فى السماء، والسماء غير هذه السماء .وفى بعض آخر انها فوق السماوات تحت العرش .

المبحث الثالث

ان للمنكرين للمعاد الجسمانى شبهات اوردها و اجيب عنها على ما هو دأب الباحثين .

الاولى المعروفة بشبهة الاكل والماكول وتقريرها على صور: هى ان انسانا اوغير انسان لو اكل آخر او بعضه فالاجزاء المأكولة كانت اجزاء لاحدهما ثم صارت اجزاء للاخر، فان اعيدت

فى بدن احدهما لم يكن بدن الاخر معادا بعينه بعد ان عودها الى كل منهما معلوم امتناعه و عدم عودها الى واحد منهما مسلم انتفاؤه ، او ان كافرا لو اكل مؤمنا او بالعكس لزم مع ذلك تنعيم الكافر اذا اعيد اجزاؤه الى بدن المؤمن الاكل اوتعذيب المؤمن اذا اعيد اجزاؤه الى بدن الكافر الاكل ، اوان الاموات لو تحللت اجزاء ابدانها فى الارض و تكونت من تلك الاجزاء معادن او نباتات اوحيوانات و يأكلها الاحياء من المؤمنين والكافرين لزم ذلك كله ايضا ، او ان انسانا لو قطع عضو من اعضائه وتحلل بمرور الزمان ثم تكوّن منه ما كول ثم اكله ذلك الانسان بعينه ثم صار جزءاً من عضو آخر له او اعضاء اخرى لزم بعد امتناع جعل ذلك الجزء جزءاً من العضوين ان لا يعاد احد العضوين بعينه ، و حاصل جميع الصور ان اجزاء ابدان المكلفين و غيرهم من الحيوانات لا تزال تفسد و تتحلل و تتكون منها اشياء ما كولة من المعدن والنبات والحيوان ، و قد يصير اجزاء منها نطفة لانسان آخر وهكذا الى يوم القيامة ، فيمكن بل من الواقع ان يصير بدن واحد اجزاء لابدان و كل من هذه الابدان اجزاء لابدان اخرى و هكذا ، فيكون اجزاء بعينها ابدانا لنفوس كثيرة على عكس صورة التناسخ ، فبدن اى من تلك النفوس يعذب او ينعم مع ان منها نفوسا مؤمنة و نفوسا كافرة ، و اجزاء ابدانها مشتركة ، وكلما بعد زمان نشو انسان من اول زمان الدنيا و قرب من آخر زمانها ازداد هذا الاشتراك ، فكيف يمكن عود بدن كل نفس يوم البعث بتمامه .

الشبهة الثانية ان الله تعالى اما ان يعيد جميع الاجزاء البدنية الحاصلة من اول العمر الى آخره اى كل ما تكوّن منه و ما ازداد عليه فى خلال عمره و تحلل منه و بقى له ، او القدر الذى تكوّن منه فى ابتداء نشوه ، او القدر الحاصل له فى انتهاء عمره ، او احد المقادير الحاصلة له بين الابتداء والانتهاء ، والكل باطل ، لان الاول يستلزم عظم بدنه فى الغاية مع ان اكثر اجزائه من غيره لامحالة ، والثانى يستلزم صغره فى الغاية لانه فى اول نشوه كان نطفة ، والثالث يستلزم الاهمال او ايصال الحق الى غير مستحقه لان العبد يمكن ان يكون فى جميع عمره عاصيا و فى آخر عمره مطيعا او

بالعكس ، فلو عذب العاصى فى آخر عمره فى تلك الاجزاء لزم اهمال الاجزاء المتحللة قبل ذلك فى الطاعة لعدم اثابتها ، ولو ثوب فى تلك الاجزاء لزم ايصال الثواب الى غير مستحقه ، وكذا الكلام فى المطيع فى آخر عمره العاصى قبل ذلك ، والرابع يستلزم الترجيح من غير مرجح .

فالجواب عن الشبهتين على القول بالمثلية كما عرفت فى المبحث الثانى ظاهر لامؤونة فيه لان المعاد الجسمانى على ذلك لايستلزم عود البدن الذى كان له فى الدنيا ، واما على القول بالعينية فالجواب المشهور مافى كلام المصنف والشارح من ان لكل بدن اجزاء اصلية ، هى باقية من الاول الى الاخر ، لاتتحلل ولاتصير جزءاً من غير ذلك البدن ، ولو اغتذى بها احد جعلت عند البعث فى بدن المأكول الذى كانت تلك الاجزاء اصلية له ، ولاتجعل جزءاً من بدن الاكل ، ثم لا بأس بان يلتصق بتلك الاجزاء الاصلية اجزاء اخرى من بدن اوغير بدن لان مناط التعذيب والتنعيم تلك الاصلية كالروح فى مذهب من يقول انما المناط هى .

و يؤيد هذا القول مارواه فى الكافى باب النوادر آخر كتاب الجنائز بالاسناد الى عمار بن موسى عن ابى عبدالله عليه السلام ، قال : سئل عن الميت يبلى جسده ؟ قال : نعم حتى لايبقى له لحم ولاعظم الاطينته التى خلق منها ، فانها لا تبلى ، تبقى فى القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق اول مرة .

اقول : الاستدارة طلب الدور ، والدور هو التحرك عائدا الى ماكان عليه اولا ، واخبار الطينة و ان الله عزوجل خلق الخلق من طينتين و مائين كثيرة ذكرها المجلسى رحمه الله فى البحار باب الطينة والميثاق من كتاب العدل ، وهى تدل على ان خلق الناس من جوهر من الجنة والعليين و جوهر من الارض والسجين بعد خلطهما و مزجهما ، و الحسنات من العباد يقتضيها احدهما و السيئات يقتضيها الاخر ، فكل منهما تم اقتضاؤه باقتران الامور الخارجة ظهر آثاره و منع الاخر منعا عن ظهور الاثار ، فذلك السعادة اوالشقاوة ، ثم فى يوم الفصل يتزيل بين الجوهرين و يرجع كل الى اصله .

ثم ان هذه الشبهة لم تبلغ فوق الاحتمال ، فلا موجب لرفع اليد بها عن ظواهر الايات والاخبار من ان الله تعالى يبعث الخلق عن الاجداث و بطون الارض بجمع الاوصال وانبات اللحوم بعد امطار السماء على الارض اربعين صباحا فيعود بدنه الذى مات عليه مع تغير فى بعض الاحوال والاوصاف اذ من الممكن ان لا يصير اجزاء البدن الانسانى جزءاً من شيء ولا جزءاً من بدن آكلها ، بل يدفع من باطنه بالتمام من دون ان تتحلل الى اجزاء بدن الاكل كالزبق والنفط وغيرهما مما لو دخل فى جوف آكل خرج منه من دون التحلل ، كما يومى اليه قول الصادق عليه السلام فى حديث طويل ذكره فى الاحتجاج عن هشام بن الحكم و ذكره المجلسى رحمه الله متفرقا فى البحار و كله فى باب احتجاجات الصادق عليه السلام جوابا عما قال الزنديق له : و انى له بالبعث والبدن قد بلى ، و الاعضاء قد تفرقت ، فعضو ببلدة يأكله سباعها ، و عضو باخرى تمزقه هو امها ، و عضو قد صار ترابا بنى بمع الطين حائط ، قال عليه السلام : ان الذى انشأه من غير شيء و صوره على غير مثال كان سبق اليه قادر ان يعيده كما بدأه ، قال اوضح لى ذلك ، قال عليه السلام : ان الروح مقيمة فى مكانها ، روح المؤمن فى ضياء و فسحة و روح المسيء فى ضيق و ظلمة ، والبدن يصير ترابا كما منه خلق ، و ما تقذف به السباع و الهوام من اجوافها مما اكلته و مزقته كل ذلك فى التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرة فى ظلمات الارض و يعلم عدد الاشياء ووزنها ، و ان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب فى التراب ، فاذا كان حين البعث مطرت الارض مطر النشور فتربو الارض ثم تمخض مخض السقاء فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب اذا غسل بالماء والزبد من اللبن اذا مخض ، فيجتمع تراب كل قالب الى قالبه فينتقل باذن القادر الى حيث الروح ، فتعود الصورة باذن المصور كهيئتها وتلج الروح فيها ، فاذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئا .

قوله عليه السلام : تراب كل قالب الى قالبه ، الظاهر انه الطينة التى ذكر فى الحديث المذكور آنفا انها تبقى فى القبر مستديرة الخ فانها الجزء الاصلى سمى فى هذا الحديث بالقالب كما ان البدن كله قالب للروح ، و مقتضى الجمع بين الحديثين

ان للانسان طينة اصلية لا تبلى ولا تتفرق ، و سائراجزائه تبلى و تتفرق ، ولكن لا تتحلل ذراته كذرات الذهب فى خلال التراب ، ثم عند البعث تلتصق تلك الذرات بتلك الطينة ، ثم تعود صورتها عليها وتلج الروح فيها .

والحاصل ان هذه الشبهة نشأت من ملاحظة ان بدن الانسان يتمزق و يتفرق اجزاؤه فى تراب الارض وتصير مادة من النباتات او نطفا للاناسى والحيوانات او يأكلها آكلون بعض الاحيان من دون تحولها كذلك و تصير اجزاء لابدان آخرين ، وكل ذلك حكم على الشيء بالمشاهدة والقياس ، والحكم كذلك لا يفيد الجزم لان الكلية وهى ان كل ما يكون فى الارض اذا قارب عروق الاشجار تمصصته و يصير جزءاً منها وكل ما دخل فى جوف آكل يتحلل الى اعضائه ممنوعة ، على ان تداخل الذرات مع غيرها باى وجه كان لا يضرّ بالمطلوب لان الله تعالى يستخلصها من اى حيز كانت فيه .

الشبهة الثالثة ان المعاد الجسمانى هو عود البدن المعدوم ، و اعادة المعدوم ممتنعة كما برهن عليه فى المسألة الاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول .

و المتكلمون اجاب بعضهم بمنع الامتناع ، و بعضهم بان البدن لا ينعدم بل يتفرق اجزاؤه ثم يجمعها الله تعالى يوم القيامة كما اشار اليه المصنف فى المسألة الثالثة بقوله : ويتأول فى المكلف الخ ، و كما مر تقريره فى الجواب عن الشبهتين السابقتين .

اقول : لا يعقل العدم الصرف لشيء اذ لا اقل من كونه العلمى فى صقع الربوبية الذى لا عدم هناك ولا يعقل له خارج حتى يتصور عدم هنا ، فالمعدوم فى العين مع بقاء كونه العلمى عند الله تعالى كما كان فى الازل لا امتناع فى اعادته مع انه تعالى مختار بالذات يمحو ما يشاء و ان كان مجردا بابطال حده الماهوى وتوفى كينونيته الى صقعه الربوبى ، و يثبت ما يشاء بظهور كينونيته ثانيا فى الاعيان بالتحديد و الانشاء كما انشأه اولا .

الشبهة الرابعة ان النفوس غير متناهية، تستلزم ابدانا غير متناهية ، و جرم الارض

متناه لايسع ابدانا غير متناهية ، والجواب ان النفوس متناهية ، والقول بعدم تناهيها باطل لان العالم حادث ، و على فرض كونه قديما لا يلزم من قدمه قدم النفوس ، و على فرض قدمها لايلزم عدم تناهيها عددا دفعة فى الخارج ، بل عدم تناهيها تعاقبى ، فلايكون الحاصل فى الخارج يوم البعث الامتناهيا و ان بلغت فى الكثرة ما بلغت ، و ازدياد حجم الارض بالتخلخل ممكن كما اشير اليه بقوله تعالى : و اذا الارض مدّت ، وقد مر فى المسألة السابعة من الفصل الرابع من المقصد الثانى ماله تعلق بهذا المبحث ، على ان الخلق والحشر يكون لعالم بعد عالم بخلقه تعالى عالما ثم اماتته ثم حشره والحاقه بمقامه الابدى ثم خلق عالم آخر وهكذا .

روى الصدوق رحمه الله فى التوحيد باب ذكر عظمة الله عزوجل بالاسناد الى جابر بن يزيد الجعفى ، قال : سألت ابا جعفر عليه السلام عن قوله تعالى : افعيينا بالخلق الاول بل هم فى لبس من خلق جديد ، قال : ياجابر تأويل ذلك ان الله عزوجل اذا افنى هذا الخلق و هذا العالم و سكن اهل الجنة الجنة واهل النار النار جدّد الله عالما غير هذا العالم و جدد خلقا من غير فحولة و اناث يعبدونه و يوحدونه ، و خلق لهم ارضا غير هذه الارض تحملهم و سماء غير هذه السماء تظلّهم ، لعلك ترى ان الله انما خلق هذا العالم الواحد ، وترى ان الله لم يخلق بشرا غيركم ، بلى والله لقد خلق الله الف الف عالم و الف الف آدم انت فى آخر تلك العوالم و اولئك الادميين .

الشبهة الخامسة ان عود الروح الى البدن تناسخ والتناسخ باطل باعتراف القائل بالمعاد الجسمانى على ما برهن عليه فى المسألة الثامنة والعاشرة من الفصل الرابع من المقصد الثانى ، وبيان مفسدة التناسخ ان اجزاء البدن عند البعث اذا جمعت وتمت صورة البدن ثانيا و استعد لقبول النفس فى رحم الارض فهو امر بالقوة كما يستعد فى رحم الام لان فعلياته التى كانت له قد زالت و انتفت بالتفرق او الانعدام بعد مفارقة النفس ، والنفس امر بالفعل لان ماحصل لها فى مدة حياتها فى الدنيا باق له ببقائها ، فاذن ما يمكن ان يتعلق بهذا البدن هو نفس جديدة ساذجة لا النفس السابقة لان ما بالقوة لا يتحد مع ما بالفعل لتنافى الفعلية والقوة و امتناع رجوع ما بالفعل الى القوة ،

والجواب ان تعلق النفس بالبدن اى بدن يمكن تعلقها به ليس من مصاديق رجوع ما بالفعل الى القوة ، بل النفس حافظة لصورها و كمالاتها الحاصلة بامداد المفارقات ، و تأخذ البدن آلة لادراك ما يناسخه و التأثير فيه فى اى عالم وقعت كما هو الشان فى هذا العالم فان النفس تدرك الامور المادية و تفعل فيها بوساطة هذا البدن المادى.

ان قلت : كيف ذلك ؟ و هو التزام بالتناسخ لان الاجزاء المنتشرة اذا جمعت واكتست صورة البدن استعدت لنفس جديدة ، فلو حلت فيه ايضا النفس السابقة لزم اجتماع النفسين فى بدن واحد ، و هذا مفسدة اخرى للتناسخ ، و هى تعدد الواحد و وحدة المتعدد ، قلت: تخصيص النفس بالبدن من قبل الفاعل لا القابل فان الفاعل يجعل البدن على خصوصية تستدعى النفس السابقة لا نفسا جديدة .

الشبهة السادسة ان تكوّن البدن العنصرى الذى يقبل النفس يحتاج الى اعداد من السماويات و حصول استعداد بمرور الزمان كاحتياجه الى الفاعل ، والمعتقدون بالمعاد الجسمانى يقولون ان السماوات و ما فيها تفنى يوم القيامة ، فمن اين يحصل الاعداد والاستعداد ، والجواب انها لا تفنى بالكلية ، بل تبدل الارض والسماوات غير هذه الارض والسماوات و يحصل ذلك من الارض والسماوات المبدلة .

الشبهة السابعة ان اعادة البدن لا يتصور لها غرض حكمى و ما هو كذلك لا يصدر من الحكيم ، اما الكبرى فظاهرة ، و اما الصغرى فلان الغرض من الاعادة على ما هو مذكور فى كلام القائلين بالمعاد البدنى ايصال الالم الحسى بالعاصى واللذة الحسية بالمطيع ، والاول لا يليق بالله الغنى الذى لا يضره معصية من عصاه ولا يتصور فى حقه التشفى من الغيظ بالانتقام من الاعداء ، والثانى ليس فيه فائدة للعباد لان اللذة الحسية دفع للالم لان الاكل دفع لالم الجوع والشرب دفع لالم العطش والنكاح دفع لدغدغة وعاء المنى و هكذا ، ولا يليق بالحكمة ان يجعل العبد بحيث يتألم بشىء ثم يدفع المه بشىء آخر ، والجواب ان هذه الشبهة صدرت ممن لا عرفان له بشىء من المعارف فى المبدء والمعاد ولم يفرق بين ما بالذات من الاغراض و ما بالعرض منها ، فان الله تعالى خلق الخلق و جعلهم فى مسير الاستكمال وهيّألهم لذلك كل ما يحتاجون اليه على نحو

اتم من الامور التكوينية والتشريعية وجعل غاية سيرهم و نهاية سلوكهم الوصول بكرامة الله تعالى ، والبقاء ببقائه فى البهجة والسرور ، والخلود فى اللذة التى لاسأمة معها ، والاستغراق فى الرحمة التى من حيث الخيرية للعبد ليس شيء فوقها. و هذا غرض حكمى لاينكره عاقل ، و اما كون اللذة دفعا للالم مع ان الامر ليس ذلك فقط فى هذه الدار فهو قياس لتلك اللذات الصافية التى لاتكون الا بارادة مقيم الجنة التى هى شعاع ارادة الحق الاول تعالى بهذه اللذات المكدرة المنغصة المشوبة بالالام والمتاعب والحرمانات فى هذه الدار الخسيسة الفانية، واما ايصال الالم الحسى فليس غرضا بالذات اصلا لله تعالى، بل هو يقع بالعرض لان حكمته تعالى اقتضت ان يسير العبد باختياره فى مسير هذا الكمال ، فاختاره لنفسه بسيئات الاعمال مالاينفك عنها من سيئات الجزاء .

الشبهة الثامنة ان الحشر اما لجميع الابدان او بعضها، و كلاهما باطل، اما الاول فلتزاحم الابدان فى المكان ، واما الثانى فللترجيح من غير مرجح مع خلف الوعد والوعيد بالنسبة الى البعض الاخر، والجواب ان التزاحم لا يحصل لان الارض التى هى مكان الحشر تمد الى ان تسع الجميع .

اعلم ان المصنف لم يذكر من هذه الشبهات الا الاولى والثانية بالاشارة الى جوابهما بقوله : ولايجب اعادة فواضل المكلف ، والثالثة من قبل بقوله : ويتأول فى المكلف الخ، و ذكر فيما يأتى خمسا اخرى غير هذه الثمانية نذكر ان شاء الله تعالى بيان كل منها فى محله عن قريب .

قول الشارح : على ماعرفت ـ فى المسألة الثالثة و الرابعة و الخامسة من الفصل الرابع من المقصد الثانى .

قول الشارح : التناسخية ـ روى فى الاحتجاج والمجالس رحمه الله عنه فى رابع البحار ص ٣٢٠ و عاشرها ص ١٧٦ عن هشام بن الحكم انه سأل الزنديق اباعبدالله عليه السلام فقال : اخبرنى عمن قال بتناسخ الارواح من اى شيء قالوا ذلك و باى حجة قاموا على مذاهبهم ، قال عليه السلام: ان اصحاب التناسخ قد خلفوا وراءهم منهاج الدين ، و زينوا لانفسهم الضلالات ، وامرجوا انفسهم فى الشهوات ، زعموا ان السماء

خاوية ، ما فيها شيء مما يوصف ، و ان مدبر هذا العالم فی صورة المخلوقين بحجة من روی ان الله عزوجل خلق آدم علی صورته ، وانه لاجنة ولانار ، ولابعث ولانشور ، والقيامة عندهم خروج الروح من قالبه و ولوجه فی قالب آخر ، ان كان محسنا فی القالب الاول اعيد فی قالب افضل منه حسنا فی اعلی درجة الدنيا ، و ان كان مسيئا او غير عارف صار فی بعض الدواب المتعبة فی الدنيا او هوام مشوهة الخلقة ، وليس عليهم صوم ولاصلاة ولاشيء من العبادة اكثر من معرفة من تجب عليهم معرفته ، و كل شيء من شهوات الدنيا مباح لهم من فروج النساء و غير ذلك من نكاح الاخوات والبنات والخالات و ذوات البعولة ، و كذلك الميتة والخمر والدم ، فاستقبح مقالتهم كل الفرق ، و لعنهم كل الامم ، فلما سئلوا الحجة زاغوا و حادوا ، فكذّب مقالتهم التوراة ، و لعنهم القرآن ، و زعموا مع ذلك ان الههم ينتقل من قالب الی قالب ، وان الارواح الازلية هی التی كانت فی آدم ، ثم هلم جرا تجری الی يومنا هذا فی واحد بعد آخر ، فاذا كان الخالق فی صورة المخلوق فبما يستدل علی ان احدهما خالق صاحبه ، وقالوا ان الملائكة من ولد آدم ، كل من صار فی اعلی درجة من دينهم خرج من منزلة الامتحان والتصفية ، فهو ملك ، فطورا تخالهم نصارى فی اشياء ، وطورا دهرية يقولون : ان الاشياء علی غير الحقيقة ، فقد كان يجب عليهم ان لايأكلوا شيئا من اللحمان لان الدواب عندهم كلها من ولد آدم ، حولوا فی صورهم فلايجوز اكل لحوم القرابات .

قول الشارح : ابن الهيصم ـ هو محمد بن الهيصم من شيوخ الكرامية ، اجتهد فی ترميم مقالات رئيسهم ابی عبدالله محمد بن كرام من القول بانه تعالی جسم فاوله الی القائم بالذات ، والقول بانه فی جهة الفوق فاوّله الی العلو ، و هكذا سائر مقالاته الشنيعة المذكورة فی كتب المذاهب الا القول بانه محل الحوادث فالتزمه ابن الهيصم ، كذا فی الملل والنحل للشهرستانی .

قول الشارح : الصوفية ـ سموا بذلك لانهم كانوا يلبسون الصوف لداعی الرياضة ، و هم فرق كثيرة ، قد ورد فی احاديث ائمتنا صلوات الله عليهم مذمتهم ، و فی وصية النبی صلی الله عليه وآله لابی ذرّ رضی الله عنه : يا اباذر يكون فی آخر الزمان

قوم يلبسون الصوف فى صيفهم و شتائهم يرون ان لهم الفضل بذلك على غيرهم ، اولئك يلعنهم ملائكة السماوات والارض ، وفى حديقة الشيعة عن البزنطى انه قال : قال رجل من اصحابنا للصادق جعفر بن محمد عليهما السلام : قد ظهر فى هذا الزمان قوم يقال لهم : الصوفية ، فما تقول فيهم ، قال عليه السلام : انهم اعداؤنا فمن مال اليهم فهو منهم و يحشر معهم و سيكون اقوام يدّعون حبّنا و يميلون اليهم و يتشبهون بهم و يلقبون انفسهم بلقبهم و يؤولون اقوالهم ، الا فمن مال اليهم فليس منا و انا منه براء ، و من انكرهم و ردّ عليهم كان كمن جاهد الكفار بين يدى رسول الله صلى الله عليه و آله .

قول المصنف : استبعادات ـ اى هذه الامور الخمسة اللازمة للمعاد الجسمانى التى ادعى الخصم امتناعها فيمتنع الملزوم على زعمه لادليل تام على امتناعها ، بل ذلك صرف استبعادات ، و لايخفى ان الصحيح ان يقال : و انخراق الافلاك و عدم تناهى القوى الجسمانية لان الخصم لايستبعد الانخراق وعدم التناهى ، الان يجعل الامر الاول والثانى واحدا بان يقال: وحصول الجنة فوق الافلاك والحال ان عدم انخراق الافلاك امر مستدل عليه بزعم الخصم استبعاد لا دليل على امتناعه ، و يقدر فى الامر الخامس هكذا : و دوام الحركات فى الجنة مع تناهى القوى الجسمانية مستبعدة عنده لادليل له على امتناعه .

قول الشارح : احدها ان السمع الخ ـ نجعل هذا الامر و الذى بعده واحدا لانهما اشارة الى شبهة طلب المكان لان المعاد البدنى الذى هو حشر الانسان وتنعمه اوتعذبه بالبدن لايتيسر بدون المكان فاين مكان الحشر ومكان الجنة ومكان العذاب ، فالجواب ان مكان الحشر سطح الارض ، و مكان العذاب اجواف الارض ، ولا يتصور امتناع فى ذلك، و ان قيل : انها لاتسع جميع الابدان قلنا : ان كان الامر كذلك فمدّها و اتساعها ممكن بالتخلخل، و اما مكان الجنة ففى جهة الفوق الى ماشاءالله تعالى، والقول بامتناع انخراق السماوات و فنائها و تحولها عما عليه شبهة لا يسمع اليها بعد صراحة الايات الكثيرة والاحاديث المتواترة فى ذلك على ان هذه الشبهة و امثالها مما يرجع الى

فناء الممكنات منحلة بما سلف منا فى مبحث قدرته تعالى من انه تعالى مختار بالذات و خاصة الاختيار تساوى العدم و الوجود فى كل ما انشأه على اى تقدير فرض .

قول الشارح : الثالث ان دوام الخ ـ توضيحه ان الانسان اذا احترق بالنار لاسيما تلك النار الموصوفة بتلك الاوصاف الهائلة فسد مزاجه وتفرق اجزاؤه ، واذا كان ذلك لم يبق علاقة للنفس بالبدن حتى يتألم الما حسيا ، فكيف تقولون : انه يبقى حيا و يتألم دائما ، والجواب ان تفرق الاجزاء كما امكن بعد التيامها امكن التيامها بعد تفرقها ، وكما امكن ذلك بفصل من الزمان امكن بلافصل منه و بفصل قصير فى الغاية بحيث لا يحس كما قال تعالى : كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ، فاذا تكرر التفرق والالتيام هكذا احس الالم دائما من دون ان يكون حيا لان الالتيام لا يبقى و لا ميتا لان التفرق لا يبقى كما قال تعالى : لا يموت فيها ولا يحيى .

قول الشارح : الرابع ان تولد الخ ـ بيانه ان النفس لا يتعلق بالبدن الا اذا استعد باستعداد خاص و هذا الاستعداد لا يحصل الا فى منى الرجل اذا وقع فى رحم المرأة و مضى عليه زمان ، و اين المنى و اين الرحم عند البعث والحشر ، والجواب اولا بالنقض كما ذكر الشارح ، و ثانيا ان هذا الحصر لا دليل عليه ، بل الواجب حصول هذا الاستعداد لاجزاء جسمانية سواء كانت فى الرحم او فى وعاء آخر .

قول الشارح : الخامس ان القوى الخ ـ على ما مر بيان ذلك فى المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، والجواب ان القوة الجسمانية فعلا او انفعالا اذا كان بسبب المجرد آثارها كحركات الافلاك على ما عليه الفلاسفة يمكن ان تكون غير متناهية ، والنفس مجردة لاسيما فى الجنة .

المسألة الخامسة

(فى الثواب و العقاب)

قول المصنف : ويستحق الثواب والمدح الخ ـ اى ويستحق المكلف الثواب والمدح بالطاعة ، والطاعة تتحقق باحد الامور الاربعة : فعل الواجب، وفعل المندوب، و فعل ضد القبيح الذى هو كفّ النفس عن القبيح ، والاخلال بالقبيح الذى هو ترك القبيح من دون التفات اليه : والجامع بين الاخيرين هو مطلق الترك ، و تحقق الطاعة به احد المذهبين ، والمذهب الاخر ان الطاعة فى ترك القبيح لا تتحقق الا بكف النفس ، والتارك من دون الكف لا يستحق الثواب والمدح، بل يظهر من بعض العبارات ان ذلك لا يسمى تركا ، و هذا قول ابى على الجبائى و اتباعه ، و يأتى فى كلام الشارح ابطال مذهبه .

ثم ان المراد بالقبيح ههنا اعم من الحرام فيشمل المكروه ، و ان اريد به الحرام فقط فى اول الفصل الثالث من المقصد الثالث و فيما يأتى من قوله : وكذا يستحق العقاب الخ، و اما المباح فلا تتحقق الطاعة بفعله ولا بتركه الا ان يأتى به قاصداً لكونه مقدمة لواجب اومندوب اوترك قبيح اذ لا فرق فى استتباع الثواب بين ان يكون الواجب او المندوب او ترك القبيح نفسيا او غيريا كما لا فرق فى ذلك بين التعبدى والتوصلى، و ذلك لان الاستناد اليه تعالى يستتبع ثوابه سواء كان الحاكم به الشرع او العقل، ولقوله تعالى : ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب الاية .

قول المصنف : بشرط فعل الخ ـ ان الطاعة لا تتحقق بصرف اتيان الواجب او المندوب اوترك القبيح، بل يشترط بعد ذلك بان يأتى اويترك بداع الهى ، ولذلك ورد فى الحديث : انه لا عمل الا بالنية ولا نية الا بالسنة ، فالعمل المحفوظ عند الله تعالى المجزى به فاعله يوم القيامة هو الذى يوافق السنة بان يكون واجبا اومندوبا اوترك

قبيح فى الشرع مقارنا للنية الالهية ، فلذلك لاثواب للكافر على عمله عندالله عزوجل كائنا ماكان و ان كان الله تعالى يتفضل عليه فضلا ما فى الدنيا اوالاخرة ان اتى بعمل صالح فى نفسه .

ثم ان الداعى الالاهى هو ما يجعل العمل منتسبا الى ارادته تعالى ، وهو على وجوه: ان يأتى الفعل لوجوبه اوندبه شرعا ويترك لقبحه شرعا بحيث اذاسئل لم فعلت او تركت اجاب لانه واجب او مندوب اوقبيح فى الشرع، اوان ياتى لوجه الوجوب اوالندب ويترك لوجه القبح ، والمراد بالوجه هوملاك الحكم من المصلحة اوالمفسدة الواقعية التى يعلمها الشارع و يجعل الحكم عليها ملزمة كانت اوغيرملزمة ، وجميع الملاكات يرجع الى ملاك واحد و هو القربة من الله تعالى ، بحيث اذا سئل لم فعلت او تركت اجاب لان اتقرب الى ربى عزوجل ، او ان يأتى اويترك بداعى الامتثال و هذا قريب من الوجه الاول ، او ان يأتى او يترك للتخلص عن غضبه اوالفوز برحمته بحيث اذا سئل اجاب بذلك ، او ان يأتى او يترك بداعى الطاعة خالصا بحيث اذاسئل اجاب بان ربى عزوجل وجدته اهلا للعبادة والطاعة فعبدته واطعته ، و فى الحديث ان العباد ثلاثة : قوم عبدوا الله عزوجل خوفا فتلك عبادة العبيد، وقوم عبدوا الله تبارك و تعالى طلبا للثواب فتلك عبادة الاجراء ، وقوم عبدوا الله عزوجل حباله فتلك عبادة الاحرار ، و هى افضل العبادة .

قول المصنف : والمندوب كذلك ـ اى و بشرط فعل المندوب لندبه او لوجه ندبه .

قول المصنف : والضدلانه ترك القبيح ـ اى و بشرط فعل ضدالقبيح الذى هو كف النفس عن القبيح ويكون كفّه هذا لاجل انه ترك للقبيح فى الشرع ، والحاصل انه يكفّ النفس عن الحرام اوالمكروه لحرمته اوكراهته فى الشرع ، ولا بأس بان يقال : او لوجه حرمته اوكراهته كما قلنا .

قول المصنف : والاخلال به ـ اى و بشرط فعل الاخلال بالقبيح الذى هو تركه من دون التفات و ميل من النفس اليه حتى يكفها عنه لاجل انه اخلال به وترك

له اى لاجل ان المتروك حرام او مكروه فى الشرع .

ان قلت : كيف يتصور من غير الملتفت هذا التعليل ، قلت : هذا التعليل كامن فى نفسه و ان لم يكن ملتفتا اليه ولا الى المعلل لانه اذا التفت و سئل : لم انت تركت الحرام الفلانى و غفلت عنه اجاب لانه حرام عند الله عزوجل .

قول المصنف : وظاهر ان المشقة الخ ـ اختلف الناس بعد اتفاقهم فى ارادته تعالى للطاعة من العباد واثابة المطيع يوم القيامة فى لمية التكليف والطاعة. فالاشاعرة استراحوا الى انكار اللمية رأسا ونفى الاغراض فى افعاله تعالى ونفى وجوب شىء عليه تعالى لتحصّل غرضه .

و اما الحكماء فنعيم الاخرة وعذابها عندهم معلول بالذات للملكات الفاضلة والرديئة ، راجع النمط الثامن فى الاشارات .

و اما العدلية فالاكثر على ان لميّته استحقاق العبد للثواب والمدح فى الدار الاخرة ، فان اداء الطاعات علة لاستحقاق العبد لذلك علية جعلية بمعنى ان الله تعالى بمقتضى حكمته وعدله ووعده يثيب العبد المنقاد الذى اتى بما كلفه ، لا علية ذاتية كما يقول الحكماء ، و هذا مذهب المصنف .

و بعضهم كابى القاسم الكعبى البلخى من المعتزلة والشيخ المفيد رحمه الله تعالى الى ان الطاعة من العباد اوجبها ما سلف من انعامه تعالى عليهم ، و اداء الطاعات معلول لانعامه و علة لاداء شكره تعالى على نعمائه ، اى ان العقل وكذا الشرع يوجب على الانسان ان يطيعه تعالى لاداء شكره على نعمه .

قال الشيخ المفيد رحمه الله تعالى فى اوائل المقالات : و اقول ان نعيم اهل الجنة على ضربين فضرب منه تفضل محض لا يتضمن شيئا من الثواب ، والضرب الاخر تفضل من جهة و ثواب من اخرى ، و ليس فى نعيم اهل الجنة ثواب وليس بتفضل على شىء من الوجوه ، فاما التفضل منه المحض فهوما يتنعم به الاطفال والبله والبهائم اذ ليس لهؤلاء اعمال كلفوها فوجب من الحكمة اثابتهم عليها ، و اما الضرب الاخر فهو تنعيم المكلفين ، و انما كان تفضلا عليهم لانهم لو منعوها ماكانوا مظلومين اذما سلف لله تعالى

عندهم من نعمه و فضله و احسانه يوجب عليهم اداء شكره و طاعته و ترك معصيته ، فلولم يثبهم بعدالعمل ولاينعمهم لماكان لهم ظالما فلذلك كان ثوابه لهم تفضلا، و اما كونه ثوابا فلان اعمالهم اوجبت فى جودالله تعالى و كرمه تنعيمهم و اعقبتهم الثواب و اثمرته لهم فصار ثوابا من هذه الجهة و ان كان تفضلا من جهة ماذكرناه ، وهذا مذهب كثير من اهل العدل من المعتزلة والشيعة، ويخالف فيه البصريون من المعتزلة و الجهمية و من اتبعهم من المجبرة ، انتهى ، و المصنف ردّ هذا المذهب بقوله فيما يأتى : و ايجاب المشقة الخ .

اقول : الثواب والتفضل متقابلان لا يجتمعان فى شىء واحد لان التفضل عطاء بلااستحقاق والثواب عطاء بالاستحقاق، نعم الاستحقاق ليس بالحق الاصالى بل بالحق الذى جعله الله تعالى لعباده حسب وعده على مايشهد به الايات والاخبار ، فنعيم الجنة ثواب بهذا الاستحقاق ، ولكنه مع ذلك لا يقابله اعمالنا بل لابد من فضله علينا لان اعمالنا متناهية لاتقابل النعيم اللامتناهى ، فالحق ان نعم الجنة تستدام علينا بفضله لا ان كل نعمة ثواب من جهة و تفضل من جهة اخرى .

قول الشارح : مع القصد الى الرفع منه ـ اى مع القصد من المادح الى رفع الممدوح والانباء عن ترفع مقامه لان المدح ككثير من الافعال ذو اضافة لا يتحقق عنوانه الابقصد اضافته .

قول الشارح : على مذهب من الخ ـ هذا المذهب ان الترك والفعل ضدان، ولايكونان ضدين الا ان يكون الترك كف النفس لا الاعم منه ، و على هذا المذهب ففعل ضد القبيح الذى هو كف النفس هو الترك والترك هو فعل ضد القبيح، فبينهما التساوى فلايكون عدم الفعل بدون الكف تركا ، والمذهب الاخران الترك اعم من فعل ضد القبيح لانه شامل له و للاخلال الذى هو عدم الفعل من دون الكف .

قول الشارح : ومنع ابوعلى و جماعة الخ ـ توضيح ماتمسكوا به لمذهبهم ان المطلوب بالنهى هو الكف فاذا اتى به العبد فقداتى بالمطلوب و اتيان مطلوب الشارع هو الطاعة دون غيره ، و اما ان المطلوب بالنهى هو الكف فلان المكلف فى اى حال

كان فاما آخذ فى فعل اوكافّ عن فعل و يمتنع عليه الخروج عنهما فهو لا يقدر على غيرهما ، و غير المقدور لا يطلبه الشارع من العبد على قواعد العدلية ، والجواب ان مطلوب الشارع عدم وقوع القبيح سواء امسك العبد نفسه عنه اولم يلتفت اليه اصلا ، و اما قولهم : يمتنع عليه الخروج عنهما فباطل لان القدرة كون الفاعل بحيث اذا شاء فعل و اذا لم يشأ لم يفعل ، و عدم المشية يتحقق مع الالتفات و بدونه .

ثم انهم تجاوزوا عن ذلك الى الالتزام بان الاخلال بفعل الواجب ايضا لا تتحقق به المعصية لعدم القدرة على الاخلال لعين ماذكروه من الدليل بعد اعتراض الخصم عليهم بان دليلكم يقتضى عدم تحقق المعصية فى الاخلال بالواجب ، والشارح اورد عليهم بان هذا الالتزام ظاهر فساده لان العقلاء يستحسنون ذم المخل بالواجب اى التارك له من دون التفات اليه كما يستحسنون الذم على فعل القبيح ، و ذلك دليل على انه قادر على الترك و ان لم يكن ملتفتا الى المتروك ولم يتصوروا منه كفّا ، فاذا ثبت هذا فى الاخلال بالواجب ثبت ان الاخلال بالقبيح كذلك .

وقد يجاب عن دليلهم بان قولكم : ان المكلف اما آخذ فى فعل اوكافّ عن فعل ليس بصحيح لانه فى حال سلامة قواه و انتباه حواسه دائما آخذ فى فعل ماولازمه الغفلة عما سوى ذلك الفعل لان الانسان يشغله كل شأن عن غيره ولم يجعل الله لرجل من قلبين فى جوفه ، و فى حال النوم او عدم سلامة قواه ليس له التفات الى فعل اصلا ، و هذا هو الحق.

قول الشارح : والدليل على استحقاق الخ ـ قدمرّ بعض الكلام فى ذلك فى المسألة الحادية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث ، و قد استدلوا ايضا عليه بآيات الجزاء والوعد والاخبار ، و قول المصنف فيما يأتى : ولدلالة السمع ناظرا الى المقامين ، اى استحقاق الثواب و استحقاق العقاب .

قول المصنف : لاشتماله على اللطف ـ اى لاشتمال كون فعل القبيح والاخلال بالواجب سببا لاستحقاق العقاب و الذم على اللطف ، و نفس مضمون هذه القضية لا تشتمل على اللطف ، بل اذا وقعت فى ذهن المكلف وعرفها ، فان المكلف اذا عرف

ان المعصية سبب لاستحقاق العقاب والذم يحصل فى نفسه خوف يمتنع بسببه عن ارتكاب المعصية فيبعد عنها و يحصل غرض البارى تعالى ، فلذلك قال الشارح فى تقريره : فلان المكلف اذا عرف ان مع المعصية الخ .

قول الشارح : لاشتماله على سبب الخ ـ اى لاشتمال كل من فعل القبيح و الاخلال بالواجب على سببيته لاستحقاق العقاب، و كونه سببا لذلك لوجهين، فالاشتمال فى كلام الشارح هو اشتمال المعصية على سببيته لذلك من باب اشتمال الموضوع على المحمول ، وفى كلام المصنف هو اشتمال هذه القضية باعتبار كونها معلومة للمكلف على اللطف من باب اشتمال القضية على لازمها .

قول الشارح : و تقريره ان العقاب لطف ـ فى هذا الكلام ايجاز فى الغاية لكن المراد يعلم من بيان الصغرى ، و تقديره ان اعلام المكلف و عرفانه بان المعصية سبب لاستحقاق العقاب لطف لان من المعلوم يقينا ان نفس العقاب ليس لطفا .

قول الشارح : و اما الكبرى فقد تقدمت ـ فى المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث .

قول الشارح : و قد تقدم بيان ذلك ـ آنفا بقوله : و منع ابو على وجماعة الخ ، و قدمر ايضا توضيحه .

اعلم ان ترك الواجب بمعنى كف النفس عنه غير معقول لان الانسان اذا اشتاق نفسه الى فعل الواجب يفعله لموافقة هواه لهوى مولاه بخلاف فعل القبيح فانه يرجح هوى مولاه و يكف نفسه عن الارتكاب و ان كان يهواه ، فلا يتصور فى ترك الواجب الا الاخلال به ، فقول ابى على والجماعة قول غير معقول ، و لكنك عرفت انهم التزموا بذلك لعدم التفكيك بين هذا المقام و مقام الاخلال بالقبيح من جهة اقتضاء دليلهم ، ولكن عرفت انه مدخول .

قول المصنف : ولقضاء العقل به مع الجهل ـ اشارة الى قياس من الشكل

الثانى ، هـو ان العقل جاهل بالتكاليف الشرعية و ليس بجاهل بالشكر فليس التكليف شكرا .

و اعترض عليه بان العقل يقضى باصل وجوب الشكر ، و اما تعيين مصاديقه فعلى عهدة الشارع ، و التكاليف انما هى لذلك ، فالعقل جاهل بالتكاليف و جاهل بموارد الشكر التى هى عين التكاليف .

اقول : لا منافاة بين ان يكون اداء التكاليف شكرا لنعمه تعالى و سببا للثواب .

قول المصنف : ويشترط فى استحقاق الخ ـ قدمر الكلام فى هذا الاشتراط فى مسألة حسن التكليف من الفصل الثالث من المقصد الثالث ، فان التكليف الشرعى كما انه ليس قوامه بان يكون الفعل المكلف به شاقا كذلك استحقاق الثواب لايشترط بالمشقة .

قول الشارح : اذ المقتضى لاستحقاق الخ ـ المقتضى له هو كون العبد فى مقام الانقياد بما يأتى و يترك ، والمقتضى لاستحقاق العقاب هو كونه فى مقام التمرد بما يأتى و يترك سواء كان ذلك شاقا عليه ام لا ، و سواء صادف الواقع ام لا ، وذلك لان الانقياد هو مناط صيرورة العبد مطيعا والتمرد هو مناط صيرورة العبد عاصيا ، والعبد المطيع مستحق للثواب والعاصى مستحق للعقاب ، ولو كان المقتضى لاستحقاق الثواب مشروطا بالمشقة لم يكن للاخلال بالقبيح ثواب ، ولكان الارتياح فى الحلال مقتضيا لاستحقاق العقاب ، و لكان الاشق مطلقا اكثر ثوابا ، و لم يكن لاصل الايمان ثواب مع ان ثواب الاعمال مشروط به ، و التوالى كلها باطلة ، و اللزوم فيها ظاهر .

قول الشارح : و قد وجدت منفكة الخ ـ اى وقد وجدت و تحققت الطاعة منفكة عن الندم لان الندم فى حال الفعل ممتنع ، فحينئذ يتحقق استحقاق الثواب لتحقق مقتضيه الذى هو الطاعة بلامانع .

قول الشارح : نعم نفى الندم شرط الخ ـ لان بقاء الاستحقاق مشروط بموافاة الايمان الى آخر العمر ، والندم على الطاعة يكشف عن شكه فى الدين كما

ان الندم على المعصية يكشف عن اليقين فيه ، و سيأتى انشاءالله تعالى زيادة توضيح لهذا البحث فى مبحث الموافاة .

قول الشارح : وكذا لايشترط فى الثواب الخ ـ لان الطاعة تقتضى الثواب الاخروى حسب وعده تعالى ، والنفع الدنيوى المترتب على الطاعة فى بعض الاحيان كصحة البدن المترتبة على الصوم و تفرج الهم المترتب على سفر الحج مثلا لايمنع ما اقتضاه الطاعة ولايوجب حسن خلف وعده تعالى ، فلاينافى النفع الدنيوى المترتب على الفعل اوالترك ما وعده الله تعالى به عباده فى الاخرة اذا امتثله خالصا لله تعالى ، و انما المنافاة بينهما اذااتى به لاجل النفع لالله تعالى وحده .

ثم يبقى الكلام فى الادعية والصلوات و قراءة الايات والصيامات المندوبة وغيرها التى بين الشارع ترتب منافع دنيوية عليها كرفع المرض و سعة الرزق و انكشاف الهم و هلاك العدو واداء الدين و غيرها ، فهل للعامل بها ثواب فى الاخرة مطلقا ام لامطلقا ام اذا لم يترتب ذلك النفع ام اذا قصد القربة مع ذلك ان امكن ، فالوجه هو الاخير .

ثم ان الامر فى العقاب على عكس ذلك ، فان الله تعالى اذا عذب عبده فى الدنيا على عمل فهو اكرم من ان يعذبه مرتين كما هو مضمون بعض الاخبار .

المسألة السادسة

(فى صفات الثواب والعقاب)

قول الشارح : ان الثواب نفع عظيم الخ ـ على هذا التعريف يكون التعظيم والاهانة من مقومات الثواب والعقاب ؛ فليسا خارجين عنهما حتى يحتاج الى اشتراط الاقتران ؛ لكن امثال هذه الحدود ليست ذاتية ؛ و اما الاشاعرة حيث لايوجبون على الله تعالى شيئا فلم يشترطوا هذا الامر .

قول المصنف : و يجب دوامهما ـ اى بحسب الاستحقاق فلا ينافى عدمه فى الاخرة بعفوه و مغفرته و شفاعة اوليائه لمرتكب الكبيرة او ابتلائه ببلايا فى الدنيا او ببعض العذاب فى البرزخ، وكذا انقطاع عذاب بعض من دخل النار بالعفو والشفاعة بعد ثلاث مائة الف سنة كما فى بعض الاخبار او بعد احقاب كما فى الاية او اقل او اكثر على ما هو مذهب الامامية والمستفاد من اخبار كثيرة لان المؤمن المرتكب للكبيرة يستحق بايمانه الجنة على ما يأتى فى المسألة الثامنة .

قول المصنف : لاشتماله على اللطف ـ الكلام فى الاشتمال هنا كالكلام فى ذيل قوله : لاشتماله على اللطف فى المسألة السابقة .

قول الشارح : ذهبت المعتزلة الى ان الثواب الخ ـ الاقوال فى ذلك خمسة: الاول انهما دائمان ، وهذا قول جمهور اهل الاسلام ، الثانى ان الجنة والنار تفنيان و تبيدان و يفنى من فيهما حتى لايبقى الا الله وحده كما كان وحده لاشىء معه ، و هذا قول جهم بن صفوان ، الثالث ان حركات اهل الجنة والنار تنقطع و يسكنون سكونا دائما، وهذا قول ابى الهذيل العلاف والنظام المعتزليين ، لكنه لامحصل له الا قول جهم، الرابع ان اهل النار يتنعمون فيها كما ان اهل الجنة يتنعمون فى الجنة، و هذا قول البطيخية ، الخامس ان مآل اهل جهنم كلهم الى النعيم ، و هذا قول الصوفية .

قول الشارح : و ذهبت المرجئة ـ الارجاء بمعنى التأخير، و فعله يهمز ولا يهمز، والتأخير اما عن وقت او مكان او تأخير شىء عن شىء بمعنى عزله عنه والقول بانه ليس منه ، و يقال المرجئة لهذه الفرقة من المسلمين بالاعتبار الثالث فانهم يقولون: ان العمل ليس من الايمان ، و ان العبد لا يعذب على ترك الطاعة و فعل المعصية اذا كان الايمان خالصا ، و الايمان عندهم هو المعرفة بالله و المحبة و ترك الاستكبار .

و فى الحديث : ان المرجىء يقول : من لم يصل و لم يصم و لم يغتسل من جنابة و هدم الكعبة و نكح امه فهو على ايمان جبرئيل و ميكائيل ، ومافى الاحاديث

الكثيرة عن ائمتنا عليهم السلام من ان العمل من الايمان ناظر الى نفى ماعليه المرجئة لعنهم الله .

قال الشهرستانى: المرجئة اربعة اصناف: مرجئة الخوارج ، و مرجئة القدرية، و مرجئة الجبرية ، والمرجئة الخالصة ، و صالح بن عمرو الصالحى و محمد بن شبيب و ابو شمر وغيلان الدمشقى والخالدى جمعوا بين الارجاء والتفويض، انتهى ، و هذه الفرقة والوعيدية على طرفى الافراط والتفريط فانهم يقولون بتكفير صاحب الكبيرة وتخليده فى النار .

قول الشارح : فى حكم الدائمتين ـ معنى الدوام الحكمى ما رواه العلامة المجلسى رحمه الله فى البحار باب ذبح الموت من كتاب المعاد عن محاسن البرقى و علل الشرائع بالاسناد عن ابى هاشم ، قال : سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الخلود فى الجنة والنار ، فقال : انما خلد اهل النار فى النار لان نياتهم كانت فى الدنيا لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابدا ، و انما خلد اهل الجنة فى الجنة لان نياتهم كانت فى الدنيا لو بقوا ان يطيعوا الله ابدا ما بقوا ، فالنيات تخلد هؤلاء و هؤلاء ، ثم تلا قوله تعالى : قل كل يعمل على شاكلته ، قال : على نيته .

ان قلت : ان من الجائز ان لو بقى الكافر آمن او بقى المؤمن كفر، فللكافر ان يحتج يوم القيامة و يقول : يارب ان كنت ابقيتنى فى الدنيا الى حين لكنت آمنت بك، قلت : ذلك الى علمه تعالى فانه ان علم ذلك من عبد لم يخترمه قبله ، قال تعالى : ولوردوا لعادوا لما نهوا عنه .

قال المفيد رحمه الله تعالى فى اوائل المقالات : القول فى علم الله تعالى ان العبد يؤمن ان ابقاه بعد كفره اويتوب ان ابقاه عن فسقه ايجوز ان يخترمه دون ذلك ام لا ، اقول : ان ذلك غير جائز فيمن لم ينقض توبته ويرجع فى كفره بعد تركه ، وجائز بعد الامهال فيمن انظر فعاد الى العصيان لانه لو وجب ذلك دائما ابدا لخرج عن الحكمة الى العبث ولم يكن للتكليف اجر، و هذا مذهب ابى القاسم الكعبى و جماعة كثيرة من

اصحاب الاصلح و يخالف فيه البصريون من المعتزلة و مانعوا اللطف منهم و سائر المجبرة ، انتهى .

قول الشارح : لان دوام احد المعلولين الخ ـ المراد بالمعلولين المدح و الثواب المعلولين للطاعة ، و الذم و العقاب المعلولين للمعصية ، و الحاصل ان دوام المدح يدل على دوام علته و دوام قرينه الذى هو المعلول الاخر ، لكن العلة دائمة حكما لا حقيقة .

قول الشارح : هذا مافهمناه الخ ـ الادلة الثلاثة لا تخلو عن مناقشات ، فالمعتمد فى هذا البحث السمع من الايات و الاخبار ، فانه يدل على دوام الثواب و النعيم لكل من يدخل الجنة و دوام العقاب لبعض من يدخل النار و خروج بعض آخر بعد التعذيب حينا على الاختلاف .

قول المصنف : على تقدير حصوله فيهما ـ اى حصول الخلوص عن الشائبة فى العوض و التفضل .

قول المصنف : و هو ادخل الخ ـ اى والخلوص فى العقاب عن الشائبة اشد تأثيرا من حيث الزجر عن المعاصى و ازيد لطفا ، والمراد بذلك ان الاعلام بخلوص العقاب لطف زائد على اصل الاعلام بالعقاب كما مر نظيره ذيل قوله فى المسألة السابقة و لاشتماله الخ ، ثم ان هذا الدليل على خلوص الثواب والعقاب لايخلو عن مناقشة ، فالمعتمد هنا ايضا الادلة السمعية .

قول الشارح : ولعدم اجتهاده فى العبادة ـ اى لعدم ذلك فى الدنيا حتى يحصل له تلك الدرجة العظمى فى الاخرة و ان تلك الدار ليست محل الاجتهاد فى العبادة .

قول الشارح : فانه يجب عليهم الشكر الخ ـ لان وجوب الشكر عقلى لا يختص بدار دون دار ، وقد ورد فى الايات ان اهل الجنة يحمدون ربهم .

قول الشارح : و الاخلال بالقبائح ـ اى و يجب عليهم الاخلال بالقبائح .

قول الشارح : ان شهوة كل مكلف الخ ـ اى لشدة فرحه و ابتهاجه بما فيه

لایخطر بباله ما هو اعلی منه .

فی تفسیر القمی بالاسناد عن ابی بصیر و رواه المجلسی فی ثامن البحار المطبوع حدیثا ص ١٢٠، قال: قلت لابی عبدالله علیه السلام جعلت فداك یا بن رسول الله شوقنی، فقال: یا ابا محمد ان الجنة توجد ریحها من مسیرة الف عام ، و ان ادنی اهل الجنة منزلا لو نزل به الثقلان الجن والانس لوسعهم طعاما و شرابا ولاینقص مما عنده شیء و ان ایسر اهل الجنة منزلة من یدخل الجنة فیرفع له ثلاث حدائق ، فاذا دخل ادناهن رأی فیها من الازواج والخدم والانهار والثمار ماشاء الله ، فاذا شکر الله وحمده قیل له : ارفع رأسك الی الحدیقة الثانیة ، ففیها مالیس فی الاولی ، فیقول : یارب اعطنی هذه، فیقول : لعلی ان اعطیتکها سألتنی غیرها ، فیقول : رب هذه هذه ، فاذا هو دخلها و عظمت مسرته شکر الله و حمده ، قال : فیقال : افتحوا له باب الجنة ، و یقال له : ارفع رأسك ، فاذا قد فتح له باب من الخلد ویری اضعاف ما کان فیما قبل ، فیقول عند تضاعف مسراته : رب لك الحمد الذی لایحصی اذ منننت علی بالجنان و انجیتنی من النیران ، قال ابو بصیر: فبکیت و قلت له : جعلت فداك زدنی ، قال : یا ابامحمدان فی الجنة نهرا فی حافتیها جوار نابتات ، اذا مر المؤمن بجاریة اعجبته قلعها وانبت الله مکانها اخری ، قلت: جعلت فداك زدنی، قال : المؤمن یزوج ثمان مائة عذراء و اربعة آلاف ثیب و زوجتین من الحور العین ، قلت : جعلت فداك ثمان مائة عذراء؟! قال : نعم ما یفترش منهن شیئا الا وجدها کذلك ، قلت : جعلت فداك من ای شیء خلق الحور العین ، قال : من تربة الجنة النورانیة ، و یری مخ ساقیها من وراء سبعین حلة ، قلت : جعلت فداك الهن کلام یتکلمن به فی الجنة ، قال : نعم، کلام یتکلمن به لم یسمع الخلائق بمثله ، قلت : ماهو ، قال : یقلن : نحن الخالدات فلا نموت ، و نحن الناعمات فلانبأس ، و نحن المقیمات فلانظعن ، و نحن الراضیات فلا نسخط ، طوبی لمن خلق لنا وطوبی لمن خلقنا له ، نحن اللواتی لو ان قرن احدانا علق فی جو السماء لاغشی نوره الابصار .

قول الشارح : یبلغ سرورهم بالشکر الخ - بل بشکره یتنعمون و بحمده

يلتذون اكثر مما يلتذون بنعم الجنات .

قول الشارح : فانه لامشقة عليهم الخ ـ قد ذكرنا ان الاخلال بالقبيح لامشقة فيه حتى فى الدنيا ، و اما كفّ النفس عن القبيح ففيه مشقة فى الدنيا على بعض النفوس؛ ولكن فى الجنة لامعنى لفعل القبيح اصلا لعدم اقتضاء ذلك فى نفوسهم لتطهّرها عن الخبائث و لعدم حرمانهم عما تشتهيه انفسهم آناً ما ؛ بل كلما تشتهيه نفس فهو حاضر عنده فى الفور بالابداع ؛ فهو غنى بالثواب و النعمة هكذا عن القبيح ؛ و لا حالة انتظار له فى شيء حتى يحتال طريقا للوصول اليه فيختار طريق خطاء او صواب .

قول الشارح : و ليس ذلك تكليفا الخ ـ اشارة الى الايراد الذى اجيب عنه؛ و هو ان اهل النار يفعلون ما اراد الله تعالى منهم و يتركون القبائح ؛ فيجب ان يثيبهم على ذلك ؛ فاما يثيبهم فهو يخالف خلوص العقاب و اما لايثيبهم فهو يخالف عدله ؛ والجواب ان ذلك منهم ليس على سبيل الاختيار بل يلجأون اليه ؛ والجزاء انما هو على الفعل الاختيارى و قد مر بعض التوضيح لذلك فى مسألة حسن التكليف .

قول المصنف : و يجوز توقف الثواب الخ ـ هذا ردّ على ماذهب اليه المرجئة من ان الثواب فى الاخرة لايجوز ان يتوقف الاعلى معرفة الله تعالى والخضوع له و محبته ؛ و استدلوا على ذلك بان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يكتفى فى اول البعثة بذلك ؛ وكان يقول : قولوا لااله الاالله تفلحوا ؛ و كان يقول من مات على ذلك دخل الجنة ؛ والجواب انه لولم يجز توقفه على شرط لكان العارف بالله تعالى و ان لم يصدق النبى صلى الله عليه و آله مثابا فى الاخرة من اهل الجنة ؛ والتالى باطل باجماع المسلمين ؛ وان اكتفاء رسول الله صلى الله عليه و آله بذلك كان مختصا باول البعثة باجماع المسلمين ايضا مع انه صلى الله عليه و آله لم يكن يكتفى به من دون تصديق رسالته .

ثم ان بعضهم حين الزم بهذه الامور زاد على معرفة الله عزوجل معرفة الرسول صلى الله عليه و آله و الاقرار بما جاء به من عند الله تعالى بالجملة دون التفصيل ؛

و قد مرّ الكلام فی مذهبهم عن قريب .

قول الشارح : اختلف المعتزلة على اربعة الخ اعلم انه لاشبهة ولا خلاف فی ان الثواب والعقاب يقعان فی الاخرة ، قال امير المؤمنين عليه السلام : اليوم عمل بلا حساب و غداً حساب بلا عمل ، والثواب والعقاب بعد الحساب ، و ما يصل الى المؤمن والكافر من البلايا والعطيات فی الدنيا ترتبا على بعض الاعمال او ابتداءً ليس بثواب الايمان والصالحات و عقاب الكفر والسيئات ، و ان امكن ان يكون عقابا للمؤمن على سيئاته او بعضها و عطاءً للكافر على خير او خيرات صدرت منه ، و قد ورد فی اخبار ان الله يبتلی عبده المؤمن فی الدنيا حتى يخلص له الثواب فی الاخرة و يعطی الكافر فی الدنيا عطايا حتى يخلص له العذاب فی الاخرة ، ولاشبهة ان مقتضى العقاب والثواب انما هو فی هذه الدار ، و لا شبهة انه ليس علة تامة و الالم ينفكا عنه ، بل مقتض للاستحقاق .

ثم اختلفوا فی ان الاستحقاق متى يحصل ؟ و هل له شرط او مانع ام لا ؟ بعد الاتفاق على ان مقتضيه الطاعة والمعصية .

فالاشاعرة بمعزل عن هذا البحث ، فانهم لا يوجبون شيئا ولا يقولون بالاستحقاق ولا بوجوب شیءٍ من الثواب والعقاب عليه تعالى ، بل يقولون : له اثابة العاصی وعقاب المطيع كما صرح به الشارح القديم فی شرحه .

و طائفة من المعتزلة قالوا : ان الاستحقاق يحصل حال الموت ، و آخرون منهم قالوا : يحصل فی الاخرة ، والعبد قبل ذلك لا يستحق ثوابا ولا عقابا ، و على هذين المذهبين فان مات العبد على الايمان والطاعة فلا معنى لاشتراط استحقاق الثواب بشیءٍ ولا يتصور له مانع اذ خرج من دار الاختيار ، و ان مات على الكفر فكذلك ، وان مات على العصيان بلا توبة منه فمن الممكن ان يمنع من استحقاق عقابه مانع من عفو الله تعالى بالشفاعة او بدونها ، و لكن هذا ليس من مذهب المعتزلة ، و يأتی ذكره فی مسألة العفو والشفاعة .

و طائفة اخرى من المعتزلة كابی علی و ابی هاشم الجبائيين قالوا : ان الاستحقاق

يحصل فى وقت وجود الطاعة و المعصية لانهما علتان تامتان لذلك من دون شرط و مانع ، و لكن استحقاق الثواب و استحقاق العقاب ضدان، ايهما حصل متأخرا ينتفى به المتقدم او مطلقا على ما يأتى تفصيله فى المسألة السابعة انشاءالله عزوجل ، وهذا هو القول بالاحباط والتكفير.

و جمهور الامامية و بعض من اصحاب الاعتزال قالوا : ان الاستحقاق يحصل فى حال الطاعة والمعصية ، ولكن بقاؤه فى الظاهر مشروط بالموافاة ، و امافى الواقع فهو الى علم الله تعالى ، فان كان فى علمه تعالى انه يوافى الى حال الموت حصل الاستحقاق بالطاعة اوالمعصية و ان كان فى علمه تعالى انه لايوافى لم يحصل من اول الامر ، و معنى الموافاة هو ان لايأتى المكلف بشىء اختيارا قبل الموت يرتفع به الاستحقاق كالتوبة عن الكفر و المعصية التى ترفع استحقاق العقاب و الارتداد الذى يرفع استحقاق الثواب .

قول الشارح : الى حال الموت اوالاخرة ـ الترديد لايأتى فى موافاة الطاعة اذ بالموت تظهر الموافاة ، و ان لم يواف يظهر ذلك قبل الموت ، و يصح فى موافاة المعصية اذ يمكن زوال الاستحقاق فى البرزخ اوالقيامة بعفوالله تعالى .

قول الشارح : قبل الموافاة ـ هكذا فى كثير من النسخ ، و الصحيح قبل الوفاة .

قول الشارح : و بهما استدل المصنف ـ كذافى كثير من النسخ، والصحيح بهما و استدل المصنف ، والجار متعلق بلم يستحق .

قول الشارح : و تقريره ان نقول الخ ـ اعلم ان حبط العمل فى آيات القرآن علق على الشرك اوالكفر اوالنفاق اوالارتداد ، وفى آية واحدة فى سورة الحجرات علق على رفع الصوت فوق صوت النبى صلوات الله عليه وآله و الجهر له بالقول، وذلك يرجع الى ايذائه و اهانته ، فهو يكشف عن النفاق .

و من المفسرين من قال : ان معنى الحبط كون العمل واقعا على خلاف الوجه الذى يستحق عليه الثواب ، ومنهم من قال: معناه بطلان العمل الذى استحق عليه الثواب،

والايات اذا تدبرتها بتأييد آيات اخرى و احاديث عرفت انها بصدد بيان ان العمل الذى صدر من العبد بلاشدّه بحبل الايمان ولا ارتباط بمبدإ الحق فى الواقع و ان كان صورته كصورة عمل اهل الايمان فانما يقع بلا تأثير فى سعادة فاعله ، و هذا ينطبق على المعنى الاول .

قول الشارح : كون العمل باطلا من اصله ـ بناءً على حصول الاستحقاق عند الموت اوفى الاخرة لان العمل مالم يستحق عليه الثواب باطل سواء ارتدّ قبل الموت ام لا ، ثم بالموت مع عدم الارتداد يخرج من البطلان و يتصف بالصحة والقبول واستحقاق الثواب عليه ، و هذا باطل لان بطلان العمل و حبطه معلق على الشرك والارتداد فكيف يكون باطلا مطلقا ، ولان الكلام شرط و جزاء اى الشرك والحبط و هما انما يقعان فى مستقبل العمل فكيف يكون العمل باطلا قبلهما ، فالاستحقاق حاصل حين العمل ولوفى الظاهر.

قول الشارح : اوان الثواب يسقط بعد ثبوته ـ بناءٍ على حصول الاستحقاق حال العمل من دون الاشتراط بالموافاة ، وهذا قول بالتحابط ، و يبطل بالذى ذكره اولا من اشتراط الموافاة .

قول الشارح : اوان الكفر ابطلهـ اى ابطله فى الواقع و يكشف عن بطلانه و حبطه حين الارتداد و ظهور الكفر ، و هذا على القول باشتراط الموافاة، و هذا حق لما ياتى من بطلان التحابط المستلزم لبطلان القول بعدم اشتراط الموافاة .

المسألة السابعة

(فى الاحباط والتكفير)

قول المصنف : والاحباط باطل ـ ظاهره بطلان الاحباط و عدم التعرض لبطلان التكفير ، والمشهور بطلانهما ، و قد يطلق الاحباط على الاعم منهما ؛ ولا يبعد

ارادة المصنف له كما ان الشارح كذلك فهمه ، و فيهم من يخالف الجمهور فيهما و فى التكفير فقط .

قول الشارح : فقال ابو على الخ ـ نسب الى ابى على هذا القول بصورتين، الاولى ان المتقدم يحبط بالمتأخر مطلقا و هو يبقى بحاله ، و هذا باطل لوجوه :

الاول انه يستلزم ان احداً لو اطاع ايام دهره ثم تكلم بكذبة او شرب قطرة خمر فى آخر عمره كان كمن لم يطع ربه طرفة عين ، و هذا ظلم ببداهة العقول ، ولا يستقيم على طريقة العدلية ، و هذا الوجه لا يجرى فى التكفير.

الثانى لزم ان لا يكون عند الانسان حين موته الا الحسنة او السيئة ، و هذا باطل للايات والاخبار الدالة على ان من العباد من خلط بين الصالح والسيىء من الاعمال و ان الله تعالى يعذبهم القيامة او يتوب عليهم .

الثالث لزم ان يكون ايجاب التوبة لغوا .

الرابع قوله تعالى : فمن يعمل مثقال ذرة الاية ، و هى تدل على ان كل خير او شر يجازى عليه و ما يقع محبطا لا يجازى عليه فلا شىء من خير او شر يقع محبطا .

الصورة الثانية و ذكرها الرازى فى الاربعين هى ان المتأخرة تحبط المتقدمة بمقدارها لا مطلقا و تبقى بحالها ، فان من اتى بحسنتين ثم سيئتين انحبطت الحسنتان و بقيت السيئتان بحالهما و كذا العكس ، و من اتى بعشر حسنات او سيئات ثم اتى بخمس عشرة حسنة او سيئة انحبطت العشرة و بقيت الخمس عشرة بحالها ، و من اتى بالاكثر اولا انحبط منه بمقدار الاقل المتأخر و بقى المتاخر بحاله مع فضل المتقـدم .

و يرد على هذه الصورة ايضا تلك اللوازم الباطلة ، لكن فى بعض الموارد .

و حاصل كلام ابى على فى الصورتين ان المتأخر يؤثر فى اسقاط المتقدم لا العكس بخلاف قول ابى هاشم .

قول الشارح : لان من اساء واطاع الخ ـ هذه الفروض تأتى على قول ابى هاشم

فى جميع الموارد ، لاعلى قول ابى على الافى بعض الموارد .

قول الشارح : مساويا لمن يصدر ـ كذا فى النسخ التى عندى ، والصحيح مساويا لمن لم يصدر .

قول الشارح : والايفاء بوعده الخ ـ قد مر فى المسألة الرابعة عدم وجوب الايفاء بالوعيد ، بل العفو حسن ان لم يعارضه امر آخر .

قول المصنف : ان كان الاخر ضعيفا ـ كذا فى النسخ ، و الصحيح ضعفا بكسر الضاد .

قول الشارح : قول ابى هاشم بالموازنة ـ حاصل قوله قياس حسنات المؤمن و سيئاته و اخذ فضل الاكثر على الاقل ، فان كان الفضل لسيئاته انتفت حسناته فيخلد فى النار ، و العكس بالعكس ، و ان تساوتا فالامر الى الله تعالى .

قول الشارح : ليس اسقاط احدى الخ ـ جواب لاذا ، وكذا الامر فى سائر فروض الضعف كالاربعة و الاثنى عشر و الخمسة والعشرين ، و كذا فيما ليس ضعفا كالاربعة و الستة ، والخمسة والسبعة ، و بالجملة فى صورة عدم التساوى .

قول الشارح : فان تقدم اسقاط الخ ـ هذا الوجه يجرى فى غير المتساويين ايضا لان الخمسة المتأخرة مثلا اذا اسقطت خمسة من السبعة المتقدمة فالاثنان الباقيان ان كانا مؤثرين فصيرورة المغلوب غالبا تأتى فى ثلاثة من الخمسة الساقطة و الافقى جميعها ، و كذلك فى فرض تقارن التاثير .

ثم اورد على الوجهين ان ذلك يلزم لو كان التأثير فى الاسقاط بالعلية الذاتية ، و ليس كذلك بل الامر فى الاخرة على سبيل المجازاة العرفية .

تتميم و تحقيق

لاخلاف بين الامة فى ان الكفر ينفى الايمان المتقدم و كذا الايمان ينفى الكفر المتقدم سواء قلنا بالتحابط ام لا ، فانما يظهر ثمرة النزاع فى المؤمن الذى عمل صالحا

و آخر سيئا ، ويظهر من المفيد رحمه الله ان الايمان ان كان حقيقيا مستقرا فالموافاة حتم لا ينقلب الى الكفر، و من مات على الكفر لم يكن مؤمنا و ان كان اظهر الايمان في حياته .

قال في اوائل المقالات : القول في الموافاة ، اقول: ان من عرف الله تعالى وقتا من دهره و آمن به حالا من زمانه فانه لا يموت الا على الايمان به ، ومن مات على الكفر بالله تعالى فانه لم يؤمن به وقتا من الاوقات ، و معنى بهذا القول احاديث عن الصادقين عليهم السلام ، و اليه ذهب كثير من فقهاء الامامية و نقلة الاخبار ، و هو مذهب كثير من المتكلمين في الارجاء ؛ و بنو نوبخت رحمهم الله يخالفون فيه و يذهبون في خلافه مذاهب اهل الاعتزال ، انتهى .

اقول : الحق ما قاله رحمه الله فان المؤمن اذا كان ايمانه يقينيا مستقرا على الوجه الذي ارتضاه الله تعالى و ذاق طعم هذا الايمان و اتى بالطاعة على الوجه المامور به فلا معنى لزوال ايمانه فلا يتصور اشتراط استحقاقه لثواب الطاعة بشيء لانه اتبع هدى الله تعالى و من اتبع هداه فلا يضل ولا يشقى ؛ وعكس نقيض هذه القضية ان من ضل وشقى لم يكن يتبع هدى الله تعالى ، و من لم يتبع هدى الله تعالى لم يؤمن ولم يأت بالطاعة على وجهها و ان كان ظاهر حاله ذلك ؛ و ذلك ليس يخفى على الله عزوجل ؛ فيصح ان يقال: ان الاستحقاق لم يحصل في الواقع لان الله تعالى يعلم ان ما أتي به ليس على وجهه اذا تاه بلا ايمان واقعا ؛ و يظهر مشهودا و لو على نفسه يوما من مستقبل عمره انه لم يكن على ما ينبغي في مقام العبودية ؛ و ايضا يصح ان يقال : ان الاستحقاق حصل في الظاهر مشروطا بالموافاة ؛

والحاصل ان الحق الحقيق بالتصديق ان الطاعة علة تامة لاستحقاق الثواب ويحصل في وقتها اذا اتى بها على الوجه المرضي عند الله عزوجل ؛ ولا ينتفي هذا الاستحقاق بطريان الضد اذ لا ضلالة بعد هدى الله تعالى ؛ و اما اذا لم تكن على الوجه المذكور فلا استحقاق الا في الظاهر ؛ و هذا الظاهر ينتفي لا بطريان الضد اذ لا واقع له ؛ بل بظهور انتفاء الحقيقة الى آخر الامر و حين لقاء ربه ؛ هذا في الايمان والطاعة .

واما الكفر فالمطبوع منه على القلب الذى علم الله تعالى انه لاينسلب عنه ابدا فاستحقاق العقاب عليه و على القبائح المفعولة حاصل فى الحال اذلا موجب لتأخير الاستحقاق ، و اما الذى ينسلب عنه فالله تعالى لايخترمه حتى ينسلب، واستحقاق العقاب عليه و على اعماله لم يتحقق فى الواقع لان نور الايمان الذى غطى عليه و لما يظهر و يظهر بعد ذلك مانع عن ان يحق عليه العذاب بحسب الواقع و فى علم الله عزوجل ، و اما فى الظاهر فالكلام فيه كالكلام فى الايمان الظاهرى .

و اما المعصية من المؤمن الذى ارتضى الله تعالى ايمانه فاستحقاق العذاب عليها حاصل فى الحال لان المعصية علة تامة له ، لكن يزول بطريان الضد لا الضد الذى يقوله المعتزلة ، بل احد الامور التى تستجلب عفو الله تعالى عنه من ندم التوبة او حرقة القلب لمحبة اولياء الله تعالى او مس من العذاب او البلاء فى الدنيا او فى البرزخ او فى القيامة لافى نار الجحيم الحاطمة ، و للشفاعة شأن عظيم فى هذا الموقف.

هذا ما استنبط من الايات والاخبار فى هذا الباب و يساعده اعتبار العقل ، وعلى ذلك فالاحباط بمعنى بطلان العمل المستحق عليه الثواب باطل ، والتكفير بمعنى رفع استحقاق العذاب بالمعصية عن المؤمن ببعض الامور التى تستجلب عفو الله تعالى حق.

ان قلت : ما الفرق بين الكافر الذى يؤمن انه لايحق عليه العذاب بكفره و اعماله والمؤمن العاصى الذى قلت ان عصيانه علة تامة لاستحقاق العذاب حتى ينتفى بطريان الضد فليكن كفر الكافر علة لاستحقاقه للعذاب و ينتفى بايمانه ، قلت : الفرق ان الكافر هكذا شاك فى الحق والشاك ليس عليه شىء لاسيما من كان على سبيل التحقيق والفحص و اما المؤمن فهو على يقين من امره فى مخالفة ربه .

المسألة الثامنة

(فى انقطاع عذاب اصحاب الكبائر)

قول المصنف : والكافر مخلد ـ يظهر مما فى دعاء كميل رحمه الله ان التخليد

يخص بالمعاند ، ولافرق فيه بين ان يكون داخلا فى الاسلام اوخارجا منه ، والمعاند هوالذى علم الحق و جحده او اهمل و قصر و امتنع عن الفحص مع الامكان ، و غير المعاند هوالذى لايتمكن من الفحص مع ارادته اويفحص ولايبلغ الحق و ان كان فرضهما بعيدا او يقصر فكره و يضعف عقله عن ذلك اصلا .

قول الشارح : اجمع المسلمون كافة الخ ـ مع اختلافهم فى تفسير الكفر ، و تكفير فرق المسلمين بعضهم بعضا ، و اتفاقهم على ان الناجية منهم فرقة واحدة ، و دعوى كل فرقة انها هى ، و ورود النص عن النبى صلى الله عليه وآله فى ان الناجى من كان على منهاج على بن ابى طالب عليه السلام .

قول الشارح : فالوعيدية على انه كذلك ـ الوعيدية تطلق على الذين زعموا ان وعيده تعالى بدخول النار والخلود فيها عام للكفار و لمرتكبى الكبائر من اهل الاسلام و ان من دخل نار جهنم لايخرج منها ابدا ، وهذا المذهب نسب فى كتب المذاهب الى الخوارج والزيدية والبكرية والمعتزلة و نسب الشارح هنا الى طائفة كثيرة منهم ، لكن هؤلاء الفرق لايكفرون مرتكب الكبيرة الا الخوارج ، و ان المعتزلة يقولون : ان مرتكب الكبيرة ان لم ينجبط ما ارتكبه ولم يتب منه يدخل النار خالدا فيها ، واما العفو فهم فيه مختلفون سيأتى الكلام فيه فى المسألة التاسعة انشاء الله تعالى ، راجع فيما ذكرناه مقالات الاسلاميين و التبصير فى الدين والملل والنحل و اوائل المقالات و اربعين الرازى .

قول الشارح : فتقال على وجوه ـ حاصل هذه الوجوه ان الكبر والصغر حيث انهما من مقولة الاضافة فلابد من ان يضاف موصوفهما الى شىء ، فكبر كل معصية او صغرها اما بالاضافة الى طاعة او معصية اخرى او الى ما عند فاعلها من الثواب ، والكبر والصغر يأتيان فى الطاعة ايضا ، لكن القوم انما تكلموا فى المعصية لان لها احكاما فى الكلام والفقه من حيث الكبر والصغر دون الطاعة .

قول الشارح : او هى اصغر من الخ ـ الظاهر ان الترديد تخيير فى التعبير .

قول الشارح : وحصول الاختلاف الخ ـ مبتدءو خبر، ای حصول الاختلاف بنقصان ثواب طاعة اوزیادته بحسب الاوقات حتی ینقص من عقاب معصیة فی وقت و یزید علیه فی وقت آخر لیس لنفس الوقت والزمان لان الزمان لااثر له فی ذلك، بل بامور تقترن بالطاعة والمعصیة من ضعف الاسلام و قوته و زیادة معرفة الفاعل و نقصانه و کون المنفق علیه ولیا من اولیاء الله تعالی او مؤمنا من عامة المؤمنین و غیر ذلك مما لاتحصی کثرة واو بالقیاس الی شخص واحد :

قول الشارح : ینقص فی کل وقت عن الخ ـ فی هذا الوجه یجری ایضا حصول الاختلاف بحسب اقتران امر بکل من المعصیتین .

قول الشارح : بالاضافة الی ثواب فاعله ـ هذا الوجه یتفرع علی القول بالتحابط، و حاصله ان العبد فی ای وقت ارتکب معصیة فاما ان یکون له مقدار من الثواب او العقاب و اما ان لا یکون ، فان کان له ثواب قیس الی عقاب تلك المعصیة ، فان کان العقاب نقص من الثواب فتلك المعصیة صغیرة و ان کان الامر علی العکس فهی کبیرة .

قول الشارح : اطبق العلماء علیه ـ ای علماء المعتزلة ، قال الطبرسی رحمه الله فی المجمع ذیل قوله تعالی: ان تجتنبوا کبائر ماتنهون عنه الایة: وقالت المعتزلة: الصغیرة مانقص عقابه عن ثواب صاحبه، ثم ان العقاب اللازم علیه ینحبط بالاتفاق بینهم، انتهی ، ای یقع التحابط بینه و بین الثواب الذی لصاحبه حین ارتکاب المعصیة ان کان عنده ثواب .

اقول : ان فی الکبر والصغر اعتبارات :

الاول ان الکبر والصغر وان کانا من مقولة الاضافة لکنهما لایکفیان فی التعین، بل لابد للحکم بان هذا کبیر او صغیر من واحد لوحظ معیارا للحکم ، فمن قال مثلا : ان هذا الدار اوالباب کبیر فلیس حکمه هذا بالقیاس الی دار اوباب اصغر منه، بل بالقیاس الی ماهو المتعارف عند الناس من الباب اوالدار ، نعم الحکم بالاکبریة و الاصغریة یکون غیر ملحوظ بهذا الاعتبار ، فطرفا الاضافة فی الکبر والصغر هما الکبیر

والمتعارف او الصغير والمتعارف بخلاف الاكبرية و الاصغرية فان الاكبر و الاصغر طرفاها .

الثانى ان الحكم بهذه الاضافات سواء كان فى المحسوسات او المعنويات انما يصح بين شيئين من حقيقة واحدة ، فلا يصح ان يقال : هذا الكتاب صغير و ذاك الجبل كبير او انه اصغر منه الا من حيث انهما جسم ، و اما من حيث انه كتاب و ان ذاك جبل فلا يصح المقايسة بينهما .

الثالث ان كون الشيء كبيرا اوصغيرا قد يكون بالقياس الى مامعه من الاشياء الاخر كما يقال : ان هذا الباب كبير لهذه الدار او ان هذا الحذاء كبير لهذه الرجل ، و كذا فى جانب الصغر ، و مرجع المعنى الى عدم اللياقة و الانبغاء و المناسبة بينهما .

الرابع قد يقال للشيء: انه كبير اوصغير باعتبار آثاره و تبعاته كما يقال : هذه الفتنة كبيرة اى يتبعها شرور كثيرة ، وهذا الرجل كبير اى له آثار عظيمة فى المجتمع ، و كقوله تعالى : فغلبوهنالك و انقلبوا صاغرين اى قليل الاثر حقير الخطر ، و يتصف الشيء بالاكبرية والاصغرية بهذا الاعتبار حتى اذا بلغ مرتبة اللاحدية بحيث لا يمكن وصفه فى ذلك ، فيقال له : اكبر بقول مطلق كقولنا : الله اكبر اى اكبر من ان يوصف كما ورد في احاديثنا .

اذا عرفت هذه فاعلم ان الامامية على ما صرح به المفيد رحمه الله فى اوائل المقالات والشيخ الطوسى رحمه الله فى التبيان والطبرسى رحمه الله فى المجمع ذيل قوله تعالى : ان تجتنبوا كبائر الاية اجمعوا على ان المعاصى كلها كبيرة ، و هذا المعنى صحيح بالاعتبار الثالث فان المعصية كائنة ما كانت كبيرة بالقياس الى مقام عبودية العبد لرب الارباب و خالق الاشياء فانها لا تناسبه ولا تليق به ولا تنبغى له .

و قد ورد فى الروايات عن الفريقين عدّ بعض المعاصى كبيرا و بعضها صغيرا ، و ذلك بالاعتبار الرابع فان آثار بعض المعاصى من العذاب والبعد من الله تعالى اكثر و اشد من آثار بعض آخر ، و لذلك اختلف الاخبار فى عدد الكبائر :

قال الشيخ الطوسى فى التبيان ذيل تلك الاية : والمعاصى و ان كانت كلها عندنا كبائر من حيث كانت معصية لله تعالى فانا نقول : ان بعضها اكبر من بعض ، ففيها ايضا كبير بالاضافة الى ما هو اصغر منه ، و قال ابن عباس كل ما نهى الله عنه فهو كبير ، انتهى .

ثم ان الاقوال و الاختلافات فى البحث عن الكبائر و الصغائر كثيرة مذكورة فى التفاسير وغيرها ، و الطالب يراجع ، و فيما ذكرنا كفاية لمن يستبصر ، و لله الحمد .

قول الشارح : الاول انه يستحق الثواب الخ ـ هذا قياس استثنائى صورته : لو خلد المؤمن المرتكب للكبيرة فى العذاب لزم ان لا يثاب بايمانه ، و اللزوم ظاهر بعد الاجماع على ان تقدم الثواب بدخول الجنة ثم الدخول فى النار باطل لدلالة الايات والاخبار الصريحة على ان الداخل فى الجنة خالد فيها ابدا ، و اما بطلان التالى فلان الخير وان كان مثقال ذرة وعد الله تعالى عليه الثواب ، والايمان اعظم الخيرات ، بل خير دائم ثابت مع العبد ان مات عليه ، لا يزول عنه ابدا ، فوجب ان يكون ثوابه كذلك .

ثم ان مقدمات هذا الدليل كما عرفت سمعية حتى استحقاق الثواب بالايمان ، والمصنف لم يدّع ان دليله هذا عقلى ، فلا معنى لان يقال كما فى بعض التآليف : ان المدعى ثابت بدليل السمع لا بدليل المصنف .

قول الشارح : و الجمع محال ـ اى ان يعذب و ينعم معا لان عذاب الاخرة فى جهنم ولا نعيم هناك ، و نعيم الاخرة فى الجنة ولا عذاب هنا .

قول الشارح : الثانى يلزم ان يكون الخ ـ هذا ايضا قياس استثنائى صورته : ان المؤمن المرتكب للكبيرة لو لم ينقطع عذابه لزم تساويه مع الكفار والمشركين فى الاخرة ، و اللزوم ظاهر ، و التالى باطل لقبح ذلك عند العقلاء بالضرورة لاسيما اذا كان مرتكبا للكبيرة واحدة مع رعايته لسائر الوظائف والقربات والحرمات ، والقبيح لا يصدر عنه تعالى .

ان قلت : لايلزم تساويهما فى الاخرة لان دركات النار مختلفة من حيث شدة العذاب و خفته ، قلت : لزوم التساوى من حيث الخلود فى العذاب يكفى فى القبح.

ثم ان عمدة الادلة فى هذا المطلب الروايات الصريحة، راجع فيها ثامن البحار المطبوع حديثا .

قول الشارح : الى غير ذلك الخ ـ كقوله تعالى: بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ، و قوله تعالى: ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد هل تجزون الا بما كنتم تكسبون ، و قوله تعالى : الذين يأكلون الربا لايقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا و احل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف و امره الى الله و من عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ، و قوله تعالى : والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها و ترهقهم ذلة مالهم من الله من عاصم كانما اغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ، و قوله تعالى : ان المجرمين فى عذاب جهنم خالدون .

ثم الجواب عن الايات من وجوه :

الاول تخصيصها بالكفار كما تدل عليه الاخبار الواردة فى تفسيرها ، بل التخصيص واجب نظرا الى آيات المغفرة و العفو والشفاعة والالم يبق لها مورد ، بل اكثر هذه الايات ينطبق بالمفهوم على الكفار فان المتعدى جميع حدوده تعالى و من يقتل مؤمنا متعمداً بما هو مؤمن و من احاطت بـه خطيئته والذى كسب جميع السيئات كافرون لامحالة :

الثانى ان الخلود فى اللغة والعرف يأتى بمعنى مطلق البقاء والبقاء المتطاول ، و هذا لاينافى الانقطاع ، فلذلك قيد فى كثير من الايات بالتأبيد لعدم دلالة الخلود عليه و هذه الايات لم تقيد به الا آية فى سورة الجن ، هى و من يعص الله و رسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا ، لكنها بقرينة ما قبلها و بعدها يراد بها المشركون كما ان سائر الايات ايضا لايخلو من قبيل هذه القرائن، فقول الشارح : و اما بتأويل الخ فان

اراد بالتأويل ارجاع الكلام الى معناه و مغزاه فلا بأس ، و ان اراد به صرف الكلام عن ظاهره فليس بمكان .

الثالث انا لو اخذنا باطلاق هذه الايات و اغمضنا عن سائر القرائن فی الكتاب والاحاديث فاطلاقها معارض باطلاق الايات الدالة على ان من آمن و عمل صالحا دخل الجنة ، والترجيح معها اذ لا يمكن صرف الايمان و العمل الصالح عن ظاهر معناهما ، و يمكن حمل العصيان و ارتكاب السوء على الشرك والكفر والنفاق .

قول الشارح : فما تقدم من الخ ـ فی المسألة السادسة، و قدمر بعض الكلام هناك فراجع .

قول الشارح : بان دوام العقاب الخ ـ قد بينا فی المسألة السادسة ان دوام العقاب انما هو بحسب الاستحقاق فلا ينافی عدمه او انقطاعه باحد الاسباب .

المسألة التاسعة

(فی جواز العفو)

قول الشارح : فی جواز العفو ـ الاولى ان يقال : فی وقوع العفو ليوافق عنوان المصنف .

قول المصنف : والعفو واقع ـ هذه قضية مهملة فی قوة الجزئية ، اثبتها المصنف بما ذكر من الادلة فی قبال من نفى وقوع العفو كليا الاعن الصغائر او بعد التوبة، فلا انه بصدد ايجاب العفو عليه تعالى ولا اثباته لجميع آحاد العاصين من المسلمين و غيرهم .

ثم ان العفو والمغفرة مترادفان فی الاصطلاح و هو اسقاط العقاب عمن استحقه، و لكن بينهما فی اللغة فرقا بان العفو محو والمغفرة ستر .

ثم العفو قد يكون بشفاعة الشافعين و يأتی بحث الشفاعة فی المسألة اللاحقة ،

و قد يكون بغيرها مع التوبة و عن الصغائر وهو قول الخصم من المعتزلة ، او بدونها و عن الكبائر ايضا و هو قول الامامية والاشاعرة والبصريين من المعتزلة .

قول المصنف : لانه حقه تعالى الخ ـ هذا دليل على جواز العفو ذكره مقدمة للاستدلال على وقوعه ، و لكن الشارح لم يفرق بينه و بين ما بعده من الادلة على الوقوع .

قول المصنف : مع ضرر النازل به ـ اى مع تضرر العبد الذى ينزل به العذاب لولا العفو ، و فى شرح البهشتى : مع ضرر العبد به ، و فى شرح القوشجى : مع ضرر المكلف به ، و فى الشرح القديم : مع ضرر التارك به خطاء .

قول المصنف : فحسن اسقاطه ـ هذا نتيجة القياس الذى كبراه كل حسن منه تعالى واقع ان لم يمنعه مانع من الحكمة ، ولا يتصور للمانعية الا الكفر لان المؤمن الذى اتى بالصالحات و بكبائر من السيئات يضعف اقتضاء ما يعمله منها للعذاب فى جنب ايمانه و صالحات اعماله ، والمقتضى الضعيف لا يؤثر فى قبال المقتضى القوى ، فالعفو واقع منه تعالى عن سيئاته .

ان قلت : على هذا فلا يعذب اصحاب الكبائر اصلا فى الدنيا ولا فى البرزخ ولا فى القيامة ولا فى النار ، قلت : ان اصحاب الكبائر على مراتب ، من المحتمل بل المعلوم ان يعذب بعضهم ببعض العذاب فى بعض تلك المراحل حتى يصفو عن دنس الخطايا والسيئات ، لكن آخر الامر يؤثر ايمانه و صالحاته اثرها و يدركه العفو ، و على هذا فالعفو قطعى للمؤمن ولو بعد ان يعذب حينا كما بين فى المسألة الثامنة ان صاحب الكبيرة من المؤمنين ان عذب فعذابه منقطع ، لكن المدعى ههنا وقوع العفو من دون تعذيب و هو ثابت فى الجملة كما قلنا ، فان من المرتكبين للكبائر من لا يلتفت فى القيامة الى سيئاته لعظم صالحاته و رفعة ايمانه و قوة عرفانه .

ثم اعترض الخصم على هذا الدليل بان المانع من العفو موجود عقلا و شرعا ، اما المانع العقلى فان المذنب اذا علم انه يعفى ولا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على الذنب و تقريباله منه و ذلك ينافى اللطف الواجب عليه تعالى لان اللطف على

ما بين فى المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث هو تقريب العبد من الطاعة و تبعيده عن المعصية ، و اما المانع الشرعى فان ذلك تبديل للقول لانه تعالى اوعد العاصين فى كتابه بالعذاب فان لم يعذب العاصى كان ذلك تبديلا لقوله ، وقد قال تعالى : ما يبدل القول لدى و ما انا بظلام للعبيد .

فالجواب عن الاول ان الايمان بعفوه تعالى يوجب رجاء الشخص العاصى فيه لا انه يوجب العلم بوقوع العفو له واجبا عليه تعالى لان المؤمن العاصى يكون فى خوف على ايمانه انه لا يزول بعصيانه فيزول منه مناط غفرانه لان قوله تعالى : ثم كان عاقبة الذين اساؤوا السوأى ان كذبوا بآيات الله وكانوا بها يستهزؤون نصب عينيه ولانه يرى التنافى بين العصيان والايمان الذى هو محبوب عنده ، فيحافظ على نفسه لئلا يقع فى ورطة المعاصى ، فاذا اتفق ذلك يرجو عفوه لايمانه بعفوه ، فلا ييأس من روح الله تعالى ، والحاصل ان المؤمن حيث لا يطمئن على بقاء ايمانه الى موته ان تورط فى معاصى ربه ويرى ان مضعفه و مزيله هو العصيان لا يميل اليه ، فكيف بان يغرى عليه ، فان عصى احيانا يرجو غفرانه لا انه يجترى عصيانه .

و عن الثانى ان الاية خاصة بوعيد المشركين بشهادة ما قبله من الايات ، و ابقاؤها على العموم يستلزم عدم النسخ والبداء و عدم تبدل الكائنات و اجابة الدعوات و عدم تنهية المقضيات الى نهايات ازمانها لان فى ذلك كله قول لديه تعالى مع انه يبدل تبديلا ، و قد جاء الحديث فى تفسير الاية بان ما فعل المشركون والكفار من السيئات لا تبدل حسنات كما يبدل الله سيئات المؤمنين حسنات وكان الله غفورا رحيما .

قول المصنف : و لانه احسان ـ بالغير كما انه حسن فى نفسه ، و كل احسان كالحسن فى نفسه واقع منه تعالى ان لم يمنعه مانع من الحكمة ، و لقرب هذا الوجه من سابقه لم يتعرض له الشارح .

قول الشارح : و غير جائز سمعا ـ استدل هؤلاء بآيات الوعيد على عدم جواز العفو بان ذلك يستلزم تبدل القول فيها ، و قد مر جوابه آنفا .

قول الشارح : فجاز تركه ـ نتيجة للمتقدمتين ، والكبرى و هى كل حق له

تعالى جاز تركه غير مذكورة لوضوحها .

قول الشارح : على مستحقه ـ اى على الله تعالى الذى يكون العقاب حقاله .

قول الشارح : و اما ان تركه الخ ـ لان خلف الوعيد بخلاف خلف الوعد حسن يستحسنه العقلاء و يعدّ عندهم من الكرم ، و هو تعالى اكرم الاكرمين ، والكرم هو ايصال النفع الى احد او دفع الضرّ عنه من دون استحقاق ، و فى هذا المطلب كلام ذكره العلامة المجلسى رحمه الله فى سادس البحار المطبوع حديثا فى آخر باب عفو الله تعالى و غفرانه فراجع .

قول المصنف : وللسمع ـ استدلوا بآيات و اخبار تدل على انه تعالى عفوّ يعفو عن السيئات ، غفور يغفر الذنوب والخطايا ، رحيم يرحم العباد ، فانها مطلقة لا تتقيد بالتوبة ولا بكون المعصية صغيرة ، وتقييدها بذلك كما عليه المعتزلة لا وجه له ، نعم ان الايمان شرط للعفو والمغفرة من دون التوبة كما هو ظاهر كثير من الايات ، وان الكافر لا يغفر حتى يتوب عن كفره .

قول الشارح : يجب غفرانها ـ وجوبا سمعيا خلافا للمعتزلة فعندهم يجب عقلا .

قال المفيد رحمه الله تعالى فى اوائل المقالات : القول فى التوبة و قبولها ، و اتفقت الامامية على ان قبول التوبة بفضل من الله عزوجل و ليس بواجب فى العقول اسقاطها لما سلف من استحقاق العقاب ، ولولا ان السمع ورد باسقاطها لجاز فى العقول بقاء التائبين على شرط الاستحقاق ، و وافقهم على ذلك اصحاب الحديث ، و اجمعت المعتزلة على خلافهم و زعموا ان التوبة مسقطة لما سلف من العقاب على الوجوب .

المسألة العاشرة

(فى الشفاعة)

الكلام فى الشفاعة ماهى ، و ممن هى ، و لمن هى ، و فيما هى ، والى من هى ،

فالشفاعة فى اللغة من الشفع وهو جعل شيء قرينا لاخر منضما اليه، وفى الاصطلاح هى طلب النجاح او الفلاح لاحد ممن بيده نفعه و ضرّه ، والمناسبة بينه و بين المعنى اللغوى ان الشافع يضم بطلبه الى المشفوع له ما يتيسر به له ان ينال النجاح بمنفعة او الفلاح عن مضرّة لولا الشفاعة لايتيسر له ذلك بنفسه وحده .

و اما الشافعون فهم الانبياء والاوصياء و الاولياء والعلماء والملائكة والشهداء والصالحون والمؤمنون و الاخيار كما ورد بذلك كله الاخبار .

و اما المشفوع لهم فلا احد يوم القيامة الا له نصيب من الشفاعة بترفيع الدرجة او دخول الجنة بغير حساب او تعجيل الحساب او ازاحة هول الموقف او تخفيف العذاب او اسقاطه رأسا او خروجه من النار بعد ما كان فيها ، و فى كل ذلك وردت اخبار ، و اقل مراتب الشفاعة تعجيل الحساب لاهل الموقف عموما ، فقد روى ان نبينا صلى الله عليه وآله يشفع عند الله فى ذلك و يخلصهم من هول الموقف و شدتها الى عرصة الحساب .

و اما مافيه الشفاعة فهو ما عددناه من ترفيع الدرجة الى آخر ذلك .

و اما المشفوع اليه فهو الله الكريم عز و جل فانه تعالى يقبل شفاعة الشفعاء فى كل حق لان كل حق له فان كان له تعلق بعبد فالكريم تعالى يرضيه بعطائه حتى يتجاوز عن الظالم ان كان محلا للشفاعة .

قول المصنف : والاجماع على الشفاعة ـ بل هى كالعفو من ضروريات الاسلام، و لما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا و لايمكن لمسلم انكاره ذهب الخصم الى ان العفو عن الصغائر وعن الكبائر بعد التوبة والشفاعة لزيادة المنافع والثواب ، وحصرهما فيهما باطل لما مضى و مايأتى .

قول المصنف : ويبطل منافى حقه ـ اى ويبطل الشفاعة منّا فى حق الرسول صلى الله عليه وآله ، و هذا على ما فسره الشارح العلامة والشارح القديم والقوشجى اشارة الى دليل ابطال الشفاعة فى زيادة المنافع ، و هذا الدليل مدخول لما سنقول عليه عند قول الشارح : لو كانت فى زيادة الخ .

و احتمل المولى احمد الاردبيلى رحمه الله فى حاشيته على شرح القوشجى ان يكون هذا الكلام تتمة مقول القيل بان يقول الخصم : انها لزيادة المنافع ، ولكن لا يصدق منا الشفاعة فى حقه صلى الله عليه وآله حيث نطلب له من الله تعالى علو الدرجات بالصلاة والسلام عليه لان علو الرتبة فى الشفيع بالنسبة الى المشفوع له شرط فى صدق الشفاعة، فطلبه من الله تعالى زيادة المنافع لنا شفاعة ، و طلبنا له ذلك ليس بالشفاعة ، وعلى هذا الاحتمال فالكلام جواب من الوعيدية عن الاستدلال الذى نقله الشارح بان يقولوا : لانسلم استلزام كون الشفاعة فى زيادة المنافع ان نكون شافعين للنبى عليه وآله السلام لان طلب زيادة المنافع شفاعة اذا طلبها العالى للدانى ، لا انه اشارة الى الاستدلال المذكور .

و اخذ الشارح البهشتى الاسفراينى يبطل من الابطال، و ما بعده اسم فاعل من المنافاة ليكون فاعلا ليبطل، و قدر له مفعولا هو هذا القول ، و اخذ لفظ حق مضافا الى ضمير صاحب الكبيرة، فتقدير الكلام: ويبطل هذا القول منافى حق صاحب الكبيرة، و فسر المنافى بارتكاب الكبيرة من دون التوبة و فسر الحق بزيادة المنافع ، و توضيح مقاله ان الخصم يعترف بالشفاعة فى زيادة المنافع للمؤمن المستحق للثواب و صاحب الكبيرة مؤمن مستحق له فيلزم ان يكون له شفاعة فى زيادة المنافع ، و لكن لاشفاعة له فيها لان ارتكابه للكبائر من دون التوبة ينافى ان يكون له نصيب فيها ، فانتقض كلية قول الخصم: ان الشفاعة فى زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب ، والحاصل انه حمل هذا الكلام على ابطال كلية هذا القول ، و غير خفى على الناظر تكلفه .

اقول : من المحتمل ان يكون يبطل من البطلان ، و منافى اسم فاعل من المنافاة والضمير المجرور فى حقه راجعا اليه تعالى ، و يكون الكلام اشارة الى بطلان دليل اقامه الخصم على مدعاه من انحصار الشفاعة فى زيادة المنافع كما ان قوله بعد ذلك: ونفى المطاع الخ اشارة الى بطلان دليل آخر اقامه عليه ، و صورة استدلاله ان الشفاعة لو كانت فى اسقاط العقاب لزم منافى حقه تعالى لان العذاب حقه و اسقاطه ينافيه ، واجاب المصنف بان لزوم المنافاة من الشفاعة فى اسقاط العذاب لحقه تعالى باطل لان الشفيع

فی ذلك لایطلب بشفاعته خروج المولی عن مقام مولویته و ربوبیته ولاخروج العبد عن مقام عبودیته ومملوکیته حتی یلزم منافی حقه تعالی ، بل هو یتمسك بصفة عز المولی و غناه عن عذاب العبد و صفة ذل العبد و افتقاره الی رحمة المولی فیطلب منه العفو له، فعفوه تعالی عن عبده من توابع جلاله سواء کان برأفته علیه او بشفاعة ولی من اولیائه او توبة العبد بنفسه ، فاسقاط العذاب الذی هو حق له تعالی لاینافی حقه لانه یسقطه باختیاره و کرمه .

قول الشارح : و یدل علیه قوله تعالی الخ ـ راجع فی الایات و الاخبار الواردة فی الشفاعة ثامن البحار المطبوع حدیثا.

قول الشارح : قیل انه الشفاعة ـ الاکثر علی ذلك ، و وردت اخبار کثیرة فسرت المقام المحمود بها .

قول الشارح : قالت الوعیدیة ـ هم الذین اخذوا آیات الوعید علی عمومها فی الکافر و غیره ، و قالوا : صاحب الکبیرة ان خرج من الدنیا من غیر توبة فهو من اهل النار خالد فیها، لکن عذابه اخف من عذاب الکافر، و هم المعتزلة والخوارج ، و علی هذا المسلك ذهبوا الی ان الشفاعة لیست لاهل الکبائر لانهم ان شملهم العفو فبالتوبة و الا فهم من اهل النار ، و قالوا : ان الشفاعة فی زیادة المنافع .

قول الشارح : و ذهب التفضلیة ـ انهم فی قبال الوعیدیة ، یقولون : ان الله تعالی یتفضل علی عباده یوم القیامة من غیر استحقاقهم، و هم الاشاعرة والامامیة وطوائف من سائر الفرق ، لکن الاشاعرة یقولون: ان کل ما للعبد یوم القیامة و فی الجنة تفضل لیس له استحقاق راسا ، و الامامیة یقولون : انه تعالی یتفضل علی عبده زائداً علی استحقاقه ، فانه تعالی اعدلهم اجرا کریما و ان لهم من الله فضلا کبیرا .

قول الشارح : و ابطل المصنف الخ ـ جریا علی مسلك القائلین ببطلان الشفاعة فی زیادة المنافع ، و الافالحق عنده صدق الشفاعة فیهما لعدم تمامیة هذا الاستدلال .

قول الشارح : لو کانت فی زیادة الخ ـ یرد علی هذا الاستدلال ان اللزوم

ممنوع اذ لا يلزم من طلبنا له صلى الله عليه و آله من الله تعالى علوّ الدرجات كوننا شافعين له لان الشفاعة لا تصدق اذا كان الطالب ادنى درجة من المطلوب له كما نبّه على ذلك فى بيان بطلان التالى بان الشافع اعلى من المشفوع فيه اى المشفوع له فاذا لم يكن الشافع اعلى منه لم يتحقق الشفاعة .

قول الشارح : لا غير ـ لا دخل لهذا القيد فى الاستدلال ، و لذا لم يأت به سائر الشارحين ، لكنه اشارة الى مذهب الخصم من حصر الشفاعة فى زيادة المنافع .

قول الشارح : حيث نطلب له الخ ـ حيث نصلى و نسلم بقولنا : صلى الله عليه و آله و سلم او بعبارات اخرى وردت فى الادعية والاخبار .

و ههنا بحث و هو ان طلبنا هذا بعد العلم بانه مقبول عند الله تعالى هل هو منفعة لهم اولنا اولهم ولنا ، والحق ان ذلك منفعة لنا لا لهم صلوات الله عليهم لانه تعالى اكمل كرامته عليهم صلوات الله عليهم قبل خلق الخلق فلا يكون دعاء العباد سببا لكرامة عليهم ، فطلبنا الصلاة عليهم يوجب رحمة تنزل عليهم ثم تصل الينا لانهم وسائط فيضه و الى ذلك يومى ما نقله البحرانى رحمه الله فى تفسيره ذيل الاية عن الكافى عن محمد بن يحيى عن احمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى ، قال : كنت عند الرضا عليه السلام فعطس فقلت : صلى الله عليك ، ثم عطس فقلت : صلى الله عليك ، ثم عطس فقلت : صلى الله عليك ، وقلت له: جعلت فداك اذا عطس مثلك نقول له كما يقول بعضنا لبعض: يرحمك الله ، او كما تقول؟ قال: نعم ، اليس تقول: صلى الله على محمد و آل محمد، قلت: بلى، قال : قلت : ارحم محمدا و آل محمد ؟ قال : بلى و قد صلى الله عليه و رحمه، و انما صلاتنا رحمة عليه لنا و قربة ، و ذلك سرّ تعدية اللفظ بعلى لا باللام المفيدة للنفع .

قول الشارح : نفى الله تعالى قبول الخ ـ الصحيح فى التعبير ان يقال : نفى الله تعالى ان يكون للظالمين شفيع ، و هذا كبرى قياس صغراه الفاسق ظالم .

قول الشارح : و الجواب انه تعالى الخ ـ هذا الجواب والذى بعده مأخوذان من الشيخ الطوسى ، قال فى تبيانه ذيل الاية الكريمة: نفى من الله ان يكون للظالمين

شفیع یطاع ، و یحتمل ان یکون المراد بالظالمین الکفار ، فهؤلاء لایلحقهم شفاعة شافع اصلا ، و ان حملناعلی عموم کل ظالم من کافر و غیره جازان یکون انمااراد نفی شفیع یطاع ، ولیس فی ذلك نفی شفیع یجاب ، ویکون المعنی ان الذین یشفعون یوم القیامة من الانبیاء و الملائکة و المؤمنین انما یشفعون علی وجه المسألة الیه والاستکانة الیه لاانه یجب علی الله ان یطیعهم فیه ، و قد یطاع الشافع بان یکون الشافع فوق المشفوع الیه ، و لذلك قال النبی صلی الله علیه و آله لبریرة : انما انا شافع لکونه فوقها فی الرتبة و لم یمنع من اطلاق اسم الشفاعة علی سؤاله .

اقول : ان الظالمین فی الایة اما عام اوخاص بالکفار والمنافقین والمشرکین، و یطاع اما یکون بالنسبة الیه تعالی او بالنسبة الی المشفوع لهم ، والحق انه خاص لقوله تعالی : فی سورة الشعراء حکایة عنهم: تالله ان کنا لفی ضلال مبین اذ نسویکم برب العالمین و ما اضلنا الا المجرمون فما لنا من شافعین ولاصدیق حمیم فلو ان لنا کرة فنکون من المؤمنین ، و قوله تعالی فی سورة الحاقة : انه کان لایؤمن بالله العظیم ولا یحض علی طعام المسکین فلیس له الیوم ههنا حمیم ، و لروایات کثیرة من الفریقین فی ثبوت الشفاعة للظالمین من المؤمنین ، و امایطاع فلیس بالنسبة الیه عزوجل اذلیس من بلیغ الکلام ان یقال : لیس للظالمین یوم القیامة شفیع یطیعه الله تعالی فی شفاعته لان نفی معنی عن مورد عند العرف یفید شأنیة المورد له ، اللهم الا ان یتجوز فی معنی الاطاعة من الانقیاد الی قبول القول ، و هذا الذی ذکرت ما نقله الطبرسی رحمه الله فی مجمع البیان حیث قال « ماللظالمین من حمیم » یرید ما للمشرکین والمنافقین من قریب ینفعهم « ولاشفیع یطاع » فیهم فتقبل شفاعتهم ، عن ابن عباس و مقاتل ، انتهی .

فمعنی الایة ان الظالمین الذین ظلموا انفسهم بالکفر والشرك والنفاق لیس لهم قریب ینفعهم ولاشفیع اطاعوه فی الدنیا بالحق کما ان ذلك ثابت لغیرهم من المؤمنین الذین تعاونوا علی البر و التقوی و اطاعوا من نصبه الله تعالی للاطاعة من الانبیاء

و ائمة الهدى ، و بهذا الذى قلنا روايات كثيرة ، راجع ثامن البحار المطبوع حديثا .

والحاصل ان قولهم فى سورة الشعراء : فما لنا من شافعين ولاصديق حميم اظهار لتحسر هم على الفائت عنهم مما حصل لاهل الايمان و الولاية من الانتفاع بصديق حميم و شفاعة الشافعين ، وحكى الله تعالى ذلك الواقع عنهم فى هذه الاية .

قول الشارح : والله تعالى فوق الخ ـ قد قلنا ان يطاع ليس بالنسبة اليه تعالى لان ذلك لا يليق بالبلاغة و لان نفى الشفيع المطاع بهذا المعنى لا يختص بالظالمين .

قول الشارح : ولايلزم من نفى الشفيع الخ ـ اى لايلزم من ذلك نفى الشفيع المجاب فى شفاعته ، بل يجوزان يكون للظالمين شفعاء يجيز الله شفاعتهم و يقبل فى الظالمين قولهم و يجاب فى الشفاعة دعوتهم ، ثم لما نظرنا فى الادلة وجدنا ان تلك الشفاعة و الاجابة ليست لكل ظالم ، بل لمن هو مع ذلك من اهل الايمان والولاية.

ان قلت : ما الفائدة فى تقييد الشفيع فى الاية بالمطاع ، قلت : ان الفائدة على ما قلنا من كون المطاع بالنسبة الى المشفوع لهم ان الشفيع للمؤمن العاصى لا يكون الا الذى اطاعه من النبى او الوصى او الولى الفقيه لان اضافة الاطاعة بينهما تصحح شفاعة المطاع حقاً للمطيع عند الله عزوجل، ولولا ذلك لاارتباط بينهما يصحح ذلك، وشفاعة بعض المؤمنين الكاملين لبعض ليس فى درجتهم من الايمان كما نطق به بعض الاخبار ترجع بالاخرة الى تلك الاضافة والارتباط ، فالشفاعة لمطيع الحق من مطاعه ، و اما غيره فالمطيع والمطاع كلاهما فى النار ، و اما على القول بان المطاع بالنسبة اليه تعالى فالفائدة فيه الاشعار بان قبول الشفاعة ليس يجب عليه تعالى بحيث يعد مطيعا للشافعين بل على وجه المسألة والاستكانة منهم كما ذكر الشيخ رحمه الله فى تبيانه بقوله: و يكون المعنى ان الذين يشفعون يوم القيامة الى آخر ما نقلناه عنه عن قريب.

ان قلت : ان بعد هذا الكلام : يعلم خائنة الاعين و ماتخفى الصدور ، فما المانع عن ان يكون يطاع ابتداء الكلام و يعلم حالا من ضمير يطاع الراجع الى الله تعالى لا

الى شفيع ، فلم يكن شفيع يقيد بيطاع ، قلت : ذلك خلاف اجماع القرّاء لانهم وقفوا على يطاع ، ولو كان الامر كما قلت لوجب الوقف على شفيع و وصل يطاع بما بعده.

قول الشارح : وما للظالمين من انصار ـ فى سورة البقرة و آل عمران والمائدة، وكذا ما للظالمين من نصير فى سورة الحج و فاطر.

قول الشارح : ولا تنفعها شفاعة ـ اكثر من عشرة مواضع نفى فيها اصل الشفاعة او نفعها او اغناؤها او ملكها او قبولها .

قول الشارح : يوم لا تجزى الخ ـ فى موضعين من سورة البقرة : واتقوا يوماً لا تجزى الاية ، فى احدهما ولا تنفعها شفاعة ، و فى الاخر ولا يقبل منها شفاعة ، و فى الموضعين يوما منصوب على المفعولية للفعل الذى قبله لا على الظرفية ، ولا تجزى صفة له والعائد الى الموصوف محذوف اى يوما لا تجزى فيه نفس ، و اما اضافة يوم الى لا تجزى على ما فى نسخ الكتاب فاشتباه منه رحمه الله او خطاء من النساخ ، نعم فى سورة الانفطار : يوم لا تملك نفس لنفس شيئا و الامر يومئذ لله باضافة يوم الى لا تملك .

قول الشارح : والجواب عن هذه الخ ـ على ان اكثر هذه الايات بقرينة ما قبلها او ما بعدها تنطبق على الكفار والمنافقين و اهل العداوة لاهل البيت صلوات الله عليهم .

قول المصنف : وقيل فى اسقاط المضار ـ الظاهر ان اصحاب هذا القول ذهبوا الى ان الشفاعة فى اسقاط المضار فقط كما ذهب اصحاب القول الاول الى انها فى زيادة المنافع فقط .

قال الاشعرى فى مقالات الاسلاميين : اختلفوا فى شفاعة رسول الله صلى الله عليه و سلم : هل هى لاهل الكبائر، فانكرت المعتزلة ذلك و قالت بابطاله ، و قال بعضهم : الشفاعة من النبى صلى الله عليه و سلم للمؤمنين ان يزدادوا فى منازلهم من باب التفضيل ، و قال اهل السنة والاستقامة بشفاعة رسول الله صلى الله عليه و سلم لاهل الكبائر من امته .

و قال النسفي في العقائد : والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار .

و قال التفتازاني في شرحه بعد ذكر ادلة الطرفين : و لما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا و عن الكبائر بعد التوبة و بالشفاعة لزيادة الثواب و كلاهما فاسد ، اما الاول فلان التائب و مرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو ، و اما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية .

و قال الشيخ الطوسي رحمه الله في تبيانه : و قوله لا يقبل منها شفاعة مخصوص بالكفار لان حقيقة الشفاعة عندنا ان يكون في اسقاط المضار دون زيادة المنافع ، والمؤمنون عندنا يشفع لهم النبي صلى الله عليه وآله فيشفعه الله تعالى ، و يسقط بها العقاب عن المستحقين الخ .

و قال الطبرسي رحمه الله في المجمع ذيل الاية قريبا من ذلك .

اقول : هذه الكلمات ظاهرة في ان اصحاب هذا القول حصروا الشفاعة في اسقاط المضار ، والمصنف رحمه الله قال بالشفاعة فيه و في زيادة المنافع ، و قد ذكرنا في اول المسألة ان الشفاعة في امور هذان منها .

قول المصنف : والحق صدق الشفاعة فيهما - اي صدقها عرفا كما بينه الشارح ، فاذا لم يتم دليل الحصر في واحد منهما مع الصدق العرفي فيهما فلا مانع من الذهاب الى القول بثبوتها بكلا المعنيين ان وجد المقتضي لذلك من الادلة السمعية ، و قد وجد .

قول المصنف : و ثبوت الثاني له الخ - اي ثبت الشفاعة بالمعنى الثاني له صلى الله عليه وآله بالدليل السمعي وهو قوله : ادخرت شفاعتي الخ .

اقول : بل ثبتت بالمعنى الاول ايضا ، ولاهل بيته و سائر الانبياء والاولياء والعلماء والاخيار ايضا ، كل ذلك بالايات والاخبار .

المسألة الحادى عشرة

(فى وجوب التوبة)

عقد هذه المسألة فى الكلام مع انها فقهية لان التوبة متعلقة بالعقاب .

قول الشارح : التوبة هى الندم الخ ـ الندم هو اضطراب روحى مع انقباض يحصل للانسان عند اعتقاد التضرر بما فعله او تركه اختيارا بحيث لو استطاع تدارك ذلك لفعل ، و هذا يلزمه العزم على ترك المعاودة لامحالة كالعكس فهما متلازمان ، والعزم انما يتعلق بما فى حيطة الاختيار فيما يستقبل ، فما فعل بالعبد او ترك منه خارجا عن اختياره لم يصح ان يقال : انه كان عازما عليه ، فلذلك اذا حضر الموت فات مجال التوبة مع ان الندم حاصل و ترك المعاودة واقع قهراً ، قال تعالى : و ليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال انى تبت الان ولا الذين يموتون و هم كفار اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما ، و لذلك قال تعالى : و ليست التوبة لهم ، اى لم يتحقق منهم التوبة اذ لا يقدرون على ذلك العزم عند حضور الموت ، ولم يقل : لاتقبل توبتهم لان التوبة اذا تحققت من العبد قبلها الله تعالى تفضلا كما عليه الامامية والاشاعرة و فريق من المرجئة او وجوبا كما عليه المعتزلة و فريق آخر من المرجئة لانه تعالى قال : يقبل التوبة عن عباده و يعفو عن السيئات ، فتقييد التوبة فى الاية بالمقبولة كما فى بعض التفاسير ليس على ما ينبغى ، و اما قوله تعالى فى المرتدين : فلن تقبل توبتهم فذلك فى ظاهر الشرع لاعند الله تعالى ان وقعت منهم التوبة حقيقة .

اقول : الظاهر ان التوبة المثبتة فى قوله تعالى : انما التوبة على الله للذين يعملون السوء الاية والمنفية فى قوله تعالى : و ليست التوبة للذين يعملون السيئات الاية هى توبة الله تعالى فان العبد اذا تاب الى الله عزوجل بالايمان والتقوى تاب الله عليه بالرحمة و المغفرة ، فمحصل الايتين ان عفوه تعالى للذين يتوبون من قريب

على الحقيقة لا للذى يتمادى فى الكفر او السيئات الى حضور الموت فيقول انى تبت الان فان ذلك صرف قول لا التوبة حقيقة .

ثم ان تعلق التكليف عقلا وسمعا بالتوبة انما هو باعتبار العزم على ترك المعاودة والرجوع عما كان عليه من العصيان لان الندم خارج عن الاختيار فلا يصح تعلق التكليف به وان كان العزم لا ينقدح فى الباطن من دون حصول الندم لتلازمهما ، و قال بعض : ان التكليف به يصح باعتبار اسبابه التى بيد العبد ، فتدبر.

قول الشارح : لكونها معصية ـ هذا القيد معتبر شرعا لان الندم على المعصية ان كان للاخلال بما يرجع اليه من عرضه او نفسه او ماله او حرمته و وجاهته عند الناس او غير ذلك لا يعدّ توبة عند الشارع ، بل لابد ان يمحض ذلك على ما وقع منه من معصية الله تعالى ، والاحكام الاتية تدور مدار هذا القيد .

قول الشارح : فى المستقبل ـ هذا القيد مستدرك لان العزم لا يكون الا بالنسبة الى ما يستقبل .

قول الشارح : لان ترك العزم الخ ـ اى انتفاؤه يستلزم انتفاء الندم لانه لازمه .

ثم ان هذا العزم لابد منه فى تحقق التوبة سواء قلنا انه جزء من حقيقتها كما هو ظاهر الشارح رحمه الله تعالى و ظاهر الشارح البهشتى والشارح القديم و غيرهم ، او خارج لازم لها كما هو ظاهر القوشجى ، او شرط لها كما هو صريح المفيد رحمه الله تعالى فى اوائل المقالات .

و فى الكافى باب الاعتراف بالذنوب عن امير المؤمنين صلوات الله عليه : ان الندم على الشر يدعو الى تركه ، و فى هذا اشارة الى اللزوم .

ثم ان من لم يتمكن من الذنب الذى فعله كمن زنى ثم جبّ فان ندم عليه كان ذلك توبة صحيحة و ان لم يتحقق منه العزم على الترك لعدم قدرته عليه لان له العزم تقديرا بحيث يكون عازما على الترك ان استطاع ، و اما من حضره الموت فلا مجال له للعزم لا تحقيقا ولا تقديرا ، و ندمه ايضا ليس عن انفعال الهى بل من الهول والدهشة

فلوردوا لعادوا لما نهوا عنه .

ان قلت : قدورد فی الاخبار الصحیحة : کفی بالندم توبة ، و هذا ظاهر فی عدم اشتراط العزم علی ترک المعاودة ، قلت : اذا کان الندم یدعو الی الترک و یستلزمه کما مرّ آنفا فی کلام امیر المؤمنین علیه السلام فمن بلیغ الکلام ان یکتفی به فی مقام البیان .

قول الشارح : وهی واجبة بالاجماع ـ اما عند الاشاعرة فبالسمع من الایات والاخبار الامرة بها لان الدلیل العقلی فی ذلک یبتنی علی القول بالوجوب والحسن والقبح العقلیة کما یأتی بیانه وهم لایقولون بذلک، و اما عند غیرهم فبالعقل والسمع معا، هذا ، ولکن قال الاشعری فی مقالات الاسلامیین: و اختلفوا (ای الناس) فی وجوب التوبة فقال قائلون : التوبة من المعاصی فریضة ، و انکر ذلک آخرون .

قول الشارح : ولاتجب من الصغائر الخ ـ لانها مغفورة استحقاقا اوتفضلا.

قال الاشعری فی المقالات: اختلف المعتزلة فی غفران الصغائر علی ثلاثة اقاویل: فقال قائلون : ان الله سبحانه یغفر الصغائر اذا اجتنب الکبائر تفضلا، و قال قائلون : یغفر الصغائر اذا اجتنب الکبائر باستحقاق ، و قال قائلون : لا یغفر الصغائر الا بالتوبة .

اقول : ظاهر قوله تعالی : ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم و ندخلکم مدخلا کریما و کذا مافی الحدیث : من اجتنب الکبائر من المؤمنین لم یسأل عن الصغائر ان الصغائر مغفورة من المؤمنین بدون التوبة بشرط اجتناب الکبائر تفضلا، و هذا احد موارد العفو من دون التوبة والشفاعة .

ولکن العارف لاینبغی له ان یغترّ بکرم ربه عزوجل فان مخالفة الحق ولو بمکروه یوجب انحطاط الدرجة فی الاخرة لامحالة.

قول الشارح : انها لاتجب من الخ ـ ای لاتجب التوبة عن الذنب الذی تاب منه اذا نقض توبته و عاد الی مثل ذلک الذنب ، و فی قبالهم من قال : تجب لان توبته تلک بطلت بنقضها .

قال الاشعرى فى المقالات : اختلف المعتزلة فى التائب يتوب من الذنب ثم يعود اليه على مقالتين : فقال قائلون : يؤخذ بالذنب الذى تاب منه اذا عاد اليه ، و قال قائلون : لايؤخذ بماسلف لانه قدتاب منه .

اقول : فى قوله تعالى : و من عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فى آكل الربا ، و قوله تعالى : و من عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذوانتقام فى المحرم القاتل للصيد ، و قوله تعالى فى الكفار : قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفرلهم ما قد سلف و ان يعودوا فقد مضت سنة الاولين اشعار بان العائد الى الذنب الاول يؤخذ اشد من الاخذ الاول .

قول الشارح : سواء تاب عنها الخ التوبة من الذنب الذى تاب منه هى الاستمرار على التوبة بحيث لو نقض توبته و عاد الى مثله بطلت توبته ، و على هذا فيجب التوبة عن كل ذنب فى كل وقت بان تاب عنه ابتداء او استمر على توبته او استأنف التوبة عنه ان نقضها .

قول الشارح : الاول انها دافعة الخ هذا قياس من الشكل الاول صورته ان التوبة دافعة للضرر المحتمل الذى هو العقاب و دافعة لخوف ذلك العقاب المحتمل و كل دافع لذلك يجب اتيانه بحكم العقل فالتوبة يجب اتيانها ، بيان الصغرى ان معصية المولى مقتضية للعقاب و شمول عفوه من دون التوبة غير معلوم و كذا الشفاعة اذ ليس من حق العبد فيصير العقاب محتملا قويا والخوف منه حاصلا ، و بيان الكبرى ان العقل يحكم بالضرورة باتيان مايدفع هذا الخوف والاحتمال وليس ذلك الا التوبة ، فتجب بحكمه ليحصل الامن .

ان قلت : انى يحصل القطع بقبول توبته حتى يحصل الامن ، قلت : ان تاب بحقيقتها التى هى الندم على مخالفة المولى من حيث هى مخالفة المولى العظيم القهار والعزم على تركها حصل القطع بذلك لانه تعالى وعد فى كتابه بقبول توبة عبده و انه عزوجل لايخلف الميعاد .

ان قلت : فاين موضع الاستغفار ؟ قلت : ان العبد العاصى اذا تذكر مقام ربه

من العظمة والجلال والكبرياء و تضرر نفسه بالعصيان والخطاء حصل له الندم لامحالة و احترق قلبه بنار الندامة على قدر عرفانه بعظمة ربه ففى الحال يتمحل لاطفاء تلك النار و ازالة ذلك العار عن ذيل روحه فى مقام عبوديته ، ولايجد بفطرته طريقا الى ذلك الا التوجه بقلبه الى جناب ربه الرحمان المستعان، ناظرا الى جمال عفوه ورحمته و مغفرته ، داعيا يا الله يا رحمان يارحيم يا عفو" ياغفور يا ذا الصفح الجميل ياأهل المغفرة والرحمة يا ذا الجلال والاكرام يا ذا الفضل والانعام يا من اظهر الجميل و ستر القبيح يامن لم يؤاخذ بالجريرة ولم يهتك الستر ياعظيم العفو يا حسن التجاوز ياواسع المغفرة ياباسط اليدين بالرحمة يامقيل العثرات يا كريم الصفح ياربنا وسيدنا ومولانا، قائلا لااله الاانت سبحانك اللهم و بحمدك عملت سوءا وظلمت نفسى فاغفر لى واعف عنى و ارحم ذلى ومسكنتى فانه لارب" لى سواك ولايغفر الذنوب الاانت ياخير الغافرين و يا ارحم الراحمين ، و هذا مقام الاستغفار والاستعفاء بعد ان قام مقام التوبة القلبية باحتراق قلبه بنار الندامة بعد ملاحظة عظمة ربه و تضرر نفسه ، ثم يأتى من بعد ذلك الى مقام التوبة النفسية بالعزم على ترك طريق الخلاف و اخذ طريق الوفاق قائلا : اياك نستعين ولاحول عن معصيتك الابك ولاقوة على طاعتك الابك ، ثم يأتى من بعد ذلك الى مقام التوبة العملية بقضاء مافات عنه من الفرائض واداء ماضيع من حقوق الخلائق و جبران ما انتقص عليه من الوظائف والفضائل ، فعند ذلك يشمله العفو والمغفرة من عند رب المغفرة والعفو بفضله حسب وعده .

قال الله تعالى : الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ، ان لاتعبدوا الا الله اننى لكم منه نذير وبشير و ان استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يمتعكم متاعا حسنا الى اجل مسمى و يؤت كل ذى فضل فضله و ان تولوا فانى اخاف عليكم عذاب يوم كبير ، الى الله مرجعكم و هو على كل شيء قدير.

و فى مصباح الشريعة : قال الصادق عليه السلام : التوبة حبل الله ومدد عنايته ، ولابد للعبد من مداومة التوبة على كل حال ، و كل فرقة من العباد لهم توبة ، فتوبة الانبياء من اضطراب السر ، وتوبة الاولياء من تلوين الخطرات ، وتوبة الاصفياء من التنفيس ،

وتوبة الخاص من الاشتغال بغير الله ، وتوبة العام من الذنوب ، ولكل واحد منهم معرفة و علم فى اصل توبته و منتهى امره ، و ذلك يطول شرحه ههنا ، فاما توبة العام فان يغسل باطنه من الذنوب بماء الحسرة والاعتراف بجنايته دائما واعتقاد الندم على مامضى والخوف على مابقى من عمره ، ولايستصغر ذنوبه فيحمله ذلك الى الكسل ، و يديم البكاء والاسف على مافاته من طاعة الله ، و يحبس نفسه من الشهوات و يستغيث الى الله تعالى ليحفظه على وفاء توبته و يعصمه عن العود الى ما اسلف ، و يروض نفسه فى ميدان الجهد والعبادة ، و يقضى الفوائت من الفرائض ، و يرد المظالم ، ويعتزل قرناء السوء ، و يسهر ليله ، و يظمأ نهاره ، ويتفكر دائما فى عاقبته ، و يستعين بالله سائلا منه الاستقامة فى سرائه وضرائه ، ويتثبت عند المحن والبلاء كيلا يسقط عن درجة التوابين فان فى ذلك طهارة من ذنوبه و زيادة فى عمله و رفعة فى درجاته ، قال الله عزوجل: و ليعلمن الله الذين صدقوا و ليعلمن الكاذبين .

و فى سادس البحار المطبوع حديثا باب التوبة عن تحف العقول عن كميل بن زياد قال : قلت لامير المؤمنين عليه السلام: يا امير المؤمنين العبد يصيب الذنب فيستغفر الله منه فما حد الاستغفار ، قال : يا بن زياد التوبة ، قلت بس ؟ قال : لا، قلت : فكيف؟ قال : ان العبد اذا اصاب ذنباً يقول : استغفر الله بالتحريك ، قلت : و ما التحريك ، قال : الشفتان واللسان يريد ان يتبع ذلك بالحقيقة ، قلت : و ما الحقيقة ، قال : تصديق فى القلب و اضمار ان لايعود الى الذنب الذى استغفر منه ، قال كميل : فاذا فعل ذلك فانه من المستغفرين ؟ قال : لا ، قال كميل : فكيف ذاك ، قال : لانك لم تبلغ الى الاصل بعد ، قال كميل : فاصل الاستغفار ماهو ، قال : الرجوع الى التوبة من الذنب الذى استغفرت منه ، و هى اول درجة العابدين ، و ترك الذنب و الاستغفار اسم واقع لمعان ست : اولها الندم على مامضى ، والثانى العزم على ترك العود ابدا، والثالث ان تؤدى حقوق المخلوقين التى بينك و بينهم ، والرابع ان تؤدى حق الله فى كل فرض ، والخامس ان تذيب اللحم الذى نبت على السحت والحرام حتى يرجع الجلد الى عظمه ، ثم تنشىء فيما بينهما لحما جديدا ، والسادس ان تذيق البدن الم

الطاعات كما اذقته لذات المعاصى .

قول الشارح : هو العقاب والخوف ـ فى بعض نسخ الكتاب والشرح القديم والقوشجى معطوف باو ، فالمعنى على هذا: انها دافعة للضرر الذى هو العقاب فى الاخرة ان لم يشمل العاصى العفو والشفاعة او خوف العقاب فى الدنيا ان شمله ، والمنفصلة مانعة الخلو ، و تقدير المحتمل كما مر فى بياننا غير محتاج اليه على هذا الفرض.

قول الشارح : الثانى انا نعلم الخ ـ هذا ايضا قياس من الشكل الاول ، هو ان التوبة ندم على القبيح او الاخلال بالواجب والندم على ذلك واجب لان الاصرار عليه قبيح عند العقلاء .

اقول ؛ قد قلنا ان الندم امر قهرى يحصل عند الاعتقاد بالتضرر بما فعله او تركه ، فهو من حيث هو ندم لا يتعلق به التكليف حتى يقال : انه واجب وتركه قبيح ، فالحق ان يقال : انا نعلم قطعا وجوب العزم على ترك معاودة القبيح او الاخلال بالواجب لان عدم العزم والاصرار على ذلك قبيح بحكم العقل والعقلاء .

قول الشارح : اذا عرفت الخ ـ اى اذا عرفت بالدليلين ان التوبة واجبة كلية لكلية المقدمتين فى كل من القياسين فهى واجبة عن كل ذنب ولا يصح من البعض كما يأتى التصريح به فى كلام المصنف عن قريب .

قول المصنف : ويندم على القبيح لقبحه الخ ـ حاصل هذا الكلام ان باعث العبد على التوبة يجب ان يكون قبح ما فعله من الحرام اوما تركه من الواجب سواء انضم اليه امر آخر من الامور الدنيوية او الاخروية ام لا بحيث لو كان الباعث امراً آخر و ان كان امرا اخرويا من فوات الجنة او عذاب النار لم تصح توبته ، و استدل على ذلك بامرين .

الاول انتفاء الندم لان شارب الخمر لو ترك شربها او تارك الصلاة لو اتى بها مثلا لان الناس يذمونه او احس ضرر الشرب ببدنه او خاف عذاب النار لم يندم على هذا الفعل او الترك ، بل ترك الشرب و فعل الصلاة لاجل هذه الامور ، فلولاهى لارتكب الشرب و ترك الصلاة ، فاذا انتفى الندم انتفت التوبة لانها متقومة به .

الثانى قياس التوبة بالاعتذار العرفى فان المسىء لو اعتذر الى المظلوم لالانه اساء اليه بل لخوفه من عقوبة السلطان لم يقبل عذره .

اقول : فى كلا الوجهين نظر، والحق ان الندم يحصل و ان لم يكن سببه نفس فعل الحرام او ترك الواجب ، بل امر توسط بينه و بين الندم ، فتلك الواسطة ان كانت بحيث يصح معها قصد القربة فى ترك المحرم و اتيان الواجب كخوف النار و حرمان الثواب فى دار القرار صحت توبته ، و ان كانت بحيث تنافى ذلك كخوف الضرر ببدنه او ملامة الناس او عقوبة السلطان فلا ، والحاصل ان قيل لتارك شرب الخمر: لم تركته ؟ فان قال : لقبحه فى الدين اولانه حرام اولخوف العقاب اولرجاء الثواب او للتقرب الى الله اولان الله نهانى عنه اوللامن من سخطه اوغير ذلك مما يرجع اليه تعالى فتوبته صحيحة ، يسقط بها عقاب ماسلف منه ، فان اجاب بما لايرجع اليه تعالى فلا.

قول المصنف : كان الغاية ـ اى العلة الغائية الداعية للفاعل الى الفعل الباعثة له عليه ، و يقال لها الغاية باعتبار التحقق فى الوجود بعد الفعل ، والمعنى ان خوف النار فقط من دون قبح القبيح ان كان باعثا له على ترك ارتكاب الحرام وترك الاخلال بالواجب فليس ذلك بالتوبة .

قول المصنف : فلا يصح من البعض الخ ـ قول ابى هاشم الجبائى ان التبعيض لايصح فى التوبة ولاتصح عن قبيح دون قبيح سواء كان ذلك القبيح ارتكاب حرام اوترك واجب ، و دليله ان التوبة من القبيح لابد ان تكون لقبحه لالامر آخر سواء انضم الى القبح شىء آخر املا ، فلو تاب العاصى من بعض دون بعض يكشف ذلك عن ان توبته ليست لقبح القبيح بل لامر آخر لانه لو كان داعيه الى التوبة قبح القبيح لتاب من كل قبيح لان القبح متحقق فى كل قبيح، نعم يصح التبعيض اذا اعتقد التائب فى بعض القبائح حسنا اوكان مستحقرا لقبيح فى جنب قبيح آخر كما يأتى فى كلام المصنف والشارح، هذا كلام ابى هاشم .

و اورد عليه مانقل عن ابى على الجبائى من ان التبعيض فى ترك القبيح كالتبعيض فى ترك الواجب، والثانى جائز بالاجماع فكذا الاول ، والجامع بينهما ان ترك القبيح

لقبحه و فعل الواجب لوجوبه فيصح التبعيض فى كليهما ، فلو كان غير صحيح فى الاول لكان غير صحيح فى الثانى .

اقول : تسلّم اوجوب ترك القبيح لقبحه و اتيان الواجب لوجوبه الاان اباهاشم يردّ هذا القياس للفرق الفارق بينهما كما يأتى بيانه فى كلام الشارح ، ولكن الحق انه لايجب ذلك، بل يكفى مطلق الترك فى الاول و كون الداعى فى الثانى الهيا لانفسانيا و ان كان الاتيان لوجوبه فى الدين احد الدواعى الالهية لكنه لايتعين ، نعم لو كفّ نفسه عن حرام تطالبه بذلك طلبا لمرضاته تعالى كان له ثواب بذلك مزيدا على الامن من العقاب .

اذا عرفت ذلك فالتبعيض فى ذلك ممكن كما يشهد به الوجدان ويشاهد للتائبين من العباد، فان انسانا لو كان زانيا و كاذبا امكن ندمه على كذبه و عزمه على تركه لله تعالى و ان لا يعود اليه ابدا ، و بقائه على ارتكاب الزنا لغلبة شهوته و عدم تمكنه من الزواج معتقدا حرمته راجيا لتوفيق التوبة منه بالتمكن من سبيل النكاح ، و هذا مراد المصنف مما يأتى فى كلامه من ترجيح الداعى الى الندم على البعض كما ان هذا الترجيح متصور فى افعال الواجبات .

قول الشارح : لم تكن مقبولة ـ على تقرير ابى هاشم ينبغى ان يقال: لم تكن توبته بالتوبة .

قول الشارح : بالتعميم فى الاول دون الثانى الخ ـ اى بتعميم النهى المستدعى لترك كل فرد من افراد القبيح كما لو قال المولى: لاتأكل الرمانة الحامضة فانه يستدعى ترك أكل كلّ رمانة حامضة والالم يمتثل النهى بخلاف ما لو قال : كل الرمانة الحامضة فانه لو اكل واحدة لامتثل الامر، فحصل الفرق بين ترك القبيح و فعل الواجب بانه لو ترك بعض افراد القبيح و ارتكب بعضها الاخر يكشف ذلك عن ان تركه لذلك البعض ليس لقبح الفعل بخلاف الواجب فان اتيان بعض افراده دون بعض لايكشف عن انه ليس لوجوبه ، بل ظاهر فى الاتيان للوجوب .

اقول : كلام ابى على كما هو صريحه ليس فى افراد واجب واحد اوقبيح واحد،

بل فى الواجبات والقبائح يأتى بعضها و يترك بعضها ، فانه يقول مثلا : لو صح ان يقال للعبد المصلى التارك للصوم: ان صلاتك ليست بصحيحة لان اللازم عليك ان تصلى لوجوبها و لست تصلى له لانك لو صليت لذلك لصمت لانه واجب ايضا لصح ان يقال: للعبد التائب عن الزنا المصر على الكذب : ان توبتك عن الزنا ليست بصحيحة لان اللازم عليك ان تتوب منه لقبحه ولست كذلك لانك لو تبت لذلك لتبت من الكذب لانه قبيح ايضا ، فاذا امتنع القول الاول امتنع القول الثانى ، و هذا حق اذ لو وجب ترك القبيح لقبحه لاغير واتيان الواجب لوجوبه لاغير فكما يستكشف من التبعيض فى ترك القبائح ان ترك المتروك ليس لقبحه يستكشف من التبعيض فى اتيان الواجبات ان اتيان المأتى ليس لوجوبه ، فاذا قلنا بعدم التبعيض فى احدهما فلابد من القول به فى الاخر، ولكن قلنا من قبل : ان الواجب لا يجب اتيانه لوجوبه ولا القبيح يجب تركه لقبحه ، و التبعيض ممكن فى المحرمات والواجبات .

قول الشارح : و ان كان اعتقاده الخ ـ اى وان كان اعتقاد من اعتقد الحسن فى بعض القبائح قبيحا لانه لا يعتقد القبيح كما هو حقه ، فاعتقاده جهل مركب و هو قبيح .

قول الشارح : فكذا العزم ـ اى فكذا العزم فيما نحن فيه بالنسبة الى ترك المعاودة الى كبيرة كقتل النفس بغير حق وصغيرة ككذبة فى هزل .

قول المصنف : والتحقيق الخ ـ الفرق بين تحقيق المصنف و قياس ابى على مع اتفاقهما فى المدعى ان قياسه لا يفيد الا الزام الخصم و اسكاته بجامع بين المقيس والمقيس عليه، فلذا تمحل الخصم لبيان الفارق بينهما، و اما المصنف فقد حل العقدة بان الدواعى فى ترك المحرمات مع اشتراكها فى الندم على القبيح لقبحه تختلف بحسب الامور الخارجية ، فيصير اختلافها سببا لترجيح بعضها على بعض ، فيحصل له العزم على ترك بعض المحرمات دون بعض كما ذكرنا من قبل من مثال الزنا والكذب ، فتحقيقه يخالف مدعى ابى هاشم و دليل ابى على ، و يوافق دليل ابى هاشم و مدعى ابى على ، فغلط القوشجى فى قوله : ان محصل ماذكره من التحقيق عدم الفرق بين

ترك القبيح و الاتيان بالواجب كما ذكره ابو على فآخر كلامه يخالف او له ، انتهى .

ثم ان المصنف اخذ كلامه هذا من المفيد حيث قال فى اوائل المقالات : القول فى التوبة من القبيح مع الاقامة على مثله فى القبح ، اقول : ان التوبة من ذلك تصح و ان اعتقد التائب قبح ما يقيم عليه اذا اختلفت الدواعى فى المتروك والمعزوم ، فاما اذا اتفقت الدواعى فيه فلا تصح التوبة منه ، وهذا مذهب جميع اهل التوحيد سوى ابى هاشم الجبائى فانه زعم ان التوبة لا تصح من قبيح مع الاقامة على ما يعتقد قبحه وان كان حسنا فضلا عن ان يكون قبيحا .

قول المصنف : يبعث عليه ـ اى على الندم على البعض .

قول المصنف : و ان اشترك الداعى الخ ـ اشتراك الداعى فى الندم فى كل قبيح لا يستلزم ان يكون الندم فى كل قبيح ارتكبه حاصلا بالفعل ، بل يجب حصول الندم فيما يتوب منه ، و لكن قلنا : ان حصول الندم على القبيح لا يجب ان يكون لقبحه ، بل لكل امر يرجع اليه تعالى سواء كان قبحه او غيره و كان غافلا عن القبح رأسا .

قول الشارح : كعظم الذنب الخ ـ لابد ان يكون داعيه الهيا كما قلنا سواء انضم اليه احد هذه الامور ام لا .

المسألة الثانية عشرة

(فى اقسام التوبة)

قول الشارح : كالعيدين ـ اى صلاة عيدى الفطر والاضحى .

قول الشارح : حد قذف ـ لان حد القذف حق للمقذوف حتى لو مات فلورثته المطالبة بذلك .

قول الشارح : من جهة المعنى ـ اى من جهة كمال العمل فى مقام التوبة و كشف ذلك عن قوة ايمانه .

قول المصنف : و يجب الاعتذار الخ ـ هذا من ذكر الخاص بعد العام لانه من اقسام حق الادمى .

قول الشارح : لامكان الاجراء ـ كذا فى النسخ ، والصحيح الاجتزاء كما فى المنقول من الكتاب فى سادس البحار المطبوع حديثا ، و حاصل المعنى ان الاكتفاء بالندم على جميع معاصيه جملة فى مقام التوبة ممكن فيكتفى بذلك لان المطلوب هو الندم و هو حاصل و ان كان التفصيل اولى ، و فى بعض الاحاديث دلالة عليه .

قول الشارح : اذا تاب المكلف الخ ـ هذا الاختلاف بين ابى على وابى هاشم يرجع الى ان المداومة على الندم واجبة بحيث كلما تذكر المعصية مرتكبها كان على حالة الندامة منها امْلا ، فابو على على الاول و ابنه على الثانى .

اقول : مرتكب المعصية بعد التوبة منها اما ينسيها او يتذكرها او يكون عند معرضها ، ففى حالة النسيان لاحكم عليه ، وفى الاخيرتين لايجب عليه الا الكفّ عنها لان الندامة باقتضاء ايمانه حصلت له فلا يبقى الا الكفّ والعزم على الترك ، فلو اشتهيها او ارتكبها فتلك جديدة يجب عليه التوبة عنها ايضا ، وهكذا .

روى فى سادس البحار المطبوع حديثا ص ٤٠ عن الكافى بالاسناد عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام ، قال : يا محمد بن مسلم ، ذنوب المؤمن اذا تاب منها مغفورة له ، فليعمل المؤمن لما يستأنف بعد التوبة والمغفرة ، اما والله انها ليست الا لاهل الايمان ، قلت : فان عاد بعد التوبة والاستغفار من الذنوب و عاد فى التوبة ؟ فقال : يا محمد بن مسلم اترى العبد المؤمن يندم على ذنبه ويستغفر الله تعالى منه ويتوب ثم لا يقبل الله توبته ، قلت : فانه فعل ذلك مرارا يذنب ثم يتوب و يستغفر ، فقال : كلما عاد المؤمن بالاستغفار والتوبة عاد الله عليه بالمغفرة و ان الله غفور رحيم ، يقبل التوبة و يعفو عن السيئات ، فاياك ان تقنط المؤمنين من رحمة الله .

ثم ان اشتهاء المعصية من حيثية الحيوانية لا ينافى الندامة من حيثية العقلانية

فان المؤمن يمكن ان يكون عند ذكر ربه و تذكر وعده و وعيده نادما على ما ارتكبه من العصيان بحسب عقله و ايمانه ، مائلا بحسب شهوته اوغضبه الى مثل تلك التى تاب منها ، و ربما يغفل ويزل فيها ثانية عند تهيؤ الاسباب ، نعم هذا عند ضعف الايمان ، و امامن قوى ايمانه وعقله فهو غالب على غضبه و شهوته ، صائن لنفسه عند ماقرب من معرض معصيته .

ثم ان همّ السيئة مغفور بدلالة الاحاديث سواء كان على الابتداء او بعد التوبة من تلك السيئة .

روى فى سادس البحار ص ١٨ عن الكافى بالاسناد عن ابى جعفر عليه السلام، قال : ان آدم عليه السلام قال: يارب سلطت علىّ الشيطان واجريته منى مجرى الدم فاجعل لى شيئا، فقال: يا آدم جعلت لك ان من همّ من ذريتك بسيئة لم تكتب عليه، فان عملها كتبت عليه سيئة ، ومن هم منهم بحسنة فان لم يعملها كتبت له حسنة ، و ان هو عملها كتبت له عشرا ، قال: يارب زدنى ، قال : جعلت لك ان من عمل منهم سيئة ثم استغفر غفرت له ، قال: يارب زدنى ، قال : جعلت لهم التوبة و بسطت لهم التوبة حتى تبلغ النفس هذه ، قال : يارب حسبى .

قول المصنف : وكذا المعلول مع العلة ـ اى و كذا فى وجوب التوبة من المعلول مع وجوبها من علته اشكال، فهل يجب على المرتكب توبتان من العلة والمعلول او توبة واحدة من المعلول فقط ، وهذه المسألة ترجع الى ان سبب الحرام حرام حتى يجب منه التوبة ام لا، والحق انه ليس بحرام مطلقا الا ان ينطبق عليه عنوان من عناوين المحرمات لان الحكم يتحقق عند تحقق موضوعه والا فلا، والحق ايضا ان التوبة لاتجب قبل وجود المعصية سواء كانت سببا اومسببا لان سبب وجوب التوبة هو ارتكاب المعصية فما لم يتحقق السبب لم يتحقق المسبب .

قال المفيد رحمه الله فى اوائل المقالات : القول فى التوبة من المتولد قبل وجوده او بعده ، و اقول : انه لايصلح التوبة من شىء من الافعال قبل وجوده سواء كانت مباشرة او متولدة او من فعل سببا اوجب به مسببا ثم ندم على فعل السبب قبل وجود المسبب فقد

سقط عنه عقابه وعقاب المسبب و ان لم يكن نادما فى الحقيقة على المسبب ، ليس لانه مصر عليه اومتهاون به لكن لانه لايصح له الندم مما لم يخرج الى الوجود والتوبة مما لم يفعله، غير انه متى خرج الى الوجود و لم يمنعه مانع من ذلك فان التوبة منه واجبة اذا كان فاعله متمكنا ، وهذا مذهب جمهور اصحاب التولد وقد خالفهم فيه نفر من اهله ، و زعموا ان التوبة من السبب توبة من المسبب، وقال بعضهم: انه بفعله السبب يكون كالفاعل للمسبب و لذلك يجب عليه التوبة منه، والقولان جميعا باطلان لان التوبة من الشيء لاتكون توبة من غيره ، وقد ثبت ان السبب غير المسبب ولان السبب قد يوجد ولا يخرج المسبب الى الوجود بمانع يمنعه منه ، انتهى .

قول الشارح : اذا فعل المكلف العلة الخ ـ انه رحمه الله بسط ههنا مورد الكلام و صوره صوراً : فان سبب الحرام اما لايتخلل بينه و بين الحرام زمان و اما يتخلل ، وعلى كل فاما يكون المعلول مباشريا اوتوليديا، والشارح رحمه الله فرض مورد الكلام ما اذا كان بينهما تخلل زماني و كان المعلول توليديا ، فشيوخ المعتزلة قالوا : يجب التوبة من المعلول فقط وتصح التوبة منه و لو قبل تحققه ، و قاضى القضاة عبدالجبار المعتزلى قال : يجب عليه توبتان : احديهما من العلة والاخرى من كون الرمى مولدا للقبيح فان التوليد عنوان غير ذات الرمى، ولايجوز الندم على المعلول اصلا لاقبل تحققه لانه لاقبح فيه حينئذ ولاعند تحققه لانه حينئذ خارج عن اختيار الفاعل .

اقول : كان هذا القاضى ذهب الى عدم استناد الافعال التوليدية الينا ، وقدمر الكلام فيها فى المسألة السابعة من الفصل الثالث من المقصد الثالث ، لكن انكار جواز الندم عليها عجيب ، فتدبر، والحق ان كلا من المولد والمتولد ان انطبق عليه عنوان من المحرمات وجب منه التوبة والافلا .

قول المصنف : ووجوب سقوط العقاب بها ـ اى و فى وجوب سقوط عقاب المعصية التى تاب منها العبد على الله تعالى اشكال ايضا .

اقول : مقتضى دأب المصنف من الايجاز فى الكلام لاسيما فى هذا الكتاب ان يقول: وفى ايجاب التفصيل مع الذكر، والتجديد، والمعلول مع العلة ، ووجوب سقوط العقاب

علیه تعالی بهااشکال ، فلم افهم لذکر بعض الالفاظ وتکریر بعضها وجها ، ولایخفی ان الوجوب فی الاخیر علیه تعالی و فیما قبله علی العباد .

قول الشارح : و اختلفوا فقالت المعتزلة الخ ـ اقول : انه تعالی اخبر فی کتابه بقبول التوبة و وعد التائبین بذلك وخلف الوعد قبیح لایصدر من الحکیم فوجب علیه القبول بحسب وعده لا بالاصالة، لکن علی شرط وهو الایمان والمحبة والولایة لمحمد و اهل بیته الطاهرین والاعتقاد بولایتهم و امامتهم وخلافتهم و وصایتهم عن النبی صلی الله علیه وآله ، قال الله تعالی : وانی لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدی ، وهذا الاهتداء بعد الایمان و العمل الصالح هو الاهتداء الی ولایتهم کما هو مفسر بذلك فی اخبار .

قول الشارح : وقالت المرجئة الخـ بعض المرجئة فی هذه المسألة علی مذهب المعتزلة ، و اما الاشاعرة فلا یقولون بوجوب شیء علیه تعالی ، و اما الامامیة فعلی وفاق الاشاعرة فی هذه المسألة .

قال المفید رحمه الله تعالی فی اوائل المقالات: القول فی التوبة و قبولها ، اتفقت الامامیة علی ان قبول التوبة بفضل من الله عزوجل و لیس بواجب فی العقول اسقاطها لما سلف من استحقاق العقاب ، ولولا ان السمع ورد باسقاطها لجاز فی العقول بقاء التائبین علی شرط الاستحقاق ، و وافقهم علی ذلك اصحاب الحدیث ، و اجمعت المعتزلة علی خلافهم و زعموا ان التوبة مسقطة لما سلف من العقاب علی الوجوب .

قول الشارح : لم یحسن تکلیف العاصیـ بقوله تعالی : و توبوا الی الله جمیعا ایها المؤمنون لعلکم تفلحون ، و غیر ذلك من الایات و الاخبار ، و کذا التکلیف العقلی .

قول الشارح : بیان الشرطیة ان التکلیف الخ ـ توضیح بیانها ان العبد اذا تاب فاما نحکم بعدم سقوط عقاب المعصیة التی تاب منها و وجوب عقابه بدون الثواب له علی توبته او مع الثواب له علیها ، اونحکم بسقوطه بغیر التوبة اوبسقوطه بها ، فالاول یلزم منه اللغو فی تکلیفه بالتوبة ، والثانی ممتنع لامتناع اجتماع الثواب والعقاب اللذان

هما ضدان ، والثالث يستلزم ان يكون السقوط بلاسبب وان يصير ما هو سبب لغوا معطلا اذ لا يسقط العقاب بشيء غير التوبة ، فتعين الرابع و هو الحكم بسقوط العقاب بالتوبة، والشارح رحمه الله تعالى اجاب بمنع الثانى والثالث ، ويأتى بيانهما .

قول الشارح : الثانى ان من اساء الخ ـ هذا الاستدلال و استدلال المرجئة متقابلان ، والحق ان الاساءة ان كانت قليلة كاتلاف مال يسير اوشتم بكلمة و بالغ فى الاعتذار و كان ظاهره صدقا فان العقلاء يذمون المظلوم لو لم يقبل عذره ، والاحكموا بالتخيير بين القبول و عدمه .

قول الشارح : والجواب عن الاول انه لانسلم الخ ـ هذا الجواب مردود لان المعتزلة يقولون : لايجب عليه تعالى اسقاط العقاب بغير التوبة ، و هذا حق نقول به ايضا لان العفو وزيادة الثواب والشفاعة جائزة لاواجبة ، فلو لم يسقط بالتوبة وقلنا ان الثواب والعذاب لايجتمعان لزم ان يكون التكليف بالتوبة لغوا .

قول الشارح : سلمنا لكن نمنع عدم اجتماع الخ ـ هذا الجواب حق، لكن قلنا من قبل ان الاسقاط بحسب وعده لا بحكم العقل مستقلا، فلولا تلك الايات الواعدة لم يمكن الاستدلال بنفس التكليف بالتوبة على وجوب اسقاط عقاب المعصية التى تاب منها العبد ، لكن الانصاف ان فى طلب التوبة اشعارا بان المولى يضمن اسقاط العقاب ان امتثل العبد امره بها .

قول الشارح : من قبح الذم ـ اى ذم المظلوم بعد ذلك .

قول الشارح : نمنع المساواة الخ ـ والحق ذلك لان عظمة رب الارباب جلت آلاؤه لاتبقى مجالا للحكم بالمساواة .

قول الشارح : فلما بينا من ابطال التحابط ـ فى المسألة السابعة، والتحابط هو سقوط كل من الثواب والعقاب بالاخر، ثم لاينحصر سبب سقوط العقاب فيهما ، بل يمكن بنفس التوبة ، سلمنا ، لكن عدم وجوبه عقلا لايستلزم عدمه شرعا ، و هو ثابت كما مر .

ثم ان القول بالوجوب السمعي بحسب وعده تعالى والقول بالتفضل لايرجع الخلاف

فيهما الاالى اللفظ لان مدركهما واحد ، وهواخباره بانه تعالى يقبل التوبة عن عباده ، وهذا كالعفو والشفاعة وغيرهما من اوصاف كرمه مما اخبر فى كتابه اوعلى لسان اصفيائه ، فسواء قلنا انه تعالى يتفضل بذلك اويجب عليه بحسب وعده ، و اما الاستدلال على ذلك باستقلال العقل فمشكل .

المسألة الثالثة عشرة

(فى باقى المباحث المتعلقة بالتوبة)

قول المصنف : والعقاب يسقط بها ـ سقوط العقاب بنفس التوبة يتصور على وجهين : الاول ان لايكون على التوبة ثواب واثر غير سقوطه ، الثانى ان يكون عليها ثواب على حدته غير سقوط العقاب ، و الادلة الثلاثة فى كلام المصنف ظاهر اولها الوجه الثانى و ظاهر الاخرين الوجه الاول ، و الحق كما يستفاد من الآيات والاخبار الوجه الثانى .

قول المصنف : لابكثرة ثوابها ـ سقوط العقاب بكثرة ثواب التوبة يتصور ايضا على وجهين : الاول ان يتحابط كثرة ثوابها وعقاب الذنب الذى تاب منه ، الثانى ان يكون كثرة الثواب له بحالها مزيدة على سقوط العقاب بها ، و القائلون بالتحابط من المعتزلة لابد ان يكونوا على الوجه الاول ، و حجة المخالف المذكورة هنا ساكتة عن ذلك ، بل تنطق بان سقوط العقاب ليس لذات التوبة .

قول المصنف : و الاختصاص ـ اى وانتفى الاختصاص .

قول الشارح : اختلف الناس ـ المراد بالناس هنا المعتزلة ، قال القوشجى : القول الاول لاكثرهم والثانى لبعضهم .

قول الشارح : لاعلى معنى الخ ـ اى من دون شروطها ، و هذا ناظر الى جواب حجة المخالف ، و يأتى .

قول الشارح : امر زائد ـ هو كثرة الثواب فى سقوط العقاب سواء قلنا انها حاصلة للتائب امر لا .

قول الشارح : الاول ان التوبة الخ ـ هذا قياس استثنائى صورته ان سقوط العقاب لو كان بكثرة الثواب لم تقع التوبة محبطة (بصيغة المفعول) ومعنى كونها محبطة وقوعها بلا ثواب، لكن التالى باطل لوقوع التوبة من الخارجى كذلك لان توبته مفيدة لسقوط العقاب ولا ثواب له عليها، ففى هذه الصورة سقط العقاب وليس سبب سقوطها كثرة الثواب لان المفروض انها منتفية بل لا ثواب له عليها اصلا ، والخارجى من خرج على الامام العادل كخوارج نهروان .

اقول : فى كون توبته مقبولة حتى يسقط بها عقاب زناه مثلا نظر لان التوبة من العبادات ، و شرط قبولها الولاية والمودة لاهل البيت عليهم السلام و ذلك مفقود عند الخارجى ، نعم ان تاب من خروجه فهو كالكافر التائب من كفره .

قول الشارح : ولوضح ذلك لكان الخ ـ هذا بيان بطلان التالى ، و فيه منع لان من الممكن ان يقال : ان التوبة انما تسقط المعاصى السابقة بكثرة ثوابها ، اما الكفر او الفسق الحادث بعد التوبة فلا ارتباط له بها لان التوبة انما هى توبة اذا تحققت بالندم على ما ارتكبه التائب ، فحصل الفرق بين التوبة اللاحقة والسابقة بالارتباط وعدمه بخلاف سائر الطاعات فانها لا يلزم بينها و بين المعاصى هذا الارتباط.

قول الشارح : الثالث لو اسقطت الخ ـ يأتى فيه المنع الذى قلنا فى الوجه الثانى بعينه .

فالحق ان العقاب يسقط بنفس التوبة مع زيادة الثواب عليها كما هو ظاهر الايات والاخبار لا بهذه الادلة .

قول الشارح : على القبيح لقبحه ـ هذه هى الصفة التى بها تؤثر فى اسقاط العقاب ، و اما شروطها فهى العزم على ترك المعاودة والخروج عن عهدة حق الله تعالى و حق الناس .

المسألة الرابعة عشرة

(فى عذاب القبر والميزان والصراط وغير ذلك)

قول المصنف : للامكان ـ لان النفس من حيث انها مدركة بنفسها او بآلاتها وهى لا تفنى بانسلاخ البدن عنها بالموت امكنها ان تلتذّ او تتألم بامور فى عالم البرزخ بنفسها او بآلة ، والتألم والتلذذ من مقولة الادراك او مسبب عنه فى المحل القابل.

قال المفيد فى اوائل المقالات : القول فى تنعيم اصحاب القبور الى ان قال : ان الله تعالى يجعل لهم اجساما كاجسامهم فى دار الدنيا ينعم مؤمنهم فيها و يعذب كفارهم فيها وفساقهم دون اجسامهم التى فى القبور يشاهدها الناظرون، تتفرق و تندرس وتبلى على مرور الاوقات وينالهم ذلك فى غير اماكنهم من القبور ، و هذا يستمر على مذهبنا فى النفس ومعنى الانسان المكلف عندى هو الشىء المحدث القائم بنفسه الخارج عن صفات الجواهر والاعراض ، و معى به روايات عن الصادقين من آل محمد صلوات الله عليهم ، ولست اعرف لمتكلم من الامامية قبلى فيه مذهبا فاحكيه ، ولا اعلم بينى و بين فقهاء الامامية واصحاب الحديث فيه اختلافا .

قول الشارح : نقل عن ضرار الخ ـ نقل القوشجى انكار عذاب القبر عن ضرار بن عمرو و بشر المريسى واكثر المتأخرين من المعتزلة ، و قال شارح المقاصد: اتفق الاسلاميون على حقّية سؤال منكر ونكير فى القبر وعذاب الكفار و بعض العصاة فيه، ونسب خلافه الى بعض المعتزلة ، قال بعض المتأخرين منهم : حكى انكار ذلك عن ضرار بن عمرو ، و انما نسب الى المعتزلة و هم برآء منه لمخالطة ضرار اياهم ، و تبعه قوم من السفهاء من المعاندين للحق ، انتهى ، و على كل فالايات و الاخبار دالة على سؤال القبر وعذاب البرزخ و نعيمه ، راجع سادس البحار المطبوع حديثا .

اقول كان ضراراً كان يسكت عن تنعم القبر والبرزخ ولم ينكره الان ما نقل

من استدلاله يعمه و عذاب القبر، و على كل فلا بأس بذكر ما تمسك به و الجواب عنه، و هو امران :

الاول قوله تعالى : لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ، تقرير الاستدلال بها انه تعالى حصر الموت في الجنة لاهلها في موتة واحدة هي الموتة الاولى ، ولو عذبوا في القبر لزم ان يحيوا فيه ثانية لان الميت لا يحس الم العذاب ولا يصدق عليه انه معذب، ولو حيوا ثانية في القبر لذاقوا موتتين لانهم لا يبقون في القبر احياء الى يوم القيامة ، و التالي باطل لان الاية تنفي عنهم الا موتة واحدة ، فلا يحيون ثانية في القبر حتى يعذبوا فيه .

والجواب عنه اولا ان الاستثناء في الاية منقطع لانه لو كان متصلا لزم ان يكون الموتة الاولى في الجنة لان المستثنى منه هو الموت في الجنة، والاستثناء المنقطع لا يفيد الحصر كما يقال : ما جاءني القوم الا حمارا فانه ينفي المجيء عن القوم و يثبته للحمار لا انه ينفي المجيء عن جميع القوم و يثبته للحمار فقط ، و كما يقال : ما رأيت احدا من اهل البصرة الا رجلا من اهل الكوفة فانه يثبت الرؤية على رجل من اهلها ولا ينفيها عن غيره من اهلها ، فمعنى الاية انهم لا يذوقون الموت في الجنة اصلا ابدا لكنهم ذاقوا الموتة الاولى التي هي في الدنيا ، و لعل الوجه في هذا الاستدراك التنبيه على ان الحياة الابدية الخالصة في الجنة لا يحصل للانسان الا بعد رؤية هموم الدنيا و غمومها و اهوال الموت فيها والسير في عقبات الاخرة والمرور عليها .

وثانيا لا يلزم ان يحيى البدن ثانية للعذاب في البرزخ، بل يمكن ان يعذب العذاب العقلي بالنفس والعذاب الحسي بتعلقها بالجسم البرزخي فلا يتحقق الا موتة واحدة.

اقول : في هذا الوجه اشكال ، و هو ان ظواهر بعض الاخبار في الكافي وغيره ان الروح تلقى في الميت للمساءلة في القبر، فالمساءلة بهذا البدن بعد تعلق الروح به، فتنزع منه ثم تجعل في جنة البرزخ او جحيمه فيحصل الموتتان .

و ثالثا ان الاولى لها ثانية لاقتضاء معنى الاضافة فيها ذلك والا فلا وجه لوصف الموتة بها ، بل الوجه لولا ذلك ان يقال : الا موتة واحدة .

و رابعا ان ذلك لاهل الجنة ولا يثبت بذلك وحدة الموت لاهل النار ، فلعلهم يحيون ثانية ويعذبون فى القبر وهو مورد كلام الخصم ، و قوله تعالى : قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل حكاية مقالة اهل النار ، لكن لا قائل فى المسألة بالفصل بين اهل الجنة واهل النار .

الثانى انا نرى من يصلب و يبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ، ومن اكله السباع و الطيور و تفرقت اجزاؤه فى بطونها و حواصلها ، و من احرق بالنار فصار رماداً و ذرى بالرياح ، و نعلم عدم احيائهم و مسائلتهم و عذابهم بالضرورة ، والقول بذلك مع هذا سفسطة ظاهرة .

والجواب اولا ان المدعى ليس عموم ذلك لكل احد ، بل من محض الايمان محضا ومن محض الكفر محضا ، وثانيا يمكن ان يكون ذلك بالبدن البرزخى ، و ثالثا ان ذلك ممكن لهذا البدن وان كان فى الهواء كما ورد فى الحديث : انه سئل ابو عبدالله عليه السلام عن المصلوب يصيبه عذاب القبر ؟ فقال عليه السلام : ان رب الارض هو رب الهواء ، فيوحى الله عز وجل الى الهواء فيضغطه ضغطة اشد من ضغطة القبر .

قول الشارح : فانه لا استبعاد فى ان يعجل الخ ـ مسألة عذاب القبر من جزئيات مسألة تعجيل العذاب قبل يوم القيامة فلذا تعرض لامكانه ليثبت الخاص فى ضمن العام .

قال المفيد فى اوائل المقالات : القول فى ثواب الدنيا وعقابها وتعجيل المجازاة فيها ، ان الله تعالى جل اسمه يثيب بعض خلقه على طاعتهم فى الدنيا ببعض مستحقهم من الثواب ، ولا يصح ان يوفيهم اجورهم فيها لما يجب من ادامة جزاء المطيعين ، و قد يعاقب بعض خلقه فى الدنيا على معاصيهم فيها ببعض مستحقهم على خلافهم له و بجميعه ايضا لانه ليس كل معصية له يستحق عليها عذابا دائما كما ذكرنا فى الطاعات ، وقد قال الله تعالى : ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ، وقال : فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا و يمددكم باموال و بنين و يجعل لكم جنات و يجعل لكم انهارا ، فوعدهم بضروب من الخيرات فى الدنيا

على الاعمال الصالحات ، وقال في بعض من عصاه : ومن اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا و نحشره يوم القيامة اعمى ، و قال في آخرين منهم : لنذيقهم عذاب الخزى فى الحياة الدنيا ولعذاب الاخرة اخزى، لهم عذاب فى الحياة الدنيا و لعذاب الاخرة اشق و مالهم من الله من واق ، وجاء الخبر مستفيضا عن النبى صلى الله عليه و آله انه قال : حمى يوم كفارة ذنوب سنة، وقال: صلة الرحم منساة فى الاجل ، وهذا مذهب جماعة من اهل العدل ، و تفصيله على ما ذكرت فى تعجيل بعض الثواب و كل العقاب و بعضه مذهب جمهور الشيعة و كثير من المرجئة .

اقول : ان الخاص يثبت فى ضمن العام بعنوانه العام لا بعنوانه الخاص كما اذا اثبت للانسان امكان الحركة فلا يثبت له امكان الحركة الى السماء ، فامكان تعجيل العذاب للانسان لا يستلزم امكانه فى القبر ، فلا بد من التعرض لاثبات امكانه وقد مر منا ما يفيد ذلك ، ولا يبعد ان يكون مراد الشارح رحمه الله القياس والتنظير بان يقال: كما ان العذاب فى دار التكليف ممكن ولا ينافى التكليف فكذلك العذاب فى القبر لان ما يتصور من المانع هو التعجيل فى العقاب فيهما وهذا لا استبعاد فيه ، ولكنك عرفت ان انكار ضرار لذلك ليس من جهة استبعاد تعجيل العقاب كما مر ذكره ، فتأمل فى الكلامين

قول الشارح : و اذا كان ممكنا ـ اذاً هذه جوابية ناصبة ، لا شرطية ، اى و ان كان العذاب فى دار التكليف ممكنا فاذاً كان عذاب القبر ممكنا .

قول الشارح : وقع فيه الكلام ـ اى وقع كلامهم فى الاحياء الثالث وهو فى يوم القيامة ، فلهم احياء فى الدنيا ثم اماتة ثم احياء فى القبر ثم اماتة فيه ثم احياء فى يوم القيامة لا بعده موت .

قول الشارح : غير الحى لا يتكلم ـ اى لا يمكن ان يكون كلامهم حال الموت لان غير الحى لا يتكلم فلا بد لهم من الاحياء الثالث .

قول الشارح : الاحيائين اللذين عرفوا الخ ـ اى الاحياء الثانى والثالث لا الاول الذى هو فى الدنيا ولم يعرفوا فيه ربهم والثانى ، وعلى كل يبطل قول ضرار بهذه الاية .

قول المصنف : من الميزان ـ الميزان في القيامة هو العدل ، قال عزوجل : و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا ، والقسط في الاية عطف بيان للموازين ، و بهذا يرد قول شيوخ المعتزلة و يصرف اللفظ عن حقيقته عندنا الى ما يرادبه ، والقائمون بالقسط الذين قام بهم هم حججه عليهم السلام .

في سابع البحار المطبوع حديثا عن الاحتجاج : روى هشام بن الحكم : انه سأل الزنديق اباعبدالله عليه السلام فقال : اوليس توزن الاعمال؟ قال : لان الاعمال ليست باجسام ، و انما هي صفة ماعملوا ، و انما يحتاج الى وزن الشيء من جهل عدد الاشياء ولا يعرف ثقلها و خفّتها ، وان الله لا يخفى عليه شيء ، قال : فما معنى الميزان ؟ قال: العدل ، قال : فما معناه في كتابه : فمن ثقلت موازينه ؟ قال : فمن رجح عمله ، الخبر .

و فيه عن الكافي ومعاني الاخبار : سئل ابو عبدالله عليه السلام عن قول الله عزوجل: ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا ، قال : هم الانبياء والاوصياء عليهم السلام .

اقول : جمع الموازين باعتبارهم ، والحاصل ان ميزان عقائد العباد و اعمالهم هو العدل فيهما القائم بهم عليهم السلام ، فمن هو اقرب منهم واشبه بهم من حيث العقائد والاعمال فهو ثقيل الميزان ، ومن هو ابعد منهم و اقل شبها بهم فهو خفيف الميزان حتى يصل الى من هو في الخفة الحقيقية و غاية البعد منهم صفراً عما عندهم من المعارف والاعمال فلا يقام له يوم القيامة وزن اصلا ، و هم اهل الشرك كما ورد في الحديث : اعلموا عباد الله ان اهل الشرك لا تنصب لهم الموازين ولا تنشر لهم الدواوين ، و انما يحشرون الى جهنم زمرا ، و انما نصب الموازين و نشر الدواوين لاهل الاسلام .

قال المحدث الكاشاني رحمه الله في تفسير الصافي : ان لكل معنى من المعاني حقيقة و روحا وله صورة وقالب ، و قد تتعدد الصور والقوالب بحقيقة واحدة ، و انما وضعت الالفاظ للحقائق والارواح ، و لوجودها في القوالب تستعمل الالفاظ فيها على الحقيقة لاتحاد ما بينهما ، مثلا لفظ القلم انما وضع لالة نقش الصور في الالواح من دون ان يعتبر فيها كونها من قصب او حديد او غير ذلك ، بل ولا ان يكون جسما ، ولا كون النقش

محسوسا اومعقولا ، ولا كون اللوح من قرطاس اوخشب ، بل مجرد كونه منقوشا فيه ، و هذا حقيقة اللوح وحدّه و روحه ، فان كان فى الوجود شيء يتسطر بواسطته نقش العلوم فى الواح القلوب فاحق به ان يكون هو القلم ، فان الله تعالى قال : علم بالقلم علم الانسان مالم يعلم ، بل هو القلم الحقيقى حيث وجد فيه روح القلم و حقيقته وحدّه من دون ان يكون معه ما هو خارج عنه ، و كذلك الميزان مثلا فانه موضوع لمعيار يعرف به المقادير ، و هذا معنى واحد هو حقيقته و روحه ، وله قوالب مختلفة وصور شتى بعضها جسمانى و بعضها روحانى ، فما يوزن به الاجرام والاثقال مثل ذى الكفتين والقبان وما يجرى مجراهما ، وما يوزن به المواقيت والارتفاعات كالاسطرلاب ، وما يوزن به الدوائر والقسىّ كالفرجار ، و ما يوزن به الاعمدة كالشاغول ، وما يوزن به الخطوط كالمسطر ، وما يوزن به الشعر كالعروض ، و ما يوزن به الفلسفة كالمنطق ، و ما يوزن به بعض المدركات كالحسّ والخيال ، و ما يوزن به الكل كالعقل الكامل ، و بالجملة فميزان كل شيء هو المعيار الذى به يعرف قدر ذلك الشيء ، فميزان الناس يوم القيامة ما يوزن به قدر كل انسان وقيمته على حسب عقيدته و خلقه و عمله لتجزى كل نفس بما كسبت ، وليس ذلك الا الانبياء والاوصياء اذ بهم وباتباع شرائعهم واقتفاء آثارهم و ترك ذلك وبالقرب من سيرتهم والبعد عنها يعرف مقدار الناس وقدر حسناتهم وسيئاتهم ، فميزان كل امة هو نبى تلك الامة ووصى نبيها والشريعة التى اتى بها ، فمن ثقلت حسناته و كثرت فاولئك هم المفلحون ، و من خفّت وقلت فاولئك الذين خسروا انفسهم بظلمهم عليها من جهة تكذيبهم للانبياء و الاوصياء او عدم اتباعهم ، ففى الكافى والمعانى عن الصادق انه سئل عن قول الله عزوجل : و نضع الموازين القسط ليوم القيامة قال : هم الانبياء والاوصياء ، و فى رواية اخرى : نحن الموازين القسط .

قول المصنف : والصراط ـ فى ثامن البحار باب الصراط عن معانى الاخبار بالاسناد الى مفضل بن عمر ، قال : سألت اباعبدالله عليه السلام عن الصراط ، فقال : هو الطريق الى معرفة الله عزوجل ، وهما صراطان : صراط فى الدنيا وصراط فى الاخرة ، فاما الصراط الذى فى الدنيا فهو الامام المفروض الطاعة ، من عرفه فى الدنيا و اقتدى

بهداه مرّ علی الصراط الذی هو جسر جهنم فی الاخرة ، ومن لم یعرفه فی الدنیا زلت قدمه عن الصراط فی الاخرة فتردی فی نار جهنم .

اقول : الصراط هو ما یصل به السائر الی مقصد سیره ، و مقصد سیر الانسان هو الجنة، والامام المفروض الطاعة هو موصل الانسان الی ذلك المقصد، و ان صراط الاخرة جسر علی جهنم تمثیل وتصویر للامر الاخری فی صورة الامر الدنیوی ، و لیسا مثلین فی الحقیقة ، فان العابرین علی الجسر کما یعبر بعضهم سالما الی مقصده و بعضهم لعدم تحفظ نفسه یهوی فیما علیه الجسر فکذلك السائرون فی الاخرة بعضهم یقطع المسیر الی الجنة وهو الذی سار فی الدنیا علی العقائد الصحیحة والاعمال الصالحة ، وبعضهم ینقطع دون المقصد ویهوی فی نار جهنم وهو الذی کان علی خلاف ذلك ، و وصف الصراط فی بعض الروایات بانه احدّ من السیف و ادقّ من الشعر کنایة عن عدم تمکن السائر من السیر علیه بنفسه الا ان یتمسك بحبل الله المتین ، و فی بعض الاحادیث ان الله عزوجل یجعله علی المؤمنین عریضا وعلی المذنبین دقیقا ، و فی احادیث کثیرة عن النبی صلی الله علیه وآله : انه لا یجوز علی الصراط احد الا من کان معه کتاب فیه براءة بولایة علی بن ابی طالب علیه السلام. وفی الحدیث عن رسول الله صلی الله علیه وآله: اثبتکم قدما علی الصراط اشدکم حبّا لاهل بیتی .

قول المصنف : الحساب ـ ان ههنا مطالب :

الاول الحساب فی اللغة هو العدّ والاحصاء ، والحساب یوم القیامة هو عدّ اعمال العباد و احصاؤها لیتعین الجزاء فی قبالها ان خیرا فخیر وان شرا فشر ویوفی لهم علی قدر استحقاقهم بحسب اعمالهم، وقال المفید فی اوائل المقالات : ان الحساب هو موافقة العبد علی ما امر به فی دار الدنیا ، انتهی ، ای موافقته فی الجزاء علی ذلك .

الثانی ان الحساب خاص لا عام کالسؤال ، قال تعالی: و لنسألن الذین ارسل الیهم ولنسألن المرسلین؛ و اما قوله تعالی : فیومئذ لا یسأل عن ذنبه انس ولا جان ؛ وقوله تعالی : ولا یسأل عن ذنوبهم المجرمون فعن ذلك اجوبة مذکورة فی التفاسیر؛ فراجع؛ لکنی اقول: عدم السؤال هذا خاص بالذنوب وهذا لا ینافی السؤال عن غیرها من العقائد

والحقوق، وخاص ايضا ببعض العباد كما يدل عليه الاخبار ، والدليل على كون الحساب خاصا قوله تعالى : يرزق من يشاء بغير حساب في مواضع ، وقوله تعالى : انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب ، و في احاديث : ان اهل الشرك لا تنصب لهم الموازين ولا تنشر لهم الدواوين ، و انما ذلك لاهل الاسلام .

وفي سابع البحار باب محاسبة العباد عن امالي الصدوق بالاسناد عن الصادق عليه السلام، قال : اذا كان يوم القيامة وقف عبدان مؤمنان للحساب كلاهما من اهل الجنة : فقير في الدنيا و غنى في الدنيا، فيقول الفقير: يارب علي ما اوقف ؟ فوعزتك انك تعلم أنك لم تولني ولاية فاعدل فيها او اجور ، ولم ترزقني مالا فأؤدي منه حقا او امنع ، ولا كان رزقي يأتيني منها الا كفافا على ما علمت وقدرت لي ، فيقول الله جل جلاله : صدق عبدي خلوا عنه يدخل الجنة ، ويبقى الاخر حتى يسيل منه من العرق ما لو شرب منه اربعون بعيراً لكفاها ، ثم يدخل الجنة فيقول له الفقير: ما حبسك ؟ فيقول : طول الحساب ، ما زال الشيء يجيئني بعد الشيء يغفر لي ، ثم اسأل عن شيء آخر حتى تغمدني الله عز وجل منه برحمته والحقني بالتائبين ، فمن انت؟ فيقول : انا الفقير الذي كنت معك آنفا، فيقول: لقد غيرك النعيم بعدي .

الثالث روى في كتاب العقل والجهل من الكافي بالاسناد عن ابي جعفر عليه السلام، قال : انما يداق الله العباد في الحساب يوم القيامة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا.

اقول : ان الذي يعتبره العقل و يدل عليه كثير من الاخبار ان استحقاق الثواب و العقاب في الاخرة على قدر العقل ، و لا يبعد ان يكون المداقة لاجل ظهور الاستحقاق لذلك .

الرابع ان الله تعالى سريع الحساب ، ذكر في التفاسير له وجوه ، والاقرب ما في نهج البلاغة: سئل عليه السلام: كيف يحاسب الله الخلق على كثرتهم ، فقال عليه السلام: كما يرزقهم على كثرتهم .

الخامس ان معنى سوء الحساب وشدة الحساب ان لا تقبل حسناتهم لعدم الاتيان

علی وجهها و یؤاخذون بسیئاتهم فلا یشملهم العفو و الشفاعة ، و یسر الحساب علی عکس ذلك .

السادس روی فی التهذیب بالاسناد عن ابی بصیر ، قال سمعت ابا جعفر یقول : اول مایحاسب به العبد الصلاة فان قبلت قبل ماسواها ، و فی الحدیث : اول ما یسأل عنه العبد حبنا اهل البیت .

السابع الکلام فی المحاسب ، ففی القرآن : و کفی بنا حاسبین ، و کفی بالله حسیبا ، وان حسابهم الا علی ربی ، ثم ان علینا حسابهم ، و فی الاحادیث : الینا ایاب هذا الخلق وعلینا حسابهم ، وفی بعضها : اذا کان یوم القیامة جعل الله حساب شیعتنا الینا ، وفی القرآن : اقرء کتابك کفی بنفسك الیوم علیك حسیبا ، فوجه الجمع ان الحساب بالحق الاصالی لله تعالی ، والائمة علیهم السلام شهداء الخلق یتولونه باذنه تعالی کسائر ما بایدیهم من الامور فی الدنیا والاخرة بولایتهم من قبل الحق تعالی ، وفی تفسیر العیاشی عن ابی عبدالله علیه السلام فی قوله تعالی : اقرء کتابك کفی بنفسك الیوم علیك حسیبا ، قال : یذکر العبد جمیع ما عمل و ما کتب علیه حتی کانه فعله تلك الساعة ، فلذلك قالوا : یاویلنا مالهذا الکتاب لایغادر صغیرة ولا کبیرة الا احصیها .

قال المفید فی اوائل المقالات : القول فی الحساب و ولاته والصراط والمیزان : ان الحساب هو موافقة العبد علی ما امر به فی دار الدنیا ، و انه یختص باصحاب المعاصی من اهل الایمان ، و اما الکفار فحسابهم جزاؤهم بالاستحقاق ، والمؤمنون الصالحون یوفون اجورهم بغیر حساب ، و اقول : ان المتولی لحساب من ذکرت رسول الله صلی الله علیه و آله و امیر المؤمنین علیه السلام والائمة من ذریتهما علیهم السلام بامر الله تعالی لهم بذلك وجعله الیهم تکرمة لهم واجلالا لمقاماتهم وتعظیما علی سائر العباد ، و بذلك جاءت الاخبار المستفیضة عن الصادقین علیهم السلام عن الله تعالی ، وقد قال الله عزوجل : وقل اعملوا فسیری الله عملکم ورسوله والمؤمنون ، یعنی الائمة علیهم السلام علی ماجاء فی التفسیر الذی لاشك فی صحته ولاارتیاب ، و ان الصراط جسر بین الجنة والنار تثبت علیه اقدام المؤمنین و تزل عنه اقدام الکفار الی النار و بذلك جاءت ایضا الاخبار ،

و اما الميزان فهو التعديل بين الاعمال والمستحق عليها ، والمعدلون فى الحكم اذ ذاك هم ولاة الحساب من ائمة آل محمد صلوات الله عليهم ، و على هذا القول اجماع نقلة الحديث من اهل الامامة ، و اما متكلمهم من قبل فلم اسمع لهم فى شيء منه كلاما .

قول المصنف : و تطاير الكتب ـ هو نشر الصحف ، قال تعالى : و اذا الصحف نشرت .

فى تفسير البرهان عن بستان الواعظين : روى عن النبى ، قال: الكتب كلها تحت العرش ، فاذا كان يوم القيامة بعث الله تبارك و تعالى ريحا تطيرها بالايمان والشمائل اول حرفه : اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا .

قول الشارح : احوال القيامة ـ هذه المذكورات وغيرها من مواقف القيامة، و اتيان جهنم ، و صفوف الناس ، و حملة العرش ، و احوال المؤمنين والكافرين، و دخول بعض الاولياء فى عرصة المحشر راكبا ، وحشر الوحوش؛ والسؤال ؛ واحتجاج الله تبارك وتعالى على العباد ؛ وانطاق الجوارح ؛ و كون الانبياء والاوصياء عليهم السلام شهودا، والوسيلة ومنزلة نبينا واهل بيته صلوات الله عليهم ، والاخذ بالحجزة ، واللواء، و دعاء كل اناس بامامهم ، والحوض و ساقيه ، و اوصاف الجنة والنار ، والاعراف و اهلها ، و ذبح الموت ، والخلود ؛ وخروج من يخرج من النار ؛ و احوال اهل الجنة و اهل النار بعد الدخول فيهما ؛ و حسرة الخلق و ندامتهم ؛ و اهوال اهل الموقف ؛ والنداء بالتتارك والتصالح ، و درجات الجنة و دركات النار .

قول الشارح : و قال عباد ـ قال الكيلانى فى ذيل الملل والنحل هو عباد بن سليمان الضمرى من الطبقة الثالثة من المعتزلة ، يظن انه توفى فى حدود سنة ٢٥٠، وعده الشهرستانى صاحبا لهشام بن عمرو الفوطى من شيوخ المعتزلة ؛ و ذكره الشهرستانى فى مقالات الاسلاميين و نقل آراءه .

قول الشارح : فذهب جماعة الى الاول ـ قال المفيد رحمه الله تعالى فى اوائل المقالات : القول فى خلق الجنة والنار : ان الجنة والنار فى هذا الوقت مخلوقتان و

بذلك جاءت الاخبار و عليه اجماع اهل الشرع والاثار ، وقد خالف فى هذا القول المعتزلة والخوارج و طائفة من الزيدية ، فزعم اكثر من سميّناه ان ماذكرناه من خلقهما من قسم الجائز دون الواجب و وقفوا فى الوارد به من الاثار ، وقال من بقى منهم باحالة خلقهما و اختلفوا فى الاعتلال، فقال ابوهاشم بن الجبائى : ان ذلك محال لانه لابد من فناء العالم قبل نشره و فناء بعض الاجسام فناء لسائرها وقد انعقد الاجماع على ان الله تعالى لايفنى الجنة والنار ، و قال الاخرون و هم المتقدمون كابى هاشم : خلقهما فى هذا الوقت عبث لامعنى له والله تعالى لايعبث فى فعله ولا يقع منه الفساد .

و قال الشهرستانى فى سرد آراء هشام بن عمرو الفوطى من مشائخ المعتزلة : ومن بدعه ان الجنة والنار ليستا مخلوقتين الان اذلافائدة فى وجودهما وهما جميعا خاليتان ممن ينتفع و يتضرر بهما ، و بقيت هذه المسألة منه اعتقاداً للمعتزلة .

قول الشارح : احتج ابوهاشم الخ- توضيح ماذكره الشارح هنا انه لاقائل بوجود احديهما وعدم الاخرى ، بل القول قولان : وجودهما اوعدمهما ، فان ثبت عدم الجنة الان ثبت عدم النار بالاجماع ، والدليل عليه ان الجنة لو كانت الان مخلوقة لوجب هلاكها و فناؤها فى القيامة حين يفنى الاشياء كلها ، والدليل على الملازمة قوله تعالى : كل شىء هالك الا وجهه ، و التالى باطل لقوله تعالى : 'اكُلها دائم و ظلها .

والجواب اولا ان دوام الاكل لاينافى هلاكها لان المراد به دوامه بالنوع بخلق امثاله فالهلاك يرجع الى اشخاص المأكولات والدوام الى كل نوع منها، وهذا الهلاك والدوام لايختصان بوقت دون وقت ، بل فى كل وقت الى الابد يفنى مأكولات الجنة باكل اهلها فيخلق تعالى امثالها ، وثانيا ان هلاك كل شىء بحسبه ، فهلاك الجنة هو خروجها عن الانتفاع عند فناء المكلفين ، فلاينافى الهلاك بهذا المعنى دوامها ، وثالثا يخصص الهلاك فى الاية بغير الجنة والنار جمعا بين الادلة ، و رابعا ان المراد بالهلاك الهلاك الذاتى اللازم للممكن ، وخامسا ان دوام الاكل لايستلزم ان يكون ابتداؤه من الان ، بل يبتدأ من حين نزول اهل الجنة فى الجنة ، فالان موجود من دون الاكل

فاذا حصل اكلها دام من دون انقضاء و انتهاء .

اقول : ان لكل موجود معلول وجهين : وجها واجبا الهيا غير هالك ، ووجها ممكنا نفسيا هالكا ، فاذا وصل الموجود الى فناء نفسيته فى وجه الله تعالى التحق بوجهه فى بقائه وابديته ولا يهلك ابدا ولا يموت سرمدا ، فالوصول بهذا المقام هو نهاية سير الموجود «ان الى ربك المنتهى» و هو جنته الباقية يتنعم فيها ، و اما الواقع فى اسفل سافلين والمقيم فيه بنفسيته مع قرنائه و ما يناسبه من اهل السجين وغير ذلك من الامور السيئة فهو الذى لم يتوجه الى وجه الله تعالى فيتعذب فى جهنم الى ماشاء الله تعالى ، اذا عرفت ذلك فالجنة موجودة بوجهه تعالى ، والعوالم السابقة على آدم ابى البشر على نبينا وآله و عليه السلام و صلوا اليها ، و هم فيها متنعمون و نحن انشاء الله بهم لاحقون ، وكذا نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة وقع فيها ما وقع من المدبر منهم عن وجهه تعالى ، فالجنة والنار ليستا لبنى آدم فقط ، بل لجميع الخلائق من الاولين والاخرين سابقين فلاحقين الى ابدالابدين ، وهما لاتفنيان ولا تهلكان لانهما نهاية السير ، والسائرون يهلكون ليصلوا الى الاقامة فى مقام الوجه الالهى او الاقامة فى مقام الوجه النفسى .

المسألة الخامسة عشرة

(فى الايمان والاحكام)

قول الشارح : والاحكام ـ المراد بها احكام فرق المسلمين على الفاسق بانه مؤمن اومتوسط بين الايمان والكفر او منافق او كافر نعمة او كافر كما يأتى فى كلام الشارح .

قول الشارح : اختلف الناس فى الايمان الخ ـ هذه المسألة اكثر المسائل اختلافا بين الفرق فان كل فرقة انشعبت فيها الى اقوال ، و جملتها ان الايمان هل هو

المعرفة والمحبة والخضوع اوالمعرفة فقط والتصديق اوالاقرار اوالعمل او اجتناب الكبائراو بعض منها مركبا ثنائيا او ثلاثيا ، راجع فی تفاصيلها مقالات الاسلاميين للاشعری وغيره من كتب المذاهب .

قول الشارح : عبارة عن التصديق الخ ـ ليس الايمان فی الشرع هو التصديق القلبی والاقرار اللسانی فقط ؛ بل هو التصديق بالله و برسوله علی معرفة توجب الرضا بما يقضی والتسليم لما يأتی، قال الله تعالی : فلاوربك لايؤمنون حتی يحكموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا فی انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما ؛ و روی ثقة الاسلام الكلينی رحمه الله تعالی بالاسانيد فی كتاب الايمان والكفر من الكافی عن الائمة عليهم السلام : و اما ما فرض علی القلب من الايمان فالاقرار والمعرفة و التصديق والتسليم والعقد والرضا ؛ والايمان هكذا لاينفك عنه الاقرار باللسان والعمل بالاركان لولامانع التقية؛ فلذلك اخذ الامام عليه السلام الاقرار والتسليم جزءاً منه ؛ بل فی احاديث كثيرة ان الايمان مبثوث علی جميع الجوارح فللقلب حظ منه وللسان حظ منه ولسائر الجوارح حظوظ ، راجع فی ذلك الكافی والبحار وغيرهما فان استيفاء البحث فی ذلك يستدعی رسالة مفردة ،

قول الشارح : فاثبت لهم المعرفة والكفر ـ فلو كان المعرفة فقط ايمانا لم يثبتها لهم مع الكفر لان الكفر والايمان متقابلان لايجتمعان .

قول الشارح : لقوله تعالی قالت الاعراب الخ ـ ان الاية تدل علی ان الايمان غير الاسلام؛ وفی روايات كثيرة عن ائمتنا عليهم السلام ذلك و ان الايمان اخص من الاسلام؛ ونقل المفيد رحمه الله تعالی فی اوائل المقالات اتفاق الامامية علی ذلك وموافقة المرجئة واصحاب الحديث معهم فيه؛ و ذلك لان المنكرين لخلافة اهل البيت عن النبی عليهم السلام وجدوا فی انفسهم حرجا مما قضی فی ذلك ولم يسلموا له تسليما؛ فهم مسلمون لامؤمنون بالمعنی الذی فی الاية .

قول الشارح : بان يعتقد فساد الخ ـ ای بان يكذب بما تصديقه شرط فی تحقق الايمان .

قول الشارح : فيما دون الكفر ـ اى لايكون ترك الطاعة بحيث يستلزم انكار ماثبت بالضرورة فى الشرع .

قول الشارح : فقالت المعتزلة ان الفاسق الخ ـ نفى الايمان عن الفاسق مضمون كثير من اخبار ناعن الائمة عليهم السلام لكن مقيدا بوقت الاشتغال بالمخالفة؛ فان تاب عاد الى الايمان ؛ ومع ذلك يمكن ان يحمل على الايمان الكامل اوطرو الغطاء على نور الايمان لازواله بالمرة .

قول الشارح : انه كافر نعمة ـ اطلق الكافر فى الايات والاخبار على من ترك امر الله تعالى اوترك شكر نعمته ؛ لكن لابالمعنى المقابل للايمان .

المسألة السادسة عشرة

(فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر)

وجه ذكر هذه المسألة فى الكلام مع انها من الفروع ارتباطها بفعل القبيح والاخلال بالواجب المستلزمين لاستحقاق العقاب المبحوثين فى بعض المسائل الماضية.

قول الشارح : باليد واللسان والقلب ـ فى القسم الثالث من النهج تحت العدد ٣٧٣ : ايها المؤمنون انه من رأى عدوانا يعمل به و منكرا يدعى اليه فانكره بقلبه فقد سلم وبرىء ، ومن انكره بلسانه فقد اجر وهو افضل من صاحبه ؛ ومن انكره بالسيف لتكون كلمة الله هى العليا و كلمة الظالمين هى السفلى فذلك الذى اصاب سبيل الهدى وقام على الطريق ونور فى قلبه اليقين .

و فى كلام آخر له يجرى هذا المجرى : فمنهم المنكر للمنكر بيده و لسانه و قلبه فذلك المستكمل لخصال الخير ، و منهم المنكر بلسانه و قلبه والتارك بيده فذلك متمسك بخصلتين من خصال الخير و مضيع خصلة ، و منهم المنكر بقلبه والتارك بيده و لسانه فذلك الذى ضيع اشرف الخصلتين من الثلاث و تمسك بواحدة ، و منهم تارك

لانکار المنکر بلسانه و قلبه ویده فذلك میت الاحیاء ، و ما اعمال البر" کلها والجهاد فی سبیل الله عند الامر بالمعروف والنهی عن المنکر الا کنفثة فی بحر لجّی ، وان الامر بالمعروف والنهی عن المنکر لا یقربان من اجل ولا ینقصان من رزق ، و افضل من ذلك کله کلمة عدل عند امام جائر.

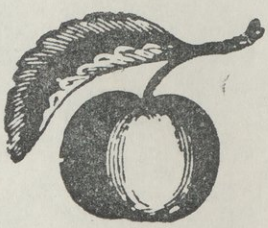
قول الشارح : فان کل واجب عقلی الخ ـ هذا بیان اللزوم، و وجه الوجوب هو المصلحة الداعیة الی الامر بالمعروف والنهی عن المنکر.

قول الشارح : ولو وجبا علیه تعالی الخ ـ هذا بیان بطلان التالی، وبطلانه ممنوع لان الله تعالی قد فعل الامر بالمعروف والنهی عن المنکر تشریعا و خطابا ، واما حمل المکلفین علی المعروف و منعهم عن المنکر بالجبر فهو خلاف حکمته ، و هو تعالی لایقاس بالحاکم الذی ذلك وظیفته فی بعض المواقع ، فالحق ان العقل یحکم بالوجوب لما یری فی ترکهما من المفاسد الاجتماعیة الدینیة .

قول الشارح : شرائط الامر الخ ـ الظاهر من الکلام انتفاء الوجوب بانتفاء احد هذه الشروط ، و لکن یمکن مع انتفاء الوجوب ثبوت احد الاحکام الاربعة الاخر.

تم المقصد السادس

وله الحمد اولا و آخرا و صلی الله علی رسوله و اهل بیته دائما



و من يدع مع الله الها آخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه انه لا يفلح الكافرون

قال الباقر عليه السلام: جاء رجل الى النبى صلى الله عليه و آله فقال: يا رسول الله ما حق العلم ؟ قال: الانصات له ، قال: ثم مه ؟ قال: الاستماع له ، قال: ثم مه ؟ قال: الحفظ له ، قال: ثم مه ؟ قال: ثم العمل به ، قال: ثم مه ؟ قال: ثم نشره.

قال النبى صلى الله عليه و آله: لا تجلسوا عند كل داع مدّع يدعوكم من اليقين الى الشك ، ومن الاخلاص الى الرياء، ومن التواضع الى الكبر ، ومن النصيحة الى العداوة ، و من الزهد الى الرغبة ، و تقربوا الى عالم يدعوكم من الكبر الى التواضع ، و من الرياء الى الاخلاص ، و من الشك الى اليقين ، و من الرغبة الى الزهد ، و من العداوة الى النصيحة ، ولا يصلح لموعظة الخلق الا من خاف هذه الافات بصدقه ؛ و اشرف على عيوب الكلام ، و عرف الصحيح من السقيم و علل الخواطر وفتن النفس والهوى.

قال الصادق عليه السلام: الخشية ميراث العلم ، والعلم شعاع المعرفة وقلب الايمان ؛ و من حرم الخشية لا يكون عالما و ان شق الشعر فى متشابهات العلم ، قال الله عز وجل : انما يخشى الله من عباده العلماء ، و آفة العلماء ثمانية اشياء : الطمع ، والبخل ، والرياء ؛ والعصبية ؛ وحب المدح ، والخوض فيما لم يصلوا الى حقيقته ، والتكلف فى تزيين الكلام بزوائد الالفاظ ؛ و قلة الحياء من الله ؛ و الافتخار ، و ترك العمل بما علموا.

ف	س	خ	ص
٤٣٣	٤	بالايجاب	بالايجاد
٤٤٥	٢٤	لاستناد	الاستناد
٤٧٥	١٩	استثنو	استثنوا
٤٧٨	١٠	شيئاً	شيئاً
٤٩٥	١١	مى	من
٤٩٨	١٥	لاديانه	لاديانة
٤٩٩	٣	تتال	تنال
٥٠٦	٤	والجهان	والجهتان
٥٠٦	١٩	وكنهه خلقه	وكنه خلقه
٥١٥	٢٢	كاع	كان
٥١٥	٢٤	امراً	بل كان امراً
٥١٨	١	هذا الاضافة	هذه الاضافة
٥٦٣	٤	ذكره	ذكرها
٥٦٤	٧	اراداللّٰه	ارادالله
٥٦٥	١	الحدوثات	الحدوثات
٥٦٩	٩	قدرةً ما	قدرةٍ ما
٥٧٢	٥	لحم الكلاب	اكل الكلاب
٥٧٤	٢	سبيل	سبيل
٥٧٦	١٦	مكلقا	مكلفا
٥٨٥	٧	تعاله	تعالى
٥٩٢	٢	ضعيفه	ضعيفة

ف	س	خ	ص
٦٣٣	١١	ان لم ينته	وان لم ينته
٦٤٣	٢٤	لم يدعوا الناس	لم يدعوا الناس
٧١٥	٢١	على	عطف علىٰ
٧٥٨	١٥	تنتضمن	تتضمن
٧٦٩	٢٢	بيهما	بينهما
٧٧٨	٨	التكيف	التكليف

قال امير المؤمنين عليه السلام :

قوام الدين باربعة : بعالم ناطق مستعمل له ، و بغنى لا يبخل بفضله على اهل دين الله ، و بفقير لا يبيع آخرته بدنياه ، و بجاهل لا يتكبر عن طلب العلم ، فاذا كتم العالم علمه ، و بخل الغنى بماله ، و باع الفقير آخرته بدنياه ، واستكبر الجاهل عن طلب العلم رجعت الدنيا الى ورائها القهقرى ، فلا تغترنكم كثرة المساجد و اجساد قوم مختلفة ، قيل : يا امير المؤمنين كيف العيش فى ذلك الزمان ؟ فقال : خالطوهم بالبرانية - يعنى فى الظاهر - وخالفوهم فى الباطن ، للمرء ما اكتسب ، و هو مع من احب ، و انتظروا مع ذلك الفرج من الله عز وجل .

تهران : چاپ تبریز
تلفن ۳۳۷۷۹۹

LIBRARY
OF
PRINCETON UNIVERSITY

Princeton University Library
32101 072578881