

اِحْفَافُ الْحَقِّ

وَاِزْهَاقُ الْبَاطِلِ

تأليف

القاضي السيد نور الله الحسيني المحمدي الشيرازي

الشهيد

مع تعليقات نفيسة هامة

للعامة المحترمة آية الله العظمى
السيد ميرزا محمد حسين النجفي دام ظله
الوارف

الْحَفَافُ الْخَوِيُّ

وَأَزْهَاقُ الْبَاطِلِ

تَأْلِيفُ

العلامة في العلوم العقلية والنقلية
متكلم الشيعة نابغة الفضل والادب

القاضي السيد نور الله الحسيني المرعشي الشيرازي

الشهيد

في بلاد الهند سنة ١٠١٩

الجزء الاول

مع تعليقات نفيسة هامة
بقلم

فضيلة الأستاذ الفقيه الجامع العلامة البارغ
آية الله السيد شهاب الدين النجفي دام ظلّه

باحقار السيد محمود المرعشي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي جعل مقام شيعة الحق (١) ع.آ.أ. (٢)، وصيرهم مع نيته إبراهيم في ذلك الاسم سميّاً، ورقاهم إلى طور الطاعة بخفض جناح الإطاعة، ورفض سنن أهل السنة والمجاعة (٣) المتسمين (٤) بأهل السنة والمجاعة،

(١) إيماء إلى قوله تعالى: و إن من شيعته لإبراهيم الصافات. الآية ٨٨ وقد ورد تفسيره بذلك في الخبر.

(٢) عليّاً من العلو.

(٣) المجاعة من الجوع أي زمان الجوع كما في مقدمة شرح البخاري «فتح الباري» لابن حجر، ويقال: أرض بني فلان سنة إذا كانت غير مجدية منه «ره» أقول: وقد تجعل السنة بكسر السين وهي مقدمة النوم، ولا يخفى لطف الجمع بين كلمتي السنة والمجاعة، والجمع بين الرفض والسنة فيه براعة الاستهلال.

(٤) إنما قال: المتسمين، لأن هذه التسمية لا تليق إلا بالشيعفة المجهولين على حب النبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام، فإنهم المحافظون للسنة وجماعة النبي صلى الله عليه وآله، كما يدل عليه الحديث الطويل الذي ذكره صاحب الكشاف وفخر الدين الرازي في تفسير قوله تعالى: قل لا أسئلكم عليه أجراً إلا المودة في القربى، حيث روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: من مات على حب آل محمد مات شهيداً إلى قوله صلى الله عليه وآله. ألا ومن مات على حب آل محمد مات على السنة والجماعة. فإن هذا يدل على أن السنة هي المتلقة من آل محمد صلى الله عليه وآله، وأن الجماعة جماعتهم و أما المتسمين بأهل السنة فهم يدينون بفضلال عليهم السلام كما أظهر ذلك قاضيهم (ابن خلكان في كتاب وفيات الأعيان) عند ذكر أحوال علي بن جهم القرشي الناصبي الباغض لآل النبي صلى الله عليه وآله حيث قال: ما حاصله أنه كان معذوراً في ذلك لأن حب علي لا يجتمع مع التسنن انتهى. منه «قده» أقول و نقل الثعلبي في التفسير والواحد في الوسيط وغيرهما هذه الجمل المنقولة عنه صلى الله عليه وآله.

فأشرق نورهم سنيّاً؛ ووضّهم لكشف الحق والتزام نهج الصدق (١)، فلم يزل
كانوا للحقّ شيعة (٢)، والمصدق وليّاً، نحمده حمداً كثيراً طيباً زكياً (٣)، و
نشكره شكراً لا يزال غصنه بالزّيادة جنيّاً (٤)، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك
له شهادة نكرّرها بكرة وعشيّاً (٥) ونسلك بها صراطاً سوياً (٦) ونشهد أن
سيدنا محمداً عبده ورسوله الذي ارتضاء صفياً (٧) وقربّه نجياً (٨) واختار له
ابن عمّه وكاشف غمّه (٩) وصيّاً ووليّاً، فأمره يوم الغدير بالنّصّ في شأنه نصّاً
جليّاً، قائلاً: من كنت مولاه فمولاه هذا عليّاً (١٠) صلى الله عليه وآله صلاة ينال بها

(١) فيه لطف وإيحاء إلى كتاب المصنّف آية الله العلامة «قدّه» .

(٢) أريد بها الاتّباع .

(٣) من الهوا جس والشوايب والرزائل

(٤) من جنى بمعنى اقتطف ومنه قول الشاعر:

هذا جنّاي وخياره فيه وكلّ جان يده إلى فيه

(٥) في الصلوات اليومية وغيرها .

(٦) إيحاء إلى قوله تعالى في سورة مريم . الآية ٤٢: فاتبعني اهدك صراطاً سوياً .

(٧) إشارة إلى ما في خطبة الزهراء عليها الصلاة والسلام في المسجد بعشر من المسلمين .

(٨) إيحاء إلى قوله تعالى في سورة مريم . الآية ٥١: وقربناه نجياً .

(٩) بنصرته في الفزوات ووفاء دينه وأداء ما حمله من وصيته .

(١٠) الظاهر أن يكون عليّاً في هذا التركيب علماً، ووجه حالته مع كونه غير مشتق كونه

كالبر في قولهم: هذا برأ أطيب منه رطباً، لانه يدل على صفة هي العلو، كما أشار إليه

الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص عند التمثيل لا يراد السند إليه علماً لتعظيم أو اهانة

بقوله: ركب على وهرب معاوية فان عليّاً يدل على العلو ومعاوية على عوى الكلب. ويعتدل

أن يكون صفة بمعنى العالي والرفيع وح لا اشكال في العالية و يتضمن إشارة لطيفة إلى

ما روى من أن النبي صلى الله عليه وآله عند ما قال في شأن أمير المؤمنين عليه السلام قوله:

المؤمنون يوم العطش ربّاً (١) ، ويحوزون (٢) بها في جنّة الماوى حليّاً (٣) و
عيشاً رضيّاً (٤) ،

أما بعد فإن الله تعالى بعث رسوله محمداً على فترة (٥) من الرسل و حين
شأت (٦) من السّبل ، والنّاس كانوا حيارى في فلوات حبّ الشهوات ، سكارى
من نشوات (٧) الجهل والهفوات ، يعبدون الأوثان والأصنام (٨) و يعكفون على

من كنت مولاه فعلى مولاه، أخذ بضبعه ورفضه حتى ظهر بياض ابطنيهما، فيكون معنى الكلام
قالا: من كنت مولاه فمولاة هذا حال كونه رفيقاً عالياً بيدي من وجه الارض ، ولفظ على
مرفوعاً في اصل الحديث يعتمد ذلك ايضاً فتأمل منه «قده» .

(١٠ مكرراً) ارتكب جعل عليّاً حالاً بالتأويل اي بتأويل السمي به رعاية للجمع فافهم منه «قده» .

(١) روى من الماء واللين كرضى ورياء . منه «قده» .

(٢) من العيابة بمعنى الجمع . منه «قده» .

(٣) اشارة الى مارواه عدة من مشاهير القوم ، كالثعلبي والواحدى و الرمضري في
تفسيرهم من قوله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع : ألأمن مات على حب آل محمد دخل
الجنة وعليه حلة .

(٤) اشارة الى قوله تعالى : في عيشة راضية العاقبة . الآية ٢١

(٥) الفترة: الانكسار والضعف، وقد فتر العر وغيره يفتر فتوداً، وفترة، والفترة الزمان
بين الرسولين .

(٦) الشأت: التفرق .

(٧) رجل نشوان: سكران بين النشوة . منه «قده» .

(٨) اكثر هذه الجمل مقتبسه من كلمات درة صدف الرسالة و مشكاة الوحي والسفارة،
سيدتنا و مولاتنا الزهراء البتول ، في خطبتها الفراء التي ألقتها بمسجد المدينة، و قد
خاطبت بها المهاجرين والانصار من اصحاب الرسول صلى الله عليه وآله، و تصدى لشرحها
فطاحل العلم والادب، و أظهر كل شارح عجزه عن أداء حقها في الغتام .

الخمر والميسر والأنصاب (١) والأزلام (٢) يصرّون في سجود اللآت و العزى ،
و يصرّون في كفران من نعمه لا تجزى ، يرفلون (٣) في ثياب الإعجاب (٤) و
يستكبرون عن استماع الخطاب و اتباع طريق الصدق و الصواب (٥) فكشف الله
تعالى برسوله طريق الحق وأوضح لهم نهج الصدق (٦) فأسلم القليل شوقاً إلى نور
الأنوار ، أو خوفاً من دخول النار ، واستسلم (٧) الكثير رغبة في جاه الرسول المختار
لما سمعوا في ذلك عن راهبيهم من الأخبار (٨) أو رهبة عن اعتضاده بصاحب ذي
الفقر ، والذين معه أشدّاء على الكفار (٩) فداموا معجولين على توشح (١٠) النفاق

- (١) إشارة الى قوله تعالى في سورة المائدة . الآية ٨٩ : انما الخمر والميسر والأنصاب .
الآية . و قال في شمس العلوم: النصب ما ينصب فيعبد من دون الله تعالى من حجر وغيره .
(٢) الزلم واحد الأزلام و هي السهام التي كانوا في الجاهلية يستهمون بها . من «قده» .
(٣) يقال: رفل في ثيابه يرفل إذا أطلها وجرها متبخترأ من «قده» .
(٤) الإعجاب من العجب بالضم وهو أن يظن الشخص بنفسه بعض الظنون . من «قده»
(٥) الصدق في المقال والصواب في المعتقدات، ولكن الظاهر في المقام كون المعطف تفسيرا
(٦) إنباء الى اسم كتاب المصنف «قده»
(٧) فيه إشارة الى ما روى عن امير المؤمنين عليه الصلاة والسلام في نهج البلاغة، انه قال
في خطبته لأصحابه في حرب الصفين : والذي خلق الخلق وبراء النسة انهم ما أسلموا قط،
ولكن استسلموا و أسروا الكفر فلما وجدوا أمواتاً عليه أظهروه .
(٨) وفي بعض النسخ الاحبار جمع العبر وعليه فكلية من غير بيانية .
(٩) اقتباس من قوله تعالى في سورة الفتح . الآية ٢٨: محمد رسول الله والذين معه أشدّاء
على الكفار رحاء بينهم الآية .
(١٠) لا يخفى على العارف بأساليب الكلام العربي ما من اللطائف والدقائق والتشبيه والاستعارة
في التعبير بالتوشح و الترشح .

و ترشح الشقاق ، يتبسم (١) في كل وقت نفورهم ، والله يعلم ما تكن صدورهم
(٢) و إذ قدمت الدليل (٣) و اتضح السبيل ، و أداروا عليهم كؤوس (خيل كأس)
السلسيل (٤) فما شرب منهم إلا قليل ، عزم صاحب المجلس على الرحيل (٥) و
أزمع على التحويل ، (٦) فأحال الجلاس فيما بقي من ذلك الكأس على الساقى الذي
لا يقاس بالناس ، وأوفاه في غدير خم من كأس من كنت مولاه فعلي مولاه فبخبخ (٧)

(١) لا ينفي ما في اسناد التسم الى الثمر من اللطف في هذا المقام .

(٢) اشارة الى قوله تعالى في سورة النمل الاية ٧٣ : وان ربك ليعلم ما تكن صدورهم
الاية .

(٣) فيه اشارة الى قوله تعالى في شأن خلافة أمير المؤمنين عليه السلام: اليوم اكملت لكم
دينكم وأتممت عليكم نعمتي الاية . منه «قده»

(٤) اشارة الى قوله تعالى في سورة النهر . الاية ١٧ و ١٨ : عينا فيها تسمى سلسيلا الاية .

(٥) اي قصد السير . منه «ره»

(٦) من هذه النشأة الى الاخرة .

(٧) قول عمرو بن العدي : يخ بخ لك يا بن أبي طالب لقد أصبحت مولاي و مولى كل
مؤمن و مؤمنة . روى في ينابيع المودة (ص ٢٣٩ ط اسلامبول) عن البراء بن عازب
رضي الله عنه في قوله تعالى : يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ، أى بلغ من
فضائل على ما نزلت في غدير خم ، فعطب رسول الله (صلم) قال: من كنت مولاه فهذا على
مولاه فقال عمر رضي الله عنه: يخ بخ لك يا على أصبحت مولاي و مولى كل مؤمن و
مؤمنة ، رواه أبو نعيم و ذكر أيضاً الثعلبي في كتابه ، انتهى ما ذكره ، أقول : وفي ذخائر
العقبى (المطبوع بمصر بدرب السعادة تحت إشراف مكتبة حسام الدين القدسي ص ٦٧)
ما هذا الفظه: عن البراء بن عازب رضي الله عنهما ، قال: كنا عند النبي صلى الله عليه و سلم
في سفر ، فنزلنا بغدير خم فنودي ، فينا: الصلاة جامعة وكسح لرسول الله صلى الله عليه وسلم
تحت شجرة فصلى الظهر وأخذ بيد على وقال : أستم تعلون أنى أولى بالمؤمنين من

عليه عمر ، و هناء ، وبأيمه جلّ من حضر و حيّاه ، فلمّا رحل صاحب الكأس و انتفى أثر تلك الأنفاس ، خرج الأغيار من الكمين ، و ضيّعوا وصيّة الرّسول الأمين ، فنسوا الكأس الذي عليهم أدير ، و تقضوا و نكثوا عهد الخديّر ، و يعة الأمير ، إذ سقاهاهم حبّ البجاء و عقد اللّواء كأس الهوى فأعرضوا عن السّاقى الباقي حليّاً ، و تركوه نسيّاً منسياً ، فصار جديد عهدهم (١) رثاً ، و شمل ييتمهم هباء منبثاً و انجزّ دائهم الدفين ، و انتهى بهم إلى أن عادوا إلى الخلاف الأوّل ، و ارتدّوا على أعقابهم كما يدلّ عليه حديث العوض الذي رواه (٢) مسلم و البخاري و الحميدي و

انفسهم قالوا: بلى، فاخذ بيد علي، وقال: اللهم من كنت مولاه فعلى مولاه، اللهم وال من والاه، و عاد من عاداه، قال: فلقبه عمر بذلك فقال: هنيئاً لك يا ابن أيطالب أصبحت و امسيت مولى كل مؤمن و مؤمنة؛ أخرجه أحمد في مسنده، و أخرجه في المناقب من حديث عمر الخ .

(١) من اضافة الصفة الى موصوفها كجورد قطيعة، فاللفظ عهدهم الجديد، ولا ينفى ما في التعبير عن ييتمهم بالعهد الجديد من الإيحاء ولطف الإشارة.

(٢) اشارة الى ما رواه البخاري (الجزء الثامن في باب العوض ص ١١٩ ط الاميرية) بقوله و حدثني عمرو بن علي، قال: حدثنا محمد بن جعفر، قال: حدثنا شعبة، عن المغيرة، قال: سمعت أبا وائل، عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، انه قال: أنا فرطكم على العوض و ليرضن مني رجال منكم ثم ليختلجن دوني فأقول: يا رب أصعاني، فيقال: انك لا تدري ما أحدثوا بعدك. وروى مسلم بن الحجاج في صحيحه (الجزء السابع في باب العوض ص ٦٥ ط مصر) عدة روايات بهذا المضمون و الحميدي في كتابه الجمع بين صحيحى المسلم و البخاري. وكذا أحمد بن حنبل في مسنده (الجزء ٥ ص ٣٣٣ ط مصر) . و ايضاً في الجزء الخامس ص ٣٨٨ باسناده من حذيفة . و لبعض علماء الجمهور:

من خير ما قد اتاه الله للرسول

قد اوتى المصطفى له عظم

عن صدق وعد فيسقى كل ذى عقل

لا شك فيه كما صح الحديث به

أضربهم ، فهدموا أركان الشرع و أكنافه ، و كسروا أضلاع الدين و قطعوا أكتافه (١) و هضموا حق أهل البيت ، ولم يلحقهم فيه مخافة ، و منعوا إرث فاطمة من غير أن تأخذهم فيها رأفة ولا رحمة ، انتصبوا من غاية الجبرل والجلافة للخلاف على الخلافة ، و غصبها بكل حيلة و جزافة ، فنصبوا الخالي عن العلم والشرافة ، المملوء من الجهل والكثافة (٢) ، فلم يزل كانوا بآيات الله يمترون ، نبذوا الحق وراء ظهورهم ، فاشترؤا به ثمناً قليلاً فبئس ما يشتررون (٣) ، و كأنه إلى ما ذكرناه من القضية أشار عباس بن عتبة بن أبي لهب (٤) الهاشمي عند وقوع الرزية بقوله شعراً :

أصفى بياضاً من اللبن أجبعها من أعذب الماء بل أحلى من العسل
يذاد عنه أناس لا خلاق لهم قد قابلوا الدين بالتغيير والبدل

(١) إيماء إلى مجيئهم إلى باب بيت النبوة و معن الرسالة و كسرهم ضلع الزهراء البتول عليها السلام و شتمهم كنفى وصي الرسول صلى الله عليه وآله ، و جعل الجبل أو نجاد السيف في عنقه و هذه السيئات المذكورة في كتاب سليم بن قيس و بعض كتب أهل السنة المخطوطة و كذا المطبوعات القديمة منها ، و اما المطبوعات الحديثة فلا اعتماد عليها ولا قيمة ، إذ للجنة الضعيفة تدس فيها و تعطف ما تفصح عن سوء صنيع أسلافهم بآل الرسول و تكشف المخفيات ، ولو ساعدتني سواعد التوفيق لجمعت تلك المحذوفات في كتاب وسيت (بغيانة الأقلام) أو جناية اللجنة .

(٢) العاصلة من مساوى الاخلاق و ردائل الصفات .

(٣) اقتباس من قوله تعالى في سورة آل عمران الآية ١٨٧ : و اشترؤا به ثمناً قليلاً فبئس ما يشتررون .

(٤) القائل هو العباس بن عتبة بن أبي لهب بن عبد المطلب ، و ام عتبة أم جميل و هى حمالة الحطب بنت حرب بن أمية بن عبد شمس ، و فيها يقول الاحوص :

ما ذات جبل يراها الناس كلهم وسط الجحيم ولا ينفى على احد
كل العبال حبال الناس من شعر و جبلها وسط أهل النار من مد

من مبلغ عنا النبي محمداً
 إن الذين أمرتهم أن يعدلوا
 غصبوا أمير المؤمنين مكانه،
 إن الوري عادوا إلى العدوان
 لم يعدلوا إلا عن الإيمان
 واستأثروا بالملك والسلطان

بطشوا بفاطمة البتول وأحرزوا (خجأحوزوا) ميراثها طعناً على القرآن (١)

و تلك النكث والنقض والإبرام والفصب والنصب والإهتضام ، غير مستبعد عن أقوام ، صرفوا أكثر أعمارهم في عبادة الأصنام ، وليس أول قارورة كسرت في الإسلام ، (٢) فقد صدر من أصحاب موسى عليه السلام عند توجهه إلى الطور ، أعظم من هذا الفتور والفتور ، إذ قد ارتد جمهور أصحابه من بني إسرائيل ، فضلوا و أضلوا السبيل حتى و افقوا السامري في عبادة العجل ، و عمدوا قتل هارون الوصي و دفعوه باليد و الرجل ، و قدروي (٣) عن نبينا عليه السلام أنه قال : يقع في أمتي ما وقع في أمة خلعت من قبل حذو القذة بالقذة ، و النعل بالنعل .

(١) وفي بعض كتب السير نسبة هذه الايات الى الفضل بن العباس الشاعر المشهور .

(٢) من الامثال الدائرة السائرة بين الناس .

(٣) رواء في مجمع الزوائد (ج ٧ ص ٢٦١ ط مصر) عن عبدالله بن مسعود ، عن رسول الله صلى الله عليه وآله . ويقرب منه ما رواه العاظم في المستدرک (ج ١ ص ١٢٩ ط حيدرآباد) عن علي بن حمشاذ : حدثنا العدل ، حدثنا اسماعيل بن اسحاق القاضي والعباس بن فضل الاسفاطي ، قالا حدثنا اسماعيل بن أبي اويس ، حدثني كثير بن عبدالله بن عمرو بن عوف بن زيد ، عن أبيه ، عن جده قال : كنا قموداً حول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مسجده فقال : لتسلكن سنن من قبلکم حذوا النمل بالنمل ، ولتاخذن مثل أخذهم ، ان شبراً فشبر ، وان ذراعاً فذراع ، وان باعاً فباع حتى لو دخلوا جحر ضب دخلتم فيه الا ان بني اسرائيل افرقت على موسى على احدى و سبعين فرقة ، كلها ضالة الا فرقة واحدة ، الاسلام و جماعتهم ، وانها افرقت على عيسى بن مريم على احدى و سبعين فرقة كلها ضالة الا فرقة واحدة ، الاسلام و جماعتهم ، ثم انهم يكونون على اثنتين و سبعين فرقة كلها ضالة الا فرقة واحدة ، الاسلام و جماعتهم ،

ثم لما قصروا على أنفسهم المسافة ، مدّة إمتداد مسّ الآفة ، (١) و غصب الخلافة بإناطة صحتها فيها على مجرد اختيار الأمة ، ونفوا إشتراط النصّ و العصمة في الأئمة ، ليتسع لكلّ جلف جافّ يسنّ الكثافة ، (٢) تصدّى الخلافة بلا توجه ملامة ، وتوقع مخافة ، عن الكافة وجعلوا ذلك من الأصول المطاعة ، وأهمّ مقالات المتّسمين بأهل السنّة و الجماعة ، لاجرم كلّ من جاء بعدهم متقمّصاً للسلطنة (٣) و الإيالة مع خلّوه عن العصمة و العدالة ، بادر إلى تعظيم علماء المتّسمين بأهل السنّة و استمالتهم ، و مال إلى تكريم شأنهم و ترويج مقالاتهم ، و أبغض علماء الشيعة الحاكمين بجلافتهم القائلين : بعدم صحّة خلافتهم ، فقد كان لهذه الفرقة الناجية (٤) ، خصماء عظماء جهلاء سفهاء ، وأعداء أشداء وأغوياء و

و بهذا المضمون عدة روايات بأسانيد مختلفة، منها روايتا عبدالله بن عمر ، و أبي هريرة وغيرهما عن النبي صلى الله عليه وآله ، أورد بعضها الحاكم في المستدرک و غيره في غيره فليراجع .

مركز تحقيق كامبوتر علوم إسلامي

(١) لا ينفى لطف تقابل لفظي المسافة ومسّ الآفة .

(٢) قال الجزري في النهاية : في الحديث فجاءه رجل جلف جاف. الجلف : الاحمق ، وأصله من الجلف ، وهي الشاة السلوغة التي قطع رأسها و قوائمها ، و يقال للذئب أيضاً . جلف ، شبه الاحمق بهما الضعف عقله . و قال : في الحديث ، من بداجفا بالبدال المهمل ، أي من سكن بالبادية غلظ طبعه لقلة مخالطة الناس ، والجفاء غلظ الطبع منه «قدم»

(٣) لا ينفى ما في المدول عن لفظي الخلافة والوصاية الى السلطنة والايالة من الابهاء الى كونهم متقمّصين من غير أهلية لذلك ، وأن سلطتهم على المسلمين ليست من باب الخلافة .

(٤) التعبير بهذه الكلمة وقع اقتباساً و اتباعاً من قوله صلى الله عليه وآله : ستفرق أمتي على اثنين و سبعين كلها هالكة ، و واحدة منها ناجية ، و قد ذكر علامة الجمهور في عصره السيد ابراهيم الراوي البغدادي من مشايخنا في رواية صحاحهم ذات يوم في مجلس درسه للبغاري : أن حديث افتراق الامة على العدد المذكور مما رواه اعلام القوم

أقوياء ، اولوا السيف والسنان ، والبغض و الشنآن ، والزور والبهتان ، و البغى و العدوان ، والكفر و الطغيان ، لما في قلوبهم من نتائج الأحقاد الجاهلية ، و الأضغان (١) البدرية ، التي يتوارثونها بالعهود عداوة لمولانا أمير المؤمنين ووصي رسول رب العالمين ، إمام البررة و قاتل الكفرة و الفجرة ، ولأولاده السادة المعصومين و الأئمة القادة المظلومين ، ولهذا كانوا في أكثر الأعصار مخفين في زاوية التقية ، متوقعين عن ملوك عصرهم نزول البلية ، إلى أن وفق الله تعالى السلطان **الفاضل الفاضل (٢) السيد غياث الدين اوجايد و محمد خدا بنده** أنار الله برهانه لخلع قلادة التقليد ، و كشف الحق و نهج الصدق (٣) بالتأمل الصادق والنظر السديد فنقل (٤) أولاً عن مذهب الحنفي الذي نشأ فيه من الصغر إلى مذهب الشافعي

انتهى ، وكان الرواي من أجلاتهم في الاحاطة والتتبع حضرت حلقة دروسه في ثلاثيات البخارى و التفسير و غيرها في بغداد بجامع السلطان على روما لتحصيل الاجازة منه في رواية مروياتهم و كتب لى اجازة مبسوطه ذكر فيها مشايخه الى أرباب الصحاح .
(١) الاضغان والضغائن : ما يضر من سوء و يترتب به امكان الفرصة . والجملة مشيرة الى مضمون بعض الاخبار المروية في كتب أصحابنا الامامية رضوان الله عليهم من اعمال القوم و اظهارهم أحقاد بدر و حنين .

(٢) إيماء الى تمييزه الحق عن الباطل و تشرفه بالتشيع ، و كان «ره» من أعدل الملوك و أراهم و أعبدهم ، توفي حدود سنة ٧٢٦ و قبره في سلطانية قرية من بلدة زنجان و هو معروف الى الان ، و تعدبقتة من الآثار الخالدة والابنية الاسلامية العجيبة . و بجنبه قرية فيها سادة اجلاء و بيدهم مصحف منسوب الى الائمة عليهم السلام و تحكى امور و كرامات عن ذلك المصنف .

(٣) إيماء الى كتاب المصنف العلامة «قده»

(٤) و لعل كلمة نقل مبنية للمفعول عبر بها لان انتقاله من باطل الى باطل كان باغواء الغير ، و أماتشره بالتشيع كان بارادته واختياره ، و لذا عبر فيما سيأتى بقوله واختاره .

الذى كان أقلّ شناعة من المذاهب الأخر ، (١) ثم لما ظهر له من مناظرة ولد صدر جهان البخاري الحنفي (٢) مع المولى نظام الدين عبد الملك المراغي الشافعي (٣) بطلان كلا المذهبين ، واطّلع على مجمل من حقيقة مذهب الشيعة في الين ،

(١) وذلك لاخذ الشافعي عن جماعة من أهل البيت و بنى السبطين مضافاً الى انتهاء نسب الشافعي الى آباء النبي الاكرم و كونه من قريش ، و ارتضاه من ندى كانت موالية لآل الرسول صلى الله عليه وآله، ومن هذا الباب تراه من المتفادين للعترة في ولايته، و قريباً لهم في الفقه والفروع ، فكم له من منظومات في مدحهم والثناء عليهم أوردتها الثقة في كتبهم و ممن نقل ذلك العلامة السيد ابوبكر بن الشهاب العلوي الحضرمي في كتابه رشف الصادي في فضائل بنى النبي الهادي الشبلنجي المصري في النور، وصاحب الاسعاف. ومؤلف المطالب وغيرهم من اعلام القوم .

(٢) هو صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة الحنفي البخاري المتوفى ٢٥٠ شارح الوقاية في الفقه الحنفي و مصنف كتاب تنقيح الاصول في اصول الفقه وغيرها من الكتب والزبر

(٣) هو المولى الفاضل نظام الدين عبد الملك الشافعي المراغي نسبة الى (مراغة) آذربايجان (لامراغة مصر) و كان المترجم من أعيان عصره في الفضل والعلم ومن أجلة الشافعية في عصره وله تأليف و تصانيف كثيرة منها (التوضيح تصدى فيه لشرح كتاب الام للشافعي لم يته) (وكتاب المشيخة) ذكر فيه طرقه وأسانيده و جرت بينه وبين صدر جهان البخاري الحنفي مناظرات وكان البخاري شديد العصبية لابي حنيفة و على الشافعي والمراغي بالعكس فذكر كل منهما مثالب امام الآخر والفتاوى الغريبة التي تستعجبها الطباع المعتدلة من فتياء الامامين و كان هذا الباعث على انزجار طبع السلطان من مذهب الرجلين فلما آل الامر الى هتاع الملك باحضار علماء سائر فرق المسلمين من المالكية والحنابلة والزيدية والشيعة الامامية، فأشخص من الحنابلة (الشيخ مجد الدين الدمشقي وحماته) ومن المالكية (الشيخ تاج الدين المصري وحماته) ومن الزيدية (السيد محمد أبي المجد وغيره) ومن الامامية مولينا (الشيخ جمال الدين العلامة العلي) وجرى

حكم بإحضار علماء الإمامية من الأمصار ، واختار من بينهم لمناظرة الأغيار ،
 الشيخ الأجل المصنف العلامة تاج أرباب العمامة ، حجة الخاصة على العامة :
 لسان المتكلمين ، سلطان الحكماء المتأخرين ، جامع المعقول والمنقول ، المجتهد
 في الفروع والاصول ، الذي نطق الحق على لسانه ، ولاح الصدق من بنانه (١) ،
آية الله في العالمين جمال الحق والحقيقة الحسن بن الشيخ المؤيد في استنباط
الحكم الملى بالسداد الفطري الجبلى سديد الدين يوسف بن المعطر الحلبي (٢)

البحث بين كل فريق و بين الآخر و كان السلطان محمد خدا بنده رجلا فاضلا ناقدأ
 بصيراً حاذقاً ذا قريظة وقادة فاستشعر بفساد المذاهب كلها الامذهب شيعة أهل بيت رسول
 الله صلى الله عليه وآله واختار ذلك و تشيع و أمر بذكر أسماء أئمة الهدى ومصايح
 الدجى في الخطبة وضرب السكة مزينة باسمهم عليهم السلام كما ترى صورتها الفوتوغرافية
 التي اخذناها عن عديدين من تلك السكك المضروبة عثرت عليهما في النقيبات الحفرية بين
 مسجد الكوفة و بين مسجد السهلة زمن اقامتي في القرى الشريف وهما من الفضة ، وفي
 متحف بلدة قم المشرفة الكائن في صحن الست الجليلة كريمة أهل البيت فاطمة المعصومة
 سلام الله عليها يوجد عدد واحد من تلك السكك ، و في متحف طهران توجد أعداد
 منها. و بالجملة صنيع السلطان و أمره بضرب السكة كذلك مما لاشك في وقوعه بنص
 المؤرخين ووجود هذه الدراهم وشهادة بعض الآثار والابنية الباقية من ذلك الزمان في
 بلاد ايران وقراها و على الله الاتكال .
 (١) في بعض النسخ المخطوطة بياض بدل بنانه .

(٢) هو الشيخ الإمام ، قدوة علماء الاسلام: صاحب التأليف الكثيرة في الفنون الاسلامية،
 ولد سنة ٦٤٨ توفى سنة ٧٢٦ و قبره في النجف الاشرف في حجرة ملاصقة لباب الحضرة
 الشريفة و من سماداته بعد موته كونه مع مولينا المقدس الاردبيلي بمنزلة البواب
 للحرم الشريف العلوي اذ قبر مولينا العلامة على يمين الداخل الى الروضة المنورة
 و قبر مولينا الاردبيلي على يساره طوبى لهما وحسن مأب .

أحلّه الله في جوار النبي وآله عليهم السلام وألبسه من حلال رحمته وحلي إفضاله ، فناظرهم العلامة وأثبت عليهم بالبراهين العقلية ، والحجج التقليدية ، بطلان مذاهبهم العامية و حقيقة مذهب الإمامية ، على وجه تمنّوا ان يكونوا جماداً أو شجراً ، و بهتوا (١) كأنهم التقموا حجراً (٢) ، ثم أكد ذلك بتصنيف الكتاب المستطاب ، المزيل للإرتياب، الموسوم بكشف الحق ونهج الصدق والصواب فعدل السلطان والأمراء والعساكر ، وجمّ غفير من العلماء والأكابر ، إلى التزام المذهب الحق ، وزينوا

(١) إيماء إلى قوله تعالى في سورة البقرة الآية ٢٥٧ : فبیت الذي كفر .

(٢) إيماء إلى كتاب القام العجر للسيد العلامة القاضي الشهيد «قده» صاحب الكتاب في الرد على ابن حجر ، ولا يخفى لطف التعبير بالتقام العجر . وهو كتاب نفيس تصدى فيه مولينا القاضي لرد بعض كلمات ابن حجر بأبلغ وجه وأحسن طريقة و أرجو من فضله تعالى أن يقيظ الهمم في نشره وإشاعته . والعجب من بعض المثريين حيث انصرف من طبعه بعد ما كان عازماً على ذلك مع أنه يعد من أهل الفضل .

(وهذه صورتها)



الخطبة والسكة (١) بسوامي (٢) أسامي الأئمة المعصومين الذين هم بالخلافة أولى وأحق ، وكان المعاصرون المناظرون للمصنف العلامة ، خلقاً كثيراً من علماء العامة كالمولي قطب الدين الشيرازي (٣) وعمر الكاتبى القزويني (٤) وأحمد ابن محمد الكيشي (٥)

(١) و عندنا شيء من تلك السكك والضروب ، وقد نقشت أسماء المعصومين متصلة بسحيط الدائرة الكائنة على السكة ، وفي وسطها اسم السلطان خدابنده .
(٢) من إضافة الصفة الى موصوفها .

(٣) هو الشيخ المحقق في الرياضيات والمنطق والفلسفة قطب الدين محمود بن مسعود ابن مصلح الشيرازي من تلاميذ المحقق الطوسي «قده» و من شركائه في رصد مراغة توفي ٢٤ رمضان سنة ٧١٠ و قيل ٧١٦ له تصانيف ، منها شرح قانون الشيخ الرئيس ، و دفن بجانب قبر القاضي البيضاوي في مقبرة چرنداب من مقابر بلدة تبريز . وللمترجم يد ملولي في الطب أيضاً .

(٤) هو أبو الحسن القزويني المشهور بالكاتبى ، العلامة في الرياضيات والمنطق والجدل والكلام ، و كان من تلاميذ المحقق الطوسي «قده» و من شركائه في رصد مراغة له تصانيف ، منها الرسالة الشسية في المنطق و شرحها العلامة قطب الدين الرازي من اصحابنا وهو الشرح الدائر السائر بين المحصلين الكرام ويعبر عن هذا الشرح بالقطبية ليمتاز عن شرح المحقق التفتلازاني الذي يعبر عنه بالسعدية ثم من اشهر تصانيف الكاتبى كتاب حكمة العين وكم له من شروح توفي المترجم سنة ٦٧٥ .

(٥) نسبة الى كيش من الجزائر الواقعة في (خليج فارس) و كان الرجل من نوابغ عصره وله حاشية على الشفاء وغيره . و في بعض المجاميع ان المناظر لمولينا العلامة قده هو احمد بن محمد الكبسى بالباء الموحدة بعد الكاف ثم السين المهملة و في نسخة من الاحقاق احمد بن محمد الكشنى بالشين المعجمة بعد الكاف ثم النون و كل نسبة الى مكان فالكيشي كما ذكرناه ، والظاهر أنه الصحيح المرادها نسبة الى تلك الجزيرة والكبسى نسبة الى محل باليمن وآخر في الشام وآخر في مصر ، والكشنى نسبة الى

و ركن الدين المتسيد الموصلي (١) و المولى نظام الدين (٢) المذكور وغيرهم من الموالى والصدور ولم يتعرض هؤلاء الا فاضل الانجاء لذلك الكتاب المستطاب ، مع إشماله على قدح أسلافهم وأجلتهم ، و نقض ما اعتمدوا عليه من أدلتهم حذراً عن ظهور زيادة لجاجهم وإعوجاجهم ، و حياء عن إطلاع الناقدين على قصور عيار إحتجاجهم .

ثم لما وصل ذلك الكتاب الذي لاريب فيه (٣) إلى نظر الفضول السفيه ، المعدود في خفافيش ظلمة العمى و خوافيه ، فضل بن روزبهان (٤) الذي يخرج فضلكه من فيه

كشن محل بماوراء النهر قريب من بلدة كش التي هي من أعمال سمرقند ، و منه شيخنا الكشي الرجالي الشهير الذي من تأليفه علينا و كتابه المعروف بالمختار من رجال الكشي من امهات كتب الرجال التي عليها التعويل والاعتماد ثم ان بماوراء النهر بلدة آخر سمي (كش) بضم الكاف واليه تنسب جماعة فلا تغفل .

(١) هو ركن الدين الحسيني العبيدلى الاعرجى من ذرية نقيب الموصل العبيدلىين و كان ذا فضل و قريحة له تصانيف و تأليف و كان يدرس فى بغداد مدة ، و فى الموصل ثم اتصل بالسلطان شاه خدا بنده و صار فى علماء دولته السنية و جرت بينه و بين مولينا العلامة مناظرات و كانت الغلبة للعلامة والرجل كان من المتعصبين فى المذهب و له حاشية على الكشاف ثم ليعلم انه غير السيد ركن الدين الجرجانى نزيل الموصل فانه كان شيعياً و غير السيد ركن الدين الشيرازى الحنفى صاحب رسالة المنطق و غير السيد ركن الدين البغدادى نزيل الموصل الحنبلى المذهب فلا تغفل .

(٢) قد مرت ترجمته فلاحظ .

(٣) اقتباس من قوله تعالى فى سورة البقرة الاية ٢ : ذلك الكتاب لاريب فيه .

(٤) بكسر الباء الموحدة . و قد مرت ترجمة الفضل فى المقدمة .

(١) خلع العذار (٢) ولم يتأسَّ (خ ل يتأسن) بحياء إمامه قتل الدار (٣) ،
 فطوى الكشح عن الحياء ، ونهى النفس عن الوقاء (٤) ، واستهدف نفسه لسهام الملام ،
 بجسارته وجراته على المصنف العلامة الإمام ، وتزييف كلامه بالشتم وركيك الكلام ،
 كأنه قد نزل عليه نزول الضيف على أقوام لثام ، فعاملوه بغير ما يليق به من الإجلال
 والإكرام ، وكأنه أشار المولوي الأولوي (٥) إلى مثل هذا الخفّاش (٦) المحروم
 عن رؤية الأنوار ، المرجوم الظالم المظلوم (٧) المحبوس في ظلام الجهل والاستكبار
 في مقابلته لنير براهين العلامة الذي كان في عالم العلوم كالشمس في نصف النهار
 بقوله في المشنوي المعنوي (٨) :

(١) و كان الحرى ترك هذه التعبيرات ، ولكن الذى حمل القاضى «قده» على ذلك
 ارتكاب ابن روزبهان اسوء من ذلك بالنسبة الى مولينا العلامة «قده» المشتهر فى
 الافاق (كما تدين تدان ، لاتيهتك فتيتك) .

(٢) خلع عذاره و هو خلع العذار أى اتبع هواه و انهك فى الفى وصار يقول ويفعل
 وما ييالى كالدابة بلارسن .

(٣) المراد به عثمان بن عفان ، وعدم تأسى الفضل به من جهة انه لما حوضر فى الدار
 أظهر الندم فيما فعله ببيت المال و تسليطه بنى امية على رقاب المسلمين .

(٤) فى قبال قوله تعالى : ونهى النفس عن الهوى .

(٥) شاعت أمثال هذه الكلمات كالجمالى والكمالى والملكى فى أواخر المائة الخامسة
 بالحق حرف الياء أواخر الالقاب والصفات ، بل الاعلام والمولوى هو الشيخ جلال
 الدين محمد العازف الرومى صاحب كتاب المشنوى المتوفى سنة ٦٧٢ و المدفون
 ببلدة قونية .

(٦) الخفّاش كرماني طائر معروف ولود تحيى و ترضع .

(٧) الظالم لنفسه ولغيره والمظلوم باغواء غيره اياه وغلبة جهله .

(٨) فى دفتر الثالث .

از همه محروم تر خفاش (۱) بود کو عدوی آفتاب فاش بود
نی تواند در مصافش زخم خورد نی بنفرین تاندش مهجور کرد
دشمن از گری بعد خویش گیر تا بود ممکن که گردانی اسیر
قطره با قلزم چه استیزه کند ابلهست او ریش (۲) خود بر میکند
با عدوی آفتاب این بد عتاب ای عدوی آفتاب (۳) آفتاب

و کأنتی أسمع من لسان حال ذلك العلم العلامة إلى هذا
الجاهل الجالب على نفسه الملامة السالب للعافية والسلامة ، شعر :

ای مکس عرصه سیمرغ نه جولانکه تو است

عرض خود میبری و زحمت ما میداری

هیهات هیهات این هو من المبارزة مع فرسان الكلام ، والمعارضة مع البدو التمام ،
أین الثریا من الثری ، والنعامة من الکری أطرق (۴) کری أطرق کری ، إن النعمامة

(۱) الخفاش بضم الخاء ثم الفاء الشددة كرمضان : الوطواط وهو الطائر المعروف
الولود التي تعیش و ترضع ولا تبصر فی النهار .

(۲) ریش اصله ریشة ، خفف و رخم لضرورة الشعر ، و يجوز فی الشعر ما لا يجوز فی الشعر .
(۳) مثله مثل قول العرب ظل ظلیل و داهية دهایه و لیل أیل و بهیم أبهم ، و يمكن
جعل المورد من باب قاعدة التجريد فی البديع كما لا يخفى على من ذاق حلاوة علوم
البلاغة و ارتضع من درها .

(۴) اطرق ای غص ، من اطراق العین و هو خفض النظر . والکری هو الکروان بفتح
الکاف والراء ؛ و جمعه الکروان بکسر الکاف و سکون الراء ؛ وهو طائر صغیر شبهوا
به الذلیل ؛ و شبهوا الاجلاء بالنعامة . والجملة تضرب مثلا للرجل الحقیر اذا تکلم فی الموضوع
الجلیل بما لا یتکلم فیہ امثاله و نعم ما قیل :

(جانی که عقاب پر بریزد از پشه لاغری چه خیزد)

ثم ان بعض أهل الادب ذکر أن قولهم : اطرق کری الخ کان بمنزلة رقية عند العرب لتسخیر
الکروان و اصطیاده ؛ كما نص علیه بعض الافاضل فی تعلیقه علی شرح الجامی .

في القرى ، فهو فيما قرن به كلام المصنف من النقص والقدح ، وذيل من الشرح المقصور على الكلم (١) والجرح ، قد قرن الظلمة بالتور ، وعقب نغم الزبور (٢) بدوي (٣) الزبور ، أو قابل (٤) شوهاً بحسناً ، ونظر إلى حوراء بعين عوراء ، بل نظم خُرزةً في سلك اللثال ، ودفع عن جمال المصنف (٥) عين الكمال ، ولعله جعل هذا النقص والإبرام ، والجرح والإيلام ، إنتقاماً لما جرى على أصحابه في إصفهان من القتل العام (٦) عند طلوع صبح السلطنة العلية ، وظهور نير الدولة المؤيدة (٧) الصفوية الموسوية ، أنار الله براهينهم الجليلة فاستولى عليه الحققد الناشي عن مصيبة الأهل (٨) والأصحاب ، وعاق عين بصيرته عن رؤية الحق والصواب ، حتى نظر

(١) كلمه كلما : جرحه ؛ فالعطف تفسيري .

(٢) اشارة الى الحان داود النبي (ع) صاحب الزبور .

(٣) دوى الرعد اذا سمع له دوى اى صوت ؛ وكذا دوى النحل وغيرهما ، شمس العلوم .

(٤) مثل معروف لدى العرب .

(٥) اشارة الى لقب مولانا العلامة المصنف « قده » وهو جمال الدين .

(٦) والعله فى تلك القضية كما فى بعض مجاميع المخطوطة الانتقام والمكافئة من طرف

السلطين الصفوية ؛ وذلك لانه اثنى جماعة من علماء العامة القاطنين فى اصفهان باباحة

دماء الشيعة فقتل بسببها جمع كثير من الامامية ؛ فلما تسلط السلطان المؤيد ؛ الشاه

اسماعيل الماضى الصفوى قتل منهم مقتلة عظيمة انتقاماً وتشفيافاً ، و كان ممن هرب من

القتل الرجل الناصب .

(٧) اشارة الى رواية ملاحم مولينا الامير عليه السلام التى طبقها جمع من المحدثين

ومنهم مولينا صاحب البحار على ظهور السلطان المؤيد شاه اسماعيل الماضى الصفوى ،

ويؤيدها كلمات المؤرخين فى بيان غزوات السلطان المذكور وفتوحاته ، فليراجع

(٨) بل يقال ان ابن روزبهان كان ممن اصاب فى تلك الواقعة بماله وجاهه وحاله و

منا له فلفه و نعيه من كبد حراء و هو ممن توسل فى مضار الانتقام بالبنان واللسان

بدل السيف والسنان .

في شمائل كلام المصنف بعين غير صحيحة ، وارتاب في مقدمات حقّة صريحة ، كما قيل :

إذا لم تكن المرء عين صحيحة فلا غرو أن يرتاب والصبحُ مسفر
وها أنا بتوفيق الله تعالى أنبّه على بطلان ما أورده على المصنف العلامة ،
من القدح واللامّة ، وأيّّن أنه من الجهل في بحر عميق ، وبدوام الحريق حقيق ،
وأنّ شبهاته أضعف من إحتجاجه على حقيقة الجبت والطائوت ، وأدلته أوهن من
بيت العنكبوت (١) و تأويلات ملاحدة (٢) الموت ، وأوضح أنّه فيما أتى به
تعصّباً وغلواً واستكباراً أو علواً ، جدير بأن يتخذ عدواً ، ويعلن آصلاً وغلواً ،
ولعمري أنّ قصور باعه و كساد متاعه غير خافٍ على من له أدنى مناسبة بحقائق
هذا المذهب الشريف ، فلم يكن لنا حاجة إلى تلقى شرحه الكثيف بالرد والتزيف
لكن لما صار ذلك الشرح المنحرف عن النهج المثير للرهج (٣) غباراً على مرايا
صفحات الكتاب ، ومزايا خطابه المستطاب ، وأورث التباس الحق على ذهن القاصر
المرتاب ، رأيت إزالة ذلك على من القرض ، وحرمت على جنبي القرار على الأرض ،
حتّى أزلت بتوفيقه سبحانه ذلك الغبار و أوضحت نهج الحق كضوء النهار ، فأفضحت
الشارح الجارح الذي آل إلى شفا جرف هار (٤) و بال في بشر زمزم للإشتهار (٥)

(١) إشارة الى قوله تعالى في سورة العنكبوت الاية ٤٠ : و ان اوهن البيوت لبيت العنكبوت .

(٢) و هم فرقة من الاسماعيليه تاملوا مدة في حصن الموت و هي من اعمال قزوين والديلم و توابعهما ، ولهم أقاصيص و اخبار ذكرها المؤرخون . فليراجع الباحث الى روضة الصفا و حبيب السير والبلوك الاسماعيليه وسيرة الحسن الصباح .

(٣) الرهج : الغبار المثار .

(٤) اقتباس من قوله تعالى في سورة التوبة الاية ١٠٨ : أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله و رضوان خير ام من أسس بنيانه على شفا جرف هار .

(٥) مثل يضرب به لمن ارتكب شنيعاً في غاية الشناعة لاجل ان يعرف و يشتهر .

وأفصحت عما وقع له من الخبط والعوار ، وعار نصبه (١) ونصبه في تقليد كل عجل جسد له خوار (٢) وسميت ما جهزته لنصرة جند الحق من الجيوش الهواطل (٣) وأحرزته لجهاد حزب الباطل ، من كل نصل قاتل ، و درع ماطل (٤) باحقاق الحق وازهاق الباطل ، منادياً على أولياء الشارح الذين هرقوا عن الدين مروقاً ، وملؤا من تعصب الباطل عصباً وعروقاً ، فاتخذوا خفض النصب (٥) لا أنفسهم علواً وشهوقاً ، وقد جاء الحق و زهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً (٦) حامداً لله تعالى ثانياً ، وللصلاة على النبي ﷺ عنان العزيمة ثانياً ، قائلاً :

أحمد لله الذي نصر عبده ، وأعز جنده ، وهزم الأحزاب وحده (٧) والصلاة على من لا نبي بعده ، وآله المعصومين الذين أنجز الله فيهم وعده ، وصب على أعدائهم برقه و رعه

ثم لما ضمن الشارح الجراح الناصب خفضه الله تعالى خطبة شرحه الإشارة إلى حقيقة مذهب أصحابه ، المتسمين بأهل السنة والجماعة ، و بطلان مذهب غيرهم ، رأينا تقديم نقلها ، واستيصال (٨) بنقلها ، فنقول : إنه افتتح على شاكلة

(١) النصب بفتح النون وسكون الصاد المهملة : بنض على عليه السلام و تقديم غيره

عليه كذا ذكره ابن حجر في مقدمة شرح صحيح البخاري ، و غيره في غيره . والنصب بفتح النون والصاد هو التنب والكلفة والمشقة . منه « قده »

(٢) اقتباس من قوله تعالى في سورة طه الآية ٨٧ : فاخرج لهم عجلاً جسداً له خوار

(٣) الهواطل : جمع هاطلة ، وهو المطر الكثير .

(٤) من مطلق الحديد اذا ضربه و مده ليطول .

(٥) لا يغنى ما في تقابل الخفض بالنصب من اللطف .

(٦) اقتباس من قوله تعالى في سورة الاسراء آية ٨٠ : قل جاء الحق و زهق الباطل

(٧) اقتباس من قوله (ع) في الدعاء : لا اله الا الله وحده وحده انجز وعده ونصر

عبده واعز جنده الخ ،

(٨) اشارة الى المثل العربي الذي يضرب في من غلب على خصمه واستأصله بالكلية .

الجامدين الشاكرين مع ظهور كفرانه وكونه من الماكرين فقال : الحمد لله المتعزّز
بالكبرياء والرّفعة والمناعة ، المتفرّد بإبداع الكون في أكمل نظام وأجمل بداعة ،
المتكلّم بكلام أبكم كلّ منطق من قروم (١) أهل البراعة ، فأنخزلوا (٢) آخرأ
في حجر المعجز وإن بذلوا الوسع والإستطاعة ، أحمدته على ما تفضل بمنح (٣)
كرائم الأجور على أهل الطاعة ، وفصل على فرق الإسلام ، الفرقة الناجية من
أهل السنّة والجماعة ، حتّى كشف نقاب الارتياح عن وجوه مناقبهم صاحب المقام
المحمود والعظمى من الشفاعة بقوله صلى الله عليه وسلم (٤) لا يزال طائفة من امتي
منصورين لا يضرّهم من خذلهم حتّى تقوم الساعة ، صلى الله عليه وسلم وبارك على
سيدنا ونبيّنا محمد الذي فرض الله على كافّة الناس اتباعه ، وجعل شيعة الحقّ وأئمّة
الهدى أشياعه ، وهدى إلى انتقاد نهج الحقّ وإيضاح كشف الصّدق اتباعه ، ثمّ السّلام
والتّحية والرّضوان على عترته وأهل بيته وكرام (٥) صحبه أرباب النّجدة والعبود
والشّجاعة ، الذين جعل الله مواليتهم في سوق الآخرة خير البضاعة ، مادام ذبّ الباطل
عن حريم الحقّ أفضل عمل وخير صناعة .

(١) القروم : جمع القرم بفتح القاف و سكون الراء بمعنى السيد العظيم .

(٢) الانخزال : الانزال والانقطاع .

(٣) المنح : جمع المنحة بكسر الميم اى العطية .

(٤) رواه في مجمع الزوائد (ج ٧ ص ٣١٢ ط مصر) ويقرب منه ما رواه البخارى

(في كتاب الاعتصام الجزء التاسع ص ١٠١ ط الاميرية) : عن عبيد الله بن موسى ،

عن اسماعيل ، عن قيس ، عن المغيرة بن شعبة ، عن النّبي صلى الله عليه وسلم ، قال :

لا يزال طائفة من امتي ظاهرين حتّى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون .

(٥) لا ينفى أن من يرى كل صحابى عادلا جليلا ثقة و دعى لا يسوغ له هذا التعبير ،

الا ان يجعل الكلام من باب جرد قلبية ، ويريد من الصحب المضاف الى الضمير العموم .

(أما بعد) فان الله تعالى بعث نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم (١) حين تراكم
 الاُهواء الباطلة ، وتصادم الآراء العاطلة ، والناس هائمون في معتكر حنوس (٢)
 ليل الضلال يعبدون الاوثان ويخرون للأذقان سجداً (٣) عندها بالغدو والآصال ،
 لا يعرفون ملة ولا يهتدون إلى نحلة ، ولا سير لهم إلى مراتع الحق ولا رحلة ،
 فأقام الله تعالى برسوله الملة العوجاء (٤) ، وهداهم بايضاح الحق إلى السنن المتناه
 [خل الغراء] ، فأوضح للملة منارها وأعلم آثارها وأسس قواعد الدين ، على رغم
 من الكفرة الماردين ، هم الذين أبوا إلا الإقامة على الكفر والبوار وإن هداهم
 إلى سبيل النجاح ، فما أذعنوا للحق إلا بعد ضرب القواضب (٥) وطعن الرماح ،
 فندب صلى الله عليه وسلم لنصرة الدين ، وإعانة الحق ، عصبة من صحبه الصادقين ،
 فانتدبوا ونصروا ونصحوا واذنوا في سبيل الله ثم هاجروا (٦) واغتربوا ، هم كانوا

(١) تمسأ لقوم رووا عن النبي صلى الله عليه وآله ، إنه نهى عن الصلاة البتراء عليه
 وقيدوا أنفسهم بعدم الحاق الال بعد اسم النبي ، مع انهم فسروا البتراء بعدم ذكر
 الآن بعده . والبتراء فعلاء من البتر ، بمعنى قطع الاخر والذيل .

(٢) المعتكر : محل الاحتكار وهو الظلام . الحنوس : الظلمة ، والمراد ان الله تعالى
 بعث نبيه صلى الله عليه وآله في وقت الظلام ليل الضلال وشدة ظلمته . من الفضل على
 ما في بعض النسخ المخطوطة .

(٣) اقتباس من قوله تعالى في سورة الاسراء الاية ١٠٧

(٤) المراد باقامة الملة ارجاعها بعد الاعوجاج الى الاستقامة . والمراد بالملة ملة
 ابراهيم حيث غيرها العرب فاقامها رسول الله صلى الله عليه وسلم . من الفضل .

(٥) القواضب : جمع القاضب اى القاطع .

(٦) اشارة الى هجرة اصحابه صلى الله عليه وآله الى حبشة ، وفي رأسهم جعفر بن ابي
 طالب الطيار الهاشمي ، اخو مولانا امير المؤمنين على عليه السلام .

لرسول الله صلى الله عليه وسلم الكرش (١) و العيبة ، حين كذبه عتبة وشيبة (٢) ،
فأنشأ الله تعالى عليهم في مجيد كتابه (٣) و رضى عنهم و تاب عليهم ، و جعل مناط
امور الدين مرجوعة إليهم (٤) ، ثم وثب فرقة بعد القرون المتطاولة ، والدول المتداولة ،
يلعنونهم ويشتمونهم ويسبونهم ، ولكل قبيح ينسبونهم ، فويل لهذه الفئة الباغية التي
يسخطون العصبية الرضية ، يمرقون (٥) من الدين كما يمرق السهم من الرمية ،
شاهت الوجوه (٦) ، ونالت كل مكروه ، ثم إن زماننا قد أبدى من الغرائب مالمو

(١) الكرش ما يضعه البعير في جوفه ليضعه مرة اخرى . والعيبة مخزن الثياب . والمراد
بهما محل الذخيرة وموطن السر ، والفرض أنهم كانوا مختصين برسول الله (ص) وكانوا محل
ذخائره ونصيحته . من الفضل . وستأتي عدة روايات بهذا المضمون وكلها وردت في حق
الانصار دون المهاجرين ، فالناصب من قلة تتبعه نسبها الى المهاجرين .

(٢) قد مر حال عتبة ، وشيبة هو شيبة بن عثمان بن طلحة جد بني شيبة .

(٣) من اضافة الصفة الى موصوفها .

(٤) اياء الى الحديث الموضوع المفتري على النبي صلى الله عليه وآله بشهادة بعض
اعاضلهم : اصحابي النجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ، فراجع الى كتاب الموضوعات
للسبكي وغيره .

(٥) مرق من الدين : خرج منه بضلالة او بدعة .

(٥ مكرر) اشارة الى عدة احاديث قد عبر النبي فيها عن هذه الطائفة بالمروق وهي كثيرة
متضافرة باسانيد عديدة منها ما رواه ابو عبد الله الحاكم في المستدرک الجزء الثاني ص ١٤٦
بسند المنتهى الى مسلم بن ابي بكره عن ابيه رضى الله عنه قال قال رسول الله (ص)
ان اقواماً من امتي ردة ذلقة السنتهم بالقران لا يجاوز تراقيمهم يمرقون من الدين كما
يمرق السهم من الرمية الى آخر الحديث . و نقل الذهبي في ذيله في تلخيص المستدرک
في تلك الصفحة بسند المنتهى الى ابي بكره عن ابيه مرفوعاً .

وروى الذهبي في تلخيص المستدرک عين هذا الخبر وأيده .

(٦) شاهت الوجوه : قبعت والعبارة مأخوذة من قوله (ص) في النزوة شاهت الوجوه
للعي القيوم .

رآه محتلم في رؤياه لطار من وكر (١) الجفن نومه ، ولو شاهده يقظان في يومه
لاعتكر من ظلام الهموم يومه (٢) ، و ممّا شاع فيه أنّ فتّة من أصحاب البدعة
استولوا على البلاد ، وأشاعوا الرّفْض و الابتداع بين العباد ، فاضطّرني حوادث
الزّمان ، إلى المهاجرة عن الأوطان ، وإِشار الإغتراب وتوديع الأحبة والخلائن ،
وأزمنت الشّغوص (٣) من وطني إصفهان ، حتّى حطّطت (٤) الرّحل بقاسان (٥)
عازماً على أن لا يأخذ جفني الفرار (٦) ، ولا يضاجعني الأرض بقرار ، حتّى أستوكر
مربعاً (٧) من مراعيع الإسلام ، لم يسمعي فيه الزّمان صيت هؤلاء اللّثام وأستوطن
مدينةً أتخذها دار هجرتي (٨) ومستقر رحلتي تكون فيها السنة والجماعة فاشية ،

(١) الوكر : عش الطائر .

(٢) يوم : الطائر المعروف بالنحوسة .

(٣) الشغوص : الذهاب والارتفاع .

(٤) حططت الرّحل : وضعته .

(٥) قاسان معرب كاسان مدينة بناوراء النهر منة أحمد بن سليمان القاساني من علماء
الاصول وعدة من رجال الحديث ، وإيضاً قاسان قرية بنواحي اصفهان منها علي بن محمد
القاساني الاصفهاني المرمي بالضعف في كتب الرجال . و قاسان ايضاً معرب كاشان
بلدة معروفة بين قم و اصفهان وقد خرج منه ثلة من أرباب الفقه والحديث والنجوم
والادب منهم **المولى** فتح الله الكاشاني المفسر **والمولى** محمد محسن صاحب الوافي و
السيد العلامة ابوالرضا فضل الله الراوندي وغيرهم وقد يعبر عن كاسان بقاشان كما في رجال
شيخ الطائفة في ترجمة علي بن شبرة القاشاني من اصحاب الهادي (ع) والمراد بقاسان
المذكورة في المتن هو المجل الاول فلا تغفل .

(٦) الفرار : الخدعة .

(٧) المربع : محل الإقامة

(٨) انظر الى قلة أدب هذا الرجل في استعماله كلمتي الهجرة والمدينة في سفره ومقصده
بقوله : أستوطن مدينةً أتخذها دار هجرتي .

ولم يكن فيها شيء من البدعة والإلحاد ناشية ، و أتمسك بسنة النبي ﷺ الرصين (١) وأعبد ربي حتى يأتيني اليقين (٢) فإن التمسك بالسنة عند فساد الأمة طريق رشيد ، وأمر شديد ، وقد قال رسول الله ﷺ ، من (٣) تمسك بسنتي عند فساد أمتي فله أجر مائة شهيد ، فلما استقر ركابي بمدينة قاسان إتفق لي مطالعة كتاب من مؤلفات المولى الفاضل جمال الدين (٤) ابن المطهر الحلي غفر الله ذنوبه قد سماه بكتاب نهج الحق وكشف الصدق قد ألفه في أيام دولة السلطان غياث الدين أوجايتو (٥) محمد خدا بنده وذكر أنه صنفه بإشارته وقد كان ذاك الزمان أوان فشو البدعة ونبغ نابغة الفرقة الموسومة بالامامية من فرق الشيعة ، فان عامة الناس يأخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم ، والناس على دين ملوكهم إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات و قليل ما هم ، وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب : أنه حاول بتأليفه إظهار الحق وبيان خطأ الفرقة الناجية (٦) من أهل السنة والجماعة لئلا يقلدهم المسلمون (٧) ولئلا يقتدوا بهم فان الاقتداء بهم ضلالة ، وذكر : أنه أراد بهذا إقامة مراسم الدين وحوز [حرز خل] أجور الآخرة واقتناء ثواب الذين يبينون الحق ولا يكتُمونه ، ومع ذلك فان جل كتابه مشتمل على مطاعن

(١) الرصين : المحكم الثابت ، و توصيف السنة به بدون التاء غير رصين .

(٢) قف أيها الناظر على تأنف هذا الرجل كيف يعبر عن نفسه بكلمات وردت في القرآن الشريف خطاباً للنبي الأكرم : وأعبد ربك حتى يأتيك اليقين .

(٣) الخبر مرمرى بالوضع فراجع الكتب المعدة لهذا الشأن ككتاب الموضوعات للسبكي

(٤) قد مرت ترجمته الشريفة في المقدمة على نحو الاختصار .

(٥) قد مرت ترجمته مختصرة .

(٦) وهل هذا الا مصادرة و تحكم .

(٧) قف على دنائة هذا الرجل الناصب في تعبيره وتمريضه لشبهة آل الرسول صلى الله عليه وآله

الخلفاء (١) الراشدين ، والأئمة المرضيين ، وذكر مثالب العلماء المجتهدين ، فهو في هذا كما ذكر بعض الظرفاء على ما يضعونه على السنة البهائم : أن الجمال سأل جملاً من أين تخرج قال البجل : من الحمام قال : صدقت ظاهر من رجلك النظيف ، وخفيك اللطيف (٢) فنقول : نعم ظاهر على ابن المطهر أنه من دنس الباطل ودرن التعصب مطهر ، وهو خائف في مزابل المطاعن (٣) وغريق في حشوش الضغائن (٤) فعمود بالله من تليس ابليس ، وتدليس ذلك الخسيس ، كيف سؤل له وأملى له ، وكثر في إفشاء الباطل على رغم الحق إمامه ، ومن الغريب أن ذلك الرجل وأمثاله ينسبون مذهبهم إلى الأئمة الاثنى عشر رضوان الله عليهم أجمعين ، وهم صدور إيوان الاصطفاء ، و بدور سماء الاجتباء ، و مفاتيح أبواب الكرم ، ومجاديح (٥) هو اطل النعم ، وليوث غياض (٦) البسالة ، وغيوث رياض الإيالة ، و سباق مضامير السماحة ،

(١) غير خفي لدى المنصف أن مولينا العلامة لم يذكر من المطاعن ما لم يورده علماء الجمهور في الكتب كما سنحققه ونشير إلى المدارك والمستندات لتلك المطاعن في محلها انشاء الله تعالى .

(٢) آن یکی پرسید اشتدرا که هی! از کجا می آئی ای فرخنده پی!
گفت از حمام گرم کوی تو گفت این پیدا است از زانوی تو

(٣) ولعمري من خرج عن زيه وفتح في المقالات العلمية باب السب والشم وتفوه بكلمات تستجها القريرة الانسانية وسلك مسالك المكارين والجمالين والعمالين والعجامين ، جدير بأن يسلط الله عليه صقراً من صقور الشيعة وسيفاً شاهراً وقاضياً هندياً من آل الرسول صلى الله عليه وآله كالشريف السعيد الشهيد القاضي السيد نور الله المرعشي «قده» بأن يعقبه ويرد عليه ترهاته وخز عبلاته .

(٤) الحشوش : جمع العش و هو الزبل والضغائن جمع الضغينة وهي بالفارسية كينه : من الفضل .

(٥) المجاديع : جمع المجداح وهو السحاب الماطر منه .

(٦) النياض : جمع الفيضة ، والبسالة الشجاعة منه .

وخرّ أن نقود الرجاحة والأعلام الشوامخ في الإرشاد والهداية ، والجبال الرواسخ في الفهم والدداية ، وهم كما قلت فيهم شعر :

شمّ (١) المعاطس من اولاد فاطمة علوا رواسى طود (٢) العزّ والشرف
فاقوا العرائن (٣) في نشر الندى كرما بسمح كفّ خلا من هجنة السرف
تلقاهم في غداة الروح اذ رجفت أكتاف اكفائهم من رهبة التلف
مثل الليث إلى الأهوال سارعة حماسة النفس لامبلا إلى الصلف
بنو عليّ وصيّ المصطفى حقاً أخلاف صدق نموا من أشرف السلف (٤)

و هؤلاء (٥) الأئمة العظام قد كانوا يشنون على الصحابة الكرام الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم بما هم أهلهم من ذكر المناقب والمزايا ، وقد ذكر الشيخ

(١) الشم يضم الشين مأخوذ من الشم بفتح الشين الارتفاع في قصة الانف و حسنها و استواء اعلاها ، وان كان فيها إحد باب فهو القنا ، ثم الشم في الانف علامة علو الهمة وسعة الصدر و قوة القلب كما ذكره علماء علم القيافة والفراسة ، والمعاطس جمع معطس كمجلس و مقعد الانف ومن المجاز المعاطس الصبح ، ثم شم المعاطس كناية عن جلالة قدر الأئمة الميامين والهداة المرضيين .

(٢) الطود الجبل العظيم المتطاوّل في السماء .

(٣) عرائن الناس وجوههم وسادتهم و اشرافهم قال المعجاج يصف حبشاً تهدي قدماهم عرائن مضر

فله در هذه الايات الواقعة في محلها قد انطق الله لسان الناصب و اجرى قلمه في بيان فضائل آل الرسول (ص) .

(٤) الحمد لله الذي أظهر الحجة و بين المحجة ، فان أخذ الفرقة الاثنى عشرية عن هؤلاء الأئمة الاخبار معلوم و ظاهر لكل غير ظهور الشمس في راية النهار . و اعتراف الناصب على حقيقتهم دليل واضح ، و اخذ الشيعة عنهم بين ولائح . انتهى . و يظن كون هذه التعليق من العلامة الشيخ مفيد الدين الشيرازي الاديب الارب المتخلص بدور (٥) و هؤلاء (وهذه) في بعض النسخ المخطوطة .

علي بن عيسى الاربلي (١) رحمه الله تعالى في كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة
واتفق جميع الامامية على أن علي بن عيسى من عظمائهم والا وحدى التحرير من
جملة علمائهم ، لا يشقّ غباره (٢) ولا يتندر آثاره ، وهو المعتمد المأمون في النقل ،
وما ذكره هو في الكتاب المذكور نقل عن كتب الشيعة لا عن كتب علماء السنة (٣)
إن الإمام أبا جعفر غداً الباقر صلوات الله وسلامه عليه سئل عن حلية السيف هل
يجوز ؟ فقال : نعم يجوز قد حلّى أبو بكر الصديق سيفه بالفضة ، قال الراوي : فقال
السائل : أقول هكذا ، فوثب الإمام من مكانه وقال نعم الصديق فمن لم يقل له
الصديق فلا صدقه (٤) الله في الدنيا والآخرة ؛ هذه عبارة كشف الغمة و هو كتاب
مشهور معتمد عند الإمامية وذكر أيضاً في الكتاب المذكور : أن الإمام أبا عبدالله
جعفر بن محمد الصادق قال ولدني أبو بكر الصديق مرتين وذلك لأن أم الإمام جعفر
كانت أم فروة (٥) بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق وكذا (٦) كانت إحدى

(١) هو الشيخ الجليل العلامة بهاء الدين ابوالحسن علي الوزير بن عيسى بن فخر الدين
الاربلي المتوفى سنة ٦٩٢ صاحب كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة ، والاربلي نسبة
الى بلدة اربل بكسر الهمزة وسكون الراء المهمة وكسر الباء الموحدة ثم اللام قال
ياقوت في المراصد : هي مدينة تقرب من الموصل .

(٢) اشارة الى مثل مشهور .

(٣) نعم وان كان الاربلي من أجلة اصحابنا ولكنه نقل الكلام المذكور في المتن عن كتاب
صفة الصفوة لابن الجوزي ، والرجل معروف بالتسنن والتعامل في حق الشيعة ، ويألي
ان عدة من علماء القوم ضعفوه بالوضع والتدليس في متون الاحاديث و اسانيد ها .
(٤) في نسخة مخطوطة مصححة (فلا صدق الله له قولاً في الدنيا ولا في الآخرة)

(٥) ام فروة هي بنت القاسم الفقيه المدني ابن محمد بن ابي بكر ، و امها اسماء بنت
عبدالرحمن بن ابي بكر ، وكانت ام فروة من رواة الحديث جليلة الشأن .

(٦) هي بنت عبدالرحمن بن ابي بكر كما مر .

جداته الأخرى من أولاد أبي بكر ، وذكر الإمام الحاكم أبو عبد الله النيسابوري (١) المحدث الكبير والحافظ المتقن الفاضل النحرير في كتاب معرفة علوم الحديث بإسناده عن الإمام أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه وعلى آباءه السلام أنه قال: أبو بكر الصديق جدِّي وهل يسبُّ أحد آباءه لا قد مني الله إن لا أقدمه « انتهى » وقد اشتهر بين المحدثين والعلماء أن الحاكم أبا عبد الله المذكور كان مائلاً إلى التشيع فمن عجبني (٢) كيف يجوز لهم ذكر المطاعن لذلك الإمام الحكيم الرشيد ، وقد ذكر الأئمة الذين يدعون الإقتداء بهم في مناقبهم : أمثال هذه المناقب ومع هذا يزعمون أنهم لهم (٣) مقتدون وبآثارهم مهتدون ، نسأل الله العصمة عن التعصب فإنه ساء الطريق وبس الرفيق .

ثم إني لما نظرت في ذلك الكتاب الموسوم بنهج الحق وكشف الصدق رأيت أن صاحبه عدل عن نهج الحق وبالغ في الإنكار على أهل السنة حتى ذكر: أنهم كالسوفسطائية ينكرون المحسوسات والأوليات فلا يجوز الإقتداء بهم ، و وضع في هذا مسائل ذكرها من علم أصول الدين و من علم أصول الفقه و من

(١) هو محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه النيسابوري، المعروف بالحاكم وابن البيع من أجلاء الشافعية فقها وأدباً وحديثاً ، له تصانيف شهيرة . منها المستدرک علی الصحیحین و تاریخ نيسابور وغيرها ، توفي سنة ٤٠٣ أو ٤٠٥ و كتاب المستدرک من احسن كتب القوم . وأبعدها عن الكذب ، وهو مشتمل على أحاديث في فضل آل الرسول (ص) كحديث الفدير وغيره ، ومن ثم نسب المؤلف إلى التشيع و ليس كذلك فان الرجل من العامة كما يفصح عنه بعض كلماته في المستدرک و معرفة علوم الحديث و ان صح ، فكفى به فخراً عند من يرى نفسه مسلماً تابعاً للنبي الاكرم صلى الله عليه وآله .

(٢) لو عبر بلفظة فمن العجب او فمما يعجبني و أمثالهما بدل ما في المتن لكان أولى (٣) اقتباس من قوله تعالى في سورة الزخرف الآية ٢٣ وتباً لهذا الرجل السيء الادب وعادته حيث عبر هكذا في بيان تبعية الشيعة لاهل البيت المقتبس عنهم من علم النبي صلى الله عليه وآله .

المسائل الفقهية، وطعن على الأئمة (١) الأربعة بمخالفتهم نص الكتاب وبالف في هذا أقصى المبالغة، ولم يبلغني أن أحداً من علماء السنة ردّ عليه كلامه ومطاعنه في كتاب وضعه لذلك، وذلك الاعراض يحتمل أن يكون لوجهين، أحدهما: عدم الإعتناء بكلامه وكلام أعماله لأن أكثره ظاهر عليه أثر المكابرة والتعصب، وقد ذكر ما ذكر في كلام بالغ في الركاكة على شاكلة كلام المتعربة (٢) من عوام حلة و بغداد وشين الرطانة (٣) وهجنة (٤) العوراء تلوح من مخايله كطانات جهلة أهل السواد كما ستره واضحاً غير خفي على أهل الفطانات.

(١) ومن نظر وسهر في كلام المخالفين رأى ما أودع فيها من المطاعن في حق أسلافهم فترى الشافعية تطعن في أبي حنيفة وبالمكس، وكذا أتباع مالك وأحمد والليث والاوزاعي والظاهرية أتباع داود بن علي الاصفهاني وغيرهم، كلما دخلت امة لعنت اختها. وانظر ما ذكره الخطيب البغدادي في ترجمة أبي حنيفة ترى ما يقضى منه العجب من كثرة المطاعن بحيث دعى بعض الحنفية الى تأليف كتاب في دفع تلك المطاعن وسماه بالسهم المصيب في كيد الخطيب فراجع، وهكذا ابن حزم في اصوله وابن رشد وابن القيم وغيرهم.

(٢) انظر الى هذا الرجل كيف أساء الادب بالنسبة الى مولانا العلامة «قد» مع أنه ممن اتفق علماء الفريقين في عصره على جلاله شأنه وكونه من أئمة كلام العرب ومن فرسان مضامير البلاغة والفصاحة، وبكفى في ذلك ما كتبه البيضاوي صاحب التفسير في كتابه اليه في مسئلة من تيقن بالطهارة والحدوث وشك في المتقدم منهما والمتأخر وكذا ما ذكره ابن حجر في الدرر وغيرها من أعلامهم حيث أطنبوا وأطردوا في الثناء عليه بما لا مزيد عليه، ومن رام الوقوف عليها فليراجع كتب التراجم سيما المذكورة فيها رجال القرن الثامن.

(٣) امالة كلام العرب الى طريقة العجم. من الفضل.

(٤) هجنة: بضم الهاء، ما يعيب الكلام.

والوجه الثاني : أن تتبع ذلك الكلام وتكراره وإشاعته مما ينجر إلى اتساع الخرق وتشهير ما حقه الإعراض عنه ، ولم تكن داعية دينية تدعو إلى ذلك الرد لسلامة الزمان (١) عن آفة البدعة ، ومن عادة أجلة علماء الدين رضي الله عنهم أنهم لا يخوضون في التصانيف إلا لضرورة الدين (٢) لا يصغون بالمداد ثياب

(١) لا يقال: ذكرت أن ذلك الكتاب صنف بحكم السلطان أو لجأيتو وهو كان شيعياً فكيف تقول : ان ترك الجواب بسلامة الزمان عن البدعة؟! لانا نقول: لم يمتد زمان ثبات السلطان على التشيع ورجع بعد زمان يسير من تشيعه ، فسلم الزمان من البدعة ، ولم يتوجه الى رده احد من العلماء . من الفضل بن روزبهان في الهامش .

أقول : فيا للعجب من هذا الناصب كيف يأتي بأكاذيب ومفتريات؟! وكيف يتعمى عن ما في كتب التواريخ من أن السلطان مات شيعياً ، ومضى الى رحمة الله . وصيته جعل تربة الحسين واسماء الائمة عليهم السلام في قبره مشهورة مأثورة .

(٢) فكان الرجل غافل أو يتغافل عن عدة كتب من آثار مشاهير علمائهم كالسيوطي والقشيري والشعراني ، فانهم قد ألفوا كتباً تصحك منها الشكلى ويكى العريس لعدم جدوها ككتاب تنوير الملك في تعيين تكاليف الجن والملك وآكام المرجان في أحكام الجان وإزاحة الشبهات عن أحكام الجنات والرسائل المؤلفة في تعيين أن فرس النبي صلى الله عليه وآله كان اناثاً أو ذكوراً والرسائل المؤلفة في شكل نعل النبي صلى الله عليه وآله والرسائل المؤلفة في أن الابدال ورجال الغيب ما أكلهم وشربهم والرسائل المؤلفة في تعيين من زوج امنا حواء من أيننا آدم ؟ ومن كان رابطة وواسطة في اصلاح هذا الامر ونحوها من الترهات والخرعبلات التي يقف الناظر البصير النقاد في كلماتهم وكتبهم وقد رأيت في آثارهم الوفاً من أشباه ما ذكرنا عصنا الله من اللغو واللهو في القول والعمل والبنان والبيان ثم للسائل أن يسئل عن هذا الرجل متى كان قصد الشيعة كذلك ؟ ومن الذى ذكر هذا من علماء الفريقين الذين يعتمد عليهم؟ وهل هو الا الافتراء والكذب، بل الامر بالعكس حيث ذكر أدباب التراجم أنه احرق كتب الشيعة زمن العباسية

الأقلام ، إلا لقسارة الدّنس الواقع على جيوب حلل الاسلام ، ولما اطلعت على مضامين ذلك الكتاب وتأملت فيما سنح في الزّمان من ظهور بدعة الفرقة الإمامية وعلوهم في البلاد حتى قصدوا محو آثار كتب السّنة وغسلها وتخريقها بل تمزيقها وتخريقها حدثتني نفسي بأنّ فساد الزّمان ربّما ينجرّ إلى أنّ أئمة الضلال يبالغون بعد هذا في تشهير هذا الكتاب ، وربّما يجعلونه مستنداً لمذهبهم الفاسد (١) ويحصلون من قدح أهل السّنة بذلك الكتاب جلّ المقاصد ، ويظهرون على الناس ماضعّن ذلك الرّجل ذلك الكتاب من ضعف آراء الأئمة الأشاعرة من أهل السّنة والجماعة ، ويصحّحون على العوام والجهلة أنّهم كالسّوء فسطائية فلا يصحّ الاقتداء بهم وربّما يصير هذا سبباً لو هن قواعد السّنة فهنا لك تحتم على ورأيت المفروض على أنّ أنتقد كلام ذلك الرّجل في ذلك الكتاب وأقابل في كلّ مسألة من العلوم الثلاث المذكورة فيه ما يكون تحقيقاً (٢) لحقيقة تلك المسئلة وأيّسّن فيه حقيقة مذهب أهل السّنة والجماعة في تلك المسئلة أوأردّ عليه ما يكون باطلا ، و عن

في محلة الكرخ وخزانه كتب شيخ الطائفة رئيس الشيعة «قده» وكتب المحقق الطوسي «قده» وكتب ابن قتال الشهيد النيسابوري مؤلف روضة الواعظين . وكتب بنى زهرة في حلب وكتب بعض علماء الشيعة في دولة أبي سعيد المفلّحي وهكذا كان ديدنهم حتى تبع خلفهم لسلفهم فاحرقت الافاغنة خزائن الكتب كمكتبة مولانا المجلسي في اصفهان وخانوا العلم والفضل كافتهم الله بصنيعهم .

(١) قف على تمبير هذا الرجل واسامة ادبه ، مع أنّه يرى نفسه من مساوى الاخلاق و مذام الصفات .

(٢) ولعمري الرجل الناصب قد أورد بدل التحقيقات العلمية والافكار الدقيقة في أكثر الموارد السب والشتم واللوم ، وقل نظيره بين مؤلفيهم في بذائة اللسان ، مع مارووا بأسانيدهم الصحيحة لديهم من أنّه صلى الله عليه وآله قال : ان الله ينفخ بنى اللسان .

حلية الحق الصريح عاطلاً على وجه التحقيق والإنصاف (١) لا عن جهة التعصب والإنصاف ، وقد أردت أولاً أن أذكر حاصل كلامه في كل مسألة بعبارة موجزة خالية عن التطويل الممل الفارغ عن الجدوى وليسهل على المطالع أخذه وفهمه ، ولا يذهب إلى أباطيله ذهنه ووهمه ، ثم بدالي أن أذكر كلامه بعينه وبعباراته الركيكة لوجهين أحدهما : أن الفرقة المبتدعة لا يأتئون علماء السنة و ربما يتمسك (٢) بعض أصحاب التعصب بأن المذكور ليس من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الالتزام عنه .

والثاني : أن آثار التعصب والفرض في تطويلات عباراته ظاهرة ، فأردت نقل كلامه بعينه ليظهر على أرباب الفطنة أنه كان من المتعصبين لا من (٣) قاصدي تحقيق مسائل الدين ، وهذان الوجهان خدائي إلى ذكر كلامه في ذلك الكتاب بعينه ، والله تعالى أسأل أن يجعل سعياً مشكوراً وعملي لوجه خالصاً مبروراً ، وأن يزيد بهذا تحقيقاً في ديني ورجعاً في يقيني ، ويتقل به يوم القيامة عند الحساب

(١) أيها الرجل الناصب ، في قلبه عداوة أهل بيت النبوة وشيعتهم و مواليهم ، العاملين بقوله تعالى: قل لا أسئلكم عليه أجراً . الآية ، التابعين لهم في الأصول والفروع ، كيف تنسب الانصاف الى نفسك مع أنك تعاند الحق الصريح ، وتنكر الأدلة الواضحة ، وتنقض العين ، وتنقض الطرف عن الحقيقة الراهنة ؛

(٢) ترى هذا الرجل الفريق في ماء اللجاج والحريق بنار العناد ، يتشبث بكل حشيش ، ويسرع الى كل سراب بقيمة يحسبه ماء حتى الافتراء والكذب والبهت والسب والشتيم ، أخذه الله بنكاله وعامله بما يستحقه بنيته وباله .

(٣) أيها القاريء الكريم باؤه عليك ، انظر كلمات ابن روزبهان نظراً منصف عدل ، حتى يتحقق لديك أنه من أشد المتعصبين ، وأن فرضه اللجاج والتعصب وإثارة الشحنة والبغضاء في مسار العلم ومجال التفكير والتعمق .

موازيني ، وأن يوقني للتجنب (١) عن التعصب والتأدب في إظهار الحق أحسن التأدب إنّه ولي التوفيق ويده أزمّة التحقيق ، وما أنا أشرع في المقصود متوكلاً على الله الودود ، و أريد أن أسميه بعد الإتمام إن شاء الله تعالى بكتاب إبطال نهج الباطل ، وإهمال كشف العاطل (انتهت الخطبة) .

و أقول : لا يغني أن الفقرة (٢) الأولى و الثانية لامناسبة لهما (٣) بما هو مقصوده الأصلي مع ما يظهر من سوق كلامه وحواشيه على بعض الفقرات من شدة إهتمامه برعاية ذلك ، و الثالثة والرابعة (٤) إنما يناسب كتب التفسير و المعاني و نحوهما من العلوم ، وما ذكره في الفقرة الرابعة مشيراً إلى أن الأجر والثواب فضل من الله تعالى لا أنه يجب عليه كما ذهب إليه أهل العدل من الإمامية والمعتزلة

(١) والعجب كل العجب من هذا الرجل ، أنه يرى نفسه متجنباً عن التعصب ، مع أنه فتح في مضمار العلم والبحث عن الحق الطريق بالقبول ، باب السب والشم وإساءة القول ، والتفوه بكلمات هي أقدر من كل قذابة عند أهل المعرفة وذوى الحسنى ، ونعم ما قال بعض السادة الشرفاء لو أمر بفسل الفم بعد التلفظ بالركبك لما كان بعيداً لدى العقلاء و أرباب الإدراك والحسنى .

(٢) الفقرة بفتح الفاء وبكون القاف ويجمع على فتر بفتح الفاء وسكون القاف . والفقرة بكسر الفاء وسكون القاف يجمع على فتر بكسر الفاء وفتح القاف ، وفقرات بكسر الفاء وسكون القاف وفتحها .

(٣) المراد بالفقرة الأولى والثانية قوله : الحصة المتعوز الى قوله : وأجل بداعة ، و عدم المناسبة من حيث أن الفضل على ما صرح ، بعدم الرد على كلمات مولانا العلامة «قدم» و دفع مقالات الشيعة ، فالعري للبليغ الذي ينسب الرطاة الى كلام غيره أن يراعى الاستهلال وسائر المناسبات في مفتتح كتابه .

(٤) والمراد بالفقرة الثالثة والرابعة قوله : المتكلم بكلام أبكم الى قوله : وإن بذلوا الوسع والاستطاعة .

مدخول بأن العدلية في الحقيقة قائلون : بأن كل ما يصل من الله إلى عباده تفضل منه و إحسان (١) والنزاع لفظي كيف ؟ وهم قائلون : بأن أصول النعم من خلق الحي وخلق حياته وخلق شهوته وتمكنه من المشتبه وإكمال العقل الذي يميز به بين الحسن و القبيح كلها تفضل منه تعالى سابقة على استحقاق العبد ، فالفروع أولى بذلك ، وفي الادعية المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام : يا مبتدئا بالنعم (٢) قبل استحقاقها ! لكن تسمية بعضها استحقاقا وثوابا إنما هو لأنه تعالى وعد به على الطاعات ، وهو الموجب له على نفسه بصادق وعده ، فالوجوب الذي أنبته أهل العدل ليس المراد به الوجوب التكليفي الثابت بإيجاب الغير حتى يستلزم دعوى ويستدعي حاكماً ، ولا يتصور بدونه كما زعمه الخصم (٣) بل المراد الوجوب العقلي وهو لا يستلزم ذلك ، لأن مرجعه إلى صدور بعض الأشياء عنه تعالى باقتضاء حكمته له . وقد استدلوا على الوجوب المذكور بقوله تعالى : كتب على نفسه الرحمة (٤) وقال السيد معين الدين الأيجي (٥) الشافعي في بعض رسائله : أي

(١) انظر الى كلمات المحققين من أصحابنا سيما بعض المتأخرين منهم تنادى بانكار استحقاق الثواب والاجر على امثال التكليف ، وأن ماورد في الادلة السمعية في ترتيب الثواب محمول على التفضل ونحوه من المحامل ، وقد حققنا ذلك أيضاً في محله .

(٢) هذه العبارة من فقرات الدعاء المروي عن أبي عبد الله عليه السلام بعد صلاة جعفر ، أولها : يا من أظهر الجميل وستر القبيح ثم ان هذا الدعاء الشريف مما اشتمل على جوامع الكلم ومضامين لم تمسه ايدي الافكار كيف لا وهي صادرة من منابع الحكمة والعلم والمشاكي النبوية الموقدة من عالم القدس .

(٣) وقد عرفت أن من أظهر المحامل التفضل ، ومنهم من جعل الثواب في مقابل الاتقياء .

(٤) الانعام الاية ١٢ .

(٥) هو السيد معين الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله الحسني الحسيني القمي ،

أوجب على نفسه بموجب وعده أن يجازي الحسنة بعشرة (١) على أن الأشعرية قد اشتركوا في إطلاق الوجوب على الله تعالى مع المعتزلة حيث قالوا في كتبهم الكلامية: بوجوب إرسال الأنبياء على الله تعالى ، وبوجوب عدم خلق المعجزة على يد الكاذب بطريق جرى العادة ، وبسبب القتل الذي يخلق الله عقبيه الموت بذلك الطريق (٢) فإنه لو لم يكن جريان العادة واجباً عليه تعالى لم يكن مفيداً في إثبات شيء مما أدعوه وبنوه على هذه المقدمة ، وتفصيل الكلام في هذا المرام المذكور في بعض رسائلنا ، وسنذكر جملة منه فيما سيأتي إن شاء الله تعالى .

وأما ذكره في الفقرة الخامسة من كون الفرقة الناجية المفضلة على سائر فرق الإسلام هم المتسمون بأهل السنة والجماعة (٣) فمقتضاه خروج أهل السنة عن جملة فرق الإسلام وإلا لزم تفضيل الشيء على نفسه ، ولو سلم الدخول مع ظهور خروجهم فتفضيل الله تعالى لهم ممنوع واستدلالهم على ذلك بحديث ستفترق (٤) مدفوع ، إذ بعد تسليم ما روي من تعيينه عليه الصلاة والسلام الفرقة الواحدة الناجية نحو تعيين بقوله : الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي (٥) نقول : لا دلالة

صاحب كتاب جامع البيان في تفسير القرآن المتوفى سنة ٩٠٥ والايحي نسبة الى ابيج وهي من كورة دارا بجرد من بلاد فارس . و اهل فارس يسمونها ايك كما في المرامد ثم ان هذا السيد يته بيت الفضل والادب .

(١) اشارة الى قوله تعالى في سورة الانعام الاية ١٦٠ . من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها .
(٢) ومن عبر بالوجوب هو الناصب ابن روزبهان في مسائل الادراك والتزم بوجوب وجود المعاليل عند وجود عللها حسب العادة وأستدعا الى كتيبت الاشعرية كما سيأتي .

(٣) على أن الظاهر من الحديث الذي رواه المولى على السقي في الكنز كون الشيعة التابعون لملي والعترة النبوية أهل السنة والجماعة .

(٤) وقد سبق سند هذا الحديث ومدركه وما أخذه .

(٥) كما في مجمع الزوائد (ج ٧ ص ٢٥٩ ط مصر) رواه عن أبي الدرداء وأبي أمامة وأصالة بن أصفه وأنس بن مالك .

له على مطلوبهم ، إذ المراد بالأصحاب (١) إما كل الصحابة جمعاً أو افراداً أو بعض مبهم أو معين ، لا سبيل إلى الأول ، لأن معنى العبارة يكون حينئذ : أن كل من اتبع ما يتفق عليه مجموع أصحابي فهو الناجي ، وهذا معنى الإجماع ولا دخل له في الاستدلال على أن الفرقة الناجية أهل السنة أو غيرهم ، بل يكون هذا دليل صحة الإجماع وحجيته ، ولا نزاع في أن إجماع الصحابة بمعنى اتفاقهم على أمر من الأمور يجب متابعتها (٢) وأين هذا من ذلك ؟ ولوقيل متابعة الإجماع مخصوصة بأهل السنة دون غيرهم فهو مكابرة ، لأن الإجماع بعد ثبوته لم يخالفه أحد من أهل الإسلام ، وأيضاً يلزم على هذا التقدير أن من اتبع قول بعض الصحابة وترك العمل بقول البعض الآخر لم يكن من أهل النجاة ، وهو خلاف ما ذهب إليه بعض أهل السنة : من أن قول الخلفاء الثلاث حجة ، وأيضاً يلزم أن من قال : بإمامة أبي بكر يكون خارجاً من أهل النجاة ، لأن إجماع الصحابة لم يتحقق على خلافته ، إذ كثير من خيار الصحابة تخلف عن بيعته كعلي بن أبي طالب وسائر بني هاشم و أبي ذر وسلمان وعمار ومقداد وسعد بن عباد وأولاده وأصحابه وغيره ممن صرح

(١) إذ القضية خارجية لاحقيقية ، ثم قوله : جمعاً أي مجموعاً ، والحاصل أنه بعد فرض القضية الخارجية فاما أن يراد من هيئة الجمع الكل أو البعض المبهم أو المعين ، وعلى الاول العموم اما مجموعي أوفرادي ، وعلى كونه أفرادياً فأفراد الجماعة أو الاحاد ، وعلى التقدير العموم اما وضعي أو حكمي عقلي ، وعلى أي تقدير لا يثبت مدعى الناصب . وأنت أيها القاري الكريم اذا أحطت الخبر بما تلونا عليك عرفت أن مولينا القاضي الشهيد المرعشي لم يستوف جميع الاقسام في العبارة ، بل اكتفى بامهات الاقسام روماً للاختصار .

(٢) أما عند أصحابنا فلكون الاتفاق كاشفاً عن قول المعصوم ، وأما عند الجمهور الذين جعلوا الاتفاق أصلاً أصيلاً فلاجل كونه حجة في نفسه .

بهم رواية الطرفين ، و اتفاق البعض ليس بحجة فالتابع له يكون خارجاً عن رتبة أهل النجاة ، ولا سبيل إلى الثاني أيضاً وإلا لاستحال المتابعة والإطاعة ، ولزم أيضاً تأخير البيان عن وقت الحاجة (١) ولا إلى الثالث : بأن يراد أى بعض كان كما يترأى من روايتهم عنه عليه السلام : أصعابي كالتجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (٢) إذ على تقدير صحة الرواية يلزم منها أن كل من اتبع قول بعض الجهال بل الفساق والمنافقين منهم وترك العمل بقول بعض العلماء الصالحين منهم يكون من أهل النجاة ، و هو بديهي البطلان ، وإيضاً يلزم أن يكون التابع لقتلة عثمان والذي تقاعد عن نصرته تابعا للحق ، وأن يكون أتباع عائشة وطلحة وزبير و معاوية الذين بغوا و خرجوا على علي عليه السلام وقتلوه ، على الحق ، وأن يكون المقتول من الطرفين في الجنة . ولو أن رجلاً حارب معاوية مثلاً إلى نصف النهار في نصرته علي عليه السلام ، ثم عاد في نصفه و حاربه عليه السلام في نصرته معاوية لكان في العالين جميعاً مهتداً بالحق ، والتوالي بأمرها باطلة ضرورة واتفاقاً ، فتعين الرابع وهو أن يكون المراد بعضاً معيناً ، ولا بد أن يكون ذلك المعين متصفاً بمزايا العلم والكمال ليكون متابعته وسيلة إلى النجاة وذريعة إلى الفوز بالدرجات ، إذ على تقدير التساوي يلزم الترجيح بلا مرجح ، والمخصوص بهذه الأوصاف من بين الصحابة هو علي وأولاده المعصومون عليهم السلام ، كما سيتضح في بحث الإمامة ، ولا نزاع في أن من كان تابعا لهم

(١) على أن بيعه المبهم مما لا تصدر عن ذي مسكة و من له أدنى مراتب الادراك كما لا يخفى .

(٢) هذه الرواية ضعفها بعض علماء القوم بوجود الوضاعين في طريقه و في إحدى أسانيده المغيرة بن شعبة وأبو هريرة وابن أخته وأضرابهم من الصحابة والتابعين وغيرهم المرميين بالضعف والوضع والتدليس و نحوها من العيوب ، و من راجع في المظان صدق ما قلناه .

كان من أهل النجاة ، فالفرقة الناجية من تابعهم في العقائد الإسلامية وهم الشريعة الإمامية ، فظهر أن هذا الحديث دليل عليهم لآلهم كما موه (١) به العلامة الدواني (٢) في شرحه على العقائد المضديّة ، على أنه لا دلالة للحديث المذكور على أن أهل السنة هم اللذون على ما عليه رسول الله ﷺ وأصحابه ، إذ ما من فرقة إلا ويزعم أنها الناجية التي على ما عليه رسول الله ﷺ وأصحابه ، والباقية هالكون ، وكل حزب بما لديهم فرحون (٣) فكل من ادّعى أن الفرقة الناجية أهل السنة لا بدّ له أولاً من دليل يدلّ على أن طريقهم واعتقادهم يكون موافقاً لما عليه رسول الله ﷺ وأصحابه ، حتّى يلزم أنهم الفرقة الناجية دون غيرهم . وأنت خير بأن مجرد الحديث لا يدلّ على هذا المطلوب باحدى الدلالات ، ولو استند في ذلك بمجرد قول علماء أهل السنة يكون مصادرة على المطلوب وهو ظاهر ، ولنا هنا زيادة بحث وتحقيق ذكرناها في كتابنا المسمّى بمصابب النواصب (٤) فليرجع إليه من أراد ، والله الموفق للسداد . ثمّ ما روى الشارح الناصب من قوله : لا يزال طائفة من أمّتي منصورين لا يضرّهم من خذلهم حتّى تقوم الساعة ، فلا يخفى أنّه

(١) موه الشيء طلاء بفضة وذهب وتعتة نحاس أو حديد . ق .

(٢) هو العلامة جلال الدين محمد بن أسعد الدواني صاحب التآليف الشهيرة و التصانيف الكثيرة توفي في حدود سنة ٩٠٧ أو ٩٠٨ وغيرهما من المحتملات . والدواني نسبة الى دوان من توابع بلدة شيراز .

(٣) اقتباس من قوله تعالى في سورة المؤمنون الآية ٥٣: فتقطعوا أمرهم بينهم ذبّراً كل حزب بما لديهم فرحون .

(٤) وقد ترجمه جماعة من الاعلام ، منهم العلامة شيخنا الاستاذ آية الله الميرزا محمد علي الرشتي الجهاردهي النجفي «قده» و طبعت تلك الترجمة منذ أعوام ببلدة تهران بساھی حفيده الفاضل الاقا مرتضى المدرس أدام الله توفيقه .

أشدّ انطباقاً بحال الشيعة الإمامية ، فإنّ المتبادر من شأن المقام (١) و تنكير لفظ طائفة ، الطائفة القليلة وقلة فرقة الشيعة و كثرة جماعة أهل السنة ظاهران . وأيضاً احتمال الخذلان إنّما يناسب الطائفة القليلة التي استمرت عليها الخوف والتقية دون الكثيرين الذين كانوا متكئين دائماً على أرائك الأمن (٢) وعزّ الدنيا الدنية ، فحاصل الحديث لا يزال طائفة قليلة من أمتي منصورين بالحجة والبرهان ، لا يضرّهم خذلانهم في مواقف استعمال السيف والسنان وهذا المفهوم المحصل لا مصداق له سوى الإمامية . و أيضاً لولم يكن المراد بالنصر الموعود به الأنبياء والأولياء وسائر المؤمنين في القرآن والحديث النصر بالحجج والبراهين كما ذكرناه ، وقد ذكره المفسّرون ؛ للزم كذب القرآن المجيد ، لأنّ كثيراً من أنبياء بني إسرائيل لم ينصروا في الدنيا كما روي (٣) من أنّ بني إسرائيل كانوا يقتلون ما بين طلوع الشمس إلى غروبها سبعين نبياً ، ثم يجلسون يتحاكون في الأسواق كأنّهم لم يصنعوا شيئاً ، وكذلك فعل بحبيب النجار مؤمن آل ياسين فإنهم وطّؤوه (٤) حتّى

(١) أي المقام الذي وردت فيه الرواية المذكورة . منه «قد» .

(٢) مأخوذ من قوله تعالى في سورة النهر الآية ١٤ . متكئين فيها على ..

(٣) في تفسير ابن كثير (الجزء ١ ص ٣٥٥ ط مصر ١ في ذيل قوله تعالى : ان الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق الآية . قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) مضطرباً لا يبي عبيدة : يا أبا عبيدة ، قتلت بنو إسرائيل ثلاثة وأربعين نبياً من أول النهار في ساعة واحدة الحديث . و هكذا رواه ابن جرير . وعن عبدالله بن مسعود ، قال : قتلت بنو إسرائيل ثلاثاً نبياً من أول النهار وأقاموا سوق بقلهم .

وفي تفسير الدر المنثور للسيوطي في ذيل الآية ٦١ البقرة : أخرج أبو داود و الطيالسي وابن أبي حاتم عن ابن مسعود ، قال : كانت بنو إسرائيل في اليوم تقتل ثلاثاً مائة نبياً .

(٤) بالارجل وداسوه .

خرجت أعماءه ، ويحيى بن زكريا أهدى رأسه إلى بني بني من بغايا بني إسرائيل ، و أبوه زكريا نشر ، (١) والحسين بن علي عليه السلام أحد سيدي شباب أهل الجنة قتل وطيف برأسه البلاد (٢) و أيضاً قد قتل إمام الناصب وأصحابه يوم الدار ، فكانوا غير منصورين ، والذين قاتلوا إمامه و هازموا أصحابه كانوا منصورين ، فلم يكن إمامه وأصحابه مؤمنين بموجب ما زعمه في معنى الحديث وإيضاً سيقول في خطبته هذا : إن في زمانه قد استولى فئة من أصحاب البدعة على البلاد وأشاعوا الرّفْض والإبتداع وقتلوا وشرّدوا وطردوا أصحابه من أهل السنة ، وهذا الناصب الشقي كان من جملة من هرب منهم إلى بلاد ماوراء النهر (٣) فيجب على قوله أيضاً أن لا يكون هو وأصحابه مؤمنين ، بل إنما المؤمنون الذين قتلوا أصحابه وطردوهم ومن كاس الحمام (٤) جرّعوهم فرحمة الله عليهم ، أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم الغالبون (٥) . هذا وقد أجرى الله الحق على لسانه حيث قال عند توجيه الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام : إنّه جعل شيعة الحق وأئمة الهدى أتباعه (٦) ، إذ يفهم منه الميل إلى أئمة أهل البيت عليهم السلام ، لتبادرهم من هذا الوصف في لسان أهل الإسلام وشيوع استعماله في شأنهم عليهم السلام . وكذا يفهم منه الاعتراف بحقيقة الشيعة ، فإن الشيعة إسم قديم لهذه الفرقة وليس لأغيارهم لو ارتقوا إلى السماء سوى اسم أهل السنة والجماعة بمعنى أهل

(١) بالمنشار .

(٢) وهو أول رأس حمل على الرمح في الإسلام ؛ كما ذكره السيوطي وغيره . وهو المشهور بين المؤرخين .

(٣) ونزل بلدة قاسان من بلاد ماوراء النهر كما مر .

(٤) الحمام : بكسر الهمزة المهملة الموت ، وبالفتح الطير .

(٥) اقتباس من قوله تعالى في سورة المجادلة الآية ٢٢

(٦) في بعض النسخ أشياء بدل أتباعه .

سنة معاوية وجماعته الفأوية الذين سنواسب علي عليه السلام ، واجتمعوا عليه فلما قطع دابر دولة الشجرة الملعونة الأُموية وآل الملك إلى العباسية المبغضين للأُموية أولوا ذلك خوفا منهم ومن شناعته بسنة النبي وجماعته . ثم الفقرة المذكورة بقوله : و هدى إلى انتقاد نهج الحق و كشف الصدق أتباعه إنما يناسب في شأن طائفة الشيعة التي صنّف عالمهم العلامة لهدايتهم الكتاب الموسوم بكشف الحق ونهج الصدق ، وهذا ممّا لا يخفى على من له صدق تأمّل في فنون المقال و وجوه براعة الاستهلال . ثم نعم ما فعل من تخصيص كرام الصّحّاب بالذكر فإن توصيف مطلق الصّحّاب بالجلود والشّجاعة يشكّل [خل مشكّل] بحال من تخلف ، لغاية بغله عن تقديم شيء ين يدى رسول الله صلى الله عليه وآله عند النّجوى (١) وبحال من فرّ في خيبر (٢) و غيرها من المواقف التي عمّ بها البلوى ، كما نطق بها ما سيّجى من النصوص والأحاديث المأثورة ، وصرّح بمضمونها ابن أبي الحديد المعتزلي (٣) في بعض قصائده المشهورة حيث قال :

مركز تحقيق كتاب توير شهرى

وأعجب إنسانا (٤) من القوم كثرة فلم تغن شيئا ثم هروا مدبرا

(١) اشارة الى قوله تعالى في سورة المجادلة الاية ١٢ : يا أيها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقد مواين يدى نجويكم صدقة .

(٢) المراد بالفار في خيبر هو الاول .

(٣) هو العلامة الشيخ عز الدين عبدالعبيد بن معتمد بن محمد بن الحسين ابن أبي الحديد المدائنى شارح نهج البلاغة ولد سنة ٥٨٦ هـ توفى ببغداد سنة ٦٥٥ وله قصائد شهيرة في مدح مولانا أمير المؤمنين عليه السلام تعرف بالطويات منها قوله في قصيدة :
ورأيت دين الاعتزال واننى أهوى لأجلك كل من يتشيع .

(٤) الانسان يريد به الاول فانه قال في ذلك اليوم : لن تغلب اليوم من قلة فأصابهم بعينه حتى انكسروا . وقال : في ذلك بعض الفصحاء : أبوبكر عانهم و على أعانهم ،

وضاقت عليه الأرض من بعد رحبها وللنصّ حكم لا يدافع بالمرء
وليس بنكر في حنين فراده ففي أحد قد فرّ خوفاً وخيبراً

وأما قوله بعد أما بعد : يعبدون الأصنام ويخرون للأذقان سجداً الفخ ،
فهو مشير إلى عنوان حال أئمتّه و خلفائه في عبادة الأصنام الملائعين فإنهم ما
أسلموا إلا بعد أن مضى من عمرهم أكثر من أربعين وقد روي عمّن سبّح في كفته
الحصاة : من بلغ أربعين ولم يعمل العصا فقد عصى (١) وفسر العصا بالإسلام كما
اشتهر من مناظرة جرت في ذلك بين عبد الرحمن الجامي (٢) و بعض

ويريد بالنص قول الله تعالى : ويوم حنين اذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئاً وضاقت
عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين . والمرء ممدوداً : المجادلة وقصره ضرورة ،
وليس بنكر الى قوله وخيبراً يقول : في ذم الاول وفراده من الجهاد وغرضه الرد على
من يقول : انه أفضل من على عليه السلام لعن الله من يقول به . ويوم حنين فر جميع الناس
ولم يثبت مع النبي الا تسعة من بني هاشم وأبى بن عبيد بن أم أيمن مولاة رسول الله فقتل
رحمه الله وبقي التسعة حول رسول الله وهم أمير المؤمنين والعباس والفضل بن عباس وأبو
سفيان ونوفل وربيعة وابن الزبير وعتبة ومعتب ، وأما يوم احد وهو جبل كانت الوقعة عنده
ففر الناس بأسرهم الا أمير المؤمنين وأبادجانة ، ولم يزل أمير المؤمنين يذب عن الرسول
ويحمي عنه كالليث الباسل حتى انكسر سيفه وأعطاه رسول الله سيفه ذا الفقار فقاتل حتى
عجبت الملائكة من صبره وشجاعته ، وان قيل : كيف خسر أبا بكر بالفرار يوم حنين
ويوم احد وغيره . بذلك وقد فر الناس جميعهم الا من استثنى يقال : انما خسه بذلك
رداً على من يقول : انه افضل من أمير المؤمنين فذكر المناقب المشهورة لعلى والمثالب
الظاهرة لأبى بكر وأما يوم خيبر فهزيمة أبى بكر ورجوعه بالرأية مشهورة لا يخفى
(انتهى ما اخذ من شرح العلويات لصاحب المدارك وغيره من الكتب)

(١) وسيأتى مستنده في باب المطاعن انشاء الله تعالى .

(٢) هو المولى عبدالرحمن بن احمد الدشتي الجامي العارف النحوي الشهير المتوفى

الأعلام (١).

ثم قوله : فندب ﷺ لنصرة الدين وإعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين إلى قوله ثم هاجروا ، غير مصدق لمقصوده ضرورة أن مصداق الصادقين المهاجرين ، هم اللذون لم يكن مهاجرتهم إليه ﷺ مشوبة بالانغراض الدنية والأغراض (٢) الزائلة الدنيوية ، كما روي في صحاح الجمهور (٣) من قوله عليه الصلاة والسلام من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه . وقد ذكر شرّاح الحديث أن سبب ورود ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه من أنه لما هاجر النبي ﷺ هاجر بعض أصحابه لله ولرسوله وهاجر بعض آخر للدنيا وهاجر رجل لامرأة يقال لها أم قيس حتى يتزوجها فقال النبي ﷺ : هذا الحديث تذكيراً لأهل الاعتبار وتوبيخاً لمن ليس له الإدراك إنتهى . وقد اتضح بما ذكرناه وقلناه أن كون من وقع فيه النزاع من الصحابة مصداقاً للهجرة الحقيقية والمصدق والاصابة محل بحث لا بد له من دليل ، بل سيقوم الدليل القويم على نفيه في مسألة الإمامة إن شاء الله تعالى ، وأما الوصف : بالكرس

سنة ٨٩٨ هـ له تصانيف شهيرة كالفوائد الغيبية في النحو المعروف بشرح الجاهلي والوشحات وشرح اللغات وتاريخ هراة وغيرها .

(١) والمراد ببعض الأعلام المولى التحرير علم العلامة الشيخ حسن النقوى الهروي و ذكرنا المناظرة المشار اليها مفصلاً عند ذكر أحواله في كتابنا الموسوم بـ مجالس المؤمنين . والنقوى منسوب إلى الإمام علي النقي ابن معبد النقي عليهما السلام .

« » « » « »

(٢) الأغراض : جميع العرض بفتح الاول والثاني : المتاع وحطام الدنيا .
(٣) روى في البخاري (ج ٥ ص ٥٦ ط مصر) عن مسدد بالسند المتصل إلى علقمة بن وقاص قال : سمعت عمر قال : سمعت النبي صلى الله عليه وآله الحديث .

والعبية فانما روي (١) عن النبي ﷺ في شأن الانصار الذين فتنوا بحيلة الاغيار أولاً ورجعوا إلى علي عليه السلام آخرأ ، فلا نصيب للمتنازع فيهم من قريش في ذلك ، وكذا الكلام في قوله : فأنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم وتاب عليهم ، إذ ليس في القرآن ما يدل على ثناء الصحابة المبحوث عنهم ، ولا على عفوه تعالى ورضاه عنهم ، وأيضاً الرضاء الذي وقع في حق أهل بيعة الرضوان كان مشروطاً بعدم النكث ، كما قال تعالى بعد ما أخبر بالرضا عنهم : و من نكث فأنما ينكث على نفسه (٢) والحاصل أن رضوان الله تعالى عن العباد إنما يكون بحسب أفعالهم وأعمالهم ، فإذا فعلوا عبادة رضي الله تعالى عنهم . وإن فعلوا معصية سخط الله عليهم ، ولا يلزم من الرضاء في وقت باعتبار أمر دوام الرضاء له كما قال سبحانه :

(١) قد تصفحنا مضاف الحديث في الصحاح الستة وغيرها من كتب العامة فلم نجد رواية في توصيف غير الانصار بالكرش والعبية بل هما من خصائص الانصار وقد ورد في توصيفهم بهما روايات (منها) ما رواه البخاري في صحيحه (ج ٥ ص ٣٥ ط اميرية) بالسند المنتهى الى هشام بن زيد قال سمعت أنس بن مالك يقول مر ابوبكر والعباس رضي الله عنهما بمجلس من مجالس الانصار وهم يكون فقال : ما يكيكم قالوا : ذكرنا مجلس النبي (صلم) منا فدخل على النبي (صلم) فاخبره بذلك قال فخرج النبي (صلم) قد عصب على رأسه حاشية برد قال فصعد المنبر ولم يصعده بعد ذلك اليوم فحمد الله واثني عليه ثم قال : اوصيكم بالانصار فانهم كرشى وعيبتى وقد قضوا الذي عليهم وبقى الذي لهم فاقبلوا من محسنهم و تجاوزوا عن مسيئهم (انتهى)

ورواه عن عكرمة عن ابن عباس أيضاً ملخصاً عن قتادة عن أنس وعن عكرمة عن ابن عباس . ووردت في صحيح مسلم (الجزء السابع صفحة ١٧٤ ط مصر) وفي مجمع الزوائد (الجزء العاشر ص ٣٠ و ٣٦ و ٣٧ ط مصر) احاديث بهذا المضمون .

(٢) الفتح . الاية ١٠ .

ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً (١) فان الله تعالى يرضى بايمانهم ، و يسخط بكفرهم ، ثم قوله و جعل امور الدين مرجوعة إليهم ، مدفوع بأن الله تعالى لم يجعل امور الدين مرجوعة إلى الخلفاء الثلاثة الذين قصدهم الناصب بهذه العبارة ، لتصريح الجمهور على ما ذكر في المواقف (٢) وغيره : أن إمامة أبي بكر إنما ثبتت باختيار طائفة من الصحابة ، بل بيعة عمر وحده ، وإمامة عمر ثبتت بتفويض أبي بكر إليه ، وخلافة عثمان بالشورى ، اللهم إلا أن يبنى ذلك على قاعدة الجبر ، ويقال : إن اختيار تلك الطائفة وبيعة عمر كسائر القبائح كان من فعل الله سبحانه ، وتعالى عن ذلك علواً كبيراً .

ثم قوله : ثم وثب فرقة بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة يلعنونهم ويشتمونهم ويسبونهم إلى آخره ، إن أراد به أن تلك الفرقة التي عنى بهم الشيعة يلعنون جميع الصحابة فهو افتراء ظاهر ، وإن أراد به أنهم يلعنون بعض الصحابة ممن اعتقدوا أنه أظهر بعد وفاة النبي ﷺ إنا الجلالة ، وغصب الخلافة ، وظلم أهل البيت بكل بلية وآفة ، ففي هذا أسوة حسنة (٣) بالله تعالى ورسوله ووصيه ، إذ قد لعن الله تعالى في محكم كتابه على الجاحدين والظالمين والمنافقين ، وأشار إلى وجوب متابعة ذلك أو استحيابه بقوله : أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون (٤) و

(١) النساء . الآية ١٣٧ .

(٢) صاحب المواقف هو القاضى عضد الدين عبد الرحمان بن دكن الدين أحمد بن عبد الفغار الابجى الشيرازى المتوفى . مجوساً سنة ٧٥٦ أو ٧٦٠ ، وله تصانيف كثيرة ، منها المواقف فى الكلام وقد شرحه المحقق التفتازانى والشريف الجرجانى وغيرهما ، وما ذكره القاضى الشهيد « قدس » فى المتن موجود فى الشرح الشريف من ص ٧٢ الى ٧٦ .

(٣) اقتباس من قوله تعالى فى سورة الاحزاب الآية ٢١ : لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة .

(٤) البقرة : الآية ١٥٩ .

بقوله : أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين (١) واللحن في الآية و إن وقع بصورة الإخبار ، لكن المراد منه الانشاء والأمر ، كما في قوله تعالى : والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء (٢) فإن المراد منه و من نظائره الأمر دون الإخبار على ما صرح به المفسرون . إذ لو كان خبراً لم يكن مطابقاً للواقع ، وعدم المطابقة في خبره تعالى محال . وقد روي (٣) عن النبي ﷺ : أنه لعن

(١) البقرة : الآية ١٦١ .

(٢) البقرة : الآية ٢٢٨ .

(٣) كما في شرح ابن أبي الحديد في نهج البلاغة (جزء ٢ ص ١٠٢ ط مصر) فيما خطبه الحسن بن علي عليه السلام وخاطب فيها معاوية إلى أن توجه إلى السليين وقال (ع) أيها الرهط نشدتكم الله ألا تعلمون أن رسول الله (ص) لعن أبا سفيان في سبعة مواطن لا يستطيعون ردّها أولها يوم لقي رسول الله خارجاً من مكة إلى طائف يدعو تقيفاً إلى الدين فوقع به وسبه وسفه وشتمه وكذبه وهم أن يبطش به فلعن الله ورسوله وصرف عنه الثانية يوم المير إذ عرض على رسول الله وهي مجاثمة من الشام فطردها أبو سفيان وساحل بها فلم يظفر المسلمون بها ولعن رسول الله (ص) ودعى عليه فكانت وقعة بدر لاجلها والثالثة يوم أحد حيث وقع تحت الجبل ورسول الله (ص) في أعلاه وهو ينادي (أعل هبل) مراراً فلعه رسول الله عشر مرات ولعه المسلمون والرابعة يوم جاء بالاحزاب وعطفان واليهود فلعه رسول الله (ص) فابتهل والخامسة يوم جاء أبو سفيان في قريش فصدوا رسول الله (ص) عن المسجد الحرام والهدى معكوفاً أن يبلغ محله ذلك يوم الحديبية فلعن رسول الله (ص) أبا سفيان ولعن القادة والاتباع وقال ملعونون كلهم وليس فيهم من يؤمن فليل يا رسول الله أفما يرجي الإسلام لأحد منهم فكيف باللعنة فقال لا تصيب اللعنة أحداً من الاتباع أما القادة فلا يفلح منهم أحد والسادسة يوم الجمل الأحمر والسابعة يوم وقفوا رسول الله في العقبة ليستغفروا ناقته وكانوا اثني عشر رجلاً منهم أبو سفيان فهذا لك يا معاوية إلى آخر ما قال عليه السلام .

أقول وكفى في ذلك نقل ابن أبي الحديد وهو من أعظم المعتزلة ولو تفحصت كتب السير والنزوات لوقفت على مواطن قد لعن فيها الرسول (ص) أبا سفيان عليك بالبحث والتنقيب .

أبا سفيان . وعن على (١) **لَعَنَ** أَنَّهُ كَانَ يَلْعَنُ فِي الصَّفِينِ مَعَاوِيَةَ وَ عَمْرُو بْنَ الْعَاصِ وَ
أَمْثَالَهُمْ مِنْ أَهْلِ الْبَغْيِ وَالْمَعْصِيَةِ ، وَلَا رَيْبَ فِي أَنَّ الْمَكْلُوفَ إِذَا عَمِلَ بِمَقْتَضَى أَمْرِ اللَّهِ
تَعَالَى أَوْ تَأَسَّى بِفِعْلِ نَبِيِّهِ وَوَصِيَّتِهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ ، وَكَانَ عَمَلُهُ مَقَارَنًا لِلْإِخْلَاصِ يَصِيرُ
مُسْتَحَقًّا لِلثَّوَابِ .

ثم ان أراد بالشتيم والسب ما يرادف اللعن في المعنى ، فلا نزاع معه
في المعنى ، ولا معذور فيه كما مر ، وان أراد بهما القذف الذي ماله القذف
من جهة العرض والتعيب من جهة الآباء والأمهات ونحوهم ، فلا يجوز عند الشيعة
الإمامية شيء من ذلك بالنسبة إلى كافر مشرك مجاهر بالشرك فضلاً عن مسلم أو
متظاهر بالإسلام ، نعم لما قصد المتشتمون بأهل السنة والجماعة تنفير العوام عن
إتباع مذهب الشيعة ، اصطالحوا على إطلاق السب على الأعم من القذف والشتيم
واللعن ، حتى يتأتى لهم أن يقولوا : إن الشيعة الإمامية يتكلمون بالفحش ، كما هو
دأب العوام السوقية ، والحاصل أننا معشر الإمامية لا نسب أصلاً ولا نلعن كل الصحابة ،
ولا جلهم بل نلعن من كان منهم أعداء لأهل البيت عليهم السلام ، و تقترب بذلك
إلى الله تعالى و رسوله و ذوي القربى الذين أمرنا الله تعالى بمودتهم أجراً (٢)
لتبليغ الرسالة ، لاستحالة أن يجتمع الضدان أو يحل قلباً واحداً تقيضان ، كما
قال الشاعر :

تودّ عدوى ثم تزعم أنني صديقك إن الرأي عنك لعاذب (٣)

(١) في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد (جلد ٣ ص ٢٨٨ ط مصر) كان على عليه السلام
يقول : اللهم العن معاوية أولاً وعمرواً ثانياً ، وأبا الأهود السلمي ثالثاً ، و أبا موسى
الاشعري رابعاً .

(٢) إشارة إلى قوله تعالى في سورة الشورى ، الآية ٢٣ : قل لا أسئلكم عليه أجراً
إلا المودة في القربى .

(٣) قوله : لعاذب : من العنب ، وهو السنع والامتناع .

ثم قوله : فويل لهذه الفئة الباغية التي يسخطون العصبة الرضوية يمرقون من الدين الخ ، لا يناسب ما قصده من جعل ذلك كناية عن الشيعة ، لأن الفئة الباغية سمة قد اختص بها أصحاب معاوية الباغي (١) إمام هذا الشارح الناصب الطائفي ، والمروق (٢) لقب من خرج على علي عليه السلام ، وقدر في عصمته وإمامته ، فهو أنسب بأن يكون لقب الشارح الناصب وعلامته .

ثم في قوله : من الغرائب ما لورآه محتلم في رؤياه لطار من وكر الجفن نومه الخ ، تطويل وركاكة لا يخفى ، ولو قال من الغرائب ما أطار نشأة البنج (٣) عن أو كاز رؤس أهل السنة لكان أولى وأخصر (٤) فإنهم يبيعون (٥) تناول البنج المسمى بالحشيش ، بل يوجبون مقدار كف منه على ما نقلوا من لطائف صدر الشريعة البخارى (٦) أنه لما سئل عن حكم ذلك ، أجاب : بأن الكف منه واجب ، ولا ريب في أن إطارة هذه النشأة عن رؤسهم أشد بليّة عليهم من إطارة نومهم .

ثم قوله : ومما شاع فيه أن فئة من أصحاب البدعة إستولوا على البلاد و أشاعوا الرّفص والابتداع بين العباد ، كلام فيه اشتباه و التباس ، إذ لا يخفى أن

(١) عبره تبعاً لكلام النبی صلی الله علیه وآله خطاباً لعبارين ياسر الصحابي ، تقتك الفئة الباغية .

(٢) المروق : الخروج من الدين ببدعة او ضلالة .

(٣) البنج : معرب بنك و هو المعروف بالحشيش يتخذ من شاهدانج و يستعملها أهل النشوة بالآلات الخاصة التي يعبر عنها عند العوام في المقامي « بغنيان بالا »

(٤) وفي بعض النسخ (أجدر) .

(٥) يبيعون : من اباح ، يبيع ، اباحة .

(٦) هو عبيد الله بن مسعود بن محمود الحنفى البخارى المتوفى سنة ٢٤٥ او ٢٤٧ او ٢٥٠ صاحب كتاب شرح الوقاية فى الفقه الحنفى ، و وجه اللطف فى كلامه أن قوله : الكف منه واجب ، كلام ذو وجهين ، وله ايهام الى ارادة المنع من لفظ الكف أو اليد .

بمرور الزمان وتعاقب تحريفات أهل العدوان تصير السنة بدعة (١) والبدعة سنة ، كما تصير بذلك الحجة شبهة والشبهة حجة ، والمتسمون بأهل السنة والجماعة لمّا استمرّوا على متابعة ما ابتدعه خلفائهم الثلاثة في دين الله تعالى زعموا أنّ ما أظهره الشيعة عليهم بعد مرور زمان النقيّة من أصل ما كان عليه النبي ﷺ و أهل بيته الزكية ، إنّما هو بدعة ناشئة من الجهل والعصيّة ، فإنّ من جملة ما زعموه من بدع الشيعة تقريرهم حى على خير العمل في الأذان وإنكارهم صلاة التراويح (٢) في شهر رمضان ، وانعكاس القضية بإنكار الأوّل وتقرير الثاني (٣) من بدع عمر كما سيّجىء بيانه إن شاء الله تعالى .

ومن البدائع أنّ الشيعة يتبعون ما هو سنة النبي ﷺ إتفاقاً ، كالتمخّط باليمين وتسطيح قبور المؤمنين ، والمتسمين بأهل السنة والجماعة ، يعدلون عنهما إلى التباسر والتسنيم (٤) ومع ذلك يسمون أنفسهم بأهل السنة ، والشيعة بأهل البدعة ، وهذا من أعْدل الشهود على أنفسهم أشدّ تحريفاً من ملاعين اليهود .

وأما قوله : ولم يسمنى فيه الزمان صيت هؤلاء اللّثام ، فلا يخفى ما فيه ، إذ من اليّسن أنّ اللّثيم هو من يرضى في دينه بمتابعة تيمى (٥) لكع (٦) رذل

(١) قد استعمل الشارح في المقام قاعدة رد العجز الى الصدر وهي من المعينات البديعية .

(٢) يأتي في باب مطاعن الثاني .

(٣) يأتي في باب مطاعن الثاني أيضاً من بدعه .

(٤) التسنيم : ضد التسطيح وجعل للقبر كسنام البعير ، كما تفعله العامة في قبورهم و عليه ديدنهم .

(٥) لأن أبا بكر ينتهى نسه الى اسم هكذا : أبو بكر عبدالله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة .

(٦) لكع . كسر د : العبد ، والشاهد على كونه لكعاً ما ذكره ابن ابى الحديد في شرح النهج (ج ١ ص ٥١) أن أبا بكر كان يقال له الطليق ، وأما كونه ابن لكع فلما ذكره

كرايسى (١) معلّم للصبيان لا يعرف أباً (٢) و لا كلاله (٣) من القرآن

هو أيضاً هناك من أن أبا قحافة كان ممن أسلم يوم الفتح، أتى به أبو بكر الى رسول الله صلى الله عليه وآله فأسلم، فيكون من طلقاه صلى الله عليه وآله يوم الفتح، فتتحقق مصداق ما رواه في مجمع الزوائد (ج ٧ ص ٣٢٠) وغيره عن ابن نيار، قال سمعت رسول الله (صلم) يقول: لا تذهب الدنيا حتى تكون عند لكع بن لكع، وأيضاً ما رواه عن بعض أصحاب النبي (صلم) قال النبي (صلم): يوشك أن يغلب على الدنيا لكع بن لكع.

(١) كنز العمال جلد ٤ كتاب البيوع، الحديث ١٦٧، عن النبي (ص): لو كان في الجنة تجارة لامرت بتجارة البز، ان أبا بكر الصديق كان يراذاً، رواه الديلمي عن أنس.

(٢) روى ابن كثير في تفسيره (ج ٤ ص ٤٧٣ ط مصر) عن أبي عبيد القاسم بن سلام، حدثنا محمد بن يزيد، حدثنا العوام بن حوشب عن إبراهيم التيمي، قال سئل أبو بكر الصديق رضي الله عنه عن قوله تعالى: وفاكهة وأباً، فقال: أى سماء تظلمنى، وأى أرض تقلنى بان قلت: فى كتاب الله ما لم أعلم. وقد روى الطبري في تفسيره (ج ٣ ص ٣٣ ط مصر) عدة روايات فى جهل عمر أيضاً بذلك، منها ما رواه عن ابن المشي عن محمد بن جعفر، حدثنا شعبه عن موسى بن أنس، عن أنس قال: قرأ عمر وفاكهة وأباً ومعه عصاء فى يده، فقال: ما الأب، ثم قال: بحسبنا ما قد علمنا وألقى العصاء من يده.

(٣) حيث قال فى الكلاله لما سئل عنها: أقول فيها برأى فان كان صواباً فمن الله وان كان خطأً فنى، كما فى شرح النهج لابن أبى الحديد فى الطعن السادس (ج ٥ ص ١٨٣) وغير الكلاله مما تقل القوم جهله بها من معانى آيات القرآن، ومن قلة فهمه بأحكام الله جهله بميراث الجدة حيث مثلته امرأة كانت جدة لبيت عن ائمتها فقال فى جوابها: لا أجداك شيئاً فى كتاب الله وسنة نبيه، فاخبره البغيرة ومحمد بن سلة بان الرسول «ص» اعطاه السدس وقالوا: اطعموا الجدات السدس. وهذا الاثر مروي فى مستد احمد (جزء ٤ ص ٢٢٥ ط الاول بمصر) و كذا فى الصواعق (ص ٢١ مصر) وهما يحكى من جهله بالاحكام أنه قطع يسار السارق كما فى الصواعق (ص ٢١ مصر) ومنها أنه لم يعرف ميراث العمة والعمالة كما فى السياسة والامامة لابن قتيبة (جزء اول ص ٣١ مصر) الى غير ذلك مما يجده الباحث فى خلال تلك الديار والواقف على الانوار فى كتب الفريقين.

أوعدوي (١) فظ غليظ (٢) جاهل اعترف بأنه أقل فهماً فقهاً من النسوان (٣) وأما الشيعة

(١) منسوب الى عدى . والعامة انتهت نسبة الى عدى .

(٢) قد ذكر ابن أبي الحديد في الشرح (ج ١ ص ٦٢) قضايا كثيرة في غلظة عمر منها ما ذكره بقوله: وعمر هو الذي اغلظ على جيلة بن الايهم حتى اضطره الى مفارقة دار الهجرة، بل مفارقة بلاد الاسلام كلها، وعاد مرتداً داخل دين النصرانية لاجل لطة لطمها، وابن عباس أخفى حكم العول مادام عمر حياً خوفاً منه، واستدعى عمر امرأة ليسألها عن أمر وكانت حاملاً، فلشدة هيته ألقت ما في بطنها، ودفع عمر في صدر المقداد، ووطأ في السقيفة سعد بن عباد، وحطم أنف الحباب بن المنذر، وتوعد من لجأ الى دار فاطمة عليها السلام من الهاشمين وأخرجهم منها، وروى أيضاً أن اخت عمر وبعلها أسلما سرّاً من عمر فوشى بهما واش الى عمر فجاء دار اخته، فقال ختنه: أرايت ان كان هو الحق؟ فوثب عليه عمر فوطأه وطمأعظيماً، فجاءت اخته فدفعت عنه، ففقعها بيده فدمى وجهها، وفي الصحيح ان نسوة كن عند رسول الله قد كثر لطمهن، فجاء عمر فهرين منه، فقال لهن: يا عديات أنفسهن أتتهبنني ولاتهن رسول الله «من»؟ قلن نعم أنت غلظ فظ ورواه في البخاري (ج ٨ ص ٢٣) .

(٣) قال ابن أبي الحديد (ج ١ ص ٦١ ط مصر) وكان عمر يفتي كثيراً بالحكم ثم ينقضه ويفتي بضده وخلافه . قضى في الجدة مع الاخوة قضايا كثيرة مختلفة ثم خاف من الحكم في هذه المسئلة فقال: من أراد أن يقتحم جرائم جهنم فليقل في الجدة برأيه وقال مرة: لا يلغني أن امرأة تجاوز صداقها صداق نساء النبي إلا ارتجعت ذلك منها، فقالت له امرأة: ما جعل الله لك ذلك انه تعالى قال و آتيتم احدين قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتاناً و اتماً مبيناً . فقال: كل الناس أفقه من عمر حتى ربات الحجال ومر يوماً بشاب من فتيان الانصار وهو ظمآن فاستسقاء فجدح له ماء بمسل فلم يشربه وقال: ان الله تعالى يقول أذهبتم طياتكم في حياتكم الدنيا . فقال له الفتى: يا أمير المؤمنين انها ليست لك ولا لاحد من أهل القبلة، اقرأ ما قبلها و يوم يعرض الذين كفروا على النار أذهبتم طياتكم في حياتكم الدنيا . فقال عمر: كل الناس أفقه من عمر . وقيل: ان عمر كان يمس بالليل فسمع صوت رجل و امرأة في بيت فتسود العائط فوجد امرأة ورجلاً وعندهما

قد اتبعوا . في دينهم وتحصيل يقينهم من أجمع على طهارته (١) وكرامته (٢) و
شرفه (٣) وعلمه (٤) وإمامته (٥) أهل الإسلام ، وهم الأئمة الهداة وسفن النجاة
الذين ورد فيهم : إن المتمسك بهم لن يضل أبداً (٦) وإن مثلهم كمثل سفينة نوح
من ركبها نجي ومن تخلف عنها غرق (٧) فلينظر السائب الغريق المتشبث بكل
حشيش ، أى الفريقين أحق بالأمن ، ثم ما روى من قول النبي ﷺ : من تمسك
بسنتي عند فساد أمتي فله أجر مائة شهيد (٨) إنما ينطبق على حال الشيعة حيث

ذوق خمر فقال: يا عدو الله أكنت ترى أن الله يسرك وأنت على معصيته . قال: يا أمير المؤمنين
ان كنت قد أخطأت في واحدة فقد أخطأت في ثلاث قال الله تعالى ولا تجسوا وقد تجسست ،
وقال وأنوا البيوت من ابوابها وقد تسورت ، وقال اذا دخلتم بيوتا فسلموا وما سلمت .
(١) فى المولد ونزاهته من رذائل الاخلاق ومذام الصفات ووسوسة الكفر .

(٢) فى النفس وقوة الروح وشدة الايمان .

(٣) بالنسب والسبب والعجب والادب .

(٤) بالاحكام والاقضية وغيرها .

(٥) بتقدمه على غيره وافتقارهم اليه واستغنائه عنهم .

(٦) اشارة الى حديث الثقلين ، وله أسانيد متضافرة . وسيجيب الكلام فيه . وقد طبعت
رسالة جامعة للأسانيد من كتب القوم ألفها بعض الفضلاء الاتقياء . حرسه الله بعينه التى لاتنام ،
وقامت بطبعتها جامعة دارالتقريب بين المذاهب الاسلامية بصير المعية .

(٧) أخرجه ابن حجر فى مجمع الزوائد فى باب فضيلة أهل البيت (ج ٩ ص ١٦٦ ط مصر)
بأسانيد متعددة ومتون مختلفة ، منها ما رواه أبو سعيد الخدرى قال : سمعت النبي (صلى الله عليه وسلم)
يقول: انما مثل أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح ، من ركبها نجي ، ومن تخلف عنها
غرق ، وانما مثل أهل بيتي مثل باب حطة فى بنى اسرائيل من دخله غفر له .

(٨) ويقرب منه ما رواه فى كنز العمال (الجزء الاول ص ١٩٤ ط حيدرآباد) بسنده المنتهى
الى أبى هريرة ، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: المتمسك بسنتي عند فساد أمتي له أجر شهيد
ومثله فى هذا الجزء ص ١٩٢ .

تمسكوا عند فساد الأمة وظهور الفتن (١) في زمان بني أمية و بني العباس و غيرهم ، ممن ملك رقاب الناس بسنة النبي ﷺ المنتهية إليهم بتوسط أولاده المعصومين المنزهين عن الكذب وسائر الأرجاس ، وأما السنة التي في أيدي المتسمين بأهل السنة فأكثرها موضوعات مأخوذة من غير مأخذها (٢) متلقاة من مناقي الصحابة والجاهلين منهم بأكثر شرائط الرواية بل فاقدها ، كما أشار إليه مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في جواب سليم بن قيس الهلالي . قال سليم : (٣) قلت لأمر المؤمنين عليه السلام : إنني سمعت من سلمان والمقداد و أبي ذر شيئاً من تفسير القرآن و أحاديث عن نبي الله ﷺ غير ما في أيدي الناس (٤) ثم سمعت منك تصديقك ما سمعت

(١) الفتن جمع النعم الحزن والكرب .

(٢) وفي نسخة مخطوطة : من غير ناقدها .

(٣) و كتابه معروف طبع بمرات ، وهو من أقدم الكتب عند الشيعة وأصحها ، بل حكم بعض العامة بصحته أيضاً و ممن نقل عنه واعتمد عليه شيخنا أبو عبد الله النعماني «ره» في كتاب الغيبة ، و شيخنا الصدوق «ره» في الفقيه والغصال ، والكلينى «ره» في الكافي ، ومن العامة السبكي في كتابه «محاسن الوسائل في معرفة الاوائل» وقال فيه : ان أول كتاب صنف للشيعة هو كتاب سليم بن قيس «انتهى» وسليم هو سليم بن قيس الهلالي أبو صادق العامري الكوفي التابعي ، أدرك مولانا الامير والعنبر والسجاد والباقر عليهم السلام أجمعين وتوفي حدود سنة ٩٠ و يروى عنه أبان بغير مناولة ، و فيروز بالمناولة . و نقل عن الصادق عليه السلام في حق هذا الكتاب أنه قال : من لم يكن عنده من شيعتنا و معبينا كتاب سليم بن قيس الهلالي فليس عنده من أمرنا شيء ، ولا يعلم من أسبابنا شيئاً وهو أبجد الشيعة وهو سر من اسرار آل محمد عليهم السلام . وقد حكى حجة الاسلام صدوق الطائفة هذا الخبر الشريف في كتاب الغصال عن كتاب سليم هذا واعتمد عليه .

(٤) وفي نسخة سليم المطبوعة بالنجف ص ٨٣ . بدل قوله : (وأحاديث عن نبي الله الو قوله : في أيدي الناس) قوله : (من الرواية عن النبي عليه السلام) :

منهم ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن نبي الله ﷺ أنتم تغالفونهم وتزعمون أن ذلك كله باطل أفترى الناس يكذبون على رسول الله ﷺ متعمدين ، و يفسرون القرآن بأرائهم ؛ قال فأقبل على فقال : قد سألت ، فافهم الجواب ، إن في أيدي الناس حقاً وباطلاً وصدقاً وكذباً وناسخاً ومنسوخاً وعاماً وخاصاً ومحكماً ومتشابهاً وحفظاً ووهماً ، وقد كذب على رسول الله ﷺ على عهده حتى قام خطيباً فقال : أيها الناس قد كثرت على الكذابة فمن كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار (١) ثم كذب عليه من بعده ، وإنما أناكم الحديث من أربعة ليس لهم خامس ، رجل منافق مظهر للإيمان متصنع بالإسلام لا يتأثم ولا يتحرج أن يكذب على رسول الله ﷺ متعمداً ، فلو علم الناس أنه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقوه ، ولكنهم قالوا : هذا قد صحب رسول الله ﷺ و رآه وسمع منه و أخذ عنه ولاهم يعرفون حاله ، وقد أخبره الله تعالى عن المنافقين بما أخبره و وصفهم بما وصفهم ، وقال عز وجل :

وإذا رأيتهم تعجبك أوجاههم و أن يقولوا سمع لقولهم (٢) ثم بقوا بعده ففقر بوا إلى أئمة الضلالة والدعاة إلى النار بالزور (٣) والكذب والبهتان فولوهم الأعمال وحملوهم على رقاب الناس وأكلوا بهم الدنيا ، وإنما الناس مع الملوك

(١) رواه في كنز العمال (ج ٣ ص ٣٥٥ حديث ٣١٠٥) عن صحيح أبي يعلى ، عن سعيد بن زيد ، وعن صحيح البخاري والمسلم . في حديث قال : رسول الله (صلى الله عليه وسلم) : من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار . وهذه الرواية الشريفة ما وردت بأسانيد عديدة في كتب الفريقين : بل قد ادعى بعض المحدثين تواترها اللفظي فان لم يكن كذلك فالتواتر المعنوي مسلم فراجع .

(٢) سورة المنافقين . الآية ٤ .

(٣) الزور يقال : زور الكذب أي زينه . والكذب مغالطة الواقع في الخبر كان بالتزيين اولم يكن . والبهتان ، الافتراء .

والدنيا (۱) إلا من عصمه الله ، فهذا أحد الأربعة ، ورجل سمع من رسول الله ﷺ شيئاً لم يحفظه على وجهه ورواه فيه ، ولم يتعمد كذباً فهو في يده يقول به ويعمل به و يرويه فيقول : أنا سمعته من رسول الله ﷺ فلو علم المسلمون أنه وهم فيه لم يقبلوه ، ولو علم هو أنه وهم لرفضه ، ورجل ثالث سمع من رسول الله ﷺ شيئاً أمر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم أو سمعه ينهى عن شيء ثم أمر به وهو لا يعلم فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ ، فلو علم أنه منسوخ لرفضه ، ولو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنه منسوخ لرفضوه ، وآخر رابع لم يكذب على الله تعالى ولا على رسوله ﷺ مبغض للكذب خوفاً من الله تعالى ، وتعظيماً لرسول الله ﷺ لم ينس بل حفظ ما سمع على وجهه ، فجاء به كما سمع لم يزد فيه ، ولم ينقص منه ، وعلم الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ ، فإن أمر النبي ﷺ مثل القرآن (۲) ناسخ و منسوخ وعام وخاص ومحكم ومتشابه ، وقد كان يكون (۳) من رسول الله ﷺ الكلام له و جهان ، فكلام عام و كلام خاص مثل

(۱) و نعم ما قيل :

فان الناس قد ذهبوا الى من عنده ذهب	فمن لا عنده ذهب ففنه الناس قد ذهبوا
فان الناس قد مالوا الى من عنده مال	فمن لا عنده مال ففنه الناس قد مالوا
فان الناس منفضة الى من عنده فضة	فمن لا عنده فضة ففنه الناس منفضة

الناس عبيد الدينار والدرهم

(۲) أى فى بعض الجهات لا فى كلها ، فان النسخ فى القرآن والنسخ فى الحديث يتفارقان فى بعض الامور ، كما حقق فى محله .

(۳) هذا بيان أن الرجل الرابع بوجه الحديث على معرفته بمعناه وما قصد به وما خرج لاجله ، وقد يكون بوجهه على غير معرفته بمعناه وما قصد به لاجله ، مثلاً قوله : صلى الله عليه وآله من كنت مولاه فعلى مولاه الخ ، نقله الموافق والمخالف : و هو كلام صدر عنه ولم يهم فيه الناقل ، وليس مما يقبل النسخ إلا أن الموافق حمّله على

القرآن وقال الله عز وجل: ما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا (١) فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله به ، ولا ما عنى به رسول الله ﷺ ، فيعمله السامع ويوجهه على غير معرفة بمعناه ، وما قصد به وما خرج لأجله [من أجله خ ل] ، فيشتبه على من لم يعرف ولم يدرك ما عنى الله به ورسوله ﷺ ، وليس كل أصحاب رسول الله ﷺ كان يسأله عن الشيء فيفهم ، وكان منهم من يسأله ولا يفهمه ، حتى أن كانوا يحبون أن يجيب الأعرابي (٢) والطاري فيسأل رسول الله ﷺ ، وأنا كل يوم دخلت عليه وكل ليلة دخلت عليه فيخيلني فيها أدور (٣) معه حيث دار ، وقد علم أصحاب رسول الله ﷺ أنه لم يصنع ذلك بأحد من الناس غيري ، فربما كان في بيتي وكنت إذا دخلت عليه بعض منازل أخلاي ، وأقام عني نساءه فلا يبقى عنده غيري ، وإذا أتاني للخلوة معي في منزلي لم يبق عني فاطمة ولا أحد من بني ، وكنت

ما هو معناه وما قصد به ، وما خرج لأجله ، والمغالط حمله على غير ذلك ، وقد ظهر بما ذكرنا أنه ليس رجل خامس في نقل الحديث كما لا يخفى .

(١) الحشر الآية ٧ .

(٢) الأعرابي منسوب إلى الأعراب ، يقال : رجل أعرابي إذا كان بدوياً وإن لم يكن من العرب ، والعربي منسوب إلى العرب ، ويقال : رجل عربي إذا كان من العرب ، وإن لم يكن بدوياً ، كما يقال : رجل أعجمي وعجمي إذا كانت في لسانه عجمة وإن كان من العرب ، ويقال أيضاً : رجل عجمي أي منسوب إلى العجم وإن كانت فصيحاً . كذا يستفاد من كلمات السجستاني في الفريخ ومن القاموس والنهاية والصراح وغيرها .

(٣) ومن ثم قيل : على مع الحق والحق مع على ؛ يدور معه حيثما دار . وفي كتب القوم عدة روايات تدل عليها ، منها ما نقله القندوزي البلخي في ينابيع المودة (ص ٩١ ط اسلامبول) عن كتاب الحموي عن ابن عباس ، قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) الحق مع على حيث دار انتهى ، وفي كتاب التذكرة لسبط بن الجوزي البغدادي ص ٣٨ قال النبي (صلى الله عليه وسلم) : اللهم أدرك الحق مع على حيث دار وكيف مادار .

إذا سألته أجابني ، و إذا سكت و فئت مسألي إبتدأني ، فما نزلت على رسول الله ﷺ آية من القرآن إلا أقرأنيها وأملأها على فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامتها ، ودعا الله أن يملأ قلبي علماً وفهماً وحكماً ونوراً ، فقلت يا نبي الله : بأبي أنت وأُمِّي ، منذ دعوت الله لي بما دعوت لم أنس شيئاً ولم يفتني شيء ، لم أكتبه ، أفتتخوف على النسيان فيما بعد فقال : لست أنتخوف النسيان والجهل . إنتهى كلامه عليه الصلوة والسلام ، و اما قوله : والناس على دين ملوكهم إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات و قليل ما هم (١) فالمستثنى منه فيه إنما ينطبق على الشيعة الذين وصفهم الناصب في مواضع من جرحه هذا بالقلّة والشذوذ دون أصحابه الذين افتخر بكثرتهم وعمومهم ، وإنهم السواد الأعظم فالتعريض الذي قصده في هذه الفقرة قد رجع إليه كما لا يخفى ، و اما قوله : وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب أنه حاول بتأليفه إظهار الحق و بيان حقيقة الفرقة الناجية من أهل السنة (الخ) : ففيه إيهام أن المصنف قدس سره قد جعل بين أتباع أهل السنة مع وصفه إيهام بأنهم الفرقة الناجية ، و هذا كذب صريح لأن خطأ الفرقة الناجية غير معقول ، و بالجملة الوصف بالنجاة مما أصافه الناصب في أثناء تقرير كلام المصنف التحرير على طريقه ، قصد تقرير سعر المتاع في خلال المشاحة و النزاع (٣) ثم في قوله : و قد ألفه في أيام دولة السلطان غياث الدين اولجايتو محمد خدا بنده غفلة عظيمة ، حيث لقب مروج مذهب الإمامية الذين هم مبتدعة عنده بغياث الدين ، اللهم إلا أن يقال : إنه لقبه بذلك على طريقة تسمية الشبي ، بإسم ما كان أو يكون ، لما افتراه في حاشية

(١) اقتباس من قوله تعالى في سورة ص الآية ٢٤ .

(٢) البحث ، الخالص الذي لا يشوبه شيء .

(٣) وهذا يساق ما يقال في الفارسية : در أثناء نزاع تعيين نرخ ميکند .

شرحه على السلطان الفاضل المستبصر بالدليل ، من رجوعه آخرأ عن ذلك السبيل ،
واما ما أشار إليه من أن شيوع مذهب الشيعة في ذلك الزمان إنما كان بمجرّد
اتباع ميل السلطان ، من غير دلالة حجة وبرهان مردود ، بما أشرنا إليه سابقاً
من فضيلة هذا السلطان ، وأنه كان من أهل البصيرة والفحص عن حقائق المذاهب
والأديان ، وأن نقل للمذهب وتغيير الخطبة والسكّة إنما وقع بعد ما ناظر المصنف
العلامة الهمام ، علماء سائر المذاهب وأوقعهم في مضيق الإلزام والإفحام ، وأثبت
عليهم حقيقة مذهب أهل البيت الكرام ، فمن اختار مذهب الإمامية في تلك الأيام
كان المجتهد دليله (١) وظهور الحق بين أظهر الناس سبيله ، فكانوا آخذين عن المجتهد
وسلوكة ، لا عن رؤس المذهب من ملوكه ، فلا يتوجه هيهنا ما كان يتوجه في
بعض الملوك وسلوكهم ، أن عامة الناس يأخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم ،
والناس على دين ملوكهم ، والحاصل أن السلطان المغفور المذكور لم يكن مدعيّاً
لخلافة النبي ﷺ ، ولا كان له حاجة في حفظ سلطته إلى ما ارتكبه ملوك تيم
وعدي وبنو امية وبنو العباس ، من هضم إقدار أهل بيت النبي ﷺ وتغيير دينه
اصولاً (٢) وفروعاً (٣) ترويحاً لدعوى خلافتهم ، وليسلك الناس مسلكهم من

(١) أي كان المجتهد الذي رجع إليه هو دليله .

(٢) كالقول بقدم القرآن والكلام النفسي ، والجبر في الأفعال ، وقدم صفات الفعل . و
التجسم وجواز الرؤية ، وعدم اشتراط العصمة في الأنبياء ، و تجويز القبيح العقلي في
حقه تعالى ونحوها .

(٣) كابتداع صلاتي الضحى والتراويح : و القول بالمول والتعصيب ، و تحريم طواف
النساء ومتعتن : والسح على الغنمين ، وترك الحيلة العملية في الأذان ، وطهارة جلد
الكلب بالدباغ ، والحاق الولد بالزوج مع عدم الدخول ، ونحوها مما تضحك منها ربّات
الغدور و تستهزى بها أوائل العقول ، بل البهائم العجم .

مخافتهم ، بخلاف هؤلاء الذين تهمّصوا (١) الملك والخلافة ، وابتلوا الدين بكلّ بليّة وآفة ، فحرفوا كتاب الله وغيروا سنة رسول الله ، متعمّدين بخلافه ، ناقضين لعهد ، مبالغين في محو آثار أهل بيته ، مهتمّين في غصب حقّهم و أخذ مستحقّهم (٢) ليوقعوا بذلك في أوهام الناس أنّهم من أصحاب الرأي والاجتهاد ، المطلعين على أسرار شريعة النبي ﷺ وأحكامها [خل المسطّعين] المتطلّعين لطلع (٣) الخلافة من أكمّامها (٤) و ليتدرّجوا إلى إذلال أهل البيت و خفض معاليهم ، و تشتّت شملهم (٥) وتفرّق مواليتهم ، فيتمّ الأمر لهم بلا منازع ، كما أشار إليه مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في أثناء بعض خطبه (٦) مقبلاً بوجهه إلى من كان حوله من أهل بيته و خاصّته وشيعته ، فقال : قد عملت الولاة قبلي أعمالاً ، خالفوا فيها رسول الله ﷺ

(١) إشارة إلى كلام علي عليه السلام في خطبته القراء المشتهرة بالشفشقية التي القاها بعشر من المهاجرين والانصار من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وهي ما تنفس فيه الصعداء وتنفس تنفس المصدور وبك الشكوى من كبد وجراء وأراق الدموع من العيون ، واعلى الزفرات ، فيا لها من خطبة كادت أن تنصدع منها الجبال الشوامخ وتنفطر منها الرواسخ !!

(٢) والله در شاعر أهل البيت دعبل الخزاعي حيث يقول :

أرى فيهم فني غيرهم متقسماً و أيديهم من فيهم صفرات.

(٣) الطلع . شيء يخرج من النخل كأنه نعلان مطبقان :

(٤) الكم بالكسر الغلاف الذي يحيط بالطلع فيستره ، و لا يخفى لطف الاستعارة و حسن التشبيه في هذه العبائر .

(٥) قال دعبل المذكور و يشير إلى تفرقهم و خلو منازلهم الشريفة منهم .

مدارس آيات خلت من تلاوة و منزل وحى مقفر العرصات .

(٦) هذه الخطبة الشريفة المذكورة في كتاب سليم بن قيس الكوفي الهلالي (ص ١٣٠ ط نجف) بأدنى تفاوت ، وقد مر اعتبار ذلك الكتاب و ترجمة سليم فليراجع ، و تقرب منه خطبة أخرى له عليه السلام المذكورة في ذلك الكتاب ص ١٢١ .

متعمدين بخلافه ، ناقضين لعهد ، مغتربين لسنته ، ولو حملت الناس على تركها ،
 وحوّلتها إلى مواضعها ، وإلى ما كانت في عهد رسول الله ﷺ لتفرّق عني جندي
 حتى أبقي وحدي ، أو مع قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض إمامتي من
 كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ ، ثم في قوائمه : فإنّ جلّ كتابه مشتمل على مطاعن
 الخلفاء الرّاشدين (الخ) إهمال وإخلال ، وحقّ العبارة أن يقال : بعض الخلفاء (١)
 لظهور أنّ المصنّف قدّس سرّه من خلص (٢) شيعة عليّ عليه السلام فلا يطعن فيه ، وحينئذٍ
 ينبغي ترك الوصف بالرّاشدين ، إذ الخصم لا يسلم رشد من عدا عليّ عليه السلام في الدّين ،
 وكذا الكلام في وصف أئمّته بالمرضيين ، وعلمائهم بالمجتهدين (٣) وأما ما قلناه
 عن بعض الظرفاء (٤) في تمثيل قدح المصنّف على خلفاء أهل السنة وأئمّتهم و
 مجتهديهم ، بمقال جرى بين الجمال وبعض الجمال ، فلا يخفى على الظرفاء الإذكياء
 عدم مناسبته بالمصنّف المكنّى بابن المطهر ، وكونه من أناس يتطهرون ، وإنّما
 يناسب ذلك حال الأتجاس ، من النّاصبة الذين لا يباليون بالبول قائما كالجمال ، وفي
 إزالة البول والغائط لا يوجبون الإغتسال بل يمسحون أنفسهم كالحمّار على الجدار ،
 و يمسحون أخفافهم (٥) في وضوئهم ولو طشت الأقدار وأشدّ مناسبة من بين هؤلاء

(١) وذلك لأنّ الجمع المعروف باللام يفيد العموم .

(٢) الخلفاء . جمع الخالص وهو المحض الصافي .

(٣) فواعجبا : كيف يصف الرجل علماء القوم بالمجتهدين ، بعد انسداد باب الاجتهاد
 عندهم ، و لزوم تقليد أحد ائمتهم الاربعة على كل مسلم و ان بلغ ما بلغ من العلم ؟
 اللهم الا أن يريد بالاجتهاد معناه اللغوي .

(٤) من قوله : ان الجمال سأل جملا الخ .

(٥) المسح على الخفين قد اشتهر من مذهبهم ، وقد نطقت كلية أهل البيت عليهم السلام
 بطلانه ، وعدم جواز المسح الاعلى بالبشرة ، ، وكذا أفنى فقهاء الشيعة تبعاً لهم عليهم السلام .

الأنجاس هذا الناصب الرّجس الفضول الذي سمّي بالفضل ، ومسمّاه فضلة فضول آخر ، وقد خرج عن مزبلة فمه بعرة الجمل مرّة وخر، الكلب اخرى (١) أما ما أنشده وذكره من مدحه للأئمة المهديين الإثنى عشر عليهم السلام ، فانما ذلك حيلة و تليس منه ، لدفع (٢) تهمة النّصب الذي قد انخفض (٣) به في نظر أهل زمانه ، ولا اختصاص لهذا النّاصب بذلك اللّوم ، فإن قلوب أكثر نحلته في الأمس واليوم ، خالية عن حبّ أهل البيت (٤) و مشكاة صدورهم (٥) فاقدة لهذا الزيت ، ولقد أظهر القاضي ابن خلّكان (٦) هذا الداء الدفين الذي ورثه من بغاة صفّين ، حيث

(١) ونعم ما قال بعض علماء الاخلاق : ان السباب والفحش التي تخرج من فم الانسان ما أشبهها بخره الكلاب ان كانت شديدة ، وبعرة المواشى ان كانت خفيفة .

(٢) لا يخفى على من له أدنى درية بأساليب الكلام أن الرفع أنسب من الدفع في هذا المقام وكأنه من تصحيفات أولى الاقلام . منه « قدّه » .

(٣) لا يخفى لطف تقابل النّصب والخفض .

(٤) و انى لقيت عدة من علماء المذاهب الاربعة « كالسيد ابراهيم الراوى ببغداد »

« والسيد محمد رشيد رضا المصرى صاحب المنار زمن تسفيره الى العراق » و السيد

ياسين الحنفى مفتى كربلا « و السيد على خطيب النجف » و السيد محمود شكرى

الالوسى « و جمال الدين العمانى » و الشيخ عبدالسلام الكردى السنندجى « و الشيخ

نورالدين الشافعى المشتهر بالنورى » و الشيخ داود الحلى الاصل « و غيرهم ، فما

رأيت منهم أحداً اشتبه عليه الامر و اطلعم و أضلم ، بل الفيته متيقناً لحقية اهل البيت

عليهم السلام ولكنه غير مظهر لذلك عند أشياعه ، بغضاً و عناداً أو حباً للجهل و ملاذ

الدنيا وزبرجها وزخرفها و مشتبهاتها او تقية من صناديد قومه و وجدت أكثرهم صفر

القلوب من حب آل الرسول (ص) للنّصب الدفين والداء العياء كما ذكره القاضي الشهيد « قدّه »

(٥) مضمونه متخذ من آية النور فى سورة النور الاية ٣٥ .

(٦) هو ابو العباس أحمد بن محمد بن ابراهيم الاربلى القاضي المشتهر بابن خلّكان

الشافى المتوفى ٢٦ رجب سنة ٦٨١ بدمشق ودفن بسفح جبل قاسيون ، وله تأليفات كثيرة

أشهرها وفيات الاعيان .

قال في كتابه المشهور والموسوم بوفيات الأعيان عند ذكر ترجمة علي بن جهم القرشي (١) وكونه منحرفاً عن علي عليه السلام : **إِنَّ مُحِبَّةَ عَلِيٍّ لَا تَجْتَمِعُ مَعَ التَّشْنُنِ** ، هذا كلامه بعبارة الملعونة التي قصد بها الإعتذار عن إنحراف ابن جهم المذكور ، والفكر فيهم طويل ، **وَأَمَّا مَا زَعَمَهُ النَّاصِبُ** من وقوع ثناء أئمة أهل البيت عليهم السلام على الصحابة والخلفاء الثلاثة ، فليس على ظاهره وإطلاقه ، ولعله غفل عن مغزى (٢) كلامهم ومسايقه على ما سيجري عليه القلم إنشاء الله تعالى مشمراً عن ساقه ، **وَأَمَّا مَا ذَكَرَ : مِنْ أَنَّ مَا ذَكَرَ صَاحِبُ كِتَابِ كَشْفِ الْغَمَةِ فِيهِ إِنَّمَا ذَكَرَهُ نَقْلًا عَنْ كُتُبِ الشَّيْعَةِ لَا عَنْ كُتُبِ السُّنَّةِ** ، فهو أوّل أكاذيبه الصريحة ، ومفترياته الفضيحة ، التي حاول بها ترويح مذهبه الفاسد وتصحيح مطلبه الكاسد ، ومن أظلم ممن إفتري على الله كذباً ليضل الناس بغير علم **إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ** (٣) ولا يستبعد ذلك من الناصب الشقي ، فقد أباح بعض أعظم أصحابه وضع الحديث لنصرة المذهب

(١) هو علي بن جهم بن بدر الشاعر المتوفى سنة ٢٤٩ وكان من ندماء المتوكل العباسي منحرفاً عن علي عليه السلام وكافة أهل البيت ، معروفاً بفضهم واليل عنهم . وذكر الخطيب وابن خلكان وغيرهما مطاعن في حقه فليراجع . ثم انك أيها القارى الكريم النصف ، لو نظرت الى كتب القوم في الرجال والتراجم والسير لرأيت امراً مهولاً عجيباً فلا حظ حال ابن حجر في الدرر والذهبي في التهذيب والميزان وتذكرة الحفاظ ، والخزرجي في الخلاصة ، و**ابوحاتم** في الجرح والتعديل و**الفتنى** في المغنى و**ابن عساكر** في تاريخ دمشق ، وغيرهم في غيرها ، حيث انهم يصفون رجلاً بالزهد والورع والتقى ويقدمون فيه بقولهم : انه كان شيعياً أو يتشيع . وهذا هو البخارى ينقل عن أشد العوارج الخارجين عن حوزة المسلمين ويعتمد عليه ولا يعتنى بالشيعه ، وما ذلك الا للداء الدفين الذي أشار اليه سيدنا ومولينا القاضي الشهيد «قده»

(٢) غزاه غزواً . أراداه وطلبه وقصده . ومنزى الكلام مقصده . ق .

(٣) الانعام . الاية ١٤٤ .

كما ذكره الخافظ عبدالعظيم المنذري الشافعي (١) في آخر كتابه المسمى بالترغيب والترهيب وغيره في غيره . و إنما قلنا بكذب ما ذكره في شأن صاحب كتاب كشف الغمة : لأنه صرح بخلاف ذلك في خطبة كتابه ، وقال : اعتمدت في الغالب النقل من كتب الجمهور ليكون أدعى إلى تلقيه بالقبول ، وأوفق برأي الجميع متى رجعوا إلى الأصول ، ولأن الحجة متى قام الخصم بتشييدها ، والفضيلة متى نهض المخالف بإثباتها وتقييدها ، كانت أقوى يداً وأحسن مرءاً (٢) وأصفى مورداً ، و أوری (٣)

(١) قال عبدالعظيم . ان نعيم بن حماد الغزاعي المروزي الامام المشهور قال : الازدى كان يضع الحديث في تقوية السنة انتهى منه «قده» أقول : وقال الشريف الجرجاني في حاشية الكشف ، انه مثل رجل كان يروي فضائل سور القرآن : من أين تروي هذا وتنسبه الى النبي صلى الله عليه وآله ؟ أو ما سمعت قوله (ص) : من كذب على فليتبوء مقعده من النار ! قال : ما كذبت عليه بل كذبت له ، حيث رأيت الناس معرضين عن كتاب الله فاردت أن أحثهم اليه ، و ما أكثر من الوضاعين في طرق روايات القوم ، فله در العلامة السيد محمد بن عجيل العلوي الحضرمي من مشايخنا في الاجازة المتوفى سنة ١٣٥٠ حيث أفاد وأجاد وأتى فوق المراد في كتابه العتب الجميل على أهل الجرح والتعديل وكذلك سيدنا الشريف النطريف السيد عبدالحسين شرف الدين في كتاب أبي هريرة وغيره ، و المنذري في طبقات الدلائل ، و الواقفي في اللؤلؤ المصنوع ، والسيوطي في الموضوعات ، والدمشقي في ميزب الغفا : وابن الديبع في الموضوعات الى غير ذلك من اعلام الفريقين . ثم ان عبدالعظيم كان شيخ الاسلام ببلاد مصر وتوفي سنة ٦٥٦ ، و كتابه الترغيب والترهيب قد طبع بمصر . مرات :

(٢) قال الله تعالى في سورة مريم : والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وغير مردأ ، قال الطبرسي : اي خير مرجعاً وعاقبة ، وخير منفعة من قولهم : ليس لهذا الا مرد ، وهو ارد عليك اي انفع انتهى : منه «ره» أقول الآية ٢٦ من تلك السورة :

(٣) من ورت النار اتقدت .

زناداً (١) وأثبت قواعد ، وأركاناً وأحكام أساساً وبنیاناً ؛ وأقلّ شأنناً ، وأعلى شأنناً ،
والتزم بتصديقها وإن أرمضته (٢) وحكم بتحقيقها وإن أمرضته ، وأعطى القياد و
إن كان حروناً (٣) وجرى في سبيل الوفاق وإن كان حزوناً (٤) ووافق ويؤدّ لمؤدّر
على الخلاف ، وأعطى النصف من نفسه وهو بمعزل عن الإنصاف ولا أنّ نشر الأمانة
حسن لاسيّما إذا نبّه عليه الحسود ، وقيام الحجّة بشهادة الخصم أو كد ، إن
تعددت الشهود .

شعر :

و مليحة شهدت لها ضرائرها والفضل ما شهدت به الأعداء
ونقلت من كتب أصحابنا ما لم يتعرّض له الجمهور إنتهى ما قصدنا نقله من كتاب
كشف الغمّة ، وهو صريح في كذب الشارح الناصب و انحرافه و تحريفه كما ذلناه ،
وكذا الحال فيما نقله عن رأس التّعصب والحيث من حديث حلية السيف ، إذ لبس
في ذلك الكتاب عنه خبر ولا عين ولا أثر (٥) و أيضاً لا مناسبة لذكر ذلك في هذا

مركز تحقيق كامبوتر علوم اسلامی

- (١) جمع زند وهى العمود الاعلى الذى يقتدح به النار .
- (٢) ارمضه : اوجعه واحرقه . ق . قال الجوهرى : ارتمضت من كذا اشتد على واقلقنى
وارتمضت كبده : فسدت ، وارتمضت لفلان : حزنّت له .
- (٣) حرون : الفرس الواقف الذى لا يتحرك من مكان .
- (٤) حزون : المكان الغليظ ، والارض المختلفة السطوح .
- (٥) الحديث قد وجدناه فى النسخة المخطوطة الموجودة عندنا ، و لعله كان ساقطاً عن
نسخة المصنف على أنه «قده» كان حين الاشتغال بتأليف هذا الكتاب فى حصار النقية
وضغط المخالفين كما أشار اليه فى آخر هذا الكتاب ، ولم تكن الكتب تحت يده : بل
على ما سمعناه انه ألف أكثره عن ظهر القلب ، و عليه فالانطباق فى رد الفضل ما ذكره
القاضى ثانياً من حيله على النقية ، بل الحديث صريح فيها ويزيد فى ضعفه أنه نقل على
نحو الارسال وما يوجد فى بعض النسخ من ذكره مسنداً لا يسمّى ولا يغنى ، اذ بعض المذكورين
فى السند من المجاهيل وبعضهم من الوضاعين والمدلسين حسب اعتراف القوم .

الكتاب المقصود على ذكر النبي ﷺ اسمهم وكناهم واسمه آ. ثم كما لا يخفى على من طال ذلك يحمل ذلك الكلام منه ﷺ على الشريف، ومع ذلك لا يكون مقررًا بتقرير النبي ﷺ بأن أنه فعل ذلك في زمان النبي ﷺ لا في فعل أبي بكر.

وأما ما نقله الأصحاب محمد الصادق عليهما السلام وإنما المذكور فيه في ولا إشعار لسوقه هناك عند تفصيل حال الآباء والأجداد من غير إرادة الإفتخار والمباهات.

وأما استناده بالحديث الذي رواه عن الحاكم أبي عبدالله النيشابوري فمن قيل إشتهاد الثعلب بذنبه، بأنه أيضاً عدنا من جمهور ذوي الأذنان، وأما نقل من مبله إلى التشيع إنما ذكر بمجرد قدحه في عثمان فقط دون أبي بكر، وعمر،

(١) التعبير بالصدوق وقع في كلام الحافظ عبدالعزيز بن الاخير الجنا بذي من علماء الجمهور لافي كلام الصادق عليه السلام، وكأنه خلط الامر على الفضل واشتبه حيث أسند التوصيف بالصدوق الى الامام عليه السلام مع أن كلام الامام هكذا على ما نقله في كشف الغمة عن الجنا بذي: ولقد ولدني أبو بكر مرتين و يحتمل قويا أن يكون الفضل دلس في متن الخبر ليروج مناعه كما هو ديدن ابناء السنة في اكثر كتبهم، والامر واضح لن كان من فرسان مضار التبع والاحاطة بكلماتهم وليس عاشر علمائهم وحضر نواديهم.

كما صرح به الذهبي (١) الشافعي ذهب الله بنوره (٢) في بعض تصانيفه ، و غيره في غيره ، وهذا القدر لا يوجب التشييع المانع عن وضع الحديث في مناقب أبي بكر على أن سوق الحديث المذكور صريح في صدوره على وجه التقية ، إذ الظاهر كون ما روى عنه عليه السلام جواباً عن سؤال من اتهمه بسب أبي بكر ، ودفع تلك التهمة لم يمكن بأدنى من ذلك كما لا يخفى ، مع أن كلامه عليه السلام قد وقع على أسلوب جوامع الكلم حيث قال : الصديق جدّي يعني من جانب الأم ، ثم أظهر إنكار سب الآباء يعني لا من ذلك الجانب ، فإن إطلاق الأب على الجد من قبل الأم إطلاق مجازي (٣) على ما يدل عليه كلام الناصب في ما سيأتي من مبحث الميراث ، و أيضاً إنما نفى عليه السلام السب ، وقد سمعت من أن السب بمعنى الشتم لا يجوز عند آحاد الإمامية أيضاً بالنسبة إلى أحد ، وإنما المجوز اللعن ، ولما اتهمه السائل المخالف بالسب الذي استعملوه في الأئمة من الشتم واللعن ، غالطه عليه السلام بنفى السب مستعملاً له في معناه الأصلي الذي هو الشتم فقط كما مر ، فلا يلزم من كلامه عليه السلام نفيه لللعن ، على أنه لا مانع شرعاً ولا عقلاً من لعن المؤمن ، بل المسلم بل الكافر آباءه إذا كانوا ظالمين ، ألا لعنة الله على الظالمين (٤) .

(١) هو محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الدمشقي التركماني الشافعي المتعصب المتوفى سنة ٨٤٨ ، وله كتاب ميزان الاعتدال وسير النبلاء والتهذيب وتاريخ الاسلام وغيرها و الرجل معروف بالانحراف عن أهل البيت عليهم السلام والتعامل على الشيعة فلا قيمة لما ينفرد في نقله .

(٢) متخذ من قوله تعالى في سورة البقرة . الآية ١٧ .

(٣) لا يخفى أن الوجود في كلام الحاكم هكذا : ومن أولاد البنات جعفر بن محمد الصادق (ع) وكان يقول: أبو بكر جدّي ، أفيسب الرجل جده لا قدمني الله ان لم اقدمه . وأنت ترى أن هذه العبارة لم تشتمل على إطلاق لفظة أب ولكن مغاير التقية عليها لائحة كالنار على النار .

(٤) كما في قوله تعالى في سورة هود الآية ١٨ .

واما الدعاء بجملة لا قد منى الله إن لم أقدمه . فمع ظهور مضائل الوضع عليه ، لعدم ظهور ارتباطه بما قبله ، يمكن أن يحمل على نحو من التقديم كتقديمه في الزمان ، أو تقديمه على عمر و عثمان مثلاً في إظهار الايمان ، فلا دلالة له على تقديمه على علي عليه السلام كما توهمه الناصبة ، ولا يستبعدن عنهم عليهم السلام صدور أمثال هذه الكلمات الايهامية الجامعة في مقام التقية ومغالطة أهل الخلاف والعصية ، فقد صدر عنهم أكثر من ذلك وأظهر : منها ما روى (١) أنه سأل رجل من المخالفين

(١) ويقرب منه ما رواه في مستدرک الوسائل (ج ٢ ص ٣٧٦ ط تهران) : جاء رجل الى على بن محمد عليه السلام فقال : يا ابن رسول الله بليت اليوم بقوم من عوام البلدة فأخذوني وقالوا : أنت لاتقول بإمامة أبى بكر بن أبى قحافة ؟ ، فغففتهم يا ابن رسول الله وأردت أن أقول : بلى : أقولها للتقية ، فقال لى بعضهم ، ووضع يده على فمى وقال : أنت لاتكلم الا بسخوفة أجب عما لقنك قلت : قل فقال لى : أقول ان ابابكر بن أبى قحافة هو الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله امام حق عدل و لم يكن لعلى عليه السلام حق البتة ، قلت : نعم وانا اريد نمأ من الانعام الابل والبقروالغنم ، فقال : لا أقنع بهذا حتى تحلف ، قل ، والله الذى لا اله الا هو الطالب الغالب العدل المبكر العالم من السما يعلم من العلانية فقلت : نعم و اريد نمأ من الانعام ، فقال : لا أقنع منك الا ان تقول ابوبكر بن أبى قحافة هو الامام ، والله الذى لا اله الا هو ، وساق اليين فقلت : ابوبكر بن أبى قحافة امام اى هو امام من انتم به واتخذوه اماماً والله الذى لا اله الا هو ومضيت في صفات الله ، فقموا بهذا منى وجزونى خيراً ، ونجوت منهم فكيف حالى عند الله ؟ قال : خير حال قد اوجب الله لك مراقبتنا فى عليين لحسن تقيتك « انتهى » . وتقرب منه عدة روايات نقلها شيخ مشايخنا ثقة الاسلام النورى « قدس » فى تلك الصفحة من هذا الجزء من كتابه مستدرک الوسائل و كذا شيخنا العلامة الحاج الشيخ محمد باقر البيرجندى « قدس » فى تعليقاته على كتاب الوسائل ، وكذا شيخنا واستاذنا العلامة الشريف ابو محمد الحسن صدر الدين الكاظمى فى شرحه للوسائل وغيرهم فى غيرها .

عن الإمام الصادق عليه السلام وقال : يا ابن رسول الله ما تقول في أبي بكر وعمر : فقال عليه السلام : هما إمامان عادلان قاسطان . كانا على الحق ، و ماتا عليه ، فعليهما رحمة الله يوم القيامة ، فلما انصرف الناس قال له ، رجل من خاصته : يا ابن رسول الله لقد تعجبت مما قلت في حق أبي بكر وعمر ! فقال : نعم ، هما إماما أهل النار . كما قال الله سبحانه : وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار (١) وأما القاسطان فقد قال الله تعالى : وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً (٢) وأما العادلان فلعدو لهم عن الحق كقوله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون (٣) والمراد من الحق الذي كانا مستولين عليه هو أمير المؤمنين عليه السلام حيث أذياه وغصبا حقه عنه ، والمراد من موتيهما على الحق أنهما ماتا على عداوته من غير ندامة عن ذلك ، والمراد من رحمة الله ، رسول الله ﷺ ، فإنه كان رحمة للعالمين (٤) وسيكون خصماً لهما ساخطاً عليهما منتقماً منهما يوم الدين .

وبما قررناه اندفع أيضاً العجب الذي فرعه الناصب على تلك الأحاديث الموضوعة تعصبا وحيفاً و ظهر أن سؤاله للعصمة عن التعصب و ذمه إياه : بأنه ساء الطريق و بش الرقيق ، من قبيل المثل المشهور : الشعير يؤكل و يذم (٥) وأما ما ذكره في وجه إعراض علماء السنة عن ردّ كلام المصنّف من الوجهين ،

(١) القصص : الآية ٤١ .

(٢) الجن الآية ١٥ .

(٣) الانعام . الآية ١ .

(٤) اشارة الى قوله تعالى في سورة الانبياء . الآية ١٠٧ .

(٥) مثل معروف يضرب في ما فعل الرجل فعلا ثم ذمه ، او كان متصفاً وواجداً صفة ثم يذمها ، وقد ذكر المثل في فرائد الادب ص ١٠٧٠ وفي غيره من كتب الامثال .

فقد مرّ منّا في الخطبة ما يرشدك إلى عدم اتّجاهه (١) فتذكر ، ومن العجب طعنه في ضمن الوجهين على كمال كلام المصنّف الذي جمع بين السليقة (٢) والكسب في العربية بنسبته إلى الركاكة والرطانة مع اشتغال شرحه بل جرحه هذا على العبارات الملحونة الخالية عن المتانة الملققة من كلام غيره بألف حيلة وخيانة ، وتضمّنه للمعاني التي لا يليق قصدها بأهل الفهم والفظانة ، و كأنّه قيل في طعن أمثاله على كلام أهل الكمال :

طعنه بر هر کامل از گفتار ناموزون زند

خرچوسر گینش کند بو ، خنده بر گردون زند

ثم ما ذكر : من أنّه ردّ على وجه التحقيق والإنصاف لا عن جهة التعصّب والإعتساف ، مردود بمناقضة ذلك لما أتى به من تناول المصنّف العلامة بضروب

(١) أما عدم اتّجاه الوجه الاول فلان الحاصل من الوجه الاول : أنّه لا اعتناء بكلامه وكلام أمثاله وهو مردود لان هذا التصنيف وقع في زمان اولجايو محمد خدا بنده ، وكان باعناً لاستقامته في هذا المذهب وكان جم غفير من علماء الجمهور معانداً له : والمناظرون المعاصرون للمصنّف العلامة خلق كثير من علماء الجمهور كقطب الدين الشيرازي والكاتب القزويني و أحمد بن محمد الكيشي وهم لا يزال تنووا أن تسلطوا عليه بإبطال مقدمة من المقدمات حتى ينحرف السلطان عنه : فكيف يتصور الاعراض عنه ؟ لعدم الاعتناء بكلامه . أما عدم اتّجاه الوجه الثاني فلان حاصله يرجع الى أنّه لما لم تكن في ذلك الزمان آفة البدعة ، فلم تكن داعية دينية تدعو الى ذلك الرد ، وقد عرفت في الخطبة أن ذلك الزمان زمان ظهور هذا المذهب وشيوعه حتى أن السلطان والامراء والعساكر وجمّاً غفيراً من العلماء والاكابر عدلوا الى التزام المذهب الحق وزيّنوا الخطبة والسكة بأصعاب الامة المعصومين (ع) الذين هم بالخلافة أولى وأحق فكيف لا تتحقق الداعية الدينية حتى يتصور الاعراض :

(٢) اشارة الى قسمي البلاغة والفصاحة الفطرية كما في العرب العرباء والاكتسابي كما في غيرهم .

الشتيم والملامة ، وحينئذ يتوجه عليه مثل ما تمثل به سابقاً في شأن المصنف
أعلى الله شأنه وصانه عما شأنه ، من سؤال الجمال عن الجمل ، فإننا نقول : على
طبق ما ذكره ثمة ، نعم ظاهر على الناصب المعبول على عداوة أهل العصمة والتعفف
على وجه لا يعتريه الندامة والتأسف ، أنه منزّه عن درن (١) التعصب والتعسف ،
مع خوضه في مزايل الشتم ، وجعل فمه بالوعة الفضلات على الحتم .

ثم ما ذكره من أن الفرقة المبتدعة لا يأتون علماء السنة في رواياتهم و
نقولهم ، كلام صحيح وحق صريح ، ولقد ظهر صدق ذلك من كذبه الصريح على
كتاب كشف الغمّة ، ووضع الحديث على لسان الأئمّة ، وتبين أن من عبّر عنهم
بالمبتدعة معذرون في عدم إيمانهم بعلماء السنة ، واتضح أن الكذب سنة (٢)
هذا الرجل وجماعة أصحابه ، لا من تنزه عن تصوّر ذلك وارتكابه ، وسيوضح لك
في بحث الإجماع من مسائل أصول الفقه اختراعه (٣) لآية وجرأته على الله تعالى

(١) درن الثوب بفتح الدال والراء الهيلتين : علاه الوسخ .

(٢) ولا يخفى لطف هذا التعبير .

(٣) الآية التي اخترعها الناصب خفّضه الله تعالى ما ثلّا لما استدل به المصنف رفع الله درجته
من آية التطهير هي هذه . يريد الله ليظهركم ويذهب عنكم رجس الشيطان ، ومقصوده
أن نفي الرجس لا يستلزم نفي الكذب ، لأن هذه الآية وردت في القرآن على زعمه الباطل
لسائر المسلمين ، ولا يراد به العصمة من الكذب في حقهم بالإجماع ، فهنا أيضاً كذلك ، فلا يلزم
حجية إجماعهم ، والآية في سورة الانفال وقت هكذا : وينزل عليكم من السماء ماء
ليظهركم به ويذهب عنكم رجس الشيطان الآية ، فانه قاتله الله بدل متعلق الجارو
هو قوله تعالى : وينزل عليكم من السماء ماء بقوله يريد الله ، ثم بدل الرجز بالرجس
ليشير له دعوى السائلة بين الايتين ، ولهذا أيضاً حذف لفظة به في قوله تعالى : ليظهركم
به ، وأنت تعلم أنه دليل واضح على العادة وكفره ، نعم ما ثلته مع اليهود تقتضي هذا
التحريف ، فانظر الى هذا الناصب السائل لليهود كيف يتعرف الكلم عن مواضعه ويصل
على شاكلته ، حشره الله تعالى مع أمثاله وزمرته من الحرفين الكلم عن مواضعه .

فوق الغاية ، وهذا يدلن (١) الأَشاعرة القاصرة ، والحشوية الفاجرة ، يشتهون المكابرة في جميع المسائل ويتشبثون في ذلك بسائر (٢) الوسائل ، يخلقون الأكاذيب المموّهة ، ويتدعون الأعاجيب المشوّهة ، يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً (٣) ويقولون منكراً من القول وزوراً (٤).

و أملاً ذكره : من أن آثار التعصب والفرس في تطويلات عبارة المصنف ظاهرة ، فيه أنه لو سلم وجود تطويل في كلام المصنف الجليل لا يحتاج إليه من يفهم الكثير من القليل ، فقد راعى في ذلك سهولة وصوله إلى آذان المخالفين القاصرين في عقولهم ومنقولهم ، وتقريبه إلى أذهان فروغهم وأصولهم على طبق كلم الناس على قدر عقولهم (٥) فإنه لو أجمل في الكلام ربما لم يتفطنوا بمراده ونسبوه إلى التعمية والإلغاز ، وإيراد ما لا قرينة عليه من المجاز ، فتقصر عن إدراكه الأذان والأسماع ، وتتقبض عنه الأذهان والطباع ، كما قيل : نظم .

صد پایه پست کرده ام آهنگ قول خویش

تا بوی که این سخن بمذاق تو در شود

(١) الدين : العادة والطريقة .

(٢) كلمة السائر بمعنى الجميع مأخوذة من سور البلد ، وبمعنى الباقي مأخوذة من سورة الحيوان ، والمراد به هنا الاول .

(٣) اقتباس من قوله تعالى في سورة : الانعام . الاية ١١٢ .

(٤) اقتباس من قوله تعالى في سورة : المجادلة . الاية ٢ .

(٥) مضمونه متخذ من الاحاديث وكلمات العقلاء . قال الشاعر الفارسي .

چونکه با کودك سروکارت قتاد پس زبان کودکی باید گشاد .

ومن الروايات الدالة على هذا المعنى ما نقله الحافظ السيوطي في الجامع الصغير (الجزء الثاني ص ٤١٨ حديث ٧٨٣٨) ما أنت محدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم الا كان على بعضهم فتنة . رواه عن ابن عباس .

وقد أشار المصنف قدس سره في آخر بحث السابع إلى ما ذكرناه حيث قال : ولو جاز ترك إرشاد المقلدين ومنعهم من ارتكاب الخطأ الذي ارتكبه مشايخهم إن أنصفوا لم تطول الكلام بقولهم ، طامعات إلى آخر الكلام .

وأما سؤال الناصب : فإنه جعل سعيه مشكوراً ، فيها أنا بشره متهمكماً مأجوراً ، أنه قد شكك في ، وجعل في مرعى الزقوم رعيه (١) وأمر زبانية الجحيم بإذاقته من لحمه ، أنك أنت العزيز الحكيم (الكريم خل) (٢) **وأما تسميته** بجرحه المبرور : الإلهي ، وأما بالإبطال فمشأه إهماله و إخلاله في تحقيق الحق و بصر غرضه بـ يج الباطل ، ولنعلم ما قال أفلاطون الإلهي (٣) : إن من كان غرضه الباطل لم يزل حق وإن كان بين يديه ، وسنكشف بعون الله تعالى هذا السعوى ونبين أن ذلك الإلهي إسم بلا مسمى .

(١) لا يخفى ما في التعبير بالرعى من اللطف والعار الفضل الناصب بالمواسي والدواب الراعية الرائعة .

(٢) اقتباس من قوله تعالى في سورة النحل الآية ٤٩ .

(٣) هو الحكيم الفيلسوف المتأله أرسطو ، الذي إليه انتهت رئاسة الفنون العقلية ، وتلذذ لدى سقراط ، عنه أخذ أرسطو وتشعبت تلاميذ أفلاطون على فرقتين ، المشائين والإشراقية ، كورى في محبوب القلوب : انه ولد في زمان أردشير بن ذاريه ما خلفه من ملكه ، فكان أبوه أشرف اليونانيين من ولد اسقيايوس ، وأما من ولد اسقيايوس ، فكان أبوه أشرف اليونانيين أفلاطون من نوابغ عصره في اليونانية ، وله تصانيف كثيرة ترجعت أكثرها زمن النامون العباسي ، وأكبرها كتاب من آثار أحمد بن متوية ، فمن تصانيف أفلاطون كتاب طيماروس الروحاني ، والربوبية وكتاب طيماروس الطبيعي في ترتيب عالم الطبيعة ، وكتاب في العمل الأفلاطونية ، وكتاب قاذن في النفس ، وكتاب في الروح وغيرها ، ولربنى في السنة التي ولد فيها اسكندر الرومي ، ويقال : ان قبره في بلدة كدونية (كدونية) محفوظ الى الان سنة ١٣٧٦ والله أعلم ، وجسمته كثيرة في بلاد يونان وجزيرة ، وتوصيفه بالالهى ليمتاز عن سمية أفلاطون الطبيعيين .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَ اللَّهُ رَجَّتَهُ (١) : المسألة الأولى في الإدراك : و فيه مباحث

(١) خطبة المصنف :

بسم الله الرحمن الرحيم وبه تقنى ، الحمد لله الذى غرقت فى بحار معرفته أفكار العلماء وتحييت فى ادراك كنه ذاته أنظار العقلاء ، وحسرت عن معرفة كماله عقول الاولياء ، و قصرت عن وصف لاهوتيته ألسنة الفضلاء ، وعجزت عن تحقيق ماهيته أذهان (أفكار خل) الاذكياء ، ولم يحصل أحد منهم الاعلى الصفات والاسماء ، لا يشبهه شىء فى الارض ولا فى السماء ، رافع درجات العلماء الى ذروة العلى ، وجاعلهم ورثة الانبياء ، ومفضل مدادهم على دماء الشهداء . أحمده حمداً يتجاوز عن الحد والاحصاء ، ويرتفع عن التناهى والاتقضاء ، وصلى الله على سيد الانبياء محمد المصطفى ، وعلى عترته البررة الاصفياء ، الائمة الاتقياء ، صلاة تملأ أقطار الارض والسماء .

أما بعد فان الله تعالى حيث حرم فى كتابه العزيز كتمان آياته وحظر اخفاء براهينه ودلالاته ، فقال تعالى : ان الذين يكتبون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ، وقال تعالى : ان الذين يكتبون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به نساؤهم اولئك ما يأكلون فى بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله يوم القيمة ولا يذكهم ولهم عذاب عليم ، اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة ، فما أصبرهم على النار . وقال رسول الله صلى الله عليه وآله : من علم علماً وكنهه : ألجمه الله يوم القيمة بلجام من النار ، تفضلاً منه على بريته وطلباً لادراجهم فى رحمته ، فيرجع الجاهل عن ذلك ، ويستوجب الثواب بعلمه وعمله ، وجب على كل مجتهد وعارف اظهار ما أوجب الله تعالى اظهاره من الدين ، وكشف الحق وارشاد الضالين ، لئلا يدخل تحت الملعونين على لسان رب العالمين ، وجميع الغلائق أجمعين بمقتضى الايات القرآنية والاحاديث النبوية وقد قال النبى صلى الله عليه وآله : اذا ظهرت البدع فى أمتى فليظهر العالم منكم علمه ، فمن لم يفعل فعليه لعنة الله .

ولما كان أبناء هذا الزمان ممن استغويهم الشيطان الا الشاذ القليل ، الفايز بالتحصيل

الاول لما كان الإدراك أعرف الأشياء و أظهرها على ما يأتي و به تعرف الأشياء ،

حتى أنكر واكثر من الضروريات ، وأخطأوا في معظم المحسوسات وحب بيان خطاهم
لئلا يقتدى غيرهم بهم ، فتم البلية جميع الخلق و يتركوا نهج الصدق .

وقد وضعنا هذا الكتاب الموسوم **بنهج الحق وكشف الصدق** طالبين فيه الاختصار و
ترك الاكثر ، بل اقتصرنا فيه على مسائل ظاهرة معدودة ، ومطالب واضحة معدودة ، و
اوضحت فيه لطائفة المقلدين من طوائف المخالفين انكار رؤسائهم ومقلديهم ، القضايا
البدئية ، والمكابرة في المشاهدات الحسية ، ودخولهم تحت فرق السوفسطائية ، وارتكاب
الاحكام التي لا يرتضيها لنفسه ذو عقل وروية ، لعلمي بأن المنصف منهم اذا وقف على من
يقلده تبرء منه وحاد عنه ، وعرف أنه ارتكب الخطأ والزلل ، وخالف الحق في القول و
العمل ، فان اعتدوا الانصاف وتركوا المعاندة بالخلاف وراجعوا الى أذهانهم الصحيحة
وماتقتضيه جودة القريحة ، ورفضوا تقليد الاباء ، والاعتماد على قول الرؤساء ، الذين
طلبوا اللذة العاجلة ، وأهملوا أحوال الاجلة ، حازوا القسط الاوفى من الاخلاص ، وحصلوا
بالنصيب الاوفر من النجاة والخلص ، وان ابوا الاستمرار على التقليد ، فالويل لهم
من نار الوعيد ، وصدق عليهم قوله تعالى : اذ تبرء الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا
العذاب و تقطعت بهم الاسباب .

و انما وضعنا هذا الكتاب حسبه الله تعالى ورجاء لثوابه ، وطلباً للخلاص من أليم عقابه
بكتبان الحق وترك ارشاد الخلق ، وامثلك فيه مرسوم سلطان وجه الارض ، الباقية دولته
الى يوم النثر والعرض سلطان الملاطين و خاقان الخواقين مالك رقاب العباد و
حاكمهم وحافظ أهل البلاد وراحمهم المظفر على جميع الاعداء المنصور
من آل السماء المويد بالنفس القدسية والرياسة الملكية الواصل بفكره العالي
الى اسنى مراتب المعالي الباطن بحدسه الصائب الى معرفة الشهب الثواب
غياث الملة والحق والدين اولجايتو خدا بنده محمد خلد الله ملكه الى يوم
الدين ، وقرن دولته بالبقاء والنصر والتسكين و جعل ثواب هذا الكتاب واصلا اليه ،
أعاده الله تعالى بركاته اليه بسحمد وآله الطاهرين ، صلوات الله عليهم أجمعين ، وقد اشتمل
هذا الكتاب على مسائل .

وحصل فيه من مقالاتهم أشياء عجيبة غريبة ، وجب البداية به فلهذا قدّمناه اعلم أنّ الله تعالى خلق النفس الإنسانية في مبدئ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة قابلة لها ، بالضرورة وذلك مشاهد في حال الأطفال ، ثمّ إنّ الله تعالى خلق للنفس آلات (١) بها يحصل الإدراك وهي القوى الحاسة فيحسّ الطفل في أوّل ولادته بحسّ اللمس ما يدركه من الملموسات ، ويميّز بواسطة الإدراك البصري على سبيل التدرّج بين أبويه وغيرهما ، وكذا يتدرّج في الطعوم وباقي المحسوسات إلى إدراك ما يتعلّق بتلك الآلات ، ثمّ يزداد تفتنه فيدرك بواسطة إحساسه بالأمور الجزئية الأمور الكلية من المشاركة (٢) والمباينة ، ويعقل الأمور الكلية الضرورية بواسطة إدراك المحسوسات الجزئية ، ثمّ إذا استكمل العلوم وتفتن بمواضع الجدال ، أدرك بواسطة العلوم الضرورية العلوم الكسبيّة ، فقد ظهر من هذا أن العلوم الكسبيّة فرع على العلوم الضرورية الكلية ، والعلوم الضرورية الكلية فرع على المحسوسات الجزئية ، فالمحسوسات إذن هي أصول الاعتقادات ولا يصحّ

(١) وعبر بعض الفلاسفة عنها بضماد النفس تارة وموالي العقل أخرى والفرق بالاعتبار كما هو غير خفي لدى أهل الفن . ثم ان جعلها آلات للنفس إحدى المسالك هنا ، وذهب بعض بأنّه لا تعدد بين النفس وتلك القوى ، وإليه يؤول على بعض الاحتمالات قول الحكميم في نظمه :

النفس في وحدتها كل القوى وفعلها في فعله قد انطوى .

وفي مسألة النفس مباحث عديدة ، منها اتعادها مع الآلات وعدمه ، ومنها اتعادها مع العقل وعدمه ، ومنها اتعادها مع الروح وعدمه ، ومنها انقسامها إلى أقسام مذكورة في كتب القوم طويلاً عنها كشيء روماً للاختصار .

(٢) المشاركة إشارة إلى معرفة الشيء بأمثاله كما أن المبائة معرفته باضداده ، ومن ثم قيل : تعرف الأشياء بالاضداد والأمثال .

أز دررهای که پیغمبر برفت تعرف الأشياء بالاضداد گفت

الفرع إلا بعد صحة أصله ، فالطعن في الأصل طعن في الفرع ، وجماعة الأشاعرة الذين هم اليوم كل الجمهور من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة إلا اليسير من فقهاء (١) ماوراءالنهر ، أنكروا قضايا محسوسة على ما يأتي بيانه ، فلزمهم إنكار المعقولات الكلية التي هي فرع المحسوسات ويلزمهم إنكار الكسبيات ، وذلك عين السفسطة (٢) انتهى كلامه قدس سره .

قَالَ النَّاصِبُ خُصْمُهُ (٣)

إعلم أن هذه المباحث التي صدر بها كتابه ، كلها ترجع إلى بحث الرؤية التي وقع فيها الخلاف بين الأشاعرة (٤) والمعتزلة ومن تابعهم من الإمامية وغيرهم وذلك في رؤية الله تعالى التي تجوزها الأشاعرة وينكرها المعتزلة كما ستراه واضحاً

(١) فانهم كانوا ماتريديين من أتباع الشيخ أبي منصور الماتريدي ، وبين هذه الطائفة وبين الأشاعرة خلاف في عدة مسائل وستشير إليها في المكان .

(٢) السفسطة : المغلطة ، وتعرف في الصناعة العلمية : بأنها القياس المركب من الوهيات والغرض منها تغليب الخصم و إسكاته ومثل لها بأمثلة منها قولك : الجوهر موجود في الذهب ، وكل موجود في الذهب قائم بالذهن عرض لينتج : أن الجوهر عرض .

(٣) قال ابن الأثير في النهاية في أسماء الله تعالى ، الخافض هو الذي يخفض الجبارين و الفراعنة أي يضعهم ويهينهم ويخفض كل شيء يريد خفضه ، والخفض ضد الرفع . منه «قده» .

(٤) الأشاعرة : هم جماعة من العامة لهم مقالات منكورة من نفي الحسن والقبح و اسناد الأفعال الاختيارية للعباد إلى الله تعالى ونحوها من الشنايع تبعوا في تلك الأمور شيخهم أبا الحسن ، علي بن اسماعيل الأشعري الشهير ومن ثم عرفوا بالأشعرية وهم فرق كثيرة ذكرها مؤلفو كتب مقالات الأديان ، كتبصرة العوام لسيدنا الرازي والملل للشهرستاني والفصل لابن حزم والفرق بين الفرق و مقالات أرباب الأهواء والملل وغيرها من الزبر و الاسفار .

إن شاء الله تعالى ، فجعل المسألة الأولى في الإدراك مع إرادة الرؤية التي هي
أخص من مطلق الإدراك ، من باب إطلاق العام وإرادة الخاص بلا إرادة المجازو
قيام القرينة ، وهذا أول أغلاطه ، والدليل على أنه أراد بهذا الإدراك الذي عنون
به المسئلة الرؤية : أنه قال : لما كان الإدراك أعرف الأشياء وأظهرها على ماياتي ،
وحصل فيه من مقالاتهم أشياء عجيبة غريبة ، وجب البدأة به ، وإنما ظهرت مقالاتهم
العجيبة على زعمه في الرؤية لافي مطلق الإدراك كما ستعرف بعدهذا ، فإن الأشاعرة
لأبحث لهم مع المعتزلة في مطلق الإدراك ، فثبت أنه أطلق الإدراك وأراد به الرؤية و
هو غلط ، إذ لدلالة للعام على الخاص ، ثم إن قوله الإدراك أعرف الأشياء و
أظهرها و به تعرف الأشياء ، كلام غير محصل المعنى ، لأنه إن أراد أن الرؤية
التي أراد من الإدراك هي أعرف الأشياء في كونها محققة ثابتة ، فلا نسلم الأعرية
فإن كثيراً من الأجسام والأعراض معروفة محققة الوجود مثل الرؤية ، وإن أراد
أن الإحساس الذي هو الرؤية أعرف بالنسبة إلى باقي الإحساسات ، فهو أن كل
حاسة بالنسبة إلى متعلقه ، حالها كذلك ، فمن أين حصل هذه الأعرية للرؤية ،
وبالجملة هذا الكلام غير محصل المعنى ثم قوله : إن الله تعالى خلق النفس الإنسانية
في مبدئ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها بالضرورة وذلك مشاهد
في حال الأطفال ، كلام باطل ، يعلم (١) منه أنه لم يكن يعرف شيئاً من العلوم العقلية ،
فإن الأطفال لهم علوم ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية والسمعية والذوقية ،
و كل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس ، ولما لم يكن هذا الرجل من

(١) لم يدع المصنف ، خلو نفوس الأطفال عن مطلق الإحساسات ، حتى يرد عليه بأن
الأطفال لهم علوم ضرورية (الخ) ، بل صرح بخلافه حيث قال : فيحس الطفل في أول
ولادته فتدبر .

أهل العلوم العقلية (١) ، حسب أن مبدأ الفطرة الذي يذكره الحكماء و يقولون إن النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم ، فهو حال الطفولية ، وذلك باطل عند من يعرف أدنى شيء من الحكمة ، فإن الجنين فضلاً عن الطفل له علوم كثيرة ، بل المراد من بدء الفطرة أن تعلق النفس بالبدن ، فالنفس في تلك الحال خالية عن جميع العلوم إلا العلم بذاته ، وهذا تحقيق ذكر في موضعه من الكتب الحكمية ، و لا يناسب بسطه في هذا المقام ، والفرض أنه لم يكن من أهل المعقولات حتى يظن أنه شنع على الأشاعرة من الطرق العقلية : ثم قوله : وأنكروا قضايا محسوسة على ما يأتي بيانه فلزمهم إنكار المعقولات الكلية ، أراد به أنهم أنكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها ، وعدم إمتناع الإدراك (٢) عند فقد الشرائط ، و أنت ستعلم أن كل ما ذكره ليس إنكاراً للقضايا المحسوسة ، ثم إن إنكار القضايا المحسوسة اريد به أنهم يمنعون الإعتداد على القضايا المحسوسة ، لوقوع الغلط في المحسوسات فلا يعتمد على حكم الحس ، وهذا هو مذهب جماعة من العقلاء ، ذكره الأشاعرة و أبطلوه ، و حكموا بأن حكم الحس معتبر في المحسوسات ، كما اشتهر هذا في

(١) تباً و تمسأ لهذا الرجل الذي أخذ العلوم العقلية عن أخذ عن مولينا العلامة المصنف بالوسائط يعبر عن استاذ أساتذته في تلك الفنون هكذا ، ووبعاً له أهو أعى أم تراه يتعالمى ولا يرى كتاب معارج الفهم و انوار الملكوت و شرح التجريد و حاشية الشفاء و غيرها من مؤلفات المصنف الهام في المسائل العقلية اولا سمع ولا رأى ما ذكره المحقق الطوسي خريت العقلیات فی حق المصنف ، فكيف يجترى على التفوه بأمثال هذه الكلمات .

(٢) قد استعمل الناصب هنا الإدراك في معنى الرؤية كما لا يغفى ، مع أنه شنع على المصنف في هذا الاستعمال ، الا أن يقال : انه ساق كلامه هنا مساق كلام المصنف ، وفيه ما فيه منه «قده»

والأخذ عن أئمتهم عليهم السلام أمر ظاهر مشهور ، ويدل عليه كلام الشهرستاني
 الأشعري في كتاب الملل والنحل ، حيث قال : إن أبا الهذيل ، حمدان بن الهذيل
 العلاف شيخ المعتزلة ، ومقدم الطائفة والمناظر عليها أخذ الاعتزال ، عن عثمان بن
 خالد الطويل ، وأخذ عثمان عن واصل بن عطاء ، وأخذ واصل عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن
 الحنفية « انتهى » . ولا ريب في أن أبا هاشم وأباه رضي الله عنهما كانا أئمة الشيعة
 ولهذا نسبت الكيسانية من فرق الشيعة إليهما في بعض المسائل ، ولهذا قال الشهرستاني
 أيضاً في ذيل أحوال طوائف المعتزلة : إن من شيوخ المعتزلة من يميل إلى الروافض
 ومنهم من يميل إلى الخوارج ، والجبائي وابنه هاشم قد وافقا أهل السنة في الإمامة
 وأنها بالإختيار الخ ، واما ثالثاً فلا نقول : من أين علم أن المصنف قدس
 سره أطلق العام وأراد الخاص بلا إرادة المجاز ؟ وأي فساد في عدم إرادة ذلك ؟
 مع ما تقرر عند أئمة العريضة من : أن اللفظ إذا استعمل (١) في أمر خاص لا من
 جهة الخصوص ، بل من جهة أن الموضوع له في ذلك المخصوص ، كان حقيقة كإطلاق
 الإنسان على زيد فإنه من حيث الخصوصية مجاز ، ومن حيث إنه موضوع له حقيقة
 وقد صرح بهذا سيد المحققين قدس سره الشريف في حاشية شرح العضدي ، وغيره
 في غيرها ، واما رابعاً فلا نقول لا نسلم ما ذكره من أن المصنف جعل العنوان
 « الإدراك » بمعنى الرؤية (٢) ، وهو ظاهر مما قد مناه ، نعم الإختلاف

حيث استفادت الشيعة بعض عقايدها منها كمثلة عينية بعض صفاته تعالى لذاته ، وعدم
 العينية في غيرها ، وكذا من كلمات الامام سيد الساجدين عليه السلام في الصحائف ، ومن
 كلمات الباقرين وغيرهم من أئمة أهل البيت عليهم السلام .

(١) و فرق ائمة البلاغة بين هذين وعبروا عن الاول بالاطلاق وعن الثاني بالاستعمال كما
 في شرح التلخيص للمحقق التفتازاني والحواشي المعلقة عليه .

(٢) ولقوة دلالة الإدراك على الاحساس وتبادره منه كما ذكرنا اعترض الفاضل الشيرازي

في الإبصار والرؤية أعظم من غيرها ، وهذا لا يستلزم حمل لفظ الإدراك ههنا على الرؤية ، وأما خامساً فلأن آخر كلامه مناقض مبطل لأوله ، حيث نفى قيام القرينة في إطلاق الإدراك على الرؤية . ثم قال : والدليل على أنه أراد بهذا الإدراك الذي عنون به المسألة « الرؤية » ، أنه قال : لما كان الإدراك أعرف الأشياء انتهى ، وأما من ذلك أنه بالغ في إظهار قوة القرينة حتى سماه دليلاً ، فطريقته في تأسيس المقال وهدمه وإبطاله بلا إهمال [خ ل إهمال] ، يشبه بناء الأطفال بنوا وخربوا في الحال ، والتحقيق أن الإدراك قد يطلق ويراد به الإحساس بالحواس وقد يطلق على الصورة الحاصلة من المدرك عند المدرك ، فيتناول الإحساس والتخيّل والتوهم والتعقل ، وعلى المعنى الأول وقع قول المحقق الطوسي طيب الله مشهده في إلهيات التجريد حيث قال في إثبات صفتي السمع والبصر له تعالى : والنقل دلّ على اتصافه تعالى بالإدراك المبح (١) بل ربما يدعى تبادره في هذا المعنى كما صرح به بعض الفضلاء (٢) في رسالة الحدود (٣) ، وقد صرح المصنف

(الشيرازي ظ) في بحث الوجود من حاشيته على شرح المواقف عند تقييد الإدراك الواقع في كلام المصنف بأنه لا حاجة إلى تقييد الإدراك بالإحساس ، بل قد يستعمل الإدراك في معنى الإحساس على سبيل الاشتراك . انتهى منه «قده» .

(١) لا يذهب عليك أن الإدراك في كلام المحقق ههنا محمول على مطلق الإحساس أيضاً لأن المراد منه أنه تعالى مدرك للمحسوسات بلا آلة ، إلا أنه لا يجوز عليه إطلاق اللامس والذائق والشام وإن كان مدركاً للمشومات والنقوشات والملوسات ، وذلك لأن إطلاق أسماء المذات لا تجوز الجسارة عليها بغير إذن الشارع ، ولا إذن من الشارع فيها بخلاف السميع والبصير ، فإن إطلاقهما عليه تعالى في الشرع واقع وقوله تعالى وهو السميع البصير على جوازه نص قاطع . منه «قده» .

(٢) حيث قال الإدراك وجدان الرميّات وسماع الأصوات وغيرها فهو في الأصل لحقوق جسم بجسم انتهى كلامه «قده» .

(٣) وهي رسالة تصدى مؤلفها لتعديد الأشياء وتعريفها على ترتيب الحروف الهجائية ،

إيضاً بذلك في كتابه الموسوم بنهج المسترشدين ؛ حيث جعله قسماً مقابلاً للاعتقاد المنقسم إلى العام والتقليد والجهل المركب ، وأراد به اطلاع الحيوان على الأمور الخارجية بواسطة الحواس ، وحكم بكونه زائداً على العلم مستنداً بأننا نجد تفرقة ضرورية بين تلمنا بحرارة النار وبين اللمس الذي هو إدراكها ، إذ الثاني مولى دون الأول ، وإيضاً لو كان الإدراك غير زائد على العلم لزم أن يتصف بالعلم كل ما اتصف به وليس كذلك إذ الحيوانات المعجم تتصف به دون العلم ، وإلهاماً فلأن ما ذكره من التردد في بيان كون كلام المصنف غير محصل المعنى ، تردد مردود قبيح لا محصل له ، لاتحاد عنوان الشقين أعني قوله : الرؤية التي أراد من الإدراك وقوله الإحساس الذي هو الرؤية وهو ظاهر ثم إن إرادة الأعرافية في التحقق والتبوت كما ذكره الناصب في الشق الأول يقتضي أن يكون الإدراك أعرف تحقّقاً ونبوتاً ، لا مجرد كونه محقّقاً ثباتاً حتى يلزم اشتراكه مع كثير من الأجسام والأعراض كما زعمه الناصب ، وإيضاً كون كثير من الأجسام والأعراض محقّقاً ثباتاً لا يصلح سنداً لمنعه أعرافية الإدراك بقوله : فلانسلم الأعرافية ، لأن كون كثير من الأجسام والأعراض محققة معروفة ، لا يقتضي عدم أعرافية الإدراك عنها ، وكذا لا محصل لقوله في الشق الثاني أنه إن أراد أن الإحساس الذي هو الرؤية أعرف بالنسبة إلى باقي الإحساسات ، ففيه أن كل حاسة بالنسبة إلى متعلّقه حالها كذلك إلى ظهور أنه إذا اعتبر الأعرافية بالنسبة إلى باقي الإحساسات ، وسلم أن الإحساس البصري أعرف بالنسبة إلى باقي الإحساسات ، تمّ كلام المصنف (١) ، ولا يقدح فيه أن يكون لباقي الإحساسات أعرافية بالنسبة إلى متعلّقاتها أو غيرها ، وبالجمل

وذكر لفظ الإدراك في باب الألف ويظن كونها للمحقق الشريف الجرجاني فليراجع .
 (١) ثم لا يخفى أن المصنف رفع الله درجته قد ذكر هذه المقدمة لبيان وجه الابتداء بذكر بحث الإدراك ، ويكفي في ذلك معرفة الأشياء به في الجملة تأمل منه «قده» .

أعرفية الرؤية بالنسبة إلى باقي الإحساسات يكاد أن يكون محسوساً ، و لهذا تراهم يقدّمون في الكتب الكلامية والحكمية القوى المدركة الظاهرة على الباطنة لظهورها وقوة الإبصار على غيرها من الظاهرة لا تظهريتها وأعرفيتها كما نبه عليه سيد المحققين (١) في شرح المواقف ، وغيره في غيره ، و بما قررنا ظهر أنه يمكن الجواب بإرادة الشق الثالث وهو أن يراد بالإدراك ما يشمل سائر الحواس الظاهرة ، فإنها أعرف الإدراكات الباطنة من إدراك نفس النفس و آلائها الباطنة كما عرفت ، فظهر أن الشارح الجراح الناصب لقصور فهمه و استعداده و بعده عن أهل التحصيل ، لم يحصل معنى كلام القوم ، و لا معنى كلام المصنف الجليل ، وأما ما فيها فلا أن قوله و كل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس ممثلاً محصلاً له أصلاً ، لأن المحسوسات معلومات لا علوم ، ومن قال : إن العلم والمعلوم متحدان بالذات ؛ أراد أن العلم بمعنى الصورة الحاصلة في العقل متحد مع المعلوم الحاصل فيه ، لا أن العلم بمعنى إدراك الحواس الظاهرة متحد مع المحسوس الموجود في الخارج فإن هذا غلط وسفسطة كما لا يخفى ، وأما ما ذكره من أن المصنف حسب أن مبدأ الفطرة هو حال الطفولية مدخول بأن ذلك ممّا لا يفهمه من كلام المصنف إلا معاند حريص في الرد عليه ، فإن ظاهر معنى قوله وذلك مشاهد في حال الأطفال ، هو : أن خلوّ النفس في مبدأ الفطرة عن مجموع العلوم وكونها قابلة لها مشاهد معلوم في حال الطفولية التي هي قريبة من مبدأ الفطرة ، فإن النفس خالية فيها أيضاً عن جميع العلوم وقابلة لها ، غاية إلا مرأن الخلوّ في مبدأ الفطرة أكثر من الخلوّ في حال الطفولية ، فقوله قدس سره : وذلك مشاهد في حال الأطفال ، تنبيه على دعوى خلوّ النفس الإنسانية في مبدأ الفطرة من مشاهدة خلوّها في حال الطفولية ، لتفسير لمبدأ الفطرة بحال الطفولية كما توهمه هذا الجراح ، فلا يلزم من كلام المصنف

الحكم بأنّ الطفل لا يعرف شيئاً من العلوم العقلية كما توهمه ثانياً ، على أنّه لو تمّ ما أورده على عبارة المصنّف لكان أظهر وروداً على عبارة حاشية المطالع لسيد المحقّقين (١) قدّس سرّه الشريف الذي كان تلميذ تلميذه ، وممّن لا ينكر أحد كونه من علماء المعقولات سيما الجارح الذي استمد في جرحه هذا عن شرحه قدّس سرّه على المواقف ، فقد قال قدس سره الشريف ، عند تحقيق قول شارح المطالع : و يمكن حمل قرائن الخطبة على مراتبها (الخ) إنّ خلوّ النفس في مبدء الفطرة عن العلوم كلّها ظاهر وإنّ نوقش فيه بأنّها لا تغفل عن ذاتها أصلاً ، وإن كانت في ابتداء طفوليّتها « انتهى » ، فإن مقتضى كلمة إنّ الوصلية ، أن يكون ابتداء الطفولية أسبق الأحوال و لا أسبق من مبدء الفطرة فيكون في كلامه أيضاً إشعار بل تصريح باتّحادهما تأمل (٢) ، وأما ثامناً فلا نّ الحكم بخلوّ النفس في مبدء الفطرة عن العلوم و ايراد الإعتراض عليه بمثل ما ذكره الناصب والجواب عنه مذكور في كتب القوم فلا وجه لذكر الإعتراض من غير ذكر جوابه ، وذلك لأنّ عمر (٣) الكاتب القزويني من أهل نحلة الناصب قال في بحر الفوائد في شرح عين القواعد : و وجه الحاجة إلى المنطق أنّ الإنسان في مبدء الفطرة ليس له شيء من العلوم « الخ » و اعترض عليه بأنّ المراد من مبدء الفطرة إمّا أوّل حال تعلّقت فيها النفس (٤) بالبدن أو حالة الولادة و أيّهما كان ، فإنّ الإنسان في تلك الحالة عالم بخصوصيّة ذاته و

(١) المراد منه الشريف الجرجاني .

(٢) فعل امر تدقيقى او تمر بضمي اشارة الى أن الظاهر من عبارة المصنّف كون ابتداء الطفولية أسبق الأحوال في النشأة الدنيوية بعد الولادة فالأسبقية نسبية ، وعليه فلاماغ لا اعتراض الناصب أصلاً .

(٣) قد مرت ترجمة أحواله .

(٤) ويجبر عنها بالحياة الاولى والحياة البدوية .

بسائر الوجدانيات من اللذة و الألم والحر والبرد والجوع والشبع ، فلا يكون عارياً عن جميع العلوم (١) ، و أجيب بأن الشعور بخصوصية الذات إدراك جزئي (٢) ولا يسمى علماً ، لكنه إذا طلب بعد العلم بتلك الخصوصية ما هيته ذلك على وجه كلي فهناك يسمى علماً ، مثل أن يعلم أن نفسه جوهر مجرد قائم مفارق ، وهذا المجموع امور كلية ، وكذلك الوجدانيات ليست علوماً ، بل هي من قبيل الإدراكات الشبيهة بالإحساسات في كونها جزئية ، والعلوم ادراكات كلية ، فلا يرد الإشكال على أن المصنف لم يقل : إن النفس خالية عن العلوم ، بل صرح بخلوها عن جميع العلوم ، والمراد أنها خالية في مبدء الفطرة عن جميع العلوم لا عن كل واحد (٣) ، كما نبه عليه شارح المطالع (٤) رحمه الله بتأكيد العلوم بقوله : كلها ، فلا يتوجه

(١) خلوها عن كل العلوم مما اختلف فيه كلماتهم ، ولا طريق لنا في استكشاف الحال

الا الادلة السمعية ، ويستشعر من بعضها كونه عالماً بالاسر لكن لا بالفعل .

(٢) و يطلق على الادراك الجزئي المعرفة ، وغير خفي أن اتصاف الادراك بالكلية و

الجزئية باعتبار المتعلق .

(٣) مراده أن المقام من باب نفى العموم لا عموم النفي .

(٤) هو العلامة المحقق المدقق في العلوم العقلية والنقلية والرياضية قطب الدين محمد

الرازي البويهي صاحب كتاب المحاكمات و شرحي المطالع والشسية وغيرها ، و كان

من تلاميذ مولانا العلامة المصنف وابنه فخر المحققين ، توفي سنة ٧٦٦ و قبل سنة ٧٧٦ ،

وله ذرية مباركة فيها العلماء والفقهاء والادباء والحكماء ، و بالجملة كان المترجم من

نوابغ الشيعة الامامية ومن يفتخر به ، والمعجب كل المعجب من بعض ارباب التراجم حيث

زعم كون الرجل من علماء العامة ، وللهدر شيخ مشايخنا ثقة الاسلام النوري في خاتمة

المستدرک حيث ازاح العلة و أبان غفلة ذلك المؤلف في حسابه ، عصمنا الله تعالى من

الزلل في القول و العمل ، و يروى عن قطب الدين جماعة من فطاحل العلم من الفريقين

العامة والخاصة .

ما أورده الناصب من أنَّ الجنين فضلاً عن الطفل له عاوم كثيرة ، بل لولم يكن لفظ الجميع موجوداً في العبارة لا يمكن تصحيحها بحمل الألف واللام في العلوم على الإستغراق ، وأما ما ذكره من أنَّ المصنّف لم يكن من أهل المعقولات (١) فلا يروج على من وصلت إليه مصنفات المصنّف في العلوم العقلية ، كشرحه الموسوم بكشف الخفاء في حلّ مشكلات الشفاء وحاشيته على شرح الإشارات وشرحه على التجريد وغير ذلك ممّا اعترف بنفاستها العلماء الأعلام ، وإليه تنتهي سلسلة تلمذ سيّد المدقّين صدر الملة والدين عهّد الشيرازي (٢) في العقليات ، وأما قاصداً فلا نّ ما ذكره من أنَّ المصنّف أراد بقوله : أنكروا قضايا محسوسة على ما يأتي أنهم أنكروا وجوب تحقيق الرؤية عند شرائطها « الخ » غير مسلم ، وإنّما أراد إنكارهم

(١) وكفى في كون مولانا العلامة قدس سره من أئمة العلوم العقلية ، كلام المحقق الطوسي المسلم كونه قدوة في هذه الفنون ما حصله : لولا هذا الشاب العربي لكانت تأليفه و تصانيفه كبخاتى خراسان ، لم يمكن لأحد قودها وسوقها ، وقد ابتدأت بشرحه تلك المشكلات والمواضع .

(٢) هو العلامة السيد صدر الدين محمد الحسيني الدشتكي الشيرازي المدقق المحقق في العقليات استشهد يوم الجمعة ١٢ جمادى الآخرة سنة ٩٠٣ ببلدة شيراز ، وقبره بباب المدرسة المنصورية في تلك البلدة معروف يزور الى الان ، أخذ الله بحقه من قاتليه الاسرة التركمانية ، وله تأليف وآثار شهيرة كالحاشية على شرح التجريد ورسالة اثبات الواجب ، ورسالة في تحقيق المغالطة المشهورة بالجذر الاصم والحاشية على شرح الشبهة في المنطق والحاشية على شرح المطالع في المنطق ، وابنه الاميرغياث الدين منصور سيد الحكماء صاحب المدرسة المنصورية ، وهو جد العلامة مولانا السيد عليخان المدني شارح الصحيفة ، و ينتهي نسبه الشريف الى زيد الشهيد ابن الامام علي بن الحسين زين العابدين سلام الله عليه . وللمترجم عقب الى يومنا هذا فيهم الاجلاء في الفقه والادب والحديث .

وجوب تحقق أثر كل من الحواس عند تحقق شرائطه كما أوضحناه سابقاً ، وسيأتي من المصنف في البحث الرابع أيضاً ما هو صريح في ذلك ، حيث نسبهم إلى تجويز خلاف ما يحكم به حسّ البصر والسمع واللمس ، وظاهر أن الإقتصار على هذه الثلاثة من باب الإكتفاء بالأهم ، فظهر صدق قول المصنف : إنهم أنكروا قضايا محسوسة مراداً به المحسوسة بالأعم من البصر والسمع واللمس والذوق والشم ، مع أن وجه إنكارهم للمحسوس بواحد منها جار في الأعم فافهم ، وأما عاشرًا فلأن ما ذكره بقوله : ثم إنكار القضايا المحسوسة ، أراد به أنهم يمنعون الإعتداد على القضايا المحسوسة «الخ» (١) فيه نظر من وجوه ، الأول أنا لانسلم أن

(١) وقال بعض فضلاء العنابلة : ان الشبهة التي اوردوها في التشكيك في الحيات والبديهيات و ان عجز كثير من الناس عن حلها ، فهم يعلمون أنها قدح فيما علموه بالحس والاضطرار ، فمن قدر على حلها والا فلم يتوقف جزمه بها عليه بحسه واضطراره على حلها «انتهى» .

وقال في موضع آخر: ان الامور الحسية والعقلية اليقينية قد وقعت فيها شبهات كثيرة ، تعارض ما علم بالحس والعقل ، فلو توقف علمنا بذلك على الجواب عنها وحلها ، لم يثبت لنا ولا لاحد علم شيء من الاشياء ، ولانهاية لما تقذف به النفوس من الشبه الخيالية وهي من جنس الوسوس والاضطرابات والخيالات التي لا تزال تحدث في النفوس شيئاً فشيئاً بل اذا جزمنا بثبوت الشيء جزمنا ببطلان ما يناقض ثبوته ، ولم يكن ثبوت ما يقدر من الشبه الخيالية على تقيضه مانعاً من جزمنا به ، ولو كانت الشبه ما كانت فما من موجود وصل بذرك الحس الا و يمكن لكثير من الناس أن يقيم على عدمه شبهاً كثيرة يعجز السامع عن حلها ، وقد رأينا و سمعنا ما أقامه كثير من المتكلمين من الشبه على أن الانسان تتبدل نفسه الناطقة في الساعة الواحدة أكثر من ألف مرة ، و كل لحظة تذهب روحه و تغارق وتحدث له روح اخرى غير ها هكذا ابدأ ، و ما أقاموه من الشبه على أن السماوات والجبال والبحار تتبدل كل لحظة ويغلف غيرها ، وما أقاموه من الشبه

المصنف أراد بالإِنْكار المذكور منع الإعتماد على القضايا المذكورة حتى يتجه أن هذا مذهب جماعة من العقلاء غير الأشاعرة ، فإنَّ الأشاعرة لم يعملوا إنكارهم للقضايا المحسوسة بشيء أصلاً ، ولهذا نسبوا إلى المكابرة ، الثاني أن المذكور في شرح المواقف أن ذلك ينسب إلى جماعة من العقلاء ، وفيه إشارة إلى بطلان تلك النسبة فحكم هذا الناصب الجارح بأن هذا مذهب جماعة من العقلاء تمويه صريح وتدليس قد ارتكبه لدفع الإستبعاد عما وقع من أصحابه الأشاعرة قريباً من هذه المكابرة ، الثالث أن ما دلَّ عليه كلامه من أن الأشاعرة ذكروا مذهب تلك الجماعة من

على أن روح الانسان ليست فيه ولا خارجة عنه ، وزعموا أن هذا أصح المذاهب في الروح وما أقاموا من الشبه على أن الانسان إذا انتقل من مكان إلى مكان لم يمر على تلك الاجزاء التي من مبدئه حركته ونهايتها ولا قطعها ولا حادها ، وهي مسئلة طرفة النظام وأضعاف أضعاف ذلك ، وهيئة طائفة من الملاحدة الاتحادية كلهم يقولون : ان ذات الخالق هي عين ذات المخلوق ولا فرق بينهما البتة ، و ان الاثنين واحد ، وانما الحس والوهم يغلط في التعدد ويقيمون على ذلك شياً كثيراً ، وقد نظمها ابن الفارض في قصيدته وذكرها صاحب الفتوحات في فصوصه (خل فتوحه) وغيرها ، وهذه الشبه كلها من واد واحد ، وهي خزانة الوسوس ، ولو لم نجزم بعلماء الابد العلم برد تلك الشبهات لم يثبت لنا علم أبداً « انتهى » وقال صاحب المواقف : قلنا كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين ، فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها « انتهى » وقال في شرحه لاصول ابن الحاجب : **المقام الثاني** النظر في ثبوتهم وهو العلم باتفاقهم ، وقد زعم منكرو الاجماع أنه على تقدير ثبوتهم في نفسه ثبوتهم عندهم محال قالوا في بيانه : ان العادة قاضية بانه لا يتفق أن يثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب انه حكم في المسئلة الفلانية بالحكم الفلاني ، ومن أنصف من نفسه جزم بانهم لا يعرفون بأنفسهم فضلاً عن تفاصيل أحكامهم ، هذا مع جواز خفاء بعضهم عمداً لئلا يلزمه الموافقة والمخالفة او

العقلاء و أبطلوه غير مسلم ، وإنما أبطل ذلك من تأخر عن هؤلاء الجماعة من عقلاء الحكماء ، و واقفهم المتأخرون من الأئمة في ذلك الإبطال ، وذكرنا ذلك في كتبهم مع عدم تنبيههم من إفضاء ذلك إلى بطلان ما ذهبوا إليه ، الرابع أن قوله : ليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه إنكار كل المعقولات مدخول : بأن المصنف قد استدلى على ذلك ، فمنع المدعى المستدل عليها من غير تعرض لدليلها مناقشة غير مسموعة .

انقطاعه لطول غيبته ، فلا يعلم له خبر لاسره في مطبوعة او خمولة ، فلا يعرف له أثر ، او كذبه في قوله رأى في هذه المسئلة هكذا ، والعبرة بالرأى دون اللفظ ، وان صدق فيما قال لكن لا يمكن السماع منهم في آن واحد بل في زمان متطاوّل ، وربما يتغير اجتهاد بعض فيرجع عن ذلك الرأى قبل قول الآخر ، فلا يجتمعون على قول في عصر .

المقام الثالث النظر في نقل الاجماع الى من يحتاج به ، وقد زعم المنكرون انه مستحيل عادة لان الاحاد لا تفيد اذ لا يجب العمل به في الاجماع كما سيأتى ، فتمين التواتر ، ولا يتصور اذ يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ، و من البعيد جداً أن تشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقاً وغرباً ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم الى أهل التواتر ، هكذا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بنا . **والجواب عن شبهة المقامين** واحد وهو ان ذلك تشكيك في مصادفة الضرورة ، فانا نعلم قطعاً من الصحابة والتابعين الاجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون ، وما ذلك الا بشوته عنهم وبنقله اليها ، فانتقض الدليلان « انتهى » . ولا يخفى على النصف التأمل أن دعوى الضرورة في مقامى الاجماع أخفى براتب من دعوى الضرورة فيما نحن فيه ، كما أن الشبهة الموردة فيها أقوى و أظهر من الشبهة الموردة فيما نحن فيه فلا تكون تلك الشبهة الفاجرة الا محض العناد والكابرة . منه « قدم » .

قال المصنف رَفَعَهُ اللهُ

البحث الثاني في شرائط الإدراك

أطبق العلماء بأسرهم عدى الأشاعرة على أن الإدراك مشروط بأمر ثمانية لا يحصل بدونها ، الأول سلامة الحاسة ، الثاني المقابلة أو ما في حكمها كما في الأعراض والصُّور في المرايا فلا تبصر شيئاً لا يكون مقابلاً ، ولا في حكم المقابل ، الثالث عدم القرب المفرط ، فإن الجسم لو التصق بالعين لم يمكن رؤيته ، الرابع عدم البعد المفرط لأن البعد إذا فرط لم يمكن الرؤية ، الخامس عدم الحجاب فإن مع وجود الحجاب بين الرائي والمرئي لا يمكن الرؤية ، السادس عدم الشفافية ، فإن الجسم الشفاف الذي لالون له كالهواء لا يمكن رؤيته ، السابع تعمد الرائي للإدراك ، الثامن وقوع الضوء عليه ، فإن الجسم الملوّن لا يشاهد في الظلمة ، وحكموا بذلك حكماً ضرورياً لا يرتابون فيه ، وخالفت الأشاعرة في ذلك جميع العقلاء من المتكلمين والفلاسفة ، ولم يجعلوا للإدراك شرطاً من هذه الشرائط ، وهو مكابرة محضة ، لا يشك فيها عاقل . انتهى كلامه .

قال الناصب حَفِظَهُ

أقول : أعلم أن شرط الشيء ما يكون وجوده موقوفاً عليه ويكون خارجاً عنه ، فمن قال شرط الرؤية هذه الأمور ماذا يريد من هذا ؟ إن أراد أن الرؤية لا يمكن أن يتحقق عقلاً إلا بتحقق هذه الأمور ، واستحال عقلاً تحققه بدون هذه الأمور فنقول : لا نسلم الاستحالة العقلية ، لأننا وإن نرى في الأسباب الطبيعية وجود الرؤية عند تحقق هذه الشرائط وقدانها عند فقدان شيء منها ، إلا أنه لا يلزم بمجرد ذلك من فرض تحقق الرؤية بدون هذه الشرائط محال ، وكل ما كان كذلك لا يكون

محالاً عقلياً ، و إن أراد أن العادة جرت (١) بتحقيق المشروط الذي هو الرؤية عند حصول هذه الشرائط ، و محال عادة أن تتحقق الرؤية بدون هذه الشرائط مع جوازه عقلاً ، فلانزاع للأشاعة في هذا ، بل غرضهم إثبات جواز الرؤية عقلاً عند فقدان الشرائط ، و من ثمة تراهم يقولون إن الرؤية أمر يخلقه الله في الحي ، ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ، ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الفلاسفة ، و غرضهم من نفي الشرطية ما ذكرنا ، لأنهم يمنعون جريان العادة ، على أن تتحقق الرؤية إنما يكون عند تحقق هذه الشرائط ، و من تتبع قواعدهم علم أنهم يحيلون كل شيء إلى إرادة الفاعل المختار وعموم قدرته ، ولا يعتبرون في خلق الأشياء توقّفه على الأسباب الطبيعية كالفلاسفة ، ومن يلحس (٢) فضلاتهم كالمعتزلة ومن تابعهم ، فحاصل كلامهم : إن الله تعالى قادر على أن يخلق الرؤية في حي مع فقدان هذه الشرائط و إن كان هذا خرقاً للعادة ، فأين هذا من السفسطة وإنكار المحسوسات و المكابرة التي نسب هذا الرجل إليهم ؟ ! و سيأتي عليك باقي التحقيقات انتهى كلام الناصب .

أقول : فيه نظر من وجوه ، اما أولاً فلأن حاصل كلام المصنف « قدس سره » في هذا المقام دعوى البداهة ، و مرجع رد الناصب المطرود وترديده المردود منع البداهة ، وهو مكابرة لا يشك فيها عاقل ، كما قال المصنف ، و كثيراً ما يجاب عن مثل هذا المنع بأنه مكابرة لا يستحق الجواب أو لا يلتفت إليها ، كما

(١) في بعض النسخ : ان في العادة جرى تحقق المشروط .

(٢) لا تخفى عليك ركابة كلمات هذا العنيد وبذاته لسانه في المسائل العلمية التي يدور البعث عليها بين الاعلام ! ومع هذا يرى نفسه من العناد والتعصب ، و ينسب نفسه الى مهيع الانصاف و برائتها من الاعتساف !

أجاب به صاحب المواقف (١) عن مناقشة من قدح في حجّية الإجماع وغيره عن غيرها، والحاصل أنّنا لا نثبت اشتراط الأمور المذكورة في الرؤية بدليل حتّى يتّجه إيراد المنع والنقض على مقدّماته ، بل نقول : إنّ بديهية العقل الصريح يقتضيه ، كما أجب بمثله أفضل المحقّقين (٢) قدّس سرّه في نقد المحصل عن شبهة من استشكل حكم الحسن ، ونسبه إلى الغلط حيث قال : لو أثبتنا صحّة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل ، لكان الأمر على ما ذكره ، لكنّا لم نثبت ذلك إلا بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل ، فليس لنا أن نجيب عن هذه الإشكالات انتهى ،

وقال المصنّف فيما سيّجي من مسألة بقاء الأعراض : إنّ الاستدلال على نقيض الضّروري باطل ، كما في شبه السوفسطائية ، فإنّها لا تسمع لما كانت الاستدلالات في مقابلة الضّروريات انتهى ، ولو لمنا أنّه يمكن ذلك لعموم قدرته تعالى ، لكنّه خارج عن محل النزاع ، إذ النزاع في إدراك الباصرة بالآلة المشهورة ، والقوة المودعة فيها ، والحاصل أنّ الرؤية لها معنى معروف لا يتصور ، إلا بأن يكون المرئي في جهة والرائي له حاسة ، فلو أطلقوا الرؤية على معنى آخر غير المعنى المشهور ، كالإفكشاف التام والإبصار بغير تلك القوة ، فهو مسلم أنّه يمكن ذلك إمكانيّا عقليّا لكن يصير به النزاع لفظيّا ، وهو كما ترى ، وأما ثانيها فلأنّ ما نقله عن الأشاعرة : من أنّهم بنوا مسألة الرؤية ونحوها على

(١) وقد مرت ترجمته على سبيل الاختصار .

(٢) المحصل للامام الرازي في اصول الدين ، و نقده للمحقّق الطوسي الخواجه نصير الدين الشهير وهو المعنى هنا بأفضل المحقّقين ، والعلامة السيد نصير الدين الحسيني المرعشي جدي المحقق كتاب سماء محصل المحصل في تلخيص المحصل وهو نفيس في بابه .

ما أسسوه من إحالة كل شيء إلى إرادة الفاعل المختار وعموم قدرته ، ولا يعتبرون في خلق الأشياء توقفه على الأسباب الطبيعية ، بل الواجب تعالى مع إرادته كاف فيها حقيقة ، بحيث لو فرض إنتفاء جميع مايتوهم أن له مدخلاً فيها بحسب الظاهر من سائر العلل لم يلزم الإختلال في تلك الموجودات و المعدومات ، حتى أنه يجوز أن يتحقق الإحتراق في شيء بدون النار، إذا أراد الله تعالى احتراق شيء مما يقبله ، فاقول : في ذلك الأسس اختلال والبناء عليه محال ، وذلك لظهور استلزامه محالاً ظاهراً وهو عدم توقف تحقق الكل على تحقق جزئه ، واللازم باطل ، أما بيان الإستلزام فلأن تحقق الجزء جزء تحقق الكل و كون الكل متوقفاً على الجزء حقيقة ضرورية ، بل أولى ، وكذا يستلزم عدم توقف تحقق العرض على الجوهر ووجه الإستلزام بين مما بين ، و بطلان اللازم مما حكم به بديهية العقل ، وإن قال شذمة قليلة ، لا يعتنى بشأنهم ، بقيام العرض بنفسه ، على (١) أنا نقول : لا يظهر حصول معلول حادث لا يكون قبله حادث بجرى العادة مع قولهم بحصول حادث كذلك (٢) وقال الخطيب الكازروني (٣) الشافعي في بعض تعليقاته : إن القول بأن مذهب الأشعري أن لا شيء من الأشياء يستلزم شيئاً آخر ، وأن لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة بعيد جداً ، فإن وجود العرض مستلزم لوجود الجوهر ، و

(١) وجه ارتباط هذه الملاوة مع ما قبلها من أجل كلام الا شاعرة ان ما ذكر هناك من قولهم : بنفى الاسباب الحقيقية مستلزم للقول بجرى العادة ، فتوجه عليهم هذه الملاوة . منه ،

(٢) والا لزم نفى انتهاء الحوادث الى الواجب القديم تعالى شأنه . كما هو واضح .

(٣) هو المحقق المولى سعيد بن محمد بن مسعود بن محمد بن مسعود الكازروني الشافعي الخطيب البليغ صاحب كتاب سيرة النبي (ص) المشهور في بلاد اليمن ، وكان من أعيان الباء الثامنة .

لا يقول عاقل : بأن العرض يمكن وجوده بدون الجوهر كوجود حركة بدون متحرك
و الحاصل أنه قد يكون شيئان لا يمكن وجود أحدهما بدون الآخر ، وقال فخر الدين
الرآزي في المباحث المشرقية : الحق عندي أن لا مانع من استناد كل الممكنات
إلى الله تعالى ، لكنها على قسمين : منها ما إمكانه اللازم لماهيته ، كاف في صدره
عن البارئ تعالى من غير شرط ، (١) ومنها ما لا يكفي إمكانه (٢) ، بل لابد من حدوث
أمر قبله ثم إن تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعداداً تاماً ، صدرت عن
البارئ تعالى ، و لا تأثير للوسائط في الإيجاد بل في الإبتداء انتهى ، و ظاهره
يدل على توقف بعض الأشياء على بعض وإن كان التأثير مخصوصاً بالبارئ تعالى
فتأمل (٣) واما ثالثاً ، فلأن ما ذكره من أن الإمامية يلحسون من فضلات الفلاسفة
فليس إلا مجرد إظهار العصبية على الحكماء و الإمامية وبعده عن سرائر الحكمة
الإلهية ، وأنه تعالى ما وفق الناصب و أصحابه لفقه الحكمة (٤) ضالة المؤمن
أما تعصبه على الحكماء فلظهر أن بالارتقاء إلى أعلام الفطنة والإهتداء إلى أقسام
الحكمة يصير الناظر في حقائق الأشياء بصيراً ، و من يفتي الحكمة فقد أوتي خيراً

(١) وفي بعض النسخ : فلا جرم يكون وجودها فائضاً عن البارئ من غير شرط .

(٢) وفي بعض النسخ : ومنها ما لا يكفي في إمكانه فيضانها عن البارئ .

(٣) التأمل تدقيق و اشارة الى التهافت بين توقف الشيء على شيء و كون التأثير
منه تعالى .

(٤) و في نسخة مخطوطة مصححة هكذا : الفقه : الحكمة ، والحكمة ضالة المؤمن ،
وفي الجامع الصغير للسيوطي «الجزء الثاني ص ٢٥٥ ط مصر» عن النبي (ص) أنه قال
الكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها . و نقلت في بعض الكتب تنية
وهي حيث ما وجد أحدكم ضالته فليأخذها . وفي كتاب الانبي عشرية (ص ٨ ط قم) الحكمة
ضالة المؤمن ، وأيضاً الحكمة ضالة الحكيم .

كثيراً (١) وأما على الإمامية فلا أنهم أساطين حكماء الإسلام الذين أخذوا جواهر الحكمة عن معادنها أهل البيت عليهم السلام ، وفازوا برحيق التحقيق من منابعها الكافلة لإحياء الميت ، فاشتدت في علوم الإسلام عراهم (٢) وتأكدت في دقائق الحكمة قواهم ، وإن وافقوا الرعيل (٣) الأول من الحكماء في بعض المسائل والأحكام ، فلا يقتضي خروجهم عن قواعد الإسلام حتى يتوجه عليهم الشناعة واللام ، وإنما الشناعة كل الشناعة على من لم تصل يده إلى مائدة الحكمة ولم يظفر على زلال الفطنة ، وشرب في ظمأ الجهل من سؤر الحشوية ، واختار الثوم والبصل على الطيور المشوية ، ولنعم ما قال الحكيم الكامل أبو علي (٤) عيسى بن زرعة في بعض رسائله

(١) البقرة الآية ٢٦٩ . وليس المراد من الحكمة في الآية الشريفة والخبر المومى إليه الفلسفة التي هي تراث اليونانيين ولا الغربية التي أهدتها إلينا أوروبا ويون ، بل المراد العلم الذي به حياة الأرواح وشفاءها من الأسقام ، وهل هي إلا العلوم الدينية الإسلامية والمعتقدات الحققة وأسرار الكون بشرط اتخاذها عن الراسخين في العلم الذين من تمسك بذيلهم فقد نجى ، كيف ؟ وعلومهم مستفادة من المنابع الإلهية ، واستنارت من أنوار الأنبياء والمرسلين والسفراء المقربين ، فهي التي لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولولم تسس نار .

ولله در العلامة المعقق خدام علوم الأئمة الهداة المهديين المولى محمد طاهر بن محمد حسين الشيرازي ثم القمي «قده» حيث أبان الحق في كتابه الموسوم بحكمة العارفين وأثبت أن الحكمة الحققة هي المتخذة عن آل الرسول (ص) لا مانسجته النساجون والعيكة التي تتبدل بتلاحق الأفكار والازمنة .

(٢) العري : جمع عروة . وعروة الكوز معروفة .

(٣) الرعلة : قطعة من الخيل القليلة ، كالرعيل أو مقدمتها . ق .

(٤) في نسخة مصححة أبو زرعة عيسى بن علي ، وعليه فهو الفيلسوف النابغة الشهير الذي قال

تعريضاً على الأشاعرة ومن يحذرونهم من فرق أهل السنة المحرومين عن ذوق الحكمة المنكرين لها الحاكمين بحرمة تعلم المنطق ونحوه من العلوم الحكيمية حيث قال : إن علم الحكمة أقوى الدواعي إلى متابعة الشرع ، ومن زعم أن الحكمة تخالف الشريعة فهي مفسدة لها قد بنى فيه على مقدمة فاسدة غير كليّة ، تقريرها أن الحكمة مخالفة للشريعة وكل ما هو مخالف للشيء مفسد له ، والكبرى غير (١) كليّة ، فإن الحلاوة تخالف اليباض ولا تفسده ، والصورة تخالف المادة ولا تفسدها وإذا كانت غير كليّة ، فلا ينتج القياس . ومن قال : إن الناظر في المنطق مستخف بالشريعة ، فإن ذلك القائل طاعن في الشريعة ، لأن كلامه في قوة قول من يقول إن الشريعة لا تثبت عند البحث والتحقيق ، ومنزلة منزلة رجل حامل للدراهم البهرجة (٢) التي يهرب معها من النقاد ، ويأنس بمن ليس من أهل المعرفة ، فمن قال : إن الحكمة تفسد الشريعة فهو الطاعن في الشريعة لا المنطقي الذي يميز بين الصدق والكذب انتهى كلامه ، وأيضاً فذلك تشنيع بما هو وأصحابه أولى به ،

أبو حيان في حقه ، في كتاب المقاييس : وهذا الشيخ ممن قد أعلى الله كعبه في علم الاوائل ، ووفر حفظه من الحكمة الماثونة في هذا العالم ، وله كلمات ، منها انه قال : الملك بحق من ملك رقاب الاحرار بالمحبة الى آخر ما قال ، وقال في كتابه السمي بالامتناع والموانسة : واما عيسى بن علي فله الذراع الواسع ، والصدر الرحيب في العبارة ، حجة في الترجمة والنقل ، والتصرف في فنون اللغات الى آخر ما قال .

(١) لا يخفى ان الاولى ان يردد ويقال ان عني بالمخالفة التباين الكلي كما هو ظاهر لفظ المخالفة ففيه ان كل واحد من مسائل الحكمة ليست كذلك و ان اريد بالمخالفة ما ينطبق على التباين الجزئي ففيه ان مخالفة بعضها لا تضر ببعضها الاخر .

(٢) البهرج: الباطل والردى.

لافتخار أجلتهم (١) على الإمامية و المعتزلة في مسألة خلق الأعمال و غيرها بموافقتهم للفلاسفة فيها ، فهو في ذلك حقيق بأن ينشد عليه شعر

لأنه عن خلق و تأتي مثله عار عليك إذا فعلت عظيم

ومما ينبغي أن ينبه عليه في هذا المقام: أن المقالات العجيبة التي تفرّد بها شيخ الأشاعرة ليست ممّا تنتهي إلى مقدمات دقيقة قد اطلع هو عليها بدقّة الفكر وممارسة الفنون العقلية والنقلية ، لأنّه قد عام وتواتر أنّه لم يكن من أهل هذا الشأن، والعلماء المطلعين على قوانين الحدّ والبرهان ، بل إنّما ذهب إلى بعض تلك المقالات بمجرد مخالفة أرباب الاعتزال ، وحبّ التفرّد في المقال طلباً (٢) لرياسة الجهال ، و لهذا ترى الحكيم شمس الدين الشهرزوري (٣) جعل متابعة فخر الدين الرازي لمذهب الشيخ الأشعري قد حأ على ذكائه وشعوره ودليلاً على نقصان كماله وقصوره عن مرتبة الحكماء المحقّقين ، و الرّجل الأوّل من المدقّقين فقال : و أعجب أحوال هذا الرّجل أنّه صنّف في الحكمة كتباً كثيرة ، توهم أنّه من الحكماء المبرّزين الذين وصلوا إلى غايات المراتب و نهايات المطالب ، و لم يبلغ مرتبة أقلهم ، ثمّ يرجع وينصر مذهب أبي الحسن الأشعري الذي لا يعرف أيّ طرفيه أطول (٤)؛ لأنّه

(١) ومنهم الفخر الرازي .

(٢) وفي نسخة : وطلب رياسة الجهال .

(٣) هو العلامة العازف الشيخ عبدالله بن القاسم الاربلي البغدادي العارف الشهير المتوفى سنة ٥٩١ صاحب القصيدة السائرة الدائرة في الحرفان مطلعها :

لمعت نارهم و قد عسعس الـ ليل و مل الحادي و حار الدليل

فتأملتّها و فكّري من الـ بين عليل و لحظ عيني كليل

أو المراد العلامة الشيخ محمد بن عبدالله بن قاسم القاضي المتوفى سنة ٥٨٦ او غيرها و الشهرزوري نسبة الى شهرزور على وزن عنكبوت كورة قرية من اربل .

(٤) قال ابن الاعرابي : قولهم أي طرفيه أطول ؟ طرفاه : ذكره ولسانه .

كان خالياً عن الحكمتين : البحيّة والذوقية ، لا يعرف يرتب حدّاً ولا يقيم برهاناً ، بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهبه الجاهليّة التي يخط في خبط عشواء (١) « انتهى » و إني كنت أظنّ أولاً أنّ الحكيم المذكور ربما يتعصب في إظهار نقص الشيخ الأشعري لعداوة دينيّة ونحوها ، حتى رأيت في رسالة عملها السيّد معين الدين الأيجي (٢) الشافعي الأشعري صاحب التفسير المشهور ، في مسألة الكلام ما يؤيد كلام الحكيم المذكور ويصدّقه حيث قال : وليت شعري مالاً لشعري لم يجعل مطلب الكلام كالإستواء والنزول والعين واليد والقدم وغير ذلك ، فإنّه ذهب إلى أنّ كلاماً من ذلك ، الإيمان به واجب والكيفيّة مجهولة والسؤال عنه بدعة فلا أدري لم فرّ عن حقيقة الكلام إلى المجاز البعيد ، ثمّ قال : واعلم أنّه رضي الله عنه قد برعوي (٣) إلى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس قياس لا أساس له ، مع أنّه مناف لصرائح القرآن وصحاح الأحاديث مثل أنّ أفعال الله تعالى غير معلّلة بفرض ، ودليله كما صرّح به في كتبه : أنّه يلزم تأثر الربّ عن شعوره بخلقه وأنت تعلم أنّه لا يشك ذو فكرة (٤) أنّ علمه تعالى بالممكنات والغايات المرتبة عليه صفة ذاتيّة وفعله متوقف عليه ، فأين التأثر ؟ نعم صفة فعلية موقوفة على صفة ذاتيّة ، وكم من الصفات

(١) مثل مشهور عند العرب لمن غفل و خبط خبطاً عظيماً في شيء ، و العشواء : هي الناقة التي لا تبصر امامها فهي تخبط بيديها كل شيء ويقال : مركب عشواء اذا خبط امره على غير بصيرة كما في الصراح وكتب الامثال .

(٢) قد مرت ترجمته .

(٣) اي يبيل عن عقيدة مقررة عتيقة الى عقيدة جديدة مخترعة من عنده .

(٤) وفي نسخة اخرى : ذومرة ، والمرة بكسر الميم وفتح الراء المهملة : قوة الخلق و اصابة العقل ، والخلط الصفراوي في البدن ، والمغنى الاخير غير مناسب للمقام .

الذاتية موقوفة على صفة مثلها ؛ « انتهى » بل يفهم من شرح جمع الجوامع (١) للفناري الرّومي في مبحث القدرة : أن أكثر تلك المسائل التي تفرّد بها الأشعري قد أخذها من السنة القصاص والوعاظ ، حيث قال : أمّا المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم تصلح أن تكون محلاً لتعلّق الإرادة لا لنقص في القدرة ، ولم يخالف في ذلك إلا ابن حزم (٢) . فقال في الملل والنحل : إن الله عز وجل قادر على أن يتخذ ولداً ، إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزاً ، وردّ ذلك بأن اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة ، وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصورها عنه وقد يكون لعدم قبوله لتأثيرها فيه ، لعدم إمكانه لوجوب أو امتناع ، والعجز هو الأول دون الثاني . وذكر الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني (٣) : أن أول من أخذ منه ذلك ، ادريس عليه السلام ، حيث جاءه إبليس في صورة إنسان وهو يخطب ويقول في كل دخلة (٤) وخرجة : سبحان

(١) الفناري هو العلامة الشيخ محمد بن حمزة بن محمد الرومي الحنفي شمس الدين المتوفى سنة ٨٢٢ هـ ، كان متقلداً منصب مشيخة الاسلام في دولة السلطان محمدخان من بلوك آل عثمان ، وله تأليف كثيرة منها عويصات الافكار في اختبار اولي الابصار وغيره ، ثم ان جمع الجوامع في اصول الفقه تأليف تاج الدين عبد الوهاب السبكي المتوفى سنة ٧٧١ هـ شرحه جماعة منهم الفناري المذكور .

(٢) هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب الاندلسي القرطبي الظاهري النسابة المحدث الفقيه الاصولي المتكلم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ صاحب كتاب المحلى في الفقه والجمهرة في النسب والفصل في الاديان والاعتقادات ، وهو من نوابغ الظاهرية بل من أجلة علماء العامة ومن يرى افتتاح باب الاجتهاد و بطلان الرأي والقياس والاستحسان .

(٣) هو أبو إسحاق أحمد بن أبي طاهر الشافعي البغدادي ، أخذ عنه الخطيب البغدادي صاحب التاريخ الكبير وغيره توفي سنة ٤٠٦ هـ .

(٤) الدخلة : مرة من الدخول ، والخرجة : مرة من الخروج .

الله و الحمد لله ، فجاءه بقشرة و قال : هل الله تعالى يقدر أن يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال : الله قادر أن يجعل الدنيا في سم هذه الإبرة ونخس بالإبرة إحدى عينيه ، فصار أعور ، وهذا وإن لم يرو عن رسول الله ﷺ ، فقد اشتهر وظهر ظهوراً لا ينكر قال : و قد أخذ الأشعري من جواب ادريس عليه السلام أجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس " انتهى كلامه " و كفى بذلك شناعة و فضيحة لهم و لمذهبهم و قدوتهم في مذهبهم .

قال المصنف رَفَعَهُ اللَّهُ رَجَاءً

البحث الثالث في وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط . أجمع العقلاء كافة عدا الأشاعرة على ذلك للضرورة القاضية به ، فإن عاقلاً من العقلاء لا يشك في حصول الرؤية عند استجماع شرائطها و خالفت الأشاعرة جميع العقلاء في ذلك و ارتكبوا السفسطة فيه ، و جوزوا أن يكون بين أيدينا و بحضرتنا جبال شاهقة من الأرض إلى عنان (١) السماء محيطة بنا من جميع الجوانب ، ملاصقة لنا تملأ

(١) لعنان السماء اطلاقات في الهيئة وغير ها

منها انه يطلق على اربعة عشر كوكباً ، اجتماعها على صورة رجل قائم خلف ممسك رأس الفول ، بين الثريا وبين كوكبة الدب الأكبر ، ونقل عن بطليموس ان كواكبه اربعة عشر ، وقيل ازيد ، ويؤيده كلام بعض المتأخرين من الغربيين .

قال عبدالرحمن الفلكي الشهير المتوفى سنة ٢٧٦ في كتاب الصور ص ٨٩ ان كواكبه الاربعة عشر هي هذه :

الانور الجنوبي الانور الشمالي العيوق النير المنكبى الايمنى اى الذى على منكبى الايمن المرقى الايمنى اى الذى على مرققه الايمن الكوكب الذى فى خلف مرققه الايمن المرقى الايسرى اى الذى على مرققه الايسر المعصى الايسرى اى الذى على معصه الايسر الكوكب الذى يميل الى الجنوب فى وسط المجرة الكعبى الايسرى اى الكوكب الذى على كعب الايسر فى الحافة الغربية من المجرة كوكب نير عظيم على كعب الايمن ايضاً و

الأرض شرقاً وغرباً بألوان مشرقة مضيئة ظاهرة غاية الظهور ، وتقع عليها الشمس وقت الظهيرة ، ولا نشاهدها ولا نبصرها ولا شيئاً منها البتة . وكذا تكون بحضرتنا أصوات هائلة تملأ أقطار الأرض بحيث ينزعج منها كل أحد يسمعها أشد ما يكون من الأصوات ، وحواصنا سليمة (غير مستقيمة) ولا حجاب بيننا وبينها ولا بعد البتة ، بل هي في غاية القرب منا ولا نسمعها ولا نحسها أصلاً ، وكذا إذا لمس أحد يباطن كفه حديدة محماة بالنار حتى يقبض (يتقبض ظ) ولا يحس بحرارتها ، بل يرمى في تنور أذيب فيه الرصاص أو الزيت ، وهو لا يشاهد التنور ولا الرصاص المذاب ، ولا يدرك حرارته ، وتنفصل أعضائه ، وهو لا يحس بالألم في جسمه ، ولا شك أن هذا هو عين السفسطة . والضرورة تقضي بفساده ، ومن يشك في هذا فقد

هو اعظم من الرابع المذكور الواقع على منكبه اليمين كوكب منير واقع على اللقافة التي على ساق الرجل اليمنى الكوكب المنير المائل عن الواقع على اللقافة الى الشمال كوكب واقع تحت الرجل اليسرى .
ثم اعلم انه كثيرا ما يقال ممسك الالعنة لصورة الرجل الحاصلة من اربعة عشر كوكبا المذكورة فلا تظن التعدد .

وليعلم ان ممسك رأس الغول الذي اشرنا اليه قريبا يسمى (برشاوش) أيضاً، والمراد منه صورة رجل قائم على رجله اليسرى وقد دفع رجله اليمنى ويده اليمنى فوق رأسه ويده اليسرى رأس غول ، وكواكبها كلها فيما بين الثريا وبين ذات الكرسي ، وصورة الممسك حاصلة من ستة وعشرين كوكبا من الصورة وثلاثة حوالى الصورة وليست منها .

وقد يطلق عنان السماء على وسط نصف الدائرة الموهومة فوق الرأس ، احدى طرفيها متصلة بالشرق والاخرى بالمغرب .

وقد يطلق على وسط السماء وقد يطلق على مطلق الفوقية الى غير ذلك من الاستعمالات والاطلاقات في العرف الخاص أو العام .

أنكر أظهر المحسوسات ، انتهى كلامه .

قَالَ النَّاصِبُ رَحِمَهُ

أقول : مذهب الأشاعرة أن شرائط الرؤية إذا تحققت لم تجب الرؤية ، ومعنى نفى هذا الوجوب : إن الله تعالى قادر على أن يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشرائط و إن كانت العادة جارية على تحقق الرؤية عند تحقق الأمور المذكورة ، و من أنكر هذا و أحاله عقلاً فقد أنكر خوارق العادات و معجزات الأنبياء ، فإنه ممّا اتفق على روايته ونقله أصحاب جميع المذاهب من الأشاعرة و المعتزلة و الإسماعيلية : أن النبي ﷺ لما خرج ليلة الهجرة من داره ، و قرش قد حَفَّوْا بالدار ، يريدون قتله ، فمر بهم و رمى على وجوههم بالتراب ، و كان يقرأ سورة يس ، و خرج ولم يره أحد ، و كانوا جالسين غير نائمين ولا غافلين ، فمن لا يسلم أن عدم حصول الرؤية جائز مع وجود الشرائط بأن يمنع الله تعالى البصر بقدرته عن الرؤية ، فعليه أن ينكر هذا و أمثاله ، و من الأشاعرة من يمنع وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط : بأننا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيراً ، و ما ذلك إلا لأننا نرى بعض أجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط ، فظهر أنه لا تجب الرؤية عند اجتماع الشرائط . و التحقيق ما قدّمناه من أنهم يريدون من عدم الوجوب جواز عدم الرؤية عقلاً و إمكان تعلق القدرة به ، فأين إنكار المحسوسات ؟ و أين هو من السفسطة ؟ ثم ما ذكر : من تجويز أن تكون (١)

(١) والجواب على طريق العمل أن يقال: ان اريد بقوله : وإلا جاز ، أنه لو لم تجب الرؤية عند اجتماع شرائطها لا يمكن بحسب الذات أن تكون بعضرتنا جبال شاهقة لم نرها ، فسلم و بطلانه ممنوع ، و ان اريد أنه لو لم يجب لجاز عند العقل ذلك ولم ياب عنه فممنوع ، اذ التجويز العقلي انما يكون عند انتفاء العلم العادى بانتفاءها ، وهو ممنوع ،

بعضرتنا جبال شاهقة مع ما وصفها من المبالغات والتفخيمات (١) الشنيعة والكلمات الهائلة المرعدة الميرقة التي تميل بها خواطر القلندرية ، والعوام إلى مذهب الباطل و رأيه الكاسد الفاسد ، فهو شيء ليس بقول و لا مذهب لا أحد من الأشاعرة ، بل يورد الخصم عليهم في الاعتراض ، ويقول : إذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية ، وإلا جاز أن تكون بعضرتنا جبال شاهقة (٢) ونحن لانراها ، هذا هو الاعتراض . و أجاب الأشاعرة عنه بأن هذا منقوض بجملة العاديات ، فإن الأمور العادية يجوز نقائضها (٣) مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا ، فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها ، فإنا نجوز وجودها و نجزم بعدمها ، و ذلك لأن الجواز (٤) لا يستلزم الوقوع ، ولا ينافي الجزم بعدمه ، فمجرد تجويزها

بل الوجدان يقتضى تحقق هذا العلم العادى المنافى لأن يجوز العقل خلافه . من الفضل بن روزبهان فى هامش بعض النسخ .

(١) تقمع : اضطرب وتحرك وصوت عند التحرك .

(٢) والتعقيق أنه ان ازيد من تجويز أن تكون بعضرتنا جبال شاهقة لم نرها ، الحكم بامكانها الذاتى ، فهذا عين مذهب الاشاعرة ، وليس يظهر فيه فساد أصلا ، ولا سفسطة فيه قطعاً ، و ان اريد عدم اليقين بانتفائها وعدم ابناء العقل من تحققها فهو ممنوع ، اذ عند الرجوع الى الوجدان نعلم تحقق العلم العادى بانتفائها ولا ينفيه الامكان الذاتى من الفضل بن روزبهان أيضاً فى نسخة اخرى .

(٣) قوله : يجوز نقائضها ، اى يحكم بامكانها الذاتى ، لا أن العقل لا يأبى من تحقق نقائضها فى الواقع كيف ؟ والعلم العادى لا يحتمل متعلقه النقيض . وقد صرح ههنا أيضاً بجزمنا بعدم وقوعها ، وكذا الكلام فى قوله : فانا نجوز وجودها ، وقد عرفت تحقيق الكلام فى الحاشيتين . من الفضل بن روزبهان .

(٤) أى الامكان الذاتى لا التجويز العقلى ، لظهور أن الاول لا ينافى الجزم دون الثانى من الفضل بن روزبهان .

لا يكون سفسطة (١) و حاصل كلام الأشاعرة كما أشرنا إليه سابقا : أن الرؤية لا تجب عقلاً عند تحقق الشرائط ، ويجوز العقل عدم وقوعها عندها مع كونه محالاً عادة ، و الخصوم لا يفرقون بين المحال العقلي والعادي ، و جملة اعتراضاته ناشئة من عدم هذا الفرق . ثم ما ذكر من الأضواء وتوصيفها والمبالغات فيها فكلها من قعقة الشنآن بعد ما قد منا لك البيان « انتهى » .

اقول : ما ذكره لإصلاح سفسطة الأشاعرة في هذه المسألة من وقوع خرق العادة في معجزات الأنبياء سيما ما اتفقوا عليه من معجزة نبينا ﷺ ليلة الهجرة بمروره على الكفار من غير أن يراه أحد منهم لا يصلح لما قصده من الإصلاح .

مصرع : و هل يصلح العطار ما أفسد الدهر (٢)

و ذلك لأنه لا يلزم أن يكون خرق العادة في المعجزة المذكورة بعدم الرؤية مع وجود الشرائط ، ولم لا يجوز أن يكون بإحداث حائل من غشاوة غيم أو دخان أو غبار (٣) دفعة ، كما أشار إليه الباري سبحانه في سورة البقرة بقوله : ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة (٤) وبقوله في سورة يس : وجعلنا من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سداً ، فأغشىناهم فهم لا يسمعون (٥) و معنى فأغشىناهم : جعلنا على أبصارهم غشاوة و حلنا بينهم و بينه ، كذا في أكثر

(١) أي القول بإمكانها الذاتي على ما عرفت غير مرة . من الفضل بن روض بهان .

(٢) ما قبلها :

عجوز تمت أن تكون فتية وقد يس الجنان واحدودب الظهر

(٣) أو حاجب معنوي غير محسوس كما هو المراد بقوله تعالى في كتابه العزيز : أخذ الله بسمعهم وأبصارهم الآية وكذا نحو المراد من الغشاوة المذكورة في الآية .

(٤) البقرة . الآية ٧ .

(٥) يس . الآية ٩ .

التفسير . وأما ما تكاسبا به (١) من بناء الأشاعرة ذلك على قاعدة جريان العادة ، وأن حاصل كلامهم هو أن الرؤية لا تنجب عقلاً عند تحقق الشرائط « الخ » فمع ما سبق من الكلام على هذه القاعدة الميشومة ، مردود : بأن عند تحقق الشرائط و اجتماعها تكون العلة التامة للرؤية متحققة ضرورة ، فلو أمكن معها عدم الرؤية لزم إمكان تخلف المعلول عن العلة التامة (٢) ، وهذا خلف . فظهر أن منشأ غلط الأشاعرة عدم الفرق بين ما نحن فيه من المحال (٣) العقلي والمحال العادي ، وأن الناصب المقلد جرت عادته بإعادة كلامهم ، فإن التخلف العادي فيما نحن فيه من الرؤية و أسبابها و شرائطها إنما يتصور : بأن يعدم القادر المختار جميع أجزاء علتها التامة أو بعضها ، و يوجد بدلها معلولاً آخر مثلاً ، كما قيل في إقلاب الحبر ذهباً ونحوه . لا أن يوجد ذلك المعلول أعني الرؤية بعينه بدون علته التامة و أما نفهم للعلة و المعلولية الحقيقية بين الحوادث فهو سفسطة أخرى ، أولى بالتشنيع و أخرى فافهم . و أما ما ذكره الناصب في حاشية جرحه هذا : من أنه إن أريد من تجويز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نرها ، الحكم بإمكانها الذاتي فهذا عين مذهب الأشاعرة ، و ليس يظهر فيه فساد أصلاً ، ولا سفسطة فيه قطعاً ، و إن أريد عدم اليقين بإتفائها وعدم إباء العقل من تحققها فهو ممنوع ، إذ عند الرجوع

(١) التكاكؤ : الاجتماع .

(٢) ان قلت : ان العلة الثابتة للحوادث عند الاشعري ، هو الواجب تعالى ، لانه ينفي العلوية و المعلولية من الحوادث مطلقاً كما مر .

قلت : هذا أصل السفسطة كما مر بيانه . منه « قدده » .

(٣) لفظة محال من المثلثات ، فبا لفتح عود ينصب على حافة البئر و تعلق به البكرة للاستقاء و بالكسر بمعنى القوة والشدة كما في قوله تعالى : وهو شديد المحال و بالضم مقابل الممكن و المحال من مادة الحوالة ايضاً .

إلى الوجدان نعلم تحقق العلم العادي بانتفاها ، ولا ينافيه الإمكان الذاتي « انتهى »
 فمردود : بأن المراد بالجواز هو الحكم بإمكان عدم تحقق الرؤية عند شرائطها
 التي هو نقيض ضرورة حكم العقل بأنها واقعة عند شرائطها ، فلا يمكن أن يتحقق
 مع الحكم بوجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وقد قلت بخلافه [هذا خلف] والتحقيق
 أن مبني الدليل وجوابه على مقدمة اختلفت فيها الفرقتان ، وهي : أن المعلول
 عند تحقق جميع ما يتوقف عليه بحسب العادة هل يجب تحققه أم لا ؟ فمن قال :
 باستناد الأفعال إليه تعالى ، وهم الأشاعرة قال : بأنه غير واجب (١) إلا أن عادته
 جارية بإيجاده عند تحقق ما يتوقف عليه ، ومن قال : باستناد بعض الأفعال إلى غيره
 تعالى ، وهم الإمامية والمعتزلة والحكماء ، قال : بوجوبه ، وهو الموافق للعقل ،
 والبدئية حاکمة به كما لا يخفى .

قال المصنف رَفَعَهُ اللهُ رَجَاءً

البحث الرابع في امتناع الإدراك عند شرائط ، و الأشاعرة خالفوا
 جميع العقلاء في ذلك وجوزوا الإدراك مع فقد جميع الشرائط ، فجوزوا في الأعمى
 إذا كان في المشرق أن يشاهد ويصر النملة الصغيرة السوداء على صخرة سوداء في
 طرف المغرب في الليل المظلم ، وبينهما ما بين المشرق والمغرب من البعد ، وبينهما

(١) ومما تضحك منها التكلّي ويكي العريس ويتسم الطير المشوى ، ما ذكره الامام
 الرازي في كتاب المحصل : انه يمكن تحقق العلة بأجزائها بالاسر وان لا يتحقق المعلول ،
 وذلك بإرادة منه تعالى ، وعبر عنه «بالصرف» وعن وجود المعلول بعد العلة : «بالصدفة»
 و صرح بهذا في كتاب الاربعين قائلا : ان تحقق المعاليل بعد تحقق الملل من باب
 لصدفة الغالبة .

حجب جميع الجبال والحيطان ، ويسمع الأطروش (١) وهو في طرف المشرق ، أخفى صوت يسمع ، وهو في طرف المغرب ، وكفى من اعتقد ذلك نقصاً ومكابرة للضرورة ودخولاً في السفسطة . هذا اعتقادهم ، وكيف يجوز لعقل ، أن يقلد من كان هذا اعتقاده ؟ وما أعجب حالهم يمنعون من مشاهدة أعظم الأجسام قدراً وأشدّها لوناً وإشراقاً وأقربها إلينا مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط ومن سماع الأصوات الهائلة القريبة ، ويجوزون مشاهدة الأعمى لأصفر الأجسام وأخفاها في الظلم الشديدة وبينهما غاية البعد ، وكذا في السماع ، فهل بلغ أحد من السوفسطائية في إنكارهم المحسوسات إلى هذه الغاية ، ووصل إلى هذه النهاية ؟ مع أن جميع العقلاء حكموا عليهم بالسفسطة ، حيث جوزوا إقلاب الأواني التي في دار الإنسان حال خروجه اناساً فضلاء مدققين في العلوم حال الغيبة ، وهؤلاء جوزوا حصول مثل هذه الأشخاص في الحضور ولا يشاهدون ، فهم أبلغ في السفسطة من أولئك ، فلينظر العاقل المنصف المقلد ، هل يجوز له أن يقلد مثل هؤلاء القوم ويجعلهم واسطة بينه وبين الله تعالى . و يكون معذوراً برجوعه إليهم وقبوله منهم أم لا ؟ فإن جوز ذلك لنفسه بعد تعقل ذلك وتحصيله ، فقد خلص المقلد من إثمه وباء (٢) هو بالإثم ، نعوذ بالله من مزال الأقدام وقال بعض الفضلاء و نعم ما قال : كسّ عاقل جرّب الأمور فإنه لا يشكّ في إدراك التسليم حرارة النار إذا بقي فيها مدّة مديدة حتى تنفصل أعضائه ، ومحال

(١) الأطروش : الاصم ، وقد يطلق على السميع ، فاللفظ من الاضداد ، والمراد ههنا

المعنى الاول .

(٢) وقال في النهاية : أبوء بنعمتك أي ألزم وأرجع وأقر ، وأصل البواء اللزوم ، و منه الحديث فقد باء به أحدهما أي التزمه ورجع به ، والعرب يقول : باء بذنبه إذا احتله كرها لا يستطيع دفعه عن نفسه ، و منه قوله عليه السلام في الدعاء المروى : وأبوء لك من ذنبي .

أن يكون أهل بغداد على كثرتهم و صحة حواسهم ، يجوز عليهم جيش عظيم و يقتلون و تضرب فيهم البوقات (١) الكثيرة و يرتفع الريح و تشتد الأصوات و لا يشاهد ذلك أحد منهم و لا يسمعه ، و محال أن يرفع أهل الأرض بأجمعهم أبصارهم إلى السماء و لا يشاهدونها ، و محال أن يكون في السماء ألف شمس ، و كل واحدة منها ألف ضعف من هذه الشمس و لا يشاهدونها ، و محال أن يكون لإنسان واحد مشاهد أن عليه رأساً واحداً ، ألف رأس لا يشاهدونها ، و كل واحد منها مثل الرأس الذي يشاهدونها ، و محال أن يخبر واحد بأعلى صوته ألف مرة بمحضر ألف نفس كل واحد منهم يسمع جميع ما يقوله : بأن زيذا ما قام و يكون قد أخبر بالنفس ، و لم يسمع الحاضرون حرف النفس مع تكرره ألف مرة ، و سماع كل واحد منهم جميع ما قاله ، بل علمنا بهذه الأشياء أقوى بكثير من علمنا بأننا حال [خل حين] خروجنا من منازلنا ، لم تنقلب الأواني التي فيها ، اناساً مدققين في علم المنطق والهندسة ، و أن ابني الذي شاهدته بالأمس ، هو الذي شاهدته الآن ، و أنه لم يحدث حال تغييض العين ألف شمس ، ثم انعدم عند فتحها ، مع أن الله تعالى قادر على ذلك كله ، و هو في نفسه ممكن ، و أن المولود الرضيع الذي يولد في الحال إنما يولد من الأيوين ، ولم يمر عليه ألف سنة مع إمكانه في نفسه ، وبالنظر إلى قدرة الله تعالى ، و قد نسبت السوفسطائية إلى الغلط و كذبوا كل التكذيب في هذه القضايا الجائزة فكيف بالقضايا التي جوزها الأشعرية التي تقتضي زوال الثقة عن المشاهدات ؟ و من أعجب الأشياء جواب رئيسهم وأفضل متأخريهم فخر الدين الرازي (٢) في هذا الموضع حيث قال : يجوز أن يخلق الله

(١) جمع البوق وهي آلة ينفخ فيها .

(٢) هو العلامة فخر الدين محمد بن عمر الرازي الشافعي المشتهر بالامام المتوفى سنة

٦٥٦ صاحب التفسير الكبير المسمى بفاتح الغيب وعدة كتب ، وما نقله مولانا القاضي

تعالى في الحديدية المحيطة بالنار برودة عند خروجها من النار ، فلهذا لا يحس بالحرارة و اللون الذي فيها ، و الضوء المشاهد فيها يجوز أن يخلقه الله تعالى في الجسم البارد ، و غفل عن أن هذا ليس بموضع النزاع ، لأن المتنازع فيه : أن الجسم الذي هو في غاية الحرارة يلمسه الإنسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فإن أصحابه يجوزون ذلك ، فكيف يكون ما ذكره جواباً ، « انتهى »

قال الناصب المحقق

أقول : حاصل جميع ما ذكره في هذا الفصل بعد وضع القمعة (١) أن الأشاعرة لا ينبرون وجود الشرائط وعلوها في تحقق الرؤية وعدم تحققها ، و لعدم هذا الاعتبار دخلوا في السوفسطائية ، ونحن نبين لك حاصل كلام الأشاعرة في الرؤية لتعرف أن هذا الرجل مع فضيلته ، (٢) قد أخذ سبل (٣) التعصب عين

الشهيد ههنا مذكور في كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء ، و هذا الرجل من النوابغ في الفنون ، وله يد طويلة و باع غير قصير في ابداع الشكوك بالنسبة الى مسائل العلوم ، و من ثم اشتهر بامام المشككين ، و بالجملة الرجل من فطاحل العلم و فرسانه ، و فضله لا ينكر و ان كانت له ذلات في الاصول و الفروع كتجويزه الرؤية والجبر في أفعال العباد و انسداد باب الاجتهاد و غيرها من المناكير عند المحققين ، و لاغرو أن يزل قدمه مع مقامه الشامخ حتى وصف بالامام ، و ذلك لبعده و حرمانه عن كلمات الائمة من أهل البيت عليهم السلام ، المنتهية علومهم الى النبي صلى الله عليه وآله المتخذ من عالم الجبروت .

(١) القمعة : صوت السلاح .

(٢) انظر كيف يعترف بفضيلة المصنف ؟ و قد نقاها سابقاً من شدة التعصب و العناد ، و الفضل ما شهدت به الاعداء .

(٣) السبل : بفتح الاول والثاني غشاوة تعرض للعين ، أو عرق أحمر يحدث في سطح العين .

بصيرته ، فنقول : ذهب السوفسطائية إلى نفي حقائق الأشياء ، فهم يقولون : إن حقيقة كل شيء ليست حقيقته ، فالنار ليست بالنار ، و الماء ليس بالماء ، و يجوز أن يكون حقيقة الماء حقيقة النار و حقيقة الماء حقيقة الهواء ، و ليس لشيء حقيقة ، فيلزمهم أن تكون النار التي نشاهدها لا تكون ناراً ، بل ماءً و هواءً ، أو غير ذلك ، وهذا هو السفسطة ، وينجر هذا إلى ارتفاع الثقة من المحسوسات و تبطل به الحكمة الباحثة عن معرفة الأشياء و أما حاصل كلام الأشاعرة في مبحث الرؤية و غيرها مما ذكره هذا الرجل ، فهو أن الأشياء الموجودة عندهم إنما تحصل و توجد بإرادة الفاعل المختار و قدرته التي هي العلة التامة لوجود الأشياء فإذا كانت القدرة هي العلة التامة فلا يكون وجود شيء واجباً عند حصول الأسباب الطبيعية ، ولا يكون شيء مفقوداً بحسب الوجوب عند فقدان الأسباب و الشرائط ، ولكن جرت عادة الله تعالى في الموجودات : أن الأشياء تحصل عند وجود شرائطها (١) و تنعدم عند انعدامها ، فهذه العادة في الطبيعة جرت مجرى الوجوب ، فالشيء الذي له شرائط في الوجود يجب تحققه عند وجود تلك الشرائط و انتفائه عند انتفائها بحسب ما جرى من العادة ، و إن كان ذلك الشيء بالنسبة إلى القدرة غير واجب ، لافي صورة التحقق لتحقيق الشرائط و لافي الإنتفاء لانتفائها ، بل جاز في العقل تحقيق الشرائط و تخلف ذلك الشيء ، وكذا تحقق ذلك الشيء مع انتفاء الشرائط إذ لم يلزم منه محال عقلي ، و ذلك بالنسبة إلى قدرة المبدء الذي هو الفاعل المختار مثلاً الرؤية التي نحن نباحث فيها لها شرائط و جب تحققها عند تحققها و امتنع وقوعها عند فقدان الشرائط ، كل ذلك بحسب ما جرى من عادة الله تعالى في خلق

(١) ليس المراد بالشرط هنا ، هو المعنى الذي اصطلح عليه الفلاسفة ، بل المراد ما يقال له الشرط في العرف بحسب ما يشاهد من المصاحبة الدائمة أو الاكثرية بينه وبين ما يعتبر أنه المشروط كالنار للاحراق ، والاكل للشبع . من الفضل بن رزبهان .

بعض الموجودات بإيجاده عند وجود الأسباب الطبيعية دون انتفائها ، فعدم تحقق الرؤية عند وجود الشرائط أو تحققها عند فقدان الشرائط محال عادة ، لأنه جار على خلاف عادة الله وإن كان جائزاً عقلاً ، إذا جعلنا قدرة الفاعل وإرادته ، علّة تامّة لوجود الأشياء ، هذا حاصل مذهب الأشاعرة ، فيا معشر الأذكىاء أين هذا من السفسطة؟! وإذا عرفت هذا سهل عليك جواب كل ما أورده هذا الرجل في هذه المباحث من الاستبعادات والتشنيعات. وأما جواب الإمام الرازي: فهو واقع بإزاء الاستبعاد فإنهم يستبعدون أن الحديد المحمّاة الخارجة من التنّور يجوز عقلاً أن لا تحرق شيئاً، فذكر الإمام (١) وجه الجواز عقلاً بخلق الله تعالى عقيب الخروج من التنّور برودة في تلك الحديد ، فيكون جوابه صحيحاً والله أعلم بالصواب ، وأما قواه (إن المتنازع فيه أن الجسم الذي في غاية الحرارة يلمسه الإنسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فإن أصحابه يجوزون ذلك) فنقول فيه: قد عرفت آنفاً ما ذكرناه من معنى هذا التجويز ، وأنه لا ينافي الإستمالة عادة ، فهم لا يقولون: إن هذا ليس بمحال عادة ولكن لا يلزم منه محال عقلي (٢) كاجتماع الوجود والعدم ، فيجوز أن تتعلق به القدرة الشاملة الإلهية ، و تمنع

(١) حاصل الكلام ، أن جواب الإمام الرازي ليس في موقع تصحيح ما ذهب إليه الأشاعرة ،

من أنه يمكن بحسب الذات تحقق الأسباب الطبيعية مع انتفاء المسببات وإن كان ذلك محالاً عادة ، بل هو واقع بإزاء الاستبعاد ، والله أعلم . من الفضل بن روزبهان .

(٢) فإن قيل: لا يلزم من انكار هذا انكار الإلية ، لجواز أن تكون واقعة إبراهيم عليه السلام على طريقة أن الله تعالى سلب الحرارة من النار . قلت: الظاهر من لفظ على في قوله تعالى: برداً وسلاماً على إبراهيم ، أن النار مع اتصافها بالحرارة كانت لم تؤثر في إبراهيم ، لأنها صارت باردة وإلا كان الانسب الاكتفاء بالبرد فقط ، وهذا مما يعرفه الذوق الصحيح . من الفضل بن روزبهان .

الحرارة من التأثير ، و من أنكر هذا فليُنكر (١) كون النار برداً و سلاماً على إبراهيم » انتهى كلامه »

أقول : وحاصل ما ذكره في جل (٢) هذا الفصل يرجع إلى التشكيك في البديهي أو جعل النزاع لفظياً كما حققناه سابقاً ، و لنفصل الكلام في تزييف ما نسجه من المقدمات لثلاث يظنُّ بناظران أنَّ اكتفاءنا بالإجمال للعجز عن إيضاح المقال ، فنقول أولاً : لانسلم أنَّ جميع السوفسطائية ذهبوا إلى نفي حقائق الأشياء ، فإنَّ أفضل السوفسطائية وهم اللا أدريّة (٣) على ما في المواقف ، قائلون : بالتوقف في بطلان الحسيّات لا بنفي حقائق الموجودات ، و هم اللذّون نسبوا إليهم جواز انقلاب الأواني في الدّار أناساً فضلاء ، و شبهوا مقالة الأشاعرة بمقاتلتهم ، فما ذكره في بيان الفرق من أنَّ السوفسطائية ذهبوا إلى نفي حقائق الأشياء ليس على إطلاقه نعم ذلك النفي منسوب إلى طائفة أخرى منهم يسمّون بالعناديّة ، (٤) و لا يلزم من

(١) وأنت خير لو جوز تخلف الآثار عن مؤثراتها لم يبق حجر على حجر ولا محال عقلي؛ والالتزام بذلك مما لا يلتزم به .

(٢) جل كل شيء بالضم : معظمه .

(٣) هم قوم ينكرون العلم بثبوت شيء وبلا ثبوته و يزعمون أنه شاك ، و شاك في أنه شاك وهلم جراً ، هكذا أفاد الجرجاني في رسالة الحدود انتهى . وسيأتي منا أن اللا أدريّة فرقة من السوفسطائية في مقابل العناديّة بالمعنى الخاص المذكور في الكلام وعلم آداب البحث والمناظرة . ثم قد عد من رؤساء اللا أدريّة حارث البلخي حتى ينقل عنه أنه قال حين موته : ما تيقنت بشيء ولا شككت فيه ، وألزمه بعض الحاضرين بعزمه بعدم يقينه وعدم شكّه اللذين هما من الكيفيات النفسانية .

(٤) العناديّة لها إطلاقات في علوم الكلام والميزان والمناظرة .

ففي المنطق ، هي قضية يكون التناقض فيها لذاتي الجزئين مع قطع النظر عن الواقع ،

عدم مناسبة قول الأُشاعرة ، لقول الفرقة الثانية ، عدم مناسبه ومشابهته للسفسطة مطلقاً ، وبالجمله ما تكلفه في بيان الفرق بين مذهبى السفسطائية و الأُشاعرة لا يدفع اشتراكهما في أصل السفسطة ، لأن السفسطائية على ما قرره ينفون كون أصل الحقائق من الأسباب و المسببات موجودة ، والأُشاعرة ينفون كون سببية تلك الأسباب ومسببية مسبباتها موجودة ، فكلا النفيين نفى للموجود مخالف (١) لبديهية العقل كما لا يخفى ، ثم لا يخفى ما ذكره في تقرير كلام السفسطائية (من تجويزهم أن تكون حقيقة الماء حقيقة النار الخ) لأن هذا التجويز فرع القول بثبوت الحقيقة ، والمفروض أنهم ينفون حقائق الأشياء تأمل (٢) [وايضاً] ذكر في شرح المواقف : أنه ليس يمكن أن يكون في العالم قوم عقلاء ينحلون ما نسب إلى جماعة سموهم بالسفسطائية ، بل كل غلط سفسطائي (٣) في موضع غلطه انتهى ، فلم لا يحمل كلام المصنف العلامة في قوله : وهل بلغ أحد من

كما بين الفرد والزوج ، والعجر والشجر .

وفى الكلام يطلق على فرقة من السفسطائية وهم الذون أذعنوا بحقيقة الشيء البديهي قلباً وأنكروها ظاهراً فى مقام العناد واللجاج .

وفى علم المناظرة وآداب البحث ، تطلق تارة ويراد منها المعنى المذكور ، و اخرى المعنى الاعم أى يطلق على كل معاند و لجوج فى الامور ، سواء كان المورد من الامور الضرورية او النظرية والنصم شاكاً او متيقناً ، وأنت اذا أحطت خبراً بما تلونا عليك دريت أن اللا أدوية تقابل المعنى الكلامي وأحد معني المناظري فلا تنفل .

(١) صفة للنفي الرفع ، لا للموجود المجرور .

(٢) التأمل تدقيقى ، أو اشارة الى أنه على سبيل الفرض ، و ان كان على خلاف مبنى أهل السفسطة .

(٣) وبعبارة اخرى : كل منكر للضرورة سفسطائي .

السوفسطائية « الخ » على هذا المعنى ، حتى لا يقع في الغلط . (وثانياً) إنما ذكره في بيان حاصل كلام الأشاعرة من أن الأشياء الموجودة عندهم إنما تحصل وتوجد بإرادة الفاعل المختار وقدرته التي هي العلة التامة لوجود الأشياء « الخ » مدخول بأنه كلام متناقض لأن حصره للعلّة التامة في القدرّة آخر مناف لقوله : إنما يحصل ويوجد بإرادة الفاعل المختار ، بل ربما يشعر بعدم مدخولية ذات الفاعل في ذلك ، وفيه ما فيه ، مع أن في كون الباري تعالى وقدرته القديمة علة تامة للحوادث كلام مذكور في علمي الحكمة والكلام ، وحاصله أنه لو كان الواجب تعالى وقدرته القديمة علة تامة للحوادث لزم قدم الحادث أو حدوث الواجب تعالى ، واستوضح ذلك في الكتب المتداولة بما لا مزيد عليه ، فليطالع ثمة ، وباقي المقدمات من تجويز الأمور المخالفة لبديهية العقل والحس إعادة لما ذكره في شرحه للمباحث السابقة ، وقد ذكرنا ما فيه ثمة فتذكر . (وثالثاً) أن ما ذكره في تأويل جواب الرّآزي غير منتهض على دفع الاستبعاد الذي قرره هذا الشارح ، فإن الاستبعاد إنما وقع في تجويز عدم الإحساس بمسّ الجسم الحارّ حال حرارته لا مطلقاً ، كما يدل عليه تصويره للصورة التي استبعدها الخصم ، وبما قررناه سابقاً من عدم جدوى المعنى الذي ذكره لتجويزهم ، ما وقع فيه الاستبعاد ، اندفع ما ذكره ههنا بقوله : فقد عرفت أننا ذكرنا معنى هذا التجويز « الخ » ، (ورابعاً) أن ما ذكره ، من أن من أنكر هذا فليُنكر كون النار برداً وسلاماً على إبراهيم عليه السلام ، مدفوع بما ذكره في حاشية شرحه من أنه لا يلزم من إنكار هذا إنكار الآية ، لجواز أن تكون واقعة إبراهيم عليه السلام على طريقة : أن الله تعالى سلب الحرارة من النار ، وما ذكره ثمة في جوابه من أن الظاهر من لفظة على في قوله تعالى : برداً وسلاماً على إبراهيم أن النار مع إتصافها بالحرارة لم تؤثر في إبراهيم عليه السلام لأنها صارت باردة ، وإلا كان الأنسب الإكتفاء بالبرد فقط مردود بإجماع المفسرين على

خلاف ما حكم بأنسيته ، و كيف يكون كذلك ؟ مع ظهور أن الإكتفاء بقوله : برداً
يوهم كون البرد المتعدّي بعلى للمضرة ، و ما قال من أن هذا يعرفه الذوق
الصحيح : إن أراد به مذاق نفسه فهو لا يصير حجة على أحد ، فإن مذاقه الصفراوي
المبتلى بمرارة عداوة أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم ، ربما يجد الأمر على خلاف
ما هو عليه كما يجد الصفراوي العسل مرّاً ، و إن أراد به ذوق غيره ، فعلى تقدير حجّيته
لا نسلم أنهم يجدون معنى الآية على حسب ما وجدته كما أوضحناه ، و هذا لم يكن
مما يخفى على من به أدنى مسكة (١) ، لكن ديدن المحجوج المبهوت دفع الواضح
و إنكار المستقيم بدعوى الذوق والفهم السقيم

شعر :

وكم من عائب قولاً صحيحاً و آفته من الفهم السقيم

قال المصنف رَفَعَ دَرَجَتَهُ

البحث الخامس في أن الوجود ليس علة تامة في الرؤية. خالفت الأُشاعرة
كافة العقلاء ههنا ، و حكموا بتقيض المعلوم بالضرورة ، فقالوا : إن الوجود علة
تامة في كون الشيء مرئياً ، فجوزوا رؤية كل شيء موجود (٢) ، سواء كان في
حيثز أولاً و سواء كان مقابلاً أولاً ، فجوزوا إدراك الكيفيات النفسانية كالعلم و
الإرادة والقدرة والشهوة واللذة وغير النفسانية عملاً يناله البصر ، كالروائح والطعوم
والأصوات والحرارة والبرودة وغيرها (غيرهما خل) من الكيفيات الملموسة ، ولا شك
في أن هذا مكابرة للضروريات ، فإن كل عاقل يحكم بأن الطعم إنما يدرك

(١) المسكة . بالضم العقل .

(٢) لا يخفى أن الامكان الذاتي المصحح للقدرة العامة أمر لا يجزم العقل بانتفائه ، بل

ربما يحققه ، فلا اشكال أصلاً في تجويز شيء ما هو خلاف المادة .

بالذوق لا بالبصر ، و الرّوائح إنّما تدرك بالشم لا بالبصر ، و الحرارة و غيرها من الكيفيات الملموسة إنّما تدرك باللمس لا بالبصر ، والصّوت إنّما يدرك بالسمع لا بالبصر ولهذا (١) فإنّ فاقد البصر يدرك هذه الأعراض ، ولو كانت مدركة بالبصر لاختل الإدراك باختلاله . و بالجملة فالعلم بهذا الحكم لا يقبل التشكيك و أنّ من شكك فيه فهو سوفسطائي (٢) ، و من أعجب الأشياء تجويزهم عدم رؤية الجبل الشاهق في الهواء مع عدم السائر بيننا ، وثبوت رؤية هذه الأعراض التي لا تشاهد ولا تدرك بالبصر ، وهل هذا إلا من تغفل قائله : « انتهى »

قال المصائب المختصّة

أقول : أعلم أنّ الشيخ أبا الحسن الأشعري (٣) استكمل بالوجود على

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم الإسلام

(١) قوله : و لهذا فإن فاقد البصر الخ انا يتجه اذا كان مذهب الاشاعرة ادراك هذه الاعراض بالبصر فقط ، وليس فليس كما لا يخفى ، و هكذا قوله : ولو كانت مدركة بالبصر لاختل الادراك . من الفضل بن رزبهان .

(٢) هذه العبارة مشعرة بآ ذكره السيد «قده» في شرح المواقف من أن السوفسطائية ليس لهم نحلة فافهم منه «قده» .

(٣) هو الشيخ أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري قدوة الاشاعرة ومؤسس تلك الفرقة؛ ينتهي نسبه الى أبي موسى الأشعري المشهور ومن ثم اشتهر بالأشعري ، كان من تلاميذ أبي علي الجبائي الممتزلي وللأشعري تأليف منها الا باقة في اصول الديانة واللمع والموجز ، توفي ببغداد سنة ٤٤٤ او ٤٤٩ او ٤٣٠ و قيل غيرها والرجل ممن اتى بالقرائب في الاسلام ، فجوز الرؤية والظلم في حقه تعالى وأنكر الحسن والقبح العقليين ونحوها مما ستقف عليها في الكتاب وفي تعاليقنا .

إثبات جواز رؤية الله تعالى و تقرير الدليل كما ذكر في المواقف وشرحه : (١) أنا

(٢) لا يبغي على الناقد البصير أن بناء الدليل المذكور ، كما ذكره في شرح المواقف عند التعرض لهذا الدليل ، (ج ٢ ص ٣٧١) على تركيب الجسم من الجواهر الفردة و أن الطول والعرض عين الجسم وليسا امرين عرضيين عرضا عليه فان الطول والعرض ان كانا عرضيين قائمين بواحد من تلك الجواهر الى آخر ما نقله الناصب أقول تركيب الجسم من الجواهر الفردة هو قول ذيقراطيس وهو قول مزيف ضعيف غاية الضعف ، والذي ذهب اليه أهل التحقيق منع اتقسام الجسم الى اجزاء بالفعل وذكروا أن اتقسام الجسم الى الاجزاء انما هو بالقوة لا بالفعل ، فانه لو اشتمل الجسم على اجزاء بالفعل للزم وقوع الاجزاء الغير المتناهية بين حاصرين ، فان كل جزء منها أيضاً ينقسم الى اجزاء بالفعل حسب الفرض وكل جزء منها أيضاً ينقسم الى اجزاء و هكذا ، فيلزم اشتغال كل جسم على اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال فانهدم بناء القول بكون الطول والعرض عين الجسم والندفع ما توهمه الاشعري محدوراً لكون الطول والعرض من قبيل الاعراض فثبت أن التحقيق كما عليه قاطبة أهل التحقيق أن الطول والعرض من قبيل العرض من مقولة الكم وليسا جوهرين ، حتى يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤية الجواهر . ثم انه على تقدير تسليم ما توهمه الاشعري من كون الطول والعرض جوهرأ يرد على استدلاله به على جواز رؤية مطلق الوجود الشامل لوجود الباري عزاسه ، أن بين وجود الجوهر ووجود العرض جامع لا يشتمل وجود الباري جلت عظمتة ، وهو الوجود الامكاني الذي هو مرتبة من مراتب الوجود لا يشمل ما فوقها من المرتبة ، فلانكون صحة رؤية وجود الجوهر ووجود العرض الا مستلزماً لصحة رؤية المرتبة الجامعة بينهما من الوجود دون مطلق الوجود هذا وقد ذكر فخرالدين الرازي في الاربعين (ص ١٩٨-١٩٩) اثني عشر وجها في الاعتراض على الدليل المذكور و نحن نذكر خلاصتها ، وقد اعترف بالمعجز عن جوابها بعين العبارة التي سيذكرها القاضي الشهيد «قده» (اولها) أن الصحة امر عديمي على ما تقرر في محله والامر العدمي لا يفتقر الى العلة

نرى الأعراض كالألوان و الأضواء وغيرها من الحركة والسكون و الاجتماع

(ثانيها) أنه على تقدير كون الصفة أمراً وجودياً لا يجب تعليله ، لما اتفق المتكلمون على أن من الأحكام ما لا يعلل كما أن صحة المعلوماتية والمذكورية والمخبرية لا تعلل لأن هذه الأحكام ثابتة للمعدومات أيضاً وهي لا تصلح للتعليل (ثالثها) أن صحة رؤية الجواهر مخالفة لصحة رؤية العرض فانه يمتنع قيام كل واحدة منهما مقام الآخر بدليل أن الجواهر يمتنع أن يرى سواداً والسواد يمتنع أن يرى جوهراً ، واختلافهما في النوع ولو مع اشتراك الجنس يوجب جواز تعليلهما بعلمتين مختلفتين (رابعها) سلمنا أن صحة رؤية الجواهر وصحة رؤية العرض حكان متماثلان ولكن يجوز تعليل التماثلين بعلمتين مختلفتين لوجوه تقرر في محله (خامسها) أن قولكم : لا مشترك بين الجواهر والعرض إلا الوجود والحدوث لا نسلمه وعدم الدليل ليس دليل العدم (سادسها) أن قولكم : أن الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم فهو مركب من الوجود والعدم باطل فان السبوقية وصف ثبوتى ثابت للوجود والوجود لا يتصف بالعدم لاستحالة اتصاف الشيء بنقيضه (سابعها) أن حقيقة الشيء عند أي الحسن الاشئري هو وجوده ولما كانت الحقائق مختلفة فوجود الواجب مختلف لا محالة مع وجود المسكنات (ثامنها) أن حصول العلة غير كافية في حصول المعلول ، فانه قد تحصل العلة ولا يحصل المعلول لعدم حصول شرطه او اقترانه بالمانع ، كما أن الحياة علة لحصول الشهوة والالم واللذة و غير حاصلة في حقه تعالى مع أن الحياة ثابتة له (تاسعها) أن لازم القول : بصحة الرؤية القول : بصحة اللمس والذوق بعين ما ذكرتم في ذلك وهو مما لا تلتزمون به . (عاشرها) أن قولكم : الوجود علة لصحة الرؤية ان أردتم به صحة رؤية الوجود ، ففيه أن لازمه تعلق الرؤية في كل مبصر بالوجود المشترك بين جميع الموجودات وعدم تعلقه بالخصوصيات الخارجة عما به الاشتراك (الحادى عشر) أنه يسكن الالتزام بصحة الرؤية في حقه تعالى ولا ينافي ذلك توقفها على شرط ممتنع ، فيمتنع تحقق الرؤية لاجل امتناع الشرط . (الثاني عشر) النقص بالمخلوقية فانها أمر مشترك بين الجواهر والأعراض ولا يجوز حصولها في حقه تعالى .

والافتراق ، وهذا ظاهر ، ونرى الجوهر أيضا ، لأننا نرى الطول والعرض في الجسم وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرّر : من أنه مركّب من الجواهر الفردة ، فالطول مثلا إن قام بجزء واحد فذلك الجزء يكون أكثر حجماً من جزء آخر فيقبل القسمة ، هذا خلف ، وإن قام بأكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلّين ، وهو محال ، فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركّب منها الجسم ، فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض ، وهذه الصحة لها علّة مختصة بحال وجودهما ، وذلك لتحقيقها عند الوجود وانتفائها عند العدم ، ولولا تحقق أمر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك ترجيحاً بلا مرجح وهذه العلّة لا بدّ أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض ، وإلا لزم تعليل الأمر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز ، ثم نقول : هذه العلّة المشتركة إما الوجود أو الحدوث إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما ، لكنّ الحدوث عديم لا يصلح للعلّة فإذن العلّة المشتركة ، الوجود ، فإنّه مشترك بينهما وبين الواجب ، فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب . ثم إنّ هذا الدليل يوجب أن تصحّ رؤية كلّ موجود كالأصوات والرائح والملمّسات والطعوم كما ذكره هذا الرجل ، والشيخ الأشعري يلتزم هذا ويقول : لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقيق الرؤية له ، وأنّا لا نرى هذه الأشياء التي ذكرناها تجري العادة من الله بذلك أي بعدم رؤيتها ، فإنّ الله تعالى جرت عادته بعدم خلق رؤيتها فيها ولا يمتنع أن يخلق الله فينا رؤيتها ، كما خلق رؤية غيرها ، والخصوم يشددون عليه الإنكار ويقولون : هذه مكابرة محضّة وخروج عن حيز العقل بالكلية ، ونحن نقول : ليس هذا الإنكار إلا استبعاداً ناشئاً عما هو معتاد في الرؤية ، والحقائق والأحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات بل ممّا تحكم به العقول الخالصة من الأهواء وشوائب التقليدات . ثم من الواجب

في هذا المقام أن نذكر حقيقة الرؤية حتى يبعد الاستبعاد عن الطوائع السليمة ،
 فنقول : إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها ، ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس
 علماً جلياً ، وهذه الحالة مغايرة للحالة الأولى التي هي الرؤية بالضرورة ، و
 هذه الحالة المغايرة الزائدة ليست هي تأثير الحاسة فقط ، كما حقق في موضعه ،
 بل هي حالة أخرى يخلقها الله تعالى في العبد شبيهة بالبصيرة في إدراك المعقولات ،
 وكما أن البصيرة في الإنسان تدرك الأشياء ومحلها القلب ، كذلك البصر يدرك
 الأشياء ومحلها الحدقة في الإنسان ، ويجوز نقلاً أن تكون تلك الحالة تدرك
 الأشياء من غير شرط ومحل وإن كان يستحيل أن تدرك الأشياء إلا بالمقابلة و
 باقي الشروط عادة ، فالتجويز عقلي والإستحالة عادية ، كما ذكرنا مراراً فأين
 الإستبعاد إذا تأمله المنصف ؟ ومآل هذا يرجع إلى كلام واحد قد مناه « انتهى »

اقول : لا يخفى أن جميع ما ذكره من التوجيه والتعليل الذي سماه
 بالبرهان والدليل تشكيك في البديهي ، كما ذكره المصنف ، فلا يلتفت إليه كما
 في سائر البديهيات على ما عرفت ثم إن الدليل الذي نسبته إلى شيخه الأشعري ،
 قد بلغ من الإختلال والفساد إلى غاية لا يليق أن يسمى بالشبهة ، وفيه سوى ما
 ذكر من النقص مفاصد أخرى مذكورة في كتب الأصحاب وغيرهم ، حتى أن
 فخر الدين الرازي أورد عليه في كتاب الأربعين عدة من الأسئلة واعترف بالعجز
 عن الجواب عنها وسيجيء كلامه بعينه عن قريب إن شاء الله تعالى ، وأقبح من ذلك
 التزامه لازم النقص المذكور الذي لا يلتزمه إلا الأشعري الذي هو بمعزل عن الشعور ،
 وما أشبه حال مدافعتة مع الخصم الذي أوقعه في مضيق الإلزام بالإلتزام بحال رجلين
 تضاربا وكان أحدهما أقوى في القدرة من الآخر فيطرحة ، فيدوس صدره حتى ينقطع
 نفسه ، ثم لما سئل بالفارسية عن ذلك العاجز الذي لم يكن يعترف من غاية الجهل
 والعصية بعجزه : ، چگونه بود ماجرای تو با فلان ؟ ، قال في الجواب : اولئك

برسينة من ميزد و من نفس ميزدم ، فليضحك قليلاً وليبك كثيراً (١) وأما ما ذكره في دفع الاستبعاد ، فقد مرّ فيه الكلام مكرراً ثم ما ذكره من التحقيق المشهور لا يقتضي أنّ الرؤية ليست بالإبصار حتى يدفع استبعاد ما جوزه الأشاعرة : من عدم رؤية المرئي مع شرائطها ، بل هو إنما ذكر لتحقيق محل النزاع ، وأنّه لا نزاع لنا في جواز الانكشاف التام العلمي ، ولا للمثبتين في امتناع إرتسام الصورة من المرئي في العين ، أو اتصال الشعاع في الخارج من العين بالمرئي ، وإنما محل النزاع (أنسا إذا رأينا الشمس الخ) و هو مذكور في شرح المواقف و الشرح الجديد (٢) للتجريد ، فلا فائدة في ذكر ذلك إلا تكثير السواد ، و تضييع المداد كما لا يخفى على من أمعن النظر و اجاد .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَهُ اللَّهُ رَجَاءً

البحث السادس في أنّ الإدراك ليس بمعنى ، والأشاعرة خالفت العقلاء في ذلك و ذهبوا مذهباً غريباً عجيباً ، لزعمهم بواسطته إنكار الضروريات فإن العقلاء بأسرهم قالوا : إنّ صفة الإدراك تصدر عن كون الواحد مناصباً لا آفة به ، و الأشاعرة قالوا إنّ الإدراك إنما يحصل بمعنى (لمعنى خ ل) حصل في المدرك فإن حصل ذلك المعنى في المدرك حصل الإدراك و إن فقدت جميع الشرائط ، وإن لم يحصل لم يحصل الإدراك و إن وجدت جميع الشرائط ، و جوزوا بسبب ذلك إدراك المعدومات ، لأنّ من شأن الإدراك أن يتعلّق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه ، و ذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل حال وجوده ، فإنّ الواحد مناصباً

(١) اقتباس من قوله تعالى في سورة التوبة . الآية ٨٢ : فليضحكوا قليلاً وليبكوا كثيراً .

(٢) المراد به شرح المولى على القوشجى المتوفى سنة ٨٧٩ وله تضافات كثيرة كالمبيّة الفارسية وغيرها .

يدرك جميع الموجودات بإدراك يجري مجرى العلم في عموم التعلق ، وحينئذ يلزم تعلق ، الإدراك بالمعدوم ، وبأن الشيء سيوجد ، وبأن الشيء قد كان موجوداً (١) و بأن يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس والسمع ، لأنه لا فرق بين رؤية الطعوم والروائح وبين رؤية المعدوم ، وكما أن العلم باستحالة رؤية المعدوم ضروري ، كذا العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح ، (وأيضاً) يلزم أن يكون الواحد منّا رايياً مع السائر العظيم البتة ، ولا يرى الفيل الأعظم ولا الجبل الشاهق مع عدم السائر على تقدير أن يكون المعنى قد وجد في الأول وانتفى في الثاني ، و كان يصحّ منّا أن نرى ذلك المعنى ، لأنه موجود ، وعندهم أن كل موجود يصحّ رؤيته و يتسلسل ، لأن رؤية المعنى إنما يكون بمعنى آخر ، وأي عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب إلى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز لمس العلم والقدرة والطعوم والرائحة والصوت باليد وذوقها باللسان وشمها بالأنف وسماعها بالأذن ؛ وهل هذا إلا مجرد سفسطة وإنكلام معنوسات ولم يبالغ السوفسطائية في مقالاتهم هذه المبالغة ؟ " انتهى "

قال الناصب رحمه الله

أقول : الظاهر أنه استعمل الإدراك و أراد به الرؤية ، وحاصل كلامه أن الأشاعرة يقولون : إن الرؤية معنى يحصل في المدرك ، ولا يتوقف حصوله على شرط من الشرائط ، وهذا ما قدّمنا ذكره غير مرة ويُسَمَّى ما هو مرادهم من هذا الكلام ثم إن قوله : وجوزوا بسبب ذلك إدراك المعدومات لأن من شأن الإدراك أن يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه ، وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل

(١) إشارة الى قسمي المعدوم .

حال وجوده ، إستدلال باطل على مدعى مخترع له ، فإن كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم ، بل المدعى أنه يتعلق بكل موجود كما ذكر هو في الفصل السابق . و أما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الأشاعرة ولا يلزم من أقوالهم في الرؤية . ثم ما ذكره من أن العلم باستحالة رؤية الطعوم و الروائح ضروري مثل العلم باستحالة رؤية المعدوم ، فقد ذكرنا : أنه إن أراد بهذه ، الإستحالة العقلية فممنوع ، و إن أراد العادية فمسلم ، و الاستبعاد لا يقدر في الحقائق الثابتة بالبرهان ، ثم ما ذكر من أنه على تقدير كون ذلك المعنى موجوداً كان يصحّ منّا أن نرى ذلك المعنى ، لأنّه موجود ، و كلّ موجود يصحّ رؤيته و يتسلسل ، لأن رؤية المعنى إنّما تكون لمعنى آخر ، فالجواب : أن العقل يجوز رؤية كلّ موجود وإن استحال عادة ، فالرؤية إذا كانت موجودة به يصحّ أن يرى بنفسها لا برؤية أخرى ، فانقطع التسلسل كما ذكر في الوجود على تقدير كونه موجوداً ، فلا استحالة فيه ولا مصادمة للضرورة . ثم ما ذكره من باقي التشنيعات والاستبعادات قد مرّ جوابه غير مرّة ونزيد جوابه في هذه المرّة بهذين البيتين :
 شعر

و أكره أن أكون له مجيباً

و ذي سفه يواجهني بجهل

كعود زاده الإحراق طيباً

يزيد سفاهة و أزيد حليماً

« انتهى كلامه . »

اقول : لا يخفى أن كلام المصنّف قدّس سرّه صريح في هذا المبحث أيضاً في استعمال الإدراك في الأعمّ ، و أصرح من الكلّ في التعميم للكلّ قوله في آخر هذا المبحث : و أيّ عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب إلى جواز رؤية الطعم و الرائحة و الحرارة و البرودة و الصوت بالعين ، و جواز لمس العلم و القدرة و الطعوم و الرائحة « الخ » و أما ما قدّمه من البيان فقد أتينا عليه سابقاً بما يجري مجرى

العيان ، وأما ما ذكره من أن كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم ، بل المدعى أنه يتعلق بكل موجود كما ذكر هو في الفصل السابق و أما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الأشاعرة ولا يلزم من أقوالهم ، فأقول و منه ظاهر ، لأن ما ذكره المصنف في الفصل السابق ، هو أن الأشاعرة قالوا : إن الوجود علة في كون الشيء مرمياً ، وقد ذكر الشارح الجديد للتجريد : تصريح إمام الحرمين (١) لدفع بعض مفاسد الدليل المشهور المأخوذ فيه كون الوجود علة للرؤية كما نقله الشارح سابقاً : بأن المراد بالعلة ههنا ما يصح أن يكون متعلقاً للرؤية المؤثر في الصحة على ما فهمه الأكثرون ، و يلزم من ذلك رؤية المعدوم ، لأنهم جعلوا الوجود بشهادة إمامهم متعلقاً للرؤية ، وهو أمر اعتباري انتزاعي غير موجود في الخارج كما تقرر في محله .

ان قلت : يمكن أن يكون المراد بالوجود ، الموجود ، كما يشعر به كلام الشارح بناء على المسامحة المشهورة (٢) قلنا لا يفيد لأنه لا يخلو إما أن يراد من الوجود ، مفهوم الموجود الكلي ، فالكلام فيه كالكلام في الوجود ، و أما أن يراد به ما صدق عليه الوجود ، فهو ليس أمراً واحداً مشتركاً بين الجوهر والعرض ، كما أخذ في الدليل المذكور ثم ما ذكره من التردد في دفع استبعاد رؤية الطعوم والروائح (مردود) بما قد مناه أيضاً ، فتذكر ثم ما أجاب به عن لزوم التسلسل في الرؤية من أن الرؤية إذا كانت موجودة تصح أن ترى بنفسها ، تخصيص بارد من هذا الرجز المارد في القاعدة الكلية التي زعم أصحابه عقليتها في الرؤية . وأفسد منه ما ذكره :

(١) هو أبو المعالي ضياء الدين عبد الملك بن عبد الله الغراساني الجويني الشافعي

المشهور بإمام الحرمين ، صاحب كتاب الارشاد في اصول العقائد ، والبرهان في اصول

الفقه ، تلمذ عند الحافظ أبي نعيم الاصفهاني وغيره توفي سنة ٤٧٨ .

(٢) من اطلاق المصدر واردة اسم الصفة منها .

من أن القوم دفعوا التسلسل في الوجود على تقدير كونه موجوداً بمثل ما ذكره في دفع التسلسل في الرؤية ، فإنه فرية (١) بلا مرية ، (٢) فإن القوم ذكروا : أن الوجود ليس بموجود في الخارج ، وإلا لكان له وجود آخر موجود في الخارج أيضاً ، وتسلسلت الموجودات الخارجية ، ولم يقولوا إن التسلسل ينقطع بكون الوجود موجوداً بنفسه لا بوجود آخر وأما ما أنشده في دفع استبعادات المصنف قدس سره من اليتيم ، فهو معارض بعدة آيات أنشأها أبو العلاء المعري (٣) في شأن أمثاله من القاصرين المجاهرين في طعن الكلمة الماهرين ^{شهر} إذا وصف الطائي (٤) بالبخل مادر (٥) و غير قسماً (٦) بالفهاة باقل (٧)

(١) الفرية : الكذب .

(٢) المرية : الجدل .

(٣) هو أحمد بن عبد الله التتوخي من أهل معرة النعمان الشاعر الاديب المشهور توفي سنة ٤٤٩ له آثار عليية منها كتاب سقط الزند ولزوم حالا يلزم وملقى السبيل وغيرها وله محاضرات مع الشريفيين الرضيين وغيرها من ائمة الفضل والادب و كفى في فضله رثاء الشريف له بعد موته وتايينه اياه فليراجع .

(٤) هو حاتم بن عبدالله بن سعد بن العشرج ويضرب به المثل في الجود . وهو ممن ورد في حقه التخفيف في العذاب من الكفار .

(٥) لقب مخارق لثيم من بني هلال بن مالك بن صعصعة . سقى ابله فبقى في الحوض قليل فسلح فيه وقدر الحوض ق .

(٦) هو قس بن ساعدة الابرارى بليغ حكيم ، ومنه الحديث ، ويرحم الله قساً انى لا رجو يوم القيامة ان يبعث امة واحدة ويقال له حكيم العرب ايضاً .

(٧) باقل ، رجل اشترى ظلياً بأحد عشر درهماً ، فسئل عن شراه ، ففتح كفيه و فرق أصابعه واخرج لسانه يشير بذلك الى احد عشر فانقلت الظبى ، فضربوا به المثل في المي .

و قال السهي (١) للشمر أنت خفية وقال الدجى (٢) للصبح لو نك حائل (٣)
و طاولت الأرض السماء سفاهة وفاخرت الشهب (٤) الحصى والجنادل (٥)
فياموت زد إن الحياة ذميمة و يا نفس جدّي إن دهرك هازل (٦)

قال المصنف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

المبحث السابع في أنه تعالى يستحيل أن يرى ، خالفت الأشاعر كافة
العقلاء في هذه المسئلة حيث حكموا : بأن الله تعالى مرئي للبشر ، أما الفلاسفة
والإمامية والمعتزلة فإنكارهم لرؤيته تعالى ظاهر ، ولا شك فيه . وأما المشبهة و
المجسمة فإنهم إنما جوزوا رؤيته تعالى ، لأنه عندهم جسم وهو مقابل للرأى
فلهذا قالوا بإمكان رؤيته ، ولو كان تعالى مجرداً عندهم لحكموا بامتناع رؤيته ،
فلهذا خالفت الأشاعر باقي العقلاء وخالفوا الضرورة أيضاً ، فإن الضرورة قاضية
بأن ما ليس بجسم ولا حال في جسم ولا في جهة ولا مكان ولا حيز ولا يكون
مقابلاً ولا في حكم المقابل ، فإنه لا يمكن رؤيته ، ومن كابر في ذلك فقد أنكر
الحكم الضروري ، وكان في ارتكاب هذه المقالة سوفسطائياً ، وخالفوا أيضاً آيات
الكتاب العزيز الدالة على امتناع رؤيته تعالى ، فإنه قال عز من قائل : لا تدركه
الأنصار (٧) تمدح (٨) بذلك لأنه ذكره بين مدحين ، فيكون مدحاً ، لقبح إدخال ما

(١) السهي : كوكب خفى في بنات النمش الكبرى ، والناس يمتحنون به أبصارهم . من

(٢) الدجى بضم الدال : الظلمة .

(٣) الحائل : المتغير اللون .

(٤) الشهب : جمع الشهاب ، ما يرى كأنه كوكب انقض .

(٥) الجنادل : الصخر العظيم .

(٦) الهزل . ضد الجدد .

(٧) الانعام . الآية ١٠٣ .

(٨) تمدح أى قرط على نفسه وأثنى عليه وهو مأخوذ من التمدح . (ج ٨)

لا يتعلّق بالمدح بين مدحين ، فإنّه لا يحسن أن يقال : فلان عالم فاضل يأكل الخبز زاهد ورع ، وإذا تمدّح بنفي الإبصار له ، كان ثبوته له نقصاً ، والنقص عليه تعالى محال ، وقال تعالى في حق موسى عليه السلام : لن تراني (١) ، و « لن » للنفي المؤبد ، وإذا امتنعت الرؤية في حق موسى عليه السلام ففي حق غيره أولى ، وقال الله تعالى : فقد سأوا موسى أكبر من ذلك فثابروا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم (٢) ولو جازت رؤيته لم يستحقوا الذم ولا يوصفوا بالظلم ، وإذا كانت الضرورة قاضية بحكم و دلّ محكم القرآن أيضاً عليه ، فقد توافق العقل والنقل على هذا الحكم والأشاعة قالوا : بخلافه و أنكروا ما دلت الضرورة عليه ، وما قاد القرآن إليه ، و من خالف الضرورة و القرآن كيف لا يخالف العلم النظري والأخبار ؟ وكيف يجوز تقليده والإعتماد عليه والعصير إلى أقواله وجعله إماماً يقتدون به ؟ وهل يكون أعمى قلباً ممن يعتقد ذلك ؟ وأي ضرورة تقود الإنسان إلى تقليد هؤلاء الذين لم يصدر عنهم شيء من الكرامات ، ولا ظهر عنهم ملازمة التقوى والانقياد إلى ما دلت الضرورة عليه ، ونطقت به الآيات القرآنية ؟ بل اعتمدوا مخالفة نص الكتاب و ارتكاب ضدّ ما دلت الضرورة عليه ، ولو جاز ترك إرشاد المقلّدين ومنعهم من ارتكاب الخطأ الذي ارتكبه مشايخهم إن أنصفوا (٣) لم يطوّل الكلام بنقل مثل هذه الطامات بل أوجب الله تعالى علينا إهداء (هداية ظ) العامة بقوله تعالى : ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون (٤) ، فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ، ومن ضلّ فأنما

(١) النساء . الآية : ١٥٣ .

(٢) البقرة . الآية : ٥٥ .

(٣) متعلق بقوله ارتكبه يعني ان ارتكاب الخطأ واقع في مشايخهم ان انصفوا ولم ينكروا عناداً « منه قده » .

(٤) التوبة . الآية : ١٢٢ .

يضلّ عليها (١) « انتهى »

قال الناصب رحمه الله

أقول : ذكر في هذا المبحث خلاف الناس في رؤية الله تعالى وما اختصّ به الأنساعة من إنباتها مغالفة للباقيين ، وذكر أنهم خالفوا الضرورة لأنّه لا يمكن رؤية ما ليس بجسم ، فقد علمت أنّ الرؤية بالمعنى الذي ذكرناه ليست مختصة بالأجسام ، ولا يشترط بشرط ، لكن جرى في العادة اختصاصها بالجسم المقابل ، وقد علمت أنّ الله تعالى ليس جسماً ، ولا في جهة ، ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقلب حدقة ونحوه ، ومع ذلك يصحّ أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر ، كما ورد في الأحاديث الصحيحة (٢) ، وأن يحصل لهوية العبد بالنسبة إليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية ، فمن عبر عن الرؤية بما ذكرناه وجوز حصولها في حقّه تعالى على الوجه المذكور ، فأين هو من المكابرة ومخالفة الضرورة ؟ ثم إنّ ما استدللّ به على عدم جواز الرؤية من قوله تعالى : لا تدركه الأبصار (٣) ، فإنّ الإدراك في لغة العرب هو الإحاطة ، ألا ترى في قوله تعالى : قال أصحاب موسى إنّنا لمدركون (٤) ، فلا شكّ أنّه يريد به الإحاطة ؟ ، وأمّا الإدراك بالمعنى المرادف للعلم ، فهو من إصطلاحات الحكماء ، لا أنّ في كلام العرب يكون الإدراك بمعنى العلم والإحساس ، ولا شكّ أنّ الإحاطة به تعالى نقص ، فيكون

(١) الاسراء . الآية ١٥ .

(٢) و سيأتي عدم صلاحية الاستناد بها لاشتغال أسانيدنا على من كان عقله مغتلاً حين

الرواية وعلى من كان مرمياً بالكذب .

(٣) الظاهر أن خبر أن ساقط وهو لفظة غير صحيح وما بمنها .

(٤) الشعراء . الآية ٦١ .

فيه مدحاً ، والرؤية التي نسبتها إحاطة ، ثم الاستدلال بجواب موسى ، وهو قوله تعالى « لن تراني » لما سئل الرؤية و « لن » لنفي المؤبد فامتنعت الرؤية في حق موسى ، ففي حق غيره من باب الأولي ، فقد أجاب عنه الأئمة بـ « لا شاعرة بمنع كونه للنفي المؤبد ، بل هو للنفي المؤكد ، وعندني أنه للنفي المؤبد وهذا ظاهر على من يعرف كلام العرب ، ولكن التأييد المستفاد منه بحسب مدّة الحياة ، مثلاً إذا قال أحد لغيره : لن أكلّمك ؛ فلا شك أنه يقصد التأييد في زمان حياته ، لا التأييد الحقيقي الذي يشمل زمان الآخرة ، وهذا معلوم في العرف ، فالمراد « لن تراني » نفي الرؤية في مدّة الدنيا ، وهذا لا ينافي رؤية موسى عليه السلام في الآخرة (١) وكذا في قوله تعالى « ولن يتمنوه أبداً : » (٢) فإن المراد منه تأييد نفي التمني مدّة الحياة للعلم بأن اليهود في الآخرة يتمنون الموت للتخلص من عذاب الآخرة . ثم ما ذكره : من إعظام الله تعالى سؤال الرؤية من اليهود في القرآن والذم لهم بذلك السؤال ولوجاز ذلك لما استعصموا بالذم بالسؤال ، فالجواب أن الإعظام إنما كان لطلبهم الرؤية تمنعوا عناداً ، ولهذا نسبهم إلى الظلم ، ولو كان لأجل الإمتناع لمنعهم موسى عن ذلك كما منعهم حين طلبوا أمراً ممتنعاً ، وهو أن يجعل لهم إلهاً فلمّا علمت أن العقل لا ينافي صحة رؤية الله تعالى ، والنصوص لا تدلّ على نفيه ، فقد تحققت أن ما ادّعاه هذا الرجل من دلالة الضرورة والنص وتوافقهما على نفي الرؤية دعوى كاذبة خاطئة ،

(١) يظهر منه أن الفضل بن رزبهان ممن يقول برؤية الله تعالى في الآخرة وإن لم ير في الدنيا وهذا أحد مذاهبهم الباطلة في باب الرؤية .

(٢) البقرة . الآية : ٩٥ ، قال المولى حسن الفاضل الجليبي : لا يخفى أن هذه الآية ظاهرة في التأييد : ولما تحقق أنهم يتمنون في الآخرة ، علم أن المراد التأييد بالنسبة إلى أوقات الدنيا ونظير هذه الآية آيات أخر .

ولولا أن الكتاب غير موضوع لبسط الدلائل على المدّعيّات الصادقة الأشعرية بل هو موضوع للرد على ما ذكر من القبح و الطعن عليهم ، لذكرنا من الدلائل العقلية على صحة الرؤية ، بل وقوعها ، ما تحيّر فيه ألباب العقلاء لرزانتها (١) و مكان رصانتها ، ولكن لا شغل لنا في هذا الكتاب إلا كسر طامات ذلك الرجل ومزخرفاته ، و بالله التوفيق ثم اعلم أنه قد سنع لي بعد التأمّل في مسألة الرؤية أن المنازعة فيها قريبة بالمنازعات اللفظية ، وهذا شيء مما أظنّ سبقني فيه أحد من علماء السلف ، و ذلك أن المعتزلة و من تابعهم من الإمامية من نفاة الرؤية يذكرون في معنى الحديث المشهور ، و هو قوله ﷺ : سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر (٢) ، أن المراد الإكشاف التام العلمي الذي لم يحصل في هذه النشأة الدنيوية ، وسيحصل هذا الإكشاف في النشأة الثانية ، و الأشاعر المبتون للرؤية ذكروا : أن المراد بالرؤية حالة يخلقها الله تعالى في الحي ، و لا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط ، ثم ذكر الشيخ الأشعري في إدراكات الحواس

(١) يقال : امرأة رزان و رزينة اذا كانت ذات ثبات و وقار و سكون (و الرزانة) في

الاصل ، الثقل كما في نهاية ابن اثير وغيره .

(٢) روى في المسند (ج ٢ ص ٣٦٠ ط مصر) قال حدثنا عبدالله حدثني أبي ثنا محمد بن

جعفر ثنا شعبة عن اسماعيل قال سمعت قيس بن حازم يحدث عن جرير قال كنا عند

رسول الله ﷺ الحديث ، وروى أيضاً في المسند (ج ٤ ص ٣٦٢ ط مصر) قال حدثنا

عبدالله حدثني أبي ثنا يحيى عن اسماعيل حدثنا قيس الخ ، وروى أيضاً في المسند (ج ٤

ص ٣٦٥ ط مصر) حدثنا عبدالله حدثني أبي ثنا وكيع ثنا اسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن

أبي حازم الحديث ، وكلها تنتهي الى رجل واحد وهو قيس بن أبي حازم ، وسيأتي القبح

فيه وعدم صلاحية الحديث المشتمل في المسند على مثل هذا الرجل للاستناد في هذا الامر

الخطير الذي دلت على استحالة البراهين الواضحة العقلية والشواهد المتينة العقلية .

الخمس الظاهرة : إنها علم بمتعلقاتها فلا يبصار الذي هو عبارة عن الإدراك بالباصرة يكون علماً بالمبصرات ، وليست الرؤية إلا إدراكاً بالباصرة ، فعلى هذا تكون الرؤية علماً خاصاً و انكشافاً تاماً ، غاية الأمر أنه حاصل من هذه الحاسة المخصوصة ، فظهر إتفاق الفريقين على أن رؤية الله تعالى التي دلت عليها الأحاديث هي العلم التام والانكشاف الكامل ، وبقي النزاع في محل حصولها ، فكما يجوز أن يكون محل حصول هذه الانكشاف قلباً ، فليجوز المجوز أن يكون محله عضواً آخر ، هو البصر ، فيرتفع النزاع بالكلية والله تعالى أعلم « انتهى كلامه »

أقول : كل ما ذكره توهّمات باطلة و تخيلات موهمة عاطلة ، لا يعود إلى طائل ولا يرجع إلى حاصل أما أولاً فلما قد علمت من حال ما أحاله ههنا على ما أسبقه بقوله (فقد علمت) و قد (١) علمت إذ قد سبق منا ما حاصله : أن أحدنا لا يرى إلا بالحاسة ، و الرائي بالحاسة لا يرى إلا ما كان مقابلاً للجسم أو حالاً في المقابل كاللون ، أو في حكم المقابل كالوجه في المرأة ، والله تعالى ليس كذلك ، وقد ذكرنا : أن الضرورة قاضية بذلك ، و لهذا نبادر إلى تكذيب من أخبر بأنه رأى شيئاً ليس كذلك ، كما نكذب من أخبر بأنه رأى جسماً غير متحرك ولا ساكن ، وجحد الضرورة التي حكم بها عقول الحكماء وأهل العدل من الإمامية والمعتزلة ومن تابعهم غير مستنكر من هذا الشراح الناصب و أصحابه ، لأن لهم مدخلاً عظيماً في المكابرة وصناعة التّمويه كما لا يخفى على العاقل النبيه ، وأما ثانياً فلأن ما استدلل به من حديث انكشاف الله تعالى على عبده انكشاف القمر ليلة البدر مدفوع بعدم صحة سنده ، فإن راويه قيس (٢) بن أبي حازم ، وقد اختل عقله في

(١) لفظة وقد علمت من كلام القاضي « قده » .

(٢) قيس بن أبي حازم و اسمه حصين بن عوف ، ويقال : عوف بن عبد العارث ويقال : عبد عوف بن العارث بن عوف البجلي الاحمسي أبو عبد الله الكوفي أدرك الجاهلية و

آخر عمره ، ولذا لا يقبل قوله ما لم يعلم تاريخه ، ولو سلم صحته فمن الجائز أن يكون المراد من الرؤية فيه ، العلم التام كما في قوله تعالى ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل (١) ؛ أولم ير الإنسان أنا خلقناه (٢) ويكون معناه أنكم ستعلمون

وحل الى النبي صلى الله عليه وآله ليبايعه فقبض وهو في الطريق . روى عن أبيه والزيير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وأبي بكر وعمر وأبي هريرة وعمر بن العاص وجريير بن عبد الله والغيرة بن شعبة وغيرهم ، روى عنه اسمعيل بن أبي خالد وبيان بن بشر والغيرة ابن شبيب وغيرهم ، وحال الرجل مختلف فيه عند العامة ، فذهب جماعة كثيرة منهم الى تضعيفه ، وأنه كان يروى المناكير والفرائب ، ومنهم من حمل عليه في مذهبه ، وقالوا : كان يعمل على علي عليه السلام والمشهور أنه كان يقدم عثمان ، ولذلك تجنب كثير من قعاء الكوفيين الرواية عنه ، قال الحافظ بن حجر السقلافي في كتاب تهذيب التهذيب (الجزء الثامن ص ٣٨٨ ط حيدرآباد) ما لفظه : وقال يحيى بن أبي عبد الله : ثنا اسمعيل بن أبي خالد قال : كبر قيس حتى جاز السأة بسنين كثيرة حتى خرف وذهب عقله ، وقال ابن المديني : قال لي يحيى بن سعيد قيس بن أبي حازم منكر الحديث ، ثم ذكر له يحيى أحاديث مناكير الخ .

ولا يذهب عليك أن أحمد بن حنبل روى حديث الرؤية بأسانيد كلها منتبهة الى قيس بن أبي حازم ، فظهر أن قول الناصب هناك عدة أحاديث ، مما لا أصل له ، بل هو حديث واحد رواه عدة عن شخص واحد ، وهو ممن لا يعتنى به لنقله المناكير والفرائب ، مضافاً الى خبطه واختلاله في أواخر عمره ، على أنه كان متروك الحديث عند الكوفيين أهل البحث والتنقيب في قبول الرواية ، مضافاً الى أن خبر الواحد الظني الصدور كيف يقاوم البراهين العقلية السديدة والادلة الثقلية الرصينة ، أفيسكن المصير الى رؤيته تعالى وجعل أمثال هذا الضمير مستمسكا ومتكئاً ؛

(١) الفيل . الآية : ١ .

(٢) يس . الآية : ٧٧ .

ربكم علماً يقينياً ضرورياً كما تعلمون القمر علماً كذلك ، والتشبيه المدلول عليه بقوله كما ترون القمر لا يقتضي مساواة طرفيه من كل وجه كما لا يخفى ، و يؤيد ارادة ما ذكرناه : ما روى (١) في المشهور عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام وقد سئل عنه هل ترى ربك ؟ فقال لأبعد رباً لم أره قيل له كيف تراه قال لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الايمان ، لا يقال لو كان معنى الرؤية في الحديث ذلك لتعدى إلى مفعولين ، لأننا نقول : العلم قد يكون يقينياً وحينئذ لا يتعدى إلى المفعولين ، ولو سلم فلم لا يجوز أن يكون له مفعول ثان قد حذف ؛ لدلالة سوق الكلام عليه . كما في قوله تعالى : ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيراً (٢) لهم ، على قراءة من قرأ بالياء وأما ثالثاً فلأن ما ذكره : من أن الإدراك في لغة العرب هو الإحاطة ، فلعله أخذ ذلك من كلام الشارح الجديد للتجريد عند ذكر جواب الأشاعرة عن استدلال أهل التنزيه بالآية المذكورة فإنهم على ما ذكره أجابوا : بأننا لانسلم أن الإدراك بالبصر هو الرؤية أو لازم لها ، بل هو رؤية مخصوصة (٣) وهو أن يكون على وجه الإحاطة بجوانب المرمي ، (وإذ خل) حقيقته النيل والوصول ماخوذاً من أدركت فلاناً إذا لحقته ، ولهذا يصح رأيت القمر وما أدركه بصري ، لإحاطة الفيم به ، ولا يصح أدركه بصري وما رأيت انتهى . وفساده ظاهر ، لأن تخصيص معنى الرؤية بذلك مما لا يوجد في كتب اللغة المعروفة ، فيكون القول به على سبيل التشبهي والعناد ، ولأن كون حقيقة الإدراك النيل

(١) رواه في الكافي كتاب التوحيد باب ابطال الرؤية (ج ١ ص ٩٨ الطبع الجديد

ب طهران) عن أبي الحسن الموصلي عن أبي عبد الله عليه السلام .

(٢) آل عمران . الآية ١٨٠ .

(٣) قال في الصحاح : أدركته يبصرى أى رأيت و قال في القاموس : الدرك محركة

اللاحاق و أدركه لحقه . منه قدس سره .

والوصول كما اعترفوا به لا يدل على أن الإدراك بالبصر هو الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي ، ولأن أخذ ذلك من أدركت فلاناً إذا لحقته ، غير ظاهر ، ولأننا لا نسلم صحة قوله : رأيت القمر وما أدركه بصري ، فلا يثبت ما هو بصدده ، على أنه معارض بأنهم يقولون : أدركت الشمس ولا يريدون رؤيتها من جميع جوانبها ، وأما رابعاً فلأن ما ذكره من أن نفى الإحاطة مدح له تعالى غير مسلم ، لأن السماء وغيرها من الأجسام العظيمة تشاركه في أنه لا تحيط بها إلا بصر « تأمل » وما قال الرازي : من أنه إنما يحصل التمدح بنفى الرؤية إذا كانت الرؤية جائزة عليه ، وكان تعالى قادراً على منع الإبصار عن ذلك ، مدفوع بجريان ذلك في المدح بنفى السنة والنوم والصاحبة والولد وجوابه جوابنا و أما قياسه لذلك على المدح بنفى الظلم والعبث فغير صحيح ، لأن المدح هنا راجع إلى الفعل ، وما كان كذلك فلا يتم المدح فيه إلا مع القدرة عليه ، ولهذا لا يصح المدح بنفى الجمع بين الضدين ونحو ذلك ، بخلاف ما كان راجعاً إلى الذات فإنه غير مقدور وأما خامساً فلأنه إن أراد بنفى كون الإدراك في لغة العرب بمعنى العلم أو الإحساس عدم كونهما داخلين تحت مفهوم الإدراك ، فتوجه المنع عليه ظاهر ، وإن أراد عدم تفسيرهم إياه بذلك وإن كان ذلك التفسير صادقاً عليهما فلا يفيد ، فإن أرباب اللغة (١) يضعون بعض الألفاظ لمفاهيم كلية صادقة على أفرادها من غير تعقلهم لتفاصيل الأفراد عند الوضع ، بل يكفي عندهم في كون تلك الأفراد أفراداً لبعض المفاهيم كونها بحيث يصح أن يحكم عليها بذلك ، وهذا حاصل فيما نحن فيه ، و ارتكبت التجاوز في وصول العلم إلى المعلوم والإحساس إلى المحسوس ، والرؤية إلى المرئي مطلقاً (٢) مشترك ، وأما سادساً فلأن ما ذكره : من جواب الأشاعرة

(١) المراد بأرباب اللغة وضعة الألفاظ وأهل اللسان لأعلام اللغة بحسب الاصطلاح .

(٢) أي على سبيل الإحاطة وعدمها . منه «فده» .

عن استدلال أهل العدل بقوله تعالى : **لن تراني من أن كلمة لن** ، للنفي المؤكد دون المؤبد مردود ، بأن الحمل على التأكيد مجاز بدليل سبق الذهن عند إطلاق هذه اللفظة إلى التأييد ، وأيضاً الآية دالة على نفي رؤيته تعالى في المستقبل مطلقاً ، فلا بد لجوازها أو وقوعها في وقت من المستقبل من مخصص ، ولا مخصص وما توهم من تخصيصه بقوله تعالى : **وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة (١)** ، مدفوع بأن النظر ليس بمعنى الرؤية فقط ، بدليل أنه يثبت عند انتفاؤها ، فيقال : نظرت إلى الهلال فلم أره وتثبت الرؤية عند انتفاء النظر ، فيقال في الله تعالى : **راء** ، ولا يقال ناظر ، وتعقب الرؤية بالنظر فيقال : **نظرت فرأيت** ، ويجعل وصلة للرؤية فيقال : **أنظر لعلك ترى** ، ويجعل غاية في الرؤية ، فيقال : **ما زلت أنظر حتى رأيت وما قيل : من أن النظر إذا قلن (بإلى) أفاد الرؤية منقوض** ، بقوله تعالى : **وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون (٢)** إلى غير ذلك من الآيات والأشعار المنقولة في هذا المقام من كتب أصحابنا الأعلام في علم الكلام ، على أن نفي الإدراك في الآية على الإطلاق ينصرف إلى عموم الأوقات في المستقبل ، فيؤدي إلى تأييد النفي بدلالة الإطلاق لا بدلالة النافية عند من ينكر التأييد فيها ثم إن تأييد لن ثابت بالنقل (٣) فالمنع في مقابله كما ترى ، نعم إذا دل الدليل على إرادة خلاف الأصل كما في قوله تعالى : **لن أبرح الأرض حتى يأذن لي (٤)** ، وجب العدول ، و الحمل على النفي المؤكد (٥) في ذلك الموضع لنوع من المبالغة ، فاندفع استدلال

(١) القيامة . الآية : ٢٢ .

(٢) الاعراف . الآية : ١٩٨ .

(٣) أي بالنقل من أرباب اللغة .

(٤) يوسف . الآية : ٨٠ .

(٥) وأنت خير بأنه لا يلزم لحملها على النفي المؤكد مع أيها بل التحقّق حملها على

بعض شارحي الكافية على نفى كون « لن » للتأييد بالآية المذكورة (١) وأما سابعاً فلأن ما ذكره من عند نفسه مدخول بأنه لو سلم أن العرف يفهم من كلمة « لن » التأييد في مدة الحياة فإنما يسلم فهم ذلك إذا كان كل من المتكلم بتلك الكلمة والمخاطب له قابلاً للفناء ، ولا نسلم أنه يفهم ذلك إذا كان المتكلم بها حياً أبدياً باقياً سرمدياً كما فيها نحن فيه (فتدبر) . و أما ثامناً فلأن ما ذكره من أن المراد من قوله تعالى : ولن يتمنوه أبداً تأييد نفى التمني في مدة الحياة للعلم بأن اليهود في الآخرة يتمنون الموت للتخلص من عذاب الآخرة ، ففيه ما لا يخفى على معاشر العقلاء من أن أحداً لا يتمنى الموت عن صميم القلب وخلوص العقيدة خصوصاً في الآخرة التي يعلم كل أحد أن الحياة فيها أبدية ، نعم يتمنون التخلص عن العذاب بأن يرحمهم الله تعالى ويخلصهم عن العقوبة بلطفه ، ويعطيهم الحياة أبداً كسائر عباده المؤمنين ، أما أنهم يتمنونه عن صميم القلب فلا ، كما يشهد به وجدان غير المعاند ، وقد قيل في تفسير قوله تعالى : ويقول الكافر يا ليتني كنت تراباً (٢) ، وفي موضع من الكشاف تصريح به ، ولو سلم فنقول نظم الآية ظاهر في التأييد ، ولما تحقق أنهم يتمنونه في الآخرة علم بهذه القرينة : أن المراد التأييد بالنسبة إلى أوقات الدنيا ، فمنع كون « لن » للتأييد مطلقاً والتنظير بهذه الآية (٣) محل نظر و أما ثاسعاً فلأن ما ذكره في جواب احتجاج العدلية باستعظام الله تعالى أمر الرؤية ، ففساده ظاهر ، أما أولاً فلأن كل منصف لا ينكر أن العقاب والعتاب

المؤبد غاية الأمر أن التأييد له ضروب كضروب الحصر وذلك واضح لمن تدرب واضطلع

في علوم البلاغة وكان من فرسان تلك المضامير .

(١) أي قوله تعالى : لن ابرح الارض .

(٢) النبأ . الآية : ٤٠ .

(٣) أي بآية لن يتمنوه ابداً .

في كلتا الآيتين لطلبهم الرؤية و امتناعها كما يظهر من التأمّل في قوله تعالى : فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنّا الله جهرة فأخذتهم الصّاعقة بظلمهم ومن ينكر ذلك فهو ظالم فإنها لو كانت ممكنة لما عذّبهم الله تعالى بإيقاع الصّاعقة عليهم حين طلبها ، إذ نعلم بالضرورة أنّ الله تعالى لا يرضى بتعذيب جماعة علّقوا إيمانهم على أمر ممكن وطلبوه و اعترفوا بأن يؤمنوا بعد وقوعه ، كما يدلّ عليه قوله تعالى : لن تؤمن لك حتّى نرى الله جهرة بل كان يخبرهم بعدم إمكانها على وجه ملائم ، كما قيل في قوله تعالى : وأمّا السائل فلا تنهر (١) وقال النبي العربي ﷺ أغنّوهم عن مسألتهم و لو بصقرة (٢) ثمرة ، فعلى هذا ظهر : أنّ حمل ذلك على تعنتهم و عنادهم تعنت و عناد ، إذ لا يعقل تعذيب جماعة علّقوا إيمانهم على أمر ممكن ولو في الآخرة ، وطلبوا الهداية عن نبيهم لكونهم متعنّتين باعتبار شيء آخر ، و لعلمهم فهموا التّعنت من اقتراح دليل زائد يدلّ على صدق المدّعى بعد ثبوته كما ذكره الفاضل النيشابوري (٣) في تفسيره ، وفيه أنّ اقتراح دليل زائد سيّما إذا كان الدليل

(١) الضحى . الآية : ١٠ .

(٢) ويقرب منه ما رواه الخاصة من قوله عليه السلام تصدّقوا ولو بشقّ ثمرة (الوسائل ج ٢ كتاب الزكاة أبواب الصدقة ص ٦٧ ط امير) وغيره . و رواه العامة عن النبي (ص) (الجامع الصغير ج ٢ ص ٣٨٤ ط مصر) .

وما رواه الخاصة عن حفص ابن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تردوا السائل ولو بظلف محترق (الوسائل ج ٢ كتاب الزكاة أبواب الصدقة ص ٥١ ط امير) . ورواه أحمد في (مسنده ج ٥ ص ٣٨٠) .

(٣) هو المولى الحسن (الحسين خ ل) بن محمد بن الحسين النيسابوري المشتهر بالنظام الاعرج المفسر المحدث العارف صاحب التفسير الكبير المعروف وشرح شافية ابن العاجب في الصرف المتداول بين المعصّلين ويعرف بشرح النظام وله رسالة في الحساب وكتاب في وقوف القرآن

الأول ثقلياً و الزايد دليلاً عقلياً ليتوافق النقل والعقل ويحصل الإطمينان التام لا يدل على التعنت ، و لا يوجب العقاب والعتاب ، كيف ؟ وقد أتى شيخ الأنبياء إبراهيم عليه السلام بمثل ذلك : حيث اقترح إرثاء إحياء الموتى لإطمينان قلبه كما أخبر عنه في القرآن مع علمه بذلك من الوحي وغيره من الأدلة ، حتى أنه لما خاطبه تعالى بقوله : **أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطهمن قلبي** ، (١) أى بتعاقد الأدلة ، و أما ما قيل (٢) : **من أن قولهم لن نؤمن لك** ، يدل على لجاجهم ، وأنه بعد ما رد موسى عليه السلام الرؤية لجأوا وقالوا : لن نؤمن لك ، إذ لا يقال ابتداءً : لن يقوم ، بل يقال : لا يقوم ، فإذا خولف يقال لتأكيد الرد : لن يقوم « انتهى » ، فأقول سقوطه ظاهر ، لأن وقوع الرد عليهم من موسى عليه السلام قبل ذلك من قبيل الرجم بالغيب ولم يذكره أحد من المفسرين في شأن نزول هذه الآية ، وما ذكره من دلالة كلمة لن على ذلك ، لأنه لا يذكر في ابتداء الكلام فهو مقدمة كاذبة افترها على أهل اللسان ، وكم لها نظير في فصيح الكلام ، بل الوجه في إيراد كلمة (لن) ههنا هو أنهم لما سألوا موسى عليه السلام أولاً أن يكلمهم الله تعالى وأجاب الله تعالى سؤالهم فتشرفوا بالذلة استماع كلامه ، ازداد طمعهم وحرصهم [جرهم خل] إلى طلب ما هو أكبر وألذ ، كما ورد في المشهور ، أن من كرم المولى سوء أدب غلمانه فلغاية الإهتمام في تحصيل ذلك المطلوب زادوا في الإبرام وأدرجوا كلمة لن في الكلام ، و أما ثانياً فلأن

توفى في حدود سنة ٧٤٠ ببلدة نيسابور ثم ان لقبه النظام أى نظام الدين لا النظام على وزن شداد كما هو المشهور فلا تنقل . ثم الصحيح فى وفاته ما ذكرنا لا ما فى بعض كتب التراجم ولا ما فى كشف الظنون فلا تنقل .

(١) البقرة . الآية : ٢٦٠ .

(٢) القائل عصام الدين الاسفرائنى العربشاهى صاحب الحاشية على شرح الجامى فى النحو والمطلب الذى نقله القاضى الشهيد المذكور فى حاشيته على تفسير القاضى البضاوى .

قوله : ولو كان لأجل الإمتناع لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك (الخ) يدل على أن موسى لم يمنعهم عنه وليس كذلك بل منعهم عنه (١) كما يدل عليه ما روى في شأن النزول وسياق قوله تعالى : إذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الساعة و أنتم تنظرون ، مع قوله أتهلكنا بما فعل السفهاء (٢) منا كما يجده العارف بخواص الكلام ومقتضيات الحال والمقام وأما عاشراً ، فلأن ما أتى به من إظهار القدرة على إقامة الدلائل الرزينة والرصينة العقلية على صحة الرؤية فيه إزاء (٣) بجلالة قدر شيخه الأشعري وسائر مشايخه حيث لم يقدرُوا مع كثرتهم في مدة ثمانمائة سنة على إقامة دليل عقلي إقناعي على ذلك سوى الدليل المشهور الذي قد صار من توارد سهام الإعتراض عليه كبيت الزنبور ، بل في ذلك إهانة عظيمة لإمامه فخر الدين الرازي لما سنذكره : من أنه هرب (٤) عن هذا المضمار ، و ارتكب عار الفرار ، فظهر أن ما ذكره من التصلف (٥) زيادة نعمة (٦) منه على

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم اسلامی

(١) ويشهد لمنع موسى وإبائه عن مسئلتهم أصرارهم له وقولهم لا والله حتى نرى الله جهرة كما رواه الطبري في تفسيره (ج ١ ص ٢٢٤) من أن موسى لما أتتهم بالالواح قد كتب فيها التوراة وقال : إن هذه الألواح فيها كتاب الله فيه أمره الذي أمركم به ونهى الذي نهاكم عنه ، فقالوا : ومن يأخذه بقولك أنت ؟ لا والله حتى نرى الله جهرة حتى يطلع علينا .

(٢) البقرة . الآية : ١٥٥ .

(٣) الأجزاء . التعيب .

(٤) حيث التجأ في اثبات جواز الرؤية إلى ظواهر الأدلة العقلية بعد الاعتراف بتعذر اثباته بالأدلة العقلية وسيأتي كلامه قريباً .

(٥) التصلف . التملق .

(٦) إشارة إلى مثل معروف ، قال الميداني في المجمع ص ٢٢١ : إنه من الأمثال المولدة .

طنبور طامات شيخه الأشعري لا كسراً لماسماه طاماتاً من كلام غيره و أما الحادي عشر ، فلأن ما سنج له بعد التأمل في مسألة الرؤية من جعل النزاع لفظياً وظن أنه لم يسبقه أحد من علماء السلف ، ففيه أنه من بعض الظن (١) لأن إمامه فخر الدين الرازي وشيخه الفاضل التفتازاني (٢) قد سبقاه في ذلك ، لكنه رجوع صريح وهرب فضيح من غير عذري في إصلاح قباحته ، ويدفع لوث لوم الفرار عن ساحته ، فإن جعل النزاع المشهور الممتد بين الجمهور على مر الدهور لفظياً بأمثال التكلفات التي ارتكبوها كما ترى ، مع أن بعده عن التوفيق في التوفيق المذكور ظاهر ، لظهور أن ما فرعه على مانسجه بقوله : فعلى هذا تكون الرؤية علماً خاصاً وانكشافاً تاماً غير متفرع على ما نقله عن الإمامية في معنى الحديث المشهور كيف ؟ وقد نقلنا سابقاً عن المصنف في كتاب نهج المسترشدين : أنهم جعلوا الإحساس بأقسامه مقابلاً للعلم والاعتقاد ، وبهذا ظهر كذب ما ذكره بعيد ذلك من إتفاق الفريقين : على أن رؤية الله تعالى هي العلم التام والانكشاف الكامل ، واتضح أن ما تكلفه من التوفيق بين الفريقين صلح من غير تراضى الخصمين ، فالأولى به أن يتركه في مخلات (٣) حماقاته ، أو يخص نفعه بأعقابه وأهل موالاته ، وما أشبه تكلفه هذا بما يحكى : أنه قد سمع بعض الأكارين (٤) و البقارين (٥) أن العنبر

(١) إساءة إلى قوله تعالى : ان بعض الظن اثم في سورة الحجرات الآية ١٢ .

(٢) هو العلامة المحقق سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ، توفي سنة ٧٩٣ أو ٧٩٢ ، وله تأليف نفيسة أشهرها المطول في شرح تلخيص المفتاح ، وكتاب المقاصد في الكلام وغيرها .

(٣) المخلات : ما يجعل فيه النبات ويلقى في عنق الدابة .

(٤) الأكارين . جمع الأكار وهو حارث الأرض .

(٥) البقارين . رعاة البقر واربابها .

خشي (١) البقر البحري، فتشاوروا في ذلك ، و أسروا النجوى مع الرئيس ، فأجمعوا عن آخرهم على أن لنايراناً (٢) فنصنع حوضاً عظيماً ، و ندخل تلك الثيران فيه ليحصل لنا من العنبر قدر كثير فنتطيب به ونهديه إلى الأصحاب والأحباب ، ونبيع ما فضل من ذلك و نصرفه في حوائجنا و نستغني بذلك عما نحن فيه من الأعمال الشاقة و الحركات العنيفة ، ونخلص بذلك الشغل عن الإخراجات و الحراجات والمطالبات الديوانية ، فجزموا على هذا الرأي وصنعوا حوضاً عظيماً و أجروا فيه الماء و أدخلوا ثيرانهم فيه وقت الربيع ، فلما رأت الثيران أخذوا من خشاها و استطابوه ، لأن لخشاء البقر في ذلك الوقت رائحة غير منكرة ، فلما كثر ذلك عندهم وفضل عن حاجاتهم حملوا بعضاً منه إلى العطار لبيعوا منه ، فلما رآه العطار قال هذا عنبر زكي الرائحة لا يوجد مثله في خزانة السلاطين ، فاحفظوه لنفسكم و لأحبابكم وما فضل منكم فادخروه لأعقابكم ، فإنه علق (٣) نفيس لا يعرف قدره إلا بصير كامل خبير عاقل مثلكم ، و أنسى لكم الأمثال : ، ثم لا يذهب عليك أن الذي ألجأ فخر الدين الرازي و ما تأخر عنه إلى أن جعلوا النزاع لفظياً ، هو العجز عن إتمام الدليل العقلي على إمكان الرؤية حتى أن الرازي فضح نفسه في كتاب الأربعين ، فقال بعد ذكر دليل الأساعة وذكر الأسئلة والإيرادات الكثيرة عليه : إعلم أن (٤) الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسئلة هذا الذي أوردناه ،

(١) الخشي : بكسر الخاء مخنوماً بالالف المقصورة : الروث .

(٢) هو جمع نور . يطلق على الذكور والإناث .

(٣) بكسر الأول وسكون الثاني . النفيس من كل شيء .

(٤) ذكره في كتابه السعي بالأربعين في أصول الدين ص ١٩٧ ، طبع حيدرآباد ، في أواخر السؤال الثاني عشر وكذا في رد شبهات المعتزلة ، والتجأ في طي كلماته تارة بجعل الرؤية بمعنى الكشف المعنوي القلبي ، و أخرى بمعنى آخر و تالفة لاذ بالآخذ بظواهر الأدلة النقلية ، من دون تأويل ، كداود الجواربي وغيره فراجع .

و أوردنا هذه الأسئلة عليه و اعترفنا بالعجز عن الجواب عنها ، إذا عرفت هذا فنقول
 مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي (١) وهو أننا لانثبت
 صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية ، بل نتمسك في المسألة بظواهر القرآن و
 الأحاديث ، فإن أراد الخصم تأويل هذه الدلائل و صرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية
 يتمسك بها في نفى الرؤية اعترضنا على دلائلهم و بيننا ضعفها و منعناهم عن تأويل
 الظواهر انتهى كلامه ، وقال في شرح المواقف بعد ترويح الدليل العقلي للأشاعرة بما
 أمكنه : فالأولى ما قد قيل : من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي
 متعذر ، فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر
 النقلية هذا كلامه و نحن نقول : ليس لهذا الرجل المتسمى بالإمام ولا للسيد
 المحقق الشريف الهمام ، مع علو شأنهما وشهرة مكانهما بين الأئمة إشار هذا الطريق
 و إثبات صحة رؤية الله تعالى و إمكانه بالظواهر ، إذ لا يمكن التمسك بالظواهر
 النقلية إلا بعد إثبات الإمكان الذاتي للرؤية بالبرهان العقلي و إلا وجب التأويل
 كما في سائر آيات التجسيم ، وقد اعترف بذلك شارح المقاصد (٢) حيث قال : ولم

(١) هو الشيخ محمد بن محمد أبو منصور الحنفي المتكلم الباحث المتوفى سنة ٣٣٣ ،
 والماتريدي نسبة إلى ما تريد من أعمال سمرقند ، وله تأليف وتصانيف ككتاب أوام
 المعتزلة و كتاب مآخذ الشرايع و كتاب الرد على القرامطة و كتاب التوحيد و كتاب
 تاويلات أهل السنة وغيرها ، تلمذ عند أبي نصر العياضي ، قال المولى علي القرني الخراساني
 في ذيل كتاب الجواهر المضيئة (ص ٥٥٦ طحيدر آباد) : أن اتباع الماتريدي من الحنفية
 أكثر من غيرها ، و اتباع أبي الحسن الأشعري من الشافعية أكثر من غيرها انتهى . ثم ان الفرقة
 الماتريدية أتباع أبي منصور المذكور تفرق عن الأشاعرة في أمور سنورها انشاء الله
 تعالى قريباً فاصبر ان الله مع الصابرين .

(٢) وهو التفتازاني السابق ذكره .

يقتصر الأصحاب على أدلة الوقوع مع أنها تفيد الإمكان أيضاً لأنها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع إمكان المطلوب ، فاحتاجوا إلى إثبات الإمكان أولاً والوقوع ثانياً ، ولم يكتفوا بما يقال : إن الأصل في الشيء ، سيما ما ورد به الشرع هو الإمكان ما لم يند عنه الضرورة أو البرهان (١) ، لأن هذا إنما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج انتهى كلامه ، وقد صرح بمثله تلميذه الغيالي (٢) في بحث المعاد من حاشية شرح العقائد ، وقال الغزالي (٣) في رسالته المشهورة

(١) مأخوذ من قول الشيخ الرئيس كل ما قرع سمعك من غرائب الاكوان فذره في بقعة الامكان ما لم يذك عنه واضح البرهان . والامكان فيه بمعنى الاحتمال كما حقق في محله .

(٢) الغيالي هو الشيخ أحمد بن موسى الحنفي المتوفى سنة ٨٦٤ وكان مدرساً في مدرسة اذنيق من طرف السلطان العثماني وله تأليف منها حاشية على شرح التفتازاني على العقائد النسفية .

(٣) الغزالي هو العارف العلامة الشيخ محمد بن محمد المشتهر في كتب القوم بحجة الاسلام توفى يوم الاثنين ١٤ جمادى الثانية سنة ٥٠٥ و قبل ٥٠٧ وله تأليف كثيرة أشهرها احياء العلوم في مجلدات ، والغزالي نسبة الى قرية غزاة من قرى طوس و كان شافعي الفروع ، اشعري الاصول من تلمذة امام الحرمين الجويني . وللمترجم مشرب و ذوق مخصوص في العرفان ، امتاز به عن اضرابه كما هو واضح لمن سهر في الاحياء و في تشييعه خلاف بين ارباب التراجم ، فمنهم من ذهب الى استبصاره في اواخر عمره و تحكى في ذلك قصص ، ومنهم من قال بأنه مات سنياً ، و رأيت في بعض المجاميع المخطوطة أن سبب هدايته مصاحبته في سفر الحج أحد علماء الشيعة و أنه استبصر بركة صاحبه و ترنم بهذا البيت . شعر :

يار برما عرض ايمان كرد و رفت پير گبری را مسلمان كرد و رفت

و كتاب سرا عالين ما يمكن استكشاف عقيدته منه والله العالم .

الكافلة لبيان معنى التنفخ والتسوية في قوله تعالى : فإذا سويته و نفخت فيه من روحي (١) (الآية) ، أن أمر الظواهر هيئت ، فإن تأويلها ممكن ، والبرهان القاطع لا يدرك بالظاهر ، بل يسقط على تأويل الظاهر كما في الظواهر التشبيهية (ظواهر التشبيه خ ل) في حق الله تعالى « انتهى » هذا . والحق أن الحق سبحانه وتعالى لا يرى ، فإنه بالمنظر الأعلى (٢) ، إذ لا يخفى على أحد أن نور الشمس يسكاد أن يذهب بالأبصار ، فكيف يقدر الإنسان على مشاهدة نور الأنوار الذي نسبة نور الشمس إليه كنسبة نور الذرة إليها ، بل أقل منه ؛ وأنت خير بأن الهواء لا يرى ، وكذا السماء للطافتها ، والظاهر أن الله تعالى أطف (٣) الأشياء ، ولذلك يقول جل جلاله في مقام التمدح : لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو المطوف الخبير فظهر أن كونه مرتباً بنقص بالنسبة إليه تعالى ، كيف لا ؟ وقد عرفت مما مر أن الرؤية بالبصر سواء كان في الحاضر أو الغائب مشروط بأمور ثمانية ، ومن الشروط ، المقابلة أو مافي حكمها والجهة ، وهذان الأمران من اللوازم المساوية لأخص الممكنات أي السفليات الحسية الكثيفة ، لأنك علمت : أن اللطافة المفرطة مانعة عنها ، وكذا النور المفرط ، وهو الله سبحانه مستور بحجب الأنوار ومحجوب بسرادات الجلال والجمال ، فكيف تدركه عيون خفافيش الجهال ؟ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، وقال جل جلاله : فلما تجلّى ربه للجبل

(١) ص . الآية ٢٠ . حجر . الآية ٢٩ .

(٢) وهو مقتبس من قوله تعالى وهو بالافق الاعلى النجم : الآية ٧ .

(٣) لا يخفى أن التعبير من باب ضيق الخناق والا فهو غير مناسب لساحة قدسه تعالى شأنه كما لا يخفى . ثم اطلاق الشيء عليه عز وجل قد ورد في قول مولينا أمير المؤمنين (ع) حيث قال : انه تعالى شيء لا كالأشياء . وكذا في بعض الادعية والروايات المأثورة من ائمة اهل البيت عليهم السلام .

جعله دكا و خر موسى صعبا ؛ فلما أفاق قال سبحانه انى تبت اليك و أنا أول المؤمنين (١) ، و الظاهر أن تسييحه عليه السلام في هذا المقام تنزيهه عن مشابهة الأعراض والأجسام و تبرئة لسؤال الرؤية ، و لهذا قالوا : إنما أخذتهم الصاعقة لذنوبهم بسؤال الرؤية ، وقد يخطر بالبال أنه لولا كرامة نبينا عليه السلام في أنه تعالى رفع عن أمته المسخ (٢) و بعض العقوبات الفضيحة ، لنزلت عليهم أيضاً صاعقة من السماء ، و إنما أطينا في هذا المقام لكونه مزلة لأقدام الخصام و بالله التوفيق في نيل المطلوب وإصابة المرام .

قال المصنف رَفَعَهُ اللَّهُ رَجَاءً

المسئلة الثانية في النظر وفيه مباحث الأول أن النظر الصحيح يستلزم العلم ، الضرورة قاضية بأن كل من عرف أن الواحد نصف الإثنين و أن الإثنين نصف الأربعة ، فإنه يعلم أن الواحد نصف نصف الأربعة ، وهذا الحكم لا يمكن الشك فيه ، ولا يجوز تخلفه عن المقدمتين السابقتين ، وأنه لا يحصل من تينك المقدمتين السابقتين أن العالم حادث ، ولا أن النفس جوهر ، و أن الحاصل أولاً أولى من حصول هذين ، و خالفت الأشاعرة كافة العقلاء في ذلك ، فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول المقدمتين ، و جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين إتفاقياً يمكن أن يحصل و أن لا يحصل ، ولا فرق بين حصول العلم بأن الواحد نصف نصف الأربعة عقيب قولنا : الواحد نصف الإثنين ، والإثنان نصف الأربعة ، و بين حصول العلم بأن العالم محدث أو أن النفس جوهر ، أو أن الإنسان حيوان أو أن العدل حسن ، عقيب قولنا : الواحد نصف الإثنين ، والإثنان نصف الأربعة ، وأي عاقل يرضى لنفسه

(١) الاعراف . الآية ١٤٣ .

(٢) كما تدل عليه عدة روايات مودعة في كتب علماء الاسلام من الفريقين الخاصة والعامة

إعتقاد أن من علم أن الواحد نصف الإثنين والإثنان نصف الأربعة ، يحصل له علم أن العالم محدث ، وأن من علم أن العالم متغير ، وأن كل متغير محدث ، يحصل له العلم بأن الواحد نصف نصف الأربعة ، وأن زيداً يأكل ولا يحصل له العلم بأن العالم محدث ، وهل هذا إلا عين السفسطة « انتهى ».

قَالَ النَّاصِبُ خَفَضَهُ

أقول : مذهب الشيخ أبي الحسن (١) الأشعري أن حصول العلم الذي هو النتيجة عقيب النظر الصحيح بالعادة ، وإنما ذهب إلى ذلك بناءً على أن جميع الممكنات مستندة عنده إلى الله سبحانه ابتداءً ، أي بلا واسطة ، وعلى أنه تعالى قادر مختار ، فلا يجب أنه صدور شيء منها ، ولا يجب عليه ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلا باجتماع العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالأحراق عقيب مماسة النار والرأي بعد شرب الماء ، فليس للمماسمة والشرب مدخل في وجود الإحراق والرأي ، بل الكل واقعة بقدرته واختياره تعالى ، فله أن يوجد المماسمة بدون الإحراق ، وأن يوجد الإحراق بدون المماسمة ، وكذا الحال في سائر الأفعال ، وإذا تكرر صدور الفعل منه وكان دائماً أو أكثرية ، يقال : إنه فعله باجتماع العادة ، وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلاً فهو خارق العادة أو نادر ، ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج إلى المؤثر ، ولا مؤثر إلا الله ، فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ، ولا عليه ، وهو دائم أو أكثرى فيكون عادياً ، هذا مذهب الأشعرية في هذه المسألة ، وقد بينا فيما سبق ، أن المراد من العادة ماذا ؟ فالخصم إما أن يقول : إن استلزام النظر الصحيح

(١) قد مرت ترجمته على سبيل الاختصار . فليراجع ومن رام الوقوف على مقالاته في الأصول الاعتقادية فليراجع كتابه المسمى بالابانة فانه يجد ضالته المنشودة فيه .

للعلم واجب و تخلفه عنه محال عقلاً فهذا باطل ، لا يمكن عدم التفطن للنتيجة مع حصول جميع الشرائط عقلاً ، فلا يكون التخلف محالاً عقلاً ، وإن أراد الوجوب عادة بمعنى استحالة التخلف عادة وإن جاز عقلاً ، فهذا عين مذهب الأشاعرة كما ينشأ و أما قوله : إن الأشاعرة جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين إتفاقياً ، فافتراه محض ، لأن من قال : بالإستلزام عادة على حسب ما ذكرناه من مراده ، لم يكن قائلاً بكونه إتفاقياً ، كما صورّه هو في الأمثلة على شاكلة طامراته وترهاته وكأنه لم يفرّق بين اللزوم العادي وكون الشيء إتفاقياً (١) أو يفرّق ولكن يتعمى ليتيسر له التشنيع والتنفير والله أعلم انتهى .

أقول : فيه نظر ظاهر ، أما أولاً فلأن ما فرّعه على كونه تعالى قادراً مختاراً من عدم وجوب صدور شيء ، ولا وجوب شيء عليه مردود ، بأنه لا يلزم من كون الشيء قادراً مختاراً أن لا يجب عليه شيء ، كما قالوا : إن الوجوب بالإختيارين الإختيار ، فانهم قالوا : إنه يجب صدور الأشياء عن الله تعالى على مقتضى علمه و يمتنع عدم صدورها مع أنه لا ينافي الإختيار ، و أما ثانياً فلأن ما ذكره : من أن الخصم إما أن يقول : كذا ، و إما أن يريد : كذا ، مدفوع بأن الخصم لا يقول و لا يريد شيئاً من ذلك ، بل يدعى البداهة هنا لك مع تجشّم الأشعري تلفيق ألف ترديد و تشكيك مثل ذلك ، و يقول : إن بديهية العقل حاكمة بأن تخلف النتيجة عن النظر الصحيح المستجمع للشرائط محال عقلاً ، و المنكر مكابر لا يستحقّ الجواب ، و قد سبق ما يوضح هذا في أوائل الكتاب ، و أما ثالثاً فلأن ما ذكره من أن نسبة الأشاعرة إلى جعلهم حصول العلم عقيب المقدمتين إتفاقياً افتراه محض

(١) لا يخفى على من نظر الى كلام مولينا العلامة ظهر له ان مراده «قده» من الاتفاق

عدم الترتب القهري لا الاتفاقية المقابلة للزوم العادي كما لا يخفى .

غلط محض ، (١) وما ذكره في بيان ذلك تليس بحث (٢) فإن القضية الاتفاقية في مقابلة اللزومية التي حكم فيها بلزوم أحد الطرفين للآخر لعلاقة بينهما من العلاقات المقررة في محله ، واللزوم العادي ليس من العلاقات المعتبرة في القضية اللزومية المقتضية لعدم التخلف عقلاً ، بل قد اعترف هذا الناصب هيئنا في بيان مذهب شيخه : بأنه لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة ، فتكون مصاحبة أمرين عادة مساوقة لوقوعهما اتفاقاً ، كما أشار إليه المصنف قدس سره ، بل إطلاق اللزوم على ذلك مجاز من قبيل إطلاقه على اللزوم العرفي الذي اعتبره أهل العربية في الدلالة الإلزامية ، ومن القضايا الاتفاقية أن هذا الناصب حاول بيان الفرق رفع التشنيع عن أصحابه ، فانعكست القضية ، بل زيدت نغمة في طنبور (٣) البلية زادهم الله مرضاً ، و جعلهم لسهام البلايا غرضاً (٤) بحق النبي الأمين وعترته المعصومين .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَ دَرَجَتَهُ

المبحث الثاني في أن النظر واجب بالعقل ، ألحق أن مدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي وإن كان السمع (٥) قد دل عليه أيضاً بقوله تعالى ، قل انظروا ، (٦)

(١) خبر قوله فلان .

(٢) البحث : الغالض .

(٣) الطنبور : بضم الطاء المهملة وسكون النون من آلات اللهو .

(٤) الغرض : الهدف .

(٥) لكنه ارشادي بالمعنى المصطلح بين المتأخرين لا الارشادي بالمعنى الذي افاده

شيخ الطائفة في العدة فراجع .

(٦) يونس . الاية : ١١٠ .

وقال الأشاعرة : قولاً يلزم منه انقطاع حجج الأنبياء ، وظهور المعاندين عليهم وهم معذورون في تكذيبهم ، مع أن الله تعالى قال : لئلا يكون الناس على الله حجة بعد الرسل (١) ، فقالوا : إنه واجب بالسمع لا بالعقل وليس يجب بالعقل شيء البتة ، فيلزمهم إفحام الأنبياء واندحاض (٢) حججهم لأن النبي ﷺ إذ اجاء إلى المكلف فأمر بتصديقه واتباعه لم يجب ذلك عليه إلا بعد العلم بصدقه ، إذ بمجرد الدّوى لا يثبت صدقه ، ولا بمجرد ظهور المعجزة على يده مالم تنضم إليه مقدمات ، منها أن هذه المعجزة من عند الله تعالى فعله لغرض التصديق ، ومنها أن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ، لكن العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم يكن ضرورياً بل يكون نظرياً ، فللمكلف أن يقول : لأعرف صدقك إلا بالنظر و النظر لا أفعله إلا إذا وجب على وعرفت وجوبه ، ولا أعرف وجوبه إلا بقولك ، وقولك ليس بحجة قبل العلم بصدقك ، فتقطع حجة النبي ﷺ ، ولا يبقى له جواب يخلص به ، فتنتفى فائدة بعثة الرسل حيث لا يحصل الإتياد إلى أقوالهم و يكون المخالف لهم معذوراً ، وهذا هو عين الإلحاد والكفر نعوذ بالله منه ، فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من يؤدي مذهبه إلى الكفر ؟ وإنما قلنا : بوجوب النظر لأنه دافع للخوف ، ودفع الخوف واجب بالضرورة انتهى .

قَالَ النَّاصِبُ مُحَقِّقُهُ

أقول : أعلم أن النظر في معرفة الله تعالى واجب بالإجماع ، والاختلاف في طريق ثبوته ، فعند الأشاعرة طريق ثبوته السمع ، لقوله تعالى : انظروا ، و لأن معرفة الله واجبة إجماعاً ، وهي لا تتم إلا بالنظر ، وما لا يتم الواجب المطلق

(١) النساء . الآية : ١٦٥ .

(٢) الاندحاض : البطلان .

إلا به فهو واجب ، و مدرك هذا الوجوب هو السمع كما سنحقق بعد هذا ، وأما
المعتزلة ومن تبعهم من الإمامية فهم أيضاً يقولون : بوجوب النظر ، لكن يجعلون
مدركه العقل لا السمع ، ويعترضون على الأشاعرة بأنه لو لم يجب النظر إلا بالشرع
لزم إفحام الأنبياء و عجزهم عن إثبات نبوتهم في مقام المناظرة ، كما ذكره من
الدليل ، والجواب من وجهين : الاول النقص ، وهو أن ما ذكرتم من إفحام الأنبياء
مشارك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا ، والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم ،
فما هو جوابكم فهو جوابنا ، وإنما كان مشتركاً إذ لو وجب النظر بالعقل فوجوبه
ليس ضرورياً ، بل بالنظر فيه و الاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة إلى أنظار دقيقة
من أن المعرفة واجبة و أنها لا تتم إلا بالنظر ، و أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو
واجب ، فيقول المكلف حينئذ : لا أنظر أصلاً ما لم يجب و لا يجب ما لم أنظر ،
فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقاً و وجوبه على الآخر لا يقال أنه يمكن
أن يكون وجوب النظر فطري القياس ، فيضع التمسك للمكلف مقدمات ينساق ذهنه إليها
بلا تكلف ، و يفيد العلم بذلك ، يعني بوجوب النظر ضرورة ، فيكون الحكم
بوجوب النظر ضرورياً محتاجاً إلى تنبيه على طرفه ، (١) لا نأقول : كونه
فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة إلا أنظار باطل
وعلى تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر فللمكلف أن لا يستمع إليه و إلى
كلامه الذي أراد به تنبيهه ولا يأنم بترك النظر أو الإستماع ، إذ لم يثبت بعد وجوب
الشيء أصلاً ، فلا يمكن الدعوة و إثبات النبوة ، وهو المراد بالإفحام ،
و الجواب الثاني الحل : وهو أن يقال : النبي له أن يقول إذا قال المكلف :

(١) ولا منافاة بين كون الشيء بديهياً و محتاجاً إلى التنبيه لكثرة المشاغل والشواغل
في نشأة الناسوت بحيث قد يكون الإنسان ذاهلاً عن ما يحقه و يتعلق به كما لا يخفى .

لا أعرف صدقك إلا بالنظر ، و النظر لا أفعله إلا إذا وجب عليّ وعرفت وجوبه ، إن الوجوب عليك معقق بالشرع في نفس الأمر ، ولكن لا يلزم أن تعرف ذلك الوجوب ، فإن قال : الوجوب موقوف على علمي به ، قلنا : لا يتوقف ، إذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب ، فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور ، فليس الوجوب في نفس الأمر موقوفاً على العلم بالوجوب ، (١) فإن قال : ما لم أعرف الوجوب لم أنظر ، قلنا : ماذا تريد من الوجوب الذي ما لم تعرفه لم تنظر ؟ فإن قال : أريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب به إثمًا وفضله ثواباً ، قلنا : قد أثبت الشرع حيث قلت بالثواب ، وإلا فبطل قولك : و وجوبه لا أعرف إلا بقولك ، فاندفع الإفحام وإن قال : أردت بالوجوب ما يكون ترك الواجب قبيحا لا يستحسنه العقلا ، و يترتب عليه المفسدة ، فيرجع إلى استحسان العقل ، قلنا : فأنت تعرف هذا الوجوب إذا راجعت العقلاء وتأملت فيه بعقلك ، فإن كل عاقل يعرف أن ترك النظر في معرفة خالقه مع بث النعم قبيح وفيه مفسدة ، فبطل قوله : لم أنظر ما لم أعرف الوجوب واندفع الإفحام ، لا يقال : هذا الوجه الثاني هو عين القول : بالحسن و القبح العقليين ، و ليس هذا مذهب الأشاعرة ، بل هذا إذعان لمذهب المعتزلة ومن تابعهم ، لا نقول : ليس هذا من الحسن والقبح الذين وقع فيهما المنازعة أصلاً ، لأن الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح (٢) والثواب والذم و

(١) و هذا غير متوجه بناء على الالتزام بالمراتب في الحكم وجعل العلم بمرتبة شرطاً لتحقق مرتبة أخرى منه كما لا يخفى والمراتب هي الاقتضاء والانشاء والفضلية والتعجز أما لو نوقش في تعدد المراتب له كما ذهب إليه بعض أهل العصر نظرنا إلى أن مرتبة الاقتضاء ليست من الحكم إذ هي الداعية والداعي إلى الشيء خارج عنه و أن المراتب في الخارجيات والأحكام من سنخ الاعتباريات فلا مسرح للاعتراض المذكور .

(٢) و سيأتي أن الحسن والقبح بمعنى تعلق الثواب والعقاب مما اخترعه الناس تبعاً لبعض مشايخه الأشعرين وليس منه في كلمات من سبقه عين ولا اثر .

العقاب هو محلّ النزاع ، فهو عند الأشاعرة شرعيّ و عند المعتزلة عقليّ ، وأما الحسن والقبح بمعنى ملائمة الغرض و منافرتة و ترتب المصلحة و المفسدة عليهما فهما عقليّان بالاتفاق ، وهذا من ذلك الباب ، وسنبين لك حقيقة هذا المبحث في فصل الحسن و القبح إن شاء الله . ثم اعلم أننا سلطنا في دفع لزوم الإفحام عن الأنبياء مسلكتاً لم يسلكه قبائنا أحد من السلف ، وأكثر ما اطلعنا عليه من كلامهم لم يقد دفع الإفحام كما هو ظاهر على من يراجع كلامهم والله أعلم اذا عرفت هذا علمت أنّ الإفحام مندفع على تقدير القول : بالوجوب الشرعيّ في هذا المبحث ، فاين الإجرام إلى الكفر والإلحاد ؟ ، ثم من غرائب طامات هذا الرجل أنّه أورد شبهة على كلام الأشاعرة ، وهي مندفة بأدنى تأمل ، ثم رتب عليه التكفير والتفسيق ، وهذا غاية الجهل والتعصب ، وهو رجل يريد ترويح طاماته ليعتقده القلندرية (١)

(١) القلندرية ، نسبة الى قلندر ، على وزن سندر وسندر ، يقال لجماعة من الدراويش الصوفية : قلندرية وهم الذين ، نشروا الشعور ، وأطالوا اللحي ، و فتلوا الشوارب ، وتركوا الاظافر بحالها ولم يقصوها ، ومشوا حفاة ، و شدوا حبر القناعة على بطونهم والبغلة على اوساطهم ، واخذوا الكشكول بايديهم ، والطبرزين على عواتقهم والسبحة ذات الالف خرزة على أعناقهم ، و جلود السباع على اكتافهم ، و جعلوا الاستعطاء والسؤال وسيلة معاشهم ، وأراحوا نفوسهم من التكاليف العبادية ، وأكثر مقالتهم لا مؤثر في الوجود الا هو هريچه هست از او است ، وحده لا الا هو است .

هو هو هو يا هو يا من هو ، لا موجود الا هو كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في مرايا او ظلال وهم الذين اعتقدوا بان كل ملة ومذهب وطريقة حق من جهة انها الطرق الى الله تعالى .

وهم الذين ذهبوا الى أنه لا شر ولا خير ولا سوء في النشأة الناسوتية بل الكل خير وهم الذين اعتادوا الافيون ، والبنج ، والعشيش ، واقتناء الحياة ، والافاعي ، والثعابين ،

والأوباش (١) ورعاع (٢) الجهلة من الرّفضة والمبتدعة « انتهى كلامه » .

أقول : فيه نظر ، أمّا أولاً فلأنّ ما ذكره في دفع الإبراد عن النقض مردود ، بأنّ المعدليّ (٣) أن يقول : نحن نعلم بالبديهة أنّ النظر يزيل الخوف مع قطع النظر عن تلك المقدمات ، ودفع الخوف واجب ، فينتقل الذّهن بهما إلى وجوب النظر ويحصل العلم من غير تعب و مشقة وملاحظة مقدمات خارجة عنهما فإنّا نعلم أنّه إذا جاء رجل موصوف بالصفات الكاملة ، فقال أنا نبيّ الله وعندي خوارق شاهدة على دعواي ، فمن له عقل وفهم يحصل له خوف ، ودفع الخوف

وهم الذين أطعوا (الديك جوش) وهو اللحم المطبوخ بطريق مخصوص ، وآداب وسنن ابتدعوها في طبخه وتقسيبه بين الفقراء على مصطلحهم .

وهم الذين دققوا النظر والابصار في الرد الحسن الوجوه فمنهم من يقول : اني ناظر الى صنع الصانع القادر كيف خلق من ماء دافق وجهاً الطيف من الورد وعينا سحابة وثقراً كالدر وغيرها من التشبيهات ثم يقول سبحانه ما ابدعه في صنعه ومنهم من يستدر في تلك النظرة المسمومة التي هي سهم من سهام ابليس ويقول : اني انظر الى مجلى الحبيب كيف تجلى تعالى شأنه في هذه البراة ويقول المجاز قنطرة الحقيقة عصنا الله واياكم من الزلل ، وجعلنا من المتسكين باذيال آل الرسول (ص) ، الذين من تمسك بهم فقد نجى ، آمين آمين .

(١) الاوباش جمع وبش بمعنى سفلة الناس ، واغلاطهم ، ويقال للكلام الردى و بش الكلام ، ويقال ما بهذه الارض الا اوباش من شجر اوباش ، وهو مأخوذ من رقط الجرب يتفشى في جلد البعير والتمنم الابيض يكون على الظفر .

(٢) الرعاع . السفلة من الناس .

(٣) المعدلية تطلق على الامامية والمعتزلة والزيدية والكيسانية والظاهرية وكل من يثبت صفة العدل له تعالى من طوائف المسلمين .

واجب (١) بالضرورة كما ذكره المصنف ، وأيضاً ما ذكره من أنه على تقدير صحة كونه فطريّ القياس للمكلف أن لا يستمع إليه ، غير مسموع ، إذ ليس له أن لا يستمع إليه إذا كان وجوبه عقلياً ، فإنّ إلزام العقل له حيثئذ لا يقتضي الإستماع عن النبي بل عن العقل ، وليس له أن لا يستمع من العقل ، لوجود مقدّمات عقلية فطرية مثبتة له أنه يجب سماعه قفاهاً (٢) عليه ، والحاصل أنه إذا كان شرعياً فكل الواجبات بعد ثبوت الشرع ، فللمكلف أن يقول للنبي ثبت العرش ثم انقش (٣) ، وإذا كان عقلياً فالكل بعد العقل وهو ثابت له ، فهو ينقش النقوش قفاهاً عليه ، وما له محيص عنه وعن حكمه ، وله محيص قبل ثبوت الشرع عن الشرع وأحكامه ، فلا يكون الإلزام مشتركاً ، على أنه يمكن أن يقال في دفع النقض عن أهل العدل بناءً على أصلهم و هو وجوب اللطف على الله تعالى : إنه يجب عليه تعالى إرااتهم المعجزة فلا يلزم الإفحام ، وأيضاً يمكن تقرير الدليل على وجه لا يتوجه إليه النقض ، بأن يقال : لو كان الحسن والقبح عقليين أمكن أن يتحقق الإلزام في بعض من الأوقات بالنسبة إلى من حصل تلك المقدّمات ، وعرف به عقلاً أن النظر في المعجزة واجب سواء كانت تلك المقدّمات ظاهرة أو خفية ، أو بالنسبة إلى من يلقي النبي إليه تلك المقدّمات الموصلة إلى وجوب النظر ، وبواسطة تلك المقدّمات حصل له العلم بوجوب النظر ، وأما لو كانا شرعيين فلا يمكن أن يتحقق الإلزام ، لأنه لا وسيلة حيثئذ إلى معرفة

- (١) ويمكن أن ينه عليه بأن السالك في الآجام قد احتمل عقله وجود السباع فيها إذا قال له رفيقه الماشي في أثره : إياك والاسد من بينك ، فلم يلتفت إلى بينه دفعا للضرو الى أن افترسه الاسد نسبة الناس الى العماقة والتقصير كما لا يخفى منه «قده» .
- (٢) قفى على أثره قفاهاً أى تبع أثره .

(٣) مثل معروف يضرب به فى من يثبت شيئاً تحققه مبتن على آخر قبل ثبوت المبتنى ثم العرش خشبة السقف او هو نفسه .

وجوب النظر إلا قول النبي وإخباره الموقوف قبوله على معرفة صدقه الموقوفة على معرفة وجوب النظر الموقوفة (١) على قوله ، و الحاصل أنهما لو كانا شرعيين لزم عدم صحة إلزام النبي المكلف بالنظر في بعض من الأوقات ، وكفى به محذوراً ، وأما ثانياً فلأن ما ذكره في مقام الحل من كفاية تحقق الوجوب في الشرع في نفس الأمر إن أراد بنفس الأمر فيه مقتضى الضرورة والبرهان ونحوه مما فسروه به فهو راجع إلى الحسن والتبجح العقليين ، وإن أراد به ما في العقل الفعال ونحوه من المعاني فيتوجه عليه : أن نفس الأمر بهذا المعنى مما لا يطلع عليه إلا المعصومون فثبوت الوجوب في نفس الأمر لا يدفع الإفحام ، وإنما يدفع بإثبات الوجوب على المكلفين ، والحاصل أنه لا نزاع لأحد في أن تحقق الوجوب بحسب نفس الأمر بهذا المعنى لا يتوقف (٢) على العلم بالوجوب ، وإنما النزاع في أن وجوب الامتثال لقول النبي حين أمر المكلف بالنظر في المعجزة إنما يثبت إذا ثبت حججته قوله ، وهي لا تثبت عقلاً على ذلك التقدير ، فيكون بالسمع ، فمتى لم يثبت السمع لم يثبت ذلك الوجوب ، والسمع إنما يثبت بالنظر ، فله أن لا ينظر ولم يأثم ، لأنه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه ، كما إذا وجب علينا حكم ولم يظهر عندنا وجوبه فلم نأت به لم نأثم ، فيلزم الإفحام بخلاف ما إذا ثبت الوجوب العقلي ، فإنه إذا قال : انظر ليظهر لك صدق مقالتي ليس له تركه لوجوبه عقلاً لثبوت الحسن

(١) وقال بعض القدماء رب متنبئ و ليس بنبي (كمانى النقاش) و (منصور العلاج) و (زرادشت) و (مسيلة) وغيرهم . فلو كان صرف الدعوى مسوغاً للقبول لكان متبعو هؤلاء المذكورين معذورين في اتباعهم .

(٢) وهذا مما لا غبار عليه سيما بعد تلطيف النظر فيما حققه المتأخرون من الأصحاب من الالتزام بالمراتب الأربعة في الأحكام وهي الاقتضاء والإنشاء والفعلية والتنجز كما مر بيان ذلك والمناقشة فيه . فتدبر .

العقلي الحاكم بحسن التكليف ، ومن المكلف به مالا يستقل العقل للاهتداء إلى دركه ، فيجب الرجوع في مثله إلى المؤيد من عند الله تعالى ، وأما ثالثاً ، فلأن ما خص به في هذا المقام من إفاداته المضحكة الباطلة مردود من وجوه : أما أولاً فلا أنه لا يلزم من قول المكلف : اريد بالوجوب الذي ألزمتك إنيته على ما يكون ترك الواجب به إنما وفعله ثواباً إثباته للشرع و إزعانه به ، إذ يكفي في إلزامه للنبي سماعه تلك العبارات من أهل الشرع قديماً أو حديثاً من غير إزعانه [خ ل إزعان] له بحقائقها ، و أما ثانياً ، فلأن قوله : فإن كل عاقل يعرف أن ترك النظر في معرفة خالقه مع بث النعم قبيح وفيه مفسدة « الخ » ، مدخول بأن مجرد العلم بنحو من القبيح [خ ل القبيح] لا يوجب إقدام المكلف إلى الفعل الحسن أو امتناعه عن الفعل القبيح ، بل الداعي له إلى ذلك إنما يكون كون الفعل حسناً أو قبيحاً عقلاً بالمعنى المتنازع فيه أي كونه مستعقلاً للشواب ، أو العقاب ، أو جديراً بالذم من الله تعالى أو المدح منه ، فإن المعاني الأخر التي لا نزاع في عقليتها لا تؤدي بمفهومها إلى خوف المكلف من مؤاخضة في العاجل أو الآجل حتى يوجب له الإقدام إلى الفعل أو الاحجام (١) عنه ، فإن كثيراً ممن يعتقد الخير و الشر وترتب الثواب و العقاب من الله تعالى على الفعل ، ولا يستحل فعل القبيح و ترك الحسن ، ربما يخل بالواجب لتورطه في الشهوات ، فكيف بالمكلف الذي نشأ في أيام الجاهلية ولم يعتقد بعد شيئاً من ذلك ؟ لظهور أن مجرد تعقله لكون الفعل متضمناً لصفة كمال أو نقص أو مشتملاً على مصلحة أو مفسدة من غير توقع خوف عاجلاً أو آجلاً لا يوجب له ذلك ، نعم لو كان المراد من المصلحة والمفسدة الثواب والعقاب دون ما يعتبر من ذلك في مجاري العادات ، لحصل الخوف ، لكن إذا فسر

(١) الاحجام عن الشيء الكف عنه .

المصلحة و المفسدة بذلك يرجع إلى المعنى المتنازع فيه كما لا يخفى و أما ثالثاً فلا نَقول : قلنا هذا ليس من الحسن والقبح الذين وقع فيهما المنازعة ، مدفوع بما أشرنا إليه : من أن إدراك حسن شيء أو قبحه بذلك المعنى لا يوجب كونه حسناً أو قبيحاً عند الله مستحقاً للثواب أو العقاب منه ، فلا يوجب للمكلف شيئاً من الفعل أو الترك ، وإنما الموجب له علمه بأنه حسن أو قبيح عند الله ، و مستلزم لنيل الثواب أو العقاب ، و بما حققناه و قررناه ظهر أن ما سلكه في دفع لزوم الإفحام إنما هو مسلك الشيطان ، و حقيق بأن يضحك منه الصبيان ، و أن أنجرار أصحابه إلى الكفر و الإلحاد متوجه ، و التعبير عن كلام المصنف بالطامات غير متبجّه ، و إنما الطامات ما ذكره هو : من المقدمات السخيفة و الكلمات التي هي أوهن من استحسان أبي حنيفة ، فموّه بها العذب الفرات بالملح الاجاج (١) ، و توقّع منها دفع مالا مدفع له من الإحتجاج ، و لعمري (٢) لا يروج ذلك المزيف المردود إلا على أهل نحلته الذين هم أشد غباوة من كوادن (٣) اليهود و أكثر غواية من عبدة العجل و قوم عاد و ثمود .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَهُ اللَّهُ رَجَاءً

المبحث الثالث في أن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل ،
الحق أن وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل و إن كان السمع قد دلّ عليه ، لقوله تعالى : فَأَعْلِمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (٤) ، لأن شكر النعمة واجب

(١) مقتبس من قوله تعالى في سورة الفرقان . الآية ٥٣ .

(٢) العمر : بفتح العين المهملة (الحياة جمعه اعمار) والدين وفي القسم يقال : لعمري اي لديني ولعمري الله وهكذا .

(٣) الكودن البرذون الهجين ويطلق في العرف العام على الشخص البليد وجمعه كوادن .

(٤) سورة محمد . الآية ١٩ .

بالضرورة و آثار النعمة علينا ظاهرة ، فيجب أن نشكر فاعلها ، و إنما يحصل بمعرفته ، ولأن معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ، ودفع الخوف واجب بالضرورة ، و قالت الأشعرية : إن معرفة الله تعالى واجبة بالسمع لا بالعقل ، فلزمهم إرتكاب الدور المعلوم بالضرورة و بطلانه ، لأن معرفة الإيجاب تتوقف على معرفة الموجب ، فإن من لا نعرفه بشيء من الإعتبارات البتة نعلم بالضرورة أننا لا نعرف أنه أوجب ، فلوا ستفيدت معرفة الموجب من معرفة الإيجاب لزم الدور المحال ، و أيضاً لو كانت المعرفة إنما تجب بالأمر لكان الأمر بها إما أن يتوجه إلى العارف بالله تعالى ، أو إلى غير العارف ، و القسمان باطلان ، فتعليل الإيجاب بالأمر محال ، أما بطلان الأول فلا أنه يلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال ، و أما بطلان الثاني فلا أن غير العارف بالله يستحيل أن يعرف أن الله تعالى قد أمره و أن امتثال أمره واجب ، و إذا استحال أن يعرف أن الله قد أمره و أن امتثال أمره واجب ، استحال أمره و إلزام تكليف ما لا يطاق ، وسيأتي بطلانه إن شاء الله تعالى .

قال الناصب رحمه الله

أقول : لا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع أولاً ، فنقول : وجوب معرفة الله تعالى الذي اختلف فيه ، هل أنه مستفاد من الشرع أو العقل ؟ إن اريد به الإستحسان وترتب المصلحة فلا يبعد أن يقال : إنه مستفاد من العقل لأن شكر المنعم موقوف على معرفته ، والشكر واجب بهذا المعنى بالعقل ، ولانزاع للأشاعر في هذا ، و إن اريد به ما يوجب ترتب الثواب و العقاب فلا شك أنه مستفاد من الشرع ، لأن العقل ليس له أن يحكم بما يوجب الثواب عند الله ، و المعتزلة أيضاً يوافقون أهل السنة في أن الحسن و القبح بهذا المعنى مركزان

(١٠٣)

في العقل ، ولكنّ الشرع كاشف عنهما ، ففي المذهبين لا بدّ و أن يؤخذ من الشرع إمّا لكونه حاكماً أو كاشفاً ، فكلّ ما يرد على الأشاعرة في هذا المقام بقولهم : إنّ الشرع حاكم بالوجوب دون العقل ، يرد على المعتزلة بقولهم : إنّ الشرع كاشف للوجوب ، لأنّ في القولين لا بدّ من الشرع ليحكم أو يكشف ، ثم ما ذكر أنّ معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ، و دفع الخوف واجب بالضرورة ، فنحن نقول فيه بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الأفعال وما يتفرّع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما : بمنع حصول الخوف المذكور ، لعدم الشعور بما جعلتم الشعور به سبباً له من الاختلاف وغيره ، و دعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة ، لعدم الخطور في الأكثر ، فإنّ أكثر الناس لا يخطر ببالهم أنّ هناك اختلافاً بين الناس فيما ذكر ، و أنّ لهذه النعم منعاً قد طلب منهم الشكر عليها ، بل هم ذاهلون عن ذلك ، فلا يحصل لهم خوف أصلاً ، وإن سلم حصول الخوف ، فلا نسلم أنّ العرفان الحاصل بالنظر يدفعه ، إذ قد يخطي فلا يقع العرفان على وجه الصواب ، لفساد النظر فيكون الخوف حينئذٍ أكثر ثم ما ذكر من لزوم الدور مندفع ، بأنّ وجوب المعرفة بالشرع في نفس الأمر لا يتوقف على معرفة الإيجاب و إن توقف على الإيجاب في نفس الأمر فلا يلزم الدور ، ثمّ ما ذكر : أنّ المعرفة لا تجب إلا بالأمر ، والأمر إمّا أن يتوجّه إلى العارف أو الغافل وكلاهما باطل ، فنقول في جوابه : المقدّمة الثانية القائلة : بأنّ تكليف غير العارف باطل لكونه غافلاً ممنوعة ، إذ شرط التكليف فهمه و تصوّره لا العلم و التصديق به ، لأنّ الغافل من لا يفهم الخطاب أو لم يقل له (١) إنّك مكلف ، فتكليف غير العارف ليس من المحال في شيء والله أعلم . انتهى كلامه .

(١) لم يقل مبنى للمفعول من قال يقول فلا تغفل .

اقولُ : فيه نظر، أما أولاً فلا نأ سنيين حكم العقل بالوجوب بمعنى ترتب الثواب والعقاب فانتظر ، و أما ما ذكره من أن المعتزلة أيضاً يوافقون أهل السنة في أن الحسن والقبح بهذا المعنى مركوزان في العقل مسلم ، لكن قوله : ولكن الشرع كاشف عنهما لا يصح على مذهب المعتزلة فإنهم لم يقولوا : بتوقف حكم العقل بالحسن والقبح على انكشاف الشرع عنهما ، بل قالوا : إن في ما هو حسنه وقبحه (١) نظري ، لا يستقل العقل بمعرفة جهته المحسنة أو المقبحة ، يكون الشرع كاشفاً عن جهته ، لا أن حكم العقل بالحسن والقبح مطلقاً موقوف على كشف الشرع عن ذلك كما يفهم من كلام هذا الناصب الجارح بعيد ذلك ، فبطل ما قرعنا على ذلك بقوله : ففي المذهبين لا بد أن يؤخذ من الشرع إما لكونه حاكماً أو كاشفاً وذلك لعدم صحة الحصر المذكور ، فإن العقل أيضاً حاكم بالحسن والقبح في بعض أقسام الفعل من غير توقف على كشف الشرع عنه كما ذكرنا ، فما ذكره صلح من غير تراخي الخصمين (٢) كما لا يخفى ، وكذا بطل ما حكم به من استواء الأشاعرة مع المعتزلة فيما يتوجه عليهم في هذا المقام وهو ظاهر ، و أما ثانياً ، فلأن تقديره لتسليم العقل بارد ، كما أشرنا إليه ، إذ يجب عليه تسليم ذلك بما سيذكره المصنف من الأدلة المثبتة للحسن والقبح العقليين ، و أما منعه لحصول الخوف المذكور مستنداً بعدم شعور الناس بما جعل سبباً لذلك من الاختلاف ، فمدفوع ، بأن مراد المصنف بالاختلاف ليس مجرد الاختلاف الواقع من العلماء في هذه المسألة ، بل ما يعم الاختلاف و التردد والإحتمال الذي ربما يحصل لعقل الشخص الواحد عند النظر

(١) حاصله أن ما كان حسنه وقبحه نظرياً ، لا استقلال للعقل فيه لمعرفة جهته المحسنة أو المقبحة .

(٢) وتوجيهه بما لا يرضى به المتحاكمان .

في هذه المسألة ، والحاصل أن احتمال وجوب المعرفة وعدمه حاصل في مشر كل ذي شعور ، بل الرجح عنده وجوب المعرفة الذي يورث ترك النظر فيه خوف العقوبة ، و هو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرّة ناجزة (١) له ، فإن لم يدفعه كان مستحقاً لأن يذمه العقلاء فيكون واجباً عقلياً ، و أما ثالثاً فلأن ما ذكره من منع أن العرفان الحاصل بالنظر يدفع الخوف مستنداً بأنه قد يغطي ، فلا يقع العرفان على وجه الصواب مردود ، بأن العرفان يدفع الخوف لاعتقاده أنه مصيب ، و احتمال الخطأ في نفس الأمر لا يقدح في ذلك ، و أما رابعاً فلأن ما ذكره في دفع الدور اللازم على الأشاعرة من أن وجوب المعرفة ثابت في نفس الأمر « الخ » ، فساقط جداً ، لأنه إن أراد بنفس الأمر مقتضى الضرورة والبرهان فهو راجع إلى القول بالحسن والتبجح العقليين كما مر ، و إن أراد به مقتضى الأمر الشرعي فالدور بحاله ، و إن أراد به معنى آخر فليذكره أوليائه حتى نتكلم عليه و أما خامساً فلأن ما ذكره في منع المقدمة القائلة : بأن تكليف غير العارف باطل من أن شرط التكليف فهمه و تصوره لا العلم والتصديق به « الخ » فمدخول بأنه بنى في ذلك على أن المصنّف أراد بالمعرفة العلم التصديقي وليس كذلك ، بل أراد أن المعرفة في الجملة لو لم يجب إلا بالأمر كما يقتضيه كلام الأشاعرة لكان كذا ، ومن اليّن أنه يلزم حيث تدّ تكليف الغافل كما ذكره المصنّف فلا تغفل .

قَالَ الْمُصَنِّفُ دَفْعُ دَرَجَةٍ

المسألة الثالثة في صفاته تعالى وفيه مباحث ، الاول أنه تعالى قادر على كل مقدور ، الحق ذلك لأن المقتضي لتعلّق القدرة بالمقدور هو الإمكان ، فيكون الله تعالى قادراً على جميع المقدورات ، و خالف في ذلك جماعة من الجمهور ، قال

(١) الناجزة . المبارزة وتوصيف المصرة بها لمكان مبارزتها مع الصعة والحسن .

بعضهم : إنه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد ، وقال آخرون : إنه لا يقدر على عين (١) مقدور العبد ، وقال آخرون : إنه لا يقدر على القبيح ، وقال آخرون : إنه لا يقدر أن يخلق فينا علماً ضرورياً ، يتعلق بما عامناه مكتسباً ، وكل ذلك بسبب سوء فهمهم وقلة تحصيلهم ، والأصل في هذه أنه تعالى واجب الوجود ، وكل ما عداه ممكن ، وكل ممكن فإنه إنما يصدر عنه أو يصدر عما يصدر عنه ، و لو عرف هؤلاء الله سبحانه وتعالى حق معرفته لما تعدت آراؤهم ولا تشعبوا بحسب تشعب أهواءهم ، انتهى .

قال الناصب الحنفية

اقول : مذهب الأشاعرة أن قدرته تعالى تعم سائر الممكنات ، والدليل عليه أن مقتضى القدرة هو الذات ، والمصحح للمقدورية هو الإمكان ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء ، فإذا ثبت قدرته على بعضها ثبتت على كلها ، هذا مذهبهم ، وقد وافقهم الإمامية في هذا وإن خالفهم المعتزلة ، فقولهم خالف في ذلك جماعة من الجمهور ، إن أراد به الأشاعرة فهو افتراء ، وإن أراد غيرهم فهو تليس وإدانة للطالين أن مذهبهم هذا ، لأن الجمهور في هذا الكتاب لا يطلقه إلا على الأشاعرة ، وبالجملية تعصبه ظاهر وغرضه غير خاف ، وأما قول بعضهم : إن الله تعالى لم يقدر على مثل مقدور العبد فهو مذهب أبي القاسم البلخي (٢) ، وأما

(١) وفي بعض النسخ (غير مقدور العبد بدل عين مقدور العبد) ولكل منهما وجه وقائل ، كما يظهر من كتب اللل والأهواء .

(٢) في بعض النسخ أبو زيد البلخي ، وعليه فهو أبو زيد أحمد بن سهل البلخي ، المتكلم الحكيم الشهير ، المتوفى سنة ٤٤٠ كما في الجواهر المضية ص ٦٩ ، روى عنه حفيده عبدالله بن محمد بن سهل وعبدالله بن محمد بن شاه السمرقندي وغيرهما . وفي بعض النسخ

أنه تعالى لا يقدر أن يخلق فينا علماً ضرورياً فهو مذهب جماعة مجتهدين ولم أعرف من نقله سوى هذا الرجل والحق ما قدّمناه « انتهى »

أقول : مراد المصنف من الجمهور في هذا الكتاب كل من خالف الإمامية في مسألة الإمامة سواء كانوا أشاعرة أو ماتريدية (١)

ابو القاسم الكعبي وعليه فهو ابو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المولد والكعبي النسب صاحب المقالات المشهورة ، توفي سنة ٣١٧ ، و اليه تنسب مسئلة انكار المباحات فراجع ، وفي نسخة ، ابو القاسم البلخي ، وعليه فهو ابو القاسم بن أبي محمد بن أبي القاسم البلخي الاشعري العقيدة ، المتكلم النحوي صاحب كتاب الاختيار وغيره ، والظاهر من المحتلات الثالث كما هو واضح لدى التأمل .

(١) الماتريدية هم أتباع الشيخ أبي منصور الماتريدي السمرقندي و ستاتي ترجمته ، ثم الفرق بين الماتريدية والاشاعرة من وجوه ، منها في جواز تعذيب الله تعالى عبده المطيع ، فالاشاعرة يجوزوه عقلا ومنعوه شرعاً ، والماتريدية منعوه عقلا وشرعاً ، ومنها في وجوب معرفة الله تعالى هل هي بالشرع او بالعقل ؟ فالاشاعرة على أنها واجبة بالشرع والماتريدية على أنها بالعقل ، ومنها في صفات الافعال كالخلق والرزق والاحياء والامانة هل هي قديمة او حادثة ؟ فعند الاشاعرة أنها حادثة وعند الماتريدية كل صفاته تعالى قديمة ،

ومنها أنها بعد ما اتفقا على ثبوت الكلام النفسى اختلفوا في أنه هل يجوز ان يسمع ام لا ؟ فقال الاشعري : ان كلامه مسموع بناء على مبناه أن كل موجود يصح أن يرى فكذا يصح أن يسمع ، وعند الماتريدي أن كلام الله تعالى لا يجوز أن يسمع بوجه من الوجوه كما نقل ذلك العلامة النسفي في العدة ، ومنها في مسئلة التكليف بما لا يعطاق ، فالاشاعرة يجوزونه والماتريدية ينعمونه . ومنها في عصمة الانبياء عن الكبائر والصغائر ، فالاشاعرة لم يشترطوها ، والماتريدية ذهبوا كاصحابنا الى اشتراطها حتى صنفوا في ذلك كتباً و رسائل مفردة ككتاب تنزيه الانبياء لسيدنا المرتضى وكتاب التنزيه للشيخ شكر البغدادي

وكتاب التنويه لا خطب خوارزم وغيرها. ومنها في مسألة ايمان المقلد ، فعند الاشعري لا يصح وعند الماتريدي يصح. ومنها في مسألة أن السيد هل يشقى والشقى هل يسعد ام لا ؟ فالاشعري منح كون السيد شقياً والشقى سعيداً ، والماتريدي جوز كون السيد قد يشقى والشقى قد يسعد. ومنها في مسألة الكسب ، فالاشعري فسر الكسب في فعل العباد بأن العبد اذا صمم عزمه فالفعل تعالى يخلق الفعل عنده ، والعزم أيضاً فعل يكون واقعاً بقدرة الله تعالى فلا يكون للعبد في الفعل مدخل على سبيل التأثير و ان كان له مدخل على سبيل الكسب ، او أن الكسب عندهم هو تعلق القدرة العادية بالمقدور في معطها من غير تأثير ، وأما الكسب عند الماتريدي هو صرف القدرة الى أحد المقدورين وهو غير مخلوق ، وحاصل مراده كما صرح أبو عذبة أن ذات الافعال من حيث انها حركات منسوبة اليه تعالى ومن حيث العناوين كالصلوات والزكوات والزنايم منسوبة الى العبد لانها الصفة التي باعتبارها جزم العبد المصمم ، فمن ثم يقال : ان قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه من كونه طاعة او معصية ، فتتعلق تأثير القدرتين مختلف كما في لطفة اليتيم تأدياً ، فان ذات اللطفة واقعة بقدرة الله تعالى و تأثيره و كونها طاعة او معصية بقدرة العبد وتأثيره لتتعلق ذلك بعزمه المصمم اعني قصده الذي لا تردد معه .

ثم ليعلم أن المحقق التفتازاني قال في شرح المقاصد : ان المشهور في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب أبي الحسن الاشعري ، وفي ديار ماوراء النهر الماتريدية اصحاب أبي منصور الماتريدي انتهى . قال في الروضة : ان المشتهر ببلاد المغاربة عقائد الاشاعرة ، لان الغالب على تلك البلاد مذهب مالك والمالكية في المعتقدات توافق الاشعري ، وفي بلاد الهند على كثرتها وسعتها وبلاد الروم على كثرتها وسعتها مع كونهم بأسرهم حنفية عقائد الماتريدية « انتهى »

أقول : ولله در مذهب أصحابنا شعبة آل الرسول التابعين لهم في الفروع والاصول حيث ترى أنها مطابقة للبراهين السديدة والادلة المتقنة الرصينة كما سيتحقق لك بعد هذا انشاء الله في الكتاب والتعليق التي علقناها عليه .

أو كرامة (١) أو معتزلة (٢) أو ظاهرية (٣) أو من أصحاب

(١) الكرامية هم اصحاب محمد بن كرام السعستاني تزهّد واغتر جماعة بزهد وظهرت منه مقالات منكّرة مذكّورة في الكتب الكلامية وهم من أهل للسنة والجماعة ولهم فرق كثيرة أوردّها الإمام الرازي في رسالة اعتقادات المسلمين والمشرّكين وغيره في غيرها توفي ابن كرام سنة ٢٥٦هـ وكان من أشد القائلين بتجسسه تعالى .

(٢) قد مرت ترجمة المعتزلة وأنهم أي طائفة من المسلمين وبيان مقالاتهم .

(٣) الظاهرية هم أتباع أبي سليمان داود بن علي بن خلف الاصبهاني الظاهري المتوفى سنة ٢٧٥هـ ، قال ابن النديم في الفهرست ص ٣٠٣ ط مصر ، هو أول من استعمل قول الظاهر وأخذ بالكتاب والسنة وألغى ما سوى ذلك من الرأى والقياس وكان فاضلاً صادقاً ورعاً ، له كتاب الانصاح وكتاب الدعوى والبيّنات كبير الى آخر ما سردها من اسماء تأليفه ، وذكر من علماء الظاهرية جماعة :

منهم ، محمد بن داود أبوبكر صاحب التأليف الكثيرة أخذ عن والده داود ، ومنهم أبو اسحق ابراهيم بن جابر صاحب كتاب الاختلاف ، ومنهم ابن الفليس وهو أبو الحسن عبدالله بن أحمد بن محمد بن الفليس ، و اليه انتهت رئاسة الظاهرية في عصره ، توفي لاربع خلون من جمادى الآخرة سنة ٢٢٢هـ ، ومنهم المنصوري وهو أبو العباس أحمد بن محمد بن صالح صاحب كتاب المصباح ، ومنهم الرقي وهو أبو سعيد صاحب كتاب شرح الموضح ، ومنهم النهرياني وهو الحسن بن عبيد أبو سعيد صاحب كتاب ابطال القياس . ومنهم ابن اللّلال ويكنى أبا الطيب صاحب كتابي ابطال القياس ونعت الحكمة وغيرهما ، ومنهم الرباعي وهو ابراهيم بن أحمد بن الحسن ويكنى أبا إسحق خرج من بغداد و سكن بلاد مصر و بها مات ، و له كتب : منها كتاب الاعتبار في ابطال القياس ، ومنهم : حيدرة ويكنى أبا الحسن من أصدقاء ابن النديم .

ومنهم القاضي الحزري وهو أبو الحسن عبدالعزيز بن أحمد الاصبهاني الحزري ، قال ابن النديم بعد الثناء عليه : انه ولاء عضد الدولة قضاء الربيع الاسفل من الجانب الشرقي

الحديث (١) و لهذا كله يصرّح بإسم الأشاعرة عند ذكر ما يخصهم وكلامه

من مدينة السلام «بغداد» الى وقتنا هذا وهو سنة ٣٧٧ ، وله من الكتب كتاب مسائل الخلاف انتهى ما اردنا نقله من كلام ابن النديم ، أقول: ويبرهن الظاهرية والحنابلة بأصحاب الحديث أيضاً.

ومن أجلة الظاهرية ابو علي محمد بن حزم الاندلسي صاحب كتابي المحلى والمدخل وغيرهما، وهو من أيد هذا المذهب وشيد أركانه وعمر بنيانه وكان يرى باب الاجتهاد مفتوحاً ، وقد مال بعض علماء العامة في عصرنا الى منذهب الظاهرية وذلك بعد ما وقف على شتايع الاقيسة والرأى والاستحسان وإن دين الله لا يصاب بالقول تامها فكيف بالناقصة ، وكان هذا البعض حنفياً ثم انتقل الى الظاهرية ، و للظاهرية كتب فن احسنها المحلى لابن حزم ، ثم الفرق بين الظاهرية والحنابلة بعد اتفاقهما بترك غير الكتاب والسنة أن الحنابلة تتصرف وتأول الظواهر فيها بالقرائن دون الظاهرية الا في الظواهر التي قامت الادلة القطعية على خلافها ، هذا في الفروع وأما في الاصول فأكثرهم ذهبوا الى مقالة الاشعرين.

(١) أصحاب الحديث يطلق تارة على جماعة قصروا النظر على الاحاديث و نبذوا حكم العقل والاجماع وجعلوا نصوص الكتاب وظواهره من المتشابهات ، ويقال لهم الاخبارية ايضاً ، وهم عدة كثيرة في أصحابنا كالامين الاسترلابادى والشيخ خلف وغيره من علماء البحرين ، وفي العامة كمحمد بن أبي ذئب المتوفى سنة ١٥٩ ، وزائدة بن قدامة التقفي ومحمد بن أبي عروبة وغيرهم ويقلل لهم العشوية ايضاً و نعكس من أصحاب الحديث من أهل السنة فراعب : منها جواز تجسسه ورويته أخذاً بظواهر كلمات نسبت معانيها اليه تعالى كاليد والعين والسمع والاستواء والمجيء والناظرية والمنظورية وغيرها مما تنزهت ساحة قدسه منها وتعالى عنها علواً كبيراً ، وأما أصحاب الحديث من أصحابنا لم يتغوهوا بل بحثال هذه المقالات، و تارة يطلق أصحاب الحديث على من كان همه وتخصسه في الحديث بحيث توغل في جمعه وضبطه وتنقيح اسانيد ، ولهم مراتب في الشدة والضعف،

في الفصل الآتي المتصل بما نحن فيه نص في إرادته لما ذكرناه حيث قال : و ذهب أبوهاشم من الجمهور و أتباعه « الخ » ، فإن أباهاشم من المعتزلة دون الأشاعرة كما اعترف به الناصب هناك أيضاً مع أن المصنف عدّه من الجمهور ، فظهر أن ما ذكره الناصب من أن المصنف لا يطلق الجمهور في هذا الكتاب إلا على الأشاعرة كذب و افتراء جرياً على عادته ، ولعله زعم أن في التعبير عن طائفة بالجمهور تعظيماً لهم كما يفهم من افتخاره بكثرة أصحابه و كونهم السواد الأعظم ، فتمنى أن يكون ذلك مخصوصاً بهم دون أن يشاركهم غيرهم من المعتزلة ، و باقي طوائف أهل السنة و أنت خير بآفته لا خير في كثير (١) مع أن أتباع الحنفية و الماتريدية من أهل السنة أكثر من أتباع الأشاعرة ، على أن جزم الناصب هيئنا بأن المراد بالجمهور الأشاعرة ينافي ما ذكره في بحث الإمامة عند إيراد المصنف الآية السابقة من الآيات الواردة في شأن أمير المؤمنين علي عليه السلام حيث قال : لا نعرف هذا الجمهور ، وأما ما ذكره : من أن القول : بعدم قدرة الله تعالى على أن يخلق فينا علماً ضرورياً مذهب جماعة مجهولين ، و لم أعرف من نقله سوى هذا الرجل « الخ » فيدل على قلة معرفته بمذاهب العلماء فإن هذا مما نقله الحضرة النصيرية (٢) قدس سره في قواعد العقائد ، و أوضحه تلميذه السيد الفاضل ركن الدين الجرجاني (٣) في

فمنهم من بلغ مرتبة يقال له الحاكم ، و منهم من لم يبلغها و هناك درجات متفاوتة كالحفظ على ذمة هبة ولزعة والحافظ والسند والرحلة والمحدث إلى غير ذلك من المصطلحات بين علماء الحديث والدراية .

(١) هذه الجملة مقتبسة من قوله تعالى لا خير في كثير من نجواهم النساء الآية ١١٤ .
(٢) أي المحقق الطوسي .

(٣) هو العلامة المحقق السيد ركن الدين محمد بن علي بن محمد الجرجاني من معاصري مولانا العلامة الحلي له كتب نفيسة كشرح قواعد العقائد لاستاذ الطوسي وشرح النافع للمحقق الحلي وغيرها .

شرحه له ، ويشعر به كلام أبي هاشم أيضاً في مسألة وضع الألفاظ حيث استدلل على كون اللغات اصطلاحية بأنها لو كانت توقيفية لكان إما بالعلم الضروري ، بأنه تعالى وضع تلك الألفاظ لمعانيها أولاً ، و الأول إما أن يكون ذلك العلم خلقه في عاقل أو غيره ؟ و الأول باطل ، و إلا لزم أن يكون العلم به تعالى ضرورياً ، إذ العلم بأنه وضع اللفظ للمعنى مسبوق بالعلم بالموصوف ، لكن الثاني باطل ، وإلا لبطل التكليف ، لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل عاقل ، و الثاني باطل لامتناع أن يخلق في غير العاقل علماً ضرورياً بالألفاظ ومناسباتها وتراكيبها العجيبة ، و أما الثاني وهو أن لا يكون قد خلق العلم الضروري بذلك فهو باطل أيضاً ، و إلا لافتقر السامع في كون ما سمعه موضوعاً بإزاء معناه إلى طريق ، ونقل الكلام إليه فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى الإصطلاح ، كذا في النهاية للمصنف قدس سره و قد أشار إليه ابن العاجب (١) في بحث اللغات من مختصره و فصله الفاضل الأبهري (٢) في حاشيته بما يقرب من تقرير النهاية ، و غاية الأمر أنه يلزم منه عدم قدرته على خلق العلم الضروري في تلك المسألة ونحوها مما يتوقف تصور طرفي الحكم فيها على العلم به تعالى لا عدم القدرة على خلق العلم الضروري مطلقاً ثم لا يخفى أن الجواب عن (خ ل على) كل من المذاهب الأربعة التي ذكرها المصنف هي هنا شيء واحد ، وهو أن الغلط لهؤلاء إنما نشأ من توهم أن القدرة تستلزم الوقوع ، وهو وهم فاسد ، فإنه ليس كل ما تعلقت القدرة به وجب وقوعه ،

(١) هو الشيخ عثمان بن عمر جمال الدين المالكي المشتهر بابن العاجب المتوفى سنة ٦٤٦ له تأليف وتمايف شهيرة في النحو والصرف والاصول واللغة كالكافية والشافية والمختصر وشرح المفصل وغيرها .

(٢) هو الشيخ مفضل أو الفضل بن عمر اثير الدين الأبهري السكن السمرقندي الاصل المتوفى سنة ٦٦٣ على احتمال وله كتب كرسالة ايساغوجي في الكليات الخمس وغيرها .

فلنا بالضرورة قادرون على كثير من القبائح ، ولا يقع منا ونحن الضعفاء ، فكيف بالقادر الحكيم ؛ بل قدرته تعالى ثمة متعلقة بكل ما هو ممكن من حيث ذاته وإن امتنع وقوعه من حيث الحكمة ، فهو تعالى قادر على هذه الأشياء لا مكانها الذاتي وامتناعها الغيري لا يخرجها عن كونها مقدورة ، لأن الإمتناع الغيري لا ينافي الإمكان الذاتي وامتناعها ليس ذاتياً ، فصح تعلق القدرة بها ، وهيئة أجوبة مخصوصة بكل من المذاهب الأربعة مذكورة في كتب أصحابنا وفي كتب الجمهور فليطالع ثمة .

قال المصنف رَفَعَ اللَّهُ رَجُلًا

المبحث الثاني في أنه تعالى مخالف لغيره بذاته ، العقل والسمع تطابقا على عدم ما يشبهه تعالى ، فيكون مخالفاً لجميع الأشياء بنفس حقيقته ، وذهب أبو هاشم من الجمهور وأتباعه إلى أنه يخالف ما عداها بصفة الالهية و أن ذاته مساوية لغيره من الذوات ، وقد كابر الضرورة هيئتها الحاكمة بأن الأشياء المتساوية يلزمها لازم واحد لا يجوز اختلاف فيه ، فلو كانت ذاته تعالى متساوية لغيرها من الذوات لسلطانها في اللوازم ، فيكون القدم أو الحدوث أو التجرد أو المقارنة إلى غير ذلك من اللوازم مشتركاً بينها وبين الله ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . ثم إنهم ذهبوا مذهباً غريباً عجيباً : و هو أن هذه الصفة الموجبة للمخالفة غير معلومة ، ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة ، وهذا الكلام غير معقول في غاية السفسطة « انتهى » .

قال الناصب رحمه الله

أقول : مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري أن ذاته تعالى مخالف لسلطان الذات ، والمخالفة بينه وبيننا لذاته المخصوص ، لا لمرزائد عليه ، وهكذا ذهب إلى أن المخالفة بين كل موجودين من الموجودات إنما هو بالذات ، وليس بين الحقائق إشتراك إلا في الأسماء والأحكام دون الأجزاء المقومة ، و قال قدماء

المتكلمين : ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وإنهما يمتاز عن سائر الذوات بأحوال أمور أربعة ، الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة الشامة ، وأما عند أبي هاشم ، فإنه يمتاز عما عداها من الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الأربعة تسمى بالإلوهية ، وهذا مذهب أبي هاشم وهو من المعتزلة « انتهى » .

أقول لم يفعل الناصب في هذا الفصل شيئاً سوى إظهار أن أبا هاشم من المعتزلة ، فنقول : نعم هو من المعتزلة ، ومن الجمهور المخالفين للإمامية في مسألة الإمامة التي هي عمدة ما وقع فيه النزاع والاختلاف بين الأمة ، وما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان كما ذكره الشررستاني في الملل والنحل ، فهم و أهل السنة في ذلك سواء ، والافتراق في بعض المسائل الذي لا يوجب الكفر ، والإسلام لا يدفع المساواة حقيقة « فتأمل (١) » على أنه يجوز أن يكون مراد المصنف من قوله أتباعه ، أي أتباع أبي هاشم في هذه المسألة سائر المشبته للحال ، ومنهم القاضي أبوبكر الباقلاني (٢) و أبو المعالي الجويني (٣) من الأشاعرة فإن ظاهر كلام شارح المواقف حيث أشار إلى القول بالمخالفة بقوله : و إليه ذهب نفاة الأحوال « إلخ » يدل على أن سائر المشبته قائلون بالمعائلة ، فقد شارك بعض الأشاعرة مع المعتزلة في هذه المسألة أيضاً تدبر .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَ دَرَجَتَهُ

المبحث الثالث في أنه تعالى ليس بجسم ، أطبق العقلاء على ذلك إلا أهل

(١) تدقيق .

(٢) هو المحقق الشيخ أبوبكر محمد بن طيب القاضي الباقلاني الأشعري من مشاهير

علماء الجمهور توفي سنة ٤٠٣ هـ ببغداد وقبره بها .

(٣) هو إمام الحرمين الجويني الذي مرت ترجمته منا سابقاً .

الظاهر كداود (١) و الحنابلة كلهم فإنهم قالوا إن الله تعالى جسم يجلس على العرش و يفضل عنه من كل جانب ستة أشبار بشبره ، و أنه ينزل في كل ليلة الجمعة على حمار و ينادى إلى الصبح هل من تائب هل من مستغفر (٢) ؛ و حملوا آيات التشبيه على ظواهرها ، و السبب في ذلك قلة تميزهم و عدم تفتنهم بالمناقضات التي تلزمهم وإنكار الضروريات التي تبطل مقالتهم ، فإن الضرورة قاضية بأن كل جسم لا ينفك عن الحركة و السكون ، و قد ثبت في علم الكلام إنهما حادثان ، و الضرورة قاضية بأن لا ينفك عن المحدث فإنه يكون محدثاً فيلزم حدوث الله تعالى ، و الضرورة قاضية بأن كل محدث مفتقر إلى محدث ، فيكون واجب الوجود مفتقراً إلى مؤثر ، و يكون ممكناً فلا يكون واجباً و قد فرض واجباً (هذا خلف) و قد تمادى [خ ل تمارى] أكثرهم فقال : إنه تعالى يجوز عليه المصافحة ، و أن المخلصين في الدنيا يعاقبونه (٣) في الدنيا ، و قال داود : إغفوني عن الفرج و اللحية و أسألوني عما وراء ذلك ، و قال : إن معبوده جسم ذو لحم و دم و جوارح و أعضاء (٤) و أنه بكى على طوفان نوح حتى زمدت عيناه و عادته

(١) هو داود بن علي الأصمبهازي امام الظاهرية ومثله في التصير الى جواز تجسسه تعالى و رؤيته داود الجواربي الذي أثبت الأعضاء والحركة والسكون له تعالى ، و كان يقول : سلوني عن شرح سائر أعضائه تعالى ما عدى شرح فرجه و لعيته ، هكذا في رسالة اعتقادات المسلمين للفخر الدين الرازي وغيرها .

(٢) وفي أخبار أهل البيت عليهم السلام : أن الله تعالى يبعث ملكاً ينادى ليلة الجمعة : هل من تائب وهل من مستغفر ؟ من دون أن ينجم تعالى شأنه .

(٣) ان لم يكن من قبيل هذا الاشخاص لبقى دين محمد (ص) على الطريق النازل من عند الله .

(٤) قال صاحب المواقف انهم قالوا : انه تعالى مركب من لحم و دم و قال الغزالي و لقد بعد عن التوفيق من صنف كتاباً في جمع الاخبار المشتملة على المتشابهات فقال باب

الملايكة لما اشتكت عيناه ، فليُصف العاقل المقلد من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء ؟ وهل للعقل مجال في تصديقهم في هذه المقالات الرديئة والإعتقادات الفاسدة ؟ وهل تثق النفس باصابة هؤلاء في شيء ألبنة ؟ انتهى .

قَالَ النَّاصِبُ رَحِمَهُ

أقول : ما ذكره من مذهب المشبهة والمجسمة وهم على الباطل ، وليسوا من الأشاعرة و أهل السنة والجماعة ، وأما ما نسبته إلى الحنابلة فهو إفتراء عليهم ، (١) فإن مذهب الإمام أحمد بن حنبل في المتشابهات ترك التأويل ، وتوكيل العلم إلى الله تعالى ، ولأهل السنة والجماعة هيئتا طريقان : أحدهما ترك التأويل وهو ما اختاره أحمد بن حنبل ، وتوكيل العلم إلى الله تعالى كما قال الله تعالى : **وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا** (٢) ، فهؤلاء يتركون آيات التشبيه على ظواهرها مع نفي الكيفية والنقص عن ذاته وصفاته تعالى ، لا أنهم يقولون بالجسمية المشاركة للأجسام كما ذهب إليه المشبهة ، فلم لا يجوز تقليد هؤلاء و أي فساد يلزم من هذا الطريق ؟ مع أن نص القرآن يوافقهم في توكيل العلم إلى الله تعالى ، وما ذكره من الطامات والترهات فليس من مذهب أهل الحق ، والرجل معتاد بالطامات انتهى .

في إثبات الرأس وباب في إثبات اليد وباب في إثبات العين إلى غير ذلك « انتهى » ولا ريب أن هذا المصنف من أهل السنة لامن العتزة ولا الإمامية منه .
(١) كيف يتجره الرجل في الدفاع عن الحنابلة بالكذب أو لا ينظر إلى كتب ابن تيمية وكتب الشيخ عبد القادر الجيلاني الحنبلي الصوفي الشهير .
(٢) آل عمران . الآية ٧ .

أقول : قد نسب في المواقف القول بالجسمية إلى مقاتل (١) بن سليمان و الكرامية وغيرهم ، و سيعترف الناصب بهذا فيما سيجيء من مسألة عدم كونه تعالى في جهة ، و لا ريب في أن الكرامية و مقاتل من أهل السنة و قد صرح الشهورستاني في كتاب الملل والنحل : أن مضر (٢) ، و كهس (٣) ، و أحمد الهجيمي (٤) وغيرهم من أهل السنة قالوا : معبودهم صورة ذات أعضاء و أبعاد « الخ » ثم قال : وأما مشبهة الحشوية (٥) من أصحاب الحديث فعلى الأشعري عن محمد بن عيسى أنه حكى عن مضر و كهس و أحمد الهجيمي : أنهم أجازوا على ربهم الملامسة

(١) هو مقاتل بن سليمان بن زيد الرازي الخراساني البلخي القاري المفسر الراوي العالمي كان من أصحاب الباقرين عليهما السلام وله تفسير كبير ينقل عنه في كتب التفسير و نواسخ القرآن و غيرهما توفي سنة ١٥٠ هـ والشافعي كان يقول الناس في التفسير مرتزة مقاتل .

(٢) هو مضر بن محمد بن عبيد صاحب الغرائب والعجائب في مروياته ضعفه الدار قطني وغيره وله مقالات منكرة وكذا سبه مضر بن نوح السلمي .

(٣) هو كهس بن منهل أبو عثمان السدوسي البصري اللؤلؤي الراوي عن ابن عروبة

(٤) هو أحمد بن عطاء الهجيمي البصري القدرى المشهور .

(٥) اختلف في الحشوية قليل باسكان الشين لان منهم المجسة والمجسة محشوة، والمشهور انه بفتحها نسبة الى الحشاء لانهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصري في حلقة فوجد في كلامهم «روياً» فقال : رووا هؤلاء (حشاء الحلقة أى جانبها والجانب يسمى حشاءاً ومت الاحشاء لجوانب البطن كذا في شرح منهاج الاصول للانسوى المصرى منه «قده» . أقول: كلمة «روياً» اسمية وقعت مفعولة لقوله وجده والمراد أن الحسن رأى قوماً في حلقة يستندون في كـ . من العقبليات والسبعيات برواية رويت و لولم تكن واجدة لشرائط الصحة .

والمصافحة والمعاقبة في الدنيا والآخرة « الخ » ولا ريب أن أصحاب الحديث إنما يطلق عندهم على سلف أهل السنة ، ويعلم من كلام صاحب الملل في موضع آخر : أن الحنابلة مشاركون معهم في بعض التشبيهات فإنكار الناصب بارد ، وأما ما ذكره من أن مذهب أحمد بن حنبل ليس كذلك ، ففيه أنه كذلك ، بشهادة إمامهم فخر الدين الرازي حيث قال في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي : إن أحمد بن حنبل كان في نهاية الإنكار للمتكلمين في التنزيه ولما كان في غاية المحبة للشافعي ادّعت المشبهة أنه كان على مذهبهم « انتهى » ولو سلم براءة أحمد عن التشبيه ، فنقول : إن المصنف لم يقل : إن أحمد بن حنبل قال بالتشبيه وإنما نسب ذلك إلى الحنابلة ، وكون الحنابلة قائلين بشيء لا يستلزم كون إمامهم قائلًا به حتى يلزم من عدم كون أحمد قائلًا بالتشبيه أن تكون نسبة التشبيه إلى أصحابه كلاً أو بعضاً إفتراء كما زعمه الناصب ، ألا ترى أن الشيخ الأشعري قائل بأن وجود كل شيء عين ذاته ؟ مع أن الأشاعرة بأجمعهم مخالفون له في هذا كما صرح به الشارح الجديد للتجريد في أوائل كتابه ، وكذا أصحاب أبي حنيفة قد خالفوه في كثير من المسائل الفروعية (١) حتى أن الفتوى قد تقرّر بينهم على ما خالفوه فيه (٢) ثم لا يخفى أن الناصب لم يذكر الطريق الثاني لأهل السنة ، ولعله تظن بأن فيه ما لا يمكنه التفصلي عنه وهذا في قوة الإعراف بما ذكره المصنف ، فيكون ما ذكره الناصب

(١) وإذا شئت الاطلاع على ذلك فراجع كتب الحنفية كفقهاء القدوري والبسوط للسرخسي ، و

فتاوى قاضي خان ، وفتاوى العالمكيريه ، وفتاوى التاتارخانيه ، فمن سبر فيها عرف أنهم خالفوا إمامهم في مسائل كثيرة .

(٢) ومن ذلك اتفاقهم على عدم استعباب غرض إحدى المبتدئين في السجود وعدم لحوق الولد بالزوج لو لم تكن الزوجة مدخولة مع أن فتوى إمامهم على خلاف ذلك في الموضعين

تطويلاً بلا طائل ، و إطلاق الطامات إنما يليق بكلام مثله الذي لا يؤدي إلى طائل (١) ولا يرجع إلى حاصل كما لا يخفى .

قَالَ الْمُصَنِّفُ دَفَعَ اللَّهُ رَجَّتَهُ

المبحث الرابع في أنه تعالى ليس في جهة ، العقلاء كافة على ذلك خلافاً للكرامية حيث قالوا : إنه تعالى في جهة الفوق ، و لم يعلموا أن الضرورة قضت بأن كل ما هو في جهة : فأمّا أن يكون لا بشأ فيها أو متحرّكاً عنها ، فهو إذن لا ينفك عن الحوادث ، و كل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث على ما تقدّم « انتهى » .

قَالَ النَّاصِبُ خُفِّضَتْهُ

أقول : هذا القول من الكرامية : لا تنهم من جملة من يقول : إنه جسم ولكن قالوا : غرضنا من الجسم أنه موجود ، لا أنه متصف بصفات الأجسام فعلى هذا النزاع معهم إلا في التسمية ، و مأخذها التوقيف ، و لا توقيف ههنا ، و كونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسميّة باطل بلا خلاف ، لكن جرت العادة في الدعاء بالتوجه إلى جهة الفوق ، و ذلك لأن البركات الإلهية إنما تنزل من السماء إلى الأرض وقد جاء في الحديث : إن امرأة بكماه (٢) أتت بها إلى النبي ﷺ فقال لها رسول الله ﷺ : من إلهك ؟ فأشارت إلى السماء ، فقبل رسول الله ﷺ إيمانها ، و ذلك لجريان العادة بالتوجه إلى السماء عند ذكر الإله ، و هذا يمكن أن يكون مبنياً على إرادة العلو والتفوق فيعبّرون عن العلو العقلي بالعلو الحسي ، فإن أراد الكرامية هذا المعنى فهو صحيح ، وإن أرادوا ما يلزم الأجسام

(١) الطائل . الفائدة .

(٢) روى في المواقف (ج ٢ ص ٣٣٩ ط مصر) .

من الكون في الجهة (١) و الحيز (٢) فهو باطل « انتهى »

أقول كان الناصب يريد بقوله : هذا القول من الكرامية أنهم ليسوا من أهل السنة وهو مكذوب بما صرح به الشهرستاني في كتاب المال والنحل رغماً للناصب ، ثم ما ذكره من أن الكرامية من جماعة من يقول : إنه تعالى جسم لا يقتضي توجهه اعتراض المصنف إليهم ، بل يقتضي أن يكون هناك جماعة أخرى قائمون : بأنه تعالى حقيقة الجسم ، وقد صرح بوجودهم ، و أنهم مقاتل بن سليمان وغيره صاحب المواقف فليكن اعتراض المصنف متوجهاً إليهم ، و بهذا يظهر أن قول الناصب : و كونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف « خلف باطل ، »

و أما ما ذكره من التردد « فمردود » بأن الكرامية أرادوا ما يلزم الجسمية رغماً لأنفسهم و أنف من (٣) يتصدى لإصلاح كلامهم ، قال صاحب الملل والنحل : نص أبو عبد الله محمد بن كرام على أن لمعبوده على العرش استقراراً ، و على أنه بجهة فوق ذاتاً ، و أطلق عليه اسم الجوهر ، وقال في كتابه المسمى بعذاب القبر : إنه أحدي الذات أحدي الجواهر ، و إنه مماس للعرش من الصفحة العليا ، ويجوز عليه الانتقال و التحول و النزول ، و منهم من قال : إنه على بعض أجزاء العرش ، و قال بعضهم : امتلاً العرش به إلى غير ذلك من الخرافات التي نسج الناصب على

(١) الجهة مثلثة الجيم جمعها الجهات مثلثة أيضاً . الجانب والناحية .

(٢) الحيز والحيز . المكان .

(٣) كالفضل بن روذبهان الناصب ومن يحذو حذوه ، ويقفو أثره ، من المتأخرين كالشيخ محمد زاهد الكوثري ، والشيخ محمد بهجت البيطار الدمشقي ، والسيد محمود شكرى الالوسي ، والقصبي ، و جمال الدين القاسمي الدمشقي وغيرهم من اعلام القوم .

اسلوبها في هذا الكتاب ثم مما يجب أن ينبّه عليه أنه خان في نقل الحديث المذكور ، فإن الحديث على ما ذكر في المواقف قد وقع السؤال فيه بأين الله ، لا بمن إلهك لايق : إنه نقل للحديث بالمعنى وهو جاز ، لأننا نقول : إتحاد المعنى ممنوع لأن أين . سؤال عن المكان ، ومن سؤال عن المهيبة ، ولأن الإله شامل للمعبود بالحق والباطل ، والله إسم خاص بذاته تعالى لم يطلق على غيره لافي الجاهلية ولا في الإسلام كما صرحوا به « تأمل » .

قال المصنف رحمه الله

المبحث الخامس في أنه تعالى لا يتحد بغيره ، الضرورة قاضية بطلان الإتحاد ، فإنه لا يعقل ضرورة الشيئين شيئاً واحداً ، وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور ، فحكموا بأنه تعالى يتحد بأبدان العارفين حتى تمادى بعضهم وقال إنه تعالى نفس الوجود وكل موجود هو الله تعالى : وهذا عين الكفر والإلحاد والحمد لله الذي فضلنا باتّباع أهل البيت دون اتّباع أهل الأهواء الباطلة (١) « انتهى »

قال الناصب رحمه الله

اقول : مذهب الأشاعرة : أنه تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين و أما ما نسب إلى الصوفية من القول بالإتحاد ، فإن أراد بهم محققى الصوفية كأبي يزيد البسطامي (٢) وسهل بن عبدالله التستري (٣) وأبي القاسم الجنيدى

(١) فما أنسب بهذا المقام ان يقال يا أهل بيت رسول الله (ص) بكم علمنا الله معالم ديننا واصلاح ما فسد من امر دنيانا من اتبعكم فالجنة مأواه ومن خالفكم فالنار مثواه هدى من اعتصم بكم وضل من فارقكم .

(٢) هو أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي العارف الشهير توفى سنة ١٨٠هـ و كونه من أصحاب الصادق مما يكذبه التاريخ .

(٣) هو سهل بن عبدالله بن يونس التستري أبو محمد العارف المعروف المتوفى

البغدادي (١) والشيخ السهروردي ، فهذا نسبة باطلة وافتراء محض ، وحاشاهم عن ذلك ، بل صرحوا كلهم في عقائدهم ببطلان الإتحاد ، فإنه مناف للعقل والشرع ، بل هم أهل محض التوحيد ، وحقيقة الإسلام ناشئة من أقوالهم ظاهرة على أعمالهم وعقائدهم ، وهم أهل التوحيد والتسديد ، وفي الحقيقة هم الفرقة الناجية ، ولهم في مصطلحاتهم عبارات تقصر عنه أفهام غيرهم ، وفي اصطلاحاتهم البقاء والفناء ، والمراد من « الفناء » محو العبد صفاته ، وهويته التعينية بكثرة الرياضات والإصطلام من الوارد الحق ، و « البقاء » هو تجلي الربوبية على العبد بعد السلوك والمقامات فيبقى العبد بربه ، وهذه أحوال لا يطلع عليها إلا أربابها ، ومن سمع شيئاً من مقالاتهم ولم يفهم إرادتهم من تلك الكلمات حمل كلامهم على الإتحاد والحلول ، عصمنا الله عن الوقعة في أوليائه ، فقد ورد في الحديث الصحيح القدسي من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب (٢) وأما ما نقل عنهم إنهم يقولون :

سنة ٢٧٢ وقيل ٢٨٢ له كتاب تفسير القرآن على مشرب الصوفية التاويلية واليه تنتهي طريقة عدة من المرفاء .

(١) هو جنيد بن محمد البغدادي الخزاز النهاوندي الاصل المتوفى سنة ٢٩٨ وقيل سنة ٢٩٧ واليه تنتهي عدة من سلاسل الصوفية بين العامة .

(٢) في كنز العمال (الجزء ١ ط جيدر آباد ص ٢٠٤) عن أبي أمامة : ان الله تعالى يقول : من أهان لي ولياً فقد آذنته بالحرب . وايضاً عن أنس ، قال الله تعالى : من أخاف لي ولياً فقد آذنته بالحرب . وفي ص ٢٠٥ عن عائشة : قال الله تعالى : من آذى لي ولياً فقد آذنته بالحرب . وفي ص ٢٠٦ عن أنس ، يقول الله تعالى : من أهان لي ولياً فقد آذنته بالحرب . وفي ص ٢٠٧ عن ابن عباس يقول الله تبارك وتعالى من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب .

إنه تعالى نفس الوجود ، فهذه مسألة دقيقة لا تصل حوم فهمها أذهان مثل هذا الرجل وجعلتها أنهم يقولون : لا موجود إلا الله ويريدون به أن الوجود الحقيقي لله تعالى ، لأنه من ذاته لا من غيره ، فهو الموجود في الحقيقة ، وكل ما كان موجوداً غيره فوجوده من الله تعالى وهو في حد ذاته لا موجود ولا معدوم ، لأنه ممكن وكل ممكن فإن نسبة الوجود والعدم إليه على السواء ، فوجوده من الله تعالى ، فهو موجود بوجود ظلي هو من ظلال الوجود الحقيقي ، فالموجود حقيقة هو الله تعالى ، وهذا عين التوحيد وكمال التفريد فمن نسبهم مع فهمه هذه العقيدة إلى الكفر ، فهو الكافر ، لأنه كفر مسلماً بجهة إسلامه انتهى .

أقول : قد ردّ الناصب المردود بقوله : فإن أراد محققي الصوفية كأبي يزيد البسطامي « الخ » و لم يذكر عديله ، وهو أن يراد غير محققي الصوفية ، و ظاهر أن تشنيع المصنف مخصوص بهم ، و هم الذين يعتقدهم المصنف من صوفية الجمهور ، دون أبي يزيد والجيد و أشباههم ، فإنهم من الشيعة الخالصة كما حققنا ذلك في كتاب مجالس المؤمنين ، قال سيد المتألهين حيدر بن علي العبيدلي الآملي (١) قدس سرّه في كتابه المسمى بجامع الأسرار ومنبع الأنوار : من شاهد الحق في مظهره ، وشاهد نفسه معها بأنه من جعلتها حكم بآراءه بالحق مع بقاء الانبياء والغيرية ، وصار اتحادياً ملعوناً نجساً ، و هو مذهب للنصارى وبعض الصوفية لعنهم الله ، لكن الصوفية الحقّة ما يقولون بالاتحاد : و إن قالوا ما قالوا كذلك ، فإنهم يقولون : نحن إذا نفينا وجود الغير مطلقاً لسنا إلا قائلين بوجود واحد ، فكيف

(١) هو السيد حيدر بن علي الآملي العبيدلي الفقيه المحدث العارف الشيعي المحقق المتوفى في حدود (سنة ٨٠٠) له كتب منها كتاب الكشكول فيما جرى على آل الرسول (ص) حسن جداً ، و كتاب جامع الأسرار و غيرها والعبيدلي نسبة إلى عبيد الله الأعرج ابن الحسين الأصغر ابن الإمام سيد الساجدين «ع» .

نقول بالاتحاد والحلول و أنهما مبنيان على الإثنيّة والكثرة وغير ذلك « انتهى »
و بالجملة هي هنا جماعة من المتصوّفة القائلين بالاتحاد والحلول كما ذكره المصنّف
قدّس سرّه ، وقد وقع التصريح بذلك أيضاً في المواقف و شرحه ، حيث قال : المخالف في
هذين الأصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلاث ، الأولى النصارى و ضبط مذهبهم
إلى أن قال ، الثالثة بعض المتصوّفة و كلامهم مخبط بين الحلول و الاتحاد ، و
الضبط ما ذكرناه في قول النصارى ، والكل باطل ، ورأيت من الصوفية الوجوديّة
من ينكره و يقول : لا حلول و لا اتحاد ، إذ كل ذلك يشعر بالغيريّة و نحن لا نقول
بها : بل نقول ليس في الدّار غيره ديار : وهذا العذر أشدّ قبحاً و بطلاناً من ذلك
الجرم ، إذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترأ على القول بها عاقل ولا مميّز له أدنى
تمييز « انتهى » وقد ظهر بهذا أيضاً أنه ليس منشأ ما ذكره المصنّف عدم اطلاعه على
مصطلحات الصوفية الحقّة ، كيف وقد حقق في مصنفاته مواقفاً لغيره من المتألهين
أن الوجود حقيقة الله تعالى ، ووجودات الممكنات إنما هي انتسابها إليه ، فيقولون :
قولنا زيد موجود بمنزلة قولنا ماء مشمس ، وأما ما قيل : إن الكلّي الطبيعي موجود
عند الصوفية وغيرهم من محققي الحكماء والمتكلمين ، و الوجود المطلق الكلّي
عين الواجب عندهم ، و الممكنات المشاهدة تعينات له فلا استبعاد في القول بوحدة
الوجود ، فمستبعد من وجهين في نظر العقل : أحدهما حصول الموجودات الكثيرة
بسبب عروض التعينات و الإعتبارات لحقيقة واحدة موجودة ، و ثانيهما انتفاء
الحقائق المختلفة الموجودة في نفس الأمر ، و وجود الكلّي الطبيعي لو سلم إنما
يفيد في دفع الاستبعاد الأوّل دون الثاني « تأمل » وأما ما ذكره الناصب في
تحقيق وحدة الوجود : من أن نسبة الوجود والعدم إلى الممكن على السواء ، فهو
مما يقوله (١) الظاهريّون من المتكلمين أيضاً ، ولا يلزم من ذلك ما فرّعه الناصب

(١) قاله الفاضل الغرابادي في حاشية اللعة الفاخرة .

عليه من أن لا يكون للممكن وجود حقيقي، وإلا لزم أن يكون كل أمر استفاد شيئاً من غيره غير متصف حقيقة بذلك الشيء، فيلزم أن لا تكون النارية الحاصلة في الأجزاء الدخانوية الشهبائية الصاعدة إلى كرة النار ناراً حقيقة، لاستواء تلك الأجزاء إلى وجود النارية وعدمها فتدبر.

زَلَّ الْمُصَنِّفُ رَفَعَ اللَّهُ رَجَّتَهُ

المبحث السادس في أنه تعالى لا يحل في غيره، من المعلوم القطعي أن الحال مفتقر إلى المحل، والضرورة قضت بأن كل مفتقر إلى الغير ممكن، فلو كان الله تعالى حالاً في غيره لزم إمكانه فلا يكون واجباً (هذا خلف) وخالفت الصوفية من الجمهور في ذلك، وجوزوا عليه الحلول في أبدان العارفين، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فانظر إلى هؤلاء المشايخ الذين يتبركون بمشاهدتهم (بمشاهدتهم خل) كيف اعتقادهم في ربهم وتجويزهم عليه، تارة الحلول واخرى الإتحاد، وعبادتهم الرقص والتصفيق والغناء (١) وقد عاب الله تعالى على الجاهلية الكفار في ذلك، فقال الله تعالى عز

(١) وشيوع هذه المناكير محسوس لمن شاهد حلقات الصوفية القادرية والرفاعية والبدوية والمولوية والشاذلية والجلالية، وان شئت الاطلاع على ذلك من قريب فراجع كتاب بديع الزمان الغراساني في ترجمة المولوى صاحب المشوى فترى فيه الصور الفوتوغرافية المتخذة من مجالس الصوفية في قونية وغيرها و رأيت عدة نوادي لهم تنشدها هذه الايات وقائلها الشيخ أبو الحسن على الشاذلى قطب السلسلة الشاذلية المتوفى سنة ٨٢٨ هـ وهي هذه.

من ذاق طعم شراب القوم يدره	ومن دراه غدا بالروح يشربه
ولو تعرض ارواحاً و جاد بها	في كل طرفة عين لا يساويه
وذو الصبابة لو يسقى على عند الانفا	س والكون كاساً ليس يرويه ؛ الى آخرها

وعندى ان مصيبة الصوفية على الاسلام من اعظم المصائب تهمت بها اركانها و انشلت

بنيانه ، وظهر لي بعد الفحص الاكيد والتجول في مضامير كلماتهم والوقوف على ما في
 خبايا مطالبهم والمثور على مغبياتهم بعد الاجتماع برؤساء فرقهم ان الداء سرى الى الدين
 من رهبنة النصارى فتلقاء جمع من العامة كالحسن البصري والشبلي ومعروف وطاوس و
 الزهري وحنيد ونحوهم ثم سرى منهم الى الشيعة حتى رقى شأنهم وعلت راياتهم
 بحيث ما ابقوا حجراً على حجر من اساس الدين ، اولوا نصوص الكتاب والسنة وخالفوا
 الاحكام الفطرية العقلية ، والتزموا بوحدة الوجود بل الوجود ، واخذوا الوجهة في العبادة
 و المداومة على الاوراد المشحونة بالكفر والباطيل التي لفقتها رؤسائهم ! والتزامهم
 بما يسمونه بالذكر الخفي القلبي شارعاً من يمين القاب خاتماً بيساره معبراً عنه بالسفر
 من الحق الى الخلق تارة ، والتنزل من القوس الصعودي الى النزولي اخرى وبالعكس
 معبراً عنه بالسفر من الخلق الى الحق والمروج من القوس النزولي الى الصعودي اخرى
 فيا لله من هذه الطامات ، فاسروا ترهاتهم الى الفقه ايضاً في مبحث النية وغيره
 ورأيت بعض مرشديهم يتلو اشعار الغريبي العارف من ديوانه ويسكي ويمتنى به كالاغتناء
 بآيات الكتاب الكريم فتعساً لقوم تركوا القرآن الشريف وأدعية الصحيفة الكاملة زبور
 آل محمد « من » وكلمات موالينا وساداتنا الائمة عليهم السلام ، واشتغلوا بامثال ما أوامانا
 اليها ، و رأيت بعض من كان يدعى الفضل منهم يجمل بضاعة ترويح مسلكه أمثال
 ما يعزى اليهم عليهم السلام (لنا مع الله حالات فيها هو نحن و نحن هو) و ما درى
 المسكين في العلم والتتبع والتثبت والضبط أن كتاب مصباح الشريعة وما يشبهه من الكتب
 المودعة فيها أمثال هذه المناكير مما لفقتها أبادى المتصوفة في الاعصار السالفة وأبقتها
 لنا تراثاً .

و خلاصة الكلام أنه آل أمر الصوفية الى حد صرفوا المحصلين عن العلم بقولهم : ان
 العلم حجاب و أن بنظرة من القطب الكامل يصير الشقى سعيداً بل ولياً وبنفحة في وجه
 المسترشد والمريد او تفلة في فمه تطيعه الافاعي والعقارب الضارية وتنحل تحت أمره
 قوانين الطبيعة و نواميس نشأة الكون والفساد ، و أن الولاية مقام لا ينافيها ارتكاب
 الكبائر بل الكفر والزندقة معللين بانه لا محرم ولا واجب بعد الوصول والشهود ،
 ثم ان شيوع التصوف و بناء الخانقاهات كان في القرن الرابع حيث ان بعض المرشدين

من قائل: وما كان صلواتهم عند البيت الا مكاء أو تصدية (١) وأي تغفل أبليغ من تغفل

من أهل ذلك القرن لما رأوا تخنن المتكلمين في العقائد ، فاقبضوا من فلسفة فيثاغورس وتابعيه في الالهيات قواعد وانتزعوا من لاهوتيات أهل الكتاب والوثنيين جملاً وألبسوها لباساً إسلامياً

فجعلوها علماً مخصوصاً ميزوه باسم علم التصوف أو الحقيقة أو الباطن أو الفقر أو الفناء أو الكشف والشهود والقوا وصنفوا في ذلك كتباً ورسائل ، وكان الأمر كذلك الى ان حل القرن الخامس وما يليه من القرون فقام بعض الدهماء في التصوف فرأوا مجالاً ورحباً وسيعاً لان يعوزوا بين الجهال مقاماً شامخاً ك مقام النبوة بل الالهية باسم الولاية والفوئية والقطبية بدعوى التصرف في الملكوت بالقوة القدسية فكيف بالناسوت ، فوسعوا فلسفة التصوف بمقالات مبنية على مزخرف التأويلات والكشف الخيالي والاحلام والالهام ، فالفوا الكتب المتظافرة الكثيرة ككتاب التعرف ، والدلالة ، والفصوص ، وشروحه ، والنفحات ، والرشحات ، والمكاشفات ، والانسان الكامل ، والموارف ، و المعارف ، والتأويلات ونحوها من الزبر والاسفار المحشوة بحكايات مكذوبة ، وقضايا لا مفهوم لها البتة ، حتى ولا في مضيلة قائليها كما ان قارئها او سامعها لا يتصورون لها معنى مطلقاً وان كان بعضهم يتظاهرون بحالة الفهم ويقول بان للقوم اصطلاحات ، لا تدرك الا بالذوق الذي لا يعرفه الا من شرب من شرابهم وسكر من دنهم وراحهم فلما راج متاعهم وذاع ذكرهم وراق سوقهم تشعبوا فرقا وشعوبا وأغفلوا العوام والسفلة بالحدث الموضوع المفترى (الطريق الى الله بعدد أنفاس الخلائق) وجعل كل فرقة منهم لتمييزها عن غيرها علام ومميزات بعد اشتراك الجميع في قتل الشواذب وأخذ الوجهة والتجمع في حلقات الإذكار عاملهم الله وجزاهم بما فعلوا في الاسلام .

وأعتذر من اخواني الناظرين عن اطالة الكلام حيث انها نفثة مصدور وتنفس صعداء و شقشة هدرت وغصص وآلام وأحزان بدرت ، صصنا الله وإياكم من تسويلات نسجة العرفان وحيكة الفلسفة والتصوف وجعلنا وإياكم من أناخ المطية بأبواب أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يعرف سواهم آمين آمين .

من يتبرك بمن يتعبده الله بما عاب به الكفار ، فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور (١) ، ولقد شاهدت جماعة من الصوفية في حضرة مولانا الحسين صلوات الله عليه ، وقد صلوا المغرب سوى شخص واحد منهم كان جالساً لم يصل ، ثم صلوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص ، فسألت بعضهم عن ترك صلاة ذلك الشخص ، فقال : وما حاجة هذا إلى الصلاة وقد وصل ، أيجوز أن يجعل بينه وبين الله تعالى حجاباً ؟ قلت لا ، فقال : الصلاة حاجب بين العبد و الرب ، فانظر أيها العاقل إلى هؤلاء وعقائدهم في الله تعالى كما تقدم ، وعبادتهم ما سبق واعتذارهم في ترك الصلاة بما مر ، ومع ذلك فانهم عندهم الا بدال فهو لا هم أجهل الجاهل [خ ل الجاهل] انتهى .

قَالَ النَّاصِبُ بِخَفْضِهِ

أقول مذهب الأشاعرة أنه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره ، وذلك لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية ، وأنه ينفي الوجوب الذاتي ، وأيضاً لو استغنى عن المحل بذاته لم يحل فيه ، وإلا احتاج إليه لذاته ، ولزم حينئذ قدم المحل فيلزم محالان معاً . (٢) وأما ما ذكر : أن الجمهور من الصوفية جوزوا عليه الحلول فقد ذكرنا في الفصل السابق أنه إن أراد بهذه الصوفية مشايخنا المحققين فإن اعتقاداتهم مشهورة ، ومن أراد الإطلاع على حقائق عقائدهم فليطالع الكتب التي وضعوها لبيان الاعتقادات ، كالعقائد المنسوبة إلى سهل بن عبد الله التستري (٣) ، وكاعتقادات

(١) الحج . الآية ٤٦ .

(٢) وهما قدم المحل الحادث وحدوث الحال القديم .

(٣) هو أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس التستري ، من أكابر الصوفية ورؤساء بعض سلاسلهم توفي سنة ٤٧٤ و قيل ٤٨٤ في بلدة بصرة ، وله كلمات واوراد لدى القوم

الشيخ أبي عبدالله محمد بن الحفيف المشهور بالشيخ الكبير (١) ، و كاعتقادات الشيخ حارث بن الأسد المعاسبي (٢) و كالتعرف للكلاباذي (٣) ، والرّسالة للقشيري (٤)

تحكى في نواديهم وتذكر في كتبهم ول سهل تأليف وتصانيف منها كتاب تفسير القرآن على مذاق الصوفية والعرفاء .

(١) هو أبو الحسين أو أبو عبدالله محمد بن حفيف بن اسفكشاد الشيرازي العارف الشهير الذي يذكر اسمه في سلاسل الصوفية قال السبكي في الطبقات من الجزء الثاني ص ١٥١ انه حدث عن حماد بن مدرك والنعمان بن احمد الواسطي ومحمد بن جعفر التمار و صاحب رويأ والجزري وطاهر المقدسي وغيرهم الى آخر ما قال توفي بشيراز في الليلة الثالثة من رمضان سنة ٣٧١ هـ من كلماته التقوى مجانية ما يبعدك من الله و التوكل الاكتفاء بضمانه ، واسقاط التهمة عن قضائه الى غير ذلك .

(٢) هو الحارث بن اسد ابو عبدالله المعاسبي البغدادي الصوفي الشهير المبغض للشيعة روى عنه الجنيد وغيره ، مات سنة ٣٤٣ كما في خلاصة الغزرجي ص ٥٧ و للمعاسبي تصانيف كثيرة في التصوف والرد على المعتزلة .

(٣) هو أبو نصر أحمد بن محمد بن الحسين البخاري الكلاباذي المحدث الحافظ الصوفي المتوفى سنة ٣٥٧ هـ له تأليف كثيرة في الرجال والحديث والتصوف فن آثاره رجال البخاري ورجال مسلم وكتاب التعرف في علم التصوف ، و نقل الذهبي بسنده المنتهى الى الكلاباذي بسنده الى الاوزاعي عليه السلام انه قال : لبس الصوف في السفر سنة و في الحضر بدعة فراجع التذكرة للذهبي ص ٢١٦ من الجزء الثالث ، و روى الكلاباذي عن جماعة منهم علي بن المعتاج وسمع عن الكلاباذي وروى محمد بن جعفر المستغفري ثم الكلاباذي نسبة الى (كلاباذ) محلة من بخاري .

(٤) هو الشيخ ابو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري النيشابوري المتوفى سنة ٤٦٥ من اكابر الصوفية واعاظمهم الدائر السائر اسمه في السنة القوم و كتبهم ، و كان شديد التعصب في الاشعرية وله ردود و مقالات في الرد على المعتزلة ، و من كتبه

و كالعقائد للشيخ ضياء الدين أبي النجيب السهروردي (١) و كعوارف المعارف للشيخ شهاب الدين أبي حفص عمر السهروردي ، (٢) لتظهر عليه عقائدهم المطابقة للكتاب و السنة ، وما بالغوا فيه من نفي الحلول والاتحاد ، وأما ما ذكره

الرسالة القشيرية المعروفة في التصوف ، و كتاب تفسير القرآن ، و كتاب الدلالة والاشارة في التصوف ، ومن تدبر في آثاره رأى فيها الحالة الروحية لابن الفارض ، وله شعر كلها على مذاق القوم فمنه قوله :

ومن كان في طول الهوى ذاق سلوة فاني من ليلي لها غير ذائق
و أكثر شيء نلت من وصالها امانى لم تصدق كخطفة بارق
وروى عنه الخطيب البغدادي صاحب التاريخ و هو عن أبي علي الدقاق أبي حليته ثم القشيري نسبة الى جده قشير كزير ابن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة بطن من هوازن يعرفون بال قشير نص على ذلك علماء النسب .

(١) هو الشيخ ابو النجيب ضياء الدين عبد القادر بن عبد الله السهروردي الصديقي العارف الصوفي المشهور المتوفى سنة ٦٤٣ هـ واليه تنتهي السلسلة السهروردية من الصوفية له تأليف و آثار منها كتاب آداب المريدين وقبره ببلدة بغداد .

(٢) هو الشيخ شهاب الدين ابو حفص عمر بن عبد الله بن محمد القرشي السهروردي البغدادي المتوفى سنة ٦٤٣ هـ ببغداد وقبره بمقبرة الوردية من مقابر بغداد وكان من كبار الصوفية ورؤساء سلاسلهم اخذ التصوف عن عمه نجيب الدين وعن غيره وله شعر رائع فمنه ما انشده ارتجالا :

لا تسقني وحدي فما عودتني اني اشح بها على جلاسى
انت الكريم ولا يليق تكرما ان يعبر الندماء دور الكاس

وتأليفه كثيرة واكثرها في التصوف منها عوارف المعارف ومنها اعلام الهدى وعقيدة اهل التقى وغيرهما وله عقب الى الان منهم الفضلاء والتجار والعرفاء و قد لقيت بعض الافاضل من اولاده ببغداد وآخر في بلاد المعجم « انتهى » .

من أن عبادتهم الرقص والتصفيق ، فوالله إنه أراد أن يفضح ، فافتضح ، فإذا لم يكن المشايخ الصوفية من أهل العبادات مع جهدهم في العبادة و تعمير الأوقات بوظائف الطاعات وترك اللذات و الإعراض عن المشتبهات ، فمن هو قادر على أن يعد نفسه من أهل الطاعات بالنسبة إليهم ؟ نعم هذا الرجل الطاماني الذي يصنف الكتاب ، و يرد على أهل الحق ، و يبالغ في إنكار العلماء والأولياء طلباً لرضى السلطان عند خدائهم ليعطيه إداراً و يفيض عليه مداراً ، فله أن لا يستحسن عبادة المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين بادية الرياضات ، كما نقل : أن أبا يزيد البسطامي رضى الله عنه ترك شرب الماء سنة تأديباً لنفسه حيث دعت به إلى شيء من اللذات ، شامت وجوه المنكرين ، وكلفت ألسنتهم وعميت أبصارهم ، وأما ما ذكر أن الله تعالى عاب على أهل الجاهلية بالتصدية فما أجهله بالتفسير ، و بأسباب نزول القرآن وقد ذكر أن طائفة من جهلة قريش كانوا يؤذون رسول الله ﷺ بالمكاء والتصدية عند البيت ليوسوسوا عليه صلواته ، فأنزل الله هذه الآية ، وقد أحل الله و رسوله الكفو في مواضع كثيرة ، منه الختان و العرس والأُملاك و أيام العيد والسماع الذي يعتاده الصوفية مشروط بشروط كلها من الشرع (١) ، و لهم فيها آداب و أحوال لا يعرفها الجاهل فيقع فيهم ، ثم ما نقل من قول واحد من القنندرية الفسقة الذين يزورون مشهد مولانا الحسين أيام الموسم و الزيارة ، جعله مستنداً للرد على كبار المشايخ المحققين المشهورين ، فيا للعجب إنسل إلى

(١) تباً ثم تباً لهذا الرجل هل الزامير والدفوف والدواير ذوات الحلق و رقص المردان الحسان الوجوه وضرب السكاكين ومضغ الزجاج و قتل الشواريب وحلق اللحي وشرب البنيج والافيون ونحوها من المناكير المنطبقة على كل منها عناوين عديدة من المحرمات التي ردع عنها الشرع الشريف ^{مواقفه} لآلاف لقوم كان عالمهم مثل هذا الرجل الناصبي الصوفي المعاند .

الناس من كل حذب من حال هذا الرجل الطامعاني أنه لم ينظر إلى كتاب عوارف المعارف ، والرّسالة القشيرية ليعرف اهتمام القوم بمحافظّة الصلوات ودقائق الآداب الذي لا يشقّ أحد من الفقهاء من أهل جميع المذاهب غبارهم في رعاية دقائق الآداب والخشوع والإهتمام بحفظها ومحافظتها ليعتقد في كمالاتهم ، ويجعل قول قلندر فاسق فسّيق (١) سنداً في جرحهم وإنكارهم ، وهذا غاية التعصّب والخروج عن قواعد الإسلام نعوذ بالله من عقابده الفاسدة الكاسدة « انتهى »

أقول : قد ينساقيل ذلك أنّ ههنا جماعة من المتصوّفة القائلين بالمحلول ، وكلام المصنّف فيهم ، ويدلّ عليه من أشعارهم أيضاً قولهم شعر أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا (٢)

(١) فسّيق بكسر الفاء كشرير مبالغة من الفسق .
(٢) ونظيره ما انشده السيد غلامعلي العارف الأديب الهندي البلجرامي المتخلص (ازاد صاحب كتاب سبعة المرجان في هذا الشأن :

قال صوفية من الفقراء عمدة الصاعدين في الخضراء أنا الخلق مظهر الباري
هو في كل جزئه ساري أنا الفيت فيه تمثيلاً للصراط الدقيق تسهيلاً
ابصروا واحداً من الاحاد انه خارج من الاعداد وهو في كلهن موجود
وهو في كلهن مشهود فكذا الله خالق الاشياء حاضر في السماء والقبراء
وهو رب على الامكان ليس من جنس هذه الاكوان « الخ »
وقول الآخر

رق الزجاج و رقت الخمر فتشابهها و تشاكل الامر
فكاننا خمر ولا قدح و كانا قدح ولا خمر

و ان شئت الاطلاع بها هنا لك فراجع ديوان الشيخ ابن الفارض سيما قصيدته التامة الشهيرة والقصيدة اليامية التي شرحها الشيخ عبدالغني النابلسي وكتابات قطب الدين ورسائل الشيخ العطار وغيرها.

و هكذا الكلام في إنكاره لكون عبادتهم الرقص والتصفيق فإن الكلام في متأخري المتصوفة من النقشبندية (١) وأمثالهم لا في قدماء الصوفية الحقّة ، (٢) و من يحدوحدوهم فإن حالهم و أقوالهم خال عن الفناء والتصفيق ونحوهما ، ولو ذكر بعض المتأخرين منهم ما يدل على عدم إباحة شيء من ذلك فكذب ، أو محمول على التقية من أرباب الحديث و المتصوفة من أهل السنّة الذين يبالبون في حل الفناء و نحوه ، و أما ما ذكر من أنه إذا لم يكن مشايخ الصوفية من أهل العبادات مع جهدهم في العبادات و تعمير الأوقات بوظائف الطاعات و ترك اللذات « الخ » ففيه أن الطاعة الخالصة ، و العبادة المقبولة لا تعرف بمجرد الجهد في العبادات وإقامة الطاعات و ترك اللذات ، فإن كثيراً من الناس قد يترك الدنيا للدنيا ، فيترك اللذات و الشهوات لحب الرئاسة والشيخوخة ، و خدعة الناس بالتليس والوسواس ، كما أشار إليه العارف عامر البصري (٣) في قصيدته التائية بقوله شعر

ومنهم أخوال طامعات حليف (خل جلف) تصوف ينمّس (٤) تليسا بصمت و خلوة

(١) النقشبندية سلسلة من سلاسل الصوفية ، رئيسهم العارف خواجه محمد النقشبند بهاء الدين البخاري المتوفى سنة ٧٩١ و قيل ٧٩٠ وله كتاب دليل العاشقين ، كثر مریدوه وتابعوه ، وهم إلى الآن كذلك ، و كان من مشاهيرهم في هذه الاواخر العارف الشهير الشيخ داود النقشبندی ، و كان منهم الشيخ عبدالسلام السندي الاصل النقشبندی من مشايخنا في رواية صحاحهم .

(٢) ياليت شعري كيف يجتمع التصوف مع أهل يجتمع القول بوحدة الوجود والوجهة ^{الحق} والبدع في العبادات والاوراد مع الحق ، وأرجو من الناظر النصف أن يقضى بالحق و يسلك مهبط العدل ويأخذ بشرع الانصاف .

(٣) لعل المراد به عامر بن عبدالله البصري الماجن الاديب النحوي الشاعر .

(٤) أي يلبس .

يقول لقد نلنا بكشف سرائرنا بحالا تنالها قسا فيها بلقطة
أراذل خداعون زرقا (١) بخرقة و سجادة مرقوعة و بسبحة
و قال ركن الدين الصائغ (٢) بالفارسية :

اگرچه طاعت این شیخکان سالوست که جوش ولوله در جان انس و جان انداخت
ولی بکعبه که گر جبرئیل طاعتشان بمنجنیق تواند بر آسمان انداخت
و قال العارف الشيرازي (٣) :

نقد صوفي نه همه صافي و بیفش باشد ای بسا خرقه که شایسته آتش باشد
خوش بود گر معك تجربه آید بمیان تا سیه روی شود آنکه دراوغش باشد
و بالجملة لا ينبغي الإغترار بمجرد رؤية أحد أنه يكتر من الطاعات ، و
يترك اللذات بل ينبغي العلم بكونه غير مراني (٤) ، وأنه ممن جعل هواه تبعاً لأمر
الله ، و قواه مبذولة في رضاه ، كما أشار إليه مولانا علي بن الحسين في جملة ما
روى (٥) عنه مولانا الرضا رحمته الله قال قال علي بن الحسين : إذا رأيت الرجل قد حسن

(١) الزرق جمع الازرق : شديد العبادة .

(٢) هو ذكن الدين الهروي الشاعر المتوفى بشيراز سنة ٧٦٥ .

(٣) هو الخواجه العافظ شمس الدين محمد الشيرازي الشاعر الشيعي الشهير الذي يعد
من مفاخر بلاد المعجم لاتصاف شعره بكل ما يعد من معونات الشعر من الجزالة والسلاسة
والرقة وعلو كعب الضامين ، وشموخ المعاني ، توفي سنة ٧٩١ و قيل سنة ٧٩٢ و قيل
سنة ٧٩٤ وديوان شعره مشهور ، وللإفاضل شروح عليه ، منها شرح المتأله السبزواري
صاحب المنظومة .

(٤) ولتعم ما قال المولوي في المثنوي :

ای بسا ابليس آدم روی هست پس بهر دستی نباید داد دست

(٥) رواه في البحار (ج ١٦ ص ٥٠ باب العشرة ط امين الضرب وفي السفينة ج ٢ ص ٢٦)

شيمته [خ ل سمته] وهديته [خ ل هديه] (١) و تماوت (٢) في منطقته و تخاضع في حركاته فرويداً لا يفرّ نكم ، فما أكثر من يعجزه تناول الدنيا و ركوب الحرام منها لضعف نيّته ومهاتته و جبن قلبه فنصب الدين فخاً (٣) لها ، فهو لا يزال يحيل [خ ل يختل] الناس بظاهره ، فان تمكّن من حرام اقتحمه و اذا وجد تمويه يعف عن المال الحرام فرويداً لا يفرّ نكم ، فان شهوات الخلق مختلفة ، فما أكثر من ينبو عن المال الحرام و ان كثر ؛ و يحمل نفسه على شوهاً قبيحة فيأتي منها (خ ل بها) محرماً ، فاذا وجد تمويه يعف عن ذلك فرويداً لا يفرّ نكم حتى تنظروا ما يعقده (خ ل عقده) عقله ، فما أكثر من ترك ذلك أجمع ؛ ثم لا يرجع الى عقل متين ؛ فيكون ما يفسده بجهله أكثر مما يصلحه بعقله ، فاذا وجدتم عقله متيناً فرويداً لا يفرّ نكم حتى تنظروا أجمع هواه يكون على عقله أو يكون مع عقله على هواه ؟ وكيف محبته للرياسات الباطلة و زهده فيها ، فان في الناس من خسر الدنيا والاخرة يترك الدنيا للدنيا و يرى أن لذة الرياسة الباطلة أفضل من لذة الأموال والقسم المباحة المحللة ، فيترك ذلك أجمع طلباً للرياسة حتى إذا قيل له : اتق الله أخذته العزة بالإثم ، فحسبه جهنم ولبس المهاد (٤) ، فهو يخط عشواء ، يقوده (٥) أول باطل إلى أبعد غايات الخسارة و يمدّه ربّه بعد طلبه لما لا يقدر عليه في طغيانه ، فهو يحل ما حرّم الله و يحرم ما أحلّ الله لا يبالي ما فات من دينه إذا سلمت له رياسته التي قد بغى من أجلها ، فاولئك

(١) الهدية بكسر الهمزة وفتحها : السيرة والطريقة .

(٢) التماوت : التظاهر بالموت .

(٣) الفخ : آلة يصاد بها ، والجمع : فخوخ .

(٤) البقرة . الآية ٢٠٦ .

(٥) من القود .

الذين (١) غضب الله عليهم ولعنهم وأعد لهم عذاباً مهيناً، ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه تبعاً لا أمراً لله وقواه مبذولة في رضا الله يرى الذل مع الحق أقرب إلى عز الأبد من العز في الباطل ويعلم أن قليل ما يحتمله من ضرراتها يؤديه إلى دوام (خ ل النعم في دار) نعم دار لا تبيد ولا تنفد، وأن كثيراً ما يلحقه من سرورها من تبع (خ ل ان اتبع) هواه يؤديه إلى عذاب لا انقطاع له ولا يزول، فذلك (خ ل فذلكم) الرجل نعم الرجل فيه فتسكوا وبسنته فافتدوا، وإلى ربكم به فتوسلوا، فإنه لا ترد له دعوة، ولا تخيبه طلبه « انتهى »، واما ما ذكره : من أن المصنف جهل بالتفسير، وأسباب النزول وقد ذكر : أن طائفة من جهلة قریش كانوا يؤذون رسول الله ﷺ « الخ » فهو يدل على تجاهله أوجهه وعدم تتبعه لسائر ما ذكر في شأن نزول هذه الآية، بل على جهله بمعنى ما نقله هو من شأن النزول، اما الاول فلأن ما قدمه المفسرون ورجحوه عند ذكر شأن نزول هذه الآية هو ما روى (٢) عن ابن عمر أنهم كانوا يطوفون بالبيت عراة وهم يشبكون (٣) بين أصابعهم يصفرون فيها و يصفقون فالمكاء (٤) والتصدية (٥) على هذا نوع عبادة لهم، ولهذا وضعوها (خ ل وضعتا) موضع الصلاة بناء على معتقدهم، واما ما نقله الناصب في شأن النزول فهو مما قاله مجاهد (٦) ومقاتل وهو مرجوح : يحتاج في

(١) اقتباس من قوله تعالى في سورة النساء الآية ٩٣ .

(٢) رواه الطبري في تفسيره (ج ٩ ص ١٤٨ ط مصر) ويؤيده ما رواه أيضاً عن ابن عباس ص ١٤٧ .

(٣) شبك وشبك الشيء : أنشب بعضه في بعض، تقول شبكت أصابعي وشبكت بين أصابعي .

(٤) مكاء : صفر بفيه .

(٥) صدى بيديه تصدية : صفق .

(٦) هو أبو الحجاج مجاهد بن جبر باسكان الباء الموحدة المفسر المقرئ المكي أخذ

تصحيحه في اعتقادهم أيضاً إلى التكلف في معنى الصلوة المذكورة في صدر الآية بأن يقال : جعل الله تعالى مكة والتصدية صلوة لهم ، كقولك زرت الأمير ففعل جفائي صلتى ، أى أقام الجفاء مقام الصلوة ، وهو مجاز مستبعد جداً ، ومع ذلك لا ينافي ما ذكره المصنف موافقاً لما روى عن ابن عمر لجواز أن يكون صلوتهم الواقعة بهذه الصفة مشوشة للنبي ﷺ أيضاً ، ولا استبعاد في أن يكون صلوتهم كذلك ، كما لا استبعاد في أن يكون صومهم كصوم مشركي الهند ، حيث يشربون اللبن والماء ، و يأكلون الفواكه ونحوها في أيام صومهم ، ولا يعتقدونها مخالفاً فيه ، و اما ما ذكره من أن الله تعالى قد أحلّ اللّهُو في مواضع كثيرة « الخ » فهو كذب و افتراء على الله تعالى و رسوله كما يدلّ عليه حكمته تعالى ، بل القرآن و السنة الصحيحة مملوءة من النص على خلافه ، (١) والأحاديث التي فهموا منها إباحة اللّهُو

التفسير عن ابن عباس و هو عن مولينا أمير المؤمنين ، روى عن ابن عباس و قره عليه القرآن ، وعن أم سلمة و جابر ، و عنه عكرمة و عطاء و قتادة و حكم بن عينة مات بسكة سنة ١٥٢ و قبل سنة ١٥٣ و كانت ولادته في سنة ٢٩ فهو من التابعين و كلماته في التفسير مشهورة مذكورة في كتب الفريقين .

(١) من الايات كقوله تعالى (في سورة لقمان الآية ٦) : ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ، وقوله تعالى (في سورة الاعراف الآية ٥١) الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً وغرتهم الحياة الدنيا ومن أحاديث العامة مثل ما رواه في كنز العمال (ج ٤ ص ٢٢ حديث ٢٠١ ط حيدرآباد) عن ابن ابي الدنيا في ذم الملاهي عن رسول الله ﷺ قال : لا يحل بيع المغنيات ولا شرائهن ولا تجارة فيهن و ثمنهن حرام انما نزلت هذه الآية في ذلك (ومن الناس من يشتري لهو الحديث) والذي بعثني بالحق ما رفع رجل عقيرته بالغناء الا بعث الله تعالى عند ذلك شيطانين يرتقيان على عاتقيه ثم لا يز الا ان يضربان بارجلهما على صدره حتى يكون هو الذي يسكت و غيرها

ونحوه (١) إنما هي موضوعات علماء زمان بني أمية لعنهم الله تعالى قد وضعوها (٢) على وفق هواهم كما وضعوا غير ذلك على وفق مقاصدهم الآخر، وسيذكر المصنف شطراً من تلك

ومن أحاديث الخاصة روايات كثيرة منها ما رواه في الوسائل (ج ٢ ص ٥٦٥) بالسند المتصل الى محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول: الفناء مما أوعده الله عليه النار وتلا هذه الآية ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله. (١) كسرب النبيذ والققاع ونحوهما من الطامات.

(٢) كما هو واضح لمن سهر وتتبع وجاس خلال تلك الديار، فانظر أيها المصنف ما نقلوه من وضع أبي هريرة بزيادة كلمة (لاريش) أولاً (جناح) في حديث لا سبق الا في النصل والعافر بإشارة من بعض المتقنين للخلافة الذي كان مشغولاً بلبس العمام و قال ابن أبي الحديد روى أبو يوسف قال قال أبو حنيفة الصحابة كلهم عدول ما عدا رجلاً ثم عد منهم أياً هريرة و انس بن مالك قال وروى عن علي (ع) قال اكذب الناس على رسول الله صلى الله عليه وآله أبو هريرة الدوسي وكذا ما نسب الى سورة بن جندب الضار المضر من الوضع والافتراء على النبي الاكرم قال السيد عبدالرزاق الرضوي الهندي الشهير بالامير علي في كتابه المسمى بالتذنيب لتعقيب التقریب ص ١٥ طبع لكهنو مالقظه، و من عرف بالوضع سعد بن طريف وضع في معلم الصبيان، والمأمون بن احمد الهروري، وضع في ذم الشافعي ومدح ابي حنيفة، ومحمد بن عكاشة الكرمانى، وضع في بطلان الصلاة برفع الايدي، ومن الزنادقة محمد بن شجاع الثلجي وضع حديثاً في اجراء الفرس وبيان بن سمعان النهدي وابو بشير احمد بن محمد المروزي الفقيه الى غير ذلك من الوضعين ومن اجل هذه الرزية، شمر الذيل علماء السنة بتأليف كتب في الموضوعات، كاللؤلؤ المصروع للقواقجي، والموضوعات لجلال الدين السيوطي و تمييز الطيب من الخبيث لابن الديبع الشيباني و مزيل الغطاء عن اخبار المصطفى، و كشف الغطاء ومزيل الالباس للمحدث المجلوني المتوفى سنة ١١٦٣ ومعرفة الجيد، وكشف الستر الى غير ذلك من الكتب التي في هذا الشأن، وما سردناه قليل من كثير، و

الأحاديث في مسألة النبوة و يرد عليها ، ومن جملة تلك الأحاديث ما فيه تصريح

نزد من وفير هذا في الموضوعات .

وأما التدليس في المتن أو الأسانيد بين روايتهم فوصل إلى حد ، ألف جمع من علمائهم كتباً ورسائل فيه فمنهم ابن حجر العسقلاني ، ألف كتاب طبقات المدلسين ، ومنهم نص فيه على أنه كان مدلساً في الغاية أبو الزبير الحكي ، وبقية بن المخلد ، ويعبى بن أبي كثير ، وسهل بن سعد ، والحسن بن أبي الحسن البصري التابعي ، و نقل عن النسائي أنه وصفه بالتدليس ، ومن المدلسين خارجة بن مصعب الحرساني ، نقل ابن حجر عن ابن معين ، أنه كان يدلس عن الكذابين .

ومنهم الهيثم بن عدي الطائي قال ابن حجر ، اتهمه البخاري ، وتركه النسائي وغيره وقال أحمد ، كان صاحب أخبار وتدليس .

ومنهم مالك بن سليمان الهروي ، قاضي هراة ، قال ابن حجر ضعفه النسائي و وصفه ابن حبان بالتدليس « انتهى » .

إلى غير ذلك وإن شئت الإحاطة والوقوف على تلك الأمور فراجع كتب القوم في الرجال ، كالتهذيب ، وتهذيب التهذيب ، والتقريب ، والتعقيب ، وتذنيب التعقيب والمغني للشيخ الفتنى الهندى ، والغلاصة ، ولسان الميزان ، والتجريد ، والاكمال لابن ماكولا ، و كتاب ابن حبان ، كتاب ابن معين ، والتاريخ الكبير للبخاري ، والاستيعاب ، واسد الغابة ، والإصابة ، والكنى للدولابي ، وكذا راجع ما ألفوه في علم الدراية ومقدمات علم الحديث ، ككتاب معرفة علوم الحديث للحاكم النيسابوري ، وكتاب الكفاية للخطيب البغدادي ، والنخبة لابن حجر العسقلاني ، والألفية للمراقبي ، وشروحا الكثيرة ، و كتاب ما يلزم المحدث ، وكتاب الرعاية في الدراية ، وكتاب الدراية للمولى كمال الدين الفارسي ، وكتاب الدراية للكشمشخاوي صاحب راموز الأحاديث ، و كتاب الهداية في الدراية للدهلوي وغيرها مما ألف في هذا الموضوع ، ويتنك العيان عن البيان .

بأن النبي ﷺ سعى باطلاً عين الغناء الذي كان يسمعه و آثر (١) سماعه ، و بأنه علل إعراض عمر عن سماعه بأنه رجل لا يؤثر سماع الباطل ، ويرشدك إلى أن الفتوى بحل الغناء ونحوه من اللهو مخصوص بأهل السنة ، وأنه معدول متصوف فيهم صدور إنكار ذلك عن المعتزلة أيضاً موافقاً للإمامية حيث قال صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى : يحبهم ويحبونه : (٢) و أما ما يعتقد أجهل الناس وأعداهم للعلم و أهله و أمقتهم (٣) للشرع و أسوءهم طريقة ، و إن كانت طريقتهم عند أمثالهم من الجهالة والسفهاء شيئاً واحداً ، وهم الفرقة المفتعلة (خ ل المتفعلة) من التصوف (الصوف) ، وما يدينون به من المحبة والعشق والتغنى على كراسيهم خربها الله ، وفي مراقصهم عطلها الله بايات الغزل المقولة في المردان الذين يسمونهم شهداء و صغقاتهم التي أين عنها (٤) صفة موسى عند ذلك الطور ؟ فتعالى الله عنه علواً كبيراً . انتهى ، فتأمل و أما ما ذكره من أن المصنف نقل قول واحد من القلندرية «الخ» فيه أن المصنف قدس سره أعرف بحال من نقل منهم إباحة ترك الصلاة و أنهم من أهل السنة سواء سماهم الناصب قلندرية أو صوفية أو متصوفة ، وقد سمعت أن هؤلاء يسمون أنفسهم بالواصلية ، و مرادهم من ذلك أنهم وصلوا إلى الله تعالى وعرفوه حق المعرفة ، فسقط عنهم التكليف ، وقد صرح بذلك ابن قيم الحنبلي (٥)

(١) آثر : اختاره .

(٢) البائدة : الآية ٥٤ .

(٣) المقت : شدة البغض ، يقال ، مقت ومقت وماقت . الرجل إذا أبغضه أشد البغض .

(٤) أي شتان ما بينهما .

(٥) هو الشيخ محمد بن أبي بكر الحنبلي المشهور بابن قيم الجوزية ، توفي سنة ٧٥١ تلميذ ابن تيمية ، والمروج لسلوكه الذي بقي تراثاً للوهابية في عصرنا ، و ابن تيمية وتلميذه هذا ممن كفره علماء الاسلام في عصره لظهور مقالات منكرة منه ، كالقول

في شرح منازل السائرين ، فقال : و يمرض للسالك على درب الفناء معاطب (١) و مهالك لا تنجيه منها إلا بصيرة العلم ، منها أنه إذا اقتحم (٢) عقبة الفناء ظن أن صاحبها قد سقط عنه الأمر و النجوى ، و يقول قائلهم ، من شهد الحقيقة سقط عنه

بالنجس و انكار شفاعة الانبياء و المقربين في الساحة الالهية و نحوهما من المناكير و من اراد الوقوف على ذلك فليرجع الى رسالة استاذنا آية الله السيد أبي محمد الحسن صدر الدين الموسوي الكاظمي فإنه قد هاهنا في اثبات تكفير الاعلام ابن تيمية و من قال بمقاتته و لابن تيم تاليفات كثيرة ككتاب زاد المعاد و نحوه و اكثرها معشو بالتعصب و السباب و توبيخ علماء الشرع و حملة العلم و تكفير كافة أهل القبلة و نسبة الشرك اليهم ، فيا للمجب من اسرة كفرت المسلمين في القول بالشفاعة مع انه العمل بنصوص الكتاب و السيرة المستمرة و السنة القاطعة و الحكم العقلي و الحال أنها قائمة بالنجس و رؤية الله و غيرها مما يهدم اساس الدين تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، و لله در الاعلام من الشيعة و السنة حيث شروا الذيل في الرد عليهم و ردع شبهاتهم ، و من أحسن ما صنف و ألف في هذا الشأن : كتاب شفاء السقام ، للشيخ تقي الدين السبكي الشافعي المصري من علماء السنة ، و كتاب الرد على الوهابية ، للعلامة المرحوم آية الله السيد محسن الامين ، و كتاب الايات البينات ، لآية الله منطبق الشيعة الامامية و طائرها الصيت استاذنا الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء النجفي ، و كتاب الرد على الوهابية لآية الله السيد مهدي الموسوي القزويني و غيرهم فانهم اتعبوا نفوسهم الشريفة و سهروا الليالي في قلع هذه الشبهات و قمعها و أتموا الحجة على مثل القصبى و ابن بليهد و أضرابهما ممن قصروا النظر في آيات التوحيد و لم يتأملوا في أدلة الشفاعة و خطر تكفير المسلم و اسناد الشرك اليه **ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة .**

(١) عطب عطباً و اعتطب الشيء : هلك ، و المعطب موضع العطب و الهلاك ، جمعه معاطب .

(٢) اقتباس من قوله تعالى في سورة البلد . الاية ١١ .

الأمر و يحتجون بقوله تعالى : **واعبد ربك حتى ياتيك اليقين (١)** ، و يفسرون اليقين بشهود الحكم الكوني وهي الحقيقة عندهم ، وهذا زندقة ونفاق (٢) و كذب منهم على أنفسهم ونييتهم وإلهم « انتهى » و لعل الناصب توهم من قول المصنف : إنهم يزورون مشهد الحسين (عليه السلام) أنهم شيعة ليسوا بسنة (٣) ، ولم يعلم أن زيارتهم هذه كانت للهو و هو مشاهدة الناس المجتمعين في أيام الموسم ، و كيف يزور الحسين (عليه السلام) معتقداً لاستحبابها من قرّر على نفسه إسقاط الواجبات عنه فضلاً عن المستحبات ؟ « فتأمل » ثم أقول : إن الذي يقطع مادة إنكار الناصب لزندقة المتصوفة من أصحابه أن من أكابر أصحابه الذين يقتدون بهم في الشريعة والطريقة الياضي (٤) اليماني الشافعي ، و قد أقر بما نسبته المصنف إليهم في هذا الكتاب و

(١) الحجر . الآية ٩٩ .

(٢) نفق نفاقاً بكسر النون في دينة ستر كفرة . بقلبه وأظهر إيمانه بلسانه ونفق نفاقاً بفتح النون . الشيء ، نقد وفناوغل .

(٣) وما يؤيد كونهم من السنة تفريقهم بين العشائين ، مع ان عمل الشيعة سيما العوام منهم على الجمع بينهما لقيام الأدلة القاطعة على ذلك .

(٤) هو الشيخ عبدالله بن اسعد بن علي بن سليم عفيف الدين الشافعي البماني الياضي العارف المورخ المحدث الشهير توفي سنة ٧٥٥ وقيل سنة ٧٦٠ وقيل سنة ٧٦٧ وقيل سنة ٧٦٨ وقيل سنة ٧٧١ بمكة وله تأليف منها تاريخه المعروف المسمى ببرآة الجنان ، وكتاب روض الرياحين في حكايات الصالحين ، وخلاصة المغاخر في مناقب الشيخ عبدالقادر الجيلاني ، ونشر المحاسن الغالية في فضل مشايخ الصوفية ، والدر النظيم في خواص القرآن العظيم ، وغيرها ، وتنتهي سلسلة تصوفه الى الشيخ عبدالقادر الجيلاني الحبلي الصوفي الشهير بالمدفون ببغداد بعدة وسائط ، واخذ الشاه نعمة الله العارف الذي اليه تنتهي أكثر طرق الصوفية في بلاد ايران كالجنابذية ، والشمسية ، والطاوسية ،

جماعة في غيره ، حيث ردّ في كتابه الموسوم بروض (١) الصالحين على ما أنكره الغزالي في الإحياء من بلوغ العبد بينه وبين الله تعالى إلى حالة اسقطت عنه الصلاة وأُحلت له شرب الخمر و لبس (٢) الحرير وترك الصلاة ونحوها ، وحكم بأنه يجب قتله وإن كان في خلوده في النار نظر (٣) انتهى . فقال في ذلك الكتاب ولو أن الله أذن لبعض عباده أن يلبس ثوب حرير مثلاً ، وعلم العبد ذلك الإذن يقيناً فلبسه لم يكن متهماً كالشّرع ، ثم قال : فإن قيل من أين يحصل له علم اليقين ؟ قلت : من حيث حصل للخضر عليه السلام حين قتل الغلام وهو وليّ لانبى (٤) على القول الصحيح عند أهل العلم ، كما أن الصحيح عند الجمهور أنه الآن حي ، وبهذا قطع الأُولياء ورجعهم الفقهاء والاصوليون وأكثر المحدثين انتهى . وفساده ممّا لا يخفى ، فإن هذا كما قيل نسخ لبعض أحكام الشريعة المطهرة وإقدام على ما لم يقدم عليه غيره ، ومتابعة للزنادقة الخالصة ، فإنهم قالوا : إن هذه الأحكام الشرعية إنما يحكم بها على

مركز تحقيق كتاب توير علوم اسلامی

والصفائية ، وغيرها . ثم الياضي نسبة الى يافع قبيلة باليمن وزعم بعض المعاصرين ان يافع اسم مكان باليمن وهو اشتباه .

(١) لا يخفى ان الياضي سمي كتابه بروض الرياحين في حكايات الصالحين ، لا رياض الصالحين فلا حظ والخطب سهل .

(٢) لبس الثوب لبساً بضم اللام استتربه ، لبس الامر لبساً بفتح اللام خلطه وجمعه مشتبهاً بغيره .

(٣) اشارة الى النزاع بين السنة في ان مرتكب الكبائر هل يخلد في النار ام لا .

(٤) ما حكم بصحته محل نظر ، بل الاستفادة من الادلة النقلية الصحيحة ، نبوته ، ومن المفسرين من يرى انه نبي وموسى صاحبه وزميله ليس بنبي ، بل كان رجلاً آخر غير موسى بن عمران صاحب التوراة .

الأنبياء (١) أما أهل الخصوص فلا يحتاجون إلى تلك النصوص ، بل إنما يراد منهم ما يقع في قلوبهم ويحكم عليهم بما يغلب عليهم من خواطرهم ، وقد جاء فيما ينقلون : استفت قلبك وإن أفتاك المفتون انتهى ، وهذه زندقة و كفر صريح يقتل قائله ، لأنه إنكار ما علم من الشرائع ، فإن الله أجرى سنته وأنفذ حكمته (خ ل حكمه) بأن أحكامه لا تعلم إلا بواسطة رسله السفراء بينه وبين خلقه ، وهم المبلغون عنه رسالته المظهرون أحكامه ، وبالجملة فقد حصل العلم القطعي واليقين الضروري من دين نبينا ﷺ بأنه لا طريق لمعرفة أحكام الله تعالى التي هي راجعة إلى أمره ونهيه إلا من جهة الرسل من صريح العقل والوحي ، فمن قال : إن هناك طريق آخر يعرف به نهيه وأمره غير الرسل فهو كافر ثم إن هذا قول بائيات أنبياء بعد نبينا ﷺ الذي جعله خاتم أنبيائه ورسله فلا نبي بعده ولا رسول ، و بيان ذلك أن من قال : إنه يأخذ عن قلبه وإنما وقع فيه حكم الله فقد أثبت لنفسه خاصة النبوة التي أشار إليها النبي ﷺ بقوله : إن روح القدس نفثت في روعي (٢) ، والملخص أننا لا ننكر أن الملك والشيطان لهما تصرفات في القلب ، وأن الله يلهي العبد بدليل و أوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه (٣) ، وليست بنبية بل ربما يوحى إلى النحل و نحوه ، كما دل عليه قوله تعالى و أوحى ربك إلى النحل (٤) الآية ونحوه و إنما ننكر وحي الأحكام بالأمر والنهي سيما بعد ختم النبوة والله أعلم .

(١) الأنبياء . جمع النبي وهو البائد و قليل الفطنة .

(٢) بلغ روعي : أي سوبداه قلبه وقد يطلق الروح مجازاً على الروح .

(٣) القصص : الآية ٧ .

(٤) النحل : الآية ٦٨ .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَهُ اللَّهُ

المبحث السابع في أنه تعالى متكلم (١) : وفيه مطالب الأول في حقيقة الكلام ، الكلام عند العقلاء عبارة عن المؤلف من الحروف المسموعة ، وأثبت الأُشاعرة كلاماً آخر نفسانياً مغايراً لهذه الحروف و الأصوات و لتصوُّر هذه الحروف و الأصوات ، و لإرادة إيجاد هذه الحروف و الأصوات ، و هذه الحروف و الأصوات دالة عليه ، وهذا غير معقول فإنَّ كلَّ عاقل إنَّما يفهم من الكلام ما قلنا : فأما ما ذهبوا إليه فإنَّه غير معقول لهم ولغيرهم ألَبَتَّة ، فكيف يجوز إثباته لله تعالى و هل هذا إلا جهل عظيم ؟ لأنَّ الضَّرورة قاضية بسبق التَّصوُّر على التَّصديق ، و إذ قد تمهَّدت هذه المقدِّمة فنقول : لا شك في أنه تعالى متكلم على معنى أنه أو جسد حروفاً و أصواتاً مسموعة قائمة بالأجسام الجمادية ، كما كلَّم الله تعالى موسى من الشَّجرة فأوجد فيها الحروف و الأصوات ، و الأُشاعرة خالفوا عقولهم ، وعقول كافَّة البشر ، فأثبتوا له تعالى كلاماً لا يفهمونه هم ولا غيرهم ، و إثبات مثل هذا الشَّيْء ، و المسكبرة عليه ، مع أنه غير متصوَّر ألَبَتَّة ، فضلاً عن أن يكون مدلولاً عليه ، معلوم البطلان و مع ذلك فإنه صادر عنَّا أوفينا عندهم و لا نعقله نحن و لا من ادَّعى ثبوته « انتهى »

قَالَ النَّاصِبُ رَفَعَهُ اللَّهُ

اقولُ : مذهب الأُشاعرة أنه تعالى متكلم ، والدَّليل عليه إجماع الأُنبيا

(١) اطبقت الكتب السماوية وكلمة أرباب الملل على أنه تعالى متكلم ، والاختلاف في حقيقة كلامه و كَيْفِيَّتِهِ من الحدوث والقدم وعَيْنِيَّتِهِ للذات وعدمها وأنه من مقولة الالفاظ أو المعاني القائمة بذاته ، وسيأتى ما هو الحق الحقيق بالقبول .

عليهم السلام عليه ، فإنه تواتر أنهم كانوا يشبتون له الكلام ويقولون : إنه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا ، وكل ذلك من أقسام الكلام فثبت المدعى ، ثم إن الكلام عندهم لفظ مشترك ، تارة يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة وتارة يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ ويقولون : هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى ، ولا بد من إثبات هذا الكلام ، فإن العرف لا يفهمون من الكلام إلا المؤلف من الحروف والأصوات ، فنقول أولاً : ليراجع الشخص إلى نفسه إنه إذا أراد التكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته أنه يزور (١) و يرتب معاني (٢) فيعزم على التكلم بها ، كما أن من أراد الدخول على السلطان أو العالم فإنه يرتب في نفسه معاني وأشياء يقول في نفسه : سأتكلم بهذا ، فالمنصف يجد من نفسه هذا البتة ، فهذا هو الكلام النفساني ، ثم نقول على طريقة الدليل : إن الألفاظ التي تتكلم بها لها مدلولات قائمة بالنفس ، فنقول : هذه المدلولات هي الكلام النفساني ، فإن قال الخصم تلك المدلولات هي عبارة عن العلم بتلك المعاني

(١) زور الشيء أي حسنه وقومه .

(٢) أقول عبر بعضهم عن ذلك بالألفاظ المتخيلة كما صرح بذلك مراراً علامة القوم السيد إبراهيم الراوى البغدادي في حلقة درسه بجامع السيد سلطان على ببغداد والعامل المنصف لو تدبر لرأى أن هذه الأمور التي عبر عنها الناصب بالمعاني المزورة وغيره بالألفاظ المتخيلة ليست الاصور حاصلة في الذهن مترتبة حسب اغراض المتكلمين واللافتين ، وعليه فهل هي الا تصورات و تصديقات ، وهل هما الا من مقولة العلم ؟ فحينئذ فما معنى قولهم ان الكلام النفسى ليس من مقولة العلم بقسيه ولا الارادة ولا الكراهة ولا مقدماتهما ولا الاذعان بالوقوع واللاوقوع ولا غيرها ، فيا معاشر العقلاء من أرباب الملل والنحل اقسكم بما تبجلونه وتعظمونه ، أعرضوا مقالة هؤلاء الذين عقلوا عقولهم بانكار الحسن والقبح على البابكم فانظروا باذا تحكم لنا اولهم .

قلنا : هي غير العلم لأن من جملة الكلام الخبر ، وقد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه ، فالخبر عن الشيء غير العلم به ، فإن قال هو الإرادة ، قلنا هو غير الإرادة لأن من جملة الكلام الأمر ، وقد يأمر الرجل بما لا يريد كالمختبر لعبده ، أهو بطيعه أولا فإن مقصوده مجرد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به ، و كالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فإنه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه ، و اعترض عليه بأن الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته ، إذ لا طلب فيهما أصلاً كما لا إرادة قطعاً ، و أقول : لا نسلم عدم الطلب فيهما لأن لفظ الأمر إذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب وهو الطلب ، ثم إن في الصورتين لا بد من تحقق الطلب من الأمر ، لأن اعتذاره و اختباره موقوفان على أمرين : الطلب منه مع عدم الفعل من المأمور وكلاهما لا بد من أن يكونا محققين ليحصل الاعتذار و الاختبار قال صاحب المواقف ههنا : و لو قالت المعتزلة : إنه أي المعنى النفسي الذي يغير العبارات (خ ل اعتبارات) في الخبر والأمر هو إرادة فعل يصير سبباً لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به أو يصير سبباً لاعتقاده إرادته أي إرادة المتكلم لما أمر به لم يكن بعيداً ، لأن إرادة فعل كذلك موجودة في الخبر و الأمر ، و مغايرة لما يدل عليها من الأمور المتغيرة و المختلفة ، و ليس يتجه عليه أن الرجل قد يخبر بما لا يعلم ، أو يأمر بما لا يريد ، وحيث لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للإرادة كما تدعيه الأشاعرة هذا كلام صاحب المواقف ، و أقول : من أخبر بما لا يعلمه ، قد يخبر ولا يخطر له إرادة شيء أصلاً ، بل يصدر عنه الاخبار وهو يدل على مدلول ، هو الكلام النفسي من غير إرادة في ذلك الاخبار لشيء من الأشياء ، و أمّا في الأمر و إن كان هذه الإرادة موجودة ، ولكن ظاهر أنه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الأمر ، بل شيء يلزم ذلك الطلب ، فاذن تلك الإرادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا

الأمر وهو المطلوب ، ولما ثبت أن ههنا صفة هي غير الإرادة والعلم فنقول : هو الكلام النفسي ، فاذن هو متصور عند العقل ظاهر لمن راجع وجدانه غاية الظهور فمن ادعى بطلانه وعدم كونه متصوراً فهو مبطل . وأما من ذهب إلى أن كلام الله تعالى هو أصوات و حروف يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرئيل أو النبي ﷺ وهو حادث ، فيتجه عليه أن كل عاقل يعلم أن المتكلم من قامت به صفة المتكلم وخالق الكلام لا يقال : إنه متكلم ، كما أن خالق الذوق لا يقال : إنه ذائق وهذا ظاهر البطلان عند من يعرف اللغة و الصرف فضلاً عن أهل التحقيق نعم ، الأصوات والحروف دالة على كلام الله تعالى و يطلق عليها الكلام أيضاً ، ولكن الكلام في الحقيقة هو ذلك المعنى النفسي كما أثبتناه « انتهى » .

أقول : فيه نظر أما أولاً فلا نثبت الإشتراك لا يجديهم نفعاً ، لأن الكلام يجب أن يكون مركباً ، سواء كان لفظياً أو نفسياً ، أما اللفظي فظاهر وأما النفسي فلا نال اللفظي لما كان موضوعاً بإزاء المعنى المطابق لما في النفس فلو لم يكن النفسي مركباً لم يكن المعنوي مطابقاً له ، و أيضاً الترتيب داخل في مفهوم الكلام ، ولا يوجد الكلام بدونه ، كما اعترف به الفاضل التفتازاني في شرح العقائد حيث قال : وهذا أي ما ذكره صاحب المواقف من أن الكلام النفسي غير مرتب الأجزاء جيد لمن يتعقل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ، و لا من الأشكال المرتبة (خ ل المترتبة) الدالة عليه ، ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس اللفظ إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله ، بحيث إذا التفت إليها كان كلاماً مؤلفاً من ألفاظ مخيلة أو نقوشاً مرتبة ، وإذا تلفظ كان كلاماً مسموعاً « انتهى » و على هذا فما يزوره المتكلم في نفسه عند إرادة التكلم ، يجوز أن يكون عبارة عن الألفاظ

المخيّلة المرتبة في النفس ، فلا يجديهم ما تشبّثوا به من قول (١) عمر : زوّرت في نفسي كلاماً بمعنى قدرته و فرضته ، كما يقال : زوّرت داراً و بناءً ، فكما لا يدلّ هذا على كون حقيقة الدار والبناء في النفس ، كذلك لا يدلّ ذلك على كون حقيقة الكلام في النفس ، و كذا كون الكلام في الفؤاد (٢) يكون إشارة إلى تصويره ، و أما ثانياً فلأنّ ما ذكره من أنه قد يخبر الرّجل عمّا لا يعلمه ، بل يعلم خلافه فالخبر عن الشيء غير العلم به ، ففيه ما ذكره الشارح الجديد للتجريد حيث قال ولقائل أن يقول : إنّ المعنى النفسي الذي يدّعون أنّه قائم بنفس المتكلم و مغاير للعلم في صورة الإخبار عمّا لا يعلمه ، هو إدراك مدلول الخبر ، أعني حصوله في الذّهن مطلقاً يقينياً كان أو مشكوكاً ، فلا يكون مغايراً للعلم ، والحاصل أنّ هذا إنّما يدلّ على مغايرته للعلم اليقيني (٣) ، لا للعلم المطلق ، إذ كلّ عاقل تصدّى للإخبار ، تحصل في ذهنه صورة ما أخبرته بالضرورة ، وأيضاً ما ذكره (خ ل هذا) قياس الغائب على الشاهد فلا يفيد و أما ثالثاً فلأنّ ما ذكره في بيان مغايرة المعنى

(١) قال جارا لله الزمخشري في الفائق ج ١ ص ٥٥٣ طبع مصر ، يقال رحم الله امرأ زور نفسه على نفسه ، أي اتهمها عليها ، يقال : أنا ازورك على نفسك ، وحقيقته : نسبتها إلى الزور كفسقه وجهله انتهى و ذكر معاني آخر للتزوير من الجمع ، و العرض ، والتسوية ، وزوال العوج ، والتعفية إلى غير ذلك ؛ وانت ترى أن بعض المذكورات ، تناسب ما نحن فيه وقد تقدم في معنى التزوير ما هو أنسب فراجع .

(٢) إشارة إلى الشعر المشهور الذي تمسك به بعض الاشاعرة في اثبات الكلام النفسي

(شعر)

ان الكلام لفي الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

(٣) وكأنه اختلط الأمر على الناصب ولم يتوجه إلى أن المراد من العلم ماذا ، هل هو المصطلح المنطقي أو الأصولي أو اللغوي فكم فرق بينها كما لا يخفى .

النفسي للإرادة « مردود » بالإعتراض الذي نقله و أما ما ذكره في دفع ذلك الإعتراض بقوله : أقول لا نسلم عدم الطلب فيهما ، لأن لفظ الأمر إذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب « الخ » مدخول ، بأن الإعتذار والإختبار إنما يتوقفان على أن يصدر من الأمر ما يدل بظاهره في مجاري الإستعمال على الطلب ، لا على تحقق الطلب في نفس الأمر ، إذ لا وقوف لغير الله تعالى بما في الصدور ، فيحصل الإعتذار والإختبار من غير قصد الطلب كما لا يخفى و أما رابعاً فلأن ما ذكره في جواب ما نقله ثانياً عن صاحب المواقف في تقوية المعتزلة من قوله : أقول من أخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له إرادة شيء أصلاً « الخ » ففيه : أن هذا غير واقع ، ولو سلم فيجواب بمثل ما أجبتنا عنه عما قيل : من أنه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه فاعلم وأما ما ذكره من أن في الأمر و إن كان هذه الإرادة موجودة ، ولكن ظاهر أنه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الأمر ، بل شيء يلزم ذلك الطلب ، فاذن تلك الإرادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الأمر و هو المطلوب ، ففيه : أننا لا نسلم أن الطلب غير الإرادة (١) ، فإن الطلب

(١) مسألة اتحاد الطلب والإرادة مما اختلفت فيه كلمة الفحول من الفريقين، ومنشأ النزاع فيها ما صدر من الإشاعة من الالتزام بالكلام النفسي في الباء الثالثة ، ثم سرى ذلك إلى الأصول فصارت المسألة محل بحث في كلا العلمين ، فاختلفوا في المسألة على أقوال فمنهم من جعل النزاع لغوياً في تعيين ما هو الموضوع له لكليهما بعد تسليم كونهما مترادفين ، وأنه هل هو الشوق المؤكد أو من مقدماته ؟ أو بالعكس .

ومنهم من جعل النزاع عقلياً و أنه هل هناك اتحاد بين الطلب والإرادة حقيقة أم لا ؟ فهم بين قائل باتحادهما مفهوماً ومصادقاً مع الاختلاف في المنصرف إليه عند العرف و لازمه كون اللفظين مترادفين وبين قائل بتغايرهما مفهوماً واتحادهما مصادقاً وبين قائل بتغايرهما مفهوماً ومصادقاً ، ذهب إليه أكثر الإشاعة وعدة من أصحابنا المتأخرين .

ثم إن القائلين بتغايرهما كذلك اختلفوا على قولين ، فمنهم من جعل الإرادة والطلب

عين الإرادة (١) عند المعتزلة ، و لو سلم فنقول : إن الكلام النفسي عند الأشاعرة

كليهما من مقولة كيف النفساني ، وجعل الإرادة في مرتبة متقدمة على الطلب ، ومنهم من جعل الإرادة من مقولة كيف النفساني والطلب من مقولة الفعل النفساني وادعى وضوحه بشهادة الوجدان وذكر أن الإرادة صفة قائمة بالنفس موجبة لحركة نفسانية هي فعل النفس وهذه غير الحركة الخارجية القائمة بالأعضاء فتكون الحركة الخارجية في مرتبة ثالثة متأخرة عن مرتبة تحقق الحركة النفسية وهي متأخرة عن مرتبة تحقق الإرادة ، وكان يعبر بعض المحققين من المتأخرين عن حركة النفس بالعملة النفسية و كان يلتزم بأن هناك أمورا بنحو السلسلة الطولية هكذا (١) مقدمات الشوق المؤكدة (٢) نفس الشوق المؤكدة (٣) تحريك الشوق للنفس (٤) حركة النفس بعد التحريك (٥) حركة الأعضاء نحو الفعل أو مقدماته .

وأنت خير بأن ما حققه ودققه حقيق بالقبول ولا يشك ذو مسكة في تغاير التحريك أو الحركة مع الشوق القائم بالنفس ، لكنه مع التزامه بالتعدد خالف الأشاعرة في مسلكهم حيث إن الطلب عنده من مقولة الفعل النفساني أو الفعل الخارجي ، والأشعري مع كونه قائلاً بالتعدد ينكر كونه من تلك المقولات بل جعله أمراً نفسانياً مغايراً لجميع ذلك ، فيكون أحسن الأجوبة عن مقالة الأشعري ما أفاده المتقدمون من أصحابنا رضوان الله عليهم من الإحالة إلى الوجدان و أنا إذا راجعنا إلى وجداننا لا نجد أمراً مغايراً لما ذكر ، والبرهان عند شهادة الوجدان مما يستغنى عنه .

(١) وفيه إشارة إلى ضعف دعوى العينية إذ نحن نجد تفرقة ضرورية بين مدلول قولنا : افعل ، وبين قولنا : اريد الفعل وهو ظاهر ، أو إلى ضعف نسبة هذه الدعوى إلى الإرادة كما يدل عليه كلام الفاضل عبدالحى البدخشي الحنفى في شرح منهاج الأصول عند قول مصنفه : والطلب غير الإرادة خلافاً للمعتزلة «الخ» فيه بحث أما أولاً : فلان المفهوم من كلامه حيث قال : إن النزاع في الطلب مطلقاً اعم من أن يكون بالنسبة إلى الله تعالى أو العبد وهو فاسد ، إذ الطلب بأقسامه كطلب الفعل والكف والاقبال وغيرها من الكلام

قديم ، فلو كان عبارة عن الطلب كما ذكره الناصب يلزم قدم من يطلب منه الفعل أيضاً وإلا يلزم السفه ، إذ الطلب بدون وجود من يطلب منه سفه بالضرورة ، و سيجيء تفصيل الكلام فيه عن قريب إن شاء الله تعالى

وأما خامساً : فلأن ما ذكره من أن كل عاقل يعلم أن المتكلم من قام به صفة التكلم و خالق الكلام لا يقال له إنه متكلم « الخ » قد هرب فيه الناصب عما قاله أصحابه قاطبة : من أن المتكلم من قام به الكلام لما أورد عليهم الإمامية ، من أنه يلزم من ذلك أن لا يصح إطلاق المتكلم على البشر ، إذ الكلام قائم بالصوت الذي هو عرض لا بالبشر ، وحينئذ يتوجه عليه : إن المبدء الذي هو التكلم المهرّب إليه بمعنى ايجاد الكلام قائم بذاته تعالى حقيقة ، فلا يحتاج إلى المعنى النفسي

النفسى ، والمعتزلة أنكروا ثبوته لله تعالى لا أنهم جعلوها عين الإرادة ، فان أريد أنهم سموا الإرادة طلباً فهو كما لم يقل عنهم ، كيف ، وعند البصرى منهم أن إرادته تعالى العلم بالمصلحة ، وعند النجار أنها معنى سلبى وهو أنه ليس بساء ولا مكروه ولا مغلوب فيما فعل ، وعند النظام والكبى أن إرادة فعل نفسه علمه بوقوعه ، وإرادة فعل غيره الأمر به ، والأمر عندهم الكلام اللفظى ، ولا خفاء فى أنه لا يحسن إطلاق الطلب على شىء من هذه المعانى إلا الأمر اللفظى مجازاً ، ويؤكد ذلك ما فى شرحه المختصر : من أن الطلب لما كان نوعاً من الكلام النفسى الذى أنكروه و لم يمكنهم أن يحدوا الأمر به ، وتارة حدوه باعتبار اللفظ فقل هو قول القائل لمن دونه : افعل ، وتارة باقتران صفة الإرادة ، فقل هو صيغة افضل بإرادة وجود اللفظ ودلالته على المعنى والامتثال ، وتارة جعلوه نفس صفة الإرادة فقل : الأمر إرادة الفعل ، وهذا صريح فى أنهم لم يجعلوا الإرادة طلباً ولا بالعكس ، اللهم إلا أن يقال : أنهم جعلوا الأمر اللفظى الذى يطلق عليه الطلب مجازاً غير إرادة الأمور به ، أو يقال : ان بعضهم أثبت له إرادة حادثة لا فى محل ، فيجوز أن يكونوا سموه طلباً « انتهى » منه قدم .

الأزلي ، و أيضاً نحن لا نشترط في صدق المتكلم أن يكون ذلك الشيء موجوداً للكلام ، بل نقول : لا بد أن يكون بين الكلام وذلك الشيء ملازمة كما في الحداد والصباغ والتمار وغيرها ، وهي محققة هيئتها . إذ الكلام مخلوق (١) له تعالى ،

(١) مسألة مخلوقية كلامه تعالى ، و ان القرآن قديم ، أوحادث ، مما وقع النزاع فيها من سالف الزمان ، بحيث قتل جمع من القائلين بقدمه ، و كذا من القائلين بحدوثه ، و كان السامون العباسي ، من اشد العاضدين للحدوث . والقادر والمتوكل العباسيان قتلوا جماعة من القائلين بالحدوث واكثر الاشاعرة ، كالشيخ أبي الحسن شيخهم في كتاب الابانة والقاضي محمد بن الطيب الباقلاني وابن فورك والباهلي وامام الحرمين ذهبوا الى قدمه واستدلوا على ذلك بوجوده من السمع والعقل كلها مجاب عنها باجوبة شافية ، والمعتزلة وغيرهم ذهبوا الى حدوثه ، ولهم ادلة من النقل والعقل ، والرازي في كتاب الاربعين ص ١٧٩ و ص ١٨٠ جمع بين كلمات الفريقين ، وجعل هذا النزاع الطويل الذيل قريباً من النزاع اللفظي ، وقال ان كلامه تعالى ، بمعنى الاصوات والحروف ، لا كلام في كونها حادثة ، و اما كلامه الذي هو مدلول تلك الدوال فهو قديم واحد بالذات ، مختلف بالاعتبار ، من حيث اتصافه بالامرية والنيية والخبرية وغيرها الى آخر ما قال وانت خبير بان النزاع بين الاشاعرة ، و بين مخالفينهم في ثبوت ذاك الامر الواحد القديم يجعله مغايراً للارادة والكراهة والعلم فالاشعري يدعى التغاير ، وخصمائه ينكرون ذلك ، فعليه لا يكون النزاع لفظياً أو لغوياً كما احتمله في طي كلماته .

ثم ان من الاشاعرة من صرح ، بكون الاصوات والحروف كمدا ليلها قديمة أيضاً ، كما ان الكرامية ، ذهبوا الى انه خلق تلك الاصوات والحروف في ذاته القديم وجعلوا ذاته تعالى شأنه محلاً لتلك الحوادث .

وبالجملة لو تأملت في هذه الاقوال والكلمات التي هي بين افراط وتفریط لرأيت بعين اليمان ان النزاع ليس بلفظي كما توهمه وان هناك ابحاثاً ، ومضامير فللنزاع في اثبات امر قديم قائم بذاته واحد بالذات مدلول للكلام اللفظي ، مضمار

و بالجمللة لا يلزم أن يكون إطلاق الألفاظ على وتيرة (١) واحدة ، فإن الماضي قد يطلق على ما كان نفس الضوء فلا يصدق عليه بمعنى ما قام به الضوء ، وكذا التمر يطلق على من كان بائعا للتمر لا على من قام به التمر ، فلا يتجه علينا النقص بالذائق ، كما ذكره الناصب الخالي عن ذوق التحقيق ، ولا بالمتحرك كما أورده شارح العقائد ، ولا ما أورده الشارح الجديد للتجريد : من أننا إذا سمعنا قائلا يقول : أنا قائم ، نسميه المتكلم وإن لم نعلم أنه الموجد لهذا الكلام ، بل وإن علمنا أن موجد هوالله تعالى (٢) كما هو رأي الأشاعرة « انتهى » وقد اعترف بهذا فخر الدين الرازي في المسألة الثالثة والأربعين من الباب الأول من القسم الأول من الكتاب الأول من فواتح تفسيره الكبير حيث قال : والتحقيق في هذا الباب أن الكلام عبارة عن فعل مخصوص ، جعله الحي القادر لأجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الإعتقادات والإرادات ، وعند هذا يظهر أن المراد من كون الإنسان متكلماً

مركز تحقيق كتاب توير علوم اسلامی

وللنزاع في كون الدال عليه قديماً أو حادثاً مضار وللنزاع في قيام ذاك الدال الحادث بذاته تعالى أو عدمه مضار ثالث وفي كل من هذه المعارك كم من فقة هالكة مهلكة والصراط الواضح ، والنجم اللامع اللائح ، ما اخذته الاصحاب وضوان الله عليهم ، عن ائمة اهل البيت عليهم السلام ، فان علومهم مستفادة ، من المشكاة النبوية والمصباح الذي استنير من النور الالهي ، والوحي الرباني الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه ثبتنا الله تعالى على التمسك باذيالهم ، واتباع آثارهم ، وحشرنا في زمرة من لم يعرف سواهم آمين آمين .

(١) التوتيرة . الطريقة .

(٢) لا يخفى ان هذا مقلوب عليهم فانا اذا سمعنا قائلا يقول : انا قائم نسميه المتكلم ،

وان لم نعلم ان الكلام قائم به ، بل وان علمنا انه ليس قائما به بل بالهواء تأمل .

منه « قد » .

بهذه الحروف مجرد كونه فاعلاً لها لهذا الغرض المخصوص « انتهى » على أن ما ذكره
 الناصب وشارح العقائد بحث لفظي لا يعتد به في المباحث العقلية ، وإذا قسام
 الدليل على امتناع كونه تعالى متكلماً بالمعنى اللغوي المشهور ، وهو أن المتكلم
 بمعنى من قام به الكلام و لم يتم الدليل على المعنى القائم بالذات ، فلا بد من
 التشبث بالمعنى اللغوي الغير المشهور ، وهذا كما قيل : في حمل الوجود عليه تعالى
 على قاعدة الحكماء ومن وافقهم من أن الوجود عين حقيقته غير قائم به ، إذ على هذا
 لا يصح لغة أن يقال : إنه تعالى موجود ، إذ معنى الوجود لغة من قام به الوجود ،
 وهو يقتضي المغايرة ، وذلك باطل عندهم « تأمل » والسّر في أن أهل اللغة ربما
 يفسرون صيغة الفاعل بمن قام به الفعل ، ما قاله بعض المحققين : من أن اللغة لم
 تبين (١) على النظر الدقيق ، بل هم ينظرون إلى ظاهر الحال فيحكمون بقيام الكلام
 بالمتكلم ويقولون باتّصاف المتكلم به حال التكلم : وكيف لا ؟ ولو بنيت اللغة على
 النظر الدقيق لتعذر في أكثر أفعال الحال ، فإنه يلزم أن يكون مجازاً ، مع أنهم
 اتفقوا على أن المضارع حقيقة في الحال ، في مثل يمشي ، و يتكلم ، ويخبر ، بل
 يتوسعون في معنى الحال ، ويعممونه عن المشي بين المشرق والمغرب ، ويريدون
 به الحال ، وقس عليه الحال في اسم الفاعل إذا قالوا : إنه حقيقة في زيد ماش من
 المشرق إلى المغرب ، والحاصل أن النظر الدقيق يقتضي عدم قيام المبدئ ، وعدم
 بقاءه في محلّ يقوم به ، وظاهر النظر يميل إلى القيام والبقاء ، والمأخض أن معنى
 اسم الفاعل (٢) مثلاً هو الأمر المجمل الذي يعبر عنه في الفارسية « بدانما » و

(١) مضافاً إلى أن شأن اللغوي بيان موارد الاستعمال لا الوضع وإن كان هذا لا يخلو

عن مناقشة أوردناها في مباحث الالفاظ .

(٢) الظاهر أن كلمة « كالعالم » ساقطة من قلم الناسخ .

إذا أردنا تحليله (١) نعبّر عنه بذات له العلم ، مع أننا نعلم أن الذات غير مأخوذة في معنى العالم وكذا قيام معنى العلم ، أمّا أن الذات غير مأخوذة فلا زنا إذا قلنا زيد عالم نعلم يقيناً أن زيداً بمنزلة الذات ، وليس المراد بزيد ذات له العلم ، بل المراد زيد له العلم ، وكيف لا ؛ وقد استدلوا على ذلك بأنه لو كان شيئاً أو ذات مأخوذاً في المشتقّ لكان النطاق مركباً من العرضي ، كما قاله سيّد المحققين (٢) : قدس سرّه في حاشية المطالع ، فيلزم أن لا يصحّ التحديد به ، وفوق هذا كلام : وهو أن إطلاق اسم المتكلم على الفاعل للكلام ثابت في لسان العرب ، بل ولا يطلقون اسم المتكلم على القائم به الكلام أصلاً ، لأنّ الفعل لا يوصف به المفعول ، بل إنمّا يوصف به الفاعل كالضرب مثلاً ، فلا يقال : الضارب لمن وقع عليه الضرب ، بل لمن فعل الضرب ، فحينئذٍ لا يقال المتكلم من قام به الكلام بل من فعله ، وإلا لكان الهواء متكلماً لقيام الحروف والصوت به ، وقالوا تكلم الجن : على لسان المصروع (٣) لاعتقادهم أن الكلام المسموع من المصروع فاعله الجن ، فأسندوه إلى الفاعل لا القائم به ، والأشاعة لما قالوا إن الكلام هو المعنى قالوا : معنى كونه متكلماً هو قيام ذلك المعنى بذاته ، ثم افتروا به على اللغة . فان قلت الكلام على ما ذكرتموه يرجع إلى القدرة فلا يكون صفة مستقلة أخرى ، قلت : لا محذور في إرجاعه إلى القدرة وعدّه صفة مستقلة أخرى ، بناء على فائدة مخصوصة : هي أن

(١) وذلك لا ينافي بساطة المشتق وعدم اخذ الذات في مفهومه كما حققه المتأخرون من الأصوليين والمنطقيين فمعاني المشتقات مفاهيم مجعلة في الإدراك الأولى قابلة للتحليل بالتأمل والتأمل .

(٢) هو المحقق الشريف الجرجاني وقد مرت ترجمته .

(٣) الصرع . علة تمنع الاعضاء النفسانية عن افعالها من غير تام ، و يقال لمن غشي عليه مصروع .

أفعال العباد قولاً و فعلاً مخلوقة بقدره العبد أو بقدره الله ، وكسب العبد و القرآن مخلوق له بلا واسطة قدرة العبد و كسبه ، و تحقيقه : أن الله تعالى يعلم جميع المعلومات ، فعلم القرآن في الأزل بأنه سيوجد به قدرته القديمة في جسم من الأجسام من غير كسب (١) ، بخلاف كلام البشر فإنه عالم في الأزل بأنه سيوجد به البشر بقدرته الحادثة أو بكسبه . ومما يكسر سورة (٢) استبعاد الخصم : أن صفتي السمع و البصر راجعتان إلى العلم باتفاق الأشاعرة معنا ، مع أنهما عدتا صفتين مستقلتين متابعة للشارع حيث أفردهما عن العلم في الذكر لغاية اهتمامه بإثباتهما ، و باعتقاد المكلفين لاتصافه تعالى بهما .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَهُ اللَّهُ رَجَاءً

المطلب الثاني في أن كلامه تعالى متعدد ، المعقول من الكلام على ما تقدم أنه الحروف والأصوات المسموعة ، وهذه الحروف المسموعة إنما تلتزم كلاماً مفهوماً إذا كان الإتنظام على أحد الوجوه التي يحصل بها الإفهام ، وذلك بأن يكون خبراً أو أمراً أو نهياً أو استفهاماً أو تنبيهاً ، وهو الشامل للتسني والترجي والتعجب والقسم والنداء ، ولا وجود له إلا في هذه الجزئيات ، و الذين أثبتوا قدم الكلام اختلفوا : فذهب بعضهم إلى أن كلامه تعالى واحد مغاير لهذه المعاني ، و ذهب آخرون إلى تعدده ، و الذين أثبتوا وحدته خالفوا جميع العقلاء في إثبات شيء لا

(١) الكسب من مصطلحات الأشاعرة و قد مر شرحه و بيان المراد منه في تعالينا السابقة التي ذكرنا فيها الفروق بين الأشاعرة والنازيديّة ، و سيبي في كلام القاضي الشهيد شرحه أيضاً .

(٢) السورة بفتح السين المهملة و سكون الواو ، يقال سورة الشيء لحدثه و سورة السلطان لسلطوته و سورة المجد لأثره و ارتفاعه و سورة البرد لشدة .

يتصورونه هم ولا خصومهم ، و من أثبت لله تعالى وصفاً لا يعقله ولا يتصوره هو و لا غيره فكيف يجوز أن يجعل إماماً يقتدى به و يناط بكلامه الأحكام ؟ « انتهى »

قَالَ النَّاصِبُ حُفَظَةُ

أَقُولُ : الأشارة لما أثبتوا الكلام النفساني جعلوه كسائر الصفات مثل العلم والقدرة ، فكما أن القدرة صفة واحدة تتعلق بمقدورات متعددة ، كذلك الكلام صفة واحدة تنقسم إلى الأمر و النهي و الخبر والاستفهام والنداء ، و هذا بحسب التعلق ، فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبراً ، و باعتبار تعلقه بشيء آخر أو على وجه آخر يكون أمراً ، وكذا الحال في البواقي و أمّا من جعل الكلام عبارة عن الحروف و الأصوات فلا شك أنه يكون متعدداً عنده ، فالنزاع بيننا وبين المعتزلة والإمامية في إثبات الكلام النفساني ، فان ثبت فهو قديم واحد كسائر الصفات ، و إن انحصر الكلام في اللفظي فهو حادث متعدد ، و قد أثبتنا الكلام النفسي فيما سبق ، فطامات الرجل ليس إلا الترهات « انتهى » .

أَقُولُ : إن أراد بقوله : الكلام صفة واحدة تنقسم إلى الأمر و النهي « الخ » أن كلامه تعالى جنس لهذه الامور ، و هذه الامور أنواع له ، فيلزم من قدمه وحدوثها وجود الجنس بدون أحد الأنواع ، وبطلانه ظاهر ، وإن أراد أنه أمر معين يعرضه هذه الامور كما يشعر به كلام الشارح الجديد للتجريد في تسميم جواب عبدالله بن سعيد (١) حتى لا يلزم كون تلك الأنواع أنواعاً حقيقية ، بل تكون

(١) هو عبدالله بن سعيد بن الحسين الكوفي ، أبو سعيد الأشج العافظ المتوفى سنة ٢٥٧ و كان من كبار القوم فقهاً ، و حديثاً وكلاماً ، روى عن عبدالسلام بن حرب و أبي

أنواعاً بحسب العارض والاعتبار والامور الخارجة ، فمسلم أن هذا لا يستلزم محالاً لأن غاية ما يلزم من ذلك وجود المعروض بدون العارض وهو ليس بمستحيل ، لكنه خلاف ما هو المقرر عندهم ، من أن هذه الامور أنواع الكلام . و أيضاً هذا غير معقول إذ لا يعقل كلام إلا على أحد الأساليب المعروفة عند العقلاء ، وبالجمله نحن لانقل من كلامه تعالى سوى الأمر والنهي والخبر ، فاذا اعترفتم بحدودها ثبت حدوث الكلام فان ادعيتم قدم شيء آخر فيتنوه ليتصور ، ثم أقيموا الدلالة عليه وعلى اتصافه تعالى به وعلى قدمه ، و أيضاً لوجوز كون الكلام الواحد متكثراً وأنواعه مختلفة باعتبار التعلقات لزم جواز أن يكون جميع الصفات راجعة إلى صفة واحدة بل إلى الذات بأن يكون باعتبار تعلقه بالتخصيص إرادة ، و باعتبار تعلقه بالإيجاد قدرة إلى غير ذلك من الإعتبارات . وقال السيد معين الدين الصفوي الأيجي الشافعي في رسالته في الكلام : إن العرف العام والخاص من الشرع واللغة لا يفهم من الكلام إلا المركب من الحروف لا مجرد مفهوم اللفظ الذي هو في الحقيقة (خ ل في التحقيق) نوع من العلم ، وليس من شأن النبوة دعوة الأمة إلى شيء غير معلوم ظاهره كذب وإلحاد من غير إشارة في موضع وموقع على المراد من إطلاقه ، مع أن العرف مطلقاً يعرف تناقض الآخر مع المتكلم ، وعلى ما عرّفه الأشعري يجتمع الخرس و هذا المتكلم (١) ، والتكلم والستكوت ، و أما ما في متن العقائد للنسفي (٢) أن

خالد الأحمر والمحاربي و ابن ادريس وهشيم ومن في طبقتهم فراجع الكتاب الغلامه للخزرجي ص ١٦٩ .

(١) الظاهر أن العبارة كذا : يجتمع الخرس والتكلم في هذا المتكلم .

(٢) هو نجم الدين أبوحفص عمر بن محمد السمرقندي الحنفي الاصولي المتكلم الشهير المتوفى ببغداد سنة ٥٣٧ له تأليف كثيرة منها كتاب العقائد المعروف بالعقائد النسفية

الكلام صفة متنافية للسكوت والآفة ، وقال شارحه (١) العلامة : هذا إنما يصدق على الكلام اللفظي دون النفسي ، إذ السكوت والخرس إنما ينافي التلفظ ، وأجاب بأن مراده السكوت والآفة الباطنيتان بأن لا يدبر في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك ، فكما أن الكلام لفظي ونفسي ، فكذا ضدّه اعني السكوت والخرس ، فانت على يقين أن هذا التوجيه تعجّل (٢) لا يغني عن الحق شيئاً (٣) ، فأعرضنا عن التعرّض بتفصيل الجواب .

وقد شرحه جمع كثير من علماء القوم ومنها كتاب طلبة الطلبة في المصطلحات الحنفية في الفقه ، ومنها تاريخ سمرقند ، والنسفي نسبة الى نسف كجبل بلد بآوراء النهر .
(١) المراد به قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي الكازروني الشافعي المشتهر بالعلامة المتوفى سنة ٧٩٠ ببلدة تبريز ودفن بجانب قبر القاضي البيضاوي
أو العلامة المحقق التفتازاني المولى مسعود بن عمر المتوفى سنة ٧٩٩ صاحب كتاب المطول والظاهر الثاني .

(٢) قال بعض الفضلاء في بحث المقالة من كتاب المسمى بمسالك الافهام في علم الكلام ان من أسباب الغلط أخذ ضد الشيء ضداً للآزمه وهو باطل ، لان الحرارة يضاد البرودة ولا يضاد العرضية واللونية ، وأبو الحسن الاشعري ارتكب هذا في اثبات كلام الحق فقال : وجدنا كل من ليس بتكلم اخرس فعلم بان الكلام والخرس متضادان ، فعلم بانّه تعالى لو لم يكن متكلماً لكان اخرس ، لانه في الشاهد كذلك ، ثم أثبت للباري شيئاً ساء كلام النفس ولم يثبت له الكلام الذي اخذه ضداً للخرس (فانه يثبت للخرس) لعدم اشتراطه بالحرف والصوت ، فيجتمع مع الخرس ، فلا يكون ضده فيبطل قوله ان الكلام والخرس ضدان لان الخرس لا يزول بكلام النفس . منه «قده» .
(٣) اقتباس من قوله تعالى في سورة يونس . الآية : ٤٦ .

قال المصنف رحمه الله

المطابق الثالث في حدوثه ، العقل والسمع متطابقان على أن كلامه تعالى محدث ليس بأزلي ، لأنه مركب من الحروف والأصوات ، ويمتنع اجتماع حرفين في السماع دفعة واحدة فلا بد أن يكون أحدهما سابقاً على الآخر ، و المسبوق حادث بالضرورة ، والسابق على الحادث بزمان متناه حادث بالضرورة . وقد قال الله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث (١) ، و خالفت الأشاعرة جميع العقلاء في ذلك ، فجعلوا كلامه تعالى قديماً لم يزل معه ، و أنه تعالى في الأزل يخاطب العقلاء المعدومين ، و إثبات ذلك في غاية السفاهة و النقص في حقه تعالى ، فإن الواحد منّا لو جلس في بيت وحده منفرداً ، و قال يا سالم قم ، و يا غانم اضرب و ياسعيد كل ولا أحد عنده من هؤلاء ، عده كل عاقل سفيهاً جاهلاً عادماً للتحصيل فكيف يجوز منهم نسبة هذا الفعل الدال على السفاهة والجهل والحق إليه تعالى ؟ و كيف يصح منه تعالى أن يقول في الأزل : يا أيها الناس اعبدوا (٢) ربكم ؟ و لا مخاطب هناك ولا ناس عنده ، و يقول يا أيها الناس (٣) اتقوا ربكم ؟ و يقول يا أيها الذين (٤) آمنوا أقيموا الصلوة ، و لا تأكلوا (٥) أموالكم ، و لا تقتلوا (٦) أولادكم ، و أوفوا بالعقود (٧) ؟ و أيضاً لو كان كلامه قديماً لزم صدور القبيح منه

(١) الانبياء . الآية ٣٩ .

(٢) كما في سورة البقرة . الآية : ٢١

(٣) كما في سورة الحج . الآية : ٩

(٤) كما في سورة البقرة . الآية ١٩٠ وغيرها من الايات .

(٥) كما في سورة البقرة . الآية ١٨٨

(٦) كما في سورة الانعام . الآية ١٥٩

(٧) كما في سورة البائدة . الآية ١ .

تعالى ، لأنه إن لم يفد بكلامه في الأزل شيئاً كان سفيهاً ، وهو قبيح عليه تعالى وإن أفاد فإما لنفسه أو لغيره ، والأوّل باطل ، لأنّ المخاطب إنّما يفيد لنفسه لو كان يطرب في كلامه أو يكرّره ليحفظه أو يتعبّد به كما يتعبّد الله تعالى بقراءة القرآن ، وهذه في حقّه محال لتنزّهه عنها . والثاني باطل لأنّ إفادة الغير إنّما تصحّ لو مخاطب غيره ليفهم مراده أو يأمره بفعل ، أو ينهيه عن فعل ، ولما لم يكن في الأزل من يفيد بكلامه شيئاً من هذه كان كلامه سفيهاً وعبثاً . وأيضاً يلزم الكذب في إخباره تعالى ، لأنه قال : أنا أرسلنا نوحاً (١) ، أنا أوحينا إلى إبراهيم (٢) وأهلكنا القرون (٣) ، وضربنا لكم الأمثال (٤) ، مع أنّ هذه إخبارات عن الماضي ، والإخبار عن وقوع مالم يقع في الماضي كذب تعالى الله عنه . وإيضاً قال تعالى إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون (٥) ، وهو إخبار عن المستقبل فيكون جاداً انتهى .

قَالَ النَّاصِبُ عَلَيْهِ السَّلَامُ

أقول : قد سبق الإشارة إلى النزاع بين الأشاعرة و المعتزلة ومن تابعهم من الإجمالية في إثبات الكلام النفساني ، فمن قال : بثبوته فلا شك أنّه يقول : بقدمه ، لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ، ومن قال بأنّه مركّب من الحروف والأصوات ، فلا شك أنّه يقول بحدوثه ونحن نوافق فيه فكلّ ما أورده على الأشاعرة فهو إيراد على غير محلّ النزاع ، لأنه يقول : إنّ الكلام مركّب

(١) نوح . الآية ١ .

(٢) النساء . الآية ١٦٣ .

(٣) يونس . الآية ١٣ .

(٤) إبراهيم . الآية ٤٥ .

(٥) النحل . الآية ٤٠ .

من الحروف ، ثم يقول بحدوثه ، هذا ممّا لا نزاع فيه ، نعم لو قال بإثبات الكلام النفسي ثم يثبت حدوثه يكون محلّ النزاع . وأما ما استدلل به على الحدوث من قوله تعالى : وما يأتيهم من ذكره من ربهم محدث ، فهو يدلّ على حدوث اللفظ ولا نزاع فيه ، و أما الاستدلال بأنّ الأمر والخبر في الأزل ولا مأمور ولا سامع فيه سفه كما ذكره في طائفتيه ، فالجواب أنّ ذلك السّفه الذي ادّعيتموه إنّما هو في اللفظ ، وأمّا كلام النفس فلا سفه فيه ، ومثاله على وفق ما ذكر ، إنّ الواحد ممّا لو جلس في بيت وحده منفرداً ورتّب (١) في نفسه أنواع الأوامر لجماعة سيأتون عنده ولا يتلفظ به ، فلا يكون سفهاً ولا حماقة ، بل السّفه من نسبه إلى السّفه ، فالكلام النفسي هو المعنى القائم بذات الله تعالى في الأزل ، ولا تلفظ بذلك الكلام ، بل هو لجماعة سيحدثون ، ويكون التلفظ به بعد حدوثهم وحدث أفعالهم التي تقتضي الأمر والنهي والإخبار والإستفهام ، فلا سفه ولا حماقة كما ادّعاه ، وبهذا الجواب أيضاً يندفع ما ذكره من لزوم صدور القبيح من الله تعالى ، لأنّ ذلك في التلفظ بالكلام النفسي ، ونحن نسلم أنّ لا تلفظ في الأزل ، بل هناك معانٍ قائمة بذات الله تعالى قديمة . و أيضاً يندفع ما ذكره من لزوم الكذب ، لأنّ الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يتلفظ به لا المعاني المزوّرة في النفس المقولة بعد هذا لمن سيحدث . و أما الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعالى : إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون لأنّه إخبار عن المستقبل فيكون حادثاً فالجواب عند أنّ لفظ كن حادث ، ولا نزاع لنا فيه ، إنّما النزاع في المعنى الأزلي النفساني ، ولا يلزم من كون مدلول لفظة كن في ذات الله تعالى حدوثه . انتهى .

(١) ولقائل أن يقول لهذا الناصب أهذا الترتيب وما اتصف به من المرتبات هل هي الاصور حاصلة وهل هي الا من مقولة العلم ، عصمتنا الله من اللداد والعناد .

أقول : غرض المصنف قدس سره أن الكلام الذي فهمه وقرره السلف والخلف من أهل السمع والعقل ليس إلا ما حكموا بحدوثه ، فمن أين جاء هذا الكلام النفسي القديم ؟ ، وحاصله أن إثبات الكلام النفساني مع كونه غير معقول مخالف للاجماع ، ويؤيده ما نقل السيد معين الدين الأيجي الشافعي في بعض رسائله عن بعض العلماء أنه قال : ما تلفظ بالكلام النفسي أحد إلا في أثناء المائة الثالثة ، (١) ولم يكن قبل ذلك في لسان أحد « انتهى » ولا ريب أن هذا إيراد وارد على الأشعرية ، وأما الجواب الذي ذكره من أن السفه (٢) إنما هو في اللفظ دون الكلام النفسي ، فهو مأخوذ من قواعد العقائد للغزالي والمواقف للقاضي عضد ، وحاصل ما قيل إنه ليس من شرط الأمر أن يكون المأمور موجوداً ، ولكن يجوز أن يقوم الطلب بذاته قبل وجود المأمور ، فإذا وجد المأمور كان مأموراً بذلك الطلب بعينه من غير تجديد طلب واقتضاء آخر (٣) ، فكم من شخص ليس له ولد ، و يقوم بذاته اقتضاء طلب العلم لولده على تقدير وجوده ، فله أن يقدر في نفسه أن يقول لولده : اطلب العلم ،

(١) قيل ان اول من تفوه بذلك وابدى هذه الكارثة أبو محمد عبدالله المتكلم البغدادي من أهل القرن الثالث و أراد بذلك حسب زعمه الجمع بين ظواهر الادلة النقلية من اسناد الكلام اليه تعالى وصدوره منه وبين المحاذير في الكلام اللفظي ومادري المسكين انه ابتلي بمحاذير اشد من التصرف في ظواهر الادلة بعد قيام البراهين السديدة .

(٢) وأيضاً لا يخفى على احد انه كما ان من العبث والسفه ان يتكلم احد بالكلام اللفظي ولا يكون له فائدة ، كذلك من العبث والسفه ان يلاحظ هذه الامور ازلا وابدأ ولا تكون له فائدة سببا بعد تحقق الاخبار عنه أو تحقق الامر والنهي وهو ظاهر منه « قد »

(٣) نظير الواجبات المشروطة أو العلقية التي حققها المتأخرون في كتب الاصول بما لا مزيد عليه .

وأورد عليه سيد المحققين في شرح المواقف (١) : بأن ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيُّله ، وهو ممكن وليس بسفه ، أمّا نفس الطلب فلا شك في كونه سفهاً ، بل قيل غير ممكن ، لأنّ وجود الطلب بدون من يطلب منه محال ، وأما ما ذكره في دفع لزوم الكذب عن مثل قوله تعالى : **إنا أرسلنا نوحاً** (٢) « فمدخول » بأن مقتضى الكلام النفساني في ذلك علمه تعالى وإخباره بأنه سيرسل نوحاً ، والمقول بعد ذلك هو أنّه أرسله ، والخبر والعلم بأنّ الشيء سيوجد يمتنع أن يكون العلم بأنّه يوجد أو وجد ، فلا يصحّ قوله : المزورة المقولة بعد هذا ، لدلالته على أنّ أحدهما هو الآخر ، على أنّه يلزم من ذلك التغير في علمه تعالى ، وبطلانه ظاهر ، وبما قرّره يندفع باقي كلمات الناصب كما لا يخفى على المتأمل .

قال المصنّف رَفَعَهُ اللهُ

المطلب الرابع في استلزام الأمر والنهي الإرادة والكراهة (الكراهية خل) كل عاقل يريد من غيره شيئاً على سبيل الجزم فأنّه يأمر به ، وإذا كره الفعل فأنّه ينهى عنه ، وإنّ الأمر والنهي دليلان على الإرادة والكراهة (الكراهية خل) ، وخالفنا الأئمة في ذلك ، وقالوا : إنّ الله تعالى يأمر دائماً بما لا يريد بل بما يكرهه وإنّه ينهى عما لا يكرهه ، بل عما يريد ، وكلّ عاقل ينسب من يفعل هذا إلى السفه والجهل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

قال الناصب رَفَعَهُ اللهُ

أقول : مذهب الأئمة أن الله تعالى يريد لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون ، فكل كائن مراد له ، وما ليس بكائن ليس بمرادله ، ومذهب المعتزلة و

(١) المراد به المحقق الشريف الجرجاني .

(٢) نوح . الآية ٩ .

من تبعهم من الإمامية أنه تعالى مرید للمأمور به كاره للمعاصي والكفر ، و دليل
 الأشاعرة أنه تعالى خالق الأشياء كلها ، و خالق الشيء - بلا إكراه مریدله بالضرورة
 والصفة المرجحة لا أحد المقدورين هو الإرادة و لا بد منها ، فإذن ثبت أنه مرید
 لجميع الكائنات . و أمّا المعتزلة فإنهم لما ذهبوا إلى أن أفعال العباد مخلوقة لهم
 وأثبتوا في الوجود تعدد الخالق (١) يلزمهم نفى الإرادة العامة (٢) ، فالتعالى عندهم
 يريد الطاعات ويكره المعاصي ، فيأمر بالطاعات وينهى عن المعاصي لأنها ليست من
 خلقه . وعند الأشاعرة أنه تعالى يريد الطاعات ، و يأمر بها و هذا ظاهر و يريد
 المعاصي وينهى عنها ، و الأمر غير الإرادة كما مر في الفصل السابق وليس المراد
 من الإرادة الرضا و الاستحسان ، فقله : إن الأشاعرة يقولون : الله تعالى يأمر
 بما لا يريد أن الله تعالى يأمر بإيمان الكافر ولا يريد ، فالمحذور الذي
 ذكره من مخالفة العقل ناس من عدم تحقيق معنى الإرادة ، فإن المراد بالإرادة
 هيئتها هو التقدير و الترجيح في الخلق لا الرضا والاستحسان كما هو المتبادر ،
 فذهب إلى اعتبار معنى الإرادة بحسب العرف ، و إذا حقت معنى الإرادة علمت
 مراد الأشاعرة ، وأنه لانسبة للجهل والسفه إلى الله تعالى عن ذلك كما ذكره « انتهى »

أقول : كونه تعالى خالقاً للأشياء كلها ممنوع ، والإستناد بقوله تعالى
 لا إله إلا هو خالق كل شيء . (٣) ضعيف ، لأنه عام مخصوص بماعدا ذاته
 تعالى و أفعال عباده ، و قد بينا في الفصول السابقة أنه تعالى ليس بخالق لأفعال

(١) أي بالنسبة إلى الأفعال ، فاللام عوض عن المضاف إليه أي خالق الفعل أو عهده
 بقرينة المقام .

(٢) أي العامة للطاعات والمعاصي .

(٣) الأنعام . الآية ١٠٣ .

العباد ، وإنما القدرة والتمكين (خ ل التمكين) لهم من الله تعالى ، و ينسأ أن الأمر لا ينفك عن الإرادة و تكلمنا (١) على المثال الذي أوردته بقوله : إن الرجل قد يأمر بما لا يريد كالمختبر لعبده هل يطيعه أولاً ، و أما تفسيره (٢) للإرادة بالتقدير فهو من مخترعاته التي ألجأه ضيق الخناق (٣) إلى التزامها إذ لو لم يكن ذلك معناه بحسب العرف كما اعترف به و ظاهر أنه ليس ذلك معنى لغويّاً أيضاً ولو مجازاً مشهوراً ، كما يظهر من تتبع كتب اللغة ، فقد خرج الكلام عن أسلوب أرباب التحصيل ، ولا يبعد أنه أخذ ذلك مما نسب أصحابه إلى النعمانية أصحاب محمد بن

(١) عند البحث عن صفة الكلام ، منه «قده» .

(٢) وقد وجدت بعد الفراغ من هذا التأليف في تفسير فخر الدين الرازي عند تفسير قوله تعالى : **بديع السموات والارض و اذا قضى أمراً فانما يقول له كن فيكون** ما يعتمل أن يكون منشئاً لتوهم الناصب في ذلك حيث قال : ان قيل ما معنى القضاء ؟ قلنا : فيه وجوه احدها كذا وتأسيسها كذا ونالها القدر وهو يقال مع القضاء فيقال : قضاء الله و قدره ، والقضاء ما في العلم ، والقدر ما في الإرادة بقوله تعالى : **كل شيء خلقناه بقدر** ، اي بقدرة مع الإرادة ، لا على ما يقولون : انه موجب ردأ على المشركين ثم قال تعالى : **وما أمرونا الا واحدة كلمح بالبصر** ، اي الا كلمة واحدة وهو قوله : **كن** ، هذا هو الظاهر المشهور ، فعلى هذا فانه اذا أراد شيئاً قال له **كن فيكون** ، فهناك شيان : الإرادة والقول ، فالإرادة قدر ، والقول قضاء «انتهى» ولا يخفى أن كلام الرازي ههنا محمول على السامعة والا لم ينتظم أول كلامه مع آخره ، لانه قال أولاً : ان القضاء ما في العلم والقدر ما في الإرادة فافهم . منه قدس سره .

(٣) الخناق بكسر الخاء المعجمة : ما يخنق به العنق كالجبل ونحوه ، وشاع استعمال لفظة ضيق الخناق في مقام الإشارة الى تعسر الشيء وصعوبته بحيث ألجأ الشخص الى التشبث بكل حشيش .

نعمان (١) أبي جعفر الاحول الشيعي الذي لقبه الشيعة بمؤمن الطاق ، وأهل السنة بشيطان الطاق ، وقد ذكرنا شرح فضائله وبرائته عما نسب إليه من الأقوال الفاسدة مع وجه تلقيبه بما ذكر في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين ، و الحاصل أن محمد بن عبدالكريم الشهير ستاني الشافعي الأشعري قد قال في كتاب الملل والنحل عند ذكر النعمان المذكور : إنه وافق هشام بن الحكم (٢) في أن الله تعالى لا يعلم شيئاً حتى يكون ، والتقدير عنده إرادة فعله تعالى « الخ » ، فقد دخل الناصب في هذه المسألة في فرقة شاذة مجهولة من الشيعة قد أنكروهم الإمامية أيضاً « الخ » و لعمري إنه لو اطلع أهل ما وراء النهر الذين ألف هذا الكتاب تأليفاً لقلوبهم لرموه بالرفض والسبخافة ، ولراموا قتله مع إحراقه ، ثم مع هذه المفسدة العظيمة يوجب

(١) هو أبو جعفر محمد بن النعمان البجلي الكوفي الاحول من أصحاب مولانا الصادق عليه السلام ، كان متكلماً حاذقاً حاضر الجواب أديباً شاعراً ، وكان الصادق عليه السلام يعبه كثيراً ، وله كتب ، منها كتاب أفعال ولا تفعل ، كتاب الرد على المعتزلة في امامة المفضول ، كتاب الرد على أبي حنيفة ، كتاب الاحتجاج في امامة علي عليه السلام ، و كان له حانوت تحت طاق المحامل بالكوفة ، ومن ثم اشتهر بمؤمن الطاق ، وبشاء الطاق ، والمخالفون من العامة يلقبونه بشيطان الطاق لكثرة حاجته معهم وغلبته عليهم .

(٢) هو أبو محمد هشام بن الحكم الكندي ثم البغدادي ، النظار المتكلم الجدلي البعاني ، ولد بالكوفة ، ثم انتقل الى بغداد في آخر عمره سنة ١٩٩ و قيل : انه توفي في تلك السنة ، روى عن أبي عبد الله ، وأبي الحسن عليهما السلام ، والمترجم من أجلة أصحابهما و ممن فتق الكلام في الامامة وهذب ، وما يترأى في عدة من الروايات من ذمه ، لا اعتداد به لضعف سندها واشتمالها على عدة من المخالفين المفضين ، حيث وضعوها لتهجير قلوب عوام الشيعة وضعفائهم عن الترجم ، ولو سلمت صحة اسانيدها لكانت محمولة على ضرب من التقية حقناً لدمه كما ورد نظير ذلك في حق زرارة بن أعين .

القول بذلك جعل النزاع المستعمر بين العنافتين قريباً من سبعة أضعافاً ، ضرورة أن أهل (١) العدل حينئذ لا يبالون في أن الشرور و القبائح الموجودة من الكفر و الفسق و أمثالهما مرادة لله تعالى ، بمعنى أنها مقدرة بالتقدير المفسر عندهم بالإسلام و التبیین و نحوهم ، و ذلك في تصديق ما ذكرنا في أفعاله تعالى دون أفعال العباد من إختراعه و افتراده ، بذلك التفسير على أصحابه : أن كتاب المواقف مع بسطه و تلخيص مقالات المصنفين فيه خال في هذا المبحث وفي مبحث إرادة الله تعالى لجميع الكائنات عن تفسير الإرادة بهذا المعنى ، وإنما فسر الإرادة بالصفة المختصة ، و يدل عليه ما ذكرنا في بحث إرادة الله تعالى للكائنات بقوله : لنا أما أنه يريد للكائنات بأسرها ، فلا فرق خالق للأشياء كلها ، و خالق الشيء بلا إكراه يريد له ضرورة ، رأينا فالصفة المرجحة لأحد المقدورين هو الإرادة كما مر ، ولا بد منها الخ ، ثم ذكر المصنف المعتبرة على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي ، ولم يجب في شيء من هذا ، لأن الإرادة هنا بمعنى التقدير ، ولعل الناصب اشتبه عليه الأمر من كلام المصنف المعتبرة التفسيرية و شارحه ، حيث قال المصنف : و هي أي أفعال العباد كلها بإرادته ، ومثبته وقضيته و تقديره ، ثم قال الشارح : بعد تفسيره للتقدير بتعريف كل ما يلحق بحده الخ : والمقصود تعميم إرادة الله تعالى وقدرته لما مر من أن الذكر يخلق الله تعالى ، وهو يستدعي القدرة والإرادة انتهى ، و غرضه من ذلك أن مقصود المصنف صاحب العقائد من قوله سابقاً : و هي أي أفعال العباد ، كقولهم بإرادته ومثبته الخ ، تعميم إرادته وقدرته بالنسبة إلى جميع الكائنات و الناصب فهم منه أن المراد أن مقصود (٢) الشارح نفسه أو مقصود المصنف

(١) أراد بهم القائلون بمذاهبهم من فرق المسلمين كالامامية والمعتزلة والزيدية و

غيرهم سوى الإسماعيلية النافين لها كما سبق و يأتي .

(٢) الظاهر أن حق العبارة هكذا : والناصر فهم منه أن مقصود الشارح نفسه أو

تعميم معنى إرادة الله تعالى و قدرته عن معنى القضاء والقدر المعطوفين على الإرادة في كلام المصنف ، وهذا دليل على جهله وعجزه عن حل العبارات ، وبالجملية تفسيره للإرادة بالتقدير (١) خلاف المقدّر المقرر بين القوم ، ومع هذا لا يسمن ولا يغني من جوع (٢) كما عرفت . و إذا أتقنت (خ ل تيقنت) ذلك علمت أن ما ذكره المصنف و أراد لا محيص لهم عنه بما ذكره الناصب والحمد لله .

قَالَ الْمُصَنِّفُ دَفَعَ دَرَجَتَهُ

المطلب الخامس في أن كلامه تعالى صدق ، أعلم أن الحكم بكون الله تعالى صادقاً لا يجوز عليه الكذب إنما يتم على قواعد العدلية الذين أحالوا صدور القبيح عنه من حيث الحكمة ، ولا يتمشى على مذهب الأشاعرة لوجهين : الأول أنهم أسندوا جميع القبائح بأسرها إليه تعالى ، وقالوا : لا مؤثر (٣) في الوجود من القبائح بأسرها وغيرها إلا الله ، ومن يفعل أنواع الشر و الظلم و الجور و العدوان و أنواع المعاصي و القبائح المنسوبة إلى البشر كيف يمتنع أن يكذب في كلامه ، و

مقصود المصنف تعميم «الخ»

(١) ومن رجع الى رسالة الحدود لابن سينا ، و كتاب الحدود للجرجاني ، و لسان الخواص للفاضل القزويني ، و كليات أبي البقاء ، و كتب المتكلمين في مسألة الإرادة ، يتقن أن الحق الحقيقي بالقبول ما ذكره القاضي الشهيد «قده» . نعم ذكر بعضهم فروقاً بين المشية والإرادة ولعلنا نتعرض لها في محل مناسب لذلك بحوله تعالى وقوته .

(٢) اقتباس من قوله تعالى في سورة الفاشية الآية ٧ .

(٣) ويألي أن أول من تفوه بهذه الجملة هو الشيخ أبو الحسن الأشعري قدوة الأشاعرة وتبهم المتأخرون منهم والصوفية من العامة ، ثم سرت الكلمة من أفواههم الى صوفية الشيعة حتى الآن وما دروا أنها كلمة مسومة صدرت من قلب مريض يسند أفعال العباد الإرادية بأسرها إليه تعالى ، وهذا لا يلائم مبنى الإمامية وماورثوها من الائمة الطاهرين .

كيف يقدر الباحث على إثبات وجوب كون كلامه تعالى صدقاً ؟ ، الثاني أن الكلام النفساني عندهم مغاير للحروف والأصوات ، ولا طريق لهم إلى إثبات كونه تعالى صادقاً في الحروف والأصوات « انتهى » .

قَالَ النَّاصِبُ بِخُصَّةِ

أقول : مذهب الأشاعرة أنه تعالى يمتنع عليه الكذب ، وواقفهم المعتزلة في ذلك ، أمّا دليل الأشاعرة فلا أنه نقص ، والنقص على الله محال ، و أمّا عند المعتزلة فلا أن الكذب قبيح ، وهو سبحانه لا يفعل القبيح (١) ، وقال صاحب المواقف أعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها ، وإنما تختلف العبارة ، أقول : الفرق أن النقص ههنا يراد به النقص في الصفات ، فإنه على تقدير جواز الكذب عليه يتصف ذاته بصفة النقص وهم لم يقولوا ههنا بالنقص في الأفعال ، حتى لا يكون فرقاً بينه وبين القبح العقلي كما ذكره صاحب المواقف ، فحاصل استدلال الأشاعرة : أنه تعالى لو كان كاذباً لكان ناقصاً في صفته ، كما أنهم يقولون : لو كان عاجزاً أو جاهلاً لكان ناقصاً في صفته ، ولم يعتبروا ما يلزم ذلك النقص من القبح الذي يقول به المعتزلة فتأمل ، والفرق دقيق ، ثم ما ذكره : من أن عدم الكذب عليه لا يتمشى على قواعد الأشاعرة ، فهذا كلام باطل عاير عن التأمل ، فإن القول بأن لا مؤثر في الوجود

(١) لما كان لقائل أن يقول : ان خلق الكاذب أيضاً نقص في فعله فيعود المحذور بعينه اشارة الى دفعه بقوله : اعلم الخ ، فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى . اى لا يمكن لنا ان نتسك بذلك على امتناع الكذب في كلام اللفظي أو تنزهه تعالى عن مثل هذا النقص ليس بواجب عندنا اذ ليس هذا نقصاً .

إلا الله لا يستلزم إسناد القبايح إليه ، لأن فعل القبايح من مباشرة العبد فهو غير مستند إلى الخالق ثم من خلق القبايح فلا بد أنه يكذب ، ولا يجوز أن يكون صادقاً ، هذا غاية الجهل والعناد والخروج عن قاعدة البحث بحيث لو نسب هذا الكلام إلى العوام استكفوا منه ، و أما ثاني الاستدلالات على عدم التمشي فهو أيضاً باطل صريح ، فإن من قال امتنع الكذب عليه للزوم النقص فهذا الكذب يتعلق بالدال على المعنى النفساني وهو أيضاً نقص ، فكيف لا يتمشى ؟ انتهى »

أقول : ما أخذ في دليل الأشاعرة من أن النقص على الله تعالى محال إنما استدل عليه بالإجماع كما صرحوا به ، ولا برهان عليه من العقل ، حتى قال فخر الدين الرازي : إن القول بالنقص والكمال خطأي (١) ، وبالجمل الدليل المستند إلى الإجماع لا يفيد اليقين إلا إذا كان الإجماع مقطوعاً به ، وهو فيما نحن فيه ممنوع ، على أن الإجماع المقطوع به لا يلزم أن يفيد اليقين على رأيهم ، وأيضاً الإجماع إنما يكون حجة عندهم لاستناده إلى النص ، ودلالة النص موقوفة على صدق كلام الله تعالى ، وإثبات صدق كلامه بما يستند إلى النص يستلزم الدور وما قال صاحب المواقف : من أن صدق النبي ﷺ لا يتوقف على صدق كلامه تعالى ، بل على تصديق المعجزة ، وهو تصديق فعلي منه تعالى لا قولي على ما بين في محله ، منظوره ، لأن المعجزة إنما تدل على صدق النبي ﷺ في دعوى النبوة وكونه رسول الله ﷺ ، و أما صدقه في سائر الأحكام ، فالظاهر من كلامه أنه لا استدعاء الرسالة أن يكون أحكامه من عند الله ، فيتوقف على صدق كلامه تعالى هذا . و أما ما نقله الناصب من كلام صاحب المواقف ، ثم أورد عليه بقوله :

(١) القول الخطأي هو المؤلف من المظنونات ونحوها .

أقول : الفرق « الخ » يدلّ على غاية جهله و خبطه (١) و خلطه (٢) وعدم تهصيله لمقصود صاحب المواقف من ذلك الكلام ، فإنّ صاحب المواقف بعد ما ذكر من الأشاعرة دليلهم المشتمل على محذور النقص ، ذكر دليلاً ثانياً لهم و هو قوله : و أيضاً يلزم على تقدير أن يقع الكذب في كلامه تعالى أن يكون نحن أكمل منه في بعض الأوقات ، أعني وقت صدقنا في كلامنا ، ثم اعترض على هذا الدليل الثاني بقوله و اعلم « الخ » وحاصله على ما أشار إليه الشارح قدس سرّه الشريف ، والشارح الجديد للتجريد (٣) ، أن هذا الدليل إنّما يدلّ على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى ، و إلا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ، و لا يدلّ على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالّ على معنى مقصود منه ، لأنّه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله ، و لا فرق بين النقص في الفعل ، و بين القبح العقلي فيه ، و هم لا يقولون به ، مع أن الأهم بيان صدقه في الكلام اللفظي ثمّ الناصب لم يذكر الدليل الثاني لأنّه لم يفهم تعلق الكلام المنقول به ، بل ولم يفهم محصله و معناه ، و مع هذا اعترض عليه بما تراه و اهياً ساقطاً لا ارتباط له بكلام صاحب المواقف أصلاً ، و لا في دفع كلام المصنّف ، و اما ما ذكره : من أن القول بأن لا مؤثر في الوجود إلا الله لا يستلزم إسناد القبائح إليه تعالى واه أيضاً لأنّ خلق الكلام اللفظي الكاذب قبيح عند العقلاء ، و هم يجوزون (٤) ذلك ، و لا

(١) الخبط : التصرف في الامور على غير بصيرة .

(٢) الخلط : والخلط في الشيء افساده بمزج ما يفسده .

(٣) من المصريحين به شارح المواقف والشارح الجديد للتجريد . منه قدس سرّه .

(٤) وقد صرح بعض الاشاعرة بجوازه ، بناء على اصلهم الغير الاصيل من نفي الحسن والقبح العقليين .

يدفعه دليلهم كما اعترف به صاحب المواقف ، وبالجملّة كما أشار إليه الشارح قدّس سرّه الشريف لا يمكنهم التمسك في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله ، إذ تنزّهه عن مثل هذا النقص ليس بواجب عندهم ، إذ هو ليس نقصاً عندهم فلا يمكنهم إثبات وجوب كون كلامه تعالى صدقاً كما ذكره المصنّف ، وقد ظهر بما قرّرنا صحّة ثاني استدلال المصنّف قدّس سرّه أيضاً فلا تغفل .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَهُ اللَّهُ رَجَاءً

المبحث الثامن في أنّه تعالى لا يشاركه شيء في القدم ، العقل و السمع متطابقان على أنّه تعالى مخصوص بالقدم ، و أنّه ليس في الأزل سواء ، لأنّ كلّ ما عداه سبحانه وتعالى ممكن ، وكلّ ممكن حادث ، وقال تعالى : هو الأول والآخر (١) ، و أثبت الأشاعرة معه معاني قديمة ثمانية هي علل (٢) في الصفات ، كالقدرة والعلم والحياة إلى غير ذلك ، ولزمهم من ذلك محالات : منها إثبات قديم غير الله تعالى قال فخر الدّين الرّازي : النصارى كفروا بأنهم (لأنهم خل) أثبتوا ثلاثة قديما (٣) ، وأصحابنا قد أثبتوا تسعة ، و منها أنّه يلزمهم افتقار الله تعالى في كونه عالماً إلى إثبات معنى هو العلم ، ولولاه لم يكن عالماً ، و افتقاره في كونه قادراً إلى القدرة ، ولولاها لم يكن قادراً ، و كذلك باقي الصفات ، والله تعالى منزّه عن الحاجة والافتقار ، لأنّ

(١) الحديد . الآية ٣ .

(٢) مراده من المعاني مبادئ المشتقات المطلقة عليه تعالى كالقدرة والعلم ، و مراده من الصفات نفس مفاهيم المشتقات ، كمفهوم القادر والعالم والحي و بعض الاشاعرة عبر عن تلك الصفات بالقديمة وقال انها المتأخرة رتبة من الذات و هل هذا الا التهاوت .

(٣) وهي الاقانيم الثلاثة ، و يأتي ذكرها في شرح كلمة اقنوم .

كل مفتقر إلى الغير فهو ممكن . و منها أنه يلزم إثبات مالا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى و هو محال ، بيان الملازمة : أن العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه ، فإن من شرط العلم المطابقة ، و محال أن يطابق الشيء الواحد أهواً متغايرة متخالفة في الذات (١) و الحقيقة ، لكن المعلومات غير متناهية ، فيكون له علوم غير متناهية ، لا مرة واحدة بل مراراً غير متناهية باعتبار كل علم يفرض في كل مرتبة من المراتب الغير المتناهية ، لأن العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء ، ثم العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بالعلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا إلى ما لا يتناهى ، (خ ل مالا نهاية له) وفي كل واحدة من هذه المراتب مراتب غير متناهية و هذا عين السفسطة ، لعدم تعقله بالمرّة . و منها أنه لو كان الله تعالى موصوفاً بهذه الصفات ، و كانت قائمة بذاته كانت حقيقة الإلهية مركبة وكل مركب محتاج إلى جزئه ، و جزؤه (٢) غيره فيكون الله تعالى محتاجاً إلى غيره ، فيكون ممكناً ، و إلى هذا أشار مولانا أمير المؤمنين علي (عليه السلام) حيث قال : أول الدين معرفته ، و كمال معرفته التصديق به ، و كمال التصديق به توحيده ، و كمال توحيده الإخلاص له ، و كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه ، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ، و من قرنه فقد ثناه و من ثناه ، فقد جزأه ، و من جزأه فقد جهله (٣) و منها أنهم ارتكبوا هيبنا

(١) المطف تفسيرى ، وفي الاصطلاح فرق بينهما بفروق سنعرض لها في التعاليل الآتية

(٢) غيره أى باعتباره لا بشرط ، كما أنه عينه باعتباره بشرط شيء .

(٣) نهج البلاغة . الخطبة الاولى ، حارت افكار اهل النظر فى شرح قوله عليه السلام ، و كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه ، و يبالي انى رأيت عدة رسائل ومقالات فى شرحه ، وكل اظهر العجز عن فهم معناه والنيل بفغزاه ، و انه لم يصب مارامه الامام ، و كيف يدرك شأو من كان كلامه تالى كلام الله الذى اعجز مصارع البلغاء وفرسان الفصاحة عن

ما هو معلوم البطلان ، و هو أنهم قالوا : إن هذه المعاني هي نفس الذات و لا مغايرة لها ، و هذا غير معقول ، لأن الشيء ، إذا نسب إلى أحد فأمّا أن يكون هو هو أو غيره و لا يعقل سلبهما معاً . انتهى .

قال الناصب عليه السلام

أقول : مذهب الأشاعرة أنه تعالى له صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته ، فهو عالم بعلم و قادر بقدره ، مريد بإرادته و قدير بالقياس ، و الدليل عليه أننا نفهم الصفات الإلهية من صفات الله تعالى ، و كذا علة (١) الشيء عالماً في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب ، و كذا العالم هيوا من قام به العلم ، فكذا حده هناك ، و شرط صدق المشتق على واحد من صفات أصله ، فكذا شرط فيمن غاب عنا ، و كذا القياس في باقي الصفات ، ثم بعد هذا من عرف اللغة و إطلاقات العرف فإن العالم لا شك أنه من يقوم به العلم ، و لو قلنا بنفي الصفات لكذبنا نصوص الكتاب و السنة ، فإن الله تعالى في كتابه يثبت الصفات لنفسه ، كقوله تعالى : ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء (٢) فما إذا ثبت في النصوص إثبات الصفات له فلا بد لنا من الإثبات من غير تأويل ، فإن الإضطرار إلى التأويل إنما يكون بعد العجز عن الإجراء على حسب الرفع ، و ذلك لدلالة الدلائل العقلية على امتناع إجرائه على حسب ظاهره ، و لا يجوز ، ليس كذلك فوجب الإجراء على الظاهر من غير تأويل ، وعندني أن هذا هو المعنى في إثبات الصفات الزائدة ، فإن الاستدلالات العقلية على إثباتها مدخولة ، و لا أعلم . ثم ما استدلل به هذا الرجل

الآتيان بسورة من مثله .

(١) الظاهر أن العبارة كذا « و علة كون الشيء عالماً » .

(٢) البقرة . الآية ٢٥٥ .

على : في الصفات الزائدة عن الوجوه فكذلكها مجاب : الأول استدلاله بأن كل ما عداه ممكن وكل ممكن حادث ، فنقول : سلمنا أن كل ما عداه ممكن ولكن نقول في المقدمة الثانية : إن كل ممكن ما عدا صفاته فهو حادث ، لأن صفاته لا هو ولا غيره ، كما سنبين بعدهذا الثاني الاستدلال بلزوم إثبات قديم غير الله تعالى وإثبات القدماء كفروا به كفرت النصارى ، الجواب : أن الكفر بإثبات ذوات قديمة لا إثبات ذات و صفات قدماء هي ليست غير الذات مبينة كلية ، مثلاً علم زيد ليس غير زيد بالكلية ، فلو كان علم زيد قديماً فرضاً مثل زيد فأي نقص يعرض من هذا الزيد إذا كان متصفاً بالقدم ، لأن علمه ليس غيره بالكلية ، بل هو من صفات كماله الثالث الاستدلال بلزوم إفتقار الله في كونه عالماً إلى إثبات معنى هو العلم ولولا لم يكن عالماً ، وكذا في باقي الصفات ، والجواب إن أردتم بامتكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا ، وليس فيه نقص وهو المتنازع فيه ، وإن أردتم به غيره فصوروه أولاً حتى تفهموه (١) ثم يسنوا لزومه لما ادعينا ، والحاصل : أن المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره ، واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الأول .

الرابع الاستدلال بلزوم إثبات ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى ، وذلك لأن العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه إلى ما ذكره إلى آخر الدليل (٢) ، والجواب أن العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى ويتعدد بحسب التعلق بالمعلومات الغير المتناهية ، فله بحسب كل معلوم تعلق ، فكما يتصور أن تكون المعلومات غير متناهية كذلك يجوز أن تكون تعلقات العلم الذي هو صفة واحدة غير متناهية بحسب المعلومات ، وليس يلزم منه محال فلا يلزم التسلسل المحال ، لفقدان شرط الترتب والوجود ، الخامس الاستدلال بأنه لو كان موصوفاً بهذه الصفات لزم كون الحقيقة

(١) الظاهر أن قوله : تفهموه نفهمه . من الفضل .

(٢) الظاهر : إلى آخر ما ذكره من الدليل . من الفضل .

الإلهية مركبة ، و يلزم منه الإحتياج ، و الجواب أن المراد بالحقيقة الإلهية إن كان الذات فلا يلزم من إثبات الصفات الزائدة تركب في الذات ، وإن كان المراد أن هناك ذاتاً و صفات متعددة قائمة بتلك الذات فليس إلا ملاحظة الموصوف مع الصفات ، ثم إن إحتياج الواجب إلى ما هو غيره يوجب الإمكان كما قد منا و أما ما استدل به من كلام أمير المؤمنين (عليه السلام) فالمراد من نفى الصفات يمكن أن يكون صفات (١) تكون هي غير الذات بالكلية ، و ليس ههنا كذلك السادس الإستدلال بلزوم ارتكاب ما هو معلوم البطلان ههنا ، وهو أن هذه المعاني لا هي عين الذات و لا غيرها و هذا غير معقول ، و الجواب أن المراد بعدم كون الصفات عين الذات أنها مغايرة للذات في الوجود ، و كونها غير مغايرة لها أنها صفات للذات ، فليست بينهما مغايرة كلية بحيث يصح إطلاق كونها مغايرة للذات بالكلية ، كما يقال : إن علم زيد ليس عين زيد ، لأنه صفة له ، و ليس غيره بالكلية ، لأنه قائم به ، و هذه الوساطة على هذا المعنى صحيح ، لأن سلب العينية باعتبار سلب الغيرية باعتبار آخر ، فكلا السالين يمكن تحققهما معاً ، انتهى .

أقول : فيه نظر أما أولاً فلأن مبنى الدليل الذي ذكره على قياس الغائب على الشاهد ، وهو قياس باطل مردود عند الأئمة أيضاً وقد استضعفه صاحب المواقف في مقدمات كتابه (٢) وأنكروا استعمالها على الشيعة والمعتزلة في مواضع

(١) وحق العبارة هكذا : يمكن ان يكون نفى صفات .

(٢) قال في المقصد الخامس من الرصد السادس : الطريق الثاني من ذينك الطريقين الضعيفين قياس الغائب على الشاهد ، ولا بد فيه من إثبات علة مشتركة بين المقيس عليه وهوأي هذا الإثبات بطريق اليقين مشكل جداً ، لجواز كون خصوصية الأصل الذي هوالمقيس عليه شرطاً لوجود الحكم فيه أو كون خصوصية الفرع الذي هوالمقيس مانعاً لوجوده فيه ، وعلى التقديرين لا تثبت بينهما علة مشتركة انتهى « منه قده »

متعددة (١) فكيف جاز للناصب استعماله ههنا ؟ و هذا دليل على عجزه ، بل عجز أصحابه عن الاستدلال بالدلائل اليقينية ، و أما ثانياً : فلأننا قد ذكرنا أن الاعتبار اللغوي مما لا يعتد به في المطالب العقلية ، و لا يلزم من التأويل فيما نحن فيه بمعونة الدليل العقلي تكذيب النصوص كما زعمه ، و إلا لما جازت أويل المتشابهات بوجه من الوجوه كاليد والقدم ونحوها بعد قيام الدليل العقلي على استحالة الجسمية على الله تعالى ، على أننا قد بينا أن ليس يعتبر في معنى المشتق في اللغة قيام مبدئه ، غاية أنه في أكثر المواد يستلزم ذلك ، ألا ترى ؟ أنه صح بحسب اللغة أن الضوء مضي ، ولا يقوم به ضوء ، وأنه يفسر المشتقات في اللغة الفارسية بما لا يقتضي قيام المبدأ ، فيقال : العالم معناه « دانا » و القادر معناه « توانا » والبصير معناه « بينا » و غير ذلك من تفسيراتها ، و أما ما ذكر من أنه ليس ههنا دليل عقلي : يدل على امتناع إجراء النصوص المتضمنة لإثبات الصفات على ظاهرها ، ففيه : أن النصوص لا تدل (٢) على ثبوت تلك الصفات و وجودها في أنفسها ، و إنما تدل على كونه تعالى عالماً قادراً إلى غير ذلك ، و ثبوت الصفة للموصوف لا يتوقف على وجودها في أنفسها ، فلا يثبت مطلوبهم ، ولو سلم أن ظاهرها ما فهموه منها نقول : إن الدلائل العقلية على إرادة خلاف ظاهرها كثيرة مذكورة في التجريد وغيرها ، و أخف ما

(١) منها ما ذكره شارح العقائد النسفية في جواب استدلال المجسمة ان كل موجودين فرضاً يكون احدهما متصلاً بالآخر مما سأله أو منفصلاً عنه مبايناً في الجهة والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم ، فيكون مبايناً في الجهة فيتجيز ، فيكون جسماً أو جزء جسم متصوراً متناهياً حيث قال الشارح ، والجواب ان ذلك وهم محض ، وحكم على غير المعسوس باحكام المعسوس « منه قده » .

(٢) اشارة الى أن النصوص واقعة على حسب الاستعمال اللغوي ، والاستعمال اللغوي لا يستلزم اعتبار القيام في كل مشتق كما مر « منه قده » .

رأينا ذكره ههنا أنه تعالى واجب لذاته فيكون غنياً عن الغير في كمال ذاته و على تقدير كون الصفات الحقيقية زائدة على الذات يكون محتاجاً في التكميل إلى الصفة المغايرة له ، و كل ما هو مغاير له فهو ممكن ، لاستحالة تعدد الواجب ، فيلزم أن لا يكون مستكملاً في حد ذاته ، بل محتاجاً إلى الممكن فيه ، مع أنه غني عن العالمين (١) و توضيح المرام أن العالم ما يعبر عنه بالفارسية « بدانا » و كذا القادر ما يعبر عنه « بتوانا » و قس عليه باقي الصفات ، و تفسيره العالم بما قام به العلم و القادر بما قام به القدرة إنما هو مقتضى اللغة و مسامحتهم فيه كما مر ، و لما دل الدليل على عدم قيام الوجود و العلم و القدرة و كذا سائر الصفات به ، و أنه موجود عالم قادر ، علم أن قيام المبدأ به غير لازم ، و بعد هذا نقول : إن صفة الشيء على قسمين : أحدهما ما يقوم به في نفس الأمر كالعلم بالنسبة إلى زيد ، و ثانيهما عرضي لا يقوم به كالعالم و القادر بالنسبة إليه ، فإنتهما عين زيد في الخارج ، لصحة حملهما عليه مواطاة (٢) و زائدان على هيئته (٣) ، و الصفة بالمعنى الأول زائد على الله تعالى في الخارج ، و الثاني عينه فيه ، والمراد أن صفاته تعالى من القسم الثاني لا الأول و الزائد على الذات في الخارج ، و قيام المبدء غير لازم ، فصح كون الصفات عين الذات ، كذا حققه صدر المدققين (٤) في بعض مصنفاته العلية (العقلية خ ل) ، و أما ما أجاب به الناصب عن أول استدالات المصنف فمن تخصيص المقدمة الكلية العقلية القائمة : بأن كل ممكن حادث بماعداد صفاته ، فهو تخصيص بارد لا دليل عليه ، و مخالف لما

(١) اقتباس من قوله تعالى في آل عمران . الآية ٩٧ .

(٢) إشارة إلى الحمل المتواطى ، و ستعرض لشرحه انشاء الله في محل مناسب .

(٣) أى على صورته الحاصلة في العقل لا على ذاته و هيئته الخارجية ، و هذه الزيادة في الذهن لا في الخارج فافهم « منه قدم » .

(٤) المراد به السيد صدر الدين الحسيني الشيرازي الدشتكي ، و قد مررت ترجمته .

يجده كل عاقل : من أن الواجب بالذات لا يكون إلا ذاتاً ، وما استدل به عليه من قوله : لا أن صفاته لا هو ولا غيره مجرد اصطلاح منهم لا يدفع التعدد والتغاير في الواقع فلا يفيد ، وتحقيق ذلك على ما حققه سيد المحققين (١) في شرح المواقف : أنهم لما أثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى ، لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى ، ولزمهم أيضاً أن تكون تلك الصفات مستندة إلى الذات ، إما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدر والعلو والحياة والإرادة ، ويلزمهم أيضاً كون الصفات حادثة ، وإما بالإيجاب فيلزمهم كونه تعالى موجباً بالذات ولو في بعض الأشياء ، فتستروا عن شناعة هذا بالاصطلاح المذكور كما تستروا عن شناعة القول بالجسمية بالتكلفات . وإما ما أجاب به عن الاستدلال الثاني من أن الكفر إثبات ذوات قديمة « الخ » ففيه أن النصاري أيضاً لم يشبوا ذاتاً ثلاثة وإتاما هذا شيء ، افتراء عليهم أصحاب الناصب عند إرادة التفصي عن مشاكلتهم مستدلين عليه بأنهم قالوا : بانتقال اقنوم (٢) العلم إلى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون إلا ذاتاً وهو مدفوع ،

(١) المراد به المحقق الشريف الجرجاني .

(٢) الاقنوم ، بضم الهمزة وسكون التاء وضم النون ، كلمة رومية على الاصح ، معناها الاصل ، جمعها الاقانيم ، النصاري أثبتوا لله تعالى اقانيم ثلاثة ، وقالوا انه تعالى واحد بالجوهرية ، يعنون به القائم بالنفس لا التحيز والحجية ثلاثة بالاقنومية ، و يعنون بالاقانيم الصفات ، كالوجود والحياة والعلو ، والاب والابن وروح القدس ، وقال بعض علمائهم ، ان العلم قد تدرع وتجسد بجسد المسيح ، دون سائر الاقانيم ، ولهم في كيفية الاتحاد والتجسد كلمات مختلفة ، ومذاهب متشعبة ، فمن بعض علماء الكهنوت ، انه أشرق على الجسد اشراق النور على الجسم المشف ، وعن بعض أهل اللاهوت ، انه ظهر به ظهور الروحاني بالجسماني ، وعن بعضهم انه ، انطبع فيه انطباع النقش في الشعة ، ومنهم من عبر بقوله ، ما زجت الكلمة جسد المسيح مازجة اللبن بالماء ، ومنهم من عبر بانه

بأنه لا يفيد ما هو المدعى من إثبات كون الأقانيم الثلاثة ذاتاً ، وإنما يفيد كون اقنوم واحد ذاتاً ، على أننا نقول يجوز أن يكون قولهم بانتقال اقنوم العلم بواسطة تجويزهم الانتقال على الصفات (١) أو أرادوا بالانتقال حصول مثله لاحقيقة الانتقال ، وبقاء الواجب بلا علم فلا يلزم عليهم القول بكونه ذاتاً ، و من اليبين أن مجرد القول بانتقال الصفة لا يستلزم الكفر ، وإن كان ذلك جهلاً ، وبالجمله لا يجب أن يكون المعتقد للانتقال معتقداً للذاتية لجواز أن يكون منكراً لللزم بينهما .

اللاهوت قد تدرع بالناسوت ، وقالوا ان القتل والصلب ، لم يرد على الجزء اللاهوتي من المسيح ، بل ورد على الجزء الناسوتي ، الى غير ذلك من الاقوال والتعابير التي تحكى عن ترددهم وتحييرهم فمن ثم قيل ان النصارى كالحيارى ، وذناً ومعناً ، ومن رام الوقوف على ترهاتهم ، فليرجع الى كتبهم الصادرة من اقلام اعلامهم ، ككتاب البشرى وكتاب الرحمة وكتاب الحيوة ، وكتاب حياة المسيح ، وكتاب اللاهوت ، وكتاب سيدنا المسيح وغيرها وكذا يرجع الى الكتب المؤلفة في الرد عليهم ككتاب تعفة الارب ، وكتاب الهدى وغيره من كتب شيخنا الاستاذ آية الله الشيخ محمد الجواد البلاغي جزاء الله عن الاسلام خيراً ، وكتاب الفارق لباجه جى البغدادي ، وكتاب الدين والاسلام ، وكتاب اظهار الحق ، وكتاب التوضيح لشيخنا الاستاذ آية الله الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء النجفي ، الى غير ذلك من الوف الكتب والرسائل التي ألفها علماء الاسلام و اوضحوا المعجزة بعيت لم يبق مورد للعذر ، فما من نصراني الا وقد تمت الحجة عليه سيما علمائهم ، والله الهادي الى سواء السبيل .

(١) كما ذهب اليه طائفة من القدماء متمسكين ، بان راحة التفاح تنتقل الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها كما يشهد به الواقع ، و اجيب عنه في شروح التجريد والمواقف وغيرهما بما لا يسع ذكره في المقام «منه» وقد اشار المحقق «قده» الى الجواب في التجريد بقوله : والموضوع من جملة الشخصات وبينه الشارحون بما لا مزيد عليه .

وأما ما ذكره : من المثال فأنما يصلح لتلاعب الأطفال ، فإنه في مرتبة أن يقال أي نقص يعرض الله تعالى من كون عرشه قديماً ؟ لأنّه محل استوائه ومن مجالي (١) عظمته بل الحنابلة يحكمون بجلوسه عليه ، تعالى عنه علواً كبيراً و أما ما أجاب به عن الثالث بقوله إن أردتم باستكمالها بالغير « الخ » ففيه أن العقل السليم حاكم بأنّ الواجب لذاته لا يفتقر في ذاته وفيما يتوقف عليه ذاته إلى غيره ، وأنّ المفتقر إلى غيره كذلك ممكن . و أما ما ذكره من أنّ المحال هو استفادته تعالى صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هو غيره فمردود بأنّه لا كمال لله تعالى في اتصافه بصفة كمال هو غيره لأنّ غيريّة الصفة تستلزم إفتقار الذات المستلزم للإمكان كما مرّ ، وإتّما يكون ذلك كمالاً في الشاهد الممكن الناقص ، فهذا أيضاً راجع إلى قياس الغائب على الشاهد ، وقد عرفت ما فيه ، ثمّ لا يخفى أنّ أخذ الإستكمال بدل الإفتقار إنّما وقع في تقرير صاحب المواقف لهذا الدليل ، والناسب لقصور فهمه و عجزه عن التقرير والتحريّر لم يقدر على تغيير التقرير و تبديل الإستكمال بالإفتقار ليصير جوابه مقابلاً لكلام المصنّف ؟ فذكر في جواب المصنّف عين ما أجاب به صاحب المواقف هناك مشتملاً على لفظ الإستكمال ، مع أنّ بين الإستكمال (٢) والإفتقار

(١) المجالي : جمع مجلاء محل الجلوة .

(٢) اذ الإفتقار الاحتياج ضد الاستفناء ، والاستكمال الاستتمام ، وهما متغايران مفهومًا متلازمان وجوداً والفرق دقيق . وقال القاضي الشهيد المرعشي في الهامش ما لفظه : قال عين القضاة ذواتنا ناقصة ، وانما تكملها الصفات فاما ذات الله تعالى سبحانه فهي كاملة لا تحتاج في شيء إلى شيء ، اذ كل ما يحتاج في شيء إلى شيء فهو ناقص ، والنقصان لا يليق بالواجب تعالى ، فذاته تعالى كافية للكل في الكل فهي بالنسبة إلى المعلومات علم وبالنسبة إلى المقدورات قدرة وبالنسبة إلى المرادات ارادة ولا اثنيّة فيها بوجه من الوجوه « انتهى » وبعض عبارات غيره من الصوقية موافقة له وبعضها مخالف . منه « قدم »

فرق لا يخفى و أما ما أجاب به عن الاستدلال الرابع من أن العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى ، ويتعدد بحسب التعلق بالمعلومات « الخ » فمدخول ، بأن المصنف قدس سره لم يجعل المحذور في هذا الدليل لزوم العلم بالمعلومات الغير المتناهية المراد بها الحوادث الكونية ، كما زعمه حتى يتأتى دفعه بأنه لا يلزم التسلسل المحال ، بناء على أن عدم تنامي معلومات الله تعالى إنما هو بمعنى أن تعلق علمه تعالى بتلك المعلومات لا ينتهي إلى أمر معلوم لا يمكن تجاوزه عنه ، لا بمعنى أن تلك العلوم المتعلقة بها حاصلة متحققة بالفعل كيف ؟ و لو كان مراد المصنف ذلك لورد عليه مثل ما أورده على الأشاعرة ، لظهور أنه على تقدير أن يكون علمه تعالى عين الذات يلزم من علمه بالمعلومات الغير المتناهية التفاتات غير متناهية و يكون الجواب الجواب ، بل مراده قدس سره من المعلومات الغير المتناهية العلوم المعلومة بما يفايرها من العلوم اللازمة على تقدير القول بزيادة الصفات كما سنبينه عن قريب إن شاء الله تعالى (١) ، و مراده بالمرار الغير المتناهية المرار الحاصلة من لزوم العلوم

أقول: عين القضاة هو الشيخ محمد بن عبد الله بن محمد بن علي البيهقي الهمداني المتوفى سنة ٥٣٣ صاحب التأليف ، وله تأليف وتصانيف في التصوف والكلام والفلسفة منها كتاب سوانح العشاق الفه لشيخه أحمد الغزالي وكتاب شكوى الغريب عن الاوطان الى علماء البلدان وكتاب تازيانه سلوك في التصوف و كتاب زبدة العقايق . ومن شعره في الغزل:

تا با دل من عشق بر آميخته شد صد فتنه و آشوب برانگيخته شد

از خنجر آبدار آتشبارت تا چشم زدم خون دلم ريخته شد

(١) كلمة ان شاء الله تعليقية ان كان الامر المقترن به غير متيقن الوقوع ويكتب حرف ان حينئذ منفصلة عن المشية (ان شاء الله) و تيمنية ان كان الامر المقترن به متيقن الوقوع وتكتب حرف ان حينئذ متصلة بالمشية (انشاء الله) و نس على هذا الفرق جمع منهم المحقق القمي صاحب القوانين « قدس » في تعاليقه على وافية الاصول للفاضل التوني.

الغير المتناهية في مرتبة إثبات كل من المعاني القديمة ، فإن تأثيره تعالى في العلم الزائد عليه في الخارج يتوقف على علم آخر كما يتوقف على قدرة وإرادة و غيرهما من المعاني الزائدة ، وكذا تأثيره في القدرة والإرادة المتوقف عليهما التأثير في العلم يتوقف على قدرة وإرادة أخرى وهكذا ، فيلزم في هذه المرتبة علوم غير متناهية و قدر (١) غير متناهية وإرادة غير متناهية ، وكذا في مرتبة تأثيره تعالى ابتداء في القدرة الزائدة عليه تلزم السلاسل الغير المتناهية ، لتوقف تأثير القدرة على العلم والإرادة الزائدين وهكذا الكلام في تأثيره تعالى ابتداء في الإرادة الزائدة وهذا هو الذي أراده بقوله : وفي كل واحدة من هذه المراتب مراتب غير متناهية ، و يقرب منه ما ذكره قدس سره في (كتاب نهج المسترشدين) بقوله : ولأن صدور العلم عنه يستدعي كونه علماً وذلك إنما يكون بعد كونه عالماً فيكون الشيء مشروطاً بنفسه أو يتسلسل ، لأن العلم الذي هو شرط صدور هذا العلم إنما أن يكون نفسه ، أو غيره ، فعلى الأول يلزم الأول ، وعلى الثاني يلزم الثاني ، وقد ذكر في النهج دليلاً آخر أخذه فيه لزوم حدوث الصفات حيث قال : لنا أنه لا قديم سواء لأن كل موجود سواء فهو مستند إليه كما تحقق في إثبات وجوده تعالى ، وقد بينا أنه تعالى مختار ، و فعل المختار محدث ، و ملخصها ما ذكره سيد المحققين (٢) قدس سره : في شرح المواقف من أن تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلاً إن كان بقدرة واختيار لزم محذوران ، التسلسل في صفاته وحدونها ، وإن كان بإيجاب لزم كونه موجباً بالذات ، فلا يكون الإيجاب نقصاناً فجاز أن يتصف به بالقياس إلى بعض مصنوعاته ، ودعوى أن إيجاب الصفات كمال وإيجاب غيرها نقصان مشكلة « انتهى » وإنما طوى المصنف في تلك الأدلة احتمال الإيجاب لا امتناعه عند الملبيين ، وبعد

(١) القدر جمع القدرة على خلاف القياس .

(٢) المراد به المحقق الشريف البرجاني .

التزام الخصم له ، و إنما لم يذكر لزوم الحدوث مع لزوم التسلسل ، إذ قد ناقش بعضهم في كون الإختيار مستلزماً للحدوث ، ولا مناقشة في كونه مستلزماً للتسلسل في بعض الصفات (١) فافهم ، هذا و يتوجه أيضاً على الذاصب فيما ذكره من تعدد العلم بحسب التعلق بالمفهومات أن تلك التعلقات إن كانت قديمة يلزم قدم المعلومات و إن كانت حادثة يلزم عدم علمه تعالى بالمعلومات قبل تلك التعلقات الحادثة ، قال (العلامة الدواني (٢) في شرحه على المقائد العضدية) أما ما ذكره الظاهريون (٣) من المتكلمين من أن العلم قديم ، و التعلق حادث لا يسمن و لا يغنى من جوع ، إذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوماً فهو يفضي إلى نفى كونه تعالى عالماً بالحوادث في الأزل تعالى عن ذلك علواً كبيراً انتهى ، وأما ما ذكره آخراً من أنه لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب « الخ » فدليل على جهله بشرائط استحالة التسلسل عند المتكلمين ، فإن وجود ما لا يتناهى في الخارج محال عندهم مطلقاً سواء كان هناك ترتيب أولاً كما صرحوا به وعرفه من له أدنى تحصيل و أما ما اجاب به عن الدليل الخامس فنختار الشق الثاني منه ، قوله : فليس هناك إلاملاحظة الموصوف مع الصفات قلنا : إن أراد به أنه ليس هناك موصوف وصفة قائمة به في نفس الأمر ، و إنما التعدد بحسب ملاحظة مفهوم العالم و القادر و غيرهما فهو عين مذهب القائل بالعينية كما لا يغنى ، و إن أراد به أنه تتحقق هناك ملاحظة الموصوف مع الصفة القائمة به فهو كلام لغو لا أثر له في دفع الإستدلال و أما ما ذكره من أن احتياج الواجب إلى ما هو غيره يوجب الإمكان فالظاهر

(١) أي القدرة والعلم والحياة والارادة كما مر .

(٢) قد مرت ترجمة احواله سابقاً فليراجع .

(٣) المراد بهم من يأخذ بظواهر الأدلة العقلية في باب صفاته تعالى ، لا الظاهريون التابعون لداود بن علي الاصفهاني الذي مرت ترجمته فلا تنفل .

أَنَّ لَهُ تَمَعَةً حَذْفُهَا ، هِيَ أَنَّ صِفَاتِهِ تَعَالَى لَيْسَتْ غَيْرَهَا كَمَا هِيَ لَيْسَتْ عَيْنُهَا وَ لَعَلَّهُ
 إِنَّمَا حَذْفُهَا هَرَبًا عَنِ التَّصْرِيحِ بِالْفَاسِدِ ، لَمَّا مَرَّ مِنْ أَنَّ عَدَمَ الْمَقَايِرَةِ بَيْنَ الذَّاتِ
 وَ الصِّفَاتِ إِنَّمَا هُوَ بِحَسَبِ اصْطِلَاحِهِمْ ، وَ لَا يَفِيدُ عَدَمَ الْمَقَايِرَةِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ ، فَلَا
 يَفِيدُ أَصْلًا ، وَ أَمَّا مَا ذَكَرَهُ فِي تَأْوِيلِ كَلَامِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ (عليه السلام) مِنْ اِحْتِمَالِ
 إِرَادَةِ صِفَاتٍ تَكُونُ هِيَ غَيْرَ الذَّاتِ بِالْكَلِّيَّةِ فَلَا تَخْفَى رِكَائِطُهُ ، وَلَقَدْ أَشْبَهَ قَوْلُهُمُ الصِّفَاتِ
 لَيْسَ غَيْرَ الذَّاتِ بِالْكَلِّيَّةِ قَوْلَ الرَّجُلِ الْخُرَاسَانِيِّ الَّذِي ضَلَّ حِمَارَهُ فِي قَافِلَةٍ وَ كَانَ
 ذَكَرًا ، فَأَخَذَ حِمَارًا أَشْيَ كَانَ لِأَحَدٍ مِنْ رَفَقَائِهِ عَوَضًا عَنْهُ ، فَلَمَّا تَكَلَّمُوا مَعَهُ فِي ذَلِكَ
 وَقَالُوا لَهُ إِنَّكَ كُنْتَ تَقُولُ : إِنَّ حِمَارِي كَانَ ذَكَرًا وَ هَذِهِ أَشْيَ قَالَ : إِنَّ حِمَارِي
 أَيْضًا لَمْ يَكُنْ ذَكَرًا بِالْكَلِّيَّةِ ، فَلْيَضْحَكْ قَلِيلًا وَ لِيَبْكْ كَثِيرًا (١) وَ أَمَّا مَا أَجَابَ بِهِ
 عَنْ الدَّلِيلِ السَّادِسِ مِنْ أَنَّ الْمُرَادَ بِعَدَمِ كَوْنِ الصِّفَاتِ عَيْنَ الذَّاتِ أَنَّهَا مَقَايِرَةٌ لِلذَّاتِ
 فِي الْوُجُودِ « النِّخ » فَقَدْ مَرَّ مَرَارًا أَنَّ هَذِهِ الْإِرَادَةُ وَالْإِصْطِلَاحُ مِنْهُمْ لَا يَدْفَعُ التَّغَايِيرَ
 فِي الْوَاقِعِ ، وَ هُوَ مِمَّا يَأْبَاهُ الْعَقْلُ فِي بَابِ التَّوْحِيدِ ، عَلَى أَنَّ الْوَاسِطَةَ بَيْنَ الشَّيْءِ وَ
 غَيْرِهِ مِمَّا يَجِدُهَا كُلُّ عَاقِلٍ ، وَ تَخْصِيصُ الْغَيْرِ بِمَا خَصَّصُوهُ بِهِ لِتَصْوِيرِ الْوَاسِطَةِ تَعَسُّفٌ
 لَا يَخْفَى . وَ أَمَّا مَا ذَكَرَهُ بِقَوْلِهِ كَمَا يَقَالُ : إِنَّ عِلْمَ زَيْدٍ لَيْسَ عَيْنَ زَيْدٍ لِأَنَّهُ صِفَةٌ
 لَهُ وَلَيْسَ غَيْرُهُ بِالْكَلِّيَّةِ « النِّخ » فَهُوَ مِثَالٌ مِنْ جُمْلَةِ مَصْنُوعَاتِهِ ، وَلَمْ نَسْمَعْ إِلَى الْآنَ
 مَنْ يَقُولُ : إِنَّ عِلْمَ زَيْدٍ لَيْسَ غَيْرُهُ بِالْكَلِّيَّةِ ، وَ إِنَّمَا سَمِعْنَا نَظِيرَهُ عَنِ الْخُرَاسَانِيِّ
 كَمَا مَرَّ .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَ اللَّهُ رَجَّتَهُ

الْمَبْحَثُ التَّاسِعُ فِي الْبَقَاءِ وَفِيهِ مَطْلَبَانِ ، الْأَوَّلُ أَنَّهُ لَيْسَ زَائِدًا عَلَى الذَّاتِ ،
 وَ ذَهَبَتْ الْأَشَاعِرَةُ إِلَى أَنَّ الْبَاقِيَ إِنَّمَا يَبْقَى بِبَقَاءِ زَائِدٍ عَلَى ذَاتِهِ ، وَهُوَ عَرَضٌ قَائِمٌ

(١) اِقْتِبَاسٌ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى فِي سُورَةِ التَّوْبَةِ : الْآيَةُ ٨٤ .

بالباقى ، و أن الله تعالى باقى ببقاء قائم بذاته ، ولزمهم من ذلك المحال الذي تجزم
الضرورة ببطالانه من وجوه : الاول أن البقاء إن عني به الاستمرار لزم اتصاف
العدم بالصفة الثبوتية و هو محال بالضرورة ، بيان الملازمة : أن الاستمرار كما
يتحقق في جانب الوجود فكذا يتحقق في جانب العدم ، لا مكان تقسيم المستمر
إليهما ، ومورد التقسيم مشترك ، ولأن معنى الاستمرار كون الأمر في أحد الزمانين
كما كان في الزمان الآخر ، و إن عني به صفة زائدة على الاستمرار ، فإن احتاج
كل منهما إلى صاحبه دار ، و إن لم يحتج أحدهما إلى الآخر أمكن تحقق كل منهما
بدون صاحبه ، فيوجد بقاء من غير استمرار و بالعكس ، وهو باطل بالضرورة ، و
إن احتاج أحدهما إلى صاحبه انفك الآخر عنه وهو ضروري البطالان ، الثاني أن
وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج إلى البقاء لزم الدور ، لأن البقاء عرض
يحتاج في وجوده إلى الجوهر ، فإن احتاج إلى وجود هذا الجوهر الذي فرض باقياً
كان كل من البقاء ووجود الجوهر محتاجاً إلى صاحبه وهوعين الدور المحال ، وإن
احتاج إلى وجود جوهر غيره لزم قيام الصفة بغير الموصوف وهو غير معقول ، أجابوا
بمنع احتياج البقاء إلى الجوهر فجاز أن تقوم بذاته لا في محل ، ويقتضي وجود الجوهر
في الزمان الثاني ، وهو خطأ ، لأنه يقتضي قيام البقاء بذاته فيكون جوهرأ مجردأ
و البقاء لا يعقل إلا عرضاً قائماً بغيره ، وأيضاً يلزم أن يكون هو بالذاتية أولى من
الذات ، و تكون الذات بالوصفية أولى منه ، لأنه مجرد مستغن عن الذات ، و
الذات محتاجة إليه ، و المحتاج أولى بالوصفية من المستغني ، و المستغني أولى
بالذاتية من المحتاج ، و لأنه يقتضي بقاء جميع الأشياء لعدم اختصاصه بذات دون
أخرى حيثئذ ، الثالث أن وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في
الزمان الأول ، ولما كان وجوده في الزمان الأول غنياً عن هذا البقاء كان وجوده
في الزمان الثاني كذلك ، لامتناع كون بعض أفراد الطبيعة محتاجاً لذاته إلى شيء

وبعض أفرادها مستغنياً عنه « انتهى » .

قَالَ النَّاصِبُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

أَقُولُ : إتفق المتكلمون على أنه تعالى باقٍ ، لكن اختلفوا في كونه صفة نبوتية زائدة أولاً ، فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وأتباعه وجمهور معتزلة بغداد إلى أنه صفة نبوتية زائدة على الوجود ، إذ الوجود متحققٌ دونهُ كما في أولِ الحدوث ، بل يتجدد بعده صفة هي البقاء ، و نفى كون البقاء صفة موجودة زائدة كثير من الأشاعرة كالقاضي أبي بكر (١) وإمام الحرمين (٢) وإمام الرازي (٣) وجمهور معتزلة البصرة ، وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا أمر زائد عليه ، ونحن ندفع ما أورده هذا الرجل على مذهب الشيخ الأشعري ، فنقول

(١) المراد به القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصري الباقلاني صاحب التصانيف في علم الكلام ، سكن بغداد ، سمع أبا بكر القطيعي وأبا محمد بن ماسي ، و خرج له أبو الفتح بن أبي الفوارس ، روى عنه أبوذر الهروي ، والحسين بن حاتم ، وخلق ، له كتب أشهرها ، كتاب الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، توفي يوم السبت في ذي القعدة لسبع بقين من سنة ٤٠٣ هـ ودفن بداره ثم نقل إلى مقبرة باب حرب من مقابر بغداد ، وما نقله القاضي الشهيد عنه مذكور في كتاب الانصاف ، فليراجع ، و من طالعه رأى أن الرجل غير مالك لنفسه في التعامل والتعصب على المعتزلة ، والامامية ، والوقعة في حقهم ، مع أن المسائل العلمية مضامير الأفكار والآراء ، لا الشتم والسباب ، وزاد الشيخ محمد زاهد الكوثري في تعاليقه عليه في الطنبور نعمات عصمتنا الله من الزلل في القول والعمل .

(٢) قد مرت ترجمته .

(٣) قد مرت ترجمته .

أورد عليه ثلاث إبرادات ، الأول : أن البقاء إن عني به الاستمرار لزوم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية إلى آخر الدليل ، و الجواب : أن البقاء عني به استمرار الوجود لا استمرار المطلق حتى يلزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية فاندفع ما قال . الثاني أن وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج إلى البقاء لزوم الدور ، ثم ذكر أن الأشاعرة أجابوا بمنع احتياج البقاء إلى الجوهر ، و رتب عليه أنه حينئذ جاز أن يقوم بذاته لافي محل ، وهذا الجواب إفتراء عليهم ، بل أجابوا بمنع احتياج الذات إليه ، و ما قيل إن وجوده في الزمن الثاني معكول به ممنوع ، غايه ما في الباب أن وجوده فيه لا يكون إلا مع البقاء و ذلك لا يوجب أن يكون البقاء علة لوجوده فيه ، إذ يجوز أن يكون تحققهما معاً على سبيل الاتفاق ، فاندفع كل ما ذكر من المعذور . الثالث : أن وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الأول ولما كان وجوده في الزمان الأول غنياً كان في الثاني كذلك ، و الجواب : أن جميع أفراد الوجود محتاج إلى البقاء في الزمان الثاني غني عنه في الزمان الأول فلا تختلف أفراد الطبيعة (١) في الإحتياج والغنى الذاتيين وهو حسب أن الوجود في

(١) و علم ان المقصود من هذا الجواب انه يلزم من تساوى افراد الطبيعة في الاستغناء والاحتياج اليه ان لا يكون الوجود في الزمان الثاني محتاجاً الى البقاء ، وانما لزوم ذلك منه ان لو كان الوجود في الزمان الثاني فرداً مغايراً للوجود في الزمان الاول اذح لما استغنى الوجود في الزمان الاول عنه فيجب استغناء الوجود في الزمان الثاني ايضاً عنه ، الا انه لامقابلة بينهما بل هو عينه كما نحن عليه هذا الرجل في اول تقرير هذا الاعتراض فح جاز ان يكون كل فرد من افراد الوجود مستغنياً عن البقاء في الزمان الاول محتاجاً اليه في الزمان الثاني ولا يلزم التفاوت في افراد طبيعة واحدة استغناءً واحتياجاً (من الفضل بن روزبهان) .

الزَّمان الأول فرد ، وفي الزَّمان الثاني فرد آخر ، وهذا غاية جهله وعدم تدبُّر به (١) في شيء من المعقولات « انتهى » .

أقول : المصنّف قدس سرّه غير ذاهل عن أنّ البقاء في الباقي الموجود يراد به استمرار الوجود ، لكن غرضه في هذا الدليل إثبات عدم القيام في البقاء و الاستمرار المطلق ليلزم منه عدم القيام في البقاء الخاصّ الحاصل للموجود الباقي ، وقد أشار إلى ما ذكرناه بقوله : الاستمرار كما يتحقّق في جانب الوجود ، كذلك يتحقّق في جانب العدم ، وحاصل الدليل أنّ البقاء والاستمرار المطلق مفهوم واحد يستوي إطلاقه على الموجود و المعدوم ، فلو اقتضى القيام بالباقي ، لزم أن يكون قائماً بالباقي المعدوم أيضاً لما ذكرناه ، فيلزم اتّصاف المعدوم بأمر نبوتي ، وإذا كان هذا محالاً تعيّن عدم اقتضائه للقيام بشيء ، وبه تتمّ الحجّة على الأشعري ، ولا يفيد اختيار الشقّ الثالث كما زعمه الناصب . وأمّا ما ذكره من أنّ الجواب الذي نقله المصنّف عن الأشاعرة في ردّ الدليل الثاني إفتراء عليهم ، بل أجابوا بمنع احتياج البقاء إلى الجوهر « النخ » فدلّيل على قصور باعه وقصر نظره على ظواهر الألفاظ من غير تمكّنه عن تحصيل حقيقة المعنى ، فكلّما وجد مخالفة ما بين العبارتين ولو بالتفصيل والإجمال والإطناب والإيجاز حكم بمغايرة المعنى ، والحاصل أنّ الجواب الذي ذكره الناصب مصدّراً بقوله بل أجابوا بمنع احتياج الذات إليه « النخ » وهو المذكور في المواقف متحد في المعنى مع ما ذكره المصنّف (قدس سرّه) فإنّ حاصل ما ذكره صاحب المواقف في مقام السند من هذا الجواب بقوله : إذ يجوز أن يكون تحققهما معاً على سبيل الاتفاق راجع إلى ما ذكره المصنّف من الجواب يجوز أن يقوم البقاء بذاته لا في محلّ « النخ » لظهور أنّ الحكم بتحقيق الذات

والبقاء معاً على سبيل الاتفاق بلا علاقة بينهما حكم بجواز أن يقوم البقاء بذاته لا في محل ، فيلزم ما ذكره المصنف من المحذور لزوماً لمدفع له كما لا يخفى ، و ممّا ينبغي أن ينبّه عليه أن البقاء قد فسر به بعضهم باستمرار الوجود في الزمان الثاني كما مرّ ، وفسره آخرون بأنه صفة تعلّل بها الوجود في الزمان الثاني ، «والظاهر» أن الدليل الثاني الذي ذكره المصنف وهو المذكور في المواقف أيضاً إلزامي (١) لمن فسر البقاء بالتفسير الثاني مع القول بزيادته ، فمافعله صاحب المواقف في جوابه من منع كون الوجود في الزمان الثاني معللاً بالبقاء كما ترى وأما ما ذكره في الجواب عن الدليل الثالث فهو دأه سخيّف جداً ، و لهذا اضطرب بعد ذلك ، وكتب في الحاشية ما هو أسخف منه . أما ما ذكره في أصل جرحه فلا نكلام المصنف صريح في أنه جعل المحذور لزوم اختلاف حكم فرد واحد من الوجود في الزمانين بحسب الفناء و الافتقار ، حيث قال : وجود الجوهر في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الأول فكيف يتأتى للشايب أن يقول : إن المصنف حسب أن الوجود في الزمان الأول فرد وفي الزمان الثاني فرد آخر و هل هذا الاشتباه إلا دليل جهله وعدم تمكنه من فهم معاني العبارات الصريحة في مدلولاتها فضلاً عن التفتن بدقائق العلوم و معقولاتها . و أما ما ذكره في الحاشية من أن المقصد من هذا الجواب أنه لا يلزم من تساوي أفراد الطبيعة في الاستغناء و الإحتياج إليه أن لا يكون الوجود في الزمان الثاني محتاجاً إلى البقاء و إنما لزم ذلك منه لو كان الوجود في الزمان الثاني فرداً مغايراً للوجود في الزمان الأول ، إذ حينئذ لما استغنى الوجود في الزمان الأول عنه ، فيجب استغناء الوجود في الزمان الثاني

(١) الدليل الإلزامي عند علماء آداب البحث والناظرة كما في كتاب الحدود للجرجاني (ص ٧١ ط مصر) ما سلم عند الخصم ، سواء كان مستدلاً عند الخصم أولاً ، فهو يقابل الدليل الاقناعي ، والدليل الخطابي ، فلا تنفل .

أيضاً عنه ، إلا أنه لا مغايرة بينهما ، بل هو عينه كما نص عليه هذا الرجل في أول تقرير هذا الاعتراض ، فحينئذ جاز أن يكون كل فرد من أفراد الوجود مستغنياً عن البقاء في الزمان الأول محتاجاً إليه في الزمان الثاني ، ولا يلزم التفاوت في أفراد طبيعة واحدة استغناءً واحتياجاً انتهى ، فأقول : مبناه على أن المصنّف أراد أنه يلزم اختلاف أفراد طبيعة الوجود ، (وقد علمت) بماتبه هناك عليه من دلالة صريح كلام المصنّف على إرادة لزوم اختلاف فرد واحد من طبيعة واحدة في زمانين (أن ما فهمه الناصب) في هذه الحاشية أيضاً غير منفهم عن كلام المصنّف أصلاً ، وإنما الناصب الشقي الجاهل قد التزم الرد على هذا الكتاب تعصباً من غير استعداد و استعداد ، فمقاصده عنه تفوت ، وينسج عليه أموراً واهية كنسج العنكبوت ، ويأتي بمثل هذا الجواب الواهي الشنيع ، و أنى يدرك الضالع (١) شاو (٢) الضليع (٣) .

قال المصنّف رَفَعَهُ اللهُ رَجَةً

المطاب الثاني في أن الله تعالى باق لذاته ، الحق ذلك لأنه لو احتاج في بقاءه إلى غيره كان ممكناً ، فلا يكون واجباً للتنافي الضروري بين الواجب والممكن . و خالفت الأشاعرة في ذلك و ذهبوا إلى أنه تعالى باق بالبقاء و هو خطأ لما تقدم ، و لأن البقاء إن قام بذاته تعالى لزم تكثره و احتاج البقاء إلى ذاته تعالى ، مع أن ذاته محتاجة إلى البقاء فيدور ، وإن قام بغيره كان وصف الشيء حالاً في غيره ولأن غيره محدث ، فإن قام البقاء بذاته كان مجرداً . و أيضاً بقاؤه تعالى

(١) الضالع : الموج الخلقه .

(٢) الشاو : الامد والغاية .

(٣) الضليع : المستوى الخلقه و هذه الجملة مثل يضرب به في بيان قصور الناقص عن

اللعوق بالتام الكامل فيها و اراد واين التراب و رب الارباب .

باق لا متنازع تطرق العدم إلى صفاته تعالى ، ولا أنه يلزم أن يكون محلاً للحوادث فيكون له بقاء آخر و يتسلسل . وأيضاً صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى « انتهى » .

قَالَ النَّاصِبُ رَحِمَهُ

أَقُولُ : قد عرفت فيما سبق أكثر أجوبة ما ذكره في هذا الفصل ، قوله : لو احتاج في بقاءه إلى غيره كان ممكناً ، قلنا : الإحتياج إلى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الإمكان ، و من كان صفاته من ذاته لم يكن ممكناً . قوله و لأن البقاء إن قام بذاته لزم تكثره ، قلنا : لا يلزم التكثر ، لأن الصفات الزائدة ليست غيره مغايرة كلبية كما سبق ، قوله : إحتياج البقاء إلى ذاته و ذاته محتاجة إلى البقاء فيلزم الدور ، قلنا : مندفع بعدم إحتياج الذات إلى البقاء بل هما متحققان معاً كما سبق ، فهو قائم بذاته من غير إحتياج الذات إليه بل هما متحققان (تحققاً خل) معاً . قوله : بقاءه باق ، قلنا : مسلم ، فالبقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء كالتصاف الوجود بالوجود ، قوله : ولا أنه يلزم أن يكون محلاً للحوادث قلنا : ممنوع ، لأننا قائلون بقدمه . قوله : يكون له بقاء آخر و يتسلسل ، قلنا : مندفع بما سبق من أن بقاء البقاء نفس البقاء . قوله : صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى ، قلنا : قد سبق أن الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن أن يكون البقاء صفة للذات ، وتبقى الصفات بقاء الذات فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى .

أَقُولُ : قد أوضحنا لك و هن تلك الأجوبة و ما فيها من الإشتباه والخلط (١) والغبط ، و أما ما أحباب به ههنا أولاً من أن الإحتياج إلى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الإمكان و من كان صفاته من ذاته لم يكن ممكناً ففيه أنه

مكابرة على المقدمة الكلية العقلية الضرورية ، فلا يستحق إلا الإعراض ، على أن ظاهر ما ذكره من أن الإحتياج إلى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الإمكان يقتضي أن الواجب لو احتاج إلى شيء من السماويات والأرضيات أيضاً لا يكون ذلك موجباً لامكانه ، لأن الكل ناشئ من ذاته (وفساده أظهر من أن يخفى) . واما ما اجاب به ههنا ثانياً بقوله : قلنا لا يلزم التكثر ، لأن الصفات الزائدة ليست غيره مغايرة كلية كما سبق فمردود . بماسبق من كونه في السخافة ، نظير قول من ضل منه الحمار ، وأما الناصب المهذار (١) فمثله كمثل الحمار الذي يعمل الأسفار (٢) واما ما اجاب به ثالثاً من جواز كون البقاء قائماً بذاته تعالى من غير احتياج الذات إليه فهو كلام فاسد ، كإثبات وجودات متعددة وتشخصات متعددة ، وعلوم متعددة من غير حاجة له إليها ، وبالجمله ليس في ذلك سوى إثبات فضل نزه العقل من الحكماء الأجرام الفلكية عنها الشرفها ، فكيف لا ينزه الله سبحانه عنه ، ؟ واما ما اجاب به رابعاً من أن البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء الخ ، ففيه أن المتنازع فيه بيننا وبينكم هو أنه هل يجوز أن يكون تعالى باقياً بالبقاء الذي هو عين ذاته أم لا ؟ فإذا جاز أن يكون البقاء باقياً بالبقاء الذي هو عين ذاته جاز أن يكون بقاءه تعالى أيضاً كذلك ، فانهدم بنيان ما استدلل به شيخكم الأشعري (٣) : من أن الواجب باق ، فلا بد أن يقوم به معنى هو البقاء كما ذكر في المواقف و شرح التجريد ، وأيضاً الأشاعرة إنما ذهبوا إلى زيادة الصفات وأنكروا عينيتها ، لزعمهم (٤) أن القول :

(١) المهذار : الرجل المبالغ في الهذر واللغو .

(٢) مقتبس من قوله تعالى في سورة الجمعة . الآية ٥ .

(٣) والقول بان البقاء لا يحتاج في البقاء الى بقاء ذاته دون ذاته تعالى تحكم ، ودون اثباته خرط القتاد « منه قدم » .

(٤) وانما نسب هذا الى الزعم لان مرادهم من قولهم انه عالم لاعلم له ، انه عالم لاعلم له

بالعينية راجع إلى النفي المحض ، و أن يكون مؤدًى ذلك أنه تعالى عالم لا علم له ، و قادر لا قدرة له ، إلى غير ذلك كما صرح به شارح العقائد ، وهذا المحذور الذي حملهم إلى القول بزيادة الصفات آت في البقاء ، وبقائه أيضاً ، فكيف نسوا إنكارهم للعينية و اعترفوا به هيئنا ؟ قائلين : بأن البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء ، و بالجملة كلام المصنف هيئنا إلزامي لهم ، فإن رجعوا عن ذلك ووافقوا ، فنعم الوفاق والحمد لله رب العالمين . واما ما اجاب به خامساً عما نقله من قول المصنف : و لأنه يلزم أن يكون محلاً للحوادث فيكون له بقاء آخر فيتسلسل ، ففيه أن المنقول كلام يلوح عليه آثار السقم ، لأن تفريع لزوم التسلسل على كونه محلاً للحوادث ممّا لا وجه له ، ويعضده أيضاً كلام المصنف في كتاب نهج المسترشدين حيث قال : ولأن البقاء لو كان زائداً على الذات لزم التسلسل انتهى ، فالظاهر أن الناصب زاد في كلام المصنف أو نقص كما وقع منه مثل هذا غير مرة ، فوجب الرجوع إلى أصل مصحح من نسخة المصنف هيئنا لتبضح حقيقة الحال . واما ما اجاب به سادساً عن لزوم التسلسل بما أسبقه فمدفوع : بما أسبقناه من لزوم انهدام دليلهم . واما ما اجاب به سابعاً من أن الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية ، فيمكن أن يكون البقاء صفة للذات ويبقى بقاء الذات « الخ » ففيه أن من جملة الصفات الباقية لله تعالى البقاء ، فإن اريد ببقاء البقاء بقاء الذات عينه الذي بقي به الذات يلزم ما ذكرنا سابقاً من انهدام دليلهم على زيادة البقاء على الذات ، وإن أراد به غير ذلك البقاء يلزم بقاء الذات ببقائين وهو ممّا لم يقل به أحد ، فتعيّن أن يكون بقاء البقاء بقاء قائم بذاته فيلزم ما ذكره المصنف من قيام المعنى بالمعنى ، وأيضاً هذا البحث إلزامي (١)

صفة موجودة فيكون بمنزلة قولنا اعنى لاعنى له صفة موجودة في الخارج وليس بهفعال
« منه قد »

(١) قد مر المراد من الدليل الالزامي فراجع .

على الأفاعلة حيث استدلووا على عدم بقاء الأعراض بوجوده ثلاثة مذكورة في
المواقف، منها أنها لو بقيت لكانت متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض
بالعرض وإلا فالبقاء عند المصنف و سائر المحققين ليس بعرض بل هو أمر اعتباري
يجوز أن يتصف به العرض كالجوهر ، و أيضاً ليس قيام العرض بالعرض بمستحيل عنده
كما صرح به في نهج المسترشدين حيث قال : ولا يستحيل قيام عرض بعرض كالسرعة
القائمة بالحركة ، و لا بد من الانتهاء إلى محل جوهرى وهذا صريح فيما ذكرنا
من إرادة الإلزام والله تعالى أعلم بحقائق المرام .

قال المصنف رَفَعَهُ اللَّهُ رَجَاءً

خاتمة تشتمل على حكمين ، الأول : البقاء يصح على الأجسام بأسرها و
هذا حكم ضروري لا يقبل التشكيك ، و خالف فيه النظام من الجمهور فذهب
إلى امتناع بقاء (١) الأجسام بأسرها بل كل آن يوجد فيه جسم ما ، يعدم ذلك
الجسم في الآن الذي بعده ، ولا يمكن أن يبقى جسم ما من الأجسام ، (٢) فلكيها
وعنصرها بسيطها ومركبها ، ناطقها وغيرها ، آئين ولا شك في بطلان هذا القول
لقضاء الضرورة بأن الجسم الذي شاهده حال فتح العين هو الذي شاهده قبل تغميضها
و المنكر لذلك سوفسطائي (٣) ، بل السوفسطائي لا يشك في أن بدنه الذي كان
بالأمس هو بدنه الذي كان الآن ، وأنه لم يتبدل بدنه من أول لحظة إلى آخرها

(١) ومن المفرطين في هذا المعنى بعض من ادركناه في القرى الشريف حتى انه صنف
كتاباً في هذا الشأن وسماه بكتاب الخلع واللبس واتى فيه على زعمه ما يدل على ذلك
ومات على هذه العقيدة السقيمة سامحه الله .

(٢) هذا مبني على كون الفلكيات اجساماً ، وهذه مسألة متنازعة فيها ذات عرض عربى
وذيل طويل .

(٣) قد مر المراد بالسوفسطائية فراجع .

وهؤلاء جزموا بالتبدل « انتهى » .

قَالَ النَّاصِبُ عَلَيْهِ السَّلَامُ

أَقُولُ : الجسم عند النظام (١) مركب من مجموع أعراض مجتمعة ،
والعرض لا يبقى زمانين لما سنذكر بعد هذا ، فالجسم أيضاً يكون كذلك عنده ، و
الحق أن ضرورة موجدية البقاء وعدم جواز قيام العرض بالعرض دعنا (خل دعنا)
إلى الحكم بأن الأعراض لا تبقى زمانين وليست هذه الضرورة حاصلة في الأجسام
لجواز قيام البقاء بالجسم ، و أما ما ذهب إليه النظام : أن الجسم مجموع الأعراض
المجتمعة فباطل ، فمذهبه في عدم صحة البقاء على الأجسام يكون باطلاً كما
ذكره « انتهى » .

أَقُولُ : غرض الناصب من ذكر حقه (٢) الباطل إظهار أن فساد
قول النظام ليس لأجل فساد قوله : بعدم بقاء الأعراض الذي هو مبني حكمه على
عدم بقاء الأجسام ، بل هو لأجل فساد حكمه بأن الأجسام مركبة من الأعراض
لأن ما شارك فيه الأفعري معه من القول : بعدم بقاء الأعراض مبني على مقدمتين
ضرورتين هما موجدية البقاء وعدم جواز قيام العرض بالعرض ، هذا محصل مرامه
و يتوجه عليه أن دعوى الضرورة في كل من المقدمتين باطلة إذ التحقيق أن البقاء
أمر إعتباري كما مر ، واعترف به صاحب المواقف أيضاً ، وقد مر أيضاً جواز قيام
العرض بالعرض كالسرعة والبطء بالحركة ، والدليل المذكور في المواقف وغيره
لإثبات عدم بقاء الأعراض مدخول ، كما سيبيح ما يوضحه ، فيكون النظام والأشاعة
شريكين في شطر من الفساد ، غاية الأمر أن يكون مذهب النظام أكثر فساداً ،

(١) قد مرت ترجمته .

(٢) أي الذي زعمه حقاً وكان باطلاً واقعاً .

و أما ما ذكره الناصب في حاشية كلامه في هذا المقام : من أن دعوى الضرورة في عدم تبدل البدن مع تحلله وورود البدل في محل المنع « الخ » فمدخول بأن المراد بالبدن الأجزاء الأصلية التي تقوم بها التشخيصات البدنية وهي باقية من أول العمر إلى آخره كما صرحوا به في بحث المعاد ، فلا يقدر في الحكم بعدم تبدل البدن تحلل فواضله التي هي الرطوبة الغريزية بواسطة الحار الغريزي (خ ل الحرارة الغريزية) كما ذكر في علم الطب تأمل .

قال المصنف رَفَعَهُ اللهُ

الحكم الثاني في صحة بقاء الاعراض ، ذهبت الأشاعرة إلى أن الاعراض غير باقية بل كل لون و طعم و رائحة و حرارية و برودة و رطوبة و يبوسة و حركة و سكون و حصول في مكان و حياة و طعم و علم و قدرة و تركب و غير ذلك من الاعراض ، فإنه لا يجوز أن يوجد آئين متصلين ، بل يجب عدمه في الآن الثاني من آن وجوده ، وهذا مكابرة للحس و تكذيب للضرورة الحاكمة بخلافه ، فإنه لا حكم أجلى عند العقل من أن اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبعها ، وأنه لم يعدم و لم يتغير ، و أي حكم أجلى عند العقل من هذا و أظهر منه ، ثم إنه يلزم منه محالات ، الاول أن يكون الإنسان و غيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لأن الإنسان ليس إنساناً باعتبار الجواهر الأفراد التي فيه عندهم ، بل لابد في تحقق كونه إنساناً من أعراض قائمة بتلك الجواهر من لون و شكل و مقدار و غيرها من مشخصاته ، و معلوم بالضرورة أن كل عاقل يجد نفسه باقية لا تتغير في كل آن ، ومن خالف ذلك كان سوفسطائياً و هل إنكار السوفسطائي للقضايا الحسية عند بعض الإعتبارات أبلغ من إنكار كل أحد بقاء ذاته و بقاء جميع المشاهدات آئين من الزمان ، فلينظر المقلد المنصف في هذه المقالة التي ذهب إليها إمامه الذي قلده ويعرض على عقله حكمه بها و هل

يقصر حكمه ببقائه وبقاء المشاهدات عن أجلى الضروريات ، و يعلم أن إمامه الذي قلده إن قصر ذهنه عن إدراك فساد هذه المقالة فقد قلده من لا يستحق التقليد وأنه قد التجأ إلى ركن غير شديد (١) وإن لم يقصر ذهنه عن ذلك فقد غشه وأخفى عنه مذهبه وقال **عليه السلام** ، من غشنا فليس منا (٢) ، الثاني أنه يلزم تكذيب الحسن الدال على الوحدة وعدم التغير كما تقدم ، الثالث انه لو لم يبق العرض إلا أنا واحداً لم يدم (خ ل لم يلزم تأييد نوعه) نوعه فكان السواد إذا عدم لم يجب أن يخلفه سواد آخر ، بل جاز أن يحصل عقبه بياض أو حمرة أو غير ذلك و أن لا يحصل شيء من الألوان إذا وجه لوجوب ذلك الحصول ، لكن دوامه يدل على وجوب بقاءه ، الرابع لوجوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحسن لجوز ذلك في الجسم ، إذ الحكم ببقاء الجسم إنما هو مستند إلى استمراره في الحسن وهذا الدليل لا يتمشى لانتقاضه بالأعراض عندهم فيكون باطلاً ، فلا يمكن الحكم ببقاء شيء من الأجسام آئين ، لكن الشك في ذلك هو عين السفسطة ، الخامس أن الحكم بامتناع انقلاب الشيء من الإمكان الذاتي إلى الإمتناع الذاتي ضروري

(١) اقتباس من قوله تعالى في سورة هود الآية ٨٠ .

(٢) رواه الصدوق «قدم» في المجالس بسنده عن علي بن موسى الرضا «ع» عن آباءه عليهم السلام ، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث : ليس منا من غش مسلماً . في صحيح مسلم (الجزء ٩ ط مصر ص ٦٩) بسنده المنتهى إلى أبي هريرة : ان رسول الله **ﷺ** ، قال : من حمل علينا السلاح فليس منا ، ومن غشنا فليس منا ، وكذا رواية أخرى بعد هذه الرواية . وفي كنز العمال (الجزء ٤ ط حيدرآباد دكن ص ٣٣) عن أبي العمراء من غشنا فليس منا وكذا رواية أخرى عن أبي هريرة ليس منا من غش وأيضاً من غش فليس منا وعن علي «ع» ليس منا من غش مسلماً أو ضره أو ماكره ، وعن أبي هريرة من غشني فليس مني .

وإلا لم يبق وثوق بشيء من القضايا البديهية ، و جاز أن ينقلب العالم من إمكان الوجود إلى وجوب الوجود فيستغني عن المؤثر فينسدد باب إثبات الصانع تعالى ، بل ويجوز انتقال (خ ل انقلاب) واجب الوجود إلى الإمتناع وهو ضروري البطالان ، و إذا تقرر ذلك فنقول : الأعراض إن كانت ممكنة لذاتها في الآن الأول فتكون كذلك في الآن الثاني ، و إلا لزم الانتقال من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي و إذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء ، وقد احتجوا بوجهين ، الأول : البقاء عرض فلا يقوم بالعرض ، الثاني : أن العرض لو بقي لما عدم لأن عدمه لا يستند إلى ذاته وإلا لكان ممتنعاً ، ولا إلى الفاعل لأن أثر الفاعل الإيجاد ، ولا إلى طريان الضد ، لأن طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الأول عنه ، فلو علل ذلك بعدم به دار ، و لا إلى انتفاء شرطه لأن شرطه الجوهر لا غير ، و هو باق ، و الكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض ، و الجواب عن الأول المنع من كون البقاء عرضاً زائداً على الذات ، سلمنا لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله ، فإن السرعة و البطوء عرضان قائمان بالحركة وهي عرض ، وعن الثاني أنه لم لا بعدم لذاته في الزمان الثالث كما بعدم عندكم لذاته في الزمان الثاني ، سلمنا لكن جاز أن يكون مشروطاً بأعراض لا تبقى ، فإذا انقطع وجودها عدم ، سلمنا لكن مستند إلى الفاعل ، و نمنع انحصار أثره في الإيجاد ، فإن عدم ممكن لا بد له من سبب ، سلمنا لكن بعدم بحصول المانع ونمنع اشتراط طريان الثاني بعدم الضد الأول بل الأمر بالعكس ، و بالجملة فالإستدلال على نقيض الضروري باطل كما في شبه السوفسطائية فإنها لا تسمع ، لما كانت الإستدلالات في مقابلة الضروريات خ ل الضرورات) انتهى .

قال الناصب رحمه الله

اقول : ذهب الأشعري ومن تبعه من الأشاعرة إلى أن العرض لا يبقى

زمانين ، فالأعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله ، وتخصيص كل من الأحاد المتقضية المتجدة بوقته الذي وجد فيه إنما هو للتقدير المختار فإنه يخصص بمجرد إرادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وإن كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده ، وإنما ذهبوا إلى ذلك لأنهم قالوا : بأن السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث ، فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لوجاز عليه العدم ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، لما ضرر عدمه في وجوده ، فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض ، ولما كان هو متجداً محتاجاً إلى المؤثر دائماً كان الجوهر أيضاً حال بقائه محتاجاً إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه ، فلا استغناء أصلاً ، واستدلوا على هذا المدعى بوجود منها : أنها لو بقيت لكانت باقية متصفة ببقاء قائم بها ، والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال عندهم هذا هو المدعى والدليل . وذهبت الفلاسفة ومن تابعهم من المعتزلة والإمامية إلى بقاء الأعراض ، ودليلهم كما ذكر هذا الرجل أن القول بخلافه مكابرة للحس وتكذيب للضرورة ، والجواب أن لا دلالة للمشاهدة على أن المشاهد أمر واحد مستمر لجواز أن يكون أمثاله متواردة بلا فصل ، كالماء الدافق من الأنبوب (١) يرى أمراً واحداً مستمراً بحسب المشاهدة وهو في الحقيقة أمثال تتوارد على الاتصال فمن قال : إنه أمثال متواردة كان ينبغي على ما يزعمه هذا الرجل أن يكون سوفسطائياً منكرراً للمحسوسات ، وكذا جالس السفينة إذا حكم بأن الشط ليس بمتحرك كان ينبغي أن يحكم بأنه سوفسطائي لأنه يحكم بخلاف الحس ، وقد صورنا قبل هذا مذهب السوفسطائية ، وباليه هذا الرجل كان لم يعرف لفظ السوفسطائي ، فإنه يطلقه في مواضع لا ينبغي أن يطلق فيها وهو

(١) الأنبوب : ما بين العقدتين من القصب ، أو الرمح ، و يستعار لكل أجوف مستدير كالقصب ومنه أنبوب الكوز قصبته انتهى . ثم لومثل الناصب بالعلة الجواله لكان انصب.

جاهل بمعنى السفسطة ، ثم ما قال : أن لا حكم عند العقل أجلى من أن اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقيها ، فنقول : حكم العقل ههنا مستند إلى حكم الحس ويمكن ورود الغلط للحس ، لأنه كان يحسب المثل عين الأول كما ذكرنا في مثال الماء الدافق من الأنبوب ، و كثير من الأحكام يكون عند العقل جلياً بواسطة غلط الحس ، فمن خالف ذلك الحكم كيف يقال إنه مكابر للضرورة ، ثم ذكر خمس محالات ترد على مذهبهم ، الأول أن الإنسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده ، لأن الإنسان ليس إنساناً باعتبار الجواهر الأفراد ، بل لا بد في إنسانيته من اللون و الشكل ، و كل هذه أعراض ، ومعلوم أن كل أحد يجد من نفسه أنها باقية لا تبدل في كل آن ، ومخالفة هذا سفسطة و الجواب أن الأشخاص في الوجود الخارجي يتميزون بهوياتها لا بمشخصاتها كما يتبادر إليه الوهم فالهوية الخارجية التي بها الإنسان إنسان باقية في جميع الأزمنة وإن توارد عليه الأمثال من الأعراض ، فهذه المشخصات ليست داخلية في ذاته و هويته العينية حتى يلزم من تبدلها تبدل الإنسان ، فذات الإنسان و هويته المشخصة له باقية في جميع الأحوال ، وتوارد عليها الأعراض ، و أى سفسطة في هذا ، والطامات والخرافات التي يريد أن تميل بها خواطر السفهة إلى مذهبه غير ملتفت إليها ، الثاني أنه يلزم تكذيب الحس ، وقد عرفت جوابه ، الثالث أنه لو لم يبق العرض إلا آنأ واحداً لم يلزم تأييد نوعه ، فكان السواد إذا عدم لم يجب أن يخلفه سواد آخر إلى آخر الدليل ، و الجواب أن السواد إذا فاض على الجسم أعد الجسم لأن يفيض عليه سواد مثله ، والمفيض للسواد هو الفاعل المختار ، لكن جرى عادته بإفاضة المثل بوجود الاستعداد وإن جاز التخلف ، ولزوم النوع يدل على وجوب إفاضته المثل ، وهذا يناقض قاعدة القوم في إسناد الأشياء إلى اختيار الفاعل القادر ، الرابع لو جوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع

استمراره في الحس لجواز ذلك في الجسم، إذا الحكم ببقاء الجسم، إنما هو مستند إلى استمراره في الحس، و الجواب أن الأصل بقاء كل موجود مستمراً، فالحكم ببقاء الجسم لأنه على الأصل، وتختلف حكم الأصل في الأعراض لدليل خارجي، فعدم الحكم ببقاء الأعراض لم يكن منافياً للحكم ببقاء الأجسام، و أما ما قال : إن الشك في ذلك عين السفسطة فقد مر جوابه، و الخامس أن الحكم بامتناع إنقلاب الشيء من الإمكان الذاتي إلى الإمتناع الذاتي ضروري إلى آخر الدليل، و الجواب أن الأعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الأول، و كذلك في الآن الثاني، قوله : و إذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء، قلنا إمكان الوجود غير إمكان البقاء، فجاز أن يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني و لا يكون ممكن البقاء، وليس على هذا التقدير شيء من الإنقلاب الذي ذكره، و هذا استدلال في غاية الضعف كما هو ديدنه (١) في الاستدلالات المزخرفة. ثم ما ذكر من الدليلين الذين احتج بهما الأشاعرة فأول الدليلين قد ذكرنا وما أورد عليه من منع امتناع قيام العرض بالعرض و منع كون البقاء زائداً و ثبوتها مذهب للشيخ الأشعري و قد استدلل عليهما في محله فليراجع، و ثاني الدليلين مدخول بما ذكره وبغيره من الأشياء، و قد ذكره علماء السنة و الأشاعرة منهم صاحب المواقف وغيره، فاعتراضاته على ذلك الدليل الثاني منقول من كتب أصحابنا انتهى.

أقول : فيه نظر أما أولاً فلأن ما ذكره في وجه ذهاب الأشاعرة

إلى عدم بقاء الأعراض لا يسمن و لا يفني من جوع، إذ لا تقتضي صحة تلك المقدمة التي اضطروا إلى استعمالها لدفع ذلك الإشكال لجواز أن تكون فاسدة في نفسها كمقدمة الطفرة التي التزمها النظام لدفع الإشكال المشهور الوارد عليه في تحقيق حقيقة الجسم مع ظهور بطلانها، و أيضاً لو تم إنما يقتضي القول بعدم بقاء الأعراض

(١) الدين : بفتح الدال المهملة بمعنى الطريقة.

التي يحتاج إليها بقاء الجوهر لا عدم بقاء الكل كما ذهبوا (١) إليه ، و أما ثانياً فلأن ما ذكره من جملة وجوه أدلة الأئمة مدخول ، بأن قيام العرض بالعرض ليس بمحال ، و العنديات (٢) سيما عنديات الأئمة لا تقوم حجة على الخصم . و أما ثالثاً : فلأن ما ذكره من أن دليلهم كما ذكره هذا الرجل « الخ » مدخول . بأن الرجل نعم الرجل هو المصنف قدس سره لم يذكر دليلاً على ما ادّعى من بقاء الأعراض لظهور أنه بديهي لا يحتاج إلى دليل ، و إنما ذكر لوازم فاسدة لدعوى الأئمة شاعرة يحصل منها التنبيه على ذلك المدعى البديهي أيضاً ، و الحاصل على ما أشار إليه المصنف في اللازم الرابع و شارح المواقف في ذيل هذا المقام ، أنه كما أن الحكم ببقاء الأجسام ضروري بحكم به العقل (٣) بمعونة الحس ، كذلك الحكم ببقاء الأعراض كالألوان ضروري بحكم به العقل بمعونته أيضاً ، و ما ذكر في صورة الاستدلال على ذلك تنبيه على حكم ضروري فالمناقشة فيها بأمثال توارداً لا مثلاً لا يجدي طائلاً ، و أيضاً قد صرح المصنف في مفتاح إيراد : بأن التنبيه على ذلك ليس مجرد حكم الحس و المشاهدة ، و مع ذلك قد توهمه الناصب من كلامه كيف ؟ و قد ضم قدس سره إلى ذلك دعوى الضرورة العقلية حيث قال : هذا مكابرة للحس و تكذيب للضرورة بخلافه ، فإنه لا حكم أجلى عند العقل من أن اللون « الخ » وفيه إشارة إلى ما ذكره صاحب المواقف (٤) في تأويل ما نسب إلى أفلاطون من

(١) و كون كل عرض مما يحتاج إليه بقاء الجسم غير مسلم تأمل منه قدس سره .

(٢) العنديات جمع معمول لكلمة عندي ، يطلق في الكتب العلمية على آراء الشخص التي لا تقوم عليها حجة ولا يوافقها أحد .

(٣) دعوى الضرورة هي هنا اتفاقية من الفريقين ، ولا فرق بينها وبين دعوى الضرورة في بقاء العرض كما لا يخفى . منه قدمه .

(٤) فيه إشارة إلى أن الناصب توارد في هذه المناقشة مع غيره فانها مذكورة في المواقف . منه قدمه .

قدحه في الحسيات ، وهو أن جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس ، بل لابد مع الإحساس من أمور تنضم إليه ، فتلجى تلك الأمور العقل إلى الجزم بما يجزم به من الحسيات و لا يعلم ما تلك الأمور المنضمة إلى الإحساس الموجبة للجزم ، و متى حصلت لنا وكيف حصلت ؛ فلا تكون الحسيات بمجرد تعلق الإحساس بها يقينية ، و هذا حق لا شبهة فيه ، و قد صرح سيد المحققين (١) قدس سره في شرحه : بأن الحسيات و البديهيّات هما العمدة في العلوم ، وهما يقومان حجة على الغير ، أمّا البديهيّات فعلى الإطلاق ، و أمّا الحسيات فإذا ثبت الاشتراك في أسبابها ، أى فيما تقتضيها من تجربة أو تواتر أو حدس أو مشاهدة « انتهى » ، و لا ريب في أن مسألة بقاء الأعراض ممّا شارك فيها جميع العقلاء من الحكماء و الإماميّة و المعتزلة و من تابعهم سوى الأشاعرة الذين هم بمعزل عن الشعور و العقل . و أمّا ما ذكره من التمثيل لغلط الحس في ماء الفوارة ، فالغلط فيه ظاهر ، لظهور سبب الغلط فيه ، و عدم اشتراك جماعة من العقلاء في إثباته ، بخلاف ما نحن فيه من الجسم و أعراضه ، فإن السبب الذي ذكره في غلط الحس عند توارده الأمثال كما في ماء الفوارة ، هو أن الحس و إن تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصه ، لكنّ الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كل منها عن غيره ، فيخيّل الرائي أن هناك أمراً واحداً مستمراً ، ثم العقل الخالص عن مزاحمة الوهم و الخيال يجد في ماء الفوارة إتصال المدد (٢) و يحكم على غلط الحس بأدنى توجه و التفات ، وليس فيما ذهب إليه النظام و الأشاعرة من تقضي الأجسام و الأعراض و تجددها وصول مدد و اتصاليه حتّى يتأتى للعقل تجويز الحكم بغلط الحس في الحكم بالبقاء ، و كان النظام و الأشاعرة وقعوا في ذلك ممّا قرره الصوفيّة

(١) هو المحقق الشريف الجرجاني في شرحه على المواقف .

(٢) المدد : بضم الهم جمع مدة ، أو بفتح الهم كحجر .

من الخلق (١) الجديد من غير أن يتأملوا في حقيقة ما أرادوه من ذلك ، فإنهم أرادوا بذلك أن الماء كما يدوم ويبقى بالعين و امدادها ، كذلك الأشياء الظاهرة كلها تبقى بإفاضة الله تعالى ، ولو انقطع مدد الفيض عنها لحظة لارتفعت رأساً ، و ليس في ذلك حكم بتقضي المخلوقات و تجددتها آنأ فآنأ كما ذهبوا إليه فتأمل .
و أما رابعاً فلأن ما أجاب به عن أول المحالات الخمسة التي ألزمها المصنف قدس سره فيتوجه عليه : أن شارح المقاصد قال موافقاً لغيره : إن الماهية إن اعتبرت مع التحقق سميت ذاتاً (٢) و حقيقة ، فلا يقال : ذات العنقاء و حقيقتها بل ماهيتها

(١) وعبر عنه بعضهم بالآخذ والدفع وغيرها من التمايز فراجع .

(٢) الذات كما أفاد أبوالبقا في ص ١٧٢ طبع تهران من كتابه هو ما يصلح أن يعلم و يخبر عنه ، منقول عن مؤنث ذو بعني صاحب ، لان المعنى القائم بنفسه بالنسبة الى ما يقوم به يستحق الساببية والمالكية ، ولمكان النقل جعلوا تاء التأنيث عوضاً عن اللام المحذوفة ، فأجروها مجرى الاسماء ، فقالوا ذات قديم و ذات محدث ، و قيل التاء فيه كالتاء في الوقت والموت فلا معنى لتوهم التأنيث الى آخر ما أفاد وأجاد .
ثم اعلم أن للذات اطلاقات:

منها اطلاقه على الشيء والنفس .

ومنها اطلاقه على الرضا ومنه قولهم فلان فعل الجبيل الكذابي في ذات الله ومرضاته .
ومنها اطلاقه على مفهوم الشيء .

ومنها اطلاقه على المستقل بالمفهومية ، وبقابله الصفة ، بمعنى الغير المستقل بالمفهومية
ومنها اطلاقه على الشيء المستقل ويقابله التابع .

ومنها اطلاقه على الحقيقة اي الماهية باعتبار تحققها كما أفاد الجرجاني في الحدود والقاضي الشهيد في الكتاب الى غير ذلك من الاطلاقات والاستعمالات .

ثم انك اذا احطت خبراً ودقت النظر فيما تلى عليك لرأيت امكان ارجاع هذه الاطلاقات

أى ما يتعقل منها و إذا اعتبرت لامع التحقق سميت هويّة و قد يراد بالهوية الشخص ، و قد يراد به الوجود الخارجي « انتهى » فان أراد الناصب بالهويّة في قوله : الأشخاص في الوجود الخارجي يمايزون بهوياتها لا بمشخصاتها « إلخ » المهيّة المعتبرة لا مع التحقق ففساده ظاهر و إن أراد به الوجود فكذلك ، لأنّ الوجود مشترك بين الموجودات باتّفاق الأشاعرة فكيف يوجب تمايزها ؟ ! و إن أراد بها معنى آخر فلينبه أربابه حتى ننظر في صحته و فساد ، و أيضاً إذا عزل الناصب المشخصات عن كونها مفيدة للتشخيص وليس يظهر لها مدخليّة في أمر سوى ذلك فقد حكم أنّها في عدم ارتباطها بمحالتها من الأشخاص بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الإنسان وهو أسخف سفسطة أورثها إمام أسلافه من الأشاعرة . و أما خامساً فلاّنّ ما أجاب به عن ثاني المحالات اللازمة مدفوع بما تقدّم ، و أما سادساً فلاّنّ ما أجاب به عن ثالث المحالات اللازمة مدخول بأنّ حكمه بأنّ مفيض الإستعداد هو السواد الفائض على الجسم ، دون الفاعل المختار ، ينافي قاعدة الأشعري من نفي مدخليّة شيء سوى قدرته تعالى في حدوث شيء من الأشياء ، بل صرح صاحب المواقف في بحث قدم إرادته تعالى : بأنّ هذا مذهب الحكماء حيث قال : وقالت المعتزلة :

بعضها الى بعض بالاعتبار فتأمل .

ثم اعلم أيضاً أن في صحة اطلاق لفظ الذات عليه تعالى اختلافاً فمنهم من منعه ذاهباً الى أن اسمائه توقيفية مذكورة في دعاء ليلة الفطر والجوشن و توحيد الصدوق ولم يذكر الذات بينها .

ومنهم من قال ان معناه قد اطلق عليه تعالى فان من معانيه النفس والشيء وهما يطلقان عليه تعالى فيقال الله شيء لا كالأشياء كما في النهج .

والمختار صحة اطلاقه ، والتوقيف لم يقم عليه دليل متقن سليم السند واضح الدلالة كما هو ظاهر لمن كان من أهل الدقة .

إنّها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى ، فكأنّه مأخوذ من قول الحكماء : إنّهُ عند وجود المستعدّ للفيض يحصل الفيض « انتهى » فظهر أنّ الناصب لضيق الخناق عليه اضطرّ في إصلاح كلام الأشعري إلى ضمّ ما ذهب إليه الفلاسفة مع تشنيعه على أهل العدل في موافقتهم إتباعاً في بعض المقال مع الفلاسفة ، و أيضاً قد مرّ الكلام على قاعدة جريان العادة ، و بينا ما فيه من القصور و العيب و أنّه فيما نحن فيه من مظانّ الرّيب من قبيل الرّجم بالغيب و أمّا ما ذكره من أنّ لزوم النوع يدلّ على وجوب إفاضة المثل « إلخ » ، فإن قصد به الإيراد على المصنّف قدس سرّه ، فيتوجّه أنّه لم يقل : بوجوب إفاضة المثل ، و إنّما القائل به الناصب و أصحابه ، و إن قصد به الإيراد على أصحابه فهم لم يقولوا : بلزوم النوع و وجوب دوامه على أنّه يمكن حمل كلام المصنّف على تقدير وجوب (وجود خ ل) إفاضة المثل فيه على الوجوب العادي إلزاماً فافهم ، و أمّا ما بعد فلا نّ ما أجاب به عن رابع المحالات مدفوع ، بأنّ الأصل و الاستصحاب من المسائل التي اختلف الأصوليون في كونها صالحة للتّمسك بها في العلوم الظنّية أولاً ، فكيف يجعل حجة فيما يطلب فيه اليقين كما فيما نحن فيه ؟ و أمّا ثامناً فلا نّ ما أجاب به عن خامس المحالات بأنّ إمكان الوجود غير إمكان البقاء « إلخ » فمردود ، بأنّ مراد المصنّف من قوله الأعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الأوّل فيكون كذلك في الآن الثاني « إلخ » انّ الأعراض كانت ممكنة البقاء لذاتها في الآن الأوّل أي كانت متّصفة بهذا الإمكان فيه ، فيجب أن يكون ممكن البقاء في الآن الثاني و لم يرد أنّها ممكن الوجود في الزّمان الأوّل ، فيجب أن يكون ممكن الوجود في الزّمان الثاني حتّى يندفع بأنّ إمكان الوجود في الزّمان الثاني باق بحاله ، و إنّما ارتفع إمكان البقاء فيه فيجوز أن يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ، ولا يكون ممكن البقاء و أمّا ثامناً فلا نّ ما ذكره من أنّ ثبوت ما منعه المصنّف من امتناع قيام العرض بالعرض ، ومنع كون

البقاء زائداً مذهب الأشعري وقد استدللّ عليهما في محله مجاب بقولنا : نعم قد استدلت الأشاعرة عليهما لكن بما يليق بلحيثهم و لحيّة شيخهم و شارب الناصب الذي رزق مشرب شيخه في الكودنة والضلالة ، و محل ذكر ذلك الاستدلالات كتاب المواقف الذي فيه ما هو آخر كلام القوم ، و اودع فيه جميع ما أمكنهم في الذب عن خرافات شيخهم ، فليطالع نمّة و أما عاشرًا فلأنّ قوله : ثاني الدليلين مدخول بما ذكره وبغيره من الأشياء « الخ » فيه اعتراف لصحة كلام المصنّف و الحمد لله ، و ليعلم أنّ هذا الدليل الثاني هو العمدة عند أصحاب الأشعري كما صرّح به صاحب المواقف ، ومع هذا ظهر أنّه أسخف الأدلة التي في العالم بحيث اعترف الناصب مع غاية تعصّبه بأنّه مدخول ، و أما ما ذكره من أنّ تلك الاعتراضات ممّا ذكره علماء السنّة و الأشاعرة ، منهم صاحب المواقف فإن أراد بذكرهم لها مجرد تحريرها في كتبهم بعد وصولها إليهم من علماء الإجماعية ، ومنهم المصنّف قدس سرّه ، فهو مسلم ولا يجديهِ نفعاً ، و إن أراد أنّ تلك الاعتراضات من نتائج أفكار علماء أهل السنّة و الأشاعرة ، فهو كذب واضح ، لأنّه لم يذكر في شيء من كتبهم إلا في كتاب المواقف ونحوه ممّا ألف قريبا من زمان تأليفه ، والكل متأخر عن زمان المصنّف بسنين كثيرة كما لا يخفى .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَ اللَّهُ رَجَّتَهُ

المبحث العاشر في أن القدم و الحدوث اعتباريان ، ذهب بعض الأشاعرة إلى أنّ القدم وصف ثبوتي قائم بذات الله تعالى ، و ذهب الكراميّة (١) إلى أنّ الحدوث وصف ثبوتي قائم بذات الحادث و كلا القولين باطلان ، لأنّ القدم لو كان موجوداً مغايراً للذات لكان إمّا قديماً أو حادثاً ، فإن كان قديماً لكان له قدم آخر و تسلسل ، و إن كان حادثاً كان موصوفاً بنقيضه و هو محال ، و كان الله تعالى

(١) قد مر شرح الكرامية وانهم اتباع ابن كرام من اهل السنة .

محالاً للحوادث وهو محال وكان الله قبل حدوثه ليس بقديم و الكل معلوم البطلان
و أما الحدوث فإن كان قديماً لزم قدم الحادث الذي هو شرطه و كان الشيء
موصوفاً بنقيضه و إن كان حادثاً تسلسل ، و الحق أن القدم و الحدوث من الصفات
الاعتبارية . انتهى .

قال الناصب رحمه الله

أقول : ليس كون القدم وصفاً نبوتياً مذهب الشيخ الأشعري و ما
اطلعت على قوله فيه و أما قوله لو كان القدم وصفاً نبوتياً فأمّا أن يكون قديماً فيكون
له قدم آخر و يتسلسل ، فالجواب عنه : أننا لا نسلم لزوم التسلسل اذ قد يكون قدم
القدم بنفسه (١) و أيضاً جاز أن يكون قدم القدم أمراً اعتبارياً فإن وجود فرد من أفراد
الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها . انتهى .

أقول : يتوجه عليه أولاً أن المصنف لم يقل : إن الشيخ الأشعري
ذهب إلى ذلك بل قال : ذهب بعض الأشاعرة إلى ذلك و لا يلزم أن يكون قول أصحابه
قولاً له ، فإن زيادة الوجود قول لأصحابه الأشاعرة ، وليس قولاً له (٢) لأنه قائم
بعينية الوجود في جميع الموجودات كما هو المشهور المقرر لدى الجمهور .
و ثانياً أن ما ذكره في الجواب أولاً مدخول بما حقق في الشرح الجديد للتجريد و حاشيته
القديمة : من أن الصفة القائمة بشيء لا يجوز أن يتصف بصفة هي عينها ، نعم لو كانت
قائمة بالذات جاز اتصافه بصفة هي عينها ، كالواجب تعالى فإنه عين الوجود القائم

(١) فعليه فينقطع التسلسل ، و كم له في الأشياء نظير ، كما يقال إن دسومة كل شيء
بالدهن و دسومة الدهن بنفسه ، و ملوحة كل شيء بالملح و ملوخته بنفسه و قس عليه
فعل و تفعّل

(٢) و في المباحث العلمية كثيراً ما تختلف انظار التابعين مع متبوعهم ، و من راجع الكتب
في العلوم بأسرها صدق ما قلنا .

بالذات ، و لهذا كان موجوداً بوجود هوعينه ، فالتقدم لما كان قائماً بالتقديم لم يجر أن يتصف بتقدم هوعينه ، و أيضاً مدفوع بما سبق من أن كلام المصنف إلزامي (١) لهم حيث استحالوا عينية الصفات معللاً بأنه مثل أن يقال : عالم لا علم له ، قادر لا قدرة له ، أسود لا سواد له ، وهذا التعليل و التمثيل جار فيما نحن فيه ، فلا يمكنهم أن يقال في مقابل كلام المصنف و إلزامه إيتاهم بما ذكر إن قدم التقدم عينه كما لا يخفى و ثالثاً أن ما ذكره ثانياً من أن وجود فرد من أفراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها ، مردود بما حقق في الكتابين أيضاً من أن نوع الصفة إذا كانت من الموجودات الخارجية لا يجوز أن يكون فرد منها عارضاً لشيء ، و صفة له و لم تكن تلك الصفة موجودة ، فقدم التقدم لما كان نوعه موجوداً كان عند عروضة للتقدم موجوداً و بعبارة أخرى لا يجوز أن يكون بعض أفراد الحقيقة النوعية الموجودة وجودية موجودة في الخارج ، و بعضها اعتبارية ممتنع الوجود فيه (٢) فاليابض مثلاً لما كان شأنه الوجود في الخارج لم يجر أن يتصف به الشيء ، إتصافاً تترتب عليه الآثار إلا بأن يوجد في موصوفه بالوجود الخارجي ، وإلا لزم أن يجوز كون الجسم أبيض باليابض المعدوم و يتحرك بالحركة المعدومة ، و هذا سفسطة ظاهر البطلان صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد وتلقاه بعض أجلة المتأخرين (٣) بالقبول و هو حق لا ريب فيه رغماً لأنفس الناصب الجاهل السفهية . والحاصل أن بديهية العقل حاكمة بأنه إذا كانت الصفة معدومة لا يمكن إتصاف الموجود بها إتصافاً يترتب عليه

(١) قد مر المراد من الدليل الإلزامي .

(٢) اذ حكم الامثال فيما يجوز وما لا يجوز سواء ، و أفراد النوع الواحد متماثلة بعضها

مع بعض فان التماثل ليس الا الاشتراك في الحقيقة النوعية والامتيار بالشخصات .

(٣) المراد به المولى الجليل جلال الدين محمد الدواني . منه « قدده » و قد تقدمت منا

ترجمة حاله فليراجع .

الآثار ، فإنه كما لا يمكن اتّصاف الجسم الموجود باليباض المعدوم اتّصافاً يترتب عليه تفريق البصر ، كذلك لا يمكن اتّصاف القدم الموجود الثابت بالقدم المعدوم بحيث يترتب عليه ثبوت القدم ، و أيضاً القائل بثبوت القدم و قيامه بذاته تعالى يلزم القول : بثبوت قدم القدم أيضاً لأنّ السبب الذي حمله على القول بذلك في القدم و هو أنّه لو لم يكن ثابتاً قائماً بالموصوف لما كان اتّصافه تعالى بالقدم حقيقة ، موجود في قدم القدم إذ لو لم يكن ثابتاً لم يكن اتّصاف القدم به اتّصافاً حقيقياً . (١) ثم لا يخفى أنّ الناصب لم يتعرّض للجواب عما نسب إلى الكرامية لا نقراضهم و إن كانوا من أهل السنة والجماعة .

قال المصنّف رَفَعَهُ اللهُ رَجَاءً

المبحث الحادى عشر في العدل (٢) وفيه مطالب ، الاول في نقل الخلاف

(١) بل اعتبارياً وهو خلف مركز تحقيق كامبوتر علوم إسلامي

(٢) اعلم أن مسائل علم الكلام تذكر في بابين : أحدهما ما يبحث فيه عن ذات الواجب وصفاته والثاني البحث عن أفعاله ، فلما فرغ المصنّف عن بحث الذات والصفات شرع في البحث عن الأفعال وعنون الباب بالعدل لأن الأصل وضعه لمسئلة هي انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب و لما توقفت هذه المسئلة على أشياء كمعرفة الحسن والقبح العقليين والافعال المنسوبة الى المكلفين وما يحذو حذوها ، قدموا البحث عن تلك المسئلة التي ستأتى في المطلب الثالث وسماوا المجموع ببحث العدل تسمية الشيء بأشرف أجزائه وتسمية الشيء بأصله لانه المقصود الاصلى عند الباحث ، ولهذا ترتيبهم يننونون بحث الذات والصفات بباب التوحيد لان أصل بحثهم فيه عن اثبات الوحدة المطلقة له تعالى . منه «قدم» .

أقول اختلفوا في ان العدل من صفات الكمال أو الجلال ، وانها صفة ثبوتيه أو سلبية بمعنى نفي ضدها ، وإياً ما كانت فيفردوها المتكلمون بالبحث ، لكثرة مباحثها واصولها ،

في مسائل هذا الباب ، اعلم أن هذا أصل عظيم تبنى عليه القواعد الإسلامية بل الأحكام الدينية مطلقاً وبدونه لا يتم شيء من الأديان ولا يمكن أن يعلم صدق نبي من الأنبياء على الإطلاق إلا به على ما نقررّه فيما بعد إن شاء الله تعالى ، وبس ما اختاره الإنسان لنفسه مذهباً خرج به عن جميع الأديان ولم يمكنه أن يتعبد الله تعالى بشرع من الشرائع السابقة واللاحقة ولا يجزم به على نجاة نبي مرسل أو ملك مقرب أو مطيع في جميع أفعاله من أولياء الله وخلصائه ولا على عذاب أحد من الكفار والمشرّكين وأنواع الفساق والعاصين ، فلينظر العاقل المقلّد هل يجوز له أن يلقي الله تعالى بمثل هذه العقائد الفاسدة والآراء الباطلة المستندة إلى اتباع الشهوة والانقياد للمطامع . انتهى .

قال الناصب رحمه الله

أقول : عقد هذا المبحث لاثبات العدل الذي ينتسبون إليه هم والمعتزلة

وبالجملة فالمراد بها ، ما اشار اليها مولينا أمير المؤمنين عليه السلام بقوله ، التوحيد ان لا تنوهم والعدل ان لاتهمه ، وكذا ورد في التعبير عنها بقولهم عليهم السلام : انه تعالى غير ظالم لعباده ، لا يجور في قضائه ، ولا يحيف في حكمه وابتلائه ، يشيب المطيعين وله ان يعاقب العاصين ، ولا يكلف الخلق ما لا يطيقون ، ولا يعاقبهم زيادة على ما يستحقون ولا يقابلوا مستحق الاجر والثواب بأليم العذاب والعقاب ، الى غير ذلك من كلماتهم الواردة في كتب اصحابنا ، كالکافي وتوحيد الصدوق والبحار والامالي فليراجع .

ثم ان في مسألة العدل مباحثاً قد طوينا عنها كشفاً اكتفاء بما أوردها علماء الكلام في كتبهم كالواقف وشروحه والمقاصد وشروح التجريد وكتاب حق اليقين للعلامة مولينا السيد عبدالله آل شبر الحسيني وكتب مولينا العلامة المجلسي «قدّه» وكتب مولينا المفيد وكتب مولينا العلامة العلي وغيرها .

وحاصله أنهم يقولون : باختيار العبد في الأفعال و أنه خالق أفعاله ، و إلا لم يكن تعذيب العبد عدلاً عند عدم الاختيار ، و يقولون : بوجوب جزاء العاصي (١) ، و بالحسن و القبح العقليين و غيرهما مما يذكره في هذا الفصل ، و يدعي أن الخروج عن هذا يوجب عدم متابعة نبي من الأنبياء ، و هذا دعوى باطلة فاسدة ، و نحن إن شاء الله تعالى نذكر في هذا المبحث كل مقالة من قولي الإمامية والأشاعرة على حده ، و نذكر حقيقة تلك المسألة قائمين بالإينصاف إن شاء الله .

اقول : سيري الناظر إن شاء الله تعالى قيام البرهان على دعاوى الإمامية و مذاهبهم من السمع والعقل ، و يدل على أن أهل العدل والتوحيد هم القائلون : بما ذكره المصنف قوله تعالى : **شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم** ، ان الدين عند الله الإسلام (٢) الآية ، قال صاحب الكشف : **إن قوله تعالى : لا إله إلا هو توحيد وقوله : قائماً بالقسط تعديل** ، فإذا أردفه قوله : **ان الدين عند الله الإسلام** فقد آذن أن الإسلام هو العدل والتوحيد ، وهو الدين عند الله ، وما عداه فليس عنده في شيء من الدين ، وفيه إشارة إلى أن من ذهب إلى تشبيهه أو إلى ما يؤدي إليه كإجازة الرؤية أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام ، وهذا يتنجلي كما ترى انتهى ، وللفاضل التفتازاني في حاشيته على الكشف هيئنا كلمات قد ألفنا لدفعها رسالة منفردة سمينها **بأنس الوحيد في تفسير آية العدل والتوحيد (٣)** .

(١) لا يقتضي أن المدلية لا يقولون بوجوب الجزاء في حق العاصي ، بل يرون استحقاقه للعقوبة والاستحقاق لا يستلزم الفعلية فلا مساق للتعبير بالوجوب .

(٢) آل عمران . الآية ١٨ .

(٣) وقد شرحها نجل الشارح القاضي السيد علاء الدين شرحاً شافياً طبع في الهند .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَ اللَّهُ رَجَّتَهُ

قالت الإمامية و تابعوهم (خ ل متابعوهم) من المعتزلة : إن الحسن والقبح عقليان مستندان إلى صفات قائمة بالأفعال أو وجوه واعتبارات تقع عليها ، و قالت الأشاعرة : إن العقل لا يحكم بحسن الشيء البتة ولا بقبحه ، بل كل ما يقع في الوجود من أنواع الشرور كالظلم والعدوان والقتل والشرك والإلحاد و سب الله تعالى و سب ملائكته وأنبيائه وأوصيائه وأوليائه فإنه حسن .

قَالَ النَّاصِبُ خَفَضَهُ

أقول : الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة : (الاول) صفة الكمال والنقص يقال : العلم حسن و الجهل قبيح ولا نزاع في أن هذا أمر ثابت للصفات في أنفسها ، و أن مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع . (الثاني) ملائمة الغرض و منافرتة ، وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال : الحسن ما فيه مصلحة ، والقبيح ما فيه مفسدة ، و ذلك أيضاً عقلي أي يدركه العقل كالمعنى الأول . (الثالث) تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلاً و آجلاً و الذم والعقاب كذلك ، فما تعلق به المدح في العاجل و الثواب في الآجل يسمى حسناً ، و ما تعلق به الذم في العاجل و العقاب في الآجل قبيحاً ، و هذا المعنى الثالث هو محل النزاع ، فهو عند الأشاعرة شرعي ، و ذلك لأن أفعال العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله و ثوابه ، و لا ذم فاعله و عقابه ، وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها ، وعند المعتزلة ومن تابعهم من الإمامية عقلي ، وإدراك الحسن و القبح موقوف على حكم الشرع ، و الشرع كاشف عنهما فيما لا يستقل العقل بإدراكه و فيما يستقل فالعقل حاكم ، هذا مذهب الفريقين ، فيا معشر العقلاء بأي مذهب يلزم أن يكون الظلم و العدوان و القتل و الشرك و سب الله و رسوله و

ما ذكره من الترهات والطامات حسناً ؟ هل الشرع حسن هذه الأشياء وحكم بحسنها ؟ و على تقدير أن يكون الشرع حاكماً بالحسن ، هل يقول الأشاعرة : إن الشرع حكم بحسن هذه الأشياء حتى يلزم ما يقول ؟ ، فعلم أن الرجل كودن طاماتي متعصب فتعصب لنفسه لا لله ورسوله ، و العجب أنه كان لا يتأمل أن العقلاء ربّما ينظرون في هذا الكتاب ، فيفتضح عندهم ما أجهله من رجل متعصب نعوذ بالله من شرّ الشيطان و شرّكه (١) .

أقول : قد اجتمعت (خ ل اجمعت) الأمة على أنه تعالى لا يفعل القبيح ، ولا يترك الواجب لكنّ الأشاعرة من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه ، ولذلك أسندوا خلق جميع الأفعال إليه تعالى ، سواء كانت حسنة أو قبيحة ، و الإمامية و المعتزلة من جهة أنه يترك القبيح و يفعل الواجب ، و هذا الخلاف مبني على أن الحسن و القبح عقليّان أو شرعيّان (٢) هذا ملخص المذهبين ، و قد ظهر منه أن الأشاعرة حيث حكموا بأن لا قبيح منه تعالى و بالنسبة إليه ، قد جوزوا أن يصدر عنه تعالى ما يستقبحه العقل ، و اتضح أن إنكار الناصب لا يسوى باقة (٣) من البقل ، و إنما ذلك الإنكار و التأويل تمويه و تدليس لدفع شناعة الناس ، و إلا فمعتقدهم نفى العدل كما صرح به شيخهم و شاعرهم نظامي الكنجوي (٤) حيث قال :

(١) الشرك بفتحين . حبائل الصيد . ومنه قول الشاعر في وصف الدنيا
شرك الردى وقرارة الأكداد .

(٢) مذهب الإمامية التعميم فيندفع الاشكال الوارد على من ذهب الى احد الامرين
منه «قدم» .

(٣) الباقية : ما ضم من الزهور وغيرها من الخضراوات .

(٤) هو نظام الدين أبو محمد القمي الكنجوي الشاعر الشهير الملقب بملك الشعراء
والمعروف بالنظامي ، صاحب المنظومات الكثيرة كمغزون الاسرار وكتاب ليلى ومجنون
وكتاب هفت پيكر وكتاب خسروشيرين وكتاب خرد نامه وغيرها ، توفي سنة ٦٧٦ هـ أو

(نظم)

اگر عدلست در دریا و در کوه
چرا تو در نشاطی من در اندوه
اگر در تیغ دوران رخنه هست
چرا برده ترا ناخن مرا دست
گر بی مهر شد پستان گردون
چرا بخشد ترا شیر و مرا خون
و سبجی تحقیق مسألة الحسن والقبح في موضعه اللائق به إن شاء الله تعالى

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَهُ اللَّهُ رَجَاءً

وقالت الإمامية و متابعوهم من المعتزلة : إن جميع أفعال الله تعالى حكمة و صواب ليس فيها ظلم و لا جور و لا كذب و لا عيب (خ ل عبث) و لا فاحشة ، و الفواحش و القبايح و الكذب و الجهل من أفعال العباد ، و الله منزّه عنها و بريء منها ، و قالت الأشاعرة : ليس جميع أفعاله تعالى حكمة و صواباً ، لأن الفواحش و القبايح كلها صادرة عنه تعالى ، لأنه لا مؤثر غيره « انتهى » .

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

قَالَ النَّاصِبُ عَفِيفُهُ

اقول : مذهب الأشاعرة أن الله تعالى لا يفعل القبيح و لا يترك الواجب

۵۸۳ أو ۵۹۰ أو ۵۹۱ أو ۵۹۶ أو ۵۹۸ أو ۵۹۹ أو ۶۰۴ أو ۶۰۶ أو ۶۰۷ أو ۶۱۱ . و من شعره :

ملك الملوك فضلم بفضيلت معاني
ولدا الزنا استحاسد منهم آنكه اختر من
زمی و زمان گرفته بمثال آسمانی
طبقات آسمانرا منم آب و او آوانی
من ریحانة الادب جلد ۴ ص ۳۹۷

وذلك من جهة أنه لا قبيح منه (١) ولا واجب عليه ، فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب ، وجميع أفعاله تعالى حكمة وصواب ، و الفواحش والقبايح صادرة من مباشرة العبد للأفعال ، ولا يلزم من قولنا : لا مؤثر في الوجود إلا الله أن تكون الفواحش والقبايح صادرة عنه ، بل هي صادرة من العبد ومن مباشرته وكسبه ، والله تعالى خالق للأفعال ولا قبيح بالنسبة إليه ، بل قبح الفعل من مباشرة العبد كما سيجيء في مبحث خلق الأعمال ، فما نسبته إليهم هو افتراء محض ناش من تعصب و غرض فاسد « انتهى » .

أقول : لما قال الناصب : بأنه إنما حكموا بأن الله تعالى لا يفعل القبيح لأجل أنه لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه ، فقد اعترف بأنه يصدر منه تعالى ما يستقبحه العقل كما مر ويكفي في الدليل على أنهم قائلون بصدور الفحشاء حقيقة ما حكاه الشارح الجديد للتجريد من أنه دخل القاضي عبد الجبار (٢) دار الصاحب ابن عباد (٣) فرأى الأستاذ أبا إسحاق الأسفرايني الأشعري فقال : سبحان

(١) ومن التوالى الفاسدة المترتبة على قول الناصب كون النزاع لفظياً اذ تنفى العدلية صدور القبيح منه تعالى والاشاعة تقول ما يصدر منه ليس بقبيح ، وانت خير بان النزاع معنوي وقام الحرب بين أهل العدل ومخالفهم ما يقرب من الصدر الاول الى زماننا على ساق واحد وقد الفت وصنفت في هذا المضمار من الطرفين رسائل و كتب ، ومن راجع ادلة الطرفين جزم بكون النزاع معنوياً ، فعليه يكون ما وجهه الناصب توجيهاً بما لا يرضى صاحبه .

(٢) هو المحقق القاضي الشيخ عبد الجبار الهنداني الاسد آبادي قدوة أهل الاعتزال ، توفي سنة ٤٩٥ وله تأليف في الاصول والفروع و مناظرات مع العلماء ، و كان شديد الجانب في الاعتزال .

(٣) هو العلامة المحقق الاديب الرئيس الوزير اسماعيل الملقب بالصاحب وكافى الكفاة بن عباد الطالقاني الاصل ، توفي سنة ٤٨٦ ، له تأليف شريفة ، منها بحر المحيط في

من تنزهه عن الفحشاء تعريضاً للاستاذ بأنهم ينسبون الفحشاء إلى الله تعالى ، فقال الاستاذ : سبعمان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء فافهم (خ ل فافهم) ،
و أما ما ذكره من أن الفواحش والقبائح من مباشرة العبد للأفعال « الخ » فهو كلام مبني على القول بالكسب (١) وسيبطله المصنف قدس سره و نحن نشيد أركانه إن شاء الله تعالى ، و كفاك فيه إجمالاً ما اشتهر من أنه لا معنى لحل البهشمي (٢) وكسب الأفعري .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَهُ اللَّهُ رَجَاءً

وقالت الإمامية : نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله حلوه ومره لا أنه لا يقضي إلا بالحق ، وقالت الأشاعرة : لا نرضى بقضاء الله كله لا أنه قضى بالكفر والفواحش والمعاصي والظلم و جميع أنواع الفساد .

مركز تحقيق كتاب تواتر علوم اسلامی

اللفظ ، وكان شديد الوداد لآل الرسول ، وله قصائد في هذا الباب ، منها قوله في قصيدة :

لو شق عن قلبي يرى وسطه سطران قد خطا بلاكاتب
العدل والتوحيد في جانب وحب أهل البيت في جانب

- (١) الكسب اصطلاح للأشاعرة وسيجيء شرحه ، و ملخصه أن اتصاف الفعل بالحسن باعتبار ابتناؤه إلى الله ، وبالقبح باعتبار مباشرة العبد إياه و كونه آلة لصدوره .
(٢) البهشمي نسبة جعلية إلى أبي هاشم عبدالسلام بن أبي علي الجبائي زعيم الفرقة البهشمية ، المتوفى سنة ٣٣٩ هـ وهو الذي ذهب إلى ثبوت حالة للباري تعالى بها يتصف الوجود والقدرة والإرادة والعلم ، والتزم بانها ليست موجودة ولا معدومة ، و بيالى أني سمعت ذات يوم في مجلس السيد ابراهيم الراوى البغدادي أنه نقل عن كتب البهشمية أنهم شبهوا تلك الحالة في الواجب بالقابلية والاستعداد لقبول الوجود وسائر الطواري في الماهيات الامكانية . انتهى .

قال الناصب عليه السلام

أقول : تقول الأشاعرة نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله ، و الكفر و الفواحش والمعاصي و الظلم و جميع أنواع الفساد ليست هي القضاء بل هي المقضيات و الفرق بين القضاء و المقضي ظاهر ، و ذلك لأنه ليس يلزم من وجوب الرضا بالشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر ، إذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الأنبياء وهو باطل إجماعاً ، و الإنكار المتوجه نحو الكفر إنما هو بالنظر إلى المحلّة لا إلى الفاعليّة ، و للكفر نسبة إلى الله سبحانه باعتبار فاعليته له و إيجاده إياه ، و نسبة أخرى إلى العبد باعتبار محلّيته له و اتصافه به ، و إنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى ، ثم إنهم قائلون : بأن التمكن على الشرور من الله تعالى ، و التمكن بالقيح قيح فيلزمهم ما يلزمون به الأصحاب انتهى .

أقول : حاصل كلام الأشاعرة وما ذكره الناصب من الفرق بين القضا و المقضي (١) أن ههنا أمرين : قضاء وهو فعل قائم بذات الله تعالى ، و مقضي وهو

(١) وأيضاً الفرق بين القضاء و المقضي إنما يصح على قول من جعل الفعل غير المفعول ، و أما من لم يفرق بينهما فكيف يصح هذا على أصله ؟ قال ابن قيم في شرح منازل السائرين : أن القاضي أبا بكر الباقلاني الأشعري أورد على نفسه هذا السؤال فقال : (فإن قيل) فالقضاء عندكم هو المقضي أو غيره (قلنا) هو على ضربين فالقضاء بمعنى الخلق هو المقضي لأن الخلق هو المخلوق ، و القضاء الذي هو الالتزام و الإعلام و الكتابة غير المقضي لأن الأمر غير المأمور و الخبر غير المخبر عنه ، و هذا الجواب لا يخلصه لأن الكلام ليس في الالتزام و الإعلام و الكتابة و إنما الكلام في نفس الفعل المقدّر المعلم به المكتوب هل مقدّره و كاتبه سبحانه راض به أم لا ؟ وهل العبد مأمور بالرضا به أم لا وهذا حرف مسئلة (انتهى) منه « قدّه » .

المفعول المنفصل عنه ، فالتضاء كله خير و عدل و حكمة فرضى به كله ، و المقضى
 قسماً منه ما يرضى به و منه ما لا يرضى به و فيه نظر ، أما أولاً فلأننا لو
 سلمنا أن القضاء غير المقضى ، لكن الرضا بأحد هما يستلزم الرضا بالآخر ،
 و أما ثانياً فلأن ما قيل من أن الرضا إنما يجب بالقضاء لا بالمقضى ، و الكفر
 مقضى ليس بمرضى ، ضرورة أن القائل : رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد أنه رضى
 بصفة من صفات الله تعالى ، بل يريد أنه راض بمقتضى تلك الصفة ، وهو المقضى ولا
 ينفعهم الإعتذار بوجوب الرضا (١) به من حيث ذاته و كونه فعله تعالى ، و عدم
 الرضا به من حيث المحلية و الكسب لبطلان الكسب على ما سيأتي . إن شاء الله تعالى ،
 و نقول ههنا : إن كان كون الكفر كسباً بقضائه تعالى و قدره وجب الرضا به من
 حيث هو كسب و هو خلاف قولكم ، و إن لم يكن بقضاء و قدر بطل استناد الكائنات
 بأجمعها إلى القضاء و القدر مع أن الحديث النبوي و هو قوله ﷺ :
 الخير فيما يقضى الله (٢) يدل على أن الرضا بالمقضى من حيث ذاته واجب .
 و أما ما ورد من أنه تعالى خالق الخير و الشر فأريد بالشر ما لا يلائم الطبع ،
 و إن كان مشتملاً على مصلحة ، لا ما كان قبيحاً خالياً عن المصالح ، فإن الشر يطلق
 على معنيين : أحدهما غير الملائم للطبع كخلق الحيوانات المؤذية ،

(١) و قد يجاب (المجيب هو أبو الحسن) بأنه قد تقرر في مظانه ان اللفظ المشهور
 لا يجوز ان يكون موضوعاً لمعنى خفى سيما في خطاب الله تعالى والرسول «ص» و ما
 تفهمه الاذهان من قضاء الله تعالى هو ارادته تعالى ظهور الحوادث على نهج خاص والرضا
 بالارادة لا ينفك عن الرضا بالمراد ، بل يكاد يكون عينه فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى
 وجب الرضا به فتأمل منه «قده» .

(٢) وفي الجامع الصغير (الجزء الثاني ص ١١٤ ط مصر) رواية تقرب منه معنى وهي :
 عجبت للمؤمن ان الله تعالى لم يقض له قضاءاً الا كان خيراً له .

والثاني ما يكون مستلزماً للفساد كالسرقة واللوادة والرذلة وأمثالها ، والمنفي عن الله تعالى الشر بالمعنى الثاني دون الأول ، و أما ثالثاً فلأن ما ذكره من دعوى الإجماع على بطلان الرضا بموت الأنبياء عليهم السلام أسخف من دعواه الإجماع على إمامة أبي بكر ، نعم موت الأنبياء عليهم الصلاة والسلام غير ملائم لطباع أممهم من حيث حرمانهم عن سعادة إرشادهم و شرف صحبتهم ، لا أنهم لا يرضون بذلك و يعترضون به على الله تعالى كيف ؟ و العاقل يعلم أن الأصاح بحال الأنبياء عليهم السلام خلاصهم من مضيق الدنيا و وصولهم إلى لقاء ربهم ، و أيضاً يمكن أن تكون حكمته تعالى مقتضية لبعث نبي آخر ، و يكون الأصلح بحال النبي الثاني عدم بقاء الأول إلى غير ذلك من المصالح التي لا يهتدي إليها العقل (١) ، و أما رابعاً فلأن ما ذكره من أن التمكين من القبيح قبيح (٢) ، مردود بأن القبيح هو التمكين عن خصوص القبيح ، لكنه تعالى لم يمكن المكلفين عنه فقط ، بل مكّنهم عن كل من الحسن والقبيح فأفاض عليهم الوجود وأعطاهم القدرة والإرادة و خلق لهم آلات وفعل الألفاظ و أرسل الرسل ونصب الحجج وأنزل الشرايع و

(١) أي عقولنا الناقصة .

(٢) بل نقول: هذه شبهة ركيكة كقول من يقول: التكليف قبيح لأنه لولا كلفه لما كفر، و خلق العالم قبيح لأنه لولا خلق العالم لما كفر، وكذا لولا أقدره لما كفر، ولولا مكنته من المشتبه لما كفر، ونحو ذلك من الخرافات، وتحقيق الأمر في ذلك أن توقف الشيء على الشيء ينقسم إلى قسمين، فما كان المتوقف عليه مؤثراً في المتوقف كان موجبا له كتوقف المعلول على العلة والمسبب على السبب، وما كان غير مؤثر فيه كتوقف الزوج على الفرد والصورة على المادة ونحوها لم يكن موجبا له ولا مرجعا ، وتوقف الكفر وسائر القبائح على الإقذار التمكين والتكليف من قبيل القسم الثاني فلا يكون شيئا منها مؤثرا في الكفر والإيمان الطاعة والمعصية بل كل منها على اختيار العبد وجودا وعدما منه «قده» .

أقام البراهين لكلّ مكلف فكانوا كلّهم على الشرائط الموصلة لهم إلى الثواب، فمن قبل منهم ما عرض له وجعله وصلة إلى الثواب سعد من قبل نفسه، ومن أبى فقد شقى من قبل نفسه، وذلك يجري مجرى من أولم وليمة وبسط بساطاً وفتح الدّهلز و أذن للناس في الدّخول إذناً عاماً وأرسل رسله إلى كلّهم، فمن وصل منهم إلى مائدته استنفع ومن لم يصل حرم ذلك من قبل نفسه لا من قبل صاحب الوليمة والحمد لله على نعمائه.

قال المصنّف رَفَعَهُ اللهُ رَجَاءً

قالت الإماميّة والمعتزلة : لا يجوز أن يعاقب الله الناس على فعله ولا يلومهم على صنعه ولا تزر وازرة وزر أخرى (١)، وقالت الأشاعرة : لا يعاقب الله الناس إلّا على ما لم يفعلوه ولا يلومهم إلّا على ما لم يصنعوه، وإنّما يعاقبهم على فعله فيهم يفعل فيهم سببه و شتمه ثم يلومهم عليه ويعاقبهم لأجله ويخلق فيهم الإعراض، ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين (٢)، ويمنعهم من الفعل ويقول ما منع الناس أن يؤمنوا (٣) « انتهى ».

قال الناصب بِحُجَّتِهِ

أقولُ : مذهب الأشاعرة أن الله تعالى خالق كل شيء كما نصّ عليه في كتابه (٤)، ولا خالق سواه ويعاقب الناس على كسبهم ومباشرتهم الذنوب والمعاصي،

(١) اقتباس من قوله تعالى في سورة الاسراء . الآية ١٥ .

(٢) الدنر . الآية ٤٩ .

(٣) الكهف . الآية ٥٥ .

(٤) الرعد . الآية ١٦ .

و يلوم العباد بالكسب الذميمة ، و هو يخلق الأشياء والله يخلق الإغراض ، ولكن العبد مباشر للإغراض فهو معرض ، و المعرض من مباشر الفعل لا من يخلق و كذا المنع " انتهى " .

اقول : النص الدال على أنه تعالى خالق كل شيء مخصوص بالعقل الحاكم ، بأنه تعالى لم يخلق ذاته المقدسة و بمعارضة النصّ النقليّة ، كقوله تعالى تبارك الله أحسن الخالقين (١) ، و الأدلة العقلية الدالة على أن العبد فاعل لفعل نفسه كما سيأتي ، فيكون المراد أنه تعالى خالق لجميع الأفعال المنسوبة إليه ، إن قيل : إنه تعالى إنما قال : إنه خالق كل شيء ، تمدّحاً واستحقاقاً للعبادة ، فلا يصحّ الحمل على أنه خالق لبعض الأشياء كأفعال نفسه لأن كل حيوان عذ الإمامية و المعتزلة كذلك ، قلنا : يجوز أن يكون التمدّح بفعل نفسه لكونه أتمّ و أجلّ و أكبر ذاتاً و نفعاً فلا حاجة في إفادة التمدّح إلى العموم ، وأمّا حديث الكسب فسيأتي الكلام فيه في موضعه إن شاء الله تعالى .

قال المصنّف رَفَعَهُ اللهُ رَجَاءً

قالت الإمامية : إن الله تعالى لم يفعل شيئاً عبثاً ، بل إنما يفعل لغرضٍ و مصلحةٍ ، و إنما يمرض لمصالح العباد و يعوّض المولم بالشّواب بحيث ينتفى العبث والظلم ، و قالت الأشاعرة : لا يجوز أن يفعل الله تعالى شيئاً لغرض من الأغراض ولا لمصلحةٍ ، ويؤلم العبد بغير مصلحة ولا غرض ، بل يجوز أن يخلق خلقاً في النار مخلّدين فيها أبداً من غير أن يكون قد عصوا أولاً .

قال الناصب حُضْنَةُ

اقول : مذهب الأشاعرة أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض ، وقالوا : لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض كما سيجيء بعد هذا ، ووافقهم في ذلك جماهير الحكماء واللاهيين ، وهو يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد (١) ، إن أراد تخليد عباده في النار فهو المطاع و الحاكم و لا تأثير للعصيان في أفعاله بل هو المؤثر المطلق « انتهى » .

اقول : لا يخفى أن أهل السنة يشنعون دائماً على الإمامية والمعتزلة بموافقتهم للفلاسفة في بعض المسائل و إن وقعت تلك الموافقة على سبيل الإتيافاق و هي هنا افتخر الناصب بموافقة الحكماء للأشاعرة . و من المضحكات أنه أورد بدل الفلاسفة لفظ الحكماء تبعيداً للأذهان عما كانوا يشنعون به غيرهم من موافقة الفلاسفة ، ثم جعل الأشاعرة المتأخرين عن الفلاسفة بالوف سنين متبوعاً لهم من أن ما نسبته إليهم من موافقتهم للأشاعرة في نفي تعليل أفعال الله تعالى عن الأغراض افتراء عليهم ، و إنما ذلك شيء فهمه بعض القاصرين عن ظواهر كلامهم ، و قد صرحوا بخلافه في مواضع ، منها ما ذكره بعض المتأخرين (٢) من المتأخرين حيث قال في خطبة بعض مصنفاته : و الصلوة على الغاية و المقصود عهد منبع الوجود ، ثم قال في شرحه : و لقائل أن يقول إنكم منعتم الأغراض بالنسبة إلى أفعال الجواد المطلق و قلتم : إن إفاضته للوجود ولوازمه جود مطلقاً فلا يستلزم لشيء من الأغراض ، و إلا لما تحقق معنى الجود كما قررتموه ، فكيف أثبتتم الغاية وجعلتموها هي هنا المعللة

(١) اقتباس من قوله تعالى ، في سورة الحج . الآية ١٨ وقوله تعالى في سورة المائدة

الآية ٩ وغيرها من الآيات .

(٢) الظاهر هو المولى افضل الدين .

في الفيض وذلك ينافي ما قرّرتموه ؟ ثم أجاب بأننا لا نمنع الغرض مطلقاً وإنما منعنا الغرض المستلزم للإستكمال أو لإظهار الكمال ، ولم نمنع الغاية اللازمة في أفعال الكامل لأن فعل الكامل يجب أن يكون كاملاً في حد ذاته ، لاستحالة أن يصدر عن الكامل ما ليس بكامل ، بل أفعاله كلها كمالات مستلزمة لحكم وأغراض وغايات تعجز العقول عن تفصيلها ، وإذا تحقق ذلك لم يلزم التناقض بين ما قرّرناه آنفاً وبين ما أثبتناه ههنا من أن الغاية من الإفاضة المذكورة ، والمقصود الحقيقي منها هو النشأة المحمدية من حيث إن اتساق الوجود على ترتيبه مؤدياً إلى الختم بالوجود الكامل الظاهر فيه خصائص تلك الوجودات ، فصح أن يقال : إنها كلها موجودة مقصودة بالعرض ، لأنها كالشروط والأسباب المعدة لهذه النشأة الخاتمة ، فلا جرم صح أن يقال : إنها الغاية والمقصود ، وهذا دقيق لا يفهمه إلا أهل اللباب ، لا من قنع بالقشور ، انتهى كلامه . وأما قول الناصب وإن أراد تخليد عباده في النار فهو المطاع « الخ » ، فقيه أنه يقتضي نفي الحكمة والمصلحة عن أفعاله تعالى أيضاً (١) و يعلم منه أن ما يذكره المتأخرون من الأشاعرة في بعض المراتب من أننا ننفي الغرض والغاية دون الحكمة والمصلحة ، كلام لا أصل له عندهم ، وإنما ذكره عند ضيق الخناق والاستحياء عن الإفتضاح عند العقلاء « انتهى » .

(١) قال المصنف في نهاية الوصول : ان النصوص دالة على أنه تعالى شرع الأحكام لمصالح العباد ثم ان الامامية والمعتزلة صرحوا بذلك و كشفوا النطاء حتى قالوا : انه تعالى يقبح منه فعل القبيح والعبث بل يجب ان يكون فعله مشتملاً على مصلحة و غرض ، واما الفقهاء فقد صرحوا بانه تعالى انما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولاجل هذه الحكمة ثم يكفرون من قال بالغرض مع أن معنى الكلام الغرض لا غير ويقولون : انه و ان كان لا تجب عليه رعاية المصالح الا انه تعالى لا يفعل الا ما يكون مصلحة لعباده تفضلاً منه و احساناً « انتهى منه قدس سره » .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَ اللَّهُ دَرَجَتَهُ

و قالت الإمامية : لا يحسن في حكمة الله تعالى أن يظهر المعجزات على يد الكذابين ، و لا يصدق المبطلين ، و لا يرسل السفهاء و الفسّاق و العصاة ، و قالت الأُشاعرة : يحسن كل ذلك .

قَالَ النَّاصِبُ عَلَيْهِ السَّلَامُ

اقول : لا حسن و لا قبيح بالعقل عند الأُشاعرة ، بل جرت عادة الله تعالى بعدم إظهار المعجزة على يد الكذابين ، لالتقيحه في العقل ، و هو يرسل ، و الرّسل هم الصادقون ، ولو شاء الله تعالى أن يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم في خلقه ، و لا يجب عليه شيء ، و لا شيء منه قبيح ، يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد « انتهى » .

اقول : أمّا أن الأُشاعرة لا حسن و لا قبيح عندهم بالعقل فدليل على أنهم معزولون عن العقل بل عن السمع أيضاً ، كما سنوضحه إن شاء الله تعالى ، و أمّا قاعدة جريان العادة فقد سبق الكلام في بطلانها بما لا مزيد عليه ، فالبناء عليه كالبناء على الهواء و الرّقم على الماء . ثم لا يخفى أن قول الناصب : ولو شاء تعالى أن يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم « الخ » صريح في جواز بعث النبي الكاذب ، فإنّ قوله ، من يريد من خلقه عام شامل للصادق و الكاذب ، ولم يصرّح به استحياءً و هو دليل على تعنتهم فافهم .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَ اللَّهُ

و قالت الإمامية : إن الله سبحانه و تعالى لم يكلف أحداً فوق طاقته ، و قالت الأُشاعرة : لم يكلف الله أحداً إلا فوق طاقته (١) ، و ما لا يتمكن من تركه و فعله ، و لامهم (٢)

(١) وذلك لسلب الاختيار عنه على منهب الاشاعرة .

(٢) لا مهم : فعل ماضٍ من اللوم .

على ترك ما لم يعطهم القدرة على فعله ، و جَوَّزُوا أَنْ يَكْلِفَ اللَّهُ تَعَالَى مَقْطُوعَ الْيَدِ الْكِتَابَةِ ، و مَنْ لَا مَالَ لَهُ الزَّكَاةَ ، و مَنْ لَا يَقْدِرُ عَلَى الْمَشْيِ لِلزَّمَانَةِ ، (١) الطَّيْرَانِ إِلَى السَّمَاءِ ، و أَنْ يَخْلُقَ الْعَاطِلَ الزَّمَنَ الْمَفْلُوجَ الْأَجْسَامَ ، و أَنْ يَجْعَلَ الْقَدِيمَ مُحَدَّثًا ، و الْمَحْدَثَ قَدِيمًا وَجَوَّزُوا أَنْ يَرْسِلَ رَسُولًا إِلَى عِبَادِهِ بِالْمُعْجَزَاتِ لِأَمْرِهِمْ بِأَنْ يَجْعَلُوا الْجِسْمَ الْأَسْوَدَ أبيضَ دَفْعَةً وَاحِدَةً ، و يَأْمُرَهُم بِالْكِتَابَةِ الْحَسَنَةِ ، و لَا يَخْلُقَ لَهُمُ الْأَيْدِي وَ الْأَلَاتِ ، و أَنْ يَكْتُبُوا فِي الْهَوَا بِغَيْرِ دَوَاتٍ وَلَا مِدَادٍ وَلَا قَلَمٍ وَلَا يَدٍ مَا يَقْرَأَهُ كُلُّ أَحَدٍ ، و قَالَتِ الْإِمَامِيَّةُ : رَبَّنَا أَعْدَلُ وَ أَحْكَمُ مِنْ ذَلِكَ .

قَالَ النَّاصِبُ خَفَضَهُ

أقول : تكليف ما لا يطاق جائز عند الأشاعرة ، لأنَّه لا يجب على الله شيء ، و لا يقبح منه فعل ، إذ يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد ، و منعه المعتزلة لقبحه عقلاً و الحال أنهم لابدُّ أَنْ يَقُولُوا بِهِ ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَخْبَرَ بِعَدَمِ إِيْمَانِ أَبِي لَهَبٍ وَ كَلَّفَهُ الْإِيْمَانَ ، فِهَذَا تَكْلِيفٌ مَا لَا يَطَاقُ ، لِأَنَّ إِيْمَانَهُ مُحَالٌ وَفَوْقَ طَاقَتِهِ ، لِأَنَّه إِنْ آمَنَ لَزِمَ الْكَذِبُ فِي خَبَرِ اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ مُحَالٌ إِتِّفَاقًا ، وَ هَذَا شَيْءٌ يَلْزِمُ الْمُعْتَزِلَةَ الْقَوْلَ بِتَكْلِيفِ مَا لَا يَطَاقُ ، ثُمَّ إِنْ مَا لَا يَطَاقُ عَلَى مَرَاتِبِ أَوْسَطِهَا مَا لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْقُدْرَةُ الْحَادِثَةُ عَادَةً سِوَاهُ امْتِنَاعِ تَعَلُّقِهَا بِهِ لَا لِلنَّفْسِ مَفْهُومِهِ لَخَلْقِ الْأَجْسَامِ ، أَمْ لَا ، بِأَنْ يَكُونَ مِنْ جَنْسٍ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ كَحَمَلِ الْجَبَلِ وَ الطَّيْرَانِ إِلَى السَّمَاءِ ، وَ الْأُمُثْلَةُ الَّتِي ذَكَرَهَا الرَّجُلُ الطَّامَاتِي ، فِهَذَا يَجُوزُهُ الْأَشَاعِرَةُ وَإِنْ لَمْ يَقَعْ بِالْإِسْتِقْرَاءِ ، وَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى : لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (٢) ، وَ قَدْ عَرَفْنَاكَ مَعْنَى هَذَا التَّجْوِيزِ فِيمَا سَبَقَ « انْتَهَى »

أقول : قد مرَّ أَنَّ الْوُجُوبَ الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ الْإِمَامِيَّةُ وَ الْمُعْتَزِلَةُ إِنَّمَا

(١) الزمالة بفتح الزاء المعجمة : العامة ، عدم بعض الاعضاء ، تعطيل القوى ، و لعل

الكلمة معربة أو دخيلة .

(٢) البقرة . الآية ٢٨٦ .

هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئاً بمقتضى حكمته ، كما دلّ عليه قوله تعالى وكتب على نفسه الرحمة (١) ، و غير ذلك ، لا بمعنى ايجاب غيره تعالى شيئاً عليه كما توهمه الأشاعرة . و الايجاب بذلك المعنى مما يجب القول به لقيام الدليل عليه كما عرفت و أما قوله إذ يفعل ما يشاء ، فان أراد به الإشارة إلى قوله تعالى : يفعل الله ما يشاء . يتوجه عليه أنه لا يستلزم أن يشاء القبيح أيضاً ، و هو ظاهر فلا يدل على صدور القبيح منه تعالى ، و إن ذكره كلاماً من عند نفسه من غير الإشارة إلى الآية فلا يلتفت إليه أصلاً و أما قوله : والحال أنهم لابد أن يقولوا به ، فان الله تعالى أخبر بعدم ايمان أبي لهب « الخ » فمردود بأن لنا ألف مندوحة عن ذلك ، فان شبهة إخبار الله تعالى بعدم إيمان أبي لهب شبهة سخيصة عتيقة رميمة ، قد أجاب عنها المصنف قدس سره في كتابي تهذيب الأصول ونهاية الوصول بالمنع من الأخبار بعدم ايمان أبي لهب ، والوعد [ظ الوعيد] بأنه سيصلي ناراً لا يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبي ﷺ ، لا مكان تعذيب المسلم كالفاسق ، ولو سلم فلنا أن نقول إنه سيصلي النار على تقدير عدم ايمانه ، وكذا قوله تعالى في قصة نوح : انه لن يؤمن لك من قومك الا من قد آمن (٢) أى بتقدير عدم هداية الله تعالى لهم إلى ذلك ، سلمنا لكن نمنع أنهم كلّفوا بتصديق النبي ﷺ فيما أخبر به من عدم تصديقهم بنبوته لجواز وروده حال غفلتهم أو نومهم أو بعد التكليف ، ولو سلم أن تصديق الله تعالى في كل ما أخبر به من الايمان لم يلزم منه أمره بتصديق هذا الخبر عيناً ، لأن الايمان إنما يجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقاً ، سواء علمه المكلف أو لم يعلمه ، ولا نسلم أن هذا الخبر مما علم أبو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه به ، وتلخيصه

(١) الانعام . الآية ١٤ .

(٢) هود . الآية ٣٦ .

أن الإيمان التصديق الإجمالي بأن كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الإجمالي من أبي لهب استحالة ، و أما التصديق التفصيلي فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر عيناً ولا نسلم علم أبي لهب به حتى يلزم المحال ، ولنختم هذا الفصل ببعض المناظرات الجارية في هذا الباب ، قال عدلي لصقر المجبر (١) أكان فرعون يقدر على الإيمان ؟ قال : لا ، قيل أفعلم موسى أنه لا يقدر ؟ قال : نعم ، قيل فلم بعثه الله إليه ؟ قال سخر به . واجتمع النظام (٢) والنجار للمناظرة فقال له النجار : لم تدفع أن يكلف الله عباده ما لا يطيقون ، فسكت النظام ، فقيل له لم سكت ؟ قال : كنت أريد بمناظرته أن الزمه القول بتكليف ما لا يطاق فإذا التزمه ولم يستحي فما الزمه ، وقال مجبر لعيدان (٣) و كان ظريفاً : ما دليلك على أن الاستطاعة قبل الفعل ؟ قال : الهرة والفارة ، قال أنهزأ بي قال : ما قلت إلا الحق . لولا أن

مركز تحقيق كامبوتر علوم إسلامي

(١) هو الصقر بن حبيب البصري المتكلم المتوغل في مسألة الجبر ، صاحب المناظرات في هذا الباب ، روى عن أبي رجاء المطاردى ، نقل ابن حجر عن ابن حبان في حقه ما لفظه : أنه شيخ من أهل البصرة سلولى .

(٢) هو أبو اسحق إبراهيم بن سيار بن هانى البصرى ابن اخت أبي الهذيل العلاف شيخ المعتزلة في وقته ، عنه أخذ الجاحظ ، وكلماته في الكتب مشهورة ككون الملاك في الصدق والكذب المطابقة مع الاعتقاد و عدمها ، وخلود المرتكب للكبائر في النار ، واشتهر بالنظام لانه كان ينظم الخرز في سوق البصرة ، توفي سنة ٢٢٩ ، وله كتب و تصانيف معروفة ، و اليه تنسب النظامية من المعتزلة ، والنظام كشداد كما عرفت ، والمترجم غير النظام بكسر النون النيسابورى صاحب التفسير المشهور وشرح الشافية .

(٣) هو رجل مشهور بالظرافة والدعابة والمجون ، وله اقايمس وحكايات مذكورة في كتب الظرفاء .

الفارة (١) تعلم أن السنور (٢) يقدر على أخذها لما هربت منها ، وسأل عدلي مجبراً عن قوله تعالى : وما منع الناس أن يؤمنوا (٣) قال : هذا لا معنى له ، لأنه المانع لهم قال فما معنى قوله ما يفعل الله بهذا بكم ان شكرتم وآمنتم (٤) ، قال : قد فعل ذلك لهم وعذب بهم من غير ذنب ، ولا معنى لهذه الآيات ، قال : هذا رد للكتاب ، وقال : ايش (٥) اصنع إذا كان هذا هو المذهب ، وسيجيء تفصيل الكلام في هذه المسألة في المطلب الثامن المعقود للبحث بالذات عنها فانتظر .

قال المصنف رَفَعَهُ اللَّهُ رَجَاءً

وقالت الإمامية : ما أضلَّ الله تعالى أحداً من عباده عن الدين ، ولم يرسل رسولاَ إلا بالحكمة والموعظة الحسنة ، وقالت الأشاعرة : قد أضلَّ الله كثيراً من عباده عن الدين ، ولبس عليهم وأغواهم ، وأنه يجوز أن يرسل رسولاَ إلى قوم ولا يأمرهم إلا بسبه ومدح إبليس ، فيكون من سب (٦) الله ومدح (٧) الشيطان واعتقد

مركز تحقيق كاتوير علوم إسلامي

(١) الفار. على وزن فاضل : دوية في البيوت ، تصطادها الهرة ، جمعه فتران وفارة ، والواحدة فارة للمذكر والمؤنث .

(٢) السنور . بكسر السين وفتح النون المشددة و سكون الواو : الهرة ، جمعه سنائر و سنار .

(٣) البقرة . الآية ١١٣ .

(٤) النساء . الآية ١٢٧ .

(٥) ايش مخفف أى شيء ، ومنه قول بعض حيث سأل عن صديقه . استنصح ثقة ايش تصغيفه ، قال اتيت بتصغيفه فراجع المحسنات اللفظية من البديع .

(٦) كبعض البراهمة .

(٧) كاليزيدية أتباع الشيخ عدي بن مسافر الاموي .

التثليث (١) و الإلحاد (٢) وأنواع الشرك مستحقاً للشواب والتعظيم ، ويكون من مدح الله طول عمره و عبده بمقتضى أوامره و ذم إبليس دائماً في العقاب المخلد واللعن المؤبد، وجوزوا أن يكون فيمن سلف من الأنبياء من لم يبلغنا خبره ، و من لم يكن شريعته إلا هذا .

قَالَ النَّاصِبُ مُحَقِّقُهُ

أقول : مذهب الأشاعرة أن الله تعالى خالق كل شيء ، ولا يجري في ملكه إلا ما يشاء ولا يجوزون وجود الآلهة في المخلوق كالمجوس ، بل يقولون : هو الهادي و هو المضل كما نص عليه في كتابه المجيد **يضل من يشاء ويهدي من يشاء (٣)** ، و هو تعالى يرسل الرسل ويأمرهم بإرشاد الخلق ، و ما ذكره الرجل الطاماني من جواز إرسال الرسل بغير هذه الهداية فقد علمت معنى هذا التجويز ، و أن المراد من هذا التجويز نفي وجوب شيء عليه ، وهذه الطامات المميلة لقلوب العوام لا ينفع ذلك الرجل ، و كل ما يشاء من الطامات افتراء ، بل هم أهل السنة والجماعة والهداية « انتهى » .

أقول : لا يذهب عليك أن قوله : ان الله تعالى خالق كل شيء إشارة إلى مضمون الآية الموهمة لما قصده الناصب من العموم ، و قد مر أن عمومها مخصوص بقوله تعالى : **تبارك الله احسن المخالقين** ، وبغيره من أدلة العقل والنقل ، و أما قوله لا يجري في ملكه إلا ما يشاء فهو ليس بقرآن ولا حديث كما توهمه بعضهم ، و إنما هو كلام ذكره أبو إسحاق (٤) الإِسْفَرَانِي الأشعري عند مخاطبة القاضي

(١) كالنصارى القائلين بالاقانيم . (٢) كاللا دينية .

(٣) النحل • الآية ٩٣ .

(٤) قد مرت ترجمته وأن كلامه مما اشتهر وتلبس بالعديد .

عبد الجبار المعتزلي ، ثم اشتهر بالتبس بالحديث فلا يعابيه ، وأما قوله : ولا يجوزون وجود الآلهة في الخلق كالمجوس ، ففيه أن أهل العدل والتوحيد لم يقولوا : بعدم الخلق ، ولا بعدم كونهم مخلوقين لله تعالى حتى يلزمهم القول : بتعدد الآلهة كالمجوس ، وإنما يلزم مشابهة المجوس والنصارى لأهل السنة القائلين : بعدم الصفات الزائدة وعدم خلق الله تعالى إياها ، فليفهم الناصب ذلك وليعلم أن من كان (١) يئس من الزجاجة لا يرحم الناس بالحجر ، ومن كان (٢) توبه من الكاغذ يحترق عن المطر ، وأما ما استدلل به على أنه تعالى هو الهادي والمضل من قوله تعالى : يضل من يشاء و يهدي من يشاء ، فهو مدفوع بما فصله الأصحاب في تحقيق معنى الهداية والضلالة ، وحاصله أن الهدى يستعمل في اللغة بمعنى الدلالة والإرشاد ، نحو : ان علينا للهدى (٣) و بمعنى التوفيق نحو والذين اهتدوا زادهم هدى (٤) و بمعنى الثواب نحو سيهديهم و يصلح بالهم (٥) في قصة المقتولين ، و نجوان الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم جنات تجري من تحتهم الأنهار (٦) و بمعنى الفوز والنجاة ، نحو لو هدانا الله لهديناكم (٧) أي لو أنجانا لأنجيناكم لأنكم أتباع لنا ، فلو نجحنا لنجوتكم و نحو

(١) إشارة الى مثل معروف يضرب به في حق من يرمى الاقوياء بمفتريات وال حال أنه ضعيف في الغاية .

(٢) وهذا ايضاً مثل يضرب به في ذلك المورد ، ولفظ كاغذ دخيل .

(٣) الليل . الآية ١٤ .

(٤) محمد «ص» . الآية ١٧ .

(٥) محمد «ص» . الآية ٥ .

(٦) يونس . الآية ٩ .

(٧) ابراهيم . الآية ٣٩ .

والله لا يهدي القوم الكافرين (١) أى لا ينجيهم ، و بمعنى الحكم والتسمية ، نحو فما لكم فى المنافقين من فئتين إلى قوله : أتريدون أن تهدوا من أضل الله (٢) المعنى ما لكم مختلفين فيه ، فبعضكم يسميهم مهتدين و بعضكم يسميهم بخلاف ذلك ، أتريدون أن تسموا مهتدياً من سمّاه الله ضالاً ؛ وحكم بذلك عليه و منه قول الشاعر :

ما زال يهدي قومه ويضلنا جهلاً وينسبنا إلى الكفار

وأما الضلال ففيه لفظتان : ضلّ وأضلّ ، أما لفظة ضلّ فقد يكون لازمة نحو ضلّ الشيء أى ضاع وهلك ، ومنه قوله تعالى : قالوا ضلوا عنا (٣) أى ضاءوا ، وقوله تعالى ضل من تدعون إلا إياه (٤) أى ضاع وبطل ، وقد تكون متعدية نحو ضل فلان الطريق والدّار وضلّ عنهما إذا جهل مكانهما ، ومنه قوله تعالى فقد ضل سواء السبيل (٥) ، وأما لفظة أضلّ فبأني على وجوه : أحدها أن يكون بمعنى ضلّ المتعدية وتكون الهمزة للفرق بين ما يفارق مكانه و ما لا يفارقه ، قال أبو زيد (٦) يقال : ضل الطريق ولا يقال أضلّها لما كانت لا تفارق مكانها ، و يقال أضلّ بغيره ولا

(١) البقرة . الآية ٢٦٤ .

(٢) النساء : الآية ٨٨ .

(٣) غافر . الآية ٧٤ .

(٤) الاسراء . الآية ٦٧ .

(٥) البائدة . الآية ١٤ .

(٦) هو أبو زيد سميد بن اوس بن ثابت بن زيد الخزرجي البصري العبر الغبير فسي على النحو واللفة ، قال السيوطي : أخذ عنه الاصمعي وغيره ، توفي سنة ٤١٥ ، له كتب ، منها كتاب في البياض و آخر في المطر و آخر في الوحوش و آخر في المصادر و آخر في غريب الاسماء .

يقال ضلّ عن بغيره لما كان البعير يفارق مكانه ، اللهم إلا أن لا يكون البعير يفارق مكانه بأن يكون مربوطاً أو محبوساً ، فيكون كالطريق يقال فيه : ضلّ عن طريقه و لا يقال أضله ، وثانيهما أن يكون من ضلّ اللازمة التي بمعنى ضاع و بطل ، فتزد الهمزة للتعددية إلى واحد ، فيقال أضله أي أضاعه و أبطله ، و منه قوله تعالى : **أضل أعمالهم (١)** أي أبطلها ، وثالثها بمعنى الحكم والتسمية ، يقال : أضلّ فلان فلاناً أي حكم عليه بذلك وسمّاه به كقوله : ما زال يهدي قومه ويضلنا الخ ، وكقول الكميت (٢) في مدح أهل البيت عليهم السلام

وطائفة قد أكفروني بحبكم
وطائفة قالوا مسي ، و مذنب

(١) معناه «ص» . الآية ٨ و ٩ .

(٢) هو كميت بن زيد أبوالمستهل الكوفي الأسدي الشاعر البليغ الشهير من أصحاب الصادقين عليهما السلام قال ابن شهر آشوب في معالم العلماء (ص ١٣٩ طبع طهران) ما لفظه وروى أنه أي الباقر عليه السلام رفع يده وقال اللهم اغفر للكميت اللهم اغفر للكميت انتهى . توفي في حياة الصادق عليه السلام ، وفي رجال الكشي ما لفظه عن حمدويه عن محمد بن عيسى عن حسان بن عبيد بن زرارة عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال للكميت لا تزال مؤيداً بروح القدس مادمت تقول فينا ، وفي المناقب أن الكميت لما انشد الباقر (من لقلب متيم مستهام) إلى آخر القصيدة فتوجه عليه السلام وقال اللهم ارحم الكميت واغفر له ، ثلاث مرات إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في جلالة و عظم شأنه و خطره لدى آل الرسول صلى الله عليه وآله و آله و أباها أدبه فلا تسئل عنه قال أبو عبيدة لو لم يكن لبنى أسد منقبة إلا الكميت لكفاهم قال النابلسي في حقه : أنه كان شاعر زمانه ، مقدماً عالماً بلغات العرب ، خبيراً بآيامها فصيحاً من شعراء مضر لسناً خطيباً فقيهاً حافظ القرآن حسن الخط نسبة جدلاً رامياً فارساً شجاعاً سخيّاً ديناً عالماً بالمثالب والمفاخر ، ولد سنة ٦٠ من الهجرة حدث محمد بن أنس السلاحى الأسدي قال : سئل معاذ الهراء من أشعر الناس قال : من الجاهليين أم من الإسلاميين ؟ قالوا : بل من الجاهليين ، قال :

ومنه قوله تعالى : **أُتْرِكُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ (١)** . ورابعها بمعنى الوجدان والمصادفة يقال : **أضلت فلاناً** أى وجدته ضالاً كما يقال : **أخيبته (٢)** و **أنجلته (٣)** أى وجدته كذلك ، وعليه حمل قوله تعالى : **وأضله الله على (٤)** علم أى وجدته ، و قد حمل أيضاً على معنى الحكم والتسمية ، وعلى معنى العذاب . و خامسها أن يفعل ما عنده (٥) **يضلّ** و يضيفه إلى نفسه مجازاً لأجل ذلك كقوله تعالى : **يضل به كثيراً (٦)** أى يضلّ عنده كثير (٧) و إن جاز أن تحمل هذه الآية على معنى

امرؤ القيس وزهير و عبيد بن الأبرص ، قالوا : فمن المسلمين قال الفرزدق و جرير والراعي والاخلط ، فقل له : يا أبا محمد ما رأيناك ذكرت الكميت فيمن ذكرت ؟ قال ذاك أشعر الأولين والآخرين « انتهى » توفي الكميت سنة ١٢٦ في سلطنة مروان بن محمد ، ومن شعره السائر في الاقطار القصائد الهاشمية التي اشتهرت اشتهار الشمس و عليها شروح من نوابغ أهل الادب ، والبيت الذي نقله القاضي الشهيد « قد » من قصيدته التي اولها :

طربت وما شوقاً الى البيض أطرب ولا لعباً منى و ذوالشيب يلعب !

(١) النساء . الآية ٨٨ .

(٢) أخيبته : وجدته ذاخب و خدعة .

(٣) أنجلته : وجدته ذا عيب .

(٤) الجاثية . الآية ٤٤ .

(٥) أى عند فعله تعالى يضل العبد .

(٦) البقرة : الآية ٢٦ .

(٧) والعاصل ان الكفار يكذبون بالقرآن و ينكرون ويقولون : ليس هو من عنده الله تعالى فيضلون بسببه و اذا حصل الضلال بسببه اضيف اليه وقوله : و يهدي كثيراً يعنى الذين آمنوا به و صدقوه وقال في موضعه : فلما حصلت الهداية بسببه اضيف اليه فمعنى الاضلال على هذا هو تشديد الامتحان الذي يكون عنده الضلال و ذلك بان ضرب لهم الامثال لان المعنة اذا اشتدت على المتعثر فاضل عنها سبباً اضلالاً واذا سهلت فاهتدى

يحكم فيه بضلالة كثير ، وعلى ما ذهب إليه الناصبة يجوز أن يجعل الله هذا القرآن إضلالاً لخلقه وأن الحق في خلاف ما جاء به تعالى عما يقول الكافرون علواً كبيراً .
 وسادسها أن يكون من ضل المتعدية و ترد الهمزة للمتعدية إلى مفعول ثان و تصير متعدية إلى اثنين نحو أضله الطريق ، ومنه قوله تعالى : أضلونا السبيل (١) وقوله تعالى : ليضل عن سبيله (٢) بالضم و ان كان ليضلنا عن آلهتنا (٣) و نحو ذلك ، وهذا هو الإضلال بمعنى الإغواء (٤) و هو محل الخلاف بيننا و بين الناصب وأصحابه ، وليس في القرآن ولا في السنة شيء يضاف إلى الله تعالى بهذا المعنى ، فلا يكون لهم في ذلك شبهة قط كما عرفت . واعلم أن قول الناصبة : إن الله تعالى هو المغوي عن الدين ، المضل عن الرشاد ، المانع عن سواء السبيل و إن كل

عندها سيت هداية فالمعنى ان الله تعالى يستعين بهذه الامثال عباده فيضل بها قوم كثير من تفسير الطبري . منه «قده» و تحقيق كاميون علوم إسلامي

(١) الاحزاب . الاية ٦٧ .

(٢) الزمر . الاية ٨ .

(٣) الفرقان . الاية ٤٤ .

(٤) لانه هو المعنى الاصلى فى اللغة كما اعترف به فخر الدين الرازى فى تفسيره لكنه أنكر كون النزاع فى هذا المعنى لتنبه على قبحه فقال : ان الامة مجمعة على ان الاضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى لانه ما دعى الى الكفر وما رغب فيه بل نهى عنه فافتقروا الى التأويل فحملوا أهل الجبر على انه تعالى خالق الضلال والكفر فيهم و سدهم عن الايمان وحال بينه وبينهم «انتهى» وفيه ان المعنى الاصلى هو الدعوة ، والاغواء بمنزلة المعد أو العلة البعيدة و نحوها ، وخلق الضلال بمنزلة العلة القريبة بل العلة التامة ، فالفرار عن الاول الى الثانى فرار من المطر الى الميزاب كما لا يخفى على اولى الالباب . منه «قده» .

ضلالة هو فاعله باطل مضمحل ، ولا دليل لهم عليه ، وأما نحن فدليلنا اللغة والمعنى (١) والعقل والسمع ، أما اللغة فأم يرد لفظ أضل بمعنى خلق الضلال ، ولا لفظة هدى بمعنى خلق الإهداء ، مع أن من حمل غيره على سلوك طريق جبراً لا يقال هداه إليها ، وكذلك من صرف غيره من طريق جبراً لا يقال : أضله عنها ، (٢) وأما المعنى فهو أنه لا خلاف بيننا وبين الناصبة أن التكليف لا يصح إلا مع البيان ، والإضلال والإغواء هو التلبيس ، فلا يصح أن تجامع التكليف ، وأيضاً فلو كان الله أضلهم عن الهدى لما أمكن الاحتجاج عليهم بالكتب والرسل . و لكن لا معنى للتشريع والترهيب والوعد والوعيد والتوبيخ في نحو قوله تعالى : فما لهم عن التذكرة معرضين (٣) وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى (٤) و نحو ذلك ، وأيضاً فالإضلال والإغواء الوارد على سبيل التلبيس إنما يصدر ممن يعجز عن المنع ، والقهر كالشيطان وهو ظاهر ، وأما العقل فهو ما ثبت من أن الله تعالى عدل حكيم لا يكلف العباد ما لا يطيقون ، ولا يؤاخذهم بما لا يذنبون ، إذ ذلك يؤدي إلى إبطال الكتب والرسل والتكليف ، ويرفع فائدة الأمر والنهي و نحو ذلك ، وأيضاً فكيف ينهى عن الإضلال والإغواء ، ويفعله ، والطارف (٥) من العقلاء ينزه نفسه عن أن يفعل ما نهى عنه ، ولهذا قال شعيب عليه السلام : وما أريد أن أخالفكم

(١) وقد اعترف فخر الدين الرازي بهذا في أوائل تفسيره لسورة البقرة منه «قدم»

(٢) بل يقال منه وصرفه وإنما يقال انه أضل إذا لبس عليه وأورد من الشبهة ما يلبس عليه الطريق فلا يهتدى له . منه قدس سره .

(٣) المدثر . الآية ٣٩

(٤) الاسراء . الآية ٩٤

(٥) الطارف : المال المستحدث ويقال لكل مستحدث جديد انه طارف ومنه طارف العقل .

إلى ما أنهاكم عنه ان اريد الا الاصلاح (١) وقال تعالى : أتأمرون الناس بالبر
و تنسون أنفسكم (٢) وفي الأخبار (٣) أنه نزل بقوم موسى عليه السلام بلاء فسأل ربه
عن سبب ذلك ، فقال : فيكم رجل نعام ، فقال موسى : أخبرنا به يا رب لنقتله ، فقال
تعالى : كيف أعيب خصلة ثم أفلها ؟ وقال الشاعر :

لأنه عن خلق و تأتي مثله عار عليك إذا فعلت عظيم

وبالجملة فلو نسبت إلى بعض المخالفين مثل ذلك فقلت : كل فساد أو ضلال
منك ، وأنت أغويت على عبيدي و أضللتهم عن الرشد ، لو انبك موانبة مضطر إلى
أنك نسبت إليه صفات النقص ، فكيف يضاف إلى أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين ؟
وأما السمع فلنا فيه طريقان : أحدهما في أنه تعالى هدى جميع الخلق وأرشدهم ،
والثاني في أنه لم يضل أحداً بالمعنى المختلف فيه ، أما الطريق الأول فقال
تعالى ، ان علينا للهدى (٤) فبين أن عليه أن يهدي الناس وقال تعالى : هدى
للناس وبينات (٥) و قال : و أما نعوذ فهديناهم فاستجبوا العني على
الهدى (٦) وقال : فاما يأتينكم مني هدى (٧) و قال : قد جاءكم بصائر من

(١) هود . الآية ٨٨ معناه ما اريد ان اسبقكم الى شهواتكم التي نهيتكم عنها لاستبد
بها دونكم . من تفسير الطبري .

(٢) البقرة . الآية ٢٢٢ .

(٣) رواء في الوسائل (ج ٢ ص ٢٢١ باب تحريم النية حديث ١٢ ط الامير بهادر)

(٤) الليل . الآية ١٢ .

(٥) البقرة . الآية ١٨٥ .

(٦) فصلت . الآية ١٧ .

(٧) البقرة . الآية ٢٨ .

ربكم (١) وقال : وعلى الله قصد السبيل (٢) وقال : أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع (٣) وقال : أو يقول لو أن الله هداني (٤) و قل : وما متع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ، وأمثال هذه كثيرة ؛ و أمّا الطريق الثاني فدليله أنه تعالى أضاف الإضلال بالمعنى المختلف فيه إلى غيره فقال : و أضل فرعون قومه (٥) ، ان الذين يضلون عن سبيل الله (٦) ولا ضلّتهم ولا دينهم (٧) ليضل عن سبيل الله (٨) قد ضلوا وأضلوا كثيراً (٩) فأضلونا السبيلا (١٠) فازلهما الشيطان عنها (١١) واتبعوا ما تلو الشياطين (١٢) وزين لهم الشيطان (١٣) لا يفتنكم الشيطان كما أخرج أبويعكم (١٤) ربنا هؤلاء أضلونا (١٥) ربنا أرنّا الذين أضلّا من الجن والانس (١٦) وما كان الله



مركز تحقيق كتاب توير علوم اسلامی

(١) الانعام . الآية ١٠٣ .

(٢) النحل . الآية ٩ .

(٣) يونس . الآية ٣٥ .

(٤) الزمر . الآية ٥٧ .

(٥) طه . الآية ٧٩ .

(٦) م . الآية ٢٦ .

(٧) النساء . الآية ١١٩ .

(٨) لقمان . الآية ٦ الحج . الآية ٩ .

(٩) المائدة . الآية ٧٧ .

(١٠) الاحزاب . الآية ٦٧ .

(١١) البقرة . الآية ٣٦ .

(١٢) البقرة . الآية ١٠٣ .

(١٣) النمل . الآية ٢٤ .

(١٤) الاعراف . الآية ٢٧ .

(١٥) الاعراف . الآية ٢٨ .

(١٦) فصلت . الآية ٢٩ .

يفضل قوماً بعد إذ هداهم (١) وأمثال ذلك كثير و أمّا إحالته لما أراد به من معنى تجويز إرسال الرّسل بغير هذه الهداية على ما ذكره سابقاً ، فقد سبق مراراً منا أنّه كلام مظلم (٢) لا هداية فيه فتذكر، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيله (٣).

قال المصنّف رَفَعَهُ اللهُ رَحْمَةً

قالت الإمامية : قد أراد الله تعالى الطاعات و أحبّها ورضيها واختارها ولم يكرهها ولم يسخطها و أنّه كره المعاصي والفواحش ولم يحبّها ولا رضيها ولا اختارها ، وقالت الأشاعرة : قد أراد الله من الكافر أن يسبّه و يعصيه واختار ذلك و كره أن يمدحه ، وقال بعضهم : أحبّ وجود الفساد ورضي بوجود الكفر .

قال الناصب خُفِّضَهُ اللهُ

أقول : مذهب الأشاعرة كما سبق أن الله تعالى يريد لجميع الكائنات فهو يريد الطاعات و يرضى بها للعبد ، و يريد المعاصي بمعنى التقدير لأن الله تعالى يريد للكائنات ، فلا بدّ أن يكون كلّ شيء بتقديره و إرادته ، و لكن لا يرضى بالمعاصي ، والإرادة غير الرضا ، وهذا الرّجل يحسب أن الإرادة هي عين الرضا و هذا باطل . و أمّا قوله : كره أن يمدحه فهذا عين الافتراء وكذا قوله : أحبّ الفساد ورضي بوجود الكفر ، ولا عجب هذا من الشيعة فإنّ الافتراء والكذب طبعهم وبه خلقت غريزتهم " انتهى " .

(١) التوبة . الآية ١١٥ .

(٢) أي غير متضح المراد ، وتوصيف الكلام بالظلمة من باب الاستعارة والتشبيه ولطفه غير خفي على أهل الفن .

(٣) اقتباس من قوله تعالى في سورة ص . الآية ٤٦ .

أقول: قد مرّ مراراً أن الإرادة (١) بمعنى التقدير لم يجزى في الاستعمال ولم يصطلح عليه سواء أحد من أصحابه ولا غيرهم ممن يعتد به مع عدم جدواه ، وأما ما ذكره من أن الإرادة غير الرضا « الخ » فقد قلّد فيه صاحب المواقف حيث قال : الرضا ترك الاعتراض ، والله يريد الكفر للكافر و يعترض عليه ويؤاخذ به ، ويؤيده أن العبد لا يريد الآلام والأفراح و ليس مأموراً بإرادتها ، و هو مأمور بترك الاعتراض عليها ، فالرضا أعني ترك الاعتراض بغير الإرادة « انتهى » و ليس بمرضى ، أما أولاً فلأننا لا نسلم أن الرضا (٢) بمعنى ترك الاعتراض ، بل هو إرادة صادقة لما قضى الله تعالى به لا يشوبه في ذلك تردد ولا مزاحمة مراد آخر ، كما يشعر به كلام ابن القيم الحنبلي (٣) في شرح منازل السائرين وغيره في غيره ،

(١) قال الفاضل المدقق النحرير نصير الدين الحلي « ره » في شرحه للطوالع : اعلم ان الارادة عند الاشعري موافقة للعلم على معنى ان كل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم الله تعالى عدمه فهو مراد عدمه ، و عند المعتزلة الارادة موافقة الامر اي كل مأمور به مراد وكل منهي عنه مكروه .

(٢) قال شارح الفصول النصيرية هو الوقوف عند ارادة الحق بان لا يريد غيره و هو على درجات ثلث . الخ .

(٣) هو شمس الدين محمد بن أبي بكر بن ايوب الدمشقي الحنبلي المشهور بابن قيم الجوزية من مشاهير علماء القوم و تلميذ ابن تيمية الخصيص به والتابع له في مقالاته المنكرة كالتجسم وجواز الرؤية وانكار شفاعة الانبياء والرسل والمقرين واسناد الشرك الى اهل القبلة لذلك و تعريم زيارة القبور والتفصيل في ما لا نص فيه والتفصيل في الشبهات التعريبية من غيروه فيهما الى غير ذلك من المناكير التي لاجلها كفر علماء الاسلام من الخاصة والعامة شيخه ابن تيمية كما اثبت ذلك استاذنا آية الله أبو محمد السيد حسن صدر الدين الكاظميني في رسالة مفردة، توفي ابن القيم في سنة ٧٥١ و له

تأليف مشحونة أكثرها بالتعصب لشيخه، منها اخبار النساء و كتاب زاد المعاد في هدى
خير العباد وحادى الارواح واغانة اللهفان الى غير ذلك ومن تأمل في كتبه وكتب شيخه رأى
انهما لم يتأ ملاحق التأمل في آيات الكتاب العزيز والاخبار النبوية بل قصروا النظر
في عدة آيات عامة أو مطلقة أو متشابهة ، وغفلوا أو تغافلوا ترويجاً لتابعهم الكاسد
عن التخصصات والتقييدات ، ومادروا الفرق بين المقامات وما يسوغ للمسلم ومالا يسوغ
ولله در الاعلام من المسلمين حيث انهم التحقيق في الرد عليهما في كتبهم كالسبكي في
شفاء السقام وغيره من القوم، وسيدنا الاية الامين في كتاب الرد على ابن عبد الوهاب و
سيدنا الاية المهدى القزويني في الرد على منهاج السنة وغيرهما في غيرهما شكر الله مساعيهم
الجميلة وهنأهم بالكس الاوفى، ثم خدمت نار ابن تيمية التي أو قدها في بلاد الاسلام
سيما في مصر والشام سنين الى ان قام الشيخ محمد بن عبد الوهاب الذي اليه تنتسب الوهاية
في عصرنا ومقسمها عائلة عبدالعزيز بن سعود المالكة لبلاد الحجاز فجدد المصيبة وحث
تابعيه آل السعود وبعض قبائل نجد سكنة بلاد مسليمة المتنبى الشهير ورغبهم الى الفتك
باهل الحرمين الشريفين ثم مشاهد العراق ففعلوا ما فعلوا من قتل النفوس حتى الصبيان
الرضع والشيوخ الركن والشبان الخشع والبهائم الرتع و كسروا صندوق قبر النبي
الاكرم واخذوا القناديل التي كانت عليه و كذا فعلوا في بلدة كربلاء المشرفة في حرم
مولينا الحسين ريحانة الرسول وبلغ عدد القتلى في تلك البلدة الشريفة ستين الف على
ما ذكره بعض المؤرخين، ورأيت مكتوبا من العلامة الاسترابادي الحائري الى العلامة
السيد محمد سلطان العلماء الهندي مرجع الشيعة في كهنو يذكر فيه افاعيل هؤلاء
الاشقياء الكفرة باجماع المسلمين في كربلاء و من نظر في ذلك الكتاب كاد قلبه ان
يذوب وكبدته ان يحترق من فجائع الطغام والله در الخديو ملك بلاد مصر حيث استأصلهم
وابادهم، ولكن الاسف كل الاسف ان السياسة الاجنبية التي أحاطت بنا من كل جانب و
تداخلت في كل شئوننا ايدت الوهاية واعطاها السلطة على المشاعر المكرمة والكعبة
المعظمة التي تهوى اليها الاقئدة من كل فج عبيق و لكل مسلم في العالم حق هناك ،
فهدموا قبور أئمة المسلمين وامهات المؤمنين والصحابة والانصار والمهاجرين والعلماء

و أما ثانياً فلأن تفسير الرضا بترك الاعتراض اصطلاح منهم لا معنى لغويّاً له ، و من اليبين أن القرآن لا يترك باصطلاح حادث منهم ، فإن الرضا على ما تقتضيه لغة القرآن مستلزم للإرادة أو إرادة مخصوصة ، على أن إرادة الكفر من شخص والاعتراض عليه قبيح بحسب العقل ، فلا يصح إسناده إليه تعالى ، وأيضاً ذلك التفسير غير مانع ، إذ يدخل فيه ترك الاعتراض الناشي من الخوف ، فإن ذلك لا يسمى رضاءً ، ولو سلم فلا يدل هذا التفسير على مغايرته للإرادة ، غاية الأمر أن يكون نوعاً من الإرادة كما أن العزم يكون نوعاً منها ، فإن الإرادة قد تكون مع سبق تردد أو قد تكون بدون سبقه . واما ثالثاً فلأننا لا نسلم أنه تعالى يريد الكفر من الكافر و لهذا يعترض عليه ، لا لأنه يريد ولا يرضاه (١) كما زعمه ، واما رابعاً فلأننا لا نسلم أن الرضا مأمور به ولم يجيء الأمر به ، وإنما جاء الثناء على أصحابه و مدحهم ، نعم جاء الأمر بالصبر وهو غير الرضا ، نقل ابن القيم عن القاضي أبي يعلى (٢)

والتابيين، وافتي بذلك قاضيهما ابن بليهد ومن يحدو حدوه من النهييين المتغافلين في الملق لملكهم جلباً لعظام الدنيا الدنية، ومن الأسف أنهم لا يعطون الحرية في التبليغ والارشاد حتى يتبين لهم أنهم خبطوا عشواء و ابصر و ابمين حولاء عوراء حيث اجازوا التجسم والرؤية و منعوا عن زيادة قبور المقربين والاستشفاع بهم ونسبة الشرك الى من فعل ذلك وما أنسب ان يقال: من اعطى العقل فما لم يعط و من لم يعط العقل فما اعطى آتوا كه عقل دادة پس چه نداده و آتوا كه عقل نداده پس چه بداده عصمنا الله تعالى من هذه الهفوات والترهات .

(١) لانه لا يريد الكفر من الكافر يعترض عليه لا لانه الخ . منه «قده» .

(٢) في بعض النسخ القاضي ابو يعلى ، وعليه قد مرّت ترجمته ، وفي النسخ المصححة الاخر القاضي ابو يعلى ، وعليه فهو القاضي ابو يعلى احمد بن علي التميمي المحدث الموصلي صاحب المسند المتوفى سنة ٤٥٧ كما في تذكرة النوادر (ص ٣٩) وغيرها وكان حافظاً مسنداً بصيراً خبيراً .

والباقلاني ومن وافقهما أنهم قالوا: لم يتم دليل من الكتاب والسنة على جواز الرضا بكل قضاء فضلاً عن وجوبه واستحبابه، فأين أمر الله عباده أو رسوله أن يرضوا بكل ما قضاه وقدّره؟ وأما ما يروى من الأثر: من لم يصبر على بلائي ولم يرض بقضائي فليتخذ رباً سوائى (١) فقد قال ابن القيم، إنّه أثر إسرائيلي ليس يصح عن نبينا، وأيضاً فقد ذهب بعضهم إلى أنّه من جملة الأحوال التي ليست بمكتسبة، وإنّه موهبة محضة، فكيف يؤمن به وليس مقدوراً؟ ولو سلم بناءً على عدم ملائمته ظاهراً لمدح الله تعالى على أهله والثناء عليهم، فنقول، عدم اتحاد الرضا والإرادة بنا في قول الأشعري وقدماء أصحابه على ما نقله ابن القيم وابن همام (٢) في المسامرة حيث قال: إنّ هؤلاء يقولون: إنّ كلّ ما شاء وقضاه فقد أحبه ورضيه، وبالجملّة لا معنى لإرادة الله تعالى أمراً لا يرضاه ولا يحبه وكيف لا (خ ل يشاء ويكرهه) يشاء ويكونه؟ وكيف يجتمع إرادته له وبغضه وكرهته؟ كما هو حاصل كلام القوم،

(١) رواء في الجواهر السنية في الباب السابع فيما ورد في شأن موسى عليه السلام (ص ٦٦ ط بسبي) وذكره ابن قيم في شأن يعقوب عليه السلام. و رواء في كنز العمال (ج ١ ص ٩٣ ط حيدرآباد) وفي الاتحافات السنية (ص ٣ ط حيدرآباد) إلا انه زاد في الجواهر فقرة: ولم يشكر نعماني.

(٢) قال ابن همام وقال امام الحرمين: ان من حقق لم يكع عن القول بان المعاصي لمحبه ونقله بعضهم عن الاشعري لتقاربها لفظة، فان من اراد شيئاً أو شاء فقد رضى واحبه انتهى. منه «قدم».

أقول ابن همام هو الشيخ كمال الدين محمد بن عبد الواحد الاسكندري الحنفى المتوفى سنة ٨٦١ له تصانيف منها كتاب التحرير في اصول الفقه، والمسامرة في الكلام، وفتح القدير في الفقه الحنفى.

(ج ١) في إرادة النبي لما أَرَادَهُ اللهُ تعالى وكرهته لما كرهه (٣٠٥)

ولقد ظهر بما نقلناه : أن الفرق بين الإرادة والرضا ممّا تفرد به المتأخرون من منتحلي (١) مذهب الأشاعرة كصاحب المواقف و أقرانه دون المتقدمين عليهم و كلام المصنف مع المتقدمين فافهم .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَهُ اللهُ

وقالت الإمامية : قد أراد النبي ﷺ من الطاعات ما أَرَادَهُ اللهُ تعالى ، و كره من المعاصي ما كرهه الله تعالى ، وقالت الأشاعرة : بل أراد النبي ﷺ كثيراً ممّا كرهه الله تعالى و كره كثيراً ممّا أَرَادَهُ اللهُ تعالى « انتهى »

قَالَ النَّاصِبُ رَفَعَهُ اللهُ

أقول : غرضه من هذا الكلام كما سيأتي أن الله تعالى يريد كفر الكافر ، والنبي ﷺ يريد إيمانه و طاعته ، فوَقَعَتِ المخالفة بين الإرادتين وإذا لم يكن أحد منهما مريداً لشيء ، يكون كارهاً له ، هكذا رُغم ، وقد علمت أن معنى الإرادة من الله هيهنا هو التقدير ومعنى الإرادة من النبي ﷺ ميله إلى إيمانهم ورضاه به والرضا والميل غير الإرادة بمعنى التقدير ، فالله يريد كفر الكافر بمعنى أنه يقدر له في الأزل ، هكذا ، والنبي ﷺ لا يريد كفره ، بمعنى أنه لا يرضى به ولا يستحسنه ، فهذا جمع بين إرادة الله وعدم إرادة النبي ﷺ ولا محذور فيه ، نعم لو رضى الله بشيء ، ولم يرض رسوله بذلك الشيء ، و سخطه كان ذلك محذوراً وليس هذا مذهباً لأحد « انتهى » .

أقول : قد مرّ مراراً أن إرادة التقدير من الإرادة مخالفة لإجماع القوم ، وليس إلا من مخترعاته التي لم يجد محيصاً عن الإشكال إلا بها ، وينا أنه مع

(١) تعريض بان المتأخرين منهم انتحلوا الى الاشعري وليسوا منهم .

ذلك لا يجديه نفعاً فتذكر .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَهُ اللَّهُ عَنْهُ

وقالت الإمامية : قد أراد الله تعالى من الطاعات ما أَرَادَهُ أَنْبِيَائُهُ ، و كره من المعاصي ما كرهوه ، وأراد ما كره انشيطاطين من الطاعات ، و كره ما أَرَادَهُ من الفواحش ، وقالت الأشاعرة : بل قد أراد الله ما أَرَادَتِ الشَّيَاطِينُ من الفواحش ، و كره ما كرهوه من كثير من الطاعات ، ولم يرد ما أَرَادَتِ الْأَنْبِيَاءُ من كثير من الطاعات ، بل كره ما أَرَادَتِ مِنْهَا « انتهى »

قَالَ النَّاصِبُ رَفَعَهُ اللَّهُ عَنْهُ

أقول : هذا يرجع إلى معنى الإرادة التي ذكرناها في الفصل السابق ، وهذا الرجل لم يفرق بين الإرادة والرضا وجل تشييعاته ناش من عدم هذا الفرق ، وأما قوله : كره الله ما كره الشَّيَاطِينُ من الطاعات فهذا افتراء على الأشاعرة « انتهى » .

أقول : قد مرَّ أن معنى الإرادة التي ذكره لا معنى له ولا جدوى له في دفع الإشكال والإلزام ، و أن الفرق بين الإرادة والرضا ليس بمرضٍ ، فتشيع المصنّف قدس سره على الأشاعرة (١) واقع في موقعه ، وأما ما ذكره : من أن القول : بأن الله تعالى يكره ما كره الشَّيَاطِينُ افتراء على الأشاعرة ، فليس كما زعمه ، لأنهم وإن لم يقولوا بذلك صريحاً لكن يلزمهم القول به من قبلهم : بعدم وجوب شيء على الله تعالى لزوماً لاسترة فيه ، وأيضاً قد سبق في الفصل السابق من الناصب في تقرير كلام المصنّف : أن الله تعالى يريد كفر الكافر على مذهب الأشاعرة والنبي

(١) يعني ان الاشاعرة لا يشتون الكراهة له تعالى بالنسبة الى شيء . و اما يشتون الكراهة لما لا يكون منه « قد » .

يريد إيمانه وطاعته ، فوق المخالفة بين الإرادتين ، وإذا لم يكن أحد منهما مريداً له يكون كارهاً له « انتهى » فنقول : إذا لزم من ذلك كراهة الله تعالى لما أَرَادَهُ النبي من الإيمان والطاعة ، ومن اليقين أن الشيطان قد كره ذلك ، فيلزم أن يكره الله تعالى ما يكرهه الشيطان كما ذكره المصنف قدس سره .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَهُ اللَّهُ رَجَاءً

قالت الإمامية : قد أمر الله عز وجل بما أَرَادَهُ ونهى عما كرهه ، وقالت الأشاعرة : قد أمر الله بكثير مما كره ونهى عما أَرَادَهُ .

قَالَ النَّاصِبُ خَفَضَهُ

أقول : قد عرفت فيما سلف أن الله تعالى لا يجب عليه شيء ولا يقيح بالنسبة إليه ، فله أن يأمر بما شاء وينهى عما يشاء ، فأخذ المخالفون من هذا أنه يلزم على هذا التقدير أن يأمر بما يكرهه وينهى عما يريد ، وقد عرفت جوابه : أن المراد بهذا عدم وجوب شيء عليه ، وهذا التجويز لنفي الوجوب ، وإن لم يقع شيء من الأمور المذكورة في الوجود فالأمر بالمكروه والنهي عن المراد جائز ولا يكون واقعاً ، فهو محال عادة ، وإن جازعلاً بالنسبة إليه كما مر غير مرة . وسيجي تفاصيل هذه الأجوبة عند مقالاته فيما سيأتي « انتهى »

أقول : العادة لا تمنع الوقوع ، وقد ذكرنا سابقاً أن جريانها ليس بواجب على الله تعالى عندهم ، وإلا لزمهم الوقوع فيما هربوا عنه كما لا يخفى .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَهُ اللَّهُ رَجَاءً

فهذه خلاصة أقوال الفريقين في عدل الله عز وجل وقول الإمامية في التوحيد ضاهي قولهم في العدل فانهم يقولون : إن الله تعالى واحد لا قديم سواء ولا إله غيره

ولا يشبه الأشياء ولا يجوز عليه ما يصحّ عليها من التحرك والسكون، وأنه لم يزل ولا يزال حياً قادراً عالماً مدركاً لا يحتاج إلى أشياء يعلم بها ويقدر ويحيى وأنه لما خلق الخلق أمرهم ونهاهم ولم يكن آمراً ولا ناهياً قبل خلقه لهم، وقالت المشبهة (١) إنه يشبه خلقه ووصفوه بالأعضاء والجوارح وأنه لم يزل آمراً وناهياً

(١) المشبهة . قال أبو منصور البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩ في كتاب الفرق بين الفرق ص ١٣٧ طبع مصر في الفصل الثامن : ان المشبهة صنفان صنف شبهوا ذات الباري بذات غيره ، وصنف آخر شبهوا صفاته بصفات غيره ، وكل من هذين الصنفين مفرقون الى اصناف شتى الى آخر ما قال ، و يظهر من مجموع كلماته ان من المشبهة من زعم ان الخالق من النور على صورة انسان في أعضائه وأنه يفنى كله الا وجهه . ومنهم من زعم انه تعالى ذو أعضاء وأن أعضائه على صور حروف الهجاء وهم اتباع المغيرة ابن سعيد العجلي .

ومنهم الحكمانية : أتباع أبي حنبلان الدمشقي ، و كان يسجد لكل صورة حسنة لزعم التشبيه .

ومنهم الجواربية اتباع داود الجواربي الذي اثبت جميع الاعضاء له تعالى الا الفرج واللحية . ومنهم مشبهة الكرامية حيث ذهبوا الى أنه تعالى جسم له حد و نهاية ، وأنه محل للحوادث وأنه مماس لعرشه ، فهؤلاء مشبهة لله بخلقهم في ذاته لا في صفاته . فاما المشبهة لصفاته بصفات المخلوقين فانها اصناف .

فمنهم من شبه ارادة الباري بارادة خلقه ، وهذا قول معتزلة البصرة حيث زعموا أن الله يريد بارادة حادثة من جنس ارادة البشر .

ومنهم الحدوثية فانهم ذهبوا الى حدوث تمام صفاته تعالى حتى صفات الذات ، و مال اليه جمع من المعتزلة انتهى ما رمنا نقله من مقالة البغدادي في هذا الباب ملخصاً كلامه ناقلاً اياه بالمعنى . أقول : ومن المشبهة جماعة من الصوفية في هذه الاعصار من العامة والخاصة حيث شبهوا بعض صفاته تعالى الفعلية بصفات المخلوق ولهم ترهات في هذا

ولا يزال قبل خلق خلقه ولا يستفيد بذلك شيئاً ولا يفيد غيره ولا يزال آمراً و ناهياً بعد خراب العالم و بعد الحشر والنشر دائماً بدوام ذاته و هذه المقالة في الأمر والنهي ودوامها مقالة الأشعرية أيضاً، وقالت الأشعرية أيضاً: إنه تعالى قادر عالم حتى إلى غير ذلك من الصفات بذوات (١) قديمة ليست هي الله ولا غيره ولا بعضه و لولاها لم يكن قادراً عالماً حياً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً « انتهى » .

قال الناصب مختصاً

أقول : أكثر ما في هذا الفصل قد مرّ جوابه فيما سبق من الفصول على أبلغ الوجوه ، بحيث لم يبق للمرتاب ريب وما لم يذكر جوابه من كلام هذا الفصل فيما

الشان يقف عليها الناظر في كلماتهم ، وسعت عن عدة من رؤسائهم ما يقضى منه العجب عصمتنا الله من الهفوات والزلل في القول والعقيدة والعمل .

ثم اعلم ان اصحاب الحديث من العامة كالظاهرية وابن حنبل ومالك بن أنس ومقاتل بن سليمان الازدي وغيرهم أخذوا بظواهر ما ورد في الكتاب والسنة من دون تأويل زعماً منهم أنه نهاية الحزم والاخذ بالعاطفة في امر الدين حيث ان التأويل ممنوع شرعاً مضافاً الى انه مظنون والقول بالظن في صفاته تعالى غير جائز لاحتمال ادائه الى غير مراده جل شأنه فيوجب الوقوع في الزلل ، والعجب كل العجب ممن سلك هذا السلك بعد قيام الدليل القاطع العقلي الخلي من الشوائب والالوهام على امتناع التشبيه في حقه تعالى لا في الذات ولا في الصفات ، لا روحانية ولا جسمانية أعاذنا الله من أشباه هذه المقالات التي أطال السنة اليهود والنصارى على المسلمين حيث لاحظوا أمثال هذه الكلمات و زعموا انها مما اتفق عليها المسلمون ، والله در فقهاؤنا حيث عدوا المشبهة على الاطلاق من الفرق المحكومين بكفرهم ونجاستهم والله الماصم الهادي .

(١) التعبير بالذوات في غير محله والا نسب كلمة المعاني بدل لفظة الذوات كما لا يخفى .

سبق هو ما قال في الأمر والنهي وأن الأَشاعرة يقولون بدوامهما ، فالجواب أنهم لما قالوا بالكلام النفساني وأنه صفة لذات الله تعالى فيلزم أن تكون هذه الصفة أزليّة وأبدية ، والكلام لما اشتمل على الأمر والنهي يكون الأمر والنهي في الكلام النفساني أزلاً وأبداً ، ولكن لا يلزم أن يكون أمراً وناهياً بالفعل قبل وجود الخطاب والمخاطبين حتى يلزم السّفه كما سبق ، بل الكلام بحيث لو تعلّق بالخطاب عند التلفظ به يكون المتكلّم به أمراً وناهياً ، وهذا فرع لإثبات الكلام النفساني فأى غرابة في هذا الكلام ؟ انتهى .

أقول : قد سبق دفع أجوبة المناصب على وجه لا مزيد عليه ، و بحيث لا يتطرق الرّيب إليه ، وأما ما ذكره ههنا من الجواب و زعم أن كلام المصنّف في قوله : وأنه تعالى لم يزل أمراً و ناهياً مبني على ما ذكره الأَشاعرة في الكلام النفساني فباطل ، بل مبني على ما ذكره في أصول الفقه (١) من جواز الأمر بالمعذور وعلى تقدير البناء على ما ذكره في الكلام فنقول : إن كلامهم صريح في أن الأمر والنهي (٢) والأمر والنهي موجود في الأزل بالفعل ، لكن تعلّق الأمر والنهي بالمأمور ، والمنهي إنما هو عند وجودهما وأهليتهما للتكليف ، ولولا ادعاءهم ذلك لما احتاجوا إلى إثبات الكلام النفساني ، والحكم بشبوته في الأزل ، وكونه مسموعاً

(١) في باب العام والخاص في مسألة شمول الخطابات الشفاهية للمعدومين والغائبين ، وقد حقق المتأخرون من أصحابنا بما لا مزيد عليه امتناع مشافهة المعدوم وخطابه ، فكيف بتكليفه ؟ نعم التزموا بصحة الانشاء في حق المعدوم بداعي التحسر والتعزن والشوق ونحوها ، والانشاء خفيف المؤنة كما لا يخفى ،

(٢) أي المتصف بوصف الأمر والنهي و وصف كونه ناهياً والافذات الله تعالى بدون هذا الوصف موجود في الأزل منه «قده» .

كما نقل عن الأشعري : (١) فإن اتصفافه تعالى (٢) بكونه آمراً وناهياً بالقوة حاصل على تقدير عدم إثبات الكلام النفسي أيضاً كما لا يخفى

قَالَ الْمُصَنِّفُ دَفَعَ اللَّهُ رَجَنَهُ

قالت الإمامية : إن أنبياء الله تعالى وأئمة منزهون (٣) عن المعاصي وعمّا لا يستحق ، وينفردون بتعظيم أهل البيت عليهم السلام الذين أمر الله تعالى بمودّتهم وجعلها أجراً للرّسالة ، فقال الله تعالى : قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة

(١) قال ابن همام الحنفي في كتاب المسائرة : هذا قول الأشعري اعني كون الكلام النفسي مما يسح ، قاسه على رؤية ما ليس بلون ، فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم ، فليقل سماع ما ليس بصوت ، واستحال الماتريدي سماع ما ليس بصوت ثم قال : وبعد اتفاق أهل السنة على أنه تعالى متكلم لم يزل متكلماً . اختلفوا في أنه تعالى هل هو متكلم لم يزل متكلماً ؟ فمن الأشعري ، نعم . وعن بعض أهل السنة ، ونقله بعض متكلمي العنقية عن أكثرهم . « انتهى » منه « قدمه » .

(٢) أي كون الامر والنهي والامر والنهاي بوصف كونه آمراً وناهياً موجوداً بالفعل في الازل .

(٣) هذه مسألة قام فيها الحرب على ساقيه بين الفريقين ، أطبق أصحابنا وأكثر المعتزلة وثلة من الاشاعرة على تنزه الانبياء عن المعاصي كبيرة كانت أم صغيرة قبل النبوة وبعدها ، وكذا عن كل رذيلة ومنقصة تدل على خسة النفس وتكون لصاحبها وصة عار ، والله در أصحابنا شيعة أهل البيت عليهم السلام حيث صنفوا في طهارة ذبول السفراء بين الغالاق وخلقه و خلفائهم الهادين المدين كتباً نفيسة ككتاب تنزيه الانبياء لسيدنا الشريف المرتضى ، وكتاب التنزيه لشيخنا أبي عبدالله المفيد « قد هما » وأقاموا في اثباتها الحجج العقلية والدلائل النقلية ، فمن تعامى عن المراجعة اليها فلا بلومن الا نفسه وما أوضح المحجة وأبين الحجة . (گرگدا کاهل بود تقصیر صاحب خانه چیست ؟)

في القريب (١) وقالت أهل السنة كافة ، إنه يجوز عليهم الصغائر ، وجوزت الأئمة عليهم الكبائر .

قَالَ النَّاصِبُ خَفَضَهُ

أقول : أجمع أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الأنبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه ، كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله ، وأما سائر الذنوب فأجمعت الأمة على عصمتهم من الكفر ، وجوز الشيعة إظهار الكفر تقيّة عند خوف الهلاك ، لأن إظهار الإسلام حينئذ إلقاء للنفس في التهلكة ، وذلك باطل قطعاً ، لأنه يقضي إلى إخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة ، إذ أولى الأوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالفين ، وأما غير الكفر من الكبائر فمنعه الجمهور من الأئمة شاعرة والمحققين ، وأما الصغائر عمداً فجوزها الجمهور إلا الصغائر الخسيسة ، كسرقة حبة أو لقمة للزوم المخالفة لمنصب النبوة ، هذا مذهبهم ، فنسبة تجويز الكبائر على الأنبياء إلى الأئمة افتراء محض ، وأما ما ذكر من تعظيم أنبياء الله تعالى وأهل بيت النبوة فهو شعار أهل السنة ، والتعظيم ليس عداوة الصحابة كما زعمه الشيعة والرافض ، بل التعظيم أداء حقوق عظم قدرهم في المتابعة وذكرهم بالتفخيم واعتقاد قربهم من الله ورسوله ، وهذه خصلة اتصف بها أهل السنة والجماعة انتهى .

أقول : قد مرّ وسيجيء في مسألة النبوة أن أهل السنة إنما أوجبوا عصمة الأنبياء عن الكبائر بعد البعثة ، وأجمعوا على جواز صدورها عنهم قبل البعثة قال ابن همام (٢) الحنفى في المسألة شرط النبوة المذكورة إلى قوله والعصمة

(١) الانعام . الآية ٩٠

(٢) قد مرّت ترجمته .

من الكفر ، وأما من غيره مما سنذكره ، فمن موجبات النبوة متأخر عنها ثم قال : وجوز القاضي وقوع الكفر قبل البعثة عقلاً قال : وأما الوقوع فالذي صح عند أهل الأخبار والتواريخ أنه لم يبعث من أشرك بالله طرفة عين ، ولا من كان فاسقاً فاجراً ظلوماً ، وإنما بعث من كان تقياً زكياً أميناً مشهوراً لنسب ، والمرجع في ذلك في قضيته السمع ، وموجب العقل التجويز والتوبة ، ثم إظهار المعجزة يدل على صدقهم وطهارة سريرتهم فيجب توقيهم ويندفع التهور عنهم ، وخالف بعض أهل الظواهر (١) « انتهى » ، وقال صاحب المواقف في مسألة عصمة النبي ما يقرب من كلام ابن همام ، ثم قال في مبحث الإمامة عند نفيه لعصمة الفاطمة المعصومة المظلومة عليها السلام ، وأيضاً عصمة الأنبياء ، وقد تقدم ما فيه . انتهى فافهم ما فيه ، وأما ما نسبته إلى الشيعة من تجويز إظهار الكفر على الأنبياء تقيّة فهو افتراء عليهم ، ولعل المعاندين من أهل السنة توهموا ذلك من استماع إطلاق جواز التقيّة ، فنسبوه إليهم ولو فرض صدور ذلك عنهم لا يعبأ من فرق الشيعة بالإماميّة الذين هم المحققون المحققون خلفاً عن سلف وعلومهم مقتبسة [خ ل عن] من مشكات النبوة والولاية ، مبرؤن عن ذلك ، وتصانيف علمائهم خالية عنه ، وإنما الذي ذكره في ذلك أن التقيّة جائزة ، وربما وجبت ، وعرفوها بأنها إظهار موافقة أهل الخلاف فيما يدينون به خوفاً ، وقد استثنوا منها أول زمان الدعوة ، وكذا وطى المنكوحه على خلاف مذهب أهل الحق فلا يحل باطنياً ، وكذا التصرف في المال المضنون عنه لو اقتضت التقيّة أخذه إلى غير ذلك ، وكيف يجوزون إظهار الكفر على الأنبياء عليهم السلام تقيّة مع قولهم بحجية العقل واعتناءهم بتتبع أدلته ؟ فهم أولى بوجودان الدليل الذي ذكره الناصب نقلاً عن المواقف في امتناع إظهار الكفر على الأنبياء

(١) المراد به أبو علي محمد بن حزم الاندلسي كما أفيد .

عليهم السلام ، وسيجيء لهذا المقام مزيد تأييد وتفصيل في مبحث عصمة النبي ﷺ والامام ﷺ ، بل الدليل المذكور مأخوذ من كتبهم ومصنفاتهم كما لا يخفى على المتتبع ، وأما قوله : والتعظيم ليس عداوة الصحابة فمردود : بأن الامامية لا يوجبون عداوة جميع الصحابة كما يشعر به إطلاق كلامه ، بل الجماعة الذين غصبوا الخلافة عن ذوي القربى من أهل بيت النبي صلوات الله عليهم ، ولا ريب في أن حق تعظيمهم ومحبتهم يتوقف على عداوة هؤلاء والبراءة عنهم ، إذ لا يمكن الجمع بين ما أمرنا الله تعالى به في محكم كتابه من مودة ذوي القربى وما ثبت من شكائهم عليهم السلام عنهم على ما سيذكره المصنف في مسألة الامة ، وقد أشار إليه أيضاً الشيخ العارف الرباني محي الدين الاعرابي في فتوحاته المكيّة ، وقد بلغنا أن رجلاً قال لأمر المؤمنين ﷺ : أنا أحبك وأتوالى عثمان ، فقال له : أما الآن فأنت أعور ، فإما أن تعمى وإما أن تبصر ، ولعمري ماودك من توالى ضدك ، ولا أحبك من صوب غاصبك ، ولا أكرمك مكرم من هضمك ، ولا أعظمك معظم من ظلمك ، ولا أطاع الله فيك مفضل أعاديك ، ولا اهتدى إليك مضلل مواليك ، النهار فاضح ، والنار واضع ، ولتعم ما قيل . شعر :

تودّ عدوي ثم تزعم أنني صديق إن الرأي عنك لعازب

قال المصنف رَفَعَهُ اللهُ دَرَجَةً

فليُنظر العاقل من نفسه إلى المقاليتين ، ويلمح (١) المذهبين ، و ينصف في الترجيح ، ويعتمد على الدليل الواضح الصحيح ، و يترك تقليد الآباء والمشايخ ، لا خذلين بالأهواء وغرتهم (٢) الحياة الدنيا ، بل ينصح نفسه ولا يعول على غيره ،

(١) لعمه وألمحه إذا أبصره بنظر الحقيقة والاسم اللطيفة . صراح .

(٢) اقتباس من قوله تعالى في سورة الانعام الآية ٧٠

فلا يقبل عنده غداً في القيامة - إني قلدت شيخي الفلاني ، أو وجدت آبائي وأجدادي على هذه المقالة - فإنه لا ينفعه ذلك يوم القيامة يوم تتبرء المتبعون من أتباعهم ، ويفرّون من أشياعهم ، وقد نصّ الله تعالى (١) على ذلك في كتابه ، ولكن أين الآذان السّامعة ، والقلوب الواعية ، وهل يشكّ العاقل في الصحيح من المقاتلين ؟ وأن مقالة الإمامية هي أحسن الأقاويل ؟ وأنها أشبه بالدين ؟ وأن القائلين بها هم الذين قال الله تعالى فيهم : فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب (٢) فالإمامية هم الذين قبلوا هداية الله واهتدوا بها ، وهم أولوا الألباب ، و لينصف العاقل من نفسه أنه لوجاه مشرك و طلب (٣) شرح أصول دين المسلمين في العدل والتوحيد رجاء أن يستحسنه ويدخل فيه معهم ، هل كان الأولى أن يقال له حتى يرغب في الاسلام ويتزّين في قلبه : إنه من ديننا أن جميع أفعال الله حكمة وصواب ، وإنا نرضى بقضائه ، وأنه منزّه عن فعل القبائح والفواحش لا يقع منه ، ولا يعاقب الناس على فعل يفعله فيهم ، ولا يقدرّون على دفعه عنهم ، ولا يتمكنون من إمتثال أمره ، بل خلق فيهم الكفر والشرك ويعاقبهم عليهما ، ويخلق فيهم اللون والطول والقصر ويعذبّ بهم عليه ، أو يقال : ليس في أفعاله حكمة وصواب ، وأنه أمر بالسّفه والفاحشة ، ولا نرضى بقضاء الله ، وأنه يعاقب الناس على ما فعله فيهم ، وهل الأولى أن نقول : من ديننا : إن الله لا يكلف الناس ما لا يقدرّون عليه ولا يطيقون ، أو نقول : إنه يكلف الناس ما لا يطيقون ، ويعاقبهم و يأمّهم ما لا يقدرّون على فعله ؟ وهل الأولى أن نقول : إنه يكره الفواحش ولا يريدّها ولا يحبّها ولا يرضاها ؟ أو نقول : إنه يحبّ

(١) كما في قوله تعالى : اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا . في سورة البقرة . الآية ١٦٦ .

(٢) الزمر . الآية ١٨ .

(٣) كما طلب السلطان المؤيد أولوجايتو محمد خدابنده الذي صنف المتن لاجله .

أن يشتم ويسب ويغصى بأنواع المعاصي، و يكره أن يمدح ويطاع، ويعذب الناس لم (لما) كانوا كما أراد، ولا يكونون كما كره، وهل الاولى أن نقول: إنه تعالى لا يشبه الأشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها؟ أو نقول: إنه يشبهها، وهل الاولى أن نقول: إن الله يعلم ويقدر ويحيي ويدرك لذاته أو نقول: إنه لا يدرك ولا يحيي ولا يقدر ولا يعلم إلا بذوات (١) قديمة لولاها لم يكن قادراً ولا عالماً ولا غير ذلك من الصفات؟ وهل الاولى أن نقول: إنه لما خلق الخلق أمرهم ونهاهم؟ أو نقول: إنه لم يزل في القدم ولا يزال بعد إفنائهم طول الأبد، يقول: أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة لا يخل بذلك أصلاً، وهل الاولى أن نقول: إنه تعالى تستحيل رؤيته والاحاطة بكنه ذاته؟ أو نقول: يرى بالعين إما في جهة من الجهات له أعضاء وصوره، أو يرى (٢) بالعين لا في الجهة، وهل الاولى أن نقول: إن أنبيائه وأئمة منزّهون عن كل قبيح وسخيف؟ أو نقول: إنهم اقترفوا المعاصي المنفرة عنهم؟ وإنه يقع منهم ما يدل على الخسة والردالة (٣) كسرقة درهم وكذب فاحش، ويدأومون على ذلك مع أنهم محلّ وحيه وحفظة (٤) شرعه، وأن النجاة تحصل بامتثال أو امرهم القولية والفعلية، فاذا عرفت أنه لا ينبغي أن يذكر لهذا السائل عن دين الاسلام إلا مذهب الامامية دون قول غيرهم، عرفت عظم موقعهم في الاسلام، و تعلم أيضاً زيادة بصيرتهم، لأنه ليس في التوحيد دليل ولا جواب عن شبهة إلا ومن

(١) الا نسب تبديل كلمة الذوات بالمعاني.

(٢) اشارة الى اختلاف ابن تيمية من الحنابلة وبعض المشبهة.

(٣) فيه اشارة الى اختلاف روايات أهل السنة في ذلك.

(٤) الحفظة جمع حافظ.

أمير المؤمنين علي (عليه السلام) وأولاده عليهم السلام اخذوا وكان جميع العلماء يستندون إليه على ما يأتي ، فكيف لا يجب تعظيم الامامية والاعتراف بعلو منزلتهم ، فإذا سمعوا شبهة في توحيد الله تعالى أو في عبث بعض أفعاله انقطعوا بالفكر فيها عن كل أشغالهم ، فلا تسكن نفوسهم ، ولا تطمئن قلوبهم ، حتى يتحقق (خ ل يتحققوا) الجواب عنها ، ومخالفهم إذا سمع دلالة قاطعة على أن الله تعالى لا يفعل الفواحش والقبائح ظلّ ليله ونهاره مغموماً ومهموماً طالباً لإقامة شبهة يجيب بها حذراً عن أن يصحّ عنده أن الله تعالى لا يفعل القبيح ، فإذا ظفر بأدنى شبهة قنعت نفسه وعظم سروره بما دلت الشبهة عليه من أنه لا يفعل القبيح وأنواع الفواحش غير الله تعالى ، فشتان ما بين الفريقين وبعداً بين المذهبيين ، ولنشرع الآن في تفصيل المسائل وكشف الحق فيها بعون الله تعالى ولطفه .

قال الناصب المحض

أقول : حاصل ما ذكر في هذا الفصل تحكيم الإنصاف والرجوع إلى الوجدان والدليل في ترجيح مذهب الامامية ، وأن المنصف إذا ترك التقليد ونظر إلى المذهبيين نظر الإنصاف ، علم أن مذهب الامامية مرجح ومثل هذا في حال من أراد دخول الإسلام ، وحاول أن يتبين عنده ترجيح مذهب من المذاهب ، فلا شك أن معتقدات الإمامية أبين وأظهر عند العقول ، وأقرب من سائر المذاهب إلى التلقي

(١) وكفى في ذلك ما ذكره ابن الجوزي مع شدة عداوته وبغضه لال الرسول حيث قال : ان علياً له حق التعليم على كل المسلمين الى يوم القيامة فانه لولا خطبه ومنابره كلماته لكان توحيدهم في منتهى النقص واسوء من عقائد سائر الملل ، فمن عبر عنه كرم الله وجهه بعلم الاسلام لم يكن مخطئاً هذا مضمون ما أفاده ، والفضل ما شهدت به الاعداء .

والقبول ، ونحن إن شاء الله في هذا الفصل نحذو وحذوه ، ونجاوبه فصلاً بفصل ، و
 عقيدة بعقيدة ، على شرط تجنب التهمة والإفتراء ، وحفاظة شريطة الصدق والإينافه
 فنقول : لو استجار مشرك في بلاد الإسلام ، و أراد أن يسمع كلام الله رجاء أن
 يستحسنه و يميل قلبه إلى الإسلام ، فطلب من العلماء اصول دين المسلمين في العدل
 والتوحيد ليرغب بفهمه إلى الملة البيضاء ، فبا معشر العقلاء هل كان الأولى أن يقال له
 حتى يرغب ويتزين الإسلام في قلبه : إن الإله الذي يدعوك إلى طاعته و عبوديته
 هو خالق كل الأشياء وهو الفاعل المختار ، ولا يجري في ملكه إلا ما يشاء وهو يحكم
 ما يريد ، ولا شريك له في الخلق والتصرف في الكائنات ولا تسقط ورقة ولا تتحرك
 نملة ، إلا بحكمه و إرادته وقضائه وقدرته تدبر امور الكائنات في أزل الأزال ، وقدر
 ما يجري وما يصدر عنهم قبل خلقهم وإيجادهم ، ثم خلقهم وأمرهم ونهاهم ، و أفعاله
 جملة حكمة وصواب ولا قبيح في فعله ، ولا يجب عليه شيء ، وكل ما يفعله في العباد
 من إعطاء الثواب وإجراء العقاب فهو تصرف في ملكه ، ولا يتصور منه ظلم ،
 لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون (١) وهو منزّه عن فعل القبائح ، إذ لا قبيح بالنسبة
 إليه ونحن نرضى بقضائه ، والقضاء غير المقضي ، هل الأولى هذا ، أو يقال : الإله
 الذي ندعوك إليه له شركاء في الخلق فأنت تخلق أفعالك ، وكل الناس يخلقون
 أفعالهم ، وهو الموجب الذي لا تصرف له في الكائنات بالإرادة والاختيار ، بل هو
 كالنار إذا نادف الحطب يجب عليه الإحراق ، والعبد إذا عمل حسنة وجب عليه
 الثواب ، فهذه الحسنة كالدين على رقبته يجب له أداء نوابها ، وإذا عمل سيئة يجب
 عليه عقابها ، وليس له أن يتفضل ويتجاوز بفضلته عن ذلك الذنب بل الواجب واللازم عليه عقابه ،
 كالنار الواجب عليه الإحراق ، وأنه خلق العالم ولم يجبر له قضاء سابق ، و علم

متقدّم ، بل يحدث الأشياء على سبيل الاتفاق ، و له الشّركاء في الخلق هو يخلق
والناس يخلقون ؟ وهل الاولي أن يقال له : من ديننا أنّه تعالى حاكم قادر مختار ،
يكلف الناس كيف ما شاء ، لأنّه يتصرف في ملكه ، فإن أراد كلّفهم حسب طاقتهم ،
وجاز له ، ولا يمتنع عليه أن يكلف فوق الطاقة ، لكن بفضل وكرمه لم يكلف الناس
فوق الطاقة ، ولم يقع هذا ؟ أو يقال : إنّّه يجب عليه أن يكلف الناس حسب طاقتهم ،
وليس له التّصرف فيهم ، و يمتنع عليه التّكليف حسبما أراد ؟ وهل الاولي أن يقال
له : إنّ كلّ ما جرى في العالم فهو تقديره و إرادته ، و لكن الخير والطاعة برضاه
وحبّه ، والشر والمعصية بغير رضاه ؟ أو نقول ، إنّّه مغلول اليد فيجب عليه أن يحبّ
الخير وهو خالقه ، ولا يخلق الشر ، فللشر فواعل غيره ، وله شركاء في الملك
والتّصرف ؟ وهل الاولي أن يقال له : إنّّه تعالى لا يشبه الأشياء ، ولكن له صفات
تأخذ معرفتها أنت من صفات نفسك ، غير أن صفات نفسك حادثة ، و صفاته تعالى
قديمة ؟ أو نقول : إنّّه لا صفات له ولا يجوز عليه أن يعرف صفاته من صفات الكمال ؟
وهل الاولي أن يقال له : إنّ الله تعالى عالم بعلم أزلي قادر بقدره أزليّة حتى بحياة
سرمديّة متكلم بكلام أزلي ؟ أو يقال له : إنّ الصفات مسلوقة عنه ، وليس له علم ولا
قدرة ، بل ذاته تعلم الأشياء بلا علم ، فيتحيّر ذلك المسكين أن العالم كيف يعلم بلا
علم ، والقادر كيف يفعل بلا قدرة ؟ وهل الاولي أن يقال له : إنّ الله تعالى كان
في الأزل متكلماً بكلام نفسي هو صفة ذاته ، و بعد ما خلق الخلق خاطب الرّسل
بذلك الكلام ، وأمر الناس ونهاهم ؟ أو يقال له : إنّّه خلق الكلام وليس هو بمتكلم ،
فإنّ خالق الكلام لا يسمّى متكلماً ، وإنّه أحدث الأمر والنهي بعد الخلق بلا
تقدير و إرادة سابقة ؟ وهل الاولي أن نقول ، إنّّه تعالى مرئي يوم القيامة لعباده
ليزداد بذلك شغفه في عبادة ربّه رجاء أن ينظر إليه يوم القيامة ، ولكن هذه الرّؤية
بلا كيفية كما سترى وتعلم ؟ أو يقال له : هذا الرب لا ينظر إليه في الدنيا ولا في

الآخرة ١: وهل الاولى أن يقال: إن أنبياء الله تعالى عباد مكرمون معصومون من الكذب والكبائر، ولكنهم بشر لا يؤمنون من إمكان وقوع الصفات عنهم، فلا تيأس أنت من عفو الله وكرمه، إن صدر عنك معصية، فانهم أسوة الناس، ويمكن أن يقع منهم الذنب، فأنت لا تقنط من الرحمة؟ أو يقال له: الأنبياء كالملامكة، ويستحيل عليهم الذنب، فإذا سمع بشيء من ذنوب الأنبياء كما جاء في القرآن: وعصى آدم ربه (١)، يتردد في نبوة آدم، لأنه وقع منه المعصية، فلا يكون نبياً؟ وهل الاولى أن يقال له: إن رسول الله ﷺ لما بعث إلى الناس تابعه جماعة من أصحابه، وأقاموا في خدمته وصحبته طول أعمارهم، وقاسوا الشدة [نخل الشدائد] والبلايا في إقامة الدين ودفع الكفرة، وذكرهم الله تعالى في القرآن وأثنى عليهم بكل خير ورضى عنهم، ثم بعده أقاموا بوظائف الخلافة، ونشروا الدين، وفتحوا البلاد، وأظهروا أحكام الشريعة، وأحكموا قواعد الحدود حتى بقي منهم الدين، وانحفظت من سعيهم الشريعة إلى يوم الدين؟ أو يقال له: إن هؤلاء الأصحاب بعد رسول الله ﷺ خالفوه ورجعوا إلى الكفر، ولم يهد عهد ﷺ إلا سبعة عشر نفراً؟ فيا معشر العقلاء انظروا إلى المذهبين، وتأملوا وامنوا في عقائد الفريقين، مثل الفريقين كالأعمى والأصم والسميع والبصير هل يستويان مثلاً (٢)؟ الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون. وأما ما ذكر أنه ليس في التوحيد دليل ولا جواب شبهة إلا ومن أمير المؤمنين علي عليه السلام، فإن هذا أمر لا يختصون به دوننا، بل كل ما نأخذ من العقائد وتلقى من الأدلة، فانها مأخوذة من تلك الحضرة (٣) ومن غيره من أكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين سواء، وككبار الصحابة

(١) طه . الآية ١٢١ .

(٢) اقتباس من قوله تعالى في سورة هود . الآية ٢٤ .

(٣) والفضل ما شهدت به الاعداء .

الذين شهد رسول الله بعلمهم واجتهادهم وأمانتهم ، وهم يذكرون الأشياء من الأئمة ويمزجون كل ما ينقلون عنهم بألف كذبة كالكهنة السامعة لآخبار الغيب ، ونحن لا نرويه ولا ننقله إلا بالأسانيد الصحيحة الصريحة المعتبرة المعتمدة ، والحمد لله على ذلك التوفيق « انتهى » .

أقول : في جميع ما أتى به الناصب الفضول في الفصول الإستفهامية من تقرير مذهب أهل السنة وتقرير مذهب الإمامية تمويهات وإطلاقات وإجماليات ، لو كشف عنها وفصل ، لحكم كل مؤمن ومشارك بأولوية مذهب الإمامية ، أما ما ذكره من تقرير مذهب الأشاعرة في الفصل الأول بقوله :

هو خالق كل الأشياء ، فلأن فيه إطلاقاً ينصرف الذهن منه من حيث لا يشعر إلى الفرد الكامل أعني ما يستحسنه العقل ، فلو قيل لذلك المشرك المتعير المستجير : إنه خالق لكل الأشياء حتى السرقة والزنا واللواط والكذب ونحوها من القبائح والفواحش ، لا تقبض عليه من ذلك واستنكره عقله ، ولو عدله (١) في جملة أفعال الله تعالى الشرك الذي هو فيه ، لتزين ذلك في قلبه وفترت رغبته في تحقيق دين الاسلام ، وأيضاً فنندهم أن القرآن غير (٢) مخلوق وهو شيء ، فإن قالوا : إن هذا مما خصه الدليل ، قلنا : وكذلك أفعال العباد خصها الدليل ، وكذا الكلام في قوله : لا يجري في ملكه إلا ما يشاء ، فإنه لو ذكر له أنه يشاء تلك القبائح والفواحش لفزع (لفرغ خل) وارتدع ، وكذا القول في قوله : يحكم بما يريد ، فإن إرادة القبائح والحكم بها قبيحة أيضاً عند المشرك إن لم يكن معزولاً عن العقل كالناصر وأصحابه .

(١) كما تقتضيه قاعدة الإشاعة أي كون الأمر والنهي من جملة أفعال الله تعالى . منه « قد »

(٢) قد سبقت مسألة الاختلاف في مخلوقية القرآن بين أهل السنة وذكرنا هناك الأقوال

من أعلام الأشاعرة والمعتزلة والامامية والزيدية فليراجع .

و أما قوله : لا شريك له في الخلق ، ففيه إجمال مغلّ بديانة الناصب ، لأنّ المشرك السامع لقوله : لا شريك له في الخلق يفهم من الشرك حقيقتها ، لا ما قصده الأشاعرة من أنّ حكم أهل (١) العدل بكون العبد فاعلاً لأفعاله يوجب إثبات الشريك له تعالى ، فأنه لو اطلع على هذا المقصود و علم أنّهم مع الحكم بكون العباد فاعلين لأفعالهم ، يحكمون بأنّ العباد أنفسهم مخلوقون له تعالى ، و أنّ قدرتهم و تمكينهم على أفعالهم إنّما هي من الله تعالى ، و تصرفهم ليس على وجه المقاهرة والمغالبة مع الباري تعالى ، بل لأنّه لما كان التكليف ينافيه الجبر خلّى بينهم و بين أفعالهم ، لما عدّ ذلك شركاً حقيقة ، ولا مجازاً ، فاجمال الناصب ههنا و عدم بيانه لما أراده من الشرك الذي نسب القول به إلى أهل العدل تضمناً غش و تليس كما لا يخفى .

و أما قوله : ولا تسقط ورقة ولا تتحرك نملة إلاّ بحكمه الخ ، فهو من فضول الكلام ، لأنّ الإمامية إنّما قالوا : بفاعلية العباد المكلفين لأفعالهم ، لا بفاعليتهم لسائر الجواهر و الأعراض و الحيوان و النباتات و الجماد و حركاتها و سكناتها ، فإنّ فاعليته تعالى في خلق الجواهر و الأعراض المختصة به أمر إتفاقي بين أهل الاسلام .

و أما قوله : و أفعاله جملة حكمة و صواب ، فهو من قبيل يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم (٢) ، فإنّ قدماء الأشاعرة لم يقولوا بذلك كما ذكرناه سابقاً ، و إنّما ذكره بعض المتأخّرين (٣) منهم لضيق الخناق (٤) عليه عند

(١) وهم الامامية والمعتزلة والزيدية وغيرها .

(٢) اقتباس من قوله تعالى في سورة آل عمران الآية ١٦٧ .

(٣) هو المولى الميرزا جان الباغنوى الشيرازى صاحب حاشية شرح حكمة العين .

(٤) قد مر معنى هذه الكلمة .

مناظرة أهل العدل .

و أما ما ذكره من أنه لا قبيح في فعله فهو كذب ، لأن قولهم هذا مبني على ما قالوه : من أن صدور القبائح الواقعة في العالم منه ليس بقبيح ، ولو علم المشرك المستجير أنهم نفوا القبيح بهذا المعنى لا ستقبح رأيهم ولا مهم في ذلك .

و أما قوله : ولا يجب عليه شيء ، فكان يجب عليه أن يذكر أن الوجوب المنفي بمعنى إيجاب غيره شيئاً عليه و أن ما ضمنه ، من الإشارة إلى أن الإمامية يوجبون على الله تعالى شيئاً هو بمعنى إيجاب الله تعالى على نفسه شيئاً بمقتضى حكمته بإيصال ما وعده من الثواب إلى عباده ، كما دل عليه قوله تعالى : كتب على نفسه الرحمة (١) فانه لو سمع المشرك هذا التفصيل فلا ريب أنه يرجح مذهب الإمامية ، إذ على هذا يحصل له الوثوق على نيل ما وعده ربه من الثواب لا على مذهب من ينفي الإيجاب ، و يقول : جاز أن يدخل المطيع في النار و العاصي في جنات تجري من تحتها الأنهار (٢) .

و أما ما ذكره من أن كل ما يفعل في العباد من إعطاء الثواب و إجراء العقاب فهو تصرف في ملكه ، فلا وجه لذكره في متفرقات أهل السنة ، إذ لا خلاف للإمامية في ذلك (٣) ، ولعله لما لم يجد الناصب من مذهب أصحابه شيئاً معقولاً يرغب به (فيه ظ) العاقل و يوجب إستمالة المشرك المستجير إلتهجاً إلى ذكر ما شارك فيه سائر المذاهب :

و أما قوله : ولا يتصور منه ظلم ، ففيه أنه كاذب في ذلك ، فان الأفاعلة

(١) الانعام . الآية ٩٤ .

(٢) اقتباس من قوله تعالى في سورة البقرة . الآية ٢٥ .

(٣) اذ هي مما دلت عليه الأدلة العقلية والشواهد السمية بحيث الحقنها بالامور البديهة .

قائلون : بصدر القبائح عنه تعالى كما مرّ بيانه ، و هذا عين الظلم ، و إنما العاظم بذلك حقيقة أهل العدل دونهم .

و أما قوله : لا يستل عمّا يفعل ، فهم يعنون به أن الله تعالى مالك الملك ، وله التصرف في ملكه بما يشاء فلا يستل عنه فيما يفعل من الحسن و القبح ، و فيه أن كونه تعالى مالك الملك إنما يلزم منه أن يتصرف في ملكه ابتداءً بما شاء بأن يخلق العبد أسمى أو أبكم أو أكرم أو يخلق من أصناف الجواهر و الأعراض ، من الحيوانات و النباتات و المعادن ما شاء ، و أما إذا خلق العبد و كلفه بفعل الحسن و ترك القبح ، و وعده بالثواب على الأول و بالعقاب على الثاني ، فامتثل العبد و بادر إلى الطاعة ، لا يليق منه تعالى حينئذ التصرف فيه بخلاف ما وعده بأن يدخل هذا العبد في النار و يدخل (١) من عصاه في الجنة ، كما أنه لا يليق منّا بعد غرس الأشجار في الأراضي المملوكة لنا و حصول الثمار منها على الوجه الاتم أن نأخذ فاساً (٢) أو منشاراً ، و نقطع تلك الأشجار بلا عروض حكمة و مصلحة ظاهرة تترجح على إبقاء تلك الأشجار ، فإن ذلك يعدّ ظلماً و سفهاً و حماقة كما لا يخفى ، و كما إذا ملك إنسان عبداً مسلماً فقتله من غير أن يحدث حدثاً ، فإن جميع العقلاء يعدّونه ظلماً سفهاً سفاكاً ، و بهذا ظهر أن الظلم ليس بمنحصر في التصرف في ملك الغير بغير إذنه هذا ، و إنما معنى قوله تعالى : لا يستل عمّا يفعل على ما ذهب إليه أهل العدل ، أنه لما ثبتت حكمته تعالى و عدله في محكمة (٣) العقل و النقل ، فلا وجه لأن يستل عن فعله إذا خفى وجهه ، كما لا يسأل المريض الطبيب العاذق

(١) وذلك لا ينافي عنوان التفضل منه تعالى على العاصي .

(٢) آلة معروفة لقطع الخشب وغيره ، وقد ترك الهمزة فيقال فاس ، والكلمة من المؤنثات السماعية : جمعها أفؤس وفؤس .

(٣) هو من باب اضافة المكان الى المكين .

عن حقيقة الدّواء الذي ناوله إبّناه ، و لا عن كيفية مناسبتة لمزاجه و تأثيره في دفع مرضه .

و أما قوله : ونحن نرضى بقضائه ، فهو أمر مشترك بين الفريقين (١) ،
و أما حديث مغايرة القضاء و المقضي ، فقد سبق أنه ليس بمرضيّ فتذكر .

و أما ما ذكره في هذا الفصل في تقرير مذهب الإمامية من أن الإله الذي ندعوك إليه له شركاء في الخلق ، فقد سبق منّا بيان أن ذلك لا يستلزم وجود الشريك في الألوهية ، لاستناد الكلّ إليه ، و إليه يرجع الأمر (٢) كله .

و أما قوله : وهو الموجب الذي لا تصرف له في الكائنات بالإختيار ، ففيه أنه افتراء على الإمامية و منائر أهل العدل ، لأنّهم قائلون : بأنّ تصرفه تعالى في أفعاله المخصوصة به من خلق السماوات و الأرض و الجواهر و الأعراض بإرادته و اختياره ، و أنّ أفعاله تعالى تنقسم إلى ثواب و عوض و تنفّذ ، و حكمته تقتضي أن لا يخلف وعده و يأتي بما وعد عبده من الثواب ، و عدله يقتضي إعطاء العوض لا أنّه تعالى مجبور على ذلك ، و لا أن غيره أوجب عليه شيئاً من ذلك ، و الوجوب بالمعنى المذكور لا يقتضي الإيجاب و سلب الإختيار كما في صدور الاحراق من النار ، و لا يلزم أيضاً أن يكون وجوب الثواب عليه كالدين ، ولو سلّم فنلتزم أن ما وعده الكريم لغيره يكون عليه كالدين ، و كما أن المكلف لا يكون في أداء الدين مجبوراً موجباً ، كذلك لا يكون الله سبحانه في إيصال ما وعده إلى عبده مجبوراً موجباً .
و أما ما تضمن كلامه من نسبة الرغبة إلى الله تعالى فهو ممّا تفوّ به إمام النّاصب

(١) وكفى في ذلك ما ورد في أخبار أهل البيت والادعية المأثورة عنهم من الدعاء إلى الله والسؤال عنه الرضا بقضائه وقدره .

(٢) اقتباس من قوله تعالى في سورة هود الآية ١٢٢ .

أحمد بن حنبل وأتباعه من المجسمة ، و أما الامامية فحاشاهم (١) عن التّفوّه بذلك ، وأما قوله : ليس له أن يتفضّل و يتجاوز بفضله عن الذّنْب ، فافتراء على الإمامية ، إذ عندهم أن خلف الوعد قبيح دون خلف الوعيد ، لأنّه كرم و رحمة ، ولهذا أثبتوا العفو والشفاعة ، قال المحقق الطوسي طيّب الله مشرّده في كتاب التجريد (٢) : والعفو واقع لأنّه حقّه تعالى ، فجاز إسقاطه ولا ضرر عليه في تركه فحسن إسقاطه ، ولأنّه إحسان ، وللسّمع والاجماع على الشفاعة « الخ » .

و أما قوله : ولم يجر عليه قضاء سابق و علم متقدّم « الخ » ، فهو افتراء بلا اعتراء أيضاً ، لأنّهم إنّما ينكرون القضاء بمعنى الخالق الشّامل لخلق أفعال العباد ، و أما القضاء بمعنى الإيجاب فصحيح عندهم في الأفعال الواجبة ، و بمعنى الإيسال والتّيسين صحيح مطلقاً ، كما صرح به المحقق قدس سرّ في التجريد والمصنّف طاب ثراه في تصانيفه ، ومثّلوا للمعنى الأوّل من الأخيرين بنحو قوله تعالى : وقضى ربك ألا تعبدوا إلاّ إياه (٣) وقوله تعالى : نحن قدرنا بينكم الموت (٤) وللمعنى الثاني منهما بنحو قوله تعالى : وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب اتفقدن في الأرض (٥) الآية وقوله تعالى : إلا امرأته قدرناها من الغابرين (٦) أي أعلمناه بذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ ، فعلى الأوّل تكون الواجبات بقضاء الله

(١) اذ ترى الامامية أولوا كل ما أسندت إليه تعالى من الرغبة والييل والحب وغيرها صونا و تنزيها لساحته المقدسة عن مناسبات عالم الناسوت من الجسانيات والنفسانيات .
(٢) فراجع شرح التجريد للعلامة المصنّف « قدس » (ص ٢٦٢ ط قم) .

(٣) الاسراء . الآية ٢٣ .

(٤) الواقعة . الآية ٦٠ .

(٥) الاسراء . الآية ٤ .

(٦) النمل . الآية ٥٧ .

وقدرة ، و على الثاني يكون جميع الأفعال بالقضاء والقدر ، وقد أشار إلى هذا مولانا أمير المؤمنين علي عليه السلام في حديثه المشهور المذكور في التجريد (١) وغيره ، و منذكره في موضعه اللائق به عن قريب إن شاء الله تعالى ، وبالجمله أن القضاء والقدر يستعملان في معانٍ بعضها في حقه تعالى صحيح ، وبعضها فاسد ، وكل لفظة حالها هذه لا يجوز إطلاقها لا بالنفي ولا بالاثبات ، لإيهام الخطأ ، فلا يجوز إطلاق القول بأن أفعال العباد بقضاء الله وقدره لإيهامه معنى الخلق والأمر الذي قال به المجبرة ، و لا إطلاق القول : بأنها ليست من قضائه وقدره لإيهامه زوال العلم والكتابة والاختبار ونحو ذلك مما هو صحيح في حقه تعالى ، وكذا الكلام في كل لفظة هذا سبيلها من المشتركات لابد فيها من التقييد بما يزيل الإيهام (الإيهام خل) هذا ، وروي عن الحسن البصري (٢) : أن من المخالفين قوماً يقصرون في أمر دينهم و يعملون فيه بزعمهم على القدر ، ثم لا يرضون في أمر دنياهم إلا بالجد والاجتهاد في الطلب والأخذ بالحزم ، فإذا أمر أحدهم بشيء من أمر الآخرة قال : لا أستطيع ، قد جفّت الأقلام وقضى الأمر (٣) ولو قلت له ، لا تتعب نفسك في طلب الدنيا وقها (٤) مشاق الأسفار والحر والبرد والمخاطرة ، فانه سيأتيك ما قدر لك ، ولا تسق زرعك ولا تحرسه ، ولا تعقل بعيرك ، ولا تغلق باب دارك ، ولا تلتمس

(١) فراجع شرح التجريد للعلامة المصنف «قد» (ص ١٩٤ ط قم)

(٢) هو حسن بن يسار أوحسن بن جعفر أبو سعيد البصري من مشاهير التابعين واحد الزهاد الثمانية توفي سنة ٩٩٠ و كان واصل بن عطاء رئيس المعتزلة من تلاميذه ، امه خيرة محررة ام سلمة ام المؤمنين ، و بالجمله الرجل ممن تذكر أقواله في التفسير والكلام والحديث .

(٣) ويضاهيه بالفارسية (قلم اينجا رسيد سر بشكست)

(٤) صيغة امر من وقى بقي .

لغنمك راعياً ، فانه لا يأتيك في جميع ذلك إلا ما قدر لك ، لا تُكر ذلك عليك ولما رضي به في أمر ديناه ، وقد كان أمر الدين بالاحتياط أولى ، ومن اللطائف ما حكى عن عدلي ، أنه قال : لمجبر إذا ناظرتم أهل العدل قلتم بالتقدر وإذا دخل أحدكم منزله ، ترك ذلك لأجل فلس ، قال وكيف ؟ قال : إذا كسرت جاريته كوزاً يساوي فلساً ضربها وشتمها ونسى مذهبه ، وصعد سلام (١) القاري المأذنة ، فأشرف على بيته فرأى غلامه يفجر بجاريته فبادر بضربهما ، فقال الغلام : القضاء والقدر ساقانا ، قال : لعلك بالقضاء والتقدير أحب إلي من كل شيء أنت حر لوجه الله تعالى ، و رأى شيخاً بصيهاً رجلاً يفجر بأهله ، فجعل يضرب امرأته وهي تقول : القضاء والقدر ،

(١) والظاهر أنه اشتباه ، إذ القضية منقولة عن سلام القاضي كما سمعناها من مشايخنا لاسلام القاري القرى الذي كان من الثقات وأجلاء السلفين وهو أبو المنذر سلام بن سليمان الطويل الزني مولاهم البصري ثم الكوفي القاري الشهير المتوفى سنة ١٧١ ذكره الشيخ شمس الدين الجزري المتوفى سنة ٨٢٣ في كتاب غاية النهاية (ج ١ ص ٣٠٩ ط مصر) قال : انه أخذ القراءة عن عاصم بن أبي النجود وأبي عمرو بن العلاء وعاصم الجعدي وشهاب بن شريفة (شرفه خ ل) والعسن بن أبي الحسن في قول وعن يونس بن عبيدة وابن جريج وابن أبي مزيك وابن أبي مليكة وصدقة بن عبدالله ابن كثير وسفيان بن عيينة ومسلم بن خالد .

قره عليه يعقوب الحضرمي وهارون بن موسى الاخفش و ابراهيم بن حسن العلاف و ايوب بن المتوكل ذكره ابن حبان في الثقات وقال : ابوحاتم : صدوق الى أن قال في آخر كلامه : ومن قال : ان له من العمر مائة وخمسة وثمانين سنة فقد أبعد أقول : و ذكره علماء التجويد في جملة الرواة عن عاصم وأثنوه بالورع وقوة الضبط والاعتقان والساد . ثم ان سلاماً بفتح السين وتخفيف اللام ، ومن المفغلين في أمم التراجم من جعل اللام مشددة ، فلا تغفل .

قال : يا عدوة الله أتزين وتمتدين بمثل هذا ، قالت : أوّ تركت السنة وأخذت مذهب ابن عباد الرافضي ، فتنبه وألقى السوط وقيل ما بين عينيها و اعتذر إليها ، وقال أنت سنيّة حقاً ، وجعل لها كرامة على ذلك .

وأما قوله : وله الشركاء في الخلق فتكرار بارد قد مرّ ما فيه ، ثم ما ذكره في الفصل الثاني من تقرير عقائد الأشاعرة بقوله : إنه تعالى حاكم قادر مختار ، يكلف الناس ما شاء ، لأنّه يتصرف في ملكه فهو تكرار لما ذكره في الفصل الأول مع أدنى تغيير في اللفظ ، وإنما ارتكب ذلك لخلو كيس مذهب عن النقد الذي يروج على النقاد البصير .

وأما قوله : ولا يمتنع عليه أن يكلف فوق الطاقة ، فالظاهر أنّه لو سمعه المشرك المستجير لأصرّ في الإنكار ، وأخذ طريق القرار ، ولم يعتمد بعد ذلك على ضمان الأشاعرة له بعدم الوقوع ، فلا يسمن ولا يغني من جوع (١) وأما ما ذكره في تقرير مذهب الإمامية ، من أنهم قالوا : يجب عليه أن يكلف الناس حسب طاقتهم فمن البين أنّه أقوى في رغبة المكلفين من القول : بتكليفهم فوق طاقتهم كما عرفت ، وأما ما ذكره من أنهم يقولون : ليس له التصرف فيهم فكذب صريح ، لأنهم يقولون : بأن خلقهم وإقذارهم وتمكينهم وحياتهم ومماتهم وإبقائهم وإفنائهم ونحو ذلك كلّ من الله تعالى فكيف تصح نسبة نفى تصرفه تعالى في عباده إليهم ؟ نعم إنهم ينفون تصرفه تعالى في القبائح والفواحش الصادرة من العباد ، وهذا تنزيه لا مقيّد بكماله سبحانه وتعالى ، وقد أضاف الله تعالى ورسوله والسلف مثل ذلك إلى إبليس وأعوانه (إغوائه خل) وقد روي عن أبي بكر (٢) أنّه قال في مسألة

(١) قد مرّ أنه اقتباس من القرآن .

(٢) فراجع شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد (الجزء ٤ ص ١٨٣ ط مصر) قال : ما محصله : ان أبا بكر لم يكن يعرف الفقه واحكام الشريعة فقد قال في الكلالة : أقول فيها

هذا ما رآه أبو بكر فان يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ، ومن الشيطان والله ورسوله بريئان منه ومثله عن عمر (١) و ابن مسعود (٢) وهذا شيء لا ينكره إلا مكابر على الحق ، وأما قوله يمتنع التكليف عليه حسبما أراد فليس يصح على إطلاقه لأنهم يقولون : إن الله تعالى يكلف عباده فيما يليق به حسبما أراد ولا يكلفهم بما لا يليق

برأيي فان يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني . و رواه الطبري في تفسيره (ج ٤ ص ١٧٧) عن الشعبي قال : قال أبو بكر رضي الله عنه : اني قد رأيت في الكلالة رأياً فان كان صواباً فمن الله وحده لا شريك له وإن يكن خطأ فمني و الشيطان ، والله منه بريء : ان الكلالة ما خلا الولد والوالد ، فلما استغلف عمر رضي الله عنه ، قال : اني لاستحيي من الله تبارك و تعالى أن اخالف ابا بكر في رأى رآه . و رواه البيهقي في سننه (ج ٦ ص ٢٢٣ ط حيدر آباد) .

(١) ويدل عليه ما قلناه في الحاشية السابقة عن تفسير الطبري (ج ٤ ص ١٧٧) وعن سنن البيهقي (ج ٦ ص ٢٢٣ ط حيدر آباد) .

(٢) و يدل عليه ما رواه أحمد بن حنبل في مسنده (ج ١ ص ٤٤٧ ط) قال : حدثنا عبدالله حدثني ابي ثنام محمد بن جعفر قال : الرجل يتزوج ولا يفرض لها معنى ثم يموت . تناسعيد عن قتادة عن خلاص وأبي حسان الاعرج عن عبدالله بن عتبة بن مسعود أنه قال : اختلفوا الى ابن مسعود في ذلك شهراً أو قريباً من ذلك فقالوا : لا بد من أن تقول فيها قال : فاني اقضى لها مثل صدقة امرأة من نساءها لاوكس ولاشطط ولها الميراث وعليها المدة ، فان يك صواباً فمن الله عز وجل و أن يكن خطأ فمني و من الشيطان ، والله عز وجل ورسوله بريئان ، فقام رهط من اشجع فيهم الجراح وابوسنان ، فقالوا : نشهد أن رسول الله قضى في امرأة منا يقال لها بروع بنت واشق بثل الذي قضيت ، ففرح ابن مسعود بذلك فرحاً شديداً حين وافق قوله قضاء رسول الله (ص) . و رواه البيهقي في السنن (ج ٧ ص ٢٤٦ ط حيدر آباد) مثله .

به من القبائح والفواحش، وهذا أيضاً عين التنزيه والتقديس كما لا يخفى، وأما ما ذكره في الفصل الثالث من تقرير عقائد أهل السنة بقوله: كل ما جرى في العالم تقديره وإرادته «الخ» ففيه خلط ظاهر لأنهم إنما ينفون إرادة الله تعالى للقبائح كما مر لا لسائر ما في العالم، ثم إنهم إنما ينفون التقدير بالمعنى الشامل لخلق أفعال العباد، لا بمعنى خلق أفعاله تعالى المخصوصة به المتفرد في إيجادها ولا بمعنى الإيجاب والإعلام كما مر بيانه عن قريب.

وأما ما ذكره من أن الخير والطاعة برضاء وحب، والشر والمعصية بغير رضا فمتحد مع مقالة الإمامية، وإنما الفرق في أن الإمامية ينفون إرادة الله تعالى للشرور والمعاصي، والأشاعة لا ينفونه، ويفرقون بين الإرادة والرضا كما مر مع بيان بطلانه.

وأما ما ذكره من أن الإمامية يقولون: إنه تعالى مغلول اليد فيجب عليه أن يحب الخير، ففيه أن مغلول اليد لا يحب الخير، فكيف تقول الإمامية: إنه تعالى مغلول اليد؟ ثم يفرعون عليه وجوب حب الخير، وأما قوله: ولا يخلق الشر «الخ» فتكرار لما مر منه عجزاً واضطراباً.

وأما ما ذكره في الفصل الرابع من تقرير مذهب أهل السنة بقوله: وهل الأولى أن يقال: إنه تعالى لا تشبهه إلا أشياء ولكن له صفات تأخذ معرفتها أنت من صفات نفسك «الخ» ففيه أن القول بأنه تعالى لا تشبهه إلا أشياء مشترك بين أهل الإسلام.

وأما ما ذكره من معرفته تعالى بصفاته بالقياس إلى معرفة أنفسنا من صفاتها، ففيه أن معرفة الذات في الواجب تعالى والممكن لا تحصل من نفس الصفات، بل من نتائجها وثمراتها، وقد قالت الإمامية وسائر أهل التوحيد والعدل: بحصول تلك النتائج والثمرات من نفس الذات، فأمكن معرفة الذات من غير القول بما يؤدي إلى الشرك من قيام الصفات القديمة ومغايرتها للذات، وبهذا ظهر أن ما نسب به بعد

ذلك إلى الامامية بقوله : أو يقال : إنه لا صفات له «الخ» حق لا ريب فيه فلا تغفل .
وأما ما ذكره في الفصل الخامس من تقرير مذهب أهل السنة بقوله : هل
الأولى أن يقال : إن الله تعالى عالم بعلم أزلي قادر بقدره أزلية «الخ» فالامامية
مشاركون معهم في ذلك ، غاية الأمر أنهم يحكمون بأن تلك الصفات الأزلية عين
ذاته ، بمعنى أن الذات نائب عنها في صدور نتائجها وثمراتها منه ، لا أنها مغايرة
زائدة عليه قائمة به ، كما قال به أهل السنة ، ليلزم ما مر من إثبات قدمه سوى الله
تعالى كما لزم النصارى في إثباتهم للأقانيم (١) الثلاثة ، وأما الكلام النفسي فقد مر
أنه غير معقول (٢) فلا يعقله المشرك المستجير أيضاً ويتحير وينسب بناء دينهم إلى
التعمية والإلغاز ، وحاشا أن يتحير المؤمن والمشرک إن لم يشارك الأشاعرة في
قلّة الشعور فيما قاله الإمامية من أنه تعالى عالم بلا علم زائد ، وقادر بلا قدرة
زائدة ، ومريد بلا إرادة زائدة ، بل عالم بعلم هو عين الذات ، قادر بقدره هي عينه ،
مريد بإرادة كذلك ، إلى غير ذلك ، ولو قرأ من توقفه في الجملة فنوضحه له بالضوء
والمضي حتى يصير واضحاً له كضوء النهار : وأما ما ذكره في الفصل السادس من
تقرير مذهب أهل السنة بقوله : هل الأولى أن يقال : إنه تعالى مرئي يوم القيامة لعباده «الخ»
فهو تكرار لما ذكره المصنف سابقاً إثباتاً ونفيّاً ، فلا وجه لإعادته ، ثم كيف يزداد

(١) قد مر تفصيل المراد بالأقانيم التي اتخذتها النصارى ، فليراجع .

(٢) إذ غاية ما ثبت به الناصب الأشعري في إثباته هي الألفاظ المتخيلة باصطلاحهم المزورة
في النفس وقد دريت سابقاً أنها ليست بخارجة عن العلم بقسيه وعن الإرادة والكرامة
وسائر الكيفيات النفسانية ، مع أن الأشاعرة قائلون بأن الكلام النفسي مغاير لهذه كلها
والجواب الشافى الإحالة إلى الوجدان ، وهو نعم الحكم المصنف الذي وهبه الله لعباده
ليقضى بينهم بالعدل ، وبش حال من لم يلتفت إلى تلك الموهبة وعقل عقله بعقل الشبه
السوفسطائية و التزم ما ليس بمعقول ولا معصور .

شغل المشرك المستجير بقولهم : إنه تعالى يرى يوم القيامة بعد ما ذكروا له أنه يرى بلا كيف (١) وكيف يعقل ذلك مع أن القائلين به لم يعقلوه إلى الآن (٢) وإنما هو كلام غير معقول المعنى تستروا به عن شنع الوري عليهم باستلزام مذهبهم للحكم بجسميته تعالى كما مرّ نقلاً عن صاحب الكشف أيضاً . ثم هل الكشف التام الذي قال به الامامية أدون من الرؤية بلا كيف ؟ ومن العجائب تشنيع الناصب الشقي على أهل العدل بنفي الرؤية مع اعتراف إمامه الرّآزي بالعجز عن إثباتها (٣) ، كما ذكره في كتاب الأربعين مكرراً والحمد لله .

وأما ما ذكره في الفصل السابع من تقرير عقيدة أهل السنة بقوله : وهل الأولى أن يقال : إن أنبياء الله تعالى مكرمون معصومون من الكذب والكبائر ، فهو

(١) قد مرّ أنه استقر اصطلاحهم على التعبير عما زعموه من رؤيته تعالى بلا كيف « بالبلكفة » وأنها مأخوذة من بلا كيف .

(٢) إذ كيف يعقل رؤية شيء غير مكيف بكيف من الطول والعرض والشكل واللون والجهة والصغر والكبر والقرب والبعد وغيرها من الخصوصيات والكيفيات المحسوسة بالبصر وسائر الحواس ، وهل الالتزام بالرؤية في هذه الصورة إلا الالتزام بالمستحيل ؟! عصمتنا الله من الزلل .

(٣) حيث أنه لما رأى أن الأدلة التي أقامها أصحابه على جواز الرؤية مما لا تسمن ولا تغني من جوع . بل من كثرة ورود سهام الاعتراض عليها أصبحت كبيت الزنبور ، التجأ بعمل الرؤية على الكشف أو غيره من المعامل الباردة . فراجع إلى كلماته في كتاب الأربعين (من صفحة ١٩٨ إلى صفحة ٢١٨ ط حيدرآباد) تجد بها ما يزيح الغلة من الغليل ويروي الغليل ويصدق ما ذكره الشارح الشهيد « قد » من عجزه ، وهو امامهم في السعيات والعقليات فكيف بغيره ممن اتم به ؟! (جائي كه عقاب پر بریزد - از پشه لاغری چه خیزد) .

مقالة أهل العدل ، وقد ذكرها المصنف عند تقرير مذهب الإمامية سابقاً ، وأما أهل السنة فهم لا ينزهون الأنبياء عن الكبائر مطلقاً ، بل بعد النبوة (١) فقط على خلاف في ذلك بينهم ، وأما قبل النبوة فقد مر أنهم جوزوا صدور سائر (٢) الكبائر عليهم حتى الكفر ، وسيجيء ما يزيد ذلك بياناً في مسألة النبوة إنشاء الله تعالى .
وأما ما ذكره بقوله ولكنهم بشر لا يؤمنون وقوع الصغائر عنهم فلا تيأس أنت من عفو الله تعالى «الخ» ، ففيه أن الله تعالى قد بشر المذنبين بعدم اليأس والقنوط من رحمته بقوله ولا تفنطوا من رحمة الله (٣) فأى حاجة في ذلك إلى إثبات الذنب للمعصومين عليهم السلام .

وأما قوله في تقرير مذهب الإمامية : من أنهم يقولون : إن الأنبياء كالملائكة يستحيل عليهم الذنب ، ففيه أن هذا كذب وافتراء ، وذلك لأن العصمة عندهم مفسرة بملكية يخلقها الله في المكلف لطفاً منه بحيث لا يكون له داع إلى ترك طاعة وارتكاب معصية مع قدرته على ذلك ، كيف ولو كان الذنب ممتنعاً عن المعصوم لما صح تكليفه بترك الذنب ، واللازم باطل إتفاقاً ، ويؤيده قوله تعالى : قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي (٤) ، وقوله تعالى : ولا تجعل مع الله الها آخر (٥)

(١) بل ذهب عدة من أكابرهم إلى جواز صدور الذنب والمعصية من الأنبياء بعد التلبس بالنبوة ، وذهب بعضهم إلى جواز صدور الكفر منهم أيضاً ، وبعضهم إلى جواز صدور ما ينهى عن خسة النفس ، وإن شئت أن تكون أبا بعبد هذا الشأن فعليك بالمراجعة إلى ما لفقّه الجاحظ في باب النبوة ، وغيره في غيره .

(٢) السائر بمعنى الجميع مأخوذ من سور البلد .

(٣) الزمر . الآية ٥٤ .

(٤) فصلت . الآية ٦ .

(٥) الاسراء . الآية ٢٣ .

إلى غير ذلك مع النصوص ،

واما ما ذكره من أنه إذا سمع المشرك المستجير بشيء من ذنوب الأنبياء كما جاء في القرآن وعصى آدم ربه فغوى (١) يتردد في نبوة آدم ، لأنه وقعت منه المعصية ، فلا يكون نبياً ففيه أن هذا التردد لازم له ، سواء قيل بعصمة الأنبياء كقول الإمامية أو بعدمها كقول أهل السنة ، فإنه إذا ارتكز في طبعه أن غير المعصوم لا يصلح للنسبة فسمع الآية المذكورة يحكم بنفى نبوة آدم ، سواء قال له أهل السنة إنه لا يجب عصمة النبي ، أو لم يقل له ذلك ، لكن إذا رجع في تحقيق الآية إلى أحد من علماء الإمامية وقيل له : إن المراد بعصيان آدم في تلك الآية صدور خلاف الأولي منه من الزلات التي هي حسنات عند صدورها من غيرهم ، لأن حسنات الأبرار سيئات المقربين (٢) اطمئن قلبه واندفع ترددده ،

(١) طه . الآية ١٢١ .

(٢) هذه الجملة مما اشتهرت وذاعت في الألسن والنوادي والزبر والكتب بحيث زعمها ثلة من قليلي الاطلاع و الاضطلاع في فنون علم الحديث خبراً مروباً صحيح السند بل قطعي الصدور عن النبي الاكرم و منهم من نسب الى أئمة اهل البيت عليهم السلام ومادري المسكين الغير المتوجه الى مسكنته في التبع انه من الموضوعات كما نص على ذلك جماعة من ارباب التحقيق والتثبت منهم المحدث الشيخ اسماعيل العجلوني النقادي الفن في الجزء الاول من (كتاب الزيل من ٣٥٧ طيروت) وقال ما لفظه هو من كلام أبي سعيد الخزاز كما رواه ابن عساكر في ترجمته وهو من كبار الصوفية مات سنة مائتين و ثمانين وعده بعضهم حديثاً وليس كذلك (انتهى) و قال النجم رواه ابن عساكر ايضاً عن أبي سعيد الخزاز من قوله ، وحكى عن ذي النون « انتهى » ومنهم انزركشي حيث عزاه في كتابه اللقطة الى الجنيد الصوفي « انتهى » ومنهم السيوطي في الموضوعات ومنهم الديلم الشيباني في كتاب تمييز الطيب من الخبيث و من اصحابنا جماعة منهم العلامة المحقق الداماد في تعاليقه على هوامش الكافي ومنهم العلامة السيد أحمد العاملی الصادقي ومنهم العلامة

وأما ما ذكره في الفصل الثامن من تقرير مذهب أهل السنة بقوله : هل الأولى أن يقال له : إن رسول الله ﷺ لما بعث إلى الناس تابعه جماعة من أصحابه «الخ» ففيه إجمال وإبهام وحيلة يكشف عنها من حضر هناك من الإمامية ، فيقول له ، نعم كان ممن صحبه جماعة على تلك الأوصاف الحسنة ، لكن كان فيهم أيضاً من كان ينافق في دين الله تعالى وصحبة نيته ، ويظهر الإخلاص والطاعة له طمعاً في جاهه ولم يعين الله تعالى أحداً منهم في القرآن ، ولا سمّاهم بأسمائهم ، فلا يجوز الركون إلا إلى من ثبتت إقامته بعد النبي ﷺ على متابعة الكتاب والسنة وعدم ارتداده على أعقابه قهقري (١) كما وقع عن قوم موسى في حياته وبدل حديث الحوض المذكور في البخاري (٢) على وقوع ذلك من أصحاب نبينا بعد وفاته .

وأما ما ذكره من أنهم أقاموا بعده بوظائف الخلافة ونشروا الدين «الخ» فلعل

سلطان العلماء السید حسین الحسینی المرعشي فی تعالیفه علی هوامش الکافی الی غیر ذلك من مشاهیر الفريقین و بعد هذا فمن العجب أن بعض الأصحاب صنف رسالة فی شرح هذه العبارة زعماً بأنها رواية مروية صحيحة ورأيت من اکابر الخطباء والعلماء من يدقق النظر فی شرح المراد من هذه الجملة ولا غرو فكم له من نظیر فی الالسنه و الکتب ثم ان بعض العرفاء قال الفرق بین المقربین و بین الابرار ان المقربین الذین ترکوا حظوظهم و اراداتهم و استعملوا و اشتغلوا بحقوق مولاہم عبودية و طلباً لرضاء، و ان الابرار هم الذین لم یتروکوا حظوظهم و اراداتهم و اقاموا فی الاعمال الصالحة لیجزوا علی مجاہدتهم برفع الدرجات، و أنت لو تأملت فیما ذکر لدريت سر عدم تمیز القاضی « قدہ » عن هذه الجملة بالرواية .

(١) الرجوع الى الورد .

(٢) قد مضى حديث الحوض و محل نقله .

الإمامي الحاضر هناك يقول : إن الثلاثة الذين أقاموا بوظائف الخلافة من بين الصحابة كانوا من المتسهمين بالذفاق في زمان النبي ﷺ ففصبوا الخلافة بعده عن نص الله تعالى ورسوله عليه بذلك ، ولهذا تبرأ عنهم الإمامية من أمة محمد ﷺ ، والحاصل أن هؤلاء وإن كانوا من أصحاب النبي ﷺ ومنتسبين إلى الاسلام وإلى نصرته، لكنهم كانوا أعداء له في الحقيقة وإنما كانوا يظهرون شيئاً من شعائر الاسلام ، لما رأوا انتظام رئاستهم الباطلة في ذلك وكانوا يخرجون عداوة الاسلام وأهله في كل قلب يظن الجاهل أنه علم وإصلاح وورع وصالح ، وهو غاية الجهل والإفساد، والبعد عن الفوز والفلاح ، فكم من ركن للاسلام قد هدموه، وكم من حصن له قد قلعوا أساسه وخرّبوه ، وكم من علم له قد طمسوه (١)، وكم من لواء مرفوع له قد وضعوه ، كما أشار إليه مولانا أمير المؤمنين علي عليه السلام في دعاء صنمى قريش (٢) ، بقوله :

اللهم العن صنمى قريش وجبتيهما وطاغوتيها الذين خالفوا أمرك

وأنكروا وحيك وجحدوا انعامك وعصيا رسولك وقلبا دينك وحرفا كتابك وعظلا أحكامك وأبطالا فرائضك وألحداء (٣) في آياتك وعاديا

(١) الطموس : الدروس والامحاء .

(٢) أورده العلامة المجلسي في باب القنوت من كتاب الصلاة من مجلدات البحار ونقل هناك فوائد عن كتاب رشح الولاء في شرح الدعاء للشيخ الجليل اسعد بن عبدالقاهر بن الاسعد الاصبهاني ، ثم أعلم أن لاصحابنا شروحا على هذا الدعاء (منها) الرشح المذكور (ومنها) كتاب ضياء الخافقين لبعض العلماء من تلاميذ الفاضل القزويني صاحب لسان الخواص (و منها) شرح مشحون بالفوائد للمولى عيسى بن علي الاردبيلي وكان من علماء زمان الصفوية ، وكلها مخطوطة . وبالجمله مدور هذا الدعاء مما يطمئن به ، لنقل الاعاظم اياها في كتبهم واعتمادهم عليها .

(٣) ألحد : مال و عدل ومارى .

أولياك وأحباء أعدائك وخربا بلادك وأفسدا عبادك ، اللهم العنهما و
أتباعهما وأوليائهما وأشياعهما ومحبيهما ، اللهم العنهما فقد خربا
بيت النبوة وألحقا سمائه بأرضه وعلوه بطله و شاخصه بخافضه
إلى آخر الدعاء الشريف المجرب في قضاء الحاجات . هذا ، و الحق لا يدفع
بمكابرة أهل الزيغ والتخليط ، و ان تصبروا وتندوا لا يضركم كيدهم شيئا ،
ان الله بما يعملون محيط (١) .

ولنعم ما قال بعض العارفين نظم :

گر رود اینجا بسی دعوای باطل باک نیست

در قیامت قاضی روز جزا پیدا است کیست

و أما ما ذكره في تقرير مذهب الإمامية بقوله : أو يقال له هؤلاء الأصحاب
بعد رسول الله ﷺ خالفوه وكفروا بالخ ، ففيه إجمال وإخلال ، لأن الإمامية
لا يقولون : بمخالفة جميع الصحابة للنبي ﷺ بعد وفاته ، بل بمخالفة الثلاثة
أو الستة أو التسعة (٢) كما مر . نعم قد تابعهم أكثر المهاجرين و الأنصار في
هذه الطامة ، لما (٣) أوقعوا في قلوبهم من الشبه التي ستسمعها في مسألة الإمامة ،
ثم تنبهوا و رجعوا فتابوا و أظهروا الندامة ، و تمسكوا بذيل صاحب الحق ،
و فازوا بالكرامة . و أما ما ذكره من أن الأخذ عن أمير المؤمنين ﷺ ليس ممّا

(١) اقتباس من قوله تعالى في سورة آل عمران . الآية ١٤٠

(٢) وهم أصحاب السقيفة ، و الترديد باعتبار اختلاف أهل السير في تعداد أصحاب السقيفة

(٣) بل التهديد و الإنذار والوعيد من أصحاب السقيفة الزمهم على الاتباع و ساقهم إلى

الموافقة ، كما تفصح عن ذلك كلمات أرباب السير و التواريخ ومن ذكر تلك الفتن والمحن

التي وقعت بعد وفات رسول الله ص ، ومن أراد الوقوف على ذلك فليرجع إليها .

يختص به الإمامية دوننا ، فهو مما يقولونه بأفواههم والله يعلم ما في صدورهم (١) من بغضه عليه السلام بإخفاء فضائله وكمالاته وإنكارهم من اتهم بمحبته وموالاته ، والحمد لله الذي رزقنا محبة نبيينا المختار وأهل بيته الأطهار ، و صان مرامي قلوبنا عن غبار تودد الأغيار ، و نسأله أن يحشرنا معهم في دار القرار ، و أن يعفو بحبهم ما صدر عنا من الآثام والآصار (٢) .

قال المصنف رَفَعَهُ اللهُ دَرَجَةً

المطلب الثاني في إثبات الحسن (٣) و القبح العقليين ، ذهب (ذهب)

(١) اقتباس من قوله تعالى في سورة آل عمران . الآية ١٦٧ و قوله تعالى في سورة النمل الآية ٤٧ وغيرها من الآيات .

(٢) جمع الاصر بكسر الاول و سكون الثاني : الذنب .

(٣) ان ما يكون في الفعل الذي يمكن حدوثه من الفاعل المختار امور مترتبة الاول الحركات والسكنات وهي ذات المعنوي ، الثاني العنوان الاول الطاري عليه كضرب اليتيم ، الثالث العنوان الثانوي الطاري عليه ثانياً ، و هو قسمان : قسم مقومه القصد وهو الذي يعبر عنه بالعنوان القصدى كالتأديب ، وقسم لا يتوقف تحققه على القصد كالإيلاء ، الرابع العناوين العارضة عليها بعد تعلق الامر والنهي كالأمر به والمطلوب والنهي عنه ، الخامس العناوين العارضة عليها في مقام الامتثال كالإطاعة والمعصيان . اذا عرفت ذلك فاعلم أن بعض المعتزلة التزم بالمصلحة والمفسدة الذاتيتين في الحركات والسكنات معنونة بالعنوان الاول ، وذهب أصحابنا الى وجودهما في الافعال بعد تعنونها بالعناوين الثانوية التي مر كونها قسيتين ، وذهب الأشاعرة الى أنه لا مصلحة ولا مفسدة قبل تعلق الامر والنهي ، وجعلوا الامر والنهي مؤثرين في تحقق المصلحة والمفسدة خلافاً لأصحابنا حيث جعلوا الامر والنهي كاشفين عن وجود المصلحة والمفسدة ، واعلم أن بيننا وبينهم خلافاً في موضعين « أحدهما » وجود الملاكين قبل تعلق الامر والنهي « وثانيهما » كون الامر والنهي كاشفين عندنا في غير المستقلات العقلية وأما فيها فهي

الإمامية (خ ل) الإمامية ومن تابعهم من المعتزلة إلى أن من الأفعال ما هو معلوم

إرشادية معضة خلافاً لهم ، فانهم يرونها مولوية معضة .
 (إزالة وهم) ان لاصحابنا في المصلحة والمفسدة اللتين هما ملاكا الاحكام
 عبار مختلفة ، فمنهم من قال : ان الملاك المصلحة والمفسدة الذاتيتان ، ومنهم من
 قال : ان الملاك المصلحة والمفسدة العاصلتان بالوجوه والاعتبار ، ومنهم من نفى
 صريحاً كونهما ذاتيتين ، وأنت خبير بأن المراد واحد ، فمن قال انهما ذاتيتان عبر
 بذلك في قبال الاشاعة اي ليستا بتوقفيتين على الامر والنهي ، ومن نفى ذلك عبر بذلك
 في قبال بعض المعتزلة القائل بوجودهما قبل طرؤ العناوين الثانوية ، ومن عبر بكونهما
 بالوجوه والاعتبار دام بذلك انهما ليستا بكامنتين في ذات المعنوي اي الحركات
 والسكنات من حيث هي . هذا كله في المصلحة والمفسدة ، وأما الحسن والقبح
 فمن قائل : انهما ذاتيتان ، ويظهر من مطاوي كلامه أن مراده المعنى الساقط للمصلحة
 والمفسدة الذاتيتين ، ومن قائل : انهما بالعرض ، و مراده حصولهما بعد تعلق الامر
 والنهي كما يفصح عن ذلك كلام بعض الاشاعرة ، ومن ثالث جعلهما منوطين بعلم المكلف
 وعنده بالمصلحة والمفسدة ، ومن رابع جعلهما بالوجوه والاعتبار . وأنت لودقت
 النظر في هذه المحتلات التي ذكرت في ملاكات الاحكام ومسئلة الحسن والقبح لرأيت
 أن الحق في باب الملاك ما أسبقناه من توقفه على عروض العنوان الثانوي كالتأديب في
 مثال ضرب اليتيم لا انه موجود في ذات المعنوي ولا فيه معنوياً بالعنوان الاولي ولا
 فيه بعد تعلق الامر والنهي .

والعري بالقبول في مسئلة الحسن والقبح انهما ثابتان في الافعال مدركان بالعقل السليم
 والدقيق المستقيم ، وليس الامر كما يدعيه الاشعري من عزل العقل وعقاله عن ادراكهما
 فلا حظ وتأمل . وأما اطينتنا الكلام لتتضح موارد الخلاف بين اصحابنا وبين مخالفينهم
 من الاشاعرة والمعتزلة في مسئلتى الحسن والقبح وملاكات الاحكام لثلا يفتر الجاهل
 بظواهر كلماتهم وليتبين لديه مواضع الخلاف حتى يحكم فيها وجدانه ، فانه نعم الحكم
 المودع من قبله سبحانه في عبادته ، وفقنا الله تعالى للوقوف على ما هو العري بالقبول .

الحسن والقبح بضرورة العقل ، كعلمنا بحسن الصدق النافع و قبح الكذب الضار ،
فإن كل عاقل لا يشك في ذلك ، و ليس جزمه بهذا الحكم بأدون من الجزم
بافتقار الممكن إلى السبب ، و أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ،
و منها ما هو معلوم بالاكتساب أنه حسن أو قبيح كحسن الصدق الضار و قبح
الكذب النافع ، و منها ما يعجز العقل عن العلم بحسنه أو قبحه فيكشف الشرع
عنه كالعبادات (١) . و قالت الأشاعرة : إن الحسن والقبح شرعيان ، ولا يقضي
العقل بحسن شيء ولا قبحه ، بل القاضي بذلك هو الشرع ، فما حسنه فهو حسن ،
وما قبحه فهو قبيح وهو باطل بوجوه « انتهى » .

قَالَ النَّاصِبُ عَلَيْهِ السَّلَامُ

أقول : قد سبق أن الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة : الأول صفة الكمال
و النقص يقال : العلم حسن والجهل قبيح ، ولا نزاع في أن هذا أمر ثابت للصفات
في أنفسها ، و أن مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع . الثاني ملائمة الغرض و
منافرة و قد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة و المفسدة ، و ذلك أيضاً عقلي أي
يدركه العقل كالمعنى الأول . الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلاً و آجلاً ،
والذم والعقاب كذلك ، فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى
حسناً ، وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحاً ، و هذا
المعنى الثالث محل النزاع ، فهو عند الأشاعرة شرعي ، و ذلك لأن أفعال
العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله و ثوابه ، ولا ذم فاعله
و عقابه ، وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها ، وعند المعتزلة

(١) وفي بعض النسخ المخطوطة بعد قوله كالعبادات هذه الجملة (مثل صوم آخر رمضان
و اول شوال فإن الاول حسن والثاني قبيح) .

ومن تبعهم من الإمامية عقلياً كما ذكر هذا الرجل ، هذا هو المذهب ، و كثيراً ما يشتبه على الناس أحد المعاني الثلاثة بالآخر ، و يحصل منه الغلط فتحفظ عليه ، و إنما كررنا ذكر هذا المبحث و أعدنا في هذا الموضع ليتحفظ عليه . انتهى .

أقول : استثناء بعض المعاني الثلاثة عن محل النزاع من تصرفات متأخري الأشاعرة فراراً منهم عن صريح الإفحام ، و قد أنطق الله تعالى الناصب بذلك فيما سيجي . من المطلب العاشر حيث قال : إن الأشاعرة لم يقولوا بالحسن العقلي أصلاً ، و ناهيك في ذلك أن كلام ابن الحاجب في مختصره خال عن ذلك ، و إنما ذكره العضد الأيجي في شرحه له و في كتاب المواقف (١) ، و ناقض نفسه أيضاً فيه كما سنبينه ، و توضيح ذلك أن هيهنا أمرين بل أصليين ، أحدهما هل الفعل نفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه أو قبحه بحيث ينشأ الحسن والقبح منه فيكون منشأ لهما أم لا ؟ والثاني أن الثواب المترتب على حسن الفعل و العقاب المترتب على قبحه ثابت بل واقع بالعقل أم لا يقع إلا بالشرع ؟ فذهب الإمامية و سائر أهل العدل إلى إثبات الأمرين و تلازمهما ، و الأشاعرة إلى نفيهما رأساً ، و جعلوا الأفعال كلها سواء في نفس الأمر و أنها غير منقسمة في ذاتها إلى حسن و قبيح ، و لا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه أن يكون (٢)

(١) و كثيراً ما يفعل ذلك صاحب المواقف حيلة للتخلص عن الشناعة ، و قد فعل مثل ذلك في المواقف في مسألة تكليف ما لا يطاق حيث جعل محل النزاع المتمنع بالغير دون المتمنع لذاته ، و التزم بذلك أن يكون أكثر أدلة أصحابه في هذا المقام نصاً للدليل على غير محل النزاع مع أن كلام العلامة الشيرازي في شرح المختصر ، بل كلام نفسه في ذلك المقام مناقض لما ذكره في مقام التحرير كما سنوضحه انشاء الله تعالى . منه «قده» .

(٢) بعنف الجار قبل أن ، أي بان يكون ، فالجملة تفسيرية :

هو هذا القبيح ، وكذا الحسن فليس الفعل عندهم منشأ حسن ولا قبح ولا مصلحة ولا مفسدة ولا نقص ولا كمال ، ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمان في نفس الأمر ، ولا بين الصدق والكذب ، ولا بين النكاح والسفاح ، إلا أن الشارع أوجب هذا وحرم هذا ، فمعنى حسنه كونه مأموراً به من الشارع ، لا أنه منشأ مصلحة ، ومعنى قبح كونه منهيّاً عنه منه ، لأنه منشأ مفسدة ، وهذا المذهب بعد تصوّره و تصوّر لوازمه يجزم العقل بطلانه ، وقد دلّ القرآن على فساده في غير موضع ، و تشهد به الفطرة السليمة و صريح العقل ، فإن الله فطر عباده على استحسان الصدق و العدل و العفة و الإحسان ومقابلة النعم بالشكر ، و فطرهم على استقباح أضيادها ، و نسبة هذا إلي فطرتهم كنسبة الحلو و الحامض إلى أذواقهم ، و كنسبة رائحة المسك و رائحة النتن إلى مشامهم ، و كنسبة الصّوت اللّذيذ و ضده إلى أسماعهم ، و كذلك ما يدركونه بسائر مشاعرهم الظاهرة و الباطنة ، فيفرقون بين طيبه و خبيثه و نافعه و ضاره . وقد أجاب بعض (١) المتأخّرين من نفاة التحسين والتقييح : بأنّ هذا متفق عليه ، وهو راجع إلى النقص و الكمال أو الملائمة و المنافرة بحسب اقتضاء الطباع و قبولها للشئ . وانتفاعها به ، و نفرتها من ضده ، وإنما النزاع في كون الفعل متعلقاً للمبدح والذّم عاجلاً والثواب والعقاب آجلاً ، وهذا هو الذي نفينا و قلنا : إنه لا يعلم إلا بالشرع . و قال خصومنا : إنه معلوم بالعقل ، و العقل مقتض له ، و أنت خير بما قرّرت لك من كلامهم بأنّ هذا الجواب مع كونه قراراً واضحاً لا ارتباط له بدفع الأصل الأوّل أصلاً ، لما مرّ من أنّ المتنازع فيه في هذا الأصل ، هو أنّ ما حسنه الشارع و أمر به كان سابقاً حسناً ، ثمّ أمر به أم لا ،

(١) ولعل المراد به المولى جلال الدين الدواني أو الميرزا جان الباغنوي الشيرازي و قد مرت ترجمتهما .

و نحن نقول : نعم وهم يقولون لا ، بل لما أمر به الشارع صار حسناً ، وإثبات حسن الفعل وقبحه بمعنى النقص والكمال وموافقة الطبع ومنافرتة بل بأي معنى كان مناف لذلك كما لا يخفى . وقد اعترف بذلك صاحب المواقف فيما نقله عنه الناصب سابقاً في مبحث صدق كلامه تعالى من قوله : و اعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل و بين القبح العقلي فيه ، فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها ، وإنما تختلف العبارة « انتهى » . وقد أوضحناه هناك و دفعنا ما أورده الناصب عليه فتذكر .

والحاصل أن الكمال والنقص يجريان في الأفعال ، و أن تسليم الحسن والقبح بهذا المعنى في الأفعال مستلزم للقول : بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه ، كما أشار إليه صاحب المواقف وغيره ، لأن بدئية العقل حاكمة بأنه لا يجوز من الحكيم الكامل النهي عن الصدق وجعله متعلقاً للعقاب ، والأمر بالكذب وجعله متعلقاً للشواب ، فانكار هذا يكون مناقضاً للإعتراف بذلك ، و ينقدح منه بطلان ما قالوا : من أنه أمر به فصالح حسناً وأنه عليه فصار قبيحاً ، ويمكن أن ينبه على ذلك بأن من رأى من أحد بعض الأفعال الحسنة عند العقل وجد من نفسه إقداماً بالإحسان إلى فاعله إما بالمدح وإما بغيره ، بل يجعل الإحسان إليه حقاً ثابتاً في ذمته ، و إذا وجد ذلك من نفسه حكم يقيناً بأن الجواد المطلق أحق بأن يجعل الإحسان إليه ، ولا سيما بعد أمره بالأفعال المذكورة حقاً ثابتاً في ذمته ، فيحسن إليه في الآجل إما باللذات العقلية والبدنية معاً ، وإما باللذات العقلية البحتة (١) وإما باللذات البدنية الصرفة ، وإما بأعادته إلى شكل أفضل من الأول . ويتقدح من ذلك أن الشرع الصريح والعقل الصحيح في إدراك ما يستقل العقل بأدراكه متوافقان متطابقان ، فإن العقل الصحيح الخالي عن شوائب الوهم حجة من حجج

الله (١)، و سراج منير إلهي، و الحجّة الإلهيّة غير داحضة (٢)، والسراج الإلهي لا يصير موجباً للضلالة التي هي ظلمة. وما اشتهر من المخالفات بين قواعد الشرع و مقاصد العقل فيما بين الناس، فإنها لأنّ الوهم تصرّف في قواعد العقل وأسقطه عن درجة الفطرة الإلهيّة التي فطر الناس عليها (٣)، وإمّا بواسطة أنّ حكم الشرع ليس معلوماً و منقحاً عند من ظنّ المخالفة، و يحسب أنّ العقل مخالف لما ورد به الشرع، و الحال أنّه ليس بعارف بحكم الشرع و العقل فيما يظنّ المخالفة فيه. وقد مثل الغزالي (٤) هذا: بأنّ بيتاً تكون فيه الأمتعة و الأثاث موضوعاً كلّ واحد في مكانه كالسراج و الثياب و الكوز وما يكون في البيت، فيدخل رجل أعمى في ذلك البيت ولا يرى مكان كلّ شيء من الأثاث فينتشر به و يسقط على وجهه، و يقول: لأيّ شيء وضع هذا في غير مكانه؟ و الحال أنّ كلّ شيء موضوع في مكانها، ولكن هو أعمى ولا يرى الأمكنة فيحسب أنّ الأمتعة غير موضوعة في مكانها حتى تعثر بها، و يقرب منه ما قال الشاعر نظم:

عاشق از بیطاقتی هر دم بجائی سر نهد

عشق خوابش برده پندارد که بالینش بداست

(١) كما في الكافي في باب العقل حيث روى بسنده عن هشام بن الحكم، قال: لى أبو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام، يا هشام، ان الله على الناس حجتين، حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء، وأما الباطنة فالعقول.

(٢) دحضت الحجّة، بطلت. ودحض الحجّة: أبطلها. فالفعل مما يعدى ولا يعدى، وكم له من نظير؟ ويشهد ما ذكرنا عقد القدماء من أهل العربية في كتبهم باباً معنوناً يعدى ولا يعدى.

(٣) اقتباس من قوله تعالى في سورة الروم الآية ٣٠.

(٤) قد مرت ترجمته فليراجع.

وهكذا الذي يحسب أن الشرع غير موافق للعقل ، لأنه لا يعلم ما عليه الشرع استقر ، وما عند أرباب العقل تقرر ، فحسب التناقض والتنازع ، وأما بواسطة التعصب ومجادلة أرباب العقل مع أصحاب النقل ، فإن بهذا يظهر الخلاف ويحصل التنافي المانع عن الإئتلاف ، وبعد طول التأمل والإحصاء يظهر حقيقة الموافقة ويرتفع الاختلاف هذا . وإلى ما قررناه من تحقق اللزوم بين المعنيين قد أشار صاحب التوضيح من الماتريدية (١) في مقام المنع حيث قال : إن الأشرعي يسلم الحسن والقبح عقلاً بمعنى الكمال والنقصان ، ولا شك أن كل كمال محمود وكل نقصان مذموم ، وأن أصحاب الكمالات محمودون بكمالهم ، وأصحاب النقصان مذمومون بنقصهم ، فإنكار الحسن والقبح بمعنى أنهما صفتان لأجلهما يحمداً ويذماً الموصوف بهما في غاية التناقض انتهى كلامه .

وإذا جعل إشارة إلى ما قررناه يندفع عنه ما أورده عليه الفاضل التفهيزاني (٢) في التلويح ، حيث قال بعد ذكر بعض المناقشات على صاحب التوضيح : وأعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى ، وأنه يحمدها عليها ، وبكمالات الإنسان

(١) وإن شئت فراجع إلى كتاب الروضة البهية لأبي عذبة من علماء الماتريدية في ما بعد القرن العاشر . وقد أسلفنا سابقاً جهات الفرق بين فرقتي الماتريدية والأشاعرة و أوردنا هناك المسائل التي اختلفت فيها انظار تينك الفرقتين في الأصول والفروع بما لا مزيد عليه فراجع ، ومراده من صاحب التوضيح المولى صبيح الله الملقب بصدر الشريعة ابن مسعود بن تاج الشريعة محمود البعوي الحنفي المتوفى سنة ٧٢٧ العلامة المحقق في العلوم العقلية . وكتاب التوضيح في أصول الفقه وهو شرح على كتاب التنقيح من تأليف نفسه .

ثم إنه عقد كسائر المؤلفين القدماء في أصول الفقه باباً في الحسن والقبح العقليين .

(٢) قد مرت ترجمته فليراجع .

و نقائصه حيث يحمد عليها و يذم ، و ادعاء تناقض في كلام الأشعري حيث جعل كل كمال حسناً و كل نقصان قبيحاً مع أنه قرر في أول الفصل : أن النزاع في الحسن و القبح بمعنى استحقاق المدح و الذم في الدنيا و الثواب و العقاب في الآخرة « انتهى كلامه » . و وجه الدفع أن التناقض لازم من كلام الأشعري كما قررناه ، ولم يدع صاحب التوضيح أن ذلك مستفاد من صريح كلام الأشعري أو ظاهره ، و ذلك ظاهر جداً . و أما المعنى الآخر الذي استثنوه أيضاً عن محل النزاع وهو ملائمة الغرض و منافرة اللتان قد يعبر عنهما بالمصلحة و المفسدة كما في المواقف فهو من باب تحسين الطبع و تقييده دون العقل ، كما أشار إليه المصنف قدس سره في النهاية حيث قال : و اعلم أن الأشاعرة يلزمهم نفى القبح بالكلية ، لأن الواقع (١) مستند إلى قدرته تعالى ، و كل ما يفعله الله تعالى عندهم فهو حسن ، فتكون أنواع الكفر و الظلم و جميع القبائح الصادرة عن البشر غير قبيحة ، واعتذارهم بأن القبح المعلوم بالضرورة إنما هو القبح بمعنى ملائمة الطبع و منافرة ضعيف ، فإن الظالم العاقل يميل طبعه إلى الظلم ، و مع ذلك فإنه يجد صريح عقله حاكماً بقبحه (٢) ، و أيضاً من خاطب الجماد فأمره و نهاه لا ينفر طبعه عنه و هو قبيح قطعاً ، و من أنشأ قصيدة حسنة في شتم الأنبياء و الملائكة عليهم السلام و قرأها بصوت طيب حسن ، فإنه يميل الطبع إليه و ينفر العقل منه ، فعلمنا المغايرة بين نفرتي العقل و الطبع « انتهى » . و أيضاً لو كان الحسن و القبح عين النفرة و الميل الطبيعيين لوجب اختلاف العقلاء في ذلك ، لأننا نجدهم يختلفون فيما تميل إليه طباعهم و تنفر عنه ، ولم نجدهم يختلفون في حسن الصدق و أمثاله

(١) الالف واللام موصولة ، أي الفعل الذي وقع .

(٢) نعم قد لا يلتفت إلى قبحه لكثرة غيظه و كونه في مقام التشفي أو أعمال مشتهيات

وذلك لا ينافي حكمه بالقبح المرتكز في فطرته .

و قبح الكذب و نظائره ، و أيضاً لو كان ذلك كذلك لسقط ذم العقلاء عمن فعل قبيحاً إذا اعتذر بموافقته لغرضه . و بالجملة ما اشتهر من تفصيل معنى الحسن و القبح على الوجوه الثلاثة واستثناء بعضها عن محل النزاع مما استحدثه متأخرو الأئمة و جعلوه مهرباً يلجأون إليه حين يضطرونهم حجة أهل الحق إليه ، فيقولون : إن مثل حسن الاحسان و قبح الظلم متحقق بأحد المعاني المذكورة ، لا بالمعنى المتنازع فيه ، ولم يتفطنوا بما ذكرناه من الاستلزام ، أو أغضوا عنه ترويحاً للمرام على القاصرين من الأنام هذا . و يدل على هذا الأصل من الأدلة التي لم يتعرض لها المصنف في هذا المقام ، قوله تعالى :

وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آيَةً وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُل : إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ ؛ أَلَمْ يَنْزِلْ عَلَيْكُمْ حُكْمٌ مِنْ رَبِّكُمْ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا يَحْكُمُ بِهِ أَفَلَا تَعْلَمُونَ (١) ، فأخبر سبحانه أن فعلهم فاحشة قبل نهيهم عنه وأمره باجتنابه ، و الفاحشة هي هنا طوافهم بالبيت عراة الرجال والنساء إلا بعض قريش (٢) ، ثم قال الله تعالى : إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَيْ لَا يَأْمُرُ بِمَا هُوَ فَاحِشَةٌ فِي الْعَقْلِ وَالْفِطْرَةِ ، ولو كان إنما علم كونه فاحشة بالنهي ، و أنه لا معنى لكونه فاحشة إلا تعلق النهي به ، لصار معنى الكلام : إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِمَا يَنْهَى عَنْهُ ، وهذا مما يسان عن التكلم به آحاد العقلاء فضلاً عن كلام العزيز الحكيم ، و أي فائدة في قوله : إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِمَا يَنْهَى عَنْهُ ، كما يقتضيه تفسيره به عند الأئمة ، فعلم

(١) الاعراف من آية ٢٨ الى آية ٢٢ .

(٢) وهم بنو عبد مناف كما ذكره بعض المورخين ، وقال بعض أهل السير : ان بني مخزوم كانوا كنى عبد مناف في الاجتناب عن الشنايع المذكورة .

أن المراد أنه لا يأمر بما تستفحشه العقول كما يقتضيه رأى الإمامية و من تابعهم ،
 ثم قال تعالى : قل أمر ربي بالقسط ، و القسط عند الأشاعرة يلزم أن يكون
 هو المأمور به لاما هو قسط في نفسه ، فحقيقة الكلام قل أمر ربي بما أمر به ،
 ثم قال : قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق (١) ،
 دل على أنه طيب قبل التحريم ، و أن وصف الطيب فيه مانع من تحريمه ،
 فتحريمه مناف للحكمة ، ثم قال : إنما حرم ربي الفواحش (٢) ولو كان
 كونها فواحش إنما هو لتعلق التحريم بها ، و ليست فواحش قبل ذلك ، لكان
 حاصل الكلام قل : إنما حرم ربي ما حرم ، و كذلك تحريم البغي و الإثم ،
 فكون ذلك فاحشة و إنما و بغياً بمنزلة كون الشرك شركاً ، فهو مشرك في نفسه
 قبل النهي و بعده ، فمن قال : إن الفاحشة و القبائح و الإثم إنما صارت كذلك
 بعد النهي ، فهو بمنزلة قائل يقول : الشرك إنما صار شركاً بعد النهي ، و ليس
 شركاً قبل ذلك ، و معلوم أن هذا مكابرة (٣) صريحة للعقل و الفطرة ، فالظلم ظلم
 في نفسه قبل النهي و بعده ، و القبيح قبيح في نفسه قبل النهي و بعده ، و كذلك
 الفاحشة و الشرك ، لأن هذه الحقائق صارت بالشرع كذلك ، نعم الشارع
 كساها بنهيها قبحاً إلى قبحها ، فكان قبحها من ذاتها (٤) ، وازدادت قبحاً عند

(١) الاعراف . الآية ٣٢ .

(٢) الاعراف . الآية ٣٢ .

(٣) اصطلاح أهل المناظرة في علم آداب البحث عن التعبير بالدعوى المجردة عن الدليل
 بالمكابرة ان افترنت بتعنت واستكبار ، والتحكم ان لم تقترن بذلك .(٤) المراد بالذات ما اسلفناه سابقاً في بيان ملاكات الاحكام لا الذات التي يراد بها
 نفس الفعل والحركات والسكنات الغالية عن كل عنوان ووصف المعراة عن كل اعتبار .

العقل ينهى الرب تعالى عنها و ذمه لها وإخباره ببغضها وبغض فاعلها ، كما أن العدل والصدق والتوحيد ومقابلة نعم المنعم بالثناء والشكر حسن في نفسه ، وازداد حسناً إلى حسنه بأمر الرب به وثناؤه على فاعله وإخباره بإرادة ذلك ومحبة فاعله ، بل من أعلام نبوة محمد ﷺ أنه يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث (١) ، فلو كان كونه معروفاً ومنكراً وطيباً وخبيثاً إنما هو لتعلق الأمر والنهي والحل والتحريم به ، لكان بمنزلة أن يقال : يأمرهم بما يأمرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه ، ويحل لهم ما يحله ، ويحرم عليهم ما يحرمه ، و أي فائدة في هذا ؟ و أي علم يبقى فيه لنبوته ؟ و كلام الله تعالى يسان عن ذلك و أن يظن به مثله ، وإنما المدح والثناء والعلم الدال على نبوته أن ما يأمر به تشهد العقول الصحيحة بحسنه و كونه معروفاً ، وما ينهى عنه تشهد بقبحه و كونه منكراً ، وما يحله تشهد بكونه طيباً ، وما يحرم تشهد بكونه خبيثاً ، وهذه دعوة الرسل ، وهي بخلاف دعوة المبطلين والكاذبين والسحرة ، فانهم يدعون إلى ما يوافق أهواءهم وأغراضهم من كل قبيح ومنكر وبغي وظلم . ولهذا قيل لبعض الأعراب وقد أسلم ، لما عرف دعوته ﷺ : عن أي شيء أسلمت و ما رأيت منه ممّا ذلك على أنه رسول الله ﷺ ؟ فقال : ما أمر بشيء فقال العقل : ليته نهى عنه ، ولا نهى عن شيء فقال العقل : ليته أمر به ، ولا أحل شيئاً فقال العقل ليته حرّمه ، ولا حرّم شيئاً فقال العقل : ليته أباحه ، فانظر إلى هذا الأعرابي (٢) وصحة عقله وفطرته وقوة إيمانه واستدلّاله على صحة دعوة النبي ﷺ بمطابقة أمره لكل ما هو حسن في العقل ومطابقة نهيه لما هو قبيح في العقل ، و كذلك مطابقة تحليله

(١) اقتباس من قوله تعالى في سورة الاعراف الآية ١٥٧

(٢) الأعرابي : من سكن البادية كان من العرب أو غيره ، وقد مر الفرق سابقاً بين الأعرابي والعربي فليراجع .

وتحريمه ، ولو كانت جهة الحسن والقبح والطيب والخبيث مجرد تعلق الأمر والنهي
 بالإباحة والتحريم لم يحسن منه هذا الجواب ، و لكن بمنزلة أن يقول : وجدته
 يأمر وينهى ويبيح ويحرم ، وأى دليل في هذا ، وكذلك قوله تعالى : ان الله يأمر
 بالعدل والاحسان و ابتاه ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى (١)
 وهؤلاء يزعمون أن الظلم في حق عباده هو المحرم المنهى عنه ، لا أن في نفس الأمر
 ظلماً نهى عنه ، وكذلك الظلم الذي تنزه الله تعالى نفسه عنه هو الممتنع المستحيل
 عندهم ، لا أن هناك أمراً ممكناً مقدوراً لوفعله لكان ظلماً ، فليس عندهم ظلم منهى
 عنه ولا منزّه عنه (٢) إنما هو المحرم في حقهم (٣) والمستحيل في حقه تعالى ،
 فالظلم المنزه عنه عندهم منحصر في المحالات العقلية كالجمع بين التقيضين ، وجعل
 الجسم الواحد في مكانين في آن واحد ونحو ذلك ، والقرآن صريح في إبطال
 هذا المذهب أيضاً . قال تعالى : قال قرينه : ربنا ما أطغيته ولكن كان في ضلال
 بعيد قال لا تختصموا لدي وقد قدمت إليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي
 وما أنا بظلام للعبيد (٤) ، أى لا أؤاخذ عبداً بغير ذنب ولا أمنعه من أجر ما عمله
 من صالح ، ولهذا قال قبله : وقد قدمت إليكم بالوعيد المتضمن لإقامة الحجة
 و بلوغ الأمر والنهي ، فإذا آخذتكم بعد التقدم فلست بظالم ، بخلاف ما يؤاخذ
 العبد قبل التقدم إليه بأمره ونهيه ، فذلك الظلم الذي تنزه عنه سبحانه ، وقال تعالى :
 ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلماً ولا هضماً (٥) ،

(١) النحل . الآية ٩٠ .

(٢) والظاهر سقوط لفظة «بل» قبل كلمة انما هو المحرم .

(٣) أى حق العباد .

(٤) ق . الآية ٢٨ .

(٥) طه . الآية ١١٤ .

يعنى لا يحمل عليه من سيئات مالم يعمل ولا ينقص من حسنات ما عمل ، ولو كان الظلم هو المستحيل الذى لا يمكن وجوده لم يكن لعدم الخوف منه معنى ولا للأمن من وقوعه فائدة ، وقال تعالى : من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد (١) ، أى لا يحمل المسمى عقاب مالم يعمل ولا يمنع المحسن من ثواب عمله . وقال تعالى : وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون (٢) ، فدل على أنه لو أهلكتهم مع إصلاحهم لكان ظلماً ، وعندهم يجوز ذلك وليس بظلم لو فعله ، ويؤولون الآية على أنه سبحانه أخبر أنه لا يهلكهم مع إصلاحهم ، وعلم أنه لا يفعل ذلك وخلاف خبره ومعلومه مستحيل ، وذلك حقيقة الظلم ، ومعلوم أن الآية لم يقصد بها هذا قطعاً ، ولا أريد بها ولا يحتمله بوجه ، إذ يؤول معناها إلى أنه ما كان ليهلك القرى بسبب إجتماع الشقيذين وهم مصلحون ، وكلامه تعالى : ينزله عن هذا ويتعالى عنه ، وكذلك عند هؤلاء أيضاً العبث والسدى (٣) والباطل كلها هي المستحيلات الممتنعة التي لا تدخل تحت المقدور ، والله تعالى قد نزله نفسه عنها ، إذ نسبه إليها أعداؤه المكذبين (٤) لوعده ووعيد المنكرين لأمره ونهيه ، فأخبر أن ذلك يستلزم كون الخلق عبثاً وباطلاً ، وحكمته وعزته تأبى (تنافى خل) ذلك قال تعالى : أفحسبتم أنما

(١) فصلت . الآية ٣٦ .

(٢) هود . الآية ١١٧ .

(٣) السدى بضم السين المهملة . المهمل والباطل وفيه إشارة الى قوله تعالى فى سورة القيامة . الآية ٣٦ .

(٤) وحق العبارة هكذا : (إذ نسبها الى تعالى أعداءه المكذبون لوعده ووعيد المنكرين لأمره ونهيه) .

خلقناكم عبثاً (١) ، أى بغير شئ ، لا تؤمرون ولا تنهون ولا تثابون ولا تعاقبون ،
والعبث قبيح ، فدلّ على أنّ قبح هذا مستقرّ في الفطر (٢) والعقول ، واذلك
أنكر عليهم إنكار منبه لهم على الرجوع إلى عقولهم ، وأنهم لو فكروا وأبصروا
لعلموا أنه لا يليق به ولا يحسن منه أن يخلق خلقه عبثاً ، لا لأمر ولا لنهى ولا
لثواب ولا لعقاب ، وهذا يدلّ على أنّ حسن الأمر والنهى والجزاء مستقرّ في
العقول والفطر ، وأنّ من جاوز على الله الإضلال به فقد نسبه إلى ما لا يليق به وتأباه
أسماءه الحسنى (٣) وصفاته العليا ، وكذلك قوله تعالى : **ايحسب الانسان أن يترك**
سدى (٤) أى لا يؤمر ولا ينهى أو لا يثاب ولا يعاقب وهما متلازمان ، فأنكر على
من يحسب ذلك ، فدلّ على أنّه قبيح لا يليق به ، ولهذا استدلّ على أنّه لا يترك
سدى بقوله: ألم يك نطفة من منى يعنى ثم كان علقة فخلق فسوى (٥) الى آخر
السورة ، ولو كان قبحه إنّما علم بالسمع لكان يستدلّ عليه : بأنّه خلاف السمع و
خلاف ما أعلمناه وأخبرنا به ، ولم يكن إنكار تركه قبيحاً في نفسه ، بل لكونه
خلاف ما أخبر به ، ومعلوم أنّ هذا ليس وجه الكلام ، وكذلك قوله تعالى :
و ما خلقنا السموات والارض و ما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا (٦)
والباطل الذي ظنوه ليس هو الجمع بين النقيضين ، بل الذي ظنوه أنّه لا شرع ولا
جزاء ولا أمر ولا نهى ولا نواب ولا عقاب ، فأخبر أنّ خلقها لغير ذلك هو الباطل

(١) المؤمنون . الاية ١١٥ .

(٢) الفطر كغيب جمع الفطرة .

(٣) اقتباس من قوله تعالى في سورة الاسراء . الاية ١١٠ .

(٤) القيامة . الاية ٣٦ .

(٥) القيامة . الاية ٣٧ .

(٦) ص . الاية ٤٧ .

الذي تنزه عنه ، وذلك هو الحق الذي خلقت به و هو التوحيد وحقه وجزاؤه وجزاؤه من جرده و أشرك به ، و قال تعالى : أم حسب الذين اجترحوا السيئات أم نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون (١) فأنكر سبحانه هذا الحساب إنكار منبته للعقل على حكمه وأنه حكم سيىء ، فالحاكم به سيىء ظالم ، ولو كان إنتما قبح [ولو كان الحساب خ ل] لكونه خلاف ما أخبر به ، لم يكن الإنكار لما اشتمل عليه من القبح اللازم من التسوية بين المحسن والمسيىء المستقر قبحه في عقول العالمين كلهم ، ولا كان هناك حكم سيىء في نفسه ينكر على من حكم به ، وكذلك قوله تعالى : أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار (٢) وهذا إستفهام و إنكار ، فدل على أن هذا قبيح في نفسه منكر تنكره العقول والفطر ، أفطنون أن ذلك يليق بنا أو يحسن منافعه ، فأنكره سبحانه إنكار منبته للعقل والفطرة على قبحه ، وأنه لا يليق بالله نسبة إليه ، وكذلك إنكاره سبحانه قبح الشرك به في الالهية وعبادة غيره معه بما ضربه لهم من الأمثال ، وأقام على بطلانه من الأدلة العقلية ، ولو كان إنتما قبح بالشهرع لم يكن لتلك الأدلة والأمثال معنى ، وعند نفاة التحسين والتقييح يجوز في العقل أن يأمر بالإشراك به وعبادة غيره ، وإنما علم قبحه بمجرد التهي عنه ، فيأعجب أي فائدة تبقى في تلك الأمثال والحجج والبراهين الدالة على قبحه في صريح العقول ؟ : وأنه أقبح القبيح وأظلم الظلم ؛ وأي شىء يصح في العقل إذا لم يكن فيه علم بقبح الشرك الذاتي ، وأن العلم بقبحه بديهي ، فذلك معلوم بضرورة العقل ، وبأن الرسل نبهوا الأمم على ما في عقولهم وفطرهم

(١) الباقية • الآية ٤٩ .

(٢) ص • الآية ٤٨ .

من قبحه ، وإن لم يتنبه ليست لهم عقول (١) ولا ألباب ولا أفئدة ، بل نفى الله تعالى عنهم السمع والبصر ، والمراد سمع القلب وبصره (٢) ، فأخبر أنهم صمّ بكم عمى و شَبَّهَهُم بِالْأَنْعَامِ التي لا عقول لها يميّز بها بين الحسن والقبح و

(١) وحق العبارة هكذا : ان من لم يتنبه ليس له عقل ولا لب ولا فؤاد .

(٢) كما في قوله تعالى في سورة الاعراف . الآية ١٧٩ . لا يخفى ان سمع القلب له اطلاقان ، فتارة يطلق ويراد به اذن الفؤاد ، وهي التي عدّها الفقهاء من محرمات الذبيحة ، واخرى يطلق ويراد به ادراك القلب ما وصلت اليه من العلوم والمطالب ، كما أن للقلب اطلاقاً منها اللحم الصنوبري الشكل المودع في الحيوان ومنها المعنى المعروف لدى الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء وغيرهم الذي عرفوه بقولهم : هي اللطيفة الربانية ، التي لها تعلق بالقلب الجسماني الصنوبري الشكل المودع في الجانب الايسر من الصدر . قال الجرجاني في كتاب الحدود ص ١١٩ في بيان المعنى الثاني للقلب ما لفظه : تلك لطيفة هي حقيقة الانسان ، و يسميها الحكم النفس الناطقة والروح باطنه والنفس الحيوانية مركبه ، وهي المدرك والعالم من الانسان والمخاطب والمطالب والمعاني « انتهى » .

وقد يطلق القلب كما في علم آداب البحث على ما نص عليه الفاضل السمرقندي على جعل المعلول علة والعلة معلولا .

وقد يطلق كما في الفقه و اصوله حسب تنميص الجرجاني في الحدود ص ١١٩ على عدم الحكم لعدم الدليل ويراد به ثبوت الحكم بدون العلة .

وقد يطلق على معاني في علمي الصرف والاشتقاق كما في كتاب سطر اللثال في القلب والابدال . وقد يطلق على احد اقسام العصر في علم المعاني .

وقد يطلق على بعض المحسنات في البديع .

الى غير ذلك من الاطلاقات والمراد به ههنا المعنى الثاني أعني اللطيفة الربانية فلا تنفل .

الحق و الباطل ، و كذلك اعترفوا في النار بأنهم لم يكونوا من أهل السمع و العقل ، و أنهم لو رجعوا إلى أسماعهم و عقولهم ، لعلوموا حسن ما جاءت به الرسل و قبح مخالفتهم ، قال تعالى : **وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (١)** ، وكم يقول لهم في كتابه **أَفَلَا يَعْقِلُونَ ، لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ،** فينبئهم على ما في عقولهم من الحسن و القبح و يحتج عليهم بها ، و يخبر أنه أعطاهموها لينتفعوا بها و يميزوا بها بين الحسن و القبيح ، و كم في القرآن من مثل عقلي و حسي ينبئ به العقول على حسن ما أمر به و قبح ما نهى عنه ؟ فلو لم يكن في نفسه كذلك لم يكن لضرب الأمثال للعقول معنى ، ولكان إنبات ذلك بمجرّد الأمر و النهي دون ضرب الأمثال ، و تبين جهة القبح المشهور بالحس و العقل ، و القرآن مملوء بهذا لمن تدبره ، كقوله :

ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيما نكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون (٢) ، يحتج سبحانه عليهم بما في عقولهم ، من قبح كون مملوك أحدهم شريكاً له ، فإذا كان أحدكم يستقبح أن يكون مملوكه شريكاً له و لا يرضى بذلك ، فكيف تجعلون لي من عبيدي شركاء تعبدونهم كعبادتي ؟ وهذا يبين أن قبح عبادة غيره تعالى مستقر في العقول ، و السمع نبئ العقول و أرشدها إلى معرفة ما أودع فيها من قبح ذلك و كذلك قوله تعالى :

ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون (٣) ورجلا سلماً لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون (٤) ،

(١) الملك . الآية ١٠ .

(٢) الروم . الآية ٢٨ .

(٣) متشاكسون : متضادون .

(٤) الزمر . الآية ٢٩ .

احتج سبحانه على قبح الشرك بما تعرفه العقول من الفرق بين حال مملوك تملكه أرباب متعاسرون سيئوا الملك، و حال عبد يملكه سيّد واحد قد سلم كله له ، فهل يصح في العقول استواء حال العبدین ؟ وكذلك حال المشرك والموحد الذي قد سلمت عبوديته للواحد الحق ، لا يستويان . وكذلك قوله تعالى : **مِمثلاً لقبح الرياء المبطل للعمل والمن والأذى المبطل للصدقات بصفوان (١)** وهو الحجر الأحمر على تراب غبار قد لصق به فأصابه مطر شديد ، فأزال ما عليه من التراب وتركه صليداً أملس لا شيء عليه ، وهذا المثل في غاية المطابقة لمن فهمه ، فالصفوان وهو الحجر كقالب المرامي والمئان والموذي والتراب الذي لصق به ما تعلق به من أثر عمله وصدقته ، والوايل المطر الذي به حياة الأرض فإذا صادف أرضاً قابلة نبت فيها الكلا ، فإذا صادف الصخور ولا حجارة الصم لم ينبت فيها شيء (٢) فجاء هذا الوايل إلى التراب الذي على الحجر فصادفه رقيقاً فأزاله فافضى إلى حجر غير قابل للنبات ، وهذا يدل على أن قبح المن والأذى والرياء مستقر في العقول ، فلذلك نبهنا على شبهه ومثاله . وعكس ذلك قوله تعالى : **مثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتاً من أنفسهم كمثل حبة بريرة أعابها وابل فآتت أكلها ضعفين فإن لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير (٣)** فإن كانت هذه الحبة التي بموضع عال حيث لا تحجب عنها الشمس والرياح وقد أصابها مطر شديد . فأخرجت ثمرها ضعفي ما يخرج غيرها إن كانت مستحسنة في العقل والحس فكذلك نفقة من أنفق

(١) في سورة البقرة . الآية ٢١٤ .

(٢) ويناسبه قوله تعالى في سورة الاعراف . الآية ٥٨ .

باران که در لطافت طبعش خلاف نیست در باغ سبزه روید و در شوره زار خس

(٣) البقرة . الآية ٢٦٥ .

ماله لوجه الله لا للجزاء من الخلق ولا شكورهم (١) ببات من نفسه وقوة على الانفاق، لا تخرج النفقة وقلبه يرجف على خروجها، ويرتعد ويضعف قلبه، ويجوز عند الانفاق بخلاف نفقة من لم يكن صاحب الثبوت والقوة، ولما كان الناس في الانفاق على هذين القسمين، كان مثل نفقة صاحب الإخلاص والتثبوت كمثل الوايل، ومثل نفقة الآخر كمثل الطلل، وهو المطر الضعيف، فهذا بحسب كثرة الانفاق وقلته وكمال الإخلاص وقوة اليقين فيه وضعفه، أفلا تراه سبحانه نبه العقول على ما فيها من استحسان هذا واستقباح فعل الأول، وكذلك قوله تعالى :

أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل و أعناب تجري من تحتها الأنهار و له فيها من كل الثمرات و أصابه الكبر و له ذرية ضعفاء فأصابها أعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تفكرون (٢)

فنبه سبحانه العقول على قبح ما فيها من الأعمال السيئة التي تحبط ثواب الحسنات وشبهها بحال شيخ كبير له ذرية ضعفاء بحيث يخشى عليهم الضيعة و على نفسه وله بستان هو مادة عيشه وعيش ذريته، فيه النخيل والأعناب و من كل الثمرات إذا أصابته نار شديدة فأحرقت، فنبه العقول على أن قبح المعاصي التي تحرق الطاعات بعدها كقبح هذه الحال، ولهذا فسره ابن عباس (٣) برجل عمل بطاعة الله زماناً فبعث

(١) اشارة الى آية ٩ في سورة النهر النازلة في حق أهل بيت الرسول صلوات الله عليهم أجمعين، العاكية عن لسان حالهم .

(٢) البقرة . الآية ٢٦٦ .

(٣) هو عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب الهاشمي ، من اعيان الاسلام أخذ علوم القرآن وتفسيره عن مولينا أمير المؤمنين سلام الله عليه، يبرعته جبر الامة ، و قدوة المفسرين و ترجمان القرآن امه لبابة بنت العارث بن حزن اخت ميمونة ام المؤمنين زوجة النبي صلى الله عليه وآله .

ولد بمكة قبل الهجرة بثلاث سنين دعى له النبي صلى الله عليه وآله بالفقه والتأويل ،

الله إليه الشيطان فعمل بمعاصي الله حتى احترقت أعماله ، ذكره البخاري في صحيحه (١) أفلا تراه نبه العقول على قبح المعصية بعد الطاعة وضرب لقبها هذا المثل ؛ ونفاة التعليل والأسباب والحكم بحسن الأفعال وقبحها يقولون : ما ثم إلا محض المشيئة لأن بعض الأعمال يبطل بعضاً وليس فيها ما هو قبيح بعينه حتى يشبه بقيح آخر ، وليس فيها ما هو منشأ لمفسدة أو مصلحة يكون سبباً لهما ولا لها علل غائية هي مفضية إليها ، وإنما هي متعلق المشيئة ، والإرادة والأمر والنهي فقط ، والفقهاء لا يمكنهم البناء على هذه الطريقة كما مر ، و أجمعوا عند التكلم (٢) بلسان الفقه على بطلانها إذ يتكلمون في العلل والمناسبات الداعية بشرع الحكم (٣)

وكان عمر يقربه ويشاوره ، وكذا غيره من الصحابة قال الخطيب في تاريخ بغداد روى عن عطاء انه قال ما رأيت مجلساً قط كان اكرم من مجلس ابن عباس أكثر علماً وأعظم جفنة و ان أصحاب القرآن عنده يسألونه ، وأصحاب النحو عنده يسألونه ، وأصحاب الشر عنده يسألونه ، وأصحاب الفقه عنده يسألونه كلهم يصدرهم في واد واسع . توفي بالطائف سنة ٦٨ صلى عليه محمد بن الحنفية وكلماته في كتب التفسير منقولة مذكورة مشهورة وقد جمعها الفيروز آبادي صاحب القاموس في كتاب سماه تنوير المقباس في تفسير ابن عباس .

يروى عن النبي صلى الله عليه وآله وعن أمير المؤمنين والحسين وغيرهم عليهم السلام . وعنه يروى جمع منهم ابوالشعثاء ، وابوالعالية ، وسعيد بن جبير ، و ابن المسيب ، و عطاء بن يسار ، وغيرهم .

(١) في الجزء السادس (ص ٣٢ ط اميرية) .

(٢) فيه اشارة الى أنهم عند التكلم في علم الكلام ينسون ذلك و يناظرون في ذلك عناداً مع أهل التوحيد والعدل . « منه قده » .

(٣) الشرع : الطريقة ، والحكم جمع الحكمة ، والمراد أنهم يتكلمون على طبق مقتضيات الحكم والعلل والمصالح العقلية مع أنه مخالف لبنائهم . هذا اذا كانت العبارة (بشرع

و يفرقون بين المصالح الخالصة والراجحة والمرجوحة والمفاسد التي هي كذلك ،
و يقدّمون أرجح المصلحتين على مرجوحتيهما و يدفعون أقوى المفسدتين باحتمال
أدناهما ، ولا يتمّ لهم ذلك إلا باستخراج الحكم والعلل ومعرفة المصالح والمفاسد
النّاشئة من الأفعال ومعرفة رتبها ، و كذلك الأطباء لا يصلح لهم (لا يصح خل)
علم الطب وعمله إلا بمعرفة قوى الأدوية والأغذية والأمرجة وطبائعها ، ونسبة بعضها
إلى بعض ومقدار تأثير بعضها في بعض ، و انفعال بعضها عن بعض ، والموازنة بين
قوة الدواء وقوة المرض ودفع الضدّ بضدّه ، و حفظ ما يريدون حفظه بمثله و
مناسبه ، فصناعة الطب (١) وعلمه مبنية على معرفة الأسباب والعلل والقوى والطبائع

الحكم بالباء) و ان كانت (لشرع الحكم باللام) فالجار متعلق بالداعية و مضاف لفظة
الشرع (الحكم) بضم الحاء المهملة لا الحكم بكسرها فلا تغفل .

(١) ومن ثم ترى القوم يشيرون في كتبهم الطبية الى ذلك حيث قالوا ولما كان المركب
فى هذا العالم مورد الاضداد وكل شىء يقوى ما هو من جنسه ، ويضعف ما هو بخلافه ،
فيتغير المركب عما كان عليه بورود الوارد و ينقلب عما كان عليه ولم يتأت عنه ما خلق
لاجله بل صدر عنه ما هو بخلاف ما اريد منه و هذا هو المرض ، وذلك الوارد هو سبب
المرض وعلته ، والصادر عنه على خلاف ما اريد منه هو المرض ، مثلا خلق العين للنظر
وقوامها بيا هي عليه مما وضعها الله عليه ، فاذا وقع فيها قذى ونكأها ، فتلك النكأة
هى المرض وذلك القذى هو السبب ، فتعرض لها حمرة أو دمة أو غير ذلك فتلك عرض
لها ، وأثر لتلك النكأة . فاذا ربما يكون عرض سبب مرض آخر ، كالدمعة تصير سبب
القرحة منه أو على مقام آخر ، أو مرض عرض مرض آخر ، أو مرض سبب مرض آخر
الى ما شاء الله فبالاعراض يستدل على الامراض ، وبالاامراض يتوصل الى معرفة الاسباب
كالرمد يكون عرض النزلة منه فالمرض أثر للسبب ، والعرض أثر للمرض ، فالواجب
اولا لمن يروم المعالجات ، قطع اسباب المرض الاولى ثم ان كانت الطبيعة قوية تدفع

بنفسها المرض ولا يحتاج الى علاج ، فاذا قطعت المرض يندفع العرض ، لانه أثره انتهى .
أقول: ولا ينبغي التبادر الى العلاج ح ، ومن ثم ورد النهي في أخبار عديدة عن المسارعة
الى التداوى .

منها ما روى عن الامام أبي عبد الله الصادق عليه السلام (اجتنب الدواء ما احتمل بدئك الداء)
وعن الامام موسى الكاظم عليه السلام (ادفعوا معالجة الاطباء ما اندفع الداء عنكم ،
فانه بمنزلة البناء قليله يجر الى كثيره) .

وعن مولينا أمير المؤمنين عليه السلام (امش بدائك ما مشى بك) الى غير ذلك ، و ان
كان المرض والطبع متكافئين ، أو المرض كان غالباً فانه ح وقت الحاجة الى المعالجة
والطبيب ولا يجوز التأخير والمسامحة في ذلك ، وعلى هاتين الصورتين يحمل ما ورد
في الروايات كقول الباقر عليه السلام بعد ما سئل هل نعالج (نعم ان الله جعل في الدواء
بركة وشفاء وخيراً كثيراً ، وما على الرجل ان يتداوى فلا بأس به .

وما روى عن الصادق عليه السلام قال كان المسيح عليه السلام يقول (ان تارك شفاء المجروح
من جرحه شريك جارحه لا محالة) .

وما رواه شيخنا الحر العاملي «قده» في كتاب الفصول المهمة عن المكارم من قوله عليه
السلام (تجنب الدواء ما احتمل بدئك الداء فاذا لم تحمل الداء فالدواء) الى غير ذلك
من الروايات .

ثم اعلم انه لما كان التداوى امراً اضطرارياً ، يلزم ان يكون كاكل الميتة فيستعمل بقدر
الضرورة فما امكن الاكتفاء بالغذاء الدوائى يكتفى به ، والا فالدواء الغذائى ،
والا فالدواء المفرد ، والا فقليل الاجزاء ، و الا فكثير الاجزاء و ما امكن
الاكتفاء بضعيف القوى لا يصار الى قويا و ما امكن الاكتفاء بالملين لا يصار
الى المسهل ، لا يستعمل المسهل من غير منضج الا عند عدم الفرصة ، أو كثرة الامتلاء ،
ولا يعدل عن المجرب الى غير المجرب ، ولا عن المحلل والملطف الى المسهل .

فظهر مما تلى عليك ان علم الطب علم يبحث فيه عن اسباب المرض ، وروافع آثارها
و دوافع تأثيرها و قد اشار مولينا القاضى الشهيد «قده» فى هذه الجملة الى المطالب
المبعوث عنها فى الطب باحسن اشارة والطف ببيان شكر الله مساعيه الجميلة ، و حشره

(الطباع خ ل) والخواص ، فلو نفوا ذلك وأبطلوه وأحالوا على محض المشيئة و صرف الإرادة المجردة عن الأسباب والعلل وجعلوا حقيقة النار مساوية لحقيقة الماء ، وحقيقة الدواء مساوية لحقيقة الغذاء ليس في أحدهما خاصية ولا قوة يتميز بها عن الآخر ، لفسد علم الطب وبطلت حكم الله تعالى ، بل العالم مربوط (١) بالأسباب والقوى والعلل الفاعلية والغائية ، و على هذا قام الوجود بتقدير العزيز العليم (٢) والكل مربوط بقضائه وقدره ومشيتته وإقداره وتمكينه . واعتذر بعض الأشاعرة عن نفهم لذلك بأن القول بقطع النظر عن تأثير الأسباب في مسبباتها وجعل ذلك تأثير الله تعالى زهد وإخلاص ، بأن لا يجعل مع الله تعالى في العالم خالق آخر ، ولا يخفى أن هذا اعتذار فاسد واعتقاد ردي ، وإنما الإخلاص والفوز والفلاح في الصدق والحق لا في الكذب والافتراء بما يعلم أنه ليس كذلك مع تضمنه لكثير من الفاسد كالجبر والظلم وخلو بعثة الأنبياء عن الفائدة ومخالفته للعقل ، بما ورد في الكتب المنزلة وأخبار الأنبياء ، من ذكر الأسباب وإسناد المسببات إليها ، ومع ما في القول بخلق الأسباب وتفويض المسببات إليها من الدلالة على قدرة الفاعل لذلك ، و إتقانه لأفعاله وبيان إحكامها وعجيب صنعها ، فإنه يكون في كل واحد منها دلالة

مع اجداده الطاهرين واسكنه في مستقر الشهداء المقربين آمين آمين .

(١) فان قيل : هذا يناقض ما ورد من أقوال المتكلمين : ان جميع الاشياء كلها واقعة بقدرة الله تعالى ولا مؤثر في الوجود الا الله ، قلنا : ان هذا مما لم يقل به الا القائلون بالجبر ، ولو سلم فلا يناقض طريقتنا ، لان قولهم : ان الاشياء واقعة بقدرة الله تعالى ، وانه لا مؤثر الا الله لا يقتضى نفى الاسباب لظهور أنه لو لم يكن الله تعالى موجوداً لم يكن لشيء من الممكنات وجود أصلاً ، فيصح أنه لا مؤثر في الوجود ابتداء الا الله تعالى . منه «قدم» .

(٢) اقتباس من قوله تعالى في سورة يس . الاية ٢٨ .

على قدرتين وحكمتين ، خلقها وخلق تأثيرها وحصول الإحكام في خلقها و في ترتيب هذه المسببات عليها ، وكونها سبباً لها ، وجعل تلك الأسباب مؤثرة في مسبباتها ، وحصول تلك المسببات متقنة محكمة عنها ، و هذا طريق مستقيم يوصل إلى حقيقة توحيد تعالى ، وظهور قدرته ، ووفور (فوز خ ل) حكمته ، يوجب للعبد إذا تبصر فيه الصعود من الأسباب إلى مسببها ، والتعلق به دونها ، وأنها لا يضر ولا ينفع إلا بأذنه ، وأنه إذا شاء جعل ناقصاً ضاراً ودوائها دواءً أو دائماً دواءً ، فالالتفات إليها بالكلية شرك مناف للتوحيد ، وإنكارها أن تكون أسباباً بالكلية قدح في الشرع والحكمة ، والإعراض عنها مع العلم بكونها أسباباً نقصان في العقل ، وتنزيلها منازلها و مدافعة بعضها ببعض و تسليط بعضها على بعض و شهود الجمع في تفرقها والقيام بها هو محض العبودية والمعرفة وإثبات التوحيد والشرع والقدرة والحكمة (القدر والحكم خ ل) والله أعلم .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَ اللَّهُ رَجُلَهُ

وهو باطل لوجوه الاول أنهم أنكروا ما علم كل عاقل من حسن الصديق النافع وقبح الكذب الضار سواء كان هناك شرع أولا ، و منكر الحكم الضروري سوفسطائي .

قَالَ النَّاصِبُ حَفِظَهُ

أقول : جوابه أن حسن الصديق النافع وقبح الكذب الضار ، إن أريد بهما صفة الكمال والنقص أو المصلحة والمفسدة ، فلا شك أنهما عقليتان كما سبق ، وإن أريد بهما تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب ، فلا نسلم أنه ضروري ، بل هو متوقف على إعلام الشرع ، وكيف يدرك تعلق الثواب وهو من الله تعالى إلا بالشرع والاعلام من الشارع . انتهى .

اقول : قد توارى بعض الفضلاء المعاصرين في حاشيته على شرح اصول ابن الحاجب بهذا الجواب ظناً منه أنه وجد ثمرة الغراب (١) حيث قال : إن الحكم بأننا نعلم بالضرورة أو بالنظر أن الصدق النافع والكذب الضار يترتب عليهما الثواب أو العقاب في العقبي بعيد ، لأن العقل لا يستقل في أمر الآخرة انتهى ، وقد دفعناه (٢) قبل ذلك في تعليقاتنا على ذلك الشرح : بأن الاستبعاد إنما يتوجه لو أريد الثواب والعقاب بخصوصياتهما المعلومة من عرف الشرع ، ككون الثواب عظمية يستحقها العبد من الله تعالى دائماً في دار الآخرة ، وأما إذا أريد به العطاء (٣)

(١) هذا مثل معروف عند العرب يضرب به في حق من أتى بشيء خسيس زاعماً أنه أغلى واثمن ما يوجد .

(٢) هذا الدفع اختصار للشق الثاني من جواب الناصب ، وإنما لم يتعرض للدفع باختيار الشق الأول أيضاً اعتماداً على ظهور ذلك بما ذكرناه قريباً من إثبات الاستلزام بين معاني الحسن والقبح .

(٣) ويؤيد أن أصل معنى الثواب ما ذكرناه ، ما ذكره المصنف رفع الله درجته في شرح الياقوت (اسمه انوار الملكوت) من أن الثواب عبارة عن النفع المقارن للتعظيم والاحلال وأيضاً يؤيده تعبير الحكماء المشتهين للمعاد الروحاني عن جزاء الأعمال بالثواب والعقاب أيضاً ، كما صرح به المحقق الطوسي «ره» في قواعد العقائد حيث قال: المسئلة الرابعة في الثواب والعقاب وهما إما بدنيان كاللذات الجسمانية ، وإما نفسيان كالتعظيم والاحلال ، وكالغزى والهوان وتفصيلهما لا يعلم إلا بالشرع . وقال في موضع آخر : وأما القائلون بالثواب والعقاب النفسانيين قالوا : النفوس باقية أبداً ، فإن كانت مدركة لذاتها اللذات الباقية معتقدة بما يجب عليها أن تعتقدها متعلقة بالاخلاق الفاضلة و الأعمال الصالحة منقطعة العلاقة عن الأشياء الفانية و كان جميع ذلك ملكة راسخة فيها ، كانت من أهل الثواب الدائم ، وإن كانت عديمة الإدراك للذات الباقية معتقدة لما لا يكون مطابقاً

الذي يستحقه العبد من الله تعالى فلا ، إذ بديهية العقل حاكمة بأن العبد المطيع الفاعل لما يوجب المدح يستحق العطاء من المولى الجواد الحكيم كما أشرنا إليه سابقاً ، وبعبارة أخرى نقول : إن العقل حاكم قطعاً بأن من فعل ما يوافق أمر مولا الجواد الحكيم يجزيه خيراً و من خالفه يجزيه شراً ، فإن أراد هذا الفاضل أن العقل لا يحكم بهذا المجمل فهو مكابرة ظاهرة ، وأن أراد أنه لا يحكم على ذلك مع خصوصيات كون الثواب بالتخليد في الجنة و نيل الحور والقصور و كون العقاب بالنار والحيات و نحو ذلك في الآجل ، قلنا : إنما لا ندعي حكم العقل بهذه الخصوصيات ، غاية الأمر أنه قد يقع التقييد بذلك في بعض العبارات (١) لكونها من لوازم ذلك المجمل إتفاقاً من الفريقين ، وإن علم ذلك من الشرع فقط ونظيره أوردناه ههنا ما وقع عن العلامة الدواني في بحث الوجود من حاشيته القديمة عند الكلام على قول شارح الجديد للتجريد . وما قيل : من أن صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال ، فإن صور جميع الكائنات و أحكام الموجودات والمعدومات بأسرها مر تسمية فيه باطل قطعاً ، لأن كل واحد من العقلاء يعرف أن قولنا : اجتماع النقيضين محال صدق وحق ، مع أنه لم يتصور العقل الفعال أصلاً ، فضلاً عن اعتقاد ثبوته و ارتسام صور الكائنات فيه ، مع أنه ينكر ثبوته على ما هو

لنفس الامر مائلة الى اللذات البدنية منغمسة في الامور الدنيوية الغانية متخلقة بالاخلاق الفاسدة وكان ذلك ملكة راسخة فيها ، كانت من أهل العقاب الدائم لفقدان ما ينبغي لها و وجود مالا ينبغي معها دائماً ، و بين المرتبتين مراتب لا نهاية لها بعضها أميل الى السعادة و بعضها أميل الى الشقاوة و ان كانت الخيرات والشرور غير متمكنة منها تمكن الملكات بل كانت الغلبة منه «قده» .

(١) اشارة الى أن بعض التعريفات الذي حكموا بكونه محل النزاع خال عن اعتبار خصوصيات اخر كقولهم : الحسن مالا حرج في فعله والقبيح ما فيه حرج . منه «قده»

رأى المتكلمين صور الكائنات فيه « انتهى » حيث أورد عليه أولاً نقضاً إجمالياً فقال :
 هذا الكلام من قبيل أن يقال : كون المشار إليه « بئنا » (٢) جوهرأ مجردأ باطل ،
 لأن كل واحد من العقلاء يشير إليه « بئنا » مع أنه لم يتصور الجوهر المجرد أصلاً ،
 بل مع أنه ينكر ثبوته على ما هو رأى المتكلمين أو يقال : كون الزمان مقداراً
 لحركة الفلك باطل ، لأن كل أحد يقسم الزمان إلى أجزائه مع عدم تصوّره
 مقدار حركة الفلك إلى غير ذلك من النظائر التي لا يخفى شيء منها على من خاض
 في تيار (١) بحار الحكمة ، ثم ذكر حله و تفصيله فقال : للمستدل أن يمنع عدم
 تصوّر كل واحد من العقلاء العقل أصلاً ، و يقول : بل تصوّر العقل (يتصور خ ل)
 بهذا الوجه ، و هو أنه الواقع و نفس الأمر و مطابق الصّوادر و إن لم يتصور
 بخصوصيّة كونه عقلاً ومحلّاً لارتسام صور الكائنات ، ثم يدل البرهان على أن المتصور
 بهذا الوجه هو العقل المتّصف بتلك الصفات ، كما في إثبات النفس والزمان و
 غيرهما من المطالبات الحكيمية التي لا يخفى على من ذاق الحكمة « انتهى » ومن العجب
 أن هذا الفاضل المعاصر مع طول ملازمته ومدارسته لذلك الشرح والحاشية قد غفل
 عن جريان نظير ذلك النقص والحل فيما نحن فيه ، وأعجب من ذلك أن هذا الفاضل
 أنكر هيئتنا إستقلال العقل في أمر الآخرة مطلقاً ، و سلم إستقلاله في بعض أحوال

(٢) أقول : حارت الالباب في تعيين المراد بلفظة (أنا) اذ ما من معنى الا و تصح

اضافته الى تلك الكلمة ، فحملها المشهور على الجوهر المجرد .

وبعضهم على الروح ، وآخر على النفس ، وآخر على العقل ، وآخر على البدن ، وآخر على
 مجموع الروح والبدن ، وآخر على الروح والبدن اللطيف المثالي الى غير ذلك من المحتلات .
 و غاية ما جعلوه تحقيقاً في المقام هو ان يراد في كل اضافة من لفظة (أنا) كل ما هو
 غير المضاف .

(١) التيار : موج البحر الهائج .

المعاد في أوائل حاشيته على الشرح الجديد للتجريد .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَ دَرَجَتَهُ

الثاني لو خيّر العاقل الذي لم يسمع الشرائع ولا علم شيئاً من الأحكام، بل نشأ في بادية خالياً من العقائد كلها، بين أن يصدق ويعطى ديناراً وبين أن يكذب ويعطى ديناراً ولا ضرر عليه فيهما، فأنه يختار الصدق على الكذب، و لولا حكم العقل بقبح الكذب و حسن الصدق لما فرق (ميز خل) بينهما ولا اختار الصدق دائماً .

قَالَ النَّاصِبُ خَفَضَهُ

أقول : قد سبق جواب هذا، وأن مثل هذا الرجل لو فرضنا أنه يختار الصدق بحكم عقله، فأنه يختاره لكونه صفة كمال أو موجب مصلحة، وهذا لا نزاع فيه أنهما عقليان لا أنه يختاره لكونه موجباً للشواب والعقاب، كيف و هو لا يعرف الشواب ولا العقاب ؟ انتهى .

أقول : قد سبق دفعه أيضاً حيث بينا سابقاً إستلزام تلك المعاني لما هو محل النزاع، وقررنا قبيل ذلك بلا فصل : أن خصوصيات الشواب والعقاب غير معتبرة، و أيضاً قد ظهر لك ممّا فصلناه سابقاً من تحقيق الأصولين، و أن النزاع واقع فيهما، أن قول الناصب : إنه لا نزاع في أن حسن الصدق وقبح الكذب ونحوهما عقليان لا يصح على إطلاقه، لأن أحد الأصولين المتنازع فيه هو أن ما حسنه الشارح و أمر به هل كان سابقاً حسناً بوجه وجهة ثم أمر به أم لا ؟ ونحن نقول : نعم، لأننا نعلم بالبديهة أن الصدق كان حسناً ثم أمر به لا أنه أمر به ثم صار حسناً، فلا يجوز عندنا النّهي عن الصدق بالضرورة، فبطل ما ذهب إليه الأشاعرة من أنه أمر به ثم صار حسناً، وكذا الكلام في الظلم والعدل و نحوهما، فكيف يقال هيئنا : إن

(٣٦٨) في حكم غير المتشعبة على الحسن والقبح (ج ١)

الصديق والكذب كانا قبل الأمر والنهي مشتملين على الجهة المحسنة أو المقبحة ، بمعنى صفة الكمال والنقص ، دون الجهة المحسنة والمقبحة التي يترتب عليهما الثواب والعقاب ، فتأمل فإنه كاشف عن مغالطة القوم و فرارهم عن الاعتراف بالحق كما مر .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَ دَرَجَتَهُ

الثالث لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرع ، والتالي باطل ، فإن البراهمة (١) بأسرهم ينكرون الشرائع والأديان كلها ، و يحكمون بالحسن والقبح مستنديين إلى ضرورة العقل في ذلك .

قَالَ النَّاصِبُ خَفَضَهُ

أقول : جوابه أن البراهمة المنكرين للشرائع يحكمون بالحسن والقبح للأشياء

(١) البراهمة والبرهمانية نسبة إلى برهمن أو برهام اسم رجل مؤسس لهذه الطريقة كما في الملل للشهرستاني أو بمعنى الكينونة كما في كتاب الفيدا ، وبالجمله من اصول هذه الطائفة نفى النبوات واستعالتها في العقول والامتناع من اكل اللحوم طيلة العمر أو مدة معينة حسب اختلاف فرقهم ويظهر من البيروني و كتاب الفيدا أن البراهمة في العصر الاول كانوا أربعة شعب (الاولى) البراهمان وهم الكهنة (الثانية) كشاتريا و هم الجند ، أو كشر (الثالثة) الفيسيا وهم العمال و أصحاب المهن و كان يعبر عنهم «يش» (الرابعة) السودرا وهم الرقيق وكان يعبر عنهم «شودر» ، و بالجمله لهذه الطائفة مقالات سخيصة ورياضات شاقة بدنية وروحية ، وقال الشهرستاني : ان البراهمة تفرقوا أصنافاً ، فمنهم أصحاب البدن أو البدن و منهم أصحاب الفكرة و منهم أصحاب الساسخ « انتهى » ، أقول : و لعل مراده من البدن البوذه و هو قدوة البوذيين واسمه الاصل «جوتاما» أو شاكين ، وأكثر البوذيين في الهند و بلاد برما و منهم بالصين و جزائر فيليبين و بعض بلاد افريقيا « انتهى » .

لصفة الكمال والنقص ، والمصلحة والمفسدة ، لالتعلق الثواب والعقاب كما مر وكيف يحكمون بالثواب والعقاب وهم لا يعرفونهما ؟ انتهى .

اقول جواب هذا أيضاً مثل ما مر في الفصلين السابقين ، والحاصل أن حكم البراهمة بمجرد حسن الأشياء وقبحها عقلاً يثبت أحد جزئي المدعى ، وهو أن في الفعل قبل ورود الأمر والنهي جهة محسنة و صفة موجبة للحسن أوجهة مقبحة ، وأما الجزء الآخر وهو ترتب الثواب والعقاب ، فهم يعرفونه كما يعرفه أرباب الشرائع ، لأن البراهمة وإن أنكروا النبوات والشرائع ، فلم ينكروا الإلهيات حتى يلزم أن لا يعرفوا الثواب والعقاب على الأعمال ، غاية الأمر أنهم قالوا : إن معرفة ذلك لا تتوقف على تعليم الأنبياء عليهم السلام ، بل العقل مستقل به كما نقله عنهم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند نقل شبههم على نفى النبوات ، حيث قال : إنهم قالوا : قد دل العقل بأن الله تعالى حكيم ، والحكيم لا يتعبد الخلق إلا بما تدل عليه عقولهم ، وقد دلت الدلائل العقلية أن للعالم صانعاً عالماً قادراً حكيماً ، وأن له على عباده نعماً توجب الشكر ، فتظهر في آيات خلقه بعقولنا ، ونشكر بآلامه علينا ، و إذ عرفناه و شكرنا له استوجبنا ثوابه ، و إذا أنكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه ، وما بالناتبع بشراً مثلنا ، (١) فإنه إن كان يأمرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر فقد استغفينا عنه بعقولنا ، و إن كان يأمرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلاً على كذبه انتهى ، فظهر أن قول الناصب : وهم لا يعرفونه إنما نشأ من جهله وعدم معرفته ، ما ينبغي معرفته لمدعي الفضل والعرفان والله المستعان .

قال المصنف رَفَعَهُ اللَّهُ

الرابع الضرورة قاضية بقبح العبث ، كمن يستأجر أجيراً ليرمي من ماء الفرات

(١) وحكاها الله تعالى عن المشركين في آيات عديدة من القرآن كقوله تعالى : ما هذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم ، المؤمنون . الآية ٤٤ .

في دجلة (١) و يبيع متاعاً اعطى في بلده عشرة دراهم في بلد آخر يحمله إليه بمشقة عظيمة ، و يعلم أن سعره كسفر بلده بعشرة دراهم أيضاً (٢)، و قبح تكليف ما لا يطاق كتكليف الزمن الطيران إلى السماء و تعذيبه دائماً على ترك هذا الفعل ، و قبح من يذم العالم الزاهد على علمه و زهده و حسن مدحه ، و قبح مدح الجاهل الفاسق على جهله و فسقه و حسن ذمه عليهما ، و من كابر في ذلك فقد أنكر أجلى الضروريات ، لأن هذا الحكم حاصل للأطفال ، والضروريات قد لا تحصل لهم « انتهى ».

قال الناصب رحمه الله

أقول جوابه أن قبح العبث لكونه مشتملاً على المفسدة لا لكونه موجباً لتعلق الذم بالعقاب و هذا ظاهر ، و قبح مذمة العاقل و حسن مدحة الزاهد للإشتمال على صفة الكمال والنقص ، فكل ما يذكر هذا الرجل من الدلائل هو إقامة الدليل على غير محل النزاع ، فإن الأشاعرة معترفون بأن كل ما ذكره من الحسن والقبح عقليان (٣) ، والنزاع (٤) في غير هذين المعنيين (انتهى)

أقول : قد مر مراراً ما يقوم دفعا لهذا الجواب فتذكر .

(١) أي من غير غرض عقلائي .

(٢) حيث لم يترتب عليه غرض عقلائي .

(٣) قال المصنف في نهاية الوصول : هذا المذهب أي الحكم بكون الحسن والقبح عقليين

صار إليه جميع الإمامية والكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية وغيرهم سوى الأشاعرة حتى

أن الفلاسفة حكموا بحسن كثير من الأشياء و قبح بعضها بالعقل « انتهى » منه « قد » .

(٤) و أنت خير بأن ما يذكره الناصب من باب توجيهه مالا يرضى صاحبه والخروج عن

محل النزاع ، إذ المتنازع فيه من الصدر الأول بين علماء الإسلام هو الحسن والقبح

العقليين دون الثواب والعقاب ، والتزام الرجل بهذا المعنى من باب تشبث الفريق

بالحشيش .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَهُ اللَّهُ رَجَاءً

الخامس لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله شيء ، و لو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكذابين ، و تجوز ذلك يسد باب معرفة النبوة ، فإن أي نبي أظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه مع تجوز إظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوة « انتهى »

قَالَ النَّاصِبُ رَفَعَهُ اللَّهُ رَجَاءً

أقول : جوابه أنه لم يقبح من الله شيء ، قوله : لو كان كذلك لما قبح منه إظهار المعجزات على يد الكذابين ، قلنا : عدم إظهار المعجزة على يد الكذابين ليس لكونه قبيحاً عقلاً ، بل لعدم جريان عادة الله تعالى الجاري مجرى المحال العادي بذلك الإظهار ، قوله : تجوز هذا يسد باب معرفة النبوة ، قلنا : لا يلزم هذا لأن العلم العادي حاكم باستحالة هذا الإظهار ، فلا يسد ذلك الباب « انتهى »

أقول

قد مر بيان قباحة الحكم بعدم قبح صدور القباح المعلومة قبحها بالعقل من الله تعالى ، وسبق أيضاً أن قاعدة جريان العادة مع بطلانها بامر لا يفيد المعرفة ، لأن ذلك الجريان غير واجب على أصل الأشاعرة إذ لا يجب عليه تعالى شيء ، عندهم فيجوز تخلف العادة ، فلا يحصل الجزم بصدق النبي

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَهُ اللَّهُ رَجَاءً

السادس لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله تعالى أن يأمر بالكفر وتكذيب الأنبياء وتعظيم الأصنام ، وبالمواظبة على الزنا والسرقه ، والنهي عن العبادة والصدق ، لأنها غير قبيحة في أنفسها ، فإذا أمر الله تعالى بها صارت حسنة ، إذ لا فرق بينها وبين الأمر بالطاعة ، فإن شكر المنعم ورد الوديعة والصدق ليست

حسنة في أنفسها، ولو نهى الله تعالى عنها كانت قبيحة، لكن لما اتفق أنه تعالى أمر بهذه مجتانباً لغير غرض ولا حكمة صارت حسنة بذلك، واتفق أنه نهى عن تلك فصارت قبيحة، وقبل الأمر والنهي لافرق بينهما، ومن أداه عقله إلى تقليد من يعتقد ذلك فهو أجهل الجهال وأحمق الحمقاء إذا علم أن معتقد رئيسه ذلك، وإن لم يعلم ووقف عليه ثم استمر على تقليده فكذلك، فلهذا وجب علينا كشف معتقدتهم لئلا يضل غيرهم ولا تستوعب البلية جميع الناس أو أكثرهم (انتهى)

قَالَ النَّاصِبُ بِخُصَّةِ

اقول: جوابه أنه لا يلزم من كون الحسن والقبح شرعيين بمعنى أن الشرع حاكم بالحسن والقبح أن يحسن من الله الأمر بالكفر والمعاصي، لأن المراد بهذا الحسن إن كان استحسان هذه الأشياء فعدم هذه الملازمة ظاهر، لأن من الأشياء ما يكون مخالفاً للمصلحة لا يستحسنه الحكيم، وقد ذكرنا أن المصلحة والمفسدة حاصلتان للأفعال بحسب ذواتها، وإن كان المراد بهذا الحسن عدم الإمتناع عليه فقد ذكرنا أنه لا يمتنع عليه شيء عقلاً، لكن جرت عادة الله تعالى على الأمر بما اشتمل على مصلحة من الأفعال، والنهي عن ما اشتمل على مفسدة من الأفعال، فالعلم العادي حاكم بأن الله تعالى لم يأمر بالكفر وتكذيب الأنبياء قط، ولم ينه عن شكر المنعم وردّ الوديعة، فحصل الفرق (١) بين هذا الأمر والنهي بجريان عادة الله الذي يجري مجرى المحال العادي، فلا يلزم شيء مما ذكره هذا الرجل. وقد زعم أنه فلق (٢) الشعر في تدقيق هذا السؤال الظاهر دفعه عند أهل الحق

(١) والظاهر أنه أريد من هذه العبارة: أن الفرق بين الأمر بالكفر والنهي عن شكر المنعم وبين غيرها من الأوامر والنواهي بعدم جريان عادة الله على هذا الأمر والنهي بخلاف غيرها من الأوامر والنواهي فيصير هذا الأمر والنهي بنزلة المحالات العادية و جارية مجراها.

(٢) أي شق ومنه قوله تعالى في سورة الانعام الآية ٩٥.

حتى رتب عليه التشنيع والتفضيع ، فياله من رجل ما أجهله ! « انتهى » .

أقول

ما ذكره في منع الملازمة من أن من الأشياء ما يكون مخالفاً للمصلحة لا يستحسنه الحكيم « الخ » فرار شنيع مخالف لما مر : من أن الأشاعة جعلوا الأفعال كلها سواء في نفس الأمر ، وأنها غير منقسمة في ذاتها إلى حسن و قبيح ، ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه أن يكون هو هذا القبيح وكذا الحسن ، فليس الفعل عندهم منشأ حسن وقبح ولا مصلحة ولا مفسدة ولا نقص ولا كمال ، ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمان في نفس الأمر ، ولا بين الصدق والكذب ، ولا بين النكاح والسفاح ، إلا أن الشارع أوجب هذا وحرّم هذا . وقد صرح بذلك أيضاً صاحب المواقف حيث قال : القبيح عندنا ما نهى عنه شرعاً والحسن بخلافه ، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها ، وليس ذلك أي حسن الأشياء وقبحها عائداً إلى أمر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما تزعمه المعتزلة ، بل الشرع هو المثبت له والمبين ، فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع ، ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً « الخ » ، ثم قال عند بيان المعنى المتنازع فيه : وعند المعتزلة عقلي فأنهم قالوا : للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً ونواباً ، أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذمّاً وعقاباً . ثم إننا أي تلك الجهة المحسنة أو المقبحة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ، وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلاً ، وقد لا تدرك (١)

(١) قال المنصف « قد » في نهاية الوصول : ان الجهة المحسنة او المقبحة التي لا يدركها العقل

بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ، لكن إذا ورد الشرع به علم أن ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع ، أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرّمه الشارع ، فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه ، وأما كشفه عنهما في القسمين الآخرين فهو مؤيد بحكم العقل بهما إما بضرورته أو بنظره . ثم إنهم اختلفوا . فذهب الأوائل منهم إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفة فيها تقتضيها ،

و ذهب بعض من بعدهم من المتقدمين إلى إثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقاً أي في الحسن والقبح جميعاً ، فقالوا : ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب إليه من تقدمنا من أصحابنا ، بل لما فيه من صفة موجبة لأحدهما .

و ذهب أبو الحسين من متأخريهم إلى إثبات صفة في القبح دون الحسن ، إذ لا حاجة إلى صفة محسنة له ، بل يكفيه لحسنه إبتفاء الصفة المقبحة . و ذهب الجبائي إلى نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقاً ، فقال : ليس حسن الأفعال وقبحها لصفات حقيقية فيها ، بل لوجوه اعتبارية (١) وأوصاف إضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديباً وظلماً « انتهى كلامه » .

والحاصل أن اعتراف الأشاعرة باشتغال الفعل على ما يجده العقل قبل الشرع من صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة الصالحين لمنشأته الأمر والنهي كما وقع عن صاحب المواقف ، و قلده فيه الناصب ههنا ينافي حكيم بأن

هي ما اشتمل عليه الفعل من اللطف المانع من الفحشاء والداعي إلى الطاعة لكن العقل لا يستقل بعرفته انتهى . منه « قد »

(١) وإلى ذهب أكثر أصحابنا الإمامية ، سيما المتأخرين منهم حيث صرحوا بكون الحسن والقبح دائرين مدار الوجوه والاعتبارات . و قد مر بيان ذلك في التاليف السابقة مفصلاً فليراجع .

الأفعال سواء في نفس الأمر ، و بعدم اشتغالها على ما يصلح أن يكون منشأً للحسن أو القبح ، لا بحسب الذات ولا بحسب شيء من الصفات الحقيقية أو الاعتبارية التي قال بها الإمامية والمعتزلة ، و بعدم الفرق بين سجود الرحمان وسجود الشيطان و نحو ذلك قبل ورود الشرع ، و بجواز عكس القضية في الحسن والقبح و قلب الأمر و النقيض ، فإن تكرار هذه الكلمات في كلام الفريقين على وجه الإطلاق إيجاباً و نقيضاً يأتى عن إرادة التخصيص بوجه من الوجوه فتوجه ، هذا .

و أما حديث جريان العادة فقد جرى عليه ما جرى و إن كان الناصب قد زعم أنه خرق العادة ، و فلق البحر في أجرائه هيناً ، فتذكر

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَهُ اللَّهُ رَجَاءً

السابع لو كان الحسن و القبح شرعيتين لزم توقف وجوب الواجبات على مجبىء الشرع ، ولو كان كذلك لزم إفحام الأنبياء ، لأن النبي إذا ادعى الرسالة و أظهر المعجزة كان للمدعى أن يقول : إنما يجب على النظر في معجزتك بعد أن أعرف أنك صادق ، و أنا لا أنظر حتى أعرف صدقك ، و لا أعرف صدقك إلا بالنظر ، و قبله لا يجب على إمثال الأمر فيقطع النبي و لا يبقى له جواب انتهى .

قَالَ النَّاصِبُ مُحَقِّقُهُ

أقول : جواب هذا قد مر في بحث النظر ، و حاصله أنه لا يلزم الإفحام ، لأن المدعى ليس له أن يقول : إنما يجب على النظر في معجزتك بعد أن أعرف أنك صادق ، بل النظر واجب عليه بحسب نفس الأمر ، و وجوب النظر لا يتوقف على معرفته له ، للزوم الدور كما سبق ، فلا يلزم الإفحام انتهى .

أقول : قد سبق منا دفعه هناك (١) أيضاً بأن ثبوت الوجوب في نفس الأمر لا يدفع الأفهام ، وإنما يندفع باثبات الوجوب على المكلفين ، إذ لا نزاع لأحد في أن تحقق الوجوب في نفس الأمر لا يتوقف على العلم بالوجوب ، وإنما النزاع في أن وجوب الامتثال بقوله : حين أمر المكلف بالنظر في المعجزة إنما يثبت إذا ثبتت حجية قوله ، وهي لا تثبت عقلاً على ذلك التقدير فيكون بالسمع ، فمتى لم يثبت السمع لا يثبت ذلك الوجوب ، والسمع إنما يثبت بالنظر ، فله أن لا ينظر ولا يأثم ، لأنه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه ، كما إذا وجب علينا حكم في نفس الأمر مكتوب في اللوح المحفوظ ، ولم يظهر عندنا وجوبه علينا فلم نأت به لم نأثم ، فيلزم الأفهام بخلاف ما إذا ثبت الوجوب العقلي ، فانه إذا قال : أنظر ليظهر لك صدق مقالتي ليس له تركه ، لوجوبه عقلاً لثبوت الحسن العقلي الحاكم بحسن التكليف ، ومن المكلف به ما لا يستقل العقل للاعتداء إلى إدراكه ، فيجب الرجوع في مثله إلى المؤيد من عند الله تعالى .

قال المصنف رحمه الله تعالى :

الثامن لو كان الحسن والقبح شرعيين لم تجب المعرفة (٢) ، لتوقف معرفة الإيجاب على معرفة الموجب ، المتوقفة على معرفة الإيجاب فيدور .

قال الناصب رحمه الله :

أقول : جواب هذا أيضاً قد مر فيما سبق ، وأن توقف وجوب المعرفة على

- (١) وقد قلنا هناك أيضاً : انه ان اراد بنفس الامر مقتضى الضرورة و البرهان ونحوه ، فما فسروها به فهو راجع الى الحسن والقبح العقليين ، وان اراد به ما في العقل الفعال و نحوه من المعاني فلا يطلع عليه كل احد الا ما شاء الله ولا يبعدان الناصب اراد بنفس الامر معنى استهزاء به على أصحابه . منه « قده » .
- (٢) أي معرفة الله تعالى .

الإيجاب ممنوع « انتهى » .

أقول : قد سبق منا ما سقط منه المردود الهالك ، الذي قطع فيه

من وادى الهذيان مسالك ، فليطالع أوليائه هنالك .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَ اللَّهُ رَجَّتَهُ

التاسع الضرورة قاضية بالفرق بين من أحسن إلينا دائماً ، و من أساء

إلينا دائماً ، و حسن مدح الأول و ذم الثاني ، و قبح ذم الأول و مدح الثاني ،

و من تشكك في ذلك فقد كابر بمقتضى عقله « انتهى » .

قَالَ النَّاصِبُ خَفَضَهُ

أقول : هذا الحسن و هذا القبح مما لا نزاع فيه بأنهما عقليان ، لا نهما

يرجعان إلى العلامة والمنافرة أو الكمال والنقص ، على أنه قد يقال : جائز أن

يكون هناك عرف عام هو مبدء لذلك الجزم المشترك ، و بالجملة هو من إقامة

الدليل في غير محل النزاع ، والله تعالى أعلم . هذه جملة ما أورده من الدلائل

على رأيه العاقل ، وقد وفقنا الله تعالى لأجوبتها كما ترتضيه إن شاء الله تعالى أولوا

الآراء الصائبة ، ولنا في هذا المبحث تحقيق نريد أن نذكره في هذا المقام فنقول :

اتفقت كلمة الفريقين من الأشاعرة و المعتزلة ، على أن من أفعال العباد ما

يشتمل على المصالح و المفاسد ، و ما يشتمل على الصفات الكمالية و النقصانية ،

وهذا مما لا نزاع فيه ، وبقى النزاع في أن الأفعال التي تقتضي الثواب أو العقاب

هل في ذاتها جهة محسنة صارت تلك الجهة سبباً للمدح و الثواب ، أوجهة مقبحة

صارت سبباً للذم و العقاب أولاً ؟ فمن نفى وجود هاتين الجهتين في الفعل ماذا يريد

من هذا النفي ؟ إن أراد عدم هاتين الجهتين في ذوات الأفعال ، فيرد عليه : أنك

سلمت وجود الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة في الأفعال ، وهذا عين التسليم

بأنّ للأفعال في ذواتها جهة الحسن و القبح لأنّ المصلحة و الكمال حسن ، و المفسدة و النقص قبيح ، و إن أراد نفى كون هاتين الجهتين مقتضيتين للمدح و الثواب بلا حكم الشرع بأحدهما لأنّ تعيين الثواب والعقاب للشارع ، والمصالح والمفاسد التي تدركها العقول لا تقتضي تعيين الثواب والعقاب بحسب العقل ، لأنّ العقل عاجز عن إدراك أقسام المصالح والمفاسد في الأفعال ، و مزج بعضها ببعض حتى يعرف الترجيح ، ويحكم بأنّ هذا الفعل حسن لاشتماله على المصلحة ، أو قبيح لاشتماله على المفسدة ، فهذا الحكم خارج عن طوق العقل ، فتعين تعيينه للشرع ، فهذا كلام صالح صحيح لا ينبغي أن يردّه المعتزلي ، مثلاً شرب الخمر كان مباحاً في بعض الشرائع ، فلو كان شربه حسناً في ذاته بالحسن العقلي كيف صار حراماً في بعض الشرائع الأخرى ؟ هل انقلب حسنه الذاتي قبحاً ؟ وهذا ممّا لا يجوز ، فبقى أنّه كان مشتملاً على مصلحة و مفسدة كلّ واحد منهما بوجه ، والعقل كان عاجزاً عن إدراك المصالح والمفاسد بالوجوه المختلفة ، فالشرع صار حاكماً بترجيح جهة المصلحة في زمان و ترجيح جهة المفسدة في زمان آخر ، فصار حلالاً في بعض الأزمنة وحراماً في البعض الآخر ، فعلى الأشعري أن يوافق المعتزلي ، لاشتمال ذوات الأفعال على جهة المصالح و المفاسد ، و هذا يدركه العقل ، ولا يحتاج في إدراكه إلى الشرع ، و هذا في الحقيقة هو الجهة المحسنة والمقبّحة في ذوات الأفعال ، وعلى المعتزلي أن يوافق الأشعري في أنّ هاتين الجهتين في الفعل لا تقتضيان حكم الثواب والعقاب والمدح والذمّ باستقلال العقل بعجزه (لعجزه يخ ل) عن مزج جهات المصالح والمفاسد في الأفعال ، وقد سلّم المعتزلي هذا فيما لا يستقلّ العقل به ، فليسلم في جميع الأفعال ، فإنّ العقل في الواقع لا يستقلّ في شيء من الأشياء بإدراك تعلق الثواب و العقاب ، فاذن كان النزاع بين الفريقين مرتفعاً ، تحفظ بهذا التحقيق ، وبالله التوفيق .

اقول :

أما ما ذكره من أن هذا الحسن والتبجح خارجان عن محل النزاع فقد يئسنا مراراً أنه اختيار للفرار على القرار ، و اعتناء لتولي الأديار (١) ،
وأما ما ذكره من العلاوة فهو مما ذكره العضد الايجي (٢) في شرح المختصر
موافقاً لبعض أقرانه وقد ردّ عليه المولى الفاضل بدرالدين محمد البهمنى الششتري
الحنفي (٣) في شرحه على المختصر أيضاً بأن كون العرف والعادة

(١) اشارة الى قوله تعالى في سورة الاسراء : الآية ٤٦

(٢) قدمرت ترجمته على سبيل الاختصار فليراجع .

(٣) لا يخفى أن النسخ مختلفة جداً ففي بعضها، بدرالدين محمد التميمي الششتري، وفي بعضها بدرالدين محمد الشنّي الششتري، وفي بعضها بدرالدين محمد البهمنى الششتري وفي بعضها بدرالدين محمد الشنّي التميمي، ولا يخفى أنه في رجال القرن التاسع و علمائه يوجد المسمى بكل واحد من المناوين المذكورة،

فان كان مراد القاضي الشهيد المحتمل الاول فهو (الشيخ بدرالدين محمد بن محمد بن احمد الششتري المولد، التميمي النسب، المدني المسكن القرى) الذي سمع الحديث من زينب ابنة اليافعي، اخذ عنه جماعة كالسيد المحيوي، قاضي الحنابلة بالحرمين، والشهاب بن خبطة وغيرهما توفي سنة ٨٨٥ و كان خاتمة شيوخ القراء بالمدينة الشريفة. و ان كان مراده «ره» المحتمل الثاني فهو الشيخ بدرالدين محمد بن محمد بن الحسن الشنّي الاصل المتوفى سنة ٧٣٩ و كان من أهل الحديث و الكلام و ان كان مراده المحتمل الثالث (فهو الشيخ بدرالدين محمد بن محمد المتوفى بعد سنة ٨٨٠ بقليل) و كان من أجلة علماء القوم في الكلام.

وان كان مراده المحتمل الرابع فهو الشيخ بدرالدين محمد الشنّي التميمي الدار المتوفى في اوائل المائة التاسعة .

و عندي اصح الوجوه (الثالث) و البهمنى نسبة الى (بهمن شير) في

مدركاً (١) للحكم مدفوع ، إذ المدرك للحكم إما الشرع أو العقل بالاجماع « انتهى »
ووافقه أيضاً سيد المحققين « قدس » في حاشيته على شرح العضدي حيث قال في هذا
المقام من حاشيته المتعلقة بما قالوا أي المعتزلة : ثالثاً و إذا بطل كونه شرعياً
ثبت كونه عقلياً ، إذ لا مخرج عنهما إجماعاً « انتهى » .

و أما ما ذكره الناصب في ذيل هذا المقام ممّا سمّاه تحقيقاً وإن كان باسم
ضدّه حقيقةً ، فيتوجّه عليه أولاً أن ما تضمنه كلامه من تقسيم الأفعال إلى ما
يشتمل على المصالح والمفاسد والنقص والكمال ، وإلى ما يقتضي الثواب والعقاب
تقسيم سقيم ، لأن القسم الأول أيضاً ممّا يقتضي الثواب أو العقاب عند الإمامية
والمعتزلة ، فإن ما اشتمل عليه الفعل من المصلحة أو المفسدة أو النقص أو الكمال
صالح لكونه سبباً مقتضياً ثواباً أو العقاب أيضاً كما لا يخفى . وثانياً أن ما ذكره
في الشق الثاني من تردده ، إقراراً بالجزء الثاني من المدعى الذي وقع فيه
الذاع ، والحمد لله على الوفاق وترك الخلاف والشقاق . وأما ما ذكره في
الشق الثاني وحكم بأنه كلام صالح صحيح لا ينبغي أن يردّه المعتزلي مردود
بما ذكرناه في الفصول السابقة ، من الاستلزام وغيره من النقص والإبرام

وثالثاً أن ما ذكره من أن شرب الخمر كان مباحاً في بعض الشرايع فهو كذب
على الشرايع ، وليس غرضنا من ذلك المناقشة في المثال ، بل التنبيه على ما هو الحق

خوستان و الرجل كان من اعلام القوم و اجلانهم له كتب في الفقه والحديث .

ثم اعلم ان اكثر هذه الاسماء اوردها العلامة المورخ الشيخ شمس الدين السخاوي في
الضوء اللامع في (ج ٩) وغيره من الاجزاء فراجع و انما اطينا الكلام تحقيقاً و
تنبأً و فقنا الله تعالى لذلك .

(١) افراد خبر الكون باعتبار ان عطف المادة على العرف تفسري .

من دوام حرمة أمور خمسة ، خالف في بعضها أهل السنة فقد صح (١) عندنا من طريق أهل البيت عليهم السلام : أن خمسة لم تكن حلالاً في شيء من الشرائع لخمسة : الردة لحفظ الدين ، والنقل بغير حق لحفظ النفس ، والمسكر لحفظ العقل ، والزنا لحفظ النسب ، والسرقة لحفظ المال . و أما استبعاد لصيرورة الخمر حراماً في بعض الشرائع بعد ما كان حلالاً في بعض آخر فلا يخفى ما فيه ، من الاختلال ، اذ على تقدير كون الخمر حلالاً في بعض الشرائع السابقة إنما يلزم الإقلاق الذاتي عند الحكم بتحريمه لو قلنا بأن حسن الأفعال وقبحها لذاتها ، و أما لو قلنا : إن قبحها لما هو أعم من الذات ومن الصفات الإضافية والجهات الاعتبارية فلا ، كما لا يخفى ، وقد ظهر مما قررناه أن ما رآه الناصب من المحاكمة بين أهل العدل والأشاعة محاكمة فاجرة ناظره إلى محاكمة

(١) و نقل السيد الجليل ابن الصائغ العاملي في كتاب الاثنى عشرية (ص ٢٢٣ طقم) ما يقرب منه و يؤيده في عدم كون الخمر مباحاً في الشرائع السابقة ، ما رواه في فروع الكافي (ج ٢ ص ١٨٩) بمدة طرق عن ابي جعفر و ابي عبد الله ع (منها) ما رواه باسناده عن زرارة عن ابي عبد الله ع قال : ما بعث الله عز وجل نبياً قط الا و في علم الله عز وجل أنه اذا اكمل دينه كان فيه تحريم الخمر ولم تنزل الخمر حراماً و انما ينقلون من خصلة الى خصلة ، ولو حمل ذلك عليهم جملة لقطع بهم دون الدين قال : و قال أبو جعفر ع : ليس احد أرفق من الله عز وجل ، فمن وفقه (برفقه ظ) تبارك و تعالى أن نقلهم من خصلة الى خصلة ، ولو حمل عليهم جملة لهلكوا .

وروى في المستدرک (ج ٣ ص ١٣٦ ط طهران) عن زيد النرسي في اصله قال : حدثني ابو بصير عن ابي جعفر عليه السلام ، قال ما زالت الخمر في علم الله و عند الله حراماً ، و أنه لا يبعث الله نبياً ولا يرسل رسولا الا و يجعل في شريعته تحريم الخمر ، و ما حرم الله حراماً و احله من بعد الا للمضطر ، ولا احل الله حلالاً قط ثم حرمه .

الحكمين (١) : أبي موسى الأشعري وعمر بن العاص بين مولانا أمير المؤمنين عليه السلام
و بين الفئة الباغية الطاغية الخارجة عن الاسلام .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَ اللَّهُ رَجَّتَهُ

المطلب الثالث في أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ، ذهبت
الامامية و من تابعهم و واقفهم من المعتزلة إلى أنه تعالى لا يفعل القبيح و لا يخل
بالواجب ، بل جميع أفعاله تعالى حكمة و صواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا عدوان
ولا كذب ولا فاحشة ، لأن الله تعالى غني عن القبيح و عالم بقبح القبائح ، لأنه
عالم بكل المعلومات و عالم بغناه عنه ، و كل من كان كذلك فإنه يستحيل عليه
صدور القبيح عنه ، والضرورة قاضية بذلك ، ومن فعل القبيح مع الأوصاف الثلاثة
استحق الذم واللوم ، وأيضاً الله تعالى قادر ، والقادر إنما يفعل بواسطة الداعي (٢) ،
و الداعي إما داعي الحاجة أو داعي الجهل ، أو داعي الحكمة (٣) ، أما داعي
الحاجة (٤) ، فقد يكون العالم بقبح القبيح محتاجاً إليه فيصدر عنه دفْعاً لحاجته (٥) ،
و أما داعي الجهل فبأن يكون القادر عليه جاهلاً بقبحه فيصح صدوره عنه ، وأما
داعي الحكمة بأن يكون الفعل حسناً فيفعله لدعوة الداعي (٦) إليه ، والتقدير أن

(١) والانسب أن يقال هكذا : محاكمة فاجرة مضاهية بمحاكمة الحكمين .

(٢) أي المقتضى ، لان الممكن لا يوجد الا عند وجود المقتضى و ارتفاع الموانع ،
والقبيح بالنسبة اليه تعالى لا يقتضى له اصلاً وله مانع منه «قده»

(٣) أي داع هو حكمته تعالى و عليه بمصالح الامور .

(٤) أي حاجة القادر الى شيء . منه «قده» .

(٥) و جريان الحاجة على الله تعالى محال .

(٦) و هذا الداعي أيضاً منفي فيه تعالى ، ضرورة أنه لاحكمة في القبائح حتى يحصل
داع الى فعله .

الفعل قبيح فانتفت هذه الدعاوي ، فيستحيل منه تعالى . وذهبت الأشاعرة كافة إلى أن الله تعالى قد فعل القبايح بأسرها من أنواع الظلم والشرك والجور والعدوان و رضي بها و أحبها « انتهى »

قال الناصب رحمه الله

أقول : قد سبق أن الأمة أجمعت على أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب . فالأشاعرة من جهة أن لا قبيح منه ولا واجب عليه . وأما المعتزلة فمن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه ، وما يجب عليه يفعله ، وهذا الخلاف فرع قاعدة التحسين والتقيح ، إذ لا حاكم بقبح القبيح منه و وجوب الواجب عليه إلا العقل ، فمن جعله حاكماً بالحسن والقبح قال : بقبح بعض الأفعال منه و وجوب بعضها عليه ، ونحن قد أبطلنا حكمه ، وبيّنا أن الله تعالى هو الحاكم ، فيحكم ما يريد (١) ويفعل ما يشاء (٢) لا وجوب عليه ولا استقباح منه ، هذا مذهب الأشاعرة ، وما نسبته هذا الرجل المفترى إليهم أخذه من قولهم : **إن الله خالق كل شيء** ، فيلزم أن يكون خالقاً للقبايح ، ولم يعلموا أن خلق القبيح ليس فعله ، إذ لا قبح بالنسبة إليه ، بل بالنسبة إلى المحل المباشر للفعل كما ذكرناه غير مرة ، وسنذكر تحقيقه في مسألة خلق الأعمال (٣) « انتهى »

أقول قد أبطل الناصب أكثر ما ذكره نصرة للأشاعرة بقوله : وأما المعتزلة

(١) إشارة إلى قوله تعالى في سورة المائدة الآية ١ .

(٢) إشارة إلى قوله تعالى في سورة آل عمران الآية ٤٠ .

(٣) حيث أن أكثر الأشاعرة ذهبوا إلى أن ذوات الأفعال صادرة منه تعالى و اتصافها بالحسن والقبح و ساير الوجوه المعتورة باعتبار معالها و مباشرها .

فمن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله ، فإن ذكره هذا في مقابلة قول الأُشاعرة صريح في أن الأُشاعرة قائلون : بأن الله تعالى لا يترك ما هو قبيح في الشاهد ، بل يفعل الكل ، فإن هذا القدر يكفينا في أصل المقصود ، و يبقى الكلام في أنهم يدعون أن ما هو قبيح في الشاهد والنسبة إليه ليس بقبيح بالنسبة إلى الله تعالى ، وهو تحكم كما عرفت غير مرة . وأما قوله : ونحن قد أبطنا حكم العقل ، فقد عرفت بطلانه مع منافاته لما صرح به سابقاً في محاكمته المردودة بحكومة العقل في الجملة . وأما قوله : (خلق القبيح ليس فعله : إذ لا قبيح بالنسبة إليه) فقد مر أنه مكابرة ظاهرة ، و سيأتي الكلام فيه فيما بعد إن شاء الله تعالى .

قال المصنف رحمه الله تعالى

فلزمهم من ذلك محالات ، منها امتناع الجزم بصدق الأنبياء ، لأن مسيامة الكذاب (١) لأفعل له ، بل القبيح الذي صدر عنه من الله تعالى عندهم ، فجاز أن يكون جميع الأنبياء كذلك ، وإنما يعلم صدقهم لو علمنا أنه تعالى لا يصدر عنه القبيح ، فلا نعلم حينئذ نبوة محمد نبينا ﷺ ولا نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء البتة ، فأى عاقل يرضى أن يقلد من لم يجزم بصدق نبي من الأنبياء البتة ؟ وأنه لا فرق عنده بين نبوة محمد ﷺ وبين نبوة مسيامة الكذاب ، فليحذر العاقل من اتباع أهل الأهواء والانقياد إلى طاعتهم ليلبغهم مرادهم و يربح (٢) هو

(١) هو مسيامة المتنبي الذي خرج في نجد و ادعى النبوة وله اقاصيص مضحكة مع المرتبة المدعية للنبوة المذكورة في كتب المجون والحكايات الطريفة الطريفة .

(٢) أي فليحذر العاقل أن يصير سبياً لنيل أهل الأهواء بمرادهم ، و هو يصير خاسراً بالخلود في النيران .

الخسران بالخلود في النيران ، ولا ينفعه عنده غداً في يوم الحساب « انتهى » .

قَالَ النَّاصِبُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

أقول : قد مرّ مراراً أن صدق الأنبياء معزوم به جزماً مأخوذاً من المعجزة ، وعدم جريان عادة الله تعالى على إجراء المعجزة على يد الكذابين ، وأنه يجري مجرى المحال العادي ، فنحن نجزم أن مسيلمة كذاب لعدم المعجزة ، ونجزم أن الله تعالى لم يظهر المعجزة على يد الكذاب ، ويفيدنا هذا الجزم العلم العادي ، فالفرق بينه وبين الأنبياء ظاهر مستند إلى العلم العادي ، لا إلى القبح العقلي الذي يدّعيه . وما ذكره من الطامات والتفسير فهو الجري على عادته في المزخرفات والترهات « انتهى » .

أقول :

قد مرّ منّا أيضاً مراراً أن قاعدة جريان العادة مهدومة عن أسسها (١) ، ومع ذلك لا يجب جريانها ، ولهذا يتعقبها الخارق من المعجزات وغيرها ، فتجوز وقوع الخرق والتخلف فيها سبباً مع ضم العلم بجواز صدور القبيح عن الله تعالى يمنع الجزم بصدق الأنبياء كما لا يخفى ، وبالجمله أنهم لا ينكرون أنه يجوز على الله تعالى فعل ما هو قبيح في الشاهد ، ولا يقبح بالنسبة إليه ، فليجزم أن يظهر المعجزة على يد الكاذب ولا يقبح بالنسبة إليه ، وبعبارة أخرى إذا صح أن الله تعالى يفعل القبائح ولا يقبح منه ، فلم لا يجوز أن ينصب الأدلة من المعجزات وغيرها على الباطل ؟ ويكون الحق عكس ما تقتضيه الأدلة فلا تحصل الثقة بأن النبي الذي أظهر دلالة المعجزة صادق ، وكذا لا تحصل الثقة بأن ما عليه المسلمون

من الأدلة حق ، و يقال لهم أليس قد ثبت أن مسيلمة الكذاب ادعى النبوة ، وقال له أصحابه : صدقت في أنك نبي ، أليس كلامهم هذا تصديقاً له ؟ فلا بد من بلى ، فيقال : إذا كان هذا التصديق من فعل الله تعالى وقد صدقه ، فلم لا يقولون بصدقه ؟ وما الفرق بينه وبين من يدعي النبوة فتنتطق الأشجار والأحجار بصدقه ، بأن يفعل الله فيه ذلك التصديق ؟ فإن قالوا : إن عهداً لله تعالى قال : لا نبي بعدي (١) ، قيل لهم : ما أنكرتم أن يكون هذا من جملة الأكاذيب التي يفعلها الله في العباد ولا يقبح بالنسبة إليه ، و حينئذ لم يكن عهداً لله تعالى أولى بالتصديق من مسيلمة ، وقد صدقهما الله على حد واحد .

قال المصنف رَفَعُ الشَّجَنَةَ

و منها أنه يلزم تكذيب الله تعالى في قوله : ان الله لا يحب الفساد (٢)

(١) رواه ابن حجر في مجمع الزوائد (الجزء ٨ ص ٢٦٣ ط مصر) عن أبي أمامة الباهلي ، قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول في خطبة عام حجة الوداع : ايها الناس انه لاني بعدي ولا امة بعدكم فذكر الحديث .

في صحيح مسلم (الجزء ٧ ص ١٢٠ ط مصر) بسنده النسبي الى عامر بن سعد بن ابي وقاص عن ابيه ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم لعلي : أنت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لاني بعدي ، و رواية اخرى عن سعد بن ابي وقاص ، قال : خلف رسول الله صلى الله عليه و سلم على بن ابي طالب في غزوة تبوك ، فقال يا رسول الله تغلفني في النساء والصبيان فقال أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى غير انه لاني بعدي و هذا الحديث الشريف مروي في كتب القوم بعدة أسانيد في صحاحهم و كتاب الخصائص للنسائي و كفاية الطالب و منتهى السؤل وغيرها ، و روى هذا المضمون بعبارات اخر .

ولا يرضى لعباده الكفر (١) وما الله يريد ظلماً للعباد (٢) وما ربك بظلام للعبيد (٣)
ولا يظلم ربك أحداً (٤) وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون (٥)
كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً (٦) وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا
عليه آباءنا وآبائنا والله أمرنا بها قل أن الله لا يأمر بالفحشاء (٧)
ومن يعتقد اعتقاداً يلزم منه تكذيب القرآن العزيز فقد اعتقد ما يوجب الكفر و
حصل الإرتداد والخروج عن ملة الإسلام ، فليتموّد الجاهل والعقل من هذه
المقالة الرديّة المؤدّية إلى أبلغ أنواع الضلالة ، وليحذر من حضور الموت عنده
وهو على هذه العقيدة ، فلا تقبل توبته . و ليخش من الموت قبل تفتنه بخطئه
نفسه ، فيطلب الرجعة ، فيقول : رب ارحموني لعلي أعمل صالحاً فيما تركت
فيقال له كلا (٨)

قَالَ النَّاصِبُ لِمَا

أقول : قد مرّ أن كل ما يقسمه من الدلائل هو إقامة الدليل في غير محلّ
النزاع ، فإنّ الأشاعرة مذهبهم المصرّح به في سائر كتبهم : أنه تعالى لا يفعل
القبيح ولا يرضى بالقباح والإرادة غير الرضا ، و ما ذكر من الآيات ليس حجة

(١) الزمر . الآية ٧ .

(٢) النافر . الآية ٤٩ .

(٣) فصلت . الآية ٣٦ .

(٤) الكهف . الآية ٤٩ .

(٥) هود . الآية ١١٧ .

(٦) الاسراء . الآية ٢٨ .

(٧) الاعراف . الآية ٢٨ .

(٨) اقتباس من قوله تعالى في سورة « المؤمنون » الآية ١٠٠

عليهم ، إنما هي حجة على من جوز الظلم على الله والرضا بالكفر ، و هذا الرجل أصم أطروش لا يسمع نداء المنادي وصور عند نفسه مذهباً وافتري أنه مذهب الأشاعرة ، و يورد عليه الاعتراضات و ليس أحد من المسلمين قائلاً بأنه تعالى ظالم أو راض بالكفر تعالى عن ذلك ، وما يزعم أنه يلزم هذا الأشاعرة فهو باطل ، لأن الخلق غير الفعل ، والعجب أنه لا يخاف أن يلتقي الله تعالى بهذه العقيدة الباطلة التي هي إثبات الشركاء لله تعالى في الخلق ، مثل المجوس (١) ، و ذلك

(١) قال الفيروز آبادي في القاموس : مجوس كصبور : رجل صغير الاذن وضع ديناً و دعى اليه معرب (ميج گوش) رجل مجوسي جمعه مجوس كيهودي و يهود ، و مجبه تمجيساً : صيره مجوسياً فتمجس و النحلة : المجوسية « انتهى » .
أقول : في الحديث : كل مولود يولد على الفطرة أو فطرة الاسلام و أبواه يهودانه و يمجسانه .

ثم أعلم أن الذي يظهر من كلام (توفيل) في كتابه المسمى بسنة سليمان (ص ٧ ط بيروت) أن رجلاً من هذه الطائفة يقال له : (زمردس) كان أخطاه الى كورس ملك فارس الذي تولى المملكة سنة ٥٦٠ قبل الميلاد ، فقطع الملك المذكور اذنه قصاصاً له ، ثم بعد موت كورس تولى السلطنة زمردس المذكور ثمانية أشهر حين ما كان (احشوبروش) ابن كورس يومئذ بعيداً في مصر ، وهو الذي يدعى في الكتاب المقدس ارتعشتا (عزرا ٧٠٤) وكان السبب في تولى زمردس المملكة أنه كان لكورس ابن آخر . يقال له زمردس أيضاً . وقد قتل سراً ، وكان زمردس هذا يشبهه في الصورة ، ففش الشعب بأنه هو وملك باسمه على أنه هو ، ثم لما ظهر للناس كذبه قتلوه و قتل معه كثير من قومه وسميت أصعابه بالمجوس معناه عندهم (فاقدوا الاذان) لكن أخيراً صارت هذه الكلمة علماً لاهل هذه الملة « انتهى ما رمنا نقله » .

أقول : الذي يظهر من التتبع في كلمات المورخين : أن اسم المجوس حادث لهسند الطائفة اشتهرت به بعد هذا الرجل ، و أنه كان يطلق عليهم قبله الزراثشتية ، الفارسية ،

المذهب أردى من مذهب المجوس بوجه ، لأن المجوس لا يشتون إلا شريكاً

الاذرية، الخورية، اليزدانية ، الاهرمانية، وغيرها ، و لكل تسمية وجه ، فالزراتشتية نسبة الى زرتشت والفارسية الى بلاد فارس ، و الاذرية الى «اذر» بمعنى النار لتوجههم اليها ، والخورية الى «خور» أى الشمس ، واليزدانية الى يزدان أى النور لاعتقادهم به ، والاهرمانية نسبة الى « اهرمان » أى الظلمة لاعتقادهم بها .

ثم ان المجوس تشعبت على شعب بعد ما كانوا على طريقة واحدة كالبابكية اتباع بابك و يقال لهم الحرمية كما فى (فهرست ابن النديم ص ٤٨٠ ط مصر) ، و المزدكية اتباع مزدك القديم وهو الذى امرهم بتناول اللذات والعكوف على الشهوات ، وترك الاستبداد والاستقلال بعضهم على بعض ، ولهم مشاركة فى الحرم والاهل لا يمتنع الواحد منهم من حرمة الآخر ولا يمنعه ، الى غير ذلك مما نسبها اليهم ابن النديم فى ص ٤٧٩ من الفهرست.

ثم ظهر مزدك الثانى ابن فيروز وقتله أنوشروان الملك وقتل أصعابه .

ومن فرق المجوس الفريدونية أتباع فريدون الذى أحدث عبادات و أشاع طرقا ، و تبعه خلق كثير . فوجه اليه أبو مسلم ، شبيب بن داح و عبدالله بن سعيد فقتل ، قال ابن النديم فى الفهرست ص ٤٨٣ : وعلى مذهبه بخراسان جماعة الى هذا الوقت .
ازاحة وهم عد بعض المؤلفين المانوية اتباع مانى النقاش الرسام الشهير من المجوس والذى يظهر من ابن النديم خلافه و أنه أحدث طريقة خاصة وظن بعض المؤلفين تشعبها من النصارى ، فراجع ص ٤٥٦ من الفهرست .

ثم اعلم أن ابن خلدون قسم المجوس الى ثمان فرق : الكيومرثية ، الرزوانية ، الزرادشتية ، الثنوية ، المانوية ، المزدكية ، البيصانية ، الفرقونية ، و ذكر الفروق بينها فراجع .

وليعلم أن المجوس على شعب فرقها اشتركت فى الالتزام ببدين أحدهما النور وهو مبدء كل خير و حسن من الجواهر و الاعراض و الافعال و يسون ذلك النور « اورمزد » او « يزدان » .

ثانيهما الظلمة و جعلوها مبدء كل شر و قبيح من الجواهر و الاعراض و الافعال و

واحداً يسمونه أهرمن ، وهؤلاء يشتون شركاء لا تعصر ولا تحصى أنهم إذا قبل لهم :

يسمونها (أهرمن) أو (أهرمان) ، وقالوا : انهما متماثلان في الازلية و القوة لكن بما ان بينهما معاندة و منافرة كان الغالب (آورمرزد) متى كثرت الخيرات في العالم ، و (أهرمن) متى كثرت الشرور .

وقالوا لا بد ان يطلب الانسان الخير لنفسه ولا حبا به من آورمرزد والشر لاعدائه من أهرمن . قال نوفل أفتدى في كتاب (سوسة سليمان في اصول العقائد والاديان من طييدوت) ما محصله : انه لم يكن للمجوس هياكل سابقاً ، و كانوا يسجدون للشمس و النار على التلال أو بين الشجر تحت الجو ، أما الشمس فلانها على زعمهم مكن الله تعالى شأنه ، و أما النار فلمشابهتها لها في الحرارة والنور ، فأمرهم رجل من زعمائهم ان يبنوا الهياكل والمعابد لكيلا تصعب عليهم الصلاة والعبادة « انتهى » .

أقول : و المشهور ان المشرق جهة القبلة لهم ، و عباداتهم و صلواتهم في أوقات طلوع الشمس و زوالها و غروبها .

و من مراسيمهم وجود النار المقدسة التي يحفظونها دائماً على مذابحهم مشتعلة و عند ما يسجدون للشمس في وقت شروقها و لا بد من وجود هذه النار أمامهم .

ومن آدابهم ان الكهنة و (المؤبدان) لا يجوز لهما ان ينفخوا تلك النار بأفواههم . وما يستعملونه لها من الوقود لا بد و ان يكون حطباً نظيفاً مقشوراً وان انطفأت وجب ان يجددوها من نار هيكل اخر لا من النار الاعتيادية .

و لهم عيدان ، و هما النيروز و المهرجان ، الاول في الاعتدال الربيعي و الثاني في الاعتدال الخريفي .

قال في السوسة ص ٦ : ان زرادشت قسم كتبه الى ثلاثة أقسام : قسم منها في اخبار الامم الماضية ، و قسم في حوادث الزمن المستقبل ، و قسم في النواميس و الشرايع ، و هي تحتوي على امور كثيرة أخذها من كتب اليهود مثل المشور للكهنة ، والحيوانات الطاهرة و غير الطاهرة .

ثم ان في أمر زرادشت وحاله اختلافاً عظيماً ، قال عدة من كتبة الافرنج و غيرهم :

ان زرادشت المذكور كان تلميذ الدانيال النبي عليه السلام ، و انه كان يؤلف كتبه في مغارة

و يسميها كتب ابراهيم الخليل عليه السلام ، ولكن عرفت عند غيره بكتب «زند» ، وقال ابن خلدون المغربي : ان بعض أهل الكتاب يقولون : ان زرادشت كان خادماً لارميا النبي عليه السلام .

و أما علماء المجوس فيقولون : ان زرادشت من نسل « منوچهر » وهو نبي بعث من الله الى العباد ، و قال بعضهم : أنه مرسل من قبل بعض انبياء بني اسرائيل : و من المورخين والكتاب من جعل وجوده موهوماً صرفاً .

و منهم من جعله ابراهيم خليل الرحمن عليه السلام و ايد دعواه بامور منها تسمية كتبه بكتب ابراهيم عليه السلام ، و منها تسمية عم ابراهيم عليه السلام (باذر) الى غير ذلك من الوجوه الباردة التي هي أو هي من كل واه .

والذي يظهر بعد التأمل الصادق والتبصير التام في كتب الملل والنحل وكلمات المورخين: ان زرادشت رجل من بلاد فارس وانه ادعى النبوة ، ولم يكن نبياً قطعاً ، وكان متنبياً كسائر المتنبين ، وما ذكره بعض فقهاءنا من كون المجوس أهل كتاب وان زرادشت بيهم ، ناش من السير في الليلة الظلماء بين الصغور والجنادل الصم ، و يتلوه من عبر بان للمجوس شبهة كتاب  وليعلم ان عدة كتب لدى المجوس يعظمونها في الغاية .

منها وهو اشهرها كتاب «آوستا» و يعبر عنه «وستا» و «تستا» أيضاً ينسبونه الى زرادشت ، رتبته على أبواب وفصول :

أوله (فرامون شت) وذلك الفصل محتو على ٦ جملات :

منها «خشنوتره اهوره مزدا» اي احمد و آتني اورمزد واسره بحبدي له .

منها « اشم وهي وهشم استي اشتا استي » فانه خير نعمة وسعادة الى آخرها ، وتقلناها عن كتاب اوستا الذي طبع ببلدة ببني باهتمام (المؤبد تيرانداز ابن المؤبد اردشير) الفارسي المقيم بالهند .

ومن كتبهم التي وقفت عليه كتاب زند في تفسير اوستا .

ومنهم كتاب « بازند »

ومنهم كتاب جاماسب نامه و ينسبونه الى جاماسب الحكيم المدفون قريباً من بلدة

(خفر) من بلاد شيراز .

وهنا كتاب صد ويك نام في الاسماء التي تطلق عندهم عليه تعالى كايرو اي الحقيق بالعبادة و « هروسپ داه » اي عالم الاسرار و « هروسپ خدا » اي خالق الكل . و « هروسپ توان » اي القادر على الكل ، و « ختنه » اي الذي مال الكل اليه وهكذا ، ومن كتبهم التي وقفت عليها :

كتاب « بيك مزديسان » تأليف دين شاه جي جي باها الايراني نزيل الهند .

و كتاب « مينوخردي » و كتاب « اندرز نامه » تأليف بزرگمهر البيارى .

و كتاب « تعليمات زرتشت » رايت ترجمته بقلم رشيد شهردان المجوسى .

و كتاب « دساتير زردشت » وهو كتاب حاو لاكثر مراسيم ومعتقداتهم .

و كتاب دساتير المؤيد هوش خليفة المؤيد كيخسرو اسفنديار .

و كتاب درويش فاني واسمه مبانكچي ليمچي هوشنك هاتريا .

و كتاب ملا فيروز بن ملا كاوس في البعث عن سنة الكبيسة عند المجوس الى غير ذلك من كتبهم التي طالعنها ووقفت عليها .

ولهم مراسم وأعياد ، و تعكفي عز دفن امواتهم قصص وشئون لامجال لذكرها

(ازالة وهم) ان صاحب كتاب دبستان المذاهب ذكر المجوس في اول كتابه واطرى

في الثناء عليهم و ذكر محامدهم فلا يفرنك كلامه فاني ظنين في حق الرجل واداء ممن

أظهر الاسلام و ادخل نفسه في زمريتهم لمقاصد سوء ، و من العجب من بعض اعلام

المحققين المتأخرين من تلاميذ شيخنا العلامة الانصارى « قده » حيث اعتمد واستند على

هذا الكتاب ، و نقل عنه في مبحث حجية الظواهر بعض الكلمات الراجعة الى التعريف .

قنبيه لا يخفى عليك ان المجوس تعبر عن نبيها « زرتشت » و المورخون و أرباب كتب

البلل والنحل يسمون « زردشت » أو (زرادشت) والمراد بالكل واحد . فلا تظنن التباير ،

وقد عرفت ان المسمى بها رجل تنبى في زمن كيقباد أو قبله أو بعده على اختلاف الكلمات

« هذا » ، و اعتذر من القراء الكرام حيث اطنبنا الكلام في هذا المضمار ، وما ذلك لان

بنائى في هذا الكتاب ان يكون مغنيا عن المراجعة الى أنواع الكتب في كل موضوع ،

وكل ذلك من باب الخدمة لاهل العلم وذوى الفطن بخلوص النية و صفاء الطوية عصمنا

الله من الهفوة والزلل و به الاعتصام .

لا اله الا الله يستكبرون (١) .

اقول :

نعم الأشاعرة يقولون : إنه تعالى لا يفعل القبيح ، لكن بمعنى أن ما هو قبيح في الشاهد ليس قبيحاً بالنسبة إليه تعالى ، وليس في هذا نفى صدور القبيح عنه تعالى بحسب الحقيقة ، بل بمجرد اللفظ والعبارة ، فلا يكون الكلام فيه خارجاً عن محل النزاع . و أما الفرق بين الإرادة والرضا فقد مر أنه غير مرضي .

وأما ما ذكره من أن الآيات إنما هي حجة على من جوز الظلم على الله ، وأشار به إلى أن الأشاعرة لا يجوزون ذلك عليه ، ففيه أن عدم تجويزهم للظلم عليه إنما هو بمعنى أن ما نراه ظلماً في الشاهد ليس بظلم إذا صدر عنه تعالى ، بل يقولون : هو ليس بظلم في نفسه قبل النهي ، وإنما صار كذلك بالشرع و بعد وروده ، فكل ما صدر عنه أو أمر به ليس بظلم ، وهذا سفسطة ظاهرة كما مر مراراً . وأما ما ذكره في دفع لزوم ما ألزمه المصنف على الأشاعرة بأن الخلق غير الفعل فهو دعوى كاذبة ذكرها شارح العقائد (٢) في دفع تمسك المعتزلة : بأنه لو كان تعالى خالقاً لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق إلى غير ذلك ، حيث دفعه بأن ذلك جهل عظيم ، لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده ، أولاً يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض و سائر الصفات في الأجسام ولا يتصف بذلك انتهى .

و فيه أن حكمه بالجهل جهالة عظيمة ، لأن القيام قد يكون بمعنى الحصول والصدور من الشيء كما في اسم الفاعل من الضارب والآكل ونحوهما ،

(١) اقتباس من قوله تعالى في سورة الصافات الآية ٢٥ .

(٢) المراد به المحقق التفتازاني شارح عقائد النسفي وقد مرت ترجمتهما .

وقد يكون بمعنى الوقوع على الشيء وعروضه له ، فبالمعنى الأول يتصف الفاعل بصدور الفعل عنه لأنَّه الفاعل حقيقة سواء كان صانعاً أو مصنوعاً ، لأنَّ الضارب مثلاً من صدر عنه الضرب ، فإذا صدر الضرب عن الله تعالى يلزم صحة إطلاق الضارب عليه واتصافه بالضاربة . و أما ما زعمه : من أن ذلك يستلزم كون خالق السواد أسود مع أنه لا يقال له ذلك ، فخلط واشتباه (١) وقع له من اشتراك لفظ الفاعل بين الفاعل الكلامي الذي نحن فيه أعني الموجد و بين الفاعل النحوي أعني المسند إليه ، و وضع أحدهما مكان الآخر ، لأنَّ الأسود (٢) في قولنا : أسود زيد مفعول كلامي لافاعل كلامي بمعنى خالق السواد ، والذي يقتضي مقايسته مع الضارب و الأكل اتصافه فيما نحن فيه بكونه أسود هو الفاعل النحوي الذي هو مفعول كلامي كزيد في المثال المذكور دون الفاعل الكلامي (٣) ، فلا يلزم من كون فاعل الضرب ضارباً و متصفاً به كون فاعل السواد أسود و متصفاً به كما زعمه ، بل فاعل السواد هو المسود ، فإذا كان السواد صادراً من الله تعالى واقعاً على زيد فالله تعالى مسود زيد لا أسود ، غاية ما في الباب أن عدم إطلاقه عليه تعالى لعدم الإذن الشرعي ، لا لأنَّه ليس بمسود حقيقة كما يظهر من كلامه .

-
- (١) حاصل اشتباهه أن الفاعل في قولنا : أسود زيد هو زيد ، فلو كان اتصافه بكونه أسود لاجل الفاعلية لوجب اتصاف الله تعالى أيضاً بكونه أسود على تقدير القول : بكونه فاعلاً خالقاً للسواد : ووجه الدفع ظاهر مما ذكرناه «منه قده» .
- (٢) المراد بالأسود هو زيد ، أطلق عليه هذا اللفظ باعتبار استناد السواد إليه و قيامه به .
- (٣) كذاته سبحانه أو كالشمس إذا أتر في لونه أو بعض الناس إذا ضمد بين زيد بلون أسود «منه قده» .

لا يقال : إن الزاني مثلاً هو المصدر (١) المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر وغير متصف به ، لأننا نقول عدم صحة اتصافه تعالى بالزنا إنما هو لدلالة العقل والشرع على استحالة عليه ، والكلام في إثباته بحسب اقتضاء اللغة وهو لازم بحسبه كما لا يخفى ، وأيضاً يلزم على هذا أن لا يوجد زان أصلاً ، أمّا عدم كون الزاني هو الله تعالى فلما ذكرت أنه مصدر غير متصف به ، وأما أنه ليس هو العبد فلا أنه ليس بمصدر بمعنى الخلق عندكم ، وكونه مصدراً بمعنى الكسب لم يثبت بعد ودون إثباته خرط القتاد .

و أما قوله : المجوس لا يشتون إلا شريكاً واحداً و هؤلاء يشتون شركاء لا تحصى ، ففيه : أن الأفاعلة لو ارتقوا إلى السماء لما أمكن لهم الخلاص عما مر : من لزوم مشاركتهم للنصارى في إثبات الشركاء ، القداماء لا يمكنهم معارضة ذلك بالزاعمة بشيء من الشركاء ، وذلك لظهور أنه إنما يلزمنا مشاركة المجوس فيما ذكره لو قلنا : إن الشيطان نفسه أو سائر العباد أنفسهم ليسوا مخلوقين لله تعالى و قلنا : إنهم متصرفون مع الباري سبحانه تصرف مقاهرة ومغالبة ونحن لا نقول بشيء من ذلك ، بل عندنا أن إبليس كسائر شياطين الإنس والجن لا يتمكن من الصالحين من الأنبياء وغيرهم مع ضعفهم ، فكيف بجبار السموات والأرضين ؟
وقد قال تعالى : ان كيد الشيطان كان ضعيفاً (٣) ، وقال : خلق الانعام ضعيفاً (٤) ، لكن لما كان التكليف ينافيه الجبر خلق الباري تعالى بين الإنسان و شيطانه ليميز (٤) الخبيث كالناصب و أضرا به من الطيب ، وقد نطق بذلك القرآن

(١) اسم فاعل من الاصدار على زنة مكرم وقوله « بالمصدر » عقيب ذلك مصدر مبني على زنة مقتل .

(٢) النساء . الآية ٧٦ .

(٣) النساء . الآية ٢٨ .

(٤) متخذ من قوله تعالى في سورة الانفال الآية ٣٧ ليميز الله الخبيث من الطيب .

فى قوله تعالى : **لاحتسبن ذريته الا قليلا (١)** ، و قوله : **لاغوينهم أجمعين**
الا عبادك منهم المخلصين (٢) ، و قوله : **ولقد أضل منكم جبلا كثيرا (٣)**
و أمثال ذلك ، و كذا الكلام فى تخلية سائر العباد بينهم و بين أفعالهم ، و بالجملة
إنما يلزم مشاركة غيره تعالى معه فى الفاعلية أو عجزه و مغلوبيته عنهم كما قد
يتوهم لولم يقدر الله سبحانه على سلب القعدة و الاختيار عنهم بقدرته و مشيئته
القاهرة ، أما لو قلنا : بأنه تعالى قادر على ذلك ، و أنه لم تكن كراهته تعالى
لايجاد العباد تلك الأفعال على سبيل الجبر بل كان بسبب نهي إياهم من إيقاعها
على سبيل الاختيار فلا يلزم المشاركة ولا المغلوبة ، و قد قال تعالى :
ولو شاء الله لهدىكم أجمعين (٤) ، **ولو شئنا لاتيناكل نفس هداها (٥)** ،
أى على سبيل الجبر والقهر ، ولكن ذلك ينافي التكليف المنوط بالاختيار ، والمخلص
أن المشاركة أو العجز و المغلوبة إنما يلزم إذا تخلف مراده تعالى عن المشيئة
القطعية التى يسميها أهل العدل مشيئة قسر و إلقاء (٦) ، وهم لا يقولون بالتخلف
عنها . و أما المشيئة التفويضية فلا عجز فى التخلف عنها ، مثل أن تقول لعبدك :
أريد منك كذا ولا أجبرك ، وإرادة طاعة العاصي من قبيل الثانى عندهم فلا إشكال ،
و أيضاً المجوس قالوا بأصلين : أحدهما فاعل الخير وهو ، يزدان ، المعبر عنه

(١) الاسراء . الآية ٦٠

(٢) ص . الآية ٨٣ .

(٣) يس . الآية ٦٤ .

(٤) الانعام . الآية ١٤٩ .

(٥) السجدة . الآية ١٣ .

(٦) اصطلاح المتكلمون من أصعبنا على تسمية هذا النوع من الإرادة بمشيئة القسر والعزم
والبت والالقاء وتبعوا فى ذلك التعابير الواردة فى أخبار ساداتنا الائمة الميامين ، وقد
أورد بعضها ثقة الاسلام الكلينى فى اصول الكافى فليراجع .

تارة بالنور ، و آخر فاعل الشر و هو ، أهر من (١) ، المعبر عنه تارة بالظلمة ، و أهل العدل لا يقولون إلا بأصل واحد هو الله سبحانه ، وقدره العبد ليست أصلاً بل فرعاً لقدرة الله تعالى ، مع أن قدرة العبد ليست فاعلية للشرور فقط بل لكل من الخير والشر الصادر عنه ، فلا مناسبة بين القولين عند التحقيق ، و إنما يظهر حقيقة المناسبة بين قول المجوس و قول المجبرة ، و ذلك من وجوه ،

منها أن المجوس قائلون بأصلين : أحدهما فاعل الخير والآخر فاعل الشر كما مر ، وليس للعباد عندهم فعل أصلاً كما عند الأشاعرة ، فهم أحق بمشابهة المجوس ، و منها أن المجوس اختصوا بمقالات سقيمة و اعتقادات واهية (٢) معلومة البطلان وكذلك المجبرة الناصية ، و منها أن مذهب المجوس أن الله تعالى يفعل فعلاً ثم يتبرأ منه كما خلق إبليس ثم تبرأ منه و تنفر عنه ، و كذلك المجبرة قالوا : إنه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرأ منها ، و منها أن المجوس يقولون (٣) : إن نكاح الأخوات و الأمهات بقضاء الله و قدره و إرادته و واقفهم

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم اسلامی

(١) قال المتأله السبزواري في منظومته : والشر اعدام فكم قدضل من يقول باليزدان ثم الاهر من . و قد مر تفصيل مقالة المجوس ، وما يتعلق بهم و سرد اسماء بعض كتبهم الدينية .

(٢) وقد مر تفصيل ذلك في التعليقات السابقة و قلنا هناك عن كتبهم الدينية و عن غيرها ما يزيح العلة فراجع

(٣) نص على ذلك نوفل افندي في كتابه (سوسة سليمان ص ٦ ط بيروت) وقال ما لفظه و منها اجازته اي زعيم المجوس للانسان ان يتزوج بينته واخته اوامه ، و ان الذي يتزوج بامه تكون اولاده اقدس من غيرهم ، و لكن لما اخذ اسكندر المكدوني سلطة فارس ابطل هذه العادة الوحشية «انتهى» .

وقال ابن النديم في الفهرست (ص ٤٧٩ ط مصر) ما لفظه : و لهم مشاركة في الادل و الحرم ، لا يستنح الواحد منهم من حرمة الاخر ولا يمنعه «انتهى» .

المجبرة حيث قالوا: (١) إن نكاح المجوس لأخواتهم وأمهاتهم بقضاء الله وقدره وإرادته ، و منها أن المجوس قالوا : إن القادر على الخير لا يقدر على الشر و بالعكس ، و المجبرة قالوا : إن القدرة موجبة للفعل غير متقدمة (٢) عليه ،

(١) اسناد المقالة اليهم باعتبار انها لازم مبناهم من اسناد افعال العباد طراً الى القضاء والقدر ومن التزم بالملزوم لا محيص له من الالتزام بلوازمه .

(٢) قال الشريف الجرجاني في الجزء الثاني من شرح المواقف للإيجي (ص ٩٩ ط الاسنانه) مازجاً بكلام المتن ، قال الشيخ و أصحابه : القدرة العادة اي قدرة العبد مع الفعل اي انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد القدرة العادة قبله فضلاً عن تعلقها به ، اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه ، و الا اي و ان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه فهي اي فالحالة التي فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حال الفعل و هذا خلف محال لان كون المتقدم على الفعل مقارناً له يستلزم اجتماع التقيضين اعني كونه متقدماً وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكناً اذ الممكن لا يستلزم السنجيل بالذات و اذا لم يكن الفعل ممكناً قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ، ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور ، فتعين ان تكون موجودة معه وهو المطلوب (الخ) .

ثم أورد عليه بما حاصله ان المراد من حصول الفعل قبل الفعل وجود الفعل في زمان فرض خلو ذلك الزمان عن عدم الفعل و يفرض وقوع الفعل فيه بدله و انه غير محال في نفسه ولا يستلزم محالاً ايضاً ، فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه الى آخر ما قال . ثم قهرض لقالة المعتزلة من الالتزام بكون القدرة قبل الفعل مع بقائها حال وجود الفعل كما عليه أكثرهم أو انتفائها حاله كما عليه بعضهم ، كما انهم جوزوا انتفاء الفعل حال وجود القدرة ، وصرح بمقالة الاشاعرة و عدم تقدم القدرة و كونها موجبة أكثرهم كشارح العقائد النسفية و شارح المقاصد والقوشجي في شرحه والمولى الفناري في عقايد و الفاضل الجلبى في تعليقه على شرح المواقف وغيرهم في غير هذه الكتب .

ثم ان في مسألة القدرة العادة مباحث عديدة كتعريفها و طرق انبائها و ككونها مؤثرة

فالإنسان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس ، ومنها أن المجوس يعلقون هذه الأحكام من مدح و ذم و أمر و نهى بما لا يعقل و هو طبع النور و الظلمة ، والناسبة علقوا ذلك بما لا يعقل و هو الكسب (١) هذا جزاؤهم بما كسبوا ونصبوا،

أو غير مؤثرة و انها في الإنسان عبارة عن سلامة البنية عن الافات وليست بصفة زائدة عليها كما حكى هذه المقالة عن بشرين المتمتر ، أو زائدة . ومن مباحثها ان المنوع من الفعل هل هو قادر على الفعل حال كونه منوعاً أو ليس بقادر ؟ وان العجز هل هو عرض موجود مضاد للقدرة أولا ؟ و ان المقدور هل هو تابع للعلم أو للارادة ؟ و ان النوم وأخواته هل هو ضد للقدرة ؟ فلا يكون فعل النائم مقدوراً أو غير مقدور، و ان القدرة مغايرة للمزاج الى غير ذلك من الامور ، ولعلنا نتعرض لها في معالها المناسبة لها ان شاء الله تعالى .

واعتذر من القراء الكرام حيث أطلنا الكلام وما ذلك الا لزيد الخبرة لارباب البصيرة والنظر عصمنا الله من الزلل، آمين آمين .

(١) قال في شرح المواقف (ج ٢ ص ٩٥ ط آستانة) القدرة العادة على رايها معاشر الاشاعرة لا تؤثر في فعل اصلا وليست مبدءاً لاثر قطعاً و ان كان لها عندنا تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق (كسباً) الى آخر ما قال .

وقال بعضهم ان اصحابنا اسندوا افعال انبياء بأسرها الى تعالى وذهبوا الى وقوعها بقدرة تعالى وحده ، و قالوا : انه لا تأثير لقدرة العبد اصلا ، بل الله سبحانه اجري عادته بانه يوجد في العبد قدرة فيكون فعل العبد مخلوقاً لله ابداعاً واحداثاً ومكسباً للعبد « الخ » .

والكسب ليس له معنى محصل فتراهم مضطربين في تفسيره ، فالذي يظهر من شرح المواقف وكلام المولى على القوشجي : ان المراد به مجرد المقارنة الواقعة بين القدرة العادة للعبد و بين فعله بدون تأثير تلك القدرة فيه ، بل كلاهما مخلوقان لله تعالى وليت شعري فما الجدوى في اختراع الكسب اذا لم تكن للقدرة العادة للعبد دخل في فعله ولا تأثير لها فيه ، بل الفعل مخلوق لله تعالى ، اذ لا تدفع بالالتزام بهسذا المخترع شناعة الجبر و الجور و عدم الفرق بين افعال العبد الاختيارية و بين افعاله

الاضطرارية القسرية ، اذ مجرد مقارنة القدرة العادية بفعل العبد بدون التأثير هل هو الا بلاطائل وتتش على الماء وضرب اللبنة في البحر .

و نقل في شرح المقاصد عن امامهم الرازي انه قال : الكسب صفة تحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فاصل الفعل بقدرة الله وخصوصية الوصف بقدرة العبد و هي المسماة بالكسب الى آخر ما قال .

ونقل في (سواء السبيل ص ٢٢٨ ط هـ) عن الفزالي صاحب الاحياء ما لفظه : ان الافعال مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب «اتهي» الى غير ذلك من كلمات اعيانهم ومشاهيرهم المصراحة باختراع الكسب وابتداعه و أنت أيها القارئ الكريم اذا أحطت خبراً بمقالاتهم في باب الكسب فراجع الى الانصاف فانه نعم الحكم في الباب :

فهل ترى فائدة في هذا التحمل المستغنى عنه الذي يعد لقوا في نظر العقل السليم الفطري الذي يعبر عنه بالرسول الباطني وهو الذي فطر الله الخلق عليه وبه يثابون وبه يعاقبون . وانشدك برب الراقصات، وداحي المدحوات، هل تدفع بالالتزام بالكسب شناعة الجبر و الظلم ؟! تعالى ربنا وتقدس عن ذلك علواً كبيراً .

ثم ان أبا بكر القاضي الباقلاني عبر عن الكسب بتعبير آخر فراجع كتابه الذي سماه بالانصاف ، وكان جديراً بالتسمية بالمكابرة والاعتساف .

وقال سيدنا الشريف المرتضى علم الهدى الموسوي في كتابه (العيون والمعاسن) في الفصل الثلاثين ما لفظه : سمعت الشيخ أبا عبد الله (أي المفيد) ادام الله عزه يقول ثلاثة أشياء قد اجتهد المتكلمون في تحصيل معناها عن معتقدها بكل حيلة فلم يظفروا منهم الا بعبارات تناقض المعنى منها على مفهوم الكلام .

اتحاد النصرانية وكسب النجارية و أحوال البهشية

قال الشيخ ادام الله عزه ومن ارتاب بما ذكرناه في هذا الباب فليتوصل الى ايراد معنى واحد منها معقول الفرق بينها في التناقض و الفساد ليعلم ان ما حكمنا به هو الصواب وهيئات الى آخر ما افاد .

و خلاصة الكلام ان القوم لم يأتوا في الالتزام بالكسب بما له محصل تدفع به شناعة الجبر

والحمد لله رب العالمين .

قال المصنف رَفَعَهُ اللَّهُ رَجَاءً

ومنها أنه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده ، لأنه لو جاز منه فعل القبيح لجاز منه الكذب ، وحينئذ ينتفي الجزم بوقوع ما أخبر بوقوعه من الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ، ولا يبقى للعبد جزم بصدقه ، بل ولا ظن به ، لأنه لما وقع منه أنواع الكذب والشرور في العالم كيف يحكم العقل بصدقه في الوعد والوعيد ؟ و تنتفي حينئذ فائدة التكليف وهو (خل هي) الحذر من العقاب و الطمع في الثواب ، ومن يجوز لنفسه أن يقلد من يعتقد جواز الكذب على الله تعالى وأنه لا جزم بالبعث والنشور ولا بالحساب والثواب ولا بالعقاب ؟ و هل هذا إلا خروج عن الملة الإسلامية ؟ فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء ولا يعتذر بأني ما عرفت مذهبهم ، فهذا هو عين مذهبهم و صريح مقالتهن نعوذ بالله منها و من أمثالها .

ومنها أنه يلزم نسبة المطيع إلى السفه والحق ، ونسبة العاصي إلى الحكمة والكياسة والعمل بمقتضى العقل بل كلما ازداد المطيع في طاعته وزهده ورفضه الامور الدنيوية والإقبال على الله تعالى بالكليّة والإقبال إلى امتثال أوامره واجتناب مناهيه نسب إلى زيادة الجهل والحق والسفه ، وكلما ازداد العاصي في عصيانه ولجّ في غيّه و طغيانه وأسرف في ارتكاب المأثم المحرمة واستعمل

ومعاذيره ويسان عن اللغو ، هذه كتبهم برئى ومسح منك فراجعها .

وقد صلت عن العلامة السيد ابراهيم الراوى البغدادى من علمائهم الايمان وعن غيره سؤال منقّب باحث فلم أفز بجواب يروى القليل و يرى العليل : عصنا الله و حرمنا من هو اجس الاوهام و ذلات الاحلام والاقلام ، آمين آمين . وستأتى منا فى المباحث الآتية فوائد حول هذه المسئلة فانتظر والصبر مفتاح الفرج .

الملاذ المزجور عنها بالشرع نسب إلى العقل و الأخذ بالحزم ، لأن الأفعال القبيحة إذا كانت مستندة إليه جاز أن يعاقب المطيع لطاعته و لا تفيد طاعته إلا الخسران والتعب حيث جاز أن يعاقبه على امتثال أمره ، ويحصل في الآخرة بالعذاب الأليم السرم (١) والعقاب المؤبد ، و جاز أن يثيب العاصي فيحصل بالربح في الدارين و يتخلص من المشقة في المنزلين ، ومنها أنه تعالى كلف المحال لأن الآثار كلها مستندة إليه تعالى ، و لا تأثير لقدرة العبد البتة فجميع الأفعال غير مقدورة للعبد وقد كلف ببعضها فيكون قد كلف ما لا يطاق ، و جوزوا بهذا الاعتبار و باعتبار وقوع القبيح منه تعالى أن يكلف الله تعالى العبد أن يخلق مثله تعالى و مثل نفسه ، و أن يعبد الموتى في الدنيا كآدم و نوح وغيرهما ، و أن يبلع جبل أبي قيس دفعة ، و يشرب ماء دجلة في جرعة ، و أنه متى لم يفعل ذلك عذبه بأنواع العذاب ، فلينظر العاقل في نفسه هل يجوز له أن ينسب ربه تبارك و تعالى وتقدس إلى مثل هذه التكاليف الممتنعة ؟ وهل ينسب ظالم منا إلى مثل هذا الظلم ؟ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

و منها أنه يلزم منه عدم العلم بنبوة أحد من الأنبياء عليهم السلام ، لأن دليل النبوة هو أن الله فعل المعجزة عقيب الدعوى لأجل التصديق (٢) ، و كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ، فإذا صدر القبيح منه لم يتم الدليل ، أما الصغرى فجاز أن يخلق المعجزة للإغواء و الإضلال ، و أما الكبرى فلجواز أن يصدق المبطل في دعواه . و منها أن القبائح لو صدرت عنه لوجب الاستعاذة منه لأنه حينئذ أضر على البشر من إبليس لعنه الله ، وكان واجباً على قولهم أن يقول المتعوذ : أعوذ بالشيطان الرجيم من الله تعالى ، وهل يرضى عاقل لنفسه المصير

(١) قد مر المراد بالسرم .

(٢) و المراد من التصديق اسناد المصدق إليه فان هيئة التفعيل قد يراد منه النسبة كالتفسيق و التكفير .

إلى مقالة تؤدى إلى التعمود من أرحم الراحمين وأكرم الأكرمين ، و تخلص إبليس من اللعن والبعد والطرده ؛ نعوذ بالله من اعتقاد المبطلين والدخول في زمرة الضالين ولنتقصر في هذا المختصر على هذا القدر « انتهى » .

قَالَ النَّاصِبُ بِالْقِسْطِ

أقول : قد عرفت فيما سبق مذهب الأَشَاعِرَةِ في عدم صدور القبيح من الله تعالى ، و أن إجماع المليين منعقد على أنه تعالى لا يفعل القبيح ، فكل ما أقامه من الدلائل قد ذكرنا أنه إقامة الدليل في غير محل النزاع ، فإن المدعى شيء واحد و هم يسندونه بالقبح العقلي (إلى القبح العقلي ظ) ، و الأَشَاعِرَةُ يسندونه إلى أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه . ثم إن المعتزلة لو أرادوا من نسبة فعل القبيح إليه تعالى أنه يخلق القبائح من أفعال العباد على رأى الأَشَاعِرَةِ فهذا شيء يلزمهم ، لأن القبائح من الأشياء كما تكون في الأعراض كالأفعال تكون في الجواهر و الذوات ، فالغنزير قبيح و العقرب والحية و الحشرات قبائح و هم متفقون أن الله تعالى يخلقهم ، فكل ما يلزم الأَشَاعِرَةَ يلزمهم في خلق القبائح الجوهرية . و إن أرادوا أنه يفعل القبائح فإن هذا شيء لم يلزم من كلامهم و لا هو معتقدهم كما صرحنا به مراراً . « انتهى » .

أقول :

قد بينا آنفاً أن قول الأَشَاعِرَةِ : بعدم صدور القبيح من الأسماء التي لا مسمى لها والخيالات التي ليس لها حقيقة ، فهم ليسوا داخلين في إجماع المليين في الحقيقة ، و أما ما ذكره من أنهم لو أرادوا من نسبة فعل القبيح إليه تعالى أنه يخلق القبائح من أفعال العباد على رأى الأَشَاعِرَةِ فهذا شيء يلزمهم « الخ » . ففيه اشتباه ظاهر وحاشا أن يلزم أهل العدل مثل ذلك ، لأن مرادهم بالشرور

والقبائح التي لا يفعلها الله تعالى ما يكون مفسده في نظام الوجود أكثر من مصالحه عند العقل ، وما هو محل النزاع من القبائح و المفسد الصادر من العباد كالزنا والكواطة و السرقة و نحوها مما لا يجد العقل السليم فيها فائدة و نفعاً أصلاً في حفظ النظام ، ولو كانت فيها مصلحة فهي أقل من مفسدها ، بخلاف ما قد يستقبحه العقل في بادي النظر من أفعاله تعالى ، فإنه إذا تأمل فيها العاقل ربما يطالع على ما فيها من حكم و مصالح لا تحصى ، فيعود الإستباح في نظره استحساناً كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة و قتل الغلام ، و كما في تعذيب الانسان ولده أو عبده للتأديب والزجر عن المنكرات ، و إليه أشار تعالى بقوله : انى أعلم ما لا تعلمون (١) ، و به يتبين حسن خلق الحشرات والسباع النموذيات و إبليس و ذريته و تبعته (خ ل تبقته ط) و إمارة الأنبياء عليهم الصلاة و السلام ، وأما ما ذكره بعض متصوفة أهل السنة موافقاً لبعض المتفلسفة : من أن الشهوة مثلاً من حيث إنها ظل المحبة الذاتية السارية في الوجود محمودة و عدمها وهو العنة مذمومة من حيث إنها ليست سبب بقاء النوع ، ومن حيث إنها موجبة للذة التي هي نوع من التجليات الجمالية أيضاً محمودة ، و عند وقوعها على غير موجب الشرع مذمومة ، لكونها سبباً لانقطاع النسل وموجباً للفتن العائدة إلى العدم ، وهكذا جميع صور المرام ، فالكل منه وإليه من حيث الكمال « انتهى » . فلا يخفى ما فيه من ترويج سوق الزنا و مخالفته لبديهة العقل و لما عليه الشرع و ذوه (٢) . و اعلم أيديكم الله أن جناية المجبرة على الاسلام كثيرة ، و بليتها على الأمة عظيمة بحملهم المعاصي على الله تعالى ، و قولهم :

(١) البقرة . الاية ٢٢٢ .

(٢) قد وردت اضافة جمع ذى مع كونه من أسماء الستة الى الضير فى النظم والنثر و منه قول الشاعر: انما يعرف ذا الفضل من الناس ذوه .

إنه لا يكون إلا ما أَرَادَهُ اللهُ ، وأنه لا قدرة للكافر على الخلاص من كفره ، ولا سبيل للفاسق إلى ترك فسقه ، وأن الله تعالى قضى بالمعاصي على قوم و خلقهم لها و فعلها فيهم ليعاقبهم عليها ، و قضى بالطاعات على قوم و خلقهم لها و فعلها فيهم ليشبهم عليها ، و هذا الإعتقاد القبيح يسقط عن المكلف الحرص على الطاعة و الإجتهد في الإنزجار عن المعصية ، لأنه يرى أن اجتهداه لا ينفع ، و حرصه لا يغني ، بل لا اجتهد له في الحقيقة ، و لا حرص ، لأنه مفعول فيه غير فاعل ، و موجد فيه غير موجد ، و مخلوق لشيء لا معيد (١) له عنه ، و مسوق إلى أمر لا انفصال له منه ، فأى خوف مع هذا يقع ؟ و أى وعيد معه ينفع ؟ نعوذ بالله مما يقولون و تبرء مما يعتقدون ، و نعم ما أشد بعض أهل العدل إشارة إلى ما اعتقده هؤلاء خذلهم الله تعالى ، شعر :

سألت المخذئ عن فعله	علام (٢) تخشيت ياماذق (٣)
فقال : ابتلاني بداء (٤) العضال	وأسلمني (٥) القدر السابق
ولمت للزناة على فعلهم	فقالوا بهذا قضى الخالق
و قلت : لا كل مال اليتيم :	أكلت و أنت امرؤ فاسق
فقال : و لجلج (٦) في قوله	أكلت و أطعمني الرأزق
و كل يحيل على ربه	و ما فيهم واحد صادق

(١) حاد جيداً وحيداناً ومجيداً : مال عن الطريق وعدل ، و في بعض النسخ المخطوطة « لا محيص له عنه » .

(٢) علام : في الأصل على ما . وشاع حذف الفاء الاستفهامية إذا دخلتها حروف الجارة

(٣) مذاق الود : شابه بكدر ولم يخلصه .

(٤) داء عضال بضم العين : أى داء معي غالب .

(٥) اسلم : إذا لدغته الحية .

(٦) لجلج ، تردد في الكلام .

ولنختم هذا المقام بمحاكمة يحكم بحسبها العاقل المتصف بالانصاف ، و هو أن نقول : إن أراد الأشاعرة بقولهم : إنه لا مؤثر في الوجود إلا الله ، أنه علة قريبة لجميع الموجودات بأن يكون مؤثراً فيها لا بواسطة شيء آخر ، فهو بعيد عن الصواب ، وخروج عن الملة الإسلامية ، وإسناد للقبائح والشرور إليه تعالى ، وكل ذلك مستلزم للمحال ، ونقول للمعتزلة : إن أرادوا بكون العبد موجداً لفعله ، أنه علة تامة لوجود أثره و انقطاع تأثير الله البتة سواء كان بواسطة أو بلا واسطة فهذا أيضاً بعيد عن الصواب ، لأن فعل العبد بالضرورة متوقف على قدرته وآلاته ، وبالضرورة ليستامنه ، فلا يكون هو علة تامة في وجود أثره ، ثم نقول : علة العلة هل هي علة بالحققة أم لا ؟ فإن كان علة العلة علة حقيقة كان الجميع مستنداً إلى الله تعالى ، لكن الأمر ليس كذلك ، بل علة العلة علة على سبيل المجاز لوجوب استناد الأثر إلى المباشر القريب ، ولما كان العبد مباشراً قريباً لفعله اسندت أفعاله الواقعة بحسب قصده إليه لأنه السبب في وجودها ، مثال ذلك : أن النحل موجد للعسل ، ولا يقال : إن النحل موجد للحلاوة في الذائقة بل الموجد لها هو العسل ، لأنه العلة القريبة فيها ، والنحل أوجد الحلاوة بواسطة العسل ، فهو علة للعلة لا علة حقيقة ، وعلى هذا تحمل الآيات الواردة (١) في القرآن العزيز التي بعضها تدل على استناد الأفعال إليه تعالى ، و بعضها على

- (١) الآيات التي يمكن للمتوهم استشمام راحة الجبر منها مجتمعة في ست أنواع :
 النوع الأول وهو العدة في الباب الآيات المتضمنة لنسبة الاضلال الى الله تعالى ، وهي اثنتان وثلثون آية : (١) في سورة المدثر الآية ٣١ (٢) فاطر ٨ (٣) النحل ٩٣ (٤) ابراهيم ٤ (٥) الرعد ٢٧ (٦) الشورى ٤٤ (٧) الشورى ٤٦
 (٨) غافر ٣٣ (٩) الزمر ٣٦ (١٠) الكهف ١٧ (١١) الاسراء ٩٧ (١٢) الرعد ٣٣
 (١٣) الاعراف ١٨٦ (١٤) الاعراف ١٧٨ (١٥) النساء ١٤٣ (١٦) النساء ٨٨

(١٧) محمد ﷺ ٤ (١٨) غافر ٣٤ (١٩) غافر ٧٤ (٢٠) النحل ٣٧
 (٢١) ابراهيم ٢٧ (٢٢) التوبة ١١٥ (٢٣) البقرة ٢٦ (٢٤) الاعراف ١٥٥
 (٢٥) البجائية ٢٣ (٢٦) محمد ١ (٢٧) محمد ٨ (٢٨) الروم ٢٩
 (٢٩) النساء ٨٨ (٣٠) الانعام ١٢٥ (٣١) الانعام ٣٩ (٣٢) الزمر ٢٣
 وهي على اقسام (منها) الايات المتضمنة لنسبة الاضلال اليه تعالى من غير بيان لمن يتعلق به
 كقوله تعالى ومن يضل الله فما له من هاد «غافر ٣٣» (ومنها) الايات المتضمنة لنسبة
 الاضلال اليه تعالى لمن يشاء من غير تعيين لمن يشاء اضلاله كقوله تعالى فيضل الله من
 يشاء «ابراهيم ﷺ» ٤.

(ومنها) ما دل على اضلاله تعالى لمن كفر و اختار الكفر فيضل الله له كقوله تعالى
 كذلك يضل الله الكافرين (ومنها) ما دل على حصر الاضلال في حق الفاسقين و انه
 تعالى لا يضل الا من فسق و بعد من طاعة الله كقوله تعالى و ما يضل به الا الفاسقين
 (ومنها) ما دل على انه تعالى يضل المرتابين والمسرفين وغيرهم من الذين اختاروا
 انحاء العصيان .

ودلالة هذه الايات مقصورة على اضلاله تعالى لمن اختار الكفر أو الظلم أو الفسوق،
 وليس فيها دلالة بوجه من الوجوه على أنه تعالى يضل أحداً قبل اختياره بنفسه الكفر
 والظلم والفسوق ، وستأتي الايات الدالة على تنزيهه تعالى عن الظلم و ان ما اصابهم
 من السوء كان بسوء اختيارهم كقوله تعالى : و ما ظلمناهم بل كانوا انفسهم يظلمون
 « النحل ١١٨ » وقوله تعالى : ان الله لا يظلم مثقال ذرة « النحل ١١٨ » وقوله تعالى
 ووفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون « آل عمران ٢٥ » .

النوع الثاني الايات المتضمنة لاسناد الهداية التكوينية الى الله تعالى و هي ثمان
 وسبعون آية .

(١) البقرة ١٤٣ (٢) البقرة ٢١٣ (٣) الانعام ٩٠ (٤) الاعراف ٣٠ (٥)
 الرعد ٣١ (٦) النحل ٣٦ (٧) طه ١٢٢ (٨) الاعلى ٣ (٩) الضحى ٧
 (١٠) الانعام ١٤٩ (١١) النحل ٩ (١٢) الاعراف ٤٣ (١٣) الزمر ٥٧

- (١٤) النحل ١٢١ (١٥) الزمر ١٨ (١٦) آل عمران ٨ (١٧) الانعام ٨٤
 (١٨) الانعام ٨٨ (١٩) مريم ٥٨ (٢٠) الاعراف ١٥٥ (٢١) القصص ٥٦
 (٢٢) الشورى ٥٢ (٢٣) العنكبوت ٦٩ (٢٤) الاعراف ١٧٨ (٢٥) الاسراء
 ٩٧ (٢٦) الكهف ١٧ (٢٧) الزمر ٣٧ (٢٨) التغابن ١١ (٢٩) الانعام ٧٧
 (٣٠) البقرة ٢٦ (٣١) البقرة ١٤٢ (٣٢) البقرة ٢٥٨ (٣٣) البقرة ٢٦٤
 (٣٤) البقرة ٢٧٢ (٣٥) آل عمران ٨٦ (٣٦) المائدة ١٦ (٣٧) المائدة ٥١
 (٣٨) المائدة ٦٧ (٣٩) المائدة ١٠٨ (٤٠) الانعام ٨٨ (٤١) الانعام ١٤٤
 (٤٢) التوبة ١٩ (٤٣) التوبة ٢٤ (٤٤) التوبة ٣٧ (٤٥) التوبة ٨٠
 (٤٦) التوبة ١٠٩ (٤٧) يونس ٢٥ (٤٨) يوسف ٥٢ (٤٩) الرعد ٢٧
 (٥٠) ابراهيم ٤ (٥١) النحل ٣٧ (٥٢) النحل ٩٣ (٥٣) النحل ١٠٧
 (٥٤) الحج ١٦ (٥٥) النور ٣٥ (٥٦) النور ٤٦ (٥٧) النور ٥٠
 (٥٨) القصص ٥٦ (٥٩) فاطر ٨ (٦٠) الزمر ٣ (٦١) الزمر ٢٣ (٦٢) غافر ٢٨
 (٦٣) الشورى ١٣ (٦٤) الاحقاف ١٠ (٦٥) الصف ٥ (٦٦) الصف ٢
 (٦٧) الجمعة ٥ (٦٨) المنافقون ٦ (٦٩) المدثر ٣١ (٧٠) الفتح ٢
 (٧١) الكهف ٢٤ (٧٢) الانعام ١٢٦ (٧٣) النساء ١٣٧ (٧٤) النساء ١٦٨
 (٧٥) النحل ١٠٤ (٧٦) الحج ٥٤ (٧٧) الانعام ٣٥ (٧٨) السجدة ١٣ .

وهذه الايات تدل على ان الهداية من الله تعالى الا ان هناك آيات اخر تدل على ان
 لاختيار العبد مدخلا في هدايته كقوله تعالى في سورة الكهف . الاية ٢٩ فمن شاء فليؤمن
 ومن شاء فليكفر وفي سورة الروم . الاية ٤٤ ومن كفر فعليه كفره و من عمل صالحا
 فلانفسهم يسهلون . فكون الهداية من الله تعالى بمعنى أن الله تعالى قد اعطى عبده قوة
 الادراك ، وجعله محفوقا ومعاطفا بآيات الهداية وبراهين المعرفة ، ومنع عنه تسويلات
 شياطين الانس والجن ، كل ذلك مع انه تعالى خلى بين العبد وبين ارادته حيث لم يرد
 خلافه والا كان العبد ساقطاً في حضيض الكفر والعصيان ، فهو تعالى شأنه احق بعصنات
 العبد من نفسه . وأما ضلالة العبد فهي ناشئة من سوء اختياره والا فمع تواتر تسويلات
 ابليس وغيره فهو غير مسلوب الاختيار وقد اعطاه الله تعالى قدرة الايمان والكفرو قوة

المعرفة والتمييز، وجعل آيات الهداية و براهين التوحيد بمعرض نظره ومرئى بصره ،
فليس ضلال العبد من ناحية الله و ان كان له تعالى قوة قاهرة على عباده ولو شاء لهدى
الناس جميعاً وقهر عليهم بالهداية طوعاً أو كرهاً ، الا انه تعالى حيث سهل على عبده
طريق الهداية واعطاء اسبابها وجعله مختاراً في الاهتداء وعدمه كان لله النية عليه وان
اختار الضلال وترك الاهتداء ، مثله ان من اعطى فقيراً درهماً ليشتري به الخبز فاشترى
به سمّاً فاكله وقتل به لم يكن لمعطى الدرهم لوم في ذلك بل له النية على الفقير حيث
اعطاء الدرهم .

النوع الثالث الايات المتضمنة لاسناد ما هو بمعنى الاضلال اليه تعالى شأنه وهي
نحو من تسع عشر آية . (١) الحج ٤٤ (٢) الرعد ٣٢ (٣) الحج ٤٨
(٤) الاعراف ١٨٣ (٥) القلم ٤٥ (٦) يونس ٣٣ (٧) النساء ١٥٥
(٨) التوبة ٩٣ (٩) النحل ١٠٨ (١٠) محمد ﷺ ١٦ (١١) الاعراف ١٠٠
(١٢) يونس ٧٤ (١٣) الاعراف ١٠١ (١٤) الروم ٥٩ (١٥) غافر ٣٥
(١٦) التوبة ٨٧ (١٧) المنافقون ٣ (١٨) البقرة ٧ (١٩) الكهف ٢٨
وقد مر المراد من هذه الايات في ذيل آيات النوع الاول .

النوع الرابع ما توهم من الايات دلالتها على اسناد فعل العبد اليه تعالى وهي آيتان
(الاولى) قوله تعالى في سورة الصافات . الاية ٩٦ . اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم
وما تعملون . بناء على كون ما مصدرية ، وتبطله قرينة سابقها وتدل على كونها موصولة
فان ظاهر السياق ان المراد من ما تعملون هو ما تنحتون يعنى الاصنام والاعشاب
(الثانية) قوله تعالى في سورة الانفال . الاية ١٧ : وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى .
وهذه ايضاً لا تدل على مطلوبهم فانها صريحة في اسناد الرمي الى نفس العبد لقوله
تعالى : اذ رميت ، وان كانت متضمنة لسلب الاستناد عنه ايضاً بقوله تعالى : وما رميت ،
فهى تدل على مذهب الامر بين الامرين دون مذهب الجبر .

النوع الخامس ما دل على نفى القوة والقدرة عن غير الله جلّت عظمته كقوله تعالى
شأنه في سورة الكهف . الاية ٣٩ : لا قوة الا بالله . ولا تنافى بين هذا المعنى وبين
اختيار العبد وقدرته على فعله ، فانه اذا لوحظ في قبال القدرة الربوبية يكون

عاجزاً معضناً لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً ، و إذا لو حظ في طول قدرته تعالى وإن الله قد اعطاء القدرة والقوة وإن قدرته من آثار قدرته تعالى يرتفع التنافي بين ثبوت القدرة للعباد ومفاد قوله تعالى لا قوة الا بالله . وقد دل على ثبوت القدرة للعباد من كلامه تعالى آيات كقوله عز من قائل في سورة الكهف . الاية ٢٩ : فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر . وفي سورة الروم . الاية ٤٤ : ومن كفر ضل عليه كفره . ومن عمل صالحاً فلانفسهم يسهون . وفي سورة النحل . الاية ٤ : ومن شكر فانا يشكر لنفسه و من كفر فان ربي لغني كريم .

النوع السادس ما دل على ان النفع والضرر بيد الله كقوله تعالى في سورة الاعراف الاية ١٨٨ : قل لا املك لنفسي نفعاً ولا ضراً الا ما شاء الله . والمراد منه بملاحظة نحو قوله تعالى في سورة الكهف . الاية ٢٩ : فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر . وفي سورة البقرة . الاية ٢٣١ : ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه . مع ملاحظة نحو قوله تعالى في سورة الانعام . الاية ١١٢ : لو شاء ربك ما فعلوه . والاية ١٣٧ . ولو شاء الله ما فعلوه ، ان العبد قد اعطاء الله قدرة الفعل يؤمن ان شاء و يكفر ان شاء الا ان الله تعالى لو اراد المنع عنه لم يقدر العبد على فعل ما اراده وينسلب عنه القدرة ، وسيجيء ان هذا أحد وجوه الامر بين الامر بين تحقيق كماله في علوم ربي

والايات التي يستفاد منها اقداره تعالى للعبد ويمكن للمتوهم استشمام رائحة التفويض منها مجتمعة في سبعة انواع .

النوع الاول ما تضمنت اسناد الاسماء والاحسان الى نفس العبد كقوله تعالى في سورة الاسراء . الاية ١٥ . وفي سورة يونس . الاية ١٠٨ . وفي سورة الزمر . الاية ٤١ : من اعتدى فانا يهتدى لنفسه و من ضل فانا يضل عليها . وقوله تعالى في سورة سباء . الاية ٥٠ : قل ان ضللت فانا اضل على نفسي . والايات على هذا النمط كثيرة جداً .

النوع الثاني الايات المشتملة على تنزيه الساحة الربوية عن الظلم كقوله تعالى (١) في سورة النساء . الاية ٤٠ : ان الله لا يظلم مثقال ذرة . و هي أربعون آية (٢) هود ١٠١ (٣) النحل ١١٨ (٤) الزخرف ٧٦ (٥) آل عمران ١١٧

- (٦) النحل ٣٣ (٧) البقرة ٢٧٩ (٨) يونس ٤٤ (٩) الكهف ٤٩
 (١٠) التوبة ٧٠ (١١) العنكبوت ٤٠ (١٢) الروم ٩ (١٣) آل عمران ١١٧
 (١٤) الأنبياء ٤٧ (١٥) يس ٥٤ (١٦) النساء ٧٧ (١٧) الأنفال ٦٠
 (١٨) البقرة ٢٨١ (١٩) آل عمران ٢٥ (٢٠) آل عمران ١٦١ (٢١) النساء ٤٩
 (٢٢) النساء ١٢٤ (٢٣) الأنعام ١٦٠ (٢٤) يونس ٤٧ (٢٥) يونس ٥٤
 (٢٦) النحل ١١١ (٢٧) الأسراء ٧١ (٢٨) مريم ٦٠ (٢٩) المؤمنون ٦٢
 (٣٠) الزمر ٦٩ (٣١) الجاثية ٢٢ (٣٢) الأحقاف ١٩ (٣٣) غافر ١٧
 (٣٤) آل عمران ١٠٨ (٣٥) غافر ٣١ (٣٦) آل عمران ١٨٢ (٣٧) الأنفال ٥١
 (٣٨) الحج ١٠ (٣٩) فصلت ٤٦ (٤٠) ق ٢٩ .

- النوع الثالث الآيات الدالة على أن الله تعالى يعتبر عباده في أفعالهم هل يختارون
 الإيمان والطاعة أو الكفر والمعصية كقوله تعالى (١) في سورة الملك الآية ٢ : خلق
 الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً ، و هي نحو من سبع وستين آية
 (٢) الأنفال ١٧ (٣) آل عمران ١٨٦ (٤) النمل ٤٠ (٥) المائدة ٩٤
 (٦) النحل ٩٢ (٧) هود ٧ (٨) الأنعام ١٦٥ (٩) المائدة ٤٨
 (١٠) محمد ﷺ ٤ (١١) الكهف ٧ (١٢) البقرة ١٥٥ (١٣) الأنبياء ٣٥
 (١٤) محمد ﷺ ٣١ (١٥) القلم ١٧ (١٦) الأعراف ١٦٨ (١٧) آل عمران ١٦٦
 (١٨) آل عمران ١٤٢ (١٩) آل عمران ١٤٠ (٢٠) صبا ٢١ (٢١) البقرة ١٤٣
 (٢٢) الفجر ١٥ (٢٣) البقرة ١٢٤ (٢٤) الحجرات ٣ (٢٥) المائدة ٩٤
 (٢٦) آل عمران ١٦٧ (٢٧) آل عمران ١٥٤ (٢٨) آل عمران ١٥٢
 (٢٩) الأحزاب ١١ (٣٠) البقرة ٤٩ (٣١) الأعراف ٧ (٣٢) إبراهيم ١٦
 (٣٣) الصافات ١٠٦ (٣٤) الدخان ٢٣ (٣٥) البقرة ٢٤٩ (٣٦) المؤمنون ٣٠
 (٣٧) الأنعام ٥٣ (٣٨) طه ٥٨ (٣٩) العنكبوت ٣ (٤٠) ص ٣٤ (٤١) الدخان ١٧
 (٤٢) طه ٤٠ (٤٣) ص ٢٤ (٤٤) الحديد ١٤ (٤٥) طه ١٣١ (٤٦) الجن ١٧
 (٤٧) طه ٩٠ (٤٨) النمل ٤٧ (٤٩) النحل ١١٠ (٥٠) التوبة ١٢٦

- (٥١) العنكبوت ٢ (٥٢) البقرة ١٠٢ (٥٣) الانفال ٢٨ (٥٤) يونس ٥٨
 (٥٥) الاحراء ٦٠ (٥٦) الانبياء ٣٥ (٥٧) الانبياء ١١١ (٥٨) الحج ٥٣
 (٥٩) الفرقان ٢٠ (٦٠) الصافات ٦٣ (٦١) الزمر ٤٩ (٦٢) القمر ٢٧
 (٦٣) الممتحنة ٥ (٦٤) التغابن ١٥ (٦٥) المدثر ٣١ (٦٦) الاعراف ١٥٥
 (٦٧) الفجر ١٦ .

النوع الرابع الايات المتضمنة لترجي الايمان والهداية والعذر والتضرع والتقوى و
 أمثالها من العباد ، الظاهر بعد سلفه عن معنى الجهل والترديد في أن الله تعالى يحب
 تلك الامور من عباده كقوله تعالى في سورة الانعام . الاية ١٥٤ : لعلمهم بقاء ربهم
 يؤمنون . وفي سورة السجدة : لتذرك قوماً ما أتاهم من نذير من قبلك لعلمهم بهتدون
 وفي سورة التوبة . الاية ١٢٦ : ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلمهم يحذرون .

وفي سورة الانعام . الاية ٤٢ : وأخذناهم بالبأساء والضراء لعلمهم يتضرعون .
 وفي سورة البقرة . الاية ١٨٧ : كذلك يبين الله آياته لعلمهم يتقون . وهذه الايات
 بجميعها سبع وتسعون آية .

النوع الخامس : الايات الدالة على أن الثواب والعقاب جزاء ما كسبه العبد وهي
 كثيرة جداً كقوله تعالى في سورة البقرة . الاية ٢٨١ وسورة آل عمران . الاية ١٦١ :
 ثم توفي كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون . وفي سورة الباقية . الاية ٢٢ :
 ولنجزى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون . وفي سورة المدثر . الاية ٣٨ : كل نفس
 بما كسبت رهينة . وفي سورة النساء . الاية ١١١ : ومن يكسب اثماً فانما يكسبه على
 نفسه . وفي سورة الكهف . الاية ١٠٦ : ذلك جزائهم جهنم بما كفروا واتخذوا آياتي
 ورسلي هزواً . وفي سورة التحريم . الاية ٩ : وللذين كفروا عذاب جهنم وبئس المصير .
 وفي سورة آل عمران . الاية ١٩٨ : لكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجري من تحتها
 الانهار . وفي سورة البينة . الاية ٨ : جزائهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها
 الانهار . وهذه الايات كثيرة جداً حازت الكثرة بين آيات الكريم .

النوع السادس آيات المذمة والتوبيخ للكفار والفساق ، فانه لا يصح الامع كونهم
 مختارين في أفعالهم كقوله تعالى في سورة البقرة . الاية ٢٨ : كيف تكفرون بالله و

كنتم أمواتاً فأحياكم . وفي سورة آل عمران . الآية ١٠١ : وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسول الله . وفي سورة المزمل . الآية ١٧ : فكيف تتقون ان كفرتم يوماً يجعل الولدان شيباً . وفي سورة آل عمران . الآية ٩٨ : لم تكفرون بآيات الله والله شهيد على ما تعملون . وفي سورة العنكبوت . الآية ١٦٧ : أفتبالباطل يؤمنون و بنعمة الله يكفرون . وفي سورة المؤمنون . الآية ١٠٥ : ألم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون .

النوع السابع الآيات المصراحة باستناد الكفر والايمان والطاعة والعصيان الى العباد كقوله تعالى في سورة ابراهيم . الآية ٨ : وقال موسى ان تكفروا ومن في الارض جميعاً فان الله لغنى حميد . وفي سورة آل عمران . الآية ٩ : ومن يكفر بالله فان الله سريع الحساب . وفي سورة ص . الآية ٢٨ : أم نجعل الذين آمنوا كالمفسدين . وفي سورة النور . الآية ٥٢ : ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فاولئك هم الفائزون . وفي سورة المائدة . الآية ٧٨ : ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون . وقد نقلنا هذه الآيات لبيان المثال ، والا فلايات التي تدل على استناد الافعال الى العباد أكثر من ان تحصى ، فلا تغفل .

مركزية الامر بين الامرين

اعلم ان المستفاد من مجموع الطائفتين المتقدمتين من الآيات الكريمة على تعدد أنواعها، ان ما يصدر من العبد له جهتان فمن احدى الجهتين يستند الى العبد لكونه صادرأ عنه باختياره وإرادته، وهو واضح بحسب الآيات المتقدمة، والقرآن مشحون من اسناد الافعال الى الناس . ومن الجهة الاخرى له ارتباط بالساحة الربوبية سبحانه وتعالى ، وقد عرفت الآيات الكثيرة الدالة على نسبة الهداية والاضلال اليه تعالى . وأما كيفية الارتباط فهي على ما يستفاد من الآيات على أحد من الوجوه الاربعة :

الاول ان وجود العبد وما يصدر به عند الفعل من الجوارح والجوانح من ناحية الخلاق المتعال جلت عظمتة ، وقد أعطاه الله قدرة فعل الخير والشرور ليوصل نفسه الى أعلى درجات العليين التي لا يصل اليها الا بالاختيار . فاذا صدر من العبد فعل فاعلة لتكون الفعل هو العبد والله تعالى علة لتكون نفس العبد ولا لاته وقدرة اختياره للفعل والترك

فهو علة بعيدة لتكون الفعل .

الثاني ان قدرة الباري جلّت عظمتة محيطته بأفعال العباد ، فان شاء منهم عما يختارون من الافعال و أوقهم في غيرها ، قال الله تعالى : لو شاء لهدىكم أجمعين ، فهو جلّت عظمتة حيث خلق هذه النشأة لاجل الامتحان ، فقال عز من قائل : خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا ، فلم يمنهم عما يختارون من الكفر والايان وجعلها في حباله مشيتهم فقال تعالى في سورة الكهف الاية ٢٩ : فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر . ملخص هذا الوجه ارتباط أفعال العباد اليه تعالى من حيث عدم المانع وعدم معارضتهم بنقيض ما يريدون

الثالث ان الشهوات النفسانية ومشتبهاتها من الامور أعنى غرائز الشهوة ومتعلقاتها في الخارج التي توقع العبد في الضلالة والزلل عن طريق الهدى كلها من قبل الله تعالى وقد اعطاء القدرة في ايجاد أى عمل يريد من الحسنات أو السيئات لاجل الفتنة والامتحان ليبلوهم في هذه النشأة . فحيث ان تلك الغرائز التي مثلها مثل بعض أجزاء العلة لانماها من ناحيته تعالى صدق بنحو من الصدق ان الاضلال من الله تعالى ، وان كان وقوع العبد في الضلالة باختياره وادارته ويشهد لصدق الاضلال مع عدم ارادة وقوع الغير في الضلالة قوله تعالى حكاية عن ابراهيم في سورة ابراهيم . الاية ٣٦ : رب انهن أضللن كثيراً من عبادك ، مع ان وقوعهم في الضلال كان بإرادة أنفسهم لامعالة والا فالاصنام ليست الا خشبا مسندة فاقدة للدراك لا يمكن وقوع العباد في الضلال بإرادة الاصنام . ومحصل هذا الوجه كون شرائط فعل العبد التي هي جزء من العلة النامة من ناحية الله تعالى .

الرابع تصرفه تعالى في قلوب العباد وتزيينه لهم سوء عملهم عقوبة لما صدر عنهم من الكفر والفسوق كما بينه تعالى بقوله (١) في سورة يونس . الاية ١٢ : زين للسرفين ما كانوا يعملون (٢) وفي سورة التوبة . الاية ٣٧ : فيحلوا ما حرم الله فزين لهم أعمالهم (٣) وفي سورة غافر . الاية ٣٧ : افمن زين له سوء عمله فرأه حسناً فان الله يضل من يشاء . وتزيينه حسن عملهم لما صدر عنهم من الطاعة والايان كما (٤) في قوله تعالى سورة الحجرات . الاية ٧ ولكن الله يحب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم . وبدل على هذا المعنى عدة من الايات (٥) الانعام ١٣٨ (٦) الانعام ١٠٨ (٧) النمل ٤ (٨) البقرة ٢١٢ (٩) آل عمران ١٤ (١٠) الانعام ١٢٢ (١١) الرعد ٣٣ (١٢) فاطر ٨ (١٣) محمد ١٤ (١٤) الفتح ١٢ .

استناد الأفعال إلينا وتنطبق على المذهب الحق أعني قولنا : إنه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين (١) ، كما روى عن الإمام الهمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام واختاره الشارح القديم للتجريد فقال : و الحق في هذه المسألة أن لا جبر ولا تفويض ، بل أمر بين أمرين ، و ذلك لأنَّ لقدرة العبد تأثيراً في أفعال نفسه لكن قدرته على الفعل لا تكون مقدورة له بل يخلقها الله تعالى فيه ، و لقدرة الله تعالى أيضاً مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبراً صرفاً و لا تفويضاً صرفاً بل أمر بين الأمرين .

(١) روى في الكافي بسنده عن محمد بن يحيى عن حدثنه عن أبي عبد الله قال لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين ، قال : قلت : وما أمر بين أمرين ؟ قال مثل ذلك رجل رأته على معصيته ، فنهيت فلم ينته ، فتركته ، ففعل تلك المعصية ، فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت أنت الذي أمرته بالمعصية .

و روى فيه بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت أجبر الله العباد على المعاصي ؟ قال : لا ، قلت : ففوض إليهم الأمر ؟ قال : لا ، قال : قلت : فماذا ؟ قال : لطف من ربه بين ذلك .

و روى فيه بسنده عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالا : إن الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها ، والله أرحم من أن يريد أمراً فلا يكون قال : فستلا عليهما السلام : هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة ؟ قالا : نعم أوسع مما بين السماء والأرض .

و روى فيه بسنده عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سئل عن الجبر والقدر فقال : لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها إلا العالم أو من علمها إياه العالم .

أقول ومرادهما عليهما السلام من القدر المقابل للجبر الذي حكم بكون المنزلة بينهما

أوسع ما بين السماء والأرض ليس القدر المصطلح الذي ذهب إليه الجبرية ، بل القدر بمعنى القدرة أي قدرة العبد وكمال سلطته بحيث كانت إزمنة الأمور طراً بيده ، وهذا هو المعنى الذي يساقق التفويض ، ولا تستبعدن أيها القاري الكريم حمل القدر على هذا المعنى فانك إذا راجعت كتب اللغة رأيت إطلاق القدر على القدرة شائعاً .

ويشهد لهذا المعنى ما رواه هبهنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : سئل عن الجبر والقدر فقال : لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها إلا العالم أو من علمها إياه العالم .

وروى بسنده إلى يونس عن عدة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : قال له رجل : جعلت فداك أجبر الله العباد على المعاصي ؟ قال : فقال : الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها فقال له : جعلت فداك ففوض الله إلى العباد ؟ قال : فقال : لو فوض إليهم لم يحصرهم بالامر والنهي ، فقال له : جعلت فداك فيبينهما منزلة ؟ قال : فقال : نعم أوسع ما بين السماء والأرض ، ومارواه بسنده عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال : قلت لأبي الحسن الرضا (عليه السلام) إن بعض أصحابنا يقول بالجبر ، وبعضهم يقول بالاستطاعة قال : فقال لي : اكتب بسم الله الرحمن الرحيم ، قال علي بن الحسين : قال الله عز وجل : يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت تشاء وبقوتي أديت إلى فرائضي و بنعمتي قويت على معصيتي ، جعلتك سعيماً بصيراً ، ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك ، وذلك أني أولى بحسناتك منك ، وأنت أولى بسيئاتك مني ، وذلك أني لأستل عما أفعل وهم يسألون ، قد نظمت لك كل شيء تريد .

وروى في أمالي شيخنا حجة الاسلام الصدوق بسنده عن صباح بن عبد الحميد وغير واحد قالوا : قال أبو عبد الله الصادق (عليه السلام) أنا لا نقول جبراً ولا تفويضاً .

وروى فيه بسنده عن سليمان بن جعفر الجعفري عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال ، ذكر عنده الجبر والتفويض قال : إلا أعطيتكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا يخاصمكم فيه أحد إلا كسرتموه قلت : إن رأيت ذلك فقال : إن الله عز وجل لم يطلع بأكراه ولم

يخص بغلبة ولم يهمل العباد في ملكه هو المالك لما ملكهم والقادر على ما أقدرهم عليه، فان اهتم العباد بطاعة لم يكن الله عنها صادراً ولا مانعاً، وان اتهموا بمعصية فشاء ان يعول بينهم وبين ذلك فعل، وان لم يعول وفعلوه فليس هو الذي ادخلهم فيه .
قال (ع) : من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه .

و روى في كتاب التوحيد بسنده عن ابراهيم بن عمر اليماني عن أبي عبدالله (ع) قال : ان الله عز وجل خلق الخلق فلم ماهم صائرون اليه وأمرهم ونهاهم، فما أمرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل الى الاخذ به و ما نهاهم عنه من شيء فقد جعل لهم السبيل الى تركه ولا يكونوا آخذين ولا تاركين الا باذن الله .

و روى فيه بسنده عن الحسين بن خالد عن أبي الحسن علي بن موسى الرضا (ع) قال : قلت له : يا بن رسول الله ان الناس ينسبون الى القول بالتشبيه والجبر لما روى في ذلك عن آبائك الائمة ، فقال : يا بن الخالد اخبرني ان الاخبار التي رويت عن آبائي الائمة في التشبيه أكثر ام الاخبار التي رويت عن النبي (ص) . فقلت : بل ما روى عن النبي (ص) في ذلك أكثر . قال : فليقولوا ان رسول الله (ص) كان يقول بالتشبيه والجبر، اذا قلت له : انهم يقولون ان رسول الله لم يقل من ذلك شيئاً وانما روى عليه ، قال : فليقولوا في آبائي : انهم لم يقولوا من ذلك شيئاً وانما روى عليهم . ثم قال (ع) : من قال بالتشبيه فهو كافر مشرك ونحن منه برآء في الدنيا والاخرة يا بن خالد انما وضع للاخبار عنا في التشبيه والجبر الغلاة الذين صغروا عظمة الله ، فمن احبهم فقد ابغضنا ومن ابغضهم فقد احبنا، ومن والاهم فقد عادانا ، ومن عاداهم فقد والانا ، و من وصلهم فقد قطعنا ، ومن قطعهم فقد وصلنا ، ومن جفاهم فقد برنا ، ومن برهم فقد جفانا ، ومن اكرمهم فقد اهانتنا، ومن اهانتهم فقد اكرمنا ، و من قبلهم فقد ردنا ، و من ردهم فقد قبلنا ، ومن احسن اليهم فقد اساء الينا ، ومن اساء اليهم فقد احسن الينا ، ومن صدقهم فقد كذبنا ، ومن كذبهم فقد صدقنا ، ومن اعطاهم فقد حرمانا ، ومن حرمانهم فقد اعطانا .
يا بن خالد من كان شيعتنا فلا يتخذ منهم ولياً ولا نصيراً .

و روى في الكافي بسنده عن علي بن الحكم وعبدالله بن يزيد جميعاً عن رجل من اهل البصرة ، قال : سألت أبا عبدالله (ع) عن الاستطاعة ، فقال : أبو عبدالله (ع) استطاع

ان تعمل ما لم يكون، قال : لا ، قال : فستطيع ان تنتهى عما قد كون ، قال : لا ، قال : فقال له أبو عبد الله (ع) فمتى أنت مستطيع ، قال : لا أدري ، قال : فقال له أبو عبد الله (ع) : ان الله خلق خلقاً فجعل فيهم آلة الاستطاعة ثم لم يفوض اليهم فهم مستطيعون للفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلك الفعل واذا لم يفعلوه لم يكونوا مستطيعين ان يفعلوا فعلاً لم يفعلوه لان الله تعالى اعز من ان يضاده في ملكه أحد ، قال البصرى : فالناس مجبورون ؟ قال : لو كانوا مجبورين لكانوا معذورين ، قال : ففوض اليهم ؟ قال : لا ، قال : فما هم قال : علم منهم فعلاً فجعل فيهم آلة الفعل فاذا فعلوا كانوا مع الفعل مستطيعين قال البصرى اشهد انه الحق وانكم اهل بيت النبوة والرسالة .

وروى بسنده عن صالح النيلي قال : سألت أبا عبد الله (ع) هل للعباد من الاستطاعة شيء ؟ قال : فقال لى : اذا فعلوا الفعل كانوا مستطيعين بالاستطاعة التى جعلها الله فيهم قال : قلت : وما هى ؟ قال الآلة مثل الزنا اذا زنى كان مستطيعاً للزنا حين زنى ولو أنه ترك الزنا ولم يزن كان مستطيعاً لتركه اذا ترك قال : ثم قال : ليس له من الاستطاعة قبل الفعل قليل ولا كثير ولكن مع الفعل والترك كان مستطيعاً قلت : فعلى ماذا يعذبه قال : بالحجة البالغة والآلة التى ركبها فيهم ، ان الله لم يجبر أحداً على معصيته ولا أراد ارادة حتم الكفر من أحد ولكن حين كفر كان فى ارادة الله ان يكفر ، وهم فى ارادة الله و فى علمه ان لا يصيروا فى شيء من الجبر قلت : اراد منهم ان يكفروا ؟ قال : ليس هكذا أقول و لكنى أقول : علم انهم سيكفرون فاراد الكفر لعلمه فيهم و ليست ارادة حتم انما هى ارادة اختيار .

وروى فيه بسنده عن يونس بن عبد الرحمن قال : قال أبو الحسن الرضا (ع) يا يونس لا تقل بقول القدرية فان القدرية لم يقولوا بقول أهل الجنة ولا بقول أهل النار ولا بقول ابليس ، فان أهل الجنة قالوا : الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله . وقال أهل النار : ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوماً ضالين . و قال ابليس رب يا اغويتنى . فقلت : والله ما أقول بقولهم ولكنى أقول : لا يكون الا بما شاء الله و اراد وقدر وقضى ، يا يونس تعلم ما المشية ؟ قلت : لا ، قال : هى الذكر الاول ، فتعلم ما الارادة ؟ قلت : لا ، قال : هى العزيمة على ما يشاء ، فتعلم ما القدر ؟ قلت : لا ،

قال : هو الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء ، قال : ثم قال : والقضاء هو الابرام واقامة العين . قال : فاستأذنته ان اقبل رأسه وقلت له : فتحت لى شيئاً كنت عنه فى غفلة .
وروى فى كتاب التوحيد بسنده عن عبدالرحيم القصير عن أبي عبد الله (ع) فيما كتب اليه ما اختلف فيه الناس و اجاب عنه فمته ، وسألت رحمك الله عن الاستطاعة للفعل فان الله عزوجل خلق العبد وجعل له الالة والصحة وهى القوة التى يكون العبد بها متحركاً مستطيعاً للفعل ولا متحرك الا وهو يريد الفعل وهى صفة مضافة الى الشهوة التى خلق الله عزوجل مركبة فى الانسان فاذا تحركت الشهوة فى الانسان اشتهى الشئ ، و اراده فمن ثم قيل للانسان مريد ، فاذا اراد الفعل وفعل كان مع الاستطاعة والحركة فمن ثم قيل للعبد مستطيع متحرك ، فاذا كان الانسان ساكناً غير مريد للفعل وكان معه الالة وهى القوة والصحة اللتان بهما تكون حركات الانسان وفعله كان سكونه لعله سكون الشهوة فقيل ساكن فوصف بالسكون فاذا اشتهى الانسان و تحركت شهوته التى ركبت فيه اشتهى الفعل وتحرك بالقوة المركبة فيه واستعمل الالة التى بها يفعل الفعل فيكون الفعل منه عند ما تحرك واكتسبه فقيل فاعل ومتحرك ومكتسب ومستطيع او لا ترى ؟ ان جميع ذلك فى صفات يوصف بها الانسان .

وروى فى الاحتجاج : و مما اجاب به أبو الحسن على بن محمد فى رسالته الى أهل الاهواز ، حين سأله عن الجبر والتفويض بعد كلام طويل ثم قال (ع) : ومرادنا وقصدنا الكلام فى الجبر والتفويض و شرحهما وبيانهما ، و انما قدمنا ليكون اتفاق الكتاب والغبر دليلاً لما اردنا وقوة لما نحن مبينوه من ذلك انشاء الله تعالى
فقال : الجبر والتفويض بقول الصادق (ع) عندنا ، سئل عن ذلك فقال : لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين ، قيل فماذا ؟ يا بن رسول الله ، قال : صحة العمل و تخليته السرب والمهلة فى الوقت والزاد قبل الراحة والسبب المهييج للفاعل على فعله ، فهذه خمسة أشياء ، فاذا قص للعبد منها غلة كان العمل عنه مطرحاً ، وانا اضرب لكل باب من هذه الابواب الثلاث وهى الجبر والتفويض والامر بين الامرين مثلاً يقرب المعنى للطالب ويسهل له البحث من شرحه ويشهد به القرآن معكم آياته وتحقق تصديقه عند ذوى الالباب والله المعصية والتوفيق . ثم قال (ع) : فأما الجبر فهو قول من زعم

ان الله عزوجل جبر للعباد على المعاصي وعاقبهم عليها ، ومن قال بهذا القول فقد ظلم الله وكذبه و رد عليه قوله : ولا يظلم ربك أحداً ، وقوله جل ذكره : بما قدمت يداك وان الله ليس بظلام للعبيد مع آى كثيرة فى مثل هذا . فمن زعم انه يجبر على المعاصي فقد احال بذنبه على الله عزوجل وظلمه فى عقوبته له ، ومن ظلم الله فقد كذب كتابه ، ومن كذب كتابه لزمه الكفر باجماع الامة ، المثل المضروب فى ذلك مثل رجل ملك عبداً مملوكاً لا يملك نفسه ولا يملك عرضاً من عروض الدنيا ويعلم مولاه ذلك منه ، فامر به على علم منه بالمصير الى السوق لحاجة يأتية بها ولم يملكه ثمن ما يأتية به وعلم المالك على الحاجة رقيقاً لا يطعم أحد فى اخذها منه الا بما يرضى به من الثمن ، وقد وصف مالك هذا العبد نفسه بالعدل والنصفة واظهار الحكمة ونفى الجور ، فواعد عبده ان لم يأت به بالحاجة ان يعاقبه فلما صار العبد الى السوق وحاول اخذ حاجته التى بعته المولى للاتيان بها وجد عليها مانعاً يمنعه فيها الا بالثمن ولا يملك العبد ثمنها ، فانصرف الى مولاه خائباً بغير قضاء حاجة ، فاعتاظ مولاه لذلك وعاقبه على ذلك فانه كان ظالماً متعدياً مبطلا لما وصف من عدله وحكمته ونصفته ، وان لم يعاقبه كذب نفسه ، اليس يجب ان لا يعاقبه ، والكذب والظلم ينفيان العدل والحكمة تعالى الله عما يقول المجبرة علواً كبيراً . ثم قال بعد كلام طويل : **فأما التفويض** الذى ابطله الصادق وخطأ من دان به فهو قول القائل : ان الله عزوجل فوض العباد اختيار امره ونهيه واهلهم ، وفى هذا كلام دقيق لم يذهب الى غمره ودقته الا الائمة المهديون (ع) من عترة آل الرسول (ص) فانهم لو فوض الله اليهم على جهة الاهمال لكان لازماً له رضا ما اختاروه واستوجبوا به الثواب ولم يكن لهم فيما اجترموا العقاب اذا كان الاهمال واقعاً ، و تصرف هذه المقالة على المعنيين اما ان يكون العباد تظاهروا عليه فالزموه قبول اختيارهم بارائهم ضرورة ، كره ذلك ام احب ، فقد لزمه الوهن ، أو يكون جل وتقدس من عجز عن تعبدهم بالامر والنهى عن ارادته ففوض امره ونهيه اليهم واجراهما على معبتهم أو عجز عن تعبدهم بالامر والنهى على ارادته ، فجعل الاختيار اليهم فى الكفر والايمان ، و مثل ذلك مثل رجل ملك عبداً ابتاعه لخدمته ويعرف له فضل ولايته ويقف عند امره ونهيه و ادعى مالك العبد انه قاهر قادر عزيز حكيم فأمر عبده ونهاه ووعدته على اتباع امره

عظيم الثواب و أو عده على معصيته العقاب فخالف العبد ارادة مالكة ولم يقف امره و نهيه ، فإى امر امره به أو نهى نهاه عنه لم يأت على ارادة المولى بل كان العبد يتبع ارادة نفسه و بعثه فى بعض حوائجه ، وفيما الحاجة له فصدر العبد بغير تلك الحاجة خلافاً على مولاه وقصد ارادة نفسه و اتبع هواه فلما رجع الى مولاه نظر الى ما اتاه فاذا هو خلاف ما أمره ، فقال العبد انكملت على تفويضك الامر الى فاتبعته هواى و ارادتى لان المفوض اليه غير محظور عليه لاستحالة اجتماع التفويض والتحضير ، ثم قال (ع) فمن زعم ان الله تعالى فوض قبول أمره ونهيه الى عباده فقد اثبت عليه العجز و أوجب عليه قبول كل ما عملوا من خير أو شر و ابطال أمر الله ونهيه . ثم قال (ع) : ان الله خلق الخلق بقدرته وملكهم استطاعة ما تعبدهم من الامر والنهى ، و قبل منهم اتباع امره و رضى بذلك منهم ونهاهم عن معصية و ذم من عصاه وعاقبه عليها ، و لله الخيرة فى الامر والنهى يختار ما يريد و يأمر به وينهى عما يكره و يثيب ويعاقب بالاستطاعة التى ملكها عباده لاتباع أمره واجتناب معاصيه ، لانه العدل ومنه النصفة والحكمة بالغ العجة بالاعذار والانداز ، و اليه الصفوة يصطفى من يشاء من عباده اصطفى محمداً (ص) و بعثه بالرسالة الى خلقه . ولو فوض اختيار أمره الى عباده لاجاز لقريش اختيار امية ابن أبى الصلت و أبى مسعود الثقفى اذ كانا عندهم افضل من محمد (ص) ، لما قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم يعنونهما بذلك فهذا هو القول بين القولين ليس بجبر ولا تفويض . بذلك أخبر أمير المؤمنين (ع) حين سأله عتبة بن ربيع عن الاستطاعة ، فقال أمير المؤمنين (ع) : تملكها من دون الله او مع الله ؟ فسكت عتبة ابن ربيع ، فقال له : قل يا عتبة ، قال : وما أقول ؟ يا أمير المؤمنين ، قال : تقول تملكها بالله الذى يملكها من دونك ، فان يملكها كان ذلك من عطائه و ان سلبها كان ذلك من بلائه هو المالك لما ملك والمالك لما عليه اقدرك ، اما سمعت الناس يسألون الحول والقوة حيث يقولون : لأ حول ولا قوة الا بالله ، فقال الرجل و ما تأويلها يا أمير المؤمنين قال لأ حول منا عن معاصي الله الا بمعصية الله ولا قوة لنا عن طاعة الله الا بعون الله قال : فوثب الرجل فقبل يده ورجليه . والحديث طويل اخذنا من موضع الحاجة.

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَ اللَّهُ دَرَجَتَهُ

المطلب الرابع في أن الله تعالى يفعل لغرض و حكمة ، قالت الامامية :
 إِنَّ الله تعالى إِنَّمَا يفعل لغرض (١) وحكمة وفائدة و مصلحة ترجع إلى المكلفين و
 نفع يصل إليهم . و قالت الأشاعرة : إِنَّه لا يجوز أن يفعل شيئاً لغرض ولا لمصلحة
 ترجع إلى العباد ولا لغاية من الغايات ، ولزمهم من ذلك محالات ، منها أن يكون
 الله تعالى لاعباً عابثاً (٢) في فعله فإن العابث ليس إلا الذي يفعل لا لغرض و حكمة

(١) مسألة كون افعاله تعالى معللة بالاغراض والغايات مما وقع التشاجر فيه بين المسلمين
 فاصحابنا والمعتزلة و ابن هيثم من قدماء الاشاعرة و ضياء الدين البلخي من متأخريهم
 ذهبوا الى كونها معللة بحكم ومصالح وغايات عائدة الى الخلق لا اليه تعالى لغنايه و
 استغنايه عما سواه .

وذهب جل الاشاعرة الى عدم كونها معللة وتسكوا بوجوه ضعيفة يشير اليها المصنف
 والقاضي الشهيد «قدماء» ويرد ان تلك الوجوه بما لا مزيد عليه .
 ومن الاشاعرة من فصل كابن هيثم وقال : انها ليست بمعللة عقلاً ، و لكن حيث دلت
 النصوص والظواهر الكتابية على كونها معللة كقوله تعالى : **ما خلقت الجن والانس
 الا ليعبدون** فلا بد من الاخذ بتلك الظواهر من دون تأويل للتعبد المحض .
 وأنت خير بان العقل السليم الفطري مساعد لها فلا وجه لاحتمال صرفها عن ظواهرها .
 و اعلم أن الذي دعى الفصل الى التفصيل كونه من الظاهرية أتباع داود بن
 علي الاصفهاني .

ثم اعلم أن الاخبار المأثورة عن أهل البيت المستفاد علمهم من علم النبي ﷺ نامة
 على كونها معللة ، وتنادى بحيث لا يبقى ريب لمريب على بطلان عدم كونها معللة ،
 فراجع كتب اصحابنا والجموع العدينية حتى ترى ذلك بعين اليان بحيث تستغنى عن
 البيان والله العاصم .

(٢) النسبة بين العبث واللعب الصوم من وجه لصدق الاول على فعل لغوى لا يعنف

بل مجباً ، والله تعالى يقول : وما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا عين (١) ، ربنا ما خلقت هذا باطلا (٢) ، والفعل الذي لا غرض للفاعل فيه باطل ولعب تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

قَالَ النَّاصِبُ خَفَضَهُ

أقول : قد سبق أن الأشاعرة ذهبوا إلى أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض ، وقالوا : لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء ، من الأغراض والعلل الفاتية ، وواقفهم على ذلك جهابذة (٣) الحكماء وطوائف الإلهيين ، وذهبت المعتزلة ومن تابعهم من الإمامية إلى وجوب تعليلها ، ومن دلائل الأشاعرة أنه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة لكان هو ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض لأنه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه ، وذلك لأن ما استوى وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل وكان وجوده مرجوحاً بالقياس إليه لا يكون باعثاً له على الفعل سبباً لإقدامه عليه بالضرورة ، فكل ما كان غرضاً وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل وأبقى به من عدمه وهو معنى الكمال ، فإذا يكون الفاعل مستكملاً بوجوده ناقصاً بدونه هذا هو الدليل ، وذكر هذا الرجل أنه يلزم من هذا المذهب محالات ، منها أن يكون الله تعالى لاعباً عابثاً ،

والجواب التحققي أن العبث ما كان خالياً عن الفوائد والمنافع وأفعاله

العرف لعباً وصدق الثاني على الألعاب الدائرة كالشطرنج والاس والنرد ونحوها مع تعلق غرض عقلائي به وصدقهما على الألعاب التي لم يتعلق بها غرض كذلك .

(١) الانبياء . الآية ١٦ .

(٢) آل عمران . الآية ١٩١ .

(٣) الجهابذة جمع الجهبذ : الناقد العارف بتمييز الجيد من الردي .

تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة إلى مخلوقاته تعالى، لكنّها ليست أسباباً باعثة على إقداحه وعللاً مقتضية لفاعليته فلا تكون أغراضاً له ولا عللاً غائية لأفعاله حتّى يلزم استكمالها بها، بل تكون غايات ومنافع لأفعاله وأناراً مترتبة عليها فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله تعالى عبثاً خالياً عن الفوائد، وما ورد من الظواهر الدالة (١) على تعليل أفعاله تعالى، فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة « انتهى ».

أقول :

قد سبق أن ما نسبته إلى الحكماء الإلهيين افتراء عليهم، وإنّما نفوا عنه تعالى الغرض المستلزم للإستكمال أو لإظهار الكمال لا مطلقاً، وقد أيدنا ذلك هناك بكلام بعض المتألهين (٢)، ونشدّ عضده (٣) هيئنا بكلام بعض المحقّقين (٤) حيث قال : قالت الفلاسفة : إنّ واجب الوجود تعالى وتقدّس جواد مطلق وهو المعطي لمن ينبغي لا لعوض (٥) أي لا لطلب المجازاة والتمويه في مقابلة تلك الإفاضة،

(١) كالآيتين المتقدمتين.

(٢) هو مصنف مسالك الافهام « منه قده ».

(٣) اقتباس من قوله تعالى في سورة القصص الآية ٣٥.

(٤) هو السيد الفاضل الشاه طاهر الانجذاني الاسماعيلي رحمه الله في شرحه لباب العادي

عشر « منه قده » أقول : هو اسماعيلي نسباً لامذهباً كما افاده بعض الاجلة.

(٥) قال بعض العارفين : شعر :

آفریدم تا ز من سودی کننه تا ز شهم دست آلودی کننه
من نکردم خلق (امرخل) تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان چودی کنم

بل ولا مع قصد ذلك ، إذ من كان فاعلاً لذلك لا يعدّ جواداً بل مصانعاً ومتاجراً (١) و مستفيداً ، فلا يكون جواداً مطلقاً ، بل الجواد المطلق من تنزهه فيضه و عطاؤه عن قصد شيء من ذلك ، ولهذا تنزهت أفعاله عن الأغراض المستلزمة لشيء مما ذكرناه (٢) حتى قصد إفاضة الكمال لأجل الكمال أو لإظهار الكمال ، فانه حينئذٍ لا يكون كاملاً مطلقاً ولا جواداً كذلك ، وأما ما ذكره من دليل الأشاعرة (٣) فهو ممّا أخذوه (٤) بعض متأخري الأشاعرة من ظاهر كلام الفلاسفة تقوية لمذهب

(١) من تاجر بمعنى اتجر .

(٢) هذا محل الاعتضاد حيث خص الافراض التي تنزه سبحانه عنها بما ذكره ههنا من قبل .

(٣) قال المصنف رفع الله درجته في بحث القياس من نهاية الوصول بعد ذكر الايرادات على القول بنفي الغرض : وبالجمله قول الاشاعرة : الفاعل لغرض مستكمل به حكم أخذوه من الحكماء وهم لم ينكروا الملل الغائية ولا شوق «سوق خل» الاشياء الى كمالاتها والا لبطل علم منافع الاعضاء وقوائد الغايات وعلم الهيئته وأكثر الطبيعيات و غيرها ، بل قالوا : ايجاد الموجودات عنه تعالى على أكمل ما يمكن ، لا بأن يخلق الشيء ناقصاً ، ثم يكمله بقصد ثان ، لانه تعالى كامل لذاته ، قادر على تكميل كل ناقص بحسب استعدادده ، فيخلقه مشتاقاً الى كماله من غير استيناف تدبير ، والغرض الذي نفوه استيناف ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني ، واستقصاء الكلام في هذا المقام ذكرناه في نهاية المرام ، لانه الفن المتعلق به انتهى « منه قدّه » .

(٤) قال فخر الدين الرازي في المحصل : أن ليس للواجب تعالى غرض في فعله ، لان كل من كان كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء ، والمستكمل بغيره ناقص لذاته . و قال المحقق الطوسي « قدّه » في تقدّه : ان هذا حكم أخذوه من الحكماء واستعمله في غير موضعه فانهم لا ينفون شوق الاشياء الى كمالاتها الذي هو الغرض من افعاله والا لبطل علم منافع الاعضاء وقواعد العلوم الحكيمية من الطبيعيات والالهيّات وغيرها وسقطت العلة الغائية

شيخه الأشعري مع تشنيعهم دائماً على الإمامية و المعتزلة بتوهم موافقتهم إياهم في بعض المطالب و الدلائل و فيه نظر ، إذ لا يلزم من قوله : لو كان فعله تعالى لغرض ، أن يكون مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض . بل اللازم كونه مكتملاً لوجود ذلك الفعل ، لأن الاستكمال عبارة عن الحصول بالفعل لما له ذلك الحصول ، ولا حصول هيهنا متجدد إلا لوجود ذلك الفعل لا للفاعل بل هو مستجمع لجميع كمالاته من الأزل إلى الأبد و لأسباب الكمالات لغيره التي هي صفات و اعتبارات لذاته من جملتها التكميل والإيجاد الحاصل له دائماً من غير تجديد ، بل المتجدد له هو تعلقه بأفراد المكلفين ، و أيضاً إنما يلزم الاستكمال أن لو كان الغرض عائداً إليه تعالى و نحن لا نقول بذلك ، بل الغرض إما عائداً إلى مصلحة العبد أو إلى اقتضاء نظام الوجود بمعنى أن نظام الوجود لا يتم إلا بذلك الغرض فيكون الغرض عائداً إلى النظام لا إليه ، وعلى كل من الأمرين لا يلزم الاستكمال .

فان قيل : أولوية عود الغرض إلى الغير يفيد استكمالها بالغير ، و مساواته بالنسبة إليه تعالى تنافي الغرضية ، على أن تغليب الكفار في النار و إمامة الأنبياء و إبقاء إبليس أفعال لا مصلحة فيها أصلاً ، قلت : لا نسلم أنه لو استوى حصول الغرض وعدم حصوله بالنسبة إليه تعالى لم يصلح لأن يكون غرضاً داعياً إلى فعله ، و إنما يلزم لو لم يكن الفعل أولى من التارك بوجه من الوجوه ، و هيهنا ليس كذلك فإنه بالنسبة إلى العبد أولى ، ولو سلم فنقول : الغرض كالأحسان مثلاً أولى و

بأسرها عن الاعتبار ، بل يقولون : ان افاضة الموجودات عن مبدئها يكون على اكمل ما يمكن ، لا بأن يخلق ناقصاً ثم يكمله بقصد ثان ، بل بها يخلقه مشتاقاً الى كماله لا باستيناف تدبير هو ينون بالغرض المنفي عنه استيناف ذلك التدبير لا كماله بالقصد الثاني انتهى . منه « ر » .

أرجح من عدمه عنده تعالى بمعنى (يعنى خل) : أنه عالم بارجحية الانسان في نفس الامر ، ولا يلزم من أولوية الاحسان بالمعنى المذكور عنده استكمالها تعالى لأنّ الا نفع أرجح في نفس الامر ، فلو لم يكن عالماً بالأرجحية يلزم عدم علمه بكونه أنفع ، فيلزم النقص فيه و هو تعالى منزّه عن النقص هذا ، و النفع في التخليد راجع إلى المؤمنين حيث يلتذون بإيمانهم عند علمهم بتخليد الكفار في النار كما يفهم من قوله تعالى : و نادى أصحاب الجنة أصحاب النار أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً (١) ، و في إمامة الأنبياء راجع إليهم عليهم السلام وهو خلاصهم من مكاره الدنيا و فوزهم برغائب العقبى و إتصالهم بنور القدس (٢) و في إبقاء إبليس راجع إلى المؤمنين حيث يحاربونه و يجاهدونه فيفوزون بسبب ذلك إلى الأجر والثواب ، فظهر أن فعله تعالى لا بد أن يشتمل على غرض سواء كان راجعاً إلى المفعول أو إلى غيره .

ثم أقول : يمكن أن يختار في الجواب أن فعله تعالى لغرض عائد إليه و منع لزوم نقصانه قبل حصول ذلك الغرض ، لجواز أن يكون حصول ذلك الغرض في هذا الزمان كمالات ، فلا يلزم أن يكون الواجب قبل حصوله ناقصاً ولا أن يكون عريئاً عن صفة كمال (٣) ، بل اللازم أن يكون عريئاً عن شيء لم يكن كمالات إلى ذلك الزمان ، و أيضاً لا نسلم أن يكون الاحتياج في الفاعلية إلى الغير مطلقاً موجباً

(١) سورة الاعراف . الاية ٤٤ .

(٢) كلها مأخوذ من كلمات أهل البيت في الاحاديث الشريفة .

(٣) فانا تعلم قطعاً في الشاهد أن الغلو عن بعض الصفات الكمالية في بعض الاوقات

كمال دون بعض كالالتجاء بالنسبة الى ابن عشر سنين مثلاً فلم لا يجوز أن يكون في

الغائب كذلك . منه « قد » .

للتقصان ، فإنه تعالى محتاج في صفاته الفعلية إلى مخلوقاته (١) ، وأيضاً لا يجوز أن يكون الواجب تعالى علّة تامّة لوجود الحادث وإلا يلزم قدمه ، فاحتاج إيجاداً إلى حادث آخر ، وهكذا ، فيلزم أن يكون كل حادث مسبوقاً بمواد غير متناهية ، والاحتياج في فاعليته إليها غير مستلزم للتقصان ، فكيف يكون الاحتياج فيها إلى الغرض مستلزماً له ؟ ! و أيضاً يحتاج الواجب في إيجاد العرض إلى وجود المحل و في إيجاد الكل إلى وجود الجزء ، و الشيخ الأشعري و إن قال : بأنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلاّ بأجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالإحراق عقيب مماسة النار والرّى بعد شرب الماء ، وليس للمماسة والشرب مدخل في الإحراق والرّى ، لكن بديهية العقل شاهدة بأن وجود المحل له مدخل في وجود العرض و وجود الجزء في وجود الكل . و أيضاً تعليل أفعاله تعالى راجع إلى الصفات و الكمالات الفعلية (٢) كخالقية العالم و رازقية العباد ، و الخلو عنها ليس بنقص قطعاً ، و إنّما النقص خلوص عن الصفات الحقيقية ، و بهذا يندفع ما قيل : إن الغرض علّة لعلة الفاعلية ، فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج في علية إليه والمحتاج إلى الغير مستكمل به بلامرية « انتهى » .

ووجه الدفع ظاهر ممّا ذكرناه ، و يمكن أن يدفع بوجه آخر و هو : أن غرض الفاعل يكون سبباً للفاعل على الإقدام بفعله ، بمعنى أن العلم بالغاية المترتبة على المعلوم يكون سبباً للفاعل على الإقدام بالفعل ، الا ترى ؟ أن الغرض

(١) والحاصل أن كل ما اتصف به تعالى من النسب المتجددة ونحوها كمال فعلي، فعلى تقدير تجدد تلك النسب يلزم أن يكون تعالى خالياً عنها قبل تجدها فيكون ناقصاً قبل تجدها منه « قدّه » .

(٢) والحاصل أن الغرض كمال فعلي ككونه معبوداً أو مشكوراً مثلاً منه « قدّه » .

باعتبار الوجود الذهني الغير الاصيل يكون باعثاً على الاقدام وهو بهذا الوجود كيفية فيك وعلم ، فعلى هذا إنما يلزم استكمال الله تعالى عن علمه في مذهب الأشاعرة وهو عندهم جائز ، بل يجوز عن سائر أوصافه الثمانية ، و عندنا علمه ليس صفة موجودة حتى يلزم الإستكمال من الغير ، بل ليس ههنا إلا عالمية محضة و ذات عالم يعبر عنه في الفارسية « بدان » فلا يلزم علينا استكمال من الغير ويلزم عليهم استكمال من أمر آخر سوى ما جوزوا استكمال الله عنه . لا يقال : إن الأشاعرة إنما قالوا بعدم الغرض في أفعاله تعالى ، لأن الغرض عند من قال به فاعل لفاعلية الفاعل وهم لا يقولون بفاعل غير (١) الله تعالى . لانا نقول : لا قائل بأن الغرض فاعل لفاعلية الفاعل ، بل المشهور أنه علة ، و هو أعم من الفاعل ، ولو سلم فنقول : إنهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى يكون مؤثراً في الوجود (٢) و الفاعلية (٣) أمر اعتباري (٤) ، و أيضاً لو صح ذلك يلزم أن لا يقولوا بالغرض في أفعالنا أيضاً ، ويمكن أن يجاب عن أصل الشبهة أيضاً بأن الغرض إذا كان عادياً كما أن النار سبب عادي للاحراق عند الأشاعرة لا يلزم منه الإستكمال ، فإن الذات يمكن أن يفعل بلا سبب فلا يكون ناقصاً . لا يقال : إن الأشاعرة إنما استدلوا على نفي تعليل أفعال الله تعالى بالغرض حقيقة ، و ليس مقصودهم نفي السببية العادية .

لانا نقول : لا فرق بين الباعث الحقيقي و العادي في أنه لا بد أن يكون وجوده أولى و أصلح بالنسبة إلى الفاعل ، و أيضاً يتوجه على أصل مدعى الخصم ما مر : من أنهم يقولون بحجية القياس وهي فرع أن تكون أفعاله تعالى معللة

(١) أي الصفات السبعة أو الثمانية .

(٢) لا في كل شيء حتى الامور الاعتبارية .

(٣) أي الفاعلية التي قيل ان الغرض فاعل له . منه « قد » .

(٤) فيجوز أن يكون العبد فاعلاً له عندهم أيضاً .

بالأغراض ، ونقل شارح الطوالع (١) عن أكثر الفقهاء : أنهم قالوا بتعليلها ، وقد اعترف بذلك شارح المقاصد (٢) ، حيث قال : الحق أن تعليل بعض الأفعال سيما شرعية الأحكام والمصالح ظاهر كما يجاب الحدود والكفارات و تحريم المسكرات وما أشبه ذلك ، و النصوص (٣) أيضاً شاهدة بذلك كقوله تعالى : وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون (٤) ، ومن أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل (٥) الآية ، فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج (٦) الآية . و لهذا يكون القياس حجة إلا عند شذمة ، و أما تعميم ذلك فمحل بحث . انتهى كلامه : وفيه أن النصوص كما دلت على إثبات الغرض في البعض دلت على الكل ، لأن الحديث القدسي : لولاك لما خلقت الأفلاك (٧) ، وبإحسان

(١) الطوالع : هو كتاب طوالع الانوار في الكلام للقاضي البيضاوي ، وعليه شرح اشهرها شرح الشيخ شمس الدين محمود بن عبدالرحمان الاصفهاني المتوفى ٧٢٩هـ ويليه في الاشتهار شرح المحقق الشريف الجرجاني المتوفى ٨١٦هـ ، ولعل المراد به هنا الاول كما هو المنصرف اليه عند الاطلاق .

(٢) المقاصد : للمحقق التفتازاني و اشهر شروحه شرح الشريف الجرجاني و لعله المراد هي هنا .

(٣) مراده من النصوص الادلة الصريحة سواء كانت من الكتاب أو السنة .

(٤) سورة الذاريات . الآية ٥٦ .

(٥) سورة المائدة . الآية ٤٢ .

(٦) سورة الاحزاب . الآية ٣٧ .

(٧) قال المحدث القاوقجي في اللؤلؤ المصنوع (ص ٦٦ ط مصر) حديث (لولاك لما خلقت الافلاك) لم يرد بهذا اللفظ ، بل ورد (لولاك ما خلقت الجنة ، ولولاك ما خلقت النار) وعند ابن عساكر (لولاك لما خلقت الدنيا) « انتهى » .

أقول : وقد ورد في أخبارنا الرواية ما يدل على هذا المعنى بتعابير مختلفة ، فليراجع

خلقت الأشياء لا جلك وخلقتك لا جلي (١) ، وكنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف
فخلقت الخلق لا عرف (٢) . وأمثالها (٣) تدل على التعميم ، و أيضاً العقل كاف في

الى ما ألف في سيرته عليه السلام سيما أحاديث خلخته «ص» . و في ذلك غنى و كفاية
لمن تبصر .

(١) رواء في الجواهر السنية (ص ٢٩٢ ط ببني) .

(٢) قال المجلوني في كتابه مزيل الغطاء (ج ٢ ص ١٣٢ ط مصر) : كنت كنزاً لا اعرف
فأحببت ان اعرف فخلقت خلقاً فعرفتهم بي فعرفوني ، وفي لفظ فتعرفت اليهم فبي عرفوني
قال ابن تيمية : ليس من كلام النبي «ص» ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف ، وتبعه
الزركشي والحافظ ابن حجر في اللالي والسيوطي وغيرهم ، وقال القاري : لكن معناه
صحيح مستفاد من قوله تعالى : (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) اي ليعرفوني
كما فسرہ ابن عباس رضی اللہ عنہ ، والمشهور على الالسنه كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف
فخلقت خلقاً ، فبي عرفوني ، وهو واقع كثيراً في كلام الصوفية واعتمدوه و بنوا عليه
اصولا لهم «اتتهى» .

وقال ابن الديبع الشيباني في كتاب تمييز الطيب (ص ١٥٣ ط مصر) ما لفظه : كنت
كنزاً لا اعرف فأحببت ان اعرف فخلقت خلقاً فعرفتهم فعرفوني ، قال ابن تيمية : انه
ليس من كلام النبي «ص» ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف وتبعه الزركشي و ابن
حجر « انتهى » .

أقول : وكذا يظهر من بعض الاصحاب ، وبعد ذلك فمن العجب ! انه شرح هذه الجملة
بعض العلماء زعماً منه ، أنه خبر مروي وحديث مأثور عنه «ص» وعليك بالتثبت والتحري .
(٣) في دلالة الحديث الاول على ثبوت الغرض في جميع أفعاله تعالى نظر ، اللهم الا
أن يقال : اذا ثبت أن الافلاك وهي الاشرف خلقت لغرض وجود النبي «ص» ثبت
كون الارض وما فيها بطفيل وجوده بطريق أولى . أو يقال : ان المراد السماوات
مع ما فيها ، أو يقال : لا قائل بالفصل منه «قده»

الحكم بأن المختار لابد لفعله من غرض ، و المانع كان النقص ، فإذا ارتفع النقص بالوجوه السابقة بقي الحكم صحيحاً مؤيداً بالنقل ، و الحق أن القول بتعليل الأفعال هو الحق الذي ليس للشبهة إلى ساحتها مجال ، والصواب الذي لا ترتع حوله خطأ واختلال ، لكن الأشعري قد سبق على لسانه ذلك المحال لقلة شعوره ، وتورطه (١) في مخالفة أهل الاعتزال ، و طمعه بذلك رفعة شأنه عند الجاهل . ثم وسّع أصحابه دائرة المقال بضم أضعافه (٢) من الأغاليط والتبالات (٣) ليوقعوا في الأوهام أن ما ذكره شيخهم كلام دقيق لا يفهم ولا يرام إلا بعد طي مراتب النقص والإبرام ، والذي يشهد على ذلك ما ذكره السيد معين الدين الإيجي الشافعي (٤) في رسالة ألفها لتحقيق مسألة الكلام حيث ساق الكلام فيها من تشنيع شيخه الأشعري في تلك المسألة على ما ذكرناه سابقاً إلى تشنيعه في هذه المسألة ، فقال : اعلم أنه رضي الله عنه قد يرعوي (٥) إلى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس قياس لا أساس له ، مع أنه منافٍ لصرائح القرآن وصحاح الأحاديث مثل أن أفعال الله تعالى غير معللة بغرض ، ودليله (٦) كما صرح به في كتبه أنه يلزم تأثر الرب عن شعوره

(١) تورط الرجل : وقع في الورطة أو في أمر مشكل وهلك .

(٢) جمع الضعف بكسر الضاد المعجمة لا الضعف بالفتح والضعف بالضم ، والكلمة من المثلثات .

(٣) التبالات لفظ فارسي مولى يطلق على الكلام المشتمل على الخبط والفساد الكثير الذي لا يأتي به إلا الاحمق الذي لا شعور له كالأشعري ومن تبعه من معاصر الأشاعرة . منه « قد » .

(٤) قد مرت ترجمته سابقاً فليراجع .

(٥) أي رجع . والارغواء مطلق الرجوع ، والكف عن الجهل .

(٦) أقول : يمكن أن يجاب عن دليله هذا بمثل ما أجيب به عن الاستدلال على المقدمة

بخلقه ، و أنت تعلم أنه لا يشك ذو مرة (١) أن علمه تعالى (٢) بالممكنات و الغايات المترتبة عليه صفة ذاتية و فعله موقوف على صفة ذاتية و كم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها و تعالى (٣) جد ربنا عن أن يحصل له بواسطة شعوره بغاية الشيء شوق و انفعال في ذاته الأقدس كما في الحيوانات « انتهى كلامه » .

ولا يخفى أنه كما يدل على أن كلام الأشعري في هذه المسألة مبني على قياس لا أساس له يدل على أن ذلك القياس قياس الغائب على الشاهد ، مع أن أهل السنة لا يجوزون ذلك فتأمل ، فإن الفكر فيه طويل ، والله الهادي للسبيل ، و أما ما ذكره من الجواب الذي سماه تحقيقاً فبطلانه ظاهر ، لأنه مع منافاته لما ذكره في بحث الحسن والقيح من أنه ليس في الأفعال قبل ورود الأمر

القائلة بطلان قيام الحوادث بذاته تعالى : بأنه يلزم تأثره تعالى من غيره حيث اجيب عنه في بعض حواشي التلويح في بحث المقدمات الأربع : بأنه إن أراد أنه تعالى لا يتأثر عن غيره أصلاً فممنوع ، و إن أراد أنه لا يتأثر عن غيره في الوجود فسلم ، لكن لا نسلم (لا يخفى خل) أنه يلزم هذا التأثير على تقدير قيام الحادث بذاته تعالى ، و أيضاً لو صح هذا الدليل لزم أن لا يتصف الواجب بالنسب المتجددة لأنها أيضاً توجب التأثير والتغير في الذات (انتهى) فتأمل فيه . منه « قد » .

- (١) المرة بالكسر : أصالة العقل . و بالضم الخلط الصفراوي و ضد الحلاوة .
- (٢) حاصله : أن علمه تعالى بالممكنات و الغايات المترتبة عليها صفة له تعالى ، فلو توقف فعله تعالى عليها لا يلزم استكمالها عن الغير ، بل اللازم توقف فاعليته على بعض الصفات ولا محذور فيه ، لأن صفات الذات بعضها متوقفة على بعض كالقدرة على العلم والحياة ، فلا يلزم من توقف فاعليته التي هي صفة إضافية على العلم محذور . منه « قد » .
- (٣) اقتباس من قوله تعالى : في سورة « الجن » الآية ٣ : وانه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولداً .

والنهي جهة محسنة أو مقبحة يصير منشأ للأمر والنهي **مردود** ، بأن الفاعل إذا فعل فعلاً من غير ملاحظة فائدة ومدخليتها فيه يعد ذلك الفعل عبثاً أو في حكم العبث في القبح ، وإن اشتمل على فوائد ومصالح في نفس الأمر ، لأن مجرّد الاشتغال عليها لا يخرجها عن ذلك ، ضرورة أن ما لا يكون ملحوظاً للفاعل عند إيقاع الفعل ولا مؤثراً في إقدامه عليه في حكم العدم كما لا يخفى على من اتصف بالانصاف .

قال المصنّف رَفَعَهُ اللهُ

و منها أنه يلزم أن لا يكون الله تعالى محسناً إلى العباد ، ولا منعماً عليهم ، ولا راحماً ، ولا كريماً في حق عباده ، ولا جواداً ، وكلّ هذا ينافي نصوص الكتاب العزيز ، والمتواتر من الأخبار النبوية ، وإجماع الخلق كلّهم من المسلمين وغيرهم ، فإنهم لا خلاف بينهم في وصف الله تعالى بهذه الصفات على سبيل الحقيقة ، لا على سبيل المجاز ، و بيان لزوم ذلك أن الإحسان إنما يصدق لو فعل المحسن نفعاً لغرض الإحسان إلى المتنفع ، فإنه لو فعله لا لذلك لم يكن محسناً ، ولهذا لا يوصف مطعم الدابة لتسمن حتى يذبحها بالإحسان في حقها ولا بالانعام عليها ، ولا بالرحمة ، لأن التعطف والشفقة إنما يثبت مع قصد الإحسان إلى الغير لأجل نفعه ، لا لغرض آخر يرجع إليه ، وإنما يكون كريماً وجواداً لو نفع الغير للإحسان وبقصد ، ولو صدر منه النفع لا لغرض لم يكن كريماً ولا جواداً ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، فلينظر العاقل المنصف من نفسه ، هل يجوز أن ينسب ربه جلّ وعزّ إلى العبث في أفعاله ، وأنه ليس بجواد ولا محسن ولا رحيم ولا كريم ؟

نعوذ بالله من مزال الأقدام والإقياد إلى مثل هذه الأوهام انتهى .

قال الناصب حَقَّقَهُ

أقول : جوابه منع الملازمة ، لأنّ خلوّ الفعل من الغرض لا يستدعي كون

الفاعل غير محسن ولا راحم ولا منعم ، فإن معنى الغرض ما يكون باعثاً للفاعل على الفعل ، ويمكن صدور الإحسان والرحم والإعطاء من الفاعل من غير باعث له ، بل للإفاضة الذاتية التي تلزم ذات الفاعل ، نعم لو كان خالياً من المصلحة والغاية ، لكان ذلك الفعل عبثاً ، وقد بينا أن أفعاله تعالى مشتملة على الحكم والغايات والمصالح ، فلا تكون أفعاله عبثاً ، وأما قوله : إن التعطف والشفقة إنما يثبت مع قصد الإحسان إلى الغير لأجل نفعه فإن أراد بالقصد الغرض والعلة الغائية ممنوع وإن أراد الاختيار وإرادة إيصال الإحسان إلى المحسن إليه بالتعيين ، فذلك في حقه تعالى ثابت ، وهذا لا يتوقف على وجود الغرض والعلة الغائية انتهى .

أقول :

ما ذكره في منع الملازمة منع لمقدمة أثبتها المصنف بقوله : فإنه لو فعله لا كذلك لم يكن معسناً الخ وقد أشرنا إليه أيضاً في دفع ما سبق من جوابه الذي سماه تحقيقاً ، وكذا الكلام فيما ذكره في ترديده الآتي من المنع على أن ماسكمه في هذا الترديد من أن يراد من قصد الإحسان إلى الغير لأجل نفعه إرادة إيصال الإحسان إلى المحسن إليه ، فهو عين القول بالغرض في المعنى لأن إرادة إيصال الإحسان إلى المحسن إليه يستلزم ما ذكرنا من ملاحظة فائدة ذلك الفعل ومدخليتها فيه ، وهو معنى الغرض والعلة الغائية كما لا يخفى .

قال المصنف رَفَعَهُ اللَّهُ

ومنها أنه يلزم أن يكون جميع المنافع التي جعلها الله تعالى منوطة بالأشياء غير مقصودة ، ولا مطلوبة لله تعالى ، بل وضعها وخلقها عبثاً (١) فلا يكون خلق العين

(١) إشارة إلى قوله تعالى في سورة «المؤمنون» الآية ١١٥ .

للا بصار (١) ولا خلق الأذن للسمع (٢) ولا اللسان للنطق ولا اليد للبطش (٣) ولا الرجل للمشي (٤) وكذا جميع الأعضاء التي في الإنسان وغيره من الحيوانات ، ولا خلق الحرارة في النار للإحراق (٥) ولا الماء للتبريد (٦) ولا خلق الشمس والقمر والنجوم للإضاءة (٧) ومعرفة الليل والنهار للحساب (٨) وكل هذا مبطل للأغراض والحكم والمصالح ، ويبطل علم الطب بالكلفة ، وأنه لم يخلق الأُدوية للإصلاح ، ويبطل علم الهيئة وغيرها ، ويلزم العبث في ذلك كله ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

قَالَ النَّاصِبُ خُصْمُهُ

أقول : إذا قلنا : إن أفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم و مصالح لا تحصى هي راجعة إلى مخلوقاته تعالى لا يلزم أن تكون منافع الأشياء غير مقصودة لله تعالى ، بل هو الحكيم خالق الأشياء و رتب عليها (عليه خل) المصالح ، و قيل :

مركز تحقيق كاميون علوم إسلامي

- (١) إشارة إلى قوله تعالى في سورة «الاعراف» الآية ١٧٩ .
- (٢) إشارة إلى قوله تعالى في سورة «الاعراف» الآية ١٧٩ والآية ١٩٥ .
- (٣) إشارة إلى قوله تعالى في سورة «الاعراف» الآية ١٩٥ .
- (٤) إشارة إلى قوله تعالى في سورة «الاعراف» الآية ١٩٥ .
- (٥) إشارة إلى قوله تعالى في سورة «القصص» الآية ٢٩ .
- (٦) إشارة إلى ما ورد في عدة أحاديث التي وردت في باب الحمى (منها) ما رواه ابن حجر في مجمع الزوائد (ج ٥ ص ٩٤ ط مصر) بسنده عن أبي بشير الانصاري عن النبي (ص) انه قال في الحمى : أبردوها بالماء انها من فيح جهنم «انتهى» وغيرها .
- (٧) إشارة إلى قوله تعالى في سورة «يونس» الآية ٥ و في سورة «نوح» الآية ١٦ وفي سورة «الانعام» الآية ٩٧ .
- (٨) إشارة إلى قوله تعالى في سورة «الانعام» الآية ٩٦ .

خلق الأشياء قدرها و دبرها ، ولكن ليست أفعاله محتاجة إلى علة غائية كأفعالنا الاختيارية ، فإننا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختياري ، وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج ، بل الآثار والمصالح تترتب على أفعاله من غير نقص الاحتياج إلى العلة الغائية الباعثة للفاعل ، ولولاها لم يتصور الفعل الاختياري من الفاعل ، هذا هو المطلوب من كلام الأشعرية ، لا نفى منافع الأشياء وأنها لم تكن معلومة لله تعالى وقت خلق الأشياء ، مثلاً اقتضت حكمة خلق العالم أن يخلق الشمس مضيئة ، و في إضاءتها منافع للعباد ، فالله تعالى قبل أن يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع المترتبة عليها فخلقها ، وترتبت المنافع عليها من غير احتياج إلى حالة باعثة إلى هذا الخلق ، فلا يلزم أن لا تكون المنافع مقصودة ، بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة والغاية المترتبة عليها ، لا بمعنى الغرض الموجب لإثبات النقص له انتهى .

أقول

إن قوله أولاً : لا يلزم أن تكون منافع الأشياء غير مقصودة لله تعالى كقوله ثانياً ، بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة الخ كلام مجمل ، إن أراد به أنها مقصودة لله تعالى ملحوظة له عند الإتيان بالفعل فقد ثبت الغرض كما مر بيانه ، وإن أراد أنها ملحوظة قبل ذلك غير ملحوظة عند الإتيان بالفعل فهو عبث أو في حكم العبث كما مر أيضاً ، وأما ما ذكره : من أننا لو فقدنا العلة الغائية ، لم نقدر على الفعل الاختياري ، وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج الخ ، فيتوجه عليه ما ذكرناه آنفاً : من أننا لا نسلم أن الاحتياج في الفاعلية إلى الغير مطلقاً موجب للنقصان ، فإنه تعالى محتاج في صفاته الفعلية إلى مخلوقاته اتفاقاً ، على أننا قد ذكرنا هناك ما يدفع ذلك بوجه آخر ، وهو ما حاصله : أنه إنما يلزم استكمال

تعالى عن علمه ، و احتياجه إليه وهو جائز عند الاشعرية فتذكر .

قَالَ الْمُصَنِّفُ دَعَا دَرْجَتَهُ

ومنها أنه تلزم منه الطامة العظمى والداهية الكبرى عليهم ، وهو إبطال النبوات بأسرها ، وعدم الجزم بصدق أحد منهم ، بل يحصل الجزم بكذبهم أجمع ، لأن النبوة إنما تتم بمقدمتين ، أحديهما : أن الله تعالى خلق المعجزة على يد مدعي النبوة ، لأجل التصديق ، والثانية : أن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ، ومع عدم القول بأحديهما ، لا يتم دليل النبوة فإنه تعالى لو خلق المعجزة لا لغرض التصديق لم تدل على صدق المدعي ، إذ لا فرق بين النبي وغيره ، فإن خلق المعجزة لو لم يكن لأجل التصديق لكان لكل أحد أن يدعي النبوة ، ويقول : إن الله تعالى صدقني لأنه خلق هذه المعجزة ، وتكون نسبة النبي وغيره إلى هذه المعجزة على السواء ، ولأنه لو خلقها لأجل التصديق لزم الاغراء بالجهل ، لأنه دال عليه ، فإن في الشاهد لو ادعى شخص ، أنه رسول السلطان ، وقال للسلطان إن كنت صادقاً في دعوى رسالتك فخالف عادتك ، واخلع خاتمك ، ففعل السلطان ذلك ، ثم تكرر هذا القول ممن يدعي رسالة السلطان ، وتكرر من السلطان هذا الفعل عقيب الدعوى ، فإن الحاضرين بأجمعهم يجزمون بأنه رسول ذلك السلطان ، كذا هيئنا إذا ادعى النبي الرسالة ، وقال : إن الله تعالى يصدقني بأن يفعل فعلاً لا يقدر الناس عليه مقارناً لدعواه ، و تكرر هذا الفعل من الله تعالى عقيب تكرار الدعوى فإن كل عاقل يجزم بصدقه ، فلو لم يخلقه لأجل التصديق لكان الله تعالى مغرياً بالجهل ، وهو قبيح لا يصدر عنه تعالى ، وكان مدعي النبوة كاذباً ، حيث قال : إن الله تعالى خلق المعجزة على يدي لأجل تصديقي ، فإذا استحال عندهم أن يفعل لغرض كيف يجوز للنبي هذه الدعوى ؟ والمقدمة الثانية : وهي أن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق بمنوعة عندهم أيضاً ، لأنه يخلق الاضلال والشور ، وأنواع الفساد ، والشرك

والمعاصي الصادرة من بني آدم ، فكيف يمتنع عليه تصديق الكاذب ؟ فتبطل المقدمة الثانية أيضاً ، هذا نصرٌ مذهبهم ، وصريح معتقدهم ، نعوذ بالله من عقيدة أدت إلى إبطال النبوات وتكذيب الرسل ، والتسوية بينهم وبين مسيلمة ، حيث كذب في ادعائه الرسالة ، فلينظر العاقل المنصف و يخاف ربه و يخشى من أليم (خل ألم) عقابه و يعرض على عقله هل بلغ كفر الكافر إلى هذه المقالات الرديئة والاعتقادات الفاسدة ؟ وهل هؤلاء أعذر في مقاتلتهم أم اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوّة الأنبياء المتقدمين عليهم السلام وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث أنكروا نبوّة محمد ﷺ ؟ وهؤلاء قد أزمهم إنكار جميع الأنبياء عليهم السلام ، فهم شرٌّ من أولئك ، ولهذا قال الصادق (عليه السلام) حيث عدّهم وذكر اليهود والنصارى : إنهم شرُّ الثلاثة (١) ولا يعذر المقلّد نفسه ، فإنّ فساد هذا القول معلوم لكل أحد ، وهم معترفون بفساده أيضاً « انتزى » .

قَالَ النَّاصِبُ عَلَيْهِ السَّلَامُ

أقول : حاصل ما ينقعه (٢) في هذا الاستدلال من هذا الكلام : أن الله تعالى لو لم يخلق المعجزة لغرض تصديق الأنبياء ، لم يثبت النبوة ؛ فعلم أن بعض أفعاله

(١) وفي الحدائق (ج ١ ص ٤٦٢ ط تبريز) ما لفظه : وما رواء الصدوق في العلل في المونق عن عبد الله بن أبي يعفور عن الصادق (ع) في حديث قال فيه بعد أن ذكر اليهودي والنصراني والمجوس قال : والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم ان الله تعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب و ان الناصب لنا أهل البيت عليهم السلام لانجس منه ، و رواء شيخنا العلامة الحر العاملي في الوسائل (ج ١ ص ٣١ باب ١١) عن كتاب العلل أيضاً .

(٢) التقيع : صوت الغراب .

تعالى معللة بالأغراض ، والجواب : أنه إن أراد بهذا الغرض العلة الغائية الباعثة للفاعل المختار على فعله الاختياري فهو ممنوع ، وإن أراد أن الله تعالى يفيض المعجزة بالقصد والاختيار ، وغايته و فائدته تصديق النبي ﷺ من غير أن يكون تصديق النبي ﷺ باعثاً له على إفاضة المعجزة ، فهذا مسلم ، ويحصل من تصديق الأنبياء من غير إثبات الغرض ، وهذا مذهب الأشاعرة كما قدمنا . ثم إن هذا الرجل يفترى عليهم المدعىات المخترعة من عند نفسه من غير تفهم لكلامهم ، وتأمل في غرضهم ، فإنهم يعنون بنفي الغرض نقص الاحتياج من الله تعالى ، و واقفهم في ذلك جميع الحكماء الإلهيين ، فإن كان هذا المدعى صادقاً ، فكيف يكفروهم ويرجح عليهم اليهود والنصارى ؟ وإن كان باطلاً فيكون غلطاً منهم في عقيدة بعثهم على اختيارها تنزيه الله تعالى من الأغراض والنقص والاحتياج ، فكيف يجوز ترجيح اليهود والنصارى عليهم ؟ ومع ذلك أفترى (١) على الصادق عليه السلام كذباً في حقهم ، وإن كان قد قال الصادق هذا الكلام ، فيجب حمله على طائفة أخرى غير الأشاعرة ، كيف ؟ والشّيخ الأشعري الذي هو مؤسس هذه المقالة تولد بعد سنين كثيرة من أزمان الصادق عليه السلام والأشاعرة كانوا بعده ، فكيف ذكر الصادق فيهم هذه المقالة ؟ فعلم أن الرجل مفتر كودن كذاب مثل كوادن حلة و بغداد لا أفلح من رجل سوء . انتهى .

(١) انظر الى تمت هذا الرجل و لجأه كيف ينسب مولانا العلامة الى الافتراء ؟ مع أنك اطلمت في التعليقة السابقة على كون الخبر مروياً و مأثوراً عن صادق أهل البيت عليهم السلام ، روت الفطاحل من العلماء وحفظه الحديث ، و اذمتهم متقدمة على زمان العلامة بمآت سنين كما لا يخفى .

اقول :

قد مرّ ردّ ما نهق (١) به الناصب الحمار المهذار من التردد بشقيه و بيان كذب ما ادّعاء من موافقة الحكماء مع الأشعرية في هذه المسألة ، وأما قوله : وإن كان هذا المدعى باطلاً ، فيكون غلطاً منهم في عقيدة «الخ» ففيه أنهم أصرّوا على تلك العقيدة الباطلة ولم يتأملوا في حجج أهل الحق عناداً و استكباراً ، ولم يلتفتوا إلى نصيحهم إيتاهم و إيضاحهم ذلك لهم بأوضح بيان أن النقص والاحتياج الذي توهموه ، غير لازم كما مرّ ، وهذا دليل التّعنّت والجرأة على الله تعالى ورسوله ﷺ فاذا أصرّوا فيما يؤدّي إلى إنكار جميع الأنبياء صحّ صدق أنّهم أشرّ من اليهود والنصارى . ثمّ ما توهمه من منافات تأخّر الشيخ الأشعري عن زمان مولانا الصادق عليه السلام لصدق الحديث الذي رواه المصنّف عنه عليه السلام ، مدفوع (٢) بأنّه لا يلزم من وصف شخص أحداً ، أو جماعة بوصف كلّ أن يكون ذلك الواحد المبهم الموصوف به أو جميع الجماعات الموصوفة به موجودة عند الوصف وذلك ظاهر ، وإلاّ لزم أن يكون الموصوفون بالايمان في قوله تعالى : يا أيّها الذين آمنوا ونحوه الموجودين في زمان نزول الآية دون من بعدهم من المؤمنين ، وبطلانه ظاهر ، وبالجملّة مرجع الضمير البارز في قول المصنّف : حيث عدّهم الناصبة المجبرة ، وهذا الوصف صادق على الأشعري وأتباعه المجبرة المتسترين بالكسب الذي لا محصل له كما مرّ و سيّجي ، وإن وجدوا بعد زمان مولانا الصادق عليه السلام ، وكذا الحال في الحديث (٣) المشهور : من أن القدرية مجوس هذه الأمة ، فإنّ المعتزلة يقولون : المراد بالقدرية

(١) نهق الحمار كضرب و سمع نهيقاً و نهاقاً : صوت .

(٢) وحاصل مراده قدس سره : أن القضية حقيقية بحسب الاصطلاح لا خارجية . فلا تغفل .

(٣) روى في كنز العمال (ج ١ ص ١٢١ ط حيدرآباد حديث ٦٧٧) بسنده الى الشيرازي

الأشعرية، والأشعرية يقولون المراد بها المعتزلة، مع أن مبدء ظهور كل من هاتين الفرقتين متأخر عن زمان النبي ﷺ بأكثر من مائة سنة، ولا ينبغي أن تصور شعور الناسب عن إدراك هذا المعنى المعلوم المعهود، من أعدل الشهود على أنه أجهل و أبلد من كوادن اليهود.

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَ اللَّهُ رَجَّتَهُ

ومنها أنه يلزم مخالفة الكتاب العزيز، لأن الله تعالى قد نصَّ نصاً صريحاً في عدة مواضع من القرآن: أنه يفعل لغرض و غاية لا عبثاً ولا لعباً، قال الله تعالى وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين (١) وقال الله تعالى: أعصيتهم أنما

في الاقالب بسنده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده عن رسول الله (ص) انه قال :
ان لكل امة مجوس ومجوس امتي هذه القدرية (انتهى).
و روى في الكنز أيضاً في تلك الصفحة (حديث ٦٤٩) بسنده المنتهى الى نعيم، بسنده عن أنس عن ابن عمر : القدرية مجوس امتي .

و روى في تلك الصفحة أيضاً : القدرية أوله مجوسى وآخره زنديق .
الى غير ذلك من الانوار المروية في كتب القوم ، وأما الاخبار المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام فكثيرة متواترة معنى ، مستفيضة لفظاً ، مشهورة نقلاً ، صحيحة طريقاً ، مذكورة في الكتب المعتمدة ، ومن راجع اليها بانتهى له صحة هذه المقالة .

و روى من الخاصة ثقة الاسلام الكليني في اصول الكافي في باب الجبر والقدر (ص ١٥٥) الجزء الاول ط جديد تهران) باسناده عن أمير المؤمنين (ع) في حديث طويل الى أن قال : تلك مقالة اخوان عبدة الاوثان وخصماء الرحمان وحزب الشيطان وقدرية هذه الامة ومجوسها «الحديث».

خلقناكم عبثاً (١) وقال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون (٢) وهذا الكلام نص صريح في الغرض والغاية ، وقال الله تعالى : فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم و بصددهم عن سبيل الله (٣) وقال الله تعالى : لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا و كانوا يعبدون (٤) وقال الله تعالى : ولنبلو اخباركم (٥) والايات الدالة على الغرض والغاية في أفعال الله تعالى أكثر من أن تحصى ، فليتنق الله المقلد في نفسه و يخشى عقاب ربه و ينظر فيمن يقلده ، هل يستحق التقليد أم لا ؟ و لينظر إلى ما قال ، ولا ينظر إلى من قال ، و ليستعد لجواب رب العالمين ، حيث قال : أولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير (٦) فهذا كلام الله تعالى على لسان النذير ، وهاتيك الأدلة العقلية المستندة إلى العقل الذي جعله الله تعالى حجة على بريته ، وليدخل في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم : فبشر عبادي الذين يستمعون القول ، فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الالباب (٧) ولا يدخل نفسه في زمرة الذين قال الله عنهم : قالوا ربنا أرننا الذين أضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت أقدامنا ليكونا من الاسفلين (٨) ولا يعذر بقصر

(١) المؤمنون . الاية ١١٥ .

(٢) الذاريات . الاية ٥٦ .

(٣) النساء . الاية ١٦٠ .

(٤) السائدة . الاية ٧٨ .

(٥) محمد (ص) . الاية ٣١ .

(٦) فاطر . الاية ٣٧ .

(٧) الزمر . الاية ١٧ .

(٨) فصلت . الاية ٢٩ .

العمر ، فهو به طويل على الفكر (١) لوضوح الأدلة وظهورها ، ولا بعدم المرشدين ، فالرسل متواترة ، والأئمة متتابعة ، والعلماء متظافرة « انتهى » .

قَالَ النَّاصِبُ خُصْمُهُ

أقول : قد ذكرنا فيما سبق : أن ما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة ، فقوله تعالى : وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ، فالمراد منه أن غاية خلق الجن والانس والحكمة والمصلحة فيه ، كانت هي العبادة ، لا أن العبادة كانت باعثاً لنا على الفعل كما في أرباب الارادة الناقصة الحادثة ، وكذا غيره من نصوص الآيات ، فإنها محمولة على الغاية والحكمة لا على الغرض « انتهى » .

أقول :

قد بينا فيما سبق : أن ما توهموه من استلزام إثبات الغرض للنقص ، مردود لا يصلح باعثاً لتأويل النصوص ، فالصواب إبقاؤها على ظواهرها .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَ اللَّهُ دَرَجَتَهُ

ومنها أنه يلزم تجويز تعذيب أعظم المطيعين لله تعالى كالنبي ﷺ ، بأعظم أنواع العذاب ، وإثابة أعظم العاصين له كإبليس وفرعون بأعظم مراتب الشواب ، لأنه إذا كان يفعل لا لغرض و غاية ، ولا لكون الفعل (٢) حسناً ولا يترك الفعل لكونه

(١) أي العمر و ان قصر فهو طويل عند الفكر ، لانه لا يقتضى زماناً طويلاً لتحقيق الحق لوضوح الادلة . منه « قد »

(٢) فيه اشارة الى أن ما قالوه في هذا المقام من أن أفعاله تعالى مشتملة على الحكمة والمصلحة في ذاته لكن ليس ملحوظاً له ذلك على وجه العلية والفرضية ينافي ما قالوا في بحث الحسن والقبح من انه لاحسن للفعل في نفسه قبل ورود الشرع تأمل . منه « قد »

قيحاً ، بل مجاناً لغير غرض لم يكن تفاوت بين سيد المرسلين وبين إبليس في الثواب والعقاب ، فإنه لا يثيب المطيع لطاعته ، ولا يعاقب العاصي لعصيانته ، فهذان الوصفان إذا تجرّدا عند الاعتبار في الاثابة والانتقام لم يكن لأحدهما أولوية الثواب ولا العقاب دون الآخر ، فهل يجوز لعاقل يخاف الله تعالى وعقابه أن يعتقد في الله تعالى مثل هذه العقائد الفاسدة ؟ مع أن الواحد منا لو نسب غيره إلى أنه يسيء إلى من أحسن إليه ويحسن إلى من أساء إليه قابله بالشتم والسب ، ولم يرض ذلك منه ، فكيف يليق أن ينسب ربه إلى شيء يكرهه أدون الناس لنفسه ؟ !

قَالَ النَّاصِبُ خَفِضَهُ

أقول : هذا الوجه بطلانه أظهر من أن يحتاج إلى بيان ، لأن أحداً لم يقل بأن الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الأشياء والحكم والمصالح فيها ، فإنهم يقولون في إثبات صفة العلم : إن أفعاله متقنة ، وكل من كان أفعاله متقنة فلا بد أن يلاحظ الغاية والحكمة ، فملاحظة الغاية والحكمة في الأفعال لا بد من إثباته بالنسبة إليه تعالى ، وإذا كان كذلك ، كيف يجوز التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي ؟ وعندى أن الفريقين من الأشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الإمامية لم يحرروا هذا النزاع ، ولم يبينوا محله ، فإن جل أدلة المعتزلة دلت على أنهم فهموا من كلام الأشاعرة نفى الغاية والحكمة والمصلحة ، وأنهم يقولون : إن أفعاله اتفاقيات كأفعال من لم يلاحظ الغايات ، واعتراضاتهم واردة على هذا ، فنقول : الأفعال الصادرة من الإنسان مثلاً مبداها دواعي مختلفة ، ولا بد لهذه الدواعي المختلفة من ترجيح بعضها على بعض ، والمرجح هو الإرادة الحادثة ، فذلك الداعي الذي بعينه الفاعل على الفعل مقدّم على وجود الفعل ، ولولاه لم يكن للفاعل المختار أن يفعل ذلك الفعل ، فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج في صدور الفعل عنه إلى ذلك الباعث وهو العلة الغائية والغرض ، هذا تعريف الغرض في اصطلاح القوم ، فإن عرض

هذا على المعتزلي فاعترف بأنه تعالى في أفعاله صاحب هذا الغرض ازمه إثبات الاحتياج لله تعالى في أفعاله وهو لا يقول بهذا قطاً ، لأنه ينفي الصفات الزائدة ليدفع الاحتياج ، فكيف يجوز الغرض المؤدي إلى الاحتياج ؟ فلا شك أنه ينفي الصفات الزائدة ليدفع الاحتياج إلى هذا من الله تعالى ، فبقى أن مراده من إثبات الغرض دفع العبث من أفعاله تعالى ، فهو يقول : إن الله تعالى مثلاً خلق الخلق للمعرفة يعني غاية الخلق والمصلحة التي لاحظتها حكمة الله تعالى ودارت عليها هي المعرفة ، لأنه يفعل الأفعال لا لغرض ومقصود كالعابث واللأعب ، فهذا عين ما يقوله الأشاعرة : من إثبات الغاية والمصلحة ، فعلم أن النزاع نشأ من عدم تحرير المدعى « انتهى ».

اقول :

من العجب : أنه يحكم بأن بطلان ما ذكره المصنف أظهر من أن يخفى ، ثم يحكم آخراً بأنه صالح للصالح بوجه ، وأما ما ذكره بقوله : لأن أحداً لم يقل : بأن الفاعل المختار ، لم يلاحظ غايات الأشياء « الخ » .

فإنما يدل على عدم القول : بأن الفاعل للشيء غير ملاحظ لغايته ، بمعنى أنه يتصور تلك الغاية والمصلحة الحاصلة في ذات الشيء ، لا أنه يجعل تلك الغاية والمصلحة منشأ وعلّة لصدور ذلك الشيء عنه ، والمعتزلة يوجبون ملاحظة الفاعل لغاية الشيء ، بمعنى قصده كون تلك الغاية منشأ وعلّة لصدور ذلك الشيء عنه ، وأين هذا من ذلك ؟ ومن البين أن مجرد تصور الغاية الحاصلة في ذات الفعل بدون أن يجعل منشأ لصدور الفعل ، لا يمنع عن التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي ، لجواز أن يتصور ذلك ، ولا يجعله علّة ومنشأ لصدور الفعل ، فيجوز استعماله في خلاف ما اقتضته الغاية الكائنة فيه ، وأما ما ذكره من الصلح فهو مبني على تخطيطه المذكور فيكون صلحاً من غير تراضي الخصمين .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَهُ اللَّهُ

المطلب الخامس في أنه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي (١)،
هذا مذهب الإمامية، قالوا: إن الله تعالى أراد الطاعات سواء وقعت أولاً، ولم
يرد المعاصي سواء وقعت أولاً، ولم يكره الطاعات سواء وقعت أولاً، وخالفت
الإشاعة مقتضى العقل والنقل في ذلك، فذهبوا إلى أن الله تعالى يريد كل ما
وقع في الوجود سواء كان طاعة أولاً، وسواء أمر به أولاً، وكره كل ما لم يقع،
سواء كان طاعة أولاً، وسواء أمر به أو نهى عنه، فجعلوا كل المعاصي الواقعة في
الوجود من الشرك والظلم والجور والعدوان وأنواع الشرور مرادة لله تعالى.

(١) هذه المسئلة مما وقع النزاع فيه، فذهب الأصحاب وأكثر المعتزلة إلى أنه تعالى
قد أراد الطاعات وأحبها ولم يكرهها، وأنه تعالى وتقدس كره المعاصي والقبايح
ولم يرضها، وذهب جل الأشاعرة وشرذمة من المعتزلة إلى أنه سبحانه يريد الكل طاعة
كانت أو معصية حسناً كان بحكم العقل أو قبيحاً.

والحق الذي لا مرية فيه ولا ارتياب ما اختاره الأصحاب لقيام الأدلة السمعية والعقلية
على ذلك كما ستأتي الإشارة إلى بعضها.

ومن التوالى الفاسدة المترتبة على مقالة الأشاعرة كما أفاده بعض المحققين من مشايخ
مشايخنا كون المعاصي مطيعاً بمعصيته حيث أوجد مراده تعالى وفعل وفق مراده.
و منها نسبة القبح إلى ساحته المقدسة لأن إرادة القبيح قبيحة، وقد مر أنه منزى
عن القبايح.

إلى غير ذلك مما يحكم بفساده العقل السليم الغالى عن شوائب الأوهام وهو اجس ابليس،
عصنا الله من هذه المقالات.

والله در مولينا الشريف الاية الباهرة السيد محمد الباقر الحجة العظمى العظمى العظمى
من مشايخ والدى العلامة فى الرواية حيث يقول فى منظومته المسماة بمصباح الظلام فى

وأنه تعالى راضٍ بها ، وبعضهم قال : إنه محبٌ لها . و كل الطاعات التي لم تصدر عن الكفار ، مكروهة لله تعالى غير مرید لها ، وأنه تعالى أمر بما لا يريد ونهى عما لا يكره ، وأن الكافر فعل في كفره ما هو مراد لله تعالى ، وترك ما كرهه الله تعالى من الإيمان والطاعة منه ، وهذا القول تلزم منه محالات : منها نسبة القبيح إلى الله تعالى لأن إرادة القبيح قبيحة ، و كراهة الحسن قبيحة ، وقد بينا أنه تعالى منزّه عن فعل القبائح كلها انتهى

قال الناصب رحمه الله

أقول : قد سبق أن مذهب الأشاعرة أن الله تعالى مرید لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون ، فكل كائن مراد له ، وما ليس بكائن ليس بمراد ، وانفقوا على جواز إسناد الكل إليه تعالى جملة ، واختلفوا في التفصيل كما هو مذكور في موضعه ، ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الإمامية أنه تعالى مرید لجميع أفعاله ، و أمّا أفعال العباد فهو مرید للمأمور به منها كاره للمعاصي والكفر ، ودليل الأشاعرة أنه خالق للأشياء كلها وخالق الشيء بلا إكراه مرید له بالضرورة ، وأما ما استدل به هذا الرجل في عدم جواز إرادة الله تعالى للشرك والمعاصي فهو من استدالات

علم الكلام :

منه القبيح يستحيل ان يقع
من القبيح فهو لا يريد
والنهي لفو وهو أمر نكر
من عبده عصاه أو اطاعه

ارادة القبيح ممن امتنع
فكل ما يفعله عبيده
وكيف لو اراده فالامر
فلا يريد غير فعل الطاعة

الى آخر ما افاده شكر الله مساعيه وحشره تحت لواء جده أمير المؤمنين سلام الله عليه آمين آمين .

(ج ١) في أن الله تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي (٤٤٩)

المعتزلة ؛ والجواب أن الشرك مراد الله تعالى بمعنى أنه أمر قدرة الله تعالى في الأزل للكافر لا أنه رضي به ، وأمر بالمشرك به ، وهذا من باب التباس الرضا بالإرادة ، وأما كون الطاعات التي لم تصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى ، فإن أراد بالكراهة ، عدم تعلق الإرادة به فصحيح ، لأنه لو أراد لوجود ، وإن أراد عدم الرضا به فهو باطل ، لأنه لم يحصل في الوجود حتى يتعلق به الرضا أو عدمه ، وأما أنه تعالى أمر بما لا يريد ونهى عما يكره ، فإنه تعالى أمر الكفار بالإسلام ، ولم يرد إسلامهم ، بمعنى عدم تقدير إسلامهم وهذا لا يعد من السفه ، ولا محذور فيه ، وإنما يكون سفهاً لو كان الغرض من الأمر منعصراً في إيقاع الأمور به ، ولكن هذا الإحصار ممنوع ، لأنه ربما كان لإتمام الحجّة عليهم ، فلا يعد سفهاً ، وأما ما ذكره : من لزوم نسبة القبيح إلى الله تعالى لأن إرادة القبيح قبيحة ، فجوابه أن الإرادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل المختار ، إذ لا قبيح بالنسبة إليه ، على أن هذا مبني على القبح العقلي وهو ممنوع عندنا ، ومع هذا فإنه مشترك الإلزام لأن خلق الخنزير الذي هو القبيح يكون قبيحاً ، والله تعالى خلقه بالاتفاق منا ومنكم انتهى

أقول

لا يخفى أن صفري ما ذكره من دليل الأشاعة ممنوعة ، وإنما الله سبحانه خالق ما يكون خيره غالباً على شره ، والقبايح الصادرة من الشاهد لا يليق صدور هامة سبحانه ، وأما ما ذكره من الجواب فهو مبني على ما اخترعه واصطلحه من جعل الإرادة بمعنى التقدير ، وقد سبق أنه يمكن كونه قد تبع في ذلك للنعمانية (١)

(١) عدة اتسبوا الى محمد بن علي بن النعمان ابي جعفر الاحول المشتهر بمؤمن الطلاق البجلي الكوفي اورده شيخ الطائفة المحقة ابو جعفر الطوسي في الفهرست (ص ١٣١ ط نجف) وقال

من طوائف الشيعة ، وكونه متوهماً لاصطلاح أصحابه على ذلك من كلام شارح العقائد فتذكر ، وأيضاً إن أراد بالتقدير الخلق فهو أول البحث والنزاع ، لأننا نمنع كون الشرك ونحوه من القبائح المشاهدة في الشاهد صادرة عنه تعالى ، وإن أراد التبيين والإعلام والكتابة في اللوح المحفوظ و نحو ذلك من معاني القدر فهو خارج عن محل النزاع ، كما عرفت في بحث القضاء والقدر ، وقد سبق أيضاً أن الفرق بين الإرادة والرضاء غير مرضي ، وأما ما ذكره بقوله وأما كون الطاعات التي لم تصدر عن الله تعالى مكروهة له تعالى فيظهر من تعقيب إياه بالترديد ألا تبي أنه في زعمه شيء ذكره المصنف وهو افتراء بلا امتراء ، لأن المصنف لم يذكر أن الطاعات التي لم تصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى ، بل قال إنه تعالى أراد الطاعات سواء وقعت أولاً ، و أين هذا من ذلك ؟ مع أن ذلك التردد يد مردود بأنه يفهم من شقّه الثاني أن تعلق الرضاء بالفعل فرع

في حقه ما حاصله : كان حسن الاعتقاد والهدى ، حاذقاً في صناعة الكلام ، سريع العاظر والجواب ، وله مع أبي حنيفة مناظرات منها لمسات الصادق (ع) قال أبو حنيفة له : قد مات إمامك ، قال : لكن إمامك لا يموت إلى يوم القيامة (يعني إبليس) وهو من أصحاب الصادق (ع) وقد لقي زيد بن زين العابدين و ناظره على إمامة أبي عبد الله (ع) و لقي زيد العابدين وكان شاعراً ، وله كتب منها كتاب الإمامة وكتاب المعرفة وغيرها . وذكره في لسان الميزان في (ج ٥ ص ٣٠٠ ط حيدر آباد) و في فهرست ابن النديم (ص ٨ ط مصر) أقول : ومن تأليفه كتاب الرد على المعتزلة في إمامة المفضل وكتاب الجمل في أمر طلحة و الزبير وكتاب اثبات الوصية وكتاب أفعال لم فعلت وكتاب أفعال لا تفعل قال فيه أن كبار الفرق أربعة القدريّة والخوارج والعامة والشيعة وعين الشيعة بالنجاة في الآخرة من هذه الفرق كما نقله الشهرستاني في الملل (ج ١ ص ٣١٤ ط مصر) . ثم لا يذهب عليك أن النعمانية نسبوا إلى المترجم مقالات منكورة هو يرى منها كما يفسح عن ذلك كلمات الفطاحل من أرباب كتب التراجم من الفريقين وكفى في ذلك نص أصحابنا كشيوخ الطائفة (قده) وغيره على جلالة .

وجوده وهو ظاهر البطلان ، لأن من خطب امرأة فأجابته يقال إنها رضية بتزويجه
 إيتاها مع أنه لم يحصل التزويج بعد ، وأما ما ذكره بقوله فجوابه أن الإرادة
 بمعنى التقدير ، وتقدير خلق القبيح في نظام العالم الخ ، فوهنه ظاهر ، أما أولاً فلما
 مر مراراً من أن الإرادة لم تجيء بمعنى التقدير لغة و عرفاً ، وأما ثانياً فلأنه
 إن أراد بقوله في نظام العالم مجرد جعله ظرفاً لخلق القبيح أي خلق القبيح الواقع
 في جملة مخاوقات العالم فهذا لغو من القول كملاً يخفى . وإن أراد به الأشعار إلى
 مدخلية خلق القبيح في نظام العالم وتعليل حسنه في الجملة به فهو مخالف لمذهب
 الأشعري النافي لتعليل الأفعال ، ولقاعدة الأصل صلح بنظام الكل كما ذهب إليه
 الحكماء والامامية ، وأما ثالثاً فلأنه لو تم ما ذكره آخرأ بقوله إذ لا قبيح بالنسبة
 إليه تعالى لثم المدعى و لفي (خل لغيت) المقدمات السابقة ولا يظهر وجه لتعليل
 تلك المقدمات بالعلة المذكورة كملاً يخفى ، وبالجملة ظهر أن في كلام الناصب
 خلط و خبط ، وأنه لا معنى للإرادة عند الأشاعرة إلا ما مر من الصفة المخصصة
 وحينئذ نقول : إن إرادة القبيح قبيحة ، لأن الله تعالى أوعد الكفار و الشياطين
 بإرادة القبيح كما أوعدهم بفعله في قوله تعالى ويريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت
 إلى قوله تعالى : ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً (١) الآية ، مع أن العقلاء
 يذنبون من نهى شخصاً عن شيء و أتى بمثله لقولهم :

لأنه عن خلق و تأتي مثله عار عليك إذا فعلت عظيم

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَهُ اللَّهُ

منها (٢) كون العاصي مطيعاً بعصيانته حيث أوجد مراد الله تعالى وفعل وفق مراده .

(١) النساء . الآية ٦٠

(٢) قد مر القول فيه منافي التعليقة السابقة واشبعنا الكلام هناك فراجع ثم إن قوله ،
 منها أي من اللوازم الباطلة .

قَالَ النَّاصِبُ رَحِمَهُ اللَّهُ

أقول: جوابه أن المطيع من أطاع الأمر والأمر غير الإرادة ، فالمريد هو المقدر للأشياء و مرجع وجوداتها ، فإذا وقع الخلق على وفق إرادته فلا يقال إن الخلق أطاعوه ، نعم إذا أمرهم بشيء فأطاعوه يكونون مطيعين انتهى

أقول :

قد مر بيان أن الأمر مستلزم للإرادة ، وأن كون الإرادة بمعنى التقدير و المريد بمعنى المقدر من اختراعات الناصب وتقديراته وتمويهاته ، ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع كمالاته يخفى .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ

ومنها كونه تعالى يأمر بما يكرهه ، لأنه أمر الكافر بالإيمان وكرهه منه من حيث لم يوجد وينهى عما يريد لا لأنه نهى عن الكفر وأراد منه ، وكل من فعل ذلك من أشخاص البشر نسبه كل عاقل إلى السفه والحمق تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، فكيف يجوز للعاقل أن ينسب إلى ربه تعالى ما يتبرأ هو منه و يتنزه عنه ؟ انتهى

قَالَ النَّاصِبُ رَحِمَهُ اللَّهُ

أقول : قد سبق المنع من أن الأمر بخلاف ما يريد يعدّ سفهاً ، وإنما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصرأ في إيقاع المأمور به ، وليس كذلك ، لأن المتمتعن لعبده هل يطيعه أم لا ؟ قد يأمره ولا يريد منه الفعل أمّا أن الصادر منه أمر حقيقة فلأنه إذا أتى العبد بالفعل يقال: امتثل أمر سيده ، و أمّا أنه لا يريد الفعل منه فلا أنه لا يحصل مقصوده و هو الامتحان أطاع أو عصي ، فلاسفه في الأمر بما لا يريد الأمر .

اقول :

قد سبق أن ذلك المنع مكابرة ، و ما استند به على كون الأمر في تلك الصورة أمر حقيقة بأنه إذا أتى العبد بالفعل يقال : امثل أمر سيده مدفوع ، بأن ذلك لا يكفي في حصول حقيقة الأمر ، بل لابد أن يكون ذلك المأمور به مراداً ، ولو كفى صورة الأمر و صدق الامتثال في ذلك ، لزم أن يكون الخبر المراد به الأمر اتفاقاً كقوله تعالى : والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء (١) الآية . خبراً حقيقة ، لأنه إذا سمعه المخاطب يحكم بأنه كلام خبري مشتمل على النسبة التامة ، و بطلانه ظاهر .

قال المصنف رَفَعَهُ اللَّهُ

ومنها مخالفة (٢) النصوص القرآنية الشاهدة بأنه تعالى يكره المعاصي ويريد الطاعات كقوله تعالى : وما الله يريد ظلاماً للعباد (٣) و كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً ، (٤) فان الله غنى عنكم ولا يرضى لعباده الكفر ، و ان

(١) البقرة . الآية ٢٢٨

(٢) وكذا الروايات النبوية التي اودعوها في كتبهم بحيث لا يمكن انكارها ، و رأيت من علمائهم من يؤولها بتأويلات باردة تستجيب الطباع السليمة والخلق المستقيمة هذا حال ما عندهم من الاحاديث و أما ما عندنا من الاخبار في هذا الشأن فهي كثيرة عدداً نامة دلالة صحيحة سنداً ، و ان شئت الوقوف على ذلك والتطلع بها هنالك فراجع الكافي والتوحيد وغيرها عصمنا الله من الزلل و ايقظ المخالف من سنة الغفلة او نومة الارنب والثعلب آمين آمين .

(٣) المؤمن . الآية ٣١

(٤) الاسراء . الآية ٣٨ .

(٤٥٤) في أنه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي (ج ١)

تشكروا رضى لكم (١) ، والله لا يحب الفساد (٢) ، إلى غير ذلك من الآيات ، فترى
لأى غرض يخالفون هؤلاء القرآن العزيز و مادل العقل عليه ؟ « انتهى »

قال الناصب رحمه الله

أقول : قد يستعمل لفظ الإرادة ويراد به الرضا (٣) والاستحسان و يقابله
الكراهة بمعنى السخط وعدم الرضا ، فقوله تعالى : وما الله يريد ظلماً للعباد ، أريد
من الإرادة الرضا ، فسلب الرضا بالظلم عن ذاته المقدسة ، وهذا عين المذهب وأما
الإرادة بمعنى التقدير والترجيح ، أو مبدء الترجيح فلا تقابله الكراهة و هو معنى
آخر وسائر النصوص محمولة على الإرادة بمعنى الرضا « انتهى »

أقول :

قد مر أن الإرادة تتضمن الرضا ، ولا تتحقق بدونه ، وأما كون الإرادة بمعنى
التقدير قد مر أنه من مصطلحات الناصب ، ولا يجديهِ إلا العذاب الواصب (٤)

(١) الزمر . الآية ٧ .

(٢) البقرة . الآية ٢٠٥ .

(٣) قد مر منا مراراً ان اطلاق الإرادة على الرضا مما اخترعه و ابتدعه الرجل
من عنده ، و ان اصحابه لم يلتزموا بذلك ، و هذه كتبهم و ذبرهم بين يديك برئى
منك و مشهد فراجعها ، و ممن صرح بكون هذا الاطلاق خلاف الظاهر و المتفاهم العرفى
الفاضل شمس الدين الارى المتوفى سنة ٩٨١ فى تعليقه على الشرح الجديد للتجريد
و هو من أعيان القوم و ممن تنعقد اليه العناصر

(٤) مقتبس من قوله تعالى فى سورة الصافات . الآية ٩ و معنى و صب : دام و الواصب :
الدائم .

و عطف الترجيح على التقدير خلط و تليس لا يخفى على الطافي (١) والرأسب (٢)

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَ اللَّهُ رُوحَهُ

ومنها مخالفة المحسوس (خ ل وهي) و هو إسناد أفعال العباد إلى تحقق الداعي و انتفاء الصوارف لأن الطاعات حسنة والمعاصي قبيحة، و أن الحسن جهة دعاء والقبح جهة صرف، فيثبت لله تعالى في الطاعة دعوى الداعي إليها، و انتفاء الصارف عنها، و في القبيح ثبوت الصارف، و انتفاء الداعي، لأنه ليس داعي الحاجة لاستغناؤه تعالى، ولا داعي الحكمة لمنافاتها إتياء، ولا داعي الجهل لا حاطة علمه به، فحينئذ يتحقق ثبوت الداعي إلى الطاعات و ثبوت الصارف في المعاصي، فثبت إرادته للأول و كراهته للثاني انتهى.

قَالَ النَّاصِبُ رَفَعَ اللَّهُ رُوحَهُ

أقول : إسناد أفعال العباد إلى تحقق الداعي و انتفاء الصوارف، لا ينافي سبق إرادة الله تعالى لأفعالهم و خلقه لها، لأن الأسناد بواسطة الكسب (٣) والمباشرة،

(١) علفى يطفو طفواً وطفوياً : على فوق الماء .

(٢) رسب الشيء في الماء : سقط الى اسفله .

(٣) قد مر الكلام مشبعاً في مسألة (الكسب) و ان هذا المخترع باى معنى فسر لا يسن ولا يفتى من جوع و ان شناعة الجبر و سائر التوالى الفاسدة التى تترتب على هذه المقالة لا تندفع بالالتزام بالكسب الغير الكاسب والمكتسب، ومن أمعن النظر و أجال البصر فى خبايا كلمات الرازى فى الاربعين والفزائى والشريف فى شرح المواقف والاصفهانى فى شرح المقاصد و أبى عذبة فى الروضة البهية، ظهر له غاية الظهور أنهم مضطربون فى تفسير هذا الكسب المخترع فى قبال المدلية فما أجدر المثل المشهود لم تقول شعراً عربياً عن الوزن حتى تضطر الى اختراع بعرووزن له ؟ اللهم احرسنا من الزلل بجاء نبي الهدى وآله مصاييح النجى .

فلا يكون مخالفة للمحسوس ، و أمّا ما ذكره من الدليل فهو مبني على إثبات الحسن والقبح العقليين ، و قد أبطالناهما « انتهى » .

اقول :

إن الناصب لم يفهم أن مراد المصنّف قدس سرّه من الداعي ماذا ؟ فإن مراد المصنّف بالداعي الإرادة المفسرة عنده وعند سائر الامامية ، و جمهور المعتزلة بالعلم بالنفع والعلم بالأصلح على اختلاف العبارتين ، وحينئذ كيف يمكن أن يتوهم من كلام المصنّف أنه ادّعى أن إسناد أفعال العباد إلى تحقق الداعي وانتفاء الصّوارف ينافي سبق إرادة الله تعالى ؟ حتى يرد عليه ، بأنه لا ينافي ذلك ، و بالجملة حاصل كلام المصنّف أن ما ذهب إليه الأشاعرة من أنه تعالى يريد كل ما وقع في الوجود من الطاعة والمعصية يخالف ما هو المحسوس من إسناد الأفعال إلى داعي الإرادة المفسرة بالعلم بالنفع ، فانه لو كان الباري تعالى مريداً لكل الموجودات كما قالوا يلزم أن يفعل من غير علم بالنفع وبدون ملاحظة الأصلح ، إذ لا نفع ولا أصلحية في إصدار بعض تلك الموجودات وهي القبائح المحكوم عليها في الشاهد بالقباحة ، وعلى هذا لا يصير كلام الناصب مقابلاً لكلام المصنّف أصلاً كما لا يخفى ، و من حصل له معنى محصلاً مرتبطاً بكلام المصنّف فنحن في صدد الاستفادة ، و أمّا ما ذكره من إبطال قاعدة الحسن و القبح العقليين ، فقد عرفت بطلان إبطاله ممّا قرأناه آنفاً .

قال المصنّف رَفَعَهُ اللهُ رَجَّةً

المطلب السادس في وجوب (١) الرضا بقضاء الله تعالى ، اتفقت الامامية والمعتزلة

(١) لا يخفى عليك ان مسألة وجوب الرضا بالقضاء والقدر مما اختلفت الكلمة فيها ، فاصحابنا ذهبوا الى وجوبه وتسكوا فيها با لادلة السعية والعقلية، والسعية بين

نبوية و ولوية

فمن النبويات ما تدل على أن كل شيء بقضائه وقدره ، و أنه يجب الايمان بالقدر خيره و شره كما في مجمع الزوائد (ج ٧ ص ١٩٨ ط مصر) عن عبادة حين حضر انه قال : سمعت رسول الله «ص» يقول : القدر على هذا ، من مات على غيره دخل النار ، وفيه (ج ٧ ص ١٩٩) عن عدي عن النبي «ص» قال : يا عدي بن حاتم اسلم تسلم ، قلت : وما الا سلام ؟ قال : تشهد ان لا اله الا الله و تشهد اني رسول الله و تؤمن بالاقدار كلها خيرها و شرها و حلوها و مرها **وفي كنز العمال** (ج ١ ص ١٠٢) باسناده عن علي عليه السلام لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع يشهد ان لا اله الا الله و اني رسول الله بعثني بالحق و يؤمن بالموت و يؤمن بالبعث بعد الموت و يؤمن بالقدر خيره و شره **وفي البحار** (جلد ٣ ص ٢٦ ط كنياني) باسناده عن علي «ع» قال قال : رسول الله «ص» لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربعة ، حتى يشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له و اني رسول الله «ص» بعثني بالحق و حتى يؤمن بالبعث بعد الموت و حتى يؤمن بالقدر . وهناك عدة روايات في الكتب الحديثية دالة على ذم القول بالقدر و الالتزام ، فمن ثم اختلفوا في الجمع بين تينك الطائفتين من الاحاديث وفي تعيين المراد منهما .

و مما يستطرف في المقام ان الاشاعة حملوا احاديث الذم على القول بكون افعال العباد بقدرته و على القول بالتفويض ، والمعتزلة اولوها على ما تنطبق على ممالك الاشاعة ، و تبرأ كل منهما من ان يكون مصداقاً للاخبار الدالة على الذم . كلما دخلت امة لعنتها . واكثر الاشاعة حمل الاحاديث الدالة على وجوب الايمان والرضا بالقضاء والقدر على ان المراد بها كون الكائنات حتى افعال العباد مخلوقة لله سبحانه وتعالى ، بمعنى انه خلقها و اوجدها معصية كانت تلك الافعال او طاعة ، بل سمعت عن بعض البغاددة منهم ان اطلاق المعصية والطاعة على الافعال مجاز وتوسع في الاستعمال وقد مر بطلان هذه المقالة بابلغ وجه و أكد بيان . وستأتي ادلة اخرى قوية سديدة قائمة على بطلان مسلكتهم . والله در آية الله الشريف السيد محمد الباقر الحجة العاشر «قدسه» حيث يقول :

اذمنه باختياره قد وجدا

ما فعل العبد اليه استندا

في فعله فللعباد الخيرة

وقدرة العبد هي المؤثرة

وغيرهم : من الأشاعرة وجميع طوائف الاسلام على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره . ثم إن الأشاعرة قالوا قولاً لزمهم منه خرق الاجماع والنصوص الدالة على وجوب الرضا بالقضاء ، و هو أن الله تعالى يفعل القبائح بأسرها ، ولا مؤثر في الوجود غير الله تعالى من الطاعات و القبائح ، فتكون القبائح من قضاء الله تعالى على العبد وقدره ، والرضا بالقيح حرام بالاجماع ، فيجب أن لا يرضى بالقيح ، ولو كان من قضاء الله تعالى لزم إبطال إحدى المقدمتين وهي : إما عدم وجوب الرضا بقضائه تعالى وقدره ، أو وجوب الرضا بالقيح وكلاهما خلاف الاجماع ، أما على قول الامامية : من أن الله تعالى منزّه عن الفعل القبيح (خ ل فعل القبيح) والفواحش وأنه لا يفعل إلا ما هو حكمة و عدل و صواب ، ولا شك في وجوب الرضا بهذه الأشياء ، لاجرم (١) كان الرضا بقضائه وقدره على قواعد الامامية والمعتزلة واجباً ، ولا يلزم منه خرق الاجماع في ترك الرضا بقضاء الله ، ولا في الرضا بالقبائح « انتهى »

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم اسلامی

كما به قد قضت الضرورة

ولم تكن في فعلها مجبورة

او من هوى من شاق كمن صعد

فهل ترى المقعد مثل من قعد

(١) قال شيخنا العلامة الطريحي النجفي في المجمع (في كلمة جرم في باب ما اوله الجيم و آخره ميم) ما لفظه : قيل : لاجرم بمعنى لاشك ، و عن الفراء : هي كلمة بمعنى لا بد ولا معالة فجرت على ذلك و كثرت حتى تحولت الى معنى القسم وصارت بمعنى « حقاً » فلذلك يجاب عنها باللام كما يجاب عن القسم ، ألا تريهم يقولون : لاجرم لا تبنيك ولا فعلن كذا . وقيل : جرم بمعنى كسب ، وقيل بمعنى وجب و حق . قال في النهاية و (لا) رد لما قبلها من الكلام ثم ابتدئ بها كقوله تعالى : لا جرم أن لهم النار ، أي ليس لهم الامر كما قالوا ، ثم ابتدئ فقال وجب لهم النار الخ . وأنت خير بان الا نسب أن يراد به في المتن (اللابدية)

قَالَ النَّاصِبُ لِحُجَّتِهِ

أقول : قد سبق أن وجوب الرضا بقضاء الله تعالى مذهب الأشاعرة ، وأما لزوم نسبة فعل القباح إليه تعالى ، فقد عرفت بطلانه فيما سبق ، وأنه غير لازم ، لأن خلق القبيح ليس فعله ولا قبيح بالنسبة إليه ، وأما قوله : فتكون القباح من قضاء الله تعالى ، فجوابه أن القباح مقتضىات لا قضاء ، والقضاء فعل الله تعالى ، والقبيح هو المخلوق ، ونختار من المقدمتين وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا نرضى بالقبيح ، والقبيح ليس هو القضاء بل هو المقتضى كما عرفت ، ولم يلزم منه خرق إجماع انتهى .

أقول

نعم قد سبق ذلك مع ما تعقبناه من بيان أن خلق القبيح قبيح ، وأنه لا معنى لعدم قبح القبيح عند صدوره عنه تعالى وبالنسبة إليه ، وأن الفرق بين القضاء والمقتضى مما يقضى التأمل على بطلانه ، و نزيد على ذلك ههنا ونقول : يجب الرضا بالمقتضى أيضاً ، بل هو المراد مما اشتهر من وجوب الرضا بالقضاء ، وذلك لأنه إذا اختار الله لعبده شيئاً وأرضاه ، فلا يختاره العبد ولا يرضاه ؛ كان منافياً للعبودية ، وفصل بعض المتأخرين ههنا ، وقال : اختيار الرب لعبده نوعان ، أحدهما اختيار ديني شرعي ، فالواجب على العبد أن لا يختار في هذا النوع غير ما اختاره له سيده ، قال تعالى : وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم (١) فاختيار العبد خلاف ذلك منافٍ لإيمانه وتسليمه ورضاه بالله رباً وبالاسلام ديناً وبمحمد ﷺ رسلاً ، النوع الثاني اختيار كوني قندي لا يسخطه الرب كالمصائب التي يتلى عبده بها

محنة وهذا لا يضره فراده منها إلى القدر الذي يرفعها عنه ويكشفها ، وليس في ذلك منازعة للربوبية ، وإن كان فيه منازعة للقدر بالقدر ، فهذا تارة يكون واجباً ، وتارة يكون مستحباً ، وتارة يكون مباحاً مستوي الطرفين ، وتارة يكون حراماً ، وتارة يكون مكروهاً ، وأما القدر الذي لا يحبّه ولا يرضاه مثل قدر المعاييب والذنوب فالعبد مأمور بسخطه ، ومنه عن الرضا به فتأمل . تكميل جهيل إن قال قائل : ما معنى قولكم في القضاء والقدر ؟ وهل أفعال العباد عندكم بقضاء الله تعالى وقدره ، كما يقتضيه ما اشتهر بين أهل الملل أن الحوادث بقضاء الله أم لا ؟ ومعنى الخبر المروي عن رسول الله ﷺ أنه قال حاكياً عن ربه : من لم يرض بقضائي و لم يصبر على بلائي فليتهخذر بأسواني (١) وما روى عنه صلى الله عليه وآله أنه أوجب الإيمان بالقدر خيره وشره (٢) وأخبر أن الإيمان لا يتم إلا به . قلنا : الواجب في هذا المسألة أولاً أن نذكر معاني القضاء والقدر ثم نبيّن ما يصح أن يتعلّق بأفعال العباد من ذلك و ما لا يتعلّق و نجيب من الروايات الواردة في ذلك بما يلائم الحقّ . أمّا القضاء فإنه قد جاء بمعنى الإعلام كقوله تعالى : وقضينا إليه ذلك الأمر (٣) أي أعلمناه وجاء بمعنى الحكم و الإلزام كقوله تعالى : وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه (٤) أي حكم بذلك في التكليف على خلقه ، وألزمهم به ، وجاء بمعنى الخلق كقوله تعالى : فقضيهن سبع سموات (٥) أي خلقهن ، و أما القدر فإنه قد جاء

(١) رواه في الاتعافات السنية ص ٣ و في كنز العمال (ج ١ ص ٩٣ ط حيدر آباد دكن) حديث ٤٨٣ و ٤٨٦ و في الجامع الصغير (ج ٢ ص ٥٥٨) حديث ٩٠٢٧ و في الجواهر السنية لصاحب الوسائل ص ٦٦ .

(٢) قد سبق ما يدل على هذا من كتب الفريقين قريباً وسيأتي في باب أفعال العباد .

(٣) الحج . الآية ٦٦

(٤) الاسراء . الآية ٢٣ .

(٥) فصلت . الآية ١٢ .

بمعنى الكتاب والاخبار كما قال جلّ وعلا: **الا امرأته قدرناها من الغابرين (١)** أى أخبرنا بذلك وكتبناها في اللوح ، وجاء بمعنى وضع الأشياء في مواضعها من غير زيادة فيها ولا نقصان ، كما قال تعالى و قدر فيها أقواتها (٢) ، وجاء بمعنى التبيين لمقادير الأشياء وتفصيلها وأما أفعال العباد فيصح أن نقول فيها ، إن الله تعالى قضى عليهم بها بمعنى أنه حكم بها و ألزمها عباده و أوجبها ، و هذا الالتزام أمر وليس بالجلد ولا جبر ، وأنه سبحانه قدر أفعال العباد بمعنى أنه يبين بها مقاديرها من حسناتها وقبحها و مباحها و حظرها و فرضها و نفلها ، وأما القول بأنه قضاه وقدرها بمعنى : أنه تعالى خلقها فغير صحيح لأنه لو خلق الطاعة والمعصية لسقط اللوم عن العاصي ولم يستحق الطائع ثواباً على عمله ، وأما أفعال الله تعالى فنقول : إنها كلها بقدر ، ونريد أنها لا تفاوت فيها ، ولا خلل ، وأنها كلها بموجب الحكمة ملتزمة ، وعلى نسق الصواب منتظمة ، وأما الخبر الأول إن كان صحيحاً (٣) ، فمعنى القضاء فيه هو ما يتلى ويستحسن به العبد من أمراضه و

(١) النمل . الاية ٥٧ .

(٢) فصلت . الاية ١٠ .

(٣) اشارة الى تضعيف عدة من كبار المحدثين الاحاديث القدسية المشهورة سيما التي ترجمها احمد بن متويه بامر المأمون من السريانية او العبرانية الى العربية نعم قدورد بعضها في الاخبار المروية عن موالينا الائمة عليهم السلام بطرق معتبرة .
وبالجملة و انى تتبعت الاحاديث القدسية فى مظانها من كتب الفريقين فلم اجد الصراح والموتقات بينها الا اقل القليل ، ولكن الذى يسهل الخطب ان لا جدوى مهمة مترتبة على صنعها الا النادر .

ثم ان فى الاحاديث القدسية مسائل و مقالات
منها بيان الفرق بينها و بين الايات القرآنية والاحاديث النبوية .

أسقامه وشدائده وآلامه ، ولا ريب أن ذلك كله من قضاء الله تعالى الذي يجب على العباد الرضا به والصبر عليه ، وهو ما يفعله الله تعالى بعبد له حكمته البالغة التي تقتضيه وعلمه المحيط بما يكون من المصالح لعبده فيه ، ولا دخل للمعاصي في القضاء ، لأنه سبحانه لا يقضي على العبد بالمعصية ، لأنه من الباطل الذي يعاقب عليه ، وقد قال عز من قائل **والله يقضى بالحق (١)** وأما الخبر الثاني الذي يدل على إيجاب الإيمان بالقضاء والقدر خيره وشره ، فالخير من القضاء والقدر هو ما مالت إليه الطباع والتذت به المحواس ، والشر ضد ذلك ، ويسمى شراً لما على النفس في تحمله من الشدة والمشقة كما أشرنا إليه سابقاً ، وهذا الذي أجمع المسلمون بأن الرضا به واجب ولا يخفى أنه لو كان الظلم والفسق والكفر من قضاء الله تعالى وقدره لوجب الرضا به وتحتم ترك إنكاره ، لكن لما رأينا العقلاء ينكرونه ولا يرضونه ويعيبون من رضى به ويذمونهم ، علمنا أنه ليس من قضائه وقدره ، وما يؤيد هذه المعاني ويؤسس

ومنها وجه تسميتها بالقدسية

ومنها ان بعضها هل تعد من الكتب السماوية كمصحف ادریس وزبور داود و صحف شیثام لا ؟ الى غير ذلك من المباحث .

ثم ان من احسن مادون في نقل تلك الرويات ، كتاب الجواهر السنية في الاحاديث القدسية ، لشيخنا العلامة خاتم المعدنين الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي المتوفى سنة ١١٠٤ صاحب كتاب وسائل الشيعة ، وكتاب الانعافات السنية في الاحاديث القدسية للعلامة الشيخ محمد المدني الشافعي ، و كتاب الجواهر المضيئة في الاحاديث القدسية للمحدث البهانة السيد عبد الرسول الشافعي البرزنجي الكردي ، الى غير ذلك من الزبر والاسفار التي يقف عليها من جاس خلال الديار و خلاص منادمة الاغيار ،

هذه المباني ما روي بالاسناد الصحيح (١) عن مولانا أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال حين قال له شيخ من أهل العراق : أخبرنا عن خروجنا إلى أهل الشام أبقضاء من الله وقدره ؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام : والذي فلق الحبة و برى النسمة ما وطننا ، موطناً ، ولا هبطنا وادياً ، ولا علونا تلة (٢) إلا أبقضاء الله وقدره ، فقال الشيخ : أعند الله أحسب عناي ، ما أرى لي من الأجر شيئاً ، فقال له : أيها الشيخ عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون ، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ، ولا إليها مضطرين ، فقال الشيخ : كيف ؟ والقضاء والقدر ساقانا ، فقال : و يحك لعلك ظننت قضاءً لازماً وقدرأ حتماً ، ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب ، والوعد والوعيد ، والأمر والنهي ، ولم تأت ملامة من الله لمذنب ، ولا محمداً لمحسن ، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ولا المسيء أولى بالذم من المحسن ، ذلك مقالة عبدة الأوثان و جنود الشيطان ، وشهود الزور وأهل العمى عن الثواب ، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها ، إن الله تعالى أمر تخيراً ، ونهى تجديراً ، وكلف يسيراً ، ولم يعص مغلوباً ، ولم يقطع مكرهاً ، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثاً ، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً ، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار (٣) فقال الشيخ : وما القضاء والقدر اللذان ماسرنا إلا بهما ، قال : هو الأمر من الله والحكم ، ثم تلا قوله تعالى : وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه (٤) ، وقال العلامة القوشجي (٥) ظاهر أن هذا الحديث لا يوافق شيئاً

(١) نهج البلاغة ص ٥٣٦ ط طهران القديم و في بحار الانوار (ج ٣ ص ٥ ط كيباني) .

(٢) التلة : ما علا من الارض والجمع : تلعات و تلاع و تلع .

(٣) كما في قوله تعالى في سورة ص ١٠ الآية ٢٧ .

(٤) الاسراء . الآية ٢٣

(٥) هو العلامة المحقق المولى علاء الدين علي بن محمد السمرقندي القوشجي من

من المعاني المذكورة فإيراده للتأييد محل تأمل « انتهى » ولا يخفى أن هذا الحديث منهاج الحق واليقين ، وقد بين فيه ما هو الحق في مسألة أفعال العباد كمال التبيين ، وما أورد عليه العلامة القوشجي ، مندفع بأن أمر أمير المؤمنين عليه السلام بهذا السفر ، إن كان على سبيل الوجوب ، فالقضاء والقدر في الحديث بمعنى الإيجاب ، وذلك لأن أمره عليه السلام موافق لما أمر الله وهو واجب الاتباع ، وإن كان على سبيل الاستحباب والألوية ، فهما بمعنى الاعلام إذاً أمر المفيد للألوية يتضمنه ، والأول أظهر ، ويؤيده قوله عليه السلام : هو الأمر من الله ، وقوله و قضي ربك ألا تعبدوا إلا إياه ، وحينئذ فقواه عليه السلام : لعلك ظننت قضاء لازماً ألحق يفيد سلب الوجوب العقلي والاضطرار ، كما يدل عليه ما تقدم عليه في الرواية وما تأخر صريحاً فتدبر ، وعند ذلك يندفع التأمل في التأيد ، والحمد لله الذي أيدنا بهذا ، والصلاة على محمد سيد الوري ، وآله أعلام الهدى .

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَفَعَهُ اللَّهُ رَجَاءً

مَرْكَزُ حَقِيقَاتِ كَامِيُونِ عُلُومِ اِسْلَامِي

المطلب السابع في أن الله تعالى لا يعاقب (١) الغير على فعله تعالى ، ذهبت

مشاهير المحققين في الفلسفة والعلوم الرياضية ، تلمذ لدى العلامة القاضي زادة الرومي والسلطان الخ بيك بن شاهرخ بن الأمير تيمور الكوركاني توفي المترجم سنة ٨٢٩ باسلامبول كما في الريحانة (ج ٣ ص ٣٢٥ ط طهران) .
وله تأليف راتقة و تصانيف فائقة منها وهو أشهرها شرح التجريد المعروف بالشرح الجديد، ومنها الرسالة الفارسية في علم الهيئة، ومنها كتاب عنقود الزواهر في نظم الجواهر في علم الصرف و منها كتاب محبوب العوائل في كشف السائل في العلوم المتنوعة و منها العاشية على تفسير الكشاف و غيرها .

(١) قال مولانا العلامة المجلسي « قد » في تعاليفه على شرح التجريد ما لفظه :

(ج ٢٩)

الإمامية والمعتزلة إلى أن الله تعالى لا يعذب العبد على فعل يفعله الله تعالى فيهم ولا يلومهم عليه ، وقالت الأشاعرة إنه تعالى لا يعذب العبد على فعل العبد ، بل يفعل الله فيه الكفر ، ثم يعاقبه عليه ، ويفعل فيه الشتم لله تعالى ، والسب له تعالى ولا نبياته ويعاقبهم على ذلك ، ويخلق فيهم الاعراض عن الطاعات وعن ذكره تعالى وذكر أحوال المعاد ، ثم يقول : فما لهم عن التذكرة معرضين (١) وهذا أشد أنواع الظلم وأبلغ أصناف الجور تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، وقد قال الله تعالى : وما ربك بظلام للعبيد (٢) وما الله يريد ظلاماً للعباد (٣) وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون (٤) ولا تزروا زرة وزر أخرى (٥) وأي ظلم أعظم من أن يخلق في العبد شيئاً ، ويعاقبه عليه ، بل يخلقه أسود ، ثم يعذبه على سواده ، و يخلقه طويلاً ، ثم يعاقبه على طوله ، ويخلقه أكمه ، ويعذبه على ذلك ، ولا يخلق له قدرة على الطيران إلى السماء ، ثم يعذبه بأنواع العذاب على أنه لم يطير ، فلينظر العاقل المنصف من نفسه التبارك للهوى ، هل يجوز له أن ينسب ربه عز وجل إلى

الحق أنه لا يجوز أن يعاقب الله تعالى الناس على فعله كالشيب والشباب والعلول والقصر ولا يلومهم على صنعه فيهم ، و إنما يعاقبهم على أفعالهم القبيحة ، والأشاعة يلزمهم إلا لتزام بعقابه تعالى الناس على ما لم يفعلوه ، بل على فعله فيهم تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، و الأدلة السمية والشواهد العقلية دالة على بطلان ما ذهبوا إليه .

(١) إشارة إلى قوله تعالى في سورة المدثر . الآية ٤٩

(٢) سورة فصلت . الآية ٤٦

(٣) غافر . الآية ٣١

(٤) هود . الآية ١٠١ والنحل . الآية ١١٨ والزخرف . الآية ٧٦

(٥) الانعام . الآية ١٦٤ . والاسراء . الآية ١٥ : و فاطر . الآية ١٨ . والزمر . الآية ٧

والنجم . الآية ٣٨ .

هذه الأفعال ؟ مع أن الواحد منا لوقيل له : إنك تحبس عبدك و تعذبه على عدم خروجه في حوائجك ، لقابل بالتكذيب وتبرأ عن هذا الفعل ، فكيف يجوز أن ينسب إلى ربه ما يتنزه هو عنه ؟ انتهى .

قَالَ النَّاصِبُ حَفْصَةُ

أقول : مذهب الأشاعرة أن لا خالق غير الله تعالى ، كما نص في كتابه العزيز : **الله خالق كل شيء** (١) وهو يعذب العبد على فعل العبد ، لأن العبد هو العباد والمكاسب (٢) لفعله و إن كان خلقه من الله تعالى ، والخلق غير الفعل والمباشرة ، ثم إنه لو عذب عباده بأنواع العذاب من غير صدور الذنب عنهم ، يجوز له ذلك ، وليس هذا من باب الظلم والجور ، لأن الظلم هو التصرف في حق الغير ، ومن تصرف في حقه بأي وجه من وجوه التصرف ، لا يقال : إنه ظلم (٣) فالعباد كلهم ملك الله

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

(١) الزمر . الآية ٦٢

(٢) قد مر سابقاً أن الالتزام بالكسب الذي اخترعته أرباب القول بالجبر مما لا يضمن ولا يضمن من جوع ، ولا تدفع به التوالى الفاسدة المترتبة على ذلك المبنى .

(٣) تحقيق المقام يقضى بتحصيل المعرفة بالمراتب المتحققة بين البارى جلّت عظمتة و بين عباده ، فنقول ان هناك اربع مراتب .

(۳) تحقیق المقام یقننی تحمیل المعرفة بالمراتب المتحققة بین الباری جلت عظمتہ و بین عبادہ ، فنقول ان هناك اربع مراتب .

المرتبة الاولى مرتبة الملكية الحقيقية المطلقة التامة له تعالى على عباده. والعباد في هذه المرتبة بذواتها مملوكة له تعالى، والمملوكة له تعالى عين ذواتها وليست ذواتها الا انها له ، فان ذات الوجود الامكاني ليس الا التعلق بالواجب تعالى وانه له ، لا ان له ذاتاً ثبت له انه له تعالى والا لزم استغناؤه في ذاته عن الواجب تعالى ، ولا دخل في ذاته امر غير كونه لله تعالى والا لزم استغناؤه في بعض ذاته عنه . و مقتضى هذه المرتبة جواز تصرفه تعالى فيهم بما شاء من تعذيب وغيره فانه ليس باعظم من اعدامه رأساً و ليس هو بعد الا قطع علقته تعالى عنه مادام كسبه من القول بكون قطع علقته عن غيره ظلماً له وتعدياً عليه .

المرتبة الثانية مرتبة الملكية الاعتبارية اعنى المالية • وهى جهة اعتبارية تعرض للاشياء بعد تذوت ذاتها وتحصل ما يقوم بها من اعراضها ، وبالجمله بعد تكون ماكان لها من الحقيقة بحسب الذات والاعراض والاحوال فى الخارج • والمالك للعبد بهذه الملكية لايجوز له عقلا الا استعماله فيما يقدر عليه من الاعمال ، وتعذيبه من غير صدور ذنب منه ظلم فى حقه و تعد عليه • وقد نزل الله تعالى نفسه بمقتضى رحمة الواسعة منزلة هذه الموالى الاعتبارية ، كانه تعالى اعتقهم عن الرقية الذاتية التى يستحيل انسلابها عنهم ولم يبق له الا الملكية الاعتبارية الحاصل نظيرها لبعض العباد على بعضهم ، وهذا كرم عظيم لا يدرك امداه ادراك المدركين • ومقتضى هذه المرتبة انه لايجوز له تعالى تعذيب العباد الا عقوبة لهم على كسب السيئة والافتحام فى المعصية ، وكان تعذيبهم من غير ارتكاب سيئة ظلماً لهم و تعدياً عليهم ، و لذلك قال تعالى : و لتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون (الجاثية ٢٢) وقال تعالى : ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الامثلها وهم لا يظلمون (الانعام ١٦٠) • وقد ذكر ذلك فى القرآن الكريم فى نحو من اربعين آية قد سبق عد ها منا فى التعاليق السابقة عند التمرض لآيات الجبر والتفويض فراجع •

المرتبة الثالثة مرتبة معاملة الاحرار • وهو جلت عظمتة ساق عبادته فى هذه المرتبة مساق الاحرار ، فلم يطالبهم الا الشكر على ما أعطاهم من النعم • والمطالبة بشكر النعم حق ثابت على الاحرار وليس للعبودية مدخل فى ثبوته ومع ذلك لم يطالب منهم الا الشكر اليسير والثناء القليل بما لا يقابل الا نعمة حقيرة من نعمائه العظيمة وآلاله الواسعة التى اسبغها عليهم ظاهرة وباطنة بما لا يبلغها العد والاحصاء ، قال زين العابدين سيد الساجدين على بن الحسين عليهما الاف التحية والثناء فى دعاء له ع : آلائك جمة ضعف لسانى عن احصائها و نعماتك كثيرة قصر فهمى عن ادراكها فضلا عن استقصائها فكيف لى بتحصيل الشكر وشكرى اياك يفتقر الى شكر ، فكلما قلت لك الحمد وجب على لذلك ان اقول لك الحمد •

المرتبة الرابعة مرتبة الفض عن النعم والمعاملة معهم معاملة من استعمل حرافى عمل منه او اعمال ابتداء من غير استحقاقها منه سابقا ، فانه يلزمه ضمانه و اثابته بما يقابله من الجزاء ، دون ما اذا استعمل عبداً له ، فانه لا يلزم له على مولاه مشوة بازاء عمله ،

ودون ما اذا استعمل حراً في عمل يستحقه في قبال ما آتاه من المعطاي والنعم . وقد أجرى الله تعالى نفسه على هذه المنزلة فجعل لعباده حقاً عليه ان يشيهم على طاعتهم و يجزيهم باضعافها من الاحسان ، فقال تعالى : فاولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا وهم في الغرفات آمنون (السبا ٣٧) وقال تعالى : فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون تقيراً (النساء ١٢٤)

هذه المراتب المتحصلة بينه تعالى و بين عباده قد جعلها لهم من رحمته الواسعة ، ان الله بالناس لرؤف رحيم . و اما ما توجه عنه تعالى من التكليف الى العباد فقد جعل فيه شئناً من رحمته . وهي أربعة

الاول انه تعالى قد جعل فائدة التكليف عائدة الى العباد ، وليس يعود اليه تعالى نفع من طاعة العباد ، و ليس تكليفه لهم على نسق تكليف الموالى و استعمالهم عبيدهم لاستيفاء النفع منهم و ان كان التكليف منهم في مورد خالياً عن نفع عائد كان ذلك لاجل الا لتذاذ بالاستعلاء واظهار سلطة وسلطنة عليهم ، تعالى عن ذلك كله علواً كبيراً والا فهو تعالى لو كان قد اراد من التكليف شيئاً من ذلك لمنع عباده عن ان يتجرؤوا عليه بالظلم والمعصية .

الثاني انه تعالى يعين من اراد الطاعة من عباده عليها ، قال تعالى : والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا (العنكبوت ٦٩) ، وقال تعالى ، ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيهديهم ربهم بايمانهم (يونس ٩) . وقال تعالى : ويزيد الذين اهتدوا هدى (مريم ٧٩) . وقال تعالى : والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقويمهم (محمد ١٧) .

الثالث انه تعالى فتح عليهم باب التوبة و جعل الندم هدماً للسيئات و فوزاً لرضوان الله قال تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده و يمحو عن السيئات (الشورى ٢٥) . و قال تعالى : افلا يتوبون الى الله و يستغفرونه والله غفور رحيم (المائدة ٧٩) .

الرابع قد جعل تعالى شأنه لمن ارتحل عن نشأة التكليف حاملاً على ظهره . تقلاً من الذنوب لم يجعل لنفسه طريقاً الى المغفرة بالانابة والتوبة شفاعة الشافعين ، اعد لها لمغفرة عباده حيث لم يشملهم المغفرة لعدم بقاء قابلية لهم بانفسهم لشولها ، فيشملهم المغفرة بطفيل وجود الشافعين . و حقيقة الشفاعة على ما يستفاد من الاخبار جعل الشفيع الذنب الصادر من المشفوع منتسباً الى نفسه ليغفره المولى لما كان له عند المولى من

(ج ١) في أن الله تعالى لا يعاقب الغير على فعله (٤٦٩)

تعالى ، وله التصرف فيهم كيف يشاء ، ألا ترى إلى قول عيسى عليه السلام حيث حكي الله تعالى عنه : ان تعذبهم فانهم عبادك ، جعل العبودية سبباً مصححاً للتعذيب (١) والمراد أنهم ملكك ، ولك أن تتصرف فيهم كيف شئت ، فلا ظلم بالنسبة إليه تعالى كيفما يتصرف في عباده ، هذا هو مذهب الحق الأبلج ، وما سواه بدعة وضلالة كما ستراه وتعلمه بعد هذا في مبحث خلق الأعمال بإنشاء الله تعالى ، وما ذكره من خلق الأسود وتعذيبه بالسواد ، فهذا من باب طامعاته ، وكذا ما ذكره من الامثلة ، فإن هذه الأشياء أعراض خلقت ، ولا يتعلق به ثواب وعقاب ، والأفعال المخلوقة ليست مثل هذه الأعراض لأن العبد في الأفعال كاسب ومباشر ، والثواب والعقاب بواسطة المباشرة كما ستعرف « انتهى ».

القرب والمنزلة ، فسبحانه ما ارحمه و اذآفه على عباده حيث لم يبق من سبل النجاة و طرق الفوز الى الرحمة والرضوان الا وقد هبت عليهم والحمد لله رب العالمين .

(١) الآية في سورة المائدة ، و ما قبلها قوله تعالى : اذ قال الله يا عيسى أنت قلت للناس اتخذوني وامى الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لى ان اقول ما ليس لى بحق الى قوله تعالى : فلما توفيتنى كنت انت الرقيب عليهم و انت على كل شىء شهيد ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفرلهم فانك انت العزيز الحكيم . فعلم ان المراد تعذيب الذين اتخذوا عيسى و امه الهين ، فالمعنى ان تعذبهم على انهم اتخذوا عيسى و امه الهين فانه حقيق لك و ان كان العبد لا يجوز تعذيبه على سيئاته لغير مولاه ، و اما انت فحقيق لك ان تعذبهم فانهم عبادك ، و ان تغفرلهم ما اذتكبوه من الذنب المذكور فانت حقيق ايضاً بذلك فانك انت العزيز الحكيم . فتبين ان مفاد الآية جعل العبودية سبباً مصححاً للتعذيب من حيث انه لا يجوز لغير المولى تعذيب العبد على سيئاته ، لان مجرد العبودية سبب مصحح للتعذيب ولو من غير صدور سيئة عن العبد .

أقول :

لا نسلم أنه تعالى في الآية المذكورة جعل مجرد العبودية سبباً للتعذيب ،
 إذ الظاهر أن الإضافة في عبادك للعهد ، و لهذا لم يقل عباد لك ، أو عبدك فافهم ،
 فالمراد أنهم عبادك الذين عرفتهم عاصين مكذبين لرسلك منكرين لأُنبيائك ، وقد
 دلّ على عصيانهم وشركهم صدر الآية حيث خاطب الله تعالى فيه عيسى بن مريم عليه السلام
 بقوله : و اذ قال الله يا عيسى أأت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون
 الله قال سبعاثك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق (١) إلى آخر الآية ،
 وأما ما ذكره : من أن الأمثلة المذكورة من خلق السواد والطول ونحوهما أعراض
 خلقت ، ولا يتعلق به ثواب وعقاب ، والأفعال المخلوقة ليست من هذه الأعراض
 «الخ» فحقيق بالأعراض وذلك لأن التمثيل إنما هو بالنظر إلى اتصاف الأعراض
 المذكورة بمحلية العبد لها ، ولا ريب في مشاركة الأفعال لها في هذا الوصف ،
 فلا يظهر الفرق بين الأمرين في جعل المحل بالنسبة إلى أحدهما موجباً لترتب
 الثواب والعقاب دون الآخر ، وأما الجباشة فإن أريد به أيضاً معنى المحلية كما
 يشعر به ظاهر كلام المصنف بمعنى أن العبد يصير محلاً لهباشة العصيان والاتصاف
 به ، فلا يحصل الفرق أيضاً ، وإن أراد به صدور فعل المعصية مثلاً عن العبد ، فقد
 وقع الإعراف بأن العبد فاعل لبعض أفعاله ، فثبت مذهب أهل العدل إذ لا قائل
 بالفصل فافهم .

قال المصنف رحمته الله

المطلب الثامن في امتناع تكليف ما لا يطاق ، قالت الإمامية إن الله تعالى
 يستحيل عليه من حيث الحكمة تكليف (خل أن يكلف) العبد بما لا قدرة له عليه

ولاطاقة له به ، وأن يطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه ، فلا يجوز له أن يكلف الزمن الطيران إلى السماء ، ولا الجمع بين الضدين ، ولا بكونه في المشرق حال كونه في المغرب ، ولا إحياء الموتى ، ولا إعادة آدم ونوح ، ولا إعادة أمس الماضي ، ولا إدخال جبل قاف (١) في خرم (٢) إلا برة ، ولا شرب ماء دجلة في جرعة واحدة ، ولا إنزال الشمس والقمر إلى الأرض ، إلى غير ذلك من المحالات الممتنعة لذاتها ، وذهبت الأشاعرة إلى أن الله تعالى لم يكلف العبد إلا مالا يطاق ، ولا يتمكن من فعله ، فخالقوا المعقول الدال على قبح ذلك ، وهو أنه تعالى لا يفعل القبيح ، والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز ، قال الله تعالى : لا يكلف الله نفساً إلا وسعها (٣) و ما ربك بظلام للعبيد (٤) لا ظلم اليوم (٥) ولا يظلم ربك

(١) قال صفى الدين البغدادي في مرآة الاطلاع (ج ٣ ص ١٠٥٩ طبع مصر) ما لفظه (قاف) بلفظ احد الحروف المعجمة، قبل هو الجبل المحيط بالارض، وقال شيخنا العلامة الطريحي النجفي في مجمع البحرين: قوله تعالى (ق) هو جبل محيط بالدنيا من وراء بأجوج و مأجوج،

وقال العلامة الزبيدي في (ج ٦ من تاج العروس طبع مصر ص ٢٢٨) ما لفظه مازجاً بعبارة القاموس: وجاء في بعض التفاسير ان (ق) جبل محيط بالارض، قال الله تعالى: (ق) والقرآن المجيد) كما في الباب والمصباح، وقال شيخنا: ان اسم الجبل المحيط (قاف) علم مجرد عن الالف واللام، وقد وهم المصنف الجوهري بمثله في (سلاح) الذي هو جبل بالمدينة و قال انه علم لا تدخله اللام وكانه نسي هذه القاعدة التي اصلها. الى اخر ما افاد.

و اورد ابن منظور (في لسان العرب ص ٢٩٣ ج ٩ طبع بيروت) ما نقلناه عن التاج .

(٢) خرمة خرما: ثلثه، ثقبه، خرمة الخرزة: فصها، خرمة الانف: شق وترته، خرمة الابرة كسر ثقبها .

(٣) البقرة . الاية ٢٨٦ .

(٤) فصلت . الاية ٤٦ . (٥) غافر . الاية ١٧ .

أحداً (١) ، والظلم هو الإضرار بغير المستحق وأى إضرار أعظم من هذا ، مع أنه غير مستحق ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً « انتهى » .

قَالَ النَّاصِبُ رَحِمَهُ

أقول : مذهب الأشاعرة أن تكليف ما لا يطاق جائز ، والمراد من هذا الجواز الإمكان الذاتي ، وهم متفقون أن التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء ، ولقوله تعالى : لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، والدليل على جوازه أنه تعالى لا يجب (٢) عليه شيء فيجوز له التكليف بأى وجه أراد ، وإن كان العلم العادي أفادنا عدم وقوعه ، وأيضاً لا يفيح من الله شيء ، إذ يفعل (٣) ما يشاء ويحكم ما يريد ، ومذهب المعتزلة عدم جواز التكليف بما لا يطاق لأنه قبيح عقلاً بما ذكره

(١) الكهف . الآية ٤٩ . مركز تحقيق كتاب تبيين علوم إسلامي

(٢) لا ينفى أن مقتضى كون ذاته تعالى مستجماً لجميع الصفات الكمالية التي منها العدل والحكمة وجوب ترك التكليف بما لا يطاق واستعالة التكليف به ، وأنه تعالى مع قدرته الكاملة الشاملة على جميع الممكنات حتى القبائح لا يختار إيجاد القبيح لأنه تعالى لا يفعل خلاف العدل والحكمة ، فقول الناصب : أنه تعالى لا يجب عليه شيء ، أن أراد منه نفى ما ذكرناه من الوجوب ، فقد عرفت بطلان مقالته ، وأنه مقتضى ذات الواجب تعالى المستجماً لجميع صفات الكمال ، وأن أراد منه معنى غير ما ذكرناه على حد ما يتوجه من الوجوب إلى العباد أعني الوجوب المستلزم لاستحقاق المؤاخذة ، فلم يتفوه به من له أدنى مسكة من الناس .

(٣) التعليل بالآية الشريفة على مدعاء في غاية الفساد ، فإن من الواضح أنه ليس مقتضى كونه تعالى يفعل ما يشاء أنه يشاء القبائح . وقد أجمع الأصوليون على أن القضية لا تتكفل لاثبات تحقق موضوعها .

هذا الرجل من أن المكلف للزم من الطيران إلى السماء وأمثاله يعد في العقل سفيهاً ، وقدمراً فيما مضى إبطال الحسن والقبح العقليين ، ولا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع فنقول : إن مالا يطاق على مراتب ، أحدها أن يمتنع الفعل لعلم الله (١) بعدم وقوعه ، أو تعلق إرادته أو إخباره بعدمه فإن مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة مع الفعل (٢) لاقبله ؛ ولا يتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حده يتعلق به حال وجوده عندنا ، ومثل هذا الشيء لمّا لم يتحقق أصلاً فلا تكون له قدرة حادثة تتعلق به قطعاً ، والتكليف بهذا جائز ، بل واقع إجماعاً ، وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفاً بالإيمان وترك الكبائر ، بل لا يكون تارك الأمور به عاصياً أصلاً و ذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة الثاني : أن يمتنع

(١) الحكم بامتناع فعل العبد و انساب الاختيار عنه في فعله لعلم الله تعالى بعدم وقوعه في غاية الجهل والضلال . ومن أجهل ممن حكم بأنه إذا حصل لاحد العلم بأن زيداً يزني غداً و أخبر به ان علمه بذلك و إخباره عنه يوجب سلب الاختيار عن زيد في فعل الزنا و كونه مجبوراً في ذلك لا يقدر على تركه . **والوجه** ان حقيقة العلم ليست الامعش الكشف والحكاية ، ومن البديهي انه لا دخل للكاشف والعاكي في تحقق المنكشف والمعكي و عدمه . **وقد ذكر** بعض الاجلة ان مدخلة الكاشف في تحقيق المنكشف يستلزم الدور لكون الكشف في مرتبة متأخرة عن المنكشف ، فلو كان له دخل في تحقيق المنكشف لتوقف تحققه على تحقق الكشف وهذا دور صريح .

(٢) لا يخفى عليك ان في كون القدرة على الفعل مقارنة له او متقدمة عليه خلافاً مشهوراً بين الحكماء والمتكلمين ، و ذهب اكثر الاشاعرة الى كونها مقارنة له **والتحقيق** كما عليه اكثر الامامية والمعتزلة وبعض الاشاعرة كونها سابقة بالذات حادثة التعلق بالخارج الذي هو متعلق القدرة .

ثم ليعلم ان في مبحث القدرة مسائل شتى قد اشرنا الى بعضها في التعاليق السابقة فليراجع .

لنفس مفهومه كجمع الضدين و قلب الحقائق ، و إعدام القديم ، فقالت الأشاعرة في هذا القسم إن جواز التكليف بفرع تصوره ، وهو مختلف فيه ، فمنهم من قال: لا يتصور (١) الممتنع لذاته، ومنهم من قال: بإمكان تصوره ، وبالجمل لا يجوز التكليف به أصلاً ، لأن المراد بهذا الجواز الامكان الذاتي ، والتكليف بالممتنع طلب تحصيل ما لم يمكن بالذات

(١) وقوع الممتنع لذاته كاجتماع النقيضين و اجتماع الضدين وغيرهما في حيز التصور مما يشهد به العس و الوجدان. كيف؟ ومن حكم بان اجتماع الضدين محال فقد تصور مفهوم اجتماع الضدين لامحالة، فان الحكم في القضية فرع تصور الموضوع والمحمول، و يمتنع الحكم بدون تصور موضوعه. و اهل منشأ هذا التوهم منهم اشتباه المفهوم بالمصادق فان المستحيل من اجتماع النقيضين و اجتماع الضدين وغيرهما من المستحيلات العقلية هو مصادق تلك الامور دون مفهومها، وما يحصل عند النفس و يقع في حيز التصور هو مفاهيم الامور، و اما مصاديقها فلا تتحقق الا في حيز الخارج، و هي التي حكم العقل باستحالتها. فان قلت : ان الحكم في قضية «اجتماع النقيضين محال» انما هو مفهوم اجتماع النقيضين الحاضر عند النفس لما ثبت في محله من انه لا يتعلق حكم النفس الا بما حضر عندها من المفهوم. قلنا: الصور الذهنية مرآى للخارج، والمرآة لها جبهتان، جهة الاستقلال وهي وجودها الثابت لها في نفسه في قبال المرئى، وجهة المرآة و بهذا الاعتبار فهي فانية في المرئى والناظر فيها لا يرى الامر فيها، والموضوع في القضايا حيث يحكم بها النفس هي الصور الذهنية، فتتحقق قولهم لا يتعلق حكم النفس الا بما حضر عندها، لكن تعلق الحكم لتلك الصور ليس الا من حيث الجهة الثانية اعنى المرآة، والنفس عندما تحكم عليها لا يرى الا الخارج، ولا يحكم الا على الخارج، فاذا حكم النفس بان النار حارة فموضوع القضية عندها ليس الا الصورة الذهنية من النار فانها الحاضر عند النفس دون النار الخارجية، الا ان وقوعها في حيز الحكم من جهة حكايتها عن الخارج و كونها مرآة له وفانية فيه و متحداً معه اتحاد المرآة مع المرئى، وهذا حقيقة الوجود الذهني الذي حكموا بشوته و اثبتوه للمبنيات في قبال الوجود الخارجى . و منشأ الحكم بشوته الوجود

وهذا باطل **الثالث**: أن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لالنفس مفهومه بأن لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الأَجسام ، فإن القدرة الحادثة لا تتعلق بإيجاد الجواهر أصلاً أم لا ، بأن يكون من جنس ما يتعلق به ، لكن يكون من نوع أو صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران إلى السماء وسائر المستحيلات العادية ؛ فهذا هو محل النزاع ، ونحن نقول : بجوازه لإمكانه الذاتي ، والمعتزلة يمنعونه لقبحه

اللفظي و الوجود الكتبي مع الوجود الذهني للمهيئات في عداد الوجود الخارجي أيضاً نحو اتحاد حاصل بين اللفظ والكتابة مع الخارج، لكن حصول الاتحاد بين اللفظ والخارج يتبع الاتحاد بين المفهوم والخارج الذي اشرنا اليه، و حصول الاتحاد بين الكتابة وبينه يتبع الاتحاد بين اللفظ وبينه. و مما ذكرنا يعلم ان الاتحاد الحاصل بين الصورة الحاصلة عند النفس مع الخارج لا ينفي تنافرها فان النفس اذا لاحظت في اللحاظ الثانوي ما حصل عنده من الصورة، لحكمت بتغايرها مع الخارج حقيقة فليس للوجود الذهني واقعية محفوظة ثابتة في كلا العالمين حتى يتحكم بان للمهيئات وجوداً في الذهن حقيقة كالوجود الثابت لها حقيقة في الخارج، ومن امن النظر فيما اقامها القائلون بالوجود الذهني من البراهين عليه تبين له ان الثابت بها ليس الا الوجود الذهني الاتحادي الذي ذكرناه دون ما ادعوها من الوجود حقيقة فليتأمل. ولا يقتضي المقام اكثر مما ذكرنا من البسط في المقال وقد سرجت هذه الجمل في هذه التعليقة وما قبلها مجرى المجازات مع أبناء العصر حيث تراهم مشغوفين بكلمات الفلاسفة يحسنون الظن بها، بل و يرونها كالوحي المنزل و بالجملة فكلما ترى من أمثال هذه المقالات في تعاليق الكتاب فلا تظن انا ملتزمون بصحتها، والحق الحقيق بالقبول ما صدرت من منابع العلم والحكمة الالهية والمشاكي النبوية، و اودعت في رواياتنا المدونة في كتب الاصحاب رضوان الله عليهم اجمعين، فهي التي لا تبدل بتلاحق الافكار ولا تصير لمبة الانظار، اللهم ادم توفيقنا للاستشارة من تلك الانوار، والتعليب بهاتيك الازهار آمين آمين.

العقلي مع أننا قائلون : بأنه لم يقع ، وهذا مثل سائر ما تجوزه الأُشاعرة من الأمور الممكنة كالرؤية وغيرها ، والتجويز العقلي لا يستلزم الوقوع « انتهى »

اقول :

فيه نظر من وجوه ؛ أما أولاً فلا أن ما ذكره من أن المراد من جواز التَّكليف بما لا يطاق إمكانه الذاتي دون الوقوعي إنما هو مذهب بعض متأخري الأُشاعرة الذين فرّوا عن الشناعات اللازمة لمذهب شيخهم ، وأما مذهب شيخهم و من تابعه من متقدمي أصحابه وهو الذي قصد المصنف أن يتكلم عليه ههنا ، فهو الامكان الوقوعي كما يدل عليه استدلالهم بالتكليف بإيمان أبي لهب (١) ونحوه ، وقال الغزالي في المنحول : إن هذا المذهب لائق بمذهب شيخنا لازم له من وجهين آخرين ، أحدهما : أن القدرة الحادثة عنده لا تأثير له في المقدور ، فهو واقع باختراع الله تعالى فقد كلّفنا فعل الغير ، والآخر : أن القاعدة عنده غير قادر على القيام وهو أمور بالقيام وقدرة القيام تقارن القيام « انتهى »

فقول الناصب : وهم متفقون أن التَّكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقرار « الخ » يكون كذباً و سنزيد ذلك وضوحاً عن قريب إن شاء الله تعالى ، وأما ثانياً فلا أن ما ذكره في الدليل على الجواز من أنه لا يجب عليه تعالى شيء ، ردود بما مر : من أن نفي الوجوب بالمعنى الذي ذكره أهل العدل مخالف للعقل والنقل

(١) هو أبو لهب عبد العزى بن عبد المطلب عم سيدنا ونبينا رسول الله صلى الله عليه وآله و زوجته أم جميل بنت حرب بن أمية بن عبد شمس ، مات في السنة الثانية من الهجرة بعد غزوة بدر ، و كان في مبادئ الإسلام معاضداً لرسول الله (ص) ، ثم تغير حاله وصار من أشد المظاهرين عليه (ص) وذلك باغواء أبي جهل وعقبة بن أبي معط اياه ، وذكر بعض علماء الانساب له عقباً متسلسلاً .

كقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة (١) وكذا الكلام في قولهم : لا يقبح من الله شيء ، فإنه أيضاً مردود بما مر مراراً ، و أما ثالثاً فلأن ما ذكره في بيان المرتبة الأولى من مراتب التكليف بما لا يطاق بقوله : والتكليف بهذا جائز ، بل واقع إجماعاً ، وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفاً بالإيمان وترك الكبائر «الخ» مما ذكره صاحب المواقف و حاصله على ما صرح به في شرح مختصر ابن الحاجب أنه لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع ، وقد وقع لأن العاصي مأمور و يمتنع منه الفعل ، لأن الله تعالى قد علم أنه لا يقع وخلاف معلومه محال ، وإلا لزم جهله وقد اجيب عنه بوجهين مذكورين هناك أيضاً ؛ أحدهما : أن ما ذكرتم لا يمنع (٢) إمكان الوقوع لجواز وقوعه من المكلف في الجملة ، وإن امتنع بغيره من علم أو خبراً وغيرهما فهو استدلال على غير محل النزاع ، و ثانيهما : أن دليلكم هذا يبطل المجمع عليه ، فيكون باطلاً بيانه : أن ذلك يستدعي أن التكليف كلها تكليف بالمستحيل ، لوجوب (٣) وجود الفعل أو عدمه لوجوب تعلق العلم بأحدهما و أياً ما كان تعين و امتنع الآخر ، و لما ذهب إليه الأشعري من كون القدرة مع الفعل و كون الأعمال مخلوقة لله تعالى ، فإنهما ظاهران في استلزامهما كلية لكون التكليفات مستحيلة «انتهى» وقد أجاب عنه المصنف قدس سره أيضاً في كتاب نهاية الوصول من وجوه تسعة فليطالع ثمة ، و اما رابعاً : فلأن ما ذكره في بيان المرتبة الثالثة تبعاً لصاحب المواقف أن هذا هو محل النزاع مردود ،

(١) الانعام . الآية ١٢ ،

(٢) أي إمكان وقوع الفعل عن المكلف فهذا رد لقوله : و يمتنع منه الفعل . منه «قدس سره»

(٣) يعني ما تعلق العلم بوقوعه من وجود الفعل وعدمه معين للوقوع و امتنع نقيضه لثلا

ينقلب عليه تعالى جهلاً . منه «قده» .

باستلزامه لأن يكون كثيراً من أدلة الأُشاعرة هيئنا غير منطبق على محل النزاع كما صرح به صاحب المواقف أيضاً في آخر هذا التحرير، حيث قال: وبما قرّرناه من تحرير محل النزاع يعلم أن كثيراً من أدلة أصحابنا مثل ما قالوا في إيمان أبي لهب وكونه مأموراً بالجمع بين المتناقضين، نصب للدليل في غير محل النزاع «انتهى». ولا يذهب عليك أن صاحب المواقف إنما ارتكب تحرير محل النزاع على الوجه الذي لزم منه بطلان أكثر أدلة أصحابه للفرار عما هوأ شنع من ذلك، وهو القول بجواز تكليف المحال لذاته، وهذا في الحقيقة حيلة منه للتفصي (١) عن تلك الشناعة وإلا فمحل النزاع عند أصحابه ليس مخصوصاً بما ذكره في المرتبة الثالثة من المستحيلات العادية، قد أشار إلى هذا الشارح (٢) قدس سره الشريف بقوله لقائل أن يقول: إن ما ذكره من أن جواز التكليف بالمتنع لذاته فرع تصوّره وأن بعضاً منّا قالوا: بوقوع تصوّره يشعر بأن هؤلاء يجوزونه أي يجوزون التكليف بالمحال لذاته، و يدل على ذلك كلام العلامة (٣) الشيرازي في شرح مختصر

(١) و لما كان نصب الدليل في غير محل النزاع أقل شناعة من ابداع دعوى فاسدة

احتمل العضدي تغير الدعوى كما ترى. منه «قدس سره»

(٢) المراد منه المحقق الشريف الجرجاني.

(٣) هو الشيخ قطب الدين أبوالثناء محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي الكازروني

من تلامذة المحقق الطوسي و صدر الدين القونوي و الكاتب القزويني، له تصانيف

نفيسة في العلوم العقلية والطب و الادب، منها شرح كليات القانون لابن سينا و ترجمة

تحرير اقليدس و حل مشكلات المجسطي و شرح مختصر الاصول لابن العاجب و التحفة

الشاهية و درة التاج و شرح مفتاح السكاكي و نهاية الادراك في الهيئة

و شرح حكمة الاشراق وغيرها، توفي ٢٤ رمضان سنة ٧١٠ اوسنة ٧٢٦ ببلدة تبريز

و دفن بقبرة كجيل بجانب قبر القاضي البيضاءي فراجع (ص ٢١٩ و ص ٢٤٧ ج ٦ من

الاصول حيث قال : اعلم أن الأمة اختلفوا (١) في جواز التكليف بالمتنع ، وهو إما أن يكون ممتنعاً لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس و إيجاد القديم وإعدامه و نحوه مما يمتنع تصورهما ، أو لغيره كجميع الممكنات لفقدان أسباب وجوداتها ، أو بوجودان الموانع عنها ، كإيمان من علم الله أنه لا يؤمن فأنه ممكن بحسب ذاته ، ممتنع بحسب غيره ، فان كان الأول إى الممتنع لذاته فذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري في أحد قوليهِ إلى جوازه ، وهو مذهب أكثر أصحابه ، واختلفوا في وقوعه ، والقول الثاني امتناعه ، وهو مذهب البصريين من المعتزلة و أكثر البغداديين و إن كان الثاني أى الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلاً خلافاً لبعض (٢) الثنوية ، وعلى وقوعه شرعاً ، وذهب المصنف إلى امتناع الأول ، وهو المختار على ما مال إليه الغزالي « انتهى » ثم الظاهر أن الأشعري أخذ جواز التكليف بما لا يطاق

طبقات الشافعية ط مصر (وهكذا) ص ٣٠٧ ج ٣ من ريعانة الادب ط نهران).

(١) قال المصنف رفع الله درجته في نهاية الوصول: اختلف الناس في ذلك فذهبت العدلية كافة الى امتناعه، وقالت الاشاعرة كافة بجوازه، ثم اختلفوا في الوقوع، فذهب أبو الحسن الأشعري تارة الى عدم وقوعه و تارة الى وقوعه، وكلاهما قول أصحابه مع انه يلزمه الوقوع، وقال بعضهم: المحال ان كان لذاته كالجمع بين الضدين و قلب الاجناس و إيجاد القديم و إعدامه استحالة التكليف به وان كان لغيره جازا التكليف به و اختاره الغزالي و هرب من مقالة شيخه أبي الحسن لما فيها من الشناعات ويلزمه الوقوع فيها على ما يأتي تقريره « الخ » منه قدس سره

(٢) قال الشهرستاني في كتاب الملل (ج ٢ ص ٧٢ ط مصر) ما لفظه : الثنوية هؤلاء اصحاب الاتنين الاذليين يزعمون ان النور والظلمة اذليان قديمان بخلاف المجوس فانهم قالوا بحدوث الظلام و ذكروا سبب حدوثه، وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم واختلفا في الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والاجناس والابدان والارواح (انتهى).

من القصّة المذكورة بين العوام في مخاطبة إدريس عليه السلام (١) مع إبليس عليه اللعنة

(١) هو إدريس بن الياردين مهلايل بن قينان بن انوش بن شيث بن آدم علي نبينا و آله وعليه السلام، ولد ببصر وسموه (هرمس الهرامسة) و باليونانية (ارمس) بمعنى عطارد وعرب بهرمس، واسمه الاصلى (هنوخ) و عرب (اخنوخ) وسماء الله تعالى في كتابه إدريس لكثرة دراسته كما في ابجد العلوم ص ٣٤٨ ط هند .

وهو رجل آتاه الله النبوة والحكمة و انزل عليه ثلاثين صحيفة وعلم النجوم وافهمه عدد السنين والحساب وعلمه الالسنة المختلفة

قال القطب في محبوب القلوب ما لفظه: و زعم جماعة من الاعلام ان جميع العلوم التي ظهرت قبل الطوفان انما صدرت عن هرمس الاول الساكن بصعيد مصر الاعلى وهو الذى يسميه العبرانيون (اخنوخ) بن لاودين مهلايل ، وهو إدريس النبي و قالوا: انه اول من انذر بالطوفان و رأى آفة سناوية يلحق الارض من الماء فخاف ذهاب العلم ودرس الصنائع فبنى الاهرام فى صعيد مصر الاعلى و ضرب فيها جميع الصناعات والالات و رقم فيها صفات العلوم حرصاً منه على تخليدها لمن بعده وخيفة ان يذهب رسمها من العالم. وقال السويدي فى السبائك ص ١١ طبع ببشى ما حاصله: ان إدريس هو اول من استخرج الحكمة وعلوم النجوم و علوم الرياضيات والطبيعى والالهى و اسرار الفلك، وسمى بالمثلث لانه كان نبياً وحكياً وملكاً، وهو اول من خط بالقلم و اول من جاهد فى سبيل الله ارباب الفساد من بنى آدم، و هو الذى رسم عمارة المدن و جمع طلاب العلم وقرر لهم قواعد السياسة و عمارة المدن ، فانشات كل فرقة من الامم مدناً فى ارضها الى أن قال: و رفعه الله وهو ابن ثلاثمائة وخمسين سنة و قصة رفعه المذكورة فى التفاسير والتواريخ الخ. قال فى الابجد ص ٣٤٨ ط هند ما حاصله: ان قبلة إدريس كانت جهة الجنوب على خط نصف النهار الى ان قال: وهو اول من غاط الثياب وحكم بالنجوم و انذر بالطوفان و اول من بنى الهياكل ومجد الله فيها واول من نظر فى الطب، و اول من الف القصائد و

كما أشار إليه الفناري (١) في بحث القدرة من شرح جمع الجوامع حيث قال : أما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم تصاح أن تكون محلاً لتعلق الإرادة لا لنقص في القدرة ، ولم يخالف في ذلك إلا ابن حزم (٢) فقال في الملل والنحل : إن الله عز وجل قادر على أن يتخذ ولدًا ، إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزاً ، ورد ذلك بأن

الاشعار الخ .

ثم اعلم أن أحمد بن متويه نقل الصحيفة المنسوبة الى ادريس من السريانية الى العربية بامر المأمون العباسي .

(١) هو الشيخ محمد بن حمزة بن محمد بن محمد شمس الدين الرومي الحنفي المشهور بفناري صاحب التأليف الكثيرة في فنون العلم ، توفي سنة ٨٣٩ او ٨٤٠ ، و من تصانيفه الفوائد الفنارية في المنطق ، و شرح جمع الجوامع في الاصول لتاج الدين عبد الوهاب السبكي ، وفصول البداية في اصول الشرايع في علم اصول الفقه ، وعويصات الافكار في اختبار اولى الابصار في العلوم العقلية ، وتفسير سورة الفاتحة ، ومصباح الانس بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود ، و المفتاح لصدر الدين القونوي ، و كتاب انموذج العلوم ، و كتاب تلخيص الفصول و ترخيص الاصول وغيرها ، فراجع (ص ١٨٧ من الفوائد البهية) لابي الحسنات الهندي ط مصر و (ص ٢١٣ من شذرات الذهب ط مصر) و (ص ٢٢٩ ج ٣ من ريعانة الادب ط تهران)

(٢) هو الشيخ ابو محمد علي بن محمد بن حزم القرطبي الاندلسي الظاهري مذهب الاموي نسباً ، كان من أعاجيب عصره في أكثر العلوم وله كتب شهيرة ، منها الفصل في الملل و الامواء والنحل ، و كتاب مداواة النفوس في الاخلاق ، و كتاب المحلى في فقه الظاهرية ، و كتاب جمهرة الالساب ، و كتاب الاحكام لاصول الاحكام و كتاب اظهار تبديل اليهود و النصارى في التوراة و الانجيل و بيان تناقض ما بأيديهم من ذلك مما لا يحتمل التأويل .

اتخاذ الولد محال لا يدخل تحت القدرة، وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصورها عنه ، وقد يكون لعدم قبوله لتأثيرها فيه ، لعدم إمكانه لوجوب أو امتناع ، والعجز هو الأول دون الثاني وذكر الأستاذ أبو إسحاق الاسفرايني (١) أن أول من أخذ منه ذلك إدریس عليه السلام حيث جاءه إبليس في صورة إنسان و هو يخيطن و يقول في كل دخلة و خرجة سبحان الله والحمد لله ، فجاءه بقشرة فقال : الله تعالى يقدر أن يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال : الله قادر أن يجعل الدنيا في سم هذه الابرّة و نخس بالابرّة إحدى عينيه ، فصار أعور، وهذا وإن لم يرد عن رسول الله ﷺ ، فقد اشتهر وظهر ظهوراً لا ينكر قال : وقد أخذت الأشعري من جواب إدریس عليه السلام أجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس «انتهى كلامه» وكفى بذلك شناعة و فضيحة لهم و لمذهبهم وقدرتهم في مذهبهم ؛ وبهذا الذي نقل عن الاسفرايني في شأن شيخه الأشعري يظهر صدق ما ذكره الحكميم شمس الدين الشهرزوري (٢) في تاريخ الحكماء عند ذكر ترجمة فخر الدين الرازي وتعيينه وتوبيخه له في متابعتة الأشعري حيث قال : وأعجب أحوال هذا الرجل أنه صنّف في الحكمة كتباً كثيرة توهم أنه من

(١) هو أبو إسحق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم ركن الدين الاسفرائني من مشاهير علماء القوم في الفقه والحديث والكلام، وكان من أصحاب الشيخ أبي الحسن الأشعري و شريك البحث والدرس مع ابني فورك والباقلاني، ومن تأليفه كتاب الجامع في اصول الدين و كتاب نور العين في مشهد الحسين عليه السلام، توفي يوم عاشوراء سنة ٤١٧ أو ٤١٨ ببلدة نيسابور ونقل نعشه الى اسفرائين فراجع في ترجمة حاله الى (ص ١١٧ جزء ٣ من طبقات الشافعية ط مصر). وريعانة الادب (ج اول ص ٦٩ ط تهران)

ثم ان كتاب نور العين قد طبع مرات ولكن ليس مما يعتمد عليه في متفرداته

(٢) قدسبقت ترجمته و تاريخ حياته، و كتابه (تاريخ الحكماء) من الكتب المعتبرة في تراجم الفلاسفة والاطباء ، وسمعت أن بعض الافاضل كتب له تذييلاً نافعاً وآخر لخصه

الحكماء المبرزين الذين وصلوا إلى غايات المراتب و نهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة أقلهم ، ثم يرجع وينصر مذهب أبي الحسن الأشعري الذي لا يعرف أى طرف أطول؛ (١) لأنه كان خالياً عن الحكمتين (٢) البحثية والذوقية لا يعرف أن يرتب حداً ولا أن يقيم برهاناً ، بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهبه الجاهلية التي يخطب فيها خطب عشواء "انتهى" .

(١) هذا مثل قبيح يضرب في حق من لا يميز بين الزين والشين، وقد سبق شرح المراد منه بدلوليه المطابقي والالتزامي .

(٢) المراد بهما الحكمة المشائية والاشراقية .
وليعلم انه اختلفت طرق الحكماء، فمنهم من رام ادراك المطالب بالبحث والنظر، وهم الباحثون والمشائيون والاستدلاليون، وقدوتهم ارسطو، وذهب الى ان هذا الطريق أنفع للتعلم و اوفى بجملة المطالب .
ومنهم من سلك طريق تصفية النفس بالرياضة حتى وصلوا الى امور ذوقية ادعوها بالكشف والعيان بحيث تجل عن ان توصف باللسان .

ومنهم من ابتداء بالبحث والنظر و انتهى الى التجريد و تصفية النفس فجمع بين الفضيلتين وينسب هذا الى سقراط والسهروردي و البيهقي .

ثم اعلم ان من النظر و تبة تناظر طريق التصفية و يقرب حدها من حدها وهو طريق الذوق و يسمونه الحكمة الذوقية .

ومن بعد قدوة في هذا الشأن الشيخ السهروردي، و كتابه حكمة الاشراق يعكس عن هذا المعنى، وكذا الفناري الرومي، والشيخ صدر الدين القونوي، والمولى جلال الدين الدواني وغيرهم .

ثم ان علم الحكمة عرف بتعاريف، فمنها انه العلم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ومنها انه علم يبحث فيه عن حقائق الاشياء

على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية و منها التشبه بالاله علماً وعلاً وغيرها مما يقف عليها الباحث في كتب الفلسفة، و تسوا الحكمة على اقسام باعتبارات شتى من النظرية و العملية وغيرها

ثم اعلم أن للقوم كلمات في حق هذا العلم واداب تعلمه و تعليمه والتحرير فيه قال قطب الدين الاشكوري في محبوب القلوب ما لفظه:

من أراد صيد طيور مطالب الحكمة المتعالية الحققة بلامصاحبة كلاب الشكوك والاهام فليبه بترية صقور قواء العقلانية على آداب شريعة خير الانام و التخلق باخلاق اصحاب الوحي و الالهام عليهم السلام لتحصل له ملكة الطيران في فضاء مصائد كلمات الاوائل من الاعلام حتى اصطادوا طيور ما كولات اللعوم من المعارف الحققة اللذيذة ليفنى بها نفسه المجردة بعد المفارقة من دار الكربة والالام، والامثلة كمثله آخذ الصيود من افواء الكلاب للادام، فهو كاكل البيته او المستظل بظل الذباب في اليوم الصائف، فهذا كالمستيقظ المعترق اطرافه بنار الخيبة، الى اخر ما قال وأطرى وقال قبيله ما لفظه:

وفي كلامه عليه السلام (يعني مولينا أمير المؤمنين ع): ان كلام الحكماء اذا كان صواباً كان دواء، واذا كان خطأ كان داء و ذلك لقوة اعتقاد الخلق فيهم وشدة قبولهم لما يقولونه، فان كان حقاً كان دواء من الجهل، وان كان باطلاً وجب للخلق علاج داء الجهل «اتهى» قال العارف الرومي في المثنوى :

كاف كفر اينجا بحق المعرفة دوست تر دارم ز فاء فلسفة

زانكه اين علم لزج چون ره زند بيستر بر مردم آكه زند

هذا ما اقتضته الصروف والظروف بمقالة اوردناها حسب ميول أبناء العصر و أما الحكمة الحققة هي التي اخذت من معادن العلم و خزنة الوحي الذين من تمسك بذيلهم فقد نجى اللهم اجعلنا من التابعين لهم ومن المعرضين عن كل وليجة دونهم و كل مطاع سواهم و اياك اياك أيها القاري الكريم بما أبرزتها الفلاسفة مزبوجة، فلا تنفتر بما اودعوها في زبرهم ولا تحسن الظن بكلماتهم حتى تنجو من المهالك عصمنا الله و اياك،

قَالَ الْمُصَنِّفُ دَفَعَ اللَّهُ رَجَّةً

المطلب التاسع في أن إرادة النبي موافقة لإرادة الله تعالى ، ذهبت الامامية إلى أن النبي ، يريد ما يريد الله تعالى ، ويكره ما يكرهه ، وأنه لا يخالفه في الإرادة والكراهة و ذهبت الأشاعرة إلى خلاف ذلك ، فإن النبي يريد ما يكرهه الله ، ويكره ما يريد الله لأن الله يريد من الكافر الكفر ، ومن العاصي المعاصي ، ومن الفاسق الفسوق ، ومن الفاجر الفجور ، والنبي ﷺ أراد منهم الطاعات ، فخالفوا بين مراد الله تعالى وبين مراد النبي ، وأن الله كره من الفاسق الطاعة ، ومن الكافر الإيمان ، والنبي أرادهما منهما ، فخالفوا بين كراهة الله و كراهة نبيه ، نعوذ بالله من مذهب يؤدي إلى القول : بأن مراد النبي يخالف مراد الله وأن الله لا يريد من الطاعات ما يريد أنبياءه ، بل يريد ما أرادته الشياطين من المعاصي وأنواع الفواحش والفساد انتهى

قَالَ النَّاصِبُ حَقَّقْنَا

أقول : الإرادة قد يقال ويراد بها الرضا والاستحسان ، ويقابلها السخط والكراهية ، وقد يراد بها الصفة المرجحة ، والتقدير قبل الخلق ، وبهذا المعنى لا يقابلها الكراهية فالإرادة إذا أريد بها الرضا والاستحسان ، فلا شك أن مذهب الأشاعرة أن كل ما هو مرضي لله تعالى فهو مرضي لرسوله ، وكل ما هو مكروه عند الله مكروه عند رسوله ، وأما قوله : ذهبت الأشاعرة إلى خلاف ذلك ، فإن النبي ﷺ يريد ما يكرهه الله ، ويكره ما يريد الله لأن الله تعالى يريد من الكافر الكفر ، ومن العاصي العصيان ، والنبي أراد منهما الطاعات ، فإن أراد بهذه الإرادة و الكراهية الرضا والسخط ، فقد بينا أنه لم يقع بين إرادة الله تعالى وإرادة رسوله مخالفة قط (١)

(١) الملخص ان الله تعالى قد يقدر مالا يرضى به فلا يرضى به النبي و قد يرضى به مالا يقدره فهو المرضي أيضاً وليس ههنا مخالفة أصلاً . من الفضل بن رزبهان .

وإن أراد أن الله يقدر الكفر للكافر والنبي يريد منه الطاعة بمعنى الرضا والاستحسان فهذا صحيح لأن الله تعالى أيضاً يستحسن منه الطاعة ويريد بها بمعنى أنه يقدرها والحاصل أنه يخلط المعنيين ويعترض ، و كثيراً ما يفعل في هذا الكتاب أمثال هذا ، والله يعلم المصلح من المفسد انتهى

اقول

قد جمع الناصب في هذا الفصل جميع مقدماته الفاسدة التي ذكرها سابقاً متفرقة من أن الإرادة غير الرضا ، وأن الإرادة بمعنى التقدير ، وبني عليها ترديده المردود ، وكذا الحال فيما ذكره في الحاشية : من أن الملخص أن الله تعالى قد يقدر ما لا يرضى به فلا يرضى به النبي ، وقد يرضى بما لم يقدره فهو المرضي أيضاً ، وليس هي هنا مخالفة أصلاً انتهى والحاصل أنه إن أراد بتقدير ما لا يرضى به خلق ما لا يرضى به فهو مردود بما مر ، وإن أراد به إرادة ما لا يرضى به فهو مدفوع بما سبق : من أن الإرادة مستلزمة للرضا ، وأن الاعلام والتبيين والكتابة فهو مسلم ، لكن لا يجدي فيه فيما هو بصدده كما لا يخفى

قد تم الجزء الاول من كتاب احقاق الحق وازهاق الباطل مع بذل الوسع والطاقة في التصحيح والتعليق وتعيين المصادر واجادة الطبع وبلية الجزء الثاني اوله في أفعال العباد الاختيارية وأنها صادرة عنهم .

تم تصحيحه بالدقة التامة بيد العبد (السيد ابراهيم الميانجي)
 وفيه في اليوم الثالث من شهر ذیحجة الحرام سنة ١٣٧٦ هـ
 هجرة علي واجرهما آلاف الثناء والتحية

