



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



اشرافيية
عليه صلوات الله
عليه و آله

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

لِحَفَافِ الْجَوَانِحِ

وَأَزْهَاقِ الْبَاطِلِ

تأليف

القاضي السيد فراد بن الحسين العسكري الشيرازي

الجليل

مع تعليقات قيمة من

العلامة الميرزا محمد باقر الخليلي

السيد ميرزا محمد باقر الخليلي الشيرازي

الجزء الثاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

احقاق الحق و ازهاق الباطل

کاتب:

نورالله حسینی مرعشی تستری (قاضی نورالله شوشتری)

نشرت فی الطباعة:

مکتبه آیه الله المرعشی النجفی العامه - قم

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریرات الكمبيوتریة

الفهرس

٥	الفهرس
٢٢	احقاق الحق و ازهاق الباطل المجلد ٢
٢٢	اشاره
٢٣	اشاره
٧٣	[مقدمه]
٧٤	اشاره
٧٦	المستدرک علی ما حررناه حول ترجمه مولانا العلامة علی الإطلاق
٧٩	المستدرک علی ما كتبناه حول كتاب احقاق الحق
٨٣	المستدرک علی ما قدمناه من ترجمه القاضي الفضل بن روزبهان
٩٧	الجزء الثاني
٩٧	اشاره
٩٨	[تتمه المسأله الثالثه]
٩٨	اشاره
٩٨	[تتمه المبحث الحادي عشر]
٩٨	اشاره
٩٨	[المطلب العاشر في آنا فاعلون]
٩٨	اشاره
٩٨	قال المصنّف رفع الله درجته
١٠٢	قال التاصب خفضه الله
١٠٤	أقول [القاضي نور الله]
١١٥	[في عد ما تستلزمه مقاله الاشاعره من التوالى الفاسده من نفى فاعليه العباد]
١١٥	اشاره
١١٥	[في استلزامها لمكابره الضروره]
١١٥	قال المصنّف رفع الله درجته

- ١١٥ قال التائب خفضه الله
- ١١٥ أقول [القاضي نور الله]
- ١١٥ [في استلزامها انكار الحكم الضروري]
- ١١٥ قال المصنف رفع الله درجته
- ١١٦ قال التائب خفضه الله
- ١١٧ أقول [القاضي نور الله]
- ١١٩ [في استلزامها لقب التكليف بفعل الطاعات و ترك المعاصي]
- ١١٩ قال المصنف رفع الله درجته
- ١١٩ قال التائب خفضه الله
- ١٢٠ أقول [القاضي نور الله]
- ١٢٢ [في استلزامها لكون الله تعالى اظلم الظالمين]
- ١٢٢ قال المصنف رفع الله درجته
- ١٢٢ قال التائب خفضه الله
- ١٢٤ أقول [القاضي نور الله]
- ١٢٤ [في استلزامها لتجويز انتفاء ما علم بالضرورة ثبوته]
- ١٢٤ قال المصنف رفع الله درجته
- ١٢٤ قال التائب خفضه الله
- ١٢٧ أقول [القاضي نور الله]
- ١٢٧ [في استلزامها لتجويز ما قضت الضرورة نفيه]
- ١٢٧ قال المصنف رفع الله درجته
- ١٢٨ قال التائب خفضه الله
- ١٢٨ أقول [القاضي نور الله]
- ١٢٩ [في استلزامها لمخالفة الكتاب العزيز و نصوصه]
- ١٢٩ قال المصنف رفع الله درجته
- ١٢٩ [في عد الايات التي بصريحها على خلاف مقاله الاشاعره]
- ١٢٩ اشاره

- ١٢٩ [القسم الاول الآيات الدّاله على إضافه الفعل إلى العبد]
- ١٣٠ قال التّاصّب خفضه الله
- ١٣١ أقول [القاضي نور الله]
- ١٣٥ [القسم الثاني الآيات المتضمنه لمدح المؤمن، و ذم الكافر]
- ١٣٥ قال المصنّف رفع الله درجته
- ١٣٦ قال التّاصّب خفضه الله
- ١٣٧ أقول [القاضي نور الله]
- ١٣٧ [القسم الثالث الآيات الدّاله على تنزهه تعالى عن كون أفعاله مثل افعال المخلوقين]
- ١٣٧ قال المصنّف رفع الله درجته
- ١٣٨ قال التّاصّب خفضه الله
- ١٣٩ أقول [القاضي نور الله]
- ١٤١ [القسم الرابع: الآيات الدّاله على ذم العباد على الكفر و المعاصي]
- ١٤١ قال المصنّف رفع الله درجته
- ١٤٤ قال التّاصّب خفضه الله
- ١٤٥ أقول [القاضي نور الله]
- ١٤٦ [القسم الخامس الآيات التي ذكرها الله تعالى فيها تخيير العباد في أفعالهم]
- ١٤٦ قال المصنّف رفع الله درجته
- ١٤٧ قال التّاصّب خفضه الله
- ١٤٨ أقول [القاضي نور الله]
- ١٤٩ [القسم السادس الآيات التي فيها أمر العباد بالأفعال]
- ١٤٩ قال المصنّف رفع الله درجته
- ١٥٠ قال التّاصّب خفضه الله
- ١٥٠ أقول [القاضي نور الله]
- ١٥١ [القسم السابع الآيات التي حتّ الله تعالى فيها على الاستعانه به]
- ١٥١ قال المصنّف رفع الله درجته
- ١٥١ قال التّاصّب خفضه الله

- أقول [القاضي نور الله] ١٥٢
- [القسم الثامن الآيات الداله على اعتراف الأنبياء بذنوبهم] ١٥٢
- قال المصنّف رفع الله درجته ١٥٢
- قال التّاصّب خفضه الله ١٥٣
- أقول [القاضي نور الله] ١٥٣
- [القسم التاسع الآيات الداله على اعتراف الكفّار و العصاه] ١٥٣
- قال المصنّف رفع الله درجته ١٥٣
- قال التّاصّب خفضه الله ١٥٤
- أقول [القاضي نور الله] ١٥٤
- [القسم العاشر الآيات الداله على تحسّر الكفار في الآخره على كفرهم] ١٥٤
- قال المصنّف رفع الله درجته ١٥٤
- قال التّاصّب خفضه الله ١٥٥
- أقول [القاضي نور الله] ١٥٥
- [الآيات لا يأتيه الباطل] ١٥٥
- قال المصنّف رفع الله درجته ١٥٥
- قال التّاصّب خفضه الله ١٥٦
- أقول [القاضي نور الله] ١٥٧
- [في عد ما تستلزمه مقاله الاشاعره] ١٦٠
- اشاره ١٦٠
- [في استلزامها لمخالفه العلم الصّورّي] ١٦٠
- قال المصنّف رفع الله درجته ١٦٠
- قال التّاصّب خفضه الله ١٦٠
- أقول [القاضي نور الله] ١٦١
- [في استلزامها لمخالفه إجماع الأنبياء و الرّسل] ١٦١
- قال المصنّف رفع الله درجته ١٦١
- قال التّاصّب خفضه الله ١٦٢

- أقول [القاضي نور الله] ١٦٢
- [في استلزامها لسد باب الاستدلال على كونه تعالى صادقا] ١٦٢
- قال المصنّف رفع الله درجته ١٦٢
- قال التّاصّب خفضه الله ١٦٤
- أقول [القاضي نور الله] ١٦٥
- [في استلزامها لكونه تعالى ظالما عابثا لاعبا] ١٦٧
- قال المصنّف رفعه الله ١٦٧
- قال التّاصّب خفضه الله ١٦٧
- أقول [القاضي نور الله] ١٦٨
- [في استلزامها للاحاقه تعالى بالسفهاء و الجهال تعالى الله عن ذلك] ١٦٩
- قال المصنّف رفع الله درجته ١٦٩
- قال التّاصّب خفضه الله ١٦٩
- أقول [القاضي نور الله] ١٧٠
- [في استلزامها لمخالفة الضروره] ١٧٠
- قال المصنّف رفع الله درجته ١٧٠
- قال التّاصّب خفضه الله ١٧١
- أقول [القاضي نور الله] ١٧١
- [في استلزامها لكونه تعالى أشدّ ضررا من الشيطان تعالى شأنه عنه] ١٧١
- قال المصنّف رفع الله درجته ١٧١
- قال التّاصّب خفضه الله ١٧٢
- أقول [القاضي نور الله] ١٧٢
- [في استلزامها لمخالفة العقل و التّقل] ١٧٣
- قال المصنّف رفع الله درجته ١٧٣
- قال التّاصّب خفضه الله ١٧٣
- أقول [القاضي نور الله] ١٧٤
- [في استلزامها لمخالفة الكتاب العزيز من انتفاء التّعمه عن الكافر] ١٧٤

- قال المصنّف رفع الله درجته ١٧٤
- قال التّاصّب خفضه الله ١٧٥
- أقول [القاضي نور الله] ١٧٥
- [في استلزامها لصحّه وصف الله تعالى بأثمه ظالم و جائر و مفسد] ١٧٧
- قال المصنّف رفع الله درجته ١٧٧
- قال التّاصّب خفضه الله ١٧٧
- أقول [القاضي نور الله] ١٧٧
- [في استلزامها للمحال للعقلي] ١٧٨
- قال المصنّف رفع الله درجته ١٧٨
- قال التّاصّب خفضه الله ١٧٩
- أقول [القاضي نور الله] ١٧٩
- [في استلزامها لتجويز أن يكون الله تعالى جاهلا أو محتاجا] ١٨٠
- قال المصنّف رفع الله درجته ١٨٠
- قال التّاصّب خفضه الله ١٨٠
- أقول [القاضي نور الله] ١٨٠
- [في استلزامها للظلم منه تعالى شأنه] ١٨٠
- قال المصنّف رفع الله درجته ١٨٠
- قال التّاصّب خفضه الله ١٨١
- أقول [القاضي نور الله] ١٨١
- [في استلزامها لمخالفة القرآن العظيم و السنّه المتواتره] ١٨٢
- قال المصنّف رفع الله درجته ١٨٢
- قال التّاصّب خفضه الله ١٨٣
- أقول [القاضي نور الله] ١٨٥
- المطلب الحادي عشر: في نسخ شبههم ١٨٧
- اشاره ١٨٧
- [في احتجاجهم على تلك مقاله بوجهين] ١٨٧

- ١٨٧ اشاره
- ١٨٧ قال المصنّف رفع الله درجته
- ١٨٧ الوجه الاول
- ١٨٨ الوجه الثانى
- ١٨٨ قال التاصّب خفضه الله
- ١٩٠ أقول [القاضى نور الله]
- ١٩١ [فى الجواب عن الوجه الاول من حيث النقض بوجه]
- ١٩١ اشاره
- ١٩١ قال المصنّف رفعه الله درجته
- ١٩١ [الوجه الاول من وجوه النقض]
- ١٩١ قال التاصّب خفضه الله
- ١٩١ أقول [القاضى نور الله]
- ١٩٣ [الوجه الثانى من وجوه النقض]
- ١٩٣ قال المصنّف رفع الله درجته
- ١٩٣ قال التاصّب خفضه الله
- ١٩٤ أقول [القاضى نور الله]
- ١٩٥ [الوجه الثالث من وجوه النقض]
- ١٩٥ قال المصنّف رفع الله درجته
- ١٩٦ قال التاصّب خفضه الله
- ١٩٨ أقول [القاضى نور الله]
- ٢٠٣ [فى الجواب عن الثانى من حيث النقض بوجهين]
- ٢٠٣ اشاره
- ٢٠٣ [الوجه الاول من وجهى النقض]
- ٢٠٣ قال المصنّف رفع الله درجته
- ٢٠٤ الوجه الثانى من وجهى النقض
- ٢٠٥ قال التاصّب خفضه الله

- أقول [القاضي نور الله] ٢٠٦
- و أما المعارضه فى الوجهين ٢١٠
- [فى الجواب عن الوجه الاول من حيث المعارضه] ٢١٠
- قال المصنف رفع الله درجته ٢١٠
- قال الناصب خفضه الله ٢١٠
- أقول [القاضي نور الله] ٢١١
- [فى الجواب عن الوجه الثانى من حيث المعارضه] ٢١٣
- قال المصنف رفع الله درجته ٢١٣
- قال الناصب خفضه الله ٢١٤
- أقول [القاضي نور الله] ٢١٥
- [احتجاج الباطل] ٢١٦
- قال المصنف رفع الله درجته ٢١٦
- قال الناصب خفضه الله ٢١٧
- أقول [القاضي نور الله] ٢١٨
- [المطلب الثانى عشر فى إبطال الكسب] ٢١٩
- اشاره ٢١٩
- قال المصنف رفع الله درجته ٢١٩
- [فى توجيه الاشاعره لمعنى الكسب بوجه ثلاثه] ٢١٩
- اشاره ٢١٩
- [الوجه الاول] ٢٢٠
- [الوجه الثانى] ٢٢٠
- [الوجه الثالث] ٢٢٠
- قال الناصب خفضه الله ٢٢٠
- أقول [القاضي نور الله] ٢٢٣
- [وهذه الأجوبه فاسده] ٢٣١
- اشاره ٢٣١

- ٢٣١ قال المصنّف رفع الله درجته
- ٢٣١ أما الأوّل
- ٢٣١ قال التّاصّب خفضه الله
- ٢٣٣ أقول [القاضي نور الله]
- ٢٣٤ [أو أما الثّاني]
- ٢٣٤ قال المصنّف رفع الله درجته
- ٢٣٤ قال التّاصّب خفضه الله
- ٢٣٨ أقول [القاضي نور الله]
- ٢٣٩ [المطلب الثالث عشر في أنّ قدره متقدّمه]
- ٢٣٩ اشاره
- ٢٣٩ قال المصنّف رفع الله درجته
- ٢٣٩ فلزمهم من ذلك محالات
- ٢٣٩ اشاره
- ٢٤٠ منها تكليف ما لا يطاق
- ٢٤٠ قال التّاصّب خفضه الله
- ٢٤١ أقول [القاضي نور الله]
- ٢٤٢ [أو منها الاستغناء عن قدره]
- ٢٤٢ قال المصنّف رفع الله درجته
- ٢٤٢ قال التّاصّب خفضه الله
- ٢٤٣ أقول [القاضي نور الله]
- ٢٤٤ [أو منها إلزام حدوث قدره الله أو قدم العالم]
- ٢٤٤ قال المصنّف رفع الله درجته
- ٢٤٥ قال التّاصّب خفضه الله
- ٢٤٧ أقول [القاضي نور الله]
- ٢٤٩ [المطلب الرابع عشر في أنّ قدره صالحه للضّدين]
- ٢٤٩ اشاره

- ٢٤٩ قال المصنّف رفع الله درجته
- ٢٤٩ قال التّاصّب خفضه الله
- ٢٥٠ أقول [القاضي نور الله]
- ٢٥٧ [المطلب الخامس عشر في الإزاده]
- ٢٥٧ اشاره
- ٢٥٧ قال المصنّف رفع الله درجته
- ٢٥٨ قال التّاصّب خفضه الله
- ٢٥٨ أقول [القاضي نور الله]
- ٢٦١ [المطلب السادس عشر في المتولد]
- ٢٦١ اشاره
- ٢٦١ قال المصنّف رفع الله درجته
- ٢٦٤ قال التّاصّب خفضه الله
- ٢٦٤ أقول [القاضي نور الله]
- ٢٦٤ [المطلب السابع عشر في التّكليف]
- ٢٦٤ اشاره
- ٢٦٤ قال المصنّف رفع الله درجته
- ٢٦٥ قال التّاصّب خفضه الله
- ٢٦٥ أقول [القاضي نور الله]
- ٢٦٥ [في استلزام مقاله الاشاعره بان التّكليف حاله الفعل لمحالات]
- ٢٦٥ اشاره
- ٢٦٥ قال المصنّف رفع الله درجته
- ٢٦٥ المحال الاول أن يكون التّكليف بغير المقدور
- ٢٦٥ قال التّاصّب خفضه الله
- ٢٦٦ أقول [القاضي نور الله]
- ٢٦٦ [المحال الثاني يلزم أن لا يكون أحد عاصيا البته]
- ٢٦٦ قال المصنّف رفع الله

- ٢٦٦ قال التائب خفزه الله
- ٢٦٧ أقول [القاضي نور الله]
- ٢٦٨ [المحال الثالث تحصيل الحاصل او الخلف]
- ٢٦٨ قال المصنف رفع الله درجته
- ٢٦٨ قال التائب خفزه الله
- ٢٦٨ أقول [القاضي نور الله]
- ٢٧٠ [المطلب الثامن عشر: في شرائط التكليف]
- ٢٧٠ اشاره
- ٢٧٠ قال المصنف رفع الله درجته
- ٢٧٠ [في شرائط التكليف]
- ٢٧٠ اشاره
- ٢٧١ الاول وجود المكلف
- ٢٧١ قال التائب خفزه الله
- ٢٧٢ أقول [القاضي نور الله]
- ٢٧٢ [الثاني: كون المكلف عاقلا]
- ٢٧٢ قال المصنف رفع الله درجته
- ٢٧٢ قال التائب خفزه الله
- ٢٧٣ أقول [القاضي نور الله]
- ٢٧٤ [الثالث فهم المكلف]
- ٢٧٤ قال المصنف رفع الله درجته
- ٢٧٤ قال التائب خفزه الله
- ٢٧٤ أقول [القاضي نور الله]
- ٢٧٤ [الرابع: إمكان الفعل] ١
- ٢٧٤ قال المصنف رفع الله درجته
- ٢٧٥ قال التائب خفزه الله
- ٢٧٦ أقول [القاضي نور الله]

- ٢٧٦ [الخامس أن يكون الفعل ما يستحق به الثواب]
- ٢٧٦ قال المصنّف رفع الله درجته
- ٢٧٦ قال التّاصّب خفضه الله
- ٢٧٧ أقول [القاضي نور الله]
- ٢٨٠ [السادس أن لا يكون حراماً]
- ٢٨٠ قال المصنّف رفع الله درجته
- ٢٨٠ قال التّاصّب خفضه الله
- ٢٨١ أقول [القاضي نور الله]
- ٢٨١ قال المصنّف رفع الله درجته
- ٢٨١ قال التّاصّب خفضه الله
- ٢٨٢ أقول [القاضي نور الله]
- ٢٨٣ [المطلب التاسع عشر: في الأعواض]
- ٢٨٣ اشاره
- ٢٨٣ قال المصنّف رفع الله درجته
- ٢٨٦ قال التّاصّب خفضه الله
- ٢٨٧ أقول [القاضي نور الله]
- ٢٨٩ [المسألة الرابعة في النبوه و فيه مباحث]
- ٢٨٩ اشاره
- ٢٨٩ [المبحث الاول في نبوه محمّد صلى الله عليه و آله و سلم]
- ٢٨٩ اشاره
- ٢٨٩ قال المصنّف رفع الله درجته
- ٢٩٠ قال التّاصّب خفضه الله
- ٢٩١ أقول [القاضي نور الله]
- ٢٩٥ [المبحث الثاني في أنّ الأنبياء معصومون]
- ٢٩٥ اشاره
- ٢٩٥ قال المصنّف رفع الله درجته

- ٢٩٧ [فى تجويز اهل السنه المعاصى على الانبياء]
- ٢٩٧ اشاره
- ٢٩٨ [فى نسبتهم الى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم السهو فى القرآن بما يوجب الكفر]
- ٢٩٨ اشاره
- ٢٩٨ قال التاصب خفضه الله
- ٣٠٤ أقول [القاضى نور الله]
- ٣٢٥ [فى اشتمال الصحيحين على ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ركعتين]
- ٣٢٥ اشاره
- ٣٢٥ قال المصنف رفع الله درجته
- ٣٢٥ قال التاصب خفضه الله
- ٣٢٧ أقول [القاضى نور الله]
- ٣٣٣ [فى نسبتهم إلى النبى كثيرا من التقص]
- ٣٣٣ اشاره
- ٣٣٣ [فى اشتمال كتابى البخارى و مسلم الصحيحين على فريه لعب عائشه عند النبى]
- ٣٣٣ قال المصنف رفع الله درجته
- ٣٣٤ قال التاصب خفضه الله
- ٣٣٥ أقول [القاضى نور الله]
- ٣٣٨ [فى اشتمال كتابى البخارى و مسلم الصحيحين على فريه تغنى الجاربه عنده]
- ٣٣٨ قال المصنف رفع الله درجته
- ٣٣٩ قال التاصب خفضه الله
- ٣٤٠ أقول [القاضى نور الله]
- ٣٤٢ [فى اشتمال كتابى البخارى و مسلم على فريه لطم موسى لملك الموت عند قبض روحه]
- ٣٤٢ قال المصنف رفع الله درجته
- ٣٤٢ قال التاصب خفضه الله
- ٣٤٣ أقول [القاضى نور الله]
- ٣٤٧ [فى اشتمال كتابى البخارى و مسلم على فريه كذب ابراهيم]

- قال المصنف رفع الله درجته ٣٤٧
- قال التائب خفضه الله ٣٤٧
- أقول [القاضي نور الله] ٣٤٨
- [في اشتغال كتابي البخاري و مسلم على فريه شك ابراهيم] ٣٤٩
- قال المصنف رفع الله درجته ٣٤٩
- قال التائب خفضه الله ٣٥٠
- أقول [القاضي نور الله] ٣٥٠
- [في اشتغال كتابي البخاري و مسلم على فريه لعب الحبشه عند النبي] ٣٥٦
- قال المصنف رفع الله درجته ٣٥٦
- قال التائب خفضه الله ٣٥٦
- أقول [القاضي نور الله] ٣٥٧
- [في اشتغال كتابي البخاري و مسلم على فريه نسيان النبي لغسل الجنابه] ٣٥٧
- قال المصنف رفع الله درجته ٣٥٧
- قال التائب خفضه الله ٣٥٨
- أقول [القاضي نور الله] ٣٥٩
- [في اشتغال كتابي البخاري و مسلم على فريه تقديم رسول الله قبل البعثه الى زيد بن عمر و سفره فيها لحم الميتة] ٣٦١
- قال المصنف رفع الله درجته ٣٦١
- قال التائب خفضه الله ٣٦٢
- أقول [القاضي نور الله] ٣٦٢
- [في اشتغال كتابي البخاري و مسلم على فريه بول النبي قائما] ٣٦٣
- قال المصنف رفع الله درجته ٣٦٣
- قال التائب خفضه الله ٣٦٤
- أقول [القاضي نور الله] ٣٦٥
- [في عد ما تستلزمه مقاله اهل السنه من المحالات] ٣٦٨
- اشاره ٣٦٨
- قال المصنف رفع الله درجته ٣٦٨

منها جواز الطعن على الشرائع و عدم الوثوق بها ٣٦٨

قال التائب خفضه الله ٣٦٨

أقول [القاضي نور الله] ٣٦٨

[منها لزوم اجتماع الضدين] ٣٦٨

قال المصنف رفعه الله ٣٦٨

قال التائب خفضه الله ٣٦٩

أقول [القاضي نور الله] ٣٦٩

[منها لزوم وجوب ايذاء النبي و التبري منه] ٣٦٩

قال المصنف رفع الله درجته ٣٦٩

قال التائب خفضه الله ٣٦٩

أقول [القاضي نور الله] ٣٦٩

[منها لزوم سقوط محل النبي و رتبته عند العوام] ٣٧٠

قال المصنف رفع الله درجته ٣٧٠

[منها لزوم كون النبي ادون حالا من آحاد الامه] ٣٧٠

قال التائب خفضه الله ٣٧٠

أقول [القاضي نور الله] ٣٧١

[المبحث الثالث في أنه يجب أن يكون منزها عن دناءه] [٣] ٣٧٤

اشاره ٣٧٤

قال المصنف رفع الله درجته ٣٧٤

قال التائب خفضه الله ٣٧٧

أقول [القاضي نور الله] ٣٧٨

[قول المعتزله في هذا الباب] ٣٨١

اشاره ٣٨١

قال المصنف رفع الله درجته ٣٨١

قال التائب خفضه الله ٣٨١

أقول [القاضي نور الله] ٣٨٢

- المسأله الخامسه فى الامامه [١] ٣٨٥
- اشاره ٣٨٥
- قال المصنّف رفع الله درجته ٣٨٥
- المبحث الاول فى ان الامام يجب ان يكون معصوما ٣٩١
- اشاره ٣٩١
- قال التّاصّب خفضه الله ٣٩٣
- أقول [القاضى نور الله] ٤٠٤
- [المبحث الثانى فى أنّ الامام يجب أن يكون أفضل من الرعيّه] ٤١٨
- اشاره ٤١٨
- قال المصنّف رفع الله درجته ٤١٨
- قال التّاصّب خفضه الله ٤١٩
- أقول [القاضى نور الله] ٤٢١
- [المبحث الثالث فى طريق تعيين الامام] ٤٣٣
- اشاره ٤٣٣
- قال المصنّف رفع الله درجته ٤٣٣
- قال التّاصّب خفضه الله ٤٣٥
- أقول [القاضى نور الله] ٤٣٦
- [المبحث الرابع فى تعيين الامام] ٤٥٤
- اشاره ٤٥٤
- قال المصنّف رفع الله درجته ٤٥٤
- [فى اقامه الأدلّه العقليه على إمامه أمير المؤمنين من وجوه خمسّه] ٤٥٤
- اشاره ٤٥٤
- الوجه الاول الامام يجب أن يكون معصوما على ما تقدّم ٤٥٤
- الوجه الثانى شرط الامام أن لا يسبق منه المعصيه على ما تقدّم ٤٥٤
- الوجه الثالث الامام يجب أن يكون منصوبا عليه على ما تقدّم ٤٥٥
- الوجه الرابع الامام يجب أن يكون أفضل من الرعيّه ٤٥٥

الوجه الخامس الامامه رياسه عامه - ٤٥٥

اشاره ٤٥٥

قال التاصب خفضه الله ٤٥٥

أقول [القاضي نور الله] ٤٥٧

[في اقامه الأدله على إمامه على امير المؤمنين من آيات القرآن] ٤٩٨

اشاره ٤٩٨

قال المصنّف رفع الله درجته ٤٩٨

الايه الاولى [يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا الَّذِيْنَ يَقِيْمُوْنَ الصَّلَاةَ وَيُوْتُوْنَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رٰكِعُوْنَ] ٤٩٨

اشاره ٤٩٨

قال التاصب خفضه الله ٥٠٧

أقول [القاضي نور الله] ٥١٠

[الايه الثانيه قوله تعالى: يٰۤاَيُّهَا الرُّسُوْلُ بَلِّغْ مَا اُنزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ] ٥١٤

اشاره ٥١٤

قال المصنّف رفع الله درجته ٥١٤

قال التاصب خفضه الله ٥٨١

أقول [القاضي نور الله] ٥٨٢

[الايه الثالثه قوله تعالى: اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً] ٦٠٠

اشاره ٦٠٠

قال المصنّف رفع الله درجته ٦٠٠

قال التاصب خفضه الله ٦٦٢

أقول [القاضي نور الله] ٦٦٤

تعريف مركز ٦٧٧

سرشناسه: شوشتری، نورالله بن شریف الدین، ق ۱۰۱۹ - ۹۵۶

عنوان و نام پدیدآور: احقاق الحق و ازهاق الباطل / تالیف نورالله الحسینی المرعشی للتستری؛ مع تعلیقات شهاب الدین الحسینی المرعشی النجفی؛ به اهتمام محمود المرعشی

مشخصات نشر: قم: مکتبه آیه الله المرعشی العامه، ۱۴۰۴ق. = ۱۳۶۲.

یادداشت: فهرست نویسی براساس جلد ۳۴، چاپ ۱۴۰۴ق. = ۱۳۶۲

یادداشت: این کتاب در رد ابطال فضل الله بن روزبهان است که آن کتاب ردی است بر کشف الحق و نهج الصدق علامه حلی

عنوان دیگر: ابطال الباطل

عنوان دیگر: کشف الحق و نهج الصدق

موضوع: شیعه -- دفاعیه ها و ردیه ها

موضوع: اهل سنت -- دفاعیه ها و ردیه ها

موضوع: کلام شیعه امامیه

شناسه افزوده: فضل الله بن روزبهان، ۸۶۰؟ - ۹۲۵، ابطال الباطل،

شناسه افزوده: علامه حلی، حسن بن یوسف، ۷۲۶ - ۶۴۸ق. کشف الحق و نهج الصدق

شناسه افزوده: مرعشی، شهاب الدین، ۱۲۷۸ - ، حاشیه نویسی

رده بندی کنگره: BP۲۱۱/ش ۹ الف ۳ ۱۳۰۰ ی

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۱۷

شماره کتابشناسی ملی: م ۶۳-۳۵۷۹

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله على نعمائه المتوافره والشكر على آلائه المتضافره والصلاه والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين شمس سماء المفاخر ومن شرفت باسمه المحاريب والمنابر، وعلى صنوه سيد المظلومين على أمير المؤمنين وعترته الميامين، ذوى الشرف المتناصر، والكرم المتقاطر، ما تغت الورقاء وأظلت الخضراء على الغبراء.

و بعد فيقول العبد اللانذ بأبواب آل الرسول المنقاد لهم فى الفروع والأصول العاكف فى عتبه كريمه أهل البيت الست الشريفه الزكيه، عقيله العلويات، فاطمه المعصومه سلام الله عليها، أبو المعالى شهاب الدين الحسينى المرعى النجفى جمع الله بينه وبين ساداته و مواليه فى مستقر رحمة: إنه قد وفقنا الله سبحانه لتكميل الجزء الثانى من كتاب إحقاق الحق وإزهاق الباطل ذلك السفر الوحيد الذى عقت الأعصار عن الإتيان بمثله تحت إشراف الأفاضل الكرام الذين مّر ذكرهم فى مقدمه الجزء الأول و انضافت إليهم بدور الفضل و أهله نجوم العلم و دراربه حجج الإسلام و مصايح الظلام الحاج الميرزا محمد الباقى المرندى و الميرزا محمد الصادق النصيرى السرابى و الميرزا إسماعيل التبريزى أدام البارى بركاتهم و ضاعف حسناتهم، و لا تسئل أيها الأخ الكريم عما قاسينا من التعب و السهر و الكد فى مراجعه كتب القوم على اختلاف شئونها و تنقيها، و تخريج الأحاديث من المظانّ و تصحيح أسانيدها و البحث حول مداليلها و جهات صدورها و الجمع بين ما يعارضها إن كان هناك معارض.

و ليعلم أنّ لنا طرقا كثيره إلى أرباب الكتب التي نقلت المرويّات عنها على تشعّب فرقهم من الشوافع و الأحناف و الموالك و الحنابله، و سنذكر شطرا منها في آخر الجزء الثالث أو الرابع، فالروايات المذكوره في الكتاب و التعاليق مسنده معننه محكومه بالصحه لديهم، و ما رميناه بالضعف حكم أئمه الحديث منهم و نقّاد الأخبار بينهم بضعفه و عدم صحّحه الاعتماد عليه كل ذلك مع ذكر المآخذ المطبوعه و المخطوطه مع تعيين الجزء و الصفحه و الطبع و أرجو من كرم حامى الحمى جدّى على المرتضى أن ينظر إليه بنظر القبول و يسئل الله تعالى شأنه أن يحشرنا تحت لوائه و يرزقنا شفاعته إنه على ذلك قدير و بالاجابه جدير.

و حيث فاتتنا في مقدمه الجزء الأول امور لزم علينا الإيماء إليها في مقدمه هذا و سائر الأجزاء التي تنشر تباعا إن شاء الله تعالى.

المستدرک علی ما حررناه حول ترجمه مولانا العلامة علی الإطلاق

(١) ذکر العلامة المیرزا محمد باقر بن المیرزا محمد تقی القمی صاحب کتاب نور العیون فی کتابه شرح بدایه الهدایه قضیه فی وجه اشتہاره (قدہ) بالعلامہ و أنه تشرف بهذا اللقب الشریف من الناحیه المقدّسه ناموس الدّهر و ولی العصر عجل اللّٰه فرجه الشریف و جعلنا من أنصاره بین یدیه، و قد نقلها معنعه، و من المذكورین فی سلسله النقل العلامہ السید ہاشم الحطاب الموسوی النجفی، و اعتذر إلى القراء الکرام من إیراد عباراته بألفاظها حیث إنّ النسخه لم تكن حاضره فی الحال لدينا.

ص: ٥٢

(٢) وقد تعزى إلى مولانا العلامة عدّه أبيات و قصائد فى المراثى و المدائح و الحكم و المواعظ كما فى كتابى كشكول شيخنا البهائى و أنيس الحاضر لصاحب الحدائق و غيرهما، لم نوردها روما للاختصار و توافر الهموم علينا، و أحلنا البحث حولها إلى الناقد الخبير و الصيرفى البصير.

(٣) قد أورد العلامة الرّحله روايه التراجم و السّير مولانا الميرزا عبد الله أفندى صاحب رياض العلماء فى تعاليقه على المجلّد الخامس عدّه من النساء الفاضلات و عدّ منهنّ بنات المترجم، و أطرى فى الثناء عليهنّ علما و زهدا و عفافا و أدبا، و لم نذكرها لما أشرنا إليه قبيل هذا.

(٤) قد تبعنا فى مقدمه الجزء الأول ص ٤٩ فى جعل العلامة الجليل الشيخ نجيب الدّين محمّد بن نما الحلّى المتوفى سنه ٦٤٥ من مشايخ إجازة مولانا العلامة قدّس سره شيخ مشايخنا ثقه الإسلام النورى فى مشجّرتة الموسومه «بمواقع النجوم و سلاسل الدرّ المنظوم» و غيره من الأعلام فانه قدّس سرّه الشريف عدّه من مشايخه و أرخ وفاه المجيز كما نقلنا عنه. و استبعد العلامة الأفندى صاحب الرّياض هذا المعنى و تبعه سيدنا العلامة الأمين فى أعيان الشيعه. و الظاهر أنّ الأمر كما صارا إليه كما هو لائح لدى من لاحظ تاريخ ولاده مولانا العلامة و سنه وفاه المجيز و يمكن أن يكون المجيز هو العلامة الشيخ جعفر بن نجيب الدّين محمّد بن نما و أنّه من المتوفين فى حدود سنه ٦٨٠ و أن تكون سنه ٦٤٥ تاريخ وفاه والده و الشاهد على هذا الاحتمال ما وجدته فى بعض المجاميع المخطوطه.

(٥) قد تعزى قضيه أخذ النعلين التى نقلناها فى حق مولانا آيه الله العلامة عن العلامة التّقى المجلسى فى ص ٦٠ من مقدّمه الجزء الأوّل إلى العلامة المولى حسن الكاشى و ليس هذه ممّا يعتمد عليه بعد تصريح جمع من الأكابر المثبتين كالمولى

التقى فى شرح الفقيه و روايه التراجم و السير مولانا العلامة الأفندى فى هامش الرياض و غيرها،

المستدرک علی ما کتبناه حول کتاب احقاق الحق

(١) عندنا کتاب فی ترجمه الاحقاق للعلامه السید نصیر الدین حسین بن عبد الوهاب الطباطبائی البههانی، فرغ منه سنه ١٠٩٦، و قد راعی المترجم ما هو اللازم فی ترجمه من السلاسه و حفظ المزایا المذكوره فی المترجم بالفتح، أسکنه اللّٰه فی فرادیس جنانه، و نشکر الشهم الوجیه الفاضل التاجر الشیخ محمّد علی المحمّدی الکتبی حرسه اللّٰه حیث جاء به إلینا من مشهد الرضا سلام اللّٰه علی مشرفه.

(٢) وقفت علی ترجمه للاحقاق بلسان (الاردو) و المترجم العلامه المولوی محمّد علی السنّدی الأصل، الحائری المسکن، فرغ منه سنه ١٢٠٥ فی کربلاء المشرفه و النسخه مخطوطه.

ص: ٥٤

(۳) و وقتت علی تعلیقہ علقہا صاحبہا علی قسم المسائل الفقہیہ من الكتاب، و یتظر من مطاویہ أن المحشی من أحفاد المؤلف.

(۴) و قال العلامة السید علی أصغر بن العلامة الحاج السید شفیع الموسوی الجابلقی فی کتاب الطرائف ما هذا لفظه فی الخاتمہ عند تعداد علماء الرجال: و منهم الفاضل الكامل مشید اصول الشیعہ الاثنی عشریہ، و مکسر ناقوس الغباوه و الضلاله القاضی نور اللہ التستری، له کتب، منها کتاب إحقاق الحق جید أکیا دین الامامیہ و أمات أهل السنه فیہ، و منها کتاب مجالس المؤمنین فارسی جمع فیہ کثیرا من رجال العامه و الخاصه انتهى کلامه (قدہ).

(۵) رأیت نسخه من الفقیه بخطّ العلامة المیر محمّد حسین بن محمّد شاه بن صدر الدین محمّد الحسینی المرعشی الشوشتری، و قد فرغ من کتابتها سنه ۱۰۳۳، و هو من اسره مولانا القاضی الشہید و قد فات عنا ذکره فی مقدمه الجزء الأول.

(۶) و من شعر المترجم قوله:

از رتبه صوری خلافت مقصود

جز عرض کمال اسد الله نبود

گر گشت رقم سه صفر پیش از الفی

پیدا است که رتبه کدامین افزود

و قوله:

صحابه گر چه جمله کالنجومند

ولی بعض کواکب نحس و شومند

(۷) قال الشاعر العارف السائح الرّحاله المعاصر الحاج الشيخ إسماعیل القمی المشتهر بالسیاح المتوفی سنه ۱۳۷۵ فی کتاب الرحله الی بلاد الهند عند وصفه لبقعه المترجم ما لفظه:

آقا سید نور الله شوشتری نور الله مضجعه که در سنه ۱۰۱۹ بعهد جهان گیر شاه بدرجه شهادت فائز گشته و او را شهید ثالث می نامند بقعه مطهره اش در (اگره) واقع است یک سر درب سنگی قرمز تراش دارد بالای سر در قطعه

ص: ۵۵

سنگ مرمری هست که اسماء خمسہ طیبہ بر او نوشته اند و چند اطاق وصل بدرب بقعه بجهت زائرین ساخته شده است و اطراف بقعه شریفہ باغچه مصفائی هست و یک سنگ مرمر هم روی قبر شریفش گذارده شده و این اشعار روی آن سنگ نوشته شده:

ظالمی اطفای نور اللہ کرد

قرہ العین نبی را سر برید

سال قتل حضرتش صامتعلی

گفت نور اللہ سید شد شهید

(۱۰۱۹) و در سنه ۱۱۸۸ آن بقعه سامیہ مرمت و تعمیر شده و این بقعه در اگرہ محل «فکله پدی» می باشد انتہی.

(۸) قال العلامة السيد عبد الحی الحسنی نزیل لکهنو من بلاد الهند فی کتاب نزهة الخواطر «ج ۵ ص ۲۷۵ طبع حیدرآباد الدکن» ما لفظه: السيد الفاضل علاء الملك ابن العلامة نور الله الحسينی المرعشی أحد كبار العلماء أخذ عن والده صحبه مدّه من الدهر ثم سار إلى شیراز و تخرج على عصابه من العلوم الفاضله ثم قد الهند و اشتغل بالتدريس فجعله شاه جهان بن جهانكير التيمورى معلّمًا لولده محمّد شجاع فسار معه إلى بنگالہ و له مصنفات جليله منها المهدب فی المنطق، و انوار الهدى فی الإلهيات و الصراط الوسيط فی اثبات الواجب تعالى و تقدس ذكره الميرزا محمّد صادق فی «صبح صادق» انتہی.

(۹) و قال أيضا فی (ج ۵ ص ۴۲۵) ما لفظه: السيد الشريف نور الله بن شريف بن نور الله الحسينی المرعشی التستري المشهور عند الشيعه بالشهيد الثالث ولد سنه ۹۵۶ بمدينه تستر و نشاء بها ثم سافر إلى المشهد و قرء العلم على أساتذہ ذلك المقام ثم قدم الهند الى أن قال: فولاه أكبر شاه القضاء بمدينه لاهور فاستقل ألى ايام جهانكير و كان يخفى مذهبه عن الناس تقيه و يقضى على مذهبه و كان

ص: ۵۶

يصنف الكتب فى المذهب و يشنع فىها على الأشاعره تشنلعا بالغا كما فعل فى «إحقاق الحق» و مجالس المؤمنلن» و كان يخفى مصنفاته عن الناس و يبالغ فى الإخفاء حتى وصل مجالس المؤمنلن الى بعض العلماء فعرضه على جهانكفر و أظهر علىه أنه يخفى مذهبه تقفه فغضب علىه جهانكفر و امر ان يضرب بذرّه ذات الأشواك فهلك من ساعته و كان له سبعون سنه فلقبه الشلعه بالشهيد الثالث إلخ ثم نقل عبائر مولانا القاضى الشهيد فى آخر كتاب الاحقاق ثم نقل اسماء مؤلفاته عن كتاب نجوم السماء.

المستدرک علی ما قدمناه من ترجمه القاضی الفضل بن روزبهان

(۱) وجدت فی مجموعہ آن من تالیفہ کتاب (مہمان نامہ) فی تاریخ الملوک الشیبانیہ المشہورین بالبغض و النصب للاثمہ و شیعتہم فرغ من تالیفہ سنہ ۹۱۵.

و أن من تالیفہ کتاب (عالم آرای آمینی) فی سیرہ السلطان یعقوب من الملوک الآق قویونلوئیہ، و قد أعمل الغرض و العصبیہ و سلك فی حق السید الفاضل الشہید المظلوم (شاه حیدر الموسوی الصفوی والد السلطان الغازی الشاہ إسماعیل الأول) مسلك الجمالین و جلساء المقاہی و أرباب الملاہی و لعبہ الحمام و الأردال، و لم یأل جهده فی الفحش و البذاءہ، أخزاه الباری بسوء صنیعہ فی حق ذریہ نبیہ، شرع فی تالیفہ باسم یعقوب و لما مات أتمہ باسم ابنہ بایسنقر أبی الفتح میرزا، و فرغ منہ فی سنہ ۸۹۷، و من تالیفہ کتاب شرح قصیدہ البردہ الشہیرہ، فرغ منہ سنہ ۹۲۱ و منها ترجمہ کتاب تلخیص کتاب كشف الغمہ للعلامہ علی بن عیسی الإربلی بالفارسیہ، مع إسقاط أكثر الفضائل منہ و منها کتاب سلوک الملوک فی تاریخ الملوک الازبکیہ، فرغ منہ سنہ ۹۲۰، انتهى ما وجدت فی تلك المجموعہ.

ص: ۵۷

(٢) ووقفت في مجله (فرهنگ ایران زمین الدفتر ٣ ج ٤ ص ١٨٣ ط تهران سنه ١٣٣٥) على مقاله لبعض أحفاد ابن روزبهان أو أهل بلده، قد احتوت على الإطراء في حقه و الذب عنه بمعاذير تضحك منها الثكلى، و من أحاط خبرا بكلماته في مقام الرد على نهج الحق ظهر له ظهور النور على الطور أنه رجل لا يملك نفسه من شدة العصبية و الشحنة و البغضاء في الافتراء و الوقيعه على شيعه آل الرسول و يسند إليهم كل ما هو متصف به و قد أوضحنا و ميزنا تلك الموارد حتى يقف عليها الناظر المنصف الذى يخاف من ربه و يعتقد الحشر و النشر.

و مما يفصح عن عدم وداده، بل و عن بغضه للآل أنه كلما ذكر الصّلاه على النبى لم يشاركهم معه صلى الله عليه و آله، فكأنه غفل هذا المسكين او تغافل عن الروايه التى أوردها حفاظهم فى كتب الأحاديث المشتمله على نهيه صلى الله عليه و آله عن الصلاه البترى، و كذا عن الأخبار المرويه عنه صلى الله عليه و آله التى دلت على كيفية الصلاه عليه، و إلا فمن كان واجدا لجوهر الولايه و وداد من جعل الله ودهم أجر رساله، كيف يجرى قلمه بالصلاه البترى، و نورد شطرا من تلك الروايات فى تعاليقنا على الجزء الثالث إن شاء الله تعالى.

و مما يؤسف عليه أن هذه الشنشنه السيئه و البدعه المنكره مما استقرت عليه سيره علماء القوم، فتراهم يتركون فى الصّلاه عليه ذكر الآل إلى يومنا هذا.

و العجب ممن يعدّ نفسه من منورى الأفكار فى هذا العصر كيف سوّغت له قريحته النقّاده و فطرتة الوقاده أن يبادر بنشر هذه مقاله روما لتطهير رجل بلغ الغايه و رقى الذروره العلياء فى بذاءه اللسان و سباب أهل القبله و ايثار الفتنة بين المسلمين و حسه النفس و التفوه بما لا- يصدر عن جاهل فضلا عن يعدّ نفسه فى صفّ الأفاضل كل ذلك لجلب حطام الدنيا و جيفها كما سيظهر لك إن شاء الله تعالى.

و من ممن الله سبحانه و تعالى أنى وجدت فى كتاب منشآت السلاطين لفريدون بك الكاتب المورخ الشهير العثماني قصيدتين للمترجم أرسلهما من ما وراء النهر إلى السلطان سليم خان العثماني يحرضه على قتال أهل ايران و المحاربه مع

السلطان المؤيد الشاه اسماعيل الصفوى، و يوقد نيران الفتنة بين أهل الكتاب و السنه و فى بعض أبياته يجعل المخاطب السليم العثماني مهديّ آخر الزمان و يجعل ذلك وسيله لاستعطاء مائه تومان و هكذا و سننقل تلك القصيدتين حتى يتضح للناظر المنصف حال الرجل و ملقه إلى حدّ يطبق بعض الأحاديث النبويه على الملك المذكور كلّ ذلك لجلب حطام الدّنيا و جيفها كما يفصح عن ذلك ما سننقله من شعره البارد و نظمه الذى تستمع الآذان من سماعه.

فبالله عليك أيها الخنجى الكاتب العصرى، هل يليق مثل هذا الرجل الذى أخرج أهل نحلته، و طأطأ هاماتهم أن يتصدى لتركيبته و يطرى فى الثناء عليه مع ما صدر منه من الوقيعه فى حق مثل علم الأعلام فخر الإسلام آيه الله فى الآفاق العلامه على الإطلاق الذى إليه ينتهى تلمذ عدّه من علماء القوم و منهم هذا الرّجل حيث إنه أخذ العلم عنه بوسائط قليله و كذا أكثر من البهت و الفريه فى حق أصحابنا محبى آل الرسول و لم يبال بما بدرت من لسانه و ان ربه لبا لمرصاد قال الأديب المورخ الفاضل الكاتب فريدون بك من أفاضل الدوله العثمانيه و كتّابها فى كتابه منشآت السلاطين (ج ١ ص ٣٦٧ طبع الآستانه) ما لفظه چالدران وقعه سندن صكره خواجه ملا اصفهاني طرفندن در گاه عالی حضرت سلطان سليم خانى يه تقديم اولنان منظومه تضرع مرقومه در:

هو فتاح الأبواب لكل ملك كريم

و مناح الأسباب لكل قلب سليم

الاى قاصد فرخنده منظر

نيازم بر سوى شاه مظفر

بگو اى پادشاه جمله عالم

توئى امروز در مردى مسلم

أساس دين تو در دنيا نهادى

تو شرع مصطفى بر جا نهادى

مجدد گشت دين از همت تو

جهان در زير بار منت تو

اگر ملك شريعت مستقيم است

همه از دولت سلطان سليم است

ز بیمت در تزلزل فارس و ترک
چو افکندی ز سر تاج قزل برک
فکندی تاجش از سر ای مظفر
فکن اکنون بمردی از تنش سر
قزل بر کست همچون مار افعی
سرش را تا نکوبی نیست نفعی
توئی امروز از اوصاف شریفه
خدا را و محمد را خلیفه
روا داری که گبر و ملحد دد
دهد دشنام اصحاب محمد
تو او را نشکنی از زور مردی
سرش را نا بریده باز گردی
اگر گیرد امانی در سلامت
بگیرم دامت را در قیامت
چنین دیدم ز اخبار پیمبر
که ذو القرنین بد در روم قیصر
بذو القرنین از آن خود را علم کرد
که ملک فارسی با روم ضم کرد
دو قرن او شه اندر جهان شد
بشرق و غرب حکم او روان شد

بیا ای نصر دین کسر صنم کن
بتخت روم ملک فرسی ضم کن
که شرق و غرب را از دولت و لاکام
بگیرد باز ذو القرنین اسلام
ز اخبار ملاحم در صحابه
چنین آورد کاتب در کتابه
که در اسلام بعد از قرن بی مرّ
شود دین دار ذو القرنین دیگر
تو آن دین پرور کشور ستانی
که ذو القرنین موعود جهانی
بیا از روی عالم رنج بردار
بکش زنهار مار و گنج بردار
مراد من از این نی گنج و مالست
غرض گنج رضای ذو الجلال است
دو قرن ارزان که ذو القرنین شد شاد
ترا صد قرن عمرو مملکت باد
الهی سرور ما پیر گردد
چو ذو القرنین عالم گیر گردد
ز نور عدل او عالم منور
أمین أمین بگو تا روز محشر

برای خضر سوی حضرت اسکندر ثانی نیاز بنده او خواجه ملای صفاهانی ای خلافت سریر ینک شاهی وی عدالت سپهرینک
ماهی

ص: ۶۰

ای سلیمان صفات و عیسی دم

وی نبی خصلت و ولی مقدم

ای سخا ملکدا سپهسالار

وی شجاعت ممالکیدا مدار

ای سکندر سپاه و خضر الهام

وی مسیحا دم و کلیم کلام

ای دیانت جهانغا سلطان

شاه بن شاه و خسرو دوران

ای یوزینک آفتاب اوج جلال

عالم أهلی قاشکندا ذره مثال

تا ظهور ایلدینک بو عالم آرا

نوشتی ذوق و سرور آدم آرا

چالدینک ای شه جهانده کوس نوید

یتتی دین أهلیغه صدای برید

خسرو دین پناه شاه سلیم

صدف دهر ایچنده در یتیم

تاپدی حق یولیدا طریق هدا

خلد الله ملکه أبدا

أهل اسلامنی هدایت قیل

طرق شرعنی رعایت قیل

بیله کیم عدل و داد وار سنکا

یار بولسون چهار یار سنکا

بیلکه دین اهلغنه امان سنسن

مهدی آخر الزمان سنسن

بار عدل و سخاک ایچون حیران

یوز تومان حاتم ایله نوشیروان

بیله کم سنده یار فتح و ظفر

قدرت حقدور نه فعل بشر

من دیمان کیم زمانه شاهیسین

بلکه سن قدرت الهی سین

سنکا ای شاه عرض حالم وار

عرض ایتر ایمدی کیم مجالیم وار

لطف ایله منینک مرادیمه بیت

داد خواهنک من ایمدی دادیمه بیت

بار ایدی مسکنیم خراساندا

ملک خوارزم برله بلقاندا

گوردیم ایرسه بسی بلای وطن

بولدیم اول ملکدین جلای وطن

دین سرایینی کفر ییقتی تمام

کفر دین مسندیده توتتی مقام

بدعت و فسق ییقتی عالمنی

فسق حقدین آیردی آدمنی

خاندان لر باریسی بولدی خراب

قالمدی شرع ایچنده آب و تاب

ص: ۶۱

باغریمی کفر اوتی کباب ایتدی

دین اسلامی خراب ایتدی

بنده سنی باک مذهب مین

پیرو علم و دین و مکتب مین

آنینک اچون بو بدعت أهلی دین

منکا ییتی جفا و تیغ کین

منکا توشمادی بو بلا یالغوز

محنت و جور و ابتلا یالغوز

کیم که سنی ایتدی جفا گوردی

بدعت أهلیدن ابتلا گوردی

سندین امیدوار در عالم

لطفیه منتظر بنی آدم

رشته کفرینی چکیب او اوز کیل

لیک اسلام ایلینی تیز تو توز کیل

انتظارینک چکر خراسانلق

قیل خراساندا داقی سلطانلق

بارشتاق سانکا أهل عراق

ایله کیم جانہ تن ایر ورر مشتاق

ماوراءالنهردا شاه و گدا

قبله دورلر سنکا مدام دعا

که سنیک دولتینک فزون بولغای

دشمنینک زار و سرنگون بولغای

دولت و نصرتیله عزم ایله

کفر دفعین قلورنی حزم ایله

قورتار اسلام أهلینی غمدین

محنت بدعتیله ماتمدین

لطف ایتوب خسته لارغه درمان قیل

خیر ایچون زارلارغه احسان قیل

که جهانینک نویدی سندیندر

دین ایلینک امدی سندیندر

خواجه خسته کم اودور محزون

بغری پر خون و اشکیدور گلگون

بیغلابان و صفو کی قیلار دایم

تکریدین دولتینک تیلار دایم

که وجودینک تاپوت حبات ابد

کفر و بدعت ایلینی قیلغای رد

تخت نصرت سنکا مدام اولسون

دولتینک داقی مستدام اولسون

فأرجو من الفراء الكرام أن يمعنوا النظر في هذه الأبيات اللائحة منها آثار الملق و الرّيا و الشرك و وضع الحديث و تحريض المسلم على المسلم في إباحه الدّم و هتك الستر و إثار الشر و دناءه النفس فيا ايها الكاتب الفاضل الخنجي

كيف جرى يراعك في الثناء على مثله و الدب عنه، و هل هذا إلا- إماتة الحقائق و إماطة الفضائل، و بثّ الفحشاء و البذاءه. و المرجو من الله تعالى أن يتبّهه و سائر إخواننا المسلمين من نوم الغفله، و أن يجعلنا و إياهم مّمن لا ينبذ الحق وراء الظهر و مّمن نأى و أعرض بجانبه عن الميول و الأهويه النفسانيه بحق القرآن الكريم و النّبي العظيم و آله اللّهاميم.

و قال ذلك الناشر في مقالته: إنّ من تأليف المترجم كتاب (الديار بكرية بالفارسيه) في تاريخ الملوك الآق قويونلوئييه، و كتاب شرح وصايا الخواجه عبد الخالق الغجدواني العارف الشهير في سلسله النقشبنديّه بالفارسيه مشتمل على مقدمه و ثلاثه أبواب، و رساله بديع الزمان في قصه حى بن يقظان و غيرها ممّا سردنا أسماءها.

و قال في آخر مقالته: إنه توفي ببلده بخارا (5 جمادى الاولى سنة 927) و ان له ولدا فاضلا اسمه المولى جمال الدين روزبهان، و أن خاله الخواجه جمال الدين اسماعيل الصّاعدي وزير السّطان پير بداق من الملوك (القره قويونلوئييه) و أنّه حجّ في سنة 925 و أنه كان ينتقل في بلاد ما وراء النهر من بلد إلى بلد الى ان مضى لسبيله بخارى.

و مما يكشف عن كون الرّجل حارشا بعباد الله ما أورده الخنجي صاحب مقاله في ص 183 أنّ المترجم في سنة 894 حيث عارض و آذى القاضي صفى الدين عيسى الساوجى رئيس الوزراء للسّلمان يعقوب صار منفورا لدى الملك و مبغوضا، فعزله عن مناصبه و صار حليس البيت في بلده تبريز الى آخر ما قال. انتهى ما رمنا من نقل كلامه و في ذلك كفايه لمن رام الوقوف على الحقائق و استخبار الأحوال.

ثم انه قد تفضل جمع من أفاضل أصحابنا الشيعه و إخواننا السنه بتقاريط حول الكتاب و تعاليقه بعد انتشار الجزء الأول منه أتتنا من البلاد النّائيه و الأقطار

البعيده و فى بعضها: أنه قد تبّه شباننا بهذا الكتاب و تعليقاته من نومه الغفله فجزاكم البارى جلّ شأنه عن هذه المجاهده و التفانى إلخ و ننشر نبذا من تلك التقارير فى آخر الكتاب إن شاء الله، هذا ما قصدنا إيراده فى مقدمه هذا الجزء و الله تعالى نعم المولى و نعم النصير «أزمه الأمور طرا بيده» و السلام على من اتبع الهدى و نأى بجانبه. عن الهوى و سنذيل الجزء الرابع بالمستدركات من الأحاديث المرويه فى كتبهم و كلمات أعلامهم التى فاتتنا فى التعاليق لو ساعدتنا سواعد التوفيق إن شاء الله تعالى.

و قد فرغ العبد ناسق هذه الدرر من تحرير هذه الكلمات ضحوه يوم الأحد ١٦ رمضان المبارك. ١٢٧٧ ببلده قم المشرفه حرم الأئمه الاطهار سلام الله عليهم أجمعين

الجزء الثاني

اشاره

ص: ١

[تممه المسأله الثالثه]

اشاره

[تممه المبحث الحادى عشر]

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

[المطلب العاشر فى أنا فاعلون]

اشاره

[١]

قال المصنّف رفع الله درجته

،المطلب العاشر فى أنا فاعلون، اتّفقت الإماميه و المعتزله على أنا فاعلون، و ادّعوا الضّروره فى ذلك، فإنّ كلّ عاقل لا يشكّ فى الفرق بين الحركات الاختياريه و الاضطراريّه، و أنّ هذا الحكم مركزوز فى عقل كلّ عاقل، بل قلوب

ص: ٢

الأشعري قدوتهم الذى اشتهروا به:الى أن معناه أن الله تعالى قد أجرى العاده بأن العبد متى اختار الطاعة أو المعصية فعلها الله تعالى فيه، و فعل فيه القدره عليها،و العبد له الاختيار،و ليس لتلك القدره فى ذلك أثر،بل القدره و المقدور واقعان بقدره الله تعالى.

و قال القاضى أبو بكر الباقلانى فى كتاب التمهيد:ان معناه كون ذات الفعل من الله تعالى و كونه معنونا بعنوان الطاعة أو المعصية أو غيرهما من العناوين من العبد،و ذلك مناط التكليف و عليه يدور استحقاق الثواب و العقاب،و ذلك كلطمه اليتيم فإنها تقع تأديبا و تقع ظلما،فذات اللطمه منه تعالى و كونه تأديبا أو ظلما من العبد.

و قال بعضهم:ان الاعتقاد بالكسب فى أفعال العباد لازم،و لكن حقيقته غير معلومه لنا الى غير ذلك من التفاسير التى ترى فى كلمات الاشاعره،و هى فى غايه الاضطراب و التشتت،و اكتفى بعضهم فى تقريبه و تفسيره بإيراد الامثله و زاد عيا على عى.

ثم ان من القائلين بالتشريك بين القدرتين فى صدور الأفعال الشيخ أبو إسحاق الأسفرايينى،فيحكى عنه أنه ذهب الى أن الفعل واقع بقدرته تعالى و قدره العبد معا.

و الحق الحقيق بالقبول الذى تساعده الأدله العقليه و الحجج السمعيه ما ذهب اليه أصحابنا من الأمر بين الأمرين كما سبق شرحه«ج ١ من ص ٤٠٦ الى ٤٢٢»و سيأتى فى محله إن شاء الله تعالى.

قال الشريف الآيه الباهره السيد محمد الباقر الطباطبائى الحائرى فى منظومته(مصباح الظلام ص ٢٠):

و من يضم قدره الله انى

قدرته أنقص ما قد كملا

و الكفر و الفجور فى العبيد

و ما استحقوه من الوعيد

من العذاب باقتحام النار

و نحوه آيه الاختيار

و هل ترى يخلق فيمن قد اثم

ما حصل الإثم به و ينتقم

و ليس يجديك حديث الكسب

ان كان موجودا بخلق الرب

و ای مانع من التعدی

عنه إذا نسبته للعبد

ص: ۳

الأطفال و المجانين، فإنّ الطفل لو ضربه غيره بآجره [١]

تؤلمه، فإنه يذمّ الرّامى دون تلك الآجره، و لو لا- علمه الصّرورى بكون الرّامى فاعلاً دون الآجره لما استحسن ذمّ الرّامى دون الآجره، بل هو حاصل فى البهائم، قال أبو الهذيل [٢]

حمار بشر أعقل من بشر، لأنّ حمار بشر إذا أتيت به إلى جدول كبير، فضربته لم يطاوع على العبور، و إن أتيت به إلى جدول صغير جازه، لأنّه فرّق بين ما يقدر عليه و بين ما لا- يقدر عليه، و بشر لم يفرّق بينهما، فحماره أعقل منه، و خالفت الأشاعره فى ذلك، و ذهبوا إلى أن لا مؤثر إلا الله، فلزمهم من ذلك محالات «انتهى».

ص: ٤

أقول: مذهب الأشاعره أنّ أفعال العباد الاختياريّه واقعہ بقدره اللّٰه وحدها، و ليس لقدرتهم تأثير فيها، بل اللّٰه سبحانه أجرى عادته بأنّه يوجد فى العبد قدرة و اختيارا فإذا لم يكن هناك مانع، أو وجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما، فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى إبداعا و إحداثا و مكسوبا للعبد، و المراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته و إرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجوده سوى كونه محلّاً له، و هذا مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعري [١]

فأفعال العباد الاختياريه على مذهبه تكون مخلوقه لله تعالى مفعوله للعبد، فالعبد فاعل و كاسب، و اللّٰه خالق و مبدع، هذا حقيقه مذهبهم، و لا يذهب على المتعلّم أنّهم ما نفوا نسبه الفعل و الكسب عن العبد، حتّى يكون الخلاف فى أنّه فاعل أولا، كما صدر الفصل بقوله: إنّنا فاعلون، و اعترض الاعتراضات عليه، فنحن أيضا نقول: إنّنا فاعلون، و لكن هذا الفعل الذى اتّصفنا به، هل هو مخلوق لنا أو خلق اللّٰه فينا و أوجده مقارنا لقدرتنا و اختيارنا؟ و هذا شىء لا يستبعده العقل، فإنّ الأسود هو الموصوف بالسواد، و السواد مخلوق لله تعالى، فلم لا يجوز أن يكون العبد فاعلا و يكون الفعل مخلوقا لله؟! و دليل الأشاعره أنّ فعل العبد ممكن فى نفسه، و كلّ ممكن مقدور لله، لشمول قدرته كما ثبت فى محلّه [٢]

و لا شىء ممّا هو مقدور لله بواقع بقدره العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما هو ثابت فى محلّه، و هذا دليل لو تأمّله المتأمّل يعلم أنّ المدعى حقّ صريح، و لا شكّ أنّ الممكن إذا صادفته القدره القديمه المستقلّه توجده، و لا مجال للقدره الحادثه، و المعتزله اضطرتهم الشّبّهه إلى اختيار مذهب ردىّ،

و هو إثبات تعدّد الخالقين غير الله في الوجود، و هذا خطأ عظيم، و استجراء كبير، لو تأملوا قباحته لارتدعوا منه كلّ الارتداع كما سنبيّن لك إن شاء الله في أثناء هذه المباحثات، ثمّ إنّ مذهب المعتزله و من تابعهم من الاماميّه أنّ أفعال العباد الاختياريّه واقعہ بقدره العبد وحدها على سبيل الاستقلال، بلا إيجاب بل باختيار، و لهم في اختيار هذا المذهب طرق، منها ما اختاره أبو الحسين [١]

من مشايخهم و ذكره هذا الرّجل و هو ادّعاء الضّروره في إيجاد العبد لفعله، و يزعم أنّ العلم بذلك ضروريّ لا حاجة به إلى الاستدلال و بيان ذلك أنّ كلّ عاقل يجد من نفسه التّفرقه بين حركتي المختار و المرتعش، و أنّ الأوّل مستند إلى دواعيه و اختياره، و أنّه لو لا تلك الدّواعي و الاختيار، لم يصدر عنه شيء منه بخلاف حركه المرتعش، إذ لا مدخل فيه لإرادته و دواعيه، و جعل أبو الحسين و من تابعه من الاماميّه إنكار هذا سفسطه مصادمه للضّروره كما اشتمل عليه أكثر دلائل هذا الرّجل في هذا المبحث، و الجواب: أنّ الفرق بين الأفعال الاختياريّه و غير الاختياريّه ضروريّ لكنّه عائد إلى وجود القدره، منضمّه إلى الاختيار في الأولى، و عدمها في الثانيه لا إلى تأثيرها في الاختياريه، و عدم تأثيرها في غيرها، و الحاصل أنّا نرى الفعل الاختياري مع القدره و الفعل الاضطراري بلا قدره، و الفرق بينهما يعلم بالضّروره، و لكن وجود القدره مع الفعل الاختياري لا يستلزم [٢]

تأثيرها فيه، و هذا محلّ التّزاع

فتلك التفرقة التي تحكم بها الضرورة لا تجدى للمخالف نفعاً. ثم إن دعوى الضرورة في إثبات هذا المدعى باطل صريح، لأن علماء السلف كانوا بين منكرين لإيجاد العبد فعله، و معترفين مثبتين له بالدليل، فالموافق و المخالف له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه، لا التفرقة بالحس بين الفعلين فإنه لا مدخل له في إثبات المدعى، لأنه مسلم بين الطرفين فكيف يسمع نسبة كل العقلاء إلى إنكار الضرورة فيه، و أيضاً أن كل سليم العقل إذا اعتبر حال نفسه، علم أن إرادته للشئ لا تتوقف على إرادته لتلك الإرادة و أنه مع الإرادة الجازمه منه الجامعه [١]

يحصل المراد، و بدونها لا يحصل [٢]

، و يلزم منها [٣]

أنه لا- إرادته منه، و لا حصول الفعل عقبيها منه، و هذا ظاهر للمنصف المتأمل فكيف يدعى الضرورة في خلافه؟ فعلم أن كل ما ادعاه هذا الرجل من الضرورة في هذا المبحث فهو مبطل فيه «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

إثبات القدره بدون التأثير من سخييف القول كما مرّ، و سيجيء عن قريب إن شاء الله تعالى، و التمسك بجريان العاده قد أسبقنا في بيان فساد ما لا يحتاج إلى الإعادة، و أمّا الكسب [٤]

فقد اكتسب من السخيف و الفساد ما اكتسب و زياده، و أمّا ما ذكره بقوله: فنحن أيضا نقول: إننا فاعلون الخ فهو كاذب فيه، كيف؟ و هم صرّحوا

ص: ٧

بأنّ الفعل من الله تعالى و الكسب من العبد و لو سلّم إطلاقهم الفاعل على العباد، فإنّما يتجوّزون به عن معنى الكسب و المحلّيّه، و لا يريدون به معناه الحقيقيّ الذي قصده المصنّف هاهنا، و هو الإيجاد و الإصدار الذي يتعارفه أهل اللسان، و أمّا ما ذكره من أنّ الأفعال التي يظهر صدورها عن العباد لا- يستبعد العقل أن تكون صادرة في الحقيقة عن الله تعالى لمقدرتنا، فيتوجّه عليه، أنّه يتضمّن إنكار البديهيّ الظاهر المشاهد لكل أحد صدورها عن العباد، و ارتكاب نسبتها إلى الله تعالى على طريقه الرّجم بالغيب، و الرّمي في الظلام، فكيف لا يكون مستبعدا؟ و أيّ دليل قطعيّ أو إقناعيّ ظنيّ قام على خلاف المشاهد الظاهر حتى يكون رافعا لاستبعاد العقل؟ و بهذا يظهر فساد تمثيله بالأسود فإنّ السّواد قائم عليه بمعنى وقوعه عليه، فلا وجه لقياسه إلى الأفعال القائمة بالعباد بمعنى صدورها عنهم كالأكل و الشّرب كما مرّ بيانه، و لهذا ترى أهل العدل يحكمون بأنّ السّواد و البياض و نحوهما من الأعراض فعل الله تعالى، و الأكل و الشّرب و الزّنا و السرقة و نحوها من فعل العبد، و أمّا ما ذكره من دليل الأشاعره فهو مع كونه مشهورا معتمدا عليه عندهم و لهذا أيضا خصّه النّاصب بالذّكر هاهنا مردود من وجوه، أمّا أولا، فلأنّ شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات ممّا لم يثبت عند المعتزله، فإنّهم يخصصون خلق الأجسام بقدره الله تعالى، و أفعال العباد بقدرتهم، و أمّا ثانيا فلأنّه منقوض [١]

باتّخاذ الولد و نحوه، فإنّه ممكن في نفسه مع استحالته على الله تعالى اتفاقا، و ما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذلك. و أمّا ثالثا، فلأنّه إن أريد بشمول قدرته لجميع الممكنات تعلّقها به بالذّات، فهو ممنوع و غير لازم ممّا استدلوا به على ذلك المطلوب، بل يجوز أن يكون تعلّقها إلى بعض بالذّات و إلى بعض آخر بالواسطة،

في شرحه للطوالع يدلّ على ذلك حيث قال: و الحقّ أن انتهاء كلّ الممكنات الموجوده إليه دليل على أنّه قادر على الكلّ، و إن أريد تعلّقها به على وجه الأعمّ، فهذا لا ينافي كون أفعال العباد مقدوره لهم بالذات، و أما رابعا فلاّنه إن أريد بشمولها للجميع [٢] تعلّقها به بالفعل فهذا غير لازم ممّا ذكره في بيانه، لجواز أن لا يكون الإمكان علّه لتعلّقها به بالفعل، بل لإمكان التعلّق و فعليته يستند إلى ما ينضم إلى الإمكان، و إن أريد به تعلّقها بالإمكان، فذلك لا يستلزم الفعلية في جميع الممكنات، حتّى يلزم اجتماع قدرتين مؤثرتين بالفعل في مقدور واحد، و الحاصل أنّ الإمكان كما حققه المحقق الطوسي [٣]

طيب الله مشهده، علّه

مصَحَّحه لتعلُّق القدره لا- موجب له، ولا يلزم من تحقُّق العله المصححه لشيء تحقُّقه بالفعل، لجواز أن يكون هناك ما يمنعه، و بهذا يندفع دليل آخر للأشاعره و هو أنَّ العبد لو كان موجداً لفعل نفسه، لجاز أن يوجد الجسم لأنَّ المصحح لتعلُّق الإيجاد بفعل نفسه هو الإمكان، و هو متحقق في الجسم و التالى باطل «انتهى».

و أما ما ذكره من أن أهل العدل اختاروا مذهبا ردياً هو إثبات تعدد الخالقين فهو كلام مبهم إذا كشف غطاؤه، و ظهر جوده ما اختاروه، و ذلك لأنَّ الردي إثبات تعدد الخالق القديم الذى لا يكون مخلوقاً لله ابتداءً، أو بواسطه كما يلزم الأشاعره من القول بزياده الصِّفات القديمه، و أما اثبات الخالق الحادث الذى يكون ذاته و حياته و قدرته و تمكينه و سائر صفاته و كمالاته مخلوقه لله تعالى كما هو شأن العبد على رأى أهل العدل، فلا رداءه فيه، بل فيه جوده تنزيه الله تعالى عن كونه فاعلاً للقبائح و الفواحش المنسوبه الى العبد كما مرّ مراراً، و أما ما ذكره من الجواب فهو ممّا ذكره صاحب المواقف [١]

و قد ظنَّ الناصب المرتاب أنَّه عين الصّواب، بل كأنَّه وجد تمره الغراب [٢]

، و فيه نظر، أما أولاً- فلائذ محضّيل كلام أبى الحسين و المصنف و من وافقهم فى هذا المقام دعوى البدايه فى مقدّمات ثلاث، إحداها عليه القدره و الاختيار و تأثيرهما، و الثانيه أنَّ العبد فاعل لنحو الصعود إلى المناره بقدرته دون السقوط منها و دون حرّكته الارتعاشيه، و الثالثه أنه لو لم تؤثر قدرته فى هذا الصعود لم يصعد، لا أنهم جعلوا الاولى منها نظريه، و الثانيين دليلاً عليها حتى

يتوجه أنه دوران غير مفيد للعليه، ثم لو جعل الدوران تنبيها على المقدمه الأولى لكان له وجه، و يضعف منع لزوم العليّه، و اما ما ذكره من أنّ علماء السلف كانوا بين منكرين لإيجاد العبد فعله و معترفين مثبتين له بالدليل إلخ مدخول بأن ما ذكره السلف من أهل العدل بصوره الدليل إنما هو تنبيهات على المدعى الضروري، قد حملها من خالفهم من الأشاعره على الاستدلال ليتمكنهم إيراد المنع و النقض و المعارضه [١]

عليها، فلا يلزم ما توهمه الناصب من نسبه كل العقلاء إلى إنكار الضروره

بل اللآزم نسبه المعزولين عن العقل و الشعور، و هم الأشاعره الذين هذا شأنهم فى أكثر المسائل كما لا يخفى، و أما ثانيا فلأن وجود القدره من غير تأثيرها إنما يورث الفرق على تقدير تحققه فى نفس الأمر، لكنه غير متحقق بشهاده الوجدان [١]

بتأثيرها، ثم لو كان الفارق وجود قدره غير مؤثره، لزم عدم الفرق فان الساقط من المناره له قدره إسقاط نفسه أيضا و لا شك أنه إذا سقط لم تؤثر قدرته فى هذه الحركه نعم إنهم قالوا: بتعلق تلك القدره و الإراده بالصعود دون السقوط، لكن إذا لم يكن

لها نحو تأثير في الفعل، غير أنها مقارنه لمحلّه، فتعلّقها و عدم تعلّقها إنما يفيد في صحه إطلاق اللفظ دون التّغاير في نفس الفعل، و كونه أثرا للقدرة مع أنّ البديهيّ هو الثّاني، و بالجمله من أنصف من نفسه علم الفرق بين الحركتين، بأنّ القدرة مؤثره في الأولى دون الأخرى، و إثبات القدرة بدون التّأثير لا يكون له معنى محصّل، بل غير معقول أصلا كإثبات البصره للأعمى بدون الأبصار، و إثبات السّامعه للأصم بدون الاستماع، و كما أنّ إنكار قدره العبد مكابره كذلك إنكار تأثيرها في بعض أفعاله [١]

مكابره، و الاعتراف بأنّ الأول مكابره [٢]

دون الثّاني مكابره

ص: ١٤

فى مكابره، لأنّ بديهه العقول حاكمه بأنّ بعض الأفعال تصدر منّا بتأثير قدرتنا فيها، فإنكار كون العبد موجدا لأفعاله الاختيارية سفسطه مصادمه للضروره، و يوضحه أنّ تعلق القدره بالفعل لا- على وجه التأثير، كما اخترعوه و سموه بالكسب أمر خفى لا يهتدى إليه العقل، فأنّه إذا لم يكن للقدره تأثير، لا يظهر وجه تعلقها به، فان قيل: تعلقها به هو أن تكون موجوده عنده قلنا: من أين يعلم وجودها عنده؟ فان قيل: علم وجودها عنده من الفرق بين حركه المرتعش و حركه المختار بالبيده، قلنا: الفارق هو الإراده لأنّ حركه المرتعش حصلت من غير إرادته و حركه المختار حصلت بها، و الإراده غير القدره لأنّها صفه مخصّيه صه لأحد المقدورين بالوقوع، فان قيل: إذا كانت الإراده مخصّيه صه لأحد المقدورين بالوقوع فلا بدّ لوجودها من وجود القدره. قلنا: لم لا يجوز أن يكون مخصّيه صه لأحد مقدرى الله تعالى بالوقوع؟ فانّ عادته الله جرت بأنّها إذا تعلقت بأحد طرفى الممكن، حصل ذلك الطرف، و بالجمله القدره الحادثه أى قدره العبد عند الأشاعره صفه يوجد الفعل معها، و بعبارة أخرى كيفيه وجوديه قائمه بالفاعل موجوده عند الفعل، فإذا لم يكن لها تأثير يكون فى معرض الخفاء، حتّى يبرهن على ثبوته، و لعمري أنّ القول:

بكسب العبد و أنّ قدرته غير مؤثره، و إنّما المؤثر قدره الله سبحانه ثمّ القول بثواب العبد، أو عقابه من باب أن يقال: إنّ أحدا قادرا على الزّنا مثلا- إذا كان معه قادر آخر، تكون قدرته أشدّ من قدرته، و ليس له أن يمنع من الزّنا إذا لم يرتكب الزّنا و ارتكب مصاحبه الزّنا، صار هذا الشخص الغير المرتكب له العاجز عن أن يمنع فاعله مستحقا للرجم، دون المرتكب له و هو كما ترى، و الحاصل أنّ القول:

بالقدره غير المؤثره ممّا لا طائل تحته، لأنّ القدره صفه مؤثره على وفق الإراده، فلو لم تكن قدره العبد مؤثره تكون تسميتها قدره مجرد اصطلاح، و يؤيده الفرق

بين القدره و العلم بتأثير القدره و عدم تأثير العلم. و أما ما ذكره العلامة الدواني [١]

فى شرحه للعقائد العُضديّه، من أنّ القدره لا- تستلزم التّأثير بل ما هو أعمّ منه و من الكسب، و أنّ الفرق بينهما و بين العلم بأنّ القدره تستلزم هذا، و لا يستلزمه العلم فمردود بأنّ هذا إنّما يتم لو كان لكسب العبد معنىّ محصل معقول، و إنّما قالوا به عن فرط التّعنت و المحجوجيّه كما مرّ، و سيجىء إن شاء الله تعالى، نعم يتوجّه على العدليّه أنّ الضرورىّ هو الفرق بتأثير القدره فى الاختياريّه دون غيرها، و أمّا استقلال تأثير قدره العبد فيها بالاختيار كما هو مطلوبهم، فليس بضرورىّ، بل هو ممنوع لا بدّ له من دليل، لجواز أن يكون المؤثر مجموع القدرتين كما هو مذهب أبى إسحاق الأسفراينى [٢]

، أو يكون المؤثر قدره العبد فقط على سبيل الإيجاب كما هو مذهب الفلاسفه. و يندفع بأنّ المقصود هاهنا بيان مدخله قدره العبد فى الجملة فى بعض أفعاله، ردّا لمذهب الأشاعره، لا- بيان خصوص المذهب الحقّ كما لا- يخفى على المتأمل، على أنّ مذهب الفلاسفه قد ثبت بطلانه بالدليل العقلىّ، و بإجماع المسلمين، و ما ذهب إليه الأسفراينى، مع أنه قول بلا رفيق، و لا دليل عليه، مردود أيضا بأنه إن أراد جواز أن يكون متعلّق القدرتين شيئا واحدا هو نفس الفعل، و يكون كلّ منهما مؤثرا مستقلا فحينئذ يلزم اجتماع المؤثرين على أثر واحد، و إن أراد جواز أن يكون مجموعهما من حيث المجموع، مؤثرا واحدا مستقلا فى التأثير دون كلّ واحد منهما بانفراده فيلزم حينئذ عدم استقلال قدرته تعالى، بل احتياجه إلى معاون و مشارك تعالى عن ذلك علوا كبيرا، و أما ما ذكره بقوله: و أيضا أنّ كلّ سليم العقل إلخ فهو أيضا كلام صاحب المواقف، و قد دلّ على عدم سلامه عقله، لأنّ لو سلّمنا

أنَّ موجد إرادة العبد لو كان نفسه فتتوقّف تلك الإرادة منه على إرادته لها، فلَمَّا لم تتوقّف هي عليها كما يعلم بالوجدان، فلا تكون هي صادرة عنه بل تكون مخلوقه لله تعالى إلا أنّا لا نسلم أنّ حصول الفعل عقبيها ليس منه، وكون الفعل يحصل عقيب تلك الإرادة الجازمه الجامعه للشرائط، وارتفاع الموانع لا يدلّ على ذلك، إذ لا مانع من أن تكون الإرادة مخلوقه لله تعالى، و الفعل الذى لا ينفكّ عنها على الشّرط المذكور مخلوقا للعبد [١]

، و لو قيل: إنّ مع تلك الإرادة المخلوقه لله تعالى عند تحقّق الشّرط المذكور يتحقّق الفعل، و لو لم يكن إيجاد من العبد فهو ممنوع [٢]

لجواز أن يكون إيجاد العبد أيضا لازما لها غير منفكّ عنها أصلا لا بالفعل، و لا بالإمكان، فلو فرض هذا المحال و هو انفكاك إيجاد العبد عن تلك الإرادة، لجاز وقوع محال آخر هو انفكاك الفعل أيضا عنها، إذ المحال جاز أن يستلزم المحال، و خصوصا إذا كان بينهما علاقة ظاهره كما فيما نحن فيه، و أما أنّ الفعل لا يحصل بدون تلك الإرادة فلا يدلّ على المطلوب أيضا إلا إذا ثبت أنّ فعل العبد إذا توقف حصوله على إرادة مخلوقه لله تعالى لا يمكن أن يكون مخلوقا للعبد، و هذا مع أنّه ممنوع ليس مذكورا

فى المقدمات، و لا لازما منها.

[فى عد ما تستلزمه مقاله الاشاعره من التوالى الفاسده من نفى فاعليه العباد]

اشاره

[فى استلزامها لمكابره الضروره]

قال المصنّف رفع الله درجته

منها مكابره الضروره فانّ العاقل يفرّق بالضروره بين ما يقدر عليه كالحركه يمنه و يسره، و البطش باليد اختيارا و بين الحركه الاضطراريه كالوقوع من شاهق، و حركه الحيوان، و حركه المرتعش، و حركه النبض، و يفرق بين حركات الحيوان الاختياريه و حركات الجماد، و من شكّ فى ذلك فهو سوفسطائى [١]

، إذ لا شىء أظهر عند العاقل من ذلك و لا أجلى منه «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول: قد عرفت جواب هذا فيما مرّ، و قد ذكر هذا الرجل هذا الكلام. ثمّ كرّره كما هو عادته فى التكرارات القبيحه الطويله الخاليه عن الجدوى، و الجواب ما سبق «انتهى».

أقول [القاضى نور الله]

لا تكرار فيما ذكره المصنّف، فانّ ذكره لدعوى الضروره سابقا إنّما كان عند تقرير مذهب العدليه، و ذكره لها هاهنا إنّما هو فى بيان ما يلزم من مذهب الأشاعره و الفرق بين المقامين ظاهر، و أما ما ذكره الناصب هناك من كلام صاحب المواقف ممّا زعمه صالحا للجواب عن هذا فقد دمرنا عليه ثمّه و أبطلناه.

[فى استلزامها انكار الحكم الضرورى]

قال المصنّف رفع الله درجته

و منها إنكار الحكم الضرورى من حسن مدح المحسن، و قبح ذمّه، و حسن ذمّ المسىء، و قبح مدحه،

فإنَّ كلَّ عاقلٍ يحكم بحسن مدح من يفعل الطاعات دائماً، ولا يفعل شيئاً من المعاصي و يباليغ في الإحسان إلى الناس، و يبذل الخير لكلِّ أحد، و يعين الملهوف و يساعد الضعيف، و أنه يقبح ذمّه، و لو شرع أحد في ذمّه باعتبار إحسانه عدّه العقلاء سفيهاً، و لامه كلُّ أحد، و يحكمون حكماً ضرورياً يقبح مدح من يباليغ في الظلم و الجور و التّعدي و الغضب و نهب الأموال و قتل الأنفس، و يمتنع من فعل الخير و إن قلّ، و أنّ من مدحه على هذه الأفعال عدّ سفيهاً و لامه كلُّ عاقلٍ و يعلم ضروره قبح المدح و الذمّ على كونه طويلاً أو قصيراً، أو كون السّماء فوقه، و الأرض تحته، و إنّما يحسن هذا المدح و الذمّ أن لو كانا صادرين عن العبد فإنّه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح و الذمّ إليه، و الأشاعره لم يحكموا بحسن هذا المدح و الذم فلم يحكموا بحسن مدح الله تعالى على إنعامه و لا الثناء عليه و لا الشكر له، و لا يقبح ذمّ إبليس و سائر الكفّار و الظلمه المبالغين في الظلم، بل جعلوهما متساويين في استحقاق المدح و الذمّ، فليعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضية على عقله و يتبع ما يقوده عقله إليه، و يرفض تقليد من يخطئ في ذلك، و يعتقد ضدّ الصواب، فإنّه لا يقبل منه غداً يوم الحساب و ليحذر من إدخال نفسه في زمر الذين قال الله تعالى عنهم: **وَ إِذْ يَتَحَاوُونَ فِي النَّارِ يَقُولُ الضُّعْفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكَبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِنَ النَّارِ [١]**

«انتهى».

قال النَّاصِبُ خَفَضَهُ اللهُ

أقول: حاصل ما ذكره في هذا الفصل: أنّ المدح و الذمّ يتوجهان إلى الأمور الاختياريّة، و يحسن مدح المحسن و يقبح ذمّه، و يقبح مدح المسيء و يحسن ذمه و لو لا أن تكون الأفعال باختيار الفاعل و قدرته لما كان فرق بين الأعمال الحسنه

ص: ١٩

و السيئه و لا- يستحقّ صاحب الأعمال الحسنه المدح و لا- صاحب الأعمال القبيحه الذمّ فعلم أنّ الأفعال اختياريّه و إلا يلزم التساوى المذكور و هو باطل، و الجواب أنّ ترتّب المدح و الذمّ على الأفعال باعتبار وجود قدره و الاختيار فى الفاعل، و كسبه و مباشرته للفعل، و أمّا أنه لتأثير قدرته فى الفعل فذلك غير ثابت و هو المتنازع فيه، و لا يتوقف ترتّب المدح و الذمّ على التأثير، بل يكفى وجود المباشره و الكسب فى حصول الترتّب المذكور، ثمّ ما ذكر أنّ المدح و الذمّ لم يترتّب على ما لم يكن بالاختيار فباطل مخالف للعرف و اللغه، فإنّ المدح يعمّ الأفعال الاختياريّه و غيره بخلاف الحمد، و اختلف فى الحمد أيضا، و أمّا قوله: الأشاعره لم يحكموا بحسن هذا المدح، إن أراد أنّهم لم يقولوا بالحسن العقليّ للمدح و الذمّ المذكورين فذلك كذلك، لأنّهم لم يقولوا بالحسن و القبح العقليّ أصلا [١]

و إن أراد نفى الحكم بحسن مدح الله و ثنائه مطلقا، فهذا من مفترياته، فإنهم يحكمون بحسن مدح الله تعالى لأنّ الشرع أمر به لا لأنّ العقل حكم به كما مرّ مرارا «انتهى».

أقول [القاضى نور الله]

الجواب الذى ذكره مردود، بأنّ وجود قدره و الاختيار فى الفاعل الذى هو العبد و كسبه و مباشرته للفعل، إمّا أن يكون له مدخل فى وجود الفعل أولا، فعلى الثانى يلزم الجبر، ضروره أنه إذا لم يكن لتعلّق قدره العبد مدخل فى الفعل أصلا لا يورث الفرق، و لا تفاوت بين وجوده و عدمه و على الاول إن لم يكن هذا التعلّق مستلزما لوجود الفعل، يتمّ الملازمات، فإنّ تعذيب العبد مثلا بفعل لا يكون منه قبيح بالضروره، و هذا الفعل لم يجب من قدره العبد على هذا الفرض

فلم يوجد منه، إذ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وإن كان مستلزما فهو مذهب أهل العدل، فإن مرادهم باستقلال قدره العبد في التأثير استلزامها لفعله، فإن العلة المستقلة تطلق على العلة المستلزما أيضا، وهذا القدر يكفيهم فيما ادعوه، ولا يطابق مذهب الأشاعره حيث قالوا: بمحض مقارنة الفعل لقدره العبد من غير تأثيرها فيه، وأما ما نسبته إلى المصنّف، من أنه قال: إن المدح والذم لا يترتب على ما لم يكن بالاختيار فليس كذلك، وإنما قال المصنّف: إن الأفعال الصادرة بغير الاختيار لا يترتب عليها مدح فاعلها وذمه، لا أنه لا يترتب مدح أو ذم على نفس تلك الأفعال، وكلام المصنّف صريح فيما ذكرنا، حيث قال: فإنه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح والذم إليه أي إلى العبد، لا إلى الفعل الصادر بغير اختيار كما توهمه الناصب، وما تعارف بين أهل العرف واللغة إنما هو تعلق المدح أو الذم بنفس تلك الأفعال كحسن الوجه وقبحه لا بمحلّهما وهو العبد فيقال: رجل حسن الوجه، أو قبيحه من باب وصف الشيء بحال متعلقه [١]

ولا يقال: رجل حسن أو رجل قبيح على الإطلاق، وبالجملة هذا إنما يصحح مطلق المدح ولا يصحح المدح والذم الاستحسانى، والاعتراضى فتدبر، وأما ما ذكره من التردد فقبيح جدا، لظهور أنّ كلام المصنّف فى بيان أنّ الأشاعره لا يحكمون بعقولهم بحسن هذا المدح فهم معزولون عن العقل، وهذا يكفى فى غرضه من تقييح قولهم، والتزام الناصب لذلك لا يدفع التقييح، وإنما يشهد على قبح التزامه وقله حيائه كما لا يخفى، على ان فى الشقّ الأوّل منه اعترافا بنفى الحسن العقلى أصلا، وهو مناف لما ذكره الناصب سابقا موافقا لما اختاره متأخروا أصحابه من إثبات الحسن العقلى فى الجملة، وبالتنظر إلى بعض المعانى الذى استثنوه عن محلّ النزاع تفصيلا عن الاشكال كما أشرنا إليه سابقا فتذكر.

و منها أنّه يقبح منه تعالى حينئذ تكليفنا فعل الطاعات و اجتناب المعاصي، لأنّا غير قادرين على ممانعه القديم، فإذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى، لم نقدر على الطاعة، لأنّ الله تعالى إن خلق فينا فعل الطاعة، كان واجب الحصول، و إن لم يخلقه كان ممتنع الحصول، و لو لم يكن العبد متمكّنًا من الفعل و التّرك كانت أفعاله جاريه مجرى حركات الجمادات، و كما أنّ البديهة حاكمه بأنّه لا يجوز أمر الجماد و نهيّه و مدحه و ذمّه و جب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد، و لأنّه تعالى يريد منّا فعل المعصية و يخلقها فينا، فكيف نقدر على ممانعته؟ و لأنّه إذا طلب منّا أن نفعل فعلا و لا يمكن صدوره عنّا، بل إنّما يفعله هو، كان عابثا في الطلب مكلفا لما لا يطاق، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى.

قال الناصب خفضه الله

أقول: هذه الشبهة اضطرت المعتزلة إلى اختيار هذا المذهب، و إلا لم يجزأ [١]

أحد من المسلمين على إثبات تعدّد الخالقين في الوجود، و الجواب أنّ تكليف فعل الطاعات و اجتناب المعاصي باعتبار المحلّيه لا باعتبار الفاعليته، و لأنّ العبد لما كان قدرته و اختياره مقارنا للفعل صار كاسبا للفعل، و هو متمكّن للفعل و التّرك باعتبار قدرته و اختياره الموجب للكسب و المباشرة، و هذا يكفي في صحّه التّكليف و لا يحتاج إلى إثبات خالقيته للفعل و هو محلّ النزاع، و أما الثواب أو العقاب المترتبان على الأفعال الاختياريّه فكسائر العاديات المترتبة على أسبابها بطريق العاده من غير لزوم عقليّ و اتجاه سؤال، و كما لا يصحّ عندنا أن يقال: لم

خلق الله الإحراق عقيب ميسس النار، و لم لا يحصل ابتداء؟ فكذا هاهنا لا يصحّ أن يقال: لم أثاب عقيب أفعال مخصوصه و عاقب عقيب أفعال أخرى؟ و لم لا- يفعلها ابتداء و لم يعكس فيهما، و أما التكليف و التأديب و البعثة و الدعوه، فإنها قد تكون دواعى العبد إلى الفعل و اختياره فيخلق الله الفعل عقيبه عاده، و باعتبار ذلك يصير الفعل طاعه و معصيه و يصير علامه للثواب و العقاب ثم ما ذكره أنه يلزم إذا كان الفاعل للمعصيه فينا هو الله تعالى أنا لم نقدر على الطاعه، لأنه إن خلق الطاعه كان واجب الحصول، و إلا كان ممتنع الحصول، فنقول: هذا يلزمكم فى العلم لزوما غير منفكّ عنكم، لأنّ ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصّيدور عن العبد و ما علم الله وجوده فهو واجب الصّيدور عن العبد، و لا مخرج عنهما لفعل العبد، و أنه يبطل الاختيار إذ لا- قدره على الواجب و الممتنع، فبطل حينئذ التكليف لابتنائه على القدره و الاختيار بالاستقلال كما ذكرتم، فما لزمنا فى مسأله خلق الأعمال فقد لزمكم فى مسأله علم الله تعالى بالأشياء» انتهى».

أقول [القاضى نور الله]

تسميته لذلك الدليل القطعى شبهه اشتباه نشأ عن القول بالكسب بمعنى المحليه، كما صرح به، و قد مرّ بيان فساد القول بالكسب مجملا و سيجىء إن شاء الله تعالى مفصلا، و يتوجّه على ما ذكره فى الجواب من أنّ التّكليف باعتبار المحليه إلخ من الرّد و جوه، الاول أنّ حاصل جوابه أنا لا نقول: إنّ العبد مكلف بإيجاد الفعل حتّى يتوجّه لزوم تكليف ما لا يطاق بل نقول: إنّ مكلف بالكسب و المحليه و هو ممّا يطاق، و فيه أنّ الكسب إن لم يكن بإيجاد العبد إيّاه فالتكليف تكليف بما لا- يطاق، و إن كان بإيجاده إيّاه ثبت أنّ العبد فاعل موجد و هو المطلوب، و أيضا لا اختيار للعبد فى المحليه على رأى الأشاعره كما مرّ، فلا يظهر وجه استحقاق

المدح و الذم باعتبارها، فنقول في تقرير دليل المصنّف: لو لم يكن العبد فاعلا لبعض الأفعال، بل كان فاعل الكل هو الله تعالى لم يكن الحسن و القبح شرعيين كما زعمه الأشاعره، إذ لو كانا شرعيين لم يتحقّق قبيح، إذ لا فاعل إلا الله و لا قبيح منه كما قرّوا، و الكسب المنسوب إلى العبد فعل الله أيضا، و الذم باعتبار المحلّيه غير معقول كما مرّ الثاني أنّ ما ذكره بقوله: و أمّا الثواب و العقاب المترتبان على الأفعال إلخ مبنّى على نفى الأسباب الحقيقيه و قد مرّ ما فيه فتذكر، على أنّ الكلام هاهنا في ترتب استحقاق الثواب و العقاب لا في أنفسهما فافهم ذلك، الثالث أنّ ما ذكره من مثال الإحراق عقيب ميسس النار لا يطابق الممثل أصلا، إذ مع قطع النظر عن المغايره بوجه شتى يكابر فيها الأشاعره لا ريب أنّ في المثال المذكور لم يقع أمر و نهى و وعد و وعيد في فعل الإحراق، فلهذا لا يصح السؤال عنه، و أيضا إنما لا يسئل عن فعل النار، لأنّه جماد لا حياه له و لا إرادته، لا لأنه ليس بسبب للإحراق حقيقه كما توهموه، و بالجمله لو كان ترتب الثواب و العقاب على الأفعال كترتب الإحراق على ميسس النار من دون أنّ يكون له سببيه حقيقه كما زعموه، لم يكن للبعثه و ما يتعلق بها من الترغيب و الترهيب و الحثّ على تحصيل الكمالات و إزاله الرذائل و نحو ذلك فائده، إذ لا تظهر فائده ذلك إلا إذا كان لقدرة العبد و إرادته تأثير في أفعاله و يتولى مباشرتهما بالاستقلال، الرابع أنّ قوله: و كما لا يصح عندنا أن يقال إلخ مع أنه لا ارتباط له بكلام المصنّف قدّس سرّه مردود بما سبق من أنّ التصرف إن كان بطريق حسن، فهو حسن، و إلّا فهو قبيح، فإنا إذا وعدنا عبيدنا بالاعتاق و الانعام بفعل ما يورث مشقه عظيمه عليهم، و بالسياسه لتركه ففعله بعضهم على ما أردناه و تركه بعضهم مشتغلا بما يلتذ به مما كنا مانعين عنه، ثم أعتقنا العاصى و أنعمنا عليه و عاقبنا المطيع المتحمل للمشقه انقيادا لأمرنا يحكم العقلاء بظلمنا البتّه، بخلاف ما لو أعتقنا بعض عبيدنا ابتداء، و أمرنا بعضا آخر بخدمه شاقه لا يتجاوز طاقته، فانه لا يعد ظلما و اللازم على الأشاعره نظير الأوّل دون الثاني،

و ظاهر أنه لو لم يجب استقلال العبد في فعله، لزم رفع فائده البعثه و يصح السؤال لكونه ظلما على التحقيق. الخامس أن ما ذكره من أن التكليف و التأديب و البعثه و الدّعوه قد تكون دواعى العبد إلى الفعل إلخ مدخول بأنّ الإنسان مجبول على الفعل سواء بعث إليه النبيّ أولا- فلا- حاجه لهم في أصل الفعل إلى بعثه النبيّ الدّاعى لهم إلى ذلك كما لا يخفى، ثم ما ذكره الناصب من الإلزام غير لازم لما سيجيء من أنّ علمه تعالى تابع للمعلوم، لا- علّه له، فانتظر، على أنه لو تمّ لزم أن تكون أفعاله تعالى أيضا اضطراريه لجريانه فيه بعينه، فما لم يلزمننا في مسأله علم الله تعالى، لزمكم في مسأله خلقه تعالى للأعمال المعلله بعلمه على ما زعمتموه فتدبر.

[في استلزامها لكون الله تعالى اظلم الظالمين]

قال المصنف رفع الله درجته

و منها أنه يلزم أن يكون الله تعالى أظلم الظالمين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لأنه إذا خلق فينا المعصيه، و لم يكن لنا فيها أثر البته، ثم عذبنا عليها و عاقبنا على صدورها منه تعالى فينا، كان ذلك نهايه الجور و العدوان، نعوذ بالله من مذهب يؤدّي إلى وصف الله تعالى بالظلم و العدوان، فأى عادل سوى الله تعالى و أى منصف سواه و أى راحم للعبد غيره؟ و أى مجمع الكرم و الرحمه و الإنصاف؟ مع أنه يعذبنا على فعل صدر عنه، و معصيه لم تصدر عنا [١]

، بل منه «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول: نعوذ بالله من نسبه الظلم و العدوان إلى الله المنان، و خلق المعصيه في العاصي

لم يستوجب الظلم، و الظلم تصرّف في حقّ الغير، و الله تعالى لا يظلم الناس في كلّ تصرّف يفعل فيهم، و قد روى أنّ عمرو بن العاص سأل أبا موسى الأشعري رضي الله عنه، فقال:

يخلق في المعصية ثمّ يعذّبني بها فقال: أبو موسى لأنّه لم يظلمك، و توضيح هذا المبحث أنّ النظام الكلّي في خلق العالم يقتضى أن يكون فيه عاص و مطيع كالبيت الذي يبنيه حكيم مهندس، فإنّه يقتضى أن يكون فيه بيت الرّاحة، و محلّ الصلاه و إن لم يكن البيت مشتتلا على المستراح كان ناقصا، كذلك إن لم يكن في الوجود عاص لم يكمل النظام الكلّي، و لم يملأ التّار من العصاه، و كما أنّه لا يستحسن أن يعترض على المهندس إنّك لم عملت المستراح و لم لم تجعل البيت كلّه محلّ العباده و مجلس الأّنس؟ كذلك لم يحسن أن يقال: لخالق النظام الكلّي: لم خلقت العصاه؟ و لم لم تجعل العباد كلّهم مطيعين؟ لأنّ التّظام الكلّي كان يقتضى وجود الفريقين، فالّتصرف الذي يفعل صاحب البيت في جعل بعضه مسجدا، و بعضه مستراحا هل يقال: هو ظلم؟! فكذلك تصرّف الحقّ سبحانه في الوجود بأيّ وجه يتفق لا يقال:

إنّه ظلم و لكنّ المعتزليّ الأعمى يحسب أنّ الخلق منحصر فيه، و هو مالك لنفسه و الله ملك عليه لا يعلم أنّه مالك مطلق، ألا ترى؟ أنّ الرّجل الذي يعمل عملا و يستأجر على العمل رجلا و يستعمل معهم بعض عبده الأرقاء، فإذا تمّ العمل أعطى الاجراء أجرتهم، و لم يعط العبيد شيئا هل يقال: إنّ ظلم العبد؟ لا شكّ أنّه لا يقول عاقل: إنّ ظلم العبد، و ذلك لأنّه تصرّف في حقّه بما شاء، ثمّ إنّ هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته، أو قطع عنه القوت و اللّباس يقال: إنّ ظالم، و ذلك لأنّه تجاوز عن حدّ ما يملكه من العبد و هو التّصرّف حسبما أذن الله تعالى فيه، فإذا تجاوز من ذلك الحدّ، فقد ظلم، و ذلك لأنه ليس بالمالك المطلق، و لو كان هو المالك المطلق، و كان له التّصرف حيثما شاء و كيفما أراد لكان كلّ تصرّفاته عدلا لا جورا و ظلما، كذلك الحقّ سبحانه هو المالك المطلق، و له التّصرّف كيفما

شاء و حيثما أراد، فلا يتصوّر منه ظلم بأى وجه تصرّف، خذ هذا التّحقيق و لا تعد عن هذا «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

تحقيق المسأله على وجه يظهر به تمويه استعاذه النّاصب أنّه لا- خلاف بين العلماء فى أنّه تعالى عادل متفضّل محسن، و إنّما الخلاف فى معناه، قالت الأشاعره إنّ معنى كونه تعالى عادلا أنّه متصرّف فى ملكه لا فى ملك غيره كما مرّ، و قالت العدليّه من الاماميّه و المعتزله معناه أنّه يختار الحسن و يخلّ القبيح، لكن من المعلوم أنّ التّصرف فى الملك يمكن أن يكون على الوجوه الحسنه، و أن يكون على الوجوه القبيحه و لا- ريب فى أنّ التّصرف فى الملك على الوجوه القبيحه ظلم و جور ليس بعادل فالقائلون بأن لا- مؤثر إلا الله مع الاعتراف بحدوث الظلم و الجور فى العالم جاحدون لكونه تعالى عادلا فى المعنى، لأنّ فاعل الظلم و الجور لا يكون عادلا، و أما القائلون بأن العبيد محدثون لتصرّفاتهم، فهم ينسبون الظلم إلى أنفسهم و يتزّهون الله تعالى عمّا يقولون و يفترون معنى النّواصب القدريّة، و جوابهم عمّا ذكره أهل العدل بأنّنا لا نسلم أنّ خالق الظلم و الجور ليس بعادل، فإنّ خلق جميع الأشياء ليس بقبيح بالنّسبه إليه، و إنّما تصير الأشياء قبيحه بالنّسبه إلى الخلاق، و باعتبار قيامها بهم، مكابره تسدّ باب المناظره ثمّ إنّ النّاصب لم يجعل عمرو بن العاص هاهنا شريكا مع أبى موسى [١]

فى الدّعاء برضاء الله تعالى، لأنّه وافق مذهب أهل

الاعتزال، و غفل عن كونه من أعداء أمير المؤمنين عليه السّلام، وإلا- لوجه إليه السّلام و التّحيه أيضا، و أما ما ذكره من التّمثيل بالبيت المشتمل على كيت و كيت فإنّما تمثّل به العلامه الدّوانى فى بعض رسائله لبيان القول بالأصلح بنظام الكلّ على ما ذهب إليه الحكماء و الإماميه دون غيرهم من المعتزله و الأشاعره و الماتريديه [١]

و لا- مطابقه فيه لمذهب الأشاعره كما توهمه النّاصب فإنّ ما اشتمل عليه ذلك البيت من المستراح يظهر عند العقل السّليم مدخلته فى نظام مجموع البيت، إذ لولاه لتلوّث جميع البيت و فزع أهله من الرّوائح المستقذره، بخلاف ما اشتمال عليه العالم من الأفعال المتنازع فيها كالزّناء و اللّواطه و السّرقه و الكذب و التّميمه و نحوها، فإنّها كما مرّ لا يظهر نفعها فى نظام العالم، بل يكون مخلّا- فيها، و أيضا الكلام فى دعواهم حسن مطلق التّصرّف من الله تعالى، و التّصرّف الذى، ممثّل به تصرّف خاصّ يستحسنه العقل، بخلاف بعض التّصرفات التى تنسب الأشاعره إلى الله تعالى و يمنعه أهل العدل، ثم ما ذكره من التّنوير [٢]

المظلم، لا مطابقه له، مع المتنازع فيه، لأنّ عدم إعطاء السّيد للعبيد أجره فى الصّوره المذكوره، إنّما لا يستقبجه العقل لأنّهم عياله و عليهم نفقته من المأكل و الملبوس، فلا- يجب عليه عقلا و لا شرعا أن يعطيهم سوى ذلك ممّا اعطى الاجراء الأحرار، و ان أراد بقوله لم يعطهم شيئا انه لم يعطهم شيئا أصلا لا اجره و لا قوتا ليسدّ رمقهم كان ظلما و هو ظاهر، و أما ما ذكره بقوله: ثمّ إنّ هذا الرّجل لو حمل العبد فوق طاقته، أو قطع عنه القوت و اللّباس يقال إنّّه ظالم إلخ فهو حجّه على النّاصب من حيث لا يشعر، لدلالته على أنّ مطلق التّصرّف لا يكون عدلا كما ادعاه أهل العدل، و أما تعليل كون ذلك ظلما بأنّه ليس بمالك على الإطلاق فعليل، و إنّما العلّه فى كونه ظلما أنّه

تصرف يستقيحه العقل سواء صدر عن المالك على الإطلاق أو عن غيره كما لا يخفى و على ما حققناه ينبغي لأصحاب النَّاصب تعديهم سريعا عما سماه بالتحقيق، وإن كان باسم ضده حقيق، والله ولى التوفيق.

[فى استلزامها لتجوز انتفاء ما علم بالضرورة ثبوته]

قال المصنف رفع الله درجته

و منها أنه يلزم منه تجوز انتفاء ما علم بالضرورة ثبوته، بيانه إنا نعلم بالضرورة أن أفعالنا إنما تقع بحسب قصدنا و دواعينا، و تنتفى بحسب انتفاء الدواعى و ثبوت الصوارف، فإنا نعلم بالضرورة أننا متى أردنا الفعل، و خلص الداعى إلى إيجاده و انتفى الصارف فإنه يقع، و متى كرهنا لم يقع، فإن الإنسان متى اشتد به الجوع، و كان تناول الطعام ممكنا، فإنه يصدر منه تناول الطعام، و متى اعتقد أن فى الطعام سماً انصرف عنه، و كذا نعلم من حال غيره ذلك، فإنا نعلم بالضرورة أن شخصا لو اشتد به العطش و لا مانع له من شرب الماء فإنه يشربه بالضرورة، و متى علم مضره دخول النار لم يدخلها، و لو كانت الأفعال صادرة من الله تعالى جاز أن يقع الفعل و إن كرهناه و انتفى الداعى إليه، و يمتنع صدوره عنا و إن أردناه و خلص الداعى إلى إيجاده على تقدير أن لا يفعله الله تعالى، و ذلك معلوم البطلان، فكيف يرتضى العاقل لنفسه مذهبا يقوده إلى بطلان ما علم بالضرورة ثبوته؟ «انتهى».

قال النَّاصب خفضه الله

أقول: قد سبق فى تحرير المذهب أن الأفعال تقع بقدره الله تعالى عقيب إرادته العبد على سبيل العادة فإذا حصلت الدواعى و انتفت الصوارف يقع فعل العبد و إن جاز عدم الوقوع عقلا كما فى سائر العاديات التى يجوز عدم وقوعها عقلا و يستحيل عادة فكذا كل ما ذكره من تناول الطعام و شرب الماء، فإنه يجوز أن لا يقع عقيب

إرادته الطعام و لكن العاده جرت بوقوعها، أما قوله: و لو كانت الأفعال صادرة من الله تعالى جاز أن يقع الفعل و إن كرهناه، فهذا أمر صحيح فانا كثيرا ما نفعل الأشياء و نكرهها، و هذا الجواز مما لا ريب فيه، و ليس في إنكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

ما ذكره من جواز عدم الوقوع عقلا هو عين الدعوى المخالفة للضرورة التي يتكلم المصنّف عليها، فإنّ العقل الصّحيح لا يجوز عدم وقوع شرب الماء عند العطش مع حصول الدّواعى و انتفاء الصّيواف، فكيف تصير إعادتها جوابا و دفعا لما ذكره المصنّف؟! و أما ما ذكره بقوله: فإنّا كثيرا ما نفعل الأشياء و نكرهها إلخ فإن أراد به أنّ كثيرا ما نفعل الأشياء التي نكرهها قبل الفعل فوقوع هذا غير مسلمّ و مخالف للضرورة و إن أراد أنّ كثيرا ما نفعل الأشياء و نكرهها بعد الفعل لظهور قبحه و كراهته على العقل بعد ذلك فمسلمّ، لكن المصنّف إنّما ادّعى الصّور في نفي وقوع الفعل مع كراهه العقل له قبل الفعل، و أما قوله: و ليس في إنكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة فغلط ظاهر، لأنّ المصنّف قدّس سرّه قد ادّعى أنّ جواز وقوع الفعل مع كراهته مناف للضرورة فهو قدّس سرّه منكر لذلك الجواز، لكونه منافيا للضرورة، فإيراد النّاصب عليه بأنه ليس في إنكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة كما ترى ليس فيه طائل، و لا يرجع إلى حاصل.

[في استلزامها لتجويز ما قضت الصّور نفيه]

قال المصنّف رفع الله درجته

و منها أنّه يلزم تجويز ما قضت الصّور بنفيه، و ذلك لأنّ أفعالنا إنّما تقع على الوجه الذي نريده و نقصده، و لا يقع منّا على الوجه الذي نكرهه، فإنّا نعلم بالضرورة

أنا إذا أردنا الحركة يمنه لم تقع يسره، وإذا أردنا الحركة يسره لم تقع الحركة يمنه، والحكم بذلك ضروري، فلو كانت الأفعال صادرة من الله تعالى جاز أن تقع الحركة يمنه ونحن نريد الحركة يسره بالعكس، وذلك ضروري البطلان، «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول: جواب هذا ما سبق في الفصل السابق أنّ هذه الأفعال تقع عقيب إرادة العبد عاده من الله تعالى وأنّ الله تعالى يخلق هذه الحركات عقيب إرادة العبد وهو يخلق الإرادة، والضروره إنّما تقضى على وقوع هذه الأفعال عقيب القصد والإرادة لا أنّها تقضى بأنّ هذه الإرادة مؤثره خالقه للفعل، والعجب أنّ هؤلاء لا يفرقون بين هذين المعنيين، ثمّ من العجب كلّ العجب أنّهم لا يرجعون إلى أنفسهم ولا يتأملون أنّ هذه الإرادة من يخلقها؟ أم الله تعالى يخلقها؟ فالذى خلق الإرادة وإن لم يرد العبد تلك الإرادة وهو مضطرّ في صيرورته محلا لتلك الإرادة خالق الفعل، فإذا بلغ أمر الخلق إلى الفعل رقدوا كالحمار في الوحل ونسبوا إلى أنفسهم خلق الأفعال وفيه خطر الشرك «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

ما ذكره من العجب ليس من جهله بعجب و يدفع تعجبه ما ذكرنا سابقا من أنّ القول بالقدره والإرادة الغير المؤثرتين سفسطه باطله، وكذا ما أتى به من كل العجب فإن أصل الإرادة وإن كانت مخلوقه لله تعالى، لكن صرفها إلى الفعل من فعل العبد، والحاصل أنّ المخلوق لله تعالى أصل الإرادة وهو الكيفيه النفسانيه التي من شأنها ترجيح الفعل أو الترك لكن فعليّه الترجيح وتعلّق القدره والإرادة بالفعل أى جعلهما متعلقا به من العبد، لا من الله تعالى، ونمنع ما ذكره العلامة الدواني في رسالته

من أن تعلق الإرادة منبعث عن مجرد تصوّر الملائم و اعتقاد الملائمه التي لا- يتخلف تحقق الفعل عن تحققها، و جميع ذلك بقدره الله تعالى، و إرادته لم (فلم ظ) لا- يجوز أن يكون منبعثا عن ذلك!؟ مع أنه أمر اعتبارى كان منشأ العبد، و هلم جرا و التسلسل فى الأمور الاعتباريه مما لا يبالي بارتكابه، و كأنه لهذا قال شارح المقاصد: الحق أنّ مبنى المبادئ القريبه لأفعال العباد على قدرتهم و اختيارهم، و مبنى المبادئ البعيده على إلتجائهم و اضطرارهم، فلا يلزم من صيروره العبد محلا لأصل تلك-الإرادة أن يكون مضطرا فى التعيين و الترجيح كما توهمه الناصب الحمار، و زعم أنه قد أخرج بذلك نفسه عن الوحل، و سيأتى لهذا زياده تحقيق و توضيح فى موضعه اللائق به إن شاء الله تعالى.

[فى استلزامها لمخالفه الكتاب العزيز و نصوصه]

قال المصنّف رفع الله درجته

و منها أنه يلزم مخالفه الكتاب العزيز و نصوصه، و الآيات المتظاهره فيه الداله على استناد الأفعال إلينا، و قد بينت فى كتاب الإيضاح مخالفه أهل السنه لنصّ الكتاب العزيز و السنه بالوجه التى خالفوا فيها آيات الكتاب العزيز حتى أنه لا تمضى آيه من الآيات إلا و قد خالفوا فيها من عدّه أوجه، فبعضها يزيد على بضع [١]

و بعضها يزيد على العشرين، و لا ينقص شىء منها عن أربعة، و لنقتصر فى هذا المختصر على وجه قليله داله على أنهم خالفوا صريح القرآن ذكرها أفضل متأخريهم و أكبر علمائهم فخر الدّين الرّازى [٢]

[فى عد الايات التى بصريحها على خلاف مقاله الاشاعره]

إشاره

[القسم الاول الآيات الدّاله على إضافه الفعل إلى العبد]

و هى عشره الاول الآيات الدّاله على إضافه الفعل إلى العبد، فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا [٣]

ص: ٣٢

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ [١]

، إِنَّ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ [٢]

، ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعَيَّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ [٣]

، بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا [٤]

، فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ [٥]

، مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ [٦]

، كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ [٧]

مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي [٨]

«انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول: اعلم أن النص ما لا يحتمل خلاف المقصود، فكلما كان كذلك من كتاب الله وخالفه المكلف عالماً به يكون كافراً نعوذ بالله من هذا، وكل ما يحتمل الوجوه ولا يكون بحيث لا يحتمل خلاف المقصود، فالمخالفة له لا تكون كفراً، بل هو محل للاجتهاد والترجيح لما هو الأنسب والأقرب إلى مدلول الكتاب، والعجب من هذا الرجل! أنه جمع الآيات التي أوردها الامام الرّازي ليدفع عنها احتمال ما يخالف مذهب أهل السنّة ثم أتى على الآيات كلّها ووافق مذهب أهل السنّة لها و دفع عنها ما احتتمل تطبيقه على مذهب المعتزله، وهذا الرجل ذكر الآيات وجعلها نصوصاً مؤيدة لمذهبه ولم يذكر ما ذكر الامام في تأويل الآيات وتطبيقها على مذهب أهل السنّة والجماعه، وهذا يدلّ على غايه حمق الرجل و حيلته و تعصّبه و عدم فهمه

أما كان يستحي من ناظر في كتابه، ومثله [١]

في هذا العمل كمثل من جمع السهام في وقعه حرب و كانت تلك السهام قتلت طائفه من أهل عسكره فأخذ السهام من بطون أصحابه، و من صدورهم و أفخاذهم، ثم يفتخر أن لنا سهاما قاتله للرجال و لم يعلم أن هذه السهام قتلت أحبابه و أعوانه، نعوذ بالله من الجهل و التعصب، ثم جعل هذه الآيات دليلا على مذهبهم الباطل من باب إقامة الدليل في غير محلّ النزاع فإننا لا ننكر أن للفعل نسبه و إضافه إلى الفاعل و نسبه و إضافه إلى الخالق كالسواد فإنّ له إضافه إلى الأسود لأنه محلّه و إلى الخالق الذي خلقه في الأسود حتى صار به أسود، فقوله تعالى: **فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا فِيهِ** إضافه الكفر إلى العبد، و لا شكّ أنه كذلك، و ليس لنا فيه نزاع أصلا و الكلام في الخلق لا في الكسب و المباشرة و قوله تعالى: **فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ**، لا شكّ أن الكتابه تصدر من يد الكاتب و هذا محسوس لا يحتاج إلى الاستدلال، و الكلام في الخلق و التأثير فنقول:

الكتابه كسب العبد و خلق الحقّ أ لم يقرأ هذا الرجل آخر هذه الآية؟ **ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُشْتَرَوْا بِهِ تَمَنَّا قَلِيلًا**، **فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَ وَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ صَرَاحًا** بالكسب و أنّ كتابتهم كسب لهم، لا أنه خلق لهم، و قس عليه باقى الآيات المذكوره «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

نعم هذا معنى النص لكن لا يلزم أن يكون حصول التنصيص على المقصود من مجرد مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن القرائن الداخلة و الخارجة من مقتضيات الحال و المقال، كما يفهم من كلام الناصب موافقا بجماعه زعموا مثله و بنوا عليه الحكم بندور النص في الكتاب و السنه، فإنّ هذا مردود عند المحققين منا و منهم فقد

قال جلال الدين السيوطي الشافعي [١]

في كتاب الإتيان: [٢]

إنه بالغ إمام الحرمين [٣]

وغيره في الرد عليهم، بأن الغرض من النص الاستقلال بإفاده المعنى على قطع مع انحسام جهات التأويل والاحتمال، وهذا وإن عرّ حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللّغّه لكنه كثير مع القرائن الحاليّه و المقاليّه «انتهى». وبالجملة كلّ ما يحتمل الوجوه بالنظر إلى مفهوم العبارة في بادي النظر، ثم اندفع تلك الوجوه والاحتمالات بالنظر إلى القرائن الظاهره داخل في النص و مخالفته إذا كان قرآنا أو حديثا يكون

ص: ٣٥

كفرا، و أما ما ذكره من العجب، فليس من جهله بعجب! و يدفعه أنه لما ادعى المصنف نصوصيه تلك الآيات على مطلوبه فعلى تقدير تسليم أنّ الرازي ذكر لها تأويلات كان تعرّض المصنف لذكرها لغوا مستدركا و كفى في ضعف ارتكاب التأويل ما قيل: إنّ يوم التأويل ليل أليل، سيما تأويل النصوص المعتضده بدليل العقل، و بالجمله تلك التأويلات صرف للآيات تصريف الأفعال في غير ما أنزلت فيه و إحاله لكلام الله، و تحريف للكلم عن مواضعها و جعلها تابعه لهوى المذهب، و إخراج للقرآن المبين عن أن يكون دليلا للمحققين و حجه على المبطلين، و فتح لباب تأويلات الباطنيه الملحدين، و ما ندرى، كيف يستجير من يعلم أنّ وعد الله حقّ مثل هذا في القرآن و في دين الله المبين؟!، و أما ما ذكره من المثل، ففيه من الخبط ما يليق أن يضرب به المثل، و ذلك لأنّ المصنف لما ادعى أنّ تلك الآيات كانت على مذهبه نصوصا، فكانت على صدور الخصم نصوصا و لها إليهم إصابه و وصولا، فكيف يصدق أنه كان قبل ذلك لها في يد الخصم حصولا، و أنهم جعلوا غيرهم بها مقتولا، على أنا لو فرضنا أنّ الرازي أو غيره من أهل السنه كبروا على نصوص تلك الآيات و استدلوا بها على مذهبهم قبل استدلال أهل العدل بها، فمثل المصنف في ذلك حينئذ مثل قوم من الأقوياء الرّماه لخصمهم من بعيد قد قابلهم من الحمق الشديد جماعه كان قسيهم من الضعف في النزاع [١]

، و سهامهم خاليه عن الأثر و اللذع [٢]

، فقصرت سهامهم عن الوصول إلى الصدور و الأصلاب، و وقعت قدام هؤلاء الأقوياء على التراب فالتقط من الأقوياء من كان له من الرّمايه سهم وافر تلك السهام القاصره و رماها على رماها تلك الجماعه الحمقى الخاسره، حتّى قتل بتلك السهام أحبارهم و البقيّه

و لو أَدبَارهم ثمَّ يفتخر ذلك الملتقط بأنَّه قتل هؤلاء بسهامهم و نصولهم و استأصلهم بها عن أصولهم، و أما ما ذكره من أننا لا ننكر أنَّ للفعل نسبه و إضافه إلخ ففيه أنَّ الكلام ليس في مطلق النسبه و إلا فللفعل إلى الزمان و المكان أيضا نسبه مع أنَّهما ليسا فاعلين له اتفاقا، بل الكلام في نسبه الفاعليته و لم يعهد في العرف و لغه القرآن تسميه المحلَّ فاعلا- و كاسبا، بل الفاعل هو الخالق، و الفرق بين الخلق و الكسب اصطلاح من الأشاعره لا يفيد في مقابله الخصم على أنَّ الكسب الذي ينسبونه إلى العبد بمعنى صرف العبد القدره، أو بمعنى المباشره و المقارنه و المحليه و نحوها، فخالق الصِّرف و نحوه، إمَّا الله تعالى فلا شيء للعبد، و إمَّا العبد فيلزم أن يكون خالق بعض أفعاله، و لا ينفع دعوى كونه اعتباريا في إخراجِه عن كونه مخلوقا للعبد، لأنَّ مسأله خلقه تعالى الأعمال تعمُّ الأفعال الاعتباريه كما يدلُّ عليه جعلهم الكفر من المخلوقات، و بما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره النَّاصب في تأويل الآيات الدَّاله على إضافه الفعل إلى العباد، لأنَّ معنى كفروا في العرف و اللغه الذين فعلوا الكفر لا- من صار محلا للكفر، و أما الكسب بمعنى المباشره و صرف القدره فراجع إلى الفعل كما أشرنا إليه، فينا في ما ادَّعوه من أنَّه لا فاعل في الوجود إلا- الله، و إن جَوَّزوا صدور هذين الفعلين من العبد فليجَوَّزوا صدور الأفعال المتنازع فيها منه أيضا من غير احتياج إلى تمحل اختراع الكسب المحال [١]

و أما ما ذكره: من أنه لا شكَّ أنه تصدر الكتابه من يد الكاتب، و هذا محسوس لا يحتاج إلى الاستدلال، و الكلام في الخلق و التأثير إلخ ففيه ما مرَّ من بطلان الفرق بين الخلق و الفعل، و بطلان القول بالقدره الغير المؤثره، و الحاصل أنَّ هذه الآيه صريحه فيما ادَّعاه المصنّف قدس سرّه غير قابله للتأويل لأنَّ مفادها إثبات الفعل لأحد، و نفيه عن غيره ففيه إضافه الفعل إلى فاعله على أبلغ الوجوه، و توضيحه: أنَّه تعالى عبّر فيها

بالأيدي عن الأنفس لأنَّ أكثر أعمالهنَّ بها، ولأنَّ العاده قد جرت بإضافه الأفعال التي يلبسها الإنسان إلى اليد و إن اكتسبها بجارحه أخرى، فجرى خطاب الله تعالى على عادتهم، ولأنَّ ذكر اليد يحقّق و يؤيد إضافه الفعل إلى فاعله، كما ورد في المثل [١]

يداك او كتنا و فوك نفتح يعنى يداك لا- يدا غيرك، و فوك لا- فو سواك يعنى أنت فعلت بآلتك، لاستحاله أن يفعل أحد بجارحتك و أما قوله صرّح الله بالكسب في الآية المذكوره فمدخول بما أشرنا إليه سابقا: من أنّ لفظ الكسب في الآية بمعنى آخر غير ما اخترعه الأشاعره، لكنهم للفرار عن الجبر اضطروا إلى صرفه عن ظاهره، و صرفه كصرف [٢]

الأفعال تاره إلى صرف القدره نحو الفعل، و تاره إلى المقارنه و المباشره، و تاره إلى المحليه و تاره إلى اتصاف الفعل بالطاعه أو المعصيه، و شيء من هذه المعانى لم يعهد في اللغه، و لا فهم من الكتاب و السنّه كما لا يخفى على من تأمل و أنصف.

[القسم الثانى الايات المتضمنه لمدح المؤمن، و ذم الكافر]

قال المصنّف رفع الله درجته

الثانى ما ورد في القرآن من مدح المؤمن على إيمانه، و ذم الكافر على كفره،

و وعده بالثواب على الطاعة، و توعدده بالعقاب على المعصية كقوله تعالى الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ [١]

، الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ [٢]

، وَ إِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَى [٣]

، أَلَا تَرَوْا زُرَّةً وَ زُرَّةً أُخْرَى، [٤]

لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى، [٥]

هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ، [٦]

هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ؛ [٧]

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا؛ [٨]

، وَ مَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي [٩]

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا، [١٠]

وَ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ، [١١]

، انتهى

قال الناصب خفضه الله

أقول: مدح المؤمن و ذم الكافر بكونهما محلاّ للكفر و الايمان، كما يمدح الرجل لحسنه و جماله و تمدح اللؤلؤة بصفائها، و الوعد و الوعيد لكونهما محلاّ للأعمال الحسنه و السيئه كما يؤثر، و يختار المسك و يحرق الحطب و الحشيش، و الآيات المذكوره إنّما تدلّ على المدح للمؤمن و الذم للكافر، و بيان ترتب الجزاء و ليس النزاع

فى هذا لأنّ هذا مسلم، والكلام فى أنّ الأعمال المجزيه هل هى مخلوقه لله تعالى أو للعبد؟ وأما المباشرة للعمل والكسب الذى يترتب عليه الوعد والوعيد والجزاء فلا- كلام فى أنها من العبد، ولهذا يترتب عليها الجزاء، فعلم أنّ فى الآيات ليس دليل لمذهبه «انتهى».

أقول [القاضى نور الله]

قد مرّ أنّ القول بسببيه المحلّ والاتصاف الحاصل بدون الاختيار ضرورى البطلان و ينبه عليه بأنّ أفعال العباد ممّا يصح المدح و الذم عليه اتفاقا، والغرائز الحاصله فى محلّها ليست كذلك، لما وقع فيها الاختلاف، وبالجملة أنا نعلم ضروره قبح المدح و الذم على كون الشخص طويلا- أو قصيرا، أو كون السماء فوقه و الأرض تحته، وإنما يحسن هذا المدح أو الذمّ لو كان للعبد فعل يصدر عنه، واما تمثيله لذلك بمدح الرّجل بحسنه و جماله و بمدح اللؤلؤه بصفائها فمردود، بأنّ المدح و إنّ عمّ الاختيارى و غيره، لكن مدح المؤمن على إيمانه مثلا إنّما يقع من حيث اختياره فى ذلك و إذ لا اختيار له فيه فينتفى المدح من تلك الحيثيه، و هذا هو مراد المصنّف و حينئذ الاستشهاد بمدح نحو اللؤلؤه يكون خارجا عن المبحث كما لا يخفى.

[القسم الثالث الآيات الدّاله على تنزهه تعالى عن كون أفعاله مثل افعال المخلوقين]

قال المصنّف رفع الله درجته

الثالث الآيات الدّاله على أنّ أفعال الله تعالى منزّه عن أن يكون مثل أفعال المخلوقين من التّفاوت و الاختلاف و الظلم، قال الله تعالى: **مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ** [١]

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ [٢]

و الكفر و الظلم ليس بحسن

و قوله: وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ، [١]

و الكفر ليس بحق و قوله: إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ [٢]

، وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ، [٣]

وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ [٤]

، لَا ظَلَمَ الْيَوْمَ، [٥]

، وَلَا يُظْلَمُونَ قَتِيلًا [٦]

انتهى.

قال الناصب خفضه الله

أقول: مذهب جميع المليين أنّ أفعال الله تعالى منزّه عن أن يكون مثل أفعال المخلوقين فإنّ أفعال المخلوقين مشتمله على التفاوت و الاختلاف و الظلم، و أفعال الله تعالى منزّه عن هذه الأشياء، فالآيات الدّاله على هذا المعنى دليل جميع المليين و لا يلزم الأشاعره شىء منها، لأنّهم لا يقولون: إنّ أفعال العباد أفعال الله تعالى حتّى يلزم المحذور، بل إنّهم يقولون: أفعال العباد مخلوقه لله مكسوبه للعبد، و هذا التّفاوت و الاختلاف و الظلم بواسطه الكسب و المباشره، فالتّفاوت و الاختلاف واقع فى أفعال العباد كما فى سائر الأشياء كالإنسان و غيره من المخلوقات، فإنّ الاختلاف و التّفاوت واقعان فيها لا محاله، فهذا التّفاوت و الاختلاف فى تلك الأشياء بما ذا ينسب و بأى شىء ينسب فلينسب إليه اختلاف أفعال العباد [٧]

و أمّا الاستدلال بقوله: أَحْسَنَ كُلُّ شَيْءٍ خَلَقَهُ عَلَىٰ أَنْ الْكُفْرَ لَيْسَ خَلْقَهُ فَبَاطِلٌ، لأنّ الكفر مخلوق لا خلق،

و لو كان كل مخلوق حسنا لوجب أن لا يكون في الوجود قبيح، وهو باطل لكثرة المؤذيات و القبائح المتحققه بخلق الله تعالى على ما سيجيء، و أما الاستدلال بقوله **وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ عَلَىٰ أَنَّ الْكُفْرَ لَيْسَ مَخْلُوقًا لِلَّهِ تَعَالَىٰ** لأنه ليس بحق فباطل، لأن معنى الآية: أنا ما خلقنا السماوات و الأرض إلا متلبسين بالحق و الصدق و الجد، لا بالهزل و العبث كما قال: **وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ وَمَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ [١]**

و لو كان المعنى و ما خلقنا السماوات و الأرض و ما بينهما، إلا- بكون كل مخلوق حقا لأفاد أن الكفر حق، و أتى يفهم هذا المعنى من هذا الكلام، نعم ربما فهم ذلك الأعرابي الجاف [٢]

الحلى الرّاطن ذلك المعنى من كلام الله «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

قد مرّ بيان أن نفي الأشاعره الظلم عن الله تعالى إنما هو بحسب اللفظ دون المعنى و الحقيقة، و أن الكسب باطل بما مرّ مرارا و سيجيء في موضعه، و أما قوله:

فالتفاوت و الاختلاف واقع في أفعال العباد كما في سائر الأشياء كالإنسان و غيره من المخلوقات، ففيه نظر من وجهين، الاول: أنه يشعر بأن في خلق الإنسان و نحوه من مخلوقات الله تفاوتاً و اختلافاً أيضاً، و هذا مع مخالفته لنص الآية مناف أيضاً لما قاله سابقاً: من أن أفعال الله تعالى منزّهه عن التفاوت و الاختلاف، و الثانى:

أنه فهم من نفي الاختلاف الواقع فى الآية نفي الاختلاف بحسب الأنواع و الأشخاص

و نحوها، و لهذا وقع فى ورطه مخالفه القرآن و مناقضه نفسه، و ليس كذلك بل المراد من التفاوت و الاختلاف المنفى فى الآيه عدم التناسب و النّظام بحيث يقول الناظر الفهم: لو كان كذا لكان أحسن، كذا فى تفسير النيسابورى: و من البين أنّ أكثر أفعال الإنسان بهذه الحثيه، و أما ما ذكره: من أنّ الكفر مخلوق لا خلق فغير قادح فى استدلال المصنّف بالآيه لأنّها كما قصد المصنّف إنّما دلّ على حسن المخلوق لا- الحلق لأنّ الحسن المفهوم من قوله تعالى: أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ، إنّما يتعلّق بكلّ شىء خلقه، بالخلق المفهوم من خلق الماضى فى قوله: خلقه، و لا ريب فى أنّ الشىء الذى خلقه الله هو مخلوقه لا خلقه، قوله: و لو كان كلّ مخلوق حسنا إلخ قلنا: بطلان اللازم ممنوع قوله: لكثرة المؤذيات و القبائح المتحققه قلنا: هذا مع كونه منافيا لإنكاره سابقا كون القبائح صادرة من الله تعالى مردود بأنّه إن أراد من المؤذيات و القبائح ما عدا الأفعال الصّادرة عن العباد كخلق الحيات و العقارب و السباع و نحوها فقد بيّنا سابقا أنّها ليست بقييحه عند التأمل فى خواصّها، و كون نفعها أكثر من ضررها، و إن أراد به ما يشمل أفعال العباد كالسّرقة و اللواطه و الزّنا فلا نسلم أنّها صادرة من الله تعالى، بل هو أوّل المسأله، و أمّا ما ذكره من أنّ معنى الآيه أنا ما خلقنا السّموات و الأرض إلّا متلبّسين بالحقّ و الصّديق إلخ ففيه أنّه على تقدير تسليم أن يكون الحقّ و الصّدق و الجدّ، معان متقاربه كما يدلّ عليه ظاهر كلامه، لا معنى للايه إلا أن تكون تلك الأشياء حقّا لا أنّ الحقّ أمر آخر مباين لها متلبّس بها مصاحب لها كالحجر الموضوع بجانب الإنسان، و بهذا علم أنّ قوله: و أنّى يفهم هذا المعنى من هذا الكلام دليل على اعوجاج فطرته المرّ المروانى، و قصور فهمه عن إدراك واضحات المعانى، فإنّه لا يفهم أنّ ما ذكره من تفسير الآيه هل هو مضمون كلام المصنّف أو يدفعه و يمنعه

و لا يدري أين يذهب رأسه؟ و بأيّ شيء يشتعل أو ينطفى نبراسه؟ [١]

و الحمد لله على خلاصنا من عظيم ما ابتلوا به من المجاهره بالباطل، و معارضتهم الحقّ بأغث [٢]

ما يكون من الكلام

[القسم الرابع: الآيات الدّالة على ذمّ العباد على الكفر و المعاصي]

قال المصنّف رفع الله درجته

الرابع: الآيات الدّالة على ذمّ العباد على الكفر و المعاصي كقوله تعالى:

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ [٣]

و الإنكار و التّوبيخ مع العجز عنه محال، و من مذهبهم أنّ الله تعالى خلق الكفر في الكافر و أرادته منه، و هو لا يقدر على غيره فكيف يوبّخه عليه؟! و قال الله تعالى: **وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ [٤]**

و هو إنكار بلفظ الاستفهام و من المعلوم أنّ رجلا- لو حبس آخر في بيت بحيث لا- يمكنه الخروج عنه ثمّ يقول: ما منعك من التصرّف في حوائجى قبح منه ذلك، و كذا قوله تعالى:

وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا [٥]

مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ [٦]

و قوله: **مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا [٧]**

، **فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرِهِ مُعْرِضِينَ [٨]**

فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ [٩]

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ [١]

لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ [٢]

و كيف يجوز أن يقول لم تفعل؟ مع أنه ما فعله و قوله: لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ [٣]

، لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ [٤]

؟قال الصاحب ابن عباد [٥]

:كيف يأمر بالايمن و لم يردده؟ و ينهى

ص: ٤٥

عن الكفر و قد أرادہ؟ و يعاقب على الباطل و قدرہ، و كيف يصرفه عن الايمان ثم يقول فَأَنَّى تُصْرَفُونَ [١]

، و يخلق فيهم الكفر ثم يقول: كَيْفَ تَكْفُرُونَ؟، و يخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول: لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ، و صدهم عن سواء السبيل ثم يقول: لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ، و حال بينهم و بين الايمان ثم قال

ص: ٤٤

وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ [١]

، و ذهب بهم عن الرشد ثم قال: فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ [٢]

و أضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرِهِ مُعْرِضِينَ [٣]

«انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول: قد سبق أن ذم العباد على الكفر لكونهم محل الكفر، و الكاسيين المباشرين له و الإنكار و التوبيخ في قوله تعالى: كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ لِكَسْبِهِمُ الْكُفْرَ، و هم غير عاجزين عن الكسب لوجود القدره على الكسب و إن كانوا عاجزين عن دفع الكفر عنهم بحسب الإيجاد و الخلق، و الأول كاف في ترتب التوبيخ على فعلهم، و أما ما ذكره من أن مذهبهم أن الله تعالى خلق الكفر في الكافر و أراد منه و هو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه فقد ذكرنا جوابه فيما سبق أن التوبيخ باعتبار الكسب و المحلّيه لا باعتبار التأثير و الخالقّيه، و قد ذكرنا فيما سبق: أن هذا يلزمهم في العلم بعينه و كذا حكم باقي ما ذكر من الآيات المشتمله على توبيخ الله تعالى عباده بالشرك و المعاصي فإن كل هذه التوبيخات متوجهه إلى العباد باعتبار المحلّيه و الكسب، لا باعتبار الخلق، و أما ما ذكره من كلمات الصّاحب ابن عباد فهو كان رجلا وزيرا متشدقا [٤]

في الإنشاء معتزليا ذكر الكلمات و سردها على وتيره أرباب الترسّلات و المراسلات، و ليس فيه دليل، و ما أحسن ما قيل في أمثال كلامه شعر:

كلامك يا هذا كيندق فارغ

خلّي عن المعنى و لكن يقرقر

«انتهى»

ص: ٤٧

قد سبق أن القول بالمحليه والكسب لا محل له عند العقل، ولا يكسب لهم خيرا ولا يصلح وجها لتوجه الإنكار والتوبيخ من الله تعالى إلى العباد، ولا يكفي في ترتبهما على فعلهم، وقد سبق أن مظنه لزوم مثل ذلك علينا في العلم من قبيل إن بعض الظن إثم [١]

و كذا الكلام في باقي ما ذكر من الآيات و أما ما ذكره في دفع كلمات صاحب ابن عباد رحمه الله: من أنه كان رجلا وزيرا متشدقا معتزليا، فلا يخفى ما فيه إذ لا يقدح شيء من الوزاره و بلوغ الفصاحه و البلاغه و الاعتزال في فضل الرجل و حسن مقاله، انظر إلى ما قال، و لا تنظر إلى من [٢]

قال، لكن الناصب جعل ذلك وسيله للهرب عن جوابه، و لم يمنعه عنه ما كان له بنفسه من إعجابه، ثم ما ذكر: أنه كان من أهل الاعتزال إنما نشأ عن جهله بأحوال الرجال و إنما كان الصاحب رحمه الله شيعيا إماميا بالغا إلى نصابه [٣]

نشأ في حجر التشيع، و أرضع من لبابه [٤]

على رغم أنف الناصب و أصحابه كما حققه أرباب التاريخ في بابيه، و أما ما ذكره من الشعر المشعر بأنه رغم كلام الصاحب

خاليا عن المعنى فليُصِف أولياء النَّاصب أنَّ الخالي عن المعنى هو الكسب الذي اضطربوا في تحصيل معناه كما بيناه، أو الكلام المنقول عن الصاحب الذي جَلَّ أن يوصف لفظه إلا بالدَّر المنظوم، و كؤوس معانيه إلا بالرحيق المختوم، لكنَّ الجاهل المعاند الذي ختم الله على قلبه فلا يتقى من الله تعالى ولا يستحي من النَّاس ولا يبالي بما أطلق به لسانه لا يعجز عن الإتيان بمثل هذا الشعر الذي كلام شيخه الأشعري الخالي عن الشعور أولى به، ولا غرو أنَّ الحقَّ ينكره الجهول سيِّما الفضول [١]

الذي هو على شفا [٢]

جرف مهول كما قيل شعر:

الحقَّ ينكره الجهول لأنَّه

عدم التصوُّر فيه و التصديقا

و هو العدو لكلِّ ما هو جاهل

فإذا تصوَّره يعود صديقا

[القسم الخامس الآيات التي ذكرها الله تعالى فيها تخير العباد في أفعالهم]

قال المصنّف رفع الله درجته

الخامس الآيات التي ذكرها الله تعالى فيها تخير العباد في أفعالهم، و تعليقها بمشيتهم قال: **فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ، وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ [٣]**

إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ [٤]

، **فَسِيرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ [٥]**

لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ [٦]

فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ [٧]

، **فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَهًا رَبًّا سِوَا [٨]**

،

فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَهًا رَبًّا مَابًا [١]

، و قد أنكر الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه و أضافها إلى الله تعالى بقوله: سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا [٢]

وَ قَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ [٣]

«انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول: هذه الآيات تدل على أنّ للعبد مشيئة و هذا شيء لا ريب فيه، و لا خلاف لنا فيه، بل النزاع في أنّ هذه المشيئة التي للعبد هل هي مؤثره في الفعل موجوده إياه أو هي موجهه للمباشرة و الكسب؟ فإقامه الدليل على وجود المشيئة في العبد غير نافع له، و أما قوله: قد أنكر الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه، و أضافها إلى الله تعالى بقوله: سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا، فنقول:

هذا الإنكار بواسطة إحالة الذنب على مشيئة الله تعالى عنادا أو تعنتا [٤]

فأنكر الله عليهم عنادهم، و جعل المشيئة الالهية عله للذنب، و هذا باطل، ألا ترى إلى قوله:

وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَ مَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا كَيْفَ نَسَبَ عَدَمَ الْأَشْرَاكِ إِلَى الْمَشِيئَةِ: و لو لا أنّ الإنكار في الآية الاولى لجعل المشيئة عله للذنب، و في الثانية لتعميم حكم المشيئة الموجهه للخلق، لم يكن فرق بين الاولى و الثانية و الحال أنّ

ص: ٥٠

الاولى وارده للإنكار على ذلك الكلام و هو منقول عنهم،و الثانيه من الله تعالى من غير إنكار فليتأمل المتأمل ليظهر عليه الحق انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

قد مرّ بيان أنّ إثبات القدره و المشيئه بدون التأثير لا محصل له،و أنّ القول بالكسب لا أثر له في دفع الجبر،و أما ما ذكره من أنّ هذا الإنكار بواسطه إحاله الذنب على مشيئه الله تعالى إلخ ففيه أنّ صريح الآيه اعتقادهم أنّ مشيئه الله تعالى علّه لشركهم و كون الشرك ذنباً أو غيره غير مفهوم من لفظ الشرك،و إنّما فهم من خارج، و القول بعليّه مشيئه الله تعالى و علمه للشرك و جميع أفعال العباد ممّا شارك فيه الأشاعره مع المشركين،و قد نفاها الله تعالى،كما قرّره المصنّف فالعدول عن جعل مشيئه الله تعالى في الآيه علّه لنفس الشرك و جعله علّه لوصف كونه ذنباً صرف للآيه عن ظاهرها و البناء على الكسب بالمعنى الذى ذكره القاضي أبو بكر الباقلانى و فخر الدين الرّازى [١]

حيث قال: إنّ حقيقه الكسب صفه تحصل بقدره العبد بفعله الحاصل بقدره الله تعالى،فإنّ الصّلاه و القتل مثلا كلتاها حركه و تمايزان بكون إحداها طاعه و الأخرى معصيه،و ما به الاشتراك غير ما به الامتياز،فأصل الحركه لقدره الله تعالى و خصوصيه الوصف بقدره العبد،و أورد عليه أنّ امتياز المطلق عن مقيداته إنّما هو فى العقل دون الخارج،و هو لا يصحّح كون كلّ من هذين التمايزين مقدورا بقدره أخرى،و أما ما ذكره من أنّه لو لا التأويل الذى ذكره فى الآيه الاولى،لما فرق بينها و بين الآيه الثانيه فدفعه هين و الفرق بين المراد بالمشيئه فى الآيه المشيئه المطلقه يعنى أنّ الله تعالى لو شاء عدم الشرك ممّا لما أشركنا،لكنّه لم يشأ ذلك،و حاصل الإنكار أنّكم كاذبون فى أنّ الله تعالى لم يشأ

عدم شرككم، لأنه تعالى شاء ذلك بالمشيئه التكليفية الاختيارية التفويضية، بأن تختاروا عدم الشرك بارادتكم و مشيئتكم فارتكبتم بسوء اختياركم الشرك و تركتم التوحيد، والمراد بالمشيئه في الآيه التي ذكرها التناصب المشيئه الاجباريه الاضطراريه، و حاصل هذه الآيه أن الله تعالى لو أراد عدم شركهم بالمشيئه الاجباريه لما أمكنهم الشرك، لكن لم يشأ ذلك على هذا الوجه لمنافاته غرض التكليف كما مرّ، و لا- منافاه بين معنى الآيتين على هذا، و لا تكلف في التأويل كما ترى، و نظير هذه الآيه قوله تعالى: فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ [١]

و قوله: وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً [٢]

[القسم السادس الآيات التي فيها أمر العباد بالأفعال]

قال المصنّف رفع الله درجته

السّادس الآيات التي فيها أمر العباد بالأفعال (الإقبال خ ل) و المسارعه إليها قبل فواتها كقوله تعالى: وَ سَارِعُوا إِلَيَّ مَغْفِرَةً مِنْ رَبِّكُمْ [٣]

، أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَ آمِنُوا بِهِ [٤]

، اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ [٥]

، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوا [٦]

وَ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ [٧]

فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ [٨]

وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ [٩]

وَ أُنْيُوا إِلَيَّ رَبِّكُمْ [١]

، فكيف يصحّ الأمر بالطاعة و المسارعة إليها مع كون المأمور ممنوعا عاجزا عن الإتيان به؟ و كما يستحيل أن يقال للمقعد الزّمن قم، و لمن يرمى من شاهق جبل احفظ نفسك فكذا هاهنا «انتهى».

قال النَّاصِبُ خَفَضَهُ اللَّهُ

أقول: أمر العباد بالمسارعة في الخيرات من باب التكليف، و قد سبق فائده التكليف و أنّه ربّما يصير داعيا إلى إقبال العبد إلى الله تعالى و خلق الثّواب و العقاب عقيب التكليف و البعثه، و عمل العباد كخلق الإحراق عقيب النّار فكما أنّه لا يحسن أن يقال:

لم خلق الله تعالى الإحراق عقيب النّار؟ كذلك لا يحسن أن يقال: لم خلق الثّواب و العقاب عقيب الطاعة و المعصيه، فانه تعالى مالك على الإطلاق، و يحكم ما يريد، و أمّا قوله: كيف يصحّ الأمر بالطاعة و المأمور به [٢]

عاجز، فالجواب ما سبق أنه ليس بعاجز عن الكسب و المباشرة، و الكلام في الخلق و التأثير لا في الكسب و المباشرة «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

قد سبق أنّ العبد بطبعه لا يخلو عن الفعل و الترك، فلا حاجة له في ذلك إلى التكليف فبقى أن يكون التكليف للحثّ على الخيرات و الزّجر عن المعاصي كما ذكره المصنف قدس سرّه، و قد سبق أيضا أنّ نفى السبب الحقيقته سفسطه لا يلتفت إليها، و أنّ المالك على الإطلاق إنّما يحسن منه التصرف على الوجه الحسن، فإذا تصرف لا على وجه يستحسنه العقل السّليم يذمّ و يحكم عليه بالسّفه، و أمّا ما ذكره في الجواب

من أنه ليس بعاجز عن الكسب و المباشرة، فقد مرّ و سيجيء دفعه بابطال الكسب بأى معنى كان إن شاء الله تعالى.

[القسم السابع الآيات التي حثّ الله تعالى فيها على الاستعانه به] قال المصنّف رفع الله درجته

السابع الآيات التي حثّ الله تعالى فيها على الاستعانه به كقوله تعالى: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ [١]

، فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ [٢]

، اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ [٣]

، فإذا كان الله تعالى خلق الكفر و المعاصى كيف يستعان به (يستفاد منه خ ل) و أيضا يلزم بطلان الألفاف و الدواعى، لأنه تعالى إذا كان هو الخالق لأفعال العباد فأى نفع يحصل للعبد من اللطف الذى يفعله الله! لكن الألفاف حاصله كقوله تعالى: أَوْ لَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ [٤]

وَ لَوْ لَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً [٥]

وَ لَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ [٦]

فَبِمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ [٧]

، إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ [٨]

انتهى.

قال النَّاصِبُ خفضه الله

أقول: خلق الكفر و المعاصى لا يوجب أن لا يستعان من الخالق، و لا يستعاذ به،

فإن الاستعانه و الاستعاذه لأجل أن لا يخلق ما يوجب الاستعانه و الاستعاذه، و لو كان الأمر كما ذكروا لانسدّ باب الدعاء و الطلب من الله تعالى، لأنه خالق الأشياء، و هذا من الترهات التي لا يتفوّه بها عاقل فضلا عن فاضل «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

يتوجه عليه أنّ الخلق بدون كسب العبد لما لم يوجب عندهم ثوابا و لا عقابا، فلا حاجه إلى الاستعاذه، و القول بأنّ الاستعاذه عن الخلق يجوز أن تكون لثلا- تؤدى الخلق إلى الكسب مردود، بأنّ هذه التأديبه إن كانت بالجبر فيلزم أن يكون الكسب أيضا بالجبر، فيلزم الجبر المحض، و إن كان باختيار العبد فلا وجه للاستعاذه فيه عن الله تعالى فتدبر.

[القسم الثامن الآيات الداله على اعتراف الأنبياء بذنوبهم]

قال المصنّف رفع الله درجته

الثامن الآيات الداله على اعتراف الأنبياء بذنوبهم، و إضافتها إلى أنفسهم كقوله تعالى حكاية عن آدم عليه السلام: رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا، [١]

و عن يونس عليه السلام: سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ [٢]

و عن موسى عليه السلام رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي [٣]

، و قال يعقوب عليه السلام لأولاده: بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً [٤]

و قال يوسف عليه السلام: مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَ بَيْنَ إِخْوَتِي، [٥]

و قال نوح عليه السلام: رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ [٦]

، فهذه الآيات تدلّ على اعتراف الأنبياء بكونهم فاعلين

لأفعالهم «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول: اعتراف الأنبياء بكونهم فاعلين لا يدلّ على اعتقادهم بكونهم خالقين و المدّعى هو هذا و فيه التنازع، فإنّ كلّ إنسان يعلم أنّه فاعل للفعل، و لكنّ الكلام فى الخلق و الإيجاد فليس فيها دليل لمدّعا «انتهى».

أقول [القاضى نور الله]

يدفعه أنّ الأصل فى الإطلاق الحقيقة [١]

و الضّروره قاضيه بذلك أيضا، و قد مرّ مرارا ما فى احتمال الكسب من الهذر و الفساد، فما بقى لهم إلا العناد.

[القسم التاسع الآيات الدّاله على اعتراف الكفّار و العصاه]

قال المصنّف رفع الله درجته

التاسع الآيات الدّاله على اعتراف الكفّار و العصاه، بأنّ كفرهم و معاصيهم كانت منهم كقوله تعالى: **وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظّٰلِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ [٢]**

إلى قوله:

أَنحُنُّ صَدْدًا نُّكِرًا عَنِ الطّٰهَرِينَ [٣]

، و قوله: **مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمَصَلِّينَ [٤]**

، **كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُهُمْ [٥]**

إلى قوله: فكذبنا و قوله: **أُولَٰئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ فذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ [٦]**

«انتهى».

قال النَّاصِبُ خَفَضَهُ اللَّهُ

أقول: اعتراف الكفار يوم القيامة لظهور ما ينكره المعتزله، وهو أن الكسب من العبد و الخلق من الله، ألا ترى إلى قوله تعالى لهم يوم القيامة: فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ، أى كان هذا الجزاء لكسبكم الأعمال السيئه، وكل هذا يدل على أن للعبد كسبا يؤاخذ به يوم القيامة، ويجزى به، ولا يدل على ما هو محل النزاع وهو كونه خالقا لفعله و موجدا إياه فليس فيها دلالة على المقصود «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

يتوجه عليه أن ما حكم به بديهه العقول السليمه و البرهان العقلي لا يظهر خلافه فى الآخره، لما عرفت من إحكام قاعده الحسن و القبح العقليين، و ما ذكره من الآيه لا تدل على إرادته ما اخترعوه من الكسب الذى لا محصل له، لظهور أن الكسب فى الآيه ليس بالمعنى الذى اخترعوه فلا يصح الاستدلال بها على مذهبهم فهو فى ذلك مطالب بالبيان و دونه خرط القتاد.

[القسم العاشر الآيات الداله على تحسر الكفار فى الآخره على كفرهم]

قال المصنف رفع الله درجته

العاشر الآيات التى ذكر الله فيها ما يحصل منهم من التحسّر فى الآخره على الكفر و طلب الرجعه، قال الله تعالى: وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبِّنا أَخْرِجْنا، [١]

قال:

رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً [٢]

وَ لَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ، [٣]

رَبِّنا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً، [٤]

أو يقول:

ص: ٥٧

حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ [١]

«انتهى».

قال النَّاصِبُ خَفَضَهُ اللَّهُ

أقول: التَّحْسِيرُ و طلب الرُّجْعَةِ لاكتساب الأعمال السيئة و الاعتقادات الباطلة التي من جملتها اعتقاد الشركاء لله تعالى كما هو مذهب المجوس و من تابعهم من الملتين كالمعتزلة و تابعيهم، و ليس في هذه الآيات دليل على دعواهم «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

قد مرَّ أنَّ الكسب و الاكتساب بالمعنى الذي اخترعوه بمعزل عن لغة القرآن.

و أما ما نسبته إلى أهل العدل من اعتقاد شركاء لله تعالى فهو أولى بالأشعريَّة المثبتين للصفات الزائدة القديمه كما سبق بيانه، بل القول بالكسب و كونه مؤثراً في وصف الطاعة و المعصية يستلزم ما هو أشدَّ من الشرك الذي توهموه من قول أهل العدل باستناد أفعال العباد إليهم كما مرَّ بيانه، بل يلزمهم فيه مشاركة المجوس بل النصارى حذو النعل بالنعل و القذَّة بالقذَّة [٢] كما سبق.

[الآيات لا يأتيه الباطل]

قال المصنّف رفع الله درجته

فهذه الآيات و أمثالها من نصوص الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ، [٣]

و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، فما عذر فضلائهم؟ و هل يمكنهم الجواب عن

هذا السؤال كيف تركتم هذه النصوص ونبذتموها وراءكم ظهرياً؟ [١]

إلا- باننا طلبنا الحياه الدنياه و آثرناها على الآخراه، و ما عذر عوامهم فى الانقياد إلى فتوى علمائهم و أتباعهم فى عقائدهم؟ و هل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال كيف تركتم هذه الآيات و قد جاءكم بها التذير، و عمرناكم ف **مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ؟** [٢]

إلا- باننا قلدنا آباءنا و علمائنا من غير فحص و لا- بحث و لا- نظر مع كثره الحلاف و بلوغ الحججه إلينا، فهل يقبل عذر هذين القبيلين؟ و هل يسمع كلام الفريقين؟ «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول: قد عرفت فيما مضى أن النص مالا يحتمل خلاف المقصود، و قد علمت فى كل الفصول من استدلالاته بالآيات أنها داله على خلاف مقصوده، فهى نصوص مخالفه لمدعاه، و العجب أنه يفتخر و يباهى بإتيانها، ثم يقول: ما عذر علمائهم و عوامهم؟ فنقول: أميا عذر علمائهم فإنهم يقولون يوم القيامة: إلهنا كنا نعلم أن لا خالق فى الوجود سواك، و أنت خلقت كل شىء، و نحن كسبنا المعصيه أو الطاعه، فان تعدبنا فنحن عبادك، و إن تغفر لنا فبفضلك و كرمك، و لك التصرف فىنا كيف شئت، و أما عذر عوامهم فإنهم يقولون: إلهنا إن نبيك محمدا صلى الله عليه و آله أمرنا بأن نكون ملازمين للسواد الأعظم،

فقال صلى الله عليه و آله: عليكم بالسواد الأعظم [٣]

، و رأينا فى أمته صلى الله عليه و آله السواد الأعظم كان أهل السنه و الجماعه، فدخلنا فيهم و اعتقدنا مثل اعتقادهم، و رأينا أن المعتزله و من تابعهم من الشيعة كاليهود يخفون مذهبهم و يسمونه التقيه، و يهربون من كل شاق إلى شاق، و لو نسب إليهم أنهم معتزليون، أو شيعة، يستنكفون عن

هذه النسبه، فعلنا أنّ الحق مع السواد الأعظم فتبعناهم «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

قد بينا فيما سبق: أنّ النص ليس ما توهمه من ظاهر تعريفه المذكور، بل هو ما لا يحتمل خلاف المقصود و لو بمعونه القرائن الواضحه، و أما ما ذكره: من أنّ الآيات كانت داله على خلاف مقصود المصنف فبناه في ذلك كما مرّ على أنّ لفظ الفعل المذكور في بعض تلك الآيات بمعنى الكسب الذي اخترعه الأشعري، و كذا ما ذكر فيها بلفظ الكسب، و أنت تعلم أنّ لفظ الفعل و الكسب لم يجيء في اللغه بالمعنى الذي اخترعه من المحلّيه و المقارنه و نحوهما، و لا- يدلّ عليه بإحدى الدلالات الثلاث، فاحتمال إرادته الكسب بذلك المعنى كما هو خلاف مقصود المصنف مخالف لمقصود الله تعالى أيضا، فلا يقدر في استدلال المصنف بها على مقصوده، و لا- يدفع كونها نصا في معناها الحقيقي، و أما ما ذكره الناصب في تقرير عذر علماء نحلته، فهو مما لا- يبيّض وجوههم، إذ يكذبهم الله تعالى في ذلك و يقول لهم: كيف يصح دعواكم أنه لا- خالق في الوجود سواك و أنت خلقت كلّ شيء؟ مع أنّكم أثبتتم صفات سبعة زائده قديمه، و أنكروتم كونها مخلوقه لى و أنّكم نسبتموني إلى الظلم و السفه حيث نفيتم عن أنفسكم الفعل و أثبتتم الكسب بالمعنى الذي لا يوجب استحقاق العقاب و الثواب، و أما التضرع إلى الله بأنك إن تعدّنا فنحن عبادك و إن تغفر لنا بفضلك، فمشارك بين قاطبه أهل الإسلام لا اختصاص له بالأشاعره، و أما التصرف كيف شاء، فإن أراد به أنواعا و أصنافا من الثواب أو العقاب التي يستحقها المكلف في استحسان العقل فصادق، لكن لا يفيد، و ان أراد به التصرف الحسن و القبيح فهو سبحانه منزّه عن القبيح فيرد بذلك برى على (ردّ على خ ل) وجوه ضراعتهم، و أمّا ما ذكره في عذر العوام، فهو عذر غير مسموع، إذ يقول الله تعالى لهم في ردّ ذلك: من أين علمتم أنّ معنى السواد الأعظم ذلك؟

مع أنّ سواد الكفر أعظم من سواد جميع الإسلام، ولم ما تتبعتم و ما علمتم أنّ خوف الشيعة و المعتزله و تقيتهم إنّما كان منكم و من كثره سوادكم سؤد الله و جوهكم و لم ما تذكّرتم أنّ أهل الحقّ كانوا في زمان كلّ نبىّ قليلون؟ و أهل الباطل كثيرون و إنّما المعنى [١]

بالسّواد الأعظم ما تركه النبىّ صلّى الله عليه و آله في أمّته من الثقلين كتاب الله تعالى

ص: ٦١

و عترته، و وصفه فى الحدِيث المشهور بأنَّ أحدهما أعظم من الآخر و إنّما عبّر عنهما بالسّواد لأنّهما قرّتا أعين المؤمنين، و نورا أبصار المستبصرين، و لهذا قيل: النّور فى السّواد، و يؤيد ما ذكرنا ما رواه الطيّبى [١]

فى شرح المشكاه عن سفيان الثورى [٢]

فى تفسير الجماعه حيث قال: لو أنّ فقيها على رأس جبل لكان هو الجماعه، و يعضده قول بعض الحكماء: جلّ جناب الحقّ أن يكون شريعته لكلّ وارد، و أن يطالع عليه (يطمع فيه) إلاّ واحد، و قال الشاعر.

ص: ٦٢

خليلي [١]

قطاع الفيافي [٢]

إلى الحمى

كثير و أما الواصلون قليل

[في عد ما تستلزمه مقاله الاشاعره]

اشاره

[في استلزامها لمخالفة العلم الضرورى]

قال المصنف رفع الله درجته

و منها مخالفه العلم الضرورى الحاصل لكلّ أحد يطلب من غيره أن يفعل فعلا، فأنه يعلم بالضروره أنّ ذلك الفعل يصدر عنه، و لهذا يتلطف فى استدعاء الفعل منه بكلّ لطيفه و يعظه و يزجره عن تركه و يحتال عليه بكلّ حيله و يعده و يتوعده على تركه، و ينهاه عن فعل ما يكرهه، و يعنفه على فعله، و يتعجب من فعله ذلك و يستطرفه و يتعجب العقلاء من فعله: و هذا كلّ دليل على أنّه فعله، و يعلم بالضروره الفرق الضرورى بين أمره بالقيام و بين أمره بإيجاد السّماء و الكواكب، و لو لا أنّ العلم الضرورى حاصل بكوننا موجدين لأفعالنا لما صحّ ذلك «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول: الطلب من الغير للفعل و نهيه عن الفعل للحكم الضرورى بأنّه فاعل للفعل، و هذا لا ينكره إلا من ينكر الضروريات، و قد مرّ مرارا أنّ هذا ليس محلا

ص: ٦٣

للتّزاع، فإنّ صدور الفعل عن أحدنا محسوس و لهذا نطلب منه و نتلطف، و نزجر و نعد و نوعد، و كلّ هذه الأمور واقعه و ليس التّزاع إلا في أنّ هذا الفعل هل هو مخلوق لنا أو نحن نباشره؟ فاللتّزاع راجع إلى الفرق بين المباشرة و الخلق و أنّهما متحدان، أو متغايران، و هذا ليس بضروري، و من ادعى ضروريه هذا فهو مكابر لمقتضى العقل، فمخالفة الضروره فيما ذكر ليس في محلّ التّزاع، فليس له فيه دليل «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

لمّا اعترف الناصب، بأن صدور الفعل عن أحدنا محسوس، فاحتمال صدوره عن غيره يكون سفسطه و إنكارا للمحسوسات و تشكيكا في البديهيّات، و مكابره على صريح العقل و التجاوز عن ظاهر النقل فتأمل [١]

[في استلزامها لمخالفة إجماع الأنبياء و الرّسل]

قال المصنّف رفع الله درجته

و منها مخالفه إجماع الأنبياء و الرّسل فإنه لا خلاف في أنّ الأنبياء أجمعوا على أنّ الله تعالى أمر عباده ببعض الأفعال، كالصّلاه و الصّوم، و نهى عن بعضها كالظلم و الجور، و لا يصحّ ذلك إذا لم يكن العبد موجدا، إذ كيف يصحّ أن يقال: آيت بفعل الايمان و الصلاه و لا- تأت بالكفر و الرّنا مع أنّ الفاعل لهذه الأفعال و التارك لها هو غيره، فإنّ الأمر بالفعل يتضمّن الاخبار عن كون المأمور قادرا عليه حتى أنه لو لم يكن المأمور قادرا على المأمور به لمرض أو سبب آخر، ثمّ أمره غيره فإنّ العقلاء يتعجبون منه و ينسبونّه إلى الحمق و الجهل و الجنون، و يقولون: إنك تعلم أنّه لا يقدر على ذلك ثمّ تأمره به، و لو صحّ هذا لصحّ أن يبعث الله رسولا إلى الجمادات مع الكتاب فيبلغ إليها ما ذكرناه، ثمّ إنه تعالى يخلق الحياه في تلك الجمادات، و يعاقبها لأجل

أنهم لم يمثلوا أمر الله ورسوله و ذلك معلوم البطلان بيديه العقل «انتهى».

قال النايب خفضه الله

أقول: أمر الأنبياء عباد الله تعالى بالأشياء و نهيم عن الأشياء لا يتوقف على كون العبد موجدا للفعل، نعم يتوقف على كون العبد فاعلا مستقلا في الك... والمباشره و مختارا، و هذا مذهب الأشاعره، و ما ذكره لا يلزم من يقول بهذا، بل يلزم أهل مذهب الجبر و قد علمت أن الأشاعره يثبتون اختيار العبد في كسب الفعل، و يمنعون كون قدرته مؤثره في الفعل مبدعه موجده إياه، و شأن بين الأمرين، فكل ما ذكره لا يلزم الأشاعره، و ليس في مذهبهم مخالفه لإجماع الأنبياء «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

قد علمت و ستعلم أنه لا محصل للكسب الذي يرام به الأشعري مهريا عن الجبر، فيتوجه عليه ما يتوجه على الجبريه سواء بسواء، و لا يحصل له من كسبه سوى تطويل المسافه بلا طائل، و قد مرّ أن القول بالقدره الغير المؤثره هذر، فكل ما ذكره المصنف يلزم الأشاعره لزوما لا ستره عليه.

[في استلزامها لسد باب الاستدلال على كونه تعالى صادقا]

قال المصنف رفع الله درجته

و منها أنه يلزم منه سد باب الاستدلال على كونه تعالى صادقا، و الاستدلال على العلم بإثبات الصانع، و الاستدلال على صحه النبوه، و الاستدلال على صحه الشريعه، و يفضى إلى القول بخرق إجماع الامه، لأنه لا يمكن إثبات الصانع إلا بأن يقال: العالم حادث فيكون محتاجا إلى المحدث قياسا على أفعالنا المحتاجه إلينا، فمن منع حكم الأصل في القياس و هو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقه فسدّ عليه باب إثبات الصانع و أيضا إذا كان الله تعالى خالقا للجميع من القبائح و غيرها لم يمنع منه إظهار المعجز

على يد الكاذب، و متى لم يقطع بامتناع ذلك انسدّ علينا باب إثبات الفرق بين النبيّ و المتنبى، و أيضا إذا جاز أن يخلق الله تعالى القبايح جاز أن يكذب في إخباره، فلا يوثق بوعدده و وعيده و إخباره عن أحكام الآخرة و الأحوال الماضيه و القرون الخاليه، و أيضا يلزم من خلقه القبايح أن يدعو إليها، و أن يبعث عليها و يحثّ و يرغب فيها، و لو جاز ذلك جاز أن يكون ما رغب الله تعالى فيه من القبايح، فتزول الثقة بالشرائع و يقبح التّشاغل بها، و أيضا لو جاز منه تعالى أن يخلق في العبد الكفر و الضلال و يزيّنه له و يصدّه عن الحقّ و يستدرجه [١]

بذلك إلى عقابه، للزم في دين الإسلام جواز أن يكون هو الكفر و الضلال، مع أنه تعالى زينه في قلوبنا، و أن يكون بعض الملل المتخالفه للإسلام هو الحقّ، و لكنّ الله تعالى صدّنا عنهم، و زيّن خلافه في أعيننا، فإذا جوّزوا ذلك لزمهم تجويز كون ما هم عليه هو من الضلاله و الكفر، و كون ما خصمهم عليه هو الحقّ، و إذا لم يمكنهم القطع بأنّ ما هم عليه هو الحقّ، و ما خصومهم عليه هو الباطل لم يكونوا مستحقّين للجواب «انتهى».

أقول: في هذا الفصل استدل بأشياء عجيبه ينبغي أن يتَّخذها الطرفاء ضحكهم، منها أنه استدلّ بلزوم انسداد باب إثبات الصّانع و كونه صادقا و الاستدلال بصحّه النبوه على كون العبد موجد أفعاله، و ذكر في وجه الملازمه شيئا غريبا عجيبا و هو أنّا نستدلّ على حدوث العالم بكونه محتاجا إلى المحدث قياسا على أفعالنا المحتاجه إلينا، فمن منع حكم الأصل في القياس و هو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقه و إثبات هذه الملازمه من المضاحك، أما أولا فلاّنه حصر حادثات العالم في أفعال الإنسان، و لو لم يخلق الله الإنسان و أفعاله أصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان و سائر الأشياء الحادثه بوجوب وجود المحدث، و كأنّ هذا الرجل [١]

لم يمارس قطّ شيئا من المعقولات، و الحقّ أنه ليس أهلا لأن يباحث لدناءه رتبته في العلم، و لكن ابتليت بهذا مرّه فصبرت، و أما ثانيا فلاّنه استدلّ بلزوم عدم كونه صادقا على كون العبد موجد فعله و لم يذكر هذا في الملازمه، لأنّ النسبه

بينه و بين هذه الملازمه بعيده جدًا، و أما ثالثاً فلأنه استدلّ بلزوم انسداد باب إثبات صحّهُ النَّبَوِّه و صحّهُ الشَّرِيعَه على كون العبد موجد فعله، و أين يفهم هذا من الملازمه؟ ثم ادعى الإفضاء إلى خرق الإجماع، و كلّ هذه الاستدلالات خرافات و هذيانا لا يتفوّه به إلاّ- أمثاله فى العلم و المعرفة، ثم استدلّ على بطلان كونه خالقاً للقبائح بلزوم عدم امتناع إظهار المعجز على يد الكاذب، و قد استدلّ قبل هذا بهذا مرارا و أجنبناه فى محالّه، و جواب هذا، و ما ذكر بعده من ترتب الأمور المنكره على خلق القبائح مثل ارتفاع الثّقه من الشَّرِيعَه و الوعد و الوعيد و غيرها، أنا نجزم بالعلم العادى و بما جرى من عاده الله تعالى أنّه لم يظهر المعجزه على يد الكاذب فهو محال عاده كسائر المحالات العاديه و إن كان ممكنا بالذّات، لأنّه لا يجب على الله تعالى شىء على قاعدتنا، فكلّ ما ذكره من لزوم جواز تزوين الكفر فى القلوب عوض الإسلام، و أنّ ما عليه الأشاعره من اعتقاد الحقيّه، يمكن أن يكون كفرا و باطلا، فلا يستحقّون الجواب، فجوابه أنّ جميع هذه لا يقع عاده كسائر العاديات، و نحن نجزم بعدم وقوعه و إن جاز عقلا، حيث لم يجب عليه تعالى شىء، و لا قبيح بالنسبه إليه «انتهى».

أقول [القاضى نور الله]

يناسب ما أظهره (ذكره خ ل) الناصب من الضحك على المصنّف قدّس سرّه قوله تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ** [١]

، و سنريه الآن سرّ قوله تعالى: **فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ** [٢]

و أما ما ذكره: من أنّ المصنّف حصر حادثات العالم فى أفعال الإنسان، فمطالب بأنّه من أين فهم هذا

الحصر في قول المصنّف، أفعالنا، مع أنّ استعماله القياس الغائب على الشّاهد قرينه ظاهره على أنّه أراد بقوله أفعالنا الشّاهده مطلقا، سواء كان إنسانا أو حيوانا عجمًا، وعلى تقدير أن يكون المراد أفعال الإنسان، لأنّ الكلام في المكلفين فلا يقتضى الحصر أيضا، لأنّه لو دلّ على ذلك لدلّ بمفهوم اللّقب الضّعيف، مع أنّ المفهوم مطلقا إنّما يعتبر إذا لم يكن وجه التخصيص بالذكر ظاهرا، وقد أشرنا إلى أنّ تخصيص الإنسان بالذكر يجوز أن يكون لأجل أنّهم هم المكلفون بالأمر والنّهي والوعد والوعيد، وهم المستدلون بحال الممكن على حال الواجب، ومن الأثر على المؤثّر، دون الثور والحمار وغيرهما من الحيوانات العجم، وبهذا يظهر فساد قوله: ولو لم يخلق الإنسان أفعاله أصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان وسائر الأشياء الحادثه إلخ و ذلك لما أشرنا إليه من أنّ الكلام في الاستدلال الواقع من المكلفين في دار التكليف، لا استدلال الله تعالى من الحوادث على احتياجهم إلى ذاته، بل هذا لغو من الكلام، ولا استدلال الملائكه بها على الاحتياج إلى الله تعالى فإذا لم يكن في الدّنيا إنسان أصلا كما فرضه النّاصب الهالك، فمن ذا الذي يستدلّ بهذا على ذلك، وبالجملة هذا دليل على انسلاخ النّاصب عن الفطره الانسانيه و تمرّغه [١]

في المراتع الحيوانيّه، فليضحك قليلا و لبيك كثيرا [٢]

، و أما ما ذكره ثانيا من أنّ المصنّف استدللّ بلزوم عدم كونه تعالى صادقا على كون العبد موجد فعله، و لم يذكر الملازمه إلخ فيه أنّ المصنّف ذكر بيان الملازمه لذلك بعيد هذا بقوله: و أيضا إذا جاز أن يخلق الله تعالى القبائح جاز أن يكذب في إخباره إلخ و إذا لم يفهم النّاصب الجاهل ذلك بمجرد أن النّشر وقع على غير ترتيب اللف فلا

لوم على المصنّف قدس سرّه كما قيل:

علّي نحت القوافي من معادنها

و ما علّي إذا لم تفهم البقر

و أما ما ذكره ثالثاً من أنّه استدللّ بلزوم انسداد باب إثبات صحّحه النبوه و صحّحه الشريعة على كون العبد موجد فعله و أين يفهم هذه إلخ فمردود بأنّ هذا أيضاً يدلّ على كثره جهله و قلّه فهمه إذ كلّ من يترقى أدنى درجه من العوام، يفهم بقريته محلّ النزاع أنّ المراد هو أنّ العبد موجد لفعله دون الله تعالى، و لتصريح المصنّف به أيضاً في عنوان الدعوى، و في أثناء بيان كثير من اللوازم المذكوره سابقاً، و إنما أجمل هاهنا روما للاختصار اعتماداً على السِّياق، ثم من البين أنّ امتناع الاستدلال على المطالب الشرعيّه المذكوره الذي ألزمه المصنّف على الأشاعره مخالف للإجماع بلا شبهه، و قد بيّنا لزومه عن مذهبهم فلم يبق للنّاصب إلّا العناد و الجمود على ما لا يليق إلّا بالحمّار و الجماد، و أما ما ذكره في جواب باقى كلمات المصنّف و بنى فيه على علم العادى و على أنّه لا يجب على الله تعالى شىء و لا قبيح بالنسبه إليه، فقد مرّ فيها مرارا ما يغنيك عن الاعاده، و الله ولىّ الافاده.

[في استلزامها لكونه تعالى ظالماً عابثاً لاعباً]

قال المصنّف رفعه الله

و منها تجويز أن يكون الله تعالى ظالماً عابثاً لاعباً، لأنّه لو كان الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد و منها القبائح كالظلم و العبث لجاز أن يخلقها لا غير حتّى تكون أفعاله كلّها ظلماً و عبثاً، فيكون الله تعالى ظالماً عابثاً لاعباً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

قال النّاصب خفضه الله

أقول: نعوذ بالله من التّفوّه بهذه التّرهات، و أنّى يلزم هذا من هذه العقيدته

و الظلم و العيب من أفعال العباد، و لا قبيح بالنسبه إليه و خالق الشيء غير فاعله، و هذا الرجل لا يفرق بين خالق الصفه و المتصف بتلك الصفه، و كل محذوراته ناش من عدم هذا الفرق، ألا- يرى أن الله تعالى خالق السواد، فهل يجوز أن يقال هو الأسود؟ كذلك لو كان خالق الظلم و العيب، هل يجوز أن يقال: إنه ظالم و عابث نعوذ بالله من التعصب المؤدى إلى الهلاك البحت ثم إن هذا الرجل يحصر القبيح فى أفعال الإنسان، و يدعى أن لا قبيح و لا شر فى الوجود إلا أفعال الإنسان، و ذلك باطل، فإن القبائح غير أفعال الإنسان فى الوجود كثيره كالخنزير و الحشرات الموزيه، و هل يصح له أن يقول: إن هذه الأشياء غير مخلوقه لله؟، فإذا قال بأنها مخلوقه لله، فهل يمنع قباحتها و شرها؟ و ذلك مخالف للضروره و الحس، فإذا يلزم ما ألزم الأشاعره من القول بخلق الأفعال القبيحه «انتهى».

أقول [القاضى نور الله]

قد مرّ بيان قبح ما قالوا: أن لا قبيح بالنسبه إليه تعالى، و أن الفرق بين الخالق و الفاعل فاسد، و ما ذكره هاهنا فى بيان الفرق من تنوير المظلم عين ما نقلناه سابقا عن شارح العقائد، و يتوجه عليه ما أوردناه ثمه و حاصله: أن خلق الله تعالى للسواد فى الأجسام و صدورها عنه إنما يقتضى اتصافه تعالى بكونه مسودا، لا بكونه أسود، و كأنه اشتبه على الناصب سؤد الله وجهه حال الفاعل الكلامي الذى نحن فيه بحال الفاعل النحوي، و هو مطلق ما أسند إليه الفعل، فزعم أن الفاعل الحقيقي الكلامي فى قولنا: اسود زيد هو زيد، فلو كان اتصافه بكونه أسود لأجل الفاعليّه لوجب اتصاف الله تعالى أيضا بكونه أسود على تقدير القول بكونه فاعلا- خالقا للسواد، و يندفع الاشتباه بأن زيدا فى قولنا اسود زيد فاعل نحوي لا- فاعل كلامي بمعنى خالق السواد و مصدره، و إنما الخالق و الفاعل الكلامي للسواد فى زيد هو الله تعالى، فلا جرم يتصف سبحانه و تعالى بكونه مسودا و يتصف

زيد الذى هو المفعول فى الحقيقه بكونه أسود،و بالجمله الفرق بين الظالم و العايب و الآكل و الشارب و الزانى و السارق و نحوها،و بين الأسود و الأبيض و نحوهما بين جدًا بحسب الصدور و عدمه،فإن الظالم مثلا بمعنى فاعل الظلم و مصدره و الأسود من وقع عليه السواد،أو قام به،لا- فاعله و مصدره،و إن كان فى المثال المذكور يكون فاعلا نحويا كما قلناه،فالسواد و البياض كالحراره و البروده و نحوها من الصيغات التى أو جدها الله تعالى فى محالها وفاقا،و لا يتصف بها إلا تلك المحال،فلا وجه لقياس الأفعال الصيغ ادره عن العباد عند أهل العدل إليها،هذا،و ما زعمه من أن خلق الخنزير و الكلب و نحوها من الحشرات المؤذيه قبيحه،و أوردنا نقضا على أهل العدل فقد عرفت مرارا دفعه،بإبداء الفرق بين ما أوردته نقضا و إلزاما و بين القبائح من أفعال العباد و الله وليّ السداد.

[فى استلزامها لإلحاقه تعالى بالسفهاء و الجهال تعالى الله عن ذلك]

قال المصنف رفع الله درجته

و منها أنه يلزم إلحاق الله تعالى بالسفهاء و الجهال تعالى الله عن ذلك،لأن من جملة أفعال العباد الشرك بالله و وصفه بالأضداد و الأنداد[١]

و الصيغ احبه و الأولاد و شتمه و سبه،فلو كان الله تعالى فاعلا لأفعال العباد،لكان فاعلا للأفعال كلها، و لكل هذه الأمور،و ذلك يبطل حكمته،لأن الحكيم لا يشتم نفسه،و فى نفى الحكمه إلحاقه بالسفهاء،نعوذ بالله من هذه المقالات الردية«انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول:و نحن أيضا نعوذ بالله من هذه المقالات المزخرفه الباطله،و هذا أيضا نشأ له لعدم الفرق بين الخالق و الفاعل،فإن الله تعالى يخلق الأشياء،فالسب و الشتم له

إن كانا مخلوقين لله تعالى فيما فعل العبد و المذمه للفعل لا للخلق، فلا يلزم كونه شاتما لنفسه، و خلق هذه الأفعال ليس سفها حتى يلزم إلحاقه تعالى بالسفهاء، نعوذ بالله من هذا، لأن الله تعالى قدر في الأزل شقاوه الشاتم له و السباب، و أراد دخوله النار، فيخلق فيه هذه الأفعال لتحصل الغايه التي هي دخول الشاتم النار فأى سفه في هذا؟ «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

استعاده الناصب الشقي من ذلك كإنكار الشيطان لما يفعله من الإغواء، و الدعوه إلى الشرور كما أخبر عنه تعالى بقوله: وَقَالَ الشَّيْطَانُ إِنَّ لِمَاقُضِي الْأَمْرِ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ، وَعَدَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ، وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ، فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَ لُومُوا أَنْفُسَكُمْ [١]

الآيه و قد علم بما ذكرنا قبيل ذلك أن ما ذكره الناصب هاهنا كلها سفه و حماقه و أسخفها تجويزه مؤاخذه الله تعالى للعبد بما جعله عليه في الأزل من الواجب الحتم، فإن القائل بذلك لا يستحق إلا الصنع [٢]

و اللعن و الشتم.

[في استلزامها لمخالفه الضروره]

قال المصنف رفع الله درجته

و منها أنه يلزم مخالفه الضروره لأنه لو جاز أن يخلق الزنا و اللواط، لجاز أن يبعث رسولا هذا دينه، و لو جاز ذلك لجاز أن يكون فيما سلف من الأنبياء من لم يبعث إلا للدعوه إلى السرقة و الزنا و اللواط و كل القبائح و مدح الشيطان و عبادته و الاستخفاف بالله تعالى و الشتم له و السب لرسوله و عقوق الأبوين و ذم المحسن و مدح المسيء «انتهى».

قال النَّاصِبُ خَفَضَهُ اللهُ

أقول: لو أراد من نفى جواز بعثه الرسول بهذه الأشياء الوجوب على الله تعالى فنحن نمنعه، لأنه لا يجب على الله شيء، وإن أراد بنفى هذا الجواز الامتناع عقلا فهو لا يمتنع عقلا، وإن أراد الوقوع فنحن نمنع هذا، لأن العلم العادي يفيدنا عدم وقوع هذا، فهو محال عادة، والتجوز العقلي لا- يوجب وقوع هذه الأشياء كما عرفته مرارا، ثم إنه صدر كلامه بلزوم مخالفه الضروره و أئى مخالفه للضروره فى هذا البحث«انتهى».

أقول [القاضى نور الله]

نختار أولا- الشق الأول، ونقول: قد بينا سابقا أن الوجوب بالمعنى الذى ذهب إليه أهل العدل لا- يقبل المنع، و ثانيا الشانى فنقول: العقل السليم إذا نظر إلى ذات الله المستجمع لجميع الصفات الكمال المنزه عن آثار النقس و الاختلال يحكم بامتناع أن يبعث رسولا دينه خلاف ما اقتضاه كماله، و ثالثا الشق الثالث و نقول: إن ما ذكره من أن العلم العادي يفيدنا عدم وقوع هذا تهمة على العلم العادي، أو على وجدانهم، فإن العادة كما ذكرنا سابقا لما جاز التخلف فيها، فلا يفيدهم ذلك إفاده قطعيه يقتضيه ما نحن فيه من تقرير العقيدة الدينيه، و بما قررناه ظهر أن ما ادعاه المصنّف عليهم من لزوم مخالفه الضروره ضروريه، فاستفهام النَّاصِبِ عن ذلك دليل على قلّه فهمه أو مكابرتة و إنكاره للضروريات كما هو عادته و عادة أصحابه.

[فى استلزامها لكونه تعالى أشدّ ضررا من الشيطان تعالى شأنه عنه]

قال المصنّف رفع الله درجته

و منها أنه يلزم أن يكون الله تعالى أشدّ ضررا من الشيطان، لأن الله تعالى لو خلق الكفر فى العبد، ثم يعذبه عليه، لكان أضرّ من الشيطان لأن الشيطان لا يمكنه أن يلجئه إلى القبائح بل يدعوهم إليها، كما قال الله تعالى: **وَ مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا**

أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي، [١]

ولأنّ دعاء الشيطان هو أيضا من فعل الله تعالى و أمّا الله فأنّه يضطرّهم إلى القبائح و لو كان كذلك لحسن من الكافر أن يمدح الشيطان و أن يذم الله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول:نعوذ بالله من التفوّه بهذه المقاله و الاستجاء على تصوير أمثال هذه الترهات، فإنّ الله تعالى يخلق كلّ شىء، و التعذيب مترتب على المباشرة و الكسب، و خلق الكفر ليس بقبیح، لأنّه غايه دخول الشقى فى النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود و التصرف فى العبد بما شاء ليس بظلم، لأنّه تصرّف فى ملكه، و قد عرفت أنّ تصرّف المالك فى الملك بما شاء ليس بظلم، و الله تعالى و إن خلق الكفر فى العبد و لكن العبد هو يباشره و يكسبه، و الله تعالى بعث الأنبياء و خلق أيضا قوّه النظر و بثّ دلائل الوحديته فى الآفاق و الأنفس، فهذه كلّها أطفاف من الله تعالى و الشيطان يضمرّ بالإغواء و الوسوسة، فأين نسبه اللطيف النافع الهادى و هو الله تعالى بالشيطان الضار المضل؟ و من أين لزم هذا؟ «انتهى».

أقول [القاضى نور الله]

قد مرّ مرارا و سيجىء أيضا أنّ الكسب لا محصل له، و أنّ خلق الكفر قبیح، و من العجب استدلاله على عدم قبح الكفر بأنه غايه دخول الشقى فى النار، فإنّ الكفر لو كان فعل الكافر كما قال به أهل العدل كان أولى بأن يجعل ذلك غايه لدخوله فى النار كما لا يخفى، و أما اقتضاء نظام عالم الوجود للكفر فهو دعوى كاذبه لا يعجز أحد عن مثلها إذا فقد الحياء و نهى النفس عن الوقاء [٢]

و أما ما ذكره من أنّ

تصرّف المالك في ملكه بما شاء ليس بظلم، فقد موجه الظلم فيه، وأنّ التصرف ان كان على الوجه الحسن حسن و إلا ففحيح، و أما ما ذكره من أن الله تعالى بعث الأنبياء و خلق أيضا قوه النظر، و بث دلائل الوجدانيه إلخ ففيه أن الكفر إذا كان مخلوقا لله تعالى بدون مدخله للعبد فيه بناء على بطلان الكسب الذي ارتكبوا مهربا عن الجبر فأى أثر لبعثه الأنبياء و بث الدلائل في الهدايه و أى مدخل لوسوسه الشيطان في الغوايه.

[في استلزامها لمخالفه العقل و النقل]

قال المصنّف رفع الله درجته

و منها أنه يلزم منه مخالفه العقل و النقل، لأنّ العبد لو لم يكن موجدا لأفعاله لم يستحقّ ثوابا و لا عقابا، بل يكون الله تعالى مبتدئا بالثواب و العقاب من غير استحقاق منهم، و لو جاز ذلك لجاز منه تعذيب الأنبياء عليهم السلام و إثابه الفراعنه و الأبالسه، فيكون الله تعالى أسفه السّفهاء و قد نزه الله تعالى نفسه عن ذلك في كتابه العزيز فقال: **أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ** [ما لكم كيف تحكّمون] [١]

؟ **أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ** [٢]

؟ «انتهى».

قال النّاصب خفضه الله

أقول: جوابه أنّ استحقاق العبد للثواب و العقاب بواسطه المباشره و الكسب و هو يستحقّ الثواب و العقاب بالمباشره، لا أنه يجب على الله تعالى إثابته، فالله تعالى متعال عن أن يكون إثابه المطيع و تعذيب العاصي واجبا عليه، بل جرى عادة الله تعالى بإعطاء الثواب عقيب العمل الصالح و التّعذيب عقيب الكفر و العصيان، و جواز تعذيب الأنبياء و إثابه الفراعنه و الأبالسه المراد به نفى الوجوب على الله و هو لا يستلزم.

ص: ٧٦

الوقوع، بل وقوعه محال عادة كما ذكرناه مرارا، فلا يلزم المحذور «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

ما ذكره هاهنا مدفوع بما ذكر مرارا سيّما في الفصلين المتصلين بهذا، وبالجملة أنّ العبد إنّما يستحقّ الثواب أو العقاب بالكسب لو كان الكسب بالمعاني التي أرادوا منه فعلا و أثرا صادرا عن العباد، وهم لا يقولون بذلك، فيلزمهم الجبر المحض و ما يلزم منه من عدم استحقاق الثواب و العقاب كما ذكره المصنّف قدّس سرّه.

[في استلزامها لمخالفه الكتاب العزيز من انتفاء النعمة عن الكافر]

قال المصنّف رفع الله درجته

و منها أنّه يلزم منه مخالفه الكتاب العزيز من انتفاء النعمة عن الكافر لأنّه تعالى إذا خلق الكفر في العبد الكافر، لزم أن يكون قد خلقه للعقاب في نار جهنّم و لو كان كذلك لم يكن له عليه نعمة أصلا، فإنّ نعمه الدّنيا مع عقاب الآخرة لا تعدّ نعمة كمن جعل لغيره سمّا في حلواء و أطعمه، فإنّه لا تعدّ اللّذة الحاصلة من تناوله نعمة، و القرآن قد دلّ على أنّه تعالى منعم على الكفّار قال الله تعالى: أَلَمْ تَرِ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا [١]

، وَ أَحْسِنُ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ [٢]

، و أيضا قد علم بالضروره من دين محمّد صلّى الله عليه و آله، أنّه ما من عبد إلا و لله عليه نعمة كافرا كان أو مسلما [٣]

«انتهى».

ص: ٧٧

قال النَّاصِبُ خَفِضَهُ اللَّهُ

أقول: هذا أيضا من غرائب الاستدلالات فإنَّ نعمه الله تعالى على الكافر محسوسه، و الهدايه أعظم النَّعم و إرسال الرّسل و بثّ الدلائل العقليه كلّها نعم عظام، و الكافر استحقَّ دخول النَّار بالمباشرة و الكسب، و الخلق من الله تعالى ليس بقبيح، ثم ما ذكر من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزمه أيضا بإدخاله النَّار فإنَّ الله تعالى يدخل الكافر النَّار البتّه، فيلزم أن لا يكون عليه نعمه، فإن قال: إدخاله لكونه آثر الكفر و رجحه و اختاره. قلنا: في مذهبنا أيضا كذلك و إدخاله لكونه باشر الكفر و كسبه و عمل به، و لو كان الواجب على الله تعالى أن ينعم على الكافر و هو المفهوم من ضروره الدّين لكان الواجب عليه أن لا يدخل النَّار بأبى وصف كان الكافر، لأنّه يلزم أن لا يكون منعما عليه و هو خلاف ضروره الدّين، و أمثال هذه الاستدلالات ترهات [١]

و مزخرفات «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

قد مرَّ أنّ الكسب غير معقول، أو غير مفيد في إثبات مدّعاهم، و اما ما ذكره، من أنّ ما قاله المصنّف: من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزمه أيضا بإدخاله النَّار، ففيه أنّ المصنّف قد صرح بالتزام ذلك حيث قال: و لو كان خلقه للعقاب في نار جهنّم لم يكن له عليه نعمه أصلا، فإنَّ نعمه الدّنيا مع عقاب الآخرة لا تعدّ

ص: ٧٨

نعمه إلخ فمع تصريح المصنّف بالالتزام كيف يصحّ ما ذكره الناصب من الإلزام، واما ما ذكره بقوله: فإن قال إدخاله لكونه آثر الكفر إلخ فلا ارتباط له بما قبله من الإلزام، فلا يقوله المصنّف في هذا المقام، وإنّما ذكره الناصب و اشتغل بجوابه صرفاً لعنان تأمّل الناظرين عمّا في كلامه السّابق من الفساد و إيقاعه في أذهانهم أنّ ما يترأى فيه من الفساد ليس سوى ما استدركه هو بقوله فإن قال إلخ، و أجب عنه بقوله قلنا إلخ، مع أنّ جوابه هذا مبنّى على الكسب المهدوم كما لا يخفى، واما ما ذكره من أنه لو كان الواجب على الله تعالى أن ينعم على الكافر و هو المفهوم من ضروره الدّين لكان الواجب إلخ فدلّيل على سوء فهمه و بعده عن مرتبه ذوى التحصيل، إذ لا يلزم من كون وجوب العلم بشىء و بداهته ناشئه من الدّين أن يكون ذلك الشىء المعلوم واجبا حتّى يلزم من علمنا بداهه، أو وجوباً بشمول نعمه الله تعالى للمؤمن و الكافر أن يكون واجبا عليه تعالى إنعامه للكافر، على أن القول بوجوب ذلك على الله تعالى بالمعنى الذى عرفته سابقاً مما لا فساد فيه، واما ما ذكره من أنه لو كان الانعام واجبا على الكافر لكان الواجب عليه أن لا يدخله النار بأيّ وصف كان الكافر إلخ، ففيه أنّ المصنّف لم يدع وجوب تعلق كلّ نعمه بالكافر حتى يلزم أن لا يعذب بالنار مع كفرانه للنعمه، بل قال: قد علم بالضروره من الدّين أنه ما من عبد إلا و لله تعالى عليه نعمه إلخ، و ذلك لا يستلزم شمول جميع النعماء لشيء من العباد فضلاً عن الكافر، ثم ما ذكره من الملازمه المدلول عليها بقوله: لو كان الواجب على الله تعالى أن ينعم على الكافر لكان الواجب عليه أن لا يدخل النار بأيّ وصف كان الكافر غير مسلم، لأنّ هذا إنّما يجب أن لو لم يخلقه الله تعالى على الفطره الصحيحه، و لم ينعم عليه بأصول النعم السابقه على الاستحقاق و النعم اللاحقه من الألفاف المقربه لتحصيل الثواب فى الآخره، و فعل فيه ما يلجئه إلى فعل ما يورث عذاب الآخره كخلق الكفر و الضلاله فيه، و الله تعالى منزّه عن هذا، و إذا كان العبد هو المفوّت بكفره لنعم الآخره

تكون نعم الدنيا في حقه معتده بها، فلا يلزم عدم كونه تعالى منعما عليه أصلا كما توهمه الناصب الراسب [١]

في العذاب الواصب.

[في استلزامها لصحة وصف الله تعالى بأنه ظالم و جائر و مفسد]

قال المصنف رفع الله درجته

و منها صحه وصف الله تعالى بأنه ظالم و جائر و مفسد، لأنه لا معنى للظالم إلا فاعل الظلم، و لا الجائر إلا فاعل الجور، و لا المفسد إلا فاعل الفساد، و لهذا لا يصح إثبات أحدهما حال نفى الآخر، و لأنه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم سمي ظالما، و يلزم أن لا يسمى العبد ظالما و لا سفيها لأنه لم يصدر عنه شيء من هذه «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول: قد عرفت أن خالق الشيء غير فاعله و مباشره، فالفعل تاره يطلق و يراد به الخلق كما يقال: الله فاعل كل شيء، و قد يطلق و يراد به المباشره و الاعتمال [٢]

و على التقديرين فإن الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء الذي خلقه إن كان المخلوق من جمله الصفات كما قدمنا، فمن خلق الظلم لا يقال: أنه ظالم و قد ذكرنا أنه لم يفرق بين هذين المعنيين و لو فرق لم يستدل بأمثال هذا «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

قد مر أن ذلك الفرق كالكسب اصطلاح منهم، و أن إطلاق الفعل على الكسب و المباشره بالمعنى الذي قصدوه لم يقع في لغه و لا قرآن و لا سنه، و اما ما ذكره

من أنّ الخالق للشيء لا يكون موصوفاً بذلك الشيء الذى خلقه فهو حقيقه منع للمقدمه التى استدلل المصنّف عليها بقوله: و لهذا لا يصحّ إثبات أحدهما حال نفي الآخر و بقوله: و لأنّه لما فعل العدل سمى عادلاً، فكذا لو فعل الظلم سمى ظالماً فلا يلتفت إليه، و أيضاً يتوجه على ما قدمه ما قدّمناه، و نزيد عليه هاهنا أنّ نفيه لكون الخالق للشيء موصوفاً بذلك الشيء مبنّى على أنّ الوصف إنّما يترتب على الكسب، و هو أوّل المسأله، و بالجملة من لم يثبت عنده للصدور يعنى سوى الخلق ينحصر عنده أن يكون الاتّصاف بالأوصاف المذكوره من جهله الخلق، و المانع للحصر مكابر لا يلتفت إليه.

[فى استلزامها للمحال العقلى]

قال المصنّف رفع الله درجته

و منها أنّه يلزم منه المحال، لأنّه لو كان هو الخالق للأفعال فاما أن يتوقّف خلقه لها على قدرنا و دواعينا أو لا، و القسمان باطلان، أما الاول فلاّنه يلزم منه عجزه تعالى عمّا يقدر عليه العبد، لأنّه يستلزم خلاف المذهب، و هو وقوع الفعل منه و الدواعى من العبد، إذ لو كان من الله تعالى لكان الجميع من عنده، و لأنّ القدره و الداعى إن أثرتا فهو المطلوب، و إلا كان وجودهما كوجود لون للإنسان و طوله و قصره، و من المعلوم بالضروره أنّه لا مدخل للون و الطول و القصر فى الأفعال، و إذا كان هذا الفعل صادراً عنه جاز وقوع جميع الأفعال المنسوبه إلينا ممّا و أما الثانى فلاّنه يلزم منه أن يكون الله تعالى أوجد أى خلق تلك الأفعال من دون قدرهم و دواعيهم حتّى يوجد الكتابه و النساجه المحكمتان ممّن لا يكون عالماً بهما، و وقوع الكتابه ممّن لا يدله و لا قلم، و وقوع شرب الماء من الجائع فى الغايه الرّيان فى الغايه، مع تمكنه من الأكل، و يلزم تجويز أن تنقل الثّملة الجبال، و أن لا يقوى الرّجل الشديده القوّه على رفع تبته، و أن يجوز من الممنوع المقعد

ص: ٨١

العدو، و أن يعجز القادر الصّحيح من تحريك الأنمله، و في هذا زوال الفرق بين القويّ و الضّعيف، و من المعلوم بالضرورة الفرق بين الزّمن و الصّحيح «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول: نختار القسم الثّاني و هو أنّ خلقه تعالى لأفعالنا لا يتوقّف على دواعينا و قدرنا، و ما ذكره من لزوم وجدان الكتابه بدون اليد و غيره من المحالّات العاديه، فهي استبعادات، و الاستبعاد لا- يقدر في الجواز العقليّ نعم عاده الله تعالى جرت على إحداه الكتابه عند حصول اليد و القلم، و إن أمكن حصوله و جاز حدوثه عقلا بدون اليد و القلم، و لكن هو من المحالّات العاديه كما مرّ غير مرّه، و ما ذكر أنه يلزم أن تكون القدره و الدّاعيه إذا لم تكونا مؤثرتين في الفعل كاللون و الطول و القصر بالنسبه إلى الأفعال فهو ممنوع، للفرق بأنّ الفعل يقع عقيب وجود القدره كالأحراق الذي يقع عقيب مساس النار عاده، و لا يقال: لا فرق بالنسبه إلى الإحراق بين النّيار و غيره، إذ لا تجرى العاده بحدوث الإحراق عقيب مساس الماء، فكذلك لم تجر عاده الله تعالى بإحداث الفعل عقيب وجود اللون، بل عقيب حصول القدره و الدّاعيه مع أنّهما غير مؤثرتين «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

يتوجه عليه أنّ حاصل ما ذكره المصنف دعوى البدهه في امتناع وجود الكتابه ممن لا يدلّه و لا قلم لا مجرد الاستبعاد، و ما ذكره الناصب من جريان العاده تشكيك في البديهى و سفسطه مبنيه على نفى الأسباب الحقيقيه فلا يستحقّ الجواب، و قد كشفنا النقاب عن ذلك فيما سبق من الفصول و الأبواب [١]

[فى استلزامها لتجويز أن يكون الله تعالى جاهلا أو محتاجا]

قال المصنّف رفع الله درجته

و منها تجويز أن يكون الله تعالى جاهلا- أو محتاجا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، لأن فى الشاهد فاعل القبيح إما جاهل أو محتاج مع أنه ليس عندهم فاعلا فى الحقيقة فلا يكون كذلك فى الغائب الذى هو الفاعل فى الحقيقة أولى «انتهى».

قال النّاصب خفضه الله

أقول: قد مرّ أن الخالق غير الفاعل بمعنى الكاسب و المباشر، و خالق القبيح لا- يلزم أن يكون جاهلا أو محتاجا حيث لا قبيح بالنسبة إليه كما فى خلقه تعالى لما هو قبيح بالنسبة إلى المخلوق فلا يلزم منه جهل و لا احتياج «انتهى».

أقول [القاضى نور الله]

قد سبق أنّ الفاعل بمعنى الكاسب بالمعنى الذى اخترعه الأشاعره لم يجيء فى اللغه فلا يتمّ الفرق، و أمّا قوله: خالق القبيح لا يلزم أن يكون جاهلا أو محتاجا حيث لا قبيح بالنسبة إليه، فكلام فاسد قبيح، ضروره أن القبيح قبيح سواء صدر من الواجب أو الممكن كما مرّ مرارا.

[فى استلزامها للظلم منه تعالى شأنه]

قال المصنّف رفع الله درجته

و منها أنّه يلزم منه الظلم، لأنّ الفعل إمّا أن يقع من العبد لا- غير، أو من الله تعالى لا غير، أو منهما معا بالشركه، بحيث لا يمكن تفرّد كلّ منهما بالفعل، أو لا من واحد منهما، و الاول هو المطلوب، و الثانى يلزم منه الظلم حيث فعل الكفر، و عدّب من لا أثر له فيه البتّه، و لا قدره موجد له و لا مدخل له فى الإيجاد و هو أبلغ أنواع المظالم، و الثالث يلزم منه الظلم، لأنّه شريك فى الفعل، و كيف يعدّب شريكه على فعل فعله هو و إياه؟ و كيف يبرى نفسه من المؤاخذه

مع قدرته و سلطنته و يؤاخذ عبده الضَّعيف على فعل فعل هو مثله؟ و ايضا يلزم منه تعجيز الله تعالى، إذ لا يتمكّن من الفعل بتمامه، بل يحتاج إلى الاستعانه بالعبد، و أيضا يلزم المطلوب و هو أن يكون للعبد تأثير في الفعل، و إذا جاز استناد أثر ما إليه جاز استناد الجميع إليه، فأى ضروره تحوج إلى التزام هذه المحالات، فما ترى لهم ضروره إلى ذلك سوى أن ينسبوا ربّهم إلى هذه النقائص التي نزه الله تعالى نفسه عنها و تبرأ منها «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول: نختار أنّ الفعل بمعنى الخلق يصدر من الله تعالى و العبد كاسب للفعل مباشر له، و لا تأثير لقدره العبد في الفعل، قوله: يلزم منه الظلم، قلنا: قد سبق أنّ الظلم لا يلزم أصلاً [١]

، لأنّه يتصرّف في ما هو ملك له، و التصرّف في الملك كيف ما شاء المالك لا يسمّى ظلماً، ثمّ إنّ تعذيب العاصي بواسطه كونه محلاً للفعل الموجب للعذاب، و أما قوله: فما ترى لهم ضروره إلى ذلك سوى أن ينسبوا ربّهم إلى هذه النقائص، فنقول: إنّنا نخبره بالذى دعاهم إلى تخصيص الخلق بالله تعالى و هو الهرب و الفرار من الشّرك الصريح الذى لزم المخالفين ممّن يدعون أنّ العبد خالق مثل الربّ و هذا فيه خطر الشّرك و هم يهربون من الشّرك «انتهى».

أقول [القاضى نور الله]

قد مرّ أن ليس فى القول بالكسب إلّا كسب خطيئه، و أنّ التصرّف فى الملك على الوجه القبيح

قبيح و ظلم، و بهذا يعلم أيضا خطأ ما ذكره: من أن تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب، إذ لا اختيار للعبد في المحلّيه التي هو أحد معاني الكسب على رأى الأشاعره، فلا وجه لاستحقاق المدح و الذمّ باعتبارها، و أما ما أخبر به النَّاصب من الأمر الدّاعي لأصحابه إلى تخصيص الخلق بالله تعالى فليس فيه عن الصحه خبر، و لا عين و لا أثر، لما مرّ أنّ الشّرك و مماثله العبد للرّبّ في الخالقيه إنّما يلزم أهل العدل لو لم يقولوا: بأنّ العباد أنفسهم من مخلوقاته تعالى و أنّ قدرتهم و تمكّنهم منه تعالى، و أنّ ما يخصّ بخلقه تعالى له من الجواهر الملكوتيه و الأجرام السماويه و الأجسام الأرضيه صنعا و إبداعا أجلّ و أعلى ممّا يخصّ العباد بخلقهم له من بعض الأعراض التي أكثرها يليق بالنّفى و الاعراض و الذمّ و الاعتراض، و لو كان مجرد مشاركه العبد مع الرّبّ تعالى في خلق بعض الأعراض و الأفعال الضعيفه موجبا للشرك المهروب عنه لكان المشاركه في الوجود و الشّيئيه و التعيّن و الهويّه و الصفات الزّائده و الرّويه على مذهب الخصم موجبا للشرك المهروب عنه، فإنّ المشاركه في هذه المذكورات أصرح من ذلك كما لا يخفى على المتأمل.

[في استلزامها لمخالفه القرآن العظيم و السنّه المتواتره]

قال المصنّف رفع الله درجته

و منها أنه يلزم مخالفه القرآن العظيم (الكتاب العزيز خ ل) و السنّه المتواتره و الإجماع و أدله العقل، أما الكتاب فانه مملوّ من اسناد الأفعال إلى العبيد [١]

، و قد تقدّم بعضها، و كيف يقول الله تعالى: **فَبَارَكْ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ** [٢]

و لا خالق سواه، و قوله: **إِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى** [٣]

، و لا

ص: ٨٥

تحقق لهذا الشخص البتة، و قوله: مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا [١]

لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا، وَ يَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى [٢]

لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا [٣]

أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ [٤]

أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ [٥]

أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ [٦]

، و لا وجود لهؤلاء ثم كيف يأمر و ينهى و لا فاعل و هل هو إلا كأمر الجماد و نهيته؟ و

قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: اعملوا فكل ميسر لما خلق له [٧]

، نيه المؤمن خير من عمله [٨]

، إنما الأعمال بالنيات، و إنما لكل امرئ ما نوى [٩]

، و الإجماع دل على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به، و الرضا بالكفر حرام بالإجماع، فعلمنا أن الكفر ليس من فعله تعالى فلا يكون من خلقه «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول: قد عرفت فيما سبق أجوبه كل ما استدلل به من آيات الكتاب العزيز، ثم إن

كُلُّ تِلْكَ الْآيَاتِ مَعَارِضُهُ بِالْآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى أَنَّ جَمِيعَ الْأَفْعَالِ بِقِضَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وَ قَدْرِهِ وَ إِيجَادِهِ وَ خَلْقِهِ نَحْو: وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ [١]

،أى عملكم، اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ [٢]

و عمل العبد شيء فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ [٣]

و هو يريد الايمان إجماعا، فيكون فعالا- له و كذا الكفر إذ لا- قائل بالفصل و أيضا تلك الآيات معارضة بالآيات المصرحة بالهداية و الضلال و الختم نحو: يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا [٤]

وَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ [٥]

و هي محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها، و أنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل النقلية، و وجب الرجوع إلى غيرها من الدلائل العقلية القطعية، و قد ذكرنا فيما سلف من الكلام ما يغني في إثبات هذا المقصد، و أما ما استدلل به على تعدد الخالقين من قوله تعالى:

فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ [٦]

،فالمراد بالخالقين هناك ما يدعى الكافرون من الأصنام، فكأنه يقول لهم: تبارك الله الذي هو أحسن من أصنامكم الذين تجعلونهم الخالقين بزعمكم، فإنهم لا يقدرّون على خلق شيء، و الله يخلق مثل هذا الخلق البديع المعجب، أو المراد من الخالقين المقدرين للخلق كالمصوّرين، لا- أنه تعالى أثبت لنفسه شركاء في الخلق، و لكنّ المعتزلة و من تابعهم يناسب حالهم ما قال الله تعالى: وَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَ خُدَّةَ أَسْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ، وَ إِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ [٧]

قد سبق [١]

دفع أجوبه الناصب على التفصيل الذي يرتضيه أصحاب التحصيل فليراجع إليه، و أما ما ذكره من معارضه تلك الآيات بالآيات الداله على أن جميع الأفعال بقضائه و قدره، فمردود بأن الآيات التي استدلت بها المصنف من قوله تعالى: فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ و نحوها خاص، و التي استدلت بها الأشاعره عام، فيجب حمل العام على الخاص كما تقرّر في الأصول بأن يراد من الآيات العامه ما عدا أفعال العباد فلا معارضه، و أيضا لما اختلت الأدله العقليه للأشاعره، و قد أتممنا الدلائل العقليه الداله على مذهب أهل العدل يجب حفظ ظواهر هذه الآيات بمطابقتها العقل و صرف الآيات التي تمسك بها الأشاعره عن ظواهرها لمخالفتها إيّاه، و أما ما ذكره في تاويل قوله تعالى: فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ، فمردود بما ذكرنا من وجوب حفظ ظاهره مع أنّ كلاً من التأويلين الذين ذكرهما أو هن من نسج العنكبوت [٢]

، و أسخف من تأويلات ملاحظه [٣]

الموت، و اما ما ذكره بقوله:

ص: ٨٨

و لكن المعتزله و من تابعهم يناسب حالهم ما قال تعالى إلخ ففيه أنّ هذا خروج عن الإنصاف لأنّه إنّما يناسب حال من يسمّى
بالصفاتيّه [١]

القائلين بالصّفات الزائده

ص: ٨٩

المشاركه لذاته تعالى فى القدم و استغنائها عن خلق الله تعالى إياها، و لا يناسب حال من سمى بأهل العدل و التوحيد لنفيهم مشاركه تلك الصفات مع الله تعالى، و أما المشاركه التى توهمها الناصب من القول بخلق العباد لأفعالهم، فقد عرفت أنه مجرد توهم لا حقيقه له أصلا.

المطلب الحادى عشر: فى نسخ شبههم

اشاره

[فى احتجاجهم على تلك مقاله بوجهين]

اشاره

قال المصنّف رفع الله درجته

اعلم أنّ الأشاعره احتجّوا على مقالتهم بوجهين، هما أقوى الوجوه عندهم، يلزم منهما الخروج عن العقيدته و نحن نذكر ما قالوا: و نبين دلالتهما على ما هو معلوم البطلان بالضروره من دين النبى صلى الله عليه و آله ،

الوجه الاول

قالوا: لو كان العبد فاعلا- لشيء ما بالقدره و الاختيار فاما أن يتمكّن من تركه أولا، و الثانى يلزم منه الجبر لأنّ الفاعل الذى لا يتمكّن من ترك ما يفعله موجب لا مختار كما يصدر عن النار الإحراق و لا يتمكّن من تركه، و الأوّل إمّا أن يترجّح الفعل على التّرك حاله الإيجاد أولا، و الثانى يلزم منه ترجيح أحد طرفى الممكن على الآخر لا لمرجّح لأنهما لمّا استويا من كلّ وجه بالنسبه إلى ما فى نفس الأمر و بالنسبه إلى القادر الموجد كان ترجيح القادر للفعل على التّرك ترجيحا للمساوى بغير مرجّح، و ان ترجح [١]

فإن لم ينته إلى الوجوب أمكن حصول المرجوح مع تحقّق الرّجحان و هو محال، أما أولا فلا ممتناع وقوعه [٢]

حاله التساوى فحاله المرجوحيه أولى، و أما ثانيا فلائنه مع قيد الرّجحان يمكن وقوع المرجوح فلنفضه واقعا فى وقت و الرّاجح فى آخر، فترجّح أحد الوقتين بأحد الأمرين [٣]

لا بدّ له

،و إلأ لزم ترجيح أحد المتساويين بغير مرجح، فينتهي إلى الوجوب و إلأ تسلسل، و إذا امتنع وقوع الأثر إلا مع الوجوب، و الواجب غير مقدور و نقيضه ممتنع غير مقدور أيضا فيلزم الجبر و الإيجاب فلا يكون العبد مختارا،

الوجه الثاني

أنّ كلّ ما يقع فإنّ الله تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه، و كلّ ما لم يقع فإنّ الله تعالى قد علم في الأزل عدم وقوعه، و ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع، و لو لم يقع لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا- و هو محال، و ما علم عدمه فهو ممتنع، إذ لو وقع انقلب علم الله جهلا و هو محال أيضا، و الواجب و الممتنع غير مقدورين للعبد، فيلزم الجبر «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول: اول ما ذكره من الدليلين للأشاعره قد استدللّ به أهل المذهب و هو دليل صحيح بجميع مقدماته كما ستراه واضحا إن شاء الله تعالى، و أما الثاني ممّا ذكره من الدليلين فقد ذكره الإمام الرازي [٢]

على سبيل النقص و ليس هو من دلائل أئمه

الأشاعره، وقد ذكر الامام هذا النقض فى شبهه فائده التكليف و البعثه بهذا التقرير، ثم إن هذا [١]

الذى ذكره فى لزوم سقوط التكليف إن لزم القائل بعدم استقلال العبد فى أفعاله فهو لازم لهم أيضا لوجوه، الاول أن ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصّيدور عن العبد و إلا- جاز انقلاب العلم جهلاء و ما علم الله وجوده من أفعاله فهو واجب الصّيدور عن العبد و إلا جاز الانقلاب و لا مخرج عنهما لفعل العبد، و أنه يبطل الاختيار، إذ لا قدره على الواجب و الممتنع، فيبطل حينئذ التكليف و أخواته لابتنائها على القدره و الاختيار بالاستقلال كما ذكرتم، فما لزمنا فى مسأله خلق الأعمال فقد لزمكم فى مسأله علم الله تعالى بالأشياء، قال الامام الرازى [٢]

ص: ٩٢

و لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدرُوا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً، وقد أجابه شارح المواقف [١]

كما سيرد عليك «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

الدليل الثاني أيضا ممّا ذكره صاحب المواقف و شارح التجريد [٢]

بعنوان الاستدلال و لم نره فيما وصل إلينا من كتب فخر الرازى بصوره النقص، و لعله ان صح أنه سمّاه نقضا فهو جرى منه على ما قيل: [٣]

من أنّ محضّ المعارضه نقض [٤]

بأن يقال: لو كان دليلكم صحيحا لما صدق نقيض مدلوله، لكن عندنا دليل دلّ على صدقه فلا يكون صحيحا، و على هذا فلا ينافى الاستدلال، و الظاهر أنّ الناصب لما عجز عن إتمام ذلك الدليل احتال فى ذلك بتسميته نقضا لئلا يلزمه إثبات ما يتوجه على مقدماته من المنع و النقض، و مثل هذه الحيله لا تذهب إلا على من هو مثله فى الجهل بأطراف كلام الأقسام و اما ما زعمه من أنّ ما لزم الأشاعره

ص: ٩٣

يلزم مثله لأهل العدل فى مسأله علم الله تعالى فمدفوع بما سبق و سيجىء من أن هذا إنما يلزم لو قلنا بأن علمه تعالى علّه للمعلومات، و أمّا إذا قلنا: إنه تابع له كما هو التحقيق فلا كما لا يخفى، ثم لا يذهب عليك أن التّاصّب ادّعى أن ما يلزم الأشاعره يلزم أهل العدل من وجوه، و لم يذكر إلا وجهها واحدا و الظاهر أنه أراد إظهار قدرته أو قدره أصحابه على إبداء الوجوه المتعدده فى ذلك و إن كانت تلك الوجوه بعد فى بطن العدم، فافهم.

[فى الجواب عن الوجه الاول من حيث النقض بوجوه]

اشاره

قال المصنّف رفعه الله درجته

و الجواب عن الوجهين من حيث النقض و من حيث المعارضه أما النقض فى الأول من وجوه،

[الوجه الاول من وجوه النقض]

الاول و هو الحق أنّ الوجوب من حيث الدّاعى و الإبراده لا ينافى الإمكان فى نفس الأمر، و لا يستلزم الإيجاب و خروج القادر عن قدرته، و عدم وقوع الفعل بها، فأنّا نقول: الفعل مقدور للعبد يمكن وجوده عنه و يمكن عدمه، فإذا خلص الدّاعى إلى إيجاد و حصلت الشّرائط و ارتفعت الموانع، و علم القادر خلوص المصالح الحاصله من الفعل عن شوائب المفسده البتّه و جب من هذه الحثيّه إيجاد الفعل و لا يكون ذلك جبرا و لا إيجابا بالنّسبه إلى القدره و الفعل لا غير «انتهى».

قال التّاصّب خفضه الله

أقول: هذا الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار، و مرادنا نفى الاختيار سواء كان ممكنا فى نفس الأمر أولا، و كلّ من لا يتمكّن من الفعل و تركه فهو غير قادر سواء كان منشأ عدم تمكّنه عدم الإمكان الذاتى لفعله أو عدم حصول الشّرائط و وجود الموانع، فما ذكره من النّقض ليس بصحيح «انتهى».

أقول [القاضى نور الله]

ما ذكره مدفوع بأنّ نفى الاختيار على الوجه الأعم من الاختيار قبل الفعل و بعده

خروج عن المبحث، لأنّ الكلام في الاختيار و القدره قبل الفعل، و أما عند اختيار الفعل فلا يقدح وجوبه في الاختيار المتنازع فيه، لما تقرّر من أنّ الوجوب بالاختيار [١]

يحقّق الاختيار و لا- ينافيه، و الوجوب الحاصل من تحقّق الدّواعى، و الإراده الجازمه من هذا القبيل، و الحاصل أنا نختر أنّ المرجح هو الإراده و أنّ الفعل يجب بها، و هذا الوجوب لا- ينافى الاختيار و التمكن من التّرك بالنظر إلى نفس القدره، بل يحقّقه، لأنّ القادر هو الذى يصحّ منه الفعل و التّرك قبل تعلق الإراده الجازمه له و إن وجب بعد تعلق الإراده به، و بالجمله أنّ كون الفعل واجبا بالغير لا ينافى كونه اختياريا في نفسه و أن لا يكون كحركة الجماد و هو المراد، و أيضا من المقرر أن الشىء ما لم يجب لم يوجد و لا- شبهه أنّ هذا الوجوب وجوب بالغير، فلو كان منافيا للاختيار لما وجد قادر مختار أصلا، إذ حين الوجوب لا- يبقى التمكن من الفعل و التّرك كما لا يخفى، و اما ما ذكره النّاصب في الحاشيه بقوله: لئما امتنع أن يكون إلخ فهو اعتراض مذکور في شرحى المواقف و التجريد، و قد أجب عنه بأنّ الفعل إنّما يجب بتعلق إرادته العبد به و هو إنّما يحصل بعد العلم بالنّفع و اختياره و هذا التعلق أيضا إرادىّ مسبق بتعلق آخر متعلق إلى هذا التعلق و هكذا، لكن هذه التعلقات أمور انتزاعيه اعتباريّة لا استحاله للتسلسل فيها، و الحاصل أنّنا نريد فعلا واحدا و العقل يجد بعد التأمّل و التّفصيل أن قد صدر عنا تعلق الإراده بهذا الفعل، و تعلقها بهذا التعلق و هكذا، و بالجمله الدّاعى و هو تعلق الإراده الجازمه على ما

القديم للتجريد، و يستفاد من كلام الشارح الجديد [٢]

أيضا يوجب الفعل، و حيث اخترنا أن التعلق بالاختيار لا يستلزم الاضطرار و لكونه اعتباريا لا يلزم التسلسل المحال.

[الوجه الثانى من وجوه النقض]

قال المصنف رفع الله درجته

الثانى يجوز أن يترجح الفعل فيوجد المؤثر أو العدم فيعدمه و لا ينتهى الرجحان إلى الوجوب على ما ذهب إليه جماعه من المتكلمين، فلا- يلزم الجبر و لا- الترجيح من غير مرجح قوله مع ذلك الرجحان لا يمتنع النقيض فلنترض واقعا فى وقت فترجح الفعل فى وقت وجوده يفتقر إلى مرجح آخر، قلنا: ممنوع بل الرجحان الأول كاف فلا يفتقر إلى رجحان آخر. «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول لا يصح أن يكون المرّجّح فى وقت ترجيح الفعل هو المرّجّح الأول و لا بدّ أن يكون هذا المرّجّح غير المرّجّح الأول لأنّ هذا المرّجّح موجود عند وقوع الفعل مثلا فى وقت وقوعه و لهذا ترّجح الفعل، فلو كان هذا المرّجّح موجودا عند عدم الفعل و لم يترجح به الفعل فلا يكون مرّجّحا، و إذا ترّجح به الفعل فيكون

حكم الوقت مساويا، فيلزم خلاف المفروض، لأننا فرضنا أن الفعل يوجد في وقت و يعدم في الآخر، و لا بد من مرجح غير المرجح الأول [١]

ليترجح به الفعل في وقت و ينتهي إلى الوجوب، و إلا يتسلسل فيتمّ الدليل بلا ورود نقض «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

قد صرح المصنّف بأنّ الأول من وجوه النقض هو الحقّ إشاره إلى أنّ الوجوه الأخر ليست كذلك، لكنّه ذكر ذلك تعجيّزا للأشاعره، و بالجملة هذا الوجه كما صرح به المصنّف مبنيّ على ما ذهب إليه جماعه [٢]

من المتكلمين من جواز وجود الممكن بالأولويّه الذاتيه و ما ذكره الناصب في دفعه مأخوذ من الوجوه التي ذكرها طائفه أخرى من المتكلمين و الحكماء في نفي ذلك [٣]

، و لا يسلم شيء من ذلك عن مناقشه كما لا يخفى على من طالع هذا المقام من الشرح الجديد للتجريد و حواشيه [٤]

القديمه و الجديده و كان بعض مشايخنا رحمهم الله يبالغ في

ذلك و يقول: إنَّ هذا المطلب لا يتم بالاستدلال و إنَّ المحقِّق قدَّس سرَّه أثبتته في التجريد بدعوى البدايه حيث قال: و لا تتصوَّر الأولويَّه الذاتيه و غفل عن ذلك الشارحون و حملوا كلامه على إرادته الاستدلال، و ذكروا في تقرير ما استدلَّ به من تقدِّمه من العلماء، فيتوجَّه عليه ما يتوجَّه عليهم، و يتوجه عليه أيضا أنَّ المفروض كفايه المرَّجح الأوَّل لترجيح الوجود في جميع أوقاته على العدم فيه و لم يلزم من البيان الاحتياج إلى مرَّجح آخر لهذا التَّرجيح، بل إنَّما يحتاج إليه لترجيح الوجود في بعض أوقات المرَّجح الأوَّل على الوجود في بعض آخر منها و أين هذا من ذاك؟ تأمَّل.

[الوجه الثالث من وجوه النقض]

قال المصنَّف رفع الله درجته

الثالث؛ لم لا يوقعه القادر مع التَّساوي؟ فإنَّ القادر يرَّجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرَّجح، و قد ذهب إلى هذا جماعه من المتكلِّمين [١]

و تمثَّلوا في ذلك بصور وجدائيه كالجائع يحضره رغيغان متساويان من جميع الوجوه، فإنَّه يتناول أحدهما من غير مرَّجح و لا يمتنع من الأكل حتَّى يترَّجح لمرَّجح و العطشان يحضره إناءان متساويان من جميع الوجوه، و الهارب من الشَّبع إذا عن [٢]

له طريقان متساويان فإنَّه يسلك أحدهما، و لا ينتظر حصول المرَّجح، و إذا كان هذا الحكم وجدائيا كيف يمكن الاستدلال على نقيضه؟! الرابع أنَّ هذا الدليل ينافي مذهبهم فلا يصحَّ لهم الاحتجاج به لأنَّ مذهبهم أنَّ القدره لا تصلح للضدِّين فالتمكَّن من الفعل يخرج عن القدره (فالتمكَّن من الفعل يخرج عن القدره خ ل) لعدم التمكن من التَّرك، و إن خالفوا مذهبهم من تعلُّقها بالضدِّين لزمهم وجود

الضدّين دفعه واحده، لأنّ القدره لا تتقدّم على الفعل المقدور عندهم، وإن فرضوا للعبد قدره موجوده حال وجود قدره الفعل لزمهم إمّا اجتماع الضدّين أو تقدّم القدره على الفعل، فانظر إلى هؤلاء القوم الذين لا يباليون في تضادّ أقوالهم و تعاندها «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول: اتفق العقلاء على أنّ الممكن لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلّا لمرجّح و الحكم بعد تصوّر الطرفين أى تصوّر الموضوع الذى هو إمكان الممكن و تصوّر المحمول الذى هو معنى كونه محوجا إلى السبب ضرورى بحكم بديهة العقل بعد ملاحظته النسبه بينهما، و لذلك يجزم به الصبيان الذين لهم أدنى تميز، ألا ترى؟ أنّ كفتى الميزان إذا تساوتا لذاتيهما و قال قائل: ترجّحت إحداهما على الأخرى بلا مرجّح من خارج لم يقبله صبيّ مميّز و علم بطلانه بديهه فالحكم بأنّ أحد المتساويين لا يترجّح على الآخر إلّا بمرجّح مجزوم به عنده بلا نظر و كسب بل الحكم مركوز فى طبائع البهائم، و لهذا تراها تنفرّ من صوت الخشب، و ما ذكر من الأمثله كالجائع فى اختيار أحد الرغيفين و غيره فأنّه لما خالف الحكم البديهى يجب أن يكون هناك مرجّح لا يعلمه الجائع و العلم بوجود المرجّح من القادر غير لازم بل اللّازم وجود المرجّح، و أما دعوى كونه وجدانيا مع اتفاق العقلاء بأنّ خلافه بديهى دعوى باطله كسائر دعاويه و الله أعلم. و أما قوله فى الوجه الرابع: أنّ هذا الدليل ينافى مذهبهم فلا يصحّ لهم الاحتجاج به، لأنّ مذهبهم أنّ القدره لا تصلح للضدّين إلخ فنقول فى جوابه: عدم صلاحية القدره للضدّين لا يمنع صحّه الاحتجاج بهذه الحجّه، فإنّ المراد من الاحتجاج نفي الاختيار عن العبد و إثبات أنّ الفعل واجب الصّيدور عنه و ليس له التّمكّن من التّرك و ذلك يوجب نفي الاختيار، فإذا كان المذهب أنّ القدره لا تصلح للضدّين و بلغ الفعل حدّ الوجوب لوجود المرجّح الموجب، لم يكن العبد قادرا على

التَّرك فيكون موجبا لا- مختارا، وهذا هو المطلوب، فكيف يقول: إنَّ كون القدره غير صالحه للضَّدين يوجب عدم صحه الاحتجاج بهذه الحججه فعلم أنه من جهله و كوديتته [١]

لا- يفرق بين ما هو مؤيد للحججه و ما هو مناف لها ثم ما ذكر أنهم إن خالفوا مذهبهم من تعلّقها بالضَّدين لزمهم إمّا اجتماع التّقيضين أو تقدم القدره على الفعل فهذا شىء يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا، و الأشاعره إنّما نفوا هذا المذهب و قالوا: إنّ القدره لا- تصلح للضَّدين، لأنّ القدره عندهم مع الفعل فيجب أن لا- يكون صالحا للضَّدين، و إلا- لزم اجتماع التّقيضين، انظروا معاشر المسلمين إلى هذا السّارق [٢]

الحلّي الذي اعتاد سرقة الحطب من شاطئ الفرات

ص: ١٠٠

حسب أن هذا الكلام حطب يسرق كيف أتى بالدليل و جعله اعتراضا و الحمد لله الذى فضحه فى آخر الزمان، و أظهر جهله و تعصبه على أهل الايمان «انتهى».

اقول [القاضى نور الله]

[١]

نعم قد اتفق العقلاء على ذلك لكن وجه كلام المصنّف [٢]

من الأشاعره المعزولين عن العقل، و هم قد جؤزوا أن يريح القادر فعله لمجرد الإبراده بلا- داع يختصّ بها، و مثلوا بما ذكره المصنّف من الأمثله الوجدانيه، و ممّن صرح بنسبه ذلك إلى الشيخ الأشعريّ أيضا سيف الدين الأبهري [٣]

الأشعريّ فى مبحث الحسن و القبح

ص: ١٠١

من حاشيته على شرح المختصر فليطالع أصحاب الناصب ذلك فيها، و من العجب أن الناصب شتم القائل بذلك و لم يعلم أن ذلك الشتم يرجع إلى شيخه، و إمامه و لم يميز من غايه البهت خلفه من أمامه، و يؤيد تلك النسبه

الحديث الذي وضعه المحدثون من الأشاعره في شأن أبي بكر، و هو قولهم: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: [١]

لو وضع أبي بكر في كفه ميزان و جميع الناس في كفه أخرى لترجحت الكفه التي كان فيها أبو بكر، و لا يلتفت إلى ما نقل عن البهلول [٢]

في رد ذلك من أنه لو صح

ص: ١٠٢

هذا الحديث لكان في ذلك الميزان عيب البتة، لأنه كان رافضياً مجنوناً لا يصير كلامه حججاً على الأشاعرة، ثم من هذا القبيل أيضاً قولهم بجواز تفضيل المفضل في باب الامامة و تصریحهم بتفضيل أبي بكر على علي عليه السلام مع روايتهم

عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال لضربه علي يوم الخندق أفضل من عباده الثقلين، اللهم إلا أن يقال: إن أبا بكر ليس من الثقلين، بل نقول: إن تجويزهم تعذيب الله تعالى للأنبياء والأولياء المطيعين وإكرامه للفساق والأشرار العاصين أيضاً من باب ترجيح المرجوح كما لا يخفى، فكيف يستبعد منهم تجويز الترجيح بلا مرجح؟ فافهم، وبالجملة مخالفه صريح العقل شأن الأشعري وأصحابه المعزولين عن العقل (الحق خ ل)، فلا وجه لاستدلال الناصب على نفي قولهم بجواز الترجيح بلا مرجح، بكون ذلك مخالفاً لاتفاق العقلاء، وأما ما ذكره في جواب الوجه الرابع فمدفوع بأن المصنف قدس سره لم يمنع صحه سوق المقدمات المذكوره في الدليل، وارتباط بعضها ببعض، وتحقق شرائط صورها واستلزامها لما قصدوه، من نفي الاختيار، بل أراد أن مادّه المقدمه المذكوره في الدليل بقولهم: لو كان العبد فاعلاً لشيء ما بالقدره والاختيار، فاما أن يتمكن من تركه أولاً، لا يصح بناء على ما أصيلوه من أن القدره لا تصلح للضدين لأن المتمكن من الفعل على هذا الأصل لا يقدر على الترك فيخرج عن أن يكون قادراً فلا يصح توصيفه بالقدره وإجراء التريديد فيه بأنه إما أن يتمكن من الترك أولاً، وهذا نظير ما قيل: من أنه على تقدير نظريه كل من التصورات والتصديقات لا يمكن الاستدلال على بطلان نظريتها، لأن المستدل على الإبطال إن سلم نظريه مقدمات دليله لا يحصل مطلوبه، وإن ادعى بداهه بعضها فهو يناقض التقدير، والقول بأن ما ذكره الناصب من الفرض و التريديد بجواز أن يكون على وجه إلزام أهل العدل مخالف لما اشتهر بينهم من كون ذلك الدليل تحقيقياً لما ذكره الناصب سابقاً من أنه دليل صحيح بجميع مقدماته فتأمل،

فعلم أنّ النَّاصِبَ لجهله بقواعد المنطق، بل لخروجه عن ذوى النطق و مدركى المعقولات لم يفرق بين فساد مادّة القياس و فساد صورته، و لم يفهم أنّ لزوم التّتيجه المذكوره إنّما هو لتسليم النَّاصِبِ المقدمه التى ذكرها فى قياسه الفاسد و أنّ القياس و إن كان فاسد المقدمات إذا سلّمت يلزم منها قول آخر و لم يعلم أنّ المصنّف لا يسلمّ بعض المقدمات لا أنّه يسلمّ المقدمات و يمنع اللّزوم، و أما ما ذكره من أنّ قول المصنّف: إن خالفوا مذهبيهم من تعلّقها بالضّدين لزمهم إلخ شيء يخرعه من عند نفسه، ثمّ يجعله محدورا فففيه أنّ كلام المصنّف هذا مع ما ذكره سابقا يرجع إلى إيراد ترديد على الدليل المذكور، و لا يلزم أن يكون كلا شقّي الترديد واقعيًا أو مطابقا لمذهب المستدلّ به، بل يكفى فيه الغرض، لأنّ الغرض من الترديد حصر احتمالات الكلام و الرد على كلّ منها، لئلا يرجع الخصم، و يقول: إنى أردت معنى لم تذكره أنت و لا يتوجّه عليه شيء ممّا ذكرت، و كذا الكلام فيما ذكره من نفى الأشاعره لذلك المذهب، فانظروا معاشر العقلاء المؤمنين إلى هذا الفضول المهان الزّبال [١]

فى أصبهان أنه لما اعتاد إصلاح فساد زرع شعيره بحمل الزّبل من المزابل و استعماله فى اصول السّنابل حاول إصلاح ما زرعه شيخه فى خبيث أرض تقريره بكلّ ما خرج من مزبله فمه و بالوعه ضميره و قد قيل: شعر و هل يصلح العطار ما أفسد الدّهر؟ فكيف بالزّبال الذى أنتن منه السرّ و الجهر و بالجملة أى ربط لسرقه الحطب بأهل الحله؟ و أىّ نسبة للحطب بالفرات الخالى عن الآجام المضله و المظله و إنّما يناسب ذلك بحمّاله الحطب [٢]

التى هى من

ص: ١٠٥

امّهات بعض خلفاء النّاصب و بخليفه حمّال الحطب من سوق المدينه لاضراره النّار فى باب بيت صاحب السّكينه، و قصد إحراق الذين هم لنجاتنا أكرم سفينه[١]

و الحمد لله الذى فضح النّاصب و رفع عنه الأمان، و أوضح سوء عاقبته على أهل الايمان حيث طرده من إيران و أماته فى النيران أعنى مظهر القهر من بلاد ما وراء النّهر[٢]

و وفقنا لدفع شرّه الذى أورثه لأهل النّهر[٣]

أعنى نسخ كتابه الذى يشهد على أمه بالعهر[٤]

بما لا يخفى[٥]

وقعه على علماء الدّهر.

[فى الجواب عن الثانى من حيث النقص بوجهين]

اشاره

[الوجه الاول من وجهى النقص]

قال المصنّف رفع الله درجته

و فى الثانى من وجهين، الاول العلم بالوقوع تبع الوقوع فلا تؤثر[٦]

فيه، فإنّ التابع

ص: ١٠٦

إنّما يتبع متبوعه،[١]

، و يتأخّر عنه بالذات و المؤثر متقدّم،

الوجه الثاني من وجهي النقض

أنّ الوجوب اللاحق لا يؤثر في الإمكان الذاتي،[٢]

و يحصل الوجوب باعتبار فرض وقوع الممكن فإنّ كلّ ممكن على الإطلاق، إذا فرض موجودا فإنّه حاله وجوده يمتنع عدمه لامتناع اجتماع النقيضين و إذا كان ممتنع العدم كان واجبا، مع أنه ممكن بالنظر إلى ذاته و العلم حكايه عن المعلوم، و مطابق له إذ لا- بدّ في العلم من المطابقه، فالعلم و المعلوم متطابقان و الأصل في هيئته التطابق هو المعلوم، فانه لولاه لم يكن علما، و لا فرق بين فرض الشيء و فرض ما يطابقه بما هو حكايه عنه و فرض العلم هو بعينه فرض المعلوم، و قد عرفت أنّ مع فرض المعلوم يجب، فكذا مع فرض العلم به، و كما أنّ ذلك الوجوب لا يؤثر في الإمكان الذاتي كذا هذا الوجوب[٣]

، و لا يلزم من تعلق علم الله به وجوبه بالنسبه إلى ذاته، بل بالنسبه إلى العلم «انتهى».

ص: ١٠٧

أقول: قد ذكرنا أنّ هذه الحجة أوردها الامام الرّازي على سبيل النّقض الاجمالي في مبحث التكليف و البعثه، و هذا صورته تقريره: ما علم الله عدمه من أفعال العبد، فهو ممتنع الصدور عن العبد و إلا جاز انقلاب العلم جهلا، و ما علم الله وجوده من أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد و إلا- جاز ذلك الانقلاب و لا- مخرج عنهما لفعل العبد، و أنه يبطل الاختيار، إذ لا قدره على الواجب و الممتنع، فيبطل حينئذ التكليف و أخواته [١]

لابتنائها على القدره و الاختيار بالاستقلال، كما ذكرت، فما لزمتنا في مسأله خلق الأعمال فقد لزمكم في مسأله علم الله تعالى بالأشياء قال الامام الرّازي، و لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا حرفا إلا بالترام مذهب هشام [٢]

و هو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها، و قال شارح المواقف و اعترض عليه، بأنّ العلم تابع للمعلوم على معنى أنهما يتطابقان و الأصل في هذه المطابقه هو المعلوم ألا ترى أن صورته الفرس مثلا على الجدار إنّما كانت على الهيئه المخصوصه، لأنّ الفرس في حدّ نفسه هكذا، و لا يتصوّر أن ينعكس الحال بينهما، فالعلم بأنّ زيدا سيقوم غدا مثلا إنّما يتحقق إذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس، فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل و امتناعه و سلب القدره و الاختيار و الا لزم أن لا يكون تعالى فاعلا

مختاراً لكونه عالماً بأفعاله وجوداً و عندما انتهى كلام شارح [١]

المواقف، فظهر أنّ الرّجل السارق الحليّ سرق هذين الوجهين من كلام أهل السنه و الجماعه و جعلهما حجّه عليهم، و جواب الاول من الوجهين إنّنا لا- ندعى تأثير العلم فى الفعل كما ذكرنا، حتى يلزم من تأخره عن المعلوم عدم تأثيره، بل ندعى انقلاب العلم جهلاً، و التابعيه لا تدفع هذا المحذور لما ستعلم، و جواب الثانى من الوجهين أنا نسلم أنّ الفعل الذى تعلق به علم الواجب فى الأزل ممكن بالذات واجب بالغير و المراد حصول الوجوب الذى ينفى الاختيار و يصير به الفعل اضطرارياً و هو حاصل سواء كان الوجوب بالذات أو بالغير، و أما جواب شارح المواقف فنقول: إنّنا لا نسلم أنّ العلم مطلقاً تابع للمعلوم بل العلم الانفعالى الذى يتحقق بعد وقوع المعلوم و هو تابع للمعلوم، و إن أراد بالتابعيه التطابق فلا نسلم أنّ الأصل فى المطابقه هو المعلوم فى العلم الفعلى بل الأمر بالعكس عند التحقيق، فإنّ علم المهندس الذى يحصل به تقدير بناء البيت هو الأصل و العله لبناء البيت، و البيت يتبعه، فان خالف شىء من أجزاء البيت ما قدّره المهندس فى علمه الفعلى لزم انقلاب العلم جهلاً و أنت تعلم أنّ علم الله تعالى بالموجودات التى ستكون هو علم فعلى كعلم المهندس الذى يحصل من ذاته، ثمّ يطابقه البيت، كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع و يتبعه وجود الكائنات، فان وقع شىء من الكائنات على خلاف ما قدّره علمه الفعلى فى الأزل لزم انقلاب العلم جهلاً و هذا هو التحقيق «انتهى».

أقول [القاضى نور الله]

لا حجّه فيما ينقله الناصب لظهور خيانتة فى مثل ذلك مرارا و لو صحّ فلا ينافى

ص: ١٠٩

إيراد الامام الرّازي لذلك على سبيل النقض إيراد غيره من الأشاعره إياها على طريق الاستدلال كيف؟ وقد صرّح الشارح الجديد للتجريد في بحث العلم من الاعراض بأنّ الأشاعره استدلوا بذلك، حيث قال إنّ الأشاعره لما استدلوا على كون أفعال العباد اضطراريه بأنّ الله تعالى عالم في الأزل بصدورها عنهم، فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمه لهم، فلا تكون اختياريّه و أجاب [١]

المعتزله بأنّ العلم تابع للمعلوم فلا- يكون علّه له، قال الأشاعره: كيف يجوز أن يكون علمه الأزلي تابعا لما هو متأخر عنه فأنّه يستلزم الدّور؟ فأجابوا: بأننا لا نعى بالتابعيه هاهنا التأخر حتى يلزم الدّور، بل أصاله موازنه في التّطبيق إلخ

وإنما جعله النَّاصِبَ نقضاً ليصير أقلَّ قبولاً لورود أقسام البحث عليه فافهم [١]

، و بما قررناه من كلام شارح التجريد ظهر بطلان ما ذكره النَّاصِبَ من أنَّ المصنّف سرق هذين الوجهين من كلام أهل السنّة و الجماعة إلخ، و أما ما ذكره في جواب الأوّل من الوجهين فمردود، بأنّه لَمَّا كان المفروض أنّه تعالى إنّما يعلم المعلوم كالفعل مثلاً- على الوجه الذى سيقع، فمن أين يحصل فى المعلوم اختلاف يوجب انقلاب علمه تعالى جهلاً، و أما ما ذكره فى جواب الثّانى منهما فمزيف: بأنّه لو كان الوجوب اللاحق نافياً لاختيار الفاعل لكان الله تعالى أيضاً غير مختار فيما وجد من أفعاله: لأنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد و ذلك وجوب لاحق، فيكون الله تعالى مضطراً غير مختار فيه، و بطلانه ممّا لا يخفى، و تحقيق الكلام فى ذلك أنّ مدار [٢]

معنى قدره و الاختيار على أنّ هذا الفعل بالنسبه إلى ذات هذا الفاعل بحيث إن شاء فعله و إن لم يشأ لم يفعله مع قطع النظر عن الأمور العارضة الموجبه و المحيله للطرف الآخر كما فى الواجب، و الامتناع الحاصل من علمه تعالى بالفعل و التّرك خارج عن ذات الفاعل لاحق للفعل غير مؤثّر فيه، فلا يوجب سلب اختياره بالنظر

ص: ١١١

إلى أصل الفعل و لا عدم استحقاقه لشيء من الثواب و العقاب، و يوضح [١]

ذلك أنه إذا كان رجل حمّال مدار تعيشه في كلّ يوم أن يأخذ أجره معيّنه على حمل قدر معيّن من الخمر مثلاً من مكان إلى مكان، فأمره سلطان قاهر لا يعرفه هو بهذا الوصف ذات يوم بحمل شيء من ذلك بتلك الاجره المقرّره أو أزيد منها في تلك المسافه المعهوده بعينها فإنّ قاهره السّلمطان و اقتداره في الواقع لا يوجب سلب اختيار المأمور المذكور في ذلك الفعل، لأنّ الفرض أنه كان يفعل ذلك بطيب قلبه دائماً و لم يقع إجبار السلطان له فعلاً [٢]

في ذلك الفعل مع ظهور أنه لم يمكنه التخلّف عن أمر ذلك السلطان، فكما أنّ حصول القهر بالقوّه هاهنا لا- يوجب سلب الاختيار، لأنّه أمر لا-حق، كذلك الإيجاب الناشئ من علمه تعالى بوقوع أحد طرفي الفعل من المكلف لا يؤثر فيه و لا يوجب سلب اختياره، و كونه معذورا في ذلك الفعل المحرّم [٣]

فتدبر، و أما ما أورده على الجواب المذكور في (شرح المواقف) أيضاً فكلام منتحل مأخوذ عن بعض المتأخرين، و قد أطال الناصب فيه بما لا- طائل تحته لثلا يظهر انتحاله إيّاه لكلّ أحد، بل أفسده حيث قرّره بطريق المنع، و خرج به عن قانون المناظره كما لا يخفى على من تأمل في المراتب التي نقلناها من كلام شارح التجريد، و مع هذا يمكن أن يدفع بأنّ للاماميه و المعتزله أن يقولوا: سلّمنا أنّ علمه تعالى بما يصدر عنه فعليّ كعلم البناء بخصوصيات البناء قبل أن يصنعه لا انفعاليّ إلا أنا لا نسلم أنّ علمه بأفعال العباد كذلك، و إنما يسلم ذلك أن لو ثبت أنه فاعل لأفعالهم و لم يثبت عندنا ذلك بعد، و إذا لم يكن علمه تعالى

بأفعالهم فعليًا فلا- مدخل له في وجوب هذه الأفعال أو امتناعها كما توهمه صاحب الشبهه، وهاهنا دفع آخر تركناه على ذوى الأفهام لضيق المقام.

و أما المعارضه فى الوجهين

[فى الجواب عن الوجه الاول من حيث المعارضه]

قال المصنف رفع الله درجته

فإنهما آيتان فى حق واجب الوجود تعالى فانا نقول فى الأول: لو كان الله تعالى قادرا مختارا فاما أن يتمكن من الترك أولا، فان لم يتمكن من الترك كان موجبا مجبرا على الفعل لا قادرا مختارا، وإن تمكن فاما أن ترجح أحد الطرفين على الآخر أولا، فان لم يترجح لزم التساوى من غير مرجح، فان كان محالا فى حق العبد كان محالا فى حق الله لعدم الفرق، وإن ترجح فان انتهى إلى الوجوب لزم الجبر وإلا- تسلسل أو وقع التساوى من غير مرجح، فكل ما تقولونه هاهنا نقوله نحن فى حق العبد انتهى.

قال الناصب خفضه الله

أقول: ذكر صاحب المواقف هذا الدليل فى كتابه، و أورد عليه أن هذا ينفى كون الله تعالى قادرا مختارا لإمكان إقامه الدليل بعينه (الدلاله بعينها خ ل)، فيقال:

لو كان تعالى موجدا لفعله بالقدره استقلالاً فلا- بد أن يتمكن من فعله و تركه، و ان يتوقف فعله على مرجح إلى آخر ما مرّ تقريره و أوجب عن ذلك بالفرق بأن إرادته العبد محدثه أى الفعل يتوقف على مرجح هو الإراده الجازمه لكن إرادته العبد محدثه لكن ينتهى إلى إرادته يخلقها الله فيه بلا- إرادته و اختيار منه دفعا للتسلسل فى الإيرادات التى نفرض صدورها عنه، و إرادته الله قديمه فلا تفتقر إلى إرادته أخرى، فظهر الفرق و اندفع النقض.

ص: ١١٣

هذا الجواب من جملة تشكيكات إمام الناصب فخر الدين الرازي و قد رده سلطان [١]

المحققين قدس سره في التجريد بما قرره الشارح [٢]

الجديد بأن هذا الفرق لا يدفع التسلسل المذكور إذ يقال: إن لم يكن الترك [٣]

مع الإرادة القديمه كان موجبا لا قادرا مختارا، و إن أمكن فإن لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح، و إن توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا، و الفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل، و إنما يندفع التقتض إذا بين عدم جريان الدليل في صورته التخلف، و قد أشار صاحب المواقف أيضا إلى الجواب المذكور في شرحه لمختصر ابن الحاجب حيث قال في مبحث الحسن و القبح منه إن تعلق إرادته تعالى قديم [٤]

لا يحتاج إلى مرجح متجدد،

قدّس سرّه في حاشيته بأنّه إن أراد بالتعلّق التعلّق الذي يترتّب عليه الوجود لم يكن قديما و إلا لزم قدم المراد، و إن أراد التعلّق المعنوي فمعه يحتاج إلى مرجّح متجدّد و هو التعلّق الحادث الذي به الحدوث، و لو قيل:

بأنّ إرادته تعلّقت في الأزل بوجود زيد في زمان مخصوص فعنده بوجوده و لا حاجة له إلى تعلّق آخر لم يتمّم أيضا لاحتياج وجوده في ذلك الزمان إلى تعلّق حادث للقدرة يترتّب عليه حدوثه كما صرّح به فيما تقدّم «انتهى»، و أيضا يتوجه عليه ما قيل:

من أنّه لو اقتضى ذات الفاعل مع هذا التعلّق أن يحدث الحادث في زمان معين و ذلك كان كافيا فيه يلزم وجود الحادث في هذا الزمان في الأزل و أيضا على هذا التقدير كان محتاجا إلى حضور ذلك الزمان و لم يكن كافيا في الاقتضاء فتأمل هذا، و أما ما ذكره [٢]

في حاشيه هذا المقام من أنّ الكلام الذي ذكره المصنّف نقض سمّاه معارضه لجهله بأدب البحث [٣]

،ففيه أنّ قضيه الجهل منعكسه، فإنّ التعبير عن النّقض بالمعارضه اصطلاح آخر من أرباب المناظره [٤]

المحقق الطوسي قدس سرّه أستاذ المصنّف رحمه الله في شرحه للإشارات، فظهر أنّه جاهل بالاصطلاح غير مطالع لشرح الإشارات أو قاصر عن فهم ما فيه من الإشارات و البشارات.

[في الجواب عن الوجه الثاني من حيث المعارضه]

قال المصنّف رفع الله درجته

و نقول في الثاني: إنّ ما علمه الله تعالى إن وجب و لزم بسبب هذا الوجوب خروج القادر منّا عن قدرته و إدخاله في الموجب لزم في حق الله تعالى ذلك بعينه، و إن لم يقتض سقط الاستدلال، فقد ظهر من هذا أنّ هذين الدليلين آتيان في حقّ الله تعالى، و هما إن صحا لزم خروج الواجب تعالى عن كونه قادرا و يكون موجبا، هذا هو الكفر الصّريح، إذ الفارق بين الإسلام و الفلسفه إنّما هو هذه المسأله، و الحاصل أنّ هؤلاء إن اعترفوا بصحّه هذين الدليلين لزمهم الكفر و إن اعترفوا ببطلانهما سقط احتجاجهم بهما «انتهى».

أقول: قد عرفت في كلام شارح المواقف أنه ذكر هذا التَّقْضِ و ليس هو من خواصه حتى يتبختر به و يأخذ بالارعاد و الابراق و الطامات [١]

و الجواب أما عن ما يرد على الدليل الأول فهو أن فعل الباري محتاج إلى مرجح قديم يتعلق في الأزل (الأول) بالفعل حادث في وقت معين، و ذلك المرجح القديم لا يحتاج إلى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل و لو قال قائل: إذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا، قلنا: إن الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه، فان قلت نحن نقول: اختيار العبد أيضا يوجب فعله، و هذا الوجوب لا ينافي كونه قادرا مختارا، قلت: لا شك أن اختياره حادث و ليس صادرا عنه باختياره، و إلا- نقلنا الكلام إلى ذلك الاختيار و تسلسل، بل عن غيره فلا يكون مستقلا في فعله باختياره، بخلاف إرادة الباري فإنها مستنده إلى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدره عليه، و أما عن ما يرد على الدليل الثاني فهو أن علم الله تعالى في ذاته مقارن لصفه القدره و الإراده، فإذا علم الشيء و تعلق به علمه تعلق به الإراده و القدره و خلق الموجودات، و كل واحده من الصفات الثلاث يتعلق بمتعلقه من الأشياء و كل ما تقتضيه، فمقتضى العلم التعلق من حيث الانكشاف و مقتضى الإراده الترجيح و مقتضى القدره صحه وقوع الفعل و الترك، فلا يلزم الوجوب لأن صفه العلم لا تصادم صفه القدره لأنهما قديمتان حاصلتان معا بخلاف القدره الحادته، فإن العلم القديم يصادمها و مقتضى العلم القديم يسلب عنه القدره، و هذا جائز في الصفات الحادته، بخلاف الصفات القديمه، فليس ثمه إيجاب تأمل فإن هذا الجواب دقيق و بالتأمل فيه حقيق، و أما ما ذكره من لزوم الكفر فمن باب طاماته و ترهاته

و هذه مسائل علميّه يباحث الناس فيها فهو من ضعف رأيه و كثره تعصبه ينزله على الكفر و التّفسيق نعوذ بالله من جهل ذلك الفسّيق [١]

«انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

من البين أنّ المصنّف قدّس سرّه مقدّم على صاحب المواقف، فذكر صاحب المواقف لذلك الدليل لا يدلّ على أن لا يكون ذلك النقص من خواصّ المصنّف قدّس سرّه، فإنّ ما في المواقف و سائر تصانيف القاضي العضدي [٢]

من التحقيقات و التّديقات ملتقط من كلام من تقدّمه و منتخب عنه، و ليس له سوى الالتقاط و الجمع، فقد كان معزولا عن العقل و السّمع على أنّ المصنّف لم يشعر بأنّ ذلك من خواصّ إفاداته و التّبختر في ذلك غير مفهوم من كلام المصنّف، و الارعاد و الابرار لا يتوقف على كون ذلك من خواصّه بل يكفي فيه أن يكون من إفادات أصحابه، و اما ما اتى به النّاصب من الجواب عمّا يرد على الدليل الأوّل فقد مرّ ما يدفعه في الفصل السّابق على هذا، و نزيد عليه هاهنا و نقول: إن ما ذكره في المرتبه الأخيره المتعلّقه

ص: ١١٨

بهذا الجواب من قوله: قلت لا شك أنّ اختياره حادث إلخ مردود بأنّ كون اختيار العبد حادثاً مسلّم، لكن عدم كونه صادراً عنه باختياره غير مسلّم، وأنّ الاختيار في الفعل عبارته عن تعلّق إرادته العبد مثلاً بالفعل، وهذا التعلّق إرادىّ مسبوق بتعلّق آخر متعلّق إلى هذا التعلّق وهكذا، وهذه التعلّقات أمور انتزاعيّة اعتباريّة لا استحاله للتسلسل فيها كما مرّ، وأما ما أتى به من الجواب عمّا يرد على الدليل الثّاني فيتوجّه عليه وجوه من الخلل، منها منع قوله مقتضى العلم القديم يسلب القدره عن ذى القدره الحادثه، فإن ذلك إنّما يسلم لو كان العلم القديم علّه للمعلوم المقدور، وكان مخالفاً لما علمه الله تعالى في الأنزل، وكلتا المقدمتين ممنوعتان مقدوحتان كما مرّت الاشاره إليه، فظهر أنّ ما زعمه الناصب الغريق من باب التّدقيق حقيق باسم الزّريق [١]

و دليل على كونه من الجهل في بحر عميق، وأما ما ذكره من أنّ لزوم الكفر من باب طاماته إلخ فلعله أراد به أنّ اللزوم غير الالتزام فإذا لزم الكفر من الدليل بحيث لا يشعر به المستدلّ لا يلزمه الكفر ولا يحكم به عليه، وأنت خير بأنّ مراد المصنّف أنّ هؤلاء من أصحاب النّاصب إن اعترفوا بصحة الدليلين بعد ما أوضحنا لهم ما يلزم منها يلزمهم الكفر، إذ اللزوم حينئذ يقترن بالالتزام و لم يرد أنّه يلزمهم ذلك مع عدم شعورهم به حتى تكون من باب الطامات كما زعمه، فغايه الأمر أن يخلص من الكفر من لم يصل إليه كلام المصنّف قدّس سره و إيضاحه للزوم ذلك، وأمّا النّاصب المتورّط في العناد والعصبيه فيلزمه التزام كفر أهل الجاهليه بعد اطلاعه على تلك الملازمه الجليّه أعاذنا الله من تلك البليّه.

[احتجاج الباطل]

قال المصنّف رفع الله درجته

فليظن العاقل من نفسه هل يجوز له أن يقلد من يستدلّ بدليل يعتقد صحّته و يحتج به

غدا يوم القيامة و هو يوجب الكفر و الإلحاد، و أىّ عذر لهم عن ذلك و عن الخروج عن الكفر و الإلحاد؟ فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً، [١]

هذه حجّتهم تنطق بصريح الكفر على ما ترى، و تلك الأقاويل التي قد عرفت أنّه يلزم منها نسبة الله تعالى إلى كلّ خسيسه و رذيله تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، فليحذر المقلد و ينظر كيف هؤلاء القوم الذين يقلدونهم، فإن استحسنوا لأنفسهم بعد البيان و الإيضاح اتباعهم كفاهم بذلك ضلالاً، و إن راجعوا عقولهم و تركوا اتّباع الأهواء عرفوا الحقّ بعين الإنصاف و فقههم الله تعالى لاصابه الصواب «انتهى».

قال النّاصب خفضه الله

أقول: قد عثرت على ما فضّيلناه في دفع اعتراضاته المسروقه المنحواله إلى نفسه من كتب الأشاعره و من فضلات المعتزله، و مثله مع المعتزله في لحس فضلاتهم [٢]

ص: ١٢٠

كمثل الزَّبَال يمر على نجاسه رجل آكل بالليل بعض الاطعمه الرقيقه كماء الحمص فجرى فى الطريق فجاء الزَّبَال و أخذ الحمص من نجاسته و جعل يلحسه و يتلذذ به،فهذا ابن المطهر النجس كالزبال يمر على فضلات المعتزله و يأخذ منها الاعتراضات و يكفر به سادات العلماء ينسبهم إلى أقبح أنواع الكفر بحسب أنه يحسن صنعا،نعوذ بالله من الضلال و الله الهادى.

أقول [القاضى نور الله]

قد اطلعت على ما ذكرناه فى دفع مدافعتة المدخوله المموّهه التى زيّنها له الشيطان[١]

و أنّها هذيان ما أنزل[٢]

الله به من سلطان،و أنّه فى أكثرها قد عدل لعجزه عن إتمام الكلام على وفق اصول أصحابه الأشاعره إلى اختيار وضع الدعاوى الأخرى الفاجره القاصره عن مرتبه تلك الأصول الخاسره و تقويته للمقصود على وجه جعل الصبيان عليه ساخره،و ما أشبهه فى اختياره تلك الدعاوى المزيفه على تلك الأصول المموّهه إلا بكلب خلى عن عظم فى فيه حرصا على ما رآه خياله فى الماء فضيّع الموجود و لم ينل المقصود و أما تمثيله بالزَّبَال فكما ذكرناه سابقا أنسب بحال أهل أصفهان و حملهم دائما للزّبيل إلى الأرض الخبيث المهان،و أمّا

الفضلات فهي مشتقه من فضل بن روزبهان، و عند الامتحان يكرم الرجل أو يهان. [١]

[المطلب الثاني عشر في إبطال الكسب]

أشاره

قال المصنّف رفع الله درجته

المطلب الثاني عشر في إبطال الكسب، اعلم أنّ أبا الحسن الأشعري و أتباعه لما لزمهم هذه الأمور الشنيعة و الالتزامات الفضيحة و الأقوال الهائلة من إنكار ما علم بالضروره ثبوته و هو الفرق بين الحركات الاختياريّه و الحركات الجماديّه و ما شابه ذلك التجأ إلى ارتكاب قول توهم هو و أتباعه الخلاص من هذه الشناعات، وَ لَاتِ جِئْنَ مَنَاصٍ [٢]

فقال: مذهبا غريبا عجيبا لزمه بسببه إنكار المعلوم الضروريّه كما هو دأبه و عادته فيما تقدّم من إنكار الضروريات، فذهب إلى إثبات الكسب للعبد فقال الله تعالى موجد للفعل و العبد مكتسب له، فإذا طولب بتحقيق الكسب و ما هو؟ و أيّ وجه يقتضيه؟ و أيّ حاجه تدعو إليه؟

[في توجيه الاشاعره لمعنى الكسب بوجوه ثلاثه]

أشاره

اضطرب هو و أصحابه في الجواب عنه

ص: ١٢٢

[الوجه الاول]

قال بعضهم: معنى الكسب خلق الله تعالى الفعل عقيب اختيار العبد الفعل و عدم الفعل عقيب اختياره العدم فمعنى الكسب إجراء العادة بخلق الفعل عند اختيار العبد،

[الوجه الثانى]

و قال بعضهم معنى الكسب أن الله يخلق الفعل من غير أن يكون للعبد فيه أثر البتة لكن العبد يؤثر فى وصف كون الفعل طاعه أو معصيه، فأصل الفعل من الله تعالى، و وصف كونه طاعه أو معصيه من العبد،

[الوجه الثالث]

و قال بعضهم: إن هذا الكسب غير معقول و لا معلوم مع أنه صادر عن العبد «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول: قد مر أن مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعري أن أفعال العباد الاختيارية مخلوقه لله تعالى مكسوبه للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنة لقدرته و إرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجوده سوى كونه محلاً له، هذا مذهب الشيخ، و لو رجع المنصف إلى نفسه علم أنه على متن الصراط المستقيم فى التوحيد و تنزيه الله تعالى عن الشركاء فى الخلق مع إثبات الكسب للعبد حتى تكون قواعد الإسلام و رعايه أحكام التكليف و البعثه و الثواب و العقاب محفوظه مرعيه من غير تكلف إيجاد الشركاء فى الخلق، و نحن إن شاء الله تعالى نفسّر كلام الشيخ و نكشف عن حقيقه مذهبه على وجه يرتضيه المنصف و ينقاد لصحته المتعسف فنقول: يفهم من كلام الشيخ أنه فسّر كسب العبد للفعل بمقارنه الفعل لقدرته و إرادته تاره و فسره بكون العبد محلاً للفعل تاره و تحقيقه أن الله تعالى خلق فى العبد إرادته يرخّج بها الأشياء و قدره يصحّ بها الفعل و الترك، و من أنكر هذا فقد أنكر أجلى الضروريات عند حدوث الفعل، و هاتان الصفتان موجودتان فى العبد حادثتان عند حدوث الفعل، فإذا تهياً العبد بقبول هاتين الصفتين لإيجاد الفعل و ذلك الفعل ممكن و الممكن إذا تعلقت به القدره و الإراده و حصل الترجيح فهو يوجد لا محاله

بقدم الإراده القديمه الدائمه الالهيه و القدره القديمه، فأوجد الله بهما الفعل لكونهما أتم من الإراده و القدره الحادثه، و الصيغه القويه تغلب الصفه الضعيفه كالتور القوي يقهر التور الضعيف و يغلبه، فلما أوجد الله تعالى الفعل و كان قبل الإيجاد تهيأت صفه اختيار العبد إلى إيجاد ذلك الفعل، و لكن سبقت القدره الالهيه فأحدثته فبقى للفعل نسبتان نسبه إلى العبد و هي أنّ الفعل كان مقارنا لتهيئه الإراده و الاختيار نحو تحصيل الفعل و حصول الفعل عقيب تهيئه، فعبر الشيخ عن هذه النسبه بالكسب لأنّ الغالب في القرآن ذكر الكسب عند إرادته ترتب الجزاء و الثواب و العقاب على فعل العبد، و نسبه إلى الله تعالى و هو انه كان مخلوقا لله تعالى موجدا منه، و هذا معنى كون الفعل مخلوقا لله تعالى مكسوبا للعبد، ثم إنّ فعل العبد صفه للعبد فيكون العبد محلا له لأنّ كلّ موصوف هو محلّ لصفته كالأسود، فإنّه محلّ السواد فيجوز أن يقال باعتبار كون الفعل صفه له إنه كسبه، و معنى الكسب كونه محلا له، و الثواب و العقاب يترتب على المحليه كالأحراق الذي يترتب على الحطب بواسطه كونه محلا له لليوسه المفرطه، و هل يحسن أن يقال: لم ترتب الإحراق على الحطب لسبب كونه محلا لليوسه و الحال أنّ الحطب لم يحصل بنفسه هذه الليوسه، و أىّ ذنب للحطب و هل هذا الإحراق إلا الظلم و الجور و العدوان، إن حسن ذلك حسن أن يقال لم جعل الله تعالى الكافر محلّ الكفر ثمّ أحرقه بالنار؟ و العاقل يعلم أنه لا يحسن الأوّل فلا يحسن الثاني، فوّغ جهدك [١]

لنيل ما حققناه في هذا المقام في معنى الكسب الأشعري لئلا تبقى لك شبهه فهذا نهايه التوضيح، و لكنّ المعتزلي

عمى بصره فعظم ضرره ألقته الشبهه فى مهواه [١]

غانله و اغتاله [٢]

الغول [٣]

فى مهمه [٤]

هائله [٥]

و نعم ما قلت شعر ظهر الحقّ من الأشعر [٦]

و النور جلى طلع الشمس و لكن عمى المعتزلى

ص: ١٢٥

فانظر الى هذا الحلّى الجاهل [١]

كيف افترى [٢]

فى معنى الكسب و خلط المذاهب و الأقوال كالحمار الرّاع فى جنّه [٣]

عاليه قطوفها دانيه و الله تعالى يجازيه «انتهى».

أقول [القاضى نور الله]

قد مرّ بيان أنّ الأشعريّ فى ذلك على شفا جرف هار، و سيظهر عند انكشاف الغبار أنّه على متن فرس [٤]

أم حمار، و قد سبق أيضا ما يفيد أنّ الله تعالى لا يقبل عن الأشاعره منّه هذا التمويه الذى سمّوه بالتنزيه، و أنّه لا يلزم [٥]

العدليه

ص: ١٢٦

الشرك الذى توهمه الناصب السيفيه، و أنه لا يتأتى للأشاعره بذلك رعايه احكام التكليف و الترغيب و التخويف، و أما ما ذكره من التحقيق فهو بالاعراض حقيق، لأننا نسلّم أنّ أصل القدره و الإراده مخلوقتان فى العبد، لكنّ الفعل إنّما يتحقق بالاراده الجازمه الجامعه للشرائط و ارتفاع الموانع كما سبق و هى اختياريه، ببيان ذلك أنّه إذا حصل لنا العلم بنفع فعل يتعلّق به الإراده بلا اختيارنا، لكنّ تعلّق الإراده به غير كاف فى تحقيقه ما لم تصر جازمه بل لا بدّ من انتفاء كف النفس عنه حتى تصير الإراده جازمه موجبه للفعل، فإنّنا قد نريد شيئاً و مع هذا نأبى و نكفّ نفسنا عنه لحياء و حميه، و ذلك الكف أمر اختيارى يستند وجوده على تقدير تحقيقه إلى وجود الدّاعى إليه، فإنّ عدم علّه الوجود علّه العدم، و عدم الدّاعى إلى هذا الدّاعى [١]

و هكذا، و غايه ما يلزم منه التسلسل فى العدمات و لا استحاله فيه، و بالجملة الإراده الجازمه اختياريه لاستناد عدم الكفّ المعبر فيها بالاختيار و إن

لم تكن نفسها إراديه ولا- يلزم التسلسل المحال، وأما ما ذكره من أنّ الممكن إذا تعلقت به قدره والإرادة وحصل الترجيح تقدّم الإرادة القديمه الدائمه الالهيه إلخ فمن قبيل الرّجم بالغيب والرّمى فى الظلام ومخالف لبديهه عقلاء الأنام، وأيضاً يدلّ ذلك على أنّ إرادته تعالى اختياريه لفعل من الأفعال فجاز أن يتقدّم على فعل العبد وليس كذلك، لأنّك قد عرفت فيما سبق أنّ إرادته تعالى عبارته عن العلم بما فى الفعل من المصلحه، فلا معنى لقوله بقدم الإرادة القديمه إلى إيجاد الفعل، وبهذا تندفع شبهه أخرى لهم فى هذا المقام، وهو أنّه لو أراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصى وقد صدر الكفر من الكافر والمعصيه من العاصى لزم أن لا يحصل مراد الكافر والعاصى، فيلزم أن يكون الله تعالى مغلوباً والكافر والعاصى غالبين عليه، بل يلزم أن يكون أكثر ما يقع من عبادته خلاف مراده، والظاهر أنّه لا يصبر على ذلك رئيس قربه من عبادته انتهى ووجه الدفع أنّه إذا كان إرادته تعالى عبارته عن العلم بما فى الفعل من المصلحه فلو علم الله أنّ فى الفعل الفلانى مصلحه ولم يختار العبد ذلك الفعل بل اختار نقيضه لم يلزم قدح مغلوبيته ولا نقصه، إذ ليس بين علمه تعالى بالمصلحه فى الفعل وبين عدم اختيار العبد إيّاه تنافى و تعارض حتى يلزم هناك المغلوبيه، نعم لو اختاره تعالى واختار العبد نقيضه وحصل مختار العبد دون مختاره تعالى للزم المغلوبيه، لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، وأما ما ذكره من أنّ الغالب فى القرآن ذكر الكسب عند إرادته ترتّب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد فمدخول بأنّه كيف يحمل الكسب الواقع فى القرآن على المعنى الذى ذكره الأشاعره مع أنّه لم يجيء فى اللغه التى نزل بها القرآن بشيء من المعانى التى ذكروها له، وإنّما ذلك اختراع منهم من عند أنفسهم فراراً عن الجبر المحض كما مرّ، ولهذا قيل: إنّ هرب الأشعري من الجبر المحض إلى الكسب

إذ قوله به مشتمل على جميع مفاصد الجبريّه مع ارتكاب أمر زائد غير معقول، ثم اى دلاله لغلبه ذكر الكسب عند إرادته ترتّب الجزاء على كون المراد من الكسب المعنى الذى ذكره الأشاعره دون الفعل بمعناه الحقيقى المساوق للخلق، و هل هذا إلا وهما [٢]

منهم على وهم؟، و الحق أن معنى الخلق و الفعل واحد و هو إيجاد ما لم يكن، غايه الأمر أنه إذا كان ذلك الإيجاد بلا آله كما فى فعل الله تعالى يقال: إنّه خلقه، و إذا كان بآله كما فى فعل العبد يقال:

فعله، و كذا الكلام فى الكسب، فأنه إنّما يطلق على فعل العبد، لأنه يقصد بفعله إيصال نفع إليه أو دفع مضره عنه، و لما كان الله تعالى منزّها عن النفع و الضرّ لا يطلق على فعله الكسب فاحفظ هذا [٣]

، و أما ما ذكره من أنّ الثواب و العقاب يترتّب على المحليه فهو كترتّب الدّم على الجماد باعتبار كونه محلاً للون كدر و هو غير معقول كما لا- يخفى، و القياس على الحطب واه لظهور انتفاء القدره و الإراده فيه، قوله: و هل يحسن أن يقال لم ترتّب الإحراق على الحطب إلخ قلنا: نعم لا يحسن قوله و هل هذا إلا الظلم و الجور و العدوان، قلنا: ها هنا أمران، أحدهما خلق قوّه

الاحتراق فى الحطب و ثانيهما صرف الحطب نحو الإحراق بضمّ النار إليه، و الأول ليس بظلم و لا عدوان، لأنّ نفعه أكثر من ضرّه و خيره أعظم من شرّه كما لا يخفى و الثانى ظلم و عدوان لكنّه فعل العبد دونه سبحانه، و أما قوله: و إن حسن ذلك حسن أن يقال: لم جعل الله الكافر محلا للكفر ثمّ أحرقه بالنار فمدفوع، بأنّ الله تعالى لم يجعل الكافر محلا للكفر و إنما جعله محلا للفطره الصحيحه كما ورد فى الحديث المشهور [١]

و هو باختياره السوء جعل نفسه محلا للكفر فلهذا لا يحسن أن يقال لم جعل الله الكافر محلا للكفر لا للقياس الفاسد الذى ذكره الناصب، و خلاصه الكلام فى هذا المقام أنّ الكسب بأى معنى يرام لا يوجب خلاصهم عن الشنّاعه و الملام لما مرّ، و سيجىء إليه الاشاره فى كلام المصنّف قدّس سرّه من أنّ العبد إن استقلّ بإدخال شىء فى الوجود بطل ما قالوا: إن قدره العبد لا تؤثّر و إن لم تستقلّ فلا يكون كاسبا، و يكون الكلّ بقدره الله تعالى و هو مخالف للضروره

و البرهان، و قال البزدوى الحنفى [١]

فى أصوله و شارحه [٢]

الهندى: إنَّ أفعال

ص: ١٣١

العباد وإن كانت بقضاء الله وقدره ومشيته وإرادته وخلقته وإيجاده لكنه قضى وقدر و شاء حصولها ووجودها بآلات العباد بعد خلق الاختيار منهم وجعلهم فى صورة الفاعلين الكاسبين، وهذا جبر بصورة الاختيار منهم وانفعال بصورة الفعل شعر:

فجبر بمعنى و اختيار بصورة

فلا ترك المعنى و لا تهدر الصور

فمن أهدر الصورة فهو جبرى

فمن ترك المعنى فهو قدرى

و الحقّ الجمع بينهما «انتهى»، و الإنصاف أنّ الاختيار الصورى و الكسب المحلّى على تقدير تحصيل معناه يصلح لجعله سببا للثواب، لأنّه تفضّل فى المآل كما أشرنا إليه سابقا، أما جعله سببا للعقاب، فمشكل جدّا، لأنّه إذا لم يكن فاعلا و كان كسبه و فعله صوريا كان جعله سببا للعقاب، و بناء العقاب عليه باعتبار حقيقه الفعل

ص: ١٣٢

جورا و ظلما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، مع أنه لا يظهر وجه في خلق الاختيار في العبد و جعله كاسبا صوره و مأخوذا بحسبه فتأمل، و أما وصيه الناصب للناظرين بتفريغ جهدهم لنيل ما ذكره في تحقيق الكسب فهي كالكسب لا حقيقه و لا معنى له لأنه قد بذل جهده في إيراد السخف لترويح هذا المطلب المس... IY... بما يعجز عنه كسب غيره و لا- يبلغ إليه أحد في سيره، و اما ما ذكره من البيت فمقابل بيتين ارتجلت في نظمهما و هما شعر:

الأشعري عن الشعور بمغزل

عوج [١]

مشاعره كضمان أعزل [٢]

ما كسبه عند المشاعر غير ما

دون الشعور [٣]

تدار فلكه [٤]

مغزل

فانظروا معاشر الاخوان إلى هذا الناصب الشقي كيف يبذل جهده و قواه في ترويح فاسد الأشعري الذي وافق هواه، مع ما علم أنه ذلك الشّيح المبهوت الذي ورث الحماقه عن جدّه [٥]

أبي موسى، و كان عن العقل و الشعور يثوسا فلم يكن له عن

ص: ١٣٣

الحماقه خلاص إلى أن لعب به عمرو بن العاص و أوردته مورد طعن العام و الخاص، حتى حكى أن رجلا- راي في الطريق (السكّه خ ل) واحدا من أولاد أبي موسى المذكور يمشى في الأرض مرحا متبخترا، فقال الرجل لصاحب كان معه: انظروا إلى هذا الأحمق أنه يتبختر في المشى على وجه كأنه يظن أن أباه لعب بعمرو بن العاص، و أنا أظن أن ذلك الماشى كان أبا الحسن شيخ هذه البهائم و المواشى و الله كاشف الغواشى.

[و هذه الأجوبه فاسده]

اشاره

قال المصنّف رفع الله درجته

و هذه الأجوبه فاسده ،

أما الأول

فلا بدّ الاختيار و الإراده من جمله الأفعال، فإذا جاز صدورهما عن العبد فليجز صدور أصل الفعل منه، و أى فرق بينهما، و أى حاجه و ضروره إلى التميّز بهذا، و هو أن ينسب القبائح بأسرها إلى الله تعالى و أن ينسب الله تعالى إلى الظلم و الجور و العدوان و غير ذلك و ليس بمعلوم، و أيضا دليلهم آت في نفس هذا الاختيار فان كان صحيحا امتنع إسناده إلى العبد و كان صادرا عن الله تعالى، و إن لم يكن صحيحا امتنع الاحتجاج به، و أيضا إذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا إلى فاعل الاختيار إما العبد أو الله، فلا وجه للمخلص (التخلص خ ل) بهذه الواسطه، و إن لم يكن موجبا لم يبق فرق بين الاختيار و الأكل مثلا في نسبتها إلى إيقاع الفعل و عدمه، فيكون الفعل من الله تعالى لا غير من غير شركه للعبد فيه، و أيضا العاده غير واجبه الاستمرار فجاز أن يوجد الاختيار و لا يخلق الله تعالى الفعل عقبيه و يخلق الله الفعل ابتداء من غير تقدّم اختيار فحينئذ ينتفى المخلص (التخلص خ ل) بهذا العذر

قال الناصب خفضه الله

أقول: قد علمت معنى الكسب كما ذكره الشيخ، و أما هذه الأقوال التي نقلها

ص: ١٣٤

عن الأصحاب فما رأيناها في كتبهم، و لكن ما أورد على تلك الأقوال فمجاب.

و أما ما أورد على القول الأول و هو أنّ الاختيار و الإراده من جمله الأفعال فباطل لأنهما من جمله الصفات، و هو يدعى أنّهما من جمله الأفعال، و أصحابه قائلون بأنّ الإراده ممّا يخلقها الله تعالى في العبد و العبد بهما يرجح الفعل، فالحمد لله الذي أنطقه بالحقّ على رغم منه، فإنّه صار قائلًا- بأنّ بعض أفعال العبد ممّا يخلقه الله تعالى، و لكن ربما يدفعه بأنّه من الأفعال الاضطراريّة، و عين المكابره أن يقال الاختيار فعل اضطرارى، و أما قوله دليلهم آت في نفس هذا الاختيار، و بيانه أنّ الاختيار فعل من الأفعال فيكون مخلوقا لله، لأنّه ممكن و كلّ ممكن فهو مقدور لله تعالى، فالاختيار مقدور لله فيكون مخلوقا لله، فكيف يقال: إنّ الفعل يخلقه الله تعالى عقيب الاختيار، فجوابه أنّ الاختيار من الصّيفات التي يخلقها الله تعالى أوّلا في العبد كسائر صفاته النفسانيه و كيفياتها المعقوله و المحسوسه، ثمّ يترتب عليه الفعل، فلا يأتى ما ذكره من المحذور، لأنّا نختر أنّ الدليل صحيح و ليس هو مستندا إلى العبد، و هو صادر عن الله تعالى، و أما قوله: و إذا كان الاختيار صادرا عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا إلى فاعل الاختيار إلى آخر الدليل، فجوابه به أنّا نختر أنّ الاختيار صادر عن الله تعالى لا عن العبد، و أيضا نختر أنّ الاختيار ليس موجبا للفعل، قوله: لم يبق فرق بين الاختيار و الأكل مثلا في نسبتهما إلى إيقاع الفعل و عدمه، قلنا: ممنوع لما مرّ من أنّ الاختيار صفة توجب العبد التوجه نحو تحصيل الأفعال و يخلق الفعل عقيب توجه العبد للاختيار و الفعل مقارن لذلك الاختيار، و ليس الأكل كذلك فالفرق واضح، و أما قوله العاده غير واجبه الاستمرار فجاز أن يوجد الاختيار و لا يخلق الله الفعل عقيبه فنقول: هذا هو المدعى، و المراد بالجواز هو الإمكان الدّاتى و إن خالفته العاده، و نحن لا- نريد مخلصا بإثبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار «انتهى».

قد علم أيضا أنّ معنى الكسب كما ذكره شيخ الناصب لا- محصّل له، و أما الأقوال الباقية فهي المذكوره فى كتاب الطوالع للبيضاوى [١]

و شرح المقاصد للتفتازانى [٢]

و غيرهما من كتب أهل السنّه فليطالع ثمه، و سيعترف الناصب بأنّ القول الثانى من هذه الأقوال مذهب القاضي أبى بكر الباقلانى [٣]

من الأشاعره، فعلم أنّ إنكاره لذلك عناد، و أما ما ذكره من أنّ الإراده من جمله الصفات دون الأفعال فسقوطه ظاهر، لأنّ ما هو من جمله الصفات هو المرید، و إطلاق الصفه على الإراده مسامحه من باب إطلاق المصدر و إرادته المشتق، و كذا الكلام فى الكلام بل العلم و القدره و الحياه أيضا، فإنّ من طالع صرف الزنجانى [٤]

و نحوه يعلم أنّ الإراده بمعنى «خواستن» و كذا العلم بمعنى «دانستن» من الأفعال و المصادر فضلا عمّن يدعى صرف عمره فى متداولات العلوم و التّوادر، و أما ما زعمه الناصب

المرتباب من أنّ المصنّف نطق بخلاف مذهبه في هذا الباب و ارتاح بذلك كأنه وجد تمره الغراب فمدفوع رغما لأنفه بما أوضحناه سابقا من أنّ أصل الإرادة مخلوق لله تعالى و الإرادة الجازمه فعل للعبد، ثم القول بأنّ الاختيار فعل اضطرارى أنّما يكون مكابره كما ذكره الناصب لو أريد بذلك أنّ اختيار العبد مثلا فعل اضطر العبد نفسه إليه، و أما إذا أريد أنّه فعل اضطر الله [١]

تعالى أو غيره العبد إليه بأن قال له على سبيل الجبر و القسر: اختر هذا فلا، و إنّما نشأ له هذا التّوهم من مقابله الاختيار للجبر و الاضطرار و لم يعلم أنّ أحد المتقابلين ربّما يتعلّق بالمقابل الآخر كتعلّق التّصوّر بالتّصديق مع كونهما قسمين متقابلين للعلم، و أما ما ذكره من المتربتين الآتيتين في الجواب فمبناهما على فهم أنّ مراد المصنّف من الاختيار و الإرادة اللّذين حكم بكونهما فعل العبد أصل الاختيار و الإرادة و قد علمت أنّ المراد الاختيار الجازم و الإرادة الجازمه، و أما قوله فنقول: هذا هو المدعى و المراد بالجواز الإمكان الدّاتى إلخ فظاهر أنّه أراد به أنّ ما ذكره المصنّف من جواز أن يوجد الاختيار و لا- يخلق الله الفعل عقبيه مدّعانا، و المراد بالجواز المأخوذ في هذا المدعى هو الإمكان الدّاتى الذى تخالفه العاده، و أنت خبير بأنّه إذا سلّم إمكان أن يوجد الاختيار و لا يخلق الله الفعل عقبيه، و سلّم أنّ العاده غير واجبه الاستمرار فما المانع من خروج الإمكان إلى الفعل، و كيف يحصل الأمان من الوقوع بأن لا يخلق الله الفعل عقيب وجود الاختيار.

[و أما الثانى]

قال المصنّف رفع الله درجته

و أما الثانى فلا أنّ كون الفعل طاعه أو معصيه إمّا أن يكون نفس الفعل فى الخارج أو أمرا زائدا عليه، فان كان الأوّل كان أيضا من الله فلا يصدر عن العبد شىء البته

ص: ١٣٧

فيطل العذر، وان كان الثاني كان العبد مستقلا بفعل هذا الزائد، وإذا جاز استناد هذا الفعل فليجز استناد أصل الفعل، و أي ضروره للتمحل [١]

بمثل هذه المعاذير الفاسده التي لا- تنهض بالاعتذار، و أي فارق بين الفعلين، و لم كان أحدهما صادرا عن الله تعالى و الآخر صادرا عن العبد؟ و أيضا دليلهم آت في هذا الوصف فان كان حقا عندهم امتنع استناد هذا الوصف إلى العبد و إن كان باطلا امتنع الاحتجاج به، و أيضا كون الفعل طاعه هو كون الفعل موافقا لأمر الشريعة، و كونه موافقا لأمر الشريعة إنما هو شيء يرجع إلى ذات الفعل إن طابق الأمر كان طاعه و إلا فلا، و حينئذ لا يكون الفعل مستندا إلى العبد لا في ذاته و لا في شيء من صفاته، فينتفى هذا العذر أيضا كما انتفى عذرهم الأول، و أيضا الطاعه حسنه و المعصيه قبيحه، و لهذا ذمّ الله تعالى إبليس و فرعون [٢]

على مخالفتها أمر الله، و كلّ فعل يفعله الله فهو حسن عندهم، إذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدور من الله تعالى، فلو كان أصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح و كان موصوفا بالحسن، فالمعصيه التي تصدر من العبد إذا كانت صادرة عنه تعالى امتنع وصفها بالقبح فلا تكون معصيه فلا يستحق فاعلها الذمّ و العقاب، فلا يحسن من الله تعالى ذمّ إبليس

و أبى لهب و غيرهما حيث لم يصدر عنهم قبيح و لا معصيه، فلا تتحقق معصيته من العبد البتة، و ايضا المعصيه قد نهى الله تعالى عنها إجماعا و القرآن مملوء من المناهى و التوعده عليها، و كل ما نهى الله عنه فهو قبيح، إذ لا معنى للقيح عندهم إلا ما نهى الله تعالى عنه مع أنها قد صدرت من إبليس و فرعون و غيرهما من البشر، و كل ما صدر من العبد فهو مستند إلى الله تعالى و الفاعل له هو الله تعالى لا غير عندهم، فيكون حسنا حينئذ و قد فرضناه قبيحا هف، و أما الثالث فهو باطل بالضرورة إذ إثبات ما لا يعقل غير معقول و كفاهم من الاعتذار الفاسد اعتذارهم بما لا يعلمونه، و هل يجوز لعاقل منصف من نفسه المصير إلى هذه الجهالات و الدخول فى هذه الظلمات و الاعراض عن الحق الواضح و الدليل اللائح و المصير إلى القول بما لا يفهمه القائل و لا السامع و لا يدري هل يدفع عنهم ما التزموا به أولا؟ فإن هذا الدفع وصف من الصفات و الوصف إنما يعلم بعد العلم بالذات فإذا لم يفهموه كيف يجوز لهم الاعتذار به، فلينظر العاقل فى نفسه قبل دخوله فى رسمه [١]

و لا يبقى للقول مجال و لا يمكن الاعتذار بمثل هذا المحال [٢]

«انتهى»

قال الناصب خفضه الله

أقول: القول الثانى الذى ذكره فى معنى الكسب هو مذهب القاضى أبى بكر الباقلانى من الأشاعره، و مذهبه أن الأفعال الاختيارية من العبد واقعه بمجموع القدرتين على أن تتعلق قدره الله تعالى بأصل الفعل و قدره العبد بصفته أعنى بكونه طاعه أو معصيه إلى غير ذلك من الأوصاف التى لا يوصف بها أفعاله تعالى كما فى لطم اليتيم تأديبا أو إيذاء، فان ذات اللطم واقعه بقدره الله تعالى و تأثيره و كونه طاعه على الأول

ص: ١٣٩

و معصيه على الثاني بقدره العبد و تأثيره، هذا مذهب القاضى و هو غير مقبول عند عامه الأصحاب من الأشاعره لشمول الأدله المبطله لمدخلية اختيار العبد فى التأثير فى أصل الفعل تأثيره فى الصِّفه بلا فرق، و هذا الابطال مشهور فى كتب الأشاعره فليس من خواصه، و أما باقى ما أورده على معنى الكسب حسبما هو مذهب القاضى فغير وارد عليه و نحن نبطله حرفا بحرف فنقول: أما قوله: كون الفعل طاعه هو كون الفعل موافقا لأمر الشريعة و كونه موافقا لأمر الشريعة إنما هو شىء يرجع إلى ذات الفعل إلى آخر الدليل، فجوابه أنا لا نسلم أن كونه موافقا لأمر الشريعة شىء يرجع إلى ذات الفعل، فإن المراد من رجوعه إلى ذات الفعل إن كان المراد أنه ليس صفه للفعل بل هو ذات الفعل فبطلانه ظاهر، و إن كان المراد أنه راجع إلى الذات بمعنى أنه وصف للذات فمسلم، لكن لا نسلم عدم جواز استناده إلى العبد باعتبار الصِّفه و هذا أول الكلام، ثم ما ذكر أن الطاعه حسنه و المعصيه قبيحه و كل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم، إذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدور من الله تعالى فلو كان أصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح و كان موصوفا بالحسن إلخ، فجوابه أن الطاعه حسنه و المعصيه قبيحه عند الأشاعره و لكن مدرك هذا الحسن و القبح هو الشرع لا العقل، فكل فعل يفعله الله تعالى فهو حسن بالنسبه إليه و ربما يكون قبيحا بالنسبه إلى المحل كالمعاصى قوله: فلو كان أصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح، قلنا: المعصيه صادرة من العبد مخلوقه لله تعالى و كل ما كان صادرا من الله تعالى كالخلق امتنع وصفه بالقبح، و المعصيه صادرة من العبد و يجوز وصفها بالقبح فلا يلزم شىء مما ذكره بتفاصيله و أما قوله: و أمّا الثالث فهو باطل بالضرورة إذ إثبات ما لا يعقل غير معقول، فنقول: هذا القول إن صدر عن الأشاعره يكون مراد القائل أن هناك شىء ينسب إليه أوصاف فعل العبد و لا بدّ من إثبات شىء لثلا يلزم بطلان التكليف و الثواب و العقاب، و لكنّه غير معلوم الحقيقة، و على هذا الوجه لا خلل فى الكلام «انتهى».

لا يخفى أنّ القاضي إنّما عدل عن تفسير شيخه الأشعريّ إلى هذا لما رأى فساد ذلك فهو شاهد لنا على ما ادّعينا من ظهور فساد كلام الأشعري، و اعتراف الناصب بفساد كلام القاضي شهادته بأنّه ليس لهم للكسب تفسير له محض، و لهذا قال بعضهم: إنّ غير معقول و لا معلوم كما نقله المصنّف قدّس سرّه، و كفى بذلك شناعه، و أما ما ذكره من أنّ هذا الإبطال مشهور مذكور في كتب الأشاعره إلخ فنقول: نعم مذكور في كتب متأخري الأشاعره لكنّه من تصرّفات الاماميه لظهور انقراض المعتزله قبل ذلك بستمائته سنه تقريبا، و وضوح أنّ الأشاعره لا يهتمون بإبطال مطالب أنفسهم بل هم قاصرون عن أمثال هذا الدقيق من الإبطال، و لم يدع المصنّف أنّ ذلك من خواصّه حتّى يكون وجوده في كتب من تقدّمه من الأشاعره أو الاماميه مكذبا له، و أما ما ذكره في أوّل الحرف من جوابه، فانحرفه عن الحقّ ظاهر لأنّ غايه ما يلزم من جواز إسناد صفه الفعل إلى العبد أن يكون وصفا له بحال متعلّقه كحسن الغلام و هو وصف مجازي لا يصلح لبناء ثواب العبد و عقابه مثلا عليه، و أما ما ذكره بقوله: فجوابه أنّ الطاعه حسنه إلخ فمردود بما عرفت من بطلان كون الحسن و القبح شرعيّين، و بما مرّ من تقييح قولهم: بأنّه لا قبيح بالنسبه إليه تعالى و تزييف مؤاخذه المحلّ بالقبح المخلوق فيه من الله تعالى. و اما ما ذكره من أنّ مراد القائل إنّ هناك شيء تنسب إليه أوصاف الفعل إلخ ففيه أنّه إعادته لكلام القائل بعبارة أخرى، و يتوجّه عليه ما يتوجّه على ذلك: من أنه رمى في الظلام فلا يصلح لبناء المذهب عليه و الاحتجاج به على الأقسام، و كفى هذا خللا و فسادا في الكلام.

اشاره

قال المصنف رفع الله درجته

المطلب الثالث عشر في أنّ القدره متقدّمه [١]

ذهبت الاماميّه و المعتزله كافه إلى أنّ القدره التي للعبد متقدّمه على الفعل، و قالت الأشاعره ها هنا: قولاً غريباً عجيباً و هو أنّ القدره مع الفعل غير متقدّمه عليه لا بزمان و لا بآن [٢]

،

فلزمهم من ذلك محالات

اشاره

،

ص: ١٤٢

منها تكليف ما لا يطاق

، لأنَّ الكافر مكلف بالايمان إجماعاً مَنياً و منهم، فإن كان قادراً عليه حال كفره ناقضوا مذهبهم من أنَّ القدره مع الفعل غير متقدّمه عليه، و ان لم يكن قادراً عليه لزمهم تكليف ما لا يطاق، و قد نصَّ الله تعالى على امتناعه فقال: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا [١]

، و العقل دلّ عليه و قد تقدّم، و إن قالوا أنّه غير مكلف حال كفره لزمهم خرق الإجماع من أنَّ الله تعالى أمره بالايمان بل عندهم أنّه أمرهم في الأزل و نهاهم، فكيف لا يكون مكلفاً انتهى.

قال الناصب خفضه الله

أقول: مذهب الأشاعره أنَّ القدره الحادّته مع الفعل و أنّها توجد حال حدوث الفعل و تتعلّق به في هذه الحاله، و لا توجد القدره الحادّته قبله فضلاً عن تعلّقها به إذ قبل الفعل لا يمكن الفعل، بل امتنع وجوده فيه و إن لم يمتنع وجوده قبله، بل أمكن فلنفرض وجوده فيه فالحاله التي فرضناها أنّها حاله سابقه على الفعل ليست كذلك، بل هي حال الفعل هذا خلف محال، لأنّ كون المتقدّم على الفعل مقارناً له يستلزم اجتماع النقيضين أعني كونه متقدّماً و غير متقدّم، فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكناً، إذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات، و إذا لم يكن الفعل ممكناً قبله

فلا- تكون القدره عليه موجوده حينئذ، ولا- شك أنّ وجود القدره بعد الفعل ممّا لا يتصوّر، فتعيّن أن تكون موجوده معه و هو المطلوب، هذا دليل الأشاعره على هذا المدعى، و أما ما ذكر من لزوم المحالات بأنّ الكافر مكلف بالايان بالإجماع فإن كان قادرا على الايمان حال الكفر لزم أن تكون القدره متقدّمه على الفعل و هو خلاف مذهبهم و إن لم يكن قادرا لزم تكليف ما لا يطاق، فجوابه أنا نختار أنّه غير قادر على الايمان حال الكفر و لا يلزم وقوع تكليف ما لا يطاق، لأنّ شرط صحّه التكليف عندنا أن يكون الشئ المكلف به متعلقا للقدره، أو يكون ضدّه متعلقا للقدره، و هذا الشرط حاصل فى الايمان، فأنّه و إن لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضدّه الذى هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا «انتهى».

أقول [القاضى نور الله]

قد أجاب أصحابنا عن الدليل الذى نقله عن الأشاعره أوّلا بالنقض بالقدره القديمه فان قيل: لا يلزم من وجود القدره القديمه قبل الفعل وجود تعلقها قبله، فالقدره القديمه تعلقها مع الفعل و مقدوريه الفعل إنّما تجب فى زمان تعلق القدره به، قلنا:

فليجز مثل ذلك فى القدره الحادثه و هو أن تكون نفسها موجوده قبل الفعل و تعلقها مقارنا للفعل، و ثانيا بالحل و هو تحقيق معنى قوله: حصول الفعل قبل وقوعه محال بأنّه قد يراد به معنيان، الاول أنّ حصول الفعل فى زمان قبل زمان الفعل مشروطا بشرط كونه قبله محال، و الثانى أنّ حصول الفعل فى زمان قبل زمان حصوله لكن غير مشروط بشرط كونه قبله محال، و لا اشتباه فى استحاله المعنى الأوّل لكأنّه لا- ينافى المقدوريه و إمكان حصول الفعل من القادر، لأنّ هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل فى ذلك الزمان وحده حتّى يلزم امتناعه قبله فيه بل منه مع فرض كون

ذلك الزمان قبل زمان الفعل مقارنة لعدمه، فيكون هذا المجموع محالاً دون الفعل وحده، بل هو ممكن في ذاته قطعاً، فلا يتصف بالامتناع الذاتي، بل الامتناع بالغير، وذلك لا ينافي تعلق القدره به، والمعنى الثاني غير محال، فإنه يمكن أن يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل و يحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع التقيضين، وهذا كما يقال: يعود زيد محال بشرط قيامه إذ يمتنع كونه قائماً وقاعداً، وليس بمحال في زمان قيامه، إذ يمكن أن ينعدم القيام ويوجد بدله القعود هذا، وأما ما ذكره في جواب لزوم المحالات: من أن شرط صحه التكليف عندنا أن يكون الشيء المكلف به متعلقاً للقدره أو يكون ضده متعلقاً للقدره إلخ فمردود بأنه مبني على أن القدره متعلقه بأحد الطرفين وقد مر ما فيه فتذكر.

[و منها الاستغناء عن القدره]

قال المصنف رفع الله درجته

و منها الاستغناء عن القدره، لأنّ الحاجة إلى القدره، إنّما هي لإخراج الفعل من العدم إلى الوجود وهذا إنّما يتحقق حال العدم، لأنّ حال الوجود هو حال الاستغناء عن القدره، لأنّ الفعل حال الوجود يكون واجبا فلا حاجة إلى القدره، على أنّ مذهبهم أنّ القدره غير مؤثره البتّه، لأنّ المؤثر في الموجودات كلّها هو الله تعالى، فبحثهم عن القدره حينئذ يكون من باب الفضول، لأنّه خلاف مذهبهم «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول: الحاجة إلى القدره اتصاف العبد بصفه تخرجه عن الاضطرار حتّى يصح كونه محلاً للثواب والعقاب، إذ لو لم تكن هذه القدره حادثه مع الفعل لا يتحقّق له صورته الاختيار، والله تعالى حكيم يخلق الأشياء لمصالح لا تحصي، ولا يلزم من عدم كون القدره مؤثره في الفعل الاستغناء عنها من جميع الوجوه، ولا يلزم أن

ص: ١٤٥

يكون البحث عنها فضولا «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

من البين أن الصِّفه التي يخرج الاتِّصاف بها العبد من الاضطراب في الفعل يجب أن تكون مؤثره في الفعل و إلا- لكانت لغوا ضائعا، و أيضا إذا لم تكن القدره مؤثره كيف يعلم حدوثها مع الفعل، و كيف يتحقَّق بها صوره الاختيار مع أن القول بالصُّوره لا معنى له، و أيضا قد مرَّ أن القدره صفه تؤثر على وفق الإراده، و قال شارح العقائد [١]

:إنها صفه أزلته تؤثر في المقدورات عند تعلُّقها بها، فإذا لم تكن قدره العبد مؤثره لم تكن قدره، و أما ما ذكره من أن الله تعالى حكيم يخلق الأشياء لمصالح لا- تحصي، ففيه أن المصنّف لم يقل: إنَّ مصلحه خلق القدره منحصره في التأثير حتّى يتّجه أن يقال: يحتمل أن يكون للحكيم في خلقه مصالح أخرى لا تحصي، بل الكلام في أن المصلحه في خلق القدره في العبد كما يدلُّ عليه مفهومه هو التّأثير في الفعل، فإذا لم تكن مؤثره لم تكن حاجه في ذلك إلى خلقها، و يكون البحث عنها من هذه الجهه فضولا، و هذا لا ينافي اعتداد البحث عنها من جهه أخرى و لمصلحه أخرى، و هل الذي ذكره الناصب إلا مثل أن يقال: مثله أن الفرس مخلوقه لمصلحه الكتابه، فإذا قيل له: إنَّ هذه المصلحه لا تظهر في الفرس، فيكون القول بكون تلك مصلحه خلقه لغوا يجب بأنّه يجوز أن يكون في خلق الفرس مصالح أخرى لا تحصي و فساده ممّا لا يخفى، هذا. و يقال لهم: أليس تأثير القدره في الفعل أكد من تأثير الآله؟ فلا بدّ من بلى، فيقال: إذا كان فاقد الآله و تأثيرها عندكم يعذر في التّرك و جب مثله في فاقد القدره و تأثيرها، فيكون الكافر معذورا في ترك الايمان، و يقال لهم؟ في قولهم: بعدم تقدّم القدره على الفعل: متى يقدر

أحدنا على الانتقال من الشمس إلى الظل إن قلتُم يقدر و هو في الشمس تركتم مذهبكم، و إن قلتُم: و هو في الظل فأى حاحه إلى القدره حينئذ، فان قالوا يقدر حاله الانتقال قلنا: ليس بين كونه في الشمس و كونه في الظل حاله تسمى حاله الانتقال و تكون متقدّمه على أحدهما متأخره عن الآخر، و يقال لهم: ما عندكم في رجل قتل نفسه أقدر على قتلها و هو حيّ؟ فهو الذي نقول: أو و هو ميّت، فكيف يقدر الميّت على أن يقتل؟ ثمّ إذا كان قد حصل الموت بالقتل فعلى أى شيء قدر؟.

[و منها إزام حدوث قدره الله أو قدم العالم]

قال المصنّف رفع الله درجته

و منها إزام حدوث قدره الله أو قدم العالم، لأنّ القدره مقارنه للفعل و حينئذ يلزم أحد الأمرين، و كلاهما محال لأنّ قدره الله تعالى تستحيل أن تكون حادثه، و العالم يمتنع أن يكون قديما، و لأنّ القدم مناف للقدره، لأنّ القدره إنّما تتوجّه إلى إيجاد المعدوم، فإذا كان الفعل قديما امتنع استناده إلى القادر، و من اعجب الأشياء بحث هؤلاء القوم عن القدره للعبد، و الكلام في أحكامها مع أنّ القدره غير مؤثره في الفعل البتّه، و أنّه لا مؤثر غير الله، فأى فرق بين القدره و اللّون و المقدار و غيرها بالنسبه إلى الفعل إذا كانت غير مؤثره و لا مصحّحه لتأثيره، و قال أبو على بن سينا [١]

ردّا عليهم: لعلّ القائم لا يقدر على القعود «انتهى».

أقول:حاصل هذا الاعتراض أنّ كون القدره مع الفعل يوجب حدوث قدره الله تعالى أو قدم مقدوره تعالى،إذ الفرض كون القدره و المقدور معا،فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته أو من قدم قدرته قدم مقدوره و كلاهما باطلان بل قدرته أزلّيه إجماعا متعلّقه في الأزل بمقدوراته،فقد ثبت تعلّق القدره بمقدورها قبل حدوثه، و لو كان ذلك مممتعا في القدره الحادثه لكان مممتعا في القديمه أيضا،و أجاب شارح المواقف عن هذا الاعتراض بأنّ القدره القديمه الباقية مخالفه في الماهيه للقدره الحادثه التي لا يجوز بقاؤها عندنا[١]

،فلا يلزم من جواز تقدّمها على الفعل جواز تقدّم حادث عليه،ثم إنّ القدره القديمه متعلّقه في الأزل بالفعل تعلّقا معنويًا لا يترتب عليه وجود الفعل و لها تعلّق آخر حال حدوثه تعلّقا حادثا موجبا لوجوده، فلا- يلزم من قدمها مع تعلّقتها المعنويّ قدم آثارها،فاندفع[٢]

الاشكال بحذافيره[٣]

و أمّا ما ذكره من التعجّب من بحث الأشاعره عن القدره مع القول بأنّها غير مؤثّره في الفعل، فبالحرى أن يتعجّب من تعجّبه لأنّ القدره صفه حادثه في العبد و هي من صفات الكمال، فالبحث عنها لكونها من الاعراض و الكيفيات النفسانيه و عدم كونها مؤثّره في الفعل من جمله أحوالها المحموله عليها، فلم لم يباحث عنها؟، و أما قوله: أن لا فرق بينها و بين اللون فقد أبطلنا هذا القول فيما سبق مرارا بأنّ اللون لا نسبه له إلى الفعل، و القدره تخلق مع الفعل ليتربّب على خلقها صوره الاختيار و يخرج بها العبد من الجبر المطلق، و يترتبّ على فعله الثواب و العقاب و التّكليف و الله أعلم، قال الامام الرّازي [١]

:القدره تطلق على مجرّد القوّه التي هي مبدأ الأفعال المختلفه الحيوانيّه، و هي القوّه العضليّه التي هي بحيث متى انضمت إليها إرادته أحد الضدّين حصل ذلك الضد، و متى انضمت إليها إرادته الضدّ الآخر حصل ذلك الآخر، و لا شكّ أنّ نسبتها إلى الضدّين سواء، و هي قبل الفعل و القدره أيضا تطلق على القوّه المستجمعه لشرائط التأثير، و لا شكّ أنّها لا تتعلّق بالضدّين معا و إلا- اجتماعا في الوجود، بل هي إلى كلّ مقدور غيرها بالنسبه إلى مقدور آخر، و ذلك لاختلاف الشّرائط، و هذه القدره مع الفعل، لأنّ وجود المقدور لا يتخلّف عن المؤثر التامّ، و لعلّ الشيخ الأشعري أراد بالقدره القوّه المستجمعه لشرائط التأثير و لذلك حكم بأنّها مع الفعل و أنّها لا تتعلّق بالضدّين و المعتزله أرادوا بالقدره مجرّد القوه العضليّه فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل و تعلّقها بالأمر المضادّه، فهذا وجه الجمع بين المذهبين، و بهذا يخرج [٢]

جواب أبي على ابن سينا حيث قال: لعلّ القائم لا يقدر على القعود فإنّه غير قادر بمعنى أنّه لم

يحصل له بعد القوّه المستجمعه لشرائط التأثير و هو قادر بمعنى أنّه صاحب القوّه العضليّه انتهى.

أقول [القاضي نور الله]

و بالله التوفيق: أنّ جواب شارح المواقف ممّا ذكر الشّارح [١]

الجديد للتجريد أيضا من غير إيراد عليه، و كنت أظنّه واردا إلى الآن، و قد سنح [٢]

لى عند النظر إلى هذا المقام أنّه مردود، لأنّ كلام المصنّف مبنى على إلزام آخر للأشاعره، بيانه أنّهم لما ذهبوا إلى أنّ صفات الله تعالى موجودات زائده قائمه به و قد صرّحوا بأنّها ليست جواهر حذرا عن أن يلزمهم شرك النصارى القائلين بالذّوات القديمه فلا بدّ أن تكون أعراضا لانحصار الموجود فى الجوهر و العرض فالترام التفرقه بين القدره الالهيه و قدره العبد بكون أحدهما عرضا لا يجوز بقاؤها دون الأخرى تحكّم قصدوا به الفرار عن الإلزام، فظهر أنّ اللازم لهم فى الحقيقه أمران، إحداهما ما ذكرناه من التحكّم البارد، و الآخر ما ذكره المصنّف من الإلزام الوارد، فحال الناصب فى استفادته من كلام شارح المواقف مع أداء ذلك إلى تقويه مطلوبه و تضعيف مهروبه كحال الحمار الذى أشار إليه الشاعر بقوله. شعر:

ذهب [٣]

الحمار ليستفيد لنفسه

قرنا قآب و ما له أذنان

و أما ما زعمه من أنّ كلام الرّازى يصير وجهها للجمع بين المذهبين ففاسد، إذ يتوجّه عليه ما اعترض به صاحب المواقف أيضا، و حاصله أنّ الامام إن أراد بالقدره

ص: ١٥٠

القدره القديمه فليست مستجمعه لشرائط التأثير، و إن أراد الحادثه فليست مؤثره، و اما ما ذكره من أنه يخرج بهذا جواب أبي علي بن سينا فهو مدخول بما يتصل بذلك من كلام أبي علي لتصريحه فيه بأن القدره ليست إلا القوه التي يكون لها التأثير بالقوه، و رده علي من فسره بالقوه المستجمعه لشرائط التأثير، فكيف يردّ عليه بهذا التفسير؟ و هو الحكيم الإسلامى المقنن [١]

للأوضاع و القوانين، و قد بالغ في ذلك حتى حكم بالعمى على القائل به من بعض الأوائل، و الذين وافقوهم من الأشاعره حيث قال: في فصل القوه و الفعل و القدره و العجز من الهيئات الشفا:

و قد قال بعض الأوائل و غاريقون [٢]

، منهم أن القوه تكون مع الفعل و لا تتقدّم و قال بهذا أيضا قوم من الواردين بعده بحين كثير، فالقائل بهذا القول كأنه يقول:

إنّ القاعد ليس يقوى على القيام، أى لا يمكن في جبلته أن يقوم ما لم يقم، فكيف يقوم؟ و أنّ الخشب ليس في جبلته أن ينحت منه باب فكيف ينحت؟ و هذا القائل لا محاله غير قوى على أن يرى و يبصر في اليوم الواحد مرارا، فيكون بالحقيقه أعمى انتهى، و ايضا ما اشتهر من أنّ القدره صفه تؤثر (مؤثره خ ل) على وفق الإراده و كذا التفسير الذى نقلناه سابقا عن شارح [٣]

العقائد يدفع وقوع إطلاقها على ما استجمع

الشرائط، ويشعر بأنه اصطلاح جديد و تمحل عنيد كحيل عمرو بن العاص ارتكبه للخلاص عن تشنيع الخواص و لات حين
مناص [١]

[المطلب الرابع عشر في أنّ القدره صالحه للضدين]

اشاره

قال المصنف رفع الله درجته

المطلب الرابع عشر في أنّ القدره صالحه للضدين [٢]

،ذهب جميع العقلاء إلى ذلك عدا الأشاعره،فأنهم قالوا القدره غير صالحه للضدين،و هذا مناف لمفهوم القدره فانّ القادر هو
الذي إذا شاء أن يفعل فعل و إذا شاء أن يترك ترك،فلو فرضنا القدره على أحد الضدين لا غير لم يكن الآخر مقدورا،فلم يلزم
من مفهوم القادر أنّه إذا شاء أن يترك ترك «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول:مذهب الأشاعره أنّ القدره الواحده لا تتعلّق بالضدين بناء على كون القدره عندهم مع الفعل لا قبله،بل قالوا:إنّ القدره
الواحده لا تتعلّق بمقدورين مطلقا سواء كان متضادين أو متماثلين أو مختلفين لا معا و لا على سبيل البدل بل القدره الواحده لا
تتعلّق إلا بمقدور واحد،و ذلك لأنّها مع المقدور و لا شك أنّ ما نجده عند صدور أحد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور
الآخر،و مذهب المعتزله و من تابعهم من الاماميه أنّ قدره العبد تتعلّق بجميع مقدوراته المتضاده و غير المتضاده و أنا أقول:و لعلّ
التزاع لفظي لا على الوجه الذي ذكره الامام الرّازي [٣]

،فإنّ الأشاعره يجعلون كلّ فرد من أفراد القدره الحادته متعلقا بمقدور واحد و هو الكائن عند حدوث الفعل فكلّ فرد له متعلّق،و
المعتزله يجعلون القدره مطلقا متعلقه بجميع المقدورات،و هذا لا ينافي جعل كلّ فرد ذا تعلّق واحد،و المعتزلي لا يقول

إنَّ الفرد من أفراد القدره الحادثه إذا حدث و حصل منه الفعل فعين ذلك الفرد لا يتعلّق بضدّه بل يقول: إنَّ القدره الحادثه مطلقاً تتعلّق بالضدّين، وهذا لا ينفيه الأشاعره، فالنزاع لفظيٌّ تأمّل و أما ما ذكره من أنّه يوجب عدم كون القادر قادراً لأنّه إذا لم تصلح القدره للضدّين لا يكون الفاعل قادراً على عدم الفعل و هو الترك، فيكون مضطراً لا قادراً، فالجواب عن ذلك أنّه إن أريد بكونه مضطراً أنّ فعله غير مقدور له فهو ممنوع، و إن أريد به أنّ مقدوره و متعلّق قدرته متعيّن و أنّه لا مقدور له بهذه القدره سواه، فهذا عين ما ندعيه و نلتزمه و لا منازعه لنا في تسميته مضطراً، فإنّ الاضطراب بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدره، ألا ترى أنّ من أحاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهه إلى أخرى فأنّه قادر على الكون في مكانه بإجماع منّا و منهم مع أنّه لا سبيل له إلى الانفكاك عن مقدوره «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

قد مرّ أنّ القول بأنّ القدره مع الفعل مهذوم، فالبناء عليه يكون ملوما مذموماً، و أمّا ما أظهر التفرد به من جعل النزاع لفظياً فساقط جدّاً، و هو دليل كونه متفرداً فيه و ذلك لأنّ مبناه على ما خان فيه الناصب أولاً حيث قيّد القدره بالواحد و بدّل صلاحيتها للضدّين بتعلقها بهما، فإنّ المسأله على وجه عنون به المصنّف هاهنا و غيره في غيره هو أنّ القدره صالحه للضدّين، و قال الناصب عند تقرير المبحث أقول: مذهب الأشاعره أنّ القدره صالحه للضدّين، و قال الناصب عند تقرير المبحث أقول: مذهب الأشاعره أنّ القدره الواحده لا تتعلّق بالضدّين، و يدلّ على ما ذكرنا من أنّ الكلام في أصل القدره بلا قيد الواحده و في صلاحيتها دون تعلقها كلام شارح العقائد في مسأله الاستطاعه حيث قال: إنّ القدره صالحه للضدّين عند أبي حنيفه [١]

حتّى أنّ القدره المصروفه

إلى الكفر هي بعينها القدره التي تصرف إلى الايمان لا اختلاف إلا في المتعلق و هو لا يوجب الاختلاف في نفس القدره إلخ، و هذا موافقه من أبى حنيفه مع المعتزله في موضعين، أحدهما المسأله التي نحن فيها و هو ظاهر، و الثاني مسأله بقاء الأعراض فإن في قوله هي بعينها القدره التي تصرف إلى الايمان تسليم لاستقامه بقاء الأعراض كما ذهبت إليه المعتزله و هو معتزلي عند التحقيق [١]

، و لهذا قلده المتأخرون من

ص: ١٥٥

المعتزله فى الفروع الفقهيّه و منهم الزّمخشرى [١]

الحنفى المعتزلى و بعد الاطلاع على

ص: ١٥٦

هذه الخيانه التي ارتكبها الناصب أولاً فى مقام الإجماع يظهر للنّاظر فساد ما فرّعها عليه فى مقام التّفصيل، و لعلّه أخذ ذلك من كلام نقله شارح العقائد بعد الكلام الذى نقلناه عنه قبيل ذلك، ثم ردّ عليه، و النّاصب غير ذلك الكلام نحو تغيير على وفق هواه، و ترك ردّه لمخالفته لما أهواه، قال الشارح: فان أجيب بأنّ المراد أنّ القدره و إن صلحت الضّدين لكنّها من حيث التّعلّق بأحدهما لا- تكون إلا- معه حتّى أنّ ما يلزم مقارنتها للفعل هى القدره المتعلّقه بالفعل و ما يلزم مقارنتها للترك هى القدره المتعلّقه بالترك، و أما نفس القدره فقد تكون متقدّمه متعلّقه بالضّد، قلنا: هذا لا يتصوّر فيه نزاع، بل هو لغو من [١]

الكلام انتهى، و أما ما ذكره من الجواب عن إلزام المصنّف فمردود من وجهين، أحدهما أنّ المصنّف قد استدلّ على ما ذكره بمنافاته لمفهوم القدره و النّاصب لم يتعرّض له و حرّر كلام المصنّف على وجه آخر و اعترض عليه بالترديد الذى ذكره، و حيث كان الاعتراض على كلام نفسه فحصر الاعتراض فيما ذكره ممنوع بل يتوجّه عليه من الفساد و الخلل ما لا يحصى، و ثانيهما أنّ ما ذكره من التنوير مظلم، و ذلك لأنّ من أحاط به البناء من جميع جوانبه إن كانت تلك الإحاطه المستلزمه لعدم الانفكاك بفعل نفسه فيصدق عليه أنّه كان قادراً قبل ذلك على الانفكاك من ذلك المضيق، فتكون قدرته صالحه للضّدين و إن كان بإجبار غيره و إدخاله إياه فى ذلك المضيق، فحيث كان مسلوب القدره عند الإيقاع فى ذلك المضيق لا يصدق

عليه أنه كان قادرا على شيء فلا يصدق عليه أنه قادر على الكون في ذلك المضيق لأنّ العرف إنّما يحكم على قدرته إذا كان قبل ذلك قادرا على الكون و عدمه و المفروض خلافه،فقوله إنه قادر على الكون في مكانه كذب كما لا يخفى،على أنّ دعوى الإجماع في ذلك مردود بما ذكره الرّازي في بعض كتبه حيث قال:عند عدّ الاختلافات الواقعة بين المعتزلة و الأشاعره في هذه المسأله،الاختلاف الثّاني أنّ الممنوع من جميع أضداد الشّيء هل يكون ممنوعا من ذلك الشّيء و ذلك كمن أحاط به بناء محكم من جميع جوانبه مانع له من الحركة إلى جميع الجهات هل يكون ممنوعا من السكون في ذلك المكان؟فالذى ذهب إليه الجبائي[١]

المنع و استدلال على ذلك بثلاثة مسالك،الأوّل أنّه لو لم يكن المحاط به ممنوعا من السّكون لكان مع قدرته عليه متمكّنا منه،و اللازم ممتنع،و بيان الملازمه أنّه إذا كان قادرا على السّكون و قد عدم كلّ مانع فالتّمكّن لازم بالضروره،أمّا بيان انتفاء اللازم فهو أنّ المتمكّن من فعل الشّيء يستدعى عندنا أن يكون متمكّنا من فعله و تركه،و السكون غير متمكّن من تركه بل هو مضطر إليه على ما لا يخفى«انتهى»

قال المصنف رفع الله درجته

المطلب الخامس عشر في الإرادة ذهب الاماميّه و جميع المعتزله إلى أنّ الإنسان مرید لأفعاله، بل كلّ قادر فأنّه مرید لأنّ الإراده صفه تقتضى التّخصيص و أنّها نفس الدّاعى، و خالفت الأشاعره فى ذلك فأثبتوا صفه زائده عليه و هذا من أغرب الأشياء و أعجبها، لأنّ الفعل إذا كان صادرا عن الله و مستندا إليه و أنّه لا مؤثر إلاّ الله فأى دليل يدلّ حينئذ على ثبوت الإراده و كيف يمكنهم ثبوتها لنا؟ لأنّ طريق الإثبات هو أنّ القادر كما يقدر على الفعل كذلك يقدر على التّرك، فالقدره صالحه للإيجاد و التّرك، و إنّما يتخصّص أحد المقدورين بالوقوع دون الآخر بأمر غير القدره الموجوده و غير العلم التّابع، فالمذهب الذى اختاروه لأنفسهم سدّ عليهم ما علم وجوده بالضروره، و هو القدره و الإراده فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من ينكر الضّروريات و يجحد الوجدانيات و هل يشكّ عاقل فى أنه قادر مرید؟ و أنه فرق بين حركاته الاختياريه (الاراديه خ ل) و حركته الجماديه؟ و هل يسوغ لعاقل أن يجعل مثل هؤلاء وسائط بينه و بين ربه و هل تتمّ له المحاجه عند الله تعالى بأنى اتبعت هؤلاء و لا يسئل يومئذ كيف قلّدت من تعلم بالضروره بطلان قوله؟ و هل سمعت تحريم التقليد فى الكتاب العزيز [١]

مطلقا فكيف لأمثال هؤلاء؟ فما يكون جوابه غدا لربّه؟ وَ مَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ [٢]

، و قد طوّنا فى هذا الكتاب ليرجع الضّال عن زلله، و يستمر المستقيم على معتقده.

أقول: هذا المطلب لا يتحصّل مقصوده من عباراته الركيكه، و الظاهر أنّه أراد أنّ الأشاعره لا يقدرّون على إثبات صفه الإراده لأنّ إسناد الفعل إلى الله و أنّه لا مؤثّر إلا هو يوجب عدم إثبات صفه الإراده، و قد علمت فيما سلف بطلان هذا، فإنّ وجود القدره و الإراده في العبد معلوم بالضروره، و كونهما غير مؤثرتين في الفعل لا يوجب عدم ثبوتهما في العبد كما مرّ مرارا و الله أعلم، و ما ذكره من الطامّات قد كرّره مرّات، و من كثره التطويل الذي كلّه حشو حصل له الخجل و ما احسن ما قلت في تطويلاته شعر:

و قد طوّلت و التطويل حشو

و فيما قلته نفع قليل

و قالوا الحشو لا التطويل لكن

كلامك كله حشو طويل

أقول [القاضي نور الله]

قد بيّنا سابقا بطلان ما ذكره الناصب فيما سلف على وجه لا مزيد عليه و لا تتوجّه مناقشه إليه فتذكر. و أما ما نسبته إلى المصنّف من الطامّات و إيراد الحشو في العبارات فهو إنّما يليق بأصحابه الحشو الملقّبين بالحشويّه [١]

، و حاشا عن أن يوجد في كلام المصنّف العلم العلامه حشو أو تطويل لا يؤدّي إلى طائل كما لا يخفى على فصيح عن التعصّب مائل [٢]

، و إنّما نسبته الناصب إلى التطويل لبعده عن فهم كلام أهل التحصيل و كونه عن المصنّف في فزع و عويل مع أنّ في شعره المبرود

ما لا يخفى من الحشو المردود، أما فى البيت الأوّل فلأنّ قوله التطويل حشو غير صحيح لما حقّق [١]

من مغايرتهما فى علم المعانى، فىكون تطويلا- بلا- حشوا و أما فى البيت الثانى فلأنّ قوله طويل حشو لا- يناسب مقصوده، لأنّ المردود هو التطويل لا مطلق الكلام الطويل، وها أنا أقول فى مقابله ما أنشده من شعره الحشو الدميم مخاطبا إياه بما يستحقّه من الطعن و الشتم الأليم شعر:

أراك على شفا جرف عظيم

بما أوعيت جوفك من قضيم [٢]

لعلك أنت لم ترزق أدبيا

لكى يعركك عركا [٣]

للأديم [٤]

و أنت الحشو تعزى الحشو جهلا

إلى عالى كلام من عليم

براعته [٥]

كوحى من كلام

يراعته [٦]

عصا ليد الكليم

أما أنت الذى أكثرت لحنا

وقد تنعق [٧]

نعيقا كالبهيم

و كم ألفت من لفظ ركيك

و كم ربّبت من قول عقيم

لأوهن من بيوت العنكبوت [٨]

و أهون من قوى العظم الرّميم

ص: ١٦٢

لتبلى دائما من جوع جهل

فضولا قاءه [١]

طبع اللئيم

تعيد القول من سلف إلى من

مرارا رده ردّ المليم [٢]

كفايه أنه فى سالف الدهر

جرى مجرى الكلام المستقيم

كمن يأكل خرى من غايه الحمق

لما قد كان خبزا فى القديم

لقد أنشدت و أنشدنا جزاء

فدق ما أنت بالعزّ الكريم [٣]

جزاء عاجل هذا و لكن

ستصلى آجلا نار الجحيم [٤]

لقد هاجت لدين الله نفسى

فعذرى واضح عند الكريم

و ماج الطبع مع حلمى و حسبى

معاذ الله من غضب الحليم

[المطلب السادس عشر فى المتولد]

اشاره

قال المصنف رفع الله درجته

المطلب السادس عشر في المتولد، ذهب الاماميه إلى أن المتولد [٥]

من أفعالنا مستند إلينا، و خالف أهل السنّه في ذلك و تشعبوا في ذلك و ذهبوا كلّ مذهب

ص: ١٦٣

أنه لا فعل للعبد إلا الإرادة و ما يحصل بعدها فهو من طبع المحل و قال بعض المعتزله: لا فعل للعبد إلا الفكر، و قال النظام [٢]

لا فعل للعبد إلا ما يوجد في محل قدرته و ما تجاوزها فهو واقع بطبع المحل، و ذهبت الاشاعره إلى أن المتولد من فعل الله، و قد خالف الكل ما هو معلوم بالضرورة عند كل عاقل فأنا نستحسن المدح و الذم على المتولد كالمباشر للكتابة و البناء و القتل و غيرها، و حسن المدح و الذم فرع على العلم بالصي دور عنا، و من كابر في حسن مدح الكاتب و البناء المجيدين في صنعتها المتبوعين فيهما (المتبرعين بها خ ل) فقد كابر

مقتضى عقله «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول: اعلم أنّ المعتزله لما أسندوا أفعال العباد إليهم و رأوا فيها ترتبا قالوا بالتوليد:

و هو أن يوجد فعل لفاعله فعلا آخرا نحو حركة اليد و حركة المفتاح و المعتمد فى إبطال التوليد عند الأشاعره استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء و أمّا ترتب المدح و الذمّ للعبد فلاّته محل للفعل و مباشر و كاسب له و كذا ما يترتب على فعله، و إن أحدثه الله تعالى بقدرته فلا يلزم مخالفه الضروره كما مرّ مرارا «انتهى».

أقول [القاضى نور الله]

ما اعتمد عليه مهذوم بما يتناه مرارا من استناد بعض الممكنات كقبائح الأفعال إلى العبد دونه تعالى، و بما أوضحناه من إبطال القول بالكسب و أنّه لا يؤدى إلى طائل و لا يرجع إلى حاصل فتذكر و استقم [١]

كما أمرت.

[المطلب السابع عشر: فى التكليف]

اشاره

قال المصنف رفع الله درجته

المطلب السابع عشر: فى التكليف، لا خلاف [٢]

بين المسلمين فى أنّ الله كلّف

ص: ١٦٥

عباده فعل الطاعات و اجتناب المعاصى، و أنّ التّكليف سابق على الفعل، و قالت الأشاعره هاهنا مذهبا غريبا عجيبا: و هو أنّ التّكليف بالفعل حاله الفعل لا قبله و هذا يلزم منه محالات «انتهى».

قال النّاصب خفضه الله

أقول: لما ذهب الأشاعره إلى أنّ القدره مع الفعل و التّكليف لا يكون إلاّ حال القدره، فيلزم أن يكون التّكليف مع الفعل، و هذا شىء لزم من القول الأوّل «انتهى».

أقول [القاضى نور الله]

قد عرفت إبطالنا للقول الأوّل، فيلزم إبطال ما لزم منه من القول الثانى و الله المستعان.

[فى استلزام مقاله الاشاعره بان التّكليف حاله الفعل لمحالات]

اشاره

قال المصنف رفع الله درجته

و هذا يلزم منه محالات،

المحال الاول أن يكون التّكليف بغير المقدور

، لأنّ الفعل حاله وقوعه يكون واجبا و الواجب غير مقدور «انتهى».

قال النّاصب خفضه الله

أقول: لا نسلم أنّ الواجب غير مقدور مطلقا، بل ما أوجبه القدره الحادته فهو

مقدور لتلك القدره التي أوجبها، وكذلك فعل العبد بعد الحصول، فيكون مقدورا، وإذا صار مقدورا تعلق به التكليف ولا محذور فيه «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

هذا المنع مكابره بل مخالف لإجماع العقلاء، كيف و لو كان الواجب مقدورا لكان حركه المرتعش و الساقط من المناره مثلا مقدورا أيضا و هو سفسطه لا تخفى.

[المحال الثاني يلزم أن لا يكون أحد عاصيا البته]

قال المصنف رفع الله

المحال الثاني يلزم أن لا يكون أحد عاصيا البته، لأن العصيان مخالفه الأمر، فإذا لم يكن الأمر ثابتا إلا حاله الفعل و حاله العصيان هي حال عدم الفعل فلا- يكون مكلفا حينئذ و إلا- لزم تقدم التكليف على الفعل و هو خلاف مذهبهم، لكنّ العصيان ثابت بالإجماع و نصّ القرآن، قال الله تعالى: أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي [١]

وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا [٢]

الآن وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ [٣]

و يلزم انتفاء الفسق الذي هو الخروج من الطاعه أيضا، فلينظر العاقل لنفسه هل يجوز لأحد تقليد هؤلاء الذين طعنوا في الضروريات فإنّ كلّ عاقل يعلم بالضروره من دين النبي صلى الله عليه و آله سلم أنّ الكافر عاص و كذا الفاسق يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ قُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَ يُعْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ [٤]

فأى سداد في هذا القول المخالف لنصوص القرآن «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول: الأمر عندنا قديم أزلي فكيف ينسب إلينا أنّ الأمر عندنا لم يكن ثابتا

إلا حاله الفعل، و أما قوله: حاله العصيان حال عدم الفعل فنقول: ممنوع لأنّ الأمر إذا توجّه إلى المكلف و تعلّق به فهو إمّا أن يفعل الأمور أو لا يفعل، فإن فعل الأمور فهو مطيع، و إن فعل غيره فهو عاص، فالطاعة و العصيان يكونان مع الفعل، و التّكليف حاصل معه، فكيف يصحّ أن يقال: إنّ العصيان حال عدم الفعل و العصيان صفة الفعل و حاصل معه؟ و الحاصل أنّ عصيان الأمر مخالفه و إذا صدر الفعل عن المكلف فإن وافق الأمر فهو طاعة و إن خالفه فهو عصيان، فالعصيان حاصل حال الفعل و لا يلزم أصلا من هذا الكلام أن لا يكون العصيان ثابتا، و أما قوله: و العصيان ثابت و إقامة الأدله على هذا المدّعى فهو من باب طاماته و إقامته الدلائل الكثيره على مدّعى ضرورى فى الشّرع متّفق عليه «انتهى».

أقول [القاضى نور الله]

يظهر من كلام الناصب هاهنا أنّه جاهل بمذهبه أيضا، فإنّ الأمر الذى ذهب أصحابه إلى قدمه هو الأمر المعنوى الذى لا معنى له كما سيجىء تحقيقه فى مسائل اصول الفقه دون الأمر التنجيزى، و التّكليف إنّما هو بالأمر التنجيزى لظهور أنّ المكلف لا اطلاع له على الأمر المعنوى الأزلّى، و أما ما ذكره من منع ما زعمه قول المصنّف و هو أنّ حاله العصيان حاله عدم الفعل فهو منع وارد، لكن نعلم قطعاً أنّ الناصب خان فى التّقل، و إنّما قول المصنّف إنّ العصيان حال عدم الأمر، و هذا هو الذى يرتبط به باقى كلام المصنّف و لم يقبل المنع كما لا يخفى، و كيف يقول فاضل فضلا عن المصنّف العلّامه: إنّ العصيان حال عدم الفعل مع أنّ العصيان ليس إلا فعل المعصيه كما ذكره الناصب أيضا، و أما إقامة المصنّف الأدله الكثيره على المدّعى الضّرورى، فضرورى له لأنّ الكلام مع من كان من شأنه المكابره على

الضروري، فيلزمه سوق الكلام على قدر فهمه [١]

و التكلم معه على مقدار عقله لما قد قيل شعر:

صد پرده پست کرده ام آهنگك قول خویش

تا بو كه این سخن بمذاق تو در شود

[المحال الثالث تحصيل الحاصل او الخلف]

قال المصنف رفع الله درجته

الثالث: لو كان التكليف حاله الفعل خاصه لا قبله لزم إما تحصيل الحاصل أو مخالفه التقدير، و التالى باطل بقسميه بالضروره فالمقدم مثله، بيان الشرطيه أنّ التكليف إمّا أن يكون بالفعل الثابت حاله التكليف أو غيره، و الأول يستلزم تحصيل الحاصل، و الثاني يستلزم تقدم التكليف على الفعل و هو خلاف الفرض، و أيضا هو المطلوب و أيضا يستلزم التكرار «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول: نختار أنّ التكليف بالفعل الثابت حاله التكليف، قوله يستلزم تحصيل الحاصل قلنا: تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ليس بمحال و هاهنا كذلك، لأنّ التكليف وجد مع قدره و الفعل فهو حاصل بهذا التحصيل، فلا محذور «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

يكفى فى إظهار عناد الناصب كلام الفاضل البدخشى الحنفى [٢]

فى شرحه للمنهاج

ص: ١٦٩

حيث قال: أقول: و الحق في هذه المسأله أن التكليف قبل المباشره و إلا لزم أن لا يكون الكافر حال كفره مكلفا بالايمن و تارك الصلاه بالصلاه بعد دخول الوقت، و أن لا يذم تارك المأمور به أصلا: و قال الشارح العضدي [١]

فرارا عن الزحف [٢]

جاعلا المناقشه لفظيه: لا خلاف في ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه و ينقطع بعد الفعل، و إنما الخلاف في أنه هل هو باق حال حدوثه لا- ينقطع أم لا- إلخ، و أما ما ألزمه المصنّف من لزوم تحصيل الحاصل فهو ممّا ذكره الشارح العضدي في هذا المقام بعبارة أخرى، و هي لزوم إيجاد الموجود، و أجاب عنه الفاضل التفتازاني [٣]

و الشارح البدخشي للمنهاج بما ذكره النَّاصب ها هنا ظنًا منه أنه وجد تمره الغراب

ص: ١٧٠

أو مسّ عرب الأتراب[١]

مع أنه غير متوجه على عبارته الكتاب، وذلك لأنّ اللازم من كون التّكليف بالفعل الثابت الموجود حال التّكليف كما ذكره المصنّف هو تحصيل الحاصل الثابت بتحصيل سابق على هذا التحصيل لا بنفس هذا التحصيل كما لا يخفى، وسيجيء لهذا مزيد إيضاح في المسائل الاصولية إن شاء الله تعالى.

[المطلب الثامن عشر: في شرائط التّكليف]

اشاره

قال المصنّف رفع الله درجته

المطلب الثامن عشر: في شرائط التّكليف:

[في شرائط التّكليف]

اشاره

ذهبت الإماميّة إلى أنّ شرائط التّكليف ستّه

ص: ١٧١

لامتناع تكليف المعدوم، فإن الضرورة قاضيه بقبح أمر الجماد و هو إلى الإنسان أقرب من المعدوم، وقبح أمر الرجل عبيدا يريد أن يشتريهم و هو فى منزله وحده و يقول: يا سالم قم، و يا غانم كل، و يعدّه كلّ عاقل سفيها و هو إلى الإنسان الموجود أقرب، و خالفت الاشاعره فى ذلك فجوزوا تكليف المعدوم و مخاطبته و الاخبار عنه فيقول الله تعالى: فى الأزل يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ [٢]

و لا شخص هناك و يقول إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا [٣]

و لا نوح هناك، و هذه مكابره فى الضروره «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول: قد عرفت جواب هذا فى مبحث إثبات الكلام النفسانى و أنّ الخطاب موجود فى الأزل قبل وجود المخاطبين بحسب الكلام النفسانى و يحدث التعلّق عند وجودهم و لا قبح فى هذا، فإنّ من زور فى نفسه كلاما ليخاطب به العبيد الذين يريد أن يشتريهم بأن يخاطبهم بعد الاثراء لا يعدّ سفيها، ثم ما ذكر أنّ الأشاعره

جوزوا تكليف المعدوم، فهذا ينافى ما أثبتته في الفصل السابق، أنهم يقولون: إنَّ التكليف مع الفعل، وليس قبله تكليف، فإذا كان وجود التكليف عند الأشاعره مع الفعل، فهل يجوز عندهم أن يقولوا بتكليف المعدوم؟.

أقول [القاضي نور الله]

قد بينا عند إبطال الكلام النفساني أنَّ الكلام النفسى يرجع إلى العلم كما يدلّ عليه أيضا قول الناصب هاهنا: فإنّ من زور في نفسه كلاما ليخاطب به إلخ و الكلام هاهنا في صحه الخطاب و الأمر و النهى، فإثبات الكلام النفسى على الوجه المذكور لا يدفع قبح الأمر و الخطاب في الأزل، و لو أريد بالكلام النفسى الأزلى ما يتحقق في ضمن الخطاب و الأمر فهو كالخطاب و الأمر قبيح غير معقول أيضا كما لا يخفى، ثم ما ذكره من أنّ ما نسب المصنّف إلى الأشاعره من جواز تكليف المعدوم ينافى ما نسبه إليهم سابقا من أنّ التكليف مع الفعل مردود، بأنّ غايه ما يلزم من ذلك توجّه اعتراض آخر على الأشاعره بتنافى أقوالهم لا- على المصنّف، نعم لو لم يثبت النقل في أحد الموضوعين لتوجّه على المصنّف أنّه خان في النقل، و هو بحمد الله تعالى برىء عن ذلك كما لا يخفى على المتتبع، و الله أعلم.

[الثانى: كون المكلف عاقلا]

قال المصنّف رفع الله درجته

الثانى: كون المكلف عاقلا- فلا- يصحّ تكليف الرضيع و لا- المجنون المطبق، و خالفت الأشاعره في ذلك، و جوزوا تكليف هؤلاء، فلينظر العاقل هل يحكم عقله بأن يؤاخذ المولود حال ولادته بالصلاه و تركها و ترك الصوم و الحجّ و الزكاه، و هل يصحّ مؤاخذة المجنون المطبق على ذلك انتهى.

قال الناصب خفضه الله

أقول: مذهب الأشاعره أنّ القلم مرفوع عن الصّبي حتّى يبلغ الحلم و عن المجنون

حتى يفيق، و ما ذكره افتراء محض كما هو عبادته في الافتراء و الكذب و الاختراع «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

ما ذكره مضمون الحديث [١]

لا مذهب الأشاعره و الدليل عليه أنهم جَوَزُوا تكليف المعدوم كما مرّ قبيل ذلك، فلا يستبعد منهم القول بجواز تكليف الصبي و المجنون بل تكليهما أولى بالجواز من تكليف المعدوم كما لا يخفى، و كيف ينكر ذلك مع ذكر احتجاجهم و الردّ عليهم في كتب الأ-صول فأنهم احتجّوا بأنّ الأمر بالمعرفه إن توجّه على العارف لزم تحصيل الحاصل، و إلا ثبت المطلوب، لاستحاله معرفه الأمر قبل معرفه الأمر و بأنّ الغرامه تجب على الصبي و المجنون و لقوله تعالى:

لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سُكَارَىٰ ۖ وَ الْجَوَابِ أَنْ الْمَعْرِفَةَ وَاجِبَةً عَقْلًا لَا بِالْأَمْرِ وَ إِيْجَابِ الْغَرَامَةِ لَا يَسْتَلْزِمُ الْوَجُوبَ عَلَى الْمَجْنُونِ وَ الصَّبِيِّ، فَإِنَّ وَجُوبَ ضَمَانِ قِيَمَةِ التَّلْفِ وَ ثُبُوتِ الزَّكَاةِ فِي أَمْوَالِهِمْ لَا يَتَعَلَّقَانِ بِأَعْمَالِهِمْ وَ لَيْسَ ذَلِكَ تَكْلِيفًا لَهُمْ، بَلْ هُوَ مِنْ بَابِ الْأَسْبَابِ وَ الْمَكْلَفِ بِإِخْرَاجِهَا الْوَلِيِّ، وَ صَلَاةِ الْمَمَيِّزِ غَيْرِ مَأْمُورٍ بِهَا مِنْ جِهَةِ الشَّارِعِ بَلْ مِنْ جِهَةِ الْوَلِيِّ، وَ خَطَابِهِ مَفْهُومٌ لِلصَّبِيِّ بِخِلَافِ خِطَابِ الشَّارِعِ، وَ أَنَّ الْمُرَادَ بِالسُّكْرَانِ هَاهُنَا مَنْ ظَهَرَ مِنْهُ مَبَادِي الطَّرْبِ وَ لَمْ يَزَلْ عَقْلُهُ وَ هُوَ التَّمْلُ [٢]

، و أيضا قال الشارح البدخشي للمنهاج عند قول المصنّف: المسأله الثانيه

لا- يجوز تكليف الغافل من أحوال تكليف المحال: و أمّا القائلون بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا فيه، فالجمهور ذهبوا إلى جوازه و منعه بعضهم إلخ، و لا- ريب أن المجوّزين للتكليف بالمحال هم الأشاعره و تكليف الغافل يشمل تكليف الصبيان و المجانين، فصَحَّ ما نسبته المصنّف هاهنا إليهم كما لا يخفى.

[الثالث فهم المكلف]

قال المصنّف رفع الله درجته

الثالث فهم المكلف، فلا- يصحّ تكليف من لا- يفهم الخطاب قبل فهمه، و خالفت الأشاعره في ذلك، فلزمهم التكليف بالمهمل و إلزام المكلف معرفته و معرفه المراد منه مع أنه لم يوضع لشيء البتّه و لا يراد منه شيء أصلاً، فهل يجوز للعاقل أن يرضى لنفسه المصير إلى هذه الأقاويل؟ «انتهى».

قال النّاصب خفضه الله

أقول: مذهب الأشاعره أنه لا يصحّ خطاب المكلفين بما لا يفهمونه ممّا يتعلّق بالأمر و النهي، و ما لا يتعلّق به اختلف فيه، فذهب جماعه منهم إلى جواز مخاطبه بما لا يفهمه المكلف كالمقطّعات في أوائل السّور، و لكن ليس هذا مذهب العامّه «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

كفى في صدق كلام المصنّف كون ذلك مذهباً لجماعه من الأشاعره كما اعترف النّاصب و أمّا التشنيع في ذلك فراجع إلى الكلّ بدليل قول شاعرهم:

چه از قومی یکی بی دانشی کرد

نه که را منزلت مانده نه مه را

[الرابع: إمكان الفعل [١]]

من المكلف]

قال المصنّف رفع الله درجته

الرابع: إمكان الفعل [١]

من المكلف فلا يصحّ التّكليف بالمحال، و خالفت

الأشاعره فيه، فجوّزوا تكليف الزّمن الطيران إلى السماء، و تكليف العاجز خلق مثل الله تعالى و ضدّه و شريكه و ولد له، و أن يعاقبه على ذلك، و تكليفه الصعود إلى السطح العالى بأن يضع رجلا في الأرض و رجلا على السطح، و كفى من ذهب إلى هذا نقصا في عقله و قلبه في دينه و جرما عند الله تعالى، حيث نسبه إلى إيجاد ذلك، بل مذهبهم أنّه تعالى لم يكلف أحدا إلا بما لا يطاق، و ترى ما يكون جواب هذا القائل إذا وقف بين يدي الله تعالى و سأله كيف ذهبت إلى هذا القول و كذّبت القرآن العزيز و أنّ فيه لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا [١]

«انتهى».

قال النّاصب خفضه الله

أقول: قد عرفت في الفصل الذي ذكر فيه بيان تكليف ما لا يطاق، أنّ ما لا يطاق على ثلاث مراتب، و لا يجوز التّكليف بالوسطى دون الثالثه و الاولى واقعه بالاتّفاق كتكليف أبي لهب بالايمان و هذا بحسب التّجوز العقلي، و الاستقراء يحكم بأنّ التّكليف بما لا يطاق لم يقع، و لقوله تعالى [٢]

: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا، هذا مذهب الأشاعره، و العجب من هذا الرجل أنه يفتري الكذب ثمّ يعترض عليه فكأنّه لم يتفق له مطالعه كتاب في الكلام على مذهب الأشاعره و سمع عقائدهم

ص: ١٧٤

من مشايخه من الشيعة، وتقرر بينهم أنّ هذه عقائد الأشاعره، ثم لم يستحي من الله و من الناظر في كتابه و أتى بهذه الترهات و المزخرفات «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

قد سبق في الفصل الذي ذكره الناصب أنّ تفصيل المراتب على الوجه الذي ذكره لا يسمن و لا يغنى من جوع، و أنّ ما ظنّه افتراء من المصنّف عليهم من قبيل أنّ بعض الظنّ إثم، لكنّ الناصب العاجز المسكين حيث لا يقدر على إخراج نقد من كيسه يموّه للشعب، [١]

فتاره يعيد المزيف من كلام أصحابه، و تاره ينكر مذهبه، و أخرى يطير من غصن إلى غصن، و لا محيص له بشيء من ذلك إن شاء الله تعالى.

[الخامس أن يكون الفعل ما يستحق به الثواب]

قال المصنّف رفع الله درجته

الخامس أن يكون الفعل ما يستحق به الثواب، و إلا لزم العبث و الظلم على الله تعالى، و خالفت الأشاعره فيه فلم يجعلوا الثواب مستحقا على شيء من الأفعال، بل جوزوا التكاليف بما يستحقّ عليه العقاب و أن يرسل رسولا يكلف الخلق فعل جميع القبائح و ترك جميع الطاعات، فلزمهم من هذا أن يكون المطيع المبالغ في الطاعة من أسفه الناس و أجهل الجهلاء من حيث يتعب بماله و بدنه في فعله شيئا ربّما يكون هلاكه فيه، و أن يكون المبالغ في المعصية و الفسوق أعقل العقلاء، حيث يتعجل اللذنه، و ربّما كان تركها سبب الهلاك و فعلها سبب النّجاه، فكان وضع المدارس و الرّبط و المساجد من أنقص التّدييرات البشريّه حيث يخسر الأموال فيما لا نفع له فيه و لا فائده عاجله و لا آجله «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول: شرط الفعل الذي يقع به التّكليف أن يكون ممّا يترتب عليه الثواب في

عاده الله تعالى لا أنه يجب على الله تعالى إثابه المكلف المطيع، لأنه لا يجب عليه شيء، بل جرى عادة الله تعالى بإعطاء الثواب عقيب العمل الصالح، وليس للمكلفين على الله دين يجب عليه قضاءه، ولو كان الأمر كذلك للزم أن تكون العباد متاجرين [١]

معاملين مع الله كالاجراء الذين يأخذون أجرتهم عند الفراغ من العمل و لو لم يعط الموجد أجرتهم لكان ظالما و جائرا، و هذا مذهب باطل لا يذهب إليه من يعرف نعم الله تعالى على عباده و يعرف علو الشان الإلهي، و أنّ الناس كلهم عبيد له، يعطى من يشاء و يمنع من يشاء، و ليس لهم عليه حق و لا استحقاق بل الثواب بفضلله و جرى عادته أن يعطى العبد المطيع عقيب طاعته كما جرى عادته بإعطاء الشيع عقيب أكل الخبز، و هل يحسن أن يقال: إذا لم يجب على الله تعالى إعطاء الشيع عقيب أكل الخبز يموت الناس من الجوع؟ كذلك لا- يحسن أن يقال لو لم يجب على الله تعالى إثابه المطيع و جزاء العاصي لارتفع الفرق بين المطيع و العاصي، و لكان فعل الخيرات و إثاره المبرّات ضائعا عبثا لأننا نقول: جرت عادة الله التي لا تتخلف إلا بسبيل الخرق على إعطاء الثواب للمطيع من غير أن يجب عليه شيء، فلم يرتفع الفرق بين المطيع و العاصي كما جرى عادته بإعطاء الشيع عقيب أكل الخبز، فهل يكون من أكل الخبز فشبع كمن ترك أكل الخبز فجاج؟ «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

قد بيّنا سابقا انهدام البناء على العاده، فلا حاجه إلى الاعاده، و كذا سبق الكلام فى أنّ الوجوب الذى يدّعيه أهل العدل ليس معناه ما زعمته الأشاعره، و إنّما المعنى به ما يحكم به صحيح العقل و يؤيده صريح النقل، و منه قوله تعالى:

كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ [١]

، و لا- يلزم من الوجوب بالمعنى المشار إليه أن يكون الجزاء كالدين و إن جاز أن يكون بعض العطايا فى ذمه هممه الجواد الحكيم كالدين، و أما لزوم كون العباد متاجرين معاملين، فلا مانع من العقل و الثقل فى التزامه لأن الله تعالى هو الذى أرشدهم إلى التجاره و المعامله و القرض، و وعدهم الجزاء فى يوم العرض بقوله: جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ [٢]

، إِنَّمَا تُجْرُونَ [٣] مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ [٣]

وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوفَّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لَا تظَلُمُونَ [٤]

وَ لَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ تَمَنَّا قَلِيلًا إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ [٥]

، مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ، وَ لَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ [٦]

، إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمَ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ وَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَ الْإِنْجِيلِ وَ الْقُرْآنِ، وَ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِنَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ، وَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ [٧]

الآيه. و قوله تعالى: فى سورة واحده هى سورة الحديد:

فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ أَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ [٨]

وَ كَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ، مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ [١]

، وَ أَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ [٢]

، فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ [٣]

، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ [٤]

مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَجْعَلَ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ [٥]

، إلى غير ذلك من الآيات و الروايات، و أما قول الناصب: لو لم يعطهم لكان ظالماً جائراً فمجاب، بأننا هكذا نقول و لا فساد فيه كما لا- فساد في القول بأنه تعالى لو أدخل الأنبياء في النار و الأشقياء في الجنة كان ظالماً جائراً فافهم، و أما ما ذكره من مثال الموت من الجوع فلا- يغنى من جوع، لأن ذلك إنما لا- يحسن لأنه ليس بواجب على الله تعالى عند أهل العدل، و إنما الذي أوجبه على الله تعالى الألفاظ المقرّبه و ما وعدهم الله تعالى من الثواب بإزاء الطاعة، و العقاب بإزاء المعصية و نحو ذلك، و أما إعطاء الشّع عقيب أكل الخبز، فلم يقل أحد بوجوبه على الله تعالى، لجواز أن يكون ذلك [٦]

من قبيل سائر الأسقام و الآلام الذي يمتحن الله تعالى به العبد، فالذي يجب عليه تعالى حينئذ عوض تلك الآلام على التفصيل الذي سيأتى في كلام المصنّف عن قريب، و حيث ظهر بهذا بطلان ما ذكره بقوله: و هل يحسن أن يقال إلخ؟ ظهر بطلان ما فرّعه عليه بقوله: كذلك لا- يحسن أن يقال إلخ: فأحسن التأمل، و أما ما ذكره من أن عاده الله تعالى التي لا تتخلف قد جرت على إعطاء

الثواب إلخ، ففيه ما مرّ من أنّ هذه العادة لما لم تكن واجبه الاستمرار و لو بطريق الخرق، فجاز أن تنعكس القضية، فلا يحصل الفرق و يرتفع الأمان عن الوعد و الوعيد كما مرّ غير بعيد، و بالجملة أنّ أصحاب النّاصب يئسّون العباد من رحمه الله و عدله بتجويزهم التخلّف في ترتّب الثواب و العقاب و أن يعذب الله تعالى من غير ذنب، و أنّه خلق خلقا للنّار، فلا تنفعهم الطاعة، و آخر للجنّه فلا تضرّهم المعصية فلا تسكن نفس مطيع بطاعه و لا تخاف نفس عاص عن معصيه، بل هم يغرون بالمعاصي و يسهلون بها بقولهم: ما قدره الله كان و ما لم يقدره لم يكن، فلا يبقى وجه للصبر عن المعصية و التحفّظ عنها كما لا يخفى.

[السادس أن لا يكون حراما]

قال المصنّف رفع الله درجته

السادس أن لا يكون حراما لامتناع كون الشيء الواحد من الجهه الواحده مأمورا به منهيّا عنه، لاستحاله التكليف بما لا يطاق، و أيضا أن يكون الشيء مرادا و مكروها في وقت واحد من جهه واحد من شخص واحد، و هذا مستحيل عقلا، و خالفت أهل السنّه (الأشاعره خ ل) في ذلك، فجوّزوا أن يكون الشيء الواحد مأمورا به منهيّا عنه لإمكان تكليف ما لا يطاق عندهم «انتهى».

قال النّاصب خفضه الله

أقول: لا- خلاف في أنّ المأمور به لا بدّ أن لا يكون حراما لأنّ الحرام ما نهى الله تعالى عنه و لا يكون الشيء الواحد مأمورا به منهيّا عنه في وقت واحد من جهه واحد، و لكن إن اختلف الوقت و الجهه و الشرائط التي اعتبرت في التناقض، يجوز أن يتعلق به الأمر في وقت من جهه و النهي في وقت آخر من جهه أخرى [١]

،فهذا

ص: ١٨١

مذهب أهل السنّه، و أمّا إِمكان التكلّيف بما لا يطاق فقد سمعته غير مرّه، و أنّه لا يقع و لم يقع «انتهى».

أقول [القاضي نور الله]

سيجيء تحقيق هذه المسأله فى الموضوع اللائق بها من مسائل اصول الفقه فانتظر.

قال المصنّف رفع الله درجته

و العجب أنّهم حرّموا الصّلاه فى الدار المغصوبه و مع ذلك لم يوجبوا القضاء و قالوا:

إنّها صحيحه مع أنّ الصحيح هو المعتبر فى نظر الشرع، و إنّما يطلق على المطلوب شرعاً، و الحرام غير معتبر فى نظر الشّارع مطلوب الترك شرعاً، و هل هذا إلا محض التناقض؟ «انتهى».

قال النّاصب خفضه الله

أقول: الصّلاه الصّحيحه ما استجمعت شرائط الصّحه التى اعتبرت فى الشّرع، فالصّلاه فى الدار المغصوبه صحيحه لأنّها مستجمعه لشرائط الصّحه التى اعتبرت فى الصّلاه فى الشرع، و ليس وقوعها فى مكان مملوك غير مغصوب من شرائط صّحه الصّلاه، نعم من شرائطها أن تقع فى مكان طاهر من النّجاسات، و لو كان من شرائط الصّحه وقوعها فى مكان غير مغصوب لكان الواقع فى المكان المغصوب منها فاسداً و كان يجب قضاؤها لكونها غير معتبره فى نظر الشّرع لعدم استجماعها الشّرائط المعتبره فيها، و أمّا كونها حراماً فلاجل أنّها تتضمن الاستيلاء على حقّ الغير عدواناً فهى بهذا الاعتبار حرام، فالحرمة باعتبار و الصّحه باعتبار آخر، فأين التناقض

و العجب أنه مشتهر بالدربه [١]

فى المعقولات و لا يعلم شرائط حصول التناقض «انتهى».

أقول [القاضى نور الله]

ستجىء هذه المسأله أيضا فى مسائل اصول الفقه لكن نذكر هاهنا أنموذجا لثلا- يظن الناظر فى أوّل النظر أنه وعد بلا وفاء، فنقول: إنّ ما ذكره من أنّ وقوع الصلاه فى مكان مملوك غير مغصوب ليس من شرائط الصلاه إلخ مردود، بأنّ الكلام فى الصلاه الشخصيه فى الدار المغصوبه، و تحقق التلازم بين الغصب و الصلاه فيها ظاهر، و الأمر بالشىء أمر بلوازمه كما حقق فى الأصول، فلو كانت هذه الصلاه مأمورا بها لكان الغصب مأمورا به مع كونه منها عنه (هف)، و التعجب الحاصل للناصب من كلام المصنّف إنما نشأ من أنه أكبّ مدّه عمره على تقليد الأشعرى البليد الذى به يسخر و لا يدرى أىّ طرفيه أطول من الآخر، فإذا ورد على سمعه قول يخالف رأى الأشعرى يفرع و يتعجب منه و يردّه و لا يقبله بكل حيله و ينسب قائله إلى الجهل لجمود طبعه و إفاء عمره فى التقليد الذى من خواصه أن يكون مقلّده بليدا فى أضيق تقييد، و قال الرّئيس [٢]

المحقق فى الحكمة اليونانيه، إنّ من تعود [٣]

أن يصدّق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطره الانسانيه.

ص: ١٨٣

[المطلب التاسع عشر: فى الأعااض]

اشاره

قال المصنّف رفع الله درجته

المطلب التاسع عشر: فى الأعااض [١]

ذهب الاماميه الى أنّ الألم الذى

ص: ١٨٤

يفعله الله تعالى بالعبء إما أن يكون على وجه الانتقام و العقوبه و هو المستحق لقوله

ص: ١٨٥

تعالى: وَ لَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ [١]

، و قوله: أَوْ لَا يَرُونَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَآمَرَةٍ أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَكَّرُونَ، [٢]

و لا عوض فيه، و إما أن يكون على وجه الابتداء و إنما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين، أحدهما أن يشتمل على مصلحه إما للمتألم أو لغيره، و هو نوع من اللطف، لأنه لو لا ذلك لكان عبثا و الله تعالى منزّه عنه، الثاني أن يكون في مقابلته عوض للمتألم يزيد على الألم بحيث لو عرض على المتألم الألم و العوض اختار الألم و إلزام [٣]

الظلم و الجور من الله تعالى على عبيده، لأنّ إيلام الحيوان و تعذيبه على غير ذنب و لا لفائده تصل إليه ظلم و جور و هو على الله تعالى محال، و خالفت الأشاعره في ذلك فجوزوا أن يؤلم الله عبده بأنواع الألم من غير جرم و لا ذنب لا لغرض و غايه و لا يوصل إليه العوض، و يعذب الأطفال و الأنبياء و الأولياء من غير فائده، و لا يعوّضه على ذلك بشيء البتة، مع أنّ العلم الضروري حاصل لنا بأنّ من فعل من البشر مثل هذا عدّه العقلاء ظالما جائرا سفيها، فكيف

يجوز لهؤلاء نسبة الله سبحانه إلى مثل هذه النقائص و لا يخشى ربه؟ و كيف لا يخجل منه غدا يوم القيامة إذا سألته الملائكة يوم الحساب هل كنت تعدّب أحدا من غير الاستحقاق و لا تعوضه على ألمه عوضا يرضى به؟ فيقول كلا ما كنت أفعل ذلك، فيقال له: كيف نسبت ربك إلى هذا الفعل الذى لا ترضاه لنفسك «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول اعلم أنّ الأَعْوَاضَ مذهب المعتزله و لهم على هذا الأصل اختلافات ركيكه تدلّ على فساد الأصل المذكوره فى كتب القوم، و أما الأشاعره فذهبوا إلى أنّ الله تعالى لا يجب عليه شيء لا عوض على الألم و لا غيره، لأنه يتصرف فى ملكه ما يشاء، و العوض إنّما يجب على من يتصرّف فى غير ملكه [١]

نعم جرت عاده الله تعالى على أنّ المتألم بالآلام إمّا أن يكفر عنه سيئاته أو يرفع له درجاته إن لم تكن له سيئات و لكن لا على طريق الوجوب عليه، و أمّا حديث العوض فى أفعال الله تعالى فقد مرّ بطلانه فيما سبق، و أما تعذيب الأطفال و الأنبياء و الأولياء ففيه فوائد ترجع إليهم من رفع الدرجات و حط السيئات كما أشير إليه فى الأحاديث الصّحاح، و لكن على سبيل جري العاده لا على سبيل الوجوب، فلا يلزم منه جور و لا ظلم، ثمّ ما ادّعى من العلم الضّرورى بأنّ البشر لو عدّب حيوانا بلا عوض لكان ظلما، فهذا قياس فاسد، لأنّ البشر يتصرّف فى الحيوان بما ليس له و الله تعالى مالك مطلق يتصرّف كيف يشاء، و نحن لا نمنع عدم وقوع الجزاء و المنافع و لكن نمنع

وجوب هذا، ونحن نقول: من يعتقد أن الله تعالى يجب عليه الأتعاض عن الآلام إذا حضر يوم القيامة عند ربّه و رأى الجلال الالهى و العظمه الربانيه و التصرف المطلق الذى حاصل له فى الملك و الملكوت سيّما فى موقف القيامة التى يقال فيها:

لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ،؟ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ [١]

أما يكون مستحييا من الله تعالى أن يعتقد فى الدنيا أنه مع الله تعالى كالتاجر و العامل أعطى الأعمال و الآن يريد جزاء الواجب على الله تعالى فيدعى على الله فى ذلك المشهد إنك عدّبتنى و أمتنى فى الدنيا فالآن لا أخليك حتى آخذ منك العوض لأنه واجب عليك أن تعوّضنى، فيقول الله تعالى: يا عبد السوء أنا خلقتك سويا و أنعمت عليك كيت و كيت أ تحسبنى كنت متاجرا معك معاملا لك حتى توجب علىّ العوض، أدخلوا العبد السوء النار، فيقول: هكذا علّمنى ابن المطهر الحلى و هو كان إمامى و أنا الآن برىء منه، فيقول الله تعالى: أدخلوا جميعا النار، كذلك يُريهم الله أعمالهم حسراتٍ عليهم و ما هم بخارجين من النار [٢] و الله أعلم و هو أصدق القائلين «انتهى».

أقول [القاضى نور الله]

نعم الأتعاض مذهب المعتزله، لكن الأصل فى ذلك الاماميّه و الاختلاف بينهم، و اختلاف المعتزله إنما وقع لعدم تحقيقهم حقيقه ذلك الأصل على وجه حقه الاماميه، فاختلافهم فى ذلك الأصل لا يدلّ على فساده عن أصله، و إلا لكان الاختلاف فى كلّ أصل من اصول الدين كصفات الله و أفعاله و صفات النبى و الامام عليهم السلام كذلك، و فساده أظهر من أن يخفى، و لو سلم فاختلاف المعتزله لا يقدر فى مذهب

، و أما ما ذهبت إليه الأشاعره من نفى الوجوب عليه تعالى فقد مرّ أنّه مبني على عدم فهمهم لمعنى الوجوب الذي أثبتته العدليّه، و اما حديث التصرف في الملك فقد مرّ أنّ التصرف من المالك كائنا من كان إن كان على وجه حسن فحسن، و إن كان على وجه قبيح فقبيح، و حديث جريان العاده قد جرى عليه ما جرى، و حثونا [٢]

على رأس قائله تراب الثرى، و إثبات الفوائد في تعذيب الأطفال و نحوه بعد تجويز أن يعذبهم من غير جرم كما ترى، و في حكمه بفساد قياس المصنّف بناء على حديث التصرف في الملك فساد لا يخفى على الورى، و في باقى المقدمات ستري أنّه يأكل الخرى، و بالجمله إنّ الله تعالى لمّا كتب على نفسه الرّحمه و الإفضال، و أوجب في حكمته وجوده إعطاء جزاء الأعمال و ليس له فقر و حاجه أو كساله و كلال، يدعوّه إلى التأخير و الإهمال، فلا يحصل للعبد في حضرته انتظار، و لا يؤدّيه إلى الطلب و الدّعوى اضطرار، كما قال بعض الأبرار نظم:

أرباب حاجتيم و زبان سؤال نيست

در حضرت كريم تقاضا چه حاجتست

و كما قلت في جملة قصيده في مدح مولاى الرضا عليه السلام نظم:

سؤال از تو چه حاجت كه جود ذات ترا

بود تقدّم بالذات بر وجود سؤال

قال المصنّف رفع الله درجته

المسأله الرابعه فى النبوه و فيه مباحث المبحث الاول فى نبوه محمد صلى الله عليه و آله و سلم، اعلم أنّ هذا أصل عظيم فى الدين و به يقع الفرق بين المسلم و الكافر، فيجب الاعتناء به و إقامه البرهان عليه، و لا طريق فى إثبات النبوه على العموم و لا على الخصوص إلا- بمقدّمين، إحداهما أنّ النبى صلى الله عليه و آله و سلم ادعى رساله رب العالمين له إلى الخلق كافه، و أظهر المعجزه على وفق دعواه لغرض التصديق له، و الثانيه أنّ كلّ من صدقه الله فهو صادق، و هاتان المقدمتان لا- يقول بهما الأشاعره، أما الاولى فالأنه يمتنع أن يفعل الله فعلا- لغرض من الأ-غراض أو لغايه من الغايات، فلا يجوز أن يقال: إنه تعالى فعل المعجز على يد مدعى الرّساله لا لغرض تصديقه و لا لأجل تصحيح دعواه، بل فعله مجانا و مثل هذا لا يمكن أن يكون حجّه للنبي صلى الله عليه و آله و سلم، لأننا لو شككنا فى أنّ الله تعالى لو فعله لغرض التصديق أو لغيره لم يمكن الاستدلال على صدق مدعى النبوه مع هذا الشكّ فكيف يحصل الجزم بصدقه مع الجزم بأنّه لم يفعله لغرض التصديق و أما الثانيه فأنها لا تتم على مذهبهم، لأنهم يسندون القبائح كلّها إلى الله تعالى و يقولون: كلّ من ادعى النبوه سواء كان محقا أو مبطلا فإنّ دعواه من فعل الله تعالى و أثره، و جميع أنواع الشرك و المعاصى و الضلال فى العالم من عند الله تعالى، فكيف يصحّ مع هذا أن يعرف أنّ هذا الذى صدقه صادق فى دعواه، فجاز أن يكذب فى دعواه و يكون هذا الإضلال من الله تعالى كغيره من الأضاليل التى هو فعلها، فلينظر العاقل هل يجوز له أن يصير الى مذهب لا- يمكن إثبات نبوه نبيّ من الأنبياء البتّه و لا يمكن الجزم بشريعته من الشرائع؟ و الله تعالى قد قطع أعذار المكلفين بإرسال الرّسل

فقال: لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرُّسُلِ [١]

و أَى حَجَّةٍ أَعْظَمَ مِنْ هَذِهِ الْحِجَّةِ عَلَيْهِ تَعَالَى؟، وَ أَى عِذْرٍ أَعْظَمَ مِنْ أَنْ يَقُولَ الْعَبْدُ لِرَبِّهِ تَعَالَى: إِنَّكَ أَضَلَلْتَ الْعَالَمَ وَ خَلَقْتَ فِيهِمُ الشَّرَّ وَ الْقَبَائِحَ، وَ ظَهَرَ جَمَاعَهُ خَلَقْتَ فِيهِمْ كَذِبَ ادِّعَاءِ النَّبِيِّ وَ آخَرُونَ ادَّعَوْا النَّبِيَّ وَ لَمْ تَجْعَلْ لَنَا طَرِيقًا إِلَى الْعِلْمِ بِصِدْقِهِمْ، وَ لَا سَبِيلَ لَنَا إِلَى مَعْرِفَةِ صِحَّةِ الشَّرَائِعِ الَّتِي أُتُوا بِهَا، فَيُلْزَمُ انْقِطَاعُ حُجَّةِ اللَّهِ تَعَالَى، وَ هَلْ يَجُوزُ لِمُسْلِمٍ أَوْ مَنْ يَخْشَى اللَّهَ تَعَالَى وَ عِقَابَهُ أَوْ يَطْلُبُ الْخَلَاصَ مِنَ الْعَذَابِ، الْمَصِيرَ إِلَى هَذَا الْقَوْلِ نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الدَّخُولِ فِي الشُّبُهَاتِ «انتهى».

قال الناصب خفضه الله

أقول: هذا الكلام المموه الخارج عن طريق المعقول قد ذكره قبل هذا بعينه في مسأله خلق الأعمال و قد أجبنا عنه هناك، و لما أعاد الكلام في هذا المقام لزمنا مؤنه الاعاده في الجواب فنقول، أما المقدمه الاولى من المقدمتين اللتين ادعى توقف ثبوت النبوه عليهما و هو أن النبي ادعى الرسالة و أظهر المعجزه على وفق دعواه لغرض التصديق له فقد بينا قبل هذا أن غاية إظهار المعجزه و الحكمة و المصلحه فيه تصديق الله تعالى النبي فيما ادعاه، و هذا يتوقف على كون إظهار الله المعجزه مشتملا على الحكمة و المصلحه و الغايه، لا على إثبات الغرض و العله الغايه الموجهه للنقص و الاحتياج، فثبت المقدمه الاولى على رأى الأشاعره، و بطل ما أورد عليهم، و أما المقدمه الثانيه و هى أن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق فهذا شىء تثبته الأشاعره، و يستدلون عليه بالدلائل الحقه الصريحه، و لا يلزم من خلق الله تعالى القبائح التى ليست بقبائح بالنسبه إليه أن يكون كل مدعى للنبوه سواء كان

محقًا أو مبطلا دعواه من الله تعالى، و ما ذا يريد من أن دعوى المحقّ و المبطل من الله؟ إن أراد أنه من خلق الله تعالى، فلا كلام في هذا، لأن كل فعل يخلقه الله تعالى، و إن أراد أنه مرضى من الله تعالى و الله يرسل المحقّ و المبطل، و هذا باطل صريح، فإنه تعالى لا يزضى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ و الضلال [١]

و إن كان بخلقه و تقديره كما سمعت مرارا، و كل من يدعى النبوه و هو مبعوث من الله فقد جرت عادة الله تعالى على إظهار المعجزه بيده لتصديقه و لم تتخلف عادة الله عن هذا، و جرت عادته التي خلافها جار مجرى المحال العادى بعدم إظهار المعجزه على يد الكذاب، و الحاصل أن الأشاعره يقولون: بعدم وجوب شىء على الله تعالى، لأنه المالك المطلق، و لا يجب عليه شىء، و ما ذكره من أنه كيف يعرف أن هذا الذى صدقه صادق فى دعواه، فنقول: بتصديق المعجزه يعرف هذا، قوله: يجوز أن يظهر المعجزه على يد الكاذب، قلنا: ما ذا تريدون من هذا الجواز؟، الإمكان العقلى، فنقول:

يمكن هذا عقلا- أم تريدون أنه يجوزه العقل بحسب العاده، فنقول: هذا ممتنع عاده، و يفيدنا العلم العادى بأن هذا لا يجرى فى عادة الله تعالى كالجزم بأن الجبل الفلانى لم يصر الآن ذهابا، فلا يلزم ما ذكر و أما ما أطال من الطامات و الترهات فنعمل بقوله تعالى وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ [٢]

انتهى.

أقول [القاضى نور الله]

أولا: إن تخصيصه لاعاده الكلام بهذا المقام ممّا لا- وجه له، لأن جميع مراتب كلامه إعاده منه لما نقلها المصنّف من كلام أقوامه، غايه الأمر أنه إعاده على

طريقه إعادته الثوره لما قضمه مرّه بأن زاده هضمًا و مضره، و ثانياً أنّ ما ذكره في بيان اتجاه المقدمه الاولى على رأى الأشاعره غير موجّه، لأنّ المصنّف قدّس سرّه عمّم في الكلام و قال لغرض من الأغراض و غايه من الغايات، فيشتمل الغايه التي اعترف النّياصب باعتبارها في الأفعال فكيف يصير ذلك جوابا دافعا لكلام المصنّف، نعم لو قال في الجواب: إنّ الأشعري لا ينفى مطلق الغايه لكان متجها لكنّه ناف لذلك كما شحنا [١]

به كتبهم، فالقول بالغايه مطلقا من قبل الأشعري لدفع الإلزام عنه يكون و كاله فضوليته، و الحاصل أنّ الأشعري ينفى مطلق الغايه و الغرض، سواء أخذ بمعنى العله الغائيه أو الفائده و المصلحه، و كيف يكون قائلا بذلك مع تصريحه بنفى أن يكون للفعل جهه محسنه أو مقبحه في ذاته و في صفاته اللازمه أو الجهات و الاعتبارات كما مرّ في مبحث الحسن و القبح [٢]

، و لو كان قائلا بما اعترف به النّياصب من قبله لما خفى ذلك على الفاضل التفتازاني من اتباعه المتعصّبين له، و لما قال في مقام الرد عليه من شرحه على شرح المختصر: الحقّ أنّ تعليل بعض الأفعال سيّما شرعيه الأحكام و المصالح ظاهر كما يجاب الحدود و الكفّارات و تحريم المسكرات و ما أشبه ذلك، و النّصوص أيضا شاهده بذلك كقوله تعالى:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ [٣]

وَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ [٤]

الآية فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَا كُهَا لَكِنِّي لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ [١]

الآية، و لهذا يكون القياس حجه إلا عند شرذمه، و أما تعميم ذلك فمحلّ بحث انتهى كلامه، و بالجمله لو كان النزاع فى التعبير عن منشأ الحكم بالغرض و العله الغائيه دون المصلحه و الغايه كما ذكره التّاصب لما اضطرّ ذلك الفاضل إلى المحاكمه بتخصيص المبحث، و الملخص أنّ العله الغائيه و الغرض و المصلحه متقاربه فى المعنى و تكلف الفرق بينها و الهرب من بعضها إلى بعض كما ارتكبه بعض المتأخّرين إنّما هو لضيق الخناق [٢]

لا لقصد الاتّفاق، و على التقديرين فمرحبا بالوفاق.

و أيضا الدليل الذى قاد الأشعري إلى نفى التعليل و هو لزوم تأثر الرّبّ عن شعوره بخلقه كما ينفى التعليل ينفى مراعاته للمصالح أيضا، فلا وجه لنسبه إثبات المصالح فى الأفعال إليه، و قد ذكرنا هذا الدليل مع ما فيه فى أوائل الكتاب و الله الموفق للصواب، و ثالثا أنّ ما ذكره فى توجيه المقدمه الثانيه من الترديد مردود قوله فى الشق الأول: لا كلام فى هذا، قلنا فيه كلام من وجوه، منها ما مرّ فى بحث خلق الأفعال، و منها أنّه إذا كان دعوى المحق و المبطل من خلق الله تعالى و لم يكن شىء من القبائح قبيحا بالنسبه إلى الله تعالى [٣]

فمن أين يعلم أنّ

ص: ١٩٤

هذا قبيح منهى عنه خلقه الله تعالى فى مدعى النبوه، و أجرى كسب العبد على وفقه حتى لا نقبله أو حسن مرضى له تعالى حتى نتبعه، و الاعتراف بكونه لا- يزضى لإعجابه الكفر و الضلال إنما يفيد لو كان هناك ما يميز به عند العقل الكفر و الضلال عن غيره، و اما إذا كانت الأفعال سواسيه [١]

فى عدم اتصافها بالحسن و القبح الذاتى و الوصفى و الاعتبارى كما ذهب إليه الأشعرى فكيف يهتدى المكلف إلى أن ذلك المخلوق فيه حسن مرضى لله تعالى أو قبيح ليس بمرضى له، و أما ما ذكره من التردد فى الجواز بقوله: أ تريدون الإمكان العقلى إلخ، ففيه من التمثل [٢]

و التمويه ما لا يخفى، لأنه جعل الإمكان العقلى مقابلا للتجويز العقلى بحسب العاده، مع أن المتقابلين فى هذا المقام هما الإمكان العقلى و الإمكان العادى، وليت شعرى ما معنى تجويز العقل بحسب العاده؟! و بالجملة أنا نختار الشق الأول و نقول: المراد الإمكان العقلى بمعنى تجويز العقل وقوع الكذب، فيصير حاصل دليل المصنّف أنه على تقدير نفي القبح العقلى لا يمتنع الكذب عليه تعالى امتناعا عقليا، بمعنى أن يجزم العقل بسلب صدوره عنه تعالى، إذ لا دليل على هذا الجزم إلا أنه يقبح عقلا صدور القبح عنه، و إذا لم يجزم العقل بسلب صدور القبيح عنه تعالى فيجوز إظهار المعجزه على يد الكاذب و إذا جوّز العقل ذلك انسدّ باب إثبات النبوه، فلا- يثبت نبوه نبي كما ذكره المصنّف «قده» و الحاصل أنهم إذا اعترفوا بجواز إظهار المعجزه على يد الكاذب و تصديقه تعالى إياه فمجرد الدعوى فى الجزم بعدمه غير كاف، ضروره أنه ليس ببديهي، بل لا بدّ من إثباته حتى يثبت

به النبوه، و لا دليل عليه على طريقه الأشعري، اما شرعا فلعدم ثبوت الشرع قبل ثبوت النبوه، و اما عقلا فلغرض أن ليس فى الأفعال بحسب ذواتها و صفاتها و اعتباراتها ما يحسنها أو يقبحها كما زعمه حتى يستدل به العقل على حالها من الحسن و القبح و الرضا و السخط، و اما عادته فلأنها كما مرّ عبارته عن تكرار (تكرّر خ ل) أمر من غير علاقة عقلية، فلا يجرى فى معجزه النبى الأول بل الثانى كما سبق، بل ربما لا يفيد فى معجزه نبينا خاتم الأنبياء صلى الله عليه و آله و سلم فإنّ من بعث نبينا إليهم من أهل الجاهليّه الذى نشئوا فى أيام فتره من الرّسل ربّما لا يكون لهم اطلاع على أحوال الأنبياء السابقين و معجزاتهم و كيفية جريان عادته فيها فكيف يحصل لهم العلم العادى بصدق مدعى النبوه و كذبه، فلا محاله يلزم الافحام و سدّ باب إثبات النبوه، و قد ظهر بما قررنا به الدليل و أوضحنا به السبيل أن تشبيه ما فى كلام المصنف من حقايق الإلهامات بالترهات و الطامات تعصب فاسد و تمويه كاسد لا يروج إلا على من حرم التوفيق و لم ينعم النظر فى أوّل ما يفجئونه من الزفير و الشهيق و التيتال [١]

المشبه بالتدقيق و بالله التوفيق.

[المبحث الثانى فى أنّ الأنبياء معصومون]

إشاره

قال المصنف رفع الله درجته

المبحث الثانى فى أنّ الأنبياء معصومون [٢]

ذهبت الاماميه كافه إلى أنّ الأنبياء

ص: ١٩٦

معصومون عن الصِّغائر و الكبائر منزهون عن المعاصي قبل التّبوه و بعدها على سبيل العمد و النسيان و عن كل رذيله و منقصه، و ما يدلّ على الخسّه و الضعه،

[في تجويز اهل السنه المعاصي على الانبياء]

اشاره

و خالفت اهل السنه كافه [١]

في ذلك و جوّزوا عليهم المعاصي و بعضهم [٢]

جوّزوا الكفر عليهم قبل التّبوه و بعدها و جوّزوا عليهم السّهو [٣]

و الغلط [٤]

و نسبوا [٥]

رسول

ص: ١٩٨

اشاره

اللّٰهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِلَى السَّهْوِ فِي الْقُرْآنِ (القراءه خ ل) بما يوجب الكفر فقالوا: إنه صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ صَلَّى يوماً الصبح و قرء فى سورة النجم عند قوله تعالى، أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَ مَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ [١]

:تلك الغرائق [٢]

العلی منها الشفاعة ترتجى و هذا اعتراف منه بأنّ تلك الأصنام ترتجى الشفاعة منهم نعوذ باللّٰه من هذه المقالة التى نسب النبى صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إليها و هى توجب الشرك، فما عذرهم غدا عند رسول اللّٰه صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من أهله و أقاربه على عباده الأصنام، و لم يأخذه فى اللّٰه لومه لائم [٣]

و ينسب إليه هذا القول الموجب للكفر و الشرك و هو فى مقام إرشاد العام (العالم خ ل) و هل هذا إلا أبلغ أنواع الضلال، و كيف يجامع هذا قوله تعالى: لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ [٤]

و هل أبلغ من هذه الحجج و هو أن يقول العبد: إنك أرسلت إلينا رسولا يدعو إلى الشرك و الكفر و تعظيم الأصنام و عبادتها، و لا ريب أنّ القائلين بهذه المقالة صدق عليهم قوله تعالى: وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهِ [٥]

انتهى.

قال الناصب خفضه الله

أقول: إنّ أهل الملل و الشرائع بأجمعهم أجمعوا على وجوب عصمه الأنبياء، عن تعميّد الكذب فيما دلّ المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرّسالة و ما يبلغونه

(فيما يبلغونه خ ل) من الله تعالى إلى الخلائق، إذ لو جاز عليهم التقوّل و الافتراء في ذلك عقلا لأدّى إلى إبطال دلاله المعجزه و هو محال، و في جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو و النسيان خلاف، فمنعه الأستاذ أبو إسحاق [١]

و كثير من الأئمة الأعلام لدلاله المعجزه على صدقهم في الأحكام، فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلاله المعجزه، و هو ممتنع، و أما سائر الذنوب فهي إمّا كفر أو غيره، أمّا الكفر فأجمعت الامّه [٢]

على عصمتهم منه قبل النبوه و بعدها، و لا خلاف لأحد منهم في ذلك و جواز الشيعة للأنبياء إظهار الكفر تقيته عند خوف الهلاك، و ذلك باطل قطعاً، لأنه يفضى إلى إخفاء الدّعوه بالكليّه و ترك تبليغ الرّساله، إذ أولى الأوقات بالتقيته وقت الدّعوه للضعف و كثره المخالفين، انظر إلى هؤلاء المتصلّفين [٣]

يجوزون إظهار الكفر على الأنبياء للتقيته و حفظ أرواحهم و ترك حقوق الله، ثمّ يشنعون على أهل السنّه أنهم يجوزون السّهو على الأنبياء عليهم السلام، و أمّا الصّغائر و الكبائر كلّ منهما إمّا أن يصدر عمداً و إمّا أن يصدر سهواً،

أما الكبائر فمنعه الجمهور من المحققين، والأكثر على أنه ممتنع سمعا، قال القاضي [١]

والمحققون من الأشاعرة: إنَّ العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبه عقلا، إذ لا دلالة للمعجزه عليه، فامتناع الكبائر منهم عمدا يستفاد من السِّمع و إجماع الامَّة قبل ظهور المخالفين في ذلك، و اما صدورها سهوا أو على سبيل الخطأ في التأويل، فالمختار عدم جوازها، و أما الصِّغائر عمدا فجوزها الجمهور، اما سهوا فهو جائز اتفاقا بين أكثر أصحابنا و أكثر المعتزله إلا الصِّغائر الخسيسه كسرقة حبه أو لقمه ممَّا ينسب فاعله إلى الدَّناءه و الخسه و الرذاله، و قالت الشيعه: لا يجوز عليهم صغيره و لا كبيره لا عمدا و لا سهوا و لا- خطأ في التأويل، و هم مبرِّون عنها قبل الوحي فكيف بعد الوحي، و دليل الاشاعره على وجوب عصمه الأنبياء من الكبائر سهوا و عمدا من وجوه، و نحن نذكر بعض الأدله لا للاحتجاج بها على الخصم، لأنَّه موافق في هذه المسأله، بل لرفع افتراءه على الأشاعره في تجويز الكبائر على الأنبياء الاول لو صدر عنهم ذنبٍ لحرم اتِّباعهم فيما صدر عنهم، ضروره أنَّه يحرم ارتكاب الذنب، و اتباعهم واجب للإجماع عليه، و لقوله تعالى: **إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ** [٢]

، و هذا الدليل يوجب وجوب عصمتهم عن الصِّغائر و الكبائر، ذكره الأشاعره و فيه موافقه للشيعه، فعلم أنَّ الأشاعره يوافقونهم في وجوب عصمه الأنبياء من الصِّغائر و الكبائر، لكن في الصغائر تجويز عقلي لدليل آخر كما سيأتى في تحقيق العصمه الثانى لو أذنبوا لردت شهادتهم، إذ لا- شهاده للفاسق بالإجماع، و اللّازم باطل بالإجماع، لأنَّ ما لا يقبل شهادته في القليل الزائل من متاع الدُّنيا كيف تسمع شهادته في الدِّين القيم إلى يوم القيامه، و هذا

الدليل يدل على وجوب عصمتهم من الكبائر والإصرار على الصغائر، لأنها توجب الرد لا نفس صدور الصغيره، الثالث إن صدر عنهم ذنب وجب زجرهم و تعنيفهم لعموم وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و إيدائهم حرام إجماعاً، و أيضاً لو أذنبوا لدخلوا تحت قوله تعالى: وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ [١]

و تحت قوله تعالى: أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ [٢]

، و تحت قوله تعالى لوما و مذمه: لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ و قوله تعالى: أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْهَوْنَ أَنْفُسَكُمْ [٣]

فيلزم كونهم موعدين بعذاب جهنم و ملعونين و مذمومين، و كل ذلك باطل إجماعاً، و هذا الدليل أيضاً يدل على عصمتهم من كل الذنوب، و غيرها من الدلائل التي ذكرها الامام الرازي [٤]

، و الغرض أن كل ذكر هذا الرجل مما يترتب على ذنوب الأنبياء من لزوم إبطال حجة الله تعالى فمذهب الأشاعره برىء عنه، و هم ذكروا هذه الدلائل، و أمّا تجويز الصغائر التي لا تدل على الخسه، فلأن الصغيره النادره عمدا معفوّه عن مجتنب الكبائر، و النبي بشر و لا يبعد من البشر وقوع هذا، ثم اعلم أن تحقيق هذا المبحث يرجع إلى تحقيق معنى العصمه، و هي عند الأشاعره على ما يقتضيه أصلهم من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداءً أن لا يخلق الله فيهم ذنبا، فعلى هذا تكون الأنبياء معصومين من الكفر و الكبائر و الصغائر الداله على الخسه و الرذاله، و أمّا غيرها من الصغائر فإنهم يقولون: لا تجب عصمتهم عنها لأنها معفو عنها بنص الكتاب من تارك الكبيره:

الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كِبَإِئِرَ الْبِأْتِمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى [١]

دلّت الآيه على أنّ مجتنب الكبيره و الفواحش معفو عنه ما صدر من الصيغائر عنه، و فى الآيه إشاره إلى أنّ الإنسان لما خلق من الأرض و نشأ منها فلا يخلو عن الكدورات الترابيه التى تقتضى الذنب و الغفله فكان بعض الذنوب يصدر بحسب مقتضى الطبع، و لما لم يكن خلاف ملكه العصمه فلا مؤاخذه به، و أما العصمه عند الحكماء فهى ملكه تمنع الفجور، و تحصل هذه ابتداء بالعلم بمثالب [٢]

المعاصى و مناقب الطاعات و تتأكد فى الأنبياء بتتابع الوحي إليهم بالأوامر الداعيه إلى ما ينبغى و النواهي الزاجره عما لا ينبغى، و لا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا أو عمدا عند من يجوز تعمدها من ترك الاولى و الأفضل، فإنها لا تمنع العصمه التى هى الملكة [٣]

فإنّ الصفات النفسانيه تكون فى ابتداء حصولها أحوالا [٤]

ثمّ تصير ملكات بالتدريج ثمّ إنّ الأنبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به، و لو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الأمر كذلك إذ لا تكليف بترك الممتنع و لا ثواب عليه، و أيضا فقله: قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ [٥]

يدلّ على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع إلى البشريه و الامتياز بالوحي لا غير، فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما فى سائر البشر هذا حقيقه مذهب الأشاعره، و من

تأميل فيه علم أنه الحق الصريح المطابق للعقل و النقل، و كل ما ذكره هذا الرجل على سبيل التشنيع فلا يأتي عليهم كما علمته مجملا و ستعلمه مفصلا عند أقواله. و ما ذكره من قصه سورة النجم و قراءه النبي صلى الله عليه و آله ما لم يكن من القرآن فهذا أمر لم يذكر في الصحاح بل هو مذكور في بعض التفاسير، و ذكروا أن النبي صلى الله عليه و آله لما اشتد عليه اعتراض قومه عن دينه تمنى أن يأتيه من الله تعالى ما يتقرب إليهم و يستميل قلوبهم، فأنزل الله عليه سورة النجم و لما اشتغل بقراءتها قرأ بعد قوله تعالى أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ تلك الغرائق العلى منها الشفاعة ترتجى، فلما سمعه قريش فرحوا به و قالوا قد ذكر آلهمنا بأحسن الذكر فأتاه جبرئيل [١]

بعد ما أمسى و قال له تلوت على الناس ما لم أتله عليك، فحزن النبي صلى الله عليه و آله لذلك حزنا شديدا و خاف من الله خوفا عظيما، فنزل لتسليته: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يَهْدِيهِ اللَّهُ وَنُفِخَ فِي السُّورِ [٢]

هذا ما ذكره بعض المفسرين و استدلل به من جؤز الكبائر على الأنبياء، و الأشاعره أجابوا عن هذا بأنه على تقدير حمل التمني على القراءة هو أنه من إلقاء الشيطان يعنى أن الشيطان قرأ هذه الآية المنقولة و خلط صوته بصوت النبي حتى ظن أنه عليه السلام قرأها، قالت الأشاعره: و إن لم يكن من إلقاء الشيطان بل كان النبي صلى الله عليه قاريا لها كان ذلك كفرا صادرا عنه و ليس بجائر إجماعا، و أيضا ربما كان ما ذكر من العبارة قرآنا و تكون الاشارة بتلك الغرائق إلى الملائكة فنسخ تلاوتها لئلا يهجم [٣]

و من قرأ سورة النجم و تأمّل في تتابع آياتها علم أنّ هذه الكلمات لا يلتئم وقوعها بعد ذكر الأصنام و لا في أثنائها و لا يمكن للبلغ أن يتفوّه بها في مدح الأصنام عند ذكر مذمتها، نعم يلتئم ذكرها عند ذكر الملائكة و هو قوله تعالى: وَ كَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَرْضَى [١]

فهاهنا ما يناسب أن تقرأ تلك الغرائق العلى و أنّ شفاعتهن لترتجى، فعلم أنّه لو صحّ هذا لكان في وصف الملائكة ثم نسخ للايهام [٢]

أو لغيره و الله أعلم.

هذه اجوبه الأشاعره، فعلم أنّ ما اعترض عليهم هذا الرّجل فهو من باب مفترياته و أما المغاربه [٣]

فهم يمنعون صحّه هذا عن أصله، و ذكر الشيخ الامام القاضى أبو الفضل موسى بن عياض اليحصبي المغربى [٤]

في كتاب الشّفا [٥]

بتعريف حقوق المصطفى صلّى الله عليه و آله: إنّ هذا من المفتريات و تعلّق بها الملاحده [٦]

و لا أصل له، و بالغ في هذا كلّ المبالغه انتهى.

أقول [القاضى نور الله]

يتوجّه عليه وجوه من الكلام و ضروب من الملام اما أولا فلأنّ قوله: فمنعه

ص: ٢٠٥

الأستاذ أبو إسحاق و كثير من الأئمة الأعلام لا يخلو عن تمويه إذ جوزه القاضي أبو بكر كما ذكر في المواقف و هو من أعلام الأشاعره، و اما ثانيا فلأن دعواه الإجماع على عصمه الأنبياء من الكفر قبل النبوه و بعدها كاذبه، لأن ابن فورك [١]

من الأشاعره مخالف في ذلك و جوزه بعثه من كان كافرا، و يدل عليه أيضا ما سنذكره من كلام الغزالي [٢]

في المنحول، و قال بعض الحشويه: إن نبينا صلى الله عليه و آله كان كذلك لقوله تعالى وَ وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى [٣]

و هو غلط إذ الضلال هاهنا عدم الرشد فيما يتعلق بالأمر الشرعيه قبل البعثه، و اما ثالثا فلأن ما ذكره من أنه جوز الشيعة إظهار الكفر تقيه شيء ذكره صاحب المواقف و هو فريه بلا- مريه وَ قَدْ خَابَ مَنْ أَقْتَرَى [٤] ، يدل على ذلك كلام الفاضل البدخشي الحنفى [٤]

في بحث الأفعال من شرح

ص: ٢٠٦

منهاج الأصول حيث قال:الأكثر من المحققين على أنه لا يمتنع عقلا قبل النبوه ذنب من كبيره أو صغيره خلافا للزوافض [١]

مطلقا و للمعتزله فى الكبائر و لا خلاف لأحد فى امتناع الكفر عليهم إلا الفضيليه [٢]

من الخوارج بناء على أصلهم من أنّ كلّ معصيه كفر و قد قال تعالى وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ [٣]

جوّز البعض عليهم عند خوف تلف

ص: ٢٠٧

إظهار الكفر و أما بعد النبوه فالإجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب فى الأحكام لدلاله المعجزه على صدقهم، و أما الكذب غلطا فجوّزه القاضى و منعه الباقر الخ و قد علم من هذا أمران أحدهما أنّ من جوّز إظهار الكفر على الأنبياء خوفا جماعه مجهوله غير الشيعه و إلا- لصرح بهم كما قال سابقا خلافا للروافض و ثانيهما أنّ من جوّز ذلك إنما جوّزه قبل النبوه لا بعدها حتى يتوجه عليه ما ذكره الناصب من أن ذلك يفضى إلى إخفاء الدعوه بالكلية و ناهيك [٢]

فى ذلك أنّ الاماميه قالوا إنّ إظهار التبرى عن الأئمه عليهم السلام فى مقام التقيه حرام، و استدلوا عليه

بقول أمير المؤمنين عليه السلام: أما السبّ فسبونى فانه لى زكاه و لكم نجاه و اما البراءه فمدّوا الأعناق [٣]

و من البين أنهم إذا لم يجوّزوا لأنفسهم الضعيفه إظهار البراءه عن أئمتهم تقيه فكيف يجوّزون إظهار الكفر للأنبياء و الأئمه عليهم السلام مع تأيدهم بالنفوس القويه القدسيه و القوى الربانيه ثم لا يخفى ما فى كلام الناصب من سماجه تكرار قوله: يفضى إلى إخفاء الدعوه بالكلية من غير طائل أصلا و اما رابعا فلأنّ ما ذكره بقوله: و اما الكبائر فمنعه الجمهور

مردود بأنّ المحققين منهم إنّما منعوا ذلك في زمان نبوتهم لا قبله فظهر التّفاوت بين مذهبهم و مذهب الشّيعة تفاوت ما بين الأرض و السّماء، وقد صرّح في المواقف و شرحه بما ذكرناه حيث وقع فيهما لنا على ما هو المختار عندنا و هو أنّ الأنبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا و عن الصغائر عمدا و جوه (الاول) إلى آخره، و الظاهر أنّهم إنّما جوّزوا ذلك على الأنبياء ليدفعوا استبعاد خلافه خلفائهم الثلاثة مع سبق كفرهم، فكيف يرجع محققوهم عن ذلك، و اما خامسا فلأنّ قوله: فامتناع الكبائر منهم عمدا مستفاد من السّمع و إجماع الامّة قبل ظهور المخالفين في ذلك لا يدفع تشنيع المصنّف عنهم، لأنّ المخالفين في ذلك إنّما هم جماعه من أهل السنّه و الجماعه، فيرجع و باله إلى جميعهم، و اما سادسا فلأنّ قوله: و نحن نذكر بعض الأدله لا للاحتجاج بها على الخصم لأنّه موافق في هذه المسأله، مدخول بأنّ الأشاعره لم يوافقوا الخصم من المعتزله و الاماميّه إلا فيما بعد النبوه، و أمّا قبلها فقد قال الأشاعره: بجواز صدور الكبائر

عنهم دون الشيعة و المعتزله كما مرّ، ففي كلامه هذا أيضا تمويه و تليس كما لا يخفى و كذا الكلام فيما ذكره عند تقرير الدليل الأول بقوله: فعلم أنّ الأشاعره يوافقون في وجوب عصمه الأنبياء من الصغائر و الكبائر إلخ، و الحاصل أنّ الدلائل التي ذكرها إنّما استدلوا بها على وجوب عصمه الأنبياء عن الكبائر و الصغائر بعد البعثه و هذا هو الذي ادّعا الأشاعره كما صرح به السيد [١]

قدّس سره في هذا المقام في شرح المواقف و فخر الدّين الرّازي في تفسير سوره يوسف عليه السّلام حيث قال: المعتبر عندنا عصمه الأنبياء في وقت حصول النبوه، فأتمّيا قبلها فذلك غير واجب انتهى، فما ذكره الناصب من موافقه الأشاعره مع الاماميّه و المعتزله في ذلك لا- يصحّ على إطلاقه، و إنّما الموافقه في حكم ما بعد البعثه فقط كما عرفت، و ما ذكره من أنّ نسبه تجويز الكبائر إلى الأشاعره افتراء لا يصحّ مطلقا إذ التجويز منهم واقع قبل البعثه و بعدها كما دلّ عليه كلام المواقف، [٢]

على أنّه قد هدم صاحب المواقف دعوى العصمه عن الله [٣]

حيث قال عند منع عصمه فاطمه المعصومه عليها السلام: إنّ

قوله صلّى الله عليه و آله بضعه منّي مجاز لا- حقيقه فلا- يلزم عصمتها، و ايضا عصمه النبيّ صلّى الله عليه و آله تقدّم ما فيه انتهى، و قد سبقه في ذلك الغزالي بل القاضي أبو بكر [٤]

، قال الغزالي [٥]

في بحث أفعال الرّسول من كتابه الموسوم بالمنحول في الأصول، و المختار ما ذكره القاضي: و هو أنّه لا يجب عقلا عصمتهم إذ لا يستبان (يثبت خ ل) استحاله وقوعه بضروره العقل و لا بنظره، و ليس هو مناقضا لمدلول

المعجزه، فإنّ مدلوله صدق اللّهجه (و عدم كذبّه ظ) فيما يخبر عن الله تعالى لا عمدا و لا سهوا، و معنى التنفير باطل، فإنّ نجوّز أنّ يتبى الله تعالى كافرا و يؤيّده بالمعجزه انتهى، و ظنّى أنّ هذا الاضطراب و الاختلاف منهم إنّما هو لأنّهم إذا نظروا إلى علوّ شأن الأنبياء عليهم السّلام قالوا بعصمتهم فى الجملة، و إذا نظروا إلى حال أبى بكر و عمر و عثمان و أنّه يلزم من عدم العصمه فى الواقع عدم صلاحيتهم لأن يكونوا خليفه و نائبا عن رسول الله صلّى الله عليه و آله ندموا عمّا قالوا أولا، و قالوا لحفظ حالهم و خلافتهم: إنّ الأنبياء أيضا ليسوا بمعصومين، و يحتمل أن يكون الاختلاف لاختلاف طبائعهم فى الاتّصاف بالحياه عن الخالق و الخلاق و عدمه فتأمل، فإنّ الفكر فيهم طويل [١]

، و أما سابعا فلأنّ ما ذكره بقوله: و الغرض أنّ كلّ ما ذكر هذا الرّجل ممّا يترتب على ذنوب الأنبياء عليهم السلام من لزوم إبطال حجّه الله، فمذهب الأشاعره عنه برىء، و هم ذكروا هذه الدلائل إلخ مدفوع، بأنّ غرضه هذا مشوب بالحيله و التلبيس كغيره من المقدمات السّابقه، فإنّ المصنّف إنّما ربّب إبطال حجّه الله تعالى على ما نسبوا إلى النّبى صلّى الله عليه و آله من اعترافه بحقيه الأصنام و كون صدور مثل ذلك عنه صلّى الله عليه و آله يبطل حجّته مما لا يمكن إنكاره، و قد عرفت مما أسبقناه استعماله التمويه و التلبيس أيضا فى قوله: و هم ذكروا هذه الدلائل، لما ذكرنا من أنّهم إنّما أقاموا هذه الدلائل على عصمه الأنبياء بعد البعثه لا- قبلها، و لا نسلم حجّيه من صدر عنه الكفر و غيره من الكبائر قبل البعثه كما سنبيّنه إن شاء الله تعالى و اما ثامنا فلأنّ ما ذكره من أنّ الأشاعره يقولون، لا- تجب عصمه الأنبياء عن الصغائر، لأنّها معفوّه بنص الكتاب إلخ، مردود بأنّ استعقاب بعض الذنوب للعفو

لا- يدفع النفره عن صاحبه و فتور الاعتقاد فيه، فيسقط محلّه و رتبته عند العوام، فلا ينقادون إلى إطاعته، فتنتفى فائده البعته كما سيأتي في كلام المصنف، و اما تاسعا فلأنّ في قوله: و في الآيه إشاره إلى أنّ الإنسان لمّا خلق من الأرض إلخ، كلام سنشير إليه إن شاء الله تعالى عن قريب، و اما عاشرا فلان قوله: و لمّا لم يكن خلاف ملكه العصمه فلا- مؤاخذه فيه، فيه مؤاخذتان ظاهرتان، إحداهما أنّ الاعتبار بمخالفه ملكه العصمه و عدمها غير مفهوم من صريح القرآن و لا- من إشارته، بل هو صريح البطلان، و كيف يقول عاقل: إنّ صدور الذنب لا- ينافى ملكه العصمه و ثانيتهما أنّ العصمه بمعنى الملكه من اصطلاحات الحكماء، فعدم مخالفتها بذلك المعنى لا تصير حجه على العدليه كما سنوضحه عن قريب إن شاء الله تعالى، و اما الحادى عشر فلأنّ قوله: و أما العصمه عند الحكماء إلخ، لغو من الكلام كما أشرنا إليه، أو رجوع عما أنكره سابقا من الاستناد بكلام الفلاسفه و لحس فضلاتهم، و بالجمله تشبّه بكلام الحكماء هاهنا دون كلام إحدى الطائفتين من المسلمين تلييس و تمويه لا يخفى على المتأمل، فانه لمّا رأى أن صدور الصغائر عن الأنبياء مخالف للعصمه بمعنى عدم خلق الله فيهم ذنبا كما ذهب الأشاعره، و كذا بمعنى اللطف الذى يفعله الله فيهم بحيث لا يصدر عنهم ذنب و لا يبلغ إلى حدّ الإلجاء كما ذهب إليه أهل العدل، خلط المبحث و عدل إلى التشبّه بمذهب الفلاسفه، و مع ذلك لا يسمن و لا يغنى من جوع كما ستطلع عليه، و اما الثانى عشر فلأنّ قوله: و لا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا أو عمدا عند من يجوز تعمدها من ترك الأولى و الأفضل، فيه خلط و خبط [١]

لا يخفى، لأنّ خلاف الأفضل و الأولى لا يسمّى صغيره حقيقه و لا يعدّ من الذنوب التى وقع النزاع فى نفيها و إثباتها، و اما ما هو صغائر حقيقه سيّما إذا وقع عمدا فهو فى معرض الاعتراض، بل الاعراض عنهم أيضا، قوله: فإنّها لا تمنع العصمه التى

هي الملكة، قلنا: عدم المنع ممنوع، قوله: فإن الصفات النفسانيه تكون في ابتداء حصولها أحوالا- ثم تصير بالتدريج ملكه، قلنا؟ نعم، لكن ما لم تصر ملكه لا يسمى صاحبها معصوما، فيثبت المنع، وسيجيء مزيد توضيح لذلك في مسأله عصمه الامام فانتظر، واما الثالث عشر، فلأن ما ذكره من أن الآيه تدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع إلى البشريه و الامتياز بالوحي لا غير، ففيه أن الدلاله على المماثله في سائر الأوصاف البشريه ممنوعه، وإنما المراد المماثله في القدره على الذنوب ليستحقوا المدح و الثواب على ذلك لكن يثبتهم الله تعالى على العصمه بلطفه و رحمته، على أن القول بمثل هذه المماثله سيما مع ما ذكره الناصب من التأكيد و الحصر بقوله لا غير يخالف تصريحهم بنوريه النبي صلى الله عليه و آله بل سائر الأنبياء عليهم السلام و تفضيلهم على الملائكه في الصفاه الفاضله، و قال [١]

القاضي عياض في كتاب الشفا [٢]

:إن النبي صلى الله عليه و آله و إن كان من البشر و يجوز على جبلته ما يجوز على

ص: ٢١٣

جبله البشر فقد قامت البراهين القاطعه و تَمَّت كلمه الإجماع على خروجه عنهم و تنزيهه عن كثير من الآفات التى تقع على الاختيار و على غير الاختيار كما سنذكره إن شاء الله تعالى انتهى، و اما الرابع عشر فلأن ما ذكره من أن قصه سوره النجم لم تذكر فى الصّيحاح إلخ ففيه أنه و إن لم تذكر فى الجوامع التى سمّوها بالصّحاح تسميه للشئء باسم ضدّه لكن قال الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلانى [١]

فى كتابه الموسوم بالمواهب اللدنيّه: إنّ لهذه القصّه أصلا فقد خرّجها ابن أبى حاتم [٢]

و الطبرى [٣]

ص: ٢١٤

و ابن المنذر [١]

من طرق و كذا ابن مردويه [٢]

و البزاز [٣]

و ابن

ص: ٢١٥

إسحاق [١]

فى السيره و موسى بن عقبه [٢]

فى المغازى و أبو معشر [٣]

فى السيره كما تبّه عليه الحافظ عماد الدين [٤]

بن كثير و غيره، و كذا تبّه على ثبوت أصلها

ص: ٢١٦

شيخ الإسلام و الحفظ أبو الفضل القسطلاني فقال: أخرج أبو حاتم و الطبري و ابن المنذر من طرق عن شعبه [١]

عن أبي بشر [٢]

عن سعيد [٣]

بن جبیر ذلك، و أخرج البزاز و ابن مردويه من طريق أمية [٤]

بن خالد عن شعبه، فقال في إسناده عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس [٥]

فيما أحسب، ثم ساق الحديث، قال البزاز لا يروى متصلا

ص: ٢١٧

إلا بهذا الاسناد، وتفرد بأصل أميّه بن خالد و هو ثقّه مشهور قال: وإنما يروى هذا من طريق الكلبي [١]

عن أبي صالح [٢]

عن ابن عباس انتهى، والكلبي متروك [٣]

ص: ٢١٨

لا يعتمد عليه، وكذا أخرجه النخّاس [١]

بسند آخر فيه الواقدي [٢]

، وذكرهما ابن إسحاق [٣]

في السيره المطوّله و أسندهما عن محمّد [٤]

بن الكعب، وكذلك

ص: ٢١٩

موسى بن عقبه فى المغازى عن ابن [١]

شهاب الزهرى، و كذا أبو معشر فى السيره له عن محمد بن كعب القرظى و محمد و موسى [٢]

بن قيس، و أورده من طريق الطبرى و أورده ابن حاتم من طريق أسباط [٣]

عن السدى [٤]

، و رواه ابن مردويه عن طريق عباده [٥]

بن صهيب عن يحيى [٦]

بن كثير عن الكلبي عن أبي صالح و عن

ص : ٢٢٠

أبى بكر [١]

الهدلى و أيوب [٢]

عن عكرمه [٣]

و سليمان [٤]

التميمي عمّن حدّثه، ثلاثتهم عن ابن عباس، و أورده الطبرى أيضا من طريق العوفى [٥]

عن ابن عباس، و معناهم كلّهم فى ذلك واحد، و كلّها سوى طريق سعيد بن جبير إمّا ضعيف و إمّا منقطع، لكن كثره الطرق تدلّ على أنّ للقصة أصلا مع أنّ لنا طريقين

ص: ٢٢١

مرسلين، رجالهما على شرط الصحيح، أحدهما ما أخرجه الطبري من طريق يونس ابن يزيد [١]

عن ابن شهاب، والثاني ما أخرجه أيضا من طريق المعمر بن [٢]

سليمان، قال الحافظ بن حجر [٣]

: وقد تجرأ ابن العربي [٤]

كعادته، فقال: ذكر

ص: ٢٢٢

الطبرى فى ذلك روايات كثيرة لا أصل لها، و هو إطلاق مردود عليه، و كذا قول القاضى عياض: هذا الحديث لم يخرج أهله الصحّح، و لا رواه ثقة بسند سليم متصل مع ضعف نقلته و اضطراب رواياته و انقطاع اسناده، و كذا قوله: و من حملت عنه هذه القصة من التابعين و المفسرين لم يسندها أحد منهم و لا رفعها إلى صاحب و أكثر الطرق عنهم فى ذلك ضعيفه واهيه، قال و قد بين البرّاز أنه لا يعرف من طريق يجوز ذكره إلا طريق أبى بشر عن سعيد بن جبیر مع الشكّ الذى وقع فى وصله، و اما الكلبى فلا تجوز الروايه عنه، لقوّه ضعفه ثم رده من طريق النظر بأنّ ذلك لو وقع لارتدّ كثير ممن أسلم و لم ينقل ذلك «انتهى»، و جميع ذلك لا يتمشى على القواعد فإنّ الطرق إذا كثرت و تباينت مخارجها دلّ ذلك على أنّ لها أصلا، و قد ذكرنا أنّ ثلاثه أسانيد منها على شرط الصحيح مراسيل يحتجّ بمثلها من يحتجّ بالمرسل،

و كذا من لا يحتجّ به لاعتضاد بعضها ببعض «انتهى كلامه»، ثم أقول إنّ من اللطائف التي ينبغي أن تذكر في هذا المقام ما

روى [١]

في كتاب عيون أخبار الرضا عن المأمون العباسي أنه قال مخاطبا لواحد [٢]

من علماء أهل السنه: و إني لأتعجب من روايتكم: أنّ النبي صَلَّى الله عليه و آله قال: دخلت الجنة فسمعت حس (خفق خ ل) نعلين
فإذا بلال مولى [٣]

أبي بكر و قد سبقني إلى الجنة، و ذلك لأنّ الشيعة قالت (و انما قالت الشيعة خ ل) عليّ خير من أبي بكر فقلتم في روايتكم هذه
عبد أبي بكر خير من الرسول صَلَّى الله عليه و آله، لأنّ السابق أفضل من المسبوق و هذا نظير ما رويتم أيضا أنّ الشيطان يفرّ من
حسن عمر و ألقى على لسان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و أنهنّ الغرائيق العليّ ففرّ من عمر و ألقى على لسان رسول الله
صَلَّى الله عليه و آله الكفر «انتهى» أقول: لا أدري أنّ من قال بصحة هذه القصة و وقوع كلمه الكفر عليّ لسان النبي صَلَّى الله عليه
و آله، كيف يجمع بينه و بين قوله تعالى في شأنه في صدر هذه السوره: **وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ** [٤]

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ هذه الآية نزلت بعد وقوع تلك القصة و جوّز صدور كلمه الكفر عنه قبل ذلك، و ليس بمستبعد منهم القول
به، إذا قالوا بوقوع أصل القصة التي هي أفسد و أشنع كما لا يخفى، و اما الخامس عشر فلأنّ الجواب الذي نسبه إلى الأشاعره
بقوله: و الأشاعره أجابوا إلخ قد نقل القاضي عياض [٥]

في الشفا أصله عن الكلبي حيث قال: إنّ النبي صَلَّى الله عليه و آله حدّث نفسه فقال

ص: ٢٢٤

ذلك الشيطان على لسانه و أوضح منه ما نقله عن موسى بن عقبه حيث قال:حكى عن موسى بن عقبه في مغازيه أنه قال:إنّ المسلمين لم يسمعوها و إنما ألقى الشيطان ذلك في أسماع المشركين و قلوبهم«انتهى»و كلّ من الكلبى و صاحب المغازى[١]

متقدّم على وجود شيخ الأشاعره بمائه سنه أو أكثر فكيف ينسب الناصب ذلك الجواب إلى الأشاعره،نعم قد أوضحه من تأخر عنهما بما ذكر في كتب الأشاعره كالمواقف و غيره من غير نسبه إلى الأشاعره،و من جهالات الناصب و عدم معرفته بأساليب الكلام أنّ الجواب المذكور قد وقع في المواقف[٢]

بقوله:و الجواب على تقدير حمل التمنى على القراءه هو أنه من إلقاء الشيطان إلخ و لم يعلم الناصب إذا غير لفظ الجواب بقوله:أجابوا يلغو قوله:هو أنه،و هذا دليل على أنه إنما وقع في هذا الغلط لو بان حرصه على الكذب و التعصب بنسبه الجواب إلى الأشاعره و كسب فضيله لهم حيث قال:و الأشاعره أجابوا إلخ فافهم،و اما السادس عشر فلأن قوله فعلم أنه لو صحّ هذا لكان في وصف الملائكه ثم نسخ لايهام[٣]

أو لغيره إن أراد به أنه لو صحّ وقوع تلك الكلمات بعد ذكر الأصنام،و في أثنائها لكان في وصف الملائكه فهذا يناقض ما قرّره قبيل ذلك في ردّ الجواب المصدّر بقوله:و أيضا إلخ من بطلان كونه في وصف الملائكه و عدم مناسبتة،و إن أراد أنه لو صحّ وقوع ذكرها عند ذكر الملائكه بعد ذلك بقوله تعالى: وَ كَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً [٤]

الآيه كما احتمله سابقا فهو مع أنه احتمال بعيد غير مناسب أيضا،مردود بأنه على هذا لا تظهر حاجه إلى نسخه،إذ لا إيهام عند ذكر

ذلك في هذا الموضوع حتى يجوز النسخ لأجله، واما السابع عشر فلأن ما نسبته إلى القاضي عياض: من أنه قال في كتاب الشفا: إن هذا من مفتريات الملاحده إلخ افتراء على القاضي المذكور، لأنه لم يقل: إن ذلك من مفتريات الملاحده بل قال:

ذكره المفسرون و تعلق به الملحدون إلخ و لو سلم أنّ ذلك من مفتريات الملاحده فهذا يوجب مزيد الشناعه على طائفه من أهل السنه ذكروا هذه القصة في كتبهم و لم يفهموا فساد اسناده و متنه، حتى شنع به غيرهم عليهم فاضطربوا في التفصي عنه بما لا يؤدى إلى طائل و لا يرجع إلى حاصل.

[في اشتمال الصحيحين على ان رسول الله صلى الظهر ركعتين]

اشاره

قال المصنف رفع الله درجته

و

رووا [١]

عنه عليه السلام أنه صلى الظهر ركعتين فقال أصحابه أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله فقال كيف ذلك فقالوا إنك صليت ركعتين فاستشهد على ذلك رجلين فلما شهدا بذلك قام فأتى الصلاة ورووا [٢]

في الصحيحين أنه عليه السلام صلى بالناس صلاة العصر ركعتين و دخل حجرته ثم خرج لبعض حوائجه فذكره بعض أصحابه فأتىها و أى نسبه أنقص من هذه و أبلغ في الدناءة فإنها تدلّ على إعراض النبي عليه السلام من عباده ربه و إهمالها و الاشتغال عنها بغيرها و التكلم في الصلاة و عدم تدارك السهو من نفسه لو كان نعوذ بالله من هذه الآراء الفاسده انتهى.

قال الناصب خفضه الله

أقول:

ما رووا من رسول الله صلى الله عليه و آله في الصلاة حتى قال له ذو اليمين أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله فلما علم وقوع السهو عنه تدارك و أى نقص و دناءة في السهو

ص: ٢٢٤

و قد قال الله تعالى في القرآن وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ [١]

و هذا تصريح بجواز السهو و النسيان عليه و السر و الحكمه فيه أن يصير هذا تشريعا للسهو في الصلاه و أن الكلام القليل الذى يتعلق بأمر الصلاه لا يضر و كذا الحركه المتعلقه بالصلاه فيمكن أن الله تعالى أوقع عليه هذا السهو و أنساه الصلاه لتشريع هذه الأمور التى ذكرناها، و لا يقدر السهو الذى ذكرنا فوائده في العصمه، و أىّ دناءه و نقص في هذا؟ فإن الله تعالى أنساه لوقوع التشريع، و قد قال تعالى: مَا نُنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا [٢]

فإن الإنساء في أحد المعنيين هو إيقاع النسيان عليه، و قد قال تعالى في حق يوسف و هو من الأنبياء المرسلين: فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ [٣]

و كما أنه يجب أن يقدر الله تعالى حق قدره لقوله تعالى: وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْنَا بَشَرًا مِنْ شَيْءٍ [٤]

كذلك يجب أن يقدر الأنبياء حق قدرهم و يعلم ما يجوز عليهم و ما لا يجوز، و قد قال تعالى: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ [٥]

و قد عاب الله الكفار بالمبالغه في تنزيه الأنبياء عن أوصاف البشر بقوله: وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ [٦]

و قال تعالى: سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا [٧]

انتهى.

قد وقع في

روايه مسلم [١]

عن أبي سفيان عن أبي هريره صَلَّى بنا رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم في ركعتين فقام ذو اليمين فقال: أقصرت الصلاة أم نسيت، فقال رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم كل ذلك لم يكن، فقال: قد كان بعض ذلك يا رسول الله وفي روايه بل قد نسيت، وقد يقدر في صححه هذه الروايه أولا كون راويها أبا هريره، والله أعلم بحال الوسائط وسيجيء في المبحث الخامس من مباحث الامامه وجه القدر في روايه أبي هريره إن شاء الله تعالى، وثانيا أنها تنافي ما علم من إخلاص ذي الشهادتين واعتقاد كون النبي صَلَّى الله عليه وآله منزها عن الجور والبهتان والسهو والنسيان حتى شهد للنبي صَلَّى الله عليه وآله وسلم في قضيه دعوى الأعرابي بمجرّد علمه بعصمه النبي صَلَّى الله عليه وآله وسلم وصدقه من غير أن يكون له اطلاع على أصل القضيه ومن غير أن يحتمل في شأنه عليه السلام شيئا من السهو والنسيان في ذلك، وثالثا أنه لما كان ذو الشهادتين عدلا بل حكم النبي صَلَّى الله عليه وآله بقيام شهادته مقام شهاده العدلين كيف لم يقبل النبي صَلَّى الله عليه وآله خبره بانفراده واحتاج معه إلى استشهاد غيره من الرّجلين، وقال المصنّف رفع الله درجته في كتاب تذكره الفقهاء [٢]

:خبر ذي اليمين عندنا باطل، لأنّ النبي صَلَّى الله عليه وآله لا يجوز عليه السهو مع أنّ جماعه من أصحاب الحديث طعنوا فيه، لأنّ روايه أبو هريره و كان إسلامه بعد موت ذي اليمين

ص: ٢٢٨

فإنّ ذا الـيدين قتل يوم بدر و ذلك بعد الهجره بسنتين، و أسلم أبو هريره بعد الهجره بسبع سنين، قال المحتجون به: إنّ المقتول يوم بدر هو ذو الشمالين و اسمه عبد الله بن عمرو بن فضله الخزاعي و ذو الـيدين عاش بعد النبيّ صلى الله عليه و آله و مات في أيام معاويه عليه ما عليه و قبره بذي خشب، و اسمه الخرباق، لأنّ

عمران بن الحصين روى هذا الحديث فقال فيه فقام الخرباق فقال: أقصرت الصّلاه، و أجيب بأن الأوزاعي [٢]

قال فقام ذو الشمالين فقال: أقصرت الصّلاه و ذو الشمالين قتل يوم بدر لا محاله، و

روى في هذا الخبر أنّ ذا الـيدين قال أقصرت الصّلاه أم نسيت يا رسول الله فقال: كلّ ذلك لم يكن و روى أنّه قال إنّما أسهوا لابئين لكم، و روى أنّه قال لم أنس و لم تقصر الصّلاه، و روى [٣]

من طريق الخاصه عن الصادق عليه السّلام أنّ ذا الـيدين كان يقال له ذو الشمالين انتهى، و أما ما استدل به على عدم الدناءه

والتقص في السهو و النسيان بقوله تعالى: وَإِمَّا يَنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِىٰلِلَّ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ [١]

فمردود بتصريح المحققين من المفسرين بأن المراد إن أنساك الشيطان قبل النهى قبح مجالستهم فلا- تقعد معهم بعد أن ذكرناك قبحها و تبهناك عليه، و كيف لا يكون السهو نقصا مع ما يحصل منه الوهن فى الإسلام و التنفير عن اتباع النبى صلى الله عليه و آله و سلم، و أيضا ينافى جواز مثل هذا السهو على النبى ما

روى البخارى [٢]

من قوله عليه الصلاه و السلام سؤوا صفوفكم فأتى أرى من ورائى كما أرى من أمامى فافهم. و قد فهم هذا بعض المتأخرين من أهل السنه على ما ذكره ابن همام الحنفى فى كتاب المسايه [٣]

فمنع السهو عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم،

ص: ٢٣٠

و صرّح بأنّ سلامه على الركعتين حديث ذى اليمين كان قصدا منه و أبيع له ذلك ليبيّن للناس حكم السهو(انتهى)، لكن يتوجه عليه و على ما ذكره الناصب من السرّ الذى ليس فيه برّ أنّ هذا من قبيل الرّجم بالغيب و الرّمى فى الظلام، و أىّ حديث صحيح أو أثر [١]

صريح دلّ على تعليل ذلك بما ذكره من السير حيله للتخلّص عن شناعه الأنام؟ و أىّ ضروره داعيه فى إظهار تشريع ذلك إلى إيقاع مثل هذه البليّه على النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم مع وقوع

حديث [٢]

رفع القلم عن السيّه و النسيان، و أمّا الذى منع من التنصيص على اختصاص النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم بالتنزّه عن السهو و النسيان دونهم كما فى سائر خواصّ النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم، مع أنّ ما ذكر فى المسايير متناقض

ص: ٢٣١

المقاصد لا يحلى منه بطائل كما ذكره صاحب الشفاء [١]

لاستلزامه اجتماع العمد و السيهو فى حال كما لا يخفى، و أما ما استدل به من آيه سوره يوسف فسقوطه ظاهر لأن تمام الآيه هكذا، وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ

ص: ٢٣٢

فَأَنسَى الشَّرَابِيَّ أَنْ ذَكَرَ رَبَّهُ الْآيَةَ وَالْمَعْنَى الظَّاهِرَ الَّذِي اخْتَارَهُ أَرْبَابَ التَّنْزِيهِ هُوَ أَنَّ ضَمِيرَ أَنَسَاهُ رَاجِعٌ إِلَى الشَّرَابِيِّ، وَالْحَاصِلُ أَنَّهُ أَنَسَى الشَّرَابِيَّ أَنْ يَذَكَرَ لِرَبِّهِ، وَعَلَى هَذَا تَكُونُ الْآيَةُ عَلَيْهِ لَالَهُ، نَعْمَ النَّاصِبُ وَأَصْحَابُهُ لِعَدَمِ حَسَنِ ظَنِّهِمُ بِالْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَسَرَوْهُ بِمَا يُوَافِقُ مَذْهَبَهُمْ وَقَالُوا: الْمُرَادُ أَنَّهُ أَنَسَى الشَّيْطَانَ يَوْسُفَ ذَكَرَ رَبَّهُ فِي تِلْكَ الْحَالِ حِينَ وَكُلَّ أَمْرِهِ إِلَى غَيْرِهِ حَيْثُ اسْتِغَاثَ بِمَخْلُوقٍ - وَأَمَّا مَا تَمَسَّكَ بِهِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ فَقَدْ مَرَّ أَنَّ الْمُرَادَ الْمِمَّاثِلَةَ فِي النُّوعِ [١]

وَالصَّنْفُ كَمَا صَرَّحَ بِهِ الْمَفْسَّرُونَ أَوْ الْمِمَّاثِلَةَ فِي الْقَدْرَةِ عَلَى الذَّنُوبِ، لَكِنْ مِيزَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى عَمَّنْ عَدَاهُمْ بِأَنْ ثَبَّتَهُمْ عَلَى الْعَصْمِيَّةِ بِلَطْفِهِ وَفَضْلِهِ، وَقَدْ وَقَعَ النَّصُّ عَلَى ذَلِكَ فِي سُورَةِ إِبْرَاهِيمَ حَيْثُ قَالَ تَعَالَى: قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ [٢]

الآية [٣]

و قال النيسابورى [٤]

فِي تَفْسِيرِهِ: إِنَّهُ تَعَالَى أَمَرَ نَبِيَّهُ أَنْ يَسْلُكَ سَبِيلَ التَّوَاضُعِ وَ هُوَ أَنَّ حَالَهُ مَقْصُورٌ عَلَى الْبَشَرِيَّةِ لَا يَتَخَطَّأُ إِلَى الْمَلَكِيَّةِ إِلَّا أَنَّهُ امْتَازٌ بِنَعْتِ الْإِيحَاءِ وَ كَفَى بِهِ بُونًا وَ مَبَايِنَةً.

ص: ٢٣٣

أشاره

[فى اشتمال كتابى البخارى و مسلم الصحىحن على فرىه لعب عائشه عند النبى]

قال المصنف رفع الله درجه

و نسبوا إلى النبى صلى الله عليه و آله و سلم كثيرا من النقص،

فروى [١]

الحمىدى [٢]

فى الجمع بين الصحىحن عن عائشه قالت: كنت ألعب بالبنات عند النبى صلى الله عليه و آله و سلم و كانت لى صواحب يلعبن معى و كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم إذا دخل تقمعن (ينقمعن خ ل) منه فىشير إلیهن (فىسرّ بهن خ ل) فىلعبن معى، و فى الحدیث عن الحمىدى أيضا كنت ألعب بالبنات فى بیته، و هى اللعّب [٣]

مع أنّهم رروا عنه صلى الله عليه و آله و سلم فى صحاح الأحادیث أن الملائكه لا تدخل بیتا فىه صوره مجسّمه أو تماثل، و تواتر النقل عنه بإنكار عمل الصوره و التماثل فكیف يجوز لهم نسبه هذا إلى النبى صلى الله عليه و آله و سلم و إلى زوجته من عمل الصوره فى بیته الذى قد أسّس للعباده؟ و هو محل هبوط الملائكه و الرّوح الأمين فى كلّ وقت و لمّا رأى النبى الصّور فى الكعبه لم يدخلها حتّى محیت مع أنّ الكعبه بیت الله تعالى فإذا امتنع من دخوله مع شرفه و علوّ مرتبته فكیف يتخذ فى بیته و هو أدون من الكعبه صوراً و يجعلها محلاً لها انتهى.

ص: ٢٣٤

أقول: قد صحَّ أن عائشه كانت تلعب باللَّعب و كان هذا لكونها صغيره غير مكلفه، فقد صحَّ أنه دخل عليها رسول الله صلَّى الله عليه وآله و سلم و هي بنت تسع سنين، وهذه اللَّعب ما كانت مصوَّره بصورة الإنسان بل كانت على صورة الفرس لما

روى أنه صلَّى الله عليه وآله و سلم رأى عند عائشه أفراسا لها أجنحه، فقال: الفرس يكون له جناحان فقالت عائشه أما سمعت أن خيل سليمان كانت لها أجنحه: فتبسَّم رسول الله صلَّى الله عليه وآله و سلم، و هيئه الفرس لا تسمى صورته لأنَّ الأطفال لا يقدرّون على تصوير الصورة و إنّما يكون مشابها للصورة، و لا حرمه في عمل اللَّعبه على هيئه الخيل بل هذا في الإنسان، و قيل في ما عبد من الحيوانات و الملائكه و الإنسان، و ايضا يحتمل أن يكون هذا قبل تحريم الصُّور فان تحريم الصور كان عام الفتح على ما ثبت، و لعب عائشه كانت في أوائل الهجره، و للصِّيور شرائط إنّما تحرم عند وجودها و ربّما لم يكن شرط من الشرائط موجودا، و لما صحَّ الأخبار و جب التأويل و الجمع و ليس أخبار الصحاح [١]

السته مثل أخبار الرّوافض، فقد وقع إجماع الأئمه على صحتها انتهى.

قد يتوجه عليه أنّ كلام المصنف إنما هو في تجويز تمكين النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ اللَّعْبَ بِاللَّعْبِ وَالصُّورَ، وَالْإِشَارَةَ إِلَى الْإِتْيَانِ بِهَا دُونَ الْمَنْعِ عَنْهَا، لَا فِي تَجْوِيزِ لَعْبِ عَائِشَةَ بِهَا حَتَّى يَجَابَ بِأَنَّهَا كَانَتْ حِينْتِذَ غَيْرِ مَكْلَفِهِ مَعَ ظُهُورِ الْكُذْبِ فِيهِ، وَأَمَّا مَا ذَكَرَهُ مِنْ أَنَّ هَذِهِ اللَّعْبُ مَا كَانَتْ مَصَوَّرَهُ بِصُورِهِ الْإِنْسَانَ إِخْفِيهِ: أَنَّ الْبَنَاتَ لَا تَطْلُقُ إِلَّا عَلَى مَا يَعْمَلُونَهُ مِنَ اللَّعْبِ بِصُورِهِ الْبَنَاتِ مِنَ الْإِنْسَانِ وَهُوَ الْمَتَبَادِرُ الظَّاهِرُ مِنَ الْبَنَاتِ دُونَ الْأَفْرَاسِ وَ مِنْ جَمَلِهِ خِيَانَاتِهِ الظَّاهِرَةَ الْمُنشُورَةَ فِي كِتَابِهِ مَا اسْتَدَلَّ بِهِ عَلَى أَنَّ لَعْبَ عَائِشَةَ كَانَتْ مَنحَصِرَةً فِي الْأَفْرَاسِ مِنَ الرَّوَايَةِ الَّتِي وَضَعَهَا بِالتَّصْرِيفِ فِي حَدِيثِ مَذْكُورٍ [١]

فِي جَامِعِ الْأَصُولِ يَدُلُّ بِصُرِيحِهِ عَلَى أَنَّ عَائِشَةَ كَانَتْ تَلْعَبُ بِالْبَنَاتِ الْمَصَوَّرَةَ بِصُورِهِ الْإِنْسَانَ وَ بَيْنَهَا مَا هُوَ فِي صُورِهِ فَرَسٍ لَهُ جَنَاحَانِ حَيْثُ قَالَ: وَ لِأَبِي دَاوُدَ

فِي رَوَايَةٍ أُخْرَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَدِمَ مِنْ غَزْوَةِ تَبُوكَ أَوْ خَيْبَرَ وَ فِي سَهْوَتِهَا [٢]

سُتِرَ فَهَيَّيتَ رِيحَ فَانْكَشَفَتْ نَاحِيَةَ السُّتْرِ عَنْ بَنَاتٍ لِعَائِشَةَ تَلْعَبُ بِهَا (لَعْبُ خ ل) فَقَالَ: مَا هَذِهِ يَا عَائِشَةُ قُلْتِ بَنَاتِي وَ رَأَيْتِ وَسَطَهُنَّ (بَيْنَهُنَّ خ ل) فَرَسًا لَهُ جَنَاحَانِ مِنْ رِقَاعٍ فَقَالَ: وَ مَا هَذَا الَّذِي أَرَى وَسَطَهُنَّ؟ قَالَتْ: فَرَسٌ قَالَ: وَ مَا هَذَا الَّذِي عَلَيْهِ قَالَتْ: جَنَاحَانِ، قَالَ: فَرَسٌ يَكُونُ لَهُ جَنَاحَانِ، قَالَتْ: أَمَا سَمِعْتِ أَنَّ لِسُلَيْمَانَ خَيْلًا لَهَا أَجْنَحُهُ، فَضَحِكْتُ حَتَّى رَأَيْتُ نَوَاجِذَهُ انْتَهَى وَ مِنْ الْعَجَبِ اسْتِدْلَالَهُ عَلَى الْجَزْمِ بِأَنَّ عَائِشَةَ مَا كَانَتْ تَلْعَبُ بِالْبَنَاتِ الْمَصَوَّرَةَ بِصُورِهِ الْإِنْسَانَ بِالرَّوَايَةِ الدَّالَّةِ عَلَى أَنَّهَا قَدِ لَعِبَتْ مَرَّةً بِمَا كَانَ فِي صُورِهِ الْأَفْرَاسِ، وَ أَيْضًا حُكْمَهُ هَاهُنَا

بعدم حرمة اللّعب بما هو في صوره الخيل ينافى ما سيذكره في مسائل الشّهادات من المسائل الفقهيّه من أنّ عدم حرمة اللّعب بالشطرنج عند الشافعي مشروط بشروط أربعة [١]

منها أن لا تكون أسبابه مصوّر بصوره الحيوانات، ثم ما ذكره من أنّ هيئه الفرس لا تسمّى صوره ففيه مكابره على العرف و اللغه، قال في القاموس، الصّوره بالضّم الشكل جمعه صور و صور و صور بالثلاث انتهى، و من المضحكات استدلاله على ذلك بقوله لأنّ الأطفال لا يقدرّون على تصوير الصوره، فإنّ لعب الأطفال بذلك لا يستدعي إقذارهم على تصوير الصوره بأنفسهم بل ربّما يعمل ذلك لهم غيرهم من امّهاتهم و أخواتهم و خالاتهم و أمثالهنّ مع أن عائشه لم تكن طفلا عند اللّعب، بل قد بلغ عمرها تسع سنين كما اعترف به الناصب قبل ذلك، و الطّفل لا يطلق إلا على الولد الرضيع، ثم إذا فطم يقال له فطيم أو فطيمه

ص: ٢٣٧

أو وليد أو وليده كما ذكره الثعالبي [١]

في كتابي فقه [٢]

اللغة و سرّ العربيّه، بل كانت بالغه على مذهب بعض الفقهاء كما لا يخفى، ثمّ قوله و لا حرمه في عمل اللعبه على هيئه الخيل ممنوع بل الظاهر من الصّور و التماثيل المذكوره في حديث التحريم ما يعم كلّ صوره لإطلاق الحديث، و قد صرّح [٣]

بذلك البغوى في المصاييح و البيضاوى في شرحه، و أمّا ما ذكره من التّاريخ المضحك فلعله مأخوذ من تاريخه الفارسيّ المشتمل على الأكاذيب، فالأولى أن يدعه في مخالات جهالاته، و أمّا ما ذكره من أن أخبار الصّيحاح السيّته ليس مثل أخبار الرّوافض، فهو مسلّم فكيف تكون أخبار أهل سنّه معاويه و جماعه يزيد مثل أخبار الرّافضين للباطل المتمسّكين بالكتاب و العتره، و اما قوله: فقد وقع إجماع الأئمه على

ص: ٢٣٨

صَحَّتْهَا فَمَرْدُودٌ بِأَنَّ مَرَادَهُ مِنَ الْأَثْمَةِ الْأَثْمَةُ الدَّعَاءُ إِلَى النَّارِ، [١]

فإجماعهم خارج عن درجه الاعتبار، و سيأتي تحقيق الكلام في أخبار الفريقين في موضعه اللائق إن شاء الله تعالى.

[في اشتمال كتابي البخاري و مسلم الصحيحين على فريه تغني الجاربه عنده]

قال المصنف رفع الله درجته

و

روى [٢]

الحميدى أيضا في الجمع بين الصحيحين قالت عائشه: رأيت النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يسترني بردائه و أنا أنظر إلى الحبشه و هم يلعبون في المسجد فزجرهم عمر و روى الحميدى [٣]

عن عائشه قالت دخل عليّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و عندي جاريتان تغنيان بغناء بعث [٤]

فاضطجع على الفراش و حوّل وجهه و دخل أبو بكر فانتهرني و قال مزماره [٥]

الشیطان عند النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فأقبل عليه رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و قال دعها،

ص: ٢٣٩

فلما غفل غمزتهما، فخرجتا، وكيف يجوز للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الصَّبْرُ على هذا مع أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نص على تحريم اللّعب واللّهو والقرآن مملو منه، وبالخصوص مع زوجته، وهلا- دخلته الحميّة والغيره مع أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَغْيَر النَّاسَ وَكَيْفَ أَنْكَرَ أَبُو بَكْرٍ وَعَمْرٌ وَمَنْعَهُمَا عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، فَهَلْ كَانَا أَفْضَلَ مِنْهُ وَأَكْمَلَ؟ وَ

قد روي عنه أَنَّهُ لَمَّا قَدِمَ إِلَى الْمَدِينَةِ مِنْ سَفَرِهِ خَرَجَ إِلَى نِسَاءِ الْمَدِينَةِ يَلْعَبُ بِالذَّفِّ فَرِحَا بِقُدُومِهِ وَهُوَ يَرْقُصُ بِاِكْمَامِهِ هَلْ يَصْدُرُ مِثْلَ هَذَا عَنِ الرَّئِيسِ أَوْ مِنْ لَهْ أَدْنَى وَقَارٍ؟! نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ هَذِهِ السَّقَطَاتِ، مَعَ أَنَّهُ لَوْ نَسِبَ الشَّخْصَ أَحَدَهُمْ إِلَى مِثْلِ هَذَا قَابِلَهُ بِالسَّبِّ وَالشَّتْمِ وَتَبَرَّأَ مِنْهُ، فَكَيْفَ يَجُوزُ نِسْبَةُ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِلَى مِثْلِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي يَتَبَرَّأُ مِنْهَا أَنْتَهَى.

قال النَّاصِبُ خَفَضَهُ اللهُ

أقول: ضرب الدّفّ ليس بحرام مطلقاً، وكذا اللّهُو كما ذكر في موضعه، وما ذكر من ضرب الجاريتين بالدّفّ عند عائشه كان أيام عيد، واتفق العلماء على جواز اللّهُو وضرب الدّفّ في أوقات السّرور كالأعياد والختان والاملاك، [١]

وَأَمَّا مَنْعُ أَبِي بَكْرٍ عَنْهُ فَإِنَّهُ كَانَ لَا يَعْلَمُ جَوَازَهُ فِي أَيَّامِ الْعِيدِ، وَ

تَمَّتْ الْحَدِيثُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِأَبِي بَكْرٍ: دَعِمَا فَإِنَّهَا أَيَّامُ عِيدٍ فَلِذَلِكَ مَنَعَهُ أَبُو بَكْرٍ، فَعَلِمَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّ ضَرْبَ الدَّفِّ وَالْغِنَاءَ لَيْسَ بِحَرَامٍ فِي أَيَّامِ الْعِيدِ وَمَا ذَكَرَ نِسَاءَ الْمَدِينَةِ خَرَجَ إِلَى فِي عَوْدِهِ مِنَ السَّفَرِ فَذَلِكَ كَانَ مِنْ خِصَالِ نِسَاءِ الْمَدِينَةِ وَلَمْ يَمْنَعَنَّ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لِأَنَّهَا كَانَتْ قَبْلَ نَزُولِ الْحِجَابِ وَ لِأَنَّهَا كُنَّ يَظْهَرْنَ السَّرُورَ بِمَقْدَمِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ عِبَادَةٌ، وَإِنْ تَرَكَ الْمَرْوَةَ فِي أَمْثَالِ هَذِهِ الْأُمُورِ الَّتِي تَوْجِبُ الْإِلْفَ وَالْمُوَافَقَةَ وَتَطْيِيبُ الْخَوَاطِرَ وَتَشْرِيحُ الْمَسَائِلِ جَائِزٌ وَلَكِنْ نَعَمْ مَا قِيلَ شَعْرًا:

و عين الرضا عن كل عيب كليله

و لكن عين السخط تبدى المساويا

أقول [القاضي نور الله]

استدلال الناصب و أصحابه على عدم الحرمة منحصر في هذه الرواية و ما يشاكلها مما شنع عليه الخصم فان استند في الحكم بعدم الحرمة بهذه الرواية كان مصادره [١]

و إن كان له دليل آخر من القرآن و الإجماع فليذكر حتى ينظر في دلالة على أن قول أبي بكر مزماره الشيطان صريح في أنه فعل الشيطان و لم ينكر عليه النبي صلى الله عليه و آله و سلم في قوله هذا، و لعله أراد بجواز اللعب المذكور في موضعه قوله تعالى: **أَنَّهَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌّ وَ لَهُوَ وَ زِينَةٌ** [٢]

الآية كما استدلل به عبيد [٣]

ص: ٢٤١

من جانب أصحاب مذهب المختار فليضحك وليه قليلا [٢]

، واما ما احتمله من أنّ أبا بكر لم يعلم جواز ذلك في العيد فكفى نقصا له حيث جهل ما علمته طفلته الصغيره و الجاريتان و اما ما ذكره من تتمه الحديث فهو من إضافاته و مخترعاته التي لا- تروج إلّا- على جاهل مثله، مع ما فيه من لزوم جهل أبي بكر بما علمه الأطفال و السوقيه كما مرّ و اما ما ذكره من أنّهم كنّ يظهرن السيور بمقدم رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم و هو عباده مدفوع بأنّ السيور عباده، لكن ما قرنوه به من اللّعب مع الدّف معصيه، و الكلام فيه و فى رقص النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم و اما ما ذكره من أنّ ترك المروءه فى أمثال هذه الأمور التي توجب الالفه و الموافقه و تطيب الخواطر و تشريع المسائل جائز مردود بأن كثيرا ممّا يعدّ من ترك المروءه و يقدر فى العداله اتفاقا ربّما يوجب الالفه و الموافقه مع جماعه لا يبالون بترك المروءه و التقوى، فعلى قياس ما ذكره يلزم أن يكون

جائزا و هو ممّا لا يقول به عاقل مسلم، و أما إرادته تشريع المسائل فقد علمت ما فيه.

[في اشتمال كتابي البخاري و مسلم على فريه لطم موسى لملك الموت عند قبض روحه]
قال المصنف رفع الله درجته

و

في الصحيحين [١]

أن ملك الموت لما جاء ليقبض روح موسى عليه السّلام لطمه موسى فقلع (ففقا خ ل ظ) عينه فكيف يجوز لعاقل أن ينسب موسى مع عظمته و شرف منزلته و طلب قربته من الله تعالى و الفوز بمجاوره عالم القدس إلى هذه الكراهة؟ و كيف يجوز منه أن يوقع بملك الموت عليه السّلام ذلك و هو مأمور من قبل الله تعالى انتهى؟

قال الناصب خفضه الله

أقول الموت بالطبع مكروه للإنسان و

كان موسى عليه السّلام رجلا حادّا كما جاء في الأخبار و الآثار، فلما صحّ الحديث و جب أن يحمل على كراهته للموت، و بعثته الحده على أن لطم ملك الموت كما أنه ألقى الألواح و أخذ برأس أخيه يجزّه إليه، و هذا الاعتراض وارد على ضرب هارون و كسر ألواح التوراه التي أعطاه الله تعالى إيّاها هدى و رحمه، و يمكن أن يقال: كيف يجوز أن ينسب إلى موسى إلقاء الألواح و طرح كتاب الله تعالى و كسر لوحه إهانته لكتاب الله، و كيف يجوز له ضرب هارون و هو نبيّ مرسل، و كلّ هذه عند أهل الحقّ محمول على ما يعرض البشر من الصّفات البشريه، و ليس فيه قدح في ملكه عصمه الأنبياء، و أمّا عند ابن المطهر فهي محموله على ذنوب الأنبياء و لو لم يكن القرآن متواترا، و نقل لابن المطهر الحلّي أن موسى ألقى الألواح و أخذ برأس أخيه يجزّه إليه لكان ينكر هذا و يعترض بمثل هذه

ص: ٢٤٣

الاعتراضات، فلو أنه أنصف من نفسه يعلم أن ما نقول في تعصبه حق انتهى.

أقول [القاضي نور الله]

وقد حكم القاضي عياض المالكي أيضا بصحة الحديث، لأنه مذكور في كتابين سماهما مؤلفاهما بالصحيح، وأجاب عما يتضمّنه من نسبة الذنب إلى موسى عليه السلام بأن الحديث ليس فيه ما يحكم على موسى بالتعدّي وفعل ما لا يجب له إذ هو ظاهر الأمر بين الوجه جائز الفعل، لأنّ موسى دافع من نفسه مدافعه من أتاه لإتلافها، وقد تصوّر له في صورته آدمي ولا يمكن أنّه علم حينئذ أنّه ملك الموت فدافعه عن نفسه مدافعه أدّت إلى ذهاب عين تلك الصورة التي تصوّر له فيها الملك امتحانا من الله فلمّا جاءه بعد وأعلمه الله أنّه رسوله إليه استسلم انتهى، وفيه ما فيه أمّا أولا فلأنّ عدم إمكان الاستعلام ممنوع إذ كثيرا ما تصوّر الملائكة للأنبياء بصوره غيرهم ويعلمون بهم [١]

على أنّ في

الحديث أنّ ملك الموت لما رجع إلى ربه، وقال: أرسلتني إلى عبد لا يريد الموت، قال: ارجع إليه وقل له يضع يده إلخ، وهذا قرينه شعوره بالملك، واما ثانيا فلأنّه لا وجه للاختيار والامتحان بعد القول بأنّه فعل الواجب من المدافعه فافهم، وقد يجاب بحمل فقأ عينه على المجاز من قولهم فقأ عين حجّته، فالمراد صكّه ولطمه بالحجّه و فقأ عين حجّته، وفيه أنّه لا يلائم ما وقع في

الحديث بقوله: فرد الله عليه عينه، و أيضا فما المباحثه الواقعه مع ملك الموت عند قبض روحه حتّى يحتاج إلى إيراد حجّته و إبطاله، وأجاب بعضهم بأنّه يحتمل أن يكون هذا الفعل وقع منه من غير اختيار، لأنّ للموت سكرات انتهى، وأقول: هذا الجواب الخارج عن الصواب مأخوذ عمّا سيجيء من قول الثاني في شأن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلم: إنّ الرّجل ليهجر أو ليهذو على اختلاف الروايتين، فانظروا أيّها الاخوان بنظر الإنصاف و العنايه أنّ سعه ميدان الغوايه إلى أي غايه؟ ثمّ ليس الكلام في مجرد نسبة الذنب إلى

موسى عليه السلام بل فى سخافه اعتقادهم أيضا أنّ ملك الموت مع تلك القدره و التأيد من الله تعالى يعجز عن مقاومه موسى عليه السلام فى حال مرضه و ضعفه بحيث يتلف عينه و يحتاج إلى الشكايه عند ربّه إلى غير ذلك من المضحكات التى يتلهى بها الصبيان فتأمل فان الفكر فيهم طويل، و اما ما ذكره الناصب من المعارضه بقصّه غصّه موسى عليه السلام فى إلقاء الألواح و جرّ رأس أخيه فلا يصلح للمعارضه أصلا، لأنّ له محملا صحيحا و تأويلا جميلا قد ذكره السيد الشريف المرتضى علم الهدى رضى الله عنه [١]

و استحسنة فخر الدين الرازى [٢]

و ذكره فى تفسيره الكبير، و هو أنّ بنى إسرائيل كانوا فى نهايه سوء الظن بموسى عليه السلام حتّى أنّ موسى عليه السلام لما غاب عنهم غيبته قالوا لهارون عليه السلام: أنت قتلته، فلما وعد الله موسى عليه السلام بثلاثين ليله و أتمّها بعشره و كتب له فى الألواح من كلّ شىء فرجع فرأى فى قومه ما رأى، فأخذ برأس أخيه ليدنيه من نفسه و يتفحص عن كيفية واقعه فخاف هارون عليه السلام أن يسبق إلى قلوبهم ما لا أصل له فقال إشفاقا على موسى عليه السلام لا تأخذ بِلِحْيَتِي وَ لا بِرَأْسِي لِئلا يظن القوم انك تريد أن تضربنى و تؤذينى انتهى، و أقول لا يخفى أنّ أخذ اللحيه و الرأس عند الملاقاه و المشاوره عاده جاريه بين العرب إلى الآن، و لو كان ذلك للاهانه لقارنت لطمه واحده و لنقل و إذ ليس فليس، ثم أقول: يجوز أن يكون ذلك الاعتراض و التعرض من باب قولهم: إياك أعنى و اسمعى يا جاره [٣]

بل قيل إن أكثر أساليب

ص: ٢٤٥

الإنذارات المتوجّهه إلى الأنبياء عليهم السلام كقوله تعالى: [١]

وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ الْآيَة من هذا القبيل، والحاصل أنّ إلقاء الألواح [٢]

ص: ٢٤٤

أثما كان لمصلحه إظهار الغضب على القوم و انزجارهم عما صدر عنهم من الغوايه و لا مصلحه ديته في لطم ملك الموت و فقاً عينه، بل كان المصلحه في تمكينه كما مرّ، و اما ما ذكره من كسر الألواح و قصه إهانه كتاب الله تعالى فذلك من إضافات النَّاصب عدوّ الله و عدوّ أنبيائه و أوليائه كما لا يخفى، و من أين علم أن قصد موسى من إلقاء الألواح كان إهانه كتاب الله تعالى دون ما ذكرناه من المصلحه، و لو صحَّ قصده لذلك لكفى قدحاً في عصمته سواء دعاه الحدّه إلى ذلك أو غيرها، و أما قوله و كلّ هذه عند أهل الحقّ محمول على ما يعرض البشر إلخ فيوجب خروج إمامه فخر الدّين الرّازي [١]

و شيخه صاحب المواقف [٢]

عن أهل الحقّ حيث حملوا ذلك على ما حمّله عليه ابن المطهر طهر الله رمسه ممّا لا ينافي طهاره الأنبياء عليهم السّلام، فالعجب أنّ التّواصب يحملون الآيات التي ظاهرها عتاب الأنبياء عليهم السّلام على ترك الأولى و الأفضل على ظواهرها و يحكمون عليهم بالمعاصي و الخطاء مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم عن ذلك، و مع وجود المحامل لظواهر تلك الآيات، و يحملون هذياناً عمر بن الخطاب و كلماته التي ظاهرها منكر و مرتبه أقلّ من مراتب الأنبياء عليهم السّلام بأضعاف لا تحصى على خلاف ظاهرها و يمنعون من جواز حملها على ظواهرها مع أنّ كلامه لا محمل له و يتركون العمل بظاهرة بغير تأويل واضح و توجيه بين، و هلاً ساووا بينه و بين الأنبياء الذينهم في محلّ التعظيم؟ و ما ذاك إلا من قلّه الإنصاف و شدّه العصبية و الاعتساف، و أما قوله: و لو لم يكن القرآن متواتراً و نقل لابن المطهر أنّ موسى ألقى الألواح و أخذ برأس أخيه يجزّه إليه لكان ينكر هذا إلخ، فرجم بالغيب و رمى في الظلام كما لا يخفى، و من أين علم أنّه لم يكن يحمله على ما ذكرناه من المحمل الذي ارتضاه مرتضى الشّيعه

ص: ٢٤٧

و وافق فيه فخر الدين الرازى و غيره.

[فى اشتمال كتابى البخاى و مسلم على فريه كذب ابراهيم] قال المصنف رفع الله درجته

و فى الجمع بين الصحيحين [١]

أن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال فى صفه حال الخلق يوم القيامة: و أنهم يأتون آدم و يسألونه الشفاعة فيعتذر إليهم فيأتون نوحا فيعتذر إليهم فيأتون إبراهيم فيقولون يا إبراهيم أنت نبي الله و خليله من أهل الأرض اشفع لنا إلى ربك أما ترى ما نحن فيه؟ فيقول لهم: إن ربي قد غضب غضبا لم يغضب قبله و لن يغضب بعده مثله، و إنى قد كذبت ثلاث كذبات نفسى نفسى اذهبوا إلى غيرى، و فى الجمع بين الصحيحين [٢]

أن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال لم يكذب إبراهيم النبي عليه السلام قط إلا ثلاث كذبات، كيف يحل لهؤلاء نسبه الكذب إلى الأنبياء و كيف يبقى الوثوق بشرائعهم مع الاعتراف بتعمد كذبهم انتهى.

قال التائب خفضه الله

أقول: قد عرفت فيما مضى أن الإجماع واقع على وجوب عصمه الأنبياء عن الكذب و اما الكذبات المنسوبة إلى إبراهيم لما صح الحديث فالمراد منه صوره الكذب لا حقيقته كما قال: بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ [٣]

، و كان مراده إلزامهم، و نسبه الفعل إلى كبيرهم، لأن الفاس الذى كسر به الأصنام وضعه على رقبه كبير الأصنام فالكذب المأول ليس كذبا فى الحقيقة، بل هو صوره الكذب إذا كان التأويل ظاهرا و هذا لا بأس به عند وقوع الضروره انتهى.

ص: ٢٤٨

قد مرّ أنّ الإجماع لم ينعقد على العصمه عن الكذب على إطلاقه، بل خصّ بها الأشاعره بما بعد النبوه، واما ما ذكره من أنّ المراد بكذبات إبراهيم ما كان في صوره الكذب لا حقيقته فمما يأبى عنه استعمار إبراهيم عليه السلام عن شفاعه الناس بأنّه كذب ثلاث كذبات فلا يليق بطلب الشفاعه من الله تعالى، و ايضا يأبى عنه

قوله عليه السلام في الروايه الثانيه: إنّ إبراهيم لم يكذب قطّ إلا ثلاث كذبات فإنّ ما يفيدُه سوق الكلام من الحصر و التأكيد بقوله قطّ يدلّ على أنّه أراد حقيقه الكذب كما لا يخفى، و الحاصل أنّا نعلم أنّ الكذب الذي يتراءى في الآيه ليس بكذب بل هو من المعارض [١]

التي يقصد بها الحقّ و هو إلزام الخصم و تبكيته كما لو قال صاحبك

وقد كتبت كتابا بخط في غاية الحسن أنت تكتب هذا و صاحبك امي لا يحسن الخط، فقلت له: بل كتبتك أنت كان قصدك بذلك الجواب تقريره ذلك مع الاستهزاء لا- نفيه عنك و إثباته للائمي، لكن الكلام في الكذب المذكور في الحديث المنقول، فإنه إذا لم يكن ذلك الكذب كذبا حقيقه كما ذكر أولا- لم يكن به بأس كما ذكره ثانيا فما وجه ما وصف في متن الحديث من شدّه غضبه تعالى في ذلك حتّى يئس إبراهيم عن قبول شفاعته و عدل إلى الاعتذار.

[في اشتمال كتابي البخاري و مسلم على فريه شك ابراهيم]

قال المصنف رفع الله درجته

و في الجمع بين الصحيحين [١]

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ: نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَ لَكِن لِّيُطَمِّئَنَّ قَلْبِي [٢]

(و يرحم الله لوطا لقد كان يأوى إلى ركن شديد) [٣]

و لو لثبت في السجن طول لبث يوسف لأجبت الدّاعي [٤]

كيف يجوز؟! الهؤلاء القوم الاجترأ على النبي

ص: ٢٥٠

صَلَّى اللّٰهَ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ بِالشَّكِّ فِي الْعَقِيدَةِ أَنْتَهَى.

قال الناصب خفضه الله

أقول: كان من عادة النبي صَلَّى الله عليه وآله و سلمّ التواضع مع الأنبياء

كما قال لا- تفضلوني على يونس بن متى و قال لا- تفضلوني على موسى قد ذكر في هذا الحديث فضائل الأنبياء عليهم السلام، فذكر ثبات إبراهيم في الايمان، والمراد من الحديث أنّ إبراهيم مع ثباته في الايمان و كمال استقامته في إثبات الصانع و الحشر كان يريد الاطمئنان و يقول و لكن ليطمئن قلبي فغيره أحقّ بهذا التردد الذي يوجب الاطمئنان، و أمّا التّرحّم على لوط فهو أمر واقع، فإنّ لوطا كان يأوى إلى ركن شديد كما قال:

أو آوى إلى ركن شديد فترحم له رسول الله صَلَّى الله عليه وآله لأنّه كان ضعيفا، و ليس فيه الدلالة على أنّه صَلَّى الله عليه و سلمّ عاب لوطا في اويّه إلى ركن شديد، و اما قوله: لو لبثت في السجن طول ما لبث يوسف لأجبت الدّاعي ففيه وصف يوسف عليه السلام بالصّبر و الثّبت في الأمور و أنّه صبر مع طول السّجن حتّى تبين أمره، فانظروا معاشر النّاظرين هل في هذه الأمور يرجع عيب و شين إلى الأنبياء مع أنّ الحديث صحّ و هو بطعن في قول النبي صَلَّى الله عليه و آله نعوذ باللّٰه من رأيه الفاسد انتهى.

أقول [القاضي نور الله]

لا- دلالة للجمله الاولى من الحديث على إرادته نبينا صَلَّى الله عليه و آله للتواضع مع إبراهيم، و أيّ تواضع في إثباته له الشكّ الذي هما بريئان عنه في الواقع؟ مع صراحه كلامه المحكى في القرآن على أنّه لم يزد الشكّ، بل قال ذلك لزياده الاطمئنان و لا اعتضاد النّقل بالعقل، و بهذا ظهر أنّ ما ذكره الناصب من المراد بالحديث لا- يرتبط بالشكّ قطعاً هذا، و قد نقل القسطلاني (العسقلاني خ ل) شارح البخاري عن الشافعي أنّه قال: معنى الحديث أنّ الشكّ يستحيل في حقّ إبراهيم و لو كان الشكّ متطرّقا

إلى الأنبياء عليهم السّلام لكنك أحقّ به من إبراهيم وقد علمتم أنّ إبراهيم لم يشكّ فإذا لم أشكّ أنا ولم أرتب في قدره على الأحياء في إبراهيم أولى بذلك انتهى، و أقول: هذا التّأويل الطويل العليل المشتمل على التّمويه و التّسويل يوجب إلحاق الحديث بالتعميه و الالغاز [١]

فكان يجب على الشّافعي أن يسأل الله تعالى طول عمره

ص: ٢٥٢

ليصحب هذا الحديث أينما سار و يذكر تأويله لمن تلقى ظاهره بالإنكار، و نقل عن الزركشى [١]

ص: ٢٥٣

أنه قال ذكر صاحب [١]

الأمثال السائرة أنّ أفعل يأتي في اللغة لنفى المعنى عن الشئيين نحو الشيطان خير من زيد أى لا خير فيهما و كقوله تعالى أ هم
خَيْرٌ أَمْ قَوْمٌ تُبَعِّعُ [٢]

أى لا- خير فى الفريقين، و على هذا فمعنى قوله:نحن أحق بالشك من إبراهيم لا شك عندنا جميعا و هو أحسن ما يتخرج عليه
هذا الحديث انتهى، و أقول:قبحه ظاهر إذ قياس ما نحن فيه على العبارتين السابقتين يقتضى أن يكون معناها نفى الأحقيه بالشك
لا- نفى الشك و هذا ظاهر لا- يشك فيه المتأمل، و اما ما ذكره من أنّ فى الجملة الثالثه وصف يوسف عليه السلام بالصبر و
التثبت فى الأمور إلخ فمدفوع بأنه مع ذلك يتضمّن إظهار النبى عليه السلام عدم صبره على ذلك فى سبيل الله و أنه لو كان فى
مقام يوسف لأجاب دعوه زليخا و هذا هو محط التشنيع الذى ينبغى براءه النبى صلى الله عليه و آله عنه و هذا ما أراد المصنّف
قدّس سرّه، و اما الجملة الثانيه فهى و إن كانت فى نفسها ظاهره فيما ذكره الناصب، لكن مجموع ما ذكره من الجمل

ص: ٢٥٤

الثلاثة حديث واحد مذکور فی صحیح البخاری [١]

و الاولى و الثالثه صريحتان في الشكّ و عدم الصبر، فيلزم أن تكون الثانيه أيضا واقعه على ما يناسبه سياقهما بأن فهم النبيّ صلّى الله عليه و آله منها أنّ الباعث للوط عليه السلام على الالتجاء لركن شديد ضعف اعتقاده و فتور اعتماده، و اتكّاله على الله تعالى، و لهذا أوله القسطلاني بأنّ المعنى لو أراد لآوى إليه و لكن آوى إلى الله انتهى، و يؤيد ما ذكرناه ما

ذكره [٢]

البخارى بعيد ذلك من قوله باب قصه لوط عليه السلام حدّثنا أبو اليمان [٣]

أخبرنا شعيب [٤]

حدّثنا أبو الزناد [٥]

عن الأعرج [٦]

ص: ٢٥٥

عن أبي هريره [١]

عن النبي صلى الله عليه وآله قال: يغفر الله للوط أن كان ليأوى إلى ركن شديد انتهى، فان فيه دلالة على أن لوطا يحتاج أن يستغفر له إن قال ذلك و قصر في الصبر على أذى القوم و الله المستعان.

ص: ٢٥٦

و

في الصحيحين [١]

و قال بينما الحبشه يلعبون عند النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله بحرابهم [٢]

فدخل عمر فأهوى إلى الحصى (الحصباء) فحصاهم بها فقال له رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله دعهم يا عمر، و روى الغزالي [٣]

في إحياء علوم الدين أنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله كان جالسا و عنده جوار يتغنين و يلعبن فجاء عمر فاستأذن، فقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله للجواري: اسكتن فسكتن فدخل عمر و قضى حاجته ثم خرج، فقال لهن: عدن فعدن إلى الغناء، فقلن يا رسول الله:

من هذا الذي كلما دخل قلت اسكتن و كلما خرج قلت عدن إلى الغناء، فقال هذا رجل لا يؤثر سماع الباطل، كيف يحلّ لهؤلاء القوم روايه مثل ذلك عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله أ يرى عمر أشرف من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله حيث لا يؤثر سماع الباطل و النبي يؤثره انتهى.

قال الناصب خفضه الله

أقول: أمّا لعب الحبشه بالحراب فانه كان يوم العيد و قد ذكرنا أنّه يجوز اللّهُو يوم العيد بالاتفاق، و يمكن أن يكون تجويز ذلك اللّعب بالحراب لأنّه ينفع في الحرب، و فيه المهارة من طعن الحربه و كيفيّة تعليمه و إلقائه في الحرب، و كلّ ما كان من أمر الحرب فلا بأس به، و يمكن أن يكون عمر لم يعلم جوازه، فعلمه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله، و اما ما روى عن الغزالي فان صحّ يمكن حمله على جواز اللّعب مطلقا و في أيّام الأعياد، و كان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله يسمعه لضروره التشريع حتّى يعلم أنّ اللّهُو ليس بحرام، و ربّما كان عمر يمتنع منه و مكّنه رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله على عدم السّماع ليعلم أنّ الأولى تركه، و سمع هو كما ذكرنا لضروره التشريع، فهل يلزم من هذا أن يكون عمر أشرف من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله و عمر من

أُمَّتَهُ وَمَنْ يَتَعَلَّمُ مِنْهُ الشَّرِيعَةَ انْتَهَى.

أَقُولُ [القاضي نور الله]

ما ذكره من أنّ ذلك اللَّعْب كان يوم العيد رجم بالغيب كما مرّ، وما ذكره من أنّه يجوز اللّهُو يوم العيد دعوى من غير دليل، و دعواه الاتِّفاق على جواز ذلك ممنوع، لظهور مخالفته الشيعة و من وافقهم في ذلك، اللّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَرِيدَ اتِّفَاقَ الْفَسَاقِ مِنْ أَهْلِ النَّصَبِ وَ النِّفَاقِ عَلَيْهِ، وَ لَيْسَ فِي اتِّفَاقِهِمْ رِوَاجٌ وَ نِفَاقٌ [١]

كما لا يخفى، و من هذا يعلم أيضا بطلان قوله: و يمكن أن يكون تجويز ذلك إلخ، و قد علم بطلان قوله: و يمكن أن يكون عمر إلخ، بما ذكرناه في بعض الفصول السابقة فتذكر، و أما قوله و كان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ يَسْمَعُهُ لِمَنْ لَزِمَهُ التَّشْرِيعَ إِنْ لَمْ يَقُلْ فِي جَوَابِهِ: ثَبَتَ الْعَرْشُ ثُمَّ انْقَشَ [٢]

، و هل كون ذلك شرعيا إلّا- أوّل البحث و النزاع، و كذا الكلام في توجيهه لما روى الغزالي، و بالجمله ما ذكره الناصب من التّأويلات الباردة الشبيهة بتأويلات الباطنية من الملاحده المارده ممّا يأبى عنها ما نسب في الرّوايه إليه عليه السّلام من

قوله: هذا رجل لا يؤثر سماع الباطل، فإنّ ما هو جائز أو مكروه لا يوصف بالباطل، فيلزم منه أنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مَرِيدٌ لِسَمَاعِ الْبَاطِلِ دُونَ عَمْرٍ، وَ هَذَا كُفْرٌ مُحَضٌّ مِمَّنْ يَعْتَقِدُهُ كَمَا لَا يَخْفَى عَلَى مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَ رَسُولِهِ فَضَلَّ عَنْ اسْتِزَامِهِ أَشْرَفِيَّةَ عَمْرٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ فِيهِ، عَلَى أَنَّ مَا يَكُونُ تَشْرِيعَهُ ضَرُورِيًّا لَا يَكُونُ تَرْكُهُ أَوْلَى فَتَأَمَّلْ

[في اشتمال كتابي البخاري و مسلم على فريه نسيان النبي لغسل الجنابه]

قال المصنّف رفع الله درجته

و

في الصّحيحين [٣]

عن أبي هريره قال: أقيمت الصلاة و عدلت الصّفوف قياما قبل

ص: ٢٥٨

أن يخرج إلينا رسول الله صَلَّى الله عليه وآله، فخرج إلينا رسول الله صَلَّى الله عليه وآله فلما قام في مصلاه ذكر أنه جنب، فقال لنا: مكانكم، فلبثنا على هياتنا قياما ثم رجع فاغتسل ثم خرج إلينا ورأسه يقطر فكثير فصلينا، فلينظر العاقل هل يحسن منه وصف أدنى الناس بأنه يحضر في الصلاة ويقوم في الصف وهو جنب؟ وهل ذلك إلا من تقصيره في عباده ربه وعدم المسارعة إليها؟ وقد قال الله تعالى: **وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ** [١]

فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ [٢]

فأى مكلف أجدر بقبول هذا الأمر من النبي صَلَّى الله عليه وآله، و

في الجمع بين الصحيحين [٣]

عن أبي هريره قال صَلَّى بنا رسول الله (النبي) صَلَّى الله عليه وآله إحدى صلاتي العشي قال محمّد وأكثر ظني أنها العصر ركعتين، ثم سلم ثم قام إلى خشبه في مقدم المسجد فوضع يده عليها وفيهم أبو بكر وعمر، فهاباه أن يكلماه وخرج سرعان الناس وقالوا: أقصرت الصلاة؟ ورجل يدعى ذا اليمين قال يا نبي الله أنسيت أم قصرت الصلاة؟ فقال لم أنس ولم أقصر، وقال بلى قد نسيت، قال: صدق ذو اليمين فقام فصلّى ركعتين ثم سلم، فلينظر العاقل هل يجوز نسبه هذا الفعل إلى رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وكيف يجوز منه عليه السلام أن يقول ما نسيت؟، فإن هذا سهو في سهو ومن يعلم أن أبا بكر وعمر حفظا ما نسي رسول الله صَلَّى الله عليه وآله مع أنهما لم يذكر ذلك للنبي صَلَّى الله عليه وآله انتهى.

قال الناصب خفضه الله

أقول: قد مرّ فيما سبق جواز السهو والنسيان على الأنبياء، لأنهم بشر سيما إذا

كان السَّهْوُ موجبا للتشريع، فإنَّ التشريع في الأعمال الفعلية أكد و أثبت من الأقوال فما ذكر من حديث تذكر الجنازة فمن باب النسيان وفيه تشريع العمل بعد النسيان إذا تذكر، ولهذا ترجم [١]

البخارى الباب الذى ذكر فيه هذا الحديث بقوله:باب إذا ذكر فى المسجد أنّه جنب يخرج كما هو ولا يتيمّم، ولا يلزم من هذا نقص، وما ذكر من سهو رسول الله صلى الله عليه وآله فى الصّلاه فهو سهو يتضمّن التشريع فلا بأس به، وما ذكره من نسيانه السّهو فهذا أيضا يتضمّن التشريع لأنّه شرّع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلّق بالصّلاه فى أثناء الصلاه و كذا الكلام القليل، و العجب أنّه قال: كيف يجوز أن يحفظ أبو بكر و عمر ما نسى رسول الله صلى الله عليه وآله و أىّ عجب فى هذا؟ فإن الامام كثيرا ما يسهو و المأمومون لا- يسهون، فلا- يلزم من هذا تفضيل المأموم على الامام، و هل هذه الكلمات إلا ترهات و مزخرفات انتهى.

أقول [القاضى نور الله]

قد سبق الكلام منّا أيضا على ما ارتكبه من الجواز و على ما استدللّ عليه من أنّ النّبىّ بشر و على جعل السّهو و النسيان وسيله إلى التشريع، و اما ما خصّ هذا المقام به من أنّ التشريع فى الأعمال الفعلية أكد فممنوع بل القضيّه منعكسه لجواز أن يكون التشريع الفعلى مخصوصا به بخلاف الأمر القولى العام، و بهذا يعلم ضعف ما التزم صحته من التشريعات الفعلية المتتاليه، و اما قوله: لأنّه شرّع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلّق بالصلاه فى أثناء الصلاه ففساده ظاهر، لأنّ ظهور تشريع النسيان لم يكن متوقفا على أن يقف النّبىّ صلى الله عليه وآله بعد الصلاه قائما على خشبه المسجد واضعا يديه عليها، ثمّ يدخل الحجره ثمّ يخرج فيسأل عنه فيجيب بأربع كلمات ثمّ يسأل عنه فيجيب بمثل الأول مع أنّ التكلم بكلام الأدميين و الفعل الكثير مبطل

للصلاه عند الفقهاء الأربعة أيضا، اما الاول فلما فى كتاب الينايع [١]

أن مما يتوقف عليه صحه الصلاه ترك الكلام لقوله [٢]

عليه الصلاه و السلام: لا يصلح فيها شىء من كلام الناس، قال الشارح الأنصارى [٣]

:المراد بكلام الناس ما يتخاطب به الناس و ما من جنسه، و فى التتمه [٤]

و غيره هو المسموع المتهجى (المهجى خ ل) سواء كان مفهما أم لا، هذا هو مذهب الفقيه و عليه اللغوى و الاصولى، و أما النحوى فلا- يطلق الكلام إلا- على المفهم، فلما شرط فيها ترك الكلام فتبطل بالنطق بحرفين و حرف مفهم و لو ممدودا، إذ المَدَّ حرف «انتهى» نعم قال الشافعى: إنه لا- تبطل الصَّيْلَء بالكلام الصَّادِر نسيانا أو جهلا إن لم يكثر ذلك الكلام بحسب العاده على الصحيح الذى فى الامم [٥]

و قطع به جمهور الشافعيه، و عند أبى حنيفه [٦]

على ما فى الهدايه [٧]

ص: ٢٦١

و غيرها تبطل بالنسيان و الجهل لعموم ما مرّ من الحديث، و بهذا ظهر أنّ ما زعمه النَّاصب من أنّ ما نسب إلى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله من مراتب الجواب داخل في الكلام القليل باطل مخالف لمذهب أصحابه أيضا، و اما الثاني فلما قال في الينايع و شرحه أيضا:

إنّه تبطل الصّلاه بغير فعل مجانس لأفعال الصلاه إن فحش ذلك الفعل كوثبه المصلّي و إن لم يكن كثيرا أو فعل غير مجانس صادر للعب مثل ضرب إحدى الرّاحتين بالآخرى أو أن يفعل غير (زائد ظ) مجانس كثير ذلك الفعل بحسب العاده فتبطل الصّلاه على أظهر الوجوه الذى عليه الأكثرون، و الفعل الكثير مثل ضربات ثلاث و خطوات ثلاث متواليه كلّ واحده فلا تبطل بأقلّ من ثلاث و لا- بثلاث و أكثر عن غير متواليه و القله و الكثره بحسب العرف و العاده على الأصحّ المذى عليه الجمهور انتهى، و اما ما ذكره في مقام دفع التعجّب من أنّ الامام كثيرا ما يسهو و المأمومون لا يسهون إلخ فقد سهى فيه عن علوّ شأن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله، فإنّ الكلام سهوا ليس في إمام الصّلاه الذى جوّز أهل السنّه أن يكون عاميا جاهلا فاجرا، بل في الامام النَّبِيِّ المعصوم المؤيّد بالنفس القدسي و الوحي الالهى الذى يتوقع ببركته صيانته المأمومين عن السهو و النسيان و الخطأ و الطغيان كما قال مادح أئمّه أهل البيت عليهم السلام بالفارسيّه نظم:

زهى إمام كه پاسش نگاه می دارد

بوقت نیت از اندیشه خاطر مأوموم

مگر حجاب نماند و گر نه از در وصف

بصد کتاب نگرود مقام او معلوم

و لقد علم بما قرناه و أوضحناه أنّ ما ذكره المصنّف مزخرفات بمعنى المحبّرات و المزيّنات و بالمعنى الآخر لا يصدق إلّا على أمثال ما أتى به النَّاصب من ركيك الهفوات.

[في اشتمال كتابى البخارى و مسلم على فريه تقديم رسول الله قبل البعثه الى زيد بن عمر و سفره فيها لحم الميته]

قال المصنّف رفع الله درجنه

و

فى الصحيحين [١]

عن عبد الله بن عمر أنّه كان يحدث عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله أنّه لقي

بن عمرو بن نفيل بأسفل بلد ح و ذلك قبل أن ينزل الوحي على رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فقدم إليه **جَزْأ** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سفره فيها لحم، فأبى أن يأكل منها، ثم قال: إني لا آكل ممّا تذبحون على أنصابكم و لا آكل إلا ممّا ذكر اسم الله عليه، فلينظر العاقل هل يجوز له أن ينسب نبيّه عليه الصّلاه و السّلام إلى عباده الأصنام و الذبح على الأنصاب و يأكل منه؟ و أنّ زيد بن عمرو بن نفيل كان أعرف بالله منه و أتمّ حفظاً و رعايه لجانب الله، نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسده انتهى.

قال النّاصب خفضه الله

أقول: من غرائب ما يستدلّ به على ترك أمانه هذا الرّجل و عدم الاعتماد و الوثوق على نقله روايه هذا الحديث فقد روى بعض الحديث ليستدلّ به على مطلوبه و هو الطعن فى روايه الصّحاح و ما ذكر تمامه، و تمام

الحديث أنّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لما قال زيد بن عمرو بن نفيل هذا الكلام قال: و أنا أيضا لا آكل من ذبيحتهم و ممّا لا يذكر عليه اسم الله تعالى فأكلا معا، و هذا الرّجل لم يذكر هذه التّمه ليمكن من الطعن فى الرّوايه نسأل الله العصمه من التعصّب فإنّه بئس الضّجيع انتهى.

أقول [القاضى نور الله]

من بدائع حيل هذا النّاصب الفاجر الكاذب الخائن أنّه لما أراد التّفصّي عن التشنيع المتوجه على أصحابه فى هذه الرّوايه بضّم بعض ما اخترعه من العبارات أَرعد و أبرق أولا و تشدّد فى إظهار التعجّب و الغرابه و نسبه المصنّف قدّس سرّه إلى الخيانه و التقصير و ختم ذلك بسؤال العصمه عن التعصّب ليسدّ بذلك باب رجوع الناظرين

إلى مأخذ الروايه فلا يظهر خيانتة فيها بالزّيادة عليها،و الحاصل أنا قد راجعنا صحيح البخارى فكان الحديث كما نقله [١]

المصنّف قدّس سرّه و لم يكن من الاضافه التى ذكرها هذا الناصب الخائن الشقى عين و لا أثر،و من أبى لحسن ظنّه فى هذا الشقى السّقيم فليراجع ذلك الصحيح ليّتضح له ما أتى به من الكذب الصريح،و من هنا أيضا يظهر صدق ما أشرنا إليه فى بعض المراتب من أنّ أصحاب النّاصب بعد ما تبّتهم الشّيعه على شناعه بعض أحاديثهم يزيدون على ذلك أو ينقصون عنه على حسب ما عرض لهم من ضيق الخناق،فلا يعتدّ بما يرويه أهل الشّقاق.

[فى اشتمال كتابى البخارى و مسلم على فريه بول النبى قائما]

قال المصنّف رفع الله درجته

و

فى الصحيحين [٢]

عن حذيفه [٣]

بن اليمان قال: كنت مع النبى صلّى الله عليه و آله فانتهى إلى

ص: ٢٦٤

قوم فبال قائما،فتنحيت،فقال:ادن،فدنوت،حتى قمت عند عقيبه فتوضأ و مسح على خفيه،فكيف يجوز أن ينسب إلى رسول الله صلى الله عليه و آله البول قائما مع أن أزدل الناس لو نسب إليه هذا تبرأ عنه،ثم المسح على الخفين،و الله يقول:

وَ أَرْجُلَكُمْ [٢]

فانظروا إلى هؤلاء القوم كيف جوزوا الخطاء و الغلط على الأنبياء و أن النبي صلى الله عليه و آله يجوز أن يسرق درهما و يكذب في أخس الأشياء و أحقرها «انتهى».

قال التائب خفضه الله

أقول:اختلف في جواز البول قائما،فالذي يجوزه يستدل بهذا الحديث،و عن الأطباء أن البول قائما ينفع الكليه و المخصر[٣]

،فالنبي صلى الله عليه و آله عمل هكذا ليشرع

جواز البول قائماً، و أى منقصه يتصوّر من البول قائماً سيّما إذا كان متضمّناً للتشريع و طلب الدنوّ من حذيفه ربّما يكون لتشريع جواز البول قائماً بقرب من الناس بخلاف الغائط لغلظته و لتقذره، و لهذا كان يبعد من الناس فى الغائط دون البول، و اما المسح على الخف فهو جائز بالإجماع من أهل السنّه كما سيأتى فى مباحث الفقه إن شاء الله تعالى و الله أعلم. ثم ما ذكر أنّهم جوّزوا الخطأ و الغلط على الأنبياء و النبىّ يجوز أن يسرق درهما فقد ذكرنا أنّ هذا افتراء محض و وجب تنزيه الأنبياء من الصغيره الداله على الخسه انتهى.

أقول [القاضى نور الله]

لا يخفى أنّ نفع الكليه عند الأطباء لا ينحصر فى البول قائماً

ص: ٢٦٦

ولا هو من المعالجات التي يحصل بها سرعه البرء حتى هذا يعارض قبحه الظاهر و يضطرّ معه إلى تشريعه، و لو تنزلنا عن ذلك فنورد عليهم مثل ما أورده القفال الشافعي [١]

على الحنفية من أننا نعلم ببديهه العقل أنّ الله سبحانه لم يرسل رسولا لأجل تشريع مثل هذا الحكم، و تحقيق وجه ابتلاء القوم بهذه الرّوايه الموضوعه [٢]

أنّه لما قال الثاني و بعض أصحابه: إنّ البول قائما أحسن للدبر و فعلوه لذلك كما ذكره النووي في شرح هذا الحديث من صحيح مسلم و رأوا أنّ فيه قباحه و شناعه و شرّكوا معه النبي صلّى الله عليه و آله بوضع هذا الحديث لئلا يجترئ أحد على تشنيعه، و يؤيد [٣]

هذا ما نقل

عن عائشه في هذا المقام أنها قالت من حدثكم أنّ

ص: ٢٦٧

رسول الله صَلَّى الله عليه و آله كان يبول قائما فلا تصدّقه، ما كان يبول إلا قاعدا، ثم نقل [١]

عن ابن المنذر [٢]

في الاشراف انه قال: اختلفوا في البول قائما فثبت عن عمر بن الخطاب و زيد بن ثابت [٣]

و ابن عمر [٤]

و سهل بن سعد [٥]

أنهم بالوا قياما انتهى هذا [٦]

، و اما ما ذكره من أنّ نسبه تجوز سرقه الدرهم على الأنبياء إلى أهل السنّه افتراء فمكابره و مرء، لما سيجيء في مباحث الحدود و الجنایات من المسائل

ص: ٢٤٨

الفقيهيه أنهم قالوا: إن الدرهم ليس بمال، لأنه لا قطع فيه فسرقته لا تكون كبيره و قد مرّ أن الصغيره جائزه على الأنبياء عند جماعه من أهل السنه فظهر تجويزهم لسرقه الدرهم عليهم كما ذكره المصنّف.

[فى عد ما تستلزمه مقاله اهل السنه من المحالات]

اشاره

قال المصنّف رفع الله درجته

و قد لزمهم من ذلك محالات

منها جواز الطعن على الشرائع و عدم الوثوق بها

، فإنّ المبلغ إذا جوّزنا عليه الكذب و سائر المعاصى جاز أن يكذب عمداً أو نسياناً أو يترك شيئاً مما اوحى إليه أو يأمر من عنده فكيف يبقى اعتماد على أقواله انتهى.

قال الناصب خفضه الله

أقول: قد علمت فيما سبق مذهب الأشاعره و أنّهم لا يجوّزون الكذب عمداً على الأنبياء و لا سهواً، و هذا مذهبهم، و أمّا السهو فى غير الكذب فيجوّزونه و لا بأس فيه، لأنّ الله تعالى هو الذى يوقع عليه السهو ليحمله سبباً للتشريع انتهى.

أقول [القاضى نور الله]

الكلام مع من أجاز من أهل السنه وقوع الكذب و غيره من المعاصى عن إبراهيم و غيره من الأنبياء فى حال التّبوه كما مرّ، و لا يدفع ذلك القول بأنّ خصوص الأشاعره منهم لا يجوّزون الكذب إلخ، على أنّ الأشاعره حيث يجوّزون عليهم الكذب و سائر الكبائر قبل البعثه فلا يبقى اعتماد على أقوالهم بعدها أيضاً كما سنوضحه إن شاء الله تعالى، و اما ما ذكره من أنّ الله تعالى يجعل السهو على النّبى صلّى الله عليه و آله سبباً للتشريع فقد مرّ أنّ الله متعال عن هذا التشريع الشيعى.

[منها لزوم اجتماع الضدين]

قال المصنّف رفعه الله

و منها أنّه إذا فعل المعصيه فأمّا أن يجب علينا اتباعه فيها فيكون قد وجب علينا فعل ما وجب تركه، و اجتمع الضدّان و إن لم يجب انتفت فائده البعثه انتهى.

قال النَّاصِبُ خَفَضَهُ اللَّهُ

أقول: قد ذكرنا هذا الدليل فيما مضى من قبل الأشاعره و هو حججه على من يجوز المعاصى على الأنبياء، و هذا ليس مذهب الأشاعره، و الصيغائر التى يجوزونها على الأنبياء ما يقع على سبيل الندره و لا يقدح هذا فى ملكه العصمه كما قد قدمناه، و يجب أن يكون فى محل يعلم أنها واقعه منه على سبيل الندره، و النبى يبين أن هذا ليس محل المتابعه، و بالجمله قد قدمنا أن تجويز المعصيه على الأنبياء مطلقا محل تأمل لهذا البرهان و الله أعلم.

أقول [القاضى نور الله]

ما ذكره هاهنا مدفوع، بمثل ما دفعنا جوابه عن الفصل السابق فعليك بالتأمل فى التطبيق و بالله التوفيق.

[منها لزوم وجوب ايداء النبى و التبرى منه]

قال المصنّف رفع الله درجته

و منها أنه لو جاز أن يعصى لوجب إيدائه و التبرى منه، لأنه من باب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، لكنّ الله تعالى قد نصّ على تحريم إيداء النبى صلّى الله عليه و آله، فقال:

إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ [١]

انتهى.

قال النَّاصِبُ خَفَضَهُ اللَّهُ

أقول: قد ذكرنا هذا الدليل من قبل الأشاعره و هو حججه على من يجوز الكبائر، و أما الصغائر فمن لم يباشر الكبيره فهى معفوّه عنه فلا زجر و لا تعنيف و لا إيداء «انتهى».

أقول [القاضى نور الله]

يندفع هذا أيضا بمثل ما ذكرناه فى الفصل السابق و قد مرّ أن الأشاعره يجوزون

الكذب فى غير ما يتعلّق بالرسالة و غيرها من الكبائر فهذا الدليل حجّه على الأشاعره أيضا.

[منها لزوم سقوط محل النبى و رتبته عند العوام] قال المصنّف رفع الله درجته

و منها سقوط محلّه و رتبته عند العوام فلا ينقادون إلى طاعته،فتنتفى فائده البعثه،

[منها لزوم كون النبى ادون حالا من آحاد الامه]

و منها أنّه يلزم أن يكون أدون حالا- من آحاد الامّه، لأنّ درجات الأنبياء فى غايه الشرف، و كلّ من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش كما قال الله تعالى:

يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنِ يَا تُمُكُنَّ بِفَاحِشِهِ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ [١]

و المحصن يرجم و غيره يحدّ و حدّ العبد نصف حدّ الحرّ، و الأصل فيه أنّ علمهم بالله أكثر و أتمّ و هم مهبط وحيه و منازل ملائكته، و من المعلوم أنّ كمال العلم يستلزم كثره معرفته و الخضوع و الخشوع، فينافى صدور الذنب لكنّ الإجماع دلّ على أنّ النبى صلّى الله عليه و آله لا- يجوز أن يكون أقلّ حالا من آحاد الامّه، و منها أنه يلزم أن يكون مردود الشهاده لقوله تعالى: إنّ جاءكم فاسق بتيّا فتبيّنوا [٢]

فكيف يقبل عموم شهادته فى الوحى؟ و يلزم أيضا أن يكون أدنى حالا من عدول الامّه و هو باطل بالإجماع، و منها أنّه لو صدر عنه الذنب لوجب الاقتداء به لقوله تعالى أطيعوا الله و أطيعوا الرّسول [٣]

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فَاتَّبِعُونِ [٤]

و التالى باطل بالإجماع و إلا اجتمع الوجوب و الحرمة انتهى.

قال الناصب خفضه الله

أقول: قد سبق أنّ هذه الدلائل حجّه على من قال بجواز صدور الكبائر عنهم

و الإكثار من الصغائر حتى يصير سببا لحط منزلتهم عند الناس و موجبا للإيذاء و التعنيف و ترجيح الأئمة عليه، و أما صدور الصغائر التي عفا الله عنها إذا كان على سبيل الندره فغير ممتنع، و لا تدل المعجزه على وجوب انتفاء شىء منها عنهم، و كل هذه الدلائل قد ذكرناها فيما سلف و أنّ الأشاعره ذكروها على سبيل الاستدلال على من يقول بجواز الكبائر، و قد قدمنا أنّ بعض تلك الأدله يدل على وجوب نفي الذنب عن الأنبياء مطلقا و الله تعالى أعلم انتهى.

أقول [القاضي نور الله]

ما ذكره الناصب هاهنا يدل على بهته و اضطرابه و اشتباه حقيقه مذهبه عليه و نسيانه لما ذكره سابقا، فإنه لم يقل سابقا، إنّ هذه الدلائل حجّه على من قال: بجواز صدور الكبائر عن الأنبياء، و لو اعترف بذلك فقد تمّ لنا الدست [١]

و قامت الحجه عليه و على أصحابه، لأنّ النزاع بين الفريقين إنّما كان فى أنّ المخلّ بالنبوّه و المانع من امتثال أمر الأنبياء هل هو وقوع الكبائر و الصغائر أو جواز وقوعهما؟ فالاشاعره كانوا يقولون: إنّ مجرّد الجواز لا يخلّ بذلك، و الاماميه كانوا قائلين باخلاله، و بالجملة الأشاعره قائلون بجواز وقوع الكبائر عنهم، غايه الأمر أنّهم يقولون: إنّ العقل و السمع دلّ على عدم وقوع بعض الكبائر المخلّ بالمعجزه كالكذب، و كيف ينكر هذا؟ و عنوان أدلته ثمه صريحه فيه حيث قال: الأول أنه إن صدر عنهم الكذب إلخ و الثانى أنّهم لو أذنبوا إلخ و الثالث أنّه إن صدر عنهم ذنب إلخ و حاصل اللّوازم التي ذكرها المصنّف إذا افرغ فى قالب الدليل يصير أنه لو جاز صدور الذنب عنهم لكان كذا، و لو جاز وقوع الكبائر عنهم لكان كذا، و الفرق بين العنوانين لفظا و معنى ظاهر جدّا، و ايضا قد سبق ممّا أيضا أن هذه اللّوازم التي

سماها الناصب دلائل إنما أوردتها المصنّف على من قال بجواز صدور الكبائر و الصغائر عن الأنبياء عليهم السلام مطلقا قبل البعثة و صدور بعض منها بعدها لا على خصوص الأشاعره فلا يفيد في دفعها إظهار تنزيه الأشاعره عن ذلك مع أنّ الأشاعره بأجمعهم ليسوا برآء عن ذلك كما مرّ أيضا، ان قيل: حاصل ما ذكر في المقام من الدليلين الأوّلين أنّ تجويز صدور المعاصي عن الأنبياء و الأئمّه عليهم السلام يقدح فيما هو الغرض من بعثه الأنبياء و نصب الامام أعني قبول أقوالهم و امتثال أوامرهم و نواهيهم، فبيّنوا لنا وجه القدح في ذلك و سقوط مرتبتهم عند الناس، إذ هو خفي جدّا، و لهذا طال الكلام في المسأله بين الفريقين قلت: وجهه أنّ من يجوز عليه الكبائر و المعاصي فإنّ النفس لا تسكن و لا تطمئن إلى قبول قوله مثل (كما تسكن و تطمئن خ ل) ما تطمئن إلى قول من لا يجوز عليه شيء من ذلك جزما قال [١]

الشريف المرتضى رضی الله عنه و هذا هو معنى قولنا: إنّ وقوع الكبائر و المعاصي ينفر عن القبول و الامتثال و المرجع فيما ينفر و لا ينفر إلى العادات [٢]

و ليس ذلك ممّا يستخرج بالدليل، و من رجع إلى العاده علم صدق ما ذكرناه فإنّ الكبائر في باب التنفّر لا تنحطّ عن المباحه التي تدلّ على حسّه صاحبها و عن المجون [٣]

و السّخافه و لا - خلاف في أنّها ممتنع عنهم، فان قيل: أو ليس قد جوز كثير من الناس الكبائر على الأنبياء و الأئمّه و مع ذلك لم ينفروا عن قبول أقوالهم و امتثال أوامرهم؟ و هذا يناقض قولكم إنّ الكبائر منفره، قلنا: هذا من لا يعرف معنى التنفير، إذ لم نرد به ارتفاع التصديق و الامتثال رأسا، بل ما ذكرناه من عدم سكون النفس و حصول

الاطمئنان، ولا يشك عاقل في أنّ النفس حال عدم تجويز الكبائر أقرب منها إلى ذلك عند تجويزها، وقد يبعد الأمر عند الشيء ولا يرتفع كما يقرب من الشيء ولا يقع عنده، ولا يرى أنّ عبوس [١]

الدّاعي إلى طعامه و تضيّره منفر في العاده عن حضور دعوته و تناول طعامه، وقد يقع مع ما ذكرناه الحضور و التناول و لا يخرج من أن يكون منفرًا، وكذلك طلاقه وجهه و استبشاره و تبيّمه يقرب من الحضور و التناول و قد يرتفع عند ذلك، لا يقال: هذا يقتضى أن لا تقع الكبائر عنهم حال النبوه و الامامه، و أمّا قبلها فلا لزوال حكمها بالتوبه المسقطه للعقاب و الذمّ و لم يبق وجه يقتضى التنفير، لأننا نقول: إنّنا لم نجعل المانع عن ذلك استحقاق العقاب و الذمّ فقط، بل و لزوم التنفير أيضا، و ذلك حاصل بعد التوبه، و لهذا نجد ذلك من حال الواعظ الدّاعي إلى الله و قد عهدنا منه الاقدام على كبائر الذنوب و إن تاب عنها، بخلاف من لم يعهد منه ذلك [٢]

، و الضروره فارقه بين الرّجلين فيما يقتضى القبول و النفور، و كثيرا ما نشاهد أنّ الناس يعيرون من عهد منه القبائح المتقدّمه و إن حصلت منه التوبه و الزاهه و يجعلونها نقصا و عيبا و قدحا، غايه ما في الباب أنّ الكبائر بعد التوبه أقلّ تنفيرا منها قبل التوبه و لا يخرج بذلك عن كونها منفره، فان قلت فلم قلتهم: إنّ الصغائر لا تجوز عليهم مطلقا و لا تنفير فيها؟ قلت: بل التنفير حاصل فيها أيضا عند التأمل، لأن اطمئنان النفس و سكونها إنّما هو مع الأمن عن ذلك لا مع تجويزها، و الفرق بأنّ الصغائر لا توجب عقابا و ذمّا ساقط، لأنّ المعبر التنفير كما ذكرنا مرارا، ألا ترى أنّ كثيرا من المباحات منفره و لا ذم و لا عقاب فيها

بل نقول: إنّه ربّما يحصل التنفير عمّا يورث لفاعله ثوبا أيضا باعتراف الخصم، فإنّهم أيضا ربّما حكموا على بعض الاجتهادات البعيده عن قانون العقل و النّقل بكونه منفرا للعوام مع تصرّيحهم بأنّ المجتهد المخطئ مثاب، قال أبو المعالي الجويني [١]

الملقّب بإمام الحرمين في رسالته المعموله في بيان حقيته (أحقّيه خ ل) مذهب الشافعيّ، فان قيل: قد اتّفق للشافعي أصل [٢]

مقطوع ببطلانه على وجه أجمعت الامة شارقه و غاربه أرضا فأرضا طولا و عرضا على بطلان ذلك الأصل، و هو أنّه لم يجوز نسخ السنه بالكتاب و لم يجوز نسخ الكتاب بالسنّه و هذا من أمحل المحالات و العاصي إذا سمع هذا يستنفر طبعه و ينزوي من تقليده و الاقتداء به، الجواب قلنا:

هذا الأصل غير مقطوع ببطلانه، فإنّه إنّما لم يجوز نسخ السنّه المتواتره بالكتاب لأنّ الله تعالى إلخ، و تقرير الكلام على هذا التفصيل و التدقيق من نفائس هذا التعليق فاحفظه فإنّه بذلك حقيق.

[المبحث الثالث في أنّه يجب أن يكون منزّها عن دناءه [٣]]

إشاره

الآباء و عهر الامّهات

،

قال المصنّف رفع الله درجته

المبحث الثالث في أنّه يجب أن يكون منزّها عن دناءه [٣]

الآباء و عهر الامّهات،

ص: ٢٧٥

ذهب الاماميه إلى أنّ النبي يجب أن يكون منزّها عن دناءه الآباء و عهر الأمّهات [١]

ص: ٢٧٧

به(كالاستهزاء خ ل) و السخريّه و الضحك عليه، لأنّ ذلك يسقط محلّه عن القلوب و ينفّر الناس عن الانقياد له،فأنّه من المعلوم بالضروره الذى لا يقبل الشكّ و الارتياب،و خالفت السنّه فيه،أما الأشاعره فباعترار نفى الحسن و القبح فلزمهم أن يذهبوا إلى جواز بعثه من ولد من الرّنا المعلوم لكلّ أحد،و أن يكون أبوه فاعلا لجميع أنواع الفواحش و أبلغ أصناف الشرك،و هو ممّن يتمسخر به و يضحك عليه و يصفع[٢]

فى الأسواق و يستهزئ به قوّادا،تكون امّه فى غايه الرّناء و القياده و الافتضاح بذلك لا ترديد لا مس،و يكون هو عليه السلام فى غايه الدناءه و السقاطه حال النبوه و قبلها يصفع فى الأسواق و يعتمد المناكير و يكون قوّادا بصّاصا(بطاطا خ ل.بطالا خ ل) فهؤلاء يلزمهم القول بذلك حيث نفوا التحسين و التقييح العقليين،و أنّ ذلك ممكن، فيجوز وقوعه من الله تعالى و ليس هذا أبلغ من تعذيب الله لمن لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب طول الأبد انتهى.

قال النّاصب خفضه الله

أقول:نعوذ بالله من هذه الخرافات و الهذيانات و ذكر هذه الفواحش عند ذكر الأنبياء و الدّخول فى زمرة إنّ الذين يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ [٣]

و كفى به إساءه للأدب أن يذكر عند ذكر الأنبياء عليهم السلام أمثال هذه الترهات،ثم يفترى على مشايخ السنّه و علماء الإسلام ما لا يلزم من قولهم شيء منه،وقد علمت أنّ الحسن و القبح يكون بمعانى ثلاثه،أحدها

وصف النقص و الكمال، و الثانى الملائمه و المنافره، و هذان المعنيان عقليان لا شك فيه، فإذا كان مذهب الأشاعره أنهما عقليان فأى نقص أتم من أن يكون صاحب الدعوه الالهيه موصوفا بهذه القبائح التى ذكرها هذا الرجل السوء الفحاش و كأنه حسب أن الأنبياء أمثاله من رعاى الحله الذين يفسدون على شاطئى الفرات بكل ما ذكره نعوذ بالله من التعصب فإنه أوردته النار انتهى.

أقول [القاضى نور الله]

الخرافه الظاهره ما ظهر عن هذا النَّاصب الفاجر العاجز المبهوت الذى ينسج عليه أموراً واهيه كنسج العنكبوت، فمقصود المصنّف عنه يفوت، فإنه لم يفهم مقصود المصنّف قدس سرّه مع ظهوره كالنور على شاطئ الطور فأتى بما شاء من الفتور و الفطور، و ذلك لأنّ كلام المصنّف قدس سرّه فى فعل الله و هو البعثه كما صرّح به بقوله:

فلزمهم أن يذهبوا إلى جواز بعثه من ولد من الزناء إلخ و لزوم [١]

ما ذكره مع القول بالحسن و القبح بالمعنيين المذكورين و تجويز صدور القبائح عنه تعالى ظاهر لا خفاء فيه، اما بالنظر إلى المعنى الأوّل فلأنّ الكمال و النقصان مخصوصان بالصفات كما صرّحوا به فيما نقل سابقاً، و البعثه من الأفعال فلا يجريان فيها، و اما بمعنى الملائمه و المنافره فلأنّ بعثه من يفعل به كل شئ قد يلائم غرض الفاعلين فجاز أن يبعث الله تعالى مثل هذا الشخص لملاءمته غرض هؤلاء، إذ هو حاكم على الإطلاق و لا يجب عليه شئ و لا يقبح منه شئ بل كلّ قبيح يصير حسناً بفعله كما قال به الأشعرى، فكيف يحكم العقل بأحد المعنيين على عدم جواز ذلك على الله تعالى، و قد أشار المصنّف إلى انضمام باقى المقدمات التى ذكرناها بقوله: و إنّ ذلك

ممکن فيجوز وقوعه من الله و ليس هذا أبلغ من تعذيب الله تعالى من لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب و فصل ذلك فيما سيحيىء بعيد ذلك متصلا به عند الكلام على المعتزله فلا تغفل. و لقد اتضح بما ذكرناه أنه لا يرتبط بما ذكره المصنّف قدس سرّه ما ذكره هذا التّناصب بقوله: فان كان مذهب الأشاعره أنّهما عقليّان فايّ نقص أتمّ من أن يكون صاحب الدعوه الالهيه موصوفا بهذه القبائح إلخ، و ذلك لظهور أنه لا يلزم من إدراك العقل بأحد المعنيين قبح اتّصاف صاحب الدّعوه بذلك إدراكه قبح إرسال الله تعالى لمثل هذا الشّخص، و كيف يدرك ذلك مع أنه على قاعده القوم لا يقبح شيء عن الله تعالى، فيجوز عليه بعثه مثل ذلك الشّخص كما جوزوا عليه صدور غيره من القبائح و الظلم حسب ما أشار إليه المصنّف قدس سرّه و يؤكده ما في المواقف و شرحه [١]

من أنّ التّبوه عند أهل الحقّ من الأشاعره من قال له الله: أرسلتك إلى قوم كذا و لا يشترط في الإرسال شرط من الأعراض و الأحوال المكتسبه بالرياضات و المجاهدات في الخلوات و الانقطاعات، و لا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر و ذكاء الفطره كما يزعمه الحكماء، بل الله سبحانه يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ، [٢]

فالنبوّه رحمه و موهبه متعلّقه بمشيئته فقط انتهى، هذا، و اما الآيات التي ذكرها في توييح المصنّف قدس سرّه فإنما تناسب بحال أسلاف التّناصب حيث أشاعوا تلك الروايات الفاحشه و ذكروها في صحاحهم و غيرها من جوامعهم و تداولوها بينهم في أنديتهم و مجالسهم قرنا بعد قرن، فإنّ كون قصدهم في ذلك تشييع الفاحشه ظاهر لا مجال للمناقشه فيه، و أمّا المصنّف فليس قصده في هذا المقام إلا استقباح أمر السلف في إشاعه تلك الفواحش ليرتدع الخلف عن اتباعهم.

بل الذي فعله المصنّف من قبيل الجرح و التعديل الذي قد أوسعوا له السبيل،

و فى تفسير النيسابورى أنّ بعضهم حمل الفاحشه على الزّنا و خصّص من يحب شيوع الفاحشه بعبد الله بن أوفى، فعلى هذا لا ترتبط الآيه بما نقله القوم أيضا فضلا عن المصنّف قدّس سرّه، واما ما ذكره من أنّ المصنّف أساء الأدب بذكر تلك القبائح و المعاييب عند ذكر الأنبياء عليهم السّلام فهذا أيضا من بركه البرامكه، [١]

فإنّ الأشاعره و هم الذين قالوا: بجواز صدور الفواحش عنهم، فيلزم الناقل لكلامهم ما لزمهم من المقارنه فى الذّكر و نقل الكفر ليس بكفر بالاتّفاق، و أيضا كثيرا ما يفرض الحكماء و المتكلمون عند الاستدلال على وجود الواجب أو على وحدته: مثلا عدمه أو تعدده المستلزم لكفر قائله أو شركه، و لم يتوجّه عليهم إلى الآن مؤاخذه عن عاقل فضلا عن فاضل بأنّ ذلك إساءه أدب أو كفر أو شرك، فكذا فيما أتى به المصنّف هاهنا لاتّحاد أسلوب الكلامين، و إنّما الذى حمل الناصب على هذا التشنيع عجزه عن الجواب أو انحرافه عن سمت الحق و الصّواب، كما حكى [٢]

أنّ رجلا رأى فقيها ناقصا كالناصب فى مسجد فسأله عن مسأله من مسائل الحيض أو الاستحاضه و لما رأى الفقيه أنّه عاجز عن جواب مسأله اضطرب و قال ساخطا عليه، اخرج هذه القاذورات من بيت الله و مؤه عليه جهل نفسه، فلينظر أولياء الناصب أنّ هذه

الحيل و التّمويهات أفسد أو ما يصدر [١]

من رعا الحله على شاطئ الفرات.

[قول المعتزله فى هذا الباب]

اشاره

قال المصنّف رفع الله درجته

و اما المعتزله فانهم حيث جوزوا صدور الذنب عنهم لزمهم القول بجواز ذلك أيضا، و اتفقوا على وقوع الكبائر منهم قبل البعته كما فى قصه اخوه يوسف، فلينظر العاقل بعين الإنصاف هل يجوز المصير إلى هذه الأفاويل الفاسده و الآراء الرديّه؟ و هل يبقى مكلف ينقاد إلى قبول قول من كان يفعل به الفاحشه طول عمره إلى وقت نبوته و أنه يصفع و يستهزئ به حال النبوه، و هل يثبت بقول مثل هذا حجه على الخلق، و اعلم أنّ البحث مع الأشاعره فى هذا الباب ساقط و أنهم إن بحثوا فى ذلك فقد استعملوا الفضول لأنهم يجوزون تعذيب المكلف على أنه لم يفعل ما أمره الله تعالى به من غير أن يعلم ما أمره به و لا أرسل إليه رسولا البتّه، بل على امتثال ما أمره به و أنّ جميع القبائح من عنده تعالى و أنّ كلّ ما هو واقع فى الوجود فانه من فعله تعالى و هو حسن، لأن الحسن هو الواقع و القبيح هو الذى لم يقع، فهذه الصفات المذكوره الخسيسه فى النبىّ و أبويه تكون حسنه لوقوعها من الله تعالى، فأى مانع حيثنذ من البعته باعتبارها، فكيف يمكن للأشاعره منع كفر النبىّ و هو من الله و كل ما يفعله تعالى فهو حسن، و كذا أنواع المعاصى و كيف يمكنهم مع هذا المذهب التنزيه للأنبياء، نعوذ بالله من مذهب يؤدى إلى تحسين الكفر و تقييح الايمان و جواز بعته من اجتمع فيه كلّ الرذائل و السقطات، و قد عرفت من هذا أنّ الأشاعره فى هذا الباب قد أنكروا الضروريات انتهى.

قال الناصب خفضه الله

أقول: استدلال المعتزله على وقوع الكبائر من الأنبياء قبل البعته بقصه اخوه يوسف

ص: ٢٨٢

استدلال قوى، لأن الإجماع واقع [١]

على أن إخوه يوسف صاروا أنبياء بعد إلقاء يوسف فى الجبّ و غيره من الذنوب التى لا شك أنّها كبائر، و هذا الرّجل ما تعرّض بجوابه إلا بالفحش و الخزعله [٢]

و اللوذعيه [٣]

كالرّعا [٤]

و الأجلاف [٥]

السوقيه، و المعتزله يثبتون الوقوع و هو لا- يقدر على الدفع و يبحث معهم فى الجواز، و هذا من غرائب أطواره فى البحث، ثم ما ذكر أنّ البحث مع الأشاعره ساقط لأنهم يجوزون تعذيب المكلف و غيره من الطامات، و قد عرفت فيما سبق جواب كلّ ما ذكر و أن الحسن و القبح شرعيان بمعنى و عقليّان بمعنيين آخرين، و علمت أنّ كل ما ذكره ليس بمذهبهم و لا يرد عليهم شىء و أنّهم لا يخالفون ضروره العقل انتهى.

أقول [القاضى نور الله]

دعوى الإجماع ممنوع، و إنما ذهب من ذهب إلى كونهم أنبياء من تفسيره الاجتباء بالنبوه فى قوله تعالى [٦]

: وَ كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَ يُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَ يُؤْتِيكَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ عَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ، الآيه و ليس الاجتباء صريحا و لا ظاهرا فى هذا المعنى كما يشعر به قوله تعالى: وَ كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ، فإنّ معناه على ما ذكره فخر الدّين الرّازى فى تفسيره كما

ص: ٢٨٣

اجتباك بمثل هذه الرؤيا العظيمة الداله على شرف و عز و كبرياء شأن كذلك يجتبيك لأمر عظام، قال الزجاج [١]

:الاجتباء مشتق من جبيت الشيء إذا أخلصته لنفسك و منه الماء فى الحوض، و أيضا قال الرازى [٢]

و اختلفوا فى المراد بهذا الاجتباء فقال الحسن: يجتبيك ربك بالنبوه، و قال آخرون: المراد به إعلاء الدرجه و تعظيم المرتبه، فأما تعيين النبوه فلا دلالة فى اللفظ عليه، ثم قال: و اعلم أنا لما فسرنا هذه الآيه بالنبوه لزم الحكم بأن أولاد يعقوب كلهم كانوا أنبياء، و ذلك لأنه قال: وَ يُنمُّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكَ وَ عَلَى آلِ يَعْقُوبَ، و هذا يقتضى حصول تمام النعمه لآل يعقوب فلما كان المراد من تمام النعمه هو النبوه لزم حصولها لآل يعقوب و ترك العمل به فى حق من عدا من أنبائه و جب أن يبقى معمولاً به فى حق أولاده انتهى، و كل ذلك صريح فى عدم الإجماع، و أصرح من ذلك ما فى الشفاء للقاضى عياض [٣]

حيث قال: و أما قصه يوسف و إخوته فليس على يوسف منها تعقب (فيها تعتب خ ل) و أما إخوته فلم تثبت نبوتهم فيلزم الكلام على أفعالهم و ذكر الأسباط و عدهم فى القرآن عند ذكر الأنبياء ليس صريحا فى كونهم من أهل

الانباء قال المفسرون يريد من نبي من أبناء الأسباط (انتهى) وكيف ينعقد الإجماع في ذلك مع اتفاق أئمة أهل البيت عليهم السلام و علماء شيعتهم على خلاف ذلك و أنهم لم ينالوا عهد النبوه و الامامه، على أنّ الشارح الجديد للتجريد ذكر أنّ كثيرا من المعتزله ذهبوا إلى نفى الكبائر قبل البعثه أيضا، فكيف يتأتى بالنظر إليهم دعوى الإجماع على إخوه يوسف، مع أنّ قولهم فيما حكى الله عنهم في كتابه: لِيُؤسِفُ وَ أَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيَّ أَيْبِنَا مِنَّا [١]

محض الحسد، و الحسد من امّهات الكبائر، لا سيّما و قد أقدموا بسبب ذلك الحسد على تضييع ذلك الأخ الصّالح و إلقائه في غيابه الجبّ و ذلّ العبوديه و تبعيده عن الأب المشفق، و ألقوا أباهم في الحزن الدائم و الأسف العظيم، و أقدموا على الكذب، فما بقيت خصله مذمومه و لا طريقه في الشر و الفساد إلا و قد أتوا بها، و كلّ ذلك يقدر في العصمه و النبوه، و أما قول الناصب: إن المصنّف ما تعرض بجواب استدلال المعتزله إلا - بالفحش، فمجاب بأنّ من يكابر ضروره العقل لا يستحق من الجواب إلا مثل ذلك كما مرّ و أما قوله: و المعتزله يثبتون الوقوع فيه أن إثبات وقوع نبوه إخوه يوسف مما دونه خسر القتاد، لأن هذا الناصب زعم ثبوته بالإجماع و قد أوضحنا بطلانه، و لنعم ما فعل من جعل الطامات بيانا لما ذهبت إليه الأشاعره في قوله: ثمّ ما ذكر أنّ البحث مع الأشاعره ساقط لأنهم يجوزون تعذيب المكلف و غيره من الطامات إلخ فافهم، و أما ما أحال جوابه إلى ما ذكر فيما سبق فقد دمّرنا عليه نحن فيما سبق فتذكر.

فى مباحث الامامه

[المسأله الخامسه فى الامامه [١]]

اشاره

و فيها مباحث [

قال المصنّف رفع الله درجته

المسأله الخامسه فى الامامه [١]]

و فيها مباحث

ص: ٢٨٤

اشاره

[١]

،ذهب الاماميه إلى أنّ الأئمه كالأنبياء فى وجوب عصمتهم عن

ص: ٢٩٢

جميع القبائح و الفواحش من الصّغير إلى الموت عمدا و سهوا، لأنهم حفظه الشرع و القوامون به، حالهم في ذلك كحال النبي صلى الله عليه و سلم، و لأنّ الحاجه إلى الامام إنما هي للانتصاف من المظلوم عن الظالم و رفع الفساد و حسم مادّة الفتن، و أنّ الامام لطف يمنع القاهر من التّعدي و يحمل النّاس على فعل الطاعات و اجتناب المحرّمات و يقيم الحدود و الفرائض و يؤاخذ الفساق و يعزّر من يستحقّ التعزير، فلو جازت عليه المعصيه و صدرت عنه انتفت هذه الفوائد و افتقر إلى إمام آخر و تسلسل، و خالفت السنه في ذلك و ذهبوا إلى جواز إمامه الفساق و العصاه و السّراق كما قال الزّمخشري [١]

و هو من أفضل علمائهم: لا كالدوانيقي المتلصّص يشير به إلى

ص: ٢٩٣

، فأى عاقل يرتضى (يرضى خ ل) لنفسه الانقياد الدّيني و التقرب إلى الله بامتثال أوامر من كان يفسّقونه طول وقته و هو غائض في القيادة و أنواع الفواحش و يعرض عن المطيعين المبالغين في الزّهد و العبادة، و قد أنكر الله تعالى بقوله:

أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ [٢]

فالأشاعره لا يتمشى هذا على قواعدهم حيث جوّزوا صدور القبائح عنه تعالى، و من جملتها الكذب فجاز الكذب في هذا القول تعالى عن ذلك علوا كبيرا، و اما الباكون فإنهم جوّزوا تقديم المفضل على الفاضل فلا يتمشى هذا الإنكار على قولهم أيضا فقد ظهر أنّ الفريقين خالفوا الكتاب العزيز انتهى.

قال النّاصب خفضه الله

أقول: اعلم أنّ مبحث الامامه عند الأشاعره ليس من اصول [٣]

الدّيانات و العقائد،

ص: ٢٩٤

بل هي عند الأشاعره من الفروع المتعلّقه بأفعال المكلفين، و الامامه [١]

عند الاشاعره

ص: ٣٠٠

هي خلافه الرسول في إقامه الدين و حفظ حوزة المله بحيث يجب اتباعه على كفه الأمه و شروط الامام الذي هو أهل للامامه و مستحقها أن يكون مجتهدا في الأصول و الفروع ليقوم بأمر الدين ذا رأى و بصاره بتدبير الحرب و ترتيب الجيوش، شجاعا قوى القلب ليقوى على الذب من الحوزه، عدلا لئلا- يجور، فإن الفاسق ربما يصرف الأموال في أغراض نفسه، و العدل عندنا من لم يباشر الكبائر و لم يصر على الصيغائر، عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعيه بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا إذ النساء ناقصات العقل و الدين حرا قرشيا فمن جمع هذه الصفات فهو أهل للامامه و الزعامه الكبرى، و اما العصمه فقد شرطها الشيعة الاماميه و الاسماعيليه، و استدلل عليها هذا الرجل بأن الحاجه إلى الامام بالأمور المذكوره، و لو جازت المعصيه عليه و صدرت عنه انتفت هذه الفوائد، و نقول: ما ذا يريد من العصمه؟ ان أراد وجوب الاجتناب في جميع أحواله عن الصيغائر و الكبائر فلا نسلم لزوم ذلك، لأن صدور بعض الصغائر المعفو عنها مع اجتنابه عن الكبائر لا يوجب أن لا يكون منتصفا من الظالم للمظلوم، و باقى الأمور المذكوره، و ان أراد وجود ملكه مانعه من الفجور فحن أيضا نقول بهذه العصمه و وجوبها للإمام، لأننا شرطنا أن يكون عدلا و العدل من له ملكه العصمه المانعه من الفجور، و صدور بعض الصغائر عنه في بعض الأوقات لا يبطل ملكه العصمه لأن الملكه كيفيه راسخه في النفس متى يراد صدور الفعل عنه صدر بلا مشقه و رويه و كلفه، و صدور خلاف مقتضى الملكه لا ينفي وجود الملكه لعوارض لا- يخلو الإنسان عنها كصاحب الملكه الخلقيه من العفه و الشجاعه قد يعرض له ما يعرضه إلى إصدار خلاف الملكه، و مع ذلك لا تزول عنه الملكه، فالعصمه بمعنى الملكه حاصله للمجتنب عن الكبائر المصر في تركها و إن صدر عنه نادرا بعض الصغائر، فاندفع هذا الاشكال و لم يلزم التسلسل كما ذكره، و أما ما قال: إن أهل السنه خالفوا ذلك و ذهبوا إلى جواز إمامه السراق و الفساق

فأنت تعلم أنّ هذا من مفترياته، لأنّ كتب أهل السنّه مشحونه بالقول بوجوب عداله الأئمه [١]

،فالفاسق كيف يجوز عندهم أن يكون إماما و الحال أنّه ضد العدل فعلم انه مفتر كذاب و نعم ما قلت فيه شعر:

إذا ما رأى طيبا فى الكلام

بقاذوره الكذب قد دنّسه

يخلط بالطهر أنجاسه

فابن المطهر ما أنجسه

و الباقي من الكلام قد علمت أجوبته غير مرّه انتهى.

أقول [القاضى نور الله]

فيه نظر من وجوه اما أولا- فلأنّ ما ذكره من أنّ مبحث الامامه عند الأشاعره ليس من اصول الديانات بل من الفروع المتعلّقه بأفعال المكلفين إلخ دليل على عدم ديانتهم أو عدم اطلاعهم على حقائق اصول الدين، فإنّ إنكارهم لأصالته مكابره مردوده بما ذكره المصنّف: من أنّ الأئمه حفظه الشرع و القوامون به، حالهم كحال النّبى صلّى الله عليه و آله سلّم و لقوّه هذا الدليل أغمض عنه الناصب و لم يتعرّض له بل تعرّض لما ذكره المصنّف بعد ذلك بقوله: و لأنّ الحاجه إلى الامام إلخ حيث قال: و استدلّ عليه هذا الرّجل بأن الحاجه إلى الامام إلخ فافهم، و من العجب أنّهم بالغوا فى فرعيه هذه المسأله حتّى قالوا: لا يجب البحث عنها و لا طلب الحقّ فيها بل يكفى فيها التقليد، و لهذا لا يكفر مخالفتها بل لا يفسق فى ظاهر أقوالهم، و إنّما التزموا ذلك لتحصل الغفله عمّا اقترحوه من ثبوت الامامه بالاختيار دون النصّ و الاعتبار، و لثلا- يحصل الظفر بفساد ما انتحله خلفائهم من حقوق الأئمه الأعلام و اختلقوه [٢]

من الأحاديث التى

ص: ٣٠٥

إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، ثم ناقضوا ذلك وصرّحوا بأنّ حقوق النبوة من حمايه بيضه الإسلام و حفظ الشّرع و نصب الأولويه و الأعلام في جهاد الكفّار و البغاه و الانتصاف للمظلوم و إنفاذ المعروف و إزاله المنكر و غير ذلك من توابع منصب النبوة ثابتة للإمامه، لأنّها خلافه عنها، و لقوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ [٢]

و هو الامام بالاتّفاق، فيجب معرفته أصاله لا من باب المقدمه و لما

رووه في كتبهم كالحميدى في الجمع بين الصحيحين [٣]

من أنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال من مات و لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليته، و هو نص صريح في أنّ الامامه من الأصول للعلم الضرورى بأنّ الجاهل بشيء من الفروع و إن كان واجبا لا تكون ميتته ميتة جاهليته، إذ لا يقدح ذلك في إسلامه، و ليس المراد من إمام زمانه القرآن المجيد كما زعموا و إلا لكان تعلّمه واجبا على الأعيان، و لان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أضاف الامام إلى الزمان و فيه دليل على اختصاص أهل كلّ زمان بإمام يجب عليهم معرفته و مع القول بأنّه القرآن أو بعضه كالفاتحه لا يبقى لهذا التخصيص فائده أصلا، سيّما على مذهب الحنفى الذى لا يوجب تعلّم القرآن و لا الفاتحه و لا بعضا آخر منه، بل يحكمون بكفايه أن يقال [٤]

بالفارسيه (دو برك سبز) كما هو المشهور بين الجمهور

فلا يكون هذا التأويل مطابقا لمقتضى الحديث قطعا بل قد صرح القاضى البيضاوى فى مبحث الأخبار من كتاب المنهاج و جمع من شارحى كلامه بأنّ مسأله الامامه من أعظم مسائل اصول الدّين الذى مخالفته توجب الكفر و البدعه، وقال الاسروشنى [١]

من الحنفية فى كتابه المشهور بينهم بالفصول الاسروشنى بتكفير من لا يقول بامامه أبى بكر، بل هم يناقضون ذلك بفعلهم أيضا حيث يتصدّون لقتل [٢]

من ظنّ أنّ

ص: ٣٠٧

أبا بكر ليس بإمام أو قال أنا أعتقد أنّ أمير المؤمنين عليه السّلام خليفه النبيّ صلّى الله عليه وآله سلّم بلا واسطه لظنّ أدانى إليه أو تقليد لبعض المجتهدين، وبالجملة لو كانت هذه المسأله من الفروع لكفى فيها ظنّ المجتهد أو تقليد الغير، فلا يكون سبيل إلى تخطئه المجتهد الذى ظنّ أو قال شيئاً ممّا تقدّم فضلا عن قتله و الحال أنّ فتواهم بل فعلهم بخلاف ذلك هذا، واستدل [١]

فى المواقف و شرحه على أنّها من الفروع بأنّ نصب الامام واجب على الامّة سمعا لوجهين الاول أنّه تواتر اجماع المسلمين فى الصدر الأوّل بعد وفات النبيّ صلّى الله عليه وآله سلّم على امتناع خلوّ الوقت [٢]

عن إمام حتّى قال أبو بكر ألا إنّ محمّدا قد مات و لا بدّ لهذا الدّين ممّن يقوم به فبادر الكلّ إلى قبوله و تركوا أهمّ الأشياء و هو دفن رسول الله صلّى الله عليه وآله سلّم و الصّلاه عليه و التعزّيه لأهل البيت عليهم السّلام و تسليتهم، و لم يزل الناس بعد الخلفاء على ذلك فى كلّ عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام متّبع، الثانى أنّ فيه دفع ضرر مظنون و أنّه واجب إجماعا، و بيانه أنّا علمنا علما يقارب الضروره أن مقصود الشارع فيما شرع إنّما هو مصالح عائده إلى الخلق معاشا و معادا انتهى، و أقول: فيه وجوه من الخلل و صنوف من الزّلل، أمّا فى استدلاله على ذلك بأنّ نصب الامام واجب على الامّة إلخ، فلأنّه مصادره على المطلوب لأنّ وجوب النصب على الامه متفرع على كونها من الفروع مع أنّ الوجوب السمعى

منحصر فى الكتاب و السنه و الإجماع، و الكل مفقود هاهنا باعتراف الخصم كما سيظهر لك قريبا، و أيضا و جوب نصبه على الامه يقتضى أنهم إذا لم يتفقوا لم يحصل انعقاد الامامه، بل يجب إعادة النظر مره بعد أخرى، و قد لا يثمر شيئا من ذلك اتفاقهم لاختلاف الآراء غالبا و هو يبطل تعليقها على رأى الامه و إلا لزم تعذر نصب الامام أو جواز عمل كل فريق برأيه فيكون منصوب كل فريق إماما عليهم خاصه و هو خلاف المطلوب، و اما قوله: تواتر إجماع المسلمين على امتناع خلؤ الوقت عن إمام إلخ فلأن امتناع خلؤ الزمان (الوقت خ ل) عن الامام أعم من أن يكون منصوبا من الله و رسوله أو من قبل الامه، و لا دلالة للعام على الخاص، فلا يستلزم المطلوب مع أن الإجماع المذكور حججه عليهم، لأننا نجد كثيرا من الزمان خاليا عن إمام جامع للشرائط المعتره عندهم و هى القرشيّه عندهم بالاتفاق، و العداله و الاجتهاد على الخلاف، و القول بوجوده فى ناحيه غير معلومه مكابره، و اما قوله: فبادر الكل، فلأن هذا الكل كان بعضا من الكل باتفاق الكل فلا يكون حججه على الكل عند الكل، و لأنه يحتمل أن تكون المبادره للتفحص عن إمام منصوب من الله تعالى و رسوله، و اما قوله: و تركوا أهم الأشياء فلأن الذى ترك الامام و دفن الرسول كان جائرا جاهلا زنديقا [١]

لا عالما عادلا صديقا، فليس ذلك مستلزما للمطلوب لقيام الاحتمال المذكور، و الشيعه يستدلون بفعلهم الشنيع هذا على عصيانهم بل عدم ايمانهم و اختيارهم الدنيا على الآخرة و ذلك لأنهم

يذكرون حديثا و هو أنه من صلى على مغفور غفر له ذنوبه [٢]

فلو كانوا مصدقين بما جاء به النبى صلى الله عليه و آله و سلم لما عرضوا عن هذه السعاده الكبرى و المغفره العظمى مع أن المصلحه و المشوره فى امور الدين و الدنيا ما يفوت بيوم أو يومين، فلو كان لهم ايمان و مروه لصبروا للصلاه عليه صلى الله عليه و آله و سلم و التعزیه لأهل البيت عليهم السلام و إدخالهم فى المشوره، إذ النزاع كان معهم

و لذلك

قال عليّ عليه السّلام كيف الشورى و المشيرون غيب [١]

و ليت شعري كيف صار ذلك واجبا فورياً مع أنّه حين أراد النبيّ صلّى الله عليه و آله سلّم أن يكتب في مرضه كتابا في هذا الباب منع منه عمرو قال: [٢]

حسبنا كتاب الله كما سيجيء، و اما قوله و لم يزل الناس إلخ

ص : ٣١٠

فلأنه مكابره و خلافه ظاهر لا يخفى على أحد، و اما قوله: لأنّ فيه دفع ضرر فلأنّ في نصب الامام بعد النبي و خلفه ضرر مظنون بل مجزوم به، و كذا بعد ذلك في بعض الأوقات: و اما قوله: لأننا نعلم إلخ فلأنّ هذا القول مع عدم دلالة على المقصود اعتراف منه بأنّ أفعال الله تعالى معلّله بالأغراض لعدم الفرق بين المقصود و الغرض، و القول بأنّ مقصوده أو غرضه جلّ جلاله لا يكون باعثا على فعله مكابره

صريحه كما لا يخفى، وقد تحقق بما فصّلناه أنّ الامامه خلافه عن النبوه قائمه مقامها كما أشار إليه المصنّف، فإذا كان كذلك فكلّ ما استدللنا به على وجوب النبوه في حكمه الله تعالى فهو بعينه دالّ على وجوب الامامه في حكمته أيضا، لأنّها ساده مسدّها لا- فرق بينها وبينها إلا في تلقى الوحي الإلهي بلا واسطه، وكذا الكلام في الشرائط المعبره عندنا، واما ما ذكره الناصب من اشتراط الاجتهاد فمردود بأنّ رتبه الامام أجل و أعلى من ذلك كما أنّ النبي صلّى الله عليه وآله وسلم كذلك لما سيحيى في مباحث اصول الفقه من الأدله الداله على ذلك: و منها أنّ الاجتهاد قد يخطئ و وقوع الخطاء من النبي صلّى الله عليه وآله وسلم و سلم عندنا كان محالا لثبوت عصمته كما مرّ، فكذا الامام القائم مقامه كما سبق، ولأنّ الامام و إن لم يكن مؤيدا بالوحي لكنّه متمكّن من الإلهام و مطالعه اللوح المحفوظ كما يدلّ عليه كلام الشيخ [١]

ابن حجر العسقلاني في شرح ما

رواه البخارى من حديث اعتراض النبي صلّى الله عليه وآله وسلم على الحسن عليه السلام أيام رضاعه عند وضع بعض تمرات الصدقه في فمه بقوله: كخ كخ [٢]

أما تعلم أنّ الصدقه حرام علينا، فإنّ الشيخ المذكور أجاب عن قول من استبعد اعتراض النبي صلّى الله عليه وآله وسلم على الحسن في حال رضاعه و عدم كونه مكلفا بعدم استواء حال الحسن عليه السلام و حال غيره، لأنّ الحسن عليه السلام في تلك الحال كان يطالع اللوح المحفوظ، على أنّه لو بنى على كفايه اشتراط الاجتهاد في الامام فربّما لزم إفحامه، لأنّه يقول له المكلف:

لا يجب على اتباعك حتّى أعرف أنّ ما تقوله صواب غير ناش عن حال غلبه القوه الشهويّه و لا أعرفه إلا بقولك و قولك ليس بحجّه دائما بل حال غلبه القوه العقليه المساوقه للعصمه، و لا أعرف أنّ هذه الحال هي تلك الحال فينقطع الامام، لا يقال: لم لا يجوز

معرفة صحّ قوله بكونه مجتهدا، سلمنا لكن لم لا يجب قبول قوله كقبول قول المفتى فأنه يجب على المقلد قبول قوله دائما و إن لم يكن معصوما، لأننا نقول:

أما مدعى الاجتهاد فيلزم إفحامه أيضا لأنه إذا ألزمه [١]

المكلف له أن يقول:

إنى اجتهدت فادى اجتهادى إلى عدم وجوب قبول قولك فى هذه الحالة فينقطع، و أما وجوب قبول قوله كالمفتى فهو باطل لوجوه، منها: أن قبول قول المفتى إنما هو على العامى المحض الذى لا- يتمكن من معرفه الصواب عن الخطاء بالاجتهاد، أما من يتمكن فلا يجب عليه قبول اجتهاد آخر [٢]

، و منها ما هو مذكور فى كتاب الألفين [٣]

للمصنّف قدّس سرّه فليرجع إليه من أراد زياده الإفاده، و أما اشتراطهم للبصاره بتدبير الحروب فهى من لوازم اشتراط العصمه، إذا المعصوم مؤيد ضروره بالعقل و البصاره فى ضروريات الدين و كذا الشجاعه، و لعلّ التياصب لما رأى أنّ دعوى الشجاعه المقرونه بصدور الآثار للثلاثه الذين فزوا مرارا [٤]

و ذهبوا [٥]

عريضا فى غزوات النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم على ما سيحىء مشكله أردفها بقوله: قوى القلب ليكون

ص: ٣١٣

مهربا له عند اعتراض أحد عليه في دعوى الشجاعه لهم، بأن يقول له على طريقه الرّجم بالغيب و الرّمي في الظلام: إنّ قوّه القلب التي هي منشأ الشجاعه أمر غيبى لا- يعلمه إلا- الله كانت حاصله فيهم و إن لم يظهر فيهم لوازمها و آثارها، و فيه ما فيه، و أما العدالة فقد أغنى الامام ما اشترطنا فيه من العصمه عن اشتراط التي دونها في المرتبه فلا- يخفى ما في استدلاله على اشتراط العدالة و عدم الجور بقوله: فإنّ الفاسق ربّما يصرف الأموال في أغراض نفسه، فإنّه أخصّ من المدعى كما لا يخفى، و اما اشتراط الحرية فهو ممّا لا كلام فيه، و أما القرشيه فليس بشرط لكنّه قد اتفق كون أئمتنا المعصومين الاثنى عشر عليهم السلام من قریش من بنى هاشم ثمّ من بنى عبد المطلب ثمّ من آل النبی صلوات الله عليه و آله، و اما ثانيا فلأنّ قوله: و استدللّ عليه هذا الرجل بأنّ الحاجه إلى الامام إلى آخر ما ذكره من الإيراد و التردید مردود أولا- بأنّ ما أتى به من منع اللزوم منع للمدعى المستدلّ عليه، فيكون خارجا عن قانون المناظره، و ثانيا أنا نختار أوّلا الشق الأوّل و نقول: إنّ المنع الذي ذكره بقوله لا نسلم لزوم ذلك اما منع لوجوب الاجتناب عن الصغائر كما يدلّ عليه قوله: لأنّ صدور بعض الصغائر إلخ او منع لوجوب الاجتناب في جميع الأحوال أيضا، و الثاني ظاهر البطلان، إذ من الأحوال حال الكهوله و الشيخوخه و السّفرة و الحضر و حال القعود و القيام و حال كونه راكبا أو راجلا- إلى غير ذلك، و من اليبين أنّ عدم انتصافه للمظلوم عن الظالم في بعض هذه الأحوال يخلّ بفائده إمامته و كذا الأوّل، لأنّ الكلام ليس في صدور الصغائر و في إيجاب ذلك عدم الانتصاف عن الظالم للمظلوم بل في جواز صدور الصغائر و الكبائر عنه و استلزام ذلك جواز أن يخطأ و لا ينتصف فيحتاج إلى إمام آخر و هكذا فيلزم التسلسل و الحاصل أنّ الغرض من نصب الامام أن يبيد المكلفين عن الخطأ و العصيان و يقربهم إلى الطاعة و الرضوان، فلو كان هو أيضا جائز الخطأ لاحتاج إلى إمام آخر، و ذلك

الآخر أيضا لو لم يكن معصوما لاحتاج إلى ثالث و هكذا فلو لم يكن في شيء من المراتب إمام معصوم يلزم التسلسل، و قد شابه هذا الدليل دليل وجوب انتهاء الممكنات إلى الواجب تعالى دفعا للتسلسل كما لا يخفى هذا، و ربما يكابر المخالف و يقول: ليس الغرض من الامام ما ذكرتم من التباعد و التقريب، بل الغرض منه حفظ أهل الإسلام و ترتيب أمورهم على وجه النظام حتى لا ينتهي إلى الفتنة و الفساد و اختلال أحوال العباد، و في كلام الناصب إشعار بهذا أيضا، و دفعه ظاهر لأن نظام الأمور على الوجه المخالف للشريعة ليس بمطلوب للشارع، فيجب أن يكون الامام معصوما و إلا لما كان نظام الأمور مع وجوده على الوجه الشرعي و لا أقل من جهة معصيته فيحتاج إلى آخر يحصل منه الانتظام الشرعي و يتسلسل، و ثالثا أنا نختار الشق الثاني و نقول: إن أكثر ما ذكره من أحكام الملكة باطل مخترع من عند نفسه سيما ما ذكره بقوله: و صدور بعض الصغائر عنه في بعض الأوقات لا يبطل ملكه العصمة فإنه دعوى كاذبه باطله، و ما استدلل عليه بقوله: لأن الملكة كيفيه راسخه في النفس متى يراد صدور الفعل إلخ أكذب منه، و إنما المذكور في الكتب المتداولة في تعريف الملكة ما أخذ فيه قيد الدوام و الضبط قال العلامة الدواني [١]

في رسالته الفارسيه المشهوره المعموله في تحقيق معنى العدالة ما هذه عبارته:

و چون نفس متمرن بملکات ثلاث حکمت و عفت و شجاعت گردد بر وجهی که علی الدوام أفعال بر قانونی مضبوط و نهجی مقرر از او صدور یابد بی تجشم رویتی جدید و سعی مستأنف آن ملکه عدالت باشد» انتهى، و قد عرّف ابن الحاجب [٢]

في مختصره و غيره في غيره العدالة بأنها كيفيه راسخه تبعث المتصف بها على ملازمه التقوى و المرؤه، و الرسوخ و الملازمه يقتضيان الدوام و عدم التخلف كما لا يخفى،

و هل يقول عاقل: إنَّ الكتابه إذا صارت ملكه لا ينافيها وقوع الغلط فيها بعد ذلك؟ بل الذى نقله هذا الناصب سابقا فى شرح مسأله عصمه الأنبياء من تعريف الأشاعره و هو أن لا- يخلق الله فيهم ذنبا يقتضى الدوام و اللزوم أيضا، بل ما نقله من تعريف الحكماء ثمه يستدعى ذلك أيضا، فما ذكره من أن صدور خلاف مقتضى الملكه لا ينفى وجود الملكه مقدمه فاسده مخالفه للعقل و النقل، نعم يمكن وقوع خلاف ملكه العدالة ظاهرا لعارض كالجبر بأن أوجر [١]

الخمير فى حلق صاحب تلك الملكه أو كوجوب الكذب لانقاذ النبى الذى قصده الأعداء فإن ارتكاب الكذب هاهنا إنما هو لكونه أقل القبيحين و

قد قال الشارع عليه السلام: من ابتلى ببليتين فليختر أسرها و حيث لا- مخالفه للشرع حقيقه فى هاتين الصورتين و ما يحدو حدوها فلا- يكون الإتيان بهما قادحا فى ملكه العدالة، و من هذا الباب ما يصدر فى حال التقية كما لا يخفى، و اما ثالثا فلأن إنكاره لما نسبه المصنّف إلى أصحابه من تجويزهم إمامه الفساق و السراق حيله لا نفى بإصلاح ما أفسده أسلافه، فقد قال الأسفراينى الشافعى [٢]

فى كتاب الجنائيات من الينايع: و تنعقد الامامه ببيعه أهل الحلّ و العقد من العلماء و الرؤساء و وجوه الناس الذين يتيسر حضورهم الموصوفين بصفات الشهود كامامه [٣]

الصّدّيق و استخلاف من قبله و لو لبعضهم كامامه [١]

الفاروق و بجعله الشّورى كامامه [٢]

عثمان و بقبول المولى من عهد المولى إلى موته بالقهر و الاستيلاء و لو فاسقا أو جاهلا أو عجميا انتهى، و قال شارح العقائد
النسفيّه [٣]

:إنّه لا ينزل الامام بالفسق و الجور [٤]

لأنّه قد ظهر الفسق و انتشر الجور من الأئمّه و الأمراء بعد الخلفاء، و السلف كانوا

ص: ٣١٧

ينقادون لهم و يقيمون الجمع [١]

و الأعياد بإذنتهم انتهى، و قال شارح الوقايه [٢]

فى فقه الحنفية لا يحدّ الامام حدّ الشرب، لأنّه نائب من الله تعالى انتهى، و إنّما تكلفوا هذه الخرافات ليتيسر لهم حفظ صحّحه إمامه معاويه و يزيد و أمثالهم، و من قال منهم: إنّ الامام يشترط أن يكون من أهل العدالة فالظاهر أنّه شرط استحسانى عنده لا شرط لازم [٣]

كما قال فى المطول [٤]

:إنّ اعتقاد التنافى فى شرط حسن قصر القلب، و

قال [٥]

عليه الصّلاه و السّلام لا صلاه إلا بحضور القلب أى لا كمال

ص: ٣١٨

إلا بها فتدبر، واما ما قاله نظماً فمقابل بما قلت ارتجالاً شعر:

إذا ما رأى فاضلاً في الأنام

بفضله فيه لقد دّسه

يلوث المطهر بما فضله

فضول اصفهاني ما انجسه

[المبحث الثاني في أنّ الامام يجب أن يكون أفضل من الرعيه]

إشاره

قال المصنف رفع الله درجته

المبحث الثاني في أنّ الامام يجب أن يكون أفضل من الرعيه، اتّفقت الاماميه [١]

على ذلك و خالف فيه الجمهور فجوزوا تقديم المفضول على الفاضل، و خالفوا مقتضى العقل [٢]

ص: ٣١٩

و نصّ الكتاب، فإنّ العقل يقبح تعظيم المفضول و إهانه الفاضل و رفع مرتبه المفضول و خفض مرتبه الفاضل، و القرآن نصّ على إنكار ذلك فقال تعالى: أَمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ [١]

و قال الله تعالى: هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ [٢]

و كيف ينقاد الأعلم الأزهد الأشرف حسبا و نسبا للأدون في ذلك كله انتهى.

قال الناصب خفضه الله

أقول: المراد من كون الامام أفضل من الرعيه إن كان كونه أحسب و أنسب و أشرف و أعرف و أعفّ و أشجع و أعلم فلا يلزم وجوبه عقلا- كما ادّعاه على تقدير القول بالوجوب العقلي، لأنّ صريح العقل يحكم بأنّ مدار الامامه على حفظ الحوزه و العلم بالرتاسه

ص: ٣٢٠

و طريق التعيش مع الرعيه بحيث لا يكون فظا غليظا [١]

منفرا و لا سهلا ضعيفا يستولى عليه الرعيه [٢]

،و يكون حامى الذمار و يكفيه من العلم ما يشترط القوم من الاجتهاد،و كذا الشجاعه و القرشيه فى الحسب و النسب،و إن وجد فى رعيته من كان فى هذه الخصال أتم و لا يكون مثله فى حفظ الحوزه فالذى يكون أعلم بتدبير حفظ الحوزه فالعقل يحكم بأنه هو الأولى بالامامه،و كثير من المفضولين يكونون أصلح للامامه من الفاضلين،إذ المعتبر فى ولايه كل أمر و القيام به معرفه مصالحه و مفاسده و قوه القيام بلوازمه،و ربّ مفضول فى علمه و عمله و هو بالزعامه و الرياسه أعرف و بشرائطها أقوم و على تحمّل اعبائها أقدر،و ان أراد بالأفضل أن يكون أكثر ثوابا عند الله فهذا أمر يحصل له الشرف و السعاده و لا تعلق له بالزعامه و الرئاسة و ان أراد بالأفضل الأصلح للامامه لكونه أعلم بحفظ الحوزه و تدبير المملكه فلا شكّ أنه أولى،و لا يجب التقديم إذا حصل حفظ الحوزه بالأدون،بل الأولى و الأنسب تقديم هذا إذا لم يسبق له عقد بيعه،فان سبق و كان فى تغييره مظنه فتنه فلا يجوز التغيير،هذا جواب ما استدللّ به على هذا المطلب من لزوم القبح العقلى مع أنّا غير قائلين به،و اما ما استدللّ به من الآيه فهو يدلّ على عدم استواء العالم و الجاهل

ص: ٣٢١

و عدم استواء الهادى و المضلّ و المهتدى و الضالّ [١]

و هذا أمر مسلم، فذلك الفاضل الذى لم يصير إماما و صار المفضول إماما يترجح على المفضول بالعلم و الشرف، و لكنّ المفضول إذا كان أحفظ لمصالح الحوزه و أصلح للامامه فهو أحقّ بالامامه، و الفاضل على فضله و شرفه و لا محذور فى هذا، و من الاشاعره من فضل فى هذه المسأله و قال: نصب الأفضل إن أثار فتنه لم يجب كما إذا فرض أنّ العسكر و الرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول و إلا و جب انتهى.

أقول [القاضى نور الله]

مراد المصنّف قدّس سرّه أنّه يجب أن يكون الامام أفضل و أكمل من الرعيه فى جميع أوصاف المحامد كالعلم و الزّهد و الكرم و الشّجاعه و العفّه و غير ذلك من الصّيفات الحميده و الأخلاق المرضيه، و بالجمله يجب أن يكون أشرفهم نسبا و أعلاهم قدرا و أكملهم خلقا و خلقا كما و جب ذلك فى النّبى بالنّسبه إلى امته، و هذا الحكم متّفق عليه من أكثر العقلاء إلا أنّ أهل السنّه خالفوا فى أكثره كالأعلميه و الأشجعيه و الأشرفيه لأنّ أبا بكر لم يكن كذلك مع أنّ عمر و أبا عبيده نصباه إماما، و كذا عمر لم يكن كذلك و قد نصبه أبو بكر إماما، و لم يتفطنوا بأنّ هذا الاختيار السوء قد وقع مواضعه و مخادعه من القوم حبا لجاه الخلافه و عداوه لإمام الكافّه كما يكشف عنه قول طلحه حين كتب أبو بكر وصيه لعمر بالولايه و الخلافه حيث قال [٢]

مخاطبا لعمر: وليته أمس و لآك اليوم إلى غير ذلك من

المكايد و الحيل و الخديعه التي استعملوها في غضب الخلافه عن أهلها، و كذلك فريق من المعتزله منهم عبد الحميد بن أبى الحديد [١]

المدائني قالوا بجواز تقديم المفضول على الفاضل لمصلحه ما، و قالوا: إنّ علينا أفضل من أبى بكر و جاز تقديم أبى بكر عليه لمصلحه، و هذا القول غير مقبول: إذ يقبح من اللطيف الخبير أن يقدم المفضول و المحتاج

ص: ٣٢٣

إلى التكميل على الفاضل الكامل عقلا و نقلا كما تقدّم في النبوه، و منشأ شبهتهم في هذا التجويز أنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ قدّم عمرو بن العاص على أبي بكر و عمر، و كذا قدّم أسامه بن زيد عليهما مع أنّهما أفضل من كلّ منهما، و الجواب بعد تسليم أفضليتهما و الإغماض عن أنّ هذه الأفضليّه إنّما توهم لهما بعد غصبيهما الخلافه انهما إنّما قدّما عليهما في أمر الحرب فقط، و قد كانا أعلم منهما فيه قطعا، كما دلّ عليه الأخبار و الآثار، هذا إن جعلنا التقديم و التأخير منوطا باختيار الله تعالى و إن جعلناه منوطا باختيار الامه كما هو مذهب جمهور الناصبه فهو أيضا غير مقبول لأنّه يقبح في العقول أيضا أن يجعل المفضول المبتدى في الفقه مقدّما على ابن عباس و ذلك بين عند كلّ عاقل و المخالف فيه مكابر، و من العجائب أنّ عبد الحميد بن أبي الحديد نسب هذا التقديم الذي ذهب إليه إلى الله عزّ و جلّ فقال في خطبه شرحه لنهج البلاغه [١]

و قدّم المفضول على الفاضل لمصلحه اقتضاها التكليف، و هذا القول في غايه ما يكون من السخف، لأنّه نسب ما هو قبيح عقلا إلى الله عزّ و جلّ مع أنّه عدلّ المذهب و قد خالف مذهبه، و لهذا حمل الشكايات الوارده من عليّ عليه السّلام عن الصّحابه و التّظلم منهم في الخطبه الموسومه بالشقشقيّه [٢]

على ذلك، و لا يخفى أنّ الحمل على ذلك ممّا لا وجه له سوى التحامل على عليّ عليه السّلام، لأنّ هذا التّقديم إن كان من الله تعالى لم يصح من عليّ عليه السّلام الشكايه مطلقا، لأنّها حينئذ تكون ردّا على الله و الرّد عليه على حدّ الكفر، و إن كان من الخلق فإن كان هذا التقديم لمصلحه المكلفين علم بها جميع الخلق غير عليّ عليه السّلام، فقد نسبه عليه السّلام إلى الجهل بما عرفه عامه الخلق، و إن كان لا لمصلحه كان تقديمًا بمجرّد التشهي فلم تكن

الشكايه على الوجه الذى توهمه، فلا- وجه لحملها عليه فتوجه، ثم أقول: يمكن أن يستدل على عدم جواز تفضيل المفضل بقول [١]

أبى بكر: أقيلونى أقيلونى فانى لست بخيركم و على فيكم و هذا من خواص هذا التعليق فاحفظه فإنه به حقيق، ثم هذا الذى أجبنا به عن جانب المصنّف اختيار للأعمّ من الاحتمالات التى ذكرها الناصب فى ترديده الثلاثى، و تتضح صحته و إفادته فى المقصود عند القدح التفصيلى على مقدمات ترديده المردود فنقول و بالله التوفيق: أما ما ذكره الأعراف مع الأعلام فى الشقّ الأوّل فمحلّ تأمّل، لأنّه إن أراد به الأعلام فيلزم الاستدراك، و إن أراد به الأعراف لقواعد الرئاسة و حفظ الحوزه كما ذكره فى الشقّ الثالث فلا وجه لمنع وجوبه عقلا هاهنا و إثباته هناك، و اما قوله: لأنّ صريح العقل يحكم بأنّ مدار الامامه على حفظ الحوزه إلخ فمردود بأنّنا سلمنا أنّ المدار على حفظ الحوزه لكن ذلك الحفظ يعتبر أن يكون على الوجه الشرعى الخالى عن شوائب الجور و الظلم الذى لا يحصل إلاّ ممّن اتّصف بالعلم و الفقه و الزهد و الشجاعه بل بالعصمه كما مرّ دون الوجه العرفى السياسى الحاصل من

ص: ٣٢٥

معاويه الباغى و جروه يزيد و الوليد الأموى الجبار العنيد الذى استهدف المصحف المجيد، و الحجاج الظالم الفاتك الشديده، و اللص المتغلب السدوانيقى و نحوهم من كل شيطان مريد، فانهم كانوا يدفعون الفتنة المتوهمه على الحوزه بل على خصوص سلطنتهم و جاههم بقتل كل متهم [١]

و صلب كل عدو متوهم [٢]

و إحراق بيوت أقوامهم و جيرانهم [٣]

و ضرب أعناقهم [٤]

إلى غير ذلك من العذاب و النكال بلا ثبوت ذنب منهم على وجه شرعى، و بالجملة أن حفظ الحوزه على الوجه المشتمل على الانتظام الظاهرى و دفع الهرج و المرج [٥]

و دفع تطاول بعض الآحاد على بعض قد يترتب على وجود الخلفاء المجازيه و الملوك الجائره بل بوجود الشحنة و العسس [٦]

بل ربما يحصل هذا القسم من الانتظام دون غيرهم من الخلفاء الحقيقيه فانهم بموجب سياساتهم العرفيه المذكوره ربما يدفعون تطاول آحاد الناس على غيرهم من العباد بوجه لا يتيسر لغيرهم من الخلفاء الأمجاد، لكنهم أنفسهم و أولياء دولتهم يعملون من ضعفاء العباد ما يشاؤون من الجور و الفساد، و لو وقع خلل فى أحكام الدين القويم و اعوجاج فى أركان الطريق المستقيم عجزوا عن الإصلاح و التقويم كما أشار إليه عبيد الله بن [٧]

الحرّ فى جملة قوله شعر:

ص: ٣٢٦

تبيت النشاوى [١]

من أميّه نوّما

و بالطفّ قتلى ما ينام حميمها

و ما ضيّع الإسلام إلا قبيله (عصابه خ ل)

تأمر نوكاها [٢]

و دام نعيمها

فاضحت قناه الدين فى كفّ ظالم

إذا اعوجّ منها جانب لا يقيمها

ص: ٣٢٧

و ليتأمل ذو الرأى السديد أنّ فيما وقع أيام تغلب يزيد عليه من اللعنه ما يربو و يزيد من قتل الحسين عليه السّلام شيء من حفظ حوزة الإسلام؟! أو فى قتله لأهل المدينة [١]

و افتضاض ألف بكر من أولاد الصّحابه و التّابعين الكرام [٢]

رعايه حقوق الأنام؟! أو فى رمى المناجيق على الكعبه [٣]

و تخريب بيت الله الحرام [٤]

عماره لما اختلّ من النظام أو دعوه لمن دخلها إلى دار السلام؟! أو أما ما اشترط التّاصب من عدم كون الامام فظا غليظا [٥]

فيشكل بحال إمامه عمر، فأنه كان مذكورا على لسان الصّحابه بهاتين الصّفتين كما سيّجىء بيانه، و اما كفايه اشتراط العلم الاجتهادى فقد مرّ ما فيه و سيّجىء بيان الخطايا الفاحشه الصادره عن اجتهاد عمر التى اعترف فيها بقوله: لو لا على عليه السّلام لهلك عمر [٦]

و قوله: كلّ الناس أفقه من عمر حتى المخدرات فى الحجال [٧]

و اما ما فرض بقوله: و إن وجد فى رعيتيه من كان بهذه

الخصال إلخ.فترض محال؛ إذ لا يعقل كون الشخص متصفا بالأحسيه و الأنسيه و الأشرفيه و الأعرفيه و الأعلميه و الأشجعيه و يكون غيره أعلم بحفظ الحوزه على الوجه المطابق للقانون الشرعى، و لعلهم زعموا أنّ أبا بكر و عمر كانا كذلك بالنسبه إلى على عليه السلام و بطلانه ظاهر، لما اشتهر من أنّ أكثر [١]

ما استعمله عمر من تدبير فتح العجم و نشر الإسلام فى بلادهم إنما كان بإشاره على عليه السلام، و من أعظم ذلك و أشهره أنّه لمّا وصل إلى المدينه خبر انتكاس رايه أهل الإسلام فى مقابل رايه أهل العجم المسّماه بالدّرفش الكاويانى بخاصيّته ما كتب عليها بعض أهل الطلسمات من الجدول المشتمل [٢]

على مائه بيت فى مائه بيت، رسم أمير المؤمنين عليه السلام بقواعد علم

الجفر المختص به على رايه أهل الإسلام جدولا مشتملا على مائه و واحد حتى أبطل خاصيته ذلك الطلسم و انكسرت رايه العجم عند المقابله في المره الثانيه من الحرب نعم كان عليه السلام محترزا عن استعمال الغدر و المكيد و الحيله و الخديعه التي يعدّ العرب مستعملها من الدهات، و كانوا يصفون معاويه بذلك،

فقد حكى أنه لما بلغ على عليه السلام أن جماعه من عسكره يقولون: إن معاويه صاحب الدهاء دون على عليه السلام، قال لهم:

لولا الدين لكنت من أدهى العرب [١]

و كذا الكلام في الشق الثاني من ترديده، إذ لا يعقل أن يكون من هو أكثر ثوبا عند الله من جميع أهل عصره خاليا عن العلم بقوانين الامامه و الرئاسه مفضولا فيه عن سائر أهل عصره، و اما ما ذكره في الشق الثالث من أنه لا يجب التقديم إذا حصل حفظ الحوزه بالأدون، ففيه أن هذا عين الاعتراف بجواز تقديم المفضول من حيثه يصلح للامامه على الفاضل من تلك الحيثيه، و تقديم المفضول على الفاضل الذي أنكره العقل و النقل و جعله المصنّف شناعه على القائل به

ص: ٣٣١

هو هذا، فكان الواجب على النَّاصب أن يقصّر المسافه على نفسه و يقول إن تفضيل المفضول جائز إذا انتظمت الرئاسة بالمفضول أيضا لثلا يصير باقى المقدمات لغوا مستدركا، و ايضا سيصرّح النَّاصب المردود أنه فى هذا الجواب المردود بصدد المماشاه مع الخصم فى المحافظه على قاعده الحسن و القبح العقليين مع ان ما ذكره فى هذا الشق مخالف لما ذكره أعقل [١]

الحكماء و رئيسهم فى إلهيات الشفا حيث قال بعد اشتراط النَّصّ و الأفضليته و نحوها من الصفات فى الخليفه و المعول الأعظم العقل و حسن الاياله مَمَّن كان متوسّطا فى الباقي بعد أن لا يكون غريبا فى البواقي و لا يكون بمنزلته فى هذين، فيلزم أعلمهما أن يشارك أعقلهما و يلزم أعقلهما أن يعتضد به و يرجع إليه مثل ما فعل عمر و على انتهى، إذ يفهم من عبارته أنّ الغريب من العلم الصائر إلى الجهل مع كونه عارفا بحسن الاياله و قانون العدالة لا ينبغى للخلافه، و أنّ الأعراف بالسياسه إنّما كان أولى من الأ-علم إذا لم يكن الأ-علم بمنزلته فى العدالة و الاياله، فلا- يكون عمر على تقدير كونه أعراف بالسياسه أولى من على عليه السّلام، لأنّ علّيا عليه السّلام كان فى الأمرين على منزله رفيعه كما اعترف به الخصم أيضا هذا، و فى تمثيل الشيخ لذلك بحال على و عمر دقيقه ذكرناها فى كتاب مجالس المؤمنين [٢]

، و لعلّ النَّاصب زعم أنّ مضمون هذا الشق منطبق على حال خلفائه الثلاثه و أنّهم كانوا مفضولين عن على عليه السّلام فى العلم بحفظ الحوزه أيضا، لكنّ المفضول فى ذلك يجوز نصبه مع وجود الفاضل فيه، و فيه أنّه لو كان لهم علم بحال الرّياسه و القياده لما أمّر النبي صلّى الله عليه و آله سلّم عليهم عمرو بن العاص مره و زيد بن حارثه مره و أسامه بن زيد أخرى، و إنّما حصل ما حصل فى زمان تقمصهم الخلافه من بعض النظام بمعاضده غيرهم من أصحاب الأشرار كما لا يخفى على من تتبع الآثار و الأخبار، و اما ما ذكره من أنّ هذا جواب ما

استدلّ به على هذا المطلب من لزوم القبح العقلي مع أنا غير قائلين به، ففيه أنّ المصنّف لم يستدل على ذلك بالحسن و القبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه، بل تمسك بغيره من الملائمه و المنافره و النقص و الكمال كما تمسك به النَّاصِب سابقا فى الفصل المعقود لبيان تنزيه الأنبياء عن عهر الامتهات و نحوه، و لا ريب فى أنّ الفاضليه و المفضوليّه من باب الكمال و النقص و الملائمه و المنافره الذى يستقل بادراكه العقل و يحكم بترجيح أحدهما على الآخر، و اما ما ذكره من أنّ ما استدللّ به المصنّف من الآيه فهو يدلّ على عدم استواء العالم و الجاهل و عدم استواء الهادى و المضل إلخ ففيه إغماض و تجاهل عن تتمّه الآيه و هو قوله تعالى: **أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى** ، فانه صريح فى أنّ من يحتاج فى الهدايه إلى أمر إلى غيره لا يليق بالاتباع و هذا هو محط استدلال المصنّف بالآيه، فصار جلّ ما ذكره النَّاصِب لغوا لا طائل تحته كما لا يخفى، و لو سلّم دلالتّه على مجرد عدم استواء العالم و الجاهل لكن نفي الاستواء يقتضى العموم كما تقرّر فى الأصول فيدل على عدم جميع وجوه المساواه فيلزم عدم استواء الجاهل مع العالم فى الامامه أيضا و هو المطلوب، لا يقال: المذكور فى الأصول أنّ نفي المساواه فى نفي قوله تعالى: **لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ الدَّارِ وَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ** يقتضى العموم، و كلمه النَّفى غير موجوده فيما نحن فيه من الآيه، فلا يحصل المطلوب، لأننا نقول: المراد من النَّفى ما هو أعمّ من المفهوم من كلمه لا- و معناها، و كلمه هل فى قوله تعالى: **هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ** الآيه استفهام إنكارى يدلّ على المبالغه فى النَّفى فضلا عن أصل النَّفى فافهم، و أما من فصل من الأشاعره فى هذه المسأله بما ذكره النَّاصِب فالظاهر أنّه أشار بذلك إلى أنّ علينا عليه السّلام و إن كان أفضل و أكمل، لكن عساكر قريش و هم الصّحابه فى ذلك الزمان لم يكونوا ينقادون له لما فى قلوبهم من الأضغان الجاهليّه و الأحقاد البدريه الناشئه من هلاك صنّاديدهم و أولادهم و إخوانهم بسيفه عليه السّلام، و يؤول حاصل هذا الكلام إلى أنّهم لم يستخلفوا عليا مع

استحقاقه للخلافه، لأنهم لو استخلفوه لما انقادوا له و أثاروا الفتنة كما أثاروها عند وصول الخلافه إليه بعد الثلاثه و فساده ظاهر.

[المبحث الثالث فى طريق تعيين الامام]

اشاره

قال المصنف رفع الله درجته

البحث الثالث فى طريق تعيين الامام ذهب الاماميه كافه إلى أنّ الطريق إلى تعيين الامام أمران النص من الله تعالى أو نبيه أو إمام ثبتت إمامته بالنص عليه أو ظهور المعجزات على يده، لأنّ شرط الامام العصمه و هى من الأمور الخفيه الباطنه التى لا يعلمها إلا الله تعالى، و خالفت السنه فى ذلك و أوجبوا إطاعه أبى بكر على جميع الخلق فى شرق الأرض و غربها باعتبار مبايعه عمر بن الخطاب له برضاء أربعه: أبى عبيده [١]

و سالم مولى حذيفه [٢]

و بشير بن سعد [٣]

و أسيد بن حضير أبو الحصين [٤]

ص: ٣٣٤

لا- غير، فكيف يحلّ لمن يؤمن بالله و اليوم الآخر إيجاب اتباع من لم ينصّ الله و لا رسوله و لا اجتمعت الامه عليه على جميع الخلق لأجل مبايعه أربعة أنفار، بل قد ذهب الجويني [١]

و كان من أكثرهم علما و أشدهم عنادا لأهل البيت عليهم السلام إلى أن البيعه تنعقد بشخص واحد من بنى هاشم إذا بايعه رجل واحد لا- غير، فهل يرضى العاقل لنفسه الانقياد إلى هذا المذهب و أن يوجب على نفسه الانقياد و بذل الطاعه لمن لا يعرف عدالته أيضا و لا يدرى حاله من الايمان و عدمه، و لا عاشره ليعرف جيده من رديّه و حقّه من باطله لأجل أنّ شخصا لا يعرف عدالته أيضا بايعه، و هل هذا إلا- محض الجهل و الحمق و الضلال عن سبيل الرّشاد؟ نعوذ بالله من اتّباع الهوى و غلبه حبّ الدّنيا، و من أغرب الأشياء و أعجبها بحث الأشاعره عن الامامه و فروعها و عن الفقه و تفاصيله مع تجويز أن يكون جميع الخلق على الخطاء و الزّلل و أن يكون الله قد قصد إضلال العبيد بهذه الشرائع و الأديان، فإنّهم غير جازمين بصدقها بل و لا ظانّين، فإنّ مع غلبه الإضلال و الكفر و أنواع العصيان الصّادره منه تعالى كيف يظنّ عاقل أو يشكّ في صحّه الشرائع؟ بل يظنّ بطلانها عندهم حملا- على الغالب، إذ الصّلاح فى العالم أقلّ من القليل، ثمّ مع تجويزهم أن يحرم الله تعالى علينا التّنفس فى الهوى مع الضروره و الحاجه إليه و عدم المفساد عنه من كلّ وجه و يحرم علينا شرب الماء السّائغ مع شده العطش و الانتفاع بذلك الماء و عدم التضرر

به و انتفاء المفاسد كلها كيف يحصل الجزم بأنه يفعل اللطف بالعبد و المصلحه فى إيجاب أتباع هذا الامام انتهى.

قال الناصب خفضه الله

أقول: اعلم أنّ الشخص بمجرد صلوحه للامامه و جمعه لشرائطها لا- يصير إماما، بل لا بدّ فى ذلك من أمر آخر، و إنّما يثبت بالنص من الرسول و من الامام السابق بالإجماع، و يثبت أيضا ببيعه أهل الحلّ و العقد عند أهل السّنة و الجماعة و المعتزله و الصّياحيه من الزّيديه خلافا للاماميه من الشّيعه، فإنّهم قالوا لا طريق إلاّ النصّ، لنا ثبوت إمامه أبى بكر ببيعه أهل الحلّ و العقد كما سيأتى بعد هذا مفصلا إن شاء الله فى محاله، و أما ما ذكر أن خلافة أبى بكر انعقدت ببيعه عمر و رضاء أربعه لا غير، فهذا أمر باطل يكذبه الثّقول المتواتره و إجماع الأمه، فإنّ خلافة أبى بكر انعقدت يوم السّقيفه بمحضر من أرباب الحلّ و العقد، و هم كانوا ذلك اليوم جماعه الأنصار سيّما الخزرج، لأنّ المراد من أهل الحلّ و العقد أمراء العساكر و من لم يتم أمر الاماره و الخلافه بغير رضاهم، و كانت فى ذلك الوقت جماعه الأنصار أهل الحلّ و العقد بهذا المعنى، و هل اختلف رجل واحد من زمان الصّياحبه إلى اليوم من أرباب التواريخ أنّ أبا بكر لم يفارق السقيفه حتى بايعه جميع الأنصار إلاّ سعد بن عباده و هو كان مريضا و مات بعد سبعة أيّام؟، فكيف يقول: إنّ خلافته انعقدت ببيعه عمر و رضاء أربعه من الصحابه، و هل هذا إلاّ افتراء باطل يكذبه جميع التواريخ المثبته فى الإسلام، نعم البادى فى البيعه كان عمر بن الخطاب و تتابع الأنصار و بايعوه بعد تلجّج و تردّد و مباحثه، و لو كان الأنصار سمعوا من رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم النصّ على خلافة على عليه السّلام فلم لم يجعلوه حجه على أبى بكر؟ و لم لم يدفعوا خلافته بهذه

الحجّه، أ كانوا يخافون من أبي بكر و عمر و هم كانوا فى عقر[١]

دارهم؟ و قد اجتمعوا لنصب الامام من قومهم و كانوا زهاء[٢]

ألف أو زياده و قالوا بعد المباحثه: منّا أمير و منكم أمير، فلم لم يقولوا: يا أبا بكر يا عمر إنّ العهد لم يطل و إن رسول الله صلّى الله عليه و آله سلّم فى غدیر خم نصّ بخلافه على عليه السّلام فلم تبطلون قول رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم و لم لا تنقادون بقوله؟ و كان أقل فائده هذه المباحثه دفع البيعه عن أنفسهم، و لم يجترئ أحد من الاماميه أن يدعى أنّ الأنصار قالوا يوم السّقيفه هذا القول، فيا معشر العقلاء تأملوا هل يمكن وجود النصّ فى محضر جميع الناس و لم يحضر الأنصار؟، و هل يمكن أن الأنصار الذين نصرّوا الله و رسوله و تبوّءوا الدّار و الايمان و ارتكبوا عداوه العرب و قتل الأشراف فى نصره رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم كانوا ساكتين فى وقت المعارضه و لم يذكروا النصّ أصلاً؟ مع أنّ عمر و أبا عبيده ألزمهم

بقوله صلّى الله عليه و آله و سلّم: الأئمه من قريش، فلم لم يقولوا الامامه لعلّى بنصّ من رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم يوم غدیر خم، و العاقل المسلم المنصف لو تأمل فيما قلنا من سكوت الأنصار و عدم الاستدلال فى دفع بيعه أبى بكر بالنصّ على على عليه السّلام لجزم بعدم النصّ من رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم على أحد، و يعلم أنّ خلافه أبى بكر ثبتت بيعه أرباب الحلّ و العقد، ثمّ ما ذكر هذا الرّجل من أنّ الأشاعره لا يقدرّون على هذا المبحث و تعجب عن بحثهم فى الامامه لقولهم:

بأنّ الله خالق كلّ شىء فهذا شىء ذكره مرارا و هو لا يعرف غير هذا، و تصوير المحالات على رأيه الباطل الفاسد، و قد بيّنا لك أنّ شيئا ممّا ذكره لا يلزم الأشاعره، و كثره التّكرار من شأن الكوزيين و أمثالهم انتهى.

أقول [القاضى نور الله]

فيه وجوه من الجهل و ضروب من التّجاهل، أما أولا فلما فى قوله: إنّ الشخص

بمجرد صلوحه للامامه و جمعه لشرائطها لا- يصير إماما إلخ أنّ هذه المقدمه لا تفيد في إثبات مطلوبه، لأنّ مجرد اجتماع الشرائط و إن لم يوجب كون الشخص إماما لكن من البين أنّ الشخص لا يصير إماما منصوصا [١]

عليه من الله تعالى ما لم يكن مستجمعا للشرائط، والكلام في أنّ غير عليّ عليه السّلام هل كان مستجمعا لها أم لا فافهم؟، و أما ثانيا فالأنّ حكمه بطلان ما ذكره المصنّف من أنّ إمامه أبي بكر انعقدت بيعه عمر و رضاء أربعة لا غير جهل أو تجاهل ظاهر لظهور أنّه حق جرى على لسان باطل من أصحابه و هو صاحب المواقف و شرحه الشّارح قدّس سرّه الشّريف على منواله حيث قال: و إذا [٢]

ثبت حصول الامامه بالاختيار و البيعه فاعلم أنّ ذلك

ص: ٣٣٨

الحصول لا- يفتقر إلى الإجماع من جميع أهل الحلّ و العقد إذ لم يقد عليه أى على هذا الافتقار دليل من العقل و السمع، بل الواحد و الاثنان من أهل الحلّ و العقد كاف فى ثبوت الامامه و وجوب اتّباع الامام على أهل الإسلام، و ذلك لعلمنا بأنّ الصّحابه مع صلابتهم فى الدّين و شدّه تحافظهم على امور الشرع كما هو حقّها

ص: ٣٣٩

اكتفوا في عقد الامامه بذلك المذكور من الواحد و الاثنین كعقد عمر لأبى بكر و عقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان و لم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من أهل الحلّ و العقد فضلا عن إجماع الامه من علماء أمصار الإسلام و مجتهدى جميع أقطارها هذا كما مضى و لم ينكر عليهم أحد، و عليه أى و على الاكتفاء بالواحد و الاثنین في عقد الامامه انطوت الأعصار بعدهم إلى وقتنا هذا «انتهى» و من العجب أنّ هذا الناصب أخذ جلّ ما ذكره في هذا القسم من الكتاب من المواقف و شرحه و لم يصل هذا الذى نقلناه إلى نظره، ثم نقول على تقدير أن يكون أهل البيعه أناسا كثيرين لا خفاء في أنّهم تابعون لتصرّف الشّرع فيهم لا- تصرّف لهم في أنفس غيرهم من آحاد الامه، و فى أقلّ مهمّ من مهمّاتهم فكيف يولّون الغير على أنفس الخلائق منهم و من غيرهم، فإنّ من لا يعقل له التّصرف فى أقلّ الأمور لأدنى الأشخاص كيف يكون له قدره على جعل الغير متصرّفا فى نفوس أهل الشرق و الغرب و فى دمائهم و أموالهم و فروجهم، هذا على أنّ ادعائه النقول المتواتره على دعواه الباطله المذكوره ينافى ما سيذكره عند ذكر مناقب على عليه السّلام من إنكار وجود النقل المتواتر فى العالم سوى واحد، و أما ثالثا فلأنّ قوله: أهل الحلّ و العقد كانوا ذلك اليوم جماعه الأنصار يدلّ بظاهر الحصر المفهوم منه على أنّ عمر و أبا عبيده الذين كانا عمده أهل البيعه خارجان عن أهل الحلّ و العقد غير متّصّفين بالاجتهاد و هذا إزراء بجلاله قدر الرّجلين عندهم كما لا يخفى، ثم استدلاله على هذا الحصر بقوله: لأنّ المراد من أهل الحلّ و العقد أمراء العساكر إلخ مدخول من وجهين: أحدهما أنّ تفسير أهل الحلّ و العقد بأمراء العساكر اختراع من النّاصب لا يوجد فى شىء من كتب أصحابه و لا غيرهم، و انما الذى صرح به ابن الحاجب [١]

فى مختصره و العضد الإيجى [٢]

فى شرحه و غيرهما فى غيرهما أن الإجماع اتفاق المجتهدين من أمه

محمّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي عَصْرِ عَلَى أَمْرٍ دِينِي أَوْ دُنْيَوِي، وَثَانِيهِمَا أَنَّ تَفْسِيرَ أَمْرَاءِ الْعَسَاكِرِ وَحَصْرَهَا فِي الْأَنْصَارِ يُوجِبُ خُرُوجَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعِثْمَانَ وَأَسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ الَّذِي كَانَ أَمِيرًا عَلَى الثَّلَاثَةِ وَغَيْرِهِمْ عِنْدَ وَفَاةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فَإِنَّ هَؤُلَاءِ كُلَّهُمْ أَمْرَاءُ مَهَاجِرُونَ كَمَا لَا- يَخْفَى، نَعَمْ قَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّفِينَ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ: إِنَّهُ وَإِنْ لَمْ يَتَحَقَّقِ الْإِجْمَاعُ عَلَى خِلَافِهِ أَبِي بَكْرٍ فِي يَوْمِ السَّقِيْفَةِ، لَكِنَّهُ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى سِتَّةِ أَشْهُرٍ قَدْ تَحَقَّقَ اتِّفَاقُ الْكُلِّ عَلَى خِلَافَتِهِ وَرَضُوا بِإِمَامَتِهِ فَتَمَّ الْإِجْمَاعُ حِينَئِذٍ، وَفِيهِ أَنَّ ذَلِكَ أَيْضًا مَمْنُوعٌ بَعْدَ بَيْعِهِ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامِ وَأَصْحَابِهِ لَهُ وَ لَوْ بَعْدَ سِتَّةِ أَشْهُرٍ، وَ لَوْ سَلَّمَ أَنَّهُ صَفَقَ عَلَى يَدِهِ كَمَا يَفْعَلُهُ أَهْلُ الْبَيْعَةِ فَلَا رَيْبَ فِي أَنَّ سَعْدَ بْنَ عِبَادَةَ وَأَوْلَادَهُ لَمْ يَتَّفِقُوا عَلَى ذَلِكَ وَ لَمْ يَبَايَعُوا أَبَا بَكْرٍ وَلَا عُمَرَ كَمَا سَنَبِيْنَهُ، وَ لَوْ سَلَّمَ فَنَقُولُ: قَدْ اعْتَبِرَ فِي تَعْرِيفِ الْإِجْمَاعِ اتِّفَاقُ أَهْلِهِ عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ، إِذْ لَوْ لَمْ يَقَعْ ذَلِكَ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ اِحْتِمَالُ رَجُوعِ الْمُتَقَدِّمِ قَبْلَ مُوَافَقِهِ الْمُتَأَخِّرِ، فَلَا- مَعْنَى لِحْصُولِ الْإِجْمَاعِ عَلَى خِلَافِهِ أَبِي بَكْرٍ تَدْرِيجًا وَبِالْجُمْلَةِ إِنْ ادَّعَا اتِّفَاقَ الْكُلِّ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ عَلَى خِلَافِهِ أَبِي بَكْرٍ فَهُوَ خِلَافُ الْوَاقِعِ بِالْإِتِّفَاقِ، وَ إِنْ ادَّعَا حِصُولَ الْإِتِّفَاقِ فِي أَوْقَاتٍ مُتَعَدِّدَةٍ فَإِثْبَاتُهُ أَصْعَبُ مِنْ خُرْطِ الْقِتَادِ كَمَا عَرَفْتَ، وَ الظَّاهِرُ أَنَّ هَذَا النَّاصِبَ فِي عَدَمِ مِبَالَاتِهِ بِالْكَذِبِ وَ إِكْثَارِهِ مِنَ الْإِفْتِرَاءِ عَلَى الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ التَّارِيخِ قَدْ اعْتَمَدَ عَلَى ظَنِّ مَنْهُ أَنَّ كِتَابَهُ هَذَا مَدِيًّا لَا- يُمْكِنُ أَنْ يَصِلَ إِلَى أَيْدِي عُلَمَاءِ الْإِسْلَامِ وَ مِنْ ضَاهَاهُمْ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ وَ الْبَصِيرَةِ وَ لَا يَبْعُدُ ذَلِكَ، لِأَنَّهُ كَتَبَ هَذَا الْكِتَابَ فِي بَلَدِهِ قَاسَانَ مِنْ بِلَادِ مَا وَرَاءَ النَّهْرِ عِنْدَ فِرَارِهِ عَنِ السُّلْطَانِ الْأَعْظَمِ شَاهِ إِسْمَاعِيلِ الْحُسَيْنِيِّ الصَّفْوِيِّ [١]

أَنَارَ اللَّهُ بَرَهَانَهُ كَمَا قَرَّرَهُ

فى أول الكتاب متحفا لكتابه إلى شاه بيك خان [١]

و إلى تلك البلاد، و قور على

ص: ٣٤٣

نفسه أنّ أحدا من علماء الاماميه لا يمكن أن يوجد هناك خوفا عن الهلاك، و كوادن أهل ما وراء النهر لا معرفه لهم بما عدا فقه أبى حنيفه و أصوله و طرف من ظاهر العربيّه فلا- يطلع أحد منهم أيضا على الأكاذيب المودعه فى كتابه، و الحق أنّه قد أصاب المخطى فى ذلك، و لهذا قد رأيت فى ظهر نسخته الميشومه بخط بعض قضاه ما وراء النهر سطورا بالغ فيها فى مدح هذا الكتاب و الثناء على مؤلفه قاتلهم الله، و أما رابعا فلأنّ ما ذكره من أنّ أبى بكر لم يفارق السّقيفه حتّى بايعه جميع الأنصار إلا سعد بن عباده [١]

فكاذب من وجوه كما يدلّ عليه كلام ابن عبد البر [٢]

فى كتاب الاستيعاب فى معرفه الأصحاب حيث قال فى ترجمه أبى بكر:

إنّ بويغ له بالخلافه فى اليوم الذى قبض (مات خ ل) فيه رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم فى سقيفه بنى ساعده ثمّ بويغ بيغه العامه يوم الثلاثاء من غد ذلك اليوم و تخلّف عن بيعته سعد بن عباده و طائفه من الخزرج و فرقه من قريش إلخ و كذا ما ذكره من أنّ سعد

ص: ٣٤٤

ابن عباده مات بعد سبعة أيام من خلافه أبي بكر كذب صريح يكشف عنه ما ذكره ابن عبد البر في كتابه المذكور و ابن حجر العسقلاني في كتابه الاصابه في معرفه الصحابه حيث قال: [١]

إنَّ سعدا لم يبايع أحدا من أبي بكر و عمر و لم يقدرُوا على إلزامه كإلزامهم لغيره لكثرة أقوامه من الخزرج، فاحترزوا عن فتنهم و لَمَّا وصل حكمه أهل الإسلام إلى عمر مَرَّ ذات يوم سعد على سوق المدينة فوقع عليه نظر عمر و قال له ادخل يا سعد في بيعتنا أو اخرج من هذا البلد، فقال سعد حرام عليّ أن أكون في بلد أنت أميره، ثمَّ خرج من المدينة إلى الشَّام و كان له قبيله كثيره في نواحي دمشق كان يعيش في كلِّ أسبوع عند طائفه منهم، ففي تلك الأيام كان يذهب يوما من قريه إلى أخرى فرموه من وراء بستان كان على طريقه بسهم فقتل رضی اللّٰه عنه، و قال [٢]

صاحب روضه الصِّيف ما معناه: أنَّ سعدا لم يبايع أبا بكر و خرج من المدينة إلى جانب الشَّام و قتل بعد مدّه فيها بتحريك بعض العظماء، و قال البلاذري [٣]

فى تاريخه: إنَّ عمر بن الخطاب أشار إلى خالد بن الوليد [١]

و محمد بن مسلمه الأنصارى [٢]

بقتل سعد فرماه كل واحد بسهم فقتل، ثم أوقعوا على أوهام الناس أن الجنّ قتلوه لأجل خاطر عمر و وضعوا هذا الشّعْر على لسانهم:

قد قتلنا سيّد الخزرج سعد بن عباده

فرميناه بسهمين فلم يخطئ فؤاده [٣]

ص: ٣٤٦

و أما خامسا فلأنّ قوله: فلو كان الأنصار سمعوا إلخ غير مسموع، لأنهم سمعوا ذلك النص و تذاكروه فيما بينهم، لكنهم لم يجعلوه ذلك اليوم حجّه على أبي بكر لشبهه أوقعها أولياء أبي بكر وغيره في قلوب الناس من أنّ عليّا عليه السّلام قد تقاعد عن تصدّي الخلافة و التزم البيت و أمسك عن إحياء هذا [١]

الميت، فإنّ المذكور في المعبر من كتب السّير و التواريخ أنه لما توفّي رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم و اشتغل عليّ عليه السّلام مع أصحابه من بني هاشم و غيرهم بتجهيز النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم و تعزيتة معتقدا أنّ أحدا لا يطمع في هذا الأمر مع وجوده عليه السّلام أوقع بعض [٢]

المنحرفين عن عليّ عليه السّلام في قلوب الناس أنّه عليه السّلام قد تقاعد عن تصدّي الخلافة لشده ما أصابه من مصيبه النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم و سكن قعر بيته مشتغلا بالحزن و التعزيتة، فجاء خزيمه بن ثابت الأنصاري [٣]

و قال

ص: ٣٤٧

لقومه من الأنصار ما سمعه من حال عليّ عليه السّلام و ذكر أنه لا بدّ ممن يلي هذا الأمر و ليس سواه قرشى يليق بذلك، فخاف الأنصار أن تشتد عليهم البليه و يلي هذا الأمر قرشى فظ غليظ ينتقم منهم للثارات الجاهليه و الأضغان البدرية، فتوجهوا إلى سعد بن عباده سيد الأنصار و حضروا السقيفه ملتسمين منه قبول الخلافه، فأبى سعد عن ذلك لمكان عليّ عليه السّلام و أنه المنصوص بالخلافه عن الله تعالى و رسوله عليه السّلام، فلما سمع قريش بذلك و كانوا منتهزين للفرصه دلسوا في الأمر و عجلوا في البيعه لأبى بكر، فبادروا إلى السقيفه لتسكين نائره الأنصار و التمسوا بيعه أبى بكر عنهم بالطوع و الإيجاب فقال لهم الأنصار إذا تركتم نصّ الله تعالى و رسوله عليه الصّلاه و السّلام فليس أحد منّا و منكم بعد عليّ بن أبى طالب عليه السّلام أولى من غيره، فمنا أمير و منكم أمير، فأبى أبو بكر و أصحابه عن ذلك محتجين في ذلك بأنّ الأئمه من قريش، و أبى سعد عن قبول إمارتهم متمسكا بأنّ المنصوص لذلك غيرهم، فاضطرب الحال إلى أن مال قلب بشير بن سعد بن ثعلبه الأنصارى [١]

رغما لابن عمّه سعد بن عباده إلى ترجيح جانب قريش و موافقتهم، فقوى أمر قريش و بادر عمر إلى صفق يده على يد أبى بكر و بايعه هو و جماعه من أضرابه فلته كما أخبر عنه هو بعد ذلك بقوله: كانت بيعه أبى بكر فلته و قى الله شرّها عن المسلمين، و

في كتاب المواهب لمحمّد بن جرير الطبرى الشافعى عن أبى علقمه، عن سعد بن عباده قال أبو علقمه: قلت لابن عباده و قد مال الناس إلى بيعه أبى بكر: ألا تدخل فيما دخل فيه المسلمون، قال: إليك عنى فو الله لقد سمعت

رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم يقول: إذا أنا متّ تضلّ الأهواء و يرجع الناس على أعقابهم، فالحق يومئذ مع عليّ و كتاب الله بيده لا تباع أحدا غيره، فقلت له هل سمع هذا الخبر أحد غيرك من رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم، فقال أناس في قلوبهم أحقاد [١]

و ضغائن، قلت بل نازعتك نفسك أن يكون هذا الأمر لك دون الناس كلّهم، فحلف أنّه لم يهّمّ بها و لم يردها و أنّهم لو بايعوا عليا كان أول من بايع سعد [٢]

انتهى، و روى الشيخ الفاضل أبو السّعادات [٣]

الحلّي رحمه الله تعالى عليه في شرح دعاء صنمى قريش أنّه اجتمع أبو بكر و عمر و أبو عبيده و إخوانهم في سقيفه بنى ساعده يطلبون الحكم و البيعه من غير اكتراث [٤]

من أهل البيت و بنى هاشم و كلّ واحد من هؤلاء الثلاثة يرجو الأمر و الحكم لنفسه و يعطفه على (عن خ ل) [٥]

صاحبه فأنكر عليهم الأنصار

و أصرّوا على الدّفاع و الامتناع، و احتجوا عليهم بما قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم فى عليّ من التّوكيد فى إمامته فى مواطن شتىّ و أمره إيّاهم بالتّسليم عليه بامرهم المؤمنين فقال أبو بكر قد كان ذلك لكن نسخه النّبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم

بقوله: إنا أهل بيت كرمنا الله و اصطفانا بالنّبوه و لم يرض لنا بالدنيا و أنّ الله لا يجمع لنا النّبوه و الخلافه فصدّقه عمر و أبو عبيده فى ذلك و عللاً- قعود على فى بيته و الاشتغال بتجهيز النّبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم دون تصدّى أمر الخلافه بعلمه بتحويل الأمر عنه، فقالت الأنصار إذا لا نرضى بأماره غيرنا علينا منّا أمير و منكم أمير، و ذكروا عن رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم الأئمه من قريش و شهبوا الأمر على الأنصار و سائر الامه و قطعوا بذلك حجّتهم و أخذوا بيعتهم، و لمّا فرغ على و أصحابه عن تجهيز النّبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم و دفنه و تكلموا فى ذلك اعتذروا تاره بأنّ الناس بايعوا و لم يكن لهم علم بأنّك تنازعهم فى الأمر. و نكث البيعه الواقعه يورث مفسد بين المسلمين و خللاً فى أركان الدين، و تاره بأنّهم ظنوا أنّك بشده مصيبه النّبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم طرح الخلافه و الأماره، فاتّفق أصحاب النّبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم على تفويض الأمر إلى أبى بكر إلى غير ذلك من الأعذار التى ستجىء مع أجوبتها فى الموضوع اللائق بها، و مما يقلع عرق إنكارهم و يوضح رجوعهم على إدارهم ما ذكره ابن [١]

قتيبه و هو من أكبر شيوخ

أهل السنّه و له عدّه مصنفات فى إمامه أبى بكر و غيرها من الكتب،

قال [١]

فى كتاب السّياسه فى باب إمامه أبى بكر و إباء علىّ عن بيعته: ما هذه صورته، و ذكروا أنّ عليّا اتى به أبو بكر و هو يقول أنا عبد الله و أخو رسوله، فقبل له بايع أبى بكر، فقال أنا أحقّ بهذا الأمر منكم، لا أبايعكم، و أنتم أولى بالبيعه لى، أخذتم هذا الأمر من الأنصار و احتججتم عليهم بالقرايه من النبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم و تأخذونه منّا أهل البيت غصبا، أ لستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر لمكان محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم منكم، فأعطوكم المقاده [٢]

و سلّموا إليكم الأماره فأنا أحتجّ عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار، نحن أولى برسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم حيّا و ميتا فأنصفونا إن كنتم تخافون من أنفسكم و إلا تبوءوا بالظلم و أنتم تعلمون، فقال له عمر: أنت لست متروكا حتىّ تباع، فقال له علىّ احلب حلبا لك شطره اشدده له اليوم ليرده عليك غدا، ثمّ قال: و الله يا عمر لا أقبل قولك و لا أبايعه، فقال له أبو بكر: فان لم تباعنى فلا أكرهك، فقال علىّ: يا معشر المهاجرين الله لا تخرجوا سلطان محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم فى العرب من داره و قعر بيته إلى دوركم و قعور بيوتكم، و تدفعوا أهله عن مقامه فى الناس و حقه، فو الله يا معشر المهاجرين لنحن أهل البيت أحقّ بهذا الأمر منكم، ما كان فيه القارى لكتاب الله الفقيه فى دين الله العالم بسنن رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم، انتهى ما قصدنا إيراداه من كلامه، و فيه كما قال بعض الفضلاء عدّه شواهد على ما تدعيه الشيعة من

قوله:

ص: ٣٥١

أنا أحق بهذا الأمر منكم، وقوله: تأخذونه منا أهل البيت غصبا، وقوله: لنحن أولى برسول الله حيا وميتا، وقوله: لا تخرجوا سلطان محمد صلى الله عليه وآله وسلم في العرب من داره وقعر بيته و تدفعوا أهله عن مقامه في الناس و حقه، فوالله لنحن أهل البيت أحق بهذا الأمر منكم [١]

، و نحن معاشر الاماميه نقول: صدق على في جميع ذلك، و النواصب يلزمهم أن يقولوا كذب، و ليت شعري أين محبتهم لأهل البيت و كيف يجعلونه كاذبا في جميع ذلك و هو عندهم إمام؟ أم كيف يجعلونه صادقا فيلزم تكذيب إمامهم الأول؟ و كيف يجمع ابن قتيبه بين هذا الحديث و بين

قوله بأيهم [٢]

اقتديتم اهتديتم، يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ [٣]

، و أما سادسا فلأن ما ذكروه من

قوله صلى الله عليه وآله وسلم: الأئمة من قريش صحيح و يؤيده

قوله صلى الله عليه وآله وسلم في صحاح الأحاديث [٤]

: إن الإسلام لا يزال عزيزا ما مضى فيهم اثنا عشر خليفه كلهم

ص: ٣٥٢

من قريش و كان المراد من الخليفه الأول القرشى على السّلام لكن لما أوقعوا في القلوب أنّه عليه السّلام تقاعد عن تصدّي الخلافه كما ذكرنا سابقا مؤهوا ذلك بجواز العدول إلى قرشى آخر، و أما سابعا فلأنّ قوله: فلم لم يقولوا: الإمامه لعليّ بنصّ من النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم إلخ مدفوع بما مرّ و سيّجىء من أنّهم قالوا ذلك، لكن شبّهوا الأمر على الناس بتقاعد عليّ عليه السّلام و مع هذا قد أصرّ بعض أهل السقيفه في التّخلف عن بيعه أبي بكر و قالوا: لا- نبايع أحدا غير عليّ بن أبي طالب عليه السّلام كما مرّ أيضا، و قد صرّح به سيّد

فى روضه الأجاب، و بما قرناه يعلم أيضا بطلان ما ذكره النَّاصب آخرا من سكوت الأنصار، و اما ثامنا فلأنَّ ما ذكره أنَّ شيئا ممَّا ذكره المصنّف لا يلزم الأشاعره حقّ و صدق لكن من حيث إنَّهم ذهبوا إلى أنَّ الله تعالى خالق كلِّ شيء فان لزم شيء فهو لازم لله على مذهبهم فافهم هذا فأنه لطف جدا. [٢]

[المبحث الرابع فى تعيين الامام]

اشاره

قال المصنّف رفع الله درجته

المبحث الرابع فى تعيين الامام ذهبت الاماميه كافه إلى أنَّ الامام بعد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم هو عليّ بن أبى طالب عليه السّلام و قالت السّينه: إنه أبو بكر بن أبى قحافه، ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفّان ثم عليّ بن أبى طالب عليه السّلام و خالفوا المعقول و المنقول،

[فى اقامه الأدله العقليه على إمامه أمير المؤمنين من وجوه خمس]

اشاره

أمّا المعقول فهى الأدله الدّاله على إمامه أمير المؤمنين عليه السّلام من حيث العقل و هى من وجوه

الوجه الاول الامام يجب أن يكون معصوما على ما تقدّم

و غير عليّ من الثلاثه لم يكن معصوما بالإجماع، فتعيّن أن يكون هو الامام،

الوجه الثانى شرط الامام أن لا يسبق منه المعصيه على ما تقدّم

و المشايخ قبل الإسلام كانوا يعبدون الأصنام فلا يكونون

الوجه الثالث الامام يجب أن يكون منصوفا عليه على ما تقدّم

و غير عليّ عليه السّلام من الثلاثة لم يكن كذلك فتعين هو،

الوجه الرابع الامام يجب أن يكون أفضل من الرعيه

و غير عليّ من الثلاثة لم يكن كذلك فتعين عليّ عليه السّلام

الوجه الخامس الامامه رياسه عامه

اشاره

و إنّما تستحقّ بأوصاف الزّهد و العلم و العباده و الشجاعه و الايمان و سيأتي أنّ عليّنا عليه السّلام هو الجامع لهذه الصفات على الوجه الأكمل الذي لم يلحقه غيره فيكون هو الامام انتهى.

قال النّاصب خفضه الله

أقول:مذهب أهل السنّه و الجماعه أنّ الامام بالحقّ بعد رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم أبو بكر الصّدّيق و عند الشّيعه عليّ المرتضى عليه السّلام كرم الله وجهه و رضى عنه و دليل أهل السنّه و جهان الاول أنّ طريق ثبوت الامامه إمّا النص أو الإجماع بالبيعه، أما النص فلم يوجد لما ذكرناه و لما سنذكر و نفصل بعد هذا إنشاء الله تعالى، و أما الإجماع فلم يوجد في غير أبي بكر اتّفاق من الامه الوجه الثاني أنّ الإجماع منعقد على حقّيه إمامه أحد الثلاثة أبي بكر و عليّ و العباس، ثمّ إنهما لم ينازعا أبا بكر و لو لم يكن على الحقّ لنازعا كما نازع عليّ عليه السّلام معاويه، لأنّ العاده تقضى بالمنازعه في مثل ذلك، و لأنّ ترك المنازعه مع الإمكان مخلّ بالعصمه إذ هو معصيه كبيره توجب اثلام العصمه، و أنتم توجبونها في الامامه و تجعلونها شرطا لصحه إمامته، فان قيل لا نسلم الإمكان أى إمكان منازعتها أبا بكر، قلنا:قد ذهبتم و سلّمتم أنّ عليا عليه السّلام كان أشجع من أبي بكر و أصلب منه في الدّين و أكثر منه قبيله و أعوانا و أشرف منه نسبا و أتّم منه حسبا، و النص الذي تدعونه لا شك أنّه كان بمرئى من الناس و بمسمع منه، و الأنصار لم يكونوا يرجحون أبا بكر على عليّ عليه السّلام

و النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم ذكر في آخر

عمره على المنبر و قال: إِنَّ الْأَنْصَارَ كَرَشَى وَ عَيْتَى [١]

و هم كانوا الجند الغالب و العسكر و كان ينبغي أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ أَوْصَى الْأَنْصَارَ بِإِمْدَادِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي أَمْرِ الْخِلاَفَةِ وَ أَنْ يُحَارَبُوا مِنْ يَخَالِفُ نَصَهُ فِي خِلاَفَةِ عَلِيٍّ، ثُمَّ إِنَّ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ مَعَ عَلْوٍ مَنْصِبَهَا زَوْجَتَهُ وَ الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ مَعَ كَوْنِهِمَا سَبْطَى رَسُولِ اللَّهِ وَلِدَاهُ وَ الْعَبَّاسَ مَعَ عَلْوٍ مَنْصِبِهِ عَمَّهُ، فَانَّهُ رَوَى أَنَّهُ قَالَ لِعَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِمْدَادُ يَدِكَ أَبَايَعُكَ حَتَّى يَقُولَ النَّاسُ بَايَعَ عَمَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ ابْنَ عَمِّهِ فَلَا يَخْتَلِفُ فِيكَ اثْنَانِ وَ الزَّبِيرُ مَعَ شَجَاعَتِهِ كَانَ مَعَهُ حَتَّى قِيلَ: إِنَّهُ سَلَّ السِّيفَ وَ قَالَ لَا أَرْضَى بِخِلاَفَةِ أَبِي بَكْرٍ، وَ قَالَ أَبُو سَفْيَانَ: أَرْضَيْتُمْ يَا بَنِي عَبْدِ مَنْفَى أَنْ يَلِيَ عَلَيْكُمْ تَيْمَى وَ اللَّهُ لِلْأَمْلَانِ الْوَادِي خَيْلًا وَ رَجُلًا، وَ كَرِهَتْ الْأَنْصَارُ خِلاَفَةَ أَبِي بَكْرٍ فَقَالُوا: مَنْ أَمِيرٌ وَ مَنْكُمْ أَمِيرٌ كَمَا ذَكَرْنَا، وَ لَوْ كَانَ عَلِيُّ إِمَامَهُ عَلِيٌّ نَصَّ جَلِيًّا لَأَظْهَرَهُ قَطْعًا وَ لَأَمَكَّنْتَهُمُ الْمَنَازِعَةَ جِزْمًا كَيْفَ لَا وَ أَبُو بَكْرٍ عِنْدَهُمْ شَيْخٌ ضَعِيفٌ جَبَانٌ لَا مَالَ لَهُ وَ لَا رَجَالَ وَ لَا شَوْكَةَ، فَأَنَّى يَتَصَوَّرُ امْتِنَاعَ الْمَنَازِعَةِ مَعَهُ، وَ كُلُّ هَذِهِ الْأُمُورِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْإِجْمَاعَ وَقَعَتْ عَلَى خِلاَفَةِ أَبِي بَكْرٍ وَ لَمْ يَكُنْ نَصُّ عَلِيٍّ خِلاَفَهُ غَيْرَهُ، وَ بَايَعَهُ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَيْثُ رَأَاهُ أَهْلًا لِلْخِلاَفَةِ عَاقِلًا صَبُورًا مَدَارِيًا شَيْخًا لِلْإِسْلَامِ، وَ لَمْ يَكُنْ غَرَضٌ بَيْنَ الصَّحَابَةِ لِأَجْلِ السُّلْطَنَةِ وَ الزَّعَامَةِ، بَلْ غَرَضُهُمْ كَانَ إِقَامَةُ الْحَقِّ وَ تَقْوِيمُ الشَّرِيعَةِ لِيَدْخُلَ النَّاسُ كَافَةً فِي دِينِ الْإِسْلَامِ، وَ قَدْ كَانَ يَحْصُلُ هَذَا مِنْ خِلاَفَةِ أَبِي بَكْرٍ فَسَلِمُوا إِلَيْهِ الْأَمْرَ وَ كَانُوا أَعْوَانًا لَهُ فِي إِقَامَةِ الْحَقِّ، هَذَا هُوَ الْمَذْهَبُ الصَّحِيحُ وَ الْحَقُّ الصَّرِيحُ الَّذِي عَلَيْهِ السَّوَادُ الْأَعْظَمُ مِنَ الْأَمَةِ، وَ

قَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ: عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ، وَ أَمَا مَا اسْتَدَلَّ بِهِ مِنَ الْوُجُوهِ الْعَقْلِيَّةِ عَلَى خِلاَفَةِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَالْأَوَّلُ وَ جُوبُ كَوْنِ الْإِمَامِ مَعْصُومًا وَ قَدْ قَدَّمْنَا عَدَمَ وَجُوبِهِ لَا عَقْلًا وَ لَا شَرْعًا، وَ جُوبُ الثَّانِي عَدَمَ اشْتِرَاطِ أَنْ لَا يَسْبِقَ مِنْهُ مَعْصِيَةٌ كَمَا قَدَّمْنَا، وَ جُوبُ الثَّلَاثِ عَدَمَ وَجُوبِ النَّصِّ لِأَنَّ الْإِجْمَاعَ فِي هَذَا كَالنَّصِّ، وَ جُوبُ الرَّابِعِ عَدَمَ وَجُوبِ

كون الامام أفضل من الرعية كما ذكر إذا ثبت أفضله على كرم الله وجهه، و جواب الخامس أن أوصاف الزهد و العلم و العباده و الشجاعه و الايمان كانت موجوده فى المشايخ الثلثه، و أما الأكمليه فى هذه الأوصاف فهى غير لازمه إذا كانوا أحفظ للحوزه انتهى.

أقول [القاضى نور الله]

مواقع الإيراد فى كلامه مما لا يحصى، أما أولاً فلأنّ إنكاره للنصّ باطل بما ذكرناه و سنذكره إن شاء الله تعالى مفصلاً، و اما ثانياً فلأنّ انعقاد الإجماع على إمامه أبى بكر ممنوع بل محققّ العدم كما مرّ بيانه مفصلاً و نزيد عليه هاهنا، و نذكر ملخص ما أفاده بعض أعلام علمائنا قدّس سرهم من أنّ الإجماع على ما فى منهاج البيضاوى [١]

و مختصر ابن الحاجب [٢]

و شروحه عبارته عن اتفاق جميع أهل الحلّ و العقد يعنى المجتهدين و علماء المسلمين على أمر من الأمور فى وقت واحد، و الجمهور أنفسهم قد تكلموا على تحقق الإجماع و شرائطه حسبما ذكر فى الشرح العضدى و غيره بأنّ الإجماع أمر ممكن أو محال، و على تقدير إمكانه هل له تحقق أولاً، و على التقادير كلّها هل هو حجه و دليل على شىء أم لا؟ و على تقدير كونه حجه و دليلاً هل هو كذلك ما لم يصل ثبوته إلى حدّ التواتر أولاً؟ و فى كلّ ذلك اختلاف بين علمائهم فلا بدّ لهم من إثبات ذلك كلّه حتى يثبت إمامه أبى بكر، و لیت شعرى أنّ من لم يقل منهم بذلك كلّه كيف يدعى حقيه إمامه أبى بكر و يتصدى لإثباتها، ثم بعد ذلك خلاف آخر و هو أنه هل يشترط فى حقيقه الإجماع أن لا يتخلف و لا يخالف أحد من المجمعين

إلى أن يموت الكلّ و أيضا قد اختلفوا فى أنّ الإجماع وحده حجه أوّلا أو لا بدّ له من سند هو الحجه حقيقه، و السند الذى قد ذكروه فى دعوى إجماعهم على خلافه أبى بكر هو قياس فقهى قاسوه فقالوا: إنّ النّبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم فى مرضه أمر أبابكر أن يصلى إماما للجماعه، و إذا جعله إماما فى أمر الدين و رضى به فيكون أرضى لإمامته فى أمر الدّنيا و هو الخلافه فقد قاسوا أمر الخلافه على إمامه الصلاه [١]

و زعموه سندا و قد عبروا عن ذلك بعبارات متقاربه مذكوره فى شرح التجريد [٢]

و الموافق [٣]

و الطوالع [٤]

و الكفايه [٥]

للصابونى الحنفى و الصواعق [٦]

المحرقة لابن حجر المتأخر الشافعى

ص: ٣٥٩

و الرّساله الفارسيه فى العقائد لأحمد [١]

الجندي الحنفي و غيرها أشهرها ما ذكرناه [٢]

ص : ٣٦٠

ولا يخفى فسادَه على من له أدنى معرفه بالأصول لأنّ إثبات حجيه القياس فى غاية الاشكال و علماء أهل البيت عليهم السلام و الظاهريه [١]

من أهل السنه و جمهور المعتزله ينفون حجيتَه و يقيمون على قولهم حججا عقليه و نقليه و سيجىء نبد منها فى بحث القياس من مسائل اصول الفقه، و لغيرهم أيضا فى أقسامه و شرائطه اختلاف كثير، و على تقدير ثبوت ذلك الذى دونه خرط القتاد إنما يكون القياس فيما إذا كان هناك علّه فى الأصل و يكون الفرع مساويا للأصل فى تلك العلّه، و هاهنا العلّه مفقوده بل الفرق ظاهر لأنّ الصلاه خلف كلّ برّ و فاجر جازع عندهم بخلاف الخلافه إذ شرطوا فيها العدله و الشجاعه و القرشيه و غيرها، و أيضا أمر إمامه الجماعه أمر واحد لا- يعتبر فيه العلم الكثير و لا- الشجاعه و التدبير و غيرها مما يشترط عندهم فى الخلافه فإنها لما كانت سلطنه و حكومه فى جميع امور الدين و الدنيا يحتاج إلى علوم و شرائط كثيره لم يكن شىء منها موجودا فى أبى بكر و أخويه فلا يصح قياس هذا بذاك و قول بعضهم: إنّ الصلاه من امور الدّين و الخلافه من امور الدنيا غلط ظاهر، لأنّ المحققين

ص: ٣٦٢

للتجريد عرّفوا الامامه بالحكومته العامه فى الدين و الدنيا و ظاهر أنّه كذلك مع أنّ الأصل ليس بثابت، لأنّ الشيعة ينكرون ذلك كمال الإنكار و يقولون: إنّ النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم أمر الناس فى مرضه بالصلاه، فقالت عائشه بنت أبى بكر لبلال [٢]

،إنّه صلّى الله عليه و آله و سلّم أمر أن يؤمّ أبو بكر الناس فى الصلاه فلما اطّلع النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم

على هذا الحال المورث للفساد وضع يده المباركه على منكب على عليه السلام و أخرى على منكب الفضل بن عباس و خرج إلى المسجد و نحى أبا بكر عن المحراب، فضلى بالناس حتى لا تصير إمامه أبى بكر موجه للخلل فى الدين، و يعضد ذلك ما

رواه [١]

البخارى بإسناده إلى عروه فوجد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم من نفسه خفة فخرج إلى المحراب فكان أبو بكر يصلى بصلاه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و الناس يصلون بصلاه أبى بكر أى بتكبيره انتهى، و لقد ضحكك [٢]

السيد الشريف الجرجاني على لحيه القوم فى شرحه للمواقف فإنه ذكر هذه الروايه و حيث رأى أنها مخالفه لأصل ما وضعوه و اخترعوه من روايه اتمام الناس بأبى بكر فضلا عن روايه اتمام النبى صلى الله عليه و آله و سلم به حملها على أنه كان فى وقت آخر و فيه ما فيه، و أيضا لو كان خبر تقديم أبى بكر فى الصلاه صحيحا كما زعموا و كان مع صحته دالا على إمامته لكان ذلك نصا من النبى صلى الله عليه و آله و سلم بالامامه و متى حصل النص لا يحتاج معه إلى غيره، فكيف لم يجعل أبو بكر و أصحاب السقيفه ذلك دليلا على إمامه أبى بكر و كيف لم يحتجوا به على الأنصار؟ و كيف بنوا الخلافه على المبايعه التى حصل عليهم فيها الاختلاف و الاحتياج إلى اشتهاار السيوف و عدلوا عن الاحتجاج بالنص المذكور؟ مع ظهور أن العاقل لا يختار الأعرى الأصعب مع وجود الأسهل

ص: ٣٦٤

فعلم أنّ ذلك ليس فيه حجه أصلا، وأيضاً الظاهر أنّ الامامه من الأصول و لهذا ذكر في الأصول و قد مرّ الكلام في اصالتها مستقصى، فلا يصحّ إثباته بالقياس على تقدير تحقّق القياس الصّحيح، لأنّ القياس الفقهي إنّما يجرى في الفروع كما لا يخفى، و ما ذكر في المواقف من نفى كون الامامه من الأصول ظاهر البطلان، و كيف يكون ذلك مع أنّه صنو النّبوه كما مرّ، و لو كان ظنّ المجتهد كافيا في مسأله الامامه كما في مسائل الفروع الفقهيّه فيكون تخطئه المجتهد الذي ظنّ أنّ أبا بكر لم يكن إماما باطلا و كان تقليد ذلك المجتهد جائزا، مع أنّه لو قال أحد عندهم: إنّى أعتقد إمامه علىّ عليه السّلام لظنّ غلب علىّ أو تقليدا للمجتهد الفلاني يخطئونه بل يقتلونه، و أيضا الاستخلاف لا يقتضى الدوام إذ الفعل لا دلالة له على التكرار و الدوام إن ثبتت خلافته بالفعل، و إن ثبتت بالقول فكذلك كيف و قد جرت العاده بالتبعيه مدّه غيبه المستخلف و الانعزال عند مجيئه، و أيضا ذلك معارض بأنّه صلى الله عليه و آله و سلّم استخلف عليا عليه السّلام في غزوه تبوك في المدينة و ما عزله، و إذا كان خليفه على المدينة كان خليفه في سائر وظائف الامّه لأنّه لا قائل بالفصل و الترجيح معنا، لأنّ استخلافه على المدينة أقرب إلى الامامه الكبرى، لأنّه متضمّن لأمر الدّين و الدنيا بخلاف الاستخلاف في الصّلاه كما مرّ، و بعد تسليم ذلك كلّ نقول: إنّ إجماع الامّه بأجمعهم على إمامه أبى بكر لم يتحقق في وقت واحد و هذا واضح جدا مع قطع النظر عن عدم حضور أهل البيت عليهم السّلام و سعد بن عباده سيّد الأنصار و أولاده و أصحابه [٢]

ولهذا طوى صاحب المواقف دعوى ثبوت خلافه أبى بكر بالإجماع، و اكتفى فى إثباته بالبيعه كما مرّ، والحاصل أنّ الناصب و أصحابه ان أرادوا بوقوع الإجماع على خلافه أبى بكر حصول الاتفاق على ذلك بعد النبىّ بلا فصل أو فى زمان قليل فهو معلوم البطلان بالاتفاق، و إن أرادوا بعد تناول المدّه، فهو و إن كان مخالفا لما اعتبر فى حقيقه الإجماع من اتّحاد الوقت كما مرّ و ممنوعا أيضا لما مرّ، لا- يقوم حجّه إلا- إذا دخل الباكون طوعا، اما إذا استظهر الأكثر و خاف الأقلّ، و دخل فيما دخل فيه الأكثر خوفا و كرها فلا، و لا شكّ أنّ الحال كان كذلك، فإنّ بنى هاشم لم يبايعوا أوّلا، ثمّ قهروا فبايعوا بعد سته أشهر، و امتنع علىّ عليه السلام و لزم بيته و لم يخرج إليهم فى جمعه و لا- جماعه إلى أن وقع ما نقله أهل الأحاديث و الأخبار و اشتهر كالشمس فى رابعه [١]

النهار حتّى أنّ معاويه بعث

ص: ٣٦٦

إلى عليّ عليه السّلام [١]

فى كتاب كتبه إليه يقول فيه: إنك كنت تقاد كما يقاد الجمل المخشوش [٢]

حتىّ تباع يعيره و يؤنّبه بأنّه لم يباع طوعاً [٣]

و لم يرض بيّعه

ص: ٣٦٧

أبى بكر حتّى استكره عليها خاضعا، ذليلا- كالجمل إذا لم يعبر على قنطره و شبهها، فأنّه يكره و يخشّ بالزّماح و غيرها ليعبر
كرها، فكتب إليه بالجواب عنه ما

ذكر فى نهج البلاغه [١]

المتواتر نقله عنه عليه السّلام، و هذا لفظه: و قلت إننى كنت أفاد كما يقاد

ص: ٣٦٨

الجمال المخشوش حتى أبايع و لعمر الله لقد أردت أن تدمّ فمدحت و أن تفضح فافتضحت، و ما على المسلم من غضاضة في أن يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه أو مرتابا في يقينه و هذه حجتى إلى غيرك، و أوضح من هذا ما ذكره في الخطبه الموسومه بالشقشقيّه المذكوره [١]

في النهج أيضا و هي التي خطبها بعد مبايعه الناس له و هي مشهوره و سيذكرها المصنّف في هذا الكتاب، و قال ابن أبي الحديد [٢]

المعتزلى في شرحه للنهج عند عدّه فضائل عمر: إنّ عمر هو الذى وطأ الأمر لأبى بكر و قام فيه حتى أنه دفع في صدر المقداد و كسر سيف الزبير و كان قد شهره عليهم و هذا غاية الإكراه، و مما يوضح ذلك و يسدّ باب الإنكار على الخصم و يسجّل على أنّ بيعه علىّ عليه السّلام كانت كرها ما

رواه الحميدى في سادس حديث من المتفق عليه من صحيح البخارى و مسلم من مسند أبى بكر قال: و مكثت فاطمه بعد وفات رسول الله ستّه أشهر ثمّ توفيت، قالت عائشه: و كان لعلى عليه السّلام وجه بين الناس في حياه فاطمه فلمّا توفيت فاطمه انصرفت وجوه الناس عن علىّ عليه السّلام و في جامع [٣]

الأصول قالت يعنى عائشه: فكان لعلى وجه بين الناس في حياه فاطمه فلمّا توفيت فاطمه انصرفت وجوه الناس عن علىّ عليه السّلام، و مكثت فاطمه بعد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم ستّه أشهر ثمّ توفيت فاطمه فلمّا رأى علىّ عليه السّلام انصراف وجوه الناس عنه ضرع إلى مصالحه أبى بكر و أرسل إليه ايتنا و لا- تأتينا معك بأحد، و كره أن يأتيه عمر لما علم من شدّه عمر، فقال عمر لا تأتيتهم وحدك، فقال أبو بكر و الله لآتيتهم وحدى عسى أن يصنعوا بى فانطلق أبو بكر فدخل علىّ علىّ و قد جمع بنى هاشم عنده

إلى آخر الحديث، وفيه وجوه من الدلالة على ما ادّعيناه كما لا يخفى على المتأمل و ذ

كر الواقدي [١]

أنّ عمر جاء إلى علي في عصابه منهم أسيد [٢]

بن الحصين

ص : ٣٧٠

و سلمه [١]

بن سلامه الأشهلي فقال اخرجوا أو لنحرقنها عليكم، و ذكر ابن خذابه [٢]

ص: ٣٧١

فِي غُرِّهِ قَالَ زَيْدُ بْنُ أَسْلَمٍ كُنْتُ مَمَّنْ حَمَلَ الْحَطْبَ مَعَ عُمَرَ إِلَى بَابِ فَاطِمَةَ حِينَ امْتَنَعَ عَلِيٌّ وَأَصْحَابُهُ عَنِ السَّبِيْعَةِ، فَقَالَ عُمَرُ لِفَاطِمَةَ اخْرُجِي مِنَ الْبَيْتِ أَوْ لِأَحْرَقْنَهُ وَ مِنْ فِيهِ قَالَ وَ فِي الْبَيْتِ عَلِيٌّ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ وَ جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ، فَقَالَتْ فَاطِمَةُ أَفْتَحِرَّقُ عَلِيًّا وَ لَدِي؟ فَقَالَ أَيْ وَ اللَّهُ أَوْ لِيُخْرِجَنَّ وَ لِيُبَايِعَنَّ، وَ فِي هَذَا كِفَايَةُ، وَ قَدْ ذَكَرَ

كتاب الملل و النحل و ما فى معناها روايه عن النظام و الملخص أنه قد تقرّر فى علم الميزان أنه إذا قام الاحتمال بطل الاستدلال و قد قام احتمال الإكراه بل وقوعه فى هذا الإجماع الناقص فىكون باطلا و ما ظنك بأمر يدفع فيه صدور المهاجرين و تكسر سيوفهم و تشهر فيه السيوف على رؤس المسلمين و يقصد إحراق بيوت ساداتهم إلى غير ذلك و كيف لا يكون ذلك إكراها لو لا عمى الأفتنده، فإنها لا تعمى الأبصار و لكن تعمى القلوب التى فى الصدور [٢]

و اما ثالثا فلأن الإجماع الثلاثى الذى ذكره باطل كالتثليث [٣]

فإن ما سيجىء من آيه اولى الأرحام نصّ فى بطلان خلافه عباس و أبى بكر كما سنبينه هناك إن شاء الله تعالى و ايضا القول بامامه عباس مستحدث أحدثه الجاحظ [٤]

فى زمان خلافه العباسيه تقرّبا إليهم كما صرح به أهل البصيره بالأخبار، و اما رابعا فلأن قوله: ثم إنهما لم ينازعا أبا بكر ممنوع بل هو أول النزاع و قد بيّنّا ذلك قبل هذا بما فيه كفايه فلا حاجه إلى الاعاده و اما خامسا فلأن قوله ترك المنازعه مع الإمكان مخلّ بالعصمه مسلّم لكن لم يكن للنزاع بالحرب و القتال

فى عالم الإمكان مكان لما ذكرنا من اتفاق ساير قريش على ذلك مع استمالتهم لأكثر الأنصار، واما سادسا فلأنّ قوله: إذ هو معصيه كبيره توجب انثلام العصمه مناف لما حققه سابقا من أنّ صدور المعصيه لا يوجب الخلل فى ملكه العصمه فتذكر و تدبر و اما سابعا فلأنّ قوله: قلنا: قد ذهبتم و سلّمتم أنّ عليّا كان أشجع من أبى بكر و أصلب منه فى الدين و أكثر منه قبيله إلخ مدخول بأننا قلنا: إنّّه أشجع من نفس أبى بكر و الآحاد من شجعان الدنيا لا من جميع الناس مجتمعا مزدحما عليه و إلا لزم انثلام عصمه النبىّ صلى الله عليه و آله و سلّم فى عدم قتل الكفار فى أول الأمر، ثمّ فى عام الحديبيّه [١]

حيث صالح معهم مع وجود من معه من علىّ عليه السّلام و خلق كثير من الصحابه حتى أبى بكر الشّجاع و عمر المقدم، و الجواب الجواب، بل كان توقف علىّ عليه السّلام عن الحرب مع هؤلاء المتظاهرين [٢]

بالإسلام أظهر فى الصّواب كما لا يخفى على اولى الألباب، و كذا قلنا: إنّ بنى هاشم كانوا أكثر قبيله من تيم لا من جميع طوائف قريش الذين اجتمعوا على خلافه أبى بكر عداوه لعلّى عليه السّلام حتى روى أنّه لهذه العداوه كان مع علىّ منهم فى حرب صفين خمس نفر من قريش و هم محمّد بن أبى بكر [٣]

رَبِيئِهِ، وَجَعَدَهُ بَنَ هَبِيرَةَ الْمَخْزُومِي [١]

ابن أخته، وأبو الرِّبِّيعِ بن أبي العاص

ص: ٣٧٦

ابن ربيع [١]

المشهور بأنه كان صهرا للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَ مُحَمَّدٍ [٢]

بن أبي حذيفة بن عتبة ابن اخت

ص: ٣٧٧

معاويه، و هاشم [١]

بن عتبه بن أبى وقاص ابن أخ سعد بن أبى وقاص و كان مع معاويه ثلاث عشر قبيله منهم مع أهلهم و عيالهم و

قد قال [٢]

عليه السلام فى بعض خطبه إظهارا لتظلمه عنهم: اللهم إني أستعديك على قریش و من أعانهم فأنهم قد قطعوا رحمى و أكفأوا

ص: ٣٧٨

إنائي و أجمعوا على منازعتي حقًا كنت أولى به من غيري ثم قالوا ألا إن في الحق أن تأخذه و في الحق أن تمنعه فاصبر مغموما أومت متأسفا فنظرت فإذا ليس لي رافد و لا ذاب و لا مساعد إلا أهل بيتي فضننت بهم عن المنية فأغضيت على القذى و جرعت ريقى على الشجى و صبرت من كظم الغيظ على أمر من العلقم و ألم للقلب من حز الشفار انتهى كلامه عليه السّلام، و كذا قلنا إن النص كان بمرأى من الناس و بمسمع من الأنصار لكن لم نقل: إنه لم يمكنهم أن يشبهوا الأمر على الناس و على الأنصار بالوجوه التي وقع عليها الأشعار، و اما قوله: و الأنصار لم يكونوا يرجحون أبا بكر على عليّ عليه السّلام ففيه دليل واضح على أن ترجيح قريش لأبي بكر على عليّ عليه السّلام كان من محض العداوة و العناد، و اما ما ذكره من أن الأنصار كانوا الجند الغالب فغير مسلم و لو سلم فقد علم النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلم ما يؤول حالهم إليه بعد وفاته من خذلان بعضهم لبعض كما مرّ فضلا عن خذلان عليّ عليه السّلام و اما ثامنا فلأنّ إعانه عباس و الزبير لم تكن وافية في دفع جمهور قريش، و أبو سفيان كان منافقا و لم يكن غرضه من قوله ذلك إلا إثارة الفتنة لا نصره عليّ عليه السّلام و حيث علم عليّ عليه السّلام ذلك أعرض عنه و قال له ما حاصله: إنك من أهل النفاق لا يعبا بكلامك، و لهذا ايضا لما سمع أبو بكر و عمر كلامه لعليّ عليه السّلام في ذلك استألفوه و استمالوه بتوليه ابنه يزيد [١]

على الشام فسكت و صار من أعوانهم و أنصارهم، مع أنّ ذلك الأقوال من عباس و الزبير و أبي سفيان إنّما كان بعد اتّفاق جمهور قريش و الأنصار على بيعه أبي بكر فلتته [٢]

و كان التّزاع بالحرب معهم مؤديا إلى الفساد. و اما تاسعا فلأنّ ما ذكره من أنّ أبا بكر عند الشّيعه شيخ ضعيف جبان لا مال له إلخ مسلم و ما عندهم حق، إذ لا ريب لأحد في

ضعفه في نفسه و ردالته و انحطاطه في ذاته كما اعترف به أبوه أبو قحافه أيضا و تعجب من اتفاق قريش عليه كما رواه [١]

ابن حجر في صواعقه حيث قال: و أخرج الحاكم أنّ أبا قحافه لما سمع بولايه ابنه قال: هل رضى بذلك بنو عبد مناف و بنو المغيره قالوا: نعم، قال لا واضع لما رفعت و لا رافع لما وضعت و إنّما تقوى أبو بكر في أمر

ص: ٣٨٠

الخلافة باتفاق جمهور قريش على إعانتة عداوه لعلّى عليه السّلام كما مر مرارا، وإنّما اختاروا الشيخ الضعيف اللّثيم من بينهم ليدفعوا عن أنفسهم تهمة العداوه و الأغراض الفاسده، بالجمله فيقول الناس: إنه لو كان غرضهم في ذلك مدافعه علىّ عليه السّلام عن حقه من الخلافة لارتكبتها واحد من أشرفهم و أكابرهم أو قسموها بينهم و ليس فليس فافهم و يكشف عن هذه ما

روى [١]

في المشكاه و غيره في جملة حديث من قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم و إن تأمّروا عليا و لا أراكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا يأخذ بكم الطريق المستقيم و يوضح عنه ما رواه ابن حجر في صواعقه [٢]

حيث قال و صح أنّ العباس قال يا رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم ما يلقون من قريش من تعبيسهم و جوههم و قطعهم حديثهم عند لقائهم فغضب صلّى الله عليه و آله و سلّم غضبا شديدا حتى احمرّ وجهه و درّ عرق بين عينيه و قال: و الذي نفسى بيده لا- يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله و رسوله و يؤيده ما رواه في موضع آخر من قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم [٣]

إنّ أهل بيتي سيلقون بعدى من أمتي قتلا و تشريدا و إنّ أشدّ أقواما لنا بغضا بنو أميه و بنو المغيره و بنو المخزوم صححه الحاكم و في موضع آخر عن السلفى [٤]

ص: ٣٨١

ففي الطيوريات عن عبد الله [١]

بن أحمد [٢]

بن حنبل قال سألت عن

ص: ٣٨٢

أبى، عن على و معاويه فقال: اعلم ان عليا كان كثير الأعداء ففتش له أعداؤه شيئا فلم يجدوا فجاءوا الى رجل قد حاربه و قاتله فاطردوه كيادا منهم له انتهى كلامه و وجه التأييد أن أعداء على عليه السلام فى زمانه لم يكونوا من اليهود و النصارى و لا من الأنصار و أعراب البوادي و البرارى و إنما كانوا طوائف قريش الفجار فجاءوا أولا برجل قد أخذ بتقويتهم الخلافه عنه من غير احتياج إلى استعمال السيف و السنان و ثانيا برجل حاربه و قاتله كما قيل، و يفصح عن ذلك ما

روى عنه فى الخطبه

ص: ٣٨٧

حيث قال بعد الحمد و الصلاة مخاطبا لمن حضره من المحبين و المنافقين و لمن غاب منهم: أيتها الامه التي خدعت فانخدعت و عرفت خطيئه من خدعها فأصرت على ما عرفت و اتبعت أهواها و ضربت فى عشواء غوايتها(عوائها خ ل) و قد استبان لها الحق فصدعت(فصدت خ ل) عنه، و الطريق الواضح فتنكبته، أما و الذى فلق الحبه و برء النسمة لو اقتبستم العلم من معدنه و شربتم الماء من منبعه(بعذوبته خ ل) و ادخرتم الخير فى موضعه و أخذتم الطريق من واضحه و سلكتم من الحق نهجه لنهجت (لابتهجت خ ل) بكم السبيل و بدت لكم الأعلام و أضاء لكم الإسلام فأكلتم رغدا، [٢]

و ما عال فيكم عائل و لا ظلم منكم مسلم و لا معاهد و لكن سلكتم سبيل الظلام فأظلمت عليكم دنياكم برحبها [٣]

و سدّت عليكم أبواب العلم فقلتم بأهوائكم و اختلفتم فى دينكم فأفتيتم فى دين الله بغير علم و اتبعتم الغواه فأغوتكم و تركتم الأئمة فتركوكم فأصبحتم تحكمون بأهوائكم إذا ذكر الأمر سئلتهم أهل الذكر فإذا أفتوكم قلتم هو العلم بعينه، فكيف و قد تركتموه و نبذتموه و خالفتموه [٤]

، رويدا عما قليل تحصدون جميع ما زرعتم و تجدون و خيم ما اجترتم [٥]

،(اجتيتم خ ل) و الذى فلق الحبه و برء النسمة لقد علمتم أنى صاحبكم و الذى به أمرتم، و أنى عالمكم و الذى بعلمه نجاتكم و وصى نبيكم و خيره ربكم و لسان نوركم و العالم بما يصلحكم، فعن قليل

رويذا ينزل بكم ما وعدتم و ما نزل بالأمم قبلكم و سيسألكم الله عزّ و جلّ عن أئمتكم معهم تحشرون و إلى الله عزّ و جلّ غدا
تصيرون، أما و الله لو كان لى عدّه أصحاب طالوت أو عدّه أهل بدر و هم أعداؤكم لضربتكم بالسيف حتّى تولوا إلى الحق و
تنبوا للصدق فكان أرتق للفتق و آخذ بالرفق اللهم فاحكم بيننا بالحقّ و أنت خير الحاكمين انتهت [١]

و لنعم ما قال الشاعر فى هذا المعنى شعر:

لو سلّموا لولاه الأمر أمرهم

ما سلّ بينهم فى الأرض سيفان

ص: ٣٨٩

و أما عاشرافلان ما ذكره من انه لم يكن غرض بين الصّحابه لأجل السّيلطنه إلخ فيه من آثار الغرض و العصبيّه و المرض ما لا يخفى، و كيف يخفى ذلك بعد ما قدّمناه من استعجالهم و استعمالهم كلّ حيله و مكيدته فى تقمص الخلافه و بعد ما نقده الصغانى [١]

فى المشارق عن البخارى من قوله صلى الله عليه و آله و سلّم مخاطبا لأصحابه: إنكم ستحرصون على الاماره و إنّها ستكون ندامه يوم القيامه فنعّم [٢]

المرضعه و بثت الفاطمه [٣]

الحديث، و قال الشّارح الهروى [٤]

أخرجه البخارى فى الأحكام، و السّين فى (ستحرصون)

ص : ٣٩٠

للاستقبال كما فى ستكون و يكون المراد بيان حرصهم عليها بعد ذلك الزمان، و يحتمل أن يكون للتأكيد كما فى قوله تعالى
سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا [١]

الآيه، و المراد بيان شدّه حرصهم على ذلك، و كزر لفظه ان فى قوله: و إنّها للتأكيد و بيان أن ذلك واقع البتّه (انتهى).

و قد أنصف و اعترف شارح [٢]

المقاصد بظهور ما وقع بين الصحابه من التشاجر و الخلافه و تعريض النفوس لكلّ بليّه و آفه فلا ينفع فى إصلاحها ما تكلفه
التأصب من التأويلات الباردة الصادره عن حماقه و الخرافه، و لنذكر كلام شارح المقاصد قصرا للمسافه على الناظر الذى يطول
عليه الرجوع و لا يسمنه الاشاره و لا يغنى من جوع، فنقول: قد أنطق الله لسانه بالحقّ فقال رغما لأنفه: إنّ ما وقع بين الصّحابه من
المحاربات و المشاجرات على الوجه المسطور فى كتب التواريخ و المذكور على ألسنه الثقات يدلّ بظاهره على أن بعضهم قد
حاد عن الطريق الحق و بلغ حدّ الظلم و الفسق، و كان الباعث عليه الحقد و العناد و الحسد و اللداد [٣]

و طلب الملك و الرّياسات و الميل إلى اللّذات و الشّهوات، إذ ليس كل صحابى معصوما و لا كل من لقي النبى (ص) بالخير
موسوما إلا- أنّ العلماء لحسن ظنهم بأصحاب رسول الله (ص) ذكروا لها محامل و تأويلات بها يليق و ذهبوا إلى أنّهم محفوظون
عمّا يوجب التضليل و التفسيق صونا لعقائد المسلمين من الزّيف و الضّلاله فى حقّ كبار الصّحابه سيّما المهاجرين منهم و الأنصار
المبشّرين بالثّواب فى دار القرار، و اما ما جرى بعدهم من الظلم على أهل بيت النبى (ص) فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء و
من الشّناعه بحيث لا اشتباه على الآراء و يكاد يشهد به الجماد

العجماء و يبكى له من فى الأرض و السّماء و تنهدم منه الجبال و تنشق منه الصخور و يبقى سوء عمله على كثر الشهور و الدهور فلعله الله على من باشر أو رضى أو سعى، و لعذاب الآخرة أشدّ و أبقي انتهى.

و اما الحادى عشر فلأدّن إشعاره بأنّ الحق هو الذى عليه السّواد الأءظم من الامة مردود بأنّ اتّفاق السّواد الأءظم بمعنى أكثر الناس على ما فهمه التّصاب سؤد الله وجهه ممّا لا- يركن إلى اعتباره إلا- القلوب الساذجه و الأنفس الخاليه من معرفه الحقّ و اليقين الغافله عن

قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم كلهم فى النار إلا واحده [١]

،فأنه دلّ على أنّ التّاجى قليل بل نادر بالنّسبه إلى الكثير من الهالكين و قد نصر الله تعالى على ذلك فى كتابه العزيز بقوله: وَ قَلِيلٌ مَّا هُمْ [٢]

وَ قَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِى الشُّكُورُ [٣]

وَ مَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ [٤]

وَ إِن تَطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِى الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ [٥]

وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ [٦]

إلى غير ذلك.

و الحق أنّ النّبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم أراد بالسّواد الأءظم فى

قوله عليكم بالسّواد الأءظم الكتاب و العتره كما مرّ [٧]

بيانه أو خصوص مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام كما يشعر به

الزمخشري و فخر الدين الرازي [٢]

في تفسيرهما لما ورد في شأنه عليه السلام من قوله تعالى: **وَ تَعِيهَا أُذُنٌ وَاَعِيَهُ** [٣]

على ما سيذكره المصنّف فأنهما قالوا: فان قيل لم قال أذن واعيه على التوحيد و التنكير، قلنا للإيذان بأن الوعاء فيهم قلّه و توييخ الناس بقلّه من يعي فيهم و الدلاله على أنّ الاذن الواحده إذا وعت فهو السواد الأعظم و أنّ ما سواها لا يلتفت إليهم و ان امتلاء العالم منهم (انتهى) فظهر أنّ الحديث النبوي لنا لا علينا، و يمكن أن يقال: لعلّ النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم إنّما قال ذلك في بعض الغزوات إشاره إلى طائفه من عسكره بالقصد و التعرض بجماعه كثيره من جيش العدو المجتمعين في ناحيه

كما نقل ابن اعثم [٤]

في الفتوح نظير هذه العبارة عن

علیٰ علیه السلام فی حرب صفین حیث قال: إن فی بعض أیام صفین أصحاب معاویه جماعه من قبایل یحصب [١]

و کنده [٢]

و لخم [٣]

ص: ٣٩٤

و جدام [١]

مع ذى الكلاع [٢]

الحميرى و قال له: اخرج و اقصد بحربك همدان خاصّه، فلتمّا علم علىّ عليه السّلام بذلك أخير همدان عن ذلك و قال لهم: عليكم بهذا الخيل فانّ معاويه قد قصدكم بها خاصّه دون غيركم (انتهى).

ص: ٣٩٥

و اما الثانی عشر فلأنا قد أعد منا ما قدّمه من عدم وجوب العصمه و رميناه في ظلمات العدم، و كذا ما قدّمه في جواب الدليل الثاني من عدم اشتراط أن لا يسبق من الامام معصيه، و نستدل على الاشتراط هاهنا بقوله تعالى: لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ [١]

في جواب إبراهيم عليه السلام حيث سأل الامامه لذريته [٢]

بقوله: وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي الآيَه تقرير الاستدلال أن لفظه من تبعيضيّه كما هو الظاهر، و صرّح به المفسّرون، و حينئذ نقول: إنّ سؤال الامامه إمّا أن كان لبعض ذريته المسلمين العادلين مدّه عمرهم أو لذريته الظالمين في تمام عمرهم أو لذريته المسلمين العادلين في بعض أيّام عمرهم الظالمين في البعض الآخر، لكن يكون مقصوده عليه السلام إيصال ذلك إليهم حال الإسلام و عدالتهم أو للأعم من ذلك، فعلى الاول يلزم عدم مطابقه الجواب للسؤال، و على الثاني يلزم طلب الخليل ذلك المنصب الجليل للظالم حال ظلمه و هذا لا يصدر عن عاقل بل جاهل من أمته [٣]

فضلا عنه، و على الثالث و الرابع يلزم

المطلوب و هو أنّ الامامه ممّا لا ينالها من كان كافرا ظالما في الجملة و في بعض أيام عمره، ان قيل: إنّ بعضا من المفسرين حمل العهد في الآيه على عهد النبوه و حينئذ لا دلالة في الآيه على اشتراط عداله الامام في جميع عمره، و أيضا أنّ هاهنا شقا خامسا قد أهملتم أخذها في الاستدلال و ذلك لجواز أن يكون إبراهيم عليه السلام قد زعم أنّ ذلك البعض من ذريته الذين سأل لهم الامامه يكونون متّصفين بالإسلام و العداله و قد كان زعمه هذا في جميع أفراد ذلك البعض أو في بعضها مخالفا لما في نفس الأمر فأجابته تعالى بأنّ عهد الامامه ممّا لا تناله الظالمون تنبيها على بطلان ما زعمه لاسلام هؤلاء كلاً أو بعضاً، و حينئذ لا يلزم سؤال ما لا يليق بشأن النبوه و لا عدم مطابقه الجواب للسؤال، فلا يثبت الاشتراط.

قلت في الجواب عن الأول: إنّهُ يكفي في دلالة الآيه على ما ذكرنا و حجّيته على الخصم تصريح البعض الآخر بل أكثرهم، و منهم صاحب الكشاف و أمثاله من أكابر المفسرين على أنّ المراد بالعهد عهد الامامه و هو الظاهر أيضا من سياق الآيه، على أنّنا نقول يلزم من اشتراط ذلك في النبي اشتراطه في الامام بطريق أولى لعدم تأييده بالوحي العاصم عن الخطاء، و قد مرّ تحقيق الكلام في وجوب عصمتهم عليهم السلام.

و عن الثاني أنّ بطلان زعم إسلام بعض من جماعه إنّما يتصوّر إذا كان ذلك البعض موجودا متعيّنا يمكن أن ينظر في سلامه أحواله و اختلالها أو إذا كان هؤلاء الجماعه بأجمعهم ممّن يتّصفون أو سيّصفون بالكفر و الضلال، و من البين أنّ الموجودين في زمان إبراهيم عليه السلام من ذريته كإسماعيل و إسحاق كانوا معصومين لا مجال لزعم الباطل فيهما، و من وجد بعده من ذريته إلى يومنا هذا كان بعض منهم أنبياء معصومين أيضا و بعضهم أولياء مرحومين و بعضهم من فساق المسلمين و بعضهم من الكفار

المردودين كما أخبر الله تعالى عن ذلك في سورة الصافات [١]

بقوله: **وَبَارِكُوا عَلَيْهِ وَ عَلَىٰ إِسْرَافِيقَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ مُبِينٌ** الآية و لا ريب في أنه عليه السّلام إذا طلب الامامه لبعض ذريته المعدومين لا بدّ بمقتضى شأن نبوته و قرينه تخصيصه ببعض أن يكون طلبه ذلك لهم بشرط اتصافهم بالإسلام و العدالة الدائمتين أو في الجملة و لما احتل أن يكون بعض من ذريته المعدومين مسلمين عادلين في الواقع و لم يكونوا متعينين عنده حتى ينظر في حالهم فيزعم فيهم ما ليسوا عليه في نفس الأمر صار احتمال كون ذلك البعض الذى خصهم بسؤال الامامه لهم ممن كانوا على خلاف ما زعم فيهم عليهم السلام ساقطا عن أصله و قد منع بعض القاصرين [٢]

لزوم عدم مطابقه الجواب للسؤال قائلا إنّ الله تعالى لما عدل عن جواب سؤال إبراهيم عليه السّلام إلى الاخبار بعدم نيل الظالم لعهد الامامه فكأنه أجاب دعائه مع زياده، و وهنه ظاهر إذ لم يعهد في فصيح الكلام فضلا عن كلام الملك العلام أن يسكت رأسا عن جواب ما ذكر في السؤال و يقال في مقام الجواب ما لم يسأل عنه أصلا إلا إذا كان السؤال ممّا لا يستحق الجواب كما قاله أئمه البيان في أسلوب الحكيم [٣]

و ما نحن فيه ليس كذلك على أنّ هذا التوجيه يجرى في كلّ مقام يعترض فيه بأنّ الجواب ليس بمطابق للسؤال فلو صحّ لزوم أن لا يكون إيراد هذا القسم من الاعتراض موجّها في شيء من المواضع أصلا فضلا عن أن يكون واردا أو متوجّها فتوجه فكذا الكلام فيما

قدّمه من جواب الدليل الرابع و الخامس و اشتراط الأكمليه و الأفضليّه و الأشرفيه فتذكر.

[في اقامه الأدله على إمامه على امير المؤمنين من آيات القرآن]

اشاره

قال المصنّف رفع الله درجته

و أما المنقول فالقرآن و السنّه المتواتره، أما القرآن فآيات،

الايه الاولى إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ

اشاره

[١]

أجمعوا على نزولها في على عليه السلام و هو مذكور في الجمع بين الصحاح الستة [٢]

لَمَّا

ص: ٣٩٩

تصدّق بخاتمه على المسكين في الصّلاه بمحضر من الصحابه ،و الولي هو المتصرّف و قد أثبت الله الولاية لذاته و شرّك معه الرّسول و أمير المؤمنين عليه الصلاه و السّلام، و ولاية الله تعالى عامّة فكذا النبي و الولي [١]

انتهى.

قال النّاصب خفضه الله

أقول:جوابه أنّ المراد من الولي في الآيه الناصر فإنّ الولي لفظ مشترك يقال للمتصرف و النّاصر و المحبّ و الأولى بالتصرف كوليّ الصبي و المرأه،و المشترك إذا تردّد بين معانيه يلزم وجود القرينه للمعنى المطلوب منه،و هاهنا كذلك،فلا- يكون هذا نصّاً على إمامه على عليه السّلام،فبطل الاستدلال به،و أمّا القرائن على أن المراد بالوليّ الناصر في الآيه لا- الأولى و الأحقّ بالتصرف،لأنّه لو حمل على هذا

ص: ٤٠٨

لكان غير مناسب لما قبلها و هو قوله: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ، فَإِنَّ الْأَوْلِيَاءَ هَاهُنَا بِمَعْنَى الْأَنْصَارِ لَا بِمَعْنَى الْأَحْقِينَ بِالتَّصْرِيفِ، وَغَيْرِ مَنْسَابٍ لِمَا بَعْدَهَا وَهُوَ قَوْلُهُ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ، فَإِنَّ التَّوَلَّى هَاهُنَا بِمَعْنَى الْمُحِبَّةِ

و النصره فوجب أن يحمل ما بينهما على النصره أيضا لتتلاءم أجزاء الكلام انتهى.

أقول [القاضي نور الله]

فيه نظر من وجوه أما أولا- فلأنّ القرينه في أنّ المراد بالوليّ الأولى بالتصريف دون المعاني الأخر موجوده فإنّ حصر الولاية في المؤمنين الموصوفين في الآيه بإيتاء الزكاه حال الزكوع يدلّ على عدم إرادته معنى النصره و الأّ لازم بمقتضى الحصر أن يكون من شرط الوليّ المؤمن مطلقا[١]

إيتاء الزكاه حال الزكوع و فساده ظاهر و الحاصل أنّه إن أريد بالوليّ الناصر و بالذين آمنوا جماعه من المؤمنين الذين يمكن اتّصافهم بالنصره فيستقيم الحصر حينئذ لكن لا يستقيم الوصف بإيتاء الزكاه حاله الزكوع، و ان أريد به الناصر و بالذين آمنوا علىّ عليه السّلام يبطل الحصر و ان أريد به الأولى بالتصريف و بهم علىّ عليه السّلام يستقيم الحصر و الوصف معاً لأنّ كون إيتاء الزكاه حال الزكوع من شأن الامام الأولى بالتصريف في أحكام المؤمنين غير مستبعد بل روى[٢]

أنّه قد وقع هذه الكرامه عن باقى الأئمه المعصومين عليهم السّلام و اما ثانيا فلأنّ الولاية بمعنى الامامه و التصريف في الأمور أعمّ من الولاية بمعنى النصره في الجملة فنفي الولاية بمعنى الامامه مفيد لنفي الولاية المنفيّه عن اليهود و النصارى في الآيه الاولى علىّ أتمّ وجه بأنّ نفي العام نفى الخاص مع الزائد، فهو أتمّ في النفي فتكون المناسبه حاصله، و كذا الكلام في ما بعد الآيه فلا دلاله

على مقصودهم إلا إذا حمل حزب الله على معنى أنصار الله كما تمحله بعضهم و هو كما ترى و أيضا العطف دالّ على تشريك الثلاثة فى اختصاص الولاية (النصره خ ل) بأى معنى كان بهم و لا خفاء فى أنّ نصره الله و رسوله للمؤمنين مشتمله على التصرف فى أمرهم على ما ينبغى، فكذلك نصره الذين آمنوا، غايه الأمر أنّ التصرف فى أمرهم مفهوم مشكك يختلف بالأولويه و الأشدّيّه، بل حَقَّق أنّ جميع المعانى العشره التى ذكروها للولّى مرجعها إلى الأولى بالتصرف، لأنّ مالك الرّق و هو أحد تلك المعانى أولى برّقّه و الرّق أولى به، و كذا المعتق أولى بمعتقه و بالعكس و كذا الجار بالجار و الحليف بالحليف و الناصر بالمنصور و ابن العمّ بالعمّ فإنّ كلاً من هذه المذكورات و ما لم يذكر أولى بصاحبه من الذين ليس له تلك الولاية كما لا يخفى على من تأمّل و أنصف، و اما ثالثاً فلأنّ توافق الآيات إنّما يجب إذا لم يمنع عنها مانع و قد بينّا عدم صحّه حمل الولّى هاهنا على الناصر و المحبّ و نحوهما، و أيضا هذه الآيات الثلاث لم تنزل دفعه حتّى تلائم أن يكون الولّى فى جميعها بمعنى واحد بل نزلت تدريجاً و الصحابه جمعوها بهذا الوجه، بل نقول: لو سلّم عدم الملائمه على التقدير المذكور فهذا اعتراض يرد فى الحقيقه على خليفتهم عثمان حيث جمع المصاحف على مصحف واحد و حرّف الكلم عن مواضعها [١]

و لم يرتب الآيات كما هو حقّها و كان له فى ذلك ما رّب شتى لا يخفى على اولى النهى.

و اما رابعاً فلأنّ تفرّيع الوجوب فى قوله: فيجب أن يحمل إلخ على ما قبله محلّ تأمّل، و قوله: لتتلاءم أجزاء الكلام لا يدلّ على الوجوب خصوصاً إذا دلّ الدليل على أنّه لا يصح إرادته النصرة فتأمّل هذا، و اعترض شارح المقاصد على احتجاج الشيعه بالآيه المذكوره بأنّ الحصر إنّما يكون فيما فيه تردّد و نزاع، و لا خفاء فى أنّ النزاع فى الولاية و الامامه لم يكن

عند نزول الآية و لم تكن فى ذلك الزمان إمامه حتى يكون نفيا للتردد، و الجواب عنه من وجوه اما أولا فلما يستفاد من كلامه فى شرحه للتلخيص فى مبحث القصر حيث قال: إن اعتقاد المخاطب بثبوت ما نفاه المتكلم قطعا أو احتمالا مختصا بالقصر الغير الحقيقى، ألا- ترى أنهم اتفقوا على صحه ما فى الدار إلا زيد قصرا حقيقيا مع أنه ليس ردا على من اعتقد أن جميع الناس فى الدار، و الحاصل أنه يجوز أن يكون هذا القصر قصر الصفة على الموصوف قصرا حقيقيا و دفع التردد و النزاع و رد الخطأ إنما يشترط فى القصر الاضافى و اما ثانيا فلأنه يجوز أن يكون قصرا إضافيا فانه تعالى عالم بجميع الأشياء فلما علم اعتقادهم إمامه غيره فى الاستقبال كما يدل عليه حديث المشكاة [١]

الذى من جملته و إن أمرتم عليا و لا أراكم فاعلين إله قال لهم على أبلغ وجه و أكده إنما وئىكم الله تميمما للحججه، و أما ثالثا فلأنه يجوز أن يكون القصر لدفع التردد الواقع من بعضهم عند نزول الآية بين انحصار الولاية فى الله و رسوله و اشتراكه بينهما و بين غيرهما على أن يكون القصر لتعيين الاشتراك كما أن القصر فى قوله تعالى: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ [٢]

قصر القلب لتحقيق اشتراك الرسالة و عمومها لجميع الناس و رد اختصاصها بالعرب كما زعمته اليهود و النصارى، و اما رابعا فلأن حاصل كلام المعترض هو الاعتراض على الله تعالى و نسبه اللغو إليه، إذ محصله أن النزاع فى خلافه الثلاثة و ولايتهم إنما وقع بعد النبى صلى الله عليه و آله و سلم، فالقصر لا يرفعه، و باعتقادهم لم يكن فى حال حياه النبى صلى الله عليه و آله و سلم إمام و خليفه و تردد فى خلافه أحد فيكون القصر لغوا و اما خامسا فلأن القصر يدل على نفى إمامه من ينزع مطلقا لا أن ينزع فى ذلك الوقت، و إلا لزم أن تكون كلمه التوحيد نافيا لالوهيه من ادعى الالوهيه فى وقت نزولها

لا مطلقا و هو ظاهر الفساد هذا، و قد اعترض ايضا بعض المتعصبين [١]

على الاحتجاج بهذه الآيه و قال إنكم تقولون إن علينا عليه السّلام في حال صلاته في غاية ما يكون من الخشوع و الخضوع و استغراق جميع حواسه و قواه و توجهها شطر الحقّ حتى أنكم تبالغون و تقولون كان إذا أريد إخراج السهام و النصول من جسمه الواقعه فيه وقت الحرب تركوه إلى وقت صلاته فيخرجونها منه و هو لا يحس بذلك لاستغراق نفسه و توجهها نحو الحقّ، فكيف مع ذلك أحس بالسائل حتى أعطاه خاتمه في حال صلاته، و أجاب [٢]

عنه بعض علمائنا فقال:

شعر:

يعطى و يمنع لا تليبه سكرته

عند النديم و لا يلهو من الكاس

أطاعه سكره حتى تمكن من

فعل الصحاه و هذا أفضل الناس

و حاصل الجواب أنه عليه السّلام في تلك الحاله و إن كان كما ذكر لكنه حصل منه التفات أدرك به السائل و سؤاله و لا يلزم منه التفاته إلى غير الحقّ لأنّه فعل فعلا تعود نهايته إلى الحقّ، فكان كالشارب الذي فعل حال سكرته فعلا موافقا [٣]

لفعل الصحاه و لم يلهه ذلك عن نديمه و لا عن كأسه و لا خرج بذلك عن سكرته فتأمل،

ص: ٤١٤

و أقول: في الجواب أيضا أنّ غايه الأمر في ذلك أن يكون في مرتبه ما يحصل للأولياء من الوحده في الكثره و الخلوه في الجلوه
و قد أثبت النقشبنديه [١]

من متصوّفه أهل السنه هذه المرتبه لأنفسهم و اشتهر منهم أنهم يقولون: «خلوت در أنجمن می داریم» فلا ينبغي أن ينازع مع على
عليه السلام في حصول نظير هذه المرتبه له، اللهم إلا أن يقال:

إن النقشبنديه قد نسبوا خرقتهم في التصوف إلى أبي بكر، فجاز أن يحصل لهم من بركات أبي بكر مرتبه لا تحصل لعليّ عليه
السلام، فإنّ هذا كلام لا دافع له إلا غضب الله تعالى

[الايه الثانيه قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ]

اشاره

قال المصنّف رفع الله درجنه

الايه الثانيه قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ [٢]

نقل الجمهور [٣]

أنها نزلت في بيان فضل عليّ عليه السلام يوم الغدير، فأخذ رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلم بيد عليّ عليه السلام و قال: أيها
الناس أ لست أولى منكم بأنفسكم، قالوا بلى يا رسول الله

ص: ٤١٥

قال: من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه [١]

اللّهم وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله و أدر الحقّ معه كيفما دار، و المولى يراد به الأولى بالتصرّف لتقدّم أ لست أولى و لعدم صلاحيه غيره هاهنا انتهى.

ص: ٤٢٢

أقول: أما ما ذكر من إجماع المفسرين على أنّ الآية نزلت في عليّ فهو باطل فإنّ المفسرين لم يجمعوا على هذا، وأما ما

روى من أن رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلم ذكره يوم غدیر خم حين أخذ بيد عليّ وقال: أ لست أولى، فقد ثبت هذا في الصّیاح وقد ذكرنا سرّ هذا في ترجمه كتاب كشف الغمّه في معرفه الأئمّه و مجمله: أنّ واقعه غدیر خم كان في مرجع رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلم عام حجه الوداع و غدیر خم محلّ

افتراق قبائل العرب و كان النبي صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلم يعلم أنه آخر عمره و أنه لا يجتمع العرب بعد هذا عنده مثل هذا الاجتماع، فأراد أن يوصي العرب بحفظ محبته أهل بيته و قبيلته، و لا شك أن علياً عليه السلام كان بعد رسول الله صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلم سيد بني هاشم و أكبر أهل البيت فذكر فضائله و ساواه بنفسه في وجوب الولايه و النصرة و المحبته معه، ليأخذه العرب سيداً و يعرفوا فضله و كماله، و لينصف المنصف من نفسه لو كان يوم غدير خم صرح رسول الله صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلم بخلافه عليّ نصّاً جليّاً لا يحتمل خلاف المقصود ألا ترى العرب مع جلافتهم و كفرهم بعد رسول الله صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلم و جعلهم الأنبياء، فيهم مثل مسيلمه الكذاب [١]

و سجاح [٢]

و طليحه [٣]

كانوا يسكتون على خلافه أبي بكر و كانوا لا يتكلمون بنباس [٤]

في أمر خلافه عليّ عليه السلام مع أن رسول الله صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلم نصّ على المنبر بمحضر جميع قبائل العرب: إن أنصف المتأمل العاقل علم أنه لا نصّ هناك (انتهى)

أقول [القاضي نور الله]

أولاً أن المصنّف لم يدع إجماع المفسرين بل قال: نقل الجمهور، و المعنى بالجمهور أكثرهم، و بالجمله مراد المصنّف من ذلك موافقه جماعه من مفسري الجمهور مع مفسري الاماميه فيما ذكر و لا يهتّمنا اتفاق كافتهم في ذلك، إذ ما ذهب إليه بعض من طائفه و وافق فيه آخرون من خصامهم يكون حججه على باقي تلك الطائفه و لهذا ترى أن علماء الشيعة يحتجّون على جمهور أهل السنّه بأنّ أبا حنيفه قال كذا، و الغزالي قال كذا إلى غير ذلك من آحاد علمائهم و كذا العكس كما وقع

ص: ٤٨٣

عن هذا النَّاصب في خطبه كتابه حيث احتجَّ على الاماميه قاطبه بأنَّ الحاكم أبا عبد الله روى كذا و هو شيعيَّ إماميَّ، و صدور المخالفه عن بعض أهل السنه خصوصا المتأخرين منهم لا يقدح في ذلك، بل ذلك دليل على أنَّهم بعد ما رأوا قيام حجه الشيعه عليهم بذلك استحسنا المخالفه بوضع الرّوايه المنافيه إخفاء للحقِّ و ترويجا لما ركنوا إليه من الباطل كما فعله النَّاصب في الآيه الآتيه، بل نقول: إنَّ الإجماع واقع على حقيته ذلك أوّلا و ظهور الخلاف إنَّما حدث بعد الإجماع للأغراض المذكوره و الذي يدلُّ على ذلك أنَّ المفسرين الذين رووا خلاف ذلك كانوا متأخرين عن الثعلبي [١]

و من يحدو حدوه فضلا عن قدماء المفسرين من الصحابه و التابعين، و بالجمله من قبائح عادات القوم و فضائح وقاحاتهم أنَّهم إذا وجدوا آيه نازله في فضائل أهل البيت و مناقبهم قد استدل به الشيعه على أفضليتهم و أحقيتهم فمع أنَّهم رووه أيضا قبل ذلك في كتبهم يرّدونه حينئذ تاره بإحداث مخالف و تاره بضعف الرّاوى و تاره بالتخصيص و تاره بالتعميم و تاره بالتأويل، كأنَّهم مفوّضون في وضع الدّين موكلون في تشريع الشرائع لسيد المرسلين و لم يسمعوا كلام ربّ العالمين حيث قال: قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرِهِ سَاهُونَ [٢]

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ [١]

و مع ذلك كله لا يعتدون بروايه كبار أسلاف الذرية الأطهار و أخلاف أهل بيت النبي المختار صلى الله عليه و آله و سلم مثل زين العابدين و باقر علوم الدين و إمام الصادقين و باقى الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين و من شايهم من الصالحاء المؤمنين و الالههم و تابعهم من العرفاء الموقنين، و يطعنون فيما هم أولى به من أهل الحق و اليقين حيث لا يجدون كلامهم مطابقا لمرامهم، و ما أقل حياهم و أكثر اعتدائهم، فأى خير فى ذلك السلف و أى جميل يترقب من هذا الخلف، لا يرحمهم الله و لا يزيهم و لهم عذاب أليم [٢]

، و لقد فضحهم هذا الناصب الشقى العتل الزنيم [٣]

حيث ارتكب تحريف آيات الكتاب العظيم و أحاديث الرسول الكريم سيما ما أتى به فى مسأله إجماع العتره الطاهره من تنظير آيه التطهير بما اخترعه من الآيه الحاكمه عليه بالتكفير فضلا عن عداوه أمير الغدير، على انه

روى الحديث فى صحاح القوم [٤]

كالبخارى و رواه أحمد بن حنبل إمامهم فى مسنده بطرق متعدده على الوجه الذى ذكره المصنّف، و كذا رواه الثعلبى فى تفسيره [٥]

و ابن المغازلى [٦]

الشافعى فى كتاب المناقب من طرق شتى و ابن

ص: ٤٨٥

عقده [١]

في مائه و خمس طرق و ذكر الشيخ [٢]

ابن كثير الشامي

ص: ٤٨٦

عند ذكر أحوال محمّد بن [٢]

جرير الطبري الشافعي أنّي رأيت كتابا جمع فيه أحاديث غدير خمّ في مجلدين ضخمين و كتابا جمع فيه طرق حديث الطير و نقل عن أبي المعالي الجويني [٣]

أنّه كان يتعجب و يقول: شاهدت مجلّدا ببغداد في يد صحّاف فيه روايات هذا الخبر مكتوبا عليه المجلّده الثامن و العشرون من طرق من كنت مولاه فعلىّ مولاه و يتلوه المجلّده التاسعه و العشرون و أثبت الشيخ ابن الجوزي [٤]

الشافعي في رسالته الموسومه بأسنى المطالب في مناقب عليّ بن أبي طالب عليهما السّلام تواتر هذا الحديث من طرق كثيره ، و نسب منكره إلى الجهل و العصبية، و بالجمله قد بلغ

هذا الخبر فى الاشتهار الى حد لا يوازي به خبر من الاخبار و تلقته محققوا الامه بالقبول و الاعتبار فلا يرده إلا معاند جاهد أو من لا اطلاع له على كتب الحديث و الآثار، و ثانيا أن ما سرده فى بيان سره الذى زعم كونه قادحا فى دعوى نصوصيه الحديث مدفوع بأن فضل على عليه السلام و كماله و علمه و جوده و شجاعته و قربه من النبى صلى الله عليه و آله و سلم بكونه صهره و ابن عمه و كاشف غمه [١]

كان ظاهرا على كافه العرب سيما قريش الذين كان الوصيه إليهم أهم و قد نطق القرآن بوجوب محبتهم قبل

ذلك بقوله تعالى: قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى [١]

و

قال [٢]

النبي صلى الله عليه وآله وسلم في شأنهم: إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي، الحديث وقال [٣]

أذكركم الله في أهل بيتي مرات كما ذكره ابن حجر في صواعقه إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة المتضمنة للترغيب على حبهم ومزيد توقيرهم وتعظيمهم والتحذير عن مخالفتهم كما فصل في كتب الحديث سيما المناقب [٤]

، وقد ذكر المصنّف قدّس سرّه نبذا منها في هذا الكتاب، فبديهه العقل حاكمه بأنّ نزول النبي صلى الله عليه وآله وسلم في زمان ومكان لم يكن [٥]

نزول المسافر متعارفا فيهما حيث كان الهواء على ما روى في غايه الحراره حتّى كان الرّجل يستظل بدابته و يضع الرّداء تحت قدميه من شدّه الرّمضاء و المكان مملوّ من الأشواك، ثمّ صعوده صلى الله عليه وآله وسلم على منبر من الأقتاب و الدّعا لعلّى عليه السّلام على وجه يناسب لشأن الملوك و الخلفاء و ولاء العهد لم يكن إلا لنزول الوحي الإيجابي الفوري المذكور في ذلك الزمان لاستدراك أمر عظيم الشأن جليل القدر يختصّ بخصوص عليّ عليه السّلام دون سائر أهل البيت كنصبه

ص: ٤٨٩

للامامه و الخلافه لا لمجرد طلب المحبّه و النصره و نظائرها سيّما و قد انضمّ إلى ذلك ما لا مجال معه للاحتمال الذي توهمه
النّاصب الشّقى و هو

قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم: أ لست أولى بكم من أنفسكم فأنّه نصّ صريح فى إرادته رياسه الدّين و الدّنيا، فإنّ الأولى بنفس
الأمّه منهم هو النّبى و الامام عليهم السّلام كما مرّت الاشاره إليه فى تحقيق الآيه السابقه و قد فهم هذا المعنى من الفصحاء
الشامعين لذلك العارفين بمدلولات الكلام العربى عمر بن الخطاب [١]

و حسان بن ثابت [٢]

و حارث بن نعمان

ص: ٤٩٠

أما عمر فلما تواتر من أنه هنا عليا عليه السلام هناك بقوله: بَخَّ بَخَّ [٢]

لك يا بن أبى طالب صرت مولاي و مولى كل مؤمن و مؤمنة قال الغزالي فى كتابه المسمى بسر العالمين فى مقاله الرابعه التى وضعها لتحقيق أمر الخلافه بعد عدّه من الأبحاث و ذكر الاختلاف ما هذه عبارته [٣]

:لكن أسفرت الحجه وجهها

و أجمع الجماهير على متن الحديث من خطبته صلوات الله عليه فى يوم غدير باتفاق الجميع و هو يقول: من كنت مولاه فعلى مولاه فقال عمر: بَخَّ بَخَّ لك يا أبا الحسن لقد أصبحت مولاي و مولى كل مؤمن و مؤمنة ،فهذا تسليم و رضاء و تحكيم، ثم بعد هذا غلب الهوى لحبّ الرياسه و حمل عمود الخلافه و عقود البنود [٤]

(خ ل عقد البنود) و خفقان [٥]

الهواء فى قعقه [٦]

ازدحام الخيول و فتح الأمصار سقتهم كاس الهوى فعادوا إلى الخلاف الأول فنبذوا الحق وراء ظهورهم و اشتروا به ثمنا قليلا
فبئس ما يشترون [٢]

انتهى و اما حسان فلاّنه أنشد في مدحه عليه السّلام الأبيات المشهوره الصّريحه فيما ذكرناه فاستحسنها النبيّ صلّى الله عليه و آله
و سلّم و أثنى عليه، و أما حارث

فلما رواه الثعلبي قدوه مفسرى أهل السنّه في شأن نزول قوله تعالى

سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ الْآيَةَ [٣]

من أنّه لما كان رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم بغدير خمّ نادى الناس فاجتمعوا فأخذ بيد عليّ عليه السّلام فقال: من كنت
مولاه فعلىّ مولاه فشاع ذلك و طار في البلاد فيبلغ الحارث بن نعمان الفهري فأتى نحو النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم على
ناقته حتّى أتى الأبطح فنزل عن ناقته فأناخها و عقلها، ثمّ أتى النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم و هو في ملاء من أصحابه فقال يا
محمد أمرتنا عن الله أن تشهد أن لا إله إلا الله و أنك رسول الله ففعلناه و أمرتنا أن نصلى خمسا فقبلناه و أمرتنا أن نصوم شهر
رمضان فقبلناه و أمرتنا أن نحج البيت فقبلناه ثم لم ترض بهذا حتّى رفعت بضبعي ابن عمك و فضّلته علينا و قلت: من كنت
مولاه فعلىّ مولاه أ هذا شيء منك أم من الله، فقال النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم و الذى لا - إله إلا هو أنّه من الله، فولى
الحارث بن نعمان يريد راحلته و هو يقول:

اللهمّ إن كان ما يقول محمّد حقا فأمطر علينا حجاره من السّماء أو ائتنا بعذاب أليم فما وصل إليها حتّى رماه الله بحجر فسقط
على هامته و خرج من دبره فقتله، و أنزل الله تعالى: سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ [٤]

انتهى

فبعد تواتر الحديث كما اعترف به أكابر أهل السنه و وضوح حجّته و صراحه مدلوله على ما قرّرنا و فهمه فصحاء قريش يكون ارتكاب القدح و المنع عليه أو تأويله على وجه ينقبض عنه العقل السليم ناشيا عن اعوجاج الفطره و سوء الاستعداد و التورّط في العصيّه و العناد، و لو كان باعث إتيان النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ بتلك الخطبه في ذلك الزمان و المكان خوف افتراق قبائل العرب كما زعمه النّاصب الشقيّ دون نزول الوحي بالأمر الفوري كما ترويه الشّيعه عن أئمتهم عليهم السّلام لكان النبيّ قرّر في نفسه قبل الوصول إلى ذلك المقام قراءه تلك الخطبه عند اجتماع الناس في ذلك اليوم و لكان الظاهر حينئذ أن يأتي به في صباح ذلك اليوم لا- في حرّ الظهر و أثناء الارتحال، بل كان الظاهر على ذلك التقدير أن يخطب به في أيّام الحجّ حتّى يسمعه كلّ من حضرها لظهور أنّ جميع من حضر الحجّ من العرب و غيرهم لم يصحبوا النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ من مكّه إلى غدير خم، بل بعضهم بقي في مكّه و من كان من أهل اليمن و باقى جزيره العرب عادوا من مكّه إليهما، فظهر أنّ الاعلام بذلك في ذلك الزّمان و المكان لم يكن من عند النبيّ و لا لأجل ما علّله النّاصب به، و إنّما كان بالوحي الإلهي و لأجل أنّ مقاساه المشقه عند استماع مضمون الخطبه في ذلك الزمان و المكان كان أدعى إلى عدم نسيانه كما قيل: إنّ في الكسيّيات اعتمال [١]

قلما تنسى، و لأنّ ذلك أدلّ على كون ذلك مقتضى الحكم الإلهي دون اجتهاد النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ كما جوزّه القوم عليه إلى غير ذلك من الحكم الظاهره و الآيات الباهره و مما يدل على ذلك دلاله صريحه أنّ إبلاغ محبّه أهل البيت و نصرتهم و نحو ذلك ممّا احتمله النّاصب بعد ما سبق إبلاغهما منه عليه السّلام مكرّرا لا يوجب التأكيد و المبالغه من الله تعالى في ذلك بحيث يخاطب نبيّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ بأنّه إذا لم يفعل ذلك كان كمن لم يبلغ شيئا من أحكامه تعالى، فتعيّن أن يكون المراد بالابلاغ إبلاغ حكم يتحقّق بإبلاغه

إبلاغ مجموع الأحكام و به إكمال الدين و إتمام الانعام و أنه هو الحكم الذى كان صعبا ثقيلا على الأقسام من تعيين مصداق الأصل الخامس من اصول [١]

دين الإسلام بنصب على عليه السلام و إظهار إمامته و وجوب طاعته على الأنام لما علم أن قلوب القوم كانت مملوءة من بغض على عليه السلام بقتله لأبائهم و إخوانهم و أولادهم و أقاربهم فى غزوات النبى صلى الله عليه و آله و سلم كما تضمنته الروايات السابقة من الثعلبى و غيره من الأعلام، فكأنه تعالى قال: بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنَ الْأَمْرِ الْإِيجَابِيِّ الْفَوْرِيِّ فى تعيين على للإمامه، فان لم تفعل و أهملت فيه كنت كمن لا يبلغ الكل، و نظير ذلك أن المكلف بجميع ما جاء به النبى لو لم يؤمن بجميع ما جاء به و آمن ببعض دون البعض الآخر كان كمن لم يؤمن بشىء مما جاء به، ثم إنه تعالى لما علم أن ذلك الخطب كان صعبا على النبى صلى الله عليه و آله و سلم حذرا عن أضغان القوم قال لتوطنين النبى صلى الله عليه و آله و سلم و تسليته و عدم مبالاته منهم و الله يعصمك من الناس فقد تم النص و اندفع الاحتمال الذى قصد الشقى الخناس أن يوسوس به فى صدور عوام الناس [٢]

، و ثالثا أن ما أشار إليه الناصب بقوله: و ساواه فى وجوب الولايه و النصرة و المحبة إلخ من أن المولى ليس بمعنى الأولى بالتصرف بل بمعنى المحبة و النصرة يرجع إلى منع المقدمه التى استدلت عليها المصنف

بقوله أ لست أولى إلخ فلا يكون مسموعا نعم قد عارض ذلك صاحب المواقف [٣]

بما فى آخر الحديث من

قوله صلى الله عليه و آله و سلم اللهم وال من والاه و بأن مفعل بمعنى أفعل لم يذكره أحد من الأئمة العربيه و بأن الاستعمال أيضا يدل على أن المولى ليس بمعنى الأولى لجواز أن يقال هو أولى من كذا و أن يقال أولى الرّجلين و أولى الرّجال دون مولى الرّجلين و مولى الرّجال

و ان سلم أن المولى بمعنى الأولي، فأين الدليل على أن المراد الأولي بالتصرف و التدبير، بل يجوز أن يراد الأولي في أمر من الأمور كما قال تعالى: [١]

□
إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَ أَرَادَ الْأَوْلَىٰ فِي الْإِتْبَاعِ وَ الْإِخْتِصَاصِ بِهِ وَ الْقُرْبِ مِنْهُ لَا فِي التَّصَرُّفِ فِيهِ أَنْتَهَى وَ أَقُولُ فِيهِ لِلنَّظَرِ تَصَرُّفَاتٍ مِنْهَا أَنَّ إِشْعَارَ آخِرِ الْحَدِيثِ بِأَرَادِهِ الْمَجْبُوهِ وَ النَّصْرَهُ إِنَّمَا يَتِمُّ لَوْ قِيلَ: إِنَّ اللَّفْظَ بَعْدَ مَا أُطْلِقَ عَلَى أَحَدٍ مَعَانِيَهُ لَا يَنَاسِبُ أَنْ يُطْلَقَ مَا يَنَاسِبُهُ وَ يَدَانِيهِ فِي الْإِشْتِقَاقِ عَلَى مَعْنَى آخِرٍ وَ لَيْسَ كَذَلِكَ، بَلْ قَدْ يَعَدُّ ذَلِكَ مِنْ وَجُوهِ الْمَحْسَنَاتِ الْبَدِيعِيَّةِ [٢]

، فالاشعار بذلك ممنوع خصوصا مع المقدمه المتواتره، و أيضا مؤخر الخبر جمله دعائيه مستأنفه ليس ارتباطه بوسط الحديث كارتباط المقدمه به، فاشعاره بذلك لا يعارض إشعار المقدمه بخلافه كما لا يخفى، و مع هذا ليس الاستدلال على

تعيين المراد بمجرد تناسب المقدمه بل العمده فيه ما ذكرناه من دلالتة عليه بمعونه المقام و إنما المقدمه ضميمه الاستدلال ثم أقول مترقيا عن ذلك إنّ مؤخر الخبر لنا لا علينا، لأنّ دلالتة على ما قلناه أولى من دلالتة على ما ذكرتم فإنّ

قوله صلّى الله عليه و آله و سلم اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله لا يليق إلا بمن كان له أولياء و أعداء و يحتاج إلى النصره و يحذر من الخذل و لا يكون كذلك إلا سلطان و إمام كما لا يخفى و منها أن مجيء مفعول بمعنى أفعال ممّا نقله [١]

الشارح الجديد للتجريد عن أبي عبيده [٢]

عن أئمة اللغه، و أنه فسر قوله تعالى: مولاكم النار بأولاكم [٣]

و

قال النبي صلّى الله عليه و آله و سلم أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاها أي الأولى بها و المالك لتديبرها [٤]

و مثله في الشعر كثير، و بالجمله استعمال المولى بمعنى المتولى

ص: ٤٩٦

و المالك للأمر و الأولى بالتصرف شايح فى كلام العرب منقول عن أئمه اللغه [١]

و المراد أنه اسم بهذا المعنى لا صفه بمنزله الأولى ليعترض بأنه ليس من صيغه اسم التفضيل، و أنه لا يستعمل استعماله، و أيضا كون اللفظين بمعنى واحد لا يقتضى صحه اقتران كل منهما فى الاستعمال بما يقترن به الآخر من الصّلات لأنّ صحه اقتران اللفظ باللفظ من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعانى و لأنّ الصّلاه مثلا بمعنى الدّعاء و الصّلاه إنّما يقترن بعلى و الدّعاء باللام يقال صلّى عليه و دعا له و لو قيل دعا عليه لم يكن بمعناه، و قد صرح الشّيخ [٢]

الرّضى بمرادفه العلم و المعرفة مع أنّ العلم يتعدّى إلى

ص: ٤٩٧

مفعولين دون المعرفه و كذا يقال: إنك عالم و لا يقال إن أنت عالم مع أن المتصل و المنفصل هاهنا مترادفان كما صرحوا به و أمثال ذلك كثير، و منها أن التقييد بقوله صلى الله عليه و آله و سلم من أنفسهم قد دل أن المراد من الأولى هو الأولى بالتصرف [١]

دون الأولويه فى أمر من الأمور، و ذلك لأنه لا معنى للأولويه من الناس بنفس الناس إلا الأولويه فى التصرف، نعم لو لم يوجد القيد المذكور لثم معارضته و استشهاده بقوله تعالى: إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ، فإنه لو كان نظم الآية مثلا إن أولى الناس بإبراهيم من نفسه لكان المراد الأولى بالتصرف و قس عليه فعلل و تفعلل و رابعا أن ما صدره بقوله: فلينصف المنصف إلى آخره خال عن معنى الإنصاف مشتمل على غايه التعصب و الاعتساف، إذ لا يخفى أن عمده العرب من أركان الدين و أنساب سيد المرسلين و سادة العرب أجمعين إنما كانوا طوائف قريش الحافين بمهبط الوحي و النبوه من مكه و المدينه، و قد مر أنهم كانوا منحرفين عن على عليه السلام لما فى صدورهم من ضغائن ثارات الجاهليه كما اعترف به هذا الناصب الشقى فيما بعد، و باقى طوائف العرب كانوا أعرابا رعايا يرعون دوابهم فى الصحارى لا سابقه لهم فى

الإسلام و لا- ممارسه لهم فى الأحكام، فلا يتوجه إليهم فى ذلك خطاب و لا يعتبر منهم امتناع و لا ارتكاب، مع أنّ منشأ مخالفه طوائف العرب الذين منعوا أبا بكر فى أيام خلافته عن الزكاه [١]

حتى سماهم بأهل الرده إنما كان اعتقادهم حقيه خلافه أهل البيت عليهم السلام و قدحهم فى خلافه أبى بكر كما ذكره صاحب كتاب الفتوح عن بنى حنيف [٢]

و بنى كنده [٣]

و غيرهم على ما نقلناه فى كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين و يعضده ما ذكره ابن حزم [٤]

فى مسأله أحكام المرتدين من كتابه الموسوم بالمحلى حيث قال إنّ أهل الرده كانوا قسمين قسما لم يؤمن قط كأصحاب مسيلمه و سجاح فهؤلاء حريون لم يسلموا قط لا يختلف أحد فى أنه تقبل توبتهم و إسلامهم، و القسم الثانى قوم أسلموا و لم يكفروا بعد إسلامهم، لكن منعوا الزكاه من أن يدفعوها إلى أبى بكر، فعلى هذا قوتلوا، و لا يختلف الحنفيون و لا الشافعيون

ص: ٤٩٩

فى أن هؤلاء لفس لهم حكم المرتد أصلا؁ و هم قد خالفوا فعل أبى بكر فىهم و لا تسميهم أهل رده؁ و دليل ما قلناه شعر الحطيه المشهور الذى يقول فيه:

شعر:

أطعنا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ما كان بيننا

فيا لهفنا ما بال دين أبى بكر

أ يورثها بكرا إذا مات بعده

فتلك لعمر الله قاصمه الظهر

و أن التى طالبتم فمنعتم

لك التمر أو أحلى لدى من التمر

فدا لبنى بكر بن زوران رحلى و نا

قتى عشيه يحدى بالرماح أبو بكر [١]

(انتهى) و بالجملة إخفاء الجمهور للنص غير مستبعد عادة؁ فإن وجود النص لا يقتضى تواتره و لا اشتهاؤه عند الجميع سيما مع داعى الكتمان كما عرفته فيما نحن فيه؁ و ذلك كما أنه وقع ثلاثا و عشرين سنة بعد الوحى النص على سنه رفع اليدين خمس مرّات فى اليوم و الليله و على جهر البسمله و إخفاتها ثلاث مرّات فى كلّ يوم و ليله مع أنه لم يتواتر أحدهما بحيث يرتفع الخلاف مع توفر الدواعى؁ و كذا الأمر فى فصول الأذان و المسح و الغسل فى الوضوء و غيرهما؁ و عدم ترك الاحتجاج لازم على تقدير عصمتهم و أنتم تجوزون الصغيره على الأنبياء عمدا؁ و الكبيره قبل الوحى؁ فما بال غيرهم؁ و المقصود أنه إذا لم يتحقق مع وجود النص على المسائل المذكوره كلّ يوم و ليله إلى ثلاث و عشرين سنة ارتفاع الخلاف و تعيين أحد الأمرين عند الجميع؁ فالامامه التى وقع النصّ عليها بتلك الآيه أو بغيرها مرّه أو مرتين أو ثلاث مرّات فى تلك المدّه طريق أولى؁ قال بعض الحنفية فى شرح بعض كتب اصول الفقه المسمى بالتحقيق [٢]

فى بحث

ص: ٥٠٠

خبر الواحد: إنَّ لقبوله شروطا رابعها أن لا يكون متروك المحاجه عند ظهور الاختلاف فإنهم إذا تركوا الاحتجاج به عنده فيما بينهم يكون مردودا عند بعض أصحابنا المتقدمين و عامه المتأخرين، و خالفهم فى ذلك غيرهم من الأصوليين و أهل الحديث قائلين بأنَّ الحديث إذا ثبت سنده فخلاف الصحابى إياه و ترك العمل به و المحاجه لا يوجب ردّه، لأنَّ الخبر حجه على جميع الأنام، فالصحابى محجوج به كغيره انتهى، و الذى يلوح عند التأمل أن تقديم هؤلاء الجهلاء على أمير المؤمنين عليه السلام غلط نشأ و اشتهر حتى صار مذهبا بين الناس، لعدم التمييز للبعض و عدم قوّه إظهار الحق للبعض الآخر، أو لعروض الشبهه كما تقدّم، و هذا كما قال [١]

الفاضل التفتازانى فى شرح التلخيص من أنّ التمليح بتقديم الميم على اللام مصدر ملّح الشعر إذا أتى بشيء مליح و هو هاهنا خطأ محض نشأ من قبل الشارح العلامة حيث سوى بين التمليح و التلميح و فسرها بأن يشار إلى قصه و مثل [٢]

و شعر ثم صار الغلط مستمرا و أخذ مذهبا لعدم التمييز و كم مثله للعلماء المحققين كما وقع لابن الحاجب فى بحث كلمه لو من الرجوع إلى قول الحكماء و ترك قول المتقدمين من أهل العربيه فتأمل.

[الايه الثالثه قوله تعالى: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً]

اشاره

قال المصنف رفع الله درجته

الايه الثالثه قوله تعالى: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً [٣]

ص: ٥٠١

أجمع [١]

المفسرون و روى [٢]

الجمهور كأحمد بن حنبل و غيره أنّها نزلت فى على عليه السلام فاطمه و الحسن و الحسين عليهم السلام، و روى أبو عبد الله بن
محمد بن عمران

ص: ٥٠٢

(ج ۳۴)

ص: ۵۴۴

المرزبانى عن أبى الحمراء قال خدمت النبى صلى الله عليه وآله وسلم نحواً من تسعة أشهر أو عشرة و كان عند كل فجر لا يخرج من بيته حتى يأخذ بعضادتي باب على عليه السلام ثم يقول السّلام عليكم و رحمه الله و بركاته فيقول على و فاطمه و الحسن و الحسين عليهم السّلام و عليك السّلام يا نبى الله و رحمه الله و بركاته، ثم يقول الصّلاه رحمكم الله إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرّجس أهيل البئيت و يطهركم تطهيراً ثم ينصرف إلى مصلاه و الكذب من الرّجس، و لا- خلاص في أنّ أمير المؤمنين عليه السّلام ادّعى الخلافه لنفسه فيجب أن يكون صادقاً انتهى.

قال الناصب خفضه الله

أقول: أمّا إجماع المفسّرين على أنّ الآية نزلت في على فخلاف الواقع و لم يجمعوا على ذلك بل أكثر المفسرين على أنّ الآية نزلت في شأن أزواج النبى صلى الله عليه وآله وسلم و هو

المناسب لنظم القرآن، قوله تعالى: يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ اتَّقِيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا هذا نص القرآن يدل على أنها نزلت في أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم لأنه مذكور في قرن حكاياتهن و المخاطبه معهن، و لكن لما عدل عن صيغه خطاب المؤمنين إلى خطاب الذكور فلا يبعد أن تكون نازله في شأن كل أهل بيت النبي من الرجال و النساء فشملت عليا و فاطمه و الحسن و الحسين و أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم و على هذا فليس الرِّجس هاهنا محمولا على الطهاره من كل الذنوب، بل المراد من الرِّجس الشُّرك و كبائر الفواحش كالزنا كما يدل عليه سابق الآيه و هو قوله تعالى:

فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ، و لو سلّمنا هذا فلا نسلم أنّ عليا عليه السّلام ادّعى الامامه لنفسه، و لو كان يدعيها لما كان يدعيها بالعجز و الخفيه لوجود القوّه و الشّجاعه و الأعوان و كثره القبائل و العشائر و شرف القوم و غيرها من الفضائل، ثم لو كان الرِّجس محمولا على الذّنب لما كانت عائشه مؤاخذه بذنبها في وقعه جمل، لأنّ الآيه نزلت فيها و في أزواج النبي غيرها على قول أكثر المفسرين فلا يتم له الاستدلال بهذه الآيه انتهى.

فيه نظر من وجوه، أما أولاً فلما مرّ من أنّ مراد المصنّف من إجماع المفسرين هاهنا و في أمثاله اتّفاق المفسّرين من الشيعة و السنه على ذلك، و أنّ هذا المعنى يتحقّق بموافقته بعض المفسّرين من أهل السنّه معهم، و أنّ ما ذهب إليه بعض من طائفه و وافق فيه آخرون من خصامهم حجه على الكلّ، و أيضاً قد قلنا سابقاً: إنّ مراد المصنّف دعوى إجماعهم على ذلك قبل ظهور المخالف، و المخالف حادث لا يعتد به، و الذي يدلّ على ذلك أنّ من المفسّرين من روى خلاف ذلك كانوا متأخّرين عن الثعلبي و أحمد بن حنبل، و لهذا لم يذكر النّاصب الرّجس المارد من أكثر هؤلاء المفسّرين المخالفين الذي ادّعى وجودهم واحدا باسمه بل قد كذبه في ذلك من هو أعلم منه

بالحديث و التفسير من مشايخ نحلته، إذ قال الشيخ ابن حجر [١]

في صواعقه [٢]

إن أكثر المفسرين على أنها نزلت في علي و فاطمه و الحسن و الحسين لتذكير ضمير عنكم إلخ.

و اما ثانيا فلأن ما ذكره من المناسبه إنما تجب رعايتها إذا لم يمنع عنه مانع، و من البين أن تذكير ضمير عنكم و يطهركم و بعض القرائن الخارجه الآتيه مانع عن ذلك، فمن ذهب من المفسرين إلى حمل الآيه على خصوص الأزواج نظرا إلى تلك المناسبه قد جعل نفسه موردا لقول الشاعر:

حفظت (أيت خ ل) شيئا و غابت عنك أشياء [٣]

على ان في تغيير الأسلوب في الآيات المتقاربه المسوقه لذكر أهل البيت و الأزواج دقيقه هي أن الأزواج في محل و أهل البيت في محل آخر عند الله تعالى، و اما ثالثا فلأن قوله:

هذا نص القرآن يدل إلخ إن أشار فيه بقوله هذا إلى الآيات التي ذكرها الناصب و هي السابقه على آيه التطهير التي ذكرها المصنّف فمسلم أنها تدلّ على إرادته الأزواج، لكن لا يجديده نفعاً، و إن أشار به إلى ما يعمها و آيه التطهير فكون خصوص آيه التطهير أيضا داله على ذلك ظاهر البطلان، بل هو نصّ في خلاف ذلك لما عرفت و ستعرفه، و أما استدلاله على ما فهمه من الدّلاله بقوله: لأنّه مذکور في قرن حكاياتهن إلخ ففيه أنّ كون الآيه الاولى في أزواجه عليه السّلام لا يمنع عن كون ما هو في قرنهما متصلا بها بعدها في غيرهنّ، سيّما إذا قام الدليل على ذلك و هو تذكير ضمير عنكم و يطهركم

ص: ٥٦٦

من أنه عليه السلام لما نزلت هذه الآية جمع عليا و فاطمه و الحسن و الحسين عليهم السلام و جللهم [٢]

بكساء فدكى فقال هؤلاء أهل بيتى فأذهب عنهم الرجس و طهرهم تطهيرا، و كذا ما رواه المصنف هاهنا عن محمد بن عمران و ما رواه الشيخ ابن حجر فى الباب العاشر من صواعقه حيث قال فى صحيح مسلم عن زيد بن أرقم أنه صلى الله عليه و سلم قال أذكركم الله فى أهل بيتى قلنا لزيد: من أهل بيته نساء؟ قال: لا إيم الله إن المرأة يكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلقها فيرجع إلى أبيها و قومها، أهل بيته هاهنا أصله و عصبته الذين حرموا الصدقة بعده و هو المذكور [٣]

فى جامع الأصول أيضا.

و أقول: يفهم من قوله إن المرأة يكون مع الرجل العصر من الدهر إلخ أن إطلاق أهل البيت على الأزواج ليس على أصل وضع اللغة و إنما هو إطلاق مجازى، و يمكن أن يكون مراده أن الذى يليق أن يراد فى أمثال هذا الحديث من أهل البيت أصله و عصبته الذين لا تزول نسبتهم عنه أصلا دون الأزواج، و على التقديرين فهو مؤيد لمطلوبنا.

و ذكر سيد المحدثين جمال المله و الدين عطاء الله الحسينى [٤]

فى كتاب تحفه الأجباء خمسه أحاديث: اثنان منها و هما المسندان إلى أم سلمه رضى الله عنها نصان صريحان

فى الباب لأن أحدهما و هو الذى نقله [١]

من جامع الترمذى، و ذكر أنّ الحاكم حكم بصحته و قد اشتمل على أنّه

لما قال النبى صلّى الله عليه و سلم عند إدخال على و فاطمه و سبطيه فى العباء ما قال، قالت ام سلمه رضى الله عنها يا رسول الله أ لست من أهل بيتك؟، قال إنك على خير أو إلى خير، و الحديث الثانى هو الذى نقله عن كتاب المصابيح [٢]

بيان شأن النزول لأبى العباس أحمد بن حسن المفسّر الضرير (خ ل النصير) الأسفراينى قد تضمّن أنّه عليه السلام لما أدخل عليا و فاطمه و سبطيه فى العباء

قال:

اللهم هؤلاء أهل بيتى و أطهار عترتى و أطايب ارومتى [٣]

من لحمى و دمى إليك لا إلى التار، أذهب عنهم الرجس و طهرهم تطهيرا، و كرّر هذا الدعاء ثلاثا قالت ام سلمه (رض): قلت يا رسول الله: و أنا معهم، قال: إنك إلى خير و أنت من خير أزواجى، ثم قال السيد قدس سره: فقد تحقق من هذه الأحاديث أنّ الآيه إنّما نزلت فى شأن الخمسه المذكورين عليهم السلام، و لهذا يقول لهم آل العباء و لله درّ من قال من أهل الكمال:

شعر على الله فى كلّ الأمور توكلّى و بالخمس أصحاب العباء (الكساء خ ل) توّسّلى محمّيد المبعوث حقّا و بنته و سبطيه ثم المقتدى المرتضى على ان قيل ما ذكر من الأحاديث معارضه بما

روى [٤]

أنّ ام سلمه قالت لرسول الله صلّى الله عليه و سلم أ لست من أهل البيت؟ فقال بلى إن شاء الله، قلنا لا نسلم صحه سندها، و لو سلّم نقول: إنّها رضى الله عنها فى هذه الروايه فى معرض التّهمه بجر نفع و شرف لنفسها، فلا- يسمع قولها و حدها، و لو سلّم نقول: إنّ كونها من أهل البيت

ص: ٥٤٨

قد علقَ فيها بمشيئه الله تعالى، فلا يكون من أهل البيت جزماً مع أنها لو كانت منهم لما سألته، لأنها من أهل اللسان و التّرجيح معنا بعد التّعارض و هو ظاهر.

و ايضاً أهل بيت الرجل في العرف هم قرابته [١]

من عترته لا أزواجه بدليل سبق الفهم إلى ذلك، و هو السابق إلى فهم كلّ عصر و المتداول في أشعارهم و أخبارهم، فما أحد يذكر أهل بيت النبي صلّى الله عليه و آله و سلم في شعر أو غيره، إلاّ و هو يريد من ذكرناه، لا أزواجه و لا يمكن إنكار هذا، ثم أقول: إن مناقشه الجمهور في هذا المقام، إنّما نشأ من حملهم البيت في الآية و الحديث على البيت المبنى من الطين و الخشب المشتمل على الحجرات التي كان يسكنها النبي صلّى الله عليه و آله و سلم مع أهل بيته و أزواجه، إذ لو أريد بالبيت:

ذلك لاحتمل ما فهموه، لكن الظاهر أن المراد بأهل البيت على طبق قولهم: أهل الله و أهل القرآن، أهل بيت النبوه، و لا ريب أن هذا منوط بحصول كمال الأهل و الاستعداد المستعقب للتخصيص و التعيين من الله و رسوله على المتّصف به، كما وقع في الآية و الحديث، و لهذا احتاجت أم سلمه إلى السؤال عن أهليتها للدخول فيهم كما مرّ و نظير ذلك أن المتبادر من الإرث في قوله تعالى: وَ وِرَثَ سُلَيْمَانُ ذَاوُدَ [٢]

هو إرث المال و قد قيل: المراد به إرث النبوه أو العلم فافهم. و فوق ما ذكرناه كلام، و هو: أنه لا يبعد أن يكون اختلاف آيه التطهير مع قبلها على طريق الالتفات

من الأزواج إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَأَهْلِ بَيْتِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عَلَى مَعْنَى أَنْ تَأْدِيبَ الْأَرْوَاجِ وَتَرْغِيبَهُنَّ إِلَى الصَّلَاحِ وَالسَّدَادِ مِنْ تَوَابِعِ إِذْهَابِ الرَّجْسِ وَالدَّنَسِ عَنْ أَهْلِ الْبَيْتِ (ع) فَالْحَاصِلُ نَظْمُ الْآيَةِ عَلَى هَذَا: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى رَغِبَ أَزْوَاجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْعَفْهِ وَالصَّيْلَاحِ، بِأَنَّهُ إِنَّمَا أَرَادَ فِي الْأَزْلِ أَنْ يَجْعَلَكُمْ مَعْصُومًا يَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَاللَّائِقُ أَنْ يَكُونَ الْمَنْسُوبُ إِلَى الْمَعْصُومِ عَفِيفًا صَالِحًا كَمَا قَالَ: وَ الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ [١]

، و أيضا فما الدليل على أن هذه الآيات نزلت دفعه واحده بهذا الترتيب و كانت فى اللوح بهذا الوجه؟ و ما المانع من أن يكون قوله تعالى إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ الْآيَةَ نزلت فى غير وقت الذى نزلت فيه أقمن الصلاة و آتين الزكاه؟ و يكون عثمان أو غيره جعلها فى هذا الموضع ظنا منه أنهن المعنيات بها و اجتهادا فى الترتيب، و ليس يمكن إنكار هذا، لأن من المعلوم أنه وقع اختلاف كثير فى ترتيب المصاحف حتى اصطلح الناس على مصحف عثمان، و الاختلاف إنما هو فى الترتيب البتة، لأن القرآن متواتر كما لا يخفى، و اما رابعا فلأن قول الناصب الرجس و على هذا فليس الرجس هاهنا محمولا - على الطهاره من كل الذنوب إلخ مردود، بأن الرجس لا يحمل على الطهاره لظهور بطلان ذلك، و إنما يحمل الطهاره على الطهاره عن الرجس، و أيضا الذى حمل الطهاره على الطهاره من كل الذنوب، إنما حملها عليها على تقدير أن يكون المراد من أهل البيت المذكور فى الآية الخمسه من آل العباء لا على تقدير أن يراد منها الأرواح، فنفى كون الطهاره محمولا على الطهاره عن كل الذنوب على التقدير الثانى ظاهر لا حاجه إلى ذكره و اما ما ذكره من أنا لا نسلم أن عليا ادعى الامامه لنفسه، فقد مر الاستدلال عليه مفصلا، و اما خامسا فلأن ما ذكره بقوله ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عائشه مأخوذه بذنوبها فى وقعه جمل إلخ فيه

أحد أن الإذهاب لا يكون إلا بعد الثبوت، فقله تعالى: لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ، يكون دالا على أنه كان ثابتا فيهم، لأن هذا مدفوع بأن مبني هذا القول على التخيل الذهني

ص: ٥٧٢

و لا- يكون ثابتا، ألا- ترى أنك تقول للمخاطب: أذهب الله عنك كل مرض و إن كان ذلك غير حاصل فيه، فهذه الآية تزيل الخيال الذى يتصوره الإنسان فى ذهنه، هذا و سيجىء فى بحث الإجماع من اصول الفقه عند استدلال المصنف على حجيه إجماع أهل البيت عليهم السّلام بهذه الآية ما اخترعه النّاصب هناك من نظير هذه الآية فى شأن ساير الناس مع التّنبيه منّا على ما يلزمه من كفره بالله تعالى و بغضه و عداوته لأهل البيت عليهم السّلام فطالعه هناك و العنه لعنا وبيلا[١]

ثمّ إنّ لنا فى تحقيق هذه الآية رساله منفردة، فمن أراد زيادة استبصار فى المرام فعليه بها و بالله التوفيق.

فرغ العبد محمود الحسينى المرعشى النجفى بمساعدته الأخ الفاضل الورع الميرزا على اكبر الإيرانى دام مجده من كتابه النسخه للطبع فى شهر شعبان ١٣٧٧ و تم تصحيحه بيد العبد(السيد ابراهيم الميانجى) عفى عنه فى ١٠ من شهر رمضان من تلك السنه و له الحمد أولا و آخرا

إن كان حبّ المرتضى ذنباً فلا
يعطى كتاب الأمن إلا المذنب
إن تفردوا عنّا الجحيم بحبّه
فرضيت أنى فى الجحيم معذب
يا أيّها الرّجل المعاند قل لنا
من للمواضى و المنابر يندب
من للتقى من للوغى من للندى
من للشريعة و المشاكل يطلب
من ذا الذى ذلّ الطغاه بسيفه
من ذا حبيب المصطفى و الأقرب
تا لله ما غير الوصى باهلها
لكنّما تعمى القلوب و تعتب
يا صنو طه المصطفى أنت الذى
لله يرضى فى الأنام و يغضب
أنت الإمام المرتضى علم التقى
قمر الدّجى شمس الهدى لا تغرب
هيهات يا رب الفضائل و العلى
ربّ الفصاحه عن مديحك يعزب
يا ذا المناقب كالنّجوم مضيئه
دون التى فيها الأعداى كذبوا

قد أخفت الأعداء مناقبك التي

ما ذاع منها ما يعدّ و يكتب

يا سيدي إنّ المسىء أتاكم

هذي سفينته ببابك ترسب

من كان مثلك في القيامة حاكما

أحرى بأن يشكو إليه المذنب

قسما بعزه مجدكم و جلالكم

إنّي محبّ لا أقول فأكذب

و هواكم يجرى بلحمي مع دمي

و سقيته مذ كنت طفلا أعب

لفقيد الشعر و الفضل العلامه المرحوم الشيخ بشير العاملي البيروتي حشره الله مع أحبته و مواليه.

ص: ٥٧٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩